



כ"און
קצת

הליכותך

כתב העת

של ישיבת בני"ע "הליכות עולם"

תשפ"ב



תודה רבה לרב בנימין שליווה את כל אחד מכותבי המאמרים לאורך כתיבת המאמרים, ולכל מי שהשקיע מזמנו כדי להוציא חוברת זו. המערכת עשתה ככל יכולתה שהחוברת תהיה מדויקת כמה שיותר, אנו מתנצלים במידה ויהיו אי אלו טעויות ומקווים שטעויות אלו לא יעיבו על קריאת החוברת

כתיבה: מחזור כ"א – ישיבת בני עקיבא הליכות עולם

עריכה והגהה: בניה שרעבי ונריה פרנק

עיצוב כריכה: רועי פייל

חבר מערכת: מתניה דויטש

כל הזכויות שמורות

© כ"א ישת"ה – קרני שומרון סיון תשפ"ב

[/https://www.ybaho.co.il](https://www.ybaho.co.il)

תוכן עניינים

ברכות והסכמות

5	
5	הרב יצחק הלוי – רב היישוב קרני שומרון
6	ראש הישיבה – הרב אייל הראל
7	ר"מ הכיתה – הרב בנימין קוסובסקי
8	הקדמת העורכים
9	סנהדרין
	פסיקת הרמב"ם בנוגע למספר הדיינים בבית הדין
9.....	בניה שרעבי ונריה פרנק.....
	ערכאות של גויים בימינו
18.....	ידידיה הרשקוביץ ומאור הלוי.....
	מילוי כרטיס לוטו
24.....	מתנאל יהב ועידו צוקרמן.....
	פשרה
31.....	יוסף גבאי, אריאל קורצווייל ואלעד בירנדורף.....
	פסול עדות של סוחרי פירות שביעית
36.....	יהודה הבר ונריה יהודה.....
	גנב הבא במחתרת – חילוק הפסוקים וטעם הדין
42.....	יהודה קליין והלל ליפשיץ.....
	גנב הבא במחתרת - ביחס בין פשט לדרש
47.....	נעם משה סנדרס ונעם בגייב.....
	מלבין פני חברו ברבים
52.....	עדיאל שטינמץ.....
	קבלת צדקה מגוי
57.....	נתאי ריינר ומתניה דויטש.....
	סחורה בפירות שביעית
633.....	איתן צדקני.....

ביאור פרשת המלך

68.....	מתן הנקין
75	מועדים
	עד דלא ידע כמה, מתי ולמה?
75.....	עידו ינאי
	מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר
81.....	אליאב עובד ושילה משה
	אמירת הלל ביום העצמאות
85.....	אביה רוזנבאום
90	סוגיות נוספות
	עלייה להר הבית בזמן הזה
90.....	ידידיה רבינוביץ'
	מצוות מורא מקדש
99.....	אפרים יקר שמר ודוד נבוני
	בל תשחית - הדינים והטעמים
103.....	איתם ניסנהולץ וליאור חייקין
	מצוות תכלת בציצית
107.....	איתן קנטור ובניה אורי פרוינד
	קשירות התכלת
116.....	אביעד שמשי והלל צרפתי
	מניין החוטים בתכלת
122.....	מיכאל פינקוביץ וישראל זילבר
	דין תנועת נוער מעורבת
127.....	אוריה ברוק ורועי פייל
	הפרת בידוד שאין בה סכנה
133.....	אורי ישורון
	ברכה על תערובת דגן
142.....	הראל וינברג

ברכות והסכמות

הרב יצחק הלוי – רב היישוב קרני שומרון

הרבנות המקומית - קרני שומרון

הרב יצחק הלוי

הרב המקומי

בס"ד

קרני שומרון, יום ראשון, לסדר: "כה תברכו... ואני אברכם!" ("נשא")
חגה של ירושלים. מ"ג למ"ט-מונים. שנת "השם גבולך שלום!" ("תשפ"ב)

תלמידי ישיבת "הליכות עולם" (כתה י')

היקרים והאהובים!

הנה ברך לקחתי, וברך ואשיבנה!

התרגשתי לקבל מכם חוברת ביכורים של חידו"ת, פרי עטכם בסוגיות מרתקות,
שבהן עסקתם במשך השנה. נושאים מעניינים מאוד!

והייתי חפץ לעבור על כולם ולשאת ולתת בהם. אבל את שהלב חושק- הזמן עושק!
ועוד מועד לחזון, בע"ה.

בחלק מהנושאים עסקתי בזמנם, במתן שיעורים כאן בישיבת ההסדר ו/או בישוב.
ואולי, בהזדמנות, נישא ונותן גם עמכם במלחמתה של תורה.

לפי שעה, הנני מברך אתכם בברכת "יגדיל תורה ויאדיר!" ויפוצו מעיינותיכם חוצה
לשמח א' ואנשים במתיקות התורה.

חילכם לאורייתא! ויהי רצון, שיצא שמכם כשם הגדולים אשר בארץ! אתם דור העתיד
של גדוה"ת של הדור הבא! חזקו ואמצו אתם ורבכם, הרב בנימין קוסובסקי, שליט"א.

באהבה ובהערכה,

יצחק הלוי.



ראש הישיבה – הרב אייל הראל

על דברי שמאי במסכת אבות {א, טו} **עשה תורתך קבע**, פרש"י - "שלא תהא קובע עתים לתורה אלא כל היום תעשנה עליך קבע". והתקשה הרשב"ץ בפירושו של רש"י - "וזה אי אפשר, שהרי אמרו בגמרא נהוג בהן מנהג דרך ארץ, והעושה כן עלתה בידו".

הרשב"ץ הבין שכוונת רש"י היא שהאדם מחוייב להניח בקרן זוית את ענייני הפרנסה ושאר עיסוקיו, ואין לו אלא לשכון באהלה של תורה מבקר עד ליל כל חייו. ועל זה אמר הרשב"ץ - "וזה אי אפשר" שהרי מחויב האדם לעסוק גם בענייני דרך ארץ ולדאוג לכך שהוא ואנשי ביתו לא יפלו לעול על הציבור. כפי שרבא ביקש מתלמידיו בזמן הקציר לא להגיע לביהמ"ד, ולהישאר בשדה. ונראה להסביר שרש"י לא עסק בפירוש המילה "קבע" במובן **הכמותי** - לומד כל היום, אלא במובן **האיכותי**. בין אם תרבה ובין אם תמעט בלימוד התורה, התורה אצלך היא העיקר. עליה אתה חושב ואליה אתה מתגעגע. היא **הציר המרכזי** עליו יומך סובב, הגם שלפעמים "אורכו" של הציר הוא רק חצי שעה ביום... ואם כך אתה מרגיש אתה בהחלט בבחינת "עשה תורתך קבע".

פן נוסף של קביעות בתורה מצאנו באבות דרבי נתן "עשה תורתך קבע כיצד? מלמד שאם שמע אדם דבר מפי חכם {הרב בנימין...} בבית המדרש, **אל יעשה אותו ארעי, אלא יעשה אותו קבע...**". התורה איננה חוויה חולפת, איננה אסופת וורטים. התורה היא חיינו ואורך ימינו ואותה עלינו לשנן ולקבוע בליבנו, יומם ולילה.

תלמידי כיתה י' היקרים, שמחה והתרגשות היו מנת חלקי בשבועות האחרונים – שעה ששקדתם על הסוגיות שלמדתם השנה, ובמאמץ לא קטן העלתם אותם על הכתב. בירתם שוב את הסברא, ליבנתם שוב את הסוגיא וחתרתם, איש איש כפי יכולתו, להגיע לאמיתה של תורה. אחד הביטויים היפים בעיני בש"ס, המבטאים את המחויבות שלנו לדעת ולזכור את דברי התורה הוא "תנא מיניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה". כשהתחדש לאמורא איזה חידוש היה חוזר עליו עשרות פעמים כדי שיתקבע בליבו. הדרך אותה עשיתם עד להוצאת חוברת המאמרים היא עדות לכך שמרגישים אתם מחוברים לדבר ה' ולא דבר חיצוני הוא לכם.

וברכה גדולה לר"מ הכיתה הרב בנימין, שיזם את הוצאת החוברת ודירבן את תלמידיו ללבן שוב את הדברים ולהעלות אותם על הכתב. ולא חסך מזמנו היקר בעוברו על הסוגיות, וזכה ונתקיים בו "ומתלמידי יותר מכולם".

בהערכה רבה מאד

אייל

ר"מ הכיתה – הרב בנימין קוסובסקי

כ"ד באייר תשפ"ב

תלמידינו החשובים והאהובים שליט"א,

מסופר (ב"ב י ע"ב) על רב יוסף בנו של ריב"ל שהיה חולה ואיבד הכרתו, ונשמתו עלתה למרומים. נעשה לו נס, וחזר לעולם הזה, וסיפר לתלמידיו מה ראה ושמע שם, ובין הדברים "שמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן (כלומר לשמים) ותלמודו בידו". אנשים משקיעים זמן רב מחייהם בלימוד תורה, אך אינם זוכרים את הלימוד ואין הוא בא איתם בידיהם למרומים. כתב על כך המהרש"א: "כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתבת יד אשר על כן נקראו החכמים סופרים". כדי שהלימוד ייחקק בזכרוננו, וכדי שיהיה ברור יותר ונהיר לנו, עלינו לסכמו בכתב יד, למרות המאמץ הכרוך בכך, והזמן שנדרש.

במהלך השנה עסקנו בכיתה בסוגיות הלכתיות רבות. מסכת סנהדרין היתה הנושא העיקרי, אך למדנו גם מהלכות החגים, ובררנו סוגיות מעשיות נוספות. כל אחד מתלמידי הכיתה בחר סוגיה אחת, וכתב מאמר על בסיס הלימוד שלנו, עם הרחבות נוספות. הגדילו לעשות מספר תלמידים שבחרו בנושא שלא נלמד בכיתה, וחקרו אותם בעצמם. תלמידי הכיתה היקרים עמלו והשקיעו מאמצים רבים על מנת להוציא דבר מתוקן תחת ידיהם. תוך כדי הלימוד הוסיפה להתבהר בפניהם הסוגיה, ואף הגיעו למסקנות נוספות.

אשרינו שזכינו בתלמידים חכמים, שרוצים להתקדם בלימוד התורה, ומוכנים להשקיע לשם כך. משמח ומרגש היה לראותכם עמלים על בירור הסוגיה, פותחים ספרים, מתלבטים על ניסוחים, מתקנים ומשפרים. על מנת לגדול בתורה יש לעמול בהתמדה, ובחבורת זו אנחנו רואים כבר עתה את הניצנים, שבע"ה יבשילו יהפכו לפירות מתוקים לברכה גדולה לעם ישראל. אני מתפלל שהכלים שרכשתם בכתיבת המאמרים, הן ביכולת ללמוד סוגיה לעומק, והן ביכולת לסכם את הלימוד בכתיבה תורנית ברורה ומסודרת, ישמשו אתכם להמשיך להתקדם ולגדול בלימוד התורה ויפוצו מעיינותיהם חוצה. אשרינו שזכינו בתלמידים רציניים ומתוקים!

ברצוני לציין לשבח את אלו שלקחו על עצמם את האחריות על עריכת המאמרים, והשקיעו שעות רבות לתקן ולשפר את המאמרים ולעצב אותם כראוי, ולהוציא מוצר מוגמר תחת ידיהם. תלמידים אחרים השקיעו בעיצוב הכריכה, ובהבאת החוברת לדפוס, ויישר חיילים.

נודה לכל צוות הישיבה, ובראשם ראש ישיבתנו הרב אייל הראל שליט"א, המסורים יומם וליל למען התקדמותם של תלמידינו בלימוד תורה, בעבודת ה' ובמידות טובות.

בברכת התורה ובציפייה לגאולה,

שנזכה לעלות לרגל יחד עוד בחג השבועות הקרב,

בנימין קוסובסקי, מחנך הכיתה

הקדמת העורכים

נפתח בתודה רבה לרב בנגיי שעבד איתנו על החוברת, יָשב הרבה על כל אחד מהמאמרים עם הכותב שלו והשקיע הרבה זמן כדי להוציא את הדבר היפה הזה.

עריכת חוברת זו משימה לא פשוטה, צריך לשים לב לנקודות קטנות, כמו למשל לפסיק שלא במקום שלו, אך קיבלנו על עצמנו את התפקיד, הן מתוך הבנה שצריך שמישהו יעשה את התפקיד הזה והן מתוך התעניינות אישית שלנו במלאכת העריכה.

אך עניין נוסף עמד מאחורי חשיבות העריכה מבחינתנו: לאחרונה, כשדיברנו עם הרב איציק הולנדר בנוגע לעבודה על מאמרים באמצעות מחשב, הוא הזכיר לנו את הידוע, שכל עניין הכתיבה באופן כללי הוא בדיעבד, כיון שמלכתחילה כל התורה שבעל פה הייתה מועברת במסירה ישירה מאדם לחברו. כך הועברה התורה שבעל פה עד שרבי יהודה הנשיא ערך וסידר את המשנה.

לא סתם התורה שבעל פה לא נכתבה, אפשר להסביר שהסיבה לאיסור הכתיבה הייתה שאמנם כתיבה נגישה יותר לכל, וכך היה יותר קל להעביר את התורה שבעל פה לאנשים רבים ושהיא לא תאבד, אבל, יותר קשה להעביר רעיונות עמוקים בכתיבה מאשר בדיבור, שכן המלמד בעל פה יכול לראות אם הקהל שלו מבין את הדברים נכון, ואילו דברים שבכתב, עלולים להיות מובנים באופן שונה, ואף הפוך, על ידי אנשים שונים. בנוסף, הכתיבה מקובעת, ועניינה של התורה שבעל פה היה לשמור על הגמישות שבנצחיות התורה, על ידי העברה מדור לדור, כל דור לפי הצרכים שלו. יפתח בדורו כשמואל בדורו.

אולם אנו צריכים לזכור שגם אם הכתיבה בדיעבד, בימינו הכתיבה חשובה מאוד, וזו הדרך הכי טובה להעביר כיום את התורה, כיון שההשכלה התפשטה בעולם וכולם יודעים קרוא וכתוב.

דווקא משום כך יש לזכור את החשיבות של הכתיבה בהירות, ונגישות לקהל רחב. תורת הרב קוק היא תורה עמוקה וחשובה שיש בה סודות ועניינים גדולים, אך אם הרב צבי יהודה לא היה מנגיש את תורת הרב קוק לעם ישראל ובכך מושך אחריו מאות תלמידים, יכול להיות שתורת הרב קוק לא הייתה מתפרסמת כל כך. בזכות הרב צבי יהודה שהנגיש את תורתו של אביו, תורתו של הרב זצ"ל מעצבת את הציבור שלנו, וכל ילד בציבור שלנו גדל על תורתו אפילו בלי לדעת.

דבר זה מלמד אותנו את החשיבות של בהירות הכתיבה וההנגשה של הכתיבה להמון. בחוברת זו השתדלנו ככל יכולתנו לעצב את המאמרים כך שיהיו נוחים לקריאה, ולפשט דברים שקשים להבנה, כדי להיות עוד חלק קטן מתוך המהלך הגדול של השליחות שלנו כיהודים "להפיץ את אור ה' בעולם", עד שזוכה להגיע לימים שבהם כל העולם יודעים את שם ה' בעולם:

"ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד"

בברכה ובציפייה לגאולה שלמה, בניה שרעבי ונריה פרנק

סנהדרין

פסיקת הרמב"ם בנוגע למספר הדיינים בבית הדין

בניה שרעבי ונריה פרנק

ראשי פרקים:

- פתיחה
- רקע לסוגיה
- פסיקת הרמב"ם והקושי בדבריו
- תירוצי הראשונים והאחרונים על הקושייה בדעת הרמב"ם
- סיכום

פתיחה

בבית הדין כאשר דנים דיני ממונות, צריך שלושה דיינים לפחות. דין זה נובע מפסיקת חכמים, אך מדאורייתא הדין שונה, יש יחס מחויב בין פסיקה התורה לפסיקת חכמים כך שהבנה של דין התורה בצורה שונה משנה גם את הדין להלכה. במאמרינו נדון בשיטת הרמב"ם בחובה לדון בשלושה דיינים בדיני ממונות. נברר כיצד למד את הסוגיה בגמרא, ומהי שיטתו הלכה למעשה בענין זה. לשם כך נביא כמה ממפרשי הרמב"ם ונדון בדבריהם.

רקע לסוגיה

הגמרא במסכת סנהדרין בפרק ראשון (דף ב: - ג.) מביאה מחלוקת בין רב אחא בריה דרב איקא לרבא בעניין מספר הדיינים בבית הדין הרשאים לדון בדיני הודאות והלוואות¹ - מדאורייתא,

¹ הגמרא מסבירה שבגזילות (הגזול מחבירו) וחבלות (אדם שחבל בחבירו) יש חיוב של שלושה דיינים מומחים מהתורה אבל בהודאות והלוואות הגמרא דנה בחיוב שלהם.

ומדרבנן. לדעת רבא - יש חיוב של שלושה דיינים מומחים² מדאורייתא, וחכמים הקילו שאפשר לדון גם בשלושה הדיוטות כדי "שלא תנעול דלת בפני לווי"³.

לדעת רב אחא - מדאורייתא יש חיוב רק של דיין אחד **הדיוט**, אך חכמים גזרו שצריך שלושה הדיוטות כי חששו משום יושבי קרנות⁴.

הגמרא שואלת "מאי בינייהו"? כלומר, מה ההבדל בין רבא לרב אחא אם שניהם בסוף מגיעים למסקנה שמדרבנן צריך שלושה הדיוטות, הגמרא עונה, שההבדל בין רב אחא לרבא היא בדברי שמואל שאומר ש"שנים שדנו דיניהן דין". כלומר, שנקודת המחלוקת בין רבא לרב אחא היא במקרה שרק שני דיינים דנו, שאז פוסק שמואל שהדין שלהם כשר, והגמרא מסבירה שבמקרה הזה רב אחא יסכים עם שמואל כי לפי דעתו מהתורה מספיק דיין אחד הדיוט ולכן בדיעבד כשר, לעומת זאת רבא לא יסכים עם שמואל כי לפי דעתו יש מהתורה חובה של שלושה דיינים ולכן אם יש פחות משלושה דיינים אפילו בדיעבד הדין פסול.

פסיקת הרמב"ם והקושי בדבריו

כך פסק הרמב"ם בסוגיה זו (הלכות סנהדרין פרק ב' הלכה י'): :

אף על פי שאין בית דין פחות משלושה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק

תשפוט עמיתך ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה ושנים שדנו אין דיניהן דין.

מתחילת דברי הרמב"ם שכותב "מותר לאחד לדון מן התורה" נראה, שהרמב"ם לא פוסק כדעת

רבא אלא פוסק כדעת רב אחא, שסובר שמהתורה מספיק אחד כדי לדון. בסוף ההלכה הרמב"ם

כותב "ושנים שדנו אין דיניהן דין", ומכך נראה שהוא פוסק כמו רבא ולא כמו רב אחא שמפישט

הגמרא רואים שהוא סובר כשמואל "ששנים שדנו דיניהן דין" גם למעשה ולא רק מהתורה.

אם כך, נראה שיש סתירה בדעת הרמב"ם! ראשונים ואחרונים רבים התקשו בדברי הרמב"ם.

תירוצי הראשונים והאחרונים על הקושי בדעת הרמב"ם

וכך מתרץ הכסף משנה את הקושי על הרמב"ם (ד"ה "ושנים שדנו") :

ואפשר לומר שכך מפרש רבינו לרבא דאמר דמדאורייתא בעינן תלתא הא ודאי לית

ליה דשמואל דהא דמדאורייתא תלתא בעינן לרב אחא אית ליה דשמואל כלומר אפשר

² "מומחים" - דיינים שהוסמכו מרב לתלמיד עד משה רבינו לעומת "הדיוטות" שלא הוסמכו (בימינו כולנו הדיוטות כי שרשרת הסמיכה נפסקה).

³ כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין - מסביר רש"י (ד"ה "שלא תנעול דלת") שאם המלווה יידרש לדיינים מומחים על מנת לתבוע את כספו, הוא ימנע מלהלוות וכך אנשים לא ירצו להלוות כסף לחבריהם.

⁴ שאם יהיה צורך רק בדיין אחד בלבד אולי ידון אדם עם הארץ, ולכן החמירו שמותר לדון רק בשלושה דיינים כדי שלפחות אחד יהיה מומחה, כמבואר בגמרא בסנהדרין דף ג.

לקיים דברי שמואל כיון דמדאורייתא לא בעינן תלתא בדיעבד שנים דיניהם דין וכיון דחזינן דשמואל ורבי אבהו לא פליגי אי מדאורייתא חד כשר או לא אלמא דאפילו רבי אבהו מודה דמדאורייתא חד כשר ומדרבנן הוא דבעינן תלתא אלא דאלמוה רבנן לתקנתיהו למימר דאפילו דיעבד לא סגי בלא תלתא...

הכסף משנה מתרץ, שהרמב"ם פסק כרב אחא ושהחילוק בדברי שמואל הוא שלדעת רבא אי אפשר לומר שהוא סובר כשמואל להלכה, כי הוא מחייב מהתורה שלושה. אבל לדעת רב אחא, יש מקום לפסוק כשמואל מכיוון שהוא סובר שמדאורייתא אחד כשר, אבל למסקנה גם רב אחא לא פוסק כשמואל וגם רב אחא יסבור ששניים שדנו אין דיניהן דין. ולכן, לפי הכסף משנה ה"איכא בינייהו" אינו חילוק להלכה אלא חילוק בנוגע לאפשרות לסבור כשמואל.

ה"כסף משנה" מביא את דברי הרשב"א שמתרץ את אותו תירוץ ומביא ראיה לצורך של הרמב"ם לומר את החילוק הזה, וכך כותב הרשב"א:

ושמא הזקיקו לרב לומר כך מדגרסינן בפרק ראוהו בית דין והם שלשה וכו' ואמאי לימא הכא נמי לא תהא שמיעה גדולה מראיה ואסיקנא הך סיפא איצטריכא ליה שאין היחיד נאמן על ידי עצמו סלקא דעתך אמינא הואיל ותנא דיני ממונות בשלשה ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי הכי נמי בקדשים ביחיד קא משמע לן ואימא הכי נמי אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו ואמר ליה עד דהוי אהרן אחיך אלמא דברייתא דאם היה מומחה לרבים דבר תורה קאמר... ולפיכך פסק דאפילו מדרבנן פסלי חד דלאו מומחה ואפילו שנים.

הרשב"א מסביר את הצורך של הרמב"ם להסביר כך, מהגמרא בראש השנה שממנה מבינים שהברייתא שאומרת שדיניהם דין, מדברת רק מדין תורה, אבל להלכה חייבים לומר שאין דיניהם דין, שלא כשמואל שסובר שאפילו להלכה דיניהם דין, ומכאן שהחילוק ב"איכא בינייהו" חייב להיות בסברא ולא חילוק הלכתי.

הר"ן מסביר הסבר דומה להסבר של הכסף משנה וכך הוא מתרץ (חידושי הר"ן סנהדרין דף ג. דבור המתחיל "ולעניין"):

ואפשר שנאמר דאף על גב דרב אחא סבירא ליה דהשמואל דשנים שדנו דיניהם דין היינו דוקא דמדאורייתא כשרים השנים כמו שכשר אחד מיהו תקנתא דרבנן הוא דאפילו דנו שנים אין דיניהם דין דתקנת שלושה היתה אפילו בדיעבד ושמואל סבירא ליה דבדיעבד שנים שדנו דיניהם דין אפילו מדרבנן אלא דלכתחילה בעינן שלושה ובהא לא קיימא לן כוותיה דשמואל אלא כרבי אבהו דשנים שדנו אין דיניהם דין מדרבנן והיינו דסתם תנא במתניתין דיני ממונות בשלשה דהיינו הודאות והלואות ומשום הכי פסק הרמב"ם ד"ל דשנים שדנו אין דיניהם דין וכי היכא דגזילות וחבלות בשלושה

דמתניתין לעכב היא דבשניהם אין דיניהם דין הכי נמי הודאות והלוואות בשלושה לעכב דבשנים אין דיניהן דין.

לפי הר"ן, החילוק ב"איכא בינייהו" בין רב אחא לרבא הוא רק מה הדין לפי התורה אבל למעשה שניהם מסכימים שאין דיניהן דין. בנוסף, הר"ן מסביר שהסיבה שהרמב"ם לא פסק כשמואל היא מכיוון שבדבר זה אנחנו פוסקים כרבי אבהו⁵ שחולק עליו (כי ב"סתם המשנה" הלכה כרבי אבהו⁶).

"קצות החושן" נותן תירוץ אחר מתירוצם של הכסף משנה הרשב"א והר"ן אבל מסכים איתם שהרמב"ם פסק כרב אחא, וכך הוא מתרץ (חלק א' סימן ג' סעיף קטן א'):

ונראה לומר לפי מה שמבואר מדברי תוספות דאפילו נימא דמן התורה בחד סגי לדון אבל על כל פנים בדיני כפייה ודאי צריך מומחין.

ה"קצות" מפרש שהתירוץ הוא על פי התוספות שמחלק בין דין לכפייה, וכך כותב התוספות שהוא מביא:

וזה לשון תוספות ריש פרק קמא דסנהדרין דיבור המתחיל ליבעי נמי מומחין תימא דהכא משמע דמעט הדיוט מדכתיב אלקים ובפרק המגרש ממעט להו מדכתיב לפניהם ולא לפני הדיוטות ויש לומר דהתורה ממעט מלפניהם משום דלפניהם קאי אאלקים דהכא כו'... ונראה לומר דבגיטין לענין מילי דכפייה איירי דאהכא מייתי לה דאביי אשכחיה לרב יוסף דקא יתיב וקא מעשי אגיטא אמר ליה, והא אנן הדיוטות אנן אבל אלקים לאו אמילי דעשוי מיירי אלא בדין בעלמא...

התוספות בסוגיה שלנו, שבו ממעטים הדיוט לדון מהמילה "אלוקים" מביאים סתירה מהסוגיה בפרק "המגרש" שבה לעומת זאת ממעטים הדיוט מהמילה "לפניהם" ונראה שהסוגיה בגיטין והסוגיה שלנו סותרות בנוגע למקור שממנו ממעטים הדיוט. התוספות מתרצים, שהמילה "לפניהם" שכתובה שם מתבססת על המילה "אלוקים" שכתובה כאן, וממילא שתי הסוגיות אינן סותרות אחת את השנייה.

ממילא, עולה השאלה למה הגמרא בפרק "המגרש" העדיפה להביא את המילה "לפניהם" ולהתבסס על המילה "אלוקים" שבסוגיה שלנו ולא פשוט למעט מהמילה "אלוקים" שבסוגיה שלנו, והתוספות מתרצים על פי הסיפור במסכת גיטין שבו רב יוסף כפה דין בעניין גט ושאל

⁵ דעת רבי אבהו היא שמדרבנן חייבים שלושה דיינים אפילו בדיעבד.

⁶ סתם המשנה שלנו היא ש"דיני ממונות בשלושה" מדבר בנוגע להודאות והלוואות ולכן כמו ש"גזילות וחבלות בשלושה" (שמוזכרות מיד אחר) זה לעיכוב ופחות משלושה אין דינו דין כך גם בהודאות והלוואות.

אותו אב"י, איך הוא יכול לכפות את הדין והרי מהפסוק "לפניהם" נראה שיש חובה שהדיינים יהיו מומחים ואנחנו (הדור של אב"י ורב יוסף) הדיוטות?⁷!

מזה תרצו "התוספות" שהסוגיה בגיטין הייתה צריכה להביא את המילה "לפניהם" כי היא ממעטת הדיוט ל"כפייה"⁸, וזה חידוש גדול יותר מהמילה "אלוקים" שממעטת את עצם הדין ולא את הכפייה.

לפיכך מסביר ה"קצות" שלעניין "כפייה" לומדים התוספות שחייבים שלושה מומחין מדאורייתא מהמילה "לפניהם", ולעניין "דין" לומדים התוספות שחייבים מומחים מדאורייתא מהמילה "אלוקים".

מכאן תירץ ה"קצות", שהרמב"ם חילק בין דין לכפייה, וכיוון שהרמב"ם פסק כרב אחא שלא ממעט מהמילה "אלוקים" שחייבים מומחים⁹, לכן אין בעיה שהדין לא יהיה על פי שלושה מומחין, אבל, כיוון שלעניין כפייה (שבו הרמב"ם דן) לומדים את זה מהמילה "לפניהם", ממילא גם רב אחא סובר שחייבים דיינים מומחים כדי לכפות. לכן הרמב"ם סובר שמדאורייתא אחד מספיק לדון, אבל בשביל לכפות יש חובה לשלושה מומחין ולכן "שניים שדנו אין דיניהן דין" (לעניין כפייה) כי בשביל לכפות יש חובה מדאורייתא של שלושה מומחין.

נתיבות המשפט לעומת רוב המפרשים הבין שהרמב"ם פסק כרבא, הוא מביא את תירוצו על פי תירוץ ה"תומים"¹⁰, וכך הוא כותב (נתיבות המשפט סימן ג' סעיף קטן א'):

וליישב קושייתו נראה שהעיקר כתירוץ התומים רק שהיה לבו מגמגם בהרבה דברים לכך הוספתי בתוך תירוצו כדי שיהיה מיושב על נכון ובכלל דברי דבריו. והוא דדעת הרמב"ם דאף רבא וכל אמוראים סבירא ליה קרא דבצדק תשפוט דחד כשר בדיני ממונות דאם לא תאמר הכי היה להש"ס להקשות לרבא האי קרא בצדק תשפוט מאי עביד ליה.

⁷ מומחה נסמך לדון על ידי זה שאדם מומחה סומך אותו כך שיש שרשרת דורות של מומחים עד משה רבינו, בזמנם כנראה זה היה לאחר שהסמיכה נפסקה ולכן לא היה בזמנם אף מומחה שיכול לסמוך וכולם נחשבו להדיוטות, כמו בזמננו.

⁸ "כפייה" - רשות הדיינים לכפות את הדין.

⁹ הגמרא לומדת מהפרישה בשמות בפרק כ"ב (העוסקת בגזילות וחבלות), שלגזילות וחבלות יש חובה של שלושה מומחים, מכך שבפרישה כתוב שלוש פעמים "אלוקים" שמשמעו מומחים. רבא לומד מעירוב פרשיות (עירוב פרשיות - כאשר יש פרשה שלא קשורה לנושא מקישים מהפרשיות שלידה דין לנושא שלה) בין הפרישה שעוסקת בגזילות וחבלות לפרישה שעוסקת בהודאות והלוואות שכשם שבגזילות וחבלות יש חובה של שלושה מומחים כך גם בהודאות והלוואות יש חובה של שלושה מומחים, רב אחא לעומתו, לא סבר שיש עירוב פרשיות ולמד שמספיק דיין אחד מהפסוק "בצדק תשפוט עמיתך" - "תשפוט" - בלשון יחיד.

¹⁰ תומים סימן ג' סעיף קטן א'.

ה"נתיבות" על פי ה"תומים" בונה את תירוצו מההסבר שגם רבא פוסק שמדאורייתא אחד כשר (ולא רק רב אחא) שהרי, אם רבא לא היה פוסק שאחד כשר מדאורייתא (שכתוב: "בצדק תשפוט אמיתך" - "תשפוט" משמע שאפשר לדון יחיד) אז הגמרא הייתה שואלת עליו מה הוא לומד מ"בצדק תשפוט אמיתך".

ועוד דהא בסנהדרין דף ה' היא ברייתא מפורשת דיחיד מומחה דן ביחיד ואת כן הוא מטעם דכתיב בצדק תשפוט כמו שכתב רש"י שם ואפילו אי נימא במה שכתב התוספות שם דתקנתא דרבנן הוא מכל מקום צריך לומר על כן דסבירא ליה קרא דבצדק תשפוט דבחד סגי דאי מדאורייתא בעינן שלושה מומחין אם כן למה היה להם לתקן יחיד מומחה הא ליכא נעילת דלת דהא שלשה הדיטות מצוין ומדאורייתא שלושה בעינן. הוא מוכיח עוד מברייתא מפורשת בדף ה' שכתוב בה שיחיד מומחה יכול לדון. והוא מסביר, שאפילו אם מסבירים כ"תוספות" שהברייתא שם מדברת על תקנה של חכמים, עדיין חייבים לומר שהם סוברים שמדאורייתא אחד מספיק, שהרי תקנו שכדי לא לנעול דלת בפני לוויין - דיין מומחה אחד יכול לדון, והרי מדוע היה צריך לתקן שיחיד מומחה יכול להיות דיין שזו תקנה שמשנה את מספר הדיינים שצריך מדאורייתא¹¹, היו יכולים לתקן שפשוט שלושה הדיטות יכולים לדון מכיוון שזו תקנה שמשאירה את מספר הדיינים שווה לתקנה המקורית שבתורה, ומכאן חייבים לומר שגם מדאורייתא אחד יכול לדון.

כן נראה דהנה הרמב"ם בפרק ב' מסנהדרין כתב וזה לשונו מומחה לרבים וכו' הרי זה מותר לדון יחיד אבל אינו חשוב בית דין וכן כתב בפרק ה' הלכה י"ח מומחה לרבים אף על פי שדן דיני ממונות ביחיד אין הודאה בפניו חשיב הודאה בבית דין ולכאורה קשה מה ראו חכמים לחלק בתקנתם שנתנו רשות ליחיד מומחה שידון ולא יהיה לו דין בית דין.

הנתיבות מסביר שהרמב"ם אמנם סובר שאחד יכול לדון יחיד, אבל הוא סובר שהודאה בפני יחיד אינה

נקראת הודאה בפני בית דין והוא מקשה מה ראו חכמים לחלק בתקנתם בין לדון לבית דין ומסביר:

ונראה הטעם דסבירא להו דאף דקיימא לן עירוב פרשיות דבעינן שלושה מומחין דתלתא אלקים כתיבי, היינו לענין דמיירי התם בקרא בדברים דבעינן דוקא בית דין כגון לענין טוען טענת גנב דכתיב שם בקרא דבעינן דוקא נשבע בבית דין¹²... וגלי קרא

¹¹ ע"פ ההבנה שמדאורייתא יש חובה של שלושה מומחין.

¹² כמבואר בבבא קמא ק"ו ולענין כי הוא זה דהיינו הודאה מקצת ועיין רש"י קידושין ס"ה ד"ה הודאת בעל דין דנלמד מקרא דכי הוא זה עיין שם.

דלא חשיב ההודאה בבית דין כי אם בשלושה מומחין ובפחות יכול לחזור מהודאתו וקרא דבצדק תשפוט דכשר בחד מיירי בדין בעלמא שאין צריך בית דין דסגי בחד . הרמב"ם מסביר שהלימוד של עירוב פרשיות הוא רק בדברים שצריך בית דין וממילא גם המחלוקת על עירוב הפרשיות עוסקת רק בדברים אלו (כמו טענת גנב וכו'), ולכן המחלוקת בין רב אחא לרבא בדברי שמואל היא רק לעניינים שצריך בית דין ממש, אבל בדברים שלא צריך בית דין ממש, גם רבא יסכים שאחד יכול לדון מהתורה והרמב"ם פוסק כמותו.

ממילא כך ה"תומים" מסביר את הרמב"ם :

"אחד יכול לדון מהתורה" - הרמב"ם פוסק כדעת רבא שסובר שמדאורייתא אחד יכול לדון אבל לא נקרא בית דין, ולכן לעניין בית דין "שניים שדנו אין דיניהן דין"¹³.

קושיות הש"ך והצורך של ה"הנתיבות" בתירוץ דברי הרמב"ם :

נתיבות המשפט הבין, בניגוד לרוב התירוצים שהרמב"ם פסק שהלכה כרבא, ואת הסיבה שהוצרך להסביר שהרמב"ם פסק כרבא שלא כמו רוב המתרצים, הוא כותב בתחילת דבריו לפני תרוצו וזה לשונו :

אין בית דין פחות משלשה. עיין ש"ך סעיף קטן א' שהקשה על הרמב"ם והסמ"ע שכתבו דמדברי תורה בחד סגי כרב אחא, הא רב אחא אית ליה דשמואל? והרמב"ם והט"ו פסקו דשנים שדנו אין דיניהם דין! ועוד, דהא כתבו בהדיא דבעינן אלקים בדין רק דאנן שליחותיהו דקמאי עבדינן ואי סבירא ליה כרב אחא הא מדאורייתא בחד סגי מקרא דבצדק תשפוט. והן באמת תמיהות גדולות.

הנתיבות מביא כאן את קושיות הש"ך בקיצור ונראה שגם לו היו קשים קושיותיו של הש"ך, ונביא את לשון הש"ך ונסביר מדוע תירוץ הנתיבות בשם התומים אין עליו את קושיות הש"ך לעומת תירוצי האחרים.

וכך כותב הש"ך (חושן משפט סימן ג' סעיף קטן א') :

ואדרבא על הרמב"ם קשה לי כיון דפסק דפחות משלושה אין דיניהם דין האיך כתב כדברי רב אחא הא אמרינן בש"ס דלרב אחא איתא דשמואל וכן קשה לי על הסמ"ג. ועוד קשה לי על דבריהם דהא בש"ס פרק החובל דף פרק ד' ובפרק המגרש דף פ"ח עמוד ב' איתא להדיא טעמא דדיינינן בהודאות והלוואות משום דשליחותיהו דאלהים עבדינן וכן כתב הרמב"ם גופיה בפרק ג' מהלכות סנהדרין והסמ"ג וזה לשונו, לפיכך דנין בהודאות והלוואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ אף על פי שאין בית דין של חוץ לארץ אלהים שליחות של בית דין של ארץ ישראל עושוי עד כאן לשונו, אלמא דמדאורייתא

¹³ אבל גם רבא וגם רב אחא מסכימים שבשילוב דין שלא צריך בשבילו בית דין אפילו אחד כשר.

לא דינינן הודאות והלואות אלא על פי מומחים והיינו כרבא דלרב אחא מדאורייתא ביחיד הדיוט סגי כדמוכח להדיא בש"ס וכן הוא באשרי.
מקשה הש"ך על הרמב"ם **קושייה ראשונה**, איך הוא פסק כרב אחא?! הרי אנחנו לא סוברים כשמואל אז איך ניתן לפסוק הלכה כרב אחא שסובר כמותו!!
וקושיה שניה מקשה הש"ך, איך הרמב"ם פסק כרב אחא ועדיין מצריך "שליחותייהו קעבדינן"¹⁴, הרי אם הלכה היא כרבא אז מדאורייתא מספיק דיין אחד הדיוט ולכן אנחנו (למרות שאנחנו הדיוטות) יכולים לדון מדאורייתא ולא צריך "שליחותייהו קעבדינן"?
בשעה שכתבתי דברי הנראים לעיל, לא היה לפני הספר כסף משנה כי זה למדתי בברחי מן מלחמות הרקים ועתה עיינתי בספר כסף משנה, וראיתי שהרגיש שם בקושיא שהקשיתי לעיל על הרמב"ם דהיאך פסק כרב אחא וכתב מיד שנים שדנו אין דיניהם דין?! ומייתי שם תשובת הרשב"א שמיישב שם דברי הרמב"ם בזה וכן בספר לחם משנה ולפי עניות דעתי דבריהם דחוקים בזה וגם לישנא דמאי בינייהו ואיכא בינייהו כו' בש"ס לא משמע הכי ודוק וגם מכל מקום קשה על הרמב"ם שאר הקושיות שכתבתי לעיל ולא הרגיש הרשב"א והכסף משנה ולחם משנה בזה עיין שם.

קושייה שלישית שמקשה הש"ך היא על פירוש הכסף משנה בהסבר הרמב"ם¹⁵, כיצד אפשר לומר שב"איכא בינייהו" מדובר רק מדאורייתא ולא להלכה?! היכן מצינו זאת בש"ס?! על פירוש ה"כסף משנה" מקשה הש"ך את הקושייה השלישית¹⁶, אך לדברי "קצות החושן" הקושייה הזו לא קיימת כי החילוק שלו ב"איכא בינייהו" הוא להלכה למעשה, אבל אפילו על "קצות החושן" קשה מדוע הרמב"ם פסק הלכה כרב אחא שסובר כשמואל למרות שאנחנו לא סוברים כמותו.

ולעומת כל התירוצים שהבאנו, דעת נתיבות המשפט לא קשה לפי אף אחת מקושיות הש"ך: לגבי הקושייה שמקשה הש"ך איך הרמב"ם פסק כרב אחא שסובר כשמואל למרות שאנו לא סוברים כשמואל, כבר הראנו שהנתיבות מסביר שפסיקת הרמב"ם היא כרבא ולא כרב אחא, ופסיקה זו מתרצת גם את הקושייה בצורך של "שליחותייהו קעבדינן" כי לפי רבא יש חובה של שלושה מומחין מדאורייתא ולכן יש צורך ב"שליחותייהו קעבדינן".
ואחרי כל קושיות הש"ך, מובן מה הסיבה שנתיבות המשפט הוצרך לתרץ שהרמב"ם פסק כרבא, למרות שמפוט הרמב"ם אפשר להבין שהוא פסק כרב אחא.

¹⁴ לאחר שנפסקה הסמיכה, תיקנו שבתי הדין ויכלו לדון מכיוון שהם כמו שליחים של בית דין סמוך, ולזה קוראים "שליחותייהו קעבדינן".

¹⁵ שתירץ שה"איכא בינייהו" מדובר רק בסברא אבל הלכה למעשה שניהם מסכימים שלא כשמואל.

¹⁶ הכסף משנה כתב שה"איכא בינייהו" מדבר רק מעיקר הדין ועליו מקשה הש"ך את העניין שבדרך כלל "איכא בינייהו" הוא מושג שמדובר להלכה.

סיכום

הבאנו את דעת הרמב"ם, שכותב שאחד יכול לדון מן התורה ושניים שדנו אין דיניהן דין, מהגמרא אנו רואים שהרישא של דברי הרמב"ם מתאימה לדעת רב אחא שלדעתו גם שניים שדנו דיניהן דין, לעומת זאת הסיפא של דבריו מתאימה לדעת רבא שלדעתו שניים שדנו אין דיניהן דין ולא מתאימה עם דעת רב אחא, וממילא יש סתירה בדעת הרמב"ם בין הרישא לסיפא, כי נראה שהוא לא סובר כמו אף אמורא לכן הבאנו מספר תירוצים על הרמב"ם ונסכמם בקיצור:

דעת **הכסף משנה ופרשנים נוספים**¹⁷ היא, שהחילוק בגמרא בין רב אחא לרבא לגבי "שניים שדנו" היא רק בסברא אך למעשה גם רב אחא (שהרמב"ם סובר כמותו) סובר שלהלכה אין דיניהן דין.

דעת **"קצות החושן"** היא, שהמחלוקת בין רב אחא לרבא היא בעניינים רגילים, אבל בענייני כפייה¹⁸, גם רב אחא יסכים שצריך שלושה מומחים ולעניין זה הרמב"ם כותב ששניים שדנו אין דיניהם דין.

דעת **"נתיבות המשפט"** היא, שהרמב"ם סובר כמו רבא, אך כתב שמדאורייתא מספיק אחד מכיוון שהוא מדבר על מקרה שלא צריך בית דין סמוך, ששם הוא לא מחייב שלושה מומחים אלא אפילו אחד, אבל במקרים שצריך בית דין סמוך יש חובה לשלושה מומחים לדעת רבא, ולכן שניים שדנו אין דיניהן דין. ולעניות דעתנו, דברי **"נתיבות המשפט"** מחוזקים, כי הם היחידים שמסתדרים עם שלוש הקושיות של הש"ך.

¹⁷ לחם משנה, רשב"א, ר"ן.

¹⁸ מכיוון שצריך כח של בית דין חזק יותר בעניינים האלו כדי לכפות את בעלי הדין, לכולי עלמא צריך שלושה מומחין כדי לדון.

ערכאות של גויים בימינו

ידידיה הרשקוביץ ומאור הלוי

ראשי פרקים:

- פתיחה
- מקור האיסור ומהותו
- ערכאות של גויים שדנים כמו דין תורה
- עונשו של מי שפונה לערכאות של גויים
- היתרים מיוחדים ללכת לבית משפט
- המעמד ההלכתי של בית המשפט בישראל
- דיונים בהלכה
- סיכום

פתיחה

אחת השאלות החשובות והרלוונטיות ביותר בדיני ממונות היום ופעם, היא האם מותר ללכת לבתי משפט שלא הולכים לפי דין תורה. הגמרא הראשונים והאחרונים דנו בזה רבות. במאמרינו אנו מבקשים להציג את עיקר הדעות ומה נפסק כיום להלכה.

מקור האיסור ומהותו

מקורו של איסור השיפוט בפני ערכאות של נוכרים הוא בפסוק¹:

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם²- היה רבי טרפון אומר... לפניהם- ולא לפני עכו"ם, לפניהם- ולא לפני הדיוטות.

כוונת הגמרא להגיד שאדם צריך להתדיין בבתי דין של יהודים תלמידי חכמים (דין תורה) ולא לפני בתי משפט של נוכרים או של יהודים שלא הולכים לפי דין תורה. בסיס הדברים הוא במדרש תנחומא שדרש שכל מי שמניח דייני ישראל והולך לפני דייני כותים - כפר בקב"ה תחילה ואח"כ כפר בתורה, שנאמר: "כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים"³. כמו כן אומרים חז"ל במדרש תנאים ש"כל ההולך לדין אצל אומות העולם כאלו עובד עבודה זרה!" ואת זה

¹ בבלי, מסכת גיטין, דף פ"ח ע"ב.

² ספר שמות, פרק כ"א פסוק א'.

³ מדרש תנחומא, פרק כ"א סימן ג'.

דורשים מסמיכות פרשיות: בתחילה רשום: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך",⁴ ומיד לאחר מכן רשום "צדק צדק תרדוף"⁵ והפסוק שלאחריו, מדבר על ע"ז - "לא תיטע לך אשירה" משמע, שדין צדק קשור לע"ז, אם אתה לא הולך לדין צדק - כאילו עבדת עבודה זרה.⁶ מסביר הרמב"ם את חשיבות ההליכה לבית דין⁷:

כל בית דין של ישראל שהוא הגון שכינה עמהם, לפיכך צריכין הדיינים לישיב באימה ויראה ועטיפה וכובד ראש ואסור להקל ראש או לשחק או לספר בשיחה בטילה בבית דין אלא בדברי תורה וחכמה.

כלומר, בית דין של ישראל הוא כה חשוב לקב"ה, עד כדי כך ששכינה שורה עמהם בזמן הדין. ואם אתה לא הולך לבית דין, אתה מפסיד גילוי שכינה!

על חשיבותו של דין תורה לעומת דין שנקבע על פי שיקולים אנושיים בלבד כותב הרב קוק⁸: המשפטים האלוהיים, מתוך שהם נובעים ממקור האמת העליונה, אין מטרתם רק מטרה קרובה, ליישר סכסוכים ארעיים, ההווים בחיי בני-אדם, אלא הם הולכים להעלות את החיים ואת ההויה כולה... משרים את השכינה בעולם ומעלים ע"י השפעתם את האדם ואת העולם, מבירא עמיקתא, לאיגרא רמא, של אור הקדושה העליונה.

הרב קוק מבאר שדין חילוני רק מיישב סכסוכים ובעיות מקומיות אבל לא מעלה את העולם ואת הויה ולעומת זאת משפט אלוקי נובע מהאמת העליונה ולכן כשהולכים לפיו הוא מעלה את כל המציאות לאור הקדושה העליונה.

ערכאות של גויים שדנים כמו דין תורה

רש"י מחדש שאפילו אם הערכאות דנים דין מסוים כמו דין תורה עדיין אסור לך ללכת אליהם בגלל חילול השם⁹:

לפניהם - ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומייקר את שם האלילים להחשיבה, שנאמר "כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים"¹⁰, כשאוויבינו פלילים זהו עדות לעילוי יראתם.

⁴ ספר דברים, פרק ט"ז פסוק י"ח.

⁵ ספר דברים, פרק ט"ז פסוק כ'.

⁶ מדרש תנאים, ספר דברים, פרק ט"ז פסוק י"ח.

⁷ רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק ג', הלכה ז'.

⁸ עולת ראייה, חלק ב' עמוד נ"ט

⁹ רש"י, ספר שמות, פרק כ"א, פסוק א' ד"ה "לפניהם"

¹⁰ ספר דברים, פרק ל"ב, פסוק ל"א

כלומר, ע"י זה שאתה הולך להתדיין בבתי משפט של נוכרים, אתה כביכול מראה שהאלילים שלהם הם אלה שצודקים חס ושלום, ולכן באת דווקא אליהם. אי לכך, אפילו אם הם דנים כמו דין תורה, אסור לך ללכת אליהם, משום חילול ה'.

הרמב"ם גם מסביר את איסור ההליכה לערכאות משום חילול ה'¹¹:

כל הדין בדייני עכו"ם ובערכאות שלהן, אף על פי שהיו דיניהם כדיני ישראל, הרי זה רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו, שנאמר "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", לפנייהם ולא לפני עכו"ם, לפנייהם ולא לפני הדיוטות.

כלומר, הרמב"ם מסביר גם כמו רש"י שעצם ההליכה לערכאות של גויים מהווה חילול ה' עצום או כפי דבריו "כאילו חרף וגידף והרים יד בתורת משה רבינו", שאתה כביכול מוקיר את אלילי הגויים כשאתה הולך אליהם ולא לבית דין צדק.

עונשו של מי שפונה לערכאות של גויים

לגבי הפונה לערכאות כותב הרמ"א¹²:

ויש ביד בית דין לנדוּתו ולהחרימו עד שיסלק יד עכו"ם מעל חבירו. וכן מחרימין המחזיק ביד ההולך לפני עכו"ם. ואפילו אינו דן לפני עכו"ם רק שכופהו על ידי עכו"ם שיעמוד עמו לדין ישראל, ראוי למתחו על העמוד [=להלקות אותו].

הרמ"א פוסק, שמי שהולך לערכאות של גויים מותר לבית דין לנדוּת ולהחרים אותו עד שהוא עוזב את הערכאות וכן מותר אפילו להחרים לו את הרכוש, והוא מוסיף שאפילו אם הוא דן בבית דין של ישראל אבל משתמש בגויים כדי לכוף את חבירו לבוא למשפט בבית דין של ישראל עדיין זה אסור וראוי להלקות אותו [=למותחו על העמוד] כדי שאנשים "יראו וייראו" מה עושים לאדם כזה.

עוד מבואר שם שכיון שפנה אדם לערכאות, והפסיד בפסק הדין שקיבל, שוב לא יכול לבוא בפני בית הדין לדין תורה:

מי שהלך בערכאות של עכו"ם ונתחייב בדיניהם ואח"כ חזר ותבעו לפני דייני ישראל יש אומרים שאין נזקקין לו (לא מקבלים אותו לבית דין), ויש אומרים דנזקקין לו אם לא שגרם הפסד לבעל דינו לפני עכו"ם, והסברא ראשונה נראית לי עיקר¹³.

נתיבות המשפט מציע שני ביאורים לדין זה: ביאור אחד הוא שכיון שבעל הדין קיבל על עצמו את סמכותן של ערכאות של גויים, שוב אינו יכול להפר את קבלתו, ואין לו אפוא את הזכות

¹¹ רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק כ"ו הלכה ז'

¹² חושן משפט, סימן כ"ו סעיף א'

¹³ שם

לתבוע בבית הדין. לפי ביאור שני מדובר בקנס - כיון שהביא את דינו בפני ערכאות של גויים, קונסים אותו ולא מקבלים אותו בדין תורה.¹⁴

הנפקא מינה שמציין הנתיבות בין ההסברים הוא מקרה שהשופט שדן בערכאות, קיבל שוחד. באופן זה פסק הדין כמובן אינו תקף, כך שלפי הביאור הראשון, על בית הדין לקבל אותו ולדון במקרה. מנגד, לפי הביאור השני, הקנס שקונסים אותו בית הדין עדיין בתוקף, ואין לקבלו. הנתיבות מסיים, שכיון שלא מצאנו מי שסובר כביאור הראשון, יש להסיק שמדובר כביאור השני, כלומר בקנס.

בנוסף, בשו"ת **תשובות והנהגות** מדגיש שהפנייה לערכאות אינה איסור חד פעמי של מעשה הפנייה, אלא אדם עובר על איסור בכל רגע שהוא ממשיך להתדיין בפני ערכאות.¹⁵

היתרים מיוחדים ללכת לבתי משפט

בעיקרון אם אתה רוצה לתבוע מישהו אתה צריך לעשות את זה בבית דין. אך נשאלת השאלה, מה קורה אם מי שאתה רוצה לתבוע אותו לא מסכים להגיע לבית דין אלא רק לבית משפט? במקרה כזה, מותר לתבוע להביא את המקרה בפני ערכאות של גויים. המקור להלכה זו הוא מדברי הגמרא¹⁶ במסכת בבא קמא, שם מבואר שכאשר אדם קורא לחברו והלה אינו עונה, "רמי גודא ושדי עילויה" (זרוק עליו כותל). הרא"ש מסביר, בשם רב פלטאי גאון, וכותב:

מכאן פסק רב פלטאי ז"ל: ראובן שיש לו תביעה על שמעון ומסרב לבוא עמו לדין, שרשאי להביאו לערכאות של נכרים כדי להוציא את שלו מתחת ידו.¹⁷

במצב הזה, מותר ללכת לבית משפט כי כל האיסור ללכת לבית משפט הוא כי זה מראה שאתה מחשיב את העבודה זרה, אבל במקרה הזה שהוא ניסה קודם לבוא לבית דין אבל לא יכול, ברור לכולם שהוא בא לבית משפט רק כי אין לו אופציה אחרת ולא בגלל שהוא מחשיב את בתי המשפט.

השולחן ערוך פוסק את הדין הזה אבל מוסיף, שגם במקרה הזה על האדם לקבל רשות תחילה מבית הדין ורק אז מותר לו ללכת לבית משפט.¹⁸

היתה יד עובדי כוכבים תקיפה, ובעל דינו אלם, ואינו יכול להציל ממנו בדייני ישראל, יתבענו לדייני ישראל תחלה; אם לא רצה לבא, נוטל רשות מבית דין ומציל בדייני עובד כוכבים מיד בעל דינו.

¹⁴ נתיבות משפט, סימן כ"ו סעיף ב'.

¹⁵ שו"ת תשובות והנהגות, חלק ג', סימן תמ"א.

¹⁶ בבא קמא, דף צ"ב, עמוד ב'.

¹⁷ רא"ש, בבא קמא, פרק ח', סימן י"ז.

¹⁸ שולחן ערוך, חושן משפט, כ"ו, ב'

המעמד ההלכתי של בית המשפט בישראל

בדור האחרון, לאחר ששבנו לארץ ישראל והקמנו מדינה התעוררה שאלה, מה הדין של בתי המשפט במדינה- האם בגלל שהם לא פוסקים כמו דין תורה אז דינם כמו ערכאות של גויים או שבגלל שהשופטים הם יהודים אז דינם כמו ערכאות שבסוריא (ערכאות שבסוריא הם בתי משפט שהשופטים הם יהודים, אבל לא בקיאים בדין תורה אלא פוסקים לפי השכל, והדין בהם הוא - שאם שני הצדדים מקבלים עליהם את הסמכות של הערכאות - דיניהם דין). הרב יעקב אריאל סובר¹⁹:

"ערכאות שבסוריא" היו מורכבות משופטים שלא היו בקיאים בדיני תורה. כיון שלא היו יכולים לדון דין תורה, הם היו דנים על פי השכל הישר. בהתבסס על דברי הרשב"א, הרב יעקב אריאל מבאר שהתדיינות בפני שופטים אלו אין בה משום איסור ערכאות. בניגוד לכך, דחיית דין תורה על-ידי מדינה יהודית, לטובת מערכת משפטית ושיפוטית אחרת שמחוקקת ודנה שלא לפי דין תורה, יש בכך הוקרת דיניהם והרמת יד נגד דין תורה. לכן, הרב יעקב אריאל פוסק שאסור ללכת כיום לבתי המשפט.

לעומת זאת השופט יעקב בזק סובר ההיפך²⁰:

השופט יעקב בזק מוכיח שמותר לציבור לקבוע לעצמו חוקים ותקנות, הן בעניינים אזרחיים והן בעניינים פליליים, אפילו לא כמו דין תורה והוא מביא את שו"ת הרא"ש³⁹:
ובעניין ממון, יש כח ביד בית דין לתקן תקנות בענין ממון לפי הזמן והצורך אפילו להעביר מדין תורה. וליטול מזה וליתן לזה וכו'
והוא גם טוען שהגרסה שלנו ברמב"ם לא נכונה וכך הוא מסביר את הרמב"ם:
כל הדין בדיני עכו"ם ובערכאות שלהם וכי הרי זה רשע וכאלו חרף וגידף והרים יד בתורת משה.

הוא מסביר שבמקום לגרוס דיני עכו"ם כמו הגרסה הרגילה יש לגרוס דיני עכו"ם ולפי זה יוצא שכל האיסור הוא רק להתדיין בפני דיינים נוכרים אבל אין בעיה להתדיין בפני שופטים יהודים גם אם הם לא דנים כדין תורה.
לאור כל זאת השופט יעקב בזק סובר שאין שום בעיה ללכת לבתי המשפט בישראל בימינו ודינם כערכאות שבסוריא.

דיונים בהלכה

האם מותר ללכת לבית משפט כששני הצדדים מסכימים?

¹⁹ תחומין, כרך א', עמ' 319.
²⁰ שם

חז"ל אומרים שאסור ללכת גם ל"ערכאות של הדיוטות" והרמב"ן הבין אותם כך²¹:
ואף על פי שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה [ערכאות של גויים, וערכאות של הדיוטות] כאחת, יש הפרש ביניהם, שאם רצו שני בעלי הדין לבא לפני ההדיוט שבישראל מותר הוא, ובדקבלום עילויהו דינו דין, אבל לפני הגויים אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדיננו באותו עניין.
כלומר, הרמב"ן אומר שאפילו אם שניהם מסכימים ללכת לערכאות של גויים, אז אסור. האם מותר ללכת לבית משפט, שאם לא תלך תקבל נזק משמעותי?
הרמב"ן²² פוסק שמותר ללכת, מפני שמדובר בהגנה עצמית, וזה לא משנה לאן אתה הולך, זה מותר.
אולם, הרב משה שטרנבוך²³ פסק, שבשביל ללכת לבית משפט במקרה של נזק מיידי, אתה צריך לבקש לדון בתיק עצמו בפני בית דין, ואף לבקש רשות מבית דין להתדיין בבית משפט.

סיכום

- א.** הליכה לערכאות של גויים זה איסור חמור מהתורה, לעומת זאת, הליכה לבית דין צדק מרבה את השכינה בעולם, ומעלה את כל המציאות לקדושה עליונה.
- ב.** בערכאות של סוריא, העניין קצת שונה, מכיוון שהם תמימים, והם לא מתכוונים לעשות בכוונה נגד חוקי התורה. לכן מותר ללכת אליהם.
- ג.** ביחס לבתי המשפט בא"י, הרב אריאל אומר שבתי המשפט הם כערכאות של נוכרים, ואסור ללכת אליהם, ואילו השופט יעקב בזק סובר שמותר ללכת אליהם.
- ד.** מכל מקום, יהודי דתי ההולך לבית משפט, עובר על איסור "חילול ה'" לכל הדעות.

²¹ רמב"ן ספר שמות פרק כ"א פסוק א'

²² שו"ת רמב"ן סימן ס"ג

²³ שו"ת תשובות והנהגות חלק ג' סימן ת"מ

מילוי כרטיס לוטו

מתנאל יהב ועידו צוקרמן

ראשי פרקים:

- מושגים
- משנה וגמרא
- דעות הראשונים
- דעות האחרונים
- פסיקת הרבנים בדורנו בנוגע למילוי לוטו
- שו"ת הרב עובדיה
- הצד האמוני
- סיכום

במאמר נברר את דין "משחק בקוביה" בהלכה, ומה ההשלכה של זה לגבי מילוי כרטיס לוטו. לשם כך נדון גם בשאלה מה הבעייתיות במשחק בקוביא מבחינה אמונית. נעבור דרך המשנה, הגמרא, הראשונים והאחרונים עד לפסיקת ההלכה.

מושגים

אסמכתא: התחייבות התלויה בהתקיימות תנאי מסוים כאשר המתחייב אינו מקבל תמורה הוגנת עבור ההתחייבות, ומתוקף הנסיבות ברור שאינו גומר בדעתו לקיים את התחייבותו. דוגמה לכך הוא הסכם בין אריס לבין בעל השדה, שאם לא יעבוד האריס בשדה ישלם קנס בערך כספי גבוה, הרי סביר להניח שהאריס לא הסכים לתנאי זה אלא משום שסבר שיעבוד, אבל אילו היה יודע שלא יעבוד בוודאי לא היה מתחייב על סכום זה.

משחק בקוביה: משחק שבו רק אחד מהמשתתפים זוכה בכסף וזאת על חשבון שאר המשחקים. נקרא גם "משחק סכום אפס".

אסמכתא לא קניא: ביטוי שמשמעותו שאם היתה עסקה על בסיס "אסמכתא", אזי היא איננה באמת עסקה ועליה להתבטל.

משנה וגמרא

במסכת סנהדרין בפרק ג' מצויין שהמשחק בקוביה פסול לעדות. בגמרא (דף כ"ד עמוד ב') מובאות שתי דעות מה הסיבה לכך:

- רמי בר חמא סובר **שהוא פסול מצד גזל**, היות והמשחק בקובייה נחשב לאסמכתא. כפי שאמרנו למעלה, אין הסכמה מלאה מצד המהמר לתת את הכסף, ולכן הזוכה מחזיק כסף שאינו שלו והרי הוא גזלן ופסול לעדות.
 - רב ששת סובר שהוא פסול מכיוון **"שאינו עסוק ביישובו של עולם"** כלומר הוא איננו עוסק במלאכה המוסיפה ערך לעולם כולו וכל פרנסתו בנויה על הפסד של אחרים לכן איננו עומד ברמה הנדרשת לאמון בין בני אדם.
- מדברי רב ששת עולה שהמשחק בקובייה לא נחשב לאסמכתא וזאת בניגוד להבנתנו הראשונה את המושג, ולכן נדרש לדייק בהגדרת המושג "אסמכתא", ולהבין את ההבחנה בין מקרה זה של משחק בקובייה לבין המקרים האחרים שנזכרים בגמרא שוודאי נחשבים לאסמכתא (ראו דוגמה בחלק המושגים). נמשיך בביאור הראשונים להבנת הדיוק במושג.

דעות הראשונים

תוספות (ר"ת):

התוספות (ר"ת) מתייחסים ליכולת להרוויח:

אסמכתא היא רק אם המשחק יכול להרוויח או לא. אם הוא יכול להרוויח (קובייה הוגנת או קנס סביר במקרה של האריס) אז זה לא אסמכתא וכאשר אינו יכול להרוויח (קובייה לא הוגנת או קנס גדול מערך תנובת השדה אצל האריס) אז זה כן אסמכתא.

רש"י:

רש"י מתייחס ליכולת לקיים את התנאי:

אסמכתא זה רק אם זה בידו (כלומר תלוי בו מה שיקרה למשל האריס הוא בעל החלטה אם לעבוד בשדה או לא) שאם זה בידו זה כן אסמכתא ואם זה לא בידו זה לא אסמכתא.

רמב"ם:

הרמב"ם מתייחס למשחק בקובייה בשני מקומות שונים:

בהלכות גזלה ואבדה פרק ו' מתייחס הרמב"ם אל המשחק בקובייה כאל גזלן.

דברים הרבה אסרו חכמים משום גזל והעובר עליהן הרי זה גזלן מדבריהם. כגון מפריחי יונים והמשחקים בקוביא. מפריחי יונים כיצד. לא יפריח אדם בתוך היישוב שהרי לוקח ממון אחרים שלא כדין מפני שמשלח זכר ויביא נקבה משובך אחר או נקבה ותביא זכר. ולא יונים בלבד אלא כל העושה כזה בשאר עופות או חיה ובהמה הרי זה גזלן מדבריהם. המשחקין בקוביא כיצד. אלו שמשחקים בעצים או בצרורות או בעצמות וכיוצא בהן ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חבירו באותו שחוק יקח ממנו כך וכך הרי זה גזל מדבריהם. אע"פ שברצון הבעלים לקח הואיל ולקח ממון חבירו בחנם דרך שחוק והתול הרי זה גזל. וכן המשחקים בבהמה או בחיה או בעופות ועושים תנאי שכל שתנצח

בהמתו או תרוץ יותר יקח מחבירו כך וכך וכל כיוצא בדברים אלו הכל אסור וגזל מדבריהם הוא.

בהלכות עדות (פרק י' הלכה ד') מרחיב הרמב"ם את ההתייחסות אל המשחק בקוביה ופוסק שהאיסור לשחק בקוביה הוא לא רק מפני הגזל אלא גם מפני שהמשחק לא עוסק ביישובו של עולם, אך אם יש לו עבודה אחרת שממנה עיקר פרנסתו מותר לו גם לשחק בקוביה מדאורייתא. וכן משחק בקוביא והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם, הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל ולא בקוביא בלבד אלא אפילו משחקים בקליפי אגוזים וקליפי רמונים וכן לא יונים בלבד אמרו אלא אפילו המשחקים בבהמה חיה ועוף ואומר כל הקודם את חבירו או כל הנוצח את חבירו יטול בעליו את שניהן וכן כל כיוצא בשחוק זה והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה הרי הוא פסול וכל אלו פסולין מדבריהם.

הסבר הרב רבינוביץ':

הרב רבינוביץ' מסביר את דעת הרמב"ם שכל עוד יש לו (למשחק בקוביה) עבודה אחרת אנו מניחים שאין כל עיקר עניינו במשחק בקוביה וממילא הוא אינו משקיע במשחק זה סכומי עתק, ולכן אנו גם מניחים שהוא וחבריו מוחלים על הכסף שהם הפסידו במשחק בלב שלם ולכן אדם כזה אינו פסול לעדות ולדון.

אך אדם שכל עניינו בעולמו הוא המשחק בקוביה, כנראה הוא כן משקיע במשחק סכומי עתק ולכן הוא מתפרנס מאבק גזל ואולי הוא מתפרנס מגזל ממש. אבל מכיוון שאנו לא יודעים בוודאות שהוא מתפרנס מגזל ממש יש כאן גזל רק מדבריהם אבל בכל זאת חכמים פסלו אותו לעדות ולדון.

דעות האחרונים

בקטע הזה נציג את המעבר בהלכה בין דין משחק בקוביא לבין מילוי לוטו. בהתחלה נציג את דעות האחרונים בקשר למשחק בקוביא ובהמשך נציג את ההתייחסות למילוי לוטו.

פסיקת השולחן ערוך:

השולחן ערוך פסק כמו הרמב"ם.

בנוסף, השולחן ערוך פסק שמותר ליהודי לשחק בקוביה עם גוי אך אין זה מן הראוי.

פסיקת הרמ"א:

הרמ"א פסק כמו רב ששת אך התיר לשחק בקוביה רק בתנאי ששניהם מוחלים אחד לשני על הכסף לפני תחילת המשחק.

מילוי לוטו: נראה כאן את הקישור בין דיני משחק בקוביא שהובאו עד כאן לבין מילוי לוטו.

הרב עובדיה הדאיה¹:

הרב עובדיה הדאיה סובר שהלוטו אינו דומה לאיסור משחק בקוביה (שהוא גזל מדברי חכמים משום שאסמכתא לא קניא) היות ובלוטו הכסף שמקבל המנצח איננו כספו האישי של השחקן היחיד מולו אלא איסוף סכומים גדולים מן המשתתפים בהגרלה (שכל אחד מהם מקדיש סכום מועט) ואינו עניין של ניצחון שלוקח מה ששייך לחברו, אלא עניין של מזל. דוגמה להוכחת טענתו הוא מביא בהגרלת על ספר תורה או על מגילה בתיק של כסף המתקיימת בקהילות ישראל.

הרב עובדיה יוסף:

הרב עובדיה יוסף סובר כי הלוטו אסור מפני שאינו דומה להגרלת ספר התורה משתי סיבות: א. ספר התורה שייך לאדם מסוים המוותר עליו לטובת הזוכה בהגרלה ואילו בלוטו המשתתפים בה נתנו את כספם הפרטי והזוכה לוקח מכסף המשתתפים ויש בזה גזל מדבריהם.

ב. מארגי ההגרלה אינם בעלי הכסף כמו בעל ספר התורה אלא שליחי הממשלה. הערה: בעניין זה מביא הרב עובדיה דוגמה מנוגדת המחזקת לכאורה את הרב הדאיה: ראובן נותן ערבון לשמעון ואומר לו שאם הוא יחזור בו הערבון יהיה של שמעון ושמעון אומר לו אם אני אחזור בי אני אתן לך את הערבון שלך כפול שתיים. אם מי שחזר בו היה ראובן, הערבון של שמעון קיים בידו כי הרי הוא אצלו, ואם שמעון חזר בו אין הוא צריך לכפול את הערבון לראובן כי זה הרי אסמכתא והיא איננה קונה. אם כך במה שאמר שהכסף של המשתתפים בהגרלה של מפעל הפיס כבר נמצא ביד המפעל ואין המשתתפים יכולים לחזור בהם, בוודאי שברור שהקנו את הכסף בלב שלם ולכן לכאורה לא חשיב אסמכתא. אולם לאחר עיון אומר הרב עובדיה כי נראה שאין הלוטו דומה לדוגמה שהביא כי מי שמארגן את ההגרלה וגובים את הכספים מהמשתתפים בהגרלה אינם גובים את הכסף לעצמם, ואין להם שום זכות בכסף הזה, אלא הם השליחים של הממשלה הממונים לפקח על הפיס שיהיה כהוגן, וזה דומה למה שפסק הרמב"ם בהלכה שצויינה לעיל ולכן לדעתו הלוטו אסור.

הרב יעקב אריאל:

הרב יעקב אריאל סובר שצריך להקל גם לשיטת הרמב"ם מכמה סיבות. א. מפעל הפיס יכול לנהוג כדעת הרמ"א הסובר כי המחילה ההדדית מתירה את ההגרלה. ב. מפעל הפיס מעניק את סכום הזכייה בלב שלם. ג. גם אם יש איסור גזל, האיסור הוא רק על המוכר (מפעל הפיס) והוא אינו חל על הקונה (הזוכה).

¹ הרב עובדיה הדאיה נולד בשנת תר"ן, היה דיין ומקובל. שימש ראש ישיבת המקובלים בית אל, כחבר מועצת הרבנות הראשית וכחבר בית הדין הרבני הגדול, רבה הספרדי של פתח תקווה. נפטר בשנת תשכ"ט.

ד. לעניין הזכייה, אין כאן אסמכתא כי לאחר קניית כרטיסי הלוטו המפעל מחלק את הכסף לבעלי הכרטיסים על פי ההגרלה.

הסייג לדעתו הוא שהקונה מתכוון לזכות בכסף ולא להפסיד אותו ולכן אולי יש כאן מקח טעות, אבל מכיוון שהקונה כבר שילם אין כאן אסמכתא ואפילו אלה הסבורים שיש כאן אסמכתא בגורל זה רק שמתחייב לתת והרי במקרה שלנו כבר שילם על הכרטיס.

הרב אברהם שפירא:

הרב שפירא סובר כי מילוי הלוטו אפשרי. בתשובתו הוא עורך את הדברים הבאים:

הבאת דברי הרב עובדיה יוסף:

כמו שבמשחק בקוביא יש מחלוקת בין השולחן ערוך (שאוסר) לרמ"א (שמתיר) - כך לגבי מילוי כרטיס פיס, ולכן: לספרדים - אסור, לאשכנזים - מותר.

לאחר מכן הביא הרב שני עקרונות:

1. כל דבר שנהגו בו כלל ישראל - אין להרהר אחריהם.

2. גדולי ישראל הזכירו בספריהם את המנהג של קניית שטרי הגרלה. אילו היה בכך ספק של גזל, היו חוששים להתיר נגד השולחן ערוך, אפילו לאשכנזים.

על בסיס עקרונות אלו המניחים כי מילוי הלוטו מותר, הביא הרב שתי סברות להתיר:

סברה א':

אין דמיון בין משחק קוביא להגרלת כרטיס פיס כי:

במשחק בקוביא - כספי שניהם נמצאים לפניהם, גם כשמפסיד - בטוח שיזכה אחר כך, ולא מקנה לחבירו את כספו, ויש חשש גזל.

בהגרלת הפיס - כספי קונה הכרטיס אינם לפניו (הועברו לסוכן, לסוכנות, לבנק) - אין לקונה ציפייה שכספו יוחזר אליו, ומפעל הפיס - זכה בו.

למרות שיש בו תקוה (כמו לכל משקיע) לזכות ברווחי השקעתו ואין אנו חוששים לכך כי הוא יודע כמעט בוודאות כי הוא לא יזכה כמצויין לעיל.

סברה ב' להתיר:

אין דמיון בין משחק קוביא להגרלת כרטיס פיס כי:

במשחק בקוביא - לא נעשה לכל אורך המשחק שום קנין גמור.

בהגרלת הפיס - הכרטיס שנמכר לקונה נקנה בקניין גמור. הכרטיס הוא בעל ערך ולכן ניתן למכור אותו. הכרטיס הוא "שווה כסף" ולכן בעזרתו ניתן לממש את הזכייה בהגרלה.

שו"ת הלכה בעניין מילוי לוטו: (הובא במקור מהאתר הלכה יומית)

האם הרב עובדיה חזר בו?

שאלה: האם זה נכון שמרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל התיר בסוף ימיו למלא כרטיס לוטו?

תשובה: באתר הלכה יומית המביא את דברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל, מצוין כי בשו"ת "יביע אומר" מובא כי המסקנה היא שיש לאסור להשתתף בהגרלה זו, משום שהמשחק בהגרלה זו

דינו כדין "המשחק בקוביה" שאסור משום גזל. והסיבה העיקרית היא, מכיוון שהאנשים שנותנים את כספם למפעל הפיס, נותנים את הכסף כדי שיזכו בהגרלה, ואינם גומרים בדעתם להקנות את כספם למפעל הפיס גם במקרה שיפסידו בהגרלה. (דין זה נקרא "אסמכתא לא קניא"). משום כך, השימוש בכספי ההגרלה אסור משום גזל. בנוסף מצוין כי גם הרב הגאון רבי יוסף חיים בשו"ת רב פעלים כתב שיש לאסור את ההשתתפות בהגרלה זו. בכל זאת מביא האתר דעה הסוברת, שמאחר ומפעל הפיס משתמש בחלק מהכסף שנותנים לו לצרכי צדקה ולהקמת בתי ספר תורניים וכדומה, אם כן המשתתפים גומרים ומקנים את כספם לטובת המטרות האלו. ויש יסוד לדבריהם מדברי הרמ"א (מחילה הדדית). ולכן למסקנת עורך האתר **יש להקל בדבר**.

האתר מביא סיפור מעשה מהרב הגאון עובדיה, נכדו של מרן, בספרו "עין משפט" שהוא היה אצל סבו זצ"ל בערוב ימיו כארבעה חודשים לפני פטירתו והרב אמר לו, שאפילו אם רק מיעוט מן הכספים של מפעל הפיס עובר לצרכי צדקה, בכל זאת די בכך כדי שהקונים יקנו את כספם בלב שלם למפעל הפיס כחיזוק למסקנתו האמורה מעלה.

בכל זאת מסכם האתר כי על פי מוסר התורה הקדושה ואמונה בהשגחת השם יתברך, אין זה נכון שאדם יבזבז את כספו על כרטיסי הגרלה כאלה, ואומרים בשם הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל, שלכל היותר הרוצה למלא כרטיס הגרלה, יעשה כן פעם אחת בשנה בתורת השתדלות לפרנסתו.

מה הדין במילוי לוטו? (אתר כיפה)

אסור להתערב על כספים. איסור זה נקרא משחק בקוביא – שמהמר על כסף, וכשמפסיד לא נותן את הכסף מרצונו הטוב אלא בליט ברירה. לדעת הרמב"ם נחשב מעין גזילה ולדעת הראשונים כיון שאינו עוסק בישובו של עולם אלא בהימורים אינו אדם כשר.

ברכישת כרטיס הגרלה או חיש גד, שכבר שילם מראש את הכסף נחשב שהקנה את הכסף והוציא ממנו, ולכן אין איסור של גזילה גם לדעת הרמב"ם **ולכן מותר לקנות כל כרטיס הגרלה**. מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל אסר לקנות כל כרטיסי סוגי הגרלות לוטו, חיש גד, וכדו'. ושמעתי מנכדו שמרן חזר בו מדבריו והתיר לקנות כרטיסי הגרלה, אך מבחינה מוסרית ראוי להימנע מכל הימורים כאלו, כדי שלא להמשך לזה. אם מוכרי הכרטיסים לוקחים את הכסף לדברים האסורים – משחקים בשבת, או משחקי איסור, אסור לרכוש כרטיסים אלו משום מסייע לדבר עבירה. ועל משחקים בשבת ואין במשחקים איסורי תורה – מותר. אך כאמור ראוי להימנע כליל מהימורים.

הצד האמוני:

אחרי שביירנו את ההלכתי ראוי להסב את תשומת הלב אל הצד המחשבתי: למה שבכלל משחק בקוביא יהיה פסול לעדות ושהמשחק יהיה אסור, לכאורה מה אכפת לתורה ממה אני מתפרנס, הרי גם אני וגם היריב מסכימים למשחק ולנתינת הכסף למנצח, איפה יש פה התנהגות פסולה או לא בסדר כך שהתורה היתה צריכה לפסול את האדם המשחק בקוביא לעדות? התורה מחנכת אותנו לישב ולהפריח את העולם. המשחק בקוביא אינו מועיל לפיתוח העולם ואינו מעורב עם הבריות אלא מכלה את זמנו על משחקי הבל. בנוסף, העיסוק בקוביא יוצר אצל האדם זלזול בכסף וכך האדם כבר לא מעריך כראוי את ערכו של הכסף. לפיכך אנו רואים

מתנאל יהב ועידו צוקרמן

שהמשחק בקוביא יוצר אצל האדם תכונות שליליות ומעשים שליליים שהתורה אינה רוצה שימצאו אצל אנשים וכל שכן אצל אנשים שמכריעים בדין כגון עדים ודינים, על כן המשחק בקוביא מוגדר כמשחק לא טוב.

סיכום

ראשית בחנו את סוגיית "משחק בקוביה" והבאנו את דעות רמי בר חמא ורב ששת לסיבת האיסור.

הבאנו את דעות הראשונים ודיוקם ביחס למושג אסמכתא ולקשר למשחק בקוביה. לאחר מכן בחנו את דעות האחרונים לאסור או להקל ולאחר מכן פוסקים בני זמננו שדנו בעיקר במציאות הקיימת בהגדרת הלוטו ובשאלה עד כמה דומה או לא למשחק בקוביה. להכרעת ההלכה נמצאה מחלוקת בין אשכנזים לספרדים כאשר הספרדים מחמירים בנושא. בסיום הבאנו את הצד האמוני - רעיוני העוסק בתפישה השלילית של משחק בקוביה (ומילוי הלוטו) כדרך חיים.

פשרה

יוסף גבאי, אריאל קורצווייל ואלעד בירנדורף

ראשי פרקים:

- פתיחה
- שיטות התנאים בפשרה
- באיזה שלב בדין מותר לעשות פשרה?
- כמה דיינים צריך בשביל פשרה?
- הרמב"ם בפשרה
- פסק ההלכה בפשרה
- צד אמוני בפשרה- למה בעצם יש לנו את זה?
- סיכום

פתיחה¹

לעיתים קרובות שני הצדדים בדין לא רוצים לפגוע אחד בשני, לפעמים הם חברים טובים שסך הכל יש להם ריב קטן בכספים. אמנם לפעמים הם יריבים שאחד רוצה לגרום למפלתו של חברו, אך מטרת בית הדין היא לגרום לשני הצדדים לצאת כך שהם יאהבו אחד את השני. בשביל זה נוצרה ה**פשרה**. בפשרה, הדיינים מגיעים למסקנה שמושפעת לא רק מההלכה היבשה, אלא גם מעוד גורמים, לדוגמה: מורה שזימן לדין ת"ת שהוא מלמד בו, ואם הת"ת יתן לו את כל הכסף יכול להיות שהוא לא יוכל להתקיים יותר. פשרה אמנם נראית דבר טוב ונכון, אבל כמו שנראה בהמשך לא כולם מסכימים בכך.

שיטות התנאים בפשרה

התנאים בתוספתא נחלקו על טיבה של הפשרה. יש בתוספתא שלוש שיטות חולקות. שיטת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שיטת ר' יהושע בן קרחה ושיטת ר' שמעון בן מנסיא. שיטת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי היא: "כל המבצע [=עושה פשרה] הרי זה חוטא. המברך את המבצע הרי זה מנאץ לפני המקום... אלא יקוב הדין את ההר". שיטתו של ר' יהושע בן קרחה:²

¹לאורך כל המאמר ההסברים שכתובים בצורה כזאת [=הסבר], גם בתוך הציטוטים, זה הסברים שלנו לפשט מילים קשות.

²בציטוט, הנכתב בסוגריים הוא הסברנו לציטוט (א"ב, א"ק, י"ג)

מצוה לבצוע [=לעשות פשרה], שנאמר: (זכריה ח, ט"ז) אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם [=מכאן שיש מצווה לעשות משפט תוך כדי עשיית שלום]. והלא במקום שיש משפט אין שלום [=כי אם אנשים באים לדין זה אומר שיש להם ויכוח, ואין ביניהם שלום. וברגע שיגמר הדין, אחד יצא 'מנצח' ואחד יצא 'מפסיד', הם לא יהיו בשלום אחד עם השני] ובמקום שיש שלום אין משפט [=כי אם יש שלום בין האנשים הם יכולים לפתור את הבעיות ביניהם ולא צריכים משפט]. אלא, איזהו משפט שיש בו שלום? הוי אומר [=אתה יכול להסביר את הפסוק במקרה שמדובר על] ביצוע.

הגר"א שפירא מבאר את השיטות החולקות:

לרבי אליעזר יש לחלק בין משפט לבין שלום. לפני שהם באים לבית דין, אדרבא, שיסתדרו ביניהם בדרכי-שלום, וזה לא יתבע את זה לדין. אבל, משבאו לבית דין, לפני הדיינים, כאן צריכה להתברר האמת. בית דין הוא מקום האמת בלבד, אמת התורה, כל עשית פשרה בבית דין, היא פגיעה בתורה, פגיעה באמת. במקום המשפט אין מקום לעשיית שלום בדרך של פשרה, אלא רק על ידי בירור האמת- ואדרבא הנוצץ בבית דין הרי הוא מנאץ את ה' היינו את תורתו ומשפטיו. ומשום כך לרבי אליעזר אין מקום כלל לפשרה בבית דין.

לעומת זאת, רבי יהושע בן קרחה סובר, שמצוה לעשות פשרה בבית דין, והיינו משום שהוא מחבר את המשפט והשלום או המשפט והצדקה לדבר אחד. אם כן בית דין מצווה לא רק על משפט אלא גם על השלום בין הנידונים. גם אמת וגם משפט שלום- "שפטו בשעריכם" כלומר בבית הדין.

באיזה שלב בדין מותר לעשות פשרה?

עד עכשיו דנו בשאלה האם מותר לעשות פשרה וראינו את דעות התנאים השונות לגבי עשיית הפשרה, אבל יש שאלה נוספת: באיזה שלב בדין מותר לעשות פשרה? האם מותר לעשות פשרה רק אחרי הדין, רק לפני הדין או בכל עת? ישנה מחלוקת בתנאים, לפי דעת תנא קמא ורבי שמעון בן מנסיא לפני הדין מותר לעשות פשרה, אולם אחרי הדין אסור לעשות פשרה משום שלפני הדין בעלי הדין עדיין לא יודעים כיצד נפסק, והם לא יודעים לטובת מי הדין מוטה, ולכן הפשרה טובה לשניהם כי שניהם עלולים להפסיד. אבל, לאחר ששני הצדדים יודעים לאן הדין מוטה, הפשרה תהיה רעה לצד אחד כי הדין עדיף לו. לפי דעת רבי אליעזר בנו של רבי יוחנן בן ברוקה ורבי יהודה הנשיא אסור לעשות פשרה גם לפני הדין וגם לאחר הדין.

הגמרא מצמצמת את משך הזמן שבו מותר לעשות פשרה לשיטת רבי שמעון בן מנסיא.

הוא אומר שכאשר שני אנשים באים לדיין בשביל לדון, והם עדיין לא סיפרו לו את המקרה והדיין לא יודע עדיין לטובת מי הדין - מותר לדיין להגיד להם לעשות פשרה אבל מרגע שהם סיפרו לו את המקרה והוא יודע לטובת מי הדין, אסור לו להגיד להם לעשות פשרה.

תנא קמא שסובר ש"משנגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע", הגמרא מבארת שלשיטתו אף אם הדיין שמע את דבריהם והוא יודע להיכן הדין נוטה, אם לא נגמר הדין הוא רשאי לבצוע. מהו 'גמר הדין'? נחלקו בזה רש"י ותוספות. לרש"י 'גמר הדין' הוא כשאמרו הדיינים: "איש פלוני- אתה זכאי, איש פלוני- אתה חייב". כל זמן שלא אמרו זאת לבעלי הדין, אף שאצלם (הדיינים) כבר הדבר ברור- עדיין הדיינים יכולים לעשות פשרה, לשיטת תנא קמא.

התוספות בסנהדרין ו' עמ' ב' (ד"ה 'נגמר הדין') חולק על רש"י, משום ה'הוה אמינא', שעדיין יוכלו לעשות פשרה לאחר שכבר אמרו לנידונים אתה זכאי ואתה חייב הרי כבר לא תיתכן פשרה, כי מדוע שישכים הזכאי לפשרה? אלא 'נגמר הדין' היינו, שהדיינים נשאו ונתנו ביניהם בעניין ודקדקו היטב, אלא **שעוד לא הסכימו ביניהם באופן מוחלט** מי זכאי ומי חייב, אז רשאים הדיינים עדיין לעשות פשרה. אבל לאחר מכן- לכולי עלמא אסור לעשות פשרה בבית הדין. היינו, שגם לפי רבי יהושע בן קרחה כשהתברר הדין באופן מוחלט אז אנחנו אומרים "יקוב הדין את ההר". ויתכן גם, שמי שעושה פשרה (אחרי שהתברר הדין) הוא בגדר מנאץ משפטי התורה, אבל לפני כן- מצוה לפשר.

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמר, שמשה רבינו היה אומר: יקוב הדין את ההר, ולא היה עושה פשרה. מכאן, שיש קושיה על רבי יהושע בן קרחה שאמר שמצווה לעשות פשרה! משה רבינו חולק עליו! ביאר הנצי"ב מוולוז'ין בספרו 'מרומי שדה', שאצל משה רבינו לא היה מקום למשא ומתן, מכיוון שברגע ששמע את הטענות, הדין היה ברור וגלוי לפניו, וידע מיד מה הדין, ולכן לא עשה פשרה כי הוא כבר בשלב של "יודע להיכן הדין נוטה".

הרב ראובן מרגליות זצ"ל בספרו 'מרגליות הים' כתב עוד יותר מזה על משה רבינו, שמשה רבינו עוד קודם הטענות היה גלוי לפניו ברוח קדשו מי עשה עוול, וכבר דינו היה חרוץ לפניו, ולכן לא היה רשאי אף פעם לפשר. אמנם, זה טוב לפי שיטת התוספות, אבל לפי רש"י שאמר שרק כשאמרו כבר לנידונים את דינם אז הוי גמר דין (ואסור לעשות פשרה), אבל לפני כן, אפשר לעשות פשרה. אומר הנצי"ב: שכוונת רש"י, שמשעה שאמרו לנידונים, אז יש **איסור** לעשות פשרה, אבל ברגע שאצל הדיינים עצמם יש הכרעה, אין כבר **מצוה** אפילו לדעת רבי יהושע בן קרחה.

סיכום: עצם העיקרון של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי, שיש בפשרה משום ביזוי לדין התורה, שהוא בירור האמת המוחלטת על פי מידת הצדק האלוקית, העיקרון הזה מוסכם לכולם, ולכן יהיה אסור לפשר לכולי עלמא, אלא שלדעת רבי יהושע בן קרחה אין העיקרון הזה נכון תמיד כשהגיע העניין לבית דין, אלא רק לאחר שהתברר דין התורה באופן ברור ביותר, ולרש"י, דווקא כשאמרו כבר לנידונים, אבל לפני כן, דין התורה מחייב את השלום עם המשפט.

כמה דיינים צריך בשביל פשרה?

הגמרא בסנהדרין דפים ה:–ו. מדברת על כמה דיינים צריך בשביל פשרה: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: הדין בשלשה ופשרה בשנים..וליאמא כתנאי [=הגמרא מביאה מקור תנאי]: ביצוע- בשלשה דברי ר' מאיר [=לפשרה צריך לפחות שלושה דיינים] וחכמים אומרים- פשרה ביחיד". הרמב"ם הוא הפוסק היחיד שמדבר על כמות הדיינים הנצרכת לפשרה: "...שני הדיוטות שדנו אין דיניהן דין ויש לבעלי דינין לחזור בהן, ואם עשו פשרה וקנו מידן אין יכולים לחזור בהן". מכאן, ששניים שעשו פשרה, הפשרה קיימת, מה שאומר שמספיקים להלכה שני דיינים בשביל עשיית פשרה, כרבן שמעון בן גמליאל.

הרמב"ם בפשרה

הרמב"ם בפרק כ"ב מהלכות סנהדרין הלכה ד' כותב:

מצוה לומר לבעלי דינים בתחילה בדין אתם רוצים או בפשרה. אם רצו בפשרה עושין ביניהן פשרה. וכל בית דין שעושין פשרה תמיד הרי זה משובח, ועליו נאמר משפט שלום שפטו בשעריכם. אי זהו משפט שיש עמו שלום הוי אומר זה ביצוע. וכן בדוד הוא אומר "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו"- איזהו משפט שיש עמו צדקה? הוי אומר: זהו ביצוע, והיא הפשרה. במה דברים אמורים? קודם גמר הדין [=לפני שנגמר הדין], אף על פי ששמע דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה [=הוא יודע כבר מה עומד לקרות]- מי יזכה בדין, ועשיית הפשרה פוגעת בדין כי לא בטוח שהוא לגמרי נכון. אף על פי כן]- מצוה לבצוע. אבל, אחרי שגמר הדין, ואמר: איש פלוני- אתה זכאי, איש פלוני- אתה חייב, אינו רשאי לעשות פשרה ביניהן, אלא- 'קוב הדין את ההר'.

ברור לפי מה שהרמב"ם כתב, שלמרות שפסקנו כרבי יהושע בן קרחה - שמצוה להציע לנידונים לעשות פשרה, ובית דין שעושה תמיד פשרה, הוא משובח- בכל זאת, אחרי שהתברר הדין באופן ברור על פי ברור של דיני תורה, ונמסר לנידונים, אז חזרנו אל יסודו של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי, שיקוב הדין את ההר, ואין רשאים לעשות פשרה.

פסק ההלכה בפשרה

השולחן ערוך פוסק להלכה:

"מצוה לומר לבעלי דינים בתחלה:

הדין אתם רוצים או הפשרה [=מה אתם בוחרים? דין תורה 'יקוב הדין את ההר' או פשרה]? אם רצו בפשרה- עושים ביניהם פשרה... וכל בית דין שעושה פשרה תמיד- הרי זה משובח! במה דברים אמורים? קודם גמר דין- אף על פי ששמע דבריהם, ויודע להיכן הדין נוטה- מצוה לבצוע! אבל אחר שגמר הדין, ואמר: "איש פלוני- אתה זכאי. איש

פלוני- אתה חייב." אינו רשאי לעשות פשרה ביניהם, אבל אחר שאינו דיין- רשאי לעשות פשרה ביניהם... ואם חייבו בית דין שבועה לאחד מהם, רשאי בית הדין לעשות פשרה ביניהם כדי להיפטר מעונש שבועה. ואין בית דין יכולין לכוף ליכנס לפנים משורת הדין אף על פי שנראה להם שהוא מן הראוי- ויש חולקים.

הצד האמוני בפשרה- למה בעצם יש לנו את זה?

הפשרה, ממבט חיצוני, עלולה להיראות לנו כמו פגיעה בקדושת המשפט- הדין וכל מה שקורה בו זה בעצם אוסף מצוות שקיבלנו מ-ה' במעמד הר סיני, החיוב בדין זה בעצם קיום של התורה- אז איך אנחנו יכולים לבוא ולערער על זה ו"לשנות" את ההלכה? הרב קוק מסביר למה חייבת להיות פשרה בדין:

אל תגעו, אדוני היקרים, בקדושת המשפט, כי המשפט לאלקים הוא. וכשם שאנו ממתיקים את מרירותם של חוקי הטבע, שלפעמים הם חזקים יותר מכוחותינו, לא על ידי העברתם מן העולם, שלא נוכל ולא נחפץ בזה, כי אם על ידי תיקונים מלאכותיים... כך אנו משתדלים בכל עת הצורך... להכנס בפשרה, על פי רצונם של בעלי הדין, בייחוד במקום שמדת המשפט היא חריפה יותר מדאי לאיזה צד, ומכל שכן כמו שהזדמן גם זה כשהיא כבדה על שני הצדדים יחד (איגרות הרא"ה, איגרת קע"ו).

סיכום

במאמר זה הבנו מה משמעות המילה פשרה, לאחר מכן ראינו את מחלוקת התנאים בפשרה שחלקו איך או האם מותר בכלל לעשות פשרה, ולאחר מכן גם ראינו את ההלכה בשאלה של מתי מותר לעשות פשרה.

הרחבנו את ההלכה עם ראשונים ואחרונים, והראנו את פסיקת ההלכה של השו"ע לימינו. לסיום הרחבנו קצת גם בצד הרעיוני של הפשרה.

פסול עדות של סוחרי פירות שביעית

יהודה הבר ונריה יהודה

ראשי פרקים:

- פתיחה
- חומרת האיסור של סחורה בפירות שביעית
- ב.1. שיטת הרמב"ן רש"י ותוספות – חומרת האיסור מהתורה
- ב.2. שיטת הערוך – חומרת האיסור מדרבנן
- ב.3. שיטת הרמב"ם
- הפסולים לעדות במשנה בסנהדרין האם פסולים מדאורייתא או מדרבנן
- ג.1. דעת בעלי התוספות וראשונים נוספים – הפסולים הם מדרבנן
- ג.2. דעת הרמ"ה – הפסולים הם מדאורייתא
- פסול סוחרי שביעית לעדות האם מדאורייתא או מדרבנן
- ד.1. שיטת התוספות – הפסול מדרבנן
- ד.2. שיטת הרמ"ה – הפסול מדאורייתא
- ד.3. שיטת המאירי – הפסול מדאורייתא
- ד.4. שיטת הרמב"ם
- סיכום

א. פתיחה

איסור סחורה בפירות שביעית בשנה זו הוא רלוונטי מאוד שכן השנה אנו בשנת שמיטה. במאמר זה ננסה לשלב בין כמה מקורות שונים שלכאורה נראים סותרים זה לזה. בשלב הראשון של המאמר נציג את חומרת איסור סחורה בפירות שביעית. בשלב השני של העבודה נציג את הגישות השונות לגבי רמת פסולי העדות של המנויים במשנה בסנהדרין שסוחרי שביעית מנויים ביניהם. במאמר ננסה לבדוק האם ישנה התאמה בין חומרת האיסור של סחורה בפירות שביעית לבין רמת הפסול של סוחרי שביעית המנויים במשנה.

ב. חומרת האיסור של סחורה בפירות שביעית

התורה מתייחסת לשנת השמיטה וכותבת: "והייתה שבת הארץ לכם לאכלה" (ויקרא כ"ה, ו'). חז"ל למדו מפסוק זה שישנו איסור סחורה בפירות שביעית "לאכלה ולא לסחורה" (בבלי ע"ז סב:).

דברי הראשונים מצאנו כמה שיטות לגבי חומרת האיסור של סחורה בפירות שביעית :

ב.1. שיטת הרמב"ן רש"י ותוספות – חומרת האיסור מהתורה

באופן פשוט נראה מדרשת חז"ל שתוקף האיסור הוא מדאורייתא שכן הוא נלמד מהפסוק, וכך כתב הרמב"ן :

שאמרה תורה בפירות שביעית, והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשו לאכלה ולא לסחורה. וזה דבר תורה הוא, כמו שאמרו באחרון של ע"ז נמצא פורע חובו בפירות שביעית והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה וכן במקומות רבים מן התלמוד בא כלשון הזה.¹

לעומת זאת, במסכת קידושין (בבלי קידושין כ.). הגמרא כותבת שעונשו של הסוחר בפירות שביעית גדול אולם היא קוראת לאיסור הסחורה עצמו "אבקה של שביעית":

דתניא רבי יוסי ברבי חנינא אומר בא וראה כמה קשה אבקה של שביעית אדם נושא ונותן בפירות שביעית לסוף מוכר את מטלטליו וכו'.

המונח אבק שביעית לכאורה מלמד על איסור שחומרתו איננה מדאורייתא כמו אבק ריבית, אבק גזל ואבק לשון הרע. אולם מדברי רש"י (שם ד"ה אבקה) ותוספות (שם ד"ה אבקה) מבואר שהכינוי אבקה של שביעית הוא משום שעיקר איסור שביעית הוא בעבודת הקרקע כמו חרישה וזריעה ואילו איסור סחורה בפירות שביעית איננו עיקר האיסור ולכן הוא נקרא אבקה של שביעית. יחד עם זאת חומרת האיסור היא עדיין מדאורייתא (לאו הבא מכלל עשה).

ב.2. שיטת הערוך – חומרת האיסור מדרבנן

בניגוד לפירוש רש"י ותוספות בעל הערוך כתב שאיסור סחורה בפירות שביעית הוא מדרבנן בלבד ולכן הוא נקרא אבק שביעית :

פירוש אבקה כמו ריח איסור שביעית, שעיקר איסור שביעית האוצר פירות שביעית עד שמינית, וסחורה אינה עיקר אסור אלא מדרשא לאכלה ולא לסחורה, כמו אבק ריבית שאינו ריבית גמור.

ב.3. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לא מנה את איסור סחורה בפירות שביעית בספר המצוות ועל כן הרמב"ן (הובא לעיל ה"ש 1) השיג עליו. ניתן להבין מדברי הרמב"ן שהוא סובר שלדעת הרמב"ם האיסור איננו מדאורייתא. אולם ערוך השולחן (ערוך השולחן העתיד שביעית סימן כה ס"ק ב') הביא דברי הרמב"ן שמנה את איסור הסחורה כמצוות עשה. וכתב, שגם הרמב"ם שלא מנאה מודה שאיסורו עשה מדאורייתא, אלא שמנה רק מצוות שאמרו חז"ל שהם מצוות עשה.

¹ השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שכחת העשין ד"ה מצוה שלישית.

ג. הפסולים לעדות במשנה בסנהדרין האם פסולים מדאורייתא או מדרבנן

במסכת סנהדרין (סנהדרין פרק ג' משנה ג') דף מופיעה רשימה של אנשים הפסולים לעדות ואלו הן הפסולין המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית אמר רבי שמעון בתחלה היו קורין אותן אוספי שביעית משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית אמר רבי יהודה אימתי בזמן שאין להם אומנות אלא הוא אבל יש להן אומנות שלא הוא כשרין.

הראשונים נחלקו בשאלה האם הפסול של העדים הוא מדאורייתא או מדרבנן:

ג.1. דעת בעלי התוספות וראשונים נוספים – הפסולים הם מדרבנן

1. **התוספות** (כ"ד ע"ב ד"ה ואלו הן הפסולים) ועוד ראשונים רבים כתבו שכל הפסולים במשנה הם מדרבנן.² כראיה לדבריהם הם כתבו שהמשנה לא נקטה את הגזלנים, כיוון שהגזלנים פסולים מדאורייתא והרשומים במשנה פסולים מדרבנן בלבד.

ג.2. דעת הרמ"ה – הפסולים הם מהתורה

לעומת זאת דעת הי"ד רמ"ה (ד"ה מתניתין ואלו) שהמשנה מנתה גם מן פסולים מהתורה. לפי דבריו הטעם שכללו פסולים מהתורה יחד עם פסולים מדרבנן משום שכולם פסולים שעברו איסור מחמת ממון. הרמ"ה מיישב את הוכחת התוספות ועוד ראשונים, שהמשנה עוסקת בפסולים מדרבנן בלבד מכך שלא מנו גזלנים. לדבריו, הסיבה שהמשנה לא מנתה גזלנים משום שגזלן לוקח בעל כרחם של הבעלים ומשנתנו מנתה פסולים כאלו שנפסלו אף שנעשו מדעת הבעלים.

ד. פסול סוחרי שביעית לעדות האם מדאורייתא או מדרבנן

המשנה מנתה גם את סוחרי שביעית כחלק מהפסולים לעדות. באופן פשוט, רמת הפסול של סוחרי שביעית אמור להיות תואם לרמת הפסול הכללית של המשנה, דהיינו מי שסובר שהמשנה מנתה רק פסולים מדרבנן יסבור שפסול סוחרי שביעית הוא מדרבנן, לעומת זאת מי שסובר שהמשנה מנתה גם אנשים שהפסול שלהם מהתורה יכול לסבור שפסול סוחרי שביעית הוא מהתורה.

² למשל, ר"ן כד ע"ב ד"ה מתניתין אלו הן הפסולין; מאירי כד ע"ב ד"ה המשנה השלישית; רבנו יונתן על הרי"ף דף ד' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואלו.

ד.1 שיטת התוספות – הפסול מדרבנן

תוספות (ד"ה ואלו) כתבו שהמשנה עוסקת בזמן הזה שחומרת האיסור של שביעית הוא מדרבנן. דברי תוספות הללו הם שילוב של שתי הגישות שהוצגו בפרקים ב-ג לעיל. מחד, תוספות (קידושין) סוברים שחומרת האיסור של סחורה בפירות שביעית היא מדאורייתא. מאידך, תוספות (סנהדרין) סוברים שהפסולים שבמשנה הם מדרבנן בלבד. כדי ליישב בין שני המקורות הללו תוספות הוכרחו לבאר שהמשנה בסנהדרין שמנתה סוחרי שביעית כחלק מפסולי העדות עוסקת בשביעית בזמן הזה שחומרתו מדרבנן בלבד.

הסבר שני של התוספות כדי ליישב בין המקורות הסותרים הוא שסוחרי השביעית המנויים במשנת סנהדרין אינם פסולים מהתורה משום שמדובר באנשים שאינם סוחרים ממש בפירות שביעית אלא נותנים כסף לעניים כדי שיאספו עבורם פירות שביעית. התוספות מתבססים על דברי הגמרא בהמשך (בבלי מסכת סנהדרין דף כ"ו עמוד א'): :

אמר רבי שמעון בתחילה היו קוראין אותן אוספי שביעית מאי קאמר אמר רב יהודה הכי קאמר בתחילה היו אומרים אוספי שביעית כשרין סוחרין פסולין משרבו ממצאי מעות לעניים ואזלי עניים ואספי להו ומייתו חזרו לומר אחד זה ואחד זה פסולין.³ לעומת זאת, לפי דברי הערוך שהובאו לעיל (פרק ב') שאיסור סחורה בפירות שביעית הוא רק מדרבנן, ניתן לומר שאפילו אם הפסולים במשנה בסנהדרין פסולים מדרבנן בלבד (כשיטת תוספות ורוב הראשונים) מכל מקום אין קושי מכך שמנו ביניהם את סוחרי פירות שביעית, משום שהם פסולים מדרבנן בלבד. כך נראה קצת מדברי המהר"ץ חיות (מהר"ץ חיות ראש השנה כ"ב ע"א):

ד"ה אלו הן הפסולין. וסוחרי שביעית מיירי בשביעית בזה"ז. נ"ב חידוש גדול מצאתי בערוך ערך אבק שכתב וסחורה בשביעית אינה רק מדרשא כמו אבק רבית שאינו רבית גמור. הנה מדמדמי לי' לאבק רבית משמע שכל עיקר סחורה בפירות שביעית אינו רק מדרבנן וכל הפוסקים סוברים שהוא בעשה:⁴

ד.2 שיטת הרמ"ה – הפסול מדאורייתא

הי"ד רמ"ה (סנהדרין כד ע"ב ד"ה ואלו הן) כתב שמדובר במשנה על סוחרים בפירות שביעית העוברים על איסור תורה. דברי הרמ"ה מתאימים לשיטתו לעיל (פרק ג') שבמשנה נמנו גם

³ ישנן שתי הבנות בתוספות הבנה אחת היא שאכן הם עוברים איסור סחורה בפירות שביעית מדאורייתא אולם כיוון שהם אינם חושבים שזה איסור לכן פסולם לעדות הוא מדרבנן בלבד. לעומת זאת ניתן להסביר את דברי התוספות שאיסור הסחורה עצמו אינו אלא מדרבנן כיון שהם אינם סוחרים בעצמם אלא ממנים את העניים שיסחרו עבורם ובשליחותם.

⁴ אין הוכחה חד משמעית מדבריו שהפסולים לעדות במשנה הם מדרבנן בלבד, אולם כך ניתן להבין בדבריו.

פסולים מדאורייתא. אפשר להבין מדבריו, שהוא סובר שחומרת האיסור של סחורה בפירות שביעית היא מדאורייתא.

ד.3. שיטת המאירי – הפסול מדאורייתא

המאירי (בית הבחירה למאירי סנהדרין כד ע"ב ד"ה המשנה השלישית) כתב שהפסולים לעדות המנויים במשנה בסנהדרין הם מדרבנן בלבד. לגבי איסור סחורה בפירות שביעית הוא כתב שמכיוון שאין האיסור כתוב בתורה במפורש אלא נלמד מדרשה לכן מנו אותו ביחד עם הפסולים מדרבנן במשנה. מדבריו משמע שאיסור סחורה בפירות שביעית הוא מדאורייתא, אולם הוא נלמד מדרשה ולא כתוב במפורש, ולכן הוא נכלל עם הפסולים מדרבנן המנויים במשנה.

ד.4. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות עדות פרק י' הלכה ד') מציע פירוש ייחודי למשנה :

וכן סוחרי שביעית והם בני אדם שיושבין בטלים, וכיון שבאה שביעית פושטים ידיהן ומתחילין לישא וליתן בפירות שחזקת אלו שהן אוספין פירות שביעית ועושין בהן סחורה.

למרות שאיננו יודעים בוודאות שהסוחרים הללו עושים מסחר בפירות שביעית, אנו חושדים בהם, מכיוון שכל השנים אין להם אומנות אחרת. לדברי הרמב"ם, מבואר היטב מדוע סוחרי שביעית המנויים במשנה פסולים רק מדרבנן. כיוון שאינם וודאי סוחרי שביעית, אלא אנשים שחשודים בלבד. דברים אלו מתיישבים עם דברי ערוך השולחן שלפי הרמב"ם סחורה בפירות שביעית אסורה מדאורייתא, ולכן הרמב"ם ביאר את המשנה בסנהדרין בחשודים בלבד. דברי הרמב"ם מתיישבים עם מהלך דברי המשנה שדברה על מצבים שאין לפסולים אומנות אחרת, כדברי המשנה (סנהדרין פרק ג' משנה ג') :

אמר רבי יהודה אימתי בזמן שאין להם אומנות אלא הוא אבל יש להן אומנות שלא הוא כשרין.

ה. סיכום

מאמרנו העלה את המסקנות הבאות: ישנן גישות בדברי הראשונים שלפיהן ישנה התאמה מלאה בין חומרת איסור סחורה בפירות שביעית לבין רמת הפסול במשנה בסנהדרין: א. איסור סחורה הוא מדאורייתא ופסול סוחרי פירות שביעית הוא מדאורייתא (יד רמ"ה). ב. איסור סחורה בפירות שביעית הוא מדרבנן ועל כן ניתן לומר שפסול סוחרי שביעית לעדות הוא מדרבנן (ערוך).

פסול עדות של סוחרי פירות שביעית

אולם, ישנן גישות שלכאורה, אין התאמה בין גישתם לגבי חומרת האיסור של סחורה בפירות שביעית לבין רמת הפסול של סוחרי שביעית במשנה בסנהדרין : א. תוספות ב. המאירי. המאמר הציג את הסברי הראשונים הללו כדי שהמקורות השונים יתיישבו זה עם זה.

גנב הבא במחתרת – חילוק הפסוקים וטעם הדין

יהודה קליין והלל ליפשיץ

ראשי פרקים:

- פתיחה
- מקור הדין
- הבנת הר"ן ורש"י על הגמרא
- חידושו של הרמב"ם על הגמרא ובאורו ע"י האחרונים
- המסקנה מחילוק הפסוקים
- סיכום המאמר

פתיחה

במאמר זה נדון בדין גנב הבא במחתרת, מה דינו מהפסוקים וכיצד הגמרא מסבירה אותם, והמפרשים עליה, בכיוון לענות על השאלה - האם דין זה הוא מדיני ממונות או מדיני נפשות. בנוסף נדון על חילוק הפרקים בפרשת הבא במחתרת.

מקור הדין

פרשת הבא במחתרת נמצאת בתורה בחומש שמות (כ"א, ל"ז- כ"ב, ג'). כך כתוב:

כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה. אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו. אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם.

הפסוקים מתארים מצב שבו גנב פורץ לבית על מנת לגנוב. יש כאן חידוש: אם בעל הבית תופס את הגנב בשעת מעשה - מותר לו להרוג את הגנב. כאשר התורה מתירה את דמו של אדם, זהו לא עניין פשוט- להריגת אדם חייב להיות צידוק מוסרי. בשביל להבין מהו הצידוק שנותנת התורה, צריך לרדת לעומק הדין הזה ולהבין אותו מיסודו- האם הוא מוגדר כחידוש בדיני ממונות או בדיני נפשות?

האם מדובר פה בזכות של האדם להגן על חפציו ורכושו הפרטי, גם במחיר חיי אדם, או בהענשת אדם הפורץ לבית רעהו במטרה רעה?

הגמרא מבססת את הדין של גנב הבא במחתרת:

את העיקרון עליו מבוסס דין זה מסביר רבא במסכת סנהדרין (דף ב' ע"א)

אמר רבא: מאי טעמא דמחתרת? חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. והאי מימר אמר: אי אזילנא - קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי - קטילנא ליה. והתורה אמרה: אם בא להרגך - השכם להורגו.

אומר כאן רבא - מה הטעם של דין הבא במחתרת? ידוע שאין אדם יכול לעמוד בצד בזמן שגונבים את רכושו. אומר לעצמו הגנב: "אם יבוא אלי בעל הבית וודאי ינסה למנוע ממני, ואם כך יעשה אהרוג אותו". והתורה אמרה: אם בא להרגך - השכם להרגו. כאן ממש ניתן לראות את הניגוד שבשאלה - אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, או אם בא להרגך השכם להרגו?

הבנת הר"ן ורש"י על הגמרא

מספר ראשונים ניסו להסביר לעומק למה רבא התכוון, ומה הוא עיקרו של הדין. רש"י על הגמרא שם גורס שהאשמה היא על הגנב שפרץ לבית הבעלים ומאיים עליו, ומשם הצידוק להריגתו.

חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. שרואה שאחר נוטלו ושותק, הלכך יודע הגנב הזה שבעל הבית עומד על ממונו להצילו, ומימר אמר הגנב: אי אזילנא לגביה קאי באפאי, ואי קאי - קטילנא ליה, ואמרה לך תורה: אין לו דמים ומלמדתך מאחר שהוא בא להרגך השכם אתה להרגו.

בגלל שהגנב מוכן להרוג את בעל הבית (משום חזקתו על ממונו), התירה התורה להרוג מדין רודף- הבא להרגך השכם להרגו. עניין הממון פה הוא רק אמצעי לביורר הדין המרכזי - הבא להרגך השכם להרגו.

הר"ן על הגמרא שם סובר כמו רש"י, אך מסביר אחרת. הוא סובר שהאשמה מוטלת על בעל הבית. הרי רוב הגנבים לא רוצים להרוג. רק בגלל שבעל הבית לא מוותר על הרכוש שלו ומאיים על הגנב, הגנב מוכן לתקוף את בעל הבית, ולכן יש לו דין רודף.

ודאי שאין כל הגנבים באין על עסקי נפשות. ואי קאי בעל הבית לאפיה ושקיל ממוניה מיד גנב לא קטיל ליה, דאי לא יכול גנב למיגנב ליזיל לנפשי! אלא בעל הבית הוא העומד כנגדו על מנת להרוג אם לא יניח לו את הכלים מיד, שאע"פ שאינו בדין להרוג על כך, חזקה שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והגנב שהוא יודע זה כשהוא עומד כנגדו על עסקי נפשות הוא עומד והוא שהתחיל במריבה ובא במחתרת, עשאו הכתוב רודף ואמר שאין לו דמים.

הגנב צריך לקחת בחשבון שאם הוא גונב, בעל הבית יתקוף אותו. ומכיוון שהוא לוקח זאת בחשבון ועדיין גונב, התורה מתירה את דמו, משום "הבא להרגך השכם להרגו". רש"י והר"ן סוברים, כל אחד בדרכו, שמדובר בדיני נפשות, ולא ממונות, אך הם חולקים בשאלה אחרת - האם האשמה מוטלת על בעל הבית או על הגנב.

חידושו של הרמב"ם על הגמרא ובאורו ע"י האחרונים

נסתכל בדברי הרמב"ם בספר המצוות:

שהורנו בדין הגנב שנקנוס אותו תשלומי כפל או תשלומי ארבעה וחמשה או נהרגהו אם בא במחותרת או נמכרהו, ובכלל כל משפטי הגנב, כמו שהתבאר בכתוב. הרמב"ם מביא את דין הבא במחותרת כדוגמה לדין הגנב - כלומר, דיני הנפשות שבדבר הם רק נספח לדין הגנב, כמו דין תשלומי ארבעה וחמשה, הם העונש אבל הדין עצמו עניינו בממונות. מסביר זאת יפה **דניאל שוורץ**:

ניתן למצוא בדברי הרמב"ם בספריו השונים רמזים רבים לכך שדין בא במחותרת אינו יישום פרטי של דין רודף כשיטת רש"י והר"ן... בכל ספריו הפריד הרמב"ם בין דין בא במחותרת לדין רודף: במשנה תורה, דיני רודף מצויים בהלכות רוצח ושמירת הנפש (א', ו' - ט"ז) בעוד שהלכות בא במחותרת ממוקמות בסוף הלכות גניבה (ט', ז' - י"ג)... לו היה סובר הרמב"ם שדין בא במחותרת הוא יישום של דין רודף, היה עליו להזכיר את שניהם בחדא מחתא בכל המקרים שמנינו. עצם ההפרדה מוכיחה שהרמב"ם הבין שהיחס בין חזקת רבא ובין ההיתר להרוג את הגנב אינו חד ערכי ועל כן הבא במחותרת אינו ממש רודף. לפי הרמב"ם, דין בא במחותרת אינו דין בדיני נפשות אלא דין מדיני הגנב כתשלומי כפל, ארבעה וחמישה.

לפי זה, ברור שהרמב"ם סבר שדין בא במחותרת הוא מדיני ממונות.

נעיינ בדברי פרופ' **יואל אליצור**:

נראה לי שההיגד העיקרי של הפרשה איננו "הבא להורגך השכם להורגו" (דיני נפשות)... אלא הכלל "עביד איניש דינא לנפשיה", כלומר הראשון שמוטל עליו לעשות צדק לאדם הוא הנפגע בעצמו. ואין זו רק זכות להגנה עצמית, אלא גם רשות לתקוף את מי שגנב ממנו... והטוב ביותר הוא למנוע את הגנבה בשעת מעשה... אבל אם תוקף אותו הנפגע למחרת כלומר לאחר שעת מעשה ובאה תקיפתו לידי הריגה אזי דמים לו. כלומר, עיקר הדין הוא דיני ממונות, כי למחרת כבר אסור לו להרגו, ועיקר הדין הוא לתפוס אותו "על חס" - ובכך למנוע את הגנבה. הכתוב חס על ממון בעל הבית, לא מעניש את הגנב. על מנת להבין את יסוד דין הבא במחותרת, ננסה להסתכל במיקומה של פרשה זו בתורה. החילוק הקשה של הפסוקים בפרשת הבא במחותרת:

מי שאחראי לסידור פרקי התורה, התיאולוג הנוצרי סטיבן לנגטון, בחר לפתוח את פרק כ"ב בספר שמות בפרשת הבא במחותרת. לפי דעתו פסוק ל"ז בפרק כ"א הוא פרשה בפני עצמה, ואחריה פרשת הבא במחותרת.

לפי דעתנו חילוק הפרשה לא נכון, ופרשת "הבא במחותרת" מתחילה בפסוק האחרון בפרק כ"א שמדבר על מי שגונב שור או שה, וכך כתוב שם:

כ"א: (ל"ז) כי יגנב איש שור או שה וטבח או מכרו, חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה.

כ"ב: (א) אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת, אין לו דמים. (ב) אם זרחה השמש עליו דמים לו, שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו. (ג) אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים, שניים ישלם.

משפטים כוללת הרבה נושאים, כאשר מרביתם מסודרים באופן זה:

תחילת הפרשה כי יקרה א' או ב', ואחר כך מדברת על חלופות של הדין במילים אם יקרה א' ב', יהיה הדין כך וכך. לדוגמה העניין הראשון הנדון בפרק כ"א הוא דינו של העבד העברי, והפרשה מנוסחת בלשון זו:

כ"א (ב): כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד, ובשבעת יצא לחפשי חנם. (ג) אם בגפו יבא בגפו יצא, אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו. (ד) אם אדניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו. (ה) ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני את אשתי ואת בני, לא יצא חפשי. (ו) והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה, ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם מתחילים ב" כי תקנה" לאחר כך "אם הוא יבוא בגפו" "אם אדוניו יתן לו אשה" "אם הוא יאמר"

וכך כל הפרשה.

אבל פתאום כאן מחלק הפרקים חילק שונה: "כי יגנוב" ואז נגמר הפרק ונגמר הנושא ואז כאילו נושא חדש: אם הוא ימצא במחתרת, או אם נהיה בוקראם ברור לך שלא יהרוג אותך, או אם תמצא אצלו הגניבה.

ואז חוזרת הפרשה לסידור הרגיל "כ"י" ואז "אם" "אם" "ואם".

המסקנה מחילוק הפסוקים

לפי זה פרשת "הבא במחתרת" קשורה לפסוק הקודם המדבר על דיני ממונות והפסוק אחריו המדבר גם הוא על דיני ממונות.

לכן יוצא מזה שדין גנב הבא במחתרת בא על דיני ממונות ולא נפשות, כדעת הרמב"ם.

ולפי זה הדין העיקרי בפסוק העוסק בגנב שנתפס במחתרת היא שאינו חייב בתשלומים שנגרמו עקב התפרצותו.

סיכום המאמר

במאמרנו עסקנו בסוגיית גנב הבא במחתרת. שאלנו האם דין זה הוא מדיני ממונות או נפשות, ומצאנו שרש"י ור"ן סוברי שדין זה הוא בנפשות, והרמב"ם בממונות. הבאנו אחרונים שהסבירו את דעת הרמב"ם. בנוסף, דיברנו על החילוק הקשה של הפסוקים שלרוב השערורייה,

יהודה קליין והלל ליפשיץ

חילק תיאולוג נוצרי. מצאנו כי לפי החילוק בפסוקים הקרובים העוסקים בדיני ממונות, גם פרשת גנב הבא במחותרת מדברת בדיני ממונות ולא בדיני נפשות. גנב הבא במחותרת

גנב הבא במחותרת - ביחס בין פשט לדרש

נעם משה סנדרס ונעם בגייב

פתיחה

מאמר זה יעסוק בנפקא מינה מפסוקי התורה בפרשת משפטים המדברים על גנב הבא במחותרת. ההלכה העולה מפשט הפסוקים שונה מההלכה שלמדו חז"ל מן הפסוקים. מה היחס בין הפשט לדרשת חכמים, האם גם העולה מן הפשט מחייב להלכה.

פשט הפסוקים

בחומש שמות פרק כ"א - כ"ב נאמר:

ל"ז: כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׂוֹר אוֹ-שָׂה, וְטָבְחוֹ אוֹ מְכָרוֹ--חֲמִשָּׁה בָקָר, וְשֵׁלֶם תַּחַת הַשּׁוֹר, וְאַרְבַּע-צֹאן, תַּחַת הַשָּׂה.

א': אִם-בְּמַחְתֶּרֶת יִמָּצָא הַגָּנֵב, וְהִכָּה וְמַת--אִין לוֹ, דָּמִים.

ב': אִם-זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו, דָּמִים לוֹ שֵׁלֶם וְשֵׁלֶם.

על פי העולה מן הפשט אדם הגונב בלילה "אין לו דמים" כלומר מותר להרוגו.

אבל אם גנב ביום "דמים לו" כלומר אסור להרוגו וחייב לשלם.

דרשת חכמים

חז"ל דורשים (סנהדרין עב.) שאם זרחה השמש עליו, אין זה תלוי ביום ולילה כמו שהיינו חושבים בפשוטו של ענין (כמו שפרשנו למעלה). אלא החילוק שלהם הוא האם ידוע שהגנב לא בא להורגך, כמו שברור שהשמש תזרח מחר, אז אסור לך להרוגו. דוגמא לדבר שנותנים חכמים שכמו שאבא יפרוץ לבנו לבית ברור לבן שאביו לא יהרוג אותו, ולכן אסור לו להרוג את אביו. אף המילה 'מחותרת' שבפסוק מתפרשת לפי ענין זה שבמחותרת זה לאו דווקא בלילה כמו שהרשב"ם מפרש את הפסוק אלא מתוך התגנבות אל הבית. וכך גם נפסק להלכה על פי הדרש שאפשר להרוג את הגנב, ורק אם ברור לך כשמש שהגנב לא בא להרוג אותך אסור לך להרוגו.

שיטות לפירוש התורה

האבן עזרא מביא בהקדמה שלו לפירוש התורה חמש שיטות לפירוש התורה. ואומר לפי דעתו כמה הן נכונות.

האבן עזרא מסביר את השיטות דרך משל של עיגול ונקודה בתוכו כך שהנקודה זה הפירוש האמיתי והעיגול זה שאר הפירושים שממוקמים ביחס אליה.

1. דרכם של כמה גאונים, המאריכים בפירושיהם ומכניסים את כל הידע האנושי לתוך פירושם לתורה. האבן עזרא יוצא נגד דרך זו ומחשיב אותה לעיגול המקיף את הנקודה. הוא אינו יוצא כנגד לימוד דברים שאינם כלולים בתורה, אלא טוען כי אין להכניס לתורה דברים שאינם נמצאים בה בפשט. וכלשונו – "והרוצה לעמוד על חכמות החיצונות, ילמד מספרי אנשי תבונות, אז יתבונן בראיותם אם הן נכונות".

2. דרכם של הפרשנים הקראים, המפרשים את המקרא ללא התחשבות במסורת ההלכה של חז"ל, במה שלטענתם הוא הפשט. האבן עזרא יוצא נגד דרך זו בחריפות ומביא דוגמאות רבות לכך שאי אפשר לפרש בצורה כזו מכיוון שפעמים רבות ניתן לפרש את התורה בכמה דרכים. במשל הנקודה הוא ממקם דרך זו כאנשים שחשבו שהם מצאו את הנקודה, אך בעצם הם רחוקים ממנה מאוד.

דרכם של הפרשנים הנוצרים, המפרשים את התורה רק ע"פ הפנימיות שבה, ושוללים את פשט הכתובים. נגד דרך זו טוען האבן עזרא כי היא ממוקמת מחוץ לעיגול ובדרך זו רק שוטים הולכים: "...ולא אאריך להשיב עליהם, כי עם תועי לבב הם, כי הדברים על צדק לא נחלקו".

בדרך זו יש שוני בין הפירוש הארוך לפירוש הקצר.

3. בפירוש הקצר מתאר האבן עזרא את דרכם של חכמי ישראל בארצות הנוצרים, שפירושיהם אינם אלא העתקה של מדרשי חז"ל על הכתובים. האבן עזרא טוען כי פירושים אלו מיותרים - מי שרוצה ללמוד את דברי חז"ל יכול פשוט לפתוח את מדרשי חז"ל. למרות זאת דרך זו היא קרובה לנקודה והיא הכי אמיתית עד עכשיו. ובלשונו – "ואחר שימצאו המדרשים בספרי הקדמונים, למה יגעונו לכתבם שנית אלה האחרונים?"

4. בפירוש הארוך מביא בדרך זו האבן עזרא את חז"ל עצמם. דרך זו היא לעיתים בנקודה ולעיתים סביבה, אך הסטייה מהנקודה היא מכוונת, על מנת לדרוש את הפסוק בדרשות נצרכות.

דרך זו היא דרך האבן עזרא והיא לשיטתו הנקודה עצמה. לפי דרך זו יש להתבונן היטב ב"דקדוק כל מילה" וצריך לפרשה לפי מיקומה בפירוש ולפי הפעמים האחרות בהם מופיעה מילה זו בתנ"ך, תוך התעלמות מדרשות שאינם לפי הפשט, מלבד בענייני הלכה, בהם יש ללכת אחרי "המעתיקים" - הלוא הם חז"ל, שקבלתם אמיתית. כלשונו: "אשר ממנו לבדו אירא, ולא אשא פנים בתורה, ואחפש היטב דקדוק כל מילה בכל מאודי, ואחר כן אפרשנה כפי אשר תשיג ידי, וכל מילה שתבקשנה - בפירוש המילה הראשונה תמצאנה".

אנו רואים את שיטות הפסיקה והיחס של האבן עזרא אליהם.

כמובן שיש עוד שיטות פסיקה ולא כולם מסכימים עם האבן עזרא אך זה מדמה את המחלוקת הגדולה שאנחנו הרבה פעמים לא רואים שזאת דרך הפסיקה.

סתירה ע"פ ההיגיון לפסיקה ע"פ הפשט

יוצא אם כן, שפשט הפסוקים סותרים את ההלכה של חז"ל. ויש לשאול מה עושים במקרה כזה של סתירה, והאם יש לפשט השלכה למעשה. בספר ויקרא בפרשת אמור (כ"א, כ"ד) כתוב-

עֵינֵי תַחַת לְעֵינֵי שֵׁן תַחַת שֵׁן יָד תַחַת לְדָ רָגַל תַחַת רָגַל:

האבן עזרא על הפסוק מביא וויכוח שהיה בין רבי סעדיה גאון לבין קראי בשם בן זוטא. בן זוטא טוען שצריך לפסוק כפי שכתוב בפסוק- "עין תחת עין." רבי סעדיה טוען שצריך לפסוק ע"פ הדרש- שמדובר רק בעונש כספי.

אמר רב סעדיה לא נוכל לפרש זה הפסוק כמשמעו. כי אם אדם הכה עין חבירו וסרה שלישית אור עיניו איך יתכן שיוכה מכה כזאת בלי תוספת ומגרעת. אולי יחשיך אור עינו כולו ויותר קשה הכוונה והפצע והחבורה כי אם היו במקום מסוכן אולי ימות ואין הדעת סובלת

רבי סעדיה אומר שלא תמיד אפשר להעניש בשיטה הזאת לדוגמא אם אדם פגע לבן אדם אחר בראיה, אבל לא עיוור אותו לחלוטין אלא רק החליש אותה. אין לנו דרך להזיק לו בדיוק באותה מידה.

בן זוטא ממשיך ומקשה מויקרא (כ"ד, י"ט) -

ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו.

שהרי כתוב בפסוק שאדם מתחייב באותו נזק שהוא גרם.

ועונה לו רבי סעדיה גאון מספר שופטים (פרק ט"ו) שמששון אומר לפלישתים ששואלים אותו למה הוא שרף את השדות שלהם והוא ענה להם-

כאשר עשו לי כן עשיתי להם.

והרי הם לקחו לו את האישה ולא שרפו לו את השדה.

מכאן לומדים שהתורה לא תמיד מתכוונת שנשמש במילים לפי הפשט אלה, היא באה לעביר לנו איזה שהוא מסר.

לאחר מכן בן זוטא הקשה עליו לגבי עני, שעני לא יכול לשלם כסף. ולפי זה אנחנו נמצאים בבעיה שהרי איך עני יענש?!

ועונה לו רב סעדיה בקושיה יותר חזקה- מה יהיה הדין אם הפוגע הוא עיוור? איר יוכל להחזיר לו?

ומוסיף ואומר שעני לפחות נותן מה שיש לו אבל עיוור לא נותן כלום.

ומתוך כך ברור לנו שאין התורה מתכוונת למילים כפשוטם.

היחס בין הפשט והדרש בהלכה ובפרוש התורה

לעיתים שיש סתירה בין הפשט לדרש נחלקים המפרשים לפי מה נפסוק את ההלכה? האבן עזרא מסביר בהקדמה שלו את הדרך שלו לפרוש התורה ואומר שניתן לפרש על פי הפשט רק מתי שזה לא קשור להלכה ומתי שזה קשור להלכה אז חובה לפסוק על פי הדרש. לדוגמה בפסוק שלנו "אם באה השמש עליו" הוא סובר שניתן לפסוק רק על ידי הדרש בגלל שזה נוגע להלכה כלומר שהאבן עזרא לא מקבל את הפרוש של הפשט. ומנגד הרשב"ם סובר שצריך. הרשב"ם על בראשית א', א' -

בינו המשכילים, כי כל דברי רבותינו ודרשותיהם כנים ואמתים, וזהו האמור במסכת שבת (ס"ג, א'): הוינא בר תמני סרי שנין, ולא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ועיקר ההלכות והדרשות יוצאין מיתור המקראות או משינוי הלשון, שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשה, כמו "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" (בראשית, ב', ד'), ודרשו חכמים (ב"ר י"ב, ט'): 'באברהם', מאריכות הלשון, שלא היה צריך לכתוב בהבראם

בניגוד למי שמתייחס לכל אות ולכל מילה לעומק ללא ראייה כללית, אצל פרשן הפשט הצורה הכללית של הפרשה וניתוחה הספרותי הם מאוד חשובים, ולכן הרשב"ם אומר שבמקום שהפשט סותר את הדרש אף בצד ההלכתי ניתן לתת פרשנות כנגד הדרש. ודאי שכל זאת מבחינת הלימוד. מבחינה מעשית, ודאי שההלכה שנלמדה על ידי חז"ל בדרך הדרש קובעת. כמו בפסוק שלנו נתן גם לפרש על פי הפשט אבל זה לא יפסק להלכה ורק הדרש יפסק להלכה. הראב"ד חולק ואומר שצריך לפסוק על פי הפשט

לבוא במחותרת בלילה וכו'. א"א איני נמנע מלכתוב את דעתי שנ"ל שאע"פ שדרשו חכמים אם זרחה עליו השמש דרך משל אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו' אעפ"כ אינו יוצא מידי פשוטו ביום אינו רשאי להרגו שאין גנב בא ביום אלא אם יכול להשמיט שומט ובורח ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו אלא גנב בלילה מפני שהגנב יודע שבעל הבית בבית אז בא להרוג או ליהרג אבל גנב ביום אין בעל הבית מצוי ושמוטא בעלמא הוא ובחיי ראשי כל מבין די לו בזה עכ"ל:

הראב"ד מסביר את הפסוק על פי הפשט שמותר להרוג רק בלילה ומסביר למה אסור להרוג ביום. בגלל שמי שבדרך כלל בא לגנוב ביום גונב משהו קטן ובמהירות ואז גם לא מתכוון להרוג וכך אין עליו דין רודף. כמו כן גם הרמב"ן ורש"י חלקו על דרך פירוש התורה. הפירוש של רש"י עוסק בפשט וכך גם רש"י כותב:

ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיִשְׁבֶּת דְּבָרֵי הַמִּקְרָא דְּבַר דְּבוּר עַל אִפְנֵי

והרמב"ן יוצא על רש"י ואומר :

אבל הרב (רש"י) אינו מדקדק כ"כ בפירושי החומש וכותב האסמכתות כמו שמוצא אותם בספרא ובספרי ובמכילתא".

הרמב"ן אומר אתה פרשן של פשט ועדין הרבה מהפירושים שלך הם נסמכים על פירושי חז"ל (דרש) ואתה אומר את זה כפשט וזה נפסק להלכה כמו במקרה שלנו שרש"י מפרש על פי הדרש וכותב את זה כפשט ואז הרמב"ן אומר שזה יכול לבלבל אנשים שיחשבו שניתן לפסוק להלכה על פי הפשט ולכן הפירוש של הרמב"ן הוא רק פסיקה להלכה לא כמו האבן עזרא שכותב גם את הפסיקה להלכה וגם את הפירוש

סיכום

במאמר ראינו את יחסם של חז"ל לפשט ולדרש כשהם סותרים זה את זה, ראינו שהדרש נפסק להלכה במקרים שהפשט והדרש סותרים זה את זה. הבאנו את חמשת דרכי הפסיקה שכותב האבן עזרא וכותב כמה הם נכונים. גם הבאנו וויכוח שהביא האבן עזרא בין רבי סעדיה גאון לבן זוטא הקראי, שרבי סעדיה גאון מסביר לו לפי ההיגיון מדוע לא נכון להסביר על פי הפשט. המשכנו והבאנו מה דרך הפירוש של כל הפרשנים המרכזים של התורה כשיש סתירה בין הפשט לדרש ויוצא משם שהאבן עזרא אומר שכל מקום שלא נוגע להלכה אז הוא יסביר כמו הפשט, ובמקום שנוגע להלכה אז יסביר כמו הדרש.

הרשב"ם מביא תמיד גם הפשט וגם את הדרש אבל פוסק כמו הדרש אבל גם חולק לפעמים על הדרש דרך הפשט.

הראב"ד מפרש ופוסק כמו הפשט.

רש"י קורא לעצמו פרשן פשט אך הרבה פעמים הוא מביא דרשות חז"ל ומפרש כמו הדרש, לעומת זאת **הרמב"ן** מפרש רק דברים שנפסקים להלכה לדעתו.

מלבין פני חברו ברבים

עדיאל שטינמץ

ראשי פרקים:

- פתיחה
- בגמרא ובראשונים
- האם עדיף להיהרג מאשר להלבין פנים?
- נוח לו לאדם למות במקום להלבין פני חברו כפשוטו או לא?
- תשובות הראשונים והאחרונים
- סיכום ומסקנה

פתיחה

במאמר נעסוק במקרים של הלבנת פנים. בנוסף לכך נלמד את תשובות הראשונים והאחרונים לשאלה האם באמת צריך למסור את נפשו מאשר להלבין פנים, או שזה רק סוג של ביטוי בשביל להבהיר עד כמה שזה חמור.

הלבנת פנים היא השפלה של מישהו אחר. המושג הנ"ל אומר שכאשר אדם חווה עלבון הוא מחוויר - מלבין. השפלתו של אדם נעשית מסיבות שונות כמו כדרך של ענישה, עינויים, נקמה ועוד...

את איסור הלבנת פנים לומדים מהפסוק: "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא"¹.

בגמרא ובראשונים

הרמב"ם מסביר את הפסוק הוכח תוכיח את עמיתך בכך שמי שמוכיח את חברו, לא ידבר בצורה תוקפנית שתשפיל את חברו. בשביל לחזק את טענתו הוא מוסיף את הפסוק: "ולא תשא עליו חטא",

ומצטט את חז"ל שאמרו:

יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות תלמוד לומר ולא תשא עליו חטא.

כלומר, אסור לאדם להכלים אף אדם מישראל וכל שכן ברבים.²

נאמר בגמרא במסכת בבא מציעא דף נ"ח עמוד ב':

¹ויקרא פרק י"ט פסוק י"ז

²הלכות דעות פרק ו' הלכה ח'

תני תנא קמא דרב נחמן בר יצחק כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים. אמר ליה שפיר קא אמרת, דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא.
תנא קמא שנה לפני רב נחמן בר יצחק שכל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים. רב נחמן ענה לו שהוא אמר משהו נכון ומשובח, שהרי רואים שכאשר אדם נפגע מפלוני ברבים מסתלק הצבע האדום מפניו של פלוני והוא נעשה חיוור, ודבר זה דומה לשפיכות דמים (תוסי' דבור המתחיל דאזיל).

האם עדיף להיהרג מאשר להלבין פנים?

נאמר בגמרא במסכת בבא מציעא (דף נ"ט עמוד א'):

אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים

מנלן מתמר דכתיב: "היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה"³.

לדעת רשב"י עדיף שאדם יהרג ולא ילבין פני חברו ברבים, והוא למד זאת מהמקרה של תמר ששם כתוב "היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה". כלומר, במקום להגיד ברבים ולהודות שהיא זאת שהייתה הרה ליהודה, ואז בוודאי הייתה ניצלת ולא נשרפת, היא אמרה שמי שהחותמת והפתילים האלה שייכים לו הוא זה שאליו היא הרה. היא לא הלבירה את פני יהודה ברבים ולשם כך סיכנה את חיה. מכאן אנו למדים שעדיף להיהרג ולא להלבין פני חברו.

סיפור נוסף שממנו ניתן לראות זאת מצאנו במסכת כתובות (דף ס"ז עמוד ב'):

מר עוקבא, הוה עניא בשיבבותיה דהוה רגיל כל יומא דשדי לה ארבעה זוזי בצינורא דדשא, יום אחד אמר איזיל איחזי מאן קעביד בי ההוא טיבותא, ההוא יומא נגהא ליה למר עוקבא לבי מדרשא אתיא דביתהו בהדיה, כיון דחזיוה דקא מצלי ליה נפק בתרייהו, רהוט מקמיה. עיילי לההוא אתונא דהוה גרופה נורא, הוה קא מיקליין כרעיה דמר עוקבא, אמרה ליה דביתהו שקול כרעיך אותיב אכרעאי. חלש דעתיה, אמרה ליה אנא שכיחנא בגויה דביתא ומקרבא אהניית.

תרגום: מר עוקבא נתן לעני שנמצא בשכונה איתו כל יום ארבעה זוזים במפתן הדלת. יום אחד העני אמר לעצמו אלך ואראה מי הוא האדם שעושה לי את הטובה הזו. באותו היום שהעני אמר לעצמו שילך ויראה התעכב מר עוקבא בבית המדרש באה אשתו איתו להניח את ארבעת הזוזים אצל העני. מכיוון שראה העני את מר עוקבא מתכופף למפתן הדלת בשביל לשים את הכסף, יצא אחריהם ומר עוקבא ואשתו רצו וברחו ונכנסו לתוך תנור שהיה גרוף מאש בשביל להסתתר מהעני ומתוך כך נשרפו רגליו של מר עוקבא. אשתו של מר עוקבא אמרה לו שירים את רגליו ויניח אותם על רגליה. חלשה דעתו של מר עוקבא משום שרגליו

³בראשית פרק ל"ח פסוק כ"ה

נשרפות ורגליה של אשתו לא נשרפות - כלומר, היא יותר חשובה ממר עוקבא. אשתו של מר עוקבא אמרה לו שהיא נמצאת בבית כל היום וכך הענייים באים אליי ונהנים מכל הדברים שהיא נותנת להם.

נוח לו לאדם למות במקום להלבין פני חברו, כפשוטו או לא?

אחר שלמדנו על שני מקרים בהם אנשים סיכנו את חייהם כדי שלא להלבין פני אדם אחר ברבים, יש לשאול, האם זוהי הדרכה למעשה? כלומר, האם למעשה אדם צריך לסכן חייו ולמסור נפשו בשביל שלא לבייש את חברו? למשל, כאשר גוי או סתם אדם מחייב אותך להלבין את פני חברך ולהשפילו ברבים, האם את חייב לציית לגוי ולהשפיל את היהודי וכך הוא לא יהרוג אותך, או שמא אתה חייב למות ולא לעבור על האיסור? פוסקים שונים דנו בשאלה זו.

תשובות הראשונים והאחרונים

נכתב במאירי (סוטה דף י' עמוד ב'):

לעולם יזהר אדם שלא להלבין פני חברו ברבים דרך הערה אמרו, נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין. המאירי עונה על שאלה זו בכך שאדם תמיד צריך להיזהר לא להלבין את פני חברו ברבים, וכאשר אמרו בגמרא: "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין" אמרו את זה בדרך הערה כלומר שלא התכוונו שבאמת ייהרג ובל יעבור את האיסור הנ"ל אלא זה רק בשביל להראות כמה שזה חמור.

נכתב בשו"ת בני ציון (סימן קע"ב):

יצא לנו לפרש זאת דאם יכול להציל עצמו ממיתה על ידי שיבייש גדול או קטן דמרגיש בבושה בפני שני ישראלים חייב למסור עצמו למיתה ולא יביישו. התשובה שנאמרה בשו"ת בני ציון היא, שבאמת הגמרא לא התכוונה להגיד את איסור הלבנת פנים

בדרך הערה (כמו שסובר המאירי), אלא שבאמת הגמרא התכוונה שאם יכול למות במקום שיצטרך לבייש אדם גדול ואפילו אדם קטן, חייב למות בשביל שלא יעבור על איסור הלבנת פנים.

בשערי תשובה לרבינו יונה נכתב (שער שלישי פסקה קל"ט):

מלבין פני חברו ברבים

כי צער ההלבנה מר ממוות, על כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים.

רבינו יונה כותב בספרו, שערי תשובה, שהטעם שצריך להפיל עצמו לכבשן האש הוא מפני שצער ההלבנה מר וקשה יותר מהמוות ולכן הלבנת פנים חמורה משפיכות דמים (חולק על המאירי). הוא מבסס את דבריו לפי מה שנאמר: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש מאשר ילבין פני חברו ברבים.⁴

נכתב בספר **עין אי"ה** (ברכות פרק שישי דף מ"ג):

ראוי שיהיה נח לו אבדת גופו מאבדת כבוד חייו של חברו, שהיא מיתה מגונה נמשכת. ואם כי יוכל היות שמצד התורה אין ראוי לעשות כן בפועל, מפני שיש לחיים השלמים רב יתרון... אבל מצד הרגש הישר ראוי שיהיה כך... אמנם בספר חרדים הבין הדבר גם כן למעשה. וצריך ביאור רב להגדיר דבר ההלבנה של זולתו, כי וודאי אין ההלבנות שוות.

הרב זצ"ל כתב בספרו עין אי"ה שעדיף שיהיה לאדם נח יותר למות מאשר אבדת כבוד חייו של חברו, מכיוון שלנפגע זו מיתה יותר ארוכה ומתמשכת. אולם לפי התורה אין ראוי לעשות כך

במציאות, מכיוון שלחיים הארוכים יש משמעות מאוד גדולה וחשובה אולם, מצד הרגש העדיף מוטב שכך יהיה ונעדיף למות מאשר להלבין את פני חברנו ברבים. אמנם בשונה ממה שהרב קוק

אמר שלמעשה אין נוהגים שבאמת ימות במקום להלבין את פני חברו ברבים בספר חרדים⁵ נאמר שכך

גם צריך למעשה שאנו צריכים למות במקום להלבין את פני חברנו ברבים. הרב קוק מוסיף ואומר שצריך ביאור רב בשביל שנוכל באמת להגדיר מה הכוונה להלבנת פנים שיש כאלה הסוברים שעדיף למות מאשר לעבור על העבירה החמורה הזאת ובוודאי שלא כל ההלבנות שוות אחת לשניה אלא יש רמות שונות.

סיכום ומסקנה

בתחילתו של המאמר למדנו שהלבנת פנים היא השפלה של אדם אחר ומהעלבון שאדם חווה הוא מחוויר.

במאמר עסקנו במקרים שונים של הלבנת פנים והבאנו את הסיפור של תמר שהיא לא השפילה את יהודה ברבים ומתוך כך כמעט הרגו אותה. בנוסף לכך, הבאנו את הסיפור של מר עוקבא

⁴תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ט"ז עמוד ב'.

⁵רבי אלעזר אזכרי כתב את ספר חרדים.

ואשתו שנמלטו מהעני שרדף אחריהם בשביל לגלות מי מביא לו כל יום מתן צדקה בסתר בשביל שהוא לא יתבייש, ואפילו קפצו לתנור רותח על מנת שהוא לא ידע מי מביא לו כל יום את הצדקה וכך לא יתבייש מפניהם. לאחר מכן שאלנו, האם באמת עדיף למות מאשר להלבין אדם ברבים או שמא זה רק דרך ביטוי להגיד עד כמה שזה איסור קשה וחמור. הבאנו פוסקים ומקורות שונים שענו על השאלה הזו בשלוש צורות שונות: המאירי סובר שמה שאמרו שנוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש מאשר ילבין פני חברו ברבים לא הכוונה כפשוטו, אלא זה רק מתאר וממחיש לנו עד כמה איסור הלבנת פנים הוא איסור חמור. לעומת זאת, נאמר בשו"ת בני ציון ובספר שערי תשובה שזה לא דרך להמחיש לנו עד כמה האיסור חמור אלא שזה כפשוטו, שבאמת אדם צריך למות ולא לעבור על איסור הלבנת פנים ברבים. הרב זצ"ל לא נותן תשובה מוחצת כמו שאר הפוסקים והמקורות אלא הוא אומר שמצד הרגש באמת עדיף שאדם ימות ולא ילבין את פני חברו ברבים. אולם, לפי התורה לא עושים כך מכיוון שלחיים הארוכים שלנו יש משמעות מאוד גדולה וחשובה. הרב זצ"ל מוסיף ומביא את מה שכתב ר' אלעזר אזכרי בספר חרדים שלמעשה אדם צריך למות ולא להשפיל ולהלבין את פני חברו ברבים. לבסוף הרב זצ"ל מוסיף ואומר שצריך לעיין הרבה בשביל לדעת להגדיר מהי הכוונה של הלבנת פנים שעליה הרבה אמרו שצריך למות ולא לעבור על האיסור הזה, ושצריך להיות ברור לכולנו שיש כל מיני דרגות שונות של הלבנת פנים והן לא שוות אחת לשניה.

קבלת צדקה מגוי

נתאי ריינר ומתניה דויטש

ראשי פרקים:

- פתיחה
- מקורות הסוגיה בתלמוד
- דעות הראשונים על הסוגיה
- דעות האחרונים על הסוגיה
- סוגיה מימינו- נוצרים אוהבי ישראל
- סיכום

פתיחה

מאמר זה עוסק בקבלת צדקה ותרומות מגוים בכלל ומנוצרים אוונגליסטים בפרט. בהתחלה נביא את המקורות התלמודיים העוסקים בסוגיה, לאחר מכן נעסוק בדעות הראשונים והאחרונים. לבסוף, נעסוק בסוגיה האקטואלית לימינו, האם מותר לקבל תרומות מנוצרים אוונגליסטים, לדוגמה הקרן לידידות. נעקוב אחרי השאלה המורכבת האם אפשר לקבל צדקה מגוים למרות שזה יגרום ליהודי מהעם הנבחר להיות תלתי בגוים, ונראה את הצדדים החיוביים והשליליים של קבלת צדקה מנוצרים אוהבי ישראל.

מקורות הסוגיה בתלמוד

ישנם שני מקורות בגמרא המדברים על קבלת צדקה מגוי.

המקור הראשון מופיע במסכת בבא בתרא דף י' ע"ב:

איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו שדר[ת]ינהו קמיה דרבא וקבלינהו משום שלום מלכות שמע רבי אמי איקפד אמר לית ליה ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה ורבא משום שלום מלכות.

תרגום: אמו של מלך פרס שלחה ארבע מאות דינרים לרבי אמי ולא קיבלם. שלחה אותם לרבא וקיבלם, משום שלום מלכות. שמע רבי אמי והקפיד (על רבא), ואמר (בבית המדרש), אין לו (הוא לא מכיר את המדרש על הפסוק) "ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה"?! ורבא? (הסיבה שלקח היא?) משום שלום מלכות.

הגמרא מספרת על אמו של שבור מלך פרס, שלחה לרב אמי ארבע מאות דינרים. רבי אמי לא לקח את הכסף משום הפסוק "ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות". פסוק זה אומר

שברגע שלאומה מסוימת נגמרות הזכויות, מגיע זמן הפורענות לאותה אומה, ולכן אסור לנו לקחת צדקה מאומות העולם כדי לא להרבות להם זכויות. מדרשתו של רבי אמי נראה שאסור לקחת צדקה מאומות העולם, אך לאו דווקא מגויים פרטיים, מכיוון שעל גויים פרטיים לא נאמר "ביבש קצירה תשברנה...".

לאחר מכן אמו של שבור שלחה ארבע מאות דינרים לרבא. והוא, בניגוד לרבי אמי, לקח אותם. כשרב אמי שמע על זה הוא הוכיח את רבא על כך שלקח את הכסף ושאל את רבא למה הוא לקח את אותו. רבא ענה שהוא לקח מפני שלום מלכות. שאם הוא לא היה לוקח אמו של המלך הייתה עלולה לכעוס. מדבריו של

רבא אפשר להבין שמותר לקחת צדקה מאומות העולם רק בגלל חשש מהמלכות, אך לאו דווקא מותר לקחת צדקה מגוי פרטי.

המקור השני מופיע במסכת סנהדרין דף כ"ו ע"ב:

אמר רב נחמן אוכלי דבר אחר פסולין לעדות הני מילי בפרהסיא אבל בצינעה לא ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצינעה וקא מבזי נפשיה בפרהסיא אבל לא אפשר ליה חיותיה הוא" (סנהדרין כו ע"ב).

כלומר אסור לאדם מישראל לקבל צדקה מגוי, ואם האדם הזה מקבל הוא פסול לעדות! הגמרא מסייגת אמרה זו ואומרת שמדובר במקרה שאותו אדם מקבל בפרהסיא. אבל בצנעה או אפילו בפרהסיא אך הוא חייב צדקה זו למחייתו, מותר.

דעות הראשונים על הסוגיה

הרמב"ם מתייחס לנושא זה ואומר במשנה תורה, הלכות מתנות עניים ח', ט':

אסור לישראל ליטול צדקה מן העכו"ם בפרהסיא ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול ליטלה מן העכו"ם בצנעה הרי זה מותר ומלך או שר מן העכו"ם ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו לו משום שלום מלכות אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי עכו"ם בסתר כדי שלא ישמע המלך". (משנה תורה, הלכות מתנות עניים ח', ט').

הרמב"ם פוסק להלכה את הגמרא שהבאנו ממסכת סנהדרין שאסור לקבל צדקה מגויים בפרהסיא, אבל אם הוא לא יכול להתקיים רק מצדקה של ישראל אז יהיה לו מותר לקבל צדקה מגוי אפילו בפרהסיא. כמו כן, הרמב"ם פוסק שאם מלך או שליט גוי נותן צדקה אז לא מחזירים לו את הכסף אלא לוקחים אותו, (כמו שרבא עשה), משום שלום מלכות. אך הרמב"ם על פי המשך הגמרא בבבא בתרא מוסיף שנותנים את הכסף לעניים גויים מבלי שהמלך ידע על כך.

הטור (יו"ד סעיף רנ"ד) פוסק להלכה בדיוק כפי שהרמב"ם פסק.

ספר מצוות גדול מביא את הגמרא בסנהדרין ופוסק לפיה כמו הרמב"ם:

בפרק זה בורר משמע שאסור ליטול צדקה מן הגוים בפרהסיא ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול ליטלה מן הגוים בצנעא הרי זה מותר. בבבא בתרא משמע שהמלך או שר של גוים ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין לו משום שלום מלכות אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי גוים בסתר כדי שלא ישמע המלך כדמוכח בההוא דאימיה דשבור מלכא שדרא ארנקא דדינרי לצדקה וכו'. (סמ"ג, עשין קס"ב). הוא אף מוסיף את הסיפור בבבא בתרא על אמו של מלך פרס שנתנה כסף ופוסק לפיו שלוקחים מהמלך את הצדקה ואז נותנים את הכסף לעני גוי בסתר כדי שהמלך לא ישמע. הראשונים מתייחסים בדבריהם לשני נושאים: הראשון הוא בקבלת צדקה מגוי פרטי. כל הראשונים מסכימים בפסיקתם על מקרה זה שאין לקבל צדקה מגוי בפרהסיא ובצנעא מותר. אך במקרה קיצון שבו העני אינו יכול להתקיים ללא צדקה מאותם גויים, יהיה לו היתר לקבל צדקה מגויים אפילו בפרהסיא. הנושא השני הוא על קבלת צדקה ממלך גוי. הראשונים מסכימים בדבריהם גם בנושא זה' שכאשר מלך או שליט גוי נותן צדקה ליהודי, יש לקבל ממנו את הכסף, משום כבוד מלכויות, אך לתת אותו מייד בצנעא (בלי שהמלך הגוי ידע) לעני גוי, ולא להביא אותו ליהודי.

דעות האחרונים על הסוגיה

השו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קיד) דן בנושא של עני שחיי מצדקה ומתקיים ממש בדוחק מצדקה של ישראל. הוא שואל האם מותר לאותו עני לקבל צדקה מגויים כדי שיוכל לחיות יותר בנוח ולא בדוחק. עונה הכתב סופר שאם מדובר בכך שהעני זקוק לצדקה גם בשביל אשתו אז מותר לו לקבל צדקה מגויים, מכיוון שהעני חייב לדאוג לאשתו לאוכל בשיעור שחז"ל קבעו (בתבשיל של קטנית וכו') זה חובה לעני לקיים את אשתו ולכן חייב לקבל צדקה מגויים אם אין אפשרות אחרת.

האליה רבה (או"ח סי' קנד ס"ק יז) כתב שהאיסור לקבל דבר מן הנכרי אינו אמור אלא כשמקבל מהם חפץ מסויים ששמו של הגוי או המומר עליו, אבל בנתינת מעות בעלמא לית לן בה.

השו"ת **בית שערים** (או"ח סי' סא) מציין שהאיסור על לקיחת צדקה מגוי חל רק אם לוקחים צדקה ממלך או גוי חשוב. אבל אם עני לוקח צדקה מסתם גוי פרטי אז אין על כך שום איסור. השו"ת **זרע אמת** (ח"ב סי' קיב) מצדד בבית שערים ואומר שבזמנינו ניתן לקחת צדקה מגויים משום שבגמרא היה מדובר בגויים עובדי עבודה זרה. בתקופתנו הרבה גויים לא עובדי עבודה זרה וכמעט ולא עובדים פסלים ממש.

קבלת צדקה מנוצרים אוהבי ישראל

ראינו לעיל שהשו"ת זרע אמת פוסק שאסור לקבל צדקה מעובדי עבודה זרה. כדי להבין האם מותר לקבל צדקה מנוצרים, צריך להבין קודם האם נצרות נחשבת לעבודה זרה. כותב הרב אורי סדן במאמרו "קבלת צדקה מ-לא יהודים":

בשאלה האם הנצרות היא עבודה זרה נכתב רבות. על נצרות כדת נחלקו הראשונים והאחרונים בשאלה האם האמונה הנוצרית מוגדרת כעבודה זרה האסורה גם לגויים או שהיא אמונה פסולה, שכן היא משתפת לאמונה באלהים ואמונה באחד מנבראיו, אך אין להגדירה כעבודה זרה ממש.

יתר על זאת, נחלקו הראשונים האם את הנוצרים בימינו יש להגדיר כעובדי עבודה זרה או שאמונתם רופפת וניתן לומר שאינם אלא מחזיקים מנהג אבותיהם בידם. לצורך הדיון, נחמיר כדעת הקביעה שנצרות נחשבת עבודה זרה. לפי קביעה זו, נראה להגיד ששו"ת זרע אמת יפסוק שאסור לקבל צדקה מנוצרים. אף על פי כן, הרבה אחרונים¹ פסקו שמותר לקבל צדקה מעובדי עבודה זרה פרטיים.

בלי כל קשר למה שכתבנו עד פה, כל אדם אמור להגיע למסקנה אליה הגיעו כל הפוסקים והיא שכאשר לתרומה מתלווים מניעים מיסיונרים ותכניות להעביר את היהודים מקבלי התרומה על דתם, אז יש בקבלתה סכנה רבה וצריך להימנע ממנה, וכך כותב לדוגמה הציץ אליעזר (חלק יח סימן סו):

אם יש מקום לחשוב כי מתחת להתרמות הכספיות של האיני-יהודי טמונות כוונות לרעה בשורש פורה ראש ולענה כדי להשיג על ידי כך אוהדים לפעולותיהם ותעמולותיהם המסיונריות... והדומה לזה, במישירין או בעקיפין, אזי זה בבחינה של "וחסד לאומים חטאת", וצריך שיהיה החכם עיניו בראשו של דבר, ולא לקבל מהם שום תרומות כספיות.

הציץ אליעזר כותב שצריך לחשוב האם מאחורי התרומות עומדים מניעים מיסיונרים וכדו', וצריך לתת לפוסקים באותו הדור להחליט מה עומד מאחורי התרומות. בימינו ישנם נוצרים הנקראים אוונגליסטים. נוצרים אלו ציונים ותומכים בארץ ישראל ובעם ישראל. הפוסקים בחנו את השאלה אותה הציץ אליעזר האם "מתחת להתרמות הכספיות של האיני יהודי טמונות כוונות לרעה", בהקשר הספציפי של תרומות נוצרים אוונגליסטים. חלק מהפוסקים התפעלו מיחסם ליהדות ולמדינת ישראל וטענו כי מדובר בלא פחות מהתגשמות חזון הנביאים על כך כי האומות כולן תכרנה במעלתם של ישראל כעובדי ה', לדוגמה מה שכתב הרב אליעזר מלמד:

¹ הלבוש והש"ך יו"ד קמ"ג ס"ק ה, וכן התוסף על השו"ע בהערה לפני דברי הרמ"א.

קבלת צדקה מגוי

כאשר מדובר בנוצרים שמאמינים שבחר ה' בישראל, ושכל הנבואות הטובות צריכות להתגשם בישראל, ואינם פועלים להעביר אותנו על דתנו חס וחלילה אלא לחזקנו, הרי שכל הדברים החמורים שנאמרו על הנוצרים לא חלים עליהם, ולהיפך – תיקון גדול הם מתקנים, והינם מחסידי אומות העולם, וה' ישלם שכרם.

לעומתם, פוסקים רבים אסרו לקבל תרומות וסיוע מקרנות נוצריות אוונגליסטיות מחשש שמא מטרת התרומות היא השפעה מיסיונרית על מקבלי התרומות. אחד מהם הוא הרב יונתן בלס, שכתב במאמר תגובה לרב מלמד :

אף שהאוונגליסט מאמין בכנות שהוא פועל מתוך אהבה לטובת ישראל הוא בכלל איננו מכיר בלגיטימיות של דת ישראל ושל עם ישראל כפי שאנו והעם כולו מבין אותו - עם המאמין בה' ובתורתו ומתכחש ליש"ו. בחזון אחרית הימים שלו אין מקום למדינה יהודית שאיננה מיוסדת על אמונה ביש"ו. מבחינה אידיאולוגית הוא מתנגד לרעיון של "מדינה יהודית" לא פחות ממחבלי אש"פ והחמאס, ואף יותר (מכיוון שהוא שולל לא רק את המדינה היהודית אלא גם את זהותו של העם היהודי). חזון העתיד שלו מתאר עולם ללא יהודים (אלא אם כן קיבלו את העבודה זרה שלו). אך גם בהווה אהבת האדם שלו לא מאפשרת לו להמתין בחוסר מעש למימוש החזון. לנגד עיניו הוא רואה נשמות יהודיות שעל פי אמונתו ננעלו בפניהן שערי שמים והוא פועל – לא בכפייה – להביא להן את הבשורה שלדעתו רק היא תביא להן ישועה.

ההכרעה בין הדעות השונות קשה מאד שכן בחינה של כוונות גלויות ונסתרות היא דבר קשה עד בלתי אפשרי. המקורות העומדים לרשות הפוסק לרוב מוגבלים למקורות הגלויים והכתובים. הוא אינו מודע למשקלם האמיתי בחברת המאמינים התורמים ובוודאי שאינו חשוף באופן מלא לתכנים הנאמרים בעל פה בקרב המאמינים, על פלגיהם השונים.

בשל ריבוי הדעות, קשה להכריע לכיוון דעה כלשהיא, ולכן ראוי שכל אדם ילך לפי רבותיו בנושא זה.

סיכום

בסוגיה זו התחלנו במקורות גמרא שמדברות על קבלת צדקה מגוי, וראינו שאדם עני יכול לקבל צדקה מגוי בתנאי שזה לא בפרהסיה או שהצדקה היא למחיתו ממש. עברנו הלאה לראשונים וראינו שהם פוסקים כמו רבא בגמרא שאומר שאפשר אף לקבל צדקה ממלך גוי בשביל שלא להכעיס את המלוכה. הראשונים אף מוסיפים,

נתאי ריינר ומתניה דויטש

שלאחר מכן יש לתת את הצדקה הזו לעני גוי מבלי שיראה המלך. המשכנו הלאה אל האחרונים, שחלקם נוקטים שיטות מחמירות יותר שרק בדוחק רב אפשר לקבל צדקה מגויים ויש אחרונים שנוקטים גישה מקלה יותר לקבלת צדקה מגויים כגון שרק אם ברור שזה צדקה מגוי. ויש אחרונים שאומרים שהאיסור הוא רק על עובדי עבודה זרה ממש והיום לא כל הגויים עובדי עבודה זרה. משם העמקנו לסוגיות מימינו על נוצרים אוהבי ישראל. וכפי שראינו בסופו של דבר אי אפשר באמת לדעת אם אפשר לקבל מהם צדקה משום שאי אפשר לראות את נפש האדם ואת רצונו האמיתי, האם הוא באמת אדם טוב ורוצה לתת צדקה או שהוא מיסיונר ורוצה לנצר יהודים ולכן שכל אחד יעשה לפי מה שרבו פוסק לו.

סחורה בפירות שביעית

איתן צדקני

ראשי פרקים:

- פתיחה
- מקור האיסור
- חומרת האיסור
- הסחורה האסורה
- על מי חל האיסור
- פירות שגדלו בקרקע של נוכרי בשביעית
- קניית פירות שביעית ממי שסומך על היתר מכירה
- סיכום

פתיחה

במאמר זה נדון בסחורה בפירות שביעית, כלומר איסור מכירה וקניה של פירות שגדלו בשנת השמיטה. נברר את מקורות האיסור וטעמיו ואת חומרתו. בנוסף, נעסוק בפתרונות השונים שיש בשוק לפירות וירקות שביעית, וכיצד נוכל להימנע מאיסור סחורה. במהלך המאמר נדון במקורות החל מהמשנה, גמרא, ראשונים ואחרונים. ונברר האם האיסור הוא רק במכירה, או גם על הקונה, ועל אילו פירות חל האיסור.

מקור האיסור

בסוף המשנה בשביעית¹ נאמר:

שאינ עושים סחורה בפירות שביעית.

במשנה במסכת עבודה זרה² יש הלכות הדנות שבהם יש איסור קבלת שכר על עבודה של ישראל ביין נסך.

ובגמרא שם, מובא בשם רבי יוחנן:

קנס הוא שקנסו חכמים בחמרין ביין נסך.

הגמרא מבררת מה הכוונה בדין של החמרין, ומובאת ברייתא שבה כתוב:

החמרין שהיו עושין מלאכה בפירות שביעית - שכרן שביעית.

¹ משנה שביעית פרק ז' משנה ג'.
² גמרא עבודה זרה סב עמוד א.

הגמרא אומרת שלא יתכן שכוונת המילים "שכרן שביעית" היא שנותנים להם שכר מפירות שביעית, שאם כן,

נמצא זה פורע חובו מפירות שביעית, והתורה אמרה: לאכלה ולא לסחורה.

כלומר, אנחנו למדים מכאן שיש איסור מהתורה לעשות סחורה בפירות שביעית.

וכן פסק הרמב"ם³ וזה לשונו:

אין עושין סחורה בפירות שביעית.

חומרת האיסור

נאמר בגמרא⁴:

תניא, רבי יוסי ברבי חנינא אומר: בא וראה כמה קשה אבקה של שביעית, אדם נושא ונותן בפירות שביעית לסוף מוכר את מטלטליו.

רבי יוסי ברבי חנינא ממחיש כמה איסור סחורה חמור שגורם למי שעובר עליו שירד מנכסיו, ומביא הוכחות לדבריו מסמיכות פסוקים שבתורה, כדלהלן: כתוב: "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו". ובפסוק שאחריו כתוב: וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך... . שנת היובל מסכמת ובאה אחרי שבע שנות שמיטה. וכתוב "וכי תמכרו", מסביר רש"י - שאם תמכרו ותקנו בשנת השמיטה מה שאסרתי לכם, בסופו של דבר תגיעו למצב שתמכרו את ממכרך ואת כל כלי ביתך. אם לא הרגיש בחשיבות הדבר, הוא יגיע למה שנאמר בהמשך הפסוקים: כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו. ואם גם זה לא עזר, זה יחמיר ויגיע לפסוקים בהמשך שמדברים על מכירת ביתו: כי ימכור בית מושב עיר חומה.

יש בראשונים מספר הסברים לחומרה של שביעית:

1. תוספות שם מסבירים:

"אבקה של שביעית - פירוש איסור קל שבה...משא ומתן אינו אלא עשה בעלמא לאכלה ולא לסחורה".

התוספות סוברים שהכוונה במילים "אבקה של שביעית" היא, שזה נחשב איסור קל מאיסורי שביעית, שכן עיקר האיסור הוא בעבודת קרקע. החומרה של איסור משא ומתן היא רק בגדר עשה. ומסברא צריך לומר, שהעונש של הסוחרים בפירות שביעית על משא ומתן הוא מדה כנגד מידה (כנגד זה שעושים סחורה באיסור יענשו על סחורה). כלומר, לפי תוספות מדובר במצוות עשה דאורייתא.

2. הרמב"ן כותב⁵:

וזה דבר תורה הוא... והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה.

³ רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק ו

⁴ מסכת קידושין דף כ.

⁵ השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם.

הרמב"ן סובר שחומרת איסור סחורה היא עבירה על מצוות עשה דאורייתא, שדרשו: "והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה"-לאוכלה ולא לסחורה.

3. רבי נתן מרומי כתב⁶:

פירוש אבקה, כמו ריח אסור שביעית...וסחורה אינה עיקר אסור אלא מדרשה.

רבי נתן מסביר שהכוונה במילים: אבקה של שביעית היא שזה אינו גוף ועיקר האיסור אלא רק ריח של איסור, בדומה למושג של אבק ריבית שאינו עיקר איסור ריבית. חומרת סחורת שביעית היא רק מדרשה. משמע מדבריו שהאיסור הוא דרבנן.

הסחורה האסורה

הרמב"ם כותב מה היא הסחורה שאסורה⁷: הלכה א': אין עושין סחורה בפירות שביעית.

ובהלכה ב' כתב: לא יהיה לוקח ירקות שדה ומוכר, ולא יצבע מקליפי שביעית בשכר.

לעומת זאת, הוא מסביר בהלכות אלו דברים שמותרים. בהלכה א' הוא כותב שמותר למכור מעט (ג' סעודות), ואז המעות מקבלות קדושת שביעית, והפירות הנמכרים נשארים בקדושתן. בהלכה ב' הוא כותב שאם לקח ירקות לאכול, והותיר, יכול למכור את הנוותר, והדמים מקבלים קדושת שביעית. וכן, אם ליקט לעצמו ירקות, ובנו או ביתו מכרו, הרי שהדמים מקבלים קדושת שביעית.

מכאן לומדים שהאיסור הוא לעשות פעולות מסחר של רווח בפירות שביעית, אבל מכירה וקניה לשם אכילה מותר, והמדד לזה הוא שאם מדובר באמת בקניה ומכירה של כמות מועטת, זה מראה שזה לאכילה.

על מי חל האיסור

הרמב"ם⁸, הלכה י':

כשם שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית או לשמרן כן אסור ליקח מעם הארץ.

לפי הרמב"ם איסור סחורה חל רק על המוכר ולא על הקונה, שהרמב"ם כותב אסור ליקח מעם הארץ כלומר לקנות מעם הארץ, רק משום שלא יאכל בקדושה בגלל שהוא עם הארץ, אבל אין איסור סחורה על הקונה אם יקנה ממישהו שאינו עם הארץ.

הנודע ביהודה⁹ כותב שמחותנו ניסה להוכיח את הפסק שהתיר לאיש לתת גט לאשתו בעל כורחה על ידי שליח, והוא בא לדחות את דעת החוששים להיתר זה מצד שאין שליח לדבר עבירה (גט בעל כורחה ולא בהסכמתה). הוא מוכיח זאת מדין במסכת קידושין, שמדבר על אדם

⁶ מרומי (מאה 11), ספר הערוך, ערך: אבק.

⁷ רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק ו.

⁸ רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק ח.

⁹ שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא - אבן העזר סימן עו.

שקידש חמש נשים, ששתיים מתוכן אחיות, באמצעות פירות שביעית, והדין ששלוש הנשים האחרות שאינן אחיות זו לזו- מקודשות. מכאן רואים, שאפילו שהפירות עברו דרך הנשים בשליחות, ולמרות שאסור לקדש באמצעות פירות שביעית משום סחורה, הקידושין תופסים. ולענייננו, מכיוון שקידושין זה קנין, והוא אומר שיש בקידושין בפירות שביעית איסור, סימן שיש איסור גם על הקונה.

מהן הסברות שאיסור סחורה חל רק על המוכר :

1. משום שצריך לאכול ולא לסחור שכתוב: "לאוכלה ולא לסחורה", והקונה קונה בשביל לאכול ולא בשביל לסחור, אז הוא בעצם מקיים את דברי התורה.

2. משום שאיסור סחורה זה משום שלא תתנהג עם הפירות כמו בעל הבית על הפירות, ומכיוון שהקונה קונה בשביל לאכול, אז זה לא נקרא שהוא מתנהג עם הפירות כבעל בית אלא אוכלם. המקנה¹⁰ מקשה: רש"י ותוס' הסבירו שלמרות שיש איסור סחורה, בדיעבד הקידושין תופסים בגלל שהמקח תקף. וקשה, שהרי הכלל שאומר שאין שליח לדבר עבירה, הוא אפילו בדיעבד, שהרי קיים איסור גם על הקונה וגם על מוכר, וזה מה שמבטל בעצם את השליחות.

ועונה: השליחות שביצעה האשה שהעבירה את הפירות היתה בעצם שליחות לקבל קידושין מאיש. ומכיוון שהקידושין יכלו להתקיים גם בדבר אחר, אז הנשים מקודשות אפילו שבסוף זה נעשה באמצעות פירות שביעית.

בכל אופן, התירוץ שנתן המקנה רק מסביר למה השליחות תופסת, אבל עדיין מצד המקדש, יש איסור סחורה. כלומר, האיסור חל גם על הקונה.

פירות שגדלו בקרקע של נוכרי בשביעית

המבי"ט¹¹ דן בפירות שגדלו בקרקע של נכרי בשביעית. יש מחלוקת האם פירות כאלו קדושים בקדושת שביעית או לא. והשאלה היא, האם מי שפוסק כמו הסוברים שיש בהם קדושת שביעית, יכול לעשות סחורה עם מי שסובר אין בהם קדושת שביעית.

הוא אומר שמותר, ואין זה דומה לסחורה של פירות שביעית עם עם הארץ, בגלל שעם הארץ מצווה על האיסור גם כן, ולכן זה אסור משום 'לפני עוור לא תתן מכשול'. ואילו במקרה שלנו, הסחורה מתבצעת עם מי שפוסק כמו הסוברים שאין קדושת שביעית, ולכן זה לא נחשב שמכשילים אותו.

¹⁰ מסכת קידושין נב.
¹¹ שו"ת המביט א, כא.

קניית פירות שביעית ממי שסומך על היתר מכירה

הגרש"ז אויערבך¹² דן בקניית פירות שביעית ממי שסומך על היתר מכירה. הוא מביא את איסור קניית פירות שביעית מעם הארץ, מהסיבה שהכסף מקבל קדושת שביעית, ואין מוסרים דמי שביעית לעם הארץ, שמא לא ינהג בהם בקדושה. לעומת זאת, אנשים שאינם סומכים על היתר מכירה, וחוששים שמא יש בפירות קדושת שביעית, מותר להם לקנות ממי שסומך על היתר מכירה, כיון שאיסור סחורה הוא רק על המוכר, ועל הקונה יש איסור לפני עיוור כשהוא קונה לשם אכילה. אלא שכאן המוכר מסתמך על המתירים, לכן זה לא נקרא שהקונה מכשיל אותו.

סיכום

מקור איסור סחורה בשביעית הוא מהמשנה, וראינו שיש דעות שונות על חומרת האיסור:

- לדעת הרמב"ן זה ביטול של מצוות עשה.
 - לדעת התוספות זה לאו שנלמד מכלל שעה.
 - לדעת ר' נתן מרומי האיסור הוא מדרשה בלבד לכן הוא איסור דרבנן. בשאלה על מי חל האיסור ראינו שיטות שונות:
 - מדעת הרמב"ם נראה שהאיסור חל על המוכר בלבד, וכן סובר הנודע ביהודה.
 - לדעת מחותנו של הנודע ביהודה, ולדעת המקנה - האיסור חל גם על הקונה.
- מסקנה להלכה: לגבי קניה של פירות נכרים, המבי"ט מתיר למסתמכים על כך שאין בהם קדושת שביעית, לקנות וגם למכור, גם אם קונים או מוכרים ממי שסובר שיש בפירות קדושת שביעית.
- בדומה לזה, הגרש"ז מתיר למי שאינו סומך על היתר מכירה לקנות פירות היתר מכירה ממי שסומך עליו, ושאיין בזה איסור סחורה כיון שאין איסור על הקונה, וגם לא נחשב שמכשיל את המוכר.

¹² שו"ת מנחת שלמה א, מד.

ביאור פרשת המלך

מתן הנקין

מאמר זה יעסוק בדרכים שבהם הסבירו המפרשים את פסוקי "פרשת המלך" שבחומש דברים, ומה נוכל ללמוד מהם לעניין תפקיד המלך בעם ישראל, ובימינו - על מעמדה של צורת השלטון הדמוקרטית בהלכה.

ראשי פרקים:

- הסוגיה
- דברי המפרשים
- מסקנות והשלכות
- סיכום

הסוגיה

ב"פרשת המלך" מתואר המלך כשלטון העתידי על עם ישראל:

כִּי-תֵבֵא אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וַיִּרְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל-הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי: שׁוֹם תִּשִּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אַחֶיךָ תִּשִּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לִתֵּת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא-אַחֶיךָ הוּא: (דברים י"ז, י"ד-ט"ו)

לאחר מכן ממשיכה התורה ומפרטת את דיני המלך.

הרמב"ם בהלכות מלכים, על פי דברי רבי יהודה בגמרא, מונה את מינוי המלך בין מצוות העשה: (פ"א ה"א)

שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך, שנאמר שום תשים עליך מלך...

אך בהמשך (ה"ג) הוא מפרט את התנאי:

אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד זקנים ועל פי נביא; כיהושע - שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאל ודוד - שמינם שמואל הרמתי ובית דינו.

לפי זה, היום, כשאין לנו נביא וסנהדרין - אין לנו אפשרות להעמיד מלך. בימינו, השלטון בישראל הוא דמוקרטיה פרלמנטרית, המושתת על שלוש הרשויות: המחוקקת (הכנסת), המבצעת (הממשלה) והשופטת (בתי המשפט).

בנושא זה עולות שאלות חשובות:

- האם השלטון המלוכני בתורה הוא חובה? רשות?
- מהו בעצם מלך? אולי אפשר להחשיב את הדמוקרטיה כמלוכה?

- ובכלל, מהו יחס ההלכה לשיטת ממשל זו?
- האם היא שלילית, מתקבלת, או אולי אפילו יש בה גם אידיאל מסוים? ישנו עיסוק נרחב בנושא זה בהלכה, ולא רק בדורנו. במאמר זה נעיין בדעות השונות בביאור פרשייה זו - ומהן ההשלכות מכאן בנוגע למעמד שיטת הממשל הנוכחית בראי ההלכה. **דברי המפרשים**

ברור שדברי פרשת המלך נאמרו בלשון מיוחדת, שאינה דומה למצוות אחרות. תליתיה ברצון העם, בדרך המשתמעת כתיאור מקרה העתיד ולא כציווי. ההשראה "ככל הגויים אשר סביבותי", שמזכיר לנו את "חוקות הגויים" ו"תועבות הגויים" שאסור ללמוד מהם.

וכן העובדה, שכאשר פרשת המלך מיושמת, בספר שמואל, ישנו כעס גדול וברור על עם ישראל ובקשתם - למרות העובדה שמה שקורה שם הוא (לכאורה) בדיוק מה שמתואר בתורה! אכן, דברים אלו אומרים דרשני, ומגוון של דעות נאמרו בפירושים. נביא כמה מהבולטות שבהן:¹³

הרס"ג והאבן עזרא מפרשים שהעמדת מלך היא אכן רשות, והפרשה נועדה רק לסמן את גבולות ההיתר. על פי זה, "ככל הגויים" הוא אכן ההשראה של העם בדרישתם למלך. הרמב"ן מפרש שיש כאן מצוות עשה, גם בפסוק הראשון של "ואמרת". פירוש זה הוא כדברי הרמב"ם שהזכרנו למעלה, שיש מצווה למנות מלך. אמנם, גם הרמב"ן מודה שיש כאן גם "רמז לעניין שיהיה", לדברי העם בספר שמואל - אחרת, איך נבין את "ככל הגויים אשר סביבותי"?

הוא מסביר זו גם הסיבה שפסוק זה נאמר "בלשון הבינוני", ולא כציווי מפורש. הספורנו מפרש ש"ככל הגויים" מכוון למלכות העוברת בירושה. מלכות כזו אכן מאוסה אצל ה'. לדעתו, במקור נצטוו ישראל להעמיד להם שופטים, ששלטונם אינם עובר בירושה. "מלך" כזה התורה רואה בחיוב - שנאמר: "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה" (במדבר כז, יז).

אך ה' יודע שעמ"י עתיד להקשות עורפו ולדרוש מלך ככל הגויים, וציווה שכאשר זה יקרה - המלך הנבחר חייב לעמוד בתנאים המפורטים בפרשה.

הספורנו ממשיך ומפרש שדרישת העם למלך היתה חטא, ועליו נענשו בכל הצרות שנגרמו להם ע"י המלכים לדורותיהם. הוא מסכם, ש"היה הרשות במינוי מלך כמו שהיה הרשות באשת יפת תואר" - אף היא רשות שנאמרה כנגד מקרה שאינו הגון העתיד לקרות, ובה דרשו

¹³ במקרה שלא צויין מקור, הכוונה היא לפירוש על התורה, בפסוקי פרשת המלך - דברים י"ז, י"ד-ט"ו

חז"ל (ע"פ סדר הפסוקים) שסופה לגרום למצב של "בן סורר ומורה", כדוגמת אבשלום שמרד בדוד.

הנצי"ב מוולוז'ין¹⁴ מתייחס לקושי שבין "ואמרת" שבפסוק, לשון של רשות (כמו "ואמרת אוכלה בשר") לבין דברי חז"ל על מצוות מינוי מלך. בתירוץ לכך הוא מחדש עיקרון חשוב: ונראה, דמשום דהנהגת המדינה משתנה, אם מתנהג על פי דעת מלוכה או על פי דעת העם ונבחרים – ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט. ודבר זה אי אפשר לעשות על פי מצוות עשה, שהרי בעניין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצוות עשה. משום הכי, לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך, כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך - על פי שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון - או אז מצוות עשה לסנהדרין למנות מלך. ומשום הכי כתיב 'ואמרת', שיהא העם מבקשים כך, אז 'שום תשים'. ומכל מקום, אין סנהדרין מצווים עד שיאמרו העם שרוצים הנהגת מלך, ומשם הכי כל משך שלוש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך, והיינו שלא היה בזה הסכמת העם.

הנצי"ב מסביר שענייני השלטון הם עניינים רגישים שאינם יכולים להתנהל בלא התאמה לרצון העם. יש מדינות שחייבות שלטון מלוכני כדי להשליט סדר, ויש מדינות שאזרחיהן לא יסבלו מלך, ולהן יתאים שלטון העם (דמוקרטיה). בגלל החשיבות המהותית של העניין, התורה לא יכולה לצוות על כך - אלא תולה זאת בהתעוררות רצון העם. לכן המלוכה לא הוקמה עד שהעם דרשה בימי שמואל, למרות ש"נצטוו ישראל בזמן כניסתן לארץ".

הרש"ר הירש מאריך מאוד בבירור עניינה של פרשת המלך. תחילת דבריו במשפט המנחה: "מלך ישראל לא נועד לכבוש את הארץ ולהבטיח את ירושתה, ומכאן שייעודו איננו לפתח עוצמה כלפי חוץ". הוא מסביר את כוונת התורה בפסוק "ואמרת":

אחרי השלמת כיבוש הארץ, כאשר תשב לבטח בארצך, תחוש בצורך למנות עליך מלך, וסיפוק הצורך הזה איננו רק מותר - אלא על פי ההלכה (סנהדרין כ ע"ב) הוא מצוה. ומכאן שמצות "שום תשים עליך מלך" תלויה ועומדת עד שיתעורר הצורך הזה, שכן רק אם יחושו בצורך הזה יעריכו כהלכה את מוסד המלך ולא יראו בו קיפוח עצמאות שנכפה עליהם בעל כורחם.

(משפט זה דומה לדבריו של הנצי"ב; אך הרש"ר הירש מפתח אותם בכיוון נוסף:)

¹⁴ (בפירושו "העמק דבר", דברים י"ז י"ד)

תחושת הצורך הזה יכולה להתעורר רק מסיבה אחת: הם ירצו להבטיח את הענין היחיד שהוא תנאי לשמירת ה' וברכתו; הם יבקשו להביא לידי כך שישראל יהיה "ישראל" - העם הנאמן לתורת ה'.

לאחר מכן, הוא מבאר את המילים "ככל הגויים" בדרך מעניינת: הגויים, בפיתוחם עוצמה כלפי חוץ, מתאחדים תחת מנהיג אחד; גם עם ישראל יעבור תהליך דומה, אלא שאצלנו ההצלחה תתבטא כלפי פנים - בקיום מלא של תורת ה'. ה"ראש" אשר יאחד אותנו, דווקא לא יהיה כמלכי אומות העולם, אלא "יהיה הראשון לשומרי התורה בישראל, ובאצילות המוסרית של נאמנותו לתורה יעבור לפני עמו כמופת". בלא משטר ריכוזי נשקפת לנו סכנת התפוררות - אך לא גשמית אלא רוחנית, כמו שחוזר ומדגיש ספר שופטים כשהוא מתאר את הרגעים הבולטים של היעדרות המוסר: "ובימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה". בהמשך דבריו הרש"ר הירש מסביר בהתאם את הסיבה לכעס על ישראל כשביקשו מלך משמואל: הם התכוונו למלך המשפיע כלפי חוץ, ככל הגויים, טרם הזמן. כמו שראינו בדברי הספורנו, הוא מסביר שלמלך כזה לא כיוונה התורה, וה' הסכים לכך "רק לצורך חינוך האומה" - ואכן העם נענש על כך לאורך השנים.

האברבנאל פורש את משנתו בעניין המלוכה בפירוט רב, ומתוך ניסיון אישי כשר אוצר ובעל תפקידים חשובים בחצרות המלוכה בספרד ובאיטליה.

ראשית, הוא מניח בפנינו שתי הקדמות חשובות. עיקרן:

1. בניגוד לסברה המקובלת בזמנו, המלך אינו הכרח להנהגת העם, על אף יתרונותיו - האחדות, היציבות והסמכות; ולממשל זמני ונבחר (דמוקרטי) ישנן דווקא מעלות כנגדם: השיתוף המביא לעצות טובות יותר, התחלופה המאפשרת לתקן עוולות, וההגבלות המונעות סיאוב ושחיתות. גם אם נניח שאצל עמים אחרים המלך הוא צורך הכרחי - בעם ישראל המצב שונה. שלושת תפקידי המלך - מלחמות, חקיקה ("התורות והנימוסים") ושפיטה - קיימים כבר בעם ישראל באופנים אחרים: ה' נלחם לנו, התורה מורה לנו את החוקים, והסנהדרין שופטת ומענישה (אך ה' הוא הקובע הסופי מי יענש). כדברי הנביא ישעיהו: "כי ה' שופטנו, ה' מחוקקנו, ה' מלכנו והוא יושיענו" (ישעיהו ל"ג כ"ב)¹⁵. הוא מוסיף שאפשר גם ללמוד מההיסטוריה שהמלכים ככללם הזיקו לעם ישראל, בניגוד לשופטים ולנביאים.

אחרי הקדמות אלו פונה האברבנאל לביאור הפרשה. לדעתו, מינוי המלך אינו מצווה כלל, אלא תיאור מקרה. לשיטתו, העובדה שהדרישה מגיעה אחרי כיבוש הארץ היא דווקא ההוכחה לכך שהיא באה ממקור פסול, ולא מצורך ראוי (בניגוד לרש"ר הירש שסובר שזוהי עצם תכלית המצווה). האברבנאל, בדיוק כמו הספורנו, מסביר שזוהי:

¹⁵ (מפליא לראות את הדמיון בין פירוש זה של האברבנאל, שחי לפני יותר מ-500 שנה, לבין "עיקרון הפרדת הרשויות" המנחה את הדמוקרטיה של ימינו (ובכללן מדינת ישראל), ונהגה רק לפני כ-200 שנה!)

מתן הנקין

"מצוות עשה התלויה בדבר הרשות, כאומר: כאשר תרצה לעשות כן - עם היותו בלתי ראוי - אל תעשה אותו כי אם בזה האופן. והוא דומה לפרשת כי תצא... ("אשת יפת תואר") - שאינו מצווה... אבל הוא דבר הרשות ומפעל יצר הרע. בנוסף, הוא משווה זאת גם למצוות תשובת עם ישראל אחרי שחטא, ומסכם: וכן בעצמו ענין המלך, שאין שאלתו מצוה - כי אם רשות ומפעל היצר הרע - עם היות שנתלית בו המצוה, שישימו המלך ההוא בבחירת הש"י מקרב אחיו ולא באופן אחר. הוא מביא 5 ראיות לשיטתו:

1. הצורך ברצון העם.
2. השימוש בביטוי "ככל הגויים".
3. הגמרא בסנהדרין, שלא הזכירה את הפסוק "ואמרת" כחלק מהמצווה, וכן דעתו של רבי נחמיה (או רבי נהוראי, זהו אותו תנא) - "לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן".
4. לא מצאנו מצוות מינוי מלך בפני עצמה, בנוסף למצוות "מקרב אחיד".
5. בספר שמואל, עם ישראל לא טען "הרי ביקשנו בדיוק כמו שכתוב בתורה" - ומזה מוכח שהיה מסור להם שבקשת המלך אינה מצווה. וכמובן, זו סיבת הכעס שם. לבסוף מקשה האברבנאל: אם כך, מדוע לא הדיחו בני ישראל את שאול לאחר שהבינו שחטאו? ומתריך: אין איסור למנות מלך, אלא בגדר רשות (כמו שאין חובה לגרש אשת יפת תואר). מסקנות והשלכות

ראינו מגוון דעות בהסבר הפסוקים. סיכום ביניים:

מינוי מלך הוא מצווה: (עם/בלי תנאים)

- הרמב"ן סובר שיש כאן, בשני הפסוקים, מצוות עשה (אם כי גם לשיטתו מעורב כאן מתיאור העתיד).

- הרש"ר הירש מפרש שיש כאן מצווה, והיא רצויה גם לכתחילה -

אך רק אם היא באה בצורה הנכונה, למען התעלות פנימית, ולא מרצון פסול להתעצמות חיצונית (כמו שקרה בפועל). כמו כן, היא יכולה להתקיים רק מהתעוררות רצונו החופשי של העם.

- הנצי"ב מבאר שאמנם יש כאן מצווה - אבל רק כאשר העם רוצים ומבקשים זאת. מינוי מלך הוא רשות:

- לדעת הרס"ג והאבן עזרא מינוי מלך הוא רשות.

מינוי המלך הוא בעייתי: (אך מותר בסופו של דבר)

- הספורנו מסביר שרצון ה' המקורי היה בשופטים כ"מלכים" ולא בשושלת מלוכה

אבל ציווה שכאשר יתקשו למנות מלך כזה בכל זאת, לפחות שיהיה אדם כשר ויהודי.

- האברבנאל קובע ש"אין בזה מצווה כלל", אלא שכאשר עם ישראל יהיה כפוי טובה ויבקש מלך בלא צורך - נצטוונו שיהיה המלך "מקרב אחיד".

מה נוכל ללמוד מכך על הדמוקרטיה בימינו?

הרש"ר הירש לימדנו שתפקידו של מלך הוא לחזק אותנו מבחינה רוחנית ופנימית, לאחר שכבר נשב לבטח בארצנו ויתעורר בנו הרצון למנות מלך. לפי זה, עניין המלכות אינו רלוונטי במצב הנוכחי כלל, ומסתבר שדמוקרטיה בהחלט יכולה להיות צורת השלטון כרגע.

הרמב"ן סובר, לעומת זאת, שמוטלת עלינו מצווה לא רק למנות אלא אף לבקש מלך. כנראה (אם כי לא בהכרח) שהוא לא יתמוך בדמוקרטיה. אולם מדבריו על סוף הפסוק נוכל ללמוד דבר נוסף בהקשר זה: "כי טעם 'אשר יבחר', שכל מולך על עמים מאת האלהים היא לו". גם אם נאמר שמשטר דמוקרטי אינו רצוי ע"פ התורה, לכל הפחות הוחלט מהשמיים שהוא ימשול, ככל שמכות אחרת.

אך על פי דברי הנצי"ב, נוכל לומר גם אחרת - שכרגע, כשאינן רצון העם למנות מלך אלא דמוקרטיה, אין עלינו מצווה למנות מלך; ובהחלט ייתכן שצורת שלטון זאת היא המתאימה לעת הזו.

הספורנו מביע ביקורת על מלוכת "הוא וזרעו", וטוען שהרצון האלוקי הוא בשופטים המתחלפים. לפי דבריו אין לנו כלל יעד להעמיד מלך; הוא לא פירש קריטריונים נוספים לשופטים, אך לעניות דעתי אפשר שהממשלה של ימינו תתאים.

חשובים מאוד הם דברי האברבנאל. הוא מעלה הרבה נקודות (בין השאר על פי ניסיונו האישי) בזכות השלטון הממשלתי ובגנות המלוכה - שלדעתו אינה מתאימה כלל לעם ישראל. בדומה לספורנו, גם הוא דוחה את הקביעה שיש לנו מצווה למנות מלך.

דבריו הם בסיס איתן לאפשרות של דמוקרטיה הלכתית.

כרובד משמעותי נוסף, אביא גם את דברי הר"א"ה קוק, בספרו "משפט כהן":

נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל.

...מ"מ הסברא קימת, דלענין משפט המלוכה, שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסכמים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים.

וסעד לדבר הוא לשון הרמב"ם בפ"ד דסנהדרין ה"ג: "ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום" כו'. וק"ו שנשיאים המוסכמים באומה, בזמן שהיא בארצה ובשלטונה, באיזו מדריגה שהיא, שהועמדו בשביל הנהגת האומה... כשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון מלכותי, על פי דעת הכלל ודעת בית דין, ודאי עומד הוא במקום מלך, לענין משפטי המלוכה, הנוגעים להנהגת הכלל."

(סימן קמד, אות טו, עמ' שלז-שלח)

ובמקום אחר הוסיף וכתב:

מתן הנקין

כל זמן שלא נתגלה מלך המשיח בתנאים מיוחדים אין שום איסור להנהיג כח ממשלתי באיזהצורה היותר נאותה, וכל מה שהוא נראה לטובתן ולכבודן של ישראל הרי זה משובח. (אגרות הראיה, תר"פ—תרפ"א, עמ' מד)

הרב קוק לא זכה לראות את מדינת ישראל, אך כשכתב דברים אלו בטוחני שראה לנגד עיניו את העתיד להיות.¹⁶
ע"פ דבריהם של האברבנאל, הספורנו, הרש"ר הירש, הנצי"ב והרב קוק, הגעתי למסקנות הללו:

- מינוי המלך אינו חובה, לפחות לא במציאות של ימינו.
- שלטון מלוכני רודני ושושלתי לא רק שאיננו חלק מהמצווה, אלא אף בעייתי מאוד.
- שלטון מסוג השופטים יכול, ואף עדיף, לשמש במקום שלטון המלך.
- בניגוד למה שרבים נוטים לחשוב, ההלכה לא בהכרח מתנגדת לדמוקרטיה, והאברבנאל אף דובר רבות בשבחה.
- (בנושא הזה, מומלץ לקרוא את מאמרו של הרב יעקב אריאל, "[הלכה ודמוקרטיה](#)", שגם הסתמכתי עליו לעיתים בכתיבתי, ואת מאמרו המצוין של הרב אורי שרקי, "[אני דמוקרטי](#)").

סיכום

במאמר עסקנו בביאור כוונת התורה בפסוקי "פרשת המלך".
הבאנו מגוון של פרשנים וחקרנו את דעותיהם על מצוות מינוי מלך.
על פי דבריהם הגעתי למסקנה שלמרות מה שלכאורה נראה, מלוכה איננה בהכרח חובה מוחלטת בתורה,
וכן שהלכה ודמוקרטיה אינן בהכרח הפכים, ואולי יוכלו ללכת שתייהן יחדיו.
מאמר זה מתבסס במידה רבה על מאמרו של הרב איציק הולנדר, "שלטון העם, מלך בשר ודם או מלכות ה'?" אני מודה לו מאוד על עזרתו במהלך הדרך.
תודה רבה מגיעה גם לרב בנימין ולסבי וסבתי, שדחפו אותי להתקדם ולא להתייאש.

¹⁶ ברוח דברי הראי"ה קוק הללו, כתבו פוסקים שזכו לראות בתקומתה של המדינה ולחיות בה, ובהם כל הרבנים הראשיים לישראל וחברי הרבנות הראשית, וכן רבנים ודיינים נוספים; כמו הרב עובדיה הדאיה, הרב שאול ישראלי ויבדל"א הרב שלום אלישיב, פסד"ר ה, עמ' רנח; הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר ה, ס"י ל; י"א, ועוד; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, ה ס"י סד; הרב שלמה גורן, משנת המדינה עמ' 82, וכן: משיב מלחמה, א, עמ' קיד-קטו, ועוד. (רשימת מקורות זו הושאלה מהמאמר "להעמיד להם מלך" של הרב יהודה זולדן, שבו נעזרתי גם בכמה מקומות נוספים)

מועדים

עד דלא ידע כמה, מתי ולמה?

עידו ינאי

במאמר זה אדון במספר סוגיות הקשורות לשתיית יין בפורים:

- עד כמה צריך לשתות יין בפורים? כלומר עד איזה רמה אדם צריך לשתות בפורים? עד שכרותו של לוט, עד שירדם, או יותר מלימודו?
- מתי בדיוק צריך להשתכר בפורים, האם רק בבוקר, או גם בערב?

כמה יין צריך לשתות בפורים?

אומרת הגמרא במגילה (דף ז:):

אמר רבא: מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה: ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי! - אמר ליה: לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.

אומר כאן רבא חייב אדם להשתכר בפורים עד שהוא לא יודע להבחין בין ברוך מרדכי לארור המן, הגמרא מספרת שרבא ורבי זירא סעדו יחד סעודת פורים באמצע הסעודה ואז קם רבא ושחט את רבי זירא לאחר מכן כאשר רבא התפקח הוא ביקש רחמים על רבי זירא והוא חזר לחיים. כעבור שנה רבא הציע לרבי זירא לסעוד איתו סעודת פורים יחד, רבי זירא לא הסכים ואמר לרבא שאולי השנה הוא לא יחזור לחיים כי לא בכל שנה מתרחש ניסא.

משמע מהגמרא שיש לשתות בפורים עד דלא ידע כפשוטו, כלומר עד שהאדם יאבד את דעתו ממש, שהרי אנו רואים שרבא רצח את רבי זירא מה שהוא לא היה עושה אילו היה צלול, ולא אם היה בהשפעת מעט יין. מזה אנו למדים שאדם צריך להשתכר ממש עד שיאבד את דעתו ומתוך כך לא ידע להבחין בין ארור המן לבין ברוך מרדכי.

אולם, אפשר להבחין שהגמרא מביאה את הסיפור על רבה ורבי זירא כדי לדחות את המימרא

הראשונה ונראה ששורש המחלוקת שנביא היא האם המימרא נדחתה להלכה או לא.¹

נראה מדברי רש"י שם שכתב:

¹ הפוסקים במאמר הובאו מהמחמירים ביותר למקילים ביותר

לאבסומי - להשתכר ביין.

כלומר שהחיוב שכתוב בגמרא חייב איניש ליבסומי עד דלא ידע, זה אומר שחייב אדם לשתות עד שלא ידע בין ארור המן לבין ברוך מרדכי.

וכן כתב הרי"ף (דף ג' עמוד ב' מדפי הרי"ף):

אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן.

נראה מדבריו שהבין את דברי הגמרא כפשוטה. כלומר עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן. וכן כתב הרא"ש (מסכת מגילה פרק א' סימן ח'):

אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן. אמרינן בירושלמי (פרק בני העיר הלכה ז') שצריך לומר אחר קריאת המגילה ארור המן ברוך מרדכי, ארורה זרש ברוכה אסתר, ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל, גם חרבונה זכור לטוב.

כלומר הירושלמי מתכוון שבן אדם צריך לשתות לא עד שיאבד את דעתו אלא עד שיאמר מתוך שמחה אמיתית ברוך מרדכי ארור המן ברוכה אסתר וכו'.

לעומתם הרמב"ם כותב:

כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות.

נראה מדבריו שלא הבין כרא"ש וכרי"ף, אלא שאדם צריך להשתכר עד שיירדם מן השכרות ולא לשתות עד דלא ידע.

האבודרהם כותב:

ובעל המנהגות כתב ונראה בעיני שפיוט היה שעל הבית האחד עונין ארור המן ועל הבית השני עונין ברוך מרדכי וצריך צילותא שפעמים שאין אדם מתכוין וטועה ויש מפרשים כי ארור המן עולה למנין ברוך מרדכי.

אבודרהם הבין שיש שיר מסויים שבתוכו בתים עם המילים ארור המן וברוך מרדכי, ולפעמים בגלל שכרותו של אדם, אין אדם מתכוון, והוא עונה על מרדכי ארור ועל המן ברוך.

וזה כמות היין שהאדם צריך לשתות, עד שהוא יתבלבל קלות ולא ידע להבחין תוך כדי השיר בין ברוך מרדכי לבין ארור המן.

חידושי הר"ן מביא את רבינו אפרים וכותב:

מחייב איניש לבסומי בפוריא. כתב הר' אפרים מההוא עובדא דקם רבה ושחטיה לר' זירא אידחי ליה מימרא דרבא ולא שפיר דמי למעבד הכי:

נראה מדברי רבינו אפרים שאין להשתכר בפורים. וזאת מתוך הסיפור שמביאה הגמרא על רבא ורבי זירא, שממנו לומדים שאם בן אדם גדול כרבא תוך כדי שכרותו היה יכול לקום ולהרוג, קל וחומר אנחנו הפחותים, שאסור לנו לשתות עד כדי שכרות של עד דלא ידע.

כותב הב"ח (אורח חיים סימן תרצ"ה):

ולפעד"נ כפשוטו, דצריך שישתכר הרבה עד דלא ידע כלל מה חילוק יש בין ארור המן לברוך מרדכי, שזה הגיע קרוב לשיכרותו של לוט. ואין לתמוה איך הרשוהו להשתכר כל כך. שהרי רבה ור' זירא היו משתכרים עד שקם רבה ושחטיה לר' זירא? והנכון מ"ש הרב הגדול רבינו אפרים, דמהך עובדא דשחטיה רבה לר' זירא אידחיא ליה מימרא דרבא ולא שפיר למיעבד הכי. וכן כתבו בעל המאור והר"ן משמו. ונראה דמהך טעמא סידר בעל התלמוד להך עובדא דרבה ור' זירא בתר מימרא דרבא, למימרא דהכי הוי הלכתא ולדחויי לדרבא. ומיהו דוקא לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי הוא דדחינן לה, אבל מיהו צריך לשתות הרבה מלימודו, שייטב לבו במשתה, ויהא שתוי או אפילו שיכור שאינו יכול לדבר לפני המלך, רק שתהא דעתו עליו.

בתחילת דבריו הבי"ח כותב שצריך להגיע קרוב לשכרות של לוט, והוא אומר שאין להקשות איך יכול להיות שחכמים התירו לבן אדם להשתכר כל כך הרי איבוד הדעת הוא עוון גדול מאוד שהרי יש לי הוכחה מהגמרא שצריך להגיע לאיבוד הדעת, שהרי רבא קם ורצח את רבי זירא, והוא לא היה עושה את ללא איבוד הדעת. וכאן מתחיל הבי"ח להסתייג ולהביא את מה שכתב רבינו אפרים, שמכיוון שרבא רצח את רבי זירא בטלה התקנה של שתייה בפורים עד מצב של איבוד הדעת לגמרי. אבל כן צריך שישתכר עד שלא יוכל לדבר כראוי לפני המלך.

כתב הבית יוסף (שם):

מצוה להרבות בסעודת פורים. וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. מימרא דרבא בפרק קמא דמגילה (ז:), וכתבו התוספות (ד"ה דלא): דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ארורה זרש, ברוכה אסתר, ארורים כל הרשעים, ברוכים כל הצדיקים. וכן כתב הר"ן (ג: ד"ה גמ'). כלומר דאי בין ארור המן לברוך מרדכי לחוד, אפילו שתה טובא לא טעי בהא. וכתב הר"ן (שם) בשם רבינו אפרים, דמההוא עובדא דקם רבה בסעודת פורים ושחטיה לר' זירא כדאיתא בגמרא (שם), אידחי ליה מימרא דרבא, ולא שפיר דמי למיעבד הכי. כתוב בארחות חיים (הל' פורים אות לח): חייב אינש לבסומי בפוריא, לא שישתכר, שהשיכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגילוי עריות, ושפיכות דמים, וכמה עבירות זולתן, אך שישתה יותר מלימודו מעט.

משמע מהבית יוסף שאין להשתכר שכרות של עד דלא ידע אלא שישתה יותר מלימודו מעט, שהרי השכרות היא איסור גדול מאוד.

וכתב הט"ז (אורח חיים סימן תרצה ס"ק א'):

חייב אינש לבסומי כו'. - רבים רוצים לתרץ ולפרש מה הכוונה בזה, ולא נתיישב. ולפעד"נ לפרש בדרך זה: דצריך האדם לתת שבח לו ית' על טובה כפולה שעשה עמנו, הא' הוא פורענות שהביא הוא ית' על המן, ואלו לא נתברך מרדכי אלא היה ניצול עם כל ישראל דיינו. אלא שבירכו למרדכי בגדולה מאוד, והטובה יתירה, ע"כ אמר צריך לבסומי עד שלא ידע מעלתינו מן ארור המן שזה מפל' שלו, לברוך מרדכי שזה מעלתינו שני'.

הכוונ' מדאמר עד דלא ידע מכלל שקודם שכרות שלו ידע ונתן שבח ע"ז. בזה נתכוונו שלא יפסיק מליטן שבח ע"ז בשמח' עד שיבו' לידי כך שלא יבחין עוד ואז פטור מזה כנלע"ד.

דרכי משה הקצר אורח חיים (סימן תרצ"ה):

אבל בחידושי אגודה (מגילה סי' ו'), ובתולדות אדם וחוה נתיב י' חלק א' (סב ע"ג) כתב: דחשבון ארור המן וברוך מרדכי שוה, וצריך להשתכר עד שלא ידע החשבון. ומהר"י ברין כתב דרוצה לומר שישתכר וישן ולא ידע בין ארור המן. וכן משמע במיימוני. והמנהגים כתבו: דפיוט אחד היה, שהיו עונין על בית אחד ארור המן ועל בית אחד ברוך מרדכי, וצריך צילותא שלא יטעה לפעמים. כתבו הגהות מיימוניות פרק ב' (הט"ו אות ב'): צריך להשתכר היינו למצוה, אבל ידי פורים יצא אפילו לא השתכר. כתב המרדכי בסוף פרק קמא דמגילה (סי' תשפט) ופרק המקבל בבא מציעא (ע"ג דף קמ"ד) (סי' שצח) ועדיף פורים כיום שניתנה בו התורה כי הא (פסחים ס"ח ב') דמר בריה דרבינא הוה יתיב כל שתא בתעניתא לבד מעצרת ופורים וכו'. וכתב מהר"ל (הל' פורים סי' ט' עמ' תכו) שהיה לובש בגדי שבת בפורים

הדרכי משה מביא כמה סברות. הוא מביא את דעתם של אלו הסוברים שצריך שלא ידע את החשבון של ארור המן וברוך מרדכי. והוא מביא את דעתם של אלו הסוברים שצריך להירדם בשכרות, ומתוך כך לא יבחין בין ארור המן לבין ברוך מרדכי. ומוסיף הדרכי משה ששתיה בפורים זה רק לכתחילה, אבל גם מי שלא שתה בפורים יצא ידי חובתו.

שולחן ערוך סימן תרצ"ה:

חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

מדברי השולחן ערוך אפשר להבין, שפה הוא פוסק את המימרא הראשונה כלומר שאדם צריך לשתות עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ממש, כלומר שיאבד את דעתו, ואילו בבית יוסף הוא נשאר עם לשון די סתומה כלומר שאי אפשר להבין מזה הלכה למעשה ולכן נראה שהוא פסק כמימרא הראשונה.

רמ"א:

ויש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך אלא ישתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון ליבו לשמים.

להכרעה אנחנו רואים שהרמ"א בעצם קובע פה הלכה, שהכמות שהאדם שותה אינה משנה אלא בסוף המטרה היא שהוא יכוון את ליבו לשמים בצורה הכי טובה שהוא יכול.

מתי צריך לשתות בפורים

מחזור ויטרי (סימן תס"ה):

ליל שיכורים הוא זה הלילה. לשמוח ביין הטוב ולגילה. פורים על שם הפור נקרא בגילה. יזכור לנו בקריאת מגילה: המעריב: בליל הזה ישכרו כל יצורים. להזכר חוק אשר נקבע בפורים. ארור האיש אשר ידו ירים. לשתות מים המאררים: אוהב: פרים ביין פותחים בברוך. על שלחן אשר ערוך. בליל חג פורים... פורים ישורר שיר נועם עלי יין בקהל עם...ארור האיש אשר יאכל עדשים. בלילי פורים ובמועדים ובחדשים. המחזור ויטרי אומר שבן אדם חייב לשמוח ואף להשתכר גם בליל פורים וברור שגם ביומו.

תרומת הדשן (סי ק"י)

שמעתי מהר' טוביה בשם ריב"א שכל מאכל שלוקחים הבחורים זה מזה, אפילו שלא ברשות משום שמחת פורים, משעת קריאת המגילה עד לילה סעודת פורים שהן שני לילות ויום אחד, אין בהם משום גניבה ואין בהם משום גזילה, ואין להזמינו לבית דין, ואין חוששים עליו, ובלבד שלא יעשו כהוגן על פי שבעה טובי העיר משמע מתרומת הדשן שכבר מליל י"ד צריך לשמוח, שהרי הוא כותב שני לילות ויום אחד, ובן אדם שלקח חפץ בזמן זה ללא רשותו של הבעלים פטור מגניבה ומגזילה.

וכתב מחצית השקל:

בלילה אפילו בליל יד, נקט לשון אפילו לפי מנהג העולם שמרבים בסעודת ליל טו כמו שכתב. אבל באמת ליל יד יש יותר מצווה מליל טו. ובליל טו עיקר הטעם דאזלינן בתר התחלת סעודה שהוא ביום כמו שכתב תרומת הדשן סימן קי. כלומר, יש מצווה להרבות בסעודה בליל יד ולא כמו שחושבים העולם שרק בט"ו, אלא להפך ביד יש מצווה גדולה יותר להרבות בסעודה. וכן כתב הדרכי משה שיש לשמוח אף בליל י"ד, וכן הסכים המגן אברהם. שולחן ערוך (סימן תרצ"ה):

סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו. ואומר הרמ"א: ומכל מקום גם בלילה ישמח קצת וירבה בסעודה. יוצא אם כן שמחזור ויטרי שהבאנו לעיל הוא דעת יחיד שיש לשתות ולהשתכר אף בליל י"ד, אך כל הפוסקים מסכימים שיש לשמוח ולהרבות קצת בסעודה בליל י"ד.

סיכום

ראינו שיש מחלוקת לגבי כמה צריך לשתות בפורים. יש הסוברים שישתכר עד שיאבד את דעתו ממש, יש הסוברים שישתה עד שירדם מתוך שכרות, ויש הסוברים שישתה יותר מלימודו,

עידו ינאי

כלומר יותר ממה שהוא רגיל בשאר הימים. ולהלכה יש לומר שאחד הממעיט ואחד המרבה ובלבד שיכוון את ליבו לאביו שבשמים.
בנוסף ראינו שיש מחלוקת מתי בדיוק צריך לשתות. ראינו דעת יחיד של המחזור ויטרי שיש להשתכר אף בליל י"ד. אמנם ראינו שכל הראשונים והאחרונים לא סוברים כך, ואומרים שיש רק להרבות רק קצת בסעודה בליל יד ולא להשתכר לגמרי.

מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר

אליאב עובד ושילה משה

ראשי פרקים:

- פתיחה
- המצווה מהפסוקים ומהמקורות
- ההבדל בין הזיכרון לסיפור
- ידי חובה והידור המצווה
- סיכום

פתיחה

במאמר זה נעסוק במצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר. נדון איך יוצאים ידי חובה במצווה, מה ההבדל בין המצווה שבכל יום לבין המצווה בליל הסדר, ומהיכן לומדים מצווה זו? נחפש את התשובות לשאלות בגמרא ראשונים.

המצווה מהפסוקים ומהמקורות

המקור למצוות "והגדת לבנך" הוא בפסוק: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות, י"ג, ח'). לומדים מכאן שחובה לספר לבנך מה הקב"ה עשה לעם ישראל כשיצא ממצרים. אך מה יעשה מי שאין לו בנים? הגמרא שאלה את השאלה הזו וענתה: ת"ר: וחכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו! ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה - מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות? שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. (פסחים, קט"ז, א')

וכן הרמב"ם כותב: "אין לו בן, אשתו שואלתו. אין לו אשה, שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה. ואפילו היו כולן חכמים. היה לבדו, שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה" (הלכות חמץ ומצה, פרק שביעי, הלכה ג').
רואים מהמקורות הללו שגם מי שעושה ליל הסדר לבד נצרך לשאול שאלות ולענות.

ההבדל בין הזיכרון לסיפור

אנו למדים מהמקור הבא את המצווה לזכור כל יום את יציאת מצרים:

אמר אלעזר בן עזריה: "הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא: שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, כל ימי חיך" (דברים ט"ז ג') "ימי חיך" - הימים, "כל ימי חיך" - הלילות. (ברכות, א', ה') ואנו שואלים: מה ההבדל שיש בין המצווה בליל הסדר שראינו לעיל לספר ביציאת מצרים, לבין המצווה להזכיר יציאת מצרים בכל יום?
 הרמב"ם מחדד לנו את ההבדל וכך כתב בפירוט המצווה לספר ביציאת מצרים בליל הפסח (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א):

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות, י"ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמו שנאמר (שמות כ') 'זכור את יום השבת'. ומנין שבליל חמישה עשר? תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה' - בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.
 בחינה מדוקדקת של לשון הרמב"ם בתיאור שתי המצוות, מעלה שני הבדלים מהותיים בין שתי הזכירות, עולה על פי הרמב"ם מדובר כאן בשתי מצוות נפרדות לחלוטין. נערוך השוואה בין המצוות:

מצווה להזכיר יציאת מצרים בכל יום	מצווה להזכיר יציאת מצרים בליל הסדר
<ul style="list-style-type: none"> המצווה כלולה במצוות קריאת שמע המצווה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה 	<ul style="list-style-type: none"> המצווה מנויה כמצווה נפרדת המצווה לספר בנסים ובנפלאות בזמן שיש מצה ומרור לפניך

אלו ההבדלים בין שתי המצוות הנ"ל - מצווה כלולה ומצווה נפרדת, מצווה להזכיר בכל יום ומצווה לספר ולהאריך, ואלו ההבדלים יוצרים לנו שתי מצוות שונות.

חובה דאורייתא והידור מצווה

איך יוצאים ידי חובה במצוות "והגדת לבנך" על פי הרמב"ם? יש שלושה קריטריונים כדי לצאת ידי חובה במצווה זו:

א'. שאלה ותשובה: לפי הרמב"ם חובה שתהיה שאלה ותשובה בהגדה של פסח כדי לצאת ידי חובה וזה לשונו:

וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלו.

ורואים זאת בהגדה של פסח ב"מה נשתנה ארבע קושיות, התשובות לשאלות אלו מוזכרות בפסקה הבאה.

ב'. מתחיל בגנות ומסיים בשבח: בהגדה יש קטעים שמתחילים בגנות לעם ישראל ומסתיימים בשבח גדול לישראל, אנו רואים שיש גנות ושבח רוחני - "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", ובשבח: "עקשיו קרבנו המקום לעבדתו" ויש גנות ושבח גשמי - "עבדים היינו לפרעה במצרים", ובשבח: "ויציאנו ה' אלהינו משם ביד חזקה ובזרע נטויה" (אלו גם התשובות לארבעת הקושיות).

וכן למדנו בגמרא שנחלקו רב ושמואל האם גנות ושבח הם בעניין רוחני או גשמי. כלומר האם מדובר בשעבוד גשמי ובשחרור ממנו, או בשעבוד רוחני ובשחרור ממנו. וזה לשון הגמרא:

מאי בגנות? רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו [ושמואל] [אמר עבדים] היינו" (פסחים קט"ז ע"א).

הרמב"ם אומר שזאת אחת מהחובות שיש במצוות "והגדת לבנך", וכך כתב:

צריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה (הלכות חמץ ומצה, פרק שביעי, הלכה ד').

ג'. פסח מצה ומרור: הגמרא בפסחים, קט"ז, עמוד ב' אומרת כך:

כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר (שמות י"ב, כ"ז) ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו', מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים שנאמר (שמות י"ב, ל"ט) ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו', מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר (שמות א', י"ד) וימררו את חייהם וגו'.

וכך כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה, פרק שביעי, הלכה ה'):

כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן. פסח מצה ומרור. פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'. מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים. מצה על שם שנגאלו. ודברים האלו כולן נקראין הגדה.

לפי הרמב"ם חובה לומר בהגדה - פסח, מצה, מרור. וכמו שמסביר הרמב"ם, פסח - על שום שפסח הקב"ה על הבתים של היהודים במצרים במכת בכורות, מרור - על שום העבודה הרבה שהייתה במצרים שהמצרים מיררו את חיינו, מצה - על שם שנגאלו אבותינו ממצרים, אלה שלושת החובות כדי לצאת ידי חובה במצוות "והגדת לבנך".

הידור המצווה:

וכן נאמר בהגדה של פסח:

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי עקיבא ורבי טרפון, שהיו מסבין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידהם ואמרו להם: "רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית"! .
וכן פסק הרמב"ם: "וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח." (רמב"ם, הלכות חמץ ומצה, פרק ז' הלכה ד'). מקטע זה ניתן ללמוד שראוי וכדאי להאריך במצווה זו ולספר ביציאת מצרים כמה שיותר כדי להדר במצוות "והגדת לבנך".

סיכום

מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר היא מצווה מדאורייתא הנלמדת מהפסוק "והגדת לבנך". החובה היא לספר ביציאת מצרים לבנך שלך, ומי שאין לו משפחה וחברים - יספר אפילו לעצמו! ראינו שיש הבדל בין המצווה שבכל יום לבין המצווה שיש בליל הסדר, שבכל יום אנו נצרכים לזכור ואילו בליל הסדר אנו מספרים את הסיפור ומאריכים. נוסף על זאת למדנו שישנם שלושה דברים שהם חובה בפסח: שאלה ותשובה, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, פסח מצה ומרור, וששבשיל לצאת ידי חובה במצוות "והגדת לבנך" צריך את שלושתם. גם אמרנו שלפי ההגדה והרמב"ם כדי להדר במצווה זו צריך להאריך ולספר ביציאת מצרים.

אמירת הלל ביום העצמאות

אביה רוזנבאום

ראשי פרקים:

- פתיחה
- גמירת הלל
- הצלה ממוות לחיים
- הצלה לכלל ישראל
- הלכה למעשה
- סיכום

פתיחה

בכל שנה מחדש מתעוררת השאלה האם צריך או מותר לקרוא הלל ביום העצמאות עם ברכה או בלי ברכה. בעבודה זו אנסה לסכם ולהסביר את הסוגייה הנ"ל.

גמירת הלל

בגמרא (ערכין י' ע"א, ועוד) נאמר:

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל

כלומר חכמים תיקנו לגמור את ההלל רק 18 ימים בכל השנה. לעומת זאת הגמרא במסכת פסחים (ק"ז ע"א) נאמר שיש מקרים נוספים בהם גומרים את ההלל:

שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן.

כלומר הנביאים תקנו שצריך לומר הלל בכל פעם כשישראל נגאלים מצרה. רבינו תם מביא בשם רבינו יעקב חידוש לגבי הנאמר בגמרא במסכת פסחים (תלמידי רבנו יונה ברכות ז' ע"ב ד"ה ורבינו):

ורבינו יעקב ז"ל אומר... שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור...ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל... אבל בנס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל...

כלומר דווקא כאשר הנס נעשה לעם ישראל כולו יש לומר הלל בברכה, אך כאשר הנס נעשה ליחיד, אין לומר הלל בברכה. כדברי רבנו תם כותבים ראשונים נוספים, וכך פוסק החיד"א (שו"ת חיים שאל, ח"ב, סי' י"א).

הצלה ממוות לחיים

אחרי שבררנו מתי אומרים הלל נשאלת השאלה האם מדינת ישראל היא הצלה ממוות לחיים. הרב משולם ראטה זצ"ל נוגע בעניין זה וכותב כך (שו"ת קול מבשר, חלק א' סימן כ"א):
...ויש כאן פדיון מעבדות לחירות שנגאלנו משעבוד מלכות ונעשינו בני חורין והשגנו עצמאות ממלכתית, וגם הצלה ממיתה לחיים שנצלנו מידי אויבינו שעמדו עלינו ללותנו.

הרב משולם ראטה מציין את הנס הגדול שמדינת ישראל מהווה לעם ישראל, וההצלה הגדולה שנעשתה לעם ישראל בהקמתה של מדינת ישראל.
הרב עובדיה יוסף זצ"ל מביא סוג נס נוסף שמדינת ישראל מביאה (שו"ת יביע אומר חלק ו- או"ח סימן מא):

ישנם אורות גדולים שאין לנו להתעלם מהם, כי מדינת ישראל כיום היא מרכז התורה בעולם כולו... שאין לך תורה כתורת ארץ ישראל... ואף אצל המון העם אנו מוצאים אזן קשבת שוקקה וכמהה לשמוע תורה ודעת מפי גדולי ישראל, כחזונו הנפלא של עמוס: "הנה ימים באים נאם ה' והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'."

הרב עובדיה מציג נס רוחני שבו הוא כותב שמדינת ישראל היא מרכז התורה העולמי כיום, ורבים בעם צמאים לתורה.

הצלה לכלל ישראל

לאחר שהסברנו מדוע מדינת ישראל הינה נס נותר עוד תנאי כדי שנוכל לגמור את ההלל בברכה. האם הקמת המדינה נחשבת כנס לכלל ישראל, או רק נס שנעשה לציבור היהודים שהיה בארץ באותה תקופה?

הרב עובדיה זצ"ל סובר שאין לומר הלל עם ברכה ביום העצמאות כי לא נעשה נס לכלל ישראל וכותב כך (שו"ת יביע אומר חלק ו- או"ח סימן מ"א):
...כיון שלא היה הנס לכלל ישראל.

הרב משולם ראטה כותב לעומת זאת (שו"ת קול מבשר, חלק א' סימן כ"א):
...ממילא פשיטא בנידון דידן הנוגע לציבור של כלל ישראל.
הרב ראטה אומר שמדינת ישראל היא בפשטות הצלה לכלל ישראל.

הלכה למעשה

הרב משולם ראטה כותב איך לנהוג ביום העצמאות למעשה (שו"ת קול מבשר, א: כא):
הנה אין ספק שהיום ההוא [ה' אייר], שנקבע על ידי הממשלה וחברי הכנסת [שהם
נבחרו רוב הציבור] ורוב גדולי הרבנים, לחוג אותו בכל הארץ זכר לנס של תשועתנו
וחירותנו, מצווה לעשותו שמחה ויום טוב ולומר הלל.

הרב משולם ראטה פוסק שמצווה לגמור את ההלל.

הרב עובדיה כותב כך בשו"ת יביע אומר חלק ו' או"ח סימן י':

ולכן אפשר לתקן לומר הלל רק אחרי גמר התפלה בבחינת הודאה להודות לה' על כל
פנים על התחלת גאולה זו שיש בה על כל פנים קצת תשועה גדולה לעם ישראל בכלל
והרי בבחינת כל המודה בניסו זוכה ונעשה לו נס אחר ובזה יהיה לנו התקוה כי ע"י
הודאה זו של התחלת הגאולה נזכה בע"ה לגאולה שלימה בב"א אך פשוט כי רק קריאת
הלל בלי שום ברכה כי מה לנו להכנס בס' ברכות.

הרב עובדיה פוסק שניתן לומר הלל ביום העצמאות אך אחרי התפילה וללא ברכה כדי לא
להיכנס לספק ברכות

הרב מרדכי אליהו זצ"ל כותב בשו"ת רב הראשי, תשמ"ח-תשמ"ט, סימן קנג' כתב כך:

הרבנות הראשית לישראל תקנה לומר הלל ביום העצמאות, מהסיבות הבאות: יצאנו
מעבדות לחרות, משלטון זרים לשלטון עצמאי שלנו, שערי הארץ פתוחים לכל יהודי
וריבוי מוסדות התורה בארץ, עד שאפשר לומר שלא היה כדורנו בו יש כל כך הרבה
ישיבות ומוסדות תורה כו' – אלו הם סימני גאולה ודאיים.

הרב אליהו כותב שצריך לומר הלל ביום העצמאות אך ללא ברכה.

הרב גורן זצ"ל כותב:

יש לומר בתפילת ערבית: ברכת "שהחיינו", והלל שלם בברכה לפניו ולאחריו; ובתפילת
שחרית: הלל שלם בברכה.

הרב גורן כותב שיש לברך שהחיינו בליל יום העצמאות ולקרוא את ההלל עם ברכה בערבית
ובשחרית שלמחרת.

הרב מלמד כותב:

... שעלינו לומר הלל על הנס שעשה ה' לנו ביום העצמאות, שבו ניצלנו מהצרה הגדולה
ביותר, מצרת הגלות והשעבוד לזרים, שגרמה לכל הגזירות והרציחות האיומות במשך
אלפיים שנה...

לפיכך אין לומר הלל ביום העצמאות בלילה, וכך נוהגים רוב תלמידי הרצ"ה.

הרב מלמד פוסק שצריך לומר הלל ביום העצמאות בברכה אך לא בליל יום העצמאות.

סיכום

במאמר זה הצגתי את מגוון הדעות לגבי אמירת הלל ביום העצמאות :
האם לומר הלל בכלל? מאיזה תוקף ניתן לתקן תקנת אמירת הלל ביום העצמאות ללא קביעה של חכמינו? השאלה הבאות העולות מהשאלה הראשונה - האם לברך ולגמור את ההלל ביום העצמאות או יש לומר את ההלל ללא ברכה או רק חצי הלל?
ומתוך כך עולות השאלות, מאילו מהתפילות ביום העצמאות יש לומר הלל, האם גם בערב (כמו בתפילת ערב ליל הסדר) או רק ביום (כמו שאר חגים וראשי חודשים)?
פסיקת ההלכה : הרבנות הראשית פסקה שיש לומר הלל ביום העצמאות בברכה. ישנם פוסקים כמו הרב גורן שהרחיבו ופסקו לקרוא את ההלל בברכה גם בערב. וישנם פוסקים כמו הרב עובדיה שפסקו שיש לומר הלל אך ללא ברכה.
לדעתי האישית, כאשר לא קוראים את ההלל ביום העצמאות זו כפיות טובה והתעלמות מהנס הגדול שעשה ה' איתנו. ועל כן יש לומר הלל ביום העצמאות בברכה והודאה עצומה לבורא עולם. בנוסף כאשר אומרים הלל בברכה ביום העצמאות מקשרים את הנס ישירות לה' יתברך ולא כמו
נס פורים שנעשה בהסתר פנים אלא כאן יש נס גלוי.

אמירת הלל ביום העצמאות



התרשים נעשה ע"י הרב יוסף צבי רימון שליט"א

סוגיות זוספות

עלייה להר הבית בזמן הזה

ידידיה רבינוביץ'

ראשי פרקים:

- פתיחה
- חלוקת המחנות
- הביסוס על פי חישוב שטח הר הבית
- הביסוס הטופוגרפי- מקום קודש הקדשים הוא המקום הגבוה ביותר בהר הבית
- הביסוס ע"פ המסורת- מקום קודש הקדשים הוא תחת כיפת הזהב
- דין 'מורא מקדש'
- מפוסקי דורנו
- סיכום
- נספחים

פתיחה

כיום ישנה מחלוקת גדולה בפוסקים האם מותר לעלות להר הבית או לא. ברצוני לברר את הטיעונים ההלכתיים בנוגע לסוגיה זו. במאמר אסקור את ההוכחות העיקריות שעליהן מתבססות הדעות המתירות לעלות להר הבית.

חלוקת המחנות

המקום שבו ישבו ישראל התחלק לשלושה מחנות: מחנה שכינה, לוויה וישראל. מחנה שכינה הוא המחנה הקדוש ביותר שכל הטמאים אסורים בו, מחנה לוויה הוא המחנה שלחלק מהטמאים מותר להיכנס ולחלק מהטמאים אסור להיכנס, ומחנה ישראל הוא המחנה הקל ביותר מבחינת קדושתו.

וכך כותב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה ז, יא):

שלוש מחנות היו במדבר, מחנה ישראל והוא ארבע מחנות ומחנה לוויה שנאמר בה וסביב למשכן יחנו, ומחנה שכינה והוא מפתח חצר אהל מועד ולפנים, וכנגדן לדורות,

מפתח ירושלים עד הר הבית כמחנה ישראל, ומפתח הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור כמחנה לויה, ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה, והחיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית עולמים.

פירוט הטמאים שאסורים להיכנס למחנות השונות מפורט ברמב"ם (הלכות בית הבחירה ז, טו-טז):

הר הבית מקודש ממנה שאין זבין וזבות נדות ויולדות נכנסין לשם, ומותר להכניס המת עצמו להר הבית ואין צריך לומר טמא מת שהוא נכנס לשם.¹

מכאן אנו למדים שבמחנה לויה, כלומר בהר הבית, מותר לטמא מת להיכנס. בימינו כולנו טמאי מתים וברור שכניסה להר הבית לטמא מת מותרת כפי שכתב הרמב"ם בהלכה זו. יחד עם זאת, ישנו איסור מהתורה לטמא מת להיכנס לעזרת כהנים ועזרת ישראל, שהם מחנה שכינה, ואיסור מדברי חכמים להיכנס לעזרת נשים. וכן כתב הרמב"ם (שם, הל' יז-יח).

לכן ננסה לברר היכן בוודאות לא היו העזרות של המקדש, וממילא נדע היכן בימינו שכולם טמאי מתים מותרים להיכנס.

הביסוס על פי חישוב שטח הר הבית:

המשנה במסכת מידות (פרק ב' משנה א') מפרטת את שטחו של הר הבית:

הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה רובו מן הדרום שני לו מן המזרח שלישי לו מן הצפון מיעוטו מן המערב מקום שהיה רוב מדתו שם היה רוב תשמישו:

הרמב"ם מסביר את המשנה בפירוש המשניות לרמב"ם (מסכת מידות פרק ב' משנה א'):

שהעזרה לא היתה באמצע הר הבית, אלא היה המרחק שבין חומת הר הבית ובין חומת העזרה מצד דרום יותר מן המרחק שביניהם מצד מזרח, והמרחק המזרחי יותר מן הצפוני, והצפוני יותר מן המערבי.

וכך גם הסביר הרמב"ם ביד החזקה (הלכות בית הבחירה ה', ו')

העזרה לא היתה מכוונת באמצע הר הבית, אלא רחוקה מדרום הר הבית יתר מכל הרוחות וקרובה למערב יתר מכל הרוחות, ובינה ובין הצפון יתר ממה שבינה ובין המערב, ובינה ובין המזרח יתר ממה שבינה ובין הצפון.²

לעומת זאת, מצאנו פירוש אחר בראשונים לביטוי 'רובו מן הדרום'.

כך כתב פירוש רבינו שמעיה:

הר המוריה שעליו הבית בנוי רובו מן הדרום – רובו של בנין בדרום ההר, שבדרום ההר היה רוב תשמיש העזרה. שני לו מן המזרח- פחות מן הרוב במזרח שתשמיש המזרח

¹מקורו של הרמב"ם הוא בגמרא מסכת פסחים סז, א.

²ראה מפה בנספח א'.

מועט מתשמיש הדרום, ותשמיש הצפון פחות משל מזרח, ומועט שבכולם במערב שאין תשמיש היכל כל כך. וליבי מגמגם בלשון.

כלומר, הרמב"ם הסביר שהכוונה היא לרוב השטח הפנוי מבית המקדש (זאת אומרת, שטח הר הבית בעצמו) ואילו רבינו שמעיה הסביר שהכוונה היא שרוב השטח הבנוי של בית המקדש היה בדרום.

רבינו שמעיה מקשה על הפירוש שלו, וכך הוא כותב: 'וליבי מגמגם בלשון'. הכוונה היא, שהפירוש של רבינו שמעיה קשה כי המשנה פותחת במשפט 'הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה' ואז המשנה אומרת 'רובו מן הדרום'. כלומר לפי פשט המשנה 'רובו' מתייחס לשטח ההר ולא לשטח המקדש. בגלל קושיה זו פירוש רבינו שמעיה נדחה. ולכן למעשה נראה כמו שכתב הרמב"ם, שרובו מן הדרום הכוונה היא שהמרחק של בית המקדש מהכותל הדרומי של הר הבית הוא הגדול ביותר.

שטח הר הבית בזמננו³

במשנה במידות שראינו כתוב שהשטח של הר הבית הוא 500 אמה* 500 אמה. אבל בזמננו, השטח של הר הבית גדול הרבה יותר ממה שהיה בזמן חז"ל וצריך לברר איפה בוודאות אינו מקום המקדש.

ואלה המידות של ימינו :

אורך הכותל המערבי = 1016 אמות.

אורך הכותל הדרומי = 583 אמות.

אורך הכותל המזרחי = 979 אמות.

אורך הכותל הצפוני = 656 אמות.

כדי לברר איפה בוודאות לא היה מקום המקדש עלינו לחשב את שטח ההר ללא העזרות. נעשה את זה ע"י החישוב הבא⁴ :

חישוב שטח הר הבית מלבד העזרות

חישוב הצד הדרומי :

500 אמה (רוחב הר הבית) פחות 135 אמות (רוחב העזרה) = 365 אמות.

365 אמה לחלק ל2 הצדדים = 182.5 אמות.

כמו שהסביר הרמב"ם, בצד הדרומי היה השטח הפנוי הגדול ביותר ביחס לשאר הצדדים.

נמצא שבצד הדרומי יש לפחות 183 אמה שהן מחוץ לשטחי העזרות.

³ ראה נספח ב'.

⁴ החישוב הזה לקוח ממאמרו של הרב יצחק שילת שליט"א בתחומין חלק ז.

לפי זה יוצא שאם נמקם את השטח של ה-500*500 בצד הכי דרומי של שטח הר הבית של ימינו, יצא שמי שנכנס דרך שער המוגרבים בוודאות יש מקום שניתן ללכת בו היום קרוב למסגד אל – אקצה שזה בתוך הטווח של ה-183 אמה⁵.

באותו אופן ניתן לחשב בצד המזרחי :

500 אמה (אורך הר הבית) פחות 187 אמות = 313 אמות.

313 לחלק לשניים = 157 אמות דהיינו יש בצד המזרחי

נמצא שבצד המזרחי יש לפחות 157 אמות שהן מחוץ לשטחי העזרות ואפשר להיות בהן. עד עכשיו ביססנו את הטיעון שבוודאות יש שטח בצד הדרומי שמותר בכניסה למי שטבל משום שלא יתכן שמקום המקדש היה שם, וכן גם בצד המזרחי. עכשיו נציג שתי הוכחות שמבססות את הטיעון שמקום המקדש הוא תחת כיפת הזהב :

הביסוס הטופוגרפי- מקום קודש הקדשים הוא המקום הגבוה ביותר בהר הבית⁶.

כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה (ו, א-ה) :

המקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר, כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשתיים עשרה מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה. ומהלך כל עזרת הנשים בשוה, ועולה ממנה לעזרת ישראל שהוא תחלת העזרה בחמש עשרה מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה. ומהלך כל עזרת ישראל בשוה ועולה ממנו לעזרת הכהנים במעלה גבוהה אמה ועליה דוכן יש בו שלש מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה נמצאת עזרת הכהנים גבוהה על של ישראל שתי אמות ומחצה. ומהלך כל עזרת הכהנים והמזבח, ובין האולם ולמזבח בשוה, ועולה משם לאולם בשתיים עשרה מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה והאולם וההיכל כולו בשוה. נמצא גובה קרקע ההיכל על קרקע שער המזרח של הר הבית שתיים ועשרים אמות, וגובה שער הר הבית עשרים אמה, לפיכך העומד כנגד שער המזרח אינו רואה פתח ההיכל, ומפני זה עשו כותל שעל גבי שער זה נמוך, כדי שיהא כהן העומד בהר המשחה רואה פתח ההיכל בשעה שמזה מדם הפרה נוכח ההיכל .

מדברי הרמב"ם הללו, ניתן לראות שהר הבית והמקדש בנויים בשיפוע עולה, כאשר נקודת השיא היא אבן השתיה שבקודש הקודשים. גם היום אבן הצ'אכרה שנמצאת תחת כיפת הזהב

⁵ראה נספל ב'.

⁶ע"פ דברי הרב זלמן קורן בספרו 'חצרות בית ה'.

היא בנקודת הגובה של הר הבית. על פי זה הגיוני מאד לקבוע שמקום קודש הקודשים הוא שם⁷.

הביסוס ע"פ המסורת- מקום קודש הקודשים הוא תחת כיפת הזהב

ישנה מסורת עתיקה שאבן הציאכרה הוא אבן השתיה וכך כתב בשו"ת רדב"ז (חלק ב' סימן תרצא):

אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתיה אשר עליה היה הארון בבית קדש הקדשים לצד מערב.

המסורת הזו מובאת בעוד מקורות קדומים יותר (שאינם פוסקי הלכה): רבי בנימין מטודלה שביקר בירושלים בערך בשנת 1170, כותב שעומאר בן אל-ח'טאב בנה כיפה גדולה על מקום המקדש⁸. וכן מעיד גם ר' פתחיה מרגנשבורג כחמש שנים לאחריו⁹ בראשית המאה ה-14 ביקר בירושלים תלמידו של הרמב"ן. בין השאר הוא כתב "על אבן שתייה בנו מלכי ישמעאל בנין מפואר מאד".

יוצא ע"פ המקורות הנ"ל שמקום קודש הקודשים הוא תחת כיפת הזהב.

דין מורא מקדש

יש מרבני דורנו הטוענים שהכניסה להר הבית בזמן הזה פוגעת במצוות מורא מקדש. ברצוני לבדוק טענה זו.

כתוב ברמב"ם בהלכות בית הבחירה (ז', א' – ב'):

מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו:

ואי זו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו ואין צריך לומר שאסור לרוק בכל הר הבית אלא אם נזדמן לו רוק מבליעו בכסותו ולא יעשה הר הבית דרך שיכנס מפתח זו ויצא מפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך אלא יקיפו מבחוץ ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה.

ובהלכה ז':

⁷אם מישהו ישאל, שאולי במשך הדורות שינו את הר הבית ואת המקום הגבוה הנמיכו ואת המקום הנמוך הגביהו. התשובה היא, שיש כלל בגמרא במסכת כתובות עה: 'כאן נמצא כאן היה'. כלומר, מכיון שלא ידוע לנו על כך שעשו שינוי יש להניח שלא השתנה דבר ע"פ כללי החזקות.

⁸אברהם יערי, מסעות ארץ ישראל, גזית, תש"ו, עמוד 40.

⁹אברהם יערי, מסעות ארץ ישראל, גזית, תש"ו, עמוד 53.

אע"פ שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח שנאמר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם שאף על פי שחרב בקדושתו עומד:

מתוך דברי הרמב"ם רואים שמצוות מורא מקדש מתקיימת דווקא כשנכנסים להר ונוזהרים בהלכות שצריך להיזהר בהם באופן הכניסה להר כמו שכתב הרמב"ם בהלכה ב'. וגם לגבי הזהירות מהכניסה למקומות האסורים וההליכה רק במקומות המותרים זה גם נחשב קיום מצוות מורא מקדש כמו שכתב הרמב"ם בהלכה ז'. יוצא לפי זה שרק מי שעולה להר הבית ונוזהר בכל ההלכות האלה הוא יכול לקיים את מצוות מורא מקדש, אבל מי שלא נכנס בכלל, אינו מקיים מצוות מורא מקדש¹⁰.

מפוסקי דורנו

כך כתב הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (ה, כו) :

שאף שבשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תרצא) כ', שאין ספק שהאבן הנקראת אלצכרא (כיפת הסלע) היא האבן השתיה, שעליה היה הארון בבית קדש הקדשים. ע"ש. (וע"ע בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' רלו). אבל במקום אחר כתבנו לפקפק על זה, וכבר מצאנו עוררים על כך. ואף שידוע לנו שהכותל המערבי, הוא חומת הר הבית המערבית, (ודלא כמו שכתב הרדב"ז שם שהוא כותל העזרה), ומשם לחומה המזרחית ת"ק אמה, מכל מקום הרי אין ידוע לנו המרחק שבין הכותל המערבי לכותל בית קדש הקדשים, ומה שכתב בתוספות יום טוב (ריש פרק ב' דמדות) שמאה אמות מבדילים ביניהם, אינו אלא דרך משל, וכמו שכתב בעצמו שם, ובתפארת ישראל שם כתב שהמרחק ביניהם ס"ג אמות. וע"ע בשו"ת שאילת דוד (בקונטרס דרישת ציון וירושלים די"ד סע"ג), שכתב, שאי אפשר לנו בשום פנים לכוין מקום המזבח, ויש לחוש בזה באיסור כרת. עיין שם. ואין כאן מקום להאריך. ולכן בודאי שיש להתרחק ולהשמר שלא להכנס להר הבית אפילו לאחר טבילה ולצורך מצוה, כי יבאו ההמון לפרוץ ולהכנס בטומאה לשטח העזרות וההיכל, דיילפי אינשי מקלקלתא ולא מתקנתא.

אפשר לראות מדברי הרב עובדיה זצ"ל שאיסור העלייה להר הבית אינו מפאת אי זיהוי מקום המקדש אלא הוא ראה לחשוש שמא העלייה להר תגרום לכך שיהודים שלא בקיאים בהלכות יכנסו למקומות האסורים לכניסה לטמאי מתים ובכך הם יעברו על איסור כרת. גם הרב עובדיה הסכים שאבן השתיה נמצאת מתחת לכיפת הזהב.

¹⁰ וכך כתב הסבא רבא שלי הרה"ג נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל בספר קומו ונעלה עמי 307.

הרב חיים דוד הלוי בשו"ת עשה לך רב (חלק א' סימן ט"ו) חלק על הטענה של הרב עובדיה וסתר אותה:

יש אמנם החוששים פן ואולי היתר הכניסה יגרור אחריו הכשלת רבים באיסור כרת שייגררו להכנס גם לשטח האסור, או שיכנסו לשטח הר - הבית ללא טבילה וחליצת נעלים כדין. אך לעניות דעתי אין כדאי בחששות אלה לאסור על עצמנו הכניסה להר - הבית, כי אלה שאינם חוששים לקדושת המקום הלא גם עתה נכנסים הם לפני ולפנים, ומי הוא המפסיד מגזירה זאת רק יראי ה' שלבם יוצא לעמוד במקום הקרוב ככל האפשר לאותה נקודת אור מופלאה, שבה נגלתה בעבר שכינת ה' באור - בהיר, ושרויה גם בהוה, אם כי בהסתר - פנים. וחזקה על אלה הרוצים לשפוך שיחם ושיגם לפני בוראם במקום קדוש זה, שיזהרו לבל יכשלו באיסור כל שהוא.

זאת ועוד, הלא ידוע הוא שאין אנו רשאים לגזור גזירות מדעתנו לאסור את המותר, מאחרי תקופת התלמוד (עיין בשדי - חמד כללים מערכת ג' סימן י"א שציין דעת רבים וגדולים שהסכימו כן, ועיין עוד שם בפאת - השדה סימן ד' שדחה דעת יחיד הסובר שיש מקרים שבהם יכולים חכמי הדורות לגזור גזירות חדשות, והסכים שאין לגזור בשום פנים גזירות חדשות מדעתנו).

הרב חיים דוד הלוי מביא שתי טענות על דבריו של הרב עובדיה זצ"ל:

טענה ראשונה - הרב חיים דוד הלוי אומר שאין טעם לדבר שהרב עובדיה אומר בגלל שזה לא יועיל שהאנשים שלא נזהרים בענייני טהרה בכל מקרה יעלו כי לא אכפת להם. לעומת זאת, האנשים שכן מקפידים על ענייני הטהרה יעלו בטהרה כי הם מקפידים.

טענה שנייה - הרב חיים דוד הלוי אומר שכיום שאין לנו סנהדרין, אי אפשר לגזור גזירת חדשות וכך הרב עובדיה לא יכול לגזור שאסור לעלות להר הבית.

מעניין שאת הטענה השנייה של הרב חיים דוד הלוי, שאין לגזור גזירות חדשות בזמן הזה, הרב עובדיה אומר במקומות אחרים לגבי נושאים אחרים ודוגמה נמצאת בשו"ת יביע אומר (חלק א' - אורח חיים סימן טז):

הנה ידוע הדבר מאי דכילי רבותינו הראשונים והאחרונים, שאין לגזור גזירות מדעתנו, וכמו שכתב הרא"ש (פרק ב' דשבת סי' טו), לתמוה על הגאונים שהיאך יכלו לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס. עיין שם. והרב המגיד (פרק ה' מהלכות חמץ ומצה הלכה כ') כתב, שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו אחר דורות הגאונים. עיין שם. וכן כתב הר"ן בשו"ת הריב"ש (סימן שצ) בדיבור המתחיל ונשוב. וכן כתב הרדב"ז בתשובה חלק א' (סימן קמט). וביקר תפארת (פרק א' מהלכות תרומות הלכה כב). וכן כתב בשו"ת מהר"י מברונא (סי' קח). עיין שם.

טענת סבא רבא שלי - הרה"ג נחום אליעזר רבינוביץ זצוק"ל:

שמעתי מאבי מורי, בשם סבי, שאמר שיש הגיון בטענת הרב עובדיה, שהרי הרבה אנשים לא מודעים ולא מקפידים. אבל מצד שני, בימינו שיש צורך להראות את בעלותנו על המקום, צריך לעלות. משום שאם לא נעלה להר עלולים למסור את המקום לערבים¹¹.

סיכום

במאמר הנ"ל הבאנו שלושה עקרונות שעליהם מתבסס היתר העלייה להר הבית. עקרון ראשון-שליטת המקום שבו בוודאות המקדש לא היה, ועוד שתי עקרונות שמבססות איפה בעצם מסתבר שהיה מקום המקדש.

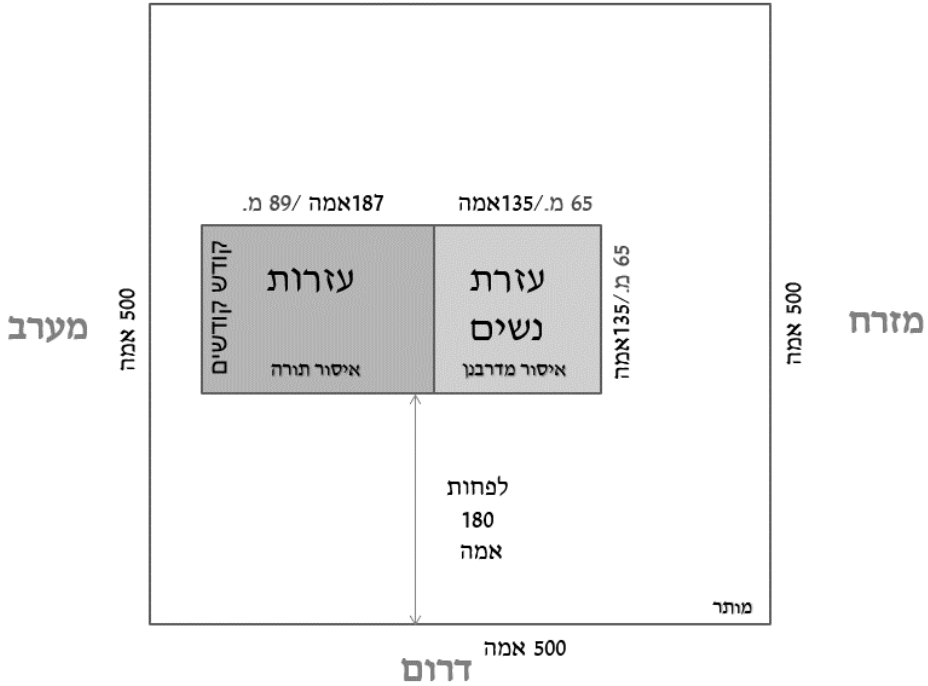
הביסוס הראשון שהבאתי במאמר הוא הביסוס על פי חישוב שטח הר הבית, שבו חישבתי את שטח הר הבית והעזרות. ובכך הוכחתי שיש מקום שבוודאות מותר לעלות אליו. הביסוס השני שהבאתי במאמר הוא הביסוס הטופוגרפי, שבו הראיתי שכיום מקומו של אבן הצ'אכרה הוא מתחת כיפת הזהב והוא המקום הגבוה ביותר בהר ובכך מקום אבן הצ'אכרה זהו מקום קודש הקודשים. הביסוס השלישי שהבאתי במאמר הוא הביסוס על פי המסורת, שבו הוכחתי שאבן השתייה היא מתחת כיפת הזהב, ואזי מקום קודש הקודשים הוא מתחת לכיפת הזהב. בנוסף הבאתי במאמר את העניין של דין 'מורא מקדש'. חתמנו בהבאת פסקי דורינו לגבי עלייה להר בימינו.

¹¹ לסבא רבא שלי סיפר שכשאהוד ברק רצה למסור את הר הבית לערבים, התכנסו ועד רבני ישי"ע עם השר לביטחון פנים (שלמה בן עמי) והוא אמר להם שהוא לא מבין למה הם עושים עניין, הרי המקום הזה לא מעניין אף אחד, למעט קומץ אנשים שעולים מדי פעם להר, וזה גרם לסבא רבא שלי להתחיל ולתמוך בעלייה להר.

נספח א: הר הבית במשנה

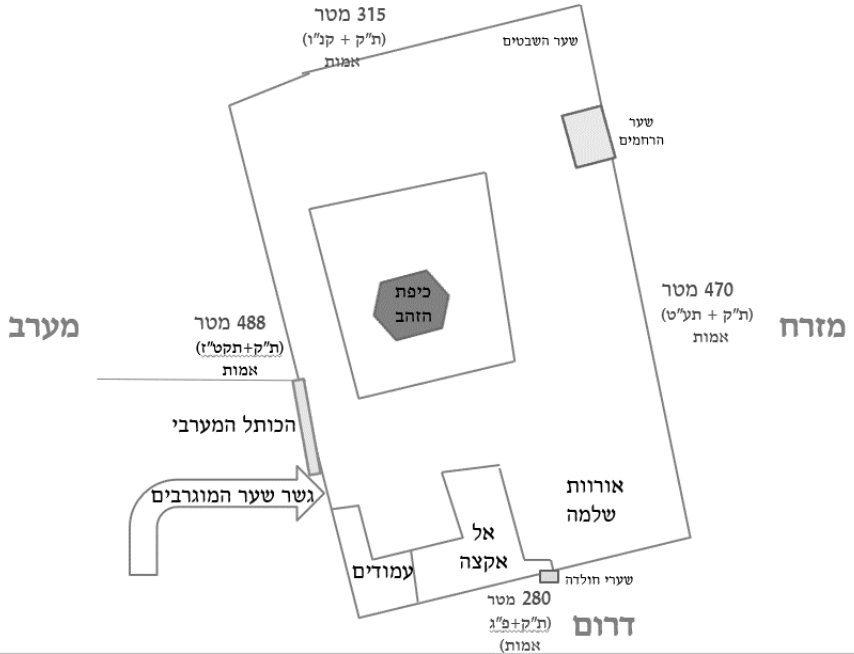
צפון

500 אמה (240 מטר)



נספח ב: הר הבית בימינו

צפון



מצוות מורא מקדש

אפרים יקר שמר ודוד נבוני

ראשי פרקים

- פתיחה
- מקור המצווה ועניינה
- מצוות מורא מקדש בזמן החורבן
- פרטי המצווה
- הריחוק מקרב?
- סיכום

פתיחה

בדורנו יש מחלוקות רבות בעניין העלייה להר הבית. הרבה מהמחלוקות נוגעות במצוות מורא מקדש, האם בשביל לקיים את המצווה צריך לעלות להר הבית או שדווקא להתרחק ולא לעלות?

במאמר זה אנחנו ננסה לגעת בפרטי המצווה ועניינה.

מקור המצווה ועניינה

הרמב"ם מונה את מצוות מורא מקדש בספר המצוות (עשה כ"א):

היא שצונו לירא מן המקדש הזה מאד עד שנשים בנפשנו משא הפחד והיראה וזה מיראת מקדש. והוא אמרו יתעלה את מקדשי תיראו.

מהפסוק "מקדשי תיראו" למד הרמב"ם שיש מצווה להרגיש פחד ומורא מהמקדש, בהמשך הדברים נברר מה כוללת מצווה זו. יש לציין שהמורא אינו מהמקדש עצמו, שהרי הוא אבן וחול, אלא המורא הוא מהקב"ה שצווה על קדושת המקום, וכן כתוב בספרא (ויקרא יט):

יכול יהא ירא מן המקדש? תלמוד לומר "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו" -- מה שבת, לא מן השבת אתה מתירא אלא ממי שפקד על השבת, אף מקדש, לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שפקד על המקדש.

יש לברר את מהות המצווה, כלומר האם המצווה נועדה כדי לכבד את המקום ולמנוע זלזול בו, או שהיא נועדה כדי ליצור אצל האדם תחושה של מורא וכבוד כלפי מקום המקדש. נלמד זאת מספר החינוך (מצווה רנ"ד):

כדי שיתרככו לבבינו בבואנו שם להתפלל או להקריב קרבנות, שנאמר (ויקרא י"ט, ל') ומקדשי תיראו.

על פי ספר החינוך התכלית היא עבור האדם, ומכאן לכאורה היה אפשר להסיק שמצוות מורא מקדש לא חלה על גוי שהרי אין הוא מחויב במצוות. נראה שלמרות זאת, פשוט שעלינו לשמור על כבוד המקום. ועל כן אם גוים עולים למקום המקדש ומחללים אותו, יש בכך חילול ה' ועלינו למנוע זאת. אך אין זה מצד מצוות מורא מקדש.

מצוות מורא מקדש בזמן החורבן

יש לדון האם מצוות מורא מקדש חלה בזמן שהבית חרב. אפשר ללמוד זאת מהספרא (ויקרא י"ט):

אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים. בזמן שאין בית המקדש קיים מניין? תלמוד לומר "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו" -- מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם.

והרמב"ם פוסק בהל' בית הבחירה (ז', ו'):

אף על פי שהמקדש היום חרב בעוונותינו, חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו. מכאן אנו למדים שהמצווה קשורה למקום ולא למה שנמצא בו. לעומת זאת הראב"ד סובר שבזמן חורבן הבית הסתלקה שכונה מן המקום ואין בו עוד איסור כרת (השגות הראב"ד הל' בית הבחירה):

לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת

אפשר לראות מכך שהראב"ד סובר שאין מצוות מורא מקדש בזמן החורבן.

למעשה המשנה"ב פסק שכיום יש מצוות מורא מקדש (סימן תקס"א סה"ק ה'):

והנכנס עתה למקום מקדש חייב כרת שכולנו טמאי מתים וקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא.

מהמשנה"ב אפשר לראות שקדושת המקום תקפה תמיד, גם בזמן שבית המקדש חרב.

נראה לנו שפסיקת המשנה"ב מתבססת על פסיקת הרמב"ם שיש כיום מצוות מורא מקדש ואיסור כניסת טמאים קשור גם הוא למצוות מורא מקדש

פרטי המצווה

המשנה בברכות מונה את פרטי המצווה (ט', ו'):

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח, שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים.

לא יכנס להר הבית במקלו, ובמנעלו, ובפנדתו, ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא, ורקיקה מקל וחומר.

הרמב"ם פירש משנה זו, ובהתאם לכך פסק במשנה תורה (הל' בית הבחירה ז', ב'):

מצוות מורא מקדש

ואי זו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו ואין צ"ל שאסור לרוק בכל הר הבית אלא אם נזדמן לו רוק מבליעו בכסותו ולא יעשה הר הבית דרך שיכנס מפתח זו ויצא מפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך אלא יקיפו מבחוץ ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה. נבאר את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות: אין להקל ראש כנגד שער המזרח, כלומר שלא להרבות בצחוק ושעשוע, מכיוון שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקודשים. שאר הפרטים נוהגים דווקא בהר הבית והם:

א. איסור כניסה להר הבית כאשר מקל הליכה בידו.

ב. איסור כניסה להר הבית בנעלי עור.

ג. איסור כניסה להר הבית בבגד שנועד לספוג את הזיעה.

ד. איסור לעשות את הר הבית קיצור דרך.

ה. מותר להיכנס להר רק לצורך מצווה.

ו. אסור לירוק בהר הבית.

הריחוק מקרב?

יש שכתבו שהדרך לקיים מורא מקדש היא ההתרחקות ממקום המקדש, במיוחד כיום כשכולנו טמאים ולא ניתן לעלות לרגל ולהקריב קרבנות. מצאתי בחוברת מורא מקדש (מס' 1, עמ' 2) שרצה ללמוד מדברי הרב קוק הבאים (משפט כהן):

ראו חז"ל לקיים קדושת המקדש, כדי שתתמיד בנו היראה העליונה של מורא מקדש, ו'לא מן המקדש אתה מתירא אלא ממי שהזהיר על המקדש' (יבמות ו). ... וכשם שהתורה הרחיקה את האדם ברוב הפעמים מן המקדש, ודוקא ע"י הרחוק יכנס הגודל והמורא בלב, וכמ"ש הרמב"ם במורה נבוכים באריכות דבריו בפמ"ז משלישי, וכן החינוך במצוה קפ"ד בענין ל"ת ד'ואל יבא בכל עת אל הקודש'. ומצינו יחש הקדושה והכבוד ע"י הרחקה ושליטת קירוב כהא דתמורה (ד.), שרצה לומר אזהרה למוציא שם שמים לבטלה מ'את ד' אלקיך תירא' או מ'ליראה את השם הנכבד והנורא' לגי' רש"י שם, ועל כל פנים אין אנו אומרים שתהיה היראה על ידי התקרבות הזכירה - להזכיר את ד' בתדירות, אלא על ידי הזהירות מלהזכירו לבטלה... ואם כן כל יסוד המורא משתרש בלבבנו דוקא על ידי ההתרחקות ואי-ההזכרה, שזה מורה לנו שאין אנו מוכשרים למעלה עליונה זו של הזכרת השם הקדוש. 'והכי נמי על ידי מה שאנו נזהרים מלהתקרב בהיותנו טמאים אל המקום הקדוש הרינו מקיימים מצות מורא מקדש... והננו עומדים ביראה מרחוק ומצפים לחסד ד' שישוב ירחמנו ויאר לנו באור גאולה שלמה, שנזכה על ידה לטהרה גמורה, באופן שנוכל להתקרב לבית תפארתנו בכל מדת הקדושה הראויה לו.

אפרים יקר שמר ודוד נבוני

אם נתמצת את דברי הרב – היראה מפני דברים גדולים מתבטאת בעיקר בשמירת המרחק הראוי מהם. הרב מביא לכך דוגמה משם ה' – היראה דורשת שלא להזכיר את שם ה' לשוא, ואת השם המפורש אין מזכירים כלל מפני יראת ה'. באותה מידה, אומר הרב, היראה דורשת להתרחק ממקום המקדש כאשר האדם טמא. רק מתוך כך ניתן יהיה לבנות את היחס הנכון כלפיו, וכשתוכשר השעה, ויוכשר הדור - להתקרב אליו כראוי. לעומת זאת בחוברת לשכנו תדרשו (כהערה 10) הביא הרב אלישע וולפסון את דברי הרה"ג נחום אליעזר רבינוביץ' זצ"ל, ראש ישיבת מעלה אדומים בעניין מצוה זו :

לכאורה היה מקום לחשוב שמצוות יראה, אע"פ שהיא מצוות עשה, מתקיימת בשב ואל תעשה (כלומר באי-עליה להר הבית)... אבל אין לפרש כך, מצוות יראה היא מצווה חיובית המתקיימת בקום ועשה... כלומר, רק מי שנתקרב למקום המקדש ונכנס עד למקום שמותר להכנס ונזהר שלא לפרוץ את הגבולות ומקפיד על כל ההלכות המוזכרות במצוות 'יראה' - ... בכך מקיים את מצוות העשה של יראה".
למעשה כיום יש מחלוקות רבות בעניין העלייה להר הבית וכל אחד ינהג על פי רבותיו.

סיכום

במאמר הנ"ל ביררנו את פרטי מצוות מורא מקדש ועניינה. בתחילת המאמר הבאנו את מקור המצווה, לאחר מכן נגענו במצווה בזמן החורבן, אח"כ הבאנו את פרטי המצווה ולבסוף הבאנו פסקים בעניין העלייה להר הבית ביחס למצוות מורא מקדש. בעז"ה שנזכה לבניין בית המקדש במהרה בימינו.

בל תשחית - הדינים והטעמים

איתם ניסנהולץ וליאור חייקין

ראשי פרקים:

- מקור האיסור בתורה
- חומרת האיסור
- טעם המצווה
- מדיני המצווה
- בעצי סרק ובשאר דברים
- כריתת עצי פרי לצורך
- סיכום

במאמר זה נדון ביסודות איסור "בל תשחית" ובטעמיו בגמרא ובמפרשים.

מקור האיסור בתורה

בספר דברים פרק כ' פסוק י"ט – כ' אנחנו מצווים על איסור בל תשחית:

כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה, לא תשחית את עצה לנדוח עליו

גרזן... רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית כרת.

מובא ברמב"ם¹ שלא רק אסור להשחית את הפירות עצמם, אלא גם אסור למנוע מהם מים, כי

דבר זה יגרום להתייבשות העץ, ולא יגדלו פירות, ובכך יעבור על בל תשחית.

חומרת האיסור

במדרש רבה² מובא שאפילו הקדוש ברוך הוא בעצמו מצווה את משה לבנות את המקדש רק

מעצי נוי ולא מעצי פרי, כדי שהפירות העתידים לצאת מן העץ לא יושחתו. מכאן אנו רואים

שלמרות שבעקירת העצים מפיקים מהם תועלת רבה לטובת הקמת המשכן, בכל זאת, העדיף

הקב"ה למנוע את השחתת הפירות העתידיים. וכל שכן במקרים שבהם אין כל תועלת בעקירת

עץ הפרי.

טעם המצווה

השחתה היא קלקול העולם והפיכתו למקום פחות טוב. כך כותב ספר החינוך:

¹הלכות מלכים פרק ו' הלכה ח'

²שמות רבה פרשה לה, ב

שהוא כדי ללמד נפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהידיבק בו, ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה, וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה אוהבים שלום ושמחים בטוב הבריות ומקרבים אותן לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדון והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל כוחם.

לפי לשון הפסוקים אפשר להבין שסיבת האיסור הוא השחתת הסביבה ונוק לעולם, אבל לא מחייבים אותו בגלל שלא מענישים אותו על זה שהוא פוגע בעצמו. ספר החינוך³ ממשך לפרש לפי דרך זו, תוך כדי הדגשה שהכוונה להנחיל לאדם מידות נכונות ביחס לסביבתו:

שורש המצווה ידוע, שהוא כדי ללמד נפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו. ומתוך כך, תדבק בנו הטובה, ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה. וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה, אוהבים שלום ושמחים בטוב הבריות ומקרבים אותן לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדון והשחתה שיראו.

מדיני המצווה

במסכת בבא קמא מובא: "הקוצץ נטיעותיו, אף על פי שאינו רשאי – פטור". רש"י מסביר שהסיבה שאסור לאדם לקצוץ את נטיעותיו היא מפני שהוא עובר על כל תשחית.

בעצי סרק ובשאר דברים

עד כאן ראינו איסור כל תשחית על עצי פרי שנאמר⁴: "לא תשחית את עצה". האם האיסור חל גם על השחתת דברים נוספים?

אף המשחית את פירות האילן עצמם עובר ב'בל תשחית', כמו שלמדו חז"ל⁵ מקל וחומר: "מה אילן שעושה פירות הזהירה עליו התורה, פירות עצמם על אחת כמה וכמה". וכן יחול האיסור על השחתת כל דבר המועיל. בכל רחבי הש"ס מוזכרים הדברים שנכללים תחת הקטגוריה "בל תשחית": הריגת בעלי חיים⁶, השחתת כלים⁷, מאכלים⁸ ובגדים⁹. למרות זאת, אנו רואים שיש הבדל בין השחתת עץ פרי לשאר הדברים. רק המשחית עץ פרי נענש על פי התורה במלקות, שכן

³מצווה תקכט

⁴דברים כ, יט

⁵ספרי, דברים כ, יט

⁶חולין ז, ב

⁷שבת קכט א

⁸שבת קמ ב

⁹קידושין לב א

רק עליו נזכרה אזהרה מפורשת בתורה, ואילו המשחית שאר דברים נענש במלקות מדברי חכמים.

כריתת עצי פרי לצורך

חז"ל אומרים¹⁰ שהאיסור לכרות עץ פרי הוא לא איסור מוחלט, ומותר לכרות אותו במצבים מסוימים. מבואר שאסור להשתמש בעץ פרי לצורך עשיית מצור במקום שאפשר להשתמש בעצי סרק, אבל במקום שאין עצי סרק, מותר להשתמש בעץ פרי בשביל המצור. הרמב"ן¹¹ מסביר את טעם האיסור:

והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ... ואתם לא תעשו כן להשחיתה, כי תבטחו בשם שייתן אותה בידכם... אתה תחיה ממנו אחרי שתכבוש העיר, וגם בהיותך במחנה לבא מפניך במצור תעשה כן. לאחר מכן ממשיך הרמב"ן לבאר שמותר לכרות עצי פרי לצורך צבאי כלשהו, ולא רק בשביל בניית המצור:

וטעם 'אותו תשחית וכרת' – כי מותר אתה לכרות אותו לבנות המצור וגם להשחיתו עד רדתה, כי לפעמים תהיה ההשחיתה צורך הכבוש, כגון: שיהו אנשי העיר יוצאים ומלקטין עצים ממנו, או נחבאים שם ביער להלחם בכם, או שהם לעיר למחסה ולמסתור מאבן נגף.

בפירוש היחזקוניי על המילים "כי לא עץ מאכל" אנו מוצאים דוגמה נוספת לכך שמותר לכרות גם עצי מאכל, אם הדבר נחוץ לצורך צבאי: "לא תכרות כל עץ מאכל שבשדה, אלא אותו עץ שהאדם שבמצור יכול לברוח מפניו ולהיכנס בו ולהיות נגדך, ולמנוע אותך לבוא עד החומה". מותר לכרות יער הסמוך לעיר המצור, אפילו אם מדובר בעצי מאכל, כדי למנוע מן האויב אפשרות להילחם תוך בריחה לתוך היער. על דרך זו מבאר הרשב"ם שמותר לכרות עצי מאכל הקרובים לעיר, המעכבים את חיילי הצבא מלהתקרב לחומה. לסיכום, האיסור בל תשחית חל על רוב מוחלט של המקרים, חוץ מצורך צבאי, לדוגמה, כאשר יער נותן מחסה לחיילי אויב, מותר לכרות את עצי היער.

סיכום

במאמר ראינו שמקור האיסור בתורה הוא בפסוק "לא תשחית את עצה", ושחומרת האיסור היא כל כך גבוהה שאפילו הקדוש ברוך הוא מצווה את נח לבנות את התיבה מעצי גופר. דנו גם בטעמי המצווה האמוניים ומצאנו שכשאנו משחיתים העולם הופך למקום פחות טוב. בדיני

¹⁰ספרי, דברים רד; ב"ק צא, ב

¹¹דברים כ, יט

איתם ניסנהולץ וליאור חייקין

המצווה ראינו את דיני כריתת עצי סרק ופרי לצורך, והגענו למסקנה שמותר לכרות עצי פרי לצורך צבאי ומלחמתי.

מצוות תכלת בציצית

איתן קנטור ובניה אורי פרוינד

ראשי פרקים:

פתיחה

- מצוות התכלת.
- העלמות התכלת והנסיונות לחדשה.
- האם צבע התכלת צריך לבוא מן החילזון?
- זיהוי החילזון במקורות
- זיהוי החילזון בהיסטוריה וארכיאולוגיה
- קושיות ותירוצים
- דעת גדולי ישראל בני זמנינו

סיכום

פתיחה

מצווה התכלת היא מצווה חשובה שנשכחה עם השנים¹. בדורות האחרונים התחילה התעניינות מחודשת בנושא התכלת והתחילו לחקור את התכלת מחדש בין היתר עם שימוש ביכולות הטכנולוגיות המתחדשות של ימינו. במהלך החיפושים נמצא חילזון הנקרא ארגמון קהה קוצים² שזוהה על ידי רבנים וחוקרים כחילזון התכלת. מאז החלו החיפושים, נשאלה השאלה האם במידה וזו אכן התכלת, יש חובה בימינו להטיל אותה בציצית. במאמר זה נעסוק בזיהוי החילזון ע"פ המקורות ובמחלוקת האם יש לשים תכלת בימינו ע"פ פוסקי זמנינו.

מצוות התכלת

בראשית המאמר עלינו לברר מהי התכלת ולאיזה מצוות אנו צריכים אותה.

מצוות התכלת מופיעה בתורה במצוות ציצית:

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצֵת עַל כְּנָפֵי בְגָדֵיהֶם לְדָרְתָם וְנָתַנוּ עַל צִיצֵת הַכֶּנֶף פְּתִיל תְּכֵלֶת (במדבר, ט"ו, ל"ח).

¹ עיין לקמן: "העלמות התכלת והנסיונות לחדשה"

² נקרא במספר מקורות גם 'פופורה', 'פורפירי' או 'פרופרי', המקור בשפה הלטינית. (וכן כתב הראבי"ה ברכות סימן

כ"ה:

וגרס בירושלמי: "בין תכלת לכרתי - בין פורפירי ובין פריפינין...").

התכלת מופיעה גם במשכן ובמקדש, בין לפרוכות, בין לגוף המשכן, ובין לבגדי הכהונה: ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד לשרת בקדש ויעשו את בגדי הקדש אשר לאהרן כאשר צוה ה' את משה: (שמות, ל"ט, א').

הגמרא במנחות (מ"ד.) מתארת את חילזון התכלת:

ת"ר: חלזון זהו - גופו דומה לים, וברייתו דומה לדג, ועולה אחד לשבעים שנה, ובדמו צובעין תכלת, לפיכך דמיו יקרים.

אנו רואים שבמשכן מופיעים ביחד עם התכלת גם ארגמן ותולעת שני, אבל אותם צריך רק לימי המקדש³ ולכן לא עסקו בהם כמעט אחרי החורבן, אך התכלת נצרכת גם לציצית, שנוהגים גם בזמן הזה, ולכן היא מופיעה הרבה יותר בהלכה, ונעשו הרבה יותר ניסיונות לזיהוי. במאמר זה נעסוק במצוות התכלת בציצית.

העלמות התכלת והניסיונות לחדשה

• הסיבות להפסקת השימוש בתכלת:

כאשר באים לעסוק בעניין התכלת וחידושה, יש לשאול מדוע אבותינו הפסיקו להטיל תכלת באלפיים השנים האחרונות.

הגמרא מספרת (סנהדרין י"ב.):

שלחו ליה לרבא זוג בא מרקת ותפשו נשר ובידם דברים הנעשה בלזו. ומאי גיהו? תכלת. בזכות הרחמים ובזכותם יצאו בשלום.

ככל הנראה הדברים נאמרו בשפת צופן כדי ששונאי ישראל לא יבינו⁴. על פי רש"י, 'נשר' הם הפרסיים⁵ והם תפסו זוג אנשים בגלל שהוא החזיק בתכלת. מכאן ניכר שלהחזיק בתכלת זה היה בעייתי בעיניהם ושהם התנכלו למי שניסה להחזיק בתכלת.

כמו כן, מוצאים בכתבים מהתקופה הרומית איסור על שימוש בתכלת:

אין רשות לשום אדם פרטי לפרק את הפורפורה הפורה (=ארגמן קהה קוצים⁶), הן בתוך המשי הן בתוך צמר, הנקרא בלאטא או אוקסיבלאטא וגם היאקינטא. ברם אם מי שהוא בכל זאת ימכור את הגיזה של המורקס הנ"ל, שידע לו שממונו וראשו יועמדו לדין מיד⁷.

בנוסף כנראה שהכיבוש הערבי בארץ פגע באזורים בהם הכינו את התכלת⁸.

³ לבניין המקדש, לטהרת מצורע, פרה אדומה וגם לעבודת יום הכיפורים (יומא מ"א:).

⁴ יד רמ"ה ד"ה 'יתיר הראשון'

⁵ ובאשר לקושיה שנאמר שהתכלת עשויה בחופי זבולון (מגילה ו' ע"א) ואילו לזו היא עיר באזור בנימין המתוארת עוד בימי ספר שופטים (פרק א') מסביר הבן יהוידע (שם), שקליטת התכלת נעשתה טוב יותר באויר של לזו לכן הצביעה היתה בלזו.

⁶ כפי שהוכחנו לעיל בהערה מספר 2.

⁷ קודקס יוסטיניאנוס, התקופה הרומית.

⁸ הרב שמואל אריאל, 'התכלת וחידושה', עמ' 4.

כמו כן, סיפר הגר"מ בורשטיין שליט"א ששמע מר' אברום שפירא זצוק"ל שלולא היה נאמר ש"התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת" (מנחות ד', א'), ודאי היו בני ישראל מוסרים את נפשם על קיום המצווה בכל מחיר ובכל מצב והתכלת לא הייתה נעלמת.⁹ מכל הראיות, נראה שבליט ברירה התכלת נכחדה מעם ישראל. אולם בשנים האחרונות אנו זוכים לשוב לארצנו ולשלטון משלנו וכל הסיבות שמנינו לעיל כבר לא תקפות כיום. אם כן נראה שבזמננו צריך לחזור ולחפש אחר התכלת.

• הנסיונות לחידוש התכלת:

הראשון שהתעורר לעניין חיפוש התכלת לפני כמאתיים שנה הוא רבי גרשון הניך ליינר, האדמו"ר מראדזין¹⁰. הוא חקר את העניין, כתב ספרים ביניהם 'שפוני טמוני חולי', 'פתיל תכלת' ו'עין תכלת'. הוא היה הראשון שנדרש לחיפוש התכלת מאז החורבן והעלמות החילזון. לפני כמאה שנה כתב הרב יצחק הרצוג, לימים רבה הראשי של ארץ ישראל, שהיה אז סטודנט, את עבודת הדוקטורט שלו על התכלת. הוא חקר את הנושא והעלה מספר השערות^{11,12}. בעשרות השנים האחרונות נדרשו לעניין רבנים וחוקרים נוספים (בניהם: הרב מנחם בורשטיין¹³, הרב אליהו טבגר¹⁴ וד"ר ישראל זיידרמן¹⁵). בשנים האחרונות הופץ ע"י עמותת 'פתיל תכלת' צבע תכלת העשוי מהארגמון קהה קוצים לשיווק בציציותיהם של רבים.

האם צבע התכלת צריך לבוא מן החילזון?

בבסיס סוגיית התכלת נצטרך לשאול ולברר האם התכלת צריכה לבוא דווקא מן החילזון. דהיינו, האם תכלת הינו שם של חומר, שהוא צמר הצבוע בדם חילזון (כגון זהב שהוא חומר לפני שהוא שם של צבע) או שהתכלת היא שם של צבע שאפשר להפיק בכל מיני דרכים? נאמר בש"ס במספר מקומות שהתכלת צריכה לבוא מן החילזון¹⁶, בנוסף הגמ' בפרק 'התכלת' במנחות ובמקומות נוספים מתארת את החילזון שממנו יצרו את התכלת ודרך הייצור. כמו כן, רש"י על התורה בפרשיות המשכן מתאר את התכלת (שמות, כ"ה, ד') "צמר צבוע בדם חילזון וצבעו ירוק" ומכאן משמע שמדובר בחומר דווקא ולא בצבע בעלמא.

⁹ סיפורו של התכלת, הרב בורשטיין, אתר ישיבה, ה'תשס"ה.
¹⁰ ה'תקצ"ט - ה'תרנ"א, פולין. היה תלמיד חכם עצום ומלבד כל חקר התכלת ערך בעצמו מעין גמרא על סדר טהרות (שעליו לא נכתב תלמוד) שלצערנו אבדה (החיבור קיים רק על מסכתות כלים ואהלות), בנוסף חיבר ספרים רבים בחסידות ביניהם על התורה והמועדים וערך את הספר החשוב 'מי השילוח' של סבו האדמו"ר הראשון של החסידות.
¹¹ ביניהם הארגמון קהה קוצים אך הוא דחה אפשרות זו כפי שנראה בהמשך.
¹² את שיטת הרב הרצוג במלואה ואת מאמרו ניתן לראות בקונטרס 'התכלת בישראל' בתוך ספר 'התכלת' של הרב מנחם בורשטיין.
¹³ ראש מכון פוע"ה ורב בישיבת מרכז הרב, חיבר ספרים על התכלת, השמיטה וטהרת המשפחה.
¹⁴ יליד רוסיה, עלה לארץ וכאן למד בישיבות ובין היתר היה לראשוני המטילים תכלת מן הארגמון קהה-קוצים, כיום חזר ללמד בישיבה ברוסיה.
¹⁵ מדען בכיר המנהל המדעי של עמותת 'קרן התכלת' ויו"ר של איגוד סגל המחקר בישראל.
¹⁶ תוספתא מנחות ט', מסכת ציצית הלכה כ', מנחות מ: , מ"ד. ועוד ...

דעת הרמב"ם :

כיצד צובעין תכלת של ציצית, לוקחין הצמר ושורין אותו בסיד ואחר כך מכבסין אותו עד שיהיה נקי ומרתיחים אותו באהלא וכיוצא בו כדרך שהצבעין עושין כדי שיקלוט את העין, ואחר כך מביאין דם חלזון והוא דג שדומה עינו לעין התכלת ודמו שחור כדיו ובים המלח הוא מצוי, ונותנין את הדם ליורה ונותנין עמו סממנין... עד שיעשה כעין רקיע וזו היא התכלת של ציצית.

מפשטות דברי הרמב"ם, נראה כי צריך דווקא חילזון, אולם היו שהבינו אחרת. התפארת ישראל לומד מכך שאין הרמב"ם מתייחס לחילזון בהלכות בגדי כהונה שאף תכלת ציצית אינה חייבת בחילזון :

אמנם הדבר שאני מסופק בו, הוא אם באמת צריך לתכלת חלזון דוקא... וכיון שהוכחנו שלתכלת שצריך לבגדי כהונה לא היה צריך חלזון דוקא, א"כ הוא הדין לגבי ציצית אין צריך חלזון דוקא, דבשניהן לא נזכר רק מלת תכלת, וכן נראה מלשון הגמ' (מנחות מ"ב ב') דא"ל אב"י לרב ושמואל האי תכילתא במה צבעיתו לה, מדלא קאמר במה צבעינן לי' משמע דלא שאל ליה פי' המלה מהו תכלת, דכבר ידע שפירושו הוא צבע בלויא כזהר הרקיע, ושאינו משתנה יפיו, וכדקאמר הש"ס בתר הכי, רק שאל לו, אתון במה צבעיתו ליה, משמע ודאי ברור דאפי' בשיצבענו בדבר אחר אם רק יעמוד ביופי מראיתו כשר אף לציצית...¹⁸¹⁷.

לפי התפארת ישראל אפשר להפיק את התכלת גם שלא מן החילזון העיקר שתעמוד ביופיה ולא תשתנה.¹⁹

בכל אופן הדעה הרווחת²⁰, התכלת צריכה לבוא מן החילזון וכך נתייחס לכך. בפרקים הבאים נביא ראיות לזיהויו של ארגמון קהה-קוצים כחילזון התכלת :

זיהוי החילזון במקורות

כבר לפני כ-300 מאות שנה כתב החוות יאיר :

¹⁷ תפארת ישראל, הקדמה לסדר זרעים, כללי בגדי קודש של כהונה.
¹⁸ חיזוק לשיטת 'תפארת ישראל' אפשר לראות מרמב"ם פ"ב מהלכות ציצית שם בהלכה א' כאשר הוא מתאר את התכלת הוא אינו מזכיר את החילזון : "תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכחול וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין השמש בטהרו של רקיע והתכלת האמורה בציצית צריך שתהיה צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול לציצית אע"פ שהוא כעין הרקיע כגון שצבעו באסטיס או בשחור או בשאר המשחירין הרי זה פסול לציצית רחל בת עז צמרה פסול לציצית." רק אח"כ בהלכה ב' בתהליך הצביעה הוא מתאר שימוש בדם חילזון. גם מכאן אפשר לומר שאין חובה לשימוש בחילזון.
¹⁹ "שחז"ל שם הזכירו בציצית דצריך שלא יהיה אפרד חזותא, על כרחך שכך משמעות מלת תכלת שיהי' צבע (היממעל בלויא) שאינו משתנה" (שם).
²⁰ רש"י ורבי אברהם בן הרמב"ם בשמות כ"ה, ד', ככל הנראה על פי מסורת, וכן היראים (סימן ת"א) אמר שצריך חילזון דווקא, מסברה. וכן כתב המשנה למלך פ"ח מהלכות כלי מקדש הי"ג.

בחדושים כתבתי דם חלזון שבו צובעין תכלת אינו בלו"א, רק צבע פורפר שנעשה מדם דג שנקרא הדג פורפר²¹.

כפי שכבר כתבנו לעיל (הערה מס' 2) פורפר זהו אחד מן השמות של הארגמן. הגמרא (בסנהדרין צ"א.) מספרת כך:

עלה להר וראה שהיום אין בו אלא חלזון אחד, למחר ירדו גשמים ונתמלא כולו חלזונות²².

מהגמרא הזו אפשר להבין כמה דברים לגבי חילזון התכלת:

א. יש יצור דומה לחילזון ביבשה.

ב. החילזון מופיע דווקא לאחר הגשם.

מתוך הדברים האלה אפשר לומר בבירור שמדובר בשבלול²³.

בנוסף הגמרא במנחות (מ"ד.) מביאה ברייתא בו היא מתארת את החילזון ממנו מפיקים את התכלת:

ת"ר: חלזון זהו - גופו דומה לים, וברייתו דומה לדג, ועולה אחד לשבעים שנה, ובדמו צובעין תכלת, לפיכך דמיו יקרים.

כפי שנוכיח לקמן²⁴ גופו של חילזון התכלת דומה לקרקעית הים. בנוסף, צורת גופו של הארגמן זהה לצורת גופו של דג כפי שאפשר לראות בבירור בספר 'משיכיר' (ע"מ 519) בדיוק כמו שאומר רש"י במקום: "מראה גופו תבנית דיוקנו".

לגבי "עולה אחת לשבעים שנה" יכול להיות קשה, שהרי תנאי זה אינו מתקיים בארגמן. כאשר התורה מתארת את רשימת החומרים הנדרשת לבניית המשכן היא מתארת שימוש ב"עצי שיטים"²⁵ ורש"י במקום שואל: "ומאין היו להם במדבר? פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקודש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו לטלם עמהם כשיעלו ממצרים", אולם על התכלת לא שאל רש"י מנין היתה להם במדבר על אף הברייתא שראינו שאומרת בפירוש שהחילזון עולה אחת לשבעים שנה! עומד על כך יעקב אהרנסון במאמרו על התכלת²⁶:

ונראה שסובר רש"י שלשון זו "שעולה אחת לשבעים שנה" גוזמה היא, והיא כעין מה דאיתא בבכורות (ח.) שהחרוב מנטיעתו עד גמר פירותיו שבעים שנה, ונחש מתעבר אחת לארבעים ושבע שנים, וסנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה נקראת "קטלנית" וכו'. גוזמה זו "אחת לשבעים שנה" מבטאת את נדירותו של החלזון הן במיקום

²¹ מקור חיים, או"ח סי' ח' סעי' ג'.

²² "חילזון. תולעת שעולה אחת לשבעים שנה וצובעין בדמו תכלת... " (רש"י)

²³ ומצוי מספר פעמים שמחליפים בין שבלול לחילזון, גם בראשונים וגם בשפות הערביות ועיין ב'התכלת בישראל' (בתוך "התכלת"), עמ' 373.

²⁴ ב'קושיות ותירוצים'

²⁵ שמות, כ"ה, ה'.

²⁶ 'בעניין התכלת וארגמן שבבגדי כהונה', יעקב אהרנסון, גיליון המעיין טבת ה'תשע"ו, מכון שלמה אומן.

מציאותו והן בכמותו, כדפירש רמב"ן בפרשת תצוה (כ"ח, ד): "והתכלת גם היום לא ירים איש את ידו ללבוש חוץ ממלך גוים".

נראה גם שמה שנאמר "שעולה אחת לשבעים שנה" הוא לשון גוזמה שבא לתאר את יוקרו של החילזון כפי שכתבה הברייתא בסמוך.²⁷

תנאי נוסף המובא בחז"ל המתקיים בחילזון מובא במדרש שיר השירים רבה (וילנא, פרשה ד'): "צא ולמד מן החלזון, שכל זמן שהוא גדל נרתיקו גדל עמו...". דהיינו שלחילזון יש איזה נרתיק - הקונכייה שגדלה יחד עם החילזון, כמו בארגמון.

בנוסף, הגמרא בשבת (כ"ו.) מתארת את איזור החילזון: "יוגבים - אלו צידי חלזון מסולמות של צור ועד חיפה.", כלומר איזור החילזון הוא בצפון.²⁸

בארגמון מתקיימים כל התנאים שמנינו לעיל: חילזון בעל קונכייה שגופו דומה לקרקעית הים וצורתו לדג המצוי בחופי הצפון.

זיהוי החילזון בהיסטוריה וארכיאולוגיה

בנוסף, יש מספר הוכחות מן ההיסטוריה ומהעולם הארכיאולוגי (להרחבה עיין ב'התכלת' ע"מ 257 - 293) ונפרט מהם כאן:

א. ממחקרים שונים שביצעו בעולם בעת החדשה עולה כי הארגמון שימש בעבר לצביעה של בדים,²⁹ ובהמשך הועלתה גם האפשרות שהארגמון קהה הקוצים הוא ארגמון התכלת.³⁰

ב. נמצאו בצור, אזור בו מסופר שהופקה התכלת³¹ ערימה המשתרעת על שטח של כ-25 מטרים על מאה מטרים בגובה של שני מטרים של חילזונות התכלת³², כמו כן הם נמצאו 'פצועים' בצורה בה השתמשו על מנת להוציא את הדם לשימוש בתכלת.³³

ג. נמצאו ברחבי הארץ חתיכות צמר קטנות שמבדיקה כימית נצבעו כהלכה ע"י הארגמון הקהה קוצים.³⁴

ד. כנראה מפני חשיבותה של התכלת והיותה סמל לאומי בעולם העתיק, במטבעות עתיקים של העיר צור שהייתה מרכז של ייצור תכלת (סעיף ב' לעיל) נרא גופו של הארגמון חרוט על המטבע (עיין 'משיכיר' ע"מ 522).

²⁷ ועולה אחד לשבעים שנה, ובדמו צובעין תכלת, לפיכך דמיו יקרים.

²⁸ וכך גם מתארת הגמ' במגילה (ו.) שהתכלת הייתה מצויה בנחלת זבולון בצפון הארץ.

²⁹ לפי מסקנת האגיפטולוג אלכסנדר דדקינד ראש המוזיאון הקיסרי של קדמוניות מצרים בוינה, 1858.

³⁰ עיין 'התכלת בישראל' פרק י' (בתוך 'התכלת') עמ' 419-418.

³¹ "יוגבים" - אלו צידי חלזון מסולמות של צור ועד חיפה." (שבת כ"ו.)

³² אנציקלופדיה עברית, ערך "ארגמן צורי", עמ' 660.

³³ הרב שמואל אריאל, 'התכלת וחידושה', 2, מסלול ג'.

³⁴ כ"ג בעומר, בר כוכבא, והקשר לתכלת, אתר 'פתיל תכלת'.

קושיות ותירוצים

ישנם מספר קושיות שאפשר להקשות על זיהוי זה, שני קושיות אלו הם אלו שהניעו את הרב הרצוג לדחות את הארגמון כאפשרות שהוא חילזון התכלת:

א. צבעו אינו דומה לים כמו שדורשת הגמרא במנחות (מ"ד).

ב. צבע דמו סגול ולא כחול / תכלת.

בשנים האחרונות נמצאו תירוצים לקושיות אלו:

א. צבע גופו דומה לקרקעית הים וכן על גופו גדלים ומצטברים אצות ים במהלך שהותו במים המשווים לו מראה הדומה לקרקעית הים, את רמת הדמיון אפשר לראות בבירור בתצלומים בספר 'משיכיר' (ע"מ 519).

ב. במהלך החשיפה לשמש, דם החילזון עובר תהליך כימי שהופך אותו מצבע סגלגל לצבע התכלת שאותו מטילים בציצית, עובדה זו למעשה פותרת בבירור את ספיקותיו של הרב הרצוג בעקבותם דחה את הארגמון.

דעת גדולי ישראל בני זמנינו

חידוש התכלת עורר דעות שונות בעולם הרבני. היו שהתנגדו בתוקף לעצם החידוש והוצאת הלעז נגד הדורות הקודמים שכביכול לא פעלו לחיפוש התכלת.

כל זמן שגדולי הדור שלנו לא יפסקו שיש להטיל תכלת בציציותינו, אנו לא נטיל, כי בעניין מחודש כזה, להם שייכת הפסיקה, ואע"פ שאי אפשר לומר שאסור להטיל תכלת, כי סוף סוף מותר לאדם לסמוך על האדמו"ר מראדזין או הגריא"ה הרצוג או רב גדול בדורנו שיפסוק כזיהוי השלישי, מכל מקום הבא לשאול אותנו, אנו נאמר לו שיימנע ולא יתייחר לעומת רבותינו גדולי דורנו שאינם נוהגים כן, וינהג כמו החפץ חיים שחתנו מספר עליו שאמר בעניין זה שאינו רוצה להכניס ידו לתוך האש. (הרב אבינר³⁵)

טעם נוסף, מביא הרב אלישיב:

אכן דבר זה היה לעולמים וכידוע שמלפני יותר ממאה שנה חדש א' מגדולי האדמורים שהוא מצא את החלזון והכריז קבל עם ועדה שאין לו ספק בדבר, ותמה למה מתעלמים מקיום מ"ע מה"ת. אך גדולי ישראל בדורו לא הסכימו עמו,

והנה כעבור ימים ושנים באו חוקרים ובטלו את דבריו מכל וכל, אלא הצביעו הם על משהוא אחר שהוא החלזון. שוב אחרי תקופה יותר מאוחרת קמו אנשי מדע וטענו שכל מה שחזי עד כה שוא ותפל הוא ורק הם היודעים ומכירים את החלזון האמיתי, ואנחנו לא נדע אם לא כעבור שנים יבואו אחרים ויבטלו גם דבריהם.³⁶

³⁵ עיטורי כהנים', גיליון 140, עמ' 15-18.

³⁶ הקדמה לקונטרס 'תכלת וארגמן', הרב מנחם אדלר.

מנגד, הרב דב ליאור פסק שבימינו יש לחזור ולהטיל תכלת :
הגעתי למסקנה כי הזיהוי של הארגמן קהה קוצים כחלזון התכלת הוא זיהוי של תשעים ותשעה אחוזים. מסיבה זו יש חובה להטיל תכלת בציצית... כיום אנחנו יכולים לזהות על-פי הסימנים שחז"ל מסרו לנו מהי התכלת, ממילא אנחנו מחויבים ללכת איתה... איננו יכולים להתעלם מזה שתכלת חלזון הארגמן עומד בסימנים שנמסרו לנו.³⁷ לעומתם יש רבנים האומרים שחזרת התכלת צריכה לבוא 'מלמטה' ע"י הציבור ולא ע"י פסק רבני.

סיפר הרב מנחם בורשטין :

פעם הראיתי לרב אוריבך את כל צילומי החלזונות, ושאלתי אותו האם אפשר ללכת עם תכלת? הרי "לא מעבר לים היא"! הוא אמר לי שבירושלים - כל פסק חדשני צריך להתמודד עם הרבה מאבקים, והוסיף 'אני כבר לא צעיר'... שאלתי אותו - אז אפשר ללכת? הוא שאל אותי מדוע איני פוסק בעצמי בנושא, הרי אני עוסק רבות בדבר; ועניתי לו שאני מבחין בין לימוד בנושא לבין פסיקה. ענה לי הרב אוריבך שאם כך אז לא אלך עם תכלת 'כיון שאתה מומחה לדבר ואתה הולך עם תכלת - הנהגה זו היא עצמה פסיקה'.

והוסיף :

לא אופתע אם בסופו של דבר מצוות התכלת תחזור מלמטה, בדומה לציונות. כבר ניסינו להכניס הצעות לסדר היום של מועצת הרבנות הראשית שתדון בנושא, אבל הדבר עדיין לא יצא לפועל. לעניות דעתי, אם כמה אלפים יתחילו ללכת עם תכלת - תבוא פסיקה מעוד פוסקים גדולים, וכך תחזור עטרת התכלת ליושנה³⁸ בדומה לזה כתב כבר האדמו"ר מראדזין בספריו³⁹ בשם כמה מגדולי הרבנים דאז :

ובעצם הענין של התכלת אין בכוחי להזדקק לזה מחמת רוב חולשתי. ...ורק שאני בעצמי יש לי מונעים מבחוץ אשר לא אוכל לקיים המצוה, כי יודע אני שדעת הרבה מההולכים לרוח העת לא יהיה רוחם נוחה ממני בזה, ... ואנכי עוסק כעת בדבר מצוה רבה הנוגע בפקוח נפש כלל ישראל, ולהפיק זממי מוכרח אנכי להראות פנים שוחקות ומסבירות לכל המפלגות, כדי שיהיו דברי נשמעין אצלם...", "אמר לי כי א"א לו עוד להתערב, כי קיבל מכתב מן מורי הוראה דווילנא, באזהרה שלא להשיב בענין זה.

כמו כן, מספרים בשם רב אברום שפירא זצ"ל :

שאלתי ממרן הרב הראשי הרב א"כ שפירא לפני חנוכה תש"ס אם יש להטיל תכלת בציצית, וענה לי: "מי שמטיל תכלת אינו עובר עבירה, וגם מי שאינו מטיל לא עובר

³⁷ 'תכלת בזמנינו?', הרב דב ליאור, אתר ישיבה, ה'תשס"ו.

³⁸ 'סיפורו של התכלת', אתר ישיבה. תמוז ה'תשס"ה.

³⁹ מובא בספר המאחד את שלושתם שיצא לאור בשנת ה'תשנ"ט, עמ' ר"י-ר"ד.

עבירה כי התכלת אינו מעכב את הלבן, אלא שגדולי הדור אינם לובשים תכלת כי אינם רוצים לחדש הלכה נגד הראשונים שלא לבשו, ובפרט דבר כזה שיש בו מחלוקות ואינם רוצים להתקוטט על חינום כי יפריע להם לפסוק לכלל ישראל בנושאים אחרים. גדולי הדור מחכים שיהיה התכלת נפוץ בציבור מעצמו, ואז לא יצטרכו להתקוטט עליו כי כולם ילבשוהו. ואמר לי שלכלל ישראל יש כח של פסיקה יותר ממאה רבנים ואפ' יותר מאלף רבנים, והרבנים מחכים שכלל ישראל יפסוק בזה, אבל וודאי מי שלובש תכלת אינו עובר עבירה⁴⁰.

מכל הסיפורים האלה נראה, כי בסוף הנעת ודחיפת התהליך צריכה לבוא מן הציבור ומשם להמשיך לגדולי הדור.

בנוסף, מקורבים לרבנים נוספים מספרים, כי הם אינם שמים מסיבות אחרות, כגון עלות כספית גבוהה במשפחות גדולות⁴², ורבנים שאינם רוצים לסתור באופן מובהק את דברי רבותיהם ולא רוצים להפוך את העניין הזה לחיוב גמור (כפי שראינו לעיל שהורה הגרש"ז לרב בורשטיין).

סיכום

ראינו שהתכלת נעלמה מעם ישראל בסוף ימי התלמוד והתחילה להתחדש במאה השנים האחרונות, אם כן מדוע עם ישראל לא שב להטיל תכלת? המשנה במנחות (ד', א') אומרת ש"התכלת לא מעכב את הלבן והלבן לא מעכב את התכלת"⁴³, אולם וודאי שהמצווה השלימה היא עם התכלת.

מהראיות שראינו לעיל נראה שאפשר לומר כמעט בבירור כי הארגמון הוא חילזון התכלת, כעת נותרה השאלה האם לאור הזיהוי צריך לחדש את הטלת התכלת.

כפי שראינו ישנם פוסקים ורבנים שאומרים שאין לנו ללכת עם תכלת בניגוד לאבותינו שלא חיפשו את החילזון, ישנם כאלו שאמרו שאי אפשר להתעלם מהסימנים שקיבלנו בש"ס, המלמדים כי הארגמון ככל הנראה הוא חילזון התכלת ועלינו לשוב ללכת עם תכלת.

בנוסף, ראינו את דברי הרב בורשטיין והרב אברהם שפירא זצ"ל שאומרים שחידוש כזה צריך לבוא מלמטה ע"י הציבור שישוב לחדש את המצווה ומשם זה יתחדש גם בקרב הרבנים.

⁴⁰ מאורות אמנה ד', הרב צפניה דרורי, ה'תש"ס, הערה 10.
⁴¹ וסיפר תלמידו הרב חגי קורן: כששאלו אותו שמיניסטים בעניין התכלת השיב: "ראיתי פעם משהו הולך עם משקפיים בלי עדשות, אם לא יועיל לא יזיק...".

⁴² כמובא במאמר: 'בעניין חידוש התכלת', הרב שמואל אריאל, אתר ישיבה, ה'תשע"ח.

⁴³ וכן כתב הרמב"ם שציצית והתכלת הם מצווה אחת: "אף על פי שאין אחד מהן מעכב את חברו, אינן שתי מצוות, אלא מצות עשה אחת; והלובש טלית שיש בה לבן, או תכלת, או שניהם כאחד הרי קיים מצות עשה אחת. אמרו חכמים הראשונים (במדבר טו לט) "וְהָיָה לָכֶם לְצִיצֵת" מלמד ששניהם מצוה אחת. וארבע ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת." (הלכות ציצית, א', ה')

בתורת הסוד והחסידות אומרים כי התכלת תתחדש בביאת המשיח, אפשר לראות זו בדורינו, בתהליך השיבה לארץ, כפי שכותב הרב צפניה דרורי⁴⁴:

כמה נפלא איפה שככל שאור הגאולה מתבסס כן גם מתקרבים אנו אל התכלת. אל קיום המצווה מצטרפים במיוחד כל המכירים באורה של הגאולה באור התורה הגואלת והנגאלת לעיננו. השמחים בקיבוץ גלויות בהסרת שיעבוד מלכויות, ובהרחבת הדעת בתורה ובחכמה. חסדי ה' מאפשרים לנו לראות את התכלת חוזרת ומופיעה היום בכנפי בני הנעורים.

שנוכה בעז"ה לקיים את כל מצוות התורה בשלימות עם כל פרטיהן ודקדוקיהן ונוכה בביאת גואל צדק, במהרה בימינו אמן.

קשירות התכלת

אביעד שמשי והלל צרפתי

ראשי פרקים:

- פתיחה
- מהו קשר?
- כריכות כנגד רקיעים
- מספר הכריכות למעשה
- סיכום
- נספחים

פתיחה

במאמר זה נעסוק באופן קשירת התכלת בציצית. כפי שנראה הקשירה מורכבת מקשרים וכריכות, ואנו נדון כמה קשרים וכמה כריכות יש לעשות בציצית לפי השיטות השונות. בתורה נזכר שמטרת מצוות הציצית היא "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי" (במדבר ט"ו, מ'), ומכאן שהציצית נועדה להזכיר לנו את מצוות ה' תמיד. אמרו חז"ל כי מילת ציצית רומזת לתרי"ג מצוות: ציצית בגימטריא 600 עם צירוף שמונה חוטים שבה וחמישה קשרים שבו מגיעים ל-613 (תנחומא קרח, י"ב). רעיון זה מובא גם בספר החינוך (מצווה שפ"ו, ציצית).

לגבי מספר חוטי התכלת בציצית יש שלוש דעות:

א. הרמב"ם: חצי חוט תכלת מתוך ארבעה חוטים (ספר אהבה הל' ציצית פרק א' הלכה ו').

ב. ראב"ד: חוט תכלת אחד מתוך ארבעה (השגות הראב"ד על הרמב"ם, שם).

⁴⁴ מאורות אמנה ד', הרב צפניה דרורי, ה'תש"ס. 4, ג'.

קשירות התכלת

ג. רש"י ותוס': שני חוטי תכלת מתוך ארבעה (מנחות דף ל"ח. ד"ה "התכלת אינו מעכב את הלבן").

מהו קשר?

בחלק זה נדון בשאלה מה נחשב לקשר על פי ההלכה?

ישנן שתי דעות מרכזיות בעניין זה:

דעת הרמב"ם

הרמב"ם כתב וזה לשונו:

לוקח חוט אחד מן הלבן, וכורך כריכה אחת על שאר החוטין מצד הבגד, ומניחו, ולוקח חוט התכלת, וכורך בו שתי כריכות בצד כריכה של לבן, וקושר. ואלו השלוש כריכות, הם הנקראים חוליא. ומרחיק מעט וכו', ועושה חוליא שלוש, וכן עד חוליא אחרונה.

ניתן לראות שעל פי הרמב"ם, קשר אינו מה שמכונה אצלנו קשר כפול, אלא שלוש כריכות של חוט אחד על גבי שאר החוטים נחשב לקשר.

דעת הרא"ש

כתב הרא"ש בהל' ציצית (סימן טו): "וחולקין ח' חוטין ד' לכאן וד' לכאן ועושין הקשרי, וכן כתב הטור בסימן יא: "ויקח ארבעה חוטים מצד אחד וארבעה חוטים מצד אחד ויקשור שתי פעמים זה על זה". בב"י (שם) הביא שכן סבר גם ר"י במרדכי. וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן יא סעיף יד).

כריכות כנגד רקיעים

גמרא במסכת מנחות נאמר (לט ע"א):

תנא הפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה הפוחת לא יפחות משבע כנגד שבעה רקיעים והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה כנגד שבעה רקיעין וששה אוירין שביניהם.

רש"י ותוספות (ד"ה לא) פירשו שהנידון כאן הוא על מספר החוליות, שלא יפחות משבע מאחר ויש שבעה רקיעים בשמים, חוליות ולא יוסיף על שלוש עשרה חוליות מאחר ויש שבעה רקיעים ושישה אוירים ביניהם.

וכן הביא הרמב"ם:

"כמה חליות הוא עושה בכל כנף. לא פחות משבע ולא יותר משלש עשרה" (הלכות ציצית א', ח').

כלומר שיש לעשות או שלוש עשרה או שבע כריכות, כאשר כל כריכה היא של שלושה ליפופים, וכן דעת רש"י ותוספות.

לעומת זאת התוספות מביא דעה שניה שאומרת שהנידון הוא על מספר הכריכות שבכל חוליא, שהפוחת לא יפחות משבע כריכות בחוליא והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה כריכות בחוליא, וכן פסק הבית יוסף (או"ח סימן יא' סעיף יד'):
נוהגים לכוון באויר ראשון ז' כריכות ובשני ט' ובשלישי י"א וברביעי י"ג שעולים כולם מ', כמנין "יקוק אחד" שעולים ל"ט, ועם השם הם מ'.

וטעמו שסוברים שהפוחת לא יפחות משבע נאמר על מנין הכריכות כפירוש השני בתוספות, ולכן מתחילים בחוליא ראשונה כמנין הפחות והולכים ומוסיפים על הכריכות עד שלש עשרה שאין להוסיף יותר משלש עשרה.

אך כתבו הט"ז והמגן אברהם בשם האריז"ל, השלייה ולבוש שבחוליא שניה יעשה שמונה כריכות, שסך כל הכריכות הם ל"ט, כמנין יקוק אחד.

מספר הכריכות למעשה

לגבי קשירת התכלת בפועל ישנם מספר דעות עיקריות.

דעת הרמב"ם

הלכות ציצית פרק א :

ז) ולוקח חוט אחד מן הלבן, וכורך בו כריכה אחת על שאר החוטין בצד הבגד ומניחו, ולוקח חוט התכלת, וכורך בו שתי כריכות בצד כריכה של לבן וקושר; ואלו השלש כריכות הם הנקראין 'חוליה'. ומרחיק מעט ועושה חוליה שניה בחוט של תכלת לבדו, ומרחיק מעט ועושה חוליה שלישית, וכן עד חוליה אחרונה, שהוא כורך בה שתי כריכות של תכלת וכריכה אחרונה של לבן; מפני שהתחיל בלבן מסיים בו, שמעלין בקודש ולא מורידין. ולמה יתחיל בלבן? כדי שיהא סמוך לכנף מינה. ועל דרך זה הוא עושה בארבע הכנפות.

ח) כמה חוליות הוא עושה בכל כנף? לא פחות משבע ולא יותר משלש עשרה.

הרמב"ם הבין את הפסוק "ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת" כהוראה לכרוך את פתיל התכלת על ציצת הכנף. כלומר: פתיל התכלת צריך להיכרך סביב שבעת הפתילים הלבנים. לכן הוא סובר שכל הכריכות בכל חולייה (קבוצה של שלוש כריכות) יהיו של תכלת, למעט הראשונה והאחרונה. לפי שיטתו, צורת החולייה נשמרת באמצעות תחיבת החוט שאיתו כורכים בתוך שלושת הכריכות עצמן לאחר הכריכה. על אף שהרמב"ם אינו אומר זאת במפורש, בדרך כלל קושרים קשר כפול בתחילת הציצית, סמוך לבגד.

דעת הגר"א

יהל אור, פרשת פנחס רכ"ז ע"א :

קשירות התכלת

ואמר ח"י קשרים כו' מכאן דאף ב"ג חוליין רק ה' קשרים והוא בד' חוליין קשר א' וזאת קשר האחרון והוא שמא ד"ב בחוליין ג"פ ד' בחיות ושבטים ותקופות וכיוצא וכן בכל קשר בכריכות וז"ש והפוחת ב' חוליות לכל קשר לבן ותכלת. ומ"ש וצריך לקשור על כו' היינו בפוחת אבל צריך לעשות לכתחילה כהמוסיף כמ"ש כאן וקאי אחוליות ולא אכריכות כפירוש ראשון שבתוס'.

לפי הגר"א יש לכרוך 13 חוליות שצבען משתנה לסירוגין בין תכלת ללבן, כאשר החולייה הראשונה והאחרונה הן חוליות לבנות. 13 חוליות אלה מחולקות בין חמשת הקשרים הכפולים של הציצית באופן הבא: ארבע חוליות בין כל אחד מארבעת הקשרים הראשונים וחולייה אחת בין הקשר הרביעי לאחרון.

דעת החינוך

כיצד עושין הציצית? מעבירין ארבעה חוטין בכנף הבגד, שהן שמונה ראשי חוטין כשהן תלויין בכנף, ואין תולה אותן סמוך ממש לשפת הבגד ולא רחוק, אלא סמוך כשיעור גודל מראשו עד הפרק ראשון, כדאמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן בגמרא [מנחות מב, ע"א]:

'וצריך להרחיק כמלוא קשר גודל'. ועושה אחד מהן גדול כדי שיכרוך בו האחרים, וקושרן בחמשה מקומות קשר כפול, ובין קשר וקשר עושה שלש חוליות ובאמצעות הקשר האחרון עושה ארבע חוליות, שנמצאו בין כולן י"ג חוליות.

לפי החינוך יש לקשור 13 חוליות שצבען משתנה לסירוגין בין תכלת ללבן, כאשר החולייה הראשונה והחולייה האחרונה הן חוליות לבנות. 13 חוליות אלה מתחלקות בין חמשת הקשרים הכפולים של הציצית באופן הבא:

דעת הבן איש חי (בן איש חי שנה ראשונה פרשת לך לך הקדמה – סעיף א')

א. הגדיל יעשהו חוליות חוליות, כל חוליה משלשה כריכות. ובתחלה יקשור ב' קשרים סמוך לכנף ויכרוך ז' כריכות, ויקשור ב' קשרים אחרים ויכרוך ח' כריכות, ויקשור ב' קשרים אחרים ויכרוך י"א כריכות, ויקשור ב' קשרים ויכרוך י"ג כריכות, ואח"כ יקשור עוד ב' קשרים, והרי סך הכל ט"ל כריכות כמנין הוי"ה אח"ד, וכמ"ש רז"ל בס' הכוונות. ועשיתי סימן לדבר זה, תן חלקל לשבעה וגם לשמונה, נמצא תחלה שבעה כריכות, ואח"כ שמונה כריכות, ואח"כ תעשה י"א כמנין אותיות לשבעה לשמונה שהם י"א אותיות, ואח"כ תעשה י"ג כמנין אותיות תן חלקל לשבעה וגם שהם י"ג אותיות

הבן איש חי מקבל את העיקרון של הרמב"ם שכל הכריכות והחוליות צריכות להיות של תכלת. עם זאת, הוא מחלק את החוליות בין 5 קשרים כפולים על מנת לעמוד בגימטריה המספרית של התנחומא, שמצריכה את אותם 5 קשרים כדי להגיע ל-613.

דעת האדמור מראדזין ע"פ השו"ע

האדמו"ר מראדזין (ספרי התכלת, פתיל תכלת, דף קל"ב):
בהא נחתינן ובהא סלקינן, שהגם שזכינו לתכלת אין לנו לשנות מנהגנו של חמישה קשרים וט"ל כריכות דהיינו שבעה, ושמונה, ואחד עשר, ושלוש עשרה, אלא שיש לעשות הכריכות שלש שלש, כמו שבאמת יש נוהגין לעשות כן גם בלבן, כדי שיהיה מנין י"ג חוליות, והגם שנמצא שהקשר הוא בתוך החוליא בין שלוש כריכות אין בזה קפידא, כי עם הקשר ג"כ נקרא חוליא, ויהיה כל הכריכות בחוט של תכלת חוץ מכריכה ראשונה הסמוך לכנף שיהיה בלבן, ויסיים בלבן בכריכה האחרונה שבחוליא האחרונה.
לפי שיטה זו יש לקשור ארבע חוליות עם מספר כריכות משתנה: 7, 8, 11 ו-13 כריכות, הנמצאות בין קשר כפול אחד למשנהו. כל הכריכות, מלבד הראשונה והאחרונה שהן בלבן, צריכות להיות של תכלת (בדומה לשיטת הרמב"ם).

סיכום

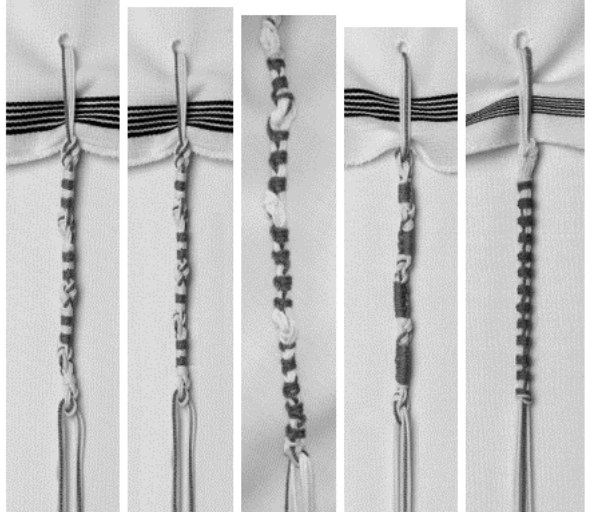
למדנו על השיטות השונות בקשירת התכלת והכריכות.
ישנן שתי שיטות מהו קשר, על פי הרמב"ם קשר הוא שלוש כריכות של חוט אחד על גבי שאר החוטים ואילו לדעת הרא"ש קשר הוא לקיחת ארבעה חוטים מצד אחד וארבעה חוטים מצד אחד ויקשור שתי פעמים זה על זה.
המקור למספר הכריכות הוא הגמרא במסכת מנחות שאומרת שאם רוצה לפחות אז שלא יפחות משבע ולא יעלה יותר על שלושה עשר.
מצאנו כמה פירושים: רש"י ותוספות פירשו שהנידון כאן הוא על מספר החוליות. לעומת זאת התוספות מביא דעה שניה שאומרת שהנידון הוא על מספר הכריכות שבכל חולייה. הרמב"ם פסק להלכה כרש"י ותוספות:
כמה חליות הוא עושה בכל כנף. לא פחות משבע ולא יותר משלוש עשרה.
מכאן למדנו הפוסקים מספר שיטות למעשה כיצד יש לקשור את התכלת:
דעת הרמב"ם: לפי הרמב"ם כל הכריכות בכל חולייה (קבוצה של שלוש כריכות) יהיו של תכלת, למעט הראשונה והאחרונה. לפי שיטתו, צורת החולייה נשמרת באמצעות תחיבת החוט שאיתו כורכים בתוך שלושת הכריכות עצמן לאחר הכריכה. (נספח 1)
דעת הגר"א: לפי הגר"א יש לכרוך 13 חוליות (קבוצות של שלוש כריכות) שצבען משתנה לסירוגין בין תכלת ללבן, כאשר החולייה הראשונה והאחרונה הן חוליות לבנות. (נספח 2)
דעת החינך: שלוש חוליות בין כל אחד מארבעת הקשרים הראשונים וארבע חוליות בין הקשר הרביעי לאחרון. (נספח 3)
דעת האדמור מראדזין ע"פ השו"ע: לפי דעת השו"ע יש לקשור חוליות עם מספר כריכות משתנה: 7, 8, 11 ו-13 כריכות, הנמצאות בין קשר כפול אחד למשנהו. (נספח 4)

קשירות התכלת

דעת הבן איש חי: הבן איש-חי מקבל את העיקרון של הרמב"ם שכל הכריכות והחוליות צריכות להיות של תכלת. עם זאת, הוא מחלק את החוליות בין 5 קשרים כפולים. (נספח 5)

נספחים

נספח 1 : נספח 2 : נספח 3 : נספח 4 : נספח 5 :



מניין החוטים בתכלת

מיכאל פינקוביץ וישראל זילבר

במאמר זה נדון לגבי מניין הפתילים אשר צבעם תכלת¹.

- ראשי פרקים:
- מקור הציווי בתורה
- הסוברים כדעת התוספות
- דעת הסמ"ג
- הסוברים כדעת הראב"ד
- הסוברים כדעת הרמב"ם
- סיכום

מקור הציווי בתורה

בתורה הובאו שני פסוקים המבארים את מצוות ציצית:

1. "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצית"².

2. "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה"³.

נחלקו הפוסקים בעניין מספר פתילי התכלת שצריכים להיות צבועים בתכלת, בכל אחת מכנפות הציצית.

ישנם 3 דעות עיקריות:

1. דעת הרמב"ם⁴:

"ויהיה אחד משמונת החוטין חוט תכלת, והשבעה לבן"

כלומר שצריך שחצי פתיל יהיה צבוע בתכלת, יוצא מכך שאחד מתוך שמונת הפתילים צבוע בתכלת.

2. דעת הראב"ד⁵:

"...אלא השניים של תכלת והששה לבן". כלומר, שפתיל שלם צבוע בתכלת ולכן שני פתילים מתוך שמונה הם תכלת.

3. דעת התוספות⁶: "מצווה לתת ב' חוטין תכלת וב' חוטין לבן בציצית".

¹ תכלת הינו צבע שמופק מן החיליון ארגמון כהה קוצים (נחלקו בזה הרבה ולכן לא אפרט).

² במדבר טו לח

³ דברים כב יב

⁴ הלכות ציצית פרק א' הלכה ו'

⁵ השגות הראב"ד על הרמב"ם (הלכות ציצית פרק א' הלכה ו')

⁶ מסכת מנחות פרק רביעי דף לח עמוד א' ד"ה "התכלת אינה מעכבת את הלבן".

מניין החוטים בתכלת

כלומר, שני פתילים שלמים הצבועים בתכלת ויוצא מכך שארבעה פתילים מתוך שמונה צבועים בתכלת.

הסוברים כדעת התוספות

רש"י⁷... " :דמצווה לתת ב' חוטין בציצית וכו'."

רש"י⁸ (במקום נוסף בתלמוד) :

"דאמר דהכנף... שני חוטין של תכלת ושני חוטין של לבן."

ספרי⁹ : "גדילים תעשה לך למה נאמר? לפי שנאמר... בית שמאי אומרים מארבעה חוטין של תכלת וארבעה חוטין של לבן... והלכה כדברי בית שמאי."

רבנו גרשום¹⁰ :

עוד נכתב בעמוד זה... היה מצות ציצית להיות שני חוטין של תכלת ושני חוטין של לבן והיה תוחבן בכנף וכו'."

ספר יראים¹¹ :

"ושמונה חוטין מנלן... פי' תן תכלת בלבן כשיעור הלבן (כלומר צריך שהתכלת והלבן יהיו באותה כמות) הלכך מי שאין לו תכלת נותן ארבעה חוטי לבן במקום תכלת...".

סמ"ק¹² :

"זו מצות עשה... ובזמן שיש תכלת נותן ב' חוטין תכלת וב' חוטין לבן."

שו"ת **מהר"ם מרוטנבורג**¹³ :

"והתורה אמרה פתיל תכלת... היינו ביחד שני חוטי תכלת."

רא"ש¹⁴ :

"תנן בראש התכלת... פירש רש"י אף על גב דמצווה לתת ב' חוטי תכלת וב' לבן בציצית אפילו הכי אין זה

מעכב... ונהגו כפירוש רש"י."

טור¹⁵ :

"מצות ציצית בזמן שהיה תכלת מצותן שיקח ב' חוטין כפולים של צמר צבועין תכלת וב' חוטין כפולים של צמר לבן או של פשתן..."

⁷ מסכת מנחות פרק רביעי דף לח עמוד א' ד"ה "התכלת אינה מעכבת את הלבן

⁸ מסכת שבת פרק שני דף כז עמוד ב' ד"ה "סד"א כדרבא

⁹ פרשת כי תצא פסקה רל"ד (דברים פרק כב פסוק יב)

¹⁰ מסכת מנחות דף ל"ח עמוד א'

¹¹ סימן ת"א

¹² מצווה ל"א

¹³ חלק ד' סימן תמ"ד

¹⁴ הלכות ציצית (מסכת מנחות) סימן ו'

¹⁵ אורח חיים סימן י"א

אליה רבה: 16:

"... אבל ציצית לא אמרה תורה. והא דאמר גדילים תעשה לך מהן היינו ביחד שני חוטי תכלת"...
ביאור הגר"א 17:

"...וע' רש"י ד"ה כדידך וכמ"ש בספרי "ובית שמאי אומרים
מד' חוטיין של תכלת וד' חוטיין של לבן והיינו אחר שכפלו תוס' וכו' וק"ל כב"ש."
שולחן ערוך הרב בעל התניא: 18:

"י"א שאין ציצית של צמר ופשתים פוטרין בבגדים של שאר מינים אלא א"כ יהיו הציצית צמר
ופשתים יחדיו דהיינו ב' חוטיין תכלת וב' חוטיין פשתים"...
(אם ב' חוטיין הם תכלת כנראה ש"פשתים" הכוונה ללבן).
שפת אמת: 19:

"נראה דפשיטא דנותן ד', **שנים משום לבן ושנים משום תכלת**"...
ספר חזון איש: 20:

"ויש לדקדק קצת וכו'... מכל מקום כשנותן ב' תכלת וב' לבן יש כאן ב' מצוות וכו'..."
משנה ברורה: 21:

"פרוש דבזמן שהיה תכלת... שני חוטיין לבן ושני חוטיין תכלת וכו'".
עד כאן הפוסקים כדעת רש"י והתוספות. בנוסף לשיטות אלו, נמצא הסמ"ג שסובר גם כדעת
תוספות אך גם כדעת הראב"ד:

דעת הסמ"ג

ספר מצוות גדול הלכות ציצית:
"כתיב גדילים תעשה לך וכו'... בתוך שלש אצבעות שתים של לבן ושתיים של תכלת או ג' של
לבן ואחת של תכלת כדכתיב ונתנו על ציצית הכנף וכו'..."
הבית יוסף מסכים עם הסמ"ג:
"...ובסמ"ג כתוב שנים של לבן ושניים של תכלת או שלש של לבן ואחד של תכלת. ונראה דלא
בעי למיחת לפלוגתא במלתא דלא נפקא לן מידי בהאי זימנא וכו'..."

הסוברים כדעת הראב"ד

בית הבחירה **למאירי:** 22:

16 הלכות ציצית סימן ט' סעיף ג'
17 או"ח סימן י"א סעיף י"ב
18 ה' ציצית סימן ט' סעיף ד'
19 מסכת מנחות דף ל"ח ע"א
20 או"ח הלכות ציצית סימן ג'
21 הלכות ציצית סימן ט' סעיף ב' ד"ה "בזמן הזה"
22 יבמות דף ה' עמוד ב'

מניין החוטים בתכלת

"...כמו שידוע בזמן התכלת שאחד מן הארבעה היה תכלת והוא ארוך מכלם, עד שכשהם נכפלים היו שנים תכלת וששה לבנים..."

ספר **יהל אור** על הרעיא מהימנא ²³ (הגר"א מפרש את שיטת הזוהר):
"בת יחידתא חוליא תכלת שבציצית. והוא חוט הרביעית כדעת הראב"ד וכמש"ש שכ"ה עיקר וכך הוא בספרי". (הכוונה לספרי שעל פרשת שלח).
ישנם עוד 2 שיטות שנראות כדעת הראב"ד אך ניתן להבין אותן גם כדעת הרמב"ם מכיוון שמוזכר בהם חוט אחד:

מדרש משלי: ²⁴

"וכדי שיהא חוט אחד תכלת, שנאמר ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת".

פירוש **יונתן בן עוזיאל**: ²⁵

"וקמו בחוצפא ואורו הילכתא באנפוי דמשה (הכוונה לקרח ועדתו)...
מן חיזור וחוטא חד דתיכלתא וכו'..."

הסוברים כדעת הרמב"ם

מגדל עוז: ²⁶

"כתב הראב"ד כי טעות הוא זה... ואני אומר כי הכותב לא טעה ואדרבה נודע בשערים כי הוא נעים אמרנו ואנחנו לא ירדנו לסוף דעתו" (משמע שדברי הרמב"ם עדיין תקפים וצריך 1 מתוך 7 תכלת).

פרי עץ חיים (האריז"ל): ²⁷)

"...שהיו נוהגין בזמן שביית המקדש היה קיים, שהיה כל הציצית מן ז' חוטי לבנים, וחוט אחד היה תכלת..."

ספר קרית ספר למב"ט: ²⁸

"... ויהיה אחד מן החוטים תכלת וארבעה לבנים... דהכי כתיב על ציצית הכנף פתיל ולהכי הוי פתיל אחד מחי ולא אחד מדי..."

אור שמח: ²⁹

"הנה שיטת רבינו שחוט אחד של צמר צובע חציו תכלת ונותנו לתוך הטלית נמצא חציו של צמר לבן וחציו של תכלת ובתשובה אמר פתיל אחד ולא שנים ובו כורך החוטים..."

²³ פרשת פנחס דף רכ"ח ע"ב

²⁴ פרשה י"א

²⁵ פרק ט"ו פסוק ל"ח

²⁶ על הרמב"ם פרק א' הלכה ו'

²⁷ שער הציצית פרק ד'

²⁸ על הרמב"ם מצווה כ"ה

²⁹ הלכות ציצית פרק א' הלכה ו'

סיכום

ראינו במאמר זה שהרבה פוסקים (בין ראשונים ובין אחרונים³⁰) סוברים לפי דעת תופסות, לעומת הפוסקים שסוברים לפי דעת הרמב"ם או הראב"ד.

מספר הפוסקים בכל הדעות :

כדעת התוספות - 16 פוסקים.

כדעת הראב"ד - 6 פוסקים.

כדעת הרמב"ם - 6 פוסקים.

³⁰ ראשונים \ אחרונים הם חלק מהקבוצות הכוללים בתוכם את חכמי עמנו בתקופה מסוימת. להלן הסדר: הסופרים או אנשי כנסת הגדולה, הזוגות, התנאים, האמוראים, הסבוראים, הגאונים הראשונים והאחרונים. (לפי סדר הדורות).

דין תנועת נוער מעורבת

אוריה ברוק ורועי פייל

ראשי פרקים:

- פתיחה והצגת הנושא
- הפסיקות ההלכתיות בגדרי גילוי עריות
- ההשלכה להתערבות שני המינים (חברה מעורבת)
- המסקנה לתנועות נוער מעורבות
- סיכום הסוגיה והתייחסות אישית

פתיחה והצגת הנושא

בעשורים האחרונים נכנסה לשאלות ההלכתיות שמעסיקות את פוסקי הדור שאלת הפרדה בחברה. המשמעויות הנגזרות מכך היא הפרדה במוסדות ציבוריים כגון תורים בבנקים, נסיעה באוטובוס ואירועי ציבור ועוד.

כחלק מסוגיה זו צפה השאלה לגבי תנועות נוער (כמו בני עקיבא ונוספות) בהקשר ערבוב המינים שבהן.

במאמר זה נדון בדיני התרחקות המינים והשלכה מתוך כך על תנועת הנוער. במאמר נביא מקורות שונים החל מן התלמוד הבבלי ועד לפוסקי דורנו כדוגמת הרב צבי יהודה והרב שלמה אבינר.

גדרי רבנן בגילוי עריות והרהור עבירה

בפרק זה נביא את הפסיקות ההלכתיות בגדרי גילוי עריות, הרהור עבירה והאסור והמותר בקרבה בין המינים באופן פרטי כהקדמה לדינים הרלוונטיים בחברה.

כלל הגדרים באיסור גילוי עריות נגזרים מן הפסוק בויקרא י"ח פס' י"ט¹:

ואל אישה בנידת טומאתה לא תקרב לגלות ערוותה.

הפסוק מובא בתוך פרשיית עריות המתייחסת לאיסורי עריות בקרובי משפחה, בתוך המינים, עם בהמות ובטומאה. הגדרים מסתמכים על המילים 'לא תקרב' ולמדים מכך על איסור קרבה אל אישה.

¹ ישנו פסוק נוסף המדבר על איסור קרבה "איש איש אֵל – קָל - שָׁאֵר בְּשָׂרוֹ, לֹא תִקְרְבוּ לְגִלּוֹת עֲרֹוֹתָהּ..." (ויקרא י"ח ו') פסוק זה עוסק בצורך ההרחקה מאיסורי ערווה בשאר בשר (קרובי משפחה) ואילו הפסוק הנ"ל עוסק בצורך ההרחקה מטומאה (נידה וזבה). בשני המקרים הפוסקים גוזרים את האיסור לעניין הכלל ולא דווקא במקרים שבהם הובאו.

התורה בפסוק זה מדברת על חובת ההרחקה מן אישה בנדתה, אך לא מכל אישה. הרמב"ם² מפשט זאת בענייני ייחוד עם אישה ואומר, כי בתחילה באמת איסור ייחוד עם אישה (וחובת ההרחקה ממנה) היה במקרה של אישה טמאה בלבד, וכשאירע מעשה אמנון ותמר גזרו חכמים על איסור ייחוד שיהיה עם כל אישה, ומתוך כך גם חובת ההרחקה חלה על כל איש ואישה. השו"ע³ מוסיף וכותב על ההרחקה מנשים באופן כללי כי "צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד" ומפרט כי האיסור בא לידי ביטוי במספר אופנים:

1. איסור "לרמוז" בכל אופן לנשים (קריצה, ביד או ברגל וכו').
2. איסור הקלת ראש ושחוק עם נשים.
3. איסור הנאה מיופיה של אישה.
4. איסור הרחה בבשמים שעל אישה.
5. איסור הסתכלות בבגדים יפים של אישה אפילו כשהם אינם עליה.
6. איסור ללכת מאחורי אישה.
7. איסור הסתכלות באישה לצורך הנאה (אפילו באצבע קטנה).⁴

מתוך האיסורים הללו נבאר את דעת ההלכה בנוגע להתערבות שני המינים אחד בשני כתברה:

השלכה להתערבות שני המינים כחברה

ההלכה בפסיקתה בהתערבות המינים מסתמכת על שני דברים: מקורות בתלמוד וברמב"ם שמהם ניתן ללמוד על ההנהגה תקופת האמוראים והראשונים, ודיני ההרחקה מנשים שמושלכים מן הפרט אל הכלל בחלק מהמקרים⁵. אחד המקורות הינו התלמוד (בבלי, סוכה דף נ"א ע"ב), שם מבואר כיצד נהגו בנושא בבית המקדש:

אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו חלקה היתה בראשונה והקיפיה גזוזטרא והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

במקרה מדובר על שמחת בית השואבה שהייתה מחולקת כך שהנשים בעזרה והגברים מבחוץ אך באותו מתחם, והדבר גרם לקלות ראש בין שני המינים, ניסו חכמים להחליף בין המיקומים

² רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ' כ"ב הל' ג', מובא בדף המקורות בסוף.

³ אבן העזר סימן כ"א סעיף א'

⁴ ועל זה אומר השו"ע: "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאלו נסתכל בבית התורף (פ"י ערוה) שלה".

⁵ חלק מהפוסקים אינם מסכימים עם השלכה זו, את דעתם נביא בהמשך המאמר.

ועדיין הגיעו לקלות ראש, אי לכך הקימו בעזרה עזרת נשים שתהיה גבוהה יותר מהעזרה ותמנע את קלות הראש.

הרמב"ם⁶ פוסק את המקרה הנ"ל להלכה ואומר:

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.

ההשלכה לתנועות נוער מעורבות⁸

לא מפורש בשום מקום בגמרא שישנו איסור על מפגשים של נערים ונערות, אולי בגלל שהם ראו בזה דבר פשוט שאסור, אבל על כל פנים אפשר ללמוד מלשון השו"ע על ענייננו. בענייני צניעות הוא כותב "צריך אדם להתרחק מהנשים מאוד מאוד" המילה "מאוד" אינה נפוצה בהלכה ונאמרת בד"כ בתור הכוונה ללכת לקיצוניות ולא לדרך האמצע כמו בשאר הדברים. לדוגמה: בענייני רוחב לב וקמצנות צריך אדם ללכת בדרך האמצע של לא להתקמצן מדי ומצד שני לא לחלק את כל נכסיו בלא כלום⁹. לעומ"ז בענייני גאווה כתוב¹⁰ "מאוד מאוד יהיה שפל רוח" מפרשים שבגלל שטבע האדם להיות גאה צריך האדם ללכת לקיצוניות השניה ולהיות שפל רוח "מאוד מאוד". אותו דבר יהיה בענייני התרחקות מנשים, בגלל שטבע האדם להתקרב לנשים פסק השו"ע להלכה שצריך ללכת לקיצוניות השנייה ולהתרחק.

אחת מהמטרות של תנועות הנוער היא לגבש בין בני ה'שבט' שהרי מדריך שיישאל מה מצב חניכיו ויענה כי "הכל מעולה, החניכים ערכיים ונהנים אך אינם מגובשים" ייחשב כמדריך שנכשל כי כחלק מהעיקרון של תנועת הנוער הוא שחייבת לשרר קירבה בין כולם. אם אנחנו רוצים שהחניכים יהיו מגובשים בתנועה מעורבת, מה שבעצם קורה זה שלא רק שאין "ריחוק מאוד מאוד" אל יש "קירוב מאוד מאוד".

אנחנו רואים כערך את הגיבוש ומקדישים זמן לפיתוחו ואפילו אם לא בכוונה דבר כזה קורה מאליו, החניכים מתקרבים אחד לשניה ועוברים על אי הריחוק ויעברו כמעט בוודאות על עוד כמה מהאיסורים שנאמרו לעיל כגון:

- איסור שחוק והקלת ראש עם נשים - למדריך יש עניין שחניכיו ייהנו בפעולה מה שאומר בוודאות 'שחוק וקלות ראש'.

⁶ רמב"ם הלכות יום טוב פ' ו' ה' כ"א.

⁷ מקור נוסף שאפשר שעליו מסתמך הרמב"ם הוא במסכת קידושין (פ"א ע"א) שם מובא בשם אבין המימרא הבאה: סקבא דשתא - ריגלא (החלק הרקוב בשנה הוא הרגל, משום שבאים אנשים ונשים לשמוע דרשה ודנים זה עם זה [רש"י]) ומעיר על כך התוספות שאפילו נהגו להתענות על כך לאחר הרגלים.

⁸ נכתב בחלקו הגדול כהשראה מתשובת הרב אבינר לרב אהרון קרוב בספרו חסד נעורייך.

⁹ שמונה פרקים לרמב"ם.

¹⁰ מסכת אבות פ' ד' מש' ד'

- איסור הסתכלות ביופייה של אישה- בתנועת הנוער המעורבת כמעט ולא ימצא חניך שלא הסתכל על חניכה בגלל יופייה, ומי שחושב אחרת לא מבין את העניין של תנועת נוער.

דעות פוסקי דורנו בנוגע לתנועת נוער מעורבת

הרב אבינר בספרו **חסד נעוריך** מביא את מרן הרב קוק שהתיר ללכת לבני עקיבא (שהייתה אז רק מעורבת) מכיוון שהאלטרנטיבה הייתה תנועת נוער לא דתית שהרחיקה את בני הנוער מהתורה ומצוותיה אך מצד שני הוא כותב:

רחוק היה (הרב קוק זצ"ל) מלהשלים עם תערובת בנים בנות. נגד פירצה זו בבתי הספר יצא כמה פעמים בביקורת חריפה.

מהמשך דבריו נראה כי הרב קוק לא אסר על תנועות הנוער המעורבות רק משום הטעם הנ"ל ואמר כתגובה לבני עקיבא את הציטוט מהתלמוד (שבת קמח: ביצה ל): "הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין".

בנו, הרב צבי יהודה זצ"ל, תמך בדעותיו של אביו וכתב:

על ערבוביא של בחורים ובחורות, כתבתי כמה פעמים שאין שום היתר. ובוודאי יש למחות ולהתאמץ לתקן... והחויב הוא להשגיח ולפקח על ידי מדריכים נאמנים בני סמכא.

הרה"ג חיים דוד הלוי זצ"ל לעומי? מחמיר אף יותר ואוסר לגמרי כל השתתפות בתנועה מעורבת ופרסם בספרו **עשה לך רב**:

ברוח זאת עניתי לבנות דתיות הנמצאות בתנועות-נוער או בשירות לאומי וכדומה כששאלוני מה גבול האסור והמותר בחברה מעורבת וכו'. ועניתי שחברה מעורבת אינה קיימת בהלכה משום שהיא כולה אסורה מעיקרה, ומהיכא תיתי גבול לאסור ולמותר.

הפוסק היחיד שהתיר תנועה מעורבת (תנועת ישורון) הוא הרב יעקב ויינברג¹¹, שהיה רב גדול באשכנז, שהתיר זאת עם הסתייגויות רבות רק משום שהנוער היה מתבולל אילולא התנועה ואיסור ההתבוללות גדול מאיסור התנועה המעורבת.

נסיים בקטע משיעור שנתן הרב אבינר במכון מאיר מירושלים בשנת תשמ"ה¹² על אנשים ששאלו האם תנועה מעורבת אסורה בדיעבד או רק לכתחילה:

אסור לכתחילה לארגן תנועת נוער מעורבת, ואם היא כבר קיימת חייבים לתקן את המצב. אין שום היתר להמשך קיומה בדיעבד.

¹¹ שרידי אש ח"ב סי' ח'.
¹² צוטט מהספר חסד נעוריך.

ודאי שאי-אפשר לתקן ביום אחד. שום דבר אינו ניתן לתיקון בין-רגע אלי יש לפעול בסבלנות. אבל לא מפני זה נהפך הדבר למותר בדיעבד. למשל, מה שיהודים רחוקי תורה נוסעים בשבת אינו מותר לא לכתחילה ולא בדיעבד, וחובה להפסיק זאת. כמובן, לא על ידי חירופים גידופים ואלומות, אלא בחינוך, הסברה, אהבת הבריות ונעימות... אך כאמור לא בגלל זה הם נהפכים למותרים.

סיכום ומסקנות

לסיכום, לפי כל פוסקי הדור האחרון לתנועת נוער מעורבת לא מצאנו שום היתר הלכתי (אם הרב צבי יהודה¹³ אמר כך אני מרשה לעצמי להגיד כך גם) מלבד דעת יחיד- הרב יעקב ויינברג מהטעם שנאמר לעיל ויש לפעול לתיקון המצב. בנוסף, גם במקומות שבהם יהיה הפסד חניכים והידרדרות רוחנית, לא מצאנו היתר ויש להתייעץ עם ת"ח לגבי סדר העדיפויות.

מקורות

רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ' כ"ב ה' א' :

אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה גורם לגלות ערוה חוץ מהאם עם בנה והאב עם בתו והבעל עם אשתו ונתן שפירסה אשתו נדה קודם שיבעול אסור להתייחד עמה אלא היא ישנה בין הנשים והוא ישן בין האנשים ואם בא עליה ביאה ראשונה ואחר כך נטמאת מותר להתייחד עמה.

שם, ה' ג' :

כשאירע מעשה אמנון ותמר גזר דוד ובית דינו על ייחוד פנויה ואע"פ שאינה ערוה בכלל ייחוד עריות היא ושמאי והלל גזרו על ייחוד כותית נמצא כל המתייחד עם אשה שאסור להתייחד עמה בין ישראלית בין כותית מכין את שניהן מכת מרדות האיש והאשה ומכריזין עליהן חוץ מאשת איש שאף על פי שאסור להתייחד עמה אם נתייחד אין לוקין שלא להוציא לעז עליה שזינתה ונמצאו מוציאים לעז על הבנים שהן ממזרים.

שם, ה' כ"א :

וכן ינהוג להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים שאלו גורמין גדולים והם מעלות של עריות... מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד:

גמ' מסכת סוכה דף נ"א ע"ב (בבלי) :

¹³ תחומין ג' עמ' 388.

אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו חלקה היתה בראשונה והקיפוח גזוזטרא והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה תנו רבנן בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

רמב"ם הלכות יום טוב פ' ו' הלכה כ"א:

חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשיין 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.

שולחן ערוך, אבן העזר סימן כ"א סעיף א':

צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד. ואסור לקרוץ בידי או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות. ואסור לשחוק עמה, להקל ראשו כנגדה או להביט ביופיה. ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור. ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה. ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה, אפילו אינם עליה, שמא יבא להרהר בה. פגע אשה בשוק, אסור להלך אחריה, אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחוריו. ולא יעבור בפתח אשה זונה, אפילו ברחוק ארבע אמות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאלו נסתכל בבית התורף (פי' ערוה) שלה. ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שיערה. והמתכוין לאחד מאלו הדברים, מכין אותו מכת מרדות. ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין.

הפרת בידוד שאין בה סכנה

אורי ישורון

ראשי פרקים:

- "דינא דמלכותא דינא"
- מראית עין
- שו"תים בנושא חובת השמירה בזמן מגיפה
- סיכום

במאמר זה אדון בשאלה האם יש חובה הלכתית לציית לחובת בידוד, במקרה שאין חשש שהאדם יסכן אנשים אחרים בהפרת הבידוד. לדוגמה, אדם שכבר ביצע שתי בדיקות קורונה ויצא בהן שלילי - האם מותר לו להפר בידוד על מנת להתפלל במניין? על מנת לברר שאלה זו נעניין בסוגיות "דינא דמלכותא דינא" ו"מראית עין".

"דינא דמלכותא דינא"

מקור הדין

המושג "דינא דמלכותא דינא" מופיע פעמיים בגמרא, במסכתות בבא קמא (ק"ג:) ונדרים (כח.). במשנה במסכת בבא קמא כתוב:

אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין.

כלומר, אין מחליפים כספים מגובי המכס, כי לפעמים מדובר בכסף גזול. על כך מקשה הגמרא:

והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא!

כלומר לפי דברי שמואל ש"דינא דמלכותא דינא" (דין המלכות - דין הוא), מדוע רואים את המוכסים כגזלנים אם הם גובים במצוות המלכות? לקושייה זו מובאים שני תירוצים:

אמר רב חנינא בר כהנא אמר שמואל במוכס שאין לו קצבה. דבי ר' ינאי אמרי במוכס העומד מאליו.

כלומר, לדעת שמואל, מדובר במקרה שלא קצב המלך סכום מסוים, אלא המוכס לוקח כמה שרוצה. בבית מדרשו של ר' ינאי אמרו שמדובר במוכס שלא המלך מינהו, אלא הוא אונס אנשים לשלם לו בלי סמכות המלכות.

בעקבות זאת פסק הרמב"ם (ה'ל' גזילה ואבידה פ"ה הי"ח):

כללו של דבר כל דין שיחקה אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו אינו גזל.

כמו כן פסק השו"ע (ח"מ שסט ב'):

שדין המלך דין והוא שיהי' מטבעו יוצא באותם הארצות שהרי הסכימו עליו בני אות' הארץ וסמכה דעתם שהוא אדוניהם והם לו עבדים.

דינא דמלכותא בארץ ישראל

הר"ן כותב בפירושו לנדרים כ"ח:

וכתבו בתוספות דוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ, שלו ויכול לומר להם 'אם לא תעשו מצותי - אגרש אתכם מן הארץ'. אבל במלכי ישראל- לא, לפי שא"י כל ישראל שותפין בה.

לדעת הר"ן והרשב"א (נדרים כח א'), "דינא דמלכותא דינא" נאמר רק על מלכי הגויים, אבל לא על מלכי ישראל, מפני שמלכי ישראל לא יכולים להגיד שאם לא יעשו את מה שהם אמרו הם יגרשו אנשים, מכיוון שארץ ישראל שייכת לכל ישראל.

החתם סופר העמיד את דברי הר"ן דווקא בהקשר מסוים (שו"ת חת"ס חו"מ ס' מד עמוד ב') ומכל מקום נראה לומר דלא פליג אלא במיסים ומכס שמטיל בעל כורחם. סבירא ליה לא שייך לומר בני המדינה ניחא להו אלא משום שהוא אדון הארץ, ואם כן יש לחלק בין מלכי אומות העולם. אבל במנהגי ונימוסים כמו ב"ב נד: - איך לקנות אדמות, מודה הר"ן דהטעם משום דניחא להו. ואין לחלק בין מלכי ישראל לאומות העולם.

לדעת החתם סופר, דברי הר"ן והרשב"א, שאין "דינא דמלכותא דינא" בארץ ישראל נאמרו דווקא על מיסים, מכס וכיוצא בו, אבל לא על "מנהגים ונימוסים" כמו אופן קניית אדמות, שבהם לדעת כל המפרשים יש "דינא דמלכותא דינא" גם בארץ ישראל. אולם לדעת הרמב"ם (גזילה ואבידה הלכה י"ח), "דינא דמלכותא דינא" חל גם בארץ ישראל, וכך גם פסק השו"ע (חושן משפט שס"ט ו'):

ולא עוד אלא שהמבריה ממכס זה עובר (על לא תגזול) מפני שהוא גוזל מנת המלך בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך עכו"ם.

דינא דמלכותא בדמוקרטיה

בגמרא נכתב לגבי "דינא דמלכותא דינא" רק כשיש מלך, אולם לדעת הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ו' סימן כ"א), יש "דינא דמלכותא דינא" גם בדמוקרטיה:

בכל דבר שהקהל או טובי העיר שנתמנו מדעת הקהל מסכימים אין צריך קנין ולא שטר אלא דבריהם ככתובין וכמסורין דמו.

בפניני הלכה (העם והארץ, פרק ו' סעיף ה') מבואר ש'טובי העיר' הוא השם של המנהיגים שהיו נבחרים על ידי בני העיר או הקהילה, ובדרך כלל היו נקראים 'טובי העיר' או 'טובי הקהל'. ולדעת הרא"ש, חייבים לעשות את מה שטובי העיר אומרים, ושם בסעיף כ"ז כותב הרא"ש שבני העיר רשאים אף להעניש ולקנוס את מי שעובר על תקנותיהם.

גם הרשב"א כתב (שו"ת הרשב"א חלק א' סימן תרי"ב):

אם השלטון הזה יש בו כח לעשות חוקים בעירו, דינו דין, דקיימא לן דינא דמלכותא דינא.

וכך כתב הראי"ה קוק (משפט כהן קמד טו-א):

וחוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות- של המשפטים ליד האומה בכללה.

לדעת הראי"ש, הרשב"א והראי"ה קוק, דינא דמלכותא דינא קיים גם בדמוקרטיה.

אך בשו"ת משנה הלכות (ו', רעז) כתב שמכיוון שהרשב"א אמר ש"דינא דמלכותא דינא" רק במקום שיש מלך שמחליט על הכל, ובדמוקרטיה לא השופטים מחליטים, אלא הפרלמנט, לפעמים בית המשפט פוסק דברים שסותרים את החלטת הפרלמנט, ולכן בדמוקרטיה אין "דינא דמלכותא דינא".

למעשה, הרב עובדיה יוסף פסק שדינא דמלכותא דינא חל גם בארץ ישראל (חלק ה' סימן סד): נראה להלכה שבכל מה שנוגע למסים וארנוניות ומכס, יש לקיים את החוק של המדינה,

שזה בכלל מה שאמרו חז"ל דינא דמלכותא דינא.

הרב אשר וייס כתב בספרו מנחת אשר (חלק ב' קכ"א) עוסק ב"דינא דמלכותא דינא" במדינות דמוקרטיות כיום, כשיש כמה רשויות במדינה, בניגוד לעבר, שהמלך היה אחראי על הכל.

והנה על אף שהסכימו האחרונים דרך חוקי המלכות הוי דין ולא משפטי הערכאות יש לעיין בזה, דהנה בכל מדינות המערב המתקנות בעלות ממשל דמוקרטי יש שלשה זרועות ממשל: הממשלה שהיא הזרוע המבצעת, בית המחוקקים שבו נבחר העם והוא הזרוע המחוקקת, מערכת בתי המשפט והיא הזרוע השופטת. ומקובל במדינות הנ"ל שהחוקים המתקבלים בבית המחוקקים לעתים מנוסחים ניסוח כללי מאוד, ופסקי הדין של הערכאות הגבוהות מתקבלים כגופו של החוק עד שכל בתי המשפט הזוטרים יותר מסתמכים עליהם ולפעמים יש סמכות אף לזרוע המבצעת לתקן תקנות להשלים את כוונת המחוקק ורצונו. ולכאורה מסתבר לפי זה דגם באלה נוהגת הלכה זו דדינא דמלכותא וצריך עיון בזה.

לדעת הרב אשר וייס, גם כיום, כשיש רשות מבצעת, רשות מחוקקת ורשות שופטת, חל הכלל "דינא דמלכותא דינא".

נמצינו למדים, כי החובה לציית לדין המלכות קיימת לדעת רוב הפוסקים, גם ביחס למדינת ישראל. בהתאם, קיימת חובה הלכתית לקיים את חוקי המדינה, משום שגם בה מתקיים הכלל "דינא דמלכותא דינא".

דינא דמלכותא כאשר דין המלכות מונע קיום מצווה

יש לדון, כיצד יש לנהוג במקרה בו דין המלכות מונע קיום מצווה או סותר מצווה. האם גם במקרה זה יש לקיים את דין המלכות?

בספר יהושע (א, ט"ז-י"ח) עם ישראל אומר ליהושע:

ויענו את יהושע לאמר כל אשר צויתנו נעשה ואל כל אשר תשלחנו נלך ככל אשר שמענו אל משה כן נשמע אליך רק יהיה יהוה אלהיך עמך כאשר היה עם משה כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת רק חזק ואמץ.

ובסנהדרין (מ"ט א') כתוב:

כתיב כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִמְרָה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכֹל אֲשֶׁר תִּצְוֶנּוּ יוּמָת יָכוֹל אֶפִּילוֹ לְדַבְּרֵי תוֹרָה תִּלְמֹד לומר רק חזק ואמץ.

כלומר, הסמכות של יהושע קיימת רק אם הוא יקיים את הפסוק "רק חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבד", אבל אם יורה הוראות בניגוד לתורה, אין לשמוע בקולו (פניני הלכה העם והארץ ו', ד').

הרשב"א דן לגבי מקום שבו דין המלכות הוא שהאב יורש את בתו הנשואה (ולא הבעל כמו בדין תורה), והאב טוען שזו זכותו, בגלל "דינא דמלכותא דינא". וכך כתב (שו"ת הרשב"א ו' רמ"ד) כל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא וגזלה ישיב... ובכלל עוקר כל דיני התורה השלמה ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים חלילה לא תהיה כזאת בישראל ח"ו שמא תחגור התורה עליה שק.

לדעת הרשב"א, אין "דינא דמלכותא דינא" חל אם דין המלכות סותר את דברי התורה. בעקבות כך פסק הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ג' הלכה ט'):

ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה, שאין שומעין לו.

נמצינו למדים שדין המלכות אינו חל במקרה שהוא סותר את ציווי התורה באופן ישיר. עם זאת, יש עדיין לברר כיצד יש לנהוג במקרה שדין המלכות מונע בצורה עקיפה קיום חלק ממצוות התורה, כפי שהעלנו בתחילת המאמר - מקרה שבו דין המלכות המחייב בידוד מונע את האפשרות לקיים מצוות מסוימות, כגון תפילה במניין.

ההבדלים בין דין המלכות לדיני התורה

בדברי האחרונים בני זמננו, מצינו סברא מעניינת לגבי "דינא דמלכותא דינא" שעשויה להשפיע מאוד על שאלתנו בנוגע להפרת חובת בידוד במקרה שלא קיימת סכנה.

בספר "מעשה רשת", כותב הרב ניר אביב בשם הרב דב ליאור:

אף לסוברים שיש למדינת ישראל תוקף דינא דמלכותא צריך להגביל ולומר שלחוק האזרחי יש תוקף של דינא דמלכותא רק אם המדינה אוכפת אותו, אך חוק שאינו נאכף מסיבה כלשהי אין לו תוקף מבחינה הלכתית.

לדעת הרב ליאור, לדין המלכות יש תוקף רק כאשר המדינה אוכפת אותו. אך אם המדינה אינה אוכפת, אין תוקף לדין המלכות מבחינת "דינא דמלכותא דינא"¹.

סברא דומה נאמרה גם על ידי הרב אשר וייס בספרו "מנחת אשר" (חלק ב' קכ"ג):

ועוד אגלה למעלת כבוד תורתו מצפוני לבי, דנראה לכאורה דלא כדיני תורת ה' תמימה דינא דמלכותא, בכל הנוגע למצוות התורה, בין דאורייתא ובין דרבנן, אין כאן מקום לפשרות ואין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה', אבל בדינא דמלכותא נראה לכאורה דיש לדון בכל ענין לפי ענינו ומהותו.

באופן דומה, הרב יעקב אריאל חידד את ההבדל בין תוקפן של דיני המלכות לדין התורה:

דין המלוכה מוכר על ידי התורה, אך אינו הופך בכך לדין התורה ממש, הוא נשאר דין המלכות. לדוגמא, כשאדם מסופק בדין תורה אנו אומרים ספקא דאורייתא לחומרא, וראוי להדר במצוות התורה לפני משורת הדין, האם גם בדין המלך ספקא לחומרא? וכשהמלך מטיל לדוגמא על האזרח להוביל משא מיל, אם הוא ירא שמים, האם רצוי שיוביל שני מיל? או אם המלך מטיל מס מסוים האם ראוי לשים יותר מהנדרש בחוק, כמו שמצינו בתרומה, עין יפה לעומת עין רעה? חוק המלכות עצמו קובע שאין האדם צריך לשלם מס מעבר לנדרש בחוק. אדרבה, הוא רשאי להתייעץ עם יועץ מס שייעץ לו כיצד לשלם פחות ככל האפשר.

לדעת הרב וייס והרב אריאל, דין המלכות הוא לא כמו מצוות התורה. במצוות התורה אי אפשר "להתפשר" ולעשות כמו שחושבים. אבל בדין המלכות נראה שאפשר. הרב וייס מביא דוגמה לאדם שרוצה לעבור מעבר חצייה באמצע הלילה, והוא רואה שאין מכוניות קרובות ואין שום חשש לסכנה, אבל הרמזור אדום. האם מותר לו לחצות? לפי חוקי המדינה, אסור לחצות כשהרמזור אדום. לדעת הרב וייס, מותר לאותו אדם לחצות את הכביש, כי החוק נחקק רק למצב סכנה, ואף המחוקק לא התכוון לאסור במקרה זה, שאין כל חשש לסכנה.

בנושאים שאינם ממוניים

הרמ"א כותב בשולחן ערוך (חושן משפט שס"ט ח'):

ואם חקק לבעל אומנות אחד כגון שחקק למלוה בריבית איזה דבר יש אומרים דלא אמרי' ביה דינא דמלכותא דינא הואיל ואינו חקוק לכל. יש אומרים דלא אמרינן דינא

¹לביסוס שיטתו, הרב ליאור הביא שתי הוכחות:

ההוכחה הראשונה לקוחה מתוך דברי התלמוד הירושלמי (סנהדרין פ"ב ה"ג) שם מתואר דו-שיח בין דוד לאביגיל: "אמרה ליה: ומלך אתה? אמר לה: ולא משחני שמואל למלך? אמרה לו: עדיין מוניטה דמרן שאול קיים". כלומר, למרות ששמואל משח את דוד, מכיוון ששאל רדף אחריו ודוד לא היה יכול לאכוף את חוקיו, לא היה לו גדר של מלך.

גם ההוכחה הנוספת לקוחה מדברי התלמוד הירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב): "אמר רב חונה כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום שעירה הוות מתכפר לו כהדיוט". כלומר, כל אותם שישה חודשים שאבשלום רדף אחרי דוד, למרות שדוד הוגדר רשמית כמלך בפועל הוא לא היה נחשב מלך, בגלל שלא הייתה לו יכולת אכיפה לציוויים שלו. מסיבה זו באותה תקופה הביא קרבן חטאת כמו הדיוט ולא כמו מלך.

דמלכותא דינא אלא במסים ומכסים התלויים בקרקע כי המלך גוזר שלא ידורו בארצו כי אם בדרך זה אבל בשאר דברים ויש חולקים וסבירא להו דאמרינן בכל דבר דינא דמלכותא דינא (מרדכי שם בשם התוספות ותרומת הדשן סימן ש"ט) ולכן המלוה על המשכון יכול למכרו אחר שנה הואיל וכן דינא דמלכותא .

וכן כתב (שם, י"א) :

דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה אבל לא שידונו בדיני עכו"ם דאם כן בטלו כל דיני ישראל.

הרמ"א כותב שיש אומרים ש"דינא דמלכותא דינא" רק בדינים הקשורים לקרקע, אבל בנושאים אחרים לא אומרים דינא דמלכותא דינא, ואין לדין המלכות תוקף הלכתי, ויש אומרים ש"דינא דמלכותא דינא" בכל דבר.

הרב משה פיינשטיין ביאר שלפי כל השיטות אין אומרים "דינא דמלכותא דינא" בכל המקרים (אגרות משה חושן משפט ב' ס"ב) :

אבל נראה דודאי אף להסוברין דינא דמלכותא בכל דבר, היינו מה שנקבע מדינא דמלכותא בדיני קנינים ותשלומי הלוואות מהנכסים, שהוא חסרון להמלכות שיהיה חלוקי דינים בין אינשי לאינשי, שמזה אפשר לבא לידי קנאה ותחרות ומריבות. ואף שלא שייך זה לכאורה אלא בדיני שופטי המלך והמדינה, מכל מקום אולי יחוש המלך גם לזה שלא יהיו שופטים אחרים דנין באופן אחר, שגם כן אפשר יבא לערער על דיני המלכות. אבל בענינים שלא שייך זה, כגון בירושת הבת עם הבן שאין זה ענין מדיני כל כך, דהרבה אינשי מורישים כרצונם, וכן בנזקי בהמה שהתורה חייבה שאף אם הם פטרי, לא שייך זה לדינא דמלכותא. וכן חיובי שומרין ודיני שכנים ושלוחים ליכא בזה דינא דמלכותא דינא, וכן בדינים שבין איש לאשתו שגם כן אינו ענין מדיני ויכולה כל משפחה להתנהג כרצונה שלא שייך זה למלך ולא לתקנת בני המדינה.

אפילו לדעת אלו הסוברים ש"דינא דמלכותא דינא" בכל דבר, הכוונה היא לקניינים, הלוואות וערכאות (בתי משפט) של גויים, שעדיף שידונו בבית משפט כדי שלא יבואו לידי קנאה לתחרות, אולם יש נושאים, כמו ירושה ונזקי בהמה, שאף הרמ"א לא התכוון שאומרים עליהם "דינא דמלכותא דינא", מכיוון שאלו עניינים פרטיים, ולא שייך בהם "דינא דמלכותא דינא".

בהתאם, ייתכן לומר שגם בנידון דידן, הנחיות משרד הבריאות אינן מוגדרות כ"דינא דמלכותא דינא" הואיל והסברא "דיני קנינים ותשלומי הלוואות מהנכסים, שהוא חסרון להמלכות שיהיה חלוקי דינים בין אינשי לאינשי" אינה שייכת לגביהן.

סיכום 'דינא דמלכותא דינא'

למרות שלדעת רב הפוסקים "דינא דמלכותא דינא" חל גם בארץ ישראל וגם במדינה דמוקרטית, מכיוון שבידוד אינו קשור לממון, מיסים וכד', "דינא דמלכותא דינא" לא חל לגבי בידוד.

מראית עין

גם אם אין איסור להפר בידוד מצד "דינא דמלכותא דינא", ייתכן שיש איסור בהפרתו מצד מראית עין של מצוות שמירת הנפש. במשנה במסכת כלאים (ג', ה') כתוב:

נוטע אדם קישות ודלעת לתוך גומא אחת, ובלבד שתהא זו נוטה לצד זה, וזו נוטה לצד זה, ונוטה שער של זו לכאן, ושער של זו לכאן. שכל מה שאסרו חכמים, לא גזרו אלא מפני מראית העין.

המשנה אומרת שאדם יכול לזרוע שני מינים שונים בגומה אחת, בתנאי שמין אחד נוטה לצד אחד, והמין השני נוטה לצד השני, אך אם לא עושים כן, אסור לזרוע שני מינים שונים בגומה אחת, בגלל מראית עין.

בכריתות (כ"א עמוד ב') כתוב שלמרות שבשר דגים לא נחשב בשר, ולכאורה יהיה מותר לשתות את דמם, אסור לעשות כן. רש"י מסביר שהסיבה היא שהרואה את האוכל דם יכול לחשוב שמותר לאכול דם, ויבוא גם לעשות כן. בשבת (ס"ד עמוד ב') כתוב הכלל:

אמר רב יהודה אמר רב: כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין- אפילו בחדרי חדרים אסור.

ר' יוסף קארו כתב בשולחן ערוך (אורח חיים ש"א מ"ה):

מי שנשרו כליו במים הולך בהם ואינו חושש שמא יבא לידי סחיטה ולא ישטחם לנגבם מפני מראית העין שלא יחשדוהו שכבסן בשבת ואפילו בחדרי חדרים שאין שם רואים אסור.

לדעת השולחן ערוך, אדם שבגדיו נפלו למים, יכול להמשיך ללכת בהם ולא לחשוש שמא יסחטם, ולא ינגבם מפני מראית העין שלא יחשדוהו שכבסן בשבת.

בנידון דידן, אפשר לכאורה לומר שיחול איסור "מראית עין" על הפרת בידוד, מפני שאדם הרואה אדם אחר מפר בידוד, עלול בעקבות כך להקל ראש באיסור "ונשמרתם מאד לנפשותיכם".

אלא, שהמשנה ברורה כתב (שם, סעיף קטן קס"ה):

הטעם דלא חלקו חכמים בתקנתן. כתבו התוספות והרא"ש דוקא במקום שיש חשש שיחשדוהו הרואים שעשה איסור דאורייתא כגון כאן בכיבוס בזה אסור אפילו בחדרי חדרים מה שאין כן בדבר שהוא איסור דרבנן אפילו למה שיסברו הרואים לא החמירו לאסור בזה כי אם בפרהסיא.

המשנה ברורה כתב, שאיסור מראית עין הוא רק באיסורים מדאורייתא, אבל באיסורים מדרבנן אין אוסרים משום מראית עין. כפי שכתבנו לקמן, האיסור להזיק לאחרים הוא דאורייתא, ולכן נראה שיתכן שבנוגע להפרת בידוד שייך איסור מראית עין.

מעבר לכך, כתבו הפוסקים שבמקרים שלא נכתב במפורש בתלמוד שאסורים משום מראית עין, אין אוסרים אותם משום מראית עין (יביע אומר חלק ו' ח'). נראה כי חל איסור "מראית עין" על כל מקרה שנראה לאחרים שאסור לעשותו, האיסור בו הוא מדאורייתא וכתוב במשנה או בגמרא שאסור לעשותו משום מראית עין. לסיכום, מכיוון שחז"ל לא כתבו שיש לחוש ל"מראית עין" לגבי שמירת הנפש, נראה שאין לאסור הפרת בידוד משום 'מראית עין'.

שו"תים בנושא חובת השמירה בזמן מגיפה

לאורך השנים נכתבו שו"תים רבים בעניין חשיבות השמירה ממחלות ומגיפות. כאן הבאתי שניים מהם.

רבי עקיבא איגר בזמן מגיפת הכולרה

בשנת ה'תקצ"א (1831) פרצה מגפת הכולרה באירופה. ר' עקיבא איגר תיקן תקנות וענה על עשרות מכתבים שנשלחו אליו בזמן המגפה. בין השאר הוא כותב על האיסור לצאת מהבית בזמן המגפה והחובה להישמע לרופאים (אגרות ר' עקיבא איגר עמ' 126):

גם הזהרתי פעמים הרבה באזהרה אחר הזהרה שיהיו הנהגתם באכילה ושתיה כפי אשר סדרו ואשר שפטו הרופאים להזהר מזה, וירחקו כמטחוי קשת כאילו הם מאכלות אסורות, ולא יעברו על דבריהם אף כמלא נימא, ובכלל הזה להשמר מכל דבר ודבר כגון שלא לצאת בשחרית מביתו אליבא ריקנא, וההכרח לשתות חמים מקודם, והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא, ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם חס וחלילה התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא.

ר' עקיבא איגר כתב גם על התפילה בקבוצות קטנות (שם, עמ' 119):

אפשר להתפלל כתות וכתות ובכל פעם במתי מעט. ערך ט"ו אנשים, ויתחילו כאור הבקר ואחריהם כת אחרת, ויהיה מיוחד לאנשים אלו באיזהו זמן יבואו להתפלל שם, וכן במנחה.

הרב יצחק יוסף בזמן מגפת הקורונה

הראשון לציון הרב יצחק יוסף שליט"א נשאל על חובת הציות להנחיות הממשלה, וכתב בתשובתו:

חייבים להדגיש שיש לשמוע להוראות של רשויות הבריאות המוסמכות, וכל שאלו שהורו להם להיכנס לבידוד, אסור להם לצאת מבתיהם, אף לא לדבר מצוה, ועל פי ההלכה חייבם לשמוע להנחותיהם, שעושים כן בכדי למנוע את התפשטות המחלה. ולכן מי שעל פי ההנחיות עליו להיכנס לבידוד, ישהה בבידוד במשך שבועיים, עד שיתברר שאינו חולה כלל, ולא יצא אפילו כדי להתפלל בציבור, כי הוא פטור מכך,

הפרת בידוד שאין בה סכנה

'אונס רחמנא פטריה' (בבא קמא כ"ה עמוד ב, נדרים כז:), ויתפלל ביחידות. ואפילו שלא ישמע קריאת התורה בימי שני וחמישי, וביום פורים, מכל מכם הרי חובת קריאת ספר תורה היא חובת ציבור והוא אנוס .

סיכום

כפי שראינו לעיל, הכלל "דינא דמלכותא דינא" לא חל לגבי בידוד, מכיוון שרוב הפוסקים סבורים שאין "דינא דמלכותא דינא" בנושאים שאינם ממוניים. בנוסף, גם "מראית עין" אינו חל על בידוד, מכיוון שחז"ל לא הזכירו במפורש שיש מראית עין בנושא זה.

ברכה על תערובת דגן

הראל וינברג

ראשי פרקים:

- פתיחה
- רקע לסוגיה
- למה הדגן חשוב?
- באיזו צורה הדגן עיקר?
- האם צריך להחמיר לאכול תערובת של מיעוט דגן רק בתוך סעודה?
- מתי שני מאכלים שאכלם כאחד נחשבים תערובת?
- סיכום

פתיחה

חמשת מיני דגן הם: חיטה, שעורה, שיבולת שועל, שיפון וכוסמין. עיקר מאכלו של אדם והתבשילים שהוא מכין עשויים מהם. ידוע שבתערובת רגילה הולכם אחר הרוב, אך בדגן משום חשיבותו, גם אם הוא לא הרוב הוא עדיין יכול להיחשב העיקר וילכו לפיו לעניין הברכה. במאמר זה אשאל כמה שאלות:

- מהי תערובת דגן שברכתה מזונות?
 - מה מיוחד בתערובת דגן שאין בתערובת של ירקות?
 - האם יש להחמיר ולאכול תערובת דגן רק בתוך הסעודה?
 - איזה ערבוב הופך את החומרים לתערובת?
- המאמר יסקור את הנושאים הנ"ל החל מהגמרא דרך הראשונים ועד פסיקת האחרונים.

רקע לסוגיה

הגמרא בברכות (לו:): דנה בשאלה מה מברכים על דייסא:

חביץ קדרה וכן דייסא: רב יהודה אמר: שהכל נהיה בדברו, רב כהנא אמר: בורא מיני מזונות... רב יהודה אמר: שהכל, סבר דובשא עיקר, רב כהנא אמר: בורא מיני מזונות, סבר סמידא עיקר.

הגמרא דנה מה מברכים על דייסא, רש"י מסביר שהדייסא שבה נחלקו היא מאכל שעשוי מתערובת של קמח ודבש. המחלוקת היא האם הדבש עיקר ומברך שהכל או שהקמח עיקר ולכן

ברכה על תערובת דגן

מברך מזונות. רב יהודה סובר שהדבש עיקר ולכן מברך שהכל, ואילו רב כהנא סובר שהקמח עיקר ולכן מברך בורא מיני מזונות. מסקנת הגמרא:

כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות. השולחן ערוך פוסק כך להלכה¹, שכל תערובת שיש בה קמח נברך עליה מזונות

למה הדגן חשוב?

מצאתי בראשונים שתי סיבות לחשיבות הדגן, שגם במקרה שהוא לא הרוב, עדיין ייחשב העיקר ויקבע לעניין ברכה.²

א'. הטור כתב (אורח חיים סימן ר"ח) שמתוך חשיבותם של המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, קבעו להם ברכה בפני עצמם. אפילו שרק חיטה ושעורה מוזכרות בפסוק "ארץ חיטה ושעורה" (דברים ח', ח'), חמשת מיני דגן חשובים כיון שהכוסמין הם מין חיטים, ושיבולת שועל ושיפון הם מין שעורים.

ב'. הטור מוסיף עוד טעם, שעליהם יחיה האדם, ואם עשה מהם פת מברך המוציא, לכן אף בתבשיל קובעים הם ברכה לעצמם. וכן כתב הלבוש (אורח חיים סימן ר"ח, סעיף א') שהסיבה שדווקא חיטה ושעורה יוחדו משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, שקבעו להם ברכה בפני עצמם, היא מפני שעליהם יחיה האדם והם עיקר מזונו. הט"ז כותב את שני הטעמים.

באיזה צורה הדגן עיקר?

ישנן שני שיטות בראשונים מהי סיבת ההוספה שתהפוך את הדגן לעיקר. דעת בעלי התוספות (ברכות לו: ד"ה כל) היא:

שנותנים קמח לתוך שקדים שעושין לחולה אם עושין אותו **כדי שיסעוד הלב** אז צריך לברך בורא מיני מזונות.

על פי התוספות הסיבה שתערובת קמח ושקדים ברכתה מזונות, היא מפני שהקמח בשקדים בא להשביע, "כדי שיסעוד הלב". אמנם, לפי זה, רק אם הוא בא להשביע הוא נחשב עיקר, ואם הוא יבוא לדבק הוא לא ייחשב עיקר.

דעת הרמב"ם (הלכות ברכות פרק ג' הלכה ו') היא:

שכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל הרי זו טפלה. אבל אם עירב **כדי ליתן טעם בתערובות** הרי הוא עיקר.

¹ אורח חיים סימן ר"ח סעיף ב'.

² מהלשון "כל שיש בו" מבין הרא"ש (ברכות ו', ז') שבסוגייה מדובר על מיעוט דגן ורוב דבש, ואפילו כשהדגן מיעוט, אולי הוא יהיה עיקר ויקבע לפיו סוג הברכה.

על פי הרמב"ם, אם הדגן נותן טעם, כלומר מטרת הוספתו היא כדי "ליתן טעם בתערובת" אז הוא נחשב עיקר. הרמב"ם נותן כמה שורות לאחר מכן דוגמה, שאם נותנים חיטה (דגן) "כדי לדבק" הדבש נחשב עיקר ולא החיטה.

המשנה ברורה פוסק את שני הטעמים להלכה.

במקרה עליו מדבר המשנה ברורה מדובר על מקרה שבו מברך שהכל, והמשנה ברורה כותב שהסיבה שמברכים שהכל היא מפני שהקמח לא בא לסעוד (ולכן לפי דעת התוספות אינו עיקר) וכן לא בא לתת טעם (ולכן לפי דעת הרמב"ם אינו עיקר), אלא נועד לדבק:

(ח) אלא לדבקו וכו' – רוצה לומר **שלא בא להטעים התבשיל ולא לסעוד הלב**, רק

שיהא התבשיל מדובק, לא חשיב ובטיל לגבי התבשיל אפילו נתן לתוכו קמח הרבה.

הלכה למעשה על פי השולחן ערוך והמשנה ברורה, ברכה ראשונה על תערובת דגן תהיה תלויה בתפקיד הדגן. אם הדגן נותן טעם או בא להשביע מברך בורא מיני מזונות, אבל אם תפקיד הדגן הוא רק להסמיך את העיסה מברך שהכל.

וכן משמע מהבאר היטב והט"ז על סעיף ג'.

האם צריך להחמיר ולאכול תערובת של מיעוט דגן רק בתוך סעודה?

תוספות (ברכות לו: ד"ה כל) כותבים שעדיף לאכול תערובת דגן בתוך הסעודה³.

השולחן ערוך (אורח חיים סימן ר"ח סעיף ג') פסק כמו התוספות להלכה:

כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושים כן כדי שיסעוד הלב, מברך בורא מיני מזונות, ואם לדבק בעלמא, אינו מברך בורא מיני מזונות. וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממנה.

כלומר, תערובת של שקדים וקמח, אם עשוה כדי לסעוד הלב – ברכתה מזונות, ואם כדי לדבק – שהכל. השולחן ערוך מוסיף שיותר טוב לאכול את התערובת בתוך סעודה, כך שנפטר עליה כבר מברכת המוציא, ולא יצטרך להיכנס למצב שהוא מסופק מה לברך.

המשנה ברורה מביא קושיה בשם האליה רבה וגם מתרץ אותה.

האליה רבה התקשה למה המחבר (השולחן ערוך) לא כתב את אותו דין ש"טוב להחמיר ולגמעו בתוך סעודה" גם על המקרה בסעיף ב'⁴ שמערבבים קמח ודבש וכדו' אלא כתב שטוב להחמיר רק בתערובת של שקדים ודגן.

³ "וכן קלייריט"ש בלע"ז שעושים מקמח ומים או מחלב מברכין עליהם בורא מיני מזונות וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כרישים וכן לתוך שקדים שעושים לחולה אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב אז צריך לברך בורא מ"מ ואם לדבק בעלמא אינו צריך לברך בורא מ"מ וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממה נפשך".

⁴ "חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא אפילו עירב עמהם דבהרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבק ולהקפותו בטל בתבשיל.

ברכה על תערובת דגן

הוא תירץ שדווקא בתערובת של שקדים וקמח צריך להחמיר, מכיוון שבתערובת הזאת ספציפית יש ספק האם הקמח מעורבב כדי לדבק או בשביל לסעוד הלב, ולכן הדין שטוב להחמיר אינו קשור לסעיף ב' ששם אין ספק האם בא לדבק או לסעוד הלב. קושייה נוספת על הפתרון של תוספות, לאכול את תערובת השקדים והקמח בתוך הסעודה, היא קושייה של ר' עקיבא איגר (הגהות לאורח חיים, סימן ר"ח סעיף ג').

ר' עקיבא איגר מקשה שהפתרון של תוספות אינו פותר את הבעיה, כי אם תערובת השקדים והקמח היא כדי לדבק ולא בשביל לסעוד הלב, אז השקדים עיקר, וברכת המאכל היא בורא פרי העץ, וצריך לברך עליהם בתוך הסעודה, כמו כל פרי שצריך לברך עליו בתוך הסעודה. המשנה ברורה כתב לתרץ את קושיית ר' עקיבא איגר (סימן ר"ח סעיף קטן י"ג):

נראה ליישב דכיון שהוא חולה וצריך להשקדים עיקר קביעת סעודתו לכתחלה הוא עליהם והו"ל כקובע סעודתו על הפירות דאינו מברך עליהם וכדלעיל בסימן קע"ז סעיף ג' עיין שם.

לא מברכים על התערובת הזו בתוך הסעודה מכיוון שמדובר בחולה שקובע סעודה על השקדים, וראינו בסימן קע"ז סעיף ג'⁵ שאם קובעים סעודה על פירות לא מברך עליהם בתוך הסעודה. אז מצד הספק שאמורים לברך מזונות, פטור, כי פטר את תערובת השקדים והקמח בברכת המוציא, ומצד הספק שצריך לברך בורא פרי העץ, פטור כי עיקר סעודתו על הפירות. הטי"ז והבאר היטב (על סעיף ג') כותבים שהסיבה שבתערובת של שקדים וקמח יש ספק מיוחד האם הקמח בא לדבק או להשביע, היא מפני שבתערובת הזאת הקמח הרוב אבל הוא בא לדבק. במקרה הזה יש ספק האם ללכת אחר הרוב והקמח יהיה העיקר או שמכיוון שהקמח בא לדבק אז הוא נחשב טפל אפילו שהוא הרוב ויצטרך לברך בורא פרי העץ.

מתי שני מאכלים שאכלם כאחד נחשבים תערובת?

מתי שני מאכלים שאכלם כאחד נחשבים תערובת לעניין ברכה, ויברך רק על העיקרי מבניהם? שולחן ערוך (סימן קס"ח סעיף ח')⁶:

אותם ריקים דקים שנותנים מרקחת עליהם הם טפלים לגבי המרקחת וברכת המרקחת פוטרתן.

המשנה ברורה:

(מה) הם... דבמדינותינו שנותנין מרקחת על הדובשנין, [שקורין לעק"ך פלאדי"ן] שטובים הדובשנין למאכל בעצמן, אם כן כונתם גם בשביל אכילת הדובשנין, וממילא הם העיקר ומברך עליהם במ"מ ופוטר המרקחת...

⁵ "ואם קובע ליפתן סעודתו על הפירות הו"ל הפירות כדברים הבאים מחמת הסעודה ואפילו אם אוכל מהפירות בתחלת סעודתו בלא פת אינו מברך לא לפנייהם ולא לאחריהם".

⁶ ראה דיון מקביל בשולחן ערוך סימן רי"ב סעיף ב'.

מרקחת – גלידה או דג מלוח למשל, והיא הדבר שנותן את עיקר הטעם, וברכתה שהכל. **רקיקין** – קרקר או גביע גלידה בלי טעם, שאוכלים אותו רק כדי לא להתלכלך מהמרקחת, וברכתו מזוונות.

דובשנין – גביע גלידה או קרקר עם טעם, שמשמשים כבסיס שעליו מניחים את המרקחת. ברכתו מזוונות.

השולחן ערוך כותב שהמרקחת עיקר ומברכים רק עליה ולא על הרקיקין, כלומר מברכים שהכל. המשנה ברורה, הבאר היטב וכך גם המגן אברהם מסבירים שהמרקחת עיקר מפני שהרקיקין נאכלים רק כדי שהידיים לא יתלכלכו ואין להם משמעות בפני עצמם. אבל, מוסיף המשנה ברורה, וכמוהו כותב הבאר היטב בשם המגן אברהם, מכיוון שאנחנו נוהגים לשים את המרקחת על דובשנין שיש להם משמעות בפני עצמה, טעם בפני עצמו ואפשר לאכלם בפני עצמם אז הדובשנין עיקר ומברכים מזוונות⁷. המשנה ברורה מסייג, שבמקרה שבו אפה את הדובשנין ואת המרקחת בנפרד יברך על שניהם כי ברור שבכוונתו לאכול את שניהם.

יוצא שלפי הכרעת המשנה ברורה על גביע גלידה או קרקר עם דג מלוח מברך שתי ברכות. על 'עד חצות' (ביסקוויט שיש עליו שוקולד) נברך מזוונות מפני שהביסקוויט עיקר וזה נחשב שנאפה ביחד⁸. אותו דין יהיה גם לפסק זמן, כיף כיף ודומיהם⁹.

באתר הלכה יומית (הלכה ליום חמישי כ"ה חשון תש"ע) הרב יעקב ששון מביא את הרב עובדיה יוסף שחולק על המשנה ברורה. מדובר על מקרה שהביאו לפני קרקר ודג. בשורות שלפני הרב יעקב ששון הביא את שיטת המשנה ברורה שמכיוון שהקרקר והדג מיוצרים בנפרד מברכים על כל אחד מהם בפני עצמו:

אולם מרן הרב עובדיה יוסף שליט"א (בשו"ת יביע אומר ח"ז או"ח סימן לג) כתב לחלוק על דבריהם, ולדעתו לעולם כל שבשעת האכילה אוכל את שניהם יחד, אין זה משנה מה שבתחילה היו עומדים כל אחד בנפרד, אלא מברך על העיקר שהוא מין המזוונות, ופותר בברכתו את ברכת הדג.

הוא כותב שהרב עובדיה יוסף חולק וכותב שכל זמן שבשעת האכילה אוכל ביחד זה נחשב מעורב ולכן יברך מזוונות ויצא ידי חובתו גם על הדג.

⁷ המשנה ברורה מביא מקרה של מאכל שנקרא לעקא"ך, שהוא חשוב בפני עצמו. ערוך השולחן (סימן רי"ב סעיף ח') גם כותב שלעקא"ך עיקר כי המרקחת רק באה להוסיף לו טעם.

⁸ יש לדון האם עד חצות נחשב שנאפה יחד או לא. במשנה ברורה מהדורת דרשו (סימן קס"ח, סעיף ח', סעיף קטן מ"ה, הערה 36) כתוב בשם הרב אלישיב שעוגה שנאפתה בפני עצמה, ואז שמו עליה פירות וחזרו ואפו אותה עוד קצת, נחשב אפייה ביחד. לפי זה גם עד חצות ייחשב תערובת של אפייה ביחד, כי במאכל זה אופים את הביסקוויט, ואחר כך ממיסים שוקולד ומחברים אותו עם הביסקוויט, בשונה מקרקר עם דג ששם זה רק תערובת על ידי הנחה ולא תערובת על ידי חיבור.

⁹ וכך ראיתי שפסק באתר הידברות הרב הלל מאירס לגבי פסק זמן.

- הגמרא מביאה מחלוקת מה מברכים על תערובת של דבש וקמח ודומיה ופוסקת לברך מזונות, וכן פסק השולחן ערוך. החידוש של הסוגייה הוא שאע"פ שהדגן מיעוט, הוא ייחשב עיקר, מפני שהוזכר בפסוק "ארץ חיטה ושעורה".
- המשנה ברורה, על פי דברי הראשונים, פוסק שאם הדגן בא להשביע או לתת טעם – ברכת התערובת מזונות. אם הדגן בא לדבק – ברכתו שהכל.
- השולחן ערוך כותב על תערובת של שקדים וקמח שטוב להחמיר לאכלה בתוך הסעודה. מכיוון שהמרקחת עיקר מברכים רק עליה ולא על הרקיקין.
- המשנה ברורה פוסק שרק במקרה שבו המזונות ראויים למאכל בפני עצמם, רק אז נחשבים עיקר ויקבעו את הברכה.
- לפי המשנה ברורה, רק אם נאפה יחד נחשב תערובת. לפי הרב עובדיה יוסף, כל שנאכל יחד נחשב תערובת.