

אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: "מאי דכתיב 'והיה אמונת
עתיד חסן ישועות חכמה ודעת'?
אמונת - זה סדר זרעים, **עתיד** - זה סדר
מועד, **חסן** - זה סדר נשים, **ישועות** זה
סדר גזיקין, **חכמת** - זה סדר קדשים,
ודעת - זה סדר טהרות.
ואפילו הכי, 'יראת ה' היא אוצרו'."

שבת לא ע"א

גליון מספר 103

ניסן תשע"ד

מכון התורה והארץ, כפר דרום, אשקלון

עורך: הרב יואל פרידמן
עורך משנה: הרב אייל בן דוד
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, דן מארנץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון: צבי יפה
zvijaffe@mail.huji.ac.il

בהוצאת מכון התורה והארץ
רח' דוד ברגר 1, אשקלון
ת.ד. 1033, אשקלון
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055
אינטרנט: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il
דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325
הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות



סדר ועימוד: שחרית
yosi@bsy.co.il 072-2113131



גיליון זה מוקדש
לעילוי נשמתם הטהורה של
משפחת טופן
שעלו בסערה השמימה באסון
בעקבות דליפת הגז בגילה ב"ט בשבט תשע"ד

גלית (למשפחת אברהם)
בעלה אברהם
ובנם הפעוט יוסף חיים
ז"ל

עדיין המומים וכואבים על הסתלקותם של גלית, בעלה
אברהם ובנם יוסף חיים ז"ל, שעלו בסערה השמימה.
זכינו להכיר את גלית בשנת שליחותה בשירות הלאומי
במסגרת מכון 'התורה והארץ' בכלל ובמדרשת 'התורה
והארץ' בפרט. גלית הצטרפה אלינו בימיה הראשונים של
הקמת המדרשה, בשנת תשנ"א, בנחלתנו האהובה בגוש
קטיף – בתחילה בנווה דקלים ובהמשך בכפר דרום ת"ו. גלית
הייתה חברת אמת בעלת נפש אצילה ורגישות נדירה
לחברותיה לצוות. באישיותה הקורנת, תרמה רבות
להעמקת ערכי התורה והארץ בקרב ילדי ישראל.

תוכן

אמונת עתיד

מצוות סיפור יציאת מצרים מקרבת אותנו לגאולה השלמה /
הרב אהוד אחיטוב

7

תשובות קצרות

14

1. פירות שנשרו לרשות הרבים
2. עוד על פירות שנשרו לרשות הרבים
3. נוסח מקוצר להפרשת תרומות ומעשרות
4. הסרת מזוזות מהקראוילים
5. זמן קביעת המזוזה בבית חדש
6. סעודת מצווה בקביעת מזוזה ו'חנוכה הבית'
7. האם ראוי לדעת את מין העובר
8. האם מומלץ להתחתן עם בת דוד
9. האם יש חיוב לתרום דם או מח עצם
10. שימוש בשילייה לאחר הלידה
11. נגיעת גברים על ידי פיזיותראפיסטית
12. פקק הרחם לעניין טומאת נידה
13. כפיה לניתוח כריתת רגל
14. ניתוח אף לצרכים אסתטיים
15. גניבת דעת
16. גמ"ח שנסגר
17. הוראת קבע
18. ועד עובדים
19. נזק בהשאלת חפץ
20. תוספת בניה בבנין דירות
21. פרסומת למאכלים לא בריאים
22. נתינת כרטיס מעבר בתחבורה ציבורית
23. פגיעה באיטום של גג שכן
24. תחומים מותרים בעריכת דין
25. שבירת מוצר בחנות
26. טעות במחיר הרשום על המוצר
27. העדפת קניית מוצר מיהודי
28. ירידים וערבי מכירה
29. השקעה במניות בחו"ל
30. חשש ריבית מסחר באופציות לפי מודל b&s
31. ייעוץ השקעות בבנק
32. השקעה בחברות המסרבות לדון בדיון תורה
33. תרומת כליה על ידי כוהן ולוי
34. מקום הכיור
35. ריקודים ליד הכותל המזרחי של הר הבית

הארץ ומצוותיה

- 40 שביעית בנגב המערבי / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 51 יתרון תוקף היתר המכירה בנגב המערבי / הרב יואל פרידמן
- גבולות הארץ ברמב"ם: האם 'גבולות מסעי' או 'ברית בין הבתרים' (תגובה)
- 58 / הרב ישראל אריאל
- 64 תגובה לתגובה / הרב נחום אליעזר רבינוביץ
- 64 הרכבות בשזיף 'פיסרדי' / הרב יואל פרידמן

- 69 הפקר שאינו מופקר לכול - האם נחשב הפקר? / הרב איל בן דוד
74 מכירת מבכירה על ידי קטן / הרב דוד אייגנר

רפואה והלכה

- 78 טיפולי פוריות - חובה או רשות? / הרב שלמה גרינץ
91 חילופי מכתבים: 'פרו ורבו' בהזרעה מלאכותית / הרב אריה כץ, הרב יעקב אריאל
95 חומרת בנות ישראל בזמן הזה / הרב אריה כץ

כלכלה והלכה

- 103 בין צדקה לסוציאליזם / הרב רוני מרטן
108 גביית ריבית בשטר 'היתר עיסקא' / הרב שלמה אישון
118 חובות הציבור בביצוע עסקאות ממוניות / הרב יעקב הילדסהיים

משפט התורה

- 127 מאסר בעל חוב / הרב הלל גפן
131 שכר עדים / הרב דניאל כ"ץ
142 שימוש בחפץ שנקנה ואפשר לבטל העסקה / הרב אוריאל בנר

כשרות

- 148 כשרות לפסח של מוצרים שאינם אוכל / הרב מרדכי וולנוב

מקדש והלכה

- 156 הכנת המנחות על ידי נשים / הרב עזריה אריאל

תגובות

- 167 על התכנית הכלכלית 2013 - מבט הלכתי / הרב רוני מרטן
167 על ברכה בשחיטה של בכור בעל מום / הרב יעקב אפשטיין

מידע יישומי

- 169 ביוץ לפני טבילה / בית ההוראה - מכון פוע"ה
172 מוצרים שיש לבערם ומוצרים שיש למוכרם בערב פסח / הרב מרדכי וולנוב

פורום הוותם

- 179 דף עמדה: הצעת תיקון לחוק הגיור
181 השמדת אפרוחים
182 סירוס בעלי חיים ועיקורם

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב קהילת נווה דקלים בעין צורים,
h.ehud@toraland.org.il
הרב יוסף איתן, מכון פועה, eitan@puah.org.il
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, h.david@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה,
rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il
הרב יעקב אריאל, רב העיר רמת גן ונשיא מכון התורה והארץ
הרב ישראל אריאל, ראש מכון המקדש
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב אייל בן דוד, מכון התורה והארץ, h.eyal@toraland.org.il
הרב הלל בן שלמה, מכון המקדש, hillelbenshlomo@gmail.com
הרב אוריאל בנר, מכון משפט לעם, baneruri@gmail.com
הרב אריאל בראלי, מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב שלמה גרינץ, ר"מ בישיבת שיח ידידיה, grintzl@neto.net.il
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.net.il
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב מרדכי וולנוב, כושרות, rmv@kosharot.co.il
הרב אריה כץ, מכון פועה, adcatz@gmail.com
הרב דניאל כ"ץ, מכון משפטי ארץ, katz.da@gmail.com
הרב רוני מרטן, כולל ישיבת עתניאל, rony1988@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת 'ברכת משה', מעלה אדומים
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il



הרב אהוד אחיטוב

מצוות סיפור יציאת מצרים מקרבת אותנו לגאולה השלמה

ג. מצווה סיפור יציאת מצרים - מצווה שתלויה באמירה

ערכה של מצוות סיפור יציאת מצרים עולה מבין השיטין כבר בתחילת ה'סדר', מן המשקל שחז"ל נתנו לה בתחילת ההגדה. אנו מסבירים בתחילת ההגדה שסיבת כל השינויים שבהם 'נשתנה הלילה הזה' נובעת מכך ש'עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו ה' אלהינו משם ביד חזקה ובזרע נטויה'. לאחר מכן, אנו מדגישים את משמעותה של יציאת מצרים בשבילנו: 'אילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים'. לפיכך, תקנו לנו חז"ל 'סדר' ליל פסח, וכל עניינו של הלילה הוא העיסוק ביציאת מצרים ובהודאה לריבוננו של עולם עליה.

אך עדיין יש לבאר מדוע אנו אומרים: 'ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'. יתרה מזו, אנו מביאים לכך ראיה מן המעשה המפורסם על רבותינו שהיו מסובים בבני ברק; מדוע שתעלה על לבנו מחשבה שחכמים ותלמידים פטורים ממצוות מסוימות בגלל שהם כבר יודעים את כל התורה כולה? וכי שמענו שחז"ל אמרו לנו בהלכות תפילה: 'ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים וכו' מצווה עלינו להתפלל בכל יום?'¹ וגם אם אפשר ליישב נוסח זה ולומר שאין להשוות את מצוות תפילה, עבודה שבלב, לסיפור יציאת מצרים, שכן אולי הוא נועד רק לידיעת הנסים, ולכן אולי היה מקום לפטור את מי שידע את כל התורה, עדיין השאלה במקומה עומדת: וכי חכמים ותלמידיהם פטורים משמיעת קריאת התורה? והרי ודאי שהלכה למעשה כולם מחויבים לשמוע את קריאת התורה, גם אנשים שידעים בעל פה את כל הפרשה!²

1. ואין להביא ראיה מרשב"י וחבריו שתורתן אומנותן ולכן הם פטורים מקריאת שמע, כי אין הפטור נובע מחמת שהם 'כבר יודעים את התורה', אלא כדי שלא יתבטלו ממצוות לימודה. ועי' בדברי מו"ר הרה"ג אברהם שפירא זצ"ל, הגדת היושבת בגנים, עמ' מד-מה.
2. אמנם בשלחן ערוך, או"ח סי' קמו סעי' ב, מובאת דעה שאדם שתורתו אומנתו רשאי ללמוד בזמן קריאת התורה אם בלעדיו יש מניין אנשים שמקשיבים לקריאתה, אך גם שם אין פטור כללי למי שכבר יודע את התורה, אלא הפטור הוא משום שהוא עסוק בלימודה. ואכן, הפוסקים כתבו שגם לדעה זו קשה למצוא תלמידי חכמים שאפשר להגדירם כך, וכמבואר במשנה ברורה, שם ס"ק ט. חשוב לציין שהשלחן ערוך, שם סוף סעי' ב, פסק במפורש בניגוד לדעה זו, ולכן כתבו האחרונים -

ב. מצוות סיפור יציאת מצרים - תפילה ותורה

נראה שאת התשובה לשאלה זו אנו אומרים בנוסח ההגדה עצמו. אכן, מצוות סיפור יציאת מצרים דומה במידה מסוימת למצוות התפילה, וכשם שתפילת הלחש פותחת בברכות השבח, ויש בה בקשות על הכלל ועל הפרט באמצעה, ולבסוף הודאה, כך גם בהגדה של פסח יש שבח והודאה על העבר, ובקשות על העתיד, הן בברכה החותמת את ה'מגיד' הן בסוף סדר ההגדה לאחר הסעודה. עם זאת, מבחינה אחרת מצוות סיפור יציאת מצרים דומה דווקא למצוות לימוד תורה: בהגדה אנו עוסקים בדרשות חז"ל שעוסקות ביציאת מצרים ובהנהגת ה' אותנו ביציאה עצמה ולאחריה: קריעת ים סוף, מתן תורה וכניסתנו לארץ ישראל. ההגדה גם שונה משאר התפילות והמצוות שתלויות באמירה, שכן בה 'כל המרבה - הרי זה משובח', ואילו בדרך כלל יש נוסח קבוע, ואין להוסיף עליו ואין לגרוע ממנו.³ ההסבר לכך הוא, שלמרות שלמצווה זו יש נוסח מסוים שצריך לומר אותו לכתחילה כמו בתפילה, ויש לו גם נוסח לאמירה בשעת הדחק, כפי שאנו מציינים בהגדה: 'רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הם: פסח ומצה ומרור', אך יש למצווה זו גם דמיון מסוים למצוות לימוד תורה, שיש מצווה להרבות בלימודה ו'כל המרבה הרי זה משובח'.⁴ מו"ז הרב עובדיה הדאיה זצ"ל⁵ מציין היבט נוסף המשווה בין מצוות סיפור יציאת מצרים למצוות לימוד תורה בכך, שכיוון שליציאת מצרים יש השפעה בלתי נמדדת על כל הדורות - שהרי אילו לא היו אבותינו יוצאים ממצרים כל הדורות היו משועבדים - לכן יש עניין מיוחד באריכות הדברים, כמו התורה שאין גבול ללימודה, וזה לשונו:

גם חיוב מצוות הסיפור הוא בגדר הריבוי באין סוף וגבול... דאי אפשר לתאר בשכל אנושי גודל מעלת הנס הגדול הזה... כמו בידיעת התורה אי אפשר לאדם להגיע לסופה ולתכליתה דארוכה מארץ מידה ורחבה היא מיני ים, כן הדבר הזה בסיפור יציאת מצרים... עוד לא הגענו לסופה ותכליתה שבאמת אי אפשר להגיע לסופה.

הגר"א ועוד - שאפילו קריאת שנים מקרא ואחד תרגום אסורה בזמן קריאת התורה, וכמבואר במשנ"ב, שם ס"ק טו.

3. שו"ע, או"ח סי' קז סעי' א-ב; שם סעי' ד: 'אבל אם אינו יכול לכוין יפה, קרינן ביה: למה לי רוב זבחיכם (ישעיה א, יא); והלואי שיוכל לכוין בג' תפלות הקבועות ליום'.

4. בהגדה של פסח 'היושבת בגנים', עמ' מט, מביא מו"ר הרה"ג אברהם שפירא זצ"ל את הסברו של רבי אברהם בן הגר"א על כך שאין איסור 'בל תוסיף' בהגדה של פסח, שכן אין לה נוסח מוגדר. הרב שפירא זצ"ל הוסיף הסבר אחר: חובת סיפור יציאת מצרים היא 'כל הלילה', וממילא לא זו בלבד שאין 'בל תוסיף', אלא שריבוי הסיפור הוא עיקר המצווה, ומי שלא עוסק במצוות הסיפור כל הלילה, מצוותו פחות משובחת.

5. ויקח עובדיהו, ירושלים תש"כ, ח"ג-ח"ה, דרוש ח לשבת הגדול, עמ' קכה ס"ק יג.



ג. 'הזכרת' יציאת מצרים כל השנה וסיפור יציאת מצרים בליל פסח

לאור האמור לעיל, עלינו לבאר את המשך ההגדה, שמביאה את מחלוקת בן זומא וחכמים - שמוזכרת גם במשנה (ברכות פ"א מ"ט) - בנוגע לשאלה אם יש מצווה להזכיר את יציאת מצרים בלילות:

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא. שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ימי חייך הימים. כל ימי חייך הלילות. וחכמים אומרים. ימי חייך העולם הזה. כל ימי חייך להביא לימות המשיח.

ויש להבין: מדוע חז"ל ראו צורך להביא לאחר המעשה של החכמים שהיו מסובים בבני ברק ועסקו בסיפור יציאת מצרים כל הלילה, את מחלוקת בן זומא וחכמים על הזכרת יציאת מצרים בלילות? הזכרת יציאת מצרים היא מצווה שיש לעשותה בכל יום מימות השנה ולגביה נחלקו אם היא קיימת גם בלילה. לעומת זאת, חובת סיפור יציאת מצרים בליל פסח היא מצווה שונה שמטרתה לספר על הנסים שהקב"ה עשה לנו בגאולת מצרים בלילה הזה.⁶

האברבנאל⁷ מבאר שכשאנו עומדים לפתוח במצוות סיפור יציאת מצרים, חכמים רצו להעמיד אותנו על מעלתה של מצווה זו דווקא בלילה הזה. לכן אנו מדגישים שלא רק לדעת בן זומא יש חובה להזכיר את יציאת מצרים בכל לילה, אלא גם חכמים, שסוברים שאין חובה להזכיר את יציאת מצרים בלילות, מודים שבליילה הזה מצווה להזכיר את יציאת מצרים. ועדיין יש לשאול: מדוע אין מי שחולק על הדין שמצוות סיפור יציאת מצרים היא דווקא בלילה? המהר"ל (גבורות ה' פרק ג) עונה שכל המחלוקת היא אם להזכיר את יציאת מצרים כל השנה גם בלילה בגלל מכת בכורות שהייתה בלילה, וגם ביום בגלל היציאה עצמה שהייתה ביום. חכמים סוברים שיש להזכיר את יציאת מצרים דווקא ביום, שכן עיקר היציאה הייתה ביום, אך בליל פסח, בלילה שבו אירע נס יציאת מצרים, כולם סוברים שחובת הסיפור היא דווקא בלילה שבו התחילה היציאה.

ד. זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה - 'תכלית' ו'הכנה'

לדעת מרן הגראי"ה קוק זצ"ל (עולת ראיה ח"ב עמ' רסט-רעג), הצורך להביא את מחלוקת בן זומא וחכמים בליל פסח - למרות שהיא עוסקת באופן גלוי במצוות זכירת יציאת מצרים בשאר לילות השנה - הוא שגם היא נוגעת ישירות במהותה של מצוות

6. וראה צ"ח לברכות יב ע"ב, שמציין שאת מצוות הסיפור מנה הרמב"ם במצווה קנז בספר המצוות: 'מצווה לספר ביציאת מצרים בליל של פסח שנאמר והגדת לבנך וגו'...', אך את מצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום, מצוות 'למען תזכור', הוא לא מנה כלל, למרות שביד החזקה (הל' קריאת שמע פ"א ה"ג) פסק שיש מצווה להזכיר את יציאת מצרים בכל יום.

7. בפירושו להגדה של פסח.

הסיפור בליל פסח, משום שליציאת מצרים יש שתי מטרות בתהליכים שעם ישראל עובר:

א. לחזק בקרבנו את הקניינים הרוחניים שקיבלנו מיד ביציאת מצרים. יצאנו מן השעבוד לאיליות ולתאוות הגופניות אל חירות רוחנית, אל היותנו עם של עבדי ה', שהולכים בדרך שכבשו לנו אבותינו הקדושים שקראו בשם ה' בעולם.⁸ לכן, כל השנה אנו מזכירים את יציאת מצרים לאחר קבלת עול מלכות שמים בבוקר ובערב, כיוון שזו התכלית של יציאת מצרים: אנו, בניהם הממשיכים בדרכם, מקבלים עלינו עול מלכות שמים וממליכים אותו עלינו ועל כל העולם כולו.⁹

ב. הזכרת יציאת מצרים מהווה גם בסיס והכנה לגאולה העתידה, כדברי חז"ל על הפסוק 'אהיה אשר אהיה', וכפי שפירש רש"י: 'אהיה עימם בגלות זו, ואהיה עימם בגלות אחרת'.¹⁰ וכשיש רצון להמשיך פעולה שעניינה 'הכנה' לדבר עתיד, ממשילים אותה ללילה, שכן זהו זמן מנוחה והכנה לצורך עבודת היום. לעומת זאת, כשרוצים להביא דוגמא ל'תכלית', מביאים את היום בתור דוגמה, שכן זהו הזמן שבו בני אדם פועלים ויוצרים. לפיכך, מצד התכלית שבמצוות זכירת יציאת מצרים, זמן קיומה המתאים הוא היום, כיוון שהיום מבטא את התכלית, אך מן ההיבט של 'ההכנה' שיש ביציאת מצרים, זמן קיומה המתאים יותר הוא הלילה.

8. וכפי שאמר מו"ר הרב צבי יהודה זצ"ל: 'גם במובן הרוחני העליון, החירות משעבוד טומאת עבודה זרה היא מיסודו של אברהם אבינו; אברהם הכיר את בוראו' (נדרים לב ע"א). השחרור מעבודה-זרה וכל החירות הנמשכת מזה, הוא מושרש ביסודו של אברהם אבינו, והיא התגלית, נמשכה בהרחבה ובהתפעלותה בתוכנו אנחנו כולנו' (הגדה של פסח עם פירוש הרב צבי יהודה הכהן קוק, עמ' 36). דברים אלו מתבארים בהרחבה בלשון הרמב"ם, הל' עבודת כוכבים פ"א ה"ג: 'ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו... והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא, שנאמר ויקרא שם בשם ה' אל עולם... ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות... וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחוזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותו, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו, כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות והודיעם דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודת כוכבים וכל הטועים אחריה'.

9. וכפי שביאר מו"ר הרב צבי יהודה זצ"ל (הגדה של פסח עם פירוש הרב צבי יהודה הכהן קוק, עמ' 36): 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, לחירות עולם, למתן תורה, הרי כל העולם כולו וכל סדר חיי האדם היו נשארים על מקומם בלי השתנות... שום דבר לא היה מתחדש ומתפתח בעולם בלי ישראל ותורה'.

10. עפ"י דברי הגרא"ה קוק זצ"ל, עולת ראיה שם עמ' רסט: 'אמנם גם היא הכנה, כי לא נגמר תיקון כל העולם ביציאת מצרים, ומאז הוכנו שעבודי מלכיות, כדברי חז"ל בפירוש אהיה אשר אהיה, ולולא יציאת מצרים, שהכנינו אותנו בקדושה וחיבה יתירה נודעת לנו מהקב"ה, לא היה דרך לגאולה העתידה, לדעתו, הביטוי 'אהיה' אינו שם ה', כי אם תיאור הגדרת מעמדה של יציאת מצרים, מה שעכשיו אתם רואים זה הכנה - 'אהיה' שאני 'עתיד לאתגללה'. אך בשביל להודיע לבני ישראל אמר: רק 'אהיה שלחני אליכם', שידעו שהיא הכנה, ולגדולות מהם הוכנו אבל לא אמר את החשבון כי 'די לצרה בשעתה'. וכן בעין איה, ברכות פ"א אות קעא: 'ביציאת מצרים זכו בני ישראל לשלמות עצמם, אך את השלמות של המין האנושי תהיה רק בימות המשיח'.



הרב קוק זצ"ל¹¹ מסביר שעיקר מטרת זכירת יציאת מצרים כל השנה הוא זכירת התכלית הישירה שלשמה יצאנו ממצרים, זכירת הקניינים הרוחניים שקיבלנו כבר ביציאת מצרים עצמה, ולכן עיקר חובת הזכרתה הוא ביום, על פי דרשת הפסוק 'למען תזכור את יום צאתך ממצרים'. לעומת זאת, המטרה העיקרית של הסיפור בליל פסח היא הכנה לגאולה העתידה, לכן מצוותה בלילה:

...ועל כן נדע שסיפור יציאת מצרים וקיום המצות התלויות בה הם סגולות לכוח האמונה והדעת האמתית להתגבר בנו, וא"כ הם המכניסים את הגאולה העתידה... שאז נהיה מושלמים באמת ויהיה בידינו לעבוד כפי ההכנה של הזמן הזה, אך אין בכוח נפש האדם לקבל הפעולה הגדולה הזו של גילוי אור העליון כי אם בליל שימורים, בשעה שיושב כבן-חורין ועוסק בעבודתו יתברך, וע"כ נאמר בזוהר שהגאולה מתעוררת ע"י הסיפור.¹²

וכן כתב מו"ז הרב עובדיה הדאיה זצ"ל,¹³ שבסיפור יציאת מצרים יש כוח לעורר בנו כוחות רוחניים לקראת הגאולה העתידה:

דמה שאנו מזכירין לשבח עתה מידי שנה בשנה את הנסים והנפלאות שנעשו לאבותינו אף שכבר עברו וחלפו הלכו למו, הוא מפני לעורר את כל אותו הכוח הקדוש, שעל ידו זכו לנסים... שגם עתה ע"י אותו ההתעוררות יופיע גם עלינו רוח קדוש וטהור ולב חדש יתנוסס בקרבנו, על דרך מאמר הכתוב: רוח חדשה אתן בקרבכם, ובזה נהיה גם אנחנו מוכשרים לנסים דוגמת מה שהיה בימי אבותינו, ובזה יש לפרש מאמר הכתוב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות.

לאור האמור, מבאר מרן הרב קוק זצ"ל מדוע אפילו כולנו חכמים וכולנו יודעים את התורה מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים. ואם ישאל השואל: במסכת שבת נאמר 'שרשב' וחבירי' היו פטורים ממצוות קריאת שמע בשעה שעסקו בתורה משום שתורתן אומנותן, ואם כן, מדוע לא פטרו אותם ממצוות סיפור יציאת מצרים?¹⁴ מכיוון שמדרגת לימוד התורה שלנו נחשבת כבחינה של 'הבל' לעומת לימוד תורה בימות

11. פירוש הרב קוק זצ"ל להגדה של פסח, עולת ראי"ה ח"ב עמ' ער.

12. נראה שכוונת הרב זצ"ל לדברי ספר הזוהר (שמות פרשת בא, רעיא מהימנא), שמאריך במעלת סיפור יציאת מצרים בקירוב הגאולה. ובהגדה של פסח 'היושבת בגנים' (עמ' נג-נד), מציין מו"ר הרב אברהם שפירא זצ"ל גם לדברי הזוהר הקדוש בפרשת ויקהל, עמ' רטז-ריז, ולדברי הסמ"ק, עשה א, שהמצווה לצפות לישועה מקורה במצווה הראשונה בעשרת הדברות 'אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים...'. ועל פי זה ביאר הסמ"ק את מה שאמרו חכמים (שבת דף לא): 'שואלין לאדם לאחר מיתה בשעת דינו צפית לישועה'. והסמ"ק שואל: והיכן כתובה המצווה לצפות לישועה? והוא משיב שכאשר התורה מצווה עלינו 'להאמין שהוציאנו ממצרים דכתיב 'אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך וגו'...'. כוונת הקב"ה לומר לנו: 'כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם. וכן ישיענו ברחמי שנית, כדכתיב (דברים ל) ושב וקבצך מכל העמים וגומר'.

13. ויקח עובדיהו, ח"ג-ח"ה דרוש ח לשבת הגדול, עמ' קכה ס"ק יא.

14. באופן קצת שונה מבאר מו"ר הרב שפירא זצ"ל, שם, עמ' מד-מה, שסיפור יציאת מצרים דומה למצוות הקהל, ובנוגע אליה פסק הרמב"ם, הל' חגיגה פ"ג ה"ו, ש'אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבים לשמוע בכוונה גדולה יתרה שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת'.

המשיח, ומכיוון שעיסוק בסיפור יציאת מצרים הוא הכנה לימות המשיח, לפיכך כולם, גם החכמים הגדולים ביותר, צריכים לעסוק בסיפור יציאת מצרים, כיוון שתורתו של משיח היא עליית מדרגה גם בעבורם. אם כן, גם הם מצווים להכין את עצמם למדרגה גבוהה יותר בתורה, כדי שיהיו ראויים לתורתו של משיח, וכך לקרב את כל ישראל לקראת הגאולה העתידה, וכפי שמסיים הרב זצ"ל:

ואילו ה' רק (סיפור היציאה [א"א]) בתורת תכלית לעניין קבלת עול מלכות שמים, כעניין ההזכרה, אז לא היה מחוייב בה החכם הנבון היודע את התורה, כרשב"י וחבריו שהיו פטורים מק"ש, מפני שכבר היה עול מלכות שמים מקובל עליהם באין מחסור, אבל על ההכנה להבא כבר אמרו חז"ל שכל תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח, וע"כ אפי' חכמים צריכים להכין עצמם.

ה. סיפור יציאת מצרים בהגדה ובקשות לגאולה העתידה

לאור הנ"ל מובן מדוע יש כמה אזכורים מרכזיים בסדר ההגדה של פסח על הגאולה העתידה. בסיום ה'מגיד' אנו חותמים בברכה שפתיחתה הודאה על העבר: 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור', אך רובה בקשה ותפילה על העתיד:

כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום. שמחים בציון עירך וששים בעבודתך. ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים שיגיע את דמם על קיר מזבחך לרצון. ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו. ברוך אתה ה' גאל ישראל.

לאחר מכן אנו נוהגים לפתוח את הדלת, למזוג כוס לכבודו של אליהו הנביא ולומר ליד הדלת הפתוחה: 'שפך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו...'. אמירה זו היא כולה בקשה על הגאולה העתידה, שהקב"ה ישלח לנו את אליהו הנביא ואת משיח צדקנו, ויגאלנו השי"ת גאולה שלמה בקרוב.¹⁵ גם בסיומו של הסדר, לאחר שתיית הכוס הרביעית, אנו שרים בניגון המסורתי: 'חסל סדור פסל כהלכתו ככל משפטו וחקתו', אך אנו מדגישים שהסדר הוא הכנה לקראת הגאולה העתידה ובניין בית המקדש, ולפיכך אנו ממשיכים ומתפללים שנזכה לגאולת ישראל, לבניין בית המקדש ולהקרבת קרבן פסח בתוכו:

כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו. זך שוכן מעונה, קומם קהל עדת מי מנה בקרוב נהל נטעי כנה¹⁶ פדויים לציון ברינה לשנה הבאה בירושלים הבנויה.

15. כפי שאנו קוראים בהפטרות שבת הגדול (מלאכי ג, כג): 'הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא'.

16. בקשה זו מיוסדת על תפילת דוד המלך לגאולת ישראל (תהלים פ, טו-טז; שם, כ): 'אלהים צבאות שוב נא הבט משמים וראה ופקד גפן זאת. וכה אשר נטעה ימינך ועל בן אמצתה לך... ה' אלהים צבאות'.



גם הפיוטים שאומרים לאחר מכן, כגון הפיוט 'ובכן ויהי בחצי הלילה', נועדו לבטא את הקשר בין גאולת מצרים שהתחילה במכת בכורות בחצי הלילה לבין הגאולה העתידה שעליה אנו מבקשים ומתפללים בלילה הזה: **'קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה** תאיר כאור יום חשכת לילה, ויהי בחצי הלילה'. גם הפיוט 'אדיר יבנה' עוסק כולו בתפילה בסדר אלפביתי על בניין בית המקדש: 'אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב, במהרה, בימינו בקרוב. א-ל בנה, בנה ביתך בקרוב'. כך גם הפיוט 'חד-גדיא' מקשר בין קבלת הברכות על ידי יעקב אבינו כשהביא ליצחק שני גדיי עיזים, ובין הגאולה העתידה, שרמוזה בסוף הפיוט כפי שביאר הגר"א (בפירושו לאגדה): 'ואתא הקדוש ברוך הוא עם משיח בן דוד ושחט למלאך המות...'. לכן, אנו גם חותמים לילה גדול ונורא זה בקריאת 'שיר השירים ברוממות-עוז ונעימת קודש'¹⁷, שיר השירים שחובר על ידי שלמה המלך ע"ה כ'שראה שלמה ברוח הקדש שעתידין ישראל לגלות גולה אחר גולה חורבן אחר חורבן... ולזכור חיבה ראשונה... לאמר אלכה ואשובה אל אישי הראשון...' (הקדמת רש"י לשיר השירים). יהי רצון שמתוך עיסוק במצווה גדולה זו של סיפור יציאת מצרים, נזכה לגאולה שלמה ולקיום הפסוק 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', במהרה בימינו אמן כן יהי רצון.



17. כלשון מו"ר הרצי"ה הכהן קוק זצ"ל, עולת ראייה עמ' שג.

תשובות קצרות



1. פירות שנשרו לרשות הרבים: היתר לקיחתם וחיובם בהפרשת תרומות ומעשרות (הרב איל בן דוד)

שאלה | לשכני יש עץ לימון. על ענפיו יש פירות, והענפים יוצאים מחצרו אל רשות הרבים. לפעמים נושרים פירות מן העץ לרשות הרבים. האם מותר לקחת את הפירות האלה? האם חייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות?

תשובה | מצד הדין, פירות שגדלים על עץ שייכים לבעל העץ, גם אם ענפיו נוטים לרשות הרבים, אך אם הם נפלו, יש לחלק בין פרי שנמאס אחרי נפילתו והבעלים מפקירים אותו, ובין פרי שגם אחרי נפילתו אינו נמאס, והבעלים אינם מפקירים אותו. וזו לשון ה'שלחן ערוך' (חו"מ, סי' רס סעי' ו):

וכן תאנה שהיא נוטה לדרך ונמצאו תאנים תחתיה מותרים שהבעלים מתייאשים מהם מפני שהתאנה וכיוצא בה עם נפילתה נמאסת אבל זיתים וחרובים וכיוצא בהם אסורים.

עם זאת, לפי חוקי המדינה פירות שנפלו לרשות הרבים שייכים לרבים ולא לבעל העץ, ולכן כל אדם יכול לאסוף אותם.¹ למרות שלפעמים נוהגים לפי מנהג מדינה גם אם הוא מנוגד לדין תורה,² כאן אין זה מנהג אלא חוק, ואם חוקי המדינה סותרים את דיני התורה - אין להם תוקף. לכן, אם בעל העץ מקפיד לאסוף את הפירות שנשרו, הם שייכים לו ואסור לקחתם.

סיכום

פירות שגדלים על ענף שנוטה לרשות הרבים שייכים לבעל העץ. אם הפירות נפלו, והם נמאסים אחרי הנפילה, מותר לקחת אותם, ואין צורך לעשר אותם, כי הם הפקר. בדרך כלל לימון אינו נמאס גם אחרי נפילתו, ולכן אסור לקחת אותו גם לאחר נפילתו מן העץ.

1. החוק מופיע באתר הכנסת: http://www.knesset.gov.il/review/data/heb/law/kns6_land.pdf, פ"ה סי' ד סעי' 50 (עמ' 264).

2. היחס בין דין התורה למנהג המדינה הוא נושא רחב. עם זאת, גם הדעה שסוברת שיש להתחשב בחוק, סוברת כך רק אם זהו המנהג; עיין שו"ת הרשב"א, ח"ו סי' רנד; שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' סט; שו"ת אגרות משה, ח"א סי' עב; ועי' גם בדברי הרה"ג יעקב אריאל ב'אמונת עתיך' (97, עמ' 86), ואכמ"ל.

**2. עוד על פירות שנשרו לרשות הרבים (הרב יואל פרידמן)**

תשובה | לעניות דעתי נראה שבדרך כלל אנשים אינם מקפידים על הפירות שנפלו לרשות הרבים, ועוברים ושבים אינם נמנעים מלקחת אותם. לכן, החוק במקרה זה עולה בקנה אחד עם המנהג,³ וייתכן שדין הפירות כדין חפץ שנפל בזוטו של ים (שו"ע, חו"מ סי' רנט סעי' ז), שנחשב אבוד מן הבעלים. ולכן נראה שמותר לקחת את הלימונים שנפלו לרשות הרבים, ואין להפריש מהם תרומות ומעשרות, ואם הבעלים רוצה להפריש - יפריש ללא ברכה.

3. נוסח מקוצר להפרשת תרומות ומעשרות (הרב איל בן דוד)

שאלה | מהו הנוסח המקוצר להפרשת תרומות ומעשרות?

תשובה | ה'חזון איש'⁴ כותב שמי שיש לו 'נוסח כתוב להפרשת תרומות ומעשרות ע"פ חכם', והוא נמצא בדרך ואין לו נוסח כתוב כדי להפריש תרומות ומעשרות, ייקח יותר מאחוז מן הפירות ויאמר: 'כל ההפרשות וחילול מעשר שני יחולו כמו שכתוב בנוסח שברשותי כדת'.

ויסוד דברי ה'חזון איש' בדברי הרמ"א (שו"ע, אבה"ע סי' לח סעי' ג):

וי"א דאפילו לא פירש כל דיני תנאי, רק אמר סתם שמתנה כתנאי בני גד ובני ראובן, הוי תנאי גמור.

ומדבריו למד ה'חזון איש' שמועיל גם לומר שהוא מפריש תרומות ומעשרות כפי הנוסח שברשותו. עם זאת, הגאון הרב צבי פסח פרנק חלק עליו וכתב שאין ללמוד מדברי הרמ"א דלעיל, וזה לשונו:

ואין הנידון דומה דהתם לעניין כפילת התנאי מיירי ועצם חלות הענין הלא נעשה בדברים ברורים ומפורשים והתנאי אינו אלא גילוי מלתא בעלמא באיזה אופן יחול הקנין.

נוסף על כך, הרב שטרנבוך⁵ כתב שגם לשיטת ה'חזון איש' האמירה המקוצרת מועילה רק אם הוא מבין מהו עיקר ההפרשה, אבל אם אינו מבין אותו, גם לדעת ה'חזון איש' לא יועיל נוסח מקוצר. ועל אף שחלק מפוסקי זמננו⁶ העתיקו את דברי ה'חזון איש' להלכה, נראה שלכתיחילה אין לסמוך עליהם, וכאמור גם ה'חזון איש' עצמו לא כתב כן אלא למי שנמצא בדרך ואינו יודע את הנוסח בעל פה.

4. הסרת מזוזות מקרווילות כשעוברים ליישוב קבע (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | את מבני המגורים ששייכים למנהלת סל"ע באתרים הזמניים של אנשי 'גוש קטיף' מפרקים לאחר שהמשפחות שגרו בהם עוברות למגורי הקבע שלהן. עם זאת, ייתכן שבעתיד חלק מן המבנים יישארו במקומם, וחלק מהם יפורקו, ישופצו ויועברו

3. ולכך הסכים מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א.

4. חזון איש, דמאי סי' טו סק"ו.

5. שו"ת אור לציון, ח"א יו"ד סי' כד; מנחת יצחק, ח"א סי' פה; דרך אמונה, תרומות פ"ג ס"ק עט.

6. שו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תרסז; וכן כתב הרב שטרנבוך בהערות לספר 'חיל הארץ', פ"ו סעי' א.

למקומות אחרים. האם המשפחות שעוברות ליישוב הקבע שלהן צריכות להשאיר את המזוזות בקרווילה שגרו בה?

תשובה | כשעוזבים בית ויהודים אחרים אמורים לגור בו, אסור להסיר את מזוזות הבית.⁷ לביאור סיבת האיסור נאמרו שני טעמים:

טעם א: המזוזה משרה את השכינה בבית, וכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקה משם.⁸

טעם ב: המזוזה שומרת על הבית ממזיקים, ומי שיסיר אותה יגרום לכניסת מזיקים לבית, והם יזיקו למי שיגור בבית בלא מזוזה.⁹

עם זאת, אם המזוזות שקבועות בבית הן מזוזות מהודרות, מותר להחליפן במזוזות אחרות על ידי הורדת המזוזות המהודרות לצורך בדיקת סופר, קביעת מזוזות כשרות אך מהודרות פחות במקום המזוזות המהודרות, וקביעת המזוזות המהודרות בבית החדש.¹⁰

את שווי המזוזות שהושארו אפשר לתבוע מן הדיירים החדשים.¹¹

כאשר עוזבים בית שעומד להריסה, אין חובה להשאיר בו מזוזה, היות ששם 'בית' עומד לפקוע ממנו. יתרה מזו, יש חובה להסיר, כיוון שעלול להיגרם להן ביזיון עקב פירוק הבית. מציאות זו דומה לדין בית שישראל שכר מנכרי, ולפיו חובה להסיר את המזוזות בתום תקופת השכירות, ואחד הטעמים לחובה זו הוא החשש לביזיון.¹² דין זה תקף גם אם המבנה ישהה זמן רב עד שיפנו אותו.¹³

5. זמן קביעת מזוזה בבית חדש (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | מתי יש לקבוע מזוזות בבית חדש? האם קביעת המזוזה בפתח הראשי יכולה להידחות, כדי לעשותה בפני קהל גדול?

תשובה | יש הסוברים שחובת קביעת המזוזה היא רק מתחילת המגורים בבית. לדעתם, אין חיוב לקבוע מזוזה לפני כן, היות שמצוות מזוזה היא 'חובת הדר', כלומר, חובת האנשים שגרים בבית, ולא חובתו של בעל הבית אם אינו גר בו. כך משמע מדברי ה'מגן

7. ב"מ קב ע"א; רמב"ם, הל' תפילין ומזוזה פ"ה ה"א; שו"ע, יו"ד סי' רצא סעי' ב; שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"ב סי' קיט; חובת הדר, פ"א סעי' יב.

8. ריטב"א, ב"מ קב ע"א ד"ה לא יטלנה; וכן כתב בשמו 'נימוקי יוסף', נט ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ת"ר.

9. תוס', שבת כב ע"א ד"ה רב אמר, תירוצ' שני; תוס' הרא"ש, שבת כב ע"א ד"ה שמואל אמר, תירוצ' שלישי.

10. דעת קדושים, יו"ד סי' רצא סעי' ב ד"ה וכשיצא; שו"ת יביע אומר, ח"ג יו"ד סי' יח; ועוד פוסקים. אמנם למרות שהדבר מותר, יש מחמירים שלא לעשות כן, כפי שכתב מו"ז בשו"ת ישכיל עבדי, ח"ח יו"ד סי' כה בדעת כמה פוסקים.

11. ריטב"א, ב"מ קב ע"א ד"ה לא יטלנה; חובת הדר, פ"א סעי' יב ס"ק נא, לפי דעת הרמ"א, יו"ד סי' רצא סעי' ב.

12. שו"ע, יו"ד סי' רצב סעי' ב; שאילת יעב"ץ, ח"ב סי' קכא; פתחי תשובה, סי' רצב ס"ק ט; ילקוט יוסף, חופה וקידושין, עמ' תרמז.

13. דעת קדושים, יו"ד סי' רצא סעי' ב ד"ה מ"ש בשו"ע; חובת הדר, פ"א סעי' יב; שם ס"ק נד. וכן פסק הרב אליהו בקשי-דורון שליט"א בשו"ת 'בנין אב', ח"א סי' מד אות ב.



אברהם¹⁴: 'כל זמן שאינו דר בתוכה פטור ממזוזה... ולכן נראה לי דסתמא דמילתא במזוזה קובעה כשדר בתוכה לכן מברך על עשייתה'. וכן גם דעת החיד"א בספרו 'ברכי יוסף'¹⁵: 'נראה דמכל שכן שלא יקבע מזוזה קודם שיבא לדור בבית'. וכן כתב ה'משנה ברורה'¹⁶: 'חובת הדר היא ואין לברך על המזוזה רק כשהוא נכנס לדור בהבית תיכף ומיד...'. אמנם יש הסוברים שהחוב לקבוע מזוזה חל משעה שבעלי הבית החליטו לגור בבית¹⁷, אך נראה שדעת הפוסקים שהובאו לעיל חולקים על דעה זו. יש גם פוסקים שסוברים שהכנסת הרהיטים וחפצים אחרים לבית החדש נחשבת תחילת המגורים בבית, ולדעת חלק מהם, הכנסת חפצים נחשבת תחילת הדיור רק אם נוצר צורך להפקיד שומר על החפצים, וכפי שכתב הרב צבי פסח פרנק זצ"ל¹⁸:

דרך העוברים לדור מבית לבית אחר, שמקודם מעבירים את הרהיטים והחפצים בכמה פעמים דהיינו שמעבירים חלק מהחפצים מדירה לדירה והוא יושב בדירה החדשה ומשמרן עד שמעבירין את הנשאר... שיקבע את המזוזות ויברך עליהן אחרי שיכניסו את החפצים הראשונים... שהכנסת החפצים בבית ושמירתן הרי זה התחלת המגורים שלו בתוך הבית...

לדעתו, הכנסת חפצים לבית בלא צורך לשמור עליהם, אינה נחשבת התחלת המגורים בבית. ויש אחרונים שמשמע מדבריהם שניתן לקבוע מזוזה לאחר העברת החפצים גם אם אין צורך לשמור עליהם, ובלבד שהועברה הבעלות על הבית, וקביעת המזוזה נעשית סמוך לכניסה אליו.¹⁹

הסיבה שכיום נפוץ המנהג לקבוע את המזוזות בלילה הראשון של המגורים בבית, היא שבזמן זה אפשר לברך 'לקבוע מזוזה' לדעת כל הפוסקים. גם הפוסקים שמתירים להקדים את קביעת המזוזות אינם סוברים שיש חיוב להקדים את קביעתן לפני הכניסה לגור בבית בפועל, ובייחוד לאור העובדה שקביעת המזוזה היא תחילת חינוכו של הבית (על פי תרגום יונתן בן עוזיאל לדברים כ, ה). עם זאת, כל הפוסקים סוברים שאין לדחות את קביעת המזוזה לאחר שנכנסים לגור בבית²⁰, וכן אין להקל ולהסתמך על קביעת המזוזות שבחדרי השינה, שכן קביעת המזוזה בפתח הבית היא חובה בפני עצמה.²¹

14. מגן אברהם, או"ח סי' יט ס"ק א.

15. ברכי יוסף, או"ח סי' יט ס"ק ב.

16. משנה ברורה, סי' יט ס"ק ד.

17. הרב ירוחם פישל פערלא זצ"ל בהערותיו לרס"ג, עשה ח; הובאו דבריו בספר 'חובת הדר', פ"ט הע' א.

18. שו"ת הר צבי, יורה דעה סי' רלה, על פי דברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ז הי"ג) לעניין החוזרים מעורכי המלחמה.

19. כן משמע מדברי הרב יעקב בלוי זצ"ל בספר 'חובת הדר', פ"ט סעי' א, ומדברי הרב נסים קרליץ שליט"א בספר 'חוט שני', הלכות מזוזה עמ' נז, ובשער הציון (שם) הע' מז בשם החזו"א זצ"ל והרב חיים קנייבסקי שליט"א.

20. עי' בהרחבה בהערה על 'ברכי יוסף', או"ח סי' יט ס"ק ב; ילקוט יוסף, שובע שמחות עמ' תקלב-תקלד סעי' ח-ט; תשובת הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שם הע' ח.

21. עי' חוט שני, עמ' פו; שם, עמ' קיד.

6. סעודת מצווה בקביעת מזוזה ובחנות בית (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | מתוך השמחה שנובעת מכניסת המשפחות הראשונות לבתיהן החדשים ב'בני דקלים', עלתה השאלה: מהי משמעות סעודת 'חנות הבית' שנהוג לעשות בזמן קביעת מזוזה וכניסה לבית חדש?

תשובה | אדם שבנה בית ולא חנכו, מצווה להחזירו ממלחמת הרשות, כמפורש בתורה: 'מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנונו...' (דברים כ, ה). חנות הבית היא תחילת המגורים בבית או פעולה שמציינת זאת; כך פירש רש"י (דברים כ, ה) ועוד מפרשים (שם) את המילה 'חינוך' בתור לשון התחלה, וכן משמע בדברי יונתן בן עוזיאל, שפירש שקביעת מזוזה בבית חדש היא חינוך הבית. ויש מפרשים (ספר השרשים לרד"ק, ערך 'חנך') שהסעודה הראשונה שאנשים רגילים לסעוד בכניסתם לבית החדש נקראת 'חינוך הבית': 'התחלת האכילה בבית חדש יקרא חינוך כמו שיקרא התחלת הלימוד בנער'. גם מדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ז הי"ב-יג) מתבאר שההגדרה העיקרית של חינוך הבית היא תחילת המגורים בבית. המצווה להחזיר ממלחמת רשות את מי ש'בנה בית ולא חנכו' נאמרה רק בארץ ישראל, כלשון הירושלמי (סוטה פ"ח ה"ג):

יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר (מעורכי המלחמה)? תלמוד לומר: 'ולא חנכו' - את שמצווה לחנכו, יצא זה (בית בחו"ל) שאינו מצווה לחנכו. וכך פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ז הי"ד): 'כל הבונה בית או נוטע כרם בחוצה לארץ, אינו חוזר עליה'. כלומר, לפי הרמב"ם מצוות חנות הבית היא חלק ממצוות יישוב ארץ ישראל. והפוסקים כתבו שסעודת חנות הבית בארץ ישראל נחשבת סעודת מצווה מצד עצמה, וכפי שפסק אחד מגדולי האחרונים, בעל שו"ת 'באר שבע' (סי' ע):

אם הוא בארץ ישראל אז נקרא סעודת מצווה... שמנהג לשמוח בעניין מצוה עד שכשהשלימה עושים שמחה ומשתה וי"ט. כדבריו פסק ה'מגן אברהם'²² והאדמו"ר מסוכטשוב²³ ביאר את דבריהם בהרחבה. גם בעל שו"ת 'ציץ אליעזר' כתב כך:²⁴

סעודת מילה, פדיון הבן וחנות בית בארץ ישראל הרי עצם המצוה היא הסעודה, בכדי לחבב ולהדר את אלו המצות, ולהודות לה' ברוב עם שזיכהו לכך...

ובשו"ת 'אפרקסתא דעניא'²⁵ פסק שבארץ ישראל אין חולק על כך. גם בבית חדש בחוץ לארץ - לדעת חלק מן הפוסקים - אם לומדים בו תורה מיד כשנכנסים לגור בו, ועושים סעודה לאחר הלימוד, הסעודה נחשבת סעודת מצווה, וכפי שכתב המהרש"ל.²⁶ וגם בחנות הבית בארץ ישראל נהוג לומר את 'סדר חנות הבית'

22. מגן אברהם, או"ח סי' תרסח ס"ק ה.

23. שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שפד.

24. שו"ת ציץ אליעזר, ח"י סימן לב.

25. שו"ת אפרקסתא דעניא, ח"א סי' קכג.

26. ים של שלמה, ב"ק פ"ז סי' לז. בעקבותיו כתבו כך גם בעל שו"ת 'תורה לשמה', סי' תפ"ד, על פי שו"ת 'תשב"ץ קטן', סי' ק"ע; כף החיים, או"ח סי' רכג ס"ק יט.



מיד כשנכנסים לגור בו, כדי להיות 'מעלין בקודש'. באמירת סדר זה בעל הבית מראה שכבר 'בתחילת בואו לשכון בבית הזה, שנפשו איוותה ויעש תחילה וראש; חנוכת הבית בדברי תורתך הקדושה, לייסד את הבית ולחנכו בדברי תורה' (מתוך 'סדר חנוכת הבית' לחיד"א).

מכון פוע"ה

פוריות ורפואה על פי ההלכה

7. האם ראוי לדעת את מין העובר? (הרב יוסף איתן)

שאלה | הלכתי לעשות אולטרסאונד בזמן ההיריון, כדי לוודא שברוך ה' הכול תקין. בעלי אמר לי שעדיף שלא נדע את מין העובר, כי אין למידע זה שום תועלת רפואית. האם אכן ראוי להימנע מלבקש לדעת את מין העובר?

תשובה | בעידן המודרני מקובל ברוך ה' לדרוש את ה', אבל גם 'לדרוש את הרופאים' שיודעים 'לראות את הנולד' ולסקור את איברי העובר במכשיר אולטרסאונד. היות שהדבר נחשב נורמטיבי, אין זו חדירה לתחום שהקב"ה הסתיר, אלא נתיב במסלול הטבעי שחקק ה' בעולמו. יש בידיעה זו תועלת אפשרית לצורך המשך ההיריון או הלידה, ובהחלט גם גורם מרגיע לזו הזקוקה לכך. לעומת זאת, לידיעת מין העובר אין שום משמעות רפואית, והיא נועדה אך ורק לספק את יצר הסקרנות. מחד, אין בידיעה זו שום איסור הלכתי מפורש, ומאידך - 'תני: שבעה דברים מכוסים מבני אדם... ואין אדם יודע מה בעיבורה של אישה...' (בראשית רבה, פרשה סה פ"ס ב), ובעל 'יפה תואר' (שם) מפרש שידיעה מוקדמת זו עלולה לאכזב את ההורים, ובכל מקרה - להקטין את שמחת הלידה.

למעשה, אין לשאלה זו תשובה חד-משמעית, והדבר נתון להחלטת בני הזוג. נציין רק שלעתים יש לשאלה זו גם משמעות הלכתית-מעשית. כתב בעל 'הרוקח':²⁷ 'אשת כהן מעוברת מותרת להיכנס באהל המת, דספק ספיקא הוא, שמא היא נקבה, ושמא נָפֶל'. אמנם רבים משיגים על דבריו²⁸ ואומרים שבכל מקרה מותר לה להיטמא, כי העובר עדיין חלק ממנה, וגם הטומאה אינה מטמאת את הבלוע, אבל אשת כוהן יכולה לברר לפחות ספק אחד, ואם יש לה בן - הרי לשיטת הרוקח אסור לה להיטמא. אמנם היו שפסקו²⁹ שראוי לאשת כוהן לברר את מין העובר ולפי הבירור להחליט באיזה בית חולים ללדת, אולם למעשה נראה שאין חובה בדבר.

27. ספר הרוקח, סי' שסו; הובא בש"ך, יו"ד סי' שעא ס"ק א.

28. עי' פתחי תשובה, יו"ד סי' שעא ס"ק א.

29. ר"י אלישיב, מובא ב'נשמת אברהם', יו"ד סי' שעא.

8. האם מומלץ להתחתן עם בת דוד? (הרב יוסף איתן)

שאלה | חשבתי לבדוק היכרות למטרת נישואין עם בת דודתי, אבל הזהירו אותי שהדבר אינו מומלץ. למיטב זכרוני, יש בדברי חז"ל המלצה להינשא לקרובת משפחה. מה נכון לעשות?

תשובה | אמרו חז"ל (יבמות סב ע"ב-סג ע"א): '...והנושא את בת אחותו... עליו הכתוב אומר: אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני'. על פי הדברים האלה כתב הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ב הי"ד): 'מצות חכמים שישא אדם בת אחותו והוא הדין לבת אחיו שנאמר ומבשרך לא תתעלם'. ואף הרמ"א (אבן העזר סי' ב סעי' ו) כתב בסגנון דומה. כמה הסברים נתנו רבותינו הראשונים להדרכה זו. היו שראו התאמה בשידוך זה בגלל הקרבה מצד סגנון החשיבה והאופי האנושי.³⁰ אחרים ראו בו גמילות חסד,³¹ ואילו רש"י³² הבין שזו ערובה טובה לכך שהאיש יחבב את אשתו! עם זאת, בזמננו ידוע שנישואי קרובים (כגון בני דודים) מעלים באופן ברור את הסיכון להולדת צאצאים בעלי מום או בעיות רפואיות וגנטיות שונות ומשונות (7-10 אחוזים). ומעניין מאוד שכבר לפני כשמונה מאות שנים שלל רבי יהודה החסיד בצוואתו נישואי אדם עם בת אחיו או אחותו. ואף על פי שדבריו מנוגדים לדברי חז"ל המפורשים דלעיל, בעל שו"ת 'אבן הראשה'³³ מסביר שדברי חז"ל נאמרו במציאות שבה נשאו אישה לשם שמים, אך בדורות המאוחרים 'המון העם מתכוונים לשם נוי, ובמצב כזה אין חסינות מפני ה'היזק הטבעי'.

כיצד אפוא יש להורות לבחור ובת דודתו המבקשים להשתדך יחד: האם עליהם להימנע מכך, בבחינת 'חמירא סכנתא מאיסורא', או שמא אין להפריז בחששות, שהרי בעבר שידוך כזה היה מקובל ורצוי, ובבחינת 'שומר פתאים ה'?' הפוסקים שהתייחסו לשאלה, ובהם הרב אליעזר יהודה ולדנברג בשו"ת 'ציץ אליעזר',³⁴ חיוו דעתם שאמנם אין לאסור ממש שידוך זה, אבל בהחלט ראוי להימנע ממנו, ויש להתריע באוזני המשתדכים על הסיכונים שנלווים אליו. וכיום נראה שמכיוון ואנו ברוך ה' קהל גדול בלע"ר, ויש אפשרויות שידוך רבות, אין צורך קיומי בנישואי קרובים כפי שהיה נהוג בעבר, וכל ישראל חברים.

9. האם יש חיוב לתרום דם או מח עצם? (הרב יוסף איתן)

שאלה | האם יש חיוב לתרום דם? ומה בנוגע ליהודי שהתברר שמח העצם שלו יוכל להביא מרפא לרעהו - האם הוא מחויב לתרום אותו?

תשובה | מדברי הגמרא (סנהדרין עג ע"א) משמע שהחיוב לפעול לצורך הצלת חולה נלמד בעיקר מחובת השבת אבדת גופו של אדם. מחויבות זו תקפה גם אם ייגרם הפסד

30. מאירי, יבמות סג ע"א.

31. יד רמ"ה, יבמות שם.

32. רש"י, יבמות שם.

33. שו"ת אבן הראשה, סי' לא.

34. ציץ אליעזר, חט"ו סי' מד.



ממוני או טרחה, ואפילו טרחה מרובה. עם זאת, מתשובת רדב"ז³⁵ ביקש הרב שאול ישראל³⁶ ללמוד שמצד הדין אי אפשר לחייב אדם לתרום מגופו באופן שגורם לו חבלה. אך כאן יש להבחין בין תרומה שנטילתה מן הגוף איננה מותרת חיסרון - כגון תרומת דם, ובה כמות הדם שנלקחה מתחדשת בזמן קצר יחסית - ובין תרומת כליה, שאמנם איננה מסכנת את החיים, אבל הגוף יישאר עם כליה אחת בלבד. נוגע למקרה הראשון ראוי לתרום דם, ואף מומלץ לעשות זאת, מגדר 'לפנים משורת הדין'. ואילו בנוגע לתרומת כליה, על אף שהיא מעשה הרואי, קשה לדרוש לעשותו, והוא בגדר 'מידת חסידות'. ובנוגע לתרומת מח עצם: אמנם הגוף מחזירו, אך בהוצאתו כרוך צער וכאב, (וייתכן שאף סכנה מועטה בעקבות ההרדמה הכללית). וכתב הרב שלמה זלמן אויערבך³⁷ שזו מצווה רבה, אך אי אפשר לחייבה, ואף לא להפעיל על התורם הפוטנציאלי לחץ פסיכולוגי.



שלזינגר

מכון

10. שימוש בשליה לאחר לידה (הרב ד"ר מרדכי הלפרין)

שאלה | ידוע שיש הרבה סגולות לשליות של תינוקות, ויש אפשרות לרקוח מהן תרופות הומאופתיות שיכולות לטפל בתינוק שהשליה נלקחה ממנו ולשפר את מצבו הבריאותי. האם מותר לפי ההלכה להשתמש בשליה אחרי לידה?

תשובה | הדיון ההלכתי תלוי בגדר תוקף המנהג לקבור את השליה, מנהג שמוזכר על ידי חלק מן הפוסקים.

1. קבורת מת ואיבריו היא חובה שמפורשת בתורה.³⁸ נוסף על כך, חובה גם לקבור איברים שנכרתו חיים אם הם עונים על הגדרת 'אבר מן החי'. הסיבה לחובת הקבורה היא טומאת האיברים ודרישת ההלכה למנוע הכשלה בטומאה זו.³⁹

2. לעומת זאת, רקמות אנושיות מן החי, ובהן שליית אדם, אינן טמאות, ואין חובה לקוברן.⁴⁰

3. לאור האמור, לכאורה היה נראה שלא להעביר את השליות לקבורה. עם זאת, בדיקה מקיפה יותר מעלה שלוש עובדות שאינן תומכות בביטול המנהג: א. יש רתיעה נפשית רחבה מהתייחסות לשליה כאל פסולת שמושלכת לאשפה. רתיעה זו באה לידי ביטוי בהזדמנויות רבות, ורבים מן האוכלוסייה שותפים לה.

35. שו"ת הרדב"ז, סי' אלף נב.

36. הכינוס הבינלאומי הראשון לרפואה, אתיקה והלכה, תשנ"ג; ועי' חוות בנימין ג, עמ' תשא-תשג.

37. מובא ב'נשמת אברהם', אה"ע סי' פ.

38. דברים כא, כג; שו"ע, יו"ד סי' שמא; שם, סי' שמח.

39. שו"ת נודע ביהודה, תנינא יו"ד סי' רט.

40. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סוף סי' קמא.

ב. מקור לרגישות אנושית זו מצוי בתלמוד הירושלמי (שבת, פי"ח ה"ג): 'השליא הזאת... טומנין אותן בארץ, כדי ליתן ערבון לארץ'.

ג. מחבר הספר 'נחמד למראה'⁴¹ מתח ביקורת חריפה (על פי דברי הירושלמי) על נשים שזורקות את השליה ולא קוברות אותה בארץ. הביקורת של בעל 'נחמד למראה' היא על קהילות שלא הכירו את המנהג העתיק של קבורת שליות, כדוגמת קהילתו של מחבר 'גשר החיים'.⁴²

4. יש להדגיש שאין מדובר כאן על חיוב ברמת 'דין' אלא ברמת 'מנהג',⁴³ ולכן אין לאסור שימוש בשליות לצרכים רפואיים.

סיכום: מותר להוציא חלקים מן השליה למטרות רפואיות ולהשתתף בקורס בנדון. בנוגע לאכילת חלקי שליה על ידי אדם מבוגר, יש מקום לדון בנפרד.⁴⁴

11. נגיעת פיזיותרפיסטית⁴⁵ בגברים (הרב ד"ר מאיר פרנקל)

שאלה | א. מה מותר לפיזיותרפיסטית לעשות בעבודה עם גברים מבחינת דיני נגיעה בהם?

תשובה | א. עקרונות גדרי נגיעה של מטפלת במטופל במהלך טיפול פיזיותרפי דומים לגדרי נגיעה במהלך כל טיפול בחולה: טיפול רפואי, סיעודי וכדומה. אפשר לסכם את הדינים כך:

טיפול פיזיותרפי לחולה שיש בו סכנה - סכנת חיים או ספק סכנת חיים - וכן לחולה בעל כאבים עזים, או לחולה שהטיפול בו נועד להחזיר איבר לתפקוד, וללא טיפול פיזיותרפי זה ייפגע תפקוד האיבר - במקרים אלו יש לחלק בין מגע טיפולי למגע של קרבה וחיבה: מגע טיפולי מותר, ומגע של חיבה או קרבה אסור. לכן, פיזיותרפיסטית יכולה לטפל במטופל גבר אם המגע הוא טיפולי בלבד. אם היא חושבת או חשה - מצדה או מצד המטופל - שהמגע הוא מגע של חיבה, אין היתר לטיפול כזה. טיפול פיזיותרפי לאדם בעל מיחושים בלבד או לאדם בריא: אסור לפיזיותרפיסטית לטפל טיפול כזה בגבר. ברוך ה' יש כיום פיזיותרפיסטים גברים, והמטופל יוכל לפנות אליהם.

41. נחמד למראה, ח"ב דף נד ע"ג; הובא ב'שדי חמד', כללים מערכת ק, כלל לז; בשו"ת ציץ אליעזר, ח"י סי' כה פ"ח אות ט; בשו"ת מנחת יצחק, ח"ז סי' קב.

42. גשר החיים, ח"א פט"ז פיס' ג אות ג.

43. שו"ת ציץ אליעזר, שם.

44. על השימוש הרפואי בשליה לטיפול בתינוק במצוקה, עי' בדברי אב"י בשם 'אמרה לי אם' (שבת קלד ע"א), וכן בירושלמי שבת, פי"ח ה"ג.

45. על עבודת פיזיותרפיסטית בכלל ובשבת בפרט, ראו: יצחק שיף, 'התעמלות, עיסויים ופיזיותרפיה בשבת', רפואה והלכה: הלכה למעשה, עמ' 515-522 (2006); עמק הלכה, ח"א עמ' 177-185 (1985); ספר אסיא, ח"ד עמ' 49-57 (1983); מרדכי הלפרין וענת סין-הרשקו, 'כוננות לטיפול פיזיותרפי בשבת', שו"ת - ספר אסיא ח"ט, עמ' 161-163 (2004); אסיא נג-נד, עמ' 213-214 (1994); פיזיותרפיה וריפוי בעיסוק לאור ההלכה, אסיא פא-פב, עמ' 79 (2008).

**12. פקק הרחם לעניין טומאת נידה (הרב ד"ר מרדכי הלפרין)**

שאלה | כידוע, אחד מן התהליכים שעוברת אישה מעוברת לפני הלידה הוא יציאת פקק הרחם. האם האישה נידה בשלב זה?

תשובה | דין יציאת פקק הרחם תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים במשנה במסכת נדה (פ"ג מ"א). לדעת רבי יהודה דימום פקק הרחם אוסר את האישה, ולדעת חכמים הוא איננו אוסר. לכן, הסוגיה תהיה פשוטה, אם נניח את ההנחות האלה:

- א. לפני כל לידה יוצא הפקק הרירי, ומעורב בו מעט דם.
- ב. מקור הדם הזה איננו דם שיצא מן הרחם, אלא דם שיוצא מצוואר הרחם בתהליך פתיחתו ומחיקתו. כאשר מחיקת צוואר הרחם הושלמה, והפתיחה היא פתיחה מלאה, אנו מניחים בוודאות שיצא גם דם הפקק הרירי.
- ג. אם ראינו דם במהלך השלב הראשון של הלידה - שלב הצירים, המחיקה והפתיחה - גם חכמים אוסרים את האישה, כי קיימת חזקה שכל דם שנראה - יצא מן הרחם.
- ד. אם לא ראינו שיצא דם, והאישה הגיעה לפתיחה מלאה, אין לנו סיבה להניח שיצא דם מן הרחם, אך אנו יודעים בוודאות שיצא דם הפקק הרירי. רבי יהודה סובר ש'אין פתיחת הקבר בלא דם', היינו ש'אין פתיחת הקבר בלא דם' הפקק הרירי - שאוסר את האישה לדעתו - ולכן האישה נאסרת. לעומתו, חכמים סוברים שדימום הפקק הרירי איננו אוסר, ולכן אם לא ראינו דם, וכל שאנו יודעים בוודאות הוא שיצא הפקק הרירי, האישה איננה נאסרת.

13. כפייה לניתוח כריתת רגל (הרב ד"ר מרדכי הלפרין)

שאלה | מהן דעת ההלכה ודעת החוק בנוגע לניצולת שואה חולת סוכרת שהשתתפה בניסויים של יוזף מנגלה, והיא אינה רוצה שיכרתו לה את הרגל כדי להצילה. האם חובה להתעקש על הכריתה או לא?

תשובה | אם החולה כשירה מבחינה נפשית ומבחינה שכלית, הגרש"ז אורבך זצ"ל סובר שראוי לנסות לשכנעה, אך אסור לכפות אותה, ואילו הגרא"י ולדנברג סובר שיש לכפות אותה.⁴⁶ החוק בישראל הוא כשיטת הגרש"ז אורבך, אם מדובר בחולה שנותרו לה פחות משישה חודשים לחייה.⁴⁷

14. ניתוח אף לצרכים אסטטיים (הרב ד"ר מרדכי הלפרין)

שאלה | האם מותר לבצע ניתוח פלסטי? יש לי אף בעייתי, ומלבד הבעיה הרפואית שהוא יוצר, יש בו גם בעיה קוסמטית קלה.

תשובה | שאלתך תלויה במידת הצורך האובייקטיבי לניתוח האף. להבנת הנושא נביא כמה מקורות וטיעונים הלכתיים בעד ניתוח פלסטי ונגדו:

46. ראו אנציקלופדיה הלכתית רפואית (מכון שלזינגר תשס"ו), כרך ב ערך 'הסכמה מדעת'; שם, עמ' 1661-1687, ובמקורות המצוינים שם. ראו גם 'נשמת אברהם', ח"ד חו"מ סי' תכז סעי' ד.

47. חוק החולה הנוטה למות התשס"ו - 2005. החוק מובא בספר 'אסיא' עמ' 308-325.

1. התורה התירה לרפא רק לצורך הצלת חיים או למנוע נזקים בריאותיים חמורים, ולכן ניתוח פלסטי איננו נכלל בגדר ההיתר 'ורפא ירפא'. טיעון זה איננו מבוסס. מדברי רבי עקיבא במדרש⁴⁸ נלמד שההיתר לעסוק ברפואה דומה באופן עקרוני להיתר הכללי לשימוש בחוקי הטבע למען האדם ורווחתו. ולכן, מרגע נתינת ההיתר, אין הוא מוגבל דווקא לטיפול רפואי במחלה, אלא גם לטיפול רפואי לצורכי פרנסה לדוגמה, כשם שאיש האדמה משתמש בחוקי הטבע לצורכי פרנסתו. אם כן, טענה שמגבילה את היתר השימוש בחוקי הטבע שקשורים לרפואה רק למטרת הצלת חיים איננה מתאימה למה שנאמר לעיל, ולכן היא איננה מקובלת על דעת רוב הפוסקים.

2. סיבה אפשרית נוספת לאסור ניתוח פלסטי היא איסור האדם לחבול בעצמו או בחברו (משנה בבא קמא, פ"ח מ"ו).

יש דיון רחב בשאלה זו בספרות הפוסקים, וכדאי להזכיר כאן תשובה משו"ת 'אגרות משה' (ח"מ ח"ב סי' סו). בתשובה מובאים נימוקים הלכתיים כבדי משקל שמתירים ניתוח פלסטי לצרכים מובהקים, כגון נערה שנזקקת לניתוח כזה כדי להגדיל את סיכוייה להינשא. בעל 'אגרות משה' סובר שאיסור 'חובל' אינו נוהג גם לשיטת הפוסקים שחולקים על הרמב"ם, אם מתקיימים שני התנאים האלה: החבלה נעשית ברצונו של הנחבל, ומבחינה אובייקטיבית היא נעשית לטובתו.

מתשובה זו עולה שאפשר להתיר ניתוח פלסטי גם אם אדם עלול להישאר בלא מקור פרנסה, אם יש הערכה אובייקטיבית שניתוח פלסטי עשוי לשפר את סיכוייו להתפרנס.

3. טענה נוספת לאסור ניתוח פלסטי דורשת דיון: יש איסור לאדם לסכן את עצמו, ובכל ניתוח יש סכנה של תמותה מן ההרדמה ומסיבוכי הניתוח, גם אם הם סיכויים נמוכים. יש מעריכים שסיכוי התמותה של אדם בריא מן ההרדמה הוא 1:10,000-1:30,000, וסיכון זה פחות מרמת הסיכון להיהרג בתאונת דרכים בשנה שלמה. למרות שנימוק זה שכיח בדיונים רפואיים-הלכתיים, הוא מוגבל אם הסיכונים נדירים יחסית ומטרת הניתוח חשובה, כגון הגדלת הסיכויים למציאת פרנסה או בן זוג. בעל 'נודע ביהודה'⁴⁹ הוכיח מן הגמרא (בבא מציעא קיד ע"ב) שמותר להסתכן לצורכי פרנסה אם חשש הסכנה נמוך יחסית. כך נפסק להלכה גם בספרי הלכה נוספים, כגון שו"ת 'אגרות משה'⁵⁰ והדברים ידועים.

לסיכום: אם ניתוח האף ייעשה לטובתך גם מבחינה אובייקטיבית, מותר לך לעשותו, אך אם מבחינה אובייקטיבית אין לו הצדקה - ברור שאין לו היתר הלכתי, ואם כך הוא במקרה שלך - אסור לך לעבור את הניתוח (וגם לא כדאי...). מובן שאין בידי להעריך נתון זה, ושעלייך להתייעץ עם רופא המשפחה שלך ועם רב האזור שלך.

48. מדרש שמואל, ד; מדרש תמורה, ב.

49. נודע ביהודה, תניינא יו"ד סי' י.

50. שו"ת אגרות משה, ח"מ א סי' קד.



מכון משפטי ארץ

15. גִּנְבַת דַּעַת

שאלה | א. בימינו בעלי חנויות מעוניינים שקונים ייכנסו לחנותם ויתרשמו ממוצרי החנות גם אם אין להם כוונה לקנות דבר, כדי שהלקוחות יחושו תחושה חיובית כלפי החנות. האם במצב כזה יש בעיה להיכנס לחנות, להסתכל על מוצרים וגם לבדוקם, אם אין שום עניין לקנותם?

ב. אם מוצאים מוצר זול באינטרנט, האם מותר לבדוקו בחנות, כשיודעים שלא יקנו אותו בחנות זו? ואם לא, האם הודעה למוכר על כך תועיל?

תשובה | במשנה (בבא מציעא פ"ד מ"י) נאמר: 'כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים. לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח', וכן נפסק ב'שלחן ערוך'⁵¹ הלכה זו התבארה במסכת דרך ארץ:⁵² 'מפני שמשביח דעתו של מוכר, והראב"ד והפירוש שמיחוס לר"ש משאנץ⁵³ ביארו שהמוכר חושב שכוונתו של הקונה רצינית, בזמן שהקונה גונב את דעתו ומתלוצץ בו. המפרשים הזכירו סיבות נוספות לאיסור:⁵⁴

(1) גרימת צער למוכר, שחשב שימכור סחורה, ואחר כך התברר לו שלא מכר.⁵⁵

(2) הקונה מוריד את מחיר החפץ וגורם הפסד למוכר, אם יש שם אנשים נוספים.⁵⁶

(3) אדם אחר לא ייקח את החפץ, מאחר שהוא מבין שהקונה רוצה לקנותו.⁵⁷

(4) הקונה מטריח את המוכר לחינם.⁵⁸

אם כוונת האדם בזמן הכניסה לחנות אינה לגרום נזק או צער, אלא להתרשם ממוצרי החנות, וייתכן שהוא ירצה לקנות בחנות הזאת בפעם הזאת או בפעם אחרת, מותר לו לעשות זאת. על כן התיר 'פתחי החושן'⁵⁹ להסתובב בכמה חנויות ולברר מחירים, כיוון שזו דרך משא ומתן, ואם הקונה ימצא שהמחיר בחנות זו הוא הזול ביותר - הוא יקנה בה.⁶⁰ וודאי שאם הקונה מודיע למוכר שכוונתו היא רק לבדוק מוצר כלשהו - מותר לבדוק אותו, שכן אין הוא מצער את המוכר או גונב את דעתו. על כן, במקרה כזה כדאי לומר למוכר שמטרת הכניסה לחנות היא רק לראות את המוצרים או לברר עליהם וכדומה.

51. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ד.

52. דרך ארץ, פרקי בן עזאי פרק ו.

53. ראב"ד ופירוש המיוחס לר"ש, לספרא פר' בהר.

54. ראה פתחי חושן, אונאה פט"ו הע' טו.

55. מאירי בבא מציעא נח ע"ב.

56. מאירי, שם.

57. רשב"ם, פסחים קיב ע"ב ד"ה אל תעמוד על המקח.

58. חובת השמירה ל'חפץ חיים', פי"ד.

59. פתחי חושן, שם.

60. עי' גם בשו"ת משפטי ארץ, ח"א עמ' 170.

16. גמ"ח שנסגר

שאלה | יש לי גמ"ח להפצת דיסקים: אני מקליט שיעורים, עורך אותם, צורב אותם, מדפיס אותם, ומחלק אותם בחינם. הציוד שאני עובד איתו, כגון מחשבים ומדפסות, נקנה מתרומות הציבור. לצערי, הגמ"ח אינו יכול להמשיך לתפקד בעקבות מחסור בתרומות, ובעקבות העובדה שגם לי כבר אין הכוחות והזמן הדרוש כדי להמשיך בהפצה. שאלתי היא: מה עליי לעשות עם הציוד שנשאר? למי הוא שייך?

תשובה | ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנג סעי' ו) מבואר שראוי להמשיך להשתמש בכסף למטרות דומות לאלו שלמענן הוא נתנם. על כן, כדאי למצוא מי שעוסק בתחום הפצת תורה בחינם ולהעביר לו את הציוד.

17. הוראת קבע

שאלה | בני למד בישיבה גבוהה. מלבד תשלום שכר הלימוד לשיבה, תרמנו לה תרומות בהוראת קבע לתקופה קצובה. הבן התחתן ברוך ה', עזב את הישיבה, והתחיל ללמוד בכולל. בשלב זה המשכורת שהוא מקבל מן הכולל אינה קבועה, ואנחנו תומכים בו. הורנו לבנק לבטל את הוראת הקבע, כי קשה לנו לשלם את כל התשלומים. האם נהגנו כשורה או שמא עלינו להמשיך לתרום את התרומה לשיבה, על אף שבנו כבר אינו לומד בה?

תשובה | יש לדון אם חתימה על הוראת קבע מהווה נדר לנתינת צדקה. ראשית נציין שאם אדם גומר בלבו לתת סכום כסף לצדקה, יש לדון אם יש דין 'נדר' במחשבה. בעניין זה נחלקו הפוסקים הראשונים. להלכה הרמ"א⁶¹ סובר שיש לחוש למחמירים, והפוסקים נחלקו מה הכריע ה'שלחן ערוך'.⁶² אם לא גמר בלבו, אלא כתב שק או הוראת קבע, יש לדון אם יש דין נדר בכתב.

ראשית נדון אם הכתיבה נחשבת 'נדר' לפני מסירת השק לגבאי הצדקה. יש אומרים שאין דין התחייבות בכתב נחשב 'נדר', משום שנאמר (ויקרא ה, ד) 'לבטא בשפתי', וכל זמן שלא ביטא את נדרו בשפתי, אין בכך כלום.⁶³ ויש חולקים וסוברים שדין התחייבות בכתב נחשב 'נדר'.⁶⁴ עם זאת, במקרה דנן, ובו הוראת הקבע כבר הועברה לשיבה, פסק בספר 'צדקה ומשפט'⁶⁵ שהנדר חל בלא ספק, שהוא נדר גמור, ושלא ניתן לחזור ממנו. הפסק נאמר על נתינת שק, שכן החוק שאוסר לבטלו מחשיב את נתינתו 'נדר גמור'. ועל אף שאפשר לבטל הוראת קבע, בעל ספר 'צדקה ומשפט' מסיק שגם היא נחשבת 'נדר גמור', מכיוון שהיא נחתמה וניתנה למוטבים.

ויש לשאול: האם ניתן להתיר נדר זה לאחר שניתנה הוראת הקבע לשיבה?

61. רמ"א, יו"ד סי' רנח סעי' יג; רמ"א חו"מ סי' ריב סעי' ח.

62. ראה ספר 'צדקה ומשפט', פ"ד הע' טו.

63. שו"ת נודע ביהודה, חו"מ סי' ל; שו"ת חיים שאל ח"ב סי' יג; נתיבות המשפט, חידושים סי' צו ס"ק ט.

64. שו"ת חוות יאיר, סי' קצד; שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רכז; אורים ותומים, סי' צו ס"ק ה; ערוך השלחן, חו"מ סי' עג סעי' יד; ראה גם פסקי דין רבניים, ירושלים ח"ה עמ' קז.

65. צדקה ומשפט, שם הע' מה.



הכלל הוא, שכל זמן שהצדקה לא ניתנה לעני, אפשר להישאל על הנדר, אך לאחר שהיא ניתנה, כבר אי אפשר להישאל עליה.⁶⁶ אם כן, יש מקום לומר שיהיה אפשר להישאל על צדקה שטרם ניתנה.⁶⁷ לכאורה יש אומדנא שהתרומה לשיבה הייתה על דעת שהבן ילמד בה, ואם כן, צריך לברר אם אפשר לבטל את הנדר מכוח אומדנא זו. ראה 'צדקה ומשפט',⁶⁸ שכותב בשם שו"ת 'חתם סופר',⁶⁹ שהולכים אחר האומדנא. עם זאת, אם האומדנא אינה ברורה באופן מוחלט, רצוי להתיר את הנדר בפני חכם.

18. ועד עובדים

שאלה | אני עובד בחברה גדולה מאוד, ובזמן האחרון החלו כמה עובדים להתאגד ופנו אליי שאחתום ואצטרף להתאגדות של ועד עובדים; כדי להקים ועד, החוק דורש שלכל הפחות שליש מן העובדים יחתמו על הצטרפות אליו. האם לתורה יש עמדה בעד ההצטרפות או נגדה? מה הן הבעיות ההלכתיות שיכולות להתעורר סביב התארגנות כזו? האם אין בה פגיעה במעסיק או הפרת חוזה וכדומה?

תשובה | ועד עובדים הוא גוף שנועד להגן על זכויות העובדים: למנוע את ניצולם, למנוע פיטורין לא מוצדקים וגם לדאוג לרווחת העובדים על ידי ארגון ימי נופש וכדומה. העובד רשאי להגן על הזכויות שהוא אמור לקבל ממעסיקו, ולפיכך מותר לעובדים להתאגד, כדי שהמעסיק יתחשב בהם.⁷⁰ יש פוסקים שמתירים לעובדים גם לשבות מעבודתם בסכסוכי עבודה קיצוניים בינם ובין מעסיקיהם.⁷¹ בחברות רבות בימינו מקובל לארגן ועד עובדים בהסכמת המעסיק, וזכות זו קבועה בחוק. על כן, גם לפי ההלכה וגם לפי החוק, מותר לתמוך ולהצטרף לוועד עובדים, והצטרפות כזו אינה מפירה את חוזה העבודה.⁷² יש לציין שאם ידוע שמדובר בוועד שעלול לדרוש דרישות מוגזמות שאינן מיועדות להועיל לקידום החברה - אסור להצטרף אליו, שהרי 'כל פועל מותר ומומז להביא תועלת בעבודתו ולא להפסיד'.⁷³ וכן כתב הרמב"ם (הל' שכירות פי"ג ה"ז):

כדרך שמוזהר בעל הבית שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעל הבית ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במארה אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן מלאכה...

עם זאת, אם נראה שהמעסיקים עלולים לפגוע בזכויות העובדים, הרי שוודאי טוב להקים ועד עובדים שיגן על זכויותיהם.

66. שלחן ערוך, יו"ד סי' רנח סעי' ו.

67. ראה צדקה ומשפט, שם.

68. שם, פ"ד הע' כז.

69. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רלז.

70. בבא בתרא ט ע"א; רא"ש (שם); שו"ע, חו"מ סי' רלא סעי' כז.

71. ראה סקירה ב'תחומין' (ח"ה עמ' 295 ואילך), ובה מובאות דעותיהם של הרב צבי פסח פרנק, הרב משה פיינשטיין, הרב אברהם שפירא ועוד.

72. ראה שו"ת אגרות משה, חו"מ חלק א סי' נח; שו"ת משפטי עוזיאל, חו"מ מב; שו"ת עשה לך רב, חלק ב סי' סד.

73. שו"ת משפטי עוזיאל שם.

19. נזק בהשאלת חפץ

שאלה | שאלתי סולם מן השכן שלי. אני אדם כבד יחסית, וכשעליתי בסולם ועבדתי אִתּוֹ, אחד השלבים נשבר. יש אפשרות לתקן את השלב שנשבר, אך הסולם לא יראה יפה, כי צבעו לא יהיה אחיד, וכנראה שגם השלב לא יהיה חזק ויציב כבעבר. האם עליי לשלם בעבור סולם חדש או שאני חייב רק לתקן את השלב שנשבר?

תשובה | אינך חייב לתקן דבר, שכן הנזק נגרם בזמן עשיית מלאכה, וחל עליו הכלל: 'מתה מחמת מלאכה'.⁷⁴ אמנם ב'שלחן ערוך'⁷⁵ משמע שיש מקרים שבהם אדם ששבר חפץ מחמת כובדו חייב לשלם, אך דין זה נאמר רק אם החפץ נשבר על ידי אדם שלבעל החפץ לא היה ידוע שישתמש בו, ואילו במקרה שלך השכן השאיל לך אישית את הסולם, והוא היה מודע למשקלך.

20. תוספת בנייה בבניין דירות

שאלה | בבעלותי דירה עם גינה בקומת הקרקע, ואני מתכוון להרחיב את הדירה בשטח הגינה. על פי היתר הבנייה אני מחויב לבנות יסודות ושלד באופן שיאפשר לשכנים מעליי להרחיב את דירותיהם על גג ההרחבה שלי שאלותיי הן:

- (1) למי שייך גג ההרחבה שאבנה?
- (2) האם יש לי אפשרות למנוע מן השכן שגר מעליי להשתמש בגג ההרחבה (מטעמי קניין או מחוסר נוחות שנגרמת מבנייה כזו)?
- (3) אם השכן שגר מעליי ישתמש בגג ההרחבה, האם אני יכול לדרוש תשלום עבור השטח? ואם כן, כיצד מחשבים שווי זה?

תשובה | ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנז סעי' י) קובע על פי דברי הגמרא (בבא בתרא ו ע"א):

כותל חצר המבדיל בין שני השותפין שנפל, יש לכל אחד מהם לכוף את חבירו לבנותו עד גובה ארבע אמות. רצה האחד והגביהו יותר מארבע אמות, אין מחייבין אותו ליתן חלקו במה שהגביה יותר מארבע אמות, אלא (אם) כן בנה כותל אחר גבוה כנגד הכותל שביניהם, שאז מחייבין אותו לתת חלקו בגובה שכנגד כותלו. כיצד, בנה האחד כותל שביניהם והגביהו עשר אמות, ובא חבירו ובנה כותל אחר כנגדו או בצדו והגביה כותל האחר שש אמות, מחייבין אותו ליתן חלקו בשתי אמות שהוסיף על ארבע אמות, שהרי נראה ממעשיו שהוא רוצה בהם.

דהיינו, אם אדם השתמש בכותל שבנה חברו בין החצרות, הוא מחויב לשלם על הבנייה שבנה חברו. הראשונים מבארים שני ביאורים מדוע אדם חייב לשלם על שימוש בשטח שהשכן בנה מלכתחילה לצרכיו שלו.⁷⁶ התוספות⁷⁷ סוברים שהחוב נובע מן ההנאה

74. שו"ע, חו"מ סי' שמ סעי' א.

75. שו"ע, חו"מ סי' שפא סעי' א.

76. ראה נתיבות המשפט, סי' קנז, ביאורים ס"ק ז; עמק המשפט, הל' שכנים, סי' לט; סא.

77. תוס', בבא קמא כ ע"ב ד"ה טעמא.



שהוא נהנה מבניית השכן, גם אם הוא אינו קונה את המקום שנהנה ממנו, ואילו ה'נימוקי יוסף'⁷⁸ סובר שהחיוב נובע מן הבעלות שיש לו על השטח, ומן העובדה שהשכן שבנה התכוון להקנות לו את השטח כשירצה להשתמש בו. נוסף על כך, הרמב"ם והראב"ד⁷⁹ נחלקו אם יש חיוב גם כשהנהנה אינו קונה את השטח ואינו יכול להשתמש בו כפי שיכול להשתמש בשטח שלו. לפי ביאורים אלו נענה על השאלות דלעיל:

(1) באופן עקרוני, שטח גג ההרחבה שייך לשכן שבנה אותה, כל זמן שלא נבנתה התוספת.

(2) לכן, לשכן שבנה יש סמכות למנוע מן השכן שגר מעליו להשתמש בשטח זה.

(3) אם השכן שגר מעל ההרחבה מעוניין להשתמש בשטח, אפשר לדרוש ממנו תשלום על השימוש הזה, אם משום שהוא נהנה מעבודת השכן שבנה אם משום שהוא קונה חלק במבנה לצורך השימוש.

ולפי כל האמור, השואל יכול לגבות כרצונו.

21. פרסומת למאכלים לא בריאים

שאלה | האם יש גנבת דעת בפרסומת שמציגה לדוגמה אדם שמח ויפה ששותה משקה מסוים, אם אמנם המשקה טעים, אבל לא בריא?

תשובה | הרמב"ם (הל' דעות פ"ד ה"ט) כתב: 'יש מאכלות שהם רעים ביותר עד מאד וראוי לאדם שלא לאוכלן לעולם... הרי אלו לגוף כמו סם המוות...'. הגרש"ז אויערבאך⁸⁰ מדייק מדבריו שלמרות שמאכלים אלו הם לגוף 'כמו סם המוות', מכל מקום, רק ראוי שלא לאוכלם, אך אין איסור גמור באכילה זו. הסיבה לדיוק זה היא, שהאיסור לאכול מאכלים לא בריאים נובע מן הפסוק (דברים ד, טו) 'ונשמרתם לנפשותיכם', והוא חל רק כשהפגיעה בבריאות מידית, ואילו במאכלים אלו, שדרך העולם לאכול אותם, אין התורה אוסרת לאוכלם, שכן זהו מנהג העולם. אם כן, אף על פי שיש מאכלים שמזיקים לבריאות וראוי שלא לאוכלם, אין איסור לאוכלם ולמוכרם.

בנוגע לפרסום: ראשית נדגיש שפרסום שמציג במפורש את המוצר כמוצר בריא למרות שאינו כזה, הוא פרסום אסור מדין שקר וגנבת דעת. יש לדון בנוגע לפרסום עקיף על ידי הצגת תמונה של ספורטאי, שגורמת לאנשים תחושה שהמוצר יסייע לבריאותם ויחזק אותם ולא להפך. במסכת בבא מציעא (ס ע"א) שנינו: 'רבי יהודה אומר: לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתינוקות, מפני שהוא מרגילן לבא אצלו. וחכמים מתירין...'; ולהלכה נפסק כדעת חכמים.⁸¹ אם כן, לדעת רבי יהודה אסור למוכר למשוך את התינוקות שייקנו אצלו על ידי נתינת קליות ואגוזים. בספר 'פתחי חושן'⁸² מבאר שבמעשה כזה נגנבת דעת התינוק, שחושב שנותנים לו מתנת חינוך מתוך אהבה ואחוה, אבל למעשה נתנו לו מתנה

78. נמוקי יוסף, בבא בתרא ג ע"א בדפי הרי"ף ד"ה אבל.

79. ראב"ד, הל' שכנים פ"ג ה"ד; מגיד משנה שם ה"א.

80. מצוטט בספר 'לב אברהם', ח"ב עמ' יז.

81. שו"ע, חו"מ סי' רכח סע' יח.

82. פתחי חושן, אונאה פט"ו הע' נה.

כדי למשוך אותו גם בעתיד. הרב ד"ר איתמר ורהפטיג⁸³ מעלה סברה אחרת: 'אני מרגיל את פלוני לקנות אצלי לא בגלל שהחליט בראש פתוח כי סחורתי טובה יותר אלא בגלל שהרגלתי לבוא אלי בטובות הנאה צדדיות כשהוא עצמו אינו מודע דיו לסיבה שהוא מעדיף אותי דווקא'. היות שהלכה כחכמים, מסתבר שאין איסור בשכנוע רגשי. ולענייננו, מכיוון שבפרסום מסוג זה הנתונים אינם נסתרים כלל, וכל אחד יכול לברר את רמת הבריאות של המאכל, נראה שאין מניעה מבחינת ההלכה לפרסם מאכלים לא בריאים. עם זאת, מכיוון שהרמב"ם כותב שראוי שלא לאכול מאכלים שמזיקים לבריאות, נראה שגם ראוי לאדם לעסוק בדברים שיביאו טובה לזולת. על כן, למי שיש אפשרות להימנע ממכירת מאכלים מזיקים ומפרסומם, פעולות שעשויות לפגוע בבריאותם ובחיייהם של אחרים, ודאי טוב וראוי להימנע מפעולות אלו ולחפש אפיקי פרנסה אחרים.



22. העברת כרטיס נסיעה בתחבורה ציבורית לאדם אחר (הרב אריאל בראלי)
שאלה | האם מותר להעביר כרטיס נסיעה בתחבורה ציבורית לאדם אחר? לכאורה, הכרטיס נקנה כדת וכדין, ועדיין לא פג תוקפו!
תשובה | יש להפנות שאלה זו לחברת הנסיעות, שכן על אף ששילמת על הכרטיס, הרכישה נעשתה על דעת כללי החברה. קונה זוכה במה שקנה רק על פי הגדרות המכירה, ועל אף שבזמן קניית הכרטיס לא נכתב במפורש שהוא אישי, מכל מקום הקנייה נעשתה על דעת סמכותה של החברה לפרש את תנאי הרכישה. לדוגמה, לאחר בירור שערכנו עם חברת 'אגד', התברר שהכרטיס אישי, ואי אפשר להעבירו, לא במתנה ולא בתשלום.

23. פגיעה באיטום גג של שכן (הרב אריאל בראלי)
שאלה | שכן הרחיב את ביתו לאחר שקיבל הסכמה מדיירי הבניין האחרים. במהלך העבודה נפלו כמה פעמים כלי עבודה על גגו של אחד השכנים ופגעו ביריעות הזפת שלו. בסופה שהשתוללה לפני כמה חודשים התברר שיש נזילה בגג בעקבות הפגיעה באיטומו, והקבלן ועובדיו סיימו את עבודתם בבניין. האם אפשר לחייב את השכן שהזמין אותם?

83. תחומין ג, עמ' 363.



תשובה | הרמב"ם⁸⁴ פסק שפועל שהזיק חייב לשלם, ומקור דבריו ממשנה במסכת בבא קמא (פ"ט מ"ג): 'והבנאי שקיבל עליו לסתור את הכותל ושיבר אבנים או הזיקן חייב לשלם'. בגמרא (בבא קמא ד ע"א) יש סברה לחייב את בעליו של עבד שהזיק מדין 'ממון המזיק', אך זו סברה מיוחדת שנאמרה רק על עבד, שכן הוא נחשב 'ממונו' של בעל הבית, ואילו פועל אינו נחשב כך. יש מי שחייב את השכן על פי סברה מחודשת:⁸⁵ יש 'אנן סהדי' שהשכנים הסכימו להרחבת הבית רק אם לא ייגרם להם נזק, ולכן, כאשר השכן ביקש אישור מן השכנים, הוא התחייב לשאת בנזקי פועליו. לפי האמור, החיוב הבסיסי מוטל על הפועל שהזיק, ואם לא ניתן לגבות ממנו, חייב השכן להשתתף בתשלום הנזק לפי הפשרה שיחליטו ביניהם.

24. תחומים מותרים בעריכת דין (הרב אריאל בראלי)

שאלה | סיימתי השנה את לימודי בפקולטה למשפטים, ועליי להחליט לאיזה תחום אפנה. האם יש שיקולים תורניים שעליי להתחשב בהם?

תשובה | מקצוע עריכת דין הוא בעייתי, היות שמדובר על שותפות במערכת שאינה מקבלת את משפטי התורה. בעזרת ה', בעתיד תאמץ מדינת ישראל באופן רשמי את דיני התורה, כנאמר (ישעיהו א, כו): 'ואשיבה שפטיך כבראשונה'.

ייצוג בבית משפט: בתחום ייצוג לקוחות בבית משפט עליך לסווג את הפונים אליך לשלוש קבוצות:

א. אם נראה לך שמי שפונה אליך הוא שקרן, אסור לך לסייע לו. זו כוונת המשנה במסכת אבות (פ"א מ"ה): 'אל תעש עצמך כעורכי הדינים', אסור ללמד את אחד מן הצדדים טענות שקריות.⁸⁶

ב. אם לדעתך נתקלת בעוול שנעשה ללקוח, מצווה עליך לסייע לו ולהוציא את הצדק לאור. הרב שטרנבוך ניסח היטב אפשרות זו:⁸⁷ 'אם משוכנע שהצדק עם מרשו אשר אינו יודע היאך לבסס דבריו ולטעון, ישנה מצווה להציל עשוק מיד עושקו ולהשיב אבידה לבעלים'.

ג. אם לא גיבשת דעה, ואפשר שהצדק עם מי שפנה אליך, זכותך לתת בו אמון ולעזור לו לטעון את מה שמבחינתו הוא אמת. עם גמר המשפט, עליך ליידע את הלקוח שפסק הדין עלול ליצור בעיית ריבית או גזל.

בעריכת דין יש כמה תחומי התמחות שמותר לעסוק בהם על פי הדין:

א. תעבורה - יש לשלטון במדינת ישראל סמכות הלכתית מלאה לתקן תקנות שמיועדות לשמור על הבטיחות בדרכים.⁸⁸ לכן, אין סתירה בתחום זה בין משפטי התורה ובין חוקי התעבורה, והדרך סלולה לפניך להגיע לכס המשפט ולהתמנות לשופט תעבורה.

84. רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ו ה"א; שו"ע, חו"מ סי' שפד סעי' ג.

85. מנחת אשר, ח"א סי' קיג.

86. יחזקאל, ח"ד סי' סה.

87. תשובות והנהגות, ח"א סי' תשצד.

88. שו"ע, חו"מ סי' ב.

ב. משפט פלילי - הענישה שנהוגה במדינת ישראל אינה תואמת את דרכה של תורה.⁸⁹ עם זאת, הראשונים כבר כתבו שהתורה מכירה במערכת ענישה נוספת שתפקידה להרתיע עבריינים לפי צורך השעה. הר"ן בדרשותיו (הדרוש האחד עשר) כתב: "ידוע הוא כי המין האנושי צריך למשפט ויחויב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת". לאור זאת, אפשר גם לייצג עבריינים ולהעניק להם כלים משפטיים, מבלי לשקר כמובן. לדוגמה: מותר להטיל ספק בראיות שהוצגו נגד נאשם, אך אסור ליצור לו אליבי שקרי.⁹⁰

ג. ייעוץ משפטי וייעוץ לחוזים - מותר לעסוק בייעוץ משפטי ולערוך חוזים משפטיים בין גופים, ובלבד שלא תיווצר בעיית ריבית. בתחום זה החוזה מייצג את הסכמת שני הצדדים, ואין לו שייכות למשפט התורה. עם זאת, יש תחומים שבהם השכלה תורנית יכולה לתרום לניסוח הסכמים שתקפים גם על פי ההלכה. לדוגמה: צוואה סטנדרטית אינה תקפה על פי ההלכה, אך אפשר להוסיף לה סעיף שיכשיר אותה לפי גדרי ההלכה, ובעזרת הוספה זו אפשר לקדם את מערכת המשפט לקראת תיקונה השלם.

25. שבירת מוצר בחנות (הרב אריאל בראלי)

שאלה | שברתי בטעות מארז גבינה בחנות, וכשדיווחתי על שבירתו למנהל המקום, הוא פטר אותי מתשלום. יש לי חשש שהוא לא יאמר את האמת לחברת הייצור, אלא יאמר שהמארז נשבר בדרך לחנות. האם עליי לשלם על המארז בכל זאת?

תשובה | על פי הדין אתה חייב לשלם, משום שאדם מועד לעולם, בין מזיד בין שוגג (בבא קמא כז ע"א). עם זאת, זכותו של הניזק למחול על חובו, וכך עשה בעל החנות. בנוגע לחשש שלך שתהיה שותף לדבר עברה, שכן מסתבר לך שהבעלים לא ימחלו בקלות על התשלום: נקודת המוצא היא, שמעמידים כל אדם בחזקת כשרות, וכך צריך לנהוג גם כלפי מנהל החנות ולהניח שלא ישקר לחברת הייצור. נוסף על כך, מבירור שנערך עם נציגי שירות מכמה חברות מזון, התברר שהם אינם גובים תשלום במקרים כאלה, כדי ליצור תדמית טובה בעיני הלקוחות.



26. טעות במחיר שנרשם על מוצר (הרב שלמה אישון)

שאלה | לפני כמה שנים נכנסתי לחנות חרוזים וראיתי שרשרת שמחירה 58 ש"ח. כשהסתכלתי על שרשרת אחרת, ראיתי שמחירה 85 ש"ח. לא ידעתי היכן הטעות: היה אפשר לקרוא את פתק המחיר משני כיוונים, ולכן המחיר מצד אחד היה 58 ש"ח, ומן

89. לכתחילה צריך להשתית את הענישה על עקרונות תורניים.

90. הרב אשר ויס, שיעור לעורכי דין, באתר 'משפט לעם'.



הצד השני - 85 ש"ח. שאלתי את המוכר כמה עולה השרשרת. הוא הסתכל ואמר: 58 ש"ח. שילמתי, קניתי ויצאתי. עליי לציין שלפעמים יש בחנות חרוזים זו שרשרות דומות מאוד שמונחות באותו מקום, ואחת מהן קצרה מעט יותר מן השנייה, ולכן מחירה זול יותר.

(1) האם נהגתי כשורה?

(2) האם הייתי צריכה ליידע את המוכר שראיתי בחנות שרשרות שמחירן 85 ש"ח?

(3) אם לא נהגתי כשורה - מה עליי לעשות?

(4) פעמים רבות יש בחנויות מחירים שונים על אותו מוצר, בגלל מבצע או עדכון מחירים. האם יש בעיה לקנות את המוצר לפי המחיר הזול יותר?

תשובה | השאלה אם נהגת כשורה תלויה בשאלה אם המחיר 58 ש"ח הוא מחיר מקובל לשרשרת מסוג זה בחנות זו או שזהו מחיר נמוך מאוד ביחס למחיר המקובל. אם זהו מחיר מקובל ו-85 ש"ח הוא מחיר מופרז - נהגת כשורה. אולם אם מחיר זה נמוך מאוד ביחס למחיר המקובל בחנות זו לשרשרת מסוג זה, יש להניח שהקריאה הנכונה של המחיר הייתה 85 ש"ח, ולכן נהגת שלא כשורה. מן העובדה שהמוכר אמר לך שהמחיר הוא 58 ש"ח, נראה שזהו מחיר סביר, ואם כך, נהגת כאמור כשורה.

מכל מקום אם נהגת שלא כשורה (למרות חוסר הסבירות של אפשרות זו כאמור) עברת על דין הונאת ממון. לפי ההלכה, רשאי המוכר במצב כזה לבטל את העסקה, אך זכות ביטול העסקה מוגבלת בזמן, והיות שכבר עברו כבר כמה שנים - אין הוא רשאי לבטלה. ואם כך, העסקה כשרה, ואינך צריכה לעשות דבר, מלבד החרטה על המעשה וקבלה לעתיד שלא לעשותו שוב.

בנוגע למקרים שבהם מופיע על מוצר מסוים מחיר נמוך מן המחיר שמופיע על מוצרים דומים אחרים: לפי החוק את זכאית לשלם את המחיר שמופיע על המוצר. ההיגיון שבחוק הוא הרצון להבטיח שהמחיר שיודפס על המוצרים יהיה מחיר עדכני, כדי שכל קונה ידע בדיוק כמה הוא משלם על המוצר. חוק זה נועד לתקנת הציבור, ועל כן גם מבחינת ההלכה יש לו תוקף, וממילא את רשאית להסתמך עליו גם על פי ההלכה.

27. העדפת קניית מוצר מיהודי (הרב שלמה אישון)

שאלה | מהו הפרש המחיר שבו עליי להעדיף לקנות מוצר מתוצרת הארץ ולא לקנות מוצר מתוצרת חוץ? לדוגמה: מחיר שמן זית מתוצרת הארץ (עבודה עברית) הוא 44 ש"ח לליטר, ומחירו של שמן זית באיכות זהה מתוצרת חוץ (ספרד) הוא 33 ש"ח לליטר. **תשובה |** נאמר בתורה (ויקרא כה, יד): 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו'. ורש"י (שם) מביא את דרשת חז"ל:

מנין כשאתה מוכר, מכור לישראל חברך, תלמוד לומר וכי תמכרו ממכר לעמיתך מכור, ומנין שאם באת לקנות קנה מישראל חברך, תלמוד לומר או קנה מיד עמיתך.

הרמב"ם וה'שלחן ערוך' לא פסקו מדרש זה להלכה, אולם בשו"ת הרמ"א (סי' י) פסק אותו להלכה והדגיש שאין לומר שדין זה תקף רק כאשר המחירים זהים, אלא גם אם

הגוי הוזיל את המחיר שהציע, יש לקנות מיהודי (אם אפשר). ויש לשאול: מהו שיעור ההוזלה שהוזיל הגוי ובו עדיין יש לקנות דווקא מיהודי? ומאיזה שיעור הוזלה נתיר ליהודי לקנות מן הגוי ולא מן המוכר היהודי?

בעניין זה כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קכט):

עדיין יש לעיין כמה השיעור ההפסד בזה, שיפטור עי"ז מלקנות מישראל, ואם נאמר דרך בשיעור הפסד מרובה נפטר בזה, אז היינו באים להמבואר בפוסקים, לענין השיעור הפסד מרובה, הנאמר בפוסקים לענין או"ה, דיש סוברים לחלק בין עני לעשיר, ויש סוברים דאזלינן בתר שתות מהקרן... אכן מצאתי בס' דרכי תשובה (יו"ד סי' קנ"ט סק"ז), שהביא מס' מרבה תורה (סק"ח), שכתב, די"ל דדוקא כשהריבית שיקח מהעכו"ם, הוא פחות משהו פרוטה, אז יקדים הישראל, אבל אם הריבית שיקח מהעכו"ם, הוא כשיעור שוה פרוטה, העכו"ם קודם וסיים בצ"ע עיי"ש, ולפי דברינו גם נדון דידן דינו כמו בריבית, ולמעשה צ"ע כמו בשם כנ"ל.

לפי דברינו, אם ההפרש גדול יותר משישית הקרן (דהיינו 20%, שתות מלבר) - אין חובה לקנות מן היהודי; אם ההפרש פחות משהו פרוטה - יש חובה לקנות מן היהודי; ואם ההפרש הוא בין שני השיעורים הללו - יש ספק. בנידון דידן ההפרש בין המחיר הזול שהציע הגוי ובין המחיר היקר שהציע היהודי הוא למעלה משישית, ועל כן מותר לקנות את תוצרת החוץ שזולה יותר. עם זאת, יש לציין שיש אומרים בשם הרב קוק זצ"ל שגדר קנייה מיהודי זהה לגדר הידור מצווה, היינו שליש ולא שישית. לפי דעה זו, גם בנידון דידן יש מקום לרכוש מתוצרת הארץ.

28. ירידים וערבי מכירה (הרב שלמה אישון)

שאלה | אנחנו מנהלים 'חנות' ביתית למוצרי יודאיקה ומתנות, וכן אתר באינטרנט. האם מותר לנו להשתתף בירידים או בערבי מכירה בערים או ביישובים שיש בהם חנות ובה מוצרים דומים? האם יש הגבלות לכך?

תשובה | אם מדובר בעיר, ובה החנויות מיועדות לציבור רחב, מותר לפתוח חנות למכירת חפצי יודאיקה גם אם יש בעיר חנות דומה. הלכה זו נובעת מן ההנחה שבעיר יש קהל לקוחות גדול, ויש מקום לתחרות, שגורמת רווח ללקוחות. עם זאת, לפי מידת חסידות ראוי שלא לפתוח את החנות המתחרה סמוך לחנות הוותיקה אלא במקום אחר בעיר.

לעומת זאת, אם מדובר ביישוב קטן ומבודד יחסית, וקהל הלקוחות של החנויות שבו מורכב מתושבי היישוב בלבד - אין לפתוח חנות נוספת שדומה לחנות הוותיקה. עם זאת, אם מדובר בשירות או במוצר שאינו קיים באותו יישוב - מותר. לכן, מותר להשתתף בירידים או בערבי מכירה מיוחדים גם ביישובים קטנים, ובלבד שהמבחר



שמוצע בירידים ובערבי המכירה האלה, וכן מחירי המוצרים שיוצעו בהם למכירה, שונים באופן ניכר ממבחר המוצרים ומחיריהם שבחנות הוותיקה שביישוב.⁹¹

29. השקעה במניות בחוץ לארץ (הרב שלמה אישון)

שאלה | האם נכון לומר שבהשקעה במניות בחוץ לארץ אנו פותרים למעשה בעיות רבות שעלולות לצוץ בקניית מניות בארץ (חילול שבת, איסור ריבית ועוד)?

תשובה | אכן, ברכישת מניות של חברות בחוץ לארץ מצטמצם מאוד החשש לעבור על איסורי שבת וריבית, אם כי החשש עדיין קיים, משום שגם בחוץ לארץ יש חברות בבעלות יהודים, או שיהודים עובדים בהן בשבתות. עם זאת, בחוץ לארץ אפשר ללכת אחר הרוב הלא יהודי ולא לחשוש לאיסור שבת וריבית, אלא אם כן יש ידיעה מפורשת אחרת. אך בחוץ לארץ יש מקום לחשוש חשש אחר: החזקת מניות של חברות שסוחרות במאכלות אסורים. ועל אף שמותר לגויים לאכול מאכלות אסורים, אסור ליהודי לסחור במאכלות כאלה, ולכן עלולה להיווצר בעיה בהחזקת מניות של חברה שסוחרת במאכלות אסורים.

לכן, למעשה יש להעדיף לרכוש מניות בארץ של חברות שסוחרות שבת וחתומות על 'היתר עיסקא'. לרכישה כזו יש גם ערך של חיזוק חברות שסוחרות על ההלכה, וגם ערך נוסף של חיזוק כלכלת מדינת ישראל, חיזוק שמסייע ליישוב ארץ ישראל.

30. חשש ריבית מסחר באופציות לפי מודל B&S (הרב שלמה אישון)

שאלה | בנוגע למסחר באופציות: לפי מודל B&S מחושבת ריבית על אופציות call. האם דינה כריבית?

תשובה | איסור ריבית מותנה בקיומה של הלוואה. אם אין הלוואה, גם אם מחיר נכס מסוים לוקח בחשבון את הריבית הנהוגה - אין איסור ריבית. רכישת אופציה אינה הלוואה, שכן התשלום על נכס הבסיס נעשה רק כאשר מקבלים אותו, והתשלום שנעשה מראש אינו עבור נכס הבסיס אלא עבור הזכות לרכוש אותו במחיר שנקבע, מעין תשלום פרמיית ביטוח. על כן, אין חשש ריבית, גם אם מודל B&S מחשב ריביות.

31. ייעוץ השקעות בבנק (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני יועצת השקעות בבנק. אמנם לבנק יש 'היתר עיסקא', אך מתוקף תפקידי עליי לייעץ בנוגע למניות ואג"חים לכלל הציבור. איך אוכל להקפיד על הלכות ריבית, שמירת שבת של חברות וכיוצא באלו?

תשובה | יש להבחין בין כמה מצבים, הן מבחינת אופי הייעוץ הן מבחינת זהות מבקשי הייעוץ:

מבחינת אופי הייעוץ יש להבחין בין מצב שבו את ממליצה על אפיקי השקעה באופן כללי - לדוגמה: אג"ח קונצרני, תעודות סל, מניות מת"א 100 וכדומה - ובין מצב שבו את ממליצה על מניות ספציפיות. המצב הראשון קל יותר, משום שבאפיקים שאת ממליצה

91. ע"י שו"ע, חו"מ סי' קנו סעי' ה-ז.

עליהם יש אפשרות לבחור בהשקעות כשרות, ומבחינה זו, ייעוץ זה דומה להמלצותיה של יועצת תזונה על סוגי מאכלים כשרים ולא כשרים: מבקש הייעוץ הוא זה שיכריע בסופו של דבר אם לקנות אוכל כשר או לא. המצב השני בעייתי יותר: אם את יודעת על מניות או אג"חים מסוימים שנחשבים בעייתיים מבחינת ההלכה, ואת ממליצה עליהם - המלצה זו עלולה להיחשב הכשלה באיסור. עם זאת, אם מתוקף עבודתך את מחויבת להמליץ גם על מניות ואג"חים כאלה, יש להחשיב מצב זה בתור 'שעת הדחק' ולהסתמך על הפוסקים שסוברים שאין איסור ריבית ברכישת אג"חים גם בלא 'היתר עיסקא'. גם בנוגע לחילול שבת אפשר לסמוך על ההנחה שהיקף המניות שהלקוח ירכוש אינו משמעותי כל כך מבחינת החברה, ואין בו השפעה על איתנותה הכלכלית של החברה, וממילא אין ברכישתו סיוע ניכר לחילול שבת.

כאמור, יש להתחשב גם בזהות מבקשי הייעוץ. אם את מתרשמת (על פי מראה, לבוש וכדומה) שמדובר באדם ששמירת ההלכה חשובה לו, וממילא ייתכן שגם מסלול השקעות כשרות היה מעניין אותו - ראוי שתפני את תשומת לבו למסלולי ההשקעות הכשרות ותציני את העובדה שמבחינת ההלכה היהודית יש עדיפות להשקעות כאלה. אך אם את מניחה שהיושב לפניך אינו מתעניין בשמירת הלכה בכלל ובהשקעות כשרות בפרט, אינך חייבת להמליץ לו על השקעות כשרות ואת יכולה להסתמך על מה שכתבנו לעיל.

32. השקעה בחברות שמסרבות לדון לפי דין תורה (הרב שלמה אישון)

שאלה | האם מותר להשקיע בחברות שאינן מוכנות להתדיין לפי דין תורה (לבקשת אחד הצדדים), אלא אך ורק בבית ממשפט חילוני?

תשובה | אין ספק שיש בעייתיות בחברה שאינה מוכנה להתדיין לפי דין תורה. עם זאת, בנוגע להשקעה בחברה כזו, אם מדובר בהשקעה קטנה שאינה משפיעה על התנהלות החברה, נראה לעניות דעתי שאפשר להקל מן הטעמים האלה:

- א. לא ברור שהחברה תזדקק להתדיין בבית משפט.
 - ב. גם אם היא תזדקק להתדיין בבית משפט, ייתכן שבכל מקרה הצד השני לא יהיה מעוניין להתדיין לפי דין תורה.
 - ג. גם אם הצד שני יהיה מעוניין להתדיין לפי דין תורה, ייתכן שבית המשפט יפסוק נגד החברה, ובעלי המניות לא ירוויחו מפסק דין שלא נפסק על פי ההלכה.
 - ד. גם אם בית המשפט יפסוק לטובת החברה, ייתכן שמדובר בסכומים שהחברה הייתה זוכה בהם גם על פי דין תורה, ולכן אין כאן הנאה מגזל.
- אם כן, במקרה כזה יש כמה ספקות, והסיכוי שבעלי המניות ייהנו מרווחים אסורים בעקבות סירובה של החברה להתדיין לפי דין תורה, הוא סיכוי נמוך מאוד. לכן, נראה לעניות דעתי שאין איסור להשקיע בחברה כזו, אם למשקיע אין יכולת להשפיע על החלטות החברה.

**מכון המקדש****33. תרומת כליה על ידי כוהן ולוי (הרב עזריה אריאל)**

שאלה | האם כוהן או לוי שתורם כליה נחשב בעל מום ונפסל לעבודת בית המקדש?
תשובה | כוהן שתורם כליה אינו נחשב בעל מום, מכיוון שרק מום חיצוני פוסל את הכוהן מעבודת המקדש, וכלשון הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ו ה"ז):
 אין פוסל באדם אלא מומין שבגלוי, אבל מומין שבחלל הגוף, כגון שניטל כולייתו של אדם או טחול שלו, או שניקבו מעיו אף על פי שנעשה טרפה - עבודתו כשירה, שנאמר שבר רגל או שבר יד; מה אלו בגלוי - אף כל בגלוי.
 לוי בעל מום אינו נפסל מעבודת המקדש כלל, כדברי הגמרא (חולין כד ע"א) שפסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ח):

זה שנאמר בתורה בלויים 'ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה' אינו אלא בזמן שהיו נושאים המקדש ממקום למקום, ואינו מצוה נוהגת לדורות. אבל לדורות אין הלוי נפסל בשנים ולא במומין אלא בקול שיתקלקל קולו מרוב הזקנה יפסל לעבודתו במקדש. ויראה לי שאינו נפסל אלא לומר שירה, אבל יהיה מן השוערים.

34. מקום הכיור במסעות (הרב עזריה אריאל)

שאלה | היכן היה הכיור במסעות בני ישראל במדבר?

תשובה | התורה מתארת בפירוט (במדבר פרקים ג-ד) את הובלת כלי המשכן במסעות בני ישראל במדבר, החל באריזת הכלים בכיסויים מיוחדים וכלה בנשיאתם על ידי הלויים. ככלל, המשכן עצמו נישא בעגלות באחריות בני גרשון ומררי, ואילו כלי השרת - הארון, השולחן, המנורה ושני המזבחות - נישאו על ידי בני קהת. הכיור אינו מוזכר כלל בכל הפרשה, והדבר אומר דרשני!

בשאלה זו חלוקות הדעות. רבי אברהם אבן עזרא (הפירוש הארוך, שמות לה, טז) כותב: 'הנה אין לכיור ולכנו בדים, **אולי על העגלות היו נשואים**'. סברתו מחשיבה את הכיור בתור חלק מחצר המשכן, ולא בתור כלי שרת. לעומתו כותב הרמב"ן (שמות לח, כא):
 ולא הזכיר בכאן [בפרשת פקודי, בפירוט מה שנעשה מנחשת התנופה] הכיור וכנו... ויתכן [טעם נוסף להשמטתו] שלא היה בפקודת איתמר [הממונה על בני גרשון ומררי, שמשתמשים בעגלות (במדבר ד, כח-לג), ומה שנתון לפקודת איתמר מבואר בפרשת פקודי (שמות לח, כא)], כי יכנס בכלל מה שאמר הכתוב (במדבר ג, לא): 'ומשמרתם [של בני קהת] הארון והשלחן והמנורה והמזבחות וכלי הקדש אשר ישרתו בהם', **כי בכיור וכנו ישרתו למזבח**, והנה איננו בחשבון הפרשה הזו.

לדעתו הכיור נישא על ידי בני קהת כשאר כלי השרת.
יש להעיר על דברי הרמב"ן: 'כלי הקודש אשר ישרתו בהם' לא נישאו בפני עצמם, שהרי נאמר על השולחן, על המנורה ועל שני המזבחות, שנשיאת כלי העזר של כל אחד מהם הייתה עם כלי השרת העיקרי שעבורו הם משמשים (ע' במדבר ד, פס' ז, ט, יב, יד). אם כן, נראה שכוונת הרמב"ן לומר שהכיור, שמוגדר על ידו כמשרת למזבח, נישא עם המזבח החיצון, ככתוב (שם, יד): 'ונתנו עליו את כל כליו אשר ישרתו עליו בהם, את המחנות את המזלגות ואת היעים ואת המזרקות, כל כלי המזבח, ופרשו עליו כסוי עור תחש ושמך בדיו'. אפשר לחזק את דבריו אם נשים לב שיש כאן כלל ופרט וכלל, ומסתבר לרבות כעין הפרט את שאר כלי המזבח. עם זאת, יש לתמוה: לכאורה הכיור הוא כלי העזר למזבח החשוב מכולם, ואם כן - מדוע דווקא הוא הושמט? גם בפסוקים אחרים שמזכירים את 'כל כלי המזבח' הכיור וכנו אינם נזכרים בהם (ראה שמות כז, ג; שם לח, ג).

35. ריקודים ליד הכותל המזרחי של הר הבית (הרב הלל בן שלמה)

שאלה | האם בריקודים ליד הכותל המזרחי של הר הבית, כנהוג בסיבובי השערים שמתקיימים כל ראש חודש, אין לחשוש מצד האיסור להקל ראש נגד שער המזרח?
תשובה | מכמה סיבות נראה שיש להתיר את הריקודים האלה, ואדרבה, יש לראות בהם דבר רצוי, שהרי זו שמחה של מצווה. ונפרט סיבות אלו:
א. במסכת ברכות (סא ע"ב) מבואר שאיסור קלות ראש נגד שער המזרח נאמר רק בזמן שהמקדש קיים, וזו היא הגישה המקובלת בדברי הראשונים.⁹² אמנם איסור עשיית צרכים לכיוון המקדש נוהג גם כיום,⁹³ אך נראה שעשיית צרכים היא ביזיון גדול יותר מקלות ראש, ועל כן יש להחמיר בה.
ב. לדעת רש"י, שער המזרח שנזכר בדברי חז"ל הוא אכן שער המזרחי של הר הבית. אבל לדעת הרמב"ם בפירושו למשנה (שם) ובהלכותיו,⁹⁴ וכן לדעת ראשונים רבים,⁹⁵ שער המזרח הוא שער ניקנור, השער המזרחי של העזרה, וכדבריהם משמע גם בספרי⁹⁶ ובירושלמי.⁹⁷ ואם כן, גם אם נאמר שהאיסור נוהג בזמן הזה, עיקרו נאמר על השטח שבתוך הר הבית.⁹⁸
ג. מסתבר לומר שריקודים שנובעים מתוך שמחה של מצווה אינם נחשבים קלות ראש - אם כמובן נשמרים גדרי הצניעות הראויים, ולמיטב ידיעתי כך הוא בסיבובי השערים

92. וב'מנחת חינוך' (מצווה רנד) ביאר שמסיבה זו האיסור אינו מופיע בטור וב'שלחן ערוך'.

93. איסור זה מוזכר בדברי ראשונים רבים, וכן בטור וב'שלחן ערוך' (או"ח סי' ג סעי' ה-ז); עם זאת, ה'יראים' (סי' תט) סובר שהוא אינו נוהג כיום.

94. רמב"ם, הל' בית הבחירה פ"ז ה"ה.

95. רבינו חננאל פסחים פב ע"א; ראב"ד ומאירי, תמיד לג ע"א; סמ"ג עשה קסד.

96. ספרי, נשא פסקה ט.

97. ירושלמי, יומא פ"א ה"ג.

98. כפי שאכן סובר הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז ה"ז). עם זאת, הסמ"ג (עשין קסד) סובר שהאיסור נוהג בכל השטח שרואה את הר הבית.



הנזכרים - וכפי שמתוארים באריכות בדברי חז"ל⁹⁹ והרמב"ם¹⁰⁰ הריקודים שהיו מתקיימים בזמן שהמקדש היה קיים בשמחת בית השואבה בעזרת הנשים, שסמוכה לשער ניקנור. אמנם מי שהשתתף בריקודים אלו היו חסידים ואנשי מעשה, ולא כל העם, אך נראה שעצם הריקוד אינו פוגע בגדרי קלות הראש האסורה. ד. גם בתיאורים שמתייחסים לזמן שבו המקדש היה קיים, יש אזכורים של הגעה בשמחה רבה למקום, כמתואר במשנה במסכת ביכורים (פ"ג מ"ד): 'החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית', וב'משנה תורה' לרמב"ם¹⁰¹. גם היום אנו רוצים לחזור למצב של העלייה ההמונית שמתוארת בספר תהילים (מב, ה): 'בקול הנה ותודה המון חוגג', ובאופן זה אנו מתקרבים ככל האפשר למקום שבו עלייה כזו מתאפשרת לנו. יהי רצון שנזכה במהרה לקיום דברי הפיוט: 'ושם נשיר שיר חדש וברננה נעלה'.



99. סוכה נא ע"א-נג ע"א.

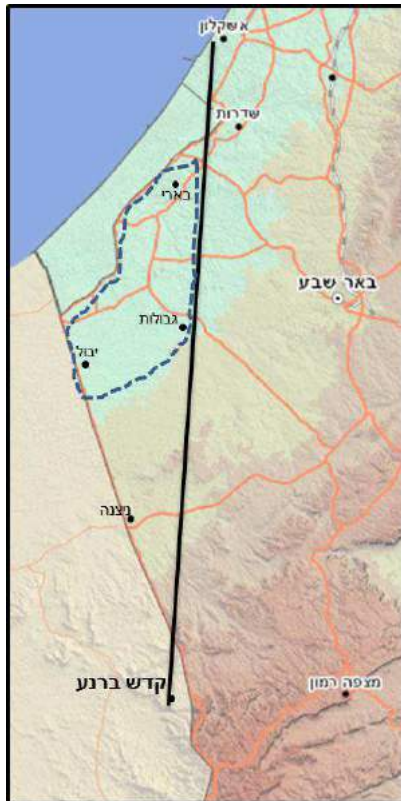
100. רמב"ם, הל' לולב פ"ח הי"ג-הי"ד.

101. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ד הי"ז.

הרב יהודה הלוי עמיהי

שביעית בנגב המערבי

לקראת שנת השמיטה תשע"ה, הוקמו יישובים חדשים בנגב המערבי¹ (חלקם על ידי מפוני גוש קטיף ת"ו), והועלתה השאלה על מעמדם ההלכתי של מקומות אלו בשנת השמיטה, וכן האם מותר לגדל שם גידולים חקלאיים בתנאים מסוימים גם עבור יושבי ארץ ישראל.



א. קדושת הארץ וקדושת המצוות

יש להדגיש שדיון זה נוגע לעניין שביעית ומצוותיה, אך אין כאן דיון על קדושת המקום הנידון ומעלתו. ה'כפתור ופרח'² כתב:

קדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים, לא משעת הכבוש לחוד.

ה'חתם סופר'³ האריך בדבר מעלת הארץ לעניין ישיבת הארץ, נבואה או קבורה,⁴ ובכל דבר שלא נכתב בו כיבוש, מעלת הארץ היא מן האבות, והיא איננה בטלה עם כיבושי הנכרים. המהר"י קורקוס⁵ כתב שגם דעת הרמב"ם היא, שגבולות אברהם אבינו הם הקובעים את גבולות ארץ ישראל לעניין ישיבה בארץ ישראל ועלייה אליה. המהר"ט⁶ סובר שמצוות יישוב ארץ ישראל היא במקום שנוהגים בו המצוות התלויות בארץ. ב'ארץ חמדה'⁷ כתב שגם לדעת המהר"ט, בדברים רוחניים ארץ ישראל היא כפי שניתנה לאברהם אבינו, ורק לעניין כפיית עלייה לארץ ישראל - אין כופין לעלות אלא במקום שנוהגות בו המצוות התלויות בארץ. כל הדיון שאנו מסתפקים לעניין שביעית הוא בנוגע לשאלת המצוות התלויות בארץ ולא בנוגע למעלות הקדושה.

1. תחילה יש להגדיר אזור זה מבחינה גאוגרפית, ולאחר מכן מבחינה הלכתית.
2. כפתור ופרח פ"י (מהדורת בית מדרש להלכה להתיישבות עמ' רמז).
3. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רלד.
4. עי' אנציקלופדיה תלמודית ב, עמ' ריד ט"ב.
5. מהר"י קורקוס, הל' תרומות פ"א ה"ג ד"ה וכתב.
6. שו"ת מהר"ט, ח"א סי' מז.
7. ארץ חמדה, ספר א שער א סי' ט אות ב עמ' מד.



ב. עולי מצרים

הגדרת המקום הנידון:

בפרשת מסעי נכתבו גבולות הארץ, ובהם הגדרת הגבול הדרומי של ארץ ישראל (במדבר לד, ד-ה):

(ד) ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צנה והיו תוצאתיו מנגב לקדש ברנע ויצא חצר אדר ועבר עצמנה. (ה) ונסב הגבול מעצמון נחלה מצרים והיו תוצאתיו הימה.

בזיהוי הגבול 'נחלה מצרים' נחלקו הראשונים:

- א. 'נחלה מצרים' הוא נהר מצרים שמוזכר בברית בין הבתרים, היינו הנילוס.⁸
- ב. 'נחלה מצרים' הוא נחל שזורם ממזרח לנילוס, והמפרשים נחלקו בזיהוי: יש אומרים שזהו נחל אל עריש,⁹ ויש אומרים¹⁰ שזהו נחל גרר, ובימינו הוא מכונה נחל בשור. שתי השיטות מתוארות בציור הבא:



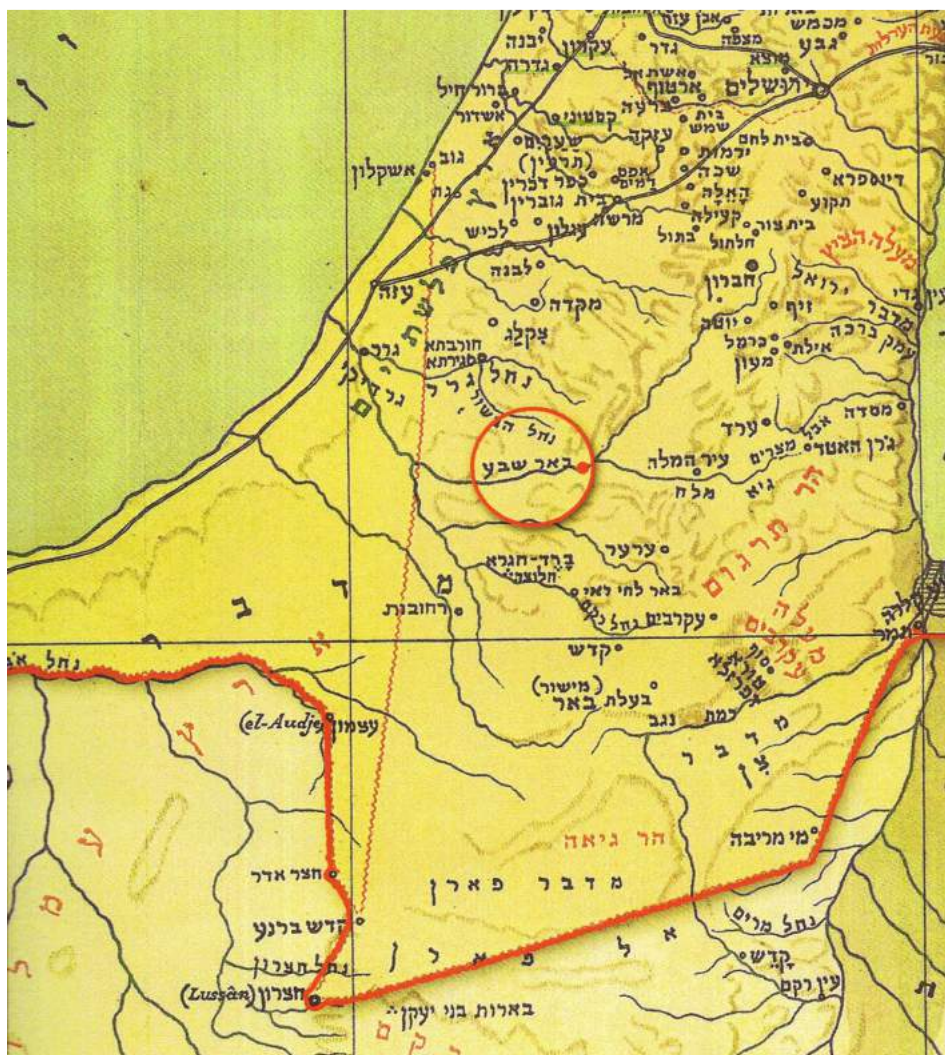
8. עי' אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'ארץ ישראל' הערה 236.

9. עי' אנציקלופדיה תלמודית, שם הערה 238.

10. חוג הארץ השלם לרבי שלמה חעלמא (בעל 'מרכבת המשנה'), עמ' קכט.

גם לפי השיטה שסוברת שנחל מצרים הוא הנילוס, וגם לפי השיטה שנחל מצרים הוא ואדי אל עריש, האזור הנידון כלול בגבולות מסעי. לפי מפת רבי שלמא חעלמא בעל 'מרכבת המשנה', נחל 'מצרים' הוא נחל הבשור, ואם כן השטח הנידון הוא מחוץ לגבולות מסעי. להלכה קשה לפסוק כדעת יחיד, ועל כן נראה שבגבולות מסעי יש לכלול את השטח עד נחל אל עריש לכל הפחות.

במפת 'אדמת קודש'¹¹ האזור הנידון כלול בשטח עולי מצרים.



11. ר' יצחק גולדהאר, כתב את ספרו אדמת קודש לאחר שהתהלך בארץ בפועל, ומדד את מרחקי המקומות זה מזה לפי שעות הליכה.



ג. עולי בבל

הברייתא שתוחמת את גבולות עולי בבל (להלן ברייתא או תוספתא דתחומין), מובאת בתוספתא (שביעית פ"ד הי"א), בירושלמי (שביעית פ"ו ה"א), בספרי (עקב פ"ס נא) ובילקוט שמעוני (עקב רמז תתעד); בכל מקור הנוסח שונה מעט, והבדלי הנוסחים מפורטים בטבלה להלן. ננסה לברר את השיטות המרכזיות בנוגע לשאלת הגבול הדרומי-מערבי של עולי בבל. הברייתא מתחילה מאשקלון ומשם פונה לצפון, למזרח ולדרום, וכאן הבאנו רק את המקומות שנמצאים בצד המזרחי והדרומי של עולי בבל.

	ירושלמי ¹²	תוספתא שביעית ¹³	ספרי	כתובת רחוב
33	ודרך הגדולה ההולכת למדבר	---		
34	חשבון	חשבון	וחשבון	חשבון
35	ויבקא	ויבקא	ויסקא	ינקא
36	ונחלה דזרק	ונחלה דזרד	ונחלא ורד	ונחלה דזרד
37	ויגר סהדותא	ויגר סיכותא	סכותא	איגר סהדותא
א37	-	נמרין, חזרואי	מילי	נימרין
38	ורקם דגועה	ורקם גיאה	ורקם גיאה	ורקם גיאה
39	וגניא דאשקלון	וגניה דאשקלון	וגבניא דאשקלון	וגניא דאשקלון
40			ודרך הגדולה ההולכת למדבר	ודרך הגדולה ההולכת למדבר

המקומות יבוק (35), חשבון (34), זרד (36) וגניא דאשקלון (39) הם מקומות מפורסמים: גם אם יש לנטות מעט צפונה או דרומה, באופן כללי אנו יודעים לזהות את המקומות האלה בעבר הירדן המזרחי, ואשקלון בעבר הירדן המערבי. בחלק מגרסאות הברייתות מוזכרים גם המקומות רפיח דחגרא, עמון ומואב. המקום רקם (38). לפי התרגומים (לדברים א, ב) רקם היא קדש ברנע. רבים¹⁴ מסתמכים על תרגומים אלו כדי לקבוע שרקם נמצאת באזור קדש ברנע של ימינו, אך אחרים מזהים¹⁵ את רקם עם פטרה. הנקודה האחרונה בברייתא היא גינותיה של אשקלון (39), וגם מיקומן ידוע באופן כללי כאמור.

12. כ"י לידן (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 197, שו' 44-46).

13. כת"י ערפורט (צוקרמאנדל).

14. תבואות הארץ, עמ' כו; אדמת קודש, עמ' קמה; תחומי ארץ ישראל (קליין), עמ' 96-99.

15. יוסף בן מתתיהו, קדמונית היהודים, ספר ד פרק ז.

את ציון הדרך הגדולה שהולכת למדבר, מופיע בירושלמי (33) במזרחה של ארץ ישראל, ואילו בספרי (40) היא במערבה של ארץ ישראל ליד אשקלון. אפשר לזהות בשתי דרכים:

1. הדרך שיורדת מדמשק למכה ונקראת 'דרך החוגגים'.
2. הדרך שיורדת מארץ ישראל למצרים דרך חוף הים, שכן גם היא דרך גדולה שהולכת למדבר.



גבול עולי בבל לפי האנציקלופדיה התלמודית

לפי המתארים את הדרך היורדת מדמשק למכה, ברור שמדובר בקו גבול שעובר מצפון לדרום, וברור גם שלא נוכל לבאר שכל אורך הדרך הוא הגבול, מפני שאם אורך הדרך הוא הגבול - מדוע יש צורך בנקודות ציון נוספות? מספיק לומר שכל הדרך היא הגבול! ונראה לומר שבקטע מסוים סמוך לטרכיון (שמופיע קודם לכן ברשימת הירושלמי), הגבול היה הדרך הגדולה ההולכת למדבר. גם אם נסביר שהדרך הגדולה נמצאת בעבר הירדן המערבי (ליד אשקלון) ההסבר יהיה דומה, כי אי אפשר לומר שכל הדרך הזאת היא מכיבוש עולי בבל אלא רק קטע מסוים ממנה, ובה החזיקו עולי מצרים. בכל אופן מכיוון שנחלקו במיקום הדרך הגדולה אי אפשר להסתמך על דרך זו כנקודת גבול.

המסקנה מהסבר רוב המפרשים היא, שעולי בבל הגיעו עד אשקלון בלבד, ולכן הקו המערבי המקסימלי הוא אשקלון-עין קדיס, וכל מה שנמצא ממערב לו נחשב גבולות עולי מצרים.

ד. המעמד ההלכתי של הנגב המערבי

לפי רוב הדעות, מיקום האזור הנידון הוא בתוך גבולות מסעי, ולכן הוא מוגדר לכאורה בתוך גבולות עולי מצרים. עם זאת, המפרשים נחלקו אם מבחינת ההלכה חלים על המקום הזה דיני עולי מצרים או עולי בבל. ויש שלוש שיטות מרכזיות במחלוקת זו:

1. המקום לא נכבש על ידי עולי מצרים, ודינו כדין חוץ לארץ לכל דבר.
2. המקום נכבש ונתקדש על ידי עולי מצרים ולא על ידי עולי בבל.
3. המקום נכבש גם על ידי עולי בבל.

**1. שיטה א - הנגב המערבי לא נכבש על ידי עולי מצרים**

שיטה זו מבוססת בעיקר על דברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ז):

אי זו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים, מרקם שהוא במזרח א"י עד הים הגדול, מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון...

מדברי הרמב"ם נראה שגבולות ארץ ישראל משורטטות לפי רקם, אשקלון עכו: רקם היא הנקודה המזרחית,¹⁶ אשקלון - הנקודה הדרומית-מערבית, ועכו - הנקודה הצפונית-מערבית, וכן משמע מדברי הרמב"ם (שם ה"ט): 'אבל עכו חוצה לארץ כאשקלון והם תחומי א"י'. הקושי הגדול על שיטה זו הוא, שגבול מסעי בתורה הוא נחל מצרים ולא אשקלון, ונחל מצרים - בין אם הוא ואדי אל עריש ובין אם הוא הנילוס - שוכן דרומית-מערבית לאשקלון. ולפי הסבר זה צריך לומר שיש הבדל בין גבולות עולי מצרים ובין גבולות מסעי: כל מקום שעולי מצרים לא כבשו, אין דינו כדין מקום בארץ ישראל אלא כדין מקום בחוץ לארץ, למרות שהוא בתוך גבולות מסעי. כך פירש הרש"ס בירושלמי, שהכיבושים שכבשו בנגב המערבי לא היו כיבושים גמורים אלא כיבוש מעלי מיסים. גם בעל 'מלבושי יום טוב'¹⁷ בירר שאין גבולות עולי מצרים נקבעים לפי הנאמר בפרשת מסעי, אלא לפי הכיבוש בפועל של עולי מצרים; לכן, אם יש מקום שלא נכבש על ידי יהושע, אין לו מעמד הלכתי של מקום שנכבש על ידי עולי מצרים, למרות שהוא נכלל בגבולות מסעי.

ועל אף האמור, יש קושי על שיטה זו גם מדברי הרמב"ם עצמו (שם ה"ז):

וכל ששופע ויורד מטורי אמנום ולפנים א"י, מטורי אמנום ולחוץ ח"ל, והנסים שבים רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנום ועד נחל מצרים, מן החוט ולפנים א"י, מן החוט ולחוץ ח"ל.

מלשון הרמב"ם משמע שהקו הוא מטורי אמנום עד נחל מצרים, ועל כן אשקלון ועזה הן בתוך הגבולות ואינן נחשבות חוץ לארץ.

2. שיטה ב - הנגב המערבי נכבש על ידי עולי מצרים

רוב הראשונים סוברים כשיטה זו.¹⁸ לדעתם, עולי מצרים כבשו עד נחל מצרים, אבל עולי בבל כבשו לפי המבואר בתוספתא ובברייתא דתחומין, דהיינו מרקם לאשקלון, ולפיכך אשקלון קדושה בקדושת עולי מצרים ולא בקדושת עולי בבל. הם גם מסבירים שכוונת דברי הרמב"ם - 'אי זו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים...' מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון' (ה"ז) - היא, שזו ארץ ישראל שגם עולי בבל כבשוה, ומכאן ואילך עד נחל מצרים כבשו רק עולי מצרים, וכך כתב גם ה'כסף משנה' בדעת הרמב"ם.

16. כאמור, יש מזהים את רקם עם פטרה ששוכנת דרומית-מזרחית לארץ ישראל.

17. מלבושי יום טוב, קונטרס חובת הקרקע סי' יז ד"ה ועוד נ"ל; שם, ד"ה והנה.

18. תוספות, גיטין ב ע"א ד"ה ואשקלון; ריטב"א (שם); רבנו קרשקש (שם).

3. שיטה ג - הנגב המערבי נכבש גם על ידי עולי בבל

ה'כפתור ופרח' (פרק ה')¹⁹ כתב על הגבול הדרומי:

בכל מקום שהוא מנחל מצרים ועד כזיב ואינו נזכר עליו שהונח בכבוש שני, ראוי הוא שנקחה ובמוחזק מעזרא כעניין טבריה. אמנם מכאן משמע שעולי בבל הגיעו עד נחל מצרים, אבל בהמשך דבריו כתב (שם, פרק יא'²⁰):

ושל עולי בבל נחל מצרים, כזיב וזה לפי משנת שביעית, אבל לפי מסכת גיטין והתוספתא קצוות עולי בבל רקם אשקלון. נראה שה'כפתור ופרח' הבין שיש בפנינו מחלוקת בין המשנה במסכת שביעית, וממנה למד שעולי בבל הגיעו עד נחל מצרים, ובין המשנה במסכת גיטין והתוספתא, שכן משמע מהן שעולי בבל הגיעו רק עד אשקלון. ובהמשך דבריו ה'כפתור ופרח' (פי"א)²¹ מסכם: סוף דבר שמכבוש עולי מצרים לדרום הוא עזה ועזקה וכל חבל הים והארץ ההיא עד נחל מצרים.

אם כן, למסקנה ה'כפתור ופרח' סובר כדעת רוב הראשונים: עולי מצרים כבשו עד נחל מצרים, ולא עולי בבל. וממילא אין להביא ראיה מתחילת דברי ה'כפתור ופרח', שכתב לפי המשנה במסכת שביעית שעולי בבל כבשו עד נהר מצרים, שכן מסוף דבריו משמע שכל הנגב המערבי קדוש בקדושת עולי מצרים.

4. שיטת ה'חזון איש'

ה'חזון איש'²² כתב הסבר חדש בדברי הרמב"ם. לשיטתו, הרמב"ם סובר שעולי בבל ועולי מצרים כבשו אותו שטח,²³ והנפקא מינה בין שני הכיבושים היא הדרך מכזיב לאמנה ומכזיב לנהר: כל האזור שממערב לדרך לא נכבש, וכל האזור שממזרח לה - נכבש. הקושי הגדול בדברי ה'חזון איש' הוא, שלפי הסברו כזיב איננה על חוף הים אלא מזרחית לו, שכן אם לא כך, אין לדרך צד מערבי, וכך הכריח גם בעל 'דרך אמונה'.²⁴ נוסף על כך, תירוצו זה יכול לתרץ רק את הצד הצפוני בלבד, שכן בצד הדרומי יש קו מכזיב לנחל אל עריש, וממילא אין לו צד מערבי, מפני שכולו ים. ומלבד שקשה להסביר כך,²⁵ גם אין לסברא זו בית אב בראשונים, וגם בדעת הגר"א קשה להסביר כך.

בגלל הקשיים בשיטה הראשונה והשלישית, מתברר שהשיטה האמצעית היא השיטה שמקובלת להלכה, ולכן גבול עולי מצרים בדרום הוא נחל אל עריש, וממילא השטח הנידון הוא בגבולות עולי מצרים.

19. כפתור ופרח, הוצאת בית המדרש להתיישבות, כרך א, עמ' סט.

20. שם, כרך ב עמ' לט.

21. שם, כרך ב עמ' מז.

22. חזו"א, שביעית סי' ג ס"ק לב, פסקה על גבולי א"י אות ג ד"ה ובר"מ.

23. גם ה'כפתור ופרח' העלה השערה כזו כאמור, אבל לבסוף הוא הסיק שיש חילוק בין גבולות עולי מצרים ועולי בבל: הנגב המערבי.

24. דרך אמונה, הל' תרומות פ"א ה"ז אות צ.

25. עיין בחזו"א שכתב שלאחר שענין במפה, ראה שאכן אין מקום יישוב מעבר לקו מכזיב לנהר מצרים.



גם במפה שמשורטטת לפי הגרש"ז אויערבאך²⁶ נראה שהאזור הנידון הוא בגבולות עולי מצרים:



ה. הכרעת ההלכה במעמד הנגב המערבי

שאלת מעמדה ההלכתי של עזה עלה לדיון בנוגע לשאלת כפיית אחד מבני הזוג לעלות ממצרים לעזה. הרדב"ז²⁷ כתב שדין עזה כארץ ישראל לכל דבר, וזה לשונו:

נראה ודאי דחייבין, למ"ד ארץ ישראל חייבת בתרומות ומעשרות אפילו בזמן הזה מן התורה - עזה נמי חייב מן התורה. ולמ"ד בביאת כלכם אמר רחמנא ותרומות ומעשרות לא מחייבי בא"י בזמן הזה אלא מדרבנן - עזה נמי חייבת מדרבנן **דודאי עולי מצרים כבשוה**. דהא אמרינן בגיטין רואין כל שאלו חוט מתוח מטורי [אמנון]

26. מנחת שלמה, שביעית פ"ו מ"א ד"ה ועד הנהר.

27. שו"ת הרדב"ז, ח"ד סי' ל (בדפוסים אחרים: ח"ד סי' אלף קה).

עד נחל מצרים שהוא הנקרא היום ואדי אל עריש וכל מה שבתוך החוט הוא א"י אפילו הנסין שבים.

המהרי"ט (סי' מז) כתב נגד שיטה זו וסבר שדין עזה כדין חוץ לארץ לכל דבר, וזה לשונו: לכך נ"ל שכל א"י שלא כבשו עולי בבל יש לה דין סוריא... ומעכו וכזיב ולהלן עד הנהר ועד אמנה **החזיקו עולי מצרים** כדתנן בשביעית ולענין גיטין תנן בהדיא מעכו לצפון ועכו כצפון אלמא כסוריא גמורה חשבינן לה. ועוד הוסיף:

פוק חזי מה עמא דבר שהרי כל ישראל אשר ישבו שם מעולם ושנים קדמוניות מעולם החזיקוה כח"ל ורבותינו הקדמונים שבירושל' החזיקוה כח"ל לענין תרומות ומעשרות ושביעית שרוב הפירות והתבואה של ירושלם מביאין לה מעזה, וראה זו גדולה מראית בית שאן שאמרו בפ"ק דחולין דרבי התיר בית שאן לפי שהעידו שר' מאיר אכל עלי ירק בבית שאן בלא מעשר והתיר רבי כל בית שאן ועשאה ח"ל שהיו נוהגין בה איסור כארץ ישראל, ואמרו בירושלמי פ"א דפאה ופ"ה דמעשר שני גבי פירות חמישית לא סוף דבר הלכה זו אלא כל הלכה שהיא רופפת בידך ראה מה צבור נוהגין ונהוג כן ואנן חמיי צבוריא דלא מפרשי... והקבלה והמעשה עמוד גדול בהוראה.

המהרי"ט סובר שבכל מקום שעולי בבל לא כבשו אותו, אין איסור חרישה וזריעה, גם אם עולי מצרים כבשו אותו, שכן קדושה זו בטלה. לכן, דין אותו מקום כדין סוריא, ומותר לחרוש ולזרוע בו, ופירותיו מותרים ואין צורך להפריש מהם תרומות ומעשרות. ב'חזון עובדיה' (תרומות ומעשרות סעי' ה אות יז) פסק שדין עזה כחוץ לארץ, ואין נוהגים בה דיני תרומות ומעשרות, ומשמע שגם לענין שביעית יש להכריע שאין בה קדושת עולי מצרים.²⁸ עיקר הוכחתו של הגרע"י זצ"ל היא על סמך המנהג: כיוון שכך נהגו למעשה - כך היא ההלכה. אך דבריו קשים, מכיוון שהמהרי"ט כתב שעולי מצרים כבשו את האזור, ואנו מכריעים שיש איסור עבודה בשביעית באזור שנכבש על ידי עולי מצרים. לכן ייתכן שדברי המהרי"ט הם לשיטתו (ח"א סי' פד), ולפיה בצידון מותר לזרוע כיוון שהוא מתיר לזרוע בכיבוש עולי מצרים, אבל לדידן שקיימא לן כדעת הרמב"ם שאסור לעבוד בכיבוש עולי מצרים, נראה שגם באזור הנגב המערבי אין לעבוד כדין עולי מצרים.²⁹

28. למרות שב'ילקוט יוסף', שביעית, עמ' עה, דעת הגרע"י זצ"ל אינה ברורה בנוגע למעמדה של עזה, נראה שמכיוון שבדיני תרומות ומעשרות נקט שדינה כדין חוץ לארץ בלא ספק, משמע שגם לענין שביעית יש לפסוק שדינה כדין חוץ לארץ.

29. הערת עורך י"פ. המעיין בתשובת המהרי"ט הנ"ל, יראה שצידון נחשבת חו"ל ולא גבולות עולי מצרים, ולא עלה על דעתו להתיר זריעה בגבולות עו"מ, שכן מביא את המשנה שביעית פ"ו מ"א שבגבולות עו"מ 'נאכל אבל לא נעבד'.



1. מעמדם ההלכתי של גבול עולי מצרים בשביעית

1. עבודת הקרקע

לפי השיטות שסוברות שאזור הנגב המערבי נחשב בכלל גבולות עולי מצרים, ומעמדו ההלכתי כמעמדו של כיבוש עולי מצרים, יש לדון מה מותר לעשות בו בשביעית ומה אסור. בנוגע לעבודת הקרקע בגבולות עולי מצרים יש שתי שיטות מרכזיות: יש אומרים שהעבודה אסורה,³⁰ ויש אומרים שהיא מותרת.³¹ נראה שגם לשיטה שאוסרת עבודת ישראל בכיבוש עולי מצרים, היינו רק בקרקע של יהודי, אבל בקרקע של גוי היא מותרת לרוב השיטות,³² אם כי גם במקרה כזה יש מי שמחמיר.³³ עם זאת, כיוון שרוב הפוסקים אומרים שאין איסור עבודה בקרקע של גוי, נראה שיש להקל באיסור דרבנן, מפני שאנו פוסקים שיש קניין לגוי להפקיע מקדושת הארץ בכיבוש עולי מצרים, וממילא מותר לעבוד שם אפילו מדין תורה.

2. היתר מכירה

בכיבוש עולי מצרים גם היתר המכירה קל יותר מכמה סיבות: אחת הסיבות המרכזיות שהתנגדו להיתר מכירה הייתה ההערמה שבו, אבל בכיבוש עולי מצרים, ובו האיסור הוא רק מדרבנן, נראה שלכולי עלמא אין לחוש להערמה, מכיוון שבדרבנן אנו מוצאים הערמות רבות. לדעות שאין לקבל את היתר מכירה בגלל איסור 'לא תחנם', יש לצרף את דעת ה'מנחת חנוך' (מצווה צד) ועוד אחרונים, שסוברים שיש איסור 'לא תחנם' רק בכיבוש עולי בבל.

3. היבול

אנו פוסקים שבכיבוש עולי מצרים אין איסור ספיחין,³⁴ כמבואר במשנה (שביעית פ"ו מ"א): 'וכל שהחזיקו עולי מצרים... נאכל אבל לא נעבד...', וכמבואר ברמב"ם.³⁵ עם זאת, נראה שיש מחלוקת ראשונים אם יש קדושת שביעית בפירות שגדלים שם, ובדברי הרמב"ם לא מצאנו התייחסות לשאלה זו. הריב"מ³⁶ ומהר"ש סברו שאין חובת ביעור בכיבוש עולי מצרים, ולדעתם יש אומרים שלא נוהגת שם קדושת שביעית, ויש מחמירים שמתירים ביעור בלבד וסוברים שיש קדושה בפירות השביעית שגדלים שם.

30. רמב"ם, פ"ד הכ"ו; שבת הארץ, שם.

31. שבת הארץ, שם הערה 24.

32. עי' שבת הארץ, שם הערה 31.

33. עי' שבת הארץ, שם הערה 32.

34. עי' משנה למלך, הל' שמיטה פ"ד הכ"ז.

35. רמב"ם, שם.

36. ריב"מ³⁶ ור"ש למשנה, שביעית פ"ו מ"א.

הגרש"ז אויערבאך נשאל על ידי הרב שמואל ויינגרטן, מי שהיה ראש המועצה הדתית בירושלים: 'האם אחרי מכירת הקרקעות יבולי המקומות האלה (בגבולות עו"מ) הם כשרים למהדרין?'. הגרש"ז אויערבאך השיב:³⁷

היבולים של המקומות שהחזיקו בהם רק עולי מצרים ולא עולי בבל, אע"פ שיש סוברים בדעת הר"ש ריש פ"ו משביעית, דכמו שהוא סובר דפטירי מביעור כך לא נוהג כלל שום קדושת שביעית בפירותיהם, מ"מ אין הלכה כן, ואף גם לשטה זו נוהג שם דין תשמטנה ונטשתה של הפירות, וכ"ש דאסורים בעבודת הארץ, וממילא מובן שגם שם זקוקים להיתר המכירה, לא רק משום עבודת קרקע דאסור שם וכו' אלא גם משום קדושת הפירות ושמירת הפירות. ומה ששאל אם במקומות הנ"ל מועיל ההיתר גם לדעת המתנגדים, הנימוקים של המתנגדים שייכים גם שם. אך אלה שלא רצו לסמוך על ההיתר מפני שסוברים דגם בזה"ז שביעית דאורייתא ולכן לא רצו לסמוך על הערמה בדאורייתא, הם יכולים שפיר לסמוך על ההיתר באותם המקומות אשר לכו"ע רק מדרבנן (גם במקומות המסופקים). כמו כן אין נוהג איסור ספיחין באותם המקומות ורבים סוברים דגם מה שנזרע בעבירה חשיב רק כספיחין ולכן חושבני שגם המתנגדים למכירה צריכים רק להחמיר ולנהוג קדושת שביעית בפירות הנלקחים משם. אבל התבואה והירקות מותרין שפיר באכילה ואין טעם לחשוב ולאסור גם שם משום ספיחין. יש גם להוסיף שאם באזור זה יהיו חממות (ללא מצע מנתק), יהיה אפשר לצרף את דברי 'פאת השלח'³⁸ שאפשר להקל בבית, וכך הפירות יהיו מותרים לכתחילה.

ז. להלכה

- א. אזור הנגב המערבי (שמקווקו בתמונה) שוכן באזור שקדוש בקדושת עולי מצרים לעניין מצוות התלויות בארץ.
- ב. אין להתיר בו עבודת קרקע בשביעית.
- ג. קדושת הפירות מסופקת, ויש להחמיר בה.
- ד. אם ימכרו שם את הקרקע בהיתר מכירה, אין כל בעיה בפירות. היתר המכירה באזור זה מבוסס היטב, ואפילו המערערים על היתר המכירה הרגיל יכולים להקל בו.
- ה. לאחר היתר מכירה החקלאי יכול לעבוד שם. מעיקר הדין במקרה כזה מותר לעשות שם גם את ארבעת המלאכות שאסורות מדאורייתא - חרישה, זריעה, קצירה ובצירה - על ידי יהודי, אבל יש מקום להדר שמלאכות החרישה והזריעה ייעשו על ידי נכרים.



37. מנחת שלמה, ח"ג סי' קנח אות ד; הר המור, עמ' צד.

38. פאת השלח, סי' כ בבית ישראל אות נב.

הרב יואל פרידמן

יתרון תוקף היתר המכירה בנגב המערבי

הקדמה

כידוע, היתר המכירה מבוסס על שיטתו של 'ספר התרומה' ועל שיטתו של רבי יוסף קארו בשו"ת 'אבקת רוכל'. בעל 'ספר התרומה' מחדש שני יסודות בהלכות ארץ ישראל:¹ א. קדושה ראשונה וקדושה שנייה בטלו. ב. כיוון שקדושה שנייה בטלה, וחיוב תרומות ומעשרות ושביעית הוא מדרבנן, ממילא 'יש קניין לגוי להפקיע'. נוסף על כך, בעל 'ספר התרומה' מחדש שכיוון ש'יש קניין' בשדה של גוי - מותרות בו המלאכות בשביעית.² רבי יוסף קארו³ נושא ונותן באריכות עם המבי"ט בנוגע לדין פירות הגוי. הוא סובר שאין חיוב תרומות ומעשרות בפירות הגוי, ואין חיוב שביעית בקרקע הגוי, כי 'יש קניין לגוי להפקיע', והוא מביא לדבריו שלושה טעמים: א. הוא מסביר שמשמעות דברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"י): 'גוי שקנה קרקע בא"י... אם חזר ישראל ולקחה ממנו', היא רק כאשר חזר ישראל ולקחה, אך כשהיא ביד הגוי - אמרין 'יש קניין'. ב. לעניין שביעית 'יש קניין', שנאמר 'והייתה שבת הארץ לכם - לכם ולא לגויים'. ג. כיוון ששביעית 'בזמן הזה' מדרבנן, מסקנת ההלכה היא ש'יש קניין'. אך יש אחרונים (שו"ת בית הלוי, 'חזון איש' והגרש"ז אויערבאך, ודבריהם יובאו להלן) שרצו להבחין בין דעת 'ספר התרומה', שבקרקע הגוי מותרת העבודה בשביעית, ובין דעת רבי יוסף קארו, שאמנם 'יש קניין' אך משמעות קביעה זו מצומצמת לעניין חיוב מעשר או להפקעת קדושת הפירות ולא להיתר המלאכות. במאמר זה נרצה להראות את יתרון היתר המכירה בגבולות עולי מצרים.⁴

1. ספר התרומה, מהדורתנו עמ' 65-71.

2. שם, עמ' 71.

3. שו"ת אבקת רוכל, מס' כב ואילך.

4. עי' במאמרו של הרב יהודה עמיחי (בגיליון זה), שהנגב המערבי נכלל בגבולות עולי מצרים. עי' גם במש"כ מו"ר הגר"י אריאל שליט"א שו"ת באהלה של תורה ג עמ' 33, שבגבולות עולי מצרים ייתכן שאין איסור 'לא תחנם' על פי 'מנחת חינוך', מצוה תכו ומצוה צד (הוצ' מכון ירושלים, ח"ג עמ' קנז אות ד; שם ח"א עמ' שנט אות ד). הרב יהודה עמיחי הוסיף במאמרו הנ"ל, שבגבולות עולי מצרים שביעית היא ודאי מדרבנן (גם לסוברים ששביעית עיקרה מן התורה), ובדרבנן - הערמה מותרת.

א. קרקע הגוי בגבולות עולי מצרים

הגמרא (גיטין מז ע"א) דנה במחלוקת רבה ורבי אלעזר אם קניינו של הגוי מפקיע את קדושת ארץ ישראל. בגמרא שם מובאת ראייה לדעת רבי אלעזר ש'יש קניין' מן ההלכה שפירות שהגיעו ל'עונת המעשרות' כשהקרקע הייתה ביד ישראל, והישראל מכרה לגוי וחזר וקנאה - חייבת במעשרות. הסיבה לכך היא, ש'כבר נתחייבה' כשהפירות היו ב'עונת המעשרות' ביד ישראל, ומכאן ש'יש קניין לגוי להפקיעה', שאם לא כן, גם אם הפירות לא היו ביד ישראל בשעת 'עונת המעשרות' - חייב. וזה לשון הגמרא שם:

ת"ש: ישראל שלקח שדה מעובד כוכבים עד שלא הביאה שליש, וחזר ומכרה לו משהביאה שליש - חייבת במעשר, שכבר נתחייבה; נתחייבה אין, לא נתחייבה לא!
הכא במאי עסקין - בסוריא, וקסבר: כיבוש יחיד לא שמיה כיבוש.

הגמרא משיבה שמדובר בסוריא, ושם כולם מודים ש'יש קניין'. השאלה היא: במה נשתנתה סוריא משאר ארץ ישראל - האם בגלל שהמקום גורם ומלכתחילה קדושתה של ארץ ישראל פחותה שם, ולכן קניין הגוי מסוגל להפקיע את חיוב המצוות, או בגלל שחיוב המצוות התלויות בארץ בסוריא הוא רק מדרבנן? נראה שמסקנת הסוגיה בגמרא שם היא, ש'אין קניין' כמבואר ברמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"י), אך הנפקא מינה מן הנ"ל היא למקומות אחרים בארץ ישראל וכשהחיוב הוא מדרבנן. אם המקום גורם - יש לומר שדווקא שם 'יש קניין', אך אם הסיבה היא בגלל שהחיוב הוא מדרבנן - אין הבדל. רש"י⁵ מפרש כך: 'בסוריא - דמעשר דידה מדרבנן ושם יש קנין ביד עובד כוכבים להפקיע'. משמע שהסיבה היא, שבדרבנן אנו נוקטים 'יש קניין'. עם זאת, במקום אחר כתב רש"י:⁶ 'בסוריא - ארם צובה שכבשה דוד ולא שמיה כבוש ולא חלה בה קדושת הארץ וקלה קדושתה ויש קנין לעובד כוכבים להפקיע מיד מעשר...'. ה'חזון איש'⁷ נוקט כדבר פשוט שהמקום גורם ורק בסוריא ההלכה היא ש'יש קניין': 'נראה דדוקא בסוריא יש קנין לעכו"ם אבל בשאר גווי שהו דרבנן אין קניין...'.⁸

עם זאת, מצאנו שהרבה ראשונים ואחרונים סוברים שאף שמסקנת ההלכה בכל ארץ ישראל היא ש'אין קניין', בגבולות עולי מצרים - 'יש קניין'.

א. ר"ש⁸ מתייחס להיתר רבי לאכול עלה של ירק בבית שאן, ולמעשה נוסף של ריש לקיש, שמשמע ממנו שב'בוצרא' פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות. לעומת זאת, מוכח מגמרא במסכת בכורות (כז ע"א) שנהגו (בתחילה) להפריש תרומות ומעשרות בחוץ לארץ. הר"ש מתרץ שהמקרים של רבי וריש לקיש היו בפירות הגוי: 'דלא גזרו בשל הגוי אפילו בסוריא'. כיוון שמבואר שבית שאן ובוצרא הם בכלל גבולות עולי מצרים, נמצינו למדים שבמקומות אלו 'יש קניין לגוי להפקיע', ולכן לדעת הר"ש הם פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות.

5. רש"י, גיטין מז ע"א ד"ה בסוריא.

6. רש"י, חולין קלו ע"א ד"ה בסוריא.

7. חזו"א, שביעית סי' א ס"ק כה.

8. ר"ש, דמאי פ"א סוף מ"ג.



ב. המאירי⁹ מפרש את דברי הגמרא (סנהדרין כו ע"א), שמי שעובד את הקרקע בשביעית יכול לומר 'אגיסטון אני בתוכו', כלומר שכיר אני בקרקע, וכיוון שהקרקע היא של גוי - מותר. המאירי מסביר בפירושו הראשון שמדובר בקרקעות שמצויות בסוריא או בעבר הירדן: 'שאיין קדושתן לאחר חורבן חמורה כל כך שלא לעבוד בקרקע של גוי'. ובשו"ת 'באהלה של תורה'¹⁰ כתב שדין עבר הירדן כדין גבולות עולי מצרים, ולכן מותרת בו העבודה בקרקע של גוי.

ג. נאמר בגמרא (חולין ז ע"א):

הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, וקסבר: קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית.

הפרשנים התחבטו בפירוש מאמר זה, שכן במשנה (שביעית פ"ו מ"א) מבואר שאסור לעשות מלאכות בשביעית גם בגבולות עולי מצרים! המהר"י קורקוס (הל' תרומות פ"א ה"ה) מיישב שמדובר בקרקע של גוי, ובגבולות עולי מצרים קיימא לן 'יש קניין', וזה לשונו:

וגם יכולין להשכיר עצמן לעשות גם במחומר בשדה של גוי דיש קנין לגוי באותם מקומות להפקיע מן השביעית...

כך משמע מדבריו¹¹ גם בנוגע לגזרת דמאי (ראה להלן ד) בגבולות עולי מצרים. גם רש"ס בביאורו לירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) התחבט בפרשנות מאמר זה (חולין שם), ובין היתר כתב שהעניים ימצאו את פתרונם בשדות של נכרים. אם כן, ברור לדעתו שקיימא לן 'יש קניין' בגבולות עולי מצרים, וזה לשונו:

ועוד משתכרין עם הגויים בתלוש וזה סמך העניים דאמרינן, אבל לא מיירי לעניין העבודה במחומר דהא תנן דאינו נעבד ועוד דלא גרע מסוריא...

ד. הגר"א בתחילת ביאורו למסכת דמאי בירושלמי מפרש שהקלו לעניין דמאי 'מכזיב ולהלן', כי דין המקום כדין סוריא: 'דשם דינו כסוריא והלכה כדברי המיקל בסוריא דיש קניין לנכרי להפקיע ממעשרות...!'

ה. מור וקציעה¹² מסביר את עדות המהרי"ט¹³ שפטרו פירות שהגיעו מעזה לירושלים מחיוב תרומות ומעשרות, והוא מבאר שהסיבה לכך היא, שרוב הפירות הם של גויים, ובגבולות עולי מצרים לכולי עלמא אמרינן 'יש קניין'. וכן בעל 'מלבושי יו"ט'¹⁴ הסביר את המנהג הנ"ל.

9. מאירי, סנהדרין כו ע"א.

10. שו"ת באהלה של תורה, ד עמ' 346.

11. מהר"י קורקוס, הל' מעשר פי"ג ה"ד.

12. מור וקציעה, סי' שו (הוצ' מכון ירושלים, עמ' שלב).

13. מהרי"ט, ח"א סי' מז.

14. מלבושי יו"ט, קונטרס חובת הקרקע, ססי' יז. וע"ע שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' פד. ומתשובת מהר"ם גלנטי, סי' נז, שחיפש היתר ליהודים בעלי קרקעות ליד צידון שבלבנון, נראה שאין קניין גם בגבולות עולי מצרים. וע"ע שו"ת באהלה של תורה, שם עמ' 345-346.

ב. הסוברים ש'יש קניין' רק בדינים שקשורים למעשרות, הפקר וקדושת פירות שביעית

בשו"ת מנחת שלמה¹⁵ מסביר לדעת רבי יוסף קארו, שאמנם כשהשדה ביד עכו"ם קיימא לן 'יש קניין', אך כך הוא רק בנוגע לפירות, ואילו קדושת הקרקע אינה מופקעת. לפי דעה זו, הוא ממשיך, אמנם הפירות אינם קדושים בקדושת שביעית, אך המלאכות שנגזרות מקדושת הקרקע - אסורות,¹⁶ וזה לשונו שם:

...ה"נ י"ל דכיון שלענין הפירות הרי ודאי יש קניין לעכו"ם, לכן אמרין דאף שהשדה עצמה הרי היא בקדושתה, מ"מ בגידוליה שהן של נכרים לא נתנה תורה שום קדושה, ולכן לא נוהגת בהן קדושת שביעית וחובת בכורים ותרומה וכדומה, אבל מ"מ אין זה דומה ממש לגידולי חו"ל כיון שעכ"פ גוף השדה שהם גדלו בה לא פקעה כלל מקדושתה, ולכן אף שמירוח ישראל אינו מחייב מה"ת בגידולי חו"ל מ"מ מחייב שפיר בפירות נכרים, ומפני זה חוזרת גם השדה לבעליה ביוכל, וגם אסור לישראל לעבוד בה עבודת הארץ בשביעית, כיון שעצם השדה לא פקעה כלל מקדושתה.

וכעין זה כתב בשו"ת 'בית הלוי'.¹⁷

ה'חזון איש' (שביעית סי' כ ס"ק ז) מעלה אפשרות אליבא דרבי יוסף קארו, ש'יש קניין' כשהקרקע היא ביד הגוי גם בשביעית, אך רק לעניין חובת ההפקר, וכיוון שאין הפקר בגוי, לכן יש חיוב מעשר בשביעית בפירות שנתמרחו על ידי ישראל. אך לעניין קדושת פירות שביעית, ר' יוסף קארו מודה שיש קדושת שביעית לפירות הגוי. ובהמשך דבריו כתב:

והא דנחלקו חכמי צפת היינו רק לענין קדושת הפירות אבל חרישה וזריעה ושאר עבודות לכו"ע אין חילוק בין עובד בקרקע ישראל לעובד בקרקע נכרי בין עושה מלאכה דאורייתא או דרבנן דקדושת הארץ לכו"ע לא פקע וכמש"כ לעיל. בתחילת הלכות שביעית (סי' א) ה'חזון איש' מאריך להסביר שאף מאן דאמר ש'יש קניין' אינו מתכוון שקדושת ארץ ישראל מופקעת אלא שהחובים שמוטלים על היהודי אינם חלים בקרקע הגוי. לאור זאת הוא מבחין בין מעשר, כלאים וערלה: מעשר וביכורים הם דינים שמוטלים על גברא מישראל, ולמאן דאמר ש'יש קניין' - חובתו מופקעת בקרקע של גוי. לעומת זאת, ערלה וכלאים הם איסורים שנובעים מן החפצא, ולכן הקדושה לא פקעה מהם, וממילא יש איסור ערלה וכלאיים גם בקרקע הגוי.¹⁸ לאור

15. מנחת שלמה, א סי' לח; ובאריכות רבה יותר - מעדני ארץ, שביעית סי' ט, בעיקר אות ה-ו.

16. מרן הרב קוק זצ"ל חולק וסובר שגם לדעת ר"י קארו המלאכות מותרות; עי' שבת הארץ, פ"ד הכ"ט (עמ' 461, הערה 17; שם, מבוא סי' יא, עמ' 156-157).

17. שו"ת בית הלוי, ח"א סי' א אות ו.

18. אמנם בסי' ו ס"ק ה החזו"א מקשה על עצמו (מכוח קושיית הגאון רבי צבי פסח פרנק בשו"ת 'הר צבי', זרעים ב עמ' סט-ע) מן הירושלמי (כלאים פ"ז ה"ג), שאם 'יש קניין' - אין כלאים מן התורה בשדה של גוי, וכתב: 'אבל ראיתי שהדברים שכתבתי שם טעות הן', ומיישב בדוחק. כדי להסביר את



ההבחנה הזאת, ה'חזון איש'¹⁹ מסביר את דברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"י): 'עכו"ם שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה...'. שארץ ישראל נותרת בקדושתה גם אם הבעלים על הקרקע הוא נכרי.²⁰ הוא²¹ גם מסביר מדוע יש להבחין בין סוריא ובין חיוב מצוות התלויות בארץ 'בזמן הזה'. בסוריא הקדושה הראשונה בטלה, ובעליית עזרא חזרו וקיבלו על עצמם את המצוות התלויות בארץ. מלכתחילה החיוב המחודש בסוריא היה מוגבל והקלו בה בכמה מן ההלכות, ואחת מן הקולות הייתה הדין בקרקע של גוי. לעומת זאת, בשאר ארץ ישראל החיוב המחודש היה דומה לחיוב לפני החורבן, וזה לשונו:

ומשמע דלאחר חורבן הראשון לא היה מושב ב"ד לגזור תרומ"ע בא"י דהיתה הארץ שממה, וכשחזרו אנשי כנה"ג גזרו על אותן שלא כבשו והקילו במה שהקילו ובכלל זה שלא ינהוג בשל נכרי, אבל כשגזרו בזה"ז גזרו שיהי' כקדם החורבן.

המכנה המשותף בין 'בית הלוי', ה'חזון איש' והגרש"ז אויערבאך, הוא שיש להבחין בין מקום שפקעה ממנו הקדושה ובין מקרים שהסיבה שהחייב בהם הוא רק מדרבנן אינו בגלל הפקעת הקדושה אלא בגלל סיבות צדדיות שנובעות מפרטי גדרי המצווה. לאור זאת, יש לומר שדין גבולות עולי מצרים הוא כדין סוריא. בגבולות עולי מצרים גם הרמב"ם סובר שהקדושה פקעה, שכן 'קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא'.²² כיוון שהקדושה בטלה, חכמים הקלו בקרקע של גוי בדיוק כפי שהקלו בסוריא, ואילו בגבולות עולי בבל, שחזרו וקידשו אותם, הם גזרו כפי שהיה לפני החורבן. כיוון שהקדושה פקעה ממילא, לא חלו דיני שביעית על הקרקע, וכל האיסורים היו רק על הגבירא - הישראלי בעל הקרקע. אך כשהקרקע שם ביד הגוי, וקיימא לן 'יש קניין' - דינה כדין סוריא, ולכן גם המלאכות בה מותרות.

סברה זו מפורשת גם בחידושי הגר"ח סולוביצ'יק (סטנסיל, סי' צז, עמ' נה). הוא תמה על שיטת רש"י,²³ שישראל יכול לחרוש ולעשות שאר מלאכות בקרקע הגוי, שכן לכאורה נראה מהסברת רבה ורבי אלעזר (גיטין מז ע"א) למחלוקת אם קניין הגוי מפקיע את קדושת ארץ ישראל, שלכולי עלמא בעלות הגוי אינה מפקיעה אותה. ואם כן, מדוע יותר לישראל לעשות מלאכות בקרקע הגוי? וזה לשונו:

אבל זה לכו"ע אין קנין להפקיע מקדושת א"י בגוף הקרקע, א"כ צ"ע על רש"י דכתב אם יש קניין מותר לחרוש בשביעית דנראה דיש קניין להפקיע מקדושת

דעת התוספות (גיטין סב ע"א ד"ה אין), שלמאן דאמר 'יש קניין' חיוב שביעית מופקע, החזו"א נדחק וכותב שבשביעית עיקר האיסור הוא העשה: 'וצ"ל הטעם דעיקרו עשה להשבית הארץ, ואם כן, שביעית דומה במידה מסוימת למעשר. אך הוא מסיק: 'ואין לדבר הזה הכרח בגמ' ואפשר דלכו"ע אין קניין לעניין שביעית'.

19. חזו"א, שביעית סי' א ס"ק ג ד"ה וזו כונת.

20. והחזו"א אכן נדחק שם ביחס לסוריא וכתב: 'ומיהו הא דסיים דבסוריא יש קנין אינו מדוקדק כל כך דהתם לענין גידולין איירי'.

21. שם, ס"ק כה.

22. רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה; הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז.

23. רש"י, סנהדרין כו ע"א ד"ה אגיסטון.

גוף הארץ להפקיע קדושתה. והנה בבעל התרומות איתא דלמ"ד קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לע"ל הוי כמו סוריא, דאפילו למ"ד אין קנין הכא יש קנין. ונראה עוד דלפי"ז ג"כ נוכל לומר שיהא לו קנין בגוף הקרקע דהא הטעם דאין לו קנין בגוף הקרקע הוא מפני דכתיב כי לי הארץ, וזה שייך רק בא"י אבל לא בסוריא כיון דלמ"ד דקדושה ראשונה לא קדשה לע"ל הוי כסוריא, וא"כ ניחא מה ש' רש"י דיכול לחרוש בשביעית...

והוא חוזר על סברה זו גם בסי' צח:

דבעל התרומות סובר דקדושה שניה קידשה לשעתה והוי כל דין קדושת הארץ בזה"ז רק מדרבנן ודמי לסוריא דקידוש דרבנן מפקיע עכו"ם בקניינו אבל הרמב"ם סובר דקדושה שני' קידשה לשעתה וקדשה לעת"ל, דתרומה בזה"ז דרבנן משום דאין כל יושביה עליה ונמצא דקדושת הארץ מדאורייתא היא ורק החיוב תרומה מדרבנן, וקדושה דאורייתא ואין העכו"ם יכול להפקיע בקניינו, וכיון שנשארת בקדושתה גם ביד העכו"ם פשיטא דמחויב בתרומות ומעשרות ולא דמי לסוריא דהתם עצם קדושתה רק מדרבנן...

ולפי זה כאמור, בגבולות עולי מצרים, שהם בכלל הגבולות שקודשו בקדושה ראשונה ואליבא דכולי עלמא קדושתן בטלה כפי שפסק הרמב"ם בעצמו - אין הבדל בין דעת רבי יוסף קארו ובין דעת 'ספר התרומה', ולכולי עלמא מותר לעשות מלאכות בקרקע הגוי. כך מוכח גם מדברי המאירי והמהר"י קורקוס שהבאנו לעיל (פרק א, אות ב, ד), שכתבו באופן מפורש שבגבולות עולי מצרים מותר לעשות מלאכות בשביעית בקרקע הגוי. יתרה מזו, אם בקרקע הגוי דין גבולות עולי מצרים כדין סוריא, ייתכן שגם המבי"ט ודעימיה סוברים 'אין קניין' בקרקע של גוי בארץ ישראל, אך 'יש קניין' בגבולות עולי מצרים, כי כאמור דינן כסוריא. ובאמת הגרש"ז אויערבאך²⁴ דן ביחס בין סוריא לגבולות עולי מצרים, ומסיק שמסתבר יותר שדין סוריא קל מדין גבולות עולי מצרים. הוא²⁵ מסביר לדעת ה'כפתור ופרח', המבי"ט והמהר"ט, שמה שנאמר במשנה שביעית (פ"ו מ"ב): 'עושין בתלוש בסוריא אבל לא במחובר...' אבל לא קוצרין...', הוא גם בשדה של גוי. לפי זה, אף שקיימא לן ש'יש קניין לגוי להפקיע' בסוריא, בעלות הגוי על השדה מפקיעה רק את קדושת הפירות, אך אין היתר לישראל לעשות בשדה מלאכות בשביעית. לעומת זאת, רבי יוסף קארו כותב באופן מפורש שמותר לעשות גם מלאכות חקלאיות בסוריא בשדה של גוי, ומכך שקיימא לן 'יש קניין' - מותר גם לעשות מלאכות. וזה לשונו של הגרש"ז א:²⁶

אבל פשוט וברור שכל דברינו בפירושא דהך מתניין הוא רק אליבא דהנך רבואותי דס"ל דנוהגת שביעית בגידולי שדה עכו"ם שבא"י, **משא"כ למון הב"י דקיי"ל כוותיה** שאין נוהג קדושת שביעית בפירות עכו"ם, אי אפשר כלל לפרש הך משנה

24. מעדני ארץ, שביעית ס"ח אות ז ד"ה ורחש.

25. שם, אות יא.

26. שם, אות יג.



אלא בעושה עם ישראל, משא"כ שדות עכו"ם עושין שפיר במחובר בסוריא, כיוון שנתבאר בסימן הקודם דאפילו בא"י מותר לקצור ולבצור משדות עכו"ם אחרי שלא נוהג בהם קדושת שביעית וחובת הפקר.²⁷ וגם נלענ"ד ראייה ברורה לכך מפסק הרמב"ם שכתב ויש קנין לעכו"ם בסוריא להפקיע מן המעשרות ומן השביעית, דמיירי ודאי לעניין עבודה במחובר דאי לעניין קדושת שביעית שעל הפירות הרי סובר הב"י בדעת הרמב"ם שגם בארץ אין נוהג כלל קדושת שביעית בגידולי שדה עכו"ם, וע"כ דמיירי ודאי לעניין עבודת הארץ דאילו בא"י אין קניין לעכו"ם להפקיע מן השביעית כמו"ש הכס"מ (פ"ד הכ"ט) עיי"ש. משא"כ בסוריא יש קנין והוי כחו"ל ועושין שם שפיר במחובר והיא ראייה מוכחת.

סיכום

- א. הרבה פוסקים סוברים שבגבולות עולי מצרים 'יש קניין לגוי להפקיע'.
- ב. כיוון שגם לדעת הרמב"ם קדושת ארץ ישראל בטלה בגבולות עולי מצרים, לכן הותרו מלאכות בקרקע הגוי.



27. הגרשז"א הולך לשיטתו שאיסור קצירה ובצירה תלוי בקדושת הפירות ובחובת ההפקר, ולכן, כשאין קדושת שביעית וחובת הפקר - מותר לקצור. לעומת זאת, הרב קוק זצ"ל סובר שאיסור הקצירה דומה לזריעה; עי' שבת הארץ, עמ' 665-666, והערות 21-23.



הרב ישראל אריאל

גבולות הארץ ברמב"ם האם 'גבולות מסעי' או 'ברית בין הבתרים' (תגובה)¹

א. ניסיונות האחרונים להציע תוואי לגבול הדרומי

ניסיונות שונים נעשו בדורות האחרונים לסמן תוואי של גבולות ארץ ישראל לפי שיטת הרמב"ם. ראה את המפה הרצופה בזה (מספר 71), שם סומנו חמישה גבולות אפשריים בדרום, דבר המלמד כי הגבול הדרומי משתנה בפסיקה המקובלת חדשים לבקרים, וזאת, משמיטה לשמיטה. מובאות במפה חמש דעות של האחרונים. אין אלו כל השיטות, כי רבות הן, וביניהן שיטת הרב גורן זצ"ל, הרב ישראלי זצ"ל ואחרים, אשר הציעו גבול שונה, וכל דעה חדשה צריכה בירור בפני עצמה. לאור האמור, יש לברך על הניסיון של הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, ראש ישיבת מעלה אדומים ומחבר 'יד פשוטה' על הרמב"ם, המנסה להציג תוואי גבול חדש לדעת הרמב"ם, ושמה בדבריו הביא להכרעה ברורה בין האחרונים בשאלת הגבול הדרומי, ולהבהרת מערכת הגבול כולה. אולם למקרא הדברים, דומה שטרם נפרצה דרך חדשה להבנת הרמב"ם. נציג להלן בעיה מרכזית העומדת בפני מחבר ספר או חוקר הבא להציע תוואי גבול בארץ ישראל לעניין הלכה.

ב. שיטת חז"ל והראשונים: גבולות הארץ למצוותיה - גבולות בין הבתרים

השאלה היסודית היא: מהו הגבול שנקבע בתורה שבכתב? האם הגבול הוא זה הנזכר ב'ברית בין הבתרים'? או שמא הגבול הוא זה המתואר בפרשת מסעי, והוא המחייב להלכה? דעת הרב רבינוביץ שליט"א היא, שהגבול שקבעה התורה הוא הגבול האמור במסעי. נברר אפוא את השיטה המוצעת במאמרו של הרב, האם היא עולה בקנה אחד עם דעת חז"ל, והאם היא תואמת את שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה וב'יד החזקה'.

כך נאמר לאברהם ב'ברית בין הבתרים' (בראשית טו, יח): 'ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמור: לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת'. מדברי חז"ל

1. המאמר הוא תגובה למאמר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, 'לשאלת זיהוי הגבול הדרומי של ארץ ישראל לעניין שמיטה', אמונת עתיד 102, עמ' 65-71.



מתברר שאין זו 'הבטחה' בעלמא, אלא הגדרה הלכתית מחייבת לדורות. כך נאמר בירושלמי חלה (פ"ב ה"א):

לזרעך אתן' - אין כתיב כאן! אלא 'לזרעך נתתי' - כבר נתתי!... בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמה לחה... אסורה משום [איסור] 'חדש'. כלומר, מיד עם כניסת יהושע ליריחו, חל איסור 'חדש' בכל ארץ ישראל שניתנה לאברהם, וכך גם מתחייבת מיד מצוות הפרשת חלה על ידי ישראל לכוהן, עיין שם. חכמינו ז"ל (שם) מבססים את דבריהם על שני פסוקים נוספים (דברים יא, כד; וכן ביהושע א, ד) התואמים את גבולות 'ברית בין הבתרים', וקובעים ש'**ספרי ארץ ישראל**', כלומר, גבולות הארץ שנצטווה יהושע לכבוש, הם: 'מהמדבר והלבנון הזה ועד הנהר הגדול נהר פרת... ועד הים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם'. דברי הירושלמי תואמים את האמור ב'**ספרי**' (דברים יא, כד). חז"ל ב'**ספרי**' קובעים שפסוקים אלה הם '**תחומי ארץ ישראל**', עיין שם. כך, למעשה, מפרשים כל הראשונים² הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים יא, כד) כותב דברים ברורים: 'יהיה גבולכם - שאתם חייבים לכבושו ולאבד משם העמים'.

ג. שיטת הרמב"ם: גבולות הארץ - גבולות ברית בין הבתרים

זו היא גם שיטת הרמב"ם להלכה, וכפי שכתב בפירושו לדמאי פ"ו מ"א: אסור להלחם בשום ארץ מן הארצות [בעולם] עד שתיכבש [תחילה] כל הארץ, **ססימן הקב"ה גבולותיה בתורה** ארץ כנען לגבולותיה... [ככתוב] **בספרי**.

המושג 'ארץ כנען לגבולותיה' לקוח מגבולות מסעי, ולכאורה הוא מלמד שאלו הם הגבולות הקובעים להלכה. ברם, בספרנו 'אוצר ארץ ישראל' (כרך ד עמ' 9 והלאה) הראנו שהרמב"ם משתמש במושג 'ארץ כנען' לגבולות בין הבתרים, ולדעתו זוהי 'ארץ כנען לגבולותיה'. הדבר מתאים לאזכור הספרי כמקור הלכתי מחייב, שהרי הספרי עוסק בגבולות הרחבים. הוזה אומר: גבולות ארץ ישראל ה'מסומנים בתורה' הם: א. המדבר. ב. הלבנון. ג. נהר פרת. ד. הים הגדול. גבולות אלה זהים לגבולות 'ברית בין הבתרים'. הרמב"ם מביא הגדרה זו בהלכות מלכים (פ"ה ה"ו):

כל הארצות שכובשין ישראל [בחוף לארץ] במלך על פי בית דין, הרי זה 'כיבוש רבים'... והוא שכבשו, אחר כיבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה.

כוונתו לאמור בדברים וביהושע כנ"ל. עיין שם בדברי נושאי כלי הרמב"ם, האומרים אף הם שהסתמך על 'תחומי ארץ ישראל' שב'**ספרי**' כדלעיל. זוהי גם שיטת הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א ה"א:

ארץ ישראל האמורה בכל מקום, היא בארצות שכיבשן מלך ישראל... וזהו הנקרא 'כיבוש רבים'. אבל יחיד מישראל או משפחה... שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו

2. ראה רש"י ליהושע א, ג; וכן רשב"ם לדברים שם, ועוד.



מן הארץ שניתנה לאברהם [בברית בין הבתרים (י"א)] אינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצוות [אבל ינהגו שם רוב המצוות (י"א)]... הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען, כגון ארם נהרים וארם צובה... מפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל? מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל [האמורה בתורה כמבואר בירושלמי ובספרי (י"א)]... והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא.

יש לפנינו אפוא מקורות בתורה שבכתב, וכן בירושלמי ובספרי, וכך בדברי שאר הראשונים, ובעיקר דעת הרמב"ם, הקובעים מפורשות שגבולות ארץ ישראל האמורה בתורה היא 'הארץ שניתנה לאברהם'. עוד כותב הרמב"ם בהלכות רוצח (פ"ח ה"ד) בעניין ערי מקלט:

היכן מוסיפין אותן? - בערי הקיני והקניזי והקדמוני **שנכרת לאברהם** אבינו ברית עליהן.

כן כתב בהלכות שמיטה ויובל (פי"ג הי"א) בעניין המצוות האמורות בלויים: 'ראה לי שאין הדברים אמורים אלא **בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם**', והדברים מדברים בעד עצמם.

ד. 'גבולות מסעי' - נתחדשו על ידי חוקרים מאוחרים, ואין להם מקור בדברי חז"ל

הבאנו לעיל מקורות מפורשים ברמב"ם הקובעים שגבולות הארץ הם גבולות 'בין הבתרים'. מקורות אלה אינם נזכרים במאמרו של הרב רבינוביץ. במקום זאת, מנה מספר נקודות גבול אחרות בתור גבולות הארץ, והן: הירדן, ים המלח, נחל צין, ואדי אל פיקארי, ואדי אל עריש, ועוד. מקומות אלה נזכרים בעולם המחקר בקשר לפרשת מסעי, וכן בדברי האחרונים ההולכים בעקבותיהם. לדעת הרב רבינוביץ אלה גבולות ארץ ישראל בתורה, ואלה הגבולות שבדברי חז"ל וברמב"ם. אולם המעיין בדברי חז"ל בתלמוד ובמדרש - וכך בדברי הרמב"ם - לא ימצא את המושג 'גבולות מסעי'. גם לא ימצא בדברי חז"ל נקודה אחת בעלת משמעות להלכה מן השמות שהוזכרו לעיל, כי כאמור גבולות אלה הם חידוש של החוקרים המאוחרים. מתברר כי הגבולות ב'מסעי' אינם גבולות הלכה **אלא גבולות התנחלות** של תשעה שבטים וחצי בלבד. החוקרים המאוחרים הרבו לעסוק בתוואי גבול זה ב'מסעי', תוך התעלמות מהסבר מפורש בתורה (במדבר לד, יג), הקובע:

זאת הארץ אשר **תתנחלו אותה בגורל... לתשעת המטות וחצי המטה... (!)** שני המטות וחצי המטה לקחו נחלתם מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה.

כלומר, משה קבע את התחום שבו יפילו גורל היכן ישב כל שבט מתשעת המטות וחצי המטה.



ה. חמש פעמים נקבעו גבולות 'ברית בין הבתרים' בתורה כגבולות לעניין מצוות

חוקרי הגבולות התעלמו - בידועין ובלא יודעין - מפסוקי הגבולות בחמישה מקומות בתורה, הקובעים במפורש שיעד הכיבוש וחיוב מצוות ישיבת ארץ ישראל הוא נהר פרת: 1. בברית עם אברהם נאמר (בראשית טו, יח): 'לזרעך נתתי את הארץ... עד הנהר הגדול **נהר פרת**'.

2. לרגלי הר סיני נאמר לישראל (שמות כג, לא): 'ושתי את גבולך מים סוף [שעברתם בין גזרין]... **עד הנהר** [פרת - תרגומים וראשונים]... וגרשתמו מפניך'.

3. בערבות מואב מצווה משה את ישראל (דברים א, ו): 'בואו הר האמורי... והלבנון עד הנהר הגדול **נהר פרת**... בואו ורשו את הארץ!'.

4. בפרשת עקב חוזר משה ומצווה (דברים יא, כג): 'וירשתם גויים גדולים ועצומים מכם... מן המדבר והלבנון מן הנהר **נהר פרת**... יהיה גבולכם'.

5. כך גם מצוות הכיבוש ליהושע קובעת (יהושע א, ג): 'כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם נתתיו... מהמדבר והלבנון הזה ועד הנהר הגדול **נהר פרת**... יהיה גבולכם'.

לאור האמור, מניין לנו היכולת לקבוע כגבולות הלכה את 'גבולות מסעי', שתחומן עשירית בלבד מ'גבולות אברהם'? הרי בכך מתבטל קיומן של מצוות מן התורה משטח עצום בתחום הארץ שנצטוו ישראל לכבושה עד נהר פרת!

ו. הסברת שיטת הרמב"ם

העלינו כאן שאלות אודות הצעת תוואי הגבול לדעת הרב רבינוביץ שליט"א ושאר אחרונים. טרם הצענו פתרון לשיטת הרמב"ם, הצריכה תלמוד. מלאכה רבה לפנינו להסברת לשונו, ויש לתת מענה לשאלות שהעלה הרב רבינוביץ שליט"א במאמרו - אחת לאחת. עם זאת, צריך לצאת מתוך הנחה ברורה שלא ניתן להסביר את לשון הרמב"ם בניגוד לשיטתו העקרונית, שגבולות הארץ הם גבולות 'ברית בין הבתרים', כמוכח לעיל, ודבריו בנויים על שיטת חז"ל. הרחבת דברים להסברת לשונו ושיטתו, ראה בספרנו 'אוצר ארץ ישראל'. עיין שם במיוחד בכרך רביעי: 'גבולות הארץ - שיטת הרמב"ם'.

רצוף בזה שתי מפות:

מפה 71 (מתוך כרך ג). המפה מתארת בתמציתיות כיצד עם מעבר הירדן בימי יהושע התחייבה מיד הארץ שבגבולות אברהם במצוות. עיון במפה (בשתי המשבצות התחתונות) מראה את לשון הרמב"ם שהגבולות המחייבים להלכה הם גבולות הארץ ש'נכרתה עליה ברית עם אברהם' - כלשונו.

מפה 120 (מתוך כרך ה), המתארת את המחלוקות הרבות סביב הגבול הדרומי לפי 'גבולות מסעי' ואת השינויים התכופים בתוואי הגבול משמיטה אחת לחברתה.



נדידת הגבול הדרומי של 'גבולות מסעי'
בשנות השמיטה תשל"ג - תשס"ח



תחום 'גבולות מסעיי' לפי 'משנת יוסף'



הרב נחום אליעזר רבינוביץ

תגובה לתגובה

רוב תודות למערכת 'אמונת עתך' על אדיבותכם ששלחתם את תגובתו של הרב ישראל שליט"א, ואציין שדברי נאמרו להלכה על פי דברי הרמב"ם המפורשים, וכפי שמבואר לפנינו.

נעמוד בקצרה על אבחנה עקרונית. רבינו טורח לפרט בהלכות תרומות (פ"א ה"ז-ה"ח) את הגבולות ואף כתב בתשובה (בלאו, סי' קכז עמ' 228):

שאלה: מה פירוש כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב, אם כזיב היא הסוף, מאין היא ההתחלה, שהיא התחלת ארץ ישראל? התשובה: ההתחלה מאשקלון. יתברר לכם זה מתחילת גטין בעת שקבע גבולות ארץ ישראל.

אולם במאמרו של הרב אריאל לא הוסבר לאיזה עניין נזכרו גבולות אלו. מאידך, הרב אריאל טוען שלדעת רבינו הגבול שנזכר בפרשת ברית בין הבתרים הוא גבול הארץ לדעת רבינו, ומציין להלכות שונות בדברי רבינו, ובכלל זה ציין להלכות רוצח (פ"ח ה"ד), בעניין ערי מקלט, ונביא את דברי רבינו בשלמותם:

בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש, שנאמר: 'ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה' (דברים יט, ט), והיכן מוסיפין אותן? בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו עליהן ברית **ועדיין לא נכבשו**, ועליהם נאמר בתורה: 'ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך' (דברים יט, ח-ט).

שפתי רבינו ברור מללו 'ועדיין לא נכבשו', אלא הדברים אמורים לימות המלך המשיח. והנה אף שנכרתה עליהם ברית לאברהם, האם ינהגו שם שמיטה ומעשרות?! עוד ציטט הרב ישראל אריאל את דברי רבינו מפירוש המשנה דמאי (פ"ו מ"א), אלא שלא הביאם בשלמות, ונביא את הפסקה בשלמותה:

שאסור להלחם בשום ארץ מהארצות אלא עד שתכבש כל הארץ שסמן הקדוש ברוך הוא גבולותיה בתורה **והיא 'ארץ כנען לגבולותיה'** (במדבר לד, ב), ומפני שכבש דוד אותה הארץ ארם נהרים וזולתה לפני שיגמור לכבוש את ארץ ישראל. לפי שהיבוס נשאר עוד בירושלים, לפיכך הורדה מעלת אותה הארץ שכבש לגבי ארץ ישראל. וכך אמרו שאם תאמר מפני מה כבש דוד ארם נהרים וארם צובה ואין מצות נוהגות שם, אמרו דוד עשה שלא כהוגן התורה אמרה וכו', בספרי.

רבינו עצמו מציין לפסוק בפרשת מסעי - במדבר פרק לד, ב: **צו את בני ישראל ואמרת אליהם כי אתם באים אל הארץ כנען זאת הארץ אשר תפל לכם בנחלה ארץ כנען לגבלתיה**. וכן כתב גם בהלכות תרומות (פ"א ה"ג-ה"ד):



ומפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל? מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל, אלא נשאר בה משבעה עממין. ואילו תפס **כל ארץ כנען לגבולותיה** תחלה, ואחר כך כבש ארצות אחרות - היה כבושו כולו כארץ ישראל לכל דבר. הרואה יראה שיש להבחין בדברי רבינו בין גבולות הארץ שהובטחה לאברהם אבינו ולא נכבשה, לבין הארץ שנכבשה והחזיקו בה עולי מצרים ועולי בבל ועליה חלה קדושה לעניין חיוב שמיטה ומעשרות, וגבולות אלו הם שפירטם בהלכות תרומות הנ"ל. הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה.

נחום אליעזר רבינוביץ



הרב יואל פרידמן

הרכבות בשזיף 'פיסרדי'

שאלה

שזיף 'פיסרדי' (*Prunus cerasifera*) הוא עץ שזיף בעל עלים אדומים (בגוון בורדו). לרוב נוטעים אותו בגינות לנוי, כדי ליהנות מן העלווה המרהיבה שלו; לעתים מוסיפים את עליו גם לזרי פרחים. בדרך כלל אין נוטעים את העץ כדי לאכול את פירותיו, על אף שאפשר לאכול את הפירות הקטנים שדומים לדובדבנים וטעמם חמצמץ או מתוק (תלוי בזנים); לפעמים מכינים מן הפירות ריבה או ליקר 'סליבוביץ'. נהוג להרכיב שזיף 'פיסרדי' על כנות שהן מכלוא של אפרסק ושקד (677 או 'הנסן'), ובמידה מועטה גם על כנת אפרסק ('בלאדי'). בדרך כלל אין מרכיבים שזיף 'פיסרדי' על כנות שזיף 'מריאנה' ו'מירובלן', מכיוון שיש שטוענים שחיי העץ קצרים ושהוא מתנוון מהר.¹ עם זאת, יש גם דעה הפוכה: יש שטוענים שאפשר להרכיב שזיף 'פיסרדי' על כנות 'מריאנה' ו'מירובלן', ושלמעשה השתלנים נוהגים להרכיב שזיף 'פיסרדי' לפי זמינות הכנות שבידיהם.²

על בסיס מידע זה יש לשאול שתי שאלות:

1. האם מותר להרכיב שזיף 'פיסרדי' על כנות 677, 'הנסן' ו'בלאדי'?
2. האם מותר לטעת עץ מורכב מן הסוג הזה בגינה?

תשובה

הרכבה של שזיף 'פיסרדי' על הכנות 677, 'הנסן' ו'בלאדי' היא לכאורה הרכבה של 'מין בשאינו מינו': כנת ה'בלאדי', כנת אפרסק, אינה ממין השזיף, על אף שמבחינה בוטנית האפרסק והשזיף הם מאותה משפחה, מכיוון שצורת הפרי וצורת העלים שלהם שונות; גם כנות 677 ו'הנסן', כנות שהן הכלאה של אפרסק ושקד, אינן ממין השזיף: האפרסק - כדלעיל, וגם השקד אינו ממין השזיף.

עם זאת, יש לדון אם שזיף 'פיסרדי' והכנות הנ"ל נחשבים עצי מאכל או עצי סרק; אם נכריע שהם נחשבים עצי סרק, אזי מותר להרכיב אותם זה בזה, שכן יש להבחין בין הרכבת 'מין בשאינו מינו' בעצי מאכל לבין הרכבה כזו בעצי סרק. הרכבת 'מין בשאינו מינו' בעצי מאכל אסורה בלא ספק, וכן כתב הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ה):

כלאי אילנות הרי הם בכלל מה שנאמר שדך לא תזרע כלאים כיצד המרכיב אילן באילן כגון שהרכיב יחור של תפוח באתרוג או אתרוג בתפוח...

1. מידע שקיבלנו מאגרונום ניסים פינס, ותודתנו נתונה לו.
2. מידע שקיבלנו מאגרונום שמעון אנטמן, ותודתנו נתונה לו.



גם הרכבה של עץ מאכל על עץ סרק אסורה מדאורייתא, וכפי שמבואר בירושלמי (כלאים פ"א ה"ז):

תני מניין שאין מרכיבין עץ סרק על גבי עץ מאכל ולא עץ מאכל על גבי עץ מאכל מין בשאינו מינו מניין תלמוד לו' את חקותי תשמורו...
וכן נקטו להלכה רוב הפוסקים.³ לעומת זאת, הרכבה של עץ סרק על עץ סרק מותרת גם אם הם אינם מאותו מין, מכיוון שעצים שאין להם פירות - 'כחד מינא חשיב להו'.⁴ אם כן, יש לשאול: האם שזיף 'פיסרדי' וכנות 677 ו'הנסן' נחשבים עצי סרק מבחינת ההלכה?

בנוגע לפירות בר (תפוח יערי) נחלקו הפוסקים: לדעת הרב דוד שלמה אייבשיץ (לבושי שרד, חידושי דינים סי' קו ס"ק רכ-רכד; שו"ת נאות דשא, סי' יב), פרי בר שאין רגילים לאוכלו, והוא ראוי למאכל רק כאשר כובשים אותו או מבשלים אותו וכדומה - העץ שפרי זה גדל עליו נחשב עץ סרק; כלומר, טעם הפרי הוא הקריטריון שקובע את מין העץ. לכן, ה'לבושי שרד' סובר שמכיוון שיש הבדל גדול בין התפוח לתפוח היערי, שכן התפוח נאכל כמות שהוא, ואילו התפוח היערי לא נאכל כך - הרי נטיעתם יחד היא כלאיים.

לעומת זאת, הרב יעקב ברוכין (שו"ת משכנות יעקב, יו"ד סי' סט) סובר שטעם הפרי אינו קובע את מין העץ, ושיש להתחשב בטעם הפרי רק בשני מינים שונים, אך בשני צמחים ממין אחד אין משמעות לטעם הפרי. לכן, אין זה משנה שטעם התפוח שונה מטעם התפוח היערי, מכיוון שהם מין אחד.

הגר"ש ישראל⁵ נוטה לדברי ה'לבושי שרד', אך הרב קוק זצ"ל⁶ והחזו"א⁷ נוטים לדברי ה'משכנות יעקב'. למעשה נהוג לפסוק כמותם, שכן בדרך כלל הפירות שגדלים מן הכנות אינם אכילים, והקריטריונים שקובעים את המין הם בעיקר דמיון העלים וצורת הפרי.⁸

לאור דברי ה'משכנות יעקב' מסתבר שאין להחשיב שזיף 'פיסרדי' וכנות 677 ו'הנסן' בתור עצי סרק. וייתכן שאף לדעת ה'לבושי שרד' שזיף 'פיסרדי' אינו מוגדר בתור עץ

3. כך כתבו ר"ש ורא"ש (כלאים פ"א מ"ז) וטור, יו"ד סי' רצה. אמנם בהלכה שציטטנו מדברי הרמב"ם לא הוזכרה הרכבת עץ מאכל על עץ סרק, אך מדבריו בהל' מעשר שני (פ"י ה"י) משמע שגם היא אסורה, וכן פירשו מהר"י קורקוס, רדב"ז וכס"מ את דבריו שם. עם זאת, עי' מראה הפנים, לירושלמי כלאים פ"א ה"ז ד"ה תני, שנוטה לומר שדעת הרמב"ם היא שהרכבה זו אינה אסורה מדאורייתא. וע"ע חוקות הארץ, עמ' 63 והערה 14.

4. ר"ש ורא"ש שם, וכן פסק רמ"א, יו"ד סי' רצה סעי' ו.

5. ארץ חמדה, כלאים (תשנ"ט), עמ' לט-מה.

6. מבואר בדבריו שהדמיון קובע גם בשני מינים: עי' משפט כהן סי' כה. ב'משפט כהן', סי' כד אות ד, הרב זצ"ל כותב שיתכן שעץ מאכל ועץ סרק נחשבים מין אחד בגלל הדמיון בין העלים, ואפשרות זו חולקת במפורש על דעת ה'לבושי שרד'.

7. חזו"א, כלאים סי' ג ס"ק ז.

8. ע"ע במאמרנו: 'הרכבה על כנה עקרה', אמונת עתיך 18 (תשנ"ז), עמ' 20-25, ובפרט עמ' 24-25; ועי' התורה והארץ א, עמ' 118, הערה 43.

סרק, שכן יש זנים של עץ זה שבהם הפירות ראויים למאכל (וטעמם חמצמן או מתוק), גם אם רק על ידי הדחק.

א. **למעשה**, אין להרכיב שזיף 'פיסרדי' על הכנות 677, 'הנסן' ו'בלאדי'. יש להרכיב אותו על כנות 'מריאנה' ו'מרובלן'.

ב. הרוצה לטעת עץ זה בגינתו ידרוש שהוא יהיה מורכב רק על כנות 'מריאנה' ו'מרובלן'. אם שזיף 'פיסרדי' מורכב על הכנות 677, 'הנסן' או 'בלאדי' - אין לטעת את העץ, שכן יש בנטיעת עץ שמורכב בכלאיים לכל הפחות איסור דרבנן,⁹ ויש אומרים שאף איסור דאורייתא.¹⁰



9. משפט כהן, סי' יד ואילך.

10. חזו"א, כלאים סי' ט ס"ק ב.



הרב איל בן דוד

הפקר שאינו מופקר לכול - האם נחשב הפקר?

הקדמה

אדם מדלל את הכרם שברשותו, חותך ענפים ועליהם ענבים, משליכם לארץ ומפקירם. בשעות היום כל מי שרוצה להיכנס אל הכרם רשאי להיכנס אליו, אלא אם כן הוא גוי, מכיוון שבעל הכרם אינו רוצה שגויים ייכנסו לכרמו. בלילה בעל הכרם נועל את כרמו, כדי שאף אדם לא ייכנס אליו.

האם חייבים להפריש מן הפירות שנלקטו מן הענפים המדוללים תרומות ומעשרות? ב'שלחן ערוך' נפסק שהפקר פטור מתרומות ומעשרות,¹ אך האם הפקר שאינו מופקר לכול - שהרי יש אנשים שאינם רשאים לקחת אותו - ייחשב הפקר או לא?

א. הפקר שאינו מופקר לכול

במשנה פאה (פ"ו מ"א) יש מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בנוגע להפקר שאינו מופקר לכול:

בית שמאי אומרים הבקר לעניים הבקר ובית הלל אומרים אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמטה...

סברת בית הלל היא, שהפקר צריך להיות דומה לשמיטה: כשם שבשמיטה ההפקר הוא לכל המעמדות: הן לעניים הן לעשירים, כך גם הפקר צריך להיות מופקר הן לעניים הן לעשירים. עם זאת, במשנה לא מבואר מה דין הפקר שמופקר גם לעניים וגם לעשירים אף רק לישראל ולא לגויים, או רק לעיר אחת ולא לעיר אחרת.

1. מחלוקת אמוראים בתלמוד הירושלמי

בתלמוד הירושלמי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בהבנת דעת בית הלל בנוגע לאדם שהפקיר דבר מה רק לקבוצות מסוימות:²

לאדם אבל לא לבהמה, לישראל אבל לא לגוי, לעניי אותה העיר אבל לא לעניי עיר אחרת פלוגתא דר' יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. על דעתיה דר' יוחנן הפקרו

1. ראה שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' טז.

2. ירושלמי פאה פ"ו ה"א.

הפקר ועל דעתיה דרבי שמעון בן לקיש אין הפקרו הפקר א"ר לא בפירוש פליגי ר"י אמר הפקרו הפקר ור' שמעון ב"ל אמר אין הפקרו הפקר. רבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בנוגע למקור דין ההפקר. רבי יוחנן סובר שדין הפקר נלמד מדיני פאה, ולכן בית הלל סוברים שהפקר חייב להיות מופקר גם לעשירים וגם לעניים, לעומת דיני פאה. ואילו ריש לקיש סובר שדין הפקר נלמד מדיני שמיטה, ולכן לבית הלל רק הפקר שיופקר לכול - כלומר, גם לעשירים, גויים ובהמות - ייחשב הפקר, כמו בדיני שמיטה³. לכאורה קיימא לן במחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש כרבי יוחנן⁴, ולכן, גם אם ההפקרה איננה לכול אלא רק לקבוצות מסוימות, תיחשב ההפקרה הפקר.

2. שיטת התלמוד הבבלי

אמנם בתלמוד הירושלמי נזכרה המחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש, אך בתלמוד הבבלי לא הוזכרה מחלוקת זו במפורש. לעומת זאת, מסיפור שמוזכר בתלמוד הבבלי (ב"מ ל ע"ב) אפשר ללמוד את דעתה של 'סתמא דגמרא':

רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא, פגע ביה ההוא גברא, הוה דרי פתכא דאופי⁵ [משאוי של עצים]⁶, אותבינהו וקא מיתפח [עומד לפוש]. אמר ליה: דלי לי [הטעינני]. אמר ליה: כמה שוין? - אמר ליה: פלגא דזוזא. יהיב ליה פלגא דזוזא, ואפקרה. הדר זכה בהו [חזר האיש ההוא והחזיק בהן מן ההפקר], הדר יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה. חזייה דהוה קא בעי למיהדר למזכיה בהו, אמר ליה: לכולי עלמא אפקרנהו ולך לא אפקרנהו...

רבי ישמעאל ברבי יוסי לא רצה לטעון את עציו של פלוני, ולכן הציע לו לקנות ממנו את סחורתו. לאחר שהוא קנה את הסחורה, הוא הפקיר אותה, ואותו פלוני זכה בה שוב, וכך אירע פעם נוספת. רבי ישמעאל אמר לאותו אדם שהוא מפקיר את הסחורה לכל העולם חוץ ממנו. ממשיכה הגמרא ושואלת:

ומי הוי הפקר כי האי גוונא? והתנן, בית שמאי אומרים: הפקר לעניים - הפקר, ובית הלל אומרים: אינו הפקר, עד שיהא הפקר לעניים ולעשירים כשמיטה. הגמרא משווה בין אדם שמפקיר רק לעניים ולא לעשירים ובין רבי ישמעאל, שהפקיר לכל העולם חוץ מאותו פלוני, ומשמע מדבריה שהשאלה 'מה הדין אם ההפקרה הייתה רק לעניים?' זהה לשאלה 'מה הדין אם ההפקרה הייתה לכל העולם חוץ מאדם אחד?'. אם כן, הנושא הנידון הוא, אם אפשר לשייר בהפקרה: אם נאמר שאפשר לשייר בהפקרה, אין נפקא מינה אם שיירנו אדם אחד, מאה בני אדם או מאה אלף. לפי הגמרא בתלמוד הבבלי, בנושא הזה נחלקו בית שמאי ובית הלל במשנה ממסכת פאה שנזכרה

3. בנוגע לשאלה אם הפקר בשביעית הוא גם לבהמות, ראה תוספות, סוכה לט ע"ב ד"ה במה דברים אמורים; וע"ע בספרי כרם שביעית, עמ' פה באריכות.
4. ראה דברי רבא ביבמות לו ע"א, שהלכה כריש לקיש בשלושה מקרים בלבד.
5. ר"ח על אתר פירש: 'חבילה של חריות של דקל'.
6. ההוספות בסוגריים בגוף דברי הגמרא הן דברי רש"י על אתר.

לעיל. ומכיוון שהלכה כבית הלל, ומי ששייר בהפקרתו אין הפקרתו הפקר, נמצא שהתלמוד הבבלי הכריע כשיטת ריש לקיש.

3. האם הלכה כתלמוד הבבלי או כתלמוד הירושלמי?

כאמור, מסוגיית הגמרא בתלמוד הבבלי נראה שהיא סוברת כדעת ריש לקיש, שאם שייר קבוצה מסוימת - אין הפקרתו הפקר, וכבר העיר על כך ה'נודע ביהודה':⁷ הנה אומר אני דכיון דסתמא דסוגיא דבבא מציעא אזלא לריש לקיש א"כ הלכתא כוותי' דזהו כלל גדול בכל הפלוגות היכא דסתמא דש"ס אליבא דחד מינייהו אזלא הלכתא כוותיה דאי לא דהלכתא כוותיה לא הוה מקשה בסתמא אלא היה מפרש קושייתו לריש לקיש כהאי גוונא מי הוי הפקר אלא ודאי מדהקשה סתמא וכה"ג מי הוי הפקר ש"מ דהלכתא כריש לקיש בזה.

ה'נודע ביהודה' סובר שמכיוון שיש מחלוקת בנושא, וסתמא דגמרא סוברת כריש לקיש, ההלכה כריש לקיש. עם זאת, סתמא דגמרא זו סותרת את הכלל שנזכר במסכת יבמות (לו ע"א), שרק בשלושה מחלוקות בין ריש לקיש ובין רבי יוחנן הלכה כריש לקיש, ולכן מחדש ה'נודע ביהודה':

ואף שכלל גדול דרק בתלת הלכתא כר"ל לגבי ר"י ולא יותר, הכלל זה על מה דפליגי בבבלי ולא על פלוגתא שלא הוזכרה בבבלי רק בירושלמי.

ה'נודע ביהודה' מחדש שהכלל במסכת יבמות נאמר רק על מחלוקות בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש שמוזכרות בתלמוד הבבלי, אך לא על מחלוקות ביניהם שנזכרות בתלמוד הירושלמי.⁸

גם דברי הרמב"ם מורים לכאורה שהוא פוסק כדעת ריש לקיש: 'המפקיר לעניים אבל לא לעשירים אינו הפקר עד שיפקיר לכל כשמיטה'.⁹ שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, וכדברי ה'נודע ביהודה' העיר גם ה'ברכי יוסף':¹⁰

ההפקר פטור מתרומה ומעשרות וכו'. הרמב"ם פרק ב' דנדירים (הט"ו) פסק דאינו הפקר עד שיפקיר לכל. וכ"כ הטור בח"מ סימן רע"ג. וכתב מרן בכ"מ ובב"י, דפסקו כבית הלל (רפ"ו דפאה). ואני מוסיף דמסתמות דבריהם השמיעונו דפסקו כריש לקיש (בירושלמי שם), דאליבא דבית הלל צריך שיפקיר לכל, ולא סגי בעניים ועשירים דישראל או דאותה העיר, ודלא כר' יוחנן דפליג על ר"ל

7. נוב"י מהדו"ק, אבה"ע סי' נט. ועי' בשיטה מקובצת, ב"מ ל ע"א, שהוכיח מגמרא בגיטין שדעת התלמוד הבבלי היא כדעת ריש לקיש. ועיין בדבריו של הר"ש, פאה פ"ו מ"א, על עניין זה.

8. אפשר היה לומר גם דרך אחרת: דברי הגמרא ביבמות לו ע"א הם דעת רבא, וסתמא דגמרא כאן חולקת עליו וסוברת שיש ארבעה מקרים שהלכה כריש לקיש. והנה, ב'בית יוסף' כאן אין התייחסות ישירה לשאלתנו, אך ב'בית יוסף', או"ח סי' תמח, מוזכרת המחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש בסוגיה בתלמוד הירושלמי הנ"ל, והוא כותב ש'ידוע דהלכה כרבי יוחנן'. גם בספרו 'כללי הגמרא' הוא מתייחס לכלל הזה בנוגע למחלוקות בין רבי יוחנן וריש לקיש, והוא לא מזכיר שיש הבדל בין מחלוקות ביניהם שמוזכרות בתלמוד הבבלי לבין מחלוקות שמוזכרות בתלמוד הירושלמי.

9. רמב"ם, הל' נדרים פ"ב הי"ד-הט"ו.

10. ברכ"י, יו"ד סי' שלא אות ז.

בירושלמי. וטעמם, דמסוגיית מציעא דף ל' משמע דתלמודין נקיט כריש לקיש, וכמ"ש רבינו שמשון ריש פרק ו' דפאה.

ה'ברכי יוסף' כותב כדברי ה'נודע ביהודה' ומוסיף שהרמב"ם והטור סוברים שאם הפקיר רק ליהודי ולא לגוי אינו הפקר, כדעת ריש לקיש. אולם לא כל האחרונים נקטו כדעה זו. ה'טורי אבן'¹¹ הסיק להלכה כדעת רבי יוחנן, שסובר שאם הפקיר רק ליהודי ולא לגוי, הווי הפקר. וכן מצאתי בספר 'מנחת פתים'¹².

ומוכח מזה דקיימא לן כרבי יוחנן דהפקר לישראל לחוד הוי הפקר כמו שכתב הטורי אבן ר"ה טו ודלא כנוב"י מה"ק חאהע"ז סי נט שכתב דקיימא לן כרבי שמעון בן לקיש...

הר"ש¹³ כתב שאין להביא ראיה לדעת ריש לקיש מן הסיפור שבתלמוד הבבלי: וההיא דפרק אלו מציאות דמשמע מעובדא דרבי ישמעאל ברבי יוסי דאפילו הפקירה לכולי עלמא חוץ מחד גברא לא הוי הפקר התם רוצה ליישב דלא תקשי לריש לקיש מילתיה דרבי ישמעאל ברבי יוסי.¹⁴

דהיינו, הגמרא הקשתה כיצד דברי ריש לקיש יתיישבו עם מעשהו של רבי ישמעאל ברבי יוסי ותירצה מה שתירצה, אך אין זו ראיה שסתמא דגמרא סוברת כך. בספר 'ערוך השולחן'¹⁵ כתב:

וכפי כללי הש"ס הלכה כרבי יוחנן... אמנם מהרמב"ם ז"ל שהשמיט דין זה משמע דסבירא ליה כריש לקיש וכ"כ אחד מהגדולים ונראה לי דעכ"פ הוי ספיקא דדינא.

ב. שיור בהפקרה תלוי במחשבה

כאמור, הגמרא הקשתה כיצד רבי ישמעאל ברבי יוסי אמר שהוא מפקיר את הסחורה לכולי עלמא חוץ מאותו פלוני, והיא מתרצת מיד: 'אלא רבי ישמעאל ברבי יוסי לכולי עלמא אפקרינהו, ובמלתא בעלמא הוא דאוקמיה'. דהיינו, רבי ישמעאל הפקיר את הסחורה לכולי עלמא, והוא רק הטעה את אותו פלוני לחשוב שמבחינתו הסחורה איננה מופקרת, כדי שלא ישוב לזכות בה. וכן כתב המאירי:¹⁶

והלא אמרו שאם הפקיר לעניים לבד אינו הפקר עד שיפקיר לכל אדם בודאי הדין כך הוא אלא שהטעהו כדי שלא יחזור ויזכה בו ומ"מ דעתו היה בלבו להפקירו אף לזה.

11. טורי אבן ר"ה ט"ו.
12. מנחת פתים לגר"מ אריק, יו"ד סי' שכ.
13. ר"ש, פאה פ"ו מ"א.
14. בערוה"ש, חו"מ סי' רעג סעי' ה, רמז שגם בלא דברי הר"ש אין ראיה מגמרא זו, ולא ביאר את דבריו.
15. ערוה"ש, שם.
16. מאירי, בית הבחירה, בבא מציעא ל ע"ב.



מדברי המאירי למדנו ששיור בהפקרה תלוי במחשבתו של האדם, ומכיוון שכוונת רבי ישמעאל הייתה להפקיר את הסחורה לגמרי, היא נעשתה הפקר גמור, והטעיית אותו פלוני איננה מעידה שההפקר לא היה מושלם.¹⁷

סיכום

- א. נחלקו אמוראים אם אפשר לשייר בהפקרה, ונחלקו האחרונים כיצד לפסוק במחלוקת זו. לכן, אם הפירות הופקרו רק ליהודים, ספק אם הם נחשבים הפקר, וצריך להפריש מהם תרומות ומעשרות בלא ברכה.
- ב. מדברי המאירי למדנו שיש אפשרות להפקיר פירות לכול, ובד בבד למנוע כניסה לשדה מאנשים שאינם רצויים. לכן נראה שאם כוונת בעל שדה להפקיר את פירותיו לכול מצד אחד, ומצד שני למנוע כניסה של גויים לשדהו, הפירות נחשבים הפקר גמור, והם פטורים מתרומות ומעשרות.



17. ועיין במאמרו של הרב ראובן הילר, ב'התורה והארץ' ב, עמ' 370, שמסיק מדברי הרמב"ם בהל' זכיה ומתנה פ"א ה"ב, שאם הבעלים מונע ממישהו להיכנס לשדהו, אז ההפקרה איננה מועילה. עם זאת, שם מדובר שמניעת הכניסה לשדה היא מכל אדם, ולכן שימור השדה נחשב מעין קניין חדש. אך בנידון דידן הענבים שייכים לבעל הכרם, והוא אינו מונע לגמרי את הכניסה לשדהו, אלא אדרבה - הוא מפקיר את הפירות, אך ההפקרה איננה ידועה לכול.



הרב דוד אייגנר

מכירת מבכירה על ידי קטן

ביישוב מסוים קנה ילד בן עשר שנים מחברו - גם הוא בן עשר שנים - עז שלא המליטה עדיין. כדי למנוע המלטת בכור שיש בו קדושה, הילד מעוניין למכור את המבכירה לגוי, כפי שכיום מקובל למכור את המוח או את קנה הוושט של המבכירה על ידי הרבנות הראשית. יש לציין שאביו של המוכר ואביו של הקונה הסכימו לקניין.

במקרה זה יש לדון מכמה בחינות:

א. מהו התוקף של קניית קטנים ומכירתם?

ב. שטר המכירה שנהוג כיום על ידי הרבנות הראשית מבוסס על המינוי שהמוכר ממנה את הרבנים הראשיים להיות שליחיו, לשתף את הגוי בחלק מבהמתו (הקנה והוושט שלה), ויש לשאול: האם קטן רשאי לבצע שליחות כזו?

ג. היישוב שבו אותו ילד קטן מתגורר מוגדר מבחינת חוקי מדינת ישראל בתור 'מאחז בלתי מורשה': אדמותיו הן 'אדמות סקר', ומבחינה פוליטית, מדינת ישראל עדיין לא החליטה להגדירו בתור יישוב מן המניין. המכירה על ידי הרבנות הראשית מבוססת על השכרת חצרו של המוכר לגוי, כדי שהגוי יקנה את הבהמה אגב הקרקע. ובמקרה כזה יש לשאול: כיצד לבצע את המכירה בפועל?

א. קניין של קטן

במסכת כתובות (ע"א) מובא:

הפעוטות מקחן מקח וממכרן מכר במטלטלים אמר רפרם לא אלא שאין שם

אפוטרופוס אבל יש שם אפוטרופוס אין מקחן מקח ואין ממכרן מכר.¹

מפשט הגמרא משמע שלקטן יש אפשרות לבצע מקח וממכר במטלטלים אם אין לו אפוטרופוס, אך אם יש לו אפוטרופוס, אין לו יכולת לבצע קניין זה, וגם משמע שהוא יכול לקנות רק מטלטלים ולא קרקעות. רש"י סובר שמטרת האפוטרופוס היא לדאוג לנכסי היתומים, ואם היתומים מכרו - אין מכירתם מהווה שינוי מדעתו של אביהם, שהרי גם האפוטרופוס 'ימכור לצורך מזונותיהם' (רש"י, כתובות שם ד"ה שאני הכא). אם כן, לדעת רש"י, העובדה שיש אפוטרופוס אינה פוסלת באופן אוטומטי את מעשה הקניין של היתומים, אלא רק מוודאת שמעשה הקניין ייעשה לפי צרכיהם האמתיים, ומובן שאם האפוטרופוס מסכים למעשיהם - יש לקניין הקטן תוקף. הדין שיש לקטן יכולת

1. במסכת גיטין (סה ע"א) מובאת המשנה הזאת בתור שלב משלבי הקניין של קטן: 'אמר רבא ג' מדות בקטן צרור וזורקו אגוז ונוטלו זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים... הפעוטות מקחן מקח וממכרן מכר במטלטלין... הגיעו לעונת נדרים נדריהן נדר והקדשן הקדש'.



לבצע מקח וממכר מובא בגמרא (גיטין נט ע"א) ללא הזכרת דין האפטרופוס, והגמרא (שם) כותבת שטעם הדבר הוא 'כדי חייו', כלומר, כדי שתהיה לקטן יכולת להתפרנס בצורה סבירה. הרמב"ם (הל' מכירה פכ"ט ה"א) פסק:

שלושה אין מקחן מקח ואין ממכרן ממכר דין תורה. החרש השוטה והקטן. אבל חכמים תקנו שיהיה החרש והקטן נושא ונותן ומעשיו קיימין משום כדי חייו... ובהלכות ו-ז כתב:

קטן עד שש שנים אין הקנייתו לאחרים כלום. ומשש שנים עד שיגדיל אם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנתו קיימת... ודבר זה מדברי חכמים כדי שלא יבטל ולא ימצא מי שימכור לו ולא יקח ממנו. במה דברים אמורים בקטן שאין לו אפטרופוס אבל אם היה לו אפטרופוס אין מעשיו כלום אפילו במטלטלין **אלא מדעת האפטרופוס. שאם רצה לקיים מקחו וממכרו ומתנתו במטלטלין קיים...**

ה'מגיד משנה' (שם ה"א) מביא מחלוקת ראשונים אם הקניין תקף מן התורה, כשיש 'דעת אחרת מקנה':

ויש אומרים דקטן זוכה לעצמו דבר תורה בשיש דעת אחרת מקנה ופשטן של שמועות כדברי המחבר... וזה נראה שדעת רבינו דבמתנה קנה דבר תורה אבל במקח כיון שאין נתינתו בדמים נתינה אף אין מעשיו כלום מן התורה... ה'מגיד משנה' מבאר שכשיש אפטרופוס, דהיינו 'דעת אחרת מקנה', יש הסוברים שהקניין הוא מן התורה, אך לדעת הרמב"ם יש לחלק בין שני מצבים של 'דעת אחרת מקנה': אם מדובר במתנה - הקניין של הקטן הוא מן התורה, ואם מדובר במכר - הקניין הוא מדרבנן. ואילו הר"ן (שו"ת הר"ן, סי' מד) סובר שבמקום אפטרופוס אין לקטן כל תוקף של מעשה קניין. ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רלה סעי' א-ב) פסק כדעת הרמב"ם. אם כן, כשיש לילד אפטרופוס - הקניין תלוי בו, וכשהאפטרופוס מסכים - הקניין קיים. ובפשטות אפשר לומר שכשהאפטרופוס מסכים, אזי יש לקניין תוקף מלא לכל דבר ועניין.

יש סוגיה נוספת שיש לדון בה בנוגע לקניינו של הקטן, ואפשר להשליך ממנה לענייננו - מציאת קטן: ה'דרכי משה' (הארוך, סי' רע סעי' א) הביא בשם הרשב"א, שכשיש דעת אחרת מקנה או שהממון של הקטן או שהוא הרוויח אותו, 'הרי הוא שלו גמור'. וכן כתב הרמ"א (חו"מ סי' רע סעי' א), שמכיוון שבמציאה אין דעת אחרת מקנה, איסור הגזלה הוא מפני דרכי שלום, אך כשיש דעת אחרת מקנה, אפשר להוציא מן הקטן רק בבית דין.² וגם ב'נתיבות המשפט' (חו"מ סי' רע ס"ק כ) כתב שיש למעשה הקניין של הקטן תוקף מן התורה. אם כן, כשיש דעת אחרת מקנה, הממון מוגדר כממון של הקטן לכל דבר, והוא יכול לפעול בו כרצונו, ובפשטות אפשר גם לומר שיש חלות למעשה הקניין שלו. ובנידון דידן, אביו של המוכר ואביו של הקונה

2. יש לכך השלכה גם על ההגדרה הממונית של 'דמי כס' שהורים נותנים לידיהם הקטנים: ממון זה מוגדר ממון של הקטן לכל דבר, משום שיש דעת שמקנה אותם להם.

הסכימו לקניין, וממילא יש כאן דעת אחרת מקנה הן למוכר הן לקונה. ואם כן, הקטן יכול למכור את הבהמה לנכרי או לשתף אותה, כדי להימנע מבעיית בכורות.³

ב. גילו של הקטן

במסכת גיטין (סה ע"א) מובא שהקטן שבו הסוגיה עוסקת הוא קטן בן שש או שבע שנים, וכך נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רלה סעי' א), שהקטן שעוסקים בו הוא בן שש שנים ומעלה. ורש"י ביאר (שם) שגיל הפעוטות שיש להם יכולת לבצע קניין הוא 8-9 שנים.

ג. שליחות לקטן

כאמור, שטר המכירה מתבסס על המינוי שהמוכר ממנה את הרבנים הראשיים להיות שליחיו.

במשנה (גיטין פ"ו מ"ג) מובא שקטן אינו יכול למנות שליח בשבילו, וכך נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קפח סעי' ב). אם כן, הקטן אינו יכול לחתום על השטר, מכיוון שאינו יכול למנות שליח. עם זאת, יש אפשרות לזכות עבור הקטן, מדין 'זכין לאדם שלא בפניו', וכפי שמובא במסכת קידושין (מב ע"א), שחלוקת הארץ לנכנסים לארץ הייתה גם לקטנים מדין 'זכין' וכפי שביאר רש"י (שם), וכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רלה סעי' ז), שדין 'זכין לאדם שלא בפניו' הוא גם בקטן. וייתכן לומר שמכיוון שבעיקרו של דבר מהות מכירה זו היא כדי למנוע מן הקטן את בעיית בכור בהמה, ומכירה זו אינה מגבילה את מכירת האם או את שחיטתה, יש בה זכות עבורו: למרות שפעולת המכירה במהותה היא חוב עבור המוכר, במקרה זה אפשר לומר על פי דברי הגמרא (שם), שעל אף שיייתכן שחלק מן הנכנסים לארץ לא היו מרוצים מנחלתם, בכל זאת, אם מדובר ב'חוב על מנת לזכות', יש תוקף למעשה הזכייה. ונראה שמכיוון שמטרת המכירה היא זכות בשביל המוכר, אפשר לעשות אותה בשבילו מדין 'זכין'.⁴

ד. שטר המכירה ב'מאחז שאינו מורשה'

כאמור, הקטן מתגורר ביישוב שבו לתושביו אין עדיין זכויות קנייניות בקרקע מבחינת חוקי מדינת ישראל, ולכאורה אין אפשרות לעשות במקרה כזה קניין חצר, כדי ש'אגב חצר זו' יקנה הגוי את הבהמה. בשטר המכירה (המעודכן לשנת תשע"א) נאמר:

3. ראה שו"ת פרי חדש (סי' ד), שכתב שקטן יכול לקבל כסף בשביל פדיון בכור, כשיש דעת אחרת מקנה, ואם כן, יש לקבלתו את הממון תוקף מן התורה.

4. יש מחלוקת הפוסקים אם אומרים גם 'זכין מאדם' כמו כאן שהזכות היא שלוקחים ממנו את הקנה והוושט. ולמעשה נוקטים להלכה שכדי למנוע מכשול מאיסור - זכין גם מאדם, עי' שו"ת באהלה של תורה ד, סי' מה, עמ' 375.



כן הותנה בינינו שיכולים להקנות את הקנה והושט של הבהמות ולהשכיר המקומות בכל הקניינים בין בקניין כסף ו/או סודר ושאר קניינים גם הנוהגים רק במסחר או לפי חוקי המדינה, גם בקניין חצר ו/או אגב קרקע או על ידי שכירות המקומות הנזכרים לעיל.

מהתכתבות שערכתי עם הרב חגי בר גיורא, מי שאחראי על נושא זה ברבנות הראשית, הוא כתב לי שעושים סוגי קניין רבים - כגון: קניין כסף, חצר, אגב, שטר, סיטומתא - ואם כן, יש אפשרות למכור את העז באופנים האלה גם לאדם שלמעשה אין לו קרקע שהוא יכול להשכיר אותה. אמנם מכיוון שהיישוב קיים כמה שנים, יש לתושבים חזקת שימוש בקרקע, וייתכן שחזקה כזו מועילה כדי להשכיר את המקום לגוי, אך מכיוון שלקטן אין כל זכויות בקרקע, לכתחילה עליו להקנות את העז לאביו בכל קניין שמועיל לקניין בהמה, ואביו ימכור את העז בשבילו לגוי.

סיכום

- א. לקניין של קטן בן 10 - מי שבדרך כלל 'סמוך על שולחן אביו' - יש תוקף, והוא מוגדר כבעליה של העז לכל דבר ועניין.
 - ב. אפשר למנות שליח בשביל הקטן, כדי שהוא ימכור את המבכירה מדין 'זכין'.
 - ג. המכירה בפועל יכולה להיעשות בכל סוגי הקניינים, ולא רק בקניין חצר.
- למעשה**, אביו של הקטן יכול למכור בשבילו את העז לגוי על ידי הרבנות הראשית.





הרב שלמה גרינץ

טיפול פוריות - חובה או רשות?

הקדמה

התקדמות רבה חלה בטיפול הפוריות בשנים האחרונות, וכיום יש לזוג שאינו מצליח להיכנס להיריון אפשרויות רבות: החל בטיפול פשוט באופן יחסי, למשל נטילת כדורים לצורך השראת הביוץ, וכלה בהפריה חוץ-גופית. בדבריי איני בא לדון בשאלת היתרם של טיפולים אלו, שכן זו כבר נידונה בהרחבה בספרות הפוסקים, אלא בהגדרת חיובם מבחינת ההלכה. לנושא זה יש חשיבות מעשית רבה, לאור העובדה שזוגות שעוברים טיפולים אלו נדרשים להקרבה גופנית ונפשית ולהוצאות כספיות נכבדות. כאן נתמקד בעיקר במצוות 'פרו ורבו', אך נתייחס גם למצוות אחרות שנוגעות להבאת ילדים לעולם - 'לשבת יצרה' ולערב אל תנח ירך'.¹

א. גדר החיוב

את הדיון בנוגע לטיפול הפוריות יש לחלק לפי שני סוגי טיפולים: טיפולים שמטרתם לרפא פגם גופני של המטופל ולהביאו למצב שיוכל לפרות בביאה כדרך כל הארץ, למשל: ניתוחי וריקוצלה או כדורי השראת ביוץ; וטיפולים שמטרתם לגרום לפריון שלא בדרך ביאה, למשל: הזרעה מלאכותית או הפריה חוץ-גופית. בנוגע לטיפולים מן הסוג הראשון עלינו לברר אם אדם שאינו מסוגל לקיים מצווה בגלל מגבלה גופנית, מחויב בה: מצד אחד אפשר לומר שהוא פטור מקיומה, ומצד שני אפשר לומר שהוא כן מצווה לקיימה, אך הוא נחשב אנוס שאינו יכול לקיימה, כלומר, המגבלה הגופנית היא סיבה מקרית שמונעת את קיום המצווה, ולכן הציווי אינו מופקע מאותו אדם.

1. במאמר זה אדון בעיקר בחיובו של האיש במצוות אלו, ודרוש עוד עיון להגדיר הגדרה מדויקת של גבולות חיוב האשה בהולדת ילדים, שכן אישה אינה מצווה במצוות 'פרו ורבו' (שו"ע, אבה"ע סי' א סעי' יג), ומסתבר שגם לא במצוות 'לערב אל תנח ירך' (מצווה שמרחיבה את מצוות 'פרו ורבו'), והפוסקים נחלקו אם היא חייבת במצוות 'לשבת יצרה'; ראה בית שמואל, שם ס"ק ב; ערוך השלחן, אבה"ע שם סעי' ד.

מטעם זה, גם בדוגמאות שנכתבו במאמר ונוגעות לחיוב האשה, הכוונה היא לחיובה במצוות 'לשבת יצרה' לפוסקים שסוברים כן או לחיובה לסייע לבעלה לקיים את חיובו. מכל מקום, אין העיסוק בחיובה המוקד במאמר זה.



לבירור זה יש חשיבות רבה לעניינו, שכן מי שמוגדר 'אנוס' מחויב באופן עקרוני לעשות כל שביכולתו כדי שלא יוגדר 'אנוס' וכדי שיוכל לקיים את הציווי שמוטל עליו. חובה זו אינה חלה כמובן על מי שאינו מצווה במצווה. בנוגע לטיפולים מן הסוג השני עלינו לברר אם יש חובה לקיים את מצוות 'פרו ורבו' באמצעות טיפולי פוריות, שכן יש מקום לומר שהולדה שאיננה נעשית בביאה 'כדרך כל הארץ' איננה ההולדה שציוותה התורה. ולבסוף, יש מקום לברר אם יש חיוב השתדלות גם כשהצלחת טיפולי הפוריות אינה ודאית.

1. חובת טיפולי ריפוי: חיוב להתרפא כדי לקיים מצווה

בעל 'חלקת יואב'² דן בהגדרתו של בעל מום שאינו יכול לקיים את המצוות מחמת מומו, וכתב:

ובענין אנוס במצוה אי מקרי בר חיובא למשל אֵלם אם הוא בר חובת ק"ש... אך באמת בחרש ואֵלם ודאי מיקרי בר חיוב כיוון דיוכלו להתרפאות. עולה מדבריו שמום גופני הוא כאנוסים אחרים, ויש חיוב להתרפא כדי לקיים את המצווה.³ ולפי דבריו, גם עקר שיכול להתרפא מחויב לעשות כן. אולי אפשר ללמוד על גדרי החיוב לקיים מצוות עשה גם כשאי אפשר לקיימה בלא סיוע רפואי, מסוגיה אחרת שדנו בה הפוסקים: האם טומטום - מי שמקום זכרותו או נקבותו מכוסה בעור - חייב במצוות מילה? הגמרא (יבמות ע"ב) אומרת שטומטום שנקרע עורו ונמצא זכר מעכב את אביו מעשיית קרבן הפסח כל זמן שאינו נימול, מכיוון שמילת בניו מעכבת אותו מעשיית הפסח, אך אם עורו אינו נקרע, הוא אינו מעכבו. והסביר הרשב"א (יבמות, שם) שלמרות **חיוב הטומטום לקרוע ולמול** אם מצויים בקיאים בקריעה, כל זמן שאין בקיאים מצויים, הטומטום אינו נחשב בר מילה ואינו מעכב את אביו מעשיית קרבן פסח. לעומת זאת, תוספות⁴ סוברים שטומטום אינו חייב לקרוע את עורו כדי למול את עצמו, גם אם ידוע שהוא זכר, כגון שביצו ניכרות מבחוץ. וכדברי תוספות כתב רבי עקיבא איגר⁵ והכריע שפשוט שטומטום אינו חייב לקרוע את עורו כדי למול את עצמו. בעל 'פרי יצחק'⁶ האריך בביאור הסוגיה. תחילה כתב שיש להסתפק שמא הטומטום נולד מהול, ולמרות שבדרך כלל אין חוששים לספק זה, יש מי שסובר שטומטום 'הואיל

2. חלקת יואב, סוף סי' א.

3. בעל 'חלקת יואב' (שם) גם הזכיר את דברי ה'מגן אברהם' - ולפיהם מי שידו נקטעה נחשב בר-קשירה לעניין תפילין (ומן הסתם מדובר באופן שאינו יכול להתרפא) - הסתפק בביאור דבריו, וצייד לומר שגם הוא נחשב בר חיובא. וצ"ע.

4. תוספות במסכת יבמות (ע"א ד"ה הערל) הוכיחו זאת מגמרא. ועי' תוספות במסכת פסחים (כח ע"ב ד"ה ערל) שכתבו שכך פשוט מסברא.

5. הגהות רע"א, שו"ע יו"ד סי' רסב סעי' ג.

6. פרי יצחק, ח"א סי' לב.



ונשתנה - נשתנה⁷, כלומר, יש מקום לחשוש שמא הוא נשתנה מבריית שאר בני אדם, ולפיכך אין הוא מחויב לקרוע מספק, לפי שמעמידים אותו בחזקה שהיה פטור ממילה מלידה.

בעל 'פרי יצחק'⁸ הוסיף שיש לחשוש שמא הרופא האומן לא יצליח למול. ויש להבין את כוונתו: הוא עצמו כתב שהטעם לחוסר החיוב של הטומטום למול את עצמו אינו מפני שהמילה עלולה לסכן אותו, מפני שאם יש סכנה - אין לך דבר שעומד מפני פיקוח נפש, והוא תמה מדוע נזקקו תוספות להוכיח זאת מגמרא ולא מסברא.

ואפשר לפרש שהחשש שמא המילה לא תצליח ולכן אולי הטומטום יסתכן, הוא חשש רחוק שאינו נחשב ספק פיקוח נפש, או שאין חיוב לנסות להתרפא אם אין ודאות שפעולת הריפוי תצליח. ומדבריו נלמד שאם יש חשש סכנה בטיפולי הפוריות, גם אם הוא חשש רחוק, או אם הסיכוי להצלחת הטיפולים נמוך, אין חיוב לנסות טיפולים אלו.

2. חובת הטיפולים שמחליפים את הביאה - מצוות 'פרו ורבו' בלא דרך ביאה

יש מחלוקת פוסקים נרחבת בנוגע להגדרת מצוות 'פרו ורבו', ויש לה השלכה גם לעניינו.

יש אחרונים⁹ שסוברים שקיום מצוות 'פרו ורבו' הוא רק בביאה כדרכה,¹⁰ ולשיטתם נראה שהמצווה איננה מתקיימת בטיפולי פוריות, מכיוון שאין בהם ביאה.¹¹ לעומתם, יש אחרונים¹² שכתבו שגם אם יש צורך במעשה כדי לקיים את מצוות 'פרו ורבו', אין הכרח שמעשה זה יהיה מעשה ביאה, ולכן אפשר לקיים את המצווה גם בטיפולי פוריות. ויש מהם¹³ שחידשו שאין המצווה תלויה כלל במעשה אלא רק בתוצאה, כלומר, בהולדת ילדים, ולפי שיטתם ודאי שאפשר לקיים את מצוות 'פרו ורבו' בכל טיפול.¹⁴

7. ראה בכורות מב ע"ב.

8. פרי יצחק, שם ד"ה אך העיקר.

9. לדוגמא: משפטי עוזיאל, אבה"ע סי' יט; דברי מלכיאלי, ח"ד סי' קז.

10. ויש אחרונים שכתבו שאמנם אין בטיפולי פוריות קיום מצוות 'פרו ורבו', אך יש בהם קיום מצוות 'לשבת יצרה', לדוגמא: הגר"א שפירא, 'נועם' א עמ' קלח-קמב; הרב יעקב אריאל, באהלה של תורה ח"א סי' סט עמ' 343.

הערת העורך (א"כ): עי' בגיליון זה (עמ' 90-93) במשא ומתן שניהלתי עם הרב יעקב אריאל בעניין זה. 11. הערת העורך (א"כ): בעל 'דברי מלכיאלי' (ח"ד סי' קז) נטה לומר שלמעשה כן מקיימים מצוות 'פרו ורבו' בטיפולי פוריות, אך הוא אסר את הטיפולים מטעמים אחרים. וייתכן שגם אם אין חובה לקיים את המצווה בטיפולי פוריות, בכל זאת אם אדם עשה זאת - הוא קיים את המצווה. תשובת המחבר (ש"ג): אך עיין בסיכום דבריו: 'ונצטוו לקיים בדרך בני אדם ולא ע"י התחכמות', ומשמע שאינו מקיים את המצווה בטיפולי פוריות, ועדיין צ"ע. וראה דברינו בהמשך המאמר בנוגע לשיטת הגרש"ז אויערבאך.

12. לדוגמא: הר צבי, אבה"ע סי' ד.

13. לדוגמא: הפוסקים (חלקת מחוקק א, ח; בית שמואל א, יא) שסוברים שאם התעברה באמבטי, הבעל קיים את מצוות 'פרו ורבו'; מנחת חינוך, מצווה א.

14. בספר 'רפואה - מציאות והלכה' לרב מרדכי הלפרין (סי' כז) המחבר מאריך לדחות את שיטת ה'מנחת חינוך' שסובר שמצוות 'פרו ורבו' היא מצווה ייחודית, מכיוון שגדרה הוא הולדת ילדים. לדעתו של המחבר, אמנם מצוות פרייה ורבייה מתקיימת בכל מעשה ביאה שראוי להוליד, אך הגברא



הדעה הרווחת בין פוסקי זמננו היא שמצוות 'פרו ורבו' מתקיימת גם בטיפולי פוריות.¹⁵ ולכאורה, אם מקיימים את המצווה שלא בדרך ביאה, אז גם מחויבים לעשות טיפולים אלו.

אמנם ב'נשמת אברהם'¹⁶ כתב בשם הגרש"ז אויערבאך שזוג חשוך ילדים אינו חייב לעבור טיפול IVF.¹⁷ ומלשוננו - 'אין שום חיוב' - משמע שאין חיוב לעבור את הטיפול למרות שהמצווה ('פרו ורבו' או 'לשבת יצרה') תתקיים. ויש להסתפק בדבריו: האם כוונתו לגדר כללי של גבול חיוב ההשתדלות בכל המצוות או דווקא למצוות 'פרו ורבו'? אפשר להציע כמה הבנות:

א. כשם שמצאנו הגבלות בחובת ההשתדלות לקיום המצוות (לדוגמא: הוצאת חומש מן הממון, וראה להלן בנוגע לחולי וצער), כך גם החיוב לעשות מצוות שלא בדרך עשייתן הרגילה הוא מוגבל. וברור שכשם שהמוציא יותר מחומש ממונו מקיים מצווה, גם מי שמקיים מצוות שלא כדרך מקיים מצווה. לפי הבנה זו, דין זה אינו ייחודי למצוות 'פרו ורבו', וכך יהיה הדין גם במצוות עשה אחרות - כגון אכילת מצה - לפי הסוברים שהן מתקיימות גם בעשייתן שלא כדרך.¹⁸

ב. חיובי התורה אינם משתנים לפי פלאי הטכנולוגיה, והתורה שניתנה לכל הדורות אינה מצווה אלא על מעשים שכל אדם יכול לעשותם.

ג. במצוות 'פרו ורבו' מצאנו חילוק בין מעשה המצווה לקיומה, שהרי מקיימים את המצווה גם בהולדת בנים שנולדו לפני גיר, ואפשר לומר שאמנם מעשה המצווה שחייבה התורה נעשה דווקא בביאה,²⁰ אבל המצווה מתקיימת בהולדת ילדים. ולפי חילוק זה, במצוות אחרות שבהן אין חילוק בין מעשה המצווה לקיומה - אם אדם אכל מצה לפני גירו, ודאי שהוא חייב לאכול שוב לאחר שהתגייר - אם מקיימים את המצווה גם שלא כדרכה, חייבים בה.

אינו נפטר ממנה עד שיהיו לו בן ובת, וכלשוננו: 'אין לידת הבנים יוצרת מצב של קיום מצות פו"ר רק יוצרת היתר להבטל ממנה מכאן ולהבא'.

15. ראו למשל מנחת יצחק, ח"א סי' נ; יביע אומר, ח"ב אהע"ז סי' א; ציץ אליעזר, ח"ג סי' כב; וסיכום השיטות ב'אנציקלופדיה הלכתית רפואית', בערכים: הזרעה מלאכותית; פוריות.

16. נשמת אברהם, ח"ה עמ' קיג.

17. עוד מובא שם בשם הגרש"ז, שהבעל אינו מחויב להקפיא את זרעו כדי לקיים את המצווה, 'כי התורה הקדושה לא חייבה את האדם בהקפאת זרע, וכל הספק בנדון הוא רק אם אסור או מותר'. וכעין זה כתב ב'נועם' א, ריש עמ' קנח: 'לא רמא כלל חיובא עליהו להתחכם בתחבולות כאלה'.

18. ה'משנה למלך' (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה יש לחקור) מצדד שכשם שמן התורה אין עוברים על לאו שנעשה 'שלא כדרכו', כך אין מקיימים מצוות עשה שלא בדרך הרגילה. אך יש אחרונים שחולקים עליו; ראו פרי מגדים אשל אברהם סי' תעה ס"ק יא; וסיכום חלק מן השיטות בשו"ת צמח יהודה (סגל), ח"ה סי' עא.

19. שו"ע, אבן העזר סי' א סעי' ז.

20. גם לפי אפשרות זו יש לעיין מדוע מעשה המצווה מוגדר דווקא בביאה ולא בהעברת זרע מן הגבר לאישה. וגם כאן אפשר לצרף את הקשר בין מצוות 'פרו ורבו' למצוות עונה שמתקיימת רק בביאה, וראה להלן.



ד. אפשר להסביר עוד הסבר: מצוות 'פרו ורבו' התייחדה בגדרה שתואמים ליישובו של עולם - לדוגמא: שיעור המצווה תלוי בחיוב העונה של כל אדם ומשתנה לפי מקצועו²¹ - ולכן טיפולים אלו אינם נכללים ביישובו של עולם.²²

ויש לדון לפי הבנות אלו אם ישתנה הדין לפי השכיחות ההולכת וגוברת של טיפולי הפוריות: לפי ההבנה הראשונה מסתבר שיסוד הגבלת החיוב נובע מן ההבנה שאין לצפות עשיית מעשים משונים שאין דרך בני אדם לעשותם לצורך קיום המצוות, ולכן מסתבר שהחיוב הוא רק לעבור טיפולים שנעשו מקובלים. אולם לפי ההבנות האחרות, הגדרת מעשה המצווה הוא דווקא מעשה שנעשה בביאה כדרך כל הארץ, וכן נראה להלכה, ועדיין צ"ע.²³

3. השתדלות לעשות מצווה שקיומה מוטל בספק

אם כן, עד כה ראינו שגם כשיש חיוב להשתדל לקיים מצווה מסוימת, חיוב זה הוא רק אם השתדלות זו תביא באופן ודאי לקיום המצווה; לדוגמא: יש חיוב ללכת ד' מילים לפני ומיל לאחר כדי להשיג מים לנטילת ידיים לפני תפילה או לצורך אכילת לחם, והפוסקים מבארים שחיוב זה חל רק אם ודאי ימצאו מים במקום שהולכים אליו.²⁴ ולכן, בנידון דידן יש לומר שמכיוון שיש ספק אם טיפולי הפוריות יישאו פרי - אי אפשר לחייב אותם. עם זאת, מצוות 'פרו ורבו' שונה משאר מצוות, מכיוון שגם בדרך הקיום הרגילה של המצווה - ביאה כדרכה - אין ודאות שהיא תגרום להולדת ילדים, ולכן לא ברור אם אין חיוב לעבור את טיפולי הפוריות. ואולי יש לחייב את ההשתדלות לפי מידת סיכויי ההצלחה של הטיפולים, כלומר, לפטור את בני הזוג מן החיוב להשתדל, כשסיכויי ההצלחה של הטיפולים נמוכים במידה ניכרת מאלו שבפריון טבעי.²⁵

21. ראה להלן הערה 63, שחיוב פו"ר הוא לבעול בכל עונה, ולכן הוא בעצם משתנה בהתאם לחיובו בעונה הנקבע לפי עיסוקו של כל אחד.
22. ראה שו"ת אהלה של תורה (שם סי' סו; שם סי' סט) שהסביר בכמה דרכים מדוע נצטוונו לקיים את מצוות 'פרו ורבו' דווקא בדרך טבעית.
23. כדאי לציין כאן את תשובת הרב דיכובסקי (אסיא, שבט תשס"א, עמ' 20) על השאלה אם הזדקקות לטיפולים מורכבים יכולה לשמש עילה לגט. לדבריו, הנוהג בהלכה הוא, שכל דבר שחורג ממערכת היחסים הרגילה בין בעל לאישה ומחייב פעולה שלא כדרך הטבע, אי אפשר לחייבו על הצד השני, ולכן טיפול מורכב יכול לשמש עילה למתן גט. אולם הוא הוסיף שכל טיפול שהבעל עובר והוא אינו פוגע בתפקודו המיני שמקובל בינו לבינה, אינו מהווה עילה למתן גט.
- הערת העורך (א"כ): אך ראה דבריו של הרב דיכובסקי כמה שנים מאוחר יותר (אסיא, עה-עו, תשס"ה, עמ' 116-122) שחזר בו, וכתב שמכיוון שטיפולים אלו הפכו להיות מקובלים בשנים האחרונות, שוב זה נחשב לדרך טבעית להבאת ילדים לעולם.
24. ראה פסחים מו ע"א; שו"ע, או"ח סי' צב סעי' ד; שם סי' קסג סעי' א, ונו"כ שם.
25. הערת העורך (א"כ): לפי השיטות שחולקות על ה'מנחת חינוך', קיום מצוות 'פרו ורבו' הוא במעשה, ולתוצאת המעשה יש רק גדר של פטור מן החיוב, וכאן פטור זה איננו שייך. אך גם לשיטת ה'מנחת חינוך', סיכויי הצלחת טיפולי הפוריות גבוהים ברוב המקרים; גם אם יש צורך ביותר מטיפול אחד, לרוב רובם של המקרים יש תוצאות חיוביות. גם בפריון טבעי בגיל מתקדם סיכויי ההצלחה נמוכים במידה ניכרת - גם אם בני הזוג לא חוו בעיות פוריות - ואף על פי כן סיכויים נמוכים אלה אינם



ב. הקשיים בטיפול הפוריות

1. הוצאות כספיות

טיפול פוריות כרוכים בעלות כספית מרובה. אמנם בזכות חוק הבריאות שמעודד ילודה, קופות החולים מממנות חלק ניכר מעלות הטיפול, אבל עדיין נדרשת השתתפות עצמית בעלות הטיפולים, ובייחוד אם מדובר בזוגות בעלי ילדים שאינם זכאים למימון מלא של הטיפול מקופות החולים. ולאור האמור, מתעוררת השאלה: מהו שיעור ההוצאה הכספית שנדרש לקיום המצווה?²⁶

בנוגע לחיוב הממון בקיום מצוות עשה נחלקו ראשונים: דעת תוספות²⁷ והרא"ש²⁸ שאדם מחויב לתת חומש מממונו כדי לקיים מצוות עשה, גם אם זו מצווה עוברת. לעומתם, רבנו ירוחם²⁹ כתב שהחיוב הוא לתת עשירית מנכסיו כדין מצוות צדקה. להלכה פסק הרמ"א³⁰ כדעת תוספות והרא"ש, כלומר, שאין חיוב להוציא יותר מחומש מממונו כדי לקיים מצוות עשה, אך ה'משנה ברורה'³¹ פסק כרבנו ירוחם, כלומר, שצריך לתת עשירית מנכסיו, וב'ביאור הלכה' ביאר שמשיעור זה אין לפחות, אבל כדי לקיים מצווה עוברת ייתכן שצריך להוסיף ולהוציא עד חומש מממונו. עם זאת, במסכת קידושין (כט ע"א) מובא מקרה שבו אדם חויב לשלם את כל חמשת סלעיו כדי לקיים את מצוות פדיון הבן ועלייה לרגל. ועל פי סוגיה זו סייגו האחרונים סייגים לכלל שלא ייתן אדם את כל ממנו כדי לקיים מצוות עשה: במצווה שנמכרת בשויה הרגיל יש לתת את כל ממנו כדי לקיימה, והכלל הנ"ל נאמר רק אם נדרש לשלם מחיר מופרז כדי לקיים את המצווה;³² אם אדם מתפרנס ממשכורת קבועה, והוא אינו נסמך על הון קיים שנחסר בכל הוצאה - עליו לתת את כל ממנו כדי לקיים את המצווה;³³ וכן אדם עשיר שאין חשש שיוטל על הציבור לפרנסו, מחויב לתת את כל ממנו כדי לקיים את המצווה.³⁴

עם זאת, כמה אחרונים סוברים שחיוב מצוות 'פרו ורבו' אינו תלוי בסייגים אלו:

פוטרים את חובת ההשתדלות. בכל אופן, סיכויי ההצלחה של טיפולי פוריות ודאי אינם נמוכים מסיכויי ההצלחה של פריון טבעי.

26. בערך 'פוריות' ב'אנציקלופדיה הלכתית רפואית' הובא בשם הגרש"ז אויערבאך שלצורך טיפולי פוריות מותר ואף צריך להוציא הוצאות גדולות אף יותר מחומש ושליש, ושצורך זה נכלל גם בהיתר למכור ספר תורה.

27. תוספות, בבא קמא ט ע"ב ד"ה אילימא.

28. רא"ש, בבא קמא פ"א סי' ז.

29. רבנו ירוחם, נתיב יג חלק ג.

30. רמ"א, או"ח סי' תרנו.

31. משנה ברורה, סי' תרנו ס"ק ח.

32. חלקת יואב, דיני אונס ענף ז.

33. ביאור הלכה, סי' תרנו ס"ק ח ד"ה אפילו, ונתבאר בהרחבה בספר 'אהבת חסד', ח"ב פ"כ.

34. ב"ח, או"ח סי' תרנו בשם הר"ן.



ה'אבני נזר'³⁵ סובר שכשם שבעל מחויב לגרש את אשתו כדי לקיים את מצוות 'פרו ורבו'³⁶ כך הוא גם חייב לתת את כל ממונו כדי לקיימה מדין קל וחומר, שהרי ודאי שלבעל קשה יותר לגרש את אשתו מלתת את כל ממונו.³⁷

ה'אבני נזר' הוכיח את דבריו מן ההיתר שהתירו לדוד להתייחד עם אבישג הפנויה - למרות האיסור מדרבנן להתייחד עם פנויה - כדי שלא יצטרך לשאתה ולגרש אחת משמונה עשרה נשותיו (סנהדרין כב ע"א). ואם על איסור דרבנן שנדחה מפני גירושין צריך למסור את כל ממונו, כל שכן שחייב למסור אותו כדי לקיים את מצוות 'פרו ורבו', שכן אי-קיומה מחייב גירושין. ויש להעיר שההנחה שהניח ה'אבני נזר' בנוגע למסירת כל הממון כדי שלא לעבור על איסור דרבנן, נתונה במחלוקת הפוסקים, ויש מקצתם שסוברים שאין חיוב למסור את כל הממון כדי שלא לעבור על איסור דרבנן.³⁸ ה'אבני נזר' ביאר גם מדוע יש חומרה במצוות 'פרו ורבו' משאר המצוות: בשאר מצוות עשה, כגון נטילת לולב, גם אם פלוני לא ייטול לולב בחג הסוכות הזה, הוא ייטול בשנה הבאה, ולכן, הוא איננו מתבטל לגמרי מן המצווה. לעומת זאת, מצוות 'פרו ורבו' מתקיימת פעם בחיים, ואם פלוני ימות בלא בנים כשיעור - בטלה ממנו המצווה לגמרי.³⁹

35. אבני נזר, אבה"ע סי' א אות ח.

36. שו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' י: 'נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד. ואם לא ירצה, כופין אותו עד שיציא'. עם זאת, הרמ"א (שם) סובר שהחיוב לגרשה הוא רק אם לא הוליד ממנה ילדים כלל, אך אם הוליד בן או בת - אין כופין אותו לגרשה. ושו"ת 'מעיל צדקה' (סי' לג; הובא ב'פתחי תשובה' שם ס"ק כו) ביאר שהחיוב לגרש אליבא דרמ"א **הוא רק כדי לקיים את מצוות 'לשבת יצרה'**, מצווה שאפשר לקיימה גם בהולדת וולד אחד בלבד, אך אין חיוב לגרש את האישה כדי לקיים את מצוות 'פרו ורבו'. עם זאת, ה'בית שמואל' (שם ס"ק כד) סובר שהסיבה לחוסר החיוב לגרש את האישה אם היא הולידה בן או בת, הוא משום שאין ודאות שאשתו עקרה וייתכן שתוליד עוד ילדים, ומדבריו משמע שהרמ"א מודה לסברת השו"ע שיש חיוב לגרש אישה גם כדי לקיים את מצוות 'פרו ורבו'.

37. ויש לעיין בדבריו, שכן הסיבה שבגללה אין אדם מחויב למסור את כל ממונו היא כדי שלא ייעשה עני ויזדקק לבריות (רשב"א, ב"ק ט ע"ב), וסיבה זו אינה שייכת לעניין גירושין. ונראה שיש לומר שה'אבני נזר' למד שמשמעות ההגבלה לתת עד חומש מממונו אינה דווקא הגבלת כספית. לשיטתו, החובה לקיים מצוות עשה היא חובה מוגבלת, ואם יש חשש שקיום מצווה אחת ימנע קיום מצוות בעתיד - בעקבות עוני או חולי - אין חיוב לקיימה, בבחינת העיקרון ההלכתי: 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה' (יומא פה ע"ב). כך אפשר להבין את דבריו גם בתשובה אחרת (אבני נזר, יו"ד סי' שכא), ובה כתב שמותר לבטל מצוות מילה בזמנה, אם קיים חשש שהנימול יישאר בעל מום, מפני שאין חיוב לבזבז ממון רב כדי לקיים מצוות עשה, וכל שכן שאין חיוב להסתכן אם יש חשש שהנימול יהיה בעל מום.

38. הפוסקים האלה סוברים שיש חיוב למסור את כל הממון כדי שלא לעבור על איסור דרבנן: שו"ת ה'ב"ח, סי' קכט; חוות יאיר, סי' קפג; תשובות הרדב"ז, ח"ד סי' קמה; חפץ חיים, רכילות כלל א, באר מיים חיים ס"ק יב. לעומתם, בעל 'שבות יעקב', ח"א סי' צח, כתב שאין חיוב כזה.

39. והוסיף שם: 'וידוע שכל נפש מישראל צריכה לקיים כל המצוות, ובספרי המקובלים שהאדם צריך להתגלגל אפי' בשביל מצוה אחת שלא קיימה מעולם, וכל נשמה צריכה להתגלגל להיות כהן לפעמים או עכ"פ בחי' עיבור כדי לקיים כל המצוות, ועל כן אם ימות בלא מצוה אחת שחסרה לו, שמא לא קיימה נשמתו מצוה זו מעולם ויהי' מוכרח להתגלגל'.



גם בספר 'פסקי תשובה'⁴⁰ כתב שאדם מחויב למסור את כל ממונו כדי לקיים את מצוות 'פרו ורבו'. הוא הביא ראיה לדבריו מן ההיתר למכור ספר תורה כדי לשאת אישה⁴¹ (מגילה כז ע"א), וביאר שהגבלת מסירת הממון עד חומש היא מפני חשש עניות - שכן העני חשוב כמת (נדרים סד ע"ב) - אך מכיוון שגם מי שאין לו בנים חשוב כמת (שם), יש חיוב למסור יותר מחומש ממונו כדי לקיים את מצוות 'פרו ורבו'. הוא הוסיף (שם) שמצוות 'פרו ורבו' היא מצווה גדולה, וכל מי שנמנע מלעסוק בה חייב מיתה בדי שמים,⁴² ולכן יש למסור את כל ממונו כדי לקיים מצווה גדולה כזו.

נימוק נוסף לחומרה של מסירת כל הממון כדי לקיים את מצוות 'פרו ורבו' נימק בעל 'פרדס יוסף'⁴³ מצוות 'פרו ורבו' היא מצווה שבין אדם לחברו.

עוד אפשר לומר לעניות דעתי שמצוות 'פרו ורבו' חמורה משאר מצוות עשה, מפני שמבטלים אותה בכל רגע שלא מקיימים אותה.⁴⁴ לעומת זאת, ב'פתחי תשובה'⁴⁵ כתב דעה אחרת בשם שו"ת 'בגדי כהונה':

ובנ"ד הבעל אינו בריא כשאר בני אדם ועוסק ברפואות תמיד ואף להנ"י שפירש חלה ממש שאינו יכול לשמש או להוליד וגם ס"ל ג"כ דח"ל עולה מן המניין בכל אדם מ"מ יש לצדד שלא להפריד בין הדבקים לפמ"ש הפוסקים הובא בב"י א"ח סימן תרנ"ו וברמ"א שם שאין אדם מחוייב לבזבז הון רב בשביל מצוה אחת ואפילו מצוה עוברת כגון אתרוג ולולב. ומצות פו"ר בנדון זה דשהא עשר שנים גרע משאר מ"ע ועכ"פ לא עדיף יותר דהא בשאר מ"ע לכ"ע כופין ובשהא עשר שנים פליגי אמוראים בכתובות דף ע' אם כופין או לא והיינו טעמא כיון דספק הוא אם יבנה מאחרת וא"כ אם בכל מצוה עוברת אינו מחוייב לבזבז אף שליש מהונו רק חומש מכ"ש שאין חייב לבזבז להוציא את אשתו זאת ולפ"ז בנ"ד שכתובתה ותוספתה מרובה שיצטרך לבזבז כל הונו אפשר דאינו מחוייב ואף שליש מהונו אינו מחוייב לבזבז ומעתה יש לו סמך להיות בשב"ו וא"ת ויוצא ידי שמים מכל הני טעמי.⁴⁶

40. פסקי תשובה לרב אברהם פיטרקובסקי, סי' קכג.

41. ראה לעיל הערה 25.

42. עי' יבמות סג ע"ב; ברכות י ע"ב.

43. פרדס יוסף, מילואים והערות לספר בראשית.

44. ראה 'מנחת חינוך', מצווה תכג, שכתב שיש חיוב למסור את כל הממון כדי לקיים את מצוות מזוזה, מפני שבכל רגע שלא מקיימים אותה - מבטלים אותה.

45. פתחי תשובה, אבה"ע סי' קנד ס"ק כז.

46. הערת העורך (א"כ): למעשה יש להעיר שסל הבריאות מכסה טיפולי פוריות מלאים עד הולדת שני ילדים, והביטוחים המשלימים של קופות החולים מכסות את רוב עלויות הטיפולים שנדרשים ללידת נוספות.



2. צער

טיפול הפוריות כרוכים במאמץ וצער רב, אך נראה שאין די בהם כדי לפטור את מי שמחויב במצוות 'פרו ורבו', מכיוון שלהלכה רוב הפוסקים סוברים שהמצטער חייב לקיים מצוות עשה,⁴⁷ חוץ ממצוות סוכה⁴⁸ ומצוות תפילין.⁴⁹

3. סיכונים רפואיים

הסיכון הרפואי שכרוך בטיפול הפוריות עדיין לא התברר כל צורכו, אך מחקרים מורים שיש סיכונים בריאותיים בטיפולים, לדוגמא: סיבוכים אפשריים בטיפולים פולשניים (ניתוח הגבר או האישה); ריבוי זקיקים בשחלות בחודשי הטיפולים, זקיקים שעלולים להתפתח לציסטות; העלאת האפשרות ללקות בסרטן השד או הרחם בעקבות טיפולים הורמונליים ממושכים, ועוד. מכיוון שממצאי רמת הסיכון שבטיפולים עדיין אינם חד-משמעיים במידה מספקת, בחרתי שלא להתמקד בהם אלא לדון באופן כללי על קיום מצוות 'פרו ורבו' במקום חולי.⁵⁰

להלכה נראה שאין חיוב לקיים מצוות עשה אם ייגרם חולי בעקבותיו, גם אם אין סכנה בחולי זה.⁵¹ האם כך הוא גם בנוגע לקיום מצוות 'פרו ורבו'?⁵²

47. ראה חזון עובדיה, ח"א סי' ד, שסיכם בהרחבה את השיטות.

48. נלמד מן הלימוד 'תשבו כעין תדורו'; עי' סוכה כו ע"א.

49. נלמד מן האיסור להסיח דעת מן התפילין; עי' מנחות לו ע"ב.

50. הערת העורך (א"כ): למעשה יש להעיר שהסיכונים הישירים של הטיפולים נדירים מאוד. המידע בנוגע לסיכונים העקיפים לטווח ארוך עדיין אינו מבורר כל צורכו, אך ודאי שגם אם יש אפשרות של סיכון לטווח ארוך, היא נמוכה מסיכונים שנהוג לומר עליהם: 'שומר פתאים ה', והיה מקום לדון גם בעניין זה.

51. בשו"ת בנין שלמה, או"ח סי' מז, כתב שכשם שאין חיוב לתת את כל הממון כדי לקיים מצוות עשה, הוא הדין שאין חיוב להסתכן בצער או בחולי כדי לקיים מצוות עשה, מפני שצער הגוף וחולי חמורים יותר בעיני הבריות מהפסד ממון; אך הוא עצמו ציין שאפשר לדחות ראייה זו. למסקנה כתב בעל 'בנין שלמה' שאם יש חשש לחלות מקיום מצוות עשה - אין חיוב לקיימה, והוא הוסיף שאפשר לסמוך על הרגשת האדם, כשם שסומכים על הרגשותיו של חולה שיש בו סכנה ביום הכיפורים. וגם בעל 'חלקת יואב', קונטרס דיני אונס ענף ז, כתב שאין חיוב לקיים מצוות עשה אם קיומה יגרום לחולי שאין בו סכנה או לצער רב. לעומתם, המהר"ם שיק, או"ח סי' רס, כתב שאין חיוב לקיים מצוות עשה רק אם קיומה עלול לסכן את חיי מקיים המצווה. וע"ע: אבני נזר, יו"ד סי' שכא; בצל החכמה, ח"ה סי' צב; חזון עובדיה, ח"א סי' ד; מועדים וזמנים, ח"ח סי' ג; תשובות והנהגות, ח"ב סי' רמא.

הערת העורך (א"כ): כמדומני שהיריון ולידה יוצאים מן הכלל בעניין זה, מפני שיש בהם חשש גדול לחלות ולהסתכן - ולכל הפחות, החשש לחלות ולהסתכן בהיריון ובלידה גבוה יותר מן החשש לחלות ולהסתכן בטיפול הפוריות - ואף על פי כן כתב החתם סופר, שו"ת חתם סופר, אה"ע סי' כ, שמכיוון שבימינו נוהג חרם דרבנו גרשום, ולפיו אין הבעל יכול לקיים את מצוות 'פרו ורבו' עם אישה אחרת, אישה נישאת על דעת שתסייע לבעלה לקיים את המצווה, והיא אינה יכולה להיפטר מחיוב זה, על אף שהיא עצמה איננה מחויבת במצוות 'פרו ורבו'.

תשובת המחבר (ש"ג): אמנם אין ספק שיש בהיריון עצמו סיכון, אך זו דרכו של עולם וכך ציוותה התורה, ואילו השאלה שאנו דנים בה כאן היא אם יש להסתכן גם בסיכון שאינו חלק מדרכו של עולם.

תשובת העורך (א"כ): מכיוון שבימינו טיפולי הפוריות נעשו רגילים ומקובלים - כמעט חמישה אחוזים מן הילדים נולדים בעזרת טיפולי פוריות - יש לדון אם הם אינם נחשבים 'דרכו של עולם'.



הגמרא (שבת קי ע"ב) דנה אם מותר לחולה ירקון (צהבת) לשתות סם רפואה מעקר או שאסור לשתותו בגלל שיש איסור לסרס בני אדם, והיא מסיקה שאסור לשתות את הסם בגלל האיסור. וכתבו תוספות⁵³ שגם אם הסירוס לא היה נאסר, יש לאסור לשתות את סם הרפואה, מפני שהוא מבטל את מצוות 'פרו ורבו'.⁵⁴ ומדבריהם משמע שאין די בחשש לחלות במחלת הירקון, כדי לבטל את מצוות 'פרו ורבו'.⁵⁵ ואפשר שיש לדחות בדוחק ולומר שהאיסור להתרפא באופן זה הוא מפני שיש דרכי רפואה נוספות למחלת הצהבת שאינן גורמות לסירוס ולדחיית המצווה.

4. קשיים נפשיים ומריבות

זוגות רבים שעברו טיפולי פוריות מדווחים על התערערות היחסים הזוגיים ביניהם. לעיתים גם סכסוכים בין בני המשפחה עלולים לפרוץ - ובעיקר בנישואין שניים - בעקבות השינוי שחל במשפחה לאחר הולדת ילד חדש. ויש לשאול: האם קשיים אלו משפיעים על חיוב מצוות 'פרו ורבו'?

בעל שו"ת 'תרומת הדשן'⁵⁶ נשאל כיצד צריך לנהוג אלמן שכבר קיים מצוות 'פרו ורבו', אם הוא רוצה לשאת אישה, אך הוא ירא שתפרוץ קטטה בין האישה ובין ילדיו מנישואיו הקודמים. בעל 'תרומת הדשן' השיב שמצוות 'לערב אל תנח ידך' נדחית מפני קטטה, ואותו אדם יכול לישא אישה שאינה בת מריבה על אף שהיא מוחזקת 'עקרה'. מתשובתו משמע לכאורה שגם אם מצוות 'לערב אל תנח ידך' הייתה מן התורה, היא הייתה נדחית מפני חשש קטטה, כפי שמצוות ייבום נדחית מפני חשש קטטה, וכמבואר במסכת יבמות (מד ע"א): 'אם היה הוא ילד והיא זקנה, הוא זקן והיא ילדה, אומרים לו: מה לך אצל ילדה, מה לך אצל זקנה, כלך אצל שכמותך ואל תשים קטטה בביתך'. אם כן, עולה מכאן שמצוות 'לערב אל תנח ידך' - ואולי גם מצוות 'פרו ורבו', שחומרתה דומה לחומרת מצוות הייבום - נדחית מחשש קטטה. הרמ"א⁵⁷ פוסק כדברי 'תרומת הדשן', אך יש פוסקים שחולקים על דבריו.⁵⁸

52. ראה לעיל את דברי הפוסקים שהבאנו בנוגע לחומרת מצוות 'פרו ורבו' לעניין חיוב הוצאת ממון.

53. תוספות, שבת קי ע"ב ד"ה והתניא.

54. וכן מבואר מן ההיתר שהתירה הגמרא (שם) לאישה לשתות את הסם, שכן להלכה היא אינה מצווה במצוות 'פרו ורבו' (והגמרא אומרת שלשיטת רבי יוחנן בן ברוקא, ולפיה אישה מצווה במצוות 'פרו ורבו', יש לומר שמדובר באישה עקרה או זקנה).

55. ויש לעיין מה חומרתה של מחלת הירקון ביחס למחלות אחרות.

56. תרומת הדשן, סי' רסג.

57. רמ"א, אבה"ע סי' א סעי' ח.

58. חלקת מחוקק, שם ס"ק יב. וע"ע ט"ז, שם ס"ק יב; אוצר הפוסקים, שם.

הערת העורך (א"כ): עם זאת, העובדה שאין לבני הזוג ילדים - ובייחוד אם הסיבה לכך קשורה לצד אחד בלבד - מהווה כשלעצמה גורם מערער ביחסי הזוגיות; גם בנישואין שניים, ובהם לכל אחד מבני הזוג יש ילדים משל עצמו, חשוב שלבני הזוג יהיה ילד משותף; וראה רש"י על הפסוק 'והיו לבשר אחד' (בראשית ב, כד).



ג. מצוות 'לשבת יצרה'

במשנה במסכת גיטין (פ"ד מ"ה) נאמר:

מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל. אמרו לו בית שמאי: תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם, לישא שפחה - אי אפשר שכבר חציו בן חורין, בת חורין - אי אפשר שכבר חציו עבד, יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר (ישעיהו מה, יח): 'לא תהו בראה לשבת יצרה', אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו, וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי.

למרות שכרוך בכפיית האדון לשחרר את עבדו גם הפסד ממון מועט, שהרי אין ודאות שיפרע העבד את חצי דמיו, אפשר ללמוד ממשנה זו שצריך לתת ממון כדי לקיים את מצוות 'לשבת יצרה' של חברו. תוספות (שם ד"ה לא תהו) כותבים שהגמרא ציינה דווקא את מצוות 'לשבת יצרה' ולא את מצוות 'פרו ורבו', מפני שמי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין פטור ממצוות 'פרו ורבו', שכן הוא אנוס ואין הוא יכול לקיימה: אין כופים את רבו לשחררו כדי שיתחייב במצוות 'פרו ורבו', כפי שאין כופים אותו לשחרר את עבדו לקיים מצוות אחרות. לעומת זאת, כופים את האדון לשחרר את עבדו כדי לקיים את מצוות 'לשבת יצרה', מפני שהיא 'מצוה רבה'.

תוספות הוסיפו חילוק: חיוב 'פרו ורבו' הוא רק מצד החירות של העבד, ואילו החיוב 'לשבת יצרה' שייך גם לצד העבדות שלו, ומכיוון שאין כופים אדם לעזור לחברו לקיים מצוות, כופים את האדון לשחרר את עבדו רק מצד עבדותו, כלומר מצד שייכותו אל אדונו, אך לא מצד חירותו.⁵⁹ לפי הטעם הראשון נראה שלמרות שאין אדם מחויב לשלם מכספו כדי שחברו יקיים מצוות, מצוות 'לשבת יצרה' היא מצווה שמוטלת על כל אחד ואחד לדאוג ליישובו של עולם, ולכן האדון חייב לשחררו. אם כן, מדברי תוספות למדנו חידוש גדול: מצוות 'לשבת יצרה' מחייבת כל אדם להוציא מכספו כדי שחברו יוכל להוליד ילדים.⁶⁰

במקום אחר כתבו תוספות⁶¹ שבזמן שהיובל נוהג, אין כופים את האדון לשחרר עבד שחציו בן חורין, מכיוון שהוא יכול לגנוב, ומכיוון שאין לו יכולת לשלם, בית דין ימכרו את צד החירות שבו בתור עבד עברי, והוא יוכל לשאת שפחה. ראשונים אחרים פירשו באופן אחר מדוע העבד אינו יכול למכור את עצמו.

עם זאת, אין להסיק מדבריהם שהעבד מחויב למכור את עצמו כדי לקיים את מצוות 'לשבת יצרה', שכן כוונתם היא, שלמרות שהוא אינו מחויב לעשות זאת, מכיוון שיש לו דרך לקיים את המצווה באופן זה, אין כופים את רבו לשחררו.

59. כך מבאר החתם סופר בחידושי (שם) את דברי תוספות.

60. ולפי הטעם השני נראה שדין זה נוגע רק לאדון, מכיוון שרק הוא מעבד את העבד מקיום המצווה.

61. תוספות, פסחים פח ע"א ד"ה לישא.



ד. מצוות 'לערב אל תנח ירך'

חז"ל (יבמות סב, א) למדו מן הפסוק 'בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך' (קהלת יא, ו) שאם נשא אישה בילדותו, יישא אישה בזקנותו; ואם היו לו בנים בילדותו, יהיו לו בנים בזקנותו, 'כי אינך יודע איזה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים' (קהלת שם). ולפיכך, אף על פי שקיים אדם מצות 'פרו ורבו', הוא מצווה מדברי סופרים שלא להתבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כוח.

מצוות 'לערב אל תנח ירך' קלה יותר ממצוות 'פרו ורבו', מכיוון שחיובה מדרבנן בלבד,⁶² ויש פוסקים שסוברים שהיא רק מפני 'ישוב דרך ארץ ואין מחמירים עליו כ"כ'.⁶³ לעיל כתבנו את שיטת 'תרומת הדשן', ולפיה מצוות 'לערב אל תנח ירך' נדחית מפני קטטה.

גדרי מצווה זו נלמדים גם מפירוש האחרונים לדברי הרמב"ם (הל' אישות פט"ו ה"א):⁶⁴ האשה שהרשת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה הרי זה מותר, במה דברים אמורים בשהיו לו בנים שכבר קיים מצות פריה ורביה אבל אם לא קיים חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים מפני שהיא מצות עשה של תורה שנ' (בראשית א, כח) פרו ורבו.

וה'בית שמואל'⁶⁵ הקשה על דבריו: מדוע רשותה מועילה? והרי גם אם קיים מצוות 'פרו ורבו', הוא עדיין חייב במצוות 'לערב אל תנח ירך'! ב'נתיבות לשבת'⁶⁶ כתב שהרמב"ם התיר את מניעת העונה רק לדבר מצווה, ולעניין זה צורכי פרנסה נחשבים דבר מצווה. ומכאן נלמד שבני זוג שיש להם בעיות כלכליות, והם כבר קיימו את מצוות 'פרו ורבו', אינם מחויבים להוציא הוצאות כספיות כדי לעבור טיפולי פוריות.⁶⁷

סיכום ומסקנות

א. בעל מום שמחמת מומו אינו יכול לקיים מצווה, נחשב 'בר חיוב' שאנוס ואינו יכול לקיים את חיובו. עם זאת, ייתכן שאפשר ללמוד מדעת הסוברים שטומטום אינו מחויב לקרוע כדי למול, שהחיוב להתרפא ממום לצורך קיום מצווה הוא רק אם הטיפול יצליח באופן ודאי או שאין בו אפילו חשש רחוק של סכנה.

62. ראה רמב"ם, הל' אישות פט"ו ה"ז; שו"ע, אבה"ע סי' א סעי' ח. הערת העורך (א"כ): אם נדייק, גדר המצווה הוא מדברי קבלה, והראשונים נחלקו אם זהו חיוב גמור או חיוב מוסרי בלבד.

תשובת המחבר (ש"ג): ה'בית שמואל' (שם סי' א, ס"ק יד) כתב שהחיוב הוא מדרבנן. 63. בית שמואל (שם) בשם הרמב"ן. עם זאת, ראה חידושי רע"א (או"ח סי' שלט), שמבאר שלפי שיטת רבנו תם משמע שזהו חיוב גמור.

64. השו"ע, אבה"ע סי' עו סעי' ו, שפסק כלשון הרמב"ם.

65. בית שמואל, אבה"ע סי' א ס"ק א.

66. נתיבות לשבת, סי' א ס"ק ב.

67. ה'פתחי תשובה' (סי' א ס"ק א) הביא את תירוצו של ה'ברכי יוסף' שדי בביאה לעתים רחוקות כדי לקיים את מצוות 'לערב אל תנח ירך', ואין צורך לבעול בכל עונה כמו במצוות 'פרו ורבו'. לתירוץ נוספים ראו אוצר הפוסקים, סי' א סעי' ג.



ב. יש פוסקים שכתבו שגם אם מקיימים את מצוות 'פרו ורבו' בטיפולי פוריות - אין חיוב לעשות זאת. ונראה לעניות דעתי שדין זה אינו תלוי במידת שכיחותם של הטיפולים.

ג. יש חילוק בנוגע לחובת השתדלות אם יש ספק שהמצווה תתקיים, ויש לדון בו בנוגע למצוות 'פרו ורבו'.

ד. כדי לקיים מצוות עשה, למשל מצוות 'פרו ורבו', אדם מחויב להוציא לפחות עשירית מממונו, ולא יותר מחומש, מלבד כמה מקרים שבהם הוא חייב להוציא את כל ממנו. יש פוסקים שסוברים שמצוות 'פרו ורבו' חמורה משאר מצוות עשה, וכדי לקיימה יש להוציא את כל ממנו.

ה. נראה שגם אם טיפולי הפוריות יצערו את בני הזוג, אין זו סיבה מספקת לפטור אותם מן החיוב לעבור את הטיפולים.

ו. אין חיוב לקיים מצוות עשה אם יש חשש שהמקיים יחלה מכך, אך ייתכן שמצוות 'פרו ורבו' חמורה יותר משאר המצוות בעניין זה.

ז. יש פוסקים שכתבו שגם אם חיוב מצוות 'לערב אל תנח ידך' היה מן התורה, היה מותר לבטלה אם יש חשש שתיווצר קטטה, וייתכן שהוא הדין לעניין מצוות 'פרו ורבו'. ויש חולקים.

ח. יש ראשונים שכתבו שמצוות 'לשבת יצרה' חמורה ממצוות 'פרו ורבו', ומדבריהם נראה גם שיש חיוב לתת מממונו כדי שחברו יוכל לקיים מצווה זו.

ט. מי שכבר קיים את מצוות 'פרו ורבו' אינו מחויב להשתדל השתדלות שתפגע בפרנסתו, כדי לקיים את מצוות 'לערב אל תנח ידך'.



הרב אריה כץ / הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

'פרו ורבו' בהזרעה מלאכותית

בס"ד ו' מרחשון התשס"ט

לכבוד הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א
שלום רב,

לאחרונה יצא לי לקרוא את תשובתו של כת"ר על פרייה ורבייה בהזרעה מלאכותית, שהתפרסמה בספר השו"ת שלו 'באוהלה של תורה' ח"א סימן סט. נהייתי מאוד לקרוא את הדברים שכתב כת"ר בעומק עיונו ופלפולו, ואף על פי כן, תורה היא וללמוד אני צריך, ועל כן אשמח אם יוכל כת"ר לענות על שאלותיי בהקשר לדברים שנכתבו שם. תמצית הדברים שנכתבו בתשובה היא, שעל פי דברי ה'הר צבי' (שו"ת אבה"ע סי' א) שקיום מצוות פרייה ורבייה הוא במעשה הביאה עצמו, והולדת ילדים מהווה רק פטור מהמצווה אך אין בה קיום מצוות פרייה ורבייה, ממילא בהזרעה מלאכותית נפטרים מהחובה לעסוק בפרייה ורבייה, אך את עצם המצווה עצמה לא קיים.

כת"ר בוודאי יודע שה'הר צבי' עצמו פסק (שו"ת אבן העזר סי' ד) שבהזרעה מלאכותית כן מקיימים פרייה ורבייה, כיוון שהעיקר אינו מעשה הביאה אלא עשיית מעשה של השתדלות בקיום המצווה. וכך כתבו גם פוסקים נוספים (שו"ת 'מנחת יצחק', ח"ג סי' קח; שו"ת 'ביע אומר', ח"ב אהע"ז סי' א ועוד), שאף לשיטת הט"ז (אהע"ז סי' א ס"ק ה) שבנתעברה באמבטי לא מקיים מצוות פרייה ורבייה, הסיבה היא שלא עשה שום השתדלות, אך בהזרעה מלאכותית, ובה הבעל עושה השתדלות להבאת ילדים, יש קיום פרייה ורבייה. אמנם כת"ר מסיק שדווקא במעשה ביאה טבעי מקיימים את המצווה ולא באמצעים מלאכותיים, ונותן לדבריו ארבעה נימוקים:

א. גם בהזרעה מלאכותית עדיין אין ודאות שמדובר בבנו, כיוון שזקוקים אנו לנאמנות הרופאים בעניין זה והדבר תלוי בדעת אחרים, בניגוד לאבהות רגילה הנובעת מחזקה.

ב. יש צורך בהתקשרות נפשית בין אב לבנו, ובהזרעה מלאכותית יש חשש שלא ייווצר קשר זה.

ג. התורה התחשבה בצורת קיום המצוות בדרך טבעית ולא מלאכותית, ולכן אין צורך להשתמש במיקרוסקופ על מנת לרבע את התפילין וכו'.

ד. גדר מצוות פרייה ורבייה הוא על פי דרך החיים הטבעית, והראיה היא שהחיוב לפרות ולרבות אינו מעבר לחיוב העונה הרגיל.

קטונתי מלהתווכח עם כת"ר, אבל לענ"ד אין טעמים אלו מספיקים כדי לחלוק על שיטת מרבית הפוסקים, ואשתדל לפרט את הדברים:

א. מה שכתב שאין ודאות מוחלטת מצד החזקה, הרי גם בילד רגיל אנו זקוקים לנאמנות

של מיילדת כדי לקבוע את הייחוס (קידושין עד ע"א), ואף כאן: ברגע שהיה פיקוח חיצוני על מעשה ההזרעה, שוב יש לנו ודאות שזהו בנו ואין לנו ספק בכך (יש להעיר שמדברי הדר"ג היה ניתן להבין שחזקה עדיפה אפילו על עדות, ובוודאי שלא זו הייתה כוונתו, שהרי למרות ש'חזקה רוב בעילות אחר הבעל', אם יבואו עדים ויעידו שהבעל לא היה בתקופה הראויה לעיבור עם אשתו וכד', הרי שלא נחזיק את הוולד כבנו, ופשוט שעדות של שני עדים כשרים עדיפה על חזקה, ולכן גם אם הימצאות של משגיחה לא תספיק לדעת כת"ר, בוודאי יודה שלעניין זה יספיקו שני עדים כשרים).

ב. מה שכתב הדר"ג על ההתקשרות הנפשית, נראה שכתב זאת רק לשם הפלפול בעלמא, שכן היכן מצינו סברא כזו, ואף החולקים בדין נתעברה באמבטי לא כתבו משהו מעין זה. מעבר לכך, מניין להדר"ג שבהזרעה מלאכותית אין התקשרות נפשית בין האב לבנו? בטוחני שאם נשאל הורים לילדים שנולדו באופן כזה אם הם קשורים כלפיהם נפשית, רובא דרובא מהם ישיבו בחיוב (ואולי אף מעבר להורה רגיל, שכן ילדים אלו נולדו לאחר קשיים מרובים).

ג. הנימוק של הצורך בקיום טבעי של המצווה נכון באשר לעובדה שלא נחייב אדם לקיים מצווה באופן לא טבעי, אך אם הידר במצווה ועשאה מעבר לגדר הטבעי, האם נאמר שלא קיים בכך מצווה? וכי יעלה על הדעת שמי שכן ריבע את התפילין שלו עם מיקרוסקופ אינו מקיים מצוות תפילין? כאשר שאלתי בעבר פוסק מסוים מדוע הוא בודק אתרוג עם זכוכית מגדלת, הוא השיב לי שהואיל והסוחרים מבקשים מחירים לפי ההנחה שהאתרוג נבדק בזכוכית מגדלת, הוא עושה זאת. מדבריו הבנתי שאף שאין שום צורך בזכוכית מגדלת לקביעת כשרותו של האתרוג, הרי שאתרוג שנמצא נקי גם לאחר שנבדק בזכוכית מגדלת, הוא אתרוג ברמת הידור גבוהה יותר מאתרוג רגיל. ואף בנידון דידן הדין כן - מסתבר שלא ניתן להכריח בעל לקיים מצוות פרו ורבו באמצעות הזרעה מלאכותית, אך אם הוא מסכים לכך, מדוע אין בכך קיום מצווה? (ואולי אף נגדיר זאת בתור הידור מצווה, שכן הוא עושה מעבר למה שהתורה חייבתו).

ד. באופן דומה ניתן להשיב על הראיה מגדרי עונה: גדרי עונה קובעים את המינימום הנדרש לחיובו של הבעל. וכי יעלה על הדעת שבעל שהחליט להדר בקיום מצוות פרייה ורבייה, ולכן שימש מיטתו מעבר לחיובי העונה שלו ואשתו נתעברה, לא קיים מצוות פרייה ורבייה? הדברים אינם נכתבים לשם פלפול בעלמא, שכן המציאות היא (על פי נתוני משרד הבריאות), שרק בשנת 2006 (למניינם) לבדה, נולדו בישראל למעלה מ-5,000 ילדים מטיפולי הפריה חוץ-גופית (והדברים בתשובתו של כת"ר שייכים גם כלפיהם), שהם למעלה מ-3.5% מכלל הילדים שנולדו בשנה זו בישראל, והמספרים (הן המוחלטים והן באחוזים) נמצאים במגמת עלייה כל הזמן.¹ מצפה לתשובתו של כת"ר.

אריה כץ

1. מאז שנכתבה השאלה, פורסמו נתונים חדשים, המאששים את המגמה האמורה בשאלה: בשנת 2011 נולדו במדינת ישראל קרוב ל-7,000 ילדים מטיפולי הפריה חוץ-גופית, שהם 4.1% מכלל היילודים.



בס"ד י"ח מרחשוון תשס"ט

לכבוד הרב אריה כץ, מכון פוע"ה
שלום וברכה וכל טוב

תודה לך על הערותיך. הן חייבוני לבדוק את דבריי מחדש, והרי תשובתי:
יש בהבאת ילדים לעולם שני דינים: חובת גברא המוגדרת על ידי מצוות פרו ורבו, וחובת
חפצא של קיום העולם המוגדרת על ידי מצוות 'לשבת יצרה' (עין אתון דאורייתא, כלל
יג ובה' צבי, אה"ע סי' ב).

חובת הגברא דינה ככל מצוות התורה, ואדם צריך לקיימה בגופו באופן טבעי. ואם הוא
אינו מסוגל, הוא פטור ממנה, והתורה לא חייבתו לקיימה באופן מלאכותי. מה שאין כן
מצוות שבת - העיקר בה הוא התוצאה, ולא הדרך כיצד קוימה, ולכן אדם חייב לקיימה
גם באופן מלאכותי (דמיון להבחנה זו הוא גרמא, עין שבת קכ ע"ב. באיסור חפצא גם
גרמא אסור, ובאיסור גברא גרמא מותר, ולכן גם גרמא בנזיקין אסור ובשבת מותר; עין
חז"א שבת סי' לו ס"ק א). לכן, איני מבין את סוף דבריך. ב"ה הרפואה מאפשרת היום
לזוגות רבים יותר להביא צאצאים לעולם. אכן, יש בכך מצוות שְׁבֵת, ולא הטלתי ספק
במצווה זו. אני התמקדתי בחובת הגברא שהיא מצוות פרו ורבו.

קושיותיך מהידור מצווה אינן קושיות על דבריי. וכי בגלל שאדם מהדר ומקיים את אותה
מצווה באמצעים מלאכותיים שאינם חייב בהם - לא יוצא ידי חובת המצווה עצמה? הרי
בכלל מאתיים מנה. זה שאתרוג מהודר יותר, גם מעבר לנדרש, אינו פוסל את אותו
אתרוג, וכן תפילין. אך לו יצויר שאדם משותק בידי ואינו יכול לקיים מצוות אתרוג,
ובאמצעים טכנולוגיים יצליחו להניע את ידיו עם האתרוג, האם יקיים מצווה בכך?
בתפילין לעומת זאת, יש להסתפק אם חובת הקשירה היא חובת גברא, או העיקר
שהתפילין יהיו מונחות עליו. אך במצוות אתרוג מסתבר יותר שאם המצווה תקינה על
ידי מכשיר מלאכותי, לא יוכל לברך עליה, מכיוון שאינו מקיים מצווה בכך, ולכן גם אינו
מחויב לטרוח ולחפש טכנאי כזה.

והוא הדין למצוות פרו ורבו: המקיימה בדרך מלאכותית אמנם יש לו בנים ויצא ידי חובת
שְׁבֵת, אך מצוות פרו ורבו ייתכן שלא קיים (דו"ק בדבריי שכתבתי זאת בלשון "ייתכן").
אמנם הגרצ"פ כותב שחייב להוליד בדרך מלאכותית משום מצוות פרו ורבו, והוא מסיק
מהט"ז שאם עשה מעשה, גם אם באופן מלאכותי, יצא ידי חובה, אך לא פשוט לי
שכוונתו למצוות פרו ורבו, ואולי כוונתו למצוות שְׁבֵת, שהיא חלק ממצוות פרו ורבו.
הנפקא מינא תהיה לעניין בזבזו חומש מנכסיו על מנת לקיים מצוות פרו ורבו בדרך
מלאכותית. לענ"ד אין חיוב בכך, כי מצוות שְׁבֵת לא כתובה במפורש בתורה אלא בדברי
קבלה. איני בטוח שהגרצ"פ יחייב הוצאת חומש לשם כך.
ותנא דמסייע לי מצאתי בדברי מלכיאל (ח"ד סי' קז).²

2. וזו לשונו שם: '...ואין כדאי להתחכם ביותר וישליכו יתבם על ד' אשר יזכה אותם עוד בזרע של
קיימא... ונצטוינו לקיים פו"ר בדרך בני אדם ולא ע"י התחכמות...!'

נימוקי העיקרי הוא, שהתורה לא ציוותה אותנו לקיים מצוות בהמצאות מלאכותיות. יתר הנימוקים הם רק סניפים לטענה המרכזית. למרות שאינם מבוססים על מקורות הלכתיים, אין לפסול אותם על הסף. לדוגמא, אתה טוען שגם בהפריה מלאכותית נוצר קשר הדוק של ההורים עם ילדים. אמת ויציב, גם עם ילד מאומץ נוצר קשר הדוק, וכשקורה אסון חלילה, ההורים המאמצים קורעים ויושבים שבעה כמו על ילד ביולוגי. אך איננו בקיאים בעומקה של הנפש: האם תחושות אלו זהות לילד שנולד בדרך טבעית? איננו מוסמכים להבין את כבשונו של עולם, אולם מותר לנו לשאול: מדוע ברא ה' בעולמו את החוק שקיום המין יבוא בדרך של זיווג זכר ונקבה על כל מרכיביו? האם לא כדי ליצור קשר חזק יותר בין ההורים ובינם לבין ילדם?

ובאשר לאותו תלמיד חכם הבודק אתרוגים בזכוכית מגדלת: וכי בגלל שסוחרים מעלים מחירים של אתרוגים בתואנות שווא, צריכים גם תלמידי חכמים להיגרר אחריהם ולהפיץ חומרות שאין להם שחר, הנוגדות את תפיסה ההלכה כולה? הרב מנשה הקטן (שו"ת שונה הלכות) שולל מכול וכול שימוש באמצעים מלאכותיים, גם לא לחומרא, כי לדעתו הדבר מערער את כל סמכות ההלכה. לא כל דבריו מוסכמים, אך תפיסתו העקרונית נכונה. ועי' מה שכתבנו ב'הלכה בימינו', עמ' 125-137.

ושוב, תודה על עיוןך בדבריי ועל הערותיך החשובות.

בברכת התורה
הרב יעקב אריאל



הרב אריה כץ

חומרת בנות ישראל בזמן הזה¹

פתיחה

מדן תורה יש שני דינים של איסור אישה לבעלה:

1. דין אישה נידה: אישה שרואה דם בזמן שבו הוא אמור להגיע, אסורה שבעה ימים, ובסוף היום השביעי היא בודקת שפסק הדם וטובלת לערב.
2. דין אישה זבה: אישה שראתה דם בזמן שבו הוא אינו אמור להגיע - אם ראתה יום או יומיים, עליה לחכות יום נקי אחד ולטבול; ואם ראתה שלושה ימים ומעלה, עליה לספור שבעה ימים נקיים ולטבול רק לאחריהם.

עם זאת, כ-1,700 שנים לפחות נהגו נשות עם ישראל בכל מקום להחשיב עצמן 'זבות גדולות' שצריכות לספור שבעה נקיים (נדה סו ע"א). תקנה זו בוצעה בשני שלבים: תחילה **התקין רבי יהודה הנשיא תקנה בשדות**, ולפיה כל אישה שרואה דם **שלושה ימים** רצופים צריכה לשבת שבעה נקיים כדין 'זבה גדולה'. לאחר מכן **רבי זירא** אמר שבנות ישראל נהגו לשבת שבעה נקיים **בכל ראיית דם**. כך גם נפסק להלכה ב'שלחן ערוך' בתחילת הלכות נידה.²

בשנים הרבות שעברו מימיו של רבי זירא, דין זה היה דין פשוט וברור וללא כל ערעור ופקפוק. דא עקא, שבשנים האחרונות כמה גורמים מנסים לעורר רעש ציבורי כדי לבטל הלכה זו מפוסקי ההלכה ומן הציבור הרחב. הנימוק העיקרי לדבריהם הוא, ששמירה על דין שבעת הנקיים גורמת לנשים מסוימות לטבול אחרי זמן הביוץ, ולכן הן אינן יכולות להיכנס להיריון, מצב שמכונה 'עקרות הלכתית'. כשדבריהם של הגורמים האלה נאמרו בפולמוסים עיתונאיים חסרי ערך תורני, לא היה מקום להגיב להם בתשובה הלכתית מפורטת ומנומקת.³ אולם מאחר שגורמים אלו כתבו מאמרים בעניין זה, ובהם טענות הלכתיות ורפואיות שנראות לכאורה רציניות ונכוחות, חוסר תגובה לטענותיהם עלול

1. מאמר זה הוא תקציר של מאמר ארוך יותר בעניין זה שמפורסם באתר האינטרנט של מכון פוע"ה. מי שמעוניין בחומרים הלכתיים ורפואיים נוספים בעניין זה, מוזמן לפנות בדוא"ל למחבר המאמר בכתובת הזאת: katz@puah.org.il.

אני מודה לרב יואל קטן, ראש מכון שלמה אומן; לרב עזריה אריאל, ראש הכולל במכון המקדש; ולרב שמואל אריאל, ר"מ בישיבת עתניאל, על שקראו את המאמר והעירו את הערותיהם. אני מודה גם לד"ר חווה שרייבר על שקראה את החלק הרפואי שבמאמר והעירה את הערותיה.

2. שו"ע, יו"ד סי' קפג סעי' א.

3. עיין בשו"ת אגרות משה, אבן העזר חלק א סי' סד.

לגרום למחשבה המוטעית שיש ממש בטענותיהם. לכן, חובה להתייחס לטענות אלו אחת לאחת ולהתמודד אתן מצד ההלכה והרפואה, וזו מטרת מאמר זה.

א. הגדרת נידה וזבה

ראשית יש לציין שיש מחלוקת ראשונים בהגדרת נידה וזבה מן התורה. לשיטת רש"י,⁴ הרמב"ן⁵ והטור,⁶ אישה יכולה להיעשות זבה, רק אם ראתה דם מן היום השמיני עד היום השמונה עשר שסמוכים לראיית דם נידות, ולשיטתם, חישוב ימי הנידה והזיבה איננו מסובך ביותר. לעומתם, הרמב"ם⁷ סובר שדיני הנידה והזבה חלים במחזור זמנים קבוע - שבעה ימי נידה, לאחריהם אחד עשר ימי זיבה, וחוזר חלילה - כל ימי חיי האישה. לשיטתו, חשבון ספירת ימי הנידה והזבה מסובך מאוד, ומי שירצה להקל ראשו בגזירת חכמים ולנהוג על פי דין התורה, **כמעט ודאי שיעבור על איסורי כרת**. אמנם ה'מגיד משנה' (על הרמב"ם שם) וספר החינוך⁸ כתבו ששיטת הרמב"ן עיקר, אולם מכיוון ששניהם היו מתלמידי בית מדרשו של הרמב"ן, אין בדבריהם הוכחה. ה'בית יוסף'⁹ הביא את שתי השיטות ולא הכריע ביניהן. 'שפתי כהן'¹⁰ הכריע כשיטת רוב הראשונים, אולם ה'לבוש' (סי' קפג) הלך בדרכו של הרמב"ם.

יש סימנים שמעידים ששיטתו של הרמב"ם הייתה שיטה מרכזית כבר בתקופת הגאונים. על אף שהרשב"א בחידושו למסכת נידה¹¹ אינו מסכים עם שיטה זו, הוא מציין שזו שיטתו של רבנו חננאל. בפירוש הרב קאפח ל'משנה תורה' של הרמב"ם¹² נכתב שכך קיבלו הגאונים, והוא מוכיח את דבריו מדברי רב שרירא גאון.¹³ לכן, גם אם כף הפסיקה נוטה לשיטת הרמב"ן וחבריו, אי אפשר להתייחס אל שיטת הרמב"ם כאל שיטה דחויה, וממילא יש קושי לדון בשינוי ההלכתי שמוצע. מכל מקום, וכפי שנראה לקמן, אין שום סיבה להקל בדיון זה, גם לשיטת רוב הראשונים.

ב. תקנה ומנהג

אלו שמבקשים לבטל את דין שבעה נקיים מניחים שדיני נידה שמקובלים היום - ועל פיהם כל אישה שרואה דם נחשבת זבה גדולה ולא נידה - מבוססים על חומרא דרבי

4. רש"י, ערכין ח ע"א ד"ה פתח, ובמקומות אחרים.
5. רמב"ן, הל' נידה פרק א, ובמקומות אחרים.
6. טור, יו"ד סי' קפג.
7. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ו ה"א-ה"ו.
8. ספר החינוך, מצוה קפב.
9. ב"י, יו"ד סי' קפג.
10. ש"ך, יו"ד סי' קפג ס"ק ד.
11. רשב"א, נדה נד ע"א ד"ה ור"ח.
12. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ו ה"ה.
13. הרב קאפח גם כותב שהעיקר כשיטת הרמב"ם.



זירא, ולדבריהם חומרתו איננה תקנה אלא 'מנהג בנות ישראל', ולכן אפשר לבטלה ביתר קלות. עם זאת, גם הם מודים שהתקנה שהתקין רבי בשדות - ולפיה אישה שרואה דם שלושה ימים רצופים צריכה לשבת שבעה נקיים - היא תקנה ולא מנהג. ממילא, ברוב רובם של המקרים, ובוודאי שכך הוא כמעט בכל המקרים שמכונים 'עקרות הלכתית', ביטול חומרא דרבי זירא לא יועיל אם לא תבוטל גם תקנתו של רבי.

אמנם נכון שתקנתו של רבי הייתה רק ב'שדות', במקומות שהיו מרוחקים ממרכזי ההוראה,¹⁴ והיה מקום לומר שבימינו אין מקום לחשוש חשש זה מכיוון שרבנים יושבים ומורים הלכות בכל מקום ומקום. אך מלבד העובדה שתקנתו של רבי התקבלה למעשה בכל עם ישראל בלא ספק ובלא מחלוקת, עיון בדברי הראשונים בהלכות נידה - כגון הרי"ף¹⁵ ועוד ראשונים - מעלה שהבקיאות במראות הדמים התמעטה כבר בימי האמוראים, ובימי הראשונים כבר לא ידעו להבדיל בין מראות טהורים למראות טמאים. מובן שחוסר בקיאות זה מעלה חששות רבים אם לא נחמיר כתקנתו של רבי,¹⁶ ומן הבחינה הזאת ברור שתקנתו של רבי חלה על כל קהילות ישראל, ושכיום כל המקומות נחשבים 'שדות'.

ובלא הכי כתבו הראשונים שגם דברי רבי זירא הם דין גמור ולא מנהג: הרא"ש¹⁷ כתב 'דהך דרבי זירא הלכתא פסיקתא היא', וגם הרמב"ם הביא את דברי רבי זירא בסדר התפלות שסידר (סוף ספר 'אהבה') אחרי ברכות התורה בתור דוגמה להלכה פסוקה. גם ה'שלחן ערוך' בתחילת הלכות נידה¹⁸ פסק בצורה ברורה שכל הרואה דם שמטמא אותה צריכה לשבת שבעה נקיים ולא חילק שום חילוק.

יתרה מזו, עיון בדברי הראשונים מורה שהם שללו כל אפשרות של הקלה בתקנה זו: הרמב"ם¹⁹ כתב בהלכות נידה:

חומרא זו שנהגו בנות ישראל הוכשרה בעיני החכמים ועשו אותה כהלכה פסוקה

בכל מקום, לפיכך אסור לאדם להקל בה ראשו לעולם.

אמנם הרמב"ם²⁰ כתב: 'כל הדברים האלו חומרא יתירה שנהגו בה בנות ישראל מימי חכמי הגמרא, אך הוא הוסיף מיד: 'ואין לסור ממנה לעולם'. וה'בית יוסף' (סימן קצו) מתייחס לימי שבעת הנקיים כאל איסור כרת לכל דבר, והוא לא חילק בין הזמנים. גם הפוסקים האחרונים שדנו בדין זה והעלו סברות להקל בו, לא הקלו בו למעשה, אלא רק צירפו אותו בתור סניף לסיבת ההקלה העיקרית, וכפי שנראה להלן.

14. לפי שיטה אחרת, תקנתו הייתה במקום מסוים שנקרא 'שדות'.

15. רי"ף, שבועות ג ע"ב.

16. החשש נובע ממה שאנו מחמירים בצבעים מסופקים בגלל חוסר ידיעה, אך ייתכן שהצבעים שהחמירו בהם הם טהורים, ולכן היינו צריכים לחשב את הימים מזמן אחר ולא מזמן הופעת המראה שהחמירו בו. וראה גם הערה 6.

17. רא"ש, נדה פ"י סי' ו.

18. שו"ע, יו"ד סי' קפג.

19. רמב"ן, הל' נדה פ"א אות יט.

20. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"א ה"י.

בשו"ת 'גליא מסכת'²¹ צירף המחבר דין זה למקרה שבו נראה כתם (שאסור מדרבנן) בשבעת הנקיים, והרב מסופק אם הצבע אוסר.

בשו"ת 'דעת כהן'²² דן המחבר באפשרות זו, אך לא הסכים להקל בסופו של דבר. וגם המעיין היטב ב'קונטרסי שיעורים' של הרב גוסטמן,²³ וממנו יש שרצו להביא ראיה להקל, יראה שכל הדיון בחומרת בנות ישראל בא רק כדי לצרף עוד סניף להקל: להתיר לאישה לעשות הפסק טהרה לאחר ארבעה ימים ולא לאחר חמישה, שכן זו חומרה מתקופת הראשונים שלא התקבלה בכל מקום, והיא מהווה את עיקר הסיבה להתיר במקרה שלו. אמנם מהמשך דבריו נראה לכאורה שיש מקום להקל בחומרא דרבי זירא אם מצוות 'פרו ורבו' מתבטלת, אך בסוף דבריו כתב במפורש שזהו רק הסניף להקל ולא עיקר הקולא.

אחרונים רבים אחרים דנו בשאלה מה ניתן לעשות כשביוצא של האישה חל בימי שבעת הנקיים. ברוב התשובות כלל לא נידונה האפשרות להקל בדין זה, אלא האם אפשר ליישם פתרונות הלכתיים אחרים.²⁴ בתשובות אחרות דנו פוסקי ההלכה בשאלה אם אפשר להקדים את הטבילה לפי דין שבעה נקיים מדאורייתא, אך גם בתשובות אלו כתבו הפוסקים שמתירים להקל באופנים אחרים, שאי אפשר להקל בחומרא דרבי זירא. אמנם בשו"ת 'אגרות משה'²⁵ מבואר שחשב על אפשרות להקל בחומרה זו, אך אף על פי כן הוא סיים שלמעשה אין אפשרות כזו. גם בתשובה ארוכה בשו"ת 'מנחת שלמה'²⁶ שדנה בניסיון למצוא תקנה לנשים האלה, סיכם המחבר: 'אי אפשר כלל להקל לעבור על הלכה פסוקה זו...!'

ואם כן, אין למעשה פוסק שהקל בחומרא דרבי זירא מעולם, אלא שיש פוסקים שצירפו את הסברא להקל לצדדים נוספים להקל.

ג. התרת איסור דרבנן לצורך הבאת ילדים

לאחר שראינו שלמעשה יש להחמיר בחומרא דרבי זירא ואין אף פוסק שהקל בה, עלינו לשאול: מדוע לא ניתן לעבור על החובה מדרבנן לשבת שבעה נקיים כדי לזכות ללדת ילדים? והרי מצאנו היתרים לאיסורי דרבנן מסוימים - כגון אמירה לנכרי - לצורך חולה

21. שו"ת גליא מסכת, יו"ד סי' ד.

22. דעת כהן, סי' פד.

23. קונטרסי שיעורים, קידושין עמ' 309-311.

24. שו"ת מהרש"ם, ח"ג סי' רסח; שו"ת הר צבי, יו"ד סי' קנז; שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' נ; שו"ת מנחת

שלמה, תנינא סי' קכד; שו"ת אגרות משה, אבה"ע ח"ב סי' יח; שו"ת יביע אומר, ח"ב אבה"ע סי' א,

ובמקומות אחרים.

25. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' צג.

26. מנחת שלמה, תנינא סי' עב.



שאין בו סכנה, ויש פוסקים שהגדירו גם עקרות כמצב של חולי שאין בו סכנה, ולכן במקום צורך גדול התירו לעבור על איסורי דרבנן מסוימים כדי לעבור טיפולי פוריות!²⁷ על שאלה זו אפשר לענות שלוש תשובות, וכמדומני שכל אחת מהן עומדת בפני עצמה:

1. כפי שראינו לעיל, פעמים רבות אין מדובר רק באיסור דרבנן אלא בחשש גמור של איסור זבה מדאורייתא. כך הוא ודאי לדעת הרמב"ם, ולפיה כל אישה שרואה דם בימינו היא למעשה ספק זבה, מכיוון שאין אישה שמונה סבבים של י"ח יום מראייתה הראשונה. אך גם לשיטות שחולקות על דעת הרמב"ם יש חששות רבים שמקשים על ידיעת המצב המדויק, לדוגמה: חוסר הבקיאיות במראות הדמים מקשה על תחילת מניית שבעת ימי הנידה, שכן ייתכן שהדם שנראה היה טהור מדאורייתא; הבלבול הרב בימינו בנוגע להרגשות;²⁸ מקרה של דימום ממושך, דימום שפעמים רבות הוא הגורם לאיחור הטבילה לאחר הביוץ, ולא רק ביוץ שמקדים, ועוד. לכן, כל היתר בנוגע לשבעת הנקיים עלול 'לגעת' באיסורי כרת ממש. נראה שמסיבה זו ה'בית יוסף' עצמו (כפי שהבאנו לעיל) התייחס לשבעת הימים הנקיים ולבדיקות בהם כאל 'איסור כרת' ולא חילק בין מקרה למקרה.

2. גם אם נאמר שלעיתים אין איסור דאורייתא בוודאות, בסופו של דבר מדובר בתקנה שמטרתה לצאת מידי כל חשש של איסור דאורייתא, ומקורה נובע מספק. הש"ך²⁹ כתב שאיסורי דרבנן שהונהגו מחמת הספק שמא יתבטל דין דאורייתא חמורים יותר מאיסורי דרבנן רגילים. ומסיבה זו כתב בעל שו"ת 'מנחת שלמה'³⁰ שלא ניתן להקל בחומרת רבי זירא.

3. יתרה מזו, בשאלה זו היה מקום לדון בעבר, בימים שבהם היו נשים שלא זכו לפרי בטן בעקבות איסור זה. כיום יש פתרון לכל אישה, **ולא מצאנו אישה שאיננה יכולה להרות בעקבות בעיית ביוץ לפני טבילה**, ולכן דומני שאין מקום לדון בסוגיה זו. אמנם מבקשי ביטול שבעת הנקיים טוענים שדרכי הפתרון הן בעייתיות, אך בהמשך המאמר נדחה טענה זו.

27. על השיטות השונות בהגדרת זוגות שסובלים מבעיות פוריות לעניין זה, ראה בהרחבה במאמרו של הרב גדעון וייצמן, "המעמד ההלכתי של זוגות הסובלים מבעיות פוריות", תחומין כג, עמ' 223-230. וראה גם שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז, על הדינים שמותר להקל בהם לצורך חולה שאין בו סכנה.

28. מדאורייתא האישה איננה נאסרת מכל דימום שהיא רואה, אלא רק מדימום שהרגישה שיצא מגופה, ואילו חכמים גזרו לאסור את האישה גם במקרים מסוימים שבהם ראתה דם ולא הרגישה ביציאתו. בימינו נשים רבות מדווחות שאינן מרגישות כל הרגשה בזמן יציאת הדם - גם לא בשעת וסתן - אך הפוסקים הסכימו שווסת ממש אוסרת מן התורה בכל מקרה, והם ענו תשובות שונות בנוגע לעניין ההרגשה. בעקבות המבוכה והבלבול שיש בנושא ההרגשות בימינו, קשה מאוד לדעת מתי נאסרת האישה מן התורה, וממילא אין זה מעשי כלל ליישם את שבעת ימי הנידה בימינו, שכן לא ידוע מתי יש להתחיל למנות אותם.

29. ש"ך, יו"ד סי' קי כללי ספק ספיקא ס"ק יז.

30. מנחת שלמה, תנינא סי' עב.

ד. שכיחות התופעה של ביוץ לפני הטבילה

כדי להצדיק את ה'צורך', לדעתם, לבטל את שבעת הנקיים, טוענים הגורמים שמבקשים לבטל אותם, שכ-5% מן הנשים לא תצלחנה להרות אם תשמורנה על שבעה נקיים. טענה זו מתבססת על שני נתונים: כ-15-20 אחוזים מן האוכלוסייה סובלים מקשיי פוריות, וכ-20-25 אחוזים מבעיות הפוריות שקיימות באוכלוסייה הדתית נובעות מביוץ לפני הטבילה. הנתונים האלה מתבססים על מחקר שנערך בעיר חרדית מסוימת, מחקר שהעלה שכרבע מן הנשים שבאו לבירור פוריות סבלו מביוץ לפני הטבילה. עם זאת, ניתוח מעמיק של מחקר זה מעלה סימני שאלה רבים על מידת אמינותו. הטענה נגד אמינות המחקר מקבלת משנה תוקף ממאמרה של ד"ר חוה שרייבר: 'עקרות הלכתית: היבטים מקצועיים'.³¹ ד"ר חוה שרייבר, רופאת פוריות ותיקה, שעובדת בעיקר עם ציבור דתי וחרדי, מציינת שבמחקר שנעשה על 600 זוגות שסבלו מקשיי פוריות והגיעו למרפאתה, נמצא ש-20% מן הנשים שהגיעו למרפאה טענו שהן חוששות שטבילתן חלה לאחר הביוץ, אולם לאחר בירור נמצא שרק כ-5% מן הנשים אכן סבלו מכך. את הסיבות לאבחנה הראשונה המוטעית תולה ד"ר שרייבר, בין היתר, במקרים שבהם חל הביוץ אחרי הטבילה, אך בעיה הורמונלית לאחר הביוץ גורמת להגעת הווסת מוקדם מן הצפוי, או במקרים שבהם הביוץ המוקדם או הדימום הממושך מהווים סימפטום לבעיה אחרת, קשה יותר, כגון הימצאות שרירן או פוליפ ברחם, או בעיה הורמונלית מסוימת. ואם כן, בעיית הפריון קיימת ללא תלות בשאלת הטבילה. גם מאמרם של ד"ר טובה גנזל וד"ר דינה צימרמן - 'עקרות הלכתית - אבחון וטיפול רפואי הלכתי'³² - מצביע ש'עקרות הלכתית' שכיחה הרבה פחות מן הטענה דלעיל, ושפנייה לרב לקבלת הדרכה הלכתית נכונה מצמצמת את התופעה במידה ניכרת. במכון פוע"ה נוכחנו שהדרכה רפואית נכונה מצמצמת במידה ניכרת את המקרים של ביוץ לפני טבילה, ומחקר שנערך בנושא בזמן האחרון מאשש תוצאות אלו. גם במקרים שבהם מתברר שאכן יש איחור של הביוץ, פעמים רבות אכילת תוסף תזונה טבעי שאיננו מכיל הורמונים מצליח להביא לטבילה לפני הביוץ, ולכן המקרים שמצריכים הפניה לרופא הם מועטים באופן יחסי. כמוכן שיש לברר אילו פתרונות אפשר להציע לנשים אלו, אולם הצגת הבעיה כתופעה רחבה, שמטרתה היא הניסיון לשכנע לנהוג נגד תקנות חז"ל באופן כללי, היא מגמתית ומטעה. אצל רוב רובם של הזוגות בעם ישראל המתנת שבעת הנקיים דווקא תרמה לשיפור הסיכוי לכניסה להריון ולהגדלת הפוריות, ולא חלילה - להפך.

31. המאמר פורסם בספר 'להיות אישה יהודיה' כרך חמישי שער שני.

32. אסיא פה-פו, עמ' 63-82.



ה. הפתרון הרפואי - סיכון בריאותי?

חלק ניכר מטענות מבקשי ביטול שבעת הנקיים מוקדשות לסיכון הרפואי שיש בנתינת הורמונים לנשים לצורך דחיית הביוץ. בהיקפו המצומצם של מאמר זה אי אפשר לענות באופן פרטי לטענות אלו,³³ אולם באופן כללי יש להשיב על טענה זו, שמלבד קבוצות סיכון מסוימות - ולהן יש מענה שמתאים להן - שימוש בהורמונים האלה לתקופה קצרה, וכשהוא מלווה במעקב רפואי, גורם לתוספת סיכון מזערית, אם בכלל, והוא ודאי מסוכן פחות מהליכה ברחוב.

ו. פתרונות נוספים - הזרעה מלאכותית וראייה בשפופרת

הפוסקים הציעו שתי אפשרויות נוספות להתמודד עם הבעיה מבחינה הלכתית: החדרת צינורית שדרכה יצא דם הנידה, כדי שהאישה תיחשב 'רואה בשפופרת' שאיננה נטמאת; והזרעה מלאכותית של זרע הבעל לאשתו ללא צורך בחיי אישות. שיטת הצינורית איננה מעשית, גם מכיוון שפוסקים רבים לא הסכימו אתה להלכה, וגם בעקבות הקושי הטכני ליישמה. עם זאת, ההזרעה המלאכותית מיושמת בפועל במקום הצורך. אמנם היא נפוצה פחות, אך הסיבות לכך הן ששיטת הטיפול בתרופות קלה יותר לביצוע, ומשום שהיתר לבצע הזרעה לפני טבילה איננו מוסכם על כל הפוסקים. במקרים שבהם הטיפול בתרופות אינו מועיל, או אם לאישה יש בעיה רפואית מסוימת שמונעת ממנה להשתמש בתרופות, שיטת ההזרעה אכן מיושמת בהצלחה.

סיכום

1. דין שבעת הנקיים הוא דין גמור מדרבנן, והוא מבוסס על תקנת רבי ועל הרחבה נוספת שהחמיר רבי זירא. זהו דין גמור, וכיתר הדינים שמופיעים בגמרא ונפסקו להלכה ללא מחלוקת ראשונים, לא ניתן לעקור דין זה. לדעת חלק מן הפוסקים יש להתייחס לדין זה כשם שמתייחסים לדין גמור מדאורייתא, ולדעת פוסקים אחרים דינו כיתר איסורי דרבנן.
2. גם כאשר יש ביוץ לפני הטבילה, לא ניתן לעקור דין זה, והפוסקים נחלקו אם העובדה שמדובר בדין דרבנן יכולה להצטרף לצדדים אחרים להקל, צדדים שלא היינו מקלים רק בהם בחשש דאורייתא.
3. במרוצת הדורות הגבירה תקנה זו את מספר ההריונות בעם ישראל, שכן היא גרמה לליל הטבילה לחול סמוך לביוץ של רוב הנשים, ולכן סיכויי ההתעברות עלו והחשש שתדירות חיי אישות נמוכה עלולה לגרום להחמצת הביוץ, פחת.

33. דיון מפורט בעניין זה וכן סקירת מחקרים, מובאים במאמר שמופיע באתר מכון פוע"ה, והמעוניין בנתונים יפנה לשם.

4. שכיחות התופעה של ביוץ קבוע לפני הטבילה נמוכה במידה ניכרת מן השכיחות שמציינים אלו שרוצים לעקור את דין שבעת הנקיים. ובעזרת הדרכה הלכתית נכונה אפשר לצמצם במידה ניכרת אף יותר את המקרים הבעייתיים.
5. כיום יש פתרונות פשוטים יחסית לדחיית הביוץ. פתרונות אלו אינם מהווים סיכון לבריאות האישה, מלבד מקרים מסוימים.
6. במקרים שבהם פתרונות אלו אינם יעילים, או שהאישה נמצאת בקבוצת סיכון מסוימת ואסור לה להשתמש בתרופות המקובלות, אפשר לפתור את הבעיה באמצעות הזרעה לפני הטבילה.
7. תמוה מדוע דווקא בתקופתנו, ובה תמיד יש לבעיית הביוץ המוקדם פתרון בפועל, מנסים גורמים מסוימים לעקור דין שנוהג בעם ישראל למעלה מ-1,700 שנה.





בין צדקה לסוציאליזם

סוציאליזם הוא שם-אב לקבוצת אידאולוגיות ומערכת כלכלית ושלטונית מדינית ליישומן, שבהן הקניין וחלוקת המשאבים נתונים לפיקוח ממשלתי במטרה לצמצם את הפערים החברתיים, וכך להתקרב, ואף להגיע, לשוויון.¹

חלק מהותי מן הגישה הסוציאליסטית הוא השאיפה לשוויון כלכלי. הביקורות שמושמעות בימינו, הן מן העולם החילוני הן מן העולם הדתי, על מה שמכונה 'פערים כלכליים' - ובכללם 'קו העוני' המקובל, קו עוני יחסי - מקושרות בקשר בל ינתק לאידאולוגיה סוציאליסטית. במאמר זה אנסה להוכיח שמטרת הצדקה לעזור לעניים, ובמקרים מסוימים גם לחנך, אך אין מטרתה ליצור שוויון כלכלי או לצמצם פערים כלכליים.²

א. בין מצווה לחובת ממון

צדקה ומתנות עניים מוגדרים בתור מצווה דתית ולא בתור חובה משפטית. הלכות צדקה כתובות ב'שלחן ערוך' בחלק 'יורה דעה' בין הלכות תלמוד תורה להלכות מילה, ולא בחלק 'חושן משפט', בחלק שבו מפורטות חובות משפטיות. ב'משנה תורה' לרמב"ם הלכות מתנות עניים מובאות בין הלכות כלאיים להלכות תרומות, והן רחוקות מאוד מדיני המשפט וסדרי הממשל ובית הדין. משמעות הסדר הזה מבחינת הפרט היא, שאדם מצווה לדאוג לעניים כפי שהוא מצווה להניח תפילין ולשמור שבת ולא כחובה המשפטית שמוטלת עליו לשלם לעובדיו או לשלם לבעל מכולת על המוצרים שקנה. ומשמעות הסדר הזה מבחינת הציבור היא, שגביית מיסים שקבועה בחוק וכפיית אנשים לקיים את מצוות צדקה שואבות מן המקורות התורניים שמורים שיש לכפות גם על קיום מצוות אחרות, כגון איסור כלאיים או דינים שקשורים לענייני משפחה למיניהם.³

1. ערך סוציאליזם ויקיפדה ע"פ *Socialism and the Market: The Socialist Calculation Debate Revisited*. Routledge Library of 20th Century Economics, February 8, 2000. p. 12.
2. יש טוענים שהתורה הנחתה לדאוג לעניים באופן כללי, אך עד ימיו של מרקס אף אחד לא חשב על הרעיון המעולה שמכונה 'תורת הסוציאליזם'. מכיוון שהתורה הסוציאליסטית דואגת בצורה מיטבית לעניים, טוב יותר מהזכרתיים של רבותינו בגמרות ובספרי הראשונים, יש להניח שתורת ישראל תומכת בסוציאליזם ולשער שאם חז"ל היו קוראים את מרקס, הם היו משנים את דבריהם ונהפכים לסוציאליסטים. לעניות דעתי יש בגישה זו חיסרון באמונת חכמים וזלזול בתורתנו הקדושה.
3. בנוגע לגדר 'כופין על המצוות' במצוות צדקה, ראה תוס' בכתובות מט ע"ב ד"ה אכפיה, ובחידושי הר"ן למסכת כתובות יח ע"א (מדפי הרי"ף) ד"ה בעל, ובקצות החושן, סי' קצ סק"ג, שם מוכיח שדעת השו"ע והרמב"ם היא שנתנת צדקה אינה כפריעת חוב, לאפוקי מדעת הרדב"ז בהל' מתנות עניים פ"ז ה"י, הסובר שרבנן תקנו שהצדקה הציבורית תהיה כחוב אולם אף לדעתו אין מדובר בחוב גמור בין העני לעשיר אלא בתקנה המדמה רק בהלכות מסוימות צדקה ציבורית וחוב. וראה עוד בשו"ת בית



יש אבסורד מסוים באמירותיהם של ארגונים מסוימים, שמזכירים שוב ושוב את הדין 'כופין על הצדקה' בדורשם מדיניות סוציאליסטית 'בשם התורה', שכן כאשר הארגונים האלה דנים בצביון השבת בחברה הישראלית או בכשרות הממלכתית, הם מחליפים את סגנון דיבורם ומסבירים בדרכי נועם ש'לכל אדם יש בחירה חופשית ומי אנחנו שנסלול אותה', או ש'בעידן של חופש לא ניתן לכפות על מצוות', או ש'רק בחינוך ודוגמה אישית נצליח', וכדומה. מקורות התורה שמדברים על כפיית מתן צדקה מדברים גם על כפיית עשיית מצוות דתיות אחרות, ולכן ראוי לאנשי התורה לשאוף לשניהם במידה שווה ולא לומר 'שמועה זו נאה וזו אינה נאה' (עירובין סד ע"א), כדי שלא נאבד הונה של תורה.

ב. שוויון כלכלי או חברה מוסרית

מהו אידאל החברה שהתורה מציבה? האם פערים כלכליים הם דבר טוב או רע? מצאנו דוגמאות רבות בדברי חז"ל והראשונים שמדגימות את השאיפה שהחברה תהיה מוסרית ותומכת, ושהעשירים יתרמו מהונם למסכנים. עם זאת, לא מצאנו בתורה שבכתב, בדברי חז"ל או בדברי הראשונים שאיפה לשוויון כלכלי מתמיד. ביקורתם של הנביאים על העשירים לא הייתה על עושרם אלא על התנהגותם הלא מוסרית. כשהעשירים מוסריים, והם עוזרים למסכנים, חז"ל משבחים אותם ולא מבקרים את רמת החיים הגבוהה שלהם ביחס לרמת חייהם של שאר האוכלוסייה בכלל ושל העניים בפרט.⁴ ידוע לנו שהיו תנאים ואמוראים עשירים ועניים, ולא מצאנו דרישה של חז"ל שהעשיר ייתן מחצית מהונו לעני כדי שכולם יהיו במעמד כלכלי שווה. נוסף על כך, חז"ל מעריכים את העושר – אם הוא הושג בדרך ישרה כמובן: השכינה אינה שורה על עניים ובינוניים אלא על עשירים.⁵ ואכן, אתגרו של העשיר שונה מאתגרו של העני, וכפי שהרמח"ל כותב (מסילת ישרים פ"א):

כי כל עניני העולם בין לטוב בין למוטב הנה הם נסיונות לאדם, העוני מצד אחד והעושר מצד אחד כענין שאמר שלמה (משלי ל, ט) 'פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' ופן אורש וגנבתי...!'

לכל אחד יש אתגר: האתגר של העשירים הוא לא לשכוח את ה' שגמלם כל טוב, ולבטוח בה' ולא בעושרם, והאתגר של העניים הוא לא לפשוט את ידם בגזל למרות הקשיים והרעב.

הלוי, דרוש לצדקה (מודפס בסוף חלק ב'), שהוכיח שמצוות צדקה היא מצווה מעשית כתפילין וציצית ואף מצריך שתהיה לשמה.

4. ראה לדוגמה את יחסם של חז"ל לעשירי ירושלים בתקופה שקדמה לחורבן השני: נקדימון בן גוריון, בן כלבא שבוע ובן ציצית הכסת. חז"ל שיבחו את מעשיהם הטובים ולא ביקרו את רמת החיים הגבוהה שבה חיו ביחס לרמת חייהם של שאר הציבור.

5. ע"י שבת צב ע"א.



גם בבחינת המצוות יש לשים לב להבדל שבין הרצון לעזור לעניים ובין השאיפה לשוויון. אפשר לעמוד על הבדל זה בבחינה קצרה של שתי מצוות - שמיטת כספים ויובל.⁶ שמיטת כספים נוהגת פעם בשבע שנים - ולא מעט זמן חולף בין שמיטה לשמיטה - והיא שומטת חובות כספיים. עם זאת, הלל הזקן התקין פרוזבול שמאפשר לגבות את החוב גם אחרי השמיטה, וחז"ל מצפים גם ממי שלא כתב פרוזבול להחזיר את החוב.⁷ אפילו אם לא נתחשב בסייגים אלו, קל להבין שמצווה זו אינה יוצרת שוויון בין עניים לעשירים, מכיוון שהעשיר ממשיך להחזיק בכל נכסיו - דניידי ודלא נייד - ורק החובות נשמטים. אמנם שמיטת כספים מקלה על העני, אבל מצבו הכלכלי של העני ודאי אינו משתווה למצבו הכלכלי של העשיר. גם מצוות היובל, שמתרחשת רק אחת לחמישים שנה ופעם או פעמיים בחייו של אדם, איננה מחזירה את כל הרכוש: בנדל"ן - שדות חוזרים לבעליהם, אך לא בתים, ובנכסים ניידים - הכול נשאר: עדרי צאן, רכוש וכדומה. אם כן, אפילו היובל אינו גורם לתוצאה שמתקרבת לשוויון.

ג. בין דרישה, לקיחה ונתינה

בהלכות צדקה יש שלושה צדדים: המקבל, הנותן וההנהגה, וההלכות והמימרות בחז"ל מופנים בדרך כלל לצד אחד בלבד. אם נפריד ביניהם, נוכל להבין מה ההלכה מצפה מכל אחד מהם.

1. מה מצופה מן המקבל

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנה) פונה אל העני ומבאר איך להתייחס באופן כללי לצדקה. והנה, לא זו בלבד שהוא אינו כותב שלעני מגיע לקבל צדקה, או שהצדק החברתי קובע שמי שיש לו פחות כסף יקבל ממי שיש לו יותר, אלא שמצופה מן העניים שלא לבקש צדקה אם הם מסוגלים להסתדר איכשהו בכוחות עצמם,⁸ גם אם ייאלצו לוותר על קיום מצוות מסוימות, כגון עונג שבת, וכפי שחז"ל אמרו: 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות' (פסחים ק"ב ע"א). לא מצאנו בספרות השו"ת מקרים שבהם העניים תובעים מן העשירים שיפרנסו אותם כדי לצמצם את הפערים הכלכליים.⁹ אין לי ספק שחז"ל לא היו רואים בעין יפה את הפגנות המסכנים (המובטלים, הנכים וכדומה) שדורשים

6. בחרתי דווקא במצוות אלו, כיוון שבהן ניתן לטעות כאילו יש בתורה שאיפה לשוויון. בשאר מצוות שבין אדם לחברו כמו לקט שכחה ופאה, הלוואה לעניים וכדו' - ברור לכל שאין שם שאיפה לשוויון אלא עזרה לעניים נטו.

7. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ט הכ"ח: 'כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו'.

8. שו"ע, יו"ד סי' רנה סעי' א: 'לעולם ירחיק אדם עצמו מהצדקה ויגלגל עצמו בצער, שלא יצטרך לבריות'. וכן כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הי"ח): 'לעולם ירחיק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור'.

9. כמובן שיש מקרים שבהם יש לאדם מחויבות כלפי אדם אחר, כגון ביחסי משפחה, ובית הדין צריך לברר את מידת אחריותו של העשיר כלפי בן משפחתו. אבל תביעה של העני כלפי העשיר רק מצד הפערים הכלכליים שביניהם - לא מצאנו.



בכוחניות לקבל תמיכה כלכלית גדולה יותר. יתרה מזו, ההלכה רואה בעין רעה את מידת הקנאה, והמצוות שזכו לחתום את עשרת הדיברות הן 'לא תחמוד'. על כן, נקודת המבט של עוני יחסי מצד העני היא שלילית במהותה.

2. מה מצופה מן ההנהגה

על אף שכאמור אין לנצרכים זכות לדרוש שיתמכו בהם, התורה בתור 'צד שלישי' מצפה מן ההנהגה לתמוך בעניים, ואף דורשת זאת. תמיכה זו נעשית בשתי דרכים: ארגון וניהול קרן צדקה התנדבותית (התמחוי), וארגון וניהול קרן צדקה מחייבת שנגבית מכל הקהילה (הקופה). המעיין בגדרי הקופה¹⁰ יראה שהגדרות העוני שלה הן הגדרות של עוני מוחלט ושהתמיכה נעשית בשלושה תחומים בלבד: אוכל, ביגוד וקבורה.¹¹ למרות שהנורמות החברתיות השתנו מתקופת האמוראים עד תקופת השלחן ערוך, הגדרות התמיכה נשארו¹² כשהיו: אוכל, ביגוד וקבורה. מדוע קבעו חז"ל הגדרות מינימליות כל כך? מדוע לא ציינו גם תמיכה בדיור ורפואה? מדוע הגדרות הקופה אינן מותאמות למדד העוני היחסי?

כשם שחז"ל הגדירו את הגבולות המקסימליים של מצוות הצדקה, כך הגדירו גם את גבולותיה המינימליים. במסכת בבא בתרא (ט ע"א) נאמר: 'אמר רב אסי: לעולם אל ימנע אדם עצמו [מלתת] שלישית השקל בשנה', וכך נפסק ברמב"ם¹³ וב'שלחן ערוך'.¹⁴ אמנם למנהיגי הציבור שנבחרו על דעת הציבור יש רשות לעשות כמעט כל דבר בתחום הכלכלה, והם רשאים לגבות כמעט כל סכום בעבור כמעט כל מטרה, אבל מבחינת ההלכה והמוסר אין זה פשוט כלל לכפות מישהו לקיים מצוות בהידור: איזה צידוק מוסרי מעניק לנו רשות לקחת מיהודי יותר משלישית השקל בשנה? אם הוא רוצה לתת את הצדקה המינימלית, איך נכריח אותו להזרז הידורים? עם זאת, 'צרכי עמך מרובים', ואיננו רוצים 'לעמוד על דם רענו' 'ברואינו את צרת נפשם בהתחננם אלינו ולא נשמע'. לכן יצרו חז"ל את הקופה, כדי לאפשר להנהגה לגבות מכלל הציבור כסף לפרנסת העניים: צרכים בסיסיים בתחום המזון, כדי להבטיח שהעניים לא ימותו ברעב, וצרכים בסיסיים בתחום הביגוד והקבורה מפני כבוד הציבור. עם זאת, ברור לכול שהציפייה היא שכל אחד יתרום באופן אישי הרבה יותר. ונוסף על כך, אם הציבור מעוניין לקיים את מצוות הצדקה בצורה מרוכזת ומאורגנת, מצופה מן ההנהגה בתור שליחת הציבור להיות המערכת שתיצור אפשרות לממש רצון זה (ראה מסגרת התמחוי).¹⁵

10. בבא בתרא ח ע"ב; שו"ע, יו"ד סי' רנו סעי' א, ה; רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ט הל' א, יב.

11. שו"ע, יו"ד סי' רנו סעי' ה. בתקופות מסוימות האחרונים ציינו גם חובה לדאוג לחינוך בסיסי.

12. ראה שו"ע, יו"ד סי' רנג סעי' ב, שמביא דעה שיש להתאים את מבחני התמיכה לפי השוק. וראה ב'בית יוסף' (שם), שהכוונה היא שהגדרות העוני לפי כמות הכסף שברשות העני הן ההגדרות שמשנות לפי עלות האוכל, כמות בני הבית והרגליו של העני, אבל תחומי הצדקה - אוכל, ביגוד וקבורה - נשארים כשהיו.

13. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ז הל' ה.

14. שו"ע, יו"ד סי' רמט סעי' ב.

15. רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ט הל' ב; שו"ע סי' רנו סעי' א, ד.

**3. מה מצופה מן הנותנים**

כפי שראינו, הקופה אינה מקיימת את מצוות הצדקה בשלמות. השיעור המינימאלי שדרוש לקיום המצווה בדיעבד הוא כאמור שלישית השקל בשנה, אבל חז"ל מצפים שניתן צדקה רבה יותר, וכפי שפוסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רמט סעי' א):

שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה, מדה בינונית; פחות מכאן, עין רעה. וחומש זה שאמרו, שנה ראשונה מהקדן, מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה. הגה: ואל יבזבז אדם יותר מחומש, שלא יצטרך לבריות.

ונוסף על שיעור הנתינה, יש גם מצווה לתת את הצדקה בסבר פנים יפות,¹⁶ לאהוב את המסכנים ולעזור להם גם באמצעים שאינם ממוניים.¹⁷

ד. הינוך לנתינה ולא לקיחה בכפייה

בדומה לשאר מצוות התורה, 'למזהיר ולנזהר שלומים ייתן כמי נהר', כך פוסק ה'שלחן ערוך' (סי' רמט סעי' ה) גם בנוגע למצוות צדקה: 'אם יכול לעשות לאחרים שיתנו, שכרו גדול משכר הנותן'. אם שאיפתנו ליצור חברה מוסרית, אנו רוצים שכמה שיותר חברים בקהילה יעזרו לעניים. ועם זאת, יש לדייק בלשון ה'שלחן ערוך': 'אם יכול לעשות לאחרים שיתנו' ולא 'שיילקח מאחרים'. יש להיזהר ולא להיות 'רובין הוד' דתי'. מצוות הצדקה היא מצווה גדולה, אבל היא אינה מצדיקה עשיית עבירות אחרות, וכפי שנאמר במדרש קהלת רבה (פר' ד ד"ה טוב): טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח] - טוב מי שהוא עושה צדקה מעוטה משלו ממי שהוא גוזל וחומס ועושק ועושה צדקות גדולות משל אחרים. המדרש ממשיך את מעט הצדקה האישית ל'כף נחת', ואת הצדקה שהושגה בדרכים לא כשרות ל'עמל ורעות רוח'. כלומר, הצדקה שהושגה בדרכים לא כשרות אינה זהב שיש בו סיגים או אליה וקוץ בה, אלא היא 'עמל ורעות רוח': 100% מאמץ מיותר ורוע. צריך להיזהר מאוד מלקיחת כסף בכפייה מן העשירים ללא צידוק מתאים, והעובדה שהכסף יגיע בסופו של דבר לעניים אינה מספקת כדי להצדיק גזל. על כן, כשם שרבנים מדריכים כל אחד לקנות לעצמו תפילין ולא לסמוך על התפילין שיש בבית הכנסת - וכשם שכולם מדליקים חנוכיות 'מהדרין' מן המהדרין, כך ראוי שרבנים ומחנכים ידריכו את העם לקיים בעצמם את מצוות הצדקה 'מהדרין' מן המהדרין ולא להסתמך על ההנהגה, רשות המיסים והביטוח לאומי שיעשו זאת בשבילם בצורה מינימלית בלבד. וכמובן שאין ראוי לנסות לקדם באמצעים פוליטיים השתלטות כוחנית ומוחלטת של המדינה על הדאגה לעניים ולעקור את מצוות הצדקה מן העולם.



16. שו"ע שם, סעי' ג.

17. שו"ע שם, סעי' ה-ו.



הרב שלמה אישון

גביית ריבית בשטר 'היתר עיסקא' שלא נמסר ללווה

הקדמה

כל הבנקים בישראל חתומים על 'היתר עיסקא', ולפיו כל מי שלווה, מלווה, או עושה פעולה כספית אחרת מול הבנק - עושה זאת לפי 'היתר העיסקא', שמהווה חלק מתקנות הבנק.

עם זאת, במקרים רבים מתבצעות הלוואות וכדומה שלא באמצעות הבנק אלא באמצעות גופים שפעילותם אינה כפופה ל'היתר עיסקא' או באמצעות אנשים פרטיים. במצבים אלו, אם על פי תנאי ההלוואה הלווה מחויב להחזיר יותר מן הקרן שקיבל, יש צורך לחתום על 'היתר עיסקא', כדי שלא ייכשלו באיסור ריבית החמור. להלן נדון בשאלה הזאת: אם נכתב שטר הלוואה בלא לציין שנעשה ב'היתר עיסקא', וגם נכתב שטר 'היתר עיסקא', האם די ששטר 'היתר העיסקא' יישאר בידו של המלווה, או שמא יש למסור עותק שלו גם ללווה, כדי שיהיה בר תוקף.

א. סוגיית 'שטרי מחוזנאי' ופירושי הראשונים לה

הבסיס לדיון הוא סוגיה במסכת בבא מציעא (סח ע"א):

אמר רבא: לית הלכתא לא כטרשי פפונאי, ולא כשטרי מחוזנאי... שטרי מחוזנאי - דזקפי ליה לרווחא אקרנא, וכתבי ליה בשטרא. מי יימר דהוה רווחא? אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: אבא עביד הכי, וכי אתו לקמיה - מהימן להו. אמר ליה: תינח היכא דאיתיה לדידיה, אי שכיב ונפל שטרא קמי יתמי מאי?

להסבר מהותם של 'שטרי מחוזנאי' כתב רש"י (שם):

דזקפי רווחא אקרנא - שקונים פרגמטיא בעלי בתים, ונותנין לתגרים למחצית שכר, ושמיין כך וכך שכר יהיה בהן, וזוקפין מחצית השכר עם הקרן, וכותבין בשטר: פלוני חייב לפלוני כך וכך, לזמן פלוני.

אם כן, אין מדובר בהלוואה אלא בעסקה שבה אדם נותן סחורה לסוחרים כדי שימכרו אותה ויקבלו מחצית מן הרווחים. בשטר שנעשה ביניהם נכתב הסכום הצפוי שהסוחר יצטרך לשלם לבעל הסחורה. סכום זה מחושב על פי עלות הסחורה ומחצית מן הרווחים הצפויים. לשון השטר מחייבת את הסוחר לשלם בזמן שנקבע את הסכום המחושב. הבעייתיות בשטר זה נובעת מן החשש שמא בסופו של דבר סך הרווחים בפועל יהיה



שונה מן הסכום שנקוב בשטר, וגם שמא לא יהיו רווחים כלל אלא רק הפסדים. רב אשי סובר שהשימוש בשטר זה אסור, גם אם ברור שהנותן יאמין למקבל אם יאמר שלא היו רווחים. ורש"י (שם) מבאר שהטעם לאיסור הוא החשש שהנותן ימות, ויורשיו יגבו את מלוא הסכום שנקוב בשטר ולא יאמינו לטענת המקבל שלא היו רווחים, ושלכן הוא אינו חייב בסכום זה.

המפרשים נחלקו בנוגע לנוסח 'שטרי מחוזא':

בספר הערוך (ערוך חכר) כתב:

כגון אדם שנותן לחברו קרן ק' זוז ואמר לו עסקא זה יעלה בה ריווח כ' זוז וכתב עליה שקבלתי מפלוני ק"כ זוזי להתעסק בסחורה.

לשיטתו, בשטר נכתב במפורש שהמעות ניתנו בעסקה ולא בהלוואה, וכן כתבו רבנו חננאל והמאירי (שם). לעומת זאת, מלשון רש"י (שם) וה'נמוקי יוסף'¹ שכתבו שנוסח השטר הוא: 'פלוני חייב לפלוני כך וכך', משמע שהשטר מנוסח בלשון הלוואה, על אף שבפועל זו עסקה.²

רש"י אינו מבאר את האיסור שיעברו היורשים אם יגבו את הרווחים שלא כדין: איסור גזל או איסור ריבית. דעת ה'נמוקי יוסף' (שם) שהחשש הוא לאיסור גזל, משום שעל אף שהשטר מנוסח כלשון הלוואה, זו איננה הלוואה אלא עסקה, ובה אין איסור ריבית. לשיטה זו ברור שאם המקבל ייתן מרצונו את הסכום שנקוב בשטר - אין כל חשש, שהרי רק באיסור ריבית יש איסור גם על הנותן, אך באיסור גזל, אם הנותן נותן מרצונו - אין גזל כלל.

לעומת שיטה זו, המאירי סובר שהחשש כאן הוא איסור ריבית. ונראה שטעמו הוא, שעל אף שאין מדובר כאן בהלוואה אלא בעסקה, היות שבדרך כלל עסקה מוגדרת בתור חצי מלווה וחצי פיקדון, תשלום הסכום שהוגדר נקבע מראש כרווח, גם אם בפועל לא היו רווחים, ייחשב ריבית על מחצית מן ההלוואה.³

ב. פסק הרמב"ם וה'שלחן ערוך'

הרמב"ם, ובעקבותיו ה'שלחן ערוך', למדו מסוגיית הגמרא שני דינים; וזה לשון הרמב"ם:⁴

1. נמוקי יוסף, בבא מציעא דף לט ע"א בדפי הרי"ף ד"ה אמר רבא.
2. בית מאיר, יו"ד סי' קעז סעי' כד. עם זאת, ב'קונטרס הריבית' כתב ר' יהושע ולק (פלק) שמסתבר שגם רש"י סבר שמדובר במקרה שבו החיוב בשטר הוא בלשון עסקה, ושהוא רק קיצר בלשונו. באופן זה ניתן להסביר גם את סברת ה'נמוקי יוסף'.
3. וראה עוד בחידושים המיוחסים לריטב"א (שאינם מהריטב"א עצמו) לבבא מציעא סח ע"א, שהביאו בשם הראב"ד פירוש אחר ל'שטרי מחוזא'. לפירוש, זהו שטר עסקה, ובו התחייב המקבל בקניין שאינו מועיל לפי ההלכה לשלם סכום כסף מוסכם בתור תחליף לצורך להישבע על גובה הרווחים שהיו בפועל, והחשש הוא שהיתומים שאינם בקיאים בהלכה ייתנו בטעות תוקף לקניין זה ויגבו מעות שלא כדין.
4. רמב"ם, הל' מלוה ולוה פ"ה ה"י; ובלשון כמעט זהה בשו"ע, יו"ד סי' קעז סעי' כד.

המשתתף עם חבירו במעות או בקרקע או הנותן לו עסק לא יצרף השכר עם הקרן שמא לא יהיה שם שכר ונמצאו באין לידי רבית, וכן לא יתן לו מעות בתורת עסק או שותפות ויכתוב אותן מלוה שמא ימות ונמצא השטר ביד היורש וגובה בו את הרבית.

לדעתם, ב'שטרי מחוזנאי' יש שני סוגי עסקה:

1. 'דזקפי' ליה לרווחא אקרנא' - עסקה שבה הקרן והרווח הצפוי נכללים יחד, כדברי הערוך ורבנו חננאל דלעיל.

2. 'וכתבי ליה בשטרא' - שטר שנכתב על עסקה אך נוסח בלשון הלוואה.⁵ האיסור בשתי העסקות נובע מן העובדה שאין בשטר אזכור לתנאי שהסכום שהמקבל יצטרך להחזיר תלוי ברווחים שיהיו לו בפועל. לכן, יש חשש שבסופו של דבר יגיע השטר לידיהם של יורשי הנותן, והם יחייבו את המקבל לשלם את מלוא הסכום שנקוב בשטר, גם אם לא יהיו לו רווחים, או אפילו אם יהיו לו הפסדים. עם זאת, יש שני הבדלים בין העסקות:

א. בעסקה הראשונה הסכום שבשטר כולל את הקרן ואת הרווחים, ויש חשש שהמקבל ישלם יותר מן הקרן, גם אם הרווחים לא הגיעו לסכום זה. לעומת זאת, בעסקה השנייה הסכום כולל רק את הקרן, והחשש הוא שהמקבל ישלם את מלוא הקרן למרות הפסדיו. ב. בעסקה הראשונה השטר נכתב בלשון עסקה, ואילו בעסקה השנייה הוא נכתב בלשון הלוואה.

למרות ההבדלים האלה, ה'מגיד משנה' וה'בית יוסף' (שם) סוברים שלדעת הרמב"ם דין שתי העסקות זהה: איסור כתיבת השטרות הללו הוא רק לכתחילה, אך בדיעבד, אם היו רווחים בפועל, מותר לגבות אותם באמצעות השטרות הללו לפי גובה הרווחים בפועל.

ג. שיטת הרא"ש

הרא"ש⁶ השיב על השאלה הבאה:

למדנו רבינו: ראובן נתן מנה לשמעון לעסוק בסחורה, ויחלקו ביניהם הריוח וההפסד, ועשה שמעון שטר חוב גמור עליו בכל המנה, ולא עשה שטר שותפות. לימים תבע ראובן לשמעון שיתן לו חלקו מהריוח, השיב שמעון: אמת כי נתת לי המנה להתעסק בו למחצית שכר, והרווחתי, אך לא אתן לך כלום מהריוח, לפי שיש לך שטר חוב גמור עלי בכל הקרן, והנך קרוב לשכר ורחוק להפסד, והוי רבית, אם תקבל הריוח. וראובן אומר: תנאי גמור בתורת עסק בריוח והפסד היה בינינו, ואלו היה שם הפסד לא היית משלם הכל, ואין השטר פוגם.

5. ראה ביאור הגר"א לשו"ע, שם ס"ק נד. העסקה השנייה מתאימה להסברו של רש"י וה'נמוקי יוסף' בסוגיה שהבאנו לעיל (אם כי לשיטתם כאמור אין אלו שתי עסקות).

6. שו"ת הרא"ש, כלל פח סי' ז; דבריו הובאו בטור, יו"ד סי' קעז.



בתשובתו הרא"ש כותב שאף שהכלל הוא שאם אפשר לפרש את לשון השטר באופן שנעשה בהיתר או באופן שנעשה באיסור, יש עדיפות לפרש שהשטר נעשה בהיתר, בנידון דידן כלל לא הוזכרה העסקה בשטר, ולכן אי אפשר לפרש שהשטר נעשה בדרך היתר:

ובנדון זה, שכתבו הממון בשטר חוב וכל האחריות על שמעון, לא יטול ראובן מן הריוח כלום, אעפ"י שהתנו ביניהם שיחלוקו ביניהם הריוח וההפסד, מ"מ, כיון שלא נכתב התנאי בשטר, ויכול ראובן לגבות כל הממון בשטר אף אם יפסיד כולו, אסור לו ליקח מן הריוח כלום, דבתר שטרא אזלינן, ולא בתר דברים שבעל פה. כדאמרינן בפרק איזהו נשך אמר רבא: לית הלכתא כטרשי פפונאי, ולא כשטרי דמחוזנאי... אלמא, אע"פ שהיו הסוחרים מכירים בענינו, וכשהיו אומרים לו שלא היה ריוח כ"כ היה מנכה להם, או היה מתנה עמהם בעל פה, אפי' הכי היה אסור; כיון שאין התנאי שבעל פה מועיל אחרי מותו, שלא כדת הוא, ואסור ליקח מן הריוח, דבתר שטרא אזלינן.

על פי דברי הרא"ש, אם לא צוין בשטר במפורש שהסכום שהמקבל יצטרך להחזיר ייקבע לפי הרווחים בפועל, דין השטר כדין שטר שיש בו ריבית, ואסור יהיה לעשות בו כל שימוש, גם אם בסופו של דבר היו רווחים.

ד. בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרא"ש

נחלקו הדעות בהסבר שיטת הרא"ש, ובשאלה אם הוא חולק על שיטת הרמב"ם: א. 'בית יוסף' (שם) סובר שהרא"ש חולק על הרמב"ם, שכן לשיטתו אסור לגבות את הרווח בשתי העסקות גם בדיעבד, ואילו הרמב"ם סובר לפי ה'בית יוסף', שבדיעבד מותר לגבות את הרווחים שהיו בפועל בשתי העסקות.

ב. לעומתו, ה"ח"ט סובר שאין מחלוקת כלל בין הרמב"ם לרא"ש: הרמב"ם והרא"ש מסכימים שלא ניתן לגבות את הרווח באמצעות השטר בעל כורחו של המקבל, ושמותר למקבל לתת את הרווח ואין בנתינה זו חשש ריבית; נוסף על כך, הנותן יכול לגבות את הרווח בעל כורחו של המקבל, אם יביא עדים שיעידו שהוא התנה עמו בעל פה בפניהם שהם יחלקו את הרווחים. הש"ך פסק את דברי ה"ח"ט להלכה.⁷

בנוגע לחומרת האיסור, ה"ח"ט מבחין בין שתי העסקות שהובאו לעיל מן הרמב"ם: בעסקה הראשונה, ובה שטר החוב כולל את הקרן והרווח, יש איסור ריבית מדאורייתא משעת עשיית השטר, ואסור לגבות הן את הרווח הן את הקרן כדין שטר שיש בו ריבית.⁸ בעסקה השנייה, על אף שאין בה איסור ריבית מדאורייתא, נאסר השטר מדברי חכמים,

7. ב"ח, יו"ד סי' קעז; שו"ת ה"ח (ישנות), סימן לג.

8. ש"ך, סי' קעז ס"ק מט. וראה ב'הגהות והערות' על הטור שם, שביאר שהטעם שלא יוכל לגבות בעל כורחו באמצעות השטר הוא משום שהמקבל יוכל לטעון בבית דין שהמעות ניתנו לו בהלוואה, וממילא יש כאן איסור ריבית.

9. וכפי שנפסק בטור, יו"ד סוף סי' קסא.

מחשש שמא ימות. חומרת העסקה הראשונה ביחס לעסקה השנייה נובעת מכך שבעסקה הראשונה יש חשש שיגבו את הרווח שכתוב בשטר על אף שבפועל לא היה כל רווח, ואילו בעסקה השנייה, היות שהרווח אינו כתוב בשטר, החשש הוא רק שיגבו את הקרן על אף שבפועל היו הפסדים, ולכן אין לחשוש, משום שיש להניח שאילו היו הפסדים, הלווה היה מפרסם אותם מיד.

דברי ה"ח, ולפיהם גם הרא"ש מודה שמותר לקבל את הרווח אם המקבל ירצה לתת אותו, מעוררים קושי, שהרי מדברי הרא"ש שציטטנו לעיל מפורש ש'אסור לו ליקח מן הרווח כלום, דבתר שטרא אזלינן, ולא בתר דברים שבעל פה'. ואם כן, הרא"ש סובר שיש איסור מדרבנן לקחת מן הרווח, גם אם המקבל ירצה לתת ממנו.¹⁰

התמיהה על ה"ח גדולה עוד יותר לפי דבריו במקום אחר: על דברי הטור ב'חושן משפט'¹¹ כתב ה"ח על סמך דברי הרא"ש האלה, שאסור לחלוק ברווח,¹² ואם כן דברי ה"ח סותרים אלו את אלו.

ה'דגול מרובה'¹³ הוסיף להקשות: מתשובה אחרת של הרא"ש משמע שמותר לגבות את הרווח, ואם כן, לכאורה הסתירה אינה רק בדברי ה"ח, אלא גם בדברי הרא"ש.

ג. בגלל הסתירות האלה ה'דגול מרובה' מבחין בין שתי העסקות שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם: הרא"ש אסר מדרבנן לגבות את הריבית במקרה מן הסוג הראשון, ובו הריבית נכללה עם הקרן. אך במקרה מן הסוג השני, ובו נכתבה רק הקרן בשטר ונעשה תנאי עסקה בעל פה בלא עדים, האיסור הוא רק לכתחילה, אך בדיעבד מותר לגבות את הרווחים לפי התנאי שהתנו ביניהם.

ה'דגול מרובה' מבסס את דבריו על דברי הרא"ש עצמו:

ותדע שהרא"ש לא קאי אלא על הרישא שצירף הרבית עם הקרן, דאי קאי אסוף דבריו, שכתב בשטר רק הקרן, אם כן איך כתב הרא"ש דהוה קרוב לשכר ורחוק

10. וכן בתשובה אחרת (שו"ת הרא"ש, כלל פט ס' ח) הרא"ש כותב: 'וכל הרווח שהרויח אח"כ הוא ריבית דרבנן, כיון שלא נכתב בשטר שנתנו המעות לעיסקא, אלא שטר חוב גמור, והוי קרוב לשכר ורחוק להפסד, דיהודה בטוח ממעותיו, כיון שהשטר בידו. ואפי' התנה בעל פה שיחלקו הרויח וההפסד, מ"מ, כיון שלא נכתב התנאי בשטר, ויוכל יהודה לגבות כל הממון בשטרו, אף אם יפסיד כלו, אסור לו ליקח מן הרויח כלום; דבתר שטרא אזלינן ולא בתר דברים שבעל פה... ואסור לחלוק ברויח, אבל ריבית דרבנן הוי'.

11. טור, חו"מ ס' קעו אות יח.

12. וכן כתב ה"ח בתשובתו (שם): 'אבל בדין השני אין בו איסור אלא בשכתב ש"ח על הקרן לבד ואין מפורש בו עיסקא ואף הטור ס"ל בדין השני דטעמא דמלתא משום שמא ימות כו' הלכך אפילו הוא חסיד ומאמינו למקבל אסור דבתר שטרא אזלינן...'

13. דגול מרובה על דברי הש"ך בשו"ע, יו"ד ס' קעז ס"ק מט. וזה לשונו של הרא"ש בתשובה זו (שו"ת הרא"ש כלל סו ס' י'): 'מה שטוען ראובן על שמעון שיתן לו ריוח החוב... ואמר כי התנה עמו ליתן לו ריוח, ואין לו מזה לא שטר ולא עדים, ושמעון אומר שלא התנה ליתן לו ריוח, נראה לי ששמעון פטור מליתן לו ריוח, ואף שבועה אין צריך; כי נראה לפי הענין, שאף לדברי ראובן לא היה תנאי זה בשעה שנתחייב שמעון החוב, ואף אם אמר שמעון אחר כך: אני אתן לך ריוח, דברים בעלמא נינהו, בלא קנין, ויכול לחזור בו...'. דברי הרא"ש הללו נפסקו להלכה בשלחן ערוך, חו"מ ס' פא סעי' לב, ומהם עולה שאילו תנאי העסקה היה נעשה בשעה ששמעון התחייב, הוא היה חייב לתת את הרווח, על אף שלא נכתב בשטר.



מהפסד, דהרי כשם שרחוק מהפסד לגבי יתמי, אם ימות המלוה, כך הוא רחוק משכר אם ימות הלוה, וכמו כן, כמו שיכול המלוה להכחיש התנאי אם יהיה הפסד, כך יכול הלוה להכחיש התנאי אם יהיה ריוח.

ההבדל להלכה בין העסקות נעוץ אפוא בכך שבעסקה הראשונה מובטחים לנותן גם הקרן וגם הריבית, שהרי הוא יכול להכחיש את העובדה שהתנו תנאי בעל פה, ונמצא שמבחינתו זהו 'קרוב לשכר ורחוק מהפסד', שהרי אם יהיו הפסדים יכחיש שזו הייתה עסקה. לעומת זאת, אמנם בעסקה השנייה הקרן מובטחת לנותן אם יכחיש את העובדה שהתנו תנאי בעל פה, אך הרווחים אינם מובטחים לו, שהרי אם יהיו רווחים, המקבל יכול להכחיש את התנאי שהתנו בעל פה ולשלם את הקרן בלבד.

ד. בדומה ל'דגול מרבבה', גם הט"ז¹⁴ מבחין בין שתי העסקות, אך בניגוד ל'דגול מרבבה', הט"ז סובר שדווקא העסקה הראשונה קלה יותר, משום שלא נכתבה בלשון הלוואה אלא בלשון עסקה. לדעתו, בעסקה הראשונה אסור לכתחילה לכתוב את השטר מחשש שמא ימות ויגבו את הרווח, על אף שבפועל לא היו רווחים, אך בדיעבד, אם היו רווחים - מותר לגבותם:

דתחלה אמר הנותן עיסקא לחבירו לא יצרף הקרן עם הריוח פירוש שלא יכתוב בשטר בלשון זה ראובן קיבל משמעון סך פלוני והיינו הקרן עם הריוח דבזה אנו יכולים לומר שבדרך עיסקא קיבלם מ"מ יש איסור מצד שזקף הריוח לקרן ואפשר שלא יהיה כ"כ ריוח. במקרה השני לעומ"ז, בו נכתב השטר בלשון הלוואה, היות שמלשון השטר משתמע שאין מדובר בעיסקא - אסור אף בדיעבד לגבות את הרווח.

סיכום

- א. אין לכתוב שטר עסקה שבו הקרן והרווח הצפוי מצורפים לסכום אחד. בדיעבד, אם נכתב שטר כזה: לדעת ה'מגיד משנה' וה'בית יוסף' בדעת הרמב"ם, וכן לדעת הט"ז - מותר לגבות באמצעותו את הרווחים, אם היו כאלה.¹⁵ לדעת ה'בית יוסף' בדעת הרא"ש, ולדעת הב"ח, הש"ך וה'דגול מרבבה' - אסור לגבות באמצעותו את הרווחים, גם אם היו כאלה.¹⁶
- ב. אין לכתוב שטר חוב רגיל בלשון הלוואה על מעות שניתנו בעסקה, גם אם הסכום שנקוב בשטר החוב הוא סכום הקרן בלבד.

14. ט"ז, יו"ד סי' קעז ס"ק לג.

15. וכן כתב 'חוות דעת', סי' קעז ביאורים אות כב; וכן נטה להקל המהרש"ג, שו"ת יו"ד סי' א, על אף שהוא מסתפק בדיון זה.

16. וכן דעת ה'חכמת אדם', כלל קמב.

בדיעבד, אם נכתב שטר כזה: לדעת ה'מגיד משנה' וה'בית יוסף' בדעת הרמב"ם, ולדעת ה'דגול מרובה' - מותר לגבות באמצעותו גם את הרווחים, אם היו כאלה.¹⁷ לדעת ה'בית יוסף' בדעת הרא"ש, ולדעת ה'ב"ח, הש"ך והט"ז' - אסור לגבות באמצעותו את הרווחים.¹⁸ והאוסרים נחלקו אם מותר לקבל את הרווחים, כשהלווה רוצה לתת אותם מעצמו.¹⁹

ה. עסקה בעל פה בפני עדים ובשטר חוב רגיל

לדעת הט"ז שהובאה לעיל, במקרה שבו אסור בדיעבד לגבות כסף בשטר, יש איסור גם אם יש עדים שמעידים שנתנית הכסף הייתה בעסקה:

שלא יכתוב אפי' הקרן לחוד בדרך שטר חוב והיינו בלשון הלוואה והטעם כיון שאפשר הוא לתבוע כל הקרן אפי' אם יהיה הפסד בקרן. ואע"פ שיש עדים לזה שנעשה בעסקא מ"מ כיון שיש שטר מבורר והתנאי אינו מבורר רק בע"פ, וכיון שיש צד לפנינו שיוכל לגבות כל הקרן במילואו אף שיהיה הפסד הוי ליה קרוב לשכר ורחוק להפסד, ומ"ה אף שאין שם הפסד יש צד איסור בשטר ואסור לגבות בו.

עם זאת, וכפי שהבאנו לעיל, ה'ב"ח והש"ך, שאוסרים בשני המקרים דלעיל את השימוש בשטר גם בדיעבד, מתירים לגבות את הרווחים אם העסקה נעשתה בעל פה בפני עדים. נראה שבשורש המחלוקת עומדת השאלה מהי סיבת האיסור בשטר שנכתב בלשון הלוואה:

ה'ב"ח והש"ך' סוברים שהאיסור נובע מן החשש שמא היורשים יכחישו שמדובר בעסקה ויגבו שלא כדין, וממילא קיומם של העדים מסיר חשש זה. לעומתם, הט"ז סובר שהאיסור הוא מפני שלשון השטר מעידה שאין כאן עסקה אלא הלוואה, ואין כוח בדברים שבעל פה - גם אם נאמרו בפני עדים - לשנות זאת.²⁰

המהרי"ל דיסקין²¹ סובר שטעם האיסור לדעת הט"ז נובע מן החשש שמא ימות אחד מן העדים או שילך למדינת הים, ואז הנותן עלול לגבות באיסור את הסכום שנקוב בשטר

17. וכן פסקו שו"ת שב יעקב, סי' לה; שו"ת מהרש"ג, יו"ד סי' א. גם ה'חכמת אדם' (שם) התיר לגבות את הרווחים, אם המלווה יודע שלא היה גובה אם היה הפסד.

18. וכן דעת 'חוות דעת', סי' קעז ביאורים אות כב; פתחי תשובה, יו"ד סי' קעז ס"ק ו; שו"ת מהרי"א ז' ענזיל, סי' נח; שו"ת דברי חיים, ליקוטים והשמטות סי' טז.

19. בין הפוסקים שמתירים זאת: ב"ח, יו"ד סי' קעז; ש"ך, סי' קעז ס"ק מט; חכמת אדם, כלל קמב סעי' יג; חוות דעת, חידושים סי' קעז ס"ק לד; שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' ע. ובין הפוסקים האוסרים: הרא"ש בתשובה כלל פח סי' ז; ט"ז, סי' קעז ס"ק לג, כפי שמשמע מדבריהם; פתחי תשובה, יו"ד סי' קעז ס"ק ו; שו"ת מהרי"א ז' ענזיל, סי' נח.

20. וראה גם בשו"ת טוב טעם ודעת, סי' רח, שכתב שאם נאמר שכוונת הצדדים הייתה באמת לעסקה, נמצא שבכתיבת שטר בלשון הלוואה עברו על איסור 'אל תשכן באהליך עולה' (איוב יא, יד), והיות שאנו מעמידים אותם בחזקת כשרות, אנו מפרשים שהם באמת התכוונו להלוואה ולא לעסקה, ועל אף שאמרו בפני עדים שעושים עסקה - כוונתם האמתית הייתה לנוסח שנכתב בשטר ולא לדברים שבעל פה.

21. שו"ת מהרי"ל דיסקין, פסקים סי' כא.



בלא להתחשב ברווחים בפועל. והיות שיש חשש ריבית במה שהתנו ביניהם, ממילא אסור לנותן לקחת מן הרווחים, גם אם המקבל נותן לו אותם מרצונו.²² לעומת זאת, הב"ח והש"ך אינם חוששים שמא ימות אחד מן העדים.

בשורש מחלוקת זו עומדת מחלוקת אחרת: האם החשש הוא רק שמא ימות הנותן, והיתומים יתבעו שלא כדין את הסכום שבשטר, או שהחשש הוא גם שמא הוא עצמו ישקר ויתבע שלא כדין את הסכום שבשטר. אם החשש הוא רק שמא ימות, אין לחשוש שמא ימות גם אחד מן העדים, שהרי מיתה של שניים אינה שכיחה; זו דעת הב"ח והש"ך. אך אם החשש הוא שמא הוא עצמו יתבע שלא כדין, יש מקום לחשוש שמא ימות אחד מן העדים; וזו דעת הט"ז.

למעשה, המהרי"ל דיסקין פוסק שכאשר יש עדים על עסקה שסוכמה בעל פה, מותר גם לכתחילה לכתוב שטר בלא להזכיר את העסקה. כך פסק בעל שו"ת 'דברי חיים',²³ והוא הוסיף שכן המנהג, 'ואין לומר קים לי נגד הב"ח והש"ך ז"ל והמנהג'. וב'חכמת אדם'²⁴ כתב ש'לעת הצורך יש לסמוך על הב"ח והש"ך בריבית דרבנן'.

1. שטר עסקה בשטר נפרד שנשאר ביד המלווה

לחשש שהובא לעיל - שמא המלווה או יורשיו יתכחשו לתנאי העסקה - יש לחשוש גם כאשר נכתבה העסקה בשטר, אך היא נשארה בידו של המלווה בלבד.²⁵ יתרה מזו, אם מדובר בשטר הלוואה שנכתב על הקרן בלבד, בלא ציון העובדה שמדובר בעסקה שמושפעת מן הרווחים או ההפסדים, טוב יותר לסכם את העסקה בעל פה מלכותבה בשטר שיישאר בידו של המלווה בלבד. כפי שהבאנו לעיל, ה'דגול מרבבה' התיר במקרה כזה לגבות את הרווחים באמצעות השטר, אם מניחים שכשם שהקרן יכולה להיות מובטחת לנותן על ידי הכחשת העסקה, כך המקבל יכול להיות מובטח שלא יצטרך לשלם רווחים, אם יכחיש את העסקה; וכך הוא גם אם לא נכתב שטר עסקה כלל. לעומת זאת, אם ניתן שטר עסקה לידי המלווה, הקרן והרווחים מובטחים לנותן, שהרי אם יהיו הפסדים, הוא יוכל להטמין את שטר העסקה ולטעון שהייתה זו הלוואה רגילה, ואם יהיו רווחים, הוא יוכל להציג את שטר העסקה כדי לגבות את חלקו ברווחים.²⁶ חשש זה אינו קיים כשעותק משטר העסקה נמסר גם לידי הלווה, ובשו"ת 'חלקת יעקב'²⁷ כתב שראוי לעשות כן לכתחילה:

22. שו"ת מהריא"ז ענזיל, סי' נח. ועי"ש שמטעם זה פסק כט"ז ולא כב"ח והש"ך.

23. שו"ת דברי חיים לר' חיים ב"ר אריה ליב הלבשרטם, ליקוטים והשמטות סי' טז.

24. חכמת אדם, כלל קמב סעי' יג.

25. חכמת אדם, שם; שו"ת טוב טעם ודעת, סי' רח; שו"ת אוריין תלייתאי, סי' נה בשם הגהות אמרי ברוך, סי' קעז.

26. ראה שו"ת מהרש"ג, יו"ד סי' א.

27. שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' ע.

ושטר הית"ע יהי נכתב בכפלים, אחד להמוכר ואחד ללוקח, ובאופן זה אין שום חשש כיון דיש ביד שניהם שטר הית"ע המפרש הנ"ח הנרשם בהערכאות... וגם לא גרע מהתנה בע"פ בפני שני עדים דמבואר בש"ך שם ס"ק מ"ט דחשבינן כאלו מפורש העסקא בשטר...

אפשרות נוספות שמונעת חששות היא, שעובדת קיומו של שטר עסקה תצוין במפורש בשטר ההלוואה, ושיהיה בו גם אזכור מפורש ששטר ההלוואה ושטר העסקה לא יבטלו זה את זה:²⁸ עיון בדברי הפוסקים מלמד שהמנהג בפועל היה להשתמש בשני שטרות נפרדים, ועותק משטר העסקה לא היה נמסר ללווה. כך לדוגמה כתב בשו"ת 'אוריין תלייתאי':²⁹

קשה לומר שכל העולם נכשלים באיסור ריבית ח"ו ופוק חזי מה עמא דבר, כי נתפשט המנהג במלואם בעסקא שהלווה נותן בידו טראט **על חיוב הקרן** ועל נייר אחר כותבין שקיבל המעות עצה"ע (= על צד היתר עיסקא), ולית מאן דחש שהמנהג נגד ד"ת...

מספר טעמים הובאו בפוסקים ליישוב המנהג:

א. היות שרוב ההלוואות נעשות על פי 'היתר עיסקא', המלווה לא יהיה נאמן לטעון שהייתה זו הלוואה ולא עסקה.³⁰

ב. ההלכה כב"ח וכש"ך, שאין חוששים שמא ישקר אלא רק שמא ימות והיורשים לא ידעו מן העסקה, והיות שההלכה מחייבת את היורשים לחפש את כל השטרות שירשו מאביהם, ודאי ימצאו את שטר העסקה.³¹

ג. כאשר נכתב שטר עסקה, גם הט"ז יודה שההלוואה מותרת גם בלא למסור עותק ללווה, משום שרק לדברים שבעל פה אין כוח לשנות את משמעות השטר שבכתב, אך לא לדברים שבכתב.³²

ד. כאשר מדובר בשטר 'היתר עיסקא', קשה מאוד להוכיח רווחים או הפסדים (להבדיל משטר עסקה). ולכן, הסיכוי שהמקבל יפרע בפועל סכום שונה מן הסכום שנקוב בשטר הוא קטן ביותר, וממילא אין סתירה בין משמעות השטר ובין שטר 'היתר עיסקא'. במקרה כזה גם הט"ז יודה שיש תוקף לשטר 'היתר עיסקא'.³³

28. ספר פנים חדשות, על הלכות רבית בשו"ע, בלקט הקמח.

29. שו"ת אוריין תלייתאי, סי' נה.

30. שו"ת דברי חיים, ליקוטים והשמטות סי' טז. נראה שטעם זה לא שייך בזמננו, שכן חלק גדול מן ההלוואות שנעשות כיום אינן נעשות בבנקים, ולכן הן נעשות בלא 'היתר עיסקא'.

31. שו"ת מהרי"ל דיסקין, פסקים סי' כא. מקרה זה קל יותר ממקרה שבו נעשה 'היתר עיסקא' בעל פה בפני עדים.

32. שו"ת אור שמח, סי' טו, על פי שו"ת טוב טעם ודעת, סי' רח.

33. שו"ת טוב טעם ודעת, שאלה רח. ועי"ש שעל פי זה יועיל 'היתר עיסקא' בעל פה גם לדעת הט"ז.



ז. שטר שכולל אחוזי ריבית

הדיון עד כה היה על שטרות שהקרבן והריבית כלולים בהם יחד, כלומר, שמופיע בהם סכום אחד שנוצר משני המרכיבים הללו. אולם, על אף שבשטרות שמצויים כיום כלולים גם אחוזי ריבית, יש בהם הפרדה בין הקרבן ובין הריבית. בשטרות אלו יש יותר מקום להקל, משום שלמלווה אין אפשרות להעלים שטר 'היתר עיסקא' ולגבות את הקרבן גם אם יהיו הפסדים, שהרי הלווה נאמן לטעון שההלוואה נעשתה ב'היתר עיסקא' ולא באיסור. במקרה כזה נאמנותו של הלווה מבוססת על הכלל: 'אין אדם משים עצמו רשע'.³⁴ עם זאת, נראה שכך הוא אם מדובר באנשים יראי שמים, אך אם המלווה חשוד על הריבית, אז גם כשבשטר יש אחוזי ריבית, הוא עלול להעלים את שטר העסקה ולפנות לבית המשפט, ושם לא יתחשבו בכלל 'אין אדם משים עצמו רשע' ולא יקבלו את גרסתו של הלווה שהיה 'היתר עיסקא'.³⁵

אמנם כך הוא בנוגע להלוואה לכתחילה באופן שבו 'היתר העיסקא' נשאר בידו של המלווה בלבד, אך בדיעבד גם באופן זה ניתן לגבות את החוב, אם סומכים על שיטת ה"ח והש"ך.

סיכום

א. כאשר נעשה 'היתר עיסקא' על הלוואה, לכתחילה יש להקפיד שעובדת קיומו של 'היתר העיסקא' תצוין על שטר ההלוואה, או לחילופין שיימסר ללווה עותק מ'היתר העיסקא'.

ב. כאשר יש 'היתר עיסקא' כללי לעסק, יש להקפיד לכתחילה ש'היתר העיסקא' יהיה מפורסם, כדי שלא יתאפשר להתכחש לקיומו.

ג. כאשר מדובר בשטר הלוואה, ובו מלבד הקרבן מצוין גם אחוז הריבית או סכומה, מותר בדיעבד לגבות את הסכום שכתוב בו, גם אם עותק מ'היתר העיסקא' לא נמסר ללווה.³⁶



34. שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' רנב; שם ח"ג סי' רסב; שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' ע.

35. ראה שו"ת מנחת יצחק, ח"ד סי' טז.

36. שו"ת שב יעקב, סי' לה; שו"ת מהרש"ג, יו"ד סי' א; שו"ת אור שמח, סי' טו; שו"ת מהרי"ל דיסקין, פסקים סי' כא; שו"ת אוריין תלייתאי, סי' נה; שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' ע; שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' רנב; שו"ת בית יצחק, יו"ד ב סי' ד; שו"ת שואל ומשיב, מהדורה א ח"ב סי' קלו; שו"ת טוב טעם ודעת, סי' רח; ברית יהודה, פרק מ סעי' יב; תורת ריבית, פרק טז סעי' ו.



הרב יעקב הילדסהיים

חובות הציבור בביצוע עסקאות ממוניות

בעסקאות רבות שנעשות בין שני צדדים, אחד הצדדים או שניהם אינם אנשים שמייצגים את עצמם בלבד, אלא קבוצת אנשים, כגון מנהל מפעל או חנות שיש להם כמה שותפים, מנהל מוסד חינוכי שאינו בבעלות פרטית או ראש ועד בית וכדומה. יש לעיין מהו הדין אם הזמנת המוצר או הזמנת השירות נעשו על ידי נציג 'ציבור' ללא מעשה קניין, ואחר כך הנציג או הציבור רוצים לחזור בהם. השאלה היא: האם יש להם רשות לחזור בהם מן העסקה, כיון שלא היה קניין ולמרות דין 'מחוסר אמנה'¹, או שמא אין הם רשאים לעשות זאת. יש גם לדון מהו דין ה'ציבור' אם ליחיד אין דין 'מחוסר אמנה', לדוגמה: המוסד הזמין טכנאי, ואחר כך התברר שיש אדם שמוכן לעשות להם את העבודה בחינם: אם מקרה כזה אירע לאדם יחיד, הדין זהה לדין 'תרי תרעי' (שני שערים, אם השתנה השער לדוגמה), ואותו אדם נחשב אנוס, והוא רשאי לחזור בו. אך אם מזמין השירות הוא נציג ציבור, כגון נציג ועד בית או נציג מפעל, יש לדון אם גם הוא יוכל לחזור בו. דיונונו יעסוק בגופים ציבוריים שאינם גופי שלטון, שכן יש פיקוח על גופי השלטון, וידוע מראש שכל עוד לא נעשו הפעולות הרשמיות לביצוע הקניין, כגון פרסום מכרז וכדומה, אין תוקף להתקשרות ולעסקה. בעסקה עם גוף שלטון שני הצדדים רשאים לחזור בהם, אם לא מולאו דרישות החוק וההנחיות המקובלות.

א. שו"ת הרא"ש ו'הגהות מרדכי' - דבר שנעשה ברבים אין צריך קניין

בשו"ת הרא"ש (כלל ו' ס' כא) מובא:

...ראובן שתבעו שמעון בשביל מס גלגולת וקרקעות, והוא השיב שהקהל פטרוהו זה כמה שנים... ובאו עדים מפורעי המס, והעידו, שהיום כמה שנים, עבר לוי דרך כאן ופייס בעד ראובן לקהל, שיפטרוהו ממס גלגולת וקרקעות, ונתרצו לו. ושאלתיך כבר אם תנאי זה קיים בדיבורם... תשובה. כבר השבתי לך, שבכל דבר שהקהל, או טובי העיר שנתמנו מדעת הקהל, מסכימים, אין צריך קניין ולא שטר, אלא דבריהם ככתובין וכמסורין דמו....

1. שנפסק בשו"ע (חו"מ סי' ר"ד ס"ז) 'הנושא ונותן בדברים בלבד הרי זה ראוי לעמוד בדבורו... וכל החוזר בו... הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו'.



בתשובת הרא"ש התחדש שיש חילוק בין ציבור ובין יחיד בנוגע לדיבור שיש לו השלכה ממונית, כגון פטור ממס. בדרך כלל צריך לעשות קניין לדיבורים כאלה, כדי לתת להם תוקף. אבל אם דיבורים אלו נאמרו על ידי באי כח הציבור, הם ברי תוקף למרות שלא נעשה קניין.

וב'הגהות מרדכי' על מסכת בבא מציעא (פ"ו אות תנז-תנח) כתב:

כל דבר שנעשה בפני שבעה טובי העיר ואפילו בפני ג' אין יכול לחזור, דאין דומה מעשה רבים למעשה יחיד. ורבים הם שלשה... ולכן נהגו שכל דבר הנעשה ברבים אין צריך קניין במקום שיחיד צריך קניין. ושלשה טובי העיר חשובים כמו כל העיר... וכל דבר תנאי וקניין די בג' טובי העיר... גרע ממתנה, דאם היו אומרים לאדם אחד אנו רוצים ליתן, אינם יכולין לחזור, דהוי ליה לגבי רבים מתנה מועטת (= שנפסק בשו"ע חו"מ סי' ר"ד סע' ח, וכדלקמן)... אין יכול לחזור אפילו יחיד...

ב'מרדכי' מבואר שנהגו להחשיב דבר שנעשה ברבים כאילו נעשה בקניין. ומדבריו גם משמע שבין אם הרבים הם בעלי המעשה ובין אם הדבר נעשה בפני רבים, המעשה נקרא 'דבר הנעשה ברבים'. ועלינו לברר את השאלות האלה:

א. מהי הסיבה לדין זה?

ב. האם קיימא לן בו כשיטת ה'מרדכי'?

ג. האם מדובר גם על קניין שמהווה העברת בעלות או רק על קניין שמהווה התחייבות מדין שעבוד הגוף?

ד. מיהו ה'ציבור' המדובר: האם כל שלושה אנשים שנעשו שותפים נחשבים 'ציבור' או רק אנשים שמייצגים ציבור?

1. מדוע הרבים אינם צריכים קניין?

בשו"ע (חו"מ סי' רד סעי' ח-ט) נפסק בעניין 'מחוסר אמנה':

(ח) וכן מי שאומר לחבירו ליתן לו מתנה, ולא נתן, הרי זה ממחוסרי אמנה. במה דברים אמורים, במתנה מועטת, שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו. אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותו בדברים שהם נקנים בהם. (ט) יש מי שאומר שאם רבים אמרו לאדם אחד ליתן לו מתנה, אינם יכולים לחזור בהם, אפילו אם היא מתנה מרובה.

וביאר הסמ"ע (שו"ע, שם ס"ק יד):

שאם רבים אומרים לאדם אחד כו'. מפני שבזה סמכה דעתו דלא יחזרו בו הרבים, גם מפני שאינו מגיע על כל אחד כי אם דבר מועט.

בטעם הראשון מבואר שיש סמיכות דעת של היחיד שהרבים לא יחזרו בהם, ולכן הם אינם יכולים לעשות זאת. והטעם השני, שכבר הוזכר ב'מרדכי', הוא שאין דין 'מחוסר אמנה' בדבר מועט. בראשונים מבואר טעם נוסף: לראשי הקהל יש כוח של בית דין, וכדלקמן. בעניין 'רשאין בני העיר להסיע על קיצתן' (בבא בתרא ח ע"ב), מובא ב'מרדכי' (בבא בתרא פ"א אות תפ; שם אות תפב):

פירש רבינו תם שנעשית הקיצות מדעת כל טובי העיר, וטובי העיר הוו כחבר עיר וכל כמיניה. ופירש ר"ם הטעם, דטובי העיר הוי בעירם למה שהובררו כמו גדולי הדור בכל מקום. כמו שגדולי הדור הפקדם היה הפקר בכל מקום למיגדר מילתא ותקנתא, כך טובי העיר היה הפקדם הפקר... אם הובררו טובי העיר מתחילה להנהיג קהלם בכל דבר, אפילו יחיד שביררו, מה שעשה עשוי בתקנת הקהל, ויפתח בדורו כשמואל בדורו...

מדבריו מבואר שלנבחר הקהל יש סמכות ממונית על ממון הקהל, כשם שיש סמכות לגדולי הדור להפקיר דבר מה, כשהם רואים צורך בכך. כלומר, בחירת ראשי הקהל נחשבת בתור הקנייה כביכול של כל נכסי הקהל, כדי שיעשו בהם כראות עיניהם לתועלת הקהל, ולכן אין הם צריכים קניין. כך מובא גם בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' קכו): '...שרוב כל העיר ועיר אצל יחידיהם, הם כב"ד הגדול אצל כל ישראל...' וכך ה'לבוש' (חו"מ סי' רסג סעי' ו) פסק להלכה:

...קהל שפטרו אחד ממסים, פטור בלא קניין, וכן כל דברי הקהל אינם צריכים קניין, דהוי כאילו נעשו בבית דין, ומה שנעשה בפני בית דין אין בו חזרה... יש להעיר שאף על פי שבתשובות אלו מדובר על היחס בין ראשי הציבור ובין הציבור שמינה אותם ולא בין אנשים אחרים, מכל מקום מדברי הפוסקים והמפרשים משמע שהם למדו מדברי הראשונים, שיש לבית דין כוח גם כלפי ציבור שאינו נתון למרותם. לכן, אם ראשי הקהל אמרו שיעשו דבר מה, יש לאמירתם תוקף זהה לאמירה שנעשתה בקניין. ונראה שההסבר לדין זה מוזכר בסיום דבריו של ה'מרדכי' (שהובאו לעיל), המקור לדין זה: 'ולכן נהגו שכל דבר הנעשה ברבים אין צריך קניין במקום שיחיד צריך קניין...'. מלשונם 'ולכן נהגו...' יש ללמוד שאף על פי שיש סברא לחלק בין הסמכות שיש לנציגי ציבור ביחס לציבור שנמצא תחת מרותם לבין הסמכות שיש להם ביחס לציבור שאינו נמצא תחת מרותם, בכל זאת נהגו שכל הדברים שנעשים בציבור אינם צריכים קניין. וכך כתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חט"ז סי' נ) 'אודות תוקף החלטות ותקנות ציבור של חבר עיר ובני העיר':

ברם יש להבין עצם הדין הזה, מדוע שדברי הקהל ונבחריו אין צריך קניין וכל מה שמחליטים נחשב ככתוב ומסור. דלכאורה הוא מילתא בלי טעמא. אם לא שנסביר... דהוא מטעם מנהג. דמכיון דנהגו כן הקהל די בכל אתר ואתר, נקבע הדבר כקניין, שלא יוכלו מעתה לחזור בכל מה שמחליטים.

2. האם קיימא לן כשיטת ה'מרדכי'?

לעיל הובא פסק ה'שלחן ערוך' בנוגע לרבים שהבטיחו לתת מתנה. השאלה היא על דברים אחרים שנאמרו על ידי ציבור: האם גם להם יש תוקף של אמירה שנעשתה בקניין? ה'בית יוסף' (חו"מ סי' שלד) הביא את דברי ה'מרדכי' דלעיל, וגם 'דרכי משה

2. וכן כתב בשו"ת הרשב"ש, סי' תקסו, ובתשובות נוספות, וכן כתב החזו"א, בבא בתרא סי' ד ס"ק כב.



הקצר' (חו"מ סי' שלג אות ה) פסק אותם להלכה. וכן נפסק בדברי הרמ"א (חו"מ סי' כב סעי' סא) על פסק ה'שלחן ערוך' בעניין קבלת עד או דיין קרובים או פסולים, וזה לשונו: מיהו אם הם ממונים בעיר או טובי העיר, לא יכול לחזור, כי כן נוהגים דכל מה שאדם מקבל לפני ראשי העיר, שלא יוכל לחזור בו (תשובת מיימוני סוף שופטים)...

ומבואר שם בסמ"ע (ס"ק יב) ובש"ך (ס"ק יב), שיסוד דין זה הוא על פי דברי ה'מרדכי' דלעיל. ברמ"א (חו"מ סי' קסג סעי' ו, בסוף ההג"ה) גם נפסק ש'כל דברי הקהל אינן צריכין קנין'. ובשו"ת רמ"א (סי' נ) גם פסק על יסוד דברי 'הגהות מרדכי' אלה, שאם ציבור מינה רב, אין הם יכולים לחזור בהם, כיון שאי אפשר לחזור מדבר שנעשה ברבים או מדבר שנעשה על ידי שלושת טובי העיר. גם בחידושי רבי עקיבא איגר³ על פסק השו"ע (שם) הובאו דברי ה'מרדכי', שאם בעל הבית שכר פועל, והפועל כבר משך את כלי האומנות, אין בעל הבית יכול לחזור בו. ומבואר שרבי עקיבא איגר למד משיטת ה'מרדכי', שאף על פי שבעל הבית יכול לחזור בו משכירות הפועל כל עוד הפועל לא התחיל במלאכתו, אם רבים שכרו את הפועל, הם לא יוכלו לחזור בהם אף על פי שהפועל עוד לא התחיל במלאכתו.

מן האמור משמע שבאופן עקרוני קיימא לן להלכה כשיטת ה'מרדכי', ולכן באמירת רבים אין צריך קניין.⁴

ב. מהו הדין אם דברים שאינם צריכים קניין נעשו בציבור?

יש לברר מהם הדברים שעליהם נאמר שאם הם נעשו בציבור, הם אינם צריכים קניין. לדוגמה, ברור שלהעברת בעלות גם ציבור צריך מעשה קניין: אם נציגי ציבור אמרו שהם מקנים דבר מסוים לפלוני, הקניין לא חל ללא מעשה קניין. דין זה נלמד מהלכה פסוקה בהלכות מכירה לרמב"ם (פ"א ה"א; שו"ע, חו"מ סי' קצט סעי' א):

המקח אינו נקנה בדברים, ואפילו העידו עליהם עדים. כיצד, בית זה אני מוכר לך... ופסקו הדמים ורצה הלוקח ואמר קניתי, ורצה המוכר ואמר מכרתי, ואמרו לעדים הוו עלינו עדים שמכר זה ושלקח זה, הרי זה אינו כלום וכאילו לא היו ביניהם דברים מעולם, וכן בנותן מתנה ומקבלה.

בנושאי כליו של הרמב"ם לא הובאה שיטה שסוברת שאם מדובר בציבור שמוכרים או נותנים מתנה - הדין ישתנה. לכן, ברור שגם אם ציבור ימכרו או יקנו דבר מה, צריך שייעשה מעשה קניין לצורך העברת הבעלות. וכן כתב בשו"ת 'בית יצחק'⁵ בעניין זה:

3. חידושי רע"א לשו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א ד"ה בד"א שלא הלכו.
4. יש לציין שבשו"ת 'דברי מלכיאל' (ח"ד סי' ל סוד"ה ומה שטען) למד שנידון זה נתון במחלוקת ראשונים.
5. שו"ת בית יצחק לרבי יצחק שמעלקס, חו"מ סי' סא.

'אבל שימכרו קרקע בלא קנין, לא שמענו מפי הפוסקים...'. מכאן נראה שאין דין זה עוסק בקניין שמהותו העברת בעלות, אלא בקניין שמהווה שעבוד הגוף, קניין שמחייב לקיים את הדברים שנאמרו על ידי הציבור. ובנידון זה מצאנו מחלוקת בין הפוסקים, וכדלקמן.

1. נתיבות המשפט - אין צריך קניין רק לדבר מצווה

בעל 'נתיבות המשפט' (סי' שלג, ביאורים סוף ס"ק א) הביא את הדין הנ"ל, והעיר: והנה הד"מ [סעיף ג'] כתב דשלשה ששכרו מלמד, דא"צ קנין, דכל מילי דרבים אין צריך קנין. ומהתימה שלא הובא זה בכל פועלים, ששלשה ששכרו פועל דאין יכול לחזור. ואפשר דדין זה אינו (= בכל דבר, אלא) רק במלמד שהוא דבר מצווה, ודמי קצת לנדר שהודר ברבים ועל דעת רבים.

לפי 'נתיבות המשפט' אין דין כללי שאומר שדבר שנעשה ברבים אינו צריך קניין, אלא הוא נאמר רק בדבר מצווה, כגון ששכרו מלמד שילמד תורה. עם זאת, יש פוסקים שחלקו על מסקנתו והגדירו גדרים אחרים, וכדלקמן.

2. משפט שלום למהרש"ם - צריך קניין רק באמירת טובי העיר

בספרו 'משפט שלום' (חו"מ סי' רד סעי' ט) דן המהרש"ם מבערזאן בדברי 'נתיבות המשפט' ושלל את מסקנתו שדין זה אמור רק בנוגע לקניין לדבר מצווה. טענתו היא, שממקור הדין מ'הגהות מרדכי' מבואר שדין זה אמור רק בנוגע לשלושת טובי העיר ששכרו דבר מה לצורך הרבים, ולא בנוגע לכל שלושה אנשים. מסקנת דבריו היא, שיש לחלק בין שני דינים:

א. הדין שציבור אינו יכול לחזור בו אף על פי שלא עשה קניין, לא נאמר על כל שלושה בני אדם, אלא דווקא על שלושת טובי העיר, שעשו מעשה לטובת אנשי העיר.
ב. לעומת זאת, דין 'מחוסר אמנה', כלומר היכולת לחזור מהתחייבות למרות שאין רוח חכמים נוחה מכך, ייתכן שנאמר על כל שלושה, כלומר: אם שלושה אנשים הבטיחו לתת מתנה מרובה, דינם כדין יחיד שמבטיח לתת מתנה קטנה - אין ראוי שיחזור בו מהבטחתו, כיוון שהצד השני סומך על דבריו.

גם בשו"ת 'אפרקסיה דעניא'⁶, בשו"ת 'ציץ אליעזר'⁷ ובשו"ת 'להורות נתן'⁸ חלקו על 'נתיבות המשפט'. לפי דברי רבי יצחק אלחנן⁹ ושו"ת 'ראשי בשמים'¹⁰, זהו הדין במתנה אבל לא במכר. בשו"ת 'באר יצחק'¹¹ דן על עיר שרוצה לסלק את השו"ב (= שוחט ובודק) שלה כדי שיוכלו להשיג שליח ציבור הגון, והשו"ב מעכב את סילוקו כיוון שכבר הוחזק בתפקידו. ובתשובתו כתב:

6. אפרקסיה דעניא לר' דוד שפרבר (רבה של ברשוב ברומניה), ח"א סי' נט.

7. שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' נ.

8. שו"ת להורות נתן לר' נתן גשטטנר, ח"ט חו"מ סי' נ.

9. שו"ת באר יצחק, סי' ג.

10. שו"ת בשמים ראש, סי' צא.

11. שו"ת באר יצחק לר' יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, יו"ד סי' ג.



...די"ל דאף דדברי הקהל א"צ קנין, עכ"ז לא עדיף מקנין גמור, דקיי"ל דהיכא דצד א' יכול לחזור דאז אף הצד הב' ג"כ יכול לחזור, כדקיי"ל בנתן מעות ולא משך הפירות, דאף הלוקח יכול לחזור בו. ואף דנעשתה משיכה במעות של הלוקח, עכ"ז כיון דהמוכר יכול לחזור, משום דהא לא נעשה קנין בהחפץ הנמכר, אף הלוקח יכול לחזור... א"כ ה"ה בזה, דאף דדברי הקהל א"צ קנין, מ"מ כיון דהיחיד היינו הש"ץ יכול לחזור בו, משום דהא לא התחיל במלאכה, לכן אף הקהל יכולים לחזור. והא שדברי הקהל א"צ קנין, מיירי היכא דהקהל נתנו מתנה להיחיד ולא היכא שנותנים מחמת מכירה ושכירות...

בדבריו מבואר שבדין שדברי הקהל אינם צריכים קניין, יש חילוק בין מתנה למכר: אם נציגי הציבור אמרו שיתנו מתנה, הם אינם יכולים לחזור בהם, אבל אם אמרו שימכרו או שיקנו - רשאים לחזור בהם. וכעין דבריו כתב גם בשו"ת 'ראשי בשמים'.¹²

3. הגדרה נוספת של רבי יצחק אלחנן – הדין הוא בדברים שאין הקהל נוגע בהם
בספרו 'נחל יצחק' (סי' כב) כתב רבי יצחק אלחנן גדר אחר בנידון זה: מכיוון שיסוד הדין שראשי הציבור אינם צריכים קניין הוא מדין בית דין חשוב (וכפי שכבר הובא לעיל), לכן הוא תקף רק בדברים שאין ראשי הציבור נוגעים בהם, אבל אם הם נוגעים בדבר, כגון שהקהל קנה דבר מה לצרכיו, אין להם תוקף של בית דין. ולעומת זאת, אם הדבר שעסקו בו היה צורך מצווה, אין הם נחשבים נוגעים בדבר כיוון ש'מצוות לאו ליהנות נתנו', ולכן אף אחד מן הצדדים אינו רשאי לחזור בו.¹³ הנפקא מינה בין שתי התשובות היא קניית חפצי מצווה בדיבור או מכירתם בדיבור על ידי ראשי הציבור: לטעם הראשון אין זה נחשב קניין, ולטעם השני - נחשב קניין. לעניות דעתי נראה לנקוט לדינא כטעם השני, שמסתמך על תוקף הקהל כבית דין, שכן כך מבואר בדברי הראשונים והאחרונים שהובאו לעיל.

4. שו"ת בית יצחק – טובי העיר יכולים למכור קרקע ללא מעשה קניין
בשו"ת 'בית יצחק' (רבי יצחק שמעלקס, חו"מ סי' סא) חידש בעניין זה: ...הגם דבתשובות מיימוני (שופטים סי' י') כתב דבטובי העיר שפסקו אפי' בקרקע, מהני אפי' בלא קנין, זה דווקא בטובי העיר שפסקו, מטעם הפקר ב"ד, משא"כ בשמכרו רבים בלא טובי העיר, צריכין קנין.
מדבריו למדנו שקניין של טובי העיר מהני בלא מעשה קניין, כיוון שהוא נחשב שהפקירו את הקרקע כביכול והצד השני זכה בו.¹⁴

12. שו"ת ראשי בשמים לר' משה יואל הכהן גוריון מק"ק אניקסט, סי' צא.
13. שם בענף ב', הסתמך על שו"ת 'נודע ביהודה', קמא חו"מ סי' כ, שכתב שבדבר שהם נוגעים בו, הם אינם נקראים טובי העיר. ובשו"ת 'דברי שלום', חו"מ ח"א סי' לו, דחה את הראייה מדברי הנודע ביהודה.
14. מדבריו מבואר שהוא סובר שכוח הפקר בית דין אינו רק להפקיע אלא גם להקנות, ולא כפי שכתב בעל 'מחנה אפרים', הל' מכירה, קנין משיכה סי' ב' ד"ה איברא.

5. ה'חזון איש' - ייתכן שהדין תקף רק בנוגע לתקנות שנעשו לטובת כלל הציבור
ה'חזון איש' (בבא בתרא סי' ד ס"ק כב) דן כיצד לפי שיטת ה'מרדכי' התחייבות אנשי העיר כלפי המלמד אינה צריכה קניין, ובדבריו מבואר שאם שוכר יחיד שכר את הפועלים, קניין השכירות חל בתחילת עבודת השכיר, ואם השוכרים הם ציבור, קניין השכירות חל כבר מזמן דיבורם. ומדבריו משמע שהדין שדבר שנעשה בציבור אינו צריך קניין מצטמצם רק לקניין פורמלי, כגון שכירות פועלים, ובו תחילת העבודה נחשבת מעשה קניין שלאחריו אי אפשר לחזור מן העסקה, ובו יש לאמירת ראשי הקהל תוקף של אמירה שנעשתה בקניין.

ג. הגדרת 'ציבור' בדין זה

יש לדון מהי הגדרת 'ציבור' בנוגע לדין שרבים אינם צריכים קניין. ה'בית יוסף' (חו"מ סי' שלד אות ד) כתב בשם ה'מרדכי':

וכתוב עוד שם (סי' תנז), רבים שהשכירו מלמד, אין יכולים לחזור בהן אף על פי שעדיין לא התחיל במלאכה אם אינו מוצא להשכיר עצמו במקום אחר, שכל דבר שנעשה בפני שלשה אין יכולין לחזור בהם.

מן הלשון שכתב 'שכל דבר שנעשה בפני שלשה...', בלא להזכיר שדין זה תלוי בדין טובי העיר וכדומה, נראה שהוא סובר שכל שלושה נחשבים 'ציבור' שאינם יכולים לחזור מדיבורם, כיוון שדיבורם נחשב כדיבור שנעשה בקניין. כך יש ללמוד גם מדברי ה'דרכי משה' (חו"מ סי' שלג אות ה), שכתב בסגנון זה, והם הובאו גם בחידושי רבי עקיבא איגר.¹⁵ לעומתם, ב'שלחן ערוך הרב' (חו"מ הל' מכירה ומתנה סעי' ג) נפסק:

ורבים שאמרו לאדם אחד ליתן לו מתנה, אפילו היא מתנה מרובה, יש בה חסרון אמנה, כי לגבי רבים המתנה מרובה היא כמתנה מועטת ליחיד. ואם היו בהם **שלשה ראשי הקהל**, מן הדין אינן יכולים לחזור בהם, שכל מעשה הקהל אין צריך קניין.

בדבריו מבואר שבנוגע ל'רבים' סתם, הצד למנוע מהם אפשרות חזרה מן ההבטחה לתת מתנה הוא מדין הבטחה ל'מתנה מועטת', שהחזר בו נחשב 'מחוסר אמנה', אך בנוגע לשלושת ראשי הקהל נאמר שאמירתם נחשבת 'מעשה הקהל', ועליו נאמר שאין הוא צריך קניין.

מדבריו משמע בבירור שלשלושה אנשים סתם אין תוקף של ציבור לעניין הצורך בקניין לדיבורם. נראה שגם 'שלחן ערוך הרב' מבאר את דברי ה'בית יוסף' וה'דרכי משה' דלעיל, ש'שלשה' סתם הם שלושה שמייצגים ציבור, וכמשמעות דברי ה'מרדכי' - המקור לדבריהם - שכתב שרבים אינם צריכים קניין אם שכרו מלמד. בשו"ת 'להורות נתן'¹⁶ ביאר את לשון ה'מרדכי', ולהלכה כתב שללושה שותפים ששכרו מלמד או פועל ודאי צריכים קניין כמו יחיד. ומה שכתב ב'הגהות מרדכי' הנ"ל, שמלמד ששכרוהו שלושה

15. חידושי רע"א לשו"ע, חו"מ סי' שלג ס"א ד"ה בד"א שלא הלכו.

16. שו"ת להורות נתן, ח"ט סי' נ.



אנשים אין צריך קניין, היינו ששלושה אנשים שכרו את המלמד בשם אנשי העיר. חידושו של ה'מרדכי' הוא, שגם אם לא שכרוהו כל אנשי העיר יחד אלא רק שלושה שכרוהו לצורך אנשי העיר, שכירות זו נחשבת כמו שכירות של רבים, הואיל ושלושת טובי העיר הם שלוחי כל העיר.

1. דין 'חברה' או 'מוסד' לעניין זה

עדיין יש לברר מהו דין 'חברה' בכלל ו'חברה בע"מ' בפרט, וכן מהו דין מוסד חינוכי בבעלות פרטית או ציבורית, בעניין זה, כיוון שאלו אינם 'ציבור' או 'קהל' מצד אחד, ומצד שני הם גם אינם 'יחידים'. ב'פסקי דין ירושלים' (ח"ה עמ' קפג) דנו לגבי סמכותו של מנכ"ל הישיבה למכור מנכסי הישיבה. ואב בית הדין הרב ברוך יצחק לויין כתב שיש הבדל בין הישיבות: אם הישיבה נוסדה על ידי יחיד או יחידים בתמיכת הציבור, יש להם דין 'יחידים', וכל מעשה שנעשה צריך קניין והסכמה של כולם, ואם הישיבה נוסדה על ידי הציבור, יש לה דין 'קהל', ולכן יש למנכ"ל סמכות להחליט החלטות ודבריו אינם צריכים קניין. לדבריו יש להוסיף את דברי רבי יצחק אלחנן שהובאו לעיל: הדין שקהל אינו צריך קניין אמור בדבר שבו לראשי הציבור יש תוקף של בית דין, ושאינן להם נגיעה בו. לפי זה, גם אם במקרה מסוים אין צורך בקניין מבחינה עקרונית, אם לממונים יש הנאה אישית בדבר, אין להם תוקף של בית דין, ולכן דבריהם צריכים קניין. לאור האמור נראה שלראשי 'חברה' שמטרתה הפקת רווחים כספיים, אין דין ראשי הקהל שדבריהם אינם צריכים קניין, כיוון שוודאי שהם נוגעים בדבר ולכן אין להם תוקף של בית דין. גם אין ראוי שהאנשים היחידים שבאים אתם במגע יסמכו על דבריהם, כיוון שמטרתם היא לקדם את שגשוגה הכלכלי של החברה ולהפיק רווחים כספיים וכיוצא באלו.

סיכום

1. הפוסקים פסקו להלכה את דברי ה'מרדכי' שציבור אינו צריך קניין.
2. הסיבות לדין שציבור אינו צריך קניין ואינו יכול לחזור בו הם:
 - א. היחידים סומכים עליהם שיעמדו בנאמנותם, ולכן נחשב שהקניין נעשה על פי דיבורם.
 - ב. דיבורם נחשב כדיבור שנעשה בפני בית דין.
 3. דין זה אינו אמור בהעברת בעלות ממונית, ובה אין לדברי הציבור תוקף מעשה קניין.
 4. לפי 'נתיבות המשפט' הדין אמור רק לדברי מצווה, כגון: אם רבים שכרו מלמד ועדיין לא נעשה הקניין, אין הם רשאים לחזור בהם.
 5. המהרש"ם חולק על 'נתיבות המשפט' וסובר שדין זה אמור גם בדברי הרשות, וכן כתבו בשו"ת 'אפרקסיא דעניא' ובשו"ת 'ציץ אליעזר'. המהרש"ם הוסיף שהדין תקף רק לאמירת טובי העיר שעשו לטובת אנשי העיר.
 6. לפי רבי יצחק אלחנן ושו"ת 'ראשי בשמים', הדין תקף רק אם הקהל נתן מתנה ליחיד,

ולא אם הוא מכר או השכיר דבר מה, כיוון שבפעולות אלו הוא יכול לחזור בו, כשם שהיחיד יכול לחזור בו.

7. הגדר השני שכתב רבי יצחק אלחנן הוא, שיסוד הדין שהקהל אינו צריך קניין הוא מן הדין שראשי הקהל נחשבים בית דין חשוב. לכן, הדין אמור רק אם הם אינם נוגעים בדבר, כגון שהם אינם נהנים ממנו או אם הוא דבר מצווה שלא ניתן להנאה.

8. אם הקהל דיבר על מכירת דברי מצווה או קנייתם, יש נפקא מינה בין שני גדריו של רבי יצחק אלחנן, ונראה לנקוט להלכה לפי הגדר השני.

9. בשו"ת 'בית יצחק' הביא מ'תשובות מיימוניות' שטובי הקהל יכולים למכור בלא קניין, והסביר שהקניין חל מדין 'הפקר בית דין הפקר'.

10. מדברי 'חזון איש' משמע שדין זה אמור רק בנוגע לקניין פורמלי, כגון קניין שנחשב לתחילת עבודת השכיר וכדומה, ובו גם בלא קניין הציבור נחשב שהשכיר התחיל בעבודה, ואין הציבור יכול לחזור בו.

11. ב'שלחן ערוך הרב' כתב שדין זה אמור רק לראשי הקהל ולא לשלושה שותפים, וכן משמע מדברי המהרש"ם, רבי יצחק אלחנן ושו"ת 'להורות נתן'.

מסקנות להלכה

א. ציבור או נציגיו אינם יכולים להקנות או לקנות ללא מעשה קניין.

ב. יש לנקוט כשיטות שחולקות על 'נתיבות המשפט' וסוברות שהדין שציבור אין צריך קניין אמור בין לדבר מצווה ובין לדבר הרשות. כלומר, הקניין חל על כל הדברים, ויש עליהם שעבוד הגוף שמקיימם.

ג. אם נציגי ציבור אמרו שיתנו מתנה, הם אינם יכולים לחזור בהם, על אף שלא עשו קניין על כך.

ראשי מוסד ציבורי שהזמינו טכנאי לדוגמה, ואחר כך התברר שיש טכנאי אחר שמוכן לעשות להם את העבודה בחינם - אף על פי שאם היה קורה כך לאדם בודד, הדין היה כדין 'תרי תרעי', ואותו אדם היה נחשב אנוס שרשאי לחזור בו, מכיוון שבמקרה כזה מדובר במוסד ציבורי, הדין הוא שדיבורם נחשב קניין, ולכן הם אינם רשאים לחזור בהם (על פי 'חזון איש').

ד. ועד בית או הנהלת מוסד שבבעלות פרטית שהזמינו שירות או מוצר וסיכמו דברים בעל פה ובלא קניין, אין דיבורם נחשב מעשה קניין על הזמנתם, כיוון שהם נוגעים בדבר ואין להם תוקף של בית דין (על פי רבי יצחק אלחנן).

ה. ראשי מוסד חינוכי או אנשי ועד בית כנסת שהזמינו ריהוט ואחר כך רוצים לחזור בהם, נראה שלא יוכלו לעשות זאת, כיוון שאין ראשי המוסד נוגעים בדבר, שהרי ההזמנה לא הייתה לצרכיהם הפרטיים, ומה גם שמדובר בדברי מצווה. לכן, להזמנתם יש תוקף של מעשה בית דין, והוא נחשב מעשה שחל בקניין (על פי הנ"ל).

ו. ראשי מפעל ייצור שסיכמו על קנייה או מכירה, אין להם תוקף של בית דין, וסיכומם בעל פה אינו נחשב קניין.

הרב הלל גפן

מאסר בעל חוב

במאמר זה נעסוק בשאלה אם נכון לאסור בעל חוב, כדי לאלץ אותו לשלם את חובו. נראה שאיום המאסר היה מאז ומעולם אמצעי מרתיע, שגרם ללווה להתאמץ מאוד כדי לפרוע את חובו. השימוש באמצעי זה היה נפוץ באומות העולם, וכפי שכבר העיד הריב"ש (שו"ת הריב"ש, סי' תפד): 'וחק זה, הוא נהוג במלכות ארגון: שאם אין לו מטלטלין בני חורין, שהוא נתפש בגופו'. סקירה מקיפה על נושא זה אפשר למצוא בספרו של פרופ' מנחם אלון ז"ל: 'כבוד האדם וחירותו בדרכי ההוצאה לפועל', וכאן נדון בכמה שאלות:

- א. האם אמצעי זה מקובל על פי דין תורה?
- ב. מה אומר על כך החוק במדינת ישראל?
- ג. ולפי התשובות על שתי השאלות הראשונות, כיצד בית דין צריך לנהוג בידועו שפסק הדין שיכתוב ימסר לביצוע רשות הגבייה (או בשמה הקודם: ההוצאה לפועל) על פי חוקי המדינה?

א. מאסר בעל חוב בהלכה

על פי דין תורה, אין אוסרים בעל חוב אם אין לו אפשרות לפרוע את חובו. וזה לשון הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ב ה"א):

דין תורה שבזמן שיתבע המלוה את חובו אם נמצאו ללוה נכסים מסדרין לו ונותנין לבעל חובו את השאר כמו שביארנו, ואם לא נמצא ללוה כלום או נמצאו לו דברים שמסדרין לו בלבד ילך הלוה לדרכו ואין אוסרין אותו ואין אומרים לו הבא ראייה שאתה עני ולא משביעין אותו כדרך שדנין העכו"ם שנאמר לא תהיה לו כנושה.

הרשב"א (שו"ת הרשב"א, א סי' אלף סט) נשאל אם אפשר לחבוש בעל חוב שהבריה נכסיו, משום ששעבד את גופו, וענה:

אין הגוף משועבד שימכר וישלם כגנב שנמכר בגנבתו ולא כדי שיחבש. שאין אדם כותב כן לשעבד ולעשות כעבד. אלא הרי הוא משועבד כלוה ונכסיו כערבין ולומר שלא נכסיו אלו שיש לו עכשו בלבד ושאלו נכסיו אין לו נכסים עכשו וכו'.

הדיון של הרשב"א הוא בשאלה אם המושג 'שעבוד הגוף' יכול להיות עילה למאסר, והוא מבאר ש'שעבוד הגוף' אינו נועד לאפשר נקיטת אמצעים נגד גופו של החייב, אלא שאם רק נכסיו של הלווה היו משועבדים, השעבוד היה חל רק על נכסי הלווה שברשותו בפועל, ואילו מכוח 'שעבוד הגוף' החוב מוטל גם על נכסים שיהיו ללווה בעתיד.

המפרשים נחלקו אם לדעת הרשב"א הוא הדין גם אם יש ללווה אפשרות לפרוע את חובו. כדי לחלוק על דעת הרשב"א, ה'בית יוסף' (חו"מ סי' צז סעי' לא) הביא את דברי 'ספר האגודה', ש'לווה שיכול לפרוע את חובו ואינו עושה זאת - חובשים אותו, ומשמע שהבין שדברי הרשב"א אמורים גם בכהאי גוונא. ההבנה הזאת בדבריו נתמכת מן העובדה שהשאלה שנשאל הרשב"א הייתה על לווה שהבריא נכסיו. אם כן, לפי דעת ה'בית יוסף', יש מחלוקת בין הרשב"א ובין ה'אגודה' בדינו של לווה שיכול לפרוע את חובו ואינו עושה זאת.

לעומת דעת ה'בית יוסף', הרמ"א כתב שגם הרשב"א התכוון רק ללווה שאינו יכול לפרוע, וללווה בעל נכסים שאינו רוצה לפרוע את חובו יש עילה אחרת לאוסרו: בית דין יכולים לכפות אותו לשלם,¹ ואחד מאמצעי הכפייה שלהם יכול להיות מאסרו של בעל החוב. וכך פסק הרמ"א ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' צז סעי' טו):

ודוקא שאין לו לשלם, אבל אם יש לו ואינו רוצה לשלם, ביה"ד חובשין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו.

הב"ח הבין שדעת הרשב"א היא, שגם לווה שמבריא את נכסיו אין חובשים במאסר, כיוון שהרשב"א נימק את דעתו: אין אוסרים את בעל החוב, בגלל שאין גופו משועבד. עם זאת, גם הב"ח מביא ראיות שאם יש ללווה נכסים, והוא אינו רוצה לשלם - אוסרים אותו. הריב"ש (שו"ת הריב"ש, סי' תפד) מספר שלקהל בעירו הייתה תקנה לאסור את בעל החוב גם אם אין לו מה לשלם:

והאמת, כי בעירנו זאת, נוהגין הדיינים לתפוש הלואה בגופו, כשנתחייב כן, והוא מצד תקנת הקהל. ועוד תקנו הקהל: שאף בלא חיוב, יתפש כל אדם, על כל תביעה שיתבעוהו; או יתן ערבים על התביעה, הנקרא: קיום ב"ד. ואני רציתי למחות בידם, על התקנה ההיא, באשר היא שלא כדין תורתינו. ואמרו לי: כי זו תקנת השוק, מפני הרמאין. ושלא לנעול דלת בפני לווין. והנחתים על מנהגם.

בספר 'אורים ותומים' (סי' צז ס"ק יג) ניסה להסביר שיסוד מנהג זה נובע מכך שלא האמינו ללווה שאין לו נכסים: 'ובזמננו פשט המנהג שחובשין ללווה כשאין לו מה לשלם ואין מוחה, ואולי הכל בחזקת שמבריאין נכסים'. עם זאת, בסיום דבריו כתב: 'וצ"ע, כי אין להם על מה שיסמוכו'. רבי יום טוב ליפמן ה'לר', בעל 'תוספות יום טוב', כתב בספרו 'פלפולא חריפתא', שראוי לתקן תקנות לפריעת בעל חוב, ובהן גם תקנות שאינן על פי הדין, כמו תפיסת גופו, כדי שהדלת לא תינעל בפני הלווים.

בבתי הדין הרבניים נוהגים לכתוב פסק דין, והוא עובר לביצוע על ידי ההוצאה לפועל, ואין חוששים שמא יאסרו שלא כדין את בעל החוב (פד"ר ח"י עמ' קמה):

הנוהג המקובל בבתי הדין לפסוק מזונות לאשה ומזונות לילדים ועם מתן פסק דין על ידי בית הדין, הוא עובר לביצוע על ידי הוצאה לפועל, וזו האחרונה

1. ראה כתובות פו ע"א: 'א"ל רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת: פריעת בעל חוב מצוה, אמר לא ניהא לי דאיביד מצוה, מאי? א"ל, תנינא: במה דברים אמורים - במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו'.



משתמשת באמצעי כפיה על ידי **מאסר** ופסק הדין. ביה"ד יודע מראש שפסק דינו עלול להיות גורם למאסרו של הנתבע ואינו נרתע במתן פסק דין, למרות שלא חקר על יכלתו של הנתבע לעמוד בחיובו...

עם זאת, בית הדין נימק נוהג זה: בדרך כלל מדובר בחיוב הבעל במזונות אשתו וילדיו, וחיוב זה נקבע על ידי בית הדין לאחר שחקר על מקום עבודתו ועיסוקיו של הבעל, והחלטת בית הדין הוחלטה מתוך התרשמותו על יכולתו של בעל החוב לשלם את חובו.² ונוסף על כך, ברוב המקרים ראש המשפחה עוסק בעבודה שמאפשרת לו לפרנס את בני משפחתו שתלויים בו. לכן, בעל שאינו משלם מזונות ייחשב משתמט מתשלום החוב, ואפשר להפעיל נגדו אמצעי כפייה, כגון מאסר. נימוק זה אינו תקף לבתי הדין לממונות, ולכן עלינו לבדוק אם על פי חוקי המדינה פסק דין עלול לגרום למאסר שלא כדין.

ב. מאסר בעל חוב על פי חוקי מדינת ישראל

החוק במדינת ישראל קיבל את החילוק העקרוני שבדברי הריב"ש בין בעלי חוב שיכולים לפרוע את חובם ובין בעלי חוב שאינם מסוגלים לעשות זאת.³ החוק רואה במאסר אמצעי אכיפה ולא אמצעי ענישה, ואפשר להשתמש בו רק לאחר שהתברר לראש ההוצאה לפועל שבעל החוב יכול לפרוע את חובו. עם זאת, היו ימים שבהם הוצאו פקודות מאסר רבות נגד בעלי חוב שלא פרעו את חובם, והן התבססו על סעיף 70 (א) בחוק ההוצאה לפועל:

נתברר לראש ההוצאה לפועל כי החייב לא שילם את החוב הפסוק במועד שנקבע בצו... וכי אין דרך אחרת לאלץ את החייב לבצע את פסק הדין, רשאי הוא לתת צו מאסר נגדו לתקופה שלא תעלה על 21 יום.

ועל פי סעיף זה נתקנה תקנה 114:

ראש ההוצאה לפועל רשאי לתת צו מאסר לפי סעיף 70(א) לחוק, אם עד ליום מתן הצו **לא הראה החייב** כי קיימת דרך אחרת לביצוע פסק הדין.

תקנה זו הטילה על בעל החוב את החובה לברר את יכולתו לפרוע את החוב, ועליו מוטלת האחריות ליזום בירור זה. בעקבות חובה זו הוצאו פקודות מאסר לבעלי חוב שלא התבקשו להופיע לפני ראש ההוצאה לפועל ולטעון את טענותיהם. היו בעלי חוב שלא ידעו שהם יכולים להפחית את התשלומים שעליהם לשלם אם יגישו בקשה לחקירת יכולת, והיו בעלי חוב שלא קיבלו את האזהרה, והמאסר נחת עליהם ללא התראה מוקדמת.

2. יש מערערים על נימוק זה, כיוון שייתכן שמצבו הכלכלי של הבעל משתנה עם הזמן. ייתכן גם שבעל החוב השתמט מתשלום זמן רב, וכעת הוא נתבע לשלם את כל הסכום שהצטבר, ואין ביכולתו לעשות זאת; ראה ספר 'דרכי חושן' (לרב יהודה סילמן), א עמ' קע. עם זאת, הרב סילמן טוען שבית הדין אינו צריך לדעת בוודאות שבעל החוב יוכל לפרוע את חובו, וגם אם הוא מסופק אם יצליח בכך, מותר לאסור אותו כדי לאלצו להודות.

3. ראה על כך באריכות בספרו של פרופ' מנחם אלון: 'כבוד האדם וחירותו בדרכי ההוצאה לפועל', עמ' 293-315.

בשנת תשנ"ג הוגשה לבג"צ עתירה על ידי עמותת פר"ח (עמותה שפועלת לשמירת זכויותיהם של פושטי רגל וחייבים), ובה העמותה ביקשה לקבוע שתקנה 114 תתבטל, כיוון שאין רשות לראש ההוצאה לפועל להוציא צו מאסר אלא אם כן התברר לו שאין דרך אחרת לאלץ את בעל החוב לבצע את פסק הדין, ואין להטיל את נטל הבירור הזה על בעל החוב. בג"צ קיבל את העתירה וקבע שאין להוציא צו מאסר ללא הזמנת בעל החוב להופיע בפני ראש ההוצאה לפועל ולטעון את טענותיו. בשנת תשנ"ט שונה חוק ההוצאה לפועל: מצד אחד, החוק החדש (מובא לקמן) מקל על בעל החוב להגיע לחקירת יכולת והסדר תשלומים, ומצד שני, הוא מאפשר למערכת ההוצאה לפועל להוציא נגדו צו מאסר אם לא עשה כך, והעילה למאסר היא בזיון ההוצאה לפועל. מבחינת החוק, בעל חוב שלא ביצע את המוטל עליו הוא בחזקת סרבן שמשלם מביצוע פסק הדין, ולא בחזקת מי שאין לו יכולת לפרוע את חובו. וזה לשון החוק לאחר תיקונו:

69. יג(ג) ראה ראש ההוצאה לפועל במעמד הבירור או ההבאה כי החייב מסרב למלא הצהרה בדבר יכולתו או לחתום על כתב ויתור על סודיות או למסור מידע כלשהו לגבי יכולתו, או כי הוא בעל יכולת המשתמט מתשלום החוב מבלי לתת הסבר סביר לאי התשלום, רשאי הוא לצוות על מאסרו של החייב בשל בזיון ההוצאה לפועל לפי סעיף 70.

70. מאסר חייב בשל בזיון ההוצאה לפועל [תיקון: תשנ"ד, תשנ"ו, תשנ"ט]
(א) ראש ההוצאה לפועל רשאי, לבקשת הזוכה, לתת צו מאסר נגד החייב בשל בזיון ההוצאה לפועל, בין אם הוכרז מוגבל באמצעים ובין אם לאו, לתקופה שלא תעלה על שבעה ימים, אם נתברר לו כי התקיים אחד מאלה:
(1) החייב הוא בעל יכולת המשתמט מתשלום חובותיו, כאמור בסעיפים 67,ג(ד) או 69א(ד);
(2) החייב הוא בעל יכולת למלא אחר צו תשלומים שניתן לפי חוק זה והוא לא מילא אחריו, או לא שילם שיעור מהשיעורים שנקבעו לפיו;
(3) החייב לא מילא אחר החלטה שניתנה לפי סעיף 69ג(ב).

סיכום

1. אין אוסרים בעל חוב שאין לו אפשרות לפרוע את חובו.
2. בעל חוב שיוכל לפרוע את חובו, והוא מתחמק מכך, מותר לאוסרו כדי לכפותו לשלם.
3. נראה שאין סיבה שבית הדין יימנע מהוצאת פסק דין שייאכף על ידי ההוצאה לפועל, כיוון שלאחר תיקון החוק מאסרו של בעל החוב מתאפשר רק בעקבות מחדל שלו. אם בעל החוב לא ינסה להתחמק מתשלום החוב ולא יסתיר מידע על יכולתו לפרוע את החוב, אין סיבה שייאסר. גם עילת המאסר אינה אי-פריעת החוב, אלא בזיון ההוצאה לפועל.

הרב דניאל כ"ץ

שכר עדים

תופעה שכיחה היא,¹ שעדים מגיעים לבית דין להעיד לטובת אחד הצדדים או שבית הדין מזמן אותם כדי למסור מידע חדש על המקרה שנידון בו. לעתים עדים אלו תובעים שכר על הגעתם, ויש לשאול: מהם כללי תשלום השכר במקרים אלו?

א. נוטל שכר להעיד - פסול לעדות

המשנה (בכורות פ"ד מ"ו) קובעת: 'הנוטל שכרו... להעיד עדותיו בטלין'. וביאר הר"ן:²

שכל זמן שהוא נוטל שכר קנסוהו חכמים לבטל מעשיו משום דקא עבר (נדרים לז ע"א) על 'מה אני בחנם אף אתם בחנם' [אף על פי שנטל משניהם]. דהיינו, יש פגם בנטילת שכר על מעשה שמצווה לעשותו בחינם.

1. טעם הדין

מדברי הראשונים שעסקו בסוגיה משמע שמדובר בפסול מדרבנן. הרמב"ן³ כתב: 'קנסוהו חכמים', וכן כתבו עוד ראשונים⁴ לעומתם, מהר"י בן לב⁵ מסתפק אם הפסול הוא מן התורה או מדרבנן, והוא מקשה מסברה: מדוע אין השכר על העדות נחשב מעין 'נגיעה' שפוסלת מן התורה את העד? הוא מציע שני יישובים לשאלה זו:

1. הנוגע פסול לעדות מגזרת הכתוב 'קרוב', ולא משום חשש שמא ישקר בעדותו תמורת כסף.
 2. שכר טרחה על עדות אינו פוסל את העד לפי התורה אלא מדרבנן, ורק שכר שנוסף על שכר הטרחה פוסל מהתורה משום נוגע.
- ההשלכה שעולה מן הספק שלו על מקור הדין היא בנוגע לשכר עד שמעיד להתיר עגונה, שכן פסול לעדות מדרבנן - כשר לעדות היתר עגונה, ואילו פסול לעדות מן התורה - פסול להיתר עגונה. ובהקשר זה הוא כותב על מקרה שבא לפניו:

1. אני מודה לרב חיים בלוך שליט"א (להלן: הרב בלוך), ראש כולל 'משפטי ארץ', שקרא את המאמר והעיר הערות חשובות.
2. ר"ן, על הר"ף קידושין כג ע"א ד"ה וכתב.
3. רמב"ן, קידושין נח ע"ב.
4. רשב"א, קידושין שם, ריטב"א, קידושין שם, ר"ן לעיל הערה 2, רבנו ירוחם, מישרים נתיב ב חלק ז ומאירי, קידושין שם.
5. מהר"י בן לב, ח"א סי' יט.

וכבר בא מעשה לידי באיש אחד ששלחו אותו לעיר אחרת לחפש אם ימצא אי זה עדות להתיר אשה אחת עגונה, ועשו תנאי עמו שאם יביא עדות להתיר האשה יתנו שנים אלפים לבנים ואם לא יביא עדות שיספיק להתיר האשה לא יתנו אלא אלף לבנים, והלך אותו השליח והביא עדויות מפי אחרים שלא היו מספיקים להתיר האשה אבל אמר ששמע מפי גוי מסיח לפי תומו שנהרג אותו היהודי, ואותו העדות היה מספיק להתיר האשה ונסתפקו אי סמכין על עדות אותו השליח כיון דהוה נוגע בעדות... ועדיין אני במקום הספק אני עומד.

דברי מהר"י בן לב עוררו דיון יסודי ומסועף, ובעקבותיו דנו האחרונים בגדרי 'נוגע בעדות', הודאת בעל דין ועוד עניינים, ובהם לא נעסוק במאמר זה. באופן עקרוני, בעל 'קצות החושן'⁶ סובר שפסול 'נוגע' הוא מדין 'קרוב', ונוטל שכר אינו 'נוגע' אלא פסול מדרבנן, ואילו בעל 'נתיבות המשפט'⁷ סובר שפסול 'נוגע' הוא משום 'חשש משקר', וממילא גם נוטל שכר מצד אחד פסול לעדות מן התורה.⁸

בשו"ת 'משאת בנימין'⁹ דן מה דינו של עד שקיבל שכר על עדות להתיר עגונה, אם העגונה סיכמה אתו שיקבל שכר קבוע בין אם תועיל עדותו ובין אם לאו. הוא כותב שהעדויות בטלה משום דין 'נוגע', וגם אם אין נגיעה, כגון אם השכר ניתן לו בין אם תועיל עדותו ובין אם לאו - העד פסול; בעל 'משאת בנימין' אינו מחלק בין פסול עדות מדאורייתא ובין פסול עדות מדרבנן. גם המהר"ם מלובלין¹⁰ פסל עד שנוטל שכר להעיד בעדות עגונה. ה'נודע ביהודה'¹¹ נטה להכשיר פסול עדות משום 'נוגע' בעדות עגונה, אך למעשה לא רצה להקל נגד הפוסקים שהזכרנו. בתשובה נוספת¹² הוא מחדד את ההבדל בין נוטל שכר שפסול מדרבנן ל'נוגע' שפסול מן התורה, וגם לדבריו נוטל שכר ראוי להיות כשר לעדות עגונה.

ה'נודע ביהודה' חזר וכתב¹³ שיתכן שבמקרה כזה אפילו מי שפסול מדרבנן יהיה פסול לעדות היתר עגונה, מכיוון שאין זה 'פסול עדות' אלא קנס לבטל את עדותו, ואפשר לקנוס בקנס זה גם בעדות עגונה עם זאת, הוא צידד להקל, משום שבעדות עגונה אין צורך בעדות אלא בידיעה.¹⁴

6. קצות החושן, סי' לד ס"ק ד.

7. נתיבות המשפט, סי' לד ס"ק י. ראה ישועות ישראל, סי' לד ס"ק יב, שכן הכרעת רוב הפוסקים.

8. לכאורה, מדברי הראשונים אפשר לדייק שהפסול הוא משום קנס גם כשאחד מן הצדדים שילם את השכר, שכן הרמב"ן כותב: 'ואע"פ שנטל משניהם', ומשמע שגם אם נטל רק מצד אחד הפסול הוא רק מדרבנן. אך אפשר גם לומר שאין הכרח לפרש כך, שכן ייתכן שכוונתו היא בנוגע לפסול הדיינות שמוזכר שם.

9. שו"ת משאת בנימין, סי' צח.

10. תשובות מהר"ם מלובלין, סי' נו.

11. נודע ביהודה, אה"ע ח"א סי' כז.

12. שם סי' כט.

13. שם סי' מז.

14. הערת הרב בלון: ה'בית מאיר', אבן העזר סי' יז ס"ק ג, ו'שער משפט', סי' לד ס"ק י, מכשירים עדות נוגע בהיתר עגונה, ובשו"ת 'ביע אומר', ח"ח אה"ע סי' יט, פוסק שבמילתא דעבידא לאיגלווי אין חיסרון מצד 'נוגע'.



בשו"ת 'משפטי עוזיאל'¹⁵ נקט בפשטות שפסול נוטל שכר הוא מן התורה, בניגוד לכל הפוסקים שצינו. והוא חזר וחזק את דבריו¹⁶ בתשובה שכתב למי שהעיר לו (ר"ש ליברמן) על דעת הראשונים. ובשו"ת 'דברי שלום'¹⁷ נקט כפשטות דברי הראשונים, שהפסול הוא מדרבנן אם אין נגיעה בדבר.

ב. היתרים לנטילת שכר על עדות

1. שכר בטלה

עד רשאי לקבל שכר בטלה. את לשון המשנה (בכורות פ"ד מ"ו): 'נותן לו שכרו כפועל', ביארה הגמרא (בכורות כט ע"א) שהכוונה לשכרו 'כפועל בטל', שכר בטלה על שהתבטל ממלאכתו הרגילה.

כך אפשר ללמוד גם מפירוש הירושלמי לתוספתא (בכורות פ"ג ה"ח): אבל נותן לדיין שכר דינו ולעד שכר עדתו אף על פי שאמרו כשר לדיין שיטול שכר ולעד שיטול שכר עדתו.

וזה לשון הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א):

חד בר נש אזל מידון קומי רב הונא א"ל אייתי לי בר נש דיסוק תחותי לדיקלא. רב הונא הוה רעי תורין והוה ידע שהדו לבר נש א"ל איתא שהד עלי א"ל הב לי אגרי ותני כן נותנין לדיין שכר בטילו ולעד שכר עדותו. לפי הירושלמי, החכם שהיה רועה שוורים ביקש שכר על ביטול זמן הרעייה כדי לבוא להעיד, ובקשתו מבוססת על דברי התוספתא.

א) עדים בטלים באופן קבוע

בעקבות דין זה כתב הריטב"א (קידושין נח ע"ב):

לפיכך ציבור שקובעין דיין או עדים להיות מזומנים לכל הצריכין מותר לקבוע לו שכר משל ציבור שהרי הם צריכים להיות בטלים מכל עסקיהם כדי שיהיו מזומנים לכל.

וכך כתב גם הרדב"ז¹⁸ בתשובה בנוגע למתן שכר לעדי הגט, 'דעל מנת כן קבלום עליהם הצבור כיון שהם פנויים תמיד ומוכנים לזה'.

ב) שכר 'בטלה דמוכח' של עדים

הגמרא (כתובות קה ע"א) מחלקת בין שכר 'בטלה דמוכח' של דיין, דהיינו שהפסד העבודה שלו הוא ברור, ובין 'בטלה דלא מוכח' שלו. מהו דין שכר 'בטלה דמוכח' של עד?

15. שו"ת משפטי עוזיאל, חו"מ סי' טו.

16. שם, סי' טז.

17. שו"ת דברי שלום, חו"מ ח"א סי' מט.

18. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תרכב.

ה'מרדכי¹⁹ כותב:

וכתב רבינו יצחק אור זרוע שלא יטלו עדי הגט שכר אלא אם כן שכר בטלה דמוכח כדאיתא פרק שני דייני גזירות גבי קרנא דכי היכי דהנוטל שכר לדון דיניו בטלין הוא הדין לעדים, בשם רבי יהודה מפרי"ש. בעקבותיו פסק ה'שלחן ערוך²⁰ שאפשר לשלם לעדי הגט רק שכר 'בטלה דמוכח'. בעל שו"ת מהרי"ק²¹ הרחיב על דין זה. ראשית, הוא מבסס את ההיתר של שכר בטלה:²² מי הוא ואיזהו שיטעה לומר שיתחייב אדם לבא ממדינת הים כדי להעיד עד שנאמר שהנוטל שכר על זה שתהא עדותו בטלה? פשיטא דלא גרע מדיין... כל שכן וכל שכן שכר טורחו גדול כזה שהרי דבר פשוט הוא שאינו מחוייב לבא ממדינת הים להעיד עדות...

בנוגע להגדרת הבטלה, המהרי"ק מדייק מלשון התוספתא, שדין עד קל יותר מדין דין: ולא מבעיא שכר בטלה דמוכח דשרי... אלא אפילו שכר בטלה דלא מוכח שהוא אסור לדיין מותר הוא לעד היכא דאיכא קצת טורח או ביטול, ואפילו אין מגיע לשכר שהוא נוטל על זה. וראיה... בתוספתא דבכורות כאשר הביאה הירושלמי, דמשם יש לדקדק גבי דין לא שרינן אלא שכר בטלתו, אבל גבי עד שרי אפילו יותר מכדי שכר בטלתו, מדשינה הלשון ותפס לו גבי דין שכר בטלנות וגבי עדות לשון שכר עדות סתם...

אם כן, המהרי"ק סובר שגד שיש לו טרחה או הפסד קל, זכאי לתשלום על כל הוצאותיו.

ג) מי משלם את שכר הבטלה?

בעל 'נתיבות המשפט'²³ קבע: 'אבל כשנטל רק מצד אחד אסור להיות עד, רק כשאינו נוטל רק שכר בטלה דמוכח'.

בשו"ת 'אגרות משה'²⁴ מתבאר שה'נתיבות' דיבר רק על עד שמקבל שכר כדי לראות עדות (ראה סעיף 3), ואם הוא לוקח שכר 'בטלה דמוכח', מותר לו לקחת אותו רק מצד אחד.

לעומת זאת, בעל 'ערך ש"י'²⁵ ובעל שו"ת 'מנחת יצחק'²⁶ הבינו שה'נתיבות' סובר שאין הכרח ששכר בטלה יינתן משני צדדים. וצריך עיון בהבנת סברתם, שכן לדעת ה'נתיבות', עד שמקבל שכר מצד אחד פסול מן התורה משום 'חשש משקר', ומדוע אם השכר הוא שכר בטלה - אין חוששים לכך? נראה שהם מסתמכים על החילוק השני של המהר"י בן

19. מרדכי, גיטין סי' תנג.

20. שו"ע, אבן העזר סי' קל סעי' כא.

21. שו"ת המהרי"ק, החדשים סי' יט.

22. ומדבריו קצת משמע שכוונתו גם לשכר טרחה ממש, וראה על כך להלן פרק נפרד.

23. נתיבות המשפט, סי' לד ס"ק כא.

24. אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' כו ענף ג.

25. ערך ש"י, חו"מ סי' ט.

26. מנחת יצחק, ח"ה סי' קיח.



לב ולפיו בשכר בטלה אין חשש שקר, אלא רק בשכר עודף מעבר לשכר בטלה והיות ורבנן לא אסרו שכר בטלה מותר לקחתו גם מצד אחד בלבד.

2. שכר טרחה

הט"ז²⁷ מחדש שאם העדות מטריחה את העד, הוא רשאי לדרוש שכר על עדותו:

במקום שיש לו טירחא יכול ליטול שכר על ההליכה. וראיה דאמרינן סוף פרק האיש מקדש [קדושין נ"ח ע"ב], הנוטל שכר להזות מי חטאת דההזאה פסולה, ואמרינן שם דמכל מקום שכר ההבאה ממקום למקום ושכר מילוי המים שרי ליטול, דלא רמיא עליה האי טירחא, ובהדיא מדמה לה התם נוטל שכר לדון ולהעיד לנוטל שכר הזאה, משום הכי יכולים ליטול שכר טירחת ההליכה, ואין זה בכלל מה אני בחנם כנלע"ד.

דהיינו, על המצווה להעיד אסור לגבות תשלום, אך הטרחה אינה מצווה, ולכן אפשר לגבות עליה תשלום. המקור לדברי הט"ז הוא הדין שמותר לגבות שכר על הבאת אפר פרה אדומה, על אף שאסור לגבות שכר על ההזאה עצמה. עם זאת, מו"ר הגרז"נ גולדברג שליט"א²⁸ העיר שיש לחלק מסברה ולומר שהבאת האפר אינה חיונית, ואילו עד מוכרח לבוא לבית הדין ולהעיד, אך הוא גם מציין שהרמב"ן²⁹ כתב במפורש כדברי הט"ז על שכר הבאת אפר הפרה: 'דאגר טירחא הוא ולא שכר מצוה וכן לענין עדות ודין כהאי גוונא שרי'. ורבי עקיבא איגר³⁰ ציין שכך כותב הריטב"א.³¹

אך יש מקום לומר שכוונתם של הרמב"ן והריטב"א במילים 'כהאי גוונא' היא למקרה שדומה למקרה שמתואר בדברי הרשב"א שמובאים להלן על מי שמוזמן לבוא ולראות עדות, ומצאתי שכך הבין בעל 'נתיבות המשפט' את דבריהם בחיבורו 'תורת גיטין',³² וזה לשונו: 'נוטל שכר לילך ולראות את העדות דשרי דדמי לשכר הבאה ומילוי'. גם ב'מחנה אפרים'³³ מובאת מחלוקת בעניין זה בינו ובין הרב שמחה הכהן: ה'מחנה אפרים' סובר ש'אם צריך לילך למקום רחוק', אפשר לקחת שכר על הטרחה, ואילו רבי שמחה הכהן סובר שבגלל החיוב להעיד אסור לקחת שכר טרחה.³⁴

מכך שהפוסקים לא כתבו בפשטות בעניין עדי הגט, שהטעם לנטילת השכר הוא הטרחה שטרחו, לכאורה משמע שלא קיבלו את ההיתר ליטול 'שכר טרחה'. אך אפשר גם לומר שכוונת המתירים ליטול שכר על הטרחה הוא דווקא כשיש טרחה ניכרת, וכדברי ה'מחנה אפרים' על מי שבא ממקום רחוק.

27. ט"ז, חו"מ סי' לד סעי' יח.

28. משפט ערוך, סי' לד סעי' יח הערה 63.

29. רמב"ן, הל' בכורות לז ע"א.

30. חידושי רע"א, לשו"ע חו"מ סי' לד סעי' יח.

31. ריטב"א, קידושין נח ע"ב.

32. תורת גיטין, סי' קל ס"ק כא.

33. מחנה אפרים, הל' שכירות סי' יז.

34. הערת הרב בלון: בעל שו"ת 'בית יצחק', אבה"ע ח"ב צב אות י', מתיר לקחת דמי טרחה, אבל מדברי 'שלחן ערוך הרב', חו"מ סי' ח, משמע שאין היתר לכך.

(א) מי משלם?

לפי דברי 'נתיבות המשפט', נראה ששני הצדדים צריכים לשלם, מכיוון שאם רק צד אחד ישלם, הוא יהיה 'נוגע' בעדות, והדבר תלוי במחלוקת הפוסקים שהובאה לעיל.

3. נטילת שכר לבוא לראות עדות

הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' יא) קובע:

נראה לי, שלא אמרו אלא בעדים שנעשו עדים כבר, שהן מצווין להעיד ולא רצו להעיד עד שנטלו שכר, ודומיא דהנוטל שכרו לדון, שמצוה על ב"ד לדון בין איש לרעהו. אבל מי שאינו מחוייב להעיד, ונוטל שכר לילך ולהיות עד, אינו בדין זה לפי דעתי.

כלומר, החובה להעיד בחינם מוטלת על מי שכבר נעשה עד ולא על מי שעדיין לא נעשה עד. ה'בית יוסף'³⁵ הביא תשובה זו, והיא נפסקה ברמ"א:³⁶ אדם שמתבקש לבוא לראות עדות יכול לדרוש על כך שכר. אם כן, שכר זה ניתן על הסכמת אדם לראות דבר ולא על הדרישה מאנשים שנעשו עדים מאליהם למסור עדות. כך הכריע גם הרדב"ז³⁷ בנוגע לעדי קידושין. המהר"ם מלובלין³⁸ סמך על היתר זה כדי להתיר לקבל את עדותו של מי שנשלח תמורת שכר למצוא אדם ולהעיד על פטירתו. בספר 'ערוך השלח'³⁹ כתב שזהו עיקר הטעם שעליו סמכו עדי הגט כדי ליטול שכר:

אמנם באמת עיקר ההיתר הוא דהא אינם מצווים לילך ולראות העדות... ולכן מפני שמזמין אותם שילכו לחתום על הגט ולהיות עדי מסירה יכולים מפני זה ליקח שכר כמה שירצו וכן כתבו כמה גדולים...

וכן הוא ב'תוספות יום טוב',⁴⁰ ב'שלחן ערוך הרב'⁴¹ ובמקורות נוספים.

(א) היקף השכר

מדברי הב"ח⁴² משמע שיש היתר ליטול שכר הליכה וטרחה, ולכן הוא גם התיר לדיין ליטול שכר הליכה מעיר לעיר. וכך קבע גם בעל 'גט פשוט':⁴³ העדים אינם יכולים לקבל יותר משכר הטרחה; גם מדברי מהר"י בן לב שהובאו לעיל מוכח שתשלום שכר מעבר לשכר הטרחה אסור מן התורה.⁴⁴ ב'פסקי דין רבניים'⁴⁵ דייקו מדברי הפוסקים, שאם

35. חו"מ סי' כח

36. ב"י, חו"מ סי' לד סעי' יח.

37. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תקז.

38. שו"ת מהר"ם מלובלין, סי' נו.

39. ערוה"ש, אבן העזר סי' קל סעי' כא.

40. תו"ט, בכורות פ"ד מ"ו.

41. שו"ע הרב, חו"מ הל' עדות סעי' ח.

42. שו"ת הב"ח, ישנות סי' נא.

43. גט פשוט, סי' קכ ס"ק ט.

44. הערת הרב בלוך: לפי ר"ש איגר, אה"ע סי' יז, ותורת גיטין, סי' קל ס"ק כא, השכר ניתן רק על ההליכה ולא על העדות. ולעומתם, מדברי בעל 'חידושי הרי"מ', סי' לד ס"ק יט, ובעל 'גט פשוט', סי' קכ ס"ק ט, משמע שבכהאי גוונא אפשר ליטול שכר גם על העדות עצמה.

45. פד"ר, ה, עמ' 108.



הותנה שהשכר יינתן למי שהלך לחפש עדות גם אם לא יצליח בחיפושיו, וממילא אין סיבה לחשוש ל'נגיעה', מותר גם לקבוע שכר גבוה הרבה יותר משכר הטרחה.

(ב) שיטת הרמב"ם

יש לציין שהרמב"ם בתשובה לא הסתמך על היתר מעין זה, למרות שהשואל הזכירו. הרמב"ם⁴⁶ נשאל על מלמדי תינוקות שהולכים להעיד עדויות בתשלום, ומשמע שהתשלום הוא על עדויות יזומות, וזה לשון תשובתו:

הדבר ברור שאסור ליקח שכר על עצמה של עדות אבל סופר שהוא עד שלוקח השכר על כתיבת השטר נוטל שכר לא על העדות ואלו מלמדי תינוקות שבאלו הימים כמה בטלות מבטלים בכל יום בדברים בטלים ותמיד הם עוברים והלואי שלא יבטלו מלאכתם אלא להעיד בלבד בחנם. לכאורה, מדבריו משמע שהוא מתנגד לקבלת שכר על עדות יזומה.

(ג) מי משלם?

'נתיבות המשפט'⁴⁷ מדגיש שההיתר לקבל שכר על העדות הוא אם השכר ניתן משני הצדדים - אלא אם כן הוא שכר בטלה⁴⁸ - והוא מוסיף שזו גם דעת בעל 'גט פשוט'⁴⁹.

4. עדות בשכר בדיעבד

הרדב"ז⁵⁰ דן בשיטת הרמב"ם. תחילה הוא מסיק מתשובתו, שהרמב"ם חולק על הנאמר בסעיף 3 לעיל וכפי שצינו שם, אך הוא גם מדייק מדבריו שהעדות אינה בטלה ושהאיסור הוא רק לכתחילה:

וטעמו של דבר דבשלמא דיין ימצא דיינים אחרים שידונו בחנם אבל מה יעשה מי שאין לו אלא עד זה ואינו רוצה להעיד בחנם - יפסיד את ממונו? בהמשך דבריו דן הרדב"ז בהשמטת ההלכה מ'משנה תורה', והוא מסיק שלפי דעת הרמב"ם יש שלוש אפשרויות של קבלת שכר על עדות, ושלושתן אכן מופיעות ב'משנה תורה':

א. שאם אמר אדם לחבירו תבוא ותהיה עד בדבר פלוני כיון שעדיין לא נתחייב בדבר הרשות בידו להיות נמנע עד שיתנו לו שכרו ודבר זה לא הוצרך לכתוב, ובהכי לא איירי מתניתין.

46. שו"ת הרמב"ם, בלאו סי' שסט.

47. נתיבות המשפט, סי' לד ביאורים ס"ק י.

48. הערת הרב בלון: בעל ערוך השלחן, חו"מ סי' לד סעי' כו, כותב שאם שני הצדדים הושוו ביניהם מי ייתן השכר - גם כן טוב. ועי' שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' כו ענף ג, שיש חילוק בין עד לדיין בנוגע לשאלה מתי מועיל התנאי שצד אחד ישלם. ועי' חידושי הרי"מ, חו"מ סי' לד ס"ק יט, שההיתר לקבל שכר על ראיית העדות הוא רק בעדות על דיני ממונות ולא על איסורים, עי"ש הטעם.

49. גט פשוט, סי' קכ ס"ק ט.

50. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תקז.

ב. ואם היה יודע לו עדות ואמר לו בוא והעידני ואם יקבלו עדותך אתן לך כך וכך
ואם לא יקבלו לא אתן לך הרי זה נוגע בעדות ועדותו בטל...
ג. ואם אמר תבא ותעידני ואתן לך כך וכך בין יקבלו עדותך בין לא יקבלו הרי זה
אסור אלא חייב לקיים מצות עשה בחנם שנאמר והוא עד או ראה או ידע אם לא
יגיד ונשא עונו, וכתבה הרב ז"ל פ"א מהלכות עדות, ואם לא רצה להעיד בחנם
ועבר על עשה מה יעשה זה ואין לו עד אחר, ולפיכך אם יטול שכרו אין עדותו
בטלה אלא שביטל מצות עשה, והיינו שלא כתבה הרב ז"ל לא בחיבור ולא
בפירוש המשנה.

לסיכום, הרדב"ז קובע לשיטת הרמב"ם, שאם העד התבקש לבוא להעיד - מותר לו
לקבל שכר וכפי שהזכרנו בסעיף הקודם. ואם העדות רגילה, והעד כבר ראה דבר מה
בלא לתאם מראש, ובעל הדין נותן שכר על העדות: אמנם אסור לעשות כך, אך העדות
אינה בטלה אם אין 'נגיעה' - כגון: התחייבות לשלם גם אם העדות לא תתקבל - מכיוון
שלדעתו הרמב"ם סובר שיש איסור ליטול שכר על העדות, כי יש מצווה להעיד בחנם,
אך העדות אינה מתבטלת בנטילת השכר. עם זאת, מסתימת ה'שלחן ערוך' והפוסקים
שלאחריו משמע שאין הדין כשיטה זו, אלא שאם ניתן שכר על העדות, העדות בטלה גם
בדיעבד.

5. תשלום על הפסד

בנוגע לתשלום לעדים שחתומים על הגט, מהרז"ק⁵¹ כותב שני טעמים מדוע מותר להם
לקבל שכר, ויסודם הוא מעין פיצוי על הפסדים שנגרמים לעדי הגט:
מהר"ר ז"ק דהיה רגיל להתנות עם העדים שאם יקלקלו הגט בחתימותיהן ישלמו
השכר לסופר שיכתוב אחר ומעכשיו מותרים ליטול שכר החתימה. ועוד טעם
אחר דמפסידין בחתימתן שאסורים לישא הגרושה לכן צריכין ליתן להם שכר ועל
כן היה מחזיר אחר עדים שלא היו כהנים כי כהן בלאו הכי אסור.
והרמ"א הוסיף: 'וכן נוהגין'.
מכאן יש ללמוד שאם העד יפסיד מן העדות, מותר לפצות אותו על ההפסד.

6. שכירות בהבלעה

ב'סדר הגט'⁵² הציע דרך נוספת לשלם לעדי הגט: 'דיש רבוותא נוהגים לשכור הרב והרב
ישכור העדים ע"י הבלעה'. עם זאת, צריך עיון בהבנת טעם ההיתר, ואכן הרמ"א לא
הזכירו בהגהותיו ל'שלחן ערוך'.

51. מובא ברמ"א, אבן העזר סי' קל סעי' כא.

52. סדר הגט, סעי' מו; מובא בדרכי משה, אבן העזר סי' קל סעי' יז.

**7. שכר לאחר העדות**

בספר 'תפארת יעקב'⁵³ חידש שמותר לשלם לעד לאחר העדות, בניגוד לתשלום לדיין. אף על פי כן, נראה שתשלום זה מותר רק אם התשלום לא הובטח לעד מראש, וכך משמע מדברי 'תרומת הדשן'.⁵⁴

8. עדים פסולים

אם הוזמנו עדים פסולים, ויש להם נאמנות מכוח תקנה או בתור חלק מאומדנא, יש להסתפק אם עדים אלו יכולים לקבל שכר על עדותם, שכן הם פסולים בלאו הכי. לכאורה, ספק זה תלוי בשאלה אם נטילת השכר יוצרת חשש לשקר נוסף, ובעדים שפסולם הוא רק משום גזרת הכתוב - יש לכך משמעות, ולכן ראוי להקפיד גם במקרים אלו שהשכר יינתן על ידי שני הצדדים. עם זאת, נראה מדברי ה'נודע ביהודה'⁵⁵ המובאים לעיל בנוגע לעדות עגונה, שהואיל ואין זו 'עדות' אלא אומדנא, יש מקום לומר שמותר לעד לקבל שכר רק מצד אחד.

9. שכר על כתיבת השטר

ב'תורת גיטין'⁵⁶ חידש טעם נוסף להתיר לעדי הגט ליטול שכרם: הם אינם חייבים לכתוב שטר אלא רק להעיד בעל פה, ולכן הוא גם למד שעדים שחותמים על שטרי מקח והלוואה יכולים לבקש שכר על חתימתם, וה'חתם סופר'⁵⁷ הסכים לדבריו. עם זאת, בעל 'משפט ערוך'⁵⁸ השיג על היתר זה ממקור במסכת גיטין (עא ע"א): מן הגמרא משמע שאילם חייב להעיד בכתב על הצד שכשר לעדות, שכן הוא אינו מעיד בעל פה, ומשמע שיש גם מצווה להעיד בכתב, ולכן בעל 'משפט ערוך' כתב שצריך עיון. לכאורה אפשר ליישב את קושייתו כך: המצווה להעיד בכתב היא רק אם זו האפשרות היחידה להעיד, אך מי שיכול להעיד בעל פה אינו חייב להעיד בכתב, וכן מצאתי שכתב ה'חתם סופר' בתשובה שהוזכרה לעיל.

ג. יישומים מעשיים**1. חוקרים פרטיים**

שאלת החוקרים הפרטיים עלתה בחריפות בבתי הדין הרבניים. ב'פסקי דין רבניים'⁵⁹ דן בית הדין הגדול בפסק דין של בית הדין האזורי, שפסל חוקרים פרטיים מדאורייתא, משום שהם נוגעים בעדותם. הרב יוסף שלום אלישיב כותב שיש

53. תפארת יעקב, סי' לד ס"ק כ; מובא בפתחי תשובה, סי' לד ס"ק כח.

54. תרומת הדשן, ח"א סי' שנד; מובא בב"י, חו"מ סי' לז.

55. נודע ביהודה, אה"ע ח"א סי' מז.

56. תורת גיטין, סי' קל ס"ק כא; מובא בפתחי תשובה, אה"ע סי' קל ס"ק יג.

57. שו"ת חתם סופר, אה"ע ח"א סי' קג; מובא בפתחי תשובה, שם.

58. משפט ערוך, סי' לד סעי' יח הערה 68.

59. פד"ר ה, עמ' 8.

לברר בנוגע לשכר אם לחוקרים הייתה הנאה מחשיפת הנדרש, שכן הם חסכו לעצמם שעות עבודה שהיו צריכים לעשות אם לא היו מוצאים את מבוקשם, וגם במקרה כזה ההשלכה היא על בעל המשרד ולא על עובדים שכירים שמקבלים משכורת קבועה. הוא מאריך בנוגע לרווח מן החשיפה שתגדיל את המוניטין ודוחה את החשש. במקרה זה הם גם כמובן מקבלים שכר בטלה דמוכה לילך ולראות עדות ולא יותר מהנדרש לכך, ואז הם רשאים לקבל שכר מצד אחד.

ב'פסק דין רבני' אחר⁶⁰ בית הדין הגדול ממשיך להתעמק בסוגיה ומחזק את דבריו נגד השגות דייני בית הדין האזורי; כך גם נוקטים להלכה הרב אליהו בקשי דורון⁶¹ ובעל שו"ת 'דברות אליהו'.⁶²

הרב שלמה דיכובסקי⁶³ דן בחוות דעת מומחה שניתנה בשכר, וכותב שניתן להכשיר מומחה שמוזמן רק על ידי צד אחד, אך הוא מוסיף שמקובל שלא לקבל חוות דעת כזו בפועל, שכן היא עשויה להיות נוטה לצד המזמין. בהקשר לדין זה, יש לצרף גם את מה שכתבנו לעיל על מומחה שאינו מובא בתור 'עד' אלא בתור גורם מקצועי, ולכן יש מקום לומר שהפסול 'נוטל שכר' אינו שייך לגביו, וכפי שכבר הזכרנו דין זה בנוגע לעדים פסולים על פי דברי ה'נודע ביהודה'.⁶⁴

2. עדים המבקשים שכר טרחה

פתחנו במקרים המצויים, ובהם כל צד מביא את עדיו, ואלו מבקשים לכל הפחות שכר בטלה על יום עבודה ונסיעות, ולעתים גם שכר טרחה על העדות עצמה. ולפי מה שהתבאר עולה שמן הדין יש לחשוש לשיטת 'נתיבות המשפט' ולהקפיד ששכר העדים יינתן במשותף על ידי שני הצדדים. עם זאת, יש מקום לצדד ששכרם יינתן על ידי צד אחד מכמה סיבות:

1. במקרים רבים מדובר בעדים פסולים, ועל כן יש לצדד להקל מתן שכר מצד אחד בלבד.
2. יש גם להוסיף שאם הצדדים מסכימים שהשכר ישולם על ידי כל צד לעדיו שלו, זכותם לעשות זאת, כמו קבלת עדים פסולים, ועל כן כדאי לוודא שהצדדים מסכימים בעניין זה.⁶⁵

60. שם, עמ' 108.

61. תורה שבעל פה כב, עמ' פא ואילך; בנין אב, ח"א סי' עד.

62. שו"ת דברות אליהו, ח"ה סי' עא.

63. תחומין יז, עמ' 333.

64. ראה עוד בעניין שכר לעדי קידושין מה שהאריכו בשו"ת משנה הלכות, ח"ו סי' רסד; ושו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תשנו.

65. הערת הרב בלוך: לכאורה, אם כך מקובל, אז ממילא הם באים על דעת זו. אמנם ב'חידושי הרי"מ', סי' לד ס"ק יז, כותב שהסכמה בלא קבלה מפורשת אינה מועילה, אבל הוא גם העלה שם אפשרות שעצם התשלום לעדים מצד בעלי הדין נחשב שהם קיבלו אותם עליהם, ורק כאשר מישוהו אחר משלם להם - חל האיסור. וראה משפט ערוך, סי' לד ס"ק יח סעיפים מד-מו.



3. יש גם לצרף את העובדה שלא ברור שעדותם תועיל, ושהם מקבלים שכר בכל מקרה, ואם הם דורשים רק שכר 'בטלה דמוכח' (ואולי אפילו שכר 'בטלה דלא מוכח', על פי המהרי"ק), הם יכולים לקבל את שכרם רק מצד אחד (לפי הבנת חלק מן הפוסקים בדעת 'נתיבות המשפט').



הרב אוריאל בנר

שימוש בחפץ שנקנה ואפשר לבטל העסקה

הקדמה

יום לפני חתונתו פלוני קנה טבעת כדי לקדש בה את אשתו. האם הוא יכול לקדש בה? לפי תקנות הצרכן התשע"א 2010 ע"פ סעיף 22 לתוספת (תקנה 2), על תכשיט שנקנה ב-3,000 שקלים ומעלה חל סעיף 2 (7) לתקנות, ועל פיהם אפשר להחזיר את התכשיט יומיים (שאינם ימי מנוחה) מיום הרכישה. אמנם שם בסעיף 2 נאמר שהתנאי להחזרת הטובין הוא שלא נעשה שימוש בהם, אך נראה שמעשה קידושין בטבעת אינו נחשב שימוש לעניין חוק זה. לכן, מתעוררת שאלה כפולה:

1. האם זכות ההחזרה פוגעת בבעלותו של הבעל ומונעת ממנו לקדש בטבעת זו?

2. האם שימוש בטבעת זו אסור באיסור ריבית?

בטבעת זו, אך 'לשופרא דמילתא' יאמר בפיו שהוא מוחל על זכות ההחזרה. כאן נעסוק בשאלה השנייה, שנוגעת מן הסתם, לא רק למקרה הנזכר אלא גם למקרים דומים. שאלה זו התחדשה בזמן האחרון, והדיון בה מבוסס על דיון בשאלה דומה שנשאלה לפני שנים על הנוהג בכמה חנויות לאפשר לקונה ששילם וקיבל את החפץ שקנה להחזירו לאחר כמה ימים, אם החפץ לא ימצא חן בעיניו, וגם במקרה זה יש לדון אם מותר לקונה להשתמש בחפץ. נתחיל לדון במקרה זה, ולאחר מכן נשוב לדיון בשאלה דלעיל שהתחדשה בזמן האחרון.

א. תנאי שמאפשר החזרת מוצר גם לאחר שהשתמשו בו

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קעד סעי' א) פסק על פי הגמרא (בבא מציעא סה ע"ב): מכר שדה לחבירו ואמר לו: לכשיהיו לי מעות תחזיר לי קרקע, לא קנה וכל הפירות שאכל, רבית קצוצה הוא ומוציאין אותם בדיינים.

משמעות דברי הגמרא היא, שאין בעיה במכירה כזו כשלעצמה, אבל אסור להשתמש בפירות, כיוון שיש סיכוי שהשימוש ייחשב ריבית אם המוכר יחליט לבטל את העסקה, והקונה יקבל את כספו בחזרה. ולפי מקור זה נראה שיש בעיה במקרה השני שהוזכר לעיל. אך יש לשאול: במשנה מדובר על אפשרות החזרה של המוכר, אך האם גם הקונה יכול לבטל את העסקה בניגוד לדעת המוכר? מצד אחד, האפשרות לביטול המכירה



מצביעה לכאורה שאין זו מכירה. מצד שני, יש מקום לומר שאם האפשרות נשארת רק ביד המוכר, אין לקונה קניין גמור בחפץ. לעומת זאת, אם המוכר אינו יכול לחזור בו, ואילו הקונה כן יכול, יש לומר שיש לו קניין גמור והוא מכירה. בשו"ת 'מנחת אלעזר'¹ דן בסברא זו להקל ודחה אותה, אך בספר 'בית-אל'² נקט להקל. לעומת זאת, ב'שלחן ערוך הרב' (הל' ריבית סעי' נה) כתב כך:

וכן אם הלוקח מתנה שאם ירצה להחזיר לו מקחו לאחר זמן יחזיר לו מעותיו אין זה מכר גמור ואסור ללוקח ליהנות במקחו משום רבית.

וכן נקטו לאסור פוסקי זמננו. בספר 'חוט השני'³ הרב ניסים קרליץ אוסר שימוש בחפץ, אם לא יקוים אחד מן הפתרונות האלה:

א. הקונה יתנה שחלק מן התשלום מהווה דמי שכירות על ההשתמשות בחפץ, ואותו לא יקבל בחזרה גם בביטול העסקה.

ב. הקונה לא יתחיל לשלם עד סוף הזמן שבו הוא יכול לחזור בו, כלומר, שהתשלום יתבצע בשק דחוי או בכרטיס אשראי שהפירעון שלו יהיה לאחר הזמן שבו מסתיימת אפשרות ההחזרה. הרב צבי בן יעקב כתב פתרון נוסף (שם):

העצה... על ויתור זכות החזרה (שהזכרה לעיל בנוגע לשאלת הקידושין), נכונה

אף בזה או שיאמר שמוותר על זכות החזרה, אבל לא על זכות ההחלפה לחפץ

אחר, דלענין הריבית מהני, ואינה המתנת מעות כלל, כיון שלא מבטל המכר.

הרב משה שטרנבוך⁴ מחלק בין שני מצבים. במצב הראשון המוכר מתכוון שיוכל להשתמש במעות (או לכל הפחות יכולת זו כלולה בכוונתו), וגם הקונה מקדים לשלם את המעות רק משום שנהנה להשתמש בחפץ. במצב זה יש איסור ריבית מן התורה, כיוון שהתנה כך בשעת נתינת הכסף, ודינה כהלוואה. לעומת זאת, יש מצב אחר, ובו המוכר מתכוון ל'עודד' את הקונה לקנות את החפץ, והוא מעריך שבדרך כלל הוא לא יחזיר אותו, כיוון שהתחיל להשתמש בו. במצב זה אין איסור, כיוון שהמוכר לא נותן את זכות השימוש וההחזרה בגלל המעות שקיבל להשתמש בהם. הרב שטרנבוך מסכם: 'אי אפשר להקל בדבר רק אחרי שחכם יברר היטב שאין לו בחנותו שום מוצר וחפץ שבו המצב הוא כאופן הראשון'. כאשר לא התברר שאין בעיה, המוכר צריך לכתוב 'היתר עיסקא' כללי ולתלותו במקום בולט.

בעל שו"ת 'להורות נתן'⁵ דן בסברת הרב שטרנבוך לחלק בין המצבים ולהתיר כאשר מטרת המוכר אינה להמתין לקבלת המעות, ומסקנתו לאסור בכל מצב. הוא מביא ראיה מדברי הסמ"ע⁶ שכתב שבמצב שהמקח בטל בגלל מום, הדמים נחשבים מלווה והפירות

1. שו"ת מנחת אלעזר, סי' מד.

2. בית-אל, בתוך אסיפת זקנים חדר כט.

3. חוט השני, הל' ריבית עמ' קז.

4. הרב משה שטרנבוך, קיצור דיני ריבית המצויים עמ' לח.

5. שו"ת להורות נתן, ח"ו סי' עא.

6. סמ"ע, סי' רלב ס"ק לג.

שאכל הם ריבית, 'ואף דלא נחית אדעתא דהלואה, מ"מ כל שבטל המקח למפרע הוי הלוואה'. עיון בדברי הסמ"ע מלמד שהבנת בעל שו"ת 'להורות נתן' אינה מפורשת בו, ואדרבה, הוא דוחה את דעת ה'לבוש' שפירש את חובת החזרת הפירות מדין ריבית,⁷ אך מכלל דבריו לא נראה שיש בעיה בהגדרת המצב בתור ריבית בגלל השיקול הנ"ל, שבוחן את מטרת המוכר. חיזוק להבנה זו אפשר למצוא גם בדברי ה'מחנה אפרים' (הל' זכיה ומתנה סי' לו):

קטן פחות מבן עשרים שמכר קרקע דקי"ל דהמכר בטל ומחזיר כל הפירות שאכל אם מת הלוקח קודם שהוציאו מתחת ידו אם מוציאין הפירות מיד היורשים, דלפי מ"ש הרב בעל התרומות בשער מ"ז דמשום לתא דרבית הוא דצריך להחזיר הפירות וכ"כ הרב המגיד בפט"ז מהלכות מכירה.

ב. החזרה בעקבות החוק

בהמשך לדיון זה, נרצה לדון במקרה שפתחנו בו, בזכות החזרת החפץ על פי החוק: האם החזרה זו דומה להחזרה על פי התניה? בשו"ת הרשב"א⁸ פסק שאם 'בני כת החברים' התנו ביניהם שהמוכר יוכל לחזור, אסור לאכול את הפירות, גם אם לא אמרו מפורש בזמן העסקה שהיא על דעת תנאי זה. על פי דבריו כתב הרמ"א (יו"ד סי' קעד סעי' א):

ואפילו לא התנה כך, אלא שהמנהג כן בעיר שכל מי שקונה צריך להחזיר כשיהיו למוכר מעות, דכל המוכר אדעתא דמנהגא מוכר ואסור ללוקח לאכול הפירות.

ב'ברית יהודה'⁹ מעיר שהרמ"א שינה את לשון הרשב"א וכתב 'שהמנהג כן בעיר', ומשמע שגם על דעת מנהג העיר ריבית קצוצה ולא רק התניה מפורשת. בספר 'תורת ריבית'¹⁰ נפסק ש'מנהג המקום או חוקי המקום' מספיקים לאסור, ולעומתו נכתב בספר 'ברית יהודה': 'מנהג המדינה או הסכמת בני חבורה'. וצריך בירור אם מנהג זה כולל את החוק הנ"ל. כאמור, הדברים מובאים בהגהת הרמ"א ולא ב'שלחן ערוך', אך הם הובאו ב'בית יוסף' בלא הסתייגות, ויש מקום להניח שגם מרן מודה להם. לפי זה יש להקפיד שלא להשתמש בטבעת זו אלא אם כן פתרו את בעיית הריבית באחת מן הדרכים שהוזכרו לעיל. הרב צבי בן יעקב כתב שיש כאן צדדים להקל:

לענ"ד יש להוסיף ולדון, כיון שלמעשה רובא דרובא אינם מחזירים, ואם מחזירים, לוקחים חפץ אחר בתמורה, ממילא כשהוא קונה, הגם שקיימת אפשרות כזו, אינו דומה למנהג העיר, ששם נהגו להחזיר. מיעוט כזה קטן אצלנו, לא יחשב כמנהג שעל דעת כן קנה. אלא יש באויר זכות חזרה. אבל בפועל, כשאני קונה, אין דעתי להחזיר, אא"כ ימצא מום, ואז אבקש להחליף לאחר.

והוא הוסיף:

7. הערת הרב צבי בן יעקב.
8. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' תלה; מובא בב"י יו"ד קע"ד.
9. ברית יהודה, פרק כח הערה כג.
10. תורת ריבית, סי' יא סעי' כא.



אם קונה מוצר אחר, או מקבל כסף מפני שלא מצא מוצר שרצה, ובכה"ג לא הוי מלכתחילה הלואה, שהתכוין באמת לקנות אצל המוכר גם אם ימצא מום, או שיחליף לאחר, רק אם לא ימצא, יבקש המעות. ואדם נורמטיבי קונה ע"ד כן.

ג. הלואה לטובת המלווה

יש צד נוסף להקל בעניין, והוא עולה לכאורה מדברי הרמ"א (חו"מ סי' קסו סעי' ג): מי שאינו צריך ללות מעות רק לטובת המלווה אומר לו בנה לך חורבה זו וכל מה שתוציא על זה עלי לשלם לך וכל זמן שאיני משלם לך דור בה בחנם, מותר הואיל ואין כאן הלואה, רק עשה לטובת המלווה.

בספר 'נשך כסף'¹¹ כתב בנוגע לתנאי המתיר להחזיר את החפץ, שהיה מקום להתיר במקרה כזה, מכיוון שהמלווה מעוניין בהלוואה, והלווה (חברת הסחר) אינו רוצה הלואה אלא מכר, ומקרה כזה דומה לדברי הרמ"א וממילא מותר, והוא סיים: 'מ"מ ראוי להחמיר'. עם זאת, יש להעיר שדיוק בלשון הרמ"א מראה שעל אף שבמקור הדברים, (בעל 'התרומות' המובא בבית יוסף), משמע שההיתר בנוי על ההנחה שה'הלואה' נעשית לטובת המלווה. הרמ"א לעומת זאת הדגיש שהתירו עוסק במקרה שבו לא הייתה הלואה, כיוון שהלווה אמר לו לבנות ולא קיבל ממנו את הכסף, ולא הסתפק בעובדה שהמטרה היא לטובת המלווה. ולכן, כיוון שבעניינו מדובר בכסף שניתן לידיו, אין מדובר במצב דומה ויש מקום לאוסרו.

ד. הגבלת ההחזרה בזמן

הוזכר לעיל שלפי החוק, וכן מנהגן של חנויות מסוימות, אפשר להחזיר מוצר שנקנה לזמן קצוב. האם יש באפשרות זו צד נוסף לפתור את בעיית הריבית? לדעת 'שלחן ערוך הרב' הנ"ל, הדבר אינו משנה את הדין, וזו הדעה הרווחת בפוסקים, וכן נכתב בשו"ת 'בית אפרים' (יו"ד סי' מב) ובשו"ת 'חקרי לב' (יו"ד סי' יח); לעומת זאת, ה'מחנה אפרים' (הל' ריבית סי' יג) מקל בזה.

ה. האם מדובר בריבית דאורייתא?

לפי ההנחה שיש כאן בעיית ריבית, יש לדון אם זהו איסור מן התורה. באופן פשוט, האיסור להשתמש בחפץ אינו איסור דאורייתא, שכן הקונה עדיין לא קיבל את מעותיו בחזרה,¹² אך לאחר שהשתמש, נשאלת השאלה אם קבלת הכסף בחזרה אסורה מן התורה וחייבים להחזירה או שהיא אסורה מדרבנן, ורק אם רוצים לצאת ידי שמים - חייבים להחזיר. ונשאלת השאלה: מה דינו של אדם שהשתמש בחפץ שקנה בחנות

11. נשך כסף לרב אלחנן פרץ, תשנ"ז עמ' נג.

12. לקט הלכה, הרב יאקאב.

שמאפשרים בה להחזיר מוצרים - או לפי החוק שהזכרנו לעיל - והוא קיבל אחר כך את כספו: האם השימוש במוצר נחשב ריבית קצוצה או לא? כנזכר לעיל, מרן (שו"ע, יו"ד סי' קעד סעי' א) כתב שכן, והט"ז (שם, ס"ק א) הפנה לדברים שכתב (סי' קע ס"ב), ולפיהם נחלקו ראשונים אם צד אחד בריבית אסור מן התורה. בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' קעד) משמע שמדובר בריבית דרבנן:

ועל ענין המס, אפשר שאפילו פרעו הוא, אינו אלא אבק רבית. לפי שלא היה היתום חייב כלום למס, באותה שעה שחייב עצמו יעקב בפרעון המס. ולא עוד, אלא שאפשר שלא יבקש המלך מס כל אותן השני'. אף על פי שהמלך עשוי לבקש בכל שנה, כיון שאפשר כן, הוה ליה: צד א' בריבית אסור. וכבר כתבתי למעלה: כי לדעת ה"ר אלפסי ז"ל, כל אבק רבית אין מנכין אותו מן החוב. דכל סלוקי בלא זוזי, אפוקי מיניה הוא.

למעשה, כתב בעל 'תורת ריבית'¹³ שיש להחמיר במקרה כזה, וכן כתב בעל 'מלוה ה'.'¹⁴ שלהלכה יש לחוש לדעת הסוברים שהאיסור הוא מן התורה. הש"ך (שם, ס"ק א) מעיר שקביעת ה'שלחן ערוך' שמדובר בריבית קצוצה, שנויה במחלוקת, אך לא בגלל שמדובר כאן ב'צד אחד בריבית' אלא כיון שיש מקום להשוות דין זה ל'משכנתא', שאף אם לא מנכים את הסכום שאכל המלווה מן ההלוואה, הריבית שבה נחשבת לדעת הרמ"א איסור דרבנן בלבד. וזו לשונו: 'לדעת האומרים דמשכנתא בלא נכייטא הוי אבק ריבית לעיל סימן קעב ה"ה הכא' ובסימן קסד סעי' ד נראה שהרמ"א מקל בזה. אם כן, לאלו שהולכים בשיטתו יש מקום להקל ולקבוע שהאיסור מדרבנן. כך משמע גם מדברי הסמ"ע (חו"מ סי' רלב ס"ק לג):

...אאירו בלכתחילה, לא יאכלם או יקח ממנו דמים, דנראה כנוטל אבק ריבית, אבל לא הצריכוהו להחזיר בשכבר נטלו, וכל שכן אם כבר אכל הפירות כמו כאן. עם זאת, יש לזכור שכדי לצאת ידי שמים, יש להחזיר גם בריבית דרבנן, גם אם אין זו חובה כמו בריבית דאורייתא. והנה, ה'שלחן ערוך' (סי' קס סעי' ה) פסק: אפילו אם אמר ליה בשעת לקיחת הרבית: אני נותנו לך במתנה, אסור לקבלו ממנו. אבל אם לקח ממנו רבית וצריך להחזירו לו, מועלת מחילה לפטרו, כמו בכל גזל.

וכתב כתב ה'פתחי תשובה' (שם ס"ק ו) בשם שו"ת 'שאלת יעב"ץ' (ח"א סי' קמז) שדווקא מחילה מפורשת מועילה ולא שתיקה, שכן אפשר לפרש אותה בתור צעד מחושב לקראת תביעה בעיתוי אחר. לפי זה, אם ננקוט שאכן מדובר כאן בריבית, אין לקבל את הכסף המלא מן המוכר בביטול העסקה, אך אם קיבל - יוכל לבקש מן המוכר שימחל לו, ולא יצטרך להחזיר את שווי השימוש בחפץ, גם אם מדובר בריבית דאורייתא.

13. תורת ריבית, פ"ב הערה מג.

14. מלוה ה', ח"ב פרק י, עמ' טו, הערה 26.



סיכום

אם יש אפשרות להחזיר מוצר על פי תנאי החנות, יש לנקוט באחת הדרכים שהוזכרו לעיל, כדי להימנע מאיסור ריבית. במקרה של אפשרות החזרת טבעת וכדומה, יש צדדים נוספים להקל, אם כי אפשר בקלות לפתור את הבעיה בדרכים הנ"ל. אם כבר נעשה שימוש בחפץ, לא יקבל את מלוא התשלום בחזרה מן המוכר, ואם כבר קיבל, יוכל להחזירו או לבקש מן המוכר שימחל לו, כדי לפתור את הבעיה, גם אם נניח שמדובר באיסור ריבית מן התורה.



הרב מרדכי וולנוב

כשרות לפסה של מוצרים שאינם אוכל

פתיחה

אחת המשימות הגדולות של כל משפחה לקראת חג הפסח היא קניית מוצרים כשרים לפסח. פעמים רבות אנו מוצאים את עצמנו עומדים ליד מוצרים שאינם מזון ותוהים אם מוצרים אלו צריכים להיות כשרים לפסח. כמובן שאי אפשר לפסוק הלכה לכלל המוצרים שאינם מוצרי מזון, משום שיש מוצרים שבאים במגע ישיר עם אוכל, כגון תבניות, נייר אפייה, כלים חד-פעמיים וכדומה; יש מוצרים שבאים במגע עם הפה, כגון משחת שיניים, שפתון וכדומה; יש מוצרים שבאים במגע חיצוני עם הגוף, כגון שמפו, אלכוהול, בושם וכדומה; ויש מוצרים שאינם באים במגע עם אוכל או עם הגוף, כגון חומרי ניקוי וכדומה. במאמר זה ננסה לסקור מוצרים אלו מבחינת ההלכה ולבדוק אם הם צריכים הכשר מעיקר הדין, מחומרא, או שמא הם אינם צריכים הכשר כלל.

הקדמה

לפני שנתחיל לברר סוגיות אלו, יש לחלק את המוצרים לפי שלושה קריטריונים:

1. מוצרים שאינם מוגדרים בתור אוכל, אך האדם מכניס אותם לגופו, כגון תרופות.
2. מוצרים שאין האדם מכניס אותם לגופו, אך הוא משתמש בהם כדי לסוך את גופו, כגון סבון, משחות, מוצרי קוסמטיקה וכדומה.
3. מוצרים שאינם באים כלל במגע עם גוף האדם, כגון חומרי ניקוי וכדומה.

א. נפסל ממאכל כלב

השאלה הראשונה שיש לברר היא: האם איסור חמץ חל רק על דברים שראויים למאכל כלב או גם על דברים שאינם ראויים למאכל כלב?¹ במסכת פסחים (מה ע"ב) יש ברייתא שדנה בסוגיה זו:

1. יש לציין שדיון זה הוא רק כאשר המאכל נפסל ממאכל כלב לפני זמן איסורו, אבל אם הוא נפסל לאחר זמן איסורו - חייבים לשורפו. עי' ר"ן, פסחים ה' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה חרכו; משנ"ב, ס' תמב ס"ק ט.



תנו רבנן: הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם, והכלב יכול לאוכלה - מטמאה טומאת אוכלין בכביצה, ונשרפת עם הטמאה בפסח. משום רבי נתן אמרו: אינה מטמאה.

הרי"ף דייק מגמרא זו שכל הדיון הוא רק כאשר הפת 'נפסלה מלאכול לאדם' אבל הכלב עדיין יכול לאוכלה, שכן אם היא נפסלה גם ממאכל כלב, לכולי עלמא פת זו אינה צריכה שרפה.

ב. הנאה בפסח ממוצר חמץ שנפסל ממאכל כלב

לאחר שראינו שמאכל שנפסל ממאכל כלב, אין צריך לשורפו עם שאר החמץ, יש לברר מה מותר לעשות בו: האם דינו ככל מאכל שכשר לפסח או שיש לו גדרים אחרים? כאן יש לחלק בין שלושה סוגי הנאה:

1. הנאה שאין גוף האדם נהנה ממנה.

2. אכילה.

3. הנאה שגוף האדם נהנה ממנה.

1. הנאה שאין גוף האדם נהנה ממנה

במסכת פסחים (כא ע"ב) מבואר שמותר ליהנות בפסח מחמץ שנפסל ממאכל כלב: 'חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו', ותוספות² כתבו: 'חרכו', כגון שנפסל ממאכל כלב. וכן פסק ב'שלחן ערוך':³ 'חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש קודם זמנו ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, מותר לקיימו בפסח'. וב'משנה ברורה'⁴ כתב שכוונת ה'שלחן ערוך' שמותר גם בהנאה. לכאורה, מכאן אפשר להסיק שכל הנאה שאינה אכילה - מותרת, אך בהמשך נראה שיש פוסקים שמחמירים בהנאה בגופו של האדם מדין 'סיכה כשתיה', ונבאר זאת בעז"ה בהמשך. מכל מקום, ברור שמוצרים שנפסלו ממאכל כלב ואינם מיועדים לאכילה או לשימוש חיצוני לגוף, אין כל בעיה להשתמש בהם בפסח, ואין צריך לבדוק שהם כשרים. לכן, מכיוון שכל חומרי הניקוי למיניהם, משחות נעליים, דבק נוזלי וכדומה - נפסלו ממאכל כלב לפני הפסח, מותר להשתמש בהם ואין צורך שיהיו כשרים לפסח.

2. אכילה

הראשונים נחלקו אם מותר לאכול בפסח מאכל שנפסל ממאכל כלב. הר"ן⁵ סובר שאין שום איסור אכילת חמץ שנפסל ממאכל כלב לפני זמן איסורו, כיוון שהוא יצא מתורת 'אוכל' ודינו כעפרא דארעא. והוא מוסיף שמלשון הגמרא שהתירה הנאה מחמץ שנפסל

2. תוספות, פסחים שם ד"ה חרכו.

3. שו"ע, או"ח סי' תמב סעי' ט.

4. משנ"ב, סי' תמב ס"ק מג.

5. ר"ן, ה ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה חרכו.

ממאכל כלב ולא נקטה לשון אכילה, אין קושיה, כיוון שאין דרך לאכול חמץ שנפסל ממאכל כלב.

הרא"ש⁶ סובר שחמץ שנפסל ממאכל כלב אסור באכילה, וזה לשונו:

יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דהוא הדין נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מ"מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור.

לדעת הרא"ש, מוצר שנפסל מאכילת כלב - אסור באכילה, מפני שהאוכל עצמו 'אחשביה', ולדעתו אין האיסור מן התורה אלא מדרבנן.⁷ למעשה, הפוסקים הכריעו כדעת הרא"ש, ולכן מאכל שנפסל ממאכל כלב אסור באכילה ומותר בהנאה.⁸ לפני שנדון בדין זה למעשה, יש לברר אם אנו מחמירים בדין 'אחשביה' רק אם האדם מתכוון לאכול את דבר האיסור, או אפילו אם יש חשש סביר שהאדם יבלע את האיסור בלא כוונה.

ב'פסקי תוספות'⁹ דן אם מותר להשתמש בדיו שנותנים בו יין נסך, וזה לשונו: 'דיו יבש שנותניו בו יין ואפילו צלול לפירוש ר"ת דסתם יין מותר בהנאה, אך יש להחמיר לפי שבעודו לח נותנו לפיו הקולמוס', ומדבריו אנו למדים שאיסור 'אחשביה' הוא גם כשאין כוונה ממשית לאכול את דבר האיסור. לעומת זאת, בעל 'תרומת הדשן'¹⁰ נשאל אם מותר להשתמש בדיו שעשוי משכר שעורים בפסח. הוא הכריע שמותר להשתמש בו, ושאין לאסור מפני החשש שמא יכניס הסופר את הקולמוס לפיו ויבלע מעט מן הדיו, משום שהרא"ש אסר מדין 'אחשביה' רק כשיש רצון לאכול את הדבר האסור, אבל אם אין רצון כזה - אין לאסור מדין 'אחשביה', וזה לשונו:

'דנראה דהא דאסרי גאונים דלעיל חמץ שחרכו קודם זמנו באכילה, היינו משום דכיון דמחשבינן ובעי למיכליה לא איפסיל לדידיה מאכילת אדם, וכ"ש מאכילת כלב. וכן משמע פשוט לשון אשירי לעיל, אבל במה שנותן הקולמוס בפיו כדי להחזיקה, ואגב זה טועם מן הדיו בלא כוונה לא מחשבינן בהא מידי'.

בעל 'תרומת הדשן' כותב שהיתר זה הוא גם אליבא דהתוספות, משום שהתוספות אסרו רק ביין נסך, משום שליין היה שם של איסור לפני שהתערב בתערובת, אבל אין לאסור חמץ לפני זמן איסורו, כיוון שלא חל עליו איסור. ה'שלחן ערוך'¹¹ פסק שמותר בפסח לכתוב בדיו שעשוי משכר שעורים, וב'משנה ברורה'¹² הביא את טעמו של 'תרומת הדשן', שאין חוששים שמא ישכח הסופר וייתן את קולמוסו לתוך פיו כדרך הסופרים,

6. פסחים פ"ב סי' א.

7. עי' משנ"ב, סי' תמב ס"ק מג.

8. שו"ע, או"ח סי' תמב סעי' ט; משנ"ב, שם ס"ק מג.

9. פסקי תוספות, ע"ז פ"ב סי' סא.

10. תרומת הדשן, סי' קכט.

11. שו"ע, או"ח סי' תמב סעי' י.

12. משנ"ב, שם ס"ק מה.



כיוון שגם אם יעשה כך - לא יעבור על איסור, שהרי אין בכוונתו לאכול את האיסור, ולכן הוא אינו בגדר 'אחשביה'.

נמצינו למדים שכל דבר שמעורב בו חמץ, אפילו אם נפסל ממאכל כלב, אסור לאוכלו בפסח. אך עדיין יש לדון במוצרים שאינם מיועדים לאכילה, ובכל זאת יש חשש סביר שיבלעו אותם, כגון משחת שיניים, מי פה, שפתון וכדומה. על פי דברי 'תרומת הדשן', נראה שיש להתיר את השימוש במשחות שנפסלו ממאכל כלב ואין כלל רצון לבלוע אותן. אחת המשחות שיש לדון בהן היא משחת שיניים: במשחת שיניים יש חשש חמץ בתמציות הריח שבהן. לכאורה, אין כוונת האדם לאכול את המשחה, ולכן יש סברא להקל, אך למעשה נראה שיש להחמיר במשחת שיניים - אף על פי שאין האדם רוצה לאכול את המשחה כלל - כיוון שכל משחת שיניים משאירה טעם מרענן בפה, וקשה להגדירה כדבר שנפסל ממאכל כלב. לכן, לכתחילה¹³ יש לוודא לפני רכישת משחות שיניים שיש להם כשרות מיוחדות לפסח. ועיין בשו"ת 'תשובות אביגדור הלוי'¹⁴ לרב נבנצל, שנשאל אם משחת שיניים צריכה הכשר לפסח, וענה: 'הייתי רוצה לראות יצרני משחת שיניים המפרסמים שמשחתם פסולה לאכילת כלב'.

מוצרים נוספים שיש לדון בהם הם כלים חד-פעמיים שעשויים מקרטון. פעמים רבות מעורב עמילן במוצרים אלו, וייתכן שעמילן זה הופק מחמץ. העמילן מתערב בנייר בתהליך הייצור, והחשש הוא שכאשר יונחו מאכלים חמים על הכלי החד-פעמי, המאכלים יבלעו טעם מן העמילן. יש אומרים שגם אם העמילן הופק מקמח, אין להחמיר בדבר זה, משום שהצלחת אינה ראויה למאכל כלב,¹⁵ וגם אם המאכל יבלע מן העמילן, ודאי שכוונתו של האדם אינה לאכול את העמילן. ובאמת 'החזון איש'¹⁶ התיר לחולה שאין בו סכנה ליטול בפסח תרופות שטעמם פגום על אף שמעורב בהם עמילן חמץ, משום שכוונת האדם היא על החומר המרפא ולא על העמילן, ומשום כך אין כאן דין 'אחשביה'. וכאן יש אפילו יותר מקום להקל, כיוון שהאוכל אינו רוצה כלל להכניס את העמילן לגופו, ומה גם שהוא אינו מכניס את העמילן לגופו אלא רק את טעמו של העמילן. מקרה זה דומה לדברי ה'משנה ברורה' בנוגע לדיו שמעורב בו קמח, שאם יכניס לפיו - אינו עובר על שום איסור, ומשום כך גם לבריא מותר.¹⁷

13. כתבתי 'לכתחילה', כיוון שיש פוסקים שמתירים את השימוש במשחת שיניים גם ללא כשרות לפסח: שו"ת דבר חברון לרה"ג דב ליאור, או"ח עמ' 250, והוא דן אותה כדבר שנפסל ממאכל כלב; שו"ת אור לציון, ח"ג פ"ח ה"ו. ומכל מקום, כיוון שמקובל להחמיר בדבר זה, כתבתי בגוף המאמר שלכתחילה יש להחמיר.

14. תשובות אביגדור הלוי, או"ח עמ' שמ.

15. שו"ת מלמד להועיל, ח"א או"ח סי' קו.

16. חזו"א, מועד סי' קטז ס"ק ת. ועי' בשו"ת אור לציון, ח"ג פ"ח הערה ב, שכתב שסברת החזו"א היא להתיר את העמילן מדין אחשביה, כיוון שניתן רק לדבק היא סברא מחודשת, ולכן לבריא אין להקל כלל.

17. וכן הורה לי מו"ר הרה"ג אליקים לבנון: למעשה אין להחמיר במוצרים חד-פעמיים מקרטון.

אולם אפשר גם לומר שאין לדמות את המקרה כאן לדברי ה'חזון איש', שכן הוא התיר רק לחולה שאין בו סכנה, ואילו למי שיש מיחוש - אסור.¹⁸ ועוד 'מנהג ישראל קדושים' להחמיר לכתחילה בתרופות ולצרוך תרופות כשרות לפסח.¹⁹ גם בנוגע להיתר של 'תרומת הדשן' בדיו, אפשר לחלק ולומר שהיתרו הוא רק כשיש חשש שמא יכניס לפה, אבל אם ודאי יכניס לפה - ייתכן שיהיה אסור, ובנידון דידן מדובר שוודאי שהוא יכניס את המאכל לפיו.

למעשה, נראה שמעיקר הדין מותר להשתמש בכלים חד-פעמיים מקרטון ללא כשרות לפסח, כיוון שברוב המקרים העמילן משתמשים בו אינו מופק מחמץ,²⁰ וגם אם הוא הופק מחמץ - כיוון שאין דעתו כלל על העמילן, אין זה איסור.²¹ עם זאת, משום חומרא דפסח יש אומרים שלכתחילה יש להחמיר ולרכוש כלים חד-פעמיים מקרטון שמעוטרים בכשרות מיוחדת לפסח.²²

3. הנאה של גוף האדם - סיכה כשתייה

עד כה דנו במוצרים שמיועדים לאכילה או שיש חשש סביר שמא יאכלו אותם, ובמוצרים שאינם משמשים את גוף האדם. כעת נדון במוצרים שמיועדים לשימוש חיצוני בגוף האדם.

יש להקדים ולומר שבפסח חמץ נאסר גם בהנאה,²³ ולכן ודאי שאם המוצר לא נפסל ממאכל כלב, אסור להשתמש בו כלל, וכן אסור לקיימו בפסח. מחלוקת הראשונים שמובאת כאן היא על שאר איסורים שמותרים בהנאה, וממנה מסתעפת מחלוקת נוספת על חמץ שנפסל ממאכל כלב ומותר בהנאה:²⁴ האם גם בו מותר להשתמש בשימוש חיצוני?

בגמרא²⁵ למדו שסיכה כשתייה, ונחלקו הראשונים אם לימוד זה הוא רק לדברים שיש בהם גם איסור הנאה או שגם בשאר איסורים שאסורים רק באכילה אסור לסוך בהם,

18. שו"ת יחיה דעת, ח"ב סי' ס.

19. שו"ת ציץ אליעזר, ח"י סי' כה פ"כ.

20. שו"ת דבר חבון, או"ח סי' תעט. בתשובה זו מדובר על כלים שנוצרו בארץ, ונאמר בה שמכיוון שהפקת עמילן מחיטה בארץ יקרה מאוד, היא איננה מצויה כלל.

21. בשו"ת 'מלמד להועיל' לר' דוד צבי הופמן, ח"א או"ח סי' קו, המחבר התיר בפשטות להשתמש בסיגריות, על אף שיתכן שבעיבוד הנייר השתמשו בעמילן שהופק מחמץ, והוא מנה כמה טעמים להתיר: נפסל ממאכל כלב; אינו בעין; פחות מכשיעור; יש ספק אם העמילן הופק מחיטה.

22. הרה"ג יעקב אריאל אמר לי שהוא בירר שבארץ משתמשים רק בעמילן שהופק מתירס. בכלים חד-פעמיים מחוץ לארץ, שאין יודעים אם העמילן שבהם הופק מחמץ או לא, מי שמקפיד על כשרות מהדרין - ראוי לרכוש כלים חד-פעמיים עם תווית 'כשר לפסח', אך רק משום חומרא דפסח ולא מעיקר הדין.

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות ה, סי' קכה, שכתב: 'ולכן צריך ליזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש בו עמילן שלא יבלע טעם העמילן. ואף שרוב הפוסקים מתירים כשנפסל מאכילת כלב, חביב לנו איסור חמץ בפסח לצאת לכו"ע'.

23. שו"ע, או"ח סי' תמג סעי' א.

24. משנ"ב, סי' תמב ס"ק כב.

25. יומא עו"ב; שבת פו"ע"א.



שכן סיכה כשתייה. רבנו תם²⁶ פסק לקולא - רק ביום הכיפורים אמרין שסיכה כשתייה, וכן בדברים שאסורים בהנאה אסור לסוך בהם, כגון: שור הנסקל אסור בהנאה, ומדברנן אסור לשים את חלבו על מכתו. לכן, מותר לסוך את הגוף בשומן חזיר ובדברים אחרים שאינם אסורים בהנאה. הגר"א²⁷ כתב ש'ספר התרומה', ה'מרדכי' ועוד פוסקים, חולקים על רבנו תם וסוברים ש'סיכה כשתייה' גם בשאר איסורים, אפילו אם אינם אסורים בהנאה, ולכן אסור לרחוץ גופו בחלב. הרמ"א²⁸ פסק שבשבת אסור לרחוץ ידיו במלח או בחלב שנימוח על ידיו, משום איסור גולד. ומדבריו משמע שבחול מותר, שלא כדעת הגר"א, שאסר גם בחול והתיר רק במקום צער.

ה'ביאור הלכה'²⁹ כתב שמנהג העולם להקל כדעת רבנו תם:

עיי' בביאור הגר"א שדעתו כדעת הרבה מגדולי הפוסקים דאף בחול אסור דסיכה כשתייה ועכ"פ מדברנן אסור ודלא כר"ת וסייעתו שהתירו בזה לגמרי. מיהו מנהג העולם לרחוץ בבורית שלנו הנעשים מחלב ורק איזה מדקדקים זהירין בזה.

4. מחלוקת בדעת המחמירים שסיכה כשתייה גם בשאר איסורים

האחרונים נחלקו בדעת המחמירים: האם אומרים 'סיכה כשתייה' בשאר איסורים רק כשטעם המוצר אינו פגום, או גם כשטעמו פגום? ה'פרי חדש'³⁰ כתב שגם לדעת האוסרים סיכה בשאר איסורים, הוא דווקא כשטעם המוצר אינו פגום, אבל אם טעמו פגום - מותר גם לשיטתם, וזה לשונו:

ומיהו אפילו לדעת הפוסקים האוסרים משום תענוג יש להתיר לרחוץ בבורית אעפ"י שהוא עשוי מחלב לפי שהוא פגום.

וכן פסק ב'ערוך השלחן'.³¹ עם זאת, יש חולקים³² וסוברים שהאיסור הוא גם כאשר טעמו פגום. לסוברים שכאשר האיסור נפסל ממאכל כלל לא אמרין 'סיכה כשתייה', מותר להשתמש במוצרים כגון שמפו וכדומה, ואין לחוש לדין 'סיכה כשתייה', אך לסוברים שגם אם נפסל ממאכל כלל אמרין 'סיכה כשתייה' - יש להחמיר.

למעשה, רוב הדעות³³ סוברות שמעיקר הדין מותר להשתמש בסבון, שמפו וכדומה בפסח גם ללא כשרות מיוחדת לפסח, ויש שחששו לדעת המחמירים.³⁴

26. נדה לב ע"א ד"ה וכשמן.

27. ביאור הגר"א, או"ח סי' שכו סעי' י ד"ה או בשאר חלב.

28. רמ"א, או"ח סי' שכו סעי' י.

29. ביאור הלכה, סי' תמב.

30. פרי חדש, יו"ד סי' קיז ס"ק ד.

31. ערוך השלחן, יו"ד סי' קיז סעי' כט.

32. עי' בשו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' מח, שמבין כך בדעת 'נקודת הכסף', וכן ב'צמח צדק' ועוד פוסקים.

33. עי' שו"ת יחווה דעת, חלק ד סי' מג; שו"ת אור לציון, ח"ג פ"ח ה"ו, ועי' שם בהערות; שו"ת דבר חברון, או"ח סי' תעז.

34. עי' בשו"ת אגרות משה, או"ח ח"ג סי' סב, שהתיר רק במקום צער; שבט הלוי שם; שו"ת משנה הלכות, חלק יא סי' מח; תשובות והנהגות, ח"ה סי' קכז אות ח.

סיכום

1. מוצר שנפסל ממאכל כלב מותר בהנאה אך אסור באכילה.
2. אם אין כוונה לאכול את האיסור, אך יש חשש שייבלע, רוב הפוסקים מקלים, ויש מחמירים.
3. אם ודאי יאכל את האיסור, אך אין כוונתו כלל לאיסור, יש שהתירו לחולה בכל גופו, אך רוב הדעות אוסרות לבריא.
4. בפסח יש מחמירים לומר שדין סיכה כשתייה הוא גם כשהמוצר נפסל ממאכל כלב, ומוצר שטעמו פגום ממאכל כלב ומעורב בו חמץ - אסור להשתמש בו לסיכת הגוף.

רשימת מוצרים והדרכה הלכתית

המוצר	מכיל חמץ או אינו מכיל חמץ	הלכה
נייר אפייה	אינו מכיל חמץ	אין צורך בכשרות.
ניילון נצמד	אינו מכיל חמץ	אין צורך בכשרות.
נייר כסף	אינו מכיל חמץ	צריך כשרות לכל השנה, משום שלפעמים משתמשים בתהליך הייצור בשמן מן החי.
מפות ניילון	בניילון איכותי יש אפשרות שבין שכבות הניילון יימצא עמילן, וייתכן שהוא הופק מחיטה	למהדרין יש לרכוש מפות ללא אבקה. ³⁵
כפפות חד-פעמיות	כפפות עם אבקה - יכול להיות בהן עמילן חיטה.	למהדרין יש לרכוש כפפות ללא אבקה.
שקיות ניילון, שקיות זבל	אינם מכילים חמץ	אין צורך בכשרות.
מג'טים	אינם מכילים חמץ	אין צורך בכשרות.
שמפו, סבונים	עלולים להכיל חמץ	לרוב הפוסקים אין צורך בכשרות, כיוון שנפסלו ממאכל כלב. יש מחמירים מדין סיכה כשתיה, גם אם נפסל ממאכל כלב.
משחת שיניים	עלולה להכיל חמץ	יש צורך בכשרות.
זלין טהור	אינו מכיל חמץ	אין צורך בכשרות.
זלין בטעמים	עלול להכיל חמץ	יש צורך בכשרות.

35. כך שמעתי ממו"ר הרה"ג אליקים לבנון, ועל אף שבכלים חד-פעמיים מנייר לא הצריך כשרות, אפשר שכאן הצריך משום שהעמילן אינו חלק מן המוצר אלא עוטר אותו.



המוצר	מכיל חמץ או אינו מכיל חמץ	הלכה
מוצרי קוסמטיקה	עלולים להכיל חמץ	אם טעמם פגום, לרוב השיטות אין צורך בכשרות. * אודם - פעמים רבות היצרן אינו פוגם אותו ממאכל כלב, ולכן יש לרכוש אודם עם כשרות.
כלים חד-פעמיים מקרטון	לעתים נדירות עלולים להכיל עמילן חמץ	מעיקר הדין אין צורך בכשרות, שכן הכלים אינם ראויים למאכל כלב. יש מהדרין שמחמירים לרכוש כלים כשרים לפסח.
מגבונים לחים	יש בהם אלכוהול שמופק מחמץ	אם טעם הנוזל שנסחט מן המגבון פגום, אין צורך בכשרות לפסח. ³⁶
תבניות מאלומיניום חד-פעמיות	אינן מכילות חמץ, אך פעמים רבות משתמשים בשמן מן החי בתהליך הייצור	יש צורך בכשרות לכל השנה, אך לא כשרות מיוחדת לפסח.
דאודורנט	יכול להכיל אלכוהול שהופק מחמץ	אין צורך בכשרות, משום שנפסל ממאכל כלב.
סבון כלים	יכול להכיל חמץ	רצוי שיהיה לו הכשר, אך אין זו חובה. ³⁷
חומרי ניקוי: אקונומיקה, אבקת כביסה, משחת נעליים וכדומה	יכולים להכיל חמץ	אין צורך בכשרות, כיוון שטעמו פגום למאכל כלב.
שקיות קוקי	אינן מכילות חמץ	אין צורך בכשרות לפסח.



36. כך שמעתי ממו"ר הרה"ג אליקים לבנון, והוא הוסיף שיש צורך לבדוק זאת לפני פסח, משום שלפעמים הנוזל אינו פסול ממאכל כלב ואסור ליהנות ממנו בפסח. ועי' בשו"ת 'תשובות אביגדור הלוי', עמ' שלט, שהצריך כשרות משום שאינו יודע אם טעמו פגום. אך כפי שכתבנו לעיל, אפשר לבדוק זאת בקלות.

37. כך שמעתי ממו"ר הרה"ג אליקים לבנון, וטעמו משום שיש חשש שהיצרן רוצה שהנוזל לא ייפסל ממאכל כלב, כדי שיקנו את הסבון ולא יתלוננו שיש לו טעם גרוע; אך אם טעמו פגום - מותר להשתמש בפסח גם ללא כשרות. ועי' שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' ל, שכתב שכיוון שאינו רוצה את הסבון במאכל, הוא אינו אסור מדין 'אחשביה'.



הרב עזריה אריאל

הכנת המנחות על ידי נשים

מבוא

הכנת המנחות כוללת סדרה ארוכה של מעשים, בחלק מהמנחות או בכולן: טחינת גרגירי החיטה; ניפוי הקמח מן הסולת; מדידת שיעור עישרון (או כמה עשרונות, לפי נדרו של בעל המנחה); לישת הסולת במים; בלילת הסולת בשמן ויציקת שמן נוסף; אפייה או טיגון במנחת מחבת, מרחשת או מאפה תנור; ופתיחה לחלקים קטנים. לאחר הכנות אלו מתחילה ההקרבה עצמה: הגשת המנחה למזבח, וקמיצת הקומץ והקטרתו. נשים צדקניות שלומדות את סוגיית המנחות באופן עיוני ומעשי ומתרגלות את הכנתן, פנו למכון המקדש ושאלו: כשייבנה בית המקדש, האם נשים תוכלנה לעסוק בפעולות ההכנה? במענה לשאלה זו יש לדון על שני היבטים של הסוגיה: א. מבחינת הפעולה עצמה - האם היא כשרה להיעשות על ידי נשים? ב. מבחינת מקום העשייה - האם פעולה זו צריכה להיעשות דווקא בעזרה? האם כניסת נשים לעזרה מותרת לצורך זה?

א. הפעולות שכשרות בזר

בתורה נאמר (ויקרא ב, א-ט):

ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' סלת יהיה קרבנו ויצק עליה שמן ונתן עליה לבנה **והביאה אל בני אהרן הכהנים** וקמץ משם... והקטיר הכהן... וכי תקריב קרבן מנחה מאפה תנור... **והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה'** והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח.

מסדר הפסוקים נראה שהכנת המנחות - כולל הטיגון והאפייה במאפה תנור או מחבת או מרחשת - יכולה להיעשות על ידי בעל המנחה, ורק לאחר ההכנה הבעלים מביא את מנחתו אל הכוהן והוא קומץ ומקטיר. אכן, כך למדו חז"ל את הפסוקים הללו. במשנה (מנחות פ"ג מ"ב) נאמר: 'לא יצק, לא בלל, לא פתת, לא מלח, לא הניף, לא הגיש... כשרות'. והגמרא (מנחות יח ע"א) מסבירה שאמנם היציקה מעכבת, אך 'לא יצק' פירושו: לא יצק כהן, אלא זר. דין זה נלמד (יח ע"ב) מסדר הפסוק:

ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ - מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה ובלילה שכשרה בזר.

הגמרא מביאה את שיטתו החולקת של רבי שמעון, ולפיה היציקה, הבלילה, הפתיחה והמליחה טעונות דווקא עשייה על ידי כוהן. לדעתו, הפסוק: 'ויצק עליה שמן ונתן עליה



לבונה והביאה אל בני אהרן נדרש ש'והביאה' כבר קודם לכן לצורך יציקת השמן ומתן הלבונה (ו' מוסיף על עניין ראשון).

בגמרא (פסחים לו ע"א) נראה שלדעת חכמים הכנת המנחות כשרה על ידי זר לכתחילה: ולישה [של המנחות] מי איתא בזריזין [בכהנים]? והכתיב... לימד על יציקה ובליה

שכשירה בכל אדם! - לישה, נהי דבזריזין ליתא - במקום זריזין איתא.

הגמרא מביאה בסתמא את דרשת חכמים - היציקה והבליה כשרים בכל אדם¹ - ואומרת על פי זה שלישת המנחה במים פושרים נעשתה בפועל גם על ידי זרים בפיקוח הכהנים, 'במקום זריזין', ועל כך להלן. וכן נאמר במנחות (ט ע"א), שהבליה 'כהונה לא בעיא', ומשמע שהיא כשרה בעשיית זר לכתחילה.

וכן מתואר בברייתא במסכת סוטה (יד ע"ב):

סדר מנחות כיצד? אדם מביא מנחה מתוך ביתו בקלות של כסף ושל זהב,

ונותנה לתוך כלי שרת ומקדשה בכלי שרת, ונותן עליה שמנה ולבונה ומוליכה

אצל כהן. וכהן מוליכה אצל מזבח ומגישה...

בתוספתא (מנחות פ"א ה"ה) הוזכרו פעולות נוספות שכשרות לעשיית זר:

מנחות יש בהן מעשה כלי בפנים, טחון והרקידן בחוץ. **לישתן ועריכתן ואפייתן**

בפנים ובזר כשרות עד שיבואו לבית הקמיצה.

ראיה לכשרותו של זר לכתחילה בדברים אלו ניתן להביא מפסוקים בספר דברי הימים א (פרק ט, לא-לב; פרק כג, כז-כט). מפסוקים אלו משמע שהכנת המנחות ולחם הפנים נעשתה על ידי הלויים, והרי מבחינת הלכות עבודת הקרבנות אין הבדל בין לוי לישראל.

עם זאת, יש מקורות שמהם אפשר להבין שאין זה סדר הדברים לכתחילה. במשנה במסכת זבחים (פ"ד מ"ג) שנינו:

היוצק, הבולל, הפותת, המולח, המניף, המגיש, המסדר את השלחן... פטור. **אין**

חייבין עליו לא משום זרות, ולא משום טומאה...

הצורך לומר על כל הפעולות האלה ש'אין חייבין עליהן משום זרות' מלמד לכאורה שלכתחילה זר אינו עושה את הפעולות האלה, ובהן היציקה, הבליה והפתית שברישא.

אך על כך יש להשיב: שמא נקטה המשנה לשון זו משום דעת רבי שמעון, שפוסל את הזר בהן.² אפשרות אחרת: נוסח זה נאמר על כל המעשים שפורטו במשנה, למרות שהוא

אינו מדויק בנוגע לחלקם, והם כשרים בזר לכתחילה.³

הגבלה על עשיית המנחה על ידי זרים משתמעת גם מסוגיית הגמרא (מנחות יח ע"א) הנ"ל. כאמור, הגמרא מפרשת את דברי המשנה 'לא יצק... כשירה' כך: 'לא יצק כהן אלא

זר'. מפירוש זה משתמע שלכתחילה הכהן הוא היוצק, ולכן יש צורך לומר שאם לא

1. וכן הוכיח ב'ערוך לנר', יבמות לג ע"ב, מן הגמרא שם: 'זר ששימש בשבת במאי' וכו', שאין איסור זרות בלישה ובליה.

2. אבן האזל, הל' מעשה הקרבנות פ"ב הכ"ג.

3. במסכת סנהדרין, פג ע"א, הובאה משנה זו ממסכת זבחים ולאחריה ברייתא: 'אזהרה ליוצק ובולל מניין? ת"ל קדשים יהיו ולא יחללו'. אך דברי הברייתא מוסבים על היוצק והבולל בטומאת הגוף, כפירוש רש"י והיד רמ"ה (שם).



עשה זאת - המנחה כשרה. כמה אחרונים עמדו על דקדוק זה מסוגיית הגמרא, אך נחלקו על המסקנה שעולה ממנו: הרש"ש על אתר הציע שאמנם עשיית המנחה על ידי זר כשרה לכתחילה, אבל בפועל הכוהנים נהגו ליצוק, ולכן נקטה המשנה לשון בדיעבד.⁴ בעל 'שפת אמת' שם העלה אפשרות מחמירה יותר: הזר פסול לכתחילה מדרבנן בעשיית המנחה (ולא רק בתורת מנהג כדברי הרש"ש), והוא נשאר ב'צריך עיון'. לעומתם, בעל 'תפארת ישראל' על המשנה (פ"ג מ"ב, י"ב אות ו) כתב בפשטות שהיציקה מותרת בזר לכתחילה, וגם בעל 'מנחת חינוך' (קטז סק"א) כתב שאין כל ראייה מן המשנה לאיסור כלשהו, והיא נקטה לשון בדיעבד אגב הפעולות האחרות שהוזכרו במשנה, שלכתחילה הן חובה של כוהן.⁵ וכן כתב החפץ חיים ב'זבח תודה' (עמ' 18).

קיומה של שיטת רבי שמעון, שפוסל את הזר, מחזק במידת מה את סברת הרש"ש שהמנהג בפועל היה שכוהנים עסקו בהכנת המנחות. אם בדרך כלל היה מקובל שהבעלים מכין את המנחה - קשה להבין כיצד רבי שמעון, שחי כמה עשרות שנים אחרי החורבן, סבר שהתורה מחייבת שדווקא הכוהן יעשה זאת. על פי זה ניתן להבין את דברי בעל 'הלכות גדולות';⁶ שמנה 'מצות כהנים ללמוד לעשות יציקות, ובלילות, ופתיתות, מליחות...'⁷ מכל מקום, כוהן שיוצק ופותת וכו' לא יברך 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן'.⁸ לדיון נוסף בשאלה אם הפתיתת כשרה בזר, ראה להלן: הפעולות שמותרות לעשיית אישה.

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פי"ב הכ"ג) פוסק כסתם משנה וכדעת הרבים, דלא כרבי שמעון:

כל המנחות טחינתן והרקדתן בחוץ, ולישתן ועריכתן ואפייתן בפנים, וכל מעשיהן

כשרים בזר עד שיבואו לבית הקמיצה.

וביתר פירוט שם (פי"ג הי"ב) בתור היתר לכתחילה:

סדר הבאת המנחה כיצד? מביא אדם סולת מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל

זהב... ואם היתה מן המנחות הנאפות אופה אותה שם במקדש ופותת כמו

4. הוא ציין גם את חידושי לברכות כח ע"ב; שם לא ע"ב. לפי דבריו שם, כך הוא גם בנוגע לשחיטת הקרבנות והזאת אפר פרה.

5. הוא מציין לשון דומה במשנה במסכת זבחים (פ"ג מ"א): 'כל הפסולין ששחטו שחיתן כשרה', והגמרא, זבחים לב ע"א, מסבירה שהמשנה נקטה לשון בדיעבד רק משום הטמא.

6. הלכות גדולות, מצוה קפג-קפז.

7. ראה גם להלן הערה 10, ובפירוש הרמב"ן לתורה, ויקרא ז, ט, שכתב בפשטות שהכוהנים אופים את המנחות. בהמשך מנה בעל 'הלכות גדולות' גם 'שחיטות', ונראה שפירוש דבריו הוא כאמור, שבדרך כלל הכוהנים שחטו את הקרבנות, וכל כוהן היה צריך ללמוד פעולה זו בתור חלק מעבודתו. יש שהסבו את דבריו לקרבנות מסוימים ששחטתם צריכה להיעשות דווקא על ידי כוהן, לפחות לכתחילה; עיין שו"ת בית שערים, או"ח סי' טו בהערה.

8. עזרת כהנים, דיבורא דנדבה, סוף פרשה ח.



שביארנו ונותן הפתיתין לכלי שרת. ונותן עליה שמנה ולבונתה ומוליכה אצל כהן, והכהן מוליכה אצל המזבח ומגישה...

אמנם בהלכות פסולי המוקדשין (פי"א ה"ז) נקט לשון בדיעבד: 'כל המנחות שיצק השמן עליהן פסול לעבודה, כגון הזר וכיוצא בו, או שבללן או פתתן או מלחן - כשירות', אך יש לומר שנקט לשון זו משום אזכור ההגשה וההנפה בהמשך דבריו, פעולות שאפילו בדיעבד פסולות בעשיית זר (אך הן אינן פוסלות את הקרבן, כי אינן מעכבות). לעומת זאת, בהלכות ביאת המקדש (פ"ט הל' א-ה) פסק לכאורה להפך:

זר שעבד במקדש - עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים... ואין הזר חייב מיתה אלא על ארבע עבודות בלבד... אבל היוצק, והבולל, והפותת, והמולח, והמניף, והמגיש, והמסדר את לחם הפנים או את הבזיכין על השלחן, והמטיב את הנרות, והמצית אש במזבח, והקומץ, והמקבל דמים, **אף על פי שפסל והרי הוא מוזהר על כל אלו ולוקה** - אינו חייב מיתה, מפני שכל אחת מהן עבודה שיש אחריה עבודה ואינה גמר עבודה.

כאן נראה שפסק כרבי שמעון: יציקה ובלילה ופתיתה פסולים בעשיית זר, ולכן הזר מוזהר עליהן כפי שהוא מוזהר על הקמיצה. והדבר תמוה: מדוע פסק כרבי שמעון? והרי דעתו היא דעת יחיד מול רבים, והיא מנוגדת ל'סתם משנה' במסכת מנחות ולסתימת הסוגיות במסכת מנחות (ט ע"א) ובמסכת פסחים (לו ע"א)! ומלבד זאת, כיצד יתיישבו דבריו כאן עם הפסקים דלעיל מהלכות מעשה הקרבנות ומהלכות פסולי המוקדשין?⁹ סתירה דומה נמצאת גם בספר החינוך: ממצווה קטז, מצוות קרבן מנחה, נראה שהזר כשר להכנת המנחה, ואילו במצווה שצ, איסור הזר בעבודת המקדש, נכתב על עבודות שונות, ובהן היציקות והבלילות: 'הרי אלו כולן באזהרה לזר והקרבן פסול'. נראה שבעל ספר החינוך כתב את הדין בכל מצווה על פי דברי הרמב"ם ששייכים לה: דבריו בדין המנחות לקוחים מהלכות מעשה הקרבנות, ודבריו באיסור הזר לקוחים מהלכות ביאת המקדש.¹⁰ גם המאירי במסכת סוטה (יד ע"ב) ובמסכת פסחים (לו ע"א) הכשיר את הזרים, ואילו במסכת סנהדרין (פג ע"א) הוא אסר אותם, כלשון הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש.

אחרונים רבים התחבטו ביישוב סתירת הרמב"ם. רובם ככולם נקטו בפשטות שהזר כשר לכתחילה לצקת ולבלול וכו', על פי הדברים המפורשים במסכתות פסחים וסוטה הנ"ל.¹¹ את דברי הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש יש שהשאירו ב'צריך עיון',¹² ויש שנדחקו לפרש את לשונו: 'אף על פי שפסל והרי הוא מוזהר על כל אלו ולוקה', ואמרו שהיא

9. יש סתירה דומה גם בפירושו למשנה; עיין זבחים פי"ד מ"ג לעומת מנחות פ"א מ"א; שם פ"ג מ"ב.

10. עי' גם בספר החינוך, מצווה קכה, איסור נתינת השמן במנחת חוטא: "ונוהגת בזמן הבית בזכרי כהונה כי להם העבודה", ועי' שם בהערת ה'מנחת חינוך'.

11. זו דעת רוב ככל האחרונים שצינו ב'ספר המפתח' בהלכות ביאת המקדש, קחנו משם.

12. כגון ה'מנחת חינוך', מצווה קטז; פירוש המלבי"ם לתורה, ויקרא אות ק.



אינה מוסבת על הפרטים שבתחילת ההלכה,¹³ וכלשון ה'חזון איש' (מנחות ס' כה סק"ז): 'ולא חש רבנו לפרש, לגודל הפרסום, ולא השמיטו משום דנקט לשון המשנה זבחים קיב'. אך יש אחרונים שסברו כפשטות לשונו בהלכות ביאת המקדש, ואמרו שלדעת הרמב"ם הזר אסור בעבודות אלו והוא לוקה עליהם.¹⁴ מפרשים אלה לא הזכירו כלל את פסקי הרמב"ם הנ"ל בהלכות מעשה הקרבנות, ובעל 'באר בשדה' (ויקרא ב, ב) תמה עליהם. מפרשים אחרים אמרו שהרמב"ם סובר שהזר כשר לכתחילה לעבודות אלו, והעמידו את האיסור בהלכות ביאת המקדש באופנים מיוחדים: כשהזר עומד במקום שאסור לו להיכנס, מן המזבח ולפנים, כלומר, למערב;¹⁵ כשהוא עושה את מעשיו בלא שליחות הבעלים;¹⁶ או שיש לחלק בין מנחת ישראל, שהוא כשר לעשותה, ובין מנחת כוהנים, שהוא פסול לעשותה.¹⁷

ג. הפעולות שמותר לאישה לעשותן

לאור המסקנה לעיל, שהזר כשר להכנת המנחות, יש לדון על כשרות האישה לעשיית הפעולות הללו. באופן פשוט, אישה - אשת כוהן או אשת ישראל - נחשבת כזר לכל דבר ועניין, ובפעולות שכשרות בזר - אף האישה כשרה.¹⁸ כך הגדיר זאת הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ט ה"א):

איזה הוא זר? כל שאינו מזרע אהרן הזכרים, שנאמר וערכו בני אהרן, והקטירו בני אהרן, בני אהרן ולא בנות אהרן.
אם כן, 'זר' כולל את הנשים, ופעולות ש'בני אהרן' אינם נדרשים לעשותן - גם הנשים כשרות לעשותן. כך מפורש בנוגע לשחיטה במשנה במסכת זבחים (פ"ג מ"א):

13. רעק"א, הל' ביאת המקדש; תפארת ישראל, בהקדמתו לקדשים - 'חומר בקודש' פ"ב סעי' עג ובפירושו לזבחים פ"ד מ"א 'בועז' אות א.
14. מרכבת המשנה, הל' פסולי המוקדשין שם; מעשה רוקח, הל' ביאת המקדש שם.
15. חסדי דוד זבחים פ"ב ה"ח, על פי דברי המשנה למלך' בהל' ביאת המקדש, פ"ט ה"ט, סובר שלדעת הרמב"ם, זר שעולה למזבח או נכנס מבפנים לו - לוקה; באר בשדה, ויקרא ב, ב. לדעת בעל 'חסדי דוד', מי שעובר על איסור הכניסה אל ממערב למזבח אינו פוסל את הקרבן, והפסול שהוזכר ברמב"ם אינו מוסב על היוצק, אך בעל 'באר בשדה' סובר שיציקת זר במקום שאסור לו - פסולה, וכן כתב ב'מגילת ספר', לאוין שט.
16. מגילת ספר, לאוין רמב, קכח-א; וראה בהערה הקודמת תירוץ אחר שלו.
17. שו"ת ארץ צבי, ח"א סי' צז; אבן האזל, הל' מעשה הקרבנות פ"ב הכ"ג, על פי סוגיית הגמרא מנחות יח ע"ב, והגרסה שמופיעה בדקדוקי סופרים, שם, ולפיה הגמרא משווה בין המשנה שם ובין שיטת רבי שמעון על ידי חילוק זה, וראה ביאורו בהרחבה. עם זאת, בדברי הרמב"ם קשה למצוא רמז להבחנה זו. בעל 'צפנת פענח', כלאים, עמ' 5, חידש שיש גדר מיוחד: כל דבר ששייך למזבח דורש במובן החיובי שכוהן יעשה אותו, אבל עבודת הזר אינה פוסלת בו, ויש לכך שתי השלכות: כוהן בעל מום כשר, ועשיית פעולה משותפת על ידי כוהן זר - כשרה.
18. לכאורה, יש ראייה מפורשת לדין זה מגמרא במסכת נדה, ו ע"ב, האומרת ששפחת רבן גמליאל אפתה לחמי תודה. אך לחמי תודה אינם בגדר 'מנחה' (לחמי תודה לא איקרו מנחה, מנחות מו ע"ב), וניתן להכניס מחוץ למקדש (הל' מעשה הקרבנות פ"ט הכ"ד). ועי' חזו"א, מנחות ס' כה סק"ו.



כל הפסולין ששחטו שחיתתן כשרה, שהשחיטה כשרה בזרים **בנשים** ובעבדים ובטמאים אפילו בקדשי קדשים.

וכן לשון הגמרא במסכת פסחים (לו ע"א) הנ"ל בנוגע להכנת המנחות: 'מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה ובלילה שכשירה **בכל אדם**'.¹⁹ וברמב"ם בהל' פסולי המוקדשין (פי"א ה"ז הנ"ל):

כל המנחות שיצק השמן עליהן פסול לעבודה, כגון **הזר וכיוצא בו**, או שבללן או פתתן או מלחן - כשרות.

נראה ש'זר' הוא כל מי שאינו זכר מבני אהרן, ו'כיוצא בו' הם הכוהנים הפסולים לעבודה שנמנו בהל' ביאת המקדש (פ"ט הט"ו): בעל מום, ערל, וכו'.

דיון מפורש על כשרות הנשים בהכנת המנחות מופיע בדברי הראשונים על המשנה במסכת קידושין (לו ע"א):

הסמיכות, והתנופות, וההגשות, והקמיצות, והקטרות, והמליקות, והקבלות, והזאות - נוהגים באנשים ולא בנשים, חוץ ממנחת סוטה ונזירה שהן מניפות.

יש הבדל מהותי בין דין הסמיכה והתנופה ובין דין ההגשה והקמיצה. הסמיכה והתנופה נוהגות בישראלים זכרים; בעל הקרבן סומך את ידיו על קרבנו, ובעל השלמים מניף את החזה והשוק של שלמיו. המשנה אומרת שדינים אלו אינם נוהגים בנשים, והגמרא (שם) לומדת זאת מן המילים 'בני ישראל'. לעומת זאת, ההגשה והקמיצה נעשות על ידי הכוהנים,²⁰ והמשנה אומרת שאישה - אפילו בת כוהן או אשת כוהן - איננה כלולה בדין זה, והגמרא לומדת זאת מן המילים 'בני אהרן', וכדברי תוספות שם (ד"ה הסמיכות):

נראה דמהגשות ואילך מיירי בכהנים ואתו קראי בגמ' למעוטי כהנות, אבל סמיכות ותנופות איירי בישראל.

כמה ראשונים דנו שם מדוע לא הוזכרה הכנת המנחות במשנה. בתוספות הרא"ש כתב:

יציקות ובלילות לא תני, שהם כשירות בזר כדמוכח בהקומץ רבה. ופתייתות

ומליחות דלא קא חשיב צריך עיון אם הם כשירות בזר...²¹

19. בעל 'מקדש דוד', סי' טו אות ג, כתב שגוי פסול ביציקה ובלילה (מלבד איסור כניסתו לעזרה והשאלה בנוגע לטומאתו), כי גם הן מוגדרת כ'עבודה' אלא שהזר כשר בהן; ולדבריו צריך לומר ש'כל אדם' לאו דווקא, וכיוצא בזה בברכות פ"א מ"ג; ראש השנה פ"ב מ"א, ועוד. לעומתו, בשו"ת 'אגרות משה', קדשים וטהרות, סי' ח ענף ב, כתב שבעינן יציקה ובלילה ומליחה במעשה אדם, ועל ידי קוף או כשנעשה מאליו - אינו מועיל, ומשמע מדבריו שעל ידי גוי - מועיל. השווה שו"ע או"ח סי' קנט סעיף יא-יב, על החילוק בין גוי לקוף; ולעניין שחיטה, עיין רמב"ם, הל' שחיטה פ"ב ה"ב לעומת שם פ"ד הל' יב-יג.

20. בתוספות, מגילה כ ע"ב ד"ה לקמיצה, כתבו שההגשה כשרה בזר, והאחרונים התחבטו בפירושה.

21. על ספקו בפתיחה ראה להלן. בנוגע למליחה, הרא"ש הזכיר את הגמרא, מנחות כ ע"א, שאומרת על המליחה: 'וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח?', אך כתב שאין ממנה ראיה שהמליחה פסולה בזר, שהרי אין הכרח למלוח בראש המזבח דווקא אלא שבפועל שם היה המלח נתון. על המליחה בזר האריכו האחרונים; עיין שער המלך, הל' יום טוב פ"ג ה"ד.



ברור שכוונתו לומר שהפעולות שכשרות בזר - כשרות גם בנשים, ולכן היציקות והבלילות לא הוזכרו במשנה זו, כי היא מבדילה בין אנשים לנשים. וכדבריו כתב גם הרמב"ן (קידושין שם):

ומתני' לא תנן יציקות ובלילות דהא כשרות בזר... ועוד קשה ליתני הפתיתות והמליחות? ושמה כשרות הן בזר, כך מפורש בתוספות. וכך מפורש יותר בדברי הריטב"א (קידושין שם):

והא דלא קתני מתניתין יציקות ובלילות ופתיתות ומליחות, מפני שכשרות בזר, **וכיון שכן - כשרות בנשים.**

לעומתם, המהרי"ט בחידושיו (קידושין שם) כתב ההפך מדבריהם: ובהכי ניחא אמאי לא מייתי שאר עבודות דלא מעכבי, כגון היציקות והבלילות והפתיתות והמליחות, מנא לן דלא מהני בנשים, אלא **מדגלי קרא גבי הגשה הוא הדין בכולהו.**

מדבריו מתברר שלדעתו עבודות אלו יכולות להיעשות דווקא על ידי כוהן, כמו ההגשה, ולכן הוא מיעט מהן את הנשים. אבל הדבר תמוה: רבנן דרבי שמעון סוברים במפורש שהיציקות והבלילות כשרות בזר, וכדברי הראשונים הנ"ל.²² ועל כל פנים, לא נאמר כאן חילוק בין ישראלים לבין נשים.

יש לדון על התלבטותם של תוספות הרא"ש (שם) והרמב"ן (שם) אם הפתיתה כשרה בזר, וממילא גם באישה. לכאורה, בגמרא הנ"ל מפורש ש'מקמיצה ואילך מצות כהונה', ואם כן גם הפתיתה שקדמה לה כשרה בזר. אך יש לכאורה חריגה מכלל זה בדין הגשה: היא קודמת לקמיצה, ובכל זאת פסולה בזר. נראה שמסיבה זו התלבטו הראשונים אם דין הפתיתה כהגשה או כיציקה ובלילה. הרמב"ן שם²³ דן במפורש בקושי כיצד ליישב את דין ההגשה עם הפסול בזר 'מקמיצה ואילך', והוא תירץ בשם רבנו תם:

מקמיצה הכתובה **באותו פסוק** ואילך [בפרשת מנחת סולת] מצות כהונה... אבל הגשה דכתיב בפרשתא אחריית [פרשת מנחת מרחשת] אף על פי שהיא קודם קמיצה, מצות כהונה היא ופסולה בזר ובנשים...

לפי דבריו מובן מדוע התלבט בנוגע לפתיתה, שכן גם היא הוזכרה בפרשה אחרת, בפרשת מנחת מחבת. עם זאת, מפשט הפסוקים (ויקרא ב, ה-ח) נראה שאף היא כשרה בזר, כדעת הרמב"ם והריטב"א והמאירי במסכת סוטה (יד ע"ב) הנ"ל: ואם מנחה על המחבת קרבנך... פתות אתה פתים ויצקת עליה שמן מנחה הוא. ואם מנחת מרחשת קרבנך סלת בשמן תעשה. והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה' והקריבה אל הכהן...

נראה בבירור שמי שפותרת הוא זר, בדומה ליוצק, ורק לאחר מכן עליו להביא את המנחה לכוהן. ואפשר להבין את החילוק בין הפתיתה להגשה מסברא: הפתיתה אינה אלא הכנה, ואילו ההגשה אל קרן המזבח איננה הולכה גרידא, שהרי אין זה מקום ההקטרה, אלא

22. ותמה עליו ב'מעשי למלך', הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ה.

23. וכן בפירוש הרמב"ן, ויקרא ב, א.



פעולת הקרבה.²⁴ ובנוגע למליחה, הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא ב, יא) כתב בפירוש שהיא כשרה בזר, למרות שבחידושו למסכת קידושין הסתפק בדיון זה, ולכן מסתבר שמסקנתו שהמליחה כשרה בזר, וקל וחומר לפתיתה, שקודמת לקמיצה. לפיכך נראה שאין ספקו של הרא"ש מכריע נגד ודאותם של רוב הראשונים, שנתמכת בפשט המקראות.

ד. הפעולות שנעשות בעזרה

בגמרא (פסחים לו ע"א) הנ"ל נאמר: 'לישה, נהי דבזריזין ליתא - במקום זריזין איתא. דאמר מר: בלילה כשירה בזר, חוץ לחומת עזרה - פסולה. לאפוקי לתיתה, דאינה בזריזין, ולא במקום זריזין'. ומכאן שהכנת המנחות משלב הבלילה צריכה להיעשות בעזרה, ואילו הכנת הסולת יכולה להיעשות גם מחוץ לה. וכך מובא גם בתוספתא (מנחות פי"א ה"ה) הנ"ל: 'מנחות יש בהן מעשה כלי בפנים, טחון והרקידן בחוץ, לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים', וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ב הכ"ג).²⁵

ה. כניסת נשים לעזרה

במסכת קידושין (נב ע"ב) יש דיון אם כוהן יכול לקדש אישה בבשר קדשי קדשים, ורבי יהודה הגיב על עצם העלאת השאלה: 'וכי אישה בעזרה מניין?'. רש"י (ד"ה וכו') מסביר את פשר השאלה: 'נשים אין נכנסות לה כדתנן באבות הטומאות בפ"ק דמסכת כלים'. נראה שרש"י הבין כך מן הכינוי 'עזרת נשים' לעזרה החיצונית, ומכאן שכניסת נשים לעזרת ישראל ופנימה ממנה - אסורה. תוספות (שם ד"ה וכו') תמהו עליו: לא דק, דלא אשכחן בשום דוכתא דנשים אסורות ליכנס בעזרה... ועוד תנן בפרק כל הפסולין שהשחיטה כשרה בנשים, אם כן יכולה ליכנס בעזרה... לכך נראה לי

24. יש לציין בהקשר זה שהבאת המנחה נקראת 'הגשה'; ראה מלכים א ה, א; עמוס ה, כה; מלאכי א, יא; שם ב, יב; שם ג, ג.

25. דין עשיית הבלילה בפנים שנוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש במנחות ט ע"א, והגמרא מכריעה כרבי יוחנן שעליה להיות דווקא בפנים מכוח ברייתא זו.

בנוגע ללישה ולעריכה: מן הסוגיה במנחות צה ע"ב, אפשר להבין שדין עשיית המנחות בפנים נובע מן העובדה שמדידת הסולת הייתה בפנים, לפי הדעה שמידות היבש התקדשו ושחובה למדוד בהן דווקא; עיין מנחות נז ע"ב: 'שביק עשרון דקודש וכייל בעשרון דחול'; שם פז ע"א: 'עשרון מה היה משמש? שבו היה מודד לכל המנחות'; תוס', פסחים לו ע"א ד"ה במקום זריזים. עם זאת, תוספות, מנחות צה ע"ב ד"ה ומאי קושיא, סוברים שבמנחות שיש בהן שמן, חובה ללוש בפנים לכולי עלמא, משום שצריך למדוד את הלוג במידת הלח שהתקדשה; דעה שחולקת על דעתם מובאת בשיטה מקובצת, מנחות נ ע"ב אות כט. והרמב"ם, הל' מעשה הקרבנות פי"ג ה"ה, לכאורה סובר שהמדידה, ואפילו הבלילה, יכולים להיעשות בכלי חול עד יציקת השמן שלאחר הבלילה, ועיין בנושאי הכלים שם. בפשט המקראות כתב הר"י אברבנאל (בפירושו לויקרא פרק ב; שם פרק ז) שכל הכנות המנחה, כולל אפייתה, נעשו מחוץ למקדש, וכן משמע במורה נבוכים, ח"ג פמ"ו.



וכי אשה בעזרה להתקדש מניין, הרי אין רגילות שתכנס לשם כדי להתקדש שהרי בזיון הוא ומילתא דלא שכיחא היא ולא איירי תנא מזה.²⁶

כעין שיטת תוספות כתבו גם המאירי ותוספות הרי"ד בקידושין שם: אין איסור כללי לנשים להיכנס לעזרה, אך הדבר אינו נהוג ומקובל.²⁷ ויש סיוע לדבריהם מן התוספתא במסכת ערכין (פ"ב ה"א): 'לעולם לא נראית אשה בעזרה אלא בשעת קרבנה בלבד'.²⁸ תוספות הרא"ש (קידושין שם) סובר שאפילו לדעת רש"י האיסור אינו מוחלט, וגם הוא מתיר את כניסת הנשים לצורך (ולדעת רבנו תם - גם שלא לצורך), וסובר שאיסור הכניסה שלא לצורך הוא מדרבנן. וזה לשונו:

ורש"י פירש... סברתו היא כך, כיון דחשיב התם עזרת נשים ועזרת ישראל ועזרת כהנים, כמו שאין ישראל נכנס לעזרת כהנים אלא לצורך - הוא הדין אשה נמי לעזרת ישראל. והא דלא חשיב אותה מעלה גבי עזרת ישראל, משום דאיכא מעלה אחרת שהיא מן התורה, דעזרת ישראל מקודשת מעזרת נשים שאין מחוסר כיפורים נכנס.

יש שכתבו שטעמו של איסור זה הוא מפני הצניעות, כלשון 'תשב"ץ קטן' (סי' שצז): דלאו אורחא ליכנס אשה מקושטת בין האנשים ובפני השכינה, וכי האי גוונא פרכינן בפ' האיש מקדש אשה בעזרה מנין פן יתגרו בה פרחי כהונה.²⁹ וטעם אחר מובא ב'ראש יוסף':³⁰ החשש שתראה דם נידה.³¹

26. כיוצא בזה, רבי אלעזר בן עזריה סבר (ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ג) שמעשר ראשון ניתן לכהנים, והוא פירש שהפסוק 'ואכלתם אותו בכל מקום' (במדבר יח, לא) בא לרבות את העזרה. ורבי יהושע הקשה עליו: 'והא כתיב 'אתם וביתכם', ואשה נכנסת לעזרה?!'. בגליון הש"ס, שם, סייע מסוגיה זו לשיטת רש"י הנ"ל, אך גם כאן יש לפרש שהעזרה מיועדת בעיקר לכניסת אנשים, ולא מסתבר שמובנו של הפסוק 'בכל מקום אתם וביתכם' הוא, שנשים תיכנסנה לעזרה כדי לאכול מעשר. גם נראה שאכילת חולין בעזרה הותרה רק בצירוף לקדשי קדשים; עיין רמב"ם, הל' שחיטה פ"ב ה"ג; הל' מעשה הקרבנות פ"י ה"י, ואכמ"ל.

27. בניגוד לדברי תוספות, שתמיהת הגמרא היא רק על כניסה לצורך קידושין. המאירי מחזק את הסברא שאין איסור בדבר מהמשך לשון הגמרא, שם: 'דחקה ונכנסה', ולא 'עברה ונכנסה'. עם זאת, מצינו לשון כזו גם בכניסה ללא היתר; עי' פסחים צה ע"ב; בבא בתרא ח ע"א.

28. בעניין עמידת הנשים על הקרבן, עי' בפירוש הרע"ב לשקלים, פ"ו מ"ג, על 'שער הנשים'; תוס' יו"ט סוטה פ"א מ"ה.

29. לסברת 'יתגרו בה פרחי כהונה', עי' נזיר מה ע"ב.

30. ראש יוסף, חולין ב ע"א; עזרת כהנים, מידות פ"ב מ"ה עמ' שמט.

31. ה'ראש יוסף' כתב זאת בלשון מסויגת ('אפשר'), ולעניות דעתי יש להעיר על דבריו:

א. נידה אסורה גם בהר הבית, ולדבריו צריך לומר שהחמירו יותר בעזרה מפני חומר איסורה, אך ביבמות קיט ע"א, נאמר: 'אמר רב נחמן אמר רבה בר אבבה: רישא דאיסור כרת - חששו, סיפא דאיסור לאו - לא חששו. אמר רבא: מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא, מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו, ועי' שם פב ע"א.

ב. באכילת תרומה וקדשים לא מצאנו הגבלה על עצם האכילה מחשש שמא תפרוס נידה, אלא שעליה לבדוק את עצמה פעמיים ביום ולפני אכילתה; עי' נידה יא ע"ב; רמב"ם, הל' מטמאי משכב ומושב פ"ד ה"ז (ובגמרא שם מבואר שאפילו מי שאין לה וסת קבוע מותרת לעסוק בטהרות). ואם כן, לכאורה הוא הדין לביאת מקדש, ודוחק לומר שהדין שונה משום שבאכילה סומכים שתרגיש ותפרוש לאלתר.



בעניין הכניסה לצורך הכנת המנחה או לחמי התודה נחלקו אחרונים: בעל 'ברכת הזבח' (מנחות עו ע"ב) סובר שלדעת רש"י הן אסורות להיכנס לצרכים אלו, וגם לפי תוספות לא היה נהוג לעשות זאת.³² ב'צאן קדשים' (מנחות עו ע"ב) הסכים עמו שלדעת רש"י כניסתן אסורה, אך בדעת תוספות הוא כתב שאישה מותרת להיכנס לאפות מנחות, מאחר שאין בכך ביזיון. הר"י פערלא³³ חידד יותר את ההיתר לדעת תוספות:³⁴

כדי להתעסק בלישה ועריכה ואפיית לחמי תודה - לעולם אימא לך דאורחא בהכי, דמלאכת נשים היא.

עם זאת, על פי דברי תוספות הרא"ש הנ"ל, שגם רש"י מודה שהכניסה לצורך מותרת, נראה שלכל הראשונים האישה מותרת להיכנס לעזרה לעשיית המנחות. גם אם בימי בית המקדש השני כניסתן לא הייתה מקובלת בפועל, אין כל קושי להסדיר לשכה מיוחדת עם כניסה נפרדת להכנת המנחות על ידי נשים באופן צנוע.³⁵ אנו יודעים שהייתה לשכה כזו לאריגת הפרוכת על ידי נשים, אך לא ברור היכן היה מיקומה.³⁶

- ג. במסכת סוטה, כ ע"ב, נאמר שמוציאים את הסוטה במהירות (בפשטות מדובר שם על הוצאתה מעזרת הנשים, ואכמ"ל) שמא תפרוס נידה בעקבות בהלתה, ומשמע שבעלמא אין חוששים לזה.
- ד. מן הסוגיה ביומא ו ע"א: 'מביתו למה פירש', ומדברי תוספות שם, ד"ה מביתו, משמע קצת שבכניסת אישה לא חששו בעלמא שמא תפרוס נידה; עיין שערי היכל, יומא מערכה א, הערה 12.
32. לפי זה הוכיח מן המעשה בנדה ו ע"ב על שפחת רבן גמליאל שאפתה ככרות, ומדברי הגמרא שם שהם היו לחמי תודה, שהכנת לחמי התודה נעשית מחוץ לעזרה.
33. פירוש הר"י פערלא לספר המצוות לרס"ג, עשה קי.
34. הוא גם כתב ששיטת רש"י דחוייה, לפי ראיות תוספות.
35. ראה בהערה 29 על שער הנשים. כניסה ביום הפרישה סמוך לווסת צריכה עיון נפרד; לפי שעה עי' 'אל הר המור', פ"ה סעי' ד; שם, מילואים אות א; חוסן ישועות, נידה ב ע"א ד"ה כל אשה; דבר שאול, שבועות סי' יד סק"ד.
36. לשכה זו הוזכרה במסכת מידות, פ"א מ"א, והרא"ש שם מפרש שבלשכה זו היו אורגים את הפרוכות. אריגת הפרוכות נעשתה על ידי נשים כמבואר בכתובות קו ע"א ובתוספתא, שקלים פ"ב ה"ו. מקומה של לשכה זו איננו מפורש, ויש אומרים שהיא הייתה בעזרה (עי' תפארת ישראל, מידות שם; עזרת כהנים, עמ' קנט. סברה זו מבוססת על אזכורה בין לשכת הקרבן - המזוהה עם לשכת טלאי הקרבן שבבית המוקד - ובין אחורי בית הכפורת), ומכאן הסיקו שגם לפי הדעה שאוסרת כניסת נשים לעזרה - מותר להן להיכנס ללשכות (עזרת כהנים, שם). אך יש אומרים שהיא הייתה בהר הבית, הן בגלל הגודל שנוצר לאריגת הפרוכות, הן בגלל כניסת הנשים והצורך לשבת בשעת העבודה (הבית השני בתפארתו, עמ' צז; ולעניין הישיבה בשעת העבודה, עי' תוס' רי"ד, יומא כה ע"א, שמותר לשבת בלשכות).
- יש דעה שאריגת הפרוכת נעשתה דווקא על ידי קטנות שלא הגיעו לכלל נידה (המפרש על מסכת תמיד, כט ע"ב ד"ה ומשמונים ושתיים ריבוא נעשית, וגרסתו: ריבוא; עי' תוס' יו"ט שקלים פ"ח מ"ה). חיזוק לסברה זו אפשר למצוא במדרש 'פסיקתא רבתי', פיסקא כו: 'שראו הבתולות שהיו אורגות בפרוכת שנושרף בית המקדש...', ואולי הכוונה לבתולות דמים, או שבגיל הנישואין בימיהם בדרך כלל לא הגיעו הבתולות לכלל טומאה ('בתך בגרה - שחרר עבדך ותן לה', פסחים ק"ג ע"א). ואם כך הוא, לכאורה יש ללמוד שגם בהכנת מנחות בעזרה אין להזדקק לנשים בגרות. עם זאת, אפשר להשיב על כך:
- א. סתימת לשון הגמרא במסכת כתובות 'נשים' - אין משמעה קטנות, ואפילו לשון 'ריבה' נאמרת לפעמים על מי שכבר הגיע זמנה לראות (נדה ט ע"ב), וגם על נשואה (כתובות סו ע"ב).
- ב. ייתכן שבאריגת הפרוכות העדיפו בתולות, מפני שהנשואות נטמאות תדיר מדין פולטת שכבת זרע. אריגת הפרוכת דורשת מומחיות רבה והתמדה, וההקדש משלם עליה שכר, כמבואר בכתובות שם,



סיכום

א. הדעה הפשוטה והמקובלת בראשונים היא, שזר כשר להכנת המנחות לכתחילה בכל הפעולות עד ההגשה למזבח ולא עד בכלל, כדעת רבנן דרבי שמעון, ויש כמה ראיות לדבר. יש שהסתפקו בנוגע לכשרותו של זר בפתיתה (תוס' הרא"ש והרמב"ן; ונראה שמסקנת הרמב"ן להתיר), ויש אומרים שלכתחילה נהגו שכוהן מבצע את ההכנות משלב היציקה ואילך (רש"ש), או שגם יש איסור על הזר לעשותן, מדאורייתא ('מרכבת המשנה' בדעת הרמב"ם) או מדרבנן (שפת אמת). להלכה מסתבר להכריע כשיטה הראשונה, וגם אם בפועל היה נהוג שכוהן עושה זאת - הדבר לא נקבע בתור הלכה מחייבת.

ב. הפעולות שכשרות בזר כשרות גם באישה (רמב"ן, ריטב"א ומשמעות דברי הרמב"ם).

ג. הכנת המנחות נעשתה בעיקרה בעזרה.

ד. כניסת נשים לעזרה מותרת לצורך מצווה, גם אם האישה אינה חייבת לעשות את המצווה בעצמה. יש אומרים שרש"י אוסר לגמרי כניסת נשים לעזרה, אבל אם זו שיטתו, מסתבר שאין הלכה כמותו אלא כדעת רוב הראשונים שמתירים להן להיכנס לעזרה, לפחות לצורך מצווה.

ה. לכן, יש להתיר לנשים להיכנס לעזרה לצורך הכנת המנחות, וראוי להקצות לשכה מיוחדת לכך כדי לשמור על הצניעות במקדש.



ולכן יש להעדיף נשים שימי טהרתן מרובים ורצופים, אך את המנחות אפשר להכין על ידי מתנדבות בתחלופה גבוהה.



תגובות

על 'התכנית הכלכלית 2013 - מבט הלכתי'

ברצוני להתייחס למאמרו של הרב אורי סדן, 'התכנית הכלכלית 2013 - מבט הלכתי', אמונת עתך 101, עמ' 101-115. בשו"ע וברמב"ם על פי הגמרות יש חילוק ברור בין מצוות הצדקה שיש ליחיד לבין החובה שיש לציבור לדאוג לעניים. במאמר יש ערבוב בין שני תחומים אלו, בעיקר בהדבקת הידורי מצווה שהיחיד מצווה עליהם, על הציבור. חובת הציבור המעוגנת במוסד ה'קופה' אינה יותר מאוכל, ביגוד וקבורה. ההפניה לשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ב יו"ד סי' מד) מדברת על יחיד הרוצה לתת לקק"ל ודנה אם הדבר נחשב מצוות צדקה ואם הוא יכול לתרום לקק"ל ממעשר הכספים שלו. הוא לא נשאל שם אם מנהיגי הציבור יכולים לכפות על הציבור לסבסד דיור לעניים. שו"ת מהרי"ק (סי' קכח) מדבר על הזכות שיש לציבור להפנות כספים שנתרמו לצורך מסוים לצורך אחר: האם ניתן להפנות כספים שנתרמו לצורך הדלקת נרות בבית הכנסת לצורך ריפוי חולים עניים. הוא לא מדבר שם על גבייה בכוח לצורך ריפוי חולים עניים. אמנם ברור שעזרה בדיור או ברפואה היא מצווה גדולה, אבל היא אינה חובה של הציבור אלא מצווה של היחיד.

2. משרד האוצר אינו קופת צדקה לאומית: למנהיגי הציבור מותר לפעול למען אינטרסים ציבוריים שאינם קשורים לעניים; הציבור מחליט מה הם אותם אינטרסים, ועל פיהם הוא בוחר את מנהיגיו. מנהיגי הציבור יכולים להחליט שיש אינטרס ציבורי בילודה, ולמען האינטרס הציבורי הזה הם יכולים להפנות משאבים ציבוריים, כמו עזרה בגידול ילדים על ידי סבסוד מערכות חינוך או נתינת קצבאות ילדים. אינטרס זה אינו חייב להיות קשור למצוות הצדקה.

וכנאמר לעיל, כך גם בנוגע ללימודי ליב"ה. המדינה אינה חייבת לסבסד את מערכות החינוך, ומותר לה להחליט שיש לה אינטרס שהאזרחים יהיו משכילים ושלכל אזרח יהיה ידע מינימלי במתמטיקה ובאנגלית. כל עוד שההחלטה התקבלה על ידי מנהיגי הציבור שנבחרו על ידי הציבור, הם אפילו יכולים להחליט שהם מסבסדים רק מערכות חינוך שמלמדות רפואה סינית ויוגה. אם מנהיגי הציבור נבחרו על ידי הציבור על דעת שייקבעו נהלים כאלו, כי הם חושבים שזה האינטרס של הציבור, אין בזה שום איסור ושום מניעה.

רוני מרטן

על ברכה בשחיטה של בכור בעל מום

תשובת הרב יהודה הלוי עמיחי (אמונת עתך 102, עמ' 20) לגבי ברכה בשחיטת בכור בעל מום צריכה לעניות דעתי כמה הבהרות.



א. בכור זכר הוא מתנה לכוהן מכ"ד מתנות כהונה. בזמן המקדש היה בכור תמים מובא כשלמים ונאכל בכל ירושלים לכוהנים בלבד, כדברי התוספתא (זבחים פ"ו הי"ז):
הבכור והמורם מן התודה ואיל הנזיר נאכלין לאנשים ולנשים ולעבדים ולשפחות זה הכלל כל שהוא אוכל בתרומה אוכל באילו וכל שאין אוכל בתרומה אין אוכל באילו.
ב. בכור בעל מום, בין שנפל המום אצל בעל המבכירה ובין מלידה, נשאר מתנה לכוהן, כדברי הרמב"ם (הל' בכורות פ"א ה"ג):
בכור בהמה טהורה שהוא בעל מום בין שנולד במומו בין שנפל בו מום אחר שהיה תמים, הרי הוא לכהן אם רצה אוכלו בכל מקום או מוכרו או מאכילו למי שירצה אפילו לנכרי **מפני שהוא חולין**, שנאמר וכי יהיה בו מום פסח או עור וגו' הטמא והטהור יחדו יאכלנו כצבי וכאיל והרי הוא נכסי כהן.
ואם כן, השואל את השאלה (= בעל הבהמה) **צריך לתת** את הבכור שנפל בו מום לכוהן כמתנת כהונה. והשואל על ברכה בשחיטה צריך להיות **הכוהן המקבל** ולא בעל הבהמה.
ג. הדגשנו לעיל שבכור בעל מום הוא חולין, ועל חולין אין ברכה מיוחדת בשחיטה אלא הברכה שמברכים בכל שחיטת חולין של בהמה ועוף - 'על השחיטה' (רמב"ם הל' שחיטה פ"א ה"ב).
ד. יתר על כן, אין ברכה מיוחדת על שחיטת קודשים ששונה מן הברכה על שחיטת חולין. זה לשון תשובות הגאונים החדשות (עמנואל [אופק] סי' לא):
ואעפ"י **שעקר ברכת שחיטה על הקרבן** היתה שנאמר בשחיטתו: ושחט ושחטו, אבל נעתקה לחולין להרחבה ולפישוט מנהג שנהגו בה ישראל.
וכך כתב גם ב'לחם משנה' (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ו) שלכל סוגי השחיטות, גם בקודשים וגם בחולין, ברכה אחת.
ה. לשאלה עצמה יש מקום לעניין **אכילה**. כך כתב הרמב"ם (הל' ביכורים פ"א ה"ב):
וכל האוכל מתנה שיש בה קדושה מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול כך וכך.
ואם כן, כל משפחות הכוהנים שאוכלות בשר בכור **בקדושה** (בזמן המקדש) בירושלים מברכות: 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לאכול בכור'.
ו. לגבי בכור בעל מום עולה השאלה אם מברכים באכילתו.
ב'דרך אמונה' (הל' תרומות פט"ו הל' כב ס"ק קמו) כתב בפשטות:
ודוקא מתנות שיש בהן קדושה אבל מתנות שאין בהן קדושה כגון זרוע לחיים וקיבה ובכור בע"מ וכה"ג אין הכהן מברך על אכילתן כמש"כ רבנו בפ"א מביכורים ה"ב.
וב'חשוקי חמד' (בכורות כח ע"א) כתב:
יש להסתפק לשיטת הרמב"ם שיש מצוה לאכול בכור בעל מום תוך שנתו, האם מברכים על מצוה זו.
והסיק שאין מברכים כיון שמותרים לזרים. ובהמשך דבריו דן האם יש מצווה לאכול בכור בעל מום או רק לבערו מן העולם תוך שנתו, עי"ש (כעיונו של הרב עמיחי).
יעקב אפשטיין



בית ההוראה - מכון פוע"ה

ביוץ לפני טבילה

הקדמה

דף זה מהווה הסבר כללי בלבד, והוא אינו תחליף לפסיקה הלכתית פרטית או לייעוץ רפואי מסודר ומוסמך.

המחזור החודשי של אישה בעלת וסת סדיר (25-35 ימים) מתחלק לשני חלקים: 1. השלב שלפני הביוץ (שלב פוליקולרי) - זמנו משתנה מאישה לאישה, ופעמים רבות הוא משתנה מחודש לחודש גם בגופה של אותה אישה. 2. השלב שלאחר הביוץ (שלב לוטלי) - שלב זה נמשך לרוב בין 12-16 ימים, ואם אין היריון, הוא מסתיים בהופעת וסת.

הזמן האופטימלי שבו מתאפשרת כניסה להיריון הוא קיום חיי אישות מ-72 שעות לפני הביוץ ועד רגע הביוץ. על אף שתהליך הביוץ קצר יחסית (פחות מ-24 שעות), משך זמן זה מתאפשר בגלל שתאי זרע יכולים להישאר בגוף האישה כמה ימים בהמתנה לביצית. לעתים תהליך הביוץ מתרחש לפני טבילה, ולכן במקרה כזה אין אפשרות להיכנס להיריון.

מומלץ לברר את זמן התרחשות הביוץ לאחר שעוברים שלושה חודשים רצופים שבהם הווסת מופיעה פחות משבועיים לאחר הטבילה במקווה, או בתהליך בירור פוריות שנעשה כשיש קושי מתמשך להיכנס להיריון.

א. כיצד מבררים את זמן הביוץ?

יש שתי שיטות שנפוצות כיום לבירור זמן הביוץ:

1. שימוש בערכת ביוץ ביתית. ערכה זו מבוססת על זיהוי הורמון מסוים שמתחיל להתגלות בדם כ-36 שעות לפני הביוץ. היתרונות של שיטה זו הם העובדה שהיא נוחה ופשוטה יחסית (הבירור נעשה בבית ואורך כמה דקות), וכאשר מיישמים אותה באופן נכון, אפשר לדעת באופן די מדויק את זמן הביוץ. החסרונות של שיטה זו הם העובדה שלעתים הערכה אינה מוצאת את ההורמון למרות שיש ביוץ, וכן שכיח שלא פועלים בדיוק לפי ההוראות, ולכן תוצאות הבדיקה אינן מהימנות דיין. בכל אופן, חשוב להדגיש שאם מתקבלת תשובה חיובית ביום הטבילה או ביום שלפניו בערכות הביוץ הנפוצות, סימן שיש ביוץ בזמן המתאים, ואין לחשוש שהביוץ אירע לפני הטבילה.

2. מעקב ביוץ באופן רפואי: מעקב באולטרסאונד ובבדיקות דם. היתרונות של שיטה זו הם שאפשר להבחין היטב במצב, ושהחשש לביוץ שלא התגלה הוא אפסי. החסרונות

שלה הם הטרחה המרובה, והעובדה שלא תמיד אפשר לדעת בוודאות את יום הביוץ המדויק, ובייחוד כשהמעקב איננו רציף. **למעשה**, כשמתעורר חשד לביוץ לפני הטבילה, רצוי תחילה לבדוק את הביוץ בערכות הביוץ הביתיות, ורק אם לא מתקבלת תשובה ברורה בערכת הביוץ, רצוי לפנות לבדיקה מסודרת במרפאה. כאשר יש ספק בנוגע למשמעות התוצאה, מומלץ לפנות למכון פוע"ה (02-6515050) ולהתייעץ בעניין עם אחד הרבנים המשיבים.

ב. מה קורה אם מתברר שהביוץ אכן מגיע לפני הטבילה?

ראשית, וכאמור לעיל, לאחר בירור נכון של זמן הביוץ, פעמים רבות מתברר שהחשד לביוץ לפני הטבילה איננו נכון. חשוב להדגיש שאם בבדיקה נמצא שהביוץ מתרחש לאחר הטבילה, ואף על פי כן יש פחות מ-12 ימים בין הטבילה לווסת הבאה (או להופעת כתמים לפני הווסת), יש לערוך בירור רפואי כדי לוודא שאין בעיה אחרת שמונעת כניסה להיריון.

אם אכן התברר שהביוץ מתרחש לפני הטבילה, יש לחלק בין שני מצבים:

1. **דימום ארוך** - הדימום המחזורי אמור להימשך עד 5-6 ימים. אם דרוש זמן רב יותר להפסיק בטהרה, חשוב לבדוק אם מדובר בדימום מסיבי שאורך זמן רב, או בדימום שהולך ונחלש, והכתמות בימים האחרונים הן אלו שמונעות את הפסק הטהרה. (1) אם מדובר בדימום מסיבי וארוך, חובה לפנות לבירור רפואי, ולבצע בדיקת דם הורמונלית, בדיקת צוואר הרחם והיסטרוסקופיה אבחנתית (הכנסת סיב אופטי זעיר לתוך הרחם כדי לצלמו), משום שדימום כזה איננו תקין מבחינה רפואית, והוא עלול להצביע על בעיה רפואית שמונעת כניסה להיריון ללא תלות בזמן הטבילה. (2) אם מדובר בהכתמות שמונעות הפסק טהרה מוקדם, רצוי מאוד לפנות קודם כול לייעוץ הלכתי אצל מורה הוראה שבקי בעניין זה, כדי לברר אם לא מדובר בהחמרה יתרה שנובעת מחוסר ידיעת ההלכה - כגון המתנה לניקיון מלא, גם מכתמים שצבעם נחשב טהור - ומונעת הפסק טהרה מוקדם יותר. בעניין זה יש לציין שממחקר ראשוני שנערך על ידי מכון פוע"ה בהשתתפות בית החולים 'ביקור חולים' וד"ר ברונר רוזן, ובו השתתפו 25 נשים שהביוץ שלהן התרחש לפני הטבילה עקב הפסק טהרה מאוחר, ל-80% מהן הועילה הדרכה הלכתית נכונה להקדמת הפסק הטהרה ולטבילה לפני הביוץ. (3) נוסף על כך, יש תוספי תזונה טבעיים, שעשויים מצמחים מסוימים, ויש סבירות גבוהה שהם יוכלו לקצר את הדימום. להכוונה הלכתית מדויקת בעניין זה, ולקבלת המלצה על תוספים שעשויים לעזור, אפשר לפנות למכון פוע"ה (02-6515050) ולדבר עם אחד הרבנים המשיבים.

2. **מחזור קצר** - לעתים הדימום עד הפסק הטהרה קצר, אך עדיין הביוץ חל לפני הטבילה, מפני שהפער בין המחזורים קצר יחסית.



(1) אם מספר הימים בין וסת לווסת הוא 25 ימים ומטה, יש לפנות לבירור הורמונלי כדי לוודא שאין בעיה הורמונלית שגורמת לקיצור הזמן בין וסת לווסת - ומקשה על כניסה להיריון ללא קשר למועד הביוץ - כגון בעיה בתפקוד בלוטת התריס או עודף בהורמון החלב 'פרולקטין'.

(2) אם אין בעיה הורמונלית, אפשר לנסות לקחת תוספי תזונה טבעיים שעשויים לדחות מעט את הביוץ.

(3) אם הביוץ בכל זאת חל לפני הטבילה והדימום קצר, אפשר לפנות לייעוץ הלכתי ולשאול אם אפשר להקדים את הפסק הטהרה ליום הרביעי מקבלת הווסת (כשההקדמה אפשרית מבחינה מעשית), שכן יש שיטות בהלכה שמאפשרות לעשות זאת לכתחילה, ובשעת הדחק יש פוסקים שסומכים על שיטות אלו.

ג. מה עושים אם גם לאחר הבירור לעיל, הביוץ עדיין מתרחש לפני הטבילה?

אם למרות האמור לעיל לא נמצאה בעיה רפואית שגורמת לביוץ מוקדם, והדרכים שהוצעו לא פתרו את הבעיה, אפשר לפנות לרופא נשים או לרופאת נשים שבקייאם בתחום זה, כדי לקבל סיוע של תרופת לאיחור הביוץ. חשוב להדגיש בעניין זה שיש כמה אפשרויות לאיחור הביוץ, ולרוב - אם אין התוויית נגד רפואית - עדיף להשתמש בתכשירים אסטרונגיים לעיכוב הביוץ, כגון אסטרופם או פרוגינובה, מכיוון שיש להם פחות תופעות לוואי, ולהימנע ככל האפשר מתכשירים מגבירי ביוץ, כגון איקקלומין.

אם יש התוויית נגד רפואית, שמונעת לקחת תרופות לאיחור הביוץ, או אם תרופות אלו לא פתרו את הבעיה, יש פתרונות נוספים שיאפשרו כניסה להיריון. פתרונות אלו אינם מפורטים כאן עקב מורכבותם והעובדה שרק לעתים נדירות ביותר יש צורך להשתמש בהם.

מכל מקום, אין שום אפשרות הלכתית להקדים את הטבילה במקווה לפני שעברו שבעת הימים הנקיים, וגם מעשית אין צורך בכך, כיוון שתמיד אפשר למצוא פתרון מבלי לוותר על קיום ההלכה.

לייעוץ מפורט במקרה כזה אפשר לפנות למכון פוע"ה (02-6515050) ולדבר עם אחד הרבנים המשיבים.



הרב מרדכי וולנוב

מוצרים שיש לבערם ומוצרים שיש למוכרם בערב פסח

במהלך הניקיונות לחג הפסח אנו מוצאים את עצמנו עומדים מול עשרות רבות של מוצרים שאין עליהם תווית 'כשר לפסח', ואין אנו יודעים אם מותר להשהותם בבית ולאוכלם אחר הפסח, או שחובה לבערם או לזרוקם לאשפה. ב'אמונת עתיך' 99, עמ' 142-151, פרסמנו מאמר על נושא זה, ובו הובאה גם רשימת מוצרים שמדריכה כיצד יש לנהוג עם כל מוצר ומוצר. השנה אנו מפרסמים שוב את הטבלה, והוספנו לה כמה מוצרים שנשאלנו עליהם בשנה שעברה.

הערה: בטבלה שפרסמנו במאמר הנ"ל נפלה טעות לצערי. בעמודת ההסבר על ויסקי נכתב: 'יש סוגי משקאות, לדוגמא jack daniels, שמקובל לחשוב בציבור שהוא ויסקי, אולם הוא אינו ויסקי ומפיקים אותו מקטניות'. הערה זו שגויה, ומשקה זה מכיל חמץ גמור באחוז גבוה מאוד, ויש לזרוקו או למוכרו. נוסף על כך, בפרסום שפרסמנו 'העדה החרדית' נכתב שב'צ'יקו' ובפריכיות אורז עלול להיות חשש חמץ. לכן, כיוון שהחשש הוא חשש רחוק, וקל למכור מוצרים במכירת החמץ, הוספנו בהערה שהמחמיר למוכרם תבוא עליו ברכה.

רשימת מוצרים¹

המוצרים ברשימה זו מחולקים לשלושה סוגים:

1. מוצרים שאין בהם כל חשש חמץ, ולכן אין צורך למוכרם אלא רק להצניעם, כיוון שסוף סוף הם לא הוכשרו לפסח.
2. מוצרים שיש בהם תערובת חמץ או חשש לתערובת חמץ, ואיסורם מדרבנן. אפשר למכור מוצרים אלו במכירת החמץ, גם לפי הדעות שמחמירות שלא לכלול במכירה מוצרי חמץ גמור (כלומר, שיש בהם כזית דגן בתערובת).
3. מוצרים שיש בהם חמץ גמור, ושיעור החמץ גדול מכזית. מותר לכתחילה למכור מוצרים אלו ולסמוך על המכירה, אך רבים נהגו לזרוקם.

1. כל המוצרים שנכתב בטבלה שאין צורך למוכרם, יש להניחם במקום מוצנע, כדי שבני הבית לא יתבלבלו ויבואו לאכול מהם בפסח.



הערה: על מוצרים רבים נכתב שיש למכורם לגוי משום שהם מכילים תמציות. תמציות יכולות להיות חמץ גמור, הואיל והן תערובת של חומרים כימיים טבעיים מן החי או מן הצומח וכדומה. חלק מן התערובות האלה מכילות גם אלכוהול שמופק מדגן.

שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
אבקת אפייה	למכור.	בדרך כלל אין בה בעיית חמץ, כיוון שהיא עשויה מעמילן תירס, אך יש גם אבקות אפייה שעשויות מעמילן חיטה. לכן, ראוי למכור, אך ודאי שלא לבער.
אבקת מרק	למכור.	בחלק מאבקות המרק מעורב קמח, אך שיעורו אינו עולה על שיעור כזית, ואיסורו רק מדרבנן.
אבקת סוכר	להצניע.	אינה מכילה חמץ.
אורז	אשכנזים: להצניע.	אורז הוא קטנית ולא חמץ. לדעת הסוברים שאין להחמיר באכילת קטניות, יש לרכוש אורז עם תווית 'כשר לפסח', משום שלפעמים האורז נארז בטחנות ובבתי אריזה של קמחים או סולת.
אורז שחור (נקרא גם: אורז פרא)	אשכנזים: להצניע.	קטניות.
אטריות	ראוי לבער.	חמץ גמור.
אינסטנט פודינג	למכור.	עלול להכיל עמילן חיטה ותמציות שמופקות מחמץ.
במבה	להצניע.	קטניות. אין בה חמץ.
בורגול	ראוי לבער.	חמץ גמור.
בצק סוכר	למכור.	ייתכן שיהיו בו קטניות אם משתמשים ב'קורן סירופ', וייתכן שיהיה בו חמץ גמור אם משתמשים בגלוקוזה.
בשר צמחי	למכור.	עלול להכיל קמח חיטה וגלוטן.
גביעי גלידה	ראוי לבער.	חמץ גמור.
ג'לי	למכור.	יכול להכיל מלח לימון, וייתכן שהוא יוצר מעמילן חיטה.
גלידות	גלידות שמכילות עוגיות וכדומה - ראוי לבער. גלידות שאינן מכילות עוגיות - יש למכור.	בגלידות יש מלח לימון, וייתכן שהוא הופק מחמץ. גם בתמציות טעם שהוכנסו לגלידה יש לעתים אלכוהול שהופק מחמץ.
גרנולה	ראוי לבער.	חמץ גמור.

שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
גרעינים ופיצוחים	לא קלויים - להצניע. קלויים - למכור.	בדרך כלל הקלייה נעשית בתערובת של מים וקמח תפוחי אדמה, ולעתים משתמשים בקמח חיטה. כיוון שמדובר בספק, ניתן לכתחילה לסמוך על המכירה, גם למחמירים שלא למכור חמץ גמור.
גריסים	למכור.	בתהליך ההכנה יש חשש למגע עם מים. גריסים בהשגחת 'העדה החרדית' אינם נרחצים במים.
דאודורנט	מותר לשימוש בפסח (גם בלא הכשר).	גם אם מעורב בו חמץ, הוא אינו ראוי למאכל כלב.
דבש	להצניע.	אינו מכיל חמץ. בכל מקרה, אין להשתמש בפסח בלא הכשר, משום שהרשת שעליה בונות הדבורים את חלות הדבש יכולה להכיל חמץ, שכן היא משוחזרת מדונג משומש שמעורבת בו פסולת רבה.
דגים טריים	כשרים לפסח.	
דגים קפואים	להצניע.	לספיגת המים בדג משתמשים בדרך כלל בסודיום פוספט, ואין בו בעיה. לעתים מוסיפים להם עמילנים, אך אין זו מציאות שכיחה.
שימורי גפילטע-פיש, רולדות קפואות של גפילטע-פיש	אם כתוב על המוצר שהוא מכיל קמח - ראוי לבער.	לפעמים שימורי גפילטע-פיש מכילים קמח חיטה, אך פעמים רבות הם מכילים קמח תפוחי אדמה, והם אינם חמץ כלל.
דייסת קורנפלור	ראוי למכור.	בדרך כלל אינה מכילה חמץ; לעתים נדירות יכולה להכיל גם עמילן חיטה.
ויטמינים	למכור.	בכל סוגי הוויטמינים ייתכן שיש חמץ גמור.
ויסקי	ראוי לבער. במקום הפסד מרובה, ניתן להקל ולמכור.	עשוי מחמץ גמור.
חומץ סינטטי	להצניע.	אינו מכיל חמץ.
חומצת לימון	למכור.	ייתכן שהופקה מחמץ.
חד-פעמי: מפות ניילון, ניירות פרגמנט לאפייה, מנג'טים, ניירות עטיפה למדפים	מותר להשתמש בפסח.	אין בהם חמץ.
חומץ	למכור.	לפעמים מיוצר בלא חשש חמץ כלל, ולפעמים מיוצר בתהליך תסיסה עם חומרים שיש בהם חשש חמץ.
חומצת לימון	למכור.	מיוצרת על בסיס תסיסת סוכרים, והיא עלולה להיות מופקת מקטניות או מחמץ.
חיטה	למכור.	פעמים רבות גרעיני החיטה נרחצים או מושרים במים. חיטה בהשגחת 'העדה החרדית' אינה נרחצת במים.



שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
חלווה	למכור.	חלווה בהשגחת 'העדה החרדית' אינה חמץ בדרך כלל אלא קטניות. בחלווה ללא סוכר יש תוספת סורביטל, ויש בו חשש חמץ.
חמאת בוטנים	למכור.	בדרך כלל מוסיפים לה אחוז קטן של אמולסיפייר ומוצר עמילן, ויש בהם חשש חמץ.
חרדל	למכור.	מכיל סובין (קליפת הדגן). בדרך כלל הוא מכיל עמילנים בתור מייצבים, וייתכן שהם הופקו מחיטה. ובכל מקרה, אין בקופסה כזית דגן.
חומרי ניקיון	מותרים לשימוש בפסח.	בדרך כלל אין בהם חמץ, וגם אם יש - אין הוא ראוי למאכל כלב.
טחינה	אשכנזים: להצניע.	הטחינה עשויה משומשום טחון. השומשום הוא קטנית ולא חמץ.
יין מתוצרת הארץ	להצניע.	אינו מכיל חמץ.
כוסמת	להצניע.	אינה חמץ אלא קטנית. רבים מתבלבלים בין מה שקרוי היום 'כוסמין' - מחמשת מיני דגן - ובין מה שקרוי 'כוסמת' - קטנית.
כלים חד-פעמיים מפלסטיק	מותר להשתמש בפסח.	אינם מכילים חמץ.
כלים חד-פעמיים מקרטון או מנייר	יש מחמירים שלא להשתמש, אם אין עליהם הכשר לפסח.	בתהליך ייצורם משתמשים בעמילן. בדרך כלל העמילן הוא עמילן תירס, אך ייתכן שישתמשו גם בעמילן חיטה. יש פוסקים ² שמקלים גם כאשר ידוע בוודאות שמדובר בעמילן חיטה.
כמון	למכור.	יש סבירות גבוהה שמעורב בו חמץ.
מטרנה חלבית	למכור.	מכילה חמץ.
מטרנה צמחית	למכור.	מכילה חמץ.
מיונז	למכור.	מכיל חרדל.
מיץ לימון	למכור.	יש מיץ לימון שמעורב בו מלח לימון, וייתכן שהוא הופק מחמץ.
ליקר	למכור.	יכול להכיל אלכוהול ומייצבים שהופקו מחמץ.
מזון לבעלי חיים	למכור.	ברובם יש חמץ גמור.
מים	כשרים לפסח.	
מסטיקים	למכור.	בדרך כלל יש בהם חמץ גמור (ויטמין C, גלוקזה).
מרגרינה בלא טעם	אשכנזים: להצניע.	מכילה קטניות.
מרגרינה בטעמים	למכור.	מכילה תמציות שייתכן שהופקו מחמץ.
משקאות קלים דיאט	להצניע.	יש בהם ממתיק מלאכותי שנקרא 'אספרטיים', והוא מופק מקטניות.

2. הרב אליקים לבנון שליט"א. ומהרב יעקב אריאל שליט"א שמעתי שכשר להשתמש בהם באופן כזה, אך לא למהדרין.

שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
משקאות חריפים	ויסקי, בירה, וודקה - חמץ גמור, וראוי לבערם. משקאות חריפים אחרים - יש למכור.	המשקאות החריפים האחרים מכילים תמציות ואלכוהול, וייתכן שהם הופקו מחמץ. וודקה בהשגחת 'העדה החרדית' אינה מכילה חמץ.
נייר כסף, תבניות אלומיניום וכדומה	אינם צריכים הכשר מיוחד לפסח.	צריכים הכשר לכל השנה, משום שבייצור האלומיניום משתמשים בשמן, ולפעמים משתמשים בשמן TALLOW, שמן מן החי שאינו כשר.
סוכר	להצניע.	אינו מכיל חמץ. בייצור הסוכר מסלק סוכר (מתוצרת אירופה), יצרנים רבים משתמשים בחומר שמכיל קטניות.
סוכר וניל	למכור.	לפעמים יש בו עמילן, ותמצית הווניל עלולה להכיל אלכוהול שהופק מחמץ.
סוכרזית וממתקים אחרים שמכילים סוכרזית	למכור.	מעורבים בהם דקסטרזזה או מלטו דקסטרין, ולפעמים ממתק נוזלי שמכיל סורביטל, ועלול להיות בהם קטניות או חמץ גמור.
סולת	למכור.	יש חשש שעירבו מים בתהליך הייצור.
סילאן	למכור.	עלול להכיל תמציות ועמילנים שמופקים מחמץ. בסילאן טבעי אין בעיה, אבל בסילאן שמוצר בארץ מערבים פעמים רבות תמציות ועמילנים.
סימילאק אדוונס	למכור.	יש בו חמץ גמור.
סימילאק חלבי	למכור.	מכיל חמץ.
סימילאק צמחי	למכור.	מכיל חמץ.
סרדינים	להצניע.	קטניות או חשש לקטניות.
עדשים	אשכנזים: להצניע.	קטניות.
עופות לא מעובדים	להצניע.	כיוון שהעוף ניזון מתערובת חמץ, יש חשש רחוק מאוד שיימצא בו חמץ.
פודינג	למכור.	עלול להכיל עמילן חיטה ותמציות שמופקות מחמץ.
פיצוחים	למכור.	פעמים רבות מעורב קמח במלח. בפיצוחים בהשגחת 'העדה החרדית' מעורב קמח תפוחי אדמה, למעט בוטנים אמריקאיים.
פירות יבשים	למכור.	יש שמשתמשים בעמילנים לספיגת לחות בתהליך הייצור, ויש שמוסיפים תמציות. בפירות יבשים מסוכרים יש תמציות, והחשש שיהיה בהן חמץ גבוה יותר. בכל מקרה, אפשר לסמוך על המכירה.
פצפוצי אורז	למכור.	עלולים להכיל גם תערובת מחמשת מיני דגן.



שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
פריכיות אורז	אם יש רק אורז, בלי תוספת של תערובת מחמשת מיני דגן, יש להצניע.	בפרסום של 'העדה החרדית' נכתב שייתכן שיש בהן חשש חמץ, ולכן המחמיר למכור אותן תבוא עליו ברכה.
פריכיות מחמשת מיני דגן	ראוי לבער.	בתהליך הייצור נוצר מגע עם מים.
צ'יפס טבעי	להצניע.	אינו מכיל חמץ.
צ'יקו	להצניע.	אינו מכיל חמץ. בפרסום של 'העדה החרדית' נכתב שיש בו חשש חמץ, ולכן המחמיר למכור תבוא עליו ברכה.
קווקר	ראוי לבער.	חמץ. משתמשים במים כדי לרכך את הגרגיר לפני רידודו.
קופסאות שימורים	למכור.	רוב קופסאות השימורים מכילות מלח לימון ותמציות טעם. יש קופסאות שמכילות חומץ, והוא עלול להיות מיוצר מחמץ.
קורנפלור	להצניע.	קטניות.
קורנפלקס	ראוי לבער.	מכיל לתת שעורה. (קורנפלקס של חברת B&D אינו מכיל חמץ)
קטשופ	למכור.	מכיל חומץ ותמציות שעלולות להכיל חמץ.
קטניות	אשכנזים: להצניע.	
קינואה	אשכנזים: להצניע. ספרדים: מותר לאוכלה.	יש אומרים שצמח הקינואה הוא סוג של קטנית.
קמח לבן וקמח מלא	למכור.	הותזו על החיטה מים. היא אינה עוברת השריה, ואין ניכרים בה סימני חימוץ.
קפה טהור (נמס, שחור)	להצניע.	אינו מכיל חמץ.
קפה בטעמים (וניל, מקופלת וכדומה)	למכור.	מכיל תמציות טעם.
קקאו טהור	להצניע.	אינו מכיל חמץ.
רוטב סויה	למכור.	לפעמים יש בו גלוטן, אך אין כזית דגן בכל התערובת. הערה: ברוטב סויה אמתי משתמשים בחיטה, ולכן הוא חמץ גמור וראוי לבערו.
רום	למכור.	מכיל תמציות שמופקות מחמץ.
ריבה	למכור.	מכילה תמציות, עמילנים וחומרים אחרים, והם עלולים להיות חמץ.
ריץ'	להצניע.	אינו מכיל חמץ אלא קטניות.
שוקולד (בלא תוספת עוגיות וכדומה)	למכור.	עלול להכיל תמציות שמופקות מחמץ.
אבקה להכנת שוקו	למכור.	מכילה תמציות, ולפעמים גם עמילנים שמופקים מחמץ.

שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
שמרים	למכור.	שמרים הם פטריות חד-תאיות, והן אינן חמץ, אך לעתים קרובות יש בשמרים גם מלח לימון שפעמים מופק מחמץ, ולעתים גם אלכוהול.
שמן קנולה	להצניע.	נעשה מזרעי לפתית, שהם קטניות. יש פוסקים אשכנזיים שסוברים ששמן קנולה אינו 'קטניות', ולמעשה כל אחד ישאל את רבו.
שלווה	למכור.	בתהליך הייצור בדרך כלל אין מעורבים מים, אך לפעמים מוסיפים מים, כדי לזרז את ההתנפחות.
שקדי מרק	ראוי לבער.	חמץ גמור.
תבלינים	למכור.	יש תבלינים שהם קטניות בלבד, ויש תבלינים שמעורבת בהם חיטה באקראי או בכוונה.
תמצית טעם	למכור.	בייצור תמצית משתמשים בדרך כלל באלכוהול, והוא עלול להיות מופק מחמץ.
תה	תה רגיל - יש להצניע. תה בטעמים - יש למכור.	תה בטעמים מכיל תמציות, והן עלולות להיות מופקות מחמץ.
תמצית וניל	למכור.	מכילה תמציות, והן עלולות להכיל חמץ.
תרופות	למכור.	יש תרופות שמכילות חמץ גמור, ולכן ראוי למוכרן.



דף עמדה: הצעת תיקון לחוק הגיור

'חוק הגיור' מעביר את סמכות ביצוע הגיור מדיינים לרבני ערים, לרבני מועצות מקומיות, ולרבני יישובים; החוק אושר בוועדת השרים לענייני חקיקה, והוא מקודם לקריאה ראשונה בכנסת. החוק במתכונת המוצעת עלול להביא לאנרכיה הלכתית ולשחיתות, מן הסיבות האלה:

- 1. מקצועיות הדיינים:** הגיור הממלכתי המוכר כיום מתבצע רק על ידי דיינים שהוסמכו והתמנו לכך. הצעת החוק מעניקה את סמכות הגיור והשלכותיו לכל רב עיר, רב אזורי או רב יישוב (כאלף רבנים), ללא דרישת כישורי דייני גיור וללא התחשבות בהכשרתם. האם היינו מסכימים שכל מנהל בית ספר יעניק תעודת בגרות לתלמידיו? והרי הוא מבין בחינוך ובלמידה! האם היינו מסכימים שכל מנהל רפואי בבית חולים יחלק תעודות הסמכה לרופאים? האם זהו אופן התנהלות ראוי של מדינה וחברה סבירה?
- 2. היקף הסמכות:** הצעת החוק אינה מסייגת את סמכות הרבנים, והיא אינה קובעת שהם יוכלו לטפל רק בתושבי העיר או היישוב שבהם הרבנים מכהנים. באופן עקרוני, רב יוכל להקים דוכן גיור לכל המעוניין, והמתגיירים בו יזכו לאזרחות ישראלית מכוח חוק השבות, לרישום 'יהודי' במרשם האוכלוסין וליכולת להינשא בתור יהודים.
- 3. העדר מוכנות המתגיירים:** הגיור כיום מתבצע רק לאחר שהמתגיירים עברו תהליך לימוד חווייתי באולפני גיור מאושרים. לפי הצעת החוק, כל רב מכהן יוכל להעניק יהדות ואזרחות 'לפי מיטב הבנתו והכרתו'.
- 4. חשש לניגוד עניינים:** דייני הגיור כיום הם עובדי מדינה, והם יושבים על כס הגיור כעובדי ציבור. לכן אסורה גישה ישירה אליהם, כפי שאסורה גישה כזו לשופט או לדיין; המעוניינים בגיור או משפחותיהם והחברה שקרובה להם אינם יכולים להשפיע על הדיינים, גם לא באמצעות מתווכים. מובן שאין להם גישה לכיסו של הדיין, אך אם תהיה להם והוא ייתפס - דינו להישפט על קלקלתו. הצעת החוק עלולה להוליד מתווכים שיטפיעו על הדיין שאיננו עובד מדינה, בכמה דרכים, כגון: 'כיסוי הוצאות', שכר לימוד, ביטול זמן וכדומה (אפשר לבחון מה מתרחש בטקסי נישואין שעורכים רבנים 'מבוקשים'). וכבר היו דברים מעולם, וכמה וכמה רבנים נשפטו והודחו על קלקלות כאלה בתקופה שקדמה להקמת מנהל הגיור הממלכתי בשנת תשנ"ו.

השלכות החוק

ההשלכה של החוק המוצע עלולה לגרום לאנרכיה מבחינת ההכרה הלאומית והדתית בגרים אלו. גם כיום יש ביקורת על חלק מן הגיורים הממלכתיים, אך בדרך כלל גיורים אלו מוכרים בסופו של דבר. הצעת החוק הזאת תגרום למתגיירים להיות מוגדרים לפי

דרגות גיור, ועל הגיורים יושמו 'תוויות', כגון: 'לא עובר' או 'לא כשר', ומובן שתיווצר מהומה סביב ההכרה בהם לצורכי נישואין, קבורה וכדומה.

סיכום

החוק במתכונת הזאת יגרום צער למתגיירים לא מעטים ונזק למערכת הגיור. עם ישראל יקבל את גרי האמת שיבואו בשעריו בשמחה, כשידע שגיורם נעשה לפי מסורת ישראל מדורי דורות: 'עמך עמי ואלהיך אלהי' (רות א, טז).

השמדת אפרוחים

יש איסור מן התורה לגרום צער לבעלי חיים, כפי שנאמר בספר שמות (כג, ה): 'כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו'. חז"ל למדו מפסוקים אלו בכמה מקומות (כגון בבא מציעא לב ע"א, ובמקומות נוספים) שיש חיוב לדאוג שבעלי החיים לא יסבלו. אחת משבע מצוות בני נח היא האיסור לאכול אבר מן החי, דהיינו לא לאכול חלק מבעל חיים בעודו חי אלא רק לאחר המתתו. בנוגע לטעם מצווה זו כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ח): 'הוא היותו מקנה ומלמד אכזריות'. אמנם התורה מדגישה שמותר לאכול בעלי חיים - 'כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה' (בראשית ט, ג) - אך כאמור אכילה זו חייבת להיעשות באופן שאינו אכזרי. האיסור שאוסר להתאכזר לבעלי החיים מובא בספריהם של פוסקי הלכה רבים, לדוגמא: רבי יחזקאל לנדא יצא חוצץ (בספרו 'נודע ביהודה', תניינא, יו"ד סי' י) מכמה סיבות נגד אנשים שיוצאים למסעות צייד. אחת מן הסיבות היא גרימת הצער המיותר לבעלי החיים, וכלשונו:

ואמנם מאד אני תמה על גוף הדבר: ולא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשו, ואין זה דרכי בני אברהם יצחק ויעקב, ואין ימית איש ישראלי בידים בעלי חיים בלי שום צורך, רק לגמור חמדת זמנו להתעסק בצידה? ומי שהוא איש הצריך לזה, ופרנסתו מצידה כזו, בזה לא שייך אכזריות, והרי שוחטים בהמות וחיות ועופות, וממיתים דגים לצורך האדם, ומה לי טהורים שיאכל מבשרם, ומה לי טמאים שיאכל ויפרנס עצמו מדמי עורותיהן, אבל מי שאין זה לצורך פרנסתו, ואין עיקר כוונתו כלל בשביל פרנסתו, הוא אכזריות. השומע לי ישכון בטח השקט ושאן בביתו, ולא יאבד זמנו בדברים כאלה.

מדבריו משמע שמותר בהחלט להשתמש בבעלי החיים לצרכיו של האדם, אך אין להתאכזר אליהם. אם כן, מכיוון שאופן הספקת המזון לכלל האוכלוסייה נעשה על ידי ייצור בשר וביצים, אין כל מניעה להוליד אפרוחים ככל הנדרש להספקת ביצים, גם אם לצורך זה יושמדו אפרוחים זכרים. אך השמדה זו חייבת להתבצע באופן שימית את האפרוחים במהירות המרבית ויגרום לאפרוח כאב מזערי ככל האפשר. משרד החקלאות מציע להשמדה זו כמה פעולות: ריסוק, המתה בגז או המתה בחשמל, ויש לבחור את הפעולה שמונעת את סבל האפרוחים במידה האפשרית המרבית. נוסף על כך, כדי להמשיך למנוע את סבל האפרוחים, משרד החקלאות צריך להשקיע משאבים מחקריים וכלכליים ולחפש דרכים שיצמצמו סבל זה, כגון: זיהוי מינו של האפרוח בעודו בביצה, כדי להשמיד לפני הבקיעה את הביצים שבהם יש אפרוח זכר, או המשכת חיפוש שיטות שיצמצמו את סבל האפרוחים לאחר בקיעתם מן הביצה. יש גם לברור בתהליך הטיפול הגנטי זני תרנגולות בעלות אורך חיים רב יותר ובעלות הספק הטלה רב יותר, כדי להוליד כמות קטנה יותר של אפרוחים בכל שנה.

סירוס בעלי חיים ועיקורם

רקע

בעלי החיים הביתיים מצויים בחברת האדם אלפי שנים, וכבר ביציאת מצרים נאמר: 'לא יחרץ כלב לשנו' (שמות יא, ז). התרבותם המהירה מאוד של בעלי החיים האלה (בעיקר כלבים וחתולים) גורמת לבעיות, והרשויות בארץ ובעולם מתמודדות שנים רבות עם השאלה כיצד לצמצם את התרבות בעלי החיים הביתיים והמשוטטים. האפשרויות המעשיות לצמצום זה הן:

1. המתת בעלי חיים משוטטים.
2. סירוס ועיקור (הוצאת איברי הרבייה וההולדה).
3. עיקור הורמונלי על ידי זריקות או השתלת שבב.

מניעת התרבות בעלי חיים כפי שמקובל כיום במדינה

בחוק צער בעלי חיים (ה'תשנ"ד, תיקון מספר 7 ה'תשס"ח) נאמר (בסעיף 14 א לחוק): צמצום ההתרבות של בעלי חיים משוטטים: 14א. (א) שר החקלאות ופיתוח הכפר, לאחר התייעצות עם השר להגנת הסביבה, יקבע הוראות לעניין דרכים שבהן תפעל המדינה לצמצום ההתרבות של בעלי חיים משוטטים; בלי לגרוע מהוראות כל דין, תקציב למימון פעולות לפי סעיף זה לא ישמש לשם המתת בעלי חיים. (ב) תקציב שנתי בסך 4.5 מיליון שקלים חדשים למימון פעולות כאמור בסעיף קטן (א).

כאמור בלשון החוק, תקציב זה אינו משמש כלל להמתת בעלי חיים. למעשה, מדי שנה השירותים הוטרינריים מפרסמים קול קורא, ובו מוצעת תמיכה כספית לרשויות המקומיות לבצע מבצע לעיקור בעלי החיים המשוטטים ולסירוסם. סכום הכסף שמוצע לרשויות תלוי במספר בעלי החיים שכל רשות מתחייבת לסרס או לעקר בשטחה, ובמספר התושבים שדרים בה. בזמן האחרון גם עלתה יזמה להצעת חוק שמחייבת כל מי שמעוניין לאמץ כלב או חתול, לסרס אותו.

דיון הלכתי

איסור הסירוס והעיקור בתורה ברור ומוחלט: 'ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה' ובארצכם לא תעשו' (ויקרא כב, כד). וכך נפסק ברמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ז ה"י):

אסור להפסיד איברי זרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף אחד טמאים ואחד טהורים בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ... וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום.

איסור סירוס הזכרים הוא מן התורה, ואיסור סירוס הנקבות הוא מדרבנן, כפי שנפסק ב'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' ה סעי' יא). מלשון הרמב"ם וה'שלחן ערוך' משמע שאיסור הסירוס הוא איסור הוצאת איברי ההולדה של בעלי החיים. גם פעולה שגורמת לביטול יכולת ההולדה של בעלי חיים באופן קבוע כלולה באיסור זה. אם כן, רק פעולה שגורמת לעיכוב יכולת ההולדה באופן זמני - מותרת, וכפי שכתב הרב פרנק (שו"ת הר צבי, יו"ד סי' כג).

בשוק כיום יש שתי אפשרויות לסירוס ועיקור הורמונליים: הזרקת זריקות מדי כמה חודשים או השתלת שבב שמדכא את הפעילות המינית של בעל החיים בין חצי שנה לשנה.

שתי פעולות אלו הן פעולות שאפשר להתירן מבחינה הלכתית, וכדי להמעיט את אוכלוסיית בעלי החיים יש לעשות אותן ולא פעולות אחרות. במקרים מסוימים, טיפולים אלו גורמים מחלות לבעלי החיים, ויש לפתח חומרים שיגרמו למניעת היריון בעלי החיים, ולא יזיקו להם מעבר לכך. מכיוון שאיסור סירוס נקבות הוא מדרבנן, אם אי אפשר לבצע עיקור וסירוס הורמונליים, מותר לומר לוותר גוי שיעשה סירוס קבוע. היתר זה נאמר על סירוס נקבות בלבד ולא על סירוס זכרים.

המתת בעלי חיים משוטטים

אין איסור לצער בעלי חיים משוטטים שגורמים נזק מוכח וודאי לבני אדם, ומותר להורגם, כפי שמובא בגמרא (סנהדרין ב ע"א): 'הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש... כל הקודם להורגן זכה'. עם זאת, יש להקפיד כמובן שהמתה זו תתבצע באופן שיגרם סבל מזערי לבעלי החיים שיומנו.

סיכום

א. אין לסרס או לעקר בעלי חיים על ידי הוצאת איברי ההולדה (איברי המין) שלהם, אולם סירוס ועיקור הורמונליים זמניים מותרים על פי ההלכה, ויש לפעול בדרכים אלו.

ב. כשאין אפשרות לבצע טיפול הורמונלי, מותר להמית את בעלי החיים המשוטטים.

ג. אפשרות נוספת, שרלוונטית לנקבות בלבד, ורק אם אי אפשר לבצע טיפול הורמונלי, היא לומר לוותר גוי להוציא את איברי המין שלהן.



לע"נ עמרם בן אסתר, נלב"ע בכ"ח בשבט תשע"ב, ת.נ.צ.ב.ה



לע"נ חיים בן רחל למשפחת עטר, נלב"ע בו' בניסן, ת.נ.צ.ב.ה



לע"נ חיה בת גיטל, נלב"ע בי"ח בניסן תשע"ד, ת.נ.צ.ב.ה



לע"נ שרה חנה בת אסתר, נלב"ע בי"ג בתמוז תשע"א, ת.נ.צ.ב.ה



לע"נ שאול יהודה בן אברהם שמואל בנימין, נלב"ע בי"ב תמוז תשע"ב, ת.נ.צ.ב.ה



לע"נ הרב שמואל אמיתי בן הרב מנחם אליקים,
נלב"ע בכ"ד בכסלו תשס"ח, ת.נ.צ.ב.ה

