



תגובות

מלוכה דמוקרטית / הרב יעקב אריאל

ב'אמונת עתיך', גיליון 148 (תמוז תשפ"ה) התייחס הרב איתאל אמיתי לדבריו הידועים של הראי"ה שגם לשלטון דמוקרטי, כגון זה הנהוג היום במדינת ישראל יש תוקף עפ"י התורה. לדעתו, הראי"ה, וכן אחרים שהעלו רעיון דומה, המציאו רעיון זה מדעתם. זו סברה הגיונית המתקבלת על הדעת ובגלל דמיונה למלך ויש מקום להעדיף מנהיג יחיד, הדומה למלך על שלטון נציגים. כמו כן רעיון זה מוגבל בהתאם לסמכויות המלך. בדבריי הבאים אוכיח שהראי"ה ואחרים לא המציאו רעיון זה מדעת עצמם, הדברים מעוגנים בכתובים. העם הוא מקור הסמכות. המלך עצמו יונק את סמכותו מכוח הציבור. וכן כל נציגות נבחרת אחרת, בין של מנהיג יחיד, בין של מועצה המורכבת מכמה נציגים. סמכותם מקבילה לזו של המלך. ואם הציבור מעדיף שלטון של נציגים, בגלל יכולתו להשפיע עליהם לבקר אותם ולהחליף אותם, על פני מנהיג יחיד, כנהוג במשטרים דמוקרטיים, רצון העם הוא המועדף. ומכיוון שמקור הסמכות הוא העם, הוא לא מוגבל בהאצלת סמכויותיו לפי רצונו. אלא אם כן הוא חורג מחוקי התורה. קשר רשעים אינו מן המניין.

א. מינוי המלך ע"י העם

להלכה נפסק שמינוי מלך הוא מצוה מהתורה 'שום תשים עליך מלך' (דברים יז, טו). אולם מהו מקור סמכותו של המלך? לכאורה התורה. אולם התורה עצמה תולה את הדבר ברצון העם. **ואמרת** אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי' (דברים יז, יד). רק אחר כך היא מצווה ואמרת: 'שום תשים עליך מלך'. זו מצווה המותנית ברצון העם. עובדה היא, שלמרות מצוות התורה, שמואל הנביא התנגד בתחילה למנות מלך, כי לא היה זה רצונו של כל העם, בפרט לא של זקני העדה וחכמיה. עמי הארץ שלא כהוגן שאלו. המניע שלהם למינוי מלך היה כוחני-צבאי: 'ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם, ותאמרו לי, לא כי מלך ימלך עלינו' (שמ"א יב, יב). עד שה' אמר לו 'שמע בקול העם'. בכל זאת יש להתחשב ברצון הרוב. הוא מקור הסמכות. הדברים מפורשים בספר שמואל א (פרקים ח, י):

ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך... ויתיצב בתוך העם ויגבה מכל העם משכמו ומעלה. ויאמר שמואל אל כל העם הראיתם אשר בחר בו ה' כי אין כמהו בכל העם וירעו כל העם ויאמרו יחי המלך. העם מוזכר פה שש פעמים. גם אחרי המלכתו הרשמית של שואל. קורא שמואל את העם להמלכה נוספת (שם יא יד):

ויאמר שמואל אל העם לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה. וילכו כל העם הגלגל וימלכו שם את שואל לפני ה' בגלגל.

ופירש הרד"ק:

לפי שבפעם הראשונה מקצתם ביזוהו ואמרו 'מה יושיענו זה' עכשיו נתרצו כולם מפני התשועה שבאה על ידו במלחמת נחש ואמר שמואל לחדש המלוכה בגלגל. גם הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ה ה"ה) פסק להלכה שמקור סמכותו של המלך הוא העם, וזו לשונו:

המבריה ממכס גוזל מנת המלך בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל. במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזולן בעל זרוע כמו חבורת ליסטים המזוינין שאין דיניהן דין. כלומר, הציבור המשתמש למעשה במטבע שהונפק ע"י המלך, מכיר בכך בשלטונו, ובכך הוא מאציל לו סמכות. משום כך צריך לפרש שמה שכתב רמב"ם (הל' מלכים פ"א) 'אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא' זו הפרוצדורה הרשמית של מינוי המלך. אך מקור סמכותו הוא רצון העם.

ב. העם מקור הסמכות

למרות משיחת דוד למלך ע"י שמואל עדיין לא הייתה לו סמכות מלכותית, כי עדיין לא הוכר ע"י העם כמלך. ולכן אומרת לו אביגיל (מגילה יד ע"ב) 'עוד לא יצא טבעך בעולם'. הציבור לא העניק לך סמכות, הוא סומך עדיין על המטבעות שטבע שאול¹. ואכן דוד מצדיק אותה ואומר לה: 'ברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני היום הזה מבוא בדמים' (שמ"א כה, לג). ה'אבני נזר' (יו"ד סי' שיב אות יב) עמד על כך שגם משיחת דוד ע"י אנשי יהודה עדיין לא הקנתה לדוד סמכות, כי עדיין לא הייתה הסכמת כל העם, וזו לשונו:

הנה עיקר משיחה דכתיב בדוד 'קום משחחו כי זה הוא'. ומצינו שאחר שמת שאול והמליכו אותו אנשי יהודה עליהם חזרו ומשחו אותו שנית. ואח"כ כשהמליכו אותו ישראל עליהם חזרו ומשחו אותו כמבואר בכתוב [שמואל ב' ב' ה'] הנה משמע מכאן דאף שכבר נמשח עפ"י ה' לא היה עליו דין מלך עד שקבלוהו עליהם ישראל. והיה טעון משיחה שנית.

כשהעם אינו מכיר במלך, סמכותו פוקעת. לכן כשדוד ברח מפני אבשלום, הוא נחשב להדיוט, כדברי הירושלמי (הוריות פ"ג):

אמר רב חונה דכל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום שעירה הוות מתכפר לו כהדיוט.

ואכן גם אחרי מות אבשלום לא הסכים דוד לחזור למעמדו הממלכתי עד שיוכר שוב ע"י כל העם.² מכאן שהעם מעורב כל הזמן בהנהגת המדינה. רחבעם הלך לשכם כדי לקבל את הסכמת העם למינויו.³ והעם התנה אתו תנאים באשר לגובה המיסים. וכן עומרי (מל"א טז, טז) הומלך ע"י העם: 'וימליכו כל ישראל את עמרי', ושם 'ויחזק העם אשר אחרי עמרי את העם אשר אחרי תבני בן גינת'. ומכיוון שהעם הוא מקור סמכותו של

1. כאן הוא מקור דברי הרמב"ם בהל' גזלה. ראה ביאור הגר"א, חו"מ סי' שסט.

2. ראה שמ"ב יט, י-טו.

3. מל"א יב.



המלך, אזי בהיעדר מלך יכל העם להאציל סמכות למנהיגי הציבור: בית הדין, לדעת הר"ן,⁴ ומוסדות נבחרים, לדעת הראי"ה (שו"ת 'משפט כהן', סי' קמד), וזו לשונו: וחוף מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות 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... אבל למה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמונהיג את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם.

דוק בלשונו 'חוזרים אלה הזכויות'. גם כשיש מלך מקור סמכויותיו הוא רצון העם. וממילא בהדרו חוזרות סמכויותיו למקורן הראשון - העם.

ג. מלכות רק בהסכמת העם

על הפסוק 'המלך תמלך עלינו אם משול תמשל בנו' (בראשית לז, ח) אומר הראב"ע: 'אנחנו נשימך מלך או אתה תמשול עלינו בחזקה'. וכן ביאר הגר"א.⁵ כלומר, מלך אינו שולט על העם בכוח, אלא מתמנה על ידי העם מרצון. העם הוא אפוא מקור סמכותו של המלך.

המלכות האידיאלית אינה דיקטטורה, היא דמוקרטית. כי לפי התורה, המלך יונק את סמכותו מהעם; בעוד שלפי תפיסות שהיו מקובלות בעולם הרחב, המלך הוא מקור הסמכות. 'לי יארי ואני עשיתי' (יחזקאל כט, ג), אמר פרעה. המושג 'דינא דמלכותא דינא' בעולם הרחב, נובע, לדעת הר"ן,⁶ מההנחה שהארץ היא רכושו הבלעדי של המלך, ומשום כך הוא יכול להתנות עם נתניו את זכויותיהם לגור בארצו. מלך ישראל, לעומת זאת, אינו בעליה של אדמת ארץ ישראל. הארץ היא של כלנו ואנחנו מעניקים למלך את סמכותו. אצלנו מקור הסמכות הוא העם ולא המלך. המלך הוא בעצם שליח העם. אמנם יש הטועים בהבנת דברי הר"ן, כאילו בא"י אין לשלטון מעמד, אלא שוררת כאן אנרכיה. ולא היא. העם הוא הריבון, ובאמצעות נציגיו הוא קובע את סדרי השלטון בארץ.

על פי התורה, המלך כפוף לחוק כמו כל האזרחים. 'מלכי בית דוד דנים ודנין אותם' (סנהדרין יט ע"א). רק כשהיו מלכים בישראל שחיקו נורמות נוכריות ולא היה אפשר להעמידם לדין, נאלצו להכיר דה-פאקטו בכך ש'מלך ישראל לא דן ולא דנים אותו' (שם ע"ב). ואף על פי שלפי משפט המלך יש לו סמכויות נרחבות, סמכויות אלו גופן נתונות לו לצורכי הממלכה בלבד, ולא למטרותיו האישיות. אפילו אחאב, עובד האלילים, לא היה יכול על פי החוק בישראל להפקיע את נבות מכרמו. ואיזבל אשתו, בת מלך צידון, יכלה ללעוג לו: 'אתה עתה תעשה מלוכה על ישראל... אני אתן לך את כרם נבות היזרעאלי' (מל"א כז, ז). בצידון פתרו בעיה כזאת בצורה פשוטה ביותר...

כשהתורה מתנגדת למינוי מלך ככל העמים, היא אמנם מסכימה עקרונית למשטר מלוכני, אך בתנאי שיהיה שונה במהותו מכל מלכות אחרת. המגבלות שהתורה מטילה

4. דרשות הר"ן, דרוש יא.

5. גר"א, על משלי כז, כז.

6. ר"ן, נדרים כח ע"א.

על המלך, לא להרבות נשים, כסף, זהב וסוסים, לכתוב לו את ספר התורה, ולא להתגאות - משמיטות בעצם את הכיסא, כפי שהיה מקובל בעולם הרחב, מתחת המלך, ומעמידות אותו על בסיס של שליחות לאומית. בהיעדר תנאים עקרוניים אלו, אין מצווה למנות מלך, וצורת המשטר הדמוקרטית טובה הימנו. וכך היא לשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ו):

כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל... ואומר 'אם היום תהיה עבד לעם הזה...' לעולם יתנהג בענוה יתירה, אין לנו גדול ממשה רבינו והוא אומר ונחנו מה לא עלינו תלונותיכם, ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק, רועה קראו הכתוב, לרעות ביעקב עמו, ודרכו של רועה מפורש בקבלה כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא וגו'.

נמצא, אפוא, שהמונרכיה בישראל היא בעצם דמוקרטית יותר מכל דמוקרטיה, ובהיעדרה, הדמוקרטיה היא הצורה העדיפה. רק כאשר יש מלך אידיאלי, אשר גם ה' וגם העם מעוניינים בו, רק אז יש מצווה למנותו. כזה היה דוד, ולכן רק בני ביתו, ההולכים בדרכו, ראויים למלוך. בהיעדר אישיות מתאימה כגון זו אין מצווה למנות מלך, וכשאין מלך, רצון העם הוא הקובע איזו צורת שלטון עדיפה בעיניו. ההכרעה על פי רוב היא הדרך הרצויה על פי התורה, שנאמר: 'אחרי רבים להטות' (שמות כג, ב). הפוסקים למדו מפסוק זה שגם בחיי הציבור הרוב הוא הקובע.⁷

מלכותו של מלך המשיח, שכולנו מאמינים ומצפים להופעתו, תהיה דמוקרטית. המשיח יהיה מלך אידיאלי, כריזמטי, אדם בעל שאר רוח ורמה מוסרית גבוהה, שיקרין מאישיותו על החברה האנושית כולה. זוהי המלכות האידיאלית, בה המונרכיה היא דמוקרטית יותר מכל דמוקרטיה. כתיאורו של ישעיהו (מב, ב-ד):

לא יצעק ולא ישא ולא ישמיע בחוץ קולו: קנה רצון לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה לאמת יוציא משפט. לא יכהה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט ולתורתו איים ייחילו.

הילול שבת לצורך ריענון נפשי במלחמה / הרב פרופ' נריה גוטל

מאמרו של הרב משה כהן, 'חילול שבת לצורך ריענון נפשי במלחמה', אשר התפרסם כדבר-הלכה-פסוקה בגיליון 'אמונת עתיך' האחרון (149, תשרי תשפ"ו), עורר אצלי שתי תמיהות. תחילה התפלאתי על ההתעלמות מהפולמוס ההלכתי המסועף, הנרחב והנוקב, שהתנהל אך לאחרונה, ממש בנושא זה, בין סא"ל הרב אודי שורץ וסרן הרב דודי גרינפלד⁸ ובין סא"ל (מיל') הרב יהושע בן מאיר.⁹ אלא שאמרתי לעצמי, וסנגרתי,

7. רמ"א, חו"מ סי' קסג סעי' א.

8. 'פיקוח נפש במלחמת חרבות ברזל - עד היכן?', אסיא, קכט-קל שבט תשפ"ד, עמ' 35-57.

9. 'ציאת לוחמים להתרענות בשבת במלחמת חרבות ברזל', שם, עמ' 61-92.



שאומנם יש להצטער על כך, ואולם שמא הכותב הנכבד לא נחשף לכך. ברם, ככל שהמשכתי בקריאת המאמר, השתוממתי עד לאחת בשאלה הרבה יותר קשה, השאלה היותר-רווחת בתלמוד ויורדת עד עמקי השיתין: מנא לן!

צא ולמד: לכל אורך המאמר, מקצה לקצה, אין ולו גם בדל ביסוס, שמץ ראייה ושום מחקר, שמבסס את הטענה כי בלא הריענון עליו מדובר, קיימת פגיעה מורלית וירידה ביכולת מבצעית, אשר מזקיקים חילול שבת 'לצורך'. התשתית לכל שנאמר בנושא במאמר הוא: 'על פי חוות דעת מפקדי הצבא... על פי דברי המפקדים'¹⁰- וזאת כאמור ללא כל ביסוס והפניה ואפילו לא ציטוט; קביעה כי המצב הוא 'פיקוח נפש פסיכולוגי'¹¹ - ושוב, ללא שום תימוכין; ולבסוף, בחיתום המאמר:

סיכום: ... קבעו ראשי הצבא כי יציאה להתרעננות אפילו בשבת הינה הכרח לשמירה על בריאות הלוחמים וגם להצלחתם בקרב.¹²

הא ותו לא. לעומת זאת מחקר מבוסס ומבוקר כנדרש בנדון, כלל אינו מצוין! ולא בכדי, שכן למיטב ידיעתי אין בנמצא מחקר כזה! ככל שידוע לי, ישנו מחקר מדעי אחד בלבד¹³ אשר איכשהו נוגע בדבר, והוא התפרסם במאמרם הנ"ל של הרבנים שורץ וגרינפלד. מאמר זה כנראה לא הוכר לכותב הנכבד ולכן לא הוזכר, ובהתאם - מן הסתם לא עליו הוא מתבסס. אז על מה הוא כן נשען? כאמור, על 'מפקדי צבא, ראשי צבא' עלומי שם, בשמועה שאינה מתועדת ואינה אפשרית לבקרה ובחינה, או על פי אינטואיציה. כך וכך - לא כדרכה של הלכה פסוקה. יתרה מזאת, גם לגבי המחקר הנ"ל צריך להזכיר שמידת הרלוונטיות שלו לנידוננו נמצאת בסימן שאלה משמעותי,¹⁴ כך שספק גדול אם ניתן להישען עליו. מה גם, שלבנות פסיקה כה משמעותית על סמך מחקר אחד בלבד, מחקר שעדיין לא עבר לשלב ניסוי בבני אדם ולפי שעה נעשה רק בבעל חיים (חולדות), בוודאי אומר דרשני.

כך כתב ה'חזון איש' באיגרותיו ('קובץ אגרות חזון איש' א, איגרת לא): 'מרבובים המכשולים של ההתאמה כוזבת, מהמכשולים ביסוד ההלכה'. משמע, רוב השגיאות ההלכתיות-פסיקתיות אינן נובעות מכשל באי-התמצאות במקורות או משקלא וטריא מוטעים, אלא מאי-הכרה נכונה ומדויקת של המציאות לאמיתה ולאשורה. זאת משום שמציאות עובדתית היא המסד, הבסיס והתשתית הראשונית, לכל פסיקה.¹⁵ שעה שדבר זה לא נעשה, ואין מדובר אלא ב'מציאות' קלוטה מפי שמועה-לא-בדוקה, העיון הלמדני עשוי להיות נאה לפלפולה של תורה, ואולם בוודאי שלכלל הכרעת פסיקה הם אינם

10. אמונת עתיך, גיליון 149, עמ' 121.

11. שם, עמ' 128.

12. שם, עמ' 129.

13. ישי אוסטפלד, זאב קפלן וחגיית כהן, 'בחינת ההבדלים ההתנהגותיים, הפיזיולוגיים והמורפולוגיים בהשוואה בין חשיפה ממושכת לגורמי דחק רציפים לבין גורמי דחק המופיעים לסירוגין, במודל חולדות לתסמונת הדחק הבתר חבלתית', הרפואה, 155 [12] (כסלו-טבת תשע"ז, דצמבר 2016), עמ' 731-735; וראה גם ראיון עם סא"ל מיכל ליפשיץ, דה מרקר, 27.10 (יג במרחשוון תשפ"ד).

14. ראה הרב בן מאיר, אסיא, שם.

15. וראה בספרי, אור יקר, עמ' 120-121.

מגיעים. פונה אני אפוא לכותב הנכבד שראש לכול יציג לפנינו מחקרים בדוקים ומבוקרים שגורסים את טענתו - או-אז, ורק אז, נאזין ברוב-קשב לעיונו ההלכתי.

תגובה למאמרו של הרב שי סימינובסקי לגבי שעון חכם בשבת / הרב אביעד משה

מבוא

קראתי את מאמרו של הרב סימינובסקי בדין שעון חכם בשבת בגיליון אמונת עתיד 146 (שבט תשפ"ה). במאמר הרב דן ארוכות בנושא של הצדדים השונים לאיסור שיש בשעון חכם ובסיכום כתב כך:

אם השימוש כולל רק רישום דיגיטלי ללא פעילות חשמלית ניכרת לכתחילה גם כן ראוי לא לעונדו מפאת השמירה על צביון השבת וראה להלן. אם ישנו צורך בריאותי/ביטחוני/אחר בענידת השעון בשבת והפעולות המתבצעות הינן רק בגדר רישום דיגיטלי של איסוף נתונים אפשר להקל בענידתו בשבת ובלבד שברור שאינו מדליק אורות צלילים וכדו' וזאת בתנאי שאינו מעוניין בנתונים שנאספו בשבת באופן ספציפי.¹⁶

אם הבנתי נכון כוונתו של הרב הייתה לומר שאין איסור או חשש איסור תורה בשימוש בשעון, יש בו פגיעה בצביון השבת ולכל היותר איסור דרבנן ולכן במקום צורך כשמדובר ב'לא ניחא ליה' או 'לא איכפת ליה' מותר. לעניות דעתי האיסור בשעון חכם אינו רק מצד שמירה על צביון השבת אלא יש בו חשש חמור של איסור תורה של 'מכה בפטיש' או 'בונה'. וזאת ברצוני לבאר במאמר זה על ידי התייחסות למקורות שהרב סימינובסקי הביא.

בתחילת המאמר הרב ציין כמה נקודות:

- (א) קליטת הנתונים בזיכרון נעשית באמצעות שינויי זרם ומתח בלבד ואין בה בפשטות סגירת מעגל חשמלי חדש.
- (ב) קליטת הנתונים בזיכרון אינה ניכרת וממילא אין בתוצאה זו כשלעצמה משמעות של מלאכה מדאורייתא (משום בונה) או מדרבנן (כעין נולד) כיוון שביחס למשתמש לא קרה ולא התחדש דבר.
- (ג) שינויי המתח בתאי הזיכרון משתנים במהירות עצומה ואין כל קיום לשינויים החשמליים כשלעצמם, וממילא אין ליחס להם חשיבות מלאכה. ולאחר מכן כתב:

האפשרות לשליפת הנתונים והצגתם בשלב מאוחר יותר בפני עצמם, או כחלק מאוסף נתונים רחב יותר נחשבת כפעולה בפני עצמה ולא כחלק מפעולת קליטת הנתונים הנעשית בשבת. אמנם יש שחלקו וראו בעצם השינוי החשמלי פעולה אסורה בשבת, גם כאשר אין לה כל תוצאה ניכרת. ומכל מקום נראה שהתקבלה

16. וראה שם מה שכתב בהערה.



דעת המתירים כפי שהתירו שימוש במצלמת אבטחה, מוני מים דיגיטליים, מקררים ומכשירים נוספים.

א. קליטת הנתונים בלי סגירת מעגל חשמלי חדש

כמקור לטענה הראשונה הביא הרב את תשובתו של הרב וייס (שו"ת 'מנחת אשר', ח"א סי' לג) בנוגע לשימוש במאוורר בשבת. הרב וייס כתב את התשובה בעקבות החשש שתנועות שהאדם עושה בבית ליד המאוורר גורמות לשינוי זרם במאוורר. אביא מדבריו בתשובה בחלק שנוגע לענייננו:

אלא ברור ופשוט דכיון דאין כאן סגירת מעגל ואין שום דבר הנראה לעין לא מבחינת המעשה ולא מבחינת התוצאה ורק בדיקה מדעית במעבדה יכולה לקבוע שיש יותר צריכת חשמל ואין בזה נפק"מ בתוצאה ובפעילות המכשיר ובהנחת האדם אין בזה אפילו סרך מלאכה... ובפרט שלפי כל דרכי ההבנה שכתבו האחרונים בהאיסור שבסגירת מעגל חשמל אם משום מוליד כשיטת הבית יצחק והאחיעזר אם משום בונה כשיטת החזו"א ואם משום מכה בפטיש כמו שהארכתי אני הקטן במקו"א אין בהגברת הצריכה נדונד מלאכה, דבונה אין כאן ומכה בפטיש אין כאן, ומוליד אין כאן, ולא ירדתי לדעת האוסרים בזה.

לעניות דעתי דווקא מדברי הרב וייס ניתן להסיק ששמירה בזיכרון של שעון חכם אסורה בשבת. שהרי יש נפקא מינה בתוצאה, לא צריך בדיקת מעבדה כדי לראות את המשמעות של שמירה בזיכרון וממילא יש בזה מעין בונה ומכה בפטיש. ובצירוף מה שכתב הרב וייס במקום אחר לגבי נורות לד (שו"ת 'מנחת אשר' ח"א סי' ל), וזו לשונו:

ואם המעשה יש בו משום מלאכת מחשבת, אף שלא מצאו בו צד דמיון למלאכה כלשהי קבעו שיש בו מכה בפטיש. ומלאכה זו דמכה בפטיש גדר כללי היא לכל מלאכה שיש בה חשיבות גדולה ותיקון ויצירה, עד שבסברא ידענו, דעל כרחך בכלל מלאכה הוא... ונראה לע"ד דכך גם לגבי סגירת המעגל החשמלי על כל צורותיה ואופניה, דללא כל ספק, יש בה המצאה עצומה שאין כמותה תיקון וחשיבות להניע יסודות תבל, דיש בה חשש מכה בפטיש. בין במפעיל כלים תעשייתיים עצומים ובין בסגירת מעגלים אלקטרוניים זעירים, וכך גם לגבי מנורת לד.

ניכר מדברי הרב וייס שהדיון לגבי שינויים חשמליים בשבת אינו תלוי בשאלה האם יש סגירת מעגל או רק שינוי זרם אלא חשיבות המלאכה. מכיוון שניתן להגדיר שמירה בזיכרון כהמצאה עצומה שאין כמותה תיקון וחשיבות להניע יסודות תבל כדבריו המסקנה המתבקשת היא ששינוי אלקטרוני זעיר זה יש בו משום מלאכה. העובדה ששמירה בזיכרון אינה ניכרת לאנשים אינה אמורה לשנות את המציאות שיש פה בנייה של כלי בשבת. לצורך הדוגמה מנורת לד שנדלקת אך אינה נראית מכיוון שהיא מאחורי פלסטיק או ניצוץ של אש שנדלק כתוצאה של פעולה חשמלית אך אינו ניכר לאדם. האם נתיר מקרים אלו בגלל שאינם ניכרים?

ב. קליטת הנתונים אינה ניכרת

כמקור לטענה השנייה הרב הביא את מאמרו של הרב שמחה בונים לייזרזון (תחומין לו, עמ' 162), וזו לשונו שם בסעיף ג:

והנה לעניין שמירת נתונים בדיסקט הובא בקונטרס ישא יוסף בשם הגר"ש אלישיב שאף שניתן לתרגמם לכתב לא חשיבא כתב, עיי"ש. אולם מרן הגרש"ז אורבך החמיר בהזנת דיסקט זהו איסור בונה לענין חוה"מ. אולם המתבונן בלשונו של הגרש"ז ייווכח שכוונתו לאסור דווקא כתיבה ראשונית על גבי דיסקט או תקליטור ריק, משום שע"י רישום הנתונים 'נבנה' התקליטור ובלעדיהם הרי הוא כפיסת פלסטיק. וגם זה לא אסר אלא במקום שהנתונים נשמרים ומתקיימים בזיכרון לאורך זמן. וכבר הבאתי בשולחן שלמה דלפי זה נראה דשרי לכתוב בחוה"מ ע"ג דיסק שכבר מלא בחלקו או על גבי דיסק קשיח אשר בודאי כבר נמצאים עליו תוכנות וכד' משום דבכה"ג אי אפשר לחושבו כבונה אלא כמוסיף על הבניין דאסרינן רק במחובר לקרקע... והדברים מדויקים בדבריו של הגרש"ז א' והסכימו עימי בניו, מוריניו הגאון רבי עזריאל והגאון רבי מאיר שמחה. ולפ"ז בנד"ד מכיוון שרישום הנתונים במדי המים משודר (באופן אוטומטי) באופן קבוע, ואינו משתמר בזיכרון המונה, אין לרישום הנתונים דין בונה. ואף אם ימצא שעון שהשבב שלו אינו מוחק את הנתונים ומשאירם לעולם, הרי כבר לפני שבת כבר היו בו נתונים אחרים ואין כאן יצירת דבר חדש אלא החלפת נתונים.

בהערות למטה כתוב לגבי ההיתר לכתוב לדיסק שכבר מלא בחלקו:

בכה"ג אין צריך שלא יהיה לקיום, כיוון שכל האיסור של בונה בחוה"מ עיקרו מדרבנן, לכן כשלא חשיב בונה אפילו מדרבנן, אלא מוסיף על הבניין שרי אף אם הוא לימים הרבה, אולם בשבת כל זמן שלא מתקיימים ב' התנאים דלעיל אזי אף אם חשבינן ליה למוסיף על הבנין הוי מוסיף בדאורייתא דחשיב כבונה.

עולה כי צריך שני תנאים להתיר כתיבה לזיכרון בשבת: (א) זיכרון מלא בחלקו (ב) אין ההקלטה עומדת להתקיים. אם כן לא ברור למה התירו מדי מים, ולענייננו למה להתיר שעון חכם בשבת, הרי ברור שמדידת המים אכן נרשמת בזיכרון? האם זה באמת משנה היכן נרשמת המדידה, בזיכרון של מד המים בעצמו או בענן אינטרנטי אלפי קילומטרים מהמכשיר כשהמידע מגיע לשם תוך כמה חלקי שנייה על ידי אותות חשמליים או סיבים אופטיים? לעניות דעתי זה לא משנה כלל, שהרי העובדה שהמידע נשמר ידועה לכול והמידע אכן משמש במקרה של מד המים לדעת כמה צריך לחייב על צריכת המים ובמקרה של שעון חכם לשימושים אחרים ומגוונים. גם הטענה הראשונה של הרב לייזרזון אינה ברורה, וזו לשונו:

המתבונן בלשונו של הגרש"ז ייווכח שכוונתו לאסור דווקא כתיבה ראשונית על גבי דיסקט או תקליטור ריק, משום שע"י רישום הנתונים 'נבנה' התקליטור ובלעדיהם הרי הוא כפיסת פלסטיק.

מכיוון שכתב שזה הפירוש בוודאות וגם שאל את הבנים של הגרש"ז אני נזהר - אם קבלה היא נקבל - ואולם אם לדין יש תשובה. סברת הגרש"ז מובאת בספר 'שמירת שבת כהלכתה' (ח"ב הערה סו הערה ריא), וזו לשונו:



ואולם הזנת מחשב בנתונים אשר נרשמים על הדיסקט, אסורה בחוה"מ, אם אינה לצורך המועד או דבר האבד, כיון שלפי דעת הגרש"ז אויערבך שליט"א יש בה משום איסור בונה, כיון שדיסקט רגיל אין לו כל ערך, ורק עם רישום האותיות האלקטרוניות "נבנה" הדיסקט, ועיין להלן פס"ז הערה קו ופס"ח הערה קכד. ובהערה קו הוסיף:

ואמנם שמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א דאינו דומה, דבדיסקט כיון שהזין אותו בנתונים שלו, הוא עומד לכל שימוש וניתן לשמוע ולראות כל דבר, אבל בצילום הרי כל עוד שאינו עושה בפילם פעולה נוספת אינו יכול להינות ממנו, ורק עם פיתוח הפילם הוא נהנה, וממילא בעצם הצילום אין בו איסור בונה.

ובהערה קכד כתב:

ושמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א דאם אין בו צורך המועד ולא בגדר דבר האבד, אסור להקליט ברשם-קול דכיון שהטייפ אינו משמש לכלום ורק ע"י הדיבור הוא נהפך לכלי שמדבר או מנגן להנאתו של השומע ולכן אית ביה משום בונה עכ"ל.

לעניות דעתי, שיטתו של הרב אויערבך ברורה מתוך שלוש הדוגמאות: הקלטה דיגיטלית שעומדת לשימוש זמין היא בגדר בונה. הניסיון לחלק בין כתיבה ראשונית למשנית אינו מופיע כלל בדבריו, להפך, נראה שאין הבדל. גם בסברה ישירה נראה שהגדרת פיסת הפלסטיק אינה משתנה לאחר רישום הנתונים הראשון, גם לפני הרישום הראשון הפלסטיק היה 'כלי' וגם עכשיו הוא 'כלי'. לפני הרישום הראשון הוא היה כלי העומד לשימוש במחשב ועכשיו הוא כלי ראוי לשימוש במחשב בפועל, ולפי זה אם יוסיפו עליו עוד תוכנה הוא יהיה עוד יותר שימושי לשני שימושים במחשב ואם כן יש בזה תוספת בנייה כמו הרישום הראשון. לעניות דעתי, הרב לייזרזון הבין את עניין הרישום הראשוני בדיסק כפעולה חד פעמית שמאפשרת מכאן והלאה לשמור עליו תוכנות, בדומה לברזל של פטיש שמחברים אליו את המוט עץ כדי שיהיה ראוי לשימוש. מעין הסברה של פתיחת פקק של בקבוק בשבת, ולכן סבר שאין איסור ברישום נוסף. אך במציאות כל רישום עומד בפני עצמו ומוסיף מידע חשוב שאין לו קשר לרישום הדיגיטאלי הקודם. נראה שהבנתו של הרב לייזרזון תואמת למציאות שבה בדיסקט היה מקום לתוכנה אחת, ולכן התייחס הרב אויערבך לדיסק מלא ודיסק ריק אבל היום שמדובר על מקום בזיכרון של המחשב או בענן אינטרנטי אפשר שגם הרב לייזרזון יודה שהדין שונה שהרי כל פיסת זיכרון היא דיסק בפני עצמה לעניין דין בונה בשבת.

ג. האם המשתמש מעוניין בנתונים?

בהמשך המאמר כתב הרב סימינובסקי:

גם לדעת הסוברים שיש ברישום דיגיטלי מעין מלאכה האסורה בשבת יש לדון האם מלאכה שנעשית מאליה בנושא האדם את השעון על גופו - אכן אסורה בשבת.

אחר כך הביא את ה'שלחן ערוך' שאסר נשיאת תולעי משי תחת הזרוע בשבת משום מוקצה ומשום שכך הוא מוליד בחומו. ועל כך כתב, וזו לשונו:

ואולם אם לאדם אין כל צורך ותועלת בשבת בפעולה הנעשית באופן פסיבי על ידו, והוא כלשעצמו אינו עושה כל פעולה ייחודית לצורך אותה תוצאה אלא היא מתרחשת ממילא - הרי שגם אם התוצאה עצמה היא מעין דבר האסור בשבת, סוף סוף דבר זה הינו בגדר תוצאה בלא מעשה ואין בכך איסור שבת כך כתב הרב ואזנר ביחס לשעון יד המופעל באמצעות קפיצים והוא נדרך כתוצאה מתנועות היד והגוף, ונוטה להתיר את הדבר כאשר אין לו צורך במילוי השעון בשבת עצמה. ביחס לאיסוף מדדים ע"י שעון חכם, אפשר שהדבר תלוי במשתמשים - אם עונדים את השעון על מנת לדעת את מספר הצעדים, הדופק ושאר מדדים (ואפילו רק חלקם) הרי שיש מקום לדמות זאת לאיסור נשיאת זרעי תולעי משי, לעומת זאת אם לאדם אין כל צורך במדדים הנאספים בשבת וענידת השעון היא רק לצורך ידיעת השעה יש מקום לדמותו לדורך שעון יד ע"י תנועת גופו ולהתיר את הדבר מעיקר הדין.

הרב הסתמך בדברים אלו על תשובתו של הרב וואזנר.¹⁷ נראה שהבין שלפי הרב וואזנר למרות שיש איסור בעצם ענידת השעון והתזוזות שלו, כיוון שהפעולה נעשית מאליה, הרי שזה מותר. לעניות דעתי אין זאת כוונת הרב וואזנר בתשובה. הרב וואזנר בתשובתו הקל רק משום המתירים למלא את השעון בידיים ממש וממילא אין להביא משם ראייה לדין השעון החכם. כך גם מצאתי בתשובה באותו נושא של הרב עובדיה יוסף.¹⁸ שם הוא אף מביא ראייה לכך שמלאכה שנעשית בשבת על ידי גופו של אדם אסורה. אביא דבריו בקיצור ואסביר בלשוני.

הנה דעת לנבון נקל שלפי מה שפסקנו לעיל להתיר למלאת בידיים שעון שעודנו פועל להבטחת המשך פעילותו מכל שכן שמותר לענווד שעון אוטומטי שעל ידי תנועת היד בלבד ממשיך לפעול. אלא שיש לברר הדבר לפי דעת המשנה ברורה ודעמיה שהחמירו במילוי השעון בידיים גם כשעודנו פועל, אם עכ"פ בכה"ג יש להתיר מכיוון שאינו ממלא השעון בידיים רק על ידי תנועת ידו. והנה בשבת סוף פרק תולין (קמא:) אהא דתניא סך אדם כל גופו שמן ומתעגל ע"ג קטבליא... ואינו חושש. וכ' ע"ז הראב"ד והובא במלחמות ה' ובהר"ן שם מה לו ולמחלוקת דבסך גופו כשיעור לעבד הקטבליא ומתעגל עליה, הלא בידיים הוא מעבד דמה לי מעבד בידו מה לי מעבד בגופו... הא קמן שהעושה בגופו אין דינו כדבר שאינו מתכוין אלא כעושה ממש בידיים.

פירוש דבריו: הרי"ף¹⁹ הביא את הדין 'סך אדם כל גופו שמן ומתעגל ע"ג קטבליא' ואת הסייג של רב חסדא לגבי כמות השמן: 'לא שנו אלא שיעור לצחצחו אבל שיעור לעבדו אסור'. וכתב עליו הר"ן (שם) בפירוש המילה קרטבליא:

עור שלוק שיעושין אותו משטוח למטה ולשלחן. שיעור לצחצחו: שלא היה השמן הנישוף לעור מגיע כדי לעבד את העור אלא לצחצחו ומיהו איהו אפילו לצחצחו לא קא מכוין.

17. שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' צז.

18. שו"ת יביע אומר, ח"ו סי' לה אות ת.

19. רי"ף, שבת נט ע"א.



אחר כך הביא הר"ן את הרז"ה שחלק על הרי"ף, ואת הראב"ד שקיים דברי הרי"ף, וכך כתב:

בסך את גופו כשיעור לעבד את קרטבלא ומתעגל עליה הלא בידיים הוא מעבד מה לי מעבד בידו מה לי מעבד בגופו ואין זה כדבר דאין מתכוין אבל כעושה הוא בידיים אבל שיעור לצחצחו אינו נראה אלא כמצחצח את גופו .

ולאחר שכתב כך, הקל הרב עובדיה בדין השעון בגלל שרבו המתירים, וזו לשונו: ואע"פ שלעניין הלכה אנו רגילים לפסוק להחמיר בפ"ר בדרבנן עכ"פ היכא דניחא ליה, הכא דבלאו הכי רבו המתירים לעשות כן לכתחילה גם החושש לדברי המחמירים בכה"ג הו"ל ספק ספיקא לקולא שמא הלכה שמותר למלאות בידיים ושמא פ"ר בדרבנן מותר.

ד. מה בין שעון חכם למצלמת אבטחה ומקרר?

הרב סימיונסקי דימה את השעון למקרר ומצלמת אבטחה בטענה שרוב הפוסקים מקילים בשימוש במוצרי חשמל אלו בשבת. לכאורה אין הדין דומה שכן השימוש במצלמת אבטחה מותר מסיבה ביטחונית. ומה עוד שאם המצלמה אינה שלו הוא אינו מעוניין כלל שיצלמו אותו, מה שאין כן במקרה דנן שהאדם מעוניין לענווד שעון זה בשבת. לגבי מקרר הרי מקובל שיש לו פיקוד שבת שמונע את פעולת החיישנים האסורה.

סיכום

פוסק שבא לדון במוצרי חשמל חדשים בימינו צריך להבין שכמעט כל התשובות והמאמרים התורניים בנוגע לחשמל בשבת אינם מספיק מעודכנים לטכנולוגיה של ימינו. המקורות התורניים השכיחים היום דנים לגבי שני עניינים מרכזיים האחד תוקף האיסור בסגירת מעגל חשמלי / שינוי זרם. השני שמירה לזיכרון. אולם המציאות היום משתנה תדיר באופן ששני המקרים האלו מתמזגים בתוך אותו מכשיר חשמלי, מכשיר חשמלי נקרא 'חכם' בגלל שמצד אחד הוא חשמלי ומצד שני יש בו זיכרון ארוך טווח שנשמר על המכשיר עצמו, כאשר בדרך כלל הזיכרון הארוך טווח שלו נשלח גם דרך תקשורת סולרית לענן אינטרנטי ומסד נתונים ושם הנתונים נשמרים על מנת שבבוא הזמן יוכלו לדלות מהם מידע על האדם במטרה להתאים את המכשיר כמה שאפשר לאדם שקנה אותו. שינוי נוסף שלא ראיתי שמתייחסים אליו במאמרים תורניים הוא מטרת השמירה לזיכרון במכשיר. בעבר הידע בזיכרון של מכשיר חשמלי היה נשמר לצורך ניהול ידע חיצוני שלא קשור למכשיר עצמו ואילו כיום במכשירים חכמים מטרת שמירת הידע היא לצורך שיפור עבודת המכשיר עצמו וכן למטרות מחקר ופיתוח של מכשירים דומים. למשל חברת שעונים רוצה לדעת איך להגדיל את זמן הסוללה במכשיר. בעבר היו עושים מחקר על גבי שעונים רבים במעבדות החברה עצמה. כיום השיטה היא לקבל את המידע הרבה יותר אמיתי ומהימן מהמשתמשים עצמם תוך כדי השימוש שלהם במכשירים. עם המידע הזה הם יכולים לשנות הגדרות פנימיות במכשיר גם לאחר שהוא נקנה, וכן ללמוד למכשירים הבאים. דוגמה נוספת להשפעה של אופן שמירת הנתונים על המשך פעולת המכשיר: שעון חכם שמחליף מדי פעם את התצוגה הראשית כל כמה דקות, אם אחד

המדדים של האדם נמצא במצב גבולי, התוכנה מתאימה את התצוגה כך שהנתונים האלו יופיעו יותר זמן על המסך הראשי מנתונים אחרים. דוגמה זאת ממחישה את הטענה שטענתי במאמר קודם שלי לגבי שואב רובוטי שלפי כל השיטות לאיסור חשמל בשבת במכשיר שהוא בעל זיכרון הדבר חמור הרבה יותר (לכל אחת מהשיטות בפני עצמה). העלאת הטענה של שינוי זרם בנוגע לשעון חכם נראית כאילו אינה קשורה לנושא שכן שינוי זרם הוא דבר זמני בטבעו, לעומת מדידת נתונים לשמירה לטווח קצר ולטווח ארוך כאשר על גבי הנתונים האלו נבנים מודלים שבסוף יכולים להשפיע גם על המכשיר ופעולתו גם על המידע הרפואי של האדם ועוד. אמנם הנתונים שנשמרו בשבת בטלים ברוב הנתונים שנאספים במשך השבוע. ואולי משום כך אפשר להתיר להשתמש במידע שנמדד, אולם עצם המדידה והאינטראקציה שיש בין המכשיר לאדם בשבת הם פעולות חשמליות שהאדם לוקח בהן חלק ויש להן משמעות רבה. כמי שמתעסקים בדיני שבת בתחום הטכנולוגיה שמתפתחת אל לנו להתמקד במושגים של סגירת מעגל ושינוי זרם, ועלינו להכיר מושג חדש שהיה ידוע בעבר שהוא צבירת ידע דיגיטלי על ידי אדם בשבת שיש בו לעניות דעתי חשש חמור של איסור מכה בפטיש ובונה. הידע שנצבר דרך שמירה בזיכרון הזה הוא הדלק של המכשירים החשמליים החכמים במובן שהמכשירים החכמים אינם יכולים להיות חכמים בלי הידע שהם מעבדים וצוברים. מכיוון שכך צריך להתייחס בכובד ראש כאשר רוצים להתיר שימוש במכשיר שצובר ידע וזיכרון דרך האינטראקציה בינו לבין האדם בשבת.

תגובה לתגובה בעניין שמירת נתונים בשעון חכם / הרב שי סימינובסקי

הרב אביעד משה השיג על מאמרי בעניין שימוש בשעון חכם בשבת מגיליון 146 ולהלן אתייחס לדבריו. עיקר טענתו מתייחסת לפעולת שמירת הנתונים הנקלטים ע"י חיישני השעון החכם. לדבריו, לפעולה זו חשיבות רבה ועל כן יש להחשיבה כפעולת איסור בשבת. למעשה השיג הרב אביעד, הן על הראיות שהבאתי מדברי הפוסקים לדבריי, הן על העמדה העקרונית שהבעתי ביחס לשמירת נתונים בזיכרון, שאין בפעולה זו איסור שבת, על כל פנים מעיקר הדין. בהתאם לכך אתייחס בתחילה להערותיו על הראיות מדברי הפוסקים ואחר כך למסקנת הדברים.

בשיטת הרב אשר וייס

הרב אשר וייס חוזר בתשובותיו על כך שיסוד החיוב או הפטור בענייני חשמל בשבת הוא, האם הדבר שנעשה ניכר לחושי האדם. כך שמענו גם מפיו במספר פגישות שקיימנו עמו בשנים האחרונות. לכן, קליטת הנתונים בזיכרון הממוחשב שהיא כשלעצמה אינה ניכרת בחושי האדם, בפרט, כאשר הפעולה נעשית ממילא, וללא כוונה קונקרטית מצד המשתמש לפעולה זו - אין בה איסור. כך כתב הרב וייס בתשובה נוספת ('מנחת אשר' א, סי' לג), וזו לשונו:

שינויים פנימיים אלה שאין האדם מודע להם ואין בהם כל היכר - אין בהם חשש מלאכה כלל.



דברים אלו נאמרו על מכשור אלקטרוני (מכשירי C-PAP), הדומה בפעולתו לפעולת השעון החכם. יודגש שוב, כפי שסייג הרב וייס בתשובתו הנ"ל יסוד ההיתר מותנה בכך שלאדם אין צורך וכוונה בנתונים במשך השבת, אלא נעשים ממילא, וכך כתבתי במאמרי, בהתייחס לקליטת הנתונים בשעון החכם.

בשיטת הרב אויערבך בעניין שמירה בזיכרון המחשב

הרב אביעד טוען להבנה שונה בדברי הרב אויערבך שפסק לאסור שמירת מידע על דיסק בחול המועד משום בונה, וטען שגם הרב שמחה בונים לייזרון במאמרו בתחומין אפשר שיודה לדבריו במאפיינים של שמירה בכרטיסי זיכרון בימינו. והנה, מוכרחים אנו לומר שפסקו של הרב אויערבך על שמירה בדיסקט אינו מתייחס לעצם הפעולה החשמלית שבדבר, שאם כך היה לו לאסור כל הפעלת חשמל בחול המועד, על כורחנו שיש תיקון מיוחד, מעבר לעצם הפעולה החשמלית, בשמירת הזיכרון בדיסקט. משום כך הוכרח לומר הרב ש"ב לייזרון, וכך הביא גם בשם בני הרב אויערבך, שהכוונה לפעולת התיקון בכלי עצמו, כלומר בעצם הכנסת הנתונים לדיסקט - הוא נעשה עכשיו לכלי חשוב. מעין מה שכתב לעניין איסור פתיחת פקק הברגה מבקבוק באמצעות שבירת הטבעת החובקת אותו, וזה דווקא בהכנסה ראשונית של הזיכרון וע"י פעולה יזומה. ממילא, בכרטיסי זיכרון שבהם מוחלפים הנתונים מידי זמן, ורישומם נעשה באופן אגבי ולא מכוון, וכפי שדן מאמרו של הרב לייזרון עצמו ברישום דיגיטלי במוני המים, אין יסוד לאסור, וממילא לא ניתן להוכיח שבנידון דידן הייתה דעתו של הרב לייזרון נוטה לאסור, כפי שרצה להסיק מדבריו הרב המשיג, אדרבה, נושא מאמרו עוסק בעניין הדומה לנידוננו, רישום נתונים דיגיטליים בכרטיסי זיכרון. באופן זה יש לדחות גם את ראייתו של הרב אביעד מפסקי הרב אויערבך, בעניין איסור שימוש ברשמקול, שכן גם שם מדובר בפעולה ישירה של הקלטה ושמירת נתונים שהופכת את המכשיר עצמו לדבר ראוי לשימוש, משא"כ בשעון החכם, שהמכשיר עצמו ראוי לשימוש באופן רציף ושמירת הנתונים היא פעולה אגבית ללא כל צורך ותועלת, כמבואר במאמר הנ"ל.

בשיטת הרב וואזנר

הרב אביעד טען כי היתרו של הרב וואזנר (שו"ת 'שבט הלוי', ח"ג ס' צז) בשעון יד הנדרך מתנועות היד בדרך הליכתו, מסתמך על שיטת המתירים דריכת השעון גם בפעולה מכוונת, ובמחכ"ת נראה דלא דק בדברי 'שבט הלוי'. בתחילת דבריו, דן הרב וואזנר בהבדל שבין דריכת השעון לחימום גולמי תולעי המשי ומתייחס לדריכת השעון כ'פסיק רישא דלא ניחא ליה' שמעיקר הדין ראוי להחמיר בו. לאחר מכן מוסיף צד היתר נוסף שבדריכת שעון אין שום פעולה הנעשית לצורך התוצאה האסורה, וזו לשונו שם:

אבל נעילת דלת וכיו"ב היא פעולה מובהקת של היתר שאין לה שום יחס לצידה דעושים אותה בין שהצבי בבית או לא, ואין היות הצבי בבית מוסיף תוספת מלאכה על נעילת בית של היתר כלום, ולכן ס"ל להרשב"א דדוקא כשידע שהצבי בבית ונעל ביתו לשם צידה דאז החשיב נעילת דלת לפעולת צידה לבד, אבל אם נעל נעילת ביתו הרגילה לשמור ביתו הגם שידע שצבי בבית אין פעולת הנעילה מתייחסת כלל לצידה, וא"כ הגם שהיא פס"ר יש בה גדר מחשבה בלי מלאכה.

אח"כ סיג את דבריו שהיתר זה יחול דווקא כשאין מתכוון כלל לתוצאת האיסור כמו בדריכת שעון, ובאופן כזה שאינו עושה כל פעולה מיוחדת הנוגעת לאיסור, אפשר שגם הר"ן החולק על הרשב"א בדין נועל ביתו ונמצא צבי שמור בתוכו, יודה. וסיג עוד שכל זה נכון לדינא דווקא כשפעולת השעון במשך השבת אינה תלויה בדריכה הנעשית בשבת, וזו לשונו:

מיהו בשבת הסמוך ליו"ט או ב' ימים טובים של ר"ה דלולא תנועתו כבר עמד מהליכתו (במשך) וא"כ שוב הו"ל פס"ר דניחא לי' לפי' דברינו וכן אם לא הי' ערוך מערב שבת כדי ללכת במשך השבת לולא תנועתו, ועדיין צ"ע בזה, מ"מ בכל זאת אומר דהדעת נוטה כיון דבלא"ה יש מקילים להעריכו בשבת כמבואר בתשובת פנים מאירות.

ומפורש בדבריו להדיא, שדווקא לעניין זה שיש לו צורך בתוצאת האיסור - אפשר להקל כשנעשה ממילא ובזה סמך על המתירים כנ"ל - אבל כשאין לו צורך בתוצאת האיסור כשלעצמה - ההיתר מרווח בלאו הכי. וכך מפורש גם בתשובה נוספת בעניין הליכה ברחוב המפעילה חיישן תאורה בצד השני של הרחוב, שאינו זקוק לה.²⁰

מסקנות לדינא

האם חשיבות שמירת הנתונים במכשירים אלקטרוניים מגדירה אותם כמלאכת איסור בשבת?

המחבר בסיכום דבריו טוען שלוש טענות:

- א) יש צורך בהתאמת המושגים הטכניים וההלכתיים לטכנולוגיות החדשות.
 - ב) בטכנולוגיות חדשות לשמירת הנתונים ישנם שימושים חדשים ומשמעותיים כגון שיפור ביצועי המערכת, וכן ביצוע התאמות למשתמש בזמן אמת.
 - ג) השימושים החדשים מקנים חשיבות רבה יותר לפעולות שמירת הזיכרון ולכן מסתבר לאוסרם בשבת מדין 'תיקון כלי' או 'מכה בפטיש'.
- ותשובתי לדבריו:

א) לגבי עצם הצורך להתאים את המושגים הטכניים וההלכתיים לטכנולוגיה המתחדשת אני מסכים בוודאי, ואכן בספר צומת שהוציא המכון לאור, בעריכת עמיתיי למכון הרב הראל דביר והרב מנשה צימרמן והעורך האחראי הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, ישנם פרקים יסודיים גם ביחס לפעולת הרישום הדיגיטלי²¹ וגם ביחס לחיישנים והשימוש בהם בשבת.²² חלק ניכר מדבריי, הן במאמר המקורי על שעון חכם, והן כאן, לקוחים מתוכני הספר, ומהמקורות הרבים המצויינים בו.

ב) גם העובדה ששמירת הנתונים בזיכרון משמשת לשיפור והשפעה ישירה על פעולת המכשיר ולא רק לצורך אגירת הנתונים - מוסכמת בהחלט.

ג) הוויכוח המבורך הוא ביחס להסקת המסקנות מן המציאות הנ"ל להלכה. לענ"ד מתוך דברי הפוסקים מתברר, כי אדרבה, שני המאפיינים המרכזיים של הרישום הדיגיטלי

20. שו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' סט.

21. ספר צומת, ח"א עמ' 113-120.

22. ספר צומת, ח"ב עמ' 15-27.



בתחום עיבוד הנתונים, היותו בלתי ניכר לחוש, ועשייתו באופן אגבי, בלתי מכוון ובלתי מודע, מהווים סיבות לקולא בדרך כלל ולא לחומרה. טעם הדבר, נעוץ ביסוד הכללי של מלאכות שבת 'מלאכת מחשבת אסרה תורה',²³ דהיינו תנאי בחיוב על מלאכות שבת הוא שתיעשה מחשבתו, כלומר שתוצאת הפעולה תהיה תואמת למחשבתו וכוונתו בפעולה שעשה.²⁴ ולכן, כאשר המשתמש מעוניין ומכוון לשמירת נתונים בזיכרון לתכליות הנ"ל של שיפור המכשיר ופעולותיו, והן תתרחשנה באופן ישיר מפעולותיו הנ"ל אכן יש מקום לאסור ואף מדאורייתא, ואולם ברוב המקרים בפעולת רישום דיגיטלי לא תתקיים הגדרת 'מלאכת מחשבת' מהסיבות הבאות: א) המשתמש בדרך כלל אינו עושה פעולה מכוונת לצורך השמירה בזיכרון, אדרבה המערכת ברוב המקרים מתוכנתת כך שהרישום ייעשה כתוצאת לוואי של השימוש הרגיל באותו כלי. ב) ברוב המקרים, אכן לא בכלום, המשתמש אינו מודע ואינו מעוניין באופן ישיר בתכליות השמירה בזיכרון. ג) לרישום הדיגיטלי אין השפעה מיידית, והשינויים שמושפעים ממנו אינם פועל יוצא של נתון מסוים אלא מהצטברות של פעולות רבות שנעשו ע"י משתמש או משתמשים שונים.

מחמת טעמים אלו אין למצוא ולבסס קשר בין מעשה האדם, שכאמור עסוק בשימוש הרגיל בכלי, לבין התוצאה שבדרך כלל אינו מודע/אינו מעוניין בה ולכן אינה בגדר מלאכה על אף חשיבותה הכללית לתפקוד המוצר. הדוגמאות שהוזכרו במאמר ביחס לשימוש במקררים, מוני מים ומצלמות אבטחה הובאו כראיה לכך שפשט המנהג להתיר במקרים של הפעלה עקיפה ולא מכוונת של חיישנים הגורמים לרישום דיגיטלי, למרות שיטתן שישנו בהלכה האוסרות מעיקר הדין.²⁵ במקררים חדישים, ישנם חיישנים שאוספים נתונים על פתיחת דלתות המקפיא ולא תמיד הם מבוטלים באמצעות נטרול המפסק המגנטי בדלת המקרר, ואף על פי כן השימוש במקרר מותר - מכיוון שרישום דיגיטלי אינו נחשב כמלאכה. כך גם במצלמות אבטחה הפרוסות בכל מקום, ביניהן מצלמות לאבטחת רכוש שאין להן היתר ייחודי בגלל צורכי בטחון אלא מכיוון שניתן להקל ברישום דיגיטלי, וכך במדי מים דיגיטליים כפי שהסביר הרב לייזרון במאמרו, וזו גם עמדת מכון צומת ביחס לאישור מדי מים לשימוש בשבת.

סוף דבר, נראה למעשה כי בענידת שעון חכם לא נעשה איסור מלאכה בעצם פעולת החיישנים בקליטת ממדי הגוף - דופק, לחץ דם, צעדים וכו'. אף על פי כן, עמדתנו שראוי לא להשתמש בו בשבת על מנת להקפיד על צביון השבת ולהימנע משימוש במכשור אלקטרוני, ובשעון חכם בפרט כאשר אינו הכרחי, עד שיפותח שעון חכם מותאם לשבת עם חיזוי מתאים.

23. סנהדרין סב ע"ב; חגיגה י ע"ב; בבא קמא כו ע"ב ועוד מקומות.

24. ראה תוס', שבת עב ע"ב ד"ה נתכוין: 'ושמואל דפטר מטעם מלאכת מחשבת היינו בנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דלא נעשה מחשבתו'.

25. עיין בספר צומת, ח"ב פ"ז עמ' 115 הערה 10.

נסיעת אחות למשמרת וחזרתה לביתה בשבת / הרב אריה כץ

ב'אמונת עתיך' 149 (תשרי תשפ"ו), עמ' 34-37 הובאו שתי תשובות של הרב נועם אלטמן ממרכז תורה ומדינה, שעסקו באפשרויות שעומדות בפני אחות בבית חולים שתחילת המשמרת שלה או סיומה נעשות בשבת.

בתשובה על נסיעה בשבת למשמרת, כתב הרב אלטמן באופן פשוט שהדבר מותר, ואין צורך לעשות מאמצים ולפגוע בעונג שבת כדי לנסוע למשמרת עוד לפני שבת.

בתשובתו על חזרה בשבת, כתב הרב אלטמן שבסופו של דבר רוב הפעמים שצריך לעשות משמרת בסוף שבוע, המשמרת מסתיימת כבר במוצאי שבת או סמוך לצאת השבת, ואין בעיה להישאר בבית החולים עד לצאת השבת. באשר למשמרות שמסתיימות בליל שבת או בשבת בבוקר, הציע הרב אלטמן את האפשרות להישאר בבית החולים ולנוח בו במשך משמרת אחת, ואז לבצע משמרת נוספת שתסתיים כבר במוצאי שבת או סמוך לה, וכך 'תרוויח' האחות משמרת כפולה, וממילא תצטרך להיות פחות שבתות בבית החולים.

בתשובתו הראשונה התעלם הרב אלטמן מדברים שכתבתי בעבר בשם הרב ד"ר מרדכי הלפרין,²⁶ ולפיה הרב אויערבאך הורה שבכל הנוגע להגעה למשמרת בשבת, ראוי שלא לעשות כן באופן קבוע בנהיגה עצמית, ויש לחפש פתרונות אחרים, ובכלל זה נסיעה על ידי גוי, ורק כשאין אפשרות, מותר להגיע בנהיגה עצמית. בנוסף לכך, גם בתשובתו השנייה לגבי חזרה, התעלם הרב אלטמן מהפתרון הפשוט יחסית של חזרה על ידי גוי, והעדיף להביא פתרונות שלא תמיד אפשריים ליישום - קביעת התורנות באופן שתסתיים במוצ"ש או לחילופין עשיית שתי תורנויות בשבת אחת, או שהם מקשים מאוד על האחות - סיום משמרת בשבת ב-15 בצהריים, כשבימות הקיץ מדובר על המתנה של למעלה מחמש שעות עד צאת השבת, או הישארות בין משמרות למנוחה בבית החולים. בעניין זה ראה גם את תגובתו של הרב אריאל,²⁷ שכתב שלמשמרת ידועה מראש אין להגיע כלל, ומשמע שאפילו באופן חד פעמי, בנהיגה עצמית אלא אך ורק על ידי גוי, וכשזה לא מתאפשר, אז באמצעות רכב חשמלי. ראה גם את הערתו לסימן הנ"ל בספרי שו"ת 'שאגת כהן', שגם בה משמע שנסיעה תיעשה על ידי גוי, וגם חזרה תיעשה על ידי גוי. בסופן של שתי התשובות, ישנו הסבר מדוע הרב אלטמן לא רצה לתת את הפתרון המתבקש של נסיעה עם נהג גוי, וזו לשונו:

דרך זו היא המרווחת ביותר הלכתית, בכך שאינה נסמכת על שימוש בגויים במערכות ההצלה הרשמיות של מדינת ישראל.

לעניות דעתי, השיקול האידיאולוגי שמופיע כאן, שבחלק האחד, אף שלא בפירוש אלא רק בהתעלמות, מעדיף לתת היתר לחילול שבת דאורייתא באופן קבוע, ובחלק השני נותן פתרונות לא מעשיים או שעלולים להקשות מאוד על האחות עד כדי עזיבת עבודתה,

26. פורסמו במאמרי 'נסיעת אחות לבית חולים בשבת וחזרתה', אמונת עתיך 106, שבט תשע"ה, עמ' 90-94, ובשו"ת שאגת כהן, ח"ג ס' לד.

27. אמונת עתיך 107, אייר תשע"ה, עמ' 143.



הוא שגוי. אין שום פסול בכך שניעזר בגויים כמאמר הפסוק (ישעיהו סא, ה): 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם'. גם אם מובנת טענתו של הרב אלטמן על שימוש בגויים במערכות ההצלה הרשמיות של מדינת ישראל, כאן מדובר על הסעת אחות למשמרת ולא על ההצלה עצמה. האבסורד זועק לשמיים, שכן במציאות הנוכחית במדינת ישראל, אחוז גבוה מהעובדים במערכת הבריאות, רופאים, אחיות וסניטרים הם גויים, ודווקא המסיעים למשמרת הם אלו שנבקש להסתדר בלעדית? כאמור, גם אם רוצים למצוא פתרונות שאינם כרוכים בשימוש בנוכרים, יש למצוא פתרונות נכונים הלכתית, כגון שימוש ברכב חשמלי ללא נורות לד, שייתכן ויש לו אף יתרונות כלכליים, ולא כאלו שאינם ראויים או אינם מעשיים.

תגובה לתגובה / הרב נעם אלטמן

א. הרב כץ טען שהתעלמתי מדברי הרב הלפרין שהובאו במאמרו באמונת עתיך גיליון 106.²⁸ ובכן, בעוד שהרב כץ נסמך על שמועות, אני מעדיף להסתמך על כתיבת הגרש"ז עצמו. צא ולמד: דברי הגרש"ז בנוגע להיתר נסיעת איש הצלה למשמרת בשבת לכתחילה אף באיסורי תורה, הובאו על ידי הגרש"ז עצמו בכמה מקומות.²⁹ בכל אלה, הגרש"ז לא ציין שכל דבריו הם רק באופן חד פעמי כאשר לא נמצא נהג גוי בסביבה. זאת ועוד, אף בספר 'שמירת שבת כהלכתה'³⁰ הובא בשם הגרש"ז דברים דומים, ולא נזכרה שם הבהרה כפי שטען הרב כץ בשם הרב הלפרין.³¹ נמצא אפוא שעמדת הגרש"ז אותה הבאתי בתשובתי, הובאה לא פחות משש פעמים על ידי הגרש"ז עצמו עוד בחייו! האמנם דברי הרב כץ, שהם, במקרה הטוב, 'כלי שלישי', יכולים לגבור על מה שהגרש"ז עצמו כתב?! כשלעצמי, אף מצד הסברה אני מתקשה למצוא חילוק בדברי הגרש"ז בין היתר קבוע להיתר חד פעמי, מה שמסביר היטב את היעדרו של חילוק שכזה בכל התייחסויותיו של הגרש"ז לנושא זה. ואולם, תהא סברתי אשר תהא, דברי הגרש"ז עצמו, החוזרים ונשנים, מדברים בעד עצמם ובוודאי גוברים על שמועה כזו ואחרת.³²

28. יצוין כי לאמיתו של דבר, דברי הרב הלפרין לא מופיעים כלל במאמרו שם, אלא רק בתגובה לתגובה (ולא במאמר בפני עצמו), בגיליון הבא של אמונת עתיך 107.

29. בכתב העת מוריה (תמוז תשל"א) ושוב שם (ניסן תשמ"ג); וכן בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ז, ושוב שם, סי' ח.

30. שמירת שבת כהלכתה, פ"ב סעי' לד הערה קו; ושם פ"מ הערה עא.

31. ואם בשמועות עסקינן, לאור הנ"ל התקשרתי לרב אביגדר נבנצל ושאלתיו כך: האם לפי הרב שלמה זלמן, אחות או רופא שיש להם משמרת בשבת שתסתיים בצאת שבת - יכולים לנסוע ברכב שלהם למשמרת?'. ענה הרב: 'אם זה פיקוח נפש - יכולים. המשכתי לשאול: 'אז אחות שהיא מיילדת או במיון, יכולה לנסוע ברכב שלה כשהיא הנהגת, או שעליה לדאוג לנהג גוי שייקח אותה?'. ענה הרב: 'יכולה לנסוע ברכב שלה ולא צריכה נהג גוי'.

32. לגבי האפשרות להיסמך על שמועות בשם הגרש"ז ראה בספר ועלהו לא יבול, עמ' טז, במכתב הברכה של הרב אביגדר נבנצל: 'סתירות בדברי אדמו"ר זלה"ה תיתכנה מסיבות שונות... פעמים שענה לשואלים שונים תשובות שונות לפי המתאים לכל אחד ואחד, פעמים שחזר בו. בוודאי שיש לתלות שיבושים גם בשומעים שלא הבינו או ששכחו; וכן ראה שם, עמ' יח, את 'מכתב ההתנגדות להדפסת הספר' של הרב אברהם דב אויערבך, בנו של הגרש"ז שטען: 'עוד תדע כי דרכו של אבא להלך כנגד רוחו של כל אחד, ובטוחני שיש דברים שלך אמר כך ולפלוני אמר אחרת, וגם בצורה אחרת, ויש שלא גילה טעמו האמיתי וגם לא גילה כל דעתו בעניין לכל אחד'.

ב. הרב כץ טען שבתשובותיי התעלמתי מהאפשרות ההלכתית של נסיעה עם גוי בדרך למשמרת ובחזרה משם, ושהבאתי פתרונות שאינם ישימים. על כך אענה ואומר כי מכיוון שלא פרסמתי מאמר שלם על נסיעת אחיות בשבת, אלא רק תשובה קצרה, לא הייתי יכול להתייחס לכל פרט ופרט. אך עתה, שעלתה תמיהה, אסביר בקצרה: אכן, להבנתי, נסיעת אחות על ידי נהג גוי למשמרת בשבת, אינה פתרון אידאלי או פתרון נצרך בכלל. הוראת ה'שלחן ערוך'³³ היא שהעוסקים בהצלה יהיו ישראלים גדולים דווקא ולא גויים או קטנים. אמנם הרמ"א (שם) חלק על דבריו, אך הט"ז (שם ס"ק ה) העיר וכתב את הטעם שאין מצילים ע"י גויים, וזו לשונו:

שמא אתה מכשילם לעתיד, באם יראו עכשיו שאין עושין רק על ידי עכו"ם יסברו שיש איסור ע"י ישראל ולפעמים לא יהיה עכו"ם מצוי ועי"ז יסתכן החולה במה שימתינו על עכו"ם.

גם 'ערוך השלחן'³⁴ כתב שאין להחמיר כרמ"א, אחר שחז"ל חששו למכשול. דומה שהוראה לציבור שמותר לאחות או כל איש הצלה אחר לנסוע למשמרת בשבת רק על ידי גוי, עלולה להביא לידי מכשול כאשר הגוי לא יהיה זמין, או לא יגיע (מציאות מעשית אותה הציגו בפניי כמה אחיות). זאת ועוד לעיתים האחות מפחדת לנסוע עם גוי, ולכן אינה מוכנה לעשות משמרת בשבת.³⁵ לגבי הפתרונות שטען הרב כץ שאינם יישומיים - ובכן האמת היא שלא טענתי שעל האחות לקבוע דווקא תורנות שתסתיים במוצאי שבת, אלא שמתוך חמש משמרות, שתי משמרות מסתיימות אחרי שבת, ובחורף אין בעיה עם משמרת נוספת, כך שמבחינה רנדומלית, נשארו רק שתי משמרות 'בעייתיות'. כאן כתבתי הצעה לאחות שתישאר כל השבת בבית החולים, וכך תעשה עוד משמרת, מה שיוביל להורדת שיבוץ משבת אחת. פתרון זה - כמו שכתבתי - אינו בבחינת 'רוח הקודש' שלי, אלא נבדק מראש עם אחיות בשלושה בתי חולים בארץ, אחיות אלו השיבו שאין בעיה מעשית מצד הנהלת ביה"ח ליישם הצעה זו.

ג. הרב כץ טען כנגד השיקול האידאולוגי שהבאתי:

דרך זו היא המרווחת ביותר הלכתית, בכך שאינה נסמכת על שימוש בגויים במערכות הצלה הרשמיות של מדינת ישראל.

לטענתו אין פסול שניעזר בגויים לאור דברי הנביא (ישעיהו סא, ה): 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם'. אך מרחק רב יש בין שימוש בגויים לטובת ענף כלכלי כזה או אחר, ובין יצירת מערכת הצלה לאומית שנסמכת על גויים. לדוגמה, הרב קוק קרא להיעזר בגויים לגבי חליבה בשבת,³⁶ אך הוא לא קרא לשלבם כחלק קריטי בניהול מערכת הצלה לאומית של בתי החולים במדינת ישראל. חילוקו של הרב כץ בין מעשה הצלה בפועל ובין שימוש בגויים לטובת הגעה למשמרת אינו מובן, שהרי אם יחליטו הגויים לשובות או לאחר, ולחבל במערך ההסעות שבנוי עליהם, בפועל תהיה פגיעה

33. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יב.

34. ערוה"ש, או"ח סי' שכח סעי' ז.

35. מיילדת באחד מבתי החולים בארץ אמרה לי שבתקופת 'שומר החומות' (2021) היא סירבה לנסוע עם נהג הגוי שביה"ח סידר לה, מאחר שבאחת הפעמים הוא נסע מכביש אחר והיא חששה לחייה.

36. שו"ת אורח משפט, סי' סד אות ה.



בניהול בתי החולים של מדינת ישראל. האם זו משמעות מדינת היהודים? מדינה שמפקידה בידי גויים חלק כה קריטי בתפקודה בשבת?³⁷ בנוסף הקשה הרב כץ, שהרי ישנם עובדי הצלה רבים שהם גויים וכבר פעילים במערכות ההצלה, ומדוע אני כותב שאין להיסמך על נהגים גויים בשבת? אודה שלא הצלחתי להבין מדוע יש בכך קושיה על דבריי, שהרי לא עסקתי בשאלה האם יש לאפשר לגויים לשמש כרופאים במדינת ישראל (שאלה חשובה הזוקקת דיון נפרד). כל דבריי הם בצורך שלא להישען על נהגים גויים לטובת מערכות הצלה. כמובן יש להבחין בין רופא גוי שעבר הכשרה ארוכה ומבחנים, והוכיח את עצמו, לנהג גוי שאין לו כל מחויבות לבית החולים, ולרוב אינו אלא נהג מונית מזדמן. בנוסף, המערכת הרפואית אינה בנויה על רופאים ואחיות גויים, אלא כחלק מהמערכת עובדים בה גם גויים, זאת בשונה ממערך הסעות שבנוי בשבת רק על נהגים גויים, ואלה יכולים לשבות ולשבש את עבודת אנשי ההצלה. על כן טענתי שיש להימנע מהיסמכות על שימוש בגויים במערכות ההצלה הרשמיות של מדינת ישראל.

ד. ביחס לטענה שיש להעדיף שימוש ברכב חשמלי, על פני ההצעה שלי. ראשית, אינני יודע על בסיס מה נטען שנסיעה ברכב חשמלי בשבת 'נכונה הלכתית', כמובן נסיעה ברכב כזה עדיפה על פני רכב רגיל, אך האם הורו הפוסקים שאין כל בעיה הלכתית בנסיעה ברכב כזה? אדרבה, ראה את גישת הרב יעקב אריאל, שדחה בחריפות את הטענות להתיר נסיעה בשבת ברכב חשמלי.³⁸ בנוסף לא זכיתי להבין - אליבא דהרב כץ - איך תגיע האחות למשמרת ללא הדלקות נורות הרכב בלילה ובחורף - אותן גם הוא מודה שיש בעיה להדליק. והעיקר, מה תעשה אחות שאין ברשותה רכב חשמלי? האם לפי הרב כץ מוטל עליה לרכוש רכב כזה, כדי שתוכל לנסוע 'בהיתר' לביה"ח? הרי בדיוק על כך סובבו דברי הגרש"ז³⁹ שאדם אינו מחויב לטרוח ולהוציא ממון כדי למעט באיסורי שבת לצורך פיקוח נפש, ולכן הורה ('שמירת שבת כהלכתה' פל"ב סעי' לד): מעיקר הדין אין חובה לעשות מעשה שיש בו טורח גדול, כדי למנוע את הצורך בחילול שבת שעלול להתהוות בשל פיקוח נפש.

סיכומו של דבר: תשובתי לאחות שיכולה לנסוע ברכב שלה למשמרת שתתחיל בשבת, אף בנהיגה ברכב שלה ללא הישענות על גוי או טרחה של קניית רכב חשמלי, נשענת על יסודות הלכתיים נכונים, ואין בה פתרון שאינו ראוי או לא מעשי.



37. ראה דברי הרב ישראל, עמוד הימיני, עמ' ריא: 'הרבה הגיעו לפריקת עול רק מתוך זה שהיה נראה להם שאין אפשרות ליישב את התורה עם צרכי המדינה, ורק הודות לאפשרות של השתמשות עם יהודי 'שבת גוי' יכולה היהדות להחזיק מעמד'.

38. המעין, ניסן תשע"ט (229) עמ' 76-69.

39. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ז.