



והיה אמונת עתיך
 חסן ישועת
 חכמת ודעת
 ידאת ה היא
 אוצרו:

אמונת עתיך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
 ויישום הלכתי בארץ ישראל

שבט תשפ"א 130

בחזרה לעמוד התוכן



מכון פוע"ה
 פוריות ורפואה עלי פי ההלכה



מכון כת"ר
 לכלכלה על פי התורה

מכון
 משפטי ארץ



מכון המקדש ירושלים

כושרות
 ייעוץ והכוונה בכשרות



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



הליכות עם ישראל
 המרכז העולמי למשפט התורה



חדש!

חגי יהודה וישראל

מאת
הרב יהודה זולדן

מצוות והלכות בארץ,
במדינה ובמקדש



עיון מעמיק במצוות ובהלכות הקשורות לחגי השנה, מתוך חיבור בין עבר, הווה ועתיד:

תקיעות בראש השנה, ברכת "לישב בסוכה", עלייה לרגל, נרות חנוכה והאחריות לנזקי אש מהדלקת הנרות, מקרא מגילה מ"משפחה ומשפחה" לבית הכנסת, ועוד. מימי הנהגתו של משה רבינו, דרך הכניסה לארץ ועד ימינו, אנו, כל תוספת לרובד ההלכה ציינה עוד שלב בחיבור של עם ישראל לארצו.

הרב יהודה זולדן, מפקח מרכז להוראת תלמוד ותושבע"פ בחינוך הדתי, מחבר ספרים, מרצה ומעביר שיעורים, מעין ומעמיק בסוגיות המועדים.

מבצע
מיוחד
לרגל ההשקה
40 ₪ - 60 ₪

דמי משלוח - 10 ₪

לרכישה: 08-6847325
www.toraland.org.il



בחזרה לעמוד התוכן



כנס ZOOM בנושא צער בעלי חיים

כנס zoom בנושא צער בעלי חיים עם הפנים לעתיד, התקיים בחודש אלו תש"פ ועסק במגמות העכשוויות ביחס לצער בעלי חיים. בין הנושאים שנידונו הייתה סוגיית הבשר הסינטטי (בשר מבוסס תאים). תהליך הייצור נסקר ע"י פרופ' שולמית לבנברג, ניתן שיעור הלכתי בנושא מפי הרב דוד אייגנר והתברר שמדובר ברקמה בשרית.



מפגש בין רבני חב"ד לרבני מכון התורה והארץ



התקיים מפגש בין רבני חב"ד לרבני מכון התורה והארץ. מטרת המפגש הייתה היכרות עם המכון, יצירת שיתוף פעולה לכתובת חומר הדרכה לשנת השמיטה לציבור החב"די וכן הקמת קשר תורני עימם לקראת ההמשך.

סיור הלכתי מקצועי במושב נווה



נערך מפגש וסיור הלכתי-מקצועי של רבני מכון התורה והארץ יחד עם החקלאים והנהלת המושב נווה שבחבל שלום כדי לעמוד על ההתמודדויות ההלכתיות שלהם בכל ענפי החקלאות שבמקום. בסיור נפגשו רבני המכון עם החקלאים ונתנו מענה הלכתי ומקצועי לשאלות שעלו מהשטח בתחומים שונים הקשורים למצוות התלויות בארץ, כגון ייעוץ בחישוב שנות עורלה במטע הלימונים המסחרי, וכן נדונה ההיערכות של המשק לשנת השמיטה הקרובה.

קבוצת WhatsApp לשאלות הלכתיות-מקצועיות עבור בעלי גינות בציבור הרחב



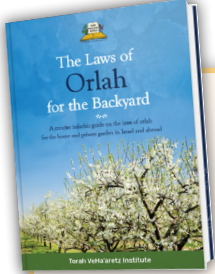
בעלי גינות נתקלים בשאלות רבות הקשורות במצוות התלויות בארץ. הקבוצה באה לתת מענה מידי של רבני המכון לשאלות אלו. בעיתוי זה, שנה לפני השמיטה, הקבוצה תלווה את בעלי הגינות במהלך ההכנות הנדרשות, ובשמיטה עצמה תנחה את ההתנהלות המותרת בגינה. ניתן להצטרף באתר המכון או בקישור: <https://chat.whatsapp.com/B1PK1QTeagA0U9FZ7vIwBv>

בנייה מחודשת של אתר הילדים

אתר הילדים החדש של מכון התורה והארץ ומדרשת התורה והארץ עלה לאוויר לאחרונה. האתר החדש מותאם גם למכשירים ניידים וטאבלטים והוא כולל בתוכו משחקים, סרטים, דפי צביעה ומשימות. מוזמנים להיכנס לשחק וללמוד בכיף על ארץ ישראל ועל המצוות המיוחדות לה.



התורה והארץ



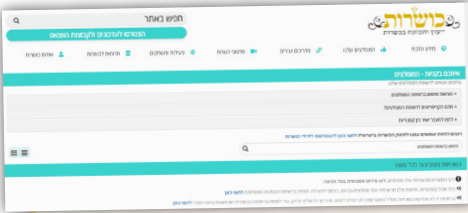
חדש - ספר הלכות הארץ באנגלית

ספר ראשון מסוגו במכון - תרגום הלכות ערלה לאנגלית, בתוספת הסברים ותמונות להמחשת ההלכות. הספר הוא תרגום של הלכות ערלה" מתוך הספר הלכות הארץ, בתוספת הלכות מתומצתות שפורסמו באנגלית בעלון Torah Tidbits. מחיר: 30 ש"ח בלבד. ניתן לרכוש באתר המכון. בע"ה לקראת פסח יצא המדריך לצרכן בשמיטה בשפה האנגלית. להקדשות נא לפנות למכון.

כושרות



אתר כושרות



מאז תחילת תקופת הקורונה הוכפלה פעילות אתר כושרות. כושרות נערכו לכך באמצעות שדרוג תשתיות ותוספת מידע רב שיקל על הצרכנים לאכול מזון כשר. נוסף על כך הוגש עמוד חדש לרשימת המומלצים, הכולל חיפוש ידיוותי, תמונות של כל מוצר ופרטים רבים המסייעים לצרכן הרוצה מזון כשר. עם חזרת המסעדות לפעילות מתכננים להעלות באתר עמוד מומלצים מוגש וידיוותי שבאמצעות אפסר יהיה להגיע בקלות למידע על מסעדות ובתי קפה מומלצים.

מערך ההדרכה בזום

מערך ההדרכה לא הפסיק את פעילותו בתקופת הקורונה וגם במציאות המורכבת המשכנו פעילות של קורסים ושיעורים בזום, בין השאר קורס למשגיחי כשרות וקורס לנשים - מבשלות כהלכה.



כשרות לפירות קפואים



לאחרונה גברה מאוד הצרכנות של פירות קפואים שונים, על חלק מן האריוזות מודפס הכיתוב: "לטחינה בלבד". במענה לצורך שעלה ולשאלות הציבור בדק לאחרונה צוות המעבדה פירות קפואים שהם בחזקת נגועים כגון פטל, פירות יער וכד', מחברות שונות ובכשרויות שונות. מעבדת כושרות ממשיכה לעקוב ולעדכן באמצעות רשימת המומלצים, ומאמרים הסוקרים זאת.



חוברת שבת מבוכה - הציונות הדתית מול אתגר השבת הציבורית



חוברת זו מוקדשת לבירור סוגיית השבת הציבורית במדינת ישראל, השבת כאבן בוחן וכסוגיה מרכזית ביחסי דת ומדינה. החוברת עונה על שאלות יסוד הקשורות לשבת הציבורית במדינת ישראל ובאה לסייע להתעוררות מחודשת בקרב הציונות הדתית לפעילות ציבורית למען חיזוק מעמדה של השבת במרחב הציבורי בישראל.

חוברת על הגדר - עיקרי שיחתו של הרב יגאל לוינשטיין ככנס זום על השבת הציבורית

בחוברת מרתקת זו הרב יגאל לוינשטיין סוקר את ההתמודדות סביב שאלת המדינה היהודית או הדמוקרטית מימי הרצל וראשית הקמת המדינה ומנתח את השינויים שחלו בתפיסה מאז ועד היום. חוברת חובה לכל מי שעוסק בשאלות של זהות יהודית ומקומה של הציונות הדתית.



כנס זום לבחור נכון - כיצד נסייע לנערות המתלבטות בין צבא לשירות לאומי?

החוברת היא דו-שיח בין בת לאמה, לקראת ההחלטה הגורלית על המשך דרכה. השיחה מעלה על השולחן את הכול - הרצון להיות חלק מהמדינה, תחושת האחריות והשליחות, ועימם גם האתגרים המורכבים במציאות הצבאית, ההתמודדות עם מסגרת קשוחה ואווירה מתירנית. החוברת מיעדת להורים ולאנשי חינוך ומציפה את הנקודות המשמעותיות בסוגיית גיוס בנות לצה"ל, גם אלו שלא תמיד נעים לדבר עליהן. כל זאת מתוך אמון גדול - הן בצבא הגנה לישראל, והן בייחודה ובעוצמתה של הנערה הדתית.



מרכז תורה ומדינה

ספר מכת מדינה



בספר מכת מדינה 17 מאמרים בנושא הקורונה. בספר אפשר לקרוא על סוגיות ושאלות שונות המעסיקות אותנו בחיי היום-יום במציאות הנוכחית לצד מגפת הקורונה, וכן על דרכי התמודדות אפשריות עם סוגיות אלה. את הספר ערך הרב פרופ' נריה גוטל, ראש מחלקת המחקר במרכז תורה ומדינה.



שורת שאגת כהן - חדש!!!

יצא לאור הכרך הראשון בסדרת השורת שאגת כהן, מאת הרב אריה כץ, רב יועץ ופוסק ומנהל המחלקה למחקר הלכתי במכון פוע"ה. הכרך עוסק בדרכי פסיקה ובאבן העזר, ועיקרו מוקדש לשאלות שונות בתחומי הפוריות והאישות, ביניהן בירורים נרחבים על ייחוס הוולד בתרומת ביצית, שאלת עלית גירושין עקב בעיות פוריות, שימוש באמצעי מניעה שונים ועוד.

מתוך ברכת הגר"י אריאל למחבר הספר:

"עתה התפנית לעבור על ספרך החשוב והראוי לברכה משולשת, כראוי לכהן: ברכת התורה - על הלמדנות, הן בעיון והן בבקיאות, על חידושי התורה הרבים והמגוונים. ברכת שהחיינו - על ההתמקדות בנושאים חדשים בתחום הפוריות והזוגיות שהרפואה המודרנית מביאה לשולחנם של ת"ח המתמחים בנושאים אלו... וברכת הנהנין - על הסברות הישרות וההסברים הבהירים והתשובות המסודרות וערוכות כשולחן ערוך לכל המעוניין ליהנות ממגדיו".

לפרטים ולרכישה ניתן לפנות למכון פוע"ה 02-6515050 שלוחה 213.

שבוע פגישות אישיות עם רבני מכון פוע"ה ורופאי המרכזים הרפואיים הדסה:

בעיצומו של משבר הקורונה, בשיתוף פעולה של מכון פוע"ה עם מחלקות נשים ויולדות במרכזים הרפואיים הדסה, נערכו פגישות ייעוץ מקוונות בין זוגות שנזקקו לייעוץ רפואי והלכתי בתחומי פוריות, היריון ולידה, גינקולוגיה ואישות, לבין רבני מכון פוע"ה ורופאים מומחים. הפגישות, שנערכו בשיתוף וידאו והתפרסו על פני שבוע שלם, נתנו סיוע ומענה ללא תשלום לעשרות זוגות. המשובים משבוע הייעוץ היו מדהימים, ומכון פוע"ה נערך כבר לקדם שיתופי פעולה נוספים עם רופאי הדסה ועם רופאים במרכזים רפואיים נוספים.

שבוע התרמה למכון פוע"ה

בסוף שנת תש"ף נערך שבוע התרמה למכון פוע"ה. מטרת שבוע ההתרמה היו חיזוק המענה הנשי במכון פוע"ה, הקמת קרן לסיוע לזוגות שנדרשים לטיפולי פוריות מיוחדים והרחבת מוקדי הפגישות של מכון פוע"ה למקומות נוספים בארץ. ב"ה היענות הציבור, למרות התקופה הקשה, הייתה גדולה, ומטרת שבוע ההתרמה הושגה.



מענה יום הכיפורים

כמדי שנה, נערכו במכון פוע"ה גם השנה לקראת יום הכיפורים, והקימו מוקד מיוחד למענה משולב הלכתי-רפואי לייעוץ בענייני הצום בשיתוף פעולה עם מכבי שירותי בריאות. השנה, בעקבות השאלות המיוחדות שנבעו ממשבר הקורונה, הורחב שיתוף הפעולה, והמענה ניתן בשיתוף ארגון סולמות בראשות הרב יוסף צבי רימון וארגון צורבא מרבנן בראשות הרב בן ציון אלגאזי.



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 130
שבת 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 עתיד

7 'זכור' - גלגולו של מנהג / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

1. נטילת הדסים מגינת חברו לצורך הרחת בשמים בהבדלה / הרב אוריאל פרץ 14
2. קביעת גובה תשלום בגין נזק / הרב אריאל בראלי 15
3. תשלום על גרימת נזק / הרב אריאל בראלי 15
4. נזק שנגרם בעקבות עצת עורך דין / הרב אריאל בראלי 16
5. אונאה בשכירות דירה / משפטי ארץ 16
6. הלנת שכר בתשלומי פנסיה דירה / משפטי ארץ 17
7. חובת שוכר לסייד דירה, כשישנן טענות כלפי משכיר הדירה / משפטי ארץ 18
8. הפרת חוזה שכירות דירה בגלל גירושין / משפטי ארץ 20
9. תשלום עבור נזקי רטיבות בדירה שכורה, והודעת המשכיר על הפסקת שכירות דירה / משפטי ארץ 20
- שאלות ותשובות בענייני טרמפים / הרב ד"ר איתמר וורהפטיג 21
10. התרעמות על מי שאינו עוצר לטרמפיסטים 21
11. האם צריך הנהג לסמן שיש לו סיבה לכך שאינו עוצר לטרמפיסטים? 21
12. חובת נהג לעצור לטרמפיסטים 22
13. 'זה נהנה וזה לא חסר' בטרמפים 23
14. עמידת טרמפיסטים במקום מסוכן 24
15. הוצאת סוככה (גזיבו) מהחצר לרשות הרבים בשבת / הרב יהודה הלוי עמיחי 25
16. התקנת מערכת השקיה בשדה שיש בו כלאיים / הרב יהודה הלוי עמיחי 27

הארץ ומצוותיה

- תרומות ומעשרות ושביעית בעיר בירות / הרב נתנאל ב"ר משה חבובא זצוק"ל ראב"ד דמשק 29
- נתינת מעשר עני במגזר החקלאי - סקירה הלכתית-היסטורית / הרב נתנאל אורבך 42
- מיני בר זוני תרבות - ההבדלים ביניהם וההשלכות על כלאי הכרם / אג' יהודה הלר 52

כשרות והלכה

- 58 כשרות קוקה קולה בעולם / הרב יצחק דביר
62 חמאה בכשרות רגילה / הרב יצחק דביר

כלכלה והלכה

- 65 הלוואה מכספי קרן השתלמות לעומת הלוואה בנקאית / הרב שלמה אישון

משפט התורה

- 69 סדר קדימות להצלת חולים במצב של פיקוח נפש / הרב רצון ערוסי
78 פסיקה הלכתית המנוגדת להוראות הרשמיות / הרב אריאל בראלי
85 על חובת האם לזון את ילדיה / הרב אביעד תפוחי
92 תקנון של בית משותף לציבור הדתי / הרב עמוס ראבילו והרב עדו רכניץ
102 'ביאת כולכם' כתנאי למצוות מינוי מלך / הרב מאיר מולר

רפואה והלכה

- חישוב יום הארבעים בעובר שהוחזר לרחם בהפריה חוץ גופית
111 / הרב אריה כץ
בדיקת יום השביעי לנקיים לאישה שסובלת מחרדה עמוקה מהבדיקה
115 / הרב אריה כץ
119 תכלית המיניות ואוננות נשית / הרבנית ד"ר שולמית בן שעה

טכנולוגיה והלכה

- אמירה למכונה בשבת - הפעלת עוזר וירטואלי באמצעות דיבור בלבד
127 / הרב אריאל קטן והרב פרופ' דרור פיקסלר
137 מצב שבת למערכת בקרת אנרגיה / הרב שי סימינובסקי

מקדש והלכה

- 142 אמצעים חדישים להובלת אפר חטאת בימינו / הרב עזריה אריאל

תגובות

- האומנם יש חיסיון והימנעות ממתן עדות? - תגובה
152 / הרב בנימין דה לה פואנטה
154 חוסן לבתי הדין בעניינים שבחסיון - תגובה לתגובה / הרב רצון ערוסי

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 שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרבנית ד"ר שולמית בן שעה, יועצת הלכה, מרצה לתושב"ע במכללת אורות, רבנית אולפנת
אמית להב"ה, מרצה בתחומים ש'נוגעים בחיים', shulamitmid@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב בנימין דה לה פואנטה, רב קהילת מיתר, מודיעין, delafub@walla.co.il
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswld@gmail.com
אג' יהודה הלר, מכון התורה והארץ, yuda156@gmail.com
הרב ד"ר איתמר וורהפטיג, מכון משפטי ארץ, אוניברסיטת בר-אילן, warhafi@neto.net.il
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרב מאיר מולר, מרכז תורה ומדינה, mollermeir@bezeqint.net
הרב 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 אריאל קטן, דוקטורנט בתכנית מדע והלכה, אוניברסיטת בר אילן,
arielyosefa@yahoo.com
הרב עמוס ראבילו, מכון משפטי ארץ, ahinoamos@gmail.com
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, idor@013.net
הרב צבי שורק, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com
הרב אביעד תפוחי, ראש הכולל לדיינו, ישיבת ההסדר שדרות, astapuchi@gmail.com

“עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר”
ברכת ה'
לדוד וגילה לנדסמן
וילדיהם: אביגיל, נועה, חגי, דניאל, אלעזר
יהי רצון שיבורכו מפי עליון
בבריאות לברכה והצלחה בכל הישועות ובכל מילי דמיטב

“א-ל נא רפא נא לה”
גילה בת בתיה
לרפואה שלמה

לחיזוק ולברכה
בכל מילי דמיטב
אביגיל בת גילה

”לזיכרון עולם לפני ה' תמיד”



לעילוי נשמות
מרדכי ואסתר אייגנר ע”ה



ולעילוי נשמת
פייגא אייגנר ע”ה
שהשיבה נשמתה לבוראה בדמי ימיה



הרב צבי שורץ

'יזכור' – גלגולו של מנהג

הקדמה

הרבנות הראשית לישראל קבעה את יום צום עשרה בטבת ליום הקדיש הכללי על נרצחי השואה הי"ד¹, ותיקנה שביום זה כל הקהל יאמרו 'קדיש' ויזכירו את נשמות הנספים בשואה. כבר מימי ילדותי זוכר אני את חשיבותה של תפילת 'יזכור' בעיני הציבור. שמת לב שלקראת תפילת 'יזכור' ביום כיפור ובאחרון של חג מג' הרגלים באים לבית הכנסת אנשים ונשים שאינם רגילים לבוא בשאר ימות השנה. נשים שהלכו ללא כיסוי ראש הקפידו להגיע לתפילה זו ולראשן מטפחת. בילדותי לא הבנתי מדוע מחשיבים תפילה זו יותר מכל התפילות. כשהתבגרתי, היה ברור לי שזה בשל הרצון העז לכבד את ההורים שנפטרו ולהעלות את זכרם. וכך למדנו במסכת קידושין (לא ע"ב):

תנו רבנן מכבדו בחייו מכבדו במוותו. במוותו כיצד? היה אומר דבר שמועה מפיו יאמר כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו עד שנים עשר חודש מכאן ואילך אומר זכרונו לברכה לחיי העולם הבא.

בתפקידי כרב, לפני תפילת 'יזכור' אני פונה אל קהל המתפללים ופותח את דבריי כך: כשאדם מתבגר ונהיה אב לילדים, הוא מבין בצורה עמוקה יותר את המשמעות של הוריו בחייו, ולפעמים יש לו צער רב על שאולי לא כיבדם כראוי. צער זה הוא גדול, כי את הנעשה אין להשיב, אך ההלכה קובעת שאפשר לכבד את ההורים גם אחרי שנפטרו, אם ע"י אמירת קדיש כדין 'ברא מזכה אבא', ואם על ידי נתינת צדקה ותפילת 'יזכור' שבה מעלים את נשמתם, וזו זכות לנשמתם בשמיים. ידיעה זו מפחיתה את הצער, בעיקר כשאנשים יודעים שהוריהם נמצאים ב'עולם האמת', וכעת הם 'יודעים' מהו כבוד ראוי.

א. שלושה נוסחי תפילה של הזכרת נשמות

ישנם שלושה נוסחים במנהג אשכנז להזכרת נשמות. נוסח אחד פותח במילים 'יזכור

1. ביום כ"ז בכסלו תשי"א קבעה מועצת הרבנות הראשית לישראל לציין בכל שנה את יום צום עשרה בטבת כיום 'הקדיש הכללי'. יום זה נועד לאפשר לקרובי הנספים בשואה שיום פטירתם לא נודע לנהוג במנהגי יום ה'ארצייט' של הנפטרים: להדליק נרות נשמה, לומר קדיש וללמוד משניות לעילוי נשמות הנספים. על פי ההלכה, אם לא ידוע יום הפטירה, קרוב המשפחה צריך לקבוע לו יום מיוחד בשנה שבו יאמר קדיש, ועל כן נקבע יום זה לדורות כיום הקדיש הכללי לזכר הנרצחים. נוסף על כך, על פי תקנת הרבנות הראשית, בבתי הכנסת לאחר קריאת התורה בתפילת שחרית, אומרים את תפילת 'אל מלא רחמים' לזכרם של חללי השואה, וכן נוהגים ללמוד משניות ולהדליק נר זיכרון לעילוי נשמתם.



אלוקים נשמת...'; הנוסח השני פותח במילים 'אל מלא רחמים', והשלישי - 'אב הרחמים', ואותו אומר כל הציבור בשבתות לפני מוסף על נשמות ההרוגים על קידוש השם. הנוסח 'זכור' נתקן עבור הזכרת נשמות שכל אחד ואחד אומר בעצמו לעילוי נשמת קרוביו, והנוסח 'אל מלא רחמים' נקט כאשר הזכרת הנשמות נאמרת על ידי שליח הציבור, כגון באזכרות או בהזכרת נשמות בשבתות (זהו גם הנוסח שאומרים לעילוי נשמות קדושי השואה או חללי צה"ל), והיחיד אינו אומר אותנו.² עם זאת, כיום מקובל אצל רבים לומר את שני הנוסחים גם באופן פרטי: תחילה את הנוסח 'זכור', ואחר כך את הנוסח 'א-ל מלא רחמים', וכך מודפס בהרבה סידורים.³ ויש סידורים שכתוב בהם לומר את הנוסח 'זכור' רק לעילוי נשמת ההורים, ולעילוי נשמת שאר הקרובים אומרים את הנוסח 'א-ל מלא רחמים'. תפילת 'א-ל מלא רחמים' נאמרת בנוסח אחר בעדות המזרח, שם היא נקראת 'השכבה' ומתחילה במילים 'מנוחה נכונה'.
בעיון זה אתמקד בתפילת 'זכור', הנאמרת למנהג אשכנז⁴ ארבע פעמים בשנה: ביום הכיפורים וביו"ט אחרון של שלושת הרגלים (בחו"ל ביו"ט שני). אפרט את מקורות המנהג, וכן אסביר מדוע נתייחדו דווקא זמנים אלו להזכרת נשמות.

ב. מקורות להזכרת נשמות

המקור הקדום לכפרת מתים הוא בספרי (דברים פר' שופטים פיס' רי'): 'כפר לעמך, אלו החיים. אשר פדית, אלו המתים. מגיד שהמתים צריכים כפרה'. המדרש 'תנחומא' (פר' האזינו סי א) מביא את המדרש הנ"ל ומוסיף את מנהג הזכרת נשמות ביום הכיפורים: איתא בת"כ כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מכאן שהחיים פודין את המתים, לכך אנו נוהגין להזכיר את המתים ביום הכפורים ולפסוק עליהם צדקה שכן שנינו בת"כ יכול משמתו לא יועיל להם הצדקה? ת"ל אשר פדית מכאן כשפוסקין צדקה בשבילם מוציאין ומעלין אותן.
גם ה'מרדכי' (יומא ס' תשכז) מקשר בין ה'ספרי' למנהג נתינת צדקה ביום הכיפורים: ומה שהורגלו לידור צדקה ביוה"כ בעבור המתים, יש להביא ראיה מן ספרי דתניא פר' עגלה ערופה כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מלמד שהמתים צריכים כפרה.
'הרוקח' (ס' ריז) מביא רמז נוסף מהכתוב:
עוד יש סמך מדכתיב בפרשת תצוה [שמות ל, י] 'חטאת הכפורים אחת בשנה יכפר' וסמך ליה 'ונתנו איש כופר נפשו לה'. וכי תימא מה זכות יש לו למת שהחיים נותנין לצדקה בעבורם? יש לומר כי ע"י כן השם יתברך בוחן ליבות

2. גשר החיים, פרק לא, ב; אורחות רבנו (הנהגות החזון איש), ח"ב, הוספות בסוף הספר, עמ' יא.
3. נטעי גבריאל, [צינר] ח"ב, עט, יח.
4. עדות המזרח נהגו לערוך 'השכבות' בליל יום הכיפורים ושבוע לפני יום השנה - ילקוט יוסף, ס' לב, ח.



החיים ואגב זוכר מעשה המתים ואומר, אם היה אותו המת בחיים היה ג"כ נותן צדקה ואגב זוכר לו זכותו.
ה'בית יוסף' (או"ח סי' תרכא) כותב:
כתב המרדכי (יומא) מה שהורגלו לידור צדקה ביום הכפורים עבור המתים יש להביא ראיה מספרי (שופטים פסקא ר"י) דתניא בפרשת עגלה ערופה (דברים כא ח) כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מלמד שהמתים צריכין כפרה. וכתב הרוקח (סי' ריז ד"ה ומה) מה שפוסקין צדקה עבור המתים ביום הכיפורים יש להם אסמכתא שכתוב בסוף פרשת תצוה (שמות ל י) הכפורים אחת בשנה יכפר וסמוך ליה ונתנו איש כופר נפשו לה'.
וכך מסכם השלחן ערוך' (או"ח סי' תרכא סעי' ו):
נהגו לידור צדקות ביום הכיפורים בעד המתים. ומזכירין נשמותיהם, דהמתים ג"כ יש להם כפרה ביה"כ (מרדכי).

ג. שלושה טעמים להזכרת נשמות

הרב שלמה גורן זצ"ל העלה על הכתב הרצאה שנשא באזכרה לחללי מלחמת יום הכיפורים:⁵

ישנן שלוש מטרות לאזכרות שאנו עורכים לגיבורים, למתים ולחללים: **מטרה ראשונה** - לחלוק כבוד לנפטר, לספר את מעשיו הטובים, התנהגותו ומסירותו במשך חייו. ההלכה קובעת (ילקוט שמעוני יתרו רצז) מכבדו בחייו מכבדו במוותו, כלומר למי שחובה לחלוק לו כבוד בחיים, חייבים להמשיך לחלוק לו כבוד אף אחרי מותו. **מטרה שניה** - כדי להתפלל ולהעלות את נשמתו של הנפטר ושל החלל. זאת אפשר לעשות על ידי התפילות שלנו, על ידי שעורכים לו אזכרה מתייחדים איתו ועם מעלליו, זה מבחינת המסורת היהודית מביא לעליית נשמה. **מטרה שלישית** - להעלותם על נס ודוגמא לנו ולבאים אחרינו.

על דברים אלו של הרב גורן מוסיף יניב מאתר 'חידושי'⁶ שלוש המטרות שמנה הרב גורן מתחלקות לעבר, הווה ועתיד. הכיבוד אחר מותו כהמשך לכיבוד בחייו זהו **טעם שמתייחס לעבר**. העלאת הנשמה שייכת **להווה**, שכן היא מתרחשת מייד בשמיים. ומה שאנו לומדים מהנפטר זה כנגד **העתיד**, שכן מקבלים אנו להיטיב את דרכנו **בעתיד**.⁷ גם הזכרת הנשמות ברגלים מתאימה לחלוקה זו: **פסח מסמל את העבר**, שבו רואים אנו את עצמנו כאילו יצאנו מצרים. זה כנגד מכבדו בחייו - כשהיה חי, ובמותו ממשיכים

5. משנת הגורן, מלחמת יום הכיפורים, עמ' 207.

6. www.hidush.co.il - שלוש סיבות לאזכרה.

7. גם הרב ש"ר הירש בספרו חורב, פרק פח, 'צדקה וגמילות חסדים', עמ' תקעא כתב: 'אף המנהג לנדור צדקה לעילוי נשמות הנפטרים יש לו מובן וטעם, אם הם בעצמם היו בעלי צדקה וגמילות חסד. זכרם של הנעדרים **מזרז אותך לגמול חסד**, והרי שבאמצעותך הם גומלים חסד, כביכול, לאחר פטירתם ומעשי הצדקה שלהם נמשכים'.



לכבדו. **שבועות**, חג מתן תורה, הוא כנגד העלאת נשמתו: כמו שכל העולם התקדש והתעלה במתן תורה, כך **בהווה**, אנו פועלים במציאות להתעלות. **וסוכות מסמל את העתיד** והוא כנגד לימוד מן הנפטר להבא, כדברי הנביא⁸ שהשכינה תחזור לשכון בירושלים 'וסוכה תהיה לצל יומם', וכן בעולם הבא בזכות מצוות סוכה נזכה ל**שְׁכַת** בסוכת עורו של לוויתן. אפשר להרחיב מעט את המקורות לטעמים שהביא הרב גורן. **על הטעם הראשון** הבאנו כבר בהקדמה את הגמרא (קידושין לא ע"ב):

תנו רבנן **מכבדו בחייו מכבדו במותו**. במותו כיצד? היה אומר דבר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא אלא כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו והני מילי תוך שנים עשר חודש מכאן ואילך אומר זכרונו לברכה לחיי העולם הבא. **ועל הטעם השני**, שיש עלייה ותיקון לנשמה גם אחרי המוות, ישנם מקורות רבים,⁹ ונביא חלק מהם. הובא באליהו זוטא (סוף פרק יז):

אמר רבי יוחנן בן זכאי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ומצאתי אדם שהיה מלקט עצים, ודברתי עמו ולא החזיר לי דבר, ואח"כ היה בא אלי, אמר לי: רבי! מת אני ולא חי. ואמרתי לו: אם מת אתה, עצים הללו למה לך? ואמר לי: רבי! האזין לי מה שאומר לך דבר אחד, כשהייתי חי אני וחברי היינו עוסקים בעבירה בפלטרין שלי, וכשבאנו לכאן גזרו עלינו גזר דין של שריפה, כשאני מלקט עצים שורפין את חברי וכשהוא מלקט עצים אזי שורפין אותי. ואמרתי לו: דינכם עד מתי? ואמר לי: כשבאתי לכאן הנחתי את אשתי מעוברת, ויודע אני שזכר היא מעוברת, לכן בבקשה ממך הוי זהיר בו, משעה שיהיה נולד עד שיהיה בן חמש שנים הולך אותו לבית רבי למקרא, **כי בשעה שהוא יאמר ברכו את ה' המבורך אז יהיו מעלין אותו מדינה של גהינום**.

ועל כגון זה אמרו חז"ל (סנהדרין קד ע"א) '**ברא מזכה אבא**'. המדרש תנחומא (פ' האזינו ס"א) מפליג בתיאור העונג שיש לנשמות שהחיים פסקו בשבילן צדקה:

יכול משמתו לא יועיל להם הצדקה? ת"ל אשר פדית מכאן כשפוסקין צדקה בשבילם מוציין ומעלין אותן כחץ מן הקשת מיד נעשה רך ונקי כגדי ומטהרין אותו כשעה שנולד, ומזין עליו מים טהורין מדלי, וגדל ברוב הנאה כדג הנהנה במים. כך הוא טובל בכל שעה בנהרי אפרסמון ובחלב ובשמן ובדבש, ואוכל מעץ החיים תמיד הנטוע במחיצת הצדיקים ונופו נוטה על כל שולחן של צדיק וצדיק וחי לעולם.

מקור מעניין מספר חשמונאים (ב, יב) מתאר שיהודה המכבי גילה גילולים מתחת החללים ואסף כסף לצדקה לקנות קרבן **שיכפר על חטאי החללים**:

ויזהר יהודה את העם ויאמר, הישמרו מכל דבר פשע, הנה עיניכם הרואות כי

8. ישעיהו ד, ו.

9. יש כמה ראשונים שכתבו שלא יועיל מה שיעשה אדם לנפטר אחרי מותו, וכל אדם נידון לפי מה שהוא בעת מותו, ואת כל המקורות שעולה מהם שיש כפרה גם למתים, הם מיישבים באוקימתות שונות. עי' אנציקלופדיה תלמודית, כרך ח' ערך 'הזכרת נשמות' עמ' תרה.



האנשים האלה נספו בחטאתם. ויקח מהם תרומה לה' אלפים דרכמונים כסף, וישלח אותם ירושלימה להקריב מהם קרבן אשם לה', ולכפר על נפשות המתים. ותחשב לו לצדקה, כי לולא האמין כי יעיר אלוהים את רוחו על כל ישני עפר, כי עתה תפילתו תועבה לכפר בעד המתים.

ויש עוד מקורות רבים נוספים לפיהם יש תועלת למתים בעוה"ב במה שעושים החיים בעבורם.¹⁰

ועל הטעם השלישי, שבאמירת 'זכור' מיטיב מעשיו מכאן ולהבא, יש להביא כמה מקורות. נאמר ב'ספר חסידים' (סי' קע):

מעשה בחסיד אחד שהיה נודר בשביל הנשמות של קרוביו ואחר כך נודר בסתם בשביל כל הנשמות, ואמר מפני שיש מהם שאני נהנה בזכותם ולא אהיה כפוי טובה, ועוד שאף הם יתפללו בעדי ובשבילם ייטב לי.

ובהמשך כתב (סי' קעא) שאם האבות ציוו לבנים לעשות דברים לאחר מיתתם (של האבות), הרי **כשיעשו הבנים כאילו עשו האבות**. וכך נאמר בזוהר (סוף פרשת בחוקותי): 'אי האי ברא אזיל באורח מישור ותיקן עובדוהי ודאי מוקיר ליה בהווא עלמא'.

ד. טעמים להזכרת נשמות ביום הכיפורים

המנהג המקורי הוא להזכיר נשמות דווקא ביום הכיפורים, כי במקורות שהבאנו מדובר על כפרה, לפיכך נקרא יום הכיפורים, בלשון רבים, שמכפר לחיים ולמתים;¹¹ ועוד, משום שזכירת המתים מעוררת בלב האנשים הרהורי תשובה;¹² ועוד, שזכירת היום משברת ומכניעה ליבו של אדם.¹³

וכתב ה'ישועות יעקב' (אורנשטיין)¹⁴ שאף על פי שהלכה שאין יוה"כ מכפר בלא תשובה, מכל מקום המתים, שאין בידם לשוב, מכפר עליהם עיצומו של יום אף בלא תשובה.

טעמי ההזכרה ביום אחרון של הרגלים

במועדים נהגו להזכיר נשמות - **בחוץ לארץ** - ביום שקוראים בו פרשת 'כל הבכור', היינו באחרון (י"ט שני) של פסח, ובשני של שבועות, ובשמיני עצרת, לפי שקוראים שם 'איש

10. סידור רש"י, ברלין תרע"א עמ' 99; מחזור ויטרי, חלק ג' אוצר הפוסקים תשס"ט, סדר יום כיפורים עמ' תשפ"ח; ספר חסידים, סי' תנ: 'ברזילי הגלעדי אמר אמות בעירי כי הנייה יש למתים שאוהביהם הולכים על קבריהם ומבקשין על נשמתן טובה ומטיבים להם באותו עולם'; מנהגים דבי מהר"ם [מרוטנבורג] עמ' 54; שבלי הלקט השלם, סי' פא; כפתור ופרח, פרק מד הביא פסיקתא: 'גדולה צדקה שמוציאה מדינה של גיהנום'; רבינו בחיי, דברים כא, ח: 'ולמדנו מזה שההקדשות שנוהגין החיים להקדישן בעד המתים שיש להם תועלת למתים, וכל שכן אם הבן מקדיש בעד אביו שהוא זכות לאביו בהיות אוכל הבן פירותיו, והוא הדין לאומר בשבילו קדיש או שום ברכה בבית הכנסת בציבור; כלבו, סי' ע.

11. משנה ברורה סי' תרכא ס"ק יח בשם המהר"י וייל.

12. אגרות משה, ח"ג סי' יב.

13. כלבו, סי' ע, והובא גם בקיצור שולחן ערוך, סי' קלג סעי' כא.

14. ישועות יעקב, או"ח סי' תרכא ס"ק ג.



כמתנת ידו, ורוצים לפסוק צדקה. וכיוון שפסקו צדקה, נהגו ליתן גם בעבור המתים, שיזכור אותם אלוקים, ועל ידם יזכור גם אותנו עמהם לטובה בזכותם.¹⁵

ה'ציץ אליעזר' ח"ב סי' לט) אומר שג' הרגלים גם הם ימי דין: והעולם נידון בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, ובחג על המים, והכל הולך אחר החתימה, ע"כ ביום האחרון של יום טוב כשקורין איש כמתנת ידו מקדישין את הצדקה בעד הנשמות כדי שבזכותם יתברכו גשמי השנה, התבואות ופירות הארץ.

שלושת הרגלים בימינו הם זמנים של התכנסות משפחתית, ודווקא אז מרגישים את החיסרון של אלו שאינם איתנו, ולכן מזכירים בהם את הנפטרים. השורש הרוחני של התכנסות אבותינו הקדושים ברגלים והזכרתם מובא בספר 'קב הישר':¹⁶

מצאתי כתוב בשם מהרי"ל ז"ל, ושמעתי טעם הגון למה מזכירין נשמות... באחרון של ימים טובים. דע, כי אחת מעשרה ניסים שהיו במקדש הוא שכל ישראל היו נכנסים לבית המקדש שלוש פעמים בשנה - בחג המצות, בחג השבועות ובחג הסוכות, והיו עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, וזהו היה נגד הטבע. והעניין כך, **כי כל רגל ורגל היו באים נשמת אברהם יצחק ויעקב לבית מקדש של מעלה עם כל נשמות הצדיקים והמקדש של מטה היה מסתלק והיה הבית מקדש של מעלה יורד למטה ומקדש של מעלה הוא רוחני ולכן היה יכול לקבל כל כלל ישראל. ולכן עכשיו, שחרב הבית בעווננו, [ונשמות האבות כבר לא יורדות מבית מקדש של מעלה] צריכין אנו להזכיר נשמות אבותינו הקדושים בכל רגל ורגל.**

ה. גלגולו של מנהג

היו שיצאו נגד אמירת הזכרת נשמות ברגלים בגלל העצבות שהיא גורמת. הטענה נאמרה במיוחד נגד אמירת 'יזכור' ברגלים בארץ ישראל, שבה הזכרת הנשמות נאמרת לא ביום טוב שני של גלויות אלא ברגל עצמו. הרב שמעון סופר מערלוי (נכד ה'חתם סופר') בספרו 'התעוררות תשובה' תמה על המנהג:¹⁷

תמוה לי מאד מנהג אחב"י האשכנזים להזכיר נשמות ביום האחרון של יום טוב ובחג הסוכות מזכירים בשמיני עצרת. הלא עי"ז רבים מורידים דמעות ומשנה ערוכה היא במועד קטן ח' א שאסור לעורר הספד על מתו שלוש ימים יום קודם החג ואמרו שם בגמרא לחד מ"ד לפי שאין המת משתכח מן הלב שלשים יום אם כן כל שכן שאסור להזכיר ולעורר אבל ביום טוב עצמו, ובפרט אם חל בשבת שאסור לבטל שמחת יו"ט ועונג שבת ואפילו אָסְרוּ חג אסור בהספד ותענית, וצריך יישוב.

15. לבוש, סי' תצ.

16. הרב צבי הירש קוידנובר, 'קב הישר', וורשא תרל"ט, מחשבה ומוסר, פרק פו עמ' רפז.

17. בהתעוררות תשובה, ח"ג סי' שכח. ובהערותיו על המאירי, סוף מקוואות, בקונטרס 'התעוררות תשובה' סי' יא.



ושאלתו קשה במיוחד על מנהג ארץ ישראל, כי בחו"ל יום טוב שני איננו דאורייתא ויש מקום להקל בשמחת יו"ט, אבל בא"י מזכירים נשמות ביו"ט אחרון שהוא הרי דאורייתא, ובפרט בשמיני עצרת שעליו דרשו: 'והיית אך שמח' - לרבות לילי יו"ט אחרון לשמחה.¹⁸ הרב יהודה צ'זנר בספרו 'שיח תפילה' (שער כ סי יד) מתאר את גלגול המנהג: בתחילה נהגו להזכיר נשמות רק ביוכ"פ כדעת הרמ"א בהגהותיו ס"ס תרכ"ב וכך במחזור ויטרי שרק ביוכ"פ מזכירים נשמות כדי לכפר על המתים ונותנים צדקה. אח"כ נהגו לתת צדקה גם בג' הרגלים ביו"ט שני בחו"ל כשקוראים בתורה 'כל הבכור', כי כתוב שם 'איש כמתנת ידו', והובא ג"כ במחזור ויטרי סימן שי"ב ליום ב' דשבועות, וקראו לצדקה זו 'מתנת יד'. ונתנה זו הייתה על החיים בלבד ולא על המתים, כי ברגלים לא ראוי לחשוב על המתים, כדי לקיים 'והיית אך שמח'. והיות שנתנו צדקה על החיים, השתרבב מנהג לנדור אף עבור המתים ביו"ט שני כמו ביום כיפור,¹⁹ ומשם התגלגל המנהג גם להזכיר נשמות ביו"ט שני, כמו ביום הכיפורים שנותנים צדקה כשמזכירים נשמות.²⁰ אומנם בחו"ל יש בזה קצת קולא, כי אין ביו"ט שני מצווה מדאורייתא, ולכן אפשר להקל. משם התגלגל המנהג להזכיר נשמות ביו"ט אחרון גם בא"י, אף שלא קוראים 'כל הבכור' ויו"ט אחרון הוא מדאורייתא. ועדיף היה שלא לאמרו, רק ביום הכיפורים, אלא שקשה מאוד לשנות מנהג שהושרש כל כך, ובעיקר מנהג אמירת 'זכור', שחשובה בעיני כולם כקיום מצוות כיבוד אב ואם, ומניעתה תיחשב כפגיעה בהורים.



18. פסחים עא ע"א.

19. דלא כמחזור ויטרי שרק על החיים.

20. דלא כדעת הרמ"א שיש לומר 'זכור' רק ביוכ"פ.

תשובות קצרות



1. נטילת הדסים מגינת חברו לצורך הרחת בשמים בהבדלה / הרב אוריאל פרץ
שאלה | בית כנסת נמצא בקרבת בניין שגדלים בחנייה שלו שיחים של הדסים. האם ניתן לקחת מהם במוצ"ש כדי להריחם בהבדלה הנערכת בבית הכנסת?
תשובה | בתלמוד הירושלמי¹ מובא שר' חגי ביקש מר' אלעזר שיביא קיסם מכרם כדי לחצות בו את השיניים, אבל חזר בו והסביר שאם כל מי שיעבור שם יעשה כך, הכרם ייפסד. אך יש לבחון מהי מסקנת הגמרא: האם הוא חזר בו משום שסובר שאסור ליטול קיסם מן הכרם, או שמא הוא התנהג במידת חסידות? הרמב"ם² פוסק ש'אסור לגנוב כל שהוא דין תורה', ולא מזכיר את דברי הגמרא הנ"ל, ובספר 'פאת השלחן'³ מסביר שהבין שר' חגי הורה לנו איך צריך להתנהל מדינא, ולכן אסור ליטול אף דבר שלא מקפידים עליו. ונראה שאפשר למצוא לכך ביסוס גם בדברי ה'מגיד משנה' שעל דברי הרמב"ם הללו פותח במילים 'מיהו כתבו קצת מן המפרשים וכו'', וממשיך שהם מבינים שר' חגי נמנע מליטול קיסם מן הכרם רק ממידת חסידות, ומכך שפתח במילת ניגוד משמע שהבין שהרמב"ם לא פסק כך. אומנם מצאנו בדברי הרשב"א⁴ שכתב במפורש שדברי הירושלמי נאמרו כמידת חסידות,⁵ והסביר שהמציאות הנידונה שם היא רק במקרה שאף אחד לא מקפיד על נטילה כזו, ונראה שהבין כן מכך שמדובר בגמרא בנטילת קיסם מענף. ה'שלחן ערוך'⁶ פתח בדברי הרמב"ם שאסור לגזול כלשהו, אך הוסיף וסייג על פי הירושלמי שבדבר שאין אף אחד שמקפיד עליו אסור לקחת רק ממידת חסידות.⁷ ביחס לשאלה נראה למעשה שמעיקר הדין ניתן ליטול כמה עלי הדס בכמות כזאת שבוודאי

1. ירושלמי דמאי פ"ג ה"ב.

2. רמב"ם, הל' גניבה פ"א ה"ב.

3. פאת השולחן, הל' דמאי פט"ז ה"ח ס"ק יא.

4. רשב"א, ב"ק קה ע"א.

5. פתחי חושן, חלק ה עמ' מד, תמה שלכאורה משום חשש זה שיבואו ליטול את כל העץ, היה עלינו לאסור מדינא ולא רק ממידת חסידות. ומשיב על פי החזו"א, דמאי סי' ז ס"ק ה, שאין קפידיא של בעל הבית, כי אין זה שכיח שייקחו הכול, ולכן מראש הוא לא מקפיד גם אם זה יקרה, או שהוא מעריך שכאשר המציאות תהיה שבאמת יבוא לידי הפסד, אנשים כבר לא ייטלו.

6. שו"ע, חו"מ סי' שנט סעי' א.

7. יש לציין שרשב"י הוא לא הראה על סתירה, ואפשר שהבין שגם הרמב"ם יסכים לכך.

אנשי הבניין לא יקפידו על כך, אך כאמור ממידת חסידות יש להימנע מכך. עוד יש לציין⁸ שההקפדה יכולה להשתנות לפי ההקשר המציאותי, כלומר תגובת דיירי הבניין יכולה להיות מושפעת ממספר שיחי ההדס שצומחים בקרבת הבניין. לכן יש לשקול היטב את העניין ולהיזהר מלהגיע ח"ו לאיסור גזל מדאורייתא.

2. קביעת גובה תשלום בגין נזק / הרב אריאל בראלי

שאלה | רכב פגע בפגוש שלי ועיקם אותו באופן שלא ניתן לתקנו. הפגוש היה מלא שריטות ומכות עוד קודם התאונה, אך הרכב הצליח לעבור באופן הזה את הטסט השנתי. איך מעריכים את תשלום הנזק?

תשובה | בדרך כלל תשלום נזיקין הוא בגובה הפער בין השווי של החפץ לפני הנזק לבין הערך העכשווי שלו. על כן יש לברר את השווי של הפגוש לפני התאונה, כי עכשיו אינו שווה כלום.⁹ אולם אם אין דרך להעריך את שווי של הפגוש (כגון שלא מוכרים פגושים משומשים במצב זה), אז יש לחשב את הנזק באופן שונה: שומת הנזק תהיה לפי עלות התיקון, כאשר הבסיס לחישוב הוא עלות פגוש חדש, וממחר זה יש להפחית סכום כסף אשר יגלם את הפער בין פגוש חדש למשומש.¹⁰ כפי שכתב הרב ש"ז אורבך (מנחת שלמה, תנינא ס' קלה):

בדבר שהוא ממש ממון נראה שצריכים לשלם לו כפי שהוא צריך להוציא כדי לקנות חפץ כזה שהפסידוהו, ולא נמדד כלל בכמה יוכל למכור זה לאחרים. התורה אמרה מכה נפש בהמה ישלמנה היינו להשלים שיהיה לו בהמה אחרת. יש שכתבו להפחית שלישי מהמחיר של פגוש חדש, כפי שרגילים לעשות בכל מקרה שיש בו קושי להעריך את התשלום באופן מדויק, וזו דרך הפשרה המקובלת.¹¹

3. תשלום על גרימת נזק / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני עובד באבטחה של משרד גדול, ובסוף המשמרת שמתי לב שנשארו אורות ומזגנים דלוקים בכמה חדרים, ולכן הורדתי את המפסק של אותם חדרים. התברר שבאחד החדרים היה מקרר, וכל המוצרים שהיו בו התקלקלו. האם אני חייב?

תשובה | הנזק נעשה בשוגג ומתוך רצון טוב לעזור למעסיק, ועל כן מצופה מבעל המשרד שיתחשב בנסיבות הללו.¹² מכל מקום מדובר על נזק עקיף, כי המעשה בידיים היה ניתוק החשמל, וכתוצאה מכך ניזוקו המוצרים. יש ספק אם הנזק נקרא 'גרמי' וחייב

8. כך עולה מהאפשרות השנייה בחזו"א הנ"ל.

9. שו"ע, חו"מ ס' שפז סעי' א. פגוש הוא דבר בפני עצמו, ועל כן השומה אינה נעשית אגב הרכב כולו. כך כתב בספר משפטיך ליעקב, ח"א ס' ז, וזו לשונו: 'שומת הנזק נמדדת כל דבר ודבר לפי ענינו, יש דברים שכל חשיבותם, יופיים ושימושם הוא בחפץ שלם, וכשחלק מהם ניזוק פירושו של דבר שכולו ניזוק, דמכיוון שחסר בשלימות חסר בכל, ומנגד, יש חפצים שמורכבים מיחידות רבות אבל אין לצירופם שום חשיבות עצמית, וכל חשיבותם היא חשיבותה של כל יחידה בפני עצמה'.

10. כן כתב הריב"ש, ס' תקו, כאשר דן על מזיק אשר הפיל תקרה רעועה.

11. משפטיך ליעקב, ח"א ס' ז, על פי שבות יעקב, ח"ב ס' קמד, ופתחי תשובה, חו"מ ס' יב ס"ק ג.

12. ערוך השלחן, חו"מ ס' שלא סעי' ז.

(ברי הזיקו) או גרמא בנזיקין ופטור. ומספק אתה פטור, כי 'המוציא מחברו עליו הראיה', ובייחוד שהמעשה נעשה בשוגג.¹³

4. נזק שנגרם בעקבות עצת עורך דין / הרב אריאל בראלי

שאלה | עמדתי בפני ביצוע של עסקת נדל"ן מורכבת, ועל כן התייעצתי עם עורך דין אשר העיד על עצמו שהוא מבין בתחום המס. לצערי רשויות המס לא אישרו את הפטור ממס השבח, משום שסדר מכירת הדירות לא היה כראוי. כעת אני רוצה לעכב את התשלום לעורך הדין, ואף לתבוע ממנו פיצוי על הוצאות שהוא גרם לי. האם יש מקום לכך בדין תורה?

תשובה | כדי לענות על שאלתך צריך לשמוע את עמדתו של עורך הדין. באופן כללי ניתן לומר שכאשר ניתנה עצה על ידי איש מקצוע, והפונה סמך על דבריו ונגרם לו נזק, יש מקום לתביעה.¹⁴ יש לקחת בחשבון כי במקרה הזה לא מדובר על הפסד ממשי אלא על מניעת רווח, ועל כן יש שייראו בכך סיבת פטור.¹⁵

לגבי שכר הטרחה, אם לא קיבלת ממנו שירות או שקיבלת שירות לקוי והוא לא עזר לך בנושא שפנית אליו, אז זה מקח טעות ואינך חייב לשלם לו. כל זאת בהנחה שאדם מומחה כמוהו היה אמור לדעת את המגבלה החוקית בדבר סדר מכירת הדירות.¹⁶



5. אונאה בשכירות דירה / משפטי ארץ

שאלה | שכרתי דירת 5 חדרים בירושלים ב-6300 ₪ לחודש במשך שנתיים. המשכיר פרסם באתר 'יד 2' ששטח הדירה הינו 130 מ"ר, ועל דעת כן הסכמתי למחיר. לאחר חצי שנה נודע לי כי שטח הדירה הינו רק 110 מ"ר, ודירות בשטח כזה מושכרות במחיר נמוך הרבה יותר (בכ-700-1000 ₪ פחות). יש לציין כי בחוזה נאמר:

השוכר מצהיר כי ראה ובדק את הדירה ומצא אותה במצב טוב ותקין ומתאים לדרישותיו והשוכר מוותר על כל טענת אי התאמה או טענה בגין הדירה או בגין פגם או מום גלוי או נסתר למעט פגמים שהמשכיר לא יידע אותו בהם ולא נכתבו בחוזה.

(א) האם אני יכול לדרוש שהמשכיר יוריד את המחיר לפי ערך שכירות של דירה קטנה יותר?

13. ש"ך, חו"מ סי' סו ס"ק פב.

14. שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' א.

15. עיין ש"ך חו"מ סי' סא ס"ק י.

16. רש"י, בבא מציעא פג ע"א ד"ה שקולאי; שו"ע חו"מ סי' שלה סעי' א.

(ב) האם זאת עילה להפרת החוזה, ואוכל לצאת מהדירה כבר אחרי שנה?

תשובה | א) אונאה בקרקעות בדבר שבמידה

אע"פ שאין אונאה לקרקעות,¹⁷ בדברים שקשורים למידה ומניין יש אונאה. וכך כתב ה'שלחן ערוך':¹⁸

המוכר לחבירו במדה ובמשקל או במנין, וטעה בכל שהוא, חוזר לעולם, שאין אונאה אלא בדמים אבל בחשבון חוזר. כיצד, מכר לו מאה אגוזים בדינר ונמצאו ק"א או צ"ט, נקנה המקח ומחזיר הטעות ואפילו אחר כמה שנים. והסמ"ע¹⁹ הבהיר שגם דברים שאין בהם אונאה, כמו קרקעות, בטעות במידה יש אונאה.

ב) ביטול העסקה או תשלום המחיר הנכון

נחלקו הפוסקים אם כאשר יש אונאה שלא ניתן לתקן אותה (כמו במקרה שלפנינו, שלא ניתן להגדיל את הדירה), ניתן לתבוע רק את ביטול העסקה או שאפשר לתבוע גם את המחיר הנכון. לדעת הסמ"ע²⁰ ורוב הפוסקים התובע רשאי רק לחזור בו מהעסקה לגמרי, אך 'אבן האזל'²¹ כתב שניתן לתבוע גם את המחיר הנכון.

ג) ביטול העסקה אחרי שימוש בדירה

באונאה של מידה, אם השתמש בנכס אחרי שידע על האונאה, נחלקו הפוסקים אם יכול לחזור בו ולבטל את המקח. הב"ח²² סובר שאם המשיך והשתמש, אינו יכול לחזור בו עוד, ולכן לא תוכל לחכות עד סוף השנה ואז לבטל את המקח, כי בשימוש שלך יש משום מחילה. ברם, אם היה קשה למצוא דירה באמצע השנה או שקשה להעביר את המשפחה למקום אחר, ייתכן שאין בהמשך השימוש מחילה.²³

מסקנה

א) ניתן לתבוע את ביטול העסקה מייד ולשלם למפרע את המחיר האמיתי שמתאים לעסקה.
 ב) אם קשה למצוא דירה חלופית באותו אזור, ניתן לתבוע את ביטול העסקה אף בסוף השנה.

6. הלנת שכר בתשלומי פנסיה דירה / משפטי ארץ

שאלה | פוטרת מעבודה במוסד ישיבתי הנמצא בקשיים כלכליים. המעסיקים לא

17. כתובות צט ע"ב, שו"ע יו"מ סי' רכז סעי' כט.

18. שו"ע חו"מ סי' רלב סעי' א.

19. סמ"ע, חו"מ סי' רלב ס"ק ב.

20. סמ"ע, חו"מ סי' רלב ס"ק ב, בשם הרמב"ן.

21. אבן האזל, הל' מכירה פי"ב, הובא בפתחי חושן, אונאה פרק יא הערה נב, וביאר את דברי הרמב"ן אחרת מהסמ"ע.

22. ב"ח, חו"מ סי' רלב. לפי דעת אבן האזל, שם, שיכול לתבוע רק את המחיר הנכון, אין בהמשך השימוש מחילה לדעת דברי גאונים כלל ו', ותשובת לבושי מרדכי, חו"מ סי' יט.

23. פתחי תשובה, חו"מ סי' רלב ס"ק א.

שילמו לי חלק מהכספים המגיעים לי, ונוסף על כך לא שילמו הפרשות פנסיה כבר שבעה חודשים. לטענתם אין להם כסף. (1) האם הפרשות פנסיה ופיצויי פיטורין נחשבים כשכר עובד לעניין הלנת שכר? (2) האם על מעסיק חל חיוב דיווח לעובד על פיגורים בתשלומים הנ"ל? (3) האם יש למעסיק הצדקה הלכתית על קדימות תשלום שכר לעובדים אחרים על פני הפרשות ותגמולים לעובד?

תשובה | א) איסור הלנת שכר

אין איסור בהלנת שכר פנסיה ופיצויי פיטורים. ראשית, העובד לא תבע את בעל הבית, וללא תביעה אין איסור הלנת שכר.²⁴ שנית, הזמן שבו העובד יזכה בכסף בפועל הוא לאחר היציאה לפנסיה או לאחר פיטורים, ועד הזמן הזה לא יגיע זמן התשלום בפועל. האיסור להלין שכר קיים ברגע התשלום (שכיר יום בסוף היום וכו'), ורגע תשלום הפנסיה הוא ביציאה לפנסיה. נוסף על כך, במקרה שלפנינו, אם אין למעסיק כסף, הוא לא עובר על איסור הלנת שכר. **כמוכן, אם העובד הפסיד זכויות בגין זה, המעסיק צריך לשלם לו את מלוא ההפסדים.**

ב) חובת המעסיק לדווח לעובד

על המעסיק חלה חובה לדווח לעובדים על פיגור בתשלומים, כדי שזכויות העובד לא תיפגענה (ביטוח הפנסיה לדוגמה), אלא אם כן המעסיק סמוך ובטוח ויודע **בוודאות** שיגיע להסדר מול חברות הפנסיה, והעובדים לא ייפגעו. במקרה כזה אין צורך לספר, כי לעובד אין נפקא מינה בזה.

ג) קדימות בתשלום הנטו

לפי תשובה א' נראה שיש לשלם קודם את השכר הבסיסי, כיוון שעל זה עוברים ב'בל תלין', לעומת שאר החובות שאינם באותה מדרגה.

7. חובת שוכר לסייד דירה, כשישנן טענות כלפי משכיר הדירה / משפטי ארץ

שאלה | בסוף השנה הראשונה לשכירות דירה, ביקשנו מהמשכיר לחתום שוב על חוזה להארכת תקופה. המשכיר התחמק, ויצא שהמשכנו לשכור את הדירה ללא חוזה. המשכיר התנהג אלינו בתקופה האחרונה לא בהגינות: הוא התחמק מתיקון רטיבות בקירות בטענות שונות ומשוונות, ולא תיקן את המזגן שאמור לחמם את הבית. הוא אף שיפץ את דירתו, הקים פיגומים בחצר שלנו שחסמו חצי מעבר, והציב שירותים כימיים מול סלון דירתנו. בשל הפיגומים וחוסר הנוחות במעבר, נאלצנו לשלם יותר לפועלים שהעבירו את תכולת דירתנו. המשכיר סירב לפרק את הפיגומים בכל מיני טענות, ובמקום זה הציע את עזרתו להעביר את הדירה. הצעתו לא הייתה רלבנטית, לדעתנו. כרגע אני עומד בפני דילמה. בחוזה (הישן, שלא חודש) התחייבתי לסייד את הבית אחרי עזיבתי. בגלל עוגמת הנפש שגרם לי המשכיר, אני חושב שלא מגיע לו שאסייד לו. אשמח לחוות דעת הלכתית.

24. שו"ע, חו"מ ס' שלט סעי' י.

תשובה | בנוגע לתוקף חוזה שכירות שלא חודש, אם המשיך השוכר לגור, ההמשך הוא על דעת החוזה הישן.²⁵

א) הפחתת דמי השכירות בגין הרטיבות ותיקון החימום

הראנ"ח²⁶ פסק שהשוכר פטור מתשלום דמי שכירות במקרה שבו הבית מקולקל ולא ראוי למגורים. 'עמק המשפט'²⁷ כתב שאם נמנע שימוש בחדר אחד, יכול להוריד את דמי השכירות לפי ערך הפגיעה, כפי שישומו השמאים או כפי שמשכירים דירה בת פחות חדרים. אולם במקרה שבו לא נמנע שימוש, אע"פ שהדירה איכותית פחות בגלל הרטיבות והמזגן המקולקל, כיוון שהיא ראויה עדיין למגורים, אין עילה לביטול השכירות, והשוכר צריך לשלם את כל דמי השכירות, אלא שהיה יכול לדרוש מהמשכיר לתקן.²⁸ נוסף על כך, השוכר היה רשאי לתקן את הטעון תיקון ולתבוע אח"כ את המשכיר לשלם לו או לפחות מדמי השכירות את עלות התיקון, ואם כן לא הייתה לו עילה לביטול השכירות.

ב) הפחתת דמי השכירות בגין השיפוצים והעמדת הפיגומים

אם החצר הושכרה לך ולא היה לבעלים שום זכות בה, הוא היה צריך לבקש את רשותך לערוך שיפוצים. כך כתב הרמ"א (חו"מ ס' שיב סעי' א) בעניין משכיר שרוצה לערוך (בעצמו או על ידי שלוחו) שיפוצים במושכר:

המשכיר בית לחבירו, ובתוך הזמן רוצה לבנותו, אין יכול לכופו לצאת אפילו לבית יפה ממנו, גם להכניס פועלים לבית לבנותו. מיהו מבקשים מן השוכר לעשות לפנים משורת הדין.²⁹

אומנם מהשאלה לא ברור אם כך אכן היה המצב. לגבי ההפרעה למעבר, זכותך למחות בפניו שלא יעמיד פיגומים אם זה נחשב כשינוי במבנה הבית המושכר. בנוגע להוצאת ההובלה, הן אינן מוטלות על המשכיר, כיוון שאינו מזיק ממש, אלא לכל היותר גרמא. אומנם המזיק בגרמא חייב לצאת ידי שמיים, אך כתבו הפוסקים שאין לתבוע יכולת לתפוס ואפילו תפס מממונו של הנתבע, מוציאין מידו.³⁰

ג) חובת סיוד הבית

לגבי חיוב הסיוד - אין לשוכר זכות 'להעניש' את המשכיר. ההתחייבות לסייד היא חלק מהסכם השכירות, וכששכרת את הדירה, קיבלת על עצמך התחייבות זו. לפי האמור לעיל אין גם חוב כספי שאפשר לקזז מהסכום של עלות הסיוד.

25. שו"ע, חושן משפט ס' שיב סעי' ט וסעי' יד.

26. ראנ"ח, ס' לח; וכן פסק בית יהודה (עייאש) ענייני מנהגי שכירות; עמק המשפט, שכירות בתים ס' נא.

27. שם, ס' לה אות מ.

28. פתחי חושן, הלכות שכירות פרק ו הערה כז.

29. שו"ע, חו"מ ס' שיז סעי' א.

30. שו"ע, חו"מ ס' כח סעי' א; ש"ך לשו"ע שם ס"ק א; נתיבות המשפט, לשו"ע שם ס"ק ב; ועי' פת"ש, לשו"ע שם ס"ק ו, שכתב למסקנה אין התופס יכול לומר קים לי כפוסקים שתפיסה מועילה. ועי' פד"ר חלק טז עמ' 284-286. יש לציין שבמקרה שלנו לא ברור שניתן לראות בכך גרמא, שהרי המשכיר הציע את עזרתו, וגם לא ברור שהחלטה לשכור הובלה יקרה יותר הייתה מוצדקת והכרחית.

8. הפרת חוזה שכירות דירה בגלל גירושין / משפטי ארץ

שאלה | חתמנו חוזה שכירות למשך שנה ללא יכולת להודיע חודש מראש על עזיבה. לצערנו הנשואין לא עלו יפה, והתגרשנו לאחר חודש. בעקבות הגירושין אנו רוצים לבטל את השכירות. כאמור, גרנו בדירה רק במשך חודש, עבור כמה זמן אנו אמורים לשלם?

תשובה | ב'שלחן ערוך'³¹ נפסק שהשוכר צריך להודיע למשכיר לפני עזיבתו את הבית (אם לא נאמר בחוזה אחרת), ואם לא הודיע, עליו לשלם עד סוף התקופה: כשם שהמשכיר חייב להודיעו, כך השוכר חייב להודיעו... ואם לא הודיעו, אינו יכול לצאת, אלא יתן השכר.

במקרה של ביטול השכירות מחמת אונס, כגון מות השוכר, נחלקו ראשונים, והרמ"א³² הכריע ללכת אחר המוחזק:

מי ששכר בית לדור בו, ומת בתוך זמן השכירות, אין צריך לשלם לו רק מה שדר בו, דבעל הבית הוי כפועל והוי ליה להתנות. מיהו יש חולקין. לכן אם קבל השכר כולו, אין צריך להחזיר כלום, כן נראה לי.

גירושין לאחר חודש נישואין מוגדרים כאונס, ולכן לא ניתן להוציא מידי השוכר את שכר הדירה.

אם נכתב בחוזה **במפורש** שהשוכר לא רשאי לעזוב את הדירה ועליו להמשיך לשלם אף במקרה של אונס, השוכר חייב להמשיך ולשלם אפילו במקרה של אונס. אומנם גירושין לאחר חודש הם אונס שאינו שכיח כלל, ונחלקו בעניין זה בבית הדין 'ארץ חמדה גזית' אם גם על אונס **לא שכיח כלל** התנו בחוזה או לא.³³

9. תשלום עבור נזקי רטיבות בדירה שכורה, והודעת המשכיר על הפסקת שכירות דירה / משפטי ארץ

שאלה | 1) האם בדירה מושכרת מגיע פיצוי לשוכר בגין נזק (בלתי הפיך, וכן נזק חוזר ונשנה) שנגרם לרכוש שלו כתוצאה מעובש בקירות הדירה (בשל רטיבות בקיר)? 2) סוכם בין השוכר הנוכחי לבין המשכיר שבהימצא שוכר אחר ניתן יהיה להפסיק את החוזה. המשכיר מצא שוכר חדש והודיע על כך לשוכר. יומיים לפני מועד העזיבה, הודיע המשכיר שהשוכר החדש ביטל ולא חתם איתו על חוזה שכירות. האם השוכר הנוכחי מחויב להמשיך בחוזה שלו, במיוחד בשל העובדה שהוא כבר העביר את ציודו והתחיל חוזה בדירה חדשה?

תשובה | 1) פיצוי לשוכר בגין נזקים שנגרמו לרכושו

המשכיר חייב לתקן פגמים בדירה 'שהן מעשה אומן והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות',³⁴ אלא אם כן היה בחוזה שבין הצדדים תנאי אחר. אם הרטיבות בקיר נגרמת

31. שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' ז.

32. רמ"א, חו"מ סי' שלד סעי' א.

33. ראו <https://www.psakim.org/Psakim/File/1275>.

34. רמב"ם, הל' שכירות פ"ו ה"ג, על פי משנה בבא מציעא קא ע"ב, וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' שיד סעי' א.



על ידי כניסת לחות מבחוץ, הרי שהתיקון הוא מעשה אומן, ולכן המשכיר חייב בו. אם השוכר רואה שיש רטיבות בקיר, עליו להודיע למשכיר על כך ולבקש את תיקון הבעיה. לפעמים הרטיבות נובעת מעיבוי בתוך הדירה שאינה מאווררת דיה, ואז זו חובתו של השוכר לאוורר את הדירה. בכל מקרה, בינתיים אין זה פוטר את השוכר מהאחריות על רכוש, ועליו להרחיק מן הקיר את מה שעלול להינזק.

2) המשך השכירות

קיים דיון בין הפוסקים לגבי מקרה שבו המשכיר הודיע על סיום השכירות. יש אומרים³⁵ שהמשכיר אינו יכול לחזור בו, כיוון שהוא ויתר על תביעת דמי השכירות על הזמן הבא, ומחילה חלה ללא קניין. לעומת זאת יש הסוברים שאין תוקף לדברי המשכיר, משום שהבית קנוי לשוכר לזמן השכירות וצריך להקנותו בחזרה למשכיר, ולא די באמירה בעלמא. אומנם אם החוזה הוגדר ככזה שהוא חל עד הרגע שבו יודיעו שנמצא שוכר חדש, ואם כן זהו תום השכירות, מהרגע שהודיעו בו שנמצא שוכר חלופי, בטלה השכירות, וכמו שבתום התקופה הדירה חוזרת מעצמה למשכיר, כך גם לאחר ההודעה מראש חוזה השכירות בטל מעצמו מייד.³⁶

שאלות ותשובות בענייני טרמפים / הרב ד"ר איתמר וורהפטיג

10. התרעמות על מי שאינו עוצר לטרמפיסטים

שאלה | עמדתי בתחנת טרמפים בשמש יוקדת במשך חצי שעה. עברה מכונית עם נהג ללא נוסעים, ולא עצרה. המותר לי להתרעם עליו?

תשובה | ראשית, יש לדעת כי אסור להתרעם על חבר ללא סיבה. אמרה זו ידועה בשם הרב ישראל סלנטר, והיא מעוגנת בסוגיות הגמרא בבבא מציעא (עט ע"ב), שדנה במצבים שונים שמצדיקים או לא מצדיקים תרעומת. ובנידוננו, גם אם הנהג צריך או חייב לעצור לטרמפיסטים (כמובא להלן), הרי אם יש לו סיבה מספיקה, אין מקום לתלונה. אם כן יש ללמד עליו זכות,³⁷ שכנראה הייתה לו סיבה לכך, כגון שמיהר לבית חולים, או שהוא נהג חדש שעוד לא לוקח טרמפיסטים, ואולי מחשש ביטחוני וכיו"ב.

11. האם צריך הנהג לסמן שיש לו סיבה לכך שאינו עוצר לטרמפיסטים?

שאלה | האם אותו נהג שיש לו סיבה שלא לעצור צריך לסמן זאת לטרמפיסט?

תשובה | גם כשהוא צודק בהימנעו מלעזור למחכה לו, אם יכול בלא מאמץ יתר להסביר צעדיו, רצוי שיעשה כן, כדי להסיר חשד שאינו נוהג כשורה. כך שנינו במשנה בשקלים³⁸

35. ראנ"ח סימן לח.

36. ראה מעין זה בפד"ר ירושלים דיני ממונות חלק א עמ' נב.

37. ראה משנה אבות פ"א מ"ו; שבת קכז ע"א; שערי תשובה ג, ס' ריח; חפץ חיים, הל' איסורי ללשון הרע, כלל ג, ז.

38. שקלים פ"ג מ"ב.

שהכהן הנכנס ללשכה שבה מונחים השקלים, צריך לנקוט צעדי מנע, כדי שלא יחשדו בו בגנבה של השקלים, וזאת על סמך הפסוק 'והייתם נקיים מה' ומישראל'.³⁹ עניין זה של הסרת חשד נזכר בכמה מקורות,⁴⁰ ואכמ"ל. יש נהגים שמסמנים בידם שהם נוסעים למקום קרוב, שאין להם מקום וכיו"ב. יש לי חבר שכשהוא נוסע למקום קרוב הוא טורח להציג שלט המציין את היעד, ולעיתים אף צועק לטרמפיסטים לאן הוא נוסע.

12. חובת נהג לעצור לטרמפיסטים

שאלה | האם נהג שיש לו מקום במכונית צריך או חייב לעצור לטרמפיסט?
תשובה | המשנה בריש פאה אומרת: 'אלו דברים שאין להם שעור... וגמילות חסדים'. לגמילות חסד אופנים שונים, וברור כי מי שלוקח טרמפיסט, וחוסך לו זמן וכסף (דמי נסיעה באוטובוס או במונית), ולעיתים גם מצילו מצער השמש או הגשם, גומל עימו חסד, ואב לכולם היא מצוות 'ואהבת לרעך כמוך', כפי שכותב הרמב"ם (הל' אבל פי"ד ה"א). אולם מידת החיוב ואופנו משתנים בהתאם לנסיבות. כאשר עומד אדם במקום מסוכן ועוין, אפשר שיש בלקיחתו משום הצלת נפש, והיא חובה גמורה על האדם, אבל במצב רגיל, אין דחיפות בהוצאתו מן המקום. יש לטרמפיסט אפשרות של המתנה לאוטובוס, לכן קשה לומר שיש על בעל המכונית חובה גמורה לקחתו, ולכאורה די בסיבה קלה מצידו כדי להימנע מכך. יש והנהג חושש מנוסע ערבי עוין, יש ואישה חוששת מכניסת זר למכוניתה. על דרך המליצה, יש לבאר את המשנה האומרת 'אין להם שעור' כמכוונים גם לשיעור תחתון. הדבר מסור ללב, אם לעקל אם לעקלקלות, אם באמת יש לו סיבה מספיקה שלא לקחת, או שמא הוא מדמה לעצמו שיש לו סיבה כזו. יתר על כן, בהרבה מקרים המצווה אינה מוגדרת במדויק, מי חייב בה ומתי. הרי גם בנסיבות שהמצווה מוגדרת, כגון נהג פנוי, ללא תירוצים, שרואה טרמפיסט בדרך, נראה שאין מקום לכפייה. הגמרא אומרת שאין כופים על 'מצות עשה שמתן שכרה בצדה'.⁴¹ אם כן, גם אם אין לנהג סיבה להימנע, גמילות חסד במצב זה היא מן המצוות שאין כופין עליהן. התוספות⁴² מתקשים מדוע כופין על צדקה, הרי זו מצוות עשה שמתן שכרה בצדה, וזו לשונם:

...ואומר ר"ת דהאי כפיה בדברים כמו כפייה ועל בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף נג), ועוד תירץ דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי, ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו',

39. במדבר לב, כב.

40. ראה פסחים יג ע"ב; שו"ע יו"ד סי' רנז סע' ב.

41. חולין קי ע"ב. גם במצוות עשה שאין מתן שכרה בצדה נחלקו אחרונים. לדעת קצות החושן, סי' ג, ס"ק א, ומשובב נתיבות, סי' ג ס"ק א, רק ב"ד יכול לכפות, ואילו לדעת נתיבות המשפט, ביאורים שם ס"ק א, כל אדם רשאי לכפות.

42. תוספות, ב"ב ח ע"ב.

ולריצב"א נראה דהא דאין ב"ד מוזהרין על מצות עשה שמתן שכרן בצדה היינו דאין נענשין, וכן משמע בירושלמי דהמוכר את הספינה וההיא דכל הבשר (שם) דלא הוה מוקיר אבוה וכפתוהו ואמר להו שבקוהו הכי פירושו אינכם מוזהרין להכריחו עד שיעשה כשאר מצות עשה דאם אמר לו עשה סוכה ולולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו כדאמר בהכותב (כתובות דף פו ע"ב ושם).
 עכ"פ לעניינינו לא מצינו כפייה על גמ"ח. מובא בשו"ת 'בנין ציון' (סי' קנג) בהקשר לאלמנה קשישה שלא רצתה לחלוץ, שאין כופים אותה לכך אף שיש בחליצה מצווה של תיקון למת; וזו לשונו:
 ולכן אף שאין כופין על ג"ח⁴³ דדוקא על הצדקה כופין משום דאיכא לאו כמש"כ התוספות בחולין (דף ק"י) לחד תירוץ.
 אומנם בהמשך הוא כותב שאף שלא כופים, בכל זאת משדלים את האלמנה שתיאות לחלוץ.

13. 'זה נהנה וזה לא חסר' בטרמפים

שאלה | בהנחה שהנהג אינו מפסיד כשייקח אותי, ואני נהנה כאמור, מדוע אסור לי לאלץ את הנהג לקחתני, מצד זה נהנה וזה לא חסר שזהו היסוד ל'כופין על מדת סדום'⁴⁴?
תשובה | יש גבול לכלל האמור. ה'שלחן ערוך' פוסק כי אף ש'זה נהנה וזה לא חסר' פטור, אין הנהגה זכאי לכופך את בעל הבית לקבלו. אומנם הרמ"א שם מצריך תירוץ של בעה"ב, אך די בתירוץ קלוש.
 כך נאמר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שסג סעי' ו):

הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, שאמר לו: צא, ולא יצא, חייב ליתן לו כל שכרו. ואם לא אמר לו: צא, אם אותה חצר אינה עשויה לשכר, אינו צריך להעלות לו שכר... הגה: ודוקא שכבר דר בו, אבל לא יוכל לכופו לכתחילה שיניחנו לדור בו, אף על פי דכופין על מדת סדום במקום שזה נהנה וזה אינו חסר, הני מילי בדבר דאי בעי ליהנות לא יוכל ליהנות. אבל בכי האי גוונא דאי בעי בעל חצר ליהנות ולהרויח להשכיר חצירו היה יכול, אלא שאינו רוצה, אין כופין אותו לעשות בחנם.

43. בדברי המשיב טמונה ההנחה שגם מצוות גמילות חסדים - מתן שכרה בצידה. אפשר שהבין כי השכר שנאמר ביחס לצדקה כולל גם גמילות חסדים או שהסתמך על הגמ' בקדושין מע"א שמביאה מקורות לאמור במשנה בתחילת פאה, וז"ל: 'תנן: אלו דברים שאדם עושה אותן, ואוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, אלו הן: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום שבין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם; בכיבוד אב ואם כתיב: למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, בגמילות חסדים כתיב: רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד (משלי כא, כא)', ואף שאינו כתוב בתורה, גם שכר המובטח בכתובים בכלל.

44. ראה תוס', ב"ב יב ע"ב ד"ה כגון זה; ור' דף על דף, ב"ב שם. אומנם העירו לי שכל טרמפיסט מייקר את הנסיעה, משום שצריכת הדלק מושפעת ממשקל התכולה ברכב, וממילא זה דומה ל'שחוריתא דאשייתא' (בבא קמא כ ע"ב, ועיין תוספות בבא קמא כ ע"א ד"ה ויהבי להו), אך אנשים בדר"כ לא חושבים על כך כאשר הם נמנעים מלקחת טרמפיסטים.

אם כן, די בתירוף קלוש כדי שלא ייחשב כעובר על 'מדת סדום'. מכוניתו של אדם היא גם בגדר ביתו, בית מעופף, ואין כופין אדם להניח לאחר להיכנס לביתו. מספיק לאדם תירוף של פגיעה בפרטיות, כדי לסרב לחזירה לביתו.⁴⁵ אכן במקום מצווה אומר הט"ז⁴⁶ כי אדם שאין לו סוכה רשאי להיכנס לסוכת חברו שלא ברשות, כי חזקה שניחא ליה לאיניש שמסייע לאחר בסוכתו. אבל שם מדובר במצווה, ואפילו שם אומר הט"ז כי לא ייכנס אלא כשבעל הבית אינו בסוכה, אבל לא ייכנס בנוכחותו, גם אם יש מקום לאחרים. אם כן גם בנידוננו אין להכריח נהג לקחת טרמפיסט.

14. עמידת טרמפיסטים במקום מסוכן

שאלה | לאחר המתנה ארוכה נעמדתי על אי תנועה. הרכב החולף צריך לעצור לפני שפונה ימינה או שמאלה, וניצלתי את ההזדמנות לבקש טרמפ. הנהג שעצר הסכים לאסוף אותי לרכבו, אך טען שבעצם אילצתי אותו להסכים, כי חשש להשאירני במקום מסוכן (כגון באי תנועה). בהנחה שהוא צודק, האם אילוף כזה פסול?

תשובה | עמידה באי תנועה פסולה מצד הסכנה שבדבר. לעיתים קשה לנהג לשים לב או לבלום, והוא עלול לפגוע במי שעומד שם. אבל מצד 'אילוף' אני מפקפק. גם אם אין כופין, מי שלוקח טרמפיסט מקיים מצוות גמילות חסד כאמור לעיל. האילוף האמור הוא כעין השתדלות חזקה, ואינו בגדר כפייה. מצד שני, אפשר שהנהג יעשה כן שלא ברצון, ונחסרה מצוותו. אומנם אפשר לטעון שמצוות צדקה וחסד אינה צריכה כוונה, כי העיקר הוא התוצאה,⁴⁷ אבל עדיין יש הבדל בין מי שמסייע ברצון, ללא כוונת מצווה (כגון חילונית), לבין מי שעושה כן מכיוון שלחצו עליו. אולי ניתן לדמות זאת לעניין אחר. נאמר בגמרא (ערכין טז ע"א):

מאי דכתיב: מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם קללה תחשב לו? כגון דמיקלע לאושפיזא וטרחו קמיה שפיר, למחר נפיק יתיב בשוקא ואמר [שנקלע למארח וטרחו לפניו יפה, למחרת יושב בשוק ואומר] רחמנא ניברכיה לפלניא דהכי טרח קמאי, ושמעין אינשי ואזלין ואנסין ליה.

ברש"י מבואר שיש חשש שיבואו רבים להתארח אצלו, 'עד שמכלין ממונו'.⁴⁸ לפי זה מי שקיבל צדקה יפה מאדם עשיר, לא יספר זאת לאחרים. ה'אגרות משה'⁴⁹ מוצא סתירה בגמרא (ברכות נח ע"א) הקובעת שאורח טוב אומר לאחרים: כל מה שטרח בעה"ב לא טרח אלא בשבילי. התוספות שם אומרים שבסוגיה בברכות החשש הוא מפני בני אדם שאינם מהוגנים. לפ"ז אומר ה'אגרות משה' שמותר לספר לבני אדם מהוגנים, והוא

45. ראה רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"א הט"ז. המזיק את חברו בכוונה בכל מקום חייב בחמישה דברים, ואפילו נכנס לרשות חברו שלא ברשות והזיקו בעל הבית חייב, שאע"פ שיש לו רשות להוציא אין לו רשות להזיקו.

46. ט"ז, או"ח סי' תרלז ס"ק ד.

47. ראה שו"ת שערי דעה, ח"א סי' נז; ומאמרו של הרב אברהם כהן-אור זצ"ל בתחומין כ עמ' 197.

48. ועי' עוד ב"מ כג ע"ב: אושפיזא.

49. שו"ת אגרות משה, יו"ד ב, סי' קג.

מוסיף: יתר על כן, אם התורם ידוע כאיש אמיד, מוטלת עליו חובה לתת מכספו לצדקה, ולכן מותר לספר גם אם יתבייש, כדי שימלא חובתו וייתן כראוי. ולעיתים, יש לאותו עשיר 'להכיר טובה לו, שגורם שייתן יותר לצדקה'. כלומר יש ומותר לנקוט בצעד בעייתי כדי להביא את האדם למילוי חובתו. אם כן אולי גם בנידון דידן לגיטימי הוא לאלץ את הנהג לקיים מצוות גמ"ח. אומנם יש חולקים על ה'אגרות משה' ואוסרים גילוי סוד,⁵⁰ גם אם יש יתרון בדבר בעזרה לעוד עניים.⁵¹ אולי יש גם לחלק בין אילוץ לצדקה שכופין עליה לבין גמילות חסדים שאין כופין עליה כנ"ל. אומנם הסוגיה בברכות שעליה הסתמך ה'אגרות משה' עוסקת בהכנסת אורחים, שהיא בכלל גמילות חסדים. עוד יש לחלק בין המספר לאחרים לטובתם לבין הטרמפיסט שמתכוון להנאת עצמו. עכ"פ בנידוננו, בצירוף חשש הסכנה, נראה שאין לעמוד על אי התנועה, ולא נכון נהג השואל. וכך כותב הרב שלמה אבינר במאמרו בעניין טרמפים:⁵²

אל תעמוד על הכביש, זה לא מה שיכריח אותנו לעצור לך, להפך, זה מעצבן את הנהג, וזה גם מסוכן, וגם אסור על פי החוק. עמוד על המדרכה.



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

15. הוצאת סוככה (גזיבו) מהחצר לרשות הרבים בשבת / הרב יהודה הלוי עמיחי
שאלה | בגלל מחלת הקורונה, יש רצון להתפלל במניינים ברחובות, ובייחוד בימים הנוראים, שבהם התפילות ארוכות. האם מותר להקים סוככה (גזיבו) בחצר בערב שבת או חג, וביום הקדוש עצמו להעבירה מהחצר למקום שיתפללו בו?

תשובה | א. איסור צילייה ללא מחיצות

נאמר בגמרא (שבת קלח ע"א):

ותני: הגוד והמשמרת כילה וכסא גלין - לא יעשה, ואם עשה - פטור אבל אסור. אהלי קבע - לא יעשה, ואם עשה - חייב חטאת. אבל מטה וכסא טרסקל ואסלא - מותר לנטותן לכתחילה.

לגבי 'גוד', שהוא עור שיש בו משקין ומותחים את הקצוות והאוויר עובר מתחתיו ומקרר את המשקים, מבואר בגמרא שאסור להקימו בשבת, אבל אין בזה חטאת, כיוון שזה רק אוהל ארעי ולא אוהל קבע. מכאן שאסור בשבת לעשות גג ולהשתמש באוויר שתחתיו, וכן כתב ה'משנה ברורה'⁵³ שאם מקים אוהל כדי להשתמש תחתיו לצל, אסור אפילו ללא

50. ראה שטמ"ק ערכין טז ע"ב, שאומר כי בסוגיית ברכות אמר בצנעא, ולא פרסם לאחרים.

51. ראה עוד בספרי צנעת אדם, פרק ששי, עמ' 146.

52. הרב שלמה אבינר, 'הלכות טרמפים', <http://shlomo-aviner.net>.

53. משנה ברורה, סי' שטו ס"ק טו, כ.

מחיצות. על כן ברור שהקמת סוככה לצל בלבד אסורה בשבת ובחג. אלא שנשאלת השאלה האם מותר להעביר סוככה ממקום למקום.

ב. שימוש בסוככה שהוקמה ערב שבת

ה'נודע ביהודה' (או"ח תניינא סוף סי' ל), לאחר שאסר את פתיחת המטרייה בשבת, כתב: ועד כאן דברנו מאיסור תיקונו בשבת אבל אם העמידו מע"ש אם רשאי בשבת לישא אותו ולהאחיל בו על ראשו להגן מפני החמה או מפני הגשם, והא ודאי שמצד מראית העין שיחשדוהו שתיקנו היום ראוי לאסור... אבל אם אסור מצד הדין אף בלא חשדא יש לדון שכיון שכבר הוא מאתמול ובכל מקום שהוא עומד אוהל הוא א"כ מה לי שהוא עומד במקומו או שנושאו על ראשו. אלא שיש סברא ג"כ לאיסור שזה מאהיל עתה על ראשו מיחשב עשיית אוהל...

ה'נודע ביהודה' הביא שתי סברות לאסור הוצאת מטרייה שפתוחה מע"ש. א) משום מראית עין שיחשדוהו שפתח אותה היום, ואפילו שהאיסור דרבנן, אין להתיר משום חשד. ב) ספק אם בטלטול האוהל העשוי מערב שבת כדי שיאחיל במקום חדש יש איסור או לא. ספקו של ה'נודע ביהודה' היה בדין הכובע שיש לו טפח, אם הנחתו על הראש מוגדרת כעשיית אוהל האסור בשבת, או שמא האוהל שהיה מוכן מערב שבת/חג אין בו כעת איסור מחודש.⁵⁴ ה'נודע ביהודה' השאיר את הדבר בספק. בכל אופן סיכם את דבריו שבגלל מראית עין ברה"ר יש לאסור להוציא את המטרייה אפילו שהייתה כבר פתוחה בערב שבת. נראה שלעניין הספק השני בדיני אוהל אולי יש מקום לומר שהוי ספק באיסור דרבנן, וא"כ יש מקום להקל בספק כזה, אבל עדיין דין מראית עין קיים.

מסקנה

אם רוצים להניח את הסוככה (גזיבו) בבית בערב שבת ולהביאה רק בשבת וחג בבוקר, יש בוודאי חשש למראית עין שעשו ופתחו אותה בשבת, שכן רוב העולם לא מכינים אותה מערב שבת, ובייחוד ברחוב שהעוברים ושבים יאמרו: התירו 'פרושים' לפתוח סוככות (גזיבו) בשבת וחג. ועוד יוסיפו לומר שהדתיים מתירים כל מה שרוצים, ויש בכך גם חילול השם. אומנם ייתכן שאם הסוככה תוצב כבר בערב שבת וחג, והעוברים ושבים יראו שנעשתה בערב שבת, א"כ אולי לא תהיה בעיית מראית עין. במקרה זה יש מקום להסתפק אם יוכלו לאחר ערבית להכניס אותה לחצר ובבוקר להוציאה שוב, שכן ייתכן שאין בכך בעיה של מראית עין. ואומנם מצאנו שבדיני מראית עין אנו חוששים לעוברים ושבים, ואפילו אלו שאינם בני העיר, והם לא ראו שהייתה סוככה עומדת בערב ויחשבו שהיא הוקמה בשבת עצמה. כל זה מלבד הספק של ה'נודע ביהודה' לעניין העברת אוהל ממקום למקום. ואין לדמות דין זה לדין עגלת תינוקות שאם יש אוהל טפח מותר להשלים, מכיוון ששם מקובל שנעשה בערב שבת, אבל הסוככות שרגילים להעמיד אותן רק בשעת הצורך, יש כאן חשש של מראית עין, ואין להתיר.

54. עיי' שו"ע, או"ח סי' שא סעי' מ; ובמ"ב, לשו"ע שם, לעניין כובע בארעט - מצחייה.

על כן להלכה, נראה שיש לאסור להוציא סוככה (גזיבו) מחצר הבית לרשות הרבים בשבתות וחגים, אפילו שהוקמה בערב שבת וחג, אלא א"כ אין חשש לעוברים ושבים במקום.

16. התקנת מערכת השקיה בשדה שיש בו כלאים / הרב יהודה הלוי עמיחי
שאלה | בהיותי גנן, התבקשתי להתקין מערכת השקיה בגינה שיש בה ירקות שגדלים כלאיים. האם מותר לי לעשות כן?

תשובה | א. איסור השקיה

באיסור השקיה בשבת ובכלאי הכרם מצאנו מחלוקת. נאמר בגמרא (מו"ק ב ע"ב):
 אתמר, המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה? רבה אמר: משום חורש, רב יוסף אמר: משום זורע... איתיביה רב יוסף לרבה: המנכש והמחפה לכלאים - לוקה, רבי עקיבא אומר: אף המקיים. בשלמא לדידי דאמינא משום זורע - היינו דאסירא זריעה בכלאים, אלא לדידך דאמרת משום חורש - חרישה בכלאים מי אסירא? - אמר ליה: משום מקיים - והא מדקתני סיפא: רבי עקיבא אומר אף המקיים, מכלל דתנא קמא לאו משום מקיים הוא! - כולה רבי עקיבא היא, ומאי טעם קאמר; מאי טעם המנכש והמחפה בכלאים לוקה - משום מקיים, שרבי עקיבא אומר אף המקיים. מאי טעמא דרבי עקיבא - דתניא: שדך לא תזרע כלאים אין לי אלא זורע, מקיים מניין? תלמוד לומר כלאים שדך לא.

ממהלך הגמרא עולה שרבה סובר שניכוש והשקיה אסורים **בשבת** משום חורש, ואילו רב יוסף מחייב משום זורע. רב יוסף הקשה לרבה מדברי התוספתא בכלאיים (פ"א הט"ו), שלכולי עלמא המנכש בכלאיים לוקה, ומוכח שהניכוש אסור משום זריעה, שהרי אין איסור חרישה **בכלאיים** מדין תורה, וא"כ מוכח מהתוספתא שהאיסור משום זורע האסור גם בכלאיים. רבה העמיד את התוספתא כולה לפי ר' עקיבא, ולכן הסיק שהניכוש אומנם אסור משום חרישה, אבל בכלאיים האיסור הוא משום קיום.

הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ח ה"ב) כתב: 'המשקה צמחין ואילנות בשבת הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא'. נראה מדברי הרמב"ם שפסק כדעת רב יוסף שהשקיה אסורה מדין זורע. לפי מהלך זה נראה שאסור להשקות גם בכלאיים, אלא שהרמב"ם השמיט את דין השקיה בכלאיים (הל' כלאים פ"א ה"ב):

ואחד הזורע או המנכש או המחפה כגון שהיתה חטה אחת ושעורה אחת או פול אחד ועדשה אחת מונחין על הארץ וחיפה אותן בעפר בין בידו בין ברגלו בין בכלי הרי זה לוקה...

כאמור, הרמב"ם השמיט את דין ההשקיה בכלאיים, אף שיש לאסור לכאורה השקאת צמחים שזרועים בכלאיים. שאלה זו כבר נשאלה על ידי המנחת חינוך.⁵⁵ ונראה שלשון הרמב"ם מבוססת על דברי התוספתא (כלאים פ"א הט"ו): 'הזורע והמנכש והמנפח עובר בלא תעשה...', וכיוון שהתוספתא לא הזכירה דין המשקה, גם הרמב"ם לא הזכירו.

55. מנחת חינוך, מצוה רמה אות ב ד"ה והנה.

ב. איסור קיום

יש להוסיף עוד שהרמב"ם (הל' כלאיים פ"א ה"ג) כתב: 'ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו אלא עוקרן ואם קיימן אינו לוקה'. הרמב"ם מבחין בין קיום שלא לוקים עליו לבין מנכש, מחפה וזורע - שלוקים עליהם. הוא פוסק כת"ק שהמקיים כלאיים ללא מעשה - אינו לוקה, אבל מנקש, מחפה וזורע - חייב מלקות. ונראה שכן הדין גם במשקה, כיוון שהרמב"ם פסק שהשקאה יש בה משום זורע, על כן מוגדר כמעשה ויש בו מלקות, ואין צורך לכותבו שהוא ככל הפעולות שהן מחייבות מלקות, וכך כתב הרב קוק זצ"ל.⁵⁶

סיכום

א. איסור השקאת כלאי זרעים הוא מדאורייתא, ולכן מי שמתקין מערכת של השקיית כלאיים, יש בכך משום מסייע לדבר עבירה.⁵⁷

ב. השאלה שלפנינו היא כנראה בגינה, וא"כ המרחק הנדרש בכלאי זרעים הוא טפח מדין תורה, ומדברי חכמים המרחק צריך להיות 12-15 ס"מ. בד"כ לא זורעים צפוף כל כך, על כן אם יש מרחק של 12 ס"מ בין השתילים (חסה ומלפפון⁵⁸), אפשר להתקין מערכת השקיה מסודרת.

ג. אם בשעת התקנת המערכת אין כלאי זרעים, אף שייתכן שבעתיד חלילה יזרע כלאיים, זו אינה אחריותו של המתקין, מכיוון שבעל הגינה יכול לעשות כדין ולהרחיק.



56. חוקות הארץ פ"א ה"ג אות ה, ועיי"ש הערה 22.

57. הקביעה אם האיסור דרבנן או דאורייתא תלויה בשאלה אם בעל השדה יכול להשיג מערכת זו במקום אחר, אבל להלכה מה לי דאורייתא ומה לי אסור מדרבנן.

58. כמבואר בשאלה, ואין לחוש שמא המלפפון הוא מהמינים המתפשטים.



הרב נתנאל ב"ר משה חבובא זצוק"ל ראב"ד דמשק

תרומות ומעשרות ושביעית בעיר בירות

הקדמה

התשובה להלן של הרב נתנאל ב"ר משה חבובא זצוק"ל, העוסקת בדין תרומות ומעשרות ושביעית בעיר בירות,¹ נכתבה בכתב 'חצי קולמוס', ונמצאה בכתביו. הרב זצ"ל נולד בדמשק בשנת תקצ"ט. בימי בחרותו שהה בחברון במשך שנה, לבקשת רבה של חברון רבי אליהו מני זצ"ל, כדי שיוכלו ללמוד בחברותא, כשהרב אליהו מני זצ"ל דאג לפרנסת משפחתו באותה תקופה. הרב זצ"ל שימש כראב"ד של העיר דמשק, בה גם כתב את הספר 'קרנן נתנאל'² - דרשות על התורה על דרך הפרד"ס. הוא עלה לירושלים בשנת תרס"ד, שם למד עם חבריו הרב שאול דוויק הכהן זצ"ל והרב שלום הדאיה זצ"ל. המחבר נפטר בירושלים ביום ט' בשבט שנת ה'תרע"ז ונטמן בהר הזיתים.

שאלה

הנה מה ששאלת על עיר תהילה בירות יגן עליה א-לוה-ים אם נוהג בה קדושת שביעית או לא?

א. שיטת ה'מעשה אורג' – העיר בירות הלק מארץ ישראל שכבשו עולי מצרים

וכתבת על פי הזכירה,³ כי הרב תוספות יום טוב כתב שהיא ארץ ישראל ולא הראית מקומו איו, באיזה מסכתא או באיזה פרק.⁴ ואני הדל חיפשתי בתוספות יום טוב ולא מצאתי שמץ מזה, זולת מה ש'מצאתי ראיתי', במעשה אורג שנדפס מחדש⁵ סביב

1. עריכה והערות: נין המחבר הרב אהוד אחיטוב. תשובה זו של מו"ז הסבא רבא הרב נתנאל חבובא זצוק"ל (להלן: המחבר), הועתקה לכתב רגיל יחד עם כתבים נוספים ע"י הרב נתנאל חנין הי"ו, בסיועו הגדול של נין המחבר מר יעקב חבובא הי"ו, ויבורכו על כך מן השמיים.
2. הספר 'קרנן נתנאל' על התורה נערך מכתבי היד של המחבר, על ידי נכדו דודי זקני הרב עזרא הדאיה זצ"ל, ראב"ד חיפה, ויצא לאור על ידו בשנת תשכ"ז, בהשתדלות בן המחבר ר' אליהו חבובא ז"ל.
3. על פי הזיכרון.
4. הכוונה: לא ציינת מקור מדויק.
5. 'מעשה אורג' - פירוש על המשנה, מחברו האדמו"ר רבי יצחק אייזיק מקאמרנא זצ"ל, והוא נדפס לראשונה בשנת ה'תרכ"ב; ידוע לנו שעותק ממנו נמצא אצל צאצאי האדמו"ר מקאמרנא זצ"ל.



התוספות יום טוב במסכת שביעית פרק ו משנה א; שכתב וזה לשונו:
ועד היום מי שקונה קרקע מכיבוש מצרים⁶ כגון עכו וברת⁷ וכיוצא, מה שהיא
מכיבוש ראשון,⁸ הרי הוא חל עליו קדושת שביעית.⁹ והיא ארץ ישראל מימות
אברהם אבינו ע"ה,¹⁰ וקדוש יאמר לו ולא נעבד בשביעית אבל נאכל וכו'...¹¹ [עד
כאן]¹²

ומשמע שרצה לומר: שעיר בירות היא עיר ברת שכתב הרב ז"ל.

ב. המקורות שמהם משמע שבירות מחוץ לתחום עולי מצרים

1. ראיות מלשון הרמב"ם שבירות מחוץ לתחום עולי מצרים

ואם תאמר, הרי קבלה בידנו שעכו היא 'חוץ לארץ'? וכמו שכן ראיתי אחר כך הדבר
מפורש מרבינו הרמב"ם ז"ל בהלכות תרומות פרק א הלכה ז' וזה לשונו:
אי זו היא ארץ שהחזיקו בו עולי מצרים מרקם שהיא כמזרח וכו' עד עכו וכו',¹³

-
- מהדורה שנייה יצאה בשנת ה'תרל"ד, ואותה כפי הנראה ראה הרב המחבר זצ"ל, ולכן צוין 'שנדפס
מחדש' וכדלהלן בהערה 7.
6. הכוונה 'כיבוש עולי מצרים'.
7. חשוב לציין שהמילה 'ברטא' מופיעה רק בשתי המהדורות הראשונות, אך החל מהמהדורה השלישית,
ניו יורק בשנת תשי"ד, המילה 'ברתא' מחוקה מסיבה לא ברורה, ומסיבה זו נשמטה גם בהמשך
המהדורות. אלא שלאחרונה במהדורה חדשה שההדירו ניני האדמו"ר מקאמרנא זצ"ל, 'חזרום וייסדום'
והחזירו את האבדה. כאמור לעיל (הערה 5) הרב זצ"ל ראה את המהדורה השנייה, ותודה לידידני
הרב אבישי אלבוים שליט"א מספריית הרמב"ם.
8. הביטוי 'כיבוש ראשון' זהה למושג 'קדושה ראשונה' כלשון הרמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ה: 'שקדושה
ראשונה לפי שהייתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא'.
9. עפ"י רמב"ם הל' שמיטו"י פ"ד הכ"ה: 'אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד...'.
10. עפ"י בראשית טו, יח; ירושלמי חלה פ"ב ה"א: 'לזרעך אתן אין כתיב כאן אלא לזרעך נתתי - כבר
נתתי'; פני משה חלה פ"ב ה"א ד"ה תמהני; ביאור הגר"א שם ד"ה א"ר יוסי; ע"ז ע"ב: 'מכדי ירושה היא
להם מאבותיהם...'; וכן ב"ב קיט ע"א; ספר התרומה סוף הלכות ארץ-ישראל; כפ"פ פרק י עמ' רמז
ד"ה קדושה ראשונה; ובהרחבה בדברי הגר"ש גורן זצ"ל, תורת המועדים עמ' 598-613.
11. עפ"י שביעית פ"ו מ"א; שבמקומות אלו אסורה עבודת הקרקע, אך יש קולות בדיני אכילת פירות
שביעית. ועי' על כך שבת הארץ מהדורת מכון התורה והארץ פ"ד הכ"ו, עמ' 448-449; ובהמשך
התשובה.
12. הכנסנו לסוגריים מרובעים כי אינו מדברי התוספות יום טוב אלא הוספה של המחבר. וכן להלן בכל
הציטוטים.
13. עפ"י המשנה גיטין פ"א מ"ב; ולפי ההבנה שגבולות הארץ לעניין הבאת גט הם עפ"י גבול עולי מצרים.
אך אין כן דעת התוס' גיטין ב ע"א ד"ה ואשקלון ורוב הראשונים שלדעתם הם מקבילים לגבול עולי
בבל. וכן משמע אף מדעת הרמב"ם במקומות אחרים, ראה שו"ת הרמב"ם סי' קכז, סי' קכח; בהל'
בכורים פ"ה ה"ה; הל' שמיטו"י פ"ד הכ"ו; ומשום כך יש שפירשו באופן זה אף את דברי הרמב"ם בהל'
תרומות פ"א ה"ה; המובא כאן. ראה: אבני שוהם גבולות הארץ עמ' רמו-רמח פרק ה אותיות א-ו;
אנציקלופדיה תלמודית, ערך ארץ ישראל פרק ז עמ' רט ציון 336; מעדני ארץ, תרומות פ"א ה"ב; מו"ר
הרב יעקב אריאל שליט"א תחומין, ח"ב עמ' 366; אמונת עתיך סיון-תמוז תשנ"ז.



היה מהלך מעכו לכזיב וכו' הרי היא בחזקת חוץ לארץ.¹⁴ [עד כאן].
 וכן כתב עוד בפירוש בהלכה ט'¹⁵ אומרו ז"ל: 'אבל עכו היא חוץ לארץ וכו'...! עד כאן.
 וכל זה לא קשה על דעת הרב¹⁶ כי עיין לרבנו בכסף משנה¹⁷ ז"ל שכתב שיש מקומות
 בעכו שהם ארץ ישראל¹⁸ ויש מקומות שהיא חוצה לארץ¹⁹ עיין שם שהארץ. אבל מה
 שתמנהו בזה הוא שאם נאמר שעיר בירות היא עיר ברת שכתב הרב ז"ל אם כן נמצא
 שעיר בירות היא ארץ ישראל ונוהג בה קדושת שביעית וזה היפך הקבלה שמסרו בידינו
 דור אחר דור שעיר בירות היא חוץ לארץ.²⁰

2. הראיה מהמנהג לעשות שני ימים טובים של גלויות בבירות

והעד על זה, שהרי עושים שני ימים טובים.²¹ ועוד כי לא יבצר שהיה לישראל קרקע
 בעיר הנזכר ולא שמענו ולא ראינו ולא אבותינו ספרו לנו שנהגו בה קדושת שביעית או
 דין תרומות ומעשרות וכיוצא.²³

14. עפ"י ג' התוספתא אהלות פי"ח הי"ד; ירושלמי שביעית פ"ו ה"א; ובאופן שונה מובא בגמ' גיטין ז ע"ב;
 בביטוי 'חזקת חו"ל' הכוונה לחו"ל כמשמעות הפשוטה, אך לעיתים הכוונה לחוץ לתחום עולי מצרים,
 הכס"מ, הל' תרומות פ"א ה"ט.
15. רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ט.
16. ל המעשה אורג', הסובר שעכו היא בארץ ישראל.
17. כוונתו לדברי רבי יוסף קארו בפירושו 'כסף משנה' הל' תרומות פ"א ה"ט.
18. כוונתו לדברי הכס"מ, הל' תרומות פ"א ה"ט, שהרמב"ם סובר שעכו חציה ארץ ישראל וחציה חו"ל,
 עפ"י ירושלמי שביעית פ"ו ה"א: 'עכו עצמה מה היא?... ילפין עכו יש בה א"י ויש בה חו"ל'; כתובות
 קיב ע"א: 'ר' אבא מנשק כפי דעכו...'; וכן בירושלמי שביעית פ"ד ה"ז; והובא ברמב"ם, הל' מלכים
 פ"ה ה"י; ובכס"מ שם, פ"ה ה"י ד"ה גדולי; שהיו אלו הסלעים שסימנו את הגבול בין חציה של עכו
 שבתחום ארץ ישראל לחציה של העיר שבתחום חו"ל; פנ"מ, שביעית פ"ד ה"ז.
19. עפ"י ירושלמי גיטין פ"א ה"ב: 'עכו יש בה א"י ויש בה חוץ לארץ'; רמב"ן, גיטין ב ע"א ד"ה ויש;
 ריטב"א, גיטין ב ע"א ד"ה לפיכך; בפירוש ב'; וראה על כך שו"ת מלבושי יום טוב, ח"ב חובת הקרקע,
 סי' יז ד"ה אח"כ מצאתי; לגבי זיהוי חלקיה השונים של עכו כיום, ראה אדמת קודש, עמ' 86 ד"ה
 צפונה; עלי תמר, שביעית פ"ד ה"ז; שהביא מתוך מקורות ומחקרים, להרב שמחה אסף כרך א עמ' עו;
 אבני שוהם, גבולות הארץ, עמ' רסז ד"ה וההיא דרבי אבא; וראה עוד יהודה נאמן, 'האם עכו מארץ
 ישראל היא?', קובץ סיני קז (תשנ"א) כח-מא, עמ' ל ד"ה היו ובהע' 12-14.
20. המשפט 'וזה היפך הקבלה שמסרו בידינו...' הוא ליבה של התשובה, עפ"י רמב"ם, הל' שמיטין פ"י
 ה"ו: 'שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות'.
21. עפ"י תשובת הרמב"ם, פאר הדור סי' קו; וכעדות רבי יהוסף שווארץ זצ"ל, תבואות הארץ, פרק א עמ'
 מח ד"ה והנה, פאה"ש, סי' ב סעי' טו: 'בני צור מנהגם לעשות שני יו"ט של גלויות ומנהגם נכון'.
22. המחבר סבר בתחילה שאם בירות היא חלק מא"י, צריך לנהוג בה יו"ט אחד עפ"י הריטב"א, ר"ה ח
 ע"א; סוכה מג ע"א; שבכל א"י נוהגים יו"ט אחד, ורק בחו"ל עושים יו"ט שני, וכך סברו שיש לנהוג
 בעקבות הקמת המושבות החדשות לפני כמאה וחמישים שנה, בשו"ת אבני נזר, או"ח סי' שצב ס"ק
 ט; הרב שמואל סלנט זצ"ל והראשל"צ הרב יש"א ברכה זצ"ל, במושבה בני יהודה בגולן לפני כמאה
 ושלושים שנה, כפי שמעיד הגרי"מ טוקצ'נסקי זצ"ל בספר ארץ ישראל, עמ' לג הע' 2; וכן פסקו לגבי
 העיר אילת בשו"ת היכל יצחק, או"ח סי' נה, ב ס"ק ו; מקראי קודש, פסח ח"ב, סי' נח; שו"ת משפטי
 עוזיאל, ח"ח סי' מח-מט; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג סי' כג; מו"ז בשו"ת ישכיל עבדי, ח"ו או"ח סי' ב; "עיר
 הקודש והמקדש" ח"ג אות יט.
23. באשר לשאלה מדוע לא מפורשים שם תרו"מ כדין סוריא, כנפסק ברמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"א-ה"ו;
 ובשו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' א, כבר כתב שו"ת בית דינו של שלמה, ירושלים תשמ"ו, סי' ג עמ' 11 ד"ה



ג. ביסוס ההבנה שבירות נמצאת בתחום עולי מצרים

1. דעת הסוברים שיתכן יום שני של גלויות גם בתחום עולי מצרים

אמנם, אחר ההשקפה בדברי הפוסקים מעט, נראה כי ממה שעושים שני ימים טובים אינה ראייה כלל, והוא ממה שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות קידוש החודש פרק ה הלכה י"א וזה לשונו:

נמצא עיקר דבר זה וכו' וכל מקום שבינו לבין ירושלים מהלך עשרה ימים או פחות שאפשר שהיו השלוחין מגיעין אליו רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני כגון אושא ושפרעם וכו' עושין יום טוב אחד בלבד ואם אותו המקום מסוריא²⁴ כגון צור²⁵ ודמשק וכו' או מחוצה לארץ וכו' עושין כמנהג אבותיהן וכו'... [עד כאן].

אם כן משמע מדבריו ז"ל, שעושים יום טוב אחד, דווקא אם הוא מכיבוש שני שהוא כיבוש עזרא. אבל אם היא מכיבוש מצרים היא, דינה כמו סוריה, שכתב הרב ז"ל שעושים כמנהג אבותיהם. כי יש הפרש בין כיבוש ראשון לשני וכאשר התבאר.²⁶ ועיר בירות אף לפי דברי הרב מעשה אורג ז"ל היא דווקא מכיבוש עולי מצרים. וכי תימא, אם כן אמאי רבנו הרמב"ם ז"ל לא כלל כיבוש עולי מצרים עם סוריה? כי הוה ליה לומר כפי זה ואם אותו המקום מכיבוש ראשון ומסוריה וכו'? יש לומר, שסמך על דקדוק לשונו ברישא במה שכתב: 'אם אותו מקום וכו' הוא מכיבוש שני עושים יום טוב אחד בלבד'. שמבואר בדבריו, דדווקא אם הם מכיבוש שני אז עושים יום אחד בלבד, ואם הם מכיבוש ראשון דינם כמו סוריה. וביאר אחר כך דין סוריה, וכו' שעושים כקבלתם.

2. אסמכתאות מגדולי ישראל שבירות היא בתחום עולי מצרים

ואחר כך מצאתי הדבר מפורש גם כן בספר תבואות הארץ²⁷ שכתב וזה לשונו: בדף כ"ב ע"ב: 'צידון וצרפת ובירות וגבל'²⁸ בעל בק²⁹ הם דווקא תחום עולי מצרים, עד כאן. גם

עוד זאת, שכבר בימיו מנהג ארם צובא היה שלא להפריש, וכנראה נהגו כדעת הסוברים שחובת ההפרשה במצרים, עמון ומואב וסוריא פקעה מזמן שבטלה הטהרה בישראל. עי' כרם ציון, אוצר התרומות הלכות פסוקות פרק א סעי' ד; באר בשדה, ח"א פ"א עמ' קלג-קלו.

24. שאת גבולותיה תחם הרמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ט.

25. יש המזהים את צור כעיר 'צהר' שבתחומי סוריא ברמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ט; ואע"פ שביהושע יט, כח; מפורש שהיא עיר בנחלת אשר, ייתכן שלשיטה זו מעמדה כסוריא, היות שהייתה תמיד בשלטון נוכרים, כן כתב חזו"א, שביעית סי' ג' סק"ט; והדרך אמונה, הל' תרומות פ"א ה"ט ס"ק צח; אך צ"ע משו"ת הרמב"ם, סי' קלא, בשאלה ה"ג שפסק שבצור שורפים את החלה שיש בה שיעור, כדין חלה בעולי מצרים, וכפי שפירש פיהמ"ש, חלה פ"ד מ"ח ד"ה ויש לה שיעור; ועי' קובץ מבקשי תורה, סי' קיב; הרב ישראל אריאל שליט"א אטלס ארץ ישראל עמ' 113.

26. רמב"ם, הל' קדוש החודש פ"ה ה"ט-ה"י"ב, שגם בתחום עולי מצרים יש שעושים יו"ט שני.

27. חיברו חוקר הארץ רבי יהוסף שווארץ זצ"ל, לפני כמאה וחמישים שנה.

28. העיר גבל מוזכרת במלכים א ה, לב; יחזקאל כט, ט; תהילים פג, ה; ובגמ' יבמות מו ע"א; ושבח היבול בה מוזכר בגמ' כתובות קיב ע"א.

29. לדעת כפ"פ, פרק יא ד"ה ולמען דעת צדקות, היא 'בעל בק' שבימינו השוכנת בבקעת הלבנון מזרחה לעיר ביירות. ויש אומרים ששם גדל 'שום בעל בכי', ראה מעשרות פ"ה מ"ח ובמפרשים שם.

מצאתי ראיתי לרב אחד מגדולי הראשונים בספר כפתור ופרח³⁰ שכתב בפרק י"א בבואו לפרש תחומי הר ההר האמור בתורה³¹ כתב וזה לשונו:

לדעת זה ההר אי זה הוא ואנה הוא מקומו טרחתי זמן מרובה ויגעתי ומצאתי תהילות לא-ל. דע, כי מן ההר הסמוך לעכו והוא הר הכרמל ואל הצפון, ימצאו קצת ראשים, בים יבואו, וגם בשטח הארץ כמו צור וצידון³² ובירות וכו' ...

עוד כתב:

ואל דרום סין³³ זה כמו שני ימים על חוף הים גם כן עיר ושמה היום **בירותא** ולפי דעתי היא עיר שנאמר עליה בסוף יחזקאל (מז, טו-טז): וזה גבול הארץ לפאת צפונה מן הים הגדול הדרך חתלן לבוא צדדה. חמת ברותה סברים אשר בין גבול דמשק ובין גבול חמת חצר התיכון אשר אל גבול חורן.³⁴

עוד כתב:³⁵

אל בירותא קורין לה היום בירות בתיו דגושא, ובפירקא דחסידי הוא שנזכר אלעזר איש ברתא.³⁶

עוד כתב, שהיא מכיבוש עולי מצרים וכתב עוד בפרק הנזכר: 'הרי שיש לנו בחסד עליון ידיעה ברורה בהר ההר הזה, אם כן אחר שהעיר עליה הרב כפ"פ ז"ל בבירות שהיא מכיבוש עולי מצרים אם כן ודאי שהיא מארץ ישראל.³⁷ ומה שעושים שני ימים טובים אינם ראייה וכנזכר לעיל.³⁸

ובערוה"ט, זרעים הל' תרומות סי נח סעי' יח, ויש אומרים ששם עמד פסל מיכה, עפ"י פסחים קיז ע"א: 'פסל מיכה עומד בבכי'; ע"ז יא ע"ב: 'יריד שבעין בכי'; וראה הרב חנוך הכהן ארנטרוי זצ"ל, 'עיונים בדברי חז"ל', פסחים קיז ע"א ד"ה פסלו של מיכה. ויש המזהים אותה עם 'בעלת' המוזכרת ביהושע יט, מד; ראה על כך בדעת מקרא מלכים א ט, יח.

30. רבי יצחק בן משה הפרח, מתלמידי הרמב"ן; בשל סויריו הרבים למחקר הארץ, הוא מכנה את עצמו בשם 'איש-תורי', וכך הוא קרוי כיום 'רבי אשתורי הפרח'.

31. במדבר לד, ז-ח.

32. עפ"י יהושע יט, כח; ורש"י מנחות פה ע"ב ד"ה צור; כפ"פ פרק יא ד"ה מלכות גויים בארץ ישראל, מלבי"ם שביהושע יט, כח.

33. לדעת הכפ"פ, פרק יא ד"ה הגבול, 'סין' היא העיר טריפולי שבלבנון.

34. כוונתו לדברי הכפ"פ, פ"א ד"ה הור ההר; שביאר ש'הור ההר' האמור בתורה הוא 'ג'בל אלאקראע' שבצפון סוריה, שתרגומו 'ההר החלק' עפ"י יהושע יא, טז-יז; והוא הנקרא 'טורי סמונס' עפ"י גיטין ח ע"א; וברש"י, שם ד"ה ורואין; ועי' לרבי אליעזר ברגמן זצ"ל בספר 'ישאו הרים שלום', עמ' 86, שביסס את דברי הכפ"פ; ועי' עוד באטלס ארץ ישראל וגבולותיה ארץ וחוצות, עמ' 148; אנציקלופדיה תלמודית, ערך ארץ-ישראל עמ' רז הע' 265; 'טובה הארץ מאוד מאוד', עמ' 108-109; וכתב במשנת יוסף, שביעית ח"ב גבולות הארץ, עמ' קטו ד"ה והנה בגיטין, שלשיטה זו העיר חלב היא בגבולות א"י.

35. כוונתו לדברי הכפ"פ, פרק יא שם ד"ה גבול צפון.

36. רבי אלעזר איש ברתתא, שדבריו מוזכרים במס' אבות פ"ג מ"ז; וחסידותו מתוארת בגמ' תענית כד ע"א.

37. אומנם אף למזהים את 'הר ההר' דרומה יותר, ביירות נמצאת בתחום ארץ ישראל. ראה: אדמת קודש, ה ע"ב, שהגבול הצפוני הוא במפרץ ביירות. וכך הכריע מו"ר הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל, ארץ חמדה, ח"א עמ' קעב-קעג סי' ה אות א-ב; וראה משנת יוסף, שביעית ח"ב עמ' קטז-קיז, ד"ה והאדמת קודש.

38. לאור שיטת הרמב"ם, שבחלק מהמקומות שבתחום עולי מצרים נוהגים יו"ט שני, כמנהג אבותיהם. אכן לשיטת הריטב"א שהוזכרה לעיל גם בצור צריך לנהוג יו"ט אחד, וכך פסק הגרי"מ טיקוצ'נסקי,



ד. גדרי שביעית ותרומות ומעשרות בתחום עולי מצרים

ומה שלא ראינו שאין נוהגים בה דין תרומות ומעשרות ושביעית זו אינה ראייה.³⁹ אם כן יש לנו לחפש בספרם של צדיקים כפי קט ומיעוט שכלי עד מקום שידי יד כהה מגעת כי 'ידעתי בני ידעתי'⁴⁰ כי בער אנכי ולא בית אדם לי.⁴¹

1. 'נאכל ולא נעבד' בשביעית לשיטות השונות

כי יש לדעת מה דינם עיירות של כיבוש עולי מצרים בשביעית אם אסורים בעבודה או לא? גם בפירות העולים בה אם יש בהם דין קדושת שביעית או לא? ואען ואומר כי הנה מקור דין זה במשנה ריש פרק ו' דשביעית:⁴²

שלוש ארצות לשביעית כל שהחזיק עולי בבל וכו' לא נאכל ולא נעבד וכל שהחזיק עולי מצרים נאכל אבל לא נעבד וכו' [עד כאן].
וכתב הרמב"ם ז"ל בפירושו, וזה לשונו:

וענין לא נאכל ולא נעבד שאסרו לנו עבודת הארץ ההיא, ואם תעבד על ידי אחר, אסור לאכול ממה שתוציא.⁴³ ושומר: נאכל אבל לא נעבד, רצה לומר, שאינו מותר עבודתה ואם נעבדה יהיה כל הצומח בה נאכל בקדושת שביעית.⁴⁴
ומתניתין זו פסקה הרמב"ם ז"ל בהלכות שמיטה פרק ד' הלכה כ"ו, וזה לשונו:
כל שהחזיקו בו עולי בבל וכו' אסור בעבודה, וכל הספיחין שצומחין בו אסורין באכילה. וכל שלא החזיקו בו אלא עולי מצרים בלבד, שהוא וכו' אע"פ שהוא אסור בעבודה בשביעית, הספיחין שצומחין בו מותרים באכילה.
וכתב רבנו הרמב"ם ז"ל בתשובה סימן ט"ו⁴⁵ וזה לשונו:

על מה ששאלו בפירוש משנה זו, וכתב שמקודם היה מפרש ש'נאכל' ו'אינו נאכל' הוא היכא דנעבדה היינו אם עבר ועבד הארץ בשביעית, בזה אסור אם יצא הזרע אם הארץ היא מכיבוש בבל אינו יכול לאכלו. ואם היא מכיבוש עולי מצרים, יכול לאכול, והוא פירוש הר"י בן גיאת. ולאחר זמן שישבנו, ועיינו היטב

בספר 'ארץ ישראל', סי' ז פ"ג ובהע' 1; עפ"י עדות הרב יהוסף שווארץ זצ"ל, שכך אמר לו הגר"ש סלנט זצ"ל, ונראה שלפי זה הוא הדין שגם בביירות צריך לנהוג יו"ט אחד.
39. עפ"י עדויות פ"ב מ"ב.
40. עפ"י בראשית מח, יט; אומנם ייתכן שהתשובה נכתבה לבנו הבכור משה ז"ל שגר בעיר ביירות, ויעיד מכתב ששלח מביירות בשנת תרנ"ו לפ"ק לדמשק אל אביו רבי נתנאל ז"ל.
41. עפ"י משלי ל, ב.
42. שביעית פ"ו מ"א.
43. עפ"י פיהמ"ש לרמב"ם שביעית פ"ו מ"א; נדפס בש"ס וילנא סוף מס' ברכות; והיא מהדורה קמא, אולם במהדורה שלישית של פיהמ"ש בתרגום הגר"י קאפח זצ"ל שביעית פ"ו מ"א חזר בו ופירש זאת על ספיחים שגדלו בשביעית מאליהם בגידולים חד-שנתיים, שגזרו עליהם רק בתחום עולי בבל ולא בתחום עולי מצרים. וכן פסק הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ז.
44. עכ"ל הרמב"ם בפירוש המשנה, שם.
45. נדפסה בשו"ת פאר הדור, דפוס אמסטרדם סי' טו.



בכל הלכה והלכה בחיבורנו הגדול. נראה לנו פירוש המשנה ונתגלה לנו טעמה בסברת רבנו הקדוש זצ"ל וכו'. וכללות דבריו הוא, שהספיחים העולים מאליהם, מדין תורה הם מותרים. וחכמים אסרום שלא יהיה אחד אדם רשע, שיזרע ויאמר ספיחים הם וכו'. אחר כך אמר, אחר כל אלו אמרו במשנה, שכל מה שקידש עזרא בקדושה שניה, הוא מה שהחזיקו עולי בבל, הספיחים שלו אסורים ועבודתו אסורה, והוא אומרם לא נאכל ולא נעבד. וכל מה שהחזיקו עולי מצרים וכו' הם בקדושה ראשונה ולא קדשה לעתיד לבוא ולזה ספיחים שלו מותרים⁴⁶ ואף על פי כן עבודתו אסורה מדין תורה. והוא אומרם: 'כל מה שהחזיק עולי מצרים נאכל אבל לא נעבד וכו'.

ובסוף דבריו כתב:

אפילו לישראל לא אסרה התורה אלא זריעה בלבד, אבל הירק היוצא מאליו, או אם עבר וזרעו, הוא מותר מן התורה. כמו כלאי זרעים, שאסור לזרעם ומותר לאכול הדבר היוצא. ורבנן הוא דגזרו עליו שלא לגרום מכשול לעוברי עבירה ויבוא לזרוע [עד כאן].

והנראה מתשובה הנזכרת שטעם חזרת רבנו מפירושו במשנה לחיבורו הוא מפני שבפירושו משמע שאם עבר ועבד או שנועבד על ידי אחר אסור באכילה מדברי תורה והאמת הוא שמדין תורה אם עבר וזרע מותר באכילה, ורבנן⁴⁷ הוא דגזרו. משום הכי, בחיבורו חזר בו ופירש לנאכל ואינו נאכל לענין ספיחים.⁴⁸ אמנם הרב שמשון ז"ל פירש בפירוש המשנה הנזכרת לעיל,⁴⁹ דאינו נאכל - היינו לאחר שביעית,⁵⁰ ונאכל - לאחר הביעור,⁵¹ דקדושה ראשונה לא הוקדשה לעתיד לבוא ומכל מקום בענין עבודה החמירו שלא נעבד. עד כאן. ומפשט דבריו נראה, דלא הקלו בכיבוש מצרים אלא דוקא שנאכל בלא ביעור, כמו דחזינא בכמה דינים אפילו בארץ ישראל ממש שהם בכיבוש שני, דישי להם שביעית וקדושה ואין

46. כלומר חז"ל לא גזרו איסור ספיחים בתחום עולי מצרים, משום שקדושת המצוות התלויות בארץ שהייתה שם בטלה בחורבן בית ראשון, ולא חזרה כי עולי בבל לא התיישבו בה.

47. תיקון מכתב היד.

48. לדעת המחבר, בתחילה פירש הרמב"ם 'לא נאכל' ביחס למה שעבד באיסור, כיוון שסבר שאיסור אכילת 'נעבד' הוא איסור תורה, ולבסוף חזר בו וסבר שאין כלל איסור 'נעבד', עי' על כך שבת הארץ פ"ד ה"ט"ו אות ב' עמ' 407-408. ולכן פירש 'לא נאכל' ביחס לאיסור ספיחין, שגזרו על ספיחים של גידולים חד-שנתיים בתחום עולי בבל, כפי שביאר הרמב"ם בתשובתו הנ"ל, וכפי שפסק להלכה בהל' שמיטו"י פ"ד ה"ב. אולם הגר"י קאפח זצ"ל בהערותיו לפיהמ"ש שביעית פ"ו מ"א הע' 3 למד שהרמב"ם סבר בתחילה שאיסור ספיחין מן התורה, ולכן הוא קיים בכל א", אך חזר בו ופסק שהוא מדרבנן, ולכן הם החילו אותו רק בתחום עולי בבל. וראה במאמרו של הרב יעקב אריאל שליט"א; אמונת עתיך 43 עמ' 48-49; נדפס בספר זיכרון לרב יוסף קאפח זצ"ל עמ' 176, שהקשה על הסברו של הרב קאפח זצ"ל. ועי' על כך שבת הארץ פ"ד הכ"ו אות ב-ג.

49. ר"ש משאנץ, שביעית פ"ו מ"א ד"ה לא נאכל.

50. נראה שהכוונה 'לאחר הביעור' כפירוש הר"ש שביעית פ"ו מ"א ד"ה לא נאכל.

51. לדעת רוב הראשונים חובה מן התורה לבער פירות שביעית מן הבית לאחר שכלה אותו המין מן השדה עפ"י ויקרא כה, כז; שביעית פ"ט מ"ב-מ"ג; רמב"ם הל' שמיטו"י פ"ט ה"א; ואם לא ביער בזמן - הפירות נאסרים, מ"מ לדעת הר"ש שביעית פ"ו מ"א ד"ה נאכל; לא החמירו בכך במקום שלא נתקדש מחדש על ידי עולי בבל, עי' שבת הארץ הוצאת מכון התורה והארץ פ"ז ה"ג אות ב-ג.



להם ביעור עיין במשנה ג' פרק ז' מה שפירש הרמב"ם שם⁵² ובמשנה ה' בפירוש הנזכר לולבי האלה והבטנה וכו' אין להם ביעור ולא לדמיהם ביעור⁵³ וכן במשנה ו' שם הורד וכו' ומה שפירש הרמב"ם שם⁵⁴ ואף על גב שרובם ככולם המוזכרים באלו המשניות משום שאינם ראויים למאכל אדם משום הכי הקלו בהם לענין ביעור ואמרו שאין להם ביעור. ומכל מקום סבירא ליה להרב שמשון ז"ל דהוא הדין בכרכים שהם מכיבוש מצרים הקלו בהם ואמרו דאין להם ביעור⁵⁵ ונאכלים לאחר הביעור אף בפירות עצמם, כיון שמצאנו ראינו קולא זו אפילו בארץ ישראל ממש.⁵⁶ והנה המשנה למלך ז"ל⁵⁷ אף על גב דבתחילת דבריו 'עלה ונסתפק'⁵⁸ בסברת הרב שמשון וכתב וזה לשונו:

בסברת הרב שמשון ז"ל אני מסופק במה שכתב בכיבוש מצרים נאכל לאחר הביעור אם קודם הביעור יש בו קדושת שביעית או לא. ומן הסברה, נראה דאין בו קדושת שביעית כלל. דכל דבר שיש בו קדושת שביעית צריך ביעור. ודוחק הוא לחלק בין חיובא דביעור לחיובא דקדושת שביעית [עד כאן.⁵⁹]

אבל 'לדבר הזה יסלח אדני'⁶⁰ שהרי כמה וכמה מתניתין מצאנו שיש להם קדושת שביעית ואין להם ביעור⁶¹ ועיין גם כן להרב שושנים לדוד בפרק ז' משנה ז'.⁶² מכל מקום המשנה למלך ז"ל בסוף דבריו כתב:

אך מפשט דבריו נראה היינו מדברי הרב שמשון ז"ל הנזכר נראה דדווקא לאכול לאחר הביעור הקלו בכיבוש מצרים אך בשאר דברים לא הקלו ויש בהם קדושת שביעית. [עד כאן.]

-
52. לשון הרמב"ם שביעית פ"ז מ"א: 'נוהגין בו דיני השביעית... וענין אין להן ביעור שממשיכין להשתמש ולהינות בהם עד שיכלו, ואין מדקדקין בהן על שעת הביעור'; וכן הדין בקליפי הרימון, שביעית פ"ז מ"ג.
53. שביעית פ"ז מ"ה; אכן חלק מהצמחים פטורים מביעור משום שאינם כלים לחיה מן השדה, כגון הלולבים שאינם נושרים, כפי שביארו הר"ש, שביעית פ"ז מ"ה ד"ה אטדין, ועוד מפרשים; אך המחבר מדגיש שבמקרים רבים מוכח שפטור מביעור צמחים שאינם מאכל אדם, אפילו בתחום עולי בבל.
54. שביעית פ"ז מ"ו: 'רבי שמעון אומר אין לקטף שביעית מפני שאינו פרי'; רמב"ם בפיהמ"ש שביעית פ"ז מ"ו: 'שהקטף הוא עץ האפרסמון בלי ספק.. והלכה כר' שמעון'.
55. ונחלקו האחרונים אם לשיטה זו הקלו בתחום עולי מצרים רק באכילה אחר הביעור או שפטור לגמרי מחובת הביעור, עי' שבת הארץ, פ"ד הכ"ו, אות ב סעי' 2 והע' 16 ד"ה ועי' ר"ש.
56. כלומר, כיוון שאפילו בתחום עולי בבל הקלו באופן מיוחד דווקא בדיני ביעור שביעית, לפיכך בתחום עולי מצרים הקלו דווקא בדיני ביעור ולא בשאר מצוות השביעית.
57. משנה למלך, הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ו אמצע ד"ה כל שהחזיקו.
58. לשון מליצה עפ"י יומא פ"ג מ"ו: 'ירד וטבל עלה ונסתפג'.
59. כדעה זו שאין שם בכלל דיני קדושת שביעית בגידולי עולי מצרים בשביעית, ראה בפירוש הר"ש סריליא לירושלמי שביעית פ"ו ה"א ד"ה נאכל; שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' מז; ויש שהבינו שזאת גם דעת הר"ש, שביעית פ"ו מ"א; פירוש הגר"א שנות אליהו, שביעית פ"ו מ"א; פאת השלחן, סי' כג בית ישראל, ס"ק כה; ועי' שבת הארץ, פ"ד הכ"ו אות ב.
60. עפ"י מלכים ב ה, יח.
61. כפי שהובא לעיל בפסקה הקודמת.
62. בשושנים לדוד, על מס' שביעית פ"ז מ"ז ד"ה בא"ד והוסיף, מבאר דין ורד של שביעית שפטור מביעור, אך אם השרו בשמן של שיטית, חלה על השמן חובת ביעור.



והרב רבי עובדיה ז"ל⁶³ כתב שפירוש הרב שמשון הוא העיקר. וראיתי להתוספות ז"ל בפרק קמא דיבמות דף י"ו⁶⁴ שכתבו משם רבנו תם ז"ל וזה לשונם: 'וקשה לרבנו תם דאמרו בפרק מקום שנהגו,⁶⁵ שלוש ארצות לביעור יהודה ועבר הירדן והגליל. ועבר הירדן היא ארץ סיחון ועוג, אלמא שקידשוה עולי בבל וכו'?'⁶⁶ משמע דסבירא ליה כהרב שמשון דקידוש עולי מצרים לא בעי ביעור.⁶⁷ וראיתי להרב שמשון ז"ל עצמו במסכת ידיים פרק ד משנה ג'⁶⁸ שכתב על עמון ומואב שאף אם תמצי לומר שלא כבשום עולי בבל על כורחין שביעית נוהג בה דתנן: 'שלוש ארצות לביעור וכו'.' והנה משמע מדבריו, דאף על גב שהוא מסופק בעמון ומואב אם היא כיבוש עולי מצרים או כיבוש עולי בבל. וזהו מה שכתב שאף 'אם תמצי לומר' וכו', מ"מ מבואר בדבריו שאף כיבוש עולי מצרים בעי ביעור,⁶⁹ וזה היפך פירושו במשנה א' דפרק ו' דשביעית.⁷⁰ והמשנה למלך ז"ל כתב זה הלשון ולא הרגיש עליו כמו שכתבנו⁷¹ וצריך עיון ועיין.⁷² וראיתי להרב פאת השולחן⁷³ שכתב וזה לשונו:

והנה שיטת הרב שמשון ז"ל שפירש נאכל לאחר הביעור רצה לומר בלא ביעור מה שכתב שאין בהם קדושת שביעית וכן הגידולים וכו' וכמו שכתוב בחולין⁷⁴ ובחגיגה⁷⁵ וביבמות:⁷⁶ 'הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל והניחום כדי שיסמכו עליהם העניים בשביעית שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא.' פירש רש"י⁷⁷ ותוספות:⁷⁸ לקט, שכחה, פאה ומעשרות. אם כן מוכרח על כל פנים דאין קדושת שביעית בפירות שאם לא כן, איך יתן תרומות ומעשרות?⁷⁹

63. רע"ב שביעית פ"ז מ"ג.
 64. תוס' יבמות טז ע"א ד"ה עמון ומואב.
 65. פסחים נב ע"ב.
 66. קושייתו היא שמדברי המשנה ידיים פ"ד מ"ג משמע שאין בעמון ומואב דיני שביעית, ומהמשנה שביעית פ"ט מ"א מוכח שפירות עבר הירדן חייבים בדיני ביעור בשביעית.
 67. כלומר מכך שר"ת מדייק מדברי המשנה שביעית פ"ט מ"א שעבר הירדן הוא בתחום עולי בבל רק מכך שנוהגים שם דיני ביעור בשביעית, מוכח שס"ל שבעולי מצרים לא נוהגים בדיני ביעור.
 68. רבנו שמשון משאנץ, ידיים פ"ד מ"ג, ד"ה עמון ומואב.
 69. הר"ש, ידיים פ"ג מ"ג מציין שאזור זה הוא אחד משלוש ארצות לביעור, שבמס' שביעית פ"ט מ"ב. שם כתב הר"ש, שביעית פ"ו מ"א שלא חייבו ביעור פירות שביעית בתחום עולי מצרים.
 70. כלומר המשל"מ, הל' שמיט"ו פ"ד הכ"ו, הסתפק מהי דעת הר"ש בשאלת הביעור בתחום עולי מצרים, ולא ציין לדברי הר"ש למסכת ידיים פ"ד מ"ג שם מוכח שסובר בעצם כדעת הרמב"ם שגם בתחום עולי מצרים נוהגים דיני ביעור.
 71. חסר בכתב היד.
 72. רבי ישראל משקלאב בפאת השולחן, סי' כג סעי' ט בשם י"א, ובביש"ר ס"ק כה בשם הגר"א.
 73. חולין ז ע"ב.
 74. חגיגה ג ע"ב.
 75. יבמות טז ע"א; רמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"א, ומתקנת חכמים, וכן ברמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ו ה"ה, בנוגע לעמון ומואב בשביעית.
 76. רש"י, חולין ז ע"א ד"ה הרבה כרכים; רש"י, יבמות טז ע"א ד"ה עמון ומואב.
 77. תוס', יבמות טז ע"א ד"ה עמון ומואב.
 78. כי אם יש קדושת שביעית בפירות שביעית, הרי הם הפקר ופטורים מתרו"מ, עפ"י רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ד; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' טז; ועי' במאמרנו 'תרומות ומעשרות בפירות שביעית',



ומיהו רש"י ז"ל שפירש בחולין⁸⁰ וביבמות⁸¹ דמותרים לזרוע כדי שיהיה לפני וכו' וכבר תמה עליו הגאון המשנה למלך ז"ל 'דהא תנן בהו: 'נאכל ולא נעבד'?! עיין שם. ולי נראה, דזה פירוש רש"י: דעזרא לא כבשם כדי שיהיה מותר לזרוע וכו' אבל מדרבנן אסרו העבודה והספיקו סמיכת העניים, על מה שמותר האכילה בפירות וצמיחת הספחים ויקחו לקט שכחה פאה ומעשר' [עד כאן].

ומה מאוד תמהתי בדברי הרב ז"ל,⁸² חדא דמנא ליה להרב, דהרב שמשון ז"ל, פירוש, דנאכלים בלא קדושת שביעית? דאם אמר נאכלים לאחר הביעור, מנא ליה דמיקל אף בזה?⁸³ ומה תלוי זה בזה? וכנזכר לעיל. והוא לפי מיעוט שכלי, תמהתי עליו ועל⁸⁴ הגאון המשנה למלך ז"ל, 'דמה להם כי יזעקו' על רש"י ז"ל, במה שפירש דמותרים לזרוע וכו'. הלא פשטא דש"ס הכי משמע, דהניחום בלא קדושה כדי שיסמכו עליהם העניים, ומשמע דאינם קדושים כלל?! וכן משמע מדברי התוספות דלא קדשי כלל וכחון לארץ דמ"ן, ומפרישים תרומות ומעשרות אף בשביעית. ומשום הכי באה קבלת רבי דוסא שיעשר מעשר עני ולא מעשר שני. וסוגיה הנזכר⁸⁵ הנראה לכאורה דפליגא מתניתין דפרק ו' דשביעית.⁸⁶ ואם כן אין כאן תימה על רש"י ז"ל. ותו קשה לי על הרב פאת השלחן הנזכר במה שיישב בדעת רש"י ז"ל דמותר לזרוע מדאורייתא אבל מדרבנן אסור וזה כמה מהדוחק דפשטא דלשון רש"י ז"ל משמע דמותר לגמרי.

2. חיוב תרומות ומעשרות בתחום עולי מצרים

והנראה לעניות דעתי לתרץ האי סוגיה אם כמשנתנו הוא, היינו דהניחום ביד החכמים⁸⁷ אם לקדש כולם או מקצתם מפני דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא.⁸⁸ וכן מצינו דבימי רבי התירו את בית שאן שהיתה בכיבוש מצרים כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בריש הלכות תרומות, וכן משמע בכסף משנה שם, דבפרק קמא דחולין דף ז' גבי רבי שהעידו לפניו על רבי מאיר שאכל עלה ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן וכו', גם נמנו על אשקלון ופטרה מן המעשרות. אם כן, משמע כיוון דלא קדשה לעתיד לבוא, הדבר מסור

התורה והארץ חלק ז', עמ' 502-530; שבת הארץ, פ"ד הכ"ט אות ד והע' 24-33.

80. רש"י, חולין ז ע"א ד"ה הרבה כרכים.

81. רש"י, מסכת יבמות טז ע"א ד"ה עמון ומואב.

82. כוונתו להרב פאת השלחן שם.

83. כוונתו מניין לפאה"ש שאם הר"ש מקל בדיני ביעור בתחום עולי מצרים, הוא גם פוטר אותם מקדושת שביעית!?

84. בכתב היד חסרה ו' החיבור.

85. הכוונה לדברי הגמ' חולין ז ע"א; יבמות טז ע"ב, מהם משמע שמקומות שלא נתקדשו על ידי עולי בבל פטורים לגמרי ממצוות תרומות ומעשרות וממצוות שביעית.

86. כי במשנה שביעית פ"ו מ"א, מפורש שבעולי מצרים אסורים בעבודה, ולהבנתו בפשטות, גם לדעת התוס' שאוכלים שם אחר הביעור יש שם קדושת שביעית.

87. גם לדעת המהר"י קורקוס, הל' תרומות פ"א ה"ה; בדעת הרמב"ם שם, שהכוונה 'הניחום מלקדש', כלומר לא קידשו את כל תחום עולי מצרים. אך המחבר מחדש שהביטוי 'הניחום' פירושו: השאירו לחכמים שאחריהם להחליט מה לקדש, כפי שהוא מבאר את דבריו.

88. עפ"י יבמות פב ע"ב; וכן פסק הרמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה.



ביד חכמים לקדשם או כולם או מקצתם. ואם כן מה שהתירו הוא מותר לגמרי ומה שלא התירו הוא קדוש מדרבנן ויש בזה דין קדושת ארץ ישראל ממש אבל מדרבנן. ואם כן, תו לא קשה על סוגיה הנ"ל ממתניתין ולא קשה תו על רש"י ז"ל. דמאי דקאמר רש"י ז"ל דמותר לזרוע הוא על מקומות שהתירום כמו עמון ומואב וקרוב לזה כתב בפ"ד.⁸⁹ ואם כן עמנו בזה התיישב מה שהקשה המשנה למלך ז"ל⁹⁰ על רבנו ז"ל כי בהלכות מתנות עניים,⁹¹ פסק שנת השמיטה כולה הפקר ופטור מתרומות ומעשרות וכו' ובחוף לארץ וכו'. משמע דמקום דנוהג בו שמיטה פטור מתרומות ומעשרות.⁹² ואילו בפרק קמא דתרומות⁹³ כתב: 'כל שהחזיקו וכו' והניחו אותם המקומות כדי שיסמכו וכו', מוכח מדבריו, דסבירא ליה, דבעולי מצרים חייב במעשר ובשביעית עד כאן.⁹⁴ ובמה שכתבנו אתי שפיר, דכוונת רבנו בהלכות תרומות, הוא על מקום שהתירום, וכמו שסמך לזה מ'רבנו הקדוש התיר בית שאן גם הוא נמנה על אשקלון וכו'.⁹⁵ ומה שהקשה רבנו בכסף משנה,⁹⁶ דבירושלמי פרק ב' דדמאי:⁹⁷

רבי התיר בית קסרים,⁹⁸ התיר בית גוברין התיר כפר צמח⁹⁹ ולא ידעתי למה לא הזכירם רבנו? [עד כאן.]

יש לתרץ זה על פי תוספתא דאהלות¹⁰⁰ הביאה הרב שמשון בסוף מסכת אהלות:¹⁰¹
העיד יהודה בן יעקב מבית גוברין ויעקב בן יצחק מבית גופנין על קיסרין שהחזיקו מעולי מצרים והתירוה שלא במניין.

89. רמב"ם, הל' שמיט"ו פ"ד הכ"ז-כח; שפסק שבעמון ומואב מותרים בעבודה בשביעית, אך בעבר הירדן חייבים בשביעית מדבריהם.
90. משל"מ, הל' שמיט"ו פ"ד הכ"ז.
91. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ו ה"א.
92. וכך פסק גם שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יט.
93. רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה.
94. קושיית המשל"מ, הל' שמיט"ו פ"ד הכ"ז, היא: לאור מה שחז"ל השוו את 'עמון ומואב' לשטחים שכבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, מדוע תיקנו שם תרו"מ בשביעית, הלוא בכל שטחי עולי מצרים אין חיוב תרו"מ בשביעית, לפי מה שפסק הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"ו ה"א?
95. כלומר המילה 'הניחום' שברמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה, מתייחסת למקומות נוספים שפטורים מתרו"מ כמו אשקלון ובית שאן, שהם רק דוגמאות למקומות הפטורים מתרו"מ בתחום עולי מצרים.
96. כס"מ הל' תרומות פ"א ה"ה סוף ד"ה כל שהחזיקו.
97. ירושלמי דמאי פ"ב ה"א.
98. כן בתוספתא אהלות פ"ח ה"טז; לגבי זיהויה של קיסרין: בכפתור ופרח, פרק יא ד"ה בתחילת דבריו, הביא שיש הסוברים שהיא באזור עקרון של היום. אולם הסדרי טהרות, מס' אהלות פ"ח דף רסו ע"ב ד"ה העיד יהודה מזהה אותה עם העיר צור של היום, אך הכפ"פ, פ"א ד"ה קיסרי כתב שאין זאת 'קיסרי' שבמגילה ו' ע"א, אלא היא 'קסטרא' שבמדרש איכה רבתי פרשה א אות נב, שהייתה סמוכה לחיפה, עפ"י תוספתא דמאי פ"א ה"ט; וכן כתב אדמת קודש, עמ' מב; וכן דעת הגר"ח"ז גרוסברג זצ"ל המעשר והתרומה, עמ' ג ובהע' ה; וכן פסק רבי יוסף ליברמן שליט"א, בחוברת מוריה (שבט תשל"ט), עמ' סז-סח אות כו; ועי' בספר משנת יוסף, שביעית ח"ב גבולות הארץ, עמ' קכז ד"ה אשקלון; ועי' יהודה פליקס, ספר הזיכרון לגרי"ד סולובייצ'ק זצ"ל, עמ' שעה, הע' 51.
99. תוספתא שביעית פ"ד ה"י.
100. תוספתא אהלות פ"ח ה"טז; ירושלמי דמאי פ"ב ה"א.
101. ר"ש, אהלות פ"ח מ"ט ד"ה וטיהרוהו.



אם כן יש לומר שהטעם שלא הזכיר רבנו בית קיסרין ובית גוברין וכו' הוא משום שהתירום שלא במנין.¹⁰² והנה מפירוש¹⁰³ הרב שמשון בתוספתא זו משמע דסבירא ליה דאף מכיבוש עולי מצרים חייב בביעור דכתב שם בפרק יח משנה ט בפירוש התוספתא הנזכר:

והתירו שלא במנין - מעצמן התחילו לנהוג בה היתר ולפוטרה ממעשר ושביעית

וכו' ובאו ישראל ובזזום ולא אסרום משום שביעית לאחר הביעור [עד כאן].

משמע מדבריו האם היתר עדיין באיסור,¹⁰⁴ היתה אסורה, היינו הפירות היו אסורים לאחר הביעור. דדוקא הכא, משום דמדעתם הותרה משום הכי בזזום וכו', הא אם היתה באיסורא היתה נאסרת לאחר הביעור, אף אם היא כיבוש מצרים. אם כן נראה דגם לפירושו דהכא סבירה ליה כמסכת ידיים¹⁰⁵ ודו"ק.

וראיתי להגאון מרכבת המשנה אשכנזי¹⁰⁶ שתירץ לקושית המשנה למלך ז"ל ופירש 'והניחום היינו בקדושתם הראשונה וחייבים בתרומות ומעשרות בשאר שנים, דאי פטרן הוא בתרומות ומעשרות, אם כן אף בשביעית יהיו זורעים, ואם כן לא יעלו ספיחים בשמיטה ולא יהיה דבר לעניי כיבוש עולי בבל משום הכי הניחום בקדושתם' יעויין שם בדבריו.¹⁰⁷ הנה דאם אתא לפירוש רבנו ז"ל שהניחום היינו בקדושתם, אם כן קשה עליו מדברי הגמרא הנזכר,¹⁰⁸ דאמרו: 'עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית, דאמר מר

102. עי' משל"מ, הל' תרומות פ"א ה"ז, שהרמב"ם לא מנה מקומות בהם לא נמנו עוד תנאים עם רבי להיתר, בשונה מאשקלון שנמנו איתו, אך חזרו בהם, עי' תוספתא אהלות פ"ח ה"ט; ולא ברור מה שיטת הרמב"ם לגבי שאר המקומות שלא מנה. לעומת זאת לדעת האור שמח, הל' תרומות פ"א ה"ה ד"ה ורבינו הקדוש, פשוט שהרמב"ם לא חלק גם על שאר המקומות שהתירו, אלא שהוא מנה רק מקומות שמפורשים בתנ"ך ומוכרים כיום. ועי' להרב משה ליב שחור זצ"ל, באבני שוהם, גבולות הארץ, עמ' רפ אות ו, שגם הוא סובר כן, ולדעתו הרמב"ם לא רצה שיחשבו שרבי הקדוש התיר את כל עו"מ, ולכן לא הזכיר את כל המקומות, ועי' דרך אמונה, הל' תרומות פ"א בציון ההלכה ס"ק קז; ששאר המקומות רבי רק גילה שתמיד היו פטורים. ועי' עוד צפנת פענח, הל' תרומות פ"א ה"ה ו ע"א ד"ה שם ורבינו הקדוש התיר.

חשוב לציין שכל הדין כאן בתשובה הוא אף לשיטת הרמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ה, כיוון שדעת כמה ראשונים שכל עולי מצרים פטורים לגמרי מתרו"מ ולדעות מסוימות באופן חלקי, עי' במאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי, ברכה על תרו"מ בגבולות עולי מצרים, אמונת עתיך 94 עמ' 11-19.

103. בכתב היד היה כתוב 'מפרש', ומתוך ניסוח דבריו בהמשך משמע שהיה צריך להיות 'מפירושו', כפי שהצענו, כיוון שהוא מוכיח שגם מהסברו של הר"ש לאותה תוספתא מוכח שס"ל שיש דין ביעור פירות שביעית בתחום עולי מצרים.

104. כלומר כל זמן שנכללה במקומות האסורים בשביעית.

105. לפי הסברו של רבי נתנאל זצ"ל, דברי הר"ש בכל המקומות שהוזכרו לעיל אינם סותרים, ועולים בקנה אחד, הן פירושו למס' שביעית פ"ו מ"א, הן פירושו למס' אהלות פ"ח מ"ט, והן פירושו למס' ידיים פ"ד מ"ג; כי אכן הוא סובר שבאופן עקרוני תיתכן קדושת שביעית בתחום עולי מצרים, למעט מקומות מסוימים שרבנו הקדוש התיר אותם, כמו קיסרין ששם לא נוהגים דיני תרו"מ ושביעית.

106. כוונתו למרכבת המשנה על הרמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ז לרבי שלמה בן רבי משה מחעלמא זצ"ל, כיוון שיש גם מרכבת המשנה על הרמב"ם לרבי אהרן בן משה אלפנדרי זצ"ל.

107. מרכבת המשנה, הל' שמיטו"י פ"ד הכ"ז, מבאר שלא היה אמור להיות הבדל בין 'עמון ומואב' ל'עולי מצרים', אבל חז"ל 'הניחום בקדושתם', כלומר את עולי מצרים, והשוו אותם לתחום עולי בבל בשאר השנים, כדי שיפקירו את שדותיהם בשמיטה לטובת העניים.

108. בכתב היד הציטוט מקוצר.

הרבה כרכים וכו' והניחום וכו'.¹⁰⁹ ואם פירוש והניחום היינו שהניחום בקדושתם, היה חיוב חייבים במעשר עני בשביעית, כיון שהם קדושים והם הפקר מהיכן יהיה המעשר?! וכמו שכתב הוא ז"ל עצמו בתחילת הלשון. ואם נאמר דסבירא ליה דעמון ומואב הוא חוץ לארץ וכמו שפירשו בתוספות, ומאי דאמר היינו לומר דחששו לתקנת העניים וכמו שכתב התוספות, על כל זה קשה עליו ההיא דפרק קמא דחולין דף ז שהתיר רבי את בית שאן ואמרו שם הרבה כרכים וכו' והניחום וכו' ואם איתא דהניחום בקדושתם, היאך התיר רבי את בית שאן כיון שהם הניחום בקדושתם וחששו לתקנת עניים היאך יתיר רבי את בית שאן?! באופן שלא זכיתי להבין דברי הרב הזה.

ומשמע מפשט לשון רבנו ז"ל כמו שכתב הרב ז"ל¹¹⁰. באופן דלדעת הרמב"ם ז"ל משמע **דכיבוש עולי מצרים לא היו בהם דין שביעית ממש** אלא דההפרש ביניהם הוא רק הספיחים דבכיבוש עולי בבל אסרום מפני עוברי עבירה ובכיבוש מצרים מותרים היינו דווקא בקדושת שביעית וכמו מה שכתב הפאת השלחן.¹¹¹ **וכן הוא דעת הרב בורה דעה תו"פ**¹¹² **והטור ומרן ז"ל בסימן של"א**¹¹³ **נראה דהכי סבירא ליה**, דבסעיף א' כתב: 'סוריה הקונה בה שדה חייבת בתרומות ומעשרות מדברי סופרים. ובזמן הזה, אפילו במקום שהחזיקו בו עולי בבל ואפילו בימי עזרא, אין חיוב תרומות ומעשרות מהתורה אלא מדבריהם מפני וכו' ' [עד כאן] **משמע מדבריו דמאי דקאמר 'אפילו במקום שהחזיקו בו עולי בבל, משמע דלא מיבעיא במקום שהחזיקו בו עולי מצרים שהוא חייב מדרבנן אלא אף במקום שהחזיקו בו עולי בבל הוא חייב מדרבנן**. ובסעיף יט כתב: 'שנת השמיטה כולה הפקר אין בה לא תרומות ומעשרות כלל וחוצ לארץ אין בה שמיטת קרקע וכו' [עד כאן] **משמע דמקום שהוא חייב בתרומות ומעשרות חייב בשמיטה ולא אפיק אלא חוץ לארץ וזה פשוט**.¹¹⁴

109. חולין ז ע"א; יבמות טז ע"ב.

110. בפשטות כוונתו כסברת המשל"מ הל' שמטו"י פ"ד הכ"ז;

111. הכוונה לדברי פאת השלחן, סי' כג סעי' ט, סוף ס"ק כה; בדעת הרמב"ם ודייק זאת מדבריו הל' שמיטו"י פ"ד ה"ד. ועי' בפאה"ש שם ס"ק כז לגבי מעשרות בעולי מצרים בשביעית.

112. לא ברור לאיזה חיבור כוונתו, כיון שאת דברי הטור והשו"ע בורה דעה הוא מביא לאחר מכן.

113. כוונתו לשו"ע יו"ד סי' שלא כשהוא משווה בין דבריו בסעי' א לדבריו בסעי' יט.

114. אם ניתן לסכם, הרי תקציר התשובה של מו"ז רבי נתנאל חבובא זצ"ל היא כדלהלן: הוא נשאל האם לנהוג קדושת שביעית בעיר בירות, לאור דברי המעשה אורג שכותב שהיא בתחום עולי מצרים? ולאחר מס' ראיות הוא אכן קובע שבירות היא חלק מארץ-ישראל שבתחום עולי מצרים. אלא שמול קביעה זו, קיימים שני נושאים הדורשים בירור: א. מדוע נוהגים שם שני ימים טובים כמו בחו"ל? ב. הרי מנהג בירות שלא מפרישים תרו"מ ולא מקיימים שם דיני שביעית?! תשובת רבי נתנאל זצ"ל היא, שאף שהעיר בירות היא בתחום עו"מ, כפי הנראה הם נוהגים שם כשיטת הרמב"ם שגם בעולי מצרים ישנם מקומות שעושים שני ימים טובים, והדבר תלוי במנהגי אבותיהם. באשר לשאלה על מנהג בירות שלא להפריש תרו"מ ושביעית, תשובתו היא שאף שהרבה מקומות בתחום עולי מצרים נוהגים שם דיני תרו"מ וכן איסורי עבודה בשביעית, וקדושת פירות שביעית לרוב הדעות, אין שם איסור ספיחין, אולם ישנם מקומות שפטרו אותם חכמים מתרו"מ ושביעית לגמרי, כאשקלון, בית שאן ועוד מקומות, וכפי הנראה העיר בירות הייתה מאותם מקומות. בכך מחדש ומאחד מו"ז רבי נתנאל זצ"ל את שיטת הרמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה, עם שיטת הר"ש, שביעית פ"ו מ"א; שם, פ"ט מ"ב; שם, ידיים פ"ד מ"ג; שם, אהלות פ"ח מ"ט; באשר לדעת שניהם מס' מקומות בתחום עולי מצרים פטורים מתרו"מ ושביעית לגמרי, ושאר המקומות חייבים בתרו"מ ושביעית באיסורי מלאכה, קדושת הפירות וביעור, כמו עולי בבל, רק שפטרו אותם מאיסור ספיחין.

הרב נתנאל אוירבך

נתינת מעשר עני במגזר החקלאי – סקירה הלכתית-היסטורית

א. הקדמה

מצוות רבות הצטוו ישראל - מצוות הנתינות לקיום יום-יומי, מצוות נדירות, מצוות שקיומן מתאפשר רק לאנשים מסוימים. במשך שנים שבהן היה עם ישראל נתון בגלות, העיסוק במצוות התלויות בארץ נזנח, ומעטים הם שהרבו להתעסק בבירור מצוות אלו. גם כאשר עלו יהודים לארצם, עדיין היישום המעשי של המצוות התלויות בארץ היה לוקה בחסר, לעיתים בשל הקשיים שאיתם התמודדו העולים, ולעיתים עקב חוסר המודעות לפרטי ההלכות.¹ הקושי המרכזי בהפרשת תרומות ומעשרות היה קושי כלכלי שעמד בפני בעל השדה: היה עליו לתת כ-20% מכלל היבול למעשר ראשון ולמעשר עני בשנים שבהם הוא נוהג.² ה'ויתור' על חלק נכבד מהיבול החקלאי היה קשה מאוד באותם הימים, ימי חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל. כבר בעת חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בימי בית שני נחתמה בירושלים אמנה, שבה בין היתר התחייבו היהודים השבים מגלות בבל לתת את התרומות והמעשרות לראויים להם,³ 'אולם בדורות מאוחרים יותר ירדה הזהירות בזה, ומפני כן בהרבה מקומות בתלמודים באה התוכחה על עוון ביטול מעשרות כראוי'.⁴ אף בדורות מאוחרים יותר התריעו חכמי ישראל על העזובה שבמצוות התלויות בארץ וביקשו לעודד את העולים לארץ לקיים מצוות אלו כתיקונן, ובייחוד את מצוות נתינת המעשרות הכרוכה בקושי כלכלי רב.⁵ בדור האחרון, עם שיבת ישראל לארצו ותקומת מדינת ישראל, גבר העיסוק במצוות התלויות בארץ, ואף הוכשרו התנאים לקיומן,⁶ אך נדמה שעדיין מצוות נתינת מעשר עני לא קנתה לה שביתה ומקום של כבוד אצל החקלאי הישראלי.

1. לדוגמה, ראה בדברי הרב יוסף הלוי נזיר, שו"ת מטה יוסף, ח"א יו"ד סי' י"ד ושמה יש: 'כל ימי דירתו בירושלם הייתי מצטער על זה, שלא הייתי רוצה לאכול אצל שום אדם כי שמעתי שלא היו בקיאים בהפרשת תרומות ומעשרות'.
2. ראה: פנים יפות, במדבר לו, כו.
3. נחמיה פ"י.
4. הרב יששכר תמר, עלי תמר, יומא פ"א ה"א ד"ה וזהירין.
5. לדוגמה, ראה: חכמת אדם, שערי צדק שער מצוות הארץ פ"י סעי' יז: 'בני חו"ל שמסכנים עצמם לבוא בארץ הקודש עליהם ודאי חוב גמור להחמיר בכל המצוות התלויות בארץ כדין המחמירים'. על הצורך בידיעה וקיום המצוות התלויות בארץ, השווה לדבריו בהקדמה ד"ה אמר המחבר.
6. לדוגמה, ראה: הראי"ה קוק, אורות התחיה, סי' ג ד"ה ההוד וההדר. המכון ובית-המדרש הראשון ללימוד המצוות התלויות בארץ הוקם בשנת תרצ"ה ע"י רבה של ירושלים הרב צבי פסח פראנק,



בדברים הבאים נבקש לסקור את השתלשלות מצוות נתינת מעשר עני בארץ ישראל, מראשית ההתיישבות דרך תקומת המדינה ועד ימינו אלו.

ב. הפקר הנכסים

בדור שלאחר גירוש ספרד ושיבת היהודים לירושלים, סדרי קיום המצוות התלויות בארץ ידעו שינויים, לבשו ופשטו צורה. המנהיגים הרוחניים בימים אלו גיבשו את המנהגים השונים לאור המציאות המתפתחת.⁷ 'מנהג ירושלים' ביחס לדרך הפרשת תרומות ומעשרות בכלל ודרך נתינת מעשר עני בפרט מופיע במקומות שונים. הרב דוד בן זמרא (ה'רל"ט, 1479 - ה'של"ד, 1573), שתחום פעילותו היה במצרים, ירושלים וצפת, האריך לתאר את סדר הפרשת תרומות ומעשרות כפי שהיה נוהג בירושלים באותם הימים. כאשר הוא מתאר את הנוהג בשנות מעשר עני, הוא מציע דרך אפשרית להיפטר ממצוות נתינה זו בכך ש'פקיר נכסיו והרי הוא עני וזוכה במעשר וחוזר וזוכה בנכסיו'.⁸

ונקרא 'מדרש בני ציון'. בדבריו, משואה לדור עמ' מז, עומד הרצ"פ פראנק על הצורך הממשי בלימוד הלכות אלו: 'לעת כזאת שזכינו לראות סימני גאולה ממשמשים ובאים וקול התור נשמע בארצינו, בודאי מהראוי לתופשי התורה לשים לב להלכה זו שכבר נפתחה בגדולי הדורות, בזמן שלא היה עדיין שום מראה מקום לחשוב בעניין זה למעשה והיו רחוקים מדוך פלן טובא. על אחת כמה וכמה עכשיו שקרבנו המקום ברחמי הרבה והעניין הזה קרוב אלינו שיעלה על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנו, בוודאי מוטל עלינו לעיין זה עד מקום שידינו מגעת'. בית מדרש זה הצמיח גדולים בתורת ארץ ישראל שחידושיהם הועלו ע"ג קבצי 'כרם ציון' הרבים, וחברי בית המדרש הללו יישמו את ההלכה ביישוב החדש המתפתח. על מגמתו של הרב פראנק לחידוש הקשר בין היישוב הישן ליישוב החדש במטרה ליצור יישום מעשי למצוות התלויות בארץ, ראה בעבודתי המחקרית 'דת חברה ומדינה במשנתו ההלכתית של הרב צבי פסח פראנק', עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשע"ט.

7. לסקירה מלאה, ראה: מנהגי ארץ ישראל (גליס), מבוא.

8. שו"ת הרדב"ז, ח"ב סי' תשל"א. יש להעיר שתשובה זו אינה עוסקת בחקלאים אלא ביהודים הקונים בשווקי ירושלים פירות וירקות שגדלו בקרקע גוי והתחייבו בתרומות ומעשרות, משום שגמר המלאכה נעשה ע"י יהודים. לפיכך לא הועלתה הצעה פשוטה יותר, שהחקלאי יפקיר את היבול בלבד ולא את כל נכסיו, ובכך היבול אינו מתחייב בתרומות ומעשרות. מקור נוסף וקדום לפתרון זה מופיע אצל הרב יוסף הלוי נזיר (~ה'ת"כ, 1660 - ה'תע"ד, 1713), שו"ת מטה יוסף, ח"ב יו"ד סי' ט (מהדורת טוב מצרים, עמ' רלה): 'ואם הקרקע שלו יאמר כך, הרי אני מפקיר כל זה שלפני והרי אני זוכה בו'. כאן אנו מבחינים בהצעת פתרון ההפקר לחקלאי עצמו. ייתכן והצעה זו השתרשה ממנהג ירושלים, כפי שציין הרדב"ז, שהרי הרב נזיר למד את תורתו בירושלים אצל מהר"ם גלאנטי ולאחר מכן ירד למצרים, שם היה אב"ד מצרים וסביבותיה. מנהג ירושלים זה ביחס למעשר עני נמצא גם בספר חידושי דינים לרבני ירושלים הקדמונים, הלכות מעשרות וחלה אות סט. ספר זה מקבץ את מנהגי ירושלים מזמנו של הרב עובדיה מברטנורא (~ה'ר', 1440 / ~ה'ר"י, 1450 - ~ה'רע"ה, 1515), שהיה מנהיגה הרוחני של ירושלים משנת 1488, ושם נכתב: 'והרי אני מפקיר כל נכסי וזוכה בו'; מופיע גם במנהגי ארץ ישראל (גליס), עמ' ש-שא אות כ. יש להשוות את הצעת הרדב"ז ביחס לנתינת מעשר עני לדבריו על אודות נתינת מתנות כהונה לכהנים - זרוע, לחיים וקיבה. ראה: שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' שמ, שם הוא מחזק את מנהג ארץ ישראל שבהסכמת הכהן ניתן לתת ממון תמורת מתנות כהונה, ואין צורך לתת את המתנות עצמן. ייתכן ודרכים אלו, הן בנתינת מעשר עני והן בנתינת מתנות כהונה, משקפות את המציאות שהייתה באותם הימים בארץ ישראל ביחס למצוות אלו, ומנהגים אלו באו

דרך זו לא הייתה מקובלת על הרב יוסף אשכנזי, המכונה 'התנא מצפת'.⁹ לדבריו, הפתרון שהציע הרדב"ז - להפקיר את כל היבול - אין בו כדי לפטור מנתינת מעשר עני, שכן גם העני עצמו חייב לתת מעשר זה:

וכן המעשר עני גזל גמור הוי, כי אפילו יפקיר נכסיו כדין הפקר גמור, אין לו בה כלום כי אפילו העני שבישראל צריך ליתן מעשרותיו לעני אחר.¹⁰

כמו"כ עדים אנו ל'מנהג ירושלים' שונה שבו לא השתמשו בהצעת ההפקר אלא נתנו מעשר עני לעניים, כדברי הרב ישראל יעקב חגיז (ה'ש"פ, 1620 - ה'תל"ד, 1674), שהיה ראש ישיבה ומנהיג רוחני בירושלים.¹¹ ייתכן שבדורות שלאחר מכן השתמשו המתיישבים בפתרון ההלכתי שהוצע ע"י הרדב"ז, דבר שניכר מההתנגדות אליו מטעמים שונים,¹² כשהטעם החוזר על עצמו הוא שיש בכך 'הערמה יתירה'¹³ ודרך להיפטר מקיום המצווה, כדברי הרב ישעיה הורוביץ (ה'שי"ח, 1558 - ה'שפ"ו, 1625 / ה'ש"צ, 1630):

מי שיש בו יראת שמים, יעשה המצווה כתיקונה ויודה לה' על שזיכהו לקיים מצווה זו ולא יבקש טצדקי למפטר נפשיה.¹⁴

עם זאת, שנים רבות לאחר מכן אומצה אפשרות זו ע"י הרב ישראל משקלוב (תק"ל, 1770 - תקצ"ט, 1839), בעל 'פאת השולחן', שאומנם מקדים שהדרך הרצויה היא לתת מעשר עני לעניים, אך 'אם רוצה להפקיר נכסיו כולם כדי לזכות במעשר עני שלו צריך להפקיר בפני שלושה בני אדם'.¹⁵

-
- לתת פתרון מעשי בהשבת המצוות הללו לקיומן, כפי שניתן לראות במידת מה ביחס למתנות כהונה בשו"ת המבי"ט, ח"ב סי' קטו, תשובה שעליה חתום הרדב"ז.
9. על אודותיו ראה: הרב צבי הלוי איש הורוויץ, 'תולדות ר' יוסף אשכנזי התנא מצפת', סיני ז (תש"א) עמ' שיא-של. על חסידותו ותורתו, ראה: אברהם משה לונץ, ירושלים ב (ירושלים תרמ"ז), עמ' 145, שהביא שנקרא גם רבי יוסף מוירונא. על הכינוי 'תנא' כתב החיד"א, שם הגדולים מערכת גדולים אות י [ק"ב]: 'הווי קורין אותו תנא שהיה שונה המשניות בניגון'. למקורות נוספים על אודותיו, ראה: הרב יואל פרידמן, 'מחלוקת המבי"ט ובית יוסף בעניין פירות הגוי בשביעית והפולמוס סביבה', התורה והארץ ח עמ' 129-130.
10. שו"ת הרב בצלאל אשכנזי, תשובה ב. תשובה זו היא של הרב יוסף אשכנזי, ראה: דרישה, יו"ד סי' שלא סוף אות יא; הרב צבי הלוי איש הורוויץ 'תולדות ר' יוסף אשכנזי התנא מצפת', סיני ז (תש"א) עמ' שכז הערה כז.
11. שו"ת הלכות קטנות, ח"ב סי' קמג.
12. ראה: שו"ת מהרי"ט (ח"א סי' פה ד"ה וגם בדבר; השווה לדבריו, שם סי' כה ד"ה והמקום השני: 'שאנו מפרישין אותו לגמרי ליתנו לעני'); של"ה, שער האותיות אות הקו"ף - קדושת האכילה א אות קכד-קכה; חכמת אדם, שערי צדק שער מצוות הארץ פ"י סעי' טז; ארץ חפץ (כהנוב), הל' תו"מ נתיב ד סעי' כו; האדר"ת, אחרית השנים פ"ה אות כה; המעשר והתרומה, פ"א בית האוצר ס"ק ל; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פרק מב סעי' יז.
13. לשון האדר"ת, אחרית השנים פ"ה אות כה.
14. של"ה, שער האותיות אות הקו"ף - קדושת האכילה א אות קכה.
15. פאת השולחן, סי' יג סעי' ב. המקור הוא הרב אלעזר אזכרי (ה'רצ"ד, 1533 - ה'שס"א, 1600), ספר חרדים, פרק נב אות יח; שם אות כ. הצעה זו מופיעה מאוחר יותר אצל הרב חיים יצחק מוסאפיה (תק"נ, 1789 - תקצ"ז, 1836) שהביא את 'סדר המעשר בירושלים תוב"ב', חיים וחסד חדושי דינים הל' מעשרות וחלה אות סט. שנים רבות לאחר מכן הצעה זו מופיעה אצל הרב חנוך זונדל גרוסברג (תרס"ד, 1904 - תשל"ז, 1977) בשם 'יש אומרים', המעשר והתרומה, פ"א סעי' נז, וראה שם בית

ג. פתח תקווה, תרל"ט

מאז דיון זה חלו תמורות רבות ביישוב היהודי בארץ ישראל. כאמור, תחילת ההתיישבות היהודית בארץ ישראל הייתה מלווה בקשיים שונים, והקושי הכלכלי היה קשה ממש. קיום המצוות התלויות בארץ, כהפרשת תרומות ומעשרות, חייב את החקלאי דאז להשיל מיבולו קרוב ל-20%. לולא הכיסופים לחונן את אדמת הארץ, לעובדה ולשומרה, קל היה לו לחקלאי למעוד ולמצוא דרכים להותיר יכול זה אצלו לרווחתו. ואולם המתיישבים הראשונים הגיעו לארץ חדורי מטרה, לעבוד את האדמה ולקיים את המצוות התלויות בה חרף כל הקשיים.

העדות הקדומה ביותר בהתיישבות החדשה שהגיעה לידינו בדבר נתינת מעשר עני לעניים, היא משנת תרל"ט (1879).

המושבה פתח תקווה הוקמה בשנת תרל"ח, שנת מעשר עני. שנה לאחר מכן כתב הרב עקיבה יוסף שלזינגר (תקצ"ז, 1837 - תרפ"ב, 1922):

ואני קניתי נחלה כדי לפרנס משפחתנו מיגיע כפינו לחם. ויום טוב היה לי כאשר זכיתי לעלות עשרים גמלים הראשונים מלאים מעשר ראשון ומעשר עני לירושלים ולחלקם לכהנים ולויים ולעניים.¹⁶

מעשרות אלו הובאו לירושלים וחולקו בשכונת מאה שערים.¹⁷ נכדו של הרב שלזינגר העיד על מגמת סבו: 'להפריש את המעשרות בלי שום הערמת היתר, אחד מעשרה נתנו ללויים ומעשר עני לעניים'.

ד. המושבות, תרנ"ה

משנת תרנ"ה, שהייתה שנת מעשר עני, מצויה בידינו עדות אודות 'סדר העבודה בהכשר היין' ביקב של כרמל מזרחי. באותם הימים, היה הרב נפתלי הרץ הלוי וידנבוים (תרי"ג, 1852 - תרס"ב, 1902) רבן של יפו והמושבות. מתוקף תפקידו הוא הגיע למושבה ראשון לציון, למרתף היינות, וביצע את ההפרשה והנתינה: 'והפרישו מעשר עני ומחלקים אותו לעניים'.¹⁸ ישנה עדות מרטיטה על נתינת מעשר עני של ההתיישבות החקלאית כמה חודשים לאחר מכן. כאמור, שנה זו הייתה שנת מעשר עני, וחקלאי המושבות פתח

האוצר ס"ק עו, שהביא את הדעות החולקות. השווה לדבריו, שם פ"א בית האוצר ס"ק ל: 'ומ"מ הירא דבר ה' וחרד על דברו יזהר לקיים מצוות נתינה ללוי ולעני כמאמרה ולא יחפש אמתלות וצדדי היתר לפטור עצמו'.

16. ברית עולם האחרון, סח ע"א בהערה. דברים אלו הועתקו גם אצל הרב יששכר תמר, עלי תמר, תענית פ"א ה"ד ד"ה חד ב"נ. השווה דברים אלו עם הכתוב אצל חתנו של הרב שלזינגר, הרב דוד בהר"ן, אורח דוד עמ' תקיג, ועם הכתוב אצל נכדו של הרב שלזינגר בספר תורת יחיאל (שלזינגר), בראשית עמ' לה. במקורות אלו נכתב שמדובר על 'עשרה גמלים' בלבד ולא 'עשרים גמלים'.

17. יש להעיר על העלאת המעשרות לירושלים ללויים ולעניים, שזה דבר שאינו מוכרח, אך ייתכן ושם התכנסו עניים לומדי תורה והיה רצון לתמוך בהם, וצ"ב.

18. עיתון 'המליץ', מיום ו' כ"ד מרחשוון תרנ"ה, מופיע באתר הספרייה הלאומית.

תקווה ועקרון קיימו את מצוות נתינת מעשר עני באופן הבא, כמתואר בעיתון 'חבצלת':¹⁹ נברך לאלוקינו שהחיינו והגיענו לזמן הזה לראות איכרים תמימים ויראי ה' ממושבות פתח תקווה ועקרון הנהנים מחסדי הנדיב שיחיה בקיימם מצוות מעשר עני כהלכתה. בימים האלה שלחו אחדים ממושבות הנ"ל לקרוביהם ומכריהם בירושלים את המעשר הזה, שקים מלאים תפוחי אדמה ויאכלו עניים וישבעו, מכירי טובה בני מכירי טובה שבעו דשן, וכל אנשי ירושלים שבע ביום יברכו את הנדיב שיחיה הגונן בחסדו על הישוב בטהרת הקודש, וישאו בעדו רינה ותפילה כי ישא ה' פניו אליו ברצון, תקדמהו ברכת טוב וכל רעה אליו לא תאונה מעתה ועד עולם. ומה טיבה של השמחה הזאת, אשר כל איש ירושלים לוקח חלק בה? האם בגלל המנחת הדלה והרזה אשר נהנו ממנה מתי מספר... הלא יבין כל אשר לו מוח בקודקודו כי לא על מספר שקי תפוחי אדמה תרב השמחה, אך השמחה הזאת טהורה היא באמת, כי אותו המעשה יוכיח כי אין סתירה חס וחלילה בין עבודת האדמה ובין קיום המצוות עפ"י התורה. ואלה האיכרים אשר ליבם תמים עם ה' ועם תורתו, לא יעזבו את תומתם גם בהיותם נתונים בעול עבודת הגוף הקשה, העבודה הזאת אינה עושה אותם למגושמים ולא לבני חורין, ונהפוך הוא - מקבלים עליהם דברי הברית ומקיימים הלכות התלויות בארץ. הוא אשר מלא לבבינו שמחה וגיל על כל גדותיו... להודות ולהלל לה' אשר נתן בלב הנדיב שיחיה, לחונן ארצינו הנשמה למען תעבד בידיים חרוצות והוציאה צמחיה כפליים - צמחים ממש וצמחי פרחי הדת ומצוות התלויות בארץ אשר לקיומן תלויות עינינו משנות דור דור. עדות זו מתארת את מצבם של אנשי המושבות אשר חרף הקשיים היום יומיים לא וויתרו על נתינת מעשר עני כהלכתו בהעלותם את היבול לאחיהם העניים בירושלים.

מעדויות אלו ניכר בעליל שראשוני המתיישבים באדמות הארץ במושבות החקלאיות קיימו את מצוות נתינת מעשר עני במלואה באופן של נתינת היבול לעניים.

ה. התרופפות, תרנ"ט

ארבע שנים לאחר מאורעות מרגשים אלו, בשנת תרנ"ט, עדים אנו להתרופפות מסוימת שחלה בעניין קיום מצוות נתינת המעשרות. במכתב חריף שהתפרסם בעיתון 'הצפירה'²⁰ ועליו חתומים רבה של ירושלים, הרב שמואל סלנט (תרע"ו, 1816 - תרס"ט, 1909) והרב וידנבוים, רבן של יפו והמושבות, מתגלה התרופפות בנתינת מעשר עני. הפתרון שהגו החקלאים כדי להימנע מנתינה הכרוכה באיבוד היבול היה שהם מכרו את היבול ללא הפרשת תרומות ומעשרות וללא ידיעת הקונים על כך.²¹ הקונים שהגיע לידם יבול זה,

19. עיתון 'חבצלת', מיום ו' ח' סיוון תרנ"ה, מופיע באתר הספרייה הלאומית.
20. עיתון 'הצפירה' מיום ב' ט"ו אלול תרנ"ט, מופיע באתר הספרייה הלאומית.
21. על האיסור למכור טבל, ראה: דמאי פ"ה מ"ה; רמב"ם, הל' מעשר פ"ו ה"ו.



הרי הוא ספק טבל לגביהם, משום שאינם יודעים אם אכן יכול זה מעושר או לא. לפיכך, כיוון שיש בידם ספק טבל, הם אינם מחויבים לתת ממנו מעשר ראשון ללוי ומעשר עני לעני, שהרי 'המוציא מחברו עליו הראיה'.²² פתרון זה משקף את הקושי הקיים בנתינת כ-20% מכלל היבול ללוי ולעני. הרבנים העירו לחקלאים על הבעייתיות שבדרכם, שבכך הם מכשילים את הקונים באיסור טבל:

יען כי בין הקונים ימצאו אנשים הרבה שאינם יודעים כלל להפריש תרומות ומעשרות ומשיכו לפי הרגלם שהורגלו הרבה שנים בחוץ לארץ, שאין נוהג שם דיני תרומות ומעשרות.

ביחס לנתינת מעשר עני הציעו רבנים אלו שכל אחד יוכל לתת את המעשר עני שלו לחברו שאינו עשיר, ובכך לא יגרע חלק המעשר עני מבעל היבול. בסיום המכתב הוסיפו הרבנים הערה חמורה:

ואם חס וחלילה לא תשמעו לעצתינו ולאזהרתינו, אזי נודיע להברון השר הנדיב שיחיה לעד, אשר כוונתו לרצויה להטיב לאחינו באופן שיתנהגו על פי דרך התורה והמצווה. וגם נפרסם בכל העולם שאין אתם שומעים לקולינו. ובירושלים ויפו נצווה להכריז לא יקנו מכם שום דבר בלא כתב הכשר.

שלוש שנים לאחר מכן, בשנת תרס"ב, נפטר הרב נפתלי הרץ הלוי, רבן של יפו והמושבות, אך נראה שהמציאות המתוארת לעיל, שבה החקלאים ניסו לנהוג בעורמה, לא תמה. במכתב נוסף שפרסמו רבני ירושלים, הרב שמואל סלנט, הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים והרב יעקב שאול אלישר, הם עוררו שוב את 'יושבי המושבות קאלאניות' להימנע מהאיסור שבמכירת טבל במטרה להיפטר מנתינת המעשרות.²³

1. מנהג המושבות, תרצ"ה

בדבריו של הרב צבי פסח פראנק,²⁴ רבה של ירושלים, אנו מוצאים את מנהג המושבות בעניין נתינת המעשרות:

נתעוררתי על פי הנהוג בהמושבות, שאפילו הטובים שבהם שנזהרים לקיים מצוות הפרשת תרומות ומעשרות ושומרים את נפשם מלהיכשל באכילת טבלים, מכל מקום לעניין מצוות נתינה רובם מקילים ומחזיקים את המעשרות לעצמם ומתוך זה נוהגים לקבוע מקום להמעשרות בצפוננו או בדרומו, ולידי הפרשה ממש לא יבוא לעולם, ותחילת תרומתן הוא אדעתא דהכי - להיות מעשרן והן שלו. ויש לעיין, דמלבד ביטול מצוות נתינה, אולי יש לחשוש גם על עיקר הפרשה אם היא כדין.

22. יש להעיר על דברים אלו, שבמקרה כזה שבו יש חזקת חיוב ישנה חובת נתינה, ראה באריכות בנושא זה אצל הרב יואל פרידמן 'ספקות בנתינת מעשר עני', אמונת עתיך 33 (שבט-אדר א תש"ס) עמ' 17-

26; שם 34, עמ' 22-28; שם 35, עמ' 12-16.

23. ראה: הרב בן ציון ידלר, בטוב ירושלים, עמ' רלו-רלז.

24. שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' מד.

הנה כי כן נראה שהמנהג הרווח באותם הימים במושבות בארץ ישראל היה להשאיר את המעשרות אצל בעל השדה ולא ליתנם למי שצריך לתת. בדבריו מציין הרב פראנק ששאלה זו תלויה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במניין המצוות:²⁵ האם הפרשה ונתניה הן מצווה אחת, כאשר הנתניה היא גמר ההפרשה, ובהיעדרה ישנו חיסרון מהותי בעצם המצווה,²⁶ או שמא מדובר על שתי מצוות נפרדות, והיעדר הנתניה מהווה רק את ביטולה ולא מהווה חיסרון בתיקון היבול.²⁷ למעשה כותב הרב פראנק:

דאף שדעת הגאונים הרב שלמה קלוגר והשואל ומשיב²⁶ דבמפריש תרומות ומעשרות על מנת שלא לקיים מצוות נתניה הפרשתו בטילה. אבל גדולי הדורות חולקים על זה וסבירא להו דהפרשה זו קיימת.

דבריו מוסכמים על עוד פוסקים, שהיעדר נתנית התרומות והמעשרות אינו מעכב את ההפרשה.²⁷

25. לדעת הרמב"ם, ספר המצוות, שורש יב, ההפרשה והנתניה הן מצווה אחת, ואין למנות כל אחד מפרי המצווה כמצווה בפני עצמה. ואולם הרמב"ן בהשגותיו שם, ד"ה וכן הדין השני, סובר שמדובר על ב' מצוות נפרדות. אומנם מחלוקת זו בין הרמב"ם לרמב"ן הינה מחלוקת במניין המצוות, אך יש שראו בה מחלוקת בעלת השלכה מעשית מרחיקת לכת במקרה הנ"ל על אודות המפריש ע"מ שלא לתת. להשלכה מעשית נוספת של מחלוקת זו, ראה במאמרי 'שאלת כוהן על חלה שהתערבה', אמונת עתיד 110 (שבט תשע"ו) עמ' 59-63.
26. כדברים אלו בשיטת הרמב"ם המונה את ההפרשה והנתניה למצווה אחת, כ"כ הרב יצחק די-ליאון, 'מגילת אסתר' ספהמ"צ שורש יב ד"ה נראה לי: 'כל זמן שלא נתן לו חלק לא יצא ידי חובתו מה שצווה כגון אם הפריש תרומה ומעשר וחלה ואין דעתו ליתנה לכהן אין כאן שום מצווה'. כדעה זו כ"כ הרב שלמה קלוגר, שו"ת קנאת סופרים סי' קח; הרב יוסף שאול נתנזון, שו"ת שואל ומשיב (מהדורה תליתאה ח"א סי' תלג סוף ד"ה עוד נראה לי; מהדורה רביעאה ח"ג סי' מד ד"ה וראיתי בשעה"מ); תשובה מיראה, הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"ה-ה"א ד"ה ובעניותי; דברי ישראל, בתוך: חכמת אדם, שער מצוות הארץ פי"א ס"ק י; ראה בדבריו בנחמת אליעזר, שם פי"א ס"ק ג ד"ה והנה להלן; ש"ך, יו"ד סי' שלא ס"ק נא, שהמפריש תרומה ההולכת לאיבוד אינה תרומה 'שהרי אינו יכול לקיים מתנות כהונה'; מלוושי יו"ט, ח"ב קל וחומר סי' יג ד"ה ע"כ; הראי"ה קוק, בתוך: התורה והארץ ח"ב עמ' 17-18. ראה: אשל אברהם (ניימארק, מהדורה שנייה פירות גינוסר סי' ו ד"ה ונ"ל לתמוך; שם סי' ז ד"ה והנה במה), שהביא ראיות לשיטה זו. בטעם דעה זו, ראה: אשל אברהם, שם ד"ה והנה גאון; הרב אהרן זסלנסקי (וזאת ליהודה, בדין מפריש תרומה על מנת שלא לתת אות א ד"ה והנה בטעם; כפי אהרן תניא סי' ל ד"ה והנה בטעם).
27. משמעות המשנה למלך, הל' תרומות פי"ה ה"א; ראשי בשמים (ראב"ן), מערכת מ' אות טז; אבן שלמה (אויערבאך), שבת יז ד"ה גמ' גידולי תרומה; חזו"א (מעשרות סי' ז ס"ק כד; קונטרס הלכות תרו"מ ממרן החזו"א זצ"ל, נדפס בסוף דרך אמונה ח"ג, סי' א סעי' ו); יריעות שלמה (לעוויטאן), סי' מז אות ו; הרב ירוחם פישל פערלא, ביאור על ספר המצוות לרס"ג, עשין סה-סו ד"ה עוד הביא הרמב"ן, עמ' 556; הרב אברהם יעקב ניימארק, קובץ אהל תורה (ירושלים), שנה ראשונה חוברת ז-ח סי' נו ד"ה והנה עצם; הרב שמואל יודלביץ (מעיל שמואל, זרעים דף כט ע"א, בעניין שליחות בתרומה אות ה ד"ה ובזה נמי; שו"ת מעיל שמואל, מצוות התלויות בארץ סי' יב אות ה); הרב יהושע חיים קסובסקי, אזכרה, קובץ לזכרו של הראי"ה קוק ח"ה עמ' כה; ספר ארץ ישראל (טיקוצינסקי), עמ' קכה סי' ו אות א; שו"ת משפטי עוזיאל, ח"ו סי' צט ד"ה תו חזיתיה; הרב שלמה זלמן אוירבך (שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נג אות א ד"ה ידוע; שם סי' ס אות א; שם סי' סב אות י ד"ה נראה שכל; קונטרס לאפרושי מאיסורא, בתוך: מעדני ארץ, הל' תרומות ח"ב, סי' ה פ"א אות א; שם פ"ב אות ג); שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד סי' י ענף ב; שו"ת תשובות והנהגות, כרך ד סי' רנה ד"ה וממילא נראה; דרך אמונה (הל' תרומות פי"ג ה"ח ס"ק עה; שם פי"ו ה"א ס"ק ג); מנחת אשר, במדבר סי' כה אות ב-ג. ראה גם: המעשר



ז. קיבוץ שעלבים ושיבת קול תורה, תשי"ח

עדות מעניינת לאופן נתינת מעשר עני כהלכתו לאחר קום המדינה מצויה בפרוטוקולים ובחלופת מכתבים בין חברי הנהלת קיבוץ שעלבים לבין הנהלת 'קול תורה' בירושלים.²⁸ חברי הקיבוץ מינו את הנהלת הישיבה לשמש גבאי צדקה עבור תלמידיה העניים. בכך תזכה הנהלת הישיבה בחלק היבול של מעשר עני של קיבוץ שעלבים, ובהרשאת הנהלת הישיבה ימכור הקיבוץ את היבול בשוק, והכסף יעבור לישיבה עבור תלמידיה העניים. ואכן בשנת תשי"ט ערכה הנהלת הקיבוץ תחשיב של שנת תשי"ח, שהייתה שנת מעשר עני, ובפגישה שנערכה בירושלים הודיעה לישיבה על חלקה המגיע לה בעקבות ההסכם הנ"ל. בפגישה זו נכחו הרב ברוך קונשטט, ראש ישיבת 'קול תורה' ומייסדה, ורב הקיבוץ דאז הרב מאיר שלזינגר. בשיחה שערכנו עם הרב שלזינגר הוא מתאר את ההסכם והפגישה בירושלים, ומוסיף שמכל מקום הישיבה החזירה את רוב הכסף לקיבוץ.²⁹ הנהגה זו של הישיבה להשיב את רוב הכסף לקיבוץ עוררה את הרב שלזינגר לשאול את הרב קונשטט מדוע ולמה החזירה הישיבה את רוב הכסף שניתן לה למעשר עני. תשובתו של הרב קונשטט הייתה:

ברצוננו להחזיק ידי מקימי היישוב על פי התורה ולעודד אתכם בעבודתכם הקדושה על ידי השתתפותנו בתרומה לטובת משקיכם.³⁰

הרב שלמה זלמן אורבך, שבאותה העת כיהן כראש הישיבה, עמד על הקושי שבדבר - שדומה העניין ל'מתנה על מנת להחזיר'. אך תשובתו הייתה שבתנאים הקיימים בעת ההיא בארץ ישראל אין דרך אחרת. ניכר א"כ הרצון הגדול של ההתיישבות החקלאית בתחילת קום המדינה לקיים כדת וכדין את נתינת מעשר עני במלואה, אך מכל מקום הנטל הכלכלי על היישוב היה קשה מנשוא, ולכך הוצרכה הנהלת הישיבה להשיב חלק ניכר מהכסף לטובת יישוב הארץ ובניינה.

ה. קיבוץ חפץ חיים, תשמ"ג

אפשרות נוספת לקיום נתינת מעשר עני באה לידי מעשה בשנת תשמ"ג, שהייתה שנת מעשר עני, בקיבוץ חפץ חיים. צורת הנתינה התבצעה באמצעות הלוואה מראש,³¹ כלומר

והתרומה, פ"א בית האוצר ס"ק טז, שגם הסוברים שהיעדר הנתינה מהווה עיכוב בעצם הפרשה יודו שבזמן הזה, שחיוב הפרשת תרומות ומעשרות מדרבנן, אין עיכוב.

28. ראה: הליכות שדה 105 (ניסן תשנ"ז) עמ' 22-25.

29. לצפייה: <https://drive.google.com/file/d/1K0zEnYD6yfGoQtGOpUJqTtuT1r3jbdpO/view?usp=sharing>

30. מכתב מתאריך י"ב אייר תשי"ט, בתוך: הליכות שדה 105 (ניסן תשנ"ז) עמ' 23; כע"ז, שם עמ' 25; ראה גם בדברי הרב רפאל נתן אורבך, הליכות שדה 23 (טבת תשמ"ג) עמ' 18 הערה 26.

31. ראה: גיטין, פ"ז מ"ז; רמב"ם, הל' מעשר פ"ז ה"ה; רמ"א, יו"ד סי' רנז סעי' ה. שימוש בדרך זו מצוי גם אצל הרא"ה קוק, סידור עולת ראייה ח"א (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תרצ"ט, עמ' שנ אות ו; שם, הוצאת תשע"ה עמ' שנה אות ו) ביחס לנתינת מעשר עני. השווה לדברי בשו"ת משפט כהן, סי' לו; ספר ארץ ישראל (טיקוצינסקי), עמ' קכח סי' ו אות ט.

הנהלת הקיבוץ הלוותה סכום כסף לרב קלמן כהנא, שהיה גבאי צדקה עבור עניים, והתבצע קיזוז מהיבול החייב במעשר עני.³² הקנאת היבול התבצעה באמצעות קניין חצר,³³ היינו 'משק חפץ חיים ישכיר חלקת קרקע לרב הנ"ל, אשר על גביה יועברו כל משלוח פרי ההדר של המשק', ולשם כך באו שני חברי קיבוץ לעמוד ליד השדה, כדי שתהיה חצר המשתמרת. לאחר מכן ערכו חישוב של ערך פירות מעשר עני 'כשער הסיטונאי של המעשר בהפחתת 10% כעמלת הקיבוץ בטרחה ושיווק', וסכום זה הינו קיזוז ההלוואה.

לדוגמה: בפירות העולים בשוק הסיטונאי 300 שקלים, שוויו של מעשר עני לאחר הפחתת 10% דמי טיפול הינו 27 שקלים.

בדרך זו ישנה הקלה מסוימת על החקלאים, משום שהחזר ההלוואה נמוך מהערך הכספי המוחלט של היבול. טעם הדבר הוא שנוכו מהערך המוחלט של היבול הוצאות טיפול ביבול הכוללות מיון, אריזה, הובלה וקירור. באופן כזה, אנו מניחים שאם העני עצמו היה מעוניין לשווק את היבול, הוא היה זקוק לשכור פועלים, משאיות ובית קירור, לנהל רשת שיווק וכדו', וזהו תהליך הכרוך בהוצאות כספיות רבות. לכן נראה שהעני יעדיף לקבל את חלקו הקטן מהיבול לאחר ההוצאות הנ"ל.³⁴

ט. 'בית האוצר', מכון התורה והארץ, תשנ"ה

בשנת תשנ"ה ייסד מכון התורה והארץ את קרן 'בית האוצר' להפרשת תרומות ומעשרות. קרן זו הינה קרן ייחודית העומדת לשירות הציבור הרחב ומאפשרת לחברים בה לקיים את מצוות הפרשת תרומות ומעשרות כדין ובהידור. בדרך זו נתינת מעשר עני מתבצעת באמצעות הלוואה מראש, אולם צורת הנתינה היא באמצעות דין 'מכירי עניים'.³⁵ 'בית האוצר' שליד מכון 'התורה והארץ' מעביר את הכסף המתקבל מהחקלאי והאדם הפרטי למשפחות במצוקה כלכלית, דרך מחלקות הרווחה במספר יישובים וערים ובשיתוף עמותות צדקה. בצורה כזו מקיים כל חבר בקרן המעשרות את מצוות נתינת מעשר עני בהידור ובקלות.

התחשב לחקלאי שנקבע למעשר עני בבית האוצר הוא 10% ממחיר הפירות לסיטונאי, ובכך יכול לעמוד שוויו של מעשר עני על 1% מהפדיון בלבד.³⁶ לדוגמה: פרי העולה למגדל 300 שקלים, ערך שוויו של מעשר עני מפרי זה הוא 30 שקלים, ולאחר התחשב

32. ראה: הליכות שדה 105 (ניסן תשנ"ז) עמ' 21; לעבדה ולשמרה - סיפורו של קיבוץ חפץ חיים, עמ' 184-185.

33. ראה גם הרב רפאל נתן אורבך, הליכות שדה 23 (טבת תשמ"ג) עמ' 17 סוף הערה 23, שציין בשם הרב מאיר שלזינגר שדרך זו של קניין חצר הייתה נוהגת גם בקיבוץ שעלבים.

34. ראה: התורה והארץ, ח"ב עמ' 103-104.

35. ראה: גיטין ל ע"א.

36. ראה: התורה והארץ, ח"ב עמ' 104. יש להעיר את דברי הרב שלמה זלמן אורבך, שו"ת מנחת שלמה, ח"ג סי' קנח אות יד: 'למכור לך בחזרה את המעשר עני עבור אחד מעשרים או אחד מעשרה משוויו האמיתי'. לדבריו מדובר על נתינת 1% או 0.5% בלבד.



הנ"ל 10% מכך מהסכום הם 3 שקלים. בצורה כזו יכול החקלאי לקיים את מצוות נתינת מעשר עני בהידור.

סיכום

עם שיבת עם ישראל לארצו לאחר שנות גלות רבות שב גם הצורך בקיום המצוות התלויות בארץ. אולם הקשיים הרבים שעמדו בפני העולים והמתישבים הביאו את פוסקי ההלכה למצוא דרכים לקיום מצוות נתינת מעשר עני בצורה שבה יוכל החקלאי לקיים את המצווה בהידור ובד-בבד להמשיך ביישוב הארץ.³⁷



37. ראה גם בשו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' עב, שם הוא נותן מענה מפורט לשאלתו של הרב רפאל נתן אורבך שהיה רבו של קיבוץ שעלבים - כיצד יש ליישם את נתינת מעשר עני לאור הקשיים הכלכליים.

אג' יהודה הלר

מיני בר וזני תרבות – ההבדלים ביניהם וההשלכות על כלאי הכרם

רקע

איסור כלאי הכרם הינו איסור חמור הנוהג מהתורה גם בימינו.¹ בניגוד לאיסורי כלאיים אחרים, בכלאי הכרם נאסרים בתנאים מסוימים גם הענבים, ואף יש לעקור את העץ.² בשנים האחרונות מתפשטת תופעה של השארת עשבייה בכרמי יין במהלך החורף והאביב. הסיבה העיקרית לתופעה יזומה זו הינה מניעת סחף קרקע, לצד יתרונות נוספים, מבוססים פחות. בדרך כלל מתבססים המגדלים על הזרעים המצויים באופן טבעי בכרם, שמייצרים לאחר הגשם עשבייה וצמחיית כיסוי. לפיכך, הכרת המינים העולים באופן טבעי בכרם חיונית לשאלה אם הם כלולים באיסור כלאי הכרם וחובה לעוקרם. היות שהמינים שבהם נוהג האיסור צריכים להיות כאלה המשמשים³ למאכל אדם או בהמה,⁴ עלתה השאלה מה היחס למיני בר שהינם קרובים של מיני תרבות, והאם ניתן להחשיבם כצמח המשמש ומקוים למאכל אדם או בהמה. שאלה זו תלויה לכאורה⁵ ברמת הדמיון בין מין הבר למין התרבותי, שכן ייתכן שההבדל משמעותי עד כדי הגדרתו כמין אחר או כמין ש'אין מקיימים כמוהו' בימינו.⁶ מאידך גיסא, מסתבר שמין בר שדומה מאוד למין התרבותי לא ייחשב למין שונה גם אם במין התרבות הוכנסו שיפורים מסחריים כאלה ואחרים. הדמיון בין מיני הבר למיני התרבות משתנה בין מינים שונים, באשר חלקם שונים בתכונות שקשה להבחין בהן לעומת אחרים ששונים באופן בולט.

1. שו"ע, יו"ד סי' רצו סעי' א.

2. שם, סעי' ג'.

3. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה הי"ח. לא ניכנס כאן להגדרה ההלכתית המדויקת בשאלה אם צריך שהמין יקוים ויזרע למאכל או שמספיק שהוא ראוי למאכל, ולא נזכיר מחלוקות נוספות. מכל מקום מאמר זה נכתב בהתאם לדעה שאסורים רק מינים שראויים **ורגילים להיזרע** למאכל אדם או בהמה. ראה הרב יהודה הלוי עמיחי, 'השארת עשבי בר בכרם' אמונת עתיך 120 (תשע"ח), עמ' 46-56; הרב דוד אייגנר, 'איסור כלאי הכרם במינים שייעודם השתנה', שם 94 (תשע"ב), עמ' 22-30; יש שהחמירו לאסור כל מין שנאכל באופן פשוט ע"י בהמות, ראה במאמר הרב רייכנברג, 'עשבים בכרם - כלאי הכרם' הליכות שדה 202 (תשע"ח), עמ' 39-48; לשיטתם ייאסרו מיני בר רבים שנאכלים ע"י בהמות במרעה טבעי ולפיכך פחות משנה הקרבה למין התרבות הנידונה במאמרנו.

4. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה הי"ח.

5. ראה הרב יהודה הלוי עמיחי, שם, והרב דוד אייגנר, שם.

6. רמב"ם, שם. דבר זה נוגע גם לשאלה האם מין שקוים בעבר אך כיום אין מקיימים אותו ייאסר בקיום בכרם - ראה הרב דוד אייגנר, שם.



בשטחים טבעיים ניתן למצוא מספר סוגים של צמחים. נוסף על מיני בר שהם מינים שלא גודלו בידי אדם, ישנם טיפוסים שקרובים יותר לזנים המסחריים. טיפוסים אלו כוללים זני מורשת, כלומר זנים ששימשו בעבר כזנים מסחריים אולם בחלוף הזמן הוחלפו בחדשים, וזרעים שלהם השתמרו בטבע.⁷ מובן שייתכנו גם טיפוסים ביניים - מכלואים של מיני בר וזני תרבות (זני מורשת). בשטחים סמוכים לשדות חקלאיים או שניטעו על שטחים חקלאיים, עשויים להיות 'פליטי תרבות', צמחים שמקורם בזרעים שנדדו משטחים סמוכים או שנשארו בקרקע מחלקות ישנות. צמחים אלו ודאי נחשבים כמינים המקוימים ואינם בנידון שלנו. לצד זאת יש לבחון מה רמת שכיחותם והישרדותם בשטחים טבעיים. לאור זאת, מובן שהעשבייה העולה מאליה בכרם תלויה במיקומו ובסביבתו הקרובה בהווה ובעבר.

דוגמה למיני בר הקיימים בטבע היא חרדל לבן. מין זה גדל בר בארץ, וזני תרבות השייכים למין זה משמשים בעולם לייצור חרדל. צמח זה, השייך למשפחת המצליבים, מגדל פרחים צהובים, ומהזרעים המתפתחים מתרמיליו ניתן לייצר חרדל. האם יש להגדירו כמין מאכל ויש חובה לעקור עשבים כאלו העולים בגינה פרטית⁸ או בכרם בסמיכות לגפן, או שהמין בארץ שונה מהותית ממין התרבות ומובדל ממנו, ואין להחשיבו כמין המשמש למאכל? במאמר הקרוב נסקור כמה דוגמאות במינים שונים העשויים להימצא בעשביית בר בכרם גפנים, תוך השוואתם למיני התרבות. הדוגמאות מתמקדות במספר הבדלים בין מיני בר או זנים עתיקים לזנים המסחריים העכשוויים. אולם, מסתבר שישנם הבדלים נוספים. גם הגדרה מדויקת של העשבייה הטבעית בכרמים ממקומות שונים בארץ מורכבת, ואין בכוונת המאמר לספק תשובה מוחלטת לשאלה זו. מכל מקום ניתן לספק הבנה להבדלים האפשריים בין הצמחייה הטבעית לזני תרבות, כמו גם לסוג העשבייה העשויה להיות בכרמי יין.

א. מיני בר וזני תרבות

אם נצא לשדה או לשטח בור, נמצא צמחים רבים שהינם קרובים של צמחי תרבות. במקרים רבים מדובר בצמחים שהיוו תשתית ליצירת זני התרבות או להתפתחותם. לדוגמה, לפני שנים רבות מצא אהרון אהרונסון את מה שנחשב כיום ל'אם החיטה'. הצמח שמצא אהרונסון הוא קרוב גנטי לחיטת הלחם המוכרת כיום. הדעה המקובלת כיום במחקר היא שמין זה, שברמה הגנטית דומה באופן חלקי לחיטת הלחם המוכרת כיום, היה למעשה אחד ההורים בהכלאה שיצרה בסופו של תהליך את חיטת הלחם. תהליך זה מתרחש גם במינים רבים אחרים. במשך שנים רבות בוצעו הכלאות, טבעיות

7. לעיתים קרובות כושר ההישרדות של זני תרבות נמוך משל מיני בר, כפי שידון בהמשך.
8. יצוין שהיחס לעשב כזה שעולה בגינתו של אדם בסמיכות לגפן שונה מהיחס לגידולי כיסוי. הסיבה לכך הינה שאדם פרטי אינו מעוניין בהישארות העשב, לעומת חקלאים כיום המעוניינים בהישארות העשב לצרכים שונים.

או בידי אדם, לטובת השבחת מינים כדי שיתאימו למאכל האדם. בחציל לדוגמה, מיני הבר הקדומים יותר נראים כעגבנייה צהובה-שחורה וקטנה. במשך השנים בוצעו הכלאות שונות, והחציל הפך בהדרגה לחציל המוכר כיום. גם אבטיח נוצר ככל הנראה ממין בר הגדל בארץ הקרוי אבטיח פקועה. אבטיח זה גדל בעיקר במדבריות, והוא מר מאוד עד כדי סכנה לבריאות. במשך השנים הפכו המינים למתוקים וגדולים יותר, עד לתוצר המוכר כיום. בדרך כלל ניתן להכליא בין מיני הבר למיני התרבות, כלומר ישנה קרבה גנטית גדולה ביניהם.

בדוגמאות של האבטיח והחציל, מיני הבר הקדומים כמעט ואינם ראויים למאכל, אולם ישנם מינים שבהם המצב שונה. אחד מהם הוא שיבולת שועל הנפוצה בשדות, שממנה ניתן להכין גרגרים גרוסים לאכילה (קוואקר). מינים נוספים הם בכלל 'פליטי תרבות'. תופעה זו, הנפוצה מאוד בדגניים, מתרחשת כאשר זרעים משדה תרבות עפים לשדות בור, למטעים סמוכים או לגינות פרטיות. במצב זה גדלים מינים שהינם זנים מסחריים או כאלה הדומים מאוד לזנים המסחריים המקובלים כיום. דבר זה יכול להתרחש גם כאשר מוקם כרם על מקום ששימש בעבר כשדה תבואה.

חשוב לציין שגם מינים שכבר אינם זהים לחלוטין לזנים המסחריים, יכולים להיות ראויים למאכל לגמרי. דוגמה לכך היא החיטה שפתחנו בה. מיני בר קדומים של החיטה נוטים להשיר את גרעיניהם בשלב מוקדם. בצורה כזאת מפיץ הצמח את זרעיו באופן הטוב ביותר, ומצליח לשמור על קיומו והתפתחותו. במשך הזמן בוררו מיני חיטה שבהם החיטה נשארת על השיבולית ולא נופלת, וכך ניתן להספיק ולקצור את כל השדה בבת אחת. דוגמה אחרת בחיטה היא הפיכת הזנים לנסיים ופוריים יותר לפני כשישים שנה. בתהליך זה, הקרוי 'המהפכה הירוקה'⁹, נבררו זנים נמוכים יותר ועתירי יבול. באופן כזה נמנעה תופעה שבה הייתה החיטה 'רובצת' על הקרקע באופן שפגע בחיטה ובקציר, והיבול לדונם עלה פי שישה. מובן שבשתי הדוגמאות לעיל, מיני הבר או זני המורשת אכילים לחלוטין ודומים בטעמם לזנים העכשוויים, אלא שכתוצאה מפיתוח זנים טובים יותר, השימוש בהם פחת. מאידך גיסא העובדה שבחלק ממיני הבר הגרגרים נופלים מוקדם לא תאפשר את גידולם בשדה מסחרי.

מעניין שכיום בחלק מהירקות והעצים ישנו חיפוש אחר זנים או מיני בר לצורך שימוש בהם ככנות, ועליהם ירכיבו זנים מסחריים. גם בהשבחת זנים מנסים להחזיר תכונות מזני עבר. דוגמה לכך היא פרויקט גדול הנעשה בחיטה ובוחרן זני מורשת שגודלו בעבר. הסיבה לכך היא שהשבחה שנעשתה למינים השונים במשך השנים התמקדה בטעם, במראה ובגורמים נוספים שהיו חשובים לצרכנים, אך לעיתים גרמה לאיבוד עמידויות למחלות או לפגעים אחרים. עמידויות אלה קיימות במיני הבר, ולכן הם מקור טוב למציאת כנות, כפי שקיים לדוגמה באבטיח. הבדל מהותי נוסף בין צמחי בר לחלק מצמחי התרבות נעוץ ביכולת ההפצה. בעוד בצמחי בר מנגנוני ההפצה וההישרדות מפותחים מאוד, צמחי תרבות מוכוונים לטובת היבול והאיכות, ולעיתים לא ישרדו ולא

9. שם זה ניתן גם למהפכת ייצור הדישון שהתרחשה כמעט בו בזמן.



יופצו בהיקפים גדולים בסביבה טבעית. דבר זה נובע מתכונות של הפצת זרעים או עמידות למחלות שנעלמו מהם במהלך ההשבחה. מובן שישנם מינים רבים שבהם יש לדון, אולם אנו נתמקד להלן בכמה דוגמאות. דוגמאות אלו נפוצות מאוד, ונמצאות בסבירות גבוהה בעשבייה הטבעית.

1. חרדל לבן

כפי שצוין לעיל, חרדל לבן הינו צמח ממשפחת המצליבים, והוא נפוץ בכל רחבי הארץ. החרדל הלבן פורח במשך תקופה ארוכה בשנה, מסוף הקיץ ועד לתחילת האביב שלאחריו. החרדל מייצר חומצה הקרויה חומצת חרדל, חומר רעיל לחרקים המסייע לצמח להתגונן מפניהם. חומר זה הפך לחומר מסחרי המשמש כקוטל חרקים. הייצור העולמי של זרעי חרדל גדול מ-500,000 טון בשנה, וארצות הייצור המרכזיות נמצאות בצפון אירופה ובדרום אמריקה. חומצת החרדל מיוצרת בעלים ובזרעים של הצמח, ומשמשת למאכל אדם במוצר המוכר אצלנו כחרדל. ממרח החרדל המוכר הינו שילוב של זרעי צמחים שונים: חרדל לבן (*Sinapis alba*), כרוב שחור (*Brassica nigra*) ולעיתים מינים נוספים. הכרוב השחור דומה במראה שלו לחרדל הלבן ונפוץ בעיקר בעמקי הצפון. היות שאין גידול תרבותי בארץ, סביר שישנו מרחק גנטי בין צמחי הבר הקיימים בארץ לצמחי התרבות הגדלים בעיקר באירופה. למרות זאת, גם בארץ לצמח יש זרעים אכילים, שככל הנראה קטנים יותר ובעלי חומצת חרדל בכמות פחותה. מעבר לכך, גם מראה הצמח דומה למדי למין התרבות, וכן טעמו.

2. חיטה (*Triticum*)

כפי שנזכר לעיל ניתן למצוא בחיטה הגדלה בר כיום מינים אחדים. חלק מהיטים אלו הינן למעשה מיני בר שחלקם שימשו לפיתוח חיטת התרבות. חלק אחר הוא בעצם פליטי תרבות של זנים מסחריים שגודלו בעבר או שגדלים כיום ונדדו משדות מסחריים. לגבי פליטי תרבות מקובל שכוסר הישרדותם נמוך, ולפיכך הסיכוי למוצאם בטבע נמוך יותר. עם זאת, באזורים המצויים בסמיכות לשדות תבואה, סביר שימצאו פליטי תרבות ויתכן שישרדו לתקופה ממושכת. על כל פנים, הטעם הבסיסי דומה בכלום, וניתן להכין מהם קמח ולחם. זאת ועוד, כפי שנכתב לעיל, כיום מתמקדים מאוד בניסיון לאתר צמחים עם תכונות ייחודיות מאוכלוסיית הבר ומזנים עתיקים לצורך השבחת זנים והחזרת תכונות שאבדו לזני התרבות. מיני הבר לפיכך דומים לחיטה המוכרת, אולם שונים בכמה תכונות. תכונות אלו כוללות בין השאר יכול פחות, שפיכת זרעים ונטייה לרביצה. סיפור מעניין מופיע ביומנו של אהרון אהרונסון¹⁰ ובו הוא מתאר את רגע מציאת 'אב החיטה':

10. יומן אהרון אהרונסון.

היסוסי התעוררו בעיקר למראה ההתפתחות הנאה של השיבולים והגרירים. לא תיארתי לי כלל את אבטיפוס החיטה דומה כל כך לחיטים התרבותיות שלנו ומניב גרירים העשויים להשביע את רצונו של חקלאי מודרני.

למרות זאת, לא ניתן להקל ראש בתכונה של הישארות השיבוליות בשלב הקטיף, שכן מובן מאליו שמין שגריריו נושרים לפני הקטיף לא יגודל היום בחקלאות המודרנית.

3. אספסת

האספסת התרבותית (אלפלפה - *Medicago sativa*) מגודלת בארץ בהיקף של כ-15 אלף דונם. היא משמשת בסיס למוצרי מזון לבעלי חיים. האספסת התרבותית היא רב-שנתית ומגודלת במשך מספר שנים כגידול רב קצירי. מיני אספסת מהבר, נוטים לפרוח מוקדם יותר ולייצר יותר זרעים, ולכן יוצרים פחות חומר צמחי. בנוסף, הם גדלים שרוע ובדר"כ חד שנתיים. זני התרבות המסחריים לעומתם אפילים יותר ומייצרים מסה צמחית גדולה יותר שמשמשת לשחת. גם בנוגע ליכולת ההתחדשות ישנם הבדלים. מיני הבר חלשים יותר ביכולת ההתחדשות שלהם לעומת זני התרבות. למרות זאת, הצמח דומה בתכונותיו לזנים המסחריים, וכמובן ייאכל ע"י בהמות. חשוב לציין שגם את זרעי האלפלפה הנמכרים לעיתים לצורך נבטים ניתן לקבל גם מצמחי בר, אם כי לעיתים צורתם שונה. אספסת תרבותית היא מין תרבות ולפיכך צמחים ממנה הנמצאים בטבע הם פליטי תרבות. לכן, היא נדירה, אך נמצאת באזורים שונים בעיקר בצפון הארץ ובפרט בסמיכות לשדות. לעומת זאת, מיני הבר כדוגמת אספסת מצויה, שכיחים בכל הארץ.

4. שיבולת שועל

שיבולת שועל (*Avena sativa*) היא מזון עתיק ואחת מחמשת מיני דגן. גידולה בעולם משמש לשתי מטרות: ייצור מוצרי דגן לאדם כגון קוואקר, וגידול לצורכי הכנת תחמיץ לבהמה. בישראל מגודלים באופן מסחרי זנים של שיבולת שועל לצורך הכנת מזון לבעלי חיים. לפיכך, בצמחייה הטבעית עשויים להימצא זנים עתיקים לצד פליטי תרבות משדות מסחריים. בדומה לחיטה, הבדל מרכזי בין הזנים המסחריים לאוכלוסיית הבר הינו היפרדות הזרעים המוקדמת. במיני בר מתפרקות השיבוליות בהבשלה. לעומת זאת במהלך ההשבחה פותחו זנים שבהם הזרעים נשארים גם לאחר ההבשלה באופן שמאפשר קציר ואסיף יעילים. גם במטען הגנטי ישנם הבדלים, זאת לצד יבול גבוה יותר בזנים המסחריים. למרות זאת, גם לזני הבר גרירים אכילים שניתן להכין מהם מוצרים דומים לזנים מסחריים עכשוויים.

סיכום

מהדוגמות שסקרנו ניתן לראות שישנם מיני בר רבים הדומים לזני התרבות דמיון רב. מובן אפוא שלא ניתן לפטור את שאלת הצורך בהרחקה מהם רק על סמך היותם מיני בר. זאת לצד אפשרות הימצאותם של זני תרבות עתיקים או זנים עכשוויים שנדדו משדות תבואה. על אף שבמקרים רבים, אלו אינם שורדים בטבע לטווח ארוך. מכל



מקום נדרשת הגדרה לרמת הקרבה הדרושה של מין בר למין תרבות כדי להגדירם כמין אחד, וכפועל יוצא מכך כמין מאכל ש'מקיימים כמוהו'. רמת הקרבה או השונות יכולה להתאפיין בהבדלים בכמות היבול, בשינוי מסוים בטעם או במראה הצמת, בצורת הצימוח שלו ועוד. כל שינוי כזה צריך להיבחן בנפרד לצורך הקביעה אם הוא שינוי מהותי שיגדיר את מין הבר למין נפרד. נוסף על כך, יש לבחון את רמת שכיחותם של פליטי תרבות וזנים מסחריים בצמחייה הטבעית בכרם. כלאי הכרם האסורים מהתורה גם בימינו מהווים לעיתים אתגר, ביחוד נוכח שיטות חדשות שהתפתחו בשנים האחרונות, ובהן משאירים צמחיית בר בין שורות הגפן. שיטה זו עלולה להוביל לאיסורים עד כדי איסור הנאה מהענבים, ולכן מובן שיש צורך בהתאמתה לדרישות ההלכה תוך בחינה מדוקדקת של המצבים השונים. לאור הקושי ביחס לצמחיית בר, ישנו יתרון לזריעת מין שידוע שאינו מקוים לאדם או בהמה וביסוסו בכרם, תוך עקירת מינים בעייתיים. רשימה כזו פורסמה בעבר על ידי מכון התורה והארץ והיא מאפשרת שימוש בגידולי כיסוי לצד הקפדה על כלאי הכרם.¹¹ חשוב לציין שחלק מהכשרויות המהודרות מצריכות נקיון מלא של החלקה לפני פריחת הגפן, ולא מתירות השארת צמחייה בכלל.



11. ראה רשימה חלקית במאמר הרב דוד אייגנר, שם. יצוין שיש שאוסרים כל מין המקוים אפילו שלא לצורך מאכל אדם או בהמה, ולפיהם כשרבים יגדלו מין לצורך גידולי כיסוי בכרם, הוא ייאסר בקיום; וראה עוד במאמר הרב רייכנברג, שם.

הרב יצחק דביר

כשרות קוקה קולה בעולם

הקדמה

שאלת כשרותו של משקה הקוקה קולה מסעירה את עולם הכשרות שנים רבות. יש אומרים שהוא אינו זקוק להכשר, וכנגדם יש הטוענים בתוקף שבקוקה קולה ללא הכשר ישנם רכיבים שאינם כשרים. בשורות הבאות ננסה להכריע בשאלה זו, ולשתף אתכם כיצד הגענו להכרעה. ראוי לציין שהדברים להלן הובאו לפני **הרב מוטי הסופר** - ראש מחלקת חומרי גלם במערכת הכשרות של **הרב לנדא**, והוא אישר את נכונותם.

א. מקורות המידע

כשאנו פוגשים במידע סותר, אנו מנסים להגיע למקורות המידע, ולברר מי מהם הוא האמין. הקושי לקבל מידע אמין בנושא זה נובע מהסודיות שעליה שומרים בחברת קוקה קולה. מעטים בעולם יודעים את הנוסחה המלאה לתמצית המשקה. החברה עצמה מחולקת למספר מפעלים, ובכל אחד מהם מייצרים רק רכיב אחד משלל רכיבי המשקה, וכך עובדי המפעל אינם מכירים את הרכיבים האחרים. למפעל המרכזי מגיעים הרכיבים משלל המפעלים כשהם מזוהים על ידי קוד בלבד, ושם מונחים עובדי המפעל ליצור את התמצית המלאה על ידי עירוב של כמות x מחומר בעל קוד y , בלא שהם יודעים מה הם מערבים. כך עובדי המפעל אינם מכירים את כלל הרכיבים, ואפילו המשגיחים במפעל עצמו אינם מכירים את כשרותם של כלל הרכיבים, אלא רק את הכשרות במפעל עצמו.

אז מי יודע מהי הנוסחה המלאה? יחידים בצמרת החברה, וכדי להיפתח לשוק הכשר החליטה חברת קוקה קולה לחשוף את שלל הרכיבים בפני שני נותני ההכשר היחידים המפקחים על מפעלי קוקה קולה ברחבי העולם: ה-OU ומערכת הכשרות של הרב לנדא. ניתן אומנם למצוא קוקה קולה עם הכשרים נוספים, אך אלו מעידים על פיקוח במפעלי הקצה של קוקה קולה, שבהם מוהלים את התמציות במים ובסוכר, מוסיפים פחמן דו חמצני (גזים) וממלאים בבקבוקים, אך אין להם גישה למפעלים שבהם מייצרים את התמציות.

בעלי המפעל, החשופים לנוסחה המלאה, ככל הנראה לא יספקו לנו את המידע הדרוש בעניין הכשרות, אך בשיחה עם נותני הכשרות ניסינו לדלות את המידע הכולל בשאלה זו: האם משקה קוקה קולה חייב בהכשר?



ב. חומרי הגלם

רבים סבורים שקוקה קולה כשר בכל העולם, משום שאם המתכון מוקפד כל כך, מן הסתם רכיבי המשקה אחידים בכל הבקבוקים, ואם מערכות הכשרות נותנות הכשר על חלק מהבקבוקים, מסתבר שגם שאר הבקבוקים כשרים.

בשיחה עם נותני הכשרות מתברר שהנחה זו איננה נכונה. במפעלי הייצור של קוקה קולה ישנה מחלקה כשרה שפועלת רק כשיש צורך בתמצית כשרה (כל שישה שבועות בערך), ובשאר הזמן היא מושבתת ונעולה. **המחלקה מייצרת רק לפי הצורך במפעלים הכשרים, ולכן התמציות המיוצרות בה אינן מגיעות כלל למפעלים שאינם תחת השגחת כשרות!** חומרי הגלם במחלקה זו אינם זהים לחומרי הגלם בשאר קווי הייצור. יותר מכך - גם במחלקה זו ישנה דינמיות, ובכל פעם שמפקחי הכשרות מפעילים אותה, הם מקבלים הוראות שונות ביחס לחומרים המאושרים בייצור זה.

אך איך זה ייתכן? והלא הטעם של קוקה קולה אינו שונה ברחבי העולם? התשובה היא שחומרי הגלם עצמם אכן אינם משתנים, אך מקורות חומרי הגלם משתנים בהחלט. להלן ניתן לכך שתי דוגמאות מעשיות.

1. מקור הפקת חומר הגלם

חומרי גלם רבים מופקים ממקורות שונים: מן החי, מן הצומח וכדומה. הידוע שבהם הוא הגליצרין, חומר ממתיק ומסמיך שמעורב במוצרים רבים ובין היתר בתמציות הטעם של הקוקה קולה (בעבר גם גליצרין משומן בעלי חיים היה מופק באמצעים כימיים, בעירוב עם סודה קאוסטית, ויש מן הפוסקים שביקשו להתירו, אך כיום חלקו מופק באמצעות אידוי שאינו פוגם אותו מאכילה והוא נחשב טרף). לצורך הייצור הכשר משתמשים בתמציות שבהן גליצרין כשר מן הצומח. לעומת זאת בשאר הייצור חברת קוקה קולה סירבה להתחייב להימנע משימוש בגליצרין מן החי (אף שבכך הם מפסידים את נתח השוק הצמחוני והטבעוני, שגדול פי כמה מהשוק הכשר...). **הגליצרין הוא רק דוגמה אחת לחומרי טעם וצבע שעוברים שינויים בקוקה קולה ודורשים מעקב ופיקוח מתמיד! מפעלי הייצור - חומרי גלם רבים המשמשים לתמצית הקוקה קולה נרכשים ממפעלי ייצור חיצוניים. במעקב של פיקוח הכשרות על מקורות הייצור מתגלה שלעיתים קווי הייצור משמשים לסירוגין גם לייצור חומר שאינו כשר, או מחוממים במערכת קיטור שמשותפת לחומרים שאינם כשרים. במקרים אלו חומר הגלם נחשב לחומר שאינו כשר מבחינה הלכתית, אף אם כל רכיבו 'כשרים'. לדוגמה: אחד מהמרכיבים הדומיננטיים במשקה קוקה קולה הוא הקרמל, המופקד על צבעו השחור וטעמו המתוק של המשקה. בצרפת ישנו מפעל גדול שבו מייצרים קרמל חלבי שאינו כשר. מובן שבקוקה קולה לא משתמשים בקרמל חלבי (מחמת האלרגנים), אך גם קרמל פרווה שמיוצר באותן המכונות אינו כשר לפי ההלכה. במפעלים נוספים שמהם רוכשים בקוקה קולה ישנו ייצור של קרמל מדגנים (שעלול להיות אסור באיסור 'חדש'). **הקרמל הוא רק דוגמה לאחד מחומרי הגלם שמקור הייצור שלהם משתנה ומחייב מעקב כשרות!****

ככל חברה מסחרית גם חברת קוקה קולה מקפידה להתייעל ולרכוש במחירים נמוכים. משום כך מפעלי הייצור שמהם רוכשים את חומרי הגלם אינם קבועים ותלויים במשתנים רבים: החלטות של ממשלות על סבסוד או מיסוי, אקלים ומזג אוויר במדינות שונות, מחירים של חברות, שינוע סחורות, מגפות ועוד. **לצורך הייצור הכשר ישנו מעקב אחר מקורות הייצור, ולעיתים מתבצעת הכשרה במפעלים מסוימים כדי לייצר את חומר הגלם הכשר!**

לסיכום: הבאנו כאן כמה דוגמאות הממחישות מדוע ישנו צורך בהשגחת כשרות מתמדת על קוקה קולה כעל כל מוצר כשר אחר, ואין אפשרות לקבוע את כשרותו של משקה הקוקה קולה לפי בדיקה חד-פעמית של רכיביו, אלא נדרש מעקב מתמיד אחר מקורות הייצור.

ב. שאלות נפוצות

1) איך אפשר להאמין לנותני הכשרות, והרי הם נוגעים בדבר? 'עד אחד נאמן באיסורין בין יש לו הנייה בעדותו בין אין לו הנייה בעדותו...' (רמב"ם הל' שחיטה פ"י הי"ד) - התורה לא חששה שיהודי ירא שמיים ישקר ויאמר על אסור מותר ולהיפך, גם אם יש לו הנאה ממונית בכך. במקרה שלנו הדין הוכיח את עצמו. במערכת הכשרות של הרב לנדא למשל מעידים שספרייט של חברת קוקה קולה כשר בכל העולם ללא הכשר, אף שגם על הספרייט הם נותנים הכשר, ומכאן אנו למדים שהם אינם חוששים להתיר גם מוצרים שאינם תחת השגחתם כאשר הדבר נכון.

2) חומרי הגלם שאינם כשרים בטלים ברוב? ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קלד סעי' יג) פוסק שדין ביטול ברוב ובשישים שייך רק באיסור שהתערב במקרה במאכל אחר, אך חומרי גלם אסורים שהם חלק ממתכון המאכל - אינם בטלים. לפי פסק זה כל חומר גלם שמעורב בקוקה קולה כחלק ממתכון התמצית אינו בטל. יש אומנם כאלו שאינם פוסקים כ'שלחן ערוך' בזה, אך כפי שהסברנו, הבעיות בקוקה קולה שאינן כשר משתנות כל העת, והחשש קיים גם בחומרי הגלם הדומיננטיים והמרכזיים בקוקה קולה שאינם בטלים, ולכן אין דרך להכריע אם חומר הגלם בטל או לא, בלא להכיר את המתכון בזמן הנתון. הדיון כלפי ביטולו של חומר גלם מסוים (לדוגמה: יש שדנו בשאלת ביטול הגליצרין) מעניין ומחכים, אך הוא אינו יכול להכריע את כשרותו של המוצר.

3) הרי קהילות גדולות ורבנים שותים ללא הכשר?! חכמים לימדו אותנו ש'אין למדין הלכה מפי מעשה - עד שיאמרו לו הלכה למעשה' (ב"ב קל ע"ב), זאת משום שאיננו יודעים מהם פרטי המקרה שראינו, ואיננו יודעים מהו המידע המעשי שהיה מונח לפני הפוסק בעת שנהג כך. כאמור לצערנו מופץ מידע מוטעה רב בנושא זה, ולכן אין לנו לסמוך אלא על מה שביררנו בפועל. גם אם מישהו טוען שנכח פעם במפעלי הייצור ונחשף לרשימת הרכיבים (מה שיהיה מפתיע מאוד), אין לכך כל משמעות כל עוד הוא לא מלווה כל העת את הייצור ועוקב אחר מקורות



חומרי הגלם. לפי הכללים ההלכתיים שבידינו, כאשר מול עינינו עומד עד ומעיד שמשקה קוקה קולה זקוק להכשר - אין לנו כל היתר הלכתי להתעלם ממנו ולנהוג על פי שמועות שונות.



הרב יצחק דביר

המאה בכשרות רגילה

הקדמה

לפני שנה לערך נוצר בשוק החלב בישראל מחסור גדול בחמאה. המחסור הורגש היטב אצל כלל הצרכנים, אך צרכני המהדרין חוו אותו ביתר שאת, מפני שהשווקים התמלאו בתחליפים בכשרויות שונות, שחלקן אינן ברמת מהדרין. וכאן עולה השאלה: האם באמת ישנו צורך להקפיד על 'מהדרין' גם בחמאה?

א. אתגרי הכשרות בחמאה

להבדיל ממוצרי חלב שונים, תהליך ייצורה של החמאה פשוט ואינו דורש עירוב של חומרי עזר או מגבנים שונים. את שומני החמאה הנוצרים מאליהם מפרידים מן החלב באמצעים מכניים (ניעור חזק או צנטריפוגה), אוספים אותם ודוחסים אותם, וכך נוצרת קוביית חמאה. הסוגיות ההלכתיות שאיתן אנו נפגשים בחמאה הן כדלהלן.

1. חמאת נוכרי

חכמים אסרו לשתות חלב שנחלב על ידי גוי, מחשש שיערבב בו תערובות שאינן כשרות.¹ הפוסקים נחלקו אם גם חמאה כלולה בגזרה זו, או שמא עליה לא נגזרה הגזרה. למעשה פסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קטו סעי' ג):

החמאה של עובדי כוכבים, אין מוחין לאנשי המקום שנוהגין בו היתר. ואם רוב בני המקום נוהגים איסור, אין לשנות...

בחו"ל ישנן קהילות שונות שנוהגות היתר בחמאת גויים. לעומת זאת רבים בארץ ישראל מקפידים לאכול חמאה שיוצרה על ידי יהודים בלבד. מי שמעוניין לשנות (לקולא) את מנהגו צריך לערוך 'התרת נדרים' אצל תלמיד חכם הבקיא בכך.

2. תערובות נוספות

בחמאה טהורה ישנו רכיב אחד: חלב (שמנת החלב), אך עם התפתחות תעשיית המזון מיוצרות גם חמאות המועשרות ברכיבים נוספים: תרבית לקטית, לקטוז, סידן לקטי, חלבוני חלב וכו'. רכיבים אלו אינם בגדר חמאה אלא בגדר חלב עכו"ם או גבינת עכו"ם, שלדעת פוסקים רבים הם אסורים באכילה.² לעיתים מוסיפים לחמאה שמן, כדי שתהיה רכה יותר למריחה, וגם הוא זקוק להכשר טוב.

1. שו"ע, יו"ד סי' קטו, סעי' א.

2. ראה מאמרנו 'רכיבי חלב עכו"ם', אמונת עתיך 122 (תשע"ט), 85-89.



3. ניתוחי פרות

הכלל המוביל בכשרות מאכל היוצא מן החי: 'היוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור'.³ על פי כלל זה הסיקו חכמים שבהמה שיש בה מום רפואי מסכן חיים (טרפה), כיוון שהיא אסורה באכילה - אף חלבה אסור בשימוש.⁴ בדרך כלל רק לאחר השחיטה מתגלה אם הבהמה טרפה, אך בימינו ישנם טיפולים וטרינריים כירורגיים שעלולים להטריף את הבהמה בחייה ולאסור את השימוש בחלב. עם השנים חל שיפור בתנאי הרפתות, וממילא הצורך בניתוחים פחת, ובה בעת יש העדפה לטפל בבעלי החיים בטיפולים שאינם חודרניים ולהעביר לשחיטה את הפרות שנזקקות לניתוח. למעשה על פי ההערכות, פחות מ-1% מן הפרות החולבות מנותחות. לכן מן הדין חלב מרפתות שאין בהן פיקוח על הניתוחים מותר בשימוש, מפני שאין כמות של 'מיעוט המצוי' שחייבים לחשוש לה, ואף אם יש פרות מנותחות ברפת - חלבן מעורב עם חלב שאר הפרות והוא בטל בשישים. על היתרים אלו סומכות מערכות כשרות רבות בחו"ל ומתירות להשתמש בחלב מרפתות ללא פיקוח, אך ברפתות בארץ מקפידים לפקח על כל הניתוחים כדי לצאת מידי כל חשש.

4. חלב שבת

חליבת פרה בשבת אסורה מן התורה והיא כלולה במלאכת 'דש'. מחמת 'צער בעלי חיים' הכרוך במניעת החליבה למשך יממה, התירו חכמים לחלוב באמצעות גויים, או כשהחלב אינו נשמר אלא מושלך לאיבוד. ברפתות שמספקות חלב לכשרות מהדרין, החליבה מתבצעת על ידי גויים או על ידי יהודים במכונות הפועלות בשיטות המותרות בשבת. מנגד במחלבות שמספקות חלב למוצרים בכשרות רגילה אין כל פיקוח על אופן החליבה בשבת, וייתכן שהוא נחלב באופן האסור.

אם יש חשש שהחלב נחלב באיסור, מדוע הוא 'כשר'? חכמים אסרו אומנם את השימוש בחלב שנחלב בשבת באיסור, אך במקרה שלנו ישנם כמה צדדי היתר המבססים את האפשרות להשתמש בחלב זה: א) איסור ההנאה מאיסור שבת הוא מדברי חכמים (מדרבנן). יש הסוברים שחכמים לא אסרו את השימוש בחלב אלא למי שעשה את האיסור, ולא לצרכנים.⁵ ב) החלב מוגדר בכשרות רגילה משום שלא היה מעקב אחר חליבתו בשבת, אך לא ידוע בבירור שהוא נחלב באיסור, וייתכן שנחלב בדרכים המותרות. ג) רפתות שאינן מפוקחות בשבת מספקות חלב לכשרות רגילה בכל ימות השבוע, כך שכלל לא ברור שלצורך המוצר שלפנינו השתמשו בחלב שנחלב בשבת ולא בחלב שנחלב בשאר ימי החול. ד) אם התערב חלב השבת בחלב מימות החול, ייתכן שהוא בטל ברוב.

3. בכורות ה"ע"ב.

4. כן מפורש במשנה שאסרה כשרה שינקה מן הטרפה, חולין קטז ע"ב.

5. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' א; הכתב סופר, או"ח סי' כ, החמיר במקרה שהחלב נחלב כך בקביעות לצורך מכירה, וכן פסקו חלק מהאחרונים, כגון: שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' נד אות ב; שו"ת אור לציון, ח"ב עמ' רכט; ילקוט יוסף, סי' שיח סעי' ו. ויש שחלקו על כך, ראה: שו"ת הר צבי, או"ח סי' קפ.

5. חלב גויים

כאמור, ברפתות שמהן נלקח חלב שאינו מהדרין, לא מתבצע פיקוח על החליבה בשבת. כאשר ישנם פועלים גויים ברפת, הדבר מעלה חשש נוסף של חלב גויים.⁶ למעשה בחלב בכשרות רגילה סומכים על כך שהחליבה מתבצעת ברפת של ישראל, ולדעת הרמ"א במקרה זה אין צורך לחשוש.⁷ בכשרות מהדרין לא מקבלים טענה זו, מפני שכאשר בעל הרפת אינו שומר כשרות, הפועל אינו חושש ממנו להוסיף לחלב רכיבים שאינם כשרים.⁸ נוסף על כך יש שכתבו שהיתר הרמ"א שייך רק ברפת הסמוכה לבית יהודי ולא ברפתות המצויות בימינו.⁹

ב. סיכום למעשה

1. חמאת תנובה

בחברת תנובה, ההבדל היחיד בין חמאה בכשרות מהדרין לחמאה בכשרות רגילה נובע מהחלב המשמש ליצירת החמאה: לחמאה שאינה מהדרין משתמשים גם בחלב מרפתות החולבות בשבת ללא פיקוח הלכתי, ולצורך ייצור מהדרין מקפידים להשתמש בחלב מרפתות שפיקחו על עבודתן בשבת. מובן שטוב לכתחילה להשתמש דווקא במהדרין כדי לצאת מידי כל חשש חלב גויים, ולחזק את הרפתנים שומרי השבת, אך במקום צורך, מחמת הספק הרב אם באמת יש כאן חשש איסור - אפשר להקל ולהשתמש בחמאה בכשרות רגילה.

2. חמאה מחו"ל

לשם ייצור החמאה מחו"ל משתמשים פעמים רבות בחלב גויים. במקרים אלו על החמאה יסומן 'לאוכלי חמאת נוכרי'. חמאה זו אינה מתאימה למנהגם של רבים שנהגו לאכול חמאת ישראל בלבד. כמו כן חמאה מחו"ל עלולה להכיל רכיבים נוספים, והחלב שבה עלול להגיע מרפתות שאין בהן הקפדה על הניתוחים. משום כך על צרכני המהדרין להקפיד על רכישת חמאה מכשרויות מהימנות המתנהלות ברמת כשרות גבוהה.



6. במידה והחלב נחשב לחלב גוי, הדבר יהיה אסור גם לשיטת המתירים חמאת גויים, מאחר שהוא היה בבעלות יהודי בעודו חלב. רמ"א, יו"ד סי' קטו סעי' א.
7. רמ"א, יו"ד סי' קטו סעי' א; יש אומרים שלדעתו בבית יהודי כלל לא נגזרה הגזרה (ערוה"ש יו"ד סי' קטו סעי' ח), ויש אומרים שבבית יהודי הגוי חושש מלערב חלב אחר, אך במקרה שאינו חושש - אסור (גר"א לשו"ע שם, ס"ק מז).
8. כך הובא בשם הגרי"ש אלישיב בקובץ בנתיב החלב ח"א, עמ' 29; וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תפ; שם, ח"ה סי' רנג.
9. תשובות והנהגות, ח"א סי' תפ.



הרב שלמה אישון

הלוואה מכספי קרן השתלמות לעומת הלוואה בנקאית

הקדמה

קרנות ההשתלמות מציעות לעמיתים הלוואות מהכספים המופקדים בהן. להלוואות אלו יתרונות כלכליים על פני הלוואות בנקאיות, והבולט שבהם הוא שיעור הריבית הנמוך בד"כ משמעותית משיעור הריבית בהלוואות בנקאיות. סכום הלוואה הניתן לעמיתים ע"י קרן ההשתלמות משתנה בהתאם לסכום הכסף המופקד בקופה ע"י העמית, והוא תלוי גם בשאלה אם מדובר בקופה נזילה או בקופה שאינה נזילה. בכל מקרה סכום הלוואה אינו עולה על 80% מסכום הכסף המופקד (בקופה נזילה). בגלל התנאים הטובים של הלוואות אלו, רבים המעדיפים אותן על פני הלוואות בנקאיות, אלא שיש לברר אם מבחינת איסור ריבית קיים הבדל בין הלוואות הללו לבין הלוואות הבנקאיות.

א. המעמד המשפטי וההלכתי של נכסי הקרן

על פי החוק, מנוהלים נכסי קרן ההשתלמות בנאמנות על ידי החברה המנהלת לטובת העמיתים.¹ נמצא א"כ שכספי העמיתים המופקדים בקרן אינם נחשבים כנכסים של בית ההשקעות המנהל את הקרן, ואינם חלק מהמאזן שלו. על פי ההלכה, מותר להלוות כספי נאמנות בריבית כאשר הממנה אינו יהודי והנאמן יהודי, אך אסור להלוות כספי נאמנות בריבית כאשר הממנה הוא יהודי והנאמן אינו יהודי. מכאן שההלכה רואה את הממנה, שהוא הנושא בהפסדים ומקבל את הרווחים, כמלווה, ולא את הנאמן.² נמצא א"כ שעל פי ההלכה, כאשר הקרן מלווה מכספה לאחרים, נחשבים העמיתים כמלווים, ואם מדובר בהלוואה בריבית - העמיתים הם אלו העוברים על איסור ריבית. אכן בתי ההשקעות המנהלים את קרנות ההשתלמות חתומים על 'היתר עסקא', ויש לדון אם ניתן לסמוך על 'היתר העסקא' שהם חתומים עליו כפי שסומכים על 'היתר העסקא' שהבנקים חתומים עליו.

1. בסעיף 3 (א) לחוק הפיקוח על שירותים פיננסיים (קופות גמל), תשס"ה-2005, נאמר: 'חברה מנהלת תשמש נאמן על נכסי קופות הגמל שבניהולה, לטובת העמיתים'.
2. והארכנו בזה בספרנו אמצעי תשלום ומכשירים פיננסיים לאור ההלכה, ספר כתר כרך יג, סימן כד ע"ש.

ב. הסתמכות על 'היתר עסקא'

הבדל גדול קיים בין הלוואה בנקאית לבין הלוואה מקרן ההשתלמות בכל הנוגע לאפשרות להסתמך על 'היתר העסקא'. בהלוואה בנקאית הבנק הוא המלווה מכספו שלו: הריבית שהוא גובה תהיה חלק ממאזנו של הבנק, ואם הלווה לא יפרע את חובו - הבנק הוא זה שיפסיד. על כן, היות שהבנק חתום על 'היתר עסקא', הרי שההלוואה שהוא נותן כפופה לתנאי 'היתר העסקא' ואין בה איסור ריבית. שונה המצב ככל שמדובר בהלוואה מקרנות ההשתלמות: כאמור לעיל, הכספים שמלווה הקרן הם כספי העמיתים, וממילא ההלוואות הללו הינן בעצם הלוואות שבהן העמיתים בקרן מלווים אלו לאלו. הרווח מהריבית שמשלם הלווה מצטרף לכספים של העמיתים, ובאם הלווה לא יפרע את חובו - העמיתים הם אלו שיישאו בהפסד.

אומנם בפועל, במקרה שחובו של העמית לא ייפרע, תגבה הקרן את חובו מכספיו המופקדים בקרן, כך שכספי העמיתים לא יפגעו, אך זה משום שכספי הלווה בקרן מהווים עירבון על החוב ולא משום שמבחינת ההגדרה המשפטית העמיתים אינם נחשבים כמלווים. יתרה מזאת, אם הלווה לא יפרע את חובו ולא תהיה אפשרות לגבות את החוב מכספיו של הלווה בקרן כתוצאה ממפולת בשוק ההון שתגרום לכך שסכום כספו של הלווה בקרן ירד מתחת לסכום ההלוואה, יישאו בהפסד כלל העמיתים. יש להדגיש שאף שהעמית הלווה מקבל כהלוואה פחות מהסכום שהוא הפקיד בקרן, לא ניתן לראות זאת כאילו הוא מקבל את כספו שלו, שהרי מלוא הסכום שהוא הפקיד בקופה ממשיך לצבור רווחים או לשאת בהפסדים כאילו לא קיבל הלוואה כלל.

מצב זה מעורר קושי בהסתמכות על 'היתר העסקא', שהרי לא הלווה ולא המלווה הם החתומים עליו. אכן ב'היתר העסקא' נכללים בד"כ במפורש גם הלוואות שבהן החותם משמש כמתווך, אך ספק רב אם ניתן להסתמך על כך כאשר הלווה והמלווה עצמם אינם מודעים כלל לכך שהם מלווים ולווים על פי 'היתר עסקא'. ספק רב גם אם בתי המשפט יכירו בתוקפו של 'היתר עסקא' זה ביחס לצדדים שאינם חתומים עליו. אומנם בתי המשפט נתנו תוקף משפטי ל'היתר העסקא', אך היה זה כאשר הבנק המלווה הוא זה שחתם על 'היתר העסקא',³ ואין להסיק מכאן שבתי המשפט יתנו תוקף משפטי גם ל'היתר עסקא' שבהם שני הצדדים - המלווה והלווה - אינם חתומים כלל.

אכן, כאשר מדובר בקרנות השתלמות במסלולים הכשרים, יש בהחלט מקום לסמוך על 'היתר העסקא' שבית ההשקעות חתום עליו, משום שבמסלולים אלו ברור שהעמיתים מעוניינים שההלוואות הניתנות מכספם תהיינה בלא כל חשש איסור, וממילא יש כאן הסכמה להסתמכות על 'היתר העסקא'.⁴

3. השופט גורן המ' (מחוזי ת"א) 5317/86 בנק המזרחי נ' צבי טישלר.

4. אומנם בפועל יש מוועדי הכשרות שאינם מאפשרים הלוואות לעמיתים מכספי קרנות ההשתלמות, אך זה משום שלדעתם אין לסמוך כלל על 'היתר עסקא' כללי. עוד יש לציין שנכון לזמן כתיבת הדברים, ישנן קרנות השתלמות שאף שהפיקוח ההלכתי עליהן מאפשר הלוואות לעמיתים, הן עצמן מונעות מלאשר זאת מטעמים כלכליים.



ג. אישיות משפטית מול אדם פרטי

קל יותר מהבחינה ההלכתית לסמוך על 'היתר העסקא' בהלוואות בנקאיות מאשר בהלוואות מכספי קרן ההשתלמות גם מסיבה נוספת, והיא שהבנק הינו אישיות משפטית, אשר לדעת חלק מהפוסקים אין איסור תורה בלקיחת הלוואה בריבית ממנה.⁵ בהלוואות מקרן ההשתלמות לעומת זאת, היות שהעמיתים הם המלווים והלווים - נכנסים לחשש איסור ריבית מדאורייתא.

ד. בין הלוואות חברתיות להלוואות מקרן השתלמות

כפי שכתבנו בעבר, גם בהלוואות חברתיות קיימת בעיה דומה בהסתמכות על 'היתר עסקא' במקרים שבהם רק הגוף המנהל את הפלטפורמה הוא החותם על 'היתר עסקא' בלא שהמלווים והלווים אישרו זאת.⁶ אולם נראה שהבעיה בקרן השתלמות נופלת בחומרתה מהבעיה שבהלוואות חברתיות. בשונה מאשר בהלוואות החברתיות, בקרן השתלמות מפקיד העמית את כספו בקופת הקרן, מתוך ידיעה וכוונה שהקרן תשקיע את כספו באפיקים שונים, כאשר העמית נותן מראש את הסכמתו לכלל אפיקי ההשקעה של הקרן. ההלוואה לעמיתים אינה "מעשה חסד" שעושה הקרן לעמיתים, אלא חלק מאפיקי ההשקעה של כספי הקרן, וככזו היא מופיעה בדוחות של הקרן. על כן יש מקום לומר שאף שאין העמית מודע לקיומו של 'היתר העסקא', הוא מסכים לכך שכספו ינתן בהלוואה עפ"י 'היתר עסקא', כפי שהוא מסכים לכלל השקעותיה של הקרן, אף שלחלקם הגדול ודאי שאינו מודע. מאידך גיסא, יש לומר שאין ללמוד מהסכמתו של העמית לכלל השקעותיה של הקרן שהוא מסכים גם להלוואת כספו ב'היתר עסקא'. פירוט כלל השקעות הקרן מפורסם בדוחות של בית ההשקעות, ויש באפשרותו של העמית לעיין בהם, ומשום כך קיימת הנחה שהסכים לכלל האמור. לעומת זאת העובדה שההלוואות שקיבלו העמיתים ניתנו בכפוף ל'היתר עסקא' אינה מוזכרת במפורש בדוחות, ומשום כך יוכל העמית לטעון שסבר שכספו ניתן כהלוואה רגילה, ולא ידע ולא הסכים לכך שכספו ינתן באופן המאפשר ללווה להישבע או להביא עדים ולהיפטר על ידי כך מתשלום הריבית או אף חלק מהקרן.

ה. גובה הריבית

הריבית הנמוכה הנגבית בהלוואות שמכספי קרן ההשתלמות אינה מהווה רק תמריץ כלכלי, אלא יש בה גם יתרון הלכתי. 'היתר עסקא' מגדיר את ההלוואה כחציה מלווה וחציה פיקדון, והרווחים המשולמים לנותן הינם על חלק הפיקדון בלבד, כלומר מחצית משיעור הרווח על כלל הסכום. נמצא א"כ שאחוז הריבית הנקבע על מלוא סכום

5. בעניין זה ר' חיבורם של הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, ריבית בתאגידים, ספר כת"ר כרך א.

6. ר' מאמרנו: חשש ריבית בהלוואות חברתיות (p2p) בארץ או בחו"ל, תחומין לט, עמ' 347.

ההלוואה צריך לכתחילה להיות בשיעור כזה שבאופן ריאלי ניתן היה להרוויח שיעור כפול ממנו - שאז המחצית המגיעה לנותן תהיה זהה לסכום הריבית שנקבע.⁷ על כן ככל ששיעור הריבית עולה, כך קיים קושי גדול יותר לסמוך על 'היתר העסקא', וככל ששיעור הריבית יורד - ניתן לסמוך על 'היתר העסקא' יותר בשופי. מבחינה זו קיימת עדיפות ללקיחת הלוואה מכספי קרן ההשתלמות על פני לקיחת הלוואה בנקאית בשיעור ריבית גבוה יותר.

סיכום

א. עמיתים בקרנות ההשתלמות במסלולים המפוקחים הלכתית רשאים לכתחילה, מבחינה הלכתית, לקחת הלוואות מכספי הקרן. אם שיעור הריבית שגובה הקרן נמוך משיעור הריבית בהלוואות הבנקאיות - יש עדיפות הלכתית להלוואה מכספי הקרן על פני הלוואה בנקאית.

ב. עמיתים בקרנות ההשתלמות במסלולים שאינם מפוקחים הלכתית ואשר נותנות הלוואות לעמיתים, קיים חשש שנחשבים כמי שמלווים בריבית בלא 'היתר עסקא' - משום שכספם ניתן בריבית בלא שהם או הלווים חתמו על 'היתר עסקא'. על כן ראוי לכל הפחות שיתכוונו לכך שאם ישתמשו בכספם להלוואה לעמיתים, הם מלווים זאת עפ"י 'היתר עסקא', וזאת בהסתמך על הסוברים שדי בכך שהמלווה מתכוון להלוות עפ"י 'היתר עסקא' - אף אם הלווה אינו יודע זאת.⁸

ג. עמית המשקיע בקרנות ההשתלמות במסלולים שאינם מפוקחים הלכתית, מתוך הסתמכות על כך שקיימת הסכמה מכללא של כלל העמיתים לכל פעולותיו של בית ההשקעות המנהל את הקרן, הרי כשם שהוא סומך על כך לעניין היותו מלווה, יוכל לסמוך על כך גם לעניין היותו לווה. כלומר, אותו עמית לא יעבור על איסור נוסף אם גם יקבל הלוואה מכספי הקרן שבה הוא חוסך. במצב כזה כאשר נוטל את ההלוואה, יתכוון ללוות על פי 'היתר עסקא' - בהסתמך על הסוברים שדי בכך שהלווה מתכוון ללוות עפ"י 'היתר עסקא' - אף אם המלווה אינו יודע זאת.⁹



7. ר' מנחת שלמה, ח"א סי' כז, ואומנם מחמת זה קיימת בד"כ בהיתרי העסקא גם אפשרות של כולו פיקדון, אך העדיפות ההלכתית היא לא להשתמש לכתחילה ב'היתר עסקא' שכולו פיקדון, משום שיש בכך חשש הערמה גדול יותר.

8. ר' בספרנו אמצעי תשלום ומכשירים פיננסיים לאור ההלכה, כתר כרך יג, סימן יד.

9. ר' בספרנו שם.



הרב רצון ערוסי

סדר קדימות להצלת חולים במצב של פיקוח נפש

הקדמה

זכינו וידידי כב' הרב פרופ' שטיינברג כבר הגיש חוות דעת כתובה מפורטת, עדכנית ומנומקת, בנושא קדימות בהצלת חולים במצב של פיקוח נפש. ובכל זאת, רציתי שבטרם נגבש מסמך סופי, נלבן בדיבוק חברים אי אילו בעיות שמי מאיתנו מתחבט בהן. א. האם עקרון השוויוניות בהנגשת טיפול רפואי לזכאים לו לפי קריטריונים רפואיים מנוגד להלכה, שלכאורה יש לה כללי קדימויות?

אקדים ואומר שבנושא זה, כמו בהרבה נושאים בהלכה, יש שיטות שונות, ולצערנו טרם זכינו לחידוש הסנהדרין אשר אמורה להכריע כל מחלוקת בהלכה, ועל פי הוראתה נוהגים כל בית ישראל. לפיכך עלינו לברר השיטות, כדי שאם נזכה - נקבע עמדה משלנו, ואם לא - נסמוך על הרוב, אף שהכרעת רוב פוסקים שאינם נושאים אלו עם אלו, אינה הכרעה מוחלטת, כפי שנראה להלן. לכן שינסתי מותניי לברר הלכה זו על בוריה, והגעתי בעזה"ת למסקנה ברורה ומנומקת, שלפי ההלכה סדרי הקדימויות שבמשנה במסכת הוריות לא נאמרו לגבי הצלת נפשות כלל, וכי גם לפי ההלכה יש להתנהל לפי סדרי קדימויות של הצלת חיים ומתוך שוויון בין החולים השונים.

א. יש סדרי קדימויות להצלה בהלכה שלא על בסיס יחס שוויוני

שנינו במשנה בהוריות (פ"ג מ"ז):

האיש קודם לאשה להחיות, ולהשיב אבידה, והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציאה מבית השביה... כהן קודם ללוי, לוי לישראל... אימתי בזמן שכולן שווים [בימי ידיעתם את התורה], אבל אם היה ממזר תלמיד חכמים, וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכמים קודם לכהן גדול עם הארץ.

1. הערת עורך - י"פ: ר' מאמר של הרב אורי סדן, 'סדר קדימויות להקצאת משאבי החייאה על פי ההלכה - תגובה לנייר העמדה של משרד הבריאות', אמונת עתיך 128 (תש"פ), עמ' 123-129.
2. הנני יו"ר הוועדה לקדימויות רפואיות של הרה"ר לישראל. רשימה זו היא העמדה ההלכתית שהגשתי לחברי הוועדה, והם אימצו אותה, לאחר מכן היא הובאה לעיונו של הראשון לציון הרב הראשי הרב יצחק יוסף שליט"א, ואף הוא אישר אותה.

התוספות³ ביארו את 'להחיותו' שבמשנה - להקדימו בהצלת חיים, כי שם בסוגיה (נזיר מז) נקבעו סדרי קדימה להללו שאסורים להיטמא למת, ובפניהם מת מצווה, ונכתב שהפחות קדוש מיטמא למת מצווה. כך לדוגמה שנפסקה להלכה, שנזיר וכהן גדול שמצאו מת מצווה - הנזיר ייטמא ויטפל במת המצווה, משום שקדושתו קדושת שעה, ולא הכהן הגדול, משום שקדושתו קדושת עולם. ובאותה סוגיה עוררו בעיה, 'משוח מלחמה וסגן, הי מינייהו עדיף'. האם משוח מלחמה עדיף, כי הוא ראוי למלחמה, או הסגן עדיף, כי הוא ראוי לעבודת הקורבנות? ועל כך הביאו שם ברייתא שבה נאמר: אין בין משוח מלחמה לסגן, אלא שאם היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצווה, ייטמא משוח מלחמה, ואל ייטמא הסגן.

אלא שעל ברייתא זו הקשו שם בגמרא מברייתא אחרת: 'והתניא משוח מלחמה קודם לסגן? ותירצו:

אמר ר' זוטרא לענין החיותו, משוח מלחמה עדיף, מאי טעמא, דתלו ביה רבים, ולענין טומאה, סגן עדיף...

והתוספות ביארו את 'להחיותו' - להקדים הצלת חיי משוח מלחמה להצלת חיי הסגן. 'לפקח עליו את הגל קודם לסגן, דאם נפל גל על שניהם... משוח מלחמה עדיף דתלו ביה רבים'. וכן פירש הרא"ש (נזיר שם). לעומת התוספות והרא"ש, המאירי⁴ פירש 'להחיותו' כפי שפירש בהוריות, דהיינו להאכיל; כלומר 'להחיותו' במובן של פרנסה ולא לענין הצלת נפשות, וכן פירשו ראשונים ופרשנים רבים.⁵ כך יוצא אפוא שלפי שיטת התוספות, אם איש ואישה מצויים בסכנת נפשות ובאותה דרגת סיכון, וסיכויי ההצלה שלהם שווים, יש להקדים את הצלת האיש לאישה, וכן להקדים את הכהן ללוי, ואת הלוי לישראל, וכיוצא בזה, בסדר שנשנה במשנה במסכת הוריות. ויש להקדים את התלמיד חכמים לכולם.

מרוך ר' יוסף קארו בספרו 'בית יוסף'⁶ שלל את הפירוש לפיו המושג 'להחיותו' משמעו להאכיל, וכתב⁷ ביחס לדין שהאיש קודם לאישה להחיותו: נצ"ל דלהחיותו היינו להצילם, אם הם טובעים בנהר, וכיוצא, אבל אכילה, לאו בכלל להחיותו, אלא דינה כדין הכסות.

אלא שלמרבה התמיהה, דין זה שיש להקדים בהצלת נפשות, לפי הסדר שבמשנה הוריות, לא הביאו ב'שלחן ערוך' כלל, ורק העיר על כך בספרו 'בית יוסף', ועל כך נתעכב בהמשך דברינו. בין כך ובין כך היו שהורו הלכה למעשה לפי התוספות וה'בית יוסף'.⁸

3. תוספות, נזיר, מז ע"ב ד"ה והתניא משוח מלחמה.
 4. מאירי, בית הבחירה נזיר שם.
 5. עי' שיטה מקובצת, כתובות כז ע"א, שהביא בשם הרשב"א שלהחיותו פירושו פרנסה; פסקי רי"ד, כתובות סז ע"א פירש להחיותו לענין מזונות; עי' חיד"א, שער יוסף, הוריות יג ע"א; צפנת פענח, הל' מתנות עניים פ"ח הט"ו; עי' פני משה ומראה הפנים, לירושלמי הוריות פ"ג ה"ד.
 6. בית יוסף, יו"ד סי' רנא.
 7. בית יוסף, שם ד"ה ומ"ש מקדימין.
 8. עי' שאילת יעבץ, ח"א סי' סה; שו"ת שבט הלוי, ח"ו סי' רמב; חשוקי חמד, יומא עג ע"א; באר שבע,



ב. סדרי הקדימויות שבמשנה הוריות הם להלכה ולא למעשה

יש פוסקי הלכה שסבורים שסדרי הקדימויות שנשנו במשנה הוריות הם גם לעניין הצלת חיים, אך רק להלכה ולא למעשה, מטעמים שונים. להלן דוגמאות. בשו"ת 'אגרות משה' (חו"מ ח"ב סי' עד אות א) כתב:

שמחויבין להציל במה שאפשר לכל אדם בלא שום חילוק בחכמתו ובדעתו. ואף ענין דימה ליכא, אלא שתנן במתניתין דסוף הוריות (י"ג ע"א) דאף באלו קשה לעשות מעשה בלא עיון גדול.

מדבריו למדנו שצריך לנהוג בשוויון בין החולים, אך יש להתחשב בסדרי הקדימויות שבמשנה הוריות, אבל גם בסדרי קדימויות אלו יקשה לעשות מעשה בלא עיון גדול. בהמשך דברינו נשווה בין תשובה זו של הרב פיינשטיין לבין תשובה אחרת שלו, בעניין סדר הקדימויות שבמשנה הוריות. לפי שעה, אנו למדים מדבריו שגם אם כנראה יש להתחשב באותו סדר קדימויות שבמשנה הוריות, צריך עיון גדול. הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל⁹ כתב שלדעתו 'בזמננו קשה מאוד להתנהג לפי זה [לפי סדר הקדימויות של המשנה בהוריות]'. גם הרב צבי שכטר¹⁰ כתב 'שמקובל אצל הפוסקים שלא לנהוג על פי המשנה'. בספר 'נשמת אדם'¹¹ כתב גם הוא שלא נוהגים לפי הסדר של המשנה, וכן הביא דעה שאולי סדר הקדימויות תקף דווקא כשבאים ביחד, אבל כשיש תור, כל הקודם זוכה. כן הביא דעות שאין אנו יודעים זכויות מי רבות יותר, של האיש או של האישה שהגיעו לטיפול. וכן יש דעה שאין לנו דין תלמיד חכם בימינו. וכן יוצא שסדר הקדימויות של המשנה בהוריות שפורשה על הצלת חיים הוא להלכה ולא למעשה.

ג. המשנה בהוריות לא קבעה סדרי קדימויות בהצלת חיים

כבר ראינו לעיל שיש מפרשים שלא פירשו את המילה 'להחיות' בעניין סדרי קדימויות להצלת חיים אלא לפרנסה. ואומנם יש לציין את הרב אליעזר ולדנברג זצ"ל, שהיה בין היתר רב ביה"ח שערי צדק, עסק רבות בענייני רפואה בהלכה והתייצב בצורה ברורה כמורה הוראה, שלדעתו סדרי הקדימויות שסודרו במשנה הוריות לא כללו הצלת חיים. בשו"ת 'ציץ אליעזר'¹² הוא פותח את דבריו בקביעה שהרמב"ם, הטור וה'שלחן ערוך' לא

הוריות יג ע"א; מרומי שדה, הוריות שם; ש"ך, יו"ד סי' רנא ס"ק יא; ט"ז, יו"ד סי' רנא ס"ק ו; ערוך השלחן, יו"ד סי' רנא סעי' י; משנה הלכות, ח"ב סי' נ; שם, ח"ט סי' קעא.

9. מנחת שלמה תנינא (ב-ג) סי' פו.

10. הרב צבי שכטר, 'פסקי קורונה - קדימות בהצלת נפשות' עמ' 29, <https://www.torahweb.org/torah/docs/rsch/RavSchachter-Corona-All.pdf>

11. נשמת אדם, ח"ד יו"ד סי' רנא ס"ק א.

12. ציץ אליעזר, חי"ח סי' א.

הזכירו את הדין שיש להקדים בהצלת נפשות לפי סדרי הקדימויות שבמשנה בהוריות, אף על פי שהם הביאו להלכה את סדרי הקדימויות הנ"ל לעניין מתנות עניים. רק הרמ"א¹³ הביא דין שאם איש ואישה רוצים לטבוע כדי להתאבד - יש להציל קודם את האיש. הדין הזה נראה שונה ומשונה, ונתייחס אליו בהמשך. הרמ"א לא הזכיר שאם איש ואישה נקלעו למצוקה בים או בנהר והם בסכנת טביעה, יש להקדים הצלת האיש, כפי שכתבו התוספות בנזיר. כאמור, דין זה - אף הרמ"א לא הזכיר. ואומנם לדברי הרב ולדנברג, הדין של הרמ"א מתבאר ע"י תלמידו, בעל ה'לבוש', שהסביר שאיש ואישה שעמדו בפני סכנת אינוס, ולכן הם רוצים לטבוע ולהתאבד - יש להקדים את הצלת האיש, כי סבלו של האיש באינוסו גדול יותר מסבלה של האישה באינוסה. ודין זה נזכר במשנה, ש'בקלקלה' - כלומר כשרוצים השוכים לאנוס את היהודי השבוי או את האישה היהודייה השבויה - יש להקדים לפדות האיש, כי משכב זכור אינו טבעי, ומשכב איש ואישה הוא טבעי. לדעת הרב ולדנברג זצ"ל, הביטוי 'להחיות' האמור במשנה משמעותו אוכל ופרנסה, ולא הצלת חיים, והוא מתייחס בפירוש לזה. בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ד) שקבעו שכסות אשת חבר קודמת להחיות עם הארץ, ואם נפרש להחיות במשמעות הצלת חיים, כלום יעלה על הדעת להקדים כסות אשת חבר להצלת חיים של עם הארץ?! ואכן כך פירשו מפרשי הירושלמי, פני משה ומראה פנים - להחיות במובן של פרנסה וקיום ולא במובן של הצלת חיים. והרב ולדנברג תמה על הש"ך, שסבר שכסות אשת חבר אכן קודמת להצלת חיי עם הארץ. לדעת הרב ולדנברג, גם הרמב"ם פירש 'להחיות' לעניין אוכל ופרנסה. לכן לדעתו הרמב"ם, הטור וה'שלחן ערוך' השמיטו דין הצלת חיים מסדר הקדימויות, כדי שהמטפלים והמצילים יכריעו, בכל מקרה לגופו, לפי הנתונים שבפניהם. כמו כן, בשו"ת 'להורות נתן'¹⁴ נשאל ע"י חברת הצלה אם יש להקדים איש לאישה בהצלת חיים לפי המשנה, והוא השיב שאין להקדים משום ש'להחיות' האמור במשנה פירושו אוכל ופרנסה ולא הצלת חיים. זאת כפי שפירשו המאירי והרשב"א, ולא כפי שפירשו התוספות וה'בית יוסף', והוא ביסס פירוש זה ממקורות שונים. הרמב"ם, לא זו בלבד שהשמיט את דין הצלת החיים מסדר הקדימויות, אלא גם כשפסק את ההלכה שאדם שרואה טובע ולא הצילו עובר על 'לא תעמוד', לא הבחין בין איש לאישה לעניין סדרי קדימות. גם ה'שלחן ערוך' בדין רוצח (חו"מ, סי' תכו) לא הבחין בין איש לאישה. מדברי הרב ולדנברג נראה שמרן ה'בית יוסף' הביא רק סברה הלכתית, אך נזהר מלהביאה כהלכה מחייבת ב'שלחן ערוך'. הרב ולדנברג גם התייחס לירושלמי, התמוה, שכסות אשת חבר קודמת לחיי עם הארץ, וקבע שבוודאי לא יעלה על הדעת שיש להקדים כסות אשת חבר להצלת חיים של עם הארץ, אלא הכוונה לחיי נפש של עם הארץ, כלומר פרנסה, וכפי שפירשו מפרשי הירושלמי שם.

יוצא אפוא שמלבד שמצאנו ראשונים ואחרונים שמפרשים את המושג 'להחיות' במשנה הוריות במובן של פרנסה, אוכל, מזונות, ולא במובן של הצלת חיים, הרי מצאנו שני מורי

13. רמ"א, יו"ד סי' רנב סעי' ח.

14. שו"ת להורות נתן, ח"ב סי' פ.



הוראה שהורו הלכה למעשה על פי פירוש זה, וקבעו באופן ברור שאין להקדים איש לאישה או להקדים כהן ללוי או לוי לישראל וכיו"ב בענייני הצלת חיים, אלא כל הקודם זוכה. וכשהגיעו ביחד, ייקבע הדבר לפי סיכויי הצלת כל אחד מהם, ולפי תוחלת חייו ע"י ההצלה.

ד. הכרעה בין השיטות

ובכן ראינו שלוש שיטות בנושא דידן אם יש בהלכה סדרי קדימות להצלת חולים, שלא על בסיס שיקולים רפואיים, וכשיש מחלוקת בהלכה, על מורה הוראה להכריע בראיות תלמודיות ברורות ולהורות כפי שנראה לו, כי אין לדיין אלא מה שענינו רואות.¹⁵ אולם אם הוא אינו יכול להכריע, ויש לו ספק בדבר, קבעו חז"ל כלל: 'ספיקא דאורייתא - לחומרא, וספיקא דרבנן - לקולא'.¹⁶ ובכן, אחרי עיון מדוקדק נראה לענ"ד כדעת הרב ולדנברג זצ"ל. להלן הנימוקים, שהם מטבע הדברים הרחבה ותוספת על מה שכתב או על מה שלא כתב בהנמקתו.

נכון שבמשנה (הוריות פ"ג מ"ז) שנינו:

האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבידה, האשה קודמת לאיש לכסות, ולהוציא מבית השבי, ובזמן ששניהן עומדים בקלקלה, האיש קודם לאשה.

כבר ראינו שרוב הפוסקים התייחסו לקדימויות אלו הנזכרות במשנה בפשטות הדברים, גם כאשר השאלה הנדונה נוגעת לפיקוח נפש, דהיינו אם שני אנשים בסכנה, כגון שעומדים לטבוע, וניתן להציל אחד מהם, יש להציל לפי סדר הקדימויות המפורט במשנה. כלומר רוב הפוסקים פירשו את הביטוי במשנה, 'להחיות' - הצלת חיים. לפי זה, במקרה של איש ואישה שיש להם קריטריונים רפואיים דומים בדרגת הסיכון של חייהם ובתוחלת חייהם, יש להקדים, לפי המשנה, את הצלת האיש להצלת האישה. ומאחר שהתנא הוסיף למשנה הנ"ל עוד משנה: 'כהן קודם ללוי, לוי לישראל...'; הרי שאותם פוסקים ראו גם במשנה השנייה המשך הדירוג לקדימויות בהצלת נפשות, שהוא מנוגד על פניו למה שנקבע על פי החוק. יש לציין שקודם לשתי המשניות הנ"ל נשנתה משנה כדלקמן: 'כל התדיר מחברו... קודם את חברו, כל המקודש מחברו קודם את חברו...'. מכוח משנה זו נימקו פוסקי ההלכה את סדרי הקדימויות שנקבעו במשניות שלאחריה בעניין 'להחיות', משום שכל המקודש מחברו, הוא קודם. והואיל והאיש מצווה במצוות יותר מן האישה, הוא קודם בהצלת נפשות לאישה, וכן על זו הדרך בין כהן, לוי וישראל וכו'.

בגמרא בבלי (הוריות יב ע"ב) הביאו ברייתא שממנה למדו שכל המקודש מחברו הוא קודם:

15. עי' ב"ב קל ע"ב.

16. עי' רמב"ם, הל' ממרים פ"א ה"ה.

דתנא דבי רבי ישמעאל, וקדשתו, לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון.

אי אפשר שלא לשים לב שלא נאמר להצילו ראשון. הלוא דבר הוא! ונימוק זה של הברייתא הביא הרמב"ם בפירושו למשנה שם:

ואמר עוד, וקדשתו, כי את לחם אלוהיך הוא מקריב וכו', והיא קבלה, לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון. למדנו שהמקודש יותר קודם... וכלל הוא אצלנו, שכל החטאות קודמות לכל עולות הבאות עמהן... לפי שנאמר, את אשר לחטאת ראשונה, ופר עבודה זרה קודם לשעיר עבודה זרה, ואף על פי שזה השעיר חטאת, לפי שבא בקבלה לאחר דוקא.

על דרכנו למדנו שאלו הם דברים שבקבלה, ואין לנו אלא מה שאמרו, 'והם אמרו והם אמרו'. והכול לפי הקבלה שהייתה להם. ואין לנו להוסיף עליהם הצלת חיים. וגם בדברי הרמב"ם אלה יש לשים לב שלא הוסיף שיש להציל המקודש ראשון, כי כדרכו הוא נאמן ללשונות התנאים והאמוראים. זאת ועוד, מדובר בדברים שבקדושה, ולכן יש להם דינים מיוחדים. הנה בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ו) נאמר:

קרבן האיש וקרבן אשה, קרבן איש קודם, הדא דתימר בשהיו שווין, אבל אם היו זה [של האישה] פר, וזה [של הבעל] גדי, שלה קודם.

כל זאת אע"פ שנקבע מבחינה עקרונית שהאיש מקודש יותר מן האישה, כלומר שלכלל זה יש יוצא מן הכלל, ואינו כלל חלוט. הרמב"ם (ספר המצוות, עשין לב) כתב:

שנצטוינו לגדל זרע אהרון ולכבדם ולרוממם ונחשיבם במעלת הקדושה והכבוד. ואפילו יסרבו לכך לא נשמע להם, כל זה כבוד לה' יתעלה, כיון שלקחם לעבודתו והקרבת קרבנותיו, והוא אמרו, וקדשתו כי את לחם אלוהיך הוא מקריב. קדוש יהיה לך. ובא הפירוש: וקדשתו, לכל דבר שבקדושה לפתוח בתורה ראשון, ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון.

גם כאן לא כתב רבנו שיש להציל את המקודש ראשון. וכן פסק רבנו, הלכה למעשה, בהלכות כלי המקדש (פ"ד ה"א-ה"ב): 'ומצות עשה היא להבדיל אותן לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון וליטול מנה יפה ראשון'. יש לשים לב שגדר ב'וקדשתו' של הכהנים הוא שמצוות עשה לכבדם, להקדימם בכבוד, ולא נאמר שחיהם עדיפים על חיי אחרים. ואם הכוונה שיש להקדימם בהצלת חיים, כי אז היה צריך דין זה להיכתב במפורש, ולהיכתב ראשונה, משום שיש בדין כזה רבותא גדולה מאוד, כי בנוגע לחיים של כל אדם, יש לנו כלל הלכתי תלמודי, 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דהווא גברא סומק טפי'. כלומר, אין להעדיף דם של פלוני על דם של פלוני אחר.

להלן נראה שגם בגדרי ההעדפה בכיבוד יש לכלל זה יוצא מן הכלל, והוא שתלמיד חכם קודם לכהן עם הארץ בקריאת התורה. הנה במשנה (גטין פ"ה מ"ח) שנו:

אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון, אחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום.



כבר בניסוח משנה זו יש תמיהה, מדוע סדרי הקדימה בקריאת התורה נומקו 'מפני דרכי שלום', הרי סדר זה מתחייב מהציווי 'וקדשתו' שהוא ציווי דאורייתא, שכל המקודש קודם! וזו קושיה שהקשו בבבלי (גטין נט ע"ב) 'א"ל אביי לרב יוסף, מפני דרכי שלום?! דאורייתא היא: א"ל, דאורייתא ומפני דרכי שלום'. וביארו שם בגמרא שאם הכהן רוצה למחול על כבודו ולכבד מישהו אחר במקומו, שלא יעשה כן, משום ש'אתו לאינצווי'. וסייגו בגמרא שזה דווקא בשבתות ובימים טובים, שיש רבים 'ואתו לאינצווי'. על דרכנו למדנו שכהן יכול למחול על כבודו שהוא מכוח הציווי 'וקדשתו', כלומר ציווי זה הוא גמיש, וכשיש חשש לריב ומדון, מגבילים את יכולת הכהן למחול על כבודו. אם כן, ניתן לומר שכשיש חשש לריב ומדון בגין קדימויות בהצלת חיים בגלל 'וקדשתו', ניתן לדחות את הציווי 'וקדשתו', במיוחד שאמרו שם בגמרא שכל התורה כולה היא משום דרכי שלום. אבל יתרה מזו, הרמב"ם בפירושו לאותה משנה תקף את הללו שמקדימים כהן עם ארץ לתלמיד חכמים, כי לפי המשנה והגמרא תלמיד חכמים קודם לכהן עם הארץ. הרי במשנה בהוריות שהקדימה כהן ללוי ולוי לישראל, נאמר:

אימתי (יש להקדים הכהן) בזמן שכולם שוין. אבל אם היה ממזר תלמיד חכמים, וכהן עם הארץ, ממזר תלמיד חכמים קודם לכהן גדול עם הארץ.
זאת ועוד, הרמב"ם (שו"ת, [בלאן] סי' קלה) הסביר את דברי חז"ל:¹⁷
מפני מה תלמידי חכמים אינן מצווין לצאת תורה מבניהם, אמר רב יהודה אמר רב, שאין מברכין בתורה תחילה.

ופירש רבנו פירוש ייחודי לו, על שהם מאפשרים לכהנים עמי ארצות לעלות לתורה ראשונים לפניהם, וכך הם פוגעים בכבוד התורה. הרי לנו שאף שהכהן קדוש, והוא ראשון לכבוד, תלמיד חכמים ישראל, ואפילו ממזר, קודם לכהן עם הארץ, ואפילו לכהן גדול. נמצאנו למדים שהציווי 'וקדשתו' אינו ציווי מוחלט, ומזה נוכל לומר שאם יש חולה מסוכן כהן עם הארץ, וישראל תלמיד חכמים שגם הוא חולה מסוכן כמותו, יש להקדים את ישראל שהוא תלמיד חכמים. זאת ועוד, ביטול הציווי 'וקדשתו' אינו בגדר איסור ('איסור תורה שאינו מפורש'), אלא הוא רק ביטול מצוות עשה, שהיא גמישה, ויש לה יוצאים מן הכלל, כפי שראינו לעיל, עד כדי כך שחז"ל נאלצו לתקן תקנה לסדר הקוראים בתורה - כהן, לוי, ישראל - מפני דרכי שלום. על כל פנים, חייבים לשים לב שהגמרא בבלי על שלוש המשניות בהוריות לא דנה כלל ועיקר על עניין להחיות, הלוא דבר הוא?! ואילו בירושלמי, על המשנה לפיה האיש קודם לאשה, נאמר (הפירושים לירושלמי על פי ה'פני משה'):

עד כדין כשהיה זה להחיות וזה להחיות. זה לכסות וזה לכסות [שבמקרים כאלה האיש קודם לאשה, להחיות או לכסות]. הרי שהיה זה [האיש] להחיות, וזה [האישה] לכסות [איזה מהן קודם].
והשיבו בירושלמי, שם:

17. נדרים פא ע"א; ב"מ פה ע"א.

נשמע מיניה מן הדא דמר ר' יהושע בן לוי בשם ר' אנטיגנס, כסות אשת חבר, וחיי עם הארץ, כסות אשת חבר קודמת לחיי עם הארץ, מפני כבודו של חבר. לא מר, אלא כסות אשת חבר כחיי חבר.

אבל אם היה זה להחיות וזה לכסות, אותו שלהחיות קודם. ועתה נבוא חשבון, אם נקבל את הפירוש 'להחיות' - להצלת חיים - כלום יעלה על הדעת להקדים כסות אשת חבר, מפני כבודו של החבר, על פני חייו של עם הארץ? הרי בשביל להציל חיים, ואפילו של עם הארץ, דוחים שבת שהיא בכרת, ודוחים יו"כ שהוא בכרת, ואם לא מצילים חיים, עוברים על לא תעמוד על דם רעך, מלבד מצוות עשה של השבת חייו. לכן הדבר פשוט ש'להחיות' שאמרה המשנה פירושו לפרנסה. וכך פירשו 'פני משה' ו'מראה הפנים' על הירושלמי, וכך הכריח פירוש זה הגר"מ פיינשטיין¹⁸ שכוונת הירושלמי לחיי נפש, כלומר מזונות. והרב פיינשטיין התבטא שחש ושלום לומר שיש להקדים כסות אותו חבר להצלת חיי עם הארץ, ושפירוש 'להחיות' הוא לעניין מזונות, אלא שכך יוצא שדבריו בתשובה אחרת¹⁹ שהבאנו לעיל, ש'להחיות' שבמשנה הוריות הוא לעניין הצלה, אינם מסתברים, כי אז נצטרך להידחק ולצמצם את דבריו רק לעניין כסות אשת חבר²⁰ והצלת חיי עם הארץ, ורק לירושלמי ולא להוריות. אבל מכאן נבין מדוע הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"טו ה"ח) הביא את סדרי הקדימויות שנאמרו במשנה בהוריות, ואף הוסיף עליהם, אך לא הזכיר כלל עניין קדימות הצלת נפשות. ואחרי בקשת המחילה לא הבנתי מה שכתב הר"י קאפח זצ"ל²¹ שהאיש קודם לאישה להחיות ששניהם באותה סכנה, שהרי רבנו לא הזכיר זאת לעניין הצלת נפשות. ואין לומר שהסיבה לכך היא מפני שדין זה פשוט, כי הוא אינו פשוט כלל ועיקר, כפי שביארנו.

גם מרן ב'שלחן ערוך'²² לא הזכיר 'להחיות' לעניין הצלת נפשות, ורק ב'בית יוסף' העלה שיתכן שאם שניים טובעים, יקדים להציל המקודש, אך הוא לא הביא דין זה בשולחנו הטהור. יתרה מזו, אין ב'בית יוסף' התייחסותו לפוסקים שעליהם הוא סומך - הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, ונניח שלא זכרם, משום שאין בהם התייחסות מפורשת.²³ הרי מרן ה'בית יוסף' לא הזכיר גם את הרשב"א שעליו הוא סומך פעמים רבות, בנסיבות כאלה שאין התייחסות מפורשת של שלושת גדולי הפוסקים, שפירוש 'להחיות' הוא לעניין מזונות. לכן נראים הדברים שמרן בספרו 'בית יוסף' כתב סברה, שלהחיות הוא הצלת חיים, אך לא הביאה במכוון להלכה. ואע"פ שמרן הגר"ע יוסף זצ"ל²⁴ כתב שקיבלנו כל

18. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קמד.

19. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' עד.

20. עי' שו"ת הורו"ת נתן, ח"ב סי' פ; אולם עיין מרומי שדה על הירושלמי הוריות, שנדחק לפרש שהיעדר כסות לאשת חבר הוא גדר פקו"נ, שאם לא כן, חיי עם הארץ קודמים. כן עיין שו"ת משיב

דבר ח"ב, שנדחק לפרש שהיעדר כסות לאשת לחבר הוא בגדר ספק פיקוח נפש.

21. פירוש הרב קאפח למשנה תורה, הל' מתנות עניים פ"ח אות יח.

22. שו"ע, יו"ד סי' רנא סעי' ח.

23. ייתכן שלא ראה בימיו את פירוש הרא"ש על נזיר.

24. בשו"ת יביע אומר, ח"ט יו"ד סי' ד.



הוראות מרן ר"י קארו כולל מה שכתב ב'בדק הבית' וב'בית יוסף', ואף שלא נזכרו הוראות אלו ב'שלחן ערוך', הרי המעיין היטב שם וכן במקומות רבים שבהם מרן התייחס לכך, ובמקורותיו, יראה שזה דווקא אם אין יסוד לומר שחזר בו. אבל במקרה דנן יש יסוד להניח שמרן חזר בו, והוא בדעה ש'להחיות' - פירושו רק לעניין מזונות ולא לעניין הצלת חיים, וכמו שכתב הרשב"א ועוד ראשונים. זאת משום שאין דברים מפורשים בגמרא ובראשונים, כמו הרמב"ם, שמקדימים איש לאישה בהצלת חיים, וכן כהן ללוי וכו"ב. ואף שהרמ"א²⁵ בהגהתו ל'שלחן ערוך' התייחס לעניין הצלת חיים, התייחסותו היא ייחודית, שאם שניים רוצים לטבוע, האיש והאישה, מחמת שמאיימים לאנסם, שיש להקדים ולהציל את האיש זהו גדר אחר לגמרי. והרמ"א לא כתב שיש להציל חיי איש קודם חיי אישה, כששניהם נתונים באותה סכנה. ובאמת שיש עוד פוסקים ומפרשים, שלא הביאו דין להחיות, לעניין הצלת נפשות. וכפי שראינו ה'ציץ אליעזר' בתשובתו הנ"ל קבע ש'להחיות' שבמשנה הוא לעניין פרנסה, וכן הורה למעשה, אך ניתחתי בדרכי שלי את המקורות וביססתי יותר מסקנה זו, עיין שם והשווה.

אומנם לנגד עינינו יש הרבה פוסקים שפירשו את ה'להחיות' שבמשנה לעניין הצלת חיים ואולי הם הרוב - כלום נוכל להתעלם מרוב זה? אומנם, אין רוב כזה מחייב, שכן אין חובה להתחשב בדעת הרוב, כשהם לא דנו זה עם זה פנים בפנים, ולא היו בגדר בי"ד, ואין הוראותיהם מחייבות כל מורה הוראה כמו הוראות הסנהדרין. לכן כשיש סיבות כבדות משקל, אין מתחשבים בדעת רוב כזה. וכן כתב ה'חזון איש'²⁶ מכתב ובו ציין שרוב כזה אינו מחייב, כי לא נשאו ונתנו אלו עם אלו, וגם לא ידועים לנו עוד רבים שדעותיהם שונות ולא הגיעו אלינו. וכבר האריך בעניין זה גאון דורנו, הרב עובדיה יוסף זצ"ל,²⁷ ובמיוחד שמרן ה'שלחן ערוך' פסק בדרך כלל על פי הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, גם נגד רוב הפוסקים, כך ציין מרן.

לכן אני ממליץ לחברי שנכריע שאין בהלכה חובה להקדים בהצלת נפשות לפי הדירוג שבמשנה הוריות, במיוחד שבלאו הכי בפועל כך מורים ובאים רוב פוסקי ההלכה של ימינו.



25. רמ"א, יו"ד סי' רנב סעי' ת.

26. חזו"א, כלאים סי' א ס"ק א.

27. שו"ת יביע אומר, ח"ב או"ח סי' יב אות ג; שם, ח"ד או"ח סי' לב אות א; שם, ח"ו או"ח סי' כד אות ח; שם, ח"ז או"ח סי' מד אות ט; שם, ח"ח או"ח סי' לד אות ו; שם, ח"י, או"ח סי' ב אות ד; שם, ח"י, אה"ע סי' יב אות יז; שם, ח"י יו"ד סי' מג אות א, ד.

הרב אריאל בראלי

פסיקה הלכתית המנוגדת להוראות הרשמיות

הקדמה

בחודש אלול פורסמו שתי חוות דעת הקוראות תיגר על המדיניות הרשמית של הממשלה למאבק בנגיף הקורונה. הרב משה שאול קליין מבני ברק, חבר ועדת ההלכה שעל יד בית חולים 'מעייני הישועה', פרסם קונטרס שבו הוא מנמק למה לפי דעתו צריך להתעלם מהוראות משרד הבריאות ולפתוח את תלמודי התורה ובתי הכנסת.¹ הרב פנחס פרידמן, ראש כולל חסידות בעלז, הסביר את הנהגת האדמו"ר מבעלז אשר הנחה את החסידים שלו להתעלם מההנחיה לחבוש מסכה במקומות סגורים.² שני הרבנים מציינים שבתחילה הקפידו על ההוראות, אך שינו דעתם לקראת הסגר השני, וברצוני לדון בדבריהם.

א. 'שכיח היזקא'

הבריור הראשוני שהרבנים דנו בו - שכיחות הסכנה של נגיף הקורונה.³ הגמרא במסכת פסחים (ח ע"ב) עוסקת באדם אשר בודק חמץ, ועקב החיפוש הוא נקלע למצב סכנה. על כך הגמרא אומרת שיש הבדל בין סכנה רחוקה לסכנה קרובה, ומסקנת הדברים היא שמי שעוסק **בדבר מצווה** הרי הוא מוגן מפני סכנות שאינן שכיחות, ועל כן ישנה מצווה לבדוק חמץ במפולת אבנים, אך הוא **אינו יכול לבדוק במקום שהסכנה שכיחה**. אבחנה זו בין סכנה שכיחה לסכנה שאינה מצויה מופיעה גם בהקשר של דין נוסף - חכמים התירו⁴ לאישה להיכנס למצבי סיכון הקשורים בהיריון ובלידה, בהתבסס על הפסוק 'שומר פתאים ה'.'⁵ וביאר זאת בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כה):

טעמייהו דרבנן בג' נשים בלא מוך הואיל ולא שמענו נזק ח"ו הרי חזינן דבזה שומר פתאים ה', וכיון דלא שכיח היזקא לא חייש.

1. קונטרס 'בואו שעריו בתודה', אלול תש"פ.
2. בחדרי חדרים <https://www.bhol.co.il/news/1144057>.
3. להרחבה עיין הרב יהושע וייסינגר, 'האם מגפת הקורונה מוגדרת כמגפה מבחינה הלכתית?', אמונת עתיד 128 (תש"פ), עמ' 116-122.
4. יבמות יב ע"ב.
5. מובא בב"י, אה"ע סי' יט.



וכאן עולה השאלה: כיצד קובעים את מידת השכיחות של הסכנה? בגמרא מובאת דוגמה לסכנה שכיחה: שמואל הנביא נשלח ע"י הקב"ה להמליך את דוד למלך, בידיעה ששואל מתנגד לכך. הוא מתייעץ עם ה' איך לעשות זאת מפני הסכנה שיש בדבר: 'ושמע שואל והרגני'. הגמרא מבארת שהסכנה הייתה שכיחה, ועל כן שמואל אינו מוגן, אף שהוא שליח מצווה לקיים את דבר ה'. הדוגמה הזו אינה נותנת כלים מעשיים לקביעת שכיחות הסכנה, משום שלא ידוע מה הייתה מידת הסבירות לכך ששואל יעז לפגוע בנביא ה'. והנה בתשובת המב"ט⁶ נראה שיש הגדרה מסוימת לעניין זה. הוא נשאל אם יש מצווה לעלות לארץ כאשר קיימת סכנת דרכים. תשובתו שאם הסכנה גלויה - אין לעלות, אך אם **דרך הסוחרים** לנסוע לצורכי פרנסתם - הרי זה סימן לכך שאין זו סכנה שכיחה, ומותר לעלות. ואם נשאל: ממה מורכבים השיקולים של הסוחרים? נראה שהתשובה היא מהידע שאספו מהשטח לאחר ששקללו את הרווח הצפוי. הרעיון הוא לקחת אנשים בעלי אינטרס (מקביל למצווה) ולבחון עד כמה הם היו מוכנים להסתכן עבורו וממתי הם פורשים, וזה מגדיר את המושג ההלכתי 'שכיח היזקא'. בדומה לכך כתב הרב שלמה זלמן אורבך (מנחת שלמה תניינא לז) בבואו לתחום את ספק פיקוח נפש הדוחה שבת, וזו לשונו:

ולענין עיקר הדבר מה נקרא ספק פקו"נ ומה לא, ועד איפה הוא הגבול... שמצד הסברא נלענ"ד דכל **שדרך רוב בני אדם לברוח** מזה כבורח מפני הסכנה ה"ז חשיב כספק פקוח נפש וקרינן ביה בכה"ג וחי בהם ולא שימות בהם, אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה אין זה חשיב סכנה.

ב. נגיף הקורונה

לדעת הרב קליין התברר שהסכנה מנגיף הקורונה אינה שכיחה, וזו לשונו: והנה אף דמתחלה שלא ידעו איך התנהלות הנגיף אז חששו מאד וחששו שזה בגדר שכיח הזיקא וע"כ סגרו את שערי בתי כנסיות ובתי מדרשות מפני חשש סכנת הנדבקים, והיו מתפללים בבית או ברחובות העיר. מ"מ עתה נראה שצריך להתבונן בזה שוב בגדר הסכנה, ונראה דלפי המצב שאנו רואים במגיפת הקורונה שנחלו מזה בארץ ישראל כמאה ועשרים אלף איש לפחות, ומתו מזה כמו שמונה מאות איש, ורובם מאלו שמתו כבר היו חולים שכל פגע יכול לערער בריאותם, והשאר הבריאו רובם החלימו לגמרי ויש מיעוט קטן מהם שנשארו חלשים, **בודאי מקרי לא שכיח הזיקא**, וממילא יש חיוב לפתוח את הבתי כנסיות ובתי מדרשות ובתי חינוך ישיבות וכוללים, דע"ז נאמר שלוחי מצוה אינם ניזוקים. אך לאור מה שהתבאר, שאת הקביעה מה היא סכנת דרכים שכיחה קובעים הסוחרים ולא הרבנים, וכפי שכתב המב"ט, נראה ברור שמי שיקבע אם הסכנה מנגיף הקורונה היא שכיחה הם הרופאים. הם הכתובת היחידה לקביעת מידת הסיכון שיש מנגיף

6. תשובת המב"ט, מובאת בפתחי תשובה, אבה"ע סי' עה ס"ק ו.

הקורונה, וכפי שהזהיר ר' עקיבא איגר בהנחיות שכתב לבני עדתו בצל מגפת הכולרה (אגרות רבי עקיבא איגר, ירושלים תשנ"ט, עא-עג):

ולא יעברו על דבריהם אף כמלא נימא... והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לה' במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח"ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא.

ואף אם הרב קליין מסתמך על רופאים אשר טוענים כי הקורונה אינה מסוכנת כל כך, ולדעתם יש להמשיך בשגרת החיים בצל המחלה ולהישמר ככל שהתנאים מאפשרים, הרי ברור שאין זו נחלת הכלל, וישנם הרבה רופאים בכירים רואים את הדברים אחרת לגמרי, והם מזהירים את הציבור מפני הסכנה הגדולה שיש בנגיף זה ומוסיפים שאין די מידע על ההשלכות העתידיות שלו. על כן, כשקיימת מחלוקת בין רופאים, יש להחמיר ולחשוש לפיקוח נפש, אף אם מדובר על דעת מיעוט.⁷

ג. סכנה ציבורית

עוד יש להעיר על עצם הדיון של 'שכיח היזקא' שהרי הנידון בגמרא בפסחים הוא על אדם פרטי העסוק בבדיקת חמץ ונתקל במקום שיש בו חשש סכנה. לעומת זאת הסכנה של הקורונה מאיימת על כלל הציבור, ועל כן יש להתייחס אליה אחרת לגמרי. זאת למדנו מהוראתו של הרב שלמה זלמן אוירבך,⁸ אשר נשאל בעניין פענוח שדרים של רשת תקשורת המשמשת את האויב באמצעות פעולות האסורות בשבת, כאשר על פי רוב אין בהם מידע מבצעי חשוב. הוא השיב: אם היה מדובר בהגנה על אדם פרטי, אז לא היה היתר לחילול שבת, אך כאשר מדובר על שלום כלל הציבור, יש להתחשב גם בסבירות נמוכה להימצאות מידע מבצעי חשוב בשדרים.⁹ כמו כן, הרב קליין מתעלם מהמשמעות הרחבה של פסיקתו, שהרי לא מדובר רק על הסיכון של שומעי לקחו, אלא על סיכון הציבור כולו. על כן, גם לדבריו ההגנה שיש למי שעוסק בלימוד תורה אינה תקפה כלפי אנשים אחרים, והם עלולים להידבק, וכבר כתבו התוספות¹⁰ כי יותר צריך לשמור עצמו שלא יזיק אחרים מאשר שלא ייזק בעצמו.

ג. פיקוח נפש רוחני

שני הרבנים (הרב קליין והרב פרידמן) טוענים כי לאור ההשפעה של הנחיות הממשלה

7. שו"ע, או"ח סי' תריח סעי' ד. יש להביא בחשבון כי מניין המתים הנוכחי, שהגענו אליו עם הקפדה על ההנחיות, בוודאי נמוך מהמניין שנגיע אליו חלילה אם לא נקפיד עליהן.
8. התורה משמחת א, עמ' 168. הרחיב בנקודה זו הרב קרים בהקדמתו לספרו קשרי מלחמה א, סי ג, ושם הביא בשם הרב גורן להתיר לחברת חשמל לתקן תקלות בשבת, משום שמדובר בציבור גדול ויש בו בוודאי חולה מסוכן. ועי' עוד במאמר הרב רמי ברכיהו, אמונת עתיך 112 (תשע"ו), עמ' 82-94.
9. הרב מרדכי הלפרין 'דרכו של הגרש"ז אויערבך בהלכות רפואה ופיקוח נפש', ספר אסיא ט, עמ' 195-242.
10. תוס', ב"ק כז, ב ד"ה אמאי.



על מצבם הרוחני של בני הישיבות אשר הולך ומידרדר עקב סגירת בתי הכנסת והישיבות, חייבים לקחת את הסיכון ולחזור להתפלל וללמוד תורה באופן ציבורי ומסודר. כך הסביר הרב פנחס פרידמן:

יש כאן מלחמה בשתי מערכות: מערכה ראשונה היא על הגוף הגשמי, על הבריאות, על איכות החיים ועל החיים עצמם. אולם זו המערכה הקטנה. המערכה הגדולה יותר ניטשת בין כוחות הקדושה לסטרא אחרא. יש פה מלחמה בין אור לחושך, בין קודש לחול. אנשים מנפנפים בפסוק ונשמרתם מאוד לנפשותיכם. וזה נכון. אבל חייבים לזכור שיש כאן שתי 'נפשות', רוחנית וגשמית. לכן, יותר ממה שחייבים לשמור על הנפש הגשמית כדי שתוכל לקיים את מצוות התורה, באותה מידה יש לשמור שלא תאבד הנפש הרוחנית כדי להציל את הנפש הגשמית ויצא שכרו בהפסדו. לשמור על הגוף על חשבון השמירה על הנפש, בלי להבין שעת צרה זו היא מלחמה מכוונת בין כוחות הקדושה לסטרא אחרא גם על הרוחניות, לא פחות מאשר על הגוף - יכולה להוביל לאבדון נפשות רבות ואז אין כל תועלת בשמירת הגוף.¹¹

הדברים מדברים בעד עצמם, והדאגה הכנה לדור הצעיר אכן במקומה. נזקים כבדים נגרמים לנוער אשר לא נמצא במסגרות לימודיות ובפעילות חברתיות, ועל כך נאמר 'רבים חללים הפילה'. זאת ועוד, ישנם אנשים הנופלים לייאוש ולדיכאון עקב הבדידות והמתח הקיים. אולם עם כל זאת **אין בקביעה זו** כדי להתיר כניסה לסיכון ממש, ולא מצאנו היתר להסתכן על מנת להינצל מירידה רוחנית. ופעמים שאנו נדרשים לשלם מחירים רוחניים כדי לקיים את רצון ה', וכפי שאמרו חכמים (כתובות קי ע"ב): לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר **שרובה עובדי כוכבים** ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל.

וחכמים גינו את מי שמטעמי צניעות אינו מציל אישה מטביעה בנהר.¹² היה ניתן להביא סיוע לרב פרידמן מההלכה המתירה לאב לחלל שבת ולצאת לדרך ולרדוף אחר גויים שחטפו את בתו, מפני החשש שהיא תשתמד,¹³ ואם מותר לחלל שבת, אז מסתבר שאף מותר להסתכן.¹⁴ ראשית ההשוואה אינה ברורה, כי בהלכות שבת יש פסוק 'וחי בהם' המלמד על הצורך לחלל שבת, ומניין שמותר לקחת סיכון ממש כדי למנוע הידרדרות רוחנית? ועוד ה'שלחן ערוך' מדבר על מצב חמור שבו מדובר על ניתוק מוחלט מעם ישראל, ולא ניתן להשוות אותו לירידה רוחנית. ואף אם לדעת האדמו"ר מבעלז מותר לו לקחת על עצמו את האחריות ולהכריע שיש להסתכן בהידבקות בקורונה למען לימוד תורה,¹⁵ מכל מקום ההשלכה של פסק זה נוגעת לכלל הציבור, ואי אפשר לסכן אותם בעל כורחם.

11. בחדרי חדרים <https://www.bhol.co.il/news/1144057>.

12. סוטה כא ע"ב.

13. שו"ע, או"ח סימן שו סעי' יד.

14. הרמ"א הסתייג מהדברים, והפוסקים האריכו בהלכה זו, עי' משנה ברורה שם.

15. 'ביכולת המרא דאתרא לגזור על הדבר לפי ראות עיניו משום מיגדר מילתא', שו"ת ציץ אליעזר חלק ה סימן א פרק ד.

ד. סדרי עדיפויות

שני הרבנים הזכירו את הטענה כי מקבלי החלטות אינם מכירים בערך התורה והמצוות ועל כן הם אינם מוכנים לקחת סיכונים סבירים עבור זה, בעוד הם עושים זאת למען מטרות אחרות, וכך התבטא הרב קליין:

ההסתכלות של אנשי הרפואה היא לא של תורה... אלו לא מבינים שהתורה והמצוות הם החיים של עם ישראל. בדבר הרשות צריך לשמוע בקול הרופאים, אבל בדבר מצווה ההסתכלות היא אחרת אם הרמטכ"ל היה במלחמה, האם היו אומרים הוא בבידוד הוא חולה קורונה אז החיילים אסור להם להתאסף יותר מעשרה ואז הוא לא ינהל את המלחמה? מבינים שזה פיקוח נפש. יודעים שיהיה מוות וודאי, לכן לא אומרים את זה.

אכן, לא כל החלטות המתקבלות על ידי הממשלה נובעות רק משיקולים רפואיים,¹⁶ ומסתבר שאם היו בקבינט הקורונה אנשים יראי שמיים, אז היו מתקבלות החלטות אחרות. אך אין בביקורת זו כדי להתיר חריגה מההוראות, וכבר רבי חנינא סגן הכהנים (אבות פ"ג מ"ב) לימד אותנו את הכלל החשוב: 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו'. המאבק בקורונה דורש התגייסות של ציבור גדול ומחייב הנהגה אשר תתווה את דרך המאבק. ללא הנהגה אין אפשרות להשתלט על הנגיף, וזו גופא סיבה הלכתית לקבל את ההנחיות, גם אם הן אינן נקיות.

בניגוד לשיקולים הקודמים, נראה שכאן ניתן להבין גם תפיסה אחרת אשר רואה את הדברים באופן שונה. לפי גישה זו, במסגרת המאבק על סדרי העדיפויות יש לקבוע עובדות בשטח המבטאות את האמונה כי לימוד התורה עומד בראש סדר העדיפויות. נראה שזה הוא שיקול דעתו של הרב קנייבסקי, אשר הורה לפתוח את מסגרות הלימוד של תלמודי התורה באופן מלא, אף שבאותה נקודת זמן (ראש חודש חשוון תשפ"א) הוראות משרד הבריאות התירו זאת רק לכיתות א-ג. פסיקה זו הינה נקודתית ולא קוראת תיגר על כלל הנחיות משרד הבריאות. ההנחה שלו היא שאם התירו לכיתות הנמוכות ללמוד בבית הספר, אז סימן שאין כל כך סיכון בלמידה, ועל כן ניתן להתיר זאת אף לשאר הכיתות, ואם מקבלי החלטות היו מודעים לערך לימוד תורה, הם היו מורים לפתוח גם מסגרות אלו, כשם שהתירו את המסחר.¹⁷

16. להרחבה עיי' במאמרי 'האם צרכים שאינם רפואיים שקולים לחיי נפש', אמונת עתיך 129 (תשפ"א), עמ' 107-110.

17. **הערת עורך:** י"פ. ההסתייגות שכתובה בפסקה זו סותרת את כל מה שנכתב לאורך המאמר, שמידת הסכנה צריכה להיקבע על ידי אנשי מקצוע, שלכל החלטה יש השלכות על כל הציבור, ושידינא דמלכותא דינא' ולכן בעל הסמכות הוא זה שנותן את ההנחיות. ואם מתקבלות החלטות על ידי רבנים, גדולים ככל שיהיו, ועל פי קריטריונים שהם קובעים, נתת תורת כל אחד בידו, וכל אחד יאמר שההנחיות של משרד הבריאות נובעות ממערכת שיקולים מוטעית, ונמצא איש את רעהו חיים בלעו. **תגובת הכותב:** הרב קנייבסקי שותף לשמירת ההוראות בתפילה ובאירועים, לכן ההנחיה שלו לפתוח תלמודי התורה היא חריגה **מקומית** הנובעת מסדרי עדיפויות שונים ביחס לחזרה ללימודים, כאשר ברקע המדינה כבר אפשרה לכתות א-ג ללמוד. על כן אין זה סותר את

ה. סמכויות השלטון

הרבנים לא דנו בתוקף הלכתי שיש לשלטון במדינת ישראל מצד 'דינא דמלכותא'.¹⁸ ניתן לומר כי ההסבר לכך הוא שהלכה זו קיימת רק בדיני ממונות ולא בהוראות הנוגעות לשלום הציבור, והראיה שהדוגמאות המובאות בגמרא הן מתחום הממון בלבד. וכן הראשונים הזכירו הלכה זאת רק בהקשר ממוני, כגון הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"א הט"ו) שכתב: 'כל דיני המלך בממון על פיהם דנין, והרמב"ן (מובא בספר התרומות שער מו ח"ח אות ה): 'כל דבר שבממון גזרתו מתקיימת מן הדין, ותוס' רי"ד (גיטין י ע"ב): 'ולכא למימר גבי איסורא דינא דמלכותא דינא כדאמר גבי ממונא'. נוסף על כך, ההסברים שנתנו להלכה זו היו באמצעות שימוש במושגים ממוניים כ'מחילה', 'שעבוד', 'קניין'. עם כל זאת, כמה אחרונים קבעו שהכלל 'דינא דמלכותא דינא' תקף גם במה שקשור לשמירת הסדר הציבורי. בשו"ת התשב"ץ¹⁹ דן אם ניתן לעבור על הוראת המלך שלא למכור יין לישמעאלים. והנה, אם מתבוננים על הוראת המלך כשלעצמה לאסור מכירת יין, אין בכך תחום ממוני אלא הוראה השייכת לעיצוב הסדר הציבורי הראוי על פי דעתו. למרות זאת השיב התשב"ץ שיש בעיה לעבור על הוראת המלך כי 'דינא דמלכותא דינא'. בשו"ת שערי עזרא (ח"ב סי' קכא עמ' שג) כתב ביחס לדיני הסגרה:

מבחינת ההלכה צו הסגרה שחותמות מדינות ביניהם להסגרת פושעים, יש לו תוקף הלכתי מצד הכלל הידוע בתלמוד, **דינא דמלכותא דינא**... שבאופן כללי צו הסגרה, שחתמה עליו מדינת ישראל, תופס מבחינת ההלכה, זה מעניני הממשלה שלא תהיה מדינת ישראל מקלט לפושעים ישראלים, ושפושעים שנמצאים במדינות אחרות נוכל להעניש אותם בארץ.

וכן סובר הרב אשר וייס (מנחת אשר, ח"ב סי' קכג):

כי לא רק בדיני ממונות אמרו דינא דמלכותא דינא אלא בכל הענינים שבין אדם לחבירו שיש בהם תיקון הסדר החברתי, שמירת הגוף והנפש, וכיוצא בהם.²⁰

הדברים שנכתבו במאמר ומכוונים כלפי הרבנים שההזכרה שלהם קוראת תיגר על הנחיות משרד הבריאות.

18. וכן מצד תקנות הקהל - כפי שכתב הרשב"א, ח"א סי' תשסט: 'שאין רשות ביד אדם להסתלק ולפטור עצמו מתקנת הקהל, ולומר לא אכנס בתקנות וכיוצא בהן, לפי שהיחידים משועבדים לרוב. וכמו שכל הקהלות משועבדות לבית דין הגדול או לנשיא - כך כל יחיד ויחיד משועבד לצבור שבעירו'.

19. שו"ת התשב"ץ, ח"ב סי' רלט.

20. כגון חוק האוסר על רב לערוך חופה וקידושין, אלא אם כן קיבל אישור מהרבנות הראשית.

סיכום

ההתמודדות עם נגיף הקורונה דורשת קבלת הנהגה מעשית אחת ושילוב כוחות יחד. על כן אף שהובאו שיקולים כבדי משקל על ידי הרבנים, אין בהם די כדי להצדיק הוראות השונות מההנחיות הרשמיות. ואף שפעמים יש כוח למרא דאתרא להורות במקומו הוראת שעה החורגת מהגדרים הרגילים, אין זה אפשרי במצב הנוכחי, שבו כל קבוצה משפיעה על זולתה, ונדרשת הנהגה אחת לניהול המאבק בנגיף הקורונה.





על חובת האם לזון את ילדיה¹

הקדמה

בתי הדין עוסקים רבות בחיוב מזונות של ילדים. במאמר זה נעסוק בשאלה על מי מוטלת חובה זו, האם רק על האב או גם על האם, ואם יש חובה גם על האם - מה שיעור החובה הזו ובאילו מקרים.²

שנינו ב'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' עא סעי' א):

חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש, אפילו יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אמם; ומשם ואילך, זנן כתקנת חכמים עד שיגדלו. ואם לא רצה, גוערין בו ומכלימין אותו ופוצרין בו... במה דברים אמורים, בשאינו אמוד, אבל אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן צדקה המספקת להם, מוציאים ממנו בעל כרחו, משום צדקה, וזנין אותם עד שיגדלו.

ה'שלחן ערוך' מחלק בין ילדים עד בני פחות משש, ובין ילדים בני למעלה משש. עד גיל שש החיוב לזון את הילדים הוא מכוח תקנת חכמים, ואילו לאחר מכן חייב לזון אותם מכוח צדקה.³ לכן לאחר גיל שש בודקים את היכולת הכלכלית שיש לאב, ורק אם הוא אמיד, כופים אותו לתת צדקה.

הרבנות הראשית תיקנה שיש חובה לזון את הילדים עד הגיעם לגיל חמש-עשרה, ולאחר מכן הוסיפה ותיקנה שעד לגיל שמונה-עשרה. בדברי התקנה מפורש שהטעם שנצרכו לזה הוא שהחוק אינו מאפשר לבית דין לכופף את האב לשלם מדין צדקה, כיוון שזה לא בסמכות שהוקנתה לבית הדין, ועוד שהגערה וההכלמה שהייתה נהוגה בימי קדם לא מועילה כיום. לאחר זמן נחלקו גדולי הדיונים. יש שטענו שתקנה זו באה לקבע מבחינה חוקית את החיוב ההלכתי הרגיל מדין צדקה, דהיינו שכדי שבתי הדין יוכלו לכופף את האב במקרה שהוא אמיד לתת צדקה, היה צורך לתת לזה תוקף חוקי.⁴ לעומתם יש

1. מאמר זה מבוסס על תשובת הגר"א שפירא, מנחת אברהם, ח"ג סי' ה. רבים מהמקורות במאמר זה לקוחים משם.
2. יש להעיר שדיון זה חשוב בפרט לאחר שכמעט כל בתי הדין נוהגים לחלוק בעת הגירושין את הממון בין בני הזוג, עפ"י חוק שיתוף ממון. במצב זה, שהזכויות מחולקות באופן שווה בין הבעל ובין האישה, יש צורך לחזור ולברר על מי מוטלות החובות, ובפרט חיוב המזונות.
3. רבים דנו בלשון ה'שלחן ערוך' שמשם ואילך זנן כתקנת חכמים עד שיגדלו; עי' ביאור הגר"א על אתר ס"ק ב, ועיין פרישה ס"ק א, ועוד. סוף דבר, לאחר גיל שש אף אם קיימת תקנת חכמים להכלים את האב, אין תקנת חכמים להוציא ממנו ממון, וזאת ניתן לעשות רק ע"י חיוב צדקה.
4. נראה להביא ראיה לצד זה, מלשון התקנה בסופה: 'אי לזאת קבענו את התקנה הכללית... לחייב את האב בחיוב משפטי גמור ולכופו בממון... בענין החיוב שביד ב"ד להטיל מתורת צדקה כשהאב אמוד,



שטענו שתקנה זו שינתה את המציאות מבחינה הלכתית, ומצד ההלכה היא מחייבת כמו קודם גיל שש, דהיינו שזו חובה שאינה נובעת מדין צדקה. בין כך ובין כך, ניתן לומר שמוסכם על רוב הדיינים שאף אם זו תקנה חדשה ולא רק עיגון חוקי של ההלכה המסורה מדוד דור, מ"מ לעניין כמה וכמה הלכות תקנת הרבנות הראשית הותירה את דין הצדקה, כגון למקרה שיש לילדים ממון, או אם הבן אינו רוצה לגור אצל אביו.⁵

א. האם יש חובת צדקה על האם

כאשר חז"ל תיקנו חובה לזון את הילדים, ברור שחובה זו נתקנה על האב, כדברי השלחן ערוך' (אבה"ע סי' פב סעי' ח):

אם לא רצתה האם שיהיו בניה עמה אחר שגמלתן, אחד זכרים ואחד נקבות, הרשות בידה, ונותנת אותם לאביהם, או משלכת אותם לקהל אם אין להם אב, והם מטפלים בהם, אחד זכרים ואחד נקבות. אלא שבמקרה שהחובה היא מדין צדקה, יש לדון אם היא מוטלת על האב לבדו או גם על האם.

מצאנו בנושא זה חידוש בדברי הגר"א שפירא, וכדי שנוכל לדון בדבריו נביא את דבריו במלואם וכלשונם (מנחת אברהם, ח"ג סי' ה עמ' מא-מב):

לכאורה נראה לומר דאם כי התקנה שחייבו לאב לזון את בניו עד שש הותקנה רק לאב ולא לאם וכיון שלא הותקנה אין לחייב את האם באחריות מזון הבן, אבל מה דכופין את האב באמיד לאחר שש לכאורה מצד הסברה אין בזה חילוק בין אב לאם שכיון שהחויב הוא מכח צדקה הרי גם האם מחוייבת בצדקה, ומכח זה מסתבר לכאורה דמה דמצינו בש"ס דבר זה באב דווקא הוא משום שבדרך כלל האב הוא שאמיד ויש לו נכסים ליזון מהם אבל אשה בדרך כלל לא אמידה ואין בידה לפרנס את בנה אבל כשגם האם אמידה החיוב של צדקה מוטל גם עליה. דברי הרב ברור מללו שבכל מקום שיש חיוב צדקה על האב,⁶ אין בזה הבדל בין אב לאם, ולכאורה משמע שאף אין חובה גדולה יותר על האב מאשר על האם.⁷ חידוש זה

אין אנו נוגעים כלל וכלל, בזה אין שום שינוי חל'. מהי כוונת המשפט האחרון, הרי אם התקנה היא לחייב מדינא את האב עד הגיע בנו לגיל חמש-עשרה, הרי אין שום משמעות מעתה לחיוב מתורת צדקה?! נראה שכוונת המתקנים לרמוז שהם לא שינו את הדין, אלא רק נתנו עיגון חוקי לדין צדקה.

5. עי' באריכות בשו"ת שחר אורח, ח"ב, סי' כ.

6. יש להעיר שדברי הרב נכתבו לאחר תקנת הרבנות הראשית, אך אין בדבריו התייחסות לתקנה זו, והרי לאחר התקנה לכאורה החיוב אינו מדין צדקה אלא מדין תקנה גמורה, וא"כ האם כלל אינה מחוייבת. וניתן לומר שסובר שתקנת הרבנות הראשית היא מדין צדקה בלבד כפי שהבאנו בתחילת דברינו, אך ניתן גם לומר שאף אם זו תקנה גמורה, מ"מ כשם שמצאנו שיש בכמה עניינים שלא תיקנו להפקיע את גדרי הצדקה (כגון אם יש לבן נכסים או שאינו רוצה לדור עם אביו), כך גם לעניין חיוב האם סובר שלא תיקנו להפקיע את גדרי הצדקה שבדבר.

7. כעין זה כתב גם הגר"ש ישראלי בשו"ת חוות בנימין סי' מב: אכן כשזה מדין צדקה יש לברר גם את אפשרויותיה של האם, שכן גם האישה מחוייבת מדין צדקה, ובמקרה שגם היא אמידה, יש לדון על



לא התחדש בפעם הראשונה אצל הרב, אלא הוא מציין שחידוש זה כבר מופיע ברמ"ך בהגהותיו על דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל. הרמ"ך תמה בתרתי על הרמב"ם: ראשית, מדוע האם אינה חייבת לזון עד גיל שש כמו שהאב חייב? ושנית, מדוע לאחר שש לא תהיה חייבת כמו האב אם היא עשירה? וזו לשונו בסופה: 'ואם היא עשירה אמאי לא יכופו אותה אפילו היו יותר מבני שש, וצ"ע'. הרמ"ך לא כותב שיש חובה גדולה יותר לאב מאשר לאם, ונראה מדבריו שהם שווים לחלוטין. אומנם ביחס לקושייתו הראשונה ה'שלחן ערוך' פסק להדיא כרמב"ם ולא כדברי הרמ"ך, אבל ביחס לקושייתו השנייה לא מוכח ב'שלחן ערוך' דלא כדבריו. ב'מעשה רוקח' חיזק את דברי הרמ"ך, וסובר שהצדק עימו. אך מה שהרמ"ך נותר בצ"ע על הרמב"ם הוא מיישב בשני אופנים. אפשרות ראשונה, שנעמיד שהרמב"ם דיבר במקרה שהאישה אינה אמידה, ולכן היא פטורה מצדקה ומטילה על האב או על הציבור. אפשרות שנייה היא שהחיוב של האישה מדין צדקה לבניה קיים רק כל עוד היא גרושה או אלמנה, אבל בשעה שהיא באה להינשא, פטרו אותה מחובה זו, כדי שתוכל להינשא מחדש, שכן אם לעולם יוטל עליה הנטל של פרנסת הילדים מנישואין קודמים, יהיה לה קשה להינשא מחדש.

האחרונים מצאו לכך ביסוס בדברי רבנו ירוחם שהובאו להלכה ברמ"א (לשו"ע, שם):
ו"א הא דגרושה אינה מחוייבת להניק אם אינו מכירה, היינו כשמוצא מינקת אחרת ויש לו להשכיר, אבל אם אין לו, כופה אותה ומניקתו.
הרמ"א פוסק שגרושה מחוייבת להניק בחינם אם אין לבעל ממון לשלם למינקת. ותמה ה'חלקת מחוקק' מדוע הגרושה חייבת יותר מאשר אישה אחרת, ונשאר בצ"ע. אך גדולי האחרונים, ה'בית מאיר', ה'בני אהובה', וה'עזר מקודש', כיוונו לתירוץ אחד ואמרו שיש חובה על האישה להניק מדין צדקה, שכן כל עוד האב יכול לזון, החובה מוטלת עליו. ברם, כשהאב אינו יכול, אזי יש חובה מדין צדקה על כל הקרובים, וכיוון שהאם קרובה יותר מהשאר, היא חייבת להניק מדין צדקה.
וכך מסיים הגר"א שפירא את דבריו בנושא זה:
ומאחר שברמ"ך מפורש שהאם האמידה חייבת בצדקה לבנה כמו האב אין לאפושי בפלוגתא בין הראשונים ומסתבר שלכו"ע הדין כן.

חלוקה נאותה של חיוב זה שמדין צדקה שעל האב והאם כאחד... מחזירים את התיק לביה"ד שיברר את צרכיו הממשיים של הילד לפי הרגלו, וכן יברר את האפשרויות הכספיות של האב והאם ויפסוק בהתאם. ועי' עוד בדברי הגר"י רוזנטל במשנת יעקב, הל' אישות פי"ב הי"ד: 'ויש לעיין... אי דבר זה הוא גם לגבי האם שאינה מחוייבת כלל לגדל בניה ובאופן דיש לה נכסים משלה וכגון דאמר לה צאי מעשה ידיך למזונותיה או שסילק עצמו מנכסיה או שמת בעלה או גרושה אי מכלימין אותה או באמידה כופין אותה. והנה באמידה נראה דכופין דהיא ג"כ מחוייבת בצדקה ובניה הקרובין לה יותר קודמין וכפי הדין גבי האב ועיין בית מאיר סי' פ"ח סעי' ה' ובפ"ת שם ואפילו באינה אמידה יש לומר דמכלימין אותה דשייך בזה נמי יארוד ילדה וכו' דהרי בניה הם. אך יש לעיין אם יש לשניהם אם יכפו לאב יותר מלאם, ואם יש להאם יותר למי יכפו יותר וצ"ע'.



ב. האם יש חובה גדולה יותר על האב מאשר על האם?

מצאנו בכמה אחרונים שכתבו שחיובו של האב קודם לחיובה של האם. ה'מעשה רוקח' מסיק זאת מהדין המבואר בגמרא ונפסק ב'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' פב סעי' ה):
האשה שנתגרשה, אין כופין אותה להניק את בנה, אלא אם רצתה, נותן לה שכרה ומניקת; ואם לא רצתה, נותנת לו את בנו והוא מיטפל בו.
מבואר כאן שהאישה פטורה מלזון את בנה, ואם עושה כן יכולה לדרוש שכר מהבעל. ה'מעשה רוקח' נזקק לתרץ שכל עוד האב קיים, אזי חובתו קודמת לחובת האם.
אלא שלכאורה מכאן אין ראייה לניד"ד, שכן מדובר בתינוק יונק והוא ודאי פחות מגיל שש, ובגיל זה ודאי שהחובה מוטלת אך ורק על האב, וכל עוד האב יכול, אין שום חובה המוטלת על האם. אך כך גם עולה מדברי ה'בית מאיר' שכתב ביחס למה שמצאנו שכופים אותה להניק כאשר הבעל לא יכול לשלם למינקת: 'בתורת צדקה אתינן עלה... ומיירי בשגם קרובי האב עניים'. דהיינו מפורש בדבריו שאפילו לעניין צדקה קרובי האב קודמים לאם, וכ"ש שהאב קודם לאם. ונראה שמקור הדברים בספרי (דברים פרשת ראה פיסקא קטז):

כי יהיה בך, ולא באחרים. אביון, תאב תאב קודם. אחיך, זה אחיך מאביך כשהוא אומר מאחד אחיך, מלמד שאחיך מאביך קודם לאחיך מאמך.
למדנו שיש חובה לתת לאחיך מאביך קודם אחיך מאמך. אך נחלקו האחרונים בביאור הגדר הנלמד מדין זה. בשו"ת 'חוט השני'⁸ הסיק מכאן שהולכים לפי דיני ירושה, וממילא אם יש ילד שאין מי שיזון אותו, אזי אחי האב קודם בחיובו לאבי האם. אומנם בשו"ת 'גבעת פנחס'⁹ חולק וסובר שאין להשוות דיני ירושה לדיני צדקה, שכן דיני צדקה נלמדים מהפסוק 'מבשרך אל תתעלם', ואינם כדיני ירושה. ואדרבה, מוכיח מספרי זה שאח מאב קודם דווקא לאח מאם, ומשמע שכן אח מאב לא קודם לאח מאם אף שהוא קודם לו בירושה. ומכאן מסיק שאין קדימות בצדקה לאח על פני אחות. ולכאורה מחלוקת זו תשליך גם על השאלה מי קרוב יותר לילדים מבחינת צדקה, אם יש יותר קרבה לאב מאשר לאם. אם נלך לפי דיני ירושה, ודאי שהאב קרוב יותר שהוא יורש את בנו, אבל אם נלך לפי גדר קרבה ביולוגיים כדברי הפסוק 'מבשרך לא תתעלם', קשה לראות קרבה של האב יותר משל האם. ואף שוודאי מצינו בספרי שאח מן האב קרוב יותר לאח מן האם, נראה יותר שזה באחים, כיוון שאחיו מן האב קרובים אליו יותר מבחינת 'מבשרך' לפי שהם מאותו שבט וכדומה. אך ביחס שבין הבן ובין אביו ואמו, ייתכן שנאמר שאין קדימות לאם אף שהוא ואביו מאותו שבט, כיוון שהקרבה לאמו

8. חוט השני, סי' ח.

9. שו"ת גבעת פנחס, סי' סד.



מבחינת 'מבשרך' אינה פחותה מאשר הקרבה לאביו.¹⁰ ולכאורה יש להביא ראיה לכך מדברי האחרונים. שכן פסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רמ):

אביו אומר לו: השקני מים, ואמו אומרת: השקני מים, מניח אמו ועוסק בכבוד אביו. ואם היא מגורשת מאביו, שניהם שוים ולאיזה מהם שירצה יקדים.

וכתב ה'פתחי תשובה' (יו"ד שם ס"ק יב):

ונראה לי דה"ה אם באו לשאול מזון וכסות יקדים לאמו כמ"ש לקמן סימן רנ"א סעיף ח' דבזה אשה קודם לאיש ע"ש.¹¹

ויש לדון בדבריו, הרי קיי"ל¹² שכיבוד אב משל אב ולא משל בן, והבן חייב לתת משלו רק מדין צדקה. ואם נאמר שאמו קרובה לו יותר מאשר אביו, וכי יעלה על הדעת שאישה רחוקה קודמת לאיש קרוב? אלא בהכרח שאביו ואמו שווים בקרובה, ולכן דנים עפ"י הדין שאישה קודמת לאיש למזונות וכסות. וצריך עיון נוסף כדי ליישב את דברי הגאון 'בית מאיר'.

אך הגר"א שפירא מסיק שאף אם נאמר שיש חיוב גדול יותר של האב מאשר של האם, אין זה אומר שלא נגבה מהאם עד שנגבה מהאב את כל שיכול לתת, וזו לשונו: 'ולא שיפטרו העשירים שמצד האם אלא שמטילים סכום יותר גדול על קרובים מצד האב'. דהיינו שגובים גם מהאם וגם מהאב, אלא שגובים באופן יחסי יותר מהאב מאשר מהאם. ונראה להביא ראיה מדברי ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנ"א סעי' ד) לכך שהקרוב לא נושא בלעדי בעול, אלא רק מוטל עליו יותר מעל שאר קרובים:

מחייבין האב לזון בנו עני, ואפילו הוא גדול מחייבין אותו יותר משאר עשירים שבעיר. הגה. וכן שאר קרובים.

לשון ה'שלחן ערוך' היא שמחייבים את האב יותר מאת שאר הקרובים, ומדויק שלא מטילים את כל הצדקה רק על הקרוב ביותר. וכן גם מבואר להדיא בדברי שו"ת הרשב"א¹³ שהם המקור לדברי ה'שלחן ערוך'. ואם הדבר נכון ביחס שבין האב לבנו אל מול היחס שבין עשירי העיר לבן זה, ודאי שהדבר נכון ביחס שבין אב ובנו אל מול היחס של אם לבנה זה.

לבסוף יש להעיר שבדרך כלל יש סיבה נוספת לחשב את חובת המזונות של האישה באופן מופחת מול חובת המזונות של הבעל, שכן בדרך כלל האישה מגדלת את הילדים, ומעמסה קדושה זו שהיא נוטלת על שכמה לא גרעה מדין צדקה, שהרי הייתה יכולה

10. לכאורה היה מקום להביא ראיה מהירושלמי (הוריות פ"ג ה"ד): 'אבידת אביו שחצי תלמודו ממנו ואבידת אמו גרושה מאביו מי קודם אביו הוא שיקדום או עד שיהא כל תלמודו ממנו'.

הגמרא נותרת בספק באמו גרושה אם יש עדיפות לאב מצד שחצי תלמודו ממנו, משמע שאם אביו לא לימדו תורה אין עדיפות לאב על פני האם. אך יש לדחות, ששם הדין אינו מדין צדקה אלא מדין כיבוד אב ואם, ולכן גדריו שונים.

11. עי' משפטי שמואל, סי' ד ענף יא, שהבין מהגמרא בקידושין שהאב קודם גם לעניין מזונות, ולא הביא את דברי הפתחי תשובה.

12. שו"ע, יו"ד סימן ר"מ סעי' ה, ועיי"ש בנו"כ.

13. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' רצב.



להטיל את הילדים על הציבור. נמצא שהיא נותנת את חלקה בצדקה זו, עוד קודם שהוציאה פרוטה מכיסה. ואין זה בכלל 'פורע חובו של חברו שלא מדעתו', שכן זה ההסכם בין הצדדים מתחילה.

ג. האם יש הבדל בין האב והאם מבחינה כלכלית כדי לגבות מהם מזונות?

כתב ה'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' עא סעי' א):

במה דברים אמורים, בשאינו אמוד, אבל אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן צדקה המספקת להם, מוציאים ממנו בעל כרחו, משום צדקה, וזנין אותם עד שיגדלו.

מבואר בדברי ה'שלחן ערוך' שכופים את האב לתת מזונות רק כאשר הוא 'אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן צדקה המספקת להם'. למעשה בבתי הדין כופים על האב לתת גם כאשר נותר לו מעט ממון לעצמו, ונראה שזה מאחת משתי סיבות:

(1) בספר 'נתיבות משפט'¹⁴ כתב בביאור דברי רבנו ירוחם:

והעולה על דעתי לומר דאמיד דגבי בניו לא הוי כאמיד דאינשי אחרני, דגבי צדקה לאחריני בעינן אמיד גמור אבל לגבי בניו כל שאינו עני מקרי אמיד לגבי בניו.

ונראה ביאור דבריו שסובר שתקנת אושא¹⁵ אומנם לא נפסקה באופן מלא אך נפסקה באופן חלקי. דהיינו אף שהגמרא¹⁶ מסיקה שכדי לכפות אין די בתקנת אושא אלא צריך להגיע לדיני צדקה, תקנת אושא מגדירה מה גדר העשירות הנצרכת כדי לכפות. הרי גדר 'אמיד' פירש הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י): 'בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמזוהו ליתן'. דהיינו אין הכוונה דווקא עשיר, אלא יש אומדן של ב"ד כמה כל אחד צריך לתת, וכאשר מדובר על בניו הקטנים שיש מצווה לתת להם מכוח תקנת אושא, הגדר של 'מה שאמזוהו ליתן' נמוכה יותר.

(2) שמעתי מאחד הדיינים שתקנת הרבנות הראשית מועילה גם לכך שניתן לכפות על אב אע"פ שאינו אמיד. ואף שלא מצאתי שדבר זה מפורש בתקנה, יש בכך סברה, שכן המטרה של התקנה הייתה לדאוג לכלל הילדים.

מ"מ כאשר אנו באים לכופף גם לזון את בניה מדין צדקה, יש לדון אם נאמר שגדר העשירות שלה היא כגדר העשירות בכל צדקה, שאז צריך שתהיה עשירה, או שהגדר של העשירות שלה היא כגדר העשירות של האב, והיינו 'כל שאינו עני'. ויש לדון בכל אחד מהנימוקים דלעיל:

14. נתיבות משפט, למהר"ח אלגזי, עמ' קנה.

15. הגמרא בכתובות מט ע"ב, מביאה תקנת אושא שתיקנו שיהא אדם זן את בניו כשהם קטנים, והיינו גם לאחר גיל שש. והגמרא מסיקה שאין הלכה כתקנת אושא, ולכן לא כופים אלא רק מביישים ומכלימים את מי שלא זן את בניו ואומרים לו 'עורבא בעי בני והוא גברא לא בעי בני' וכדומה.

16. כתובות מט ע"ב.



(1) מצד תקנת אושא - כבר הבאנו לעיל את דברי הגר"י רוזנטל,¹⁷ שיייתכן שהתקנה הייתה גם לגבי האם, שהרי גם בה שייך לומר 'ההוא גברא לא בעי בני?'. ועוד יש להעיר, שאף אם נאמר שתקנת אושא נתקנה רק לגבי האב, מ"מ תקנה זו תקפה רק עד גיל י"ג, ולאחר מכן יש רק חובת צדקה, ובה כבר דנו לעיל אם יש הבדל בין אב לאם.

(2) מצד תקנת הרבנות הראשית - כבר הבאנו לעיל שיש אומרים שתקנת הרבנות הראשית פועלת רק לתת תוקף לדין צדקה. כיוון שכן, ייתכן לומר שכשתיקנו חיוב אף באינו אמיד, תיקנו כן בכל מי שחייב מדין צדקה, וממילא הוא הדין באימא. ואף אם נאמר שתיקנו תקנה שאינה מכוח צדקה, כבר הבאנו לעיל שלא שינו מדיני צדקה,¹⁸ וצ"ע.

סיכום

1. האב חייב לזון את בנו עד גיל שש, ובזה אין חיוב לאם.
2. לאחר גיל שש, מדינא דגמרא כופים את האב רק מכוח מצוות צדקה אם הוא אמיד.
3. החובה לתת צדקה מוטלת גם על האם וגם על האב.
4. יש מקום לדון אם חובת האב לתת צדקה לבן קודמת לחובת האם לתת חובה לבן. ולכאורה יהיה תלוי במחלוקת האחרונים אם קדימות בצדקה נקבעת לפי דיני ירושה או לפי 'מבשרך אל תתעלם'.
5. מדברי הגר"א שפירא עולה שיש מקום לומר שחיוב האב וחיוב האם שווים בזה. ולמעשה נראה שהגר"א שפירא מסיק שאף שיש להטיל את חובת הצדקה על שניהם, מ"מ יש להטיל באופן יחסי את חובת התשלומים על האב יותר מאשר על האם.
6. נראה מדבריו שדין זה נכון אף לאחר תקנת הרבנות הראשית.
7. נוהגים לכפות את האב כל עוד הוא לא עני, אף שהוא לא עשיר. יש לדון אם זה נכון גם באם, או שמא נכוף אותה רק כאשר היא עשירה.



¹⁷. ראה הערה 7.

¹⁸. כמו לעניין אם יש לילדים ממון ועוד.

הרב עמוס ראבילו והרב עדו רכניץ

תקנון של בית משותף לציבור הדתי

הקדמה

כל בית משותף זקוק לתקנון שבו ייקבעו זכויות בעלי הדירות בבניין וכללי ההתנהגות בבניין. ייחודו של התקנון בכך שהוא מחייב אישור של כל בעלי הדירות, וממילא כוחו גדול לקבוע הסדרים שלא ניתן לקבוע ברוב רגיל. כאשר בעלי הדירות אינם מסכימים על תקנון ייחודי, יחול על הבית המשותף 'התקנון המצוי' שנקבע במסגרת חוק המקרקעין. בעקבות תקנון זה, נכתבו תקנונים אחדים על פי ההלכה,¹ וכמה מהם מפורסמים באתר דין תורה. תקנון זה מבוסס במידה רבה על התקנונים האמורים, אולם יש בו תוספות משמעותיות. כמו קודמיו, הוא תואם את דרישות ההלכה, ומעבר לכך יש בו התייחסות לצרכים של הציבור הדתי. רוצה לומר, ככל התקנונים הקודמים, גם תקנון זה מתאים את התקנון המצוי לדרישות ההלכה, אולם יש בו גם התייחסות לנושאים שבהם התקנון המצוי כלל לא עוסק והם מטרידים את הציבור הדתי. כתיבת תקנון זה נעשתה מתוך היענות לצרכים של הציבור כפי שהם ידועים לנו, ועל כן נשמח לקבל הערות על נושאים שלא טופלו או על דרך הטיפול שבחרנו בה. להלן התייחסות לכמה נקודות מרכזיות בתקנון.

א. הימנעות מ'קניין דברים'

באופן כללי, ההלכה אינה מאפשרת להתחייב לבצע פעולה (כגון התחייבות לנקות את חדר מדרגות) או להימנע מפעולה (כגון התחייבות להימנע מלהרעיש). התחייבויות כאלה מכונות בהלכה 'קניין דברים'.² במסגרת התקנון עקפנו מגבלה זו על ידי שימוש בדרך של שיור בקניין, כיוון שכל בעלי הדירות הם שותפים בקרקע וזכותם להגביל את דרך השימוש בה.

1. הרב אברהם כהן, עמק המשפט א: דיני חוזים והסכמים, עמ' תקלט; הרב עזרא בצרי, דיני ממונות ח"ב, עמ' שסה; הרב אפרים קורנגוט, דיני הבית המשותף, עמ' 371.
2. ראו הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, משפטי ארץ ד, עמ' 33-35.



ב. שמירת הצביון הדתי בבית המשותף

זהו התחום העיקרי שבו יש בתקנון זה חידוש ביחס לקודמיו. במסגרת זו נקבעו כללים לניהול הבית המשותף על פי ההלכה, וכן לשמירת הצביון הדתי של רשות הרבים.

ג. קביעת בורר מוסכם

התקנון כולל בחירה של בית דין של תורה כבורר מוסכם לכל מחלוקת בין ועד הבית לבין הדיירים או בין דייר למשנהו. תודתנו לכל מחברי התקנונים שבהם נעזרנו, וכן לעורך הדין הבכיר שעבר על התקנון ותיקן את מה שנדרש. התקנון שמוצג כאן כולל הערות מבארות, וניתן להוריד מהאתר תקנון ללא הערות בקובץ word לשימוש.

תקנון בית מושותף

אנו החתומים מטה, דיירי הבית המשותף הנמצא ברחוב _____ מספר _____ בעיר _____ הקנינו והתחייבנו באספה שהתקיימה בדירת _____ בבית הנ"ל, ביום _____ על פי המפורט בתקנון זה, וקיבלנו אותו על עצמנו.

1. הגדרות

בתקנון זה -

'בעל דירה' - לרבות בעל דירה שהוחכרה לתקופה של למעלה מעשרים וחמש שנים - החוכר או חוכר המשנה, לפי העניין, זולת אם נקבע בחוזה החכירה שלעניין התקנון לא יראו אותם כבעלי דירה.

בני זוג שהדירה רשומה על שם שניהם, ייחשב כל אחד מהם כבעל דירה (לעניין הצבעה ייחשבו שניהם כקול אחד).

'רכוש משותף' - כל חלקי הבית המשותף חוץ מן החלקים הרשומים כדירות ושטחים שהוצמדו להן ולרבות קרקע (כולל קרקע החצר, מגרש חניה, גינה), גגות, קירות החיצוניים, מסד, חדרי מדרגות, מעליות, מקלטים, מתקני הסקה או מים וכיוצא באלה המיועדים לשמש את כל בעלי הדירות או מרביתם, אפילו הם בתחומי דירה מסוימת. 'תאגיד' - כל צורת שיתוף כחברה בע"מ, אגודה שיתופית, עמותה וכיוצא בזה.

2. אספה כללית רגילה³

(א) החותמים מטה יקיימו אחת לשנה אספה כללית לשם קביעת דרכי ניהול של הרכוש המשותף והשימוש בו, קביעת ההוצאות הכרוכות בכך, מינוי נציגות, אישור החשבונות והסדר העניינים האחרים הנובעים מהשכנות בבית המשותף.
(ב) הנציגות תקבע את מועד האספה הכללית. האספה הראשונה תתקיים בתוך שלושה חודשים מיום רישום הבית בפנקס הבתים המשותפים. לאחר מכן תתקיים האספה לא יאוחר מחמישה עשר חודש מיום האספה הקודמת.

3. אספה כללית שלא מן המניין⁴

(א) נוסף על האספה הכללית לפי סעיף 2, רשאית הנציגות להועיד אספה כללית כל אימת שהדבר יראה לה, והיא חייבת להועידה אם דרשו זאת בעליהן של שליש מהדירות לפחות.
(ב) לא הועידה הנציגות אספה תוך ארבעה-עשר יום מהיום שהוגשה לה דרישה כאמור בסעיף קטן א, רשאים בעלי הדירות שדרשו זאת להועיד את האספה.

4. כינוס אספה⁵

(א) הודעה על מועד קיומה של אספה כללית ומיקומה תימסר לבעלי כל הדירות ארבעה ימים לפחות לפני המועד שנקבע.
(ב) הודעה שהוצגה במקום בולט בחצר הבית או בתוכו, תיחשב כאילו נמסרה לכל בעל דירה יום אחד לאחר שהוצגה, ולכן יש לתלות את ההודעה חמישה ימים לפני כינוס האספה.
(ג) לבעל דירה שאינו גר בבניין יש להודיע על כינוס האספה באמצעות שיחת טלפון, דוא"ל או אמצעי דומה, לפחות ארבעה ימים לפני כינוס האספה.

5. המניין באספה⁶

(א) אספה כללית תיחשב חוקית אם הודעה על קיומה נמסרה כאמור בסעיף 4 והשתתפו בה בעליהן של רוב הדירות לפחות, בעצמם או על ידי באי כוח.
(ב) ההודעה על קיום האספה הכללית יכול שתקבע שבהיעדר מניין חוקי בשעה שנקבעה לפתיחת האספה, תתקיים האספה בשעה אחרת באותו יום. משנקבע כן, תהיה האספה שנתכנסה בשעה האחרת חוקית בכל מספר של משתתפים.

6. סדר היום באספה⁷

(א) ההודעה על מועד אספה כללית תפרט את סדר יומה.

3. מתוך התקנון המצוי.
4. מתוך התקנון המצוי.
5. מתוך התקנון המצוי, עם תוספות בס"ק ב, והוספת ס"ק ג.
6. מתוך התקנון המצוי.
7. מתוך התקנון המצוי.

(ב) בעל דירה רשאי להוסיף נושא לסדר יומה של האספה, ובלבד שההודעה על כך תימסר לבעלי כל הדירות האחרות יומיים לפחות לפני מועד האספה, בדרך שנמסרת הודעה על מועד קיומה של אספה כללית.

(ג) לא תדון אספה כללית בנושא שלא נכלל בסדר יומה, אלא אם כל בעלי הדירות הסכימו שהעניין יעמוד לדיון בה.

7. יו"ר ומזכיר האספה⁸

אספה כללית תבחר יושב ראש ואת מזכיר האספה.

8. פרוטוקול⁹

מזכיר האספה יערוך פרוטוקול וירשום בו את מהלך האספה והחלטותיה (מיקום האספה, השעה, מספר המשתתפים, סדר היום, דעות המשתתפים, ההצבעות וההחלטות), ועל הפרוטוקול יחתמו יושב ראש האספה והמזכיר.

9. דחיית האספה¹⁰

יושב ראש האספה הכללית רשאי, בהסכמת האספה, לדחות את המשכה לתאריך שייראה לו, והוא חייב לדחותה אם דרשו זאת רוב הנוכחים באספה.

10. החלטות¹¹

(א) החלטות האספה הכללית תתקבלנה ברוב דעות בעלי הדירות הנוכחים באספה, לרבות החלטות על גובה התשלום לנציגות הבית ועל צורת הגבייה.

(ב) החלטה המטילה על בעל דירה חובות או תשלומים מסוג או שיעור שאינם על פי דין,¹² ושלא פורשו בפרק ו' לחוק המקרקעין, תשכ"ט-1969, או בתקנון זה, או החלטה המשנה את זכויותיו, לא יהיה להן תוקף לגבי אותו בעל דירה, אלא אם הסכים לה, ואישר את הסכמתו בחתימת ידו.

(ג) החלטות בדבר שינויים ברכוש המשותף תתקבלנה בנוהל המפורט בסימן ג(1) לחוק המקרקעין.¹³

8. מתוך התקנון המצוי.

9. מתוך התקנון המצוי.

10. מתוך התקנון המצוי.

11. מתוך התקנון המצוי עם תוספות.

12. ע"פ תקנון עמק משפט בשינוי ניסוח.

13. ע"פ תקנון עמק המשפט יש צורך בהסכמת כל בעלי הדירות. ואולם, כיוון שמדובר על שותפות רבת-משתתפים, יש קושי להגיע להסכמה פה-אחד, ולכן יש לקבל את החלטת הרוב. זאת ברוח דברי הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ו סימן ה): 'ועל כל ענין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים. דאם לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם, לכן אמרה תורה בכל דבר הסכמה של רבים אחרי רבים להטות.'

11. הצבעות¹⁴

- (א) ההצבעה באספה הכללית תהיה בהרמת ידיים, אך לפי דרישתם של לפחות רבע מבעלי הדירות הנוכחים תתקיים הצבעה בקלפי.
- (ב) בהצבעה זכאי בעליה של כל דירה להביע דעה אחת.¹⁵ דייר המחזיק בשתי דירות או יותר ומשלם יותר בהתאם למספר הדירות שבבעלותו, יהיה זכאי לזכויות הצבעה כמספר הדירות שמשלם עבורן.
- (ג) היו הדעות שקולות, תכריע דעתו של יו"ר האספה.

12. באי כוח¹⁶

- (א) כל בעל דירה רשאי להשתתף באספה כללית ולהצביע בה בעצמו או על ידי בא-כוח.
- (ב) בא-כוח שנתמנה לייצג בעל דירה באספה כללית, יציג בפני הנציגות סמוך לפתיחת האספה כתב מינוי חתום בידי בעל הדירה שמינה אותו.
- (ג) בעל דירה שהוא תאגיד ישתתף באספה ובהצבעה על ידי בא-כוח שנתמנה בהתאם לתקנותיו. תעודה חתומה בידי המנהל או המזכיר של התאגיד, המאשרת שבא-כוחו נתמנה בהתאם לתקנותיו, תשמש ראייה חותכת לכך.
- (ד) היה לדירה יותר מבעלים אחד, ימנו הבעלים אחד מהם או אדם אחר לבא-כוחם באספה הכללית. בא-כוח שנתמנה כאמור יציג בפני הנציגות, סמוך לפתיחת האספה, כתב מינוי חתום בידי כל בעלי הדירה. בדירה השייכת לשני בני זוג, יוכל אחד מבני הזוג לייצג את בן זוגו ללא צורך בייפוי כוח, אלא אם כן בן הזוג הודיע לנציגות על התנגדותו לכך.
- (ה) בעל דירה שהכניס לדירתו דייר בשכירות או בדרך אחרת ולא מכרה לו, אין לדייר כל זכות להופיע באספה הכללית, אלא אם כן התמנה להיות בא-כוח מטעם בעל הדירה.¹⁷
- (ו) היה בא-כוח מוכר לבעלי הדירות בהיותו מייצג בדרך כלל את בעל הדירה, אזי רשאים בעלי הדירות להחליט שאין הם נזקקים לכתב מינוי החתום על ידי בעל הבית.¹⁸

13. הנציגות וסמכויותיה¹⁹

- (א) האספה הכללית הרגילה תבחר בנציגות בת שני חברים או יותר, אחד מהם ישמש גזבר.²⁰

14. ע"פ התקנון המצוי עם תוספות.
 15. עד לכאן מהתקנון המצוי, מכאן תוספת בכמה תקנונים ע"פ ההלכה.
 16. מתוך התקנון המצוי, למעט סוף ס"ק ד, וס"ק ה.
 17. ע"פ תקנון הרב בצרי בשינויים.
 18. ע"פ תקנון ספר דיני הבית המשותף, סע' כב.
 19. ס"ק א-ד, מתוך התקנון המצוי.
 20. ע"פ תקנון דיני הבית המשותף סע' כח(א), כיוון שבדרך כלל אין שררה פחותה משניים, אא"כ הוחלט אחרת.



(ב) אספה כללית שלא מן המניין רשאית להחליף את הנציגות, לשנות את הרכבה או להשלימה, אם פחת מספר חבריה מכל סיבה שהיא. נתמעט מאיזו סיבה שהיא מספר החברים משניים, יועיד חבר הנציגות הנשאר בתוך חודשיים אספה כללית שלא מן המניין לשם השלמת הרכב הנציגות. לפעולות הנשארים לא יהיה כל תוקף עד שייבחר חבר אחר במקום החבר שיצא.

(ג) תקופת כהונת הנציגות, כולל החברים שנבחרו לפי סעיף קטן (ב), תימשך עד לבחירת נציגות חדשה באספה הכללית הרגילה הבאה.

(ד) החלטות הנציגות תתקבלנה ברוב קולות. היו הדעות לגבי הצעה מסוימת שקולות, תיחשב ההצעה כנדחית.

(ה) הנציגות תנהל את כל ענייני הבית המשותף בהתאם לתקנון זה,²¹ ובדבר שלא מופיע בתקנון, בהתאם להחלטות האספה הכללית, או על פי דין התורה, או מנהג המדינה. מעשי הנציגות מחייבים את כל דרי הבית המשותף, אלא אם כן חרזה מסמכיותיה ברשלנות או בכוונה. הנציגות מורשית מטעמם של כל דיירי הבית לייצגם בכל דיון משפטי השייך לבית המשותף, והם נותנים לה רשות למנות מורשה²² במקומה, כשתמצא לנכון לעשות כן.²³

(ו) לנציגות, ע"פ החלטת האספה הכללית, יש סמכות לתת הנחה לבעלי הדירות המשלמים בזמן את חלקם בהוצאות הבית המשותף. שילם בעל דירה את חובותיו בזמן, יזכה להנחה של _____ אחוזים. איחר בחודשיים, יזכה להנחה של _____ אחוזים. איחר בחצי שנה, לא יזכה בהנחה כלל.²⁴

(ז) בעל דירה אשר במעשיו גרם להוצאות כספיות בגין הרכוש המשותף, ובכלל זה תיקונים או ניקיון, מתחייב לשאת בהוצאות בגובה עלות הביצוע על ידי חברה ברמה גבוהה, ללא קשר לעלות הביצוע בפועל.

(ח) ההתחייבות המופיעה בס"ק (ז) כוללת גם התחייבות לשלם על נזק שגרם קטין המתגורר בקביעות אצל בעל הדירה או אורח של בעל הדירה, ובלבד שמדובר על הוצאה בעלות של עד 1000 ₪. סכום זה צמוד למדד המחירים לצרכן.²⁵

14. חשבונות²⁶

(א) הגזבר ידרוש חשבון לכל הוצאה, ינפיק קבלה לכל הכנסה וינהל פנקס הכנסות והוצאות; הגזבר יביא לאישור האספה הכללית הרגילה את הפנקס וכן את החשבונות והקבלות שקיבל, העתקי הקבלות שמסר והמסמכים הנוגעים להם.

21. מופיע גם בסעי' 65 לחוק המקרקעין.

22. נושא ההרשאה מופיע בס"ק 69 לחוק המקרקעין.

23. ס"ק זה עד לכאן מקורו בתקנון הרב בצרי בשיוניים קלים.

24. תוספת של מכון משפטי ארץ. מטרת סעיף זה ליצור תמריץ משמעותי לתשלום בזמן.

25. תוספת של מכון משפטי ארץ. מטרתה להטיל אחריות של הורים לנזקים קטנים שגרמו ילדיהם.

26. מתוך התקנון המצוי.

(ב) הגזבר יערוך דין וחשבון כספי אחת לשישה חודשים; הדין וחשבון יכלול גם את פירוט ההשקעות של ההכנסות שהצטברו.
 (ג) בעל דירה רשאי בכל עת סבירה לעיין בפנקס ההכנסות וההוצאות, בחשבונות, בקבלות ובמסמכים הנוגעים להם ובדין וחשבון הכספי.
 (ד) הגזבר יפקיד את ההכנסות בחשבון בנק על שם הבית המשותף.
 (ה) שנת הכספים של הבית המשותף תתחיל ב-1 בינואר ותסתיים ב-31 בדצמבר של אותה שנה; שנת הכספים הראשונה תתחיל ביום רישומו של הבית בפנקס הבתים המשותפים ותסתיים ב-31 בדצמבר הראשון שלאחר יום הרישום.

15. שינויים, תיקונים והשכרה קצרת טווח²⁷

(א) בעל דירה אינו רשאי לעשות בדירתו שינויים או תיקונים הפוגעים או עשויים לפגוע ברכוש המשותף, מסכנים או עשויים לסכן את קיומו של הרכוש המשותף, או משנים או עשויים לשנות את ערכו. לעניין זה, 'פגיעה ברכוש המשותף' - לרבות פגיעה בחזותו החיצונית של הבניין, במובנה המקובל, כפי שהייתה בעת גמר הבנייה.
 (ב) בעל דירה אינו רשאי לעשות בדירתו שינויים או תיקונים הפוגעים בדירה אחרת, מסכנים או עשויים לסכן את קיומה, או משנים או עשויים לשנות את ערכה, אלא אם קיבל תחילה הסכמה בכתב מבעל הדירה האחרת.
 (ג) כל שינוי או תיקון אחר רשאי בעל דירה לעשות בדירתו על דעת עצמו, אולם אם ייגרמו נזקים לאחרים כתוצאה מהתיקון ע"י בעל הדירה או מי מטעמו, מתחייב בעל הדירה לפצות את הנפגע עבור הנזקים, אפילו אם הם מוגדרים כנזק עקיף (גרמא) ונעשו ללא כוונה.²⁸
 (ד) בעל דירה זכאי לדרוש מהנציגות שתבצע כל תיקון בבית או ברכוש המשותף, שאי ביצועו עלול לפגוע בדירתו או בערכה.²⁹
 (ה) בעל דירה אינו רשאי להשכיר את דירתו לתקופות קצרות הקצרות מחודש ימים. השאלת דירה או החלפת דירות מותרת.³⁰

במקרה שבעלי הדירות מעוניינים להצמיד חלקים מהשטחים המשותפים לאחת הדירות או להעניק זכויות בנייה לאחד מבעלי הדירות, יש לכתוב זאת כאן.

16. עבודות לבדק הרכוש³¹

(א) בעל דירה מתחייב להרשות שיבוצעו בדירתו העבודות ההכרחיות להחזקתו התקינה

27. שלושת ס"ק הראשונים הם ע"פ התקנון המצוי, למעט תוספת לס"ק ג.

28. ע"פ תקנון עמק המשפט 4(ג), בשינויים קלים.

29. ע"פ תקנון דיני הבית המשותף, סע' לט.

30. תוספת של מכון משפטי ארץ. אנו מציעים לדיירי הבית המשותף לשקול אם להכניס לתקנון סעיף זה או סעיף דומה. יש לשקול היטב את האיזון בין שמירה על זכויות בעלי הדירות לבין מניעת הפגיעה בשכנים.

31. ע"פ התקנון המצוי, בשינויים.



של הרכוש המשותף, ולתכלית זו רשאים חברי הנציגות ובני אדם הפועלים בשמם להיכנס לדירתו ולבצע בה עבודות כאמור. במקרה של התנגדות בעל דירה לכניסה האמורה, יינתן אישור כניסה אך ורק על ידי הבורר המוזכר לקמן, ולא ייכנס שכן לדירת שכנו אף אם על פי הצדק והיושר חייב הוא להיכנס.³²

(ב) פגעו העבודות האמורות בדירה, חייבים בעלי כל הדירות להשתתף בהוצאות החזרת המצב לקדמותו בשיעור שבו הם משתתפים בהוצאות החזקת הרכוש המשותף.

(ג) בעל דירה מתחייב לבצע כל תיקון שאי ביצעו עלול לפגוע בדירתו של בעל דירה אחר או ברכוש המשותף, וזאת בתוך זמן סביר לאחר שהתבקש לעשות זאת.

17. הוצאות החזקת הרכוש המשותף וחלוקתן

(א) בעלי הדירות מתחייבים לשאת בעלויות התחזוקה של הרכוש המשותף, ובכלל זה הוצאות הניקיון והסידור של הרכוש המשותף, תאורה (כולל עלות הפעלתה בשבת ובחג), מעלית (כולל עלות הפעלת מעלית שבת), גינון, רכישת מתקן לפחי אשפה ופחי אשפה, קניית מזוזות ובדיקתן, ניקיון לפסח, שכר חודשי למנהל ענייני הבית (כשאינן מתנדב לזה) ותיקון הרכוש המשותף שניזוק, כקלקול המעלית, הגג, הביוב, הקירות החיצוניים של הבית, המעקה, הגדרות, ההסקה וכיוצא בזה.³³

(ב) הוצאות אלה תתחלקנה שווה בשווה בין כל בעלי הדירות, מבלי להביא בחשבון את גודל הדירה או את מספר הנפשות בה, מלבד המחזיק ביותר מדירה אחת, שמתחייב לשלם בהתאם למספר הדירות שבבעלותו.³⁴

(ג) דיירי קומת הקרקע פטורים מלשלם את ההוצאות הקשורות למעלית, אולם דיירי קומה ראשונה וכל שאר הדיירים חייבים לשאת בתשלומי המעלית שווה בשווה.³⁵

(ד) בעל דירה זכאי לדרוש ביצוע תחזוקה שוטפת ברמה המקובלת או כאשר ישנו צורך מובהק, גם אם הדבר יחייב גביית תשלומים מכל הדיירים.³⁶

(ה) האספה הכללית רשאית לקבוע את רמת התחזוקה של הבית המשותף ובלבד שהיא תהיה בתחום המקובל. כמו כן היא רשאית להחליט מהו צורך מובהק, וכן לקבוע את סדרי התשלומים.³⁷

(ו) האחריות לתשלום ההוצאות מוטלת על בעל הדירה, גם אם הדירה מושכרת, והשוכר רשאי לשלם עבור בעל הדירה.³⁸

32. החלק השני של הס"ק הוא ע"פ תקנון דיני הבית המשותף, סעיף מא.

33. ע"פ תקנון הרב בצרי עם תיקונים.

34. ע"פ תקנון הרב בצרי. בתקנון דיני הבית המשותף, סעי' מד, כתב שיש לחלק ע"פ מידת ההנאה. ואולם חלוקה כזו קשה לביצוע ומחייבת דיון בכל נושא בנפרד, ואף עלולה לגרום למחלוקות. לפיכך העדפנו את דרך החלוקה האחידה, למעט בעניין מעלית המופיע בס"ק הבא.

35. ע"פ תקנון עמק המשפט 3(ג).

36. ע"פ תקנון עמק המשפט 14(א).

37. ע"פ תקנון עמק המשפט סעי' 14(ג).

38. תוספת של מכון משפטי ארץ, שנועדה למנוע מצב שבו יש קושי לאתר שוכר דירה שהשאייר חובות ועזב ללא השארת ביטחונות.

18. שמירת הצביון הדתי בבית המשותף³⁹

(א) בעלי הדירות ושוכריהן, בני ביתם ואורחיהם, רשאים להשתמש בדירותיהם או בשטח הציבורי רק באופן השומר על הצביון הדתי של הרכוש המשותף.⁴⁰ בעלי הדירות אחראיים להבהיר לשוכרים, לבני ביתם ולאורחיהם את שהוסכם בתקנון.

(ב) הדיירים הסכימו כי כל ענייני הרכוש המשותף, ובכלל זה הטיפול והשימוש בו, וכן פעולות הנציגות יבוצעו על פי ההלכה, ע"פ הפירוט הבא: ענייני טכנולוגיה - ע"פ מכון צומת, ענייני שמיטה - ע"פ מכון התורה והארץ, וענייני ממון וריבית - ע"פ מכון 'משפטי ארץ'. כל שאר ענייני ההלכה ייקבעו על ידי רב העיר או כל רב אחר שנקבע באספת דיירים ברוב רגיל. הנציגות תשמור את התשובות ההלכתיות שהתקבלו.

(ג) למען הסר ספק יובהר כי הוסכם גם כי בשבתות מועדי ישראל וחול המועד לא יועסקו נותני שירותים אלא ע"פ ההלכה.

(ד) הדיירים הסכימו כי בבניין תפעל לפחות מעלית שבת אחת מזמן כניסת שבת וחג בעיר _____ ועד לצאת השבת והחג. אספת הדיירים רשאית לצמצם את שעות פעילות המעלית, ובלבד שמעלית שבת תפעל לפחות בשלוש השעות הראשונות מכניסת השבת והחג, ומשעה 7:00 בבוקר ועד שעה 12:00, וכן בשעות האחרונות לפני צאת השבת והחג.⁴¹

(ה) הדיירים הסכימו כי לאורך כל השבתות והחגים תפעל תאורה בכל השטחים המשותפים במימון הנציגות, הדלתות לא תיסגרנה בסגירה חשמלית, והדיירים יהיו רשאים להשאיר עגלות ילדים בקומת הכניסה לבניין בימים האמורים.⁴²

(ז) הדיירים הסכימו שניתן יהיה לקיים בשטח המשותף פעילות המתחייבת משמירת מצוות, כגון הדלקת נרות חנוכה ושימוש מקובל בסוכות, ובלבד שהדבר ייעשה בצורה בטוחה, באופן שלא יפריע למעבר ובדרך שתצמצם את ההפרעה לדיירים ככל האפשר. בכל מחלוקת בעניין זה תכריע אספת החברים ברוב רגיל.

19. דירה פנויה⁴³

(א) בעל דירה פנויה שאין מתגוררים בה יישא בהוצאות שוטפות כניקיון וכיוצא בזה, בניכוי 25%.

(ב) בהוצאות חד פעמיות, כבניית גדר או דלת לכניסה או תיקונים בגג, בביוב, ברכוש המשותף וכיוצא בזה, חייב בעל הדירה הפנויה להשתתף בכל ההוצאה לפי חלקו, כאילו היה דר בדירה.

39. פרק זה נוסף ע"י מכון משפטי ארץ.

40. סעיף זה נועד לשמור על הצביון הדתי של הבניין, ולשם כך התחייבו הדיירים להימנע מפעולות הפוגעות בצביון זה, גם אם הן נעשות בתוך הדירות.

41. זמני המינימום נקבעו ע"פ תקנות הפעלת מעלית שבת. התקנות הקיימות קובעות כי ניתן להחליט בעניין הפעלת מעלית שבת רק כאשר יש בבית המשותף שתי מעליות, וכן ששעות הפעילות של מעלית שבת תהיינה מוגבלות. כאן ויתרנו על שתי מגבלות אלה.

42. אם יש בבניין חדר עגלות, יש להשמיט סעיף זה.

43. ע"פ תקנון הרב בצרי בשינוי ניסוח.

20. בעל דירה חדש⁴⁴

תקנון זה על כל סעיפיו חל אף על בעל דירה חדש, שקנה את הדירה אחר אישור התקנון. העברת בעלות בדירה מותנית בכך שמקבל הזכויות יקבל עליו את התקנון.

21. שינוי בתקנון

1. שינוי בתקנון זה או באחד מסעיפיו יעשה רק בהסכמת כל בעלי הדירות.

בורר מוסכם ותוקף הלכתי

2. הצדדים קיבלו עליהם את בית הדין _____ כבורר מוסכם (להלן, 'הבורר'). אם הבורר לא יוכל או לא ירצה לדון בעניין, הצדדים מקבלים את בית הדין שיבחר הבורר. חתימה על החוזה דינה כדין חתימה על הסכם בוררות כמשמעה על פי דין תורה וחוק המדינה. הצדדים קיבלו עליהם את הבורר, בין לדין תורה בין לפשרה, והם מתחייבים לשלם על נזקים עקיפים (גרמא) ועל מניעת רווח כפי שיקבע הבורר, במקרה שיש לבורר שטר בוררות - כפי שמפורט באותו שטר בוררות. כל תביעה או טענה הנוגעת לחוזה זה תתברר בפניו, ועל פי כל ראיה שהבורר רואה אותה כמספקת.

3. הבורר הוסמך על ידי בעלי הדירות להכריע בכל מחלוקת בין בעלי הדירות לבין הנציגות, בכל מחלוקת בנוגע לפרשנות התקנון, ובכל מחלוקת בין בעלי דירות הנוגעת לחיים המשותפים.

4. הצדדים מקבלים עליהם 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.

5. כל סעיף בתקנון הוא עצמאי, וביטול חלק מהתקנון לא יפגע בתקפות שאר חלקי התקנון.

יום _____	בחדש _____	שנת _____	בעיר _____
(חתימת בעלי הדירות)			
נאום _____	נאום _____	נאום _____	נאום _____
נאום _____	נאום _____	נאום _____	נאום _____
נאום _____	נאום _____	נאום _____	נאום _____
נאום _____	נאום _____	נאום _____	נאום _____

(וכן יחתמו שמותיהם בראשי תיבות על כל דף מדפי התקנון)



44. ע"פ תקנון הרב בצרי.

הרב מאיר מולר

'ביאת כולכם' כתנאי למצוות מינוי מלך

לע"נ אימי מורתי מרת ברוריה בת יצחק
תנצב"ה

הקדמה

עניין מינוי מלך מופיע בתורה בפרשת שופטים. מזה אנו יודעים לבטח שמוסד המלוכה מוכר ותקף על ידי התורה. האם יש מצווה למנות מלך, כלומר שמוטל על הציבור לעסוק בעניין ולהביאו לידי מימוש? הגמרא בסנהדרין (כ ע"ב) מביאה דעות שונות בעניין, ולא ניכנס במסגרת זו לניתוח הסוגיה על דעותיה השונות, אלא נסתפק בסיכום קצר של דעות רבותינו הראשונים הפוסקים ופרשני המקרא. רבנו חננאל,¹ הרמב"ם,² הראב"ד³ והרמב"ן⁴ סברו שיש בזה מצווה, ומפירוש רבנו בחיי בר אשר על התורה⁵ משמע שיש מצווה רק כאשר היא מלווה בכוונה הראויה. לעומת זאת רב סעדיה הגאון,⁶ ה'אבן עזרא'⁷ והאברבנאל⁸ סברו שאין בזה מצווה, וכן משמע שזו דעת ה'יד רמה',⁹ ולדעתו ולדעת האברבנאל אף אין זה דבר הרצוי לכתחילה.

בכוונתנו לברר כאן אם לדעת הסוברים שיש מצווה למנות מלך יש תנאי מוקדם שיהיו כל יושבי ארץ ישראל עליה. בעיקר נעסוק בדעת הרמב"ם, שהוא ראש וראשון לסוברים שיש מצווה למנות מלך, כפי שהוא האריך לבארה בהלכות מלכים.

בפרשת שופטים (דברים יז יד) כתוב:

-
1. סנהדרין כ ע"ב.
 2. רמב"ם, הל' מלכים פ"א.
 3. לפי שלא חלק על הרמב"ם בעניין זה.
 4. רמב"ן, דברים יז יד.
 5. רבנו בחיי, דברים שם.
 6. רב סעדיה הגאון, דברים שם.
 7. אבן עזרא, דברים שם.
 8. אברבנאל, דברים שם.
 9. יד רמה, סנהדרין שם.



כי תבא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי.

ראשית, מצאנו בקידושין (לז ע"ב) גמרא ערוכה בעניין מינוי מלך, שנוהג רק לאחר ירושה וישיבה בארץ ישראל. משמע שם בגמרא שדין זה **במלך** הוא מוסכם וללא מחלוקת,¹⁰ שכן הדבר נלמד מהמילים: 'וירשתה וישבתה בה'. ברור אם כן מהמילים שבפסוק שמינוי מלך תלוי בירושה וישיבה. אלא שיש לברר: האם על הירושה, כלומר הכיבוש והישיבה, דהיינו ההתיישבות בארץ ישראל - להיעשות על ידי רוב עם ישראל, או אפילו על ידי מיעוט? במילים אחרות, יש לברר: האם המושג 'ירושה וישיבה' - משמעותו בהכרח שנעשו על ידי רוב ישראל? שאלה שנייה שיש לשאול: האם ירושה וישיבה נדרשות רק בזמן כניסתם הראשונה של ישראל לארץ בימי יהושע, או גם אחרי כן?¹¹

כדי לענות על שאלות אלה, אנו זקוקים להביא את דברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ו):

התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל, ואפילו בימי עזרא, אינה מן התורה אלא מדבריהם. שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל ובזמן שהיו כל ישראל שם. שנאמר 'כי תבואו', ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית. לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה. וכן יראה לי, שהוא הדין במעשרות, שאין חייבין בהן **בזמן הזה** אלא מדבריהן כתרומה.

דהיינו שבתרומות ומעשרות יש צורך שכל ישראל יהיו בארץ ישראל. אבל יש לדעת: מניין למד הרמב"ם דין זה?

כי הנה דעת הרמב"ם צריכה ביאור, שכן משמע מהגמרות (יבמות פב ע"ב; נדה מו ע"ב) שיש שתי אפשרויות: האחת, שקדושה שנייה קידשה לעתיד לבוא, דהיינו לתמיד, ואז יוצא שתרומות ומעשרות נוהגים היום מהתורה וכדעת רבי יוסי.¹² והאפשרות השנייה, שקדושה שנייה לא קידשה לעתיד לבוא, וכדעת רבנן שחלקו עליו, ולדעתם בטלה קדושת הארץ לאחר החורבן וכיבושה על ידי האויבים הרומאים, ולכן בזמן הזה תרומות ומעשרות הם רק מדרבנן. אבל הרמב"ם נקט בשיטה אמצעית, שמצד אחד קדושה

10. כן כתב הרמב"ן בפירושו על התורה, דברים יז, יד, והיד רמה, סנהדרין כ, וכן נקט בפשיטות המלבי"ם, דברים שם, אלא שלא ברור מדבריהם אם מגבלה זו היא רק בכניסתם הראשונה לארץ, או שצריך ירושה וישיבה גם אחרי שגלו.

11. ושאל ידידי הרב בניהו שנדורפי הי"ו: בגמרא בקידושין מובא מקור לירושה וישיבה מנסכים של קרבנות יחיד, ע"ש, וכי יעלה על הדעת לומר שהפסיקו להקריב נסכים בבית שני משום חיסרון של ירושה וישיבה? ורצה להוכיח מכך שעניין ירושה וישיבה הוא רק בפעם הראשונה שנכנסו לארץ, ואינו קשור לכל ההלכות האחרות כגון ביאת כולכם וקידוש הארץ הצריכים להתחדש אחרי החורבן של בית ראשון. ולענ"ד נראה ששונים נסכים מכל שאר העניינים, לפי שהם שייכים לקדושת ירושלים שלא נתבטלה אחרי ירושה ראשונה, ואכמ"ל.

12. שלמד זאת מהפסוק 'וירשתה וישבת בה', שיש רק שתי ירושות: הראשונה - זו של יהושע, והשנייה - זו של עזרא. ואילו ירושה שלישית - אין להם, כי הירושה השנייה שבזמן עזרא היא לתמיד.

שנייה כן קדשה לעתיד לבוא, אבל בכל זאת תרומות ומעשרות הם רק מדרבנו, מפני שאין רוב יושבי ארץ ישראל עליה. ויש לברר מהו המקור לשיטתו הייחודית של הרמב"ם, ומהו ההסבר להלכה הזאת. ואכן האחרונים ישבו על מדוכה זו, וחיפשו מקור לדברי הרמב"ם שלכאורה אינם כאחת משתי הדעות המוזכרות בגמרא.

א. לפי שיטה אחת, ירושה ושיבה משמען על ידי כל ישראל

אחד ההסברים לכך מובא בשו"ת 'בית הלוי' שביאר בשם בנו רבי חיים סולובייצ'ק, שהמקור לדעת הרמב"ם הוא בירושלמי (ערלה פ"ו ה"א), ששם מצאנו מחלוקת בין רבי יוסי בר' חנינא, שסבר שבזמן עזרא 'מדבר תורה נתחייבו', ובין רבי אלעזר שסבר 'מאליהן קיבלו עליהן את המעשרות'. רבי יוסי בר' חנינא דרש את הפסוק 'והטיבך והרבך מאבותיך' (דברים ל ה) כך:

... אבותיכם לא היה עליהם עול מלכות, ואתם, אף על פי שיש עליכם עול מלכות. אבותיכם לא נתחייבו אלא לאחר ארבע עשרה שנה - שבע שכיבשו ושבע שחילקו, אבל אתם (בזמן עזרא), כיון שנכנסתם נתחייבתם, וכו'.

לעומת זאת, רבי אלעזר סבר שלא נתחייבו מן התורה בזמן עזרא, והסביר רבי חיים שהסיבה לכך הייתה שעדיין לא כיבשו וחילקו. ואילו את הפסוק 'והטיבך והרבך מאבותיך' - הסביר הירושלמי שם באופן אחר:

פתר לה לעתיד לבא, דאמר רבי חלבו, שמעון בר בא בשם רבי יוחנן, אבותיך ירשו ארץ של שבעת עממין, ואתם עתידין לירש של עשר עממין.

אומנם רבי אלעזר לא חלק על הדרשה מתחילת הפסוק הנ"ל 'והביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה' שמדובר על שתי ירושות שבהן התקדשה הארץ, וירושת עזרא היא תקפה לעתיד לבוא מבחינת הקדושה, אלא שעדיין לא נתחייבו בפועל מהתורה, משום שעוד לא כיבשו וחילקו. והרמב"ם פסק כרבי אלעזר הנ"ל, וזהו המקור לדבריו שצריך 'ביאת כולכם', כיוון שכשנדרשים כיבוש וחילוק, המשמעות היא על ידי 'ביאת כולכם'.¹³

וכתב רבי חיים מבריסק, שלפי זה מיושבת הסתירה מהגמרא הנ"ל בבבלי, שמשמע ממנה שהתנאי של ביאת כולכם כדי להתחייב מהתורה הוא רק בחלה ולא בתרומה, כיוון שהדין של כל יושביה בתרומה אכן שנוי במחלוקת. ורב הונא בריה דרבי יהושע שסבר שמה שביאת כולכם נדרשת רק בחלה ולא בתרומה הוא משום שנקט כדעת רבי יוסי

13. וראה בקונטרס זכרון יהונתן לרב יהונתן אבולמן (נדפס בסוף ספר בית הלוי), ששאל על הסברו של רבי חיים: מדוע כתב הרמב"ם שחייב תרומה מהתורה תלוי בישיבת כל ישראל, ולא כתב בפירוש שתלוי בכיבוש וחלוקה? וענה שזה משום שהרמב"ם פסק כרבי עקיבא שסבר שנתחייבו במצוות התלויות בארץ מייד עם כניסתם לארץ, ולכן צריך רק רוב יושביה עליה ולא כיבוש וחלוקה. אבל לפי רבי חיים אפשר לומר שהרמב"ם כבר כתב דין חלוקה בהלכה ה שם, בכך שבזמן עזרא נתקדשה הארץ על ידי חזקה שמשמעה שכל יחיד החזיק בחלקו.



בר' חנינא בירושלמי ש'במעשרות מדבר תורה נתחייבו', כי בירושת עזרא אין צורך בירושה וישיבה התלויים בנוכחות כל ישראל. לעומת זאת הרמב"ם פסק כרבי אלעזר שם ש'מאליהן קיבלו את המעשרות', דהיינו שתרומות ומעשרות הם מדרבנן, כי בימי עזרא לא היו ירושה וישיבה: ירושה לא הייתה משום שהיו תחת שלטון פרס, וישיבה לא הייתה משום שלא היו שם רוב ישראל! וכך גם סברו רבנן דבי רב בבבלי שם.¹⁴ ומכיוון שנצרך דין ירושה וישיבה, למד הרמב"ם שצריך נוכחות של כל עם ישראל.

יוצא מדברי רבי חיים סולובייצ'יק שדין 'ירושה וישיבה' כולל 'בזמן שכל ישראל היו שם!' וממילא נוכל ללמוד על מלך, שכאמור יש בו דין 'ירושה וישיבה', שמינויו תלוי בנוכחות עם ישראל בארץ ישראל.

בדרך דומה נקט בקונטרס 'זכרון יהונתן',¹⁵ שבתחילה כתב שמקורו של הרמב"ם בתרומות ומעשרות שצריך כל ישראל הוא ממלך וביכורים, שבכל מקום שכתוב 'כי תבואו' הוא לאחר ירושה וישיבה. הנה כי כן, גם לפי שיטה זו מוכח שירושה וישיבה משמען שכל ישראל שם.¹⁶

ב. לפי שיטה שנייה, ב'כי תבואו' ו'כי תבואו' כלול שכל ישראל היו שם

לעומת זאת, יש אחרונים שהסבירו שהרמב"ם למד דין 'ביאת כולכם' בתרומות ומעשרות ממקורות אחרים מאשר מירושה וישיבה ועצם הכניסה לארץ, ולכאורה לפי השיטות האלה עדיין אי אפשר לגזור מתרומות ומעשרות על מלך שגם במינויו יש צורך בנוכחות עם ישראל, שהרי יש אפשרות לומר שירושה וישיבה האמורות במלך או הכניסה לארץ שהייתה בזמן יהושע יכולות היו להיעשות במלך גם אילו הייתה נוכחות של מיעוט עם ישראל בארצו.

(א) ה'כסף משנה' מסביר: 'וסובר רבינו דילפינן תרומה מחלה, דחלה נמי תרומה היא'.¹⁷ ובחלה כתוב 'בבאכם', דהיינו כל ישראל. (ב) ב'טורי אבן'¹⁸ העלה אפשרות שהרמב"ם

14. והרמב"ם כתב בפרק ה מהלכות ביכורים ה"ה, שגם חלה היא מדרבנן, כי חייבים בה מהתורה רק 'בזמן שכל ישראל שם'.

15. קונטרס זכרון יהונתן, לרב יהונתן אבלמן, נדפס בסוף שו"ת בית הלוי, ע"ש אות כב.

16. אלא שהוקשה לו לזכרון יהונתן, מדוע לא כתב הרמב"ם בפירוש שצריך ירושה וישיבה בתרומות ומעשרות ורק כתב שצריך שיהיו שם כל ישראל? ותירץ שזה משום שפסק כרבי עקיבא, שבכל מקום שכתוב 'כי תבואו' נתחייבו מייד עם כניסתם לארץ, ולא אחרי ירושה וישיבה (ולומדים מ'בכל מושבותיכם' שחייבים בכל מקום ולא רק בארץ ישראל לאחר ירושה וישיבה). אבל כמו בזמן יהושע שנכנסו כל ישראל, גם היום צריכים את כל עם ישראל. מכל מקום גם אם נאמר שהם שני כתובים הבאים כאחד, וממילא אינם מלמדים שמצוות התלויות בארץ הן לאחר ירושה וישיבה, ודאי שמלך וביכורים עצמם הם לאחר ירושה וישיבה, וגם שהיו שם כל ישראל.

17. וראה במהרי"ט, ח"א סי' כה, שהביא מקור להשוואה זו מהספרי על הפסוק בחלה: 'והיה באכלכם מלחם הארץ, תרימו תרומה לה' (במדבר טו ט), שדרשו שם בספרי: 'בתרומה גדולה הכתוב מדבר. או אינו אלא בתרומת חלה? תרימו תרומה הרי חלה אמורה. הא מה אני מקיים תרימו תרומה ה', בתרומה גדולה הכתוב מדבר, דברי רבי יאשיהו...'. וכתב המהרי"ט שכל עניינה של דרשה זו הוא ללמוד שכמו שבחלה

סבר שתרומה תלויה בשביעית, משום שתלה הכתוב המעשר במניין שנות השמיטה. וגבי שביעית כתוב 'כי תבואו'. ג) הרב קוק¹⁹ כתב שהכול נלמד מיובל, שכתוב בו 'וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ **לכל ישיביה'** (ויקרא כה י), ובתחילת פרשת בהר כתוב 'כי תבואו'. והרי כתוב שם ביובל 'כל ישיביה', וזהו המקור לכך שדרושה 'ביאת כולכם' כדי לחייב מדאורייתא גם בתרומות ומעשרות. ולפי דבריו אלו יש לומר ש'אבוהון דכולהו יובל'²⁰.

שמה נאמר, לשיטות אלו, שאין צורך בהימצאות רוב עם ישראל בארצו לגבי מינוי מלך? – אבל נראה שגם לפי שיטות אלה, שלא לומדות את הימצאות כל עם ישראל בתרומות ומעשרות מירושה וישיבה או מעצם הכניסה לארץ, יש להוכיח שגם במלך יש צורך שיהיה 'כל ישראל' במינויו. יש להוכיח זאת מדברי הרמב"ם הנ"ל:

שנאמר כי תבואו – ביאת כולכם כשהיו בביאה ראשונה, וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית.

הרי לנו שאנו למדים ממשמעות המילים '**כי תבואו**' שצריך כל ישראל להיות בארץ כדי להתחייב בתרומות ומעשרות. גם במינוי מלך כתוב '**כי תבא**', ויש לומר שגם צמד המילים הללו מלמד אותנו שלמצוות מינויו יש צורך בנוכחות כל עם ישראל בארצו.

ג. אין הבדל בין לשון רבים ללשון יחיד

ולכאורה עדיין היה מקום לטעון שעניין מלך וביכורים כתוב בלשון יחיד – 'כי תבא' ו'כי תבוא' – לעומת חלה ותרומה שבהן כתוב בלשון רבים. ואומנם 'וירשתה וישבת בה' בוודאי מוסב על רבים אף שכתוב בלשון יחיד. אלא שלא מפורש בעניין מלך עצמו אם מינויו מותנה בכך ש'כל ישראל היו שם'.

ונראה שיש להוכיח שגם במינוי מלך יש צורך בתנאי ש'כל ישראל שם' לפי הרמב"ם הנ"ל, שכתב בהלכות תרומה שכאשר כתוב 'כי תבואו' הכוונה היא כשרוב יושביה עליה.

צריך את רוב יושביה, כך גם בתרומה. ובחלה עצמה, לומדים זאת מהמילה 'בבאכם' (במדבר טו, יח), כדברי ברייתא בנה מז ע"א 'אי בבאכם, יכול משונכסו לה שנים ושלשה מרגלים, ת"ל בבואכם בביאת כולכם'. וכך גם הבין בעל התורה תמימה על הפסוק הנ"ל בדעת הרמב"ם, ואלו דבריו: '...אבל על פי הדרשה שלפנינו, דברי הרמב"ם מאירים כשמש, אחרי דהלשון תרימו תרומה לה' דכתיב כאן, קאי על תרומה ממש ולא על חלה. אם כן, גם בענין תרומה כתיב הלשון "כי תבואו", שכן כתוב בפרשה זו בפסוק יח בבואכם' וגו', וכן הוא בחזון איש, שביעית סי' ג ס"ק ט.

18. טורי אבן, מגילה י ע"א.

19. שבת הארץ, הקדמה פ"ב.

20. ועוד כתב שם בפרק ה, שהרמב"ם לא פסק כרב הונא בריה דרב יהושע בכתובות כה ע"א ובנה מז ע"א, שדווקא בחלה ששינה בה הכתוב ללשון 'בבואכם' צריך ביאת כולכם, בניגוד ללשון 'כי תבואו' הכתוב בשאר עניינים. ולכן בתרומה לא צריך ביאת כולכם (ולפי זה, היה צריך לפסוק שתרומה היום היא מדאורייתא), כיוון שפסק כתנא דבי רבי ישמעאל בירושלמי ערלה פרק א הלכה ב, שמשוים את כל העניינים הקשורים לביאה לארץ, ולא מבחינים בהבדלי לשון ביניהם. זאת בדומה למה שהובא בבבלי מכות יג ע"ב 'תנא דבי רבי ישמעאל, ושב הכהן ובא הכהן זו היא שיבה זו היא ביאה'. וכתב עוד שם, שממילא כל לשונות ביאה מורים על רוב ישראל עליה, ע"ש.



ההסבר לכך נעוץ בסוגיה הנ"ל במסכת קידושין (לז ע"ב), שם הגמרא מביאה שתי ברייתות בשם תנא דבי רבי ישמעאל, וקובעת שהן חלוקות זו על זו. לפי הברייתא הראשונה דין ירושה וישיבה נלמד מנסכים, והוא רק כאשר מוזכר בפסוק גם 'ביאה' (כי תבואו) וגם 'מושב' (מושבתיכם). לעומת זאת לפי הברייתא השנייה, הלומדת דין ירושה וישיבה ממלך וביכורים, זהו אפילו כשנאמר בפסוק או 'ביאה' בלבד או 'מושב' בלבד. ואם נאמר שבמלך וביכורים, ש"כ תבוא' נאמר בהם בלשון יחיד, נוהגים דינים אלה אם אין כל יושביה עליה, מה הראיה שהברייתות חלוקות? אולי הלימוד מנסכים הוא שירושה וישיבה הם למקרה שכל יושביה עליה, והלימוד במלך וביכורים בא ללמד על מקרה שרק מיעוט יושביה עליה, שגם שם צריכים ירושה וישיבה של אותו מיעוט. **אלא**

מוכח מכאן שאין הבדל בין לשון יחיד ללשון רבים לעניין 'כל ישראל שם'²¹ וסימוכין לכך שאין להבחין בין לשון רבים ללשון יחיד, ושלשון אחד מלמד על משנהו, יש להביא מפירוש רש"י על התורה בפרשת שלח (במדבר טו יח):

בבאכם - משונה ביאה זו (שבחלה) מכל ביאות שבתורה, שבכולן נאמר **כי תבאו, כי תבאו**, לפיכך **כולן למדות זו מזו**. וכיון שפרט לך הכתוב באחת מהן [דברים כו א בעניין ביכורים] שאינה אלא לאחר ירושה וישיבה, אף כולן כן. אבל זו [חלה] נאמר בה בבאכם משנכנסו בה ואכלו מלחמה נתחייבו בחלה [ספרי].
הנה כי כן, כל הלשונות האלו שווים הם! ומכיוון שהרמב"ם למד בעניין תרומות ומעשרות שדרושה נוכחות של כל עם ישראל, כי כתוב 'כי תבואו', כך גם יש לומר במלך שכתוב בו 'כי תבאו'! בדיוק כמו שלומדים להשוות המילים לעניין ירושה וישיבה.

ד. דין 'בזמן שהיו כל ישראל שם' אינו קשור לקדושת הארץ

אלא שיש לברר: אולי במלך הדין שונה מבהלכות התלויות בארץ? כי בהלכות התלויות בארץ, אולי דין כל ישראל שם הוא דין התלוי בקדושת הארץ או שהוא קובע את קדושתה, מה שאין כן במלך, שמסתבר שמלכותו אינה נוגעת לקדושת הארץ, ולכן אולי אין בו דין 'שהיו כל ישראל שם', אף שכתוב בעניינו 'כי תבאו'?
והנה הביא ב'בית הלוי' בשם רבי חיים בנו, שהוכיח מדעת רבנו דבי רב (שבכתובות ובנדה שם) שסברו שגם למ"ד תרומה מדרבנו, אפשר שחלה מדאורייתא - שכיבוש וחילוק אינם קשורים לקדושה. וכך מבאר ר' חיים סולובייצ'יק את יסוד הפטור בתרומות ומעשרות:

...אינו בשביל חסרון הקדושה, רק מגזירת הכתוב שאין תרומה נוהג עד לאחר כיבוש וחילוק, וכמו שהביא רש"י לימודים על זה. ואיזה הוכחה וטעם הוא לומר בשביל זה דלתרומה בטלה הקדושה ולחלה לא בטלה? ועל כן מפרש הרמב"ם, דהא דאמר למאן דאמר תרומה בזמן הזה דרבנו, לא קאי על אחר חורבן בית שני, רק קאי על

21. וראה מה שכתב הרב קוק בפרק ח מהקדמתו לשבת הארץ.

זמן הבית. דהך מ"ד, סבירא ליה דגם אז היה דרבנן. וטעמו, דסבירא ליה דאף על גב דקדושת עזרא היה קדושה דאורייתא, מכל מקום דכיוון דתרומה בעי כיבוש וחילוק, ובימי עזרא לא היה כיבוש וחילוק דהכיבוש לא נחשב כיבוש כיון דהיו משועבדים למלכי פרס, וגם חילוק לא היה כיון דהיו רק מקצת ישראל שם ואין זה חלוקה. וא"כ שפיר קאמרי דגם למ"ד תרומה דרבנן, מ"מ חלה דאורייתא - דחלה הא לא צריך כיבוש וחילוק, וגם בי"ד שנה היו חייבים בחלה וכו'.

הרי שמבואר בדבריו שגם במצוות התלויות בארץ - אין דין רוב ישראל בארץ ישראל שייך לקדושת הארץ כלל.²²

וכן דעת הרב קוק (מבוא לשבת הארץ סוף פ"ה), שרק הדין של מעשה קידוש הארץ שייך לקדושתה, ואילו הדין של רוב יושביה עליה הוא אכן תנאי נוסף בחיוב המצוות הנ"ל מדאורייתא. זאת מכיוון שמלבד עצם דין ביטול החיוב של המצוות התלויות בארץ משום שאין רוב יושביה עליה, המובא בהלכות תרומה, יש עוד דין מיוחד המתייחס לביטול או המשך הקדושה, וזהו הדין הנדון בהלכות בית הבחירה (פ"ו הט"ו-הט"ז). ועל זה כתב הרב קוק:

...שאף על פי שמשגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה בטל חיוב היובלות והמצוות הדומות להם, מכל מקום קדושת הארץ לא בטלה כלל, ואם היו חוזרים כל יושביה - לא היו צריכים לקידוש חדש, כיוון שבכלל ארץ ישראל הייתה מוחזקת בידיהם. ויש לומר, שגם החלק הנכבש אין צריך קידוש חדש. ואפילו אם נאמר שאותו החלק יהיה צריך קידוש חדש, אבל החלק הנשאר ביד ישראל, אף על פי שכל זמן שלא היו כל יושביה עליה הופקעה גם ממנו כמה מצוות התלויות בארץ מהתורה, מכל מקום, כיוון שחזרו - נתחייבו, ולא יהיה צריך כלל שיחזרו ויקדשו אותו, וכו'.

הנה גם בדברי הרב קוק מבואר, שאין דין שיהיו כל ישראל עליה במצוות התלויות בארץ חלק מעניין קדושת הארץ, אלא שהוא מהווה תנאי נוסף לחיוב המצוות התלויות בארץ. לפי זה יוצא שתנאי כזה קיים גם במינוי מלך, אף על פי שמסתבר שאין במינויו כל שייכות לקדושת הארץ.

ה. בירור המושגים 'כל ישראל שם', 'ביאת כולכם' ו'ירושה וישיבה'

מדברי הרמב"ם האלו עולה לכאורה שלא רק בתרומות ומעשרות, אלא בכל מקום שכתובות בו המילים 'כי תבואו', לומדים שהעניין המדובר נהוג 'בארץ ישראל, ובזמן

22. וכן משמע ממה שכתב בחידושי רבנו חיים הלוי, הל' שמו"י פי"ב הט"ז. אלא ששם כתב שיש עוד דין של קדושה התלויה בביאת כולכם, ולא בהמצאות תמידית של כל יושביה עליה שגם היא נדרשת, אבל לא מדין קדושת הארץ, ולכן צריך לקדש מחדש בתי ערי חומה בירושה שלישית. ובזה חלק עליו באבן האזל, הלכות בית הבחירה פרק ו הלכה טז, שכאשר ישובו כולם יהיו בתי ערי חומה קדושים ממילא, שהרי התקדשו כבר בזמן עזרא, אף על פי שהיו בזמנו רק מיעוט מישראל.



שהיו כל ישראל שם.²³ במלך כתוב 'כי תבא', ולכן גם במצוות מינויו נדרשת נוכחות של 'כל ישראל', כדי לקיימה.

נשאלת השאלה: מה יהיה אם בתחילה היה רוב שכזה, דהיינו שהייתה 'ביאת כולכם', ולאחר מכן עזבו רוב ישראל את הארץ? האם עדיין יש לקיים את המצוות הנ"ל מהתורה? לענ"ד נראה שלא, כי מלשון הרמב"ם משמע שזה 'בזמן' שהיו כל ישראל שם, ולא שיש להסתפק רק ב'ביאת כולכם' שכבר הייתה.²⁴ וזה בדומה לחלה, שכן הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ה) השווה חלה לתרומה, ואלו דבריו בעניין חלה:

אין חייבין בחלה מן התורה אלא בארץ ישראל בלבד שנאמר באכלכם מלחם הארץ [במדבר טו יט]. ובזמן שכל ישראל שם שנאמר בבואכם [שם טו יח], ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם. לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם כמו שביארנו בתרומה.

אומנם גם ביובל כתב הרמב"ם²⁵ 'בזמן' שכל יושביה עליה, אבל הוסיף שביובל יש צורך שעל כל השבטים להיות במקומם, ואלו דבריו בעניין יובל:

משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה, בטלו היובלות. שנאמר: 'וקראתם דרוך בארץ לכל יושביה', בזמן שכל יושביה עליה. והוא, שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט, אלא כולן יושבים כתקנן.

לפי זה ייתכן שצריך שכל השבטים יהיו בארץ, ושכל שבט יהיה מוגדר במקומו וכדברי הגמרא בערכין (לב ע"ב), אולם ייתכן שזה דין ייחודי ליובל.²⁶ ואולם כפי שראינו בגמרא (קידושין שם), במלך גם נדרשות ירושה וישיבה, והדבר נלמד מ'וירשתה וישבתה בה'.

ו. מדברי הרמב"ם בריש הלכות מלכים, אנו למדים שדין 'כל ישראל שם' הוא גם בימינו

ועל פי כל הנ"ל נראה שמה שבמלך צריך ירושה וישיבה, וכמו שאמרנו, הכוונה 'כל ישראל שם' גם בזמן הזה, ולא רק בביאתם לארץ בפעם הראשונה. הסבר זה גם מתאים לראשית דברי הרמב"ם בהלכות מלכים, ואלו הם:

[א] שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך, שנאמר שום תשים עליך מלך. ולהכרית זרעו של עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק [דברים כה יט]. ולבנות להם בית הבחירה, שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה [שם יב ה]. [ב] מנוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך, ועתה לך והכית את עמלק [(שמואל א, טו, א-ג)]. והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך לנתן הנביא ראה אנכי יושב בבית ארזים... [שמואל ב, ז, א-ב].

23. כך גם הבין הצ"ח, בברכות לו ע"א (ד"ה אמנם) מדברי הרמב"ם.

24. כך גם הבין ברמב"ם בחידושי רבנו חיים הלוי, בהל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז.

25. רמב"ם, הל' שמו"י פ"י ה"ח.

26. וראה בארץ חמדה, לרב שאול ישראלי, ספר א, שער ב, סימן ח, מה שכתב בזה באותיות ב-ג.

והנה יש להקשות, בשלמא מה שכתב בהלכה א', אפשר להבין כעניין אינפורמטיבי שיש לו השלכות גם לימינו, בכך שגם בהם יש לקיים את המצוות האלו (חוץ ממלחמת עמלק שלא ניתן לקיימה היום, באשר איננו יודעים מי הם העמלקים).²⁷ אבל בהלכה ב' שם, לכאורה אינו מובן כלל מה עניין הסדר של קיום המצוות שהיו בשעת כניסתם לארץ לימינו, ועוד עם כל הדרשות של הפסוקים שהרמב"ם הביא? כי לשם מה טרח הרמב"ם להביאם בהלכותיו? ובפשטות יש לומר, שכוונת הרמב"ם היא ללמדנו שאותו סדר שהיה בימיהם כשנכנסו לארץ, קיים גם לעתיד לבוא כאשר ישראל יחזרו לארץ.

וממילא, אם ירושה וישיבה הן גם תנאי למינוי מלך בכניסתם לארץ בפעם הראשונה, ולפי מה שהוכחנו, יש אחרונים שהבינו שזה כולל גם 'שהיו כל ישראל שם', הרי שיש לומר שהם גם תנאי לקיום המצווה לעתיד לבוא.²⁸

ומלבד כל זה, הרי רואים בבירור בדעת הרמב"ם, וכך גם מוכח מהבנת שאר האחרונים הנ"ל בדעתו, שבכל מקום שכתוב 'כי תבואו' המשמעות היא גם בזמן הזה, שהרי הרמב"ם קבע **שבימינו** צריך את 'כל ישראל שם' כדי לחייב תרומות ומעשרות מהתורה. ואם כן גם במלך, שבו נלמד עניין זה מהמילים 'כי תבא', הוא לזמן הזה, וכפי שנתבאר.

סיכום

נראה שלפי תפיסת הרמב"ם, אף שיש מצווה למנות מלך, הרי שהחיוב תלוי בכך **שעל כל ישראל להיות בארץ**,²⁹ וייתכן שצריך גם כיבוש וחלוקת הארץ לשבטים. ובימינו, שאין אנו מכירים את השבטים שאבדו, אולי זו סיבה נוספת לכך שאי אפשר עדיין לקיים מצווה זו. ומכל מקום, בוודאי שמצוות מינוי מלך תלויה ב**ירושה וישיבה** גם בימינו, וכפי שנתבאר, יש שסברו שהן כוללות שיהיו כל ישראל בארץ ישראל. ואף על פי כן, אין זאת אומרת בהכרח שלא ניתן למנות מלך ללא תנאים אלו, כי היו מלכים גם אחרי גלות עשרת השבטים.³⁰ אלא שאז, אף שהמלכות תקפה, אין בה משום קיום מצווה. וכן לפי שיטות הראשונים שחלקו על הרמב"ם בעניין תרומות ומעשרות, כי לדעתם לא נדרש בהם עניין 'שהיו כל ישראל שם', מכל מקום במלך עדיין ייתכן שמינוי תלוי בירושה וישיבה גם לעתיד לבוא (ולפי מה שנתבאר, שיש שסברו שגם עניין רוב יושביה הוא בכלל זה).



27. נראה שלעתיד לבוא אין דין מלחמת עמלק, כיוון שכבר אבד זכרם, וכמו שכתב המנחת חינוך, מצווה תרד ס"ק ה.

28. ומה שהרמב"ם לא כתב בפירוש את דין 'בזמן שהיו כל ישראל שם' גם במלך ובביכורים, הוא משום שאין דרכו לכתוב מה שלא הובא בפירוש בגמרא.

29. וכנראה שהכוונה היא לרוב ישראל. שכן לא יעלה על הדעת שחסרון אדם או שניים מתוך עם ישראל בארץ ימנע קיום מצוות.

30. וראה עוד בזה, בספר מלכות יהודה וישראל לרב יהודה זולדן פרק ב אות ז, וראה גם בהלכות מדינה, לרב אליעזר יהודה וולדנברג שער ג פרק ב, שיש עיכוב מעשי ואף איסור למנות מלך, כי צריך שיהיה דווקא מזרע בית דוד.

הישוב יום הארבעים בעובר שהוחזר לרחם בהפריה חוץ גופית

הצגת השאלה

מבין השלבים השונים שעובר עובר במהלך ההיריון, השלב בעל ההשלכות הרבות ביותר מבחינה הלכתית הוא סיום היום הארבעים להיריון. זמן זה נוגע לכמה וכמה דינים הלכתיים מן התורה, ובהם טומאת יולדת, פדיון הבן, טומאת מת, זיכוי ממון לעובר, חומרת איסור ההפלה ועוד.¹ באופן רגיל, מקובל למנות את ארבעים הימים מזמן התשמיש הראשון שעשוי היה להוביל להיריון, לרוב מליל הטבילה. במקרים שבהם ידוע גיל ההיריון על פי בדיקת אולטרה סאונד, נחלקו הפוסקים אם אפשר לסמוך על בדיקה זו, ולמעשה נראה שסומכים עליה.²

במאמר זה ברצוני לדון בהפריה חוץ-גופית, תהליך שבו נשאבו ביציות מגוף האישה בזמן הביוץ, הופרו בזרע הבעל ולאחר כמה ימים של התפתחות במעבדה, הוכנסו לרחם האישה. במקרה כזה, כיצד יש לחשב את גיל ההיריון ואת מניין ארבעים הימים ההלכתיים, האם מרגע הפריית העוברים במעבדה או מרגע החזרתם לרחם האישה?

א. תחילת ההיריון – רגע הכנסת העוברים לרחם

לכאורה, השאלה ששאלנו תלויה בשאלה מה נחשב הרגע הקובע לעניין התחלת ההיריון, האם רגע ההפריה או רגע החזרת העוברים. הדעה המקובלת והמוסכמת בין הפוסקים היא שעוברים שהופרו במעבדה מחוץ לגוף האישה, אין להם מעמד של עוברים עד שיוכנסו לגוף האישה, ולכן אין מחללים שבת להצלתם,³ ואין בזיקתם משום חשש איסור הפלה.⁴ במקום אחר⁵ הראיתי שאפשר ללמוד מכך לא רק שאין מעמד לעוברים

1. ראה על כך במאמרי 'מעמדו של העובר לפני יום הארבעים ליצירתו', אמונת עתיך 98 (טבת תשע"ג), עמ' 77-86; 'הפלת עובר לפני יום ארבעים ליצירתו', אמונת עתיך 99 (ניסן תשע"ג), עמ' 89-92.
2. ראה ספר פוע"ה, כרך שלישי פרק סו הלכה ד; וראה גם בספרי שו"ת שאגת כהן, חלק א סימן מה. חשוב לציין שגיל ההיריון המחושב באופן רפואי הינו 14 יום יתר מגיל ההיריון האמיתי, שהוא הקובע מבחינה הלכתית (הדבר נעשה לצורך נוחות וחישוב רפואי אחיד). דהיינו, יום הארבעים להיריון הוא היום שמבחינה רפואית נקרא גיל היריון של 7 שבועות + 5 ימים.
3. ראה ספר פוע"ה, כרך שני פרק מט הלכה מא.
4. ראה שם הלכה נ; וראה עוד שו"ת שאגת כהן, סי' יא.
5. ייחוס האב בתרומת ביצית מאישה לא יהודייה, אמונת עתיך 126 (שבט תש"פ), עמ' 122-125.

מופרים מחוץ לגוף האישה, אלא שרגע העיבור ההלכתי נחשב לרגע הכנסת העוברים לרחם האישה. הנפקא מינה לקביעה זו היא שלסוברים שייחוס העובר לאמא נקבע עקב היותו ברחמה ולא עקב העובדה שהוא נוצר מביצית שלה,⁶ אישה שקיבלה תרומת ביצית מאישה גויה, כשאותה ביצית הופרתה מזרעו של בעלה, הוולד נחשב כמי ש'הורתו ולידתו בקדושה'. דהיינו, אף על פי שבשעה שהפרו את הביצית בזרע הבעל היא הייתה ביצית של אישה גויה, והיה מקום לומר שאין הוולד מתייחס אחרי אביו, כדין יהודי שבא על גויה ולאחר שהרתה היא התגיירה, שאין הוולד מתייחס אחרי אביו אלא רק אחרי אימו - בפועל כיוון שרגע 'הורתו' נחשב לרגע החזרת אותו עובר לרחם, והרחם הוא של אישה יהודייה, הוולד מתייחס אחרי אביו לכל דבר.

אם כן, כיוון שבמקרה של הפריה חוץ-גופית, שעת התחלת ההיריון היא שעת הכנסת העוברים שהופרו במעבדה לרחם האישה, לכאורה גם את מניין ארבעים הימים מתחילת ההיריון יש למנות מאותה שעה.

ב. ארבעים יום – סימן לריקום אברים

למרות האמור לעיל, נראה שהקישור שעשינו לעיל בין רגע התחלת ההיריון, שממנו ואילך יש לביצית המופרית מעמד של 'עובר', לבין הזמן שבו מתחילים למנות את ארבעים הימים לעניינים שונים, הוא קישור מוטעה. כפי שנראה להלן, הסיבה שכשהעובר מגיע ליום הארבעים יש שינוי מצב שמשפיע על עניינים הלכתיים, אינה מחמת שגיל של ארבעים יום הוא הסיבה לשינוי. יום הארבעים מהווה סימן לכך שהעובר הגיע לרמת התפתחות מסוימת שמשנה את מצבו ההלכתי. מכיוון שכך, עלינו לברר מהי רמת ההתפתחות של עובר שהופרה במעבדה לעומת עובר שהופרה באופן טבעי, ורק כך נוכל לחשב את מניין ארבעים הימים. הוכחה לכך שיום הארבעים אינו מהווה סיבה אלא סימן היא שבכל המקרים שבהם יש שינוי הלכתי בהגעת העובר לגיל ארבעים יום, השינוי הוא מספק, מחמת החשש שהעובר הגיע למצב המכונה בהלכה 'ריקום אברים',⁷ אולם אם ברור לנו שטרם היה ריקום אברים, השינוי ההלכתי אינו קורה עד השלב שבו אכן יהיה אותו ריקום אברים:

1. טומאת יולדת - המשנה בנדה (ל ע"א) אומרת שהמפלת אחרי ארבעים יום חוששת לטומאת לידה. למרות זאת, הרמב"ם⁸ פסק שיש לחשוש לטומאת לידה רק במקרה שאישה הפילה אחרי ארבעים יום וגם היה ריקום אברים. פסיקה זו מתבססת על המשך

6. ראה ספר פוע"ה, שם פרק נב הלכות א-ד, את הדעות השונות בעניין, כשהנפקא מינה להלכה היא מי נחשבת האם במקרים של תרומת ביצית ושל פונדקאות; ראה גם שו"ת שאגת כהן, סימנים טו-יט, מב.

7. במהות ריקום האברים נחלקו ראשונים: לדעת תוספות (נדה כה ע"א ד"ה עור ובשר) הכוונה לשלב היווצרות העצמות והגידים. לדעת הרמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"י ה"ג, הכוונה לשלב שבו יש חיתוך ידיים ורגליים. וראה הרב דוב פופר, הרב בנימין דוד, פרופ' שמחה יגל, 'מעמד עובר בן ארבעים יום לעניין פדיון הבן', תחומין לד (תשע"ד) עמ' 463, שעל פי בדיקות שערכו, שלב זה מתרחש בדרך כלל בין היום ה-41 ליום ה-44 להיווצרות העובר.

8. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"י הל' א-ד.



המשניות בנדה (פרק שלישי), מהן עולה שיש משמעות גם לריקום אברים. עוד עולה מדברי הרמב"ם שהסיבה שאין צורך לחשוש בהפלה ביום הארבעים או קודם לכן היא שאז ודאי שעוד לא היה ריקום אברים.⁹ אומנם למעשה ההלכה היא¹⁰ שתמיד חוששים אחרי ארבעים יום לטומאת יולדת, ואין מתחשבים בריקום אברים, אך זה מכיוון שאיננו בקיאים בריקום אברים, ויש להחמיר בדן טומאת יולדת שהוא איסור כרת.

2. פדיון הבן - הרמ"א¹¹ פסק שעובר שנפל אחרי יום הארבעים, אינו פוטר את הבן שבא אחריו מפדיון הבן, אלא אם כן אותו עובר נפל לאחר שהיה כבר ריקום אברים. גם בפדיון הבן, דין המשנה (בכורות מז ע"ב) מדבר על הפלה קודם ארבעים יום שאינה פוטרת מפדיון הבן, ואף על פי כן, גם הפלה שהתרחשה לאחר מכן אינה פוטרת מפדיון הבן מבלי שהיה ריקום אברים.¹²

3. הפלה מלאכותית - כמה פוסקים כתבו שבמקרים שבהם אפשר להתיר הפלה לפני יום הארבעים להיווצרות העובר, אפשר להתיר אותה גם אם עברו ארבעים יום, אם ברור שטרם נוצר ריקום אברים.¹³

אם כן, כדי לענות על השאלה ששאלנו בהתחלה, הברור אינו צריך להתמקד בשאלה מהי הנקודה שממנה ואילך מגדירים עובר שנוצר בהפריה חוץ-גופית בתור עובר מבחינה הלכתית, וממנה למנות ארבעים ימים, אלא מהי הנקודה שארבעים יום לאחריה אמור להגיע העובר לאותו שלב מבחינה התפתחותית שאליו הוא מגיע לאחר ארבעים יום אם הוא היה נוצר באופן טבעי.

ג. הישוב ארבעים הימים באופן מעשי

על פי המסקנה שאליה הגענו לעיל, נראה ברור שאין להתחיל את הספירה של ארבעים הימים מרגע הכנסת העובר לרחם האישה, שכן העובר כבר הספיק להתפתח במעבדה במשך כמה ימים.¹⁴ מצד שני, ברור שאם הקפואו את העובר לתקופה מסוימת ולאחריה הפשירו אותו והחזירו אותו לרחם האישה, אין להביא בחשבון את מניין הימים שבהם העובר היה בהקפאה, שכן באותם ימים הופסקה התפתחותו. לכן נראה שבמקרה שבהם הייתה

9. ראה לעיל, בהערה הקודמת, שזוהי גם המציאות בימינו כפי שהתבררה בבדיקות לעיל.

10. שו"ע, יו"ד סי' קצד סעי' ב-ג.

11. רמ"א, יו"ד סי' שה סעי' כג.

12. אומנם ראה שו"ת חכם צבי סי' קד, שחלק על פסק הרמ"א, אך לא מכיוון שאין ריקום האברים קובע, אלא מכיוון שלטענתו בכל הפלה אחרי יום הארבעים ייתכן וכבר היה ריקום אברים, ואין לחייב בפדיון הבן מספק.

13. הרב שלמה דיכובסקי, הרב דב ליאור, הרב מאיר ניסים מאזוז, הרב אביגדר נבנצל, ראה שו"ת פוע"ה - היריון, לידה ורפואת נשים, עמ' 15-29, וראה שם שגם החולקים שכתבו שאין לסמוך על זה, כתבו זאת מחמת החשש שאיננו בקיאים בריקום אברים, ולא כי הם סוברים שהמדד האמיתי היחיד הוא יום הארבעים.

14. בדרך כלל בין 2 ל-7 ימים.

שאיבת ביציות מגוף האישה, הפרייתן בזרע הבעל והחזרתן לרחם לאחר כמה ימים ללא הקפאתן, יש להתחיל את מניין ארבעים הימים מיום שאיבת הביציות והפרייתן, מבלי להתחשב בשאלה באיזה יום בדיוק הן הוחזרו לגוף האישה. כאשר הקפואו את העוברים, ורק לאחר תקופה הפשירו והחזירו אותם, יש למנות את מספר הימים שבין ההפריה להקפאה, ולהוסיף אותם למניין הימים מההחזרה. ניתן עדיין לטעון שזמן זה אינו מקביל לזמן ארבעים הימים של היריון טבעי, שכן בהיריון טבעי מונים את ארבעים הימים מזמן חיי האישות שהביאו להיריון,¹⁵ וזמן זה עשוי להיות מוקדם עד שלושה ימים מזמן ההפריה בפועל. אומנם בדברים אלו אין משום דחייה למה שכתבנו לעיל, שכן ההפריה יכולה להיות באותו יום של חיי האישות, אם הביוץ מתרחש באותו יום, ויש לנו ספק מתי בדיוק היא חלה - באותו יום או לאחריו, עד שלושה ימים.¹⁶ במקרה כזה של ספק אנו חוששים שארבעים הימים התחילו כבר מזמן חיי האישות, וממילא מונים מרגע זה את מניין הימים לחומרה. אולם כאשר ידוע וברור לנו מהו רגע ההפריה, אנו מונים מאותו רגע.¹⁷

סיכום

1. לסיום יום הארבעים משעת יצירת העובר יש השלכות מעשיות להלכות שונות.
2. באופן רגיל אנו מונים זמן זה מחיי האישות הראשונים שמהם יש אפשרות שהתרחש ההיריון.
3. אם יש הוכחה ברורה שההיריון נוצר מאוחר יותר, יש ללכת אחריה. ישנה מחלוקת בין הפוסקים אם חישוב גיל ההיריון לאחר בדיקת אולטרה סאונד נחשב להוכחה ברורה.
4. הטעם להשלכות ההלכתיות של זמן זה הוא שזהו הזמן המוקדם ביותר שבו יכול להתרחש ריקום האברים.
5. לכן, במצבים שבהם ידוע באופן ברור אם היה או לא היה ריקום אברים בהיריון זה, יש ללכת אחרי ידיעה זו. למרות זאת, באיסורים חמורים כגון טומאת יולדת, אין סומכים על כך ומחמירים כבר אחרי ארבעים יום, גם אם התברר שלא היה ריקום אברים, מחשש שאיננו בקיאים מספיק בריקום אברים.
6. עובר שהופרה במעבדה אינו מוגדר כעובר כל עוד לא הוחזר לרחם האישה.
7. למרות זאת, במקרים של הפריה חוץ-גופית, אין למנות את ארבעים הימים מרגע החזרת העובר לרחם האישה, אלא יש להוסיף למניין גם את הימים שבהם העובר התפתח במעבדה.
8. ימים שבהם העובר היה קפוא אינם מצטרפים למניין זה עד שלב ההפשרה, שכן העובר אינו מתפתח כל עוד הוא נתון בהקפאה.

15. ראה רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"י ה"ב.

16. ראה ש"ת נודע ביהודה קמא, אבה"ע ס"ט.

17. ראה לעיל, בתחילת המאמר, שיש פוסקים שסוברים שאפשר להסתמך אפילו על בדיקת אולטרה סאונד לצורך קביעת גיל ההיריון. בבדיקה כזו אין שום משמעות לשאלה אם חיי האישות שהובילו להיריון היו באותו יום של ההפריה או כמה ימים קודם לכן, שכן גודל העובר תלוי רק בשאלה מתי הייתה ההפריה ולא מתי היו חיי האישות שהובילו אליה.

בדיקת יום השביעי לנקיים לאישה שסובלת מחרדה עמוקה מהבדיקה

פתיחה – תיאור המקרה

אישה בשנות השלושים לחייה סובלת מדי פעם מכתמים. עקב כך קיבלה היתר מרב מורה הוראה להפחית בבדיקות שבעת הימים הנקיים, ובלבד שלכל הפחות תבצע מלבד הפסק הטהרה בדיקה גם ביום הראשון וגם ביום השביעי לנקיים. לפני זמן מה קרה שבדיקת היום השביעי יצאה לא טובה, והאישה הייתה צריכה לעשות הפסק טהרה ולהתחיל את שבעת הימים הנקיים מחדש. מאז, בכל פעם שמתקרב היום השביעי לנקיים, האישה סובלת מהתקף של חרדה עמוקה שמא הבדיקה תיפסל והיא תיאלץ להתחיל את הספירה מחדש. החרדה משפיעה על התפקוד היומיומי שלה עד כדי כך שהיא נאלצת ליטול כדור נגד חרדות כדי שתוכל לתפקד. האישה עברה טיפול פסיכולוגי כדי לנסות להיפטר מהחרדה, אולם הטיפול לא צלח. נפשה בשאלתה אם יש אפשרות מבחינה הלכתית לוותר על הבדיקה של היום השביעי. לדבריה, בבדיקות בימים אחרים אינן גורמות לה לחרדה כזו.

א. חיוב בבדיקות בשבעה נקיים לכתחילה

המשנה בניה (סח ע"ב) מביאה מחלוקת בעניין מספר הבדיקות שמועילות בדיעבד לצורך שבעה נקיים:

הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור, וביום השביעי ומצאו טהור, ושאר ימים שבינתיים לא בדקו - רבי אליעזר אומר הרי הן בחזקת טהרה, רבי יהושע אומר: אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד, רבי עקיבא אומר: אין להם אלא יום ז' בלבד.

משמעות המשנה היא שכל הדיון הוא בדיעבד, במקרה שלא הייתה בדיקה באותם ימים, אולם לכתחילה - כל התנאים מודים שיש צורך בבדיקה בכל יום משבעת הימים הנקיים. ואכן הטור¹ פסק בעקבות ראשונים נוספים² שלכתחילה יש צורך בבדיקה אחת בכל אחד מהימים הנקיים. לאחר מכן הביא הטור בשם 'ספר המצוות' שלכתחילה יש לבדוק

1. טור, יו"ד סי' קצו.

2. רא"ש, נידה פרק י סימן ה; רמב"ן, הל' נידה פ"ב ה"ג.

פעמיים בכל יום, וכן הביא ה'בית יוסף'³ בשם כמה ראשונים. להלכה פסק ה'שלחן ערוך' (שם סעיף ד):

בכל יום מימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה פעמיים בכל יום, אחת שחרית ואחת סמוך לבין השמשות.

ב. הבדיקות המועילות בדיעבד

כל זה לכתחילה. אומנם בדיעבד, כפי שראינו לעיל, נחלקו תנאים מה דינה של אישה שלא עשתה בדיקות בכל שבעת הימים הנקיים אלא רק בחלקם. הגמרא (נידה שם ובדף ז ע"ב) פוסקת הלכה כר' אליעזר, שבדיעבד גם שתי בדיקות בלבד, של היום הראשון ושל היום השביעי - מועילות. בהמשך (שם סט ע"א) מביאה הגמרא מחלוקת בין רב לרבי חנינא בשאלה אם יש צורך דווקא בשתי בדיקות, או שגם בדיקה אחת ביום הראשון או ביום השביעי מועילה. נחלקו הראשונים כיצד יש לפסוק להלכה: דעת רוב הראשונים⁴ היא שהלכה כרב שבדיעבד מספיקה בדיקה אחת.⁵

לעומת זאת, יש מהראשונים⁶ שכתבו שיש להחמיר כרבי חנינא, ולכן כל שהאישה לא בדקה לפחות שתי בדיקות - ביום הראשון וביום השביעי לנקיים, אינו עולה לה בדיעבד, והיא אינה יכולה לטבול.

ה'שלחן ערוך' (סי' קצו סעי' ד) הביא את שתי הדעות בשאלת מספר הבדיקות בדיעבד: ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון של השבעה או ביום השביעי או באחד מהאמצעים, מאחר שבדקה ביום שקודם השביעי ומצאה טהורה, עלו לה... ויש אומרים שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי.

אומנם בדרך כלל כאשר ה'שלחן ערוך' מביא שתי דעות, אחת בתור 'סתם' ואחת בתור 'יש אומרים' - הלכה כ'סתם', אך בנידון דין ה'שלחן ערוך' סיים את דבריו במילים 'ואין להקל', ונשמע שדעתו להחמיר אפילו בדיעבד, שכל מקרה שבו האישה לא בדקה פעמיים בימי ספירתה, לא עלו לה שבעה נקיים. יש לציין שדבריו של ה'שלחן ערוך' מבוססים על מה שכתב ב'בית יוסף'⁷ שאין להקל בדבר, מחמת שיש כאן ספק איסור

3. ב"י, לטור שם.
4. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ו הל' כא-כב; ראב"ד, בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה; רא"ש, נידה פ"י סימן ה; רז"ה, סלע המחלקות אות לו; רמב"ן, הל' נידה פ"ב הל' ג; רשב"א, תורת הבית בית שביעי שער חמישי; טור יו"ד סימן קצו.
5. עיין במאמרי 'בדיקות השבעה נקיים בדיעבד', אור תורה (מרחשוון תשע"א), סי' יד, עמ' צט-קה, שבו הבאתי שיש מחלוקת בין הראשונים הנ"ל, אם אותה בדיקה צריכה להיות דווקא ביום הראשון או ביום השביעי, או שבדיעבד די בבדיקה באחד מהימים הנקיים, אפילו באמצעם. ועיין עוד להלן מחלוקת דומה לדעת הסוברים שאין להקל אפילו בדיעבד בפחות משתי בדיקות.
6. הגהות מימוניות, על הרמב"ם הנ"ל אות ו בשם הראב"ן, רבנו שמחה וספר התרומה; סמ"ג, לאוין קיא; מרדכי, הל' נידה סי' תשלז; וכן משמע מדברי התוספות, נידה ז ע"ב ד"ה ר' אליעזר.
7. ב"י, שם.



כרת. בשאלה אם הצורך בבדיקות בשבעה נקיים הוא מדאורייתא נחלקו האחרונים: ה'חוות דעת'⁸ כתב שאכן הצורך בבדיקות הוא מדאורייתא. לעומת זאת, שו"ת 'חתם סופר'⁹ כתב שמדאורייתא אם האישה עומדת שעה בשבעה נקיים ואינה מרגישה שנפתח מקורה - דיה, ורק בהפסק טהרה הדבר לא מספיק, כיוון שצריך לדעת שנסתם המקור ולא רק שלא נפתח. ממילא לדעת ה'חתם סופר' הבדיקות עצמן הן מדרבנן. לכן, מכיוון שלדעת רוב הראשונים בדיעבד מספיקה בדיקה אחת, ואף לסוברים שאפילו בדיעבד יש צורך בשתי בדיקות, יש מהאחרונים הסוברים שדין זה הוא מדרבנן, ישנם מקרים שבהם האחרונים הקלו בדיעבד אפילו בבדיקה אחת, כגון באישה שכבר טבלה ולנה עם בעלה, ורק לאחר מכן התברר שעשתה בדיקה אחת בלבד.¹⁰

במקום אחר¹¹ הראיתי שיש מחלוקת אחרונים בשאלה אם בדיעבד אישה שבדקה פעמיים בשבעה נקיים, אך לא ביום הראשון והשביעי, יכולה לטבול או שלא. להלכה, לדעת רוב האחרונים אינה יכולה לטבול, אולם בשעת הצורך יש לסמוך על הפוסקים שיכולה לטבול במקרה כזה, שכן כאמור לעיל דעת רוב הראשונים היא שבדיעבד אפשר לטבול אפילו בבדיקה אחת, ואף על פי שדעה זו לא נפסקה להלכה, יש לצרפה לדעת מיעוט האחרונים שסוברים שדי בשתי בדיקות בימים הנקיים, אפילו אינן ביום הראשון או השביעי.

ג. מה דין שעת הדחק

כאמור לעיל, בשעת הצורך יש מקום להקל בדיעבד לאישה שבדקה כמה פעמים בימים הנקיים ולא בדקה ביום השביעי, שתוכל לטבול ולא תצטרך לדחות את טבילתה. אולם השאלה העומדת לפנינו אינה אם **בדיעבד** אותה אישה תוכל לטבול ללא בדיקה ביום השביעי, אלא אם אפשר להורות לה **לכתחילה** שלא תבדוק ביום השביעי. בהלכה מצינו מקרים רבים שבהם דברים שבדרך כלל מועילים רק בדיעבד, בשעת הדחק אפשר להורות לעשות כך לכתחילה. לדוגמה, מי שהתפלל תפילת עמידה של שחרית לפני הנץ החמה אך אחרי עלות השחר, יצא ידי חובה בדיעבד.¹² במקרה שבו אין אפשרות להתפלל אחרי הנץ החמה, מותר אפילו לכתחילה להתפלל כבר משעלה עמוד השחר.¹³ גם במקרה של בדיקות בשבעת הימים נקיים, מצינו שבמקרים של אישה שמתקשה להיטהר, מורים לה לכתחילה להסתפק בשתי בדיקות בשבעת הימים הנקיים - אחת ביום הראשון ואחת ביום השביעי.¹⁴ יתר על כן, ישנם אחרונים¹⁵ שהורו בשעת הדחק

8. חוות דעת, סי' קצו ס"ק ג.

9. שו"ת חתמ"ס, י"ד סי' קעז.

10. פירוט של מקרים שבהם הקלו בדיעבד האחרונים מופיע במאמרי הנ"ל, שם.

11. מאמרי הנ"ל שם.

12. שלחן ערוך, או"ח סי' פט סעי' א.

13. שם סעי' ת.

14. ראה ספר פוע"ה חלק ראשון פרק יב - 'הפסק טהרה ובדיקות שבעה נקיים', הלכה לא. וראה שם, הלכה לב, שלמעשה מומלץ מאוד בכל מקרה לבצע עוד בדיקה אחת באמצע.

15. שו"ת בית דוד, סי' ב; שו"ת מהר"ש אנגיל, ח"א סי' ג, ואומנם בח"ד סימן ג הבהיר שהקל רק במקום שהיה חשש של פצעים, אך כאשר היה חשש של דם ממש, הסכים להקל רק אם בלי זה תצטרך

גדולה להקל עוד יותר, וכתבו שבמקום שלאישה קשה מאוד להיטהר עקב פצעים וכדומה, תוכל לכתחילה לעשות בדיקה אחת בלבד. חלקם¹⁶ אף כתבו במפורש שאין זה משנה באיזה יום תהיה הבדיקה, וגם באמצע מועילה בדיקה במקרה זה. נראה שמקרה של חרדה גדולה, שמזיקה לקיחת תרופה פסיכיאטרית, ושלא נפתרה גם אחרי טיפול פסיכולוגי, נקרא שעת הדחק גדולה שיש להקל בה. כאמור לעיל, במקרה הנידון אין צורך להסתפק בבדיקה אחת במהלך הנקיים, שכן אין לאישה חרדה מבדיקות בימים אחרים שאינם היום השביעי, וכל הצורך בהקלה הוא בוותור על הבדיקה של היום השביעי. ראינו לעיל שבמקרה כזה, יש סוברים שאפילו לדעת השלחן ערוך¹⁷ שהחמיר אפשר לטבול כך בדיעבד גם במקרים שאינם שעת הדחק, ולכן יש להורות לעשות כן לכתחילה במקרה של שעת הדחק גדולה כמו שיש לפנינו.

ד. דין קינוח במקום בדיקה

בנוסף לאמור לעיל, במקרה שלפנינו יש עוד צד להקל שיש לצרפו. משיחה עם האישה התברר שהחרדה הגדולה שלה היא דווקא בביצוע בדיקה ביום השביעי, אולם בקינוח רגיל שאינו בדיקה, היא אינה סובלת מאותה חרדה. שו"ת¹⁸ נודע ביהודה¹⁷ האריך להוכיח את דעתו, שרק להפסק טהרה צריך בדיקה בעומק, ואילו לבדיקות נקיים מספיק קינוח. לדעתו זוהי שיטת הרמב"ם והראב"ד. אומנם למעשה, כיוון שהשלחן ערוך¹⁸ הצריך בדיקה אחת לפחות לעומק עד מקום שהשמש דש (והרמ"א שם כתב שבדיעבד מספיק כפי כוחה), ה'נודע ביהודה' הסכים להקל רק בצירוף סניפים נוספים. אולם גם כאן אנו זקוקים לצורך בקינוח ביום השביעי רק כצירוף לעיקר, והוא שהאישה מבצעת כמה בדיקות בימים האחרים של הנקיים.

ה. הלכה למעשה

אישה שסובלת מחרדה קשה בביצוע הבדיקה של היום השביעי לנקיים, חרדה שמקשה עליה לתפקד ומזיקה נטילת כדור נגד חרדות, וגם טיפול פסיכולוגי לא סייע לסילוק החרדה, יכולה לוותר על הבדיקה של היום השביעי לנקיים, בתנאים הבאים:

- עליה לבצע בדיקות בשאר הימים הנקיים, ולכל הפחות ביום הראשון לנקיים ובאחד מהימים האמצעיים לנקיים.
- עליה לקנח את עצמה ביום השביעי לנקיים ולוודא שהקינוח נקי.
- פעם בחצי שנה, עליה לבדוק עם מטפל מקצועי אם החרדה מבדיקה ביום השביעי עדיין קיימת.

לצאת מבעלה, וגם אז הצריך ב' בדיקות ביום הראשון; חכמת אדם, כלל קיז סעי' יב; ערוך השולחן, סי' קצו סעי' כו; מלבושי טהרה סי' קצו סעי' ו.
 16. חכמת אדם שם; ערוך השלחן שם; ומלבושי טהרה שם.
 17. נודע ביהודה, מהדו"ק יו"ד סי' מו.
 18. שו"ע, שם סעי' ו.



תכלית המיניות ואוננות נשית

הקדמה

היצר המיני הוא אחד הכוחות החזקים ביותר הקיימים באדם, ואולי אף החזק ביותר; לעיתים אף נדמה כי היצר המיני 'משתלט' על החיים של בני האנוש וסביבו נסוב חלק עצום מהתרבות האנושית. בה בעת גורם היצר המיני גם למשברים ולאתגרים גדולים במישור האישי, המשפחתי והציבורי. במאמר זה אשתדל לברר את מגמתו של היצר המיני, את עוצמתו ומטרותו, ומתוך עיסוק עקרוני זה לגעת בסוגיה הרגישה של אוננות בכלל ואוננות נשית בפרט.

אקדים ואומר כי הבירור והעיסוק ביצר המין אינו ייחודי (כמובן) דווקא לעולם היהודי הדתי. להיפך. אבי אבות הפסיכולוגיה זיגמונד פרויד העמיד את היצר המיני (האיד) של האדם במרכז התורה הפסיכולוגית שלו, וגם פילוסופים כמישל פוקו הקדישו חלק משמעותי מתורתם לעיסוק בסוגיית המיניות, בהבנת מקומה בנפש האנושית ובבירור התהליכים ביחס אליה ואל השיח על אודותיה. עם זאת אדם המאמין כי תורת ישראל היא תורת חיים, המתווה את הדרך לחיות את החיים באופן הנכון והשלם ביותר, ראוי שיברר מהי תפיסת המיניות בראייה היהודית וכיצד התורה מתווה את הדרך על מנת לחיות עם הכוח המיני באופן הנכון ביותר.

התורה בפרט והתנ"ך וספרות חז"ל בכלל מביאים לשיח את המיניות והאתגרים בתחום המיני כחלק אינטגרלי ממכלול הנושאים האחרים המופיעים בהם. ההתייחסות למיניות כוללת גם את המובנים המתוקנים והראויים שלה - כדוגמת ציווי התורה על המעשה המיני כחלק מתהליך הבריאה: 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד', דרך אתגרים ונפילות בתחום המיני: גילוי עריות במשפחה (סיפור לוט ובנותיו), אונס (מעשה דינה), זנות (מעשה תמר ויהודה), כישלונות וחטאים (דוד ובת שבע) ועוד. חשוב לציין כי 'מהאסור נלמד המותר' וכי דווקא המקומות הלא מתוקנים המופיעים בתנ"ך מלמדים ביתר שאת מהי הדרך הנכונה לחיות את המיניות לאור התפיסה היהודית.¹

א. היצר המיני ותכלית המיניות

המיניות כוללת בתוכה עוצמה יצרית חזקה, שהיא לעיתים חזקה יותר מכוח החיים (עצם הרצון לחיות) בעצמו. הסיבה לכך היא שבעוד יצר החיים של האדם קשור רק בחייו

1. ראו בהרחבה בן שטייה שולמית, 'שיח על סוגיות שבצניעות', צהר מב, התשע"ה; וכן הנ"ל, 'יצר, עונג, קדושה וצניעות', קובץ משפחה, הוצאת ישיבת ההסדר מעלה אדומים, התשע"ט.



שלו, המיניות קשורה בהמשכיות של הדורות כולם.² ואכן פעמים רבות אנו רואים כי עוצמת היצר המיני חזקה עד כדי שהיא משתלטת על האדם ומביאה אותו למקומות ולמצבים שהוא לא האמין שימצא את עצמו בהם, והדוגמאות לכך רבות.³ לא לחינם אמרו חז"ל כי 'הקנאה, התאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם'. עוצמת היצר מחייבת התבוננות מעמיקה כיצד על האדם להתנהל עם כוח החיים החזק הזה שקיים בתוכו. ככלל בתחום עבודת המידות יש שתי דרכים מרכזיות: הראשונה - על ידי מלחמה לשבירת הכוחות הרעים, מתוך הבנה כי לדבר הרע אין מקום, ושבירתו היא תקנתו. מי שאחזו בגישה זו היו בעיקר בעלי המוסר בדורות עברו, ודוגמה לכך ניתן למצוא בסיפורים על ישיבת נובהרדוק הידועה בתפיסת המוסר שבה - ובה על מנת לשבור את מידת הגאווה נהגו בחורים להסתובב ברחובות ולעשות עצמם כאנשים שאינם שפויים בדעתם, והלעג והעלבונות שספגו היו התיקון עבורם למידה זאת.⁴ הדרך השנייה לעומת זאת היא עידון הכוחות השלייים בנפש ושעבודם לטוב: 'ברצות ד' דרכי איש גם אויביו ישלים עמו' (משלי טז, ז). האויב בתוך הנפש פנימה, כלומר הכוחות הרעים לכאורה שקיימים באדם, יכולים להיפך לחבר. הסיבה לכך היא כי בכל תכונה רעה שוכן צד טוב, ומשימתו של האדם היא לחשוף את הצד הטוב הזה ולהפנות את העוצמה השלילית שהתגלתה בו למקומות חיוביים. ב'מאמר הדור' הרב קוק מכנה שתי דרכים אלו: 'דרך הכובש' ו'דרך הישר', ולאחר שהוא מסביר את דרך הכובש, הוא כותב באופן הברור ביותר מה הדרך הנכונה לדור שלנו:

לא זאת היא תורת החיים הנצרכת לדור של עקבא דמשיחא... כנסת ישראל התנערה לתחיה, ביחש להרצון של הדור הצעיר. הכחות נתעוררו בתעורה נפלאה ומתמהת. אין בשום אופן אפשרות להכניעם בדרך כבישה, כי-אם לרוממם ולשגבם...

הדרך הנכונה לדורנו היא 'דרך הישר', דרך שמאמינה בכוח ובטוב שיש באדם ומלמדת אותו איך לכוון את היצרים למקומות נכונים ומתוקנים. העיקרון הזה נכון לכל הכוחות ולכל היצרים כולם, אך נכון במיוחד ליצר המיני. ככלל, צריך לברר מה המשמעות של המילה 'יצר'. פעמים רבות מילה זו מתחברת ישירות למושג 'יצר הרע', ולכן עצם קיומו של ה'יצר' עלול להיתפס כשלילי. הבנה זו אינה נכונה. ה'יצר' אינו מבטא כוח שלילי דווקא, בדיוק כשם שהוא אינו מבטא כוח חיובי. המילה 'יצר' מבטאת כוח חזק מאוד שקיים באדם, כמעין מנוע פנימי הדוחף אותו בחייו. המנוע הזה, בדיוק כמו מנוע של מכונית, יכול לדחוף את האדם להתקדמות משמעותית ולהביא אותו אל מחוז חפצו בטוב ובבטחה, אך הוא עלול חלילה גם להפילו אל פי תהום. ההחלטה מה יעשה האדם בכוח-מנוע-יצר הזה שקיים בתוכו נתונה לבחירתו של האדם.

2. הרב קוק, אורות הקודש ג, עמ' רחצ.

3. מסיפור רב עמרם חסידיא בתלמוד ועד לנפילות של גדולים בני דורנו, החל מרבינים שהואשמו בחטאים כעין אלו ועד למנהיגי ציבור אחרים.

4. ראו בספרו של שמואל בן ארצי, נובהרדוק.



נשים לב כי כל יצר הוא מנוע. גם יצר האכילה הוא מנוע פנימי שדואג לכך שנמשיך לחיות ולהתקיים, וגם הוא יכול לדחוף את האדם אל פי תהום, למשל למחלות כגון אנורקסיה ובולימיה, ועל האדם לדייק היטב כיצד עליו להשתמש בו. עם זאת היות שהיצר המיני הוא החזק ביותר מכל כוחות הנפש, כשם שהפוטנציאל שלו גדול במיוחד, כך גם הסכנה הטמונה בו. ואכן כך כותב הרב קוק:

התאוה המינית כוללת בעצמותה, ובסעיפי התאוה החמריות הדמיוניות והרוחניות הכלולים בה, את החלק היסודי מכל הנטיות כולן.⁵

כלומר היצר המיני, בגלל היותו תמצית עוצמת החיים שיש באדם והכוח שדוחף את האדם להמשכיות, לפרות ולרבות ובכך להמשיך ולקיים את העולם - הוא התמצית של כל הכוחות האנושיים. אבל בדיוק בשל כך טמונה גם הסכנה הגדולה שבו - אם ירצה האדם הוא יכול לכוונו כתמצית כוחותיו למקומות גבוהים ביותר, אך אם חלילה יבחר אחרת יכול היצר המיני לרסקו ולהביאו לפי פחת. המשימה המוטלת על האדם היא לנתב את העוצמה הגדולה של היצר למטרה עליונה, ואז האחדות האלוקית, כלומר תמצית הכוחות האנושיים המתגלים באדם, והייחודיות של האדם בהיותו 'מותר מן הבהמה' ויוצר ובורא בעצמו, בהביאו לעולם נשמות חדשות, עשויה לבוא לידי ביטוי באופן השלם ביותר.⁶

את העוצמה היצרית הזאת לטוב ולמוטב חשוב לזכור היטב דווקא משום שפעמים רבות בתהליך ההתבגרות המיניות עשויה להיתפס כדבר שלילי. החל מראשית גיל ההתבגרות חשים המתבגרים תחושות גופניות, רגשיות ונפשיות של התעוררות מינית, והאמירה המרכזית שנשמעת פעמים רבות ביחס לכך היא 'אסור'. אסור לגעת, אסור להתייחד, אסור לאונן, מחשבות עלולות להיחשב כ'הרהורי עבירה' ולכן הן אסורות וכו', ולכן פעמים רבות נדמה שהמיניות עצמה קשורה בחטא, ועל האדם לדכא ולכבוש אותה. אך כפי שראינו קודם, דרך הכובש אינה הדרך המתאימה לדורנו, ויש לברר כיצד לפעול עם כוח החיים החזק הזה על מנת לפתח אותו באופן הנכון והמתקן, כדי שיוכל לתת את פירותיו כמיניות בוגרת ובשלה. דרך התורה, על אף האתגר הגדול שיש בה, משרטטת לנו את הדרך המדויקת כדי להגיע לכך.

ב. העונג שבמיניות

כאמור, המיניות היא תמצית הכוחות האנושיים ומכאן עוצמתה, אך נוסף על כך יש בה ממד חזק מאוד של הנאה ועונג. חיי אישות בין איש לאשתו הם מענגים ומשמחים, והתענוג שבהם הוא חלק מהותי מהמעשה עצמו. המטרה בחיי אישות אינה רק ללדת ילדים, ואינה רק לספק את היצר המיני כדי שהאדם לא יחטא חלילה במקומות אסורים,

5. הרב קוק, שם, עמ' ש.

6. המשך דבריו של הרב קוק לעיל: 'אם היא עומדת באדם במצב כזה, שהרוח האצילי שבו יוכל לעלות גם עליה להקיפה, לאחדה עם כל המון הכחות הגשמיים והרוחניים שבאדם למטרה אחת מוסרית עליונה, אז האחדות מתגלה בעצמותו, וגילוי האחדות האלהית מתחזה בו בבשרו.'



אלא עצם חוויית הדבקות שבחיי האישות הבאים לשיאם מתוך עוצמתו של היצר המיני יחד עם ההנאה הכרוכה במעשה הם הביטוי השלם של דברי התורה 'ודבק שבאשתו והיו לבשר אחד', והם הבסיס להשראת שכונה בבחינת 'זכו שכונה ביניהם'. לא לחינם חיי אישות מוגדרים בהלכה כ'מצוות עונה', וכדאי לדעת כי אחד מהפרמטרים ההלכתיים למתן תוקף הלכתי של מצווה ליחסי מין בין בני הזוג הוא רצון והשתוקקות לקשר.⁷ העונג הוא אחת החוויות הגבוהות ביותר בממד האנושי, אך המפתיע שהוא גם נחשב כמטרת על בעולם הרוחני. שאיפת האדם היא להגיע למציאות שבה הוא 'מתענג על ה'. היהדות אינה נגד עונג אלא להיפך, רוצה לכוון את האדם להגיע לעונג הגבוה שבו הממד האנושי בעונג מתחבר עם הממד האלוקי. לכן פסגת העונג היא דווקא בשבת – 'וקראת לשבת עונג' – עונג שבא לידי ביטוי במאכלים מיוחדים, במנוחה ואף בקיום חיי אישות שנחשבים כמצווה מיוחדת דווקא בלילות שבת.

אבל במיניות עצמה יכולה להיות הנאה גם כאשר היא אינה בקדושה. כבר הגמרא אומרת כי 'מיום שנחרב המקדש ניטל טעם ביאה וניתן לעוברי עבירה'.⁸ כלומר לעיתים, חלילה, דווקא המעשה האסור עלול לגרום לאשליה של עונג גדול יותר.⁹ היהדות אינה מתכחשת לכך, אך היא מעמידה זאת כחוויה חולפת, פרי מזימתו של היצר הרע, וכחוויה שגורמת לאחריה לתחושת חיסרון גדול יותר. דווקא המיניות המתוקנת, שיש בה קדושה וטהרה, נאמנות זוגית וחיבור כולל של כל רובדי האדם, הגשמי, הנפשי והרוחני – היא זאת שיוצרת תענוג עליון.

המעניין הוא כי גם מבין הפסיכולוגים, האמונים על רווחתו הנפשית של האדם, יש שהבינו הבנה זו. וכך כותב ויקטור פראנקל בספרו 'הרופא והנפש':¹⁰

אנו סבורים שמות האהבה עלול לגרום להפחתת העונג. אנו הפסיכיאטרים רואים לעיתים קרובות שבמקרים שבהם המיניות כבר אינה ביטוי לאהבה, אלא ביטוי להשגת עונג, אין העונג עצמו מושג. כלומר ככל שאנו חותרים לעונג כך הוא בורח מפנינו. ככל שאנו מנסים לצוד אותו, כן אנו מחמיצים אותו...

לשיטתו של פראנקל, אם העונג שבפעולה המינית הופך להיות ערך בפני עצמו ואינו מהווה ביטוי לאהבה כוללת ועמוקה – העונג אינו מושג, או לכל הפחות אינו מושג בחוויה העוצמתית שלו. מדוע? כדי להסביר זאת נזדקק לשני מושגים שטבע זיגמונד פרויד: 'מטרת הדחף' ו'אובייקט הדחף'. כאשר המיניות מתחילה להבשיל אצל הנער או הנערה המתבגרים, נוצר צורך לפרוק את הדחף המיני. לצורך מטרה זו, באותו שלב ראשוני אין צורך דווקא בכך זוג או בבת זוג, אלא אוננות או צפייה בפורנוגרפיה עשויות

7. שו"ע, או"ח, סי' רמ, סעי' א.

8. סנהדרין עה ע"א.

9. טענה זו נשמעת פעמים רבות מפי בני נוער לאחר ששמעו שיחות של חוזרים בתשובה למיניהם הטוענים כי אחרי שטעמו מכל בילויי העולם – גילו את האור הצפון ביהדות, ובאים בני הנוער וטוענים, ואולי בצדק, גם אנחנו רוצים! ואחרי שנהנה ונבלה מכל תענוגות העולם, אז נחזור (שוב...) בתשובה.

10. ויקטור פראנקל, 'הרופא והנפש', עמ' 176-180.

להספיק.¹¹ בשלב השני האדם אינו מסתפק בכך אלא הוא רוצה את 'אובייקט הדחף', ולצורך כך לכאורה כל אובייקט מיני עשוי להתאים, גם אם לא מתפתחת אהבה (כולל זנות ופריצות חלילה). רק בשלב הבוגר האובייקט המיני נהפך ל'סובייקט', והמיניות מקבלת את מקומה המתוקן כאשר היא מביאה לידי מימוש גם את הצורך המיני הקיים באדם עצמו, גם את הצרכים המיניים של זולתו, וגם את היחס, האהבה והחיבור הנוצר ביניהם.

אם נמשיך את דבריו של פראנקל, המפגש בין הגופים במסגרת יחסי האישות אינו מפגש אקראי ומזדמן בו כל גוף נשאר באינדיבידואליות שלו, אלא חיבור הרמוני בין גוף, נפש ורוח, כאשר הנתינה והקבלה ההדדית בשילוב עוצמת היצר המיני מאפשרות למיניות לבוא לידי ביטוי באופן השלם ביותר. בשלב זה מגיע התענוג לידי ביטוי באופן המלא, והחוויה המינית הופכת להיות חוויה כוללת של אהבה ודבקות במובן הגבוה ביותר שלהם. יתרה מכך, פראנקל מציין כי תהליך זה מהווה גם את הגשמתו העצמית המשמעותית ביותר של האדם.

...להיות אדם פירושו להתעלות מעל לעצמי להתכוון למשהו שאיננו עצמי - למשהו או למישהו. למשמעות שאנו מגשימים או לבן או בת הזוג שאנו פוגשים. האדם מגשים את עצמו במידה שהוא מתעלה מעל לעצמו בשירות למען עניין מסוים או באהבה לאדם אחר!... ההתעלות של האדם על עצמו מתבטאת אפילו במעמקי הביולוגיה שלו. זאת ניתן להוכיח באופן פרדוקסאלי. העין האנושית מסוגלת לראות את העולם החיצוני אך ורק בתנאי שאינה מסוגלת לראות את עצמה. מתי רואה העין את עצמה חוץ מאשר במראה? כשהיא סובלת מברקית (גלאוקומה)... רק את דליחות העדשה שלה... במקביל לכך האדם מגשים את עצמו רק מתוך התעלמות מעצמו - אם על ידי התמסרות לבן זוגו או כשהוא מקדיש עצמו לשירות של עניין מסוים...
ציאה מחוץ לעצמי היא זאת שמעצימה את האנושיות שבי, ובאופן פרדוקסלי היא זאת שגורמת לחוויית העונג בממד הגבוה שלה.

אוננות

לאחר שערכנו בירור מקיף זה, נוכל לפנות לבירור של אחד הנושאים בתחום - אוננות בכלל ואוננות נשית בפרט. נושא זה מעסיק מאוד בתקופה האחרונה, ומדיונים בחדרי חדרים קיבל פומביות רבה בשיח הדתי.¹² האוננות מעלה בעוצמה את שאלת המטרה

11. האבסורד הוא כי אף שלדידו של פראנקל ברור שמן הראוי היה לאבחן את ההזדקקות לפורנוגרפיה ולזנות וגם את ריבוי בנות הזוג כתסמינים לפיגור בהתפתחות הפסיכוסקסואלית, תעשיית המין דואגת להאדרת הפורנוגרפיה על ידי הצגתה כ'מתקדמת'... וכך נוצרת כפייה לצריכה מינית, המלווה בריבוי הפרעות באון המיני.

12. כמו בכל נושא צנוע אחר יש ערך גדול בהצפת הנושא ובדיון בו, ועם זאת אנו משלמים גם מחירים כבדים על העלאתם של נושאים צנועים לשיח ציבורי. תנועת המטוטלת הזאת בין שתיקה מחד גיסא



והייעוד של העונג המיני, שהרי באוננות האדם אינו פוגע באיש, גם לכאורה הוא אינו בהכרח נזקק לעזרים חיצוניים שיש בהם מראות של חוסר צניעות וכד', ועל כן לכאורה היה ניתן לומר שאין בה איסור. יתרה מכך ה'אוננות הנשית', בשונה מזו הגברית, אינה כרוכה באיסור הלכתי מפורש, ועל כן בצירוף כל הנתונים הללו יהיו שיטענו כי היא אינה אסורה. לא ניכנס כאן לדיון ההלכתי המורכב בנושא זה, אלא ננסה להתמקד בשאלה אם האוננות תואמת את מגמתה של המיניות, או שהיא חוטאת לה. לפי מה שלמדנו קודם, המיניות ניתנה באדם לצורך תכלית עליונה - לחבר בין האיש לאשתו ולהביאם להתמזגות ולחוויה אחדותית שלמה - וכפי שמפרש הרמב"ן: 'והיו לבשר אחד - על ידי הזיווג נעשה בשרם אחד'. כדי להגיע לחוויית השלמות המינית יש צורך בתהליך כפול - האדם חווה את **העונג המיני שלו עצמו אך בה בעת ממוקד בלסייע לבן הזוג להגיע לידי סיפוק** (כפי שראינו בדבריו של פראנקל לעיל).

לעומת תהליך מתוקן זה של המיניות, באוננות יש תהליך הפוך: במקום לתקן את המיניות ולהקדישה לערך גבוה, האדם ממוקד בו עצמו - בסיפוק המיני שלו. האוננות בתנ"ך מתחילה בסיפורם של ער ואונן¹³ שהשחיתו את זרעם ארצה; שניהם עשו את אותו המעשה, אך מגמתו של האחד הייתה שונה משל האחר. ער, בכור יהודה, עשה זאת על מנת שתמר לא תתעבר ולא יתכחש יופייה. אונן אחיו עשה זאת על מנת שלא להקים זרע לאחיו המת.¹⁴ המכנה המשותף לשניהם הוא המקום האגוצנטרי שהוביל להשחתת הזרע - כאשר המיקוד של כל אחד בעצמו, בהנאתו ובטובתו הובילו אותם להתעלמות מוחלטת הן משאלת טובתה של תמר והן מיצירת המשכיות לאח המת. יסוד אגוצנטרי זה הוא הקו המנחה של ההתייחסות היהודית לאוננות. מעבר להיבט ההלכתי בשאלה זאת, האוננות חוטאת למטרתה של המיניות בכללה, ולכן ברמה העקרונית היא איננה הדרך הנכונה לילך בה.

לעומת גישה עקרונית זאת, יהיו שיגידו כי האוננות משרתת את החיבור המיטבי של האישה-נערה אל גופה, ובכך מאפשרת בנייה של מיניות טובה יותר בתהליך ההתבגרות ולקראת העתיד. התייחסות זאת תואמת את הגישה הפסיכולוגיסטית הכללית השולטת בעולם מבית מדרשו של פרויד, המאדירה את הדחפים של האדם עצמו וממעטת עד מבטלת את הצורך לשלוט עליהם כל עוד האדם אינו פוגע בזולתו. שלמה המלך מלמד אותנו לעומת זאת כי תכליתו של האדם היא להיות בבחינת 'מותר האדם מן הבהמה', והקדושה חלה דווקא כאשר האדם מזכך את דחפיו היצריים ומכוון אותם אל רצון בוראו. לפי גישה זאת כותב הרמב"ם את ספר קדושה, אחד מספרי הי"ד החזקה, וכולל בו שני נושאים מרכזיים שבהם נתבע מהאדם זיכוך החומר: מאכלות אסורות - כלומר דיני כשרות, ואיסורי ביאה הכוללים את ניתוב היצר המיני אך ורק לקשר המקודש שבין

לשיח פומבי מאידך גיסא מאפיינת את פריצת הדרך שנעשתה בעיסוק בתחום המיניות בעשור

האחרון במגזר, ומצריכה עבודה אינטנסיבית של בירור ודיוק.

13. בראשית לח; יבמות לד ע"ב.

14. ראו רש"י במקום.



איש לאשתו.¹⁵ כלומר דווקא השליטה בכוחות חיים אלו היא המחילה את הקדושה על האדם.

ג. ברמה המעשית

בנות רבות עשויות בתהליך ההתבגרות להיפגש עם נושא האוננות, להתמודד עם תהליך גילוי הגוף והעונג שהיא מזמנת ולשאול את עצמן שאלות על אודותיה. התעלמות מהנושא וכן התייחסות אליו כאל איסור מוחלט חוטאת לאמת ועלולה להביא תחושות אשמה: 'אני לא בסדר'; 'חוטאת'; 'עושה מעשה אסור' וכד'. מאידך גיסא נתינת לגיטימציה גורפת לאוננות חוטאת למטרת המינויות כפי שהארכנו עד כה. חשוב לדעת כי תהליך גילוי הגוף וההתנסות הראשונית באוננות עשוי להיות תהליך טבעי המתרחש הן אצל בנות והן אצל בנים, אך הכוונה נכונה של תהליך זה, תוך מתן מקום לגוף וכוחותיו יחד עם ניתובם למקומות מתוקנים - בכוחו להצמיח את האוננות למקום בשל ולעזור לנערה/ה לבנות התייחסות נכונה אל מיניותם. יש להדגיש כי בשונה מבנים, כלפיהם מופיע איסור מפורש על אוננות, אצל נשים לא מצינו ברוב הפוסקים¹⁶ איסור מפורש, ולכן התוויית הדרך במקרה של נערה שמתמודדת עם הנושא צריכה להיות רכה יותר. כמובן יש חשיבות גדולה בחיבור לגוף ולנשיות המתפתחת, ועם זאת בגלל השאיפה לכוון את המינויות למקום גבוה כפי שתואר לעיל, נראה כי הדרך הנכונה היא למקד את האנרגיה המינית ולכוון אותה לקשר עתידי בעזרת ה', ולכן לא נכון להעצים או לחזק את האוננות הקיימת אלא לכוון במידת האפשר לצמצם בה.¹⁷ יוצא מן הכלל הוא מקרה שבו האישה כבר נמצאת במערכת זוגית של נישואין או ממש בדרך אליהם, ויש צורך להנחות אותה להכיר את גופה ואת המקומות המסבים לה עונג, אז כמובן בהדרכה אישית יש מקום להתיר.

ד. סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה

הבנו עד כה את מגמת המינויות ואת מעלתו של המעשה המיני ועד כמה נכון לכוון

15. האוננות אינה נכללת באיסורי ביאה, אך הרוח הכוללת הנושבת מחיבור זה היא עידון וניתוב היצר המיני אך ורק לתכלית הקשר הזוגי.

16. ישנם פוסקים, בעיקר האמונים על היבטים של תורת הנסתר, שאסרו זאת, ראו באר"י שער הכוונות: 'ודע, כי כמו שיוצאין המזיקין אלו מן האדם - המוציא שכבת זרע לבטלה, להיותו בלי אשה, כך האשה, בוראה מזיקין בלא איש'; אגרות משה, אבן העזר א, סי' סט; וכן מקורות נוספים ב'שמחת הבית וברכתו', הרב אליעזר מלמד, מהדורה ב', עמ' 119-122.

17. כאשר נערה כבר פונה בעיצומה של התמודדות עם הנושא, המענה חייב להיות מדויק עבורה ולהכיל בתוכו את הקשב העדין לגוף ולצורך שהאוננות באה לספק. יש לבחון אם המינויות באה לענות על חסר כלשהו במגע גופני, בסיפוק רגשי וכד'. כמו כן יש לבחון את התדירות ואת יכולת השליטה ולברר אם מדובר בהתמכרות למעשה זה. יש לבדוק אם מתלווה למינויות גם צפייה או חשיפה לתכנים מיניים בעייתיים, ובעיקר צריך לזכור כי הואיל ואין מדובר במעשה אסור במפורש - התוויית הדרך לבניית מיניות מתוקנת צריכה להיות רכה במיוחד.



למקומו העליון בקשר המקודש שבין איש לאשתו. אך כיצד בונים מבנה יציב בנפש שמאפשר לכל זה להתרחש? שאלה זאת היא שאלה משמעותית ביותר הן בחינוך והן בעבודת הנפש של האדם. חשוב להבין כי המושג 'מיניות' והתייחסות בריאה לנושא אינם קשורים רק בשאלה המצומצמת של המעשה המיני עצמו, אלא בהתייחסות לכלל כוחות הנפש הקשורים בו - דימוי גוף, התמודדות עם אתגר הצניעות, היחס לשאלות נורמטיביות של ילדים על תהליכי ההולדה, קשרים בין בנים לבנות - תוך שמירת הזהירות הנדרשת אך גם שמירה על נורמליות של חיים, החשיפה למדיה ולתכנים מיניים ברשת ומחוצה לה. כל אלה ועוד משליכים על תפיסת המיניות של האדם, והם מתרחשים הרבה קודם שמגיע האדם לשלב מימוש המיניות שלו. ככל שנשכיל לבנות בעצמנו, בילדינו ובתלמידינו התייחסות בריאה למכלול נושאים אלו, ללמוד אותם מתוך תורה ולהתמודד עם אתגרי המיניות בצורה נכונה, כך נבוא מוכנים יותר ומדויקים יותר אל שלב מימושו של הקשר המיני עם הנישואין. לצורך כך יש חשיבות גדולה לשיח על נושא המיניות בבית ובמסגרות ראויות. יש ללמוד את הנושא ממקורותיו ולבררו היטב, ובעיקר לבנות סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, סולם שראשיתו בחיבור הפשוט והטבעי אל הגוף וכוחותיו, אך הוא מכוון כלפי מעלה, כאשר השאיפה היא להגיע לבחינת 'מבשרי אחזה אלוך'; לרומם את הגוף אל תכליתו העליונה כחלק משמעותי מעבודת ה' של האדם.





הרב אריאל קטן והרב פרופ' דרור פיקסלר

אמירה למכונה בשבת – הפעלת עוזר וירטואלי באמצעות דיבור בלבד

הקדמה

כיום מתרבים יישומים ושימושים במכשור חשמלי, שלא נעשית בהם מלאכה מל"ט מלאכות שבת, ולעיתים אף לא סגירה ופתיחה של מעגלים חשמליים כפי שהיה פעם (בחלק מהמקרים הפתיחות והסגירות הן רגעיות). ביישומים אלו נוצר מתח, מוגבר זרם או נעשה שידור בגלי רדיו וכדומה, ובחלק מהמכשירים החדשים גם אין מעבר ממצב כבוי של המכשיר למצב הדלקה - בלשון הפוסקים 'ממוות לחיים' (בשונה ממאוורר וממזגן וכדומה). אולם מצד שני בפעולתם של המכשירים יש תוצאות שהאדם גורם להן ומתכוון להן ונהנה מהן. מעתה עלינו לדון, האם עלינו לאסור פעולה חשמלית מגדר 'עובדין דחול'? מתי ניתן להקל בכך? מה צריכה להיות המדיניות ההלכתית העקרונית ביחס למכשירים חשמליים חדשים אלו?

במאמרנו הקודם¹ דנו בשאלה אם הפעלת מערכות על ידי קול יש בה משום מעשה. הדיון עלה אחרי הסבר בדבר פעולת העוזר האישי (ע"א) וההבנה שהדיבור אליו מנותק לחלוטין מהפעולה שהוא מבצע. השימוש בע"א נפוץ במהירות. ע"א קיימים כיום ברוב הטלפונים החכמים ובמכשירים ייעודיים כגון אלקסה של חברת אמזון, והטכנולוגיה נכנסת במהירות למכשירים נוספים. נראה כי בקרוב יהיה היום-יום מבוסס על מערכות אלה. במאמר זה נדון כיצד נתנהג בשבת, האם ניתן יהיה להמשיך להשתמש בע"א כרגיל?

א. הידושו של הרב ישראל רוזן זצ"ל

הרב ישראל רוזן זצ"ל, מעבר לפעילותו התורנית העצומה, היה חדשן גדול בתחומי הטכנולוגיה וההלכה, והייתה לו פינה חמה בלב למיקרופון שבת שהוא פיתח. הוא נקט מאמצים גדולים מאוד לקבל הסכמה מפוסקים מובהקים וביקש להרבות את השימוש במיקרופון זה. הוא שוחח עם אחד מכותבי המאמר פעמים רבות בנושא, שמח מאוד

1. 'דיבור כמעשה - בעיות הלכתיות הכרוכות בהפעלת עוזר אישי בשבת', אמונת עתיך 129 (תשפ"א), 151-144.



שעמותת רבני צוהר השתמשו במערכת זו בתיקוני ליל שבועות שהנהיגו ברחבי ישראל, וניסה להבין למה מתקשים לקבל את הפתרון שלו.² במאמר³ מיוחד שכתב על הפתרון שפיתח הקדיש פרק לשאלה העיקרית במאמרנו, אם יש בקול שהאדם מייצר משום מעשה. וכך פתח את דבריו שם:
לענ"ד יש מקום לדון האם האדם בכלל חייב בשבת על מלאכה שעשה בהבל פיו, בדיבור בעלמא.

הוא הביא מהלכות נזיקין הוכחה חדשה - ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תכ סעי' כה) כתוב:
צעק באזנו וחרשו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. אחזו ותקע באזנו וחרשו נותן לו דמי כולו.
ובהמשך (סעי' ב) נאמר:

המבעית את חברו אעפ"י שחלה מהפחד פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, והוא שלא נגע בו כגון שצעק לו מאחוריו... אחזו ותקע לו באזנו חייב. ומאי שנא אם אחזו או לא? פירש הסמ"ע (ס"ק כו):
דכל שלא אחזו לעשות מעשה בגופו גרמא בעלמא מיקרי, ומ"מ חייב בדיני שמיים כיון שנתחרש בסיבתו.

ובהמשך (בס"ק כז) הביא בשם המרדכי: 'דאף דלא תקע באזנו אלא הכה על הכותל כנגד אזנו ונתחרש - חייב (רק) אם אחזו'. ממקורות אלו הסיק הרב רוזן ש'הכל תלוי אם אחזו', ורק אז מצטרף הקול שהאדם יצר לחייבו בנזיקין. הרי כאן חידש הרב רוזן שדיבור יהיה מעשה רק אם אחזו את הדבר שמדברים אליו. אם לא אחזו את הע"א - אין בדיבור משום מעשה.
בהמשך כותב הרב רוזן:

א"כ נלע"ד ד"ל דכל המקורות שהובאו לעיל דניפוח בפה נחשב מעשה האדם מיירי דוקא כגון שאחזו, (ואה"נ דגם ליבוי אש או כיבוי היינו דווקא אם אחזו את הנר או מחזיק בעץ שאחזה בו האור וכיו"ב, או אולי מיירי במלבה במפוח ובכלי דאז יש כאן מעשה מובהק) אבל עושה פעולה בפיו, ובדיבור לפני מיקרופון, מבלי שאחזו מנ"ל דחשיבא מעשה?
עוד כתב הרב רוזן⁴ כחילוקנו לעיל:

2. הראשון לציון הרב שלמה משה עמאר, רבה של ירושלים, יצא בחריפות נגד היתרו של הרב רוזן שהתבסס על דבריו של הרב ישראלי (קובץ ברקאי ה'). מרוב כעסו ושיחו אף לא הזכיר את הרב ישראלי בשמו! הרב עמאר מקל רק במצב של חשש סכנה בבתי חולים ובצבא. הגרש"ז אירבך אוסר בסופו של דבר רמקול משום 'אוושא מילתא', מכיון שיש חשש שיחשבו שעכשיו בשבת הדליקו את הרמקול (הובא בשמו על ידי הרב רוזן, משואה ליצחק, חלק שני, ירושלים יד הרב הרצוג תשס"ט). גם הרב הראשי לישראל, יצחק יוסף, בילקוט יוסף הלכות שבת חלק ה אות יא, הרם-קול ורדיו בשבת, פסק לאסור כשאין סכנה אע"פ שיש צורך מצווה.
3. הרב י' רוזן, 'מיקרופון ורמקול בשבת', תחומין טו, עמ' 371-392.
4. הרב רוזן, שם עמ' 378.

עוד עלה בדעתי לחדש שכל מה שהובא לעיל ע"י האחרונים לאסור במלאכות שבת אם נופח בפיו או מלבה אש או צועק בקול גדול כסוס שצנף וחמור שנער, היינו כשעושה פעולה אקטיבית, מיוחדת, להפיח רוח או גלי קול וכיו"ב. אבל אם רק מדבר כדרכו, ללא נשיפה בכח, לבי אומר לי שאין בהרעדת האויר וביצירת גלי קול משום מעשה לענין דנימא כוחו כגופו לחיוב באיסורי שבת.

הרי שאם מדבר כדרכו לע"א, אין בכך משום מעשה לענין חיוב שבת, כפי שגם עלה מבירורנו עד כאן.

נוסף על כך, לא ניתן לטעון שהזזת הממברנה בתוך הע"א היא מעשה, שהרי מזיזים את אותן הממברנות במכשירי שמיעה, וכבר נפוץ ההיתר לדבר עם אדם הנעזר במכשיר שמיעה.⁵

בשולי הפרק הזה, יש להזכיר את איסור תיקון כלי שיר. הרב רוזן במאמרו הנ"ל מביא עוד ארבעה איסורים שחששו להם הפוסקים: (1) משמיע קול; (2) אוושה מילתא; (3) איסור כלי שיר; (4) חשש שמא יתקן. הוא מוכיח כי ה'שלחן ערוך' והרמ"א התירו להשתמש במכשיר המשמיע קול, כגון שעון גדול, כאשר כולם יודעים שמכשיר זה מופעל מלפני השבת. מה שה'אגרות משה' אסר הוא במקרה של מכשירים כמו טלוויזיה, רדיו או מיקרופון, אשר מקובל להפעיל אותם בשעת השימוש, ואז יש חשש שיחשדו שהם הופעלו בשבת. הרב רוזן מסביר עוד שהרב פיינשטיין אוסר גם מטעמים אלו להפעיל מכשירים באמצעות שעון שבת (מלבד תאורה), אך דבר זה מותר היום לכל הדעות, כי השימוש בשעון שבת הפך להיות נפוץ, וכבר אין חשד.

הרב רוזן יוצא גם כנגד הפוסקים שחששו ל'אוושה מילתא' ו'עובדין דחול' אשר אסרו גם אם יפורסם בראש חוצות שהכול הוכן וסודר מלפני השבת. לדבריו השו"ע לא מזכיר 'אוושה מילתא' ו'עובדין דחול' אלא דווקא מתיר להשתמש בשעון משקולות משום 'שהכל יודעים'. מטעמים אלו התיר הרב עובדיה יוסף להפעיל מכונת כביסה לפני כניסת השבת ולא חשש לדברים אלו. הרב רוזן מוסיף כי אם נחשוש ל'אוושה מילתא' ול'עובדין דחול', יש לאסור גם מכשיר שמיעה רגיל.⁶

5. על שימוש במכשיר שמיעה בשבת כדאי לראות את דברי הרב אהרן ליכטנשטיין, בהספדו על הרב שלמה זלמן אוירבך: 'פעם אחת הייתי אצלו ושאלתי אותו בקשר לענין מכשירי שמיעה בשבת. הוא התיר. אבל תוך כדי כך סיפר לי ואמר: "אתה יודע, אני לא מאמין. אחד כתב לי מכתב מארה"ב, והוא אומר שהרב... היה נזהר לא לדבר בשבת עם אדם שיש לו מכשיר שמיעה, שמא הוא מדבר לתוך המכשיר, ויש בעיה של מלאכה. הוא אמר לי שהוא לא מאמין לדבר הזה. אמר לי תאר לעצמך, לא מספיק שהלז נענש משמים שהוא חרש, והגמרא אומרת לגבי חבלה שחרשו - נותן לו דמי כולו, כאילו אדם מפסיק לתפקד, כאילו מת. לא מספיק העונש הזה אמר לי תתאר לעצמך, אתה פוגש אותו ברחוב, וכך הוא התחיל ממש לנגד עיני לשחק, אתה פוגש אותו ברחוב, אז במקום לומר שלום, אתה אומר מ...מ...מ...". זה היה אצלו מופרך מעיקרא, לא שייך בכלל כדבר הזה. לא יכול היה להאמין שזה אמנם מה שהתבקש'.

6. ממשיך דרכו של הרב רוזן זצ"ל, הרב מנחם פרל, גם כן התייחס לשאלה זו ב'אמונת עתיד', שבת תשע"ט (עמ' 36-37). אומנם לבסוף הוא העלה לאיסור, אך גם הוא חילק את הדיבור לשני חלקים: החלק המעשי של הזזת הפה ויצירת גלי קול, והחלק הלא מעשי של העברת מידע בין אדם לחברו. לפי חלוקה זו פשוט לנו (אף שהוא העלה למסקנה שאסור, אך כאמור אין לדעתנו לאיסור על מה



בנושא החשש לתיקון כלי שיר והיחס בין איסור זה לאיסור שימוש במיקרופון, יש אריכות דברים. רק לעניינו נאמר שאם אנו מבקשים לצאת ידי חובת כולם, יש מקום לחשוש לאוסרים, ולכן יש לחסום את הע"א מלהשמיע שירים (אך עדיין יש לדון ביחס לזמירות שבת).

ב. צדדים נוספים בהפעלת ע"א

יש מקום לבחון צדדים נוספים בדיבור לע"א, ויש להשוות אותו לאיסורי שבת אחרים שיש באמירה.

ה'שלחן ערוך' (או"ח סימנים רעו-דש ו- שז-שכה) כותב שיש איסור לומר לנוכרי לעשות מלאכה בשבת. איסור זה מבוסס על פסוקים מפורשים וכמה סוגיות במסכת שבת. ברם, הרבה מהראשונים סוברים שהאיסור הוא מדרבנן ומבינים שהדרשה של המכילתא⁷ היא רק אסמכתא בעלמא. הרמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"א) כתב:

אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת, אע"פ שאינו מצווה על השבת ואע"פ שאמר לו מקודם השבת ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת. ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן.

ברם כאן מדובר על אמירה לנוכרי לעשות עבורנו איסור שבת. השאלה בה עוסק במאמר זה היא מציאות שבה אנחנו לא מאפשרים לע"א לעשות מלאכות אלא רק לדבר חזרה, כגון שאנחנו מבקשים ממנו למצוא מקור בגמרא או לצטט הלכה מהרמב"ם. דברים שכאלה אפשר לבקש לכתחילה גם מגוי בשבת.

צד נוסף שיש להזכיר הוא שהאדם מצווה על שביתת בהמתו. 'מחמר' הוא איסור עשיית מלאכה בשבת על ידי בעלי חיים, כמו שכתוב בפירוש בתורה (דברים ה, יד; שמות כג, יב), אך גם כאן או שמדובר שהבהמה עושה איסור עבור בעליה (מוציאה משא ברה"ר), או שהאדם פועל איתה ועושה איסור (חרישה). **אנחנו לא דנים בפעולות איסור כלל.**

כמו כן הפעילות שנועשית בענן, אין בה כל צד של איסור שבת. כך כבר העלו הפוסקים להתיר הליכה לכותל המערבי בשבת, למרות המצלמות שנמצאות שם ואף מעבדות את המידע שהן קולטות (אם מופיע מישהו מוכר, מופיעה התראה במערכת המתאימה), והותרה הליכה בכל מקום שמצולם בכל שעה, ואין בפענוח השאלה ובמתן התשובה שום פעילות חשמלית חדשה. אומנם חכמי דורנו נזהרים מכל פעילות חשמלית גם אם אין בה תוצאות של איסורי שבת, אך הדבר שייך רק בפעילות מכוונת של האדם על

לסמוך במציאות שמתרחשת בפועל בע"א) שכל המקרים שהובאו לעיל שבהם נחשב הדיבור למעשה, מדובר בהם על נשיפה ולא על הוצאת קול לשם העברת מידע, ולכן זה נחשב מעשה. לפי דבריו יוצא שפעולת העברת המידע, ללא הזזת הפה או יצירת גלי קול, אינה נחשבת מעשה, ולכן גם פעולה ע"י מחשבה אינה מעשה.
7. מכילתא פר' בא פר' ט; שמות יב, טז.



המערכת שנראית כמו מערכת חשמלית אסורה. זאת כשם שהתירו ללכת עם שעון, גם אם יש בו מונה צעדים ועוד חישובים נסתרים, אך אין כל בעיה בפעילות שנעשית בענן. הנושא הקרוב ביותר לשאלתנו הוא פעולה שנעשית על ידי חיישנים. ברם, בנושא זה כבר הארכנו בכתיבה, והעלינו להיתר גמור אם כל התוצאה היא פעולה חשמלית ולא מלאכה.⁸ במקרה של ע"א אפילו פעולה חשמלית אין כאן (כפי שהסביר הרב רוזן ביחס לרמקול), והרי שגם מי שמחמיר בנושא החיישנים יוכל להסכים עם דברינו במאמר זה. לסיכום נושא החיישנים ניתן להביא את דברי מו"ר הגרנ"א רבינוביץ⁹ צ"ל הכ"מ בסיכום שיטתו (ההערות בסוגריים הן הוספות שלנו):

1. אסור להפעיל בשבת בדיבור מערכת חשמלית העושה מלאכה מל"ט מלאכות [האיסור הוא מדרבנן משום 'ודבר דבר' ולא איסור תורה].

2. אסור [מדרבנן] להפעיל בשבת מערכת חשמלית שעושה מלאכה מל"ט מלאכות גם כאשר הפעלתה נעשית רק על ידי חיישנים כאשר המערכת בנויה באופן כזה שזהו דרך הפעלתה והאדם מכוון להפעילה [ייתכן שהאיסור במקרה זה הוא מהתורה].

3. אף שאין בהפעלת מערכת חשמלית בשבת על ידי מחשבה איסור תורה, מכל מקום אם נעשית על ידה מלאכה מל"ט מלאכות, אסור [מדרבנן] להפעילה כאשר זהו דרך הפעלתה והאדם מכוון להפעילה.

4. מערכת חשמלית שלא נעשית בה מלאכה מל"ט מלאכות והמופעלת על ידי חיישנים בלבד מותר ליהנות מפעולתה. לפיכך מותר [לכתחילה] לעבור דרך דלת אוטומטית כאשר ההליכה לעברה תגרום לפתיחתה [ומותר לכתחילה להשתמש בברז חשמלי].

מו"ר הגרנ"א רבינוביץ¹⁰ אוסר עשיית מלאכה (אפילו דרבנן) ע"י מחשב המופעל בדיבור, משום 'ודבר דבר' (ישעיהו נח, יג), כפי שכותב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ד ה"א):

יש דברים שהן אסורין בשבת אף על פי שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה. ומפני מה נאסרו משום שנאמר: אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי ונאמר וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר. לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפילו לדבר בהן כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני. כל זה וכיוצא בו אסור שנאמר ודבר דבר, דבור אסור והרהור מותר.

8. פתיחת דלת באמצעים אלקטרוניים, אמונת עתיך 120 (תמוז תשע"ח), עמ' 150-153; מאמרנו 'פעולת חיישנים בשבת', אמונת עתיך 104 (תמוז תשע"ד), עמ' 65-54; דברי מו"ר שם עמ' 66-68; שימוש בשבת במכל אשפה חכם, המעין נט, א תשע"ט עמ' 82-83; הרב אלי רייף, שימוש בדלתות מגנטיות ובכרטיס זיהוי דיגיטלי, אמונת עתיך 112 (תמוז תשע"ו) 113-126; הרב אלישיב קנוהל, הפעלת חיישנים חשמליים בשבת, תחומין כג, עמ' 278; הרב אלישיב קנוהל, צביונה של השבת בעתיד, צהר לט (תשע"ו), עמ' 99-111; ולאחרונה הרב אליהו אברז'ל, דברות אליהו סי' כד עמ' מט-נב.
9. הרב רבינוביץ, 'הפעלה חשמלית ע"י חיישנים, דיבור או מחשבה', תחומין לו, עמ' 146-152.
10. הרב רבינוביץ, שיח נחום, סי' כה.



מו"ר אף מוסיף: ¹¹ 'שיש גם צד של רגיעה ומנוחה בשתיקה מדברי מלאכה', כפי שכותב הרמב"ם ב'מורה נבוכים'. ¹² מאחר שהאיסור הוא משום 'ודבר דבר', אם ניתן להפעיל את המכשיר החשמלי באמצעות מחשבה, ומחשבה אינה פעולה בידיים ואינה דיבור, ניתן יהיה להפעילו. כל זאת כמובן כשאין נעשית מלאכה דאורייתא וקל וחומר אם לא נעשית מלאכה כלל. על פניו נראה כי הרב רבינוביץ אינו מחשיב דיבור כמעשה כלל.

ג. דיבור אל מכונה 'בעלת יכולת הבנה'

עד עתה דיברנו על מכונה המורכבת מחיישנים ומפסקים אשר פועלת בדיוק בהתאם למה שהמפעיל תכנן לגביה. הדבר דומה ללחיצה על מפסק להדלקת אור. למפסק אין יכולת חשיבה אם להדליק את האור או לא. לא ניתן להשוות אמירה למכונה פשוטה כזאת לאמירה לגוי או אפילו לאמירה לשוטה, מאחר שבגוי ובשוטה יש דעת אחרת ויכולת בחירה, והמעשה נזקף לגוי או לשוטה. אדם האומר לגוי לעשות מלאכה אינו יכול לדעת אם הגוי יבצע את הבקשה או יחליט לעשות משהו אחר, וגם אם הפעולה נעשית, מי שעשה אותה הוא לא האומר אלא הגוי. במקרה של ע"א, מדובר (עדיין) על מכשיר שאין לו דעת. הוא נחשב, לדעתנו, כמו חפץ פסיבי שאינו דומה לגוי ואין לו יכולת חשיבה. אלקסה היא סוף כל סוף חפץ שמטרתו ליישם את בקשת המדבר, וזה דומה יותר לפעולה ישירה. כפי שכתבנו בחלק הראשון של המאמר (לעיל הערה 1), 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 לע"א, והע"א מבצע את התגובה. יצוין, וזו נקודה חשובה בהבנת פעולת הע"א, שאמירת האדם אינה עושה כל פעולה, וגם תהליך התרגום אינו נעשה בעקבות 'שמיעה' שמתבצעת על ידי מכונה, אלא נעשה ניתוח הברות ללא הבנת השפה הנאמרת כלל. יכולת 'החשיבה' של AVS היא רק בהבנת המילים וביצוע הפעולה, אך אין פה 'חשיבה'. עדיין לא הגענו לשלב שבו הע"א יפעיל 'שיקול דעת' או 'חשיבה' וידחה או ישנה את הבקשה ממנו. לדוגמה: נבקש מהע"א להשמיע לנו שיר א', והוא יודיע ששיר ב' עדיף וינגן את שיר ב'. דוגמה נוספת - נבקש להכין לנו כוס קפה עם סוכר, והוא יכין דווקא עם סוכרזית, כי הוא 'חושב' שזה בריא יותר למבקש.

השאלה היא מתי ואיך הגדרה זו תשתנה, אם בכלל. מה ההגדרה של 'חשיבה' ודעת אחרת, והאם הגדרות אלו שייכות כלל למכונות? מחשב אשר מצליח לנצח את האדם במשחקי חשיבה, האם יהיה מותר להגיד לו לבצע מלאכות שבת כמו לגוי? אם מחשיבים את פעולת המחשב כחשיבה, אפילו קלה, האם ניתן להגיד לאלקסה אחת שתגיד לאלקסה שנייה להפעיל מכשיר? האם ניתן להגדיר 'מבחן טיורינג' (CAPTCHA) הלכתי להגדרת מכונה כדעת אחרת?

11. הרב רבינוביץ, תחומין שם, עמ' 150.

12. מורה הנבוכים, חלק ג פרק סז.



כאשר מכונה מגיעה למצב שהיא בעלת יכולת חשיבה מפותחת, לפחות על פי מבחן טיורינג, או מגלה עצמאות כך שאיננו יכולים להסביר את פעולותיה (כגון מהלכי השחמט של תוכנת AlphaZero אשר מנצחת בקלות כל אדם במשחק השחמט), מדוע לא להחשיב את מעשיה כדעת אחרת, לפחות ברמה של עלוקה¹³ או אפילו כשוטה או גוי? אלקסה צועדת במהירות לכיוון זה.¹⁴

מכיוון שהדבר עדיין לא הגיע למימוש, נראה שמוקדם להכריע בנושא, אך ראוי להעלות כבר עכשיו את הדיון על שולחנם של יושבי על מדין.

ד. איסורי שבת בהפעלת אלקסה

הואיל ובע"א עיקר הפעילות היא באמצעות המיקרופונים והרמקולים, הוא דולק כל הזמן, אין בו דבר פיזי שאפשר לתקן¹⁵ ואין בו חוט להט, לכאורה יש מקום להתיר השימוש בו כשאינו עושה מלאכה למי שמתיר להשתמש בשבת במכשיר שמיעה¹⁶ ובמיקרופון ורמקול. ואולם ע"א שונה ממכשיר שמיעה ורמקול בכמה דברים משמעותיים:

- א. באלקסה יש מנורות לד אשר נדלקות כאשר היא 'מקשיבה' או מעבירה מידע.
- ב. אלקסה מגיבה למילת הפעלה ולא לכל דיבור.
- ג. ניתן להפעיל את אלקסה באמצעות דיבור או כתיבה באפליקציה או במחשב, ובעתיד גם על ידי תנועות.
- ד. במערכת של אלקסה יש מעין חשיבה, אך זו אינה נחשבת 'דעת אחרת'.
- ה. הדיבור המושמע באלקסה אינו זהה למילים הנאמרות לה במיקרופון.
- ו. אלקסה יכולה להפעיל מכשירים רבים, כולל מכשירים העושים מלאכות דאורייתא או דרבנן, באמצעות 'כישורים'.
- ז. הפקודות מוקלטות בזיכרון, מפוענחות ונרשמות בענן. ניתן לראות את הפקודות באפליקציה מתאימה.
- ח. יש על המכשיר כפתורי הפעלה.

13. שו"ת הר צבי, אורח חיים א סימן קעד: 'עין אבן העוזר (סימן שכח) לענין העמדת עלוקה בשבת שכתב דאם העלוקה שלו אסור משום שביתת בהמתו, והגאון מסוכוטשוב ז"ל הקשה על האבן העוזר דאפילו אם העלוקה אינה שלו יאסור משום מחמר, הואיל והוא מעמידה. ומתוך דהיא מוצאת להנאתה אין זה מחמר'.

14. ראה <https://news.yahoo.com/deepmind-apos-alphazero-now-showing-190000147.html>

15. במכשיר ה-ECHO לסוגיו השונים אין חשש לתיקון הכלי, כי הוא נמכר כיחידה אחת אשר לא אמורה להיפתח. כמו במכשירי חשמל רבים בימינו, אין אפשרות לתקן דבר פיזי במכשיר אלא רק במעבדה מיוחדת. התיקונים היחידים שמומלץ לעשות בבית הם תיקונים לא פיזיים אלא שינויי הגדרות והתקנת תוכנות. לרוב במקום לתקן מכשיר שהתקלקל פיזית, כגון שחלק מהמכשיר נשרף, פשוט קונים מכשיר חדש.

16. אריכות דברים יש ביחס לשימוש במכשיר שמיעה בשבת, וכבר הדבר עלה להיתר. וראה גם הערה 9.



האיסור בהדלקת מנורות לד ובהקלטה בזיכרון של המחשב הוא לרוב הדעות מדרבנן בלבד, בפרט שאין למדבר עניין במנורות או בהקלטה אלא רק בתוצאה הסופית.¹⁷ מאחר שהמערכת עלולה לגרום לעשיית מלאכות דאורייתא (כגון אלקסה המחוברת למכשיר להכנת קפה, שבו טוחנים את פולי הקפה ומבשלים אותם), יש להתיר את השימוש בע"א רק אם מבטיחים בערב שבת שמנטרלים את כל הפעולות היכולות להיות איסור.

ה. הנהיות לשימוש בע"א בשבת

כפי שכתבנו לעיל, על בסיס שיטת הרב ישראלי התיר הרב רוזן להשתמש במיקרופון וברמקולים בשבת בכפוף להנחיות שכתב. גם אנחנו מבקשים במאמר זה להציע הנחיות עבור ע"א. ההנחיות תתייחסנה כמובן גם להבדלים שבין ע"א לבין רמקול ותצטרך להיות מקיפות יותר, כי ע"א יכול לעשות הרבה יותר ממיקרופון ורמקול. להלן הצעתנו:

- יש לכסות את כל הכפתורים של אלקסה בצורה שלא תאפשר שימוש בהם. הכיסוי יינעל לפני שבת. הכיסוי גם יסתיר את מנורות הלדים וכן יהיה כתוב עליו בגדול 'אלקסה של שבת' וכי המערכת פועלת עפ"י סידורי הלכה.
- אין ליטול את אלקסה ביד, אלא היא תמוקם במקום צדדי ותעמוד בפני עצמה.
- המערכת תפעל כל השבת ללא הפסקה.
- אין לבקש מאלקסה לעשות פעולות האסורות בשבת, ויש לחסום אפשרות זו ממנה.
- יש לשקול לאסור גם השמעת שירים.
- במערכת Echo Show המכילה מסך ומצלמה, יש לכסות הן את המסך והן את המצלמה, כך שהפעלה תהיה ע"י קול בלבד ולא ע"י חיישנים. הוראה זו נצרכת על מנת לחוש לשיטות שאוסרות הפעלת מכשירים על ידי חיישנים. לשיטתנו, אין צורך בכיסוי המסך והמצלמה.

כאשר ייכתב 'כישור' (Skill) לאלקסה אשר ייועד להפעלה לפני שבת או להפעלה אוטומטית בזמן כניסת השבת, על הכישור לבצע את הפעולות הבאות:

- ביטול פעולת מנורות הלדים של אלקסה (כולל החשכת מסך ה-Echo Show).
- התעלמות ממצב כפתורי ההפעלה והשארת ההפעלה הקולית כאפשרות יחידה. דבר זה לא יכול למנוע כיבוי והפעלה או הוצאת המכשיר מהחשמל כמובן.
- מניעת הפעלת אלקסה באמצעות כתיבה.
- יש לשקול מניעת השמעה של שירים.
- ניתוק כישורים אשר עלולים לבצע מלאכות דאורייתא כגון בישול אוכלים.
- שינוי מילת ההפעלה לביטוי אשר יזכיר את השבת. כגון במקום לומר 'אלקסה' יהיה צורך לומר 'אלקסה שבת שלום'.

17. ראה מאמרנו הדלקת נורות לד בשבת, המעין נא, ג תשע"א עמ' 24-34.



7. כתיבת כישורים שיבצעו פעולות הנצרכות לנושאי ביטחון ורפואה. כל פתרון שיכול להתבצע על ידי דיבור קל יותר לכו"ע מפתרונות גרמא ומניעת מונע.

1. שמירה על ערך השבת מול הוסר נוחות בשבת

הרבה פוסקים נוקטים שבעקבות ירידת הדורות ומיעוט ערכנו, לא ניתן לגזור גזרות חדשות, אבל מוטלת אחריות על הרבנים של כל דור ודור לדאוג לשמירת היהדות בכלל ולשמירת קדושת השבת, רוחה וצביונה בפרט. לעיתים נאלצים הרבנים להסתמך על גזרות או איסורים מוכרים כדי לאסור פעולות בשבת, לא משום שהפעולה אסורה, אלא כדי 'לשמור ולהגן' על השבת. מו"ר הרב רבינוביץ כתב:¹⁸

אמנם בדורות קודמים ראו חכמים לאסור לגבי חשמל עיסוק בכמה דברים שהם כעין מלאכה, והכל כדי שלא תיהפך השבת כחול חלילה, כי מדובר היה בכך שהאדם עצמו הוא הפועל ועושה את המלאכה ואף משועבד היה להפעלה ולטיפול במכשיר החשמלי. אולם המהפך הגדול שנוצר על ידי האוטומציה נועד לשחרר את בני האדם משעבודם למלאכות ולהפעלת המכשירים החשמליים, ואדרבה, הרבה צרכים מופקים באופן אוטומטי ואינם זקוקים לטיפול של האדם כלל. לפיכך אין מקום להחמיר ולאסור זאת, ואדרבה, מתוך כך יכולים בני אדם להתפנות מעיסוקי החול ומטרחה, והשבת נעשית להם לעונג.¹⁹

מעין זה ראינו גם בשם הרב אהרן ליכטנשטיין שאמר בהספדו על הגרש"ז אוירבך: שיש לו יסוד פסיקה בכמה שאלות בשבת - יש אנשים שכמעט שמחים להתיישר בשבת, הוא ראה בכך לא סתם איזו עקמימות, מבחינת חיזור אחרי חומרות שאין להן יסוד - הוא ראה בזה פגיעה בשבת ופגיעה באדם. אחד הדברים שהינחו אותו בנוגע לפסיקה בהלכות שבת, שהחיים בשבת לא אמורים להיות סבל לעומת החיים בחול.

המערכות החשמליות שדנו עליהן במאמר זה שונות מהמערכות הישנות בהיבט מרכזי, והוא שלא רק שלא נעשית בהן מלאכה מל"ט מלאכות האסורות בשבת, ואף אין בהן הדלקת אור (וכאמור חייבים וניתן להבטיח שכך פעולת המערכת), אלא שגם אין בהן מצב כיבוי שבו המערכת כלל אינה עובדת ומצב הדלקה (כדרך שפועל מאוורר וכדומה). וגם אם יש איזו פתיחה וסגירה של מעגל חשמלי, אין זו אלא פעולה ארעית לזמן קצר של שניות אחדות, המתבטלת מעצמה באופן אוטומטי. פשוט וברור שאם יש מצב של

18. הפעלה חשמלית בשבת ע"י חיישנים, דיבור או מחשבה, תחומין לו עמ' 152; 'נספח: בדין חיישנים', אמונת עתיך 104 (תמוז תשע"ד), עמ' 66-68.

19. אחרי שליחת מאמר זה לפרסום, ביום רביעי, י"ב אייר תש"ף, הסתלק לגנוזי מרומים מו"ר הגאון הרב אליעזר נחום רבינוביץ הכ"מ. זכיתי, והייתי חודשים ספורים לפני פטירתו בביתו, והבאתי איתי את העוזר האישי של חברת אמזון (אלקסה). הרב שאל את 'אלקסה' באנגלית מה מזג האוויר במעלה אדומים ומתי השקיעה, והיא ענתה לו. כדרכו, הרב אמר בבדיחות שאין זה אלא "מעשה כשפים". בתפיסת הפסיקה של הרב, אין סיבה לאסור כלי זה בשבת.



חולי או סכנה, יש עדיפות לעשות את הפעולות באמצעות הע"א מאשר בנקיטת כל פתרון הלכתי-טכנולוגי אחר (כגרמא, מניעת מונע וכדומה).
כפי שנתברר לעיל, אין בפעולת מערכות אלו חשש של מלאכות דאורייתא כלל, אלא לכל היותר חששות דרבנן, ולאור האמור נראה שגם איסור דרבנן אין כאן, ולפיכך לפענ"ד נראה שאין איסור להשתמש בהן על פי כל השיטות השונות המתייחסות לאיסור חשמל בשבת, ובלבד שהמערכת תופעל על פי ההסתייגויות שהבאנו לעיל. וה' יצילנו מטעות ושגגה וינחנו בדרך אמת.





מצב שבת למערכת בקרת אנרגיה

הקדמה

כל מי שהתארח בבתי מלון או בבתי הארחה לסוגיהם נתקל מן הסתם בטכנולוגיה הנפוצה זה כמה שנים - הדלקת התאורה והמיזוג בחדר נעשית מאליה באמצעות חיישן, המזהה את כניסת האורח לחדר ומפעיל בהתאם לברירת המחדל מערכות אלו, ובאותו האופן מנתקן עם היציאה מן החדר. כמו כן מצוידים חלונות החדר במתג זעיר (מיקרו-סוויץ') אשר מפסיק את המיזוג עם פתיחת החלון. באופן זה חוסכים בתי המלון כסף רב במניעת בזבז אנרגיה מיותר שהיה נגרם אילו הכיבוי היה נעשה רק באופן ידני (או שלא...).

השהייה בבית מלון עם מערכת כזו בשבת מעוררת בעיה קשה, באשר כל כניסה ויציאה לחדר גורמת להפעלה וניתוק של מערכות אלו. עצם ההיתר או האיסור לגרום להפעלה מעין זו בשבת כבר נידון בהרחבה במאמריהם של הרב ישראל רוזן ז"ל והרב אלי רייף יבדל"א.¹

עד לאחרונה, למי שנמנע מהפעלת מערכות חשמליות בעת הכניסה לחדר ע"י חיישנים היו שתי אפשרויות בלבד: נטרול (ניתוק/כיבוי) מערכת הבקרה כולה, או נטרול החיישן המזהה את תנועת האדם ע"י כיסויי בפיסת בד עבה וכדו'.

לשני הפתרונות מגרעות רבות:

(1) לא תמיד האדם מודע לפעולת המערכת, וגם אם הוא מודע לה, הוא לא בהכרח יודע כיצד לנטרל את החיישן.

(2) לא תמיד ניתן לבקש מבית המלון לנטרל את המערכת, ולא תמיד ניתן לנטרל חדר מסוים.

(3) ודאי שבית המלון אינו מעוניין במצב שבו מכשירי החשמל יפעלו בחדר לאורך כל השבת. למעשה גם המתארח במלון זקוק או לכל הפחות מעוניין בשליטה על הדלקה וכיבוי תאורה ומזגן כפי שנעשה בביתו הפרטי ע"י כוונן שעון שבת מראש. ואולם בשנים האחרונות החלו להיכנס לשימוש מערכות בקרת אנרגיה מותאמות לשבת אשר מאפשרות שהייה בחדרי המלון וכן כניסה ויציאה, אליבא דכל הדעות, וכפי שיבואר

1. הרב אלי רייף והרב פרופ' דרור פיקסלר, 'הפעלת חיישנים בשבת', אמונת עתיך 104 (תשע"ד), עמ' 68-54; הרב ישראל רוזן, 'החיישנים הם כלי עבודה מודרניים - תגובה', שם עמ' 69-70.

להלן.² ייחודו של 'מצב השבת' הוא כפול: גם מנטרל את השפעת החיישנים על המערכות החשמליות, וגם מאפשר תכנות והזנת זמני הדלקה וכיבוי רצויים למשך השבת לתאורה ולמיזוג (כולל הגדרת טמפ' קירור/חימום רצויה) לפני כניסת השבת, דרך פאנל בקרה המצוי בכל חדר. בחלק מהמערכות מצב השבת גם מנטרל את הנעילה החשמלית של דלת הכניסה לחדר ומאפשר נעילה ופתיחה באמצעות מפתח מכני בלבד. להלן תיאור תמציתי של המערכת.

למערכת בקרת האנרגיה שלושה חלקים מרכזיים:

(1) יחידת שליטה ובקרה ראשית של המלון, הנמצאת בקבלה. יחידה זו מעבירה פקודות לבקרי החדרים.

(2) בקר לכל חדר מחדרי המלון שתפקידו קבלת מידע מהחיישנים וזיהוי פעולות האדם השונות (פתיחת דלתות וחלונות, כניסה ויציאה מהחדר) בעזרת גלאים, הדלקה וכיבוי של התאורה והמזגן, נעילת הדלת והעברת אותות תקשורת ליחידת השליטה הראשית. הבקר מגיע עם תוכנה, דרכה ניתן להגדיר את הפעולות לביצוע.

(3) יחידות הקצה, הכוללות חיישנים מגנטיים, חיישני תנועה, ממסר להדלקת תאורה ומזגנים, נעילת ופתיחת דלתות, ופנל חיווי דיגיטלי למצב החדר.

א. תיאור ההפעלה במצב ברירת המחדל (חול)

(1) בכניסה לחדר עם כרטיס קרבה וזיהוי תנועה בחדר - נרשמת פעילות כניסה לחדר, והדלת אינה ננעלת בנעילה מגנטית, כל עוד הכרטיס מונח בתושבת בתוך החדר.

(2) עם הכניסה לחדר מופעלת התאורה על פי מתגי ההפעלה הלחוצים. המזגן מופעל ע"פ ברירת המחדל שהוגדרה (חימום/קירור/טמפרטורה).

(3) במידה ונפתח החלון, פעולת המזגן מופסקת אוטומטית.

(4) עם היציאה מהחדר, המזגן וכל תאורת החדר מכובים אוטומטית.

ב. תיאור ההפעלה במצב שבת

(1) כאשר אורח במלון מבקש מפקיד הקבלה להפעיל את מערכת בקרת האנרגיה בחדר במצב שבת - שעון אסטרונומי מנטרל את השפעת החיישנים על פיקוד התאורה והמיזוג ע"פ זמני כניסת השבת. חיישני הדלתות והחלונות (חיישן מגנטי) מנוטרלים באמצעות ממסר. חיישני התנועה עדיין פעילים, אבל התוכנה מבטלת את השפעת המידע המגיע מהחיישנים על הפיקוד החשמלי.

(2) מנעול הדלת נפתח באמצעות מפתח מכני.

2. מכון צומת אישר לאחרונה כמה מערכות מסוג זה, ובימים אלו צפויה מערכת נוספת, משוכללת יותר, לקבל אישור. במאמר זה לא התייחסנו למערכת ספציפית אלא למכלול התכונות הקיימות, בעיקר כדי להעלות למודעות את קיומן של מערכות אלו.



3) לאורח יש אפשרות להזין מראש לפנל דיגיטלי המצוי בחדר את שעות ההדלקה והכיבוי של התאורה והמיזוג בחדרו, להגדיר את הטמפר' הרצויה לו בשעות ההדלקה השונות, וכן להשאיר תאורה קבועה לכל השבת בחדר השירותים וכדו'.
 4) במצב שבת ישנו חיווי בצורת נרות שבת על פנל הבקרה בחדר.
 5) לאחר יציאת השבת, השעון האסטרונומי מבטל את מצב השבת, והמערכת חוזרת למצב ברירת המחדל שלה.

מבחינה הלכתית אין במערכת זו חידוש מיוחד, כיוון שהיא מבוססת על העיקרון של הפעלה חשמלית מבעוד יום באמצעות שעון שבת, שרוב ככל הפוסקים התירוהו לכתחילה. ואולם מבחינה טכנולוגית ומעשית עצם שילוב מערכת שעון שבת בתוך מערכת הבקרה אשר מאפשרת גם להפעיל את המערכת וגם למנוע חילול שבת - יש בו משום פריצת דרך, הן מבחינת המודעות של עולם התעשייה והתיירות לצרכיו של הלקוח שומר השבת, והן בהבנה כי ניתן למצוא מענה לדרישות ההלכה מבלי להתפשר או לוותר על קדמת הטכנולוגיה ויתרונותיה הרבים. עניין אחד שבכל זאת יש לדון בו הוא העובדה שחיישני התנועה בחדר אינם מנותקים בשבת מזרם החשמל, ולמעשה הם עובדים כרגיל ושולחים אותות (פולסים חשמליים) למערכת הבקרה. אותות אלו נחסמים במצב שבת, ואין להם שום שימוש בזמן אמית או לאחר מכן. כמו כן, הם אינם גורמים לרישום דיגיטלי בזיכרון המערכת. האם בכך שהאדם גורם לחיישן לפעול ולשלוח אות חשמלי למערכת הבקרה, ישנו איסור כלשהו, או שהדבר אכן מותר לכתחילה? בדין גרימת פעולה חשמלית ע"י חיישן כתוצאה ממעשה האדם הנעשה ממילא, כגון הליכתו או תנועתו בחלל מסוים - מצאנו שלוש דעות בין פוסקי דורנו, ונזכירן בקצרה.

1. מותר מעיקר הדין לגרום פעולה חשמלית ע"י חיישן

מעיקר הדין יש להתיר, מכיוון שהאדם לא עשה מעשה ייחודי לצורך הפעולה האסורה, אלא זו נוצרה ממילא כתוצאה מפעולותיו 'הרגילות'. כך פסק הגרנ"א רבינוביץ' זצ"ל.³ לשיטה זו הדבר מותר אף כאשר האדם נהנה מהתוצאה המתרחשת, ואולם למעשה התירו רק בצירוף צדדי היתר נוספים כגון 'פסיק רישיה' באיסור דרבנן וספק 'פסיק רישיה'.

2. מותר מעיקר הדין לגרום פעולה חשמלית ע"י חיישן אם אינו מעוניין או מכוון ליהנות מהתוצאה

יש פוסקים שמגבילים את ההיתר למקרה שמגמת האדם אינה לצורך התוצאה מן המלאכה. כך הכריע הגר"ש וואזנר זצ"ל⁴ לגבי אדם העובר ברחוב ומפעיל באמצעות חיישן תנועה תאורת רחוב, שאם אינו מעוניין בתוצאה ולא התכוון אליה הרי שנמצא

3. שו"ת שיח נחום, סי' כה; וכך כתב גם הרב אלי רייף במאמר הנ"ל, הערה 1.

4. בקובץ מבית לוי ד, סי' סא; נדפס גם בתחומין כג, עמ' 277.

שלא עשה דבר. כיוון שהליכתו אינה מיוחסת למעשה הפעלת התאורה אלא לעצם ההליכה ברחוב לצורכו, הרי זו תוצאה ללא מעשה - כהגדרתו שם. את הדעה הזו אימץ גם הרב רוזן, ולדעתו יש משקל מכריע דווקא לכוונת האדם, מכיוון שאם האדם מעוניין בתוצאה - הרי שרואים את מעשהו כמכוון לבצע את פעולת המיתוג וההפעלה. זאת מכיוון שכך היא דרך ההפעלה המודרנית - להסתמך על פעולת האדם הנעשית לצרכיו האחרים (כגון הליכה ותנועה בחלל החדר). אם כן אחר הכוונה נמשך המעשה ומוגדר לאיסור. ואם אין כוונתו לכך, הרי שלמעשה כשלעצמו אין שום משמעות לאיסור. אומנם במאמר נוסף⁵ התייחס הרב רוזן למקרה הדומה מאוד לנידונו ביחס לפעולה חשמלית זעירה בחיישן המנותק מהמכשור שאליו חובר בד"כ (כגון מחסום מתרומם וכדו'). במאמרו כתב הרב רוזן שראוי למנוע את הפעולה החשמלית בחיישן (כגון נורה זעירה הנדלקת בכל פעם שנשלח אות חשמלי), כדי שלא ייראה הדבר כפעולת יום חול. לפי זה נראה לומר שבנידונו, שבו המערכת מופעלת במצב שבת, וגם אין שום היכר נראה לעין ביצירת האות החשמלי הנוצר בפעולת החיישן, אין לאסור משום כך. כסברה זו כתב גם הג"ר אשר וויס⁶ שפעילות חשמלית שאינה ניכרת לעין ואין לה משמעות לגבי האדם הגורם לה, אין לה חשיבות מלאכה, ואין איסור בגרימתה.

3. מעיקר הדין אסור לגרום פעולה חשמלית ע"י חיישן

יש האוסרים בכל מקרה - כך מובא בשם הגרי"ש אלישיב בספר 'שבות יצחק'⁷, וטעמו שכיוון שהאדם גורם לפעולה ומודע לכך שזו תקרה כתוצאה ממעשיו - הרי זה 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה'. ולכאורה בנידונו אפשר שגם הגרי"ש אלישיב יודה שאין איסור בדבר, כיוון שמעבר לכך שלא הייתה כוונה ומודעות למעשה, גם אין שום תוצאה ניכרת שניתן ליחסה לפעולת האדם, ועצם שחרור האות החשמלי הוא דבר שאינו ניכר ואינו מועיל כשלעצמו, וממילא אין כאן מלאכה האסורה בשבת.

למעשה, נראה כי טכנולוגיה זו עשויה להביא ברכה רבה גם לריבוי שמירת השבת וגם לקידום התודעה שניתן להשתמש בתוצרי הטכנולוגיה תוך כדי הקפדה מלאה על ההלכה. וראוי לפני ההגעה למלון או לבית הארחה לברר ולשאול אם למערכת בקרת האנרגיה ישנו מצב שבת, ולתבוע כצרכן מבית המלון לעמוד ברף הרצוי של שמירת השבת לכתחילה. ברור שככל שתגדל הדרישה מסוג זה, כך יגדלו הביקוש והרצון להתקין מערכות טכנולוגיות מאושרות לשימוש בשבת.

לסיום כדאי לציין כי להערכתנו, יישום זה עתיד להביא ברכה רבה לשומרי השבת בעתיד הקרוב. רבים משימושי היומיום שלנו, בפרט פעולות רוטיניות כמו הכנת קפה, גלילת תריסים וכדו', ייעשו אוטומטית ע"י מערכות מבוססות בינה מלאכותית שתזהינה

5. תחומין לו, עמ' 153, סעיפים ו-ח.

6. שות מנחת אשר, חלק א', סי' לב.

7. שבות יצחק, ח"ב, עמ' קכד-קכה; דין זה מופיע ביחס לתרמוסטט דיגיטלי המצוי במזגן, שגם במצב שאינו גורם לשינוי במצב ההפעלה של המזגן, נעשה רישום דיגיטלי הנחשב לחצי מלאכה או איסור דרבנן, עיי"ש.



את הגעת האדם לחלל הדירה. גם כאן קיימת הבעיה שהזכרנו לעיל⁸ בקשר למלאכות שהאדם מעוניין בהן ונהנה בתוצאתן, וגם כאן ניתן יהיה להוסיף רכיב בתוכנה ההופך את הפעילות היזומה לפעילות קבועה המוגדרת מראש, דרך אותה תוכנה השולטת על כלל המכשור החשמלי בבית. כך יימנע מראש הקונפליקט שבין טכנולוגיה מתקדמת לעמדה ההלכתית.



8. כמובן בהתאם לשיטות השונות. כאמור, עמדת מכון צומת שהמעשה משויך ע"פ הכוונה והרצון בתוצאה.



הרב עזריה אריאל

אמצעים הדישים להובלת אפר הטאת בימינו

הקדמה

נאמר בתורה (במדבר יט, ט): 'ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור'. מכאן למדו חכמים שאסור להניח את אפר הפרה ואת מי החטאת על גבי טומאה כלשהי, אפילו כאשר האפר והמים נמצאים בתוך כלי שאינו מקבל טומאה, אלא שהוא נשען על גבי טומאה כלשהי. לכאורה הדבר שולל את האפשרות להוביל את האפר בתוך מכונית, מאחר שכל המכוניות שלנו טמאות, ואין זה מעשי לטהר אותן בטבילה.² האם נצטרך להוליך את האפר רק בהליכה רגלית או ברכיבה על סוסים וחמורים?

א. רהפן

לרחפן יתרון על פני המכונית, מפני שניתן לייצר רחפן שעמיד בטבילה, לטהרו (בהזאה, אם יוצר בארץ העמים או נטמא בטומאת מת בארץ) ולהטבילו לשם חטאת לקראת הובלת האפר. כך האפר יהיה מונח ב'מקום טהור' ללא ספק. אך השימוש ברחפן מעלה שאלה - האם מותר להעביר אפר ומי חטאת באוויר.

במשנה (פ"ט מ"ו) נאמר:

מי חטאת ואפר חטאת לא יעבירם בנהר ובספינה ולא ישיטם על פני המים ולא

יעמוד בצד זה ויזרקם לצד זה, אבל עובר הוא במים עד צוארו.

טעם האיסור מוסבר בגמרא (חגיגה כג ע"א ויבמות קטז ע"ב), שפעם אחת העבירו מי חטאת בירדן בספינה ומצאו כזית מת תחוב בקרקעיתה, ונטמאו מי החטאת, ולכן גזרו על כל דבר כעין ספינה.

בתוספתא (פ"ט ה"ט) נאמר:

1. פרה פ"י מ"ג, ורמב"ם, הל' פרה אדומה פ"ד ה"א. להלן הפניות סתמיות למשנה, תוספתא ורמב"ם הן למסכת פרה ולהל' פרה אדומה.

2. המכונית היא אב הטומאה, אם בטומאת מת הטעונה הזאה, כגון עקב חניה בחניון מקורה של בית חולים או בגלל ייצורן בארץ העמים, ואם בטומאת מדרס (ואכמ"ל) הטעונה טבילה. גם אם נניח שהמכונית אינה אלא ראשון לטומאה, מחמת נגיעה בטמא מת, היא 'מקום טמא', לפחות לדעת רבנן דר' יוסי (פ"י מ"ג), וגם מטמאת אדם וכלים, שכן 'אין מונים לחטאת' (רמב"ם, פ"ג ה"ו).



לא יטול אדם מי חטאת ואפר חטאת ויהא רכוב על גבי חברו או על גבי בהמה מקום שאין רגליו נוגעות בארץ, אבל מעבירן הוא בגשר, אחד הירדן ואחד כל הנהרות.

מהרישא ניתן להבין שהאיסור להעביר את האפר ברכיבה נאמר אף ביבשה. אולם הסיפא 'אחד הירדן ואחד כל הנהרות' אינה מובנת, נהר וירדן מאן דכר שמיה? ועל כורחך זהו המשך למשנה על נהר, כדרך התוספתות, ולא מימרא בפני עצמה.³ גם סדר הדברים בתוספתא: 'רכוב על גבי חברו' ואח"כ 'על גבי בהמה' (בניגוד לסדר בגמרא שלהלן) מובן יותר אם מדובר על מי שהגיע למכשול מים ומתקשה לעבור, ובאופן זה מקובל יותר להסתייע בחברו מאשר בבהמה.

בברייתא המקבילה (חגיגה כג ע"א; יבמות קטז ע"ב) נאמר:

לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן ובספינה, ולא יעמוד בצד זה ויזרקם לצד אחר, ולא ישיטם על פני המים, ולא ירכב על גבי בהמה, ולא על גבי חבירו, אלא אם כן היו רגליו נוגעות בקרקע. אבל מעבירן על גבי הגשר ואינו חושש. אחד הירדן ואחד שאר הנהרות.

רש"י ביבמות מפרש ש'לא ירכב' מוסב גם הוא על העובר בנהר, אבל ביבשה אין כל הגבלה, וכך פירשו כמה אחרונים.⁴ לעומת זאת בחגיגה כתב רש"י שהרכוב אסור כי 'גזרו על האוירות כולן', ומשמע שהאיסור אף ביבשה.⁵ כך גם משמע שפירש ב'ערוך השולחן העתיד',⁶ אך כתב שברייתא זו אינה להלכה, כדלקמן. בפשטות הטעם להחמיר בזה הוא שגם תנועה באוויר ביבשה היא כעין ספינה, אך מסברה זוהי גזרה רחוקה לכאורה. ייתכן שלדעת רש"י שם הגזרה איננה רק משום שחששו לטומאה בספינות, אלא שחששו מטומאה בקרקעית הנהר, שלא יבחין בה אלא אם כן ידרוך עליה, ולכן גזרו על כל תנועה באוויר, אפילו ביבשה, מפני שהעובר באוויר אינו מבחין במה שבקרקע.⁷

הרמב"ם (פ"י הל' ב-ג) הזכיר איסור בנהר בלבד ולא ביבשה, ואף כתב שבים מותר. גם בנהר לא הזכיר הרמב"ם איסור רכיבה, ונראה שפירש שהברייתא עוסקת ביבשה, ואינה להלכה כי היא נגד המשנה.⁸ ויש שפירש שאף הוא מודה לאיסור הרכיבה בנהר.⁹ מסתבר, אפוא, שלהלכה אין כל איסור ביבשה, ואף את"ל שהברייתא אסרה, כפי שאפשר להבין מרש"י בחגיגה, אין הלכה כמותה. על דיני שמירת האפר במהלך הטיסה ראה להלן.

3. וכן הוכיח ב'תורת מרדכי', רבינוביץ, חיבת הקדש סי' כד, עי"ש באריכות.

4. גר"א על התוספתא הנ"ל; תפא"י, הלכתא גבירתא פ"ט ס"ו.

5. שיח יצחק, שם.

6. ערוך השולחן לעתיד, סי' ע סעי' יד.

7. אך המאירי, חגיגה כג ע"ב, נקט שהאיסור בנהר בלבד ואעפ"כ ציטט את לשון רש"י, ונראה שפירשו כדבריו ביבמות.

8. ראשון לציון, חגיגה כג ע"א; חס"ד על התוספתא הנ"ל.

9. שיח יצחק, עמ' צב.



ב. ריהוף מגנטי

יש לדון על הצעה ששמעת¹⁰ שעשויה לאפשר הובלה בתוך מכונית טמאה: ניתן ליצור מתקן שיש בו התנגדות של שדות מגנטיים, והקלל המתכתי יוכל לרחף בתוכו בלי לנגוע בדופנות המתקן.¹¹ כאשר המתקן יונח במכונית, הקלל שבתוכו אינו 'מונח' במקום טמא אלא מרחף בתוכו.¹²

לכאורה מאחר שהנהג נוגע במכונית ונטמא ממנה, הרי הוא טמא לחטאת, הפוסל את האפר אפילו בהיסט.¹³ ברם, הובלת האפר באופן זה איננה היסט, אפילו אם בעלמא נהג נחשב כמסיט את מה שברכבו.¹⁴ מצאנו ש'מנפח אדם בית הפרס והולך' (ברכות יט ע"ב), והזזת העצמות ע"י רוח פיו איננה נחשבת כהיסט. אין טומאת היסט (בין בהיסט של הטומאה ע"י הטהור הנטמא ממנה, ובין בהיסט של דבר טהור ע"י טמא המטמא בהיסט) אלא כשיש רצף של חפצים מוחשיים המחברים בין האדם לבין החפץ המוסט על ידו. מכל מקום, יש לעיין בשאלה אם באופן זה הקלל נחשב כמונח במקום הטמא, מאחר שהמתקן המחזיק אותו טמא, או שעל כל פנים המתקן מונח על גבי דבר טמא.

ג. צדדי הספק

שנינו בפ"י משנה ד-ה:

הטהור לחטאת... היה עומד על גבי תנור ופשט ידו חוץ לתנור, והלגין בתוכו, וכן האסל שהוא נתון על גבי התנור ובו שני קללות, אחד מכאן ואחד מכאן, רבי עקיבא מטהר וחכמים מטמאין. היה עומד חוץ לתנור ופשט ידיו לחלון ונטל את הלגין והעבירו על גבי התנור, רבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרין. הקלל והלגין מכילים אפר חטאת ומי חטאת, ואילו התנור טמא (לפחות ביחס לדרגת הטהרה הדרושה לחטאת). לדעת רבי עקיבא, הקובע לעניין 'מקום טהור' הוא מקומו של הקלל עצמו, ואם הוא מרחף מעל הטומאה - הוא נטמא. מאידך גיסא, אם הקלל אינו מעל הטומאה, אלא רק מוחזק בידי אדם שנשען על גבי הטומאה - הרי זה טהור. לדעת חכמים, 'מקום טהור' הוא המקום שעליו הקלל נשען. לפיכך, אם האדם עומד על גבי התנור - הקלל שמוחזק בידי מחוץ לתנור נפסל, ואילו כאשר האדם עומד מחוץ לתנור, ומחזיק את הקלל מעל התנור - הקלל טהור.¹⁵ הלכה כחכמים (רמב"ם פ"ד ה"ה).

10. מידידי הרב יהושע פרידמן והרב ינון אלבז הי"ו.
11. מעין המתואר בסנהדרין קז ע"ב על עגלי ירבעם, ע"ש ביד רמ"ה.
12. אומנם אסור שהאפר ומי החטאת יהיו באוהל המת, אפילו בתוך כלי חרס המוקף צמיד פתיל (פי"א מ"א ורמב"ם פ"ד ה"ג). לעניין זה לענ"ד המכונית אינה נחשבת כאוהל המת, אפילו אם בעבר נטמאה באוהל המת, יעוין בספרי 'טהרת ישראל', ח"א סי ב.
13. פי"א מ"ו ורמב"ם פי"ג ה"ה.
14. ועל כך עיין שו"ת מעשה חושב, ח"ד סי' לו, שצידד שאינו היסט.
15. רבה בזבחים צג ע"א מבאר שזוהי מחלוקת מהותית בשאלה האם קלוטה כמי שהונחה, אלא שאביי מקשה על כך וסובר שר"ע פוסל בהעברה על גבי מקום טמא רק מגזרה שמא יניחנו. מכל מקום,



לדעת רבי עקיבא, הפוסל קלל שמרחף מעל התנור, מסתבר שהמתקן המוצע אינו מועיל.¹⁶ אך יש לדון לדעת חכמים, שהורו שריחוף מעל הטומאה אינו פוסל, ומנגד החשיבו את הקלל הנשען ותלוי על התנור כאילו הוא מצוי על גבי התנור, אע"פ שפיזית הוא אינו מעליו אלא לציודו, כלשון הרמב"ם (שם): 'והואיל והן נשענין על התנור הרי הן כמונחין על גביו'. מדבריהם אפשר להסיק שהתנאי 'מקום טהור' נאמר לא רק על המקום שבו האפר נמצא, אלא גם על הדבר המחזיק אותו ועליו הוא מונח.¹⁷ עוד מצינו בתוספתא (פ"י ה"ה) שהמבחן אם הקלל נחשב כנשען על הטומאה הוא אם בסילוק הטומאה יוסט הקלל. אם כן, ייתכן שגם כאשר הטומאה לא נוגעת כלל בקלל או בדבר הנוגע בו, אלא שהיא הכוח המעמיד את הקלל ובסילוקה הוא יפול, היא 'מקומו'. אומנם הקלל אינו מונח עליה ממש, אבל משקלו רובץ על השדה המגנטי (וככל שהמשקל גדול יותר, כך נזדקק לשדה מגנטי חזק יותר).¹⁸

ד. ראיות לדין זה

א. יש מקום לדקדק מהפסוק 'והניח מחוץ למחנה במקום טהור', שכדי לפסול את האפר נדרשת הנחה במקום הטמא, ומסתבר שהעמדה באוויר איננה חשובה 'הנחה'.¹⁹ אלא שהגמרא (יומא מג ע"א) דורשת: 'והניח - מי שיש בו דעת להניח', וזה המקור לפיו חירש, שוטה וקטן פסולים לאסיפת האפר. לא שמענו שאפר חטאת שהונח במקום טמא ע"י חש"ו אינו נפסל. מכאן ש'והניח' נאמר כדרישה חיובית באסיפת האפר והנחתו בכשרות, אבל אין זה תנאי בפסולו של אפר שהונח במקום טמא.

-
- הרמב"ם והגר"א על המשנה פירשו כדברי רבה, וראה 'אשיחה בחקיק', סי' סה ס"ק ב, שביאר כיצד הדבר מתיישב לפי מסקנת הסוגיה שם.
16. יש מקום לדון בזה לדעת אביי, ואכמ"ל.
17. מילולית, 'מקום' הוא האתר שבו האדם קם, כשם ש'מלון' הוא האתר שבו האדם לן, ו'מבוא' הוא האתר שבו האדם בא (רשב"ם שמות טו, ה). אם כן, כשם שהדבר הגורם את הלינה (כגון כדור שינה או נאד חלב שמרדים את השותה) לא ייקרא 'מלון', כך גם דבר הגורם את העמידה לא ייקרא 'מקום'. ואעפ"כ נקטו רבנן דר"ע שהלגין התלוי ע"ג אסל שע"ג התנור נחשב כמצוי במקום טמא, מפני שהוא נשען על הטומאה. המשא"ח עמד על החידוש בדין זה בהשוואה להלכות הוצאה מרשות לרשות בשבת, ע"ש.
18. בהלכות שבת דנו הפוסקים על הוצאה מרשות לרשות בעזרת מגנט (עיין שו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' לא ושו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' קסט-קע), והדיון סובב סביב השאלה האם זהו מעשה האדם והאם זו מלאכה כדרכה או כלאחר יד. לא ראיתי דיון האם ריחוף מעל שדה מגנטי שיש בו ד' על ד' טפחים נחשב כ'הנחה'. בשבת ק ע"א מבואר שאחיזת הרוח אינה נחשבת הנחה, ועיין ראב"ד, המובא בשטמ"ק, ב"מ ט ע"ב: 'לגבי שבת הנחה ממש בעינינו, דאלו קיימי באויר, כגון (שערבן) [שעכבן] הרוח ולא הניחן לנוח, והוציאן אחד משם לחוץ - אינו חייב, דהנחה על גבי משהו מיהת בעינינו'. אך זה לעניין שבת דווקא, כפי שמתבאר מהמשך דבריו: 'ומיא כאוירא בעלמא דמו, ולא משום נידא ממש קפדינן אלא משום דהוו כאוירא בעלמא, דהא הדר איבעיא ליה לרבא אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים מהו, והרי לעניין חטאת הנחה על גבי מים נחשבת הנחה, כמ"ש בפ"י מ"ג שהמניח את הקלל על גבי אוכלין ומשקין טמא לרבנן דר' יוסי, ומשמע, אף במשקים מרובים שהקלל צף על גביהם. מכאן שבחטאת לא בעינן גדרי הנחה כמו בשבת.
19. ראה הערה 18.



ב. מצאתי בס"ד יתד נאמנה לפשוט את הספק לקולא, ממש"כ הפירוש לספרי המיוחס לראב"ד (חוקת פיסקא קכד, עמ' ריד) בביאור דעת רבנן דר' עקיבא: 'ורבנן סברי כיון דרגלו עומדת ע"ג התנור וידו מחברא בהדי גופו - לאו מקום טהור'. מדבריו מתבאר שחכמים טימאו את הלגין לא רק מפני שהוא מורם ע"י הטהור שעל התנור, אלא החיבור הפיזי של הלגין אל התנור, באמצעות היד והגוף המחוברים זה לזה, הוא המגדיר אותו כעומד במקום טמא. מכאן שתלייה באוויר ללא חיבור רצוף איננה מחשיבה את האפר כנמצא במקום טמא. כך גם מתבאר מה'אור שמח' (פי"ד ה"ו), שביאר את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים:

ולכאורה נראה דפליגי אם אגד יד ואגד כלי שמייה אגד, והוי כמונחים על התנור שהוא מקום טמא...

דהיינו, הקביעה שהקלל נחשב כמונח על גבי התנור היא רק משום שיד האדם מצרפת אותו אל המקום שבו היא נמצאת.²⁰

ה. שמירת האפר

הפקדת האפר ברכב טמא בתוך מתקן עם ריחוף מגנטי מעוררת שאלה מבחינת חובת השמירה על האפר. מאחר שנהג הרכב טמא, לכאורה הפקדת האפר ברשותו פוסלת את האפר, כמ"ש הרמב"ם (פ"ט הי"ז): 'המוסר מים מקודשין או מים שנתמלאו לקידוש לטמא לשומרן הרי אלו פסולין'.

מקור הדין במשנה פ"ז מ"י:

המוסר מימיו לטמא - פסולין, ולטהור - כשרין. ר' אליעזר אומר: אף לטמא כשרין אם לא עשו הבעלים מלאכה.

טעם הדין ששמירת הטמא אינה שמירה, מאחר שהטמא אינו מקפיד כדבעי,²¹ או שבאופן מהותי שמירת טמא אינה שמירה, כלשון ה'חסדי דוד' (פ"ז ה"ז):

ולפי האמת שמירת הטמא אינה שמירה כלל, אפילו שמר בכל לבבו ונזהר יפה שלא ליגע ולא הסיח דעתו, דכמאן דליתיה דמי.

ביאור הדבר, ש'שמירה' אינה פיקוח גרידא אלא הגנה על המים מפני הטומאה, ובהיותם בחזקת הטמא, אין זו הגנה מטומאה.²²

20. לאידך גיסא יש ראיות קלושות להחשיב החזקה ע"י מגנט כהנחה: א) ר' יוסי בר' חנינא בע"ז מד ע"א מבאר את הפסוק (שמ"ב יב, לב) 'ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו ומשקלה ככר זהב ואבן יקרה ותהי על ראש דוד', ש'אבן שואבת היתה בה דהות דרא לה'. מפרש"י שם משמע שכוונתו שהאבן הייתה על ראשו של דוד והגביהה את העטרה, וזה נקרא 'על ראש דוד'. אך תוס', ד"ה אבן, פירשו אחרת, שהאבן הייתה קבועה בכיסאו. ב) רמז נוסף לענייננו ממה שמצינו שהקב"ה נקרא בלשון חז"ל 'המקום', 'מקומו של עולם' (בראשית רבה פס"ח ט, מדרש תהלים צ, ועוד). כינוי זה התבאר בפרקי דר"א פל"ד: 'שמו של הקב"ה מקום... שהוא מעמיד כל העולם בכחו והוא מקומו של עולם'. הרי שהמעמיד ומחזיק את הדבר נקרא 'מקומו', אע"פ שאינו מונח עליו באופן מוחשי. אלא שאין למדים מדברי אגדה.

21. רע"ב ותפא"י על המשנה שם.

22. נתיב בינה, פרה, סי' לז, ו. עניין זה שגדר 'שמירה' אינו רק פיקוח ובירור מה נעשה, אלא גם השגחה



מתוכן המשנה (פ"ד מ"ד) והקשרה אפשר להבין שמדובר דווקא במים שטרם נתקדשו, שהמלאכה פוסלת בהם וכן היסח הדעת, אבל במים שנתקדשו, שאין המלאכה פוסלת בשעת הקידוש וכל שכן לאחריו, וכן באפר, שאין המלאכה פוסלת בשעת איסופו, אין המסירה לטמא פוסלת. אולם הרמב"ם הנ"ל כותב זאת גם על מים מקודשים, וממילא הוא הדין לאפר.²³ אומנם ב'זכר ישעיהו'²⁴ תמה על הרמב"ם ונקט שבמים מקודשים שמירת טמא אינה פוסלת, ומסתבר שלדעתו הוא הדין לאפר. מכל מקום, לא מצאנו בראשונים מי שחולק על הרמב"ם (ואף הראב"ד, שסובר בפ"י ה"ד שבמים מקודשים אין פסול היסח הדעת, שתק בהלכה זו, וכנראה מודה ששמירת הטמא אינה שמירה), ויש להחמיר כשיטתו.

כדי לתת מענה לעניין השמירה ע"י טהור, צריך שהמתקן יהיה נעול באופן שלא ניתן לפתחו ללא רשותו של הטהור. נוסף על כך תהיה אפליקציה שתאפשר לטהור לבדוק שהקלל לא נפל על בסיס המתקן, וכן לעקוב אחרי מסלול התנועה של הרכב עם הקלל, ואף להתריע במקרה שהרכב מתקרב לבית קברות וכדומה. הטהור יעקוב אחרי מהלך הנסיעה ברציפות (ורצוי - שני טהורים, לגיבוי במקרה של צורך זמני של אחד מהם להפסיק את המעקב), עד להגעת הקלל אל אדם הטהור לחטאת ביעד.²⁵

באופן זה, מסתבר לענ"ד שהאפר נחשב כשמור ע"י הטהור, אע"פ שבפועל האדם הטהור רחוק מהאפר והוא מוסע ע"י הטמא. בלשון חז"ל 'המוסר' פירושו מסירה לאחריות, והפסול במסירה לטמא הוא כאשר הבעלים מסר את המים לשמירתו של הטמא²⁶ וכדי להסיר את אחריותו של הבעלים על המים. כך כתב ה'חזון איש'²⁷ שהמסירה נועדה לאפשר לבעלים לעשות מלאכה (ונחלקו ת"ק ור"א אם מסיח דעתו מיד בשעת המסירה או רק משעה שיעשה מלאכה).²⁸ ממילא, כאשר הטהור עדיין עוקב אחרי הנעשה, וגם יש בידו אמצעי קשר להתריע במקרה של חשש תקלה, כגון כשהרכב מתקרב לבית

שבכוחה להגן ולמנוע תקלות, מוזכר באחרונים לגבי שימור במצה, עיין בשו"ע הרב, או"ח סי' תנג סעי' טו, וביתר ביאור בשו"ת חת"ס, או"ח סי' קכח ובהגהותיו על השו"ע, או"ח סי' תס ס"ק ב, שעניינה של השמירה אינו רק פיקוח ובידור אם העיסה החמיצה אלא מניעת החימוץ. וראה בהרחבה ב'מעיל שמואל', יודלביץ, פסחים דף צט, שביאר ע"פ המכילתא שהשימור הוא עשיית הפעולות הדרושות כדי למנוע מן העיסה להחמיץ.

23. 'משנה אחרונה', למשנה פ"ד מ"ד.

24. זכר ישעיהו, על הרמב"ם פ"ב ה"ה.

25. אומנם כמה אחרונים כתבו ששמירת אפר ומי חטאת במקום סגור ושמור היטב מספיקה במקום שמירה: עיין מרכה"מ פ"י ה"ד; חס"ד, עמ' קמו; ספרי דבי רב עמ' רג; תפא"י, פרה פ"ג מ"ג; בועז למשנה שם, אות ז; חזו"א פרה, סי' ז, ס"ק יג. ואם כן לכאורה מתקן נעול פוטר מן הצורך במעקב נוסף במהלך הדרך. ברם, נראה שכאשר הקלל נע ונד בדרכים, והוא עלול להיטמא בהגיעה למקום טמא (אפילו כשהוא מוקף צמיד פתיל, כנ"ל הערה 12), אין להגדירו כשמור היטב ללא השגחה נוספת, עי"ש בחזו"א (והשגחת הנהג, הטמא, אינה מועילה, כאמור).

26. רע"ב, ועיין גם משנה אחרונה, פ"ז מ"א.

27. חזו"א, סי' ט ס"ק טו.

28. מצד דיני הטהרה, כאשר מדובר במים שאינם מקודשים, נשיאתם ע"י הטמא אינה עילה מספקת לפוסלם, שכן אפשר שהטמא יחזיק אותם כשהם בכלי אבן או חרס, ראה רמב"ם פ"ג ה"ה.



קברות, הרי זו שמירה. ובשו"ת 'משיב דבר'²⁹ הוכיח מן המשנה (פ"ז מ"ה) שכאשר האדם בוחר להוביל את המים באופן מסוים, חובת שמירתו היא לשמור בצורה הטובה ביותר האפשרית בנסיבות שבהן בחר להוביל. אומנם ב'תפארת ציון'³⁰ פירש שטעם הפסול במסירה לטמא הוא שמה שברשות הטמא אינו ב'מקום טהור', ולכאורה לדבריו מעקב מרחוק לא יועיל להחשיב את המקום לטהור. אולם פירושו תמוה, שהרי המשנה עוסקת (לפחות גם) במים שאינם מקודשים, ובהם לא נאמר דין 'מקום טהור' (פ"י מ"ה).³¹

1. אין אדם משמר מה שביד הברו

הקולא להחשיב את המעקב מרחוק על ידי הטהור לחטאת כשמירה טעונה בירור, לאור הסוגיה בחגיגה (כ ע"א). ר' יוחנן שם אומר ש'חזקה אין אדם משמר מה שביד הברו', ומסביר לפי זה את מימרת ר' יונתן בן אלעזר: 'נפלה מעפרתו הימנו, אמר לחבירו תנה לי, ונתנה לו - טמאה'. ופירש רש"י³² ששני הצדדים לא שמרו על המעפורת כשהייתה ביד המרים: הבעלים - מכוח החזקה, והמגביה - משום שלא התכוון לשמור, מאחר שהבעלים שביקש ממנו את המעפורת לא בירר קודם לכן אם הוא טמא או טהור, ובכך הראה שאינו חש לטהרתו, ויש כאן היסח הדעת משמירתו בטהרה. לפי זה, לכאורה בנדון דידן אין תועלת בשמירה מרחוק, משום שאין שימור למה שביד הברו, ושמירת זה שהאפר ברשותו, נהג הרכב, אינה מועילה, מאחר שהוא טמא. לעניין זה יש לציין ש'ביד הברו' אינו דווקא כשהטהרות בידו ממש, אלא אפילו כשהן על החמור שעומו, כמבואר בסוגיה שם, ואפילו כשהן בחבית סתומה.³³ עוד יש להעיר שלעניין הסוגיה שם, העוסקת בטהרת כלים ואוכל שהיו ללא השגחה, מדובר בדין דרבנן,

29. שו"ת משיב דבר, ח"א סי' ל.

30. תפארת ציון, פ"ז מ"י.

31. קיים דיון דומה לכאורה בשמירת קמח מחימוץ, האם ניתן לשולחו ברכבת ללא השגחה. הבה"ל, סי' שג ס"ק ד ד"ה ולפחות, ציין לספר 'תוספות ירושלים' שהסתפק בדבר, גם אם מבחינה מעשית אין חשש להחלפת הקמח בדרך או לירידת גשם עליו, כי 'מ"מ שמירה להדיא לא הוי ורחמנא אמר ושמרתם' (ומקורו בדין 'המוסר לטמא' בפרה אדומה, ע"ש). רבים הקלו בזה, עיין בשד"ח, חמץ ומצה סי' יא, אות ו, אך החמץ קל יותר, מפני שבפשטות דין השימור בו, במובן החיובי של עשייה לשם מצה, נאמר רק בשעת העשייה, ואין בו פסול היסח הדעת (שו"ת אמרי יושר, לר"מ אריק, ח"ב סי' עד). ולעניין החשש מחימוץ ניתן לארוז אותו בצורה שתאפשר לברר אם ניזוק או הוחלף בדרך, מה שאין כן בנדו"ד, שיש חיוב שמירה מתמיד וגם לא ניתן לבדוק באריזתו אם נטמא כמובן. מאידך גיסא, כאן מדובר על השגחה של אדם נאמן ויר"ש בדרך, שאינו יוצר ריעותא וחשש החלפה, אלא שמצד הדין שמירתו אינה שמירה עקב טומאתו, ולצורך זה מתקיים מעקב מקביל מרחוק ע"י הטהור. גם הקולא בהשגחה מחלב נוכרי באמצעות מצלמות (עיין 'בנתיב החלב' א עמ' 54) אינה עניין לכאן, כי בחלב נוכרי אין דין חיובי של שימור, ומטרת ההשגחה רק לוודא מבחינה מעשית שאין תערובת חלב טמא.

32. רש"י, חגיגה כ ע"א ד"ה טמאה.

33. תוס' בחגיגה שם ד"ה והתניא, ע"ש במהרש"א ובמקבילה בתוס' ר"י מפאריש בע"ז סט ע"א; וכך מסתבר, שהרי בהיותה בדרך היא זקוקה לשמירה מהיסט הזב.



אולם לעניין מי החטאת, שנאמר בהם 'למשמרת', אם אין השמירה מועילה למה שביד חברו, נראה שזהו פסול דאורייתא.³⁴

ברם, לא ברור אם מסקנת הגמרא כרבי יוחנן. הגמרא מקשה על דברי ר' יוחנן מברייתא: הרי שהיו חמרי ופועליו [שהם עמי הארץ] טעונין טהרות, אע"פ שהפליג מהו יותר ממיל - טהרותיו טהורות...

הרי שאדם משמר מה שביד חברו! ותירץ ר' יצחק נפחא שמדובר שהחבר טיהר את החמרים והפועלים לשם כך. הגמרא מקשה על כך מהסיפא: 'ואם אמר להם: לכו ואני אבוא אחריכם - כיון שנתעלמו עיניו מהן טהרותיו טמאות', ומה החשש אם טיהר את פועליו? ומתרצת שחוששים למגעו של 'עם הארץ' אחר, כי אין 'עם הארץ' מקפיד על מגע חברו, אלא א"כ הוא מתיירא שבעל הבית יראה אותו. בפשטות, התירוף 'במטהר חמרי' משמעו שבאופן זה לא בעה"ב הוא המשמר אלא החמרים, ואין בו סתירה לסברת ר' יוחנן.³⁵ אולם ברמב"ם³⁶ נראה שפסק אחרת, ש'חזקה אין אדם משמר מה שביד חברו' היינו שאדם לא שומר על חפץ שהיה עד עתה בידי חברו, אלא אם כן בעל החפץ הודיעו שהוא סומך עליו. כלומר, אין כוונת הגמרא שראובן הנותן לשמעון אינו שומר את מה שבידי שמעון, אלא ששמעון אינו שומר את מה שהיה בידי ראובן אם לא נתבקש לכך. גם מבואר מדבריו שהטהרות שביד הפועלים טהורות אפילו אם בעל הבית לא טיהר את הפועלים, וביארו אחרונים³⁷ שהבין שלמסקנת הסוגיה אין בזה צורך, ודי באזהרת בעל הבית לפועלים והשגחתו עליהם מרחוק.³⁸

מלבד שיטת הרמב"ם, נימוק עיקרי להקל בעניין זה הוא חידושו של ה'מעיל שמואל'³⁹ שכאשר מישהו ממונה על השמירה ומחויב בה, הוא משמר גם מה שביד חברו. הוא מוכיח זאת משתי ראיות: א) מצינו במילוי המים להזאה מן השילוח (פרה פ"ג מ"ב) שהילדים מחזיקים בידיהם את המים מהשילוח ועד הר הבית, והרי אין מחשבת הקטן כלום, ולכאורה זהו היסח הדעת. על כורחנו צריך לומר שמחשבת הגדולים שעל גביהם מועילה לשמור את המים שבידי הקטנים. ב) מצינו שמותר לתת תרומה לקטן לאוכלה (כפי שמופיע למשל בב"ק קיד ע"ב), אע"פ שמצווים על שמירתה, וצ"ל כנ"ל.

אביא כמה ראיות נוספות לצמצם את החומרא ש'אין אדם משמר מה שביד חברו':

1. מן המשנה (פ"ז מ"י) הנ"ל על המסירה לטמא משמע ששמירה מועילה למה שביד חברו. ר' אליעזר מכשיר את המים שנמסרו להשגחת הטמא, כל עוד הבעלים לא עשו מלאכה, ומכאן שניתן לשמור מה שביד חברו. גם חכמים לא חלקו עליו בהכרח בנקודה

34. וכן משמע במנ"ח מצוה י, שלמד מזה לדין שימור במצה.

35. ראה רש"י ד"ה אמר ר' יצחק, מאירי, רמב"ן בע"ז סט ע"ב, וחזו"א מועד סי' קכט.

36. רמב"ם, הל' מטמאי מו"מ פ"ג הל' ה-ו.

37. מעשה רוקח, ליקוטי הלכות, ועוד.

38. וראה בליקוטי הלכות שם, תורת הקדשים אות ל, ששיטת הרמב"ם מחוורת את הסוגיה. ויש לציין ללשון רבנו מנחם, הל' חמץ ומצה פ"ה הי"א: 'דכי אמרינן אדם משמר מה שביד חברו הני מילי ביד ישראל דשייך בהיא מצוה אבל ביד גוי דליתיה בשימור לא'.

39. מעיל שמואל (יודלביץ), פסחים צח ע"ב.



זו, אלא סברתם היא שהעברת האחריות לידי הטמא משמעה שהבעלים הסירו לאלתר את אחריות שמירתם, ואין כאן שמירה על ידם.⁴⁰

2. בתוספתא פ"ו ה"ו נאמר:

כל דבר שבידו ועשה מלאכה, בין שיש שם שומרין ובין שאין שומרין - פסול. דבר שבידו ולא עשה מלאכה, אם יש שם שומרין - כשר, אין שם שומרין - פסול.

כך הגרסה לפנינו ובר"ש,⁴¹ ופירושה שכאשר בעל המים אוחז בהם בידו, ותוך כדי כך הוא עושה מלאכה, הם נפסלים גם אם העמיד שומר להשגיח על מה שבידו; אבל אם לא עשה מלאכה, אלא רק קבע בדעתו שלא ישמור בעצמו אלא חברו ישמור, אזי שמירת חברו מועילה למה שבידו.⁴² ביאור הדברים, שלעניין פסול מלאכה הקובע הוא בידי מי המים, והוא נחשב השומר העיקרי לעניין זה, אולם כאשר אין פסול מלאכה אלא רק דין שמירה ומניעת היסח הדעת, שמירה זו יכולה להתקיים אפילו לדבר שבידי חברו המסירה דעתו מלשמור. נראה שטעם הדבר, שפסול מלאכה הוא מעשה הפוסל, ולא רק שלילת השגחה, ולכן בזה הולכים אחרי האחראי העיקרי, זה שהמים בידו. ואולם היסח הדעת אינו מעשה הפוסל אלא שלילת השגחה ושמירה, ולעניין זה דיינו גם בשמירת מאן דהוא שהמים אינם בידו.⁴³

3. כמה ראשונים כתבו שחז"ל לא גזרו על 'עם הארץ' שיטמא בהיסט, משום ש'אם כן אין לך מעביר חבית ממקום למקום'.⁴⁴ מנימוק זה מתברר שמותר להוביל חבית בידי עם הארץ שלא נטהר, לכאורה בניגוד להלכה שאין אדם משמר מה שבידו חברו!⁴⁵ ולכאורה הכרח לומר בדעתם שעכ"פ כאשר בעל הבית מלווה את עם הארץ מקרוב, השימור מועיל.

מכל הראיות הללו עולה שצריך לצמצם את החזקה אין אדם משמר מה שבידו חברו, ונראה שמדובר במקרים שיש בהם צד של הזנחה: במקרה של המעפורת שנפלה, בעל המעפורת ביקש מחברו להרים בלי לדעת אם הוא טהור או לא.⁴⁶ במקרה של הפועלים והחמרים, שהגמרא מדמה לעניין זה, מדובר על הליכה מרחוק בצורה שאומנם הם

40. והתקשה בזה האור שמח, פ"ט הי"ז.

41. ר"ש, פ"ז מ"ד.

42. כך לשון הר"ש: 'אם יש שם שומרין כשר, שנתכוון לשומרו או הוא או אחר, ואם אין שם שומרין פסול, משום היסח הדעת דפוסל במי חטאת'.

43. החס"ד והגר"א הגיהו בסיפא: 'דבר שאינו בידו ועשה מלאכה', וכך כנראה הייתה הגרסה לפני הרמב"ם (פ"ח ה"ה), אולם אין הכרח שהם חולקים לדינא, עיין בחס"ד.

44. תוס', חגיגה יט ע"ב ד"ה בגדי ע"ה; ר"ש, טהרות פ"ז מ"ה; רמב"ן, גיטין סא ע"ב; תוס' רא"ש נדה לג ע"ב; מאירי חגיגה כ ע"ב ועוד.

45. הקושי בולט יותר בתוס' בחגיגה ותוס' הרא"ש ומאירי הנ"ל, שהוכיחו דין זה שאין ע"ה מטמא בהיסט מסוגיית החמרים והפועלים, ולא ביארו כיצד סברתם מתיישבת עם 'אין אדם משמר' שהוזכר באותה סוגיה. החזו"א (מועד סי' קכט) העמיד את הסוגיה בתרומה או בחולין על טהרת תרומה, ובחולין גרידא אין היסח הדעת פוסל, ולדבריו יש ליישב שמש"כ הראשונים על העברת חבית ע"י ע"ה הוא בחולין. אך רש"י (כ ע"א ד"ה טמאה) פירש בשל חולין, וכן ברמב"ן בגיטין סא ע"ב, וכן משמע מסתימת הרמב"ם והמאירי.

46. כמ"ש רש"י ד"ה טמאה, וראה בהרחבה בערכי תנאים ואמוראים' ערך רבי יונתן בן עמרם.



עשויים לחשוש שבעל הבית יפתיע אותם, אבל אין זה מעקב ממשי (ולכן אין שמירתו שמירה, אא"כ טיהר אותם והם נחשבים כשומרים בעצמם). ברם, כאשר הבעלים רואה עצמו אחראי ועוקב ויודע מה מתרחש עם החפץ כל הזמן - שמירתו שמירה, אע"פ שפיזית החפץ נמצא בידי אדם שאינו ראוי לשמירה.

סיכום

- א. לא ניתן להסיע אפר חטאת במכונית טמאה, מחמת דין 'מקום טהור'.
- ב. ניתן להסיע אותו ברחפן טהור שהוטבל לטהרת חטאת, מפני שגזרת חז"ל שלא להוביל בספינה אלא בהליכה על גבי קרקע נאמרה בים ולא ביבשה.
- ג. ניתן להוביל אותו בריחוף מגנטי בתוך מתקן נעול המונח ברכב טמא, מפני שבאופן זה המתקן והרכב אינם נחשבים מקומו של הקלל. המתקן עצמו יהיה טהור לחטאת, כדי שטהור לחטאת לא ייטמא אם ייגע בו בהכנסת הקלל והוצאתו (לשם כך עליו להיות עשוי מחומר שאינו מקבל טמאה, או שיוטבל לחטאת ותהיה חציצה כגון יריעת ניילון בינו לבין הרכב הטמא).
- ד. תנאי להיתרים אלו הוא שהטהור לחטאת (ורצוי - שניים יחד, לגיבוי) יעקוב מרחוק אחרי מהלך כל הנסיעה עד להגעת הקלל אל אדם אחר הטהור לחטאת. הטהור יוכל לוודא שמסלול הנסיעה אינו עובר במקום שיש בו טומאת מת ולא אירעה תקלה בדרך, ואף להתריע לפני הגעה למקום טמא.
- ה. הסברה 'אין אדם משמר מה שביד חברו' שנויה במחלוקת, וכנראה נאמרה רק לגבי מקרה של הזנחה.





תגובות

האומנם יש היסיון והימנעות ממתן עדות? – תגובה / הרב בנימין דה לה פואנטה

במאמרו באמונת עתיך 129 (תשרי תשפ"א), עמ' 101-106, דן הרב רצון ערוסי בשאלה אם יש בעלי מקצוע שיש להם היסיון ממתן עדות בבית הדין. את טיעונו ניתן לסכם כך: א. יש מצווה על העד להעיד, ועד שאינו מעיד 'ונשא עונו'. ב. גם עד אחד מחויב להעיד, וחייב בדיני שמיים, מדין 'השבת אבדה' לחברו. ג. כיוון שכן, אין מקום לפטור אנשים מסוימים (רופאים, מטפלים, עורכי דין, וכו') ממתן עדות בבית דין. אני מבקש לערער על נכונות הטיעון הזה.

א. עדות כהשבת אבדה

מוסכם על הכול שיש מצווה לאדם שיודע עדות להעיד, כפי שכתב הרמב"ם (רמב"ם הל' עדות פ"א ה"א):

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

ואומנם הדברים אמורים בעדות של שני עדים, אך גם עד אחד מחויב להעיד (רמב"ם הל' עדות פ"ז ה"ז): 'עד אחד שכבש עדותו ולא העיד פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים'. ואומנם רש"י הסביר שזה מטעם שהוא מחייבו שבועה, ושמה לא יישבע ונמצא העד מחייבו שבועה. והגם שבתי הדין בימינו אינם מחייבים שבועה, הרב ערוסי הביא מנושאי כלי ה'שלחן ערוך' שיש בזה דין של 'השבת אבדה', ולכן חייב להעיד, כשם שחייב להשיב אבדה.

אך לכאורה יש מקום לשקול את הדבר. מכיוון שבית הדין אינו דן דין תורה, והראיה העולה מהעדות של העד האחד אינה ראייה מוחלטת, אלא רק שיקול אחד מתוך מכלול של שיקולים העומדים בפני אומדן דעתם של הדיינים, אם כן, מהיכי תיתי שעדות זאת נחשבת כ'השבת אבדה'? נראה שיותר קרוב לומר שהדבר דומה להליכה של שמעון בכוונה למקום שבו ראובן איבד אבדה, שמא ימצא את האבדה של ראובן ויוכל להשיבה. האם יש חיוב כזה בדיני 'השבת אבדה'? אך גם אם נקבל את ההנחה שיש במתן עדות כזו משום 'השבת אבדה', נראה שיש עוד מקום לדון על היסיון מפני מתן עדות.

1. רש"י, ב"ק נו ע"א.

ב. היסיון ממתן עדות כתקנת הציבור

בטרם נמשיך, יש להתייחס לעצם הלוגיקה מאחורי הטיעון של הרב ערוסי. החובה להעיד אינה גוררת בהכרח אי מתן היסיון להעיד. פוק חזי שגם בחוק האזרחי יש חובה על עד שזימנו אותו לבית המשפט לבוא ולהעיד, ואעפ"כ יש רשימה לא קצרה של כאלה שיש להם היסיון ממתן עדות. הטיעון יכול להיות נכון רק אם ניווכח שמפאת החובה לבוא ולהעיד, בהלכה אין שום אפשרות לאף אדם להתחמק ממתן עדות. אך לא כך הם פני הדברים. מצאנו בגמרא בסנהדרין (יח ע"ב) שיש היסיון ממתן עדות:

מעיד ומעידין אותו. מעיד? והתניא: והתעלמת - פעמים שאתה מתעלם, ופעמים שאי אתה מתעלם. הא כיצד? כהן והוא בבית הקברות, זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו - לכך נאמר והתעלמת!

נמצא שמשום כבוד הבריות יש היסיון ממתן עדות! זאת ועוד, הרמב"ם שם, שקובע את החובה להעיד, ממשיך (הלכה ב-ג) לפרט את אלה שיש להם היסיון ממתן עדות:

[ב] היה העד חכם גדול והיה בבית דין פחות ממנו בחכמה, הואיל ואין כבודו שילך לפניהם עשה של כבוד תורה עדיף ויש לו להמנע, במה דברים אמורים בעדות ממון, אבל בעדות שמפריש בה מן האיסור וכן בעדות נפשות או מכות הולך ומעיד שנאמר אין חכמה ואין תבונה לנגד ה', כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. [ג] כהן גדול אינו חייב להעיד אלא עדות שהיא למלך ישראל בלבד הולך לבית דין הגדול ומעיד בה אבל בשאר העדויות פטור.

ועתה נברר אם יש מקום לשקול היסיון ממתן עדות גם מטעמים נוספים שאינם מוזכרים בפוסקים.

מתן היסיון רופא-מטופל או עו"ד-לקוח הוא תקנת הציבור, ולכן יש לדון בה כבכל תקנה מתקנות הציבור. נדמה שדרכם של בתי הדין כשהם באים להתייחס לתקנות לשאלו: האם הערכים המובעים בתקנה זו ובחוקים המעניקים היסיון אצל רופא, עו"ד וכד' מנוגדים לערכים תורניים?

היסיון רפואי נועד לוודא שהמטופל לא יחשוש מלבקש טיפול יעיל לבעיותיו הרפואיות. היסיון עו"ד-לקוח נועד לאפשר הגנה משפטית נאותה לכל אדם - כאשר מערכת המשפט מעדיפה לשגות ולזכות את החייב מאשר לשגות ולחייב את הזכאי. האם ערכים אלו מנוגדים לדין התורה שעל פיו מתנהל בית הדין של הרב ערוסי? אתפלא לגלות שכן.

ג. ההשלכות של אי מתן היסיון

מעבר למסקנה התורנית שהרב ערוסי הסיק, ש'הסודיות המקצועית היא דבר חשוב ויש לעודד את שמירתה [...] עד הגבול שבו אדם נתבע לבוא ולהעיד בפני בי"ד, כדאי להקדיש מעט מקום גם להשלכות של פסק זה. לפי דבריו של הרב ערוסי, מעתה עורך



דין שירצה לנהוג ביושרה יצטרך להצהיר בפני לקוחותיו שהחיסיון עו"ד-לקוח לא יהיה תקף במידה והוא יידרש למסור עדות בבית דין. כך גם רופאים ואנשי טיפול ישרים ימסרו הצהרה בפני מטופליהם שהחיסיון הרפואי של המידע שהם מוסרים לצורך טיפול לא יעמוד במידה והם יידרשו למסור עדות בבית דין. אינני בטוח שלשכת עורכי הדין תאשר חברות לעורך דין הנהוג כך. אינני בטוח שיש בית חולים שיהיה מוכן להעסיק רופא כזה, ישר ככל שיהיה.

פסק הדין מבית הדין הרבני בתל-אביב² שציטט הרב ערוסי קבע שעל הצבא למסור תיק רפואי של הבעל בדיון בתיק גירושין, כי לדבריהם הנזק שייגרם בשמירה על החיסיון במקרה המדובר אינו נזק מוכת. אך לכאורה בקביעה הגורפת שבתי הדין אינם מכירים כלל בחיסיון שמעניק החוק ובהשלכותיו, כמפורט לעיל, נראה שיש מקום לומר שכבר יש נזק מוכח למעידים הפוטנציאליים.³

סיכום

מכיוון שהחיסיון שהחוק מעניק לרב או לרועה רוחני הינו חיסיון מוגבל, ייתכן ואין במסקנת פסק הדין מבית דינו של הרב ערוסי פסיקה השונה מזו המקובלת בחוק האזרחי, אך מכאן ועד הקביעה הגורפת כי בתי הדין לא מכירים כלל בתקנת הציבור של חיסיון ממתן עדות, נראה שזהו צעד רחוק מדי.

לאמיתו של דבר, מתוך דבריו של הרב ערוסי עולה השאלה כמעט מאליה: מדוע בית הדין לא זימן את עורך הדין של הנתבע למסור עדות על מרשו? כנראה בית הדין בכל זאת חש שיש הבדל בין חיסיון עו"ד-לקוח לבין זה שהנתבע ביקש שיוענק לרב.

חוסן לבתי הדין בעניינים שבחיסיון – תגובה לתגובה / הרב רצון ערוסי

נראה שהרב המגיב תמה או מתרעם על כך שלכאורה ביה"ד שלנו לא התחשב או לא נוטה להתחשב בגורמים שמחויבים מבחינת החוק לשמור על חסיון המידע שהגיע אליהם מהנימוקים דלהלן:

1. יש חשיבות לשמור על החיסיון במקרים ובגורמים שפורטו בחוק, כי החיסיון הוא בבחינת תקנת ציבור.

2. אם בתי הדין לא יתחשבו בחיסיון זה, יצטרכו אותם גורמים ליידע את לקוחותיהם שאפשר שלא יוכלו לשמור על החיסיון אם יוזמנו להעיד בבית הדין.

2. פס"ד, ביה"ד תל אביב, תיק 5637/כא, פד"ר ה 132, 147.

3. ר' עוד במאמרו של מו"ר הרב אליעזר הללה ז"ל 'פטור מחובת עדות כשיש חשש לנזק', גיליון פרשת שבוע, המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים, פרשת ויקרא תשע"ד, גיליון 438, <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/skira.asp?id=239>

3. גם אם עד אחד חייב להעיד בדיני ממונות, כי בעדותו הוא יכול לחייב את זה שהוא מעיד לחובתו להישבע מן התורה, הרי בימינו אין משביעים את בעלי הדין, גם כשיש חיוב שבועה.

4. גם החיוב להעיד אפילו עד אחד, מדין 'השבת אבדה', אינו רלבנטי, כי בתי דין בימינו אינם דנים דין תורה, ושוקלים כל מיני שיקולים בהכרעתם. יוצא שהעד בנסיבות אלה אינו בגדר 'משיב אבדה', אלא בגדר מי שהולך למקום שנאבדה אבדה ומחפש אבדה, כדי שאם ימצאנה יקיים 'השבת אבדה', וחיוב כזה לא מצאנו.

5. לדעתנו מצאנו בהלכה חיסיון, והראיה שיש שפטורים מלהעיד בביה"ד.

ובכן, אחרי בקשת המחילה, אין בדברי תגובתו ממש.

1. גם ביה"ד שלנו מכיר בחשיבות מתן חיסיון במקרים מסוימים ולגורמים מסוימים שפורטו בחוק, כמו תקנות ציבור, וציינתי זאת בקצרה במאמרי הנ"ל. ולו גם משום שלפי ההלכה, אפילו מכוח איסור לא תלך רכיל, אסור לפגוע בחסינות⁴ ואולם 'אין ידנו קלה על ההדק' להתעלם מן החיסיון, אך לא נתנהג כמי 'שידיו כבולות'. כשיש צורך להציל עשוק מידי עושקו, נתעלם מן החיסיון, אם זו הדרך היחידה לדון דין צדק. ועיין בשו"ת 'יחווה דעת'⁵ שאפילו לצורך מניעת הפסד ממון מתעלמים מן החסינות.

2. עם כל זאת, מבחינה הלכתית, לא לעולם חוסן לחיסיון. כשביה"ד הוא הדורש להיחשף לאינפורמציה חסויה, כדי להציל מישהו או להציל זכות של מישהו, הרי האינפורמציה תמשיך להישאר חסויה, מלבד העיון בה רק לצורך העניין הנדון ולא יותר. ואין זה חידוש של ביה"ד בקריית אונו, כמשתמע מדברי הרב המגיב, כי הוא התעלם מכך שבמאמרי הבאתי בעניין זה את פסיקותיהם של גדולי הפוסקים בימינו: הגר"א ולדנברג זצ"ל, הגר"ע יוסף זצ"ל והגר"א אונטרמן זצ"ל. וכל אשר עשה הרב המגיב רק שסייג את הראיה שהבאתי מפס"ד (פד"ר כרך ה' קנג). וגם לסייגו יש תשובה, ואין כאן המקום להאריך.

3. ואשר לטענתו שאין משביעים בימינו, עליו לדעת שאין זה דין, אלא מנהג. והוא אינו מנהג חלוט, וראה מה שכתבו 'משפטי שאול'⁶; 'עטרת שלמה'⁷; 'מנחת יצחק'⁸ ועוד. ובתימן נהגו בתי הדין להשביע בפועל עד עלותנו ארצה. ומעשה שבא לידי, בראשית דרכי בביה"ד לממונות בקריית אונו: מעביד חשד בשלושת עובדיו שגנבו ממנו נכס יקר ערך. שניים מהעובדים הצהירו בפני מעבידם שהם לא גנבו את הנכס, והם מוכנים להיבדק במכונת אמת. העובד השלישי גם הוא הצהיר שלא גנב. הוא אומנם סירב להיבדק במכונת אמת, אך היה מוכן להישבע. המעביד פנה אליי בטלפון ושאל אותי אם ביה"ד שלנו משביע בפועל, כשיש צידוק הלכתי להשביע. השבתי לו שהכול לפי הנסיבות, ושאני מוציא מכלל אפשרות להשביע. יחד עם זאת אמרתי לו שבענייני

4. עי' ציץ אליעזר, חי"ג סי' קד.

5. שו"ת יחווה דעת, ח"ד סי' סד.

6. משפטי שאול, סי' מה.

7. עטרת שלמה, ח"ב סי' לו אות ז.

8. מנחת יצחק, ח"י סי' קמד.



שבועות יש צורך שכל הנוגעים בסכסוך יופיעו בפני ביה"ד, וכי אפשר שלפי הטענות והמענות יצטרך ביה"ד להשביע מי מאלה שמוכנים להיבדק במכונת אמת. אחרי כשעה התקשר אליי המעביד והודיע לי שכששמעו העובדים שהיו מוכנים להיבדק במכונת אמת שאולי יחויבו הם בשבועה, הם 'נשברו' והודו שהם גנבו את אותו נכס, כי ידעו שהעובד שלא היה שותף לגנבה פוחד להיבדק במכונת אמת. המעביד הודה לי. לכן אל יהיה קל בעינינו האיום בחיוב שבועה, כי גם לו יש ערך. הרי בתי הדין שמשביעים בפועל חייבים לאיים תחילה על הנשבעים בטרם יישבעו, ובהרבה מקרים בגין אותם איומים, המחויבים שבועה לא נשבעים ומודים.

4. אשר לקביעתו של הרב המגיב, שבתי דין אינם דנים בדין תורה, ולפיכך אין כבר חיוב להעיד מדין 'השבת אבדה', כי אין לחייב אדם שילך למקום אבדה ויחפש אבדה כדי להשיבה, זו קביעה תמוהה ביותר. גם כשלא דנים דין תורה ממש, אלא פשר הקרוב לדין, הרי כדי להגיע לכך יש צורך בראיות שנותנות לביה"ד כוח למצות את הדין. אם נעקר ונסרס את כוחו של ביה"ד, הוא לא יוכל גם להגיע לפשר הקרוב לדין, ואולי יהיו חלילה בגדר 'דייני דחצצתא'.

ומי יבוא להתדיין בבתי דין לממונות, אם הם חסרי כוח הלכתי מכל בחינה?! ובכלל, תמוהה טענתו של הרב המגיב שאין לחייב עד להעיד מדין 'השבת אבדה' כשלא דנים לפי דין תורה, כי זה כמו לחייב אדם ללכת למקום האבדה ולחפש האבדה כדי להשיבה. הרי גם אם בית דין לפי דין תורה, ונגיח שהתובע הביא שני עדים כשרים שתמכו בתביעתו, כלום הדין כבר מובטח לטובת התובע, ואבדתו תשוב לרשותו! ומי לידנו יתקע שהנתבע לא ישיג עדים כשרים, שיעידו שהנתבע כבר פרע חובו, או שהנתבע ימצא שובר שבו כתב התובע בכתב ידו שהחוב נפרע? או אולי ימצא שני עדים כשרים שמכחישים את עדי התובע, או עדי הזמה שמזימים את עדי התובע? רוצה לומר שגם בנסיבות של דין תורה לכל דבר ועיקר, אין ערובה שעדות העדים תבטיח את 'השבת האבדה', וכי גם בנסיבות כאלה נאמר שזה בגדר לחייב העדים ללכת למקום האבדה ולחפש אבדה כדי להשיבה. אתמהה!

5. אשר לטענתו שההלכה מכירה בחיסיון, ולראיה שנתן מהפטור שההלכה נתנה לחכם שלא יעיד בבי"ד שקטן ממנו בחכמה, אתמהה! הרי מדובר בפטור, ולא בחיסיון. ואותו פטור הוא מוגבל, שהרי גם החכם חייב להעיד, ואפילו בענייני ממונות, בבי"ד שגדול ממנו בחכמה. וכן החכם חייב הוא להעיד אפילו בבי"ד שהוא קטן ממנו בחכמה, כדי להפריש מאיסור. וכן החכם חייב הוא להעיד בדיני נפשות ובדיני עונשין, כפי שכתב הרב המגיב.

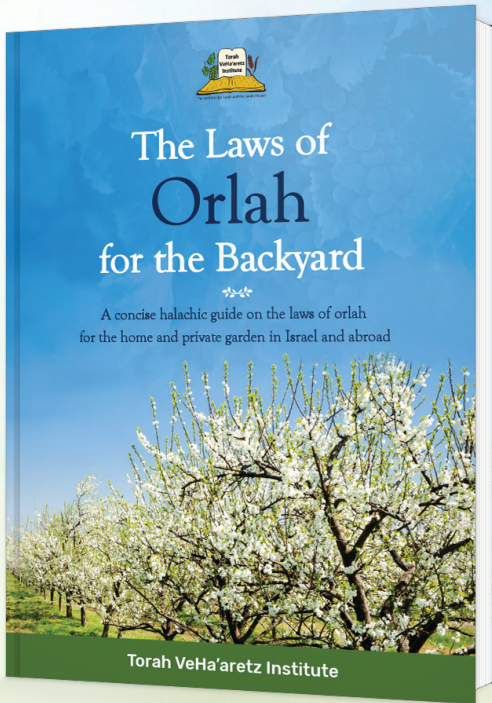
לסיכום, גם במשפט האזרחי לא תמיד יימנעו בתי המשפט מלגבות עדויות בעניינים שיש בהם חיסיון (כמובן פחות ממשפט התורה), ראו מאמרו של אלכס שטיין, 'חסיון בנק-לקוח, בדיני הראיות'.⁹ משפט התורה שומר מצד אחד על דברים שבחיסיון, אך הוא

9. אלכס שטיין, 'חסיון בנק-לקוח, בדיני הראיות', כתב עת משפטים, כרך כה, תשנ"ה, עמ' 45.

גם שומר על המגמה לעשות צדק, ולכן יש והוא יתעלם מן החיסיון, אם התעלמות זו היא הדרך היחידה להציל מישהו, או אפילו להציל עשוק מידי עושקו. ביה"ד אמון לעשות צדק. זהו ייחודו וזהו ייעודו! וההלכה נתנה לו את הסמכויות והכוחות לממש את ייעודו. ואין לפגוע בכוח ביה"ד, כי אם כן, 'מה כח בי"ד יפה'.
קיצורו של דבר, יש לשמור על דברים שעליהם יש חיסיון, אבל מעל לכול יש לשמור על החוסן של ביה"ד. וחזקה על ביה"ד שיוכל להוציא יקר מזולל, ובד בבד לשמור על החיסיון.



New!



The Laws of Orlah for the Backyard



A concise halachic guide on the laws of orlah for the home and private garden in Israel and abroad. The rulings in this book are based on articles written by rabbis of Torah VeHa'aretz Institute and the rulings of **Rabbi Yaakov Ariel**, the institute's president.

Authors: **Rabbi Dr. Yoel Friedemann,**
Rabbi Moshe Bloom

Only
₪40
Shipping
included!

Order now: **08-684-7325**
machon@toraland.org.il

