

תורת הארץ

והסביבה

מאמרי הלכה והגות

עריכה:

הרב גבריאל קדוש

מכון התורה והארץ
אשקלון [כפר דרום ת"ו]



כפר דרום ת"ו - אשקלון

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מנהל התרבות
המחלקה למכוני מחקר תורניים

עריכה:
הרב גבריאל קדוש

עריכת הלשון:
רעיה קמינצקי, מוריה בן חמו, אריאלה מקלר, נעמי פרחי

בהוצאת: מכון התורה והארץ
רחוב דוד ברגר 2 אשקלון
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055
אינטרנט: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il

סדר ועימוד: שחרית
דפוס ליין, מישור אדומים

טבת תשע"ד



ספר זה יוצא לאור
בעזרתה הנכבדה של
קרן פראט



ובתמיכתו האדיבה של
מכון קרן קיימת לישראל
לתולדות הציונות וההתיישבות

מי שברך אבותינו הקדושים
אברהם יצחק ויעקב
הוא יברך את השמות הטובים
מרדכי בן רבקה רחל
יונה טובה בת שושנה בלומה
לרפואה שלימה וחיים טובים וארוכים.
אל נא רפא נא להם.
זרע בר קיימא
לירדן בת גילה ושירה חיה בת רינת.

לעילוי נשמת
זאב בן שלמה יעקב פישלברג ז"ל
נפטר י"ז בשבט תשמ"ו
אהב את ארץ ישראל
ונטע במשפחתו זרע של אהבת הארץ,
אשר עבר מדור לדור
זכה שרוב צאצאיו חיים בה היום



רשימת הכותבים:

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – הרב הראשי לישראל
הרב שלמה גורן זצ"ל – הרב הראשי לישראל
הרב דוד אביחיל – ראש ישיבת 'רמות' ירושלים
הרב אהוד אחיטוב – מכון התורה והארץ
הרב דוד אייגנר – מכון התורה והארץ
הרב יעקב אפשטיין – מכון התורה והארץ
הרב עזריאל אריאל – רב הישוב עטרת
הרב יעקב אריאל – רב העיר רמת גן ונשיא מכון התורה והארץ
הרב יהונתן שמחה בלאס - רב היישוב נווה-צוף בשומרון וראש כולל 'רצון יהודה'
ד"ר אליקום ברמן - מנהל מעבדה למחלות עופות אזור ירושלים
פרופ' אליעזר גולדשמידט - המכון למדעי הצמח וגנטיקה בחקלאות
אגר' ישראל גלון – משרד החקלאות
הרב שמואל דוד – רב העיר עפולה
הרב יגאל הדאיה – רב הישוב יד בנימין וראש הישיבה 'אורות אשקלון'
הרב דורון ותקין – נווה
הרב יהודה זולדן – מפמ"ר תושב"ע, משרד החינוך
הרב אביגדור לוינגר – מכון התורה והארץ
הרב דב ליאור – רב העיר חברון, קרית ארבע
ד"ר אריה מעוז – לשכת המדען הראשי, משרד החקלאות
הרב אברהם סחובולסקי – מכון התורה והארץ
הרב יהודה הלוי עמיחי – מכון התורה והארץ
הרב דוד פנדל- ראש ישיבת ההסדר שדרות
הרב יואל פרידמן – מכון התורה והארץ
הרב גבריאל קדוש – מכון התורה והארץ
אגר' מרדכי שומרון – מכון התורה והארץ



תוכן העניינים

9	הקדמה
9	יהדות וקיימות, הילכו יחדיו? / הרב גבריאל קדוש
13	א. כללי
13	התערבות האדם במעשה בראשית / הרה"ג יעקב אריאל
25	יהדות וסביבה / הרב דוד אביחיל
39	יהדות ואקולוגיה / הרה"ג יעקב אריאל
52	חקלאות ואקולוגיה / אגר' מרדכי שומרון
56	ב. יישוב הארץ, התיישבות
56	סדר עדיפויות במצוות יישוב ארץ ישראל [שו"ת] / הרה"ג שלמה גורן זצ"ל
61	יישוב הארץ - בינוי או שדות? / הרה"ג יעקב אריאל שליט"א
69	תנאי יהושע בן נון בימינו / הרב יעקב אפשטין
74	נטיעת כרמים כמצוות יישוב ארץ ישראל / הרב אברהם סחובולסקי
82	הגדרת מצוות יישוב א"י מתוך נטיעת כרמים דר' ינאי / הרב אברהם סחובולסקי
87	משום יישוב ארץ ישראל - בעצי שבעת המינים / הרב יהודה זולדן
93	"כי תבואו אל הארץ... ונטעתם" / הרב גבריאל קדוש
95	ג. מצוות התלויות בארץ
	כלאים
95	כלאים / מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל
97	כלאים בבן נח / האדם מול הבריאה
	שמיטה
102	שבת הארץ / הרה"ג יעקב אריאל
105	שמיטה וקיימות / הרב גבריאל קדוש
116	התנהגות בשאריות אוכל שיש בהן קדושת שביעית / הרב יואל פרידמן
122	תרומות ומעשרות
122	שריפה או קבורת תרומה טמאה / הרב יואל פרידמן
124	עשיית קומפוסט (זבל אורגני) מתרומה / הרב יעקב אפשטין
129	עצי פרי ברשות הרבים לעניין גזל ותרומות ומעשרות / הרב יעקב אפשטין
141	חלה
141	השלכת החלה לאשפה או שריפתה / הרב יגאל הדאיה
143	ד. חקיקה סביבתית
143	פיצויים על הפקעת קרקעות / הרה"ג יעקב אריאל שליט"א
148	סמכות הממשלה להפקעת אדמות לצורך סלילת כבישים / הרה"ג דב ליאור שליט"א



151	פיצויי מפגעי ממון וסביבה / הרב יהונתן שמחה בלס
162	אדמות הקיבוצים / הרב יעקב אפשטיין
168	ה. נוי ויופי סביבתי
168	נטיעת אילנות בהר הבית ובחצר בית הכנסת / הרב יהודה זולדן
173	עצי זית לנוי / הרב דורון ותקין
181	טיול בארץ ישראל / הרב יהודה הלוי עמיחי
186	היציאה לטבע - בהיבט התורני / הרב דוד אביחיל
197	ברכת האילנות / אגר' ישראל גלון
201	ו. החי
201	עיקור חיות מחמד / הרב יעקב אפשטיין
210	שבב הגורם לחתולים שלא להתעבר / הרב יהודה עמיחי
216	גידול עזים בחצר הבית / הרב דוד אייגנר
220	שימוש בכלבי תקיפה לשמירה / הרב יעקב אפשטיין
237	החזקת כלב תקיפה בבית / הרב דוד פנדל
245	הרעלת חתולים שהזיקו / הרב יעקב אפשטיין
254	תפילה במקום שמריחים ריח של רפת או לול / הרב אהוד אחיטוב
263	גידול מסחרי של בעלי חיים טמאים / הרב יעקב אפשטיין
274	ז. מיחזור
274	שריפת עלוני פרשת שבוע וספרי קודש ומחזור / הרב יעקב אפשטיין
298	שימוש במים מטוהרים לנטילת ידים / הרב יעקב אפשטיין
303	נתינת נבילות לעובדים זרים / הרב יעקב אפשטיין
305	ח. מדע וסביבה
305	הנדסה גנטית בצמחים / הרה"ג יעקב אריאל
318	הנדסה גנטית בצמחים / הרה"ג דוב ליאור
324	דין צמחים שנוצרו בהנדסה גנטית / הרב שמואל דוד
334	דין צמחים שנוצרו בהנדסה גנטית / הרב יהודה הלוי עמיחי
339	צמחים טרנסגניים וההלכה / ד"ר אריה מעוז / פרופ' אליעזר גולדשמידט
342	ט. בל תשחית
342	עקירת עצים לצורך ציבורי / הרב יהודה הלוי עמיחי
350	י. הלכות שכנים
350	תקנות הראי"ה קוק בדבר נטיעת אקליפטוסים / הרב יעקב אפשטיין
357	חיוב הציבור להסיר מכשולים ותקלות / הרב יעקב אפשטיין
362	נזקי עשן מימנגלי / הרב יהודה הלוי עמיחי
365	תליית מזגן מעל גג חברו / הרב יעקב אפשטיין
370	תליית מודעות / הרב יהודה הלוי עמיחי
374	יא. שאלות ותשובות קצרות
374	כללי



- 374 מצוות יישוב הארץ ושמירת הטביבה / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 376..... מיחזור**
- 376 לקיחת בקבוקי פלסטיק ממתקן האיטוף / הרב אהוד אחיטוב
- 378..... החי והצומח**
- 378 עציצים לקישוט בבית כנסת / הרב יעקב אפשטיין
- 380 האכלת בעלי-חיים שברשותו לפני סעודתו / הרב אהוד אחיטוב
- 382 כלבים המסתובבים ביישוב באופן חופשי / הרב אהוד אחיטוב
- 383 גידול תרנגולים בסמוך לבתים שכנים / הרב אהוד אחיטוב
- 385 דיג בחכה לשם הנאה / הרב אהוד אחיטוב
- 386 שילוח הקן / הרב אביגדור לוינגר
- 387 האם קיימת אפשרות שילוח הקן מאדן החלון של בית פרטי? ואם כן כיצד? / הרב אביגדור לוינגר
- 389..... שונות**
- 389 קבורה בקומות / הרב קדוש גבריאאל



הקדמה

יהדות וקיימות, היילכו יחדיו?

הרב גבריאל קדוש

על האדם הוטל תפקיד מיחד במינו לשמור את עולמו של הקב"ה: "ויקח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיְנַחֲהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ" (בראשית ב, טו). אך משימה זו לא צלחה בידו של האדם ולאחר עשרה דורות בלבד העולם נדון לכליה בדור המבול: "ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס... ויאמר אלהים לנח קח כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ".

הרס וחורבן העולם בימי נח ודאי לא היו בתוכנית האלוקית, אך מאידך כנראה שכלו כל הקיצין והמשכו של עולם זה לא התאפשר אלא היה צריך להרסו ולבנותו מחדש. העולם על כל מרכיביו האנושיים, הביולוגיים והגיאוגרפיים שלא מזמן נברא נידון לחורבנו בימי נח, כל כך למה?

באר האבן עזרא (שם ו, יא) את הקושי בפסוק "ותשחת הארץ", וכי הארץ נשחתה? אלא מדובר שאנשי הארץ השחיתו את דרכם ואת טבעם: "ותשחת הארץ הטעם אנשי הארץ... שכל חי לא שמר דרך תולדתו ועות הנתיב הנטוע הידוע".

אין אלוקים חפץ בעולם מושחת, ולכן הקב"ה בוחר להחריב את העולם שברא, כולל החיות והדומם. הדבר דורש הסבר מה הקשר בין מעשי האדם המקולקלים לבין עונש חורבן כל הייקום כולל החי, הצומח ואף הדומם?

הרב סולוביצ'ק זצ"ל בספרו בית הלוי (בראשית ו, יב) מבאר שמעשיו של האדם משנים את טבעם של בני האדם, בעלי החיים, הצמחים ואף הדוממים:

...ויש להבין דבשלמא האדם הוא בעל בחירה אבל הבהמה הרי אין לה יצה"ר לעניינים כאלו ועשייתה הוא רק בטבעה והיאך תעשה כדברים

הללו? ... ולא מבעי אם חטא בפרהסיא הרי ודאי דגורם לאחרים הרואים שילמדו ממנו, אלא אפי' אם חוטא בצינעא בינו לבין עצמו מ"מ ע"י המשכו אחר איזו תאוה הוא מגביר כחה של התאוה הלזו עד שמשריש זה בטבע של כל הברואים ובהעולם להיות טבעם נמשך לזה יותר ממה שהיה מקודם, **כי כן יסד מלכו של עולם בהטביעו טבע לכל בריותיו להיות טבעם נשתנה ונמשך אחר מעשה האדם והרגלו, וכפי רוב עשיית האדם כן ישתנה טבע של כולם אם מעט ואם הרבה. ולא לבד בבריות החיים אלא גם בדוממים נעשה טבע חדשה הגורמים להשוכן בתוכם להיות להם נטיה לזה... כי טבע הארץ בעצם נשחת עד כי השחית כל בשר את דרכו גם הבהמה.**

למדנו שאחריותנו על קיומו של העולם הנה ראשית אחריות על מוסריותו של העולם, על התנהלותו בצדק, חסד ורחמים, על ההטבה לבני אדם, ומתוך כך קיומו של עולמנו מובטח, קיימות הטבע ופעולות האדם יהיו לברכה ולא לקללה.

מדברינו אלו נוכל להוסיף נופך בהסבר דברי המדרש בקהלת (קהלת רבה פרשה ז):

ראה את מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו, בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך.

מדרש זה אינו עוסק רק בשמירה על הטבע בלבד, אלא מצווה אותנו לשמירת מוסריותו וערכיותו של עולמנו אשר יקיימו את העולם על יושביו ועל יושביו. קיימות ואיכות הסביבה מתחילים באדם ובמוסריותו.

רבים טובים שואלים וכי מה לתורת ישראל ולתורת הקיימות? מה לנו, עובדי ה', לעובדי הסביבה? נראה שלא מעיון רב נשאלות שאלות אלו. ראשית חלקים רבים בתורתנו הקדושים נוגעים לסוגיות מהותיות של הקיימות. ודבר נוסף נראה שדווקא נטישת נושא זה והפקרתו לכל מיני תנועות שונות ולפעמים אף משונות יצרו אצלנו התנגדות תת הכרתית לנושא זה.

ההתעניינות ולמוד סוגיית הקיימות היו מאז ומעולם. בישיבות ובבתי המדרש לומדים ומלמדים את ענייני הסביבה כחלק ממקצועות התורה. הדילמה בין שמירת טבע לבנינו, שמירת הארץ, הרחקה מבתי העיר [ריאות ירוקות], סוגיות איכות המים, המרחב הציבורי הפתוח, שמירה על הצומח והחי, נזקי עשן ורעש ואף מחזור. ואפשר לומר שבתקופה האחרונה גברה בחברה הדתית אף המודעות לנושאי איכות הסביבה בתחומי המחזור, מיעוט הצריכה בחומרים שאינם מתכלים, ואף שמירת סביבה אסטטית. אם היינו צריכים להגדיר במילה אחת מה היא יהדות, היינו אומרים



'אחריות', אחריות זו מתחלקת לקיום הצו האלוקי והאחריות שלנו לקיימו הן כלפינו, הן כלפי הזולת והן כלפי היקום כולו.

דבר נוסף, אולי עמוק יותר. אנו מאמינים שאלוקים ברא את העולם ונתן אותו לבני אדם 'השמיים שמים לה' והארץ נתן לפני אדם', הבריאה היא מותאמת לצו האלוקי, האדם ובמיוחד עם ישראל קבל אתגר להפוך עולם זה לעולם טוב, עולם של נתינה וחסד, כפי שאלוקים הוא 'מלך רחמן וגומל חסד'. לכן ודאי ששורש התפיסה של הקיימות הוא הטוב והחסד ושמירה עליו. לכן יש לנו צו אלוקי לשמור את העולם, נאמר לאדם הראשון 'תן דעתך שלא תחריב את עולמי'. מכוחה של אחריות זו אנו באים.

אמת שישנן תפיסות שונות בשורש המחויבות כלפי הסביבה. האחת טוענת למרכזיותה של הבריאה והתבטלות האדם כלפיה. השניה טוענת לעליונות האדם ושליטתו ללא מצרים על הבריאה. והשיטה השלישית המדברת על קיום ערכים אלוקיים בעולמנו שחלקם הוא קיום סביבתי נאות לנו ולדורות הבאים. אין היהדות שמה את התפיסה הסביבתית בראש מעייניה ומוחקת ערכים תורניים אחרים אלא שכמו שישנה התנגשות בין קיום מצוות שונות כדוגמא האם ללוות את המת או ללמוד תורה באותו זמן? האם לקיים מצוות תקיעת שופר או לשמור את השבת ועוד דוגמאות רבות. באו חז"ל וקבעו לנו את סדרי החשיבות והקדימה, כך גם אנו צריכים להעמיד בענייני הסביבה סולם ערכים מתאים ולדון את ערך שמירת הסביבה ע"פ קריטריונים של פסיקת הלכה ומה נדחה מפני מה.

בכדי להמחיש את הדילימה האם הריסת טרקטור את הטבע חיובית או שלילית? ודאי הדבר תלוי בסיטואציה, סתם טרקטור ההורס במחצבת חול באמצע ריאה ירוקה או טרקטור הסולל תשתיות בכדי להקים ישובים חדשים להתיישבות בארץ ישראל. או שמא מדובר בטרקטור הסולל שביל או כביש. כל אחת מדוגמאות אלו צריך לשקול בערכים יהודיים מה לעומת מה? ודאי שגם לאחר המסקנה נצטרך לדאוג למינימום נזקי סביבה. אך ודאי שחשיבות הריאות הירוקות לא יגברו על חשיבות של בניית ישוב בארץ ישראל.

אתן דוגמא שלילית, בגוש קטיף יבנה ויכונן היו חוקים סביבתיים בלתי מתפשרים להגנת הטבע, שמירת חוקי התכנון והבנייה, שמירת איכות המים, שמירת בעלי החיים וכו'. עם הריסת הישובים, מיותר לציין שאיכות הסביבה לא נשמרת בתחומי הבנייה, המים [שאיבת יתר] ושמירת החי (ציד של ציפורים נודדות וחיות מדבר). ושוב השאלה הנשאלת האם אחריותנו על שמירת איכות הסביבה צריכה לבוא לידי ביטוי רק ברחוב שלנו או שמא על כלל הבריאה? אומר בפה מלא כאשר חובת

הקיימות או אף מצוות הקיימות נובעת ממקור עליון היא נקייה מכל שיקולים זרים, או ערכים חולפים ועוברים.

העיסוק שלנו במכון התורה והארץ - [לשעבר בכפר דרום שבגוש קטיף וכעת באשקלון] בתחומי הסביבה התחיל כבר לפני הרבה שנים, טרם סלילת כביש 6, אז נאבקו הארגונים הירוקים בחברה שסללה את כביש 6 ושמעו טענות והוערמו קשיים רבים. [מעניין לקרוא היום את הטיעונים כנגד סלילת הכביש ואת התוצאה בפועל...], באותה תקופה שאלנו עצמנו מה יש לתורה לומר בסוגייה זו? הפקעת קרקעות מול סלילת כבישים? ניתוק בין אקלימים והשפעתם על החי והצומח? בניית מרכזי קניות? עקירת חקלאות ושטחים של ריאות ירוקות ועוד ועוד.

כמובן מכיוון שעיקר עיסוקנו הוא במצוות התלויות בארץ א"כ הקיימות היא ממש מצווה התלויה בארץ. ויש לה השלכות ומשמעות לשמירת מצוות השמיטה, שבה שנה שלמה בכל שבע שנים מפסיקים את התערבות האדם באדמה לפי מצוותה של תורה וכן קשורה היא למצוות רבות אחרות כפי שיובא בעז"ה בחוברת שלפנינו.

הנחת המוצא שאין לנתק בין 'איכות האדם' ל'איכות הסביבה' ככל שהאדם יהיה מוסרי יותר כך תהיה לכך השפעה על הסביבה והעולם, ככל שהאדם יהיה טוב יותר כך העולם יהיה טוב יותר. ככל שהאדם יהיה אחראי יותר כך נשאיר לילדינו ולנכדינו עולם אחראי יותר. לכן אלו שני ערכים שאי אפשר לנתק ביניהם. נזכור שהשחתת העולם בפעם הראשונה עלי אדמות היתה דווקא ע"י אלוקים, ע"י המבול שניתך לעולם. וזה קרה בגלל שהאנשים היו מושחתים 'כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ', אמנם אלוקים התחרט והבטיח שלא יחריב שנית את עולמו. אך אנו צריכים לדאוג לעולם שבו יש אנשים טובים ומוסריים ובכך יתקיים העולם.

רובם של המאמרים המובאים כאן פורסמי בפרסומי המכון בבמות שונות. רוב התשובות הקצרות לא פורסמו ומתפרסמים כאן בפעם הראשונה. מטבע הדברים יתכנו כפילויות בנושאים והחלוקה למדורים אינה החלטית אך חלוקה זו נעשתה בכדי שהמעייין יוכל למקד את תחום מבוקשו ולהפיק מהספר את המירב. כולנו תפילה שנזכה לעשות נחת רוח ליוצרנו ונזכה לקיום הציווי של "לעבדה ולשמרה" באופן היותר שלם וטהור.

גבריאל קדוש

עורך



א. כללי

התעורבות האדם במעשה הראשית

הרה"ג יעקב אריאל

הצגת הבעיה

בד בבד עם ההתקדמות הרבה שחלה במדעי הרפואה בשנים האחרונות, נוצרו אפשרויות רבות להתערב בתהליכים שעד כה היו בידי של הקב"ה בלבד. וכאן עולה השאלה, האם ישנם גבולות שעל הטכנולוגיה הביולוגית להימנע מלעבור אותם? לשאלה זו נביא מספר דוגמאות:

- א. האם מותר לאשה להרות באמצעות הפריה מלאכותית?
- ב. האם מותר לזוג לבחור את מינו של התינוק שיוולד להם?
- ג. האם מותר לבצע "שיבוט" (שיכפול אדם)?
- ד. האם מותר לבצע נסיונות בהנדסה גנטית?
- ה. האם מותר לייצר מין של חזיר, באמצעות הנדסה גנטית, כדי שלבו יתאים להשתלה בגוף של אדם?
- ו. האם מותר לבצע ניתוח פלסטי על-מנת לשפר את המראה החיצוני? קודם כל נדון בשאלות אלו מן ההיבט העקרוני, ולאחר מכן בהיבטים המעשיים הנוגעים לכל אחת ואחת מהן.

א. התעורבות במעשה הבריאה

השאלה העקרונית שהוגי דעות דתיים מעלים היא: האם מותר לנו להתערב במעשה הבריאה? האם מותר לנו ליצור בעל חיים חדש? האם מותר להביא לעולם יצור שלא בדרך טבעית של ריבוי זכר ונקבה?

רבים מסתמכים על הרמב"ן בפירושו לפסוק (ויקרא י"ט ט):

את חוקותי תשמורו בהמתך לא תרביע כלאיים שדך לא תזרע כלאיים...



ואלו דברי הרמב"ן:

כי השם ברא המינים בעולם... ונתן בהם כוח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם. וציוה בכוחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכולם "למינהו" (בראשית א' י"ב)... והמרכיב שני מינין – משנה ומכחיש במעשה בראשית כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך, ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות...

וכן כתב הרמב"ן גם בפירושו לבראשית (א' י"א ד"ה ויאמר). אך על כך יש להעיר כמה הערות¹:

א. "לא דרשינן טעמא דקרא". טעמי המצוות אינם יכולים לשמש כשיקול בהלכה.
 ב. בכלאי שדה וחרם לא חל שום שינוי במין. אפילו ההרכבה לא גורמת לשום שינוי במין.² הרוכב מגדל פירות ממינו בלבד, ללא השפעת הכנה. ואדרבה, להכלאה המלאכותית של אבנים ממין אחד על עלי ממין אחר אין איסור מפורש בהלכה.³

ג. לעומת הרמב"ן עומדים דברי מדרש תנחומא (פרשת תזריע סי' ה')⁴:

מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: איזו מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם? אמר לו ר' עקיבא: של בשר ודם, נאים...
 אמר לו: למה אתם מוליין? ...הביא לו ר' עקיבא שיבולים וגלוסקאות. אמר לו: אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה אדם. אמר לו: אין אלו נאים יותר מן השיבולים!

אמר לו טורנוסרופוס: אם הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא הוולד מהול ממעי אמו?

אמר לו ר' עקיבא: ולמה שוררו (=חבל הטבור) יוצא עמו והוא תלוי בבטנו ואמו חותכו? ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול? לפי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרף אותם בהם.

גישתו של טורנוסרופוס היא פטליסטית. כל מציאות, כולל סטייה מן הנורמה, נראית בעיניו כגזירה שאין לשנותה. ואילו ר' עקיבא דורש מן האדם לקחת אחריות על תיקון הבריאה.⁵

1. ראה מאמרו של הרב עזריאל אריאל: 'האדם מול הבריאה – באור מצוות הכלאיים'.

2. עי' מאמרו של פרופ' אליעזר גולדשמיט על האתרוג המורכב ('תחומין' ב' עמ' 143).

3. אמנם מ"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל סבור שההרכבה האסורה היא הרכבת כמה מינים על כנה אחת הגורמת להכלאה (עי' 'ארץ חמדה' ח"ב עמ' קכ"ח-קל"ג); אך גם הוא לא תקע את חידושו זה להלכה למעשה. ואף הוא עצמו הורה שהכלאה ממש לא נאסרה: עי' 'התורה והארץ' ח"ג עמ' 121).

4. וכבר עמד על כך המהר"ל מפראג (גור אריה שם ד"ה ואלו).



וכן כתב ריה"ל בספר הכוזרי (מאמר א' סי' ל"ה):

ואילו האדם נתייחד מכל בעלי החיים בענין השכלי, שממנו נתחייבו: תיקון המידות, ואחרי זה תיקון ענייני הבית, ואחרי תיקון ענייני המדינה... כלומר, תבונתו של האדם מאפשרת לו לתקן ולהשלים את החסר לאדם ולחברה בגוף וברוח. וללא תיקונים אלו לא יכול היה האדם להתקיים. וכבר פירשו חז"ל⁶ את הפסוק (בראשית ב' ג'): "אשר ברא א-להים לעשות" – שא-להים ברא עולם הטעון עשייה ותיקון, והאדם נועד לעשות ולתקן את העולם.⁷ הרמב"ן אינו חולק על כל אלו, שהרי הרמב"ן עצמו, בפירושו לפרשת בראשית (א' כ"ח ד"ה וכשוה) כתב כדעת הפרשנים האחרים: נתן להם כוח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר, לבנות ולעקור נטוע, ומהרריה לחצוב נחושת וכיוצא בזה... הרמב"ן מסמיך לכך את הפסוק בתהילים (ח' ז'): "תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו". וא"כ גם הרמב"ן לא קבע מסמרות מוחלטים ברעיון הנ"ל. וכך נאמר גם בגמרא (בבא בתרא י' ע"א):

וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: אם א-להיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהינום. אמר לו: אדרבה, זו שמחייבתן לגיהינום! אמשול לך משל: למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וציוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך, לא בועס עליו?...

תשובתו של ר' עקיבא על שתי השאלות שנשאל על ידי טורנוסרופוס היא שה' הטיל עלינו את המשימה להשלים את הבריאה. להשלים – אך לא לעוות. על חבל דק זה צריכה האנושות להמשיך בהתקדמותה, כשהיא מודרכת על פי הנחיה תורנית. "אשר ברא א-להים - לעשות" – ה' מסר לנו את עולמו היפה כדי שנמשיך אנחנו לעשות לתיקונו ולשמירתו. לכן התפתחות המדע נחשבת לחיובית באופן עקרוני, מפני שעולמנו נברא חסר בכוונה שהאדם ישלים ויתקן אותו. (אמנם מטרת התיקון

5. וכן בבראשית רבה (פר' י"א סי' ו'), ויכוח דומה בין פילוסופוס אחד לבין ר' הושעיה.
6. בראשית רבה (פר' א' סי' י"א ד"ה כי בו שבת). ועי' רבנו בחיי על התורה שם (ד"ה אשר); פסיקתא רבתי (ד"ה ד"א ותשלם); ילק"ש (מלכים א' רמז קפ"ו).
7. רעיון דומה מביע גם ר' מאיר שמחה מדווינסק (משך חכמה לפרשת שלח, ד"ה כוונת, והנה), שהציצית מסמלת את החוטים הפרומים שעדיין לא נארגו בטלית היקום, עליה נאמר: "עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה". והאדם נועד להמשיך ולארוג את טלית היקום הזו, להשלימה ולתקנה.



היא מוסרית ורוחנית, אך גם האמצעים הטכניים המאפשרים זאת חייבים להשתכלל בהתאם).

עם זאת יש להדגיש שהאדם הופקד כפקיד האחראי לשמור על הטבע שניתן בידו שיתקנו ולא יקלקל אותו. כאשר הוא עובר את הגבול, הוא מועל בתפקידו; אולם כאשר הוא שומר את משמרתו כהלכה, הוא ממלא את ייעודו. רופא המנתח אדם ומצילו מסכנה – ממלא את שליחותו. אולם כאשר הוא הסב לו נזק, מתוך רשלנות, הוא מעל בתפקידו.

את הרעיון הזה ניתן לראות מתוך עיון בגמרא במסכת חולין (ז' ע"ב), שם מסופר על ר' פנחס בן יאיר שסירב להיענות לבקשתו של ר' יהודה הנשיא ולהתארח בביתו, בגלל שהיו באורוותו פרדות לבנות, ומכתה של פרדה לבנה אין לה תרופה. ואכן הפרדה היא יצור כלאיים שאסור לעשותו לכתחילה. מאידך גיסא, הפרדה מוזכרת בתנ"ך לרוב. שלמה המלך למשל הורכב על פרדה בשעת משיחתו למלך. פרדה זו נוצרה כנראה על ידי נוכרים. השימוש בה מותר, בדיעבד.

ואכן נראה שהפרדה היא דוגמא נאותה לאמביוולנטיות של הנושא בו אנו דנים. ומשום כך אסרה התורה להרביע כלאיים. היצור שנולד מכלאיים הוא לא טבעי. הוא אינו מוליד. הוא עלול גם להיות מסוכן. המטרה היא אמנם להרכיב ביחד את כוחו של הסוס עם סבלנותו של החמור, אולם אין שום אפשרות לשליטה על התוצר. הוא עלול גם להיות פראי.

הכלאיים מחייבים אפוא יחס הולם. אסור ליצור אותם לכתחילה, אך מותר ליהנות מהמוצר בדיעבד. אסור ליצור לכתחילה – שמא הדבר יצא משליטתנו וייווצר יצור מסוכן ביותר, מחד גיסא. ומאידך גיסא, כל עוד היצור מועיל לאנושות, מותר להשתמש בו. אנו נוהגים ברכב הפיתוח הטכנולוגי אולם בזהירות לא במפהירות מופרזת שמא נאאבד שליטה כשכף רגלנו מוכנה על דוושת הבלמים. עם ישראל, שתפקידו לקבוע את הנורמות המוסריות בעולם, חייב להזהיר מפני היצירה המלאכותית ללא בקרה.

אין בסמכותנו לגזור גזירות שלא גזרה התורה. ולכן אין להקיש מכלאיים על כל יצירה מלאכותית. אולם יש לראות בכלאיים דגם להשראה. מותר לפתח ולקדם את הציוויליזציה האנושית, ואף רצוי לעשות כן; אולם הדבר צריך להיעשות עם יד על הדופק, בשליטה ובקרה, תוך זהירות מפני התפרצויות מסוכנות. כי לא כל מלאכותי וחדש הוא גם בטוח ומועיל.

ניקח לדוגמא את תחום הרפואה המודרנית. יש לזקוף לזכותה את הארכתה של תוחלת החיים, ואת הצלתם של מיליוני (ואולי אף מיליארדי) בני אדם מפני סכנות שהיו צפויות להם. אנו עומדים נפעמים מול הכישרון, המרץ והיוזמה האנושיים שהגיעו בעזרת החונן לאדם דעת להישגים כה אדירים. היו אמנם תיאולוגים נוכריים



שטענו שהדבר נוגד את רצון ה', בדומה לטענתו של טורנוסרופוס. אם הקב"ה רוצה להעניש בני אדם שיחלו, כיצד מותר לנו לרפאותם?

תורתנו הקדושה נתנה לכך תשובה חד משמעית: "ורפא ירפא – מכאן שניתן רשות לרופא רשות לרפאות" (בבא קמא פ"ה ע"א). בריפוי חולים יש גם מצוה של הצלת חיים. "לא תעמוד על דם רעך". אנו מכירים בכך שה' הוא המייסר והוא המרפא. הוא שולח מחלות לעולם, והוא גם שולח רופאים לרפא אותם. את הייסורים קיבלנו בעצם המחלה, בעצם הצורך להתרפא, ולא תמיד הדבר קל ונעים. אולם די בייסורים אלו. יש נורמה טבעית קבועה בעולם. כל סטייה מהנורמה גורמת לסבל ומצריכה תיקון. אם אדם שבר יד או רגל – חובתנו להחזיר את השבר למקומו ולהשיב את היד והרגל לתפקודם הקודם. אם אדם נולד עם אבר פגום, מחובתנו לתקן את הפגם כדי להשוות את אותו אדם עם הנורמה המקובלת.

לעומת זאת, יצירה חדשה, שאינה מיועדת לתיקון סטייה או למניעת סבל, אינה רצויה. אין שום מצוה, למשל, להביא לעולם יצור מסוג חדש ללא שני הורים נורמליים, רק בגלל שהוא חדש, מסקרן, מעניין ומגוון את המציאות החדשה. אדרבה, מי יודע האם לא נגרום ליצור זה סבל בגלל חריגותו ושונותו? מי לידינו יתקע שיצור כזה יהיה בריא בגופו ובנפשו? מי יודע מהם הנזקים שהוא עלול לגרום לעולמנו? (למשל יש, טוענים שיצור הנולד בתהליך של שיבוט, שהוא שכפול גנטי, לא יוכל ללדת. א"כ למה לעשוק ממנו את זכות האמהות?).

לכך התכוון הרמב"ן באומרו שהתורה אסרה עלינו ליצור דבר חדש.

אמנם מבחינה הלכתית האיסור חל רק כלאיים; אך אפשר ללמוד מאיסור כלאיים, לא כמקור הלכתי, אלא כמקור השראה לחשיבה זהירה ואחראית, ולהימנע מיצירות חדשות במקום שאין בהן צורך חיוני.

ההנדסה הגנטית, למשל, יכולה לסייע לבני אדם סובלים ולהביא להם ישועה. זוהי שליחות של מצוה. אך כאשר היא תייצר מפלצות, או תביא מחלות ותדרדר את החברה, זו שליחות לדבר עבירה. לכן יש לקיים ניסויים כאלו רק תחת ביקורת ציבורית הדוקה.

ומכאן נעבור למספר דוגמאות מעשיות.

ב. הפריה מלאכותית

בד בבד עם ההתקדמות הרבה שחלה במדעי הרפואה בשנים האחרונות, נמצאו פתרונות מעשיים לזוגות עקרים רבים. טכניקות רבות של הפריה תוך-גופית וחוץ-גופית (הפריית מבחנה) ועד לפונדקאות הוכנסו לשימוש שוטף והביאו עמן שאלות



שלא נדרשנו להן בעבר. האם צריך או מותר – או אולי אסור – להשתמש בדרך זו, המאפשרת לזוגות חשוכי ילדים להיבנות ולקיים את המצוה כהלכתה?⁸

האמת ניתנת להיאמר, שהדיון על שאלה זו התעורר הרבה זמן לפני המצאתה של שיטת ההפריה החוץ גופית, והתייחס לאפשרות של התעברות אשה באמבטיה (חגיגה ט"ו ע"א). ראו את עיניהם הרחוקות של חכמי ישראל!

נקודה אחת שיש לדון בה היא, שהדבר לא נעשה כדרך כל הארץ; ואם כן יש לכאורה יש כאן איסור של השחתת זרע לבטלה, כי בשלב הראשון יש כאן השחתה, ורק לאחר מכן מתבצעת ההפריה. ואכן יש פוסקים שאסרו את הדבר מסיבה זאת.⁹

הפוסקים שהתירו דימו זאת להשחתת דבר קדוש, כגון מחיקת שם ה' או הריסת בית כנסת וכדו', שאם הדבר נעשה לשם תיקון – הוא מותר¹⁰; כגון, הריסת בית כנסת רעוע לשם בנייתו מחדש, שאין זו השחתה אלא בנין. והוא הדין לנידוננו.¹¹ עוד העירו הפוסקים¹² שאין בשימוש בדרך זו משום הוצאת זרע לבטלה, כי גם בתהליך הטבעי הרבה תאים אובדים ורק אחד מהם יפריה.

כדי להתיר דרך זו, עלינו להניח שאכן יש כאן תיקון. אולם לשם כך יש צורך לברר האם מקיימים בכך מצוות "פרו ורבו"?

הגישה ההלכתית בנויה על יסודות טבעיים בדרך כלל. התורה לא חייבה אותנו להשתמש בדרכים מלאכותיות כדי לקיים מצוות. יצורים הסמויים מן העין, למשל – אינם אסורים, משום ש"לא ניתנה תורה למלאכי השרת", אלא ליצורים אנושיים טבעיים בחושיהם הטבעיים.¹³ ואכן יש מפקפקים אם אדם יוצא ידי חובתו במצוות "פרו ורבו" בדרכים מלאכותיות.¹⁴ וגם לדעת הפוסקים הסוברים שאדם יוצא ידי חובתו בכך, הוא אינו מחוייב להשתמש בדרכים כאלו כדי לקיים מצוה.¹⁵ יש אף המסתפקים אם ילד שנוול בדרך מלאכותית מתייחס אחר אביו¹⁶; ואם כן, האב אינו מקיים בכך שום מצוה. ולדעה זו אולי אין הצדקה למעשה, כי יש כאן השחתה ללא תועלת. אולם אחרים סוברים שהבן מתייחס לאביו.¹⁷ ויש שחילקו בין התעברות

8. עי' נשמת אברהם' (אה"ע ח"א סי' א' ס"ק ה').

9. שו"ת דברי מלכיאל' (ח"ד סי' ק"ז, ועוד).

10. ראה מה שכתבנו על כך בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' ס"ט אות ה').

11. עי' שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רס"ח). וראה מה שכתבנו על כך בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' ס"ט אות ז').

12. ראה 'באהלה של תורה' (שם).

13. על פי ערוך השולחן (יר"ד סי' פ"ד סעי' ל"ו).

14. ראה מה שכתבנו בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' ס"ט).

15. ראה מה שכתבנו שם (אות א', ג').

16. חלקת מחוקק (אה"ע סי' א' ס"ק ח'). ועי' נשמת אברהם (אה"ע סי' א' ס"ק ה' סעי' ד/1).

17. בית שמואל (שם, ס"ק י').



מקרית, הנעשית מאליה באמבטיה, לבין הפריה חוץ גופית, הנעשית באופן מתוכנן.¹⁸ אחרים אומרים, שגם אם נניח שמי שנולדו לו ילדים בדרך זו אינו יוצא ידי חובתו הוא בכל זאת פטור ממצות פריה ורביה.¹⁹ דוגמא לכך מצינו במצוות כיסוי הדם:²⁰ לכתחילה יש לכסות את הדם בידיים; אולם אם הרוח כיסתה את הדם, אין עוד חיוב לכסותו.

נימוק נוסף להתיר גם אם נניח שאין מקיימים בכך את המצוה, הוא הצורך הטבעי של זוג בילדים משלהם. גם צורך זה נחשב תיקון.

יש שהתנגדו עקרונית לדרך זו בגלל חששות לתקלות וטעויות, כאשר הילד שייולד עלול להיות של מישהו אחר. כדי למנוע זאת יש צורך בפיקוח צמוד על ידי לבורנטים יראי שמים לאורך כל התהליך, כדי למנוע כל תקלה אפשרית.²¹

ג. בחירת מין העובר

עם ההתקדמות הרבה שחלה במדעי הרפואה, שוכללה גם הטכניקה של הפריה מלאכותית, ובין היתר נמצאה כיום דרך לבחירת מין העובר. דרך זו נעשית על ידי מיון מוקדם של התאים, וסיכויי ההצלחה מרובים מאוד, אם כי לא מלאים. ומתוך כך עולות מספר שאלות:

- א. כידוע, לשם קיום מצוות "פרו ורבו" יש צורך לפחות בבן ובת. האם צריך או מותר להשתמש בדרך זו כדי לבחור את מין העובר ולקיים את המצוה כהלכתה?
- ב. זוג המעוניין בעיקר בבנים זכרים, למשל, האם מותר להשתמש בדרך זו כדי למלא את משאלתו?
- ג. זוג שילד כמה בנים או בנות ורוצה בילד ממין אחר, האם חייב או רשאי להשתמש בדרך זו?
- ד. מאחר שלצורך ההפריה די במספר תאי זרע קטן יחסית, האם אין בשיטת מיון זו משום השחתה של יתר התאים?

כבר לעיל (אות ב') הערנו שהגישה ההלכתית בנויה על יסודות טבעיים, והתורה לא חייבה אותנו להשתמש בדרכים מלאכותיות כדי לקיים מצוות. ולכן מי שה' זיכהו רק במין אחד אינו חייב להתחכם על רצון ה' ולחפש דרך מלאכותית כדי לקיים את המצוה. ועליו לומר "ברוך ה' יום יום". אנו סמוכים ובטוחים שבמקביל דאג לכך ה' שמספר בני המין האחר שנולדו בעולם מאזן את מספר בני המין שנולדו במקרה פרטי זה, והתערבות מלאכותית עלולה להפר את האיזון הטבעי.

18. ראה שו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' ס"ט אות ב').

19. הר-צבי (לטור אה"ע סי' א').

20. חולין (פ"ז ע"א).

21. ראה מה שכתבנו בענין זה בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' ע"א).



בפרט במצוה זו, של בניית הקן המשפחתי, עלינו להיזהר מלהפוך אותה למעשה מכני-מלאכותי, שבו ייבחר הילד שיוולד באמצעות ז'ורנלים ודרכים מסחריות אחרות. רק קן משפחתי הבנוי על חום ואהבה טבעיים יכול להבטיח המשך בריא ותקין של הדורות הבאים.

מאידיך גיסא, כאשר יש צורך לתקן סטייה מן הטבע מותר לנו ומוטל עלינו להשתמש בכל האמצעים שה' חנן אותנו בהם כדי למנוע סטייה כזו. לכן משתמשים אנו בדרכים אלו רק בזוג חשוך ילדים, או במקרים נדירים אחרים, על פי הדרכה הלכתית ופיקוח הלכתי נאותים. ועל זה אמרה התורה "ורפא ירפא". שניתנה לרופא רשות, ואף מצוה, לרפאות ולחלץ בני אדם ממצוקותיהם.

במקרים כאלו, אין זו התערבות בלתי רצויה במעשה הבריאה. אדרבה, לשם כך חנן ה' את הרופאים בחכמה, בינה ודעת, כדי לרדות בטבע ולתקנו.

ולמעשה יש להורות כך:

א. זוג הסבור שמן הראוי שיוולדו לו בנים זכרים יותר מאשר בנות – אינו רשאי להשתמש בדרך זו. הוא הדין לזוג שיש לו רק בן אחד או בת אחת, אינו רשאי להוליד ילד אחר מהמין השני בדרך זו.

ב. זוג שיש לו ילדים רבים ממין אחד, אינו חייב ללדת ילד ממין אחר בדרך מלאכותית; אך אם הדבר גורם לזוג צער גדול – יש להתיר שימוש בדרך זו על ידי הדרכה הלכתית נאותה.

ג. אין בשימוש בדרך זו משום הוצאת זרע לבטלה, כי גם בתהליך הטבעי הרבה תאים אובדים ורק אחד מהם יפריה.²²

ד. שאלת השיבוט בהלכה

השיבוט הוא המינוח המעודכן יותר למה שמכונה "שכפול". מונח זה מבטא ביתר חומרה את הסכנה שבדבר. באופן תיאורטי ניתן לא רק "לשכפל" כפיל של אדם אחד, אלא גם ליצור שבטים שבטים, עדרים עדרים, שכולם יהיו זהים לחלוטין זה לזה. משורש השבטיות יצא השיבוט. מהי עמדת ההלכה על כך?

הנחנו כהנחת יסוד שהמדובר בסכנה. ואכן בעלי דמיון מפותח רואים לנגד עיניהם את הסכנות האיומות הצפונות לאנושות מאפשרות השיבוט. אולם למעשה המדע עדיין רחוק מיישום כה מרחיק לכת, ואנשי המדע אף מודעים לסכנות הצפויות. אין כרגע מי שמעלה על דל שפתיו את הרעיון הנואל של השיבוט במונח זה.

כיום, מגמת המדע בהנדסה הגנטית היא למצוא מענה לבעיות קשות שאין להם כרגע פיתרון אחר. לדוגמא, השתלת אברים. מדובר למשל על ייצור בעלי חיים כאלו

22. כדלעיל (אות ב').



שהמבנה הגנטי שלהם יתאים מבחינת רקמותיהם לגוף האנושי, ושישמשו מאגר להשתלת אברים. מבחינה זו היה הציבור הדתי, המנוע עד היום מהאפשרות "לתרום" אברים מהמת,²³ צריך להיות מעוניין דווקא בקידום מהיר יותר של "השיבוט" כדי שבעיית ההשתלות תיפתר בדרך זו. אלא שמעבר לשאלה העקרונית על הגבולות שהאדם צריך לשים על עצמו כאשר הוא מתערב בטבע, ישנן בעיות נוספות המיוחדות לשאלה זו.

ה. האם היצור המשובט הוא אדם?

השאלה העקרונית הנשאלת היא, מה יהיה מעמדו של היצור ה"משובט", אם בכל זאת הוא ייווצר במזיד או בשוגג?

יש מי שטוען שיצור זה לא ייחשב ליצור אנושי, לא יהיה לו שום מעמד מוגדר, הוא לא יהיה אדם כלל, לא יהודי ולא נוכרי, ושמה אף יהיה מותר להורגו(!) הוא ייחשב לכל היותר כבעל חיים לא אנושי; וזאת משום שאין לו ייחוד משלו. הוא זהה בכל לאמו. ואם יהיו רבים כאלו, הם יהיו שבט של אנשים שכולם זהים זה לזה. ומצינו לרבותינו שאמרו במשנה (סנהדרין ל"ז ע"א):

לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת ומישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא... לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם.

וא"כ מי שאין לו אישיות ייחודית משלו אינו בכלל אדם. אך נראה לענ"ד שמסקנה זו היא מרחיקת לכת. אין ללמוד ממימרא זו אלא את חומרנו של איסור הרציחה, אך לא את עצם הגדרתו. גם תאומים זהים לחלוטין אסורים ברציחה. אם כי נראה להלן שיש מי שלמד מפסוק זה גם את הגדרת האדם. הקריטריון הקובע את מהות האדם הוא הפסוק (בראשית ט' ו'):

שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם א-להים עשה את האדם.

ועלינו לבדוק אפוא את היצור המשובט, אם יש בו צלם א-להים.

לשם כך עלינו לשאול: מהו צלם א-להים שבאדם?

הרמב"ם (מורה נבוכים ח"א פרק א') קבע שהשכל הוא צלם הא-להים. ר' חיים מוולוז'ין (בספרו 'נפש החיים' שער א' פרק ג') קובע שהבחירה החופשית היא צלם הא-להים. רס"ג תרגם "בצלמו – שליט בראו". וכן מפורש בזהר (ח"א, פר' בראשית דף מ"ז ע"א): יחידאי בעלמא, שליט על כולא.

והפסוק עצמו אומר (בראשית א' כ"ח):

ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל החיה הרומשת על הארץ.

23. משום שהמימסד הרפואי טרם הסכים להנחיות הרבנות בנושא זה. ראה לעיל (סי' ה').



אמנם מצינו לר' אברהם סבע, בספר 'צרור המור' (תחילת פרשת בראשית, ד"ה ועוד), שפירש שהגדרתו של צלם הא-להים היא יחידותו, על פי המשנה שהבאנו לעיל ממסכת סנהדרין; אולם לעומתו פרשנים אחרים פירשו את הצלם באופנים אחרים (כגון המידות הטובות "מה הוא רחום אף אתה רחום" וכו'). ולא ייתכן אפוא שנתיר את שפיכת דמו, חלילה, של יצור אנושי, רק בגלל שאינו עונה על קריטריון אחד בין כמה אחרים. ומסתבר לומר שאם היצור המשובט יהיה יצור תבוני, בעל בחירה חופשית וכושר שליטה, הוא ייחשב ליצור אנושי גם אם תחסר בו תכונת הייחודיות.

אם כי אין ספק שיצירת אדם לא ייחודי אינה רצויה. היא תשלול מאותו יצור את אחת התכונות היסודיות ביותר באישיותו של האדם – ייחודו, היותו עולם מלא שאין דומה לו בעולם כולו. העדר מרכיב כה חשוב באישיותו של האדם, עלול ליצור אדם פגוע ופגום, ומי יודע לאלו תוצאות פסיכולוגיות ומוסריות עלולה לגרום יצירה מלאכותית כזו.

1. מיהם הוריו של היצור המשובט?

נחלקו פוסקי דורנו בנושא הפונדקאות, מי היא אמו של הילוד, האם היא האם הגנטית, בעלת הביצית, או האם היולדת, שברחמה גדל והתפתח הילוד²⁴? גם בנושא השיבוט, אם בעלת הביצית לא תהיה גם האם היולדת, תהיה השאלה תלויה במחלוקת הנ"ל. אך אם בעלת הביצית תהיה גם האם היולדת תישאל השאלה מיהו אביו של היצור המשובט? אב הוא המזריע את הזרע, בעוד שהאם היא בעלת הביצית. אך כאשר מפריים ביצית ללא זרע, אין כאן אב. ועם זאת, יש כאן שיתוף של שני מקורות, בעלת הביצית ובעלת התא המוחדר לביצית ומפריה אותו, האם אין להתייחס אל בעלת התא כאל 'אב', למרות שהיא אשה? ולפי זה, האם יהיה לבעלת התא מעמד דומה לשל אב, לענין כיבוד אב ואם, לגבי ירושה? האם קרובי "האב" יהיו קרובי היצור המשובט לענין עדויות, עריות והלכות אחרות?

בהלכה לא מצינו 'אב' משונה כזה. ומסתבר שאשה זו לא תיחשב כ'אב', אם כי לחומרא אולי נתייחס אליה בכל זאת כאילו היתה "אב". ומכיון שנחשוש לשתי האפשרויות, מצד אחד היצור המשובט לא יירש את "אביו", אך מצד שני יהיה חייב בכבודו, ויהיה אסור להינשא לקרוביו מן 'האב'.

שאלות נוספות מתעוררות כאשר מדובר במקרה שאותה אשה תהיה גם בעלת התא, גם בעלת הביצית וגם היולדת. כאן ייולד יצור ללא אב כלל. אך אולי אבי אמו הוא יהיה גם אביו, שהרי אין הוא 'בן' של אמו אלא מין תאום זהה לה, ואם כן הוא יהיה גם 'אחיה' מבחינה מסוימת, וממילא גם יהיה 'בנו' של אבי אמו.

24. ראה מה שכתבנו בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' ע').



ז. מסקנת הדיון בשיבוט

עצם ההתלבטות בהגדרות אלו מראה את חומרת התופעה של הבאת יצור חסר זהות שלא ידע מיהו אביו. אמנם גם כיום יש לצערנו מצבים כאלו. אולם אלו נוצרו בדיעבד. על הראשונים אנו מצטערים, ואתה בא להוסיף עליהם! איזה מאמץ אדיר משקיעים פסיכולוגים וסוציולוגים כדי לאזן את אישיותו של ילד למשפחה חד-הורית, הסובל מהעדרו של אחד מהוריו, ולא תמיד בהצלחה מרובה. האם יש סיכוי להציל את אישיותו של היצור המשובט מהפרעות וליקויים נפשיים מעין אלו? לאור כל האמור, יש להימנע מיצירת יצור כזה ללא בדיקה יסודית ואחראית ביותר של כל ההשלכות העלולות להופיע כתוצאה מכך.

ח. לב החזיר

תוך כדי כתיבת מאמר זה (תמוז תשנ"ה), התפרסם ניסוי שנערך על ידי המדענים לייצר חזירים על ידי הנדסה גנטית, באופן כזה שרקמותיהם תהיינה זהות לרקמות האדם. לבבותיהם של חזירים אלו מיועדים להשתלה בבני אדם.

כבר רבותינו (תענית כ"א ע"ב) עמדו על הדמיון שבין מעיו של החזיר למעיו של האדם. ובציבור הרחב כבר מהדהדת השאלה: האם מותר להשתיל לב חזיר במקום ליבו של אדם?

המושג "לב" בתנ"ך הוא בעל משמעות רחבה יותר מאשר אותו אבר המשמש כמשאבת דם בגופו של האדם. מכיון שהחיים תלויים בלב, כינו בשם "לב" את כל מערכת החיים האנושית, ובעיקר את חיי התבונה וההכרה, שהם מהותו של האדם באשר הוא אדם. "חכם לב" - נקרא אדם חכם בשל חכמתו. ואין הכוונה לאבר המסויים השואב את הדם ומזרים אותו לכל האיברים. אבר זה אינו נושא שום תכונות רוחניות. הוא בסך הכל משאבה, שעליה להיות תקינה ובריאה כדי שהאדם יוכל להיות באמת חכם לב כראוי.

עם זאת היה מומלץ שחזירים אלו יגודלו בעיקר בחו"ל ולא בארץ (על פי ב"ק פ"ב ע"ב).

ט. ניתוחים פלסטיים

אסור לאדם לחבול בעצמו. יש מפרשים זאת בגלל שאין האדם בעלים על גופו.²⁵ "הן כל הנפשות לי הנה".²⁶ יש כאן שאלה עקרונית יותר, האם מותר לאדם לשנות את

25. הגרש"י זווין זצ"ל, במאמרו: 'משפט שיילוק לאור ההלכה' (לאור ההלכה' עמ' שי"ח ואילך). וראה בהרחבה בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' ק', ובעיקר אותיות א'-ג'). ועי' בספר זה, לעיל סי' ג)

26. יחזקאל (י"ח ד').



סדרי הבריאה שנקבעו מבראשית? אם ה' ברא את האדם בצורה מסויימת, מהי זכותו של האדם לשנותה?

בכל זאת מצינו שמותר לאדם לחבול בעצמו לצורך, לא רק במקרה של פיקוח נפש. אלא גם במקום חולי וצער, וכן לצורך קישוט. נשים נהגו, למשל, לנקוב את אזניהן כדי לתלות בהן עגילים. התורה נתנה לאדם רשות ליפות את עצמו ולשכלל את הבריאה הטבעית.

לכן יש המתירים לאדם לעבור ניתוח פלסטי כדי לשנות את מראהו.²⁷ אך יש אוסרים זאת, למעט במקרים חריגים בהם האדם סובל מאוד ממראה מסויים.²⁸

מסתבר לומר שתיקון סטייה כדי להשוות את החריג לנורמה הטבעית מותר לכל הדעות. ולכן נראה למעשה, שאדם שעבר תאונה או מחלה קשה ומראהו הושחת - רשאי לעבור ניתוח פלסטי כדי להחזיר את מראהו הקודם. כמו כן מותר לאדם שמראהו חריג ומשונה ביותר לעבור ניתוח כזה כדי להשוותו ליתר בני האדם; אולם כאשר אדם רוצה לעבור ניתוח רק משום שאבר מאבריו לא מוצא חן בעיניו - נחלקו הדעות, ולכן למעשה אסור לו לעבור ניתוח פלסטי, אך ורק לשם מטרה אסתטית סובייקטיבית.

מסקנות

ה' ברא את העולם והפקיד את האדם עליו לשפרו ולשכללו. לא הותר לאדם להשחיתו ולקלקלו. לכן כל טכנולוגיה חדשה טעונה בדיקה יסודית. אם היא באה לתקן עיוותים ולהשלים חסרים היא רצויה. כמו"כ הדברת מחלות והעלאת איכות החיים כדי לאפשר חיים תקינים - ראויות. אולם אם היא עלולה להרוס היא פסולה. לכן סיוע לזוגות עקרים, הצלת חולים, החזרת מראה שהושחת וכדו' מותרים. אולם יצירת אדם חדש ללא מטרה ראויה, שינוי מראה ללא אילוץ ועל אחת כמה וכמה שימוש בטכנולוגיה ביולוגית כנשק נגד אויב - אסורים.

27. שו"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' ס"ו); שו"ת יביע אומר (ח"ח, חו"מ סי' י"ב).

28. עי' שו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' מ"א); נשמת אברהם (חו"מ ח"א סי' ת"כ ס"ק ד' סעי' 2).



יהדות וסביבה

הרב דוד אביחיל

לע"נ נעם מאירסון הי"ד

מבוא

לכאורה יש לשאול מה הקשר בין יהדות וסביבה?! התרגלנו במשך אלפיים שנה בהיותנו בגלות, שהיהדות אינה מתעניינת בסביבה. נראה היה שהיא סגורה בבתי המדרש ובחומות הגטו! והרי אין חלק מיוחד בשו"ע העוסק בסביבה, העוסק בטבע?! ישנם ב'שולחן ערוך' חלקים העוסקים בהלכות הנוגעות לזמן, בעניני הבית, בחיי הנישואין ובבעיות ממוניות וחברתיות, אך אין חלק העוסק בקשר של האדם לסביבה!

אך הראיה הזו היא מפני ההרגל של הגלות. שכן במבט אל ארון הספרים היהודי, נראה את עולם הטבע וקישורו אל החיים הרוחניים וההלכתיים באופן רחב ביותר. אבות האומה, מנהיגיה ונביאיה, חיו את חייהם הרוחניים סביב ובתוך הטבע.

הטבע במסורת היהודית

התנ"ך רווי תיאורים של חיים טבעיים-רוחניים, שאינם בתוך כתלי בית המדרש. ההדרכה לאבי האומה, אברהם אבינו עליו השלום "קום והתהלך בארץ לארכה ולרחבה..."²⁹, היא אחד הביטויים לקשר היסודי שבין היהדות לסביבה.

ולא רק בתנ"ך, עניני הטבע והסביבה נדונו בהרחבה גם בתורה שבע"פ: המשנה עוסקת רבות בנושאי טבע וסביבה. סדר זרעים מובן רק למי שמצוי בתחומי הבוטניקה, האקולוגיה ובאקלים ארצנו. משניות רבות עוסקות במערך המאוזן של היחסים וההשפעות ההדדיות שבין האדם וסביבתו, ובמשמעויות המעשיות של איזון זה. גם בתלמוד נמצא דיונים מעמיקים הפרוסים על מאות דפים העוסקים ביחסי הגומלין שבין האדם וסביבתו; ביחס הראוי של האדם לקרקע, לצומח ולשמירה על הטבע. דיונים אלו סוכמו להלכות ע"י הרמב"ם, ומצויים בדבריהם של פוסקים רבים אחרים.

האדם והטבע ע"פ היהדות

עלינו לבחון את טיב הקשר שבין האדם לטבע?

29. בראשית יג, יז.



לשם כך עלינו להתבונן תחילה בעולם הטבע ולהגדיר את תכונתו היסודית. עולם הטבע הוא חוקי ומחזורי. כל תופעה טבעית שנראה בעולם, ננסה למצוא את החוק שגורם להופעתה. כיון שברור לכל בר דעת, שעולם הטבע מתקיים על פי מערכת חוקים ברורה. עלינו לברר מה מקומו של האדם בתוך מערכת חוקים זו?

לדעתם של עובדי עבודה זרה אשר סגדו לכוחות הטבע, גם אליליהם היו במסגרת הטבע וחוקיו, האדם כפוף לטבע, לחוקיו ולאליליו. והחמור מכל, כחלק מהיותו כפוף להם, גורלו נתון בידיהם.

אולם על פי היהדות, אע"פ שהאדם חי בתוך עולם של חוקים טבעיים, הוא אינו חלק מהם. האדם אינו קוף מפותח היודע להשתמש במערכות הטבע לצרכיו בצורה יעילה יותר. לפי היהדות, בורא העולם הוא מנהיגו ושם לו מטרה ותכלית. וכששם ה' את האדם בגן עדן, ציווה עליו "לעבדה ולשמרה"³⁰ הקב"ה נתן לאדם את היכולת לשנות, להועיל ולשפר את העולם, והטיל עליו את האחריות על כך. ומכאן תפקידו של האדם להיות שותף לבורא עולם בשכלול הבריאה.

הניגוד החריף בין התפיסה האלילית לבין התפיסה היהודית לגבי מקומו של האדם ותפקידו, מוצא את ביטויו בשאלות מוסריות כבדות ורלוונטיות. האם ניתן לטעון טענה כלפי אדם שהזיק לטבע? מתי מותר לאדם לשנות את הטבע, ומתי צריך לשמרו? מהן אמות המידה המוסריות להכריע בשאלות אלו?

אם כדעת עובדי עבודה זרה, הרי האדם הוא חלק מהטבע. בעולם הטבע אין טוב ורע. האריה אינו רע כשהוא טורף איילה, והאיילה איננה טובה כאשר היא מאכילה את העופר שלה. הכל בתוך מערכת חוקים קבועה. ולפי דעה זו, גם לא נתבע את האדם על מעשיו בטבע כיון שהוא חלק מהעולם הטבעי, הוא בתוכו. האדם על פי תפיסה זו אינו נדרש לאחריות על הטבע, אינו נדרש לשכללו ולהיטיבו. ע"פ תפיסה זו האדם פועל בצורה אינסטינקטיבית לצרכיו ולא יותר.

לעומת זאת על פי היהדות, האדם אינו חלק מהטבע, הוא מעליו! האדם מגלה במעשיו מגמה ומטרה, אצל האדם יש טוב ויש רע, יש כבר קנה מידה מוסרי. האדם מסוגל להרוס או לבנות, לחדול או לחדש, לא רק להתקיים בתוך המערכת הסגורה של חוקי הטבע. האדם מצווה להתערב בטבע ובחיים בסביבתו. מי שחולה נעזר לו להבריא, ומי שעני ניתן לו צדקה וכדו'. לא נטען חלילה, 'זה הטבע ומי שחלש ימות...' שומה עלינו להתערב, אך מתוך אחריות. יש קנה מידה מוסרי לפעולות בטבע. העולם אינו הפקר! לא כל בעל חיים, כולל האדם, יעשה בו כרצונו וכתאוותו. אסור להשחית לחינם, או ליצור מפגעים. ע"פ היהדות, הכל נתון תחת מבט מוסרי מכוון, ומלא תקווה.

30. בראשית ב, טו.



ולענין זה יש להוסיף, שגם ההתפתחות האנושית בתחום הטכנולוגי, אינה מקרית, יש יד עליונה המכוונת את ההתפתחות הטכנולוגית בהתאם להתפתחות המוסרית.

פעולת האדם בטבע ע"פ המוסר

וכאן מחויבים אנו לשאול, מהו אפוא, קנה המידה המוסרי לפעולותינו בעולם הטבע? מדוע פעולה אחת ראויה על אף שפוגעת בטבע, ופעולה אחרת פסולה? מהו המדד שעל פיו נקבע אילו פעולות אנו נדרשים לעשות לעולמנו?

מתוך ההתבוננות על ההבדל בין החוקיות המוחלטת של הטבע לבין מוסריותו של האדם, עולה שהעולם הוא רק כלי בידי האדם להוציא לפועל תכלית הבריאה. אך מהם הדברים הנכונים לעשות בעולם?

מתוך דברים אלו, נחשף קנה המידה להתערבות בטבע – האדם עצמו! אך לא צרכי האדם הפרטי, הנמצא כאן ועכשיו... אלא האנושות כולה, בכל מקום ובדורות הבאים. יש לבדוק כל פגיעה בדומם, בצומח או בחי, לחקור האם יש בה תועלת לאנושות, האם עלול להיגרם על ידי פגיעה זו נזק לאנושות בהווה או בעתיד.

את ההכוונה המדויקת והמאוזנת ביותר בין השכלול הרב בו אנו מצויים לבין שמירת הטבע ע"פ צרכי האנושות, נוכל לקבל מבורא העולם שמסר בידינו את עולמו, על מנת שנשכללו ע"פ רצונו וכך נוכל לקדמו לתכליתו. על כן, עלינו לכוון את מעשינו כל הזמן לרצון הבורא, וכך נפעל נכון בתוך עולמו.

לפיכך, על האדם לזכור שהטבע אינו רכושו הוא ניתן כפקדון בידו. האדם אינו רודן כל יכול כלפי הטבע. הוא כשומר האוצר. לא רק שאסור לו ליצור מפגעים בסביבתו, אלא עליו לדאוג לפיתוח ושימור הנוף. על פי ההלכה, יש להקים שמורות טבע בכל עיר ועיר, צריך לתכנן את השמורה קודם לבניית העיר, וראוי שבני העיר יהנו מהשמורה, ולא יבנו בה ולא יטפחו בה אפילו גינות ופרדסים, אלא ישאירו את הטבע כפי שהוא.

אם כן, יש ביהדות הדרכה מפורטת להתנהגות נכונה ובונה את האדם והעולם. אך הדרכה זו הפכה להיות פרטנית ולא רלוונטית בתוך חשכת הגלות, ההתעסקות בהשרדות הקיומית היהודית, הרחיקה את ההדרכה לחיים נורמליים בתוך עולם הטבע, מתוך החוויה של עבודת ה', ולכן נשכחה במידת מה. ובשובנו לארץ קדשנו, מתחדשים החיים הטבעיים, ואיתם האור האלוקי בגילוי הרוחני וההלכתי.

התעוררות האומה

החיים הטבעיים בארץ ישראל

עם שיבת עם ישראל לארצו, הוא שב לחייו הטבעיים, הוא שב לתכונות נפשו הטבעיות כעם שיש לו ארץ ותרבות, תרבותו הנובעת ממקור הקודש, רעננה ובריאה. אשר על כן, חוזרת ומתבקשת ההתייחסות היהודית לכל הסובב. מסביר הרב קוק: "לעת כזאת שתחיית האומה מתעוררת, והיא בכל יום יוצאת מן הכוח אל הפועל בגוונים שונים... והמגמה של תיקון עולם במלכות שדי על ידי שיבתם של ישראל לביצרון, להיות עם נכון ונישא, מעוטר בכל כחותיו וסגולותיו... מתגלה 'האור האלוהי'... בכל אורחות החיים, בכל חיי כל חי, ובכל סדרי תבל, במשטרי העמים ובמהלכי הרוח אשר לאדם בכלל..."³¹.

היחס אל הטבע בגלות

במחשכי הגלות הארוכה, העיון המעמיק ברצון האלוקי בעולם הטבע לכל פרטיו, היה מנוכר, כיון שחסרו לנו כוחות החיים הטבעיים. ולעומת זאת, עם חזרתנו לארץ ישראל, מתוך החיים הלאומיים הבריאים והטבעיים, נוכל לראות את הרצון האלוקי המופיע בטבע: "התחיה הלאומית, הניכרת בבנין הארץ כשהיא נלקחת יחד עם מקורה החי, תוכל כבר להחזיר רשמים הגונים מזיו הרוחני של הדר הטבע, עד שתילד האפשרות להסתכל לא רק בארציותו כי אם גם בזיוו השמימי"³².

וכך מלמד הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל במאמרו 'נויו של אילן': וכיוון שגלו ישראל ממקומם אין לך ביטול תורה גדול מזה הרי מצב העולם מונע את... השייכות הנפשית אל פיתוחו של של עולם זה ואל הדרת צמיחתו. אך בשוב ד' שיבת ציון וכיוון שחוזרים ישראל למקומם אין קיום תורה גדול מזה, ובתקומת התורה בישראל ובארצו...חוזר ומתגלה ערכו של עולם... נויים של אילניו ושל שדרות גידולו... וההוייה כולה לו תדובב: 'בחירי הריני לך מותרת'.

עם חזרתנו לארצנו, אנו חוזרים ומתעוררים, ומושפעים באמצעות הקשר שלנו לסביבה. בהתבוננות על הסביבה אנו פוגשים את ההנהגה האלוקית המופיעה בה, כדברי הרמח"ל: "כי הבריות עצמם הם רמזי ההנהגה, ובנויים על פיה בכל משפטיהם, וכל המעשים הנעשים הם חלקי ההנהגה עצמה..."³³

ומתוך התעוררות זו, וחזרת ההשפעה של הטבע עלינו, אנו חפצים יותר להכיר את הבורא מתוך הבריאה. כדברי בעל ספר יערות דבש: "...עיקר החמדה והתאוה,

31. אוה"ק א' עמ' קנה'

32. אורות עמ' עח'

33. קל"ח פתחי חכמה, פתח יב'.



שצריך לאדם להיות מתאוה וחומד לדעת את ה', ולהכיר עוצם יכולתו, ומה רבו מעשיו בחכמה נפלאה אשר יסד בכל חלק וחלק מן היצורים, וחומד להתדבק בה' וללכת בדרכיו, זו היא התאוה הנרצית".³⁴

הקשר בין האדם והטבע

ההשפעה ההדדית בין האדם והעולם

האדם והטבע מושפעים זה מזה. מלמדנו הרב קוק: "העולם מחכה הוא להתגלות הנפלאה, איך שהאדם והעולם קשורים הם זה לזה..."³⁵ מוסיף ומתאר הרב קוק את עומק הקשר אשר בא לידי ביטוי בשירת חייו של האדם, ובה: "מתאחד עם כל היקום כולו, עם כל הבריות, ועם כל העולמים, ועם כולם אומר שירה, זה העוסק בפרק שירה בכל יום שמובטח לו שהוא בן העולם הבא..."³⁶ מתוך הקשר שחש האדם אל העולם, הוא מחפש את המקור לכל הנבראים, ורוצה לחברם למקורם. "את הכל, את כל העולם, את כל היצורים, את כל הנשמה אנו חפצים להעלות ... לחבר במקור אור החיים..."³⁷

הקשר בין האדם לטבע הוא הדדי, לא רק אחראים אנו לטבע; זקוקים אנו לגילוי רצון הבורא בטבע כדי שנוכל לחיות באיזון נכון שבין האדם לבריאה. לכן קובע הרב חרל"פ: "כל זמן שלא תחזור ההוי-ה להתאמתה הראשונה ושבמלוא פיה תעיד על יוצרה ובוראה, לא ימצאו ישראל מנוח בעולם".³⁸

השפעת האדם על העולם

חכמי הסוד הגדירו את מערכת הקשרים בין האדם והבריאה בשני ביטויים: עיגולים ויושר.

הטבע נקרא עיגולים - מחזוריות אין סופית, ותהליכים שאינם מוליכים למטרה אלא פשוט קיימים וחוזרים על עצמם. לעומת האדם, אשר הוא כקו ישר יש מעלה ויש מטה, יש כיוון, יש מטרה, יש תקוה.

וכדברי הרב קוק באורות הקודש (ג' כד): "בתוך העיגולים עצמם, בתוך חוקי ההויה המוכרחים, בתוך חוקי הברזל האיתנים שאינם משתנים בפעולתם על גוי ועל אדם

34. חלק שני - דרוש א.

35. אוה"ק ב' תכח'

36. הרב קוק באוה"ק ב' תמד'

37. אוה"ק ב' תקעג'

38. מעיני הישועה - פרק יד'

יחד... רק היושר הולך ופועל... היושר הוא הדבר היותר עיקרי בהויה,³⁹ העיגולים הנם טפלים לו, כלומר חופש החיים, החופש המוחלט מצד מקור ההויה..."

המחזוריות פועלת בחוקיות מוחלטת. ומתוקף חוקיות זו, אין מקום לשאלת המוסר. ולעומת זאת, עניין האדם הוא ה'יושר', אצל האדם נכנס לתמונה עניין הטוב והרע, יש כבר קנה מידה מוסרי, יש אפשרות לשאול, מדוע עשית כך או כך.

המצב המתקון הוא כשהעיגולים מושפעים מה'יושר', ה'עיגולים' עולים וסובבים כמו ספירלה, סביב ה'יושר'. הטבע הולך ומשתכלל על ידי ההתנהגות האנושית. יש לאדם אחריות על הטבע, לא רק שלא להרוס אותו, אלא אף לקדמו ולשכללו.

האחריות של האדם על הטבע

תפקיד האדם בבריאה

האדם אינו רק חלק מהטבע כשאר בעלי החיים, אלא הוא נזר הבריאה, האדם משפיע על הטבע. לעומת זאת, לפי התפיסה הפגאנית יש כניעה אנושית לטבע וכוחותיו, ובפסגת הפירמידה הטבעית – האלילים. לדעתם, האדם אינו יכול להתעלות מעל למערכת הטבעית, לכל היותר יוכל להיות הוא עצמו אליל לאחרים. לפי התפיסה הזו, האדם אינו חופשי, אלא כבול בידי הטבע. כך נוכל להבין את הסגידה לאלילים ולנציגיהם, המכשפים וכהני הדת. שרידים מהשפעה אלילית זו ניתן לזהות אצל חלק מאנשי המדע, אשר סוגדים לטבע וחוקיו, ולכהני דת המדע [הפרופסורים] ואף יש קרבנות על מזבח המדע...

יחס זה אל האדם ותפקידו בעולם הטבע, גורם לתופעות של נאציזם וכדו'. (אלוהי הטבע בעד מי שחזק יותר או מתאים יותר...) לדעתם, אסור לאדם לשנות בטבע, האדם צריך להיות טבעי... חייתי, ייצרי...

לעומת זאת, היהדות מלמדת שיש כוח עליון מעל הטבע, יש לטבע בורא אשר כל העולם וחוקיו כפופים לו, ויש לעולם מטרה ותכלית הנובעים מרצון הבורא, יש לעולם כיוון ומתוך כך תקוה!

האדם אינו מתוכנת לפעול במסגרת חוקיות טבעית כזו או אחרת, אלא יש לו יכולת לבחור ולהחליט. כדברי הרב קוק: "אחד מיסודות התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה החופשית של האדם...".⁴⁰

הציווי "לעבדה ושמרה" שנצטווה אדם הראשון כאשר שמו הקב"ה בגן עדן, מגדיר לנו מה מקומו ותפקידו של האדם ביחסו לכל מערכת הטבע וכפי שמובא במדרש על

39. במציאות, בעולם.

40. באורות התשובה פרק טז' סעיף א'



הפסוק: "...ראה את מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו, בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך".⁴¹

תיקון הטבע ע"י האדם

האדם אמור ליצור ולפעול בעולם מתוך קשר מתמיד לרצון הבורא. ולמעשיו בטבע יש משמעות גדולה לאדם ולעולם, כדברי המדרש: "שאל טורנוסורפוס הרשע את ר"ע איזה מעשים נאים של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם? אמר ליה של בשר ודם נאים, אמר ליה הרי השמים והארץ יכול אתה לעשות נאים מהם, אמר ליה לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו, אלא דברים שהם מצוים בבני אדם, אמר ליה למה אתם מלים אמר ליה אף אני יודע שעל דברים אלו אתה שואל ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בשר ודם נאים משל הקדוש ברוך הוא, הביא לו שבולים וגלוסקאות אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה בשר ודם אין אלו נאים, אמר לו הואיל והוא חפץ במילה למה אינו מהול ממעי אמו, אמר לו לפי שלא נתן הקדוש ברוך הוא לישראל את המצות אלא לצרף בהם, וכך אמר דוד כל אמרת ה' צרופה, ואומר אמרת ה' צרופה מגן הוא לכל החוסים בו".⁴²

החיטה אכן מבטאת את ההתערבות האנושית בטבע, המפעל האנושי הראשון ותחילתה של דרך ארוכה בהתפתחות הטכנולוגית, אשר האדם יצא אליה ועליו להזהר מלהרוס את העולם. בתקופת האבן הקדומה היה האדם חלק אינטגרלי מהטבע, כפוף לכל חוקי הטבע... נקודת המפנה ביחסו של האדם אל הטבע כאשר האדם החל לביית את החיטה ולגדלה באופן מבוקר, מהלך זה הוא, אולי, המהפכה החשובה ביותר בתולדות האדם... מיושב מערות, התלוי בטבע, כדוגמת הקופים הגדולים, הפך האדם לייצור הפועל על הטבע ומשפיע עליו...⁴³

ומסביר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל: "תכונת סוד ד' ליראיו היא היא המלמדת את הכבוד אשר ירחש האדם אל הטבע"... – מתוך עומק גדלות רוחנית ועומק רוח הקודש, מתרגל האדם להתייחס בכבוד אל היצירה האלוהית, אל ההתגלות האלוהית בעולם בטבע, בדורות ובהיסטוריה... דבקות אלוהית היותר עליונה היא המביאה כבוד לטבע... מתוך גישה נכונה אמיתית וטבעית, באה רוממות וקדושת

41. בקהלת רבה פרשה ז

42. בילקוט שמעוני ויקרא - פרק יב - המשך רמז תקמז

43. על פי הספר: 'אקולוגיה ואיכות סביבה', עמ' 94



הטבע, העלאת כל הבריאה כולה אל ערכה האמיתי האלוהי. מתוך גדלות רוחנית קדושתית הוא מרומם את הטבע ומאיר את החיים".⁴⁴

חובת האדם לתיקון הבריאה

ומכיון שניתנה לאדם היכולת והסמכות לפתח את העולם או חלילה לקלקלו, מוטלת עליו האחריות לשמור על הטבע ולקדמו. תפקידו של האדם לפעול בעולם במסגרת סולם ערכים מוסרי הנלמד מרצון הבורא, הקובע את היחס ואת סדר הקדימויות במפעלו. מלמדנו הרב קוק: "שיתגלה האדם בתור מלך של חסד על כל היצורים שנתנם אדון כל המעשים תחת ממשלתו באמרו ורדו בהם. אמנם אותם הנמהרים שרואים את העולם בקלקלתו האיומה... דמעת עשוקים בכל עבר ופינה... ויפנו לעשות חסד עם בעלי חיים הסוס והגמל... מביאים רעה בהקדימם את ערכי החיובים המוסריים בלא זמנם..."⁴⁵

הטבע הינו כלי, אך מה לעשות עם הכלי הזה קובע האדם! כך כותב בעל פרס נובל בפזיקה, פרופסור ריצ'ארד פיינמן: "השאלה הגדולה היא תמיד האם אני צריך לעשות זאת?... וכיצד נוכל להשיב על שאלה כזאת? נוכל לחלק זאת לשני חלקים: נוכל לומר מה יקרה אם אעשה זאת! אין זה אומר לי אם אני צריך לעשות זאת או לא. יש חלק נוסף שהוא: 'טוב, האם אני רוצה שזה יקרה? במילים אחרות השאלה הראשונה 'מה יקרה אם אעשה זאת' – פתוחה לכל הפחות לחקירה מדעית. בעצם זו שאלה מדעית טיפוסית... אבל השאלה 'האם אני רוצה שזה יקרה?'... אינה שאלה מדעית... איני רואה איך בידיעת מה שיקרה לבד יש כדי לדעת אם בסופו של דבר תרצו שהדברים יקרו."⁴⁶

קשה למדע להגדיר לאדם מה לעשות בעולם. מה מוסרי ומה לא. כך באופן כללי, וכך גם ביחס לקשר בין האדם והעולם.

האדם מחויב לקחת אחריות על הטבע. סועד את החולים, ונותן צדקה לעניים. לא נכנע להתנהלות החיים בשם הטבעיות.

צרכי הטבע וצרכי האדם

עם כל זה, יש להיזהר מגישה 'ירוקה' קיצונית, כפי שמלמד הרב קוק את בנו: "על דבר אכילתך, עיקר כוונתי שתדקדק יפה יפה, אם לא תגרום מניעת אכילת בשר חלילה שום רפיון ... ושלא ללכת שבוי אחרי הדולגים על ההרים של תנועת צער בעלי חיים, שרובם יש במעמקי רוחם טינה גנוזה של שנאת הבריות..."⁴⁷ הרי שעדיין

44. שיחות הרצ"ה על ספר אורות עמ' 32 בעריכת הרב אבינר

45. בפירושו למסכת ברכות [עין א"ה ברכות חלק ב' עמ' 406]

46. בספרו 'המשמעות של כל זה' עמ' 48

47. באגרות רא"ה ג' תתב'



יש להקפיד על שימוש נכון בפקדון האלוקי שהופקד בידי האדם. מתוך כך ברור שעל האדם לגלות אחריות כאחראי על הפקדון, ולנהוג בו על פי ההדרכה המוסרית של המפקיד – בורא העולם.

אשר על כן, בודאי אסור לאדם לפגוע בטבע אם על ידי כך נפגע אדם אחר בסביבתו. וכן אסור לפגוע בטבע ללא צורך, יש איסור להשחית את הטבע! כפי שמובא בסמ"ג: "וגרסינן בפרק החובל (ב"ק צא, ב) רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל זה אלן סרק ודורש כן מפני שהיה לו ליכתוב רק עץ אשר לא עץ מאכל הוא ופירש רבינו משה (מלכים פ"ו הל' ט) אשר תדע כלומר שידעת שהיה עץ מאכל מתחילה ועתה היזקין ואינו עושה אלא דבר מועט אבל רבינו שלמה פירש (ב"ק שם ד"ה זה) אם אינך יודע קרוב למצור אלא הוא קחנו ואפילו של מאכל הוא"⁴⁸ ומכאן למדנו איסור השחתה בכל דבר.

לכן רואה היהדות בחומרה כל השחתה שאינה לצורך, וכן חל איסור על כל נזק סביבתי.

הלכות שמירת הטבע והסביבה

זהירות רבה למדנו בהלכה בענייני שמירת הסביבה. למדנו במסכת בבא קמא שאין לטנף במי שופכין את הסביבה.⁴⁹ וכך נפסק להלכה ברמב"ם.⁵⁰ ואם שפך אדם מי שופכין והזיקו עליו לשלם את מלוא הנזק. את האיסור לזהם את הסביבה על ידי מוצרי לוואי תעשייתיים שעלולים להזיק לקרקע, למדנו במסכת בבא בתרא⁵¹: "מרחיקין את המשרה⁵² מן הירק".

ועוד למדנו במסכת בבא בתרא, שאסור לאדם ליצור מפגע של ריח רע: "מרחיקין את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי⁵³ מן העיר חמישים אמה"⁵⁴ משום שהם מפיצים ריח רע. וכן נפסק ברמב"ם⁵⁵ וגם אם המפעל נמצא במרחק גדול עליו להתחשב בכיווני הרוח.⁵⁶

48. מצוה רכט'

49. דף ו' ע"ב

50. הלכות נזקי ממון פרק יג' הלכה יג'

51. פרק ב' משנה י'

52. מרחיקים את חפירת מי שריית הפשתן מגינת הירקות מפני שמזיקים לירקות.

53. מעבד עורות.

54. דף כא'

55. הלכות שכנים פרק י' הל' ג'

56. שם



אסור לאדם לזהם את האויר בפסולת כלשהיא,⁵⁷ ולא רק אם הפסולת מזיקה לבריאות האדם אלא גם אם היא מזיקה לצומח.⁵⁸ ואפילו אם עשן משחיר את הבתים – אסור.⁵⁹

אסור לזהם מקורות מים⁶⁰ - אסור לאדם אף לרחוץ את ידיו אם יש עליהן לכלוך כבוץ או צואה במקור מי שתיה, ואף אסור לאדם חולה להתרחץ במקום רחצה.⁶¹ ובשלחן ערוך פסק שצריך להרחיק את בית הכסא מבור מים של חבירו עד שיכירו בני אדם שאינו עובר מלחות בית הכסא לבור...⁶²

אסור לאדם ליצור מקור רעש.⁶³ ואפילו ליצור מוקד של רעש אסור, כגון שבשל הפסולת שלו באים עורבים רבים ומרעישים. כך פוסק הרמב"ם: "ויש להם לעכב בכל עת ולומר אין אנו יכולים לישון מקול הנכנסים והיוצאים, שזה היזק קבוע..."⁶⁴ וכן פסק ר' יוסף קארו בשלחן ערוך.⁶⁵ ויש חילוקים בהלכה בין אם זה בביתו לבין אם זה מפעל. ובודאי שנאסר בכל מקרה כאשר יש מישהו רגיש וחולה.

קנה המידה להתערבות בטבע

אמת מידה מוסרית

קנה המידה לפיו האדם פועל בטבע ומתערב בו הוא האדם עצמו! אך לא כל אדם מגדיר מתי ואיך לשנות ולפעול בטבע לפי צרכיו, אלא צריך האדם המשנה בטבע לכלול בדעתו את צרכי האנושות לדורותיה, ובכל מקום...

על פי עיקרון זה פוסק להלכה בעל שו"ת ציץ אליעזר: "קראתי בעיון מכתב - שאלתו שהמציא לידי תמול, והנני לענות לו עליה, וז"ל שאלתו: רצוננו להמציא בדיקה חדישה לאבחון במחלות עיניים, בגלל זה יש צורך לעשות מחקר בעיניים של בעלי חיים, שדורש לאחר הבדיקה הקדשת העיניים שלהם, ולאחר מיכן הריגת החיה למטרת שימוש לאחר מיכן באבחון בבני אדם - האם יש היתר להקריב בעלי חי לצורך מחקר, ומה הגדר של צער בעלי חיים? עכ"ל שאלתו.

57. במסכת בבא בתרא דף כד' עמוד ב'. ובהסבר רש"י שם. וגמרא בירושלמי מסכת בבא בתרא פרק ב' משנה ח'.

58. שם, ברש"י בגמ' כד

59. תוספתא, ב"ב פרק א' הלכה י'. ושולחן ערוך חו"מ קנה' לז'.

60. תוספתא בבא מציעא פרק יא' הלכה לא'.

61. ספר חסידים סימן קסא'.

62. חו"מ סי' קנה' סעיף כא'.

63. מסכת בבא בתרא פרק ב' הלכה ג'.

64. הלכות שכנים פרק יא' הלכה ה'.

65. חו"מ קנו' סעיף ב'.



תשובה: להלכה דעת רוב לפוסקים דצער בעלי חיים דאורייתא (עיין שדי חמד מערכת צ' כלל א' עיין שם) וכך נפסק ברמ"א בחושן משפט סימן רע"ב סעיף ט' דצער בעלי חיים דאורייתא, ובסמ"ע⁶⁶ שם, וכן בביאור הגר"א סק"א, עיי"ש, ויעוין גם בפרי מגדים בפתיחה להלכות שחיטה בסופה ע"ש...

יוצא לנו מדברי התה"ד⁶⁷ דסבירא ליה דמדינא ליכא משום איסור צער בעלי חיים כי אם היכא שהאדם לא מפיק ע"י כך איזה תועלת לצרכיו ולתשמישו ולרווחיו, אבל כל שעושה כן משום צרכיו כנזכר ליכא בכהאי גוונא איסור צער בעלי חיים באשר לכך נוצרו כדי לשמש את האדם לכל הנצרך לו ולכל תועלת שיוכל להפיק על ידם, ואפילו כשזה עולה להם בצערם ובחיייהם....

וברור על כן שכלול בזה להיתר כל שהמטרה היא לצרכי בני אדם לרבות לכגון שיועיל לו הדבר לצרכי מחקר רפואי כדי להתחקות ולאבחן ולדעת מזה איך לרפאות ע"י כך את בני האדם בכעין שאלתנו....

ועל כן פשוט וברור דגם כשעושים זאת לשם מטרת מחקר ושימוש באיבחון בני אדם, וכל הכוונה היא רק לשם כך כדי להועיל ע"י כך לבני אדם, כבנידוננו, שהוא גם כן בכלל צריך לרפואה או לשאר דברים וליכא בכהאי גוונא משום איסור צער בעלי חיים...⁶⁸

ומכאן שקנה המידה לשימוש בעולם ובכל אשר בו הוא לצורך ומתוך התחשבות בתועלת שיכול האדם להפיק מהעולם. ובדיוק מאותה סיבה לא יעשה האדם מעשה בעולם אשר גורם לנזק אשר יזיק לאדם אחר אי שם או אי פעם.

ההתפתחות הטכנולוגית והמוסרית

גם ההתפתחות האנושית ברמה הטכנולוגית מכוונת ע"י בורא עולם, היא מקבילה להתפתחות המוסרית של האדם כדי שיפעל בעולם ע"פ המוסר. כפי שמלמד הרב קוק: "שאם כן כבר בטלת כל עמל האדם לתיקון החמרי והרוחני, כי יחוש בכל מה שהוא מתקן ומשכלל שמא גורם הוא בזה הפסד באיזה יחש נסתר. אלא כך היא המדה שאין ראוי לפקפק בה כלל, שהתורה נתנה רשות לרופא לרפאות, בהיותו בקי במקצועו, ו'אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות', ואין לפקפק בחששות של מסתרים להרפות ידי העמלים בתקונו של עולם, והחכמה תעז לחכם, והתפתחות שכל האדם וכל תולדות המצאותיו דבר בעתו הכל מעשה ד' הוא, המתראה לפי צרכי האדם, בעתותיו ודורותיו, לתעודה רמה ומדויקת, שעליה אין להוסיף וממנה אין לגרע, כי ד'

66. ספר מאירת עינים

67. תרומת הדשן

68. חלק י"ד סימן סח

יתן חכמה מפיו דעת ותבונה".⁶⁹ ומדגיש הרב: כי אם גם כל החידושים שישכיל האדם ע"י בינה יתירה להמציא ולחדש, הכל מעשה ד' המה, והוא מנהלם בידו הגדולה לתכלית הנשגבה של כלל המציאות כולה, וההתפתחות וההרחבה המעשית שע"פ שכל האדם היא עצמה תרחיב היסוד העקרי לבא למטרה הרצויה בבריאה כולה ע"פ חכמת הבורא יתברך העליונה".⁷⁰

שמירת טבע

העולם כפקדון בידי האדם

כפי שכבר ראינו, אין עניין בשמירת הטבע ללא קשר לאדם. אחרי בריאת האדם, הקב"ה מברך את האדם: "ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ"⁷¹ והסביר הרמב"ן את משמעותו של הפסוק: "וכבשה - נתן להם כח וממשלה בארץ לעשות כרצונם. בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר, ולבנות, ולעקור נטוע, ומהרריה לחצוב נחשת, וכיוצא בזה. וזה יכלול מה שאמר "ובכל הארץ" (לעיל פסוק כו)". ניתנה לאדם הרשות להשתמש בטבע לצורכו ובתנאי שלא יפגעו מכך בני האדם.

אך יחד עם זאת, על האדם לזכור שהטבע בידי כפקדון יקר מאת בורא העולם ניתנה לו הסמכות ומוטלת עליו האחריות. "והארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי".⁷² ומסביר רש"י על הפסוק: "והארץ לא תמכר - ליתן לאו על חזרת שדות לבעלים ביובל, שלא יהא הלוקח כובשה. לצמתת - לפסיקה, למכירה פסוקה עולמית. כי לי הארץ - אל תרע עיניך בה שאינה שלך". הארץ אינה רכוש האדם, אלא רכוש הבורא! וחייב האדם לזכור זאת בבואו להשתמש בה.

מצוות שמיטה יובל וכלאיים

זו גם ענינה של מצוות שביעית. אחת לשבע שנים נזכר האדם שהאדמה אינה בבעלות מוחלטת שלו וכך מבאר בעל ספר החינוך את ענין מצוות השמיטה: "משורשי המצוה (מצוות השמיטה) לקבוע בלבנו... כדי שיזכור האדם כי הארץ... יש אדון עליה ועל אדוניה וכשהוא חפץ הוא מצוה אליו להפקירם".⁷³

וכן גם במצוות היובל בספר החינוך:

69. בעולת ראייה עמ' שצ'

70. בעין א"ה שבת א' עמ' 53

71. בראשית פרק א (כח):

72. ויקרא פרק כה כג

73. מצוה פד'



שרצה ד' להודיע לעמו שהכל שלו... כמו שכתוב: כי לי כל הארץ...⁷⁴

ובדומה לזה מצוות כלאיים, אשר ענינה הקפדה לא לשנות את הפקדון, שלא לשנות את מעשה בראשית. מצוות כלאיים: "שהשם ברוך הוא, שם בתחילת הבריאה לכל דבר ודבר מדברי העולם טבע לפעול פעולתו טובה וישרה לטובת בני העולם אשר ברא...⁷⁵ על האדם להיזהר שלא להרוס את סדרי הטבע וחוקיו.

שמורות טבע

הטבע בתכנון העיר

לא רק שאסור ליצור מפגעים אלא שיש לטפח את הנוי. יש להקים שמורות טבע בכל עיר ועיר, תכנון השמורה צריך להיות עוד קודם בניית העיר. התורה הגדירה את תכנון ערי הלויים – "ומגרש לערים סביבותיהם"⁷⁶ ומסביר רש"י את הפסוק: "ומגרש – ריוח, מקום חלק חוץ לעיר סביב להיות לנוי לעיר...⁷⁷ את דין שמורת הטבע מסביב לעיר, פוסק הרמב"ם לכל ערי ישראל – "וכן (כמו בערי הלויים) בשאר ערי ישראל"⁷⁸. "שמורת טבע" מסביב לכל עיר! כל כך חשובה הסביבה הירוקה עד שנפסק להלכה שבעל אינו יכול לחייב את אשתו לעבור מכפר לעיר משום שבכפר יש גינות ופרדסין סמוכים לבתים ואוירן יפה"⁷⁹: וכן פוסק הרמב"ם.⁸⁰

השפעתו החיובית של הטבע

אומר הרב קוק: "בתגרת יד החברה האנושית, התרחק האדם מרגשות הטבע הטהורים ונעכרה גם כן דעתו. על כן המדה שתשיבהו אל ישוב דעתו הטבעית היא הקורת הרוח הכללית המשותפת שימצא האדם בטבע... קול זמרת הצפרים... מראה הדר הכרמל והשרון בפרחיהם הנחמדים, ריח השושנים וכל פרי חמד אשר בגן ד' ... אלה הם משיבין את דעתו אל הטבעיות..."⁸¹.

תניא: אחר כל אכילתך אכול מלח, ואחר כל שתייתך שתה מים, אם שהאדם הרחיב צרכיו בכל עניניו והרבה להשתמש בכל ענינים מורכבים שהמציא בעמלו והמצאותיו, מ"מ ראוי שיזכור תמיד כי ראוי להתקרב תמיד אל עצם הטבע, ולהרגיל

74. מצוה של'

75. בספר החינוך מצוה סב'

76. ויקרא כה' לד'

77. במסכת סוטה דף כז'

78. בהלכות שמיטה ויובל פרק יג' הלכות א-ב, ד-ה.

79. רש"י כתובות קי'

80. בהלכות אישות פרק יג' הלכה יז'

81. בעין א"ה ברכות נז



עצמו להיות חי עמה ולא ישכח את המקור הראשי לכל ההרכבות. והחינוך הזה יועיל הרבה לבריאות הגוף, שלא ימשך הרבה במותרות שאין להם סוף...".⁸²

החינוך בנושא החיבור הנכון לעולם הטבע מתוך הבנה שהעולם של בוראו; ההתרשמות מהטבע בעלת משמעות כל כך גדולה, עד שחייבנו חז"ל בברכה מיוחדת: "היוצא בימי ניסן וראה אילנות... מברך, שלא חיסר בעולמו דבר וברא בו בריות טובות ואילנות טובים להנות בהן בני אדם".⁸³

עמוק ומרשים שירו של הרב קוק המופיע באורות ראי"ה:

תלחש לי סוד ההוי-ה כולה:

חיים יש לי קח נא קח,

אם יש לך לב ובלב דם

שרעל יאוש לא זהמהו

ואם לבתך ערלה

תלחש לי ההוי-ה

ויופיי לא יקסימך -

סורה מני סורה

הריני לך אסורה.

82. עין אי"ה

83. ברכות מג'

יהדות ואקולוגיה

הרה"ג יעקב אריאל

העולם מודע יותר ויותר לבעיות האקולוגיות ולסכנה הנשקפת ליקום מניצול מוגזם של אוצרות הטבע, מזיהום האויר ומחימום האטמוספירה. יש לתורה מה לומר בנושא זה, כמו בכל נושא בעל חשיבות. חובתנו להגדיל תורה ולהאדירה ולהכליל גם הקו הירוק האקולוגי בתוך תחומה של תורת ישראל, כי תורתנו תורת חיים וכולא בה. אלא שהנושא רחב ועמוק ומחייב עיון בכל חלקי התורה ע"מ להגיע למסקנה כל שהיא. יש להקדיש לכך מאמצים רבים, ללבן סוגיות לעומקן ולהסיק גם מסקנות. יש להביא בחשבון שהתחום ההלכתי לשעצמו לא מספיק כדי לפסוק על פיו הלכה חתוכה בנושא כה מורכב. יש צורך גם בתחום הרעיוני, ולהביא בחשבון גם השלכות ותוצאות של כל רעיון מוצע. עלינו להיות מתונים בנקיטת עמדות ולהימנע מלהיכשל בסיסמאות שטחיות ופופוליסטיות. קל ליפול במלכודת האמירות הקצרות המוזמנות ע"י גופים שונים, מהם אינטרסנטים ומהם אידיאולוגיים חד-ממדיים המחפשים כסוי תורני לעמדתם. ת"ח היו זהירים בדבריהם. אין בדברי הבאים מסקנות סופיות. אלו תיתכנה רק לאחר מחקר רחב ומעמיק.

אולם גם בטרם עיון מעמיק ניתן לומר שיש לנו כיהודים מאמינים אחריות ייחודית באשר לנושא האקולוגי. יהודים שומרי מצוות צריכים להיות ערים יותר לכל הנוגע לשמירת הבריאה שברא ה', למנוע את השחתתה, להביא יותר בחשבון את הדורות הבאים ובפרט הדברים אמורים לארץ ישראל. רמה גבוהה יותר של ערכים ומוסר תורמת אף היא לשמירת הסביבה. אדם מאמין ראייתו בהכרח מקיפה וכוללת יותר ולא נקודתית, אנוכית ועכשווית, לכן היא ערכית ומוסרית ויש לכך השלכות רבות על הנושא הסביבתי.

התיעוש

מכיון שהבעיות הסביבתיות הן בעיקר תוצאה של תיעוש מואץ יש לשאול שאלה טרומית לפני כל דיון, האם היהדות בעד קידמה טכנולוגית או נגדה? אמירות שטחיות וציטטות חלקיות עלולות להביא למסקנות מוטעות. יש לראות את התמונה בשלמותה. טעות תהיה לטעון טענה שטחית שהתורה דורשת כביכול לוותר על כל הקידמה הטכנולוגית בגלל פגמיה ותקלותיה ולחזור אל חיי הטבע על כל סכנותיו ופגעיו. כשם שאין מקום לטענה ההפוכה שה' חנן לאדם דעת ואיפשר לו להפעיל את כל כישוריו המדעיים והטכנולוגיים ללא ריסון או הגבלה. נביא רק מספר מקורות בשבחה של היוזמה האנושית לפתח את הבריאה ולשכללה. אם כי הנושא מחייב עיון רחב יותר.



וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֶל־לֵהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֶל־לֵהִים פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשְׁהָ וּרְדוּ בְּדַגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּה הָרִמְשָׁתַּי עַל הָאָרֶץ. (בראשית א) באמירה "ורדו בדגת הים" הכוונה היא לרתימת כל כוחות הטבע ואוצרותיו לתבונת האדם, החשמל, האטום וכו'. וכן בפסוק הבא: וַיְבָרֶךְ אֶל־לֵהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מִכָּל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֶל־לֵהִים לַעֲשׂוֹת. (שם ב ג)

ובמדרש: כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשייה כגון החרדל צריך למתוק התורמוסים צריך למתוק החיטין צריכין להטחן אפילו אדם צריך תיקון: (ב"ר פרשה יא פסקה ורבו הפרשנים שעמדו על המילה "לעשות" שבפסוק זה ופירשוהו ברוח זו: אשר ברא אלהים לעשות רצה לומר שעדיין לעשות ולתקן ולגמור בנין העולם (לדוגמא, ספר מאור עינים - פרשת האזינו)

ר' מאיר שמחה מדוינסק מפרש את מצות ציצית כצורך להשלים את הבריאה שעליה נאמר "עוטה אור כשלמה" ע"י קשירת חוטים נוספים, וכמאמר הכתוב (תהלים קטו, טז) השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, שהם ישלימו את בריאתה. (משך חכמה על במדבר פרק טו פסוק לט)

האבן עזרא על אותו פסוק בתהילים מדגיש את האחריות המוטלת על האדם והארץ נתן לבני אדם שהאדם כמו פקיד א-להים בארץ על כל מה שיש בה והכל בדבר השם. רעיון האחריות מובע גם במדרש:

בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי שאם קלקלת אין מי שיתקן אחרריך (קהלת רבה פרשה ז פסקה יט)

האנרגיה

אחת הדוגמאות השימושיות לעקרון זה הוא האש. מצד אחד, יודעים אנו את סכנותיה להמשך קיומנו עלי אדמות. מאידך היא חיונית ביותר וא"א בלעדיה. אנו מברכים על האש במוצ"ש, עם תחילת ימי המעשה. ה' נתנה בעין יפה לאדה"ר כדי שתשמש כמנוע לכל החרושת והתעשייה. בניגוד למיתולוגיה היוונית שאליליה שמרו את האש לעצמם והענישו את פרומתיאוס על גנבתה מהם. האיזון מתבטא בהגדרה ההלכתית, לפיה, מותר לאדם להשתמש באש, גם בבית עשוי עץ, למרות שכנותו לבית דומה. אולם הוא חייב לשומרה שלא תצא מכלל שליטה. אם לא שמר הוא ישא בתוצאות ולא יוכל לטעון שהיה אנוס (משנה ב"ב כ, ב).

(יתכן לומר שמשום כך הדגישה התורה את איסור הבערת האש בשבת מכל יתר המלאכות כי היא אבי אבות המלאכות. השביתה ממלאכה בשבת מחזירה אותנו לאיזון הנחוץ. כי כידוע מבחינה אקולוגית האש היא בעייתית ביותר. היא מכלה את



אוצרות הטבע והופכת אותם לחום המחמם את האטמוספירה. אומנם לא זו הסיבה, אולם התוצאה היא שהיום השביעי הוא גם היום הטבעי, ללא עשן בתי חרושת ופליטת מכונות, ללא זיהום וללא רעש וללא מתח. האש אצורה לאור וחימום בלבד. אומנם אלו דברי דרוש ויש להיזהר מהסקת מסקנות הלכתיות מהם. אך הם משתלבים יפה באמור לעיל. גם שנת השבע היא שנת טבע במידה מסוימת. שנה של הפסקה בשימוש המוגזם בחומרים מלאכותיים להשבחת הגידולים החקלאיים. זאת אומנם לא הסיבה אולם זו התוצאה הבלתי נמנעת של השמיטה ולכן היא כלולה בסיבת המצוה – (ר' הקדמת הרב קוק לשבת הארץ). האש תשמש לנו בניין אב ליתר סוגי האנרגיה, כגון החשמל, האטום וכדו'.

הריסון

לעומת גישה זו, המתייחסת בחיוב לפיתוח הטכנולוגי יש להציג את האברבנאל, המבטא גישה הפוכה, לכאורה. הוא מפרש את חטא מגדל בבל כהעדפת הלבנה המלאכותית על האבן הטבעית (ויש להוסיף ששרפת הלבנים הייתה מלווה בהבערת עצים וחימום האטמוספירה).

האברבנאל מציין בפירושו אירועים היסטוריים גדולים שארעו בימיו, כגון גירוש ספרד ופורטוגל על נוראותם האיזמה. אולם מעניין שאת גילוי אמריקה אינו מזכיר כלל. הוא לא נחשב בעיניו, משום שהוא לא תרם בימיו שום תרומה ערכית ומוסרית. אדרבה, בימיו היה זה אימפריאליזם משחית. קנה המידה בעיניו להערכת כל תגלית או המצאה הוא הערך המוסרי. הוא פוסל את המלאכותיות מסיבות מוסריות. אדם המשקיע את כל מרצו בפיתוח תעשייתי שוקע בחומרנות וברדיפה אחר מותרות במקום להתמסר לפיתוח הרוח.

גם אם לא נסכים להנחתו, שבניית בית מלבנים מסיחה את דעתו של האדם מטיפוח רוחו יותר מאשר בית אבנים, למדנו ממנו גישה יהודית מקורית לנושא האקולוגי. התורה דורשת מהאדם להיות איש רוח לכן הוא נדרש לריסון. הדרישה היא בעיקרה מוסרית. התוצאה היא אקולוגית הרדיפה אחר מותרות ובכללן נוחיות מוגזמת משחיתה גם את הנפש גם את הגוף וגם את העולם. הרמב"ן בתחילת פרשת קדושים תהיו וכל ספרות המוסר עוסקים בנושא זה. הרמב"ן במקום אחר מדגיש גם את מעלתה של א"י שאין בה מותרות כגון מחצבי כסף וזהב אלא רק צרכים חיוניים (ובמבט לטווח רחוק, אולי גם נפט בכלל?.. עיין דברים ח יח).

מיהו מותרות ונוחיות הם מושגים יחסיים. מה שנחשב פעם מותרות הופך במשך הזמן לנורמה מקובלת ולצורך מינימאלי (אני אישית עדיין גדלתי בילדותי ללא חשמל רדיו וטלפון וללא חימום ואוורור של הבית, כשהשימוש בסוס ועגלה היה רב יותר מזה של המכונות. כל אלו נחשבים כיום לצרכים אלמנטאריים). יש לשקול כל



פיתוח טכנולוגי עד כמה הוא נחוץ באמת או שהוא מיותר ומביא רק עודף פינוק שבסופו של דבר מזיק לאדם.

לדוגמא, המכונית משרתת את האדם והיא נחוצה מאוד. אולם אם האדם לא עושה שום מאמץ גופני הוא מתנוון ולוקה בלבו. הלב נחשב מלאך המוות הגדול ביותר למין האנושי. אדם שיש לו מכונית מתעצל מלהטריח את עצמו ללכת כמה עשרות מטרים וחונה במקום אסור כגון חניה כפולה, גורם סבל ואף סיכון לאחרים ולעצמו ומזהם עוד יותר את האויר. יש מותרות מיותרות. יש ערים גדולות בעולם שאין אפשרות לחנות במרכזיהן ואנשים נוסעים בתחבורה ציבורית ומשתמשים יותר ברגליהם. זה בריא יותר לאדם לגוף ולאויר.

הפלטטיק שימושי מאד אולם הוא אינו מתכלה אלא בשריפה וזו מעלה את הטמפרטורה באטמוספירה. שימושו המופרז מבזבז את הנפט ומרוקן את מאגריו המוגבלים. הרעיון למחזר הוא נכון. אולם משום מה הוחלט למחזר רק של בקבוקים קטנים. על בקבוקים גדולים אין פקדון. אישי הציבור, המייצגים את המשפחות הגדולות המשתמשות במיכלים גדולים, לחצו לפוטרן. זו דוגמא רעה של הציבוריות הדתית. על הציבור הדתי לשמש דוגמא חיובית בנושא זה. בקבוקים גדולים מזיקים לאקולוגיה לא פחות מקטנים. הפתרון המוצע הוא אפוא מיחזור לכל, ללא יוצא מן הכלל.

אולם באמת יש מוצא אחר, המשקאות בבקבוקים אלו מכילים חומרים רעילים ויקרים (יחסית למים הטבעיים) מותרות אלו מיותרים ומזיקים. על משפחות גדולות שהכנסתן מצומצמת, לחסוך בהוצאות מיותרות ולהימנע מלצרוך משקאות אלו. גם גופנו וגם אוירנו יהיו צלולים יותר וחסכוניים יותר. (יש מקום לבדוק גם אם התועלת הבריאותית – אם אכן היא נכונה – של המים הטבעיים המשווקים בבקבוקים אינה באה על חשבון הנזקים הגדולים שבקבוקים אלו מביאים לסביבה...)

היהדות דורשת מהאדם ריסון במאכליו ומשתיו, דרישה זו תורמת לאיזון האקולוגי האישי והסביבתי גם יחד.

המוסריות

הרמב"ן מפרש את דברי למך לנשיו (בראשית ד כג) "וכי איש הרגתי לפצעיו?" שהמצאת כלי נחושת וברזל לכשעצמה אינה פסולה. הבעיה אינה הכלים עצמם, אלא השימוש בהם. "כי לא בחרב וחנית יכול אדם להרוג בפצעים וחבורות, שימית במיתה רעה יותר מן החרב, ואין החרב גורם הרציחה, ואין על העושו חטא". הברזל נחוץ אך יש להשתמש בו שימוש מושכל. הוא נפסל לשימוש במקדש. כי תפקיד המקדש להעלות את הרמה המוסרית בעולם עד שהשימוש בברזל יוגבל להכרחי בלבד. ומכאן ליתר התגליות והמצאות, הדינאמיט, האטום ודומהם.



אי אפשר אפוא לנתק את האקולוגיה הביולוגית והפיזיקאלית מהאקולוגיה המוסרית. זו המוסרית היא העיקרית. תוצאתה היא זו הפיזיולוגית.

העולם נברא כאמור כעולם דינאמי ומתפתח. אולם לדינאמיקה זו יש מטרה ערכית. קנה המידה של ההתפתחות הטכנולוגית לפי מוסר היהדות הוא האם היא יכולה לקדם את עבודת ה' או להפך. אין ספק שניתן להגביר את לימוד התורה באמצעות תאורה טובה, מיזוג נעים, שינוע של ת"ח גדולים ותלמידים משייבה לשייבה, הדפסת ספרים, שימוש במחשב כמאגר ידע אדיר והעברתו ועוד ועוד. דרכה של תורה היא ניתוב נכון של הקידמה להרמת המוסר והתרבות האמיתית תוך כדי ריסון השימוש למטרות שליליות. לא זו בלבד שאין בתורה דיכוי היצירה האנושית, אלא אדרבה היא מדרבנת אותה. אילו הייתה כל האנושות הולכת בדרך זו של ניצול הקידמה אך ורק למטרות ערכיות הייתה נפתרת הבעיה האקולוגית. המכונית תשמש לנו דוגמא טובה. בכל נהיגה נכונה יש שימוש מושכל בין התקדמות זהירה, גם אם היא מהירה, לבין יכולת עצירה. רגל אחת לוחצת על דוושת התאוצה והשניה על דוושת הבלמים. וכל זאת כשהנהג יודע מהי מטרת נסיעתו. "תולה ארץ על בלימה".

בל תשחית

איסור בל תשחית הוא אחד המקורות העיקריים להתייחסות תורנית לנושא הסביבה. אסור להשחית, כלומר לבזבז ללא צורך, את אוצרות הטבע בעולם. אומנם התורה דיברה מפורשות רק על עצי מאכל אולם חכמים למדו מכאן שה"ה לכל דבר בעל ערך. בימי קדם כריתת יערות של עצי סרק הייתה מותרת ואף רצויה (עיין יהושע יז) כי ניצול הכרחי של אוצרות הטבע לתועלת האדם מותר. בימינו יש גם בכריתת עצי סרק, בעיקר בארצנו השחונה, איסור בל תשחית, אם כי לא בדרגת חומרא של עצי מאכל, אלא א"כ הדבר מביא תועלת. הפוסקים מדגישים שהאיסור הוא רק "דרך השחתה", לדוגמא:

מי שמשחית אילן על מנת לתקן מותר, כגון שקוצצו שלא יזיק לאילנות אחרים הטובים ממנו, או שקוצץ כדי שלא יזיק לשדה אחר או שדמיו יקרים וכדאי לקוצצו לבנין, או שמאפיל על החלון, וכל כיוצא באלו בקלקולי שאר דברים, כגון ששורף כסא ושלחן להתחמם בהם, אם אין לו עצים אחרים - מותר (עפ"י אנציקלופדיה תלמודית ערך בל תשחית)

שאלת המפתח היא, מהי תועלת ומהו צורך הכרחי (לא ניכנס כאן לשאלה, האם קנה המידה שלו הוא סובייקטיבי או אובייקטיבי)? האם כריתת יערות הגשם לצורכי תעשיית הנייר העצומה הכרחית כל כך? (על כך נענה בסוף דברינו)

בתלמוד הביאו האמוראים דוגמאות לצמצום הצריכה. לדעת רב חסדא, מי שיכול לאכול לחם שעורים ואוכל לחם חיטים עובר על בל תשחית. לדעת רב פפא, מי שיכול להסתפק בשכר ושותה יין (שהוא יקר יותר) עובר על בל תשחית. אך התלמוד



דוחה זאת ואומר, בל תשחית דגופא עדיף (שבת דף קמ עמוד ב) כלומר, הבריאות חשובה יותר ומותר להשחית למטרה בריאותית, אולם מאידך, צריכה בזבזנית המזיקה לבריאות יש בה בל תשחית כפול, גם של המצרך וגם של הצורך. אדם דתי חייב להיות זהיר יותר בשימוש בזבזני ובפרט כאשר יש בו גם נזק בריאותי.

מדיניות כלכלית

אלא שכאן אנו נוגעים בנקודה רגישה. המאיץ הגדול ביותר של הזבזבז, הגורם לנזקים בריאותיים ולזיהום סביבתי, הוא הגורם הכלכלי. התחרות הכלכלית, היוצרת כמויות עצומות, היא המאיצה את הניצול של חומרי הגלם והאנרגיה ללא כל התחשבות בגורם הסביבתי ובצרכי העתיד. הפרסומת (שאף היא תעשייה עתירת משאבים המשתמשת בתקשורת לגוניה השונים) מעודדת צריכה שאינה נחוצה ולעתים אף מזיקה. אומנם יש בתיעוש המוגבר ברכה רבה. הוא מביא פרנסה לעובדים רבים ומאפשר צריכה ברמה גבוהה לרבדי אוכלוסיה רבים. אך בסופו של חשבון הנזקים שייגרמו לציבור יפעלו כבומרנג ולא יפסחו גם על הפועלים. האם אין דרך לפרנס את הפועלים הרבים בתחומים בריאים ותועלתיים יותר? לשם כך יש צורך בתכנון ארוך טווח ורב תחומי.

ניקח לדוגמא לנושא כלכלי את תעשיית הטקסטיל. זו מביאה ברכה לפועלים רבים (אם כי יש לבדוק אם אין מנצלים אותם). כידוע תעשיית הטקסטיל עברה ברובה לעולם השלישי בגלל עלות העבודה הנמוכה שם). הייצור הוא המוני, הרבה מעבר לצריכה האנושית. בגדים נזרקים אחרי תקופה קצרה ביותר כשהם עדיין ראויים לשימוש. בעיקר חמורה התופעה בבגדי נשים. אלו יוצאים מהאופנה בכל שנה. יש כאן תעשייה ענפה שבה מעורבת התקשורת על כל סוגיה, המודפסת והאלקטרונית. מעצבים ודוגמניות, צלמים ופרסומאים. כל אלו יוצרים אוירה ולחץ חברתי המעודדים את החלפת הגרדרובה לעתים קרובות. תעשיית הטקסטיל צורכת כמות עצומה של כותנה. זו דורשת מים רבים ויקרים. ולבסוף, כל עודפי הבגדים נשרפים ומחממים את האטמוספירה וגורמים להתמעטות המים בעולם. נמצא שצריכת המים פוגעת בעצמה. ולא הזכרנו את הזבזבז האנרגיה של כל התעשייה האדירה הזאת, על כל שלוחותיה, עטיפות הפלסטיק והנייר ובעיקר של הפרסומת. (לא מזמן חולקו בארצנו הקטנה לבד מיליון (!) חוברות פרסומת של חברת ביגוד אחת! נוסף לזיהום האויר שפסולת זו גרמה – רק מיעוט מבוטל התמחזר – חמור ממנו היה גם זיהום האוירה בחוסר צניעותה, שגם הוא אחד הזרזים לריבוי הצריכה). האם כל זה נחוץ באמת ומביא תועלת לאנושות? איני מטיף לחזור לרמת החיים של צריכת בגד אחד לשנה, אולם הקצה השני מוגזם ביותר ומיותר. אין ספק שיש כאן השחתה חמורה של חומרי גלם יקרים והשחתת הגוף והנפש.



ללא מציאת פתרון אמיתי שיפרוץ את מעגל הקסמים הזה של תחרות פרועה, בזבוז, ונזקים, הסיכוי לפתרון הבעיה האקולוגית קלוש.

האם לסמוך על כוחות השוק בלבד שיפתרו את הבעיות שהם יצרו? כל כך הרבה אינטרסנטים מעורבים בכך עד שאין סיכוי סביר שהם יוותרו על חמדת הממון, בה הם נגועים. כל נסיון להתערב במדיניות הכלכלית החופשית ייתקל לא רק בהתנגדות בעלי ההון אלא גם באידיאולוגים ומשפטנים שיסתמכו מן הסתם על עקרון החופש של העיסוק וכבוד האדם וחרותו וכדו'.

רק טיהור האוירה יכול לתרום לטיהור האויר. ועל הציבור הדתי לקבוע לעצמו קריטריונים שיוכל לעמוד בהם ולהיות חלוץ בנושא זה.

מצות ישוב א"י

הרמב"ן (בשכחת מ"ע ד) מגדיר את מצות ישוב הארץ "שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה....". לכאורה יש להסיק מדבריו חובה לפזר את האוכלוסיה על פני כל הארץ ע"מ ליישבה מבלי להשאיר בה מקום פנוי. כידוע הירוקים מתנגדים לכך. הם דורשים לרכז את רוב רובה של האוכלוסיה בערים ולשמור על הטבע ברחבי הארץ.

אין הכרח להסיק מהרמב"ן שהוא חולק על כך. אם המטרה של שמירת הטבע היא רווחת הציבור ניתן לומר שהיא חלק מיישוב הארץ (עיין סוף כתובות). וכשם שמצוה ליישבה כך מצוה להשאיר בה מרחבים פתוחים כדי לשמור על הטבע המקורי ולהעלות בכך איכות החיים של יושבי הערים אליהם יוכלו לצאת מדי פעם בפעם ע"מ להתאוורר. אולם אי אפשר להשתחרר מהרושם שהירוקים הופכים את האדם כעבד לטבע במקום לשעבד את הטבע לצרכי האדם ההכרחיים. דומה שהם מגזימים מאוד בהתנגדותם הטוטאלית להתישבות באזורים שוממים. התוצאה היא הצטופפות נוספת במישור החוף. הריאות הירוקות שנותרו שם לפליטה נפגעות מאוד וזאת נוסף לזיהום האויר וסכנות אקולוגיות וחברתיות אחרות הנגרמות מהתפוצצות אוכלוסין. (רק דוגמא אחת, מגורים בבתיים רבי קומות אינם מאפשרים שימוש בדוד שמש ומחייבים הנעה במעליות וצריכת החשמל מתגברת)

ישוב הארץ כמצוה מחייב אותנו לקיימה בהידור, דהיינו שהארץ תהיה יפה ואקלימה בריא. "זה א-לי ואנוהו" התנאה לפניו במצוות. גם ארצנו חייבת להיות מקושטת ונאה. חיבת הארץ מחייבת לשמור על טבעה לכבדה ולשומרה מפני השחתתה והריסתה. היא חפץ של מצוה עד כדי כך שיש לנשקה ולחבקה (ר' סוף כתובות). ולכן הדרישה מיהודים שומרי מצוות, שאצלם ישוב הארץ הוא מצוה מהתורה, לשמור יותר על אוצרותיה שמעל לקרקע ומתחתיה. ברכות שמים מעל וברכות תהום רובצת תחת.



מצות ישוב הארץ מחייבת אותנו לשמור על האיזון בין האורבאניות הצפופה מאוד במרכז לבין הפריפריה הדלילה מדי. אין ספק שחייבים להשאיר שטחים פתוחים רבים ריקים. אולם ניתן ליישב חלק מהם תוך התחשבות בגורם האקולוגי. דווקא אוכלוסיה דתית, שאצלה מצות ישוב הארץ היא ערך ולא רק צורך, ושמירת האיזון האקולוגי מעוגנת אצלה באמונה בבורא העולם, המצוה עלינו לשמור על הבריאה, והאוסר את השחתתה, מתאימה מאוד להתישבות כזאת. ניתן לשלב את מצות ישוב הארץ והגנתה יחד עם הצרכים האקולוגיים.

אחריות

מתוך אותה תפיסה מוסרית שהוזכרה לעיל, יש לנו אחריות גדולה יותר לבריאה הא- להיות מאשר למי שסבור בטעות שהעולם נברא מעצמו ובמקרה. לכך התכוון המדרש בקהלת הנ"ל והראב"ע על תפקיד האדם בעולם. כמו"כ תפיסתנו המוסרית, שמקורה בתורה, היא אלטרואיסטית ולא אגואיסטית. היא רואה עצמה אחראית גם לדורות הבאים וכדברי הגמ' בתענית: כי היכי דשתלי לי אבהתי - שתלי נמי לבראי (תענית כג א).

ניקח את המים כדוגמא. התיחסות ההלכה למשאב יקר זה וכן למשאבי טבע אחרים היא שאלו שייכים לכלל ואינם רכוש פרטי. לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם (יבמות יא ב). וכן מעיין היוצא תחילה בני העיר מסתפקין ממנו (ב"ק פא א). כלומר, הוא אינו רכוש פרטי אלא שייך לכל בני העיר. באמת גם העיר אינה בעלים מוחלטים על המעיין:

מעיין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים - חייהן קודמין לחיי אחרים...חיי אחרים וכביסתן - חיי אחרים קודמין לכביסתן (נדרים פ ב)

יש מי שרצה ללמוד מכאן שאין לבזבז משאבים יקרים מבלי להביא בחשבון את צרכי הרבים. האם גם האחריות לדורות הבאים בכלל? דקדקן יוכל לטעון שיש לחלק בין דבר שבא לעולם לדבר שלא בא לעולם. ואכן מקור זה אינו יכול לשמש כאסמכתא הלכתית מדויקת. אולם יש כאן מקור השראה. ניתן להגיע למסקנה ברורה יותר על סמך הגישה המוסרית העקרונית של התורה, כנ"ל.

מכאן גם אחריותו של עם ישראל לעולם כולו. וזאת עפ"י הגמ' (תענית י א):

ארץ ישראל שותה מי גשמים, וכל העולם כולו מתמצית, שנאמר הנותן מטר על פני ארץ וגו'. ארץ ישראל שותה תחילה, וכל העולם כולו לבסוף. אולם למרות זאת ארצנו ענייה מאוד במים לעומת ארצות אחרות המשופעות במים והתורה עוד משתבחת בארצנו שלמטר המים תשתה מים. כאן ישימים דברי הראב"ע שהבאנו לעיל. אנו פקידיים אחראים שאינם דואגים לעצמם אלא לעולם כולו.



(מכאן הרעיון של הקרבת שבעים פרים לשלום העולם דווקא בחג הסוכות שבו נידונין על המים. אנו מתפללים על הגשם שלנו שממנו יתברכו הגשמים של העולם כולו. לכן ראוי זמן זה להקריב בו קרבנות לשלום העולם. יום גשום הוא יום שמחה אוניברסאלי, הוא מאחד את העולם כולו בצורך החיוני ביותר המשותף לכל המין האנושי – המים. יש קשר בין רעב למלחמות, וממילא בין שבע לשלום. לחם ומלחמה הם מאותו שורש. ("השם גבול שלום חלב חטים ישיביעך")

חיזוק האמונה

מעלתה של א"י היא שטבעה מחייב אמונה מעמיקה יותר. הדבר מתבטא בעיקר בגשם. "למטר השמים תשתה מים" לעומת מצרים שאינה תלויה כביכול בחסדי שמים, ומשתמשת בהשקאה מלאכותית ממי היאור המספק מים ללא הגבלה כמעט. האם משום כך עלינו להימנע משימוש במפעלי הנדסה של העברת מים ממקום למקום והתפלתם, רק כדי לחזק את התלות בחסדי שמים? לא זו הדרך לחזק אמונה. אמונה פשוטית אכן זקוקה לתלותיות ישירה. אך אמונה תמימה במשמעותה האמיתית, דהיינו אמונה שלמה ומעמיקה, אינה זקוקה לקביים כדי להישען עליהם. אדרבה, היא רואה גם במעשי אנוש מעין גילוי של ה' החונן לאדם דעת. לילד קטן מסבירים את ירידת הגשם כשפיכת מים ישירה ע"י ה', אולם כשילד גדל ולומד הסברים מטאורולוגיים, שלפיהם הגשם יורד כתוצאה ממערכת סינופטית, אמונתו רק יכולה להתעמק יותר (אם הוא זוכה למורה שהוא גם מחנך טוב) דווקא בגלל המורכבות המסובכת שבאמצעותה ה' משיב הרוח ומוריד הגשם. משק המים שלנו תלוי כולו בירידת גשם רב באגן ההיקוות של הכנרת. תפילתנו על הגשם בימינו היא מופשטת יותר ומורכבת יותר אך אין בה פיחות באמונה, אדרבה, כל מאמצי בני האדם להוביל מים מהכנרת תלויים מעתה ברצון ה' להוריד די גשם בצפון הארץ. אם ה' לא יבנה בית שווא עמלו בוניו בו.

לעתיד לבוא תתעמק האמונה בהשפעת עם ישראל החי ארצו עד שגם מצרים תחוש עצמה תלויה בגשם היורד בקניה ובאתיופיה (זו משמעות הנבואה החותמת את ספר זכריה).

עם זאת אין ספק שהגישה התורנית השואפת לאיזון בין המלאכותיות לטבעיות ולריסון תדחוף לשימוש מושכל וחסכוני יותר במים. ולו בגלל הצורך לצמצם את השימוש בחשמל המיוצר ע"י פחם ונפט המזהם את האויר ומחמם את כדור הארץ.

יש מקום וסמכות להתקין תקנות לטובת הציבור ברוח תקנותיו של יהושע בן נון, אולם מתקני התקנות צריכים לשקול כל הצעה בכובד ראש והתייעצות עם מומחים מתחומים שונים. לדוגמא, היה מקום לתקן תקנה שתגביל כל פרט למכסת במים. אך לדעתי הדבר חסר משמעות ללא מדיניות מים ציבורית. כל עוד מחיר המים למשק הביתי זול יחסית ואינו מעודד חסכון לא ייעשה שום מאמץ רציני לחסוך במים (כגון



שבזבז מים מעל לנורמה בסיסית מסוימת יגרוור אחריו סנקציה של הכפלת מחיר המים, לדוגמא!).

כביטוי סמלי לחסכון במים היה מי שהמליץ על נטלה קטנה יותר לנטילת ידיים (את המלצת חז"ל ליטול מים בשפע אין חובה לקיים דווקא בנטלה המכילה 5 רביעיות כשיעור חזו"א! גם שלוש רביעיות נחשבות לשפע רב). אולם כל זה מגוחך כאשר לדוגמא במתקנים להדחת מים המידה המינימאלית (החסכונית!) היא כפולה מהנחוץ. אכן הציבור הדתי צריך לשמש דוגמא בחיסכון באוצרות הטבע שה' נתן לנו בחסדו הגדול. אולם דווקא בצרכי מצוה, שכמות המים בהן זניחה אין צורך לחסוך. אם כי כאמור אין גם הצדקה לבזבז שלא לצורך גם אם המדובר במצוה. הדוגמא, בה הציבור הדתי יוכל לשמש יותר בחסכון עצום של מים יהיה בטיהור המקואות, במקום החלפת מימיהם כל יום, ע"י מסנן כשר, אם אכן יימצא כזה שאין בו שום פקפוק הלכתי או בריאותי. החיסכון האמיתי צריך להיעשות כאן ולא בסמליות שבגודל הנטלות. הדרך חייבת להיות בעיקר ציבורית וראוי שחברי כנסת דתיים ישמיעו את קולם לשמירה גבוהה יותר של הטבע שה' ברא וליזום חוקים שיביאו לחיסכון במים ומשאבים אחרים.

התיתכן חקלאות אקולוגית?

יש הקוראים להפסיק את השימוש בחומרי הדברה ודישון מלאכותיים. ניתן להסתפק בגידולים אורגאניים. אלא שבינתיים חקלאות אורגאנית שהיא יקרה יותר היא נחלת מעטים. יישום מיידי של הצעה זו בממדים כלל עולמיים עלול להמיט חרפת רעב על מיליארדי בני אדם. הצלתם מתחלואים ומתסיסות חברתיות אלימות תאלץ את האנושות להשתמש באמצעים מלאכותיים ומזיקים לא פחות. אין אפשרות מעשית כרגע לקיים את כל בני המין האנושי רק בגידולים אורגאניים. פיקוח נפשם מחייב כרגע שימוש באמצעים מלאכותיים, למרות נזקיהם. עם זאת אין ספק שיש לעודד כל נסיון לגידול אורגאני מתוך מגמה למצוא פתרון מעשי לכלל האנושות.

יש מציעים לצמצם את הילודה כדי שמקורות האספקה יספיקו לכולם. אולם אם רוצים להשתמש בדרכים טבעיות יש להימנע משימוש בהורמונים, בהפלות ואמצעים מלאכותיים אחרים. לכל אלטרנטיבה יש מחיר משלה. לכן כל הצעה צריכה להישקל בזהירות על כל השלכותיה. בהקשר לכך יש לפסול על הסף הצעה שגם עם ישראל יצמצם את התרבותו. אחרי השואה הנוראה, ההתבוללות העצומה ובעיית האיזון הדמוגרפי של מדינת ישראל יש להעדיף את פיקוח נפשנו הלאומי על פני פקוח נפשנו התזונתי, אם הוא אכן חמור כל כך, כפי שמבהילים אותנו בו.

יש הצעה הנראית כנכונה, לוותר על הדשא, זולל המים היקרים. הדשא הובא לכאן מאירופה. הוא מתאים יותר לאקלים האנגלי מאשר לארץ שחונה כשלנו. הרעיון כבר



החל לצאת אל הפועל. אולם גם כאן ההשלכות לא פשוטות. כגון, הרעיון להחליף את הדשא הטבעי בדשא מלאכותי מפלסטיק, החוסך מים, דשנים, אנרגיה (של הכיסוח) ועוד. המומחים טוענים שהדשא המלאכותי גורם להתחממות רבה יותר של האויר. גם לאדמה טבעית חשופה יש חסרונות. יש תחליפים טובים לצמחיה רווית מים, התאימה יותר לאקלים המדברי כשלנו. אל ניתן עינינו באירופה, דשאיה תמיד ייראו ירוקים יותר. ננצל את יתרונו בחום ואור ובכשרון שברכנו ה' למצוא חלופות יפות יותר ויעילות יותר.

הצעה דומה היא לחזור לחקלאות בעל במקום חקלאות שלחין כדי לחסוך במים (וממילא באנרגיה) ובכך לשמור על מאגרי המים לבל יומלחו. אכן צריך לחסוך במים והחקלאות הישראלית הייתה אחת החלוצות בעולם בשימוש בטפטפות במקום ממטרות. אולם המשמעות של חקלאות בעל היא הרעבה מסוכנת של כלל האוכלוסיה והזנתה באמצעים אחרים, חמורים אף הם מבחינה אקולוגית. לכן אין בררה כרגע אלא להעדיף בינתיים חקלאות שלחין (מרוסנת!) על פני חקלאות בעל כדי לספק מזון לאוכלוסיה העירונית, שבמדינה מודרנית היא גדולה פי 50 מזו החקלאית.

לא נמליץ על חזרה לחקלאות פרימיטיבית שבה 80% מהאוכלוסיה עסקו בחקלאות! האורבאניות היא חלק מהמהפכה התעשייתית, שעם כל חסרונותיה הרבים הביאה גם ברכה רבה לאנושות. ה' ברא את האדם כיצור דינאמי שאינו יכול לשקוט על שמריו. הוא שואף כל הזמן לשפר ולשכלל. המהפכות התעשייתיות והאורבאניות הינן חלק מתהליך מתוכנן ע"י הבורא. חז"ל שיבחו את חיי הכפר אולם לא פסלו את העירוניות. התשובה התורנית לכך היא איזון.

קשה לקבוע היכן בדיוק עובר האיזון בין הדרישות השונות. ולכן חייבים להפעיל שיקול דעת רציני, אחראי וזהיר ע"מ לשמור על האיזון. משום כך כל בית מדרש שידון בנושא זה חייב להיזהר ממסקנות חפוזות חד-ממדיות, להיות רב-תחומי ולהתיעץ עם מומחים בתחומים רבים אחרים.

הצייד

דוגמא לאיזון בין צרכים אמיתיים לבזבז מיותר, מזיק ולא מוסרי, ישמש לנו הצייד. ר' יחזקאל לנדוי בעל הנודע ביהודה (מה"ת יו"ד סי' י) נשאל האם הצייד מותר? תשובתו היא שלצורך פרוות (המיועדות להגן על האדם בחורף בארצות הקרות) הצייד מותר. אין בכך בל תשחית וגם לא צער בע"ח. כי ממיתים את החיות ולא מתעללים בהן. אך הוא אוסר את ספורט הצייד הן מצד השחת המידות והן משום מושב לצים. זו תרבות לא יהודית. ניתן להוסיף על כך את בעיית הכחדת המין. אומנם אין איסור מפורש על כך בתורה, אולם אין ספק שלא ייתכן שהאדם ישמיד מין שנברא בעולם ע"י ה'. ואע"פ שאין ראייה לדבר רמז לדבר יש במצות שילוח הקן ובאיסור אותו ואת בנו. גם



כאן באו לידי ישום האיזון שעמדנו עליו. מצד אחד, שימוש בבע"ח לצורך הכרחי של קיום המין האנושי – מותר. מאידך, בידור לא מוסרי - אסור. רמה מוסרית גבוהה מסייעת לשמירת האיזון האקולוגי. ב"ה שחנן את האדם דעת להמציא חלופות סינטטיות מוצלחות לפרוות הטבעיות. אל שגם כאן המשאבים מוגבלים וצריך לשמור עליהם. אין לעודד החלפת מעילי חורף בכל עונה ועונה. הצניעות יפה גם כאן.

הנייר

ניקח דוגמא אחרת – הנייר. כידוע לשם יצור הנייר כורתים יערות גשם בכמויות מופרזות וגורמים נזק עצום ואסון אקולוגי נורא. ונוסף על שונאינו, שריפת הכמויות האדירות של הנייר מחממת את האטמוספירה. יש מקום להמליץ על חסכון בנייר גם במישור הפרטי, כגון שימוש חוזר בנייר, לפחות בכתיבת טיוטות וכדו'. אך זהו עניין סמלי. יש תחומים אחרים שבהם השימוש בנייר הוא כמותי ביותר. פנו אלי שאצא בקריאה לציבור הדתי שישמש דוגמא בצמצום של צריכת הנייר, ונקטו שתי דוגמאות, הטיטולים והעלונים המרובים המציפים את בתי הכנסת. נמנעתי בינתיים מנקיטת עמדה, לפני ברור יסודי ומעמיק יותר. הפסקת השימוש בטיטולי נייר תאלץ חזרה לשימוש בחיתולים הזקוקים לכביסה במים, שגם הם משאב יקר ובעייתי, ויש להוסיף להם דטרגנטים המזהמים את הסביבה והפעלת מכונות כביסה בחשמל זולל דלק, והמעלה את חומו של כדור הארץ. האם מישהו עשה חישוב מדוייק היכן הנזק גדול יותר? (וכן דוגמא הפוכה. קריאה לאסור את השימוש בכלי פלסטיק חד-פעמיים עלולה להגביר את צריכת הכלים העשויים נייר. מה הועילו חכמים אלו בעיניהם בתקנתם? הרי החליפו פרה בחמור! אלא א"כ יוכח מדעית שהנייר מזיק פחות מפלסטיק).

באשר לעלונים: אין כל משמעות לחסכון של כמה דפי נייר כאשר עתון אחד (!) הנקנה ע"י אדם אחד (!) לשבת אחת (!) שוקל פי כמה וכמה מכל העלונים המגיעים לביכנ"ס שבו כ-100 מתפללים. האם לא עדיפה הימנעות מצריכת עיתונים בכלל? תנועה המונית של רבבות אנשים שיימנעו מקריאת עתונים (אפילו לא בחינם) אולי תהווה גורם משפיע. כאן מוקד הבעיה ולא בכמה עלונים.

המצאת הנייר תרמה תרומה עצומה לפיתוח התרבות והמדע. לשם כך היא נוצרה, להפצת מסרים ערכיים ותרבותיים ולא לדברים בטלים. עם ישראל השתמש בנייר בעיקר להפצת תורה (הספר הראשון שהודפס בעולם היה התנ"ך!) בזאת נסגר המעגל. בזבז הנייר המשווע בחלק גדול של התקשורת מזהם לא רק את האויר אלא בעיקר את האוירה. זו חמורה יותר ומסוכנת יותר מזיהום האויר. בזבז הנייר, לפחות בתקשורת המודפסת, אין בו צורך וחלק גדול שלו אף פסול, שלילי ומזיק.

אין אפשרות לנתק בין זוהמת הרוח לזיהום האויר, בין אויר לאוירה, בין מוסר לאקולוגיה, בין השחתת הנפש להשחתת המשאבים, הא בהא תליא. חוקים, צווים



ותקנות יועילו רק כאשר בני האדם וממשלותיהם יהיו חדורים הכרה מוסרית שעליהם להיות אחראים לנזק שהם גורמים למרות פיתויי היצר לדאוג רק לרווחתם, להתעשרותם ולסיפוקם העצמי. כאשר המניע העיקרי של מעשי האדם יהיה מוסרי יבוא גם פתרון אמיתי לבעיית האקולוגיה על פני כדור הארץ.

האדם והאדמה שניהם יצירי כפיו של ה' ונועדו להביא תיקון לעולם ולהחזירו אל גן העדן האבוד, בתנאי שהאדם יזכור את יעודו: וַיִּקַּח ה' אֶת-לֵהִים אֶת הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ. (בראשית ב טו)

חקלאות ואקולוגיה

אגר' מרדכי שומרון

מודעות הציבורית לשמירת הסביבה והבריאות ולהימנעות מגרימת נזקים אקולוגיים, הינה המניע העיקרי לשינויים בתפיסת מובילי החקלאות בארצות המפותחות. מודעות הצרכנים בארץ ובעולם לצריכת מוצרי מזון נקיים משאריות של חומרי הדברה הולכת וגוברת, ובעשור האחרון יש עליה דרמטית של המודעות לנושא זה בישראל. החקלאות בישראל היא מהמתקדמות בעולם והינה מודל לחיקוי לארצות רבות. בתחומים שונים הקשורים לחקלאות נמצאת ישראל במקום הראשון בעולם, ובהם ניצול משאבי המים לחקלאות, השבת מים, התפלת מי ים ועוד. **במאמר זה נסקור את הדרכים להפחתת השימוש בחומרים רעילים בחקלאות בישראל, ואת ההתקדמות הרבה שחלה בנושא זה בעשור האחרון.**

1. חקלאות אורגנית

חסידי החקלאות האורגנית דוגלים בשיטות גידול המתבססות על שימוש בחומרים טבעיים ומחזורם, והימנעות מוחלטת משימוש בחומרים רעילים. צרכני **החקלאות האורגנית** מוכנים לשלם מחיר גבוה יותר עבור תוצרת, גם אם אינה נראית מושלמת מבחינה חיצונית, ובלבד שלא תכיל חומרים רעילים. צריכת מוצרים אורגניים אינה נחלתו של כלל ציבור הצרכנים, מסיבות שונות.

2. השוק הפתוח

רוב הציבור צורך מוצרי מזון רגילים בשווקים וברשתות השיווק. ישנן רשתות שיווק וחנויות אשר מתחייבות למכור רק מוצרי מזון שעברו בדיקות מעבדה מדגמיות לאיתור חומרים מזיקים. חלק מציבור הצרכנים מוכן לשלם יותר עבור מוצרים אלו, שאמנם אינם אורגניים בהגדרתם, אולם עברו בדיקות של מעבדות מוסמכות הבודקות הימצאות שאריות חומרי הדברה במוצר (שח"ה). קיימים תקנים בארץ ובעולם, המגדירים את ריכוז החומרים השונים המותרים במגוון של מוצרי מזון, ובכללם בפירות וירקות. העלייה בביקוש למוצרים נקיים מחומרי הדברה מביאה לכך שהיצרנים משנים את שיטות הגידול, מרצון או מאילוץ של סיבות כלכליות. במקום השיטות אשר התבססו בעיקר על שימוש בחומרים רעילים ומזיקים, הם מאמצים שיטות גידול המתבססות על טכנולוגיות חדשות וחדשות-פחות, הנמנעות משימוש בחומרים רעילים.



3. הפחתת השימוש ברעלים

המגמה הכללית של החקלאות בישראל בתחום זה, היא להפחית את השימוש בחומרים רעילים בכמה דרכים: 1. החלפת החומרים בחומרים ידידותיים לסביבה (כגון מיני סבונים ומיצוי של חומרים שונים מצמחים). דוגמא לנושא הוא איסור השימוש בחומר 'מתיל ברומיד' - חומר יעיל מאוד אשר שימש בעבר לחיטוי קרקע. כיום נעשה שימוש בחומרים חילופיים (אף שיעילותם קטנה יותר). 2. כאשר נדרש שימוש בחומרים רעילים במשקים המודרניים (כיוון שעדין לא פותחו מספיק חומרים ידידותיים), נעשה הדבר באמצעי ריסוס מתקדמים המייעלים את השימוש בחומרים, ומאפשרים הורדת הריכוזים ועמידה בתקני הבריאות המחמירים. 3. ביצוע בקרה של יעילות השימוש בחומרים השונים בשטח, וניטור מזיקים באופן רציף. דבר זה נעשה על מנת לקבוע אם יש צורך בביצוע הריסוסים, ולנהל את ממשק ההדברה לפי המתרחש בשטח ולא לפי פרוטוקול גידול שאינו מתייחס למצב העדכני, וכולל ריסוסים מניעתיים (פרופילקטים). 4. שימוש באמצעים אגרוטכניים שאינם כימיים, כגון מלכודות ללכידת חרקים, רשתות הגנה מסוגים שונים ושימוש בחיטוי סולרי של הקרקע בחממות, בתור תחליף חלקי לשימוש בחומרים כימיים. כדי להמחיש את ההתקדמות הרבה שחלה בתחום בעשור האחרון בישראל, אביא שתי דוגמאות, האחת מתחום המטעים והשנייה מתחום ירקות העלים.

4. הפחתת השימוש ברעלים במטעים

במאמר שפורסם לאחרונה (ירחון "יבול שיא", מרץ 2012) ע"י ד"ר שאול בן יהודה ממשרד החקלאות וד"ר נמרוד ישראל מחברת "ביופיד בע"מ", ניתן ללמוד על המגמה הכללית בנושא הפחתת השימוש בחומרי הדברה מזיקים ומציאת חלופות, בחקלאות בישראל. במשך עשרות שנים מקובל היה להדביר את זבובי הפירות בארץ בעיקר באמצעות ריסוסים שונים. זבובים אלו גורמים לנזקים רבים ביבולים מדי שנה, ולעיתים אף להשמדת היבול כולו, ולכן נחוצה הדברה יעילה. הדרישה של הציבור להפחתת השימוש בחומרים רעילים במוצרי מזון, ולהימנעות מפגיעה בסביבה ובאוכלוסיה המתגוררת בסמוך למטעים, הביאה לחיפוש אחר חלופות ידידותיות לסביבה. בשני העשורים האחרונים נבחנה בישראל יעילותן של חלופות שונות, ידידותיות לסביבה, אשר פותחו בארץ ובעולם למטרה זו. בין החלופות היו: משטחי יוטה וספוגים שעליהם רוססו פיתיונות למשיכה וקטילה, מתקני "געתון", מלכודות "ביולור", מתקנים ולוחות דבק צהובים וכחולים, מתקני "פרוטק" ו"אקוטרפ" למשיכה וקטילה של זבוב הזית ועוד. לכל אחד מהפתרונות המוצעים יתרונות וחסרונות משלו. אימוץ הפתרונות על ידי החקלאים הינו בסופו של דבר האישור ליעילותם והטמעתם של הפתרונות המוצעים בשטח.

החל משנת 2000 פותחו ונוסו בשטח מלכודות מסוג "ביופיד" המושכות וקוטלות את הזבובים. במחקר שנעשה על תוצאות השימוש במלכודות אלו נמצא כי יישום מושכל של ממשק ההדברה הידידותי מאפשר הפחתה חדה בצורך בשימוש בריסוסים המקובלים, ובחלקות רבות לא היה כלל צורך בביצוע ריסוסים. בגידולים שנבחנו : זית, מנגו, הדורים, אפרסמון, אפרסק, נקטרינה ותפוח, נמצאה יעילות רבה בשימוש בטכנולוגיה החדשה. המאמר מדווח על הפחתה חדה של 98%, בדרך כלל, במספר הריסוסים נגד זבובי פירות, ועל כך שב-52% מהחלקות לא היה כלל צורך בריסוסים המכוונים להדברת זבובי הפירות. נמצאו יתרונות מספר ליישום השיטה :

1. הקטנת הוצאות הדברה ישירות - חיסכון בתכשירי הדברה, בכוח אדם, במיכון, בדלק ובסניטציה.
2. שיפור איכות הפרי - הפחתת שיעור הנגיעות של זבובי הפירות, מניעת שאריות רעל בפרי, מניעת נזקי צריבות ופגיעות מכניות בפרי ועוד.
3. הרחבת ערוצי השיווק - הענקת יוקרה לפירות ללא ריסוסים ושאריות רעל, אפשרויות חדשות ליצוא לשווקים יוקרתיים.
4. תועלת ציבורית - אפשרות לגידול פירות בסביבה כפרית, בסמוך ליישובים, בסמוך לאתרי תיירות ומקורות מים וכו'.
5. בריאות הציבור - צמצום הרעלות ותחלואה הבאה כתוצאה משימוש בתכשירי הדברה.

ההערכה של גודל שטחי המטעים המטופלים כיום בשיטות הדברה ידידותיות לסביבה היא של כ- 60,000 דונמים בשנת 2011, לעומת דונמים מועטים מאוד בשנת 2001. קפיצת המדרגה התאפשרה כתוצאה מהשקעה אינטנסיבית במחקר ופיתוח, והוכחת יעילות השימוש בשטח.

5. גידול ירקות נקיים מחרקים ושאריות חומרי הדברה (שח"ה)

ציבור הצרכנים שומרי המצוות (ולא רק הוא) צורך ירקות עלים נקיים מחרקים במשך כל השנה ברציפות. מאז התממש החלום לגדל ולשווק ירקות עלים נקיים מחרקים בגוש קטיף, גדל השוק בצעדי ענק, ולירקות אלו, הן השלמים והן החתוכים ומצוננים יש ביקוש גובר והולך.

התדמית שנוצרה לירקות אלו בעבר הייתה של ירקות שאמנם אין בהם חרקים בדרך כלל, אולם יש בהם כמויות גדולות של חומרי ריסוס ורעלים המזיקים לבריאות. אכן, קל יחסית להיפטר מהחרקים המצויים בהמוניהם בירקות העלים תוך שימוש רב בחומרי הדברה המזיקים לבריאות.

חברת 'חסלט' - עלי קטיף, המובילה את הענף מראשיתו ועד היום, מניפה שני דגלים יחדיו: האחד ניקיון מחרקים והשני ניקיון משאריות של חומרי הדברה בירק. מקורם של שני הדגלים הללו הינו בהלכה: הניקיון מחרקים מתחייב מהאיסור לאכול שקצים ורמשים, והניקיון משאריות חומרי הדברה מתחייב מציווי התורה "וחי בהם". רמת הניקיון הנדרשת בשני התחומים, מציבה בפני המערכת אתגר חקלאי מהמעלה



הראשונה אשר אין כמותו בעולם. כדי להשיג את שני היעדים נדרש מאמץ מחקרי ויישומי רב, וכן חקלאים הרוצים לעמוד במשימה וגם מוכנים לשלם את המחיר כאשר מתגלים חרקים לפני הקטיף, והיבול נפסל משיווק. ניתן להגיע ליעד רק באמצעות שימוש במגוון שיטות מתקדמות המתבססות על אמצעים שאינם כימיים, ושימוש מוגבל ומבוקר באמצעים כימיים ידידותיים ו"רכים". דגימות של התוצרת נבדקות במעבדות מוסמכות על פי התקנים המחמירים ביותר בארץ ובעולם, ובאמצעות המכשור המתקדם ביותר מסוגו כיום, המסוגל לזהות שאריות של חומרים בריכוז של אחוז למיליארד (P.P.B).

האחריות של החברה והמגדלים כלפי הצרכן הינה מוחלטת וחסרת פשרות, והינה מודל לחיקוי עבור מגדלי ירקות עלים ותבלינים בארץ ובעולם.

6. סיכום

המגמה להימנעות משימוש ברעלים בחקלאות בישראל הינה כיום אבן יסוד בפיתוח החקלאות. ככל שיותר חקלאים משתכנעים ביעילות החלופות השונות לשימוש בחומרי הדברה, כך גדל מעגל היצרנים והצרכנים הנהנים גם ממזון בריא ונקי וגם מאיכות חיים בסביבה נקייה יותר. אין ספק כי המאמץ המושקע כיום במחקר וביישום של תחום זה בארץ, עשוי להניב בעתיד תוצאות חיוביות, בדרך לחקלאות ברת קיימא, מתקדמת, כשרה ובריאה.



ב. יישוב הארץ, התיישבות

סדר עדיפויות במצוות יישוב ארץ ישראל [שו"ת]

הרה"ג שלמה גורן זצ"ל

שאלה:

ב"ה אייר תשמ"א

לכבוד הרב הראשי לישראל

הרה"ג שלמה גורן

שלום רב,

ברצוני לשאול את כבוד הרב שתי שאלות הנוגעות לחיי הישוב בעצמונה. ייעודו המרכזי של היישוב עצמונה שבצפון סיני הוא לדבוק בחבל ארץ אשר ננטש נפשית על ידי חלק מהעם, והימצאותנו במקום מחזקת את תושבי האזור במאבקם להשאת חבל ארץ זה תחת שלטון ישראל. ביישוב גרות עשר משפחות ובקיץ מקווים לקלוט משפחות נוספות. החברים עוסקים בעיקר בחקלאות, וכן פועל 'כולל' מצומצם אשר חבריו לומדים ומלמדים ביישוב וביישובי האזור.

היישוב אינו מאושר על ידי השלטונות כך שמקורות המחייה דלים, ומעט הכסף העומד לרשותנו מתרומות וכדו' הושקע עד היום, חלקו בחקלאות (השקעות המוכיחות את עצמן) וחלקו בבניית המקווה וחדר האוכל החדש. ברצוני לשאול את כבוד הרב:

א. מבחינת מצוות יישוב ארץ ישראל בכלל, ועצמונה על תפקידיה בפרט, באיזה תחום חשוב יותר להשקיע כוחות, בחקלאות או בבינוי? בלמדנו סוגיה זו התקשינו במקורות, שכן מחד פוסק הרמב"ם (הלכות דעות ה' יב, עפ"י הספרא לויקרא כה, כה) שאין אדם רשאי למכור שדה כדי לקנות בית, ומאידך – 'לא יסתור אדם את ביתו לעשות לו גינה' (תוספתא סוף ערכין).



כמו כן, האם אפשר ללמוד משו"ע (חו"מ סי' קעה סעי' כו) ומספר מאירת עיניים שם, שאילנות חשובים יותר מבתיים, ובתיים חשובים יותר מזריעת ירקות?
ב. לגבי הבינוי, שאלתנו היא מה קודם בכלל, ואצלנו בפרט: בית כנסת או בתי מגורים? (בית הכנסת ממוקם במבנה ארעי ולעתים, בשבת, אינו מכיל את מתפלליו. אנשי היישוב מתגוררים בקרוואנים).

בכבוד רב,
יצחק אמתי
עצמונה

תשובה:

ב"ה ט"ז אייר תשמ"א

לכבוד

חביבי הרבני, כמר יצחק אמתי נ"י

עצמונה, צפון סיני.

השלום והברכה

בתשובה למכתבך מכ"ט בניסן תשמ"א הנני לענות לך על ראשון ראשון.

א. לשאלתך לאיזה תחום יש להפנות את עיקר המאמץ, לחקלאות או לבינוי, התשובה היא שבכל הנוגע לקיום מצוות יישוב ארץ ישראל מוכח בבירור מבבא מצי"עא (קא ע"ב), שמצוות יישוב ארץ ישראל מקוימת יותר על ידי נטיעות מאשר על ידי בניית בתים. שהרי לעניין היורד לתוך חורבתו של חברו ובנאה שלא ברשותו ואמר לו עצי ואבני אני נוטל, וכן היורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות ואמר נטיעותי אני נוטל, מסקינן שם בבית שומעין לו, ובשדה אין שומעין לו. ושואלת הגמרא בשדה מאי טעמא? ומתרצת הגמרא בלשון ראשון משום יישוב א"י, משמע מזה שבית אין בו משום מצוות יישוב א"י. מה שאין כן בשדה, שיש בו מצוות יישוב א"י בעדיפות עליונה, ואין שומעין לו. ואף על פי שאנו פוסקים 'כאיכא דאמרי' שבשדה אין שומעין לו, משום כחשא דארעא, וכן פוסק הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה י ט) ובשו"ע (חושן משפט סי' שעה סעי' ו), אין זה אלא כדי להוסיף שבשדה גם בחו"ל אין שומעין לו משום כחשא דארעא, אבל ברור מהגמרא שם שבאילנות יש מצוות יישוב א"י יותר מאשר בבניין בתים.

וכן הדין ביחס לקניית קרקעות או בתים בכספים שנפלו לאישה והבעל אוכל את הפירות, גם שם ההלכה קובעת שקניית קרקעות עדיפה, כמבואר בכתובות (עט ע"א). אמנם בגמרא במס' סוטה (מד ע"א) שנינו ביחס לסדר החיים 'לימדה תורה דרך ארץ שיבנה אדם בית וייטע כרם ואח"כ יישא אישה' וזה הסדר שבתורה (דברים



כ, ה): 'אשר בנה בית... אשר נטע כרם... ואשר ארש אישה', אולם הרמב"ם (דעות פ"ו הי"א) שינה את הסדר. ונראה מדבריו שלפי התורה לכל אדם יש להקדים נטיעת כרם לבניין בית, כמו לעניין מצוות יישוב א"י כנ"ל. וכבר תמהו המפרשים, ביניהם הכסף משנה 'שקרא איפכא כתיב? כנ"ל. אבל אין לדחות את דברי הרמב"ם בגלל סדר הכתובים, ובוודאי הייתה לו כוונה עמוקה בזה.

סדר זה של פרשת משוח מלחמה תקף בארץ-ישראל בלבד, כמבואר בירושלמי (סוטה פ"ח ה"ד): 'יכול הבונה בית בחו"ל יהא חוזר, תלמוד לומר ולא חנכו. את שמצווה לחנכו, יצא זה שאינו מצווה לחנכו', ואם כי ברור שגם בבניין בית יש משום יישוב א"י, שהרי מצווה לחנכו, וכפי שיתבאר להלן בניגוד לאמור במס' בבא מציעא הנ"ל, מכל מקום נראה לפי הרמב"ם, שנטיעות עדיפות בא"י מבניין בתים גם לצורך בניין חיי המשפחה.

לכאורה קשה מבבא מציעא (קח ע"ב) לעניין דינא דבר מצרא, שאמרו שם שאם אחד רוצה לקנות את האדמה כדי לבנות בתים והשני כדי לזרוע, ישוב דבתי עדיף; אלא ששם מדובר בבתי זרעים, שאז בתים עדיפי. אבל בנטיעה ובתים, נטיעה עדיפה על בתים. וכן כתב הרא"ש במפורש שם בפרק המקבל (שלהי פסקה לג) שאימתי יישוב של בתים עדיף? זה כאשר מדובר בקרקע לזרע – 'אבל לנוטעה אילנות יראה דחשיב מבתי כאמור בפרק השואל (קא ע"ב) בבית שומעין לו בשדה אין שומעין לו משום יישוב א"י'. וכן מפורש בשו"ע (חושן משפט סי' קעה סעי' כח) בשם יש מי שאומר, וכמו שהסביר שם בספר מאירת עיניים ס"ק מ"ג כפי שציננת במכתבך.¹

ואם נקשה ממס' ערכין (לג ע"ב) במשנה: אבל בערי ישראל עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, מגרש עיר ולא עיר מגרש, שלא יחריבו את ערי ישראל, אין מזה כל ראייה, כי מגרש האמור בתורה אינו לבנייה כי אם רחבה פנויה מזריעה ומבתים ומאילנות לנוי עיר, כמו שפירש רש"י בסוטה (פז ע"ב), והפיכת שדה למגרש – מטרתה לשפר את סביבות העיר שבאותו מקום, וזה מותר משום שיש עדיפות לנוי עיר² הקיימת כבר על פני שדה, משום שהוא לצורכי רבים. ומכך שפסק הרמב"ם (הל' עיר

1. וז"ל הסמ"ע: 'כל שיש קבוע וקיום בקרקע טפי - יש בו יישוב טפי; והבתים בר קיימא טפי מזרעים, ואילנות קבועים ונשרשים בקרקע טפי מבתיים'. ועיין בשו"ע (יר"ד סי' שסד סעי' ג) לגבי מקום קבורה שעדיפה על שדה זרע, שדה אילן וכרם. וכדעת הסמ"ע משמע בלקט 'שיבת ציון' להרב שמואל מוהליבר (ח"א עמ' 11). ויתכן שאירי דווקא כאשר יש מגרש אחד והשאלה היא האם לבנות בית או לזרוע שדות או לנטוע אילנות. אך במצב שאם יזרעו תבואה יעבדו שטח של אלפי דונם, ואם ישתלו עצים יעבדו עשרות דונם בלבד, יתכן ועדיף בכה"ג לגדל את התבואה ולא להשאיר את השטח הגדול בשממונו (התלבטות בין איכות לכמות). ואמר לי הרה"ג דב ליאור שליט"א שבמקרה זה אכן עדיף ריבוי השטח. ועי' במאמר הר' משה דוד גרוס 'מדרש גאולת הקרקע'. [הערת הרב יצחק אמת]
2. עי' במאמר הרב משה צבי נריה זצ"ל 'נוי עיר וצרכי העיר' (שבילין אדר ב' תשכ"ב). [הערת הרב יצחק אמת]



שמיטה ויובל פי"ג ה"ו) על פי התוספתא (ערכין פ"ה ה"ט) 'לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גינה, ולא יטע חורבתו גינה שלא יחריבו א"י' – אין ראייה שבית עדיף על נטיעה, כי שמא הכוונה היא לגינה ולא לעצים.³ ומהתוספתא שם לדעת ר"א נראה שבערי ישראל אין עדיפות בין שדה למגרש, שכן שנינו שם: 'עושין שדה מגרש ומגרש שדה', ולא כפי הגרסה שלנו במשנה: 'ולא מגרש שדה' אלא כפי גרסת הרש"ק במשנה שבש"ס (על הדף) שמוחק את המילה 'ולא' ומשמע ששניהם שווים.

אולם, ייתכן שכאשר אנו דנים בארץ ישראל בנוגע למתן עדיפות במצוות יישוב א"י לבניית עיר או לפיתוח חקלאי, יש לתת עדיפות לבניית העיר. על כל פנים, ברור שביחס לבניין בתים (ולא בניית עיר) לעומת נטיעות – יש עדיפות לנטיעות בתור מצוות יישוב א"י, וראיתי שכן קבע הרש"ש בחידושו במס' בבא מציעא (קא ע"ב) הנ"ל ע"ש.

אלא שבכל הנוגע למטרת היישוב שלכם, לקבל חזקה בשטחי א"י על מנת שיהיה קשה להחזירם לנכרים, ייתכן שבניין בתים יצוקים (לא קראוונים) עדיפה מנטיעות, משום שיש בכך משום מתן קביעות ליישוב היהודי במקום.

ב. באשר לשאלה השנייה שלך בתחום הבינוי: מה קודם למה (באופן כללי ואצלכם בפרט) – בית כנסת או בתי מגורים, שכן בית הכנסת שלכם ממוקם כרגע במבנה ארעי שלעתים צר מלהכיל את המתפללים, והמגורים הם בקראוונים.

את התשובה ניתן ללמוד מדברי השבח של הקב"ה לשלמה המלך, שיצאה בת קול ואמרה 'חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב כל יתיצב לפני שווכים' – מי שהקדים ביתי לביתו, ולא עוד אלא שביתי בנה בשבע שנים וביתו בנה בשלוש עשרה שנה – לפני מלכים יתיצב וכו'.

כאמור בסנהדרין (קד ע"ב), משמע שזה היה ממידת חסידות ולא מן הדין. שאם על פי ההלכה צריך היה להקדים את בניין בית המקדש לביתו של שלמה – על מה משבחו הכתוב 'חזית איש מהיר במלאכתו? דוד לא נהג כשלמה, אלא הקדים את בניין ביתו לבקשת בניין בית המקדש, כמבואר בילקוט שמעוני (שמואל ב, ז, רמז קמד) על הכתוב: 'ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלקים יושב בתוך היריעה... האתה תבנה לי בית' – 'אתה הקדמת כבודך לכבודי, שמשראית עצמך יושב בבית ארזים תבעת בניין בית המקדש; אבל שלמה בנך מקדים כבודי לכבודו, שנאמר: "ובשנה האחת עשרה בירח בול... כלה הבית" (מלכים א, ו, לח) ואחר כך את ביתו בנה שלמה'. ואם כי הקב"ה הקפיד על דוד בשל כך, לא נראה שדוד פעל בניגוד להלכה, אלא שלא נהג בזה במידת חסידות כפי שנהג שלמה בנו.

3. ועי' במאמרו של הר' משה דוד גרוס 'מדרש גאולת הקרקע'. [הערת הרב יצחק אמת]



במקרה שלכם, שבו מגדלים תינוקות ומקימים משפחות בארץ בלתי נושבת בין החולות של עצמונה, בוודאי שקשה מאוד לחיות עם תינוקות בתוך קראוונים צפופים ויש בזה במידה מסוימת משום פיקוח נפש של הילדים והמשפחות, לכן יש להעדיף את בניית הדירות תחילה. אמנם מחד גיסא, מבחינת המטרה שלכם, להכביד עד כמה שאפשר על הפינוי לפי הסכם השלום עם המצרים, מוטב היה לבנות בית כנסת תחילה, שקשה יותר להעבירו לידי המצרים מאשר בתים המתאימים גם להם, אבל מאידך גיסא בניין בית כנסת יצוק זמן קצר לפני מועד הפינוי לפי ההסכם הנ"ל, יש בו אולי משום גורם לחילול הקודש, כי הוא עומד להתחלל ח"ו על ידי המצרים. לכן מוטב להקדים את בניין בתי המגורים לבניין בית הכנסת הקבוע כאשר קיימת סכנה לחילול קדושתו.

אלה הדברים שיש בידי להשיב לכם בשעה זו. וכיוון דאתינן להכא, איישב לך שתי פרשיות בלתי מובנות לכאורה בתורה. האחת בברכת יעקב לבניו בסדר 'ויחי' (שמות מט, ט): למה תיאר יעקב את גבורת יהודה ב'כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו', ולא בכוח המחץ שלו שהוא גבורתו האמיתית של האריה? והשנייה בפרשת בלעם (במדבר כד, ט): בלעם רואה גם הוא את גבורת ישראל ב'כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו'! אלא ללמדנו שתכלית הגבורה אינה הכיבוש, אלא אם כובשים מקום בארץ ישראל נחלת אבותינו יש להיאחז בו מבלי לזוז ממנו, כמו תכונת הארי 'כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו'. זוהי הגבורה האמיתית שיש ללמוד ממלך החיות האריה דבי עילאי, לפי תורתנו הקדושה.

'חזקו ואמצו אל תיראו ואת תערצו מפניהם כי ה' אלקיך הוא ההולך עמך לא ירפך ולא יעזבך'. 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה'.

שלמה גורן

הרב הראשי לישראל



יישוב הארץ - בינוי או שדות?

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

הצגת הבעיה

כיצד מתקיימת מצוות יישוב ארץ ישראל ביתר הידור – בשדות או בבתים, בעיור או בחקלאות? האם מותר לתכנן את יישוב הארץ באופן שבו ייעקרו שטחים חקלאיים ויהפכו לשטחים בנויים, וכן האם מותר לסלול כביש על חשבונם של שטחים חקלאיים? כמו כן, מה עדיף – ריכוז האוכלוסייה או פיזור?

א. עדיפות אילנות על בתים

ניתן לבחון את שאלת העדיפות בין בית לשדה לעניין יישוב הארץ על פי הסוגיה (בבא מציעא קא ע"ב) של היורד לשדה או לחורבה של חברו ללא רשות ונטעה או בנאה.

'א"ר יוחנן בבית שומעין לו (היורד לתוך חורבה ובנאה שלא ברשות ואומר לו עצי ואבני אני נוטל - רש"י), בשדה אין שומעין לו (היורד לשדה ונטעה שלא ברשות ואומר נטיעותי אני נוטל) מאי טעמא משום ישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי משום כחשא דארעא (שכבר הכחישו הנטיעות את השדה שינקו ממנה) מאי בינייהו? איכא בינייהו חו"ל למ"ד משום כחשא דארעא ממזא אפסדיה ואפילו בחו"ל נמי אין שומעין לו'.

הרמב"ם פסק (הל' גזלה ואבידה פ"י ה"ט): 'מפני שמכחיש את הקרקע'. כלומר, כלישנא בתרא, שגם בחו"ל אין שומעין לו בשדה משום כחשא דארעא. ושם (ה"ה): 'אמר לו בעל השדה: עקור אילנך ולך, אין שומעין לו'.

והראב"ד השיגו: 'נ"ל שאין אומרים כן בא"י, מפני ישוב א"י. וכן אם אומר הנוטע, הריני עוקר אילני, אין שומעין לו כמו שכתב הוא (ר"ל בהל' ט' הנ"ל) אפילו בחו"ל, מפני שמכחשת את הקרקע. וזה מוסיף הוא דאית ליה נמי משום ישוב א"י'.

כוונת הראב"ד היא שלא נחלקו שתי הלשונות בעיקרון של מצוות ישוב א"י. גם לישנא בתרא מודה שיש מצווה ליישב את הארץ, אלא שהיא הוסיפה על לישנא קמא נימוק נוסף, משום כחשא דארעא, ונימוק זה בלבד נוגע גם לחו"ל. אך בא"י יש שני נימוקים, גם יישוב א"י וגם כחשא דארעא. ולכן סובר הראב"ד שבעל השדה אינו יכול לומר לנוטע: עקור אילנך ולך. אף על פי שהנימוק של כחשא דארעא לא קיים כאשר בעל השדה מותר עליו, עדיין קיים הנימוק של יישוב א"י, וזה אינו תלוי בבעל השדה, אלא כלל ישראל מחייב אותו להימנע מעקירת אילנות בארץ ישראל.



וכתב המגיד משנה שגם הרמב"ם מודה לראב"ד לגבי המצווה ליישב את א"י. אלא שאין חוששין לכך אלא כאשר בעל השדה מעוניין בכך, אך כשבעל השדה עצמו מוכן שיעקרו את האילנות משדהו אין כאן מצוות יישוב א"י.

נמצא שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בשאלה האם יישוב ארץ ישראל הוא אובייקטיבי או סובייקטיבי, או במינוח תורני: חיוב חפצא או חיוב גברא. לדעת הראב"ד יישוב א"י הוא אובייקטיבי, כלומר חובת חפצא (השדה), ואינו תלוי כלל בדעתו האישית של בעל השדה. לדעת הרמב"ם הנימוק הוא סובייקטיבי, כלומר חיוב גברא. רק כאשר בעל השדה מעוניין במטע יש בכך משום יישוב א"י, אך כשאינו מעוניין בכך אין מצווה.

וייתכן לומר שהרמב"ם פסק לפי שיטתו, שהרי הוא לא מנה את מצות יישוב א"י במניין המצוות. והרמב"ן השיגו (השגות הרמב"ן מ"ע ד) שהמצווה היא 'שלא נעזוב אותה ביד זולתנו מן האומות או לשממה'. כלומר, יש מצווה ציבורית על כלל ישראל לכבוש את הארץ כולה וליישובה באופן אקטיבי. לדעת הרמב"ם יש מצווה רק לשבת בארץ באופן פסיבי (כי כך אדם מקיים את רוב מצוות התורה, ודומה כמי שיש לו א-לוה, עיין היטב בלשון הרמב"ם בפ"ה מהלכות מלכים ומלחמותיהם) אך אין מצווה ליישובה באופן אקטיבי, אלא לצורך הישיבה הוא שהארץ תהיה בנויה ונטועה, כי אי אפשר לשבת בא"י ללא קורת גג וללא פרנסה. ולכן צורך האדם הוא הקובע את יישוב הארץ, וכאשר אין לאדם צורך בנטיעות, אין מצוות חפצא שהארץ תהיה מיושבת אלא רק מצוות גברא שהאדם ישב בארץ.

ולדעת הראב"ד מסתבר לומר, שאדם הרוצה לעקור את אילנותיו שנטע בעצמו, ולבנות במקומם בתים, אין איסור בדבר (כשהכול נעשה מבלי לפגוע באיסור כל תשחית, הנוהג גם בחו"ל). איננו יכולים לכפות על האדם לנטוע אילנות או לבנות בתים; כל אדם עושה בנחלתו כהבנתו. אך כאשר בעל השדה דורש מהנוטע שלא ברשות שיעקור אילנותיו, יכול הנוטע לומר לו בשם כלל ישראל שהארץ זקוקה לעצים ולכן הוא איננו מוכן להיות שותף לעקירתם. אך אם בעל השדה רוצה לעקור בעצמו, איש לא ימחה בידו (מלבד השאלה של כל תשחית, כאמור).

נמצא, שבין אם נאמר שמצוות יישוב הארץ היא מצוות חפצא כראב"ד, ובין אם נאמר שהיא מצוות גברא כרמב"ם, המצווה גורמת יחס מועדף לאילנות על פני בתים: בבתים יכול הבונה ליטול עציו ואבניו, גם בניגוד לרצונו של בעל השדה.

ב. נטיעת אילנות לעומת זריעת שדות

מצינו סתירה להנחה זו מהאמור שם (קח ע"ב) בעניין דינא דבר מצרא: 'ארעא לבתי וארעא לזרעא (המצרן חפץ בה לזריעה והלוקח צריך אותה לבניין בית) ישוב עדיף (בית דין לא תיקנו כאן עשיית הישר והטוב, שזו טובה מזו)'. משמע שיישוב בתים עדיף מיישוב שדות. אמנם הלכה זו נוהגת גם בחו"ל, אך לא מצינו שבארץ ישראל יש



הלכה שונה, וגם אין סברה לומר שארץ ישראל שונה מכל העולם, ושבה שדות עדיפים מבתיים.

וכבר עמד על כך הרא"ש (שם, פ"ט סי' לג) ותירץ שאכן בתים עדיפים מזרעים, אך אילנות עדיפים מבתיים. בסוגיית בר מצרא מדובר בזרעים ולכן יש עדיפות לבתיים, אבל בסוגיית היורד לשדה חבירו שלא ברשות ונטעה או בנאה מדובר באילנות.

מה הסברה לחלק בין זרעים לאילנות? אילנות מושרשים וקבועים, וזרעים הם ארעיים. בתים עדיפים מזרעים כי בתים הם קבועים וזרעים ארעיים. וייתכן שאילנות נחשבים לקבועים ומושרשים יותר מבתיים. אלא שלפי זה יהיה הדבר תלוי בחוזק הבתים ובזני האילנות כי יש בתים קבועים יותר מאילנות, וצ"ע. ונראה שבתים תופסים מקום מצומצם, ונטיעות תופסות שטח רחב. ארץ ישראל מיושבת יותר על ידי אילנות מאשר על ידי בתים.

ולפי מה שפירשנו, בדעת הרמב"ם על פי המגיד משנה, שמצוות יישוב א"י היא חובת גברא ולא חובת חפצא, ורק כאשר יש לבעל השדה נזק מעקירת האילנות הוא יכול למנוע את עקירתו, יש מקום ליישב את הסתירה באופן אחר. בסוגיית היורד לשדה חבירו, כאשר בא היורד הנוטע לעקור את אילנותיו בניגוד לרצון בעל השדה אנו אוסרים עליו לעקור את נטיעותיו, בגלל הנזק שאילנותיו גרמו לבעל השדה. מה שאין כן בבתיים, שאם ייקח את אבניו לא ייגרם לבעל השדה נזק בכך, כי הבתים לא הכחישו את הקרקע כמו אילנות. אך בעדיפות בין המצרן שבא לנטוע אילנות ללוקח שבא לבנות בתים, אנו אומרים שבית עדיף, כי יישוב בית הוא צורך גדול יותר לאדם מאשר נטיעת אילנות. נטיעה היא רק פרנסה, ואילו בית מאפשר חיים תקינים.

ויש להקשות על פי שיטת הרמב"ם: כשאדם בנה בית בשדה חבירו שלא ברשות, והוא רוצה ליטול את עציו ואבניו, אין בעל השדה יכול למנוע זאת ממנו. מדוע שלא נאמר שמכיוון שבעל השדה מעוניין בבית לדור בו, משום יישוב א"י – נמנע את הריסת הבית? ויש לבאר שאמנם בית מביא תועלת לבעל השדה, אך בנטילתו מהשדה לא נגרם לו נזק, בעוד שעקירת אילנות גורמת לו נזק. אף על פי שאם היינו דנים מצד בעל השדה, אין ספק שטוב לו שהבית יישאר במקום ויסייע בידו לשבת בארץ ישראל בצורה נוחה. אך כנגד זה עומד הבונה את הבית שלא ברשות ומחזיק באבניו, ורוצה להשתמש בהם לבנות לו בית במקום אחר. עם כל חשיבותה של ארץ ישראל, אי אפשר להפקיע בגללה את רכושו של הבונה, שהרי בעל השדה לא רכש את העצים והאבנים, הם אינם שלו ואין לו כל זכות בהם. אבל באילנות שגרמו נזק לשדה בכחשא דארעא, יכול בעל השדה לטעון שלא ייעקרו (אף אם רצונו של הנוטע ליטול את עציו) בגלל כחשא דארעא.

ולפי זה י"ל שאף על פי שהרא"ש סובר כרמב"ם, שבעל השדה יכול לומר לנוטע טול אילנך ולך (עיי"ש פרק ח סי' יג), ייתכן לומר שלא נאמר כן אלא בחו"ל. אך בארץ



ישראל מודה שלא יכול לומר לו טול אילנך ולך. ואם כן אפשר לבאר שהרא"ש סובר כשיטת הראב"ד, שיישוב א"י הוא חובת חפצא ולכן קנה המידה הוא קביעות ביישוב הארץ, מצד החפצא שבה. ומבחינה זו הדירוג הוא: אילנות, בתים, זרעים. אילנות מיישבים את הארץ על ידי השרשה קבועה. בתים פחות קבועים מאילנות, וזרעים פחות קבועים מבתים. אך לדעת הרמב"ם שיישוב הארץ הוא חובת גברא, השימוש של האדם בבית הוא העיקר ואחר כך אילנות וזרעים, ואין באמת נפקא מינה בין הזרעים לאילנות, שניהם פחותים מבתים.

ג. מחלוקת הירושלמי והבבלי

כתוב בירושלמי (גטין פ"ה ה"ו):

היורד לתוך חורבה של חברו ובניה שלא ברשות שמין לו וידו על התחתונה. ביקש ליטול עציו ואבניו אין שומעין לו. ר' יעקב בר אחא בשם ריב"ל משום ר"נ בר יעקב בעי אילו הפורק חבילתו לתוך חורבתו של חברו והלך ליטלה, שמא אין שומעין לו? ולא שמיע דאמר ר' יעקב בר אחא (כך יש לגרוס ולא אידוי) משום ריב"ל משום יישוב? יאות אמר ר' יוסי הוינא סבר מימר מה פליגין בארץ, אבל בחו"ל לא. מן מה דאמר ר' יעקב בא אחא משום ישוב הדא אמרה היא בארץ היא בחו"ל.

בהו"א סבר הירושלמי שנימוקו של ר' יעקב בר אחא משום ריב"ל הוא משום יישוב א"י. אך למסקנה סובר הירושלמי שהוא משום יישוב העולם. ואם כן, אין הבדל בין א"י לחו"ל. אלא שלדעת הירושלמי משום יישוב העולם אין גם לבונה רשות ליטול עציו ואבניו. הירושלמי חולק אפוא על הבבלי וסובר שאין הבדל בין בתים לבין נטיעות וזרעים. כל דבר המוסיף יישוב בעולם – רשאי בעל השדה למנוע את הריסתו או את עקירתו.

בעל שיירי הקורבן (שם) עמד על מחלוקת זו בין הבבלי לירושלמי, והקשה על הבבלי מכמה סוגיות בבבלי, שבהן מצינו שבניין בתים יש בו משום יישוב א"י. לדוגמה (גטין ח ע"ב): 'הלוקח בית בא"י כותב עליו אונו אפילו בשבת משום ישוב א"י'.

יישוב הקושיה לשתי השיטות האמורות:

לשיטת הרמב"ם, אכן בית יש בו יישוב א"י יותר מאשר שדה (ועם זאת אין ספק שגם הקונה שדה מגוי יכתוב עליו אונו אפילו בשבת, כי גם קניין שדות בא"י הוא מצווה וכפי שיתברר להלן). וגם ר' יוחנן שאמר שאסור לעקור נטיעות משום יישוב א"י ולא אמר כן בבתים, זהו רק משום שבעל השדה יכול להתנגד לעקירת האילנות משום כחשא דארעא, כן אז יש איסור מצד יישוב א"י. אך כשאין כחשא דארעא אין מקום למנוע את העקירה משום יישוב א"י, וי"ל (כהריטב"א הנ"ל) כי מצווה זו היא חובת גברא ותלויה בדעתו של בעל השדה. ולכן בבית שאין טענת כחשא דארעא אין



מצוות יישוב א"י, ואין אפשרות למנוע את ההריסה. וכמו שהירושלמי עצמו אמר שיכול בעל החבילה ליטול את חבילתו. אך לבנות בית או לקנותו לכתחילה, בוודאי שזו מצווה.

ולשיטת הראב"ד שזו חובת חפצא ולדעתו עיקר יישוב א"י הוא בעצים ולא בבתים, וכן דעת הרא"ש כמו שכתבנו לעיל, יש לבאר גם כן כנ"ל שרק כאשר יש לפנינו עימות בין זכותו של אדם על רכושו לבין זכותם של אחרים, רק אז יש לשקול האם להעדיף מבחינת ארץ ישראל בתים, שדות או מטעים. וכמו שמנמק זאת הירושלמי בטענה חזקה, וכי אסור לאדם ליטול את חבילתו?! אולם זאת רק כאשר זכותו אינה פוגעת בזכותם של אחרים. אך כאשר יש גם לאחרים זכות, זכותה של ארץ ישראל גם היא מובאת בחשבון. ולכן כאשר הנוטע רוצה ליטול את אילנותיו, בניגוד לרצונו של בעל השדה, לדעת ר' יוחנן אין זו חבילתו בלבד. גם לבעל השדה יש זכות באילנות שגדלו בשדהו.¹ וכן כאשר בעל השדה אומר לנוטע 'עקור אילנך ולך', מכיוון שנדרש ממנו לטרוח ולעשות מעשה ולעקור אילנותיו הוא יכול לטעון שזכותה של ארץ ישראל קודמת, ואין הוא חייב לטרוח לעשות מעשה בניגוד לטובתה של א"י. וכן כאשר בר מצרא רוצה לזרוע זרעים והלוקח לבנות בית, הלוקח קודם, אך אם ירצה בר המצרא לנטוע אילנות הוא קודם. וכן אם ירצה הלוקח לנטוע אילנות ובר המצרא לבנות בית – הלוקח קודם, בגלל יישוב א"י. בכל המקרים שהבאנו יש התנגשות אינטרסים בין שני בני אדם וטובת ארץ ישראל מכריעה. אך כאשר אין ניגוד אינטרסים בין שני בעלי זכויות, אלא אדם בא לבנות בית, לנטוע כרם או לזרוע שדה, בוודאי שמצווה לעשות כן בארץ ישראל משום יישוב הארץ. ולכן פשיטא שמצווה לקנות בית בארץ ישראל, אפילו בשבת.

ד. עדיפות שטח חקלאי על פני בינוי או עיור

באיסור מכירת שדות לגוי מפרשת הגמ' (ע"ז כא ע"א) שיש שני שיקולים: 'שדות... דאית בה תרתו, חדא – חניית קרקע, וחדא – דקא מפקע לה ממעשר'. כלומר, המוכר שדה לגוי עובר בשתי עבירות – גם עובר על איסור 'לא תחנם' וגם מפקיע את השדה מחיוב מעשרות. לעומת זאת, המוכר בית לגוי עובר רק על איסור 'לא תחנם', ואינו עובר על הפקעת חיוב מעשרות. ואף על פי שהבית מופקע מחיוב מזוזה, חובת הדר היא ולא חובת הבית, עי"ש בגמ'. משמע שיש ערך לחקלאות בא"י יותר מאשר לבית, ועדיף להשאיר שטח חקלאי כמות שהוא ולא להופכו לאזור בנוי או לכביש, כי בכך מפקיעים מאותו שטח את חיוב המעשרות שבו.

1. ועין שטמ"ק בשם הרשב"א שעל דעת כן נטע שאם ירצה בעל השדה לזכות בנטיעות זכה. וכשגילה בעל השדה דעתו דניחא ליה - קנה, עי"ש.



אלא שהדבר תלוי בשתי דעות בתוס' (שם ד"ה הא). לדעה הראשונה: הלכה זו נאמרה גם למ"ד אין קניין לגוי להפקיע מידי מעשר. אם כן, גם אם ימכרו את השדה לגוי לא הופקע השדה בעצם מחיוב המעשרות, אלא שבפועל הגוי לא יפריש ממנו מעשר. ולפי זה יהיה אסור להפוך שטח חקלאי לשטח בנוי או לכביש, כי על ידי כך לא יפרישו ממנו מעשרות (וגם אם בעלי השדות אינם שומרי מצוות ואינם מפרישים מעשרות בעצמם, מפירותיהם המגיעים לשוק מפרישים לבסוף מעשר. אך אם בעלי השדות הם נוכרים שאין מפרישים מפירותיהם מעשרות אין נפקא מינה אם השטחים יישארו שטחים חקלאיים או ייהרסו ויהפכו לשטחים בנויים או לכביש).

לדעה השנייה: סוגיה זו נאמרה למ"ד שיש קניין לגוי להפקיע, כי לדעתו השדה מופקע בעצם מחיוב מעשרות בעקבות העברתו לגוי. לדעה זו אין איסור לשנות ייעוד של שטח חקלאי לשטח בנוי, כי גם שטח בנוי חייב בעצם במעשרות ורק בפועל אין מגדלים בו גידולים חקלאיים, ולכן למעשה אין מפרישים ממנו מעשרות. אלא שלפי הגדרה זו קשה, מדוע המוכר בית לגוי אינו עובר בשני איסורים כמו במכירת שדה: לא תחנם, והפקעה ממעשרות? שהרי בעצם גם בית חייב במעשרות, וכשמוכרו לגוי מפקיעו ממעשרות. כי בלאו הכי הוא כבר מופקע ממעשרות מצד עצם ייעודו. ואם כן הוא הדין, יהיה אסור להמיר ייעוד של שטח חקלאי לשטח בנוי כי בכך מפקיעים את השטח מייעודו החקלאי החייב במעשרות, לייעוד אחר שאינו חייב במעשרות. ולא מצינו בכל הש"ס איסור לבנות בשטח חקלאי מסיבה זו, שמפקיעו ממעשרות. וצ"ל שבית הוא מצב ביניים. בעצם הוא חייב במעשרות אילו היו מגדלים בו גידולים חקלאיים, אך מצד שני הוא אינו מיועד לכך, ולכן בית נהנה משני עולמות. אין איסור למוכרו לנכרי, אף על פי שמפקיעים ממנו חיוב מעשרות, אך מכיוון שאינו מיועד לכך אין זו הפקעה בעצם, אלא רק שינוי ייעוד, שמשמעותו שבפועל לא יגדלו שם גידולים חקלאיים, אך אין בכך איסור.

ה. שיטת הרמב"ם בהפיכת שדה לבית

להלכה קי"ל שאין קניין לגוי להפקיע ממעשר, וכמו שפסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הל' י). ובכל זאת פסק (הל' עכו"ם פ"י הל' ג): 'ומפני מה החמירו בשדה? מפני שיש בה שתים: מפקיעה מן המעשרות ונותן להם חניה בקרקע'.

ועל כן צ"ל שהרמב"ם סובר כתירוץ הראשון בתוס' (שם), שהמכירה לגוי אסורה משום שבפועל הוא לא יפריש תרומות ומעשרות. ואם כן יקשה, שמאותה סיבה יהיה אסור לשנות משדה לבית, מפני שעל ידי השינוי בפועל לא יפרישו עוד מעשרות מאותו שדה?

וי"ל שהרמב"ם פסק לשיטתו (הל' תרומות פ"א ה"י):



’גוי שקנה קרקע בא”י לא הפקיעה מן המצוות, אלא הרי היא בקדושתה. ולפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרו”מ ומביא ביכורים, והכל מן התורה, כאילו לא נמכרה לגוי מעולם’.

ופירש הכסף משנה (שם, ובהל’ שמיטה פ”ד הל’ כט) שרק לעניין כיבוש יחיד כתב שאין קניין לגוי להפקיע. ר”ל, שאין לגוי בעלות גמורה להפקיע את השדה עד כדי כך שישראל הקונה חזרה את אותו השדה ייחשב ככובשה מחדש. לעניין זה בלבד אין לגוי קניין, אך לעניין חיוב תרו”מ – כל עוד השדה ברשות הגוי הוא מופקע בעצם מתרו”מ.

ובמעדני ארץ (להגרש”ז אויערבך, הל’ תרומות שם) הסביר את דברי הכסף משנה, שרק הגידולים מופקעים מחיוב מעשרות אך לא הקרקע עצמה. ולדעתו, מובן יותר מדוע רק מכירת שדה לגוי אסורה ולא מכירת בית: בשדה יש גידולים בפועל המופקעים על ידי בעלות הגוי (יש קניין לגוי להפקיע) ממעשרות, אך בית שאינו מיועד לגידולים אין בו הפקעה כלל ומותר למוכרו לנוכרי. ולכן גם שינוי ייעוד משדה לבית מותר כי אין הפקעה כלל. ורק במכירת שדה לנוכרי יש בגידולים שיצמחו הפקעה בעצם, אבל לא בהפיכה לבית כי לא יהיו בו גידולים.

ו. שינוי ייעוד מבית לשדה

בסוגיית שינוי בית לגינה פסק הרמב”ם (הל’ שמיטה ויובל פ”ג ה”ו): ’לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גינה ולא יטע את חורבתו גינה, שלא יחריבו את ארץ ישראל’.

ומקורו בתוספתא (ערכין פ”ה), שם נחלקו רבנן ור”ג בדבר ונפסק כרבנן. והדבר תואם את שיטתו שעיקר יישוב א”י הוא בבית ולא בגינה. ולשיטת הרא”ש (שכאמור לעיל שדה עדיף על בית, יקשה מתוספתא זו) שחילק בין זרעים לאילנות י”ל שרק בגינה אסור כי היא מקום גידול זרעים, אך מטע אילנות מותר. ואם כן, הרמב”ם פוסק לפי שיטתו שבית עדיף מאילנות, והרא”ש פוסק לפי שיטתו שאילנות עדיפים מבית.

ז. סיכום

לדעת הרמב”ם בינוי עדיף מבחינת יישוב הארץ, ומסתבר שגם כביש, המסייע לבינוי ולדיירי הבתים, עדיף משטח חקלאי. לדעת הרא”ש אילנות עדיפים מבתים וקל וחומר מכביש. אך גידולים חד-שנתיים נחשבים פחות מבתים, וצ”ע אם נחשבים פחות מכביש.

והמסתבר לדעת הרא”ש, שמטעים עדיפים מבתים, הוא משום שבתים עונים רק על חיוב הגברא של האדם המעוניין לשבת בארץ, בעוד שמטעים עונים גם על חיוב החפצא שהארץ תהיה מיושבת לאורכה ולרוחבה. שדות של גידולים חד-שנתיים אמנם מתפרסים על שטחים נרחבים, אך בגלל ארעיותם אינם נחשבים למיישבים את הארץ. לפי זה ייתכן לומר שלדעת הרא”ש עדיף פיזור אוכלוסייה ברחבי הארץ



מאשר ריכוזה בצפיפות באזור מצומצם אחד. מבחינה זו אמצעי תחבורה מהירים ויעילים שיסייעו לפיזור האוכלוסייה ברחבי הארץ, הם חלק ממצוות ישוב א"י. לדעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות מע ד) בהגדירו את המצווה: 'שלא נעזוב אותה ביד זולתנו מן האומות או לשממה', בוודאי שפיזור אוכלוסייה הוא רצון התורה.

אמנם, יש טוענים שהאזורים הפנויים בארץ נחוצים לשם הגנת הטבע של החי והצומח בארץ, שגם הם חלק מצרכי היישוב, ולדעתם יש לרכז את כל האוכלוסייה באזורים צפופים ולהניח אזורים פנויים ככל האפשר. ומסתבר שמצוות יישוב א"י כוללת גם יופי, נוחיות ואיכות הסביבה. ארץ ישראל צריכה להיות נאה, לא רק משום שבכל מצווה נאמר 'ואנוהו' - 'התנאה לפניו במצוות', וכשם שיש צורך בציצית נאה ובלולב נאה כך יש צורך בארץ נאה; יתירה מזאת, מסתבר שבארץ ישראל, הנוי ואיכות החיים הם חלק מהותי מגדרי המצווה. הישיבה בארץ צריכה להיות נוחה ומרחיבת דעת, ורק אז אדם מקיים את מצוות הישיבה כהלכה. כמו שנהגו האמוראים (כתובות קיב ע"א):

ר' חנינא מתקן מתקליה (משוה ומתקן מכשולי העיר מחמת חיבת הארץ שהייתה חביבה עליו ומחזר שלא יצא שם רע על הדרכים - רש"י). ר' אמי ור' אסי קימי משימשא לטולא ומטולא לשימשא (כשהשמש מגיע למקום שהם יושבים וגורסין וחמה קודרת עליהם עומדים משם לישב בצל, ובימי הצינה עומדים מן הצל ויושבים בחמה כדי שלא יוכלו להתרעם על ישיבת א"י - רש"י).

הרי שארץ ישראל חייבת להיות נאה. ולכן לא רק כמות היישוב קובעת, אלא גם איכות הסביבה.

מאידך, ריכוז של רוב האוכלוסייה באזור צפוף פוגע אף הוא באיכות המגורים, ויש בכך גם סכנות לא מעטות לגוף ולנפש.

ונראה שניתן לשמור על איכות הסביבה גם על ידי פיזור האוכלוסייה בשיעורים מבוקרים, והדרישה להשאיר את רוב רובה של הארץ ריקה גם היא מוגזמת. יש לשמור על איזון בין צרכי הארץ השונים, מבלי להגזים לצד זה או אחר. בפרט כאשר יש בעיות תעסוקה חמורות בפריפריה ותחבורה מהירה, זולה ויעילה יש בה כדי לסייע להתגבר על בעיות האבטלה (עיי' רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ב הל' ז 2) 'מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק בידי ישראל שמך... או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות'. ועל זה נאמר 'וחי עמך'. עצם הקמת התשתית ובעיקר קיצור המרחקים בארץ, הרי שיש בהם מצווה גדולה נוסף על מצות יישובה של ארץ ישראל.



תנאי יהושע בן נון בימינו

הרב יעקב אפשטיין

"וכן ביהושע נאמר: 'ויכרות יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם'. אינם חקי התורה והמשפטים, אבל הנהגות ויישוב המדינות כגון תנאים שהתנה יהושע שהזכירו חכמים" (רמב"ן שמות ט"ו כ"ה).

פתיחה

במסכת בבא קמא נזכרו עשרה תנאים שהתנה יהושע בן נון¹ בעם ישראל עם כניסתם לארץ.² התנאים עוסקים בעיקר בויתורים על זכויות קניין שיש לפרט או לציבור בנכסיו. ומסביר הפרישה [חור"מ סי' רע"ד ס"ק א']:³ "פי' יהושע כשהנחיל את הארץ לישראל על תנאים האלו הנחילם להחזיק כל אחד בחלקו שיהיו שלו, חוץ מלדברים הללו שיהיה הפקר".⁴ תנאי יהושע מתירים לאדם להשתמש בכמה דברים של חבריו ללא רשות וללא תשלום, מבלי שבעל הנכסים יכול למחות.⁵ השאלה שנעסוק בה הוא תוקפן של תקנות אלו, האם תקנות אלו נוהגות מן הדין אף בזמננו?

1. לשון הרמב"ם (נז"מ): "עשרה תנאים התנה יהושע ובית דינו בשעה שחלק את הארץ..."
2. שם בסוגה שואלים הרי מונים אחד עשר תנאים ומתמצים. כמו"כ מספר הלכות בש"ס נזכרו שע"מ כן הנחיל יהושע את הארץ והגמ' מביאה אותם בסוגיא. ובירושלמי [ב"קפ"ג ה"ב] מוסיפים שמניח אבנו ומשאו ברה"ר ובא אחר ונתקל בהן פטור שע"מ כן הנחיל וכו'.
3. לשון הרמב"ם בהקדמה לפה"מ [מה' קאפח] "והחלק החמישי הם הדינים שנעשו דרך העיון להסדרת הענינים שבין בני אדם, דבר שאין בו הוספה על דברי תורה ולא גרעון... והם שקוראים אותם חכמים תקנות ומנהגות. ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם האומה... ומהם תקנות ומנהגות. ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם האומה... ומהם תקנות שתקנו נביאים כגון תקנות משה ויהושע ועזרא..."
4. הדבר מעשי הן ביחס לסגירת יערות מפני רעיית בע"ח, וסגירת שדות מפני כניסת זרים. והן לגבי פיתוח זנים וכד' שהראשונות תאבד ברגע שכ"א יכול לבוא ולקצוץ יחור.
5. בכפר"פ [פ"י] הובא אחד מן התנאים.

א. התקנות בקצרה (עפ"י רמב"ם הל' נזקי ממון פ"ה ה"ג)

- א. מרעין בהמה דקה ביערים שאילניהן גסין אבל אין מרעין שם בהמה גסה.
- ב. מלקטין עצים בשדות חבריהם והוא שיהיו עצים פחותים וקרובים להיות קוצים ודוקא לחים ומחוברים, ואסור לעקרם משורשם.
- ג. מלקטין עשבים העולים מאליהם בכל מקום, חוץ משדה תלתן שזרעה לבהמה.
- ד. שיהא אדם קוטם נטיעה בכל מקום חוץ מגרופיות של זית. (בזית כביצה, בקנים וגפנים מן הפקק ולמעלה, בשאר אילנות מחובו [מחבואו] של אילן, מאילן חדש שאינו עושה פירות וממקום שאינו רואה פני חמה.)
- ה. מעין היוצא בתחילה בני אותה העיר מסתפקים ממנו ואין לאחריהם חלק עמהם.
 - ו. כ"א מותר לדוג בכנרת בחכה ורק לבני נפתלי הותר אף בקלע.⁶
 - ז. הצריך לנקבו מותר להכנס לשדה מאחרי הגדר ולהתפנות שם וליטול צרור ולקנח בו.
 - ח. התועה בין הכרמים מפסג ועולה מפסג ויורד עד שימצא דרכו.
 - ט. בימות הגשמים שדרכי הרבים מלאות מים מותר לעוברי דרכים להיכנס לצדי הדרכים אע"פ שיש להם (לצדי הדרכים) בעלים.
 - י. מת מצוה קונה מקומו בתנאי שאינו מוטל במיצר או בעיר.

נראה שבעוד חלק מן התנאים אינו רלוונטי כ"כ בזמננו, חלק מן התקנות יכול לחול אף בזמננו, כגון רעיה בחורשים, או קציצת יחורים מנטיעות, או זכויות במעין לבני העיר שעולה בגבולן. ועם זאת אסור לרעות בחורשים ללא רשיון מקק"ל, ואסור להיכנס וליטול יחורים מנטיעות ללא רשות בעלים, ואין זכויות מיוחדות למי שמעין יצא בתחומו (אא"כ חב' מקורות הקנתה לו).

ועוד, מן הגמרא עולה שתנאי יהושע נוהגים בכל מקום.⁷ וכן פסק הרמב"ם [נזקי ממון פ"ה ה"ה]. והטור פותח את סימן רע"ד בחו"מ במלים: "עוד יש דברים המותרים אע"פ שאינם הפקר משום תקנת יהושע שנוהגת אף בחוצה לארץ". ונראה שכשם שהם נוהגים בכל מקום הם נוהגים בכל זמן. וצריך לעיין האם ישנן סיבות המבטלות תנאים אלו בימינו.

ב. ביטול תקנות

כתב הרמב"ם [הל' ממרים פ"ב ה"ב]: "בית דין שגזרו גזרה או התקינו תקנה והנהיגו מנהג ופשט כל הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברי

6. החולקים על הרמב"ם פרשו שאף לבני נפתלי נאסר לפרוש קלע שיכול להעמיד את הספינה אבל מותר להם ברשתות ומכמורות ולאחרים בחכה בלבד [מגיד משנה]

7. כן עולה ממקרה שמואל ורב יהודה [ולג' הרא"ש אמר רב אדא בר אבהה אמר רב: "תנאים שהתנו יהוה אפילו בבל ושמואל אמר אפילו בחוצה לארץ"] והלכה כשמואל בדיני.



הראשונים ולעקור אותה תקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמניין. היה גדול בחכמה אבל לא במניין, במניין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל את דבריו אפילו בטל טעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהם". עפ"ד מתבאר שאין אף בית דין שיכול לבטל את תנאיו/תקנותיו של יהושע בן נון שהוא שני למשה בקבלת התורה [אבות פ"א מ"א] וממילא תקנות אלו קיימות גם היום.

אמנם הראב"ד והרמ"ך [שם] הקשו על הרמב"ם מתקנת הבאת פירות מעשר שני גופם במהלך יום סביבות ירושלים כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות. ורבן יוחנן בן זכאי ביטל זאת אע"פ שלא היה גדול מן הראשונים המתקנים. ומכאן לשאר תקנות שבטל הטעם יכול אף בי"ד קטן בחכמה ומניין לבטלן.

הרדב"ז, על אתר, מתרץ שתקנה זו כבר כשתקנוה לא היתה תקנה קבועה ('מטולטלת'), וע"כ נסתלק הטעם נסתלקה תקנה. והכס"מ תרץ שריב"ז היה גדול מן המתקנים וע"כ היה יכול לבטל תקנתם. עכ"פ למדנו הסבר אחד מדוע תנאי יהושע אינם נוהגים היום והוא משום שבטל טעמם. אמנם צריך להזכיר שאף לביטול מנהגם צריך שבי"ד יקבע זאת במניין, ולא רק יבטלו מעצמם.

טעם נוסף לביטול מובא בתוס'. המג"א [סי' תר"צ ס"ק כ"ב] הביא תוס' ביצה⁸ ותוס' ביבמות [ע"ט ע"ב ד"ה בימי] שבדבר שבממון אף בי"ד שקטן מחברו יכול לבטל משום הפקר בי"ד הפקר. טעם זה מסביר את ביטול התקנות שכולן דברים שבממון ומקנות זכויות שימוש לזרים או מבטלות זכויות שימוש של בעליהן. אף לטעם זה, צריך שבי"ד⁹ ימנה ויבטל את תקנות יהושע. טעם זה לא נזכר ברמב"ם וע"כ נראה שאינו מוסכם עליו.

ג. תשובת הגרצ"פ פרנק

בחידושי הר צבי על הטור [חו"מ סי' ת"ט] דן בגזירת חכמים שאין מגדלים בהמה דקה בא"י אבל מגדלים בסוריא ובמדברות של א"י. דין זה הובא ברמב"ם [נז"מ פ"ה ה"ב] ובטור ושו"ע [חו"מ סי' ת"ט ס"א]. ובשו"ע הוסיף: "והאינדא שאין מצוי שיהיו לישראל בארץ ישראל שדות נראה דשרי"¹⁰. וכיון שהגזירה לא התקיימה במשך כל שנות הגלות, רוצה הרב פרנק לומר שבימינו הגזירה בטלה. מקורו מירושלמי סנהדרין [פ"ג ה"ה] עפ"י באור קרבן העדה שגזירת חכמים, ששדה שנטייבה בשביעית לא תזרע במוצאי שביעית, בטלה לאחר שחכמים התירו זריעה בשביעית

8. לא מצאתי היכן.

9. איזה ב"ד ראוי להפקיר ממון ולקבוע דין כללי של הפקר בי"ד, עיי' אנ' תלמודית ערך 'הפקר בי"ד הפקר'.

10. אבל בכפתור ופרח [פ"י] כתב שאיסור בהמה דקה נוהג אף היום בא"י.

מפני האונס. ועפ"ז הוא יוצא לחדש שכיון שגזירת גידול בהמה דקה לא נהגה בא"י כל זמן הגלות שוב אינה חוזרת למקומה, ואע"פ שלא בטלוח במפורש.

דבריו של הרב פרנק צריכים עיון, שהרי יש לחלק בין גזירה שבטלוח לגזירה שלא בטלוח. ולגבי תנאי יהושע בן נון השאלה קשה יותר, שהרי הם נוהגים בכל מקום, ומשמע שאף בכל זמן, וא"כ במידה והן לא נהגו לא היה זה מחמת ביטול מכוון, אלא מחמת שלא נוצרו מצבים מתאימים לקיומם. וע"כ השאלה עומדת בפנינו.

ד. רוב שדות וכרמים של ישראל

הרמ"א (סי' רע"ד ס"א) כתב: 'עשרה תנאים התנה יהושע בארץ וכולן נוהגות אף בחוץ לארץ וכתבן הרמב"ם פ"ה דהלכות נזקי ממון והטור סי' רע"ד. ולא ידעתי למה השמיטן המחבר הזה, ואולי משום שאינן שכיחין שרובם אינן רק במקום שיש לישראל שדות וכרמים וזה אינו שכיח בגלות'. למדנו מדבריו שתנאי יהושע נוהגים במקום שיש לישראל שדות וכרמים. טעם זה מופיע בסוגיא הסמוכה בענין גידול בהמה דקה, בה מובא שעשו את בבל כא"י לבהמה דקה. ומפרש רש"י בשם תוס' שרוב שדותיהן של ישראל. וא"כ הרועה שאינו שומר את בהמותיו גוזל בשדות ישראל. טעם זה לכאורה לא יתאים לימינו שב"ה זכינו שרוב השדות בא"י של ישראל, וא"כ תנאי יהושע צריכים לנהוג.¹¹

ונלענ"ד להסביר יותר את דברי הרמ"א ובכך לתת טעם לביטול התנאים בימינו. התנאים, כפי שהזכרנו, עוסקים בויתורים על בעלויות והיתר הנאה של זרים בשימוש מועט בנכסי חבריהם. היינו, אין כאן אך קביעת סדרים כמו נסיעה בכביש בצד מסויים ולא בצד שני וכד', ויש בתקנות הטיה לפנים משורת הדין לטובת דיירי הארץ. נראה שיהושע תיקן זאת לישראל בלבד, ראשית מפני שהם בעלי הארץ והם אזרחיה וכל הזרים הם תושבים אבל אינם נוטלים חלק בארץ, אלא לכל היותר רשאים לשהות בה ולקנות אדמות החוזרות לבעליהן ביוכל. ועוד, שבכל התקנות ישנו טעם גמילות החסדים אלא שטעם זה נקבע כחוקים ע"י יהושע ובית דינו. לגבי נכרים (פרט לגר תושב — הל' מלכים פ"י הי"ב) איננו חייבים ואף אסורים בגמילות חסדים משום מתנת חנם [הל' עכו"ם פ"י הל' א', ב'], וכן אסורים בהשבת אבדתם. וע"כ יהושע כשתיקן תיקן זאת עבור ישראל בא"י. (ואולי אף נכרים כתושבים היו מחוייבים בתנאי יהושע).

בימינו, אמנם רוב שדות של ישראל, אך לצערנו רוב ישראל רחוקים מקיום מצוותיה ש"ת, וכחמישית מיושבי המדינה אינם בעלי ברית אע"פ שהם שוי זכויות מצד חוקי המדינה, ולא להם הוקבעו תנאי יהושע, וממילא אם ינהגו תנאים אלו יוצר מצב של

11. אף בפאת השולחן לא מצאתי שהכירם כאינם נוהגים היום, בניגוד לגידול בהמה דקה שהזכיר [פ"א הל"ה] וכתב: "והאידנא שאין מצוי שיהיה לישראל בא"י שדות נראה דשרי".



אנרכיה שתנאי יהושע ינוצלו לרעה, כגון: רעיה ללא אישור, שאיבת מים ללא חשבון, קציצת נטיעות זרים ועוד ועוד. במצב זה ביטולן של התקנות עדיף מקיומן. ועם זאת מן הראוי שישב על כך בי"ד הגדול ויחליט על כך. והדבר מותר משום הוראת שעה ואף ע"י בי"ד קטן בחכמה ומניין, כמבואר ברמב"ם [הל' ממרים פ"ב ה"ד].

סיכום

- א. לשיטת תוס' ביבמות תנאי יהושע צריכים ביטול בית דין, והוא יכול לבטלם מצד הפקר בית דין הפקר.
- ב. לשיטת הראב"ד והרמ"ך כיון שבטל טעמן ההתישבותי של התקנות ניתן לבטלן ע"י בי"ד אע"פ שאינו גדול בחכמה ומניין כבית דינו של יהושע.
- ג. לשיטת הרמב"ם עפ"י דברי הרמ"א, נראה שבי"ד יכול בהוראת שעה לבטל לעת עתה את קיומן של התקנות.

נטיעת כרמים כמצוות יישוב ארץ ישראל

הרב אברהם סוחובולסקי

א. ערך נטיעת אילנות בארץ ישראל

מצוות יישוב ארץ ישראל מצווה רבה היא, והיא מתפרטת למספר אופנים: התיישבות ומגורים בארץ, וכן זריעת שדות ונטיעה. נאמר בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב) (בראשית כו):

וַיִּרָא אֱלֹהֵי ה' וַיֹּאמֶר אֶל תְּרַד מִצְרִימָה שָׁכֵן בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ. שָׁכֵן שְׂכֹנָה. ד"א עֲשֵׂה שְׂכֹנָה בְּאֶרֶץ זֵרַע וְנִטְעֵ אֵילָנוֹת.¹

במדרש (ויקרא רבה פ' כה) מתבאר שבנטיעת אילנות, בנוסף לקיום מצוות יישוב א"י, יש גם אחת מהדרכים להתדבקות במידותיו של הקב"ה.

ר"י ב"ר סימון פתח (דברים יג) אחרי ה' אלהיכם תלכו, וכי אפשר לבשר ודם להלוך אחר הקב"ה אותו שכתוב בו (תהלים עז) בים דרכך ושבילך במים רבים ואתה אומר אחרי ה' תלכו, ובו תדבקון וכי אפשר לב"ו לעלות לשמים ולהדבק בשכינה אותו שכתוב בו (דברים ד) כי ה' אלהיך אש אוכלה וכתוב (דניאל ז) כורסיה שביבין דינור וכת"י (שם) נהר דינור נגד ונפק מן קדמוהי ואתה אומר ובו תדבקון אלא מתחלת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחלה הה"ד (בראשית ב) ויטע ה' אלהים גן בעדן, אף אתם כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחלה הה"ד כי תבאו אל הארץ (ונטעתם כל עץ מאכל).

וכן מסופר על הרב קוק זצ"ל² שבחגיגת מטעים במגדיאל (כיום הוד השרון), נתכבד הרב בנטיעה הראשונה. וכשקם והלך לנטוע התרגש מאוד, עיניו זלגו דמעות ופניו היו כלפיד אש. כשהגישו לו את המעדר סירב לקחתו, התכופף וטיפל בידיו ברגבי האדמה, כשכולו נתון ברעדת קודש.

אחד מהמקורבים הרשה לעצמו לשאול את הרב, מדוע הוא מתרגש כל כך? והרב השיב ואמר:

נטיעת עץ פרי בארץ ישראל, אין זו סתם פעולה חקלאית רגילה, זוהי התדבקות במידותיו של הקב"ה, שאף הוא התעסק במטע תחילה.

1. וכן נזכר בילקוט שמעוני (פרשת תולדות רמז קיא) אל תרד מצרימה שכן בארץ עשה שכונה בארץ הוי זורע הוי נוטע.

2. מועדי הרא"ה שירת האילנות עמ' רכב.



אך עדיין יש לברר האם גם בנטיעת כרם יין קיימות כל המעלות האלו, או שמא יש בנטיעת כרם יין צדדים שליליים כפי שיבואר לקמן, ואולי ראוי להימנע מנטיעתו. את היחס לנטיעת כרם יין ננסה ללמוד מתוך ביאור הפרשנים לנטיעת כרם היין הראשון שניטע על ידי נח, לאחר שיצא מן התיבה: 'ויחל נח איש האדמה ויטע כרם: וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה' (בראשית ט כ-כא). התוצאה של מעשה הנטיעה הייתה לכל הדעות שלילית: נח השתכר וכן בנו כנען בן חם נתקלל. אך בביאור הנקודה היסודית השורשית השלילית, שהביאה לתוצאה השלילית הזאת, מצאנו מספר הבנות בפרשנים.

ב. נטיעת כרם היא מעשה שלילי- נטיעה שאין בה תקנה

במדרש רבה נאמר (פרשה לו ד"ה ג):

ויחל נח איש האדמה, נתחלל ונעשה חולין למה ויטע כרם לא היה לו ליטע דבר אחר של תקנה לא יחור אחד ולא גרופית אחת, אלא ויטע כרם, ומהיכן היה לו, א"ר אבא בר כהנא הכניס עמו זמורות ונטיעות, ויחורים של תאנה, וגרופיות לזיתים.

המדרש מבאר את לשון הפסוק 'ויחל נח' מלשון חולין, והנקודה השלילית היסודית במעשה זה הייתה, שנח לא היה צריך לטעת כרם שאין בו תקנה לעולם (תיקון לעולם), אלא מין אחר כגון ייחור של תאנה או גרופית של זית, שיש בהם תקנה לעולם.

וכן כתב המזרחי (ד"ה ויחל):

בבראשית רבה משום דויטע כרם, בגנותו קא מיירי, שלא היה לו ליטע דבר שיש בו השחתה.

וכן ניתן לדייק מדברי עובר גלילאה בגמרא (סנהדרין ע ע"א):

דריש עובר גלילאה: שלש עשרה ווי"ן נאמר ביין ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלו וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחרנית ויבסו את ערות אביהם ופניהם וגו' וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן.

ומבאר רש"י (ד"ה י"ג ווי"ן): לשון וי וי.

הרי הקינה מתחילה כבר מהמילים 'ויחל נח... ויטע כרם', נמצאנו למדים שכבר בנטיעה היה מעשה שלילי שיש לקונן עליו.³ אך הבנה זו קשה, כיצד אפשר לשלול נטיעת זמורות של גפן, הרי הקב"ה ציווה את נח קודם המבול להכניס זמורות של גפן לתיבה כדי לנטעם לאחר המבול (בראשית ו כא):

ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ומובא במדרש (בראשית רבה פרשה לא, יד):

ואתה קח לך... ר' לוי אמר הכניס עמו זמורות לנטיעות, יחורים לתאנים, גרופית לזיתים.

ג. תחילת נטיעה ע"י כרם ולא מין אחר – מעשה שלילי

יש לדקדק שהנקודה השלילית היסודית במעשה זה הייתה לא בעצם נטיעת זמורות של גפן ונטיעת כרם יין, אלא שתחילת נטיעת עצים לאחר המבול הייתה במין זה ולא במין אחר. נח היה צריך להתחיל בנטיעת המינים האחרים, ולא בנטיעת זמורות של גפן ובנטיעת כרם.

וכן כתב רש"י (בראשית ט, כ):⁴

ויחל – עשה עצמו חולין, שהיה לו לעסוק תחלה בנטיעה אחרת: איש האדמה – אדוני האדמה, כמו (רות א ג) איש נעמי: ויטע כרם – כשנכנס לתיבה הכניס עמו זמורות ויחורי תאנים.

וכן כתב הספורנו (בראשית ט, כ):

ויחל נח – התחיל בפועל בלתי נאות, ולכן נמשכו מזה מעשים אשר לא יעשו. כי אמנם מעט מן הקלקול בהתחלה יסבב הרבה ממנו בסוף. כמו שיקרה בחוכמות מהטעות בהתחלה. וזה בעצמו הורה באמרו ויחל העם לזנות.

ויחל נח – נעשה חולין, משום שהיה צריך לעסוק תחילה בנטיעה אחרת ולא בגפן. טעם לדבר, ההתעסקות בגפן בתחילה מבטאת את הרצון של נח ליין, שיש בו סכנות מרובות. מן הראוי להתחיל את עבודת הנטיעה בדבר שכל עניינו לתועלת וליישוב

3. וכן כתב בספר כד הקמח (שלחן של ארבע עמ' קז) 'ובמסכת סנהדרין י"ג ויין נאמרו על היין והם נזכרים בפ' נח, וכתוב ויחל נח איש האדמה ויטע כרם, ביאורו **משעה שהתחיל לנטוע כרם עשה קדושתו חול** זהו לשון ויחל שהוא כולל לשון התחלה ולשון חילול, והנה בסיבת היין נתקלל שליש העולם'.

4. וכן ביאר השפתי חכמים (בראשית ט כ אות ב), עץ יוסף ד"ה נתחלל 'והטעם שלא הוזה ליה להתחיל בדבר תקלה שכמה פעמים היין מביא תקלה'.



העולם, ולא בנטיעת כרם יין שיש בו סכנות רבות. אכן, המדרש מדגיש עד כמה נח היה להוט אחר היין (בראשית רבה פרשה לו ד"ה ד):

א"ר חייא בר אבא בר אבא **בו ביום נטע, בו ביום שתה, בו ביום נתבזה, ויתגל בתוך אהלו**

ומעיר האבן עזרא (בראשית ט, כ):

והדרש שביום שנטעו שתה מיינו, **יש לו סוד ואיננו כמשמעו**. וכן ותהר האשה ותלד בן (שמות ב, ב). **לא היה ביום אחד**.

כוונת המדרש להדגיש, שכל עיסוקו של נח בנטיעת הכרם היה לצורך התוצרת, לצורך שתיית היין. נח ריכז את כל מחשבותיו ועיסוקו בשתיית היין, עד שלא חש באריכות הזמן שיש בתהליך זה, עד שנחשב בעיניו שכל התהליך נעשה באופן מיידי, ביום אחד. רעיון כעין זה מצאנו לקמן בתורה, בתיאור העבודה של יעקב בעבור רחל. אף שעבודה זו נמשכה שבע שנים, מכל מקום התורה מציינת 'ויהיו בעיניו כימים אחדים' (בראשית כט, כ). מכיוון שיעקב ייעד את כל עבודתו בעבור לקיחת רחל, נחשב בעיניו כל הזמן שעבר כימים אחדים בלבד.

כדברי הרד"ק (בראשית כט כ):

אמר כל כך היה אוהב אותה, כי אחר שעבד בעבודה שבע שנים היה קל בעיניו כאילו עבד שבעה ימים.

ד. נטיעת כרם לכתחילה הנה מעשה ערכי, אך שתיית היין – מעשה שלילי

יש פרשנים שביארו את המילה 'ויחל' מלשון התחלה ולא מלשון חולין. לפי הבנה זו, אין לייחס צד שלילי לנטיעת הכרם, אלא למעשה אחר של נח, וז"ל הרמב"ן (בראשית ט, כ):

וטעם ויחל – כי הוא החל לנטוע כרמים, כי הראשונים נטעו גפן, והוא החל לנטוע גפנים רבים שורות שורות הנקרא "כרם", כי ברצותו ביין לא נטע הגפן כשאר האילנות, ועשה כרם.⁵

וכן כתב הרד"ק (בראשית ט, כ-כא):

ויחל נח איש האדמה – כמו שכתבנו בפרשה ראשונה, כי נח התעסק בעבודת האדמה והתחכם בה, ועתה אחר המבול התחכם עוד לנטוע הגפנים רבים יחד ולעשות מן הענבים יין, כי עד הנה לא היו שותים יין אלא אוכלים הענבים כשאר הפירות. ונח היה תחילה לנטועי כרם. ומה שאמר ויחל נח ויטע...

5. וכן בפירוש הר"ן על התורה (בראשית ט כ-כא ד"ה ויחל) 'ואמר שהוא התחיל לטעות כרמים, כי הראשונים היו נוטעים גפן יחידית לבד שלא מכוונים כי אם אכילת פריה, אבל נח למה שהשתוקק אל היין, נטע כרם שורות שורות, ולא הבתו היין קרה לו מה שקרה'.



פירושו החל העבודה הזאת ונטע כרם... ועוד היה הסיפור הזה להזהיר על משתה היין ושלא לשגות בו, כי הוא מפסיד הדעת, כי אם ישתהו חי וישתכר ממנו ינגב המוח מבלבול המחשבה ויבוא לידי שיגעון. וכמה הפליג שלמה בגנותו (משלי כג) וכן הנביאים, לפיכך בא סיפור ממנו בתורה לספר בגנותו, כי הראשון ששתה ממנו נשתכר בו ונשתבשה דעתו עד שנתגלתה ערוותו והוא לא ידע. וישת מן היין – שתה בלא מידה עד שנשתכר ונתבזה.

מתבאר מדבריהם, שבפסוק הראשון (פס' כ) 'ויחל נח איש האדמה ויטע כרם', אין שום צד שלילי. משמעות הפסוק היא, שנח היה הראשון שנטע כרם יין – נטיעת גפנים רבות יחד על מנת לעשות מן הענבים יין. כי עד אז לא היו שותים יין אלא אוכלים את הענבים כשאר הפירות, ונח היה תחילה לנוטעי כרם. רק מהפסוק השני (פס' כא) מתחילה להתבאר הנקודה השלילית שהייתה במעשה זה - 'וַיִּשְׁכַּר וַיִּתְגַּל בַּתּוֹךְ אָהֳלָה'.¹

לפי הסבר זה אין חיסרון בנטיעת גפן אפילו בתחילה, קודם למינים אחרים. ואף אין חיסרון בנטיעת כרם ליין, אלא שתיית היין היא הנקודה השלילית היסודית במעשה נח.

הבנה זו מובלטת במיוחד בדברי המלבי"ם (בראשית ט, כ-כא):

ויחל נח – אמר שנח נטע כרם לא כדי לשכור ולסבאה, רק מצד שהיה איש האדמה, ר"ל אדון של האדמה שכל האדמה היתה שלו והיה מוטל עליו לעבדה ולהכינה, ונח היה בקי ואומן במלאכת האדמה ונטע כרם לטובת כלל הישוב, שהגפן חשוב וקובע ברכב לעצמו. וישת – אבל ע"י ששתה מן יין נתגלגל ששתה יותר מדאי ונשתכר, עד שנתגלה הפך מאב הראשון שאחר אכילת עץ הדעת (שהיה גפן לדעת קצת) הכיר בגנות הערוה.

הרי שנטיעת הכרם, לא רק שאין בה חסרון אלא יש בה ערך לטובת כלל הישוב, ושתיית היין יתר על המידה היא הנקודה השלילית השורשית.

גם מדברי הגמרא (סנהדרין ע ע"א) אפשר לדייק שהנקודה השורשית השלילית במעשה נח הייתה שתיית היין ולא נטיעת הכרם, וז"ל:

ויחל נח איש האדמה ויטע כרם אמר רב חסדא אמר רב עוקבא, ואמרי לה מר עוקבא אמר רבי זכאי: אמר לו הקדוש ברוך הוא לנח: נח, לא היה לך ללמוד מאדם הראשון, שלא גרם לו אלא יין. כמאן דאמר אותו אילן שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה. דתניא, רבי מאיר אומר: אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין.



מבאר רש"י:

איש האדמה – אמאי קרי ליה איש האדמה – על ידי שהוכיחו הקדוש ברוך הוא: היה לו ללמוד מאיש האדמה, דהיינו אדם הראשון, שהיין קנס עליו מיתה.

וכן בהמשך הגמרא שם, משמע ששתיית היין היא המעשה השלילי של נח (סנהדרין ע ע"ב) וז"ל:

אל למלכים למואל אל למלכים שתו יין אל למלכים אמרה לו: מה לך אצל מלכים ששותים יין ומשתכרים ואומרים למה לנו אל, ולרוזנים אי שכר – מי שכל רזי עולם גלויים לו ישתה יין וישתכר? איכא דאמרי: מי שכל רוזני עולם משכימין לפתחו ישתה יין וישתכר? אמר רבי יצחק: מניין שחזר שלמה והודה לאמו – דכתיב כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי, כי בער אנכי מאיש – מנח, דכתיב ויחל נח איש האדמה, ולא בינת אדם לי – זה אדם הראשון.

הגמרא משווה את המעשה השלילי של נח למעשה השלילי שעשה אדם הראשון. במעשה אדם הראשון כלל לא הייתה נטיעה, אלא רק אכילת גפן או שתיית יין. השוואת הגמרא היא בין אכילת הגפן או שתיית היין של אדם הראשון, לשתיית היין של נח. על כן נראה, שבעצם נטיעת הגפנים ועשיית הכרם של נח לא היה שום פגם, אלא המשך המעשה 'וישתה יין וישכר', השתייה והשכרות הן הנקודות השורשיות השליליות במעשהו של נח, ונח היה צריך ללמוד זאת מאדם הראשון ולא לשתות יין.

וכן שלמה שאומר 'כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי' מתייחס לשתיית היין, וכוונתו שהוא בער יותר מנח ומאדם הראשון, שלא נמנעו משתיית יין, והוא לא למד מכישלונותיהם שנבעו מיין.

ה. נטיעת כרמים - ביטוי למעשה מצוותי

לעומת מה שהתבאר ממעשה נח שיש בנטיעת כרם בעייתיות מסוימת, בגמרא (בבא בתרא יד ע"א) מסופר מעשה שמבטא את הערך הגדול שיש בנטיעת כרם, וז"ל:

'אמרו ליה רבנן לרב המנונא כתב רבי אמי ד' מאה ספרי תורה אמר להו דילמא תורה צוה לנו משה כתב א"ל רבא לר' זירא נטע ר' ינאי ארבע מאה כרמי א"ל דילמא שתים כנגד שתים ואחת יוצא זנב'.

רש"י ד"ה שתים כנגד שתים:

שתי גפנים כנגד שתים וא' יוצא זנב בכך קרוי כרם לגבי לחזור עליו מעורכי המלחמה במסכת סוטה.



הראשונים ביארו שמעשהו של רבי ינאי היה מטעם מצוות יישוב ארץ ישראל, וז"ל הראב"ד⁶:

וכן הא דר' ינאי דנטע שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב בד' מאה כרמי, משום יישוב ארץ ישראל הוא דעבד, ומעלים עליו כאילו נטעה כולה'.

וכן באר הריטב"א (ב"ב יד ע"א) ד"ה ומאי דאסהיד:

סיפרו בשבחי דעביד הכי משום ישוב ארץ ישראל, ומשום דהווי גוזמא דאם כן תורתן אימתי נעשית, הוצרכו לומר דדילמא שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב דחשוב כרם לכל הלכות כרם עבד הכי בארץ ישראל, והעלה עליו כאילו נטעה כולה.

וכן המאירי (ב"ב יד ע"א ד"ה הנוטע):

הנוטע גפנים שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב הרי זה כרם וחוזר עליה מעורכי המלחמה כמו שיתבאר במקומו. והנוטע הרבה מכיוצא באלו בארץ ישראל קיים מצות חבובה.

גם נבואות הגאולה מתאפיינות בזריעת שדות ונטיעת כרמים, כגון בירמיהו (פרק לא א-ד):

כֹּה אָמַר ה' מֵצֵא חֵן בַּמִּדְבָּר עִם שְׂרִידֵי חָרֵב הַלֹּחַף לְהַרְגִיעוּ יִשְׂרָאֵל: מִרְחוֹק ה' נִרְאָה לִי וְאֶהְבֶּתְךָ עוֹלָם אֶהְבֶּתִיךָ עַל כֵּן מְשַׁכְּתִיךָ חֶסֶד: עוֹד אֶבְנֶנּוּ וְנִבְנִית בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל עוֹד תַּעֲדִי תַפִּיךָ וְיִצְאֵת בְּמַחֹל מְשַׁחֲקִים: עוֹד תִּטְעֵי כְרָמִים בְּהָרֵי שְׁמֶרוֹן נָטְעוּ נְטָעִים וְחָלְלוּ.

וביאר הרד"ק (פסוק ד)

עוד תטעי כרמים בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו – נטעו עבר במקום עתיד דרך העולם לנטוע הכרמים בהרים כי יהיה מהם היין משובח ובהיותם פוחדים בארצם מאויביהם היו יראים לצאת לכרמים כל שכן לטעת כמו שאמר בחצים ובקשת יבאו שמה ועתה הבטיחם שיהיה להם שלוחה גדולה ויטעו כרמים להם ויחללו בשנה הרביעית כמשפט פדיון פירות הכרמי' ועושים אותן חולין ויהיו מותרין לזר לאבלן אחר החלול וזכר החלול לפי שהיא במשתה ובשירים כמו שאמר קדש הלולים ובזמן הפחד לא יעשה אדם הלולים ומה שזכר שמרון לפי שהיו שם בפחד האויב ימים רבים במצור ובמצוק.

6. הובא בשיטה מקובצת ב"ב יד ע"א, וכן כתב הרשב"א (ב"ב יד ע"א ד"ה דילמא): 'דמשום ישוב ארץ ישראל הוא דעביד, ומעלין עליו כאילו נטעה כולה'. וכן בחידושי הר"ן (ב"ב יד ע"א): 'וכן הא דר' ינאי דנטע ד' מאה כרמי שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב, משום יישוב ארץ ישראל הוא דעבד, שמעלין עליו כאלו נטעה כולה'.



וכן נמצא בנבואת עמוס (פרק ט יג-טו):

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה' וְנִגַּשׁ חוֹרֵשׁ בְּקֶצֶר וְדֶרֶךְ עֲנָבִים בְּמִשְׁךָ הַזֶּרַע וְהִטִּיפוּ
הַהָרִים עָסִיס וְכָל הַגְּבָעוֹת תִּתְמוּגְגְנָה: וְשָׁבְתִי אֶת שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבָנוּ עָרִים
נִשְׁמֹות וַיָּשֻׁבוּ וְנִטְעוּ כְרָמִים וְשָׁתוּ אֶת יַיִנָם וַעֲשׂוּ גִזְוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיָהֶם:
וְנִטְעָתִים עַל אֲדָמָתָם וְלֹא יִנְתָּשׁוּ עוֹד מֵעַל אֲדָמָתָם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם אָמַר ה'
אֱלֹהֵיךָ.

הרי שנטיעת הכרם מעלה גדולה יש בה, והצלחת הכרם מסימני הגאולה היא.

1. ביאור שתי ההתייחסויות לנטיעת כרם

אם כן, יש ליישב את שתי ההתייחסויות השונות לנטיעת כרם. מצד אחד, ממעשה ר' ינאי נמצאנו למדים שיש בדבר מצווה רבה. ומצד אחר, ממעשה נח נראה שיש בדבר צד שלילי. נראה לחלק בין שני המעשים במספר אופנים:

במעשה נח הצד השלילי היה השתייה המרובה ולא מעשה הנטיעה, כפי שביארו לעיל מקצת מן המפרשים. כמו כן, לשיטת הפרשנים שביארו שבנטיעה עצמה היה מעשה שלילי יש לחלק ולומר, שלגבי מעשה נח, לא ברור שהיה בארץ ישראל (התיבה נחה על הרי אררט ושם היה נח ביציאתו מן התיבה). ואף אם היה בארץ ישראל, עדיין לא התגלה בפועל הערך של מצוות יישוב ארץ ישראל. הן מצד האישים, שלא התגלה עדיין אברהם אבינו, והן מצד הארץ, שעדיין לא התגלתה קדושתה, אלא רק בימי אברהם אבינו שיצווה ע"י הקב"ה 'לך לך... אל הארץ אשר אראך'. לכן אין במעשהו של נח צד של קיום מצוות ארץ ישראל. אך לעומת זאת, במעשהו של ר' ינאי היה בוודאי משום קיום מצוות יישוב ארץ ישראל.

הגדרת מצוות יישוב א"י מתוך נטיעת כרמים דר' ינאי

הרב אברהם סוחובולסקי

הגמרא (בבא בתרא יד ע"א) מספרת על מעשיהם של ר' אמי ור' ינאי:

'כתב רבי אמי ד' מאה ספרי תורה אמר להו דילמא תורה צוה לנו משה כתב א"ל רבא לר' זירא נטע ר' ינאי ארבע מאה כרמי א"ל דילמא שתים כנגד שתים ואחת יוצא זנב'.

האם מעשיהם אלו מתפרשים כפשוטם? מה חז"ל רצו ללמדנו במעשים אלו? נעמיק במעשה זה ונלמד ממנו דיוק נפלא, שביאר הרב קוק זצ"ל בהגדרת מצוות יישוב ארץ ישראל.

לא לחינם הובא מעשה דר' ינאי בסמיכות למעשה דר' אמי, ונראה שניתן ללמוד מזה על זה ולהשוות בין שני המעשים.¹ על כן נברר את מעשה דרבי אמי, ומתוך כך יתברר מעשה דרבי ינאי.

מתואר שר' אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה, אך כמובן שאין זה הגיוני שאדם אחד יכתוב כל כך הרבה ספרי תורה, כפי שמבואר ברש"י (ד"ה דילמא)²: 'ארבע מאות ספרי תורות לא כתב דאין פנאי לאדם אחד לכתוב כולי האי'. הגמרא מעמידה את מעשה דר' אמי באופן אחר 'דילמא תורה צוה לנו משה כתב'. מספר פרושים ניתנו לכך:

התוספות (ד"ה דילמא) כתב:

דאותו פסוק קרוי תורה כדאמר בפ' ג' דסוכה (דף מב ע"א) קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה מאי תורה תורה ציווה לנו משה.

לשיטת התוספות ר' אמי כתב ארבע מאות פעמים את הפסוק תורה ציווה לנו משה, ונחשב הדבר כאילו כתב ארבע מאות ספרי תורה, אף שלמעשה לא נכתב אף ספר תורה שלם. וכן משמע מפירוש מהרש"א (חידושי אגדות ד"ה רב הונא):

'ודלמא מה ששמעתם שכתב ארבע מאות ספרי תורה הינו לתינוקות תורה ציווה לנו משה'...

הר"י מיגש (הובא בשיטה המקובצת ב"ב י"ד ע"א ד"ה דילמא) גם כן פירש כפירוש התוספות, והשליך את אותו רעיון אף על מעשה דר' ינאי:

1. יד רמ"ה (ב"ב דף יד ע"א סי' קפ) 'ותו מדמייתנין בהדה איך דר' ינאי דנטע ארבע מאה כרמי ש"מ דדוקא קאמר דכי היכי דאיתא לרבי זירא גבי כרם איתא לדרב המנונא גבי ספרי תורה'.
2. ע"פ הגהות הב"ח אות ה.



כלומר אין בכלל שנותיו של אדם שיכתוב ספר תורה כולה ארבע מאה זימני, אלא פסוק זה הוא שכתב לפי שפסוק זה על כל התורה כולה הוא אמור נמצא הכותבו כאלו כל התורה כולה כתב. וכן נמי אמרינן ליה לרבי זירא נטע רבי ארבע מאה כרמי אמר להו דילמא שתיים כנגד שנים ואחת יוצאת מביניהם כגון זה. כלומר שמאלו בלבד הוא שנטע בכל כרם וכרם לפי שמצינו ששיעור זה נקרא כרם, קרחת הכרם הנוטע שתיים כנגד שתיים וכ"ו אבל ארבע מאה כרמי ממש אין בכל שנותיו של אדם לנוטען.

דהיינו, ר' ינאי נטע ארבע מאות פעמים שיעור כרם 'שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאת זנב' בלבד, ובסך הכול ניטעו לפי החשבון אלפיים שתילי גפנים ודיו.³

התוספות רא"ש (הובא בשיטה מקובצת ב"ב יד ע"א ד"ה דילמא) העמיד את מעשה דר' אמי באופן אחר:

'פירוש כתבו לו סופרים ארבע מאה ספרי תורה וציווה לסופר כשיגיע לפסוק זה שיודיענו ויכתבנו, וזה הפסוק נקרא תורה כדאיתא בפרק קמא דסוכה היודע לדבר אביו מלמדו תורה צווה לנו משה'.

לשיטת התוספות רא"ש, ר' אמי אכן כתב ארבע מאות ספרי תורה שלמים ממש, אלא שלא הוא בעצמו כתבם, אלא סופרים רבים כתבו בשבילו, והוא רק השלים את הפסוק 'תורה צווה לנו משה'. השלמתו והגהתו של ר' אמי מייחסת לו את כל הכתיבה כולה, כאילו הוא כתב בעצמו את כל ארבע מאות ספרי התורה. הראב"ד (הובא בשיטה המקובצת ב"ב י"ד ע"א ד"ה דילמא) גם כן פירש כפירוש התוספות רא"ש, והשליך את אותו רעיון אף על מעשה דר' ינאי:

והא דאמרינן כתב רבי זירא ארבע מאה ספרי דאורייתא ואמרינן עלה ודילמא תורה צווה לנו כתב בהו. משום דאמרינן במנחות הלוקח ספר תורה כחוטף מצודה מן השוק, כתבה כאלו קבלה מהר סיני, כתב בה פסוק אחד או שהגיה בה אות אחת מעלים עליו כאלו כתבה. וכן הא דרבי ינאי דנטע שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב בארבע מאה כרמי משום ישוב ארץ ישראל הוא דעבד ומעלים עליו כאלו נטעה כולה.⁴

דהיינו, ר' ינאי אכן נטע ארבע מאות כרמים גדולים, אלא שבעצמו נטע בכל אחד שיעור כרם 'שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאת זנב'. נטיעת שיעור כרם זה בכל כרם

3. עיין בן יהודע בבא בתרא פ"א דף יד ע"א ד"ה נטע ר' ינאי.

4. החת"ם סופר (ב"ב יד ע"א ד"ה דילמא) ביאר דברי הראב"ד 'והראב"ד הביאו בש"מ, כתב, שכתב ע"י סופרים ד' מאות ס"ת ממש והוא כתב פסוק זה בכל ספר וספר עיי"ש. וכן פירש בדר' ינאי נטע ת' כרמי משום ישוב א"י, ואך הוא בעצמו נטע בכל אחד ב' נגד ב' ואחת יוצא זנב'.

וכרם, מייחסת את כל הכרם לר' ינאי כאילו הוא נטעה, וכאילו נטע את כל ארבע מאות הכרמים כולם בשלמותם.⁵

הרב קוק (מאמרי הראיה ב עמ' 467-465)⁶ התייחס למעשה דר' אמי ומעשה דר' ינאי, על פי שיטת התוספות רא"ש והראב"ד, שר' אמי כתב ספרי תורה שלמים ור' ינאי נטע כרמים גדולים. ומתוך סמיכות המעשים דייק, שיש ייחוד לשתי המצוות הללו – כתיבת ספר תורה ומצוות יישוב הארץ.

המצוות בכללן מתחלקות לשני סוגים: יש מצוות שהעיקר בהן הוא התוצאה, שהפעולה תיעשה ולא דווקא על ידי האיש עצמו, ולכן היא יכולה להיעשות גם ע"י שליח (מצוות פעולתיות – חובת חפצא). ויש מצוות שהעיקר בהן הוא הפעולה של מקיים המצווה, שמחייבת לעשותה בעצמו ולא יכולה להיעשות ע"י שליח (מצוות עצמאיות – חובת גברא). אך ממעשה דר' אמי ור' ינאי, אנו לומדים שבשתי מצוות אלו, כתיבת ספר תורה ומצוות יישוב הארץ, קיימים שני הצדדים יחד.

מצד אחד – הלא מוכח מדברי חז"ל הנזכרים כי שתי מצוות אלו אפשר לעשותן גם על ידי שליח, כי הפסוק 'תורה צוה לנו משה' איננו עדיין שלמות כל התורה, והלא תורת ה' תמימה כתיב בה, ואין כותבין אותה פרשיות פרשיות. גם הנטיעה של שתיים כנגד שתיים איננה עדיין שלמות של כרם, וכמו שאמרו בגמרא דסוטה (מ"ג סע"ב) כי נטיעה כעין זו איננה נקראת כרם לקדש את הזרעים, ע"ש. ואם אנו אומרים: דילמא 'תורה צוה לנו משה' כתב, ואת השאר כתבו אחרים, וכמו כן בנוגע לנטיעת כרם: דילמא שתיים כנגד שתיים, ואת השאר נטעו אחרים, הרי ברור כי את המצווה בשלמותה יכולים לעשות גם על ידי שליח.

ואולם מצד שני, יש הוכחה גמורה מכאן כי בשתי מצוות אלו יש גם צד חיובי עצמי, והן מחייבות את עושיהן לעשותן בעצמם, ומשום הכי נדחקו בגמרא לומר: דילמא 'תורה צוה לנו משה', ולא אמרו שארבע מאה ספרי תורה אלו כתבם רבי אמי על ידי שליח, על ידי כמה וכמה סופרי סת"ם. וכמו כן נדחקו לומר: דילמא שתיים כנגד שתיים, ולא ניחא להו לומר כי ארבע מאה כרמי אלו נטע רבי ינאי על ידי כורמים ופועלים אחרים, משום דבאמת במצוות האלו, כתיבת ספר תורה ובניין ארץ ישראל, החובה מוטלת על כל אדם מישראל לעשות אותן עד כמה שאפשר בגופו ועל ידי עצמו, ולא על ידי שליח.

מתוך דיוק זה מוסיף הרב קוק לבאר שיש בשתי מצוות אלו שתי קדושות: אחת חיצונית ואחת פנימית. הלבוש של המצווה – התוצאה הנראית לעין, והנפש של המצווה – ההשתדלות האישית המשפיעה על עושה המצווה.

5. וכן משמע ביד רמה (ב"ב דף יד ע"א סי' קפ), רשב"א ובחידושי הר"ן וריטב"א (ב"ב יד ע"א). ועין במאירי שאת מעשה דר' ינאי ביאר כהבנת הר"י מיגש ואת מעשה ר' אמי ביאר כהבנת הראב"ד וצ"ע.

6. וכן בשמועות הרא"ה (חנוכה עמ' קה), טוב רואי (בבא בתרא יד ע"א אות כט).



מכיוון שאנו רואים בכתיבת ספר תורה ובעבודת הארץ, שמצד אחד אפשר לעשותן על ידי שליח ומצד שני, למצער, את חלקן צריך אדם מישראל לעשות בעצמו, הוא ולא אחר, ואנו אומרים: מצווה בו יותר מבשלוחו, הרי זה סימן כי יש במצוות אלו שתי קדושות: אחת חיצונית ואחת פנימית, הלבוש של המצווה והנפש של המצווה.

המצווה המוטלת על כל איש ואיש מישראל לכתוב לו ספר תורה היא בגדר של מצווה פעולתית. החובה העיקרית בה היא פעולת הכתיבה, כדי שיתרבו ספרי תורה בעולם וכל הרוצה ללמוד תהיה תורה כתובה ופתוחה לפניו ויבוא וילמד, ולכאורה אין כל הפרש אם פעולת הכתיבה תיעשה על ידי האדם או שיצווה לאחרים שיכתבו בשבילו. אולם מכיוון שרבי אמי, לפי הסבר הגמרא, כתב בעצמו את הפסוק 'תורה צוה לנו משה', ולא רצה לסמוך לגמרי על השליח, הרי זהו האות כי יש במצווה זו של כתיבת ספר תורה גם פנימיות מיוחדת, המחייבת כל אחד ואחד מישראל לעשות למצער חלק ממנה בעצמו ולא למסור את כל פעולת הכתיבה לשליח.

כמו כן, מצוות יישוב ארץ ישראל מצד עצם עצמיותה היא מצווה פעולתית, ועל כל אחד מישראל מוטלת החובה לפעול ולעשות שהארץ תיבנה ותתיישב, ולכאורה אין הפרש אם פעולה זו של בניין ושל יישוב תיעשה על ידי עושה המצווה בעצמו או על ידי שליחו. ואולם אחרי שרבי ינאי, לפי הסבר הגמרא, השתדל לנטוע בעצמו למצער שטח של שתיים כנגד שתיים, הרי זה מוכיח כי מצווה זו יש בה גם מעין מצווה עצמית, נפשית, פנימית, המחייבת כל נפש מישראל לבלי לצאת ידי חובה רק על ידי שליח כי אם לעשותה עד כמה שאפשר בעצמו ולא על ידי אחרים.

בשתי מצוות אלו, יש ערך חיצוני – לבוש המצווה, התוצאה הנראית כלפי חוץ, שיהיו הרבה ספרי תורה ותתרבה תורה בישראל, ושהארץ תתמלא ותהיה מיושבת כולה. וכן יש ערך פנימי – נפש המצווה, הקשורה למשתדל בעשיית המצווה, שכן כל אדם מישראל חייב להיות קשור נפשית לתורה, וזה מתבטא בכך שהוא שותף ממש בכתיבת ספר תורה. וכן כל אדם מישראל חייב להיות קשור נפשית ליישוב ארץ ישראל, וזה מתבטא בכך שהוא שותף ומיישב ונוטע בעצמו חלק מהכרם כולו.

הרחבת יישוב ארץ ישראל – הידור המצווה או השלמת המצווה

בהמשך המאמר, מתבאר מדברי הרב קוק יסוד נוסף הנובע מגמרא זו, בהגדרת שתי מצוות אלו. שתי מצוות אלו הן כוללות ורחבות מאוד, והן מטילות אחריות על כל אחד מישראל - אחריות על לימוד התורה של כל עם ישראל ואחריות על יישוב כל ארץ ישראל.

זוהי הבחינה המיוחדת של מצוה כעין זו, ככתיבת ספר תורה או בנין ארץ ישראל, כי אף שהיא מצוה פעולתית כדי שאפשר יהיה לעשותה על ידי שליח, מכיון שאי אפשר באופן אחר להטיל את חובת המצווה בכל שלמותה על כל אחד מישראל, בכל זאת יש בכל אחת מהן גם משום מצוה

עצמית באופן שכל אחד מישראל מחויב בעצמו לעשות איזו פעולה שהיא כדי לקיימה על ידי עצמו. ולא עוד אלא שחלק חובת עשייה זו הנעשית על ידי עושה המצוה בעצמו וכגופו, מעלה את כל המצוה ממצוה פעולתית למצוה עצמית.

מצוות כתיבת ספר תורה עניינה, שכל אחד צריך לדאוג לאפשרות לימוד התורה של כל ישראל, והואיל ואינו יכול לעשות כן לבד, אין אפשרות לקיימה אלא גם ע"י שליחים. כמו כן, מצוות יישוב ארץ ישראל עניינה, שכל אחד צריך לדאוג ליישב את כל ארץ ישראל, והואיל ואינו יכול לעשות כן לבד, אין אפשרות לקיימה אלא גם ע"י שליחים. אך ע"י דאגה למינוי שליח בלבד, לא מקיים האדם מצוות אלו, אלא מכל מקום מוטל על כל אחד לעשות מעשה בעצמו, בגופו: כותב 'תורה צווה לנו משה', או נוטע שתים כנגד שתים ואחת יוצאת זנב. ורק ע"י המעשה העצמי שעשה בגופו, מתייחסת כל העשייה השלמה כולה אליו, ונחשב ככותב ספר תורה שלם ומקיים מצוות יישוב ארץ ישראל בשלמותה.

הואיל ובהגדרת מצוות אלו, קיימת על כל אחד אחריות על לימוד התורה של כל ישראל וכן אחריות על יישוב כל ארץ ישראל. הרי שאדם שכותב ספר תורה נוסף או מרחיב את מקום יישובו, אינו נחשב כאדם שכבר קיים מצוות אלו, ועתה הוא רק מהדר בהם. אלא בכל תוספת ספר תורה ובכל הרחבה ביישוב הארץ, הוא משלים את המצווה הראשונה שעדיין לא זכה לקיימה בשלמותה.

ר' אמי שאף לקיום מצוות כתיבת ספר תורה בשלמותה, ולכן היה שותף בכתיבת ארבע מאות ספרי תורה. ר' ינאי שאף לקיום מצוות יישוב ארץ ישראל בשלמותה, לכן היה שותף בנטיעת ארבע מאות כרמים בארץ ישראל.

נמצאנו למדים לגבי הגדרת מצוות יישוב ארץ ישראל: מצווה זו מוטלת על כל אחד מישראל, ועל כל אחד מוטל ליישב את כל ארץ ישראל. וכל עוד שלא הגיענו למצב זה, עדיין כל אחד ואחד מאיתנו לא זכה לקיום מצווה זו בשלמות.



משום יישוב ארץ ישראל - בעצי שבעת המינים

הרב יהודה זולדן

ישנן הלכות רבות שהם יחודיות לארץ ישראל ולא נוהגות בחוץ לארץ. בנוסף עליהם מצאנו מספר הלכות, שלא רק שהם מתקיימות רק בארץ ישראל, אלא שכל תקנתם היא "משום יישוב ארץ ישראל". מטרת הענין היא להרבות ולפתח את יישוב עם ישראל בארץ ישראל, ובעיקר בהלכות ובתקנות הנוגעות לבנין בתים ולנטיעת עצים. כך הגדיר הרב צבי יהודה קוק בהערותיו לדעת כהן (עמ' תמט) את ההלכות שנאמר בהם "משום יישוב ארץ ישראל":

'הפירוש הוא שטעמו של אותו הדין הוא כדי לגרום ולהרבות על ידו יישוב ארץ ישראל, וענין יישוב ארץ ישראל שם הוא בתור תולדה שצריכה להימשך מתוך קיום אותו הדין, ולא בתור סיבה שהיא בעצמה גורמת ומחייבת אותו'.

במאמרנו נברר את הגדר של: "משום יישוב ארץ ישראל", במה שקשור לנטיעת עצים, ונוכיח שהוא תקף רק לגבי עצים משבעת המינים שנשתבחה בהם א"י. (באשר לשימוש בנימוק זה במה שקשור לבנין בתים בא"י, בעז"ה במאמר אחר).

עצי המערכה

בגמ' נאמר (תמיד כט ע"א):

כל העצים כשרים למערכה, חוץ משל זית ושל גפן. אבל באלו היו רגילים במורביות של תאנה של אגוז ושל עץ שמן.

ושם בע"ב מובאת ברייתא בה נאמר: "ר' אליעזר מוסיף אף של מייש ושל אלון ושל דקל ושל חרוב". באשר לסיבת פסולם של הזית והגפן, נאמר בגמ' שם: "מאי טעמא? רב פפא אמר: משום דקטרי. רב אחא בר יעקב אמר: משום יישוב ארץ ישראל".

על כך שואלת הגמ' שם:

'למאן דאמר משום יישוב ארץ ישראל, דקל מי לית ליה משום יישוב ארץ ישראל?! אלא מאי אית לך למימר - בתאנה דלא עבידא פירא. דקל נמי בדלא עביד פירא'.

כך פסק הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ז ה"ג):

'כל העצים החדשים כשרים למערכה. ולא היו מביאין משל זית ולא משל גפן משום יישוב ארץ ישראל. ובאלו היו רגילין במורביות של תאנה של חדשים שאינן ביישוב ובשל אגוז ובשל עץ שמן'.

הכסף משנה (לרמב"ם שם) גורס בדברי הרמב"ם "של תאנים חרשים" ומסביר שזו כוונת הגמ' המעמידה בעץ שאינו עושה פירות - עצים שגדלים ביערים. המשנה



למלך (לרמב"ם שם) מאריך לפרש את סוגיית הגמ', ודיונו הוא, האם רב אחא מסכים עקרונית עם דברי רב פפא, ומוסיף נימוק נוסף, או שהוא חולק עליו. במהלך דבריו הוא כותב שהנימוק "משום יישוב ארץ ישראל", שייך רק באילנות שנשתבחה בהם ארץ ישראל. ומוכיח זאת מכך שהגמ' שאלה רק על דקל האם אין בו משום יישוב ארץ ישראל, ולא שאלה על חרוב, למשל. כך גם הוא מדקדק בדברי הרמב"ם שכתב על תאנה של חרשים שאינה ביישוב ולא כתב כך גם על אגוז ועץ שמן, ומכאן שמגבלה זו לא שייכת לגביהם, ואף אגוז "שהוא ביישוב" דהיינו עם פירות, יקחו מעצו למערכה. רק באשר לאילנות שהם משבעת המינים מתייחס הנימוק "משום יישוב ארץ ישראל". יוצא אם כן שמעצי שבעת המינים לא לקחו למערכה משום יישוב ארץ ישראל, ומעצים אחרים לקחו, ובתנאי שהם לא מעלים עשן או שאינם מתפוררים. מכאן נוכל ללמוד שהמושג **משום יישוב ארץ ישראל** באשר לנטיעות, הוא רק ביחס לשבעת המינים.

שטף נהר זיתיו

נאמר במסכת בבא מציעא (ק ע"ב - קא ע"א):

שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו; זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה - יחלוקו... תנא: אמר הלה זיתי אני נוטל, אין שומעין לו. מאי טעמא? אמר ר' יוחנן: **משום יישוב ארץ ישראל**. אמר ר' ירמיה: כגון דא צריכא רבה". מפרש רש"י: צריכא רבה - שאם לא פרשה ר' יוחנן לא היינו אומרים אותה מסברא. הרמב"ם (הלכות שכנים פ"ד ה"י) פוסק כשיטת ר' יוחנן: "שטף נהר זיתיו ושתלם בתוך שדה חבירו ואמר הלה זיתי אני נוטל - אין שומעין לו **משום יישוב הארץ**, אלא יעמדו במקומן".

יש לשים לב שהמקרה בגמרא וברמב"ם הוא בזית, ועליו נאמר "משום יישוב ארץ ישראל". הרמב"ם כתב באופן סתמי משום יישוב הארץ, ולא כתב כדברי ר' יוחנן משום יישוב ארץ ישראל. אכן הכסף משנה שם כותב שכוונת הרמב"ם היא גם כן לארץ ישראל. כך גם פסק בטור (ח"מ סי' קסח). ובשולחן ערוך (ח"מ שם סעי' א) כתב מפורש שהדין נוהג בארץ ישראל. בבאר הגולה (לשו"ע שם) ציין שמקור דברי השולחן ערוך הם דברי הרמב"ם (ע"ע בסמ"ע שם ס"ק ג ובערוך השולחן שם שכתבו ארץ ישראל).

אך האור שמח (לרמב"ם הל' שכנים שם) כותב שכוונת הרמב"ם היא גם לחוץ לארץ, מקום שישראלים מצויים בו. לפיו כוונת הגמ' "משום יישוב ארץ ישראל" בא לשלול מקומות בחו"ל בהם אין יושבים יהודים. הוא מוכיח מלשון הרמב"ם (שם) ש"משום יישוב הארץ", הכונה לכל מקום בחוץ לארץ בו גרים יהודים. הרמב"ם שם פוסק שאם לוקח רוצה לבנות בית בקרקע, ובן המצר רוצה לזרוע שם זרעים - הלוקח זוכה משום יישוב הארץ, ואין שם דין דינא דבר מצרא. לפיו ברור ששם אין הכוונה דווקא לארץ ישראל. הוא מציין שהבנה כזאת בפשט הגמרא שם לענין "שטף נהר זיתיו", מצינו בשיטה מקובצת לבבא מציעא שם, בשם הרמ"ך הכותב שבחו"ל אין שומעין לו,



מפני שראוי לבנות שם בתים שנאמר: "בנו בתים ונטעו כרמים" (ירמיהו כט, ה) ואולי דווקא בבבל, וכמו שמצינו שעשו בבל כארץ ישראל לבהמה דקה (ב"ק פ ע"א). וממשיך להסביר האור שמח:

כפי הנראה סבר (הרמ"ך) שבעת שהיתה ארץ ישראל ביד ישראל ואז היו מצווים כל ישראל להיות בארץ ישראל, בזה אמרו דבחו"ל שומעין לו אם בא לעקור זיתיו, אבל השתא בגלות, דכתיב "בנו בתים" וכו', בזה גם בחו"ל הדין כן, וכמו שמצאנו בעשר תקנות של יהושע דנוהגין אף בחו"ל כמ"ש בסוף מרובה (בבא קמא פ ע"א - פא ע"א). סוף דבר כוונת רבינו (הרמב"ם) ודאי כן הוא.

על דברי האור שמח, הן בהבנת הרמב"ם והן בהבנת הרמ"ך, יש להעיר:

1. הרמב"ם בהל' שכנים (פי"ד ה"א) פסק את הגמ' בב"מ (קח ע"ב), ושם לא נזכר כלל יישוב א"י.
2. לפי פרשנים אחרים, כגון הרא"ש (ב"מ פ"ט סי' סג), גם הגמ' בב"מ (קח ע"ב) עוסקת בשאלה שעניינה הוא משום יישוב א"י. כך הבינו גם הרש"ש (לב"מ קא ע"ב) ובשו"ת מהר"ש מוהליבר (סי' יט).
3. הרמ"ך (בשטמ"ק שם) כתב את דבריו כהשערה, וסיים בצ"ע.
4. אין הכרח לדמות דין איסור גידול בהמה דקה, שזהו איננו דין ייחודי לא"י לפי רוב הפוסקים, לבין נידונו. כך גם באשר לכל תקנות יהושע בין נון.
5. אין הכרח שדין זה נוהג רק כשא"י ביד ישראל. הנימוק "משום יישוב א"י" לא מותנה לכאורה בריבונות (אם כי עי' תוי"ט ב"ב פ"ב מ"ז).

יורד לשדה חבירו

בהמשך הגמ' בבא מציעא (קא ע"א) נאמר:

'איתמר: היורד לתוך חורבתו של חבירו ובנאה שלא ברשות ואמר לו עצי ואבני אני נוטל - רב נחמן אמר: שומעין לו. רב ששת אמר: אין שומעין לו... מאי הוה עלה? אמר ר' יעקב אמר ר' יוחנן: בבית - שומעין לו, בשדה - אין שומעין לו. מאי טעמא? משום יישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי: משום כחשא דארעא. מאי בינייהו? איכא בינייהו חוצה לארץ'.

רש"י (שם) מפרש שהיורד לשדה חבירו הכונה היא למי שנטע בלא רשות וכעת רוצה לקחת נטיעותיו.

הרמב"ם (הל' גזלה ואבידה פ"י ה"ט) פוסק ביורד לתוך חורבתו של חבירו כאיכא דאמרי, מפני שמכחיש את הקרקע, וכן פוסק ביחס ליורד לשדה חבירו (שם ה"ד-ה"ה).

בעל מרכבת המשנה שואל מדוע ביחס לשטף נהר זיתיו פסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"ד ה"י) שאין לבעל הזיתים ליטול את עציו משום יישוב ארץ ישראל, ואילו בדין



יורד לשדה חבירו פסק הרמב"ם (הל' גזלה ואבידה פ"י ה"ה, ה"ט) שאין שומעים לו מפני שמכחיש את הקרקע, ולא כטעם השני שמופיע בגמרא - משום יישוב ארץ ישראל. יושם לב לכך שבשתי הסוגיות, המביא את הנימוקים הוא ר' יוחנן שהיה ראש הישיבה בארץ ישראל. שאלת בעל מרכבת המשנה יכולה להישאל על ר' יוחנן עצמו: מדוע בשטף נהר זיתיו אמר רק את הנימוק משום יישוב ארץ ישראל, ואילו ביורד לשדה חבירו הביא שני נימוקים, משום יישוב ארץ ישראל ומשום שמכחיש את הקרקע? התוספות (ב"מ קא ע"ב ד"ה בשדה וע"ע בבא מציעא קט ע"א תוס' ד"ה אין) כותבים שבשטף נהר זיתיו לא שייך הנימוק שמכחיש את הקרקע מאחר שהוא לא נטע את הזית בידי, אלא הנהר שטף והביאו למקומו החדש. ובחוף לארץ, שם לא שייך הנימוק משום יישוב ארץ ישראל, מתקיים הטעם משום שמכחיש את הקרקע. כדברי התוס' מופיע גם בתוס' הרא"ש שם (עי' בהערות המהדיר שם הערה קלו).

אכן הראב"ד (הל' גזלה ואבידה פ"י ה"ה) משיג על דברי הרמב"ם הללו, ומוסיף גם בענין זה את השיקול של מצוות יישוב ארץ ישראל:

'אמר לו בעל השדה עקור אילנך ולך שומעין לו - אמר אברהם: נראה לי שאין אומרים כך בארץ ישראל, מפני יישוב ארץ ישראל. וכן אם אמר הנוטע, הריני עוקר אילני - אין שומעין לו, כמו שכתב הוא, ואפילו בחוף לארץ, מפני שמכחיש את הקרקע; וזה מוסיף הוא, דאית ליה נמי משום יישוב ארץ ישראל'.

מדברי הראב"ד עולה שאם מדובר בארץ ישראל, אין עוקרים את הנטיעות כלל, גם על פי בקשת בעל השדה, משום יישוב ארץ ישראל. הכסף משנה שם מעיר שהרמב"ם איננו מקבל זאת, אלא אם כן בעל השדה רוצה בכך. אך אם שווה יותר לזרעים מנטיעות, מאחר שמדובר בשדה שאינה עשויה ליטע, אין זו טענה. גם המגדל עז שם מעיר שהרמב"ם פסק כפשוט דברי הגמרא בבבא מציעא (שם), ואין מקור לדברי הראב"ד.

נראה להסביר את שיטת הרמב"ם ב'שטף נהר זיתיו', ו'ביורד לשדה חבירו' על פי דברי בעל המשנה למלך בהל' איסורי מזבח (פ"ז ה"ג) שציינו לעיל, ובדרך זו גם את השגת הראב"ד.

יש לשים לב שמלבד ההבדל שציין התוס' בין המקרים, בשטף נהר מדובר דוקא על עץ זית ולא על כל האילנות. לעומת זאת ביורד לשדה חבירו ונטע, מדובר על כל האילנות. עפ"י דברי המשנה למלך, זית הוא משבעת המינים, ורק לגביו שייך המושג יישוב ארץ ישראל. אשר על כן ר' יוחנן הדגיש דוקא את הנימוק 'משום יישוב ארץ ישראל', וכך גם פסק הרמב"ם. ולפי דברינו לעיל כוונתו לנימוק זה, על אף שכתב בלשון כללית משום יישוב הארץ. אך ביורד לשדה חבירו, מדובר על כלל העצים ואשר על כן ציין ר' יוחנן שני נימוקים: משום יישוב ארץ ישראל, ומשום כחשא



'והנה יקר להם עץ אחד שנתוסף במטעי הארץ, עד שנפסקה ההלכה בבבא מציעא (קא ע"א), שאם שטף נהר זיתיו ושתלן בתוך שדה חבירו, בארץ ישראל אסור לעקור אותם, שמאחר שניטע עץ בארץ ישראל חסו שלא להחריבו, וכן הוא להלכה בשולחן ערוך (חושן משפט סי' קסח סעי' א), אלא נותן לו דמי זיתיו כמו שעומדים לנטיעה, ובלבד שלא תגע יד למעט את יישוב ארץ ישראל... הרי שגם בחלקים קטנים של ענייני היישוב נקבעו הלכות לכל הדורות כדי לחזק את יישוב הארץ'.

(וע"ע בהערת הרב צבי יהודה קוק לדעת כהן עמ' תמט-תנ).

לדברינו על פי המשנה למלך, דין זה הוא בזית ובמינים האחרים משבעת המינים, משום שרק לגביהם שייך הנימוק משום יישוב ארץ ישראל (וע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' קכא).



"כי תבואו אל הארץ... ונטעתם"

מנהג נטיעות בט"ו בשבט

הרב גבריאל קדוש

ט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות לעניין חישוב זמן השנים של הפירות לעניין ערלה ולעניין תרומות ומעשרות. במשנה מצאנו מחלוקת בזה (ראש השנה פ"א מ"א): 'באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים בחמישה עשר בו'.

השלב באילן הקובע את שנתו הוא החנטה כדברי חז"ל: 'אילן שחנטו פירותיו קודם חמישה עשר בשבט לשנה שעברה (שנת המעשר כשנה שעברה). אחר חמישה עשר בשבט מתעשר לשנה הבאה' (ראש השנה ט"ו ע"ב). מצאנו גם שבתאריך זה רוב גשמי השנה כבר ירדו "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה ועדיין רוב תקופה בחוץ" (ראש השנה י"ד ע"א). ובירושלמי (ראש השנה, פ"א ה"ב) מתבאר שט"ו בשבט הוא מעין 'פרשת המים' ביניקת האילן: 'עד כאן הן חייני ממני השנה שעברה מיכן והילך הן חייני ממני השנה הבאה'.

אופיו של ט"ו בשבט קיבל משמעויות נוספות במשך הדורות כיום מיוחד שראוי להתפלל בו על הפירות ובמיוחד על האתרוג (תיקון ט"ו בשבט): 'ומנהג טוב להולכים בתמים להרבות בפירות בעצם היום הזה ולומר שירות ותשבחות עליהן... וכן מצאנו הדרכה נוספת ליום זה (בני יששכר):

'כי הנה זה היום אשר עולה השרף באילנות, והוא כפי הזכות של כל אחד מישראל, הנה מה טוב ומה נעים שיתפלל האדם ביום ההוא ראשית יסוד הצמיחה, שיזמין לו ה' יתברך לעת המצטרך את פרי עץ ההדר והנה תפילתו תעשה פירות'.

בתקופה האחרונה של שיבת ישראל לארצו קיבל ט"ו בשבט משמעות נוספת של מנהג נטיעת אילנות ביום זה כביטוי לבניין הארץ "עת לטעת... ועת לבנות" (קהלת ב).

המתבונן ימצא קשר עמוק בין שיבת ישראל לארצו, נטיעת אילנות בה ותוקפן של מצוות התלויות בארץ. מצוות כשמיטה ויובל ועוד, קשורות לכמות היהודים הנמצאים בפועל בארץ ישראל, ככל שיש יותר יהודים בארץ (רוב היהודים או כולם) כך תוקף המצוות עולה מדרגה של מידת חסידות או דרבנן למצב של חיוב מן התורה.

חז"ל דרשו על הפסוק "וקראתם דרור לכל יושביה" (ויקרא, כה, י) "כשכל כל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן" (ערכין לב ע"ב). הרב קוק זצ"ל מסביר שיש קשר ישיר בין מצב האומה "רוב יושביה עליה" למצוות היובל (הקדמה לשבת הארץ):

'כל אלה יחד (ערכי היובל והשמיטה) הם סימני חיים עליונים, שצריכה לגלותם אומה זו, שמוסר לאומי א-להי כזה חי בקרבה, ונכון הוא לפניו, בהיותה מבונה בכל תכסיסה ברום עליוה המדיני כשכל יושביה עליה'.

מבאר לנו הרב עוזי קלכהיים זצ"ל (שירת האומה לארצה עמ' קעא):

'בדרשה זו ציינו חכמינו את מצבה התקין והשלם של האומה... מצב זה מציין את הקשר שבין העם והארץ, אשר נוצר מהמפגש המשותף של כל העם עם נחלתו. כלומר, היובל יכול לשמש לנו כמודד למידת זיקתו ונכונותו של העם להיות בארצו. כשהוא חל, משמע שהעם שוכן בנחלתו וחי בה חיים טבעיים במדינתו ככל עם על אדמתו במצב שלם זה, יכולה להופיע גם רוחו בצורה מושלמת... בעת שיגיעו המצוות התלויות בארץ לידי חיובן מדאורייתא - הרי שהגיעה האומה להתחברות מלאה בארצה, אז היא תגלה כוחות גנוזים שבקרבה...'

זאת אומרת ששיבת ישראל לארצו וההשתרשות בארץ היא גופה מביאה להעלאת רמתו הרוחנית של העם וחיזוק תוקף המצוות התלויות בארץ.

העיסוק בנטיעות ובבניין הארץ הוא זה אשר מעמיק את קשרנו הרוחני לארץ שמתגלה בקיומם של המצוות התלויות בארץ באופן יותר נרחב.

בשנת השמיטה שנבצר מאתנו לנהוג את מנהג הנטיעות, יכולים אנו ע"י העמקת הלימוד במצוות התלויות בארץ ובבניינה של ארץ ישראל להגיע לחיזוק הקשר בין ישראל לארץ ישראל ולתורתו. קיום המצוות התלויות בארץ בזמן הזה, למרות שאינו אידיאלי ולמרות שיש בו חסרונות רבים ובולטים - אך הוא עצמו משכלל ומרומם את חיינו הרוחניים כאומה. וכן כתב הרב קוק זצ"ל (עולת ראי"ה ח"א עמ' שנ):

'ההוד והפאר המיוחד, שיש במצוות התלויות בארץ, כשהן מתקיימות עכשיו בארץ-ישראל על ידינו, ע"י אותו החיל החלוץ ההולך ובונה את ארץ האבות, ומכין אחרית ותקוה יותר חזקה ויותר בהירה לדור יבא, מתגלה הוא לנו מתוך עז חפצנו הפנימי, המפעם בקרב נשמתנו, להעמיד את צביון אומתנו על ארץ אבותינו במלא תארה...לזאת אנחנו שואפים לחדש עלינו ימים קדמונים, כימי עולם וכשנים קדמוניות... כן יביאו אותנו המצוות התלויות בארץ לידי רוממות החיים, שע"פ צורתם השלמה הן נקבעו. וכל אשר נוסף להתבונן במהותן של המצוות התלויות בארץ כולן, ונראה כמה רחוקות הן מאתנו, כמה היינו צריכים להיות בתנאים יותר בריאים וחזקים, עד שיהיו אלה המצוות מתקיימות בהם, כן יגדל בנו החשק לקיים באהבה וביקר את אותו החלק, שאנו יכולים לקימו בתור זכר לדבר, זכר קדש, זכרון לחיים שלמים, שיבואו לנו בבוא תשועה שלמה לעמנו על אדמתנו לתשועת עולמים'.

ג. מצוות התלויות בארץ

כלאים

מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

כלאים בבן נח¹

אע"ג דכתב הרמב"ן בפ"י התורה (ויקרא יט יט) דמרכיב הוא גורם להוליד מינים גרועים, ולפ"ז הוא משחית את ישוב העולם. אך הרי כתב שם שני טעמים: טעם אחד - **שלא להראות חסרון בבריאה**, וזהו מכלל כבוד שמים. וטעם שני - **מפני השחתת הבריאה**.² א"כ, אם בני נח מצווים על הרכבה³ ומ"מ אינם מצווים על פרטי ההלכות שבה⁴ - י"ל דכללות המצוה יש בה שני הטעמים. אבל בפרטים המיוחדים לישראל אין בהם משום השחתת עולם, שא"כ היו מפורשים בכדי ליאסר ג"כ לבני נח, שגם הם

1. מכתב ידו של מרן הרב זצ"ל. הערות: הרב יואל פרידמן
2. הרמב"ן (שם ד"ה את חקותי) מביא שני טעמים ראה להלן במאמרו של הרב עזריאל אריאל):
א. "המרכיב שני מינים, משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך...".
- ב. "המינים בבעלי חיים לא יולידו מין בשאינו מינו, וגם הקרובים בטבע שיולדו מהם כגון הפרדים יכרת זרעם, כי הם לא יולידו...".
3. עפ"י סנהדרין (ס ע"א), קדושין (לט ע"א). וכן פסק הרמב"ם בהל' מלכים (פ"י ה"ו) שבן נח מצווה על ההרכבה. ועיי' הל' כלאים (פ"א ה"ו) וביאור הגר"א (יר"ד סי' רצה ס"ק ד).
4. עיי' משפט כהן (סי' כד אות ה, וכן סי' יג, יד כג), עץ הדר (השלם, פרק לז-מ). הרב זצ"ל מחדש שאף שבן נח מצווה על איסור הרכבה, הוא לא נצטווה על פרטי הדינים של איסור זה. לכן הקריטריונים הקובעים את המין שונים בבן נח (לקולא) מאלו הקובעים את המין בישראל. הרב זצ"ל כותב: "דב"נ... אינם מוזהרים כ"א על מה שנראה הכלאים בולט ביותר", אבל אם יש קצת דמיון בין המינים - אינו אסור להם. לעומת זאת, בישראל ישנם מינים שאף שהם דומים זל"ז - הרי הם כלאים זב"ז.



בכלל יישובו של עולם הם.⁵ ועי' שו"ע אה"ע (סי' א), בביאורי הגר"א (ס"ק יז) ותשובת מוהרי"ל (סי' קצו). ועי' ט"ז וח"מ (שם סק"ט).⁶

-
5. הטעם השני של הרמב"ן, שכאשר מרכיב שני מינים משחית את הבריאה, זהו טעם שמתייחס רק לכללות המצוה ולא לפרטי הדינים, שהרי הגויים לא נצטוו בפרטי הדינים. ואילו טעם זה היה מתייחס לפרטי הדינים בודאי היו הגויים מצווים גם בהם, שהרי הם מצווים ביישוב העולם וממילא באיסור השחיתות. יש להעיר שהרב זצ"ל לא מצרף את הסברה הזאת כסניף לקולא בתשובותיו במשפט כהן (סי' יג, יד, כג) העוסקות בהרכבות שנעשו ע"י גוי.
6. הגר"א, הט"ז והחלקת מחוקק נקטו כדעת המהרי"ל, שגוי שנתגייר, אף שבניו נכרים - קיים בהם את מצוות פריה ורביה. זאת בניגוד לדעת הרמב"ם והשו"ע. ומכאן שגם גויים הם בכלל יישובו של עולם.



האדם מול הבריאה

באור מצוות הכלאיים

הרב עזריאל אריאל

סוגיית טעמי המצוות בכללה – קשה היא, ו'לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא וייטול'. אף במאמר זה לא נתיימר לבאר את סיבתה של מצוות הכלאיים, מפני מה ראה ריבונו של עולם לנכון ולנחוץ לצוותנו עליה. השגתו של האדם, גדולה ככל שתהיה – לא תוכל לתפוס אף מעט מזעיר מן הגדלות האלוקית המונחת בכל מצווה. די לנו בכך שנצטוונו מפיו של אלוקינו. ואנו, עבדיו, נשמח על הזכות שנפלה בחלקנו לעשות את רצונו ביראה.¹ אך שאלה אחת מותר לנו לשאול, והיא: מה המצווה אומרת לנו? מהם הרעיונות והתכנים שאנו, בני האדם, מסיקים ולומדים ממנה?²

הרמב"ן (ד"ה את חוקותי) מאריך בביאור טעמיה של מצוות הכלאיים, וכך הוא כותב בטעמו הראשון:

כי השם ברא המינים בעולם... ונתן בהם כח התולדות שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם. וציוה בכוחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכלם "למיניהו" (בראשית א יב)... והמרכיב שני מינין – משנה ומכחיש במעשה בראשית כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך, ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות...³

המסקנה המעשית המתבקשת מדברי הרמב"ן – מרחיקת לכת היא. אם זהו הטעם של איסורי כלאי ההרכבה וכלאי הזרעים, קל וחומר הוא לכל צורה של פיתוח מינים חדשים: הן הכלאה שלהם (ע"י העברת אבקנים ממין אחד לעלי בפרח של מין אחר) והן צורות אחרות של הנדסה גנטית לסוגיה השונים (הנעשית על ידי קרינה רדיואקטיבית או בשיטות אחרות).

הדברים נראים תמוהים. האם זהו רצון ריבונו של עולם, להשאיר את העולם במצב של תוהו ללא התקדמות והתפתחות? האם אין זה תפקידו של האדם לשכלל את הבריאה? ואם תיקונו החומרי של העולם פסול הוא ככפירה בשלמות כוחו של הבורא – מדוע לא נשלול גם את תיקונו הרוחני של העולם, שאף בו יש לכאורה

1. עי' עין א"ה (שבת פרק ב סי' לו).

2. עי' עין א"ה (שבת פרק ב סי' כו).

3. וכ"כ הרמב"ן בפירושו לבראשית (א יא ד"ה ויאמר). וכך כותב גם רבינו יוסף בכור שור בפירושו לתורה (ויקרא שם).



משום כפירה בשלמותה של הבריאה ובכוחו הרוחני והמוסרי של הבורא? חיזוק רב יש לקושיה זו מדברי מדרש תנחומא (פרשת תזריע סי' ה):

מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: איזו מעשים נאים? של הקב"ה או של בשר ודם? אמר לו: של בשר ודם נאים... אמר לו: למה אתם מוליץ? ...הביא לו ר' עקיבא שיבולים וגלוסקאות. אמר לו: אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשי מעשה ידי אדם... אין אלו נאים יותר מן השיבולים? אמר לו טורנוסרופוס: אם הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא הולד מהול ממעי אמו? אמר לו ר' עקיבא: ולמה שוררו (חבל הטבור) יוצא עמו והוא תלוי בבטנו ואמו חותכו? ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול? לפי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרף אותם בהם.⁴

לכאורה דומה כי הרמב"ן הולך, חלילה, בעקבותיו של טורנוסרופוס, הרואה בבריאה כמות שהיא את כליל השלמות, וממילא בא לפטור את האדם מן החובה ומן הזכות לפעול ולתקן. ואילו לדעת ר' עקיבא – אדרבא ואדרבא! לא נברא העולם אלא כדי שיזכו בני האדם להיות שותפים עם הבורא במעשה בראשית, ולתקן את העולם במובן החומרי והרוחני כאחד. כבר המהר"ל הקשה קושיה זו על דברי הרמב"ן (גור אריה ויקרא שם, ועי' תפארת ישראל פרק ב):

אלא שקשה לי על טעם זה שנתן הרמב"ן... דמה בכך? דהא אמרו חכמים, כל דבר שהקב"ה ברא בששת ימי בראשית צריך תיקון, כמו החיטין לטחון ולאפות, ולא אמרינן בזה שהקב"ה לא השלים את עולמו. וכמו שאמרו על המילה, שלא נברא עם האדם והושלם על ידי בשר ודם. וא"כ לא שייך בזה שנראה כאילו אומר שהקב"ה לא השלים עולמו.

אכן, קושיה חזקה הקשה המהר"ל. האם דברים אלו לא היו נהירים לו לרבנו הרמב"ן? ואף הרמב"ן עצמו (בראשית א כח ד"ה וכבשוה) נוקט כדברי המהר"ל כאשר הוא מבאר את ברכת הבורא לאדם בזמן שמסר לשלטונו את כל הארץ:

'נתן להם כח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר, לבנות ולעקור נטוע, ומהרריה לחצוב נחושת וכיוצא בזה...'

אם כן, גם הרמב"ן מודה ברשות שניתנה לאדם בברכת ה' להיות שותף במעשה בראשית על ידי פיתוח אגרוטכני וטכנולוגי. וכאשר מדובר בארץ ישראל, הרי כתב הרמב"ן (ספר המצוות, נוספות ד) שיישובה של הארץ הוא מצוות עשה מן התורה:

4. ויכוח עקרוני זה ביניהם חוזר על עצמו בצורה שונה בענין צדקה (ב"ב י' ע"א). גם שם טען טורנוסרופוס הרשע שהעוני הוא גזירת שמים שאסור לו לאדם לפעול כנגדה ולתת צדקה לעני. ואילו ר' עקיבא ענה לו שאדרבא, העוני בא לעולם כדי שהאדם יזכה לפעול למילוי חסרון העני.



'שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתעלה לאבותינו... ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה...'

ואם כן, מתחזקת היא הקושיה: אם האדם רשאי ומצווה לעסוק בתיקונו של עולם וביישובה של הארץ, מדוע אפוא נאסרה עליו הרכבת הכלאיים?

גם טעמו השני של הרמב"ן דורש עיון. ואלו דבריו:

'והמינים בבעלי חיים לא יולידו מין משאינו מינו. וגם הקרובים בטבע שייולדו מהם, כגון הפרדים - יכרת זרעם, כי הם לא יולידו... וגם הצמחים אשר יתרכבו מין בשאינו מינו - אין פריים צומח אחרי כן... וזה טעם "שדך לא תזרע כלאיים", שהוא בהרכבה על דעת רבותינו.'

טעם זה, הפוך הוא מן הראשון. בעוד שהטעם הראשון אוסר 'לשפץ' את העולם, הרי שהטעם השני אוסר לקלקל את העולם.⁵ אך גם הוא קשה להבנה. שהרי אם מסר הקב"ה את עולמו ביד האדם לשימושו ולתועלתו, מדוע לא יהיה רשאי גם לקלקל ולהשחית את הדבר נחוץ לו לצרכו ולתועלתו? והרי כך כותב הרמב"ן עצמו בגדרה של מצוות 'בל תשחית' (דברים כ יט, ד"ה כי האדם), שמצווה זו אינה אמורה אלא בהשחתה לשמה ולא בדבר הנעשה לתועלת האדם!

אם כן, כיצד ניישב את הקשיים בשני טעמיו של הרמב"ן למצוות הכלאיים?

המעין בדרכיהם של בני אדם, ימצא שתי גישות המנסרות בחללו של עולם באשר ליחס האדם אל הבריאה: דרך אחת היא דרכו של טורנוסורפוס הרשע וחבר מרעיו. לדידם - שלמה היא הבריאה. אין היא זקוקה לשכלול ולתיקון. האדם לא נברא אלא להשתמש בבריאה כמות שהיא. ומכיוון שהוא פטור מכל אחריות לתיקונו של עולם - יכול הוא לבלות את חייו בתענוגים ובהנאות. אין לו שום אתגר: לא טכנולוגי ולא חברתי, לא רוחני ולא מוסרי.

כנגדה של גישה זו - עומדת השקפת עולמו של האדם המודרני. לדידו - העולם שייך לו, ואך לו. הוא יתקדם במדע ויפענח את סודות הבריאה, הוא יפתח טכנולוגיה וירתום את כל כוחות הטבע לצרכיו. אף ירשה לעצמו לחבל בטבע: בתעשייה - לפלוט פסולת רעילה, בחקלאות - לשבש את האיזון הביולוגי, בחיי המדינות - לייצר כלי נשק להשמדה המונית, ואף בחיים האישיים - לחיות חיי נהנתנות, ריקנות והפקרות שלוחי רסן, מבלי להקשיב אל מצפונו המוסרי ואל נשמתו הזועקת לחיים של תוכן, משמעות וקרבת א-להים. ברוב גאוה, רואה האדם את עצמו כאדון היחיד והבלעדי של הבריאה לעשות בה כרצונו. משול הוא האדם המודרני לבוני מגדל בבל,

5. וכ"כ רבינו עובדיה ספורנו (בראשית א יב).



אשר בעצמם יצרו את חומרי הגלם ובמו ידיהם בנו מגדל עד לשמים, ובזאת באו להילחם בריבונו של עולם.⁶

כמקרה הרבעת הכלאיים – המביאה לעולם את הפרד העקר – כך מקרהו של האדם המודרני. כבר היום ניתן לראות ניצנים של הכרה, כי הקידמה הטכנולוגית מביאה את האדם אל סף שוקת שבורה. הפגיעה המתמשכת באיכות הסביבה יוצרת כבר איום ממשי על קיומה של האנושות, והאדם מתחיל להרכין ראש בענווה מול חכמת הבורא הגנוזה בטבע, אשר גדלותה ועומקה הם מעל ומעבר לכל יכולתו של האדם להשיג ולהבין.⁷

מתוך הכרתן של שתי דרכי השקר – נוכל לבוא, בעקבותיו של הרמב"ן, במסילה העולה בית א-ל. גם הרמב"ן מודה כי זרה היא שיטתו של טורנוסרופוס לדרכה של תורת ישראל. האדם, על פי דרכה של תורה, לא נברא אלא בבחינת 'אשר ברא א-להים – לעשות' (בראשית ב ג).⁸ אך גם לאחר שניתן העולם בידי האדם – אין הוא הפקר. אין האדם אדון לטבע. כל חכמתו וגבורתו, כשרונו ויכולתו – מברכת הבורא הם באים, ובשליחותו! הקב"ה בעצמו הוא שהטיל על האדם את המשימה ואת האתגר להשלים את מעשה בראשית. שליחות יש כאן, אך לא אדנות ובעלות. את היחס הנכון של האדם אל הבריאה מבטא נעים זמירות ישראל (תהלים ח ד-ט):

'כי אראה שמייך מעשה אצבעותיך, ירח וכוכבים אשר כוננתה. מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו. ותחסרהו מעט מא-לוהים וכבוד והדר תעטרהו. תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו. צנָה ואלפים כולם וגם בהמות שדי'.

היחס הנכון של האדם אל מעשי הבורא, בענווה ובהרכנת ראש – מתבטא הוא באותה ההגבלה שהוטלה על הפיתוח המדעי. עצם הידיעה שלא הכול נמסר לידינו של האדם, היא הנוטעת בו את אותה התחושה כי לא הוא אדון כל הארץ. חוקות השדה, אשר נקבעו בששת ימי בראשית להבדיל כל חיה וכל צמח למינהו – נותרו בידינו של הבורא (ואכן, עם התפתחותה של ההנדסה הגנטית, וסלילת דרכים ליישומה אף בבני אדם, רבים הם המבינים בעצמם שאל לו לאדם ליטול לעצמו חופש מוגזם בנושא רגיש זה).

אך עדיין יש לשאול, במה נשתנתה דווקא הרכבת המינים מבין כל תולדות השמים והארץ אשר נמסרו לידינו של האדם? כדי לענות על שאלה זו צריכים אנו להעמיק חקר בפסוקי הבריאה של היום השלישי (בראשית א יא-יב):

6. עי' עיונים בספר בראשית' (עמ' 74 ואילך).

7. עי' עין א"ה (שבת פרק ב סי' קצ).

8. עפ"י ב"ר (פר' יא סי' ו); רבינו בחיי שם (ד"ה אשר). ועי' עין איה (שבת פרק ב סי' קיא).



ו'יאמר א-להים: תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע, עץ פרי עושה פרי למינו... ויהי כן. ותוצא הארץ עשב מזריע זרע למינהו, ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו...'⁹
שני ציוויים נצטוותה הארץ ביצירת הצמחים, אך לא ביצעה אלא אחד. נצטוותה הארץ על ההבחנה בין המינים – וקיימה. נצטוותה על טעם העץ שיהיה כטעם הפרי – ולא קיימה.⁹ הציווי – הרי הוא המחשבה הא-לוקית המקורית.¹⁰ מחשבה זו, לא יכולה הייתה להתגשם כולה מיד במהלך הבריאה. 'נשברו הכלים'.¹¹ הרבה מן החסרונות שבעולם, הן החומרניים והן הרוחניים והמוסריים – שייכים לחיסרון זה, ועל האדם לפעול לתקנם. שונה מהם היא הבחנת המינים. אין היא חסרון הבא מ'שבירת הכלים', אלא חלק מן המחשבה הא-לוקית המקורית. חוקת עולם אידיאלית היא, שחקק הבורא בעולמו שלא על מנת לשנותה. וחלילה לו לאדם לשלוח את ידו בנחלת ה' ולומר לבוראו: גדולים מעשיי ממחשבותיך.
רק אדם המכיר במגבלותיהם של המדע והטכנולוגיה אל מול חכמתו וגבורתו של הבורא, הוא היכול להיות שליח נאמן לתקן עולם במלכות שדי.

9. ב"ר (פר' ה סי' ט); רש"י (פס' יב ד"ה עץ פרי).

10. עי' אורות התשובה (פרק ו סעי' ז).

11. עי' רמח"ל (קל"ח פתחי חכמה פתח ל-לא); אורות הקודש (ח"ב עמ' תקיג-תקכז); אורות התשובה (פרק יא סעי' ד).

שמיטה

שבת הארץ

הרב יעקב אריאל

הרבה הסברים ניתנו למצוות השמיטה. אולם דומה שהתורה עצמה, בהגדירה את השמיטה כשבת הארץ, מצביעה באופן שקוף על הטעם העיקרי של מצוה זו. שבת הארץ מקבילה לשבת השבועית, הידועה בשמה שבת בראשית. השביתה מכל מלאכה ביום השביעי, שהיא עצירת כל הפעילות האנושית ביום הזה דווקא, אינה יזומה על ידי האדם. פעמים רבות קורה שהשבת מאלצת את האדם לבלום את עצמו דווקא בעיצומה של פעילות נחוצה ודחופה ביותר. אולם אין עצה ואין תבונה נגד ה'. כוח עליון הוא שעוצר את מרוץ הפעילות ומשבית אותו. ועצם השביתה פירושה הכרה בכוח עליון זה. הערך משבית את הצורך. ועובדה זו היא המקנה לשביתה ממד של קדושה. כלומר לא בשל שיקולים אנושיים אנו שובתים אלא משום שנאמר בתורה: 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' א-להיך'. ימי החול נועדו להישגיות האנושית. השבת נועדה להשגת ה'. בריאת העולם על ידי ה' והנהגת העולם על ידו מחייבות את האדם להמחיש זאת בקטיעת פעילותו היוצרת להישגיו האישיים, כדי להכיר במקור הא-להי של העולם ושל האדם ובייעודם הא-להי. רק לאחר שהאדם החדיר לתודעתו את ההכרה הזו, יכול הוא לשוב למלאכתו, לפעילותו ולהישגיו. יודע הוא מאין בא, לאן הוא הולך, ולאן עליו לשאוף.

משום כך השבת אינה רק יום מנוחה, היא גם ובעיקר יום קדושה. פעילותו האנושית של האדם למען עצמו, נוחיותו ותועלתו, מותרת במשך כל ימות השבוע, אך מלאכת חול היא. השבתת כל עיסוקיו של האדם מכוח הצו הא-להי העליון, כדי להזכיר לאדם את מקורו הא-להי של העולם ואת התכלית הרצויה של העולם בעיני ה', יוצרת אווירה אחרת, שאפשר לחוש אותה בעליל. אווירת קדושה היא. כל החיים מוארים באור חדש. המבדיל בין קודש לחול כמוהו כמבדיל בין אור לחושך.

שבת האדם ושבת האדמה

אף בשבת הארץ נאמר נוסח דומה: 'שש שנים תזרע שדך... ואספת את תבואתה, ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ, שבת לה'. אולם בשונה משבת בראשית, שבת הארץ אינה שבת האדם, אלא שבת האדמה. האדמה היא ששובתת.

אלא שכידוע, האדמה אינה מסוגלת לשבות. כל מהנדס בנין יודע שהאדמה "עובדת". כל חקלאי יוכל להעיד, שאין לאדמה מנוחה. גם כאשר מפקירים את הקרקע, קוץ ודרדר היא מצמיחה. כדי למנוע זאת יש צורך לעבד ולחזור ולעבד את הקרקע כדי לדכא את צמיחת הפרא שלה. המהר"ל מפראג מפרש, שהאדם נקרא על שם האדמה, כי גם האדם, כמו האדמה, אינו יודע מנוחה מה היא - אדם לעמל יולד. אין אפשרות להשבית את האדם מפעילותו. הלטאה יכולה להתחמם בשמש שעות ארוכות. הכלב והחמור יכולים לנום בחום זמן רב. אולם האדם אינו מסוגל לכך. הוא משתעמם. הוא זקוק לעיסוק כלשהו. אם לא ינוצל זמנו לפעילות חיובית, הוא יצמיח עשבים שוטים, קוצים ודרדרים כואבים ודוקרים.

השבתת הקרקע פירושה אפוא השבתה מעבודת האדם בקרקע. "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור". האדם אינו בעליה של הקרקע בשנה זו. להגדרה זו יש משמעות הלכתית מעשית ביותר, שבאמצעותה מתיישבת סתירה לכאורה בין הכתובים. כתוב אחד אומר: "את ספיח קצירך לא תקצור", וכתוב אחר אומר: "והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה". כיצד יתיישבו שני המקראות? אם אין קוצרין, כיצד אוכלין? יבוא המשך הכתוב ויכריע ביניהם: "לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך". האיסור 'את ספיח קצירך לא תקצור', אומר שבשעה שאתה קוצר את היבול לעצמך, לא תנהג בהם כבעל הבית, אלא הכל יהיו שווים בה, אתה ושכירך ותושבך (על פי רש"י). 'ואכלו אביוני עמך...' לכולם זכות שווה בקציר. אין לבעל הבית יתרון על אחרים. מכאן למדו שקציר הנעשה בשם הציבור, ולשם חלוקה צודקת לציבור, מותר (וזהו המושג הידוע 'אוצר בית דין').

נמצא אפוא ששבת הארץ משיבה את הארץ לבעליה האמתיים, לה'. שהרי 'לה' הארץ ומלואה', והוא שנתן את הארץ לבני האדם, בהשאלה, לשש שנים בלבד. בשנה השביעית חוזרת הקרקע לה', ולכן כל פירותיה קדושים. מותר לאוכלם, ויש אומרים שאף מצוה לאוכלם (רמב"ן); אולם לא כבעלים פרטיים, אלא כאורחים על שולחנו של ה'. ומשום כך יש להתייחס אל הפירות ביחס מיוחד, בקדושה. כשם שאורח אינו רשאי להשתמש במנה שלו לכל שימוש העולה על רוחו, אלא לאכילה עם בעל הבית בלבד; כך גם פירות שביעית: אין להשתמש בהם אלא שימוש המקובל על בעל הבית האמיתי, ה' רבון העולם; ולא לסחורה, ולא למלוגמא, ולא להפסד.

גרים ותושבים

רעיון זה עולה גם ממצוות היובל. קדושתה של שנת היובל מתבטאת בשיבתו של כל איש לאחוזתו ולמשפחתו. הקרקע חוזרת לבעליה. העבד חוזר למשפחתו. כלומר, לא ייתכן קניין מוחלט באדמת ארץ ישראל ובאדם מישראל. 'והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי'.



על רקע זה מובנות כל המצוות התלויות בארץ: תרומות ומעשרות, ערלה, רבעי וביכורים, לקט שכחה ופאה. פרי הארץ אינו שלנו. של ה' הוא. רק לאחר שאדם מכיר בכך: נותן את המתנות הראויות לכוהן, ללוי ולעני, ומעלה את הפרי הראשון לירושלים ולמקדש - רק אז הוא רשאי לאכול את יתרת הפירות. ולא רק המצוות התלויות בקרקע. גם איסור הריבית מנומק בכך שה' הוא שהוציאנו ממצרים, לתת לנו את ארץ כנען, ולכן אין לנו זכות להלוות את כספנו לאחרים וליטול מהם ריבית. כסף זה אינו שלנו, הוא רק כפיקדון בדינו. וכיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו? (אמנם הריבית נוהגת גם בחו"ל, אך כנראה האיסור בחו"ל מסתעף מהעיקר, המתחייב בארץ).

הביטוי ארץ כנען המופיע כאן, בא להדגיש שארץ זו לא שלנו היתה, אלא של כנען, וה' הוא שנטלה מהם ונתנה לנו. וזאת על מנת שלא נתייחס אל הארץ ככנענים, כסוחרים העושים סחורה באדמתם... יש כאן פרדוקס מענין, הארץ היא שלנו משום שאינה שלנו. רק כאשר אנו מכירים בריבונותו של ריבון העולם על הארץ, יש לנו זכות לגור בה. כשאינן אנו מכירים חלילה בריבונותו, נשמט הבסיס לריבונותנו. 'והארץ תעזב מהם ותִרָץ את שבתותיה'. דוק ותמצא שעד עצם היום הזה, בדרך כלל יש התאמה בין ההכרה בריבונותו של רבון העולם על הארץ ושלילת הריבונות האישית, לבין המחויבות להחלת ריבונותנו על כל מרחבי ארץ-ישראל. וכן להיפך, יש התאמה בין כפירה בריבונותו של ריבון העולם, והכרת ריבונותנו האנושית בלבד, לבין התנזרות מהחלת ריבונות זו על כל הארץ. אדם מאמין אינו שולל עקרונית מחויבות זו. לכל היותר הוא טוען שיש צורך להתחשב בשיקולים נוספים. מי שהוא חש עצמו כגר, הוא בעצם תושב, ומי שחש עצמו כתושב - אינו אלא גר...

יחס מיוחד זה אל ארצנו הקדושה הוא המחייב אותנו לשוויון ולצדק בינינו לבין הזרים היושבים עמנו. רק הכרה בריבון העולם, ובקדושת ארצו הנבחרת, היא המסוגלת להביא לשוויון אמתי ולצדק אמתי. כל החיקויים והזיופים של רעיונות הצדק והשוויון של פרשתנו, שהשפיעו רבות על החברה האנושית, לא הצליחו להתפתח כראוי, משום שלא הכירו בבסיס היסודי, שבלעדיו לא ייתכן שוויון וצדק: 'הלוא אב אחד לכולנו, הלוא א-ל אחד בראנו'. רק כשעם ישראל יישם רעיונות אלו בארצו, הם יהיו נחלת המין האנושי כולו. רק מי שמקיים 'ויראת מא-להיך', מסיק את המסקנה המתבקשת במילואה: 'וחי אחיך עמך'.



שמיטה וקיימות

הרב גבריאל קדוש

הקדמה

בדורנו, ובמיוחד בשנים האחרונות, עניין ה'קיימות' זוכה למודעות ולהתעניינות רבה, ובייחוד - הקונפליקט בין פיתוח העולם לשימור הטבע, לאור הנזקים הבלתי הפיכים שגורמת האנושות לעולם.

אין ספק שצריך לברר מה היא דעת התורה, תורת חיים, בסוגיות אלו ואכן ב"ה זוכים אנו לביירוים רוחניים והלכתיים במסגרות שונות בעניין זה. עיסוק בסוגיות אלו שלא על פי דרכה של תורה יכול להביא אותנו לידי סיכוכים רוחניים אשר יש להם השלכות חמורות לעולמנו.

הרעיונות של שמירת איכות הסביבה מושכים מאוד את הלב ומתקבלים על הדעת: מי רוצה לחיות בעולם מזוהם? אך נראה שעניין זה של שמירת הסביבה הפך לאחרונה ל'דת' מסוכנת, אשר מציבה בפנינו אתגר רוחני. אתגר זה מחייבנו מחד לתת מענה אמיתי לצדדים החיוביים של העניין, ומאידך - להיאבק כנגד הרעיונות הנוגדים את תפיסת תורת ישראל.

בכדי להבהיר עניין זה, מובא כאן קטע מאתר האינטרנט של מרכז השל, המכון הישראלי לחשיבה ומנהיגות סביבתית:

קיימות (sustainability) היא השקפת עולם דמוקרטית אופטימית, ששמה במרכזה את כבוד האדם וחירותו מתוך הבנה עמוקה שכולנו חלק ממארג החיים המזין ומקיים את כל היצורים על פני כדור הארץ. קיימות היא לגלות מחדש את הערך של הדברים המקיימים אותנו: האוויר והמים הנקיים, השקט של המדבר והמגוון של החורש הים תיכוני, שכונה בה ילדים משחקים בחוץ בבטחה, או קהילה בה קשיש הזקוק לעזרה יכול למצוא שכן הנכון לעזור... תפיסת הקיימות אומרת שהאתגר כיום צריך להיות כיצד לייצר את מה שבאמת נמצא במחסור. ואין מדובר רק בשיקום הטבע - שיקום המערכות האקולוגיות תומכות החיים של כדור הארץ. אלא גם ביצירת סביבות חינוכיות משמעותיות ונטולות אלימות, מערכת בריאות המשקיעה במניעה והדרכה לא פחות משהיא משקיעה בטיפול וריפוי, ערים תוססות בקנה מידה אנושי, מזון המעיד על עונות השנה, אורחות חיים המאפשרים לאדם ליצור ולהתבטא... מחקר הערכה רחב היקף של האו"ם על מצב המערכות האקולוגיות של כדור הארץ מצא כי שני שליש מהשירותים שהטבע מעניק לאנושות נמצאים במצב של התדרדרות. המדד של טביעת הרגל האקולוגית

מלמד כי אנו חיים באוברדרפט על חשבון הדורות הבאים. כל שנה האנושות צורכת את מה שלוקח לטבע לייצר לפחות שנה וחודשיים. אסונות הטבע המתרבים הנובעים מהתחממות כדור הארץ, מרמזים לנו מה גבוה המחיר של המשך ה"עסקים כרגיל". האנושות הורסת את המערכות תומכות החיים של כדור הארץ. אך דווקא המשבר הסביבתי והאילוצים שהוא מציב בפני האנושות מהווים הזדמנות לצאת לדרך חדשה הוגנת יותר, שמחה יותר ויצירתית יותר. תוך שני עשורים הפכה הקיימות לתנועה בינלאומית הולכת וגדלה המצליחה למצוא את המכנה המשותף הגבוה ביותר בין אזרחים מרקעים שונים ותרבויות שונות, המדגימים באלפי צורות שונות שאפשר גם אחרת.

דברים אלו נראים למתבונן תמימים, וישנם דברים רבים שנוכל ואפילו נרצה להסכים עמם ולפעול למענם; אך מתוך עיון ומעקב אחר הארגונים הירוקים השונים נראה שחלק מפעילותם ומתפיסת עולמם נוגד את תפיסת עולמנו הרוחנית, ואף נוגד את דרכה של תורה.

כך לדוגמה השמת האדם, חירותו וכבודו במרכז, חוסר ההבחנה בין תפקידנו כעם בארץ והשמתנו ככל הגויים בית ישראל, וחינוך מחדש על פי תפיסות אנושיות. השאיפה להיות חברה נטולת אלימות ודאי יש בה שאיפה טובה, אך היא גם מסוכנת וריח חריף של נצרות נידף ממנה: האם הכוונה היא שלא נתיישב ולא ניאבק על זכותנו על הארץ? כך גם לגבי שמירת הסביבה: האם תפיסת הקיימות דוחקת כל אפשרות של הקמת יישובים חדשים? האם אפילו חזון יישוב הנגב נגוז ובמקומו באה תפיסת עולם של מרכזי יישוב בגורדי שחקים, כי בכך נצמצם את הנזק האקולוגי ונשמור ריאות טבעיות-ירוקות? ומה לגבי ההשלכות החברתיות והמוסריות שיהיו לכך?

כמובן שחשיבה על הנזק לטבע ועל שינוי סדרי עדיפויות בחיי האדם היא מן הדברים שתורתנו ושכלנו מחייבים. אך השמת האדם במרכז עולם גלובלי, והעמדת הדמוקרטיה כחזות הכול – ערכים אלו אינם מספקים אותנו. יש תפיסות עולם אשר מניעות את חיינו ופועלנו בעולם, והגדרות מוגבלות אלו אינן מספיקות לפי תפיסתה של תורה, ועל אחת וכמה שאינן יכולות להרוות את השאיפות הרוחניות של עם ישראל בארצו.

התעוררנו לעיסוק ולהרהור בקול בעניינים אלו בעקבות בקשה של החברה להגנת הטבע ממכון התורה והארץ, להעביר הרצאה בעיר באר שבע בפני מורים בנושא 'הקיימות והשמיטה'. השתתפות של מורים ומורות ממגזרים שונים ומגוונים (דתיים, חילוניים, בדווים) העלתה מחשבות האם אכן נוכל להשאיר את במת הקיימות לכל דכפין, ללא התייחסות משמעותית וראיית הנולד להיכן נוכל להגיע בעיסוק בעניינים אלו.



אחריותו של האדם לפיתוח העולם 'לא תהו בְּרָאָה לְשֶׁבֶת יִצְרָה' (ישעיהו מה, יח), וגבולות הפיתוח על חשבון נזקים אקולוגיים עכשוויים ועתידיים, נושקים לסוגיות הלכתיות חמורות של דחיית נפש מול נפש, וכן לסוגיות של מקומו של היחיד לעומת אחריותו לציבור בכלל.

האדם הממוצע מונע בדרך כלל על ידי שיקולי רווח קצר מועד, ולכן דעתו לא נתונה להשפעות סביבתיות שליליות רחוקות. כתוצאה מכך נגרם לעולם נזק אקולוגי מצטבר, לדוגמה: התחממות כדור הארץ, הרס יערות ואוצרות טבע ונוף, זיהום מקורות המים וזיהום האוויר, דלדול משאבים טבעיים והכחדת זנים שונים של צמחים ובעלי חיים.

שנת השמיטה היא גורם מזמן לעסוק בסוגיה רוחנית-הלכתית וציבורית זו. ננסה בעז"ה בדברים דלהלן להעלות הרהורי דברים מתחום החקלאות בשנת השמיטה מול ערכי איכות הסביבה בתחום זה. ודאי שמתחייב עיסוק בנושא זה גם בתחומים נוספים: מים, אוויר ועוד.

נברר בעז"ה כיצד שביתת הארץ שנה שלמה, לא רק שאינה פוגעת בעקרונות הקיימות אלא להיפך, במצוות השמיטה יש עליית מדרגה בהבנת השימור והקיימות, שיכולה להיות כאב טיפוס להבנת כל עקרונות הקיימות באופן שלם יותר ממה שנתפס כיום בחוגים מסוימים.

זכויות וחובות בשמיטה

מצוות שמיטת קרקעות כוללת מן התורה ארבע מלאכות:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבַתָּה הָאָרֶץ שְׁבַת לַה' שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךְ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר כְּרֶמֶךְ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ וּבִשְׁנָה הַשְּׁבִיעִת שְׁבַת שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ שְׁבַת לַה' שְׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וְכְרֶמְךָ לֹא תִזְמַר אֶת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֲנְבֵי נִזְיֶרְךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ.

התורה אינה מסתפקת באיסורים, אלא מוסיפה גם ציוויים חיוביים:

וְהִיְתָה שְׁבַת הָאָרֶץ לָכֶם לְאֲכֹלָהּ לָךְ וּלְעַבְדְּךָ וּלְאִמְתְּךָ וּלְשִׁכְיֶרְךָ וּלְתוֹשֶׁבְיֶיךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ וּלְבִהְמֹתֶיךָ וּלְחִיָּה אֲשֶׁר בְּאֶרְצְךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לְאָכַל... (ויקרא כה).

ודאי אין כוונתה של תורה לייבש את כל הצומח על פני האדמה, שהרי כיצד יתקיים הציווי 'והיתה שבת הארץ לאכלה'? ועל אחת כמה וכמה אם מדובר בעצי פרי, שאין כוונה לבטל את כל יבול העצים. שאם כך פני הדברים, האפשרות לאכילת פירות במשך כל השנים תהיה באופן מאוד מצומצם בגלל איסור ערלה.

וכן הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פ"א) פוסק לגבי היתר מלאכות מסוימות מדרבנן בשביעית כעדירה תחת הגפנים והשקיה:

‘ומפני מה התיירו כל אלה? שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה’...

אם כך, למדנו שאין רצונה של תורה לקעקע בשמיטה את החקלאות ולבטלה, אלא הטילה עלינו התורה מגבלות בפעולות חקלאיות מסוימות. גם לגבי גינות הסברה נותנת שאין כוונת התורה שאנו צריכים להזניח את הגינה ללא כל טיפול, ועל כך כתב מו"ר הרה"ג יעקב אריאל:

יש הסבורים שבשנת השמיטה ניכרת גינתו של שומר מצוות בכך שאינה מטופחת. אין הכרח לכך. יש מקום לומר גם ההיפך. שגינה מטופחת כהלכה. על פי ההלכה, מעידה על בעליה שידוע הלכה והוא שומר עליה. מסתבר לומר שכוונת התורה היתה שגם בשנת השמיטה תיראה ארצנו יפה וישובנו נאה, בגבולות שנקבעו על ידי ההלכה. גם ארץ ישראל וגם מצוות השמיטה נכללו בכלל של "זה א-לי ואנוהו" (אהלי שדה, סימן י"א פ"ב ס"ק ה')

שנת השמיטה – אין משמעותה חידלון והשבתת הטבע, נהפוך הוא – יש בה כוחות יצירה וחידוש: לפעמים דווקא מתוך הוברת הקרקע ושינוי תודעתי שהאדם עובר בעקבות שביטה ממלאכה, מקומה של האדמה ועבודת האדם מקבל משמעות יותר עמוקה. 'ניצול' משאבי הטבע עד תום הנו היפוך גמור לערכי הקיימות, והשמיטה בוודאי מבטאת זאת באופן בולט.

הבורא והאדם בשמיטה

אחד מטעמי מצוות השמיטה שנאמרו ע"י מפרשי המקרא הוא הגברת הביטחון בה' וקביעת היחס הנכון בין האדם לאדמתו, בהבנה מי בעל הבית על האדמה, האם האדם הוא ריבון בעולם? וכך דברי הכלי יקר:

טעם מצוה זו היא להשריש את ישראל במדת האמונה, והבטחון בה'. כי חשש הקב"ה פן בבואם אל הארץ יתעסקו בעבודת האדמה על המנהג הטבעי וכאשר כביר מצאה ידם ישכחו את ה' ויסורו בטחונם ממנו, ויחשבו כי כחם ועוצם ידם עשה להם את החיל הזה ועולם כמנהגו נוהג ויחשבו שהארץ שלהם היא והם הבעלים ואין זולתם. (ויקרא כה, ב).

וכן ביטא רעיון זה הרב הירש בטעם מצוות השבת

'לא לך המה הדברים הנמצאים מסביב לך... קנין ה' הנהו... בכל שבת ושבת השיבה אל ה' את התבל שלו.. וזכור מי הוא האדון לה'.

המתבונן בנושא שמירת הטבע והנוף מול הפיתוח, יהיה חייב להגיע לנקודת בירור אמיתית, והיא: מה מקומו של האדם בבריאה, האם פיתוח הבריאה ללא מגבלות



וללא סייגים זהו ייעודו, יכולתו ואף חובתו של האדם בעולם, או שמא יש על כך מגבלות כל שהן? ואם אכן נגיע למסקנה המתבקשת שוודאי שישנן מגבלות, מי קובע מה הם גבולות הפיתוח למען השימור, האם השימור הוא ערך בפני עצמו או שמא נועד הוא למטרות אחרות?

בחינת שאלות אלו מצריכה אומץ והכרעה, שאכן עולמנו אינו יכול להתקיים ללא צו עליון המנחה ומצווה אותנו בכל אורחותינו וחובותינו, לשמירת העולם מצד אחד, ולפיתוחו מצד שני.

אדם ואדמה בשמיטה

שאלות על מקומו של האדם ומקומו של הטבע בעולמנו יביאו אותנו לבירור פנימי יותר, מה תפקידו של האדם בעולם ומה נדרש ממנו. לאיזה מחוזות שטף החיים עלול להביאו ומה הדרך להישמר מהשחתה מוסרית, תרבותית ורוחנית.

הרב יצחק עארמה בספרו עקידת יצחק, בבואו לבאר את מצוות השבת, קובע לנו דברים נוקבים בהצבת גבולות העשייה של האדם:

אין זאת רק כי בנפשנו דבר לגלות את אוזנינו ולהעיר את לבנו בהציב לנו ציונים גדולים ונוראים. לפקוח עינים עיוורות השקועות בדמיוני העולם, כזבין והבלין, ומוכרים אותה (את נפשם) לצמיתות לעבוד את האדמה עבודת אדמה ועבודת משא צמד פרדים, והלוא המה קיבלו עליהם לעבוד אלוקים מאהבה. והנה לשלוח מבית כלא יושבי חושך להוציא ממסגר אסירי התאוות האחוזים בחבלי הבלי זמנם. שם לנו נרות מאירים ופתח לנו חלונות שקופים והציב לעינינו סימנים מובהקים במניינו המשך זמננו, ימינו, שבועותינו, ושנותינו אשר לא נוכל להתעלם מהם. כי אם בשיגעון ובעיוורון... כי הנה עבודת ששת ימים ושבתת השביעי היא עדות נאמנה שהעולם נברא ברצון הבורא... והנה זה יהיה אות ומופת מוחלט לאמיתת מציאותו... והרי זאת היא האמונה הראשונה המחוייבת לכל בעל דת... (שער סט)

ללא אותן נקודות ציון בחיינו כשבת, חגים, שמיטה ויובל, חיינו יהיו חיי שיגעון ועיוורון. נקודות זמן אלו עוצרות את מרוץ החיים, ואמורות לספק לאדם היחידי ולאומה בכללה את פסק הזמן לחשיבה – מה תפקידו בעולם? מאין בא ולאן הוא הולך?

וכן מרן הרב קוק חיזק את יסוד השחרור של האדם משטף החיים:

היחיד מתנער מחיי-החול לפרקים קרובים – בכל שבת. "באה שבת באה מנוחה", מתחלת הנפש להשתחרר מכבליה הקשים... ומבקשת היא לה אז נתיבות עליונות, חפצים רוחניים, כפי טבע-מקורה... את אותה הפעולה, שהשבת פועלת על כל יחיד, פועלת היא השמיטה על האומה בכללה. צורך

מיוחד הוא לאומה זו, שהיצירה האלהית נטועה בקרבה באופן בולט ונצחי, כי מזמן לזמן יתגלה בתוכה המאור האלהי שלה בכל מלא זהרו אשר לא ישביתוהו חי- החברה-של-חול עם העמל והדאגה, הזעף והתחרות אשר להם, למען תוכל להתגלות בקרבה פנימה טהרת נשמתה בכללותה כמו- שהיא... וכשם שנאמר בשבת בראשית, "שבת לד", כך נאמר בשביעית: "שבת לד", סגולת הארץ וסגולת האומה מתאימות יחד... (הקדמת שבת הארץ)

יש הסוברים שדווקא מניעת העבודה בשמיטה במשך שנה שלמה מביאה לריבוי ברכה. הרמב"ם במורה נבוכים כותב שטעם השמיטה 'כדי שירבה יבול האדם ותתחזק בהברתה', או בשפה אקולוגית, מניעת התערבות האדם בטבע למשך זמן מסוים מאפשרת את פריצת הכוחות הטבעיים שבאדמה, ובכך מתרבה הברכה.

מובילי מהפכת הקיימות ואיכות הסביבה הגיעו כבר מזמן למסקנה שיש להציב גבולות ברורים לפיתוח הטכנולוגי והאורבני, אך נדמה שמגבלות אלו, כל זמן שיישאו בגדר של מחשבות ורעיונות אנושיים בלבד ולא מתוך צו אלוקי ברור, יהיו עמומות ונתונות לשינויים חדשים לבקרים לפי פרמטרים של קמפיין כזה או אחר, ולפי מוקדי כוח והשפעה מתחלפים.

ערך העבודה

שמירת השמיטה כהלכתה בשביתה שנה שלמה ממלאכת הקרקע מעמידה בפנינו שאלת יסוד: כיצד זה שערך העבודה נדחק לשנה שלמה לקרן זווית? כיצד אפשר לקיים עולם מתוקן ללא עבודת אדמה במשך שנה שלמה?

נתבונן ונראה שהדברים הפוכים ממש: ערך העבודה האמיתי מתעצם והולך בעקבות שנת השמיטה, וכמו כן ערך קיום העולם מוצב במקומו הראוי לו.

הרב משה צבי נריה זצ"ל כותב על תמיהות אלו כך:

וכי מה באה השביעית ללמד לישראל? לכאורה הלא מצות השמיטה איננה בהתאמה גמורה עם רוח התורה בכללותה. תורתנו מגנה את הבטלה ומוקירה מאוד את המלאכה... כבר בפרשיות הראשונות בספר בראשית, בתיאור תור הזהב של האדם בגן-עדן, נאמר ויניחוהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. גם בגן עדן העבודה חיובית היא... רבותינו ז"ל במסכת אבות מצווים: "אהב את המלאכה ושנא את הרבנות"... חז"ל דרשו "כי תבואו אל הארץ ונטעתם", "אף אתם כשאתם נכנסים לארץ-ישראל לא תתעסקו אלא במטע תחילה. והנה השנה השביעית בקשר לחקלאות, לכאורה היא שנת בטלה?

אבל, ראשית כל - לא כל עבודה חקלאית אסורה בשביעית, אף בזמן שהשביעית היתה, ותהיה מן התורה, יש מלאכות מותרות גם כן. ושנית,



אמנם חשובה מאוד ויקרה מאוד היא העבודה בכלל, והעבודה החקלאית בפרט, מבחינת השקפת העולם של היהדות. אבל כשהיא נעשית מטרה סופית לאנושות, תכלית כשהיא לעצמה עלולה היא ליהפך מעבודה, לעבודה זרה, מעבודת האדמה לפולחן האדמה, לפולחן אלילי... השבת היא המקדשת את החיים כולם, היא המגלמת את המטרה הסופית, את התכלית העליונה של כל עליון!

הנה למדנו שוב את העיקרון החשוב שאין בשביתת הארץ חידלון חלילה, אלא להיפך, נפעלות גדולה למען אדם ועולם מתוקנים ונעלים יותר.

עבודת האדמה כערך

המתח בין הפיתוח והחקלאות לשימור מקבל ממד אחר כאשר מדובר בארץ ישראל ובמצוות הישיבה בה. הרב קוק זצ"ל כתב:

בנין הארץ, היסוד הראשי, החקלאות, הלא היא אצל כל העמים רק גורם כלכלי חיוני פשוט, אבל העם אשר הנושא שלו כולו הוא קדש קדשים, וארצו, ושפתו, וכל ערכיו כלם קודש הם, כי הוא כולו ממלא את בטוי הקודש של כל האנושיות וכל היקום כלו... הרי גם חקלאותו כולה היא ספוגת קודש... (מאמרי הראי"ה עמ' 13)

וכן כתב הרב ישכר טייכטל הי"ד:

יטע ה' אלוקים גן בעדן, אף אתם כשתכנסו לארץ, לא תתעסקו אלא במטע תחילה... ומזה יבינו כל עובדי אדמה שבארץ ישראל, שעבודתם איננה עבודה חומרית אלא עבודה רוחנית ושיש במעשה ידיהם קדושה ורוחניות אלוקית בכל פעולה ופעולה שעושים ביישוב הארץ. (אם הבנים שמחה עמ' רעא)

והפליג במעלת מצוות החקלאות בארץ החתם סופר:

העבודה בקרקע היא גופה (עצמה) מצוה משום ישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים, ועל ציוותה התורה "ואספת דגנך"... ואפשר אפילו שאר אומניות שיש בהם ישוב העולם – הכל בכלל המצווה (חידושים על הש"ס, סוכה דף לו)

ממד הקודש בחקלאות ובכל ענין הקשור לארץ צריך לשנות את ערכי תפיסת הקיימות. כמובן, אין באמירה זו היתר סוחר לפריצת כל הגבולות בשם מצוות יישוב הארץ, שהרי אם בסופו של דבר עניין זה יפגע בטבע בצורה משמעותית ובאופן שאין אחריו תיקון, מצוות ישוב הארץ גם היא תיפגע. אך בהחלט, כאשר אנו בוחנים את ערכי הקיימות מול מצוות יישוב הארץ, ובמיוחד בשנת השמיטה מול מצוות החקלאות בארץ, הדברים מקבלים יחסיות שונה.

הבריאה והאדם ומה שעליהם

האם האדם הוא שליט מוחלט על הטבע? הדבר מורכב מאוד. הרמב"ם במורה נבוכים כותב:

שאינן לסבור בכל הנמצאים שהם בגלל מציאות האדם, אלא יהיו גם שאר כל הנמצאים מטרה לעצמם לא בגלל דבר אחר' (ח"ג, י"ג). ומצד שני מצאנו בספר בראשית (א, כח) בבריאת האדם הראשון וביצויי שמקבלים אדם וחוה, שנאמר 'וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹשׁוּהָ וּרְדוּ בָדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַי הָרֶמֶשׂת עַל הָאָרֶץ. ביאר על כך הרב יוסף דב הלוי סולביצ'ק:

שעה שבירך ה' את האדם הראשון והטיל עליו לכבוש את הטבע כיוון אותו אל התכונות המעשיות של השכל אשר באמצעותם יכול הוא להשתלט על הטבע... מעולם לא היה בהן כדי לאפשר לאדם לשלוט על הטבע... רק האדם הבונה בתי חולים, המגלה שיטות ריפוי ומציל חיי בני אדם, מתברך במידת הכבוד... האדם התרבותי השיג שלטון מוגבל על הטבע ונעשה, במונחים מסוימים אדון לטבע... שלטונו מאפשר לו לפעול בהתאם לאחריותו. (איש האמונה עמ' 14-17)

וביתר פירוט כתב ד"ר דניאל שליט:

האדם אמנם נברא בצלם האלוקים, אבל אינו היוצר אלא היצור, וגם צלם האלוקים שלו עדיין עומד לפני התפתחות ארוכה, ולשם כך הוא זקוק להנחיות, להדרכות. מסתבר שכל שלטונו על הנמוך ממנו אינו אלא בתנאי של קבלת עול הגבוה ממנו, יוצר הכל. לפיכך מה שניתן לו אינו שלטון אלא אחריות... האדם הדוחה את קבלת האחריות ונאחז כאילו עמד בפני עצמו- הופך את כח ההנהגה שבידו לכח של כפיה ואז נעשה הוא לאיום על הבריאה. (ספר הקניין עמ' 224, בשינויים)

הרב שג"ר ז"ל ראה בכל ערכי השמיטה מעין שוויון אקולוגי בכל הבריאה כולה, וכך דבריו:

השמיטה מכוננת שוויון, מקיף אף יותר משוויון סוציאלי, ניתן לומר שהוא מגיע לרמה אקולוגית. 'זהיתה שבת הארץ לכם לאכלה, לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך, ולבהמתך ולחיה אשר בארצך, תהיה כל תבואתה לאכול'. תארו לעצמכם שותפות בין האיכר לבהמתו, לשניהם זכות הנאה שווה מפירות האדמה. הרדיקליות של מצוות השמיטה כמעט בלתי נתפסת. לא פחות רדיקלית הינה המצווה החברתית- כלכלית של שנת שמיטת הכספים בסוף שנת השמיטה. אין זה שוויון המושג באיחוד של



הבעלות, מעין הלאמה של הקרקע. השוויון של השמיטה הוא ויתור על עצם הבעלות היוצרת את ההבדל בין עני לעשיר. (כלים שבורים עמ' 155)

העמדת החלוקה בין אחריות לטבע לבין אדנות על הטבע, והחיבור בין האדם לכל הבריאה, הם היסוד המרכזי והבריח התיכון אשר מאפיין את עקרונות הקיימות. שנת השמיטה גורמת לאדם ולאומה להבין שהם אינם בעליו של הטבע ואדונים עליו, אלא אחראים ושותפים לו לפי אמות מידה אלוקיות.

התערבות אנושית בטבע

הרמב"ן בבואו לתת טעם למצוות כלאים כתב:

והטעם בכלאים, כי השם ברא המינים בעולם... ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם וצוה בכחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכולם "למינהו" (בראשית א)... משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות... (ויקרא, יט, יט)

כמובן, אי אפשר לפרש את דברי הרמב"ן כציווי אלוקי האוסר מאיתנו כל פיתוח בעולם, שהרי בפירושו על התורה כתב על הציווי לאדם הראשון:

וכבשנה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ... נתן להם כח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר, ולבנות, ולעקור נטוע... (בראשית א, כח)

אלא יש בכך הצבת גבולות לפיתוח ביחס לשימור הבריאה האלוקית.

שאלת הגבולות הללו כבר נדונה בין רבי עקיבא לטורנוסרופוס הרשע במדרש תנחומא:

מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: איזו מעשים נאים של הקב"ה, או של בשר ודם? אמר לו של בשר ודם נאים... א"ל למה אתם מוליך? א"ל אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בני אדם נאים, משל הקב"ה הביא לו רבי עקיבא שבליים וגלוסקאות, א"ל אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה ידי אדם, א"ל אין אלו נאים יותר מן השבליים, א"ל טורנוסרופוס אם הוא חפץ במילה למה אינו יוצא הולד מהול ממעי אמו? א"ל ר"ע ולמה שוררו יוצא עמו והוא תלוי בבטנו ואמו חותכו? ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול לפי שלא נתן הקב"ה את המצות לישראל אלא לצרף אותם בהם ולכך אמר דוד (תהלים יח) כל אמרת ה' צרופה (פר' תזריע סי' ה').

למדנו אכן את האפשרות והחובה של האדם להשלמת הבריאה אך הכול לפי אמרת ה' הצרופה, המצרפת את הבריאה והבריות.

הבחנה מקיפה למחלוקת זו באר הרב עזריאל אריאל בהרחבה:

שתי גישות קיימות באשר ליחס האדם אל הבריאה: דרך אחת היא דרכו של טורנוסרופוס הרשע, לדידם שלימה היא הבריאה, אין היא זקוקה לשלול ולתיקון. האדם לא נברא אלא להשתמש בבריאה כמות שהיא. ומכיון שהוא פטור מכל אחריות לתיקונו של עולם – יכול הוא לבלות את חייו בתענוגים ובהנאות, אין לו שום אתגר: לא טכנולוגי ולא חברתי, לא רוחני ולא מוסרי. גישה שניה, השקפת עולמו של האדם המודרני, לדידו העולם שייך לו, ואך לו. הוא יתקדם במדע ויפענח את סודות הבריאה, הוא יפתח טכנולוגיה וירתום את כל כוחות הטבע לצרכיו, אף ירשה לעצמו לחבל בטבע: בתעשייה – לפלוט פסולת רעילה, בחקלאות – לשבש את האיזון הביולוגי, בחיי המדינות – לייצר כלי נשק להשמדה המונית, ואף בחיי האישיים – לחיות חיי נהנתנות, ריקנות והפקרות שלוח רסן... רואה הוא את עצמו כאדון היחידי והבלעדי של הבריאה לעשות בה כרצונו... הקידמה הטכנולוגית מביאה את האדם לשוקת שבורה. הפגיעה המתמשכת באיכות הסביבה יוצרת כבר איום ממשי על קיומה של האנושות, והאדם מתחיל להרכין ראש בענווה מול חכמת הבורא הגנוזה בטבע... האדם, עפ"י דרכה של תורת ישראל, לא נברא אלא בבחינת "אשר ברא אלוקים לעשות" אך גם לאחר שניתן העולם בידי האדם – אין הוא הפקר. אין האדם אדון לטבע. כל חכמתו וגבורתו, כשרונו ויכולתו – מברכת הבורא הן באות, ובשליחותו! הקב"ה בעצמו הוא שהטיל על האדם את המשימה ואת האתגר להשלים את מעשה בראשית. שליחות יש כאן, אך לא אדנות ובעלות... היחס הנכון של האדם אל מעשי הבורא, בענווה ובהרכנת ראש – מתבטא הוא באותה ההגבלה שהוטלה על הפיתוח המדעי... (מתוך המאמר 'האדם מול הבריאה – ביאור מצוות הכלאיים' המופיע בספר זה, יש לציין מספר עמוד לאחר העריכה)

שנת השמיטה היא שנת חשבון נפש, כמו ששבת בראשית היא חשבון נפש. וכך כתב הרב נריה זצ"ל:

השביעית איננה רק שבת הארץ, אלא היא גם שבת לד' (ויקרא כה, ב) ... השבת – עת חשבון נפשו של היחיד, ושבת הארץ – עת חשבון נפשו של הצבור. הראשונה באה אחת לששה ימים ונמשכת רק יום אחד, ואילו השנייה באה אחת לשש שנים ונמשכת שנה שלמה. יחיד סיפק בידו לסכם מעשיו ודרכיו אחר ששה ימים, ואילו ציבור זקוק לששת שנות מעשה, טבעי ומובן שסיכום ובירור כל המעשים, ברור העבר והכוון לעתיד, מצריכים שנה שלימה.



בשנת השמיטה נדרש מאיתנו חשבון הנפש הרצוי לתיקון העולם, ודברי המדרש יהיו לנו לעיניים :

ראה את מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו' (קהלת ז יג). בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך (קהלת רבה ז, א)

דווקא שנת השמיטה ראויה היא לרוממות גדולה ולתיקון גדול לכל הבריאה והאומה.

התנהגות בשאריות אוכל שיש בהן קדושת שביעית

הרב יואל פרידמן

שאלות

1. האם מותר לשים פירות שיש בהם קדושת שביעית בתוך 'פח שמיטה' כשנמצאים שם פירות שהונחו בפח קודם לכן?
2. כמה זמן צריכים להשאיר את הפירות בתוך 'פח שמיטה' עד שיהיה אפשר לזרוק אותם לפח הזבל?
3. מהי הדרך המעשית לפינוי שולחנות במוסדות ובמקומות ציבוריים בשנת שמיטה?
4. במקומות ציבוריים ובמוסדות שיש בהם עובדים גויים – האם יש לתת להם הנחיות לשמור את הפירות שיש בהם קדושת שביעית מפני הפסד, או שמא יש להניח להם לפנות את השולחנות כרגיל?
5. קיים מתקן 'קומפוסטר' שמומלץ על ידי המשרד לאיכות הסביבה. שמים במתקן שאריות אורגניות כגון פירות, שאריות של כיסוח דשא וכד', מניחים עד שיירקבו, מערבבים ולבסוף משתמשים בתוצר בתור 'קומפוסט' לשם זיבול הגינה. האם מותר להכניס למתקן זה פירות שביעית?

אחת מן ההלכות המרכזיות של פירות שביעית, היא שאסור להפסיד אותם. בכל אחת מן השאלות הנ"ל יש היבט אחר של הפסד שאריות האוכל. לכן כדי לענות עליהן יש לברר כמה דברים מקדמיים: א. יש להגדיר את איסור ההפסד של פירות שביעית – האם זהו מושג אובייקטיבי או סובייקטיבי? ב. האם אסור להפסיד את כל שאריות האוכל? ג. באיזה שלב של ריקבון הפרי כבר אין איסור להפסיד אותו? ד. האם מותר להפסיד פירות שביעית בגרמא?

א. מהו הפסד

השאלה היא האם איסור הפסד הוא רק כאשר אנו מפסידים את גופו של הפרי, או שמא אף כשאין הפסד ישיר לפרי אך אף אדם לא יאכל את הפרי מפני שהוא מאוס בעיני האדם – נחשב הפסד לפרי.

לכאורה המקור לדין הפסד הוא מהפסוק (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' (פסחים נב ע"ב); אין בתורה איסור מפורש של הפסד הפירות, אלא האיסור נלמד מכך שיש בהפסד מניעת אכילה,¹ ולפי זה יש מקום לומר שהפסד אינו רק

1. וע' כרם ציון הלכות פסוקות עמ' נה בגידולי ציון, ושם עמ' קמז-קנא.



כאשר מפסיד את גופו של הפרי, אלא די בכך שעושה מעשה שממאיס את הפרי בעיני האדם, נחשב הפסד. ויש מקום לומר שזהו רק בשביעית שכאמור איסור הפסד נלמד מ'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'; לעומת זאת, בתרומה שבה איסור הפסד נלמד מ'משמרת תרומותי',² רק הפסד גופו של הפרי נחשב הפסד. אך מצאנו גם סברה הפוכה: במשנה (שביעית פ"ח מ"ז) נאמר 'אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו לידי פסול' ופירש רבי עובדיה מברטנורא שאם ייפסל שמן התרומה יישרף גם ירק של שביעית;³ ושואל ב'משנה ראשונה' שגם בלא פסול התרומה יש לאסור את בישול הירק של שביעית בשמן התרומה, כי בכך ממעט את מספר האנשים היכולים לאכול את הירק, שכן התרומה אסורה לזרים, והרי כן מצאנו במשנה (מעשר שני פ"ג מ"ב) 'אין לוקחין תרומה בכסף מע"ש מפני שהוא ממעט אכילתו'. ויש ליישב את שאלת ה'משנה ראשונה' על פי מה שכתב הרידב"ז (בית רידב"ז סי' ה סעי' ו ד"ה ולענין שפסק), שאמנם אין מבשלין יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו (תרומות פי"א מ"א) כי 'ממעט משותיו' (ירושלמי תרומות שם) אך לענין שביעית מותר, כי שונה דין תרומה משביעית. בתרומה יש מצווה באכילתה ולכן אין למעט משותיו, אך בשביעית שאין מצווה באכילת פירות שביעית⁴ לא אכפת לן ש'ממעט משותיו' או מאוכליו.

מרב קוק זצ"ל (משפט כהן ס"י פה) סובר שאם עושה מעשה שעל ידיו פרי הופך להיות מאוס לבני אדם, נחשב הפסד פירות שביעית.⁵ הוא מוכיח דבריו מדברי התוספות (כתובות ד"ה לא), שאם אדם הכניס אוכל לפיו של חברו באופן שאמנם בפניו לא חזיא, שלא בפניו מיחזא חזיא – זה נחשב נזק שחייב לשלם עליו. וצ"ע אם אפשר להשוות בין המקרים, כי ייתכן שלענין נזיקין כיוון שהערך של הפרי ירד בפניו לא חזיא, לכן חייב לשלם על כך, ומכל מקום לענין שביעית אינו נחשב הפסד בגוף הפרי.

לסיכום: נראה שאפשר להקל במקום הצורך ולהחשיב רק הפסד של גוף הפרי כהפסד האסור בפירות שביעית.

2. רש"י (פסחים יד ע"א ד"ה מדבריהם), תוס' (פסחים יג ע"א ד"ה ושורפין), וע"ע ס' התורה והארץ (ח"ג עמ' 229-235).
3. וכן רש"י ותוס' (זבחים ד ע"א) פירשו שע"י הבישול יצטרך לשרוף את התרומה כאשר יגיע זמן הביעור.
4. ע"י שבת הארץ פ"ה ה"א אות א.
5. וע"י מנחת שלמה (ח"א סס"י מו); וע"ע כרם צבי הלכות פסוקות עמ' סב גידולי ציון אות א) שמותר ליטול אתרוג של שביעית, אף שהקליפה נמאסת לבני אדם כיון ששאני מתרומה שנא' בה 'משמרת תרומותי'.

ב. שאריות אוכל

לכאורה היה מקום להקל בשאריות אוכל, כי נאמר במשנה (תרומות פי"א מ"ו-מ"ח) שאין צורך להתייחס אליהן כאל תרומה, אלא מותר לנהוג בהן מנהג חולין. אך נראה שהמשנה מדברת על שאריות בכמות קטנה מאוד שאין אפשרות לעשות בהן שימוש רגיל, כגון חבית שמן שגמר לשפוך את כל השמן, ונותרו רק כמה טיפות שמן שאינן נשפכות בהטיית החבית. אך ברור שכמויות גדולות של שאריות פירות שאפשר להשתמש בהן, ורק האדם באופן סובייקטיבי מחליט שאין רצונו בפירות אלו – בוודאי שלא נפקע דין תרומה מהפירות, והוא הדין גם לגבי קדושת שביעית. זאת ועוד, בקשר לתרומה יש מחלוקת האם המשמעות של מנהג החולין בשאריות הוא שמותר רק לבטל שאריות אלו בפירות חולין, או שנפקע לגמרי דין תרומה כיוון שאין חשיבות לשאריות.⁶ אם נאמר שהתירו לבטל בפירות חולין, בנדון דידן עדיין יש קדושת שביעית בפירות וממילא אסור להפסידם. אם נסבור שנפקע דין תרומה מהשאריות – ישנה מחלוקת נוספת ממה נובעת הפקעה זו, האם כיוון שבשעת ההפרשה המפריש לא התכוון להחיל שם תרומה על שאריות מועטות כאלה, או מפני שאין חשיבות לשאריות כאלו. הנפקא מינה בין שני הטעמים היא, שלפי הטעם הראשון שונה דין תרומה משביעית כי קדושת תרומה נובעת מההפרשה אך בפירות שביעית שהקדושה באה מאליה – לא תפקע הקדושה מהשאריות. לפי הטעם השני, דין שביעית יהיה כדין תרומה ולא תהיה קדושה בשאריות.

לסיכום: שאריות אוכל בכמות קטנה מאוד, שאי אפשר להשתמש בהן – ייתכן שמותר להפסיד אותן. אך בדרך כלל אסור להפסיד שאריות אוכל.

ג. מאימתי מותר להפסיד פירות שביעית

יש לברר כמה זמן אנו צריכים לשמור פירות שביעית ולהימנע מהפסדם. נאמר בתוספתא (שביעית פ"ו ה"א): 'אין מחייבין אותו לוכל קניבתו של ירק ולא פת שעייפשה ולא תבשיל שעייברה צורתו', וכן פסק הרמב"ם (הל' שמיט"י פ"ה ה"ג). בשבת הארץ (פ"ה ה"א אות א) מובאת מחלוקת האם יש מצווה לאכול פירות שביעית, ולהלכה קיימא לן שאין מצווה והפסוק 'והייתה שבת הארץ לכם לאכלה' מציין את ההגבלות שיש בשימוש בפירות שביעית – לאכילה ולא להפסד, ולא לסחורה וכד' – ולפי זה דברי התוספתא 'אין מחייבין אותו לאכול' מתפרשים כדברי הרש"ס (ירושלמי פ"ח ה"ב ד"ה אין שומעין) והחזון איש (סי' יד ס"ק י ד"ה ונראה) שלא רק ש'אין מחייבין' אלא אסור לאכול פירות אלו, מפני שאכילתם היא אכילה שלא כדרכה (רש"ס) או מפני שבכך מפסידים את הפירות שעדיין ראויים לאכילת

6. עי' שבת הארץ פ"ה ה"ג הערה 14.



בהמה (חזון איש). על כל פנים, למדנו מכאן שתבשיל שנפסד והפת שעטיפשה – עדיין קדושת שביעית עליהם ואסור להפסידם.

ויש לברר באיזה מצב של ריקבון וקלקול מצויים התבשיל שנפסד והפת שעטיפשה. בתוספתא נאמר 'תבשיל שעברה צורתו' ובירושלמי 'שנתקלקל צורתו'. הר"ש (פ"ח מ"ב) מפרש שעברה על התבשיל לינת לילה, ולכן נחשב התבשיל כמקולקל ואינו ראוי לאכילה, וכן פירש גם רש"ס (שם). ואמנם כתב הרמב"ם 'תבשיל שנפסד', ומכאן שאין די בלינת לילה, אך בפאת השולחן (סי' כד סעי' ג) מפרש גם אליבא דהרמב"ם 'היינו... שעבר עליו לילה'. ועי' חזון איש (שם) שמבאר לדעת הרמב"ם שמדובר שנפסד מאכילת אדם, ומוכיח זאת מדברי הרמב"ם (הל' מעשר שני פי"א ה"ג): 'ואין מחייבין אותו לאכול פת שעטיפשה ושמן שנסרח, אלא כיון שנפסל מאוכל אדם פקעה קדושה ממנו'. ולמעשה נראה שאין מחלוקת, כיון שגם הר"ש המדבר על לינת לילה כותב שאינו ראוי לאכילה וזאת מפני שמדובר בתבשיל ולא בפירות חיים, ולכן הוא מתקלקל בקלות ובזמן קצר וחז"ל דיברו בהווה.

כאמור לעיל למדנו מדברי התוספתא שתבשיל שנפסל מאכילת אדם – אין מחייבין אותו לאכול, מפני שאין זאת אכילה כדרכה, אך עדיין – קדושת שביעית חלה על הפירות ועל התבשיל ולכן אסור להפסידם. ההבדל בין דין מעשר שני שלגביו כתב הרמב"ם (הלכות מעשר שני שם) שפקעה הקדושה ממנו, לבין דין שביעית שלגביו כתב הרמב"ם רק ש'אינו מטפל לאכול...' הוא מובן, שכן מעשר שני הריהו כדין תרומה וראוי לאכילת אדם בלבד,⁷ לעומת פירות שביעית הראויים לאכילת בהמה (רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ז הי"ג).

החזון איש (שם) מחדש חידוש נוסף, וז"ל:

'ומניח הקליפה בכלי עד שיתעפש ויפסל מאכילת אדם ואז מותר להשליכה ואם עדיין ראויים לבהמה נראה שאם רוב בני אדם מייחדין אותן לבהמה עדיין קדשי בק"ש ואם רוב בני אדם אין מייחדין אותן לבהמה פקעה קדושתה...' ובהמשך דבריו:

'ומניח בכלי עד שירקבו ויפסלו מאכילת בהמה ואפשר דבנפסל מאכילת אדם סגי כל שאינן מייחדין לבהמה'.

החזון איש הולך בזה לשיטתו שהקריטריון שקובע בקדושת פירות שביעית הוא שהפירות עומדים בפועל למאכל בהמה, ולא די בכך שראויים למאכל בהמה, ומוכיח את דבריו מדין כלאיים 'עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום' (רמב"ם הל' כלאיים פ"ה הי"ח). ובמנחת שלמה (ח"ג סי' קלב אות י) כתב שאמנם הקריטריון הקובע הוא שהפירות עומדים למאכל בהמה, אך רק במקרה שבו בעיר

7. רמב"ם הל' תרומות פ"ב ה"א, ועי' הלכות מעשר שני פ"א ה"ג ושם פ"ז ה"ג.

הקליפות והפסולת אינן ניתנות לבהמות. אך בכפר, במקום שיש שם רפתות ומשתמשים בהן למאכל בהמה – נחשב לכולם 'עומד' למאכל בהמה, כמבואר בתוספות (שבת צב ע"ב ד"ה ואת"ל).

לעומתם סובר מרן הרב קוק זצ"ל (שבת הארץ פ"ז הי"ג אות ג) שאין צורך שהפירות יהיו מיוחדים למאכל בהמה, אלא די בכך שיהיו ראויים למאכל בהמה אפילו על ידי הדחק.⁸ ולדעה זו אין די שהמאכל ייפסל מאכילת אדם, אלא צריך שיירקב באופן שאינו ראוי אפילו למאכל בהמה, ואז מותר להפסיד את הפירות.

למעשה נראה שאפשר להקל, אך יש להקפיד שאכן הפירות או התבשיל יתקלקלו מעצמם ויירקבו באופן שאינם ראויים למאכל אדם. בתבשיל תהליך הריקבון הוא מהיר ולכן לאחר יומיים לערך מותר לזרוק לפח המרכזי. בפירות, התהליך הוא איטי יותר ולכן יש לחכות כשבוע לפני זריקתם.

ד. גרמא בהפסד פירות שביעית

במאמר אחר⁹ הסקנו שגרמא בהפסד פירות שביעית מותר, אך הגדרנו על פי דברי המהרי"ט (ח"א סי' פג) שהגרמא שמותר הוא כאשר אין עושים פעולה ישירה בפרי הגורמת להפסד הפירות כמו בנידון המהרי"ט. שם מדובר בהורדת עלי תותים לצורך תולעי המשי אף שכתוצאה מכך יתקלקלו התותים, אך כאמור אין פעולה ישירה בתותים עצמם.

בנדון דידן, אף אם לא נקבל את דברי הרב קוק זצ"ל שהנחת הפירות ב'פח השמיטה' מהווה פעולה של הפסד כי על ידי כך פירות אלו מאוסים לבני אדם, עדיין ודאי שזוהי פעולה ישירה בפירות שתגרום לריקבון הפירות, בגלל שבפח מונחים כבר פירות במצב ריקבון מתקדם.

לאור הנ"ל אין להניח פירות שביעית בפח השמיטה כאשר יש בו פירות מימים קודמים, וההצעה המוצעת היא לזרוק את השאריות של כל יום בשקית ולזרוק את השקית בפח השמיטה באופן שהפירות החדשים אינם באים במגע עם הפירות הישנים.

כאשר יש פירות ממינים שונים, במידה והערבוב גורם למיאוס, הדבר תלוי במחלוקת דלעיל. לדעת הרב קוק זצ"ל נחשב הפסד ולחולקים עליו אינו הפסד. אם כתוצאה מהערבוב הפירות ניזוקים, לכולי עלמא יש להפריד בין המינים גם בעת הזריקה לפח השמיטה.

8. בעניין מחלוקת זו ע"ע מדריך שמיטה לצרכן (פ"ב עמ' 9 הערה 2).

9. 'דילול אפרסקים', התורה והארץ 1, עמ' 198-210, ובפרט עמ' 201-206.



הנחיות מעשיות

1. אין להניח פירות שביעית בפח השמיטה כאשר יש בו פירות מימים קודמים בתהליך ריקבון מתקדם. לכן יש להכניס את הפירות החדשים בשקית קטנה ואז לזרוק לפח השמיטה.
2. אם הפירות הם ממינים שונים ולא נגרם לכל מין נזק ממשי, אפשר להקל במקום הצורך ולערבבם. אם נגרם לכל מין נזק ממשי, כגון בתבשילים שונים וכד', אין לערבבם אלא יש להכניס כל מין בשקית נפרדת ואז לזרוק לפח השמיטה.
3. מותר לזרוק את הפירות שבפח השמיטה לפח המרכזי לאחר שהפירות מרקיבים ואינם ראויים למאכל אדם. בפירות יש לחכות שבוע לערך ובתבשיל כיומיים. כמובן שאם יש בפח השמיטה פירות שהונחו בתאריכים שונים, יש לחכות כנ"ל מעת הנחת הפירות האחרונים.
4. במתקן 'קומפוסטר' ההנחיות הן כנ"ל (סעי' 1,2), אך מבחינה מקצועית אי אפשר לשים במתקן שקיות ניילון, לכן יש להשתמש בנייר עיתון או בשקיות מנייר. מותר לערבב את התכולה שבמתקן הקומפוסטר רק כשבוע (לערך) לאחר הנחת הפירות האחרונים במתקן. יש לציין שמותר להשתמש בקומפוסט לשם זיבול הקרקע רק בהתאם להנחיות לחקלאי או לגן הנוי (לאוקמי אילנא).
5. במקומות ציבוריים ובמוסדות, בעיית שאריות אוכל שיש בהן קדושת שביעית אינה פשוטה כל עיקר, אך אין ספק שאין להימנע מקניית פירות אלו בגינה, שכן קניית תוצרת שיש בה קדושת שביעית מחזקת את החקלאים שהם המתמודדים העיקריים עם ניסיון מצוות השביעית. עדיף אם כן למצוא קולות ודרכי היתר לפתרון הבעיות הנ"ל.
6. אין מניעה לערבב פירות או תבשילים שיש בהם קדושת שביעית עם פירות או תבשילים שאין בהם קדושת שביעית, ובלבד שלא יתקלקלו או ייגרם להם נזק עקב הערבוב (עי' שבת הארץ פ"ה ה"ג אות ז).
7. הדרך הטובה ביותר, הן מהבחינה ההלכתית והן מהבחינה החינוכית, היא להודיע למסובים באלו פירות וירקות יש קדושת שביעית, להניח באמצע השולחן כלי ('כולבוניק', פח שמיטה) ובו המסובים יניחו רק את שאריות הפירות והירקות הנ"ל.
8. אם המסובים לא נזהרו ולא הניחו את שאריות פירות השביעית במקום המיועד, יש להניח את מה שאפשר מהשאריות הנ"ל ב'פח השמיטה', ואת השאר יזרקו לפח המרכזי.

תרומות ומעשרות

שריפה או קבורת תרומה טמאה

הרב יואל פרידמן

שאלה

האם יש לשרוף או לקבור תרומה טמאה?

תשובה

כתב הרמ"א (יו"ד סי' שלא סעי' יט):

...וכל זה מיירי בתרומה שהוכשרה, דאז נטמאת ומותר לשרפה. אבל אם לא הוכשרה, שלא נטמאת, אסור לשרפה. וטוב להכשיר אותם קודם מירוח, כדי שתקבל טומאה ויהא מותר לשרפה.

מדברי הרמ"א למדנו שני דברים:

1. כדאי להרטיב את הפירות והירקות לפני ההפרשה כדי שיהיו מוכשרים לקבל טומאה, לטמאה ע"י נגיעה בידיים, ולאחר מכן לומר את נוסח הפרשת תרומות ומעשרות.

2. דין תרומה טמאה - בשריפה.

מקור הדין של תרומה טמאה מבואר בגמ' (שבת כה ע"א) שכשם שמצוה לשרוף קדשים טמאים - כן מצוה לשרוף תרומה שנטמאת. אלא שיש לברר אם המצוה היא בשריפה דווקא כמו קדשים, או שיש לשרוף מפני שחיישי' לתקלה, שעלולים לאכול את התרומה. בכך נחלקו הראשונים: שיטת רש"י היא שחובת השריפה היא מפני התקלה (רש"י שבת שם, ביצה כז ע"ב, פסחים קכו ע"ב) ולדעת התוס' (שבת שם ד"ה כך), הרמב"ן הרשב"א והר"ן (ביצה שם) יש חובה לשרוף בדווקא, שכן "הנשרפים לא יקברו" (תמורה לד ע"א, וע"ע באריכות בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' יג).

הרבה פוסקים כתבו שיש לשרוף תרומה טמאה: משפט כהן (סי' לח אות ג), המעשר והתרומה (עמ' טו, שם עמ' קכא, וכן אג"מ (יו"ד ח"ג סי' קכט).



אך למעשה נראה שנהוג בא"י כדעת החזו"א (דמאי סי' טו ס"ק א ד"ה ועל דבר להשליך) שהקילו בזה"ז לקבור משום שקשה לנו הטירחה לשרוף ואם לא נתיר לקבור עלולים להיכשל באכילת תרומה, וע"ע חזו"א (מעשרות סי' ז ס"ק יג).

לכך יש להוסיף שני דברים:

א. אם יורו לשרוף יתכן ששכרנו ייצא בהפסדנו שכן עלולים בקלות לשרוף גם תרומה טהורה.

ב. הגרשז"א (מנחת שלמה סי' ס אות ו) כתב עפ"י תוס' (פסחים יג ע"א) שיתכן שיש רק איסור דאורייתא לטמא ואיסור הפסד התרומה אינו אלא מדרבנן, וזוהי שיטת ר' אפרים ויתכן שכך סובר גם הרמב"ם (עי' שו"ת אחיעזר סי' מ, וע"ע ס' התורה והארץ ח"ג 230-235). לפי זה, גם אם נאמר שצריך לשרוף את התרומה הטמאה, אזי יש לכל היותר בקבורתה איסור דרבנן, וכאמור יש הסוברים שאין בכך איסור כלל, לכן יש להתיר לקבור תרומה טמאה.

ג. יש להוסיף שלפעמים, לא ניתן לשרוף את התרומה, כגון בנוזלים או פירות לחים וכדו', ובכה"ג כתב הרמב"ם (הל' תרומות פי"ב הי"ב), שיש לקבורה.

סיכום:

למעשה נוהגים לקבור את התרומה הטמאה.

עשיית קומפוסט (זבל אורגני) מתרומה

הרב יעקב אפשטין

הצגת הבעיה

האם מותר להכין קומפוסט מתרומה ומתרומת מעשר¹?

א. גרימת ריקבון בתרומה טהורה

פעולת הכנת הזבל נעשית על ידי הנחת התערובת עד שתירקב. בזמננו, שכולנו טמאי מתים ואין כוהנים יכולים לאכול תרומה, זו כמעט הדרך היחידה לנהוג בתרומה טהורה. שהרי כשם שאסור לטמא תרומה טהורה, כך אסור להפסידה (תרומות פ"ח מ"ח-מ"א, סוגיה סוף פ"ק דפסחים), וכל שכן שאסור לשורפה (חכמת אדם שערי צדק פרק יא סעי' ה). וכל זאת משום הכתוב בתורה: 'משמרת תרומותי' (במדבר יח ח). ואם כן, האפשרויות שנותרו הן: קבורה או הנחה להירקב. הטור וספר התרומה כתבו 'תיקבר'. הרב קוק זצ"ל סובר שיש בכך משום איבוד בידיים, וצידד שטעות סופרים נפלה בדבריהם, וצ"ל 'תירקב' במקום 'תיקבר'. לדידנו אין בכך נפקא מינה, כיוון שהנחת התרומה בעשיית הקומפוסט היא דווקא על מנת להירקב. הוספת חומרים יוצרי תסיסה, או ערבוב חומרים שיזרזו את התהליך, יש בהם משום הפסד, ועל כן הם אסורים (עי' חזון איש דמאי סי' טו ד"ה ועל דבר).

ב. פקיעת הקדושה בתרומה טהורה

קדושת התרומה הטהורה פוקעת מזמן שאיננה ראויה לאכילת אדם, ומאז מותרת הנאתה של התרומה לכל אדם, כמבואר ברמב"ם (שמיטה ויובל פ"ה ה"ג). ובהלכות מעשר שני (פ"ג הי"א) כתב הרמב"ם: 'ואין מחייבין אותו לאכול פת שעטיפשה ושמן שנסרח; אלא כיון שנפסל מאוכל אדם, פקעה ממנו קדושה'. וכמו כן הר"ש (שביעית פ"ח מ"ב). ובטעם הדבר מסביר הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך (כרם ציון, אוצר התרומות פרק לח, גידולי ציון ס"ק ב): 'היינו מפני שקדושת תרומה טהורה הוי רק מפני שעומדת לאכילת כהנים, דמיקרי עבודה; ולכן כשנסרחה הו"ל כקדשים שמתו, דפקעה קדושתן; ולפיכך מותרת לזרים כחולין'.

1. הקומפוסט הוא זבל אורגני, המיוצר באופן מלאכותי מתערובת העשויה שיירים שונים של בעלי חיים, מזונות, צמחים וכדומה. הם נערמים לערמה וניתנים לתהליך של התפרקות והתרקבות (על פי מילון אבן שושן).



ובתוספתא (תרומות פ"י ה"ג) שנינו:

'הניצולות והרקבונות של תרומה - אסורות; העלו אבק - מותרות.'

וכך מובא ברמב"ם (תרומות פ"א ה"ג). ופירש במנחת ביכורים:

'והרקבונות - שנרקבו,² אבל עדיין ראויין לאכילה - אסורות.

העלו אבק - שהריקבון נעשה לאבק דק ועפר, ולא חזי למידי - מותרות.'

ומכאן עולה שתרומה שנרקבה - בטל ממנה איסורה, וממילא היא מותרת לכל אדם.³ ולפי זה הקומפוסט, שנעשה על ידי הנחת תרומה טהורה עד שתירקב, ללא פעולות לזירוז הריקבון, מותר לזרים ככל חולין.⁴

תרומה זו טהורה למרות שהיא נרטבת, משום שהפירות לא הוכשרו בכוונה לפני כן, וכן לא ריבצו אותם במים לשם הגברת תהליך התסיסה (פעולה האסורה משום הפסד תרומה). עצם הרטיבות הקיימת בערימת הקומפוסט אינה מכשירה את הפירות לקבל טומאה, שהרי מי פירות אינם מכשירים (רמב"ם טומאת אוכלין פ"א ה"ג), ועל כן מגע של אדם טמא אינו מטמא אותם.

ג. פקיעת הקדושה מתרומה טמאה

הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך (כרם ציון פרק לח, גידולי ציון ס"ק ב) כתב ששם תרומה טמאה אינו פוקע ממנה אלא לאחר שריפתה, שהוא כילויה מן העולם (ולגבי ביעור תרומה טמאה יבואר להלן). אבל במנחת שלמה (סי' סב אות טז) מוסיף הגרשז"א על הערתו בכרם ציון, ומוכיח מדברי הרמב"ן (מלחמות בבא מציעא לח ע"ב) שאף בתרומה טמאה, אם נפסלה לשימוש הרגיל בה (כגון יין והחמיץ, שמן והבאיש) - פקעה קדושתה, ומותר אף לזרים ליהנות ממנה. ולפי זה דין תרומה טמאה כתרומה טהורה. וכמו כן בחידושי מהר"ם שיף (בבא מציעא שם). וכן משמע מדברי הרוגצ'ובר (מכתבי תורה מכתב כו), ודייק כן מהרמב"ן. וכן נראה מהחזון איש (דמאי סי' ט"ו) בתרומה טמאה שאינה שמן.⁵ אולם המאירי חלק על הרמב"ן, וכתב שאין חוששין באותו פיקדון של שמן שהוא תרומה, שאם נחוש אסור יהיה למשוך

2. במהר"י קורקוס (לרמב"ם שם) הסיק ש'אבק' קאי אתרווייהו ולא ארקבונות בלבד.

3. אמנם צ"ע מהרשב"א בבבא מציעא (לח ע"ב) שבשמן והבאיש דבש והדביש לא משמע הכי.

4. ולפי זה יש לשאול, מדוע אין אנו נותנים את התרומה לכהן על סמך ההנחה שאין לו מה לעשות בה, הלוא הוא יכול להשתמש בה בתור קומפוסט. ואם כן מדוע אין חיוב נתינה, ואיך פקעה בעלות הכוהנים מהתרומה? ואולי התרומה הופקרה עוד קודם מפני שאין כוהנים רגילים ליהנות בה, וכיון שזכו בה בעלים שוב אין חייבים ליתנה.

5. ויש להעיר שאף שהרוגצ'ובר והגרשז"א אויערבך ציינו מהרמב"ן לגבי תרומה טמאה דווקא - הוא עצמו לא הזכיר זאת במלחמות, ואף מהגמרא לא משמע בדווקא כן. והרשב"א הקשה במפורש (בבבא מציעא שם) מתרומה טהורה, וצ"ע. ואולי הכריחו האחרונים כן מעצם החשש לתרומה בשמן והבאיש, ואי בטהורה עסקינן, פקעה קדושתה. וצ"ע.



בו בהמה (ולא פירש אם בתרומה טהורה או בטמאה). ואף משאר הראשונים (רשב"א, ריטב"א), שחשו לקדושת תרומה ולא תירצו כרמב"ן, משמע דלא סברו כמותו. מתברר מכאן שמחלוקת ראשונים היא בשאלה אימתי פקעה קדושת תרומה טמאה.

לפי זה לגבי עשיית קומפוסט מתרומה טמאה – אם קדושתה פוקעת מעת שנפסלה משימושה הראוי לה (כדוגמת טהורה), מרגע שהרקיבה פקעה קדושתה ומותרת כקומפוסט לכל אדם. אולם אם אין קדושתה פוקעת אלא בכילוייה, עדיין הדבר צריך עיון, ויבורר לקמן.

ד. ביעור תרומה טמאה

תרומה טמאה – מצווה לשורפה או לכלותה, ומותר לכוהנים ליהנות ממנה אגב ביעורה (עי' שבת כג ע"ב, כה ע"א; רמב"ם תרומות פ"ב הי"ד). יש מחלוקת בין הראשונים האם יש חובת שריפה מדאורייתא או לפחות מדרבנן, או שמותר לכלות את התרומה בדרך אחרת: לדעת רש"י מותר לכלות את התרומה בכל דרך (שבת כה ע"א, פסחים מז ע"א ד"ה כיצד, ביצה כז ע"ב ד"ה חלה שנטמאת). ורוב הראשונים אסרו כילוי תרומה טמאה שלא על ידי שריפה: מדאורייתא (רמב"ן, ריטב"א), או לפחות מדרבנן (תוספות שבת שם ד"ה כך, ר"ש סוף תרומות). ובזמננו נהגו להקל ולהאכיל תרומה טמאה לבהמת כוהן, בהתבסס על שיטת רש"י.

לפי זה לגבי קומפוסט – לשיטת הסוברים שאין ביעור תרומה טמאה אלא שריפה, אף בימינו אסור לעשות קומפוסט מתרומה טמאה, ולמקלים על פי שיטת רש"י, לכאורה יש להתיר עשיית קומפוסט מתרומה טמאה על ידי כוהנים, ולשימושם.

ולגבי ישראל הדבר אסור לכולי עלמא, שהרי הנאת הכילוי אסורה לזרים. וקיימת מחלוקת האם איסור זה הוא מהתורה או אך מדרבנן.⁶

ה. עשיית קומפוסט – הנאה קודם כילוי

אלא שאף בימינו, שמקלים לבער תרומה טמאה בכל דרך שהיא, צריך לעיין האם עשיית הקומפוסט היא הנאה מכילוי התרומה. שהרי אין מכלים את התרומה אלא מניחים אותה להירקב, וההנאה מהתרומה, הבאה בטיוב הקרקע, מקדימה את הריקבון המלא. ולפי זה יוצא שאין בעשיית זבל הנאה מכילוייה אלא הנאה קודם כילוייה, שהוא התערבותה והתבטלותה בקרקע. וכיוון שלא כלה עדיין שם תרומה עד שתורקב לגמרי, צריך בירור אם מותר ליהנות בכהאי גוונא.

6. עי' משנה למלך (תרומות פ"ב הי"ד) שכתב נחלקו בכך התוספות והר"ש, והרמב"ם סבר כר"ש. ועי' שיטה מקובצת לפסחים (לרב גרשוני, דף לד ע"א), שהעתיק את השו"מ שהביא ראיה על איסורה מדאורייתא, והביא מחידושי גור אריה שבגורם דגורם בהנאת כילוי מותר אף לישראל.



בגמרא (בבא מציעא לח ע"א) נאמר:

'המפקיד פירות אצל חברו... שמן והבאיש, דבש והדביש - ... וחכמים אומרים: עושה להם תקנה ומוכרן בבי"ד... שמן והבאיש, דבש והדביש, למאי חזי? שמן - חזי לגילדאי, דבש - לכתישא דגמלי.'

על כך אומר הריטב"א (שם ע"ב ד"ה למאי חזי):

'ואי לשמא עשאן תרומה קודם שנתקלקלו, ויהיבין תרומה לזרים - הא ליתא. דהא לא חזו הני לאכילה, ומאן דזבין להו, להנאה זבין להו. ותרומה אינה איסור הנאה מדאורייתא, אלא מדרבנן היכא דכליא קרנא...'

ומכאן יש להוכיח שהנאה מהקומפוסט אינה נחשבת הנאה של כילוי, שהרי שמן לגלדאי (לסוך עורות) ודבש לכתישא דגמלי (רפואת בהמה) נקראים הנאה שלא כליא קרנא.⁷ וצריך לעיין, הרי השמן והדבש לא יהיו ראויים לשימוש נוסף, ומדוע לא נגדיר זאת כ'כליא קרנא'? וצריך לומר שכיוון שהשימוש באופיו אינו מכלה (כגון שריפה), הרי זו הנאה שאינה של כילוי.

אולם אם מגדירים את ההנאה מהקומפוסט כהנאה שקודמת לכילוי, נמצא שהדבר מותר אף לזרים, וכן עולה מהריטב"א. והראשונים לעיל חלקו בהנאת כילוי, אך בהנאה שאינה של כילוי מתרומה טמאה הסכימו דמותר לזרים (עיין ר"ש תרומות פי"א מ"ט, תוספות יבמות סו ע"ב ד"ה לא, ושם בתוספות ישנים).

1. עשיית קומפוסט – האם היא ביזיון קדשים

ועדיין צריך לעיין האם מן הראוי לעשות כן לכתחילה, היינו לאסוף דווקא פירות של תרומה ולהפוך אותם לזבל, שנראה כאילו אינו חש לכבודה של התרומה. ואולי כיוון שזו הדרך היחידה ליהנות ממנה כך עדיף, וצ"ע. ועיין בספר ארץ ישראל (עמ' קנא) שהרב טיקוצ'ינסקי הציע ליהנות מתפוזים לאחר הרקבתם לשם זבל. למעשה נראה שאין בעשיית הקומפוסט ביזיון לתרומות. ועל כן לא דמי למה שכתב בס' המעשר והתרומה (פרק א, בית האוצר ס"ק לט) שלא לנהוג בה מנהג ביזיון (כגון להשליכה לבית הכיסא וכד'). וכעין ראייה ניתן להביא מהד"ם של הקרבנות, שיצאו לנחל קדרון ונמכרו לגננים לזבל, ולא חשו בכך לביזיון קדשים⁸ (יומא נח ע"ב).

7. אמנם מדברי רבנו תם (מובא בתוספות יבמות סו ע"ב ד"ה לא) אין ראייה שהגדיר כך, שהרי הגדיר עירוב לישראל בתרומה כהנאה המותרת, אבל שימוש שיש בו התבלות אפשר לומר שאסור, ומדברי הר"ש (תרומות פי"א מ"ט) ג"כ אין הכרע.

8. אך עי' מאירי (בבא מציעא שם) שכתב שהנחת שמן להתקלקל יש בה משום ביזיון קדשים.

מסקנה

להלכה, ולא למעשה, נראה לי שמותר לכל אדם ליהנות מקומפוסט שנעשה מתרומה טהורה, מפני שהיא מותרת בהנאה לכל משנפסלה לאכילת אדם (וצריך עיון, שמהרשב"א ואולי אף מהמאירי לא משמע הכי). ואילו בתרומה טמאה הדין עדיין נתון במחלוקת: אם נסבור כרמב"ן, שפקעה קדושתה כשנפסלה מאכילת אדם, דינה כטהורה. ואם נסבור שפקעה קדושתה רק בביעורה לגמרי, הדבר תלוי בדרך הביעור המצווה מהתורה או מדרבנן. אם נפסוק שהותרה אך שריפה, אסור להניחה להירקב, וצריכים לשורפה. ואם נפסוק כרש"י, לפחות בימינו, שהותר ביעור בדרכים אחרות, עדיין צריך לדון האם ייחשב הדבר כהנאה מכילוי כמאירי (וכן נראה בדברי רבנו תם), ואז ההנאה אסורה לזרים ומותרת לכוהנים. אך אם יש כאן הנאה קודם כילוי, כריטב"א, הרי זה מותר אף לזרים.



עצי פרי ברשות הרבים לעניין גזל ותרומות ומעשרות

הרב יעקב אפשטיין

שאלה

ביישובים רבים ישנם עצי פרי לנו¹ (כגון זיתים ותמרים). הרשות המקומית אינה מרשה לקצוץ את ענפיהם ופירותיהם (לדוגמה, לפני סוכות אסור לאנשים פרטיים לקצוץ ענפים לסכך), אולם היא אינה אוכפת את האיסור. בחלק מהרשויות ובחלק מן העצים, אולי אף נוח לרשות המקומית שהפירות נקטפים, ולא נושרים ונרקבים על פני הקרקע (כגון זיתים, תמרים וכד'). הסוגיה מתרחבת אף לפרי הנקטף בשמורות טבע, או בטיולים בארץ ישראל בימינו.

השאלה היא: האם פירות העצים (אם נקטפו) הנם הפקר או גזל? כמו כן, מהו דין הפירות לתרומות ומעשרות?

נפתח בשאלת היסוד, ואחר כך נדון בטענות נוספות להיתר לקיטת הפירות.

א. למי שייכים עצים בשטחי רשות ציבורית

השאלה העיקרית שצריך לבדוק היא: למי שייכים כל השטחים הפתוחים ברשויות המקומיות, האם הם שייכים לתושבי המקום, והם שותפים ברשות הרבים, או שהרשות מופקרת לכול, וכל אחד יכול לבוא ולקטוף.

במשנה הראשונה של מסכת מעשרות (פ"א מ"א) נאמר: 'כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל ונשמר וגדוליו מן הארץ חייב במעשרות'. ופירש רבי עובדיה מברטנורא: 'למעוטי ונשמר – למעוטי הפקר שאין לו בעלים שישמרוהו'. וכן בשביעית פ"ט מ"א: 'הפיגם והירבוזין השוטים והחלגלוגית כוסבר שבהרים והכרפס שבנהרות והגרגר של אפר פטורין מן המעשרות ונלקחין מכל אדם בשביעית שאין כיוצא בהם נשמר'. וברבי עובדיה מברטנורא: 'פטורים מן המעשר – בכל השנים כדמפרש טעמא שאין כיוצא בהן נשמר שאינן נחשבין בעיני בעליהן ומפקירין אותן, והפקר פטור מן המעשר דכתיב (דברים יד) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, בדבר שאין לו חלק ונחלה עמך יטול מעשרותיו, יצא הפקר לקט שכחה ופאה שיש לו חלק עמך'.

מתבאר כי הגדל בשטחי הפקר מותר לכל אדם ליטול משם, וכיוון שהוא הפקר פטור מתרומות ומעשרות. אמנם, השטחים הפתוחים ברשויות הציבוריות אינם הפקר, ונבאר להלן.

1. לא נעסוק במאמר זה בדינם לגבי ערלה. עיין אמונת עתיך גליון 19 עמ' 26 מאמר של הרב עזריאל אריאל וכן בילקוט יוסף על הל' זרעים שדנו בנושא.



בנדרים (מ"ז ע"ב):

הריני עליך חרם – המודר אסור; הרי את עלי חרם – הנודר אסור. הריני עליך ואת עלי – שניהם אסורין, ושניהם מותרין בדבר של עולי בבל ואסורים בדבר של אותה העיר. ואיזהו דבר של עולי בבל? כגון הר הבית, והעזרות, והבור שבאמצע הדרך; ואיזהו דבר של אותה העיר? כגון הרחבה, והמרחץ, ובית הכנסת, והתיבה, והספרים.

מתבאר מן המשנה כי ישנם שני סוגי מקומות ציבוריים: הסוג ראשון הוא מקומות שהם הפקר לכל ישראל כגון: הר הבית, העזרות ובור הגולה. הסוג השני הוא דברים השייכים לאנשי העיר: הרחבה, המרחץ, בית הכנסת, התיבה והספרים. ועל כן, השותפים ברשות אסורים את חלקם זה על זה.

מפרש הר"ן: 'ואסורין בדבר של אותה העיר – שהם דרים בה מפני שאין לאנשי עיר אחרת חלק בהן, שהם יכולין למכרן ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, והווי להו כשותפין שאסורין זה על זה'.

ורש"י (ביצה ל"ט ע"ב) כתב: 'ומותרין בדברים של עולי בבל – שעשו בני הגולה, לפי שהפקירום לכל ישראל ונתנום להם, ולא להיותם שותפין בו, שיהא להם כח לאסור זה חלקו על זה. של אותה העיר – שהן דרין בה, מפני שהן שותפים בהן, וזה אסור מפני חלקו של זה'.

על פי רש"י, אף דברים של בני בבל אינם הפקר לגמרי. רש"י מדגיש שהפקירום דווקא לישראל ונתנום להם, משמע שנכרים אינם רשאים ליטלם, ולפי זה אינם הפקר לכול כשמיטה (עיין פאה פ"ו מחלוקת בית שמאי ובית הלל). והחילוק בין בור שבאמצע הדרך לבין בור של אותה העיר הוא שבור הגולה שייך לכל ישראל, ולכל אחד ואחד ישנה זכות ליטול מים, אבל כל זמן שלא באו לידי אינם שלו, ועד שבאו לידי הם בבעלות הציבור. לעומת זאת בבור של אותה העיר לכל אחד כבר עכשיו יש בעלות על חלקו במים, ועל כן הוא יכול לאסור את חלקו על האחר.

לכאורה, על פי המשנה בנדרים, אף עצי פרי שניטעו לנוי בשטחי רשות מקומית – שותפים בהם כל תושבי הרשות, וכל אחד יכול לקטוף מהם פירות ולאכול.

ב. ציבור, שותפים ורשות ממונה

אבל השותפות, הן של בני העיר והן של כל ישראל, אינה כשותפות רגילה. לדוגמה: אדם שהצטרף לעיר או גר שהצטרף לעם ישראל אינו צריך לעשות קניין מחדש על נכסי העיר ועל נכסי העם כולו, כדין שותפות. וכמובן שאין חלוקת שותפות בעזיבת העיר, או בהסתלקות לבית עולמו של אחד התושבים; אלה הן שותפויות מסוג שונה, כציבור. הציבור אינו מת (תמורה ט"ו ע"ב): 'חטאת צבור שמתו אינה בעליה – אינה מתה, לפי שאין הציבור מתים', והוא לגבי דברים מסוימים כישות עצמאית (משנה



תמורה פ"א מ"ו: 'יחיד עושה תמורה לא הצבור ולא השותפים עושים תמורה'. בכך לא שונה עקרונית ציבור משותפות, אף בשותפות לכל אחד מהשותפים בעלות חלקית והשותפות פועלת כישות עצמאית, כאשר לכל שותף יש את זכויותיו.

אלא שצריך לעיין, האם בשטחי הרשות מותר לכל אחד לעשות ככל העולה על דעתו כמו ברכוש, או שיכולתו מוגבלת. ונראה פשוט שהן ברשות הרבים והן ברכוש השותפות הציבורית, הותרו לו שימושים מעטים בלבד. אף ברשות הרבים לא הותר לו להזיק או לחפור בורות, כמבואר בשולחן ערוך (חושן משפט סי' תי"ז), ואין הוא יכול לזכות בקרקע עצמה, אלא כל יכולתו היא לזכות בדברים מתוך רשות הרבים, במידה והם הפקר, ונמנע ממנו לאסור בנדר על אחר, ומים ששאב מבור הפקר הם כרגליו (עי' ביצה ל"ט). וכן לגבי שותף ברשות ציבורית, כגון בבית כנסת, אף לו לא הותר לקלקל או להזיק, ואף שימוש כרצונו נאסר עליו, והותר לו להשתמש רק ליעוד השותפות ובמידת שותפותו, כגון בבית כנסת לגבי מקומו. ובנוסף, הוא יכול לאסור את חלקו בנדר, ויכול ליטול מימיו כרגלי השותפים. המגביל את יכולת השימוש הוא: לעתים תנאי השותפות, ולעתים תנאי השימוש כפי שהוגבלו על ידי הממונה עליהם.

ונראה ששטחי רשות מקומית נמסרו לבעלות או לאפטרופסות של ממוני הרשות על השטחים שבגולה, והציבור או השותפות מינו אותם לבאי כוחם, והם אחראים לבנות ולהרוס, לעקור ולנטוע, ובמקרה דילן הם אחראים אף על הפירות. התנאים של השותפות, והפקדת שטחי רשות הרבים ביד המנהלים מטעם הרשות, מגבילים את בעלותו של כל יחיד ויחיד כלפי החלק הציבורי, והרשות מתנהגת כישות עצמאית (אפילו בשותפות מצומצמת). ודומה הדבר לחברה בע"מ, שלגבי איסורים היא נחשבת לשותפות, אבל לגבי ממונות היא נחשבת כישות עצמאית שעושה הסכמים, קונה ומוכרת, מעסיקה עובדים וכד'.

היינו, נכסים משותפים של ציבור, בין ציבור קטן ובין ציבור גדול, אשר הופקד עליהם נאמן ומילאו את ידו להתנות תנאים לשימוש בנכס, הרי הוא כבעלים עליו, וכל הנוטל ללא רשותו הרי הוא גזלן. ואף על פי שיש שותפות חלקית לכל אחד ואחד, בכל זאת התרוקנה בעלות הפרטים ועברה לרשות הנאמן, והוא המגדיר לכל אחד ואחד אילו שימושים ובעלויות משותפותו הוא יכול להוציא לפועל ביחס לנכס הציבורי. וכך נראה להבין את בעלות היחידים מישראל על בור הגולה, הר הבית והעזרות. הר הבית נקנה בממונם של כל השבטים, והוא הדין בור הגולה ניתן לכל ישראל, אולם בית דין הוא הממונה עליהם, והוא התיר (או שייר) לכל אחד ואחד שימושים בודדים בלבד.

ג. ראיות למעין בעלות של נאמן בנכסי ציבור

מצאנו מצב דומה לגבי בית כנסת, שהוא לכאורה רכוש השותפים. פסק השולחן ערוך (אורח חיים סי' קנ"ג סט"ו): 'אין אדם יכול לאסור חלקו מבהכ"נ ולא מהספרים; ואם אסר – אינו כלום'. ובמשנה ברורה (ס"ק פ"ז): 'אינו כלום – כן תקנו הגאונים דאם לא כן, כל אחד שיהיה לו דבר מה עם חברו יאסור חלקו עליו וממילא יהא כל ביהכ"נ אסורה עליו דאין ברירה (לבוש)'.

היינו, הגאונים מיעטו את כוחו של כל שותף שלא יוכל לאסור את חלקו על חברו, אף על פי שהוא שותף. הוא הדין לגבי המצב במקרה דידן. העצים בשטחי הרשות המקומית שייכים לתושבי הרשות אבל אין הם יכולים ליטול מהם לא ענפים ולא פירות, אלא ליהנות מנוים וצילם, ולשלם את צרכי הגידול: מים, גננות וכד'. וממילא כל אחד מאנשי העיר או היישוב אינו רשאי לקחת מהם לעצמו (בבית כנסת ההתניה היא מבחין, ובשטחי רשות הרשות הממונה מתנה תנאים).

וכן מביא בבית יוסף (חושן משפט סי' תי"ז אות ב'):

וכתב (=הרשב"א) בתשובה אחרת (ח"ב סי' רצ"ב) שורת הדין מדין הגמרא כל שבא לעשות חלל תחת רשות הרבים אף על פי שראו רבים ושתקו אין זו מחילה המועלת וכההיא דרבי אמי בפרק חזקת (ב"ב ס"ו). ואף על פי שאפשר לומר שכל חלל ישן שהוא ברשות הרבים – הרבים מחלו עליו במעמד אנשי העיר, שאנשי העיר יכולים למחול בפירוש, ואין עוברי דרכים יוצאי ובאי שער עירם יכולים לעכב שהדבר ידוע שאנשי העיר יכולין לפרוץ דרכים ולגדור אחרים וכל מה שאנשי העיר רוצים לעשות בעירם עושים, ואף כאן איפשר שמחלו במעמדם ונתרצו בכך וכדמשמע פשטא דההיא דפרק לא יחפור (שם כ"ג). גבי טוענין ליורש וללוקח דקאמר, ואי אשמועינן הכא הוה אמינא כיון דיחיד הוא אימור פיוסי פייסיה אבל התם אימא לא צריכא, כלומר דאף התם פיוסי פייס בני העיר ונתפייסו לו בפירוש אלמא אם מחלו בפירוש מחילתם מחילה. וההיא דרבי אמי במחילת שתיקה בלבד היא אלא שאפשר לפרש אבל התם כיון דאי אפשר לומר דפייס ואיפייסו ליה דבני רשות הרבים אי אפשר להתפייס ולמחול שהדרך מסור הוא לכל העולם אימא דכי לקח חצר ובה זיזין וגוזזטראות לא תהא בחזקתה קא משמע לן דאפילו הכי אני אומר להקל עליו דכונס לתוך שלו היה. ומיהו עכשיו נהגו בכל המקומות ובכל הערים לעשות לעולם כל ביבין שבעיר חלולות תחת קרקע רשות הרבים לקלח שם מימי גשמים וכל מימי תשמישי בעלי בתים ומכסים אותם ואין אדם נמנע בכך, וכן עושים ברוב המקומות בורות למגורות התבואות ברשות הרבים וכבר הורגלו הכל בכך ואין נמנעים והכל צריכים לכך וכאלו הכל מוחליין בכך ורוצים בכך ועשו בזה את שאינו זוכה ואת שאינו רשאי כזוכה וכרשאי וכדאמרינן בעלמא עשו את שאינו זוכה כזוכה



בפרק כל הגט (גיטין ל'). גבי המלוה את הלוי ואת העני ובפרק קמא דמציעא (י"ב:) עניים גופייהו ניחא להו דלילקטו בנייהו בתרייהו כי היכי דכי אגרי להו לדידהו לילקטו בנייהו בתרייהו והכא נמי ניחא להו לכולהו דלכי מצטרכי אינהו ליעבדו נמי הכי וזיזין וגזוזטראות הא מפקי כולהו לכתחלה על דרך הרבים ואינם נמנעים. ועוד שעל דעת כן מסר להם המלך את הרשות ואפילו מן הסתם כל שכן כשנתן המלך או אדוני הארץ רשות בפירוש לזה לעשות שהדבר ידוע שהדרכים עם היותם מסורים לרבים של אדוני הארץ הם והם רשאים לסתום דרכים ולפתוח במקום אחר ולהעמיד דלתות על ראש כל דרך לפי שהדרכים שלהם הם, והרי הם ככונס לתוך שלו על דעת שיוציא זיזין וגזוזטראות או יעשה מחילות לכשירצה עכ"ל.

וכן פסק הרמ"א (חושן משפט סי' תי"ז ס"א): 'וי"א דאף על גב דהכי דינא הוא (=שאיין להזיק את רה"ר), מ"מ כבר נהגו לעשות ביבין ומרתפות תחת חלל ר"ה, וכן זיזין, וכולן מוחלין על כך מאחר שכן נהגו. ועוד שר"ה הם של מושלי העיר, ולכל מה שנותנין רשות אזלין בתריה ולפי ענין המנהג (ב"י בשם רשב"א)'.
אף הרשויות שבימינו, בין אם הן שואבות את כוחן מתושבי היישוב, ובין אם הן שואבות את כוחן מהמדינה – הן מושלי העיר, ומנהג וחוק המדינה הוא שהעצים כשייכים להם, הם ופירותיהם. ועל כן בפשטות כל הנוטל מהעצים הוא גזלן, כל זמן שנטל ללא רשות, ואף על פי שהוא תושב באותו יישוב.

ד. בעלות נאמן או ממונה

דומה לנאמנים או לרשות הממונה על נכסי ציבור, הוא גזבר הקדש. הגזבר עוסק ברכוש שאינו שלו, אולם יש לו יכולת לפעול בו על אף צדדי הקדושה המגבילים את יכולתו. בירושלמי (תרומות פ"א ה"א, חלה פ"א ה"ח) מובאת מחלוקת האם גזבר יכול לתרום טבל שהוקדש. ר' יוסי סבר שגזבר כאחר, לעומת זאת ר' אידי סבר שיוכל לתרום, ולכך נוטים דברי הירושלמי. וכן מצאנו שגזבר עושה פעולות קנייניות בעבור ההקדש, כגון קניית קרבנות ונסכים והקנאה שלהם (שקלים פ"ה מ"א-ג', קידושין כ"ח ע"ב), והתניה עם האומנים העושים לבית המקדש (רש"י מנחות צ"ח ע"א ד"ה כדי), ולו מחזירים את מעשה האומנות (רש"י שם ופסחים פ"ו ע"א ד"ה ולמה). רשות הגזברים היא כרשות הקדש, ועל כן אם לא נתנו לאחר לא מעלו (משנה מעילה י"ח ע"ב וגמרא שם כ' ע"א ורש"י ד"ה בגזבר ותוס' ד"ה נטל).

וכן שבעה טובי העיר עושים פעולות קנייניות בבית כנסת, ומוכרים ומוציאים לחולין, ואף על פי שאין הממון שלהם (עיין רמב"ם הלכות תפילה פי"א הי"ז וי"ח) הם רשאים לעשות זאת. למדנו שאף על פי שבעלותם מוגבלת ואינם נוטלים לעצמם, בכל זאת הם כבעלים על הנכסים הציבוריים.

וכך כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קע"ב): 'דכל מי שיש בידו שליטה עפה"ת, ובידו לעשות עם הדבר כאוות נפשו: למכור ולתת במתנה באין מוחה – זהו גדר בעלות ויכולים להקדיש ולהפריש תרו"מ'. הוא כתב זאת לגבי יכולת הממונה להפריש תרומות ומעשרות, אולם ניתן ללמוד מדבריו מהו גדר בעלות. כמובן, כל הפעולות הקנייניות מוגבלות למה שהממונים נתמנו לו, ואינם יכולים לעשות שלא על פי מה שנתמנו.

ה. האדמות בארצנו

לכאורה, כפי שפורט לעיל, יש שלושה סוגי רשויות: הפקר לכול אף לנכרים, בור הגולה וחבריו שהם הפקר לכל ישראל, ונכסי אותה העיר. ולפי מה שבואר שתי האחרונות הן בבעלות נאמן ממונה ואין לקטוף פירות ללא רשותו, בעוד שברשות הפקר מותר לקטוף פירות ללא נטילת רשות.

ונראה שעל פי חוקי המדינה בימינו, אין בכלל שטחי אדמה שהם הפקר לכול, ללא כל בעלות. אין אדם יכול לקחת שטח הפקר ולבנות עליו בית או לעבד שדה. ובעלות זו – בין אם היא בעלות מדינה ציבורית, ובין אם המדינה הפקידה רשות או נאמן על שטחים אלו, או שהעבירה אותם לשותפות כלשהיא (קיבוץ, מושב וכד') והיישוב מינה נאמנים (מזכירות) על שטחי הרשות – בכל המקרים יש פקידים המשמשים כבעלים על השטחים השונים, והם קובעים את יכולת השימוש ואת תנאי השימוש. ועל כן, כל הנוטל ללא רשות הוא גזלן. אמנם יש להבחין בין סוגי הבעלות ובכך נעסוק בהמשך.

ו. האם חפצים שאין אדם יכול לכפות את בעלותו עליהם הם הפקר?

על פי דברינו צריך לעיין, האם בעלות שאין בעליה יכולים לכפותה – קרויה בעלות, וממילא הנוטל ייחשב לגזלן, או שכיוון שאין הבעלים מסוגלים לממש את בעלותם אין זה גזל אלא הפקר.

חפציו של אדם יוצאים לעתים מבעלותו, מכוח נסיבות מיוחדות. כגון אבידה ששטפה נהר (בבא מציעא כ"ב ע"ב), שהיא יוצאת לגמרי מרשות בעליה ומשמע מכוח גזירת הכתוב, או מכוח ייאוש בעלים כגון: 'רבי שמעון בן אלעזר אומר: המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, ומן זוטו של ים ומשלוליתו של נהר, המוצא בסרטיא ופלטיא גדולה, ובכל מקום שהרבים מצויין שם – הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן' (בבא מציעא כ"ד ע"א).



וכן מצאנו באיסורי הנאה מחלוקת ראשונים, האם יש להם בעלים או לאו.² הריטב"א (סוכה כ"ט ע"ב) כתב בשם הראב"ד: 'עוד פי' בו הרב דודאי לולב של אשרה דגוי פסול ביום ראשון ואע"ג דלא מכתת שיעורא כדאמרן, אלא כיון דהויא איסור הנאה לא קרינא ביה לכם וכמ"ש לפנינו (ל"ה א') בשל ערלה ושל תרומה טמאה'. והריטב"א השיב: 'ולא נהירא דודאי כל שהוא ברשותו של אדם ואין לאחרים בו שום רשות ושום זכות אע"פ שהוא מאיסורי הנאה לכם קרינא ביה'. (ועיין במקור שהבאתי בהערה 2, שמפרט ראשונים רבים הסוברים כראב"ד).

אלא שבמקרה שלפנינו, ודאי שאין הרשות מעוניינת להוציא את גוף העצים מתחת ידה, ועל כן אף לסוברים שאדם מאבד את קניינו באיסורי הנאה שהיו שלו, כאן שאין העצים אסורים בהנאה, והרשות יכולה לקוצצם ולטפל בהם, אלא שאינה מסוגלת לשמור עליהם מהשחתה וקטיף – אין הם יוצאים מבעלותה בעל כורחה.

כמו כן מצינו יציאה חלקית מבעלותו של אדם: 'גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו' (בבא קמא ס"ח ע"ב ובבא מציעא ז' ע"א); אולם לא מצאנו שחוסר יכולתו של אדם לשמור על רכושו גורם ליציאה מבעלותו.

יכולת השמירה על הרכוש קובעת בשעת הקניין עצמו, האם ניתן לקנות מהפקר או לאו (עיין בבא מציעא י"א). אבל לאחר שהקניין נגמר והחפץ שלו וברשותו אינו זוקק שמירה, וגם אם הניחו במקום שיד אחרים שולטת בו, הוא עדיין שלו.

אמור מעתה, כל זמן שאדם לא הוציא מרשותו חפצים שבבעלותו, או שהם הוצאו ממנו בעל כורחו, אין הם יוצאים מחזקתו. ואף לגבי רשות המייצגת את השותפות, כיוון שנתמנתה כבעלים על הרכוש הציבורי, כל זמן שלא נתנה רשות אין אחרים יכולים לזכות ממנה.

ז. האם חפצים הנמצאים ברשות הרבים הם אבדה מדעת?

כתב הרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה פי"א הי"א): 'המאבד ממונו לדעת אין נזקקין לו, כיצד, הניח פרתו ברפת שאין לה דלת ולא קשרה והלך לו, השליך כיסו ברשות הרבים והלך לו וכל כיוצא בזה, הרי זה אבד ממונו לדעתו, ואע"פ שאסור לרואה דבר זה ליטול לעצמו אינו זקוק להחזיר שני' אשר תאבד פרט למאבד לדעתו'.

אולם הטור (חושן משפט סי' רס"א) כתב: 'ואם התרו בו ולא חשש להוציאה אבידה מדעת היא ואין חייב ליטפל בה. וכתב הרמב"ם: אע"פ שאין לרואה ליטלה לעצמו מ"מ אין חייב ליטפל בה, וכ"כ הרמ"ה. ואין נראה כן דאבידה מדעת הוי הפקר'.

2. עיין בתשובות הריב"ש בהוצאת הר"ח דייכעש מח"ס פרחי אביב, שבסוף התשובות הישנות צירף קונטרס שכתב על נושא זה לתשובת הריב"ש סימן ת"א.



הבית יוסף (חושן משפט סי' רס"א אות ד') העיר: 'ומ"ש רבינו (=הטור) ואין נראה כן דאבידה מדעת הוי הפקר. לאו מילתא היא שבשביל שאינו חושש לפקח על נכסיו לא נאמר שהפקירה³, והגר"א באר שאינו עובר בלא תתעלם, אבל אין האבידה מדעת נכנסת לרשותו והוא אינו יכול לזכות בה, מפני שבעליה לא הוציאוה מבעלותם.

אולם כל מחלוקתם היא על המשליך כיסו וכד', האם הוא הפקר או במצב ביניים שאין חיוב השבה אך אסור ליטול לעצמו. אבל העצים שעליהם השאלה מטופלים על ידי גנני הרשות, ועל כן אין עליהם כל שאלה וודאי שאסור ליטול מהם ללא רשות בעליהם.

דומים הם לחפץ שהונח על ידי בעליו ברשות הרבים. ואלו דברי המאירי (בבא מציעא כ"ב ע"ב) ביחס לכך:

והאלומות אם דרך הנחה אע"פ שאין בהם סימן נוטל ומכריו אף ברשות הרבים מתוך שהן גדולות אינן מתגלגלות ונמצא מקומם סימן ונמצא למד שהמקום סימן ובלבד בדרך הנחה ובדבר שאינו מתגלגל ממקום למקום. שמה תאמר והלא אבדה מדעת היא שלא היה לו להניחה ברשות הרבים, וכל המאבד ממונו לדעתו אע"פ שאסור לרואה ליטול לעצמו מ"מ אינו זקוק להחזיר שנה' אשר תאבד ממנו פרט למאבד ממונו לדעת, אין זה כלום שדרך בני אדם תמיד להניח כריכות ואלומות ברשות הרבים בשעת הקציר.

נראה אפוא, שאין שום סיבה לומר שהרשות הנוטעת את האילנות מאבדת אותם מדעת ומפקירה אותם. יתר על כן, הרשות המקומית נטעה אותם בשטחים שלה, היינו בשטחים שהיא מופקדת עליהם, בין אם היא משותפת בהם עם כל הציבור הנהנה מהעצים, ובין אם אלו שטחים ששייכים למדינה, והיא הכפיפה אותם לעיר והפקידה עליהם עירייה או רשות מקומית לטפל בהם. ועל כן אין זו אבידה מדעת.

ח. היתר קטיף משום אומדן דעת של הצלה מטינוף

צריך לבדוק, האם מחמת אומדן דעת שנוח לרשות שהפירות ייקטפו ולא ינשרו ויירקבו, מותר לאנשים לקטוף את הפירות; ואם כן, מהו דין הפירות לתרומות ומעשרות.

לכאורה, יש לדמות את קוטף פירות העצים אשר גורמים ללכלוך למציל את חברו מהפסד, כאמור בבבא מציעא (ל"א ע"א): 'ראה מים ששוטפין ובאין – הרי זה גודר בפניהם'. וכן פירש בשו"ע (חושן משפט סי' רנ"ט ס"ט): 'אבידת קרקע גם כן חייב

3. עיין סמ"ע (סימן ר"ס) ש"ך (סימן רס"א סק"ג), מחנ"א (זכיה מהפקר סימן ו'), קצות החושן (סימן רס"א), נתיבות המשפט (סימן רס"א), שו"ת חוות יאיר (סימן ו'), אשר עסקו בשאלת אבדה מדעת ולא הארכנו מפני שאין זה המצב שלפנינו.



להשיב, שאם ראה מים באים לשטוף שדה חבירו חייב לגדור בפניהם כדי להציל. וכן אם רואה דבשו או שמנו של חברו צריך להצילו (חושן משפט סי' רס"ד ס"ה). ואף כאן, לכאורה בקטיפת הפירות הוא מציל את הרשות מטינוף הדרכים בפירות רקובים.

אלא שההצלה אינה מזכה אותו בפירות. הפירות שייכים לרשות המקומית, ואינם נקנים לו אפילו אם מנע את נשירתם ולכלוכם. כיוון שהפירות מחוברים לעצים שהם רכוש הרשות, והיא לא התירה לכל מאן דבעי לבוא ולהצילה מטינוף ולזכות בפירות, הפירות אסורים עליו. ואם ירצה יתנה עם הרשות, וייטול פירות בשכרו.

ט. היתר קטיף משום אומדן דעת שהפירות הופקרו

מצאנו כמה מקרים שפירות או חפצים מופקרים מפני שאינם נחשבים בעיני בעליהם. המשנה בפאה (פ"ח מ"א) מלמדת: 'מאימתי כל אדם מותרין בלקט משילכו הנמושות בפרט ועוללות משילכו העניים בכרם ויבאו ובזיתים משתרד רביעה שנייה, אמר רבי יהודה והלא יש שאינם מוסקין את זיתיהם אלא לאחר רביעה שנייה אלא כדי שיהא העני יוצא ולא יהא מביא בארבעה איסרות'.

וכן במסכת נדרים (ס"ב ע"א):

תנא: הוקפלו רוב המקצועות — מותרות משום גזל ופטורות מן המעשרות. רבי ורבי יוסי בר רבי יהודה איקלעו לההוא אתרא בזמן שהוקפלו רוב המקצועות, רבי הוה קא אכיל, רבי יוסי בר ר' יהודה לא אכיל. אתא מרהון, אמר להו: אמאי לא אכלי רבנן? הוקפלו רוב המקצועות הוא! ואף על פי כן לא אכיל ר' יוסי בר ר' יהודה, קסבר: משום סניות מילתא הוא דקאמר הדין גברא. רבי חמא בר רבי חנינא איקלע לההוא אתרא בזמן שהוקפלו רוב המקצועות, הוה קאכיל, יהיב לשמעיה לא אכיל, אמר ליה: אכול, כך אמר לי רבי ישמעאל בר רבי יוסי משום אביו: הוקפלו רוב המקצועות — מותרות משום גזל ופטורות מן המעשר.

ובתוספות שם: 'הוקפלו כו' מותרות משום שהבעלים גזל — שהבעלים מפקירין אותם. ופטורות מן המעשר — כהפקר'.

מהמקורות הללו עולה כי הפירות בעודם מחוברים הם הפקר וכל אדם יכול לקוטפן, מפני שאין בעליהם מחשיבים אותם. ומהמקור הבא עולה, שאפילו שפירות אחרים בסביבתם נשמרים, הרי פירות אלו הם הפקר. כך לשון הסוגיה בפסחים (ו' ע"ב):

אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא? אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי, וכי תימא: כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי — והתניא: סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים, סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות, בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן — אסורין



משום גזל וחייבין במעשר, בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן – מותרין
משום גזל ופטורין משום מעשר!

ומפרש רש"י:

וכי תימא כיון דמנטר להו אגב ביתיה – עם שאר ממונו הוא משמרן,
שבשהוא נועל ביתו לשומרו נמצא משמר כל מה הלכך שבתוכו – הלכך
חשיבי, ושימור דלאו אדעתא דידיה הוא – מי מחשבי ליה?
והתניא סופי תאנים – סוף לקיטת תאנים, נמצאים בתאנה תאנים שאינן
מתבשלות כל צרכן עולמית.

ומשמר שדהו מפני ובעל ענבים – ובעל הבית זה משמר שדה זו שלא יכנסו
בני אדם לתוכה, ואין דעתו מפני התאנים אלא מפני שיש בה ענבים, שעדיין
לא הגיע עת הבציר, או סופי ענבים שלא יתבשלו עולמית, ובעל הבית משמר
שדהו זו שהן בתוכה ולא בשבילן, אלא מפני מדלעות ומקשאות שבה.

מתבאר שאפילו אם שאר הגינה שמורה, סופי ענבים הם הפקר, כיוון שבעליהם אינו
שומר עליהם ומפקירם, והנוטלם פטור מתרומות ומעשרות.

וכן בירושלמי (דמאי פ"א ה"א): 'הבכירות והמסוייפות הרי אילו פטורות ואילו הן
הבכירות עד שלא הושיב שומר'.

במקרה דנן לא היה הפקר מפורש, וכבר כתב החתם סופר (שו"ת יורה דעה סי'
שט"ז): 'והכלל כל שסתמא מופקר כמו סופי תאנים בפסחים ו' ע"ב ע"כ צריך
שיעשה מעשה שיהיה משומר, מה שאין כן כל שסתמא משומר צריך להפקירו
ממש'. במקרה שלפנינו העצים שמורים, ועל כן צריכים הפקר מפורש.

י. קטיף דבר מועט מצד גזל ומצד תרומות ומעשרות

כיוון שהוברר לנו כי בקטיף מפירות רשות הרבים (של ימינו) שלא ברשות יש משום
גזל, צריך לעיין אם קוטף פרי אחד (כגון אם העצים של תפוח או רימון) האם יש בו
משום גזל, ומה דינו לתרומות ומעשרות.

כתב הבית יוסף (חושן משפט סי' שני"ט אות א'): :

אסור לגזול אפילו כל שהוא. כן כתב הרמב"ם בתחלת הלכות גזילה (פ"א
ה"ב) אסור לגזול כל שהוא דין תורה וכתב הרב המגיד זה מתברר בסוגיא
דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ז). מיהו כתבו קצת מהמפרשים (רשב"א ב"ק
ק"ה ע"א) דדוקא כשיעור מאי דקפדי ביה קצת מן האנשים אבל ליטול מן
החבילה או מן הגדר לחצות בו שיניו דליכא איניש דקפיד בכי הא שרי, ואף
זה אסרו בירושלמי (דמאי פ"ג ה"ב) ממדת חסידות עב"ל. וטעם הירושלמי
מפני שאילו היה עושה כן כל אחד ואחד נמצאת החבילה כולה כלה וכן
הגדר נהרס.



האחרונים נחלקו בטעם שיטה זו, שאין איסור גזל בדבר שאינו מקפיד. הנודע ביהודה (מהדורה קמא אבן העזר סי' נ"ט) כתב שהוא מטעם הפקר שכאילו הפקירו בעל הבית, ולפי דבריו פטור הפרי מתרומות ומעשרות. לעומתו האבני מילואים (סי' כ"ח ס"ק מ"ט) כתב שהוא מטעם מתנה, שהרי זה כמו שחונן ונותן דבר מועט לכל מי שייטול שלא מדעתו. ובנחל יצחק (חושן משפט סי' ו') הביא ראייה לנודע ביהודה מפסחים (ו' ע"א) מסופי תאנים שפטורים מן המעשר, ואילו היה זוכה בהם משום מתנה, היו חייבים במעשר. ולענ"ד אין זה מוכח. כי יש לחלק בין פירות שדהו שאינו רוצה בהם והוא יודע שאין זה רווחי בשבילו לקוטפם, ועל כן הוא מפקירם בידיעה, לבין דבר מועט, שאין ידוע לו כלל שהוא נלקח, ועל כן צריך לאומדנא שכך דעתו מלכתחילה.

מאותו טעם פסק הרמב"ם (הלכות אישות פ"ה ה"ח): 'הנכנס לבית חבירו ולקח לו כלי או אוכל וכיוצא בהן וקידש בו אשה. ואם קידשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו כגון תמרה או אגוז הרי זה מקודשת מספק'. וכן פירש בשו"ע (אבן העזר סי' כ"ח סי"ז). והאחרונים (עי' אבני מילואים ונושא כלים על השו"ע) דנו מדוע מקודשת רק מספק, והלא הוא אינו מקפיד.

ונראה שמצד זה נבדלות הרשויות השונות זו מזו. ביישובים עירוניים או כפריים העצים הגדלים בשטחים הציבוריים שמורים, ואף אם ההקפדה אינה על עצם הפירות אלא על מניעת נזק לעצים ומניעת ביזת הפירות. ועל כן אסור אף לדיירי המקום לקטוף פרי ללא רשות. אבל בשמורות טבע או באזורי טיולים למיניהם, אף על פי שהשטחים אינם הפקר, נראה לענ"ד שאין הקפדה על קטיפה של פירות מועטים, ובהם קיים הפקר מראש ועל כן מותר לקוטפם והם פטורים מתרומות ומעשרות (כנודע ביהודה לעיל).

יא. תרומות ומעשרות על ידי גזלן

למדנו שבשטחי רשויות שישנם ממונים האוסרים את הקטיפה – כל קטיפה הוא גזל. וצריך לדון מה הדין לגבי תרומות ומעשרות.

פסק הרמב"ם (הלכות תרומות פ"ד הי"א): 'הגנב והגזלן והאנס תרומתן תרומה ואם היו הבעלים רודפין אחריהן אין תרומתן תרומה'. והסביר הש"ך (יורה דעה סי' של"א ס"ק ס"ט): 'תרומתן תרומה – דקנאן ביאוש והוי הם הבעלים'. ובהמשך (ס"ק ע'): 'אין תרומתן תרומה – דכיון דרודפין אחריהם הא חזינן דלא מייאשו'.

מתבאר כי רק אם הבעלים רודפים אחר הגזלן אין תרומתו תרומה. אבל אם אינם רודפין, וזהו המצב בעצי פרי בשטחים הציבוריים, כיוון שמיד לאחר שקטפו יש ייאוש בעלים, תרומת הגזלן תרומה, אולם חל עליו חיוב השבת הגזילה (וכאן בגזל רבים – עליו להשיב לרבים, עיין ביצה כ"ט ע"א).

אך צריך לעיין במקרה שלפנינו, האם אין זה ייאוש שלא מדעת, שלא הווי ייאוש. ונראה שכיוון שאין הממונים יודעים על הגזל ממילא אינם מתייאשים, וייאוש מעיקרא גם כן לא היה, ועל כן אף על פי שאין בעלים רודפין אין הגזלן יכול לתרום. ולא ניתן לומר 'מעיקרא יאושי מיאש מיניה', כדברי הגמרא (בבא מציעא כ"ב ע"ב): 'הני תמרי דזיקא (=תמרים שהפילתם הרוח ויש לעצים בעלים) היכי אכלינן להו? אמר ליה: כיון דאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו, מעיקרא יאושי מיאש מנייהו'. אמנם בשאלה שלפנינו עוד לא הפילתם הרוח, אולם רש"י (על אתר) כתב: 'מעיקרא מקודם נפילתו יאושי מיאש דיודע הוא שהרוח משיר מהן והשקצים מזומנים לאוכלן'. היינו ייאושו הוא עובר להשרתן על ידי הרוח. אולם אף הגמרא לא שאלה על קטיפתם קודם נפילתם, מפני שאז הם ברשות בעליהם ואין הבעלים יודעים שיבוא פלוני ויקטוף מן הפרי.

מסקנה

עצי פרי אשר ממונה עליהם רשות מקומית אסורים בקטיף, מפני שהיא כבעלים על העצים. וממילא הקוטף הוא גזלן, וצריך להפריש תרומות ומעשרות על גזילתו ולהשיב את הגזילה. ובשמורות טבע וכד', מותר לקטוף פירות מעטים ולאכלם ואינו צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות.⁴

4. הערת הרה"ג דוב ליאור: לפי בירור שערכתי אצל ראש המועצה, ושאלתי מה היחס של המועצה לפירות שגדלים בעצים בשטחי הרשות (=קרית ארבע), תשובתו הייתה שהם מפקירים את הפירות לצרכי הציבור, ולא לאנשים מבחוץ שיבואו לקטוף בצורה ובאופן עסקי, נמצא לפי זה שכאן אנו נכנסים לבעיה שהפקר שאינו לכולם אינו פטור מתרומות ומעשרות, אבל גזל לענ"ד אין בזה.



חלה

השכלת החלה לאשפה או שריפתה

הרב יגאל הדאיה

שאלה

האם יש חובה לשרוף חלה אחר הפרשתה או שאפשר להשליכה לאשפה באופן מכובד?

תשובה

חלה בזה"ז נחשבת לתרומה טמאה, שכן כולנו לשים את העיסות בטומאה. וכשם שמצוה לשרוף קדשים שנטמאו, כך יש לנהוג בתרומה (שבת כה ע"א).

אמנם לדעת רש"י (שבת שם, פסחים מו ע"א ד"ה מתני') אין חובה דווקא לשורפה, אלא יכול ג"כ להאכילה לבהמתו או לאבדה מן העולם בדרך אחרת, ובלבד שלא תגיע תקלה שיכשלו בה בני אדם.¹ אולם דעת התוס' (שבת שם ד"ה כך), הרשב"א והריטב"א (שבת שם) היא שתרומה טמאה מצוותה בשריפה דווקא ולא לאבדה בדרך אחרת, מפני שכל הנשרפים, מצוותן בשריפה ולא בקבורה (כמבואר בתמורה לג ע"ב). וכך היא משמעות דברי הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ג ה"ח).

נמצא שלדעת רוב הראשונים יש לשרוף את החלה או התרומה הטמאה ולא לאבדן באופן אחר. לדעת הרמב"ם והריטב"א, החובה לשרוף אותן היא מצוה מדאורייתא, והתוס' והרשב"א מסופקים שמא זו מצוה מדרבנן.

אולם האחרונים מעידים שהמנהג בזה"ז הוא להקל בתרומה טמאה לאבדה באופנים אחרים, וכמו שכתב הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' תשלא). וזאת מפני שסמכו על שיטת רש"י בתרומה וחלה בזה"ז שהם מדרבנן (שו"ת משפט כהן סי' לח אות ב, עיר הקודש והמקדש ח"ג עמ' סז), או משום ששריפתה היא טורח עלינו וחששו שמא יבואו לידי תקלה, וע"כ נהגו לקבורה (חזו"א דמאי סי' טו ד"ה וע"ד).

1. לביאור שיטת רש"י, עי' שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קד), שו"ת משפט כהן (סי' לח), שו"ת אגרו"מ (יר"ד ח"א סי' רטו), שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' ג).

ובזמננו, שרגילים לשרוף את האשפה לאחר פינויה, אפשר שגם הנחתה בתוך שקית באשפה, חשובה כשריפה (שמירת שבת כהלכתה פרק מ"ה הע' נג).
למעשה, יש להחמיר ולשרוף את החלה לאחר הפרשתה.² (לגבי דרך השריפה ראה להלן בתשובה הבאה). ובשעת הדחק יפריש פחות מכזית,³ ויתן את החלה בתוך שקית שתיקבר באדמה או תונח בפח האשפה כדי שתירקב מאליה.

-
2. וכ"כ: חכמת אדם (שערי צדק פרק יד סעי' לד), המעשר והתרומה (פ"י ס"ק ל), שו"ת מנחת יצחק (שם).
 3. כ"כ בשו"ת מנחת יצחק (שם) עפ"י שו"ת מהר"י אסאד (סי' שנב), כיון שיש אומרים שבפחות מכזית אין מצוות שריפה.



ד. חקיקה סביבתית

פיצויים על הפקעת קרקעות

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

א. המקור לחובת הפיצוי על הפקעת קרקעות

הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ד ה"ו) פוסק:

'ולוקח (המלך) השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו, אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן, שנאמר ואת שדותכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו'.

מניין לרמב"ם שנותן דמיהן?

אין לכך מקור ברור; ייתכן לומר שלמד זאת מארוונה היבוס, שדוד קנה ממנו את הגורן. אולם לפי המנחת חינוך (מצווה רפד אות כג) שם היה הכרח לקנות ולא להפקיע בחינם משום שהמקום יועד לבית המקדש, ובית המקדש צריך להיבנות במקום שלא נכבש בכוח, ולכן קדושת המקדש היא קדושה עולמית כי היה קניין חזקה שהוא עולמי ולא קניין של כיבוש שהוא זמני, כמו שהסביר הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז).

ויש לומר שגם לדעת המנחת חינוך, מכיוון שארוונה היה גוי, בעצם היה אפשר לכבוש ממנו את המקום בכוח, כי ארץ ישראל חייבת בכיבוש, ורק בגלל קדושתו הנצחית של המקדש נמנע דוד המלך מלכבוש את המקום והעדיף לקנותו בכסף. אך אם היה ארוונה ישראל אין ספק שדוד היה קונה ממנו בכסף. שאם גם מישראל מותר לקחת בלי כסף, אין כאן כיבוש בכלל אלא הפקעה מלכותית כדין, ודינה כדין חזקה ולא כדין כיבוש, כי המושג 'כיבוש' משמעותו שנוטל קרקע בכוח הזרוע מעם אחר. אך הפקעה חוקית שנעשית על ידי המלכות, בתוך המדינה, היא מ'דינא דמלכותא' ולא חל עליה שם כיבוש. אלא על כורחך מטעמו של המנחת חינוך אנו למדים



שלישראל היה צריך לשלם, ובעצם מגוי היה מותר ליטול בלא תשלום מדין כיבוש, אך דוד לא רצה לכבוש את הר הבית בכוח, לכן נהג גם כלפי ארוונה על פי 'דינא דמלכותא', כאילו היה ישראל, ושילם לו כדין. ומכאן למד הרמב"ם שצריך לשלם.

אך בשו"ת הרמ"ז (ס' מו) למד מגורן ארוונה שדוד שילם לארוונה ממידת חסידות בלבד, וגם לישראל יש לשלם ממידת חסידות בלבד. וכן משמע במאירי (סנהדרין כ ע"ב) שחיוב התשלום של המלך הוא רק לצאת ידי שמים. לדבריהם במקום המקדש ראוי לנהוג במידת חסידות. אך כאמור המנחת חינוך מסביר את הרמב"ם, ובדעת הרמב"ם אין לומר כדבריהם שהרי לדעתו מעיקר הדין צריך לשלם.

ב. הבחנה בין זכויות המלך לדיני מלחמה

והנה הרמב"ם עצמו (הלכות מלכים פ"ה ה"ג) פוסק:

'ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, ודרך המלך אין לה שיעור, אלא כפי מה שהוא צריך... אלא הולך הישוב ועושה מלחמתו.'

פה לא דרש הרמב"ם תשלום פיצויים לבעלי הדרך, וצ"ע מדוע? ואין לומר שהסתמך על מה שכתב לעיל בפרק ד', שאם כן מדוע הפריד בין הדבקים?

פריצת הדרך לא הוזכרה בקשר ליתר זכויות המלך, אלא בהקשר אחר של הלכות מלחמה, ומשמע ששני דינים הם: פרשת המלך ופרשת המלחמה. כשמלך מפיקע קרקעות מדין המלכות הוא משלם פיצויים, וכשהוא יוצא למלחמה ונאלץ לפרוץ גדרות אינו משלם פיצויים. ומסתבר לומר שהיא הנותנת, ההבחנה בין שני הדינים היא הגורמת לכך: בדין המלכות – על המלך לשלם פיצויים, אך בדין המלחמה הוא פטור. והטעם לכך, כי במלחמה המלך וחייליו נמצאים בסכנה וכדי להינצל מהסכנה הם נאלצים לפרוץ גדר. ואף על פי שהדיוט אסור לו להציל את עצמו בממון חברו שלא על מנת לשלם (עי' בבא קמא ס ע"ב ובתוספות ד"ה מהו), מכל מקום יש לומר שמלך שאני, שהרי לא את עצמו הוא מציל על חשבון חברו, אלא את כולנו הוא מציל בכך, כי מלחמתו היא מלחמת הציבור, בשם הציבור ולמען הציבור, כולל גם הניזק עצמו. וכשם שעצם המלחמה מסכנת חיי אנשים ובכל זאת היא מותרת, כי סיכון זה נועד להצלת הכלל, לא יהיה ממנו חמור מגופו. וזוהי כוונת הגמרא (בבא קמא שם): 'אבל אתה - מלך אתה, ומלך פורץ גדר'. ואם כן שתי פרשיות נפרדות הן: בפרק ד' עוסק הרמב"ם בפרשת המלך, לכן הפקעת רכוש מחייבת פיצוי, מה שאין כן בפרק ה' שבו הוא עוסק בפרשת מלחמה, ושם המלך פורץ לו דרך ללא פיצוי.

מיהו גם בפרק ד' כתב הרמב"ם: 'כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו, אם אין להם מה יאכלו אלא משם ונותן דמיהן'. אם כן גם בפרק ד' מדובר בפיקוח נפש במלחמה, ולא רק בדיני מלכות כללית ובזכויות המלך?



ונראה לענ"ד שההבחנה שהבחנו בין מלחמה למצב אחר היא מוכרחת מעצם חלוקת הדברים לשני נושאים שונים, וכנ"ל. ועל כורחנו לומר שמה שכתב הרמב"ם בפרק ד' לא מדובר שנשקפת לעבדיו סכנה ישירה, אלא כמתואר שם, שחסר להם מזון והם נאלצים להפקיע שדות וכרמים כדי לכלכל את עצמם. אף על פי שהצורך הוא על מנת להילחם, מכיוון שאין זו סכנה ישירה – לא חל על זה דין מלחמה, ולכן המלך חייב לפצות את בעלי השדות והכרמים; לא כן כשהוא נאלץ לפרוץ דרכים כדי להגיע במהירות לחזית, שזהו צורך ישיר של המלחמה; ואם לא יעשה כן יסתכן ויסכן את העם כולו, לכן אינו צריך לשלם פיצוי.

העולה מדברינו הוא, שכאשר המלכות מפקיעה רכוש לצורך המלוכה, גם אם ההפקעה היא צורך חיוני, כל עוד אינה פיקוח נפש ממש חייבת המלכות לפצות את הניזק. מאי חזית שדמיו של הציבור סומק טפי מדמיו של היחיד? אמנם הציבור חשוב יותר, ולכן מותר להפקיע, אך לא בחינם: אין שום הצדקה לפתור בעיות ציבוריות על חשבון רכושו של היחיד; דיינו בהפקעה, אך דמים צריך לשלם (ועי' בבא בתרא כד ע"ב ואם אילן קדם – קוצץ ונותן דמים).

יתירה מזאת, גם ההפקעה אינה הפקעה בעצם. כי מה שמכותה של המלכות להפקיע את נחלתו של היחיד? עי' תוספות (סנהדרין כ ע"ב) שבאחד התירוצים כתבו שמלך יכול להפקיע רק שדה מקנה ולא שדה אחוזה. וגם לתירוצים האחרים, החולקים על תירוץ זה, צריך לומר שיכול להפקיע את הפירות ולא את הקרקע עצמה, וכמו שכתב הרד"ק (שמואל א, ח, טו ד"ה וזרעכם). וכן משמע מדברי הרמב"ם שרק לצורך האכלת עבדיו מותר לו לקחת את השדות והכרמים, כלומר רק את פירותיהם ולא את עצם הקרקע.

ונראה לענ"ד שהדברים מבוארים על פי מה שכתב הר"ן (נדרים כח ע"א ד"ה במוכס) שבארץ ישראל אין 'דינא דמלכותא דינא', כי הארץ אינה של המלך אלא של כולם. ורק בחו"ל 'דינא דמלכותא דינא', כי הארץ של המלך. ודעת הרמב"ם שגם בחו"ל 'דינא דמלכותא' הוא לא מטעם שהארץ שלו, וכמו שכתב הר"ן, אלא כמו שביאר הוא (הלכות גזילה פ"ה הי"ח) מטעם קבלת הציבור:

'במה דברים אמורים? במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת לסטים המזויינין, שאין דינהם דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר.'

וזוהי גם שיטת הרשב"ם בפירוש לגמרא (בבא בתרא נד ע"ב).

וגם לשיטת הר"ן, שבארץ ישראל אין 'דינא דמלכותא דינא' רצונו לומר שאין למלך סמכות מדין אדוני הארץ, כי ארץ ישראל אינה שייכת למלך, אלא לכל העם. אך גם הוא יודה שבארץ ישראל יש 'דינא דמלכותא דינא' מצד הסכמת העם, וכדעת



הרמב"ם והרשב"ם; שהרי לא ייתכן שבארץ ישראל תהיה אנרכיה. ועי' שו"ת חתם סופר (חושן משפט ס' מד). אלא שהוא כתב לחלק שרק לעניין מיסים אין דינו של המלך דין בארץ ישראל, אך לעניין תקנות וכד' דינו דין גם בארץ ישראל. וצריך לומר שכוונתו למיסי קרקע, כי הקרקע אינה שלו ולכן אינו יכול להטיל מיסים על הקרקע. ועי' תוספות (קידושין לו ע"ב) שהטלת מיסים על קרקע פירושה שהקרקע שייכת למלך ולמאן דאמר יש קניין לגוי להפקיע, הפירות מקרקע זו פטורים מתרומות ומעשרות. מיסים כאלו אין למלך בארץ ישראל סמכות להטיל, כי הקרקע אינה שלו. אך כמו שיכול לתקן תקנות יכול גם להטיל מיסים כדי לממן את צורכי המלוכה, ובזה 'דינא דמלכותא דינא' גם בארץ ישראל.

העולה מכל זה שאין למלכות בעלות על הקרקע, לפחות בארץ ישראל, ואינה יכולה להפקיע את הקרקע לגמרי. לכל היותר היא יכולה לשכור את הקרקע מבעליה ולשלם להם דמי שכירות, או להפקיע זמנית ולשלם פיצוי.

ג. שיטת הגר"א

וידידי הרב יהונתן בלאס דייק מהגר"א שמשמע לכאורה שלא כדברינו. שכן כתב בבאורו (חושן משפט סי' שסט ס"ק ח) על דברי השו"ע שם: 'מלך שכרת אילנות של בעלי בתים ועשה מהן גשר – מותר לעבור עליו וכן אם הרס בתים ועשה אותן דרך או חומה – מותר להנות בה וכל כיוצא בזה, שדין המלך דין'.

וכתב על זה הגר"א: 'כמ"ש בפ"ו דב"ק אבל אתה מלך אתה ומלך וכו"'.¹

ורצונו לומר שמה שכתוב בשו"ע שמלך הורס בתים ועושה אותן דרך, זהו מדין מלך פורץ גדר האמור בבבא קמא, וזה סותר לכל מה שכתבנו; כי אנו הוכחנו שכל האמור בבבא קמא הוא מדין מלחמה ולא מדין המלכות, ורק כאשר יש פיקוח נפש וכדמוכח שם מהגמרא, שכל האמור שם הוא בשעת סכנה; ואילו הגר"א למד מכאן שכל פריצת גדר וכל סלילת דרך, גם שלא לצורך מלחמה, מקורן בדין זה שמלך פורץ גדר, ונפקא מינה שאינו צריך לשלם.

ואלמלא הגר"א, היינו אומרים שמה שמלך כורת אילנות והורס בתים זהו כדין שדות וכרמים, שנוטל את פירותיהם ומשלם לבעליהם, ולא מדין מלך פורץ גדר. ובאמת קשה על הגר"א שתלה הלכה זו בדין שאינו ממינה, לכאורה.

והנראה לומר בזה הוא, שיש להסתפק מה דינה של הקרקע שהופקעה על ידי המלך ולא שילם לבעליה פיצויים: האם קרקע זו גזולה היא ואסור להשתמש בה, או שההפקעה הועילה בכל אופן, אלא שהמלך חייב לבעלים פיצויים אחר ההפקעה, אך אין כאן גזילה בגוף הקרקע, אלא חוב של דמים בלבד.



ויש לפשוט זאת מהגמרא (ב"ב כד ע"ב): 'אי איתמר דר"כ אסיפא איתמר, אם האילן קדם קוצץ ונותן דמים. ולימא להו, הבו לי ברשא דמי והדר איקוץ? אמר ר"כ קידרא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא'.

ועי' מרדכי (ס"פ לא יתפור) שלמד מכאן שבענייני מיסים הקהל מוחזק והנתבע חייב לשלם מספק. והביא ראייה מהגמרא (בבא מציעא עג ע"ב) ש'מוהררקייהו דהני בטפסא דמלכא מנח', שכל מי שחייב מס – המלך נחשב כמוחזק בו (ועי' ביאור הגר"א חושן משפט ס' ד ס"ק יח שהביא את ראיותיו של המרדכי). מכל זה מוכח שיש לציבור מעמד של מוחזק יחסית ליחיד, וצורכי הציבור קודמים לצורכי היחיד.

אמנם אין לציבור רשות לעשוק את היחיד, ולכן חובתם לפצותו על כל הפקעה, אך ההפקעה היא חוקית מצד עצמה, ותשלום הפיצויים הוא חוב בפני עצמו, כמו שמצינו לעניין אילן שקדם לעיר שקוצץ בגלל שמזיק לעיר ואחר כך משלמים לו דמים, אף על פי שייתכן שהציבור עלול לא לשלם, בגלל קידרא דבי שותפי (בבא בתרא שם).

ונמצא אפוא שדין מלכות ודין מלחמה אינם שני דינים שונים ונפרדים לגמרי זה מזה. המשותף לשניהם הוא שלמלכות יש סמכות להפקיע, בין בתנאי מלחמה ובין בתנאי שלום. ההבדל ביניהם הוא כאמור רק לעניין הפיצויים, אך במהות ההפקעה – אין הבדל. לכן הביא הגר"א מקור לכך שמלך שעשה דרך מותר ללכת בה, ממלך פורץ גדר, כלומר שאפילו אם המלך הפקיע את הדרך לצורכי שלום ולא שילם, ההפקעה לכשעצמה חוקית ומותר ללכת בדרך הזו ואין כאן גזילה, כי מלך פורץ גדר לא רק לצורכי מלחמה וכנ"ל.

סיכום

לכל יחיד יש זכות קניין, לפחות בארץ ישראל (כיום מקובלת תפיסה זו בכל העולם, ולא כפי שהיה מקובל בעולם בימי הר"ן). עם זאת, היחיד אינו יכול להיות מנותק מהחברה. לחברה יש מעמד חשוב יותר ולכן צורכי הכלל קודמים לצורכי הפרט. אולם אין לכלל שום סמכות לעשוק את הפרט. הפתרון אפוא לעימות שנוצר בין צורכי הכלל לבין זכות הקניין של היחיד הוא שכירות, או קנייה, או הפקעה בתשלום. ותקנת הציבור היא שההפקעה תהייה מנותקת מהתשלום, קודם תיעשה ההפקעה הנחוצה ואחר כך ישולם הפיצוי (אם כי הצדק מחייב שלא ינושל אדם מביתו ומנחלתו לפני שיימצא לו סידור הולם, בטרם סוכמו סופית חיובי הפיצויים). מבחינה זו אין הבדל מהותי בין הפקעה לצרכים חיוניים לבין הפקעה לצורכי מלחמה ישירים. הסמכות היא זכות הציבור. אלא שמלחמה שונה בכך שזכות ההפקעה נועדה להגן על שלום הציבור כולל על הניזק עצמו, לכן אין חובת תשלום כלל ועיקר, בעוד שבהפקעה אזרחית לצורכי ציבור חיוניים, בעיקרון אסור להפקיע ללא פיצוי הולם, ורק בגלל תקנות הציבור – אם יש הכרח דחוף – מותר קודם להפקיע ואחר כך לשלם את הפיצוי (כאשר מבטיחים סידור זמני נאות למגוריו ולפרנסתו של בעל הנכס).



סמכות הממשלה להפקעת אדמות לצורך סלילת כבישים

הרה"ג דב ליאור שליט"א

השאלה העומדת על הפרק היא האם מן התורה יש תוקף לממשלה להפקיע אדמות פרטיות לצורך רבים, או שמא יש בזה משום גזל ואסור לאנשים ישרים ליהנות מהפקעה זו.

כדי לענות על השאלה עלינו לראות באופן כללי מה הן הסמכויות שמעניקה תורת ישראל למערכת השלטון, וממילא נוכל למצוא גם פתרון לבעיה הספציפית הזאת.

מצאנו בתלמוד בכמה מקומות את מאמרו של שמואל: 'דינא דמלכותא דינא' (בבא קמא ק"ג ע"ב), מאמר שמובא ללא חולקים, וכן נפסק ברמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פ"ה הי"א). הפסק מתייחס לסמכות המלך לעניין גביית מיסים, או לכריתת אילנות ובניית גשרים מאילנות אלו, וכן לחוקים שהוא מחוקק במלכותו, שמי שעובר עליהם יוחרם רכושו. בכל אחד מהמצבים המתוארים לעיל אין האדם הנהנה מהם עובר על איסור גזל, כיוון שדין המלך דין הוא. ממה נובעת סמכות המלך? בכך נחלקו גדולי ישראל, ונביא להלן את עיקרי השיטות:

א. הרשב"ם (בבא בתרא נד ע"ב ד"ה מי אמר) סובר שהסמכות של המלך נובעת מרצון הציבור, שכיוון שהציבור קיבל על עצמו את ההנהגה של המלך, נמצא כאילו כל אחד הגר באותה מדינה או שבא מארץ אחרת – מוכן לקבל על עצמו את החוקים הקשורים להפקעת ממונו. נראה שזוהי גם דעת הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פ"ח ח"י יח) שכן כתב שם: 'שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתם שהוא אדוניהם', ע"ש.

ב. מדברי רש"י (גיטין ט ע"ב ד"ה כשרין, חוץ מגיטי נשים) נראה יסוד חדש: הוא מסביר מפני מה שטרות כשרים בערכאות של גויים חוץ מגיטי נשים: 'דדינא דמלכותא דינא ואעפ"י שהנותן והמקבל ישראלים הם... אבל על הדינין נצטוו בני נח'.

לפי שיטת רש"י, הכלל 'דינא דמלכותא דינא' כולל תיקוני חברה, יחסי אנוש בענייני קניין וכל מה שקשור לתיקון המדינה. לכן, מה שהמלכות קובעת חוקים לניהול חיי חברה תקינים, זה נובע מתוך הציווי האלוקי שנצטוו על הדינין. וע"י בספר אבן האזל (הלכות גזילה ואבידה פרק ה) שביאר גישה זו.



ג. שיטה שלישית אנו מוצאים בספר דבר אברהם (ח"א סי' א אות ה ד"ה והני"ל) בשם רבנו יונה, והיא שיסוד 'דינא דמלכותא דינא' נלמד מההלכה המפורסמת בתלמוד: 'הפקר בית הדין – הפקר' (גיטין לו ע"ב) המסתמכת על הפסוק בספר עזרא (י, ח) 'וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים בעצת השרים והזקנים יוחרם כל רכושו'. וממשיך המחבר שם לבאר שדין 'הפקר בית דין – הפקר' אינו נובע מסמכותו של בית הדין דווקא, אלא מכוח השררה והשלטון שיש בידו, שכן בפסוק נאמר 'וכל אשר לא יבוא בעצת השרים...!'

לפי המבואר ברמב"ם (הלכות גזילה פ"ה ה"א) ובשו"ע (חושן משפט סי' שסט סעי' ו), גם אצל מלכי ישראל קיים הכלל הזה, ודלא כשיטת הראשונים המובאים בר"ן (נדרים כח ע"א ד"ה במוכס) שבמלכי ישראל אין אומרים 'דינא דמלכותא' בענייני מכס. וכן נוהגים לפסוק בבתי דין של מדינת ישראל (עיין פסקי דין רבניים ח"א עמוד 281).

אמנם, מקורות הלימוד מתייחסים לצורת שלטון ייחודית, שלטון של מלך, אבל בימינו שישנה ממשלה נבחרת על ידי העם – מי אומר שאותו דין חל גם עליה? לפי ההסבר של הרשב"ם והרמב"ם (שיטה א' לעיל) שהזכרנו בראשית הדברים – אין משמעות לצורת השלטון, אבל לשיטות האחרות (שיטות ב, ג' לעיל) מניין לנו שאמרינן 'דינא דמלכותא דינא' גם בזה הזמן?

אולם כבר כתב בשו"ת משפט כהן (סי' קמד אות יד) שגם כשאין בישראל שלטון מלוכני הסמכות עוברת לעם, ואם העם בוחר ממשלה או ממנה לעצמו גופים שלטוניים – יש להם סמכויות של מלך לגבי כל אותן ההלכות הקשורות להנהגת הכלל, דהיינו הכרזת מלחמה, גיוס אנשים ושליחתם למערכה, ולא רק סמכויות ממוניות.

נמצאו למדים שלפי כל השיטות שהזכרנו לעיל, יש לממשלת ישראל הסמכות להפקיע קרקעות לתיקון מערכת התחבורה בארץ לטובת אזרחיה.

אין אנו דנים בנושא הפיצויים, זהו נושא בפני עצמו הטעון בירור האם הממשלה חייבת לפצות את האזרחים, או שבסמכותה להפקיע גם ללא תמורה; אנו דנים בעצם זכות ההפקעה.

במציאות שבה אנו חיים, המצב הביטחוני הוא קשה ויש מקום להכניס ממד נוסף בזכות ההפקעה והוא מצד דיני מלחמה.

המשנה אומרת במסכת סנהדרין (כ ע"ב) כי 'דרך המלך אין לו שיעור', ולפי פסק הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה ה"ג) מדובר בפריצת דרך לצורך מלחמה לשם העברת צבא.

היות שאנו נמצאים כמעט במצב מלחמה, ואין ספק שחשוב שלמדינה יהיה כביש ארוך, טוב ורחב, שבנקל ניתן יהיה בעת הצורך להעביר בו ציוד צבאי וכל

מה שנצרך כדי להגן על המדינה ותושביה, אזי ודאי שמחובתה של הממשלה לסלול כביש כזה, שבסופו של דבר גם תורם לביטחון המדינה ולרווחת תושביה. לסיכום, לפי ההלכה יש לממשלה סמכות להפקיע אדמות פרטיות לטובת כלל הציבור, ובזה היא ממלאת את חובתה כלפי האוכלוסייה שבחרה בה.



פיצויי מפגעי ממון וסביבה

הרב יהונתן שמחה בלס

א. מלך 'פורץ לעשות לו דרך' ואינו חייב בפיצוי

מלך 'פורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו' (סנהדרין פ"ב מ"ד).

קביעה זו של המשנה מהווה מקור לדברי הרמב"ם, הכותב שמלך 'פורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, ודרך המלך אין לה שיעור, אלא כפי מה שהוא צריך, אינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של זה, אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו' (הלכות מלכים פ"ה ה"ג).

האם על המלך לפצות את 'זה' שהוא בעל הכרם ואת 'זה' שהוא בעל השדה, אלה שממונם נפגע מפריצת הדרך? מהסוגיה בבבא קמא (ס ע"ב) מוכח שלא:

'רב הונא אמר: גדישים דשעורים דישראל הוו, דהוו מטמרי פלשתים בהו, וקא מיביעא ליה [דוד]: מהו להציל עצמו בממון חבירו? שלחו ליה: אסור להציל עצמו בממון חבירו, אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו.'

לדעת התוספות (בבא קמא ס ע"ב ד"ה מהו), הרא"ש (פסקי הרא"ש ב"ק פ"ו סי' יב) והבית יוסף (חושן משפט סי' שנט סעיף ד), שאלת דוד: 'מהו להציל עצמו בממון חבירו?' – פירושה האם דוד חייב לשלם לבעלי השעורים שהוא עומד לשרוף כדי להינצל מהפלשתים. התשובה שקיבל דוד, לפיה אדם שאינו מלך 'אסור להציל את עצמו בממון חבירו', אינה מחייבת אדם הנמצא בסכנת חיים למות, ובלבד שלא יזיק לממון זולתו; משמעותה, כפי שכותב השולחן ערוך (חושן משפט סי' שנט סעיף ד), היא שמי שמציל את חייו תוך פגיעה בממון חבירו חייב לפצות את חברו הניזוק.

מכאן, שההבחנה שעושה הסוגיה בין מלך להדיוט – 'אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו' – באה לפטור את דוד מתשלום נזקו.

מסקנה זו עולה גם מדברי הרמב"ם. בקבעו את סמכותו של המלך לפרוץ לעשות לו דרך, הרמב"ם אינו מציין חובת פיצוי. לעומת זאת, הרמב"ם מחייב את המלך לשלם לחקלאי שיבולו הוחרם כדי לספק אוכל לצבא בשעת מלחמה: 'ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה. ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן' (הלכות מלכים פ"ד ה"ו).¹

1. הסוגיה בבבא קמא (ס ע"ב) המובאת בפנים נותנת תימוכין לחובת התשלום. פרוש אחר שמובא שם לשאלתו של דוד הוא האם יוכל להאכיל את בהמותיו בשעורים שבבעלות ישראלית על מנת לשלם לאחר מכן בעדשים שיכבוש מהפלשתים. שלא כבאוקימתא של רב הונא, שריפת השעורים כדי

מהו היסוד להבחנה בין החרמת יכול לבין פריצת דרך?

מצאנו הבחנה מקבילה שעושה הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ד ה"ב-ה"ג) בין מי שגויס לשירות המלך כשומר, חייל או משרת אישי, לבין אומן שהמלך מחייבו לעבוד בעבורו במקצועו כדי לספק לו את צורכי המלכות:

'ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגיבורים ואנשי חיל ועושה מהן חיל למרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו. ולוקח מן היפים שבהם להיות שמשים ועומדים לפניו שנאמר ואת בחוריהם הטובים יקח ועשה למלאכתו.'

'וכן לוקח מן בעלי האומניות כל מה שהוא צריך ועושין לו מלאכתו ונותן שכרן.'

מלך שכופה בעלי אומנויות לעשות לו את מלאכתו, מחויב לשלם להם שכר. אך אם הוא מגייס אנשי חיל לצבאו, אין חובה לשלם את שכר עבודתם ובמקום זה הם 'מתפרנסים מבית המלך' (לחם משנה שם פ"ד ה"ג) בדומה לחיילי צבא סדיר היום.²

הצד השווה להחרמת פירות ולכפיית בעלי מקצוע לעבוד במקצועם, הוא שפירות עומדים לאכילתו של 'כל אדם' תמורת תשלום, ובעלי מקצוע עובדים במקצועם בעבור 'כל אדם' תמורת תשלום. בשניהם אמנם 'המלך קודם לכל אדם', אך 'בשכר ולא בחינם' (רד"ק שמואל א, ח, יב).³ לא נאה למעמדו של מלך ליהנות בחינם,⁴ מעבר למיסים הקבועים, משירותיהם של בעלי מקצוע או מנכסים שבדרך כלל מוצעים לאיש מן השורה תמורת תשלום.

לעומת זאת, כאשר מלך מגייס חייל לצבא הסדיר שלו, או מגייס את כל העם בשעת מלחמה, או פורץ דרך, הוא פועל בתחומים המיוחדים למלך בלבד. גיוס חיילים, עריכת מלחמות וסלילת כבישים, בדומה לגביית מיסים – הם מסממניה של שררה.

-
- להבריח את הפלישתים (שם המסקנה הייתה שהמלך פטור מתשלום), באוקימתא זו לא מועלית אפילו אפשרות שהמלך יהיה פטור מתשלום. התשובה שקיבל הייתה שאף שלהדיוט החלפה בכפיה אסורה, למלך היא מותרת. המשך הסוגיה מדגיש שהצורך לתת לבעל השעורים עדישים כפיצוי על הפסדו הוא אך ורק אם הוחרמו לאספקה, ולא אם נשרפו כדי להבריח את הפלשתים.
 - ראה סנהדרין (יח ע"ב, כא ע"ב) שמלך מחלק 'אפסניא' לחילותיו. רבנו חננאל לסנהדרין (כא ע"ב) מפרש אפסניא 'הוצאת המאכל והכסות'. גם רש"י (כא ע"ב ד"ה 'אפסניא') כותב שאפסניא הוא 'שכר חיילות מדי שנה בשנה הנכנסין והיוצאין עמו כל השנה', ובדף יח ע"ב ד"ה 'משום אפסניא') כותב שהמלך 'מחלק ממון לחיילותיו כך וכך לשנה' ומלשונו נראה שלא מדובר על משכורת רגילה.
 - רש"י (שמואל א, ח, יב) מפרש 'לעשות כלי מלחמתו: לעשות אותם אומנים ונפחים ונגרים', כלומר המלך מגייס מי שאינם בעל מקצוע ומלמד אותו מקצוע כדי שיעבוד בשירותו. כאן לא מוזכר חובת תשלום דמי מלאכתו. לעומתו הרד"ק, המתבסס בפירושו על תרגום יונתן, מבין שהפסוק עוסק בגיוסם של מי שהם כבר בעלי מקצוע ומחייב את המלך בתשלום בעבור שירותם.
 - ובס' העמק דבר (שמות ב, ט ד"ה ואני אתן את שכרך) נאמר: 'כך דרך המלכים לשלם בעין יפה ולא לגזור לעשות להם בחינם'.



אין פגיעה במעמדו של המלך בהפעלת סמכותו בעניינים אלה, גם אם אינו משלם למי שניזוק מכך.

סמכותו של מלך לפרוץ דרכים אף ללא תשלום מוכיחה, לדברי רבא, את הכלל 'דינא דמלכותא דינא' (בבא קמא ק"ג ע"ב):

אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. אמר רבא: תדע, דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברינן עלייהו⁵ והא לא קא עבדי כדאמר מלכא? מלכא אמר: זילו וקטלו מכל באגי, ואינהו אזלו וקטלו מחד באגא! שלוחא דמלכא כמלכא, ולא טרח, ואינהו אפסיד אנפשייהו, דאיבעי להו דאינקוט מכוליה באגי ומשקל דמי.

שלוחי המלך כורתים את הדקלים מבלי לפצות את הבעלים. אם נצטוו על ידי המלך לכרות עצים מכל בעלי הדקלים באזור, וכדי להקל על עבודתם כרתו את כל העצים מחלקו של אדם אחד, אותו אחד רשאי לתבוע פיצוי, אך לא מהמלך או משלוחיו, אלא מחבריו שהיו אמורים גם הם להינזק מצו המלך⁵; המלך אינו משלם פיצוי.

דברי רבא נפסקו להלכה ברמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פ"ה הי"ז) ובשולחן ערוך (חושן משפט סי' שסט סעי' ב) הכותב:

'מלך שכרת אילנות של בעלי בתים ועשה מהם גשר, מותר לעבור עליו, וכן אם הרס בתים ועשה דרך או חומה, מותר ליהנות בה, וכן כל כיוצא בזה, שדין המלך דין'.

הסמכות להפקיע ממון פרטי לצורך דרכים או גשרים היא מכווחתה היסודיים של המלכות. כותב הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ב סי' שנו):

'דינא דמלכותא, מורה על דברים שהם מחוקי המלכים לעשות כן בארצם לקוץ אילנות לסכור נהרות ולעשות גשרים'.

וכן כותב בעל ספר התרומות (שער מו ח"ח אות ה): 'לא נאמר דינא דמלכותא דינא כי אם בדברים שהם עסקי המלך כגון ענייני הדרכים והמכסים והטסקאות שלו עיקר דינא דמלכותא לא נאמר אלא בענייני הדרכים, שהן של מלך'.

האם סמכותם של מלכי ישראל לפרוץ דרך שווה לזו של מלכי אומות העולם, או שמא היא מוגבלת יותר?

המאירי (סנהדרין כ ע"ב, ד"ה המשנה הרביעית) כותב על דברי המשנה:

'פורץ לעשות לו דרך – פורץ גדרותיהן של שדות אחרים לעשות דרך לו ולסיעתו... הולך עם חיילותיו כפי מה שצריך להן להלוך שוה. ודברים אלו כולם בשעת מלחמה'.

5. וז"ל הרמ"ה (מובא בשיטה מקובצת בבא קמא ק"ג ע"ב ד"ה ואינהו): 'מהא שמעינן דכל כהאי גוונא היכא דאמר מלכא למשקל מכלהו ושקל שליח מחד מינייהו, מצי האיך לאשתלומי מכולהו'.



אך היד רמה (סנהדרין כ ע"ב, ד"ה מתני), שגם הוא מפרש שהמשנה מדברת על יציאה למלחמת רשות, מוסיף שצורכי ציבור אחרים שווים למלחמת רשות לעניין זה ורק 'לאחזוקי בגופה של קרקע לנפשיה כדי שיהא דרך קבוע לשדהו ולכרמו'.⁶ גם הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ב, סי' קלד) נוטה לאפשרות שאף 'לשמירת עמו' מהפסד כלכלי ושלא בשעת מלחמה, מלך ישראל רשאי לפתוח או לחסום אחד מרחובות העיר במסגרת סמכותו לפרוץ 'לעשות לו דרך'. גם רבי משה זכות (שו"ת הרמ"ז, סי' מז) המדגיש, כפי שנראה בהמשך, את חובתו של המלך להימנע ככל שאפשר מלהפעיל סמכות זו, כותב שהסמכות לפרוץ לעשות דרך אינה מוגבלת לשעת מלחמה בלבד והיא מאפשרת למלך להפקיע ממון לכל 'צורך רבים'.

ואכן הגאון מווילנא (ביאור הגר"א חושן משפט סי' שסט, ס"ק ח) מציין את ההיתר שניתן לדוד המלך לשרוף את הגדישים שבהם נחבאו הפלשתים – 'אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו' – כמקור לדברי השולחן ערוך, שהגדיר כריתת עצים והריסת בתים לשם סלילת דרך כשימוש לגיטימי בסמכותה של מלכות. גם מהר"ם שיק (שו"ת מהר"ם שיק יורה דעה סי' שנג) ומהרש"ם (ח"א סי' קעא) מסתמכים על התשובה שקיבל דוד כדי להשוות בין מלכות ישראל למלכות אחרת לעניין פריצת דרכים לצרכים אזרחיים.⁷ מכאן שהם בדעה שכל מלכות, גם מלכות ישראל, רשאית להפעיל סמכות זו לטובת הציבור אף שלא בשעת מלחמה, ואינה חייבת בתשלום למי שניזוק מפריצת הדרך.

האם אין בכך גרימת עוול למי שרכושו הופקע? מדוע לא יישא הציבור כולו בשווה בנטל על ידי תשלום פיצוי מקופת המיסים שגובה המלך מכלל האזרחים?

שאלה זו חמורה פי כמה וכמה כשהיא מופנית להפקעת חייו וכוח עבודתו של האדם. בספר שמואל (א ח יא) אנו קוראים: 'את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו, ורצו לפני מרכבתו'. הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ד ה"ב), כפי שראינו, מבין מדברים אלה שבסמכותו של המלך לגייס לשירותו, בעל כורחם, את המתאימים ביותר; כך לדוגמה הוא יכול לגייס את הגיבורים לרוץ לפני מרכבתו, ואת היפים לשמש בתפקידים ייצוגיים. הוא אינו חייב לשמור על אחדות או על אוניברסליות, אלא לוקח לעבודתו את הטוב ביותר בכל תחום.

6. גם הלחם משנה (הלכות מלכים פ"ה ה"ג), שמדייק מלשון הרמב"ם 'ופורץ לעשות לו דרך... ועושה מלחמתו' שהרמב"ם מפרש דמתניתין לעניין מלחמה איתמרה', מוסיף 'אבל לא לצרכו'. הוא אינו דן בסמכות לפרוץ דרך לצורכי המדינה שלא בשעת מלחמה.
7. ראה שו"ת אבקת רוכל (סי' מז), שם כותב רבי יוסף קארו שמלך לא-יהודי זכאי, בשעת מלחמה, להרוס בתים ולסלק את התושבים 'וגדולה מזו כתוב בשמואל שמושל בגופם ובבנותיהם ובניהם וגם בנכסיהם'.



ומי יפצה את אותו האדם שתכנן להיות איש עסקים ומצא את עצמו 'מופלה לרעה' בגלל יופיו או שריריו, מגויס בעל כורחו לשירות המלך לתקופה בלתי-מוגבלת, כשחברו הפחות יפה/גיבור ממשיך לנהל את חייו כרצונו? האם חברו מפצה אותו על אבדן חירותו והרס חלומותיו? האם יש להם פיצוי? כוח הפקעת קרקע הוא הפחות תובעני מבין כוחות ההפקעה של המלך.⁸

איזה היגיון עומד מאחורי סמכויות אלו של המלך?

כאן יש להעיר: פוסקים רבים קובעים שהסמכות להפקיע בעלות שלא במסגרת של ענישה או של תקנה כללית, היא של המלך בלבד או של מי שפועל מטעמו. היא לא ניתנה לקהילה. הנהגת קהילה יהודית בגולה הייתה רשאית להפקיע זכויות בקרקע רק כשהיא פעלה מטעם המלך.

וז"ל הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תרלז):

'כל שלטון ישראל הממונה בעירו ומושל במקומו דינו דין. והוא בעירו בכלל דינא דמלכותא כל זמן שעושה כחוקי מקומו דומיא דמלך ממש. והראיה: תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי כלומר הפקידים הממונים'.⁹ הרשב"א בתשובה אחרת (ח"ב סי' קלד) אישר לקהילה לחסום רחוב עירוני לשיפור הביטחון אך ורק משום שהוסמכה לכך על ידי המלך. ללא הסמכה כזאת, אין בכוח הקהילה להפקיע את זכויותיו של היחיד במעבר הציבורי, אף לרווחת הרבים.

וכן פסק רבי משה זכות (שו"ת הרמ"ז שם):

'ליטול ממון או קרקע של אחד מהם לתועלתם ולהנאתם ודאי לא שמעינן להו, שאין זו תקנה אלא עושק וגזל ומוציאין מידם'.

מסכים איתו רבי יחיאל ב"ר אברהם פנצי מפירינצא:

'אע"ג דהרשד"ם (יו"ד סי' קטז) כתב באריכות לקיים דברי האומרים שגם בדברים השייכים לתקנת העיר והקהל יש כח לרבים לכוף ליחידים מכל מקום ליכא מאן דסבירא ליה דיכולין הציבור לגזול את היחיד דאטו משום דרבים גזלנין נינהו?'

הוא הדין גם אם הקהל משלם תמורת הנכס שהופקע; במקרה זה איסור גזל הומר באיסור חמס (שו"ת הרמ"ז סי' לז).¹⁰

8. כותב החתם סופר (שו"ת חתם סופר חושן משפט סי' מד): 'אפילו אי צריך למיקטל כגון למלחמותיו...'

כיון דצורך תיקון המדינה שפיר דמי, כל שכן ממונם אפילו בשעת שלום לצורך הנהגה שפיר דמי'.

9. אמנם הרשב"א בתשובותיו (ח"ג סי' תיא) כותב שהיחידים 'הם לאנשי עירם ככל ישראל לב"ד הגדול או למלך'. אך אין להסיק מכאן שסמכויותיהם של טובי העיר שוות בכל פרטיהן לאלו של המלך גם אם אינם ממונים מטעמו.

10. בשתי התשובות האלו, לאחר שהמשיבים כותבים שאין לקהילה זכות להפקיע ממון פרטי של אחד מבני הקהילה, הם דנים בשאלת ההפקעה מההיבט של 'דינא דמלכותא דינא' לאור האישור להפקעה

הגבלה זו בכוח הקהילה אינה מונעת ממנה לגבות מיסים על בסיס אחיד ואוניברסלי ולתקן תקנות. מה יסוד ההבחנה בין סמכותה של המלכות, שרשאית – בתחומים שבשליטתה, כגון סלילת דרכים ומינוי מנגנון שלטוני – להפקיע בעלות וחירות, לבין זו של הקהילה שאיננה רשאית להפקיע אפילו את ממונו של הפרט לרווחת הציבור?

הסמכות הנרחבת של המלכות מעוגנת בתפיסה שמבטא רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי (ג ג ה), שלפיה הממלכה היא יחידה אורגנית אחת כדוגמת האדם הפרטי. כמו שכל אבר, בהתאם ליכולתו ולכישוריו, 'מגויס' בצו השכל לטובת כלל האדם, כך המושל תובע מכל אחד מנתיניו את תרומתו הייחודית לכלל הממלכה, שמטבעה שונה מאדם לאדם. רק גישה זו מסבירה את סמכותו של מלך לקחת את 'הגיבורים' ואנשי חיל' למרכבתו, ואת 'היפים שבהם' למשמשי (הלכות מלכים פרק ד, הלכה ב), ללא הגבלת זמן וללא פריסה אחידה של הנטל על כל חלקי האוכלוסייה.¹¹ על בסיס אותו העיקרון, מי שבבעלותו קרקע שהממלכה זקוקה לה חייב למסור אותה למלך כשהוא נתבע לכך, לטובת הכלל. בתחומים שבהם העניקו התורה והעם סמכויות למלך – היחיד, ממונו ואף חירותו, משועבדים לציווי כאבר פרטי של האדם לאדם כולו.

הקהילה, שלא כמלכות, איננה יחידה אורגנית אלא ציבור של יחידים, הדומה במספר דיניו לשותפות רגילה (ראה שו"ת מהר"ם שיק יורה דעה סי' יד), ולכן היא רשאית לתבוע מהפרט השותף בה נשיאה בעול הקהילה על בסיס אחיד (או כמעט אחיד) בלבד. המלכות שונה ממנה לא רק בסדר הגודל, אלא גם במהות (בלשון הלצה ניתן לומר שהמדינה, 'The state', איננה עיירה 'שטעטל' גדולה).

שנתן השלטון הלא-יהודי. מקובל עליהם העיקרון שלמלכות סמכות להפקיע ממון פרטי אף שאין לקהילה סמכות מקבילה (שלא במסגרת הטלת קנסות וענישה). החזון איש (ב"ב סי' ד ס"ק טו), מרשה לקהילה להפקיע, תוך תשלום פיצוי, את קרקעו של היחיד אם 'בעיני הדיין' הפקעתו היא מאוד נחוצה. הוא אינו מזכיר את התשובות שהובאו כאן למעלה בטקסט. אף שהוא ער לבעייתיות של ההפקעה לאור ההגבלות שהטילו הפוסקים על סמכויות הקהל ככל שמדובר על היטלים בלתי-אחידים, שלילת סמכות ההפקעה במקרים של 'נחיצות' לדעתו אינה סבירה.

ההשוואה שהוא עושה בין הפקעת קרקע תמורת פיצוי לבין הרחקת מזיק מהעיר תמורת פיצוי קשה להולמה. על פי דיני נזיקין, המזיק חייב להרחיק את הגורם לנזק. עם זאת, ללא הרחבת העיר לכיוונו לא היה נזק. לכן על תושבי העיר לשאת בעלות הזאת הגורם המזיק. הסמכות להפקיע נובעת מהזכות לגייס משאבים פרטיים לטובת הכלל כשאלה נחוצים לו. איך ניתן להסיק מדיני נזיקין שעל הציבור לשלם עבור ההפקעה?

11. הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ג סי' תיז) אמנם מחייב אדם שנבחר על ידי הקהילה למשרה ציבורית לשרת בה גם כנגד רצונו, אך בנידון של הרשב"א הקהילה בחרה ב'נאמנים' בשיטת הגרלה שהיא אחידה ואוניברסלית.



ואמנם, התביעות של הקהילה מהפרט נוחות ומצומצמות לאין שיעור מאלו של המלכות. לא בכדי הזהיר שמואל הנביא את העם 'אתם תהיו לו לעבדים' (שמואל א ח יז). אך ההתמודדות עם סכנות מבחוח ועריכת מלחמה מחייבות מסגרת מלכותית, כפי שתבע העם גם לאחר ששמע את אזהרות שמואל: 'ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו' (שמואל א ח כ).

ב. דרישה 'מוסרית' להמעיט בהפעלת סמכות ההפקעה

אמנם זכאית המלכות להפקיע בעלות לצורך סלילת דרך גם מבלי לפצות את הבעלים על הפסדם, אך יש מי שרואה בהפעלת הסמכות להפקיע בעלות פתרון רק למצבים של 'אין ברירה', ובלשון הרמ"ז (שו"ת הרמ"ז סי' מו): 'דומיא דמלך ישראל דלא עביד הכי אלא היכא דלא סגי בלאו הכי כגון הנך דפרשת המלך דאיירי בהיותו במלחמה ואין להם מה לאכול'.

ראיה לדבריו הוא מביא מדוד המלך, שקנה את מקום המקדש מארוונה היבוסית אף שהיה יכול על פי דין להפקיעו: 'מאיס לגבוה שייבנה מקדשו על מקום שנאנס מבעליו'. ואכן, אילו 'ארוונה ימאן לתת שדהו ולא למוכרו במחיר, הרי דוד היה נוטלו ממנו בעל כרחו שהרי גד הנביא אמר לו על פי הדיבור ששם היה רוצה שיבנה ביתו ולכן היה רשאי לקחתו בעל כרחו'. מכיוון שהצביע גד הנביא על מקום המקדש, לא היו לדוד אתרים אלטרנטיביים להקמתו, אך אין להפקיע בעלות במצבים שבהם קיימות אלטרנטיבות להפקעה.

הרב כתריאל פ. טכורש (מערכת המסים לאור התורה, בצומת התורה והמדינה, עמ' 298) הגיע למסקנה זהה תוך דיוק בלשון המשנה – 'אין ממוחין בידו' – ובהסתמך על המשך הסוגיה בבבא קמא (ס ע"ב) שדנה בדוד וגדישי השעורים:

'מה שיש כוח למלך לעשות בסמכות המלוכה ואסור לשאר בני אדם לעשות כן... אינו אלא בגדר של ואין מוחין בידו, פירושו של דבר שהדין נשאר דין, אלא שנדחה מכללו אצל מלך בחינת דיעבד, ועל כן לא רצה דוד המלך להשתמש בסמכות זו'. לכן 'ייתצב בתוך החלקה ויצילה' (שמואל ב כג יב), כדי להימנע מהצורך לשרוף את הגדישים.¹²

אולם, נראה שהדרישה להימנע משימוש בכוח ההפקעה היא 'מוסרית' בלבד,¹³ ואינה מבטלת הפקעה שנעשתה ללא מיצוי כל האפשרויות האחרות. לכן השולחן

12. ראה פרוש רש"י (בבא קמא ס ע"ב ד"ה ויצילה) וקושיית המשנה למלך עליו (ספר פרשת דרכים, דרך חיים, דרוש תשעה עשר).

13. ראה גור אריה על התורה (בראשית לח אות כו), שכותב שדוד יצא מפרץ ששמו רומז לירח, המאור הקטן, מכיוון שאמנם 'מלך פורץ גדר לעשות לו דרך במשפט אבל אינו פושט ידו ולוקח דבר בממשלת יתירה'.



ערוך (חושן משפט סי' שסט סעי' ב) סתם וקבע שמלך שכרת עצים או הרס בתים לתיקון דרכים אינו גזלן, ולא התנה את הדבר בניסיון כושל של המלך לקנות את העצים או את הבתים. כזכור, הגאון מווילנא רואה בהוראת המשנה בעניין מלך יהודי, מלך 'פורץ לעשות לו דרך', מקור לקביעה זו של השולחן ערוך, ודבריו מעידים על כך שגם סמכותה של מלכות ישראל להפקיע בעלות אינה מוגבלת למצב של אין ברירה.

ג. פיצוי לבעלי הקרקעות שהופקעו על ידי המדינה לסלילת כביש

הראי"ה קוק (משפט כהן סי' קמד, עמ' שלז) קבע את העיקרון 'שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה למה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמנהיג את האומה, דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם'.

בסעיפים הקודמים ראינו שמלך פטור מתשלום פיצוי למי שהופקעו קרקעותיו לשם סלילת דרך. עם זאת, לדעת רבי משה זכות והרב טכורש מוטלת עליו חובה מוסרית לצמצם, ככל שאפשר, את השימוש בסמכות מלכותית זו. לדבריהם, ההפקעה היא פתרון של 'אין ברירה' לאחר שניסה לרכוש במידת האפשר את הנכס המיועד להפקעה במחיר מלא ובהסכמת הבעלים, ובנסיבות שבהן אין אלטרנטיבה שווה לנכס שיופקע.

על פי כללים אלה, במצב אידאלי שבו המדינה אינה פועלת במגבלות תקציביות, עליה להציע לבעלי קרקעות העומדות להפקעה מחיר מלא בעבור הקרקע, מחיר הכולל את העלייה בערכה, הנובעת מהתעניינותה של המדינה ברכישתה. סירבו הבעלים למכור את הקרקע אף במחיר זה, תהייה המדינה רשאית להפקיע אותה רק בהעדר אלטרנטיבה מקבילה.

בנסיבות אחרות, שבהן אין למדינה אפשרות תקציבית לשלם בעבור הקרקע ללא פגיעה ברווחת הציבור, וסלילת הכביש נחוצה לרווחתו, רשאית המדינה להפקיע את התוואי מבלי לפצות כלל את בעלי הקרקעות שהופקעו.

בכל מקרה, 'דינא דמלכותא' אינו מתיר להפלות בין איש לבין רעהו בעלי נתונים זהים (שולחן ערוך חושן משפט סי' שסט, סעיף ח); ההחלטה לגבי איזו קרקע להפקיע חייבת להתבסס על שיקולים אובייקטיביים, ולהיות בלתי מושפעת מזהותם של בעלי הקרקעות.

יש לציין גם שהרב שאול ישראלי, במאמרו 'תוקף משפטי המלוכה בימינו' (עמוד הימיני סי' ט), כותב ש'סמכות המלך אינה קבועה ועומדת בדיני תורה, וכל עיקרה



תלויה היא במידת הסמכות שניתן לה מאת העם או באי הכח שלו בזמן המלכתו.¹⁴ וכל עם ועם, וגם ישראל בכלל זה, הרשות נתונה בידם למנות להם מלך ולמסור לו את הסמכויות שימצאו לנכון על פי תנאי החיים שלהם' (שם, אות י, עמ' עז). מכאן שהעם זכאי להטיל מגבלות על סמכות המלכות להפקיע ממון ללא תשלום פיצוי. ייתכן שעיקרון זה עמד מאחורי הצעת הראשון לציון, הרב ב. מ. ח. עוזיאל (מובא ב'תחוקה לישראל ע"פ התורה' של הרב הראשי הרב יצחק הלוי הרצוג, כרך א, עמ' 251), שלפיה ראוי להתיר הפקעת קרקעות 'כשצורך הציבור דורש זאת' רק בתשלום פיצוי מלא לבעלים 'או בתמורה קרקעית אחרת דומה לה'.

אולם נראה שבשעת חירום או בתקופה של מצוקה כלכלית – רק הסמכות הרחבה שהעניקה התורה למלך להפקיע ממון ללא תשלום פיצוי יכולה להבטיח את האינטרסים החיוניים של הציבור, ומכאן ההנחה הכללית של ההלכה שגם באומות העולם 'מלך פורץ לעשות לו דרך'.

ד. פיצוי למי שקרבת הכביש פוגעת בערך נכסיו

מלך ש'פורץ לעשות לו דרך' פטור מעיקר הדין מתשלום פיצוי לבעלי המקרקעין שהפקיע; הוא יהיה פטור מקל וחומר מתשלום פיצוי למי שניזוק רק בעקיפין מהקמת הכביש.

עם זאת, מכיוון שיש מי שסבור שהמלך נדרש להימנע, ככל שניתן, מהפעלת סמכות ההפקעה ולרכוש בהסכמת הבעלים את הקרקע, יש מקום לבדוק האם קיימת דרישה דומה להגיע להסכם עם מי שיינזק כספית מסלילת הכביש בסביבתו.

ראינו לעיל שהרב טכורש דייק מלשון המשנה 'ואין ממחין בידו' ש'מה שיש כוח למלך לעשות בסמכות המלוכה ואסור לשאר בני אדם לעשות כן' מותר למלך רק ב'בחינת דיעבד'. כשנבחן את חובת המדינה לשלם פיצוי בגין הנזק שגורם הכביש לבתים בסביבתו, עלינו לשאול מה היה דינו של אדם פרטי שהיה פוגע בממון חבריו בפעולה מקבילה.

על פי מבחן זה, מי שניזוק מירידה בערך נכסיו מבלי שהכביש פוגע בהם פיזית, וכגון שיוקרת השכונה שבה הם נמצאים נפגמת, אינו זכאי לפיצוי, אף לא לכתחילה. כותב הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ה, סי' ג):

אדם הבונה בתוך שלו להשביח נכסיו, ואינו מזיק לגוף ממון חברו, אלא שמפחית מדמיו, כי האי גונא לא הצריכו חכמים להרחיק. כההיא דפרק לא

14. הרב ישראלי מסייג את דבריו בכך שלא ניתן לצמצם את סמכויותיו של מלך שכבר קיבל, הוא או מורישיו, סמכויות נרחבות (עמוד הימיני סי' ט, אות א). מכיוון שממשלת ישראל פועלת בכל עת אך ורק מתוך סמכות שמעניק לה העם, שרק לו, כדברי הרב קוק 'חוזרים אלה הזכויות' בהעדר מלך, ברור שהעם זכאי להחליט אילו סמכויות להעביר ליד הממשלה ואילו לא.



יחפור (בבא בתרא כא ע"ב) עושה אדם חנות בצד חנותו של חבירו, ומרחץ בצד מרחץ של חבירו, ואינו יכול למחות בידו, מפני שיכול לומר לו: אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי. ואע"פ שהדבר ידוע שהחנות של הראשון דמיו נפחתיים, שיותר היה נמכר ביוקר כשלא היה במבוי אלא חנות אחת, אף על פי כן אינו יכול למחות בידו.

מה דינו של מי שאיכות חייו נפגעת מהרעש ומהעשן של הכביש, וגם ערך נכסיו יורד בעקבות כך? או של מי שפתיחת הכביש הופכת את הרחוב שלו לרחוב סואן? או של חברו שהכביש מאריך לו את הדרך בכך שהוא מבטל מעבר שהיה קיים קודם סלילתו? התשובה לשאלות אלו היא שהמדינה פטורה מתשלום פיצוי אף לכתחילה, אלא אם כן הכביש פוגע באיכות החיים או בנכס פגיעה כזו שלא סביר שאדם יכול להמשיך לדור שם.

הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק ב, סי' קלד) מתיר לקהילה יהודית, שקיבלה על כך אישור מאת המלך, לסגור רחוב עירוני בשערים כדי לשפר את ביטחונם של היהודים הגרים מאחורי שערים אלה. זאת, אף על פי שחסימת הרחוב גורמת עיכוב וטרחה לאותם יהודים הגרים מחוץ למקום השערים בשעה שיירצו להיכנס למרכז השכונה היהודית. הרשב"א אינו מחייב את הקהילה בתשלום פיצוי למי שנפגע מהקמת השערים. אין בהארכת הדרך בעקבות הקמת מכשול שהוא צורך הרבים עילה לתביעה ממונית.

מי שגר במבוי מפולש, כלומר ברחוב שיש לו מוצא בשתי קצותיו, אינו יכול למחות נגד פתיחת עסק שירבה את התנועה באותו רחוב. זאת, משום שכל רחוב הפתוח לרבים משני צדדיו מוגדר מראש כ'שכיחי שם רבים' (סמ"ע חושן משפט סי' קנו, ס"ק א). דיירי רחוב שנעשה סואן יותר כתוצאה מסלילת כביש לידו אינם זכאים, אם כן, לפיצוי.

אך גם אם הרשויות המוסמכות לכך פותחות רחוב שהיה ללא-מוצא, אין הדיירים באותו הרחוב זכאים לפיצוי. הרשויות פעלו כדין לרווחת הציבור, ואף שכתוצאה מכך נתרבו העוברים ושבים באותו הרחוב וגבר הרעש, פתיחת הרחוב, כשזו נחוצה, 'נוגע[ת] לטובת הכלל' (שו"ת אבני נזר חושן משפט סי' כו, בדיון על מחאתם של שכנים נגד הקמת משחטה בחצר סגור) ודומה 'לכל מילי דמצוה שאינם יכולים למחות בידו' (שולחן ערוך חושן משפט סי' קנו סעי' ג) אפילו אם אדם חולה וסובל מהרעש (שו"ת שלמת יוסף סי' תעד).¹⁵

ההיתר להקים מוסדות ומבנים המשרתים על פי ההגדרה ההלכתית את טובת הציבור, אף פוטר את המקים מהשקעת כסף או מאמץ למזער את הגידול במספר

15. מובא בפסקי דין (ירושלים, דיני ממונות ובריורי יהדות ד', מעמ' קיא).



העוברים והשבים, וברעש שנלווה להקמת מבנים אלו. הריטב"א התיר למי שהקים בית מדרש לרבים בביתו לפתוח פתח לחצר המשותף לו ולשכניו, אף שעמדה לו אלטרנטיבה לפתוח את הפתח לרחוב המרכזי, הסואן ממילא. מכיוון שעל פי דין מותר לו לפתוח את פתח בית המדרש לחצר, לא חייבו הריטב"א לפתוח את הפתח דווקא לרחוב אף שהיה בכך כדי למזער את הנזק לשכנים (שו"ת הריטב"א סי' כז)¹⁶. הכלל הוא שכאשר השיקול של טובת הציבור מתיר גרימת נזקים¹⁷ של רעש וריבוי עוברים ושבים, אין חובת פיצוי ואין חובת מזעור במה שמוותר.

אך לא כל נזק מותר, אף לא לצורך הקמת מוסד שמוגדר בהלכה 'טובת הציבור'.
כותב על כך הלבוש (עיר שושן סי' קנו סעי' ג):

אחד מבני המבוי שאינו מפולש או מבני חצר השותפין שבא ליעשות מלמד תינוקות של ישראל התורה, איו השכנים יכולים למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולין לישון מקול התינוקות של בית רבן, דאדרבה מצוה עליהם להושיבן. והוא הדין לכל מילי דמצוה שאינם יכולין למחות בידו כגון לחלק שם צדקה או להתפלל בעשרה. ונראה לי דוקא בני המבוי או בני החצר שדרים יחד במבוי אחד או בחצר אחד ואינם דרים יחד בחדר אחד או בבית חורף אחד. אבל אותם הדרים בבית חורף אחד נראה לי ודאי שכל אחד יכול למחות בחבירו, אפילו להיות מלמד תינוקות של ישראל תורה באותו בית חורף שהוא דר שם עמו, שזה ודאי אין דעת רוב העולם סובלתו ועל דעת זה לא נשתתף עמו בדירה זו אם לא שהתנו מתחילה.

גם עשן כבד ותדיר הנישא ברוח מצויה ופוגע בעיניים או מביא לשיעול, וכן נדנדוד הקרקע, מוגדרים נזק 'שאינן דעתו של אדם סובלת' (שולחן ערוך חושן משפט סי' קנה סעי' לו-לז; ערוך השולחן חושן משפט סי' קנה סעי' כט-ל). על פי העיקרון שקבע הלבוש, אדם העומד להינזק מקרבתו של כביש סואן נזק ש'אין דעת רוב העולם סובלתו' היה זכאי למחות ולעצור את סלילתו, לולא סמכותו של המלך 'לפרוץ לעשות לו דרך'. כאן תחול על השלטון חובה מוסרית, במגבלות התקציב והצרכים הלאומיים, להגיע להסכם עם הניזוק, בדומה לחובה המוטלת עליו להימנע מהפקעה כל עוד קיימות אפשרויות אחרות.

16. החתם סופר (חושן משפט סי' צב) כותב שמותר לאדם לפתוח עסק שאינו מצווה בתוך הרשות שלו גם אם זה מגדיל את מספר העוברים ושבים בחצר, כל עוד לא סביר להעתיק את העסק למקום סואן ממילא.

17. שונה הדין כשהרחבת העיר גורמת למצב שבו אדם פרטי שהרחיק כהלכה את הגורן שלו מן העיר חייב שוב להרחיק אותו כדי לא להזיק לבני העיר היזק אסור. כאן על בני העיר לשאת בעלות העתקת הגורם המזיק למקום חדש (רמ"א חושן משפט סי' קנה סעי' כב).

אדמות הקיבוצים

הרב יעקב אפשטין

מדינת ישראל החכירה אדמות רבות לקיבוצים ולמושבים. ההחכרה הותנתה לצורך שימוש חקלאי, ולא לצורך בניית מרכזים מסחריים או שכונות מגורים. היישובים הנ"ל עיבדו את הקרקעות במשך עשרות שנים. נדון תחילה במצב של נטילת הקרקע מהחוכרים – הקיבוצים והמושבים – והעברתם ליישובים העירוניים לבנייה, מצד המדינה (דבר שיתברר שאינו תואם את המציאות, מפני שהיזמה להעברה היא מצד היישובים החקלאיים, מחמת הצורך של המדינה). הדיון יישען על דיני החכרה, כאילו המדינה היא מחכיר פרטי. ונברר:

(א) האם, לפי דין תורה, מגיע לחוכרים – הקיבוצים והמושבים – פיצוי כספי בעבור האדמות שנלקחו מהם?

(ב) האם הפיצוי צריך להיות לפי דמי החכירה של הקרקעות, או שונה מאזור לאזור לפי מחירי הקרקעות לבנייה באותו אזור?

הקדמה

הקרקעות היו מוחכרות עד לפני זמן קצר ל-49 שנה, עם אופציה חד-צדדית של החוכרים לעוד ארבעים ותשע שנה, כשבחלק מהמקומות היה חוזה חכירה ל-99 שנה (בעת האחרונה בגלל הבעיות שנוצרו, החלו להחכיר ל-3 שנים בלבד). דמי החכירה הם לפי שווי הקרקע החקלאית. מטרת ההחכרות הייתה העמדת אמצעי קיום ליישובים החקלאיים, ושמירה על הקרקע מהשתלטות גורמים עוינים. נדון בתחילה בהחכרה גופה, ואחר כך נתייחס לטעמים הנוספים להחכרה.

א. חכירי בתי אבות

נראה לדמות את החכרת הקרקעות ליישובים החקלאיים לחכירי בתי אבות. החוכרים היו משלמים על הקרקע המוחכרת להם בפירות בכמות קבועה, או בכסף בסכום קבוע לפי שנות עיבודו. את אותם חוכרים לא היה יכול בעל הקרקע לסלק. כך נוצר מצב של בעלות חלקית על הקרקע לפירותיה, כששני הצדדים אינם יכולים להסתלק זה מזה בדרכים רגילות – זה חייב לעבד את השדה ולשלם על חירותו, וזה אינו יכול לסלקו. כדברי הרשב"ם (בבא בתרא מ"ו ע"ב ד"ה א"ר יוחנן): 'מתני' באריסי בתי אבות מיירי שרגילין לשמור שדות של משפחה זו מעולם הן ואבותיהן באריסות ולא היו יכולים להחליפו באריסים אחרים' (וכן הדין לגבי חכירי בתי אבות). ניתנה לבעל הקרקע זכות למכור את בעלותו ואף למוכרה לאריסו או לחכירו, אבל הוא אינו יכול לסלק לגמרי את חכירו.



נראה שהשם 'חכירי בתי אבות' נובע מכך שהחוכר והמחכיר אינם עושים עסקה של יחיד מול יחיד, אלא של משפחה בעלת קרקע מול משפחת חוכרים או אריסים, ואף יורשיהם הם בעלי אותו כוח בקרקע זה כלפי זה. הבעלות של החוכר בקרקעותיו כה חזקה, ששיטת ר' יהודה בירושלמי היא שאותם אריסי בתי אבות וחכירי בתי אבות מביאים ביכורים כבעלי הקרקע (ולא נפסק כמותו).

הקרקעות המוחכרות תמורת תשלום ליישובים החקלאיים דומות לחכירי בתי אבות. אף כאן ההסכם נעשה עם ציבור, ועל כן אפילו אם החוכרים עצמם מתו, הרי האגודה החקלאית או יורשי החוכר ממשיכים את הסכם החכירה (ורמז לדבר – שציבור לא מת; תמורה ט"ו ע"ב). אמנם ההחכרה ליישובים החקלאיים היא לזמן ולא לעולם, אולם נראה שקציבת השנים באה רק כדי להראות את הבעלות של המחכיר ולא לשם סילוק החוכר, ומבחינה משפטית וציבורית היא נתפסת כחכירה לעולם (וצד רמז בדבר שעולמו של יובל 49-50 שנה).

ב. פיצוי על סילוק חכירי בתי אבות

לא מצאתי במקורותינו דיון בנושא סילוק אריסי או חכירי בתי אבות, היינו, שבעל הקרקע רוצה לסלק את חכירו ולהחזיר את כל הקרקע לבעלותו המלאה. ונראה לדון בכך כדיני נזקין (סמכות המדינה להפקיע את האדמה מחוכריה היא מצד דינא דמלכותא ותבואר להלן).

ונראה מצד הסברא (בהצטרפות נימוקים נוספים שיבוארו להלן) שאם אמנם המחכיר מסלק חכירי בתי אבות, הוא חייב בפיצוי ממוני או בקרקע חליפית לחוכר. במידה והפיצוי ניתן בקרקע באותו טיב ובאותה נוחות וקרבה לחוכר, נראה שלא צריכות להיות לו תביעות נוספות. אולם במידה והפיצוי ניתן בממון הוא זקוק לשומא.

השאלה היא על פי מה תיקבע שומת הקרקע. ונראה – כיוון שלחוכר שעבוד על הקרקע לפירותיה ומעין קניין גוף (כחכירי בתי אבות), וכיוון שעקרונית אין בעל הקרקע יכול להוציאו המחכיר ממנה – שהמחכיר ייחשב כקונה את הקרקע מיד החוכר.

שאלה נוספת שעולה, היא האם הפיצוי שיינתן לכל חוכרי הקרקעות החקלאיות שעתה רוצים לשנות את ייעודן לבנייה, יהיה לפי שוויין החקלאי (שבו הוחכרו), או לפי ערכן בשוק לבנייה שהוא הרבה יותר גדול. וכיוון שעקרונית אין בעל הקרקע יכול להוציאו ממנה, המחכיר ייחשב כקונה את הקרקע מיד החוכר.¹

1. סימן לדבר דברי הרמב"ן (בראשית מ"ז י"ט) על המבנה הכלכלי החדש שהנהיג יוסף במצרים: 'קנה אתנו ואת אדמתנו... והטעם כי הם אמרו לו שיקנה אותם לעבדים עושי מלאכת המלך כרצונו, והוא לא רצה רק לקנות את האדמה, והתנה עמהם שיעבדו אותה

ג. גובה הפיצוי

החוכר חקר את הקרקע לצרכים חקלאיים, ועל כן לכל היותר, החוכר קרקע המשובחת לזריעה ונטיעה, שילם בעבור קרקע עידית, יותר דמי חכירה מאשר קרקע זיבורית, אולם הוא לא שילם בעבור קרקע לבנייה. ועל כן אף חישוב ערך הקרקע צריך להיות לפי ערכה החקלאי, ולא לפי ערכה בשוק כקרקע לבנייה.

נראה כי במקרה הנוכחי, אין החוכר יכול לטעון: השבחת את הקרקע ובגללי מחירה עלה, ועל כן מגיע לי עבור טרחתי להעלאת מחירה; שהרי ההשבחה היא שלא מחמתו אלא מחמת העיר שגדלה והצורך בבתים לדיירים חדשים. ולהיפך, העיר שגדלה היא השביחה את ערך קרקעותיו. ועל כן החישוב צריך להיות אך ורק לפי ערכה החקלאי, כיוון שהמחכיר נוטל את קרקעו של הניזק.

ד. דינא דמלכותא דינא

למדינה המחכירה את הקרקעות יש מעמד של מלכות (או שלטון) ודינא דמלכותא דינא. ועל כן בסמכותה וביכולתה להעביר את ייעוד הקרקעות מאדמות חקלאיות לקרקעות לבנייה. שהרי לפי רוב הפוסקים (אנציקלופדיה תלמודית, דינא דמלכותא דינא, הערה 32: ב"י סי' שס"ט בשם הרא"ש נדרים פ"ג, שכ"כ בשם הרא"ם, ובשם מרדכי בבא קמא פ"י שכ"כ בשם ראבי"ה; או"ז בבא קמא סי' תמ"ז; מהרי"ק שורש קפ"ח; רמ"א בשולחן ערוך שס"ט ח' בשם י"א, שו"ת מהרשד"ם חושן משפט סי' רכ"ד; שו"ת מהריב"ל ח"ג סי' ק"ט), ענייני קרקעות ודרך הקנאתם הם מענייני מלכות. וכיוון שהמדינה היא בעלת כל הקרקעות להחכרה (95% מהקרקעות הן אדמות מדינה), ודאי שיש לה כוח בקרקעות, הן מצד דינא דמלכותא והן מצד בעלותה הממונית. ולכן צריך לדון מה גובה הפיצוי הממוני על מסירת האדמות החכורות.

יתר על כן, אם לגבי חכירי בית אבות צריך המסלקם, מצד מידת הדין, לשלם את שווי הקרקע החקלאית, הרי לגבי אדמות מדינה שהוחכרו לצורך מסוים, והשלטון, מתוך צורכי המדינה, נצרך להעביר קרקעות אלו לצרכים אחרים – אין הוא חייב בפיצוי של שווי דמי הקרקע, אלא יכולה המלכות לגזור על פיצוי

לעולם ויהיו בה אריסי בתי אבות לפרעה, ואחרי כן אמר להם הן קניתי אתכם היום ואת אדמתכם לפרעה, לא לעבדים כאשר אמרתם לי, רק עם האדמה תהיו לו, והנה ראוי שיטול המלך שהוא אדון הקרקע ארבע הידות ואתם החמישית, אבל אני אתחסד עמכם שתטלו אתם חלק בעל הקרקע ופרעה יטול החלק הראוי לאריס, אבל תהיו קנוים לו שלא תוכלו לעזוב את השדות. וזה טעם מה שנדרו לו והאדמה לא תשם, שלא תשם לעולם. ולכן אמרו לו נמצא חן בעיני אדוני, שהקלת עלינו ליטול ארבע הידות שנוכל לחיות בהם, והיינו עבדים לפרעה, כאשר נדרנו שנעבוד את האדמה לרצונו'. יוסף קנה את הקרקע כקרקע חקלאית, והשאיר את בעליה הקודמים בתור אריסי בתי אבות.



ממוני מופחת או מוגדל, מתוך שיקוליה. וכשם שזכותה להקצות לציבור או למגזר מסוים אמצעי ייצור כגון מים או קרקע, כך זכותה ליטול אותו על פי צורכי כלל המדינה.

להלן נדון בטענות החוכרים ובשיקולי המדינה בהעברת חלק מדמי הקרקעות לחוכרים.

ה. אדמות הקיבוצים והעברתן למדינה

כל הדיון לעיל אינו רלוונטי למצב שלפנינו, שבו החוכרים והם בלבד, בגלל היקלעותם לבעיות כלכליות, רוצים להשיב את האדמות החקלאיות החכורות למדינה, ולקבל חלק גדול משוויין על ידי מכירתן ליזמים. והשאלה היא האם ישנו מקור ששוכר או משתמש בנכס יהא זכאי לרווח עתידי ממכירת הנכס.

מצאנו שהשבחה מחייבת החזר כספי למשביח, אולם הן היורד שלא ברשות והן היורד ברשות אינם זכאים ליותר ממה שהשביחו בגוף הנכס (ע"י רמב"ם גזלה פ"י, טור שו"ע חושן משפט שעה). אולם כאן החוכרים מעוניינים לקבל רווח שלא נמצא בגוף הנכס אלא הוא חלק משוויי העתידי, היינו שחכירותם תיצור שיהיו כבעלים על החפץ, ועל כן זכאים לחלק משוויי עתה.

ניתן אולי להביא ראיה מחכירי בתי אבות. קניינם, שעקרונית הוא קניין פירות, בגלל היותו בלתי קצוב לזמן ניתן לראותו כקניין הגוף וכשותפות (וזו כאמור שיטת ר' יהודה לגבי הבאת ביכורים). אולם נראה לענ"ד, שקשה מאד לומר שהחכירות שהיא ביסודה שכירות תיהפך לבעלות ושותפות. ועל כן מצד הדין לא מגיע להם יותר מן השבח החקלאי שהושבחו הקרקעות, וכל זאת ללא היסוד של דינא דמלכותא (ולפי דינא דמלכותא ניתן היה ליטול אף ללא תשלום כלל).

ו. שיקולי המדינה לחיזוק הקיבוצים והמושבים

הדיון, אפוא, צריך להיות על הראוי מצד היושר והמוסר לנהוג מצד המדינה כלפי החוכרים.

השיקולים צריכים להיות מצד העבר ומצד העתיד.

מצד העבר, חלק מהאדמות הוחכרו ליישובים לשם שמירה עליהן בעבור עם ישראל. ללא החכרתן היו בעלי זרועות שאינם בני ברית משתלטים עליהן, ותובעים חזקות ובעלויות על אדמות מדינה. החכרתן לצורך פרנסת היישובים הייתה צד נוסף ולא העיקרי. כאמור, זה היה המצב בחלק מהיישובים. לעומת זאת אצל חלק אחר, הקרקעות ניתנו כמקור פרנסה בלבד (ונדון בכך להלן).

מצד העתיד, צריך לדון על מדיניות הסיוע של המדינה בהעמדת משאבים כלכליים לקבוצות אוכלוסייה שונות.



ונראה, שסולם הסיוע של המדינה למגזרים השונים השתנה. המדינה רואה צורך להעדיף דווקא מגזרים אחרים, כעייירות פיתוח או מפעלים כלכליים באזורי הפריפריה. ועוד, חלק מהיישובים בעלי הקרקעות, הן בזכות מקומם הסמוך לערים הגדולות, הן בזכות ניהול כלכלי נכון, מבוססים דיים ואינם נצרכים עוד לסיוע המדינה להתפתחותם. וכאמור, לפחות חלקם אינם מעבדים קרקעות אלו כבר שנים מספר.

נראה על כן, שהטעם העיקרי שתקף לגבי העתיד הוא יישוב הארץ לשם פיזור האוכלוסייה. היינו, יישוב אזורים בארץ שבהם ההתיישבות היהודית קטנה וההתיישבות הערבית מתפשטת והולכת. ואם יש לתת העדפה בפיצוי מוגדל, זה דווקא באותם אזורים.

אולם, נראה לענ"ד שאין מקום לפיצוי מוגדל אפילו לאותם יישובים. ראשית, מפני שעצם תשלום פיצויים מוגדלים הוא פתח ללחצים ולדרישות אחרים שגם להם מגיע פיצוי מוגדל. ועוד, הרי אין לפיצוי המוגדל ולא כלום עם הקרקע הניטלת מהיישובים, אלא הפיצוי הוא בעצם סיוע על פי החלטת המדינה בגלל חשיבותו של היישוב או בגלל מיקומו או מצבו הכלכלי. ועל כן, עצם הקישור שבין הקרקעות לסיוע אינו ראוי. הסיוע צריך לבוא מטעמיו האמתיים, ומתוך ראיית צרכי המדינה והנצרכים השונים.

1. פיצוי מוגדל על שמירת הקרקעות

מבין הטענות הנשמעות על ידי הקיבוצים, הטענה העיקרית היא השמירה מפני השתלטות של גורמים עוינים.

כאן לדעתי צריך לבדוק שוב, מי מהיישובים שמר, לשעבר, על הקרקעות ומי התפרנס מהן בלבד. ישנו מקום לפיצוי מסוים, אולם הפיצוי הכספי בעבור שמירת הקרקעות אינו יכול להיות גורם עיקרי לפיצוי בגובה 40% וכד'. השליחות הציונית להקמת יישובים אינה צריכה להיות פתח לתגמולים לאותו יישוב. יש לראות במה השמירה באותו מקום גרמה לעיכוב בהתפתחותו הכלכלית, ולסייע במקצת, אבל לא להתייחס לכך כאל גורם מכריע.

הסיבה להתייחסות זו היא מהטעם שחלק גדול מהתפיסות הרוחניות השתנה או שהנו פחות בעל השפעה במציאות שלפנינו. לא ניתן לומר כי מערכת השיקולים בעוד המדינה הייתה בת שנה כשחיו בה פחות ממיליון יהודים, שווה למצב עתה לאחר יותר מחמישים שנה, כאשר חיים במדינה למעלה מחמישה מיליון יהודים. כשם שהמדינה גדלה והתבגרה, כך גם צרכיה השתנו, וכן המשק הכלכלי השתנה. המדינה עברה הפרטה בתחומים רבים מאוד. המציאות החברתית והכלכלית של למעלה ממיליון עולים, תעשייה גדולה, וכנגד זאת 'אינתיפאדה' מתמשכת עם השקעות עתק של מיגון כבישים עוקפים והחזקת צבא סדיר בפעילות שוטפת



ומתמשכת – כל אלה גורמים להעדפות אחרות בהעמדת המשאבים למגזרים השונים. אין זה אומר שצריך לנטוש לגמרי יישובים שעסקו בשמירה על קרקעות, אבל צריך לפצותם בצורה מוגבלת ולא להחשיבם לבעלי הקרקע הראויים לחלק מהמכירה עצמה.

וישנו מקום, יחד עם הפיצוי המוגדל, לבוא ולבדוק לגבי מכסות חקלאיות שנתקבלו על ידי חקלאים מהמדינה, כגון: מכסות מים, מכסות גידולים שונים ומכסות גידול בעלי חיים, מי משתמש במכסות לשם ייעודן כמקור פרנסה, ומי משתמש בהן למסחר, היינו להשכירם לאחרים וליטול שכר על משאב לאומי שניתן לו, וכך לעשות סחורה ורווח על משאבים לאומיים שאינו שלו. משאבים כאלה צריכים לשוב למדינה ללא פיצוי לבעליהן, ובכך להוזיל הן את המוצרים הסופיים והן את היכולת לחלקם למגזרים אחרים הנצרכים לכך.

סיכום

יש לפצות את היישובים שהופקעו מהם אדמות לפי ערכן החקלאי על פי הסכמי החכירה, ומן הראוי – בשוויון המלא. אין להפלות בין אזור לאזור, ואין לפצות ביותר משווי הקרקע כפי שהוחכרה ליישובים השונים. לאותם יישובים אשר שמרו על הקרקעות עם קום המדינה, יש להוסיף בפיצוי בעבור שמירתם. יש ליטול מיד יישובים וחקלאים אשר אינם משתמשים במכסות הגידול שלהם את מכסותיהם, ולהעבירם לנצרך להם לפי העדפות המדינה. יש להקים גוף אשר יסייע ליישובים השונים שנקלעו לבעיות כלכליות, על פי עקרונות הסיוע הכוללים של המדינה, ועל פי העדפותיה בעבר ובהווה.

ה. נוי ויופי סביבתי

נטיעת אילנות בהר הבית ובחצר בית הכנסת

הרב יהודה זולדן

א. איסור נטיעת אילנות בעזרה או בהר הבית

נאמר בפסוק (דברים טז כא):

"לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' א-להיך אשר תעשה לך".

ונחלקו תנאים בפירוש הפסוק בספרי (פר' שופטים קמה):

מנין לנוטע אילן ובונה בית בהר הבית שהוא עובר בלא תעשה? תלמוד לומר

"כל עץ אצל מזבח ה' א-להיך". ר' אליעזר בן יעקב אומר: מנין שאין עושים

אכסדרא בעזרה? תלמוד לומר: "אצל מזבח ה' א-להיך".

המחלוקת בין תנא קמא ור' אליעזר בן יעקב מתייחסת לשלש נקודות:

1. האם האיסור הוא נטיעת אילן או גם בניית בית ואכסדרא?
2. האם מקום האיסור הוא בכל הר הבית או רק בעזרה שליד המזבח?
3. מהי מהות העבירה: לא תעשה או איסור?

כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה, יג):

היא שנמנענו מלנטוע אילנות במקדש או אצל המזבח על דרך היופי והנוי לכוון בזה עבודת האל יתעלה; לפי שכך היו עושים עובדי עבודה זרה, שהיו נוטעים להם אילנות יפים ותאוה לעינים בבתי עבודתם. והוא אמרו יתעלה: "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' א-להיך". והעובר על לאו זה, חייב מלקות.

כלומר, שהעובר על איסור זה לוקה. וכן כתב הרמב"ם ברשימת מצוות "לא תעשה", וכן בהל' סנהדרין (פי"ט ה"ד-ה"ה) וכן מובא גם בספר החינוך (מצווה תצב).

להלכה פסק הרמב"ם (עבודה זרה פ"ו ה"ט):



"הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה, בין אילן סרק ובין אילן מאכל, אע"פ שעשאו לנוי למקדש ויופי לו – הרי זה לוקה. שנאמר: "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' א-להיך", מפני שהיה זה דרך העכו"ם, נוטעין אילנות בצד מזבח שלהם כדי שיתקבצו שם העם".

הכסף משנה (הל' עבודה זרה שם) אומר שהרמב"ם פסק שאין ליטע אילן רק בעזרה, ולא כתב שאין ליטע בכל הר הבית כדברי תנא קמא, מפני שבנקודה זאת חולק עליו ר' אליעזר בן יעקב. ומאחר שמשנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי, פסק הרמב"ם כמותו.¹ הכסף משנה מעיר שהרמב"ם השמיט את הדין שאין לבנות בית המזבח בדברי תנא קמא, ופסק כר' אליעזר בן יעקב. ואמנם גם לדעת ר' אליעזר בן יעקב אסור לבנות בית מעץ אך דינו כדין אכסדרא, ואיסורו הוא רק מדרבנן²

ב. הסבר המחלוקת בין ת"ק לראב"י

נראה שהמחלוקת בין ת"ק וראב"י היא בהבנת הפסוקים.

1. לגבי עצם האיסור, תנא קמא למד שני דברים מהמילים: "אשרה כל עץ". מחד, מהמילה 'אשרה' הוא למד שהאיסור הוא כדוגמת עובדי עבודה זרה לשם נוי ויופי. מאידך, מהמילה: 'כל עץ' הוא למד שהאיסור כולל נטיעת אילנות, בין אם הם אילנות סרק או מאכל.³ לעומת זאת, ראב"י בן יעקב הוסיף את גזירתם המורחבת של חכמים⁴ בהבנתו שהמילים בפסוק: 'כל עץ' - כוונתן לכל מבנה של עץ, ואין הכוונה דווקא לאילן סרק או מאכל.

2. המחלוקת העיקרית בין ת"ק לבין ראב"י בן יעקב היא בהבנת המילים: 'אצל מזבח'. לדעת ת"ק, המילים: 'אצל המזבח' מכוונות לכל אזור הר הבית. וראב"י בן יעקב מצמצם את ה"אצל מזבח ה'" למזבח וליד אזור המזבח במבנה המקדש, דהיינו: בעזרה, וכפשוטו של מקרא.

הרמב"ם קיבל בענין זה את דעתו של ר' אליעזר בן יעקב, ולכן פסק שהאיסור הוא בעזרה בלבד וכ"כ גם בספר החינוך (מצוה תצב).

יש להוכיח מכמה מקורות שהבנת המילים "אצל המזבח" הינה כדעת ראב"י בן יעקב. המנחת חינוך (שם) מוכיח זאת מהגמ' (זבחים ס ע"א). נאמר בפסוק: "ואכלוה מצות

1. המנחת חינוך (מצווה תצב) דן אם גם בברייתא נאמר כלל זה. והוכיח זאת ממסכת תמיד (כח ע"ב).
2. עי' בפי' הנצי"ב לספרי, שגירסת הרמב"ם (הל' עבודה זרה) היתה שונה מזו שנמצאת בספרי שלפנינו, ובגירסתו לא היה כתוב "ובונה בית". וע"ע בפי' הגר"א לספרי, ואור שמח (לרמב"ם).
3. המנ"ח (שם) דן בגדרי נטיעה אם זה כמו לענין שבת, כלאים וחזרה מעורכי המלחמה וכו'.
4. כאמור לעיל, לדעת ראב"י בן יעקב בניית אכסדרה אינו איסור תורה אלא רק איסור דרבנן.



אצל המזבח" (ויקרא י יב), ומבואר שמדובר בשיירי המנחה.⁵ ורש"י (שם ד"ה 'וכי') מסביר שברור הוא שהכוונה היא לכל העזרה, שהרי ביחס למנחה עצמה כתוב: "מצות תאכל במקום קדוש, בחצר אהל מועד יאכלוה" (ויקרא ו ט), וממילא ברור שכך הוא ביחס לשיירי המנחה. נמצאנו למדים שהמילים "אצל המזבח" מורות על המקום שלידי המזבח ולא לכל שטח הר הבית.

בנוסף, המילה "אצל" במקרא, המתייחסת למקום, פירושה "בסמיכות". הביטוי "אצל המזבח" כוונתו למזבח עצמו ולמקום הסמוך לו, דהיינו: העזרה. כך למשל מובא בנביא: "ויקח יהוידע הכהן ארון אחד וייקוב חור בדלתו, ויתן אותו אצל המזבח מימין בבוא איש בית ה'" (מלכים ב, יב י), ומפרש רש"י שם: 'אצל המזבח – בעזרה'. בעולת העוף נאמר: 'והסיר את מוראתה בנוצתה, והשליך אותה אצל המזבח קדמה, אל מקום הדשן' (ויקרא א טז). שם הוסיפה התורה והגבילה דווקא למקום הדשן⁶ ולא לכל העזרה (עי' גם ויקרא ו ג). גם בפסוק: "ויחזק בקרנות המזבח... כי נס יואב אל אהל מועד והנה אצל המזבח" (מלכים א', ב כח-כט), הכוונה היא לקרנות המזבח ולא מעבר לכך.

נראה מכל האמור שהרמב"ם⁷ פסק עקרונית כדברי שניהם: מחד, פסק כתנא קמא, שמציין את איסור התורה; ומאידך, כר' אליעזר בן יעקב בהגדרת האיסור: את הרחבת האיסור של חכמים ביחס לעץ וצורתו, וצמצומו ביחס למקום. הרמב"ם הקפיד לציין שמדובר בנטיעת אילן סרק או מאכל במקדש ליד המזבח, והדגיש שאסור לעשות זאת לנוי ויופי, וכדוגמת עובדי עבודה זרה, וזהו הלאו מהתורה.

ג. נטיעת אילנות בחצר בית הכנסת

ר' עקיבא אייגר בהגותו (שו"ע או"ח סי' קנ סעי' א) מצטט את דברי הרמב"ם (עבודה זרה פ"ו ה"ט) ומוסיף:

'וכתב ר' דוד עראמה בפירוש להרמב"ם, דאפילו אצל בית הכנסת אסור מדרבנן'. הפוסקים האחרונים דנו רבות בדין זה,⁸ ורובם לא הסכימו לקביעה זו, ממספר נימוקים:

5. המנ"ח מסביר שבשל הכפילות בפסוק ביחס לשיירי המנחה, דרשה שם הגמרא שדין זה נוהג רק כשהמזבח אינו פגום, אך ביחס לנטיעת אילן ליד המזבח לא שמענו שהוא נוהג דווקא כשהמזבח שלם. משנת חכמים (מזאמושץ, מצווה לח דף עז) חולק על המנ"ח וכותב שדין מזבח שנפגם נוהג ביחס לדין נטיעת אילן ליד המזבח (עי' הר צבי לזבחים ס ע"א).
6. בית הדשן היה בעזרה במרחק של שלושה טפחים ממזרח הכבש, ורחוק מהכותל הדרומי של המזבח עשרים אמה (תמיד פ"א מ"ד).
7. בספר המצוות (ל"ת יג, בהל' סנהדרין פ"ט ה"ד, ובהל' עבודה זרה פ"ו ה"ט).
8. עי' שו"ת מהרי"ט (ח"ב סימן ד); שו"ת בניין ציון (לרב יעקב עטלינגר סימן ט); שו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קכז); שו"ת משיב דבר (לנצי"ב י"ד סימן יד); שו"ת הר צבי (סי' עד); שו"ת אורח משפט (סי' לז);



- א. האיסור בבית המקדש הוא בעזרה ולא בחצר.
ב. אם היה בזה זכר לבית המקדש, היה אסור לבנות בתי כנסת מעץ ולהכניס בהם ספסלים ובימה מעץ.
ג. אין לנו לחדש איסורים חדשים שלא נזכרו בתלמוד ובפוסקים.

על פי הדברים שכתבנו לעיל בהבנת הרמב"ם, נראה לדחות את הדברים המובאים בהגהות ר' עקיבא אייגר, מנימוק נוסף. הרמב"ם הדגיש שזהו דין שתלוי ב'אצל המזבח', וכפי שהסביר הרמב"ם (עבודה זרה פ"ו ה"ט): "מפני שהיה זה דרך העכו"ם: נוטעין אילנות בצד מזבח שלהם כדי שיתקבצו שם העם". דברים דומים באשר לטעם לא תעשה זה, כתבו הרשב"ם והרמב"ן (דברים טז כא).

טעמו של הציווי נרמז בפסוק עצמו: "לא תעשה לך אשרה". אשרה הוא ביטוי שמופיע מספר פעמים בתורה ובנביאים בקשר לעבודה זרה. (שמות לד יג; דברים ז ה, יב ג, ועוד). הדבר בולט במיוחד בפסוק המדבר על גדעון: "כי נתן את מזבח הבעל וכתת את האשרה אשר עליו" (שופטים ו ל). כיוון שהגויים נוהגים לטעת אשרות ליד מזבחותיהם, אסרה עלינו התורה לטעת כל עץ, בין מאכל ובין סרק, ליד המזבח, דהיינו בעזרה וכדברי המנחת חינוך (במצווה תצ"ב, הובא לעיל): 'שכל העזרה נקראת אצל המזבח'.

וכן נאמר בגמרא (עבודה זרה מח ע"א):

'איזו היא אשירה? כל שיש תחתיה עבודה זרה. ור' שמעון אומר: כל שעובדים אותה. איזו היא אשירה סתם? אמר רב: כל שכמרים יושבים תחתיה ואין טועמים מפירותיה. ושמואל אמר: אפילו הני תמרי לבי נצרפא (רש"י שם: 'עכו"ם שלהם').'
נמצאנו למדים שישנו קשר הדוק בין נטיעת אילנות מאכל וסרק לבין מנהגי עבודת אלילים. וכן מביא הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת יג): "לפי שכך היו עושים עובדי ע"ז... בבתי עבודתם'.

אמנם הלכות רבות שמקורן במקדש, נלמדו גם לגבי בית כנסת; אך כאן זהו דין שביסודו תלוי ב'אצל המזבח'. וכפי שהראנו לעיל, שהרמב"ם קיבל בעניין זה את דברי ר' אליעזר בן יעקב שפירש את הפסוק 'אצל המזבח' כמתייחס לעזרה ולמקדש בלבד, ולא קיבל את דברי תנא קמא שהרחיב את משמעות הפסוק לכל הר הבית.

שו"ת היכל יצחק (לריא"ה הרצוג א"ח סימן י); ספר קול צופיק (לרב יהודה גרשוני עמ' נח-ס'). מקורות נוספים: אוצר השו"ת (ח"ב עמ' קסט); ספר מקדש מעט (לרב זלמן דרוק עמ' טז-כ); ילקוט יוסף (ח"ב עמ' רסג-רסז); "נועם" (כרך כב, מאמר מהרב מנחם סליי: נטיעת ובניית עץ בחצר בית המקדש ובחצר בית הכנסת); "ברקאי" (ב עמ' 86-90 מאמר מאת הרב נחום אליעזר רבינוביץ); שו"ת מהר"מ שיק (א"ח סי' עח-עט) פסק שלא לטעת עצים ליד בית הכנסת, אך מסיבה אחרת: מחשש לתערובת נשים וגברים וליושבי קרנות.



ברור א"כ, שאין להרחיב עוד את דברי הפסוק לאסור נטיעת עץ, אפילו מדרבנן, בחצר בית כנסת.

ראיה נוספת לכך יש להביא מדברי החינוך (שם) שכותב שדין זה נוהג גם בזה"ז: 'אפילו בזמן הזה הנוטע אילן בכל העזרה חייב מלקות'. אין צורך בקיומו של מזבח בפועל, מאחר שהתורה הגדירה את האיסור באזור המזבח – 'אצל המזבח'.

נוסיף עוד. ידוע המנהג שמופיע ברמ"א (שו"ע או"ח סי' תצד סעי' ג) לקשט בחג השבועות את בתי הכנסת והבתים. וכתב המגן אברהם (שם ס"ק ה): 'נוהגים להעמיד אילנות בבית הכנסת והבתים... שיזכירו שבעצרת נידונין על פירות האילן'..

מנהג זה דומה באופיו למה שאסרה תורה לטעת אילנות ליד המזבח. ואף הגר"א, שכתב לבטל מנהג זה,⁹ כתב כן מצד 'ובחוקותיהם לא תלכו'; אך לא מחמת 'לא תיטע לך אשרה'. והסיבה לכך היא כמו שאמרנו, שהלאו של "לא תעשה לך אשרה אצל מזבח ה' א-להיך" הוא לאו מיוחד ונוסף, והוא שייך רק 'אצל מזבח ה' בעזרה בבית המקדש. ודברים דומים כתב הראי"ה קוק ('שו"ת אורח משפט', סי' לז) ומסקנתו שאין לנו לחדש איסור דרבנן שלא אמרו לנו חז"ל.

סיכום

הלאו בתורה: "לא תעשה לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלוהיך אשר תעשה לך", אמור אך ורק ביחס לנטיעת אילן 'אצל המזבח', בעזרה בבית המקדש, כמנהג עובדי עבודה זרה, ואין ללמוד ממנו איסור, אפילו מדרבנן, על נטיעת אילנות בחצר בית הכנסת.

9. ספר 'מעשה רב' (סי' קצא) וכך מובא בשם הגר"א בספר חיי אדם (כלל קלא סעי' ג). ואכן כך שיטת הגר"א בשו"ע (י"ד סי' קעח ס"ק א), שכל דבר שנהוג אף אצל הגויים, יש בו משום "ובחוקותיהם לא תלכו". (בגדרי לאו זה עיין במאמרו של הרב בצלאל ז'ולטי, 'נועם' כרך ב'). מקורות נוספים בענין זה, עיין שו"ת יחיה דעת (ח"ד סי' לג).



עצי זית לנוי

הרב דורון ותקין

שאלה

ביישובנו נטועים עצי זית במקומות ציבוריים או בגינות הפרטיות, העצים נטועים לנוי ולא למטרת הפרי – הזיתים, כמקובל. כאשר הזיתים גדלים אין בהם כל שימוש והם הופכים למטרד ולכלוך, או למשחקי הילדים עד שהם נמאסים לגמרי. לכן בשנים האחרונות היינו מזמינים נכרים (ערבים) שימסקו אותם לעצמם. כיצד יש לנהוג עם הזיתים בשנה השביעית?

האם להשאיר אותם על העץ והם ינשרו וימאסו מאליהם, או שהגוי ימסוק אותם לעצמו, או שחייבים למסוק אותם עבורנו, אע"פ שאין לנו כל שימוש בהם, ע"מ לשמור עליהם עד שירקבו כמו שאר פירות שביעית.

הצגת הבעיה

הזיתים מיועדים בדרך כלל לשמן או לכבישה לצורך מאכל, במקרה שלנו נטעו את עצי הזית לצורך נוי, ללא כוונה להשתמש בפירות, ויתרה מזאת ישנה כוונה להשתמש בהם לצורך נוי בלבד. היה מקום לומר שלא תהיה קדושת שביעית בפירות מפני שאינם מיועדים למאכל והם כמו עצי הנוי והסרק שאין בהם קדושת שביעית. השאלה היא האם הכוונה הראשונית של הנוטע יכולה לשנות את הייעוד של הפירות מאוכל לנוי, ומשום כך לא תהיה בהם קדושת שביעית. או שהייעוד לאוכל איננו תלוי בכוונתו של הנוטע, מפני שבטלה דעתו אצל כל העולם שמגדלים את הזיתים לאוכל.

א. שיטת הרמב"ם: כוונה מועילה בעצים שאין להם ייעוד ברור

כותב הרמב"ם (פ"ה הי"א):

כלל גדול אמרו בפירות שביעית, כל שהוא מיוחד למאכל אדם כגון חיטים תאנים וענבים וכיוצא בהן אין עושין ממנו מלוגמא או רטייה וכיוצא בו אפילו לאדם שנאמר לכם לאכלה כל שהוא מיוחד לכם יהיה לאכלה ולא לרפואה, וכל שאינו מיוחד למאכל אדם כגון קוצין ודרדרין הרכים עושין מהן מלוגמא לאדם אבל לא לבהמה, וכל שאינו מיוחד לא לזה ולא לזה כגון הסיאה והאזוב והקורנס הרי הוא תלוי במחשבתו, חשב עליו לעצים הרי הוא כעצים, לאכילה הרי הוא כפירות, למאכל אדם ולמאכל בהמה נותנין עליו חומרי מאכל אדם שאין עושין מהן מלוגמא, וחומרי מאכל בהמה שאין שולקין אותו.



הרמב"ם מבדיל בין מינים שהם אוכל ובין מינים שאין עליהם הסכמה ודאית שהם אוכל אא"כ הבעלים מכוון שיהיו לשם אוכל. מצאנו בדבריו שלושה סוגים: א. מה שאינו מיוחד לשם אוכל ואין בו בסתמא שם אוכל, ולכן אין בו קדושת שביעית. ב. מה שהוא מיוחד לאוכל יש בו בסתמא קדושת שביעית. ג. כל שאינו מיוחד לא לזה ולא לזה – מצב ביניים – הוא תלוי במחשבה ובייעוד שינתן לו, כגון: הסיאה, האזוב והקורנית.

מוכח בדברי הרמב"ם שמחשבתו של אדם מועילה רק בדרגת הביניים, בפרי שאין לו סתמא, שלא ברור אם הוא אוכל אם לא, אבל בפרי שהסתמא שלו הוא אוכל כמו הזיתים, אין מחשבת האדם מפקיעה ממנו שם אוכל.

המקור לדברי הרמב"ם¹ בירושלמי (פ"ח ה"א): שנאמר (ויקרא, כה ו): "והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך". 'לכם לאוכלה' הוא מיעוט – לכם ולא לבהמות או לגויים. לאחר מכן נאמר מיעוט נוסף: "לך ולעבדך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך", ומכיוון שלמדו חכמים שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, ריבתה התורה שאוכל אדם אסור להשתמש בו למלוגמא (רפואה), אבל אוכל בהמה מותר להשתמש בו למלוגמא. הריבוי הוא על אוכל בהמה שקדוש בקדושת שביעית ובכל אופן אפשר להשתמש בו למשהו נוסף כמו מלוגמא לאדם, אבל אוכל אדם עדיין אסור להשתמש בו למשהו שאינו אוכל.

המיוחד בלימוד הזה של הגמרא שהקדושה איננה מוגדרת מצד עצמה, ז"א שהיא לא קובעת מה יהיה קדוש בקדושת שביעית, אלא האוכל הוא הקובע מה יהיה קדוש בקדושת שביעית. מה שנקרא אוכל בסתמא חלים עליו דיני הקדושה, והוא נתפס מעצמו בקדושת שביעית. כך הוא הלימוד של הגמרא שמה שהוא אוכל אין אפשרות להשתמש בו למלוגמא מפני הקדושה שחלה עליו, וכן מאכל בהמה. על כן הלימוד של הגמרא הוא מריבוי אחר ריבוי שבא למעט. המיעוט איננו מחדש שיש הפחתה בקדושת מאכל בהמה, אלא שחידשה התורה שאע"פ שהוא קדוש כיוון שיעודו לבהמה מותר להשתמש בו למלוגמא.

לענייננו למדנו שהתורה הגדירה מהו אוכל וממנו הגדירה את הקדושה. כל מה שהוא בסתמא אוכל הוא קדוש, וזהו הכלל הגדול שלומד הרמב"ם, לא רק איסור השימוש למלוגמא אלא מה קדוש בקדושת שביעית ואיך הוא מתקדש.

לכן עצי פרי כיוון שבסתמא משמשים למאכל, אין ייעודם לנוי מפקיע את קדושת השביעית שלהם, להיות כמו עצי נוי וסרק.

הוכחה נוספת לכך שכוונה מועילה בעצים ובמקרים שאין ייעוד ברור ניתן להביא מדברי תוס' לגמ' (סוכה מ ע"א), וז"ל הגמ':

1. עי' מהר"י קורקוס בפירושו.



"דתניא, עלי קנים ועלי גפנים שגיבבן לחובה על פני השדה, לקטן לאכילה יש בהן משום קדושת שביעית לקטן לעצים אין בהם משום קדושת שביעית" התוס' (ד"ה 'לקטן') מבאר שאם העלים היו בסתמא לעצים, לא הייתה מועילה מחשבה של אכילה להופכם לאוכל, אלא כיוון שהם לא לזה ולא לזה מועילה מחשבתו. מכאן אפשר ללמוד שאם פרי מיוחד כבר לאוכל או שבסתמא הוא מיועד לאוכל או שבמקרה ההפוך אם בסתמא הוא מיועד לעצים לא תועיל מחשבה לשנות את הייעוד.

ב. שיטת המהרי"ט: כוונה מועילה אפילו בעצי פרי

מצאנו בתשובת המהרי"ט שיש אפשרות שגם בעצי מאכל כוונה בשעת הנטיעה מפקיעה את העץ מייעודו כעץ מאכל. המהרי"ט (ח"א סי' פג) דן בעניין עץ תות המיועד לתולעי המשי, האם מותר להשתמש בעלים שלו לצורך התולעים אף ששימוש זה פוגע בפירות וגורם להם להיפסד. הוא התיר מכמה סיבות, ולנידון דידן חשובה הסיבה הראשונה, וז"ל:

ונראה לי שיש להורות היתר בענין זה; מטעם שהאילנות הללו משעת נטיעתן אינם מיוחדים למאכל, ולא לעשות פירות אלא נוטעין אותם מתחלה לצורך המשי, ולא קרינן ביה לאכלה ולא להפסד – הואיל ומתחילתן אינן עומדים לאכילה... ולמה שה' מיוחדים שרי לאסתפוקי בהו, דתנן בפרק ח' חשב עליו לעצים הרי הוא כעצים כגון הסיאה והאזוב והקורנית. אע"ג דמאכל אדם הוא, כדתנן במעשרות פרק שלישי: הסיאה והאזוב והקורנית שבחצר אם היו נשמרין חייבים. ותנן כלל גדול אמרו במעשרו' כל שהוא אוכל ונשמר. אלמא מאכל הוא, ומחשבה מועלת להפקיעם מידי שביעית. כל שכן הכא דמתחילה אין נוטעין אותה אלא לכך.

מדבריו ניתן ללמוד, שכל גידול אע"פ שהוא מיועד בד"כ לאכילה ושם אוכל עליו, אם יש לו ייעוד אחר מתחילה, אין לפירותיו קדושת שביעית, והם מותרים לשימושים שאסורים בפירות הקדושים בשנה שביעית. הוא למד שאם באזוב, סיאה וקורנית אפשר להפקיע את שם האוכל מהם, מפני שהם מיועדים גם למאכל וגם לעצים. כל שכן שע"י כוונה מיוחדת בשעת הנטיעה אפשר להפקיע את שם האוכל, כמו במקרה של עצי התות לצורך התולעים.

הרב פראנק (הר צבי ח"ב נד) דן איך ניתן להשתמש באתרוג של שביעית לנטילת ארבעת המינים, והרי קליפת האתרוג מתקלקלת עקב הנגיעה בפרי כשנוטלים אותו, וכן מצאנו באתרוג של תרומה (סוכה לד ע"א): "של תרומה טהורה לא יטול". וזו לשונו של הרב פראנק:



ובעיקר הקושיה דלמה אין חוששין באתרוג של שביעית להפסד בקליפה כמו בתרומה, נראה לומר עפמש"כ בתשובת מהרי"ט (ח"א סימן פג), דמה"ט מותר לתלוש העלין מעצי התות אע"פ שע"ז הפירות נפסדין, שכתב שיש להורות היתר בענין זה, מטעם שהאילנות הללו משעת נטיעתן אינם מיוחדים למאכל ולא לעשות פירות, אלא נוטעין אותם מתחילה לצורך המשי ולא קרינן ביה לאכלה ולא להפסד הואיל ומתחילתן אינן עומדין לאכילה וכו' עכ"ל. הנה מבואר דכל שנטעו מתחילה שלא לאכילה מותר לו לאבדו ולא קרינן ביה לאכלה ולא להפסד, א"כ באתרוג זה שנטעו למצוה הרי נטעו מתחילה אדעתא דהכי שהקליפה תהא נפסדת ולא תאכל, ומה לי אם חושב לאבד כל הפרי או מקצתו, כל שלא חישוב לאוכלו אין אני קורא בו לאכלה ולא להפסד, וסתם אתרוג למצותו הוא נטוע.

הרב פראנק מדגיש שהפקעת הקדושה תלויה בכוונת הנוטע מתחילת הנטיעה, ובאתרוג כוונת הנוטע היא לשם מצווה ולא לשם אכילה.²

הגרשז"א (מנחת שלמה ח"ג סי' קכז) מביא סברה דומה לזו של המהרי"ט מדברי רש"י (ב"ק קב ע"א ד"ה יצאו). רש"י אומר שאין ליעד פירות שביעית למשרה וכביסה, מפני שפירות סתמן לאכילה "ומשעת יצירתן חייל קדושתן". מדברי רש"י נראה שאם היה מיעד את הפירות למשרה וכביסה קודם חנטה היה מועיל. ומכאן שכוונת הנוטע משנה את הייעוד של הפרי לפני שעת יצירתו. ולכאורה מדוע לא נאמר בטלה דעתו אצל כל אדם? וייתכן שדין שביעית דומה לערלה – אם נטע לסייג או לעצים - מחשבתו מועלת ואין בפירות איסור ערלה, כך נאמר גם על קדושת שביעית שמחשבתו מועילה להפקיע את הקדושה.

1. הבחנה בין עץ זית לבין עץ תות ואתרוג

ייתכן שאפשר לדחות את ההשוואה בין דברי המהרי"ט והרב פראנק שמחשבה מפקיעה שם אוכל בתות או באתרוג לבין נידון דידן. בתות ואתרוג - הרגילות היא לנטוע אותם שלא לצורך מאכל, כי רבים משתמשים בתות לצורך התולעים, ובאתרוגים לצורך מצווה. לכן התות והאתרוג דומים לאזוב וקורנית שהזכיר הרמב"ם, ובמקרים אלו מועילה כוונתו של האדם. אך יש לדחות כי המהרי"ט והרב פראנק אינם מזכירים שכוונה מועילה דווקא בתות או באתרוג כי יש רגילות להשתמש בהם שימוש נוסף מלבד המאכל. יתרה מזאת, הם אומרים מפורש שהעיקר תלוי בכוונה הראשונית ללא הבדלה בין מיני העצים. וז"ל הרב פראנק (שם):

כל שלא חישוב לאוכלו אין אני קורא בו לאכלה ולא להפסד.

2. בענין קדושת שביעית בארבעת המינים וגידולים למצווה, עי' מדריך שמיטה לצרכן (פ"ב סע' ג: הערות 4-3, 1 - 15-14).



משמע שמדובר בעץ מאכל ומ"מ אין בו קדושת שביעית בגלל 'שלא חישב לאוכלו', ולכן 'אין אני קורא בו לאוכלה ולא להפסד'.

2. הבחנה בין צמחים ללא ייעוד לבין עצים בעלי ייעוד

המהרי"ט, למד מסיאה, אזוב וקורנית שהם מיועדים לאוכל ולעצים, שמחשבה מועילה להגדיר את ייעודם ולכן בעץ תות כיוון שהנוטע ייעד את העץ לצורך תולעי המשי – אין קדושת שביעית בפירות.

משתמע מהגמ' (נדה נא ע"א) שמחשבה מועילה בסיאה, אזוב וקורנית רק אם גדלו בחצר³ שאינה משמרת את פירותיה או בגינה, אך אם גדלו בחצר שמשמרת פירותיה הרי הם בסתמא אוכל ומחשבה אינה מועילה להפקיע מהם שם אוכל.

יש לציין שהסיאה, האזוב והקורנית הגדלים בחצר שמשמרת פירותיה והם בסתמא אוכל, הם אותם סיאה אזוב וקורנית שגדלים בגינה או בחצר שאינה משמרת פירותיה ואעפ"כ ה'בסתמא' שלהם שונה, והם אינם מיועדים מראש לא למאכל ולא לעצים. מוכח שכל השוני ביניהם הוא רק מקום הגידול. ההבדל בין הגינה לבין החצר הוא בכך שצמחים אלו כשנמצאים בגינה – אין להם שום ייעוד; לעומת זאת כשהם גדלים בחצר – דעתו של האדם לעשות בהם שימוש. אף שאפשר להשתמש בסיאה, אזוב וקורנית לכמה שימושים, כגון למאכל או לעצים וכדו', מכל מקום אנו קובעים שבסתמא הם לאוכל, ובמקרה זה לא תועיל מחשבת עצים להפקיע מהם קדושת שביעית. מוכח מכאן שמחשבת עצים או מחשבת פטור אחרת מועילה רק כאשר הצמח אינו מיועד לכלום, אך אם הוא מיועד גם לאוכל וגם לשימוש אחר – לא תועיל מחשבה להפקיע ממנו שם אוכל.

הגרשז"א (מנחת שלמה שם) הולך בכיוון זה ודוחה את חידושו של המהרי"ט, וכך כתב:

משא"כ גבי תותין הלא פשוט הוא שאף אם ינהגו כל העולם ליטע אותם לצורך תולעת המשי, מ"מ כיון שמצד עצמותם הרי הם מאכל אדם, ודאי שיקבלו טומאה, ולא תועיל שום מחשבה להפקיע אותם מתורת אוכל לעניין טומאה, וא"כ ה"נ גם לעניין שביעית לא תפיסי בהו שום מחשבה לפגום בקדושת שביעית ולהאכיל מאכל אדם לבהמה

המהרי"ט סבר שסיאה, אזוב וקורנית שגדלו בגינה בסתמא הם ראויים לזה ולזה, ולכן מחשבה תועיל בהם, וכל שכן בנטיעה לכתחילה לא לשם אוכל.⁴ ואילו החולקים עליו

3. אם עלו מאליהם בחצר לעניין חיובם בתרו"מ, והכשרתם לענין טומאת אוכלים: עי' תוס' (נדה נא ע"א, ד"ה אלא), וע"ע שבת הארץ (פ"ה ה"א אות ג).



יסבירו שסיאה, אזוב וקורנית אינם מיועדים לא לזה ולא לזה ולכן תועיל בהם מחשבה.

לפיכך נראה שאם פרי מיועד מראש לשני שימושים, אחד שיש בו קדושה והשני שאין בו קדושה, לדעת המהרי"ט כיוון שמיועד לזה ולזה, יהיה מותר להשתמש בו לייעוד שאיננו קדוש כמו תולעי המשי והתותים.⁵ אבל לפי דברינו נלמד מסיאה, אזוב וקורנית שמה שאיננו מיועד מראש לא לזה ולא לזה כיוון שלא נתפס בקדושה, אם לקטו לעצים איננו קדוש ומותר. אבל עץ התותים שמיועד לזה ולזה,⁶ או בעצי זית לנוי בטלה דעתם אצל כל אדם, וקדושת שביעית חלה עליהם מתחילת הגידול ובניגוד לעצי נוי רגילים אסור להשתמש בהם בשנה השביעית.

ג. כיצד להתנהג עם הזיתים הנופלים על הקרקע

1.דין הפירות

כיוון שהזיתים קדושים בקדושת שביעית, ולא נקטפים לצורך מאכל, מותר להשאיר אותם על העץ. הזיתים ינשרו מעצמם לקרקע, ואין אחריות הבעלים לקוטפם,⁷ כיוון שהם הפקר. רצוי⁸ וטוב שהבעלים יפרסמו שהפירות של השנה השביעית, כדי שמי שיחפוץ לקחתם יהיה מודע לקדושתם. לאחר נפילת הפירות כל זמן שראויים עדיין לאכילה ע"י אדם או למאכל בהמה, אסור לבזותם או להפסידם, וחייבים בכל דיני

4. ויש לשאול איך נפקעת קדושת שביעית במקרה שהצמח היה מיועד גם לאוכל וגם לעצים? ונראה שבמקרה זה הקדושה מותנית עד שעת הלקיטה – אם לקט לאוכל ממשיכה קדושת שביעית ואם לקט לעצים מתברר התנאי ונפקעת הקדושה.
5. לדעת המהרי"ט בטעם הנזכר יכולה המחשבה של תולעי המשי להפקיע את הקדושה, עי' שבה"א (פ"ה ה"א הערות 19-22): שיטת בעל פאה"ש (סי' כה סע' ז) והרב קוק (שבה"א פ"ה הכ"א סוף אות ה). והערות המעדני ארץ (סי' י אות ה ד"ה אף) שלא מועילה מחשבה להפקיע מקדושת שביעית אף קודם הנטיעה מפני שהוא אוכל. ובבית רידב"ז (סי' ה סעי' יד) כתב להוכיח את דברי המהרי"ט, שעל פי המשנה במעשרות ניתן להעמיד אוקימתא במשנה בשביעית (פ"ח מ"א) שהסיאה והאזוב המוזכרים סתם ללא מקום גידול, שעליהם אומרת המשנה שאינם קדושים עדיין - שגדלו בחצר. ושם אוכל עליהם, אעפ"כ, בסתמא אם חשב עליהם לעצים יכול להפקיע מהם ק"ש, כ"ש בתותים אם נטעם לכתחילה לכך.
6. לא באנו לחלוק על המהרי"ט בדין התותים, כיוון שהמהרי"ט מתיר להפסיד את הפירות מכמה טעמים נוספים.
7. אמנם, היה מקום לברר האם יש בכך גרם הפסד לפירות, אלא שגרם הפסד בפירות שביעית מותר, במקום שהם עומדים להפסד מעצמם. הדיון על גרם הפסד הוא בפירות שהם בבעלות או באחריות מי שמשתמש בפירות השביעית, וכאן אין לראות אותם עומדים להפסד מעצמם מפני שאין הם בכלל האחריות של משהו לקטוף אותם מהעץ. עי' מדריך שמיטה לצרכן (פ"ח סעי' ג ובהערה 7).
8. אין חיוב לבעלים (עי' מדריך שמיטה לצרכן עמ' 93 הערה 4). אע"פ ששם הפרסום נועד למי שאינו יודע כלל על ההפקר, אבל חוסר הידיעה מוליד צורך לפרסם למנוע הזק בבלי דעת ומאיסת הפירות בעקבותיו.



הקדושה הרגילים. עצם הנפילה לא מפחיתה את קדושתם,⁹ על אף שהם מאוסים בעיני אדם.

2. דריכה על הזיתים אגב הליכה על השביל

אם השביל איננו מלא בפירות יש לעקוף את מקום הפירות וללכת מסביב. אבל אם אין לו אפשרות והשביל מלא¹⁰ ואינו יכול ללכת אלא ע"י דריכה על הזיתים, צריך לדון האם מותר לו לדרוך על הזיתים אף שבדרך זו מפסידם. ואמנם אין הוא מתכוון להפסד פירות אבל יש בכך פסיק רישיה.¹¹ הרב קוק זצ"ל דן¹² על פס"ר במלאכות שביעית האם אסור כדין איסורי שבת, או שמא שביעית שונה משבת ודומה לשאר איסורים. למעשה באיסור פס"ר מדרבנן בשביעית¹³ מקובל לפסוק לקולא, לכך יש לצרף שלא ניחא ליה בדריכה על הפירות, מפני שיש בזה טינוף המקום וטינוף בגדיו ומנעליו, ולכן הוא פס"ר דלא ניחא ליה שבאיסור דרבנן¹⁴ והוא מותר.

3. אסיפת הזיתים ע"י גוי

אסור לתת פירות שביעית לגוי, וכך פוסק הרמב"ם (פ"ה הי"ג): "פירות שביעית... אין מאכילין אותן לגוי...". אמנם בעל ערוך השולחן (סי' כד סעי' ד) מקל וסובר שהאיסור הוא רק לפרוע לגוי בחוב פירות שביעית, אבל מדברי הראשונים נראה שיש איסור בעצם הנתנה של פירות שביעית לגוי - יש הסוברים שיש בזה הפסד פירות שביעית

9. שבת הארץ (פ"ה הי"ב, קונ"א סי' כא), מעדני ארץ (סי' י אות ו), מדרך שמיטה לצרכן (פ"ח סעי' י והערה 13).
10. לאחר נפילתם כדאי לפנותם לצדדים למנוע תקלה וזלזול בפירות (בפינוי היישוב או הבעלים לא יראה בעלות על הפירות, שהרי הם הפקר).
11. בדומה למחלוקת אביי ורבא (פסחים כו ע"ב), ע"ש ברא"ש שהגמ' דנה על מראה וריח באיסור שנהנה ממנו בעל כורחו, אבל בשאר איסורים אפשר להקל, ובפרט באיסור דרבנן (שביעית בזמן הזה מדרבנן).
12. שבת הארץ (קונ"א סי' יא, עמ' 60-759) מחלק בין מלאכות שביעית לאיסורי שביעית, או שאר איסורים מדרבנן.
13. שבת הארץ (קונ"א סי' ט, ו"א), לגבי שאר מלאכות דנו בזה האחרונים בהרחבה. באיסורי שבת מביא המ"ב בכמה מקומות לחומרה (סי' שיד סעי' א ס"ק ח, וסי' שטז סעי' ד וס"ק יז, ושער הציון ס"ק כא, ובביאור הלכה שם). וע"ע התורה והארץ (ח"ו עמ' 246) הרב עמיחי נוטה להקל, אבל ראייתו מבית ירדב"ז איננה ברורה כמו שהעיר בעצמו לפי הערת הרב פראנק. וע"ע בספר התורה והארץ (ח"ו עמ' 137-8) בהערת הרב י. פרידמן באריכות.
14. ע"י תוס' (שבת קג ע"א ד"ה לא צריכא, בסופו) במיעוט ענבים מהדס ביר"ט, כשיש לו אחר ייחשב לא נהנה ממנו ואפשר להקל, וכן שש"כ (פכ"ז סעי' מד, ובהערה קמז בשם הרב אויערבך זצ"ל) אם מונח אוכל בתיבה ויש בה זבובים, ניתן להקל אם לא הוציא את כולם, כי לא נוח לו שהזבובים יקלקלו את האוכל.

שאסור מהתורה,¹⁵ ויש הסוברים שהוא רק מדרבנן.¹⁶ מה שנמאס ואיננו ראוי עוד לשימוש האדם אף אם ראוי עדיין לשימוש בהמה, נראה שיכולים לתת אותו לגוי.¹⁷

סיכום

1. עצי זית שניטעו לפני ישיבת הפירותיהם קדושת שביעית.
2. אפשר להשאיר אותם על העץ והם ינשרו מאליהם, כי אין חיוב על בעלי העץ לקטוף את הפרי מהעץ, או לדאוג לשלום הפירות.
3. לאחר נשירת הפירות הם יפלו וימאסו, ואין לחשוש לגרם הפסד פירות שביעית.
4. לאחר נשירת הזיתים על הארץ רצוי לפרסם שזיתים אלו של שנה שביעית כדי שלא ידרכו עליהם ויפגעו בהם, כל זמן שלא נמאסו. אם אפשר לעקוף ולא לפגוע בזיתים ולבזותם עדיף, אבל אם לא ניתן, ואינו מתכוון לבזותם מותר לו להמשיך ללכת כהרגלו.
5. אסור לתת לגוי לאסוף את הזיתים, מפני שאין מוסרים פירות שביעית לגוי. לאחר שנמאסו ונפסלו מאכילת אדם מותר לתת אותם לגוי.

-
15. מקדש דוד (סי' נט סוף אות ה' ד"ה אמרינן) על פי התוספתא (בהר פ' א פסקה ז): 'לכם לאוכלה – ולא לאחרים'.
 16. הרב בקונ"א (סי' כ עמ' 769): 'יש ע"ז איסור דרבנן משום מעלת קדושת שביעית'. וע"ע חזו"א (סי' יג ס"ק כו).
 17. שבת הארץ (פ"ה ה"ג אות ג' וה', הערה 28).

טיול בארץ ישראל

הרב יהודה הלוי עמיחי

א. הטיול מצווה או רשות

רבים מיושבי ארץ ישראל המקיימים מצוות יישוב הארץ כל ימיהם, מטיילים לעת מצוא, והשאלה היא האם יש בטיול בארץ מצווה, רשות או ביטול תורה?
המתהלך הראשון בארץ היה אברהם אבינו, כשהקב"ה אומר לו (בראשית יג, יז):

"קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה"

נשאלת השאלה האם הליכה זו היא ציווי או רשות?

בגמ' (ב"ב ק ע"א) מובאת מחלוקת האם הליכה בשדה קונה אותו או לא, לדעת ר' אלעזר הליכה בשדה קונה, ואילו לדעת חכמים אין הליכה קונה. הגמ' מסבירה שהמחלוקת היא בדברי הקב"ה לאברהם אבינו 'קום התהלך בארץ' לדעת ר"א הרי זה צווי, ומכאן שהליכה קונה את הארץ, ואילו לדעת חכמים אין כאן ציווי אלא "משום חביבותא דאברהם, כדי שתהא נוחה לכבוש לפני בניו".

אנו רואים מחלוקת, האם ההליכה יש בה ציווי או לא, כאשר לפי דעת חכמים ההליכה לא קונה ואברהם אבינו לא קיים מצוות יישוב הארץ בהליכה זו, וכך קי"ל להלכה שאין הליכה קונה, וכל הציווי של 'קום התהלך בארץ' איננו אלא בגלל חביבותו של אברהם אבינו שתהא הארץ נוחה לכיבוש לפני בניו.

מחלוקת זו בין ר"א וחכמים, הובאה גם בפרשנות המקרא, וכך כותב הרמב"ן (בראשית יג, יז):

קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה – יתכן שזה רשות כרצונו, אמר לו בכל אשר תרצה ללכת בארץ לך, כי אהיה עמך ושמרתיך מרעת הגוים, כי לך אתננה, כלומר שלך תהיה. ואם היא מצווה שילך בה כל ארכה ורחבה להחזיק במתנתו כאשר פירשתי (לעיל יב ו), לא נצטווה לעשות זה מיד. והנה עשה כן, כי עתה היה במזרח ואחר כן הלך אל ארץ פלשתים שהוא במערב, והנה קיים המצווה בחייו. וטעם לך, ולזרעך – שתחזיק במתנה מעכשיו להנחילה לזרעך, כמו שאמרו רבותינו (ב"ב קט ב) ירושה היא להם מאבותיהם:

לפי ההסבר הראשון ברמב"ן אין כאן מצווה אלא רשות שיכול לטייל בכל מקום, אלא הקב"ה מבטיחו שלא יחשוש מטיולו, שהרי הקב"ה הבטיח לו את הארץ וישמרהו מחית הארץ. הסבר זה תואם את דברי חכמים שאין כאן מצווה ללכת לקנות אלא

כדי שתהא נוחה לפני בניו להיכבש. לפי הסברו השני של הרמב"ן, הקב"ה מצווה את אברהם ללכת לארצה ולרחבה כיוון שבכך עשה פעולה של חזקה וקניין לו ולבניו.

הרמב"ן מביא ראיה לדעה השנייה מדברי הגמ' (בב"ב קיט ע"ב) שארץ ישראל היא ירושה לנו מאברהם אבינו, ופעולת החזקה נעשתה על ידי אברהם אבינו. אלא שאם כך נשאלת השאלה: כיצד חכמים הסוברים שההליכה הייתה רשות יסבירו את הגמ' שארץ ישראל מוחזקת לנו מאברהם אבינו, הרי הליכה אינה קונה.

הריטב"א (ב"ב ק ע"א) מסביר שאמנם לא ההליכה קנתה את הארץ אלא שאברהם קנה את הארץ על ידי הבטחת הקב"ה, שאצלו גם דיבור קונה, ועוד שאברהם אבינו עשה בארץ ישראל פעולות חזקה, 'ויט אהלו', והמחזיק בקרקע אחת מעשר קרקעות שקנה, הרי שחזקתו חזקה. ובירושלמי (קידושין פ"א ה"ג) נראה שלדעת חכמים החזקה בשבילי ההליכה (שאינם עומדים לכרם), קונה את השאר בהליכה, ולכן על ידי שבילים אלו קנה אברהם אבינו את שאר ארץ ישראל.

העולה לנו שהארץ מוחזקת בידינו מידי אברהם אבינו, אלא שלדעה אחת ההליכה היא שגרמה לפעולת הקניין, ואילו לדעת חכמים שהלכה כמותם אין הליכה קונה, ואברהם אבינו קנה את ארץ ישראל בדרכים אחרות.

כמו כן נראה שאין מצווה עצמית של טיול בארץ ישראל. שהרי אם הייתה מצווה עצמית מדוע חכמים אומרים שהטיול של אברהם אבינו היה משום חביבותו שתהא נוחה לבניו לכבשה, הייתה הגמ' צריכה לומר שיש מצווה בטיול בארץ. אלא מוכח שאין מצווה עצמית בטיול בארץ.

ב. המהלך ד' אמות בארץ ישראל

לכאורה אפשר להביא ראיה לשאלתנו מדבריו של ר' יוחנן (כתובות קיא ע"א):

א"ר ירמיה בר אבא א"ר יוחנן: כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל - מובטח לו שהוא בן העולם הבא.

נחלקו האחרונים האם יש מצווה בהליכה לארץ ישראל על מנת לצאת ממנה,¹⁸ כאשר דעת המהרי"ט (שו"ת יו"ד סי' כח) שאין מצווה בביאה לארץ ישראל על מנת לצאת ממנה, רק הבא לארץ ישראל להתיישב מקיים מצוות יישוב הארץ. לפי שיטת המהרי"ט צריך להסביר את דברי ר' יוחנן שהמהלך ד' אמות הוא בן עולם הבא, שהיא משום זכות ומעלה, אבל לא משום מצוות יישוב הארץ. וזה לשונו:

אפי' תימא שזכות הוא לו, ממה שאמרו, כל המהלך ד' אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא, דכתיב ורוח להולכים בה. מכל מקום מצות עשה ליכא. ועוד ההיא מתפרשה בנקבר שם אלא שלא הספיק לדור ולישב

18. עיין 'נחלת יעקב' (זיסברג עמ' 629-665).



בה, דהכי משמע רישיה דקרא, נותן נשמה לעם עליה, אפילו שפחה שבארץ ישראל מובטחת לה שהיא בת העולם הבא, והיינו שמתה ונקברה שם.

המהרי"ט הסביר שיש זכות ומעלה להולכים בה, ולאחר מכן הוסיף שמא אין זכות מכיוון שדברי ר' יוחנן הם כאשר ההולך גם נקבר בארץ ישראל.

הראשונים לא הזכירו את עניין הקבורה בארץ ישראל, אלא הביאו את הליכת ד' אמות כדבר עצמאי. וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה ה"א):

אמרו חכמים: כל השוכן בארץ ישראל עוונותיו מחולקין, שנאמר וכל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון, אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי העולם הבא, וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא טמון בו הוא מעין מזבח כפרה, שנאמר 'וכפר אדמתו עמו'.

אנו לומדים שההליכה עצמה ללא קבורה היא הגורמת לזכות על ארץ ישראל. נשאלת השאלה מהו שכתב המהרי"ט 'שזכות הוא לו.... מכל מקום מצוות עשה ליכא'?

מו"ר הרצב"י הכהן קוק זצ"ל כותב¹⁹ על דברי המהרי"ט: "הא דהמהלך ד' אמות בא"י מובטח לו שהוא בן עולם הבא, הוא לא מטעם מצוה של יישוב וישיבת ארץ ישראל, שנאמר משום כך שהנסיעה לארץ ישראל על מנת לחזור חשובה נסיעה של מצוה, שיותר לצאת בה ג' ימים קודם לשבת, אלא שהיא מטעם סגולת קדושת ארץ ישראל". והוסיף עוד²⁰ שזכות הקדושה הזאת "מהניא שפיר לאחשבה משום הא כמו ישיבה ודירה של קבע". וצריך להבין מהו עניין הטיוול בארץ שאיננו מצווה אולם יש לו זכות ומעלה.

עוד יש להוסיף שדברי ר' יוחנן שהמהלך ד"א בארץ ישראל יש לו חלק לעולם הבא, אין בהם הוכחה כלל לגדרי מצווה, שהרי חז"ל אמרו²¹ "כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא", האם הכוונה שיש באמירת אשרי מצווה. וא"כ חוזרת השאלה מהו מעמד המהלך ד"א בארץ ישראל.

ג. ההליכה כהוכחה לבעלות

דעת חכמים שאין בהליכה קניין ומצוות יישוב הארץ (בב"ב ק ע"א), אבל הליכתו של אברהם אבינו בארץ ישראל, היא מפני חביבותו ותגרום לכך שתהא נוחה להיכבש, הסבירו הראשונים בשני אופנים. רשב"ם הסביר שהמקטרג הוא השטן, שיטען אין לישראל חלק בארץ, ועל כן הלך אברהם בארץ כדי שידעו שבניו הם יורשי הארץ ולא

19. עזרת כהן עמ' תיא טור ב.

20. דעת כהן עמ' תמט.

21. ברכות ד ע"ב.



גזלנים. הריטב"א הסביר שלולא היה אברהם אבינו מטייל בארץ לארכה ולרחבה הרי שהיו באים אומות העולם ואומרים לבני ישראל בכניסתם לארץ, שהארץ היא גזולה בידיהם אבל בכך שאברהם טייל בארץ הרי שהכל ידעו שהיא שייכת לבני ישראל. מכאן שהקב"ה אמר לאברהם ללכת לארכה ולרחבה של הארץ, לדעת רבנן (וכפי שנפסק ברמב"ם ובשו"ע), ההליכה איננה קונה, אבל היא הוכחת בעלות על הארץ (כנגד השטן או כנגד גויי הארץ).

ד. חביבות הארץ בתוכנו

הגמרא (ברכות מד ע"א) אומרת:

אמר רבה בר בר חנה: כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר, כי הוינן בי מאה – מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה עשרה, וכי הוינן בי עשרה – מנקטינן ליה כל חד וחד מאה מאה, וכל מאה מינייהו הוה מחויק להו צנא בר תלתא סאוי ואכיל להו ומשתבע דלא טעים זיונא. זיונא סלקא דעתך? אלא אימא: מזונא. רבי אבהו אכיל עד דהוה שריק ליה דודבא מאפותיה; ורב אמי ורב אסי הוו אכלי עד דנתור מזייהו. רבי שמעון בן לקיש הוה אכיל עד דמריד, ואמר להו רבי יוחנן לדבי נשיאה, והוה משדר ליה רבי יהודה נשיאה באלושי אבתריה ומייתי ליה לביתיה.

מדברי הגמ' משמע שעשרות תלמידי חכמים, וביניהם: רבי שמעון בן לקיש, רבי יוחנן, רבי אבהו, רב אמי ורב אסי ועוד הלכו לאכול מפירות גינוסר, שהיו שמנים ומאד מזינים. נשאלת השאלה: כיצד יתכן שעשרות ת"ח הולכים לגינוסר לאכול פירות מתוקים, וכי לא חששו לביטול תורה?

בעל התורה לשמה²² עומד על כך בתשובה,²³ וכותב:

הרי מפורש שהיו הולכין רבי יוחנן וסיעת מרחמוהי, מאה רבנן, ממקום למקום כדי לאכול מהפירות המתוקים והחשובים שלה, וכוונתם לשם שמנים, והנה בודאי כולם היו חסידים וקדושים, נמצא דבר זה הוא משנת חסידים, ולית בה פקפוק, ולכן מאחר שגם אתה השואל כונתך לשם שמנים בשביל חיוב ארץ ישראל, ולהודות לד' על הארץ ופירותיה הטובים, לך אכול בשמחה, והכל הולך אחר כונת הלב.

עולה מכאן שההולך ממקום למקום כדי לאכול מפירות ארץ ישראל, אין בכך ביטול תורה, שהרי הולך בשביל ארץ ישראל.

22. רבי יוסף כחלי, מיוחס לרב יוסף חיים זצ"ל

23. שאלה תיח.



לכאורה נשאלת השאלה האם דווקא הליכה לאכילת פירות ארץ ישראל היא המותרת, או אפילו הליכה שאיננה לצורך אכילת פירות הותרה גם כן?

נראה שעצם ההליכה בארץ ישראל היא העיקר, שהרי כתב "כוונתך לשם שמים בשביל חיבוב ארץ ישראל". אנו לומדים שכל הליכה לחיבוב ארץ ישראל היא מעלה גדולה, ואין חשש לביטול תורה. אמנם מו"ר הגרצ"ה קוק זצ"ל הסתפק בשאלת ביטול תורה וטיול בארץ ישראל,²⁴ אולם לדברי הרב יוסף חיים זצ"ל, אם הדברים נעשים מתוך כוונה של חיבוב הארץ ולא כהנאה פרטית, אין בכך ביטול תורה.

על החביבות המיוחדת בטיולי ארץ ישראל, עמד הרב מן ההר זצ"ל²⁵: 'אנו רואים שכל מי שמטייל בארץ לארכה ולרחבה מתקשר אליה בעבותות אהבה וגעגועים, אנו בודאי מצווים לעשות כך כדי להגביר בלבנו את האהבה לארץ, שלא יקרנו כדבר הזה, שנקום בוקר אחד, ולא נרגיש שאנו מקושרים בלבנו אל הארץ הזאת'.

ה. סיכום

הטיול בארץ ישראל איננו קונה את הארץ מבחינה הלכתית, אולם הוא חלק מחביבות ארץ ישראל. חביבות זאת מתגלית בשני אופנים א. כלפי חוץ כאשר שונאינו רואים שבני אברהם ההולכים בארץ כבעלי בתים. ב. כלפי פנים, מרבה את חביבותה הפנימית של ארץ ישראל, שכל ההולך בה מתחבר אליה - לאדמתה. נראה שאפילו מי שיושב בארץ ישראל, ומקיים מצוות יישוב הארץ, בשעה שיוצא לטייל בנהרותיה ונחליה, מתוך כוונה לחיבוב ארץ ישראל, הוא מחזק את הקשר לארץ, והרי זה מהדר במצוות יישוב הארץ. נראה שזאת היא מימרת ר' יוחנן "כל המהלך ד"א בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן עוה"ב", דהיינו אמנם הוא גר בארץ ישראל, אבל מכיוון שהוא מהדר במצוות יישוב הארץ מובטח לו שהוא בן העולם הבא, כשם שהמהדר בתפילה, שמלבד בקשותיו הפרטיות הוא מזכיר את תהילות ד', הרי זה מובטח שהוא בן העולם הבא. כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, אבל המהדרים בתפילה ובארץ ישראל הרי מובטח להם שהם בני עולם הבא, ללא עיכובים בקבלת השכר, שהרי מהדרים הם במצוות תפילה ויישוב הארץ.

24. תחומין ח"ג עמ' 385-6.

25. בספר 'והיה מחניך קדוש' לרב שמואל כץ שליט"א.

היציאה לטבע - בהיבט התורני

הרב דוד אביחיל

לע"נ נעם מאירסון הי"ד

מבוא

היציאה לטבע, הסיור או הטיול, אשר הפכו לדרך מיוחדת של בילוי לרבבות משפחות ובני נוער בארץ, דורשת התבוננות מעמיקה.

עולה התמיהה, מהו הגורם הפנימי השולח אנשים מבתיהם להלך במרחבי הארץ, לעיתים בחום כבד או בקור וגשם, לעיתים, בתנאי לינת שטח בשק שינה על אדמה קשה? כמו כן, יש להתבונן על סגנונות הטיול השונים ולשאול. האם טיול של בילוי דינו כסיור לימודי? האם טיול של מנוחה והבראה הרי הוא כטיול הכולל מאמץ גדול? אנו מוצאים בדבריהם של חכמי ישראל על הטיול, שהם רואים ביציאה לטבע ולטבע, מספר אופנים אשר ניתן לדרגם ע"פ רמת השפעתם על האדם:

האופן הראשון – יציאה לטבע על מנת להבריא, לנוח, לחזק את הגוף או את הנפש. המפגש עם הטבע מבריא את המטייל, מיישר את המידות, מנטרל ומבטל כעסים ודאגות. ומאפשר למטייל לשוב לחיים החברתיים טהור יותר ומאוזן יותר.

האופן השני – היציאה לטבע מטביעה חותם על המטייל בהיבט המוסרי. הטבע מלמד את המטייל מוסר ומידות טובות. המטייל חווה מפגש ישיר עם תופעות שונות המשפיעות על אישיותו ובוונות אותה. אך בתנאי, שייתן דעתו על הסובב אותו ויקשיב היטב ל"שיעור" שהטבע מלמד אותו; במה שהוא חווה פיזית בגופו ממש, בחוויותיו הויזואליות והשמיעתיות, במפגש עם צמחים או בעלי חיים ובמפגש עם השטח הגיאוגרפי והשפעתו הנפשית על המטייל.

האופן השלישי – המפגש עם הטבע מביא את המטייל לתובנות רוחניות עמוקות, המלמדות אותו על הבורא. הטבע משמש כשער לעולם רוחני עמוק, המפגיש את המטייל עם הרצון האלוקי, עם ההשגחה והחכמה האלוקית המתגלים בטבע.

האופן הרביעי – היציאה לטבע מחברת את המטייל עם ארצו. המטייל בשבילי הארץ חש קשר עמוק יותר לארץ ולנופיה.

על אף כל האמור עד כה, יש להיזהר מיציאה לטבע שעניינה רק חיפוש אחרי חוויות וריגושים. או גרוע מכך, יציאה לטבע על מנת "להעביר את זמן" ולבטלו בחבורה. או אף גרוע יותר, יציאה לטבע, פגיעה בו והריסתו, כחלק מ"החוויה"... כל אלו פסולים מכל וכל.



הפגישה עם הטבע טובה לגוף ולנפש

הרמה הבסיסית של הפגישה עם הטבע, היא הפגישה המתקנת ומבריאה את הגוף, עצם ההליכה בטבע ונשימת האוויר הצח מועילים לבריאות האדם. בדרך זו הדריך אותנו הרב קוק: "אם כשהאדם הרחיב צורכו בכל ענייניו, והרבה להשתמש בכל עניינים מורכבים שהמציא בעמלו והמצאותיו, מכל מקום ראוי שיזכר תמיד כי ראוי להתקרב לעצם הטבע, ולהרגיל עצמו להיות חי עמו... והחינוך הזה יועיל הרבה לבריאות הגוף..."¹

בנוסף לכך, היציאה לטבע מועילה לבריאות הנפש, ומתוך כך מבריאה גם את הגוף. עצם המפגש עם האיזון הקיים בטבע, מעורר את האיזון הטבעי הקיים באדם, כפי שמלמד הרב קוק:

בתגרת יד החברה האנושית, התרחק האדם מרגשות הטבע הטהורים ונעכרה גם כן דעתו. על כן המידה שתשיבהו אל ישוב דעתו הטבעית היא הקורת רוח הכללית המשותפת שימצא האדם בטבע... קול זמרת הצפרים... מראה הדר הכרמל והשרון בפרחיהם הנחמדים, ריח השושנים וכל פרי חמד אשר בגן ד'... אלה הם משיבין את דעתו אל הטבעיות...²

השבת הנפש אל הטבעיות בריאות היא גם לגוף, שהרי הבריאות הגופנית קשורה ונובעת מבריאות הנפש. אשר על כן, לא יפתיע אותנו לשמוע, שכשהיה הרב צבי יהודה זצ"ל בחו"ל, נהג לצאת יום בשבוע לסיור, מצד התועלת הבריאותית והפגישה עם נפלאות הבורא.³

תיקון המידות ע"י היציאה לטבע

לא רק הבראת הגוף והנפש יש ביציאה לטבע. הטבע הוא גם מורה גדול למוסר ולתיקון המידות כפי שמלמדנו רבי יוסף אלבו:

שאמרו רבותינו זכרונם לברכה: כל האומר פרק שירה בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ואין הכונה על ההגיה והצפצוף בפה, אלא על מחשבת הלב, כמו: אמרתי אני בלבי (קהלת ב'). והמחשבה היא שיסתכל כי מכל אחד מן הנבראים הנראים לעין, יש ליקח ראייה על איזו מדה טובה או מוסר השכל או דבר חכמת בינה...⁴

וכן מובא בגמרא: 'א"ר חייא, מאי דכתיב: מלפנו מבהמות ארץ. זו פרדה שכורעת ומשקנת, ומעוף השמים יחכמנו. זה תרנגול שמפיס ואחר כך בועל. אמר רבי יוחנן:

1. עין א"ה ברכות, מ' עמוד 181 אות כז.

2. שם, דף נז עמוד 297 באמצע פסקה קיא.

3. צמח צבי, אגרת סב. הוצאה שנייה התשנ"ז.

4. ספר העקרים, מאמר ג' פרק א' עמ' רנה, הוצאת מישור תשנ"ה.



אלמלי לא נתנה תורה לישראל, למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה (עירובין פרק י' דף ק' ע"ב)⁵
אם כן, עלינו להתבונן וללמוד מוסר וחכמה מהטבע ככל יכולתנו.

בניין האמונה והעמקתה

ההתבוננות בטבע בונה ומחזקת באדם את אמונתו. וכך כתב הרב קוק: 'צריך להראות את הדרך איך נכנסים אל הטרקלין - דרך השער. השער הוא האלהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יפיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח, בכל גוי וממלכה, בים וגליו, בשפירי שחק ובהדרת המאורות...'⁶
וכבר לימדנו הרמב"ם:

והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: צמאה נפשי לאלהים לאל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו וירא ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד: כי אראה שמייך וגו' מה אנוש כי תזכרנו וגו'. ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם. כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.⁷

ומוסיף הרמב"ם: 'בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם וכיוצא בו ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא, ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו...'⁸

אם כן, חובה עלינו לצאת לטבע ולהתבונן בנפלאות הבורא, כדי להתקרב אליו.⁹ חובה זו הדגיש רבנו בחיי: 'הבחינה בברואים והבאת ראייה מהם לחכמת הבורא ית' אנו חייבין בה מן המושכל ומן הכתוב ומן הקבלה'.¹⁰

5. שם עמ' רנד.

6. אורות, עמ' קיט, הוצאת מוסד הרב קוק.

7. יד החזקה - הלכות יסודי התורה פרק ב' הלכה ב', רמב"ם פרנקל.

8. שם, פרק ד' הלכה יב.

9. בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין: "ואומרים בשם הרבי ר' בינם צוק"ל שפירש, שאמר לעולמו 'די', שמזה יספיק שיכיר הנברא מלכותו ית"ש. והוא, כי תכלית מכוון הבריאה, שיכיר האדם מלכותו, ומכל מה שנברא יכול ללמוד. וכמו שאמרו (עירובין ק ע"ב), אלמלי לא נתנה תורה, היינו למדין צניעות מחתול, גזל מנמלה, עריות מיונה וכו'. והיה העולם מרחיב והולך שיוכלו להכיר יותר מלכותו, עד שא"ל הקב"ה שאין צריכין להתפשט יותר, כי יש די בהבריאה שנברא עד היום להכרת כבוד מלכותו יתברך.



בראיה פנימית יותר, סבור רבי אליהו די וידאש, בעל ראשית חכמה, שיש להעמיק בכל פרט ופרט בבריאה:

צריך להסתכל ולדעת כי כפי הנתיב שעל ידו נבראו, כך יורה בחינתה וצורתה. כמו השושנה שיש לה שלשה עשר עלין וחמשה עלין תקיפין, כדפרש רשב"י ז"ל (בראשית א, א) צריך להבין ולהסתכל בחכמה האלהית שבראה בכח נתיב פלוני ומפני כך חייב יציאת פעולתה בכך עלין. ויש שושנה שבה חמשה עלין, כדפרשו בתקונים (עא, א) המורה על חמש אותיות אלהים כדפרש רשב"י שם...

ויש עוד דברים בעניין הבחינה כאשר יבחין ויש בענייני פרטי העולם ימצאם כולם רומזים לעניינים עליונים ואין צריך להאריך בהם...¹¹

ועוד מרחיב ומדגים שיש להקשיב לרעם,¹² ולקולות שמשמיעות החיות וללמוד מהם, ולהיות מוכנים לקבל מהם את ההשפעה הרצויה.¹³

כך גם מלמדנו הרב צבי ישראל טאו:

הרבה יש ללמוד מסדרי ההנהגה האלוקית בבריאה בכללה לסדרי ההנהגה האלוקית באנושות, ובאומה הישראלית בפרט. באיוב אומר אליהוא: 'מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמו' כוונת דבריו – לומר שחכמה יתרה יש באדם על בעלי החיים. אולם יש להסביר שכוונת הפסוק היא ללמדנו שיש להתבונן בחכמה הגדולה הנסתרת בעניינים הטבעיים, וללמוד ממנה לתהליכים העוברים על האדם בכלל ועל האומה הישראלית בפרט. יש מקום איפה, להתבונן בתהליכים הטבעיים המתרחשים בעולם הטבע על מנת ללמוד מהם לסדרי גאולת ישראל.¹⁴

והנה, אברהם אבינו עליו השלום היה הראשון שהתחיל להכיר אלהותו ית' בעולם, והסתכל בבריאה וממנה למד. יצחק ויעקב הכירו אלהותו ית' מכל הבריאה, וזה שנאמר, וארא אל וגו', באל שדי. כי בזה השם נגמר הבריאה להיות ממנה הכרת מלכותו."

ובספר מאור ושמש: "וכל מי שרוצה לבא להשגות אלהות ישיג חכמת אלהותו יתברך שמו מכל הברואים שבעולם ואפילו מבריה קטנה שבקטנות שבעולם יוכל לראות ממנו חכמת אלהותו יתברך שמו. וממילא כשיסתכל האדם בחכמת אלהות שכל הברואים שבעולם שכולם בחכמת אלהותו נבראו והם חיים וקיימים בחכמתו ית"ש שנתן חיות להיות להם קיום בעולם ועל ידי זה יוכל לבא לחכמה עילאה להיות דבוק בהחכמה עילאה ולמשוך משם כל השפעות טובות".

10. חובת הלבבות, שער שני שער הבחינה - פרק ב'
11. ראשית חכמה, שער האהבה פרק חמישי, עמוד תלה. הוצאת המכון למחקר ולהפצת ספרי מוסר ותורת החסידות "אור המוסר".
12. שער היראה פרק יא עמוד רה.
13. שם עמוד רו.
14. אמונת עתנו, חלק א עמוד נח.



מרחיב הרב טאו להסביר את התופעות הטבעיות העוברות על הפרפר על פי המחקר המדעי, ומשווה אותן לתהליכי גאולת ישראל: 'אנשי האמונה שבדור יודעים הם שכשם שכל שלבי ההתפתחות והנסיגה של הפרפר לא במקרה הם נעשים... כך גם בבנייה של כנסת ישראל'...¹⁵

מפגש נכון עם הטבע ע"י התורה

עם כל זאת, אין ספק שההתבוננות בטבע אינה מהווה תחליף ללימוד התורה. מתוך לימוד התורה ניתן להתבונן ולהכיר את כבוד מלכותו המופיע בטבע. על ההכנה הרוחנית והלימודית הנצרכת להבנת המשמעויות שבטבע, לימד אותנו הרב קוק:

שכל המאורעות שבעולם, כל היצורים, כל מעשיהם וכל פרטי עניניהם, טבעיהם, תכונותיהם, מדותיהם, ארחות חייהם, החמריים וקל וחומר הרוחניים, הכל הוא תמצית מההופעה של כללות ההויה, ויש הכנה בשכל ובכח ההשערה הרוחנית למצוא את השרשים במקורם... התכלית האחרונה של כל ההויה כולה הוא גילוי אור ד'... ואז יהיה העילוי של כל ההויה כולה זורח בכל פרט ופרט בפני עצמו... והכל מלא אור ד' וכבודו...¹⁶

לכן ממליץ הרב קוק:

אם תרצה, בן אדם הסתכל באור השכינה בכל היקום, הסתכל בעדן החיים השמימיים, איך הם מתפלשים בכל פינה וזוית שבחיים... התבונן בפלאי היצירה, בחיי האלוהות שלהם לא בתור איזו תכנית כהה שממרחקים מציגים נגד עיניך, כי אם דע את המציאות שאתה חי בה.¹⁷ וקובע: "מתגלה האור האלוקי... בכל אורחות החיים, בכל חיי כל חי, ובכל סדרי תבל, במשטרי העמים ובמהלכי הרוח אשר לאדם בכלל...".¹⁸ "בכל בריה רואים את מסקנת החיים של שטח רחב מאד, של עומק ורום גדול ונעלה..."¹⁹

יש לדעת: 'כל הכשרונות הנפלאים הנמצאים בבעלי חיים, שלפעמים אנו משתוממים עליהם, והאדם לא יוכל להגיע להם ולחקותם כי אם אחרי למוד גדול וארוך... הם באים אליהם מפני שכל מדרגות בעלי החיים למיניהם, אורות החיים שלהם הם שברים של נשמה גדולה עליונה מלאה חכמה וכשרון שנתחלקה לסעיפים רבים'.²⁰

15. שם עמ' סה.

16. אור"ק ב' עמ' שצד.

17. שם, א', עמ' פג.

18. שם, עמ' קנה.

19. שם, ב' עמ' שנז.

20. שם עמ' שנח.



היציאה לטבע בתשובה לשאלה הלכתית

הרב עובדיה יוסף שליט"א [ז"ל] מנמק את תשובתו לשאלה שנשאל ע"פ העיקרון שלמדנו,²¹ ומביא דוגמאות מגדולי ישראל בעניין:

נשאלתי אם יש איזה נדנוד איסור לבקר בגן החיות ולהסתכל בחיות ובעופות הנמצאים שם. או אין בזה שום קפידא. הא ודאי שאין בזה שום נדנוד אסור. כיון שמכוין להסתכל בעולמו של הקב"ה ולברך בשם ה'. וכן כשמתכוין לדעת ולהכיר החיות וטבעיהם להביין דברי חכמים וחידותם, והלכותיהם שהובאו במס' כלאים (פ"ח) ושאר דוכתי. (וע' חולין נו:)...

החיד"א ז"ל עצמו במדבר קדימות (מע' ב אות כב) סיפר, שביקר בגן החיות שבלונדון, וראה שם חיות משונות, ונשר יפה מאד בן מאה שנה, ועוד כמה מיני חיות מאמריקא. (וע"ע שם בהשמטות). וכן בספרו מעגל טוב השלם כ"ב באורך וברוחב יותר. ע"ש. ולא חשש כלל לכל הפוסקים הנ"ל. אלא ודאי דבחיות גופן לכולי עלמא משרא שרי, שמתוך כך יכיר גדולתו יתברך בכתוב מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וכו'... והן עתה ראיתי בס' לקט יושר לתלמיד מהרא"י (בחאו"ח עמוד טו), שאמר מהרא"י שלא ראה ארי מימיו, לכן הלך בשבת לראות שני אריות שהובאו שם. הרי לפנינו מעשה רב מהגאון מהרא"י להקל.

וכן שמענו על כמה גדולים חקרי לב חסידים ואנשי מעשה שעשו מעשה בעצמם לבקר בגן החיות, ויש להם על מה שיסמוכו, שכן נראה עיקר להלכה. והמחמיר יחמיר לעצמו, והשואל מורים לו היתר, שהכל לשם שמים. וכמ"ש בכל דרכיך דעהו וכו'.²²

לכן אומר הרב קוק:

כמה נואלו האנשים שאינם מסתכלים בפליאות הטבע וחוקותיו בגודל מעשה אלוקים שבעולם.

באין בסיס של השקפה חומרית גדולה ועשירה, ההשקפה האצילית מטשטשת. כל החוצפה והכפירה באה לעולם לתבוע את עלבון החומר מבעלי הצורה המפריזים, העושים עוול להחומר בבטלם וברודפם אותו בין בצדו המעשי בין בצידו העיוני.

וכל המטפלים בחומר ביושר ובצדק, בין הנותנים חלק הגון לגוף ולתביעותיו, לחברה ולתביעותיה וצרכיה הארציים, בין המיחדים זמן להסתכלות מדעית בכל ערכי החומר, בארץ ובשמים וכל אשר בסם, בהיות עינם וליבם אל הרוח

21. ראה עוד בעניין ההלכתי, לקמן בתשובת ר' משה פינשטיין לעניין מצוות סוכה.

22. שו"ת יביע אומר, חלק ד או"ח סימן כ.

והנשמה העליונה מכל, הם מביאים את ברכת האושר והשלום בעולם, והם הם הנם החיל אשר נגע אלוקים בלבם, בוני חרבות, ומשובבי נתיבות.²³

הקשר בין העם וארצו – בניית הקשר הרוחני לארץ

עד כה ראינו שהיציאה לטבע בונה את האדם בגופו ובנפשו, מחכימה אותו ומחזקת את אמונתו, אולם תחום נוסף בו היציאה לטבע תורמת את חלקה הוא הקשר לנחלת ה': 'דרך הביטוי היותר מצויה לאהבת הארץ, בצורתה היותר פשוטה ומליאת החיים, היא הטיול בנופיה, 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה'... הטיול הפך להיות, במובן מסוים, לסדנת הפיתוח של היחס והקשר המעמיק שבין בן – הארץ לארצו...²⁴

אך יש לזכור שלא די ביציאה לטבע לבדה, ללא העמקה יהודית – רוחנית:

הנוף הפיזי כשלעצמו, בחיצוניותו, בגבולי המסגרת המצומצמים של ממשותו, אף אם נשגב הוא באמת ביופיו ומפעים את הנפש המתערה בקרבו... אין הוא יכול למלא את המשאלה הרוחנית בדבר משמעות החיים ותוכן מגמתם האידאלית, מטרתם המוסרית ומהות חפצם... דווקא באותם רגעי שיא עליונים שבמהלך תחיתנו הלאומית... והנפש תתבשם בתענוגים מחוויית פגישתה המתחדשת עם רגבי אדמת מולדתה האהובה, אי אפשר שלא להבחין בהעדרו של מימד העומק הרוחני מהחוויה התודעתית הנולדת.²⁵

ולכן יש להעלות את רמת המפגש עם הטבע למפגש עם הרצון והחכמה האלוקיים המופיעים בו, או אז: 'עצם פגישת החיים הבלתי אמצעית, מליאת הרעננות, עם הארץ ונופיה, פועלת על הנפש הישראלית להרשימה בחותם האחדות העליון... מבעד לכלל מחמדי יופיה של ארצנו, של נופי הרריה ועמקיה, רמותיה ומישוריה, נויי אילנותיה וברכת פירותיה וכל הצומח והחי אשר עליה, תבצבץ להופיע חיוניות קדושתה השלימה, הקדושה שבטבע'.²⁶

הצמאון לטייל בארץ ישראל נובע משורש עמוק מאד: 'עצם השאיפה הטבעית להתדבקות של חיים ביפיות נוף חמודות מולדתנו... עולה היא בשורשה העליון, מעצם תוכנה ותכונתה של סגולת האחדות האלוקית העליונה המונחת בה ביסוד מעמקיה הנשמתיים המקוריים'.²⁷

23. הרב קוק זצ"ל, קובץ א' אות תקצ.

24. הרב עוודד וולנסקי, אבן ישראל, חלק ג' עמ' שכ.

25. שם, שם, עמ' שכג.

26. שם עמ' שכח.

27. שם עמ' שמט.



חשיבות הטיול בארץ בהלכה

לדברים האמורים עד כה יש גם משמעות הלכתית כפי שפוסק הרב אליעזר וולדנברג, במכתבו לרב צבי יהודה קוק זצ"ל:

מוצש"ק אור לטו"ב כסלו תשי"א. ירושלים עיה"ק תובב"א. החיים והשלום אל הוד כבוד ידידי וידיד ה' עמו וארצו הרב הגאון הנעלה בנש"ק²⁸ וכו' מוהר"ר²⁹ צבי יהודה הכהן קוק שליט"א.

אחדשכת"ר³⁰ באהבה וכבוד. מכתבו היקר קבלתי, והנני מודה לו על דבריו הנעימים...כשהוא עולה למטרה זאת לראות את א"י ולטייל בה ג"כ אין זה בכלל טיול רגיל, דעלייה למצוה נמי מצוה הוא, עיין בא"ר³¹ בס"ק י"ג. וכן מבאר זה הריב"ש בסי' ק"א דאע"פ שאין ההליכה עיקר המצוה, מכל מקום כיון שהולך לעשות המצוה נקרא עוסק ע"ש.³²

וכן הרב משה פיינשטיין זצ"ל, מביא שאולי יש עניין של מצווה לטייל בארץ ישראל, ויתכן לפטור מישהו מחובת סוכה אם אין לו זמן אחר לטייל בארץ:

אם יש בזה חלוק בין א"י לחו"ל, ולא כתב כתר"ה³³ טעם לספקו דבלא טעם ודאי אין לחלק, אבל אולי כוונתו לאחד מחו"ל שבא על זמן קצר לא"י. שכל טירחא הגדולה והוצאה הגדולה היתה בשביל שרוצה לראות כל א"י ואין לו ע"ז רק ימים מועטין שאולי אצלו הוא צורך ממש לא ענין טיול והנאה בעלמא שלא נפטר בשביל הנאתו יותר לישן בבית ובחוץ מבסוכה דראיית המקומות הוא לו צורך גדול. שלכן לזה מסתבר שמותר אם אינו יכול להיות עוד איזה ימים בשביל הטיול, והוא לאו דוקא א"י שיש אולי גם מצוה בזה. אלא, אף הנוסע למדינה אחרת שאיכא דברים שרוצין האינשי לראות יהיה רשאי אם לא יוכל להיות שם איזה ימים אחר הסוכות לראות זה.³⁴

הזהירות בטיול

הטיול עלול לגרום לירידה מוסרית

כל האמור עד כה הוא דווקא כאשר הטיול הוא אינו למטרות בילוי ותענוגות, אלא מתוך רצון לבניין האישיות וחיזוק הקשר לארץ, אולם כאשר מטרת הטיול היא

-
- 28. בנם של קדושים.
 - 29. מורנו הרב ר' אחרי דרישת שלום כבוד תורתו.
 - 30. אליהו רבא.
 - 31. שו"ת ציץ אליעזר, חלק ד' סימן ה פרק ב.
 - 32. כבוד תורתו הקדושה.
 - 33. שו"ת אגרות משה, חלק אה"ע ד' סימן לב.



חיפוש אחר הנאות ותענוגות בלבד, אזי הוא מזיק. ולכן, סתם בטלה נקראת 'טיול' בלשון חז"ל.

הרמח"ל סבור שיש ערך לטיול, אך ורק כאשר הטיול הוא לצורך של בניין והתפתחות:

כבר יוכל להיות הטיול הכנה לעבודה, אם יצטרך לאדם כדי להרחיב את דעתו שיהיה מוכן להשכיל, אך אם הטיול במהותו לא יהיה מן המותרים, או בכמותו יהיה יותר מדאי, או יהיה בחברת בלתי מהוגנים וכיוצא בזה, הרי הוא מכלל הפעולות אשר לא תעשנה. והנה כמשפט הפעולות כך משפט העיונים בלי הפרש כלל, כי כיון שתכלית כל עניני מציאות האדם בעולם הוא תכלית אחד, צריך גם כן שכל עניניו ילכו מהלך השגתו ותהיה מגמתם הצלחתו.³⁵

עוד אומר הרמח"ל: "הטיול והדבור אם אינו בדבר אסור, ודאי, דין תורה, מותר הוא, אמנם כמה בטול תורה נמשך ממנו, כמה מן הלשון הרע, כמה מן השקרים, כמה מן הליצנות, ואומר (משלי י'): 'ברוב דברים לא יחדל פשע'.³⁶ לכן חשוב לדעת לטייל! יש לדעת באיזה אופן מטיילים, כמה לטייל ועם מי לטייל.

אף המהר"ל רואה בטיול אפשרות של בטלה: "שדקדקו זה מדלא כתיב הולך מרדכי לפני חצר בית הנשים לדעת שלום אסתר רק אמר מתהלך ופירושו שהוא היה מתהלך כמו האדם שהוא הולך דרך טיול לא לעשות דבר רק שהוא הולך דרך טיול אם אחר צריך לו ימצא אותו".³⁷

או אף גרוע מזה:

בא לבאר עניני הליצנות שהם על שלשה פנים, האחד ליצנות שהוא בדברים שהם טיול האדם מענייני שחוק אשר נמשך לזה לב האדם ונהנה בו השומע כאשר יראה לפניו דברי ליצנות כמו אלו, והשני מיני שחוק מן צידת חיות, ודבר זה ענין בפני עצמו כי הם דברי גרוי ומלחמה, והשלישי ממיני הליצנות הוא מן התחבולות שעושים הליצנים והוא דבר בפני עצמו.³⁸

הטיול עלול להיות קשור לזחיחות הדעת ולקלות ראש, כפי שאומרת הגמרא: "תנו רבנן לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז. ומעשה שבא ר' אלעזר בן ר"ש ממגדל גדר מבית רבו והיה רוכב על החמור ומטייל על שפת הנהר ושמח שמחה גדולה והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה".³⁹

35. דרך חכמה.

36. מסילת ישרים פרק יג - בביאור מדת הפרישות.

37. אור חדש עמוד קיז:

38. נתיבות עולם ב - נתיב הליצנות - פרק ב

39. תענית כ', ב'. בהמשך המעשה מספרת הגמרא שפגש באדם מכוער והעליבו.



מטיול כזה מזהיר ר' יהודה החסיד: "כל דבר חסידות לנהוג בו בכל יום דברים שיצרו קשה עליו, כגון רכילות, ויצר הרע, דברים בטלים, שלא לדבר שקר, ושלא לראות בנשים, ולדבר דברים חדושים מדברי העולם, ללכת לטייל, שעל הכל יש יצר..."⁴⁰ גם כאשר יש חופש לאדם, והוא יוצא לטייל, הטיול צריך להיות מתוך כוונות של בריאות ומנוחה, החלפת כוחות ובניין הנפש, קירבה לבורא והתקשרות לארץ. ואפילו כך מזהיר ר' יונתן אייבשיץ מפני ירידה מוסרית:

וכן בענין טיול, שיאמר לו ביומא דפגרא הנה מצוה לטייל כדי שיהיה לך כח לתורה, והוא בכלל בריאות ושמירת הנפש, ומוטב שיחלל שבת אחת וכו'. ועל ידי כך בא אח"כ לבטולים רעים ושיחה בטילה ולשון הרע, ואפשר הסתכלות בנשים ותערובות התחברות במושב ליציים והרהור עבירה, דוד המלך צווח [תהלים קי"ט] חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך, בכל יום אומרם לי הלוך למקום פלוני ומקום פלוני, ואשיבה רגלי לבית הכנסת ובית המדרש ויק"ר ל"ה א, וכן נאות.⁴¹

הטיול עלול לגרום לביטול תורה

כמובן, שטיול ללא מגמה חיובית יש בו גם ביטול תורה. וכפי שמובא ב'ביאור הלכה', בענין חומרת ביטול תורה:

ב"ד סימן רמ"ו ס"א מבואר דצריך אדם לקבוע עת לת"ת ביום ובליילה, וע"כ מן הנכון שמלבד קביעות שאחר תפלת שחרית יקבע גם בין מנחה למעריב שבזה יצא גם ידי חובת למוד תורה בלילה. וענין לימוד בין מנחה למעריב משמע גם בגמרא [ברכות דף ד'] אדם בא מן השדה בערב הולך לביהכ"נ אם יודע לקרות קורא לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל וכו' עיין שם.⁴²

טיולים של גדולי ישראל⁴³

יש מגדולי ישראל שיצאו לטייל כמו רב ספרא :

מעשה ברב ספרא שיצא יום אחד עם תלמידיו לטייל חוץ לעיר פגע בחסיד אחד בא מן הדרך, אמר ליה לרב ספרא ולמה טרח מר כל כך, כסבור שיצא לקראתו להקביל פניו, אמר ליה רב ספרא לא יצאתי אלא לטייל, נתבייש

40. ספר חסידים - סימן י.

41. יערות דבש, חלק שני - דרוש ה (המשך)

42. סימן קנה, ד"ה "עת ללמוד" בהמשך דבריו אומר שהסיבה שאנשים אינם קובעים עיתים לתורה היא מפני שאינם יודעים את גודל החיוב של לימוד תורה ומביא בשם השל"ה שיש מעלה מיוחדת לחבר יום ולילה בלימוד תורה.

43. ועיין עוד לעייל בתשובת הרב עובדיה יוסף על גדולי ישראל שטיילו, וכן על הרב צבי יהודה בתחילת המאמר.

אותו חסיד. אמרו לו תלמידיו לרב ספרא ולמה אמרת כך, אמר להם ומה הייתי משקר, אמרו לו היה לך לשתוק, אמר להם אילו שתקתי לא הייתי מקיים ודובר אמת בלבבו וכמדומה לי שהייתי גונב דעתו.⁴⁴
 ועוד מגדולי ישראל שמתואר עליהם שיצאו לטיול:

ר' יוחנן הוה מטייל, סלק מטבריא לצפורין והוה ר' חייא בר אבא מסמך ליה...⁴⁵

רבי יצחק בר אלעזר הוה קאים ומטייל על משוניתא דימא דקיסרין...⁴⁶
 רבן גמליאל הוה מטייל מן עכו לכזיב, והיה טבי עבדו מהלך לפניו ורבי אלעאי מאחוריו...⁴⁷

רבי אלעזר בן שמוע הוה מטייל על כיף ימא רבא.⁴⁸

לסיכום, יש מקום ליציאה לטבע מתוך רצון להיות בריאים יותר בגוף ובנפש, לתקן ולאזן את האישיות, ללמוד מוסר ומידות טובות, להיפגש עם חכמת הבורא ורצונו, ובוודאי שבארץ ישראל יש מקום לחיבור וקישור לארץ, וכל ארבע אמות בארץ ישראל, מקנות לו חלק לעולם הבא. כדברי הגמרא⁴⁹: 'א"ר ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא'. אולם אם הטיול נעשה באווירה של בטלה וקלות ראש, חיפוש הנאות ותענוגות, עדיף שלא לקיימו.

44. ראשית חכמה, פרק דרך ארץ – הקדמה.

45. ובמדרש רבה ויקרא, פרשה ל פסקה א

46. שם, בראשית פרשה י פסקה ז.

47. שם, ויקרא פרשה לז פסקה ג.

48. שם, קהלת פרשה יא פסקה א.

49. כתובות דף קיא עמוד א.

ברכת האילנות

מצווה מעשית לחידוש הקשר בין עם ישראל לטבע

אגר' ישראל גלון

בתלמוד בבלי (ברכות מ"ג) מובא:

'אמר רב יהודה: האי מאן דנפיק ביומי דניסן וחזי אילני מלבלבי, אומר: ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהם בני אדם'... ברכה זו, השייכת לברכות הראייה, מעוררת מספר שאלות הלכתיות ורעיוניות: מתי מברכים את הברכה? האם קיים חודש מסוים שבו יש לברך אותה? מדוע מברכים אותה רק פעם בשנה, בשונה משאר ברכות הראייה? מדוע תיקנו חז"ל ברכה על תופעת טבע שכיחה למדי ולא מיוחדת? מה המשמעות הרעיונית של ברכה זו? האם מברכים אותה על עצי פרי בלבד או גם על עצי נוי? על מה בעצם מברכים: על לבלוב, פריחה, חנטה, פרי? ועוד שאלות.

הקדמה:

בתחילה ברצוני להתייחס לכמה רעיונות הקשורים לברכה זו, ובהמשך – לכמה נקודות הלכתיות. אין ספק שברכת האילנות היא ברכת ראייה היכולה לקרב את האדם לאהבת הטבע והבריאה, להתבוננות בהתחדשות היום-יומית של הבריאה ולהודיה על כך לבורא עולם. האדם המודרני – בעולמנו המתועש, הממוחשב והצפוף שבו יותר מ- 90% מאוכלוסיית העולם גרה בעיר – חי את שגרת יומו, עסוק בטרדות היום יום וכמעט אינו מוצא זמן להתבונן בנפלאות הבריאה. גם החזרה לטבע, הרצון של בני אדם רבים לבית פרטי עם גינה או לגינת גג, עדיין לא מותיר להם זמן רב להתבוננות בנחת בתופעות הטבע. לכן קבעו חז"ל את ברכות הראייה, בזמנים שבהם האדם מתעורר וחש הרגשת חידוש ושינוי. ואכן כפי שמציין הרב עוזי קלכהיים זצ"ל: לאחר חורף רטוב וסגרירי, אחרי ששבו העצים אחר הגשם, מתייצבת לפנינו חמה של ניסן. בזיו פניה המאירות והמחייכות ובקרניה החמות והמלטפות, מברשת לנו על ימי האביב הקרבים ובאים. ולעומתה נענית האדמה ומתחממת ומוציאה צמחייה, ומתעטפים האילנות בלבושם האביבי הירוק, אחר שהיו מושלכים חשופים כל החורף לקור ולגשמים. ובתרועת אביב עונים האילנות, בפריחות ובריחות הממלאים חללו של עולם. גם אנו כבני אדם, זוכים באותה עת לעדנה מיוחדת, ופינו מתמלא שירה, בברכת האילנות.

הברכה:

'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהן בני אדם'. הברכה מופיעה בנוסחים שונים. עיון ראשוני בברכה גורם לנו לתמיהה בדבר הקשר שבין 'בריות טובות' ו'אילנות טובות'. הבן איש חי (אורח חיים הלכה י"א) אומר שראיית פריחת האילנות מלמדת אותנו דבר משמעותי: כאשר אנו מסתכלים על העץ, שהיה ערום ויבש במשך החורף, ולפתע עם בוא האביב העץ (הנשיר, ואף ירוק העד) מתמלא בחיים, בפריחה ובלבלוב הדבר גורם אף לנו להתעוררות. מתוך התבוננות בטבע המתעורר אנו מקבלים אומץ וחיזוק לצאת מהדכדוך שלנו. אנו נזכרים שהקב"ה נתן לנו את הכלים כדי לחדש את עצמנו. העצים נותנים לנו מסר של תקווה, הם מראים לנו שלאחר תקופת ריקנות עקרה יש זרימה של חיים והתחלה חדשה. האלוקים אשר יכול להנץ פרחים על העצים, יכול להביא לעידן של גאולה.

חכמינו קוראים לנו לצאת לשדות, לראות במו עינינו איך אלוקים אוהב את בני האדם. בברכת האילנות בעת פריחת העצים באביב, אנו מתפללים ומקווים שכמו שאותם ענפים עירומים התחילו לפרוח, כך תתחיל לבלב תקופה חדשה של גאולה.

גם הרש"ר (הרב שמשון רפאל הירש, בספרו במעגלי השנה חלק ב לחודש שבט) מתייחס לתקופת האביב ולברכת האילנות כמסר של צמיחה ותקווה לעם. לדבריו, הדבר בא לידי ביטוי עוד בט"ו בשבט, שבו אנו חוגגים את ניצני ההתחדשות והתעוררות הטבע, עוד בעיצומו של החורף.

ברכת האילנות שונה משאר ברכות הראייה (ראיית ימים, נהרות, הרים ומדבריות). בשאר הברכות האדם יכול לברך כאשר הוא רואה תופעות טבע אלו אחת לשלושים יום. ואילו בברכת האילנות האדם מברך רק פעם בשנה, באביב, רק כאשר האילנות פורחים. הפריחה, כידוע, מופיעה בעצים רק פעם בשנה וחוזרת מדי שנה. ברכת האילנות מחדדת אצל האדם את תחושת מעגל החיים, המחזוריות, ההתחדשות מדי שנה. האדם מפתח ציפייה לקראת פריחת האילנות ומתעורר לברכה פעם בשנה, כאשר האילן מבלב.

חודש ניסן, התעוררות הטבע וברכת האילנות מזכירים לאדם את בריאת העולם. בגמרא (ראש השנה י"א) דנים: 'מניין שבניסן נברא העולם? שנאמר: "ותוצא הארץ דשא מזריע זרע... ועץ עושה פרי"'. איזהו חודש שהארץ מליאה דשאים ואילן מוציא פירות – הווי אומר זה ניסן...'

בחודש זה מתבקשת יציאה לטבע לחזות ביופיו, 'לראות הפרחה הגפן הנצו הרימונים' (שיר השירים ו' י"א). מראה הטבע מעודד אותנו לברך את ברכת האילנות. המהר"ל (בספר מעשה חמד על ברכת האילנות מאת אליהו בן משה ישע כהן), רואה בחודש ניסן חודש המבטא את כוח החיים והחיוניות של השנה. ואכן, האביב מבשר את תחיית עולם הצומח וגורם לאדם המאמין להתבונן, להתפעל, לברך ולהודות.



על מה מברכים?

ראינו דעה הסוברת שהברכה היא על כללות הבריאה וההתחדשות באביב. המרדכי (קמ"ח) סובר שהברכה היא נתינת שבח והודאה להשי"ת, שברא בשביל בני האדם אפילו דברים שאין בהם הכרחיות לחיי האדם כמו פרי האילנות, שראשיתו בפריחת האילנות ויצירת הפירות. כלומר, מברכים על תהליך יצירת הפירות.

היטיב לבטא זאת אמוץ כהן בספרו עונות השנה (עמוד 204):

בשום וספוג ריחות ניחוח אוירו של אביב. הכל מסביב פורח. שטחים נרחבים בארץ מכוסים פרחים מפרחים שונים ואין תמה שהאוויר מתבשם וריחות נודפים מכל עבר, מה שמשווה לארץ ארשת של חג. יותר מבכל עונה נאים העצים באביב, שעה שהם מתכסים שפע פרחים. ובייחוד כשהפריחה קודמת לבלוב, כגון בשקד, ובאפרסק ובמישמש ובאגס. אין לך מראה חגיגי יותר מנוף של אילן הטובל בשפע ציצים זכים מלובן או מגוונים בוורוד. ענפים שהיו עד עתה קפואים וחולי חיים, מתעטפים פרחים חיים רעננים, צפופים ודחוקים עד אפס מקום.

ברכת האילנות שתיקנו חז"ל מעידה על יחסם של חז"ל לטבע ולצומח ולעונות השנה, על התבוננותם המעמיקה בתופעות אלו ועל רצונם שהאדם יכניסם כחלק מהווייתו. כדברי הרמב"ם (הלכות יסודי תורה ב, א-ב):

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואי הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד: "צמאה נפשי לאלקי לאל חי".

על מה מברכים? על פריחת עצי פרי, על פריחת עצי נוי, על פריחה על חנטה? על מה מהשלבנים המתוארים בחיי הפרח-פרי מברכים? (פקע < פרח < [האבקה < הפרייה] < חנט < סמדר [פרי קטן] < בוסר < פרי בוגר < פרי בשל [אכיל]) לדעת רוב הפוסקים והרמב"ם, מברכים רק על פריחת עצי פרי כאשר הם במצב של פריחה, ורק על שני אילנות, אפילו הם מאותו מין.

הרב יואל מלכא ז"ל (נתיבי הלכה חלק ב' על הלכות ברכת השבח והודאה) לומד מהפסוק 'ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים' (ויקרא יז, כג) לפי פירוש אונקלוס 'אילנות מלבבים הם אלו שהוציאו פרח', שמברכים רק על פריחה. דעת מרן הבן איש חי בספרו אורח חיים על סדר פסח הלכה י"א כותב שמברכים רק על אילני מאכל. ובספר האשכול סימן כ"ט כתוב וצריך שיהיה בהם פרח, ולאחר שנפל הפרח – שוב לא יברך. ואילו הרב מרדכי בן הלל הכהן (המרדכי, קמ"ח) בדעת מיעוט סובר שאפילו יש כבר פרי, עדיין רשאי לברך. וכך מובא גם בהגהות מיימוניות (אות ט).

יציאה לטבע

ברמב"ם (שם ו, יג) כתב:

'היוצא לשדות או לגנות ביומי דניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך... ואילנות טובות ונאות כדי ליהנות בהן בני אדם'.

חז"ל ממליצים לאדם לצאת לטבע אל מחוץ לביתו, מחוץ לעיר, ולא להסתפק בגינתו. הגמרא בברכות לא מדברת על מי שרואה במקרה, אלא על מי שיוצא ואז רואה. חז"ל אומרים לנו – אל תהיה פסיבי ומכונס בעצמך, צא החוצה, לך לראות את יופי הבריאה, את ברכת ה' בטבע, ואז תודה לה'. גם בעשייה ביחס לטבע ושמירתו אל תהיה פסיבי – צא, תתבונן מה ניתן לעשות ועשה.

מי הם הבריות הטובות?

ההסבר המקובל ביותר בחז"ל לביטוי זה הנו שהכוונה לחרקים השונים אשר מבצעים האבקה, ובזכותם מתקיים תהליך ההפריה ונוצר הפרי. היציאה לשדות לברכת האילנות מעודדת התבוננות בפרחים ובחרקים ובתהליך ההאבקה. בשו"ת יחווה דעת על פי הזוהר הקדוש לפרשת בלק כתוב שהנשמות מהעולם העליון משוטטות בימי ניסן בגינות ובפרדסים, ועל ידי הברכות שבני אדם מברכים הן זוכות לעילוי הנשמה. גם הרב פנחס עובדיה בהגדה 'כסא אליהו' מציין שמדובר בתיקון לנשמות המגולגלות בעצי השדה. כל נשמה על פי דרגתה יש לה גלגול בצומח, בדומם ובחי והברכה מסייעת לתיקון הגלגול ומעבר לדרגה גבוהה יותר.

בקהילות ישראל נוהגים לכנס את הציבור ברוב עם, ולפחות במניין, לצאת מחוץ לעיר לגינות, לשדות ולפרדסים ולומר 'יהי רצון', את ברכת האילנות ומזמורים נוספים, הכול לפי מנהג המקום. יש הנוהגים לומר לאחר הברכה את מזמור קכ"ו בתהילים 'שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים' ואף את מזמור קמ"ח 'הללויה הללו את ה' מן השמים הללוהו במרומים'.

בספר פרחי הבושם – האדם והצומח בישראל, מביא הרב משה כהן שאולי תפילה נאה לאומרה ליד האילנות אחר הברכה:

ובכן תרחם עלינו, ותתן הגשם והמטר בעתו ובזמנו... ותגדל ברחמך, צמחים ועשבים שיהיה להם כוח לרפואת תחלואי עמך בית ישראל. השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש...

לסיכום, ברכת האילנות הנה ברכה המעוררת לעשייה. היא מעודדת את האדם מדי שנה לצאת לטבע, לחזות בפלאי הבריאה ולהודות לה'.



ו. החי

עיקור חיות מחמד

הרב יעקב אפשטיין

האם מותר לסרס ולעקר חיות מחמד?

באמצעי התקשורת מופצות פרסומות שהדבר חשוב לכל בעלי חיות המחמד כדי למנוע מהם מחלות, ולמנוע מהם ריבוי גדול ובכך הרבה מהם יהיו מוזנחים מחוסר בעלים.

א. איסור סירוס

בפרשת מומי הקרבנות, בפרשת אמור (ויקרא כב, כד) נאמר: "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה' ובארצכם לא תעשו".

וברש"י: "ובארצכם לא תעשו - דבר זה, לסרס שום בהמה וחיה ואפילו טמאה, לכך נאמר בארצכם, לרבות כל אשר בארצכם, שאי אפשר לומר לא נצטוו על הסרוס אלא בארץ, שהרי סרוס חובת הגוף הוא, וכל חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ". ואיסור לאו זה מקובל על כל הפוסקים.

וכן בספרא (אמור פרשה ז אות יא):

לא תקריבו, אין לי אלא שלא יקריבו, מנין שלא יעשו? תלמוד לומר לא תעשו, אין לי אלא תמימים, בעלי מומים מנין? תלמוד לומר לא תעשו, אין לי אלא בהמה, חיה ועוף מנין? תלמוד לומר בארצכם, אין לי אלא בארץ, בחוצה לארץ מנין? תלמוד לומר לא תעשו, בכל מקום שאתם, מנין אף באדם? תלמוד לומר ובכם כדברי בן חכינאי.

ובשאלתות דרב אחאי גאון (פר' אמור שאילתא קה):

ברם צריך לומר מהו לסרוסי דבר טמא כמו כלב וחתול מי אמרינן לא תקריבו ולא תעשו אמר רחמנא בהמה טהורה דבת הקרבה היא קאי עלה בלא תעשו, אבל טמאה לא, או דילמא לענין עשייה לא שנא? ת"ש דתניא (חגיגה יד ע"ב)



שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא אמר להם ובארצכם לא תעשו – כל שבארצכם לא תעשו, מ"ט מכדי חובת הגוף היא מה לי בארץ מה לי בחוצה לארץ? אלא האי בארץ כל שבארץ והאי בכם כדאמרינן בכם לא תעשו דברי בן חכינאי וכן הלכתא.

והרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ז ה"י) פסק:

אסור להפסיד איברי זרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף אחד טמאים ואחד טהורים, בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ, אע"פ שנאמר ובארצכם לא תעשו, מפני השמועה למדו שדבר זה נוהג בכל מקום, וענין הכתוב לא יעשה זאת בישראל בין בגופן בין בגוף אחרים, וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום ואפילו מסרס אחר מסרס לוקה".

וכן פסק השו"ע (אבן העזר סי' ה ס"א).

משמע שהאיסור הוא בבהמות, חיות ועופות, ולא דווקא בבני אדם.

ב. דין עיקור נקבות באדם ובבהמה

בהלכה יא (הל' איסורי ביאה פט"ז) פסק הרמב"ם:

כיצד הרי שבא אחד וכרת את הגיד ובא אחר וכרת את הביצים או נתקן ובא אחר וחטי ביצים, או שבא אחד ומעך את הגיד ובא אחר ונתקו ובא אחר וכרתו כולן לוקין, ואע"פ שלא סרס האחרון אלא מסורס בין באדם בין בבהמה חיה ועוף, והמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור.

וכן השו"ע (שם) סיים לגבי נקבה: 'פטור אבל אסור'.

לעומת זאת, מהשאלות שהובא לעיל משמע שבבהמות, חיות ועופות לא חלקו בין זכר לנקבה.

מקור מחלוקתם הוא האמור בתוספתא (מכות פ"ה ה"ו):

והמסרס את האדם ואת הבהמה ואת החיה ואת העופות בין גדולים בין קטנים בין זכרים בין נקיבות הרי זה חייב, ר' יהודה אומר מסרס זכרים חייב מסרס נקבות פטור. וכן בספרא (אמור פרשה ז אות יב): "מנין שהנקיבות בסירוס תלמוד לומר כי משחתם בהם מום בם, רבי יהודה אומר בהם אין נקיבות בסירוס.

וכן באר המגיד משנה' (שם ה"א) את דברי הרמב"ם: "בת"כ רבי יהודה אומר אין הנקבות בסרוס וכן מבואר בפרק שמנה שרצים ופירש רבינו חייבא הוא דליכא אבל איסורא איכא מדלא תני מותר לסרס הנקבות ולזה כתב רבינו פטור".



ונראה שלגבי נשים לכו"ע אינן בסירוס, ולעתים אף מותרות מפני שאינן מצוות בפרייה ורבייה (עי' שבת קי ע"ב, רמב"ם הל' אסור"ב פט"ז הי"ב, שו"ע אה"ע סי' ה סי"ב).

אולם השאלה היא מה הטעם לר' יהודה שהותר בנקבת בהמה וכי מה ההבדל בינה לבין זכר.

כך שאל החלקת מחוקק (סי' ה ס"ק ו):

יש לדקדק למה תהיה בהמה חמורה מאשה ודוחק לחלק דוקא היא מותרת לשתות (ע"י עצמה) אבל אין משקין אותה (ע"י אחרים) וגם דוחק לר' דאשה ג"כ אסורה לשתות אם לא מפני צער לידה כמו שחילק בב"ח דהא בטור לא הזכיר צער לידה כלל. וראיתי בסמ"ג ל"ת ק"ך המשקה כוס של עיקרים לאדם כדי לסרסו בנקיבה מותר בזכר אסור וה"ה לשאר מינים וכתוב בביאורי מהר"ר אייזיק שטיין על הסמ"ג בזכר אסור וה"ה לשאר מינים משום דגזרינן זכר בהמה אטו זכר דאדם או שמא איסור דאורייתא הוא כמו באדם עכ"ל נמצא מ"ש או לשאר בע"ח היינו הזכרים מן הבע"ח.

ונראה לי שיסוד המחלוקת בין ר' יהודה לחכמים הוא: האם עיקר הלימוד מ'נתוק וכרות' וכד' שהם כולם באיברי הזרע של הזכר, או מכיוון שבא הכתוב וכללן "ובארצכם לא תעשו" וכן "כי משחתם בהם" למדנו שלגבי בהמה שאין בה מצוות פרו ורבו והציווי הוא על בעליהלכן אין לחלק בין זכרים לנקבות.

בספר יראים (סי' שמב) כתב בטעם המחלוקת: "ובהמות וחיות אע"ג דלאו בני מצוות פרייה ורבייה נינהו כיון דזכרים נינהו דומיא דאנשים שנצטוו יש לומר שגם עליהן הקפידה תורה. ע"א הכתוב לא דבר כלל אלא בזכרים דכתיב ונתוק וכרות ונקיבות לאו בני הכי נינהו". ופירושו השני כהסבר לעיל.

ובספר מצוות גדול נכתב שהנאמר בספרא לאסור סירוס בנשים הוא דווקא לקרבן ולא לעצם העשייה. אולם האמור בתוספתא קשה לדבריו.

הגר"א בביאורו (שם ס"ק כה) כתב שאף לרמב"ם ושו"ע איסור סירוס נקבה בבע"ח הוא מן התורה אלא שהוא איסור עשה, וז"ל: "והמסרס את הנקבה - ת"כ שם מנין שאף הנקבות בסירוס ת"ל כי משחתם, רי"א בהם ואין הנקבות בסירוס ופ' כת"ק אלא דאין בהם מלקות כיון דלא נכללו בל"ת דלא תעשו".

מן האמור לעיל עולות שלש שיטות בהסברת המחלוקת:

שיטה ראשונה: נקבות בעלי חיים אסור לסרס מדרבנן.

שיטה שנייה: אסור מן התורה כאיסור עשה.

שיטה שלישית: איסורן בלא תעשה כזכרים.



כרמב"ם פסקו: ס' החינוך (מצווה רצא), סמ"ג (סי' קכ), ס' יראים (סי' שמב), אורחות חיים (דין מסרס אות א).

כשאלתות פסקו: ס' האשכול (הל' סירוס דף קיט ע"ב-קכ ע"א), ראבי"ה (שבת סי' רמב), רא"ש (שבת פי"ד סי' ט), טור (אה"ע סי' ה), רבינו ירוחם (תואו"ח נ"כ ח"א), סמ"ק (מצ' קסו), ספר הפרנס (סי' שה).

וא"כ אע"פ שהשו"ע פסק כרמב"ם שאיסור עיקור נקבות של בע"ח אינו מהתורה, רבים הם הגאונים והראשונים האוסרים אף בנקבות של בע"ח מן התורה. והמעשה אסור לפחות כספק של תורה.

ג. השקאת כוס של עיקרין

נדון עתה מה הדין במשקה חומר מעקר - האם חיובו מן התורה או מדרבנן. לאחר שהמשנה בשבת (קט ע"ב) פוסקת שמותר לשתות כוס של עיקרין, שואלת הגמרא (קי ע"ב): "ומי שרי? והתניא: מניין לסירוס באדם שהוא אסור - תלמוד לומר: ובארצכם לא תעשו - בכם לא תעשו, דברי רבי חנינא!". והגמ' מסיקה שהמדובר בשתייה לאשה - לפי מ"ד שאינה מצווה בפרייה ורביה (להלן פו"ר), ולמ"ד שמצווה בפו"ר המדובר בזקנה או בעקרה שאינן יכולות להוליד.

ופרש רש"י: "ומי שרי - לשתות כוס עיקרין".

"לא תעשו - קרי ביה לא תיעשו". היינו אף ע"י גרמא אסור לגרום לעיקור.

השאלתות (אמור שם) רצה לומר שהאיסור הוא דווקא לפי ר' יהודה שאינו מתכוון אסור, ורק בהל' שבת הלכה כר' שמעון שאינו מתכוון מותר. תוס' (קי ע"ב ד"ה תלמוד) דחו זאת שבכל התורה הלכה כר' שמעון שאינו מתכוון מותר, והעמידו את השאלה (שנפסקה להלכה) בפסיק רישיה ולכן אסור. והסכימו עם תוס': הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א והרא"ש (שבת פי"ד סי' ט).

הרמב"ם (הל' אסו"ב פט"ז) פסק בהלכה יב: "המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה"ז אסור ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד... אינו לוקה עד שיסרס בידו וראוי להכותו מכת מרדות".

משמע מדבריו שהאיסור בעיקור הוא מדאורייתא ואשה פטורה משום שאינה מצווה על פו"ר.¹ ומי שעיקר שלא ע"י מעשה ישיר באיברי הגוף פטור ממלקות ואסור מן התורה. וכן כתב המגיד משנה על ההלכה. וכ"נ מס' החינוך (מצ' רצא).

1. ונראה שלרמב"ם המשקה נקבת בעלי חיים פטור מן התורה ואסור מדרבנן, כן משמע מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה שסא): "היא שהזהירנו מהפסיד כלי התשמיש מן הזכרים מאי זה מין שיהיה מבעלי חיים, שוה בזה האדם וזולתו". וכ"נ מהריטב"א (שבת קיא ע"א): "הלכך המסרס את הנקבה במין האדם פטור הוא, אבל במין חיה ובהמה אפשר שהוא אסור, דהתם לא שייך לומר טעמא דאיתתא לא



אבל בספר יראים (סי' שמב) כתב:

ונראה הדבר שעיקור סם מדרבנן [מדשרין] בזקנה ועקרה אפי' למ"ד נשים נצטוו על פריה ורביה, ובתורת כהנים תניא מניין שאף הנקבות בסירוס ת"ל כי משחתם בהם מום בם, פי' שאף הנקבות פסולות במשמע לקרבן בסירוס שלא נאמר בזכרים משתעי קרא דכתיב ומעוך וכתות ת"ל כי משחתם בהם מום בם והאי קרא איסור הקרבה מיירי ואם נפרש לאיסור סירוס למ"ד נשים נצטוו מיירי ובסירוס ביד דלא הוה ממילא כגון סם שפירשנו מדרבנן.

ונראה שדין עיקור נקבת בהמה במחלוקת בין הרמב"ם וסיעתו (מדרבנן) לשאילתות וסיעתו (מדאורייתא).

וכן נראה מדברי הרשב"א (שבת קי ע"ב) שאין הבדל בין עושה בידיים לבין משקה:

ומכל מקום אכתי קשיא לי מאי קא מייתי הכא מדרבי יוחנן דאמר הרוצה שיסרס תרנגול דהתם הא קא מכויץ הכא לא מיכוין, וי"ל דלרבותא נקטיה דאיהו סבירא ליה דלא אסרה תורה אלא בנוגע ממש במקום סירוס וכדכתיב ומעוך וכתות ונתוק וכרות אבל בשאינו נוגע באבר עצמו מותר וכדבר דאתי ממילא הוא, והיינו דקאמר הני מילי היכא דקא מכויץ ליגע באבר אבל היכא דלא מכויץ ליגע באבר עצמו לא כדרבי יוחנן ואע"ג דמיכוין לסירוס וכל שכן הכא דלא מכויץ. וכאמור זאת הו"א ולמסקנה הגמ' הסיקה שדין השקאת כוס של עיקרין כדין פעולה ביד.

וכך ענה בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן כג): "על דבר הזריקות, שמזריקים בגופם של התרנגולים סם המסרס אותם ומתוך כך נעשים שמנים ביותר, אי אריך למיעבד כן".
וענה הגרצ"פ פרנק:

...ולענ"ד נראה דבנ"ד לאו גרמא הוא, אלא דתליא אם סם זה דרכו להחליש ולבטל לחלוטין כח ההולדה, דאברי ההולדה נפסדים מכח הסם, וי"ל דלאו גרמא הוא, ומלבד מה שאסור כמשקה כוס עיקרין, דמבואר בטור ובשו"ע אהע"ז (סימן ה סעיף יב) דאסור בכל בע"ח, נראה שהזריקה גרע טפי, דכוס עיקרין אינו פועל אלא לאחר העיכול, ולפני זה עוד אפשר להחזירו ע"י הקאה, דהא גם בסם הממית דחריף טובא מצילים את השותה ע"י הקאה. אבל זריקה זו מתערבת בדם מיד עם זריקתה ומתחילה תיכף לפעול, ואפשר דככורת ונותק ממש בידיים הוא, דמסתבר דקפידא דהאי קרא על בטול כל ההולדה הוא, ואם היה עושה הזריקה באברי ההולדה הדין נותן שהוא מסרס

מפקדא אנו לא מפקדינו עלה, ובתורת כהנים (פ' אמור) יש סיוע לדבריו דתניא מנין שאף הנקבות בסירוס שנאמר כי משחתם בם, אבל רבותינו הצרפתים ז"ל [כתבו] שהמסרס את הנקבה אפילו בבהמה חיה ועוף פטור, וההיא דתורת כהנים לאסור הקרבה על גבי המזבח הוא דמרבני להו דכתיב בסופיה דקרא לא תקריבו. ורבותינו הצרפתים שהזכיר הוא בעל ס' יראים.



ממש, וממילא דבזורק בשאר חלקי הגוף נמי מסרוס בידים הוא, דכל אברי האדם גוף אחד הם. ומאי נ"מ באיזה מקום נעשה הזריקה סוף סוף עושה מעשה בידים בגופו ונוטל ממנו כח ההולדה, ומאי סברא היא לומר דבאבר אחר גרמא הוא.

ולכן אי איכא לברורי שהסם הזה דרכו וטיבו לבטל כחן של אברי ההולדה, הרי זה מסרס גמור הוא וחייב מלקות משום מסרס. אך אם יתברר שהסם הזה אינו נוטל כח ההולדה, אלא מסבב סיבות צדדיות שלא ירצה להזדקק כמו נטילת הכרבלתא, ובאמת האיברים אינם נפסדים בעצמם, וגם אפשר דהדרי בריא, ודאי שהזריקה הזאת שריא היא דאין זה סירוס, אבל בלי ברור, מספק חסרון ידיעה, יש לדון דהוי ספק דאורייתא ואסור.

...אבל במסקנא קאמר שם רב אשי דנטילת הכרבלת לאו סירוס הוא כלל אלא רמות רוחא וכו' וכמ"ש הב"ש שם. א"כ אין להוציא מזה דאינו עובר אא"כ נוגע באברי הזרע, אלא כל שעושה מעשה בגוף זה ומסרסו, זה חשיב בידים ממש, וגם רמ"א לא נתכוין לומר דהיכא דלא נוגע באברי הזרע לאו מסרס הוא, אלא ר"ל דלא עביד בהם שום שינוי, ולא שום קלקול, אלא מסיבה צדדית כמו בנטילת הכרבלתא וכו' ב, אבל אין למילף מזה כה"ג דנעשה שינוי באברי הזרע דשוב אין נפ"מ אם נוגע באברי הזרע או לא נוגע, דבקלקול אברי הזרע תליא מילתא.

ואף שיש מגדולי הפוסקים דנראה דשיטתם היא דתליא אם נוגע באברי הזרע דוקא, כמו הלבוש באהע"ז (סימן ה) שכתב: מדכתיב לא תעשו משמע עשיה בידים שנוגע באבר ההולדה ומסרסן, אבל המשקה כוס עיקרין כו' כדי לסרסן אינו לוקה עליו שהרי אינו נוגע באברי הזרע, אבל איסור מיהא איכא אפילו שותה רק לרפואה. וכן המבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם (פט"ז מה' איסור"ב הי"ב) כתב, דכל היכא דלא נגע באיברים ממש לא מיחייב משום ובארצכם לא תעשו, דהאי אמעוך וכתות קאי דהוי סירוס איברים, ומש"ה לא לקו עכ"ל. וכן המ"מ כתב על הרמב"ם שם: דבסוגיא דבשבת (דף קי ע"ב) מתבאר דכל היכא דלא נגע באיברים ממש לא מיחייב ע"כ. והנה לשיטתם דבמעשה סירוס יש נפ"מ בין נוגע באברי הזרע ובין לא נוגע, א"כ קשה שם בגמרא, דפריך ומי שרי כוס עקרין והתניא וכו', ומאי קושיא הא דרשה דקרא ובארצכם לא תעשו – בכם לא תעשו, זה קאי על הפסוק הקודם ומעוך וכתות וכמו שאומר הלבוש דהוי סירוס איברים, משא"כ בכוס עקרין שאינו עושה מעשה בידים באברי הזרע, ולמ"ל לחלק חילוק חדש, ה"מ דקא מכוין הכא מעצמו הוא, ומדלא נזכר חילוק הלבוש והמ"מ הנ"ל היה מקום לומר דאין נ"מ כלל בין נוגע באברי הזרע ובין לא נוגע, ובכל מקום שהוא עושה מעשה בגוף שעי"ז יסתרס חשוב מסרס ועובר...



ועי"ע שו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' כו אות יב) שדן בעניין סירוס בגרמא בבהמה. ועל כן חומרת מעשה של זריקה מעקרת או השקיה בנוזל דינו כסירוס וחומרתו לזכרים ולנקבות כפי שבארנו לעיל.

ד. אמירה לנכרי

בסנהדרין (נו ע"א) שנינו:

תנו רבנן: שבע מצות נצטוו בני נח: דינין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי. רבי חנניה בן גמליאל אומר: אף על הדם מן החי. רבי חידקא אומר: אף על הסירוס. רבי שמעון אומר: אף על הכישוף. רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת כישוף – בן נח מוזהר עליו. לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים וגו' ובגלל התועבת האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך, ולא ענש אלא אם כן הוזהר. רבי אלעזר אומר: אף על הכלאים. מותרין בני נח ללבוש כלאים, ולזרוע כלאים, ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן.

ההלכה היא שאין בני נח מצווים על הסירוס (עי' רמב"ם הל' מלכים פ"ט ו-י), ואעפ"כ זאת סוגיית הש"ס בבבא מציעא (צ ע"ב):

ת"ש דשלחו ליה לאבוה דשמואל: הלין תורי דגנבין ארמאי ומגנחין יתהון, מהו? – שלח להו: הערמה אתעביד בהו, אערימו עלייהו ויזדבנון. אמר רב פפא: בני מערבא סברי לה כרבי חידקא, דאמר: בני נח מצווין על הסירוס, וקא עברי משום ולפני עור לא תתן מכשל. סבר רבא למימר: ימכרו לשחיטה. אמר לו אביי: דיין שקנסת עליהם מכירה. פשיטא, בנו גדול – כי אחר דמי, בנו קטן מאי? רב אחי אסר, ורב אשי שרי. מרימר ומר זוטרא, ואמרי לה הנהו תרי חסידי מחלפי אהדדי".

על פי זה פסק הרמב"ם (הל' אסורי ביאה פט"ז הי"ג): 'אסור לומר לעכו"ם לסרס בהמה שלנו ואם לקחה הוא מעצמו וסרסה מותר, ואם הערים ישראל בדבר זה קונסין אותו ומוכרה לישראל אחר ואפילו לבנו הגדול מותר למוכרה, אבל לבנו הקטן אינו מוכרה לו ולא נותנה לו'. ובאר המגיד משנה: 'ורבינו פסק דאע"ג דלא קי"ל כמ"ד בן נח מצווה על הסירוס אסור לומר לעכו"ם לסרס דבכל המצות איכא שבות דאמירה לעכו"ם וכמו שכתבתי פי"ג מהלכות שכירות...'

השו"ע (אה"ע, סי' ה ס"ד) פסק כרמב"ם, והרמ"א הגיה:

ומותר לתת בהמה לעובד כוכבים למחצית שכר, אע"פ שהעובד כוכבים בודאי יסרסנו (הגהות מיימוני פי"ז מהלכות א"ב), דעובד כוכבים אדעתא דנפשיה קא עביד (בית יוסף). ומותר למכור לעובדי כוכבים בהמות



ותרנגולים, אע"ג דבודאי העובד כוכבים קונה אותם לסרסם. ויש אוסרים (תמצא מבואר בת"ה סי' רנ"ד). ומיהו אם אין העובד כוכבים הקונה מסרסם בעצמו, רק נותנו לעובד כוכבים אחר לסרס, לכולי עלמא שרי (ג"ז שם).

היינו אף הרמ"א שמתיר בתנאים מסוימים אינו מתיר אלא במוכר לנכרי כשאר התניה מפורשת לסירוס אבל אם מתנה לסרס יש בכך אמירה אסורה לנכרי, ואפילו כך יש אוסרים אלא רק כשהנכרי מצווה לנכרי אחר לסרס.

ה. צער בעלי חיים אמיתי ומזויף

התובעים עיקור בעלי חיים (הן זכרים והן נקבות) דורשים זאת משתי סיבות עיקריות: פחות מחלות לבעלי חיים, ושנית כדי למעט במספר הכלבים והחתולים שאין להם בעלים. שתי הסיבות אינן קשורות כלל לצער בעלי חיים. צער בעלי חיים הוא צער לבע"ח בגופו, והוא הותר לצורך אדם כאשר אין ברירה ויבואר להלן, אבל חששות של בעלי חיות המחמד אינם מחמת רחמנות על החיות. לעקר חיה ובהמה מחמת שהאדם מצטער בראיית בעל החיים, אין זה רחמנות וצער בעלי חיים, אלא סוג של רחמנות הומאנית שייצאה מתרבות המערב, אשר באה להלביש על בעלי החיים את המושגים המזויפים של בעליהם, ואינה רחמים אלא אכזריות. כמובן שחיסונים מותרים ואף נחוצים, אך מדוע לעקר בעלי חיים? אפילו להשקות כוס עיקרין לבהמה חולה הסתפקו הפוסקים (עי' פתחי תשובה, סי' ה ס"ק י).

כך נכתב ב'תרומת הדשן' (ח"ב סי' קה):

אם למרוט נוצות לאווחות חיים, אי דומה לגיזת כבשים או אי הוו צער בעלי חיים? גם לחתוך לשון העוף כדי שידבר(??), ואזנים וזנב מכלב כדי ליפותו. נראין הדברים דאין אסור משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצורכיו ולתשמישו. דלא נבראו כל הבריות רק לשמש את האדם, כדאיתא פרק בתרא דקידושין (דף פב ע"א). ותדע דבפ' ב' דב"מ (לו עמוד א) חשיב פריקה צער בעלי חיים, וא"כ היאך מותר משא כבד על בהמתו להוליכו ממקום למקום הא איכא צער בעלי חיים? וכ"ת אין הכי נמי, הא אמרינן התם דרבנן דר"י הגלילי סברו דאפילו תחת משאו שאין יכול לעמוד בו חייב לפרוק וכי ברשיעי עסיקינן? וכ"פ בשו"ע (אה"ע סי' ה ס"ד).

במקרה שלפנינו אין בכך שום צורך תכליתי לאדם אלא כביכול להגן ולשמור על החיות, ולהן יש בכך גם צער בעלי חיים וגם איסור סירוס, ומן הראוי להימנע מכך.

1. פעולות מותרות

יש פעולות שמותר לעשותן כאשר בעל חית המחמד אינו רוצה שהיא תתעבר. במשנה במסכת שבת (פ"ה מ"ב) שנינו: "...זכרים יוצאין לבובין רחלות יוצאות שחוזות כבולות וכבונות העזים יוצאות צרורות..."



ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"לבובין – בעור שקושרים להם כנגד זכרות שלא יעלו על הנקבות.
"כבולות – שכובלים אליה שלהן וקושרים אותה ברגליהן כדי שלא יעלו
עליהן זכרים".

וואים שפעולות אלה הותרו אף שמן הסתם, הבהמה תובעת את שלה.

וכן כתב בדרכי משה (א"ע סי' ה אות ה):

בהגהת אלפסי (פרק במה בהמה) דמותר לתת טבעת לבהמה, כדי שלא
יעלה עלי' זכר, ולא מקרי סרוס, דהא אמרו (שבת ק"י ע"ב), דמותר ליטול
כרבולתו של תרנגול, אע"ג דמיסתרס ע"י כך, וכן אמרו (שבת נ"ב), האילים
יוצאין לבובות, דהיינו שקושרין עור על זכרותם, שלא יעלו על הנקיבות, ש"מ
דכל שאינו עושה מעשה באיברי הזרע שרי.

ואע"פ שלכאורה אין הבדל בין נתינת משקה המעקר לבין טבעת הגורמת שלא
תתעבר, נראה הבדל ברור מפני שטבעת היא רק דבר חיצוני המשפיע שזרע הזכר לא
ייקלט אבל אינו פגיעה באיברי הגוף. (ואין זה דומה לנטילת כרבולת שהיא משפיעה
מבחינה מנטאלית על התרנגול שיסתרס. ועי' ב'שו"ת מנחת יצחק' (ח"ה סי' יב ו-יג).

מסקנה

אין לעקר בעלי חיים לא בפעולות באיברי הזרע ולא בשתיית כוס עיקרין או זריקות.
ואם צריך למעט את ולדותיו ניתן לעשות זאת בצורה מכנית כמבואר לעיל.

שבב הגורם לחתולים שלא להתעבר

הרב יהודה הלוי עמיחי

לאחרונה הומצא שבב המוכנס לחתול או חתולה וגורם לכך שהחתול או החתולה לא יכולים להתעבר או לעבר¹. האם הדבר מותר מבחינה הלכתית?

א. איסור סירוס

התורה מצווה אותנו (ויקרא כב, כד-כה):

ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לד', ובארצכם לא תעשו: ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם מכל אלה כי משחתם בהם מום בס לא ירצו לכם

האיסור לא לעשות כן בארץ מוסבר בגמ' (חגיגה יד ע"ב) לגבי סירוס בהמות, וכן נאמר: 'שאלו את בן זומא: מהו לסרוסי כלבא? אמר להם: ובארצכם לא תעשו - כל שבארצכם לא תעשו'.

יסוד זה מופיע גם בתנ"כ (אמור פ"ז אות יא): 'אין לי אלא בהמה, חיה ועוף מנין? תלמוד לומר בארצכם, אין לי אלא בארץ, בחוצה לארץ מנין? תלמוד לומר לא תעשו בכל מקום שאתם'.

הדרשה מבוססת על כך שבודאי אסור לסרס גם בחו"ל, או מפני שזה חובת הגוף או מפני שיש ריבוי 'לא תעשו' דהיינו בכל מקום. א"כ מהו הריבוי של 'ובארצכם', אלא ללמדך שלא דווקא אדם או בהמה הראויה למזבח, אלא אפילו חיה ועוף שאינם ראויים למזבח ג"כ יש בהם איסור סירוס. וכן פסק הרמב"ם (איסורי ביאה פט"ז ה"י):

1. שבב זה מכיל אנאלוג להורמון שמיוצר בהיפותלמוס שנקרא Gonadotropin Releasing Hormone או בקיצור GnRH. הורמון זה אחראי לעידוד של שחרור שני הורמונים בשם LH ו FSH מיותרת המח. הורמונים אלה מעודדים ייצור של פרוגסטרון בנקבות וטסטוסטרון בזכרים. בשלב מסויים – לאחר כשבועיים- נוצר משוב שלילי להיפותלמוס- אשר גורם להפסקת ייצור GnRH. ברגע שזה קורה- כל הצייר ההורמונלי של מערכת המין מדוכא – בשל העובדה שהשתל פועל לטווח ארוך – קיים דיכוי ארוך טווח של פעילות מערכת המין- כולל הפסקת יצירת זרע והפסקת יצירת זקיקים ושחרור ביציות. לאחר מספר חודשים המערכת חוזרת לפעול ללא תופעות לוואי כסדרה, באם לא מושחל שבב חדש. קיימים 2 ריכוזי שבבים- בחתולים משתמים בריכוז של 4.7 מ"ג אשר מדכא את מערכת המין לתקופה של למעלה משנה בשני המינים. בכלבות וכלבים מינון זה מדכא את מערכת המין למעט מעל חצי שנה. קיים שבב בריכוז של 9.4 מ"ג אשר אורך זמן פעילותו בכלביים הינו למעלה משנה.



אסור להפסיד איברי זרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף אחד טמאים ואחד טהורים בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ... וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום.

ב. סירוס נקבות

התוספתא (מכות ה, ו) מביאה מחלוקת לגבי סירוס נקבות: והמסרס את האדם ואת הבהמה ואת החיה ואת העופות בין גדולים בין קטנים בין זכרים בין נקיבות הרי זה חייב, ר' יהודה אומר מסרס זכרים חייב מסרס נקבות פטור.

מלשון התוספתא משמע שאיסור סירוס זכרים הוא מן התורה ולוקים עליו, אבל סירוס נקבות (אשה ובהמה) לדעת ת"ק חייב, ולדעת ר' יהודה פטור אבל אסור, אלא שלא מוגדר האם האיסור מדאורייתא או מדרבנן.

בת"כ (ספרא אמור ז פ"ז) נאמר: 'מנין שהנקיבות בסירוס תלמוד לומר כי משחתם בהם מום בם, רבי יהודה אומר בהם אין נקיבות בסירוס'. הפסוק דן על בעלי חיים הקרבים למזבח, לדעת ת"ק אסור ליטול את האם כדי שלא תלד, נאמר "כי משחתם בהם" דהיינו כל דבר שמשחית, לאו דווקא זכר שעליו נצטווינו בפסוק הקודם (ויקרא כב, כג) "ומעוך וכתות ונתוק וכרות.. לא תעשו", אלא גם כל השחתה אסורה מריבוי "כי משחתם בהם", ומכאן שגם נקבות יש בהם איסור של תורה. לעומת זאת רבי יהודה אומר שאין סירוס בנקבות, מכיוון שהכוונה בפסוק "משחתם בהם" היא לנאמר בפסוק הקודם ששם מדובר על זכרים שבהם יש איסור סירוס מהתורה, אבל בעלי חיים נקבות אין בהם סירוס מדין תורה ומותר ליטול האם בידיים לדעת רבי יהודה.

הרמב"ם פסק (אסו"ב פט"ז הי"א): 'והמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור'. לפי פרוש המגיד משנה בדעת הרמב"ם ההכרעה כדעת רבי יהודה שאין איסור תורה בסירוס נקבות, אלא שיש איסור דרבנן. הוכחת הרמב"ם שפוסקים כרבי יהודה שאין איסור סירוס בנקבות הוא מלשון הגמ' (שבת קיא ע"א) שאין באשה איסור סירוס².

יש מספר נימוקים מדוע יש איסור דרבנן בסירוס נקבות. הפרישה (ס"ק ל) כתב שהאיסור הוא שלא יהא העולם תוהו, ולפי הסבר זה לכאורה בבע"ח שאין מושג של 'לא תוהו בראה' א"כ יהיה מותר לסרס לגמרי. הט"ז (ס"ק ו) הקשה על הפרישה א"כ מדוע מותר לשתות כוס של עקרין לנקבה, הרי יש איסור שלא תוהו בראה, ועל כן

2. עיין מנח"ח מצוה רצא אות ט.

כתב שהנימוק הוא מכיוון שהסירוס יש בו צער בעלי חיים, על כן אין בו היתר גמור. אלא שגם פירושו קשה שאיסור צעב"ח הוא מדאורייתא לרוב הדעות וא"כ מדוע שיתירו מעשה בידיים. אולי יש לומר שאיסור סירוס נקבה הוא מדרבנן מכיוון שיש כאן השחתת העולם. אמנם אנו פוסקים ש"משחתם בהם" היינו במעשה באיברי זכר כפי שהתורה הגדירה, אבל גם בנקבות יש איסור השחתת העולם, ולכן אסור מדרבנן. אם הדבר נעשה בגרמא אין כאן השחתת ישירה של אברי הנקבות, ועל כן התיירו שתיית כוס עקריין.

גם מהרמב"ן והרשב"א (שבת קיא ע"א ד"ה בזקנה) משמע דס"ל שאין דין סירוס באשה, דאדם הוא דאסר רחמנא, ומשמע שלדעתם מותר לסרס נקבות, ואם נסביר שהאיסור מדרבנן לרמב"ם משום השחתת העולם או צעב"ח, א"כ אפשר לומר שגם ראשונים אלו יסכימו שאין דין סירוס בנקבה, ויש איסור מדרבנן מטעם אחר.

כנגד דעות אלו סובר הגר"א (שו"ע סי' ה אות כה) שהרמב"ם הכריע כדעת ת"ק שיש איסור תורה גם בנקבות, אלא שלדעת ת"ק אין מלקות בסירוס נקבות מכיוון שהאיסור "לא תעשו" נאמר רק בזכרים ובנקבות האיסור "כי משחתם בהם" ואין בהם מלקות, אבל האיסור הוא מהתורה.

בשו"ת אגרות משה (אבה"ע ח"ד סי' לד) כתב שכיוון שרוב הראשונים סוברים שנקבות אין בהם איסור סירוס אפשר להקל כדעתם למרות דעת הגר"א, אבל אם יש אפשרות אחרת יש להשתדל שלא להגיע לסירוס נשים.

ג. סירוס נקבות בעלי חיים

הרמב"ם השווה בין אשה לבהמה, ואמר שבכל הנקבות פטור, אולם הריטב"א (שבת קיא ע"א, ד"ה א"נ בעקרה) כתב, שרק לגבי אשה שפטורה מפריה ורביה אין איסור סירוס אבל בבעלי חיים שאין בהם חיוב פריה ורביה יתכן שיש איסור בסירוסם. הביא ראיה מדעת ת"ק בתו"כ שאסור לסרס בעלי חיים אפילו נקבות. אלא שמסקנת דבריו היא כדברי רבותינו הצרפתים שהריבוי של "משחתם בהם" הוא רק לגבי הקרבה על גבי מזבח, אבל לא לאיסור סירוס בנקבות. העולה מכאן שהריטב"א מסכים עם דעת הרמב"ם שבכל הנקבות אין איסור סירוס מהתורה.

ד. סירוס להלכה

השו"ע הכריע כדעת הרמב"ם שהמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר המינים פטור אבל אסור. אמנם לדעת הגר"א האיסור בנקבה הוא מדין תורה אבל לדעת רוב הראשונים והמ"מ אין איסור מדין תורה אלא מדרבנן שיש בכך השחתת העולם. הדיון עד כאן היה לעניין סירוס באברים אולם מה דין של מניעה שאיננה פגיעה באברים.



ה. כוס עקרין

התו"כ הביא מחלוקת בין ת"ק האוסר סירוס מדאורייתא ואילו רבי יהודה אומר אין סירוס לנקבות. על כך כתבו הר"ש משאנ"ץ והראב"ד (בפרושם לתו"כ) שגם לדעת ת"ק שאסור ליטול את מקום הלידה עצמה, אבל כל פעולת גרמא מותרת אף באשה. משמע מכאן שגם לדעת ת"ק מותר לפעול שהרחם לא תקלוט את ההריון, ובודאי שלדעת רבי יהודה הסובר שאין איסור סירוס בנקבות, יש להתיר בגרמא. נראה שגם כוס של עקרין היא גרמא המותרת אף לדעת ת"ק. אכן מהגמ' (שבת קיא ע"א) עולה שאשה מותרת לשתות כוס עקרין.

כתב הרמב"ם (אסו"ב פט"ז הי"ב):
המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה"ז אסור ואין לוקין עליו³,
ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד.

נראה שגם לדעת הגר"א שיש איסור תורה בסירוס נקבות (כדעת ת"ק בתו"כ), אבל לאשה עצמה מותר לשתות כוס עקרין מכיוון שהאיסור הוא רק בידיים משום "משחתם בהם" שמרבה שגם נשים אסורות לפגוע באברי ההולדה, אבל בכוס של עקרין אין איסור של "משחתם בהם" ועל כן אפשר להתיר לאשה כוס של עקרין שלא תלד. א"כ ברור שלרוב הראשונים שאין איסור סירוס בנקבה (בידיים) בוודאי שיתירו כוס של עקרין.

הב"ח (סי' ה' ד"ה ואשה) כתב שההיתר לשתות כוס עקרין הוא מכיוון שיש לאשה צער בלידה, ובמקרה כזה מכיוון שאין לה מצוות פריה ורביה, א"כ למרות שאסור לסרס נקבה, אבל במקום צער לידה הקלו, משמע מכאן שאין להקל בכוס של עקרין ללא צער לידה.

הפרישה (סי' ה' ס"ק ל) חולק וכתב שרק איסור סירוס בנקבה אין להתיר, אבל בכוס של עקרין מותר בנקבה לכתחילה. גם הב"ש (סי' ה' ס"ק יד) כתב שאשה מותרת לשתות כוס של עקרין אפילו ללא צער, והאיסור שיש בסירוס אשה הוא רק בידיים, אבל בכוס של עקרין אין זה סירוס האסור ומותר אפילו בלא צער (הובא בבאר היטב ס"ק יא), וכן כתב הט"ז שמותר לעקר נקבה אפילו ללא צורך על ידי כוס של עקרין.

נראה שיסוד מחלוקתם הוא האם כוס של עקרין הוא כסירוס רגיל. דעת הב"ח היא שאין סירוס לנקבה אלא בסם, וזה מה שאסרו סירוס בנקבה, ואין לשתות כוס של עקרין אלא במקום צער, כיסוד זה כתב גם המנ"ח (מצוה רצא אות ב). לעומת זאת דעת הפרישה שאין כוס של עיקרין כדין סירוס בידיים, וממילא כוס של עקרין מותר לכתחילה.

3. נחלקו המפרשים האם האיסור אצל הזכר מדאורייתא או מדרבנן, עיין בספר המפתח.



הב"ח הביא ראיה לשיטתו שאין סירוס בנקבה אלא בסם וממילא מוכח שגם בסם אסור ולא התירו בכוס של עקרין אלא משום צער, מדברי התוס' (שבת קיא ע"א ד"ה בזקנה) שבנקבה לא שייך בה בה סירוס, ומכאן שהאיסור הוא בסם וכוס של עקרין. אולם המעייני בדברי התו' יראה שכוונתו היא שבנקבה לא שייך דין איסור סירוס (כן איתא, ברמב"ן, רשב"א ועוד ראשונים) כיוון שאין בה סירוס באברים חיצוניים המוזכרים בפסוק, והוא כדעת רבי יהודה בתו"כ שאין סירוס לנקבה. ולכן לפי הסבר זה יובנו דברי הפרישה שאין איסור בסירוס אשה בידיים בנטילת האם, ואין לעשות כן לכתחילה, אבל בכוס של עקרין מותר לכתחילה, וכן הסביר הט"ז (ס"ק ז).

מכיוון שלרוב הפוסקים איסור סירוס של נקבה הוא מדרבנן (לא כדעת הגר"א) נראה שיש להכריע שהאיסור הוא להשחית בעלי חיים בידיים, אבל בכוס של עקרין או גרמא יש להתיר אפילו ללא צער. עיין ברכ"י (סי' ה' אות יד) ובאוצר הפוסקים (סי' ה' אות סה, עא).

ו. כוס עקרין בבהמה

בתשובות ר"ח מוסאפיה (בספר אפי זוטרי סי' ה' דף כט) הביא את דברי הרמב"ם (אסו"ב פט"ז הי"ב):
המשקה עיקרין לאדם או לשאר המינים כדי לסרסו ה"ז אסור ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשתות כוס עיקרין כדי לסרסה.

מכאן רצה ללמוד שלעניין שתיית עיקרין הרמב"ם השווה אדם לבהמה, ורק באשה הקלו מכיוון שרק לה יש פטור עצמי שאין לה חיוב פריה ורביה, ועל כן בבהמה יש להחמיר ולא להשקות כוס עיקרין כיוון שמבטל ממנה כלי ההולדה. וכבר מצאנו סברה זו בדעת הריטב"א (שבת קיא ע"א) שהביא כן לעניין סירוס (לעיל אות ג) ומסקנתו הייתה שאין לחלק בין בהמה ואשה וכל הנקבות מותרות בסרוס וק"ו בכוס של עקרין. ועיין באוצר הפוסקים (סי' ה' אות עא) שהביא דברי בעל אפי זוטרי (דף לא ע"ב) שכתב שלא יתכן שדין בהמה יהיה חמור יותר מדין אשה, ואם נקבת אדם התירו ק"ו בנקבת בהמה. ויש להוסיף שביסוד הסברה שדין סירוס שייך לדיני פריה ורביה, כבר כתב המנ"ח (מצוה רצא אות א) שאין לחבר בין דיני סירוס שהם האיסור לעשות כן בגוף האדם או הבהמה לדיני פריה ורביה (שאלה זו כבר הובאה בתוס' הרא"ש שבת קיא ע"א ד"ה אלא). על כן נראה שגם בבעלי חיים נקבות יש להתיר כוס של עקרין. עוד יש להוסיף שאם לעניין סירוס בידיים הרמב"ם פסק שכל הנקבות (אדם ובהמה) אין בהם איסור תורה אלא פטור, ק"ו שלעניין כוס של עקרין שאין לומר שכאן יהיה איסור גם בנקבות של בהמות.



ז. סרוס זמני

עד כאן הדיון היה על סירוס קבוע שהוא כמעשה בגידים ובאברי ההולדה אבל כאשר אנו דנים על סירוס זמני כאן נראה שיש מקום לומר שאפילו השיטות הסוברות שאיסור סירוס נקבות אסור מהתורה (דעת הגר"א שפסק כת"ק בתו"כ), הוא רק בסירוס גמור, אבל בסירוס זמני גם לשיטה זו יהיה מותר, שאין זה כפי שהתורה אסרה "ומעוך וכתות וכרות ונתוק" שאלו פעולות בלתי הפיכות, אבל סירוס זמני יתכן שלכו"ע לא יהיה אסור מהתורה אלא מדרבנן, ואפילו לב"ח שהחמיר בכוס של עקרין שצריך צער על מנת להתירו, אבל באופן זמני נראה שלכו"ע אפשר להקל. וכבר כתב באגרות משה (אבה"ע ח"ד סי' לב) וציץ אליעזר (ח"ט סי' נא שער ב פ"ד אות יב) שסירוס זמני לא נאסר כלל, ובוודאי שכוס של עקרין לזמן לא נאסר כלל. ונראה שאין משמעות לאורך הזמן שהשבב פועל את פעולת הסירוס האם הוא יעיל לחצי שנה או שנה, שכל זמן שאין זו פעולה קבועה יש מקום להקל.

ח. סיכום

נראה שאפשר להשתיל את השבב בנקבות (חתולות, כלבות וכו') ואין בכך איסור סירוס, אין משמעות מהו אורך זמן פעילות השבב. ברור שפעולה זו עדיפה מבחינה הלכתית על פני כל ניתוח עיקור וסירוס, שהם אסורים כיוון שנעשים בידיים ובאברי ההולדה. כמו כן אפשר להתיר שימוש בשבב המונע הריון באופן זמני גם לזכרי בעלי חיים.

גידול עזים בחצר הבית¹

הרב דוד אייגנר

שאלה

אני מעוניין לגדל בגינתי מספר קטן של עזים לצורך חלבן, האם הדבר ניתן? והאם ישנן מגבלות לגידול זה?

תשובה

בגמרא ב"ק (עט ע"ב) מובאת משנה: 'אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל'. ובגמרא: אין מגדלין בהמה דקה בא"י אבל מגדלים בחורשין שבארץ ישראל... אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עכו'.

וכן, 'ואף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, אבל מגדלין בהמה גסה, לפי שאין גוזרין גזרה על הצבור - אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה'.

מובן אם כן שאיסור גידול בהמה דקה הוא משום גזירת חכמים, וגזירה זו היא רק במקום בו יש חשש שהבהמות תאכלנה משל אחרים.

בטעם הדבר ביאר רש"י שם 'משום ישוב א"י שמבעיר את השדות וכל שדות ארץ ישראל סתמן דישאל' מובן שמדובר באיסור גזל. כך סוברים גם הרמב"ם ב'פירוש המשניות', (ב"ק פ"ז מ"ז) וה'נימוקי יוסף'.

מדברי רש"י מובן עיקרון נוסף: "אבל מגדלין בסוריא - ארם צובה דדוד כיבשה וקסבר דלא שמייה כיבוש והויא כחוצה לארץ ובחוצה לארץ מותר לגדל דלא חיישינן לישוב ואם יפסידו שדות אחרים ישלמנה".

יש לדון בדבריו, שהרי אם בסוריה אין חוששים לנזק מכיוון שישנה אפשרות לשלם את הנזק, אם כן לכאורה ניתן להתיר כן גם בארץ ישראל ואם יהיה נזק, ישלמו הבעלים.

מובן שבארץ ישראל מלבד עניין הנזק יש גם חשיבות ליישובה של הארץ, וכפי דבריו: 'ובחוצה לארץ מותר לגדל דלא חיישינן ליישוב', משמע שבארץ ישראל יש

1. יש לציין כי ישנם אחרונים רבים שדנו בנושא זה, ואין בכוונתנו לדון מחדש בדעות השונות, אלא רק לדון בהשלכות המעשיות לכך, ראה מלבד המקורות המובאים כאן; הרב שמעון ברוך אוהיון, התורה והמדינה יא גדול בהמה דקה בא"י בזמן הזה'.



לחשוש ליישוב.² מכיוון שבהמה דקה משחיתה את הארץ מטבעה- אין לגדלה.³ לדעת התוספות האיסור אינו תלוי באופן ישיר בשאלת הנזק, אלא מדובר באיסור עקרוני: 'אין מגדלים- אפילו בבית קאמר', מובן שגם במקום בו אין חשש לגזל ברעייה חל איסור לגדל, וכך סוברים גם הרשב"א והרא"ש (פ"ז סי' יב). אמנם, גם לדעתם נראה לומר שבסיס האיסור הוא מפני שהיא מזיקה, ('לסטים בתוך ביתו') אלא שלדעתם איסור הגידול חל גם במקום בו אין בעיית היזק. נחלקו הפוסקים בשאלה האם איסור זה הוא גורף, וקיים תמיד, או שמא הדבר תלוי בשאלה האם רוב השדות הם של ישראל. לדעת ה'כפתור ופרח' (פרק י) איסור הגידול הוא עקרוני מצד יישוב הארץ, ואיסור זה קיים גם כשאין רוב ישראל בארץ ישראל:

מכל זה נלמוד דפשיטא לן שנוהגין היום בארץ ישראל אלו הדינין דאין מגדלין וכ"ש דאין רועין. דהא רב גמר מינה לבבל שנתיישרה ושנתמלאה ישראל ותורה, ממה שנתרוקנה ארץ ישראל, וכל התורה כלה מלמדת ולמדה, וכל שכן, שהרי ארץ ישראל נאסרו בה אלו הדינין מצד עצמה, שהוזהרו בהפסדה ונצטוונו ביישובה כל הימים ואע"פ שאין הארץ בדינו. אך לדעת הרמ"ע מפאנו⁴ האיסור תלוי במקום ובזמן, ואם הבהמה נמצאת במקום שמור אין איסור.

ב"טור שולחן ערוך⁵ נפסק שאין לגדל, וזאת מחשש גזל, שמזיק את שדה חברו, אבל כאשר רוב השדות אינם של ישראל (כפי שהיה בזמנם של הטור והשולחן ערוך), אין איסור לגדל.

מובן שאיסור זה תלוי בשאלה המציאותית האם יתכן נזק, וכך כתב הגר"א, שהאיסור אינו תלוי במקום אלא בשאלה האם ישראל גרים שם.⁶

יש לשאול על מה שפסק ה'שולחן ערוך', שהרי חכמים גזרו גזירה וכיצד ניתן לומר שאין איסור, הרי אין בית דין יכול לבטל דברי חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה

2. עיקרון דומה ניתן למצוא בדברי הרמב"ן בהוספותיו לספר המצוות, מצווה ד': "שנצטוינו לרשת הארץ ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה", מובן אם כן שישנה חשיבות לדאוג לכך שהארץ תהיה מיושבת ולא שוממה.

3. ראה פאה"ש (סי' א, בית ישראל ס"ק מז), שדן בשני טעמיו של רש"י.

4. שו"ת סימן פה.

5. חו"מ, סי' תט סעי' א.

6. כמו כן, יש לציין שקיים דין נוסף העוסק במגדלי בהמה דקה והוא פסילתם לעדות, כפי שהובא בשו"ע חו"מ סי' לד סעי' יג, וטעמו הוא משום שחזקתן פושטים ידיהם בגזל ומניחים בהמתן לרעות בשדות ובפרדסים של אחרים, במקרה זה האיסור הוא כללי, לא רק בארץ ישראל. אולם ב"י (חו"מ סי' לד), ב"ח (סי' תט), סמ"ע (חו"מ סי' לד ס"ק לג) ובאה"ט (שם ס"ק טז) סוברים שמכיוון שרוב השדות בארץ ישראל אינם של ישראל, אין הרועים פסולים לעדות.



ובמניין וביתר תוקף יש לשאול, האם בימינו כשרוב השדות של ישראל חזרה התקנה?

דין זה, שאין בית דין יכול לבטל דברי חברו הובא במשנה (עדויות פרק א).

כתב הרא"ש (כלל ב סימן ח) שבמקרה בו טעם הגזירה היה ברור, ולאחר מכן יש ודאות שבטל הטעם, הגזירה בטלה, וכל מה שבית דין לא יכול לבטל את בית דין חברו זה רק במקרה בו הטעם אינו ידוע דיו.⁷ וכן כתב המלבי"ם⁸ שבמקרה בו בטל הטעם בטלה התקנה, ואין צורך בבית דין גדול יותר על מנת לבטלה, אלא שהיא בטלה מאליה.

נשאלת אם כן השאלה האם בימינו כשרוב השדות הם של ישראל חוזרת התקנה, או שמא כיוון שבטלה התקנה בתקופה מסוימת שוב אינה חוזרת?

כתב מרן הרב זצ"ל⁹ "ובימינו שב"ה התחיל ישוב ישראל בא"י נראה שפשוט שאסור בכל מרחב מקום הישוב, כדין המשנה".

וכן נכתב בשו"ת 'יביע אומר'¹⁰ שמכיוון שחזר היישוב, חזרה התקנה למקומה, ואין כאן משום תיקון תקנה חדשה. וכן סובר בעל 'שבט הלוי' (ח"ד סי' רכז), שהחומרות שהיו בימי חז"ל שייכות גם, בימינו.

אך לדעת הרב פרנק,¹¹ יש להתיר, מכיוון שבמשך השנים הגזירה בטלה, ושוב לא ניתן לחדש אותה, 'שאינ עושין מעצמנו גזירות חדשות', וכך מובן גם דברי המלבי"ם שהובאו לעיל, שבמקרה בו בטל הטעם בטלה התקנה, וכדי לחדשה צריך לתקן גזירה חדשה.

לדעת הרב ישראל¹² יש להתיר משני טעמים:

א. איסור הגידול הוא משום היזק ותקנת חכמים היא לטובת הציבור, ולא משום מצוות יישוב הארץ. ולכן במקרה שבו הניזוקים מוחלים, ומוכנים שישלמו להם נזקם, האיסור אינו קיים, משום שהרשות ביד הציבור לוותר על תקנה שנתקנה לטובתו.

ב. היישוב מפיק תועלת מכך, ורבים מן היישוב מתפרנסים מגידול עזים, על כן לדעתו 'אין אנו צריכים לבוא כלל לביטול התקנה אלא שבנידון דידן אין התקנה קיימת כלל'.¹³

7. ראה להלן בשו"ת יביע אומר, שדן ארוכות בדברי הרא"ש.

8. 'ארצות החיים', סי' ט ס"ק מא.

9. 'הלכה ברורה' ב"ק עט ע"ב ציון הו.

10. חו"מ, ח"ג סימן ז.

11. 'הר צבי' טור חו"מ מהדורת 'אל המקורות', חידושים על סימן תט.

12. 'עמוד הימיני', סי' כג.

13. אמנם, בשאלה בה אנו עוסקים, בגידול בחצר הבית, לכאורה לא שייך הטעם שהיישוב מפיק מכך תועלת, אלא שגם לדעתו התקנה אינה קיימת ולכן יש לכך השלכה גם לגבי אדם פרטי.



באופן דומה נכתב ב'ציץ אליעזר'¹⁴ ובשו"ת 'ישיב יצחק'¹⁵.

מסקנה:

נראה שמכיוון שגם בזמן הגמרא דובר באיסור דרבנן, וה'שולחן ערוך' הכריע שאין איסור גידול בהמה דקה, וכן מכיוון שלדעת 'הר צבי', הרב ישראלי וה'ציץ אליעזר' מותר לגדל, ניתן לגדל בימינו בהמה דקה, ומותר לגדל עזים בחצר הבית.

אולם, מכיוון שעדיין יש לחשוש לגזל במקרים בהם יוצא הצאן מהדיר, וכן מכיוון שצאן 'אין לו שמירה אלא סכין' (ב"ק נה ע"ב), ולדעת הרב ישראלי ההיתר תלוי בכך שתהיה מחילה של השכנים. יש לדאוג שהדירים שבהם העזים נמצאות בנויים היטב, ולוודא שאין להן כל יכולת לצאת מהדיר ללא השגחה (יש לכך השלכה נוספת, אף בנושא הכנסתם לדיר בשבת). וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות נזקי ממון (פ"ה הל' א-ב) שאין לאדם להזיק על מנת שישלם לאחר מכן את נזקו. על כן, המגדל עזים צריך לדאוג לכך שתהיה הסכמה מסודרת מצד שאר תושבי המקום לגידול זה, וכן הסכם מסודר בנוגע לפיצוי כספי במקרה של נזקים. רצוי לערוך הסכמה זו בכתב¹⁶.

14. חלק כ ס' יג, חלק ז ס' כד

15. חו"מ ס' מב.

16. ראה פירוט כללי הפרטים ההלכתיים הנחוצים למגדל צאן בחוברת של הרב אריאל, הלכות גידול צאן,

עמ' 10.

שימוש בכלבי תקיפה לשמירה

הרב יעקב אפשטין

שאלה

באזור מוכה גניבות חקלאיות הוצע, לשם שמירה על מטע צעיר, לגדר אותו בגדר רגילה שאינה מאפשרת כניסה, ואז לקנות כמה כלבי תקיפה אשר מסתערים על גנבים ופוצעים אותם. הכלבים יאולפו להכיר מספר אנשים מצומצם, וביום הם ייקשרו, ובלילה או בשבתות וחגים יהיו חופשיים. ובצורה כזו יגנו על המטע וציודו מגניבות.

האם מותר להשתמש כך בכלבים? במידה ויחדור גנב — מי חייב על פציעתו? במידה וגנב יעשה פירצה בגדר והכלבים יצאו מהמטע ויזיקו מי חייב בנזקם¹?

א. גידול כלבים בבית ישראל

במשנה (ב"ק פ"ז מ"ז): "לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת". וברע"ב: "את הכלב — מפני שנושך ומנבח ומפלת אשה מיראתו" וכן כתב הנימוקי יוסף על הרי"ף (כט ע"ב).

ובגמרא (ב"ק פג ע"א):

לא יגדל אדם את הכלב — אא"כ קשור בשלשלות כו'. תנו רבנן: לא יגדל אדם את הכלב — אלא אם כן קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה. תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: המגדל כלבים כמגדל חזירים. למאי נפקא מינה? למיקם עליה בארור. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: בבל כעיר הסמוכה לספר דמי, תרגמה: נהרדעא. דריש ר' דוסתאי דמן בירי: ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל — ללמדך, שאין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות, חסר אחת, והיתה אשה מעוברת ביניהם וראויה להשלים, ונבח בה כלב והפילה, נמצא זה גורם לשכינה שתתלק מישראל. ההיא איתתא דעלת למיפא בההוא ביתא, נבח בה כלבא, אמר לה מריה: לא תיסתפי מיניה, שקולי ניביה. אמרה ליה: שקילי טיבותיך ושדיא אחיזרי, כבר נד ולד.

1. לפי בירור שערכתי עם עו"ד לפי החוק במדינת ישראל, בעל הכלב חייב בכל הנזקים אפילו אם הגנב חדר ללא רשות לרשות בעל הכלב, ואף אם הגנב שחרר את הכלב, והכלב תקף או הזיק בעל הכלב חייב והגנב פטור. הבירור להלן הוא עפ"י דין תורה.



וכן בבבא קמא (טו ע"ב):

האי כלבא דאכל אימרי, ושונרא דאכלה תרנגולא – משונה הוא, ולא מגבינן בבבל. והני מילי ברברבי, אבל בזוטרי אורחיה הוא. ואי תפס לא מפקינן מיניה. ואי אמר: קבעו לי זימנא דאזלינא לארעא דישראל – קבעינן ליה. ואי לא אזיל משמתינן ליה. ובין כך ובין כך משמתינן ליה – עד דמסלק הזיקא, מדרבי נתן; דתניא, רבי נתן אומר: מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו? ת"ל: לא תשים דמים בביתך.

ספר יראים (סי' רי) הביא את איסור גידול כלבים בדין: "לא תשים דמים בביתך" וז"ל:

דמים לא תשים. את ה' אלהיך תירא ותקיים את אשר צוה בפי' כי תצא כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך, ולא תשים דמים בביתך. לא לענין מעקה לבד דבר הכתוב אלא על [כל דבר] המזיק. כדתניא בסוף אלו נערות [מ"א ב'] ר' נתן אומר מנין שלא יעמיד אדם סולם רעוע בתוך ביתו ולא יגדל כלב רע בתוך ביתו משום שנאמר לא תשים דמים בביתך ועל כלב רע קללו חכמים כדאמרינן כל המגדל כלב רע בתוך ביתו ולא [קשר בשלשלת] כמגדל חזיר למאי נ"מ למיקם בארור. ותנן [ב"ק ע"ט ב'] לא יגדל אדם את הכלב אלא א"כ קשור בשלשלת ועליו אחז"ל בגמרא [פ"ג א'] מגדל בארור למדנו שמה שהזכירו חכמים בכלב בריא לשלשלת דהיינו כלב רע אבל כלב שאינו רע מותר, כדאמר [ב"מ ע"א א'] האי ארמלתא לא תרבי אבל אחרים מותרים. וההוא בכלב דלאו בר הזיק הוא מיירי ותן לחכם ויחכם עוד. למדנו שמוזהרים בני ישראל שלא להעמיד כל דבר המביא לידי הזיק בבתיהם.

ובשיטה מקובצת (ב"ק פג ע"א) פרש מה בין ת"ק לר"א: 'ואליבא דת"ק דמתניתין ליכא אלא מלקות משום ולא תשים דמים בביתך, ואליבא דר' אליעזר הגדול איכא משום ארור דהיינו שמתא הר' יהודה ז"ל'.

למדנו מדבריהם שגידול כלב רע שנובח, או מתנפל על הבריות - ואפילו שאינו יכול להזיק (דשקליה ניביה וטופריה) - אסור. ועוד לפני שהזיק חובה על בעליו להסירו, ואם לא הסיר הוא עבר בלאו ונענש במלקות מן התורה. ולפי ר' אליעזר הוא אף בארור ונידוי!

בירושלמי (ב"ק פ"ז ה"ז) נאמר: 'לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן קשור בשלשלת אמר רבי יוסי בי ר' חנינה כל המגדל כלב רע בתוך שלו עליו הכתוב אומר למס מרעהו חסד וגו'.'

ובאר הפני משה: 'למס הוא רמז לכלב כדאמר בפרק במה אשה שכן קורין אותו בלשון יוונית וכשהוא מגדלו בתוך ביתו נוטל מרעהו החסד ומונעהו מתוך ביתו'. וכן מובא במהר"א פולדא. משמע שהירושלמי רואה זאת לא כלאו וכש"כ שאינו בארור אלא כחוסר גמילות חסדים, ובכך חולק על הבבלי. ונראה שאף הפוסקים שנביא



להלן לא סברו כיראים וכו' יהודה שיש חיוב לאו ומלקות ואף שמתא במגדל כלבים אלא כירושלמי ולכן לא הביאו שחייב מלקות ושמתא.

הביא השיטה מקובצת:

ולענין פסק כתב הרמ"ה ז"ל בפרטיו וז"ל: רבי אליעזר הגדול אומר: כל המגדל כלבים וכו' ודוקא בדלא קטיר. ולא תימא ה"מ היכא דיכול לאזוקי אלא אפילו היכא דשקילי ניביה וטופריה נמי אי קטיר ליה בשלשלת שרי ואי לא אסור וחיישינן דילמא נבח באיתתא דמעבריה ואגב ביעתותה מפילה. הילכך אי קטיר בשלשלת דחזיא דלא מצי מזיק לה ולא דחלת מיניה שרי ואי לא אסיר, דחיישינן דילמא לא ידעה דשקילי ניביה וטופריה ואגב ביעתתיה נאיד ולד וגרם לה לשכינה שתסתלק מישראל.

והרי"ף (ב"ק ל ע"א) פסק: 'לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר ביום קושרו ובלילה מתירו'. וכן פסקו רבינו ירוחם (מישרים נל"א ח"א), והסמ"ק (הגהות רבינו פרץ, מצווה קעא).

הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ה ה"ט) כתב: 'וכן אסרו חכמים לגדל חזירים בכל מקום, ולא את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא כלבים בעיר הסמוכה לספר, ביום קושרו ובלילה מתירו, ואמרו חכמים ארור מגדל כלבים וחזירים מפני שהזיקן מרובה ומצוי'. מבואר מדבריו שלא הבין זאת כלאו ונידוי, אלא קביעה של חכמים שראוי שלא לגדל בגלל הנזק שהם גורמים. וקביעת הארור היא בתור ביטוי חריף של קללה אבל לא נידוי.

הסמ"ג (עשין סו-סז) לאחר שהביא את דברי הרמב"ם הוסיף: 'אבל כלב שאינו רע מותר לגדל, שדוקא לאלמנה אומר במסכת ע"ז (כב, ב) שאסור לגדל [את] הכלב מפני חשד'. וכ"פ בטור (חו"מ סי' תט) ובשו"ע (ס"ג).

וכן כתב הים של שלמה (ב"ק פ"ז סי' מה): 'דין כלב רע לא יגדל אדם בתוך ביתו, אלא בקשירה מעולה, ומתירו בלילה, אם הוא מפני חשד גנבים. ולא דוקא כלב רע, אלא סתם כלב שהוא מנבח בכל אדם קרוי רע, ודוקא כלבים קטנים לנוי הבית, או כה"ג, שידוע לכל שאינו מזיק מותר, אפילו בלא קשירה'.

מוסיף עוד היש"ש בהמשך דבריו:

ונראה דוקא כלב רע קאמר מתניתין, אבל בסתם כלבים לא איירי, דדוקא כלב רע אסור, משום דר' נתן, כדלעיל בפ"ק (ט"ו ע"ב). מניין שלא יגדל אדם כלב רע כו', שנאמר (דברים כ"ב, ח') לא תשים דמים בביתך, אבל כלב שאינו רע מותר לגדל. וכן משמע בירושלמי (ה"ז), דקאמר אמתניתין דהכא, לא יגדל אדם כלב רע כו'. א"ר יוסי בר חנינא, כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, עליו הכתוב אומר (איוב ו', י"ד) למס מרעהו חסד. וכן איתא בהג"ה מיימוניי פרק י"א דהלכות רוצח (אות ג'). וא"ל הא דכלב שאינו רע מותר, היינו



בקשירה. וכלב רע אפילו בקשירה אסור. דאין הסברא נותנת כלל לאסור כלב בקשירה. בפרט כשהוא מגדלו בביתו. ואפילו ארי דומה להתיר, כשמגדלו, וקשור בשלשלת, כדפי' בסוף פ"ק. ועוד, מדלא תנא במתניתין לא יגדל כלב רע מסתמא, לאשמועינן דאפילו בקשירה אסור. כדי שיהיה אין מגדלין כלב איירי בכל עניין, דומיא דאין מגדלין חזירים דלעיל מיניה. דאיירי בכל עניין. ועוד, דהא אמרינן בריש אין מעמידין (ע"ז כ"ב ע"ב) תני רב יוסף, ארמלתא לא תרבי כלבא בביתא, משום חשדא. דמשמע בלא חשדא מותר. וכן דקדק בהג"ה מיימוני דלעיל. וזה לא איירי בקשירה. וכן פירשו התו' בפרק איזהו נשך (ב"מ ע"א ע"א ד"ה לא). דלהכי אסורים, משום לזות שפתים, שהולך הכלב אחריה, ועל זה סמכו לנהוג היתר. ומ"מ מהאי ליכא ראייה כ"כ. דדילמא האי איירי בכלבא כופרים, דהיינו כלבים קטנים, ולא נבחי, או כלבים גדולים, שרגילים לצוד עמהם, שג"כ אין רגילים להזיק. וכן פסק ר' אליעזר לעיל בהאי פירקא (פ' ע"א), גבי אין מגדלין חיה דקה. משמע דבענין אחר אסור. ואף דמתניתין איירי בכלב רע, היינו סתם כלב, שהוא מנבח על כל מי שאינו מכיר. ומחמת נביחתו הוא קרוי רע, אף שאינו נושך, כמו שאפרש. לכן כל איש ירא שמים לא יגדל כלב, אלא כלבים כופרים. וכד"ג, שמשונים בצורתם, שהם עומדין לצוד עמהם. או לנוי בבית. אבל סתם כלב לא, אף שאינו נושך. מ"מ אסור, משום שהוא מנבח. והאשה מפלת מיראתו. וכן פי' רש"י אמתניתין דלא יגדל אדם כלב כו' (ע"ט ע"ב ד"ה את הכלב). מפני שנושך ומנבח, ומפיל האשה. משמע דחשוב ליה בתרתי. וכן מביא מעשה בתלמוד בסוגיא זו (פ"ג ע"א). שאחד היה שקול לשיני הכלב. והיה מנבח באשה מעוברת, והפילה מיראתו. דלא ידעה ששקל לשיניו, לאשמועינן, שאין היתר לכלב כשהוא מנבח, אלא בקשירה. ודריש ג"כ האי. מאי דכתיב (במדבר י', ל"ו) ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל, ללמדך שאין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות. היו חסר אחת. והיתה אשה מעוברת ביניהם, וראויה להשלים. ונבח בה כלב, והפילה. נמצא זה גרם לשכינה שתסתלק מישראל, עד כאן. ע"כ הנח לישראל. ואשרי מי שנזהר, ותבא עליו ברכה.

עולה למעשה שמותר לגדל כלב רע קשור בשלשלת של ברזל (קצרה). וכלב שאינו יכול להזיק לא בנביחתו ולא בשיניו ובצפורניו, ניתן לגדל פרט לאלמנה מפני חשד, ומן הראוי שלא לגדל כלל בגלל ריבוי הנזק שהם גורמים.

ב. גידול כלב בספר

כאמור לעיל, הותר לגדל כלבים רעים בספר ולשחררם בלילה. השאלה היא אלו מקומות מוגדרים ספר, והאם החשש רק לגנבים גויים או אף לגנבים מישראל.



רש"י הוסיף בפירושו דברי רב נחמן אודות בבל (לעיל): "בבל – שם המדינה ועיר אחת שבה נקראת נהרדעא ואותה העיר סמוכה לספר, ואשמועינן רב נחמן דהואיל ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה, מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר כאילו היא מארץ ישראל".

בעל 'תורת חיים' השיג על רש"י:

פירש רש"י דנהרדעא היתה יושבת על הספר ואשמועינן רב נחמן דהואיל ויש בה יישוב קבוע וישראל הרבה מותר לגדל בה כלבים כאלו היא מא"י, ותימא דא"כ כעיר הסמוכה לספר בארץ ישראל דמי הוה ליה למימר. ועוד דלא יגדל אדם את הכלב דמתני' בכל מקום איירי אפילו בבבל ובחוץ לארץ דומיא דאין מגדלין חזירים, וא"כ הא דקתני עלה ברייתא אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר בבל נמי איירי דשרי לגדל בעיר הסמוכה לספר ומאי קמ"ל רב נחמן. לכך נראה דנהרדעא לאו סמוכה לספר הוה והכי קאמר בבל כיון דעיירות עובדי כוכבים ומזלות סמוכות שם לעיירות ישראל כדאיתא בפרק קמא דיבמות צוה ה' ליעקב סביביו צריו אמר רב כגון הומניא לפום נהרא לכך אפילו עיר היושבת באמצע המדינה מותר לגדל בה כלבים כמו בעיר הסמוכה לספר ותרגמא נהרדעא דוקא לפי שיש שם יישוב קבוע וישראל הרבה, א"נ לפי שהיו עיירות של עובדי כוכבים ומזלות סמוכים לה.

עולה מדברי 'תורת חיים' שלא דוקא עיר בספר אלא אף עיר שמסביבה גויים שחוששים מפגיעותיהם מותרים לגדל בה כלבים אשר יהיו קשורים ביום ומשחררים בלילה.

והים של שלמה (ב"ק פ"ז סי' מה) כתב:

מתניתין (ע"ט ע"ב) לא יגדל אדם את הכלב. אלא א"כ קשור בשלשלת של ברזל (פ"ג ע"א). ת"ר ולא יגדל אדם את הכלב, אלא א"כ קשור בשלשלת. ובעיר הסמוכה לספר, בין ישראלים לגויים, וצריכה שימור. יכול לגדלו, וקושר ביום, ומתירו בלילה. ואין לומר שהקשירה ביום אפילו בשמירה פחותה סגי. מדלא אמר וקושרו בשלשלת, כמו ברישא, דבספר הקילו. דהא בהדיא איתא בתוספתא (פ"ח ה"ה) וקושרו ביום בשלשלת. אלמא שאפילו בעיר הסמוכה לספר צריכה שמירה מעליא. ותני נמי (פ"ג ע"א), ר' אליעזר הגדול, אומר המגדל כלבים הוא בארור, כמו שמגדל חזירים. וא"כ פלא בעיני, על מה נוהגין עכשיו שמגדלים. ואפילו אם נאמר שעכשיו נחשבים כעיר הסמוכה לספר, לכל ישראל שדרים בין הגויים. סוף סוף צריך לקושרו ביום היטב כדפי'. ובחידושי מרדכי (שלטי הגבורים אות א') מצאתי הטעם, על מה נהגו להקל האידנא בכלבים. מאחר שבעיר הסמוכה לספר, ביום שאינם יראים קושרו. ובלילה שצריכים שימור יתירנו. ואנו שדרים ביניהם, אפילו ביום מתירים,



כעיר הסמוכה לספר, דמתירים בלילה ע"כ. ולא נהירא כלל, חדא, דעינינו רואות דאין אנו צריכין שימור יותר ביום. אע"פ שאנו דרים ביניהם, לעניין שיצילו אותנו הכלבים, יותר מעיר הסמוכה לספר. וכי היכא דקושרו לשם ביום, ה"נ לדידן. ועוד, נהי דאיכא חששא טובא האידנא, וצריכה יותר שימור. מ"מ אינה נראה להתיר כלבים, דאיכא השמת דמים בביתך, וסכנות נפשות. מחמת חששא דשימור ממון. ולא אמרו חכמים אלא ומתירו בלילה, כלומר בזמן שאין אנשים מצויים, וליכא השמת דמים בביתך שכיח כלל. מה שאין כן ביום.

עולה מדברי היש"ש שאינו מתיר להשאיר את הכלבים מותרים ביום, וחושש יותר להשמת דמים מאשר לסכנה מנכרים ביום.

בשו"ת 'שואל ונשאל' (ח"א חו"מ סי' לב) מובאת שאלה:

שותפים בחצר שיש להם כלב ואחד מהם רוצה לקשרו ביום ובלילה מכמה טעמים: א) שזה כלב רע וכמה פעמים באים איזה אנשים לבית לאיזה צורך עם בני הבית ונבעתים וקרה פעמים שניצולו בנס. ב) שע"ז קרוביו נמנעים מלהכנס אליו מיראה. ג) שכמה פעמים הכלב יוצא מהבית ויש לחוש שיזיק לעוברים ושבים ברה"ר. ושותפו טוען שמתירא מפני גויים מפני לסטים שיכנסו ביום או יתחבאו באיזה מקום בחצר ובלילה יעשו מה שלבם חפץ כמו שקרה פעם בחצר זה. ואודות הקרובים או רחוקים מי מכריחם לבוא, ואודות יציאתו לרה"ר נתקן שכל יוצא ונכנס יסגור הדלת אחריה מה שורת הדין בזה?

ומסיק ר' משה כלפון הכהן:

ונמצא לפ"ז דלע"ד יכול לעכב עליו אפילו אם החזיק כל שראה דבר שנתחדש דהיינו שגורם הזיק כגון שהיה קשור ובא להתירו או כגון שלא היה הכלב קשה ונובח והיה קשה ונובח ומבעית וכיוצא.

גם מה שטען מצד קרוביו שבאים לביתו ואם יהיה הכלב בלי קשירה נמנעים מלבוא נראה דאם אין להשותף יכולת לעכב על שותפו שיכנסו קרוביו אז יוכל השותף לעכב שלא יהיה בלי קשירה מטעם קרוביו. והנה דבר זה נלמד מדברי מרן ז"ל סי' קנ"ד ס"ב דלא יכול לעכב רק לשכון אך לעמוד איזה שעות משמע מדברי מרן ז"ל דשפיר דמי דאי איתא הו"ל לאשמעינן רבותא דגם בכה"ג מצי מעכב ועוד דהנה מור"ם שם גם בבאים לשכון ולדור כתב די"א דיכול ואינו מעכב עליו וא"כ אפוי פלוגתא לא מפשינן לומר דגם בכה"ג פליגי. ומאחר שאינו יכול לעכב עליו ממילא יוצא דיכול הלה לעכב על פתיחתו את הכלב מטעם זה.

ועוד נ"ל דיכול לעכב עליו מצד זה דשמא ימשך איזה הזיק מכלב זה לשום אדם בצאתו ושמא יהיה לו איזה עונש מצד הממשלה ח"ו, כי אנשי הממשלה

אינם מבדילין כלב זה של מי הוא, רק שואלים על אנשי הבית ואיזה מהם שנמצא לפנייהם ראשון ב"מ נתפס ואף שיקבל עליו השותף כל האחריות לא מהני מכמה טעמים ידועים. אמור מעתה דבהא סלקינן ותורה יוצאה מכל האמור מעלה דהאמת הוא דמכמה טעמי תריצי חייב שכנגדו לאסרו ולקשרו בשלשלאות של ברזל ביום ולהתירו בלילה.

ובלא"ה בנ"ד דהכלב הוא של שכנגדו מלבד דודאי רשאי בשלו לקשרו כרצונו עוד בה דאם שכנגדו בא להעמיד זולתו יכול לעכב דהרי לא החזיק ומה שהחזיק הוא המסרב וכ"ז אם החזקה מועלת וכ"ש אי דמי זה לאינהו דלא מהני בהו חזקה ולדעתי כעת נ"ד עדיף מכלם וכל עת וזמן יכול לומר לא אוכל לסבול. זהו הנלע"ד בזה ברור מאד ואכמ"ל עוד בזה כי לדעתי די והותר בכל מה שנוכר.

ובשו"ת 'עטרת פז' (ח"א כרך ג חו"מ סי' ח) נשאל מאדם ממושב בפרוודור ירושלים האם מותר לגדל כלבי שמירה מחשש של פגיעת גוף ונפש מישובים נכריים סמוכים. והאריך כדרכו, ומסקנותיו הן:

ומכל האמור הנראה לדינא הוא:

(א) ראוי להמנע כלל מגידול כלב כשהוא לשם נוי ושעשוע וללא צורך של ממש". והאריך להוכיח עפ"י הנגלה והנסתר שאין להכניס כלבים לבית ישראל אלא לצורך כגון בטחון עצמי של ילד או כלב נחיה לעיור וכד'.

(ב) באופן שמגדל את הכלב לשם שמירה, יש להתיר בתנאים כדלקמן: כל שכלב זה נובח על כל מי שהוא אינו מכיר אפילו אינו נושך דינו כדן "כלב רע", וראוי היבא דאפשר להקפיד שיהיה הכלב נמצא בחצר הבית במשך כל היום וגם יהיה קשור שם בשלשלת או ברצועה חזקה שמא יבוא מ"שהו לבקר את בני הבית ויכנס לחצר והכלב יזיקו ועי' היטב גמ' בבא בתרא (ז ע"ב) ההוא חסידא וכו' וברש"י שם, וכן נמי ראוי לשים שלט המודיע מבחוץ שנמצא כאן כלב להודיע לעוברים ושבים שלא יבהלו ויפחדו מנביחתו, ובלילה יכול להתיר לו את הרצועה כדי שיוכל הכלב להסתובב בחצר ולשמור משעה שאין לחוש שמא יבואו בני אדם לבקרו, ואולם יש להקפיד ששער החצר יהיה סגור כדי שלא יוכל הכלב לצאת לבחוץ ולהזיק העוברים והשבים, ורק לאדם שיכנס לתוך החצר ללא רשות יוכל הכלב לתופסו".

אם אין חצר הסמוכה לבית שיהיה הכלב מונח בו, צריך הכלב להיות קשור ביום בשלשלת חזקה הנראית לעין שהעוברים ושבים לא יפחדו, וכן צריך שגם בלילה יהיה קשור בשלשלת מפני העוברים והשבים שלפעמים עוברים בשעות מאוחרות בלילה כדי שלא ינזקו, ודי בכך שיהיה לכלב שלשלת ארוכה שיכול למנוע את הרוצים להתקרב סמוך לבית ממש ולהזיק את היושבים בו.



ועב"פ צריך להקפיד שכלב כזה הנ"ל שנובח על כל מי שהוא אינו מכיר, לא יהיה מצוי ללא קשירה ברצועה או שלשלת, וכל שכן אם הוא כלב נושך ומזיק שיש להקפיד ולהשגיח עליו במשנה זהירות שיהיה קשור תמיד. וכלב שאינו נושך ואף אינו נובח כלל מבואר דינו באות א' לעיל. הנ"ל בצורכי שמירה רגילים שאין בהם חשש סכנת נפשות ממש, אולם במקום שהוא סמוך לגבול וכיו"ב שיש חשש למסתננים ואוייבים ח"ו והוא סכנת נפשות ממש ודאי שיש להתיר שיהיה הכלב משוטט בלילה ללא קשירה בשלשלת ואם יש צורך מותר גם ביום, אולם כמובן שיש ג"כ לדאוג לסידורי בטחון מתאימים שלא יזיק הכלב ח"ו את תושבי המקום העוברים ושבים שם, וכגון לסדר שיהיה הכלב מונח בין ב' גדרות וכדו'.

ג. הנכנס ללא רשות ופגע בו כלבו של בעה"ב

עתה יש לשאול מה דין גנב הנכנס שלא ברשות למטע ונשכוהו כלבי תקיפה. המשנה בב"ק (פ"ה מ"ג, דף מז) קובעת: "הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות ונגחו שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של בעל הבית פטור". ובתוספתא (ב"ק פ"ה הי"ג): "יש נותן את הכופר ואין נסקל נסקל ואין נותן את הכופר. נכנס לחצר בעל הבית שלא ברשות נגחו שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של בעל הבית ומת נסקל ואין נותן את הכופר". ועוד בתוספתא (פ"ו הכ"ז): "פועל שנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשותו אע"פ שיש לו רשות ליכנס ולהגבות את שכרו נגחו שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של בעל הבית פטור ואם אמר לו הכנס בעל הבית חייב". ומסקנת הסוגיה בדף לג ע"א פוטרת את בעל החצר שנכנס אליה גנב וכד'.

וכ"פ הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ז ה"ד) לגבי פגיעות בגוף: "המכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות ונגחו שורו של בעל הבית או נשכו כלבו פטור". ולגבי פגיעה בנפש פסק הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"י הי"א):

אין הבעלים משלמין את הכופר עד שתמית בהמתן חוץ מרשותן, אבל אם המית ברשות המזיק אע"פ שהוא (=בהמתן) בסקילה הבעלים פטורין מן הכופר. כיצד, הנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשותו ואפילו נכנס לתבוע שכרו או חובו ממנו ונגחו שורו של בעל הבית ומת, השור בסקילה והבעלים פטורין מן הכופר שהרי אין לו רשות להכנס לרשותו של זה שלא מדעתו.

וכן פסק בשולחן ערוך (חו"מ סי' שפט ס"י): "בד"א, כשנכנסה הבהמה לרשות הניזק והזיקתהו. אבל אם נכנס לרשות המזיק והזיקתהו בהמתו של בעל הבית, הרי זה פטור על הכל, שהרי הוא אומר לו: אילו לא נכנסת לרשותי לא הגיע לך הזיק. הרי מפורש בתורה, ושלח את בעירו ובער בשדה אחר (שמות כב, ד)".



ונראה על כן שבניגוד לשיטת המשפט במדינת ישראל בעל כלב ששחרר כלבו בחצרו בלילה ונכנס גנב וננשך ע"י הכלב בעל הכלב פטור מנזקיו.

אולם כל זאת בנכנס ללא רשות שפגעה בו במקרה בהמתו של בעל הבית. אולם כלבי תקיפה אינם סתם בהמתו של בעה"ב, הם אומנו לתקוף ולעתים אף להרוג. (כלבי תקיפה ממשיכים לתקוף עד שהנאבק מולם מפסיק להתנגד, ולכן ח"ו יכולים להגיע להריגת גנב). במתקנים בטחוניים כלבים אלו הם נשק כנגד אויבים. אבל גנב אינו אויב.²

ולכן, אם נכנס גנב ונהרג ע"י כלביו של בעל הבית במקרה כזה בעל הכלבים חייב. מפני שהכלבים אולפו לתקוף ולהרוג, ואילו המדובר בפוסקים הוא שכלבו של בעה"ב לא אולף לכך. ועוד, עונשו של גנב אינו נפשות או חבלות בגופו ואפילו אם הותר לעשות דין לעצמו היינו כדי למונעו מלהזיק או ליטול את של בעל החצר, אבל האם מותר למונעו ע"י חבלה חמורה או ע"י הריגתו?! ולפי"ז אסור להשאיר כלבי תקיפה משוחררים בשטחו כדי שיפגעו בגנבים.³

ד. גנב ששחרר כלבו של בעה"ב ויצא והזיק

נעבור מכאן לשאלה הבעייתית ביותר והיא אם הגנב פרץ מעבר לכלב, והכלב ברח מהחצר והזיק נזקי גוף לאחרים, האם בעליו חייבים או הגנבים חייבים?

המשנה בריש פרק הכונס בבבא קמא כותבת: "נפרצה בלילה או שפרצה לסטים ויצאה והזיקה פטור הוציאוה לסטים — לסטים חייבים".

ומפרש הרמב"ם על המשנה: "ואמרו הוציאוה לסטים, אין כונתו אם הוציאו את הבהמות בידיהם לפי שזה ברור, אלא כונתו שהיו סבה קרובה ליציאתה כגון שעמדו בפניה עד שחזרה מפניהם לצד אחר והפסידתו הרי הם כאלו הוציאה בידיהם".

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: למה ח"ו? צריך להרוג את הבא במחתרת. קרוב של קרוב שלי נהרג ע"י פורצים והיו עוד מקרים כאלה.

תשובת המחבר: ע"י תשובתי בהערה הבאה.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אינני מסכים.

תשובת המחבר: הרה"ג צודק, על גנב הבא לגנוב בידיעה שאם יעמדו כנגדו הוא יהרוג את בעל הבית ישנו דין של הבא במחתרת שחייב מיתה כאמור ברמב"ם (הל' גניבה פ"ט ה"ז): 'הבא במחתרת בין ביום בין בלילה אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין, ורשות יש לכל להרוג בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו, שנאמר אין לו דמים'. אולם במקרה הנוכחי מדובר במטע המרוחק מהישוב, אין עליו שמירה בלילות ע"י בעה"ב או שלוחיו וע"כ איני חושב שאפשר לקבוע שהוא בא ע"מ להרוג, וסיעתא לי מהרמב"ם שם בהלכה יב: 'וכן הבא במחתרת לתוך גתו או לתוך שדהו או לתוך הדיר והסהר יש לו דמים, שחזקתו שבא על הממון בלבד לפי שאין רוב הבעלים מצויים במקומות אלו'. ולכן אף במקרה שלפנינו נראה לי שכשם שאסור להרוג גנב, ה"ה שאסור להשתמש בכלבי תקיפה.



ותוספות (ב"ק נה ע"ב) כתבו: 'או שפרצוה לסטים — ואצטרין לאשמועין דאפילו הלסטים פטורים כשלא הוציאוה'. והרשב"א (ב"ק שם) הוסיף: 'דאתא לאשמועין דכל שהוציאוה קיימא ברשותייהו אפילו לתשלומי נזק'.

עולה מן המשנה שאם הלסטים רק פרצו את הגדר או הכותל והבהמה יצאה מעצמה והזיקה, בעל הבהמה והלסטים פטורים על נזקה, מפני שגרמת הליסטים בנזקה קלושה ואין הוא מבעלי הבהמה. אבל אם הוציאוה הלסטים או אפילו עמדו בפניה וגרמו לה לצאת ולהזיק הלסטים חייבים ובעליה פטורים.

בהמשך הסוגיה נאמר כך (ב"ק נה ע"ב): 'תניא, אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הן: הפורץ גדר בפני בהמת חברו. אמר מר: הפורץ גדר בפני בהמת חברו. ה"ד? אילימא בכותל בריא, בדיני אדם נמי ניחייב! אלא בכותל רעוע'.

ומסביר תוספות: 'אילימא בכותל בריא בדיני אדם נמי ליחייב — פי' אכותל, דאבהמה ודאי לא מיחייב בפריצת גדר בעלמא דאין זה אלא גרמא בעלמא, וי"ס שכתוב בהן בהדיא אכותל'. וכן בתוס' בסנהדרין (ע"ז ע"א ד"ה בנזקין).

וכן הרשב"א (ב"ק נה ע"ב):

אילימא בכותל בריא בדיני אדם נמי ליחייב. לאו חייב אבהמה קאמר דגרמא בעלמא הוא וכדקתני במתני' או שפרצוה לסטים פטורין ומשמע פטורין בין שהזיקה הבהמה בין שהזיקה דגרמא היא, ותנן הוציאוה חייבין ואוקימנא בשהכישוה, אלא בדיני אדם לחייב על הכותל קאמר. ועוד אי אכותל למה ליה למימר בפני בהמת חברו, ו"ל דה"ק הפורץ גדר רעוע בפני בהמת חברו פטור בין על הכותל בין על הבהמה מדיני אדם ומיהו חייב על הבהמה מדיני שמים שלא היה לו לפרוץ עד שיודיע לבעלים וישמרו את בהמתן.

היינו, תוס' מחייבים על כותל רעוע בדיני שמים, והרשב"א אף על אובדן הבהמה. ועל נזקי הבהמה חייבים רק אם הכישוה.

ובעל 'תורת חיים' פרש מדעתו כרשב"א:

רש"י ז"ל והתוספות פירשו דאכותל קאי ומיהו פשטא דשמעתא לא משמע כן מדלא קאמר בהדיא בדיני אדם נמי ניחייב אכותל, לכך נראה דניחייב אבהמה קאמר וכן משמע מדברי הרמ"ה שכתב הטור ומה שכתבו התוס' דאבהמה ודאי לא מחייב בפריצת גדר בעלמא דאין זה אלא גרמא בנזקין, ו"ל דדבר מצוי ושכיח הוא שהבהמה בורחת כשנפרץ הכותל וכיון דמצוי הוא לא הוי גרמא בנזקין אלא דיני דגרמי הוא כמ"ש התוס' בפ' לא יחפור בשם ריצב"א ז"ל דכל היזק מצוי ורגיל דיני דגרמי הוא.



רבינו ירוחם (מישרים נתיב ל"א ח"א) כתב:

אם יצתה והזיקה. ואפילו נפרצה מחיצה בלילה או שפרצוה לסטים ויצתה והזיקה פטור, ואפילו ליסטים פטורים מדיני אדם. ואם הוציאוה ליסטים הלסטים חייבים ואפילו שלא עשו לסטים אלא שהכישוה או שעמדו בפניה, ואם היה ביום אפילו כותל בריא הוא חייב דסתמא ידע והיה לו להחזירה כדי שלא תעשה נזק אבל בלילה אפילו ידע אין מחוייב להחזירה ולפיכך פטור בכותל בריא ודוקא שהוציאוה לגולה אבל הוציאוה לאבדה פטורים.

הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ד ה"ב) פסק: 'הפורץ גדר לפני בהמת חברו ויצאת והזיקה, אם היה גדר חזק ובריא חייב, ואם היה כותל רעוע פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים'.

והראב"ד השיג: 'א"א זה שאמר חייב לא ידענו מהו אם על הכותל אמר למה ליה למימר ויצתה והזיקה, ואם על הנזק אמר אינו כן אלא אם כן הכישוה והדריכוה לנזק'.

ובאר המגיד משנה:

ופירש רבינו ז"ל פטור וחייב על הנזק שהזיקה הבהמה והקשו עליו מהמשנה שהביא הוא למעלה דקתני הוציאוה ליסטים דוקא הוציאוה הא פרצו בפניה אינן חייבין על נזקה. והשיב ז"ל שחילוק יש בין הליסטים המתכוונים לגנוב ולא לפרוץ גדר ובין זה המתכוון לפרוץ הגדר ולא לגנוב והראה פנים לדבריו, ואחרים פירשו פטור וחייב על הבהמה שנאבדה וכן דעת ר"א בהשגות וכן דעת האחרונים ז"ל.

היינו, הרמב"ם מסביר שפורץ גדר בפני בהמת חברו חייב על נזקים שעשתה הבהמה אם הגדר בריאה, וחייב מדיני שמים על נזקים שעשתה הבהמה אם הכותל רעוע. והראב"ד הסביר כרשב"א.

הרמב"ם הסביר את שיטתו בתשובתו לחכמי לוניל (סי' תלב) שהובאה בקצרה אף במגדל עוז בהלכה זו. וז"ל:

אלא כך הדין השובר כלי שלם וחזק משלם דמי כלי שלם והשובר כלי רעוע אינו משלם [אלא] כלי רעוע. כך הסותר כותל חברו אם אכותל בעלמא קאי משלם דמי הכותל שהפסיד בין שלם בין רעוע חייב בדיני אדם. וא"ת כותל זה הרעוע עומד לסתירה הוא ומצוה קא עביד אמאי חייב בדיני שמים, אלא ודאי כל המפרש כך נשתבש ואין הדברים אמורים אלא לענין הבהמה שיצאה מפרצה והזיקה אם היה הגדר חזק ובריא הפורץ חייב בנזקה בדיני אדם, ואם היה הכותל רעוע שאינה משתמרת הפורץ פטור מדיני אדם על זה הנזק שהזיקה הבהמה וחייב בדיני שמים, שהרי גרם לבעלים לשלם הואיל והכותל רעוע כמו שביארנו שאפילו חתרוה או פרצוה לסטים בעל הצאן חייב



ואם לא פרץ אפשר היה שלא תצא ולא תזיק ומפני זה חייב בדיני שמים. וזה שהקשיתם על דבר זה מן הליסטים שפרצו מחיצת הדיר בבריאה שאין חייבין בנזיקה עד שיוציאוה אבל אם יצתה מעצמה פטורין ודאי קושיא היא זאת ושמא זאת הקושיא שבשה המפרש עד שהעמיד דבר זה בכותל עצמו. וזהו פירוקה הפרש גדול יש בין ליסטים שפירצו הדיר ובין חבירו שפרץ לפני בהמתו שהליסטים כוונתם לגנוב הבהמה לפיכך כל זמן שלא הוציאוה מרשות בעלים לא נתחייבו ולא נעשית ברשותם ובעת שיוציאוה נעשית ברשותם ונתחייב בנזיקה, אבל אם הניחוה שם הרי לא עשו הנזק שנתכוונו לו שהוא הגניבה ולפיכך פטורין, אבל הפורץ גדר לפני בהמת חבירו אין כוונתו לגנוב ולא נתכוון אלא שתצא הבהמה ותזיק ויתחייבו הבעלים בנזיקה ולפיכך הוא חייב באותו נזק כדין כל מזיק, וזהו הפרש בין לסטים ובין פורץ בהמת חבירו, והרי כל הדברים נכונין ויוצאין על עיקרי הדינין וכלם נתנו מרועה אחד.

שיטת הרמב"ם היא שעל הכותל חייבים הליסטים ולפי סוג הכותל תשלומיהם. לגבי נזקי הבהמה אם הכותל רעוע חייבים על נזקיה מדיני שמים כיוון שאולי היתה הבהמה פורצת בעצמה, ואם הוא בריא בדיני אדם. וכל זאת בפורץ גדר ע"מ שיצאו הבהמות וזיקו, אולם אם גנב פרץ גדר כיוון שהתכווין לגנוב ולא להוציאם כדי שיזיקו פטור על נזקים שהזיקה לאחר יציאתם, אא"כ הוציאוה בידיים. ומחלק בין גנב לבין מזיק. גנב חייב על נזקי הבהמה רק אם הוציאה בידיים. מזיק חייב מעת שפרץ כיוון שהתכווין שתצא ותזיק.

הראב"ד וכן תוס' ורשב"א חלוקים עליו וסוברים שאין זה תלוי בכוונת הפורץ אלא תלוי במעשיו. ולכן אם פרצו את הכותל פטורים על נזקי הבהמה, ואם הכישוה כדי לגזולה ולזכות בה (לתוס') או כדי שתזיק (לראב"ד) – נכנסה לרשותם וע"כ חייבים, ועל הכותל ואובדן הבהמה אם הכותל רעוע משלם מדיני שמים, ואם הוא חזק מדיני אדם. עולה שהרמב"ם מרחיב את החיוב ומחייב בפורץ אף ללא מעשה כיוון שכוונתו להזיק.

הטור (חו"מ סי' שצו) פסק: 'הוציאוה לסטין הם חייבין משעת משיכה או שהכישוה במקל להוציאה ודוקא שהוציאוה כדי לגזולה אבל הוציאוה כדי לאבדה פטורים. הפורץ גדר לפני בהמת חבירו וברחה ונפסדה אינו חייב לשלם הבהמה אפילו שהיה הכותל בריא אבל על הכותל חייב. והרמ"ה כתב שחייב ג"כ לבעל הבהמה לשלם בהמתו, והרמב"ם ז"ל כתב שחייב לשלם בנזקי הבהמה אם הלכה והזיקה, והראב"ד כתב שאינו חייב בנזקי הבהמה "אא"כ הכישה והזמינה לנזק'.

ובאר הב"י את דעת הטור שסבר כרא"ש וחלק על שיטת הרמב"ם ולכן אם הליסטים הוציאוה בפעולת משיכה או הכשה במקל ליסטים אחראים על נזקה, אולם רק אם



הם הוציאוהו כדי לגזלה - אבל אם הגנבים הוציאוהו לאבדה ולהזיק לבעל הבהמה - פטור מתשלומים על נזקיה.

ולגבי פורץ גדר והבהמה יצאה מעצמה - פסק הטור שחייב בכותל בריא וחייב מדיני שמים בכותל רעוע. ועל אובדן הבהמה יש מחלוקת בין הראשונים. והביא את שיטת הרמב"ם שאם התכווין לפרוץ ולהזיק והלכה בהמה והזיקה חייב אף ללא הכשה או הזמנה לנזק, והראב"ד חלק שרק אם הזמינה להזיק. ומצאתי בשו"ת נוכח השולחן (אה"ע סי' יג) שכתב:

הנה מבואר הדבר דהגם דס"ל להרמב"ם דפורץ גדר לפני בהמת חבירו חייב בנזקיה מדינא דגרמי מ"מ זהו דוקא במתכוין להזיק אבל במתכוין לגנוב הגם שיצאה והזיקה הוא פטור מדד"ג כיון שאין כונתו להזיק אלא לגנוב וכדברי הרמב"ם ז"ל פסק מרן בשו"ע ח"מ סי' שצ"ז ע"ש בסמ"ע וא"כ מוכח דסברי הרמב"ם ומרן דאף בדינא דגרמי אם מתכוין להנאתו פטור.

בשו"ע (חו"מ סי' שצו ס"ג) פסק: 'הוציאוהו לסטים, הם חייבים משעת משיכה או שהכישוה במקל להוציאה. ודוקא שהוציאה כדי לגזלה, אבל הוציאוהו כדי לאבדה, פטורים'.

ובכך פסק כטור, ואף הרמב"ם יסכים לרוב ההלכה פרט לסיומה שיחלוק שאף המוציאה לאבדה חייב עליה ועל נזקיה.

ובסעיף ד הוסיף: 'הפורץ גדר לפני בהמת חבירו ויצאה והזיקה, אם היה גדר בריא וחזק, חייב. וי"א דאינו חייב בנזקי הבהמה אלא אם הכישה והזמינה לנזק, וכן עיקר (טור בשם הראב"ד והמגיד פ"ד דנ"מ). וי"א דאפילו על הבהמה עצמה אינו חייב, אם נאבדה (טור). ואם היה כותל רעוע, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים'. המשפט הראשון בסעיף ד מתאים לרמב"ם, והרמ"א מוסיף את דעת הראב"ד.

לגבי השאלה שלפנינו, גנבים שפרצו את הגדר וכלבים ברחו והזיקו, לפי הרמב"ם הגנבים פטורים משום שלא התכוונו לגזול את הכלבים ולא התכוונו להוציאם שיזיקו, ולפי הראב"ד לא הזמינו את הכלבים להזיק אלא באו לגנוב. ואם כן בעל הכלבים והגנבים פטורים משום גרמא בנזקין.

ויש לעיין אם בידיעה שכך הדין, כלומר האם המגדל כלב בידיעה שאם תיפרץ הגדר ע"י גנבים הם פטורים מתשלום על נזקי הכלב - האם במקרה זה אין בעל הכלב חייב בנזקיו שכן הוא יודע שהכלב שהוא מגדל הוא מסוכן, והשמירה שהוא שומר עליו אינה מספיקה. וא"כ האם לא מוטלת עליו חובת שמירה גדולה עוד לפני שנפרצה הגדר לשמור על החיה הרעה שהוא מגדל ברשותו כדי שלא תוכל לצאת ולהזיק. וא"כ רמת הסיכון בגידול חיה רעה כזו היא כה גדולה שאסור להתירה כלל מהשרשרת.



ה. דין גוי שגנב

באזור בו נשאלה השאלה מדובר באוכלוסייה בדואית בעיקרה שגונבת וגוזלת מכל הבא ליד, והשאלה היא מה דינם ומה דין מי שפגע בהם גופנית בשעת גניבה. לשם הבנת הדין והזכות למנוע מנכרי לגנוב נעסוק אף בדין חובל בישראל.

הרמב"ם פסק בהל' מלכים (פ"ט ה"ט) ברשימת שבע מצוות בני נח:

בן נח חייב על הגזל, בין שגזל עכו"ם בין שגזל ישראל, ואחד הגזול או הגונב ממון או גונב נפש, או הכובש שכר שכיר וכיוצא בו, אפילו פועל שאכל שלא בשעת מלאכה, על הכל הוא חייב, והרי הוא בכלל גזלן, מה שאין כן בישראל, וכן חייב על פחות משה פרוטה, ובן נח שגזל פחות משה פרוטה ובא אחר וגזלה ממנו, שניהן נהרגין עליה.

מרשימה זו נעדר דין חבלה, וכן נעדר מיתר שבע מצוות בני נח. מכאן ניתן ללמוד שבעוד שבישראל אנו אומרים: לא יהיה ממון חמור מגופו, הרי בגוי ממון חביב עליו מגופו, ולכן אם פגע ברכוש חבירו הנכרי – נהרג. ואם פגע בגוף חבירו הנכרי חייב אולי ממון לפי דינים ותקנות שקבעו לעצמם אבל פטור ממיתה. לגבי דין גוי שחבל בישראל הדין שונה. ויש מכך ללמד על הבדל הגישות שבין ישראל לגויים. בישראל חבלה בגוף עדיפה וחמורה מנזקי ממון ואילו בנכרים להיפך. וכשדנים בדיני ישראל מחמירים על נכרי שגופו של ישראל יהיה לפחות כממונו.

נאמר במסכת סנהדרין (נח ע"ב): 'אמר רבי חנינא: נכרי שהכה את ישראל — חייב מיתה, שנאמר (שמות ב') ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את המצרי] וגו'.

וברש"י: 'ויך את המצרי — משום דהכה איש עברי'.

והרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ו) פסק: 'ועכו"ם שהכה ישראל אפילו חבל בו כל שהוא אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג'. וכ"פ בהל' חובל ומזיק (פ"ה ה"ג).

איסור זה אינו נמנה על שבע מצוות בני נח. וכן התורה תמימה כתב שהריגת משה את המצרי היתה משום הוראת שעה.

וכתב הרדב"ז (הל' מלכים פ"י ה"ו): 'ומ"מ אין נהרגין בב"ד אלא על שבע מצות'.

וכן הכסף משנה: 'וסובר רבינו שאע"פ שחייב מיתה לשמים אינו נהרג וראיה מדשקלין וטרינן באלו הן הגולין אם גר תושב שהרג את ישראל גולה או נהרג ואם איתא לשקול וליטרי בחובל בישראל אלא ודאי אע"פ שחייב מיתה אינו נהרג וקרא דויפן כה וכה אסמכתא בעלמא הוא'.

אולם הר"ן (סנה' נח ע"ב) כתב שלא כרמב"ם, וז"ל:

כותי שהכה את ישראל חייב מיתה. משמע דמדן גול מייטין לה דמה לי חבל בגופיה מה לי חבל בממונו. ולפי"ז ל"ש כותי ול"ש ישראל שוין בדבר. ועוד מהיכא ילפינן לה מהמצרי שהכה את איש עברי שניהם היו ב"נ. ולי לא



משמע הכי דדוקא ישראל, דאע"ג דעדיין לא קבלו התורה כבר היה להם מצות יתירות על בני נח וכדכתיבנא לעיל, ועוד דא"כ למה מנו בכלל הז' מצות שפיכת דמים והיא הריגה לחשבו מכה חבירו, אלא ודאי דוקא מכה ישראל חייב מיתה ממש כמו שהרגו מרע"ה.

"אבל הרמב"ם ז"ל כתב דאין בחיוב מיתה זו ובחיוב מיתה שאמרו בכותי העוסק בתורה ובחיוב מיתה בכותי ששבת, אלא שמודיעין אותו שהוא חייב מיתה ומכולן עונשין אותו אם יעשה אבל אינו נהרג עליהו אע"ג דמפשטא דגמרא לא משמע הכי מדאמרין בסמוך גבי כותי העוסק בתורה וליחשבה גבי ז' מצות דמשמע דמעיקר מצוה היא. ועוד מדאפקה מגול או מנערה המאורסה שהם חייבי מיתות ממש".

היינו, הר"ן עונה שגוי שחבל בגוי אינו חייב מיתה משום גזל שא"כ אין הבדל בין ישראל לנכרי על שניהם חייב, וכן לא היו מונים שפיכות דמים בז' מצוות בני נח [להלן זמב"נ] אלא חבלה. ומכך מגיע הר"ן שמדובר דוקא בחבלה בישראל ולכן חייב עליו מיתה. ושלא כרמב"ם - לפי הר"ן נהרג בבי"ד. ומה שלא נמנה בזמב"נ היינו משום שהמדובר על דיניו כגוי כלפי גוי אחר ולא על דיניו כלפי עם ישראל.

וכן כתב בערוך לנר (סנהדרין שם):

הא דלא קחשיב ליה בהדי ז' מצות וכדפריך לקמן גבי גוי ששבת ושעסק בתורה ובוזה לא שייכי תירוצי הגמרא י"ל דלא קחשיב אלא מה שהוא משום ב"נ דהיינו המצות שחייב עליהן מחמת שהוא ב"נ, אבל גוי שהכה ישראל אין החיוב מחמת שהוא ב"נ דהא אם הכה ב"נ אחר אינו חייב ולא חייב רק משום שהכה ישראל, ולא הוי דומיא דאינך לכן לא קחשיב. ועוד כיון דנכרי שהכה את ישראל מדין גזל חייב וכמ"ש הר"ן א"כ הוא בכלל גזל.

ונראה לומר שהאמירה שלא יהיה גופו פחות מממונו, אינה אלא בדיני ישראל אבל בדיני גויים גופו פחות מממונו. וסובר הר"ן שכלפי ישראל נידון לפי דיני ישראל ולכן נהרג על כך מדין גזל.

אולם לפי הרמב"ם אין החיוב מדין גזל אלא מדין קדושת ישראל בלבד ועל כן בנזקי ממון דנים לו כשאר נכרים, אבל בנזקי גוף מעבירים אותו לדין חדש שאין בו כלל ואותם דינים שהזכיר הר"ן בחדא מחתא: שעסק בתורה וששבת, שחיוב מיתה יש בהם לנכרי, אבל אין הורגים אותו.

1. טיעונים שונים

ההיתר להפסיק או למנוע את הגניבה ע"י כלב נובע מדין 'עביד איניש דינא לנפשיה'. היינו עתה בטרם הגוי נכנס למטע איני יכול למנועו ולעשות מאומה. כאשר הוא נכנס ע"מ לגנוב הותר לי למנועו באמצעים המינימליים שימנעו ממנו לבצע את זממו, אבל



לא הותר להורגו או להענישו. בספרי חבל נחלתו (ח"ב סי' קב עמ') התווכחתי עם מו"ר הגרז"נ גולדברג הי"ו בדין זה. הגרז"נ גולדברג טען בדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' הותר אף להעניש ואני סברתי שאסור להעניש ומותר רק למנוע.

ובמחשבה ראשונה בעניין שאלתנו, חשבתי שכשם שגוי נהרג על פגיעה ממונית בישראל הן בגופו הן בממונו יהיה מותר כדי למונעו מהיזק ממון — לפגוע בגופו או אף להורגו שהרי זה דינו, ו'עביד איניש דינא לנפשיה', ורק בישראל שאין עונשו על גניבת ממון יהא אסור להורגו או לפגוע בגופו שלא לצורך. אולם במחשבה שנייה נראה לי שהדבר אסור שהרי כאמור לענ"ד הותר למנוע בפגיעות ההכרחיות אבל לא הותר לפוצעו קשה וודאי שלא להורגו וא"כ אם אדם שם כלבי טרף במטע שלו הוא נוקט בפעולות שלא הותרו מדין 'עביד איניש דינא לנפשיה'.

והקשו לי מדין הבא במחלתרת.

כך כתב הרמב"ם (הלכות גניבה פ"ט הל' ט-יב בהבאת חלק מההלכות):

ומפני מה התירה תורה דמו של גנב אף על פי שבא על עסקי ממון לפי שחזקתו שאם עמד בעל הבית בפניו ומנעו יהרגנו ונמצא זה הנכנס לבית חבירו לגנוב כרודף אחר חבירו להרגו ולפיכך יהרג בין שהיה גדול בין שהיה קטן בין זכר בין נקבה.

היה הדבר ברור לבעל הבית שזה הגנב בא עליו אינו הורגו ולא בא אלא על עסקי ממון אסור להרגו, ואם הרגו הרי זה הורג נפש.

"וכן הגנב שגנב ויצא או שלא גנב ומצאו יוצא מן המחלתרת הואיל ופנה עורף ואינו רודף יש לו דמים.

וכן הבא במחלתרת לתוך גנתו או לתוך שדהו או לתוך הדיר והסהר יש לו דמים, שחזקתו שבא על הממון בלבד לפי שאין רוב הבעלים מצויים במקומות אלו. (עי' לעיל הערה).

וכך הדברים לענ"ד באזורנו, הגנבים באים על עסקי ממון ואינם מתכוונים להרוג ולכן אין להורגם.

עוד הקשו הרי חלקם באים ע"מ להזיק בלא שום רווח ממוני, ופעולה זו היא בגדר מרידה כאמור בספר שופטים (פ"ט פס' כה): "וישימו לו בעלי שכם מארבים על ראשי ההרים ויגזלו את כל אשר יעבר עליהם בדרך ויגד לאבימלך". ומפרש הרד"ק: "ושמו לו מארבים על ראשי ההרים ואותם המארבים היו גוזלים כל אשר עבר עליהם לומר שיצאו מתחת רשותו ואין להם מושל והיו עושים הישר בעיניהם". היינו עשיית אזרחים כטוב בעיניהם בפעולות כנגד החוק יש בהן צד של מרידה. וא"כ אולי מדין מלחמה הותר להניח בשדה כלבי תקיפה ככלי נשק לפגוע בכל הנכנס להזיק. ונראה שאע"פ שיש צדק בעצם הטענה שבמקומות אלו אין יד המשטרה תקיפה והם

לעתים עושים כרצונם, בכ"ז מלחמה צריכה להכריז המדינה ולא אנו יכולים להכריז על כך. ואם כן למסקנה א"א להניח מצד דינים אלו כלבי תקיפה משוחררים.

מסקנה

מותר לגדל כלב קשור בשרשרת ביום ומשוחרר בלילה בחצרו. אולם יכולות להיווצר תקלות חמורות כאשר נצטרך לתפקוד הכלב. ראשית, אמנם הנכנס לא רשות אחראי לנזקיו, ועם זאת לא בכל מקרה מותר להניח בחצרו כלב אשר יפגע גופנית בגנב, או יגרום לו למוות. שכן אם הגנב בא במחותרת ע"מ להרוג את בעה"ב אם יעמוד על ממונו מותר לפי ד"ת להרוג את הגנב, לעומת זאת אם הוא בכוונה מוכחת שלא להרוג כגון שהוא בא שלא חמוש או במקרה דנן למטעו של בעה"ב אסור להורגו והוא חייב ממון אבל לא נפשות. כמו"כ אם גנבים יפרצו את הגדר והכלב ילך וינשוך סתם בני אדם, הגנבים ודאי פטורים, ואילו בעל הכלב אין זה ברור שפטור שכן הוא גידל את החיה הרעה בביתו, והיה צריך לשומרה שלא תלך ותזיק אפילו אם הגורמים ליציאתה הם גנבים. ואולי מה שהתירו בספר גידול כלב שאינו קשור בלילה, הוא רק כלפי נכרים שהם נהרגים אף על פחות משווה פרוטה, אבל לגבי גנב מישראל הדבר צ"ע. ולכן מן הראוי שלא להניח כלבי תקיפה בחצרו כשאינם קשורים לשלשלת.



החזקת כלב תקיפה בבית

הרב דוד פנדל

הצגת השאלות

א. האם מותר לאדם להחזיק כלב תקיפה (המסוגל להרוג אדם) בתוך ביתו, להגנה מפני גנבים? נידון זה שייך לכאורה לדין 'גנב הבא במחתרת' (יבואר בהרחבה להלן), שלגביו חידשה התורה שמותר לבעל הבית להרגו, ואם כן נראה שיש להתיר להחזיק כלב תקיפה, שיהרוג גנבים לפי הצורך. אך אולי ההיתר שהתירה התורה להרוג את הגנב הוא לבעל הבית עצמו, אך אסור לו להשאיר בבית מלכודות שיגרמו למותו של הגנב?

ב. האם מותר לאדם להרעיל או להרוג באופן אחר, כלב של שכנו שגורם לו נזק?

א. החזקת כלב רע

נאמר בגמרא (ב"ק טו ע"ב):

תניא; רבי נתן אומר; מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו? תלמוד לומר (דברים כב, ח): וְלֹא תִשֵּׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ. ומבאר המהרש"א¹ שהיה צריך להזהיר על כלב רע נוסף על אזהרת המעקה, משום שהמעקה נועד להגנה על בני ביתו שלא ייפלו, אך כלב רע אינו מזיק לבני ביתו אחרי שהורגל עימם, ולא נועד אלא לשמור מפני הגנבים בלילה, ואף על פי כן נאמר עליו וְלֹא תִשֵּׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ.

לכאורה, הטעם שאסור להחזיק כלב רע, אף על פי שאינו מסוכן לבני הבית, הוא מפני החשש שיזיק חפים מפשע שיחשוד בהם, או לחילופין שיפגע בגנב שלא כדין. אם כן יש בידינו סברא לאסור החזקת כלב תקיפה, פן יהרוג אדם שנכנס לחצר בטעות וכדומה. ומכל מקום מצאנו מקור מפורש לאיסור החזקת כלב תקיפה בבית. יש להזכיר גם טעם נוסף שבשלו יש להימנע מהחזקת כלב בבית, והוא שמא ינבח ויפחיד בני אדם, ואפילו אינו נושך, כמעשה הנורא בגמרא (ב"ק פג ע"א):

ההיא איתתא דעלת למיפא בההוא ביתא, נבח בה כלבא, אמר לה מריה: לא תיסתפי מיניה, שקולי ניביה. אמרה ליה: שקילי טיבותיך ושדיא אחיזורי, כבר נד ולד.

1. מהרש"א, חידושי אגדות שם, ב"ק טו ע"ב, ד"ה מניין.



ומפורש במשנה (שם עט ע"ב): 'לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת', ואיתא בגמרא (שם פג ע"א): 'אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה', וכן נפסק בטור (חו"מ סי' תט) ובשו"ע (חו"מ סי' תט סעי' ג).

ב. הלעיטהו לרשע וימות

כתב הרב יצחק זילברשטיין² לגבי מי שגונבים ממנו באופן קבוע דברי מאכל, שרשאי הוא להרעיל את האוכל אף שהגנב עלול למות על ידי זה, מדין 'הלעיטהו לרשע וימות'. מקרה זה דומה לנידון דידן, ועל ידי בירור הדברים יתבאר הדין של כלב תקיפה.

מקור המושג 'הלעיטהו לרשע וימות' הוא בגמרא (ב"ק סט, א) שמבארת את דברי המשנה (מעשר שני פ"ה מ"א): 'כרם רבעי מציינין אותו בקוזזות אדמה, ושל ערלה בחרסית, ושל קברות בסיד, וממחה ושופך. אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים? בשביעית'. מבואר במשנה שעל בעל שדה לסמן מקום שהוא בדין כרם רבעי (ומותר באכילה רק בירושלים או על ידי חילול) וערלה, כדי שלא ייכשלו בני אדם באיסור, כשיאכלו מפירות שדהו. ואמר על זה רשב"ג, שדין זה אינו אמור אלא בשנת השמיטה, כאשר יש רשות לכל אדם לאכול מן השדה; אבל בשאר שנים, אינו צריך לסמן מקומות של איסור, כיוון שאסור לכל אדם לאכול מן השדה, ומי שאוכל גנב הוא, ו'הלעיטהו לרשע מן האיסור, וימות'. דהיינו, לא אכפת לנו להכשילו בעברה, כיוון שרשע הוא ואינו חושש מאיסור גזל. הרמב"ם (הל' מע"ש פ"ט ה"ז) פוסק כרשב"ג.

תמהו רבים על דברי הרב זילברשטיין לגבי ההיתר להרעיל אוכל שנגנב; כיצד הוא לומד זאת מדין 'הלעיטהו לרשע וימות', הלא דין זה לא הוזכר בש"ס אלא לעניין איסורים (כגון להניח לרשע לאכול ערלה וכרם רבעי או טבל),³ אך לא לעניין נזק, וכל שכן לא לעניין מיתה. מה שנקטה הגמרא 'הלעיטהו לרשע וימות', פירושו במובן הרוחני, שיפסיד מעלת נפשו או שיקרב מיתתו בידי שמים, ומכל מקום אינו כפשוטו שיש להרגו. אם כן מניין האסמכתא לומר חידוש כזה, שמותר לאדם לגרום מיתה למי שגונב ממנו, כאשר אינו בכלל דין 'גנב הבא במחתרת'?

ג. עביד איניש דינא לנפשיה

לכאורה היה מקום לומר שיש להתיר זאת מדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' (ב"ק כז ע"ב), כפי שנפסק בשו"ע (חו"מ סי' ד סעי' א):

2. חשוקי חמד, ב"ק סט ע"א, ד"ה הלעיטהו.

3. עי' דמאי פ"ג מ"ה; וכן בתוספתא, פאה פ"ב ה"ה, כמובא בגמ' ב"ק סט ע"א.



יכול אדם לעשות דין לעצמו; אם רואה שלו ביד אחר שגזלו, יכול לקחתו מידו, ואם האחר עומד כנגדו, יכול להכותו עד שיניחנו...

אם כן, כאשר גונבים מאדם אוכל, יכול להכות את הגנב על ידי כך שירעיל את האוכל. אמנם אין הדין כן, כיוון שמבואר בגמרא (ב"ק כח ע"א) ששור שעלה על גבי חברו להורגו, ובא בעל השור התחתון ודחפו לעליון ומת – חייב, משום שהיה לו לשמטו, ולא שמטו. כלומר, היה לו לקחת את שורו מתחת השור העליון באופן שלא יזק השור העליון, ולא לדחוף את השור העליון ולגרם בוודאי להריגתו. ודברי הרמ"א (שם) ברורים: 'יכול להכותו עד שיניחנו אם לא יוכל להציל בענין אחר', ופשוט שהדברים אמורים הן כלפי עצם ההיזק, והן כלפי גודל ההיזק, דהיינו שאם יכול להימנע מלהזיק בכלל – הרי חייב על כך שהזיק, ואם יכול להסתפק בהיזק קטן – אסור לו לעשות היזק גדול.⁴ לאור זאת, נראה שאסור להרעיל מי שגונב אוכל, שהרי לא מתקבל על הדעת שאין אפשרות למנוע את הגנבה אלא באופן זה.

יש להוסיף שגם אם אין דרך למנוע את הנזק אלא על ידי הריגת המזיק, אין להתיר זאת, כמו שכתב בעל ה'הפלאה', בפירושו לתורה 'פנים יפות' (דברים כה, יב):

שודאי דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' אפילו להזיק את חברו היינו באופן שאין בו סכנה, אבל אם הורג את חברו פשיטא שחייב מיתה או גלות.

1. שורש דין 'עביד איניש דינא לנפשיה'

יש לעיין, כיצד דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' מתיר איסור תורה של הכאה? נראה שזו סברא פשוטה, שזכותו של אדם לשמור על ממונו בכל כוחו, וזה הביטוי היסודי ביותר של 'בעלות', שאדם שומר על ממונו לעצמו, ויכול למנוע בכל מחיר נזק או גנבה. לא יעלה על הדעת שאדם יעמוד ויראה כיצד גונבים את ממונו, ולא יכה את הגנב אלא יחכה לבוא המשטרה.

מהרי"ט⁵ כתב שמותר להכות את הגנב או המזיק, משום ש'אינו עושה מעשה עמך'. ו'ספר החינוך'⁶ כתב שאם בא אחד והתחיל לצער את חברו בדברים רעים, לא ייתכן שלא יענה לו, 'שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הפכים', ואחר כך הוסיף:

יש לנו ללמוד דבר זה שמותר לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחותרת להקדים ולהרגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזיקין מיד חברו, כי יש לו רשות להנצל מידו וכו' בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו.

4. שו"ת הרא"ש, כלל קא סי' ג; וכן נפסק ברמ"א, חו"מ סי' שפג סעי' ב.

5. מהרי"ט, ח"א סי' קי.

6. ספר החינוך, מצווה שלח 'שלא להונות אחד מישראל בדברים'.

מבואר בדברי 'ספר החינוך', שהסברא של 'הבא להרגך השכם להורגו' אינה רק בהריגה, אלא אף בנזק והכאה, וכשם שגנב הבא במחתרת מותר לבעל הבית להרגו משום שהגנב מוכן להרוג את בעל הבית, כך מזיק שפוגע בממונו של אדם, מותר לאדם להזיק לו כדי למונעו מכך. ואף על פי שהמזיק לא הכהו, הדעת נותנת שלבעל הבית מותר להכותו, שהרי אם היה המזיק פוגש בבעל הבית, לא היה נמנע מלהכותו, ויש לומר 'הבא להכותך השכם להכותו'.⁷ בדרך זו ניתן לבאר את הדין שהזכרנו לעיל; 'הלעיטהו לרשע וימות', שהקשו לגביו האחרונים:⁸ הלא יש דין ערבות (סנהדרין כז ע"ב), ובכללו שאנו מוזהרין על כל איש ישראל, להזהירו מחשש שוגג ולמונעו בכל כוחנו ממזיד, ואם כן כיצד אומרים 'הלעיטהו לרשע וימות' ומכשילים אותו באיסור? לפי הסברא שהזכרנו לעיל ניתן לומר, שאף שעל האדם לשקוד על תקנתם של כלל ישראל, מכל מקום לא ייתכן לדרוש ממנו להציל מאיסורים את מסיגי גבולו, ולא מסתבר שיהיה מוטל עליו לטרוח ולסמן לגנב היכן 'מותר' לו לגנוב והיכן אסור לו לגנוב. פן נוסף של סברא זו נמצא בדברי החזון איש (דמאי סי' ח ס"ק ט):

דכל שנוטל באיסור לא מיקרי שאני מכשילו, שהרי הדבר מנוע מחמת איסור, והנוטל נוטלו בלא הזמנת הבעלים לזה, והא דאמר 'הלעיטהו' הוא לישנא בעלמא שאינך זקוק למעשהו ולשקוד על הצלתו.

להמחשת סברת החזון איש יש לשאול: לפי החולקים על רשב"ג וסוברים שיש לציין כרם רבעי ושאר איסורים עבור העוברים והשבים, מה יהיה הדין אם יתקין בעל הבית גדר תיל חשמלית סביב שדהו, האם גם אז נדרש ממנו לסמן שהמדובר בכרם רבעי? ודאי שלא, שהרי אין אפשרות להיכנס לשדהו כלל. אם כן, כאשר התורה אוסרת את הגזל, הרי זה כאילו הוצבה גדר בלתי עבירה בפני העוברים והשבים, ואם בכל זאת פורצים אותה, אין על בעל הבית לשאת באחריות של אפשרות כזאת.

ד. בא במחתרת

יש לברר, האם החזקת כלב תקיפה להגנה מפני גנבים, נכלל בדין 'הבא במחתרת' שהתירה התורה להרגו? כתוב (שמות כב, א-ג): 'אם במחתרת ימצא הגנב והקה ומת אין לו דמים: אם זרקה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו'. כאשר הגנב בא במחתרת 'אין לו דמים', כלומר, הרי הוא כמי שאין לו דם ונשמה, ומותר להורגו.⁹

7. וכן משמע בדברי תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' רח.

8. שו"ת חוות יאיר, סי' קמב ועוד.

9. עפ"י רש"י, סנהדרין עב ע"א, ד"ה מאי טעמא.



למדנו במשנה (סנהדרין עב ע"א): 'הבא במחותרת נידון על שם סופו', כלומר, שאף על פי שלא הרג – נהרג, משום שסופו להרוג את בעל הבית כשיעמוד כנגדו להציל ממונו.¹⁰ מבארת הגמרא:

אמר רבא; מאי טעמא דמחותרת? חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והאי מימר אמר; 'אי אזילנא קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי קטילנא ליהו', והתורה אמרה; אם בא להורגך השכם להורגו.

כלומר, מאחר שהגנב יודע שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, שרואה שאחר נוטל ממונו ממנו ושותק, אם כן מתכוון הגנב להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו. לכן אומרת התורה: דע לך שהגנב בא להורגך, והבא להורגך – השכם להורגו.¹¹

לפי זה נראה שבמקרה שגנב גונב ממונו אוכל, יכול בעל הבית להרוג את הגנב, שהרי אם היה הגנב נפגש בבעל הבית היה הורג אותו, ושייך לדין 'הבא במחותרת'. אמנם היתר זה אינו מעשי, כיוון שכדי להרעיל את הגנב, מוטל עליו להתרות בו לפני עדים שהוא עומד להרעילו, כמבואר בגמרא (שם עב ע"ב):

תניא אידך: 'מחותרת' – אין לי אלא מחותרת, גגו חצירו וקרפיו מניין? תלמוד לומר; 'ימצא הגנב' – מכל מקום. אם כן מה תלמוד לומר 'מחותרת'? – מחותרתו זו היא התראתו.

כאשר בא הגנב במחותרת, מחותרתו זו היא התראתו, כלומר, ברור לו שבא להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו, וכאילו אמר זאת הגנב בפירוש. אמנם אם נכנס לגגו, חצרו וקרפיו, שהכניסה אליהם היא בקלות בלא חתירה, אזי לא ברור שנכנס על דעת להרוג את בעל הבית, אלא ייתכן שסובר הגנב: 'אם אפגוש את בעל הבית אצא מייד'. באופן זה אין היתר להרוג, אלא אם יתרה בו בעל הבית בפני שני עדים ויאמר לו: 'אם תעמוד בפני – אהרוג אותך!', והגנב יקבל עליו התראה זו ויאמר; 'יודע אני, ועל מנת כן אני עושה, שאם תעמוד לנגדי אהרוג אותך!¹² ולענייננו, לא ייתכן מקרה כזה שיעמוד בעל הבית ויזהיר את הגנב בפני שני עדים שעומד הוא להרעיל את האוכל, ויאמר לו הגנב 'אם אראה אותך אהרוג אותך', וממילא אין היתר להרעיל את האוכל מדין זה.

מלבד זה, נראה שהריגת הגנב לא הותרה אלא בידי בן דעת. ויש להעמיק בדין 'הבא במחותרת', שחידשה בו התורה שני דברים: הדבר האחד, 'הבא להורגך – השכם להורגו', וזהו דין גמור ללא הסתייגות, שמי שידוע לך שבא להורגך, מצווה עליך להרוג. הדבר השני, סתם גנב הבא במחותרת – בא להורגך, וממילא נאמר בו הדין הקודם ש'הבא להורגך – השכם להורגו'. כאן הדעת נותנת, שאם ברור לך מעל לכל

10. עפ"י רש"י, שם ד"ה נידון.

11. על פי רש"י, שם ד"ה חזקה.

12. רש"י, שם ד"ה זו היא התראתו.



ספק שלא בא להרגך – אסור לך להרגו, למרות שהתורה לימדה שסתם גנב הבא במחתרת, בא להרגך. ולא לחינם פירשה המשנה את ה'טעמא דקרא' של דין 'הבא במחתרת', ואמרה (סנהדרין עב ע"א): 'הבא במחתרת נידון על שם סופו', דהיינו, שסופו להרגך, לומר לך שאם ידוע לך שאין שבא להרגך – אין להרגו. מובא בגמרא (שם עב ע"ב):

אמר רב; כל דאתי עלאי במחתרתא – קטילנא ליה, לבר מרב חנינא בר שילא. מאי טעמא? אילימא משום דצדיק הוא, הא קאתי במחתרתא! אלא משום דקים לי בגווייה דמרחם עלי כרחם אב על הבן.

כלומר, אף על פי שהתורה לימדתנו שהבא במחתרת מתכוון להרוג את בעל הבית, מכל מקום ייתכנו מקרים שיודע בעל הבית שאין הדבר כן. מצאנו אפוא שיש מקום לשיקול הדעת של בעל הבית, ולפי זה יידע אם התירה לו התורה להרוג את הגנב; וכן מפורש בטור (חו"מ סי' תכה ס"א):

לפיכך אין להרגו אלא כשיודע בודאי שאם יעמוד בעל הממון להציל ממונו שזה יקום עליו ויהרגהו. ומיהו כל אדם בחזקה זו הוא ויכול להרגו, אלא אם כן יודע שהחותר אוהב לבעל הממון ולא יהרגו אף אם יעמוד נגדו להציל ממונו.

לפי דבריו יש לחלק ולומר שלא ניתן היתר הריגת הגנב אלא לבן דעת, שיהרוג את הגנב רק אם יודע בוודאי שהתירה התורה את דמו, ומכל מקום אסור לאדם לגרום להריגת הגנב בצורה שאין לאדם שליטה עליה, כגון על ידי שירעיל את האוכל.

לדברים אלו יש להוסיף, שבדין 'הבא במחתרת' יש כמה פרטי דינים שיש חשש שלא יתקיימו, אם יגרום האדם מיתה לחברו בצורה שאין לו שליטה עליה. ראשית, נאמר בברייתא (שם עב ע"א):

אין לו דמים אם זרחה השמש עליו – וכי השמש עליו בלבד זרחה? אלא: אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך – הרגהו, ואם לאו – אל תהרגהו.

ומביאה הגמרא ברייתא זו לגבי אב שבא לגנוב מבנו, שאם לא ברור לבן שאביו בא להרגו – אין לו להרוג את אביו, משום ש'רחמי האב על הבן', ואפילו יעמוד מולו להציל ממונו – לא היה הורג את בנו, וממילא אין היתר של 'הבא להרגך השכם להרגו'.¹³ אם כן בנידון דידן, אין הכלב יכול להבחין בין אביו של בעל הבית לבין גנב אחר. לא ייתכן אפוא שיהיה ניתן להניח מלכודת שתהרוג כל הגנב ללא הבחנה.

כמו כן יש לחוש לשיטת הראב"ד,¹⁴ שטוען ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' – מדובר כאשר לא זרחה השמש על הגנב, דהיינו בלילה, ואם כן אין היתר להרוג את הגנב

13. רש"י, שם ד"ה אב.

14. ראב"ד לרמב"ם, פ"ט מהל' גניבה ה"ח, שלא כדעת הרמב"ם שם.



אלא בלילה, מפני שגנב בלילה יודע שבעל הבית בבית, ובא להרוג או להיהרג. אך אין גנב ביום בא אלא על דעת לברוח מייד, ואין דעתו להתעכב ולגנוב ממון הרבה, או לעמוד מול בעל הבית ולהרגו, ותולה בכך שאין בעל הבית מצוי בביתו, וממילא אסור להרוג גנב ביום. עולה אפוא שלשיטת הראב"ד, פשוט הדבר שאסור להרעיל את האוכל, שהרי על ידי זה ייהרג הגנב אף אם יבוא ביום, שלא כדין (סברא זו מועילה אף אם אין לו אבא, ואין החשש הנ"ל שייהרג אביו).

ה. פגיעה בבעלי חיים הנכנסים לתוך רשותו ומזיקים

יש לדון בדין בהמת חברו המזיקה ברשותו. לדוגמא, כיום מצוי שאנשים מחזיקים ברשותם כלבים. כאשר כלבו של השכן עומד להזיק בתוך רשות האדם, האם מותר לו לעשות דין לעצמו ולהרגו?

איתא בגמרא (ב"ק כג ע"ב):

מכריז רב יוסף, ואיתימא רבה, דסלקין לעילא ודנחתינ לתחתא; הני עיזי דשוקא דמפסדי, מתרינן במרייהו תרי ותלתא זמנין, אי ציית – ציית, ואי לא – אמרין לי: תיב אמסחתא וקבל זוזך...

כלומר, עיזים העומדות לשחיטה, והקצבים משהים אותן עד יום השוק, ובינתיים מזיקות ברשות הרבים, מתרים בבעליהם, ואם אינם נענים, שוחטים את העיזים, והקצבים מוכרים אותן על כרחם, אף ביום שאינו יום השוק. כתבו התוספות¹⁵ שהדברים אמורים רק בעיזים העומדות לשחיטה, שמותר לשוחטן ולמנוע נזק, ואין צריך לטרוח ולתבוע את הבעלים בבית דין. אמנם עז העומדת לחלב ורחל העומדת לגיזה [דהיינו, שאינן עומדות לשחיטה] אסור לשוחטן, ויכול הבעלים לומר 'לכשיזיקו – אשלם את הנזק'. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' שצז סעיפים א-ב) על פי רוב הראשונים, שלא כדעת הרמב"ם (פ"ה מהל' נזקי ממון ה"א), שאין חילוק בין בהמה העומדת לשחיטה לכל בהמה.

אם כן יש לאסור הריגת כלבו של השכן, משום שלא התירו זאת אלא בעיזים העומדות לשחיטה, ואף זאת רק אחר שלוש התראות. שו"ת 'חות יאיר'¹⁶ האריך לדון בגדרי דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' בבעלי חיים המזיקים, והעלה שאין היתר להרוג בהמת חברו אף על פי שמזיקה לו. וביאר את החילוק בין אדם המזיק לבהמה המזיקה, שהאדם בא להזיק בכוונה וברצון, אז אומרים 'עביד איניש דינא לנפשיה', ויכול לפגוע בו; אמנם בהמה שלא באה להזיק מדעת בעליה, אינה בכלל זה. אך עדיין יש לברר האם מותר להרעיל אוכל העומד בחצרו, כדי שעל ידי זה ייהרג כלבו של

15. תוס', ב"ק כג ע"א, ד"ה הנהו.

16. שו"ת חוות יאיר, סי' קסה.



השכן? הרי לכאורה לא נאסר אלא להרוג את הכלב בידיו, אך לגרום להריגתו בעקיפין – יש מקום להתיר, מפני הסברא ש'עושה אדם בתוך שלו כרצונו'.

לכאורה זו גמרא ערוכה (ב"ק מז ע"ב): 'תניא; הנותן סם המות לפני בהמת חבירו - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים', וכל דבר שחייב בדיני שמים – אסור לעשותו.

אמנם יש לחלק, שדין זה נאמר כשרוצה להורגה בלי סיבה וכשאינה נמצאת ברשותו, אך כאשר נכנסת לרשותו ועומדת להזיק, ייתכן שמותר לו להרעיל אותה. ומכל מקום למעשה אם נכנסת לרשותו ועומדת להזיק חוזר הדין של 'עביד איניש דינא לנפשיה', ומותר לו להגן על רכושו בכוח. אמנם אסור לו לפגוע בבהמה אלא כפי ההכרח, כמו שנתבאר לעיל. על כן, כיוון שבדרך כלל ניתן למנוע את הנזק בדרכים אחרות, אין להרעיל את בהמת חברו.¹⁷

שתי סיבות בדבר: ראשית, סברא זו ש'היה לה שלא תאכל', אינה מועילה אלא לפטור מתשלום, ומכל מקום ודאי שאסור להכניס פירותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות, ובנידון דידן אסור להרעיל את בהמת חברו. שנית, הרעלת הבהמה הרי זה בכלל העמדת מזיק ברשותו, ואינו מעשה תמים, ויש לדון אותו על פי גדרי 'עביד איניש דינא לנפשיה', שאסור לאדם להעמיד מזיק ברשותו, כשעלול להזיק יותר מהנדרש.

סיכום

א. אין להתיר החזקת כלב תקיפה העלול להרוג אדם. וזאת משום שהדין של 'עביד איניש דינא לנפשיה' אינו מתיר הריגה, וכן גם משום שהכלב יפגע בגנב ויזיק אותו מעבר לנדרש.

ב. אסור להרוג את כלבו של השכן, או להניח לו פיתיון מורעל, משום שמוטל על האדם לחפש דרכים אחרות שימנעו את הנזק והם לא מגיעים לפגיעה חמורה בבעל חיים.

17. וכן עולה מדברי הרב אפשטיין, שדן באריכות בדברים בספרו 'חבל נחלתו', ח"ב סי' קב.



הרעלת חתולים שהזיקו¹

הרב יעקב אפשטיין

שאלה

במושב מסוים, התושבים מגדלים כלבים וחתולים, וישנם גם חתולים וכלבים משוטטים, ללא בעלים. המצב הגיע לכדי כך שאף אותם בע"ח שיש להם בעלים, משוטטים במושב בתוך חצרות התושבים, מזיקים ומפילים פחד על התושבים, עד כדי כך שיש החוששים להסתובב מפחד בלילות.

אחד התושבים הודיע שמעתה הוא מפזר רעל נגד חיות אלה בחצרו וכל מי שבבעלותו חיות אלו שישמרן. חיה אשר בעליה לא שמרוה אכלה רעל ומתה. ועתה המפזר נתבע לתשלום ע"י בעל החיה, מה הדין?

תשובה:

א. חיוב שמירה וחיוב תשלומי נזיקין

ברור שאסור לבעלי החיות הללו להשאירם שאינן שמורות ויזיקו ויטילו אימה. אם מצד איסורי נזקים, הרי כל דיני נזיקין חלים על כל חיות ובהמות שברשותם כמבואר ברמב"ם [נזקי ממון פ"א ה"א] ואם מצד דיני הפלת אימה כמבואר בב"ק [ע"ט ע"ב] 'לא יגדל אדם את הכלב אא"כ היה קשור בשלשלת'. וכן נפסק בשו"ע [חור"מ סי' ת"ט] בתוספת מה שנתבאר בגמרא ש"בעיר הסמוכה לספר מותר לגדלו (=לכלב) וקושרו ביום ומתירו בלילה". וכמובן שאף בעיר הסמוכה לספר (כבמקרה הנוכחי) לא הותר ע"מ לצער ולהזיק.

וממילא כל שיש לאדם חיה ברשותו והזיקה חייב בנזיקה כמבואר בשו"ע [חור"מ שפ"ט א']: 'כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקו חייבים הבעלים לשלם, שנאמר כי יגוף שור איש את שור רעהו אחד השור ואחד שאר בהמה חיה ועוף, לא דבר הכתוב בשור אלא בהווה'.

לגבי חיות הפקר שנמשכו אחר חיות בית (כגון כלבים משוטטים וכד') אין בעלי חיות הבית חייבים בנזקים מחמת שהם אך גרמא בנזיקין ואין הם בעליהן.

ב. פיזור רעל כנגד בע"ח ללא בעלים

יש להבחין בין פיזור רעל כנגד בע"ח משוטטים וללא בעלים לבין בע"ח שבבעלות אחרים. בראשונים אין פגיעה בבעלות אלא אך פגיעה בחייהם של בעלי החיים.

1. *הדיון מצד ההלכה וחשוב לברר מה תקנות התברואה בכל מקום ומועצה אזורית.



בבע"ח אלו צריך לדון מצד צער בעלי חיים. בצעב"ח מבחינים בין פגיעה לצורך אדם לפגיעה שאינה לצורך אדם כמבואר במס' עבודה זרה [י"ג ע"א] ובתוס' [שם י"א ע"א ד"ה עוקרין]. ועי' תרומת הדשן [סי' ק"ה] ושבות יעקב [ח"ב ק"י, ח"ג ע"א]. כאן, חיות אלו גורמות לנזקים וצער לילדים ולמבוגרים, וע"כ המתנתן תהא מותרת. אמנם צריך להזהר מאד שלא יקחו מהרעל ילדים או בע"ח שיש להם בעלים ואינם כלולים (לפחות לעיוננו עד עתה) בהיתר זה.

ג. דרישה להסרת חיות הרגילות להזיק ואינן שמורות

במס' ב"ק [כ"ג ע"ב] נאמר: "הנהו עיזי דבי תרבו דהוו מפסדי ליה לרב יוסף א"ל לאביי זיל אימא להו למרייהו דליצנעניהו. אמר ליה: אמאי איזיל? דאי אזילנא אמרי לי לגדור מר גדירא בארעיה." בתוס' [שם ד"ה יכלי] מעירים שדברי אביי הם דיחויא בעלמא והלכה כרב יוסף וע"כ אין תובעים מבעל החצר שיגדור חצרו אלא מבעל הבהמה שישמור על בהמתו שלא תזיק. וכן פסק הר"ף. וכ"פ בשו"ע: 'מי שבהמתו רגילה ליכנס לשדה חבירו ומזיקתו, יכול בעל השדה להתרות בבעל הבהמה שישמור בהמתו וצריך לשומרה [הגה: ואם לא שמרה והזיקה חייב לשלם היזקו, כן מוכח מדברי התוס' והרא"ש], ואינו יכול לומר לו גדור שדך כדי שלא תכנס בו'. ואמנם הש"ך חלק על פסק השו"ע ופסק שבשדה אין צריך לשלם משום שפטור שם על שן ורגל, אולם לנידון דידן אין לכך נ"מ, כדברי הרא"ש:

ומצאתי כתוב בשם ר"ח ז"ל דפסק הלכה כאביי, ומודה אביי דבעיר אם נכנסה לחצר הניזק ואכלה שחייבת שאין אדם יכול לנעול דלתי ביתו כל היום. והרועה יש לו לשמור הבהמה כשמוליכה דרך העיר שלא תכנס לבית ותזיק. אבל כשמתפשטים בשדה אינו יכול לשמור את כולם שלא יכנסו לשדות אחרים הלכך צריך אדם לגדור שדהו.

ובענייננו המדובר בכניסה לחצרות הצמודים לבתים עליהם אף לאביי חייבים. וכתב בערוה"ש [שצ"ז ה']:

ג"ל דגינות ופירי אילנות שבעיר ובכפר ואינן בתוך החצר ואינן גדרות אע"פ שעומדות מצד הרחוב דינם כרה"ר, ובהמה שהזיקה פטורים הבעלים. ואפילו גדר, אם רק הניח מקום פרוץ אין מחייבין בעל הבהמה לשלם, דאל"כ לא שבקת חיי לכל הבהמות שהולכות ברה"ר. ודווקא בחצר שאנשים מצויים שם תדיר וא"א לנעולו חייב המזיק, וגם ע"פ רוב כשתכנס הבהמה לשם יגרשה ולא תעשה נזק, אבל גינות ופרדסים שאינם גדרים בשלימות ועומדים בתוך העיר מה תעשה הבהמה ההולכת ברחוב. ודווקא בשדות וגינות שאחורי העיר ואין דרכן להיות גדרות, דבהמות אין הולכין שם תדיר, ואותן שרועות הרועה שומרן, אבל בתוך העיר כשאינם בתוך החצר וודאי דצריכים להיות גדרים בשלימות, ואם לאו ה"ל שן ברה"ר ופטור.



ערוה"ש בא ליצור רשויות שיחשבו כרה"ר על אף שהן רה"י ובתוך הערים, שעפ"י הש"ך וסיעתו מוטל על הניזק לגדור. ונלענ"ד שכל זה היה בזמנם, שבהמות שוטטו ברחובות, אבל בימינו אין בהמות משוטטות לא בעיר ולא בכפר, ואפילו בשדות אין משוטטות ללא רועה. וע"כ אף בגינות הסמוכות לבתי מגורים ואינן גדורות — בהמות שנכנסו, חייבים בעליהן בשמירתן ובתשלומים.

עוד נראה שכל זה בבהמות שיש להן שימוש של חלב וגיזה, אבל חיות בית שעיקרן לשעשועים שנכנסו והזיקו ברשות הניזק בשן ורגל, ודאי חייבים בעליהן בנזקיהן ואין מוטל על הניזק חיוב לגדור שדותיו וגינותיו. מפני שהטעם לרשות הכניסה בשדות והחיוב לגדור הוא מפני שזו היתה פרנסתם וזו היתה דרך גידולם, וכיון שכולם הוצרכו לכך הפקירו שדותיהם אהדדי ומי שהקפיד צריך לגדור שדהו, אבל חיות שעשועים אינם צורכי פרנסה ורוב הציבור אין צריכים לגדלם, וע"כ ודאי שרובו ככולו אין מפקיר רשותו בשביל שעשועי מיעוט.

ד. פיזור רעל בחצרו כנגד חיות בבעלות אחרים

הגמרא [ב"ק שם] ממשיכה: 'מכריז רב יוסף ואיתימא רבה דסלקין לעילא ודנחתין לתחתאה, הני עיזי דשוקא דמפסדי מתרינן במרייהו תרי ותלתא זמנין אי ציית ציית, ואי לא אמרינן ליה תיב אמסחתא וקבל זוזך'. משמע לכאורה שכל מזיק מתרים בבעליו מספר פעמים ואם אינו מצייט שוחטים את המזיק. אבל ברש"י כתב: 'עיזי דשוקא דקצבי דקיימי לשחיטה אלא דמשהו להו עד יומא דשוקא'. היינו, דווקא עזים שמיועדות לשחיטה, וכל שהותר הוא להקדים את שחיטתן ובעליהן נפסד את הרווח היתר של יומא דשוקא, אבל הבשר שלו.

וכן בתוס': 'דוקא בהנהו דקיימי לשחיטה ואע"ג שישלמו מה שהזיקו לא בעי למיקם בהדייהו לדינא, וזמנין נמי דליכא סהדי, אבל עז לחלבה ורחל לגיזתה יכול לומר כשיזיק ישלם כדאשכחן גבי עיזי דבי תרבו דאמר ליה זיל אצנעיהו ולא אמר ליה זיל שחטינהו'.

וכ"כ בנימוקי יוסף. ומוסיף: 'זהרמ"ה ז"ל כתב דהיו משמתינן למרייהו עד דמסלקי היזקיהו מדרבי נתן'. ולפי"ז, בבהמות שאינן מיועדות לשחיטה אסור לניזקים לשוחטן אפילו הן מזיקות, אלא לכל היותר משמתיים (מנדים) את בעליהן.

אמנם הרמב"ם כתב [נ"מ פ"ה ה"א]:

בהמה שהיתה רועה ופרשה ונכנסה בשדות ובכרמים אע"פ שעדיין לא הזיקה מתרין בבעליה שלשה פעמים, אם לא שמר בהמתו ולא מנעה מלרעות יש רשות לבעל השדה לשחוט אותה שחיטה כשרה, ואומר לבעליה בואו ומכרו בשר שלכם. מפני שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק, אפילו לגרום הנזק אסור.



עולה מדבריו שלא דווקא בהמות שעומדות לשחיטה והזיקו מותר לשוחטן אלא כל בהמה שהיא ברשותו. והראב"ד חלק כשיטת התוס', וכתב המגיד משנה שרוב הראשונים סברו כראב"ד. ובשו"ע [שצ"ז ב'] פסק כתוס' ולא כרמב"ם.

בפתחי תשובה [שצ"ז א'] הביא תשובת חוות יאיר [קס"ה]:

במעשה באחד שהיה לו חנות לפני פתח ביתו במיני קטניות וזרעים, והיו תרנגולות של שכינו פורחות תמיד על החנות ואוכלות משם והפריחם כמה פעמים, וחזרו ובאו כ"פ, והגיד לבעל התרנגולות לשמרם כי אם יבואו יכם וימיתם ולא חש. ופעם אחת שחזרו ובאו עמד בעל החנות והרג א' מהם המובחרת העומדת לגדל ביצים ואפרוחים. ובאו לדין ופסק שם דבעל החנות חייב לשלם דמי שווי התרנגולת, אלא דאם טען שאחר שהתרה בו הוזק ממנו כך וכך נשבע ומנכה לו. ואפילו היתה התרנגולת עומדת לשחיטה מ"מ הא קי"ל דבעי התראה והיינו בעדים. וכ"כ הגהת שו"ע סי' תט"ז אבל מה שמזהיר הניזק פה אל פה למזיק לא נקרא התראה שהיה יכול לכפור בו, או לומר לא חששתי לדבריך. ומכ"ש בני"ד שהיתה עומדת לגדל ביצים דאף אם היה התראה לאו כל כמיניה לשחטה, וכמ"ש כמעט כל הפוסקים.

למדנו מדבריו שאסור להמית בהמותיו של חברו אף שגורמות לו נזקים. (ומסיום דבריו קצת משמע שבבע"ח שאינם עומדים לפרנסה מותר להמיתם לאחר התראה). ועוד שהתראה של הניזק למזיק אינה מספיקה, אלא צריך התראה בפני עדים. וע"כ גם במקרה דילן צריך התראה בפני כל בעלי הכלבים והחתולים לפני עדים. אמנם ביש"ש [ב"ק פ"ב סי' כ"ו] כתב שדי בהתראה מבוררת פעם אחת.

החוות יאיר ביסס את פסיקתו על הבחנות בדיני עביד איניש דינא לנפשיה. אולם הפתחי תשובה השמיט את מה שנשאר החוות יאיר תמה על חילוקו, עליו ביסס חלק מפסיקתו, שבבהמת חברו הבאה להזיק בלא ידיעתו — אין אומרים עביד איניש דינא לנפשיה. והוא עצמו הקשה על עצמו משור שעלה ע"ג חברו ושמט את שלו שפטור. ואמנם במקרה של החוות יאיר היה זה אחר מעשה ואין זה מתיר לעשות דינא לנפשיה, אך אצלנו החיות אכלו את הרעל בתוך רשותו של המרעיל והיו שם שלא ברשות, ועוד לכאורה יש לחלק בין בהמות ועופות המיועדים עפ"י רוב לפרנסה, לבין חיות אלה שמיועדות עפ"י רוב למשחק, ואם בעליהם אינם שומרים עליהם והם מזיקים ומפחידים, והתרו בבעליהם מספר פעמים, מדוע אסור להמיתם?

ונראה שכיוון שיסוד ההמתה של בע"ח המזיקים לו הוא מדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' אעפ"י שהם מזיקים לו אינו רשאי להמיתם, ואינו רשאי אלא לגרשם מרשותו, וכשם שמותר לו, לגבי שוורים, לשמוט את שלו, אבל לא לדחוף את של חברו בשוורים, וכן בבהמות הותר למהלכת להלך ע"ג רבוצה אבל לא לבעוט בה [ב"ק



כ"ד ע"ב]. ולא שייך כאן, 'כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור', דבאדם לא אומרים כן [תוס' ב"ק כ"ז ע"ב ד"ה אמאי].

אמנם אע"פ שאינו רשאי להמית בהמות בבעלות פלוני, עדיין צריך לשאול מדוע אסור לו לעשות בשלו את אשר חפץ, הלא את הרעל הוא שם ברשותו?

ה. האם אדם רשאי לפזר רעל בתוך שלו?

לכאורה אדם רשאי לעשות בשלו ככל העולה על רוחו, וכשם שאם רצה לחפור בחצרו בורות — רשאי, כן רשאי לפזר רעל. אבל יש לחלק בין רעל לבורות, ברעל כוונתו להזיק לאחרים ואפילו ברשותו אסור לו להזיק לאחרים, אבל בורות אינם ע"מ להזיק. ואמנם הוא מפזר רעל כדי להציל עצמו מהזיק, אולם ההיתר להציל עצמו מהזיק ע"י היזק לחברו הוא מדין עביד איניש דינא לנפשיה, וא"כ בכל מקום שיכול להציל את שלו שלא ע"י היזק אסור לו להזיק.

פיזור רעל לשם המתת בעלי חיים מזיקים מותר לגבי בעלי חיים ללא בעלים, אך אסור לגבי רכוש אחרים שהוא יכול למנוע היזקו בדרכים אחרות.

עוד נראה לענ"ד, שאסור לאדם לעשות ע"י ממונו פעולות שאסורות עליו בגופו. ואמנם לעתים ע"י ממונו הוא פטור משום גרמא, אבל אין בכך היתר להזיק ולעתים אף חייב בדיני שמים. וכשם שאסור לו להמית בידיים את בהמתו של חברו שנכנסה לרשותו, שהרי יכול למנוע הזיקה בדרך אחרת, כן אסור לו להמית ע"י ממונו ובגרמתו.

ואף אם כדי לשמור ממונו עושה פעולות יתירות להרתעה וכד', במידה ואותה הרתעה גרמה לנזק יותר מן הנצרך לו להציל את עצמו וממונו הוא חייב בתשלומים. ודומה הדבר לכל המקלקלין ברשות והזיקו - חייבים [ב"ק ל' ע"א].

ועדיין צריך לי עיון, האם התראה מראש תועיל כדי לפטור אותו. ונראה שאולי לגבי אנשים גדולים שיכולים לקרוא ולשמוע ולהזהר הרי זה כמכסה את בורו, או כמזהיר את ההולך אחריו אחרי נפילת אונס שנפטר מתשלומים. אולם לגבי ילדים קטנים או בעלי חיים מה יועיל שלט? ועדיין השאלה עומדת לגבי אזהרת בעליהם של בעלי החיים או הורי ילדים.

ו. חיוב תשלומים על הרעלת בהמות אחרים בחצרו

לגבי חיוב תשלומים נראה שהמרעיל פטור מדיני אדם ולכל היותר חייב בדיני שמים. מפני הנאמר [ב"ק מ"ז ע"ב, נ"ו ע"א]: "הנותן סם המות בפני בהמת חברו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". וכן מבואר [שם מ"ז ע"ב]: 'הכניס שורו לחצר בעה"ב שלא ברשות ואכל חטין והתריז ומת פטור'.



ויש צד לומר שכיוון שהניח את הרעל בחצרו פטור אף מדיני שמים. שהרי לגבי מכניס פירותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות ואכלתן בהמתו של בעל הבית. נאמר בגמרא: 'אמר רב לא שנו אלא שהוחלקה בהן אבל אכלה פטור, מאי טעמא הוה לה שלא תאכל'. וכתב על כך בנמוקי יוסף: 'כיון שבמתכוין מביאה עליה דבר המזיקה, אין ראוי זה להתחייב בכך. ובברייתא תניא נמי הכי דאפילו הנותן סם המות לפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם, ואע"פ שממיתה לגמרי ומטעמא דרב'. ונראה ק"ו מן המקרה שאכלתן בהמתו של בעה"ב, שכאן אינו נותן לפניו והוה לה שלא תכנס ושלא תאכל.

אמנם מהמאירי [מ"ז ע"ב] משמע שעל אף שנכנסה שלא ברשות ועל אף שהיה לה שלא תאכל, בכ"ז עצם כוונתו להזיק לבהמה מחייב אותו בדיני שמים. ז"ל: 'לפי מה שבארנו במשנה הנותן פירות לפני בהמת חבירו ואכלה מהם עד שהזיקה באכילתה פטור מדיני אדם. ומ"מ כל שמתכוין לכך בדיני שמים חייב, וכן הנותן סם המות של בהמה לפני בהמה אע"פ שאין דרכה שתאכל ואכלתן פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים'.

ובשולי הדברים, נראה להוסיף שרשאים הקהל באותו יישוב לקבוע עונש על מי שאינו שומר על בהמותיו וחיותיו, או להתיר פיזור רעל כתקנת קהל מקומית כאמור [בבא בתרא ח' ע"ב]: 'ורשאין בני העיר. ולהסיע על קיצתן'. וברש"י: 'לקנוס את העובר על קיצת דבריהם להסיעם מדת דין תורה'. ובמידה שיש להם רב ביישוב צריך הקנס להיות על-פי דעתו. וכן נפסק בשו"ע [חו"מ רל"א כ"ז, כ"ח].

ואחר מו"מ עם כמה ת"ח הפנה אותי הרב עמיחי לתשובת המהרש"ם [ח"ד סי' ק"מ] שנשאל כשאלה שלנו וסיים:

ואם כי לכאורה יפה העיר רו"מ שיש לחלק בין היכי דמזיק שור של חבירו בידיים ובין היכי דעושה רק בשלו ושל חבירו ניזוק ממילא דאדם עושה בתוך שלו מה שירצה, מ"מ לפי טעמו של החו"י שחילק משום דבהמתו מזיקו שלא ברצון בעה"ב משמע דאין חילוק, הגם די"ל דנידון החו"י שאני דהוא מייירי בדעביד בדחבריה אי אמרינן עביד איניש דינא לנפשיה, משא"כ בנ"ד שהוא עושה בשלו וברשותו וכמ"ש רו"מ בצירוף טעמים הנ"ל אין בידי להקל כיון דאפשר בע"א.

[וברוך שכיוונתי לדעתו הרמה].

סיכום

- א. חייב אדם לשמור חיות ובהמות שברשותו, ואם הזיקו חייב בנזקיהן.
- ב. מותר לפזר רעל נגד בע"ח ללא בעלים המזיקים.
- ג. אסור לאדם להמית בע"ח של אחרים על אף שהם מזיקים לו.



- ד. אסור לאדם לפזר רעל בחצרו כדי להמית בהמות וחיות של אחרים.
- ה. התראה צריכה להיות בפני עדים.
- ו. אין חיוב בידי אדם של תשלום ממון על המרעיל (ואולי גם לא בידי שמים).
- ז. רשאי הקהל לקנוס ולהתיר פיזור רעל לשם הרעלת חיות שנכנסו לרשות אחרים.

בשולי הדברים

מו"ר הרה"ג זלמן נחמיה גולדברג השיג בחוברת 'צהר ט' על מאמר זה (בכמה שינויים והוספות) שהתפרסם בחוברת 'צהר ז'. ותורף דבריו שכשם שמותר להכות את הבא לגנוב את מימיו, מותר לערב חומרי הדברה במימיו, כדי שהגונבם ייענש. ואע"פ שקוטנו עבה ממותני, בכ"ז לענ"ד הדבר אסור מדין עשיית דין לעצמו. ואסביר את דברי ביתר ביאור.

הכנסת חומרי הדברה אינה השקאה רגילה. להיפך, מטרתה היא להמית את הנזקק להם, צומח וחי. בעל המים המכניס את חומרי ההדברה הרעילים הללו למים משיג שתי מטרות: 1. רכושו של חברו ינזק. 2. מניעת מקרי גניבת המים הבאים.

מטרה אחת הוא אינו משיג: הצלת מימיו הנגנבים עתה. ולהיפך, הוא משחיתם בידיים בבחינת: 'גם לי גם לך לא יהיה'.

עשיית דין לעצמו אינה מתירה, לענ"ד, את האמור במו"ק [ט"ז ע"א]: 'ומנלן דנצינן ולייטינן ומחינן ותלשינן שיער ומשבעינן. ומנלן דכפתינן ואסרינן ועבדינן הרדפה'. ופסק כן הרמב"ם בהל' סנהדרין [פכ"ד ה"ד-י'] שענישות אלו מסמכויות בי"ד הם. ואע"פ שהעושה דין לעצמו מותר לעשות דין אף שלא במקום פסידא. דינים אלה אינם דינים רגילים, אלא ענישה לשם עשיית סייג לתורה כמבואר בגמ' ביבמות וסנהדרין בכס"מ על אתר. ואע"פ שהמהרי"ק [שורש קס"א] כתב: 'דהא לא מיקרי עביד דינא לנפשיה אלא היכא שעושה מעשה כעין דיין לגבות ממון בשביל ממון אחר, או להכות את חברו או להפסידו עד שישלם הממון בכה"ג שייך למימר דינא לנפשיה'. וקצת משמע מדבריו שאף ענישה מותרת, אולם גם הוא התנה זאת עד שישלם ממון, היינו הענישה אינה לשם ענישה, אלא לשם הוצאת ממון המגיע לו.

וע"כ נ"ל כי התנאי העולה מכל מקרי עשיית דין לעצמו, הוא הצלת ממון הנגזל במעשהו עתה. וכן דברי המאירי [ב"ק כ"ז ע"ב]: 'הא כל שעבר האונס כגון שכבר גזלו או גנב לו. אינו בדין זה. לא אמרוה אלא בעוד שהוא אונסו'. וכ"נ מדברי כנה"ג [הגה"ט סי' ד' אות ג'] מדברי הראנ"ח: 'דוקא להכותו אבל לא להרפו ולגדפו, וכ"ש להוציא עליו שמץ פסול לקרותו ממזר אם אינו מציל את שלו ע"י כך'. וכ"כ הגרא"ה קוק בבאר אליהו [סי' ד' אות ג']: 'נראה דאפילו להזיק את ממון איננו יכול אם היה יכול להציל בענין אחר, אפי' בדאיכא פסידא'.



אם נשוב למקרה דילן, בהנחת הרעל הוא אינו מציל את מימיו הנגזלים עתה, אלא מונע את הנזק בעתיד. וע"כ כרגע פעולתו היא ענישה, ואולי הצלת מימיו בעתיד. וענישה על מנת שפלוני לא יזיק בעתיד לא הותרה אלא לבי"ד ובקנס או בהוראת שעה וכד', אבל לא ליחיד ואפילו במקום הפסד. וכי משום שהלה מזיקו מותר לגרום לו נזק?! ומה ההבדל בין שימת רעל לקציצת נטיעותיו של חבירו או הריגת בהמותיו?! והרי ההכאה של השואב ללא רשות היתה על מנת שיפסיק את שאיבתו עתה, אבל לא על שאיבותיו בעבר ולא על שאיבותיו בעתיד. ואף עצתו של הגרז"נ גולדברג לשים מעט רעל אינה מקבילה כלל לשמיטת השור העליון והצלת שורו, או מעבר ללא שבירת חביותיו של חברו הממלאות את חצרו, שהלא סו"ס אין במעשה עתה שום הצלה. וע"כ נראה לי שאסור לשים רעל במימיו, כדי שימותו גידוליו של השואב הגזלן המושקים באיסור.

הוספה בעניין סמכות הציבור לתקנות בענייני נזיקין ותשלומים

במסכת בבא קמא [עט ע"ב] מובאת משנה שכולה איסורים על גידול בע"ח או גידולם בתנאים מסוימים.

מתני'. אין מגדלין בהמה דקה בא"י, אבל מגדלין בסוריא ובמדברות של ארץ ישראל. אין מגדלין תרנגולין בירושלים — מפני הקדשים, ולא כהנים בארץ ישראל — מפני הטהרות. אין מגדלין חזירין בכל מקום. לא יגדל אדם את הכלב — אלא אם כן היה קשור בשלשלת. אין פורסין נישובים ליונים — אלא אם כן היה רחוק מן הישוב ל' ריס.

גמ'. ת"ר: אין מגדלין בהמה דקה בא"י, אבל מגדלין בחורשין שבארץ ישראל, בסוריא — אפילו בישוב, ואין צריך לומר בחוצה לארץ. תניא אידך: אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עכו. ואף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, אבל מגדלין בהמה גסה, לפי שאין גוזרין גזרה על הצבור — אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה.

ומסיום הפיסקא נלמד שכל הלכות אלו הן גזירות שנגזרו על אף שהנזק עדיין אינו בעין אלא אך עתיד לבוא.

אולם עדיין צריך להוכיח שניתן לקנוס על העובר על הגזירה. ונראה שהדבר ניתן להילמד מהסוגיא בבבא בתרא [ח' ע"ב]: "ורשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים, ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצתן". וברש"י: 'לקנוס את העובר על קיצת דבריהם להסיעם מדת דין תורה'. וכן הטור חושן משפט [סימן רל"א]:

וכ"פ בשו"ע סוף סי' רל"א ובנושאי כליו. ובבאר היטב הביא משו"ת מהריב"ל [ח"א סי' קט"ו] ומהמבי"ט [ח"א סי' רל"ז] שלסלק סכנה יכולים הרוב לכוף את המיעוט.



ונראה שאף לקנוס הן מטעם הדין — הפקר בית דין, והן מצד הסברא — כדי שגזירתם תעמוד.

וע"כ נראה שאם תושבי יישוב בהסכמת רב היישוב גזרו שלא לגדל כלבים ללא שרשרת והמגדל אחראי לנזקיו, והמזיק לכלב פטור — תקנתם תקנה. וכן אם ישנן תקנות תברואה האוסרות או מסייגות גידול בע"ח מסויימים — תקנתם תקנה כיוון שנקבעה במועצה המקומית המייצגת את כל התושבים (ואף תקנות אלו, אילו זכינו לכך, היו מדעת חכם ומנהיג בתורה שנתמנה על הציבור). וכן נראה משו"ע יו"ד [רכ"ח כ"ח, כ"ט ועוד].

תפילה במקום שמריחים ריח של רפת או לול

הרב אהוד אחיטוב

שאלה:

כיצד יש לנהוג בבית הכנסת הנמצא באזור חקלאי, ובשעות מסוימות נושאת הרוח ריחות מהרפתות והלולים הנמצאים במרחק של כמה מאות מטרים - האם ניתן להתפלל במצב כזה?

תשובה:

א. קריאת שמע ותפילה בסמוך לצואת אדם

הגמ' (ברכות כה ע"א) למדה מהפסוק (דברים כג, טו) "והיה מחניך קדוש", שיש איסור להזכיר דברים שבקדושה (ק"ש ותפילה) אם נמצאת צואת אדם בתוך ד' אמותיו, ומסקנת הגמ' (שם) שאיסור זה כולל גם הרחקת ד' אמות ממקום הריח,¹ וז"ל:

אתמר: ריח רע שיש לו עיקר, רב הונא אמר: מרחיק ארבע אמות וקורא קריאת שמע; ורב חסדא אמר: מרחיק ארבע אמות ממקום שפסק הריח, וקורא קריאת שמע. תניא כותיה דרב חסדא... ריח רע שיש לו עיקר - מרחיק ארבע אמות ממקום הריח, וקורא קריאת שמע.

ישנו איסור נוסף המובא בגמ' (שם כו ע"א) והוא לקרוא ק"ש ולהתפלל כשנמצאת לפניו צואת אדם, אף אם אין לה ריח ואף היא רחוקה ממנו יותר מד' אמות, וכלשון הגמ' (שם): 'אמר רב הונא לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלוא עיניו וכן לתפילה'.

וכך נפסק בטור ובשו"ע (או"ח סי' עט סעי' א):

היתה צואת אדם מאחוריו, צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. אפילו אם יש לו חולי שאינו מריח, צריך להרחיק ד' אמות ממקום שיכלה הריח למי שמריח. ומלפניו, צריך להרחיק מלא עיניו, אפילו בלילה, (או שהוא סומא) שאינו רואה אותה, צריך להרחיק עד מקום שאינו יכול לראות ביום. ואם הוא מצדו, דינו כמלאחוריו.²

1. עפ"י לשון רש"י (שם ד"ה מרחיק) בשאלה זו נחלקו רב הונא ורב חסדא, והגמ' הכריעה כרב חסדא שהאיסור 'והיה מחניך קדוש' כולל גם ריח של צואה הנמצאת בסביבתו.
2. עי' באה"ל (שם ד"ה ולפניו) שדן האם האיסור לקרוא ק"ש ולהתפלל כשהצואה לפניו, זהו איסור תורה לכ"ע או שזו מחלוקת ראשוניים. והנפק"מ היא לגבי צואה הנמצאת ברשות אחרת כפי שיבואר לקמן.



ב. דברים שבקדושה כשהצואה נמצאת ברשות אחרת

בהמשך הגמ' נאמר: 'ואם היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים - יושב בצידו וקורא קריאת שמע, ואם לאו - מרחיק מלא עיניו; וכן לתפלה'. כלומר, כיוון שהצואה נמצאת ברשות אחרת, הרי אמירת דברים שבקדושה במקומו אינה נוגדת את הדרישה של 'והיה מחניך קדוש'.³ ונחלקו הראשונים האם ניתן להקל במקרה שמגיע ריח רע מאותה צואה? לדעת הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ג ה"ט) האיסור עומד בעינו, וז"ל: 'אבל אם היה שם מקום גבוה מהן עשרה טפחים או נמוך מהם עשרה טפחים יושב בצד המקום וקורא שהרי נפסק ביניהם והוא שלא יגיע לו ריח רע'. וכן נקט הטור (או"ח סי' עט): 'אבל אם יש לה ריח לא מהניא הפסקה ולא שינוי רשות'. אמנם רבינו יונה (טז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ואם) הביא את דעת הרמב"ם אך הביא גם את דעת רבני צרפת החולקים על כך:

'רבני צרפת אומרים דכי היכי שההפסקה מועילה לצואה עצמה כן הכי נמי דמועילה לריח אבל רבינו משה ז"ל אומר דכיוון שהריח מגיע אליו אין ההפסקה מועילה כלל'.

דייק רבינו יונה מדברי הרמב"ם: ש'לפי דבריו צריך לזהר כשמתפלל בביתו מריח ריח ממקום אחר שיפסיק וישהה עד שיעבור הריח'. גם הבית יוסף (מהדורת הטור השלם או"ח סי' עט אות ב אמצע ד"ה הייתה במקום) הביא את שתי הדעות אך נקט כדעת הטור והרמב"ם וכלשונו: 'ורבינו סתם דבריו כדעת הרמב"ם וכן הלכה'. וכן נראה מלשונו בשו"ע (או"ח סי' עט סעי' ב) הביא את דעת הטור והרמב"ם כדעה פשוטה, ואת דעת רבני צרפת כדעת 'יש אומרים': 'היתה במקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה, או שהיתה בבית אחד והוא בבית אחר... אם אין לה ריח יכול לקרות, דכיון שהיא ברשות אחרת קרינן ביה שפיר: והיה מחניך קדוש (דברים כג, טו)... ואם יש לה ריח, לא מהני הפסקה ולא שינוי רשות'.⁴ ויש אומרים דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה, ה"נ מועלת לריח רע שלה'. כדעה זו נקטו להלכה החיי-אדם (כלל ג' סעי' טו), ערוה"ש (או"ח סי' עט סעי' ז, ט), מ"ב (שם ס"ק טז) שכתב ש'כדעה זו פסקו האחרונים'. כך כתב כף החיים (סי' עט ס"ק כא) בשם עוד אחרונים והוסיף: 'דזה כלל גדול דכשכותב מרן ז"ל בשו"ע סברא אחת בסתם והסברא האחרת בלשון

3. עי' חיי אדם (כלל ג בנשמת אדם ס"ק ה) שהגדרת המקום כרשות אחרת דומה להגדרת רשיות לעניין שבת, ועי' שם בנפק"מ שהוא מעלה מכך.

4. ועי' כה"ח (שם ס"ק יט) שמביא מחלוקת אחרונים האם די שאינו מריח שהרי הוא נמצא ברשות אחרת, או שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח כמו במקום שאין הפסקת רשות, ולמעשה הוא נוקט שיש להחמיר במקום שהדבר ניתן.

יש אומרים דדעתו לפסוק כאותה הסברא שכתב בסתם'. אמנם מלשון הלבוש (סי' עט סעי' ב) משמע שסובר שאין זה מעיקר הדין.⁵

אמנם במקרה שהצואה ברשות אחרת ניתן להקל במקום הדחק, אם האדם אינו מריח את הריח הרע, כפי שפסק המ"ב (סי' עט ס"ק יח), זאת שמקור הריח הרע נמצא ברשות אחרת. נראה מדבריו שס"ל שכיוון שאין צואה ברשותו הרי שאין כאן חיסרון של 'והיה מחניך קדוש', אלא מפאת הריח והרי הוא אינו מריח את הריח.⁶ ויתכן שס"ל למ"ב שבמצב זה כל האיסור הוא רק מדרבנן, וכפי שכתב בספר קובץ על יד החזקה (הל' ק"ש פ"ג הי"ב),⁷ שכל ריח של צואה אף אם היא אסורה מן התורה, חיוב ההרחקה מהריח שלה כשאינו רואים אותה הוא רק מדרבנן. לפי זה ניתן להקל במצב כזה גם לאותם מריחים, על ידי שישתמשו במטהרי-אוויר למיניהם הדוחים את הריח.

ג. צואת תרנגולים

כל האמור לעיל מדבר על צואת אדם שאליה מתייחס הפסוק 'והיה מחניך קדוש', אולם הגמ' (ברכות כה ע"א) מבארת שגם צואת בעלי חיים מסויימים דינם כצואת אדם, ומביאה מחלוקת ברייתות בנידון, בברייתא הראשונה נאמר: 'לא יקרא אדם קריאת שמע, לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת כלבים, ולא כנגד צואת חזירים, ולא כנגד צואת תרנגולים, ולא כנגד צואת אשפה שריחה רע...', אולם לאחר מכן מביאה הגמ' את דברי רבא הפוסק כברייתא אחרת, ז"ל:

אמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא: לא יקרא אדם קריאת שמע לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן.

מדברי רש"י (ד"ה לית הלכתא) משמע שרבא חולק רק לגבי 'צואת כלבים וחזירים בשאין בהם עורות', וסובר שרק אם מעבדים בהם עורות יש להרחיק מהם כיוון שיש להם ריח רע מאוד, אך לגבי צואת תרנגולים וכדו', אין מחלוקת בין הברייתות שאסור לקרוא כנגדם, וכך דייקו התוס' (שם ד"ה לית הלכתא) בתחילת דבריהם. אולם לבסוף כתבו התוס' שצואת תרנגולים שנאסרה זהו 'דוקא כשהן בלול שלהם שיש שם סרחון גדול אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששין'.

5. הלבוש (שם) כתב: 'ויש להחמיר כסברא הראשונה', ודייק בדבריו האליהו זוטא על הלבוש (מהדורת זכרון אהרן סי' עט ס"ק ג) שמלשון השו"ע (סעי' ג, וסי' פא סעי' א) משמע שפסק כן להלכה, ומלשון הלבוש משמע שאין זו אלא חומרא.

6. אך נראה שגם אז זהו מדרבנן, שהרי אם הדבר אסור מן התורה, קשה להבין כיצד באותם תנאים אחד מקיים את הפסוק 'והיה מחניך קדוש', והאחר אינו מקיים דין זה.

7. נדפס ברמב"ם הוצאת אל המקורות תשט"ו.



כך גם נקט הרא"ש (ברכות פ"ג סי' מו) שכתב: 'וצואת תרנגולים ושאר בהמות לא הזכירה משמע שאין בהם איסור כלל ואפילו אם תמצי לומר לאסור צואת תרנגולים דוקא בלול שלהם שיש בו סרחון אבל הגדלים בבית ואין שם כי אם מעט אין לאסור ע"כ'.

אלא שלדעת רבינו יונה (טז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ובירושלמי): 'הא דשרי כשאינן בלול שלהן דוקא כשאין ריח רע מגיע אליו ומשמע הא אם ריח רע מגיע אליו אסור וכן בדין דהא לא גרע מאשפה שריחה רע ומנבלה המסרחת'.

יתכן לומר, שרבינו יונה, מוסיף על התוס' בכך, שלדעת התוס' האיסור הוא דווקא ב'לול שלהם' לפיכך עצם הריח אינו חמור כל כך כשהוא אינו במקומו. לעומת זאת לדעת רבינו יונה ההיתר הוא מחוץ ללול הוא 'דוקא כשאין ריח רע מגיע אליו'.⁸ אף שהב"י הביא גם את דעת רבינו יונה, הרי שבשו"ע (סי' עט סעי' ז) הוא נקט רק את לשון התוס' מתוך שפסק: 'צואת תרנגולים ההולכים בבית, דינה כצואת בהמה חיה ועוף. אבל הלול שלהם יש בו סרחון ודינו כצואת אדם'. חילוק נוסף בנוגע לאמירת דברים שבקדושה כנגד צואת תרנגולים כתב הירושלמי (פ"ג ה"ה):

'מרחיקין מצואת תרנגולים ד' אמות - ובלבד באדומים'. הירושלמי סתם ולא פירש, ונסתפקו התוס' (שם ד"ה לית הלכתא) בדבריו אם נתכוין לצואה אדומה או לצואה של תרנגולים אדומים. אולם הרשב"א (ברכות כה ע"א ד"ה ירושלמי) כתב בצורה פשוטה שכוונת הירושלמי לתרנגולים אדומים: 'דקים להו שצואת האדומים קשה מן האחרים כדקים להו בין חמור לשאר בהמות...'. רבינו יונה (שם) חלק וביאר שהכוונה ל"צואה אדומה (של תרנגולים) שריחה גדול יותר, וכדיעה זו נקט השו"ע (שם סעי' ו). אולם המ"ב (שם ס"ק כו) נקט שיש להחמיר גם כפירוש הרשב"א, לפיכך הוא אוסר לקרוא כנגד צואה של תרנגולי הודו (אנגלי"ש הא"ן אינדיק) 'כי צואתן מסרחת מאוד'.

ד. צואת בהמה וחיה

כפי שעולה מהגמ' שהוזכרה לעיל, שקיים איסור לקרוא ק"ש כנגד צואת כלבים וחזירים 'בזמן שנתן לתוכן עורות...', אך בלאו הכי לא קיים איסור לומר כנגדן דברים שבקדושה. כל-שכן שמותר לומר דברים שבקדושה כנגד צואה של שאר בהמות וחיות. אלא שבגמ' לא נתפרש האם היתר זה הוא בכל מצב; או שהוא נאמר רק בתנאי שאין לצואתם ריח?

8. קיימת אפשרות לומר שזו המחלוקת בין החיי אדם לבין הקיצור שר"ע שנידונה בבאה"ל (סי' עט סעי' ז ד"ה אבל הלול), שלדעת החיי אדם עצם הריח הרע הוא הבעייתי, ולדעת הקיצור שר"ע הבעיה בלול היא מחמת שהוא מאוס, ולכך לדעתו ברפת של בקר אין להחמיר. וקשה לומר שהם מדברים במקום שאין ריח שהרי הם מדברים על ק"ש ותפילה ליד הרפת והלול עצמם. ויתבאר בהמשך.



הטור (או"ח סי' עט) נקט בפשטות ש'צואת שאר בהמה חיה ועוף שמותר לקרות אצלם מיד בין אם היא לפניו או לאחוריו, זהו דווקא 'אם אין בה ריח ואם יש בה ריח מרחיק עד מקום שיכלה הריח'. אך לא נתבאר כיצד דייק זאת מלשון הגמ' (ברכות שם) שהתירה אמירת דברים שבקדושה כנגד צואת בהמה וחיה בסתמא ולא אמרה שזהו בדווקא כשאין להם ריח!?

אכן לדעת הב"י הטור דייק זאת מלשון הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ה):

מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות רבי שמואל בר חסדא אמר ברכים ובלבד בשל חמור רבי חייא בר אבא אמר ובבא מן הדרך ולוי אמר מרחיקין מצואת חזיר ד' אמות מצואת הנמייה ד' אמות מצואת התרנגולים ד' אמות אמר רבי יוסי בר אבין בשם רב הונא ובלבד באדומים ר' ירמיה בשם ר' זעירא אמר נבלה שמסרחת ד' אמות.

ביאר הב"י שהטור דייק שאף בצואה של שאר בהמות שמקילים לקרוא ק"ש כנגדם, היינו דווקא שאין להם ריח רע, שהרי אם יש להם ריח רע, צריך להיות דינם כנבלה המסרחת שאסור לקרוא כנגדה ד' אמות, ולפי מסקנת הגמ' היינו ד' אמות ממקום שייפסק הריח.

אלא שעדיין קשה מדוע לא נאמר בירושלמי שצואה של בע"ח שיש לה ריח רע, אסורה ושאיין לה ריח רע מותרת!?

ונראה לבאר עפ"י מה שכתב רבינו יונה (ברכות טז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה וצואת וד"ה ולמדנו) לאור דברי הירושלמי:

וצואת כל שאר בהמות נראה להרב מורי נר"ו דמותר ומביא ראיה מהירושלמי דגריס התם... הנה שלא אסר שום בהמה אלא בחמור הבא מן הדרך⁹ שיש לצואתו ריח רע הרבה אבל שאר בהמות אע"פ שיש להם ריח רע מיד אחר היציאה אין הריח רע כל כך ומותר לקרות ק"ש כנגד הצואה שלהן וצואת חתול כיון שריחה רע מאד דינה כצואת הנמייה.

לאור זאת הקשה רבינו יונה (שם ד"ה ולמדנו) מדוע אסר הרמב"ם לקרות כנגד כל צואה של בהמה. כשכוונתו למה שפסק הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ג ה"ו) ולא חילק בין סוגי הבהמות:

צואת האדם וצואת כלבים וחזירין בזמן שיש בתוכן עורות וכל צואה שריחה רע כגון אלו אסור לקרות קריאת שמע כנגדן. וכן כנגד מי רגלי אדם אבל מי רגלים של בהמה קורין כנגדן.

9. בב"י (מהדורת מכון הטור השלם או"ח סי' עט) הגי' היא: שאינו אסור לקרות כנגד שום [צואת] בהמה אלא בחמור הבא מן הדרך.



דייק מכך רבינו יונה (שם) שמתוך שהתיר הרמב"ם כנגד מי רגלי בהמה, מוכח שהוא אוסר לקרות כנגד צואה של בהמה, ולכך הקשה עליו: 'ותימה למה החמיר כל כך ולא התיר אפילו כנגד הצואה שלהן שהרי בירושלמי התירו בפירוש גללי בהמה כדכתיבנן'.

וראייתי בפירוש רבי יהודה ברבי משה אלבוטיני (הל' ק"ש פ"ג ה"ו ד"ה 'ולפי שבצואת תרנגולים')¹⁰ שביאר שדברי הרמב"ם אינם מוקשים מהירושלמי ולדעת הרמב"ם הנקודה העיקרית היא אם יש ריח רע או שאין ריח רע, וכלשונו:

אך רואה אני שמה שכלל הרב ז"ל ואמר שכל צואה שריחה רע אסור לקרוא כנגדה הוא כלל נכון וישר כי זהו שורש ויסוד זה האיסור שהכל הולך אחר הריח... אלמא ש"מ שעיקר ושורש הדבר הזה הוא הריח הרע. ואפילו שיתרחק מאה אמה אם הריח מגע שמה הוה ליה כאילו הטינופת ממש הוא לשם בסוף המאה אמה וזהו דעת נכון ואמיתי אליבא דרובא דרבנותא ז"ל או כמעט כולם.

באופן דומה יישב מרן בב"י (שם) את דברי הרמב"ם:

ולי נראה דהרמב"ם לא בכל צואה של בהמה אסר אלא באותם שיש להם ריח רע שהרי זה לשונו בפ"ג צואת האדם וצואת כלבים וצואת חזירים בזמן שיש בתוכן עורות וכל צואה שריחה רע כגון אלו אסור לקרות ק"ש כנגדן וכן כנגד מי רגלים...

מלשון הרמב"ם 'וכל צואה שריחה רע כגון אלו' דייק מרן הב"י 'דלא אסר אלא בצואה שריחה רע דוקא'. וממילא נדחית קושיית רבינו יונה.¹¹ וכפי דיוקו הוא פסק גם בשו"ע (או"ח סי' עט סעי' ד):

צואת כלב וחזיר, אם נתן בהם עורות, מרחיקים מהם כמו מצואת אדם. ואם לאו, דינם כדין צואת שאר בהמה חיה ועוף שאין צריך להרחיק מהם אם אין בהם ריח רע....

השו"ע (שם סעי' ז) ש"צואת תרנגולים ההולכים בבית, דינה כצואת בהמה חיה ועוף. אבל הלול שלהם יש בו סרחון ודינו כצואת אדם".

מלשון רבינו יונה נראה שצואת בהמה שאסור לקרוא כנגדה היא דווקא צואה שיש לה 'ריח רע מאוד', לעומת זאת לדעת ר"י אלבוטיני והב"י - הרמב"ם אוסר כל צואת בהמה שריחה רע.

10. נדפס מכת"י על ידי המכון לחקר כתבי הרמב"ם - חיפה תשס"ג, המחבר היה מרבני ירושלים עוד לפני עליית מרן הב"י ארצה, וכפי שהוא מציין בתחילת פירושו, הוא התחיל את כתיבת פירושו כבר בשנת ה'רע"ה (כששים שנה לפני פטירת מרן הב"י),

11. ועי' ירושלמי למס' ברכות (שם מהדורת מכון מוצל מאש פ"ד).



אולם גם לדעת הב"י הגדרת ריח-רע לעניין זה אינה מוחלטת וכפי שכתב הוא עצמו בכס"מ על הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ג ה"ו):

'ולי נראה דלא אסר רבינו צואת כל הבהמות אלא דוקא אותן שריחן רע כגון אלו, והניח הדבר לאומד הדעת אם דרך בני אדם להצטער בריחם הרע או לא...'

כלומר, צואת אדם וכדו' וצואת חמור הבא מן הדרך אסור לקרוא ק"ש או להתפלל כשרואה אותם, או אף אם מריח אותם אף שאינו רואה אותם. לעומת זאת בשאר בע"ח הדבר תלוי באומד הדעת והיא תלויה בכל אדם ואדם. לאור זאת נקט מרן את שיטת התוס' שצואה הנמצאת בלול של תרנגולים בסתמא כצואת אדם שאסור לקרוא כנגדה ק"ש.¹²

ה. השוואת רפת של בקר ללול של תרנגולים

אין התייחסות מפורשת לרפת בקר בדברי הראשונים, ואף לא בדברי השו"ע. אך החיי אדם (כלל ג סעי' ו) השווה ביניהם וכתב ש"דיר של בהמות ולול של תרנגולים דינן כצואה".

הביאור הלכה (סי' עט ד"ה אבל הלול) הקשה על השוואה זו וכתב שהסיבה שהחמירו בלול של תרנגולים משום שהוא מקום מאוס, דבר שאינו קיים בדיר של בהמות. כראיה לכך הוא מביא ממה שפסק השו"ע (יו"ד סי' רפ"ו סעי') 'דרפת בקר חייב במזוזה', אף שבמקומות המאוסים יש פטור ממזוזה. מוכח שקיים חילוק בין לול לרפת לעניין דברים שבקדושה, ולכאורה הוא הדין לתפילה וק"ש כנגדן!¹³

הבאה"ל נדחק לבאר שכוונת החיי אדם להחמיר ברפת משום כ"סתם אשפה" שהיא בחזקת שיש בה צואת אדם עד שיבדוק, דבר שקשה לאומרו ביחס לרפתות שלנו. אך במקרה שיש לה ריח רע מסכים הבאה"ל למסקנת החיי-אדם, ולא מטעמיה: ש'כשהרפת מסריח שדרך להצטער ממנה בני אדם, אין אנו צריכין לכל זה דהיא בכלל אשפה שריחה רע'.¹⁴

12. וכן משמעות לשון הקיצור שו"ע (סי' ה סעי' ה) שכתב: 'ושאר צואה של בהמה חיה ועוף מסתמא אינה מסרחת אין צריכין להרחיק מהן. אבל אם מסרחת, וכן נבלה המסרחת, וכל דבר המסריח מחמת עיפוש, וכן לול של תרנגולין, מרחיקין מהן'.

13. יש לציין שראיית הבאה"ל היא מהפסק העקרוני של השו"ע (יו"ד סי' רפו סעי' א) מכך שיש חיוב לקבוע מזוזה ברפת של בקר, וכפי שביאר שם הש"ך (שם ס"ק ב) 'דאע"ג דהוא במקום הטנופת מכל מקום לא נפיש זוהמייהו', הגדרה שודאי לא ניתן להגיד ביחס לבית הכסא. אמנם בימינו לא נהגו לקבוע מזוזות באותם מקומות ועי' בפתחי תשובה (שם ס"ק ב) שנימק מדוע מקילים ברפתות, ובכל זאת החמירו בלולים.

14. הבאה"ל מחדש שרפת אסורה מדין סתם אשפה שאף אם לה ריח רע, היא אסורה משום ש'סתם אשפה חזקה שיש בה צואה', אך נראה שאין זה הטעם העיקרי של הבאה"ל היות שמה שהחמירו בסתם אשפה, היא משום שדרך בני אדם היה להיפנות באשפה, ולפיכך קיימת סבירות שהיתה בה



אמנם גם הבאה"ל מקבל את הגדרת הכס"מ ובעקבותיו המג"א (סעי' עט ס"ק י) שהגדרת ריח רע היא כלשונו: 'כל שדרך בני אדם להצטער מאותו הריח'.

ו. רפת ולול הנמצאים במרחק

לאור הדברים הנ"ל נראה שיש לחלק בין אמירת דברים שבקדושה בתוך הרפת והלול עצמם, ואולי גם בסמיכות להם כשרואים משם את הצואה - שיש להחמיר מצד המאיסות שבדבר.

אולם כשהשאלה היא רק בנוגע לריח של הרפת והלול המגיע ממקום שאין רואים ממנו את הצואה כלל. ניתן לומר שקיימת חלוקה מציאותית בין שתי קבוצות של בני אדם:

- א. תושבי היישובים החקלאיים בהם קיימים לולים ורפתות, אותם ריח זה אינו מצער בדרך כלל, ובחלקם הם אף מגדירים זאת כריח טוב.
- ב. אנשים עירוניים שבדרך כלל מצטערים מריח זה.

ביחס לתושבי היישובים החקלאיים מותר להם בשופי לומר דברים שבקדושה כשיש ריח של רפתות ולולים, כיוון שלדידם זהו ריח שאין 'דרך בני אדם להצטער מאותו ריח' כיוון שכאשר מדובר בציבור שלם אי אפשר לומר שבטלה דעתם אצל כל אדם. מאידך, לא ניתן להתעלם מכך שיש ציבור רב שריח זה מפריע לו, ולדידם לפחות זה ריח ש'דרך בני אדם להצטער מאותו ריח'. אולם עדיין נראה שבמקרים כגון אלו, הדבר הוא גורם להקל כאשר הרפת או הלול נחשבות כרשות בפני עצמה, ולהקל בכגון דא מדין צואה הנמצאת ברשות אחרת.

לאור דברי הלבוש (או"ח סי' עט סעי' ג) 'שכל ריח רע הבא מדבר המסריח כיוצא באלו שנתפרשו שיש לו עיקר מרחיקין ממנה כדין צואת אדם דבכלל והיה מחניך קדוש הם כלומר שאם מגיע אליו הריח רע אין מחנהו קדוש ואסור לקרות'.¹⁵

נראה לומר שכוונת הלבוש שאותם מקרים שנתפרשו בגמ' נאסרו לכל אדם, בין אם דרך להצטער ממנו בני אדם, ובין אם אין דרך להצטער ממנו בני אדם. לפיכך כשמגיע מהם ריח רע הרי שלא ניתן לקיים במצב כזה את הציווי של "והיה מחניך קדוש". אך אם זה ריח שחלק מבני האדם מצטער ממנו וחלקו אינו מצטער ממנו, לא ניתן לאסור זאת מהטעם של "והיה מחניך קדוש", כיוון שקשה לומר שיכולה קבוצת

צואת אדם. לעומת זאת אין דרך בני אדם היה להפנות ברפת, שאם כן כיצד חייבו אותה במזוזה? ובודאי שברפתות של ימינו, שאין חשש זה, לפיכך כל הדיון הוא רק בנוגע לריח של הרפת.
15. דבריו הובאו להלכה במ"ב (שם ס"ק כט).

אנשים להיות במקום אחד, כשלחלקם ייחשב הדבר כ"מחניך קדוש" ויהיה מותר להם להתפלל, ולחלקם לא ייחשב הדבר ל'מחניך קדוש' ויאסר עליהם להתפלל.¹⁶ לאור זאת נראה להקל, בצירוף העובדה שבדרך כלל הרפתות והלולים נמצאים במקום מקורה, או מוקף מחיצות, שניתן להגדירם כרשות בפני עצמה, או שהוא מברך בביתו או בבית הכנסת המוגדרים כרשות אחרת ביחס למקום שממנו מגיע הריח.

ז. סיכום:

נראה להקל בנידון דידן מהטעמים הבאים:

- א. אותם בני אדם המתגוררים באותם מקומות אין דרכם להצטער מהם, ואינה מוגדרת לגמרי כצואה שדרך להצטער ממנה בני אדם.
- ב. הצואה שנמצאת ברפת או בלול היא במקום המוקף מחיצות ומקורה, וזהו ריח הבא מרשות אחרת, שיש המקילים גם בצואת אדם.

16. כסברא להקל יש להוסיף את מה שכתב בספר קובץ על יד החזקה (הל' ק"ש פ"ג הי"ב), שכל ריח של צואה אף אם היא אסורה מן התורה, חיוב ההרחקה מהריח שלה כשאין רואים אותה הוא רק מדרבנן, ולפיכך הקל בריח של מי רגלים כיוון שחיוב ההרחקה של המי רגלים עצמם הוא רק מדרבנן. כל שכן הכא שמדובר על ריח שאינו מוגדר כריח רע לכולם.



גידול מסחרי של בעלי חיים טמאים

הרב יעקב אפשטיין

שאלה

האם מותר לגדל יענים, שהם עוף טמא, ע"מ למכור את בשרם לנכרים, להשתמש בנוצותיהם לקישוט, וכן בביציהם למעשי אומנות¹?

א. מקור האיסור

שנינו במשנה במסכת שביעית (פ"ז מ"ד):

צדי חיה עופות ודגים שנזדמנו להם מיני טמאין מותרים למכרן, רבי יהודה אומר אף מי שנתמנה לו לפי דרכו לוקח ומוכר ובלבד שלא תהא אומנותו בכך וחכמים אוסרין.

מחלוקתם של ת"ק ור"י היא בשאלה, האם אף מי שנזדמן לו לפי דרכו לסחור במינים טמאים ואינו צייד, האם מותר לו לסחור בהם. חכמים אוסרים ור' יהודה מתיר.²

הירושלמי (שביעית פ"ז ה"א) לומד את האיסור מהתורה, וז"ל:

כתיב טמאים המה לכם מה תלמוד לומר וטמאים יהיו לכם אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הנייה. (לפי גירסת הגר"א צ"ל: איסור סחורה). כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה, וכל דבר שאיסורו מדבריהן מותר לעשות בו סחורה. והרי חמור? למלאכתו הוא גדל. והרי גמל? למלאכתו הוא גדל. רבי הושעיה נסב ויהיב בהדין מורייס, רבי חונא נסב ויהב בהדין חלתותא.

הירושלמי מבאר היתר גידול ומסחר בבעלי חיים שעומדים למלאכה, ומביא ראיה מר' הושעיא ור' חונא שמותר לסחור בדברים האסורים מדרבנן.

וכך כתב בעל הלכות גדולות (סימן סט - הלכות כיסוי הדם):

ואסיר ליה לבר ישראל למזבן בהמה טמאה ומינכס וזבינן לגוים, ואסיר ליה נמי למיזבן דגים טמאים וזבינתניהו לגוים, אבל ודאי שחט בהמה טהורה

1. השאלה מתפרשת להרבה תחומים כלכליים, כגון: גידול ומסחר בדגים ופירות ים שאינם כשרים, שותפות בבתי עסק המוכרים בשר שאינו כשר ועוד. ועיי' בס' דרכי תשובה (יר"ד סי' קיז).

2. הבית יוסף (יר"ד סי' קיז) כתב: 'ופירש ר"ש מי שנתמנה שאינו צייד וחכמים אוסרים למי שאינו צייד, והפוסקים לא הזכירו אלא צייד, משום דאין הלכה כרבי יהודה דחידאה הוא, ובירושלמי (פ"ז סוף ה"א) מפרש טעמא דרבנן תמן אין מלכות אונסת הכא מלכות אונסת כלומר כדי ליקח מס מן הציידין. ונראה לי דאפילו במקום שאין לוקחין מס מן הציידין נמי שרי דלא פלוג רבנן במילתייהו, ולפיכך לא חילקו הפוסקים בכך.'

ואישתכח טריפה, אי נמי זבן דגים טהורין ואיתרמי בגזירה דג טמא שרי ליה לזבוני לגוים, דתנן (שביעית פ"ז) אין עושין סחורה בפירות שביעית...

וכן בבבלי (פסחים כג ע"א) בסוגיה הדנה שכל מקום שכתוב לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה: 'והרי שרצים, דרחמנא אמר (ויקרא יא) שקץ הוא לא יאכל, ותנן: צידי חיה ועופות ודגים, שנזדמנו להם מינין טמאין - מותרין למוכרן לנכרים! - שאני התם, דאמר קרא לכם - שלכם יהא. - אי הכי, אפילו לכתחלה נמי! - שאני הכא, דאמר קרא יהיו - בהוייתן יהו'.

ב. חומר האיסור

גדר האיסור - איסור סחורה בדבר שאסור באכילה, בלא כניסה לפרטיו, מעורר שאלה מהו חומרו, איסור דאורייתא או איסור דרבנן.

כתבו תוספות (פסחים שם ד"ה אמר קרא יהיו בהוייתן יהו:

וא"ת א"כ סוסים וחמורים היכי זבנינן וי"ל דבמידי דאכילה מיירי דוקא. ובירושלמי דמסכת שביעית ספ"ח פריך: והרי חמור וגמל ומשני למלאכתן הן גדילים. וא"ת דאמרי' במרובה (ב"ק פב ע"ב ושם) אסור לישראל לגדל חזירים תיפוק ליה דמדאורייתא אסור וי"ל דנפקא מינה למיקם בארור, אי נמי הא דאסור מדאורייתא היינו להשתכר ולמכור לנכרי לאכול, אבל להשתכר בשומנן או בעורן לא, או שמגדל שלא למכור אלא למשוח ולהדליק אפילו הכי בחזירים אסור, א"נ בנזדמנו לו כגון שנפלו בירושה אין לגדלן.³

מדברי תוספות עולה שחומר האיסור מן התורה. ובחזירים איסור נוסף מדרבנן.

שיטת הרשב"א אינה ברורה. הרשב"א התייחס לבעיית הגידול בארבע תשובות (ח"א סי' שא, שם תפט, ח"ג סי' רכג, מיוחסות לרמב"ן סי' קעג).

בסי' שא משמע שאיסורם מדאורייתא והביא את הפסוקים מן הבבלי והירושלמי. אולם בסי' רכג מזכיר את איסור הסחורה בדברים העומדים לאכילה משום גזירה, ודעתו אינה ברורה.

אמנם 'תרומת הדשן' (ח"א סי' ר) בתשובתו כתב שבגיליון התוס' נמצא שהאיסור מדרבנן והפסוקים הם אסמכתא בעלמא.

מלשון הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח הל' טו-יח) ג"כ קשה להוכיח בבירור. הרמב"ם כתב בהלכה טו:

כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל, לא תאכלו, לא יאכלו, לא יאכל, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך

3. בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן שא) אינו מחמיר בחזיר יותר מאשר בשאר מינים טמאים, ונראה שלדעתו חומר האיסור בחזיר הוא רק משום ארור.



שפרט לך בנבלה שנאמר: לגר אשר בשערך תתננה ואכלה וכחלב שנאמר בו יעשה לכל מלאכה, או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה, כגון שקצים ורמשים ודם ואבר מן החי וגיד הנשה שכל אלו מותרין בהנאה מפי הקבלה אף על פי שהן אסורין באכילה.

ובהמשך בהלכות הבאות:

...וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה אע"פ שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה, לפיכך אין עושין סחורה לא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים". (הלכה יז) "הצייד שנודמנו לו חיה או עוף ודג טמאים וצדן, או שניצודו לו טמאים וטהורים מותר למוכרן אבל לא יכוין מלאכתו לטמאים, ומותר לעשות סחורה בחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו ובגבינות העכו"ם וכיוצא בהן". (הלכה יח) "זה הכלל כל שאיסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה וכל שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה בין בספיקו בין בודאו.

ולא באר הרמב"ם מדוע סחורה אסורה אבל בנזדמן- מכירה מותרת, אע"פ שההנאה בכך פחותה.

נראים ע"כ דברי ה'תוספות יום טוב' (שביעית ז, ג): 'וני"ל דאע"ג דמדאורייתא אסור לעשות בהן סחורה מדכתיב יהיו, אי נמי מדרשא דירושלמי אפ"ה מדכתיב נמי לכם לומר שלכם יהיה, נשאר האיסור והיתר מסור לחכמים לפרש לנו באיזה דרך אסור ובאיזה דרך מותר'. וכ"כ ה'טורי זהב' בביאור האיסור.

ובמשנה ראשונה (שביעית ז, ג) כתב: 'ואפשר דעת הר"ש והר"ב דכל עיקר איסור סחורה מדבריהם הוא שמא יבוא לאוכלן ודרשא דטמאים יהיו לכם אסמכתא בעלמא הוא וקצת פוסקים סוברים כן כמ"ש ט"ז ר"ס קיז, אבל רוב הפוסקים סוברים דמדאורייתא הוא'.

וכעין דבריו סיכם ב'שו"ת משפטי עוזיאל' (כרך א השמטות סי' ה):

מהאמור ומדובר יוצא ברור דאיסור סחורה בדברים האסורים באכילה הוא מדאורייתא ולא מצינו לשום אחד מהפוסקים הראשונים שהוא כתב בפרוש שהוא מדרבנן. ברם הרמ"ע בתשובותיו כתב דאיסור סחורה בדברים אסורים הוא מדבריהם ואסמכוהו אקרא (תשובות הרמ"ע מפאנו סי' כ"ט) וזו היא סברא יחידאה. הפר"ת (=הפרי תואר) כתב דרוב הפוסקים רוב בנין ורוב מנין סברי דהוי דאורייתא או מדברי קבלה שדינים כדברי תורה לענין ספקא דאסור וכדומה והכי נקטינן.

ג. גדרי האיסור

1. גדר נודמנו במינים טמאים

ה'בית יוסף' (יו"ד סי' קיז) הביא:

וכתב בארחות חיים (הל' איסורי מאכלות אות מה ד"ה הצייד) הא דמותר למכרם הני מילי ביחד הטמא והטהור אבל לא הטמא בפני עצמו והטהור בפני עצמו דכיון שהוא צייד יאמרו שכיון מלאכתו להם לכן צריך שימכרם מיד לא שיששה הטמא עד שיהיה שמן עכ"ל. ומה שאסר למכור הטמא בפני עצמו איני יודע מנין לו ומדברי הרמב"ם ורבינו משמע דשרי שהרי אפילו לא עלו בידו אלא טמאים בלבד התירו למכרם.

ונראה שדברי ה'אורחות חיים' לא התקבלו להלכה.

וכן ב'שו"ת הרמ"ע מפאנו' (סי' ל) כתב: 'ובפ' מרובה תנו רבנן רועה שעשה תשובה וכן מי שנפלו לו כלבים וחזירים בירושתו אין מחייבין אותו למכור מיד אלא מוכר על יד על יד הא קמן שאין מחמירין עליו למכור בפחות משוויו עד שימצא את ההגון לו ואפילו בהרבה פעמים ואז לא ישהה. ואסור הכלבים דלאו לאכילה נינהו הוא משום גזל שהן אונסים יונים שבישוב ועוד שנושכים ומנבחים ומפילים את העוברות, אלמא כלבים קטנים בני תרבות אינם בכלל האסור'.

ואף מכאן נלמד כי דברי ה'אורחות חיים' לא התקבלו כאן להלכה.

הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות סי' תתקעד) מביא את תשובת אביו:

לפי שראיתי יהודים המחזרים לקנות מיהודים אחרים שבא לידם טריפה ואח"כ מוכרים אותם לגוים ומרויחים וחוזרים וקונים טריפות אחרים מן היהודים ומוכרים לגוים.

ומסיק:

ומדתנן בסיפא צידי חיות ועופות שנתמנו להם מינין טמאים דמותר למכרם, משמע דוקא נתמנו אבל לחזור ולקנות ולמכור אסור. אבל אם יכול הסרסור לסייע לבעל הטריפה למכור לגוי, מותר, ויטול שכר טרחה.

הראב"ה עצמו משיג על אביו: 'ואני אליעזר בנו הלוי נראה לי דמותר. דפסקינן בגמ' ירושלמי (שם) הלכה כר' יהודה דשרי אם אין אומנתו תדיר בכך. והתם מפורש שפיר מה נחשב אומנתו בכך. ונתמנה דר' יהודה פירוש נתמנה לו לפי דרכו לקנות ולמכור, ואין אומנתו בכך'...

ומסיק שכיוון שהלכה כר' יהודה מותר למכור זה ליטול שכר בטלה כשיש לו מלאכה אחרת ומותר למכור בהבלעה.

עוד מסיק הראב"ה שבע"ח לנוי או שאינם לצורך מלאכה אסור לגדל ולמכור:



כתב המרדכי בריש פרק כל שעה (סי' תקמד) שרבינו יחיאל פסק שאסור לעשות סחורה בדבר האסור באכילה ובדבר טמא וראיה מדתנן פ"ז דשביעית (מ"ד) צדי חיה ועופות שנתמנה להם מינים טמאים מותרים למוכרם, ודוקא נתמנו אבל לא נתמנו אסור וכן מוכח בירושלמי דשביעית. אמנם ראבי"ה כתב דמותר לעשות סחורה בדבר טמא והביא ראייה מפרק כל הבשר (קו). מים ראשונים האכילו בשר חזיר ואכסנאי יהודי הוה התם ע"כ. ודברי רבינו יחיאל עיקר וכן דעת הפוסקים וההיא דהאכילו את החזיר אינה ראייה דאיכא למימר ישראל רשע הוה ועוד דאיתא במדרש (רבה בלק פרשה כ אות כא) דבימי השמד היה ובפרהסיא היו מחזיקים עצמם לגוים.

ונראה שהמרדכי מביא בקיצור את תשובת הראבי"ה ומסקנתו כאוסרים.⁴

כדברי רבינו יואל הלוי (אבי הראבי"ה) ורבינו שמחה מוטרני, וכפסיקת ה'בית יוסף' כתב התשב"ץ.

ב'שו"ת תשב"ץ' (ח"ג סי' רצב) מובא:

תנס. שאלת זה לשונך בכאן הם שוחטים בקר וצאן ויצאו טריפות אם מותר לעשות מהם עם החלב שלהם הבשול מבשר מליח וחלב שקורין ישמעאל אל בלי"ע.

היינו, אם באו לידי טריפות או שהוא קנאן האם מותר לעשות מהם תבשילים ולמוכרם לנכרים.

והוא עונה:

תשובה הטרפה מותרת היא בהנאה... וכן חלב מותר הוא בהנאה וקרא מפורש הוא חלב נבלה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה וכו' וכן הזכירו זה בפירוש לענין היתר בהנאה בפ' כל שעה (כ"ג ע"א). וכל זה הוא אם נודמנו לו לאדם טריפות שהוא מותר למכרן, אבל שיקנה טריפות ויעשה בהם סחורה אסור וכדתנן במס' שביעית (פ"ז מ"ד) צייד חיה ועופות ודגים שנודמנו להם מינים טמאים מותר למכרם ומוכרם בגמרא בפ' כל שעה (כ"ג ע"א) דדוקא אם נודמנו להם אבל לכתחלה לא... והעולה מזה הוא שלא התירן הכתוב אלא אם נודמנו לו בדיעבד אבל לכתחלה לצוד אותם ולמכרן אסור, וה"ה למי ששחט בהמתו ויצאה טריפה שמותר למכרה מיד לעכו"ם וכן מוכחת הלכה דמכריזין בפ' גיד הנשה (צ"ד) שהיו מוכרין טריפות לבני חילא העכו"ם אבל לקנות טריפה לעשות סחורה אסור וכן הזהרתני' אני בכאן שהיו קצת קונים הטריפות משכיניהם ומוכרים אותם לעכו"ם והזהרתים מזה ושמעו לקולי. והרמב"ם ז"ל (פ"ח מהמ"א הט"ז) כתב שמותר לעשות סחורה בחלב וכן נוהגין

4. אולי צריך לתקן במרדכי מרבנו יחיאל לרבנו יואל (אבי הראבי"ה).



בשר כשר ונו"ט או כגון נדון דידן שישראל קונה כל המעים כשרות וטרפות נעשה כנודמנו לו ומותר לעשות סחורה בהם במכירת כשר וטרף יחד. אולם הרמ"ע בתשובותיו העלה דכל שהוא בדרך מקח אסור לסחור, והכי מסתברא שדוקא בצידה התיירו משום דלאו בידו הוא ואחרי שיצודו לפניו לא הפסידוהו רבנן להשליכם לאיבוד, אבל בקונה דברים אסורים עם דברים המותרים בידו שלא לקנותם וא"כ כשקונה אותם נעשה מכוין את מסחרו גם לדברים אסורים ואסור. והוא הדין בנדון דידן אסור ישראל לסחור בבני מעים אסורות אפילו אם קונה אותם בכלל הכשרות.

ואולם יש לצדד בהתירא ולומר שלא נאסר לקנות דבר אסור בכלל הכשר כדי לעשות בו סחורה אלא אם קונה דבר האסור שהוא בעין. אבל הקונה כל בני מעים מבהמות אשר תשחטנה כיוון שאין האיסור ברור לפנינו נעשה כצידה שהזדמנה לפניו.

2. גידול ומכירה לשם דברים אחרים ולא אכילה

הירושלמי שהובא לעיל הקשה והסיק: 'והרי חמור? למלאכתו הוא גדל. והרי גמל? למלאכתו הוא גדל'. ומתבאר שמין אשר מגדלים אותו רק עבור מלאכה ואין מגדלים אותו לאכילה מותר לישראל לגדלו ולסחור בו. ואע"פ שבע"ח אלה נאכלים לנכרים, כיוון שאצל ישראל אינם נאכלים מותר לגדלם ולסחור בהם.

הגמרא בבבא קמא (פ ע"א) הביאה ברייתא (מתוספתא ב"ק פ"ה): "כשם שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, כך אמרו אין מגדלין חיה דקה; ר' ישמעאל אומר: מגדלין כלבים כופרין, וחתולים, וקופין, וחולדות סנאים, מפני שעשויים לנקר את הבית". ומכאן, לפיתנא קמא, יש ללמוד על איסור גידול בע"ח טמאים, אולם נראה שלאיסור שם ישנו טעם מיוחד כגון בהמה דקה משום שרועים בשדות אחרים וחיה דקה משום היזק אחרים, אבל ע"מ להרויח בהם ושומרם שלא יזיקו לא למדנו מכאן. ועי' 'שו"ת עטרת פז' (ח"א כרך ב יו"ד סי' ה).

מדברי תוס' בפסחים (הובאו לעיל) עולה שגידול מינים טמאים הותר כשאין המין האסור משמש לאכילה, ובע"ח טמאים המשמשים לאכילה אפילו למוכרם לנכרי שיאכל אסור, אבל גידולם ומכירתם לשם שימוש בשומנם או בעורם מותר. ולגבי חזיר אף דברים אלו נאסרו.

אבל הרשב"א (ח"ג סי' רכג) לאחר שמביא את יסודות ההיתר כתב:

עוד ראיתי במה שכתבת דבר שאינו נראה לי; ואף כי אמרת שמצאת כן בתוספות בפרק מרובה, והוא שכתבת: שאם אינו סוחר בדברים להעמדתן ולמכרן לצורך אכילה, אלא כדי לתקן בהם עורות, וכיוצא בזה, הרי אלו מותרין בסחורה כזו; וראיה מפורשת, ממה שתירצו בירושלמי: בחמור וגמל, דלמלאכתן הן עומדין. וזה נראה לי כשבוש, שכל שהוא מן הדברים שמגדל



והיהודי הסוחר בהם מיחדם שלא לשם אכילה וכבר כתבנו מ"ש רש"ל בשם העט"ז דביחדו שלא לצורך אכילה מותר.

והואיל והמעים אלה אינם ראויים לנקניקים אלא אחרי יבוש וגרידה עד שיעשו כעץ יבש שאין בו כל לחלוחית ולא טעם והוא נפסד מאכילה. מכל טעמים אלה נראה לי שמותר לישראל לסחור במעים טרפות אחרי שהתיבשו לתעשית נקניקים, דלא אסרה תורה סחורה אלא בדבר המיוחד למאכל או שמוכרו לשם מאכל ולא בדבר שאינו ראוי למאכל ושמוכרו שלא לשם מאכל. וכן התיר המל"מ (ה' מ"א שם) לעשות סחורה במומייא (שלד גוף האדם שיבש לגמרי) משום דאינה ראויה לאכילה ויליף לה ממ"ש הרמב"ם אכל אוכל אסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור (שם פי"ד ה' י"א).

והוא הדין בנדון דידן מעים העשויים לנקניקים שמיבשים אותם לגמרי עד שנעשים כעור יבש שאינם ראויים למאכל אדם לגמרי אפילו שיש מי שאוכל אותם ע"י הבשר שבתוכם מעל מקום הואיל והם עצמם אינם ראויים לאכילה ונמכרים שלא לאכילה מותר לסחור בהם.

3. לקיחת משכון או קניה לצורך מתנה או סיבה אחרת

ראשונים ואחרונים דנו בשימושים שהנאתם בצידם ושאלת איסורם. הרא"ש במס' שביעית (פ"ז מ"ה) פרש: 'מותרין למוכרן דלא אסרה תורה אלא לקנותן לקיימן לעשות בהם סחורה'...

בתרומת הדשן (ח"א שו"ת, סימן ר) כתב:

י"ל דווקא סחורה אסמכיה אקרא משום דהאסור בא בקניין לרשותו של ישראל, אבל במשכון דקי"ל ישראל מנכרי לא קני משכון איבא למימר דלא אסרו. אמנם בהגה"ה במיימון משמע דאסור, דכתב שאם גבה ישראל בחובו דברים האסורים מותרים למוכרן משום דדמו לצייד שנזדמן לו, משמע דווקא היכא דגבה כבר ושהיה צריך לגבות כדי להציל מידם, אבל לכתחילה אסור להלוות.

מתבאר כי הלוואה בנטילת משכון של מינים האסורים בסחורה אסורה לכתחילה.

וכן כתב ה'בית יוסף' (יו"ד סי' קיז):

כתב בארחות חיים (הלכות איסורי מאכלות אות מה ד"ה ואסרו) עופות טמאים מותר לגדלם כגון עופות המדברים ובלבד שלא יגדל אותם להשתכר אבל ליקח אותם בחוב אסורין ואם הוא כמציל מידו מותר עכ"ל. והרשב"א בתשובה (ח"ג סימן רכג) כתב סתם מותר ליקח חזיר בחובו מפני שהוא כמציל מידם. ומ"ש ובלבד שלא יגדל אותם להשתכר אינו נראה דמאי שנא מגמל וחמור דמשום דלמלאכה קיימי שרי בירושלמי ומשמע דאפילו להשתכר כיון

ז. מיחזור

שריפת עלוני פרשת שבוע וספרי קודש ומחזורם

הרב יעקב אפשטין

שאלה

האם עלוני שבת (כגון של חב"ד וכד') טעונים גניזה או שמותר לשורפם, ואם מותר לשורפם – האם מותר למחזר אותם בתור נייר או מוצרי עץ אחרים?¹

תשובה

א. בשנים האחרונות כמות דברי הקודש הנדפסים עולה ועולה. תורמת לכך בעיקר קלות ההדפסה, בין במדפסות ביתיות ובין בבתי דפוס. בערבי שבתות בבתי כנסיות מחולקים לפעמים כעשרים עלונים ובהם דברי תורה, פרסומות ושיחות חולין לכל משפחה, כאשר לאחר השבת כמעט כולם מגיעים במוקדם או במאוחר לתאי הגניזה. כמויות הנייר גדולות מאוד, והטמנה בקרקע לשם גניזה מחייבת בעלי מקצוע ומערכות שינוע והטמנה בקרקע שעלותן גבוהה. כמו כן, כמות ספרי הקודש הנדפסים גדולה מאוד. וממילא ספרים אלו שנתבלו ויצאו משימוש, אף הם רבים ביותר.

פתרון מידי הוא שריפת כמויות הנייר האדירות. אולם, מלבד עצם הכילוי על ידי שריפה שמחייב אמצעים מתאימים, ארגוני איכות הסביבה מתנגדים מאוד לשריפה בגלל ריבוי הגזים הרעילים כתוצאה מהשריפה, ומתנגדים לעצם איבוד הנייר. נייר המשמש לצורכי חולין ממוחזר למוצרי נייר אחרים כגון תבניות של ביצים, עיתונים, נייר טואלט ונייר יוקרתי להזמנות וספרים מיוחדים ועוד. ישנה אפשרות לדחוס את הנייר עם חומרים מיוחדים וליצור ממנו מוצרים דמויי עץ, כגון ספסלים

1. לאחר כתיבת רוב הדברים ראיתי שכתב על כך בהרחבה הרב אורי דסברג בספר תחומין ג' (עמ' 307 ואילך) ובכ"ז החלטתי לשנות פרק זה ולברר את הדברים לפי קטנות דעתי.



וכד'. בכל המקרים הללו, לא ניתן לכוון שנייר ממוחזר מסוים יופנה רק לצרכים מסוימים כגון ספרי קודש וכד'.

עולה השאלה, האם מותר לכלות את כמויות הנייר בדרך של שריפה או מחזור, ואם לאו מה ראוי לעשות.

ב. נאמר במסכת מגילה (כו ע"ב): 'תנו רבנן: תשמישי מצוה – נזרקין, תשמישי קדושה – נגנזין. ואלו הן תשמישי מצוה: סוכה, לולב, שופר, ציצית. ואלו הן תשמישי קדושה: דלוסקמי ספרים, תפילין ומזוזות, ותיק של ספר תורה, ונרתיק של תפילין ורצועותיהן'.

וכן נאמר שם: 'אמר מר זוטרא: מטפחות ספרים שבלו עושין אותן תכריכין למת מצוה, וזו היא גניזתן. ואמר רבא: ספר תורה שבלה גונזין אותו אצל תלמיד חכם, ואפילו שונה הלכות. אמר רב אחא בר יעקב: ובכלי חרס, שנאמר (ירמיהו לב) ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים'.

וכן במסכת סופרים (פ"ה הט"ז) שנינו: 'מקק הספרים, מקק התפילין, מקק מטפחות הספרים, הרי אילו יגנזו, אבל לא יניחם במקום הטינה, אלא במקום התורפה, והם מרקיבים מאליהן'.

נראה מן הדברים שאין דרך להפקיע קדושת תשמישי קדושה, ולכן אם הם בלו ואינם משמשים את ייעודם גונזים אותם. וספרי תורה גונזים בכלי חרס, כדי שיעמדו כמה שיותר זמן.

כתב בקרית ספר (הל' תפילין ומזוזות וס"ת פ"י):

ספר תורה שבלה או שנפסל נגנז, דלוחות ושברי לוחות מונחין בארון דכתיב אשר שברת ושמתם בארון – שברים תשים בארון. ונותנין אותן בכלי חרש וקוברין אותן דכתיב ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים וזו היא גניזתן. תיק שהוכן לספר תורה והונח בו וגו' תשמישי קדושה אית בהו קדושה מדאוריתא מידי דהוה אכל כלי בית המקדש דתשמישי קדושה נינהו וקדשי, הכי נמי תשמיש דספר תורה ותפילין הוו תשמישי קדושה וקדשו, ולהכי טעונין גניזה כשבלו או שנשברו. אין זורקין כתבי הקדש דהוא מנהג ביזיון ומדאוריתא צריך לנהוג כבוד בתורה בכל מה שהוא כבוד לה'.

וכתב הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן (סי' לח אות ג):

הנה פשוט דיש שני מיני קבורה: יש קבורה שהיא דרך ביעור, כהא דכל הנקברין, ויש קבורה שהיא דרך גניזה, כה"ג שגונזין כתבי הקדש שבלו, ונפ"מ דקבורה דדרך ביעור אין צורך בה לשום שמירה שיתקיים הדבר הנקבר, שהרי כל עיקר קבורתו הוא שיהי' נכלה בקרקע ונאבד מן העולם, אבל בקבורה של גניזה צריך לקברה בענין שישתמר.

ולענייננו, קבורת דברי קודש אינה על ידי ביעור אלא בדרך שישתמרו כמה שניתן. ולהלן נדון אם כל כתבי הקודש שווים בחיוב השמירה עליהם.

ג. במשנה בסוטה (פ"ג מ"ג) נאמר: 'עד שלא נמחקה המגילה אמרה איני שותה מגילתה נגזת'. ופירש רש"י (סוטה כ ע"א): 'מגילתה נגזת – בצדי ההיכל דכל כתבי הקדש שאינן ראויין לקרות בהן נגזזין שלא יתבזו'.

אולם בתוספות (סוטה כ ע"א ד"ה מגילתה נגזת) כתב: 'ירושלמי תני נגזת תחת צירו של היכל למה בשביל לשחקה. לול קטן היה שם ושם המים נשפכים תני אין בהן משום קדושה. מהו לגבל בהן את הטיט מה בכך המים נשפכים תני יש בהם משום קדושה'. בדברי תוספות יש קושי שכן כיוון שהיא נכתבה בקדושה, מדוע מותר לשוחקה? ובירושלמי שלפנינו הנוסח שונה במקצת – בצדי ההיכל במקום תחת צירו של היכל. וזו הייתה הגרסה לפני רבי עובדיה מברטנורא.

ברמב"ם (הלכות סוטה פ"ד ה"ד) לא נזכר היכן גונזים את המגילה, והעיר על כך הכסף משנה. כמו כן צ"ע דבריו בהלכה ו: 'אמרה טמאה אני אע"פ שנמחקה המגילה המים נשפכים מפני שאין בהן קדושה ומנחתה מתפזרת על הדשן'. ובירושלמי לפנינו הסיקו שבמים יש קדושה, ואולי הייתה לפנינו גרסה אחרת.

על כל פנים, למדנו מן הדברים שמגילת סוטה, אף על פי שאין בה צורך יותר, כיוון שנכתבה בקדושה טעונה גניזה. והאחרונים דנו האם הגניזה נעשתה לשם כילוי בגרמא תחת צירו של היכל וכדי לשוחקה, או לשם גניזה בצדו של היכל. עיין: שו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' נג), שו"ת דעת כהן (סי' קעה), חזון איש (יורה דעה הלכות ספר תורה סי' קסד, ב), שו"ת הר צבי (סי' רלא). ויש בכך פתח מסוים לגבי איבוד כתבי הקודש בגרמא.

ד. ישנו איסור מן התורה לאבד או למחוק את כתבי הקודש, וצריך לדון האם אין מדרגות בקדושתם.

כתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת סה): 'והמצוה הס"ה היא שהזהירנו מנתון ומאבד בתי עבודת האל יתעלה ומאבד ספרי הנבואה ומלמחוק השמות הנכבדים והדומה לזה. וכן התבאר שם שהמוחק את השם לוקה, אמרו ואזהרתיה מהכא ואבדתם את שמם לא תעשון כן ליי'.'

וכן פסק הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ו ה"ח):

כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות, במה דברים אמורים בכתבי הקדש שכתבם ישראל בקדושה אבל אפיקורוס² ישראל שכתב ספר תורה שורפין

2. אפיקורוס הוא שיבוש הצנזורה הנוצרית וצ"ל מין, וכן באורחות חיים (דין אהבת השם ויראתו אות ט): 'כתבי הקדש ופירושיהן וביאוריהן אסור לשרוף אותן ביד והמאבד אותן ביד לוקה. בד"א בכתבי



אותו עם האזכרות שבו, מפני שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם, ומצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורוסים ולא למעשיהם, אבל עובד כוכבים שכתב את השם גונוזין אותו, וכן כתבי הקדש שבלו או שכתבן עובד כוכבים יגנוזו.

אולם בספר החינוך (מצ' תלז) חילק בעניין מחיקת פסוקים וז"ל: 'שאר הכינויין שמשבחין בהן השם, כגון רחום וחנון גדול גבור נורא וכיוצא בהן, הרי הן כשאר כתבי הקדש שמותר למוחקן לצורך שום דבר. ומה שאמרו זכרונם לברכה [שבת קט"ז ע"א] שכל כתבי הקדש ופירושיהן בכלל איסור זה מדברי סופרים שאסור לאבדן ולשרפן.'

ובמפורש חילק בין שמות שאינם נמחקים שמחיקתם אסורה מהתורה, לשאר כתבי הקודש שאסורים במחיקה אך מדברי סופרים, ובשעת הצורך מותר למוחקם.

ה. בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' ב) נשאל על כתיבת פסוקים לילדים על לוחות ומחיקתם לאחר מכן. והביא את דברי הרמב"ם על איסור מחיקת ספרי הנבואה ואיסור מחיקת שמות הקודש, וכתב:

ואחר שנתפרש זה יש לי לפרש שלא נאמרו דברים הללו אלא בשם מן השמות שבכ"מ שהוא כתוב המוחקן והמאבדו לוקה אבל בשאר כתבי הקדש שאין בהם אזכרות כלל המוחקן והמאבדן אין לוקין עליהם דמהיכא תיתי דקרא לא אמר אלא ואבדתם את שמם לא תעשון כן וגו' אבל כתבי הקדש שאין בהם שם מנ"ל דאסירי. וכ"ת שזה בכלל ונתצתם את מזבחותם שכל דבר שהוא מיוחד לה' אסור לאבדן. הא ליתא שאין בכלל נתיצה אלא מה שהוא דרך בנין אבל מה שאינו דרך בנין לא תדע מדאצטריך קרא לאסור מחיקת השם. ויש להביא ראיה שאין באבוד כתבי הקדש לאו מדאמרינן פ' כל כתבי (קט"ז ע"א) הגליונין וספרי מינין אין מצילין אותו מן הדליקה רבי

הקדש שכתבן ישראל בקדושה. אבל כתבן מין ישראל שורפין אותו עם האזכרות מפני שאינו מאמין בקדושת השם ומצוה לשורפן כדי שלא להניח למינין ולמעשיהן. אבל גוי שכתב את השם גונוזין אותו. וכן כתבי הקדש שבלו או שכתבן גוי יגנוזו. ואפיקורוס הוא המלעיג על דברי חכמים ומין הוא מי שאינו מאמין כלל, ולכן אין בכתבי 'הקודש' שלו שום קדושה ומצוה לשורפם. וכן עולה מדברי הכסף משנה (הל' יסוה"ת פ"ו ה"ח): 'אבל אפיקורוס שכתב ספר תורה וכו'. גיטין פרק השולח (דף מ"ה ע"ב) אמר רב נחמן נקטינן ס"ת שכתב אפיקורוס ישרף ובפ' כל כתבי (שבת שם) אמרינן אספרים שכתבם אפיקורוס א"ר טרפון אקפח את בני שאם יבאו לידי שאני אשרוף אותם ואת האזכרות שבהם ור' ישמעאל אמר ק"ו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים הללו שמטילים איבה בין ישראל לאביהם שבשמים עאל"ו. וברור מדבריו שכוונתו למין המטיל איבה בין ישראל לאביהם שבשמים ולא לאפיקורוס, וכמעט בכל מקום ברמב"ם שהיה כתוב מין שבשה זאת הצנזורה הנוצרת לאפיקורוס: הל' יסוה"ת (פ"ו ה"ח), הל' עכו"ם (פ"ב ה"ה), הל' תפילין (פ"א ה"ג ופ"י ה"א), הל' ברכות (פ"א ה"ג), הל' שחיטה (פ"ד ה"ד).



יוסי אומר אף בחול וקודר אזכרות שבהן וגונזן והשאר שורפן וספרי מינין הם תור' נביאים וכתובים שכתבו להם בכתב אשורית ובלשון הקדש. (ומדפליג) ומדמחלקן ר' יוסי בין אזכרות לשאר הספר וקא מצריך קדירה לאזכרות וגניזה ואפי' הכי שרי למשרף שארא משמע דבשריפת כתבי הקדש כל שקודר אזכרות שבהן ליכא מלקות שאלו הי' הדין שוה בין כתבי הקדש לאזכרות לענין מלקות לא הי' מיקל ר' יוסי בשאר הס' יותר מהאזכרות ובכלם הי' מצריך גניזה ועונשו של יהויקים הי' מפני שהי' מוותר על דברי ירמיה והי' חייב מיתה בידי שמים. ועוד אמרו עליו בגמ' סנהדרין (ק"ג ע"ב) שחקק שם שמים באמתו והרבה תועבות עשה שנתחייב עליהם כמו שהעיד עליו הכתוב ויתר דברי יהויקים וכל אשר עשה וגו'.

עולה מדבריו שבכתבי קודש במקום שאין אזכרות, אין איסור מן התורה במחיקתם. ממסקנה זו ניגש הרשב"ץ לברר האם יש במחיקתם איסור דרבנן:

ואחר שנתפרש זה יש לי לפרש אם יש בהם איסורא דרבנן אם לא ומשמע ודאי מדרבנן מיהא אסור לאבדן אע"פ שאין בהם אזכרות כגון שקדר אותם או כגון מגילת אסתר שאין בה אזכרה כלל, או שהם כתובים בלשון תרגום והאזכרות מתורגמות שהרי מותר למוחקן לפי שאין אסור למחוק אלא שבעה שמות המפורשים בפ' שבועת העדות (ל"ה ע"א) ואלו הי' אסור למחוק תרגום שלהם היו יותר מזה ולא עדיף תרגום שלהם משאר כינויים שמותר למוחקן כדאית' התם. והרמב"ם ז"ל (פ"ב מה' שבועות ה"ב) כתב כי השמות שהם בשאר לשונות דינם ככינויין לענין שבועה. ויש להביא ראיה דאיסורא דרבנן מיהא איכא מדתניא פ' כל כתבי (קט"ו ע"א) היו כתובין בכל לשון מצילין אותן מפני הדליקה ר' יוסי אומר: אין מצילין אותן מפני הדליקה. אמר ר' יוסי: מעשה באבא חלפתא שהלך אצל רבן גמליאל לטבריא ומצאו שהי' יושב על שלחנו של ר' יוחנן בן הנוזן ובידו ספר תרגום של איוב והי' קורא בו א"ל זכורני את ר' גמליאל אבי אביך שהי' עומד על גבי מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעוהו תחת הנדבך אף הוא צוה על זה וגנוז, ר' יוסי בר יהודה אומר עריבה של טיט כפו עליו אמר רבי שתי תשובות בדבר חדא וכי טיט בהר הבית מנין. וכי מותר לאבדן ביד. אלא מניחן במקום התורפה והם מתאבדין מאליהן ובודאי שלא הי' באותו תרגום שם מהשמות שאין נמחקין שא"כ מאי טעמא דר"י בר"י וכי לי לי' (לרבי) איסור מחיקת שמות ורבי נמי אמאי שרי להניחם במקום התורפה והא גרמא היא ולא שריא אלא במקום שהוא עומד להמחק כגון שהי' כתוב על בשרו וכדכתיב' לעיל אלא ודאי משום דבלשון תרגום הי' אין באותם אזכרות המתורגמות לאו דאיבוד שמות, ואפילו הכי קאמר ר' יוסי דר' גמליאל גנוז ורבי נמי סבר דאע"ג דגרמא שרי לאבדן ביד אסור, ומכאן שאסור לאבד כתבי הקדש



אפילו הם מתורגמין שלא ניתנו ליכתב וכל שכן שאינן מתורגמין או האידנא שנתנו ליכתב משום עת לעשות לה' כדתניא במס' תמורה (י"ד ע"ב) ובפ' הניזקין (ס' ע"א) ובודאי דאיסורא דידהו ליתיה אלא מדרבנן, דמדאורייתא לא אפשר וכדכתיבנא לעיל דאלת"ה תיקשי דר' יוסי אדר"י דאלו הכא אמר דטעון גניזה ואלו בההיא דספרי מינין אמר ושוורף את השאר אע"ג דמצריך קדירה באזכרות וכדפרשינן לעיל אלא ודאי דמדאורייתא ליכא איסורא כלל דליכא קרא דאמר הכי ורבנן הוא דאסרי לאבדן ביד וכן דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ו מה' יסוה"ת ה"ח) שכ' כתבי הקדש ופירושיהן וביאוריהן אסור לשרוף אותן ולאבדן והמאבדן ביד לוקה מכת מרדות.

מתבאר מדברי הרשב"ץ שקיים איסור דרבנן על מחיקת כתבי הקודש שאינן בהם שמות, או על ספרי הקודש המתורגמים לשפות אחרות, או על דברים שבעל פה שהותר לכותבם משום עת לעשות לה'. ומתיר על פי דעת רבי למוחקם בגרמא, כגון להשאירם במקום התורף.

ומוסיף הרשב"ץ:

ואחר שנתפרש זה יש לי לפרש דלאו דוקא כתבי הקדש השלמים אלא אפילו ברכות וקמיעין והפטורת וספרי אגדות ומגלות שכותבין לתינוקות להתלמד בהן כלן אסורין לאבדן ביד דהא מדינא כלהו אסירי למכתב וכדאמרי' בפ' הניזקין (שם) האי ספרא דאפטרתא אסור למיקרי בי' בשבתא מדלא ניתן ליכתב. ושמעינן מהכא דלאו דוקא ספרים שלמים אלא אפילו ברכות וקמיעות אסור לאבדן בידיהם וה"ה מגילה שכותבין לתינוק להתלמד בה שאע"פ שאסור לכתבה אסור לאבדה בידיהם וכ"ש האידנא דבציר לבא והותר לכתוב הכל משום עת לעשות לה'. ומה"ט כ' הראב"ד ז"ל בספר בעלי הנפש: ועכשיו שנתנה תורה שבע"פ ליכתב משום עת לעשות וגו' אף ספרי התלמוד כמו כן צריכין כיסוי קודם שישימש מטתו בבית שהם שם שכיון שניתנו ליכתב הן הן ככתבי הקדש וכיון שניתן לכתבן כ"ש שאסור לאבדן ולא עוד אלא שמצילין אותן מפני הדליקה מה"ט כדעת האחרונים ז"ל וכיון שמצילין אותם כ"ש שאין לאבדן שהרי בדברים שאין מצילין אמרינן שאסור לאבדן וכדכתבינא לעיל כ"ש בדברים שמצילין אותן שאסור לאבדן.

כדברי התשב"ץ האחרונים, העוסקים בקדושת דברים שבעל פה שהותר לכותבם שאסור לאבדם, נמצאים בעוד ראשונים.

הרא"ש (שבת פט"ז סי' א) כתב:

הלכך האידנא שאנו כותבין תורה שבעל פה משום עת לעשות כולם הם פירושי המצות ועיקרי תורה ומצילין אותן מפני הדליקה וכן אם היו כתובים בסם ובסיקרא בקומוס ובקנקנתום מצילין אותן מפני הדליקה. והאידנא דנהיגי



לכתוב סדר הברכות ויש בהן הרבה מעניינות של תורה הואיל ונתנו לכתוב משום עת לעשות וגו' וניתנו לקרות בהן גם מצילין אותן מפני הדליקה.

וכן כתב המאירי (שבת קטו ע"ב):

ומעשה באחד שהיה כותב בברכות בצדן ובאו והודיעו את ר' ישמעאל והלך ר' ישמעאל לבדקו וכשהיה עולה בסולם הרגיש ונטל טומוס של ברכות ר"ל קבוצת קונדרסין ושקען במים ובלשון הזה אמר לו גדול עונש האחרון יותר מן הראשון ומ"מ אף בזו כתבו גדולי הראשונים שבזמן הזה כבר נהגו לכתוב ברכות ומצילין אותם וכ"ש שאין מערערים על הכותבים אותם.

וכן הריטב"א (שבת קטו ע"ב) כתב:

ת"ר הברכות והקמיעין אין מצילין אותם מפני הדליקה. ובודאי שקודם שניתן התלמוד ליכתב כך היה דינו שאין מצילים אותו מפני הדליקה ואפילו לרב חסדא, דשאני כתבי הקדש הכתובים בכל לשון שניתנו ליכתב בלשון הקדש מיהת מה שאין כן בזה שלא ניתן ליכתב כלל, אבל כתבו בתוספות וכן כתב ר"ז ושאר רבותינו ז"ל דבזמן הזה מצילין הכל בין הברכות בין חברי התלמוד ופירושיהם, שהרי ניתן הכל ליכתב משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, וכדאמרינן התם (גיטין ס' א') דר' יוחנן וריש לקיש הוו מעייני בספרא דאגדתא בשבתא משום עת לעשות, והוא הדין דמצילים אותן, ובמסכת סופרים (פי"ז ה"א) אמרו דמצילים ספרא דאגדתא, וכן אתה אומר בתרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל, וכן כתב רבינו הגדול ז"ל, ומסתברא דפירושי התורה שחיברו חכמי ישראל וכל שהוא פירוש למקרא ולמשנה או לתלמוד כי הכל ניתן ליכתב בזמן הזה וקורים בהם בשבת ומצילים אותם מפני הדליקה.

והרמב"ם (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"י ה"ה) כתב: 'וכל כתבי הקדש אפילו הלכות ואגדות אסור לזרקן, הקמיעין שיש בהם עניינים של כתבי הקודש אין נכנסין בהן לבית הכסא אלא אם כן היו מחופות עור.'

ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' ט) החמיר והדגיש שאפילו כתבי הקודש הכתובים בדפוס ואינם מקדשים את השמות במיוחד אסור לבזותם, וז"ל:

על דבר כתבי קודש הנדפסי' שנוהגין בהם מנהג בזיון ומוכרם בחניות בהם דבר מאכל יפה דבר כי בזיון כתבי קודש הוא, כי הנה מעשה דפוס הוא קדש לה' כמו כתיבה תמה כמבואר קצת בארוכה בט"ז י"ד סי' רע"א סק"ח ועייין מג"א א"ח סי' ל"ב ס"ק נ"ז בשם מ"ע (וכתבתי בס"ד במק"א טעם נכון מדוע שאין עושין ס"ת בדפוס) וכל המקיל לענין קדושת ספרים הנדפסי' עתיד ליתן את הדין ואפ' להניח ספר תחת ספר להגביה אוסר הט"ז בי"ד סי' רפ"ב ס"ק יו"ד ובפי' כ' המג"א בא"ח סי' קנ"ד ס"ק י"ד תמי' אני על גדולי הדור שאין



מוחזן בהעושיין בדפי ספרים כתבי קודש כשקושרין אותן ובודאי זה איסור גמור,³ כו' ומ"ש בעל א"ר שם ס"ק יו"ד אפשר שסמכו על מ"ש הט"ז שם סק"ו עב"ל ר"ל דטפי עדיף לעשות תשמיש קדושה קלה ממה שתהי' פנוי' לגמרי ותגנו עיין שם לענ"ד לא דק בזה דהט"ז מיירי מתשמיש קדושה ובעל מג"א איירי מדפי ספרים שהם קדושה עצמה, ואפי' לדעת בעל א"ר דוקא לקדושה קלה אבל מה שכורכי' בכתבי קודש הנדפסים דברים של מאכל וכי"ב דברים של חול ודאי עון חמור הוא.

העולה מדברי הראשונים והרשב"ץ שכתבי הקודש שאין בהם שמות שאינם נמחקים, או שהם מתורגמים או שהם מתורה שבעל פה שהותר לכותבם, אסור מדרבנן לאבדם ולמוחקם וצריכים לנהוג בהם כבוד ולא לבזותם, ומצילים אותם מן הדלקה בשבת, אולם מותר לגרום למחיקתם על ידי השארתם במקום שבו יכלו.

ו. בשו"ת באר שבע (סי' מג) עסק בשאלת כתבי הקודש שבלו. וז"ל: 'נשאלתי אם יש סמך למנהג במה שרבים נוהגין לשרוף כתבי הקודש שבלו או שנמחקו באמרם כי שרפתם זהו כבודם כי על ידי גניזה הם נזרקין אנה ואנה במקומות המטונפים ועוד נשאלתי אם ספרי גמרא ופירושיהן ותפלות הם שוות לענין זה לס"ת ונביאים וכתובים'.

הרב יששכר בער איילנבורג מסיק שכל כתבי הקודש אסור לאבדם בידיים, ולכן הוא מסיק:

ואחר שהצעתי לפניך כל זה אז תבין יראת ה' ודעת קדושים תמצא שאותן שנהגו להקל לשרוף כתבי הקודש שבלו או שנמחקו חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו ז"ל וטענה שלהם היא כי שריפתם זהו כבודם כי ע"י גניזתם הם נזרקין במקומות המטונפים. טענה ריקנית היא לא שרירא ולא קיימא רק כמוץ אשר תדפנו הרוח. והנה עיניך תחזינה מישרים מ"ש ר"נ ז"ל הטעם שחייב לגנוז הס"ת בקבר ת"ח דוקא בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים לפי שחייב לעשות לו תקנה במה שאפשר לקיימו כדי שלא ירקב במהרה וטעמא דמילתא נראה פשוט משום שלא יהא נראה כאלו מאבדו ביד. א"כ כ"ש שאל יגנוז הספרים במקום שיהו נזרקין אנה ואנה במקומות המטונפים דזה הוי כאלו מאבדן ביד בבזיון גדול ועליהן אמרו קדמונינו ז"ל כל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות. וכ"ש שיהיו נזרקין על הארץ אפילו שלא במקומות המטונפים אין לך בזיון גדול מזה. וגם נתברר מפרק כל כתבי הקודש שכתבנו לעיל שאין לחלק בזה בין ס"ת נביאים וכתובים ובין כל כתבי הקודש דברים שבע"פ וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בהדיא כנזכר לעיל ובפרט לפי מה שכתב

3. עי' שו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' קפב) שאוסר ומגדל עז (אבן בחן פנה ב) לרב יעב"ץ שמתיר.



הרא"ש בהלכות קטנות בהלכות ס"ת והטור י"ד הביאו בסימן ר"ע דכל אותן דינין הנזכרין בגמרא על ס"ת שחייב כל אדם לקנות לעצמו ס"ת ושלא למכרו אם לא ללמוד תורה ולישא אשה כולם נהיגים האידנא בחומשים משנה וגמרא ופירושיהן כי בהן למדין עכשיו פי' המצות והדינין על בוריין ע"ש. על כן אתה הראית לדעת עין רואה ואוזן שומעת שראוי ונכון לנהוג קדושה גדולה במשנה וגמרא ופירושיהן מפני שיש בהן סרך קדושת ס"ת ואם בלו או נמחקו אל ישים חילוק ביניהם ובין ס"ת ויהיה זריז וזהיר לגנוז אותם בתיבה מסוגרת ולעשות להם תקנה במה שאפשר לקיימם וכ"ש שלא יהיו נזרקין חלילה במקומות המטונפים ואז יהיה שכרו גדול כדתנן כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות.

מבואר לפי דבריו שאין לגרום לאיבוד כתבי הקודש מכל סוג שהם על ידי גרמא, וכל שכן שאין לשורפם בידיים, אפילו כדי להצילם מן הביזיון, אלא יש לגנוזם בקדושה. ודבריו נפסקו בקצרה במגן אברהם (סי' קנד ס"ק ט): 'ס"ת שבלה – והוא הדין ספרים ואסור לשורפן (ב"ש)'.⁴

והפרי מגדים (א"א סי' קנד ס"ק ט) העיר: 'מ"ש ספרים לא ראיתי נוהגין כן, ואולי נביאים כתובים כשהם כתובים בעור ודיו ובגלילה וצ"ע'. ובשו"ת חלקת יעקב (מובא להלן) הבין בפרי מגדים שתמה מדוע שאר ספרים אין קוברים בכלי חרס בצד תלמי חכמים, אלא קוברים בשקים⁴ וכד'.

וכן בשו"ת הר צבי (יורה דעה סי' רלא) הסיק:

להלכה נראה שאפילו אם נימא שבמחיקת השם ע"י גרמא יש איסור דרבנן, מ"מ בספר המשניות דאזכרות ליכא וגם המאבדו בידיים אינו אלא איסור דרבנן, לכן ע"י גרמא גם איסור דרבנן ליכא. וכן משמע בפמ"ג או"ח (סימן קנד, אשל אברהם ס"ק ט) שמעורר על המג"א שהוסיף על דברי השו"ע שס"ת שבלה מניחין אותו בכלי חרס וגונזין אותו בקבר, שה"ה ספרים, וע"ז כתב הפמ"ג מ"ש ספרים לא ראיתי נוהגין כן, ואולי נביאים וכתובים כשהם כתובים בעור ודיו וגלילה, ומשמע מדבריו שבשאר ספרים א"צ כלי חרס. וכך הוא מדוקדק לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה (פ"ו ה"ה), דכתבי הקודש אסור לשורפן ולאבדן ביד, הרי הרמב"ם שמדבר לענין איסור דרבנן בשאר כתבי הקודש, דקדק וכתב ולאבדן ביד, להשמיענו דע"י גרמא מותר.

ויש להעיר שהגרמא המותרת היא לא השחתה בגרמא, אלא שלא לעשות שימור מיוחד. וכן ניתן להוכיח ממסכת סופרים (פ"ה ה"ט"ז): 'מקק הספרים, מקק התפילין,

4. המאיר (מגילה כו ע"ב, וכן בקרית ספר מאמר ד ח"ג בשינוי לשון) כתב: דלוסקמי ספרים ומזוזות ר"ל שקים המיוחדים לגנוז הספרים בתוכם". שאף השקים הללו הם תשמישי קדושה!



מקק מטפחות הספרים, הרי אילו יגזו, אבל לא יניחם במקום הטינה, אלא במקום התורפה, והם מרקיבים מאליהן. ואפילו במקק ספרים היינו: 'אכילת תולעת אוכלת הספרים ומרקבן, ושמו מקק' (רש"י, שבת צ ע"א). ועי' שו"ת דעת כהן (סי' קעה).

ז. בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' י) עסק אף הוא באותה שאלה, ואלה דבריו:

נשאלתי בשנת תפ"ג בחדש ניסן מאיזה מנהיגים פה ק"ק מיץ ע"ד כתבי קודש הקרועים והבלואים שמתרבים בכל שנה ושנה כשמנקים הבתים לימי הפסח ואין עליות בה"כ מספיק להכילם, גם יש לחוש לסכנת שריפה שהוא סכנה גדולה בזמנים הללו בכך נתנו הכתבי קודש לפני איזה שנים תוך חביות גדולות והעמידו החביות בבית הקברות ונגנבו כולם או רובם ע"י עכו"ם ובאו לידי בזיון גדול עד שהיו מקנחין בהם אם מותר לשרפם או לא.

ומביא שכבר נשאל על כך בפראג ולא התיר לשורפם כדי למנוע את בזיונם, בגלל תשובת הבאר שבע ופסיקת המגן אברהם. ומוסיף השבות יעקב:

מכח כל זה לא רציתי להקל בדבר זה. עד שראיתי מעשה פה שא"א כלל לעשות תקנה זו בקהלות גדולות שמרבים בכל שנה ושנה בלויי ספרים כאלו עד כמעט כל החביות והתיבות וחדרים לא יכלכלוהו כאשר הארץ צר אצלינו בגלות ואין דנין א"א משאפשר ובוודאי הרבים שנהגו כן כאשר מעיד בעל באר שבע לאו מעצמם עשו ונהגו כן ע"פ הוראת גדולי בעלי הוראה שראו ג"כ שא"א לעשות תקנה דגניזה שלא יבאו לידי בזיון יותר למקום הטנופת ע"כ התירו לשרפם.

ומביא ראיה שהותר לאבד עצמו לדעת מחשש וספק התעללות, אף שהיא עבירה חמורה מאוד והעומד בשעת יציאת נשמה של אדם מישראל חייב לקרוע כספר תורה שנשרף.

ולכן מסיק:

וא"כ כיון שהתירו לאדם לאבד גופו בידים כדי שלא יבא לידי בזיון היותר גדול כמו שמצינו בשאול ה"ה בס"ת ממש ובפרט היכא שיש חשש סכנת שריפה התירו אפילו לחלל את השבת כדאי' בא"ח סי' של"ד סי"ב יע"ש זה נ"ל פשוט טעם על אותן שנהגו להתיר. ומכל מקום ודאי היכא דאפשר למיעבד תקנה ע"י גניזה וכה"ג ודאי עבדינן והוא מצוה מן המובחר! אבל היכא דא"א מכח ריבוי שודאי יבואו לידי בזיון וכה"ג או שיש חשש סכנה נ"ל להתיר ע"י שריפה מ"מ כדי שלא לזלזל בכבוד כתבי קודש כולי האי נ"ל שראוי לעשות בדרך זה שישרוף אותם מעט מעט בצניעה תוך כלי חרס או אבנים וכדומה ויצניע האפר עד מות ת"ח ואז יגזו האפר בגומא אצל ת"ח ובוזה נראה ג"כ כבוד התורה וכל זה בכתבי קודש שהם רבו כמו רבו וא"א בענין אחר כפי השאלה, משא"כ בס"ת שטעונה גניזה המה מעוטים אפשר



לעשות תקנה ע"י גניזה כמבואר בא"ח סי' קנ"ד ובי"ד סי' רפ"ב חלילה לשרוף אותם או לאבדם ביד.

מתבאר מדברי השבות יעקב שמחמת שעת הדחק של ריבוי ספרים שבלו, וחשש סכנה של שריפות, התיר לשרוף מעט מעט בצינעא בכלי חרס, ואז יצניעו בקבר ת"ח. ודווקא מחמת עת לעשות לה', אבל אם ניתן לגונזם ודאי עדיף. וכל זה רק בכתבי הקודש שאינם במדרגת ספר תורה, אבל ספרי תורה שבלו צריכים גניזה.

ח. בסימן הבא בשו"ת שבות יעקב הוא מביא את דברי בעל שו"ת כנסת יחזקאל (ח"א סי' לז שם מובאים כל דברי המחבר הרב יחזקאל קצנלבוגן ודברי השבו"י), שחלק על היתר השריפה, ולאחר שיצא כנגד הראיה משאול המלך, כתב שגם להתיר משום שהספרים בדפוס ולא בכתב יד אין להתיר. והסיק: 'ע"כ כל אפי שווין מדפיס נכרי או ישראל סוף דבר בהא סליק ובהא נחתי' שאין דעתי מסכמת לדעת הגדול מר לשלוח יד בכתבי קודש בשום אופן כי אם לקברם על הקברות בחביות או תיבות אף בש"ס ופוסקים נאמר בכלי חרס לדידן כלי עץ ג"כ עומד לקיים ימים רבים ואם א"א על הקברות הנה בארץ רחבת ידים לקברם בקרקע אחרת ותמו'.

בסי' יב עונה בעל שבות יעקב כמתנצל:

ידעתי גם ידעתי שישנן מקומות לבע"ד לחלוק ולדחוק בכמה חילוקים בענין זה רק עיקר סמיכתי הוא על דברי הבאר שבע בעצמו בתשובתו סי' מ"ג וז"ל אם יש סמך למנהג במה שרבים נוהגין לשרוף כתבי קודש שבלו או שנמחקו וכו' ע"כ הטרחתי את עצמי בכל מה דאפשר לעשות סמך למנהג ההוא במקום שנתרבו הכתבי קודש במאד עד שא"א לגונזם כדינם בכלי חרס מוקף צמיד פתיל שלא יבואו לאיבוד.

ומשיב על דחיית הראיה ממאבד עצמו לדעת ומוסיף:

ומה שכתב מכ"ת לקוברם על הקברות בחביות או תיבות כי כלי עץ עומד לקיים ימים רבים ואם א"א לקוברם על הקברות הנה ארץ רחבת ידים לקברם במקום אחר לא ידעתי מה יועיל תקנה זו כי זה ודאי הוי איבוד ממש בידיים כי ע"י ירידת הגשמים והפשרת שלגים בודאי יבאו לאיבוד בזמן קצר מלבד לחלוחית הארץ ואין לך איבוד וביזוי גדולה כזה ובכלל עץ המצויין אצלינו נרקבין מדהר בפרט שלא במקום הקברות פשיטא קרוב לודאי שיבואו לידי ביזוי גדול שישפך עליהם מי רגלים ושאר מים מטונפים וסרוחים ואין לך ביזוי גדולה כזו.

ומוסיף שהן בקבורה בלבד והן בשריפה בלבד יש לחוש לתקלה, ועל כן:

היא הנותנת ומחזקת דעתי לשורפן ולקוברן אצל ת"ח כי בזה לא אתי לשום תקלה ומש"ה כתבתי בתשובתי דאין דנין אפשר משאי אפשר, ובוודאי היכא דאפשר לגונזן כדין הש"ס בכלי חרס מוקף צמיד פתיל טפי עדיף וכל כיוצא



בזה אנו מדמין ועושים מעשה, לכך אני עומד על דעתי הראשונה לעשות כמו שכתבתי ולקיים מנהג ראשונים ששרפו וכן נכון כנ"ל.

בשו"ת יוסף אומץ (לרב חיד"א, סי' טז אות ה) הביא את המו"מ בין האחרונים הנ"ל וסיים: ובעיני הדבר הקשה לשרוף התורה בידיים. וגם לדברי הרב ז"ל יהיה לעתים רחוקות שיהיו עליות בית הכנסת מוכנות להביא שם כל כתבי הקדש הבלויים. ולמנות אדם ירא ה' על זה והיו עיניו פקוחות על זה. וכאשר לא יוכלו עוד שאת. ולא אפשר כלל לבקש אופן דיגנוזו כהוגן. באופן זה הוא דהתיר הרב ז"ל. ואח"כ עוד ינהגו כך להביאם לעליות בהכ"נ. עד שיהיו מלאות ודוק הטב.

וכן בשו"ת פעולת צדיק (רבי יחיא בן יוסף צאלח [מהרי"ץ], ח"ב סי' קמג) יצא בתקיפות נגד 'קושרי כתבי הקדש שעושים טבלאות לספרים משיירי כתבי הקדש שבלו ועושים דבק בין כל עלה ועלה ומדבקין אותם עד שיעשה כטבלא ואח"כ נותנין עליהם עור ועושים אותן תיק (כתיק) לשמור הספר'. ומביא ראיות רבות ואף את דברי שו"ת באר שבע, ומסיק:

ולכן כל ירא וחרד יגנוז מה שבלה ויתנם בתוך כלי חרס ויקברם אצל קבר חכם כמ"ש הרמב"ם ה' ס"ת ומר"ן הש"ע מהגמ' [מגלה כ"ו ע"ב]. גם בס' ברכות שמים דף ס"ט האריך בזה לאסור שדין הדפוס כדין כתב יד בכל כתב שיהיה הן מלה"ק הן לעז. והביא מעשה מס"ח שפעם א' הוציאו צדיק א' מקברו והכוהו, בא לאחד בחלום ואמר לפי שכשהייתי רואה הספרים נקרעים לא הייתי קושרם בטבלאות לכך הוציאוני והכוני. ומסיק אמנם הסכמתי להקל בדפים המקולקלים שיוצאים מתחת מכבש הדפוס בראשונה שהם מוטעים מאד דיש לדבקם ללוחות הספרים ולכסותם בנייר מדובק עליהם מלמעלה וזהו תקנתם ויפה להם.

ט. בדור הקודם, עם התפתחות הדפוס, עלתה בעיית עמודי ההגהות (=קארעקטין); היו אלו הדפים הראשונים מכל ספר, שהדפיסו כדי לבדוק את טעויות הסדר והעימוד.

בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' פ) דן בדבר: 'הקארעקטין בבית הדפוס אשר רובי עלים מושלכים לאשפה וגם דורסים עליהם. וגוים מתעוללים בהם בבית המטבחים שלהם וכדומה אי מותר לשורפם ולאבדם בידיים'.

ומדגיש הנצי"ב שאף החומשים והסידורים שיש בהם אזכרות, המאבדן או שורפן לוקה משום לא תעשון, אף על פי שבשעת הדפסה לא נתקדשו בפירוש. ואפילו עלי ההגהות של שאר הספרים שאין בהם אזכרות הרי הם קדושים ואסור לשורפם. ומקשה גם על פירוק האותיות של הסדר שיש בהם שם ה'. ומבאר שכיוון שמתכוונים שלא לקדש אין האותיות שבהן כתוב שם ה' מתקדשות. ולכן: 'הסידור



שאינן עומד לקריאה ולימוד יותר טוב שלא לקדש. ומש"ה גם בסתמא לא מיקדשי האזכרות ומזה הטעם אין אזהרה על שריפת האזכרה של הקארעקטין שמתחלה לא נדפסו כדי ללמוד בהם'. וממשיך:

וה"נ בנ"ד דוקא כתבי קודש שניתנו ללימוד אע"ג דנכשלין בבילאתן מכ"מ אסור לאבדם ולשורפם בידיים משום בזיון כתבי קודש. אבל הקארעקטין דמתחלה נדפסו לאיבוד אינן אלא כמו שטרות שכתבו בהן אזכרה קודם תקנת יוחנן כה"ג שודאי לא נזהרו מלשרוף לאחר פרעון. ומזה הטעם שמתחלה נכתב ע"ד כן ה"נ שרי לשרוף בידיים הקארעקטין ומצוה נמי למיעבד הכי כי היכא דלא לייתי לידי תקלה של בזיון גדול שיהיו מוטלים באשפה וגוים יתעללו בהם.

ומסיק:

היוצא מכל זה דבלאי כתבי קודש שיש בהם אזכרות. ודאי חובה לגנון באדמה ואסור לשרוף משום ל"ת. ובלאות כתבי קודש שאינן בהם אזכרות תליא במחלוקת דלהרמב"ם וסיעתו לא התירו בהקדש לנעול לפניהם הדלת או לעבדינהו גיסטרא אי לא משום ל"ת. אלא משום דהקדיש בזה"ז ומתחלה הוקדשו לאבד ה"נ אסור לאבד בידיים בלאות ספרים שנדפסו להשתמש בקדושתן. ולשי' התוס' דאפי' הקדיש בזה"ב ונחרב הבית שרי לנעול הדלת בפניהם וה"ה לאבד בידיים אי לא משום אזהרה דל"ת. והוא משום דבל"ז ילך לאיבוד ואין בזה בזיון דהפסד קדשים ורק לעקר הפרסות ויתבוזה ביותר לזמן מרובה אסור לאביי. ה"נ מותר לאבד בלאות ספרים אם אין בהם אזכרות. אבל כ"ז בבלאות שהוקדשו מתחלה כדי ללמוד בהם משא"כ הקארעקטין דמתחלה באו כדי לאבד לכ"ע שרי לאבד בידיים. ובאמת אלו הי' אפשר להדפיס בלי קארעקטין הי' יותר טוב וכמו שאין מקדישין בזה"ז. אבל כמו שהתירו בית חשמונאי לכתוב את השם בשטרות משום צורך השעה כדאיתא בר"ה (י"ט) ה"נ כיון שא"א להדפיס בלי קארעקטין שרי משום עת לעשות לה' וגו'. ואח"כ שרי לאבד ולשרוף בידיים לכ"ע ומצוה נמי איכא וראוי לעשות אותו יום יו"ט כשם שעשו יו"ט בשעה שזכו שלא יהי' האזכרות של שטרות מוטלים באשפה.

מסקנות הנצי"ב מחמירות מקודמיו, שכן לדעתו אין לשרוף אלא את הדפים שהתכוונו לכתחילה שלא לקדשם. אבל ספרים שהתקדשו, הוא תולה במחלוקת רמב"ם ותוספות אם מותר לאבדם. הנצי"ב אינו מחלק כלל אם האיסור הוא מן התורה או מדרבנן. ולפי דבריו, כל ספרי קודש שנתבלו או דברי תורה שהופצו בכתב כגון עלוני פרשת שבוע, עלוני בתי מדרש שונים וכד', מן הראוי לגנוזם מאחר שנדפסו לשם לימוד תורה.



י. כעין שאלת הנצי"ב נשאל אף הגרי"א ספקטור מקובנא בשו"ת עין יצחק (ח"א אורח חיים סי' ה). בתשובה ארוכה הוא הולך בדרכם של התשב"ץ והחינוך על החילוק בין דאורייתא לדרבנן, ואת עיקר דרכו מבסס על הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ה ח), על פי פירושו של בעל השבות יעקב שכל שם שלא נתכוון לקדשו אין בו קדושה, ואין איסור לאבדו. וז"ל (שם אות ט):

ולמדנו מן דברי הרמב"ם דס"ל בכתב שלא לשם קדושה דלא נתקדשו ומותר למוחקן וכמש"כ השב יעקב בכוונתו. וכמש"כ הגהת מיימוני פ"ו ה' יסודי התורה והובא בט"ז יו"ד סי' רע"ו ס"ק ב' ובהרשד"ם סי' קפ"ז והתשב"ץ ח"א סי' קע"ז והרדב"ז ח"א סי' ע"ז והחוות יאיר סי' ט"ז. ועיין במחנה אפרים בהגהותיו לטור יו"ד ה' ס"ת והביא שם לדברי הרמב"ם ה' יסודי התורה הנ"ל. ועי' בפמ"ג או"ח סי' קנ"ג במשבצות ס"ק ט"ו והעיקר כמש"כ השב יעקב כנ"ל. ועוד למדנו מן דברי הרמב"ם הנ"ל דאף בכתבי קודש דנאסר מדרבנן לאבדן ולשורפן דאין זה רק אם כתבם הישראל בקדושה ומשמע דכל זמן שלא כתבם בקדושה דלא חל עליהם דין כתבי הקודש לאוסרן לאבדן ולשורפן. ומשמע דאף בסתמא ג"כ אינו חל עליהם דין קדושת כתבי קודש כל זמן שלא כתבם בקדושה בפי'.

ולכן הוא מסיק שעל דפי ההגהות לא חלה קדושה כלל: 'דכיון דנהגו כן הוי כאילו התנו עליהם מתחילה שלא יחול עליהם קדושה כיון דהיו בהם הטעיות והשבושים בעת הדפסה ואינם עומדים לתקן מעולם א"כ לא היו חל עליהם מעולם שום קדושה' (אות יג).

ועוד הוא כותב (אות טז):

ועוד יש לומר כי יש לנו עצה לתקן הדבר שלא יהי' שום חשש היינו להתנות בפירוש בעת שנדפסין העלין הראשונים הנך קורקטין שיאמר בפיו בפירוש שלא יחול עליהם דין קדושת כתבי קודש ואז בודאי אינו חל עליהם דין קדושת כתבי קודש מעולם לפי הכלל שכתב הרמב"ם בפירוש גבי הנך כתבי קודש דאסור לשורפן ולאבדן ביד, דבמה דברים אמורים שעשאן בקדושה כו'. וכיון דהתנה בפירוש דלא יחול עליהם דין קדושת כתבי קודש א"כ לא נעשו מעולם בקדושה. ולכן אף דנימא דסתמא נעשו בקדושה ג"כ מ"מ היכא דהתנה בפי' שאני. אך להשתמש בהנך כתבי קודש תשמיש של בזיון אין להתיר אף היכא דהתנה לגבי קדושתן דמ"מ לא גרעי מכל תשמישי מצוה. אבל לשורפן שפיר מועיל התנאי דיתנו עליהן בפירוש דלא יחול עליהן דין קדושת כתבי קודש.

ומוסיף (אות יז):

ואף היכא דיש בהנך עלין איזה שמות ג"כ אין להחמיר כיון דאין הדרך



לכתוב שם רק כעין דברי הרמ"א ביו"ד סי' רע"ו סעי' יו"ד דהשם שכותבין בסידורין ב' יודי"ן ואחת ע"ג דמותר למוחקו אם הוא לצורך. א"כ חזינן דאין דינן ככל שבעה שמות שאינם נמחקין מה"ת רק מצד חומרא דרבנן. ע"כ היכא דנכתבו מתחילה בפירוש שלא יחול עליהן דין קדושה כלל אז יש להתירן בשריפה.

וכך לאחר מו"מ בדברי הרמב"ם הוא מסיק (אות כב):

והעיקר לדינא דכבר העלה התשב"ץ דעיקר שריפת כתבי קודש אינו אלא דרבנן. ולא מצינו לגדולי הפוסקים דחולקים עליו בזה וע"כ נקטינן כן לדינא. ונחזור לעניינינו דיש לנו יסוד גדול להיתירא לשרוף הנך קורעקטין אם יתנו עליהם בפירוש מקודש הדפסתם דלא יחול עליהן דין קדושת כתבי קודש כלל דאז יש לנו לסמוך על דברי הרמב"ם דכתב לכלל בפירוש על הנך כתבי קודש דאסור לשורפן דזה אינו רק בכתבן בקדושה. וממילא מוכח דאם לא כתבן בקדושה ובפרט היכא דהתנה בפירוש דלא יחול עליהם דין קדושה כלל אז לא נאסרו לשורפן. כללו של דבר דנתבאר בעז"ה יסוד גדול להיתירא ע"פ דברי הרמב"ם המפורשין להדיא. ע"כ היא עצה גדולה ותקנה מעליא לעשות כן בהקורעקטין להתנות עליהם בפירוש מקודם הדפסתן שלא יחול עליהם דין קדושת כתבי קודש דאז מותר לשורפן. והשב יעקב שם כתב כיון דהגהות מיימוני שם כתב דאם כתב אותיות של שם ולא נתכוין אין בהם קדושה דמשמע דקאי על דברי הרמב"ם שם דאין בהם קדושה זו דאסור לאבדן עכ"ל השב יעקב. ויש להעיר עליו דהא אכתי אסור לאבדן. אך היכא דהתנה בפירוש בוודאי מותר לשורפן כיון דלא נתנו לקרות בהם כלל וכמש"כ לעיל.

ומתיר זאת אף בכתב אשורי ולא רק בכתב משיט"א.

ומעלה להלכה (אות לח):

נחזור לעניינינו דע"פ מה שנתבאר לעיל דדעתי מסכמת לצוות להבעלים שיתנו מקודם הדפסת הקורעקטין שאינם בכתב אשורית כיון שאין האזכרות כתובים בהם כדינם דיתנו בפירוש שלא יחול עליהם קדושת כתבי קודש כלל ואז מותר לשורפן באם שקשה לגונן מחמת ריבוי הכתבי קודש וגונבין אותן מן הבה"ק וכמש"כ כת"ר ויכולין לבוא לידי בזיון ח"ו ובעין השאלה המבואר בשבות יעקב ח"ג סי' יו"ד ובכנסת יחזקאל סי' ל"ז אז יש להתיר לשרוף להקורעקטין. ומן הראוי לעשות זה ע"י קטן ובעין שראיתי כזה בפ"ת ליו"ד סי' רע"ו ס"ק י"ט בשם תשובה א'. ויותר טוב ע"י א"י קטן ובעין הא דשבת (דף קל"ט) וביו"ד סי' רצ"ו סעי' ס"ט. וכבר כתבתי לעיל דעיקר שריפת כתבי קודש אינן אלא מדרבנן. ועיי' בחתם סופר ח' ששי סוף סי' ח'. וכן יש לדון בזה



לסברת רש"י בשבת (דף קל"ט) ד"ה יהיב פרוטה לתינוק א"י דכל מה דאפשר משנה שלא ילמדו להקל עכ"ל רש"י. וה"ה בנ"ד דנתבאר דיש היתר לשורפן ועכ"ז מה דאפשר משנה שלא ילמדו להקל ולכן טוב להדר ע"ז. ויש להאריך בזה הרבה והוכרחתי לקצר כן דעתי להלכה בכ"ז. וזהו יותר טוב מאלו ליתנם להקושרים להניחם בטבלאות משום דבקשירות הספרים יכולים לבא לידי בזיון ח"ו וכמש"כ המהרשד"ם ח' יו"ד סי' קפ"ד בהשאלה דמבאר הענין דחותכין אותם לחתיכות קטנות ומשליכים מאותם חתיכות דקות שעושים כדי להשוות הטבלא אל הספר לאיבוד ונרמסים ברגלים כו' ע"ש. וכבר כתבתי לעיל דחשש בזיון גרע ביותר וזה אסור מן הדין, ע"כ לא באתי להתיר רק ליתן אותם לשריפה וטוב להדר ולעשות וכפי הפרטים הנאמרים למעלה באר היטיב בעו"ה.

וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' לט) כתב בעניין התכת שמות היצוקים בעופרת כאותיות דפוס על ידי נכרי:

ומ"מ נראה שיעשו מעשה ההתכה ע"י עכו"ם דהא מבואר בתשו' חות יאיר סי' ט"ז דמחזיקת השם ע"י עכו"ם אסור רק משום שבות וכבר נודע דבאמירה לעכו"ם מותר בדשא"מ אף דהוי פ"ר וגם להחולקים על התה"ד בא"ח סי' ת"ג וסי' שי"ד מ"מ בשאר איטורים מודים להקל כמ"ש בתשו' ח"ס יו"ד סי' ק"מ ועמ"ש בהגהותי לא"ח סי' שי"ד שדחיתי ראיותיו ומ"מ הבאתי רא' לדבריו מדברי הט"ז יו"ד סי' קמ"ב ס"ק י"ד ובפרט בשבות דאמירה לעכו"ם ובצירוף כל הצדדים שנתבארו נראה להתיר בכה"ג.

לגבי ספרי קודש שבלו, ועלוני שבת ופרשת שבוע, ספק אם עצתו של הגרי"א ספקטור תועיל; בניגוד לדפי הגהות הלא הם נכתבים ונדפסים בקדושה וכל עניינם להשפיע על קוראיהם, ואם כן תנאי שתהא עליהם קדושה והיא תפוג לאחר השבת ודאי לא יועיל, ואם כן הדרן לשאלה איך תפוג קדושתם?! ואם הם בקדושתם איבודם יהא אסור, וממילא יצטרכו לגונזם.

יא. על אותה שאלה ענה חותנו של בעל האחיעזר – הגאון מו"ה אלי' אליעזר זצ"ל בשו"ת אחיעזר (ח"ב יורה דעה סי' מח) והוא מסיק להלכה:

מכל הלין טעמו נראה דהקארעקטין מותר לגונזן אף שלא בכ"ח ולאבדן ע"י גרמא ג"כ שרי ועיקר האיסור דשריפת ואיבוד כתבי קדש אינו אלא מדרבנן וכמש"כ הרמב"ם בפ"ו מהל' יסוה"ת הל' ח' דהמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות וכ"כ החנוך במצוה תל"ז וכמו שהאריך בזה התשב"ץ בח"א סי' ב' וזהו דלא כהנראה מד' המג"א בסי' קנ"ד ס"ק ט' והביא שם ד' סה"מ בסי' ס"ה דמשמע שם דאיכא איסור תורה אולם האזכרות הא אסור לשורפן מן התורה אלא בהאזכרות שלא נכתבו בקדושה הרבה פוסקים ס"ל דמותר למוחקן מן



התורה וע"י בהגה"מ רפ"ו מהל' יסוה"ת ובהקארעקטין שאינם מוגים י"ל דל"ש לומר סתמא לשמה נכתבו).

ומסיים:

והנה בשארי איסורי נחלקו הקדמונים אם אסור אמירה ע"י ברא"ש ב"מ שם ולשי' כמה פוסקים דאמירה לנכרי מותר בשאר איסורים נראה דיש להתיר אמירה לנכרי לשרוף ע"י גרמא וכאן במקום דלא אפשר מותר גרמא גם מדרבנן ואם נצרף לזה עוד קולא לצוות לנכרי ע"י נכרי אחר לשרוף הקארעקטין (דדעת החו"י דגם לענין שבת) אשר זהו האיבוד היותר נכבד כמו שהוכחנו ובמקום דא"א בענין אחר הנני מסכים להתיר אם יסכימו גדולי דורנו.

והוא לא התיר כלל לשרוף, אלא באמירה לנכרי שיאמר לנכרי אחר. ואם לאו, לשיטתו יש לגנוז ולאבד אותם על ידי גרמא.

יב. החזון איש (יורה דעה סי' קסד אות ג) אף הוא עסק בשאלת עלי ההגהות, וז"ל:

ואם נכתב שם ע"י גרמת האדם כמו ע"י מוכני המתגלגלת ע"י מים בכח שני, וכדאמר חולין ט"ז א', צ"ע אי יש בו משום איסור מחיקה וכי קמבעיא לן במקום דלא ניתן לכתוב, אבל במקום דניתן לכתוב כגון כתבי הקדש לדידן משום עת לעשות ודאי אסור לאבדן כדין כתבי הקדש, ודין קרקטין שדנו בזה דור שלפנינו ז"ל, לפי האמור כיון שלא נכתבו ללמוד בהן ולא נתנו לכתוב אם הן תורה שבע"פ לא נתנו לכתוב, ואם הן תורה שבכתב אין כאן קלף ודיו ונכתבו קונטרסים שלא ע"מ להשלים, וכ"ש כשהדפוס לא מכח ראשון של האדם, ומשום עת לעשות לית בהו כיון שאינן עומדים ללמוד בהן, אין בהן חיוב הצלה, אבל אסור לאבדן ביד, וה"ה לגרום להם שריפה, ואפי' ליתנן במקום לח הממהר לכלותן אסור, אבל מותר לגונזן בלא כ"ח, ואין נפקותא אם יש בהן אזכרות או לא, ומיהו אם הן נדפסין ע"י כח אחר המסבב את אופני הדפוס ולא ע"י אדם, אם נימא דהוי כמעשה קוף, אפשר דכל שאין דעת אדם עליהן ללמוד בהן אין בהן קדושה כלל, ומותר לאבדן ביד, ועוד י"ל דהא דכ' הר"מ פ"ו ה"ח דפירושיהן וביאוריהן אסור לאבד והיינו אפי' בלא אזכרות וכמש"כ לעיל והוא מהא דאמר ר"י שבת קט"ו ב' גדול עונש האחרון כו' היינו דוקא בנכתבו לקרות בהן אבל לא בנכתבו לאבדן ולא נכתבו אלא לשם דוגמא דומיא דקרקטין, ומ"מ אם כתובות אזכרות באותיותן ודאי קשה להקל איבוד ביד או גרם שריפה דיש בזה לאו גמור, אבל אם האזכרות נכתבו רק ברמז ולא במלואן, יש מקום לצדד להקל, ואמירה לנכרי אין כאן שום צד קולא דמשום כבוד אתינן עלה והמוסרן ביד נכרי לאבדן מזלזל בכבודן טפי, ואם אנו רואין שהן מתבזין ביותר אם אין אנו מתירים



לשורפן אפשר דוהו בכלל גדול השלו' ומוטב שישרפו מליתנן למרמס תחת רגלים ותשמישי בזיון, ויש ללמד להתנות עליהם בשעת הדפסתן שאינם לשם כתבי קדש אלא לשם קיבוץ אותיות בעלמא.

נראה מדבריו שנוטה לדברי הבאר שבע והשבות יעקב, ולשיטתו לכתחילה כתבי הקודש חייבים בגניזה.

יג. בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' מ) נשאל מה לעשות בספרי קודש, וז"ל השאלה:

יש לנו בקנין ספרים הרבה ספרים אשר אחר המלחמה חלקו אותם לשיבות, והספרים הם ישנים מספרות "ברעסלוי" הם שלמים ולא קרועים אבל אין בהם שום צורך, ואדרבה בזה שהם מונחים בארונות הם מתקלקלים ומתליעים, האם מותר לקוברם במצב שהם עכשו. גם יש ספרים שנדבו אותם לשיבה לע"נ יהודי אחד, ואין בכלל צורך בהם, יש מהם מחזורים אשר כאן אי"א בכלל להשתמש בהם בנוסח שכתוב לשם, וכן ספרים אחרים כגון משניות עם פירוש בלשון גרמנית אשר בקנין ספרים שלנו כאן בישיבה אין שום תועלת וצורך בהם.

ומביא את דברי השבות יעקב ומסיק שרק במקום שהספרים בלו, כדי לשומרם מביזוי מותר לקוברם בשקים ואף לשורפם בשעת דחק גדולה, ועל כן מסיק:

ממוצא הדברים נשמע, דבני"ד דליכא טעם זה, רק שאין שום צורך בספרים האלו אבל הם שלמים ולא קרועים, ובגמ' ורמב"ם ושו"ע מדובר על ספרים שבלו, אבל לא כשהם שלמים רק שאין צורך בהם, בכמה בתי מדרשות יש כמה וכמה ספרים כאלו שאין בהם צורך כמו ספרי מהרש"א מהר"ם מהרש"ל, שנדפסים משנים קדמוניות בכרכים לעצמן, וכעת כשהם נדפסין לכל ש"ס, אין שום צורך בהם, או ספרי עין יעקב ישנים שקשה לקרות בהם ואין שום צורך בהם מפני שיש כעת ספרי עין יעקב נדפסים ביותר הידור ובנייר יותר טוב, היעלה על הדעת לדונם ככ"ק שבלו, ולהיכנס בפירצה דחוקה לקוברן בקרקע, ועי"ז להביאן לאיבוד בזמן קצר, זה ודאי לא. רק בספרים שבלו, שא"א כבר להשתמש בהם, וגם מטעם שמתרבין בכל שנה ושנה וכאמור לעיל אין דנין אי אפשר מאפשר, אבל ני"ד דלא שייך טעם הנ"ל, ודאי אין לקוברן בקרקע, רק כשאין צורך בהם יש להניחן במקום מוצנע ומשומר, וכלשון רש"י ור"ן לשבת קט"ו א' ואף על פי שכתובין בכל לשון טעון גניזה, אסור להניחן במקום הפקר, ומחזורים ישנים גם כן בכלל כתבי קודש, עי' שבת קט"ו ב' ת"ר הברכות והקמיעין וכו' וברא"ש שם להדי'. א"כ כש"ב בני"ד שאין דינן בגניזה, רק שאין צורך בהם, הדין להניחן במקום מוצנע ומשומר כגון במרתף וכיו"ב, ולא במקום שילכו לאיבוד בזמן קצר מחמת העיפוש והלחלוחית וכאמור.



יד. בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' יז, יח) דן בעניין 'עתונים הכתובים בכתב אשורית, או אף בכתב ולשון המדינה והובאו שם הרבה פעמים ד"ת, וגם שמות בלשון לאומים כמו ג-ט וכדומה, מה דינם לענין איסור להשתמש בהם, ומכ"ש תשמיש מגונה, ואם מותרים לאבדם כגון לשורפם, וגם אם יש בשמות אלו עוד משום איסור מחיקה'.

הגרי"י וייס מביא את המו"מ ומסיק (יח, יח):

מ"מ להלכה אין לזוז מדברי המג"א והפמ"ג הנ"ל, דהסכימו להבאר שבע, אכן יהי' לנו לעזר עכ"פ בנדון האגרות והעיתונים ויש בהם איזה ד"ת, המלאים ע"פ תבל ובודאי א"א לגנום דעדיף לשרפם מלנהוג בהם ביזיון במקומות המטונפות וכדומה, וע"ע בדברי יוסף שם דהביא רא"י מהא דאין משתמשין בשרביטו של מלך אלא שורפין אותם, כמ"ש הרמב"ם (בפ"ב מה' מלכים), דש"מ דלאבדו בידיים קיל טפי מלהשתמש לצורכו עיי"ש, וכ"ש דעדיף משיניחנו בביזיון... ויצא לנו מזה בנדון שאלתו, דמותרים לשרפן, ומוטב לשרפם מלנהוג בהם ביזיון ואך יזהר מאזכרות, אמנם השבו"י שם הצריך עכ"פ גניזת האפר, מה שא"א בנדון דידן.

מתבאר מדבריו שמחזור עוד חמור משריפה, בכך שמבזה את דברי הקודש שנכתבו על נייר, ולכן עדיף לשורפם מאשר למחזרם, וגניזה לדברי התורה עדיפה מכל איבוד.

וסיים:

אכן כתב שם דכל זה בנכתבו לצורך חול, אבל הרבה פעמים מדפיסים בעתונים שמשמיעים חדשות, גם דרשות ודברי אגדה, ומאמרי חז"ל, ודינים וכדומה, ומכ"ש בעיתונים של היראים דכוונתם ללמד מהם מוסר ויר"ש, דבודאי דין כתבי הקודש להם, ואף אם נכתבו בלשון המדינה עיי"ש, וגם ראיתי בת' זקן אהרן ח"ב (סי' ע') דלא ניחא לי' ההיתר בעתונים מה שמתחילה נכתבו ע"ד לאבדם, וכתב דכל צדדי היתר, לא היו שייכים כ"א במקום שכבר עברו להדפיס, ואנו דנין אם מותר לשרפן, אבל מאן מפיס ומאן מתיר להדפיס לכתחילה כתבי הקודש ע"מ לשורפן ולאבדן אח"כ דאין ביזיון גדול מזה, ומי שרי להביאן לכתחילה לידי איבוד, והביא רא"י לזה מדין הקדש בזמה"ז (במס' ע"ז י"ג), ואבותינו קבעו יו"ט כשחדלו מלהזכיר ש"ש בשטרות, מפני חששא זו שלמחר פורע חובו והשטר יהא מוטל באשפה כמבואר בר"ה (דף י"ח) עיי"ש, אמנם הוא מיירי בנדפס בכתב אשורית, ויש להביא לזה עוד מה שראיתי בת' מחנה חיים (סי' כ"ה) שכ' להשואל שהעיר איך שורפין גוילין ד"ת, הלא הרמב"ם חושב המאבד כתבי הקודש עובר בלאו, דנראה לו דזה דוקא מה שנכתב לשם קדושה ובאותיות קדושים, אבל כתיבת ד"ת שנעשו בכתב רש"י שאינם אותיות קדושות רק אשר נתקן שלא להשתמש באותיו קדושות, ולא לכתוב רק לזכרון ולא לשם כתיבת קדושה



אין בכלל זה, וסיים דב"ה מעולם נזהר בזה שלא להשתמש בכתב עברית שלנו תשמיש גנאי יען שאותיות הנ"ל נעשות לכתובת חד"ת עיי"ש, והנה מש"כ מכתב רש"י, לפי"ז ביותר יש להקל בכתב משיטא שלנו, דהוי כ"ש מכתב רש"י, ועי' פת"ש (סי' רפ"ב סקי"ב ובסי' רע"א סק"ב וסי' רפ"ג סק"ב) מת' חו"י והתשב"ץ הנזכרים למעלה, וכנראה דכוונת המ"ח דעושין כן כדי שלא יהיו מונחין בביזיון, אף דלא סמכינן ע"ז בכתב אשורית מ"מ בכתב רש"י (וכ"ש משיטא) יש מקום למקילין בזה, וצ"ע, וראיתי בת' מנח"א (ח"ד סי' ד') שהביא בשם אביו הגה"ק ז"ל שהיה נזהר בכתבי ח"ת שכתב, להניחם במקום מוצנע בעליית ביהמ"ד, ולא לאבדם עיי"ש.

וע"ע שו"ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סי' כו).

טו. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' לט) יצא לדון בסברא חדשה, שתורה שבע"פ שהותר לכותבה אינה מתקדשת אלא לצורך לימוד תורה שבה, אבל הספרים עצמם קדושים רק כדי שילמדו בהם, ורק במקום שיש אזכרות משמות שאינם נמחקים הם טעונים גניזה, אבל סידורים ותורה שבע"פ שנכתבה, אם לא ילמדו מהם יותר – הלכה קדושתם ומותר אף להשתמש בהם שימוש של ביזיון. ואלו דבריו בקיצור גדול ובהדגשת הנקודות המיוחדות בשיטתו:

משום דבס"ת שניתן ליכתב הוי הכתב בעצם דבר המקדש ואינו תלוי באם יקראו בו אלא אדרבה דמצות הלמוד כיון שהוא בקריאה בכתב הרי נאמרה הלמוד אחר שאיכא ס"ת כתובה. עכ"פ מצות הכתיבה הוא חיוב בעצם ולכן כשכתב ס"ת נקדשה מצד הכתיבה מצד עצמה אף שלא מצד מצות הלמוד, דלכן היה שייך שתתקדש גם בכתיבה מעט מהתורה אבל מגוזה"כ אין בה קדושה דאיכא לס"ת אלא כשנכתבה כולה, שא"כ אחר שכבר נתקדשה בקדושת ס"ת היא בקדושה כל זמן שאיכא שם כתב אף שאירע שנמחקו מצד רבוי השנים וסבות אחרות כשנשאר שיעור פרשה דויהי בנסע שאיכא פ"ה אותיות אף מפוזרות שלא שייך ללמוד שום דבר... אבל הספרים ליכא שום מצוה מצד הכתיבה עצמה אלא מצד מצות הלמוד שתורה שבכתב שאיכא חיוב הלמוד דוקא בכתובים כדין ראו חכמים שהוא דבר שלא יוכלו הרוב ללמוד מס"ת והנביאים והכתובים שנכתבו כדין והתירו משום עת לעשות לה' לכתוב בספרים כרוכים על הניר ללמד בהם... וא"כ ודאי גם הקדושה שנעשה על ספרים אלו הוא נמי מצד שנעשו ללמוד בהם דוקא, וממילא כשלא שייך שוב ללמוד בהם הרי יש לנו לומר דאזלא קדושתיה, ולענין זה לא שייך מעלה אף בנשאר שורות שלימות דודאי למי שרוצה ללמוד לא שייך ללמוד במקצת דף וכ"ש שלא שייך ללמוד בנשאר חצי מדבור תוספת וחצי מדבור אחד מרשב"א ורמב"ן וכדומה. ויש גם לומר יותר מזה דאף באיכא דף שלם



מהגמ' באופן ששייך שם ללמד אף סוגיא שלימה ואיזה דבורים שלמים מתוס' ורשב"א וכדומה מאחר שעב"פ לא ימצא שום אדם שיקח את הדף היחידי או שני דפים ללמוד בהם, אף שאם ח"ו לא היה שום גמ' אחרת היה לומד מאלו דפין היחידים אבל הא ב"ה שליכא מציאות כזה שא"כ נמצא שבדפים יחידים שהן שלמים כיון שאין להו להצטרף עם שאר הדפים שבגמ' והספר כי הם נקרעו הרי אזלא גם מהם הקדושה. ואולי גם כשאיכא כל מהרש"א מאיזו גמ' שנבלה ונקרעה אף שהוא ספר שלם בפני עצמו שלא היה הכרח שיודפס יחד עם הגמ' ומאות שנים היה שהיה מהרש"א לספר נדפס ונכרך בפ"ע וכן חכמת שלמה ומהר"ם ומהר"ם שיף היו נדפסים ונכרכים לספרים בפני עצמן ועד היום נמצאו ספרים ישנים מהם, מ"מ עתה שהורגלו בגמרות שאיכא שם בכל גמ' וגמ' מהרש"א וח"ש ומהר"ם ומהר"ם שיף על אותה המסכת לבד, לא ימצאו אינשי שיעיינו במהרש"א וח"ש ומהר"ם ומהר"ם שיף שנקרעו מן הגמ', וכ"ש הרא"ש שעוד יותר מאות בשנים שלא נדפס לספר בפני עצמו שלא ימצאו אינשי שיעיינו וילמדו ברא"ש כשהוא נקרא מהגמ' אף שהוא ספר הרא"ש שלם ממסכת זו, שא"כ ג"כ אזלא קדושתם... ולכן כשנקרעו ובלו באופן שלא שייך ללמוד בהן ואף אם שייך ללמוד בהן אבל שום אדם לא ילמוד בהם אזלא קדושתם ואין להציל אותן מפני הדליקה אבל הא נהי שאין להציל אותן בשבת הא צריך עב"פ גניזה ואין לאבדן בידיים ולמה שכתבתי הא הנחתן להכלים הללו שנעשו ביחוד להובילן למקום שימחקו אותן טוחנין אותן שהוא כליון בידיים שיש עדיין לאסור... אבל לכאורה הא מנלן לומר דיהיה קדושה על אלו שבלו ולא שייך שילמדו בהם, דהא מסתבר דקודם שהתירו לכתוב תורה שבע"פ לא היתה שום קדושה כשאחד עבר וכתב תורה שבע"פ, דל"ד כלל לכה"ק שכתבן בלשונות אחרים אף למ"ד דלא ניתנו לקרות בהן דלר"ח גם מצילין מפני הדליקה ולר"ה עב"פ גניזה בעי, דהוא משום דכה"ק שניתנו דוקא לכתוב שייך זה גם בכל לשון ובכל כתב אלא שהוא מדיני הכתיבה שצריך לכתוב בלשון הקודש ובכתב אשורית ובדיו והווי דינים אלו ג"כ ככל פסולין שאיכא בכתיבת ס"ת שאף שהיא פסולה יש בה קדושה, אבל בתורה שבע"פ דליכא ענין כתיבה כלל שלא שייך ענין חלות על שום דבר לא שייך שתחול קדושה על הנניר והקלף שנכתבו עליו ולכן רק בזה שהתירו וגם חייבו למיכתב תורה שבע"פ האידנא שא"א ללמוד להאינשי בעל פה שממילא מסתבר דנעשה גם קדושה על הנניר והקלף שנכתבו עליו, אבל הוא רק קדושה דהאמירה מחמת שלומדין בהם ולא כשליכא ענין האמירה דהוא כשבלו ונקרעו ואין שייך שילמדו בהם, ואף אם שייך אבל ידוע שברור שלא ילמדו בהם אף שהוא דף שלם ואף שהוא מהרש"א שלם והרא"ש שלם דמאחר שברור ששום איש לא ילמד בזה אזלא קדושתו ואין



לחייב אף גניזה... ולענין מעשה הוא ברור אצלי כמו שכתבתי ויש לאסור בחומשים וספרי תנ"ך שבהם נמצאים שמות וכן סידורים מאלו שמדפיסים בשמות ממש, אבל מהספרים שבתורה שבע"פ שהם משניות וגמ' משני התלמודים וכל ספרי רבותינו הראשונים והאחרונים והספרים הנדפסים מחכמי הזמן וכל הירחונים כשנקרעו ולא שייך שילמדו ויעיינו בהם ואף ששייך שילמדו בהם לפעמים אך ברור שלא ילמדו ולא יעיינו בהם כאיזה דפים שלמים נמי מותר. אבל לעשות כן למעשה תדבר בזה עם עוד גדולי פוסקים בא"י וגם מגדולי ראשי ישיבה וגם עם גדולי תורה והוראה מעדה החרדית ומהספרדים.

רואים כי למעשה אף הוא חש בחידוש שבדבריו, ובקושי להניח דברי תורה שבע"פ במקום ביזיון וכד'. וכמו כן כל הראשונים והאחרונים שהזכרנו לעיל, כולם סברו שתורה שבע"פ שנכתבה הנייר התקדש, ואסור לנהוג בו מנהג ביזיון ואסור לאבדו בידיים, לפחות מדרבנן. כמו כן עלונים של שבת וכד', מיד לאחר עבור שבתם אין משתמשים בהם ומעבירים אותם לגניזות וכאן הספר לא בלה, אלא שאין לומדים וקוראים בהם, ולכן אף לפי האגרות משה ספק אם מותר להעבירם לאיבוד, בידיים או בגרמא (והאגרות משה עצמו מחמיר בענייני איבוד כתבי הקודש בגרמא).⁵

טז. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' א) התיר לשרוף את עלי ההגהות, והוא מתבסס על דברי העין יצחק שהובאו לעיל שאם כותבם על מנת שלא יתקדשו, אינם קדושים. ומביא אף משו"ת משיב דבר (משדי חמד מערכת כללי ג סי' כג), שכתבי הקודש שמלכתחילה לא נעשו על מנת להשתמש בקדושתם, אלא לשם איבודם, מותר לאבדם בידיים. ומסיק: 'ועפ"י דברי המשיב דבר הנ"ל צריך להיות לכאורה מותר לאבד גם כת"י של דברי תורה כשכותבים מתחילה ע"מ לאבדן אח"כ, ויש לעיין'. וכן הוא מסתמך על דברי השבות יעקב משום עת לעשות לה', שאי אפשר לגנוז את כל הספרים הישנים.

ומוסיף הציץ אליעזר:

5. **הערת הגר"י אריאל, רב העיר רמת גן:** כת"ר מביא את האג"מ שמתיר גריסת ספרי לימוד וחבורות תורניות שבלו ואין לומדים בהם יותר. וכת"ר מחלק ביניהם לבין העלונים ולדעתו האחרונים חמורים יותר כי הם לא בלו. לענ"ד האג"מ לא התיר בגלל שבלו, כי מאי שנא מכל ס"ת שבלה שצריך לגונזו? כוונתו לומר שספרי לימוד לזמן מוגבל לא התקדשו ולכן אינם דומים לספרים שזמן לימודם לא מוגבל. וא"ת ק"ו לעלונים שלא נועדו אלא להצצה קצרצרה. ולכן יש לדמותם יותר לעלי הגהה שלא נועדו אלא לקריאה חד פעמית, ע"מ להגיה את הטעון תיקון, ראה מאמרי בתחומין ל'.
תשובת המחבר: האג"מ התיר מתרי-תלת טעמי שהרכיבם זע"ז. ראשית שמדובר בדברי תורה שבע"פ שמלכתחילה לא ניתנו להכתב, ועוד שלא חלה קדושה על הנייר והדפוס, ועוד שעתה הם בל ואינם משמשים כלל. בעלונים מתקיימים כל התנאים הללו – והוא לא מתנה שהם נדפסו **רק לשעה ולא ללימוד קבוע** – ולהיפך דן בגיסת משניות וספרי תלמוד. ולכן נראה לי שעלונים, אף שנועדו לשעה, דומים מצד עקרונות הדיון של האג"מ לדיונו.

ומובן שמן המובחר אילו היו יכולים לסדר כזה גם בעלי ההגהות, להקציע מקום מיוחד שלשם יביאו כל בעלי הדפוס עלי – ההגהות, ולסדר באופן כזה של השבות יעקב, אבל לדין יש לצדד ולומר שהיינו דווקא בכתבי קודש ממש שנכתבו לשם קדושה ולשם לימוד ורק שבמשך הזמן נקרעו ובלאו, אבל כבנידון עלי ההגהות הנדפסים מלכתחילה ע"מ לשרפן יש לומר שבכל אופן שהוא קדושתן קלה יותר מקדושת כתבי קודש ממש, ובכזה לא מצריך השבות יעקב להדר לקבור אפרן דווקא בגומא אצל ת"ח.

ומוסיף עוד:

וזאת להעיר, שזה בודאי אי אפשר לצרף להיתר ולומר דרק בכתבית כתבי קודש איכא קדושה, אבל לא בדפוס עיין בחות יאיר (סי' ק"ו קפ"ד), דכבר העלו רוב גדולי הפוסקים רובם ככולם, שאין חילוק בין ספרים הנכתבים לבין ספרים הנדפסים בדפוס, וכל הקדושה שיש לספרים הנכתבים יש ג"כ לספרים הנדפסים, דמה לי בכתביה ומה לי בחקיקה, ושכל המקיל עתיד ליתן את הדין, עיין בתשו' משאת בנימין (סי' צ"ט) ובט"ז יו"ד (סי' רע"א סק"ח) ובכנסת יחזקאל (סי' ל"ז) ובבני חיי יו"ד (סי' רפ"א) ובשבות יעקב ח"א (סי' ט"ו) ובמשכנות הרועים (אות ש' סי' מ"א) בשם חבל פוסקים, ועוד. והדברים ארוכים... עכ"פ מכל האמור ומדובר נלענ"ד שיש שפיר לדון להקל לשרוף את עלי ההגהות, אבל לא לקורען ולהשליכן באשפה דרך בזיון, וה' הטוב יכפר בעד.

וכאמור, אף הציץ אליעזר לא התיר לשרוף אלא עלי הגהות, ולא חומשים, סידורים, משניות וכד' שבלו, ולא את העלונים השונים.

יז. בתשובות: 'עשה לך רב' (לגרה"ד הלוי זצ"ל, ח"ג סי' כח), 'שיח נחום' (לגר"נ רבינוביץ שליט"א, סי' עד) וכן בשו"ת 'מראה הבזק' (לכולל ארץ חמדה, ח"ה) יצאו להתיר למחזור עלוני שבת שרבו מאד. בשו"ת עשה לך רב דיבר על דברי תורה הכתובים בעיתונים, ולכתחילה העדיף שיגזרו את דברי התורה ויגנוזו, ואם אי אפשר התיר לשימם במיכלים למחזור. בשו"ת מראה הבזק דרגו שגניזה עדיפה ואם לא – ימחזרו, ואם לא – ישרפו. ובשו"ת שיח נחום התיר לכתחילה למחזור.

לעומתם הגר"ש מן ההר זצ"ל (תחומין ג עמ') בחוות דעת למאמר בתחומין לא התיר זאת. ודעתי דעת הדיוט מצטרפת לדעת הגר"ש מן ההר, על פי דעת הראשונים והאחרונים שהובאו לעיל.

הגאון הרה"ג יעקב אריאל, בספרו 'באהלה של תורה' (סוף סי' עו) דן בגריסת עלוני פרשת שבוע, והציע לדאוג לכך שלא יהיו שמות מז' שמות שאינם נמחקים, וכן בע"פ הוסיף שלא יהא בהם פסוק שלם, ואז מותר למחזרם. וכאמור, נראה לענ"ד שרוב



האחרונים סברו שבכתיבת דברי תורה שבע"פ בכתב התקדש אף הנייר, ויש איסור דרבנן לאבדם בידיים.

המציאות בימינו בהחלט מאפשרת גניזה בכבוד ובדרך הראויים, ורק זלזול מסוים גורם שדפים אלו מסתובבים בכל מקום. וזכורני שבאחד הטיולים שלי מצאתי לוחות דפוס של ה'נועם אלימלך' באשפה. וכן בגוש קטיף, אף על פי שקברו את דברי התורה בחול, הם היו מתגלים ועפים לכל עבר. ולכן, מן הראוי למצוא דרך לגונזם בקרקע כראוי.

מסקנות

- א. כתיבת סת"ם בקדושה שנתבלתה או נפסלה צריכה גניזה בשמירה על ידי קבורתם בכלי חרס (ס' ב).
- ב. מחיקת שמות הקודש אסורה מן התורה, מחיקת שאר כתבי הקודש ללא שמות אסורה מדרבנן (ס' ד).
- ג. אף דברי תורה שבע"פ או ברכות ופסוקים שאין בהם אזכרות אסור למוחקם, וכן אסור לכלותם בידיים (ס' ה).
- ד. יש מחייבים לגנוז את כל כתבי הקודש בחרס לשם שימורם, ויש מתירים להניח ולקבור תושבע"פ ללא שימור מיוחד בקרקע (ס' ו).
- ה. יש שהתירו משום 'עת לעשות לה' לשרוף את כתבי הקודש שאינם סת"ם ולגנוז את האפר. אולם אף הם הורו כך רק בשעת הדחק גדולה (ס' ז).
- ו. הפוסקים נטו לומר שאין לשרוף את כתבי הקודש, אלא יש לגונזם בקבורה. (ס' ח)
- ז. דברי תורה שנכתבו על מנת ללמוד ולא לאבד ולשם הגהה, צריכים קבורה ואסור לאבדם בידיים. (ס' ט)
- ח. דברי תורה שהתנו עליהם שלא יתקדשו, כגון עלי הגהה, מותר לשורפם אבל אסור לאבדם או למחזרם. ואם קדשו צריכים גניזה (ס' י).
- ט. יש שהתירו איבוד בידיים של עלי הגהה שהתנו עליהם שלא לקדשם, אך רק על ידי אמירה לנכרי שיאמר לנכרי אחר (סי"א). ובשאר דפים שנכתבו בקדושה, נטו האחרונים להחמיר ולהצריך גניזה (ס' יא-יד).
- י. יש שהקלו להלכה בדפים שכתובים בהם דברי תורה שבע"פ שלא ילמדו בהם יותר – לאבדם, אולם לא הורו כך למעשה (ס' טו).
- יא. מן הראוי לדאוג למערכת גניזה לכל כתבי הקודש המודפסים, ולא למחזרם ולאבדם בידיים. (ס' יז).

שימוש במים מטוהרים לנטילת ידיים

הרב יעקב אפשטין

הצגת הבעיה

ה'שפדן' הינו מפעל מים האוסף מגוש דן את מי השופכין (ביוב) ומי המפעלים התעשייתיים, ומעביר אותם להשקיית שדות ומטעים. מי השפדן עוברים שלש רמות של טיהור: א. הסרת הפסולת הגסה (=טיהור ראשוני). ב. הסרת חלקים אורגניים (=טיהור שניוני). ג. החדרה לחולות ושאיבה כשאר מי התהום שבאקוויפר החוף, כשע"י חלחולם בקרקע ושהייתם שם מספר חודשים מתים כל המיקרו-אורגניזמים שנשארו במים (=טיהור שלישוני). המים נשאבים כשהם ברמת מי שתייה, ורק מחמת גישות הציבור הם משמשים להשקיה בלבד.

השאלה הנשאלת ע"י החקלאים היא: האם מותר להשתמש במי ה"שפדן" לנטילת ידיים?

א. המים הפסולים לנטילת ידיים

כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"ו ה"ז):

'ארבעה דברים פוסלין את המים: שינוי מראה, וגילוי, ועשיית מלאכה בהן, והפסד שמונע את הבהמה מלשתות מהן...'

לגבי מי השפדן הדברים העיקריים הצריכים דיון הם שני הדברים האחרונים: מים שנעשתה בהם מלאכה, ומים שנפסדו משתיית בהמה. לגבי שינוי מראה, אף אם נשתנה מראה המים, אם חזרו למראהו - הותרו (משנ"ב סי' קס"ה). ולגבי גילוי פסק הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"א הי"ב) ששיעור המים שייאסרו בגילוי הוא כדי שיהא הסם ניכר בהן ומזיק, דבר שבכמויות בהן מדובר אינו קיים. מלבד זה שהטור (סי' קס) הסתפק אם חוששים לכך בימינו¹ וע"כ לא נדון בכך. צריך לדון עוד, האם אין סיבה אוסרת נוספת, והיא רוח רעה, אשר הרמב"ם לא הביאה.

לאחר הדיון על הגורמים האוסרים, יש לדון אם הגורמים האלה הותרו לאחר פעולות הטיהור או לא.

1. חוץ מטעמים אלו, אם חוששים לגילוי, כל מי המוביל הארצי פסולים לשתיה ולנטילה והרי רובה של מדינת ישראל שותה מהם. אלא ודאי שכמויות המים הן כאלה שלא חוששים לגילוי.



ב. מלאכה

השו"ע (או"ח סי' קס סעי' ב-ה) פסק שאם אדם ניקה כלים במים ('הדיח בהם כלים'), השתמש בהם לעיבוד מזון ('הטביל בהם הנחתום הגלוסקין'), או שהשתמש בהם לקירור ('שלפני הנפח') - כל אלו נקראים מלאכה במים. לעומת זאת, מים שהשתמשו בהם לרחיצת הגוף ('טבל ידיו וטח פני הגלוסקין' - שו"ע; 'מים שהנחתום מדיח ידיו... מן הבצק הדבוק בידי' - רמ"א) אינם נאסרים משום עשיית מלאכה. ולפי"ז מי רחיצה לא נאסרו לנטילה, אבל מי הדחת אסלות, מי שטיפת רצפות, מי כביסה או מי מפעלים שהמים שמשו בהם לקירור וניקוי - נאסרו.

בטעם הדבר כתב הרמב"ם בפיה"מ (ידים פ"א מ"ג) שהוא משום שהמים נעשו כשופכין, וכ"כ בתורת הבית (בית ששי שער שני). ואילו רש"י (חולין קה ע"ב) והר"ש (ידים שם) כתבו שהוא משום שביטלם מתורת מים. ובכף החיים (סי' קס אות ט) הביא משיירי כנה"ג שלדעת הר"ש צריכים שינוי מראה כלשהו, ולדעת הרמב"ם הם פסולים אף אם הם צלולים, ונפסק למעשה כדעת כרמב"ם.

לפי"ז רוב המים המגיעים ל'שפדן' הם מים שנפסלו מחמת מלאכה.

ג. נפסדו משתיית בהמה

פסק השו"ע (או"ח סי' קס סעי' ט):

מים מלוחים או סרוחים או מרים שאין הכלב יכול לשתות מהם - פסולים...

ובטעם הדבר כתב במשנ"ב (ס"ק לט), שכיון שהם סרוחים עד שאין הכלב יכול לשתות - נתבטלו מתורת מים ונפסלו. לפי"ז מי ה"שפדן" קודם טיהורם פסולים לנטילת ידים, בגלל כל הפרשות והלכלוך שבתוכם.

ד. רוח רעה

בגמרא (שבת קח-קט) מוסבר שרוח רעה שורה על הידים לאחר שנת לילה, ואינה עוברת אלא ע"י נטילה, ובשו"ע (סי' ד סעי' ט) נפסק:

מים של נטילת ידים שחרית - אסור ליהנות מהם, ולא ישפכם בבית ולא במקום שעוברים שם בני אדם.

סיבת הדבר הובאה באחרונים עפ"י הזוהר, שרוח רעה שורה עליהם. בהמשך (סעי' יח) מונה השו"ע שורת דברים נוספים שהעושה אותם שורה על ידיו רוח רעה, ביניהם עשיית צרכיו וכדו'. האחרונים הסבירו שהרוח הרעה ששרתה על הידים עברה למים. וא"כ, חלק גדול מהמים, שורה עליהם רוח רעה; וצריך לעיין איך ניתן להעביר זאת.

ה. היתר לאחר שנאסרו

בהיתר המים לאחר שנאסרו צריך לדון הן מצד גורמי הפסול והן בדרכי התיקון. בגורמי הפסול יש להבחין בין מים שנפסלו משתיית בהמה, כאשר בהם משמע שבאופן עקרוני אם יחזרו וייראו לשתיית בהמה, יותרו, ובין אותם שנפסלו מחמת מלאכה ורוח רעה, שנוצרה חלות אסורה על המים, ואי אפשר לתקנם בהסרת המניעה בלבד.

ו. הסרת הגורם האוסר

המג"א (לשו"ע שם ס"ק יב) הביא משו"ת הרדב"ז (ח"א רצד) שמי ים, אע"פ שאינם ראויים לנטילה, אם הרתיחו אותם - כשרים. בילקוט יוסף (סי' קס הע' יח) הביא אחרונים הסוברים שמכיון שיש דרך לעשותם ראויים לשתייה - הם כשרים לנטילה אף קודם עשיית אותה פעולה. והביא שם (הע' יז) מתשובת אביו שמים שהיו מלוחים מעיקרא ועברו זיקוק - הותרו לנטילה; אבל אם נראו ונדחו - כלומר שהיו ראויים לנטילה ושוב נסרחו - אין לברך עליהם, ואף במי-ים שהורתחו - אסור לברך (ולדבריו עולה שאין לברך על מים שהותפלו, וצ"ע).

ז. ביטול ברוב

צריך לדון מה יהיה הדין אם אדם ביטל את המים הפסולים ברוב של מים כשרים. הפמ"ג (סי' קס מש"ז ס"ק ה) הביא מתרוה"ד (סי' רח), שמים פסולים בטלים במיעוטם בכשרים, ואין צורך שיהיה חד בתרי, כמו ב'מים שלנו' (סי' תנה סעי' ד), וכ"ש שאין צורך שישים בדבר שאינו תלוי בטעם. וכן דן החכמת שלמה (למהר"ש קלוגר, סי' קס סעי' א) בעירוב מים פסולים במים כשרים, ומביא ראיה לפסול אף במיעוט פסולים ממסכת פרה, ולבסוף מסיק שכיון שבמי חטאת הוא רק מטעם גזירה - במי נטילת ידיים לא גזרינו, וע"כ הם בטלים במיעוט.

אולם מבירור שערכתני אצל מומחים נראה שאי אפשר להסתמך ב'שפדן' על ביטול ברוב. צריכת המים של משפחה ממוצעת בישראל היא כמאתיים ליטר ליום, ומחצית הכמות משמשת להדחת אסלות! אם נוסיף את כל השימושים האחרים שבהם המים משמשים למלאכה כמו: ניקוי, קירור וכדו'. נמצא שרוב המים ב'שפדן' הם מים הפסולים מחמת מלאכה, ועל חלקם אף שורה רוח רעה. אמנם למי ה'שפדן' מתווספים מי גשמים של אקוויפר החוף, אולם אין בהם כדי לשנות את הקביעה של רוב מוחלט של מים פסולים.



ח. קמא קמא בטיל

לכאורה ניתן לדון שכיון שקדמו מי התהום למי ה'שפדן' באקוויפר, וכניסת המים המטוהרים לתוך מי האקוויפר היא טיפין טיפין, ולא כנחל שוטף - ניתן להתיר את המים עפ"י היסוד של: 'קמא קמא בטיל', וכלשון הגמ' בע"ז (עג ע"א):
כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן: המערה יין נסך מצרצור קטן לבור - אפילו כל היום כולו - ראשון ראשון בטל.

התוס' (שם ד"ה כי, ושם צויינו עוד מקומות) מסיקים שהיין מותר בדרך זו רק אם יש עדיין בהיתר שישים לבטל את האיסור. אמנם הרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ז הכ"ח) לא סייג זאת כלל, ומשמע שאף אם נתרבה ביותר מכדי נתינת טעם - מותר. אולם נראה שהיתר זה עדיין צ"ע: לשיטת המתירים עד שישים אף אם נאמר שבמים צריכים רוב בלבד - הרי בנד"ד רוב המים פסולים. ולשיטת הרמב"ם יש לומר שלא כתב היתר זה אלא ביין נסך. וכ"כ הרב קוק זצ"ל (אורח משפט סי' פז), וא"כ אי אפשר להשליך מדרך זו לכאן.

ט. תליה

דרך נוספת שעל פיה ניתן להתיר נטילת ידים במי ה'שפדן' היא עפ"י תליה בהיתר. היינו: לתלות שרוב המים המגיעים לכלי הנטילה הם מי תהום ולא מי שפכים מטוהרים. וזאת משתי סיבות: (א) תמיד נמצאים גם מי גשמים יחד עם מי ה'שפדן' מאלו שחלחלו ונשאבו עם המים המטוהרים (אע"פ שבסוף הקיץ כמותם מעטה מאד). (ב) בעונות מסוימות בהן אין בכמות מי ה'שפדן' לספק את מלוא כמות המים הנצרכת להשקאה, מוסיפים עליהם מים שפירים. כמות זו מגיעה לכ-15% בכמות שנתית.

בדינים דרבנן תלין לקולא, ואפילו אין צורך ברוב היתר (יבמות פב ע"ב, רמב"ם הל' תרומות פי"ג הי"ד, שו"ע יו"ד סי' קיא סעי' א). ולפי"ז בנטילת ידים, שהיא מדרבנן בלבד בגלל המים השפירים המעורבים במים המטוהרים, ניתן לתלות שכל נטילה ונטילה היא מהמים השפירים (לפחות ברובה).

והעירוני, שלכאורה יש לחוש לבילה, וא"כ אי אפשר לתלות להיתר, שהרי המים השפירים התערבו באופן שווה במי השופכין, וכמותם, כאמור, קטנה באופן מוחלט ממי ה'שפדן'.

אבל נראה שיש להבחין בין שני סוגי בילות: שהרי במסכת זבחים (פ ע"א) כשאמרו: יש בילה - הכוונה היא שיש משהו משני הדמים בכל כמות, אבל אין הבילה לפי חשבון. לעומת זאת במסכת תרומות (פ"ה) הבילה היא, לפי חשבון, וע"כ מעשרין מחדש וישן שהתערבו. ובטעם הדבר כתב החזו"א (שביעית סי' ז ס"ק לא) שיש בילה לפי חשבון דווקא אם ערב בידינו לאחר שנתערבו, וא"כ כאן ודאי שזה לא שייך. וכעין



תירוצו כבר כתב בחות יאיר (סי' קי), וחילק בין בילה לפי חשבון לבין בילה שלא לפי חשבון, שרק בשפיכה בכוח יש בילה לפי חשבון. אמנם הבאר יצחק (סי' יב) נתן טעם אחר, והוא שרק אם הנוזלים סמיכים, כגון דם ומי חטאת, אינם לפי חשבון, ולפי"ז גם כאן יש בילה לפי חשבון.

אבל כל המחלוקת שבין החו"י, החזו"א והבאר יצחק אינה שייכת אלא בבילה חד-פעמית, אבל בתערובת דילן כל הזמן מוסיפים מים, שהרי הוספת המים השפירים היא לפי הצריכה, ועל כורחך יש תקופות שכמות המים השפירים גדולה ממי השופכין. ולכן ניתן לתלות בהיתר.

י. פנים חדשות

נראה שיש טעם נוסף להיתר: לאחר הטיהור השלישוני בטל פסולם הקודם של המים, כיון שחזרו ונספגו באדמה. הרי זו הדרך שבה מטהרים את כל המים הפסולים: שופכים אותם, הם נספגים באדמה וחלקם זורמים לים, ולאחר מכן הם יורדים כגשם ומרווים את האדמה. ואמנם לאחר חלחולם באדמה אנו חוזרים ומשתמשים בהם, אך אין הם בכך גרועים משאר מים, ואם הם נובעים הרי הם כשרים אף לטהרת מצורעים וזבים ומי חטאת המצריכים מים חיים (מקואות פ"א מ"ח). אמנם בשאר מים ניתן לטעון שלא נוצר מצב שידוע שרוב המים מקורם במים פסולים, אולם לא מצאנו שחששו לפסול מים לאחר שנספגו באדמה ושוב בקעו ממנה. וכעין זה מצאנו (יו"ד סי' רא סעי' לא) במים שאובים שהפכו לקרח וחזרו ונמסו שהם ראויים למקוה. וכן פסק בילקוט יוסף (סי' קס סעי' יא) לגבי מים שנעשתה בהם מלאכה והגלידו ושוב נמסו שהם ראויים לנט"י, משום שפנים חדשות באו לכאן, עיי"ש במקורותיו.

סיכום

נראה לענ"ד, להלכה ולא למעשה, שמותר ליטול ידיים במי ה'שפדן' (עפ"י שני הטעמים האחרונים). אולם מים שעברו רק טיהור ראשוני ושניוני, נראה לי שאסור ליטול בהם ידיים.



נתינת נבילות לעובדים זרים

הרב יעקב אפשטיין

שאלה:

את הנבילות מהלול מקובל לתת לעובדים זרים (תאילנדים) שעובדים במושב בשכירות. האם מותר לעשות כן? והאם יש לפחות לעובדים משכרם על כך?

תשובה:

א. בפשטות נראה שהתאילנדים אינם נחשבים כגרים תושבים, (אף למ"ד שקבלת הגוי יכולה להיעשות בינו לבין עצמו ולא בפני בי"ד: ע"י משפט כהן סי' נח). זאת, מפני שהם אינם מקימים את ז' מצוות בני נח, שהרי הם אינם מקפידים שלא לאכול אבר מן החי. וגם לא נראה שיראת א-להים עליהם.

משמעות הקביעה שאין הם כגרים תושבים, היא שאין מצווים להחיותם (ע"י רמב"ם עבודת כוכבים פ"י ה"ב, מלכים פ"י הי"ב) ולגמול איתם חסד. ולהיפך, יש לדון אם חל עליהם איסור "לא תחנם" - שלא לתת להם מתנת חנם (ע"ז כ ע"א).

ב. נאמר בתורה (דברים יד כא):

לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי.

ומובא בספרי (פרשת ראה פ"ס' ק):

מלמד שנותנה במתנה לגר תושב. מנין אף לנכרי? ת"ל: "לנכרי". ומנין שמוכרה לגר תושב? ת"ל: "או מכור". ומנין אף נתינה לנכרי? ת"ל: "לנכרי". כשתמצא לומר - מוכרה ונותנה במתנה לנכרי ולגר תושב. ר' יהודה אומר: דברים ככתבם.

כלומר, דעת ת"ק היא שהן מכירה והן מתנה - מותרות לנכרי. ולדעת ר' יהודה מתנה מותרת רק לגר תושב, ולנכרי - במכירה דוקא. ומחלוקתם היא בשאלה אם מותר לתת מתנת חנם לנכרי שאינו גר תושב. הרי"ף השמיט את ענין מתנת החינם ופסק כת"ק, ולשיטתו מותר לתת מתנת חנם לגוי. וכן פסקו הרמב"ן והריטב"א. לעומת זאת, הרמב"ם (עבודת כוכבים פ"י ה"ד, זכיה ומתנה פ"ג הי"א) והרא"ש פסקו כר"י. הטור (יו"ד סי' קנא, חו"מ סי' רמט) והשו"ע (שם הי"א) פסקו כדעת הרמב"ם והרא"ש, שאסור לתת לנכרי מתנת חנם.

ג. התוס' והרא"ש (ע"ז כ ע"ב) מביאים מהתוספתא (ע"ז פ"ג) שבנכרי המכירו מותר לתת אף בחינם. ואף ר' יהודה מודה בכך, מפני שזה נחשב כמכירה ולא כמתנה. כמו כן הם מסיקים שמתנה הניתנת מפני דרכי שלום אינם כמתנת חנם, וממילא אין איסור "לא תחנם" בנתינתה, וכן נפסק בשו"ע.

מסקנה:

כשהפועלים עובדים במושב - מותר לתת להם את הנבלות, ואין בכך מתנת חנם אלא כעין מכירה. בנוסף לכך, הדבר מביא לחיסכון ניכר למושב (הדלק הדרוש לשריפתו, כפי שאמר לי הלולן). לכן, אין זו מכירה מוסווית אלא מכירה בפועל. וממילא מותר¹ לתת את הנבלות גם לעובדים ממושבים אחרים.

1. תגובת ד"ר אליקום ברמן, מנהל מעבדה למחלות עופות אזור ירושלים:
הרב כותב: 'מותר לתת את הנבלות לעובדים ממושבים אחרים'. ואכן יכול להיות שאין איסור של "לא תחנם", אבל בוודאי יש כאן איסור של גרימת נזק. העברת פגרי עופות מתים ממשק למשק וממושב אחד לשני היא גורם חשוב בהעברת מחלות, ונתינת היתר למנהג זה, תגרום נזקים למשקים האלו וגם לענף כולו.



ח. מדע וסביבה

הנדסה גנטית בצמחים¹

הרב יעקב אריאל

ראשי פרקים

- א. כלאים בהנדסה גנטית - דעת הרש"ז אוירבך
 1. הרכבה בדבר הסמוי מן העין
 2. בין הרבעה להרכבה
 3. הנסה גנטית אינה הרכבה
 4. האם הרכבת חי וצומח אסורה?
- ב. גרם כלאים
- ג. הנדסת צמחים באמצעות "תותח גנים"
- ד. היבט מחשבתי - התערבות במעשה בראשית
- ה. סיכום ומסקנות



הנדסה גנטית היא שינוי הקוד הגנטי של יצורים חיים או של צמחים באופן מלאכותי, כדי ליצור שינוי בתכונותיהם. שינוי הקוד הגנטי נעשה ע"י השתלת קטעי DNA בעלי תכונות רצויות מסוימות אל תוך ה-DNA של הצמח המטופל. אחת השיטות להחדרת קטעי DNA לתא הצמח היא החדרת חיידקים ה'תוקפים' את חלבון הצמח ע"י העברת קטעי DNA משלהם לתוכו. מאיחוי הקוד הגנטי המושתל (הרוכב) עם הקוד הגנטי הקיים (כנה) מתקבל קוד גנטי חדש בעל תכונות משופרות. איסור כלאים נאמר לגבי הרכבת אילן באילן שאינו מינו, וכן לגבי הרבעת בהמה עם בהמה שאינה ממינה. האם ההנדסה הגנטית אף היא בכלל איסורים אלו?

1. המאמר התפרסם ב'תחומין' לג [תשל"ג] ולמכון 'צומת' ולעומד בראשו, הרב ישראל רוזן שליט"א התורה והברכה.



א. כלאים בהנדסה גנטית - דעת הרש"ז אוירבך

הראשון שעסק בשאלה זו הוא הרשז"א בשו"ת מנחת-שלמה תנינא (ב-ג) סימן ק
אות ז:

בענין שאלתו בדבר הנדסה גנטית, שמכניסים חלקיקי תאים מבריה אחת
לשניה, ובוזה משנים את תכונותיה של השניה, ועי"ז להתיר איסור כלאים
מכיון שאין חלקיקים אלו נראים לעין האדם, כיון שאנשים מטפלים
בחלקיקים האלה ומעבירים אותם ממין אחד לשני הרי זה חשיב ממש כנראה
לעינים ולא דמי כלל לתולעים שאינם נראים.

אמנם בבעלי חיים נלענ"ד דאין בעצם העשייה שום איסור של הרבעה כיון
שזה רק ע"י העברת "חומר" ממין אחד תוך מין בעל חי אחר, ורק בהרכבת
עצים נראה דשפיר אסור אף אם ההרכבה היא רק על ידי זריקה של מין
אשר אם היה זורע את המין באדמה לא היה צומח כלל, כי סוף סוף "השדה"
זרועה משני מינים, משא"כ בהרבעה הרי התורה אמרה "בהמתך" ואין זו
בהמה ואין זה שייך כלל לאיסור הרבעה דאסרה רק שתי גופות ממש.

תשובה קצרה זו בנויה על ארבעה נדבכים: 1. גם בדבר הסמוי מן העין יש איסור
הרכבה. 2. לא רק ייחור המורכב על כנה אסור אלא גם "מיץ" נחשב כהרכבה. 3.
מדובר בשינוי המין של הכנה כמו בהרכבה. 4. האיסור הוא רק בשני מיני צמחים, אך
בבעלי חיים הרבעה מלאכותית משני מינים אינה אסורה.

1. הרכבה בדבר הסמוי מן העין

מוסכם על הפוסקים שדבר הסמוי מן העין אינו אסור. המקור הראשון לכך הוא
תשובת בעל בית-אדם (אות מט) ביחס לחיידקים:

שאלה: דין החומץ שכתב חוקר אחד בספרו ספר הברית שנתברר שאי אפשר
להיותו חומץ עד שירום תולעים והמסתכל בזוככית שקורין (מיקרישקאפייע)
יראה כל החומץ מלא תולעים.

תשובה: מה שכתב לאסור חומץ הבל הוא שהרי התורה אמרה בנזיר
חומץ יין כו' מכלל דלאחרני שרי וכן כתוב ברות וטבלת פתך בחומץ וכי
התורה תסתום באיסור לאו ולמה לא תפרש חומץ מבושל או לומר בעל
פה למשה רבינו ע"ה הלכה למשה מסיני שהחומץ צריך בישול... אלא דבר
הבל הוא ולא אסרה תורה מה שבכח אלא מה שיצא לפועל.

אולם הרשז"א מחלק בין ידיעה פסיבית על קיומם של יצורים הסמויים מן העין לבין
מעשה אקטיבי. כאן מדובר בפעילות אקטיבית של בררה, הרכבה וכו'. אי אפשר
להתעלם מעובדת המעשים הנעשים בפועל ע"י החוקרים; בעבורם זו ממשות
גמורה. לפיכך אף שמדובר בדבר הסמוי מן העין העשייה הפעילה אינה סמויה מן
העין והיא אסורה.



2. בין הרבעה להרכבה

המושג "מיץ" טעון הסבר. כוונתו בוודאי לחומר גנטי הלקוח מצמח אחר. הדבר אסור לדעתו משום הרכבה.

לעומת זאת בספר 'כשרות ארבעת המינים' מובא בשמו שהאבקה מפרחי מין אחד לפרחי מין אחר אינה אסורה, משום שהאבקה פרחים שונה מהרכבת ייחור. הייחור יכול להתפתח לעץ בפני עצמו, ולכן חל עליו איסור הרכבה. גרגירי האבקה, לעומת זאת, אינם יכולים להתפתח בפני עצמם לכן אינם בכלל האיסור.

וקשה: שלכאורה הדברים המובאים בשם הרשז"א לעניין האבקה סותרים את מה שכתב במנחת-שלמה.

אם אכן יש סתירה בין הפסיקות, ייתכן לומר שמה שכתב בעצמו נראה מוסמך יותר ממה שנמסר בשמו בעל פה (אם כי ייתכן שמה שנמסר בשמו בעל פה הוא משנתו האחרונה וצ"ע). אך לענ"ד אין הכרח לראות סתירה בדבריו. לשם כך עלינו להתבונן בדבריו במנחת-שלמה. יש להסביר את החילוק שבהמשך דבריו בין הרבעה להרכבה.

בהרבעה אסרה התורה את המעשה ב"בהמתך", ולכן עצם מעשה ההרבעה אסור, אף כשאין סיכוי שיהיו לו תוצאות מעשיות, כגון הרבעת פרד שאמו אתון עם פרדה שאימה סוסה. לא ייולד ממעשה זה שום יצור. כלומר, עצם מעשה ההרבעה הוא שאסור, גם אם אינו מביא לשום תוצאה. וממילא גם להפך, לקולא, הרבעה מלאכותית של זרע חמור בסוסה, אף שיש בה תועלת ויצא פרד, אינה אסורה, כי לא היה שם מעשה אסור. לכן הרבעה מלאכותית אינה אסורה.

לעומת זאת בהרכבת אילנות אסרה התורה את התוצאה ב"שדך". המעשה אסור רק אם יש סיכוי שתיווצר תוצאה של אילן אחד מורכב. אך אם אין סיכוי שהאילנות יתאחו זה בזה אין כאן איסור הרכבה. ולפי"ז ניתן היה להסיק לכאורה שגם האבקה מלאכותית תהיה אסורה, כי יש ממנה תוצאות: נוצר כאן מין חדש של פרי, בדומה לפרד. ולא היא. האיסור העיקרי המפורש בהלכה הוא באיחוי שני חלקי אילנות ההופכים לאילן אחד ולא בפרי. לא מצינו איסור מפורש לייצר פרי חדש.

הדבר מבואר בקידושין לט,א:

"את חוקתי תשמור" – חוקים שחוקתי לך כבר, בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע – מה בהמתך בהרבעה, אף שדך בהרכבה.

כשם שבהרבעה מדובר בשתי בהמות כגון סוס וחמור, כך גם בהרכבה מדובר בשני אילנות שונים - ייחור ממין אחד וכנה ממין אחר. אך בהאבקה אין שני אילנות, אלא אבקה ופרח, והאיחוי שלהם אינו מחזיק מעמד, אלא התוצר שהוא הפרי, ואת זה התורה לא אסרה. הדבר דומה להרבעה מלאכותית של זרע ממין אחד עם בהמה ממין אחר, וכאמור זו אינה אסורה, אלא רק הרבעה של שתי בהמות וסיבת האיסור

אינה התוצר - הפרד, אלא עצם ההרבעה.² התורה השוותה הרכבת אילנות להרבעת בהמות, ובשתיהן לא אסרה הזרעה אלא הרבעה של גופים והרכבה של אילנות.

אמנם התורה גם חילקה בין המקרים: בבהמות העיקר הוא המעשה ובאילנות העיקר הוא התוצאה, אך גם באילנות אין הכוונה לתוצאה של הפרי השונה, שהרי לא אסרה התורה הכלאה של אבקה ממין אחד עם פרח ממין אחר לשם יצירת פרי משותף. כוונת התורה באומרה "בשדך" היא לאסור באילנות הרכבה לא רק של שני עצים שלמים אלא גם "מיץ" של מין אחד בכנה של מין אחר שהתוצאה תהיה אילן מורכב אחד, וכאמור הכוונה כנראה להרכבת עין (הרכבה שבה ה'רוכב' הוא 'עין' - נקודת פריצת ענף חדש - ה'נזרעת' תחת קליפת ה'כנה').

נמצא א"כ שאין סתירה בדברי הרשז"א. במנחת-שלמה הוא אוסר הרכבת עין אף שאין מדובר בשני גופים כמו בבהמה, אך מכיוון שהתורה כתבה "בשדך" היא אסרה את התוצאה ובהרכבת עין יש תוצאה - נוצר אילן אחד. לעומת זאת, בספר 'כשרות ארבעת המינים' אין מדובר בהרכבה אלא בהאבקה, שבה לא נוצר צמח אחד המורכב משני חלקים. שם נשאר רק הפרח כמו בעבר, אלא שהפרי שיווצר ממנו יהיה פרי שונה, ואת זאת התורה לא אסרה.

נמצא שאיסור "מיץ" הוא חידוש.

גם החזון-איש (כלאים ב,טז) אסר דבר דומה וכתב:

נראה דאין חילוק בהרכבה בין מרכיב גוף למרכיב שרף שאם נוטל שרף ונותנו בסדק והוא חוזר ועושה ענף מאותו השרף הר"ז מרכיב גמור... (לא דמי להרבעה שאין איסור בנתינת זרע של מין זה במין אחר, שאין הרבעה אלא בחי...).

גם הוא מבחין בין הרבעה להרכבה וממילא אוסר להרכיב שרף בגזע אילן. הר"ש ישראלי בארץ-חמדה (מהדורה קמא עמ' קטז) הבין שכוונתו להרכבת עין (והשאיר את נושא הרכבת העין בספק).

[נראה שגם החזון-איש יודה שההאבקה תהיה מותרת, כי אין אפשרות שיצא צמח מאבק הזרעים עצמם, אלא רק מהפרח המופרה, ולא דמי להרכבת ייחור על כנה שמהייחור צומח עץ, וזה כמסקנת הרשז"א בספר 'כשרות ארבעת המינים'.]

גם הר"ש ישראלי במכתב לר' יואל פרידמן מ'מכון התורה והארץ' משנת תשנ"ג (פורסם בספר התורה-והארץ, כרך ג עמ' 121) פסק שאין איסור בהכלאה אלא רק

² הדברים נראים מנוגדים לכאורה להנחה המוסכמת שעיקר האיסור בכלאים הוא הפרי השונה. וזאת בעקבות הרמב"ן ר' להלן פרק ד שאיסור כלאיים הוא בגלל שינוי מעשי בראשית, ואכן בהרבעת בע"ח נוצר מין חדש אך בהרכבת עצים המין של הרוכב לא משתנה. ור' להלן פ"ד שדבריו לא נאמרו להלכה ושם נעמוד על עומק כוונתו.



כשזו נעשית ע"י הרכבה, כי זו גזרת הכתוב (וראה מה שכתב בארץ-חמדה, מהדורה קמא עמ' רעא-רעג).

יתרה מזאת, החתם-סופר בחלק יו"ד סי' רפז מתיר כנראה הרכבת עין:

בענפי אהל ושושני' וכדומה ע"י שעושים סדק בשולי הענף ההיא ותוחבין בו חטה ונוטעי' בארץ וע"י החטה משרישים הענפים בקרקע - לא ברי לי איסורה, דנלע"ד דלא שייך הרכבה אלא בשני המינים מגודלים למעלה מהקרקע או לכל הפחות שעתידים שניהם לעלות מהקרקע משא"כ הכא שהחטה הזאת הנתחבת בסדקי הענף כלה ובלה בארץ ואינה עתידה לראות פני תבל רק גורמת שתשרש השושנה בארץ זה לא מקרי הרכבת אילן בירק וטעמא נ"ל דהא כל עצמו לא ילפי' איסור הרכבה בפ"ק דקדושין אלא מדכתיב בפ' קדושי' שדך לא תזרע כלאים בהמתך לא תרביע כלאים מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה אף אנו נאמר מה בהמתך בהרבעה שני המינים מגודלים לפנינו בעולם זה נקרא הרבעה הה"נ שדך בהרכבה ששני המינים גדלים למעלה להקרקע ולא כשמיין א' כלה ובלה בארץ אין זה הרכבה...

בעיני דומיא דבהמה ששניהם בגלוי לפנינו, לאפוקי חטה שזרעה כלה בארץ. איני אומר בזה לא היתר ולא איסור מהטעם שכתבתי והמחמיר תע"ב.

החתם-סופר לא עמד על ההבחנה בין "שדך" ל"בהמתך", וגם אילו היה אוסר הרכבת עין, לא היה אוסר הכלאה, שכן גופם של המינים המוכלאים אינו נשאר בעולם.

מ"מ הראי"ה במשפט-כהן סי' יג התיר סוג של הרכבת עין אולם רק ע"י נוכרי:

ועוד צרפתי מה שאמרו לי שדרך ההרכבה היא, שנוטלין חתיכה קטנה של קליפת המישמשיין ומניחין אותה בתוך השקד, ועל זה ג"כ אני מסופק אם אצל ב"נ הוא בכלל הרכבה, די"ל דלדידהו אין אסור כי אם יחור ע"ג אילן, דוגמא דהרכבת בהמה, גוף גמור ע"ג גוף גמור, אבל כאן שהוא קליפה קטנה רק שאח"כ נעשה מזה יחור, אולי הוא דומה לזריעה, וכיו"ב נסתפק בתשו' חתם סופר (יו"ד סי' רפז) לענין השושנים כמפורסם; ואע"פ שאין בזה כ"כ דמיון מ"מ כבר אמרתי שהוא רק לרוחא דמילתא, מפני שיותר דומה הענין ללפני דלפני.

לא ברור מדוע הרב זצ"ל לא ראה דמיון מלא בין מה שדן החתם-סופר לבין דיונו שלו. אך לדבריו מדובר על 'גוף גמור'.

אמנם אפשר לומר שגם בהכלאה הפרח נשאר זמן מה, והדבר דומה לכאורה למרביע בהמה על בהמה החולה הנוטה למות. האם הדבר יהיה מותר? לא דמי. שם ההרבעה היא של שני גופים שלמים הראויים להתקיים מה לי בריאים מה לי חולים. משא"כ



הכלאה של אבקת זרע בפרח כל יעודה שהפרח לא יתקיים כמות שהוא. הוא לא ייהפך לפרי. נמצא שכל יעודה של ההרכבה האסורה באילנות אינה קיימת כאן כלל.

3. הנדסה גנטית אינה הרכבה

ההרכבה משנה את מינה של הכנה לגמרי, בעוד שמינו של הרוכב אינו משתנה כלל. למשל, המרכיב שזיף על שקד מר לא יצמח שקד אלא שזיף. גם בהרכבת עין של שזיף על שקד יצא שזיף (ומכאן גם המסקנה שהתורה לא אסרה יצירת פרי חדש אלא הרכבת אילנות שבהם נוצר אילן מורכב אחד שבו צומח רק מין הרוכב, ומין הכנה אינו צומח).

הנדסה גנטית אינה משנה את הצמח אלא רק משפרת אותו. ואין לדמותה להרכבה שבה הצמח שייצמח מהייחור שונה לגמרי מהצמח של מין הכנה. וראה חזון-איש כלאים סי' ב אות טו, ששיפור הפרי אינו אסור משום כלאים וה"ה לשיפור הצמח.

4. האם הרכבת חי וצומח אסורה?

הרש"א מדבר על 'מייץ', דהיינו חומר מן הצומח ולכן דינו כהרכבה לדעתו. אולם בהנדסה גנטית אין מדובר בהרכבת צמחים אלא בהחדרת חידק. אמנם לחיידק הוחדר חומר גנטי מן הצומח, אך החיידק עצמו הוא מין חי, וזוהי הרכבה של מין חי על צמח.

במדע מסופקים איך להגדיר יצורים הסמויים מן העין, כצומח או כחי. בהלכה פשוט שהחיידקים הם מין חי, כי הולכים לפי מראית העין, ובמיקרוסקופ רואים יצורים רוחשים שדינם לכאורה כמו שרץ המים.³ אלא שבכל זאת התירו אותם משום שהם סמויים מן העין, אך לא משום שהם צמחים, שכן אילו היו מוגדרים כצמחים, לא הייתה שום בעיה באכילתם גם אילו היו ניכרים לעין.

לאור ההנחה שהחיידק נחשב לחי, נראה שהרכבת חיידק בצומח אינה אסורה.

בבבא קמא (נה,א) דנו אם יונק ודג נחשבים כלאים:

בעי רחבה: המנהיג בעיזא ושיבוטא, מהו? מי אמרינן: כיון דעיזא לא נחית בים ושיבוטא לא סליק ליבשה לא כלום עביד, או דלמא השתא מיהת קא מנהיג?

השאלה היא אם יש כלאים כאשר שני המינים אינם מאותו מישור. הדג בים והיונק ביבשה. הבעיה לא הוכרעה. ונראה לכאורה שחי וצומח הם בשני מישורים שונים יותר: הצמח קבוע במקומו והחי מתנועע, ובכלל הם שייכים לעולמות אחרים שונים לחלוטין זה מזה - חי וצומח.

אלא שבהל' כלאים קשה להקיש דבר מדבר. הנה שיטת הרמב"ם (כלאים ט,ח):

3. וכבר קבענו לעיל שאם משתמשים בחיידקים בצורה מעשית יש להתייחס אליהם כאל דבר הניכר לעין, וממילא גם כאל בעלי חיים ולא כאל צומח.



אחד שור וחמור ואחד כל שני מינין שאחד טמא ואחד טהור בין בהמה עם בהמה כחזיר עם הכבש, או חיה עם חיה כיחמור עם הפיל, או חיה עם בהמה ככלב עם העז או צבי עם החזיר וכיוצא בהם על כל אלו לוקה מן התורה שחיה בכלל בהמה היא כמו שבארנו בהלכות מאכלות אסורות, אבל מדברי סופרים שני מינין שהן כלאים בהרבעה אסורים לחרוש בהן כאחד ולמשכן ולהנהיגן, ואם עשה בהן מלאכה כאחד או משך או הנהיג מכין אותו מכת מרדות, ואסור להנהיג בהמה מן היבשה עם חיה שבים כגון עז עם שבוט ואם עשה פטור.

לדעת הרמב"ם אפוא שני בעלי חיים טמאים אינם כלאים זה בזה מן התורה, אף שהם קרובים זה לזה יותר משור וחמור. הרא"ש חולק וסובר שגם שני בע"ח ממין טמא אסורים משום כלאים.

ה'תוספות יום טוב' (כלאים ח, ב) כתב:

דעת הרמב"ם בפירושו ובחיבורו דסובר שור וחמור מיהו דוקא מן התורה היינו טהור וטמא והרא"ש חולק עליו. ונ"ל ראייה לדבריו מן הירושלמי ותוספתא דלעיל שהקשו מקרא דדוד ובניו בפרד שהוא משני מינים ששניהם טמאים שמע מינה דמדאורייתא אסורין כי לא מצאנו גזירה זו באחד מספרי הנביאים.

ובכל זאת הגמרא הסתפקה בעז ושיבוטא, כי כאשר מדובר בשני מישורים שונים לחלוטין יש מקום לומר שאינם כלאים. ונלענ"ד שעוף וחיה אינם כלאים, כי העוף מעופף למעלה והחיה למטה ואין שום מכנה משותף ביניהם. וגם לדעת הרא"ש ששני בעלי חיים טמאים אסורים מן התורה, אדם עם בעל חי אינו אסור כמבואר שם משנה ו:

ואדם מותר עם כולם למשוך ולחרוש ולהנהיג.

ובספרי שהובא בפירוש ר"ש שם ובפירוש ר"י בן מלכי-צדק:

בשור וחמור אי אתה חורש, אבל חורש אתה בשור עם אדם בחמור עם אדם.

ומכל זה יש ללמוד בקל וחומר שמיני צמחים ומיני בעלי חיים אינם כלאים זה בזה: ומה אדם שהוא ממין בעלי חיים בכל זאת אינו כלאים עם בעלי חיים אחרים כי אינו באותו מישור של שור וחמור, קל וחומר צמחים שאינם מיני בעלי חיים שאין בהם כלאים עם בעלי חיים, כי אינם באותו מישור של שור וחמור.

וגם לדעת הרמב"ם שכל שני מינים אסורים מדרבנן, אדם עם כל בעל חיים אחר מותר לכתחילה כמבואר במשנה.



ב. גרם כלאים

עד כאן עסקנו במקרה שהחיידיק מעביר אל הצמח קטע DNA מגופו. יש לדון במקרה שונה: מקרה שבו לקחו מצמח אחר את הגן הרצוי והשתילו אותו בחיידיק לצורך העברתו אל הצמח המהונדס. אם נניח שאותו הגן לא נעשה חלק מגוף החיידיק, ושהחיידיק רק מעביר את ה-DNA מצמח אחד לאחר - לכאורה יש כאן הרכבה של שני מיני צמחים, אולם לא בצורה ישירה אלא באמצעות חיידיק. אולם שלא כבהרכבה שבה חיבור שני המינים נעשה בידיים, כאן מעורב גורם חי (החיידיק) המבצע את גמר הפעולה, ואם כן פעולת האדם אינה אלא גרמא. וכאן נשאלת השאלה: האם גרם כלאים אסור?

בכלאי הרבעה מצינו סתירה לכאורה. הרמב"ם בהל' כלאים ט,א פוסק:

ואינו לוקה עד שיכניס בידו כמכחול בשפופרת, אבל אם העלם זה על זה בלבד או שעוררן בקול מכין אותו מכת מרדות.

משמע שגרמא פטור.

אך מהלכה ט משמע לכאורה להפך:

עגלה שהיו מושכין אותה כלאים היושב בעגלה לוקה, ואע"פ שלא הנהיג שישבתו גורמת לבהמה שתמשוך העגלה, וכן אם היה יושב אחד בעגלה ואחד מנהיג שניהן לוקין ואפילו מאה שהנהיגו כלאים כאחד כולן לוקין.

משמע שגרמא חייב!

לכאורה היה נראה לחלק בין הנהגה להרבעה, ולומר שהרבעה היא איסור קל יותר ולכן היא מותרת בגרמא, ואילו הנהגה חמורה יותר ולכן אסורה אף בגרמא. וקצת סימוכין לכך יש ברמב"ם בפירוש המשנה כלאים ח,ב:

אבל בהמה טמאה עם הטהורה וטהורה עם הטמאה יש בה אסור נוסף על אסור ההרבעה, והוא שהם אסורין לחרוש ולמשוך ולהנהיג.⁴

אולם הסברה נותנת שהרבעה היא האיסור החמור, וההנהגה היא רק מעין סייג. ואכן בהל' כלאים ט,ז הקל הרמב"ם רק בהנהגה בשני מיני בהמה טמאה:

כל העושה מלאכה בשני מיני בהמה או חיה כאחד והיה אחד מהן מין טהורה והשני מין טמאה הרי זה לוקה בכל מקום שנאמר לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו.

וכן בהל' ט לגבי הנהגה כתב הרמב"ם:

אחד שור וחמור ואחד כל שני מינין שאחד טמא ואחד טהור... לוקה מן התורה.

4. וראה בית-יצחק י"ד ח"א סי' קז.



ואילו לגבי הרבעה לא חילק הרמב"ם בין בהמה טמאה לטהורה, ומשמע שגם שני מיני בהמה טמאה אסורים בהרבעה מן התורה.⁵

וא"כ חוזרת השאלה: מדוע בהרבעה גרמא מותרת ובהנהגה אסורה?

וחילק הצפנת-פענח בין הרבעה שבה הבהמה צריכה להתעורר מעצמה והאדם רק מסייע לה, לבין הנהגה שכשהבהמה חשה שמישהו יושב בעגלה היא זזה מאליה באופן ספונטאני ללא התעוררות מיוחדת מצדה.

ויש לדמות זאת למחלוקת ר"י ורבנן בארס נחש בב"ק כג,ב:

השיך בו את הנחש רבי יהודה מחייב, וחכמים פוטרים; ואמר רב אחא בר יעקב: כשתימצי לומר, לדברי ר' יהודה ארס נחש בין שיניו הוא עומד, לפיכך מכיש בסייף ונחש פטור, לדברי חכמים ארס נחש מעצמו מקיא, לפיכך נחש בסקילה ומכיש פטור.

ולענ"ד י"ל שבהנהגה עצם התוצאה והעובדה שהם עובדים יחד הן האיסור, וכלשון התורה: "לא תחרוש... יחדיו" - היחד שביניהם הוא שאסור. לכן כל דבר שעושה אותם יחד, ואפילו ע"י גרמא, נאסר. מה שאין כן בהרבעה, מעשה ההרבעה הוא שאסור וכשלא עושה מעשה אלא רק גרמא פטור (וראה מה שכתבתי ב'אהלה של תורה' ח"ב סי' כט).

ולפי"ז גרם הרכבה דומה יותר להרבעה מאשר להנהגה, ולכן הוא יהיה מותר.

ולכאורה לפי הנחתם של החזון-איש והרשז"א שחילקו בין כלאי אילן לכלאי בהמה יש לסתור את דברינו, כי לדעתם בהרכבת אילן התוצאה אסורה, מה שאין כן בהרבעה בעלי חיים עצם המעשה אסור. וז"ל המנחת-שלמה:

ורק בהרכבת עצים נראה דשפיר אסור אף אם ההרכבה היא רק על ידי זריקה של מיץ אשר אם היה זורע את המיץ באדמה לא היה צומח כלל, כי סוף סוף "השדה" זרועה משני מינים, משא"כ בהרבעה הרי התורה אמרה "בהמתך" ואין זו בהמה ואין זה שייך כלל לאיסור הרבעה דאסרה רק שתי גופות ממש.

ולא היא. אמנם יש לחלק בין מעשה לתוצאה, ראה שבת קכ,ב:

ורמי דרבי יוסי אדרבי יוסי. דתניא: הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נודמנה לו טבילה של מצוה – כורך עליה גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר: לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפוף! שאני התם דאמר קרא: "ואבדתם את שמם מן המקום" ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם", עשייה הוא דאסור, גרמא שרי. אי הכי, הכא נמי: כתיב "לא תעשה [כל] מלאכה" – עשייה הוא דאסור, גרמא שרי.

5. וכ"כ הרמב"ם עצמו במורה-נבוכים ג, מט. וכן כתב רמב"ן דברים כב, ח.



אולם כאן התוצאה אינה עיקר האיסור. המעשה הוא שאסור, בין בהרבעה ובין בהרכבה, וההבדל ביניהם הוא שבהרבעה עצם המעשה אסור, גם אם ברור שאין לו תוצאות מעשיות, שהרי הרובע והנרבע לא יישארו מעורים כך לעולם, אלא רק לשעה קצרה בלבד, ובכל זאת התורה אסרה זאת, כי אסרה את עצם המעשה ולא את היותם מעורים זה בזה. לעומת זאת ההרכבה אסורה רק אם יש סיכוי שיהיו לה תוצאות מעשיות ששני העצים יוכלו להתאחות זה בזה.

לכן לדעתם גם הרכבת עין שבה אין ענף ממשי אולם התוצאה היא שני עצים מאוחדים - אסורה. חוץ מהבדל זה אין הבדל במעשה האסור בין הרכבת עצים להרבעת בהמות. בשניהם המעשה הוא שאסור, כי בשניהם נקטה התורה לשון עשייה: "תרביע" "תזרע", וגרמא אינו כמעשה. לכן נראה שגרם הרכבה מותר.

ג. הנדסת צמחים באמצעות 'תותח גנים'

דרך שונה להחדרת DNA זר לתוך גרעין תא הצמח היא ע"י "תותח גנים" היורה חלקיקי DNA מיקרוסקופיים ישירות לתוך תאי הצמח (שלא באמצעות חיידקים). צ"ע אם אכן גם דרך זו נחשבת הרכבה אסורה, כי ראינו שהחזון-איש והרשז"א חילקו בין הפריה מלאכותית של מין של בעל חיים אחד ע"י מין אחר שמוותרת כי היא לא נעשית ע"י הרבעה ישירה, אף שיש תוצאות, לבין הרכבת שני מיני צמחים, שהיא אסורה בגלל עצם החיבור אף שהפרי אינו משתנה ביחס לרוכב אלא רק ביחס לכנה, וא"כ גם גרם הרכבה כזה אסור, כי התוצאה היא שיש חיבור בין שני מינים. אולם גם לשיטתם רק הרכבה שבה מהחומר של הרוכב עצמו יצא צמח נאסרה. אך כאן לא יצא מהחומר הזה עץ חדש, אלא רק שיפור הצמח. ומכיוון שכבר הוכחנו שאין כאן כלאים של יצירת מין חדש, אלא רק שיפור, גם דרך זו מותרת.

כדי להסתלק מן הספק, ניתן אולי להפעיל את התותח ע"י גרמא או ע"י נכרי, על סמך דברי הראי"ה שאף הרכבת עין אינה אסורה לנכרי. בהנדסה גנטית בירקות יש להוסיף על כך סניף נוסף להיתר - מה שכתב החזון-איש סי"א ס"ק טו בדעת הרמב"ם, שהרכבת ירק בירק אינה אסורה אלא מדין כלאי זרעים ורק בארץ ישראל, וממילא מותרת ע"י גוי.

אמנם לדעת רוב הראשונים הדבר אסור, אך כסניף ליתר הדברים שכתבנו אפשר לצרף את דעת הרמב"ם ולהרכיב גנים של ירק אחד בירק אחר ע"י נכרים. כי גם האוסרים יודו שגוי לא אסור בהרכבה שאינה ניכרת לעין, כי אינה הרכבה כדרך המרכיבים בדרכים טבעיות.



ד. היבט מחשבתי - התערבות במעשה בראשית

לפי הרמב"ן אסורה יצירת מין חדש, אך שיפור לא נאסר, שהרי כל הטכנולוגיה בעולם לא נאסרה אף שהיא יוצרת דברים חדשים שלא היו בעולם בימי בראשית, כגון חשמל, אטום, מחשב וכו'. וז"ל בפ"י על התורה, ויקרא יט, יט:

והטעם בכלאים, כי השם ברא המינים בעולם, בכל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש התנועה, ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם וצוה בכחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכולם "למינהו" (בראשית א) והמרכיב שני מינין, משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות והמינים בבעלי חיים לא יולידו מין משאינו מינו, וגם הקרובים בטבע שיוולדו מהם כגון הפרדים יכרת זרעם כי הם לא יולידו והנה מצד שני הדברים האלה, פעולת ההרכבה במינים דבר נמאס ובטל.

אולם המהר"ל בגור-אריה מקשה עליו ממדרש תנחומא תזריע פרק ה:

מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא איזו מעשים נאים של הקב"ה או של בשר ודם? א"ל של ב"ו נאים. א"ל למה אתם מוליין? א"ל אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני ולכך הקדמתי ואמרת ליך שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה. הביא לו ר"ע שיבולים וגלוסקאות א"ל אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה ידי אדם, א"ל אין אלו נאים יותר מן השבלים.

והרעיון מורחב יותר בבאר-הגולה פ"ב:

במסכת פסחים (נ"ד, א') אמר ר' יוסי ב' דברים עלו במחשבה לבראות ערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה ונטל ב' אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור, והביא ב' בהמות והרכיב זו על זו ויצא מהן פרד.

דע כי חכמינו באו להגיד על ענין הטבע ועל מעשה האדם, כי מעשה האדם הם יותר מן הטבע, וכאשר הש"י ברא בששת ימי בראשית כל ענין סדר הטבע הפשוטים והמורכבים והשלים את העולם, נשאר עוד בכח לעשות עוד הרכבה יותר, האש היוצא מן אבנים הוא השלמה למעשה בראשית... ובמוצאי שבת שכבר הושלם הכל, יש לברך על האור שהוא השלמת האדם, שמשלים ומוציא ראות שלו אל הפעל עד שהכל שלם.

ומה שהם תמהים על הרכבת שני מינין, בודאי לפי התורה שנתן הקב"ה לישראל הדבר הוא אסור משום כלאים, אבל אדם הראשון היה עושה דבר זה, כי הדבר הזה ראוי שיהיה בעולם עד שיהיה נשלם העולם, ואף כי לפי התורה דבר זה אסור מפני שהוא כלאים, דרך התורה לבד. וכמה מינים



שנברא בעולם והתורה אסרם באכילה, ועם כל זה נבראו בעולם שבהם
יושלם העולם.

וראה כוזרי מאמר א אות לה:

אמר החבר: ובדין הענין השכלי התיחד המדבר מכל החיים. והתחייב ממנו
תקון המדות והמעון והמדינה והיו הנהגות ונמוסים מנהגיים.

א"כ אין איסור גורף בפיתוח דברים חדשים. אדרבה, ה' שיקע בתוך הטבע וחוקיו
חומרים ותופעות סמויות, וחנן את האדם בחכמה בינה ודעת ע"מ שיחשוף, יגלה
וימציא גם דברים חדשים.⁶ אלא שעליו להיזהר שאותם דברים חדשים רק ישפרו
וישכללו את החיים ולא יזיקו להם חלילה. האיסור חל רק על יצירת דברים חדשים
ללא ביקורת, שמחמת חוסר זהירות עלולים להביא חורבן לעולם. על כך אמרו
בקהלת רבה ז,יט:

בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן
ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך
בראתי תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי שאם קלקלת אין מי שיתקן
אחריך.

דוגמא לסכנות שבכלאים היא ה"יעז". היה ניסיון להרביע יעל ועז אולם הניסיון
נקטע באיבו משום שהתגלה חשש למחלת הברוצלוזיס (חיידק הפוגע בלב, במוח
ובעצמות). ובדומה לכך מסופר בגמרא (חולין ז,ב) על זן של פרדות לבנות שבעיטתן
מסוכנת.

ניתן לומר שגם הרמב"ן לא התכוון לאסור לגמרי ייצור דברים חדשים, שהרי הרכבה
שתוצאותיה אינן פירות חדשים חמורה יותר מהכלאה והנדסה. טעם איסור הרכבה
לפי הרמב"ן הוא שהדרך הנוחה והמקובלת בחקלאות לפתור את בעיותיה ע"י
הרכבת מין בשאינו מינו עלולה להסיר את לב האדם מהאמונה שה' הוא שברא את
העולם והוא הריבון. המלאכותיות המוגזמת מסחררת את גאוותו של האדם על
הישגיו, והוא עלול להיות סבור כי הוא הריבון על העולם יותר מריבונו של עולם
כביכול (עפ"ל). התרברבות זו מסכנת גם את העולם. האדם אינו חייב לתת דו"ח לאף
אחד על הנזקים הנגרמים לטבע מעודף מלאכותיות זו. לכן התורה התנגדה לשיטה
זו. על האדם למצות דרכים טבעיות יותר ע"מ לפתור את בעיותיו. דרכים אלו גם
מזיקות פחות.

6. וידועה הדרשה על הפסוק "אשר ברא אלהים לעשות", רצה לומר שעדיין על האדם לעשות ולתקן
ולגמור את בניין העולם, ראה לדוגמא ספר מאור עינים, פרשת האזינו; משך חכמה סוף פרשת שלח
על מצוות ציצית ועוד רבים אחרים.



היהדות משלבת בין שתי תפיסות קוטביות: בין התפיסה האירופאית, השוללת מכל וכול הנדסה גנטית מכל סוג שהוא, לבין התפיסה האמריקנית, המרבה להשתמש בהנדסה גנטית בצורה מופרזת ללא בקרה מספקת באשר להשלכותיה. היהדות אומרת: אחוז מזו וגם מזו אל תנח ירך. העיקר שהדברים ייעשו בזהירות עם בלמים חזקים.

המצאת המכונית היא דוגמא לדרך הנכונה. אין לתאר את עולמנו המודרני ללא תחבורה מוטורית מהירה ויעילה. אולם יש בה גם סכנות לא מעטות: תאונות דרכים, זיהום אויר, ניוון שרירי האדם שאינו מתאמץ דיו ועוד. הגישה המשלבת אומרת: סע, אולם רק לצורך, ובזהירות, כשרגלך לא משה מהבלמים - "תולה ארץ על בלימה".

ה. סיכום ומסקנות

1. הכלאת זנים שונים של צמחים ע"י האבקה מותרת, אף שהדבר גורם לשינוי בתכונות הפרי היוצא, מפני שלא נעשה כאן איחוד של שני עצים ("שני גופים") לעץ אחד.
2. נחלקו הפוסקים בשאלה אם יש איסור כלאים בהרכבת עין, שבה ייחור ה'רוכב' בטל ב'כנה'. נראה שגם לדעת האוסרים האיסור הוא על עצם מעשה ההרכבה, אך כשהיא נעשית בגרמא או ע"י נכרי היא מותרת.
3. הנדסה גנטית אינה חמורה כהרכבה, משום שבהרכבה מין ה'כנה' מתחלף במין ה'רוכב', ואילו ההנדסה הגנטית רק משפרת מקצת מתכונותיו של הצמח המטופל.
4. כאשר הגן מוחדר לצמח באמצעות חיידקים, נראה שמותר לגמרי, מפני שהרכבת חי בצומח לא נאסרה.
5. שימוש 'בתותח גנים' יהיה מותר רק על ידי נכרי או בגרמא.
6. מצוות כלאים ופרטיה מלמדים אותנו למצוא איזון בין הרצון לשמר את העולם ובין הרצון לשכללו, וכל זאת כדי שהרצון לשכלל את העולם לא יגרום להחרבתו, וכדי שהישגי המדע לא יסנוורו את האנושות מאמונתה בה' בורא העולם.



הנדסה גנטית בצמחים¹

הרה"ג דוב ליאור שליט"א

א. יחס התורה למדע

בבואנו לדון בשאלה ההלכתית בנושא הנדסה גנטית, האם יש בה איסור כלאיים אם לא, עלינו להקדים ולהבהיר את השאלה כיצד עלינו להתייחס למחקר ולפיתוח המדעי.

בשירת האזינו נאמר (דברים לב, מ) 'כי אשא אל שמים ידי, ואמרת חי אנכי לעולם', ובהקשר לפסוק זה מסביר הנצי"ב:

הנה כבר נתבאר בתחלת השירה ד"שמים" עיקר משמעו כח המשפיע, והנה בשנות הביניים, כאשר כסה אופל הבערות בעולם לא היו חכמי אה"ע חוקרים בחכמת הטבע ולא חקרו אלא באמונתם, רק בכוח המדמה, ועל כן היו ישראל הנלוזים מכל חכמתם וארחותם בזוים בעיניהם, כי לא ידעו את ד' וישראל עמו וכח חכמתם, אבל כאשר "אשא אל שמים ידי" שאתן כחי לגלות כל סתרי הטבע כמה השפעה יש בכל יסוד ובכל בריאה להשפיע ברכה וטובה בעולם ופירוש ידי – יכולתי, ובזה שיהיו עסוקים בחכמת המשפיעים יכירו כח ישראל וחכמתם מלבד שבזה לא נגרע כחם, ואדרבה מעתה יכירו וישכילו חכמת ישראל ותעודתם מכבר לעבוד אך את ד' יוצר כל הבריאה, וממילא יתגדל שמו ית' בעולם וזהו שמסיים המקרא אשר על ידי זה, "ואמרת חי אנכי לעולם", דבזה שיגלה סתרי הטבע המשפיעים בשפע רב אשר לא ידע אדם מזה עד כה, אז יתגלה כבודו וחי לעולם וממילא יכירו חשיבות ישראל עמו ויהיה מה שיהיה.

לכן חשובה ההכרה של התפתחות המדע שתביא בסופו של דבר להכרת המציאות האלוקית בעולם, מי בורא העולם נותן החיים, ומדוע נברא העולם.

בתורת ישראל ישנן תשובות לכל הבעיות המתגלות בעולם, כשם שהגמרא אומרת (מגילה יד ע"א) 'נבואה שהוצרכה לדורות - נכתבה ושלא הוצרכה לדורות - לא נכתבה', כן גם לעניין בעיות המובאות בתלמוד: כל הבעיות הנראות תאורטיות ולא מציאותיות, ייתכן שבדור מהדורות תעלה שאלה שנצטרך לפתרונה איזה הווא אמינא המופיעה בתלמוד, וכל סברה שנצרכה לדורות הוזכרה בתלמוד.

1. שכתוב משיעור שנתן הרב ביום עיון בט"ז שבט תשנ"ט באוניברסיטת בר-אילן [עריכה: הרב יהודה הלוי עמיחי].



ב. טעם המצוות והגדרות הלכתיות

הרמב"ן (ויקרא יט יט) מביא טעם לאיסור כלאיים וכותב:
והמרכיב שני מינין משנה ומכחיש במעשה בראשית כאלו יחשוב שלא השלים
הקב"ה בעולמו כל הצורך, ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו
בריות'.

דהיינו, בפעולת כלאיים יש מיעוט כבוד שמים.

אנו יודעים שטעמי המצוות הם באופן כללי, כשאנו יורדים לפרטים אנחנו צריכים
לדעת את הגדרים ההלכתיים כפי שכתבו חכמי התלמוד.

העולם מתנהג על פי חכמי התלמוד, הם קובעים את סדרי הזמנים, וידועים דברי
הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) 'אמר רבי אבין אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי, בת
שלש שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו אין הבתולין חוזרין ואם לאו הבתולין
חוזרין', שאם בית דין החליט לעבר חודש מסוים הרי זה משנה בפועל בעולם.

בדרשות הר"ן (דרוש י"א) מבואר שאם סנהדרין הורו שהדבר מותר, ולאחר מכן
נתברר שטעו, בזמן שהציבור עשו על פי הוראת בית דין אין בכך פגימה בנפש
ובהוויית העולם, למרות שכל חטא גורם להרס בהוויית העולם; כיוון שהמעשה
נעשה על פי הנחיית בית דין, אין בכך שלילה בעולם. בשאלת הכלאיים עלינו לשאול
האם הפעולה היא שנאסרה, או התוצאה שלה. אם הפעולה הזאת מותרת, למרות
שהתוצאה איננה רצויה אין בכך חיסרון.

בעניין כלאי הכרם המשנה אומרת (פ"ה מ"ו):

'הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר כשאחזור אלקטנו אם הוסיף
במאתים אסור'.

אנו לומדים שאם יש לאדם כלאיים בכרם והוא רוצה לעקור ונאנס ולא עקר הרי
שהדבר לא נאסר, כיוון שלא הייתה לו כוונה לעשות איסור. לו יצויר שרוח עשתה
את פעולת הכלאיים הדבר לא נאסר, מכאן אנו לומדים שלא התוצאה היא הקובעת
אלא מעשה האדם הוא הקובע.

דין זה הוא גם לענייני איסור, האבני מילואים אומר שדין של ממזר הוא בביאת
איסור, אשת איש שנתעברה שלא בביאת איסור – הולד איננו ממזר; על אף
שהתוצאה זהה, בכל אופן מכיוון שהמעשה איננו אסור הדבר לא נאסר.

מכל האמור לעיל אנו למדים שלגבי מציאות של הרכבה שלא על ידי מעשה אדם –
אין בכך כל איסור, פעולת האיסור היא הקובעת. לכן בכלאיים עלינו לדעת שאם
הפעולה מותרת מבחינה הלכתית אין בכך קלקול בעולם, למרות שהתוצאות דומות.



כיוון שהתברר שבהלכות כלאיים המעשה הוא העיקר, נראה לומר שדברי הרמב"ן הם מבחינה רעיונית, ואינם מחייבים מבחינה הלכתית.

ג. הגדרות בהלכות כלאיים

בגדרי כלאיים כתב הרמב"ם (הלכות כלאים פ"א ה"ד):

'אין אסור משום כלאי זרעים אלא הזרעים הראויין למאכל אדם, אבל עשבים המרים וכיוצא בהן מן העיקרין שאינן ראויין אלא לרפואה וכיוצא בהן אין בהן משום כלאי זרעים'.

הכסף משנה והרדב"ז נחלקו בדין מאכל בהמה, האם יש בו איסורי כלאיים. הכסף משנה והרדב"ז נוטים לאסור זריעת מאכל אדם עם מאכל בהמה. שני דברים שאינם ראויים כלל למאכל אדם או בהמה אין בהם איסור כלאיים, למרות שאלו שני מינים הנזרעים יחד, בכל אופן כיוון שהתורה לא אסרה זאת אין בכך פגיעה בבריאה, ואין חיסרון בכבוד שמים. אנו רואים שהגדרים ההלכתיים הם הקובעים, כשם שכהן גדול כדי להיכנס לקודש הקודשים פעם בשנה צריך הכנה, טהרה וקורבנות מיוחדים, ואילו הפועל שצריך לתקן את קודש הקודשים יכול להיכנס בלא ההכנות הללו. אנו רואים שלא בכל דבר יש איסור כלאיים, אלא הכול לפי גדרי ההלכה. גם בכך שבמאכל בהמה יש איסור כלאיים, יש מגדולי האחרונים (החזון איש סי' א ס"ק יא ד"ה ומיהו) שכתבו שאפילו קוצים אלו צריך שבשעת הדחק יהיו ראויים למאכל אדם.

כמו כן צריך שיהא זרע שרגילים בני אדם לזרוע, אבל דברים שאין רגילות לזרעם אין בכך איסור כלאיים, כפי שנפסק ברמב"ם (פ"ה ה"כ), וז"ל:

'הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזרועו אף על פי שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה הרי זה לא קדש, עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום, כיצד המקיים קוצים בכרם בערב שרוצים בקוצים לגמליהם הרי זה קידש'.

נמצאנו למדים שלא תמיד עירוב של שני מינים הוא איסור כלאיים, אלא ישנם גדרים הלכתיים לאיסור.

נאמר במשנה (כלאים פ"א מ"ז):

'אין מביאין אילן באילן ירק בירק ולא אילן בירק ולא ירק באילן ר' יהודה מתיר ירק באילן'.

תוספות יו"ט אומר שר' יהודה אוסר דבר שיכול להתאחות וליצור דבר חדש, אבל ירק ואילן שאינו יוצר דבר חדש מותר, וחכמים אומרים שכל יניקה וחיבור יחדיו אוסרים גם אם אינם מסוגלים ליצור דבר חדש (על התוספות יו"ט כבר העירו רבים, במראה הפנים פ"א ה"ז ד"ה תמן, ארץ חמדה עמ' רעא, ועיין חזון איש כלאיים סי' ב



ס"ק טז ד"ה כתב תויו"ט). להלכה קיי"ל כדעת חכמים, שאפילו בלא יצירת תוצר חדש יש איסור.

החזון איש (כלאיים סי' ב ס"ק טז ד"ה הנה) מחדש שאיסור כלאי אילן אינו דווקא אם מרכיבים ענף על אילן, אלא אפילו אם מרכיב שרף מעץ אחד ומרכיבו על עץ אחר – אסור.

ואמנם היה מקום לומר שהתורה אוסרת רק הרכבת ייחור, כיוון שזוהי הדרך הטבעית והרגילה של הרכבה, אך הרכבת שרף אינה דרך מקובלת של הרכבה. ומצאנו דוגמאות רבות בש"ס שהאיסור נקבע לפי הדרך המקובלת לביצוע אותה פעולה; למשל אכילה ביום כיפור – האיסור הוא כשאדם אוכל בדרך אכילה רגילה, אבל כאשר אוכל בדרך שאינה מקובלת כגון אינפוזיה וכו' התורה לא אסרה (שו"ת אחיעזר ח"ג סי' סא ד"ה לדעתי הדבר). כמו כן לעניין מצה בפסח – התורה חייבה באכילת מצה, אולם אדם שבולע בפסח מצה העטופה בסיב, מכיוון שלא אכל כדרך אכילה לא יצא ידי חובה (פסחים קטו ע"ב). וכן כתב המשנה למלך לגבי אכילת נבלה עטופה בסיב שגם כן אין אדם מתחייב על כך, מכיוון שלא אכל כדרך אכילה. דוגמה נוספת לכך שהתורה דנה רק בדברים רגילים מובאת בגמרא (חגיגה יד ע"ב):

ישאלו את בן זומא: בתולה שעברה מהו לכהן גדול? מי חיישין לדשמואל, דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם, או דלמא דשמואל לא שכיחא? – אמר להו: דשמואל לא שכיח,

וביאר רבנו חננאל, שאם בתולה התעברה שלא בדרך ביאה הגמרא מסתפקת האם יש לה דין טומאת לידה. הספק הוא האם התורה מתייחסת ללידה מסוג זה, שנגרמה מעיבור בלתי טבעי, כלידה רגילה אם לאו.

ובאמת מובא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ס' כשרות ארבעת המינים עמ' קפב) שאין איסור כלאיים בהכלאה, וגם אם אנו מביאים אבקה של מין אחד ומאביקים את הפרחים של מין אחר – אין בכך איסור כלאיים, כיוון שאין בכוח האבקה לבד להצמיח וממילא היא אינה נקראת לבד 'מין'. ואמנם לפי שיטת הערוך (ערך נסן) יש התייחסות להאבקה (פסחים נה ע"ב), שכן הגמרא דנה אם מותר להרכיב את הדקלים בערב הפסח, ושם מבאר הערוך שהכוונה לפעולה ההאבקה, אך מכל מקום כיוון שהאבקה עצמה אינה מסוגלת לבד להתפתח ולהצמיח, אין בפעולה זו איסור כלאיים.

ונראה שלזאת מסכים גם החזון איש וז"ל (שם):

נראה דאין חילוק בהרכבה בין מרכיב גוף למרכיב שרף, שאם נוטל שרף ונותנו בסדק והוא חוזר ועושה ענף מאותה שרף – הרי זה מרכיב גמור שאין בדומם חילוק בין העב והנוזל וכיון שיש בשרף כוח ההולדה – חשיב

הרכבה... אבל יחור כל קורט וקורט הוא בריה כל שראוי להרכיב ולהצמיח והלכך גם השרף הוא בריה שלמה.

לכן נראה שאין הכרח לומר שהגרש"ז אויערבך חולק על החזון איש, ולכולי עלמא אם יכול להצמיח אסור להרכיב ואם לאו, מותר.²

בהנדסה גנטית מבודדים 'גן' מסוים שמצד עצמו איננו מסוגל לפעול כלל, ומחברים אותו לחיידק או לצמח ואז יש בכוחו לשכפל את עצמו ונולדים תאים נוספים. ראשית, נראה שאין זו הפעולה הטבעית והרגילה של איסור כלאיים כמו זריעה והרכבה; יש כאן תחבולה אנושית של עירוב מינים, וייתכן שלא לזאת התכוונה התורה באוסרה את איסור כלאיים.

שנית, יש לומר שאף לדעת החזון איש שאסר הכנסת שרף לאילן אחר, יש לחלק בין מקרה שניכר שנעשית הרכבת איסור לבין מקרה שלא ניכרת במעשה פעולה של כלאיים. בשרף מדובר בהרכבה שניכרת, ולעומת זאת בהנדסה גנטית אין היכר שיש בהעברת ה'גנים' פעולה שיש בה איסור כלאיים.³ בידוד ה'גן' מיועד לגרום להארכת חיי המדף של הפרי או הירק וכד', ולא ניכר כלל שהיה עירוב כלשהו בין המינים. וכידוע בכלאיים האיסור הוא ערבוביא, כפי שהאונקלוס מתרגם (ויקרא יט יט) 'בעירך לא תרכיב עירובין חקלך לא תזרע עירובין ולבוש עירובין שעטניזא לא יסק עלך' כלאיים – עירובין, וכשם שאם אדם זורע מין אחד סמוך למין אחר אבל ביניהם יש כותל או גדר מפסיק, למרות שישנה יניקה באדמה, היות שכלפי חוץ אינו נראה מעורב אין בכך איסור כלאיים, וכן פסק הרמב"ם (פירוש המשנה פ"ג מ"א):

'שכלאיים אין האזהרה בו אלא למראית העין, לפיכך כשיראה הצמח האחר מובדל – הוא מותר, ואפילו שהיה סמוך לו כמו שאמרנו בראש תור חיטים'.

וכן כתב הרמב"ם (כלאיים פ"ג ה"ו) בהביאו את מיני הזרעים וצורתם הוא מסכם 'שאינו הולכין בכלאיים אלא אחר מראית עין', וכן הוסיף (שם ה"ז):

2. בספר מנחת שלמה ח"ב, מובא מכתב ששלח הגרש"ז א לפרופ' אברהם סופר בעניין הנדסה גנטית בבעלי חיים. הגרש"ז מבחין בין כלאי בהמה לבין כלאי אילן. בכלאי בהמה אין איסור בהעברת 'גנים', כיוון שמעשה ההרבעה הוא האסור וזהו דווקא בשתי גופות. לעומת זאת, בצמחים האיסור הוא התוצאה, שלא תהיה השדה זרועה כלאיים, ולכן אסור להעביר 'גנים' מצמח אחד למשנהו. וע"ע הרקע למכתבו ודיון בדבריו בס' נשמת אברהם (ח"ד עמ' רטו-ריז). ולכאורה דבריו שבמכתב סותרים למה שכתב הגר"מ שטרן בשמו בס' כשרות ארבעת המינים (שם) [הערת הרב יואל פרידמן].

3. ע"ש בס' מנחת שלמה שהגרש"ז א דוחה סברה זו כיוון שאף שה'גנים' עצמם אינם נראים, אך מ"מ כיוון שרואים אנשים המטפלים בהעברת ה'גנים' נחשב כניכר לעיניים. ואמנם הדיון שם הוא בהקשר לסברה ש'לא ניתנה תורה למלאכי השרת', והרה"ג דוב ליאור שליט"א רוצה להתיר מצד שמראית העין הוא כלל גדול בכלאיים ואין היכר במעשה שהוא איסור כלאיים [הערת הרב יואל פרידמן].



'וכמה מרחיקין בין שני מיני זרעים שהן כלאיים זה עם זה, כדי שיהיו נראין מובדלין זה מזה, אבל אם נראין שנזרעו בערבוביה הרי זה אסור'.
דהיינו, האיסור הוא מראית עין של ערבוביא, ולא היניקה בין זרע לזרע. לכן בנידון הנדסה גנטית שאין איסור מראית עין, לכולי עלמא הדבר מותר.

סיכום

נראה שאין איסור כלאיים בהנדסה גנטית בצמחים על פי ההלכה משלוש סיבות:
א. איסור כלאיים הוא רק כשמערבים את המינים בדרך הטבעית והמקובלת.
ב. התורה אסרה כלאיים רק בעצם או בייחור המסוגל להתפתח ולצמוח, אבל פעולות להשבחת הפרי ולעמידותו לא נאסרו.
ג. מראית העין הנה כלל גדול בכלאיים, ובהנדסה גנטית אין היכר לתערובת המינים.



דין צמחים שנוצרו בהנדסה גנטית

הרב שמואל דוד

א. ההנדסה גנטית

בעבר, כדי לשפר גידול של צמח מסוים, כגון צמח שיש לו גזע חלש ותוקפים אותו מזיקים, ורוצים לקבל את הצמח עם גזע עמיד יותר – הרכיבו ייחור של הרוכב על גזע של כנה עמידה יותר, או הכליאו אותו עם צמח אחר. הכלאה היא הפריה מינית של מינים או זנים שונים של פירות. למשל: כשרצו לקבל עגבנייה קטנה, הכליאו זנים שונים של עגבניות רגילות על זנים שונים של עגבניית בר, עד שהגיעו לתוצאה המבוקשת – עגבניית 'שרי'.

באופנים אלו אי אפשר היה לדעת מה ייצא ואלו מהתכונות של כל זן יהיו בפרי שיווצר, ולכן צריך היה לנסות ניסיונות רבים עד להצלחה.

בשנים האחרונות עבר העולם המדעי לעידן חדש, עידן ההנדסה הגנטית. בהנדסה גנטית ניתן לתכנן ולקבל בדיוק את המוצר שרוצים. (בארצות הברית כבר יש פירות וירקות רבים שיווצרו בהנדסה גנטית).

כל יצור (פרי, בעל חיים ועוד) מורכב מתאים שיש בהם גרעינים. בגרעין יש מבנים הנקראים כרומוזומים. כל כרומוזום הוא מולקולה ענקית של דנ"א – היינו הכרומוזום מורכב מיחידות תורשה שנקראות 'גנים'. הגנים אחראים על התכונות של היצור (ביצורים חיים, תכונות כמו צבע העיניים או גובה, וגם רגישויות רפואיות כמו נטייה לסרטן, אלרגיות ועוד. בצמחים על הטעם, הצבע, עמידות לקור ולחום וכדומה).

בהנדסה הגנטית מבודדים גנים של תכונות רצויות שמקורם ביצור אחד, מייצרים במבחנה עותקים רבים (שיבוט) של אותו גן, ומעבירים אותם ליצור אחר. היינו מוסיפים גנים מסוימים שנלקחו מיצור אחר, האחראים על התכונות שאותם רוצים. באופן זה אפשר למשל, לשנות צבעם של פירות. כמו כן אפשר לקחת את התכונה שרוצים לסלק מהכרומוזומים של אותו פרי, למשל בארצות הברית יוצרו גויאבה בלי ריח, תפוח אדמה שסופג פחות שמן בטיגון, אורז עשיר בחלבונים (הוסיפו לאורז גנים של אפונה). כמו כן, החליפו את ההורמון האחראי להבשלה של העגבנייה בהורמון איטי יותר, כדי להאריך את חיי המדף שלה.

ניתן למזג תכונות של יצורים רבים ביצור אחד, היינו ליטול את הגן האחראי על הצבע מעגבנייה, את הגן האחראי על הריח מהלימון, ואת הגן האחראי על העמידות מבצל, ולשדך את כולם בתפוח.

האם יש בכך איסור כלליים? ואם כן, האם פירות אלו אסורים באכילה?



ב. איסור כלאיים

1. הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא יט, יט) מבאר את טעם איסור כלאיים:

הטעם בכלאים: כי ה' ברא המינים בעולם, בכל בעלי הנפשות, בצמחים, ובבעלי נפש התנועה. ונתן בהם כח התולדה, שיתקיימו בהם המינים לעד, כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם, וציווה בכוחם שיוציאו למיניהם, ולא ישתנו לעד לעולם... והמרכיב שני מינים משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקדוש ברוך הוא בעולמו כל הצורך, ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם, להוסיף בו בריות... ואסר אף כלאי זרעים, מפני שישתנו בטבעם, גם בצורתם, בהיותם יונקים זה מזה, ויהיה כל גרעין ממנו כאילו הורכב משני מינים.

לפי זה נראה כי הנדסה גנטית תהא אסורה מדין כלאיים, משום שהיא משנה את הפירות והירקות, וכאילו יחשוב האדם כי לא השלים ה' את עולמו די הצורך, והוא מסייע לבורא להשלים אותו, ונמצא מכחיש מעשה בראשית. ואף שאין להסיק הלכה מדברי פרשנות, לכאורה יש ללמוד מכאן את היחס השלילי של התורה לביצוע שינויים במיני הצמחים הקיימים בעולמו של הקב"ה.¹

הנה בדרך כלל השאלה לגבי ירקות היא על זריעת מין אחד סמוך למין אחר, היינו כלאי זרעים, ואילו לגבי פירות, השאלה היא על הרכבה של ייחור (או 'עין' או שורש) על אילן ממין אחר. הנדסה גנטית דומה יותר להרכבה, ולכן יש לדמותה להרכבת ירק על אילן אחר, ירק על ירק אחר או אילן על ירק אחר. אלא שאין מרכיבים ירק שלם אלא גן של ירק אחד, בדנ"א של ירק אחר.

שינוי (מסכת כלאים פרק א הלכה ז):

אין מביאים אילן באילן, ירק בירק, ולא אילן בירק, ולא ירק באילן. רבי יהודה מתיר ירק באילן.

הרמב"ם (פרק א הלכה ה) פסק לאסור ירק באילן או אילן בירק, והשמיט ירק בירק. אולם בפירוש המשנה נכתב במפורש שאסור גם להביא ירק בירק.

ה'כסף משנה' שם כתב כי ברור שהרמב"ם אוסר גם ירק בירק, והוא השמיט זאת כי הדברים נלמדים מקל וחומר:

אם על זריעת שני מיני זרעים בארץ ישראל – לוקה, כל שכן על הרכבתם.

על כן נראה פשוט כי אף הנדסה גנטית ירק בירק או ירק באילן, אילן באילן או אילן בירק – הכול אסור! ונראה כי אף נרמזו על כך בירושלמי (מסכת כלאים פרק א הלכה ב):

1. עי' במאמרו של הרה"ג יעקב אריאל, 'התערבות האדם במעשה בראשית', בספר הלכה בימינו, הוצ' מכון התורה והארץ, עמ' 138-15, ובפרט עמ' 138-142. [הערת הרב יואל פרידמן]

אדם נוטל מעה אחת מפייטמה של קישוא ונוטעה, והיא נעשית אבטיח. אדם נוטל מעה אחת מפייטמה של אבטיח, ונוטעה, והיא נעשית מלפפון. אולם בהרכבת אילן באילן – הפירות מותרים, ואם כן דיו לבא מן הדין להיות כנידון – נראה כי הוא הדין אף בהנדסה גנטית, שאף שיש בה כלאיים, והיא אסורה בעשייה ואולי אף בקיום, פירותיה מותרים!

והנה מצד אחד יש בהנדסה גנטית צד חומרא, כי אין זה כמו בהכלאה או בהרכבה, שמניחים שיצא מין חדש או שונה מהפירות שמהם הוא מורכב, אלא בהנדסה גנטית נוטלים גן של צמח אחד ומכניסים אותו אל הצמח האחר, בידיעה ברורה כי הירק המורכב יקבל את התכונה שהעברנו אליו מהירק שאינו מינו. מצד שני יש בהנדסה גנטית צד קולא, כי אין מרכיבים דבר שיש בו ממש, אלא גן שהוא מיקרוסקופי, ולא עוד אלא שאינו נחשב כירק בזמן ההרכבה, כי הוא רק גן שהוצא מירק. ננסה ללמוד מעט מדברי האחרונים:

2. החזון איש (זרעים, כלאים סי' ב ס"ק טז) דן בסוגים שונים של הרכבות, וכותב כך: למדנו שלוש חלוקות:

אם מרכיב דבר שאינו צומח, אלא שהוא נבלע באילן ומטיב צמיחת האילן – מותר, והיינו הא דאמר (במסכת פסחים דף נו ע"א) דנותנים בלב הדקל אסא דרא ושכרא דדפנא, וקמחא דשערי... שאין כל אלו מקבלים כח הצמיחה, אלא הוא השקאה לדקל... ויש מרכיב שמתאחים ומולידים מין חדש, ויש מתאחים והפרי אינו משתנה, ושתי ההרכבות האלו – אסורות.

למה דומה הנידון דידן? יש מי שרצה לומר שמהחזון איש משמע כי הנדסה גנטית מותרת, כי מכניסים לצמח גן, שאינו צומח, אלא הוא רק נבלע בו ומיטיב את הפרי. אך נראה בפירוש להיפך: ההיתר שם הוא משום שאין כל השפעה על הפרי, ואותם דברים אינם רק תוספת כוח לעץ, כעין השקיה, מה שאין כן בהנדסה גנטית, שהכנסת הגן היא כדי להשפיע על שינוי הפרי. הוא מתאחה ומוליד מין חדש. ואף אם לא נקרא לזה מין חדש, כי השינוי הוא רק בצבע או בעמידות, זה איחוי האסור, על פי החזון איש.

נמצא כי לפנינו שתי סברות לאסור: האחת על פי טעם האיסור ולאור דברי הרמב"ן (ובדומה לכך דברי 'ספר החינוך'), והשנייה על פי דברי החזון איש. אולם אין הכרח לא מדברי הרמב"ן, כי אין ללמוד הלכה למעשה מפרשנות, וגם לא מדברי החזון איש, משום שלא עסק בהנדסה גנטית.



3. הגרש"ז אוירבך דן אף הוא בסוגים שונים של עירוב צמחים: הרכבות, הכלאות והנדסה גנטית, ומצאנו לכאורה סתירה בדבריו. בספר 'כשרות ארבעת המינים' (עמוד קפב) נכתב:

ישנם אילנות ובתוכם עץ הלימון שבתוך פרחיהם יש אבקה. הדבורים המוצצות את צוף הפרח מעבירות ברגליהן את אותה אבקה מפרח הלימון אל פרח האתרוג, ועל ידי זה מתפתחים הזרעים של החלק המופרה בעץ האתרוג. הפירות הגדלים מכך אינם שווים בתכונתם 'לאמם' – לעץ שעליו התפתחו הזרעים. ודודי הגרשז"א העירני שאין בכהאי גוונא דין מורכב. והטעם כי מורכב שמצינו בחז"ל הוא שמרכיב ייחור מסוג אחד על ייחור מסוג שני, ויש בכוחו של כל ייחור בפני עצמו להצמיח, אם נשתול אותו באדמה. ואיסור ההרכבה או פעולת ההרכבה הוא באופן שמרכיב שני מינים כאלו יחד. מה שאין כן אם מין מסוים אינו ראוי להצמיח בפני עצמו, אין כאן איסור ומושג הרכבה, שהרי אין אלו שני מינים. ולכן אותה אבקה שהדבורה מעבירה, אין בשום פנים ואופן כח באבקה לבדה להצמיח, ואם כן – אין לה שם מין, ולכן הרכבתה עם האתרוג אינה נחשבת הרכבת שני מינים. ועל פי זה יוצא חידוש עצום, שאם נזריק לפרח האתרוג או לאתרוג או לאילן מיץ מלימון, או תרכובת הורמונאלית מתכונת האתרוג, לא יהא על אתרוג זה שם מורכב. ואמר לי דודי הגרשז"א שבאמת כן הוא הדבר. שמאחר שאותה זריקה או המיץ אין בכוחם להצמיח מצד עצמם, אין לאתרוג הגדל על ידם שם אתרוג מורכב, שאינו מורכב משני מינים.

נראה אם כן, כי הוא הדין גם בהנדסה גנטית. הרי הגן לבדו אינו יכול להצמיח מצד עצמו, שכן הוא חלק מכרומוזום שהוא חלק מגרעין שהוא חלק מתא, וכל אלה לבד אינם יכולים להצמיח כלום. על פי סברא זו אין לגן שם מין, וממילא אין בהכנסתו לפרי אחר מהפרי שאליו הוא שייך איסור כלאיים.

ברם, בשו"ת 'מנחת שלמה' (חלק ב סימן צז אות כז) כתב הגרש"ז אוירבך להיפך:

בדבר הנדסה גנטית, שמכניסים חלקיקי תאים מבריה אחת לשניה, ועל ידי זה משנים את תכונותיה של השניה. נראה דאין להתיר איסור כלאים מכיוון שאין חלקיקים אלה נראים לעין האדם, כיוון שאנשים מטפלים בחלקיקים אלה ומעבירים אותם ממין אחד לאחר, הרי זה חשיב ממש כנראה לעיניים, ולא דמי כלל לתולעים שאינם נראים. אמנם בבעלי חיים נראה לעניות דעתי דאין בעצם העשייה שום איסור של הרבעה, כיוון שזה רק על ידי העברת חומר ממין אחד, תוך מין של בעל חיים אחר. ורק בהרכבת עצים נראה דשפיר אסור, אף אם ההרכבה היא רק על ידי זריקה של מיץ אשר אם היה זורע את המיץ באדמה לא היה צומח כלל, כי סוף סוף "השדה" זרועה משני מינים.

כאן מפורש כי אין חשיבות לכך שזורע רק חלקיקי תאים, כי סוף סוף הכניס לתוך מין אחד חומר של מין אחר.

איך נסביר את הסתירה בדברי הרב?

ייתכן לומר כי הוא חזר בו. ונראה כי התשובה ב'מנחת שלמה' היא המאוחרת יותר, שכן הוא מתייחס במפורש לסברא שיש כאן רק העברת מיץ, ודוחה אותה. כמו כן תשובה זו היא במפורש על הנדסה גנטית, דבר שהיה חדש לחלוטין בסוף ימיו של הרב, וממילא נראה כי דעתו המאוחרת יותר היא לאסור.

אמנם ייתכן לחלק בין התשובות. ייתכן כי עיקר הסברא לגבי העברת האבקה על ידי הדבורים היא שאין הדבר נעשה על ידי אדם, ואין העברת דבר משמעותי, כגון ייחור, אלא רק שרף או אבקה, לכן לא החשיב זאת להרכבה. אבל כאשר מדובר בהנדסה גנטית, שנעשית על ידי אדם בכוונה תחילה לעשות שינוי במין, אז יש לאסור.

עוד יש לומר כי כאשר הגרש"ז אויערבאך נשאל אם אתרוג שדבורים העבירו לו אבקה מלימון אסור מחמת מורכב, השיב שמותר. כאשר נשאל אם מעשה של העברת גנים מותר, הוא השיב שאסור. היינו יש לחלק בין החפצא לגברא.

כך או כך נראית עיקר סברתו להחמיר. וממילא יש מקום לומר כי על פי שלושה עדים יקום דבר, סברת הרמב"ן, החזון איש ומרן הגרש"ז אוירבך.

4. בקובץ 'התורה והארץ' חלק ג (עמוד 121) מובאת תשובה של מורנו ורבנו, הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל. הוא דן בהכלאת מינים שונים, אם היא נכללת באיסור הרכבה, והוא מחדש שאינה נכללת:

בנוגע להכלאה – נראה שזה אינו בכלל האיסור. כיוון שהכלאה נעשית בפרחים, והשינוי שיכול להופיע הוא לא באילן עצמו, לא מצאנו איסור הרכבה אלא בדומה ובהיקש מהרבעה, כמבואר במקורות, וזהו רק כשעושה החיבור בגוף העץ.

לפי דבריו אלו ברור כי גם הנדסה גנטית מותרת.

5. בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק ט, יו"ד סי' רכד) חולק הגר"ש וזנר שליט"א על סברא זו:

קשה לי להסכים למה שכתב כבודו דלפי מה שכתב החתם סופר דאיסור כלאי אילן היינו פעולה מאד מסוימת של חיבור ענף של מין אחד על גבי עץ של המין השני, ורק בכהאי גוונא עובר על איסור כלאי אילן. דלדעתו נראה שההכלאה זאת אומרת פעולת רביה מינית בצמחים, דהיינו שלוקחים תאים זכריים של מין אחד ומאביקים אותם על התאים הנקביים של מין שני, והנוצר מזה הוא פרי חדש, דלהחתם סופר יהיה זה מותר.

ולפי דעתי אין מקום כלל להקל בזה. דאין חילוק כלל בין מרכיב ענף או מרכיב שרף, כפי שהביא כבודו מדברי החזון איש. אלא שכבודו כתב דהתם



יוצא על ידי השרף ענף, מה שאין כן בהכלאה הנוכרת שהיא פעולה שונה לחלוטין, יוצא ממנה רק פרי. ולפי דעתי צריך עיון לדינא, דגם בזה הלוא יש לזרע מין הזכר כח ההולדה, ואנו עושים פעולה שיוליד מהמין השני... ובוזה אינו דומה כלאי אילן להרבעת בהמה. וגם... עצם סברת החתם סופר צריכה לי עיון לדינא, דיראה דהחתם סופר בתשובה אחרת חוזר מזה...

נמצא כי רבותינו חולקים אם יש איסור בהכלאת שני מינים. לפי דבריהם נראה כי הגר"ש ישראלי יתיר גם הנדסה גנטית, ולעומתו הגר"ש וזנר יאסור.

6. הגר"ד ליאור ('אמונת עתיך' 28, עמ' 27-31) דן במפורש בהנדסה גנטית, וכתב שיש להתירה משלוש סיבות:

- א. איסור כלאיים הוא רק כשמערבים את המינים בדרך הטבעית והמקובלת.
- ב. איסור כלאיים נקבע על פי מראית העין. בהנדסה גנטית אין היכר לתערובת המינים.
- ג. רק ייחור או עצם המסוגל להתפתח ולצמוח נקרא מין ואסור בכלאיים, ולא החדרת גנים.

בסיבה האחרונה עסקנו לעיל, וראינו כי לדעת רוב הפוסקים אין בכך היתר. את הסיבה הראשונה יש לדחות משום שכיום הופכת ההנדסה הגנטית לדרך המלך של גידול פירות וירקות רבים. לגבי הסיבה השנייה, צריך עיון, שהרי גם בכלאי אילן אין מראית עין, כי מה מראית עין יש כאשר מרכיבים ייחור, או שרף, הלוא הם נעלמים מיד בסבך העץ! וכן, אמנם אם העברת הגן הייתה רק לצורך עמידות גבוהה יותר, אין מראית העין, אולם לפעמים משנים את צבעו של הפרי בהנדסה גנטית, ובמקרה כזה וודאי שיש מראית עין. האם את זאת יאסור הגר"ד ליאור?

7. הראשון לציון, הגר"ש עמאר, דן בנושא באריכות (שו"ת 'כרם שלמה', איסור כלאים סי' א). בתחילת דבריו ציטט את הרמב"ן בטעם האיסור, וכתב:

לפי הטעמים שכתב הרמב"ן ז"ל יוצא דגם להרכיב 'גן' ממין אחד עם 'גנים' של מין אחר, גם הוא אסור. דסוף סוף יש כאן ערבוב במעשה בראשית, וגם מבטל בזה חוקות שמים. ואף על פי שאין זו הדרך המקובלת מדור דור להרכבה, ויש לומר דבכהאי גוונא לא אסרה תורה, מכל מקום יש מקום לאסור משום שהתוצאה היא אותה תוצאה. ולמעשה יש התערבות והכחשה, ויש גם ביטול חוקות שמים.

אלא שהוא דוחה את הרמב"ן מפני הרמב"ם (הלי' מלכים פ"י ה"ו), שכתב שבני נח נצטוו על הכלאיים, וממילא הבין הגר"ש עמר כי 'את חוקותי תשמרו' אין הכוונה לחוקות שמים, אלא לחוק שניתן לבני נח. אם כן ייתכן כי לדעת הרמב"ם יש טעם אחר למצווה, ולפיו טעם האיסור אינו משום ביטול חוקות שמים, ואם כך ייתכן כי אין איסור ביצירת מין חדש, ואין איסור בהנדסה גנטית. אולם נראה לי כי יש לומר

להיפך. גם לפי הרמב"ם נראה פשוט כי טעם האיסור הוא שלא לשנות מן הטבע, כדעת הרמב"ן, וכל עוד לא נסביר אחרת את דעת הרמב"ם, נשארת דעתו של רבן של ישראל - הרמב"ן, עיקר. ראה גם בתשובתו של הרב עזרא בר שלום לגר"ש עמאר (כרם שלמה' שם סימן ב), שם נכתב כי המלבי"ם איחד את שני הפירושים וכתב: 'חוקות שמים נצטוו גם בני נח', ונמצא שאין חילוק בין הפירושים, וממילא אין חולק על טעמים של הרמב"ן וספר החינוך.

הגר"ש עמר הביא כמה ראיות לשיטת הגרש"ז אוירבך, שמובאת בספר 'כשרות ארבעת המינים', שיש להתיר. שלוש הראיות דומות, ועל כן נדון רק באחרונה שבהן:

אי סלקא דעתך כל ערבוב במעשה בראשית אסור, איך התירו לערבב זרעי אילן וזרעי ירקות יחד? וכן זרעי אילנות ממינים שונים, ולזרעם, ויצמיחו גידולים מעורבים מין בשאינו מינו? אלא על כרחין לומר שאפילו להרמב"ן ז"ל וסיעתו אין האיסור נמדד רק בערבוב, אלא יש טעמים גלויים לפניו יתברך שבגללם אסר את הכלאים. ולא נאסרו אלא בדרך שאסרתם תורה - כלאי אילן בהרכבה, וכלאי זרעים בערבוב זרעים. ואם משנה ומערבם באופן אחר - לא נאסר כלל.

אולם יש לדחות ראייה זאת, כמו את שתי חברותיה. משום שזרעי אילן, אם אתה זורעם יחד, אינם יוצרים פרי חדש, מה שאין כן הכלאה והנדסה גנטית. לכן ייתכן מאוד שהם אסורים. והנה הגרש"ז אוירבך גם למד מדברי החזון איש להקל בנידון דידן, ואילו אנחנו למדנו מדבריו להיפך, גם הגאון הרב עזרא בר שלום הסיק מכתבי הפוסקים הנ"ל כי 'אין חילוק בין אם יש בכוחו להצמיח, או לאו, אלא כל תערובות של 'גנים' שמשנה את הפרי - יש לאסור'.

8. הראשון לציון, הגר"א בקשי דורון, מציין בספר 'בניין אב' (ח"ד סי' מג) כי בכל מקרה התוצאה בכלאיים מותרת. וכן בשולחן ערוך נפסק:

"אסור לקיים המורכב כלאים, אבל הפרי היוצא ממנו - מותר, ומותר לקחת ענף מהמורכב ולנוטעו במקום אחר".

ונכתב בשו"ת החתם סופר (ח"ו סי' כה) כי אסור לקיימו רק כל זמן שלא נתאחדו, אבל אחר שנתאחדו באופן שאין ההרכבה ניכרת בהם - אין איסור קיום. וממילא מותר לקיים פירות שנוצרו בהנדסה גנטית, לאוכלם ולהשתמש בהם, כי ההרכבה אינה ניכרת בפרי.

עוד כתב הגר"א בקשי דורון ב'בנין אב', כי איסור אכילה קיים רק אם יש לדבר המרכיב גדר מאכל, אולם הגנים אינם אכילים, אין להם טעם, ולכן אין בפירות וירקות שנוצרו בהנדסה גנטית כל איסור אכילה.

אולם יש מקום לדחות את דבריו. ההרכבה (לדוגמא, תפוז על חושחש, או אפרסק על שקד) אינה יוצרת מין חדש. הפרי יהיה על פי הייחור שאותו הרכיבו, גם החקלאי



אינו מרכיב כדי לקבל פרי חדש, אלא על מנת לקבל יותר פירות, או לספוג פחות מזיקים ופחות מחלות, ולכן התוצאה מותרת. אולם בהנדסה גנטית, הכוונה היא ליצור פרי חדש, בעל תכונות שונות מן המקור, כביכול לתקן את העולם, ואז ייתכן כי התוצאה אסורה, כמו בכלאי בהמה.

גם אם לא נוכל לאסור באופן מוחלט, כי סוף סוף הנדסה גנטית היא דבר חדש, וקשה להסיק מסקנות חד משמעיות מפוסקים שלא דנו לגביה, ויש מתירים, בכל אופן נראה כי בספק דאורייתא יש להחמיר.

ג. כשרות של צמחים שנוצרו בהנדסה גנטית

את הגנים מעבירים מצמח לצמח בשתי דרכים: הדרך האחת היא בעזרת 'תותח גנים', שיוורה את הגנים הנדרשים אל הצמח. הדרך השנייה היא באמצעות חיידק טפיל שחי על אותו צמח. היינו, מעבירים לחיידק את התאים עם הגנים הדרושים, והוא מעביר אותם אל הצמח המבוקש. האם דרך זו תפסול את כשרותו של המוצר? קרוב לוודאי שלא, כיוון שהחיידק הוא רק טפיל, הוא רק צינור, ואין מעבירים חיידקים לפרי. אולם לאחרונה התחילו להחדיר גנים של בעלי חיים לפירות וירקות. למשל בארצות הברית הכניסו גן של חיידקים לתירס, כדי להקנות לו עמידות נגד ריסוס. כמו כן הכניסו לתוך עגבנייה ולתוך תות גנים של דגים מהים הצפוני, שאחראים על עמידות בקור. כן החדירו גנים של צפרדע לתפוח, כדי שלא ישחים. וכן החדירו גן של עש לתפוחי אדמה, ובקטריות (שמיוצרות מזחלים, או פרפרים או עש) לתוך סויה. האם פירות אלה כשרים לאכילה?

'ילקוט יוסף' (מצוות התלויות בארץ חלק ג, הלכות כלאים סימן רצה בהערה כ) כתב שיש להתיר, מפני שהגנים אינם ראויים למאכל ונפסלו מאכילת כלב, וכן שהם בטלים בשישים. שתי הנחות אלה צריכות עיון:

לגבי ביטול הגנים בשישים, אין כל וודאות שהגן ה'אורח' בטל בשישים בגנים של הצמח ה'מארח'. כי אמנם המצע שמאפשר לגנים ליצור אורגניזם הוא גדול מפי ששים, אולם מצע זה – הפלסמה, אינה משתתפת בתהליך, היא רק מעין קערה שבתוכה מתרחשת ההרכבה, ובלעדיה ייתכן מאוד שלא יהיו שישים גנים כנגד הגן האורח, כי התותח יורה מיליוני גנים, ולא אחד בודד.

לגבי פסילת הגן מאכילת כלב, נשאלת השאלה מי טעם את הגן על מנת לומר זאת? נוסף על כך, פעמים שגן זה הוא מעמיד. ממילא אין טעמים אלה נכונים על מנת להתיר. אולם זאת יש לומר, כי נראה שמכיוון שאין מכניסים דבר מוחשי אלא גן – אין כאן תערובת איסור.

ד. אכילת צמחים שנוצרו בהנדסה גנטית - סכנה לבריאות

מדענים רוסים טוענים כי יותר משני מליון אמריקאים כבר מתו בגלל מזון שעבר הנדסה גנטית. הסיבה: הנדסה גנטית מגדילה את הרעל הקיים בצמח פי כמה וכמה. כאשר אנו אוכלים מזון שהונדס לייצר חומרי הדברה (דוגמת התירס והסויה לעיל), אנו ממשיכים לייצר חומרי הדברה בקרבנו פי כמה וכמה יותר ממה שהיה במזון שאכלנו. הסטטיסטיקה של תלונות על אלרגיות מסויה בבריטניה, גדלה בחמישים אחוזים, מיד לאחר שהחלו לשווק שם סויה שעברה הנדסה גנטית. בני אדם שנחשפו למזון שהונדס פיתחו בעיות עור, בעיות נשימה, הפרעות מעיים ואלרגיות. חולדות שאכלו מזון שהונדס סבלו מחוסר התפתחות, מעקרות, מעצבנות וממוות.

בארץ אסור לזרוע זרעים שעברו הנדסה גנטית, אולם אנו אוכלים מזון מיובא:

88 אחוזים מהסויה המשווקת בארץ, היא סויה מהנדסה גנטית.

64 אחוזים מהקנולה, ו-38 אחוזים מהתירס שאנו מייבאים – נוצרו בהנדסה גנטית.

כיוון שסכנתא חמירא מאיסורא, יש מקום לאסור מטעם סכנה. ואף כי הנתונים הרפואיים הנ"ל אינם מוסכמים על הכול, ורוב המדינות בעולם לא אסרו מזון מהונדס, יש מקום לאסור זאת, כשם שאסרו למשל מים מגולים, מפני חשש רחוק של נחש שהטיל ארס במים. הוא הדין בנדון דידן, יש לאסור אפילו מפני חשש רחוק.

ה. סיכום

בארץ, עדיין ההנדסה בגנטית בשלב התכנון והפיתוח, אך לא רחוק היום שנידרש בו הלכה למעשה לשאלת כשרותם של פירות וירקות שנוצרו בהנדסה גנטית.

מחד גיסא, לכאורה יש מקום להקל לעניין כלאיים וכשרות, בגלל שהגן שמכניסים הוא מיקרוסקופי, וכמו שאי אפשר לאסור לאכול חיידקים שאין רואים אותם, כך אי אפשר לאסור גן, כי אין רואים אותו בעין. מאידך גיסא, יש מקום להחמיר, משום שאי אפשר להתעלם מהגנים המשמשים להנדסת מזון, כי אינם דומים לחיידקים שיש באוויר או במזון, לפי שכאן אנו מכניסים אותם בידינו, ובפרט שיש לדון אותם כ'מעמיד' שאינו בטל בשישים, ואינו בטל מחמת בקטנותו. ולכן נראה כי הכיוון צריך להיות לחומרא.

נוספת על כך היא הסכנה. עדיין אין מחקרים רשמיים מבוססים, אך הספקות והחששות העולים מהמחקר בעולם האקדמי הם חמורים, ועל כן יש לאסור את הדבר עד אשר יתברר במפורש כי אין ממש בחששות, או עד אשר תימצא הדרך לנטרל את הסכנות. כמו כן, בוודאי אין לתת כשרות 'מהדרין' למוצרים המבוססים על הנדסה גנטית.



ו. גנבת דעת

גם אם נכריע כי אין כל איסור אכילה במזון שנוצר בהנדסה גנטית, נראה כי הוא אינו בגדר מהדרין, כאמור לעיל, לפי שיש האוסרים אותו ונימוקם עמם. על כן, המפיקים תעודות כשרות למהדרין למקום המשווק או משתמש במזון שהונדס גונבים את דעת הבריות, ועוברים על 'לפני עיוור', לא פחות מאשר המוכר לגוי בשר נבלה כבשר שחוטה. וכל שכן שיש החוששים לו מדין חמירתא סכנתא. לכל הפחות, על גופי הכשרות להתחקות אחר הספקים של המזון, ולציין על המוצר כי הוא מכיל מזון שנוצר בהנדסה גנטית.

דין צמחים שנוצרו בהנדסה גנטית

הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה

כיום יש מוצרים שנוצרו בהנדסה גנטית, ויש המערערים על כשרותם, הן מדיני כלאיים, הן מנימוקים של החדרת חלקי גנים האסורים באכילה לתוך הדנ"א (D.N.A), והן מנימוקים של סכנה לבריאות. האם יש לאסור את השימוש במוצרים אלו?

תשובה

יש לחלק את הנושא לשלושה חלקים: א. דיני כלאיים בהנדסה גנטית. ב. בריאות הציבור ג. הסתרת מידע.

א. דיני כלאיים בהנדסה גנטית

1. הנדסה גנטית ואיסור הרכבה

נאמר בגמרא (פסחים נו ע"א):

"מרכיבין דקלים כל היום וכו'. היכי עבדי? אמר רב יהודה: מייתי אסא דרא, ושיכרא דדפנא, וקימחא דשערי דרמי במנא דלא חלפי עליה ארבעין יומין, ומרתחי להו ושדו להו לדיקלא בליביה".

בלב הדקל הניחו ענף של הדס, שיכר של עץ הדפנה וקמח שעורים שהיה בכלי ולא עברו עליו ארבעים יום. רש"י ביאר שהמטרה של הכנסת חומרים אלו לדקל הייתה להועיל לעץ להתקיים. כלומר, אין זו השקיה בלבד, אלא מטרה חקלאית, להועיל לעץ להתקיים, שכן כדי להשקות בלבד לא היו צריכים לעשות פעולה מאומצת בערב פסח דווקא. אנו לומדים שהיו משנים תכונות בעץ (כגון: הארכת עמידות, הגנה מפני מזיקים וכו'), ואין שינוי תכונה בעץ נחשב כלאיים. ברור שכמו שמותר להשקות במים המועשרים בברזל ובויטמינים הגורמים לעמידות יתרה של העץ, כך מותר להוסיף בלב העץ דברים המחזקים את עמידותו או לתכונות אחרות, ואינם גורמים להחשיבו למין אחר.

על יסוד דברים אלו כתב החזו"א (כלאים ב, טז):

למדנו שלוש חלוקות:

אם מרכיב דבר שאינו צומח, אלא שהוא נבלע באילן ומטיב צמיחת האילן – מותר, והיינו הא דאמר (במסכת פסחים דף נו ע"א) דנותנים בלב הדקל אסא דרא ושכרא דדפנא, וקמחא דשערי... שאין כל אלו מקבלים כח הצמיחה, אלא הוא השקאה לדקל...



ויש מרכיב שמתאחים ומולידים מין חדש, ויש מתאחים והפרי אינו משתנה, ושתי ההרכבות האלו – אסורין.

הדיון בגמרא היה על שינוי תכונות, כאשר הפרי נשאר ביסודו אותו הפרי, אבל הפעולה הייתה על ידי הרכבה ממש. אולם לגבי דבר שהרכיבו ואין בו חיות כלל, הוסיף החזו"א:

נראה דאין חילוק בהרכבה בין מרכיב גוף למרכיב שרף, שאם נטל שרף ונותנו בסדק והוא חוזר ועושה ענף מאותו השרף הרי זה מרכיב גמור שאין בדומם חילוק בין העב להנוזל, וכיוון שיש בשרף כח ההולדה חשיב הרכבה... כל שראוי להרכיב ולהצמיח והלכך גם השרף הוא בריה.

החזו"א הצריך שהשרף יוכל להצמיח ענף חדש, אבל שרף שאינו יכול להצמיח ענף חדש איננו כלול באיסור כלאיים.

עולה מכך ששינוי תכונות (עמידות בפני מזיקים, הארכת חיים וכדו') אינה נחשבת כלאיים, ובוודאי אם השינוי נעשה בדבר שאין לו חיות עצמית ואינו יכול להצמיח.

כיסוד הזה כתב גם הגרש"ז אויערבאך ב'מנחת שלמה' (ח"ב סי' צז אות כז):

בדבר הנדסה גנטית, שמכניסים חלקיקי תאים מבריה אחת לשניה, ועל ידי זה משנים את תכונותיה של השניה. נראה דאין להתיר איסור כלאיים מכיוון שאין חלקיקים אלה נראים לעין האדם, כיוון שאנשים מטפלים בחלקיקים אלה ומעבירים אותם ממין אחד לאחר, הרי זה חשיב ממש כנראה לעיניים, ולא דמי כלל לתולעים שאינם נראים. אמנם בבעלי חיים נראה לעניות דעתי דאין בעצם העשיה שום איסור של הרבעה, כיוון שזה רק על ידי העברת חומר ממין אחד, תוך מין של בעל חיים אחר. ורק בהרכבת עצים נראה דשפיר אסור, אף אם ההרכבה היא רק על ידי זריקה של מיץ אשר אם היה זורע את המיץ באדמה לא היה צומח כלל, כי סוף סוף השדה זרועה משני מינים.

לפי דברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, המיץ המדובר הוא 'מין' בפני עצמו, כפי שכתב 'סוף סוף השדה זרועה משני מינים', דהיינו יש כאן שני מינים, אלא שהוסיף וחיידש שאין הגדרת 'מין' נקבעת לפי היכולת לזרועו באדמה, שכן אפילו אם לא היה מצמיח באדמה, אבל יש לו חיות בפני עצמו, הוא מוגדר 'מין' (ייתכן שבכך חלק על החזו"א). ברור שדבר שהוא חלק אחד בלבד מתוך המין הכללי, אין בו הגדרת מין בפני עצמו, אם כן, אין השדה זרועה משני מינים, ואין איסור. דבריו אלו התבארו בספר 'כשרות ארבעת המינים' (עמ' קפב), שאם אין בכוח המיץ או הזריקה להצמיח, אין זה נחשב מורכב משני מינים. אבל אם היו המיץ והזריקה מסוגלים להצמיח (גם אם לא באדמה), נחשב מורכב משני מינים. לאור הנ"ל, חלק של דנ"א בעל תכונה מסוימת, אין להגדירו כלל למין, ועל כן ברור שהדבר מותר.

כדברים האלו כתב גם מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל ('התורה והארץ' ח"ג עמ' 121), ולהבדיל בין חיים לחיים, הגר"ד ליאור שליט"א ('אמונת עתיך' 28, עמ' 31-27), והראשון לציון הגר"ש עמאר ('כרם שלמה' כלאים סי' א). סיכם את הדברים הרב פרופ' אליעזר גודשמיט ('אסיא' סה- סו²).

2. כלאיים דרבנן

אפילו אם יש דעות האוסרות הנדסה גנטית, נראה שלהלכה, כיוון שמעשה ההרכבה נעשה במעבדות, אין כאן אלא איסור דרבנן, מכיוון שאין כאן שני גופים המתחברים זה עם זה, כמעשה הרבעה בבעלי חיים. כמו כן דעת הרא"ש (הל' כלאים סי' ד) היא שאין הרכבה בשורשים, כיוון שאין השורשים נחשבים אילן, כמבואר בשו"ע (סי' רצה סעי' סעיף ה'). ברור שלשיטה זו, הרכבה בגנים איננה הרכבת אילן האסורה. אמנם לפי 'ארץ חמדה' (ח"ב פ"ג, עמ' לג) נחשבת הרכבה בשורשים איסור מדרבנן. בכל אופן ברור שהכלאה היא ספק איסור דרבנן, ואין להחמיר בספקות. עוד יש להוסיף שהזרעים שמתקבלים לאחר הטיפול הגנטי הם נחשבים לדבר אחד מחודש, ויש רבים שמתירים לזרוע הכלאה זו כדין עץ לאחר שכבר ביצעו את ההרכבה ושני החלקים התאחו שאין איסור לנוטעו (עיין ב'חוקות הארץ' פ"א ה"ז עמ' 75), ואפילו האוסרים בעץ היינו כאשר ניכר שיש כאן שני עצים מאוחים, אבל בנידון של זרעים אין כל היכר מכיוון שהתאחה, ויתכן שיודו שיש להתיר שתילת עץ מוכלא.

3. דין הפרי שעבר הנדסה גנטית

עד כאן הדיון הוא לגבי המגדל ומרכיב בהנדסה גנטית, אבל ברור לכולי עלמא שהפרי הגדל מהרכבה כזאת לא נאסר, כמבואר ברמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ז), שזרוע הכלאיים לוקה על כך, אך בכל אופן הפירות עצמם מותרים לכתחילה, ואפילו לזרוע והנוטע עצמו הם מותרים. אם כן ברור שאין מקום לאסור את התוצר לאכילה. גם חלקי דני"א שהם מבעלי חיים טמאים ואסורים, אינם אוסרים את המאכל, מכיוון שהחלק המוזרק הוא קטן ביותר ואיננו נחשב לעומת הצמח הכולל (בטל בשישים ויותר). זאת ועוד, מכיוון שאין מכניסים יצורים שלמים אלא חלקי דני"א – אין להתחשב בגדלים מיקרוסקופיים, שכן 'לא ניתנה תורה למלאכי השרת', ולכן אין לאסור.

ב. בריאות הציבור

לעניין הסכנה באכילת מאכלים אלו, הקובעים הם הרופאים המקובלים, הגופים הממונים על בריאות הציבור, ולא אתרי מידע לא נודעים. כל זמן שלא ברור באופן

1. <http://www.toraland.org.il/machon-hatorah/web/newspaper/katava6.asp?id=24806>

2. <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/assia/goldshmit.htm>



מוחלט שהדבר אינו בריא, אין אפשרות לאסור. אם יהיו הוכחות ברורות שיש בכך סכנה, הדבר ייאסר. אפילו סכנה רחוקה היא סכנה (אין הולכים בנפשות אחר הרוב) ויש לאסור, אבל כל זמן שאין סכנה מוחשית מעבר למקובל (כשם שהולכים בכביש או נושמים אוויר מזוהם וכדו'), אי אפשר לאסור. לכן אין אפשרות לאסור מאכלים שהונדסו בהנדסה גנטית, ובוודאי שאין למנוע מהם כשרות. אם יתברר שיש סכנת בריאות, נראה שההלכה תכריע לאסור אותם, כפי שהכריעה שיש איסור לעשן.³

גם בנושא השמירה על איכות הסביבה עלינו להקפיד הקפדה מלאה, ולשכלל את העולם ולא להזיקו. בנוגע להנדסה גנטית הדברים אים ברורים. יש הטוענים שיש בכך נזק לסביבה (שינוי המאזן האקולוגי) ויש סוברים שאדרבא, הצמחים שהונדסו מגנים על הסביבה (מפחיתים את החנקן באדמה, מפחיתים ריסוסים בגלל עמידות הצמח, מנצלים מים). שאלה זו לא הוכרעה על ידי המומחים, וההלכה אינה יכולה להכריע בדבר שלא הוכרע במציאות.

ג. גנבת דעת

איסור גנבת דעת הבריות הוא חמור ביותר. לפי רוב הראשונים איסור זה הוא מדין תורה, ואפילו גנבת דעת של נוכרים אסורה. הרמב"ם (הלכות דעות פ"ב ה"ו) האריך באיסור זה, ואחת הדוגמאות לאיסור גנבת דעת היא שאין למכור מנעל מעור של בהמה שמתה, במקום מנעל מעור של בהמה שחווטה. רש"י (חולין צד ע"א) מסביר שמנעל מעור בהמה שמתה, מהכשת נחש נכנס הארס בעור והחליש אותו, לעומת מנעול מעור בהמה שנשחטה, שהייתה בריאה ולכן גם העור טוב יותר. עולה מכך שאין לרמות יהודי או אפילו גוי במה שנמצא בתוך הדבר שהוא קונה, ובייחוד כשיש בכך חשש סכנה. בנידון דידן, מכיוון שיש החוששים לאכילת מאכלים שנוצרו בהנדסה גנטית, נראה שחובה היא לפרסם את המרכיבים, כדי שכל אחד יוכל להחליט לפי דרכו, האם הוא מעוניין לאוכלם או לא.

סיכום

1. אין במאכלים שהונדסו בהנדסה גנטית איסור כלאיים או טרפות, ואין אפשרות למנוע כשרות ממאכלים אלו.
2. אם יתברר על ידי מדענים ורופאים האחראיים על בריאות הציבור, שיש נזק לבריאות האדם והסביבה במאכלים שהונדסו, (ואפילו נזק קל מעבר למקובל) אסור יהיה לתת כשרות למאכלים אלו.

3. עיין ציץ אליעזר חלק טו, לו.

3. יש לחייב את היצרנים לפרסם אם המאכל נוצר בהנדסה גנטית או שיש בו רכיבים שהונדסו, כדי שכל אחד ידע את האמת ויעשה את שיקול דעתו, האם רוצה הוא לאכול מהם או לא. הסתרת מידע היא איסור גמור.



צמחים טרנסגניים וההלכה¹

ד"ר אריה מעוז / פרופ' אליעזר גולדשמידט

א. הצורך בהנדסה גנטית בצמחים וטכניקות יישום

עיקר היישום של טכנולוגיית ההנדסה הגנטית נערך כיום בצמחים לצרכים ולשימושים הקשורים לאורח החיים – כגון למזון שאנו אוכלים, ללבוש, למזון בעלי החיים שיהפכו לבסוף למזון לאדם וכו' – והקשורים לפיכך לשאלות היתר ואיסור הנמצאות על סדר יומנו. לפי ההתפתחות הטכנולוגית, נראה שהתמונה תהיה דומה גם בעתיד, וייתכן שיישום ההנדסה הגנטית בצמחים אף יגבר, לפיכך נראה שיש מקום להרחיב את הדיון ההלכתי גם לתחום זה.

ברוב המקרים לציבור הרחב יש מידע מועט בלבד בנושא ההנדסה הגנטית. מידע מפורט יותר עשוי לתרום להבנת הנושא, ולהתייחסות נאותה כלפיו מכל הבחינות. למרות מורכבות הטכניקה של ההנדסה הגנטית אפשר לתאר את עקרונותיה באופן כללי.

בתחום החקלאות וייצור המזון ניתן לגרום לשינויים תורשתיים בצמחים באמצעות ההנדסה הגנטית. זאת היא טכנולוגיה חדשה שהתפתחה ממדעים ותיקים – הגנטיקה הקלאסית, המיקרוביולוגיה והביוכימיה. למעשה, זהו מכלול של תהליכים המבוצעים באופן מלאכותי והגורמים לשינוי המבנה הגנטי של תאים ולשיפור התכונות של גידולים חקלאיים, כגון: שיפור ההרכב, הטעם וכו', וכן הגברת עמידותם לפגעים כמו מחלות ועקות. השימוש בטכניקות אלה מביא ליצירת 'צמחים טרנסגניים', דהיינו צמחים שעברו שינוי באמצעות אחת מן הטכניקות הבאות:

1. **החדרת גן חיצוני** – במקרה כזה מבודדים מידע תורשתי (דנ"א) לגן (=תכונה) שבו מעוניינים.² למקטעים אלה 'מדביקים' באופן מלאכותי מקטעי דנ"א נוספים המהווים סמני התחלה וסיום לעיבוד המידע התורשתי בתא המקבל. לאחר ההחדרה לתא במידה והוא מכיר סמנים אלה, הגן המוחדר מתבטא בתא ביצירת חלבון חדש הגורם לביטוי התכונה הרצויה. מאותם תאים שאליהם הוחדר הדנ"א החדש, המצליח להתחבר לדנ"א התאי, במידה והם מסוגלים להתפתח

1. תקציר הרצאותיהם של ד"ר אריה מעוז (ועדה ראשית לצמחים מהונדסים, משרד החקלאות) ופרופ' גולדשמידט (הפקולטה לחקלאות, האוניברסיטה העברית והמכון לחקר החקלאות על פי התורה) ביום העיון שהתקיים בט"ז שבט תשנ"ט באוניברסיטת בר-אילן.
2. הגנים הינם מקטעים ברצף בסיסי ה-DNA. המידע הטמון בגנים קובע את תכונותיו של האורגניזם; הגנים מכילים את 'הוראות הייצור' לחלבוני התא, ובכך הם אחראים לקביעת רובן המוחלט של תכונות האורגניזם.



- לצמחים חדשים, יתקבלו צמחים טרנסגניים, כלומר צמחים בעלי תכונות גנטיות חדשות.
2. הגברת הפעילות של גן – נעשית בעזרת סמן התחלה יעיל יותר, מבלי להעביר את הגן עצמו.
3. 'השתקת' הפעילות של גן פגום או מזיק – היפוך תרגום הדנ"א, העיקרון ביסודו דומה לדוגמה הראשונה אך במהופך.

ב. האם הנדסה גנטית בצמחים ויצירת צמחים טרנסגניים מעוררת בעיות הלכתיות?

את החששות ההלכתיים העלולים להתעורר בקשר להנדסה גנטית בצמחים ניתן למיין לשלושה סוגים:

1. האם אין במעשה ההנדסה הגנטית משום עבירה על איסורי כלאיים, הכוללים איסור של הרכבת צמחים 'מין בשאינו מינו'?
2. במידה ומדובר על החדרת חומר גנטי (דנ"א) שמקורו בבעלי-חיים לצמח, האם צריך להתייחס לצמח הטרנסגני כתערובת המכילה חומר מן החי, על כל המשתמע מכך?
3. באיזו מידה יש בטכנולוגיה של הנדסה גנטית משום התערבות אנושית בלתי נאותה במעשי בראשית? בנושא הכלאיים ניתן להעיר:

1. ביצירת צמח טרנסגני אין 'עירוב' מלא של שני אורגניזמים אלא העברה של קטע דנ"א בלבד, קטע שאינו מסוגל כשהוא לעצמו להתפתח לצמח שלם.
2. ביצירת צמח טרנסגני איננו יוצרים בשום מקרה מין חדש. אנו מכניסים שינוי בתכונה מסוימת של מין קיים, והצמח המתקבל הוא בעצם מוטנט שהיווצרותו מכוונת על ידי האדם.
3. החדרת הדנ"א נעשית ברבים מן המקרים בדרכי עקיפין שהן בבחינת 'גרמא', ולא על ידי החדרה במישרין של הדנ"א לצמח המקבל.

לגבי החשש שעל ידי החדרת דנ"א ממקור אסור (כגון בעל חיים טמא) ויצירת תערובת של איסור, צריך להעיר שהצמח הטרנסגני אינו מכיל את הדנ"א המקורי, אלא דנ"א שנוצר בצמח בתבניתו של הדנ"א המקורי.

החשש מפני 'התערבות במעשה בראשית' דורש דיון רעיוני נרחב, בהתייחס להסברו של הרמב"ן לאיסור כלאיים (ויקרא יט, יט). צריך לזכור שהעברת דנ"א מייצור למשנהו מתרחשת באופן טבעי, כידוע לנו היום, ומלבד זאת קיימים טעמים נוספים לאיסור כלאיים, שלפיהם אין מקום להחמיר בנושא ההנדסה הגנטית בצמחים.



לבסוף, צריך לזכור שגיבוש העמדות ההלכתיות כלפי טכנולוגיות חדשות צריך להיעשות בזהירות רבה, מכיוון שדרוש זמן להתבהרות המושגים החדשים ולהבנת השלכותיהם המעשיות.

ט. בל תשחית

עקירת עצים לצורך ציבורי

הרב יהודה הלוי עמיחי

א. עקירת עצים

הגמ' (ב"ק צא ע"ב - צב ע"א) מביאה את מימרתו של רב: דיקלא דטען קבא אסור למקצציה.

על מימרא זו שואלת הגמ' הרי למדנו שגפן העושה רבע קב אסור לקצוץ? ומתרצת הגמ' שגפן בגלל

חשיבותה אפילו רבע קב אין לקצוץ, לעומת זאת בתמרים חשיבותם רק אם מניבים קב אסור לקצוץ. מכאן שהותרה עקירת עצים שאינם מניבים כראוי. התר נוסף לעקירת עצים אומר רבינא:

אם היה מעולה בדמים (דמיו יקרים לבנין יותר משבח פרותיו) מותר.

כאשר ישנה תועלת בענפי העץ כקורות יותר מהפרות עצמם, מותר לקצוץ את העץ. הגמרא מוסיפה עוד דוגמאות משמואל ורב חסדא שהתירו עקירת עצים, כגון שעץ אחד מזיק לעץ אחר, על ידי נתינת טעם של עץ אחד בשני, וכן כאשר ישנה תחרות בין שני עצים, אפשר לעקור את העץ ששווה פחות.

ב. עקירת עצים לצורך מקומם

ממהלך הגמ' שהתירו עקירת עצים כאשר גופם יקר יותר מהפרות, למד הרא"ש (פ"ח סי' טו) שאפילו אם היה צריך רק למקומו של האילן ג"כ יכול לחרותו.

תוס' (ברכות לו ע"ב ד"ה אין) הביאו כדוגמאות למקרים שמותר לעקור עצים, רק בשני מקרים;

א. כשאין העץ מניב קב פרות

ב. כאשר שווי הקורות גדול משווי הפרות.



ולא הביא ציור שלישי שצריך למקומו, מכאן הוכיח בשו"ת בית יעקב (סי' קמ) שבעלי התוס' חולקים על דעת הרא"ש המתיר לכרות עץ בצריך למקומו. אולם כבר דחו את דבריו בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' סא) וחת"ס (יו"ד סי' קב) מכל וכל, שהרי התוס' הביאו את ההיתרים המופיעים בש"ס, ואילו התרו של הרא"ש איננו מופיע בש"ס אלא נלמד מדברי הגמרא, ולכן כשתוס' מציין מקרים מותרים בעקירה הוא הביא את דברי הגמרא המפורשים, וכמו כן איננו מביא את הציורים ששמואל ורב חסדא התיירו עקירה, מכיוון שאינם מפורשים בגמרא. אולם להלכה גם בעלי התוס' מסכימים לדעת הרא"ש שבצריך למקומו מותר לעקור.

הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ו ה"ח) הביא את המקרים המותרים בעקירה, אמנם לא הזכיר את הדין שצריך למקומו, אולם הטעים את סיבת ההיתר, וכתב: "לא אסרה תורה אלא דרך השחתה" דהיינו כל מקום שאיננו דרך השחתה אפשר לעקור, ולכן אם נעשה לתועלת אחרת כגון שמזיק לאילנות אחרים או בשדה אחרים, אין זו דרך השחתה ויכול לעקור, ונראה שכן הוא הדין כאשר צריך למקומו איננו עושה דרך השחתה, ולכן הדבר מותר.

ועל פי דברי הגמ' פסקו מספר אחרונים להתיר עקירת עצים, בצמח צדק (סי' מא) התיר לעקור עץ אגוזים ששורשיו חדרו והזיקו לגפן, וכמו כן התיר להחליף עץ אגוזים בגפן, מכיוון שהגפן היא תועלתית יותר, ורווחיה גדולים יותר, וכן הט"ז (ס"ק ו) התיר על פי דברי הרא"ש לקצוץ אילנות לצורך בניית בית, ועיין עוד בדרכ"ת (סי' קטז ס"ק נא ד"ה ומ"ש הפ"תש לעיין).

ג. מהו צורך המקום

לדעות שבצריך למקומו התיירו, יש לבחון האם רק שצריך את המקום לצרכי בניה ומגורים התיירו או גם לצורך הנאות צדדיות התיירו עקירת עצים?
מדברי הגמ' (ב"ק צא ע"ב) שהתירה כריתת עצים לעשיית מצור, והשאלה העומדת לדיון היא איזה

עץ יש לכרות, האם עץ פרי או עץ סרק, ועל כך דרשה הגמ' שיש לקחת את העץ ששווי הוא פחות, למרות שהוא עץ פרי ולא עץ סרק, מכאן שאין לעקור עצים סתם, אלא לצורך מיוחד כעשיית מצור, וכן מדברי הגמ' (ב"ב כו ע"א) שהתירו כריתת עצים להרחקת נזקים מהגפנים, מכאן אנו לומדים שרק לצרכים חיוניים ודאיים התיירו עקירת עצים, אולם לא מצאנו היתר לכרות עצים לצרכים שאינם חיוניים, ולכן מובנים דברי החוות יאיר (סי' קצה) שכתב שהתירו של הרא"ש בצריך למקומו היינו שרוצה לבנות שם או לתקן לו במקומו דבר הנצרך לו, דהיינו תועלת גדולה מהמקום עצמו, משא"כ להרחיב חצירו ולצורך טיול ותוספת אור לא התיר הרא"ש, וכן הביא במשאת משה (יו"ד סי' לז) ובשאלת יעב"ץ (ח"א סי' עו). בבית יצחק לא התיר לעשות בית קרור מכיון שהקלו לעקור עצי פרי רק לדירת מגורים.

יסוד זה עולה גם מדברי התו' (ב"ב כו ע"א ד"ה אנא) שהקשה מדוע רבא בר רב חנן לא רצה לקוץ

עצים הרי שמואל אמר לאריסו (ב"ק צא ע"א) לקוץ את התמרים שמכחישים את הגפן, ונתנו טעם בגפן, ותרץ התו' ששמואל התיר רק כאשר היו התמרים מכחישים יותר מדי את הגפנים, עד כדי כך שהרגישו בתמרים טעם גפנים, אבל הכחשה פחותה, שלא מורגש טעם פרי אחד בשני, איננה מתירה לעקור.

ונראה שכשאין רווח כספי גדול, או נזק כספי גדול - אין לעקור, וכמו כן כל צורך שתלוי בדעת בני אדם, איננו מתיר לעקור עצים בעבורו, וזה נחשב דרך השחתה, רק בדבר שלכו"ע הנזק הכספי הוא גדול אפשר להקל, וא"כ בודאי שלצורך הרווחה אין להתיר עקירת עצים. (וע"ע דרכ"ת ד"ה ומ"ש הפת"ש מתשובת).

ד. עקירה במקום שהצורך מסופק

בנידון שאנו עוסקים בו, כביש חוצה ישראל, תתעורר השאלה האם המדינה שהפקיעה את הקרקעות יכולה כעת לעקור את הפרדסים הנטועים בתוואי הכביש, האם גם זה כלול במושג 'צריך למקומו', שמא אין זה אלא להרווחה ולטיול שלא התירו עקירת עצים משום כך. (האדם שהפקיעו ממנו את הקרקע איננו צד כעת בשאלה זו, אלא לגבי הציבור שהפקיע האם יכול לעקור כעת את עצי הפרי). אפילו אם נקבל את הדעה שכל צורך מתיר עקירת עצים, ואפילו להרווחה בעלמא, עדיין עלינו לברר שהרי בשאלת הכביש נחלקו דעות המומחים, יש האומרים שהכביש הוא דבר הכרחי ויש הסוברים שאפשר לפתור את הבעיות בדרכים אחרות, ולכאורה לפנינו מצב של ספק האם יש הכרח בעשיית הכביש, והאם ישנה תועלת מוחלטת בעשייתו. והשאלה היא האם בספק צריך למקומו מותר לעקור עצים?

החת"ס (סי' קב ד"ה והנלע"ד) הקשה מדוע התורה כתבה (דברים כ, כ) "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית" ולכאורה מדוע התורה הזכירה "אשר תדע" הרי ברור שרק לאחר ידיעה יקצצו. החת"ס תרץ שלענין כל תשחית אסרה תורה אפילו ספיקא, ואפילו מי שלפי אומדנא שלו יקבל עבור העצים יותר מהפרות, והו"א שכיון שהדבר מסופק אין כאן איסור השחתה, והדבר יהא מותר, קמ"ל "אשר תדע" שצריכה להיות ידיעה ברורה שלקורות עדיף.

העולה שבנידון דידן הרי זה ספק האם התועלת בעקירה היא ודאית, והצורך לעקירה הוא ודאי, וא"כ לכאורה יש לאסור עקירת העצים.

ה. סכנה בעקירה

יש אחרונים שכתבו שאפילו אם אנו מכריעים שכאשר אדם צריך למקומו של האילן או כאשר העצים עדיפים ברווחים מהפרות - מותר לקצצו, בכו"א עדיין יש בכך סכנה, וכן משמע ברמב"ן (ב"ב כו ע"א) שהביא הסבר מדוע כאשר לרבא בר רב חנן



היו דקלים סמוך לגפני רב יוסף והזיקו לכרם, ולאחר פניית רב יוסף שיקצצם, אמר לו רבר"ח לרב יוסף שיקצוץ בעצמו, מכיוון שלדעתו אמנם מותר לקוץ אבל אין זה מדרכי החסידות, יסוד זה נלמד גם מדברי הגמ' (ב"ק צא ע"ב) לאחר שהובאו דברי רב המתיר לקוץ עץ שאיננו עושה פרות הובאה מימרתו של רב חנינא: 'לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה'.

ולכאורה שיבחת לא היה רשע, שהרי נלקח קודם זמנו רק בגלל עקירת עצים, ומדוע נענש על כך, אלא נראה שאמנם היה מותר לו לעקור מכיוון שהעץ לא עשה מספיק פרות, בכו"א אין בכך מידת חסידות, ולכן שיבחת למעלתו לא היה צריך לעקור את העץ, ומשום כך הוא נענש. בצואת ר' יהודה החסיד (אות מד, מה) נכתב, שאין לקוץ אילן עושה פרי, וכבר העיר הגר"ר מרגליות זצ"ל (מקור חסד אות סב) שאיסור קציצת עצי פרי הוא דין פשוט בש"ס ומדוע רבי יהודה החסיד חזר עליו בצוואתו? אלא שחידושו של רבי יהודה החסיד הוא במקרה שמותר לקצוץ את האילן על פי ההלכה, כגון שאיננו עושה פרי או שדמי העץ גבוהים מדמי הפרות בכו"א אין זה ממידת חסידות לקצוץ. וכן כתב בשו"ת שאילת יעבץ (סי' עו), והט"ז (סי' קטז ס"ק ו), עיין עינים למשפט (ב"ב כו ע"א אות כ), שמירת הגוף והנפש (סי' רנ סעי' ד הערה ה).

לפי הסבר זה ברור שלכתחילה ממידת חסידות יש להימנע מסלילת הכביש דבר שיגרום לעקירת עצי פרי.

1. העברת עצים עם הגוש

לכאורה ישנה עצה להעביר את העצים עם גוש העפר, שהרי לענין שנות ערלה אין מונים להם ערלה מחדש, וא"כ שמא אין בכך איסור כל תשחית.

ואמנם השאלת יעבץ (ח"א סי' עו) כתב שאם עוקרים עץ עם גוש לא עוברים באיסור כל תשחית. והחת"ס (יו"ד סי' קב) האריך להוכיח שלא כדברי השאלת יעבץ, אלא שהעברה בגוש היא לחומרא ולא לקולא, דהיינו כאשר מותרת העברת עצים לצורך מקומו וכדו' אזי יש לעשות זאת עם גוש, שהרי קציצה היא השחתה גדולה יותר מאשר העברה עם גוש, ועלינו להשתדל להמנע מהשחתת עצים. אולם אין העברה בגוש מונעת את איסור כל תשחית, דהיינו לא התירו העברה בגוש ללא צורך. ומשום כך מדויק בגמ' (ב"ק צב ע"א) ששמואל אמר שיביאו לו עץ עם שורשיו, דהיינו כיון שמותר להעביר את העץ, בגלל ההפסד הכספי בכו"א יש להביא את העץ בגוש.

העולה שאם יש איסור לעקור עצים מדיני כל תשחית אפילו בגוש יש לאסור את העברה.



ז. צרכי המלך

אפשרות להתיר עקירת עצים לצורך סלילת הכביש היא לכאורה על פי דברי הרמב"ם (ה' מלכים פ"ה ה"ג):

ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, ודרך המלך אין לה שיעור, אלא כפי מה שהוא צריך, ואינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של זה, אלא הולך בשדה ועושה מלחמתו.

מתוך שהרמב"ם הוסיף על דברי המשנה (סנהדרין כ ע"ב) את היסוד של עקירת כרמים ושדות משמע שאין איסור כל תשחית כשהדבר כלול בצרכי המלך.

אולם עלינו לברר תחילה באילו צרכים התירו למלך לעקור שדות וכרמים, מדברי הרמב"ם ברור הוא שההיתר נובע בשביל עשיית מלחמתו, וכפי שכתב בסוף ההלכה 'ועושה מלחמתו' משמע שרק לצרכי מלחמה התירו הפקעת רכוש הפרט, ואפילו לפי שיטת רש"י (סנהדרין כ ע"ב, ב"ק ע ע"א) שעקירה המותרת היא לצורך שדהו, היינו לצורך כבוד המלך שלא יצטרך לעקם את הדרך, ויוכל ללכת בדרך ישרה, אולם לא מצינו סתם הפקעה לרווחת הציבור. אמנם הגמ' (ב"ק קיג ע"ב) מביאה את מימרתו של שמואל שאם מלך עקר דקלים ועשה מהם גשר מותר לעבור עליו (רמב"ם גזלה ואבדה פ"ה ה"ח), אולם גם מכך אין ראייה שמותר למלך לעקור עצים לכתחילה, וכמו כן שמא איירי במלך גוי, ועוד שמא הדקל כבר לא מניב פרות. לכן נראה שמדיני המלך וצרכיו קשה מאד להתיר עקירת עצים.

ח. צרכי העיר ומצווה

האפשרות להתיר עקירת עצים לצורך עשיית הכביש היא על פי דברי המשנה (ב"ב כד ע"ב) אומרת:

מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה, ובחרוב ובשקמה חמשים אמה, אבא שאול אומר כל אילן סרק חמשים אמה, אם העיר קדמה קוצץ ואינו נותן דמים, ואם אילן קדם קוצץ ונותן דמים, ספק זה קדם וספק זה קדם קוצץ ואינו נותן דמים.

עולא מעמיד את המשנה לא מדיני נזיקין אלא משום נוי העיר, ותפארתה של ארץ ישראל (רש"י, רמב"ן, רשב"א, נמו"י, טור סי' קנה). ביד רמ"ה (סי' צה) חולק וסובר שהדין חל גם בחו"ל, ביישוב שרובו ישראל, כיון שלדעתו השטח הפנוי נדרש לצרכי העיר, ולא משום נוייה. ונשאלת השאלה מדוע התירו את קציצת האילנות משום נוי העיר, הרי יש בכך איסור כל תשחית האסור מדין תורה? ועוד יש להוסיף ולשאל מדוע במקום שהאילן קדם לעיר ג"כ מותר לקצוץ, וכי מה חטא בעל האילן שקדם ונטע במקום שאין עדיין עיר, ובייחוד שבדיני בור שנינו שאם האילן קדם לבור לא יקצוץ (ב"ב כה ע"ב)?



נראה שלמרות האיסור לקצוץ אילנות הרי שלצורך מצווה הותר, וכפי שכתב בפנים יפות (דברים כ, יט) שלצורך מזבח או סוכה מותר לקוץ, ובשו"ת דברי חיים (ח"ב יו"ד סי' נז) התיר לעקור אילנות עושי פרי לאנשי מקום הרוצים לעשות להדר ולהרחיב את בנין המקווה. על פי זה מבואר מה שהקשה הרד"ק (מלכים א, ו, כג) כיצד עשה שלמה שני כרובים עצי שמן, הרי אסור לקצוץ עצי פרי, ותרץ שקצץ עצים ישנים שאינם עושים פרי, אולם אם נבאר שלצורך מצווה אין קושיא כלל שהרי היה בדבר לנאות את בית אלוקינו. (ע"ע דרכ"ת סי' קטז ס"ק נא ד"ה ועיין בס' פנים), ועיין במל"מ (הל' אסורי מזבח פ"ז ה"ג סד"ה כל) שהביא סברא זו בשם הספר באר שבע.

לכן נראה שהתירו קציצת אילנות ליד העיר משום נוי העיר בארץ ישראל, שזה מצרכי מצוות יישוב הארץ, ולכן דינו כדין צרכי מצווה שמתירים בעבורה לקוץ אילנות. לפי רוב הראשונים ההתר הוא משום יישוב ארץ ישראל ולכן בחו"ל אין להתיר, לעומת זאת לדעת היד רמה ההתר נובע מכך שנוי העיר נחשב להיות כצרכי רבים, והם כצרכי מצווה, עיין בריב"ש (סי' שצ ד"ה ונשוב) חת"ס (יו"ד ח"ב סי' רכ ד"ה ודעת הרא"ש, רמד ד"ה ואמנם עיקר), ולכן התיר עקירת עצים אפילו בחו"ל.

לפי יסוד זה קציצת אילנות שבאה לתועלת היישוב בארץ ישראל מותרת. כמו כן כאשר הרבים הכריעו שאלו הם צרכיהם הרי שכעת אין כבר יותר ספק בכך אלא הוא כלול בצרכי העיר שבא"י אפשר לעקור עצים בעבורה.

ט. שבעת המינים - יישוב הארץ

לכאורה יש להקשות על דברינו שכל דבר שהוא לטובת יישוב הארץ מותר לעקור בעבורו עצים מדברי הגמ' (תמיד כט ע"ב) שלא התירו לקוץ עצי גפן וזית למזבח, ולכאורה אם זה דבר מצווה א"כ היה צריך להתיר לקוץ?

ונראה להסביר על פי דברי הגמ' (תמיד כט ע"ב) שאיסור הבאת גפן ותאנה למזבח נובע ממצות יישוב הארץ, וכתב בשאלת יעבץ (ח"א סי' עו) שיש לחלק בין איסורי בל תשחית שהוא חל על כל עצי הפרי, ולעומת זאת משום יישוב הארץ אסרו רק עקירת עצים שהם משבעת המינים, כיון שעיקר יישוב הארץ הוא בעצים שהשתבחה בהם ארץ ישראל, וכפי שכתב המפרש (תמיד כט ע"ב ד"ה אלא מאי טעם), לכן ישנה הקפדה יתרה משום יישוב הארץ שלא לעקור עצים משבעת המינים אפילו לצורך מצווה, ואילו השחתת עצים שהיא איסור כללי הרי שאין בעקירתם למזבח דרך השחתה - התירו חכמים לעקור.

על מעשהו של שלמה שכרת עצי שמן לכרובים לא יקשה הרי אין לעקור משבעת המינים, מכיוון שעצי השמן אינם עצי הזית, שהרי נאמר בפסוק (עזרא) "צאו ההרה והביא עלי זית ועלי עץ שמן" משמע ששמן וזית אלו שני עצים, והרד"ק (מלכים א, ו, כג) אומר שעץ שמן הוא מין ארז שעושים ממנו זפת, ועיין ברמב"ם (איסורי מזבח פ"ז ה"ג) שהזכיר עץ שמן וביארו המפרשים עץ ארז.

לפי הדברים שהגענו אליהם נראה שעצים משבעת המינים אסורים בעקירה, לא משום איסור בל תשחית אלא בגלל יישוב הארץ, ואילו שאר המינים מותרים בעקירה כיון שזה נעשה לצורכי רבים, שיש בהם פן של צרכי מצווה.

י. העברה בגוש ויישוב הארץ

לכאורה ישנה עצה להעביר את העצים עם גוש העפר, ואפילו עצים שמשבעת המינים אפשר יהא להעבירם, שהרי לא יפחת יישוב הארץ על ידי פעולה זו.

הגמ' (ב"מ קא ע"א) אומרת שעץ זית שנעקר מאדמת הראשון וניטע בגבולו של השני, אין לעקור את העץ ולהחזירו לראשון, משום יישוב ארץ ישראל. ולכאורה מדוע שלא יוציאו את העץ עם שורשיו ואדמתו ויעבירו חזרה למקומו הראשון? ונראה להסביר שאמנם לענין מנין שנות ערלה כל שעובר עם הגוש אין למנות לו שנות ערלה חדשות, אולם עצם העברת העץ והוצאתו ממקומו גורמת לנזק זמני, כגון שאין אפשרות לגדל במקום בתקופה מסוימת, וכן בתקופה מסוימת במקום זה לא יהיו עצים, ולכן אסרו משום יישוב הארץ. [רוב הראשונים סוברים שזהו דין רק בא"י, אבל יש בראשונים שסוברים שיש בכך הכחשת קרקע של ישראל, ואפילו בחו"ל אין להוציא את העץ ממקומו החדש, רמ"ך (שיטמ"ק ב"מ קא ע"א ד"ה ולענין), מאירי (ב"מ ק ע"ב), דרישה (קסח), או"ש (שכנים פ"ד ה"י)]. אמנם אם העץ עדיין לא הושרש במקום השני אפשר לעקור (ריטב"א ב"ק קא ע"א), שהרי לא היה בקרקע אלא במקום שמירה אולם אם הוא כבר השתרש בקרקע, כל מעבר ממעט ביישוב ארץ ישראל. העולה שאין העברה בגוש מתירה להעביר עצים משבעת המינים, משום חביבות ארץ ישראל.

יא. סברות להקל בעקירת שבעת המינים

נראה שאפשר להביא שתי סברות להקל בהעקירת עצים משבעת המינים.

1. שמא אם המלכות מכריעה שעשיית דרך היא מוסיפה יישוב הארץ, א"כ יש מקום לסברא שבנידון זה מותר לעקור עצים משום יישוב הארץ, וכשם שהגמ' (ב"ב צ ע"ב) אומרת שאסור להוציא פרות שיש בהם חיי נפש לחו"ל, בכו"א כאשר הדבר לטובת היישוב יש שהקלו בהכי, וכן מצינו שהמתירים מכירת קרקעות לצרכי שביעית סברו שיש בכך יישוב הארץ, לכן כאשר הדבר נעשה לתועלת ביישוב הארץ לכאורה אפשר להקל בעקירת עצי פרי ואפילו משבעת המינים.

2. סברא נוספת שאפשר להקל בעקירת עצי גפן וזית היא שבעצים למזבח אנו אומרים שאם יתירו הרי יוכחדו כל עצי הזית או הגפן בארץ ישראל שהרי הדבר הוא בלתי גבולי, כל זמן שהמזבח קיים יעקרו עצי גפן וזית מהארץ, דבר שיביא בסופו של דבר להכחדת המינים הללו מארץ ישראל, ואילו בנידון דידן הרי שלא



יעקרו כל עצי הגפן והזית אלא העצים שהם בתוואי הכביש, אין חשש משום
יישוב הארץ.

למרות שהבאנו סברות להקל, משום חומרת וחביבות יישוב ארץ ישראל נראה שאין
להקל לעקור אפילו עצים משבעת המינים אלא א"כ יועברו בגוש.

סיכום

1. על פי דעת החת"ס (יו"ד סי' קב) שאפילו במקום שמוותרת עקירת עצים יש
להשתדל להעביר בגוש, א"כ גם בנידון זה יש להשתדל לעקור בגוש.
2. עץ שאי אפשר לעקרו בגוש, אפשר לעקרו בלא גוש ככל עקירה לצרכי מצווה
שהותרה.
3. עצים משבעת המינים יש לחייב לעקור רק בגוש ולהעבירם למקום אחר.

י. הלכות שכנים

תקנות הראי"ה קוק בדבר נטיעת אקליפטוסים

הרב יעקב אפשטין

א. בין הנושאים שנדונו ע"י חז"ל בעניינים הקשורים לאיכות הסביבה נדון דין הרחקת נזקים בנטיעת אילנות. כאשר עיקר הבעיה היא נזק עקיף שיגיע מבעל האילנות בהתפשטות שרשי אילנותיו לתוך נכסי חבירו.

האיזונים שחכמים קבעו לצורך כך תלויים בקדימה ותלויים בתשלום ממון מהצד הניזק למזיק! היינו חז"ל לא אסרו את הנטיעה וההיזק הנוצר על ידה וזאת אע"פ שישנו חשש של נזק כתוצאה מכך.

ב. נאמר במסכת בבא בתרא (כה ע"ב) במשנה: 'מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה, ובחרוב ובשקמה - חמשים אמה, בין מלמעלה בין מן הצד. אם הבור קדמה - קוצץ ונותן דמים, ואם אילן קדם - לא יקוץ, ספק זה קדם וספק זה קדם - לא יקוץ; ר' יוסי אומר: אע"פ שהבור קודמת לאילן - לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו'.

מפרש ר"ע מברטנורה (בבא בתרא פ"ב מי"א):

'ובחרוב ובשקמה - שרשיהן מרובין', וע"כ צריך להרחיק חמישים אמה. "בין מלמעלה - שהאחד מהן מלמעלה בגובה שפוע הר והשני בשפולו: בין מן הצד - בקרקע שוה: ונותן דמים - דכיון דברשות נטע, שאינו מזיק עד זמן גדול, לא חייבוהו חכמים לקוץ בלא דמים בשביל הזיקא דיחיד: רבי יוסי אומר וכו' - והלכה כרבי יוסי'.

יש לשים לב שאף לפי חכמים אע"פ שהנוטע נטע לאחר שהבור כבר היה במקום, בכ"ז קציצת הנוטע מותנית בתשלום הפסדו של הנוטע ע"י בעל הבור. ובעצם, לפי חכמים, הדבר נתון לשיקול דעתו של בעל הבור לפי הכדאיות הכספית של תשלום וקציצה מול נזקו כתוצאה משרשי האילן המפסידים את בורו.

רבי יוסי סובר שכיון שהנזק אינו מידי אלא מגיע רק לאחר זמן אע"פ שבעל האילן נטע לאחר שהיה כבר בור - על בעל הבור להרחיק את עצמו, משום שההיזק המגיע



מבעל האילן מאוחר ואינו מייד. ונראה שאף לפי ר' יוסי מלכתחילה על כ"א להרחיק חמישים אמה ואפילו שלא החמירו לחייב את בעל האילן להרחיק מבורות מים שסביבותיו, לכתחילה ודאי חייב לעשות כן.

ג. בדף כו (ע"א) משנה נוספת העוסקת בהרחקות שבין נוטע אילן לבעל שדה:

'לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו - אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות, אחד גפנים ואחד כל אילן. היה גדר בינתים - זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן. היו שרשים יוצאים לתוך של חבירו - מעמיק ג' טפחים כדי שלא יעכב את המחרישה. היה חופר בור, שיח ומערה - קוצץ ויורד, והעצים שלו.'

מפרש ר' עובדיה מברטנורה (בבא בתרא פ"ב מי"ב):

'סמוך לשדה חבירו - בין שדה לבן בין שדה אילן: אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות - כדי עבודת הכרם. שכשיחרוש את אילנותיו לא יהא צריך להכניס מחרשתו לתוך של חבירו. והני מילי בארץ ישראל וכיוצא בה שמחרשתן ארוכה. אבל בבבל ובשאר ארצות שמחרשתן קצרה, בהרחקת שתי אמות סגי. ודוקא בגפנים לגפנים ואילנות לאילנות הוא דסגי בשתי אמות, אבל הבא ליטע שדה אילן סמוך לגפנים, אפילו בבבל וכיוצא בה צריך להרחיק ארבע אמות: מעמיק שלשה טפחים - בעל השדה שיצאו שרשי אילנות חבירו לתוך שדהו, קוצצן בעומק שלשה טפחים ואינו חושש: והעצים שלו - של בעל השדה. והוא שיהיה המקום שחופר רחוק מאילן חבירו שש עשרה אמה או יותר. אבל פחות מכן, העצים לבעל האילן. דעד שש עשרה אמה מינק ינקי, טפי לא ינקי.'

מתבאר כי חכמים לא אסרו על נטיעה בריחוק מועט משדה חבירו ואע"פ שיש בכך היזק לשדה מצד יניקת מים וחומרי מזון שבקרקע ותחרות עם הצומח בשדה. וזאת מצד הסברא שראוי שכל אחד יעשה בשלו ככל הנצרך לו, ורק אם ההיזק מוחלט אסרו זאת. ולגבי השורשים רשאי בעל השדה שחדרו לרשותו לעוקרם, אולם אם הם במרחק קטן מהעץ הם שייכים לבעל העץ ולא לבעל השדה.

ד. וכך פסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"י ה"ז ו-ח):

'מי שהיה לו אילן בתוך שדהו קרוב לבור חבירו אין בעל הבור יכול לעכב עליו ולומר לו הרי שרשי האילן נכנסים לבור שלי ומפסידין אותו שזה נזק הבא מאליו הוא לאחר זמן ובעת שנטע אינו מזיקו וכשם שזה חופר בתוך שלו כך זה נוטע בתוך שלו, וכן ראובן שחפר בור וירד ומצא שרשי אילן של שמעון בתוך שדהו קוצץ וחופר והעצים שלו, ואם היה קרוב לאילן שמעון בתוך ט"ז אמה השרשים של שמעון וקוצצן ונותנן לו, ואם אין צריך לחפר בור ויצאו השרשים של שמעון בתוך שדהו הרי הוא מעמיק שלשה טפחים כדי שלא יעכב המחרישה, וכל שורש שמצא בתוך שלשה טפחים קוצצו ואינו חושש שמא יבש האילן של חבירו שזה בתוך שלו הוא חופר.'



'מי שהיתה שדה חבירו נטועה גפנים או שאר אילנות ובא הוא לנטוע בתוך שדהו גפנים בצד גפנים או אילנות בצד אילנות צריך להרחיק ארבע אמות, במה דברים אמורים בארץ ישראל אבל בחוצה לארץ מרחיק בין גפנים לגפנים שתי אמות, ובין גפנים לשאר אילנות או בין אילנות לאילנות ארבע אמות בכל מקום, היה גדר בינתיים זה סומך לגדר וזה סומך לגדר בכל מקום...'. וכ"פ בשולחן ערוך (חושן משפט סי' קנה סעיפים ל ו-לב).

ה. בהתאם לאמור ששורשי אילן מתפשטים אף יותר ממשש עשרה אמה נאמר בבבא בתרא (כז ע"ב): 'כי אתא רב דימי אמר, בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: אילן הסמוך למיצר בתוך י"ו אמה, מהו? אמר ליה: גזלן הוא, ואין מביאין ממנו בכורים. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אחד אילן הסמוך למיצר, ואחד אילן הנוטה - מביא וקורא, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ'.

היינו, שני אמוראים שבאו מארץ ישראל לבבל מסרו מסורת שונה בשם ר' יוחנן. לפי רבי יוחנן אליבא דרב דימי אילן היונק מתוך שדה חבירו אין מביאים ממנו ביכורים משום שיונק אף משדה חבירו ואין כל הביכורים מארצו של המביא. רבין משם ר' יוחנן חולק ומסביר שאחד מתנאי יהושע בן נון לבאי הארץ היה שימחלו זה לזה את היניקה משדותם. וכל זאת כאשר אין היזק ברור (עי' נתיבות המשפט סי' קנה ס"ק טז).

ו. על פי הרקע ההלכתי יובנו בצורה יותר טובה התקנות לנטיעת אקליפטוסים באגרות הראי"ה. לפני שנבוא לביאור התקנות רקע קצר על עצי האקליפטוס בא"י (לפי מאמרו של יחיאל מדור-חיים "מאה שנים של אקליפטוס נדפס ב"טבע וארץ" תמוז-אלול תשמ"ה, יולי אוגוסט 1985 חוב' כז 5 בהוצאת החברה להגנת הארץ).

השרון היה ברוב שנותיו מיוער ביער של אלונים תבור, אילות וחרובים. בערך מתקופת הצלבנים נסתמו אפיקי הנחלים והמים יצרו אזורי ביצה נרחבים שכילו את היער. אעפ"כ ישנן עדויות משנת 1875 שישנם עדיין בשרון יערות מרשימים. במאה השנים אחרי כן כתוצאה מהצורך לעץ במלחמות, מכירתה להסקה ורעיית יתר - נכחד יער השרון. באותה תקופה הוכנס לארץ ע"י המתישבים היהודים עץ האקליפטוס שניטע על פני אלפי דונמים. הערבים תושבי הארץ התרשמו מהנטיעה המרובה של האקליפטוסים וכינו אותו "סג'ר אל יהוד" - עץ היהודים.

זרעי העץ הובאו ע"י קרל נטר בשנת 1883 ונזרעו אחרי כן ב'מקוה ישראל' ע"י מייסדה קרל נטר. סיבת הבאתו לארץ היתה יכולת העץ לייבש ביצות. סגולה זו היא בזכות גידולו המהיר של העץ אשר שואב את הרטיבות מהקרקע סביבו ויכול להגיע תוך שש שנים לגובה עשרים מטר והיקף גזע של מטר (עפ"י ציטוט של ישראל בלקינד ממיסדי ביל"ו בספרו 'ארץ ישראל של זמננו' משנת 1889). כמו"כ העץ מתאים לחרושת עץ הנצרכת בארץ.



תחילת הנטיעה בחדרה (1892) ביוזמת הוועד האודסאי לא היה ע"מ לייבש ביצות אלא לתחם גבולות ומחמת שסברו שהאקליפטוס מבריא את האויר ("ריאות ירוקות"). אף במקומות שניטעו אקליפטוסים הם לא ייבשו את הביצות, ועיקר פעולת הייבוש נבעה מניקוז המים, אולם צריכת המים הגדולה של האקליפטוסים סייעה ביבוש הביצות, וע"כ בשרון נשתלו עצי אקליפטוס רבים והוא היה לעץ הנפוץ ביותר בשרון. בתקופת העליה השניה והשלישית עסקו בחדרה הן בייעור והן בעקירת עצים לשם בניית בתים וזה היה אחד ממקורות הפרנסה החשובים.

הראי"ה קוק, רבה של יפו והמושבות, עונה באיגרת רל (מה' מר חשון תר"ע, 1910) לכבוד הוועד לקניית קרקעות באה"ק (=בארץ הקודש) בביאליסטאק, כותב להם שבריאות הארץ טובה ומוסיף: "אולי יהיה נדרש באיזה מקומות לנטוע עצי אקליפטוס, למזג את האויר יותר, אין זו הוצאה גדולה. וגם באויר בריא לגמרי ג"כ יפים העצים הנטועים מסביב". נראה שאף הוא לא תפס את האקליפטוסים כמייבשי ביצות אלא כעצים לצל ולהבראת האויר.

ז. תקנות הראי"ה ביחס לנטיעת האקליפטוס מתייחסות לנזק אשר גורמים שורשי האקליפטוס לשדות הסמוכים. לא מצאתי במאמרים שנדפסו על האקליפטוס הערות המלמדות על הנזק היוצא משורשי האקליפטוס, ודוקא מתקנות אלו יש ללמוד שהיה שימוש לרעה באקליפטוס וע"כ נצרכו התקנות.

החידוש בתקנות הוא שבעוד הפסיקה ההלכתית מדברת על נטיעת עצי מאכל וההשפעה על נכסי חבירו, הרי התקנות עוסקות בנטיעת עצי סרק.

הראי"ה קוק באיגרת מאוחרת יותר (תי"ב שבט תרע"ב (איגרת תי) כותב: לכבוד הוועד הנכבד ברחובות ת"ו, שלו'.

בתשובה על מכתבם הנכבד, בדבר התקנות בנידון נטיעות האקליפטוס.

אתכבד בזה להודיעם, שכאשר נתבררה אצלי השאלה בפ"ת ראיתי כי אי-אפשר, לפי מצב הישוב, להעמיד את הענין בזה על פי הדין, והננו מוכרחים לתקן בזה כעין תקנות, ע"פ קבלת הרבים. ובפ"ת כך היה, שהסכימה האסיפה הכללית לקבל את התקנות שאסדר לפניהם בזה, ואם יעשו כן גם במושבתם, אז אוכל לאשר גם עבורם את התקנות הנ"ל. אבל כמובן צריך שישולחו אלי ג"כ מטעם האסיפה הכללית נבחרים יודעים במצב הענין, שיבארו לי את הדבר, לפי מצבה של המושבה, שאולי שינוי המצב בין רחובות לפ"ת יגרום שיהיה צורך לשנות במושבותם איזה פרטים.

והנני מצפה בזה לתשובתם המוקדמת,

ברגשי כבוד וברכת ד' מציון,

הק' אברהם יצחק ה"ק

היינו, הראי"ה קוק, מסביר לאנשי המושבה רחובות שלא ניתן לפעול בעניינים אלו עפ"י שורת הדין, אלא צריך לתקן תקנות אשר תתקבלנה ע"י הציבור, ובכך תחייבנה את כל תושבי המושבה.

וז"ל באיגרת שנו (בהערות הסברים שלי לדבריו):

ב"ה, עה"ק יפו ת"ו, ח' ניסן תרע"א.

(לכבוד ועד המושבה, פתח תקוה).

התקנות בדבר האקליפטוס.

- א. אסור לנטע עצי איקלי בלא רשיון הועד.¹
- ב. הועד כשימצא לנכון לתן את הרשיון, ע"פ הנמוקים מיסוד התקנות שיתבארו להלן, יתן להנטע את הרשאתו בכתב, שבה יהי' מבואר ג"כ ע"פ איזה סעיף מסעיפי התקנות הורשה הנוטע לנטוע את האיק'.
- ג. כמו-כן ירשם בספר הועד למזכרת, שע"פ דרישתו של נוטע פלוני, החליט הועד לתן לו את הרשיון לנטוע ע"פ היסוד המיוחד לזה.
- ד. בספר הועד וכן בכתב ההרשאה יפורשו ג"כ כל ההגבלות והתנאים השייכים לאותו הנוטע המורשה, ע"פ יסוד התקנות הנ"ל.²
- ה. במקום בצה, או בכל אופן שתבא על זה תעודה משני רופאים מומחים שיש הכרח לנטע איק' בשביל שמירת הבריאות, יותן הרשיון לפי הצורך של יבשת הבצה, או לפי אותה התכונה שיתוו הרופאים, בתוכן השטח שעליו תתפשטנה הנטיעות הנ"ל.
- ו. גם באופן המבואר בסעיף ה' תעשה תעלה, שרחבה ועמקה יהי' ע"פ אומד בקיאים שיעמיד הועד, באופן שתהי' התעלה הנ"ל מגנת כפי האפשרי מהתפשטות הנזק הבא לרגלי השרשים של האיק', העתידים להתפשט בתוך הקרקע המצרנית.
- ז. הוצאות חפירת התעלה ומקומה יהיו נדונים מחצה על מחצה, בין הנוטע את האיק' ובין בעל המצר המעכב על ידו.
- ח. כל הנוטע עצי איקל' צריך להרחיק עשרה³ מטר, מגבול של שכנו, חוץ מרוחב התעלה שהנוטע צריך להרחיק, כדי לתן את חצי רחבה מקרקעו, כמובאר בסעיף ז'. יוצא מכלל זה הוא רק אם השטח של עשרה המטר יהי' נדון ע"פ המבואר

1. אין האיסור לשם יצירת מונופול כלכלי וכד', אלא מחמת הנזקים שגורמים עצים אלו לשכניהם מחד, ומאיך הצורך בנטיעות אלו לבריאות הציבור וליבוש ביצות.
2. כוונת הראי"ה קוק שהאישור לנטיעה יכול להיות מכמה טעמים וכיון שכך, צריך להיות רישום על כך הן באישור לנוטע והן ברישומי הועד.
3. מרחק זה גדול מהאמור במקורות שהוא ארבע אמות (שני מטר) לכל היותר!



- בסעיף ה', דהיינו שיהי' מקום בצה, או באופן אחר המוכרח ע"פ תעודת הרופאים להיות נטוע באיק' להגנת הבריאות.⁴
- ט. אם יראה הועד את מצב הענין שהבא לנטוע את האקליפטוס כונתו היא כדי להציק את שכנו,⁵ שיהי' מוכרח למכור לו את אדמתו, אזי לא יתנו את הרשיון לנטוע את האיק', כ"א בשיעור הרחקה המספקת להסיר כל היזק מקרקע הסמוכה. ויש בידי הועד להרחיב את ההרחקה יותר משיעור האמור בסעיף ח', כפי ראות עיניו.
- י. אם ירצה אחד מהצדדים המחולקים בדבר הרשיון של נטיעת האיק' גם אחרי ההרחקה האמורה בסעיף ח', על פי האמור בסעיף ט', שישבו עם הועד עוד שני אנשים מבני המושבה, מכל צד, כדי להכריע את הענין ע"פ אומד הדעות, אם באמת כונת הנוטע היא כדי להציק את שכניו למכור לו את אדמתו, הרשות בידו, ואלה הנוספים ידונו בזה יחד עם חברי הועד.
- יא. ההחלטה שהכונה של הנוטע היא כדי להציק לשכנו, באופן שלא תספיק לו ההרחקה של סעיף ח', צריכה להתקיים ע"פ רוב מכריע של שני שלישי הנאספים לדון בזה.
- יב. אותם האיק' הנטועים מכבר אין צריך לעקור אותם, והרי הם בחזקתם, רק אותם אשר נטעו אחרי שנתפרסמה האזהרה שלא לנטוע עד בירור הדין, הם צריכים להעקר, עד כדי שיעור ההרחקה האמורה בסעיף ח'. הוצאת העקירה באופן זה חלה היא כולה על בעל המצר⁶ הדורש את ההרחקה.
- יג. אם יהי' ידוע להועד שהקרקע המצרנית אינה ראוי' לשום נטיעה או זריעה העלולה להיות נפסדת ע"י האיק' הסמוכים, אזי יתן רשיון לנטוע את האיק' סמוך למצר בלא שום הרחקה.
- יד. בשיעור ההרחקה האמורה בסעיף ח', אין חילוק בין אם על הקרקע המצרנית ישנן כבר נטיעות או זרעים, העלולים להפסד ע"י האיק', או שאינם עדיין, רק שתהי' הקרקע ראוי' לנטיעות וזרעים כאלה, יוצא מכלל זה הוא רק אם אין הקרקע ראוי' כלל לנטיעות וזרעים כאלה העלולים להפסד ע"י האיק', כמבואר בסעיף י"ג.
- טו. אומד זה אם הקרקע אינה ראוי' לנטיעות וזרעים המקבלים הפסד ע"י האיק' יאושר ע"פ הועד בהכרעת הרוב.

4. הרא"ה קוק מבחין בהגבלות המוטלות על הנוטע בין צרכי יבוש ביצה או צרכי בריאות לבין נטיעה לתיחום או ליערנות אשר בה הוא מטיל חובת הרחקה מגבולו של עשרה מטר בנוסף לתעלה שתחצוץ בפני השורשים.
5. סעיף זה מגלה לפי הבנתי את הצורך לתקנות אלו. וכדי לגרום לסנקציה חריפה ניתן בידי הועד להטיל הרחקה אף יותר מעשרה מטר מאחריים כדי שלא יגרום נזק או יסיג גבולו של אחר.
6. הטלת חובת העקירה על בעל המיצר (הניזק) היא בדומה לבעל הבור שצריך לשפות את בעל האילן אע"פ שהבור קדם.

טז. כל ספק בעניני התקנות הללו, יוחלט ע"פ חות דעת הועד, בהכרעת הרוב. אבל יש רשות לכל אחד מן הצדדים לדרוש, שיצטרפו עם הועד עוד עד שני אנשים לכל צד, להחליט את הספק על פי חות דעתם של רוב הנאספים, שהם חברי הועד והנוספים להם ע"פ הדרישה הנ"ל.

תקנות אלו מהוות בסיס להסתכלות רחבה יותר על בעיות איכות הסביבה ופתרון בשטח זה, ובעיות דומות כגון רעש וגורמים מזהמים, כאשר המסילה ההלכתית אינה סלולה וצריך ליצור תקנות מוסכמות לשם יצירת איזונים נכונים; כאשר הגורמים הממונים מכוונים ומסדרים את היחסים ההדדיים בין הצדדים ומאזנים בין הצרכים הבריאותיים ובין אפשרות ההיזק.



חיוב הציבור להסיר מכשולים ותקלות

הרב יעקב אפשטיין

שאלה

מהו החיוב על הציבור (ובפועל על הנהלת הציבור), לתקן תקנות להסרת המכשולים העלולים לגרום לפגיעה בגוף ח"ו, והאם הוא מוטל על הנהלת הציבור למנוע אף נזק ב'גרמא'?

תשובה

א. חיוב הסרת המכשולים היכולים לגרום לפגיעה בגוף או לאובדן נפש הוא מהתורה. כך כתב הרמב"ם ב'ספר המצוות' (מצות עשה קפד):

והמצוה הקפ"ד היא שצונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבינו. וזה שנבנה כותל סביב הגג וסביב הבורות והשיחין והדומה להם כדי שלא יפול המסתכן בהם או מהם, וכן המקומות המסוכנים והרעועים כולם יבנו ויתוקנו עד שיסור הרעוע והסכנה. והוא אמרו ית' (תצא כב) ועשית מעקה לגגך. ולשון ספרי ועשית מעקה מצות עשה וזהו ל"ת רצחו. וכבר התבאר משפטי מצוה זו במסכת בבא קמא (טו ב, מו א, נ א, נא א, פג א).

וחזר על כך אף בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פי"א ה"ד, ה):

אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר: השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים.

הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות.

והביא לכך מקור, ה'כסף משנה':

אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וכו'. בסיפרי: אין לי אלא גג מנין לרבות בורות שיחין ומערות חריצין ונעיצין ת"ל לא תשים דמים בביתך.

יש לשים לב שהחיוב על הסרת המכשולים הוא מן התורה, חכמים באו והזהירו, וענשו על פעולות המסכנות את המסתכן בעצמו.



וכן כתב 'ספר החינוך' (מצ' תקמוז):

שלא להניח המכשולים והמוקשים בארצותינו ובבתינו כדי שלא ימותו ולא יזוקו במ בני אדם, ועל זה נאמר (דברים כ"ב, ח') ולא תשים דמים בביתך. ואמרו בספרי (כאן), ועשית מעקה לגגך, עשה, ולא תשים דמים בביתך, לא תעשה.

וכן במצווה תקמו (מצות מעקה) כתב:

להסיר המכשולים והנגפים מכל משכנותינו, ועל זה נאמר (דברים כ"ב, ח'), ועשית מעקה לגגך. והענין הוא שנבנה קיר סביב הגגות וסביב הבורות והשיחין ודומיהן כדי שלא תכשל בריה ליפול בהם או מהם, ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו, וזה שהזכיר הכתוב לגגך דבר הכתוב בהוה, ולשון ספרי (כאן), ועשית מעקה, מצות עשה. עולה מדברי הרמב"ם ו'החינוך', שהבינו שהחיוב על עשיית מעקה אינו רק על מעקה, אלא על כל מכשול שיכול להביא לתקלה ופגיעה, וכן דרך הסרתו היא לפי דרך פעולתו, בבור - כיסוי, ובגג - מעקה.

ב. 'החינוך' נתן טעם למצוות אלו, ויש בו ללמד הרבה על הנהגת ה' בעולמו, ועל הדרך שבה אנו צריכים להתנהג בהתאם לכך:

משרשי המצוה, לפי שעם היות השם ברוך הוא משגיח בפרטי בני אדם ויודע כל מעשיהם וכל אשר יקרה להם טוב או רע בגזרתו ובמצותו לפי זכותן או חיובן, ובענין שאמרו זכרונם לברכה (חולין ז' ע"ב) אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, אף על פי כן צריך האדם לשמור עצמו מן המקרים הנהוגים בעולם, כי האל ברא עולמו ובנאו על יסודות עמודי הטבע, וגזר שיהיה האש שורפת והמים מכביין הלהבה, וכמו כן יחיב הטבע שאם תפול אבן גדולה על ראש איש שתרצץ את מוחו או אם יפול האדם מראש הגג הגבוה לארץ שימות, והוא ברוך הוא חנן גופות בני אדם ויפח באפיו נשמת חיים בעלת דעת לשמור הגוף מכל פגע ונתן שניהם הנפש וגופה בתוך גלגל היסודות והמה ינהגום ויפעלו במ פעולות. ואחר שהאל שעבד גוף האדם לטבע, כי כן חייבה חכמתו, מצד שהוא בעל חומר, ציודו לשמור מן המקרה, כי הטבע שהוא מסור בידו יעשה פעולתו עליו אם לא ישמר ממנו.

ואמנם יהיו קצת מבני אדם אשר המלך חפץ ביקרם לרוב חסידותם ודבקות נפשם בדרכיו ברוך הוא, המה החסידים הגדולים אשר מעולם אנשי השם כמו האבות הגדולים והקדושים והרבה מן הבנים שהיו אחריהם כמו דניאל חנניה מישאל ועזריה ודומיהם, שמסר האל הטבע בידיהם, ובתחלתם היה הטבע אדון עליהם, ובסופן לגודל התעלות נפשם נהפוך הוא שיהיו הם



אדונים על הטבע, כאשר ידענו באברהם אבינו שהפילוהו בכבשן האש ולא הוזק, וארבעת החסידים הנזכרים ששמו אותם לגו אתון נורא יקידתא ושער ראשיהון לא איתחרך. ורוב בני אדם בחטאם לא זכו אל המעלה הגדולה הזאת, ועל כן תצונו התורה לשמור משכנותינו ומקומותינו לבל יקרנו מות בפשיעותינו ולא נסכן נפשותינו על סמך הנס, ואמרו זכרונם לברכה ותורת כהנים אמור פרשתא ח' שכל הסומך על הנס אין עושין לו נס. ועל הדרך הזה תראה רוב עניני הכתובים בכל מקום, כי גם בהלחם ישראל מלחמת מצוה על פי ה' היו עורכין מלחמתן ומזיינין עצמן ועושין כל ענינם כאלו יסמכו בדרכי הטבע לגמרי, וכן ראוי לעשות לפי הענין שזכרנו, ואשר לא יחלוק על האמת מרוע לב יודה בזה.

מבאר 'החינוך' שחוקי הטבע נועדו לצורכי העולם, ואין עולם יכול להתקיים בלא חוקים קבועים. כגון כוח המשיכה, שמושך את כל הגופים, הרי בלעדיו לא היינו יכולים לבנות בית, ללכת על פני האדמה, לשתות מים מכוס ועוד אינסוף דברים שאנו משתמשים בהם מידי יום ביומו. אלא שהתוצאות של חוק זה לעתים הרסניות, אם משום שאין האדם נזהר, ואם משום סדרי הטבע ופגעיו, שהחוקים בו כוללים את כל היקום. ובמקרים אלו יש לקב"ה דרכי הצלה לחסידיו, ואולם רוב בני האדם אינם יכולים לסמוך על כך. ולכן כל אדם צריך להסיר את המכשולים העלולים לבוא עליו ח"ו.

מוסיף 'החינוך' בסיום המצווה, כרמב"ם לעיל:

והרבה דברים אסרו זכרונם לברכה כדי להשמר מן הנזקים ומן המקרים הרעים, שאין ראוי לו לאדם שיש בו דעה לסכן בנפשו ועל כן ראוי שיתן לבו לכל הדברים שאפשר להגיע לו נזק בהם, והעובר עליהם חייב מכת מרדות דרבנן. ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות.

ג. בפשטות, יש במצוות אלו כמה חיובים: ראשית, שלא לסמוך על הנס ולא להיכנס למצבים מסוכנים, ושנית להסיר המכשולים והתקלות. נראה שהחובה השנייה חלה על מי שביכולתו להסיר אף אם הוא עצמו לא יינזק, ולא רק על מי שיכול להינזק. היינו לא רק מי שיכול להינזק מצוֹנָה להסיר את התקלות, כדי שלא יינזק, אלא כל מי שביכולתו להסיר, אפילו שלו בעצמו אין חשש להינזק מהתקלה, מצווה הוא על כך, ומקיים מצות עשה בכך. ניתן ללמוד זאת מהגמרא בשבת (נד ע"ב):

כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה — נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו — נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו — נתפס על כל העולם כולו. אמר רב פפא: והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא.

וכן מבואר מהמשך דברי הגמרא, ומהמפרשים שם.



מהגמרא עולה שההיתפסות על דבר שאדם יכול למחות ולא מיחה, אינה רק מצד ערבות הדדית, אלא מפני שכך המבנה החברתי, ואם מאן דהו יכול למחות ואינו מוחה, הוא אינו 'משלם' רק כערב אלא כמי שעוון הציבור תלוי בצווארו. במקרה דנן בהסרת מכשולים – מי שיכול להסיר ולא הסיר, הרי עובר בעשה ולא תעשה.

ד. במבנים ובמתקנים השייכים לציבור, שיש בהם סכנה במקומות מסוימים או בפעולות מסוימות, החובה לתקנם היא על הציבור כולו, וביותר על מנהיגיו, ובימינו על הממונים על הציבור.

נכתב ב'מנורת המאור' (פ"ב, תפילה, הלכות חג המצות)

צרכי צבור התיירו לעשותן בחול המועד. כיצד, דתנן עושין כל צרכי צבור ומתקנין את הרחובות ואת מקוות המים. את הרחובות, כגון ליישר הדרכים, ולהסיר מהן המכשולים, ולציין הקברות, כדי שיזהרו בהן הכהנים.

כשם שחלה על הציבור החובה להסיר מכשולים מוסריים, והלכתיים רוחניים, כן חלה החובה להסרת מכשולים פיזיים.

ניתן ללמוד זאת אף מהמשנה בסוטה (פ"ט מ"ו):

זקני אותה העיר רוחצין את ידיהן במים במקום עריפה של עגלה ואומרים (דברים כ"א) ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו, וכי על דעתינו עלתה שזקני בית דין שופכי דמים הן אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון, ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה, והכהנים אומרים (שם) כפר לעמך ישראל אשר פדית ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל. לא היו צריכים לומר ונכפר להם הדם אלא רוח הקודש מבשרתן אימתי שתעשו ככה הדם מתכפר להם.

היינו, אף שזקני בית דין אינם חשודים על שפיכות דמים, בכל זאת הם צריכים כפרה על כך שלא גרמו למיתתו, אף ב'גרמא' רחוקה. וכך מפרש הרמב"ם (סוטה שם):

הנסתר הזה אשר באמרו פטרנוהו וראינוהו והנחנוהו, חוזרים על ההרוג, רצונם בכך שאנחנו לא הזנחנוהו ולא נתרשלנו בענינו שנהיה כאלו גרמנו להריגתו, והוא אמרם לא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה.

היינו, מצוות עגלה ערופה באה לנקות את מנהיגי הציבור מחשש עברות ב'גרמא', ולא ח"ו מעברות בפועל (עי' פי' הרש"ר הירש בס' דברים).

ונראה שלדבר זה התכוון ר' צדוק במסכת יומא (כג ע"א):

תנו רבנן: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבירו – נטל סכין ותקע לו בלבו. עמד רבי צדוק על מעלות האולם, ואמר: אחינו בית ישראל שמעו! הרי הוא אומר (דברים



כא) כי ימצא חלל באדמה ויצאו זקניך ושפטיך, אנו על מי להביא עגלה ערופה? על העיר או על העזרות? געו כל העם בבכיה.

לכאורה רק הכוהן הדוקר חייב במות חברו, ומדוע להטיל זאת על העיר ועל העזרות?! אלא בפשטות העיר היא אנשי ירושלים וארץ ישראל, והעזרות אלו ראשי העם המשרתים בבית המקדש. ר' צדוק הסב את תשומת ליבם שאין ההריגה נובעת מההורג בלבד, אלא היא בגרמת כל הציבור, אם באווירה ציבורית של חוסר סובלנות, ואם בקביעת דרך תחרותית לזכייה בעבודות במקדש, אשר הגיעה לרציחה. ה. אין מדובר רק בציוויים על העבר, על מי שכבר נפגע, אלא על פרנסי העיר מוטלת החובה לעיין ולהסיר את המכשולים, שלא יקרו ח"ו. כך לשון הרמב"ם (הל' תעניות פ"א הי"ז):

בכל יום תענית שגוזרין על הצבור מפני הצרות, בית דין והזקנים יושבין בבית הכנסת ובודקים על מעשה אנשי העיר מאחר תפלת שחרית עד חצי היום, ומסירין המכשולות של עבירות, ומזהירין ודורשין וחוקרין (יונה ג') על בעלי חמס ועבירות ומפרישין אותן, ועל בעלי זרוע ומשפילין אותן, וכיוצא בדברים אלו.

וכשם שיש לבדוק ולהסיר מכשולים רוחניים, כן יש לבדוק ולהסיר מכשולים ותקלות פיזיים, ואם יש לבדוק את מעשי הפרטים, כל שכן יש לבדוק מעשי הכלל כולו. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תקעו סט"ז).

אלו דברי הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ו הכ"א) בעניין הסרת המכשולים הרוחניים והמוסריים בשעת מעשה:

חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה, וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה, ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה.

ו. נראה שבהסרת מכשולים פיזיים במקום שיש ועד הממונה עליו, יש חיוב ישיר על הוועד להסיר את המכשולים, שהרי הוא הממונה על המקום ועל כל רשות הרבים של המקום. ולכן אם יש בור בכביש, תמרור מוסתר, משחקים מסוכנים בגנים ציבוריים או מבנים ציבוריים רעועים, כל אלו באחריות הוועד הממונה, ועליו לדאוג להסרת המפגעים.

נראה אפוא שכל ועד ממונה, כשם שהוא אחראי על ההנהגה הרוחנית, ומסיר תקלות ומכשולים מתוך הציבור שהוא מופקד עליו, כן מוטל עליו לעשות זאת אף לגבי מכשולים ותקלות פיזיים בתוך שטח אחריותו. ואם ח"ו מאן דהוא נכשל ונפגע - הקולר תלוי בצוואר הממונים, ואינו תלוי רק בצוואר הנתקל.

נזקי עשן מ'מנגל'

הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה:

אדם צולה בשירים על 'מנגל' בחצר ביתו, והעשן מפריע לשכנים. האם השכנים יכולים למנוע ממנו לעשות 'מנגל' ברשותו?

תשובה:

א. יכולים לעכב על נזקי עשן

חכמינו דרשו את שלום הציבור וטובתם. סוגיות רבות נידונו אודות שכנים ונזקיהם. אחד הנושאים החשובים הוא עשן. שני נושאים מרכזיים עומדים לדיון: א. אדם שכבר יש לו תנור מעלה עשן, האם השכן יכול לאסור עליו את השימוש בו. ב. באלו מקרים יכול אדם למנוע מחברו העלאת עשן.

בגמרא (ב"ב כו ע"ב) נאמר שלעשן אין חזקה, ואפילו אם שכנים התירו לאדם לעשות ארובה, יכולים הם לחזור בהם ולמנוע ממנו להשתמש בתנור.

הטור (סי' קנה ציון לז) כתב:

כתב הרמ"ה ז"ל כבשונות של נחתומים ושל יוצרין וכיוצא בהן (אין בהם חזקה), אבל תנור שהיחיד אופה בו פת וכן כירה, כיון דלא שהי קוטרייהו רובא דיומא לאו תדיר הוא ואית ליה חזקה. ומיהו לכתחלה מצי מעכב אפילו בעשן שאין תדיר הואיל ונזקא הוי.

מדברי הרמ"ה עולה שאדם יכול למנוע מחברו שימוש בכל תנור, אפילו שאיננו אופה בו כל היום, ועשנו מידי פעם, בכל אופן לכתחילה יכול למנוע מחברו לעשות תנור כזה, כיוון שעשנו עשוי להגיע אליו ברוח מצויה.

ב. אין אפשרות למחות על עשן זמני

'תרומת הדשן' (כתבים סי' קלז) הביא את דעת הרמ"ה וחלק עליו, וזו לשונו:

המרדכי בשם תשובת רב מתתיה גאון, אההיא דראובן בקש פורני (תנור גדול) כו' מוכיח בהדיא ובפשיטות דעשן שאינו תדיר ומצוי לא מצי מעכב אפילו לכתחילה, שהרי כתב שבקש לעשות פורני חבריו מעכבים עליו משום דהיזקא רב ומצוי, משמע הא לאו הכי לא מצי מעכב, וההיא תשובה מייתי נמי בהגדה במיימוני פי"א בהלכות שכנים. ועוד מוכח מיניה דאיירי לכתחילה דכתב שכניו יכולין לעכב מפני שהזיקו מרובה ומצוי מחמת העשן,



ועל המזיק להרחיק את עצמו מפילו לר' יוסי כו'. והך דר' יוסי לא איירי אלא לכתחילה, ואפ"ה לא חייב להרחיק אלא משום דהזיקא מצוי ומרובה. ואע"ג דמסיים בתר הכי ופורני זה הזיקו מרובה ומצוי ואין לו חזקה, אין לדקדק דאיירי לענין חזקה זו ואף זו קאמר, משום דבעו לאתויי על ההיא דקוטרי דאיירי לענין חזקה נקט הכי. עוד דקדקתי עכשיו בהגה"ה באשירי משם מהרי"ח, דע"כ עשן שאינו תדיר אפי' לכתחילה לא מצי לעכב. דכתב אהא דתנן: חנות שבחצר יכול לעכב כו' עד אבל עושה כלים ומוכרן בשוק ואין יכול לומר כו'. וכתב עלה: נראה דאפילו אם רוצה להחזיק באומנות אלו מחדש לא לעכב. דהא דאמר רב אין מחזיקין לנוזיקין מוקי לה רב זביד בקוטרא ובית הכסא, אבל שאר נוזיקין לא, ע"כ הא קמן דמייתי ראייה אמילתא דלכתחילה מההוא דקוטרא בית הכסא, וא"כ מוכח בהדיא דכל מיילי דלאו בקוטרא ובהכ"ס אינון, אפילו לכתחילה לא מצי מעכב. ועשן שאינו תדיר כתב אשירי והתוס' ומרדכי דאינון בכלל קוטרא, דקאמר תלמודא, אבל הוא מורה בהדיא דלא כהרמ"ה בטור חושן משפט וסמכינן עלייהו טפי מאדידיה.

דברי 'תרומת הדשן' צריכים הסבר, מדוע לא יוכל למחות על נזק חד פעמי? אמנם דיני חזקה מובן שאין כאן, מכיוון שהאירוע חד פעמי, אבל מחאה כנגד נזק שיוזק, מדוע לא יוכל למחות? נראה שסברת 'תרומת הדשן' היא ש'קוטרא' הנידונת בגמרא, שיכולים למחות, היא כשיש נזק קבוע ורציני; אבל נזק חד פעמי אינו נזק ממשי, ואינו משאיר סימני נזק, ולכן לא יוכל למחות כנגדו.

ג. להלכה

הב"י (ד"ה וקוטרא) הביא את דברי 'תרומת הדשן' (כתבים סי' קלז) שתשמיש קבוע נאסר, אבל תשמיש חד פעמי לא נאסר, וכתב שיש לפסוק כדעת הרמ"ה; ונימוקו שהרמ"ה הוא רב מפורסם. אמנם ה'דרכי משה' (אות יב) הכריע כדעת 'תרומת הדשן', שהוא אחרון והוא חכם, וראוי לסמוך עליו.

מחלוקת זו הובאה בשו"ע (סי' קנה סעי' לז), וזו לשונו:

עשן שאמרו, דוקא בעשן תדיר, כגון כבשונות של נחתומין ושל יוצרים וכיוצא בהן. אבל תנור שהיחיד אופה בו פת, וכן כירה, כיון דלא שהי קוטרא רובא דיומא, לאו תדיר הוא. (אבל אי שהי רובא דיומא, מקרי עשן תדיר ודינן כשל נחתומין ויוצרים) (בית יוסף ממשמעות דברי הרמ"ה). ואי חזא ושתק, מחל ושוב אינו יכול למחות. ומיהו לכתחילה מצי מעכב אפילו בעשן שאינו תדיר. (יט וי"א דבעשן שאינו תדיר, אפילו לכתחילה לא יוכל למחות) (פסקי מהרא"י סי' קל"ז), (וכן נראה לי להורות)

הש"ך (ס"ק יט) דחה באריכות את דברי הרמ"א, וכתב שלא עיין ב'תרומת הדשן' עצמו, שלא פסק בצורה מוחלטת שעשן זמני אין למחות לכתחילה. בסוף הדיון כתב הש"ך: 'וגם מסתבר כהרמ"ה דהיאך יוכל זה לעשות לו לכתחילה דבר נזק אפילו כל שהא בעל כרחו'. ואולם לדברינו נראה להסביר ש'תרומת הדשן' דיבר בנזק של עשן, אבל לא במקרה שמזיק בבית וכתליו, אלא שגורם חוסר נעימות זמנית חד פעמית, ובמקרה כזה איננו יכול למחות כנגד עושה העשן. (שו"ת רע"א מהד"ק סוף סי' קנא, העלה שהתירו עשן זמני כיוון שזה ספק היזק, אבל אם הוי ודאי היזק, אין מקום להקל). עולה שיש להסביר את 'תרומת הדשן' והרמ"א שדיברו בספק היזק או בנזק של חוסר נעימות זמנית, ולא בנזק קבוע.

נראה שהגר"א (ס"ק קג) הכריע כדעת הש"ך, שלמעשה יש לפסוק כדעת הרמ"ה, וכן הכריע 'שו"ע הרב. על כן להלכה, יש להכריע כדעת הרמ"ה, ואת דברי הרמ"א יש לצמצם רק לעשן חד פעמי, ואין נזק ודאי אלא ספק נזק.

סיכום

לדעת השו"ע, יכול השכן למחות בחברו שעושה 'מנגל' בביתו אם הדבר מפריע לו מאוד, אפילו אם אינו עושה זאת תדיר אלא פעם אחת בלבד. לדעת הרמ"א נראה שאינו יכול למחות, כיוון שאין נזק ודאי, אלא מעט הרגשה לא טובה, ארעית. נראה שאפשר לומר כך רק במקרה שאדם עושה 'מנגל' ברשותו ויוצא עשן לרשות חברו באופן ארעי. אבל במקרה שצולה בשרים על 'מנגל' ברשות הרבים, גם 'תרומת הדשן' והרמ"א יודו שאסור לגרום נזק לחברו, ויכול הניזק למנוע חברו מגרימת עשן ברשות הרבים, אפילו כשהיזק אינו ודאי (עיין פתחי החושן, פי"ד סעי' יט).



תליית מזגן מעל גג חבירו

הרב יעקב אפשטיין

שאלה

ראובן ושמעון גרים בבית אחד שהדירות בו מדורגות בגובה ובכניסות. לדירתו של ראובן קיר משותף עם דירת שמעון, כשדירת שמעון (בקיר המשותף) גבוהה מדירת ראובן, וחזיתה בולטת יותר.

שמעון התקין לעצמו מזגן מפוצל, ואת המדחס שלו תלה על הקיר המשותף מבחוץ, כמטר מעל גגו של ראובן. בנוסף, צינור ניקוז המים של המזגן תלוי על הקיר המשותף בצד הפונה לגינתו של ראובן (שלפני ביתו). שמעון לא ביקש את רשותו של ראובן לתליית המזגן. ראובן מיד כשראה את מעשה שמעון מחה על כך ששמעון לא נטל ממנו רשות.

האם ראובן יכול לתבוע את הסרת המזגן מטעמים: א) שמעון נכנס שלא ברשות לרשות ראובן ומשתמש ברשותו. ב) שמעון מכער את דירתו של ראובן במדחס ובצינורית הניקוז. ג) רעש הפעלת המדחס נשמע בדירתו של ראובן.

תשובה

נראה שצריך לדון במספר שאלות¹:

- א. כיון שהמזגן לא מפריע פיזית, לראובן, האם יש לראובן זכות למנוע משמעון להשתמש ברשותו של ראובן אף ללא הפרעה.
- ב. האם טענת כיעור או פגיעה בנוי מסוג זה, מהווה עילה להסרת המזגן.
- ג. האם טענת מפגע רעש כעין זה מהווה עילה להסרת המזגן.

א. שימוש שאינו מפריע בשל חבירו

במסכת בבא בתרא (נ"ט ע"א) דנו לגבי חלון הצורי שבמשנה קבעו שיש לו חזקה, ונחלקו ר"ז ור' אילעא האם למעלה מד' אמות יש לו חזקה או לאו. ובמלים אחרות: החזקה מעידה שהחלון מפריע לשכן ואסור לו לעשותו ללא רשותו או מחילתו, וממילא השכן הנפגע מהפתיחה יכול למחות. ולמעלה מד' אמות לכאורה אין החלון מפריע, וע"כ סבר ר"ז שאין יכול למחות, והשכן הפותח אינו יכול לטעון חזקה שקנה את הזכות לפתוח חלון. ור' אילעא חולק שגם למעלה מד' אמות יכול למחות ושכנו יכול לטעון חזקה. הגמ' סברה בתחילה שמחלוקתם היא בכופים על מידת סדום,

1. הדיון מצד דין תורה, מצד חוקי המדינה ישנם סייגים אחרים.



שלר' זירא כופים וע"כ אינו יכול למחות ולר' אילעא אין כופים ויכול לטעון אין רצוני שתפתח חלון לרשותי אע"פ שאיני ניזק מכך. ולמסקנה הגמ' דחתה שלכו"ע כופים על מידת סדום, ולר' אילעא הטעם שיש לו חזקה מפני שיש לו בכ"ז נזק מסויים מפתחת החלון.

עפ"י דיון זה עולה שלכו"ע תשמיש שאין חברו ניזק ממנו מותר אע"פ שמסתייע בשל חברו.

וכ"נ מדברי הטור (חור"מ סי' קנג): 'כתב ה"ר יהודה ברצלוני ז"ל פחות מטפח אין בו חזקה כלל בין שקבעו בעל הגג בין שקבעו בעל החצר אין בו חזקה. ולענין למחות בו אין בעל החצר יכול למחות בבעל הגג מלקובעו שאם ירצה לקובעו ולהשתמש בו כלפי פנים אין בעל החצר יכול למחות ובלבד שלא ישתמש בו בחצר משום היזק ראייה. וכן אם בעל החצר בא לקובעו בכותל של בעל הגג כיון שהוא פחות מטפח אין בעל הגג יכול למחות בו, וכגון זה כופין על מדת סדום ותולה בו חפציו ואין בעל הגג יכול למחות בו דאי משום היזק ראייה לית ליה לבעל הגג ומשום חזקה נמי לית ביה דכיון שאין בו טפח אין בו חזקה ואי משום טענת היזק הכותל ז"ל שהוא פחות מטפח מעץ או מלוח אין יכול לתלות בו משא כבד כ"כ שיש בו היזק לכותל'.

אף במקרה דידן לכאורה תלית המזגן לכשעצמה, מעל גג ראובן, אין לו בה הפרעה או נזק וא"כ כופין על מידת סדום.

אולם הטור חלק על הר"י ברצלוני וכתב: 'ולא מסתבר כלל שבעל החצר יכניס ז"ל פחות מטפח בכותל בעל הגג בעל כרחו. והא דאמרינן פחות מטפח אין יכול למחות דוקא בשימוש קאמר כדפרישית לעיל, שבעוד שבעל החצר מניחו שם אין בעל הגג יכול למחות בו מלהשתמש בו'. היינו, לפי הטור אם הוא נתן רשות להשתמש רשאי להשתמש ואינו קובע חזקה בכך, אבל יש לשני זכות להוציאו ולא לתת לו רשות.²

ונראה שבשאלה זו דן אף הראב"ן בתשובה המובאת במרדכי (ב"ב פ"ג סי' תקנה) שדן ב'מעשה אירע שראובן ושמעון היו בתיהם מקורבים זה אצל זה ופתח ראובן

2. והנה הבית יוסף [חור"מ סי' קנג ס"ה] הביא: 'כתב נמוקי יוסף (לב. דבור ראשון) בשם הריטב"א (נט: ד"ה לימא) שאותם זיזים שמוציאים מגג של רעפים מפני קיום הכותל מהמטר זה נהנה וזה אינו חסר ואינו יכול למחות ואין לו חזקה וכשירצה זה לבנות יסלקם לגמרי ואם הוא שותף יטול חצי עובי הכותל לתשמישו כדינו עכ"ל'.

ואולי בזה נחלקו הר"י ברצלוני והטור. לפי הטור הכפיה על מידת סדום היא מצד זה נהנה וזה אינו חסר, ומצד טעם זה אינו יכול לתבוע על העבר תשלום אבל יכול לעכבו שלא ליהנות משלו ללא תשלום או אף בכלל לא. לעומת זאת לפי הר"י ברצלוני כפיה על מידת סדום עדיפה על זה נהנה וזה אינו חסר שכופין אותו לתת משלו. וכעין שתי הדעות במשנה (אבות פ"ה מ"י): "ארבע מדות באדם, האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום". וכתבו המפרשים שהיא מידת סדום מפני שאינו רוצה שיהנו הבריות מנכסיו.

2. והאחרונים חלקו האם הזכות (בגלל כפיה על מידת סדום) כוללת אף כניסה לרשות חברו או שעל כך צריך ליטול רשות מיוחדת.



חלון על גגו של שמעון ימים ושנים ועתה בא שמעון להגביה ביתו ולסתום חלונות של ראובן ולראובן יש לו אורה לביתו לצד אחר". והראב"ן בסוף תשובתו כתב: "אבל חלון מצרי של אורה שהוא למעלה מד' אמות דינו כדין חלון צורי שהוא למעלה מארבע אמות שאין לו חזקה לא לר' זירא ולא לרבי אילא דהא אינו מונעו לשמעון מלהשתמש בחצרו דלא יטרח ויעלה כדי לראות ואין כאן היזק ראייה, ולהכי לא מיחה, וכש"כ חלון של ראובן שהוא למעלה מגגו של שמעון שאין עליו תשמיש שאין דרך להשתמש שמה על הגג וגם שיש לו אורה מצד אחר ואין בו היזק ראייה דאין חזקה של ראובן חזקה שלא היה לשמעון למחות לא בשביל היזק ראייה ולא בשביל תשמיש דאפילו לר' אילא אין לו חזקה לראובן ויכול שמעון להגביה את ביתו כשירצה דהא אם בא שמעון טרם שירצה להגביה את ביתו למחות לא היה יכול דזה נהנה וזה אינו חסר וכגון זה אנו כופין על מידת סדום". ואף הראשונים האחרים שהשיבו לראב"ן הסכימו לדבריו.

הרמ"א פסק במפורש (סי' קנ"ג ס"ד) כטור. ז"ל: 'ואם בעל החצר רוצה לקבוע זיו בכותל חברו בעל הכותל יכול למחות בו אפילו בזיו פחות מטפח'.

על דברי הטור כתב הב"ח (ס"ק י') 'איכא לתמוה הלא גם רשב"ם פירש כן להדיא. וכן בדין דכיון דאין בעל חצר בשום דבר במה שמכניס בעל החצר זיו כלשהוא בכותלו שהרי אין ממנו אפילו היזק ראייה לבעל הגג ובעל החצר נהנה הוה ליה זה נהנה וזה אינו חסר וכופין על מידת סדום. וזאת היא דעת הרמב"ם (שכנים פ"ח ה"ד) בדין הנחת הסולם ברשותו של חברו ורבינו בסמוך סעיף כ"א ג"כ השיג עליו ואמר דאינו נראה דהיאך ישתמש בשל חברו בעל כרחו. ואינה השגה כלל, דטעמא משום דכופין על מידת סדום וכן כתב הרב המגיד לשם והוא הדין הכא. גם בסי' קע"ג סעיף ג' נמשך רבינו לשיטתו ועיי"ש במ"ש בס"ד. ולפי שהטעם שזה נהנה וזה אינו חסר הלכך גבי סולם אם צריך הוא לבנות שם מבטל הסולם דאם לא היה מבטל היה חסר כדפירשתי לשם. ולפע"ד דהכי נקטינן כסברת ה"ר יהודה ברצלוני ורשב"ם והרמב"ם דלא כהרב (=הרמ"א) בהגהת שלחן ערוך שכתב כאן (ס"ד) גבי זיו כדעת רבינו החולק עליהם. ותו דבסמוך גבי סולם פסק בשלחן ערוך (סי"ג) כהרמב"ם והרב בהגהה לשם לא כתב כנגד זה שום דבר אלמא דהכי הלכתא'.

אמנם הש"ך (סי' קנ"ג ס"ק ג') חלק על הב"ח וכתב שדברי רשב"ם אין פירושם כפי שפרשם הב"ח, ולגבי ראייתו מסולם כתב שלא דמי כלל.

מתבאר שלפנינו מחלוקת ראשונים ואחרונים האם אדם יכול למנוע מחברו להשתמש בשלו אף שאין לו נזק בכך (או שנזקו קטן מאד). ואע"פ שהרמ"א והש"ך סברו שלא כב"ח, אולם רבים הראשונים הסוברים כר"י ברצלוני. כפי שכתב הב"ח וכ"נ מדעת הראב"ן ושאר העונים במרדכי שכולם הודו לסברתו שקודם שהגביה אינו יכול למנוע מחברו לפתוח חלון שאין בו היזק לגגו. וכ"נ מהריטב"א והנ"י שהביאו, שבדבר שאין לו נזק אף שהוא נכנס לשל חברו אין הלה יכול למנועו.



ב. הכרעות במחלוקות הפוסקים בנוזקי שכנים

עפ"י המחלוקת שלפנינו, מתעוררת השאלה איך לדון במקרה הנוכחי. בכנסת הגדולה (הג' הטור אות כ"א) דן בשאלה. ופתח: 'נפל מחלוקת בין הפוסקים היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא מי הוא המוחזק המזיק או הניזק'. ומביא שבתרוה"ד (כתבים סי' קל"ז) כתב שבמחלוקת הפוסקים המזיק מוחזק. ומפרש כנה"ג את דבריו: "ומסתמא קאמר בין בנזק מבורר בין שאינו מבורר, בין בנזק גדול בין בנזק קטן, בין בעושה בתוך שלו בין בעושה ברשות הניזק, בין תפוס בין שאינו תפוס".

ומביא אחרונים (מהרש"ג, מהר"ש יפה) שחלקו עליו וסברו שדוקא כשעשה בתוך שלו המזיק הוא המוחזק אבל אם עשה בשל חברו הניזק הוא המוחזק. ומביא דעת אחרונים נוספת שתמיד הניזק הוא המוחזק. ומביא אחרונים אחרים שהטילו פשרה בין הדעות שבנזק מבורר הניזק הוא המוחזק, ובנזק שאינו מבורר המזיק הוא המוחזק. ואחר שנושא ונותן בדעות, מכריע בעל כנה"ג: 'ולענין הלכה, בכל מקום דאיכא פלוגתא דרבוותא מי הוי מוחזק המזיק או הניזק, אין לומר בזה קים לי כיון דבהא פליגי, ואית לן למיזל בתר רובא'.

ועפ"י דבריו, בענין שלפנינו, נראה, שאם היה שמעון ניגש לשאול מה עליו לעשות כדי לקבוע את המזגן מעל דירת ראובן, היינו אומרים לו שיטול רשות מראובן, ובתנאי שלא ייצור חזקה לשימוש מעל גגו. אבל לאחר מעשה כיון שלרוב הראשונים (שאזלינן בתרייהו כהכרעת כנה"ג) כופים על מידת סדום, מצד עצם קביעת המזגן, מבלי להתייחס למפגעי הרעש והנוי, אין שמעון צריך להסיר את המזגן.

ג. נזקי רעש

ישנם נזקי שכנים ברעש כגון: צפצוף צפורים המפריע לו (שו"ע חו"מ סי' קנ"ה סעי' ל"ט), וכן בסימן קנ"ו סעי' ב' ובעיקר ברמ"א. אולם אין זה כה ברור שאמנם הרעש מפריע לו ביותר. שהרי לדירתו מן הסתם ישנו מזגן, וברעש שלו הוא עומד, וכדרך בני אדם סבירים הם משתמשים פחות או יותר באותם זמנים, וא"כ מדוע נאמר שמהרעש שלו הוא אינו סובל ומרעשם של אחרים הוא סובל? האם אין בכך הקפדה שלא כראוי מצד יחסי שכנות עכורים, וא"כ אף על זה כופים משום מידת סדום.

ד. מפגעי נוי ומראה

בגמ' ובפסיקה מפגעי הנוי הם בדר"כ מפגעים תברואתיים ולא רק מפגעים אסתטיים. וכידוע ההקפדה בדורות האחרונים על נושא זה וההשקעה הממונית של אדם ליפוי נכסיו הרבה יותר גדולה. וע"כ מצד דינא דגמרא אין להוכיח שיש כאן נזק לשכן. אולם כבר הקדימו הפוסקים (עי' ערוה"ש ריש סי' קנ"ג) שהכל הולך אחר מנהג המדינה. לגבי נוי ישנם בדר"כ תקנות מקומיות לנוי כגון אי תלית חבלי כביסה בחזית הבית, או עשיית מתקן המכסה את חבלי הכביסה ונותן צביון למקום נאה יותר.



וצריך לבדוק האם בישוב המדובר ישנה תקנה כזו, או שמנהג הציבור שלא לתלות מזגנים בקירות כאלה. ואולי דוקא בגלל שהמזגן שייך לשכנו הוא מוחה על כך, ואילו הוא היה נצרך לכך, היה תולה את המזגן אף בקיר חיצוני ובמקום בולט כזה. וע"כ נראה שמוטלת על הניזק ההוכחה שהוא אמנם ניזק, וכן שמנהג המקום שלא לתלות מזגנים במקומות כאלו מצד השמירה על הנוי החיצוני של הבית.

ה. חזקה לאויר

הודגש בתחילת העיון שאין שמעון המתקין את המזגן קונה לעצמו חזקה באוירו של חברו, וע"כ, אם בעוד זמן מה ירצה ראובן להגביה את דירתו, יוכל לתבוע משמעון להסיר את המדחס ממקום זה ולשמעון לא תהא תביעה כלפיו לא של השארת המזגן, ולא של פיצוי כספי על הוצאות העברת המדחס.

סיכום

נראה, ששמעון ראוי לנזיפה, על התנהגותו (כפי שפורטה בשאלה). אולם לגבי הסרת המזגן מהמקום בו תלאו, נראה כי על ראובן מוטלת חובת הראיה שיש לו נזק בכך אם מפאת הרעש או מפאת נוי ביתו שהתקלקל. והיה, אם יוכיח זאת, עפ"י הנהגת המקום או התנהגות רוב הציבור, על שמעון להעביר את המדחס למקום אחר. ובכל מקרה שמעון לא החזיק במקום המזגן, הן מפאת מחאתו של ראובן והן מפאת שעד עתה לא היה בכך הפרעה ממשית לדירתו שתחייבו במחאה.

תליית מודעות

הרב יהודה הלוי עמיחי

א. תליית מודעות – אדם המזיק

הגורם לחברו הוצאות בגלל מעשיו חייב לשלם את הנזק, ולכן אדם ששבר או פגע ברכוש חברו חייב לשלם. בהדבקות מודעות אמנם אין זה היזק כשובר או מקלקל, אבל כדי להשתמש בקיר כדרך בני אדם צריך לנקות ולשפשף היטב ולכן חייב לשלם. הראיה לכך מדברי הגמ' (ב"ק ג ע"ב) שאדם שירק על חברו והזיקו חייב כאדם המזיק. רש"י ביאר שהרוק מטנף את הבגדים ולכן היורק חייב. למדנו מכאן שכל מי שמלכלך בגדי או קירות ביתו של חברו הרי זה אדם המזיק, למרות שיכול הניזק לכבס ולנקות. התשלום יהיה לפי עלות הכביסה (עיין ש"ך סי' שפז ס"ק א, סי' צה ס"ק יח), וכן אם בגלל לכלוך זה ערך הבגד המכובס יפחת יצטרך המזיק להשלים את הנזק (נתיבות המשפט, ביאורים, סי' שמ ס"ק ג).

בקצות החושן (סי' שסג ס"ק ג) הביא דעה חלוקה, וזה לשונו:

נראה דשחרוריתא דאשייתא (שחרורית הכתלים) לא מיחייב מדין מזיק, כיון דאם ישכור פועל ללבנו הדרא ללבנוניתא, והוי ליה כזורק מטבע לים היכא דאפשר להדורי על ידי בר אמוראי, דאע"ג דצריך הוצאה אינו אלא גרמא ופטור, אלא היכא דנהנה מתחייב על הנאתו כיון דגרם לזה חסרון, וכמו באומר את גרמת לי היקפא יתירה דודאי אין בזה משום דין מזיק, אם נהנה חייב לשלם מה שנהנה כיון שזה מיהא חסר על ידו, אבל היכא דלא נהנה אינו חייב בעד שחרוריתא, דאין בזה משום מזיק וכמו שכתבנו.

העולה מסברת קצות החושן שכל נזק שאפשר להחזירו למצבו הקודם, אפילו שיש לו הוצאה ממונית, אין בכך מזיק, והחייב הממוני הוא רק אם נהנה.

סברא זו קשה מדברי רש"י שמטנף כלי ובגדי חברו הרי זה אדם המזיק. על השאלה מדוע מלכך הקיר יתחייב ואילו הזורק מטבע לים וצריך אדם אחר שיוציאו מהים, ובכל אופן פטור הזורק כיוון שזה גרמא בנזיקין? הסביר בהגהות אמרי ברוך שאין להשוות בין המקרים, מכיוון שהמטבע מוצאת מהמים היא אותה מטבע לא נעשה בה כל שינוי, אבל המטנף את הבגד א"כ זהו בגד אחר ולכן חייב המטנף. על פי יסוד זה אם חברו גרם לאבק על הקיר ובהעברה בעלמא מסיר את האבק מהקיר, אין זה שינוי בקיר והרי זה כהוצאת המטבע מהים ופטור, אבל אם נוצר לכלוך עצמי שלצורך הסרתו יש לשפשף היטב בכך אין זה דומה לזורק מטבע לים, כיוון שנוצרה מציאות אחרת המצריכה כיבוס ושפשוף, ולכן במקרה כזה הוא אדם המזיק (עיין



נתיבות ביאורים סי' שמ ס"ק ג שהביא סברא זו בשם המרדכי ודחה כפי שכתבנו, ועיין עוד בפתחי החושן נזיקין פ"י הערה כא שכבר דחה את דברי הקצות הללו).

מסקנת הדברים היא שכל המלכלך בגד או בית חברו חייב כאדם המזיק אפילו שלא נהנה מהנזק, אבל אם הוא גם נהנה מהלכלוך (כגון פרסום מודעות) לכו"ע חייב לשלם.

על כן פשוט שאין להדביק על כתלי חברו מודעות וק"ו שאם מצויר גרפטי (שהסרתו קשה ויש פגיעה בקיר) בחצר חברו הרי זה מזיק גמור. אין הבדל אם אדם מזיק את קיר חברו או חבריו, דהיינו בין קיר של בית פרטי ובין חדר מדרגות של כל התושבים הרי זה אדם המזיק. אמנם אם תלה את המודעות במקום המיועד להם, או בצורה שלא מקלקלת את הקיר (כגון באזיקונים) ובהסרה בעלמא יכולים להוריד את המודעה (ולא נשארם סימנים) במקרה כזה התולה פטור שאיננו אדם המזיק. נראה שגם התולה מודעות במקום שרגילות לתלות שם מודעות, ואין מחאה של הבעלים, א"כ במקרים אלו איננו אדם המזיק.

גם הדבקות מודעות ברכוש הציבור (בתי כנסת, ישיבות, עיריות וכדו') היא אסורה שאין הבדל בין בית פרטי ובית ששייך לרבים, כל המזיק חייב לשלם. נראה שנזק לרבים עונשו חמור יותר מאשר נזק ליחיד.

ב. מודעות במקום שאין בכך נזק

לפי מה שהעלנו האיסור להדביק מודעות הוא מדיני אדם המזיק, אבל במקום שאין אדם המזיק, כגון התולה על מקום שרגילות לתלות בו אבל המודעה פונה לרשות הרבים או כשבעל החפץ עצמו רוצה לתלות מודעה במקום הפונה לרשות הרבים, אין כאן דיני אדם המזיק אבל תלייה זו היא כנגד תקנות עזר של העיריות והמועצות האוסרות תליית מודעות בכל מקום שפונה לרשות הרבים¹ (אפילו שבעל הנכס מרשה לתלות שם מודעות). עיקר תקנות אלו הן כדי למנוע לכלוך ציבורי ויש פעמים שהמועצות רוצות להרוויח כסף כדי שיתלו את המודעות רק בלוחות הציבוריים ואז חייבים באגרה.

1. מתוך תקנות מועצת קרית ארבע. 'לא ידביק אדם מודעה על קיר, מחיצת קרשים או על כל מבנה אחר כיוצא בו או על כל כותל עץ, גדר, שער, או על כל מקום אחר כיוצא בו, אלא על לוח המודעות שייעדה המועצה דרך קבע להדבקות מודעות'. מתוך תקנות מזכרת בתיה: "תליית מודעות על לוחות המודעות כרוכה בתשלום (למעט מודעות אבלים). המעוניין בתליית מודעות יגיש ליח' הגביה לצורך תשלום והסבר. חל איסור על תליית מודעות ופרסומים, כולל מודעות אבלים, על ריהוט רחוב, גדרות, תחנות אוטובוס וכד'. העובר על הוראה זו צפוי לקנס בהתאם לחוקי העזר".

תקנות בני העיר כלולות בהלכה (רלא סעי' כז):

רשאים בני העיר לקוץ להם שער לכל דבר שירצו ולהתנות ביניהם שכל מי שיעבור קונסים אותו כך וכך.

השו"ע לא הזכיר שתקנות וקנסות אלו צריכות אישור של "חכם העיר" שהוא אחראי על ענייני העיר. אמנם לעניין בעלי אומנות שעושים תקנה פרטית השו"ע (רלא סעי' כב) הצריך שגם חכם העיר יהיה שותף בתקנות אלו. נחלקו האחרונים האם גם בתקנות בני העיר צריך שהחכם יסכים עמם. אלא שכבר כתב הפתחי תשובה בשם אחרונים שלא נהגו בימינו להצריך הסכמת "חכם העיר" בכל תקנה ציבורית, ובייחוד שהיום אין ל"חכם העיר" מעמד של אחראי על העיר, ובד"כ הוא משמש רק בענייני רבנות, ועל כן אין דעתו מחייבת בענייני תקנות. (עיין מה שכתבתי ברקאי ח"ה בעניין מושב שיתופי).

על כן נראה שתקנות אלו יש לקיימם והסמכות בידי העיריה והמועצה גם לקנוס את מי שעובר על תקנות אלו. תקנות אלו נמצאות גם בספר החוקים של המדינה (חוק שמירת הנקיון תשמ"ד²). על כן נראה ברור שאם אדם תלה על קיר ביתו מודעה למרות שאיננו גזלן, אבל כיוון שעובר על תקנות העיר חייב לשלם את הקנסות.

ג. הסרת מודעות

יש שלושה סוגי מודעות. 1. נתלו שלא ברשות. 2. נתלו שלטים ברשות. 3. נתלו שלטים כנגד הוראות המועצה.

1. ברור שאם תלו לאדם מודעה ברשותו (או חדר מדרגות וכדו') ללא קבלת היתר, הוא יכול להסיר ואין עליו כל חובה.
2. אדם שתלה מודעה כדין אסור להסירה, מכיוון שהתולה השקיע כספים ושילם אגרות לקבלת היתר תליית מודעות, והמסיר את המודעות הרי זה גורם לתולה המודעות הוצאה כספית שירודות לטמיון. בחוקי העזר של העיריות נאמר שאסור להסיר ולפגוע במודעות, אבל לא מוזכר קנס לעושה פעולות אלו. אבל נראה שבאופן עקרוני התולש מודעות שנתלו כדין חייב לשלם את ההוצאות שהפסיד המפרסם.

2. א.א. (א) 'הכותב, מצייר, משרטט או חרט על מקרקעין של זולתו, שלא כדין, או מדביק, תולה, מניח או קובע עליהם, שלא כדין, כל כתב, מודעה או שלט, רואים אותו, לענין סעיף 2, כמכללך את רשות הרבים'.

(ב) הודבקו או נקבעו כתב, מודעה או שלט כאמור בסעיף קטן (א), רואים לענין סעיף 2, גם מי שתכנם של הכתב, המודעה או השלט מצביע עליו כמי שהזמין את הכנתם או הדבקתם או הורה על כך, זולת אם הוכיח כי לא הוא עשה כן וכי המעשה נעשה שלא בידיעתו והוא נקט את כל האמצעים הסבירים למנוע את ביצוע המעשה.



3. נתלו שלטים או מודעות שאין בהם נזק לרכוש (כגון אזיקונים או ברשות בעל הנכס וכדו') אלא שהם כנגד תקנות הרשות העירונית המקומית, א"כ ברור שהרשות המקומית יכולה להסיר את השלטים, אבל יש להסתפק האם אדם שאיננו שייך לרשות ותפקידה יכול להסיר את המודעות הללו, אבל ברור שאם אדם אחר יסיר את המודעות לא יתחייב על כך.

ד. סיכום

1. אסור לתלות מודעות מודבקות ברשות היחיד, בחדר מדרגות או ברשות הציבור. והעושה כן הוא אדם המזיק שחייב לשלם את הנזק.
2. אסור לתלות מודעות אפילו שאינן מודבקות ברשות היחיד, רבים או ברשות הציבור. העושה כן איננו מזיק.
3. יש תקנה ציבורית (חוקי עזר וכו') האוסרת לתלות כל סוג מודעות, והעובר חייב לשלם קנסות על פי תקנות הציבור.
4. התולה מודעה ברשות אחר ללא היתר – יכול בעל הרשות להסיר את המודעה.
5. התולה מודעה ברשות וכדין אסור להוריד את המודעה, והתלוש חייב לשלם למפרסם את הנזק הכספי הישיר שנגרם למפרסם.
6. התולה מודעה כנגד תקנות אנשי העיר, הממונים מטעם היישוב יכולים להסיר, אבל ספק האם כל אחד יכול לעשות כן.

יא. שאלות ותשובות קצרות

כללי

מצוות יישוב הארץ ושמירת הסביבה

הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה

האם על האדם לצמצם את יישובו, כדי לשמור על הצומח והחי ולשמר את הנוף? האם מותר לפגוע בנוף לצורך הקמת יישוב או הרחבתו?

תשובה

התורה מצווה אותנו "והורשתם את הארץ וישבתם בה", (במדבר לג, נג) ומכאן שיש מצווה של יישוב הארץ, שמשמעותה גם בינוי ושיכון. אך עם זאת, התורה מצווה אותנו לשמור על הטבע והנוף, ואוסרת השחתת עצי פרי. סביב לכל עיר בארץ ישראל, עלינו להניח מקום שאין בונים בו, כדי שאנשים ייהנו מאוויר נקי ונעים בעיר. אנו צריכים להגן על גידולים מיוחדים, ולהיזהר מפגיעה במראות נוף יפים; שכן שהרמב"ם מלמדנו, שהדרך לאהבת ד' היא כשיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים והגדולים, וילמד מהם חכמתו שאין לה קץ.

כאשר שני ערכים יכולים לדור בכפיפה אחת, בוודאי שזו הדרך הנכונה, כדברי החכם מכל אדם: 'גם מזה וגם מזה על תנח ידך'. אם אפשר לקיים את מצוות יישוב הארץ, באופן שהטבע והנוף יישמרו, בוודאי שיש להשתדל בכך. כמו כן כאשר יש סתירה ברורה ומוחלטת בין קיום מצוות יישוב הארץ וצורכי האדם הדר בה לבין שמירת הסביבה, יישוב הארץ וצורכי האדם בה קודמים לשמירת הסביבה. הרי כל הבריאה באה לשרת את האדם, והאדם צריך לעבוד את בוראו. כשהאדם מישראל מקיים את



מצוות יישוב הארץ, משתלמת מכך הבריאה כולה: דומם, צומח, חי, מדבר וישראל. על כן כאשר עומדת השאלה של התנגשות בין ערכי שמירת הצומח והחי לבין צורכי ישראל ויישובו, ברור שצורכי ישראל קודמים.

חכמי ישראל התלבטו בשאלה האם מותר לעקור עץ פרי כדי שאדם יגור בבית מואר יותר או ממוזג יותר. היו שאמרו שאין לעקור עצי פרי לצורך רווחתו של האדם, והיו שאמרו שרווחתו ואיכות חייו של יהודי בארץ ישראל היא סיבה חשובה דיה, כדי לעקור עצי פרי ממקומם.

כל הדיונים הללו הם במקרה של אדם ועץ יחידים, ואולם כאשר אנו דנים בשיבה של כלל עם ישראל לארצו, ובהקמת ערים ומושבים חדשים, מתווסף שיקול חדש. יישוב חדש בארץ ישראל הוא מציאות של קידוש השם. כל עיר וכל יישוב שנבנים, הרי נבנה עוד מקום לעבודת ד'. אין כאן שאלה של פרטית, אלא שאלה ציבורית. כאשר עם בונה את עריו, יש בכך תפארת לעם, כאשר עם ישראל בונה עיר במצוות אלוקיו, הרי יש בכך תפארת לעם ולאלוקי ישראל. על כן עלינו להשתדל להימנע מפגיעה בערכי הטבע, אבל אפילו אם חלילה ערכי הטבע ייפגעו, עלינו להרבות בהקמת ערים בארץ ישראל, שכן בכך מתקדשים שם ה' ושם ישראל בעיני העמים.

מיחזור

לקיחת בקבוקי פלסטיק ממתקן האיסוף

הרב אהוד אחיטוב

שאלה:

נשאלנו מס' פעמים האם מותר לקחת בקבוקי פלסטיק ממתקן המחזור?

תשובה:

המכלים לאיסוף בקבוקים, נחשבים לכלים של החברה למחזור בקבוקים. חברה זו קיבלה את הזיכיון לאסוף בקבוקי פלסטיק מסוגים שונים ולמחזור אותם, ולצורך זה היא הניחה מיכלים המיועדים לכך בהסכמת הרשות המקומית/עירונית שמוסכמת לתת רשות כזו. לפיכך, כל חפץ שהונח שם לצורך מחזור, מיד זוכה בו חברת האיסוף עפ"י ההלכה ש"כלי של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניחו..." (עפ"י מס' ב"ב פה ע"א, רמב"ם הל' מכירה פ"ד ה"א, שו"ע חו"מ סי' ר סעי' ג). לדעת הרבה פוסקים דינם של כלים אלו כדין "חצר המשתמרת", שאם הכניסו לתוכה חפץ כמתנה עבור הבעלים, הם זוכים במתנה זו, אף אם בשעת הכנסת החפץ הם כלל לא ידעו שהחפץ נכנס לחצרם. כפי שפסק השו"ע ש"חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אע"פ שאינו עומד שם כיון שהגיע המתנה לחצירו כאילו זכה בה אחר". והיות וסתם כלים מוגדרים כ"חצר המשתמרת" כפי שכתב נתיבות המשפט (חו"מ סי' ר ס"ק ג עפ"י רש"י קדושין מד ע"ב ד"ה ניעור) שמדין כלים אלו לומדים שכל חצר המוקפת מחיצות ויש דלת לפתח שלה, אע"פ שאינה נעולה במנעול, חשובה כ"חצר המשתמרת". אם כן הוא הדין מיכלי האיסוף, הרי הם מתוחממים במחיצות, יש להם מכסה או דלת אע"פ שאינם נעולים במנעול – כפי שענינו רואות, ש"ילדים וילדות משחקים ברחובותיה" ויוצאים ונכנסים לתוך המיכלים – מ"מ הם עדיין מוגדרים כ"חצר המשתמרת". משום כך, כשאדם מניח בתוכם בקבוקי פלסטיק למחזור זכתה בהם חברת המחזור. אכן יש הסוברים שחצר המשתמרת נחשבת רק אם היא נעולה במנעול, שאם לא כן היא נחשבת כ"חצר שאינה משתמרת". אך גם לפי הבנה זו



עדיין קיימת יכולת זכייה לבעלי המיכלים, לפי חלק מהפוסקים. שאמנם לפי השו"ע (חו"מ סי' רמג סעי' כ-כא) לא ניתן להקנות חפצים ב"חצר שאינה משתמרת" אלא אם כן בעלי החצר, שבמקרה זה אלו בעלי החברה, יעמדו בכל פעם שמביאים להם חפצים, ויאמרו שחצרים זכתה להם - דבר שכמובן אינו מעשי. אך לדעת הרמ"א (חו"מ סי' ר סעי' א בהגה) די בכך שנותן המתנה יעמוד בסמוך לחצר או לכלי בשעת הקניין, ובכך זוכה כבר הקונה שהוא בעל החצר. וכשנשווה זאת למקרה שלנו, בשעה שאדם מניח את הבקבוקים, מטבע הדברים הוא עומד בסמוך למיכל. ממילא כבר זוכים בעלי החברה בבקבוקי הפלסטיק אף לדעת הפוסקים שמגדירים את מיכלי האיסוף כ"חצר שאינה משתמרת", דבר שכאמור אינו מוסכם על כולם. יתירה מכך, יש מן הפוסקים הסוברים שבמתנה בתוך "חצר שאינה משתמרת" כמו במקרה הנידון; זוכה בעל החצר או הכלי, גם אם אין שום אדם שעומד בסמוך לה, כגון ששלח את החפץ ע"י ילד קטן שאין לו דעת להקנות (קצות החושן סי' ר ס"ק ב עפ"י שיטה מקובצת, נחלת-דוד ב"מ יא ע"ב).

מסקנה:

מכלי האיסוף הם כלים של בעלי החברה למחזור בקבוקים, והם הוצבו ברחובות הערים בהסכמת הרשות המקומית המוסכמת לכך. לפיכך, כל מי שמניח בתוכם בקבוקי פלסטיק וכדו' נחשב בפשטות כאדם שנותן מתנה בתוך כליו או חצרו של אדם שהונחו שם ברשות. לפי מה שנתבאר לעיל, בעלי החברה זוכים באותם בקבוקים מכמה נימוקים. לפיכך, אם אדם רוצה להוציא בקבוקי פלסטיק לכל שימוש שהוא, נראה בפשטות שהוא צריך לקבל הסכמה עקרונית מבעלי החברה.

החי והצומח

עציצים לקישוט בבית כנסת

הרב יעקב אפשטין

שאלה

האם מותר לשים עציצים לקישוט בבית כנסת?

תשובה

כתב רבי עקיבא איגר [או"ח, סי' ק"נ ס"א]: כ' הרמב"ם ספ"ו מהל' ע"ז: 'הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק ובין אילן מאכל אע"פ שעשאו לנוי למקדש ויופי לו ה"ז לוקה, מפני שהיה זה דרך עובדי כוכבים נוטעים אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו שם העם'. וכ' הר"ד עראמה בפירוש להרמב"ם דאפי' אצל ביהכ"נ אסור מדרבנן.

וב'הר צבי' לגרצ"פ פרנק הביא מחלוקת אחרונים בענין נטיעה סמוך לביה"כ, והתיר כשמוכח שהנטיעה לא ניטעה אדעתא דבי"כ אלא קיימת בלאו הכי, וכן בקיום הנטוע כבר. וב'הר צבי' לא חילק בין בתוך בי"כ, לחוצה לו או סמוך לו. אמנם המדייק בדברי רעק"א יראה שכל דבריו בסמוך לבי"כ ('אצל'), ונראה שנטיעה בתוך ביה"כ חמורה יותר.

וראיה לחילוק בין תוך ביה"כ לחצרו, שנפסק ברמ"א [או"ח סי' תצ"ד ס"ג]: 'ונוהגין לשטוח עשבים בשבועות בביה"כ והבתים זכר לשמחת מתן תורה' ובמג"א [ס"ק ה'] הוסיף: 'ונוהגין להעמיד אילנות בביה"כ ובבתים ונ"ל הטעם שיזכירו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם"... וכן פסק בשו"ע הגר"ז. אולם ב'חיי אדם' [כלל קל"א ס"ג] כתב: 'הגר"א ביטל מנהג מלהעמיד אילנות בעצרת משום שהוא חוק העמים להעמיד אילנות בחג שלהם, וכן פסק משמו במשנה ברורה [ס"ק י']. ובערוך השולחן [שם ס"ו] נכתב: 'ויש נהגו להעמיד אילנות אמנם בדורות שלפנינו ביטלו האילנות והעשבים מטעמים שידעו הגדולים שבדור' ולדעתו הגר"א ביטל אף בעשבים. וכיוון שלא מצאנו כדבריו, נראה שבשטיחת עשבים יש להקל, אבל



בהעמדת אילנות היינו ענפים גדולים, ראוי לאסור. ועציצים יש בהם צד שהם קבועים יותר מאילנות כיוון שחיים מהעפר שצבור בהם, ואמנם בדר"כ הם קטנים אבל אין הכרח בכך.

על כן נראה שמן הראוי להחמיר בתוך ביה"כ מאשר בחצרותיו. ולא יעמידו בקביעות עציצים בתוך ביה"כ, לפחות מטעמא דהגר"א אם לא מטעמא דרעק"א. וחוצה לו לנוי וליופי נראה שאין צריך להחמיר, אם מטעם המקלים ואם מטעם שברור לכל שנעשה אך ליפוי ולהידור ולא לשום טעם אחר.

האכלת בעלי-חיים שברשותו לפני סעודתו

הרב אהוד אחיטוב

תשובה:

בגמ' (ברכות מ ע"א) נאמר שאם אמר אדם בירך המוציא ולפני שאכל מן הלחם ביקש מבני ביתו שיכינו את המורסן לשוורים, אין זה הפסק בין "המוציא" לאכילה, ויאכל בלא לברך פעם שניה. הגמ' מסתמכת על דברי רב יהודה בשם רב שאמר: "אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר (דברים י"א) ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת", ופירש הפני יהושע (ברכות שם): "דכיון דאסור לאדם שיאכל קודם שיתן לבהמתו א"כ אין לך צורך אכילת פרוסת המוציא גדול מזה". והנה הרמב"ם והשו"ע לא ציינו זאת כלל כדבר שבחובה, אלא רק פסקו (רמב"ן הל' ברכות פ"א ה"ח; שו"ע או"ח סי' קסז סעי' ו) שאם צווה להאכיל את בהמתו אחר ברכת "המוציא" אין זה הפסק. אולם מדברי שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד דפוס פראג סימן שב) מפורש שזהו איסור גמור מן התורה לאכול לפני הבהמה; ומדברי הביאור הלכה (או"ח סי' קסז ד"ה ומכל מקום לכתחילה) בדעת כמה פוסקים נראה שזהו איסור מדרבנן שחז"ל מצאו לו סמך בפסוק. כשטעם הדבר הוא; או משום שחובה על האדם לדאוג לבעלי-החיים שברשותו כפי שהקב"ה דואג לו עצמו (אבודרהם הל' ברכות שער א' ד"ה שיעור פרוסה), או שחובת הבעלים להאכיל את הבע"ח שעושים עבורו מלאכה (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' יז, דברות משה ב"מ סי' ל ענף ב הוב"ד בנפש כל חי סי' י הע' ב). או משום שלעתים האדם ניזון רק בזכות בהמתו (יד אפרים על שו"ע או"ח סי' קסז). או שזהו ענף מאיסור צער בעלי חיים (כך משמע מדברי חיי-אדם כלל מה סי' א; שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סוף סי' יז ועוד פוסקים). מכאן לשאלה האם חובה זו נוגעת לכל סוגי בעלי החיים השונים? הנה אף שלא מצאנו בפוסקים שדנו בכך, אולם רבי יעקב עמדין (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' יז) כתב שאף שיש מקום לחלק בין בע"ח שאינם יכולים לדאוג למזונותיהם בעצמם, לאלו שרגילים לדאוג לעצמם, וכן בין בע"ח שהם עושים מלאכה, לבין אלו שאינם עושים מלאכה. מ"מ בסופו של דבר מסכם היעב"ץ עצמו שמן הראוי שהאדם יקדים לכל סוגי בע"ח שברשותו את מנתם היומית לפני שהוא אוכל בעצמו; מצד מידת הרחמנות שלעתים הם מצטערים כשהם מריחים או רואים אוכל אצל אחרים. עפ"י דבריו ניתן לבאר מדוע הרמב"ם והשו"ע לא הביאו זאת כהלכה, משום



שלדעתם הגמ' באה ללמד אותנו כיצד לקנות את מידת הרחמים, ולהדבק במידותיו של הקב"ה, כמפורש בדברי הרמב"ם (סוף הלכות עבדים פ"ט ה"ח): "מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק... חכמים הראשונים היו נותנין לעבד מכל תבשיל ותבשיל שהיו אוכלין, ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן... אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וציווה אותם בחוקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל, וכן במדותיו של הקב"ה שצונו להדמות בהם הוא אומר ורחמיו על כל מעשיו וכל המרחם מרחמין עליו שנאמר ונתן לך רחמים ורחמך והרבך". לפיכך אף אם נאמר שאין חובה הלכתית להאכיל חלק מהבע"ח שברשותו אך כיוון שבמקרים מסוימים הדבר עלול לצער אותם, לפיכך גם בע"ח שמסתדרים בעצמם מן הראוי להקדים אכילתם לאכילת הבעלים.

סיכום:

- א. אסור לאדם מישראל לאכול לפני שהוא מאכיל או דואג שבעלי החיים שברשותו, כגון; הבהמות, החיות, העופות והדגים יקבלו את מזונם.
- ב. איסור זה קיים דווקא כשמדובר בבעלי חיים שאינם מסתדרים בכוחות עצמם, ובעליהם מביאים להם לאכול. אולם בעלי-חיים שדרכם להביא את מזונותיהם בכוחות עצמם; כגון: כלבים (במקרים בהם יש לאדם היתר הלכתי לגדל כלב בתוך ביתו) או חתולים, ואין דרכם של הבעלים לדאוג למזונותיהם באופן שוטף; אין חובה גמורה להאכילם לפני סעודתו – אך מן הראוי לנהוג כן.
- ג. חובה זו אינה בכל שלוש הארוחות שאדם רגיל לאכול ביום; אלא די בכך שהוא הקדים לתת לבעלי חיים את מנת מזונם בזמן שהם רגילים לקבל את מזונותיהם.

כלבים המסתובבים בישוב באופן חופשי

הרב אהוד אחיטוב

שאלה:

כלבים שיש להם בעלים; מסתובבים משוחררים בישוב; והדבר מפחיד חלק מהאנשים, נשים וילדים, ונפשם לשאול הגיעה, לדעת מה ההלכה בנידון?

תשובה:

ישנם מס' מקורות בחז"ל המתייחסות בחומרא לאדם שמגדל כלבים שלא עפ"י כללי ההלכה, כגון: 'לא יגדל אדם את הכלב - אא"כ קשור בשלשלאות... אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה' (מס' ב"ק פ"ז מ"ז, ובגמ' פג ע"א). וכן בגמ' (שם): 'רבי אליעזר הגדול אומר: המגדל כלבים כמגדל חזירים. למאי נפקא מינה? למיקם עליה (להעמידו) בארור', כפי שגזרו על מגדלי חזירים (רש"י שם עפ"י ב"ק פב ע"א). ובהמשך (שם) מובא מעשה באישה שהגיע למאפייה בבית פרטי, נבח עליה הכלב של בעה"ב, ובעה"ב הרגיע אותה ואמר לה (בתרגום חופשי): "הכלב לא נושך, אין לו שיניים", ענתה לו האישה: "מוחלת על טובתך, הוולד כבר נפל מחמת הפחד מהנביחה". וכן מאמר הגמ' (ב"ק טו ע"ב): 'המגדל כלב רע בתוך ביתו עובר על הלאו "לא תשים דמים בביתך" (דברים כב, ח)'. כשלדעת חלק מהפוסקים האיסור כשיש גם חשש נזק בלבד, ולא רק חשש של סכנת נפשות (עי' ספר החינוך מצווה תקמז, ובמנחת חינוך שם). מאידך, יש מימרא המתירה גידול כלבים (תוספתא ב"ק פ"ח הי"ז, ב"ק פ ע"א): 'רבי שמעון בן לעזר אומר מגדלים כלבים כופריים... (עפ"י רש"י הכוונה לכלבים קטנים, או לכלבי-ציד שאינם מזיקים). ביישוב המקורות הסותרים לכאורה, יש הסוברים שזה מחלוקת, והלכה כדברי המשנה, שבכל מקרה אסור לגדל כלבים שאינם קשורים (פשט הרמב"ם הל' נזקי ממון פ"ה ה"ט, אורחות-חיים דין עשרה-תנאים), וכן דעת כמה מהאחרונים (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' יז, שפת-אמת שבת סג ע"א ד"ה כל המגדל, מהרש"א שבת חידושי-אגדות שם, תורה תמימה דברים כב הע' עט בדעת הרמב"ם). אמנם לדעת כמה ראשונים (תוס' קידושין לד ע"א ד"ה מעקה, סמ"ג עשה סז, הג' מיימוניות הל' רוצח פי"א ה"ד אות ג), ובעקבותיהם הלכו הטור והשו"ע (חו"מ סי' תט סעי' ג) האיסור לגדל רק "כלב רע". כשלדעת רש"י (כתובות מא ע"ב וב"ק טו ע"ב) הכוונה לכלב הגורם סכנה, שאין פיתרון להשאירו ומצווה להורגו. אולם לדעת הרבה מפרשים הגדרת 'כלב רע' כוללת



אף כלבים שנובחים בלבד, אע"פ שאינם נושכים ואינם מסכנים בני אדם. לדעתם, כלבים אלו מותר לגדלם, אך רק בתנאי שקושרים אותם שאם לא כן הם עלולים להבהיל נשים וילדים (יש"ש ב"ק פ"ז אות מה ד"ה ונראה, לבוש חו"מ סי' תט סעי' ג, שו"ע הרב חו"מ הלכות שמירת הגוף, תורה תמימה דברים כד, אות ח והע' עט). החידוש בדבריהם שע"י קשירת "כלב רע" פוקע האיסור, שכיוון שאנשים יודעים שהכלבים קשורים הם לא כבר לא מפחדים מהם (סמ"ע חו"מ סי' תט ס"ק ה, חזון-יחזקאל ב"ק פ"ח ה"ה בביאורים ובחידושים). יוצא שגם לדעתם ההיתר לגדל כלבים ללא קשירה, תיתכן במציאות נדירה רק כשמדובר בכלבים שאף פעם אינם נובחים, ואינם מפחידים בהתנהגותם (ריצה קפיצה וכדו' לכיוון אנשים, אף שאינם מתכוונים לתקוף).

מסקנה: יש הסוברים שאסור לגדל כלבים כתחביב, אלא רק לצורך שמירה בישובי-ספר, וכדו' שגם אז ישנן מגבלות על אחזקתו, ואכמ"ל. אך גם לדעת הסוברים שמוותר לגדל כלבים באופן סתמי; חייבים לקשור אותם ואסור לתת להם להסתובב באופן חופשי; כיוון שגם כלב שאינו נושך ואינו תוקף, הוא עלול להפחיד בנביחתו או בריצה לכיוון אדם שמתקרב אליו וכדו'. כמו כן מדברי הגמ' מוכח שאמירה מרגיעה: "הוא לא נושך", או "הוא לא עושה כלום", אינה סיבה להתיר שחרור כלבים. כיוון שגם גרימת פחד מוגדרת בהלכה כסוג של נזק. ונשאף כולנו למנוע טרחה והטרדה, ולחשוב כיצד להיטיב כל אחד עם חברו, "ואהבת לרעך כמוך". ומובא בפוסקים שראוי לאדם מישראל, שלא יגדל סתם כלבים ללא צורך אמיתי.

גידול תרנגולים בסמוך לבתים שכנים

הרב אהוד אחיטוב

שאלה:

אם רשאי אדם לגדל בע"ח בסמיכות לשטח חברו – ובע"ח אלו מקימים רעש כגון כלבים ותרנגולים וכדו'?

תשובה:

בדברים הקצרים שיובאו לקמן אתייחס רק לשאלה זו בהיבט ההלכתי העקרוני בלא להיכנס לפרטים המעשיים העלולים להיות משתנים בין מקרה למקרה.



כמו כן אתמקד בדבריי רק בשאלת גידול בעלי חיים המהווים מטרד לשכנים; רעש הפחדה לכלוך וכדו', ולא בשאלות נוספות (כגון אימתי מותר לגדל כלבים; מבחינה הלכתית ורוחנית).

הנה דעת השו"ע (חו"מ סי' קנו סעי' ב) היא שיש לשכנים זכות למחות על קולות ורעשים שאינם שכיחים ומקובלים באותו מקום. היוצא מדבריו שלכאורה יכול אדם למחות גם על רעשים של בעלי חיים במקום שגידול בע"ח אינו כחלק מ"מנהג המדינה" כגון ישובים עירוניים או ישובים קהילתיים. זאת, בשונה מאדם שבא לגור כחבר במושב חקלאי וכדו' שקיבל על עצמו את 'מנהג המדינה' אשר נהוג לגדל שם תרנגולים וכדו' בלולים; או פרות וסוסים וכדו', ולפיכך אין לו זכות מחאה באותם מקומות על רעשים טבעיים של בע"ח.

בפשטות, שכונת גוש קטיף הסמוכה לקיבוץ עין צורים; מוגדרת לעניין זה כישוב קהילתי זמני המתפקד כישוב עצמאי לכל דבר; ואינה חשובה כשכונה בישוב חקלאי לעניין זה. כל זה בדעת השו"ע.

אמנם הרמ"א (שם) חולק באופן עקרוני על דעת השו"ע וסובר שאין לאדם זכות מחאה אפילו על רעש גדול הנעשה בחצרו. אך דבריו אמורים רק כשאין תקנה אחרת; אולם אם יש תקנה אחרת; לאותה תקנה בדיני ממונות יש תוקף של "מנהג המדינה" המחייב בהל' נזקי שכנים (עי' בספר 'ליצחק ריח' לרבי יצחק אבן-דנאן, חו"מ אות שי"ן ס"ק ח) ובפרט אם הדבר נעשה מעוגן בתקנות הציבור שאם נעשות על ידי הרשויות המוסמכות לכך, שיש להן תוקף של 'דינא דמלכותא דינא'. והנה על פי 'התקנות למניעת מפגעים' (מניעת רעש, התשנ"ג – סעי' 13) נאמר: 'מחזיק בעלי חיים בביתו, בנכסו או בחצירו יחזיקם במקום ובאופן שלא יגרום רעש חזק המפריע לשכנים'. לאור האמור לעיל יוצא שבאופן פשוט במקרה שלנו אין מחלוקת בין השו"ע והרמ"א; ולדעת כולם זכותו של אדם הסובל מרעש של בע"ח; לבקש מחברו שיתחשב בצערו. אמנם יכולים השכנים למחול זה לזה; כמו בנוגע לתקנות האוסרות רעש חריג אחרי שעה מסוימת; שלגביהן כתבו האחרונים שאם אדם עושה מסיבת שבע ברכות וכדו' הוא רשאי להמשיך גם בשעה מאוחרת כיוון שיש בדרך כלל מחילה הדדית של השכנים (קובץ מקבציאל לא שנה כא; עפ"י פתחי חושן פט"ו ס"ק ג).

יש להוסיף שכל זה ברמת הדיון מבחינת יכולת התביעה הממונית גרידא; אך מעבר לכך על כל אחד מוטלת חובה גדולה להיזהר באופן מיוחד שלא לצער את שכניו; כפי שלמדנו על הפסוק (ויקרא כה, יז): "ולא תונו איש את עמיתו ויראת מא-לה-יך" ודרשו חז"ל (ב"מ נח ע"ב) שגם לצער אדם במילים נחשב בכלל אונאה. ודייקו חלק מהפוסקים שבודאי שיש להימנע מעשיית מעשים המצערים את חבריו.



דיג בחכה לשם הנאה

הרב אהוד אחיטוב

שאלה:

האם מותר לדוג בחכה לשם הנאה; כשלאחר שהדג נתפס הוא מוחזר לבריכה?

תשובה:

היחס הכללי לצייד של בעלי חיים בהלכה – כפי שעולה מדברי הגמ' (ע"ז יח ע"ב) ציד של בע"ח לשם שחוק ושמחה' (רש"י שם ד"ה קניגיון) נחשב להתנהגות לא ראויה; עד כדי כך שחכמינו ז"ל הגדירוה כ"מושב ליצים", כפי שפסק הרמ"א (או"ח סי' שטז סעי' ב בהגה) ש"אף בחול אסור לצוד בכלבים, משום מושב ליצים", וכבר הרחיב על כך בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' י), וברוח זאת כתבו גם חכמי איטליה בדורות שלפניו (ראה: שו"ת שמש צדקה יו"ד סי' נו, ספר פחד יצחק - ערך צחוק, ספר גבעת שאול - פרשת וישב דרוש ט). מן הראוי לציין שהמקרים שדנו בהם הפוסקים הנ"ל עוסקים בצייד אכזרי, בו החיה מתה תוך כדי הצייד; שלא כמו במקרה הנידון שהדגים מוחזרים לבריכה. אך מנימת דבריהם עולה שבכלל אין זה מן הראוי שאדם מישראל יצוד בע"ח ללא תועלת חיונית לאדם. אולם עיקר הדיון במקרה שלנו; הוא בשל איסור "צער בעלי חיים", כפי שיתבאר.

איסור צער בעלי חיים – קיים איסור לצער בעלי חיים (עפ"י רמב"ם הל' רוצח פי"ג ה"ט, שו"ע חו"מ סי' רעב סעי' ט), כשלדעת הרבה פוסקים זהו איסור תורה (כס"מ הל' רוצח פי"ג ה"ט, סמ"ע שם ס"ק יב). אולם מותר לצער בע"ח כשמדובר בצרכים החיוניים לאדם כגון: אכילה, לבוש, רפואה, פרנסה (שו"ת תרומת הדשן פסקים וכתבים סימן קה, רמ"א אה"ע סי' ה' סעי' יד בהגה). מקובל להתיר גם כשיש צער גדול לבע"ח, אך אין היתר לאכזריות מופרזת כלפי בע"ח, אף לצורך פרנסה; כגון: למנוע מהם אוכל או מים לזמן מרובה (שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' ז, בשם תולדות יעקב יו"ד סי' לג).

צער בעלי חיים בדגים – גם דגים נכללים בהגדרת בעלי-חיים; בכל המצוות שנצטווה האדם ביחס לבע"ח (עפ"י ב"ק נה ע"א, ותוס' שם ד"ה המנהיג). אחת הראיות לכך; מאיסור כלאי בהמה שנכללו בו גם הדגים; הנובע מאיסור צער בע"ח לדעות מסוימות (שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' רטז עפ"י ה"חינוך" מצווה תק"נ). גם בשו"ת שיח יצחק (סי' שפז) שצידד להקל ב'צער בעלי חיים' של דגים, משום שאין חובת שחיטה לגביהם, ואינם משמיעים קול; דן בצער של דגים לצרכי רפואה; או הסרת קשקשים מדגים חיים לצרכי אכילה. אך אין מגמתו לומר שאין כלל איסור "צער

בעלי חיים" ביחס לדגים. שהרי מובא בפוסקים שקיימת חובה על אדם להאכיל דגים באקווריום שבביתו קודם שיאכל בעצמו; כשהטעם הפשוט שזה משום איסור צעב"ח (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' יז, סי' קי, וכן כתב בתשובה הגרא"ד אויעבראך שליט"א בספר נפש כל חי עמ' ערה). כמו כן הדיון על אופן החזרת דג שקפץ מהאקווריום בשבת, מבוסס על כך שיש איסור צעב"ח בדגים (ראה שמירת שבת כהלכתה; כז, כח, והע' צח). משום כך אין להתיר דיג בחכה אלא לצרכי אכילה או שאר צרכים חיוניים לאדם (ראה: שו"ת משנה הלכות חי"ב סי' תל, 'אמונת עתיך' תמוז-אב תשנ"ו).

שילוח הקן

הרב אביגדור לוינגר

שאלה:

יש לי ציפור שהטילה את ביציה לפני שבוע ודוגרת לי על אדן החלון, האם אני יכולה להעיף אותה? ואם לא כמה זמן ייקח עד לבקיעה... אני קצת חוששת מכינים שהיא יכולה להעביר. האם יש מצוות שילוח הקן כשהציפור עשתה קן על המרפסת?

תשובה:

בפתחי תשובה בהל' שילוח הקן (יו"ד סי' רצב ס"ק א), הביא את תשובת החוות יאיר (סי' סז) שנשאל אם כאשר יקרא קן צפור מחויב לשלח את האם או רשאי לילך לדרכו וכל המצווה היא לשלח אם רוצה לקחת את הבנים אך אינו מחויב להתעסק בקן זה. החוות יאיר סובר שהמצווה היא מצווה חיובית וחייב לקיים מצוות עשה זו אף שאינו זקוק כלל לאפרוחים או הביצים, ולו משום ספק שראוי לחוש ולהחמיר בו. והוסיף שכך מסתבר 'לטעם המצווה שכתב בזהר שהוא כדי שהאם תצטער ותפרח ממקום למקום לבקש את בניה וע"כ יתגלגלו רחמי המקום ב"ה על בניו שבגלות'. ומביא הפתחי תשובה עוד מדברי אחרונים שאם רואה קן ואינו נזקק לשלח, הרי זה כמו הנמנע מלקיים מצוות ציצית שנענש רק בעידנא דריתחא, שלא חמד בלבבו יופיה של המצווה.

אמנם, בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ק) חולק על החוות יאיר, ולדעתו שילוח הקן אינה מצווה חיובית אלא קיומית, ורק מי שרוצה לקחת את הבנים חייב קודם לשלח את האם ולא להתאכזר. ולגבי דברי הזוהר כותב החת"ס: 'ש"ס דילן לא ס"ל כזוהר



הנ"ל וידוע היכי דפליגי הנגלה עם הנסתר אין לנו עסק בנסתרות והנגלות לנו ולבנינו. [ובחת"ס על התורה (כי תצא ד"ה בילקוט) כתב שחייב לשלח כדברי הזוהר רק בזמן הגלות ולא כשהשכינה אצל ישראל ועושין רצונו של מקום.] לשיטתו, יתכן שיש אף איסור לשלח את האם ללא צורך משום שהדבר גורם לה צער גדול, ולא רק שאין בכך מצווה אלא אדרבה יש בזה גם אכזריות ואיסור משום צער בעלי חיים. כמסקנתו של החתם סופר סוברים גם הנצי"ב (מרומי שדה חולין קלט ב: 'וכן המנהג פשוט') והחזון איש (יו"ד סי' קעה, ב) וכתב המנחת שלמה (תנינא סי' ה, ד) שכך נקטינן שאין זו מצווה חיובית, וא"כ רק אם רוצה את הבנים חייב לשלח את האם.

ובשו"ת באהלה של תורה (ח"ה סי' עז) כתב שבמקום ספק יש לחשוש לחומרא לדעת החו"י משום ספיקא דאורייתא, אך מאידך עלינו לחשוש גם לסברתו של החת"ס שיש בזה איסור משום צער בעלי חיים, ועל כרחק שב ואל תעשה עדיף ויש להימנע מלהיכנס לספק עבירה ולגרום צער בעלי חיים שלא לצורך. ולכן, במצב שהקן מזיק לבעל הבית, אם הוא מסוגל לסבול עד סיום הקינון עדיף להחמיר ולהימנע מלגרש את האם מספק, שמא עובר בכך עבירה משום צער בעלי חיים. אך אם הצער הוא בלתי נסבל אין צורך להתחשב בצער בעלי חיים כי טובת האדם עדיפה, ואדרבה יש לשלח את האם כדי לצאת בכך ידי חובת שילוח הקן לפי שיטת החו"י, ואח"כ גם לשלח את הבנים. והוסיף שם שרק אדם 'שבא בסוד ה' ומבין את הרעיון העמוק הגנוז במצוה' רשאי בכל מקרה לקיים את המצווה אך סתם אדם שלא זכה לבוא בסוד ה' מן הראוי לו להימנע משילוח הקן וגרימת צער בעלי חיים ללא צורך.

האם קיימת אפשרות שילוח הקן מאדן החלון של בית פרטי? ואם כן כיצד?

הרב אביגדור לוינגר

מצוות שילוח הקן נוהגת בקן של ציפור טהורה, בין ברשות הרבים בין ברשות היחיד ואפילו ברשותו, כפי שדרשו חז"ל מן הפסוק "כי יקרא קן ציפור לפניך בדרך": לפניך – ברשות היחיד, בדרך – ברשות הרבים. אמנם ציפור הגדלה בביתו ובחצרו של אדם וקנויה לו ונמצאת בבעלותו פטורה משילוח, כפי שנלמד מן הפסוק "כי יקרא" – פרט למזומן, אך צפור טהורה של הפקר שאינה שלו, שנכנסה ונקרתה לרשותו, חייבת בשילוח הקן. ולכן יונים שמגדלים אותם בבתים וכן אווזים ותרנגולים המקננים

בבתים פטורים אך יונים שאינן שלו שקננו ברשותו חייבות בשילוח (בבלי חולין קלט ב; טור ושו"ע יו"ד רצב).

הגמ' מבארת שכאן לא אומרים שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו את האפרוחים והביצים והרי זה 'מזומן', משום שהוא עצמו לא יכול לזכות בביצים לפני שילוח האם הרובצת עליהם, וכל שהוא לא יכול לזכות, חצרו גם היא לא זוכה לו (בבלי שם קמא ב; ב"י שם). אמנם מביא הב"י בשם הר"ן (ונפסק בשו"ע שם סעי' ב), שאם האם עפה מעל הקן, קנתה חצרו את הביצים והרי זה מזומן ופטור, והחויב בשילוח ביונים הוא רק כאשר האם לא הוגבהה מעל הבנים כלל מאז שהטילה את הביצים, ואז חצרו אינה קונה לו. [וכן אם הגביה את הביצים וזכה בהם הרי זה מזומן (שו"ע שם סעי' ה)]. נמצא שאי אפשר לקיים את המצווה בקן שבאדן החלון, באדנית, במרפסת ובכל מקום המשתמר בחצרו של אדם, אלא רק מיד אחר שהאם הטילה את הביצים ועדיין לא התרוממה מעולם מעליהם, שהוא דבר שכמעט בלתי ניתן למצוא שהרי בדרך כלל (בתורים ויונים) האב והאם מתחלפים בדגירה – האם יושבת על הקן בלילה והאב יושב עליו ביום – וברגע שהאם עפה קנתה חצרו את הביצים ושוב אין זה מזומן כאשר היא שבה לקן (חכמת אדם כלל קה ג).

אמנם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' מה) כתב שאם אין זו זכות בשבילו שחצרו תקנה ולא רצה לזכות, חצרו לא קנתה ויכול לקיים את המצווה. ובפרט כיום, שבני אדם אינם מעוניינים בקן והוא מטרד עבורם ולא ניחא להם בגוזלים ובביצים בשל הנזק הנגרם מהלכלוך והרעש שהם יוצרים והביצים מאוסות ואין מי שמתמש בהן, ואדרבא רוצים לסלק את הקן והלכלוך שנצבר סביבו. אך בשו"ת מנחת שלמה (תנינא ח"ב סי' ק, ו) כתב שיתכן שאף אם יאמר במפורש שאינו מעוניין לזכות בביצים שציפור תטיל בחצרו, שאין זה מועיל, שהרי בכל עת ובכל שעה יוכל תמיד במחשבתו לחזור בו ולזכות בקן ולכן הוא נחשב עדיין תחת ידו ומזומן. אמנם, אם לפני שהטילה הציפור את הביצים, הפקיר בפני שלושה את אדן החלון או המרפסת, נראה שאין זה נחשב מזומן ויתחייב לשלח את האם, אם כי ניתן לטעון שמקומות זמינים שברשותו, הנמצאים ממש תחת ידו והוא משתמש בהם, יחשבו כמזומן ויהיה פטור משילוח. [וראה לעיל האם יש בכלל מצווה לשלח כשאינו מעוניין בביצים].



שונות

קבורה בקומות

הרב קדוש גבריאל

שאלה:

עתודות הקרקע המוקצות לשטחי בתי העלמין בארץ מצומצמות מאוד, ומחסור בשטחי קבורה זמינים וקרובים, הביא את הרבנות הראשית לישראל ואת ארגוני החברה קדישא לקדם את רעיון הקבורה בקומות. ואכן מזה כמה שנים נהוג במקומות שונים לקבור נפטרים זה מעל זה. מה דעת ההלכה בעניין?

תשובה:

הגמרא במסכת סנהדרין (מ"ו ע"ב) לומדת שחובת קבורת מת היא מן התורה: 'א"ר יוחנן משום רשב"י רמז לקבורה מן התורה מנין ת"ל כי קבור תקברנו מכאן רמז לקבורה מן התורה'. והרמב"ן בספר 'תורת האדם', הוסיף שמדובר בקבורת מת בקרקע דווקא: אפי' קבורה בקרקע קאמר'.

ובהמשך מדייק הרמב"ן שקבורה בארגז אינה קבורה, ומסיק הרמב"ן שם:

נמצינו למדין שהעושה ארון למת ומניחו בבית הקברות אינה קבורה, ובכלל מלין את מתו הוא ועובר עליו, ואם עשה ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו, ואע"פ כן יפה הוא לקברו בארץ, דקבורת ארץ ממש מצוה כצוואתו דרבי ואפי' בח"ל. ומה שנהגו חכמי ישראל בתלמוד בארונות לאחר עיכול הבשר הוא כדאמרינן בירושלמי או שהיו נוקבין ארון לארץ.

וכן פסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן שסב, א):

הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע, עובר משום מלין את המת. ואם נתנו בארון וקברו בקרקע, אינו עובר עליו, ומכל מקום יפה לקברו בקרקע ממש, אפילו בח"ל.



מה הדין של קבורה בקומות? עיקרון הקבורה בקומות הוא שבונים מבנה מעל הקרקע ובו כוכים, ובהם נקברים הנפטרים זה מעל זה וזה לצד זה. במבנה זה, כל נפטר מונח על שכבת עפר. עפר זה מחובר משני צדי הקבר ל'קרקע עולם', על ידי מילוי עפר לכל אורך המבנה – החל מהקרקע וכלה בגג המבנה. המחיצה בין נפטר לנפטר שמעליו, היא מחיצת בטון ועפר. מחיצה זו היא בת שלושה טפחים לפחות.

קבורת מת בבניין שמעל הקרקע מוזכרת בש"ס פעמים רבות, בעיקר בדיני טומאת קבר, וכן בשולחן ערוך (סימן שס"ד): 'קבר של בנין, אסור בהנאה; אבל קרקע עולם של קבר, אינו נאסר...!'

כתב על כך שו"ת 'אגרות משה' (יורה דעה חלק ג' סימן קמ"ד):

ובש"ע יו"ד סימן שס"ד סעי' א' הוזכר סתם קבר של בנין משמע דשייך שיהיה קבורה למעלה מן הקרקע.

ובמקום אחר כתב ה'אגרות משה' (יורה דעה חלק ג סימן קמב):

מ"מ בהר שנעשה אף ע"י אדם הוא קרקע ממש והוא כקבורה בקרקע ממש... מ"מ כשהוא נקבר בקרקע כשהוא בתוך הקופסא יש להחשיבו כמונח על העפר לענין זה כשאף שהוא בקרקע עם ארון צריך שיהיה עפר סמוך לגופו.

מסכם ה'אגרות משה':

ונמצא שבעצם ליכא חסרון בקבורה זו דהוא כקבורה בקרקע ממש, אך אולי כדי שלא יטעו למילף מזה להתיר לקבור בארונות של מתכות ויעשו גם ארונות מפלאסטיק, טוב לתקן שיורידו תחלה את הקופסא של הבטון לבדו ויהיה ניכר לכו"ע שהוא לתקן כותלי ותחתית הקבר ואח"כ יורידו את ארון המת לשם וזה כדי לתקן ומסתבר שישמעו לזה והורדה ראשונה דקופסת בטון לבד טוב שיעשו עוד קודם הבאת המת דהוא שייך למעשה חפירת ותקון הקבר ולא למעשה הקבורה.

אמנם יש דעות שאינן מקבלות אפשרות קבורה זו, וטענתם שמה שמוזכר בש"ס 'קבורה בכוכים' - הכוונה לכוכים החצובים בסלע ממש, ולא בכוכים שבונים מבטון, לדעתם קבורה על גבי בטון אינה נחשבת קבורה על גבי קרקע. הם מסבירים את ההלכה ב'שולחן ערוך' המתירה קבורה בבניין, שהכוונה לקבורה באופן שחפרו בתוך הקרקע, ומעליה בנו כיסוי מאבנים;

הרב שאול ישראלי זצ"ל (חוות בנימין ח"א, עמ' קצ) מוכיח שמצוות קבורה היא דווקא בתוך הקרקע ממש:

כי לא 'אל עפר תשוב' קובע את מצוות הקבורה, אלא הגניזה בעצם הקרקע, וכל שזה לא נעשה לא נתקיימה הקבורה כלל ועיקר.



משמע שלדעתו אופן הקבורה הוא בתוך עמקי האדמה, ולא יועיל קבורה במבנה שהוא מעל פני האדמה, אף שיחברו את המבנה ל'קרקע עולם', או אף יוסיפו עפר לתוך המבנה.

הפוסקים שאסרו בהחלטיות קבורת קומות הם ה'בית יצחק' (ר"י שמעלקיס) ה'אגרות משה', הרב שאול ישראלי, ה'מנחת יצחק', הגאב"ד, הראב"ד וכל חברי בד"ץ העדה חרדית בירושלים

הרב יעקב רוז'ה שליט"א, רב החברה קדישא תל-אביב-יפו וחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל, מצטט רשימת פוסקים אשר פסקו להתיר קבורה בקומות, באופן שתיארנו למעלה (המכתבים תחת ידו): הגאון הרב מרדכי אליהו זצ"ל, הראשון לציון והרב הראשי לישראל; הגאון הרב יצחק קוליץ זצ"ל, הרב הראשי לירושלים. ולהבדיל בין חיים לחיים: הראשון לציון מרן רבי עובדיה יוסף שליט"א; הראשון לציון הרב שלמה עמאר שליט"א; הגרי"ש שכטר שליט"א; הרב שמואל הלוי ואזנר שליט"א; הגאון הרב שלום יוסף אלישיב זצ"ל.