

תגובות והערות

עוד בעניין הורים זהים ומכשירי חשמל בשבת

לכבוד מערכת 'המעין'. ברצוני להעיר על דברים שהובאו בגיליון 'המעין' 209 [ניסן תשע"ד; נד, ג] במאמר 'תאומים כהורים לבן סורר ומורה' (עמ' 61 ואילך) ובמאמר 'הגדרת מלאכת מכה בפטיש והקשרה לחשמל בשבת' (עמ' 67 ואילך).

א. הורים זהים

הרב ישראל דנדרוביץ הביא את קושיית השפת אמת משני השעירים שהיו שווים במראה ובקומה, למרות שהורי הבן הסורר והמורה לא יכולים להיות שווים במראה ובקומה.

אך לענ"ד יש להבדיל בין אדם לבהמה. אדם נברא בצלם ולכן פרצופיהם שונים, וכדברי הגמ' (סנהדרין לז, א) 'להגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד כולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו' וכו'. ומכיוון שלכל אדם פרצוף ייחודי משלו מתירים עגונה על סמך פרצוף פנים. ובפרט זכר ונקבה, לא יתכן כמעט שיהיו זהים בקול ובמראה (תאומים זהים חייבים להיות מאותו המין). מה שאין כן שתי בהמות, אין להן מראה ייחודי, ובפרט שני שעירים זכרים ייתכן בהחלט שהם יהיו דומים במראה ובקומה.

ב. מכשירי חשמל בשבת

הרב דרור פיקסלר נוטה להתיר הפעלת מכשירים חשמליים בשבת שאינם עושים מלאכה, כגון נורות לד. עיקר טענתו היא שאין בנורות אלו שום צד של 'מבעיר', וכן שאין בהפעלתם משום 'מכה בפטיש' כי אין כאן גמר מלאכת הכלי אלא רק שימוש בכלי. אולם הוא מתעלם (חוץ מאיזכור אגבי בהע' 24) מהגדרתו של ר"י שמלקיש בעל 'בית יצחק', שדעתו היא מיסודות הלכות שבת של הדורות האחרונים, שהפעלת מכשיר חשמלי כגון טלפון יש בה משום מוליד. גם הגרשז"א שלא קיבל את טיעונו של החזו"א שהפעלת מכשיר חשמלי אסורה מהתורה משום 'בונה' או 'מכה בפטיש', לא התיר למעשה שום הפעלת מכשיר חשמלי, והדבר אסור, גם לדעתו, לפחות מדרבנן, משום מוליד (ועי' במאמרו של הרב ישראל רוזן על חיישנים אלקטרוניים בשבת, ב'אמונת עתיד' 102, שבט תשע"ד).

הרב פיקסלר מוסיף טיעון עקרוני, שלדעתו הוא הרקע למדיניות הפסיקה הראויה היום בהלכות שבת; לפני מאה שנה היה צורך להחמיר, לפי השערתו, במכשירים חשמליים, בגלל החשש שישודות השבת עלולים להתמוטט חלילה, כי חלק גדול מהמכשירים היו בנויים על איסורי הבערה מדאורייתא, כגון נורת הליבון וכד', אך עתה יש מקום לדעתו להקל במכשירים שאין בהם מלאכה, כי ברוב המכשירים האלו אין

היום הבערה האסורה מן התורה. אולם לענ"ד אדרבה, דווקא בגלל ריבוי המכשירים שאין בהם מלאכה ברורה יש לאסור את השימוש במכשירי החשמל, שאם לא כן כל מערכת שמירת השבת עלולה להתמוטט חלילה. לדוגמא, הטלפון: עם המצאת הטלפון לפני כמאה שנה היו שניסו לומר שאין להגדיר את הפעלתו כמלאכה אסורה, והיו אף מגדולי ישראל שנטו להתיר את השימוש בו (כרי"מ עפשטיין בעל ערוה"ש ועוד). אולם רוב מניין ורוב בניין של הפוסקים ראו בעיני הנשר שלהם מה עלול לקרות לשבת אם מכשיר כמו הטלפון יפעל בשבת. מאה שנה אחרי כן צריכים כולנו, כולל מי שסבר אולי בזמנו להתיר את השימוש במכשיר, להודות להלל ולשבח את החכמים שאסרו את השימוש בטלפון. איך הייתה נראית השבת אילו חלילה היו אמצעי התקשורת ממשיכים לפעול בשבת כבחול? הטלפון והפקס, הרדיו והטלוויזיה, האינטרנט והדוא"ל והפלאפונים וכו' וכו'. מה היה נשאר מאווירת השבת? ב"ה שבשבת כל הסמבטיון הזה שובת ומאפשר לנו להתנתק מחיי החול, על טרדותיהם ומתחיהם, ולהמיר את התקשורת המלאכותית החיצונית בתקשורת פנימית אישית ומשפחתית רווית קודש.

מה שהנחה לענ"ד את הפוסקים לפני מאה שנה, וצריך להנחותנו גם היום, הוא הדיבר הרביעי – **"זכור את יום השבת לקדשו"** מצות "זכור" באה לשמור את השבת שלא תטבע בפרשנות פורמליסטית שתוצאותיה עלולות למחוק את השבת חלילה. 'זכורו מאחר שבא להשיכחו'. השבת אינה רק מנוחת הגוף (=שמור) אלא בעיקר מנוחת הנפש (=זכור). אין צורך לענות על צלצול הטלפון, אין חובה להשיב על דוא"ל, אין הכרח לסמס חזרה. מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח, מנוחה שלמה. כמה אומללה שבתם של כל המתקשרים גם בשבת! לבי לבי על חילוליהם את השבת – הטלפון המצלצל, הרדיו המבשר כל חצי שעה חדשות, הסמ"ס הממסמס את מנוחת השבת – מעי מעי על חלליהם הרוחניים והחברתיים.

המקור להנחה זו של הפוסקים הוא הרמב"ן בפירושו לפסוק "יהיה לכם שבתון" (ויקרא כג, אד): "נצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה בו אפילו מדברים שאינם מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ויהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביום טוב ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנווני מקיף והשולחנים על שולחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן... לכך אמרה תורה "שבתון", שיהיה יום שבתה ומנוחה, לא יום טורח". לכן, היא הנותנת, דווקא משום כך יש צורך לגדור גדרים ברורים ולמנוע הפעלת מכשירים, גם כאלו שאין בהם מלאכה מוגדרת, שאם לא כן השבת תיהפך לחול חלילה. זאת אחריותנו כלומדי הלכה ומלמדיה. ועם זאת, אין הדבר מונע את ההיתר להפעיל מכשירים חשמליים במקרים חריגים של סיכון, חולי וצער גדול. בשם הגרשז"א מוסרים שהתבטא בלשון זו: לאדם בריא השימוש במכשירי חשמל אסור בשבת **מהתורה**, עבור חולה האיסור הוא **מדרבנן**, ובמקרים מסוימים הוא מותר. אין כאן סתירה, אלא הבחנה עמוקה בין "זכור" ל"שמור". התורה בכונה ניסחה את הדברים במשמעות כפולה. עבור חולה יש להסתפק ב"שמור", ועבור כלל ציבור הבריאים קיים גם ה"זכור". כן יש לחלק בין מכשיר שמיעה של כבד שמיעה, שהותר כדי שלא יהיה מנותק במשך השבת מכל סביבתו, לבין מכשירים אחרים המיועדים לאנשים בריאים, וכן יש לחלק בין פעולה בצנעא שאיש לא חש בה לבין

מלאכה בפרהסיא שיש בה אוושה מילתא. לכן יש לענ"ד להחמיר בדין הפעלת מקלור (סטיקלייט) בשבת למרות שאין בו הבערה, ויש מקום להקל בחימום בדרך דומה - כי החימום לא מורגש בחוש הראיה (אם כי לענ"ד גם חימום יש לאסור, כמו שאסרו להוליד ריח בשבת, למרות שאינו מורגש בחוש הראיה, ע"פ ביצה כג, א; ועל' בספר באוהלה של תורה ח"ה סי' כו).

ברוח זו רצה הגר"מ פיינשטיין לאסור את השימוש בשעון שבת, למרות שעקרונות אוטומציה מותרת בשבת (כי האדם לא עושה דבר אלא המלאכה נעשית מאליה). הוא השווה את כינון השעון מע"ש לאמירה לנוכרי, שהרי אסור לומר לנוכרי אפילו בע"ש לעשות מלאכה עבורנו בשבת. הוא מדייק מלשון הרמב"ם שישעיהו הנביא באומרו "אם תשיב משבת רגלך... ודבר דבר" לא **חידש** הלכה מעצמו אלא **פירש** את כוונת התורה. זו הייתה סמכותו של ישעיהו כת"ח להבין את משמעות המצוה לזכור את השבת. אומנם את מצות "שמור" יכול אדם לכאורה לקיים גם ע"י הפעלת שעון שבת בע"ש, והשבת נשמרת באופן פורמלי, אך רוח השבת יצאה ממנה. את מצות "זכור" אינו מקיים. שימוש מוגבל בשעון שבת, כגון הארה וכיבוי, מותרים גם לדעתו, אך מלאכות אחרות, שפעילותן עלולה לפגום באווירת השבת, אסורות. אומנם רוב הפוסקים לא קבלו את דעתו זו, אך חשוב לזכור את אזהרתו. אם השימוש בשעון השבת יורחב מעבר לשימוש העכשווי בו, שהוא מצומצם ביותר, ויגבר החשש לריקון אווירת השבת חלילה, יהיה צורך לאסור את השימוש בו. כמה גדולים חכמינו היודעים לשמור על האיזון הנכון שבין ה"שמור" ל"זכור", כי רק כך נוכל גם אנו לשמור את השבת וגם לזכרה. ברוך שחלק מחוכמתו ליראיו.

יעקב אריאל
רב העיר רמת גן

★ ★ ★

עוד בענין קבורה בקומות

למערכת 'המעין' שלום רב.

בגיליון האחרון התפרסם מאמר מאת הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר תחת הכותרת "קבורה ב'מערות קבורה' מודרניות" ('המעין' גיל' 209 [ניסן תשע"ד; נד, ג] עמ' 18 ואילך). נכתב בו בין השאר כך (עמ' 24): "יש כנראה חילוקי דעות בין גישת הרבנות וגישת החברות קדישא. הרבנות רוצה שהקברים יהיו כולם בתוך האדמה, והחברות קדישא טוענות שההוצאה לבניית קומות בתוך האדמה כל כך יקרה שאי אפשר לעמוד בכך. אחת הטענות של הרבנות היא שקיימת סכנה, בעיקר בארץ בה עדיין אנו במצב מלחמה, וגם קיים תמיד חשש לרעידות אדמה, שאם בית קומות כזה יתפרק או ייהרס באמצעות פיצוץ יתפזרו כל העצמות באופן שאין לשער, בעוד אם ייהרס בית קומות כזה בתוך האדמה יישארו הנפטרים לפחות קבורים".

כמי שעוסק בנושא זה חובתי להעיר שלא ברור לי לאיזה מוסד רבני מתכוון הכותב הנכבד בדברו על גישת 'הרבנות'. הרבנות הראשית לישראל פסקה בכ"א אב תשמ"ז כי

מותר לקבור בקבורה שמעל הקרקע, ובתאריך כ"ז טבת תשנ"ג חזרה שוב על היתר זה, והדברים רשמיים ומתועדים. כמו כן נמצא בידי מכתב מאת הרב הראשי הראשון לציון הרב מרדכי אליהו זצ"ל מתאריך ז' באלול תשנ"ו המתיר קבורה זו. גם הראשון לציון מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספרו יביע אומר חלק ט יו"ד סי' לד הכריע להיתר, והדברים הובאו בספר ילקוט יוסף אבלות (מהדורת שנת תשס"ד-תשס"ז) עמוד תשי בראיות רבות. להבדיל בין חיים לחיים גם הרב הראשי הראשון לציון הרב אליהו בקשי דורון שליט"א במכתבו מיום ח' באב פירט את הסכמתו לנושא, וכן הגאון הרב יצחק מאיר שכטר שליט"א בספרו "ישיב יצחק" מסימן מא ועד לסימן מט בירר את היסודות ההלכתיים המתירים קבורה זו. גם הראשון לציון הרב שלמה עמאר שליט"א התייחס להיתר קבורה כזו במאמר בתחומין כרך כז. חשוב לציון כי שיטת קבורה זו הונהגה לראשונה בארץ בחברה קדישא חיפה לפני שנים רבות, על ידי נשיאה הרב יעקב רוזטל זצ"ל אב"ד חיפה. יתר על כן, מעולם לא שמעתי מהגורמים העוסקים בנושא כי קיים חשש שרעידת אדמה תהרוס את הקברים הבנויים לגובה. נהפוך הוא, הדרישות הטכניות מחייבות את המהנדסים להקים מבנה עמיד לרעידות אדמה, והחברה המקימה את מבני הקבורה בתל אביב נותן אחריות לעמידות המבנה לשלוש מאות שנה.

אפרט בקיצור נמרץ את העקרונות ההלכתיים שעליהם מבוססת צורת קבורה זו:

- א. הרווח בין הקברים: אם קיימת בין הקברים מחיצת בטון - מספיק שיהיה ביניהם רווח של שש אצבעות (=12 ס"מ) בלבד. כך דעת הגהות רע"א ביו"ד סימן ששב, וכן פסק בשו"ת בית יצחק סימן קנג, ובדעת תורה חו"מ סימן קנה סעיף יח. וכן כתב בגשר החיים עמוד רצג, ובשבט הלוי חלק ה סוף סימן קעג. המנהג בחברות קדישא הוא לעשות הן מחיצה מבטון (=צונמא) והן הרחקה של שלושה טפחים כדי לצאת ידי כל הדעות.
- ב. האם מותר לקבור באדמת מילוי שאינה הקרקע הטבעית באותו מקום? בשו"ת ישיב יצחק יורה דעה סימן מד האריך להוכיח שמוותר, וכתב: "וכבר נהגו מקדמת דנא לקבור בקרקע מילוי, וכן נהגו בכל ח"ק בירושלים".
- ג. קבר של בנין מעל הקרקע: קבורת מת בבנין שמעל הקרקע מוזכרת בש"ס הרבה פעמים בעיקר בדיני טומאת קבר, וכן בשולחן ערוך יו"ד סימן שסד. וכתב בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן קמד: "ובשו"ע סימן שס"ד סע' א' הוזכר סתם קבר של בנין, משמע דשייך שיהיה קבורה למעלה מן הקרקע", ועוד בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן קמב "בהר שנעשה אף ע"י אדם הוא קרקע מממש, והויא כקבורה בקרקע מממש". למעשה בקבורה בקומות כל נפטר מונח על שכבת עפר ומכוסה בשכבת עפר, שכבת עפר זו מחוברת לקרקע עולם משני צידי הקבר, והמרחק בין נפטר לנפטר בקבורה לגובה הוא שלושה טפחים עפר בנוסף לקיר בטון המבדיל בין הנפטרים. כך, שקבורה זו, לענ"ד, עונה על כל דרישות ההלכה בעניין זה.

בכבוד רב

הרב יעקב רוז'ה

רב חברה קדישא ת"א-יפו,

חבר מועצת הרבנות הראשית לישראל

★ ★ ★

עוד בעניין פסקי השמיטה של הגרי"ש אלישיב זצ"ל

ידידי ובן דודי הרב מרדכי עמנואל שליט"א פרסם בגיליון 'המעין' ניסן תשע"ד (גיל' 209; נד, ג) עמ' 79 ואילך לקט פסקי שמיטה מאת הגרי"ש אלישיב שנאספו אצלו במהלך השמיטות הקודמות. הפסקים חשובים ומעניינים, אך יורשה לי להעיר הערה כללית הנוגעת להסתמכות על פסקים אלו והדומים להם.

המלאכות בהן יש לפסוק בשנת השמיטה להיתר או לאיסור מתחלקות לארבע רמות:

1. מלאכות האסורות מעיקרן מהתורה – בעיקר זריעה וזמירה – שאין להתירן, גם לא במקום הפסד.
2. מלאכות שיש מחלוקת אם הן אסורות בעיקרן מהתורה, כגון חרישה, זמירה בשאר אילנות, דילול פירות, זמירה בכרם באופן שונה משאר השנים ועוד, שלכתחילה ראוי להתייחס אליהן כאל מלאכות האסורות מהתורה.
3. מלאכות האסורות מדרבנן, שלדעת חלק מהראשונים ולדעת החזו"א יש מקום להתירן במקום הפסד, שאת שיעורו כמובן יש להגדיר – האם הכוונה דווקא להפסד של האילנות, או גם להפסד של הפירות או אולי אפילו רק הפסד של חלק מהפירות (קיימות עדויות אמינות שבניגוד למשתמע בדברים שבכתב – הרי שבע"פ החזו"א הקל בהפסד שמגיע לשיעור שישיית מהפירות).
4. פעולות שאינן בגדר מלאכות כלל, והן מותרות גם בהפסד ובצורך קטנים יחסית.

והנה, במאמרו של הרב מרדכי עמנואל קיים לעתים חוסר בהירות אם מדובר באיסור גמור – או באיסור שיש מקום להתירו במקום הפסד, ובפסקים אחרים לא ברור אם מדובר בהיתר מוחלט – או במלאכה שהותרה רק בגלל הפסד. הדברים במאמרו נפסקים בסכינא חריפא לאיסור או להיתר, כאשר למעשה בחלק גדול מהמקרים הדבר תלוי בשיקול הפוסק או בית הדין ובמציאות בה מדובר – האם מדובר בהפסד שמצדיק להתיר את המלאכה, או שלא מדובר בהפסד משמעותי ולכן יש לאסור.

אינני בא לפקפק בעדויות עצמן שכך השיב הרב אלישיב זצ"ל במקרים מסוימים, אך ברור לי שהדברים נאמרו במציאות מסוימת שייתכן ואין להקיש ממנה על מציאות אחרת, דהיינו שיתכן שפסקים לאיסור נאמרו במציאות שבה ההערכה הייתה שלא מדובר בהפסד המצדיק להתיר את המלאכה, לעומת פסקים אחרים להיתר שנאמרו בהערכה שמדובר בהפסד המצדיק את עשיית המלאכה. כל עוד לא ברורה המציאות לגביה נפסקו פסקים אלו אין שום אפשרות להקיש מפסקים אלו למקרים אחרים, לא להקל ולא להחמיר.

אדגים זאת בשלוש דוגמאות:

1. גיזום לצורך הכנסת אור ועל מנת לאפשר לריסוס להגיע לפירות – במאמר (עמ' 79) מובא שבאגס מזן קוסטייה גיזום כזה מותר למרות שהוא גורם גם לצימוח, כשהנימוק לכך הוא שיעיקר מטרת הגיזום היא "לאוקמי" שמותר, והצימוח שנגרם "איננו לצורך השביעית". לעומת זאת, בתפוח הפסיקה שונה לחלוטין, וז"ל (עמ' 83): "אסור לגזום מלמעלה 'טופינג'... כדי להכניס אור וכדי למנוע התנוונות הענפים וכדי לאפשר ריסוס, אלא יש להוריד את הענפים עד לבסיס בשבירה".

מבחינת איסורי שמיטה ברור שמדובר באותה מלאכה ובאותה תכלית, ואם יש הבדל

בין תפוח לאגס הרי שזה לטובת התפוח שבו הגיזום הזה נעשה ע"י הקצרה מכנית לא מדויקת, שקלה יותר מזמירה ידנית מכוונת ומדויקת כפי שנעשה באגס, ובאגס אף מודגש שהגיזום גורם לצימוח אסור. ברור שאם יש מקום להתיר את הגיזום באגס ק"ו שיש להתיר אותו בתפוח, והשיקול הוא רק אם אכן מדובר במלאכה שניתן לוותר עליה מבלי לגרום להפסד משמעותי או שלא. ועניין זה נתון לשיקול דעתו של בית הדין בכל מקרה ומקרה לגופו בהתאם למציאות המשתנית, ולעתים הדבר ייאסר ולעתים הדבר יותר הן בתפוח והן באגס.

ועוד, אף שנאסר שם לגזום בתפוח לצורך הכנסת אור ועל מנת לאפשר ריסוס, הרי שהדבר הותר אם הגיזום נעשה ידנית בשבירת הענפים עד לבסיס. והדברים אינם ברורים, שהרי אם גיזום "טופינג" מכני לא מדויק יש בו חשש זמירה האסורה מהתורה – ק"ו שאין כל מקום להתיר גיזום ידני באגס, ואם ברור ופשוט שגיזום כזה אסור רק מדרבנן – הרי שיש מקום להתירו במקרה של הפסד גם אם הוא נעשה כרגיל. היתרון ההלכתי בשבירה הינו בזמירה בכרם או בגיזום שנועד לצימוח, שבהם קיים איסור או ספק איסור שעיקרו מהתורה, ואז השבירה עד לבסיס מורידה את האיסור מרמה של דאורייתא לדרבנן, וממילא הדבר מותר למניעת הפסד; אך במקרה שמדובר מראש על גיזום שאיננו אסור מהתורה – לכאורה אין כל צורך וכל תועלת לשבור את הענפים במקום לגזום אותם.

2. דילול פירות לצורך קבלת פרי גדול יותר – באגס נפסק (עמ' 79 הע' 2) שהדבר אסור, וכך גם באפרסק (עמ' 80). לעומת זאת בשסק (עמ' 82) נפסק שהדבר מותר, וכן הותר דילול באפרסק כשהוא נעשה בזמן הפריחה. הקורא עלול לחשוב שיש הבדל בין אגס ואפרסק בהם הדילול אסור ואילו בשסק או בפריחה הדילול מותר. ולא היא. הדילול הוא מלאכה שאסורה גם אם היא נעשית בפריחה, אלא שבפריחה האיסור הינו מדרבנן, ואילו כאשר מדללים פירות יש בכך חשש לאיסור שעיקרו מהתורה של איבוד פירות שביעית, או כפי שהוזכר בדבריו של הרב עמנואל (עמ' 80) – חשש קטיף לצורך עבודת האילן.

השאלה היא מה יקרה ללא דילול – האם יגדלו פירות קטנים שאינם ראויים לאכילה או שהעץ יקרוס תחת עומס הפירות הרבים, כשבמקרים אלו אין ספק שיש להתיר את הדילול – או שגם ללא הדילול יגדלו פירות ראויים לאכילה וגם העץ לא יקרוס, אך הפירות לא יהיו ראויים לשיווק, מכיוון שהציבור שלמענו פועל בית הדין מחפש פירות גדולים ויפים יותר, ולפירות הקטנים אין דורש. גם במקרה כזה כנראה ניתן לדלל, וכפי שנכתב לגבי שסק שמוותר לדללו כדי לקבל פירות הראויים לשיווק. במקרה הראשון (חשש לצמיחת פירות שאינם ראויים לאכילה או קריסת העץ) בוודאי שיש להתיר גם דילול פירות (ולא רק דילול פרחים), מכיוון שזה לא נחשב איבוד פירות שביעית אלא הצלת פירות שביעית שללא הדילול ילכו לאיבוד. סביר להניח שגם במקרה השני (צמיחת פירות קטנים שיהיה קשה לשווק אותם) יהיה מותר לדלל את הפירות, שהרי אם הפירות לא יהיו ראויים לשיווק ולא יהיה להם דורש הם יושמדו, וממילא הדילול נועד **למנוע** איבוד פירות שביעית, ואי אפשר להתייחס אליו כאל **איבוד** פירות שביעית. בספרי "לקראת שמיטה ממלכתית במדינת ישראל" (מהדורה שניה תש"ס הוצאת מכון צומת עמ' 103 סעיף ד) הבאתי שכך פסק הגרש"ז אוירבך זצ"ל.

בכל אופן ברור שלכתחילה יש להעדיף דילול בפריחה, ורק אם זה לא ניתן או שלא

הספיקו יש מקום להתיר גם דילול בשלב שיש כבר פירות. וראה במאמרו של הרב עמנואל (עמ' 79) שלגבי אגס מובא שבזן ג'ינטיל הדילול נעשה ע"י גיזום ענפים שלמים שעליהם אמורים לצמוח פירות, כשמלאכת הגיזום היא בוודאי מלאכה גמורה שהותרה במקרה זה רק לצורך מניעת איבוד הפירות. ושוב, לא ברור מדוע לגבי הדברים נפסק (סוף עמ' 80) שאין לדלל ע"י גיזום אלא רק בשבירת ענפים. אם הדבר נחוץ ליצירת פרי הראוי לשיווק הדבר יהיה מותר לא פחות מאשר הוא מותר באגס, ואם הוא לא נחוץ לכך הרי שאין להתיר גם ע"י שבירת ענפים. כיוצ"ב לא ברור כיצד אפשר מצד אחד להתיר גיזום לצורך דילול, ומצד שני לאסור גיזום לצורך הכנסת אור וכדי לאפשר ריסוס.

לעומת מקרים אלו בהם יש מקום להתיר את הדילול, במקרים שהדילול נעשה על מנת לקבל פירות יפים יותר כדי שתתקבל עבורם תמורה גבוהה יותר בשוק – יש לאסור את מלאכת הדילול. לכן ההנחיה בדרך כלל היא לדלל קצת פחות מהרגיל ולהשאיר קצת יותר פרחים או פירות על העץ מאשר באופן רגיל, כדי שמצד אחד הפירות יהיו ראויים לשיווק ומתאימים לדרישות הציבור ולצרכיו, ומצד שני הדילול לא ייעשה לצורך קבלת תמורה גבוהה יותר המתקבלת עבור פירות גדולים במיוחד. כמו כן ההנחיה היא להעדיף להקדים את הדילול לשלב הפריחה.

3. ריסוס לצורך הגדלת פרי – לגבי אגס מופיע במאמר (עמ' 79) שהדבר אסור, מכיוון שהפרי ראוי לשיווק גם ללא הריסוס. לעומת זה בתפוח (עמ' 83) כתוב שהדבר מותר במקרה ורוב התפוחים לא ראויים לשיווק ללא הריסוס. אך שוב – ההבדל איננו בין אגס לתפוח, אלא החילוק הוא במטרת הריסוס – אם ההערכה באגס היא שלא הריסוס הפרי לא יהיה ראוי לשיווק ולא תהיה לו דרישה מספקת הדבר יהיה מותר גם באגס. וגדולה מזו מובא לגבי שסק (עמ' 82), שביה"ד יכול להתיר דילול גם כדי שיהיה באפשרותו לגבות תמורה נאותה עבור הפירות כדי שהוא יוכל לשלם את התחייבויותיו לחקלאים שעבדו בשליחותו.

ובכל מקרה ברור שריסוס עדיף על דילול ידני, ואם ניתן להגיע לפרי ראוי לשיווק ושתתקבל עבורו תמורה מספקת ע"י ריסוס – עדיף לבצע ריסוס מאשר דילול ידני, הן של הפרחים והן של הפירות.

ואגב הדיון בריסוס אעיר, שתמוה בעיניי מאוד הפסק המובא שם (עמ' 83) לאסור ריסוס בשלהי שביעית למניעת עשביה בשדה משום שיש בכך הכנת קרקע לזריעה בשמינית, שהרי אין כאן כלל טיוב קרקע שנאסר בשביעית אלא רק מניעת קלקול הקרקע, ובמיוחד שהדבר נעשה בריסוס שאין בו כל מלאכת קרקע, לא פליחת קרקע ולא ריכוך הקרקע בדרך אחרת. ובמשנה שביעית פ"ג מ"ח נאמר שאין בונים מדרגות על פי הגאיות ערב שביעית מפני שהוא מתקנן לשביעית, אבל בונה הוא בשביעית משפסקו הגשמים מפני שהוא מתקנן למוצאי שביעית, ולכאורה ק"ו לריסוס בלבד למניעת עשביה שיהיה מותר.

★ ★ ★

אסיים שוב בכך שמלאכה חשובה עשה הרב עמנואל שליט"א כשליקט פסקים של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענייני שמיטה והציגם לפני המעיינים, אך כפי שהראיתי לעיל יישום הפסקים צריך להתבצע בהירות ראויה, הן לקולא והן לחומרא.

זאב וייטמן

עוד על הזמר להצלת וורמייזא

אני מצרף כאן כמה הוספות ותיקונים למאמרי 'הזמר על הצלת וורמייזא וזמן חיבורו של מעוז צור' שהתפרסם בגיליון 208 של 'המעין' [טבת תשע"ד] עמ' 9-21.
א. פרופ' שמחה עמנואל הפנה אותי למקור נוסף המזכיר את המצור על וורמייזא בשבת בשנת ד"א תתקס"א (1201). מדובר בעדותו של ר' אלעזר ב"ר יהודה, הכלולה בספרו 'הרוקח' בהלכות שבת ועירובין סימן קצו:

עיר במצור. מעשה שצרו על עיר ווירמש חיילות גדולות בשבת, והתרנו לכל היהודים ליקח כלי זינים, דאמרינן בפרק מי שהוציא אוהו (עירובין מה, א) אמר רב יהודה אמר רב גויים שצרו על עיירות אין יוצאין עליהן בכלי זינין ואין מחללין את השבת כשבאו על עסקי ממון, אבל באו על עסקי נפשות יוצאין ומחללין עליהן את השבת, ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין את השבת. ותנן, כל היוצאין להרוג או ליהרג מותר לצאת ולשוב בכלי זיין. ועוד, אם לא יעזרו היהודים את העירונים היו הורגין עצמן, הילכך מותר אפילו בכלי זיין.

מן הלשון 'והתרנו' בלשון רבים נראה שהשאלה ההלכתית נידונה על ידי כמה רבנים, ביניהם ר' אלעזר עצמו. קרוב הוא שגם ר' מנחם בר יעקב, שכתב את הזמר על הצלת העיר, נכלל בהם. הביטוי 'לכל היהודים' מקביל למה שנאמר בשיר הזמר (שם עמ' 11): 'על משמר עמדנו / עלות לגג קלנו', ומכאן שההתגייסות הייתה כללית, בלא ערעור. השיקול האחרון שהעלה ר' אלעזר הרוקח בעד ההיתר להילחם בשבת ('ועוד אם לא יעזרו היהודים את העירונים' וכו') מלמד שהיה חשש קרוב שתושבי העיר ('העירונים') יתנקמו ביהודים אם הם לא יעזרו להם במלחמתם להצלת העיר מהצרים עליה.
ב. פרופ' עמנואל הפנה אותי גם לנוסח החקוק על מצבתו של ר' מנחם בר יעקב מוורמייזא, גדול פייטני העיר בדורו, משנת תתקס"ג (1203). זו אחת המצבות האשכנזיות הקדומות שהכתוב עליה מנוסח בלשון שיר, ולא מן הנמנע שר' אלעזר הרוקח, שהיה פייטן בעצמו, השתתף בניסוח. המשקל הוא חמש תיבות בטור ומילים קצרות לעיתים אינן נחשבות. וזה הנוסח¹:

לראש צדיק יחיד בדור הוקמה
אשר למד ולימד דת תמימה
רבינו מנחם בן ר' יעקב אבי החכמה
תנא דורש ופייטן אין חסר מאומה
בתלמוד רב ובמשנה ידיו הרימה
תתקסג לפרט ג באייר נפשו השלימה
עם צדיקים יעמוד ביום נחמה

1 נתפרסמה על ידי לודביג לויזון (שהיה בעצמו בן העיר וורמייזא) L. Lewysohn, 'Eine Gelehrtenfamilie aus dem 11. und 12. Jahrhundert', MGWJ, 5 [1856], p. 421.

ביאור: **הוקמה**: המצבה. **תמימה**: על פי תה' יט, ח. **אבי החכמה**: כינוי שניתן במדרש למשה רבינו (ויק"ר א, טו). **תנא דורש ופייטן**: כך נאמר בהספד על ר' אלעזר בר שמעון (ויק"ר ל, א; פסדר"כ כג, א): ר"א בר"ש... דהוה קריי ותניי ופייטן ודרשן' (התוספות לחגיגה יג, א ד"ה 'ורגלי החיות' זיהו אותו עם ר' אלעזר הקליר), וקהילת וורמייזא כתבה שבה זה על מצבתו של ר' מנחם בר יעקב שהיה גם הוא ת"ח ופייטן כאחד. **רב**: גדול. **ידיו הרימה**: עסק במשנה ובתלמוד. **נפשו השלימה**: החזיר נשמתו (ע"פ ב"ר ק, א).

ג. במאמר (הערה 29) הוזכר שיר זמר שלישי עתיק הבנוי במתכונת המיוחדת של 'מעוז צור' ושל הזמר על הצלת וורמייזא. המדובר בשיר 'אזי מים שטפוני', החתום 'אליעזר'. השיר יצא לאור על ידי הרב ישראל מרדכי פלס מתוך כ"י מאוחר יחסית (אוקספורד 486 [Op.371] סרט 19047)². במאמר אחר הדפיס הרב פלס שיר נוסף לחנוכה במבנה דומה (אך ללא משקל מדויק) שתחילתו 'אחר שובי משבי בבל', שנכתב בסוף המאה הט"ו לערך על ידי ר' אליה בלין מוורמייזא³. רבי אליה היה מורה הוראה וש"ץ בוורמייזא אחרי שנת רנ"ג (1493), ואפשר שהכיר שם גם את שירו הקדום של בן עירו ר' מנחם בר יעקב.

ד. בענין הדילוג בעת שמזמרים את 'מעוז צור' הזכרתי (בהערה 37) את עדותו של בעל 'לקט יושר' על מנהגו של מורו ר' ישראל איסרלך: 'לפעמים אמר אותו בדילוג'. ראשית יש לתקן את מה שרשמתי שם בטעות שמורו של ר' ישראל היה מהר"ם מרוטנבורג. שנית, לגבי הדילוג עצמו, העליתי את האפשרות שהכוונה לויתור על אמירת המחרוזת האחרונה 'חשוף זרוע קדשך'. הרב פלס מציע לדייק במילה 'דילוג', ולדבריו השמטת הבית האחרון אינה נחשבת 'דילוג'; מסתבר יותר שהכוונה שלעיתים שר מהרא"י רק את הבתים 'מעוז צור' ו'יוונים' השייכים לחנוכה, ודילג על הבתים שבאמצע⁴.

ה. במאמר נזכר (בהערה 38) מנהגם של בני אשכנז במאה הי"ב לשלב קריאה לנקמה בסיום תפילות ופיוטים שונים. אחת הדוגמאות לכך הן שתי מחרוזות שעניינן זכר ההרוגים על קידוש השם, ששולבו במוסף של ר"ה בסוף התקיעתא ל'זכרונות' (זכר תחילת כל מעש') של ר' אלעזר הקליר. פרופ' שולמית אליצור העירה שהמחרוזות עצמן מקוריות (מפרי עטו של הקליר), ונמצאו על ידה בגניזה הקהירית. במקור הן שייכות לחלק נוסף הבא בהמשך התקיעתא, המונה ומפייט את פסוקי הזכרונות. חלק זה הגיע כנראה לאירופה - אך הושמט בזמן קדום, פרט לשתי המחרוזות העוסקות בזכר ההרוגים על

2 הרב ישראל מרדכי פלס, 'הערות בענייני חנוכה לנכד המהר"ל מפראג', ספר זכרון לרב יצחק ידידיה פרנקל, מכון ירושלים תשנ"ב, עמ' שצד-שצט (הפיוט בעמ' שצג). קיימים כמה שינויי נוסח בין הדפוס הזה לנוסח הפיוט שראיתי בכ"י לייפציג B.H. doud 43 (המעוניין יוכל לקבלם ממני בדוא"ל).

3 הרב ישראל מרדכי פלס, 'רבנו אליה ב"ר משה בלין אב"ד וורמייזא', צפונות ב (טבת תשמ"ט) עמ' עה-פ.

4 פרופ' שולמית אליצור העירה שבליל שבת היו נוהגים בבית אביה, ר' מאיר חובב ז"ל, לוותר על המחרוזת האחרונה, ואפשר לשער שטעם מנהג זה הוא כדי שלא להזכיר את ימי הרעה בשבת.

קידוש השם, שצורפו לסוף הפיוט 'תחילת כל מעש'. מהלך זה אופייני כאמור למגמה שהייתה רווחת באשכנז במאה ה"ב⁵.

אברהם פרנקל

5 עיין מחזור לראש השנה, מהד' גולדשמידט, עמ' 250. במקור שתי המחרוזות אינן רצופות ובאות בסדר הפוך. הפיוטים עומדים לראות אור בשלמותם במהדורת פיוטי ר' אלעזר בירבי קליר לראש השנה, בההדרת פרופ' אליצור וד"ר מיכאל רנד.

★ ★ ★

עוד בעניין אבילותו של רבנו גרשום על בנו שהשתמד

לכבוד מערכת 'המעין'. קראתי את דברי אליסף יעקבסון בגיליון 206 [תמוז תשע"ג; נג, ד] עמ' 17 ואילך, וזוהי תגובתי:

1. הוקשתה לידידי המחבר הסתירה בין דברי הראשונים השונים בהבנת המציאות שהייתה במעשהו של רבנו גרשום בענין האבילות על בנו. לענ"ד פשוט שכאשר באים להכריע ולתור אחר המציאות במעשה המדובר הנכון הוא להתקרב כמה שיותר למקור הראשוני, ובנידון דידן אין לנו אלא ללכת לאור מה שכתב רבנו בעל האור זרוע.
2. אכן מהר"ם כפי הכתוב לפנינו¹ שמע בעצמו מר' יצחק אור זרוע שרגמ"ה התאבל מפני האנינות והצער שבנו לא חזר בתשובה; ובהחלטיות (ולא כמשער השערה) חזר על כך בתשובותיו (דפוס פראג סי' תקמד): 'לית הלכתא כוותיה, אך מאנינות עשה'. אמנם למרות שכך העיד, נראה שיש להסיק שהיה שיבוש כלשהו בהעברת השמועה, או שמא אחר שאמר האור זרוע למהר"ם את דבריו הוא שמע אחרת מרבו רבנו שמשון. בין כך ובין כך לענ"ד אין לזוז ממה שהעלה ר' יצחק מווינה בעל ה'אור זרוע' בעצמו על הכתב, שרגמ"ה התאבל על מותו של בנו המשומד.
3. בפשטות 'שעת השמד' היא שעת גזירות וכפיית המרת דת כלפינו מצד הגוים, כפי שהביא מחבר המאמר בהערה 11 מדברי עורכי ההגהות והערות במהדורה החדשה של הטור, וכפי שהבינו כמה וכמה גדולים, שלא כחכמת אדם². לענ"ד קשה לדייק דיוק מהאות 'כ' של 'כשנשתמד' ולהסב את משמעות הביטוי 'שעת השמד' לרגע ההמרה של

1 מבלי לשער שקיימות טעויות בפתיחת ראשי תיבות בדבריו, עי' במאמר עמ' 21. נראה שהמרדכי שציטט את לשון מהר"ם הוא זה שקיצר את דבריו לראשי תיבות [א"ל], ולא איפכא.

2 כלל קנו דין ו. ועי' בגמ' ראש השנה לב, ב' בשעת השמד שנו' ורש"י שם, והביאם האור זרוע הלכות ראש השנה סי' רסד, ורבינו האו"ז השתמש בעצמו בביטוי זה בהלכות שבת סי' פד ובהלכות יולדת סי' קח, ושם מדובר ללא ספק על תקופה של גזירות על ישראל.

הבן; סביר יותר להניח שבביטוי 'כשנשתמד' אין הכוונה להצבעה על נקודת זמן ספציפית במאורעות הבן, אלא לומר שכאשר אירע המקרה שנשתמד בנו (ומת, כי במצב זה עסק האור זרוע בדבריו קודם לכן) נהג רגמ"ה כפי שנהג.

4. וזה לשון ספר חסידים: 'הממיר את הדת ומת אין בוכין עליו ואין מספידין עליו, [אל תִּבְכּוּ לְמַת וכו'] בְּכֹוּ בְּכֹוּ לְהַלְדֵי (ע"פ ירמיהו כב, י) מתורת ה' להמר דתו בעוד שהוא חי שמא ישוב, כִּי לֹא יָשׁוּב עוֹד (המשך הפסוק שם) כשמת, ואם שב ומת בוכין עליו. וכשהמיר ראוי לבכות, מה כשנאבד הגוף בוכין כשנאבד הגוף והנשמה לא כל שכן'. לענ"ד הקישור שעשה רבנו בעל חכמת אדם שם בין מעשה רבנו גרשום לדברי ספר חסידים, ותליית י"ד הימים בשבעה לגוף ושבעה לנשמה, צריכים עיון. רבנו גרשום **התאבל** ובעל ספר חסידים מציע **לבכות**, ולא יכלכלו הדברים בספר חסידים את מעשהו של רבנו גרשום (שלכאורה נוגד את ההלכה המקובלת).

אמנם כמה פוסקים דייקו מדברי ספר חסידים שאכן יש מקום להתאבל על מומר בעת המרת הדת וההשתמדות, ואף יש שלמדו חובה כזו. אך לעניות דעתי הדברים רחוקים:

א. גם ר"י החסיד כתב דבריו בתורת 'ראוי לבכות' ולא כחובה, למרות ה'קל וחומר' שכתב.

ב. מפשטות הדברים משמע שר"י החסיד לא עסק דווקא באב או אם על בנם³ אלא כהנהגה כללית לעורר בכי על המומר. אמנם החתם סופר (יורה דעה סי' שכו) כתב לגבי הסתירה בין מעשה רבנו גרשום, להלכה הפסוקה שעל מיתת הפורשים מדרכי צבור לובשים לבנים ושמים וכו', שכל דין זה הוא דווקא ביחס לשאר קרובים, אבל אב ואם ראוי להם להתאבל על בנם המשומד שמת כיון שהולידו בן רשע ולא זכו שישוב בתשובה לפני מותו, וכמעשהו של רבנו גרשום, ולכאורה דבריו אף מדויקים בלשון הברייתא בשמחות 'אחיהם וקרוביהם' דייקא, ולא הוריהם; אך ניכר כי בדברי ר"י החסיד אין עמידה לחלוקה זו.

ג. עניינו של אותו בכי כפי העולה מדברי ספר חסידים הוא 'שמא ישוב'⁴, וזה לא שייך כלל לעניין אבלות.

ד. הרב ראובן מרגליות בהגהותיו על ספר חסידים (שם) דקדק במקורות הראשונים הנזכרים לעיל, ומתוך כך הגיע להשערה שיתכן שאכן מדובר היה בשעת גזרת השמד ובנו של רגמ"ה לא עמד בנסיון והשתמד. אביו הצדיק התאבל עליו בשעת ההמרה, ואחר זמן קצר גם חלה בנו ומת. בעת מיתתו 'דן אותו אביו כאנוס לפי שלא ברצונו עשה מה שעשה... והוא יסוד השמועה שהתאבל עליו י"ד יום, כלומר

3 דלא כמו שהביא הציץ אליעזר (חלק ה קונטרס רמת רחל אות מב וחלק י סימן מא) בשם הבית לחם יהודה (יו"ד סי' שמה ס"ק ד) שדברי הספר חסידים מוסבים דווקא על אב ואם שיש להם להתאבל על בנם. וראה הערה הבאה.

4 וכלשון הר"ר מרגליות בהגהות 'מקור חסד': 'שמא ישוב בראותו צער הוריו'. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל, שאין זכר בדברי ר"י החסיד לחילוק בין אב ואם לשאר קרובים ואנשים, לכאורה נראה שאין המטרה בבכי שיראה בצער הוריו, אלא 'שמא ישוב' בסיעתא דשמיא בזכות הבכי והתחנונים והתפילות של קרוביו.

יחד, בהמירו ומותו⁵. אולם דבריו אלו הינם בגדר השערה בעלמא, ולעניות דעתי אין לנו אלא דבריו של רבנו האו"ז כפי שהם כתובים בספרו. ומכאן אני תמה גם על דברי רא"י ולדנברג ב'ציץ אליעזר' (חלק ה קונטרס רמת רחל אות מב, וחלק י סימן מא בעיקר בפרק ג) שדן בארוכה בנידון זה אך לא הביא את דברי ר"י מוינה כלל אלא את דברי המהר"ם.

5. בעמ' 19 (נקודה מס' 1) הוכיח המחבר שדברי האור זרוע עוסקים בעת ההמרה של הבן, ולא בשעת הגזרות והשמד, כיון שהדין הקודם בדבריו הוא שלא להתאבל על מי שמת מתוך רשעו, ובסעיף זה הוא מסייג שבשעת השמד רבנו גרשום התאבל על בנו. ואם כן, כלשון מחבר המאמר, "קשה מדוע שונה משומד בשעת השמד מכל מקרה אחר? אדרבה... מצופה מאדם יהודי שימסור את נפשו לא רק בעבור שלושת הלאוין שעליהם נאמר יהרג ובל יעבור אלא אפילו על מצוה קלה ואפילו רק על מנהג". אך לא הבנתי דברים אלו כלל, הרי בשעת השמד הוא אנוס (גם אם היה אמור לעמוד בניסיון, עי' רמב"ם הל' יסודי התורה ה, ג) ולכן דינו שונה.

לסיכום, יש להעדיף את דברי האור זרוע המקוריים יותר, ואף אפשר לומר שאילו ראו המאוחרים לו את דבריו היו מודים לו. והדין היוצא הוא שבשעת השמד יש לדון את המומרים כאנוסים ועל כן רבינו גרשום התאבל על בנו, ואכן יש ללמוד הלכה ממעשהו זה, בעוד שההלכה ש'אחיהם וקרוביהם לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ואוכלין ושותין ושמוחין שאבדו שונאיו של מקום' אינה מתייחסת לשעת השמד⁶. והדברים משליכים גם על היחס להגדרת 'תינוק שנשבה' בימינו⁷. ויש להוסיף עוד את דברי המהר"ם הנ"ל ש'משומד שמת אין חייבים להתאבל עליו... ואע"פ שרבנו גרשם התאבל על בנו שבועיים לית הלכתא כוותיה אך מרוב אנינות עשה'; לפי זה נראה שאין כלל איסור להתאבל על משומד שמת, ורגמ"ה מרוב אנינות וצער התאבל שבועיים כהנהגה פרטית שאין בה שום איסור. ולא ראיתי שהעירו על כך הפוסקים.

גד מכטה

- 5 פרופ' אברהם גרוסמן ב'חכמי אשכנז הראשונים' (עמ' 112) שיער השערה שונה לישב את העדויות הנראות סותרות, והיא ש'מיתת הבן או הריגתו הייתה סמוכה מאוד להמרתו'.
- 6 באנו להסביר את מעשה רבנו גרשום; אמנם השולחן ערוך (סו' שמה סע' ו) פסק גם: 'קטן בן שנה או שנתיים שהמיר עם אמו ומת אין מתאבלין עליו', והיא דעת רבנו תם, אך לדעת ר"י יש להתאבל על הקטן, וגם הדגול מרבבה השיג שיש להחמיר ולהתאבל.
- 7 ראה רמב"ם ממרים ג, ג, חזון איש הלכות שחיטה סימן ב, מלמד להועיל אורח חיים סו' כט ועוד, ואכמ"ל.