



וְהָיָה אֱמוּנַת עֵתֶיךָ
חֶסֶן יִשׁוּעַת
חֲכָמַת וְדַעַת
יִרְאָתָהּ הִיא
אוֹצֵרוֹ:

אמונת עתיר

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

131 ניסן תשפ"א

בחזרה לעמוד התוכן



מכון פוע"ה
מוריות ורפואה על-פי ההלכה



מכון כת"ר
לכלכלה על פי התורה

מכון
משפטי ארץ



מכון המקדש ירושלים

בושורות
ייעוץ והכוונה בכשרות



מכון שלזינגר
המכון ע"ש ד"ר פי שלזינגר
לחקר הרפואה ע"י התורה
לד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



לאורו של הראי"ה



פרקי חייו והגותו של
הרב **אברהם יצחק הכהן קוק** זצ"ל

הוצאה מהודרת בחמישה כרכים המאירים את הנשמה

שיחות הראי"ה

חיי הראי"ה



180 ₪
בלבד

כולל דמי משלוח

מבצע מיוחד לרגל בחירת הרב קוק לדמות החמ"ד
לשנת תשפ"א ולציון 25 שנה לפטירת הרב משה -
צבי נריה, תלמידו, אשר ליקט וחיבר את הספרים

חובה בכל בית לרכישה 08-6847325

ובאתר מכון התורה והארץ << www.toraland.org.il
בחזרה לעמוד התוכן



ספר דרום ת"ז - שבי דרום

התורה והארץ



שמירת השמיטה הציבורית

במכון התורה והארץ נערכים לשמיטה בגינון הציבורי בעיר וביישוב - אנו עדים למגמה של חיזוק שמירת השמיטה בערים וברשויות השונות בכל הקשור לגינון הציבורי. בהמשך למסורת משמיות קודמות, אנו פונים בימים אלו לעיריות ולרשויות השונות לתיאום פגישות הסברה לקראת השמיטה. עד כה ערכנו פגישות בלמעלה משישים רשויות שונות והדרכנו את נציגיהן כיצד להתכונן לשמיטה. אנו מקווים שהדרכה זו תביא את התועלת המצופה ותחזק את שמירת השמיטה הציבורית.



ביקור הרבצ"ר במכון

הרב הראשי וראש לשכתו סיירו בליווי המכון בשטחי גידול באזור כהכנה לשמיטה, תוך סקירה של האזורים השונים שמהם ניתן לספק לצבא תוצרת הלכתית מהודרת בשנת השמיטה. הרב שיתף באתגרים העומדים לפני הצבא בשמיטה, והאזין לניסיונם של רבני המכון בתחום, כמי שעסקו בתחום בחמש השמיטות האחרונות.



כנס ט"ו בשבט תשפ"א

כמדי שנה, מכון התורה והארץ קיים כנס ט"ו בשבט, שהתקיים השנה באופן מקוון, ושודר בזום, בערוץ היוטיוב, בדף הפייסבוק ובאתר של מכון התורה והארץ. בכנס השתתפו מעל לאלף צופים שנהנו מתוכן מקצועי ואיכותי לקראת השמיטה המתקרבת.



אירועי ט"ו בשבט

השנה היה המכון שותף במגוון של אירועים לקראת ט"ו בשבט, חגה של ארץ ישראל. זכינו להיות שותפים בהפקת ערב שידורים מיוחד בליל ט"ו בשבט בהשתתפות הרבנית ימימה מזרחי, הרב יעקב אריאל, יונתן רזאל ועוד. האירוע שודר בערוץ 7 וזכה לחשיפה גדולה.

נוסף על כך בנינו דף מקוון לסדר ט"ו בשבט ביתי, בו שובצו הלכות, מידע חקלאי, סרטוני העשרה, חידות ומשחקים לכל המשפחה. לדף זה נרשמה הצלחה מרובה ולמעלה משמונת אלפים משתמשים ביקרו בו במהלך ט"ו בשבט.



עובדי ההוראה

תלמידי מערכת החינוך הם דור העתיד. כדי להשקיע בתודעת השמיטה השתתפנו בכנס החמ"ד, שם הצגנו למאות מורי החמ"ד את העזרים שאנו יכולים להעניק להם בשמיטה. נוסף על כך הוקם דף אינטרנט המרכז את כלל הפעילויות המוצעות למורה ולתלמיד והוקמו ארבע קבוצות ווצאפ שהתמלאו מייד, לעובדי הוראה וגננות. שם תינתן תמיכה הלכתית ודיקטטית. בימים אלה אנו עובדים על פיתוח חומרים נוספים לקראת השמיטה הבעל"ט.



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

התורה והארץ

השתלמות גננים

הגננים מתמודדים רבות עם דיני השמיטה, והם מוכרחים להחזיק בידע רב כדי לשמור על הלכות השמיטה. לשם כך פתחנו השתלמות מיוחדת לגננים, שבסופה יקבלו הגננים תעודה ושמן יופיע באתר המכון. אנחנו קוראים לצרכנים לוודא שהגננים העובדים בגינתם בקיאים בהלכות השמיטה, ולא יעברו חלילה בשוגג על איסורים.

חותם



מדינה עם זהות

קבוצת עדכונים ואקטואליה יהודית מבית 'חותם' יוצאת לדרך! - מתוך מטרה להרחיב את מעגלי ההסברה על חשיבות הצביון היהודי שלנו כלאום וכמדינה, השקנו בימים אלה את קבוצת 'מדינה עם זהות'. בקבוצה יישלחו עדכונים על פעילויות לחיזוק צביונה היהודי של המדינה. כמו כן, מדי שבוע יתפרסם בקבוצה סרטון קצר של דמות מעניינת - אישיות תורנית או מומחה מהשורה הראשונה - שתסקור סוגיה אקטואלית הקשורה לזהות היהודית שלנו כלאום, כמשפחה וכיחידים. מוזמנים להצטרף לקבוצה וכן להפיץ למשפחה ולחברים!

"המסייעת"

מוקד לחיילות דתיות מבית 'חותם' - עמדתנו הברורה והעקבית היא ששירות הבת הדתייה צריך להתבצע במסגרת השירות הלאומי. עם זאת, לא ניתן להתעלם מבנות שבחרו להתגייס ובפועל מוצאות את עצמן במציאות קשה ומורכבת ובסתירה עמוקה בין הזהות והערכים שלהן לבין האווירה שהן מתמודדות איתה. עבור בנות אלה הקמנו מוקד סיוע שבפנייה אליו תוכלנה לקבל בס"ד מענה וסיוע להתמודדות עם הקשיים הניצבים בפניהן.



משפטי ארץ

יהדות בלב השיח: תחרות וסדנאות כתיבה בנושאי דת ומדינה

צעירי האיחוד הלאומי יזמו תוכנית של סדנאות לכתיבה בנושאי דת ומדינה, ובעקבותיהן תחרות מאמרים ארוכים וקצרים. הרב עדו רכניץ, מנהל המחקר במכון, נענה לאתגר והעביר סדנת מבוא למדיניות ציבורית יהודית לעשרות המתעניינים. הרב רכניץ יהיה גם אחד השופטים בתחרות המאמרים. מכון משפטי ארץ רואה חשיבות רבה בקיומן של יוזמות מסוג זה וישמח לסייע לכל יוזמה דומה כדי להגביר את המודעות והחשיפה למדיניות הציבורית היהודית. אנו מקווים שיוזמות מסוג זה יסייעו להפיכת עבודת המחקר להצעות חוק והחלטות מדיניות, כפי שמצופה ממדינה יהודית.



ספר משפטי ארץ ה: בית הדין לממונות

בשעה טובה יצא לאור הספר משפטי ארץ ה: בית הדין לממונות. הספר כולל שורה של מאמרי יסוד הנוגעים לעבודתו וסמכותו של בית דין לממונות בימינו. חלק מהמאמרים מבוססים על ניירות העמדה של המכון שהוצגו בכנס הדיינים השנתיים, המתקיימים מזה חמש עשרה שנה בשיתוף עמותת הליכות עם ישראל בראשות הרב רצון ערוסי.

בספר מאמרים על הגדרתו ומעמדו של בית דין קבוע, בית דין של זבל"א, דין יחיד, ערעור והסתייעות בהוצאה לפועל. מאמרים נוספים בספר עוסקים בהכרעה בדרך של פשרה, הכרעה במחלוקות, הוצאת צווים זמניים, מאמר על התנאים והמשמעויות של היתר פנייה לערכאות, מקומו של ערעור בהלכה ודיניו וחייב בהוצאות משפט. בספר שער המוקדש לדיני הראיות, ובכלל זה מעמדו של עד מומחה בהלכה, הסתמכות על אומדן (ראיות נסיבתיות), ומאמר מקיף על דיני פרשנות חוזים בהלכה. הספר נחתם במאמר על מעמד האישה בבית הדין לממונות ובמאמר נוסף על דינו של לא-יהודי שנידון בבית דין לממונות.

ספר זה מהווה חוליה נוספת בסדרת משפטי ארץ המציגה לקורא מאמרים יסודיים וחדשניים, היורדים לעומקה של הלכה בשפה ברורה ונעימה המובנת לכל קורא שהוא בן תורה או משפטן.

כושרובט

לכושרות כיום כ-40 קבוצות ווצאפ בהם ניתנות תשובות לשואלים הרבים. בכדי לקצר את זמן המתנה ובכדי להקל על ציבור השואלים, לאחרונה נכנס כושרובט למתן תשובות לציבור. ע"י התכתבות פשוטה ושאלה בווצאפ הרובוט נותן מענה מתוך תשובות הרבנים בנושאים השונים, בין היתר ברשימת המומלצים, בהנחיות לניקיון ירקות ופירות ועוד. שמור את המספר והחל להתכתב 052-6559352.



מערך ההדרכה לא נח לרגע

הקורסים השונים בכשרות, שיעורים בישיבות ובאולפנות וכן שיעורים לקהילות השונות. עקב אילוצי התקופה שיעורים אלו בכל תקופת החורף הועברו ע"י זום.

כשרות כהלכה ג

לאחר הצלחת הצלחת שני הכרכים כשרות כהלכה בימים אלו יוצא לאור כרך שלישי בסדרה בספר מאמרים מגוונים בנושאי הכשרות השונים, בניהם: מדור שמיטה, בין ישראל לעמים, הכשרות בחו"ל, חומרי גלם בתעשייה, חרקים במזון ומאמרים נוספים מפירות רבני כושרות ומומחי כשרות נוספים.





השקת ספר שו"ת שאגת כהן



בר"ח כסלו נערך ערב השקה מקוון בזום לספרו של הרב אריה כ"ץ, רב יועץ ופוסק במכון פוע"ה ומנהל המחלקה למחקר הלכתי במכון - "שאגת כהן". הערב נערך במעמד הרב הראשי לישראל, הרה"ג דוד לאו שליט"א, רב העיר רמת גן הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, הרה"ג אליעזר איגרא, דיין בבית הדין הרבני הגדול, ראשי ישיבות ועשרות רבות של משתתפים. את הערב הנחה הרב אליהו האיתן, רב יועץ ופוסק במכון פוע"ה. לרגל השקת הספר (שמורכב ברובו מגדולת משפחות לשאלות שהגיעו לרב כ"ץ במסגרת עבודתו במכון פוע"ה), שעל הוצאתו לאור דיווחנו בגיליון הקודם, נמכר הספר במחיר מבצע. לפרטים ולרכישה: 02-6515050 שלווחה 213.

כנס חתנים וכלות - בנין עדי עד - כנס המיועד למאורסים ולנשואים בשנה הראשונה



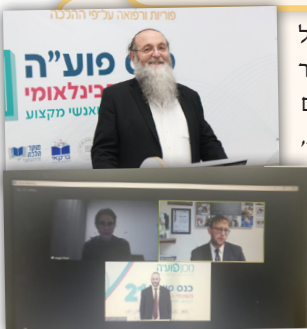
הכנס נערך בתחילת חודש כסלו, וכלל לימוד תכנים וידע משמעותיים לשלבים הראשונים בבניית הבית היהודי, הכוונה והדרכות לזוג הצעיר בעולם ההלכתי-רפואי וכלים להתמודדות בריאה ובונה עם אתגרי הזוגיות. הנושאים שבהם עסקו ההרצאות: משניים לאחד, הלכות טהרה - עצות והדרכות, בדיקות גנטיות: האם מתי וכיצד, נישואין וזוגיות, בניין וצמיחה. ההרצאות ניתנו על ידי רבני מכון פוע"ה בראשות הרב מנחם בורשטיין; רופאי מכבי שירותי בריאות, מומחים ואנשי מקצוע. התקיימו הרצאות משותפות ונפרדות לגברים ולנשים והרצאות לנשואים בלבד. בכנס השנה שינויים מרחיקי לכת לעומת שנים קודמות: הכנס היה דיגיטלי, נוספו מאורסות וכלות, וכן גדל מיומנים לארבעה ימים. בסה"כ השתתפו בכנס כ- 1,400 משתתפים ומשתתפות.

ניסי חנוכה מבית פוע"ה - השליחים שלכם לנס

במהלך השנה כולה זוכה המכון להיות שותף ולחזות בניסים גדולים וקטנים המתרחשים מדי יום. לכבוד חנוכה יצא המכון בפרסומים שעסקו בשמונה סיפורי ניסים שאירעו בשנה החולפת במסגרת פעילות המכון בכל מחלקותיו. המטרה הייתה להוסיף שמחה ואור לימי החנוכה ולערוך היכרות מעמיקה לציבור המכון והרחבה לציבור נוסף. סיפורי הניסים זמינים לצפייה בערוץ מכון פוע"ה ביוטיוב.



הכנס השנתי הבינלאומי ה- 21 לרבנים, לרבניות ולאנשי מקצוע



במסגרת מערך הכנסים שעורך מכון פוע"ה התקיים השנה כבכל שנה ביום רביעי של שבת פרשת שמות כנס מקצועי לרבנים, לרבניות ולאנשי מקצוע. עקב המצב הועבר הכנס באופן מקוון, אולם הדבר נתן פתח לצמיחה - לראשונה במסגרת הכנסים השנתיים של מכון פוע"ה הכנס היה בינלאומי ונערך בשפות שונות (עברית, אנגלית, צרפתית וספרדית). מטרת הכנס הייתה להקנות לרבנים ולרבניות שמהווים מנהיגים ומובילי דעת קהל את החידושים הרפואיים וההלכתיים בנושאי פוריות, גנטיקה, היריון, לידה, טהרת המשפחה, אישות ומשפחה, וכמו כן לספק מענה לשאלות חברי הקהילה ולתת כלים יישומיים ליעוץ והכוונה לגורמים מקצועיים. ההרצאות בכנס הועברו על ידי מיטב הרבנים והרופאים ומומחים מהארץ ומהעולם, וצפו בו מעל 7,000 איש.

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
נזיקין, חכמת - זה סדר קדשים, ודעת - זה
סדר טהרות.
ואפילו הכי, יראת ה' היא אוצרו.

שבת לא ע"א

גליון מספר 131
ניסן תשפ"א

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)

עורך: הרב יואל פרידמן
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוק, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי,
הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין, הרב פרופ' נריה גוטל

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:
אפרת אורנשטיין ehovav@walla.co.il

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)
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

תוכן

דבריהם הם זכרונם

7 מחשבות ראשוניות על הרב הנקין זצ"ל כפוסק / הרבנית לורי נוביק

אמונת עתיד

17 'תורת האור' של רבי מאיר / הרב צבי שורץ
28 'שאף הן היו באותו הנס' / הרב יהודה זולדן

תשובות קצרות

- 39 1. שעת חיוב הפרשת חלה מבלילה רכה / הרב נתנאל אורבך
- 40 2. מכירת קרקע לאיש עסקים מאיחוד האמירויות / הרב אריאל בראלי
- 41 3. חוק החזר מקדמה בשל ביטול אירוע בתקופת הקורונה / הרב אריאל בראלי
- 41 4. תשלום עבור פעוטון בזמן הקורונה / הרב אריאל בראלי
- 42 5. מי משלם על נזילה סמויה, השוכר או המשכיר? / משפטי ארץ
- 42 6. מינוי בית הדין ע"י הנתבע או התובע, וייצוג ע"י עורך דין בבית דין רבני
/ משפטי ארץ
- 44 7. ביטול חוזה שכירות בגין חשבון מים גבוה / משפטי ארץ
- 45 8. חובת דיווח של המוכר על ליקויים בדירתו / משפטי ארץ
- 46 9. האם קיימת חובה בבוררות להעביר פרוטוקול לצדדים / משפטי ארץ
- 48

הארץ ומצוותיה

49 נוסחאות שטר 'היתר המכירה' / הרב יהודה הלוי עמיחי
65 הנחת שתילים שגדלו בעציץ שאינו נקוב על הקרקע / הרב יואל פרידמן

כשרות והלכה

73 קמח ללא גלוטן בפסח / הרב יעקב אפשטיין
76 מוצרים שלא מצוינת עליהם כשרות לפסח / הרב צבי בן ראובן
83 'חוזר ונייעור' בפסח למנהג בני תימן / הרב צבי בן ראובן

כלכלה והלכה

88 חלוקת מס רכישה בין שותפים / הרב שלמה אישון

משפט התורה

94 היבטים הלכתיים לתעמולת הבחירות / הרב רצון ערוסי
102 מדע מדינת תורתך [א] / הרב פרופ' נריה גוטל
103 נשיאים, חברות מפוצלות ודמוקרטיה של משא ומתן / ד"ר אורי בגנו

- 111 כפיית התחסנות נגד קורונה / הרב אריאל בראלי
 117 חוקי התורה: מקח טעות עקב אי התאמה / הרב אבישי קולין

רפואה והלכה

- 126 שימוש בתוכנת מחשב לחישוב זמני הווסת / הרב אריה כץ
 סקירה רפואית - פתרונות רפואיים לדימומים מגלולות פרוגסטרון
 130 (גלולות בהנקה) / הרב ליאור שגב
 בדיקת זרע ושימור פוריות אצל חולי קליינפלטר
 132 / הרב ליאור שגב ואהרן פרץ

טכנולוגיה והלכה

- 143 בדיקת חום בשבת / הרב יעקב אריאל

מקדש והלכה

- 148 משך 'כדי אכילת פרס' / הרב עזריה אריאל

תגובות

- 156 מצוות מינוי מלך / הרב יעקב אריאל
 158 תגובה לתגובה / הרב מאיר מולר

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@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, הרב הראשי לרמת גן לשעבר, נשיא מכון התורה והארץ
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
ד"ר אורי בגנו, מרכז תורה ומדינה, orisra@gmail.com
הרב צבי בן ראובן, ר"מ מכינה קד"צ קשת יהודה, כושרות, tzvi.rabi@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב פרופ' נריה גוטל, מרכז תורה ומדינה, n0526071671@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswlt@gmail.com
הרב יהודה זולדן, מפמ"ר תורה שבע"פ, חמ"ד משרד החינוך, zoldanye@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרב מאיר מולר, מרכז תורה ומדינה, mollermeir@bezeqint.net
הרבנית לורי נוביק, מנהלת האתר דרכיה – נשים ומצוות מיסודה של ישיבת הר-עציון; יועצת
הלכה ומשיבה במדרשת 'נשמת', novicklaurie@gmail.com
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
אהרן פרץ, אמבריולוג במעבדת IVF, מרכז רפואי שערי צדק; מנהל מעבדות גבריאלי, ירושלים,
aharonperetz@gmail.com
הרב אבישי קולין, מכון משפטי ארץ, avikol323@gmail.com
הרב ליאור שגב, מכון פועה, segevyl@gmail.com
הרב צבי שורן, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com



מהשבות ראשוניות על הרב הנקין זצ"ל כפוסק

הקדמה

בבוקרו של ח' בטבת, פחות מיומיים לפני פטירתו, מו"ר הרב יהודה הרצל הנקין זצ"ל עדיין עסק בפסיקת הלכה. באותו יום הוא הדריך את קבוצת יועצות ההלכה שעוסקת בקביעת מדיניות הלכתית הקשורה לנגיף הקורונה, בשאלה כיצד יש לסייע לנשים המתחבטות בשאלות הלכתיות ובריאותיות בנוגע לחיסון. טרם עלתה ארוכה למכתנו, וקשה להאמין שהרב הנקין לא ימשיך להדריך אותנו, יועצות ההלכה, ובכך להשפיע על חייהן של רבבות נשים דרך עבודתו, בנוסף להשפעתו על רבנים וכלל הציבור בארץ ובעולם.

ברצוני לסקור תובנות מספר על שיטת הפסיקה של הרב הנקין, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשו"ת 'בני בנים' בתשובות הנוגעות באופן ישיר להלכות נידה, טבילה ואמצעי מניעה. אין כאן כוונה לצמצם את משנתו של הרב הנקין לתחום אחד, אלא לנסות ולשרטט את גישתו ההלכתית דרך סקירת כמה נקודות בולטות שעולות מתוך תשובות ופסקים מעשיים בתחומים שעמדו במוקד עבודתו המשותפת.²

הרב הנקין הגדיר בכתב³ את תפקיד הפוסק באופן הבא:

מלבד ידע רחב, הפוסק נזקק גם לדברים שאינם נתפסים באופן מוחשי: תבונה, אינטואיציה, ניסיון ושכל ישר.

גם מהעיון המוגבל שיוצג להלן, עולה דיוקנו של הרב הנקין כפוסק שעמד בדרישות הללו, ואף התעלה עליהן.

נפתח בהקדמה קצרה: בבחרותו באמריקה למד הרב הנקין במשך שנים בחברותא עם סבו, הרב יוסף אליהו הנקין זצ"ל, שהיה מגדולי הפוסקים במאה העשרים. כשעלה ארצה בשנת תשל"א, כיהן כרב האזורי של בקעת בית שאן ודרום הגולן, והוכר כמורה הלכה מן השורה הראשונה. במהלך השנים פרסם את ארבעת חלקי שו"ת 'בני בנים' (תשמ"א-תשס"ד), וכתבים רבים נוספים בהלכה, בהגות ובפרשנות המקרא, ולאחרונה יצא לאור

1. גרסה באנגלית הופיעה ב-Traditiononline, תרגום: הרב דוד פוקס.

2. הדברים ראויים להרחבה ובל"ד עוד אכתוב עליהם באופן שיטתי יותר, ואנסה לתעד את מלוא היקף פסיקתו בענייני טהרת המשפחה. שיחות עם הרב דוד ספרלינג, תלמיד מובהק של הרב הנקין, תרמו למאמר זה, ובעיקר לפסקת הסיכום.

3. http://www.edah.org/backend/coldfusion/Journal_resp.cfm?id=34.



ספרו החדש 'מהלכים במקרא'. תפיסתו של הרב בנוגע לדרכו בפסיקת הלכה מתוארת בכרך הראשון של שו"ת 'בני בני' שם, כדרכו, מביא הרב דימוי מוכר - הפעם משל הננס הרוכב על כתפיו של ענק - וחוקר אותו כדי לגלות בו פנים חדשות:

והנה בהקדמה לספר 'שבלי הלקט' הקשה, היאך אנחנו נושאים ונותנים וסותרים דברי הראשונים? ותרץ לפי משלו של הרי"ד, שאנחנו כננסים הרוכבים על גבי הענקים, ולכן רואים למרחוק מהם. ועדיין צריך ביאור, מי גילה לו שזכה להבין דברי הראשונים, ומי הרכיב אותו על גבי הענק? אולם כך דרכה של תורה... אנחנו צריכים לטפס על גבי הענקים, ולהסתמך על סברותיהם ופרושיהם; אבל הקב"ה נתן בנו כח לטפס ולשבת על גביהם, ולהבין דברי הראשונים מרוב יגיעה ועמל, ומתוך כך לפעמים לראות למרחקים.

הרב הנקין מדגיש שהקב"ה נותן לננס כוח, ומזכה אותו בראיה למרחקים; אך הננס הוא זה שמצליח במאמץ רב לטפס על כתפי הענקים. רק הבנת דברי הראשונים 'מרוב יגיעה ועמל' מאפשרת 'לפעמים' ראייה למרחקים. הרב הנקין לא קיבל דבר כמובן מאליו, כולל את הסמכות שלו עצמו. אפילו שם חיבורו, 'בני בני', מעיד על המחויבות שהוא חש כלפי סבו הדגול; ומקריאת התשובות בו ניכרים פירות של עמל רב ולימוד מדוקדק, כפי שכתב בהקדמתו לכרך השני: 'ועם מעט הכשרונות שירשתי [מסבי], מסרתי את נפשי לברר הלכה לאמיתה'. כאשר הראות מעורפלת וההלכה דורשת בירור, יש להסתמך על מחקר יסודי וחשיבה יצירתית, מתוך מחויבות עמוקה לאמת, כפי שכתב הרב הנקין בהקדמה לכרך א':

ולא נמנעתי משאלות קשות, אלא בקשתי את האמת כמות שהיא. ולא קבלתי דברים, אלא בדקתי אחריהם, לראות היעמדו בהלכה או לא.

בהקדמתו לכרך ג' הרחיב הרב בתיאור דרכו בלימוד, וכתב שם כיצד היה חוזר על דברי הש"ס והפוסקים פעם אחר פעם, וכל פעם מדייק יותר. הדיוק והיצירתיות בחתירה אחר האמת ההלכתית מאפיינים את הפסיקה בשו"ת 'בני בני', ואת הפיקוח של הרב הנקין על מפעל יועצות ההלכה של מדרשת 'נשמת'.

א. כתמים חומים: קריאה צמודה, הקשר ונאמנות

גם תשובה הלכתית שגרתית לכאורה עשויה להעיד על תכונותיו הייחודיות של פוסק. חלקן מתבררות מעבר לנכתב. בשו"ת 'בני בני' (ח"א סי' כט) דן הרב הנקין במקרה של אישה שראתה כתם חום על בגד סינתטי. האישה שאלה אם נאסרה רק לאחר שכבר כיבסה את הבגד. בד סינתטי אינו מקבל טומאה, ולכן היה מתבקש לטהר את הכתם מטעם זה בלבד.⁴ עם זאת, הרב הנקין דן בשיטות שלפיהן הידיעה שהכתם בא בוודאות מגופה של האישה מונעת מאתנו לסמוך על הקלה זו. לבסוף פסק הרב להקל שלא נאסרה משני שיקולים הלכתיים אחרים: צבע הכתם ונאמנות האישה. באשר לשיקול

4. שו"ת 'אגרות משה', יו"ד ח"ג סי' נג.

הראשון, שנוגע לצבע, מציין הרב הנקין היעדר מקורות קדומים על הגוון שנקרא היום 'חום'. לאור השכיחות הגבוהה של כתמים חומים, שתיקה זו מפתיעה ובולטת. הרב התייחס אליה בטיעון מרתק:

בשיר השירים פרק א' (פס' ה-ו): שחורה אני ונאווה בנות ירושלים... אל תראני שאני שחרחרת, ששזפתני השמש. אלמא קודם שזוף, אינו נופל עליהן לשון 'שחור'; ומן הסתם היה להן עור כצבע הספרדים היום, וכבני ישראל בזמן המשנה (עיין במסכת נגעים פרק ב' משנה א'), ועל כן בחום בהיר כזה, שהוא חום-צהבהב, אין לחשוש למראה דם [מטמא משום נידה]... והנה הפוסקים נקטו לשון ברוי"ן בלע"ז, כיוון שמה שאנחנו קוראים 'חום' אינו מופיע בתנ"ך ובתלמוד... ואם כן, איזה שם נתנו למה שאנחנו קוראים 'חום'? אלא בוודאי נכלל [חום כזה] בלשון שחור...

עולה מכאן שקריאה צמודה ללשון התנ"ך תומכת בפסיקה שהכתם שתיארה האישה אינו צבע אסור משום נידה (אף שגוונים כהים יותר עלולים לטמא, מדין דם שחור). בתשובותיו נוהג הרב הנקין לבחון אם פסיקה המושתתת על קריאה זהירה של המקורות עשויה להתיישב עם עמדות מחמירות יותר. גם כאשר שוקלים להקל, יש לבחון היטב את המקורות בהקשרם, כדי לעגן את הפסיקה במסורת ההלכה. כאן מוכיח הרב שגם אחד מחשובי הפוסקים שהחמיר בכתמים שהגיעו בוודאות מגופה של האישה הורה להקל בכל מקרה שבו הכתם הוא בצבע חום בהיר או בינוני. לגורם השני, נאמנות האישה, התייחס הרב רק כבדרך אגב בתשובה הכתובה; אך בעבודתו עם יועצות ההלכה התבררה החשיבות שייחס לגורם זה. בתשובה הכתובה מחיל הרב את הכלל 'נאמנות אישה לומר: כזה ראיתי, ואיבדתי' (נידה כ ע"ב). הוא מתאר כיצד הראה לאישה דוגמיות של צבעים שונים, כדי לוודא שזיהה בדיוק את הצבע שהתכוונה אליו. כך נוהגים פוסקים רבים, אך במסגרת הפיקוח על עבודתן של יועצות הלכה, התייחס הרב הנקין לנאמנות האישה כעיקרון מנחה בהלכה, והוא האמין בנו. הרב הנחה אותנו ליישם באופן חופשי את פסיקתו לגבי כתמים חומים. בדרך כלל, חיבורים הלכתיים נוטים להחמיר יותר מפסיקה אישית בעל פה, אך הוא הורה לנו באופן שגרתי לענות לנשים בכתב שהפרשה חומה בהירה, שאין בה שום נטייה לאדמומית - איננה אוסרת, גם לא בהפסק טהרה. כך גם בפסיקתו הלכה למעשה: כאשר השואלות היו משוכנעות שכתמיהן, ואפילו עדי הבדיקה שלהן, עמדו בתנאי צבע אלה - הרב לא דרש להראות את הכתמים לסמכות הלכתית או לבחון צבעים נוספים.⁵

5. באתר יועצות ההלכה באנגלית כתוב בזו הלשון (בתרגום לעברית): 'שימי לב שלדעת רוב הפוסקים, הפסק טהרה אינו חייב להיות נקי לחלוטין. אם כל ההפרשה על העד היא בצבע לבן, צהוב בהיר, או חום בהיר, ואין בה שום אדמומית - את רשאיית למנות את היום הבא כיום הראשון של שבעה נקיים. אם ההפרשה אדומה בבירור, עלייך לעשות הפסק נוסף. כל צבע אחר דורש שאלת חכם'. השוו לדוגמה לדברי הרב בנימין פורסט, *A Woman's Guide to the Laws of Niddah* (Mesorah Publications, 1999), עמ' 124 (בתרגום לעברית): 'צבעם של רוב הכתמים הוא חום. חום שנוי במחלוקת בין הפוסקים... יש להראות לרב כל כתם חום', ולדברי הרב מרדכי אליהו, דרכי טהרה (סוכת דוד, 1984)



ב. אמצעי מניעה: הסב ונכדו

לעיתים קרובות, תשובותיו של הרב הנקין מסבירות את פסיקותיו של סבו ומחילות אותן. בשו"ת 'בני בנים' (ח"א סי' ל) הוא מביא את הפסק של סבו, שמתיר להשתמש בדיאפרגמה למניעת היריון. בתעוזה המסתמכת על פסיקת סבו ועל קריאה מדוקדקת בדברי הראשונים, הרב הנקין דחה באופן שיטתי את דרכו של הרב משה פיינשטיין זצ"ל בלימוד הסוגיה, ואת פסיקתו להלכה, שהתירה את השימוש בדיאפרגמה רק במספר מצומצם של מקרים.⁶

ראשית, הרב הנקין בוחן את דברי הראשונים כדי להוכיח שהשימוש במוך נעשה לשם שאיבת הזרע **לאחר** קיום יחסי אישות, ולכן אין בכך תקדים לשימוש בדיאפרגמה **במהלך** קיום יחסים. בשלב השני, הוא טוען שניתן להתיר שימוש בדיאפרגמה במהלך קיום יחסי אישות, מכיוון שהדיאפרגמה שונה מהמוך שעליו דיברו הראשונים בגודלה ובצורתה. הוא מוסיף שהעובדה שהאישה מכניסה את הדיאפרגמה לפני קיום יחסים, ללא סילוק פעיל של הזרע, הופכת את השימוש בה לגרמא (פעולה עקיפה), ובכך לא נדרשת הכרעה במחלוקת אם מותר לאישה להשחית את זרע האיש. הרב הנקין גם מבאר את פסיקת סבו, שלפיה מותר להשתמש באמצעי מניעה במשך תקופה ממושכת על מנת לרווח בין לידות, אפילו במקרה שטרם קיימו מצוות 'פרייה ורבייה'. הרב מוסיף ראייה משלו מההלכה שמתירה לאם להמשיך להיניק תינוק גם לאחר שמלאו לו שנתיים, אם לא הייתה הפסקה בהנקה, וזאת אף שההנקה עשויה למנוע היריון:

ידוע שבמניקה יותר מעל שנתיים, לפעמים מחמת ההנקה לא תתעבר; ואיך התירו לה לדחות פריה ורביה של הבעל, בשביל דבר שאינו ענין סכנה? אלא על כרחך, כיוון שהוא לטובת הולד שימשיך לינוק - גם זה מותר, ונכלל בקיום פריה ורביה. ובזה מבוארים דברי הגמ"ז זצלה"ה בס"ד לע"ד... ובאם באה שאלה, אני מברר האם האישה רוצה למנוע היריון לטובת הולד, או כדי שתצא לעבודה. כאן לא מסתפק הרב הנקין בהסבר לגבי שיטת סבו, אלא מוסיף לה יישום נוסף. בפסיקתו הלכה למעשה, מתיר הרב הנקין לנשים להמתין שנתיים בין היריונות, כל עוד הסיבה המרכזית לדחיית הלידה הייתה רצון האם להקדיש תשומת לב לילדיה. ההיתר להשתמש באמצעי מניעה מעבר לתקופה זו היה תלוי בפרטי המקרה. הרב חזר והדגיש את היסוד לגישה זו באופן תמציתי בתשובה מאוחרת יותר ('בני בנים' ח"ב סי' לח):
הגמ"ז זצלה"ה התיר [שימוש באמצעי מניעה] לארבע וחמש שנים, אם מתעסקת בולד - כי מצות פריה ורביה אינה היריון ולידה בלבד, אלא גם גידול הילדים.

עמ' 30: 'חום - שאינו נוטה לאדום, כעין קפה או ערמונים - טהור. ומכיוון שצבע הקפה שונה מסוג לסוג, ויש ספק מהו צבע הערמונים, האם הכוונה לערמונים חיים או מבושלים, יש לשאול שאלת חכם בכל בדיקות הפסק טהרה, או בבדיקות שבאו בעקבות הרגשה פנימית'.
6. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' סג.

מצוות 'פרייה ורבייה' היא מצווה מורכבת במיוחד, מכיוון ש'מפתח של חיה' (יולדת) לא נמסר בידי אדם (תענית ב ע"א). הדיון ההלכתי המסורתי עוסק בשאלה אם קיום המצווה הוא על ידי הולדת בנים, או במעשה ביאה הראוי להולדה (או צירוף של השניים).⁷ התובנה החדשה שעולה מכאן היא שמעבר למעשה של הולדת ילד בריא, המצווה כוללת גם היבטים איכותיים של גידול ילדים. בניגוד לתשובה הקודמת שהובאה, שבה השאיר הרב הנקין לקורא את ההבחנה בהבדל החריף בין שיטת סבו לפסקי הרב משה פיינשטיין, תשובה זו פותחת בהבעת תסכול מכך שהרב פיינשטיין לא הזכיר כלל ב'אגרות משה'⁸ את הגישה המקילה של הרב הנקין הסב. התשובה שמתוכה לקוח הציטוט כאן עוסקת בשאלה אם יש מצווה להוליד ילדים נוספים, לאחר קיום מצוות 'פרייה ורבייה' בהולדת בן ובת. בעניין זה לא הייתה לרב הנקין מסורת ברורה מסבו. הוא פוסק שיש קיום מצווה בהולדת ילדים נוספים, אך אין בכך חיוב, בעיקר לאור שיקולים של שלום בית ויציבות כלכלית. בנוסף להעמקה אופיינית בדברי הפוסקים, הרב הנקין בונה את טיעונו על בסיס פסקי הלכה ידועים של סבו:

אין משיבים בשם הארי אחרי מותו, ולא נודע לי שהורה בשאלה זו בדיוק; אבל אכתוב דעתי הענייה, ואולי אכוון גם לדעתו הרמה... אינה צריכה [אשתו של השואל] להחריב את עצמה כדי לבנות העולם. וכל מה שכתבתי ב'בני בנים' [חלק א'] סימן ל', לא היה אלא לבאר דעת הגמור"ז, שהתיר לדחות הריון לכמה שנים אחרי לידת ולד חי, אפילו לא קיים פריה ורביה עדיין; אבל כשקיים פריה ורביה והוליד עוד, אזי אינו צריך לפנים - שאינו מחוייב במקום צער ודוחק פרנסה להוסיף בנים.

חלק מהטיעונים שבהם משתמש הרב בתשובה זו מקוריים לחלוטין. לדוגמה, בציטוט שהובא לעיל הוא מציין באופן מיוחד את המחיר הכבד שגובות לידות מרובות מהאם, ומביא בחשבון את טובת האם בנוסף לצורכי הילדים והמצווה המוטלת על הבעל. פרט לזאת, בסיכום התשובה ב'קיצור פסקי שו"ת בני בנים' ובגרסתה באנגלית,⁹ הוסיף הרב שהחובה להמשיך בפרייה ורבייה מתקיימת בהולדת בן אחד ובת אחת נוספים, בהתאם לעיקרון שתקנות מדרבנן מקבילות למצוות מדאורייתא שבבסיסן. הרב הנקין מביא ראיה נוספת מהוראת ה'ברכי יוסף'¹⁰ לפיה אדם שקיים את המצווה מדאורייתא אינו חייב בקיום יחסי אישות באותה תדירות כמו קודם לכן, כל עוד אשתו מסכימה לכך. הרב הנקין הציע שעל יסוד זה אפשר להתיר לזוג להשתמש באמצעי מניעה:

ובברכי יוסף... תרץ שמצד לערב אל תנח ידך (קהלת יא, ט) אינו חייב לבעול כל עונה, אלא תסגי לעתים רחוקות וקרא הכי כתיב ולערב אל תנח ידך שלא יניח

7. לדוגמה רמ"א, אבן העזר סי' א סעי' ו; שו"ת הרדב"ז, ח"ז סי' ב; 'ערוך השולחן', אבן העזר סי' א סעי' יט.

8. שו"ת אגרות משה, אבן העזר ח"א, סד.

9. בספרו (Responsa on Contemporary Jewish Women's Issues (Ktav, 2003), עמ' 186.

10. ברכי יוסף, אבן העזר סי' א ס"ק ב.



לגמרי... ולפי זה... מה לי שלא יבעול, מה לי שתשתמש בדיאפרא"ם, המותר כשלעצמו?

על טיעון זה, לפיו השימוש באמצעי מניעה מותר באותה מידה כמו הפחתת תדירות יחסי אישות, חוזר הרב בשו"ת 'בני בנים' (ח"ד סי' טו). בתשובה זו, הרב הנקין אינו מתיר לזוגות צעירים לדחות פרייה ורבייה ללא הגבלת זמן, אך כן מתיר באופן גורף שימוש באמצעי מניעה עד שישה חודשים מתחילת הנישואין. שישה חודשים הם הזמן המרבי שמותר לדחיית מצוות עונה, היתר שניתן לספנים המפליגים בים ואינם חוזרים לביתם זמן רב (משנה, כתובות סא ע"ב):

אני נוהג להתיר לזוג למנוע הריון עד לשישה חודשים אחרי הנישואין, שכן רשאי החתן לבחור להיות מלח שעונתו פעם בשישה חודשים... וממילא לא יקיים פריה ורביה באותו פרק זמן... ודי בשיעור של שישה חודשים לענות על רוב ההיסוסים והפחדים לקראת הנישואין; ובפרט מצד הכלה, שחוששת שמא לא יעלו הנישואין יפה.¹¹

סיבות שונות עולות בקרב זוגות מאורסים לדחיית הריון, אך לעיתים קרובות, החשש שהנישואין יעלו על שרטון עומד בבסיס הרצון לדחות את ההיריון, בעיקר אצל הכלה, שתידרש לשאת בעול ההיריון והלידה. כאן מאמץ הרב הנקין את גישת סבו, שלמצוות 'פרייה ורבייה' ממד איכותי. גישה זו עומדת בבסיס ההכרה בחששות של תחילת הנישואין כגורם רלוונטי להתיר שימוש באמצעי מניעה. גם כאן, הרב הנקין מרחיב את היריעה רק עד גבול המקורות המפורשים. הרב הנקין הנחה את יועצות ההלכה להשתמש בהיתר זה כאשר נשאלו לגבי שימוש באמצעי מניעה בתחילת חיי הנישואין, ולהציע לזוג להתייעץ עם גורם הלכתי במידה והם מבקשים להאריך את משך הזמן. מניסיון, לעיתים קרובות הוראה זו משככת את חששות הזוגות הצעירים, ומעודדת אותם להתמודד עם הסוגיות הרלוונטיות בכובד הראש המתבקש.¹²

ג. שאלות בהלכות טהרת המשפחה: הבנת המציאות

בכמה שאלות שנוגעות להלכות טהרת המשפחה, הפגין הרב הנקין צד חשוב אחר של עבודתו כפוסק: היכולת לחבר בין המקורות לבין הבנה עמוקה של המציאות האנושית שבה עסק.

לדוגמה, בשו"ת 'בני בנים' (ח"ב סי' לא) התיר הרב לגיורת הרה להינשא מחדש לבעלה בנישואין כדת משה וישראל מייד לאחר הגיור. בדרך כלל, כלה צריכה לספור שבעה נקיים לפני החופה, מחשש שתראה דם חימוד (דימום מהרחם, שנגרם מההתרגשות),

11. בהמשך אותה התשובה, הרב הנקין מביא ראייה לאורך התקופה של שישה חודשים ממקור אחר שקשור בדחיית נישואין, ובשל כך דחיית הולדה.

12. ראו <https://www.yoatzot.org/family-planning/2128> / סיכום (באנגלית) של פסיקות הרב זצ"ל. הסיכום עבר את ביקורת הרב.

אפילו אם איננה אסורה משום נידה.¹³ הרב הורה שבמקרה זה הכלה אינה צריכה לשבת שבעה נקיים לפני הנישואין. הרבנית הנקין סיפרה לי שרשם הנישואין ברבנות חשש לאפשר זאת, אך כאשר חבר לדעתו של הרב הנקין הרב שלום משאש זצ"ל, שהיה אז הרב הספרדי הראשי בירושלים, ההסכמה ניתנה, והחתונה התקיימה באותו ערב בבית משפחת הנקין. הסכמתו של הרב משאש נזכרת בסוף התשובה. הרב הנקין הביא שלוש סיבות לפסיקתו, ושלושתן מגובות בקריאה מדוקדקת של הפוסקים: המקרה של גירת חמור פחות מזה של גרושה שנישאת מחדש לבעלה, אשר לדעת פוסקים רבים אינה צריכה לשבת שבעה נקיים מחדש; ייתכן שהחשש לדם חימוד נוהג רק במקרה שבו גם הנישואין וגם יחסי האישות חדשים לזוג; והתביעה לנישואין, שבדרך כלל נחשבת לגורם שמאחורי החימוד, התרחשה לפני שהאישה התגיירה והתחייבה בהלכות נידה. הרב הבין את החשיבות המעשית בהקדמת נישואיה של האישה ככל האפשר, ומצא יסוד מוצק בפוסקים להתיר זאת.

בשאלה אחרת (ח"ב סי' לב) משיב הרב הנקין לרב שהורה לאישה עם כיני ראש להשתמש בתכשיר כימי לפני הטבילה. כאן מבחין הרב בין שלושה סוגי כינים: כיני הראש, כיני הגוף וכיני ערוה. בהמשך דבריו ממין הרב את המקורות השונים, לעיתים תוך שימוש ברמזים טקסטואליים עדינים, לפי סוג הכינים הנידונות. הוא מסיק שהאחרונים שדרשו הסרה מאומצת של כל הכינים התייחסו ספציפית לכיני הערוה, הנצמדות חזק לעור. גם כאן, היכולת של הרב להכיר את המציאות ולבחון לאורה באופן מעמיק את מקורות המפתח, אפשרה לו להתיר את הטבילה לאחר סירוק יסודי, אפילו אם יישארו כמה ביצי כינים או אפילו כינים בשיער האישה - וכל זאת מבלי לסטות מדברי הפוסקים שקדמו לו.

הרב הנקין גילה הבנה מעמיקה דומה בתשובה לשאלה אם אישה רשאית לטבול כאשר בעלה מחוץ לעיר (ח"ב סי' לג, תשובה שאינה מתוארכת). מסיבות שונות, שחלקן נטועות בתורת הקבלה וחלקן מתייחסות לסכנה מוחשית, נשים רבות מודרכות שלא לטבול אם הבעל אינו בעיר. אישה שמועד טבילתה חל בזמן שבעלה אינו בעיר תקבל בדרך כלל הנחיה לדחות את טבילתה עד ליל שובו, ותטבול מוקדם יותר רק בנסיבות מיוחדות, למשל אם הוא אמור לשוב בשעות היום.¹⁴ הרב נקט בדעת כמה מהאחרונים שהתירו לאישה לטבול מוקדם יותר, אם יש אפילו סיכוי קל שבעלה ישוב לפני הווסת הבאה שלה. ואז הוא הוסיף שיקול חשוב נוסף להתיר:

13. שו"ע, יו"ד סי' קצב.

14. לדוגמה, לדברי הרב פורסט (שם, עמ' 168): 'אם בעלה אינו בבית, האישה אינה צריכה לטבול. אמנם לפי הקבלה, עדיף שהאישה לא תטבול אם בעלה אינו בבית. לדוגמה, במקרה של זוג שנוסע לחופשת קיץ, והבעל נשאר בעיר בימות השבוע ומצטרף לאישתו רק בסופי שבוע - אם מועד הטבילה המיועד הוא בשלישי בערב, עדיף שלא תטבול אלא אם כן ישוב למחרת, או אפילו אם יש סיכוי לכך. כמו כן, אם מועד הטבילה המיועד הוא בחמישי בערב, ואין מקווה בקרבת מקום שתוכל לטבול בו בליל שבת - רשאית לטבול, אפילו אם בעלה ישוב זמן קצר לפני כניסת שבת.'



ואם בעלה עומד לבוא למחרת, ולדוגמה בבוקר - אזי מצווה לטבול קודם, לכן כדי שיהיו מותרים מיד בחיבוק ונישוק ושאר קירבות, שגם הן מצווה... וגם אם יבוא בעלה לעת ערב, והוא עייף ויגע, ויצטרך לשמור על הילדים כשאשתו חופפת וטובלת - אין זה דרכי נועם, אלא תטבול קודם... ומעשים בכל יום בארץ ישראל, שהבעל משרת בצבא ומקבל חופשה ללילה אחד, ואין פנאי להודיע לאשתו קודם שיוצא לדרך; והוא מגיע באמצע הלילה, ושוב אי אפשר לאשתו לצאת למקווה, והוא חוזר לצבא למחרת...

ההדרכה שהאישה תדחה את טבילתה עד לאחר שובו של בעלה עשויה להשפיע על אופי המפגש המיוחד ביניהם. גם אם הבעל צפוי לחזור בלילה, הרב הנקין מציע לאישה לטבול קודם לכן. כאשר נשים שאלו אותנו על כך, הוא המליץ על הקדמת הטבילה לפחות לערב שלפני שובו הצפוי של הבעל, ואף מוקדם יותר במידה שיש אפשרות שיקדים לשוב. בגישתו המעשית של הרב התבטאה לעיתים נטייה רציונלית. עם זאת, בתשובתו התייחס בכבוד רב למנהגים על בסיס חשש לסכנה כגון המנהג שלא לטבול בכלל כאשר בעלה אינו בעיר, או המנהג הרווח בכמה קהילות שאישה תישן עם סכין מתחת לכר אם היא טובלת בעת שבעלה אינו בעיר. במקום לדחות חששות אלה בהינף יד, הרב בחן אותם באופן מעמיק, וציין שהמקורות הבתר-תלמודיים העלו חששות אלה רק במקומות שבהם היה חשש ממשי לסכנה. הרב הנחה אותנו להבחין בין גופי הלכות לבין מנהגים, ולעודד נשים לנהוג כמנהג משפחותיהן, במידה וקיים.

כך גם בתשובתו להצעה רדיקלית לשנות את ההגדרה ההלכתית של דם בתולים (ח"ד סי' יד). הפונה ביקש לצמצם מאוד את החלת הדין שלפיו כלות בתולות נחשבות לנידות לאחר קיום יחסי אישות בפעם הראשונה. הרב הנקין הכיר בקשיים שהלכה זו מעמידה בפני זוג צעיר, ושב והדגיש את מחויבותו להתייחס בכבוד לכל שאלה שעולה בפניו: גם אני חרד מן המכשולים שפרישה של י"א יום, מיד לאחר בעילת מצווה, מציבה בפני החתן והכלה הטריים. ומכל מקום, הצעתו להלכה היא רחוקה מן האמת... שקשה להתייחס להם [לטענותיו]. ומכל מקום, מה שאיני רוצה שיעשו לי לא אעשה לאחרים, לבטל שו"ת שלהם ללא דיון.

למסקנה, הרב הנקין התיר לכלה לעבור הימנקטומיה (הסרת קרום הבתולים באופן כירורגי), ובכך להימנע מדין דם בתולים - בתנאי שתתייעץ לפני כן עם החתן, ושהרופא יעיד שהקרום הוסר לחלוטין. למעשה, הוא ביקש להבהיר לשואלת את ההשלכות ההלכתיות של ניתוח כזה, אך לא לעודד אותה לעבור ניתוח אלקטיבי.

ד. טבילה לשם תשובה: מניעים ופוטנציאל

בעניינים הלכתיים הקשורים לנשים, הרב הנקין היה ידוע כמי שרוחש כבוד רב למניעי האישה ולפוטנציאל הטמון בכל אחת. תשובתו בעניין טבילה בערב יום הכיפורים (ח"ג



סי' ה) מדגימה זאת היטב. המנהג לטבול במקווה בערב יום הכיפורים¹⁵ מתפשט ולכאורה מתנגש עם תקנת הריב"ש¹⁶ מהמאה הארבע-עשרה לאסור על רווקות לטבול. בתשובה זו התיר הרב הנקין לרווקות לטבול בערב יום הכיפורים. כדרכו, הרב פתח בציטוט הראשונים והאחרונים שהתירו. לאחר מכן הוא העיר שהחשש ביסוד פסיקת הריב"ש, לפיו טבילה כזו תפתח פתח לפריצות - אינה תקפה במקרה של טבילה פעם בשנה לשם תשובה, שלא קדמו לה הפסק טהרה וספירת שבעה נקיים. הרב הציע שנשים צעירות תלכנה למקווה עם אמותיהן, כדי להבטיח שהטבילה תיעשה בכבוד ראש. עוד הוסיף שייתכן שרבני קהילות יחמירו באופן מקומי לאסור טבילה בערב יום הכיפורים. בהמשך התשובה התייחס הרב לטענה שטבילת נשים בערב יום הכיפורים אינה ראויה, מכיוון שאחד מטעמי הטבילה הוא ההידמות למלאכים, וטעם זה אינו שייך בנשים:

אין אנו באים להתדמות למלאכים מצד הזכרות שבהם, אלא רק לעניני יום הכיפורים, ובזה שפיר גם נשים יכולות להתדמות... שהרי ביום הכיפורים, באכילה ושתייה והליכה יחף ונקיון מעוון, אין חילוק בין גברים לנשים. כדרכו התייחס הרב הנקין לטיעון ברצינות לפני ששלל אותו. נוסף על כך הוא הוכיח את טענתו ממקורות שלפיהם גם באמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בקול רם בקריאת שמע אנו נדמים למלאכים, 'ואף על פי כן, כל הנשים אומרות אותו בקול, ולא נשמע מי שפקפק בזה'. מתוך התשובה עולה גישתו של הרב, שמגדר אינו משפיע על פוטנציאל רוחני.

ה. הרהורי פרידה

חוט השני השוזר את כל התשובות שהובאו כאן הוא המחויבות העמוקה של הרב הנקין זצ"ל לדברי הפוסקים הראשונים והאחרונים, וליישומם ללא פשרות באופן שייתן מענה מתאים לצורכי הזמן. יש מלמדי הלכה שטוענים שהנסיבות היום השתנו ללא היכר, ומשום כך רבות מהפסיקות בדורות הקודמים כבר אינן רלוונטיות, או מנותקות מהמציאות; אחרים דוחים בהינף יד גישות מודרניות או פוסט-מודרניות, בטענה שאין להן דבר וחצי דבר עם ההלכה המקובלת. הרב הנקין סלל דרך שונה: הוא חיבר את מסורת פסיקת ההלכה עם ההווה, לא על ידי בחירת מקורות שמתאימים לו והתעלמות מאחרים, אלא על ידי לימוד דברי הפוסקים בדקדוק רב. גם אם פסיקתו הלכה למעשה נטתה להקל או להחמיר, הוא תמיד עיגן אותה במסורת ההלכה, הדגים כיצד היא נשענת על כתפי ענקים, והאיר את הדרך שבה העפיל עד לשם.

מידותיו ותכונותיו של הרב הנקין - יושרה בחתירה לאמת, דייקנות, נכונות לבחון נקודות מבט שונות, הסקת מסקנות מקוריות, מתן אמון בשואלים, הישענות על מסורת סבו,

15. מנהגי מהרי"ל, ערב יום הכיפורים, ג'-ד'.

16. שו"ת ריב"ש, סי' תכה.



הבנה מעמיקה, יחס מכובד ומכבד ואמון בפוטנציאל הרוחני הגלום בכל יהודי - עשויות
ללמד אותנו לראות למרחקים, אם נשכיל ללכת לאורו.





הרב צבי שורץ

'תורת האור' של רבי מאיר

הקדמה

יום י"ד באייר הוא 'פסח שני', ונחוג גם כיום ההילולה של 'רבי מאיר בעל הנס'. רבים עולים ביום זה לציון שעל קברו בטבריה, להתפלל ולתת צדקה. יש המזהים את 'רבי מאיר בעל הנס' שקבור בטבריה עם התנא רבי מאיר,¹ יש המפקפקים בזיהוי זה,² ויש המשייכים אותו לרבי מאיר קצין, שעמד, כנראה, בתחילת המאה השלוש-עשרה בראש עליית בעלי התוספות לצד מאות יהודים שעלו לארץ ישראל.³

1. הרב משה קליערס, טבור הארץ, תרס"ו, עמ' ע"ב-ע"ג. בקובץ 'אור ישראל' גיליון נד (טבת תשסט) עמודים רלג-רלו, כותב הרב ישעיה מילר בקשר לציון בטבריה: 'הקבר בטבריה היה מקובל כל השנים כמוחס לתנא רבי מאיר: בספר יחוס הצדיקים (שאלוניקי רפז - 1527 מנטובה שכא - 1561, דף יז) ואילו קברו של חכם אחר בשם רבי מאיר בעל הנס נמצא בגוש חלב, המקור הראשון המזכיר חכם בכינוי זה'. במסעות רבי יעקב (אוצר מסעות עמ' 69), שליחו של רבי יחיאל מפאריז (מבעלי התוספות במאה השלוש-עשרה), כתוב על רבי מאיר הקבור בגוש חלב: 'רבי מאיר קאצין ואשתו זצ"ל, שחי בתקופת בעלי התוספות'. לעומת זאת הקבר שבטבריה, הקרוי היום על שם רבי מאיר בעל הנס, מיוחס משנים קדמוניות לתנא רבי מאיר. למשל: בספר יחוס הצדיקים הנ"ל (דף נה) כתב: 'אצל חמי טבריה - רבי מאיר'. וכן במסעות רבי יעקב הנ"ל (שם) כתב שרבי מאיר קבור בטבריה. וכן באגרת רבי שלמה דוראן (המאה החמש-עשרה) אל אביו הרשב"ץ (נדפס ביוחסין השלם עמ' 228), כתב: 'רחוק מטבריה כמו מיל - חמי טבריה, קברו של רבי מאיר התנא הידוע'. וכן בשער הגלגולים לרבי חיים ויטאל (הקדמה לז) בשם רבו האר"י (המאה השש-עשרה). עד המאה השמונה-עשרה אף אחד אינו מזכיר בשם בעל הנס. באותם ימים אירעה טעות וערבבו בין שני החכמים. זה קרה כאשר בָּנו מחדש את הציון על קברו של רבי מאיר בטבריה, וכתבו עליו בטעות רבי מאיר בעל הנס. אף שהתלמוד אינו מכנה את רבי מאיר כר"מ בעל הנס, ומי שעושה ניסים מכונה בתלמוד מלומד בניסים, הכינוי בעל הנס התקבל בציבור גם ביחס לרבי מאיר התנא בשל הסיפור בתלמוד מסכת ע"ז י"ח ע"א, על נס שנעשה לתנא רבי מאיר: חיילים רומאים שרדפו אחריו הוכו בסנוורים; הוא הבטיח לסוהר ששחרר את גיסתו מבית בושת, שבו הוחזקה על ידי הרומאים כעונש, שייצל אם יאמר 'אלהא דמאיר ענני', והבטחתו התקיימה. הציון שעל קברו נחבר ונבנה מחדש. היום שבו הסתיימה בניית הציון לפני כ-150 שנה היה י"ד באייר, ומאז החל מנהג לפקוד את קברו של רבי מאיר ביום זה ולתת צדקה. בשעת נתינת הצדקה אומרים את התפילה המופיעה בסיפור התלמודי על הנס של רבי מאיר: 'אלהא דמאיר ענני'.

2. הרב ראובן מרגליות, ר' מאיר בעל נס, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, ירושלים תש"ך, עמ' כה. לדעת הרב מרגליות ואחרים אין 'רבי מאיר בעל הנס' זהה עם רבי מאיר, לאור העובדה שמציני הקברות בארץ ישראל ציינו גם את קבר התנא רבי מאיר וגם את קבר 'רבי מאיר בעל הנס'. לדעתו, למעשה כלל לא היה תנא בכינוי כזה, ואין הוא אלא אגדה בעלמא. לדעתו, שמקורה נעוץ בעלייתו ארצה של הרמב"ן ופעולתו ליישוב הארץ ולאחזקת תלמידי חכמים, הוא משער שהיו אז קופות צדקה על שמו של הרמב"ן, וכאשר הגיעו ארצה בתקופה מאוחרת יותר מצאו את השם 'קופות רמב"ן' ופתחו את ראשי התיבות בטעות כ'רבי מאיר בעל נס', וקראו על שם זה את קופות הצדקה.

3. לונץ אברהם משה, 'המעמר', עמ' 60.



בעיון זה נעמיק בתורתו המיוחדת של **רבי מאיר התנא**, שחי בדור הרביעי של התנאים, ונסה להבין מדוע, למרות גדלותו, ככלל, לא נפסקה הלכה כמוותו, ומתי בכל זאת כן פוסקים הלכה כרבי מאיר. כמו כן ננסה למצוא קשר בין תורתו של רבי מאיר ל'פסח שני'.

א. בין רבי מאיר לרבי יהודה

1. 'בין כך ובין כך קרויים בנים'

במסכת קידושין (לו ע"א) מביאה הגמרא מחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה - האם כשישראל חוטאים הם נקראים 'בנים', או אין ראוי לקוראם 'בנים'. ר' יהודה אומר שאין החוטאים נקראים בנים, ואילו ר' מאיר אומר שתמיד ייקראו בנים:

'בנים אתם לה' אלוקיכם' - בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרויים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים, אין אתם קרויים בנים, דברי ר' יהודה. רבי מאיר אומר בין כך ובין כך אתם קרויים בנים. שנאמר **בנים סכלים המה**, ואומר **בנים לא אמן בם** ואומר **זרע מרעים בנים משחיתים**, ואומר **והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי**. מאי ואומר? [מדוע צריך ר"מ 4 פסוקים כראייה לדבריו]. וכי תימא סכלי הוא דמקרי בני, כי לית בהו הימנותיהו לא מיקרו בני? ת"ש ואומר **בנים לא אמן בם**. וכי תימא כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים, כי פלחו לעבודת כוכבים לא מיקרו בנים? ת"ש ואומר **זרע מרעים בנים משחיתים** וכי תימא בנים משחיתים הוא דמיקרו, בני מעליא לא מיקרו? ת"ש ואומר **והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חי**.

שיטת רש"י בהסבר דברי הגמרא, שהייתי אומר שלא ייקראו עוד בני מעליא לעולם, אחרי שחטאו והשחיתו, ותמיד יוצמד להם התואר 'בנים משחיתים'. והמסקנה היא שיחזרו ויקראו להם 'בני אל חי' (בנים מעולים ומצוינים) **כשיחזרו בתשובה**. המהרי"ט⁴ חולק על רש"י ושואל:

מיהו שיטתו של רש"י דלכי הדרי [כשיחזרו בתשובה] מיירי הכא, קשה, דפשיטא שאין לך דבר עומד בפני התשובה? וכתוב חטאתיו לא תיזכרנה ביום שובו מרשעו? ואמרין במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד?

הוא מסביר את הגמרא לא כרש"י, אלא שייאמר להם בני אל חי **בעודם משחיתים** ולא אחרי שיחזרו בתשובה:

אלא ע"כ הכי מדריש במקום שהיה ראוי להיאמר להם לא עמי אתם יאמר להם **באותו פרק בני אל חי**. והכי איתא במדרש עת צרה היא ליעקב מתוך צרה רוחה, שנאמר כי עת צרה וכו' מתוך ריחוק קירב שנא' והיה במקום אשר יאמר להם וכו' אלמא משמע להו קרא **דבאותו פרק יאמר להם בני אל חי, בעומדים במרדם**.

4. חידושי מהרי"ט (ר' יוסף מטרנאני) קידושין לו ע"א.



בסוגיה זו עולות שתי שאלות:

(א) לפי פירוש המהרי"ט, שגם כשהם עומדים במרדם נקראים 'בני אל חי', לא מובן כיצד אפשר להכיל את שני התארים הסותרים - **בנים משחיתים**, **בני אל חי** (מעולים ומצוינים).

(ב) במחלוקת זו נפסקה ההלכה כר"מ. כך מובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קצד; שם, סי' רמב): 'ואף על גב דרבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה **הכא רבי מאיר קראי קדייק'**, לאמור הביא פסוקים רבים לשיטתו.

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קנט סעי' ב) פוסק:

מומר מותר להלוותו בריבית ואסור ללוות ממנו בריבית. הגה: ויש מחמירין אף במומר להלוותו וטוב להחמיר אם אפשר להישמט ממנו.

הגר"א בביאורו מציין שהמקור לדברי ה'שלחן ערוך' הוא דעת ר' מאיר בקידושין:

מותר להלוותו - כמו שכתב בפרק נגמר הדין (סנהדרין מד) ישראל אעפ"י

שחטא, ישראל הוא. ובסוף פרק א' בקידושין לו. **ר' מאיר אומר בין כך ובין כך**

קרויים בנים וכי תימא סכלים וכו' וכי תימא כי לית בהו וכו'. רשב"א סימן ר"ה.⁵

גם הרב קוק מביא באגרותיו את הרשב"א ואת הריב"ם שפוסקים שהלכה כר"מ:⁶

...ק"ו לזרע קודש זרע בחונים, בני אברהם יצחק ויעקב, דאע"ג דלית בהו הימנותא

איקרו בני מעלי. וכדעת ר' מאיר דהלכתא כותיה בהא [וכמו שסתם הסלח:⁷ בין

כך ובין כך קרויים לך בנים, וכן בתשובות הרשב"א ח"א סי' קצד וסי' רמב].

והשאלה: מדוע דווקא כאן נפסקה הלכה כר' מאיר ולא כר"י? הרי נאמר בגמרא בעירובין

(מו"ע"ב) שבמחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה!

2. סגולה ובחירה

בספרו 'נצח ישראל' (פרק יא) עומד המהר"ל מפראג על סתירה זו, כיצד ייתכן לומר בנים משחיתים - בני אל חי? וזוהי תשובתו:

ומפני כי עדיין יש לומר, כי אף אם ישראל הם בנים של הסיבה הראשונה, הם דבר

חסר כאשר הם חוטאים, ועל זה אמר כי נקראו בני מעלי, כדכתיב במקום אשר

יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חי. ודבר זה, שרצה לומר שהם בנים

באין חיסרון. **כי החיסרון גם כן הוא מצד ישראל, שהם העלול, מצד הזה הוא**

החטא. אבל השם יתברך, שהוא העילה, ברא ישראל בלא חטא. כי הדבר שהוא

מצד העלול יש הסרה, כי יסיר לב האבן מעל ליבם, מאחר שאין זה רק מצד

העלול, ולכך נקראו ישראל בני מעלי. כי מצד שנבראו מן העילה הם בתכלית

הטוב, ואם הלכו אחר יצרם, **אין זה מצד עצמם, רק הוא דבר מקרה.** מכל מקום

5. לפנינו נמצא בשו"ת הרשב"א חלק א סימן קצד וסימן רמב.

6. אגרות הרא"ה, ח"ב, אגרת תקנה.

7. מתוך הסליחות ליום שלישי שלפני ר"ה (מנהג אשכנז), בסליחה שפותחת במלים: 'ישראל עמך תחניה עורכים' שנתחברה על ידי הריב"ם (ר' יצחק ברבי מאיר, נכדו של רש"י): 'יתְּהָרַח חַפְּתָם לְפָנֶיךָ אֲדוֹנֵי הָאֲדָנִים. **בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ קְרוּאִים לְךָ בָּנִים.**'



כיון שהם טובים מצד עצמם, שכך נבראו מן השם יתברך בשלמות, בשביל זה נקראו בני מַעֲלִי. ותחילת בריאתם היה בטוב ובשלמות, רק כי אחר כך מצד עצמם נעשו רעים.⁸

והכוונה שמצד עצם בריאתם של ישראל ע"י הקב"ה, תמיד הם בנים שלמים ומעולים, וכל התארים הנלווים: רעים, מושחתים, לא מאמינים, זה רק מצד מעשיהם, שאינם פוגמים בעצם המושג 'בנים'. זאת כפי שבן של אמא יישאר תמיד **בן**, וכל התארים הנלווים הם מצד מעשיו, ואינם משנים את המציאות האמיתית שזהו **בן** וזו אימו. את אותו הרעיון מביע הרב קוק באגרות הראי"ה (ח"ב איגרת תקנה). לחלק הפנימי הוא קורא 'סגולה', ולחיצוני - 'בחירה':

שני דברים עיקריים ישנם שהם יחד בונים קדושת ישראל וההתקשרות האלוקית עמהם. הא' הוא **סגולה**, כלומר **טבע הקדושה שבנשמת ישראל** מירושת אבות, כאמור: לא בצדקתך וגו' רק באבותיך חשק ד' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם, והייתם לי סגולה מכל העמים; וה**סגולה** הוא **כוח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש ברצון ד'**, כמו **טבע כל דבר מהמציאות, שאי אפשר לו להשתנות כלל**, כי הוא אמר ויהי, ויעמידם לעד לעולם. והב' הוא עניין **הבחירה**, זה **תלוי במעשה הטוב ובתלמוד תורה**.

ולכן לפי המהר"ל והרב קוק אין סתירה בין 'בנים משחיתים' ו'בני אל חי' - כי ב'בחירה' הם יכולים להיות מושחתים, אך ב'סגולה' הם תמיד 'בני אל חי'.

ב. בין פנים לחוץ

1. כְּתָנוֹת אור

המדרש⁹ על הפסוק בבראשית 'ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו **כְּתָנוֹת עור** וילבישם' מציין¹⁰ ש'בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כְּתָנוֹת אור' (באל"ף ולא בעי"ן). ה'מגיד ממזריטש'¹¹ שואל כמה שאלות על מדרש זה: א) מדוע נכתב 'בתורתו של ר' מאיר', ולא בתורה **שכתב** ר' מאיר? ב) איך החליף ר' מאיר עי"ן באל"ף, הלוא היה ראוי לראות זאת בספר עזרא שממנו מגיהים את כל הספקות? ג) ר"מ ידע בע"פ את כל התורה,¹² ואיך טעה לכתוב אל"ף במקום עי"ן? ד) כיצד החליף ר' מאיר בין המילים אור ועור? הרי המשמעות של 'כתנות אור' שונה לגמרי ממשמעות 'כתנות עור'! ומתרץ שתורתו הייתה

8. המהר"ל מדגיש שכל המחלוקת של ר"מ ור"י אם **החוטאים עצמם** נקראים בנים: 'אבל בוודאי על **ישראל בכלל**, שם בנים. כי כבר אמרנו לך כי החטא הוא לפרטיים בלבד, הם החוטאים, אבל **שיסור בשביל הפרט שם בנים מן כלל ישראל, דבר זה אי אפשר**'.

9. בראשית רבה פר' כ פיס' כט.

10. בראשית ג, כא.

11. 'אור תורה', עמ' יא סוף פרשת בראשית.

12. מגילה יח ע"ב. לכל אדם אסור לכתוב אפילו אות אחת שלא מן הכתב, אך לר"מ מותר, כי עליו נאמר 'ועפעפיך יישירו נגדך' - שהיה בקי בעל פה בכל התורה, כאילו עומדת מולו וקורא מתוכה בעפעפיים פתוחות.



זכה, בלי סיג ופגם, והיא נבעה מהשכל הקדום, ואילו חכמים - שורשם מעולם החכמה. לכן הם רואים כותנות עור, שהן הקליפות, ותורת ר' מאיר היא זכה משורש נשמתו, וכולה אור:

וז"ש בתורתו של ר"מ והוא כמ"ש רז"ל מתחילה נקרא תורת ה' ואחר שעמל האדם נקרא **תורתו** - פירוש, בלימודו שלמד ר"מ היה כתוב, כלומר נחקקו בו הדברים כנתינתם מסיני **חקוק וחרות על לוח ליבו כְּתוּנֹת אור** ר"ל תורתו שהיא הקדושה בלי סיג ועירוב.

2. ר"מ רימון מצא - תוכו אכל קליפתו זרק

ר' מאיר למד תורה מאלישע בן אבויה,¹³ שכיננו בגמרא 'אחר' כי 'קיצץ בנטיעות' (הגיע לכפירה). הגמרא בחגיגה שואלת: כיצד היה מותר לר' מאיר ללמוד מאחר, הרי אסור ללמוד תורה מרב שאינו הגון, רק מרב שדומה למלאך ה'? אלא ר' מאיר 'רימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק' - רק הוא יודע לברר את הנקודה הפנימית הטהורה, ולא להיות מושפע מדעותיו והנהגותיו השליליות של אלישע. כך יובן גם הדו-שיח שמובא בגמרא¹⁴ בין רבה בר שילא לאלהו הנביא. לשאלתו מה עושה הקב"ה, עונה לו אליהו: הקב"ה אומר הלכה מפי כל החכמים ולא מפי ר"מ, ומדוע? כי ר"מ למד תורה מאחר. אומר לו רבה בר שילא אבל ר"מ רימון מצא - תוכו אכל קליפתו זרק?! אמר לו - עכשיו הקב"ה אומר משמו של ר"מ (ז"א שקיבל את טענתו). והכוונה שבשמיים מורים שלא ללמוד מרב שאינו הגון, ולכן אין מביאים הלכות בשמו של ר"מ. אולם כשרבה בר שילא אמר שכולם יודעים שר"מ הוא מיוחד, שתמיד חודר לפנימיותם של הדברים, ויודע להפריד בין האדם לתורתו ולא יבואו ללמוד ממנו, אז כבר אפשר לפסוק כר' מאיר.

3. אל תסתכל בקנקן

ר' מאיר בפרקי אבות (פ"ד מ"כ) אומר: 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו'. ה'ברטנורא' מפרש, אל תדון את האדם לפי גילו; יכול להיות צעיר שמלא חכמה כזקן, וזקן שהוא בור ועם הארץ. אמרה כוללת זו של ר"מ מכילה את כל תורתו, שאינו מסתכל על החיצוניות, אלא מנסה למצוא באדם את הנקודה הפנימית הטהורה. האר"י ז"ל¹⁵ מיישב ע"פ משנה זו את הקושי על המידה 'ונקה לא ינקה', שהיא אחת מ"ג מידות הרחמים. והרי מידה זו מייצגת את מידת הדין, שהקב"ה לא מנקה את החטא?! רש"י מביא שני פירושים:¹⁶ (א) אינו מוותר על העוון לגמרי, אלא נפרע ממנו מעט מעט, וזו מידת רחמים תוך כדי עשיית דין. (ב) מנקה לשבים, ולא מנקה לשאינם שבים, ומידת הרחמים היא רק לשבים. ע"פ האר"י המידה 'ונקה לא ינקה' מורכבת משם א-ל הוי"ה ומאותיות קנ קנ, וזו הכוונה 'אל תסתכל בקנקן' - אם תוריד את המילה קנקן יישאר שם

13. חגיגה טו ע"ב.

14. שם.

15. ליקוטי הש"ס לאריז"ל, אבות פ"ד מ"כ.

16. שמות לד ז ד"ה 'ונקה לא ינקה' ע"פ הגמ' יומא פו ע"א.



א-ל הוי"ה, שנמצא בכל יהודי, ואילו הקב"ה נוטה ברחמים.¹⁷ וזו גם מידתו של ר"מ שמגיע אל הנקודה האלוקית שמבעד לקנקנים ולקליפות.

4. 'ר' מאיר דייק בשמא'

שם הוא כינוי לאדם, כדי לבדל אותו מאחרים. אולם שם איננו כינוי סתמי חסר משמעות, הוא אמור להתאים למהות הייחודית של האדם - כמו באמירה העממית: 'אמור לי מה שמך, ואומר לך מי אתה!' כך גם עולה מן הגמרא במסכת פסחים (ד ע"א): 'ההוא דאמר **דונו דיני** אמרי שמע מינה **מדן** קאתי' - בן שבט **דן** דורש תמיד לעמוד על **הדין** ולא מוכן לפשרה, וזוהי מהותו של השבט. ובבראשית (ב, יט) כתוב: וייצר... כל חית השדה ואת כל עוף השמים, ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו. וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו.

והמלבי"ם לפסוק זה מפרש:

שזה שקרא שמות לכל בעלי החיים, מפני שהכיר ההבדלים שבין כל אחד ואחד

ע"י **המידה המיוחדת בו מה שאין בזולתו**.

הגמרא (יומא פג ע"א) מציינת שר' מאיר הוא חכם שידוע **לדייק בשמות** ולהבין על פי השם את מהותו הפנימית של האדם:

ר"מ ור' יהודה ור' יוסי הוו קא אזלי באורחא ר' מאיר הוה **דייק בשמא** ר' יהודה ור'

יוסי **לא הוו דייקו בשמא**. כי מטו לההוא דוכתא בעו אושפיזא יהבו להו אמרו לו

מה שמך אמר להו **כידור** אמר ש"מ **אדם רשע** הוא שנאמר: **כי דור תהפוכות המה**

[בנים לא אמון בהם] ר' יהודה ור' יוסי אשלימו ליה כיסייהו [הפקידו אצלו את

ארנקי הכסף שלהם] ר"מ לא אשלים ליה כיסיה... למחר אמרו לו הב לן כיסן!

אמר להו לא היו דברים מעולם. אמר להו ר"מ אמאי לא דייקיתו בשמא?

תכונה זו של דיוק בשמות מתאימה לשיטתו של רבי מאיר, ש'צולל' אל המהות הפנימית

של כל דבר. אחד הנתונים המלמדים על מהות זו, הוא הכרת אופיו של אדם על פי דיוק בשמו.

5. משמת רבי מאיר - בטלו מושלי משלים

המשנה בסוף סוטה (פ"ט מט"ו) אומרת: 'משמת ר' מאיר בטלו מושלי משלים'. ובגמרא (סנהדרין לח ע"ב) מבואר:

א"ר יוחנן כי הוה דריש ר' מאיר בפירקיה הוה דריש תילתא שמעתא, תילתא

אגדתא, **תילתא מתלי** [כל דרשותיו היו מחולקות לשלושה חלקים: שליש הלכה,

שליש אגדה, שליש משלים]. ואמר ר' יוחנן **שלוש מאות משלות שועלים** היו לו

לרבי מאיר ואנו אין לנו אלא שלוש.

17. 'בני יששכר' לרב צ"א מדינוב, מאמרי כסלו טבת, מאמר ד אות קמג: 'וזהו [בפיוט 'מעוז צור' בחנוכה] **ומנותר קנקנים** רצ"ל האותיות הנותרים במידת ונקה לא ינקה, זולת הקנקן [שהם השמות א-ל הוי"ה] **נעשה נס לשושנים** על ידם נמתקו הגבורות ברחמים'.



מהו משל? אפשר ללמוד זאת מהרמב"ם ב'פירוש המשנה'¹⁸. הוא מלמד שטעויות רבות, בעיקר בענייני הגמול שבימות המשיח ובעוה"ב, נובעות מהתייחסות לאגדות חז"ל כפשטן. ואין זה נכון, אלא את דברי האגדה של חז"ל צריך להבין כמו **משל וחידה**:

...שדבריהם [של חז"ל] יש לו **נגלה ונסתר**, וכי הם בכל מה שאומרים מן הדברים הנמנעים, דיברו בהם בדרך **חידה ומשל**, כי הוא זה דרך החכמים הגדולים. לפיכך פתח ספרו גדול החכמים ואמר: **להבין משל ומליצה** דברי חכמים וחידותם. וידוע הוא אצל בעל הלשון כי חידה הוא הדבר **שהמכוון בו בנסתר לא בנגלה ממנו**... ולפי שדברי החכמים כולם בדברים העליונים שהם התכלית, אמנם הם חידה ומשל.

וכך בהקדמה ל'מורה נבוכים', מבאר הרמב"ם שהמשלים הם 'תפוחי זהב במשכיות כסף'¹⁹:

אמר, כי כמו תפוח זהב בתוך רשת של כסף, אשר חוריה דקים מאוד, הוא הדבר הדבור על אפניו. התבונן כמה נפלא הוא הדבר הזה בתיאור **המשל המהוכם. לפי שהוא אומר כי הדבר שהוא בעל שני פנים, כלומר: שיש לו פשט וסוד**, ראוי שיהא פשטו נאה ככסף, וראוי שיהא תוכו יותר נאה מפשטו, עד שיהא תוכו ביחס לפשטו כזהב לגבי הכסף; וראוי שיהא בפשטו מה שיותר למתבונן על מה שיש בתוכו, כמו התפוח הזהב הזה, שכוסה ברשת של כסף שנקביה דקים מאוד, אשר כאשר רואים אותו מרחוק או בלי התבוננות מעמיקה, אפשר לחשוב בו שהוא תפוח כסף, וכאשר **יתבונן בו היטב בעל עין חדה, יתברר לו מה שיש בתוכו, וידע שהוא זהב**. וכך הם משלי הנביאים ע"ה.

הרמב"ם מסביר שהמשל בנוי משני רבדים, חיצוני ופנימי; החיצוני הוא הסיפור, והפנימי - הכוונה. ר' מאיר, שכל עולמו הוא חדירה אל פנימיות הדברים, מרבה להמשיל משלים, כדי להרגיל את השומעים לנסות להסיר את המעטה החיצוני של כל דבר, ולטעום טעם של עולמות טמירים. עם מותו, ירד פלאים הכוח להמשיל משל, ובוודאי גם להבין אותו ע"י חדירה לעומקו.

ג. ייחודו של רבי מאיר בהלכה

1. מדוע אין הלכה כר' מאיר?

מבואר בגמרא בעירובין (יג ע"ב) מדוע לא פסקו הלכה כר' מאיר: אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? - שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טמא - טהור, ומראה לו פנים [נותן טעם לדבריו], על טהור - טמא, ומראה לו פנים.

18. פיה"מ לרמב"ם, הקדמה לפרק 'חלק' בסנהדרין.

19. משלי כה, יא.



וברש"י ד"ה 'על סוף דעתו':

לא יכלו להבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין דבריו נכונים, שהיה נותן דעת מיושב והגון על אין הלכה, כהלכה.
לכל צד היה לו הסבר, בין שהיה אומר על טמא - טמא, ובין שהיה אומר על טמא - טהור. לכן אי אפשר היה להבין מתוך דבריו מהי ההלכה.
אפשר להסביר דברים אלו בצורה אחרת: יש דברים שר"מ היה אומר עליהם טהור וטמא כדברי חבריו. אולם לפעמים היה אומר על טמא - טהור, וכוונתו שהנקודה הפנימית היא טהורה, והיא הקובעת.²⁰ במצב כזה אין הלכה כמותו, כי פסיקת ההלכה נקבעת לפי מראה עיניים. רק הקב"ה בעצמו רואה ללב ולא לעיניים. גם הביטוי 'מראה לו פנים' מקבל עכשיו משמעות כפולה: ר"מ גם מסביר היטב ומאיר את ההלכה, וגם מראה לכולם את הפנימיות של כל דבר.

2. הלכה כרבי מאיר בפנימיות

אומנם ההלכה בכל המחלוקות שבין ר' מאיר לר' יהודה היא כר' יהודה,²¹ ורק במחלוקת זו 'האם קרויים בנים' הלכה כר"מ, כפי שהבאנו לעיל. זאת משום שבדיון על מעמדם של ישראל, והאם נקראים 'בנים' אף שחוטאים, רוצים אנו לדעת אם יסוד הסגולה הישראלית נמצא בתוכם, ומחמת זה ראוי לקוראם 'בנים', והאם קשר הקודש שבין היהודי לאלוקיו לא נותק, ובמסתרים עורג הוא לא-ל עליון. בסוגיה זו פונים דווקא אל ר"מ, זה שיודע להביט פנימה, ושואלים האם הוא רואה בישראל נקודת אש קודש אלוהית שלא כבתה, וכשהוא פוסק ש'בין כך ובין כך קוראים בנים' - הלכה כמותו, כי בעיניי סגולת ישראל הלכה כמותו, ו'בנים' משחיתים הם באותה עת גם 'בני א-ל חי'. לעומת זאת ר' יהודה, שאומר שאינם 'בנים', פוסק שמתייחסים רק למעטה הבחירי.²²

3. שמות ילדיו של הושע - 'בני אל חי'

על פי היסוד שלמד ר"מ מן הפסוק בהושע: 'והיה במקום אשר ייאמר לכם לא עמי אתם ייאמר לכם בני אל חי',²³ שסגולת ישראל נשארת בטהרתה, אפשר ליישב את אחד הקשיים בפרק א' בהושע. הקב"ה מודיע להושע שעם ישראל חוטא, ועונה לו הושע: אם כך, החליפם באומה אחרת! בפרק הראשון בספר הושע מלמד הקב"ה את הנביא, שאע"פ שעם ישראל חוטא, אין להחליף אותו באומה אחרת, כי תמיד נשארת בהם הקדושה הפנימית. לכן דורש ממנו הקב"ה לשאת אישה זונה, להוליד ממנה ילדים ואח"כ לגרש אותה. וכשאומר הושע: אינני יכול לגרשה, פונה אליו הקב"ה ואומר: אתה, שאינך בטוח שאשתך נאמנה לך בשל עֲבָרָה המפוקפק, ואינך בטוח שילדיך הם שלך, אינך יכול

20. בכל המאמר ראינו שר"מ תמיד מאיר את הנקודה החיובית הפנימית. כאן עולה שר"מ יודע לחשוף גם את הדברים השליליים שמסתתרים עמוק מתחת למעטה של טהרה: 'היה אומר על טהור - טמא'.

21. עירובין מו ע"ב.

22. עיין לעיל הערה 8.

23. הושע ב, א.



לגרש אותה, וכיצד אוכל אני לגרש את עמ"י - בניי?²⁴ כאות למצב הירוד של עם ישראל מבקש הקב"ה מהושע לקרוא לילדים שנולדו לו מאותה אישה בשמות גנאי; לבנים - לא-עמי וזרעאל,²⁵ ולבת - לא-רוחמה.

ונשאלת השאלה: מדוע לא לקרוא להם בשמות גנאי מובהקים, כמו בן בלייעל, נמרוד ואיזבל?

לפי דברינו, רמז הקב"ה להושע בשמות הילדים לרעיון שיעביר בתוכן נבואתו. גם כשבנ"י חוטאים, לא נעקרה מהם הנקודה הפנימית. ופירוש השם **לא עמי** הוא כך: עמי היקר והחביב, למה לא רואים עליך שאתה קדוש וטהור, ואתה מתנהג בצורה חיצונית, כאילו אתה לא עמי? ולבת **לא רוחמה** - למה את לא נותנת לי לרחם עלייך ולהרבות עלייך חסד? אנא בטובך היי ראוייה לכך! אין פלא, אפוא, שהנבואה מסתיימת בהסרת המחיצה הדקה שמסתירה את הנשמה האלוקית, שכוספת לקשר,²⁶ וזרעאל מקבל משמעות חיובית, **ולא-עמי** נהיה - **עמי**, **ולא-רוחמה** - **רוחמה**: 'ועלו מן הארץ כי גדול יום זרעאל',²⁷ 'אמרו לאחיהם עמי ולאחותיהם רוחמה',²⁸ והם יענו את זרעאל וזרעתייה לי בארץ. וריחמתי את לא-רוחמה. ואמרתי ללא-עמי עמי אתה'.²⁹

ד. בין רבי מאיר לפסח שני – בחסידות

אחד מגדולי הדרשנים החסידיים, רבי יוסף יצחק יעקובסון³⁰ (מונסי - ניו יורק), מקשר בין שיטתו ותורתו של ר"מ לבין 'פסח שני'. כל עניינו של ר"מ לראות כבר בתוך הקליפה את הכוח שגורם לפרי להבשיל, כעין שיטת ריש לקיש³¹ שהשב מאהבה, זדונות נעשים לו כזכויות. וכיצד אפשר להבין זאת? אלא אם בסופו של דבר האדם שב מאהבה, אזי כל עומק הרצון שהשקיע בעבירה הוא זה שגרם לו לחזור בתשובה. דרגה זו היא גבוהה כל כך, שלא רק מעשה טוב גורם לתוצאות טובות וגורר איתו מעלה, אלא הוא יודע לקחת את הרע ולהפוך אותו לזרז לתשובה, ויוצא שהרע שעשה גרם לו להיהפך לטוב, ובזכות הזדונות הגיע לזכויות. וכך איתא בזוהר,³² שכשרצה רבי חייא לעלות להיכל ר"ש בן

24. ע"פ הגמ' בפסחים פז ע"א.

25. לפי רש"י, הושע א, ד, השם זרעאל מזכיר את מעשה אחאב בכרם נבות ביזרעאל (מ"א כא), ולפי התרגום, הושע א, ד, הכוונה ליציאה לגלות שהיא כמו זרייה, או זריעה בארצות נכר.

26. כך תובן גם הגמ' בפסחים פז ע"ב ששמות הילדים מבטאים שלוש גזירות: גלות, מניעת רחמים והסתרת פנים. ואחרי בקשת הרחמים יתבטלו הגזירות. וברש"י שם: 'ונקבצו... וזרעתייה לי בארץ - בטלה גזירת גלות, וריחמתי - בטלה גזירת לא רוחמה, ואמרתי ללא עמי עמי אתה בטלה גזירת לא עמי. ולפי זה רואים שהשמות מדגישים את ארעיות הגזירות, ולא שמות של גנאי שיידיבקו בהם.

27. לפי התרגום, הושע ב, ב, הזרייה תהפוך לכינוס וקיבוץ גלויות, או לזריעה בארץ ולא בגלות.

28. הושע ב, ג, ד.

29. שם שם כג.

30. רבי יוסף יצחק יעקובסון באתר: theyeshiva.net/jewish/2412.

31. Seeing Through the Husk: Reb Meir & the Heretic (תרגום: לראות מבעד לקליפה - ר"מ והכופר).

32. יומא פו ע"ב.

33. הקדמת הזוהר ד, א.



יוחאי, שמע קלא נפיק ואמר 'מאן מנכון די חשוכא מהפכן לנהורא וטעמין מרירו למתיקא עד לא ייתון הכא וכו' (מי מכם שיכול להפוך חושך לאור וטעם מר למתוק, יכול להיכנס לשיבת רשב"י). ובחסידות דורשים את הפסוק³³ 'כיתרון האור מן החושך' - לא שהאור טוב יותר מהחושך, אלא אור שבא מתוך החושך הוא אור גדול יותר.

דבר זה יכול לבוא רק מהתעוררות עצמית מלמטה, ולא ע"י ציווי מלמעלה - רק מי שמרגיש בעצמו את עומק החושך, הכיעור, הזרות והריחוק שבתחתית, רק הוא יכול להבין ולהביא את אור התשובה העליונה. זאת בדומה לצמא במדבר שמצא מים - הם עֲרִבִים לו יותר ממי שלא חש צמא מעולם. ולכן ר"מ, כבר בקנקן הוא רואה את הבסיס של התוכן המרומם של מה שיש בו. הוא סופר סת"ם³⁴ שכל עניינו לקחת עור גס של בהמה ולהפכו לאותיות ולשמות שיש בהם אור של קדושה. כבר בעור הוא רואה את האור, ולכן 'כותנות עור' הן אצלו תמיד 'כותנות אור'.

ר"מ מחשיב את אלישע בן אבויה רבו, אף שחטא, כתיק של תפילין, ויכול להציל אותו מרדת שחת; כמו שמצילין בשבת מן הדלקה תיק של תפילין בזכות התפילין שבתוכו, כך אפשר להציל את אלישע בזכות מה שבתוך תוכו.³⁵ גם הכינוי 'אחרים' שכינו בו את רבי מאיר, כלפי חוץ הוא נראה שם ירוד, כי למד תורה מאַחֵר.³⁶ אולם בעומק, 'אחרים' הם אותיות מאיר בתוספת האות ח'³⁷ שרומזת שבכוח הדרגה שמסומלת באות ח' (שמימית, מעל הטבע) הוא לא רק מאיר את הסביבה הקלה והנוחה לקבל אור, אלא מסוגל להאיר את המחשכים ולהפוך גם חושך גמור לאור יקרות. לגביו, הקליפה של הרימון אינה מפריעה לו להגיע אל תוכו. הוא יכול לאכול בלי חשש את 'תוכו' הטהור של אלישע, כי את 'קליפתו' והסיגים שבתורתו כבר זרק מזמן.³⁸

זהו עניינו של 'פסח שני'. אנשים שהיו טמאים בטומאת מת או רחוקים מן המקדש ולא יכלו להקריב פסח במועדו, הרגישו בעוצמה את הכיעור שבריחוק ובטומאה, וזה שאינם יכולים להקריב קרבן פסח, כאילו גורשו מן הקדושה שרוצים להידבק בה וזועקים בכל

33. קהלת ב, יג.

34. עירובין יג ע"א - 'לבלר אני'.

35. ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א: 'אמרין לר"מ אין אמרין לך בההוא עלמא למאן את בעי למבקר לאבוך או לרבך? אמר לון אנא מיקרב לרבי קדמיי ובתר כן לאבא. אמרין ליה ושמעין לך? אמר לון ולא כן תנינן מצילין תיק הספר עם הספר, תיק תפילין עם התפילין, מצילין לאלישע-אחר בזכות תורתו!'

36. תוס', סוטה יב ע"א ד"ה אחרים, מביא שרואים לפעמים במשנה אחת גם דעת ר"מ וגם אחרים. א"כ לפי זה הכינוי אחרים אינו ר"מ, כי דעת ר"מ כבר הובאה במשנה! ומביא שני תירוצים: תירוץ ראשון - מה שלמד ר"מ מ'אחר' נקרא בשם אחרים, ומה שאמר מעצמו - ר"מ. תירוץ שני - ההלכות שנאמרו אחר המקרה עם רשב"ג (הוריות יג ע"ב) נאמרו בשם 'אחרים', ולפני המעשה - ר"מ.

37. בן יהודע, חלק ד, הוריות פ"ג ד"ה אסיקו: 'נראה שמן השמים נתנו בלב רשב"ג לאסיק לר"מ בשם אחרים כי בשם זה נמצא שמו הטוב כולו, מאיר, ונוסף אות ח' כי הוא היה חכם, כמ"ש תלמודא. ונמצא בשם זה של אחרים נתעלה יותר, דנרמז מעלתו באות ח'.

38. המגיד ממזריטש שהובא לעיל מדויק זאת מהמילים 'תוכו אכל קליפתו זרק'. ולפי הסדר היה צ"ל קודם קליפתו זרק ואח"כ תוכו אכל. אלא כבר בעת שלמד תורה מאלישע בן אבויה ו'אכל את תוכו', לא הפריעו לו הסיגים שבתורתו, כי הוא סילק אותם מזמן - תוכו אכל בלי חשש, כי את קליפתו כבר זרק בעבר.



ליבם 'לָמָה נִגְרַע'?! איננו יכולים לסבול את הניתוק מהפסח, שכל כולו חזרה לרגעים המרוממים של יציאת מצרים והליכה אחרי ה'. התעוררות זו, שבאה מלמטה, יש לה אותה איכות של תשובה מאהבה, שחייבים לקבל אותה בגלל הכיסופים האמיתיים להידבק בשכינה, ולכן מתחדשת להם פרשת 'פסח שני'.

כך גם אפשר להבין מדוע דווקא פרשה זו שנאמרה מוקדם נכתבה מאוחר: ³⁹ 'למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה'. רק תשובה מאהבה יכולה להפוך את העבר החשוך לעתיד זוהר, ולכן לפרשה זו אין זמן. היא נכתבה מאוחר, אף שהיא קדמה בזמן, כי היא אינה שייכת לעולם של עבר שאינו ניתן לשינוי. אלא זהו עבר שאינו מוכן להיכנע לתכתיבי הגורל, ויכול להשתנות ולשנות גם את העתיד, וכך העבר המוקדם משתנה בעקבות השינוי המאוחר.

כשר"מ אומר לרשב"ג ⁴⁰ 'גלי עוקצים', אין מטרתו להביך אותו ולבחון את ידיעותיו, כדי לבוא במקומו כנשיא. כך אומנם נראה מפשט הגמרא שהוא נפגע מרשב"ג, שהוריד אותו ממעמדו, כשציווה שרק לכבודו יקומו התלמידים, ולא לפני ר' מאיר ורבי נתן. אלא ר"מ מעוניין במנהיגות אחרת, שלא מדגישה הבדלי מעמדות וסדרי כבוד שונים לנשיא, לעומת כבוד שאר החכמים. המנהיגות האחרת היא זו, היודעת שהעוקץ חסר החשיבות, שנראה רק כחוליה שמחברת את הפרי לעץ, **דינו כפרי עצמו** (בדיני טומאה וטהרה). גם אנשים שנראים ירודים, אפשר לגלות שהם מלאים מצוות כרימון, ואין להזניח אותם, כי הם חלק מן הכלל, ויש להנהיג אותם כמו את הגדולים והחשובים. לכן רצה ר"מ להתמנות במקומו, להביא את בשורת היחס השווה לכל החכמים ולהאיר להם פנים, כמו שבדיני טומאה וטהרה 'היה אומר על טמא - טהור, ומראה לו פנים'. כמו כן ייתכן שר"מ חושב שרק מי שפוסק כמותו ש'בין כך ובין כך קרואים בנים' יכול להיות נשיא ראוי, המחפש את המכנה המשותף העמוק, וכך להנהיג את העם ולקרב את כולם לאביהם שבשמיים.



39. רש"י, במדבר ט, א ד"ה 'בחודש הראשון' ע"פ הגמ' בפסחים ו ע"ב: 'פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר. למדת, שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה'.

40. הוריות יג ע"ב. למד אותנו מסכת 'עוקצים' מסדר 'טהרות', שידעו שרשב"ג לא בקי בה, ואין ראוי למי שלא יודע את כל התורה כולה להיות נשיא: 'מי ראוי שימלל גבורות ה' למי שידע להשמיע כל תהלתו'.



הרב יהודה זולדן

'שאף הן היו באותו הנס'

א. ארבע כוסות, מגילה ונר חנוכה

1. רש"י, רשב"ם, תוספות: אף הן היו באותו הנס, באותו ספק בגמ' (פסחים קח ע"ב) נאמר: 'תנו רבנן: הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים...'. בברייתא לא נאמר מה טעם התקנה, ולא נאמר טעם מיוחד לחיוב נשים. קודם לכן מופיעים בגמרא דבריו של ר' יהושע בן לוי, אמורא ארץ-ישראלי, שהתייחס רק לחובת נשים בארבע כוסות: 'ואמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס'. ר' יהושע בן לוי נימק כך גם מדוע נשים חייבות בנר חנוכה, ומדוע הן חייבות במקרא מגילה.² רש"י ורשב"ם (ד"ה שאף) הסבירו את דברי ר' יהושע בן לוי בנוגע לארבע כוסות ולמקרא מגילה, ומפנים למקור בעניין נר חנוכה: כדאמרין (סוטה יא, ב) בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו. וכן גבי מקרא מגילה, נמי אמרין הכי, דמשום דעל ידי אסתר נגאלו, וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת (כג, א).

המכנה המשותף לארבע כוסות ולמקרא מגילה הוא שבזכות נשים מובילות ומנהיגות, נגאלו מאותן צרות, ועל כן חכמים קבעו שנשים חייבות במצוות הללו. רש"י (שבת שם, ד"ה היו) הסביר על נר חנוכה: 'שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אישה נעשה הנס'. רש"י ציין שתי סיבות בנוגע לחנוכה: הצלה מגזרות שנגזרו על נשים, וכן הצלה בהובלת אישה. רש"י (מגילה ד ע"א ד"ה שאף) כתב על מקרא מגילה: 'שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים'.³ מכאן שגם באשר למקרא מגילה כתב רש"י שתי סיבות: הצלה מגזרת המן, והובלת ההצלה ע"י אישה.

תוספות (פסחים קח ע"ב ד"ה היו) ציינו את דברי הרשב"ם והקשו: היו באותו הנס - פי' רשב"ם שעל ידם נגאלו, וכן במגילה ע"י אסתר, ובחנוכה ע"י יהודית. וקשה: [א] דאף משמע שאינן עיקר? [ב] ועוד דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד. התוספות התכוונו לירושלמי (מגילה פ"ב, ה"ה), שם נאמר:

1. שבת כג ע"א.
2. מגילה ד ע"א.
3. אסתר ג, יג.



בר קפרא אמר: צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים, שאף אותם הוו בספק. ר' יהושע בן לוי עבד כן מכנש בנוי ובני בייתה וקרי לה קומיהון. אומנם מייד לאחר שהובאו דברי בר קפרא, נזכר שם שר' יהושע בן לוי קרא מגילה לבני ביתו, אך לא נזכר הטעם שנאמר בשמו בתלמוד הבבלי. לפי פירוש התוספות המכנה המשותף הוא שבפסח, חנוכה ופורים, גם הנשים היו בסכנת חיים, וגם להן נעשה הנס והן ניצלו, ולכן עליהן לקיים המצוות הללו.⁴ הרב שמעון קיירא (ספר הלכות גדולות, סימן יט - הל' מגילה) הוסיף עוד על האמור בירושלמי בנוגע למקרא מגילה: רבי יהושע בן לוי מכניס אל כל אנשי ביתו וקורא לפנייהם מגילת אסתר. רבי יונה אבוב דרבי מנא היה מתכוין לקרות אותה לפני הנשים שבביתו, שהכל היו בספק, והכל חייבין במשמע, אחד הנשים ואחד העבדים ואחד הקטנים.⁵ רבי יונה אביו של רבי מנא, היה אמורא ארץ-ישראלי בדור הרביעי, ועמד בראשות הישיבה בטבריה. מכאן שאף לאחר בר קפרא ור' יהושע בן לוי, היה מי שקרא מגילה בפני בני ביתו, וגם כאן הנימוק הוא 'שהכל היו בספק'. על שאלת תוספות יש להעיר שבר קפרא אמר דבריו רק בנוגע למקרא מגילה, ולא הביע דעתו בנוגע לארבע כוסות ולנר חנוכה. אומנם התוספות (מגילה ד ע"א ד"ה שאף) הרחיב את הנימוק בשמו של בר קפרא גם בנוגע לפסח וחנוכה: שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג [בפורים], וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים, וכן בחנוכה הגזירה היתה מאד עליהן. כמובא לעיל מהירושלמי, על ר' יהושע בן לוי מסופר שם שקרא מגילה גם בפני בנות משפחתו, וסיפור זה מופיע בסמיכות לדברי בר קפרא שנימק מדוע צריך לקרוא מגילה בפני נשים, אך אין זה אומר שר' יהושע בן לוי מסכים לנימוק זה. אפשר שר' יהושע בן לוי חלק ואמר נימוק אחר, אך בהחלט ייתכן שהירושלמי הביא את המסופר על ר' יהושע בן לוי בסמיכות לדברי בר קפרא כדי לומר שגם ר' יהושע בן לוי נימק כך, וכוונת דבריו היא: 'שאף הן [הנשים] היו באותו הנס' - ניצלו מהסכנות והגזרות והיו להן ניסים כמו לאנשים. בנוגע לשאלה 'דאף' משמע שאין עיקר, אכן למעט פורים, המעשים של הנשים האחרות הצטרפו לפעולות אחרות של מנהיגים אחרים. גם בנוגע לפורים, אכן אסתר היא זו שהובילה את המהלך במפגש עם אחשוורוש והמן, אך גם מרדכי כמובן היה שותף, והוא זה שהורה לה להיכנס לאחשוורוש. לפנינו שני כיוונים בהסבר דברי ר' יהושע בן לוי. לפי הרשב"ם זהו נימוק ייחודי המסביר מדוע נשים חייבות במצוות הללו - נשים מנהיגות שהובילו או שהיו שותפות בהנהגה, ולפי תוספות זהו נימוק המסביר מדוע גם אנשים חייבים וגם נשים חייבות במצוות הללו.

4. תוס', מגילה כד ע"א ד"ה אבל, ציינו אף הם שקטנים חייבים במקרא מגילה כמו נשים, מפני שאף הם היו באותו ספק סכנה. הראב"ה, ח"ב, מגילה ס' תקסט, כתב שקטנים ונשים חייבים מפני שאף הם היו באותו הנס.

5. כך מופיע בשם בעל הלכות גדולות גם: תוס', ערכין ג ע"א ד"ה פסק (אם כי שם כתוב: אבוב דרבי מנחם); רא"ש, מגילה פ"א ס' ד; רבנו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב י ח"ג דף סג טור ב, ועוד.



יוצא שר' יהושע בן לוי בדבריו לא נימק רק את סיבת חיובן של נשים אלא גם של גברים. רש"י כתב את שני הנימוקים בנוגע לנר חנוכה ולמקרא מגילה. התוספות (פסחים קח ע"ב ד"ה שאף) כתבו:

ואי לאו האי טעמא, לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא אף ע"ג דארבעה כוסות דרבנן, כעין דאורייתא תיקון. לפי התוספות הצורך של ר' יהושע בן לוי לנימק מדוע נשים חייבות בארבע כוסות נובע מהיותן של נשים פטורות מ'מצוות עשה שהזמן גרמא' גם במצוות דרבנן,⁶ ור' יהושע בן לוי הסביר מדוע הן בכל זאת חייבות לשתות ארבע כוסות. לפי דברי התוספות הללו, ר' יהושע בן לוי הסביר בעיקר את הטעם לחובת נשים בארבע כוסות. הסבר זה לא תואם לכאורה את דברי התוספות (ד"ה היו), לפיהם ר' יהושע בן לוי נימק מדוע אנשים ונשים חייבים בארבע כוסות.

נראה ליישב הדברים על בסיס דבריו של הרב יצחק זאב סולובייצ'יק, הרב מבריסק (חדושי הגרי"ז, ערכין ג ע"א) שכתב בנוגע לדברי ר' יהושע בן לוי באשר לחובת מגילה: אמר ר' יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, יש להסתפק אם הפירוש דמטעם זה ליכא בהו פטורא דמצוות עשה שהזמן גרמא, דדין זה דמצוות עשה שהזמן גרמא שייך אף במצוות דרבנן וממילא נכללו בחיובא דקריאת המגילה הנאמר באנשים. או דהוא חיוב מיוחד לנשים מטעם זה דאף הן היו באותו הנס.

חקירתו מבררת אם הנימוק 'אף הן היו באותו הנס' בא לשלול את העובדה שמדובר במצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמא, ולכן נשים יהיו חייבות כמו אנשים, או שזו אכן מצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמא, והנימוק מלמד מדוע בכל זאת נשים חייבות. נראה להציע שתוספות כאן הסביר לפי הצד הראשון בחקירה, ואז הדברים תואמים לכך שהנימוק מבוסס על כך שנשים ואנשים חייבים בארבע כוסות מאותו טעם 'שהיו בספק', ולזה גם התכוון ר' יהושע בן לוי.

תוספות (פסחים קח ע"ב ד"ה היו) הקשו עוד:

אף על גב דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הושבת? התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס. קושיית תוספות היא: מדוע לא נחייב נשים במצוות סוכה, הרי גם סוכות הוא זכר ליציאת מצרים, וגם שם נחייבן משום שאף הן היו באותו הנס? את תשובת תוספות הסביר המהר"ל (גבורות ה' פרק מח):

ואין זה קשיא, דאף על גב שהיו הנשים בנס סוכה רחמנא פטרה הנשים, והמלך יכול לפטור את מי שירצה מן השעבוד. אף על גב דלפי הסברא הכל משועבדים, יכול לפטור את שירצה. אבל מצות דרבנן דקבלנו אנחנו ארבע כוסות בשביל נס הגאולה, אין חלוק בין נשים ובין אנשים כיון שהכל היו באותו הנס ולפיכך המצוה

6. כך כתבו גם: תוס' ברכות כ ע"ב ד"ה בתפילה; תוספות ר' יהודה שירליאון, ברכות שם ד"ה וחיבין, וצל"ח שם; מגילה כד ע"א תוד"ה מי. ראה עוד: שו"ת חוות יאיר, סי' יא, ועוד.



אף על הנשים... ועוד דלא דמי מצוה דרבנן דכל מצות דרבנן הם תלויים בלא תסור, וכאשר מקיים מצות ארבע כוסות מקיים מצות לא תסור שזהו עיקר המצוה... משום שמצוה לשמוע אל דברי חכמים וכל המצות שהם מדבריהם הם בלאו דלא תסור, ולא שייך בלאו דלא תסור מצות עשה שהזמן גרמא דזהו לא תעשה... ופירוש הראשון פשוט.

הפטור של נשים ממצוות עשה מהתורה שהזמן גרמא הוא פטור שהקב"ה קבע. ברם, כשחכמים תיקנו לשתות ארבע כוסות, הם אלו שקבעו את אופי המצווה ומי חייב בה ומי לא. כאן בארבע כוסות, כיוון שנשים ניצלו מהצרות כמו אנשים, הכול חייבים במצווה זו. לפי התשובה השנייה של המהר"ל, החובה לקיים תקנה של חכמים מבוססת על הפסוק 'לא תסור' (דברים יז, יא), וממילא זו מצוות לא תעשה, וגם אם הזמן גרמא, נשים חייבות בה. בתשובותיו של המהר"ל את ההנחה שבשאלת התוספות, שנשים פטורות ממצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמא.

2. רמב"ם: והכל חייבים... אחד אנשים ואחד נשים

בנוגע לארבע כוסות כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז): 'וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין'. דברי הרמב"ם תואמים למובא בברייתא (פסחים ק"ח ע"ב), והרמב"ם לא ציין בהקשר זה את דברי ר' יהושע בן לוי 'שאף הן היו באותו הנס'. גם בנוגע למצוות האחרות לא ציין הרמב"ם את נימוקו של ר' יהושע בן לוי. נראה שהרמב"ם הבין את דברי ר' יהושע בן לוי כדברי התוספות: 'אף הן [הנשים] היו באותו הנס' - ניצלו מהצרות והסכנות והיו להן ניסים כמו לאנשים.

בנוגע למגילה כתב הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"א): 'והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים'. הרמב"ם לא כתב שיש חובה מיוחדת לנשים לקרוא מגילה כי אף היו באותו הנס. דברי הרמב"ם מבוססים על המשנה (מגילה פ"ב מ"ד) 'הכל כשרין לקרות את המגילה'. על כך שאלה הגמרא (ערכין ב ע"ב-ג ע"א):

לאתויי מאי? לאתויי נשים, וכדר' יהושע בן לוי, דאמר ר' יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס.

גם כאן נפרש שדברי ר' יהושע בן לוי מסבירים מדוע גברים ונשים חייבים במקרא מגילה - מפני שהם 'היו באותו הנס' במובן זה שהם ניצלו מהסכנה. הרמב"ם לא תיאר בהלכות מגילה מה אירע בפורים, שהרי הדברים כתובים במגילת אסתר: 'להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד' (אסתר ג, יג).

בנוגע לנר חנוכה (רמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ד) כתב: 'כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה'. מדוע כתב הרמב"ם כך ולא כתב באופן ברור שאנשים ונשים חייבים בנר חנוכה, וכפי שכתב בנוגע לארבע כוסות ולמקרא מגילה? הרב נחום רבינוביץ⁷ כתב שבשונה ממקרא מגילה - ונוסיף אנו שגם בשונה מארבע כוסות - אין מקור מפורט בדברי תנאים ואמוראים שכתוב בו מי חייב בנר חנוכה. בגמרא (שבת כג ע"א) נאמר:

7. יד פשוטה, הל' חנוכה פ"ג ה"ד.



הדליקה חרש שוטה וקטן - לא עשה ולא כלום. אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס. כמו כן כתוב שנר חנוכה הוא חובת 'איש וביתו' (שבת כא ע"ב). ההדגש כאן הוא בחובה המשפחתית להדליק. הרמב"ם הפנה למה שכתב בנוגע למגילה כדי לומר שחובת הדלקת נר חנוכה לאנשים ונשים היא אישית, אלא שהיא נעשית במסגרת הבית, המשפחה. על זאת יש להוסיף שבהלכה הפותחת את הלכות חנוכה (פ"ג ה"א) תיאר הרמב"ם את המבט שלו למה שאירע בימי החשמונאים, מה היה הנס ועל מה ומדוע קבעו את ימי חנוכה:

בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות **על ישראל** ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם **ובבנותיהם** ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם **לישראל** מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול... הרמב"ם תיאר את הסכנות והצרות שהיו מנת חלקם של עם ישראל, ובכלל זה גם של הנשים - בנותיהם. מכאן שהנימוק 'אף הן היו באותו הנס' הוא איננו נימוק ייחודי המסביר מדוע נשים חייבות להדליק נר חנוכה, אלא זה אותו הנימוק המסביר גם מדוע אנשים חייבים במצוות נר חנוכה.⁸ יוצא אם כן שהרמב"ם לא נימק מדוע נשים חייבות בארבע כוסות, מגילה וחנוכה, ולא הזכיר במצוות אלו במפורש את דברי ר' יהושע בן לוי.⁹ ואולם בשל העובדה שהרמב"ם השווה את החובה של נשים וגברים במצוות אלו, ולפחות בנוגע לחנוכה תיאר הרמב"ם את הסכנה שממנה ניצלו האנשים והנשים, נראה שהרמב"ם פירש את דברי ר' יהושע בן לוי כדברי התוספות¹⁰ על בסיס דברי בר קפרא בירושלמי 'אף הן היו בספק'. נראה שהרמב"ם לא נזקק לפירוש התוספות¹¹ שהסביר שטעמו של ר' יהושע בן לוי נצרך, כי אם לא כן נשים היו פטורות מארבע כוסות מפני שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, ואף שהיא מצווה מדרבנן, 'כעין דאורייתא תיקון'. לפי הרמב"ם אין צורך לומר זאת,

8. בספרי, חגי יהודה וישראל, עמ' 350-358, הסברתי שהדלקת נר חנוכה היא הודאה לה' על נס פך השמן, ואמירת הלל היא הודאה לה' על ההצלה מהסכנות והצרות ועל חזרת מלכות ישראל.
9. הרב צבי פסח פרנק, מקראי קדש - חנוכה, עמ' כח, כתב בשם האדר"ת שר' יהושע בן לוי סבר (סוכה מו ע"א) שאין מברכים על ארבעה המינים בימי חול המועד מפני שהחובה היא מדרבנן. מכאן שהוא סובר שאין חובת 'לא תסור' על מצוות מדרבנן. 'ולפי זה לדידן דקיי"ל דאיכא לאו דלא תסור במצווה דרבנן, אפשר דבאמת נשים חייבות בנר חנוכה משום לאו דלא תסור. ובזה יתיישב שפיר זה שהרמב"ם לא הזכיר בשום מקום הטעם דאף הן היו באותו הנס'. הרמב"ם ציין את מצוות העשה לשמוע לדברי חכמים, כי הוא הדגים את החובה במצוות עשה מדרבנן - מגילה, נר שבת וחנוכה, וכדרכו בספר המצוות (מצוות עשה קיד). כשמדובר על תקנת חכמים בלא תעשה, התבסס הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה שיב, על המשך הפסוק שם: 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. אך יש להעיר על דברי האדר"ת, שמדברי ר' יהושע בן לוי בעניין ברכה על ארבעה מינים בחול המועד ניתן ללמוד שאין מברכים על מצווה מדרבנן, אך גם לפי ר' יהושע בן לוי חייבים לקיימה. לפי דבריו לכל היותר היה מקום לפטור נשים מלברך על מצוות אלו, אך הן תהיינה חייבות בקיומן, וממילא לא היה צורך גם לפי ריב"ל בנימוק שאף הן היו באותו הנס.
10. תוס', פסחים קח ע"ב ד"ה הי.
11. תוס' שם ד"ה שאף.



מאחר שלפי הרמב"ם מצוות עשה שהזמן גרמן הן רשימה מסוימת של מצוות שהייתה מסורת שנשים פטורות מהן, וחכמים קבעו שהמכנה המשותף הרחב לכל המצוות הללו הוא ש'הזמן גרמן'. יחד עם זאת, יש מצוות עשה שהזמן גרמן שנשים חייבות בהן. מדובר על פרטים שיצרו כלל, מכנה משותף רחב, אך הוא לא מכיל את כל המצוות מסוג זה. כך כתב הרמב"ם בפירושו למשנה (קידושין פ"א מ"ז):

מצוות עשה שהנשים חייבות, ומה שאינן חייבות בכל הקפן, אין להן כלל, אלא נמסרים על פה והם דברים מקובלים. הלא ידעת שאכילת מצה ליל פסח, ושמחה במועדים, והקהל, ותפלה, ומקרא מגילה, ונר חנוכה, ונר שבת, וקדוש היום, כל אלו מצוות עשה שהזמן גרמה וכל אחת מהן חיובה לנשים כחיובה לאנשים.¹² הרמב"ם הזכיר את מקרא מגילה ונר חנוכה, שהן מצוות מדרבנן, באותה רשימה שבה יש גם מצוות מהתורה כמו מצה בליל פסח, שמחה במועדים ועוד, שהמכנה המשותף שלהן הוא שהן מצוות עשה שהזמן גרמה ונשים חייבות בהן כמו אנשים. כך המסורת בנוגע למצוות הללו. הן אמת שהרמב"ם לא הזכיר ברשימה זו את חובת הנשים לשתות ארבע כוסות, שגם היא חובה מדרבנן, אך נראה שהרמב"ם כתב כמה דוגמאות מהתורה ומדרבנן, ולא התכוון למנות את כל המצוות שהזמן גרמן.

ב. ליל הסדר – החובה של נשים במצוות הגדה, הלל ושתיית ארבע כוסות

להלן נתמקד בחובת נשים לשתות ארבע כוסות בליל הסדר ונכרוך זאת גם לחובתן לומר הגדה והלל. נעיין בדבריהם של תוספות, הרמב"ם ו'החינוך'.

1. תוספות

במשנה (סוכה לח ע"א) נאמר:

מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו - עונה אחריהן מה שהן אומרים, ותבא לו מאירה.
רש"י (סוכה שם) כתב שאישה פטורה מלומר הלל, אך לא נימק מדוע. תוספות (סוכה שם ד"ה מי) כתבו:

מי שהיה עבד ואשה - משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת. וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמה היא. אף על גב דבהלל דלילי פסחים, משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.) דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה? שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור.

12. ועי' רמב"ם, הל' ע"ז פ"ב ה"ג. ועי' גם בס' המצוות, סוף מנין מצוות העשה, שיש עוד מצוות שהזמן גרמן שנשים חייבות בהן ושלא נזכרו בפירוש המשנה בקידושין ובהלכות עבודה זרה, כגון מצוות עשה לספר ביציאת מצרים.



לפי תוספות נשים פטורות מלומר הלל בסוכות ועצרת, כי זו 'מצוות עשה שהזמן גרמא'.¹³ כוונתו להלל הנאמר ביום טוב, כאמור בתוספתא (סוכה פ"ג ה"ב):

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת.

אמירת הלל בימים הללו היא תקנת נביאים, כאמור בהמשך הגמרא (פסחים ק"ז ע"א): והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן.¹⁴

'על כל פרק ופרק' - שלושת הרגלים, ו'על כל צרה שלא תבוא עליהן' - כגון חנוכה. יושם לב שתוספות לא הזכירו את ההלל הנאמר ביום טוב ראשון של חג הפסח. לכאורה כשם שנשים פטורות מהלל של סוכות ועצרת, כך גם מהלל של פסח. בנוגע להלל שנאמר בליל הסדר, תוספות התבססו בשאלתם על מה שנאמר בסוגייתנו שנשים חייבות בארבע כוסות 'ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה'. תוספות הזכירו רק הלל ואגדה. נשים חייבות מהתורה בקידוש ובברכת המזון,¹⁵ והתקנה בליל הסדר היא לשתי כוס בקידוש וכוס בברכת המזון. בנוגע להלל, מהתוספתא (פסחים פ"י ה"ו-ה"ז) משמע שנשים קוראות את ההלל בליל הסדר:

[ו] המקרא את ההלל הם הולכין אצלו וקורין והוא אין הולך אצלם. [ז] המקרא את בניו ובנותיו קטנים צריך להיות עונה עמהן במקום שעונין. באי זה מקום הוא עונה? הגיע לברוך הבא אומר עמהן: בשם ה'. הגיע לברכנום אומר עמהן: מבית ה'.

ההלל הנאמר בליל הסדר הוא חלק ממצוות ההגדה. כך מסתיימת ברכת המגיד (משנה פסחים פ"י מ"ה):

לפיכך אנחנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלו הוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפילה לאור גדול ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה.

כאמור לעיל, ההלל הנאמר בתפילת שחרית ביום טוב ובתפילת שחרית ביום שנעשה בו נס הוא תקנת נביאים, אך ההלל שנאמר במסגרת מצוות המגיד שבליל הסדר הוא הלל מדאורייתא, וזאת בשל היותה של מצוות המגיד מצווה מהתורה. ייתכן שלזה התכוונו

13. כך גם כתב באופן כללי תוספות, שם ד"ה ותהי, שנשים פטורות מלומר הלל כי זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

14. ראה רש"י, תענית כח ע"ב ד"ה מנהג וד"ה יחיד, שקישר את דברי ר' שמעון יהוצדק עם הברייתא שבה נאמר שתיקנו לומר הלל על כל פרק ופרק.

15. ברכות כ ע"ב.



תוספות באומרם שההלל של ליל הסדר שונה מההלל של סוכות ועצרת: ההלל של ליל הסדר הוא מהתורה, ומטרתו להודות על הנס.

בנוגע למצווה לספר את סיפור יציאת מצרים, לפי התוספות מאחר שתיקנו שנשים חייבות בארבע כוסות, ומאחר שהכוס השנייה היא על האגדה ובתוכה כלולים שני הפרקים הראשונים של הלל שהוא עצמו חלק ממצוות המגיד, יוצא שבעקבות תקנת ארבע כוסות, נשים חייבות לומר הגדה בליל הסדר גם כן, אם כי החובה היא מדרבנן. זו כוונת תוספות בשאלתם: 'ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה?'. לכאורה לא ברור מדוע תוספות כתבו 'ומסתמא לא תיקנו... אלא', הרי כתוב במפורש במשניות שבפרק עשירי בפסחים על מה תיקנו כל כוס: כוס ראשונה - קידוש (משנה ב), כוס שנייה - אגדה (משנה ד), כוס שלישית - ברכת המזון (משנה ז) וכוס רביעית - הלל (משנה ח). אלא שזה מה שתוספות הסבירו בתשובתם: 'שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס'. חכמים תיקנו שנשים חייבות לשתות ארבע כוסות משום שאף הן היו באותו הנס, והתקנה היא שתשתינה ארבע כוסות באותם שלבים במהלך הסדר שחכמים תיקנו.

סיוע נוסף לתוספות ולפחות במה שנוגע לכוס הרביעית על ההלל, ניתן ללמוד מתוספות במסכת אחרת (מגילה כא ע"א ד"ה לאתויי).¹⁶ תוספות עסקו שם בשאלה מה הוא סוף הזמן של אכילת המצה בליל הסדר, ופסקו להלכה כר' אלעזר בן עזריה שאמר שיש לסיים האכילה עד חצות:

ואם כן צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא. אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך, שהרי מדרבנן הוא.

שני פרקי ההלל הראשונים נאמרים במסגרת המגיד, וזו מצוות התורה 'והגדת לבנך'. בנוגע לשאר פרקי ההלל הנאמרים לאחר אכילת האפיקומן, ולאחר הכוס השלישית הנאמרת על ברכת המזון, הכוס הרביעית על ההלל היא מדרבנן. אומנם הר"ן¹⁷ כתב בשם תוספות: 'צריך ליזהר ולאכול קודם חצות מצה של אפיקומן, ואפילו בקריאת ההלל החמירו בתוספות לקרותו קודם חצות', אבל גם לפי הר"ן אין זה אומר שההלל של הכוס הרביעית הוא מהתורה.

2. הרמב"ם

הרמב"ם (ספר המצוות מצוות עשה קנז) כתב על מצוות סיפור יציאת מצרים, אך לא הזכיר חובה של נשים לספר בו. בסוף מניין מצוות העשה כתב הרמב"ם שיש שישים מצוות שהן הכרחיות, ומתוכן יש ארבעים ושש מצוות שגם נשים חייבות בהן, ומצוות סיפור יציאת מצרים¹⁸ נכללת במצוות הללו. ב'יד החזקה', הרמב"ם¹⁹ לא כתב שנשים

16. אם כי כידוע אין הכרח שאלו אותם בעלי תוספות.

17. ר"ן, פסחים כז ע"ב מדפי הרי"ף; שם, מגילה ז ע"ב מדפי הרי"ף.

18. רמב"ם, מצוות עשה קנז.

19. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א.



חייבות במצוות סיפור יציאת מצרים. אך בהמשך הפרק בנוגע לארבע כוסות כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז, ה"ז): 'וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין'. דברי הרמב"ם דומים לאמור בבבליא בסוגייתנו (פסחים ק"ח ע"ב): 'תנו רבנן: הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים...'. הרמב"ם לא ציין את הנימוק של ר' יהושע בן לוי 'שאף הן היו באותו הנס'. בהלכות שאחר כך (שם ה"ח-ה"י) כתב הרמב"ם את פרטי ההלכות הנוגעים לארבע כוסות, והרמב"ם לא הבחין בפרטים אלו בין נשים ובין אנשים. דברי הרמב"ם כאן תואמים למה שכתב בעניין זה בספר המצוות שנשים חייבות מהתורה במצוות ההגדה שבה כלול גם ההלל. נשים חייבות בקידוש מהתורה,²⁰ וחייבות בברכת המזון מהתורה.²¹ הרמב"ם שונה מהתוספות. לפי התוספות הקביעה של חכמים שנשים חייבות בארבע כוסות הביאה לכך שנשים גם חייבות בהגדה מדרבנן, ואילו לפי הרמב"ם נשים חייבות ממילא במצוות הגדה, וחכמים קבעו שעליהן לשתות ארבע כוסות כמו שאנשים חייבים.

3. 'ספר החינוך'

'ספר החינוך' (מצוה כא) כתב שנשים חייבות במצוות מגיד והלל מן התורה: לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר והגדת לבנך (שמות יג, ח). וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה... ונוהגת בזכרים ובנקבות, בכל מקום ובכל זמן, ועובר עליה ביטל עשה.

ה'מנחת חינוך' שם (ס"ק ו) תמה על כך:

ונוהגת בזכרים ונקבות. דבר זה חידוש גדול אצלי למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים כיון דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות?... דברי הרב המחבר צע"ג מנין לו לחייב נשים בפשיטות במצוה זו. ואין ראיה מאשתו שואלתו, היינו דמצוה עליו שיהיה כן אבל על האשה ודאי אין מצוה כלל. וגם החומרא של הרב המחבר מביא לידי קולא כי לדבריו מוציין נשים ידי חובה אנשים בסיפור יציאת מצרים ובאמת כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא. עין ש"ס (פסחים קטז ע"ב) גבי רב יוסף ורב ששת דאמרו הגדה וכו' ולומר כיון דהתורה אמרה בדיבור זה בשעה שיש מצה וכו' והם חייבים באכילת מצה גם כן חייבים בזה, אין זה כלום דהתורה כתבה לגבי אנשים דאז הוא זמן חיוב. ומצינו כ"ב במצות אחרות ומ"מ אין הנשים חייבות וצע"ג בזה.

נראה ש'החינוך' הלך בדרכו של הרמב"ם שכאמור לעיל כתב שנשים חייבות במצוות מגיד מהתורה. אלא שנראה שהחינוך אף חידד יותר שהחובה לספר ביציאת מצרים היא

20. רמב"ם, הל' עבודה זרה פי"ב ה"ג.

21. רמב"ם, הל' ברכות פ"ה ה"א.



חלק מהותי מהמצווה לאכול מצה, שבה גם אישה חייבת.²² נסביר את דברי 'החינוך', על בסיס הבחנה בהצגה של מצוות 'והגדת' בין הרמב"ם לבין 'החינוך'. הרמב"ם (ספר המצוות, מצות עשה קנז) הציג כך את מצוות סיפור יציאת מצרים:

שצונו לספר ביציאת מצרים, בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם... כמו שאמרו (הגדה של פסח) כל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו יתברך והגדת לבנך ביום ההוא (שמות יג, ח). ובא הפירוש (שם ומכילתא) והגדת לבנך... בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. כלומר מתחלת הלילה חייב אתה לספר.

הרמב"ם האריך להסביר שני מרכיבים במצווה: [א] טיב מצוות הסיפור: 'שצונו לספר ביציאת מצרים... כפי צחות לשון המספר... הרי זה משובח'. [ב] התאריך בחודש שבו התורה ציוותה, והזמן המסוים באותו תאריך: 'בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה... והכתוב שבא על הצווי... כלומר מתחלת הלילה חייב אתה לספר'. כך כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז, ה"א) בקצרה:

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים (שמות יג, ג), כמו שנאמר זכור את יום השבת (שמות כ, ח). ומנין שבליל חמשה עשר? תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

גם כאן [א] טיב הסיפור: 'מצוות עשה של תורה... יום השבת... ואף על פי שאין לו בן... הרי זה משובח'. [ב] התאריך: 'בליל חמשה עשר בניסן... ומנין שבליל חמישה עשר?... מונחים לפניך'.

הדרשה 'לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך' מלמדת על התאריך והזמן בלבד. במניין הקצר של המצוות כתב הרמב"ם: 'לספר ביציאת מצרים באותו הלילה'. יושם לב שבספר המצוות ובהלכות חמץ ומצה הרמב"ם לא כתב בהגדרת המצווה את החובה לומר הלל.

גם 'החינוך' (כפי שצוטט לעיל) כתב שני מרכיבים במצווה: [א] טיב הסיפור, **כולל חובת ההלל במסגרת מצוות הסיפור**, מה שלא הופיע ברמב"ם. [ב] התאריך בליל חמישה עשר בניסן, אך בשונה מהרמב"ם, הסיפור הוא 'בשעת אכילת מצה'. לכאורה, בזמן שאוכלים אי אפשר לספר, אלא שכוונתו לומר שהסיפור וההלל נועדו להסביר מדוע אוכלים בלילה זה מצה. 'לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך'. **לפי הרמב"ם זה הסימן, ולפי החינוך זו הסיבה**, ומאחר שאישה חייבת מהתורה לאכול מצה בליל הסדר,²³ ממילא גם ההגדה וההלל הם חלק ממצוות אכילת המצה. לכן כתב 'החינוך' שמצווה זו

22. ספר החינוך, מצוה י'.

23. פסחים מג ע"ב; קידושין לד ע"א; ספר החינוך, מצוה י'.



נוהגת גם בנקבות, ובזה מיושבת קושיית ה'מנחת חינוך'. יש לציין שגם 'החינוך' לא הזכיר את נימוקו של ר' יהושע בן לוי שנשים חייבות בארבע כוסות כי 'אף הן היו באותו הנס'. ממכלול הדברים יוצא שלדברי התוספות²⁴ חובת נשים במצוות סיפור יציאת מצרים היא מדרבנן, משום שחכמים תיקנו שיש לשתות ארבע כוסות, וכוס אחת מבין הארבע היא על ההגדה. לפי הרמב"ם והחינוך נשים חייבות במצוות סיפור יציאת מצרים מהתורה, וחכמים הוסיפו על חובה זו שיש לשתות ארבע כוסות, אנשים ונשים כאחד. מחלוקת בשאלה אם נשים חייבות במצוות סיפור יציאת מצרים מהתורה או מדרבנן, מופיעה גם בשני תירוצים של תוספות. התוספות (מגילה ד ע"א ד"ה שאף) הקשו: גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס? ו"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין... כוונת דברי רבנו יוסף איש ירושלים לדרשה 'מה להלן בסוכה נשים פטורות אף כאן במצה נשים פטורות', ולכן היה צורך ללמוד מהיקש שנשים חייבות במצה. לפי התירוצן הראשון, יוצא שנשים חייבות במצוות סיפור יציאת מצרים מדרבנן, ולפי התירוצן של רבנו יוסף איש ירושלים נשים חייבות במצוות סיפור יציאת מצרים מן התורה. אומנם אין מתאימים בין תוספות במסכתות שונות, אך ההסבר של התוספות בסוכה תואם לדברי התוספות במגילה, ודברי הרמב"ם והחינוך תואמים לדברי רבנו יוסף איש ירושלים שנזכר בתוספות.²⁵

סיכום

דברי רבי יהושע בן לוי, שנשים חייבות במקרא מגילה, נר חנוכה וארבע כוסות מהטעם ש'אף הן היו באותו הנס', מחדדים לפי חלק מהמפרשים את מקומן של נשים שהובילו או שהיו שותפות בהובלה שהביאה לנס ולהצלה, ולפי חלק אחר מבין המפרשים הם גם בסיס לנימוק מדוע חכמים תיקנו מצוות אלו גם לגברים. הדיון בנוגע לחובת נשים בארבע כוסות בליל הסדר, משליך גם על חובת נשים לומר הלל בליל הסדר, שהרי אין מטרה רק לשתות כמות יין בכמות של ארבע כוסות, אלא שותים היין במסגרת הסדר במקומות מסוימים ובכוונה ייעודית. אמנם לפי ראשונים אחרים ההלל הוא חלק מהמצווה לספר את סיפור יציאת מצרים.



24. תוספות, סוכה לח ע"א ד"ה מי.

25. מקורות רבים בעניין חובת נשים בסיפור יציאת מצרים, ראה: הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחווה דעת, ח"ב ס' סה; הרב יעקב אריאל, 'קדימת האיש לאשה במצוות והגדת לבנך', שו"ת באהלה של תורה, ה' ס' מה; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחווה דעת, ח"ה ס' לד, כתב שנשים חייבות גם בהלל בליל הסדר שאומרים בבית הכנסת לאחר תפילת ערבית; ראה גם: הרב יצחק אדלר, עיונים בלומדות, עמ' מז.

תשובות קצרות



1. שעת חיוב הפרשת חלה מבלילה רכה / הרב נתנאל אורבך

שאלה | מתי עליי להפריש חלה מעוגות בחושות?

תשובה | בלילה רכה שאפאה בתנור חייבת בהפרשת חלה,¹ כשיש שיעור קמח.² ישנו ספק מתי חל חיוב הפרשה בבליילה רכה - אם לאחר עירוב הקמח והמים, כמו בעיסה עבה,³ או לאחר אפייה, משום שבליילה נזלית אינה מוגדרת עיסה.⁴ לדעת בעלי התוספות, שעת החיוב היא לאחר אפייה,⁵ שכן בהיות הבליילה נזלית 'לא שייך גלגול'⁶ והיא אינה מוגדרת עיסה. גישה זו התקבלה על הפוסקים והם הוסיפו שלאחר האפייה יש לצרף המאפים.⁷ אומנם יש מי שכתב שבליילה רכה נחשבת לעיסה בעודה רכה, ויש להפריש אז.⁸ ניתן לאמץ דעה זו במאפיות, משום שהפרשה לאחר אפייה מצריכה את

1. שו"ע, יו"ד סי' שכט סעי' ב; רמ"א, או"ח סי' קסח סעי' יד.
2. לדעת הרב אברהם חיים נאה, שיעורי תורה עמ' 45, המשקל המחייב בברכה הוא 1,666 גרם; לדעת חזו"א, זרעים, ליקוטים סי' ה ס"ק א, 2,250 גרם; לדעת הרב מרדכי אליהו, התורה והארץ ח"ה עמ' 58-59, 2,400 גרם. מ"מ הפרשה בלא ברכה היא משיעור 1,200 גרם.
3. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ח ה"ב; שו"ע, יו"ד סי' שכז סעי' ג.
4. תורת הארץ, ח"א פ"ד אות צב. על הפרשה לאחר אפייה: ספרי, במדבר שלח פסקא קי; רמב"ם, הל' ביכורים פ"ח ה"ג; שו"ע, יו"ד סי' שכז סעי' ה.
5. ספר הישר, חלק החידושים סי' שמד; יראים, סי' קמח ד"ה תנן; ספר התרומה, הל' חלה סי' פה; תוספות (סנהדרין ו ע"ב ד"ה טחנה; ב"ק צד ע"א ד"ה ואפאה; ב"מ פט ע"א ד"ה יצא; בכורות כז ע"א ד"ה בריש; יבמות מ ע"א ד"ה כיון; פסחים לו ע"ב ד"ה פרט); תוספות רבנו פרץ, ב"מ פט ע"א ד"ה יצא. כ"כ: תוספות הרא"ש, ב"מ פט ע"א ד"ה יצא הלש; ריטב"א, שם ד"ה יצא.
6. ספר התרומה, הל' חלה סי' פה. ראה: שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תיג אות ה; חדרי דעה, סי' שכו סעי' ד.
7. שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תיג אות ד; תורת הארץ, ח"א פ"ד אות צח; שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' קט; שו"ת שבט הלוי, ח"ח סי' רמד; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' סח; שו"ת להורות נתן, ח"ז סי' פב אות ה; דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ו ה"ג ס"ק קה; שם, פ"ח ה"ד ס"ק כה.
8. שו"ת שארית ישראל (מינצברג), יו"ד סי' מ ד"ה ובעיסה. ראה: ראש יוסף, פסחים לז ע"א ד"ה שם תנו; משנה ראשונה, חלה פ"א מ"ד ד"ה הסופגנין; שם, מ"ה ד"ה עיסה.

צירוף המאפים, וצורך זה יכול להביא לתקלה כשיש מאפים רבים.⁹ הרב משה שטרנבוך¹⁰ כתב להפריש מספק בעוד הבלילה נוזלית ולאחר אפייה, 'וכן בעיה'ק בהכשר העדה החרדית אנו מדקדקין דמזונות שבלילתן רכה להפריש פעמיים'.¹¹ **למעשה**, יש לנהוג כדעת בעלי התוספות ורוב דעות הפוסקים, להפריש לאחר אפייה ולצרף המאפים יחד באופני הצירוף.¹²



2. מכירת קרקע לאיש עסקים מאיחוד האמירויות / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני מתווך, וקיבלתי פנייה מאיש עסקים מאיחוד האמירויות לרכוש עבורו מבנה בירושלים, להקמת מלון. בכוונתי לחפש מבנה בבעלות שאינה יהודית, ובכך למנוע ממנו לרכוש מבנה מיהודי. האם זה מותר?

תשובה | איסור 'לא תחנם' בא למנוע מגויים התבססות בארץ ישראל, ועל כן ישנו איסור תורה למכור קרקע לגוי. ואף שאתה אינך אלא מתווך, אתה עובר על איסור חכמים של סיוע לדבר עבירה.¹³ ואולם ההצעה שלך - לדאוג שהעסקה תתבצע עם מי שאינו יהודי, מסירה את איסור 'סיוע לדבר עבירה', משום שמצד הקרקע לא התחדשה בעלות זרה.¹⁴ יש לצרף לכך את השיקול שעדיף שהוא ירכוש באמצעותך מאשר שמתווך אחר יציע לו קרקע של יהודי, והמוכר יעבור על איסור 'לא תחנם'.¹⁵

9. שו"ת להורות נתן, ח"ז סי' פב אות ב.

10. שו"ת תשובות והנהגות, ח"ב סי' תקנט.

11. יש להעיר על המשך דבריו: 'וכן העלה להלכה הגאב"ד הגאון הגרי"י וייס זצ"ל'. אולי מדובר על הוראה בע"פ, שכן בתשובתו שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' קט, כתב להפריש לאחר אפייה.

12. שו"ע, יו"ד סי' שכה סעי' א.

13. שו"ע, יו"ד סי' קנא סעי' י, לגבי מעמדו של מוסלמי עיין במאמרו המקיף של הרב איתם הנקין, המעין גיליון 213 (ניסן תשע"ה) על מכירת קרקע לגויים ו'מכתב הרבנים'.

14. עי' מהרש"א, גיטין מז ע"א: 'הקונה קרקע מגוי בא", מותר לו לחזור ולמוכרה לו'; הר' ש"ז מלובלין, מובא בס' זכר שמחה (במברגר) סי' רטו.

15. חידושי ר' עקיבא איגר לשו"ע יו"ד סי' קפא סעי' ו; שו"ת הר צבי, או"ח ח"א סי' קכה: 'לענין לפני עיוור, שגדר האיסור הוא שנותן מכשול לפני חברו, ואם עי"ז הוא מצילו מאיסור יותר חמור אין זה נקרא מכשול'.

3. חוק החזר מקדמה בשל ביטול אירוע בתקופת הקורונה / הרב אריאל בראלי

שאלה | התקבל חוק חדש: חוק החזר מקדמה בשל ביטול אירוע (נגיף הקורונה החדש) תשפ"א. האם החוק תקף גם בבית הדין לממונות?

תשובה | ישנן כמה סיבות לקבל את חוק המדינה: 'דינא דמלכותא', מנהג, ותקנות הקהל.¹⁶ (א) **מנהג** - מכיוון שהחוק החדש נכנס לתוקף רק עכשיו אין כאן מנהג קיים.¹⁷ (ב) **תקנות הקהל** נצרכות לאישור של 'אדם חשוב',¹⁸ ונחלקו פוסקי זמנינו אם ועדות הכנסת אשר יש בהן גם נציגים של מפלגות דתיות נחשבות לאדם חשוב.¹⁹ (ג) **דינא דמלכותא** - כתב הרמ"א²⁰ שרק חוק שיש בו משום תקנת בני המדינה מתקבל. והנה בבתי הדין נידונו לא מעט מקרים של ביטול אירועים עקב הקורונה,²¹ ולא נראה שישנה בעיה ללא מענה, ועל כן אין בחוק החדש משום תקנת בני המדינה. ואף שהמחוקק פונה לקהלים רחבים אשר לצערנו אינם פונים לדין תורה, אין בכך להשפיע על ההגדרה ההלכתית של צורך כלפי שומרי ההלכה, ועל כן אין סיבה לעזוב את הדין המבואר ב'חושן משפט' ולקבל את החוק.

נוסף על כך, ניתן לראות בפנייה לבית הדין הליך המבטא הסכמה בין הצדדים, ועל כן החוק אינו חל עליו (סעיף 4, ב), שהרי הם ברצונם קיבלו את הבוררים.

מסקנה - ישנה אפשרות שבית דין לממונות לא יקבל את החוק החדש, ואין לו לדיין אלא מה שענינו ראות.²²

4. תשלום עבור פעוטון בזמן הקורונה / הרב אריאל בראלי

שאלה | בהתאם לפסיקת הרבנים²³ אני משלמת בזמן הסגר חצי מהתשלום החודשי למטפלת. רציתי להבין את ההיגיון בכך, שהרי אני לוקה בכפליים, גם משלמת למטפלת וגם לשמרטפית שתשגיח על הילדה בזמן שאני יוצאת לעבודה.

16. ספר כתר א, עמ' 242.

17. שו"ע, חו"מ סי' שלא סעי' א.

18. סמ"ע, חו"מ סי' ב ס"ק יד, נבחרו הציבור צריכים אישור של אדם חשוב כפי שצריכים בעלי אומנות הרוצים לתקן תקנה חדשה.

19. הרב מרדכי אליהו, תחומין ג, עמ' 240, סבר כי תנאי זה אינו מתקיים בכל חוק שנחקק במדינת ישראל, משום שלא עבר ביקורת של אדם חשוב. לעומת זאת בתחומין יג, עמ' 337, מובא בשם הרב הרצוג כי תנאי זה אכן מתקיים בכנסת.

20. רמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' ח.

21. למשל - אתר פסקים: <https://www.psakim.org/Psakim/File/13270>

22. סנהדרין ו ע"ב.

23. פסק בית הדין 'הישר והטוב', אייר תש"פ. אמונת עתיד, 128 (תש"פ), עמ' 133.

תשובה | 'מכת מדינה' היא אירוע יוצא דופן. בדרך כלל מי שאנוס ואינו מקבל שירות, פטור מלשלם. לכן אדם שהזמין עובד ובגלל דבר שאינו צפוי נאלץ לבטל אותו, אינו משלם לו את שכרו, כי 'מזלו [של הפועל] גרם'.²⁴ לעומת זאת 'מכת מדינה' נתפסת כגזרה כללית הפוגעת בשני הצדדים בשווה,²⁵ והואיל ויש חוזה מחייב ביניכם - עלייך לשלם חצי מהשכר הקבוע (בניכוי העלות שהמטפלת חסכה לעצמה - מגבונים, אוכל וכדומה). כאשר נוצרו יחסי עובד מעביד וקיימת 'מכת מדינה', היא פוגעת בשני הצדדים, ועל כן יש לשלם אף שאין לכך תמורה.



5. מי משלם על נזילה סמויה, השוכר או המשכיר? / משפטי ארץ

שאלה | ראובן שכר דירה משמעון, שהיה בתהליך רכישה של הבית מלוי. ראובן היה אמור לצאת מן הארץ, אך לא היה בטוח שכך יהיה בעקבות הקורונה, ולכן ביקש משמעון להאריך את החוזה כדי לשמור לו את הבית למקרה שלא יוכל לטוס, ואף התחייב לשלם את דמי השכירות שנה מראש. לבסוף ראובן הצליח להשיג אישורי יציאה מהארץ וטס בסוף חודש אוגוסט, לפני ששמעון השלים את הרכישה (העברת הבעלות הייתה בספטמבר). בינתיים ראובן עמד בהבטחתו לשלם לשנה ושילם עבור השכירות של חודש ספטמבר. הוא אף החל לחפש שוכרים שיעביר אליהם את חוזה השכירות שהתחייב לו מול שמעון. לבסוף ראובן מצא שוכרים חדשים (משפחת יהודה), ואלה נכנסו לבית בחודש נובמבר. לפני שהם נכנסו, כאשר הבית היה ריק אך תחת שכירותו של ראובן, הייתה נזילה סמויה, ומשפחת יהודה קיבלה באמצע חודש נובמבר חשבון מים מנופת. בחוזה השכירות השוכר מתחייב להעביר את חשבונות המים, הארנונה, והחשמל על שמו ולשלם את כל החשבונות.

כעת שואלים כולם: על מי מוטלת חובת התשלום לחברת מקורות?

תשובה | (א) מום בדירה מושכרת שלא ידע עליו (הנזילה התחילה קודם)

חובת המשכיר לתקן כל דבר בבית שצריך מעשה אומן לתקנו. וכך כתב ה'שלחן ערוך':²⁶ המשכיר בית לחבירו, חייב להעמיד לו דלתות ולפתוח לו החלונות שנתקלקלו... וכן כל כיוצא בזה מדברים שהם מעשה אומן והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות.

24. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ה.

25. שו"ע, חו"מ סי' שכא סעי' ו; סמ"ע, חו"מ סי' שכא: 'מסתברא לומר כיון דמכת מדינה היא המשכיר והשוכר שוין בדבר ואין לומר דמזלו דשום אחד גרם... לפחות יהיה ההפסד על שניהן'.

26. שו"ע, חו"מ סי' שיד סעי' א.

אם כן ברור שעל המשכיר לשלם עבור תיקון הצנרת. אך האם שמעון צריך לשלם גם עבור נזקים עקיפים שהתרחשו בדירה כתוצאה מעיכוב בתיקון הנזק? כתב ה'שלחן ערוך':²⁷

הלוקח מקח מחבירו והודיעו שהוא מוליכו למדינה פלונית למכרו שם, ואחר שהוליכו לשם נמצא בו מום... ואם לא היה יודע שהיה בו מום, פטור מהוצאת ההולכה.

מכאן עולה שאין חיוב תשלום על נזקים עקיפים שנבעו ממום במקח, אלא אם כן המוכר או המשכיר ידעו על המום. כך גם במקרה שלפנינו, השוכר קנה מים מחברת המים והניח אותם בצינור שהיה בו מום, וכיוון שמדובר על נזק עקיף שנבע ממום לא ידוע, אין מקום לחייבו. אך במקרה שלפנינו נראה שהמום בשכירות הוא גובה התשלום לחברת המים, ולא מעניין כלל את השוכר אם הצינור תקין, אלא שלא ישלם סכום כזה גבוה מדי חודש, ולכן יש מקום לחייב את המשכיר באופן זה. כמו כן יש מקום לומר שתיקון המום משמעותו החזרת המצב לקדמותו, כלומר שהכול תקין ללא נזקים.

ב) נזילה שהתחילה אחרי תחילת השכירות

במקרה שהנזילה התחילה אחרי תחילת השכירות - החובה לשלם מוטלת על כתפי השוכר. ברור שאם השוכר הוא זה שרשום בעירייה כמי שחייב לשלם, החובה מוטלת עליו, כיוון שכך התחייב לעירייה, והעירייה לא הייתה מקבלת את ההתחייבות שלו לולא היה מקבל עליו לשלם גם את הנזילות. אבל גם אם אינו רשום בעירייה, נראה שהחובה מוטלת עליו, כיוון שזהו ההסכם בין שני הצדדים - השוכר אחראי לכל תשלומי המים. כל זאת על אחת כמה וכמה במקרה שלנו, שבו תבע המשכיר מהשוכר להעביר את הרישום על שמו, הרי מצד ההסכם ביניהם ציפו ממנו לעשות כך, וכשלא עשה כן זה אינו מוריד מחובתו הפשוטה לשלם את כל התשלומים כפי שהתחייב.²⁸

ג) דירה שהושכרה לשוכר א' והשכיר אותה לשוכר ב'

אע"פ שבמטלטלים אין השוכר רשאי להשכיר,²⁹ בדירה השוכר רשאי להשכיר לאחרים אם בני ביתו של השני זהים לבני ביתו של הראשון (מבחינת מספר בני הבית והגילים שלהם).³⁰ גם במטלטלין - אם המשכיר הסכים לשכירות, ודאי שהשוכר רשאי להשכיר. הרמ"א פסק שבמקרה שבו היה מותר לשוכר הראשון להשכיר (כגון בדירה), והשכר

27. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' כא.

28. אומנם בספר 'עמק המשפט', שכירות דירה סי' מז, כתב שאם השוכר רשום בעירייה, אז החיוב מוטל עליו, אך אם המשכיר רשום בעירייה, החיוב לשלם לעירייה מוטל על המשכיר, והשוכר פטור כיוון שזה אונס לא שכח ולא קיבל אותו השוכר על עצמו. אך נראה שהעובדה שהשוכר נמנע ולא רשם עצמו בעירייה היא פרט טכני ולא מהותי, וודאי שעל דעת כן השכירו את הדירה, שיהיה ממש כמו הדין שהשוכר רשם עצמו בדירה. כל זאת בוודאי במקרה שלנו, שדרש זאת ממנו בחוזה, ונראה שלכל הדעות אפילו אם טרם הספיק לרשום עצמו כדייר בעירייה, יש לנהוג כאילו רשם עצמו בעירייה.

29. שו"ע, חו"מ סי' שז, סעי' ד.

30. שו"ע, חו"מ סי' שטז סעי' א.

ששילם השוכר השני היה גבוה יותר מהשכר שמשלם השוכר הראשון למשכיר, ההפרש שייך לשוכר הראשון.³¹ מכאן עולה שזכות השימוש בדירה קנויה לשוכר הראשון, והוא יכול להשכיר אותה לאחרים.³² אעפ"כ ברור שהשוכר הראשון לא קיבל עליו חיובים נוספים, וחיובי התיקונים בדירה הם מול המשכיר ולא מול השוכר הראשון. לכן תיקון של מעשה אומן יוטל על המשכיר ולא על השוכר הראשון. נוסף על כך, אם החוזה החדש נחתם ישירות בין השוכר השני ובין המשכיר, והשוכר הראשון ייצא מהמחויבות שלו, אין לו שום אחריות בנוגע למה שהתרחש לאחר לכתו.

מסקנה

(א) את חשבון המים של חודש ספטמבר ראובן (השוכר הראשון) צריך לשלם, כיוון שמדובר על נזילה שהתרחשה אחרי כניסתו לדירה.
(ב) את חשבון המים של הנזילה מחודש אוקטובר והלאה צריך לשלם המשכיר (שמעון), כיוון שמדובר על נזילה שהתרחשה לפני כניסת יהודה לדירה, והאחריות חזרה למשכיר הראשון. צריך לשער בכמה מים השתמש יהודה וכמה זרמו כתוצאה מהנזילה.
(ג) אם הייתה נוצרת נזילה אחרי כניסת יהודה לדירה, אזי הוא היה צריך לשאת בתשלומים.
בשולי הדברים נזכיר שאם מוכיחים לחברת המים שהייתה נזילה, הם מוותרים על חצי מהסכום.

6. מינוי בית הדין ע"י הנתבע או התובע, וייצוג ע"י עורך דין בבית דין רבני / משפטי ארץ

שאלה | אני נתבע בהליך בבית הדין לדיני ממונות. האם יש באפשרותי לקבוע את הרכב הדיינים בפניו יתנהל הדיון? האם יש באפשרותי להיות מיוצג על ידי אדם אחר מבלי להופיע לדיון, בכפוף לחתימה על ייפוי כוח?

תשובה | (א) מינוי בית הדין

הנתבע יכול לומר שאינו רוצה לדון לפני בית הדין שהתובע הציע, ובלבד שיציע בית דין אחר, וכן התביעה צריכה להתרחש בעירו של הנתבע.³³

(ב) ייצוג על ידי שליחו או עורך דין

ב'שלחן ערוך'³⁴ מבואר שתובע יכול למנות עורך דין, אך הנתבע אינו יכול למנות שליח לטעון במקומו.³⁵ אעפ"כ האחרונים כתבו שישנו מנהג שאף הנתבע ממנה שליח שיטען

31. רמ"א, חו"מ סי' שסג, סעי' י.

32. ראו בכל זה באריכות בעמק המשפט, שכירות בתים סי' סב.

33. רמ"א חו"מ סי' יד סעי' א. בד"ן זה ישנם פרטים רבים שלא כאן המקום לפרטם.

34. שו"ע, חו"מ סי' קכד.

עבורו.³⁶ בתקנות הדיון של בית הדין הרבני במדינת ישראל נקבעה הזכות הזאת כתקנה גמורה. אולם הזכות למנות עורך דין או שליח שיטען עבור הנתבע אינה מורידה את חובת הנוכחות של הנתבע בדיון.³⁷ אע"פ שמצד המנהג כשלעצמו אין הכרח בכך, מכל מקום כדי לברר את האמת בצורה הטובה ביותר, בתי הדין דורשים לרוב נוכחות של בעל הדין בדיון. וכך כתב 'ערוך השלח'³⁸ בעניין זה:

וכל זה מדינא אבל עכשיו המנהג בכל בתי דינים שגם הנתבע מעמיד מורשה וכל שכן התובע ובין שהבעלי דינים הם בעצמם בבית דין ובין שאינם בעצמם בבית דין ומכל מקום אם אינם בבית דין והבית דין רואים שע"י המורשים אין ביכולת לברר הדין על הברור שולחים אחריהם ובאים בעצמם לב"ד וכן נכון לעשות.

ג) כיצד ממנים עורך דין?

אם בית הדין יתיר לך לא להופיע כי יחשוב שאין בכך צורך (מה שבדרך כלל לא קורה כאמור), עדיין מינוי השליח או עורך הדין צריך להיעשות בצורה שתקפה מבחינה הלכתית. ניתן למצוא בספר 'דיני ממונות'³⁹ נוסח מתאים.

7. ביטול חוזה שכירות בגין חשבון מים גבוה / משפטי ארץ

שאלה | התחתנו לפני שלושה חודשים, ואנחנו גרים בדירה מחולקת. בחוזה נכתב שנשלם מים וחשמל לפי הצריכה שלנו. לאחרונה הגיע חשבון מים לבעל הדירה, והוא חילק את החשבון לפי הנפשות החיות בדירה ולא לפי צריכה, כי אין מונה לכל יחידה. יצא לנו סכום גבוה מאוד, אף שאנחנו כמעט ולא נמצאים בבית, ואף שהיחידה שלנו קטנה מאוד ביחס לכל השאר. האם מותר לנו לעזוב את הדירה מבלי לשלם על הפרת חוזה?

תשובה | א) עזיבת הדירה בהודעה מראש

ישנם שני סוגים של שכירות דירה: 1) שכירות עם חוזה שלא נכתב בו אם יכולים לסיימו לפני הזמן או לא, ובמקרה כזה די בהודעה חודש מראש אם מדובר ביישוב רגיל (להוציא יישובים שבהם קשה למצוא שוכרים).⁴⁰ 2) שכירות עם חוזה שנכתב בו שלא ניתן

35. הסמ"ע מבאר שם את הסיבות לרתיעה מטענות ע"י שליח: חשש שקר; תובע יכול להקנות את התביעה לעורך הדין או השליח אך הנתבע אינו יכול להקנות דבר; התובע עלול להפסיד אם אחר ילך עם ממונו למדינת הים, ולכן תיקנו לו, מה שאין כן הנתבע.

36. ראו ש"ך, חו"מ סי' קכד ס"ק א, ובמקורות רבים נוספים בספר 'סדר הדין הרבני' עמ' 171 הערה 253; וראה תשובות והנהגות, ח"ג סי' תמו, בביאור הסיבה למנהג, וראה בסדר הדין שם עמ' 174-176.

37. תקנה נז מתקנות הדיון.

38. ערוך השלח, חו"מ סי' קכד סעי' ב.

39. הרב בצרי, דיני ממונות ח"א עמ' רסג.

40. ראו בכל עניין זה באריכות בספר עמק המשפט, שכירות סי' ד אות ד.

לסיימו בהודעה מראש, ובמקרה כזה לא ניתן לצאת מהדירה אלא אם נמצא שוכר אחר המקובל על המשכיר, ואם לא נמצא - יש להמשיך לשלם את השכירות. אני מבין שהדירה שמדובר בה כאן היא מהסוג השני, או מהסוג הראשון במקום שקשה למצוא בו שוכר אחר בזמן הזה.

(ב) עזיבת הדירה בגין חשבון המים

לא ניתן לעזוב דירה בגלל חשבון המים הגבוה. הבעיה אינה בדירה אלא בעריכת החשבוניות, ואם תצליחו להראות לבעל הבית שהחשבון שלו שגוי, אין שום בעיה בדירה. אם כן, מדובר על בעיה חיצונית לדירה, ואין פה מקח טעות.⁴¹

(ג) חישוב נכון של חשבון המים

בנוסף, ידכם על העליונה, כיוון שסיכמתם עם בעל הבית שהתשלום יהיה לפי צריכה, ועליו להוכיח כמה צרכתם ('המוציא מחברו עליו הראיה'). הוכחה טובה לעניין זה תהיה התקנת מונה מים נפרד (הוצאה של כמה מאות שקלים). אם הוא לא מעוניין בכך, אזי ניתן לחלק לפי גודל הדירה או מספר החדרים ולא לפי הנפשות (כך היה החוק במדינת ישראל עד 1955, שלא הייתה חובה להתקין מד מים לכל דירה אלא עשו מד מים אחד לכל הבניין, וחילקו את החשבון לפי מספר החדרים ולא לפי מספר הנפשות). אין לבעל הדירה זכות לקבוע לבדו ועל דעת עצמו שמחלקים רק לפי נפשות.⁴² מובן שאתם חייבים לשלם את מה שצרכתם גם ללא מונה נפרד. לשם כך אתם צריכים לנסות לעשות תחשיב של שימוש בשירותים, מקלחות, מכונת כביסה וכו' (או על בסיס חשבון שקיבלתם בדירה קודמת, או בעזרת חשבון של זוגות צעירים דומים לכם בדירות אחרות), או ע"פ חדרים כמו שהצענו לעיל. כמו כן יש פוסקים האומרים שכדי לצאת ידי שמיים - עליכם להגיע להסדר שירצה גם את המשכיר, ולכתחילה כדאי לחוש להם על מה שכבר היה.⁴³

8. חובת דיווח של המוכר על ליקויים בדירתו / משפטי ארץ

שאלה | מסרתי את הדירה למתווך לצורך מכירה. אדם אחד הביע את רצונו לקנות את הדירה, ואף חתם על זיכרון דברים. אחר כך הביא איש מקצוע שיבדוק אם יש ליקויים בדירה. איש המקצוע כתב דו"ח שלם על ליקויים שיש בה. לדעתי רוב הליקויים הרשומים אינם מהותיים, כלל לא ידעתי עליהם, והם לא הפריעו לנו במשך שבע שנים שבהן אנחנו גרים בדירה. תיקון הליקויים הנ"ל יעלה עשרות אלפי שקלים. 'הקונה'

41. ראו שו"ע, חו"מ סי' שלב סעי' ה-ו.

42. אין זה נוגע לשאלה אם מיסים משולמים לפי נפשות או לפי ממון או לפי קירוב בתים המבוארת בב"ב ז ע"ב, כיוון ששיקולים אלו נכונים בנוגע לשאלת ההנאה וחלוקת המס, ולא בנוגע לשאלה כמה מים רכשתם מחברת המים או מהמשכיר של הדירה שקנה אותם מחברת המים.

43. ראו שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' יח; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק סז.



החליט בסוף שלא לקנות את הדירה. האם אנחנו מחויבים להודיע ולהראות את דו"ח הליקויים לכל קונה פוטנציאלי שיגיע בעתיד?

תשובה | א) אין להסתיר מום במקח⁴⁴

כתב ה'שלחן ערוך':⁴⁵

אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח. אף אם הוא עובד כוכבים, לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה.

בהמשך נפסק כך:⁴⁶

אין מפרכסין לא אדם ולא בהמה ולא כלים... ולצבוע כלים ישנים כדי שיראו כחדשים...

משמע שאסור לצבוע ישנים שייראו כחדשים, אך מותר לצבוע חדשים שייראו יפים יותר. הסמ"ע בשם הטור ביאר מה ההבדל בין כלים חדשים ובין כלים ישנים לעניין הצביעה:

אין השבח שמשביחין בצבע כמו העילוי שמעלה אותם בדמים, אבל חדשים מותר לצובען כדי ליפותם, שבלא"ה הן חדשים וטובים.

מדבריו ניתן ללמוד שהאיסור לצבוע ישנים הוא רק אם יש הפרש במחיר, והעילוי האמיתי במחיר אינו כפי שהשקיע, אבל אם אין הפרש, ומוכר במחיר הזול - מותר. הב"ח⁴⁷ הוסיף שישנם דברים שאפילו הוזלה במחיר לא תתיר למכור אותם ללא הודעה על המום:

התם (בכלים צבועים ישנים) ודאי אין דרך להקפיד כל כך על שאינן חדשים כיון שהשבח הוי כמו העילוי אבל בשאר דברים כגון מנעל של מתה וכיוצא בו שמקפידין עליו שלא לקנותו כלל ודאי איכא טעות גמור.

כלומר, כל הטעיה או הסתרת מידע המוריד את ערך הדירה - אסורות, והן בכלל איסור אונאה או גזל. במקרה של הטעיה או הסתרת מידע שאין בו כדי להוריד את ערך הדירה, או שמכר מראש במחיר נמוך - אם דרך האנשים להקפיד על פגם זה, אסור להסתיר את המידע, ואם אין דרך האנשים להקפיד על פגם זה, מותר להסתיר את המידע. לכן עליכם לבדוק את המומים שקיבלתם בדו"ח: אם הם מהסוג שאנשים רגילים מקפידים עליהם, עליכם לספר עליהם בכל מקרה, ואם אנשים אינם מקפידים עליהם אבל הם מורידים את המחיר של הדירה - עליכם להוריד את המחיר, ואז אתם לא צריכים לספר.

44. ראו מאמרו של הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, תחומין ג, 'הגנת הצרכן - מקח טעות וגניבת דעת', עמ' 356.

45. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ו.

46. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ט.

47. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ז.

9. האם קיימת חובה בבוררות להעביר פרוטוקול לצדדים / משפטי ארץ

שאלה | האם חלה חובה על בית הדין שדן בבוררות להעביר לידי הצדדים את פרוטוקול הדיון?

תשובה | מעיקר דין תורה אין חובה כלל לרשום פרוטוקול. רישום פרוטוקול מקובל בבתי הדין הרבניים: (א) מכוח תקנה; (ב) מכוח החוק. (א) תקנה זו לתקנות הדיון קובעת:

(1) מהלך הדיון ודברי בעלי-הדין והעדים יירשמו בפרוטוקול. (2) רישום הפרוטוקול ייעשה בידי סופר בית-הדין או בידי דיין או בדרך אחרת שיקבע בית הדין, בין בידי רושם או קצין ובין באמצעות מכשיר הקלטה או באמצעים אחרים. התקנה מתבססת על ה'שלחן ערוך':⁴⁸

אם רצו הצבור לתקן שהשני סופרים מקבלים עדות ומגבין על פיהם, וכן אם רצו שאם יפטר העד שהוזמן להעיד עם הסופר שתעלה חתימת הסופר כשני עדים, תקנתם קיימת. הגה: כי בכל דברים כאלה רשות לצבור לתקן בעירם הטוב בעיניהם.

(ב) חוק בתי דין דתיים התשטז-1956 מחייב רישום פרוטוקול. זכות הצדדים לעיין בפרוטוקול מעוגנת גם היא בחוק ובתקנות הדיון. החוק קובע: 'בעל דין זכאי לקבל בתום הדיון או בסמוך לאחר מכן עותק של הפרוטוקול'.



48. שו"ע, חו"מ סי' כח סעי' כג.



הרב יהודה הלוי עמיהי

נוסחאות שטר 'היתר המכירה'

הקדמה

לפני כמאה וארבעים שנה נוסד 'היתר המכירה' הראשון בהתיישבות החדשה.¹ המתיר החשוב ביותר היה הרב יצחק אלחנן, שהתבסס על 'היתר המכירה' שעשה בעל 'שמן המור' (רבי מרדכי רובין בחברון), וקדמו להם המב"ט והמהר"ם גלאנטי.² היסוד ההלכתי של 'היתר המכירה' הוא מכירת הקרקע של היהודי לגוי לשנת השמיטה (בהבלעה), ובהסתמך על דעת ה'בית יוסף' שכל זמן שהקרקע ביד הגוי היא מוגדרת כקרקע של גוי, ולכן לא חלים עליה דיני שביעית. נחלקו הפוסקים אם הגדרה זו מועילה לעבודות או רק לפירות. מסגרת זו לא נחזור לדון בעצם שאלת 'היתר המכירה' אלא בצורת המכירה של הקרקעות לגוי, הנהוגה בארץ ישראל.

בשנת תרמ"ח התירו גאוני ישראל³ לעשות 'היתר מכירה'. השטר עצמו היה על פי בתי הדין הספרדיים שבירושלים, אולם ההנחיות הבסיסיות היו של הגר"י אלחנן.⁴ בשנים תרנ"ו ותרס"ג עשה את היתר המכירה הגאון הרב נפתלי הרץ הלוי.⁵ לקראת שנת תר"ע הכין הגאון הרב קוק את מכירת הקרקע, ויסד את הנוסח של מכירת הקרקעות הנהוג עד היום.

לקראת השמיטה בשנת תשי"ט נכתב שטר מכירה על ידי הגר"ש ישראל, ובו שני שינויים קלים.⁶ לקראת שמיטה תש"ם כתב הגר"ש גורן שטר מכירה שונה מהשטר שנכתב עד תקופה זו, אולם לאחר מכן חזרו הרבנים הראשיים הגר"א שפירא והגר"מ אליהו לנוסח הישן של הרב קוק.

בשנת תשס"ז, הוצע נוסח חדש על ידי הרב זאב ויטמן שליט"א (יו"ר ועדת השמיטה באותה שמיטה). בתיאום עם עורכי דין הביאו נוסח משפטי עדכני, אולם למעשה לקראת המכירה עצמה ביקש חבר הוועדה (הרה"ג יעקב אריאל שליט"א) שיעשו שני שטרות, האחד בנוסח מחודש, והשני - שטר מכירה רגיל כפי שהיה נהוג בשנים עברו.⁷

1. עיין בספר היתר תרמ"ט, הרב שלמה שטרנברג, המכון למורשת ישראל, תל אביב תשמ"ו.

2. עיין הוראת שעה פרק לא.

3. הגר"א יצחק אלחנן, הרב שמואל מוהליבר, הרב יהושע מקוטנא, הרב שמואל זנויל קלפפיש.

4. ספר השמיטה עמ' נט.

5. רבה של יפו והמושבים שהיו בסביבה. בפועל עשה את היתר המכירה לשנת תרס"ג הרב יוסף צבי הלוי, חתנו של הרב נפתלי הרץ הלוי, שנלקח לבית עולמו קודם שמיטה תרס"ג.

6. עיין פסקים וכתבים, מצוות התלויות בארץ סי' נג, מספר שינויים קטנים.

7. את המכירה עשה הרב אברהם יוסף שליט"א, שהיה חבר ועדת השמיטה.

כך נהגו גם בשנת תשע"ה. בפתחה של שנת תשפ"ב הועלתה שוב בקשה לעשות היתר מכירה שעיקרו חוזי ולא הלכתי, ולא להשתמש בהיתר מכירה שנהגו בו כמאה שנה. אנו רואים שהיו שינויים מספר בשטר המכירה לגוי בשביעית, ועלינו לתת את הדעת על השינויים ועל הנוסח הרצוי.⁸

א. 'לא תחנם'

התורה אסרה פעילות חקלאית באדמת ישראל. האפשרות היחידה להתיר עבודה בארץ ישראל היא בקרקע של גוי, ועל כן יש לעשות מכירה של הקרקע לגוי, אלא שהתורה אסרה מכירת אדמות ומתן חניה לגוי בארץ ישראל.⁹ לפיכך עלינו לעשות פעולת מכירה לגוי, אבל באופן שלא יתנגש עם איסור 'לא תחנם'.

המב"ט¹⁰ דן על עבודת יהודי בשדות עכו"ם בשמיטה, וקביעתו הייתה שאם האדמה מוכרת ליהודי, אבל הוא חייב לתת למלכות אחוזים מסוימים, אין הבעלות על הקרקע של היהודי אלא של המלכות.¹¹ כאן לראשונה אנו מיישמים את היסוד שחייב שמיטה חל רק על קרקעות של ישראל. אחריו החזיק מהר"ם גלאנטי¹² להתיר ליהודים באזור נחל אל קאסמיה סמוך לצידון לעבוד באדמות השלטון העות'מאני.

כאשר שאלה זו הופיעה אצל הרב מרדכי רובין (שמן המור סי' ד) באדמות חברון, הוא ידע מהיתרי המב"ט ומהר"ם גלאנטי, אבל העלה את שאלת האיסור שלא לתת לגוי חניה בארץ ישראל. בעל 'שמן המור'¹³ הסביר שהיתר של הקדמונים לעבוד בשביעית נבע מהשתייכותה של האדמה לשלטון הגוי שרק נתנו רשות ליהודי לעבוד, לכן אין בה איסור של 'לא תחנם'. ואולם באדמה ששייכת לישראל הציע שיעשו מכירה גמורה לגוי, ולאחר השמיטה יחזרו ויקנו מאת הגוי את האדמה, ובכך לא יהיה איסור של 'לא תחנם'. בעל 'שמן המור' דחה את הדברים באומרו:

ואין לומר דמה שהתיר הרב הנזכר מכירה היינו משום דכיון דדעתיה דישראל בעל השדה הוא לחזור ולקנותן תכף אחר שנת השמיטה לא אסיר שהרי מלבד דכיון דאיכא איסור בדבר למיחש מיהא בענין שמא לא ירצה הגוי לחזור לו השדה. ועוד בה שיגיד עליו ריעו דין שכירות שדה שלא התיר בא"י הגם דסתם שכירות אינו אלא לשנה או לשנתיים וכ"ש מכירה דאזתה שנה הרי נותן לו חניה גמורה בקרקע דאסיר מדין תורה.

8. מאמר זה לא בא לסקור את היסטוריית המכירות והטעמים ההלכתיים להיתר; בעניין זה עיין בספר השמיטה, לאור ההלכה, בצאת השנה ובאריכות בספר התורה והארץ ח"ח עמ' 268-353.

9. ע"ז יט ע"א; רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ג.

10. שו"ת המב"ט, ח"ב סי' סד.

11. תוס' קידושין לו ע"ב ד"ה כל; תוס' חולין ז ע"א סוף ד"ה והתיר בשם ר"ת.

12. שו"ת מהר"ם גלאנטי, סי' נז.

13. שמן המור, דף לג עמ' ג.



העולה שבעל 'שמן המור' לא התיר למכור מכירה גמורה לגוי ולחזור לאחר מכן ולקנות ממנו את הקרקע.

כאשר החלה ההתיישבות הגדולה בארץ ישראל ונזקקו ל'היתר מכירה' (בשנת תרמ"ט) פתרו את השאלה של איסור 'לא תחנם' בכך שמראש מכרו את הקרקעות לגויים לשנתיים. וכפי שכתב הגר"י אלחנן:

והעלתי להיתר על פי העצה למכור הכרמים והשדות לישמעאלים הגוף והפירות על משך שתי השנים בלבד.

הסברה הייתה שמכירה לזמן איננה מכירה גמורה אלא כעין שכירות לעניין 'לא תחנם'. גם ב'שמן המור' כבר שם ליבו להבחנה זו, והעלה סברה להתיר מכירה לשנתיים מראש. הסבר להיתרו של הגר"י אלחנן במכירה לשנתיים אפשר למצוא בדברי ה'משפט כהן' (ס' סא):

במכירה לזמן די להפקיע, לדעת הרמב"ם פכ"ג מה' מכירה, ורבים אשר עמו, שהיא מכירה גמורה בקנין הגוף, אלא שאע"פ שלענין הפקעת הקדושה נחשבת היא כמכירה יש לומר שלענין איסור מכירה לנכרי נחשבת כשכירות, ושכירות הלא מפורש הוא בירו' ע"ז פ"ק שמותר במקום שא"א בישראל, ומאחר שיש מתירין גם מכירה כשא"א באופן אחר, כיון שאין הכונה כי אם טובת ישראל, כמו שהבאתי מדברי הלכות א"י, יש לסמוך עכ"פ לענין מכירה לזמן, הדומה לענין חניית הקרקע שלה, לשכירות.

העולה שהתירו רק מכירה לשנתיים, ולא מכירה לגוי ושהוא יחזור וימכור ליהודי אחר השמיטה.¹⁴

בהסכם המכירה של שנת תשס"ח, שהוא הסכם משפטי, נכתב בפרק המכירה:¹⁵
המוכר מוכר ומעביר בזה לקונה במכר גמור ומוחלט את המקרקעין ואת נטיעותיהן, והקונה קונה ומקבל בזה בהעברה מהמוכר את מלוא זכויות המוכר במקרקעין ובנטיעותיהן.

לאחר מכן הובא התנאי:

בהתאם לאמור במבוא להסכם זה התנה המוכר עם הקונה בתנאי מפורש המועיל גם על פי הדין העברי - כתנאי בני גד ובני ראובן - שאם הקונה ימכור למוכר את הקרקעות בחודש שבט תשס"ט, במצבם כפי שקיבל אותם ובכפוף לזכויות הקונה והחקלאים המוכר מוכר את הקרקע לקונה. ואם הקונה לא ימכור את המקרקעין בחודש שבט תשס"ט לא יחול המכר הגמור בהתאם להסכם זה והסכם זה יהיה בטל מעיקרו.

14. בספר השמיטה, עמ' עט, פרק ד אות ב, העיר שמא נוסח מכירה חוזרת עדיף, אבל מסקנת דבריו שזה צ"ע ועוד חזון למועד.

15. על פי הנדפס במאמר הרב זאב ויטמן, 'היתר המכירה בשמיטה תשס"ח - שינויים וחידושים', צוהר לב (אדר ב תשס"ח), עמ' 83-94.

את ההצעה הזאת דחה 'שמן המור' באומרו שזו אינה מכירה לזמן אלא מכירה גמורה, שלאחריה יש חובה של הקונה לחזור ולמכור, ויש בכך איסור 'לא תחנם'. כמו כן לפי השטר של שנת תשס"ח, אם תיאורטית הגוי לא יחזיר את הקרקע לאחר השמיטה, ייווצר מצב שכל עם ישראל אכל ספיחים ועבד בשביעית באיסור, כיוון שהמכר בטל מעיקרא. אולם לפי הנוסח שהמכירה היא לשנתיים מראש, נראה שאפילו לא ישלם הגוי את סכום העתק שהתחייב לשלם - בכל אופן המכירה הייתה כדין, ויש כעת תביעה על הקונה שיחזיר את הקרקעות, אבל לא מתבטל המכר מעיקרא, ועם ישראל לא יהיה בו עוון ביטול שמיטה. למדנו שבשטר תשס"ח, שנעשה כמכר מוחלט והחזרת מכר, לא מכרו לשנתיים מראש, מכיוון שהמשפט האזרחי לא מכיר במושג 'מכירה לזמן' אלא רק במושג 'שכירות'. אולם בצורה זו באנו לידי מחלוקת אם כלל יצאנו מידי איסור מכירת קרקעות לגוי. אומנם שמעתי שבשנת תשע"ה שינו שטר של מכירה לשנתיים.¹⁶

ברור הלכתית שמכירה מראש לשנתיים עדיפה על מכירה ותנאי שיקנו בעתיד בחזרה. מכאן ששטר שתקף מבחינה הלכתית מהודר יותר מאשר שטר שתקף על פי המשפט האזרחי וגורם לבעיות הלכתיות באיסור 'לא תחנם'.

ב. מכירה על מנת לקצוץ

בשנת תרנ"ו הייתה השמיטה השנייה שהונהגה בארץ ישראל, לאחר חידוש החקלאות. הגר"נ הרץ הלוי, שהיה רבה של יפו, פנה לגרי"ל דיסקין שיעזור ליישובים החקלאיים. הגרי"ל דיסקין חשש שמכירה לזמן יש בה עדיין איסור 'לא תחנם', והסכים להתיר בתנאי שהמכירה היא של העץ וניקתו, ועל מנת שהגוי יקצוץ את העצים, ואם הגוי לא יעקור את העצים - גם המוכר יוכל לעשות כן.¹⁷ לפני השמיטה תרס"ג פנה הגרי"צ הלוי (חתנו של הרב נפתלי הרץ הלוי) לאדר"ת ושאלו אם לעשות מכירה של שנתיים (כעצת הגר"י אלחנן) או מכירה על מנת לקוץ (כדברי הגרלי"ד). האדר"ת העדיף מכירה לשנתיים, אבל מכיוון שהגרי"ל דיסקין התיר רק מכירה 'על מנת לקוץ', התיר לנהוג כפי שנהגו בתרנ"ו על פי 'היתר המכירה' של העץ ליניקתו והוצאת העץ והאדמה. ואומנם בשטר המכירה שעשה הגרי"צ הלוי בערב שנת תרס"ג נכתב:

בפנינו עדים הח"מ בא האדון _____ ואמר לנו הוּו עלי עדים כו"נ איך שאמת וצדק שמכרתי מכירה גמורה וחלוטה להאדון _____ **את כל הגפנים והנטיעות עם העפר שסביבותיהם כשיעור יניקה כפי מחיתם הנמצאים בר"ל** [ראשון לציון], פ"ת [פתח תקוה], עקרון וואד"ח [ואדי-אל-חנין] במחיר הזה: כל גפן בעד חצי פראנק, כל אילן שקד בעד פראנק ועשרה סנטים, כל אילן אוראנג' בעד חמשה פראנק, כל אילן זית בעד חמשה פראנק, כל אילן אפרסק בעד פראנק ועשרה

16. אוגדן מכירת קרקעות תשע"ה.

17. הוראת שעה, פרק לב.

סנטים, כל אילן תות בעד פראנק ועשרה סנטים. ואלה הם המספרים. הנמצאים בראשון לציון... בפתח תקוה... במושב עקרון... (כאן מופיעה רשימת עצים בכל יישוב ומחירה והחשבון הכולל).

והמוכר קבל מיד האדון... בעד הקנין הנ"ל לתחילת פרעון סף עשרים פראנק ועל המותר נתן לו שטר חוב בחתימת ידו לשלם לו לזמן חדש תשרי תרס"ד. ובפירוש הותנה שמחויב האדון... לעקור את כל הנטיעות והגפנים והאילנות עד משך חדש אחד קודם שנת תרס"ג הבעל"ט עם העפר שיעור יניקתם ולשותלם במקום אחר תוך אדמת הקונה הנ"ל, ואם לא יעקור אותם האדון הנ"ל עד זמן הנ"ל אזי הרשות להמוכר הנ"ל לעקור אותם על הוצאות הקונה הנ"ל. ואם המוכר הנ"ל לא יעקור אותם בזמן הנ"ל אזי יחול הקנין על האדון הקונה הנ"ל בעד הסך הנ"ל את כל הקרקע של הכרמים והפרדסים הנ"ל עם הגפנים והנטיעות מתהום ארעא עד רום רקיע במכירה גמורה בלי שום מוחה בעולם.

כל זה נעשה בקאג"ס ובכל אופן המועיל כתיקון חז"ל וכדרך התגרים וכל זה נעשה ברצון הטוב בלא שום אונס והכרח כלל בביטול ובפיסול כל מודעות וכו'. והכל שריר ובריר וקים.

באעה"ח יום... חדש... שנה... פעה"ק...

שטר מכירה זה ענה על החשש שהעלה הגריל"ד זצ"ל מאיסור 'לא תחנם', ולכן נעשתה תחילה מכירה של העץ ויניקתו, וצוין שאם הגוי לא יקצוץ את 2,559,300 העצים בתוך חודש, הרשות בידו של המוכר לעוקרם. אלא שהגר"צ הלוי הוסיף שאם הקונה לא יקצוץ את העצים, תחול מכירה מוחלטת של העצים (כאן לכאורה היה צ"ל שהמכירה המוחלטת היא לשנתיים, וזה לא מבואר בשטר¹⁸), וזו הצעת המכירה לזמן של האדר"ת.

בשנת תר"ע כתב הרב קוק את השטרות ובהם הביא שתי נוסחאות:

(א) את הנוסח הרגיל של מכירה לשנתיים, וזו הלשון בשטר המכירה (משפט כהן סי' פח):

מודה אני הח"מ, וחת"י תעיד עלי כמאה עדים כשונו"א, איך שע"פ כח ההרשאות של אחינו ב"י בעלי האחוזות בארץ ישראל, בין אותם שיש להם אחוזות בקנין גמור, ע"י מכירה גמורה, בין אותם שיש להם בשכירות, בין באי כח ואנטלרים ושותפים ואפוטרופסים, בכלל כל אותם שיש כח בהרשאתם, שנתנו לי בין בכתב בין בעל פה, למכור או להשכיר, את קרקעותיהם, וכל הנטיעות והצמחים שעליהם, שיש להם בארץ ישראל, בכח ההרשאות הנ"ל הרי אני מוכר מעכשיו במכירה גמורה וחלוטה, **מזמן הנקוב למטה עד סוף שנת תרע"א** הבעל"ט את כל הקרקעות הנ"ל שיש בכח למכרם, והריני משכיר את כל מה שיש בכח להשכירם,

18. כבר העיר על כך הגר"א זצ"ל, פסקים וכתבים, מצוות התלויות בארץ, סי' נג. אולם בשטר של הרב קוק בשנת תר"ע הדבר תוקן - שאם לא יקוץ הגוי את הקרקעות, תחול המכירה של השנתיים, ובזה שינה הרב קוק מנוסח הגר"א ותיקנו. שאלת הרב הרצוג זצ"ל היא על הגר"א הלוי ולא על הרב קוק שתיקן שאלה זו.

והמכירה וכן השכירות הנ"ל היא גמורה וחלוטה **למשך זמן הנ"ל, בלא שום שיוך ובלא שום תנאי**, וקנויה מעתה להאדון... הקונה כל הקרקעות הנ"ל בקנין גמור ומוחלט, גוף ופירות, ויש לו רשות לחפור בהן בורות שיחין ומערות, ולשנותם בכל מיני שינוי שבעולם, וכל הנטיעות והצמחים שעליהם, הכל הנני מקנה בכח ההרשאות הנ"ל להאדון הקונה הנ"ל, על משך זמן הנ"ל, בקנין גמור ומוחלט, את שאפשר ע"פ כח ההרשאות הנ"ל למכור - במכירה גמורה, וכל מה שא"א כ"א להשכיר - בשכירות גמורה. ומעתה קמו כל הקרקעות הנ"ל וגידוליהם ברשותו של האדון הקונה הנ"ל, מתהום ארעא עד רום רקיעא, ע"פ האופנים הנ"ל.

(ב) ועוד הוסיף בנוסח השטר:

והנה לבד מה שמכרתי להאדון הקונה הנ"ל את הקרקע הנ"ל, מהקרקעות שיש כח בידי למוכרם ע"פ שטרי ההרשאות וכל כח ההרשאות הנ"ל, שמכרתי לו במכירה גמורה על הזמן הנ"ל, מכרתי לו **את כל הנטיעות** וכל הגידולים של הקרקעות הנ"ל, **וכל הקרקע של צורך יניקתם**, מכירה חלוטה, באופן שיש רשות בידי האדון הקונה הנ"ל לקוץ ולעקור את כל האילנות וכל הגידולים הנ"ל ולעקור ג"כ הקרקע של שיעור יניקתם, ולהניח אותם בכל מקום שירצה. וזאת המכירה המוחלטת של האילנות והגידולים, עם הקרקע של שיעור יניקתם, מכרתי לו דוקא על מנת שיקוץ ויחפור את הקרקע הנ"ל כנ"ל. אבל גם אם לא יקוץ האילנות והגידולים, ולא יחפור את הקרקעות הנ"ל של שיעור יניקתם, מ"מ קיימת היא המכירה המוחלטת של הזמן הקצוב שעל גוף הקרקעות הנ"ל וגידוליהן, וכן של השכירות הנ"ל, בכל תוקף ואין מכירה אחת מעכבת את חברתה כלל וכלל.

הרב קוק הכניס את שתי הצורות של המכירה. תחילה הביא את המכירה למשך שנתיים, ומחשש שיש כאן עדיין איזה איסור של 'לא תחנם' הוסיף והביא גם את ההצעה של הגרי"ל דיסקין. נראה שהרב סבר כחותנו האדר"ת שמכירה לזמן עדיפה מאשר על מנת לקוץ לגבי דין 'לא תחנם'¹⁹ ולכן הביא את הנוסח הזה בתחילה, אבל הוסיף גם את דברי הגרי"ל דיסקין. כאן אנו מגיעים לדרכו המיוחדת של הרב קוק, שהוא מנסה לצאת ידי כל השיטות (כשהדבר לא גורם להפסד כספי), וכפי שכתב ב'משפט כהן' (סי' פז): 'כל מה דאפשר לאהדורי בטר תקנתא טפי עדיף' (כל מה שאפשר להוסיף תקנות - עדיף). לכן הרב זצ"ל הביא את שתי הנוסחאות, הן מכירה לזמן והן מכירה 'על מנת לקוץ'. ברור שבחזרה שתקף על פי המשפט האזרחי אי אפשר להוסיף מכירת עצים וקרקע כשיעור יניקה, שכן שיטת משפט זו אינה מכירה מושגים כאלה. א"כ אף שהרב קוק זצ"ל עשה את היתר המכירה עם כל ההידורים, הרצון לעשות על פי חוזים שמקובלים לפי המשפט האזרחי גרמו להורדת ההידור של מכירה על מנת לקוץ (של המהרי"ל דיסקין). נשאלת השאלה האם ההידור לכתוב נוסח שתקף מבחינת החוק עדיף על פני ההידור ההלכתי.

19. במכירה על מנת לקוץ יש לדון שהמכירה היא רק על העץ והפירות, אבל לא מועילה לגבי עבודות בקרקע. בצאת השנה, עמ' עז-עט; קטיף שביעית, עמ' 144 סעי' טז.



ג. מכירה ושכירות דאגה לאיכרים

כפי שראינו בפרק דלעיל, הנוסח של הגר"נ הרץ הלוי היה למכור עצים וקרקעות. בספר 'הוראת שעה'²⁰ הגרי"צ הלוי מספר שהרב קוק זצ"ל בשנת תר"ע הוסיף על השטר שנעשה בשנים תרנ"ו ותרכ"ג, שכל איכר יחתום על שטר הרשאה על שמו ועל שם ב"ד. כדי להבין את השינוי של הרב קוק, יש לעיין בדבריו ב'משפט כהן' (סי' סד) אודות השכרת שדות לגוי:

שיהיה הכרח להשתמש בה (שכירות לגוי) בקרקעות כאלה שאי אפשר להשיג הרשאה מהבעלים על מכירה, והמחזיקים בהם די שיהיה בהם כח להשכיר, ואז יהיה אפשר להקנות לגוי הפירות עצמם, ובזריעה את הזרע, ועכ"פ ע"י קנין שכירות גוף הפירות, כדי שלכח"פ תהיה לו תפיסת יד של קנין בעצם הפירות, ויתר דיני השביעית מאיבוד וכביסה ומלוגמא לא שכיחי כ"כ ונקל להזהר, אבל לעבודה לא יהיה שום היתר על ידי ישראל. וכיון שאי אפשר כלל שלא ימצאו הפועלים שום עבודה, וגם אי אפשר להיזהר אחרי הנהגת כמה קולות מהעבודות עכ"פ מדרבנן, על כן ההכרח הוא להשתמש בדרך ההפקעה ולהתנות עם הגוי, שאם לא יהיה צורך לעשות עבודות ע"י ישראל, ולהתנהג בכל שאסור על פי דין תורה בקרקע של ישראל ובפירות שגדלו עליו, אז יהיה הפיסוק בדרך שכירות, אבל אם יהיה העניין מביא לעסוק בעבודות שאסורות בידי ישראל, או להתנהג בפירות בהנהגה כזאת שבפירות שגדלו בקרקע ישראל אסור להתנהג בהם כך, אז יהיה הפיסוק בדרך מכירה לזמן.

איכר יהודי שהוא לא בעל הקרקע, אלא שוכר קרקע מיהודי אחר ומעבד את הקרקע, אסור לו לעבוד בקרקע בשביעית, מכיוון שהקרקע של יהודי והוא לא מכרה לגוי. הרב קוק יצא לעזור לאותו איכר, שבעלי הקרקעות לא מכרו קרקעותיהם לגוי, ובכל אופן הוא רוצה לשווק את פירותיו. אפילו יתכן שהאיכר הוא עבריין ועבד עבודות אסורות, אבל מכיוון שהפירות של גוי (הושכרו לו), יוכל האיכר לשווק פירות אלו.²¹ למדנו מכאן שהרב זצ"ל השתדל לפעול לטובת האיכר שאינו יכול למכור, והתקין בעבורו גם שכירות לגוי.

בסידור השטר של הרב קוק (משפט כהן סי' פח) מצאנו כתוב:

מודה אני הח"מ, וחת"י תעיד עלי כמאה עדים כשונ"א, איך שע"פ כח ההרשאות של אחינו ב"י בעלי האחוזות בארץ ישראל, בין אותם שיש להם אחוזות בקנין גמור, ע"י מכירה גמורה, בין אותם שיש להם בשכירות, בין באי כח ואנטלרים ושותפים ואפטרופסים, בכלל כל אותם שיש כח בהרשאתם, שנתנו לי בין בכתב בין בעל פה, **למכור או להשכיר**, את קרקעותיהם, וכל הנטיעות והצמחים שעליהם, שיש להם בארץ ישראל, 'בכח ההרשאות הנ"ל הרי אני מוכר מעכשיו

20. בשורה האחרונה של הספר הוראת שעה, פרק לב.

21. ייתכן שאם הזרעים של הגוי ונזרעו בשדה יהודי, אין בכך גזרת ספיחים, מכיוון שהתבואה של גוי.

במכירה גמורה וחלוטה, מזמן הנקוב למטה עד סוף שנת תרע"א הבעל"ט את כל הקרקעות הנ"ל שיש בכח למכרם, והריני **משכיר** את כל מה שיש בכח להשכירם, והמכירה וכן השכירות הנ"ל היא גמורה וחלוטה למשך זמן הנ"ל, בלא שום שיוך ובלא שום תנאי.

אנו לומדים שהרב קוק הוסיף בשטר פעולת שכירות לגוי לטובת האיכר שאינו הבעלים, ולטובת מי שאינו יכול למכור מסיבות שונות (כגון: קרקעות ציבוריות) ובכל אופן עשה שכירות לטובת עם ישראל. הרב קוק חזר על הדברים בתשובה (סו), וזו לשונו:

את שטר מכירה שלי עשיתי כללי ועל זמן שתי שנים, והעקר הוא לי עד אחר ט"ו בשבט של מוצאי שביעית, מפני תיקון הפירות הנחנטים עד הזמן הנ"ל, אלא שלמקומות שלא היתה ההרשאה מספקת כי אם על שכירות, כגון שאין הבעלים כאן כי אם פקידיהם שאין להם כח למכור, השכרתי בהבלעה, וזה לפחות לשתי שנים, כדי שיהי' אפשר לתלות אולי יוביר שנה אחת, כדי שתהי' משובחת יותר בשני'. נוסף ע"ז הקניתי לו את הקרקע כדי שיעור יניקה והנטיעות כולן והגידולים, על מנת שיחפור את העפר הנ"ל עם גידוליהם ויניחם בכל מקום שירצה. ויש על כל זה נימוקים הגונים, שא"א לי כעת לפרטם, ואין נדרשים לחכם גדול שכמותו - בשדות המושכרים, כמובן, אין היתר שיעשה ישראל אפילו מלאכות דרבנן, וגם הזריעה צריך להקנות לנכרי בקנין כסף לפחות כדי שתהי' התבואה לו, ואז יש לסמוך ע"ד המבי"ט שפוסט מן הביעור ומתיר בסחורה פירות של נכרי, אף על פי שסובר שקדושת שביעית יש בהם, ויתר דיני שביעית נוהגים בהם, אבל הם אינם קשים לקיימם כמו הפסד ומלוגמא שאסורים בהם.

בגלל השכירות הנדרשת לאיכרים שבעלי קרקעותיהם אינם נמצאים או שאינם רוצים ואינם יכולים למכור קרקעותיהם, עשה הרב קוק מכירה לשנתיים, כדי שתהא הבלעה ויתכן ששנה אחת תישאר בורה. זאת אף שלעניין מכירה די היה שהמכירה תיעשה עד אחר ט"ו בשבט בשנה שאחר השמיטה, אבל כדי להציל את מי שאין לו תקנה אלא שכירות, עשה מכירה ושכירות לשנתיים. למדנו עד כמה פעל הרב קוק לטובת כל אדם, אפילו שאינו יכול לעשות הכול כדין, בשל הצורך להציל כל יהודי, ולא לדחות אותו חלילה.

ברור שכאשר אנו מתבוננים בשטרות העשויים כמנהג הסוחרים, אין אפשרות למכירה ולשכירות, ולכן בשטר 'היתר המכירה' שנעשה בשנת תשס"ח - אין שכירות. ונשאלת השאלה: מה עם אותם האיכרים שאינם בעלי הקרקע ואין הבעלים עושים 'היתר מכירה' האם אין מקום להשתדל לטובתם?!

ד. שטר 'היתר המכירה' משנת תר"ע

אחד השינויים המיוחדים שהוסיף הרב קוק, לקראת שמיטה תר"ע, על היתרי המכירה שהונהגו בבתי דין של הספרדים ועל השטרות של הר"נ הרץ הלוי, היה התוספת על קניות עתידיות. וזו הלשון בנוסח השטר משנת תר"ע:



וגם זאת פסקתי עם האדון הקונה הנ"ל, שבכח קנין זה שהנני מקנה לו את כל הקרקעות הנ"ל. בין במכירה גמורה לזמן הנ"ל בין בשכירות כנ"ל, **מאותן האנשים שכבר הרשו אותי למכור או להשכיר את קרקעותיהם**, בכח מכירה והשכרה זו עצמה יהיו ג"כ מכורים ומושכרים להקונה הנ"ל גם כל הקרקעות שיש לאחב"י בא"י, **שעוד לא מסרו לי כח והרשאה ע"ז**, רק שיבאו לידי, או ליד ב"כ, וליד בד"צ המורשים בההרשאה הנדפסת, הרשאות מהם, מעתה **עד סוף שנת תר"ע** הבעל"ט. ומעת שתבאנה ההרשאות לידי או ליד ב"כ, או ליד בד"צ הנ"ל, שיהי כתוב בהן שהם מרשים אותי למכור ולהשכיר את קרקעותיהם הנ"ל, תחול המכירה והשכירות בכל יפוי כח הנ"ל וע"פ כל התנאים הנ"ל של המכירה והשכירות הנ"ל. ומפורש התניתי עם האדון הקונה הנ"ל, שאם ע"פ ד"ת לא יהי מועיל קנין לאחד מכל הפרטים הנכללים בשטר קנין זה, ובפרט אם לא יועיל הקנין לאותן הקרקעות שלא באו עדיין ההרשאות עליהן, לא יגרע בשביל כך כח הקנין מכל אותם הדברים שכח הקנין מועיל בהם ע"פ ד"ת, ובפרט מכל אותן הקרקעות שכבר באו עליהם ההרשאות לידי, וישאר כח המכירה והשכירות בהן, בכל תוקפו. הרב קוק (משפט כהן סו) כתב שהוא יודע את חולשת המכירה של שטרות שעדיין לא הגיעו לידי, ואפילו כתב שאין לסמוך על זה, כי הוא דבר שאינו ברשותו. אומנם הוא הוסיף מכירת שטרות שעדיין לא הגיעו לידי 'שאולי יהיה מקום לצרף בשעת הדחק'. דהיינו למרות החולשה ההלכתית, הוא אולי נכלל במכירה, כדי להציל יהודי שכבר חתם על שטר הרשאה למכור ועדיין לא הגיע השטר לידי הרב קוק. אנו לומדים כאן עד כמה הרב קוק יצא להציל את עם ישראל והתנה עם הקונה הגוי שהוא קונה גם את הקרקעות ששטר המכר יגיע לרב קוק ובית דינו לאחר זמן המכירה לגוי.

עוד הוסיף הרב קוק לדאוג גם לאלו שלא חתמו כלל על ההיתר אבל ירצו בעתיד שיעשו מכירה על קרקעותיהם, וכפי שכתב בשטר:

וכן יהיו כלולים בכלל מכירה זו, ובכלל שכירות זו, ג"כ כל הקרקעות השייכים לכללות הצבור של ישראל, או לאגודות מיוחדות, וכן כל מה ששייך ליתומים וקטנים, שאנו צריכים לדאוג בעד תקנתם, או **לכל מי שלא הספיק לתן הרשאה, מפני חסרון ידיעתו או שכחתו וכיו"ב**, וגם כל מה ששייך **לאנשים שהם רחוקים ואין מקומם ידוע לנו, אם לכשידעו את תוכן המכירה והשכירות הנ"ל, שהננו עושים עם האדון הקונה הנ"ל, יהיו גם הם מרוצים בדבר**, לכל הקרקעות הנ"ל תחול ג"כ כח המכירה והשכירות לכל התנאים המבוארים לעיל. ומפורש הותנה, שאם אין כח בקנין לתפוס איזה פרט מהפרטים הנ"ל, או את כולם, לא יוגרע בשביל כך כח הקנין מכל הדברים שיש בכחו לחול, ולהיות גמור בכל תוקף ועז.

מכירה זו אינה חלה רק על שדות שהבעלים כבר חתם שרצונו לעשות מכירה לגוי ורק השטר עדיין לא הגיע לידי הרב קוק וב"ד, אלא גם על שדותיו של מי שרק בעתיד ידע על המכירה ויתרצה בה, אבל הרב קוק וב"ד כבר כעת מוכרים את אדמותיו. מכירה זו

היא לא מדין 'זכין לאדם', מכיוון שלא מזכים לו דבר מה, רק מחייבים אותו כעת למכור אפילו שאינו רוצה. יש בזה זכייה מנכסי האדם שעוד לא רוצה כלל את המכירה, וגם את זה כלל הרב קוק במכירה.

אנו רואים עד כמה היה חשוב לרב קוק להציל כל יהודי. ברור שמי שעושה שטר מכר משפטי, ויש לשטר תוקף על פי החוק האזרחי, לא יכול לעשות שטר שיש בו מכר על 'דבר שלא בא לעולם'. ואמנם בשטרות שנערכו בשנת תשס"ח לא הוזכרו תנאים אלו, שבאו לעזור לחקלאים שלא חתמו בשעת המכירה. על כן נראה שיש בשטר המשפטי חיסרון גדול שאינם פועלים לטובת יהודים שירצו בעתיד בהיתר מכירה.

ה. מכירה לעבריינים

כפי שראינו, הרב קוק זצ"ל יצא להגן אפילו על מי שהשטרות עדיין לא הגיעו לידי המוכר, וכן אפילו על מי ששכח ולא חתם כלל. בשנת תר"ץ הוספה פסקה בשטר המכירה (משפט כהן ס' קמט). וזו לשונה:

וגם זאת החלטנו ופסקנו עם הקונה הנ"ל, שבכלל המכירה והשכירות ומסירת השעבודים הנ"ל נכללים ג"כ כל הקרקעות והצמחים וכל גידולי הקרקע הנ"ל של בני ישראל שבא"י, בין אותם שחתמו בעצמם על ההרשאות הנ"ל, בין ע"י ב"כ ושלוחיהם ושלוחי שלוחיהם כנ"ל, ובין אותם שלא חתמו על ההרשאות הנ"ל. שיצטרכו מאיזה סיבה שהיא לעשות איזו עבודה האסורה ע"פ ד"ת בשביעית או שיצטרכו להתנהג עם הפירות והגידולי קרקע הנ"ל באיזו הנהגה האסורה על פי ד"ת הקדושה בפירות שביעית, הנני בזה מזכין אותם שלא בפניהם כדין זכין לאדם שלא בפניו, להצילם מאיסורי שביעית, ומוכרים אנחנו ומשכירים ומוסרים את כל עניני הזכויות של השעבודים שתחת ידי האנשים הנ"ל להקונה הנ"ל, בכל תוקף דרכי המכירה וההקנאה הנ"ל, וכל זמן שלא ימחו אלה האנשים שלא חתמו על ההרשאות הנ"ל, כל מעשינו בעדם בכל עיני המכירה השכירות והמסירה הנ"ל קיימים בכל תוקף.

אינני יודע מה בדיוק הוסיפו בפסקה זו. נראה שרצו להציל אפילו את מי שלא מכר את כל הזכויות שלו באדמה או בפירות ולא תכנן למכור, ולפתע פתאום צריך לעשות איזה מלאכה. אולי באו להציל גם חקלאי שלא רצה לעשות היתר מכירה בגלל חששות הלכתיים, וצריך לעשות עבודות שלדעת הרב קוק יש בכך איסור, ולכן תיקן שהכול מכור לגוי מדין 'זכין'. ברור שתוספת זאת אינה מובנת דיה, ומה באה התוספת ללמדנו? ייתכן שהוסיפו גם את הנימוק של 'זכין לאדם'²² ושכל הפעולה באה כדי להציל את ישראל, וכן את הגדרת הזמן 'שכל זמן שלא ימחו האנשים שלא חתמו על ההרשאות הנ"ל המכירה וההקנאה קיימת'.

22. ר' קצות החושן, סי' רמג ס"ק ת.



אנו לומדים עד כמה השתדלו להציל את החקלאים מכל מכשול ועשו לטובתם. ברור שהצלחות אלו לא תיתכנה בשטרי מכירה העשויים על פי תקנות החוק.

1. מה מוכרים

הנוסח של הרב קוק היה על 'הנטיעות והצמחים שעליהם', אולם בשנת תשי"ט הוסיפו הרב ישראלי והרב חנוך זונדל גרוסברג תוספת בשטר:

מודים אנו הח"מ איך שעפ"י כח ההרשאות של אחב"י בעלי האחוזות באר"י, בין אותם שיש להם בשכירות, בין באי כח ושותפים ואפוטרופסים, כל אותם שיש כח בהרשאותיהם, שנתנו לנו בין בכתב בין בעל פה, למכור או להשכיר את קרקעותיהם, וכל הנטיעות והצמחים שעליהם, **וכל השתילים שבעציצים והמשתלות** שיש להם בארץ ישראל.

מכיוון שהתחדשה החקלאות בעציצים ומשתלות, ואלה לא נזכרו בשטרות שנכתבו עד אותה שנה, נוסח זה נוסף לשטר המכירה. אולם כאשר עשו שטר מכירה בשנת תשס"ח עפ"י החוק האזרחי, לא נכללו בו עציצים ומשתלות, מכיוון 'מנהל מקרקעי ישראל' אינו מוכר עציצים. לאור הנ"ל הקרקעות היו אומנם של הגוי, אבל העציצים (נקובים ושאינם נקובים) נשארו ברשות ישראל.

אנו לומדים שוב את העדיפות לשטר הלכתי על פני שטר שהוא חוקי אבל חסרים בו היבטים הלכתיים.

2. גמירות דעת

ידוע שכל קניין צריך שייעשה בגמירות דעת. נאמר בגמרא (קידושין כו ע"א) שבמקום שכותבים שטר, לא נגמר הקניין בלא שטר. רש"י²³ הסביר שכיוון שרגילים לכתוב שטר, אין גמירות דעת ללא שטר, ועל כן צריך שתהא גמירות דעת בכל מכר, ואם אין גמירות דעת אין מכר, וכך נפסק ב'שלחן ערוך'.²⁴ ברם, כשאדם מוכר 'את קרקעו מפני רעתה', כתב ה'פתחי תשובה'²⁵ שבמקרה כזה המוכר רוצה להיפטר מהקרקע הגרועה ודי לו בכסף בלא שטר, אפילו במקום שרגילים לכתוב שטרות במכירת קרקעות. כך בוודאי בנידון דידן, שהמוכר רוצה שהקרקע לא תהא שלו אלא של הנוכרי לעניין השביעית, וכי יש 'מוכר שדה מפני רעתה' יותר מכך?! כאשר הוא רוצה למכור את השדה (מאיזו סיבה שהיא), הוא גומר בדעתו למוכרה, ולכן בנידון דידן ברור שיש גמירות דעת של המוכר למכור, ואין צורך כלל בדיני שטרות, אלא כסף בלבד מספיק. כיסוד זה כבר כתב ב'שבת הארץ' (מבוא, אות יג, עמ' 165):

23. רש"י, קידושין כו ע"א ד"ה לא קנה.

24. שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' ז.

25. פתחי תשובה, לשו"ע שם ס"ק ו.

במקום שעושה קנין לשם עסק ודאי עיקר כונתו הוא קיום העסק, וכיון שאינו בטוח בקיום העסק או שהוא מתכוין לחזקו בדבר יותר אלים אין דעתו סומכת כלל לקנות בזה, אבל במקום שכל עיקר הקנין הוא כדי להפקיע האיסור, וקנין כזה גמר המקנה להקנות והקונה - לקנות, שפיר סמכא דעתיה.

אנו לומדים שאף שבעיקרון צריך גמירות דעת, לא כל המקרים שווים. כאשר ברור לחקלאי שאם לא ימכור קרקעותיו במכירת הרבנות הראשית - תוצרתו תיפסל, ברור שהוא גומר ומקנה את השדות, בין אם שטר נכתב בניסוח הלכתי או אם נכתב בלשון המקובלת כיום בחוזים. הוא רוצה רק דבר אחד: שהקרקע תהיה של גוי. על כן אין שאלת גמירות דעת בעצם המכירה.

עוד יש להוסיף שבמקום שאדם חתם על שטר, איננו יכול לומר על שטרותיו שהם נעשו ללא גמירות דעת, וכפי שכתב ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' סא סעי' יג):²⁶

מי שטען על כתובת אשתו שהיה עם הארץ ולא הבין כשקרא חזן הכתובה והתנאים אין שומעין לו.

הרמ"א הוסיף:

וה"ה בשאר דקדוקים שיש לדקדק מן השטר, ולא אמרינן דהאי גברא לא דקדק כל כך, וכמו שנתבאר בסמוך (בית יוסף בשם ריב"ש סימן ת"פ).

אנו לומדים שחתימה מהווה קניין גמור, ואפילו אם יטען המוכר שלא הבין - בכל אופן נקבע שבוודאי הבין ובוודאי הייתה גמירות דעת במכר. לכן הטענה שאין גמירות דעת בשטרות המכירה נשמעת מופרכת.²⁷

ה. רוצה למכור כדי להתפרנס

על פי מה שביררנו, כל חתימה על שטר נותנת לו תוקף אפילו שהמוכר אינו מבין את מהות החתימה. בחתימה על שטר יש משום הוכחה לכך שהמכירה מוחלטת. אפילו אדם שאינו שומר תורה ומצוות, אם מסבירים לו שיש כאן מכירה לזמן לגוי מתוך רצון לשמר את אדמות המדינה ואדמותיו, אין כאן הערמה כלל.²⁸ יתר על כן, כבר נפסק ב'שלחן ערוך'²⁹ שאפילו אם אנסו אדם ומכר - המכר חל, וכאן אין אונס ישיר, אלא אומרים לו שלא יוכל לשווק בשווקים המסודרים בלא היתר מכירה, והוא עושה כן מרצונו. אין זה גדר של אונס כלל, שהרי אם ירצה, יוכל לשווק במקומות אחרים או לייצא וכו'. ואפילו

26. עיין עוד: שו"ע, חו"מ סי' סח סעי' ב; שם, סי' מה סעי' ג.

27. יש להעיר שהמחשבה שגופים חרדים יכירו בהיתר מכירה אם הוא יעשה בצורה משפטית, עיין הרב ויטמן צוהר לב, עמ' 94, שאם הגרי"ש אלישיב היה יודע על פעולות היתר המכירה בשנת תשס"ח היה משנה את דעתו. נראה שאין לה בסיס, המתנגדים להיתר המכירה לא משנה להם באיזה נוסח נכתב, ואפילו הנוסח של המהרי"ל דסקין נדחה על ידם, ובייחוד שהם חוששים לשיטות שאין קניין לעכו"ם להפקיע מקדושת הארץ, ולא תועיל כל צורה או נוסח של שטר מכירה. כל זאת מלבד בעיות שאינן הלכתיות.

28. ר' המועדים בהלכה, עמ' רנח הערה 17.

29. שו"ע, חו"מ סי' רה סעי' א.



אם בתחילה לא חשב למכור, אבל כעת מבין ויודע שהוא רוצה את המכירה הזאת, כדי שיוכל לשווק כרגיל ללא טרחה - המכירה חלה. על כן אין כאן חשש של גמירות דעת, כי המוכר עושה על דעת מה שיורו לו כהלכה, ומכיוון ש'היתר המכירה' יסודותיו בקודש והרבה מאוד רבנים הסכימו עליו, אין כאן אונס כלל, והורו לו כהלכה והוא ממלא אחר הוראותיהם כהלכה.

ט. שטרי מכר לרבנות

בשנת תש"מ ערך הרב גורן נוסח חדש (בחלקו), ובמקום שהחקלאים ייתנו הרשאות לרבנות למכור את הזכויות בקרקע לגוי, הרב גורן עצמו קנה מבעלי האחוזות את הקרקעות ומכר אותן לגוי (רס"ן בצבא). פעולה זו נעשתה כדי להתמודד עם הערת ה'חזון איש'³⁰ שהמכירה לגוי אסורה ו'אין שליח לדבר עבירה'. אומנם הגרצ"פ פרנק³¹ השיב על הדברים והוכיח שאפילו ב'שליח לדבר עבירה' - המעשה חל,³² וכתב שאין לחוש לסברת ה'חזון איש' שאם 'אין שליח לדבר עבירה' - המעשה אינו חל. הרב גורן הנהיג שבעלי האחוזות והקרקעות לא יעבירו הרשאה לרה"ר למכור את שדותיהם, אלא ימכרו לרב הראשי (או נציגו) והוא ימכור לגוי. אך לא ברור: מה תקנה יש בכך? אם בעל הקרקע סובר שאין איסור במכירת הקרקעות לגוי מכיוון שזו מכירה לזמן מוגבל והיא לצורך הצלת היישוב - אין כאן 'שליח לדבר עבירה', מכיוון שהוא עושה על פי דעת חכמים. ואם הוא סובר שיש בכך עבירה, כיצד מבקש מהרב (או מהמינהל או מכל גוף אחר) שהוא ימכור את הקרקע לגוי? אדרבה, לבעל הקרקע נגרם הפסד כספי גדול, בלא מכירת הקרקע, ואילו הרב ה'מוכר' (או נציג הרה"ר או נציג המינהל), שהוא רק 'כאילו בעל הקרקע' - מדוע שימכור לגוי את כל הקרקעות שהקנו לו, ובמיוחד כאשר גלוי וידוע שיש כאן הערמה? אפילו אם נסביר שכאשר מכרו לרב הראשי והוא בא כנציג החקלאים ולטובתם עשה כך, אם מוכרים לגוי מסוים שאין ידוע אם הוא אומנם מתכוון למכור או לא, ואינו מבין בחשבונות של מצווה, מדוע שהמכירה הזו תועיל ותשפר את בעיית 'אין שליח לדבר עבירה'?! על כן עדיף לעשות הרשאה לרב שהוא ימכור בעבור הבעלים, שאצלו זה באמת הפסד מרובה. אומנם מלבד תקופת הרב גורן, בעלי הקרקעות נתנו הרשאות לרבנים למכור את קרקעותיהם, ולא מכרו לרבנים את האדמות לצורך המכירה לגוי.³³ על כן נראה שאין ראוי לעשות כהצעת הרב גורן, שכן יש כאן תרתי דסתרי: למכור ישירות לרב כי יש כאן דבר עבירה - נמצא שאני מוכר לרב כדי שהוא יעבור את העבירה, ובייחוד שלרב אין כאן הפסד ממוני ישיר, אלא רק לבעל הקרקע. לאור הנ"ל מובן היטב מדוע הגר"א שפירא והגר"מ אליהו זצ"ל חזרו לנוסח

30. חזו"א, ס' י ס"ק יז; שם, ס' כד ס"ק ד.

31. כרם ציון השלם שביעית, הר צבי עמ' לו.

32. כמבואר בנתיבות המשפט, ס' קפב.

33. וגם במכירת חמץ ובמכירת בכורות עשו הרשאות למוכר שהיה בד"כ רב ובקיא בדיני קניינים.

הישן של הרב קוק, שממנים את הרב (או נציג הרבנות) כדי שימכרו את הקרקע, ולא חששו כלל ל'אין שליח לדבר עבירה'.

י. עדיפות בנוסח ההלכתי

עולה השאלה האם יש לכתוב את השטר שיש לו תוקף הלכתי, או שיש עדיפות שיהיה לשטר תוקף גם מבחינת החוק הנהוג באותו מקום. בהקשר לכך כתב ה'דברי חיים' (או"ח ח"ב סי' לז):

אך באמת דקיימא לן דאזלינן בתר דינינו בין להקל בין להחמיר כמבואר בשער אפרים סי' ע"ט וגם בשערי תשובה (סי' תמ"ח ס"ק ח') מסכים לדבריו ובעל כרחך צריכים אנו לזה דלא מהני שום שטר בעולם בזה בדיניהם דחוק גזור אצלם דמכירה כזו שנעשה להפקיע איסור אינה מכירה כלל ומשום הכי אין צריך סטעמפיל, וכל הערכאות לא יחזקו המכירה הזו, ישאל נא מעלת כ"ת וידע כי כן הוא ואם כן מה הוא מכירתנו אם אינו מועיל בדיניהם אלא ודאי דאין לנו רק דין שפסקה לנו התורה ולכן אין חילוק כלל בין אם נכתב בלשון אשכנז או בלשון הקודש.

וכן כתב הגר"י אלחנן ספקטור³⁴ שדי בשטר הלכתי דתי, ואין צורך לעשות שטר זה בערכאות. וה'משפט כהן' (סי' ע) כתב:

גם מצד המכירה ג"כ אין לפקפק מצד דינא דמלכותא, משום שבמכר כזה הנעשה לא לתועלת של מסחר חומרי אלא מפני תיקון של ענין דתי, אין המלכות מקפדת כלל שיהי' נעשה דוקא בערכאות...

על סברה זו שאין הסכם הנועד לצורך דתי צריך להיות על פי חוקי המדינה, יש להוסיף את דברי ה'שערי דעה'³⁵ שדן במכירת חמץ שנעשה רק בדיניהם, וכתב שבמקרה והכול הוא בדיניהם, אין מקום לדון על פי דינינו. ועל פי זה כתב בספר 'לאור ההלכה'³⁶ שבנידון השמיטה כאשר דנים בדיניהם, אין מושג של הערמה תופס כלל. א"כ ייתכן שעדיף לא להביא כלל את החוזה ההלכתי לדיניהם, אלא לדון בו הלכתית, ללא ההשלכה המשפטית החוקית, מכיוון שהתפיסה החוקית אינה מכירה כלל במושג הערמה, ואין לערבב את התחומים: הדתי והמשפטי הכללי.

עוד יש להוסיף שבשנת תש"מ הועלה חוק עסקאות במקרקעין (קיום מצוות השמיטה, תשל"ט 1979) ובו נקבע ששר המשפטים והדתות רשאים באישור ועדת החוקה חוק ומשפט של הכנסת, להתקין תקנות לעניין עסקאות במקרקעין לשם קיום מצוות השמיטה, שיחולו על אף האמור בחוק המקרקעין תשכ"ט-1969, או בכל דין אחר. על

34. ד' סיון תרמט, הובא בספר היתר תרמ"ט עמ' 88-89.

35. שערי דעה, ח"א סי' ה.

36. לאור ההלכה, מהדורת בית הלל, עמ' קכב; המועדים בהלכה עמ' רפט.



הופעת חוק זה כתב הרב גורן (יסודות ההיתר לשנת תש"מ, מאורות תש"מ גליון 1 עמ' 6):

לאור החוק והתקנות הללו נסתלקה לגמרי טענת החזו"א זצ"ל הנ"ל,³⁷ ואין צורך להיכנס לדחוקי הלכות בנוגע לתוקפה החוקי וההלכתי של המכירה.

יא. למצוא את הבעלים והשוכרים האמיתיים

אומנם למרות מה שכתבנו בהיתר המכירה של הרב קוק, שרצה להציל יהודים רבים, ודאי שיש חובה להתאמץ ולמצוא את בעלי הקרקע האמיתיים, שהם משלמים את מיסי הקרקע, אבל צריך להחתים גם את שוכר הקרקע האחרון המעבד כעת את הקרקע, מכיוון שיש לו בעלות מסוימת בזרעים ובפירות. לשם כך ודאי שיש להשקיע משאבים, כדי שלא תישאר קרקע שאינה מכורה או שאינה מושכרת לגוי. נראה שלפחות בעל הקרקע והשוכר הפועל בקרקע חייבים לעשות מכירה ושכירות מוחלטות ואמינות תוך ציון הקרקעות. אומנם אפילו אם לא יכתבו את החלקות ממש - המכירה והשכירות חלות מבחינה הלכתית.

יב. כיצד משנים נוסחאות

על נוסח שטר המכירה יצאו ערעורים שונים, ובייחוד ב'מעדני ארץ' (להגרש"ז אויערבאך זצ"ל) שהעלה כמה שאלות הלכתיות והציע שינויי נוסח מסוימים, אולם למעשה לא שינו את נוסח שטר המכירה. בשנת תשנ"ג פניתי להגרש"ז אויערבאך בבקשה שיציין בפניי את השינויים שצריך לעשות לדעתו בשטר המכירה, ואי"ה השטרות יתוקנו לקראת שביעית תשנ"ד. על כך ענה לי שיש לעשות שטר על פי הנוסח של הרב קוק ולא לשנות את הנוסח המתוקן. הסברו היה שכיוון שגדולי ישראל נשאו ונתנו בשטר כפי שהיה בפניהם - אין לשנותו, וכל שינוי יכול להביא לבעיות אחרות. וכך אומנם נעשה, שהושאר הנוסח המקורי (כפי שמופיע ב'משפט כהן').³⁸

אומנם ייתכן לשנות להוסיף נוסחאות שונות, אבל אם רוצים לשנות נוסח, הדבר צריך להיעשות בפני תלמידי חכמים שמכירים בערך 'היתר המכירה', והם יחתמו על הדברים ויפרסמו בשמם שכך וכך ראוי לשנות, ויבואו לידי דיון הלכתי במשא ומתן. אין להכניס שינויים על פי הוראת רבנים מבלי שיחתמו על הדברים.

סיכום

בחנו וראינו את הנוסחאות השונות של מכירת הקרקעות לגוי, והמסקנות העולות הן כדלהלן:

37. בדבר שליחות לדבר עבירה.

38. הדברים פורסמו ב'אמונת עתיד' 4 (אייר-סיוון תשנ"ה), עמ' 31.

1. האפשרות העדיפה למכירת קרקעות היא מכירה לזמן (שנתיים), ולא מכירה לגוי ולאחר מכן קניית הקרקעות בחזרה ממנו (אות א).
2. יש להכליל בשטר המכירה גם את הצעת הגר"ל דיסקין למכור על מנת לקוץ (אות ב).
3. יש להכליל בשטר את מירב השיטות ההלכתיות הקיימות, כדי לתת תוקף לשטר (אות ב).
4. יש להכליל בשטר גם שכירות לגוי, ובייחוד לטובת האיכרים, כשאין ידועים בעלי הקרקעות, כדי לתקן מה שאפשר (אות ג).
5. יש להכליל בשטר גם מכירה עבור מי שחתם על היתר מכירה וזה עדיין לא הגיע לידי המוכר (אות ד).
6. יש להכליל בשטר גם את מי שעדיין לא חתם כלל או שלא יכול למכור (אות ה).
7. יש לכלול בשטר גם מכירת עציצים ואת האדמה שהם עומדים עליה (אות ו).
8. כשאדם חותם על שטר, אין בעיית גמירות דעת, ואיננו יכול לומר שחתם בלא דעת (אות ז).
9. בעל הקרקע לא ימכור למי שימכור לגוי אלא יכתוב על כך הרשאה, במכירת הקרקע כדי שאחר ימכור בכך המוכר מודה שהמכירה היא דבר עבירה ומוכר הקרקע מכשיל את המוכר לגוי (אות ט).
10. ברור שבמסגרת היתר מכירה יש לחפש את הבעלים של הקרקעות המשלמים את מיסי הקרקע וכן את השוכר הפועל בקרקע, ושניהם צריכים לחתום (אות יא).
11. יש להעדיף עשיית שטרי מכר לגוי בצורה ההלכתית, שהיא כוללת אפשרויות רבות יותר, דבר שהחוק אינו יכול להכיל, והוא מטבעו מצומצם ומוגדר יותר (אות יב). זאת בייחוד שהמדינה חוקקה כמה חוקים המאפשרים הליך של מכירה הלכתית, ובכך המכירה חוקית גם על פי חוקי המדינה ולא רק על פי ההלכה.
12. אפשר לשפר ולשכלל את שטרי המכר השונים, אבל מתוך שיקול דעת פתוח במשא ומתן של רבנים המצדדים בהיתר המכירה ומוכנים להיות חתומים על השינויים השונים. כל זאת לאחר שיקול דעת רב, מכיוון שהשטר של הרב קוק נבחן על ידי גדולי ישראל בדורות עברו (כל הרבנים הראשיים, בתי הדין ביפו וירושלים ועוד רבים), והם אישרו אותו, כך שכדי לשנות צריך עוצמה הלכתית מיוחדת, ובייחוד שהנוסח החוזי לוקה בחסר בכל הנקודות שמנינו, והנוסח ההלכתי עדיף (אות יב).
13. מסקנת הדברים שהשטר שעשה הרב קוק בשנת תר"ע הוא המתקן שבשטרות (מלבד הוספת מכירתם של עציצים ומשתלות), וכל המשנה - ידו על התחתונה'.





הרב יואל פרידמן

הנחת שתילים שגדלו בעציץ שאינו נקוב על הקרקע

שאלה

שתלן גידל שיחי אוכמניות במנותק מן האדמה, כדי לשווק אותם לנוטע שיגדל אותם אף הוא במנותק מן האדמה. בעת מסירת השתילים הורידו אותם מן המשאית והניחו אותם על הקרקע למשך יום. האם יש למנות שנות ערלה מחדש מעת הנחת השתילים על הקרקע?

א. חיוב ערלה בעציץ שאינו נקוב

1. שיטת בעלי התוספות

נאמר בירושלמי, ערלה פ"א ה"ב:

רבי יצחק בר חקולה בשם חזקיה הנוטע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה ר' יוסי אמר מפני שהשרשין מפעפעין אותו רבי יונה מפיק לשנה כלי חרש עומד בפני שרשין רבי ירמיה בעי נטע בו דלעת מאח' שהוא כנקוב אצל האילן כנקוב הוא אצל זרעין.

בפרשנות הירושלמי נחלקו הראשונים: בעלי התוספות מסבירים שההלכה המבוארת שם, שעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, היא המשכה של המחלוקת לגבי עציץ שאינו נקוב בעץ ובחרס¹ שיש אומרים שעציץ של חרס 'לא בעי נקיבה', ויש אומרים שעציץ של עץ 'לא בעי נקיבה'. ולאור הנ"ל כתב הרא"ש שדברי הירושלמי הם רק בכלי חרס, אך אילן הנוטע בעציץ מעץ שאינו נקוב - פטור מן הערלה ו'בעי נקיבה'. וזו לשון הרא"ש (הלכות קטנות הלכות, ערלה סי' ג):

והנוטע בספינה אע"פ שאינה נקובה אם היא של חרס ומפרש בירו' שאין כלי חרס עומד בפני השרשין והן מפעפעין דרך החרס ויונקין מן הקרקע. אבל של עץ בעי נקיבה.

וכן מפרש ה'אור זרוע' את הירושלמי שדווקא עציץ שאינו נקוב מכלי חרס נחשב כנקוב, ולכן השורשים מפעפעים, אך זרעים ושאר צמחים חד-שנתיים אינם יונקים ואינם חוזרים כלי חרס, ולכן הכלים נחשבים כאינם נקובים. לכן גם מסתפק הירושלמי: 'נטע

1. תוספות, גיטין ז ע"ב ד"ה עציץ; שם, מנחות פה ע"א, ד"ה כאן ספינה.

בו דלעת וכו' האם נאמר שכאשר זו מצויה ליד אילן תיחשב כגדל בעציץ נקוב. בסוף הוא מסיק שדברי התלמוד הירושלמי אינם הלכה: 'מיהו לא נפקי מינה ולא מידי דאגמרא דידן סמכין דכלי חרס בעי נקובה ואפילו לאילן'.²

מתוך נקודת המוצא הנ"ל מפרש ה'אור זרוע' את התוספתא (ערלה פ"א ה"ג):
הנוטע בספינה ובעציץ ובראש הגג [אור זרוע: פטור] חייב בערלה נטעו בעציץ שאינו נקוב נשבר וחזר ונטעו בעציץ נקוב אם יכול לחיות חייב [פטור] ואם לאו פטור [חייב]...

לדעתו הנאמר במשנה 'הנוטע בספינה - חייב בערלה' הוא בספינה נקובה של חרס, ואילו דברי התוספתא הנ"ל הוא בספינה של חרס שאינה נקובה, ולכן פטור. לדבריו יש לפרש את המשך התוספתא: אם נטע בעציץ שאינו נקוב - פטור מן הערלה, ואם נשבר העציץ וגוש האדמה יכול לחיות ממנו - חייב בערלה, אך אם גוש האדמה אינו יכול לחיות - פטור מן הערלה. ולכאורה לאור הנ"ל, מדוע יש חשיבות לשאלה אם גוש האדמה יכול לחיות או לא? ויש לומר שאם גוש האדמה אינו יכול לחיות, ממילא אינו כנטוע גם אם העציץ נשבר, ולכן פטור מן הערלה.

עכ"פ למדנו לדבריו שבמציאות שהעץ פטור מן הערלה, כגון שנמצא בעציץ שאינו נקוב ונשבר העציץ, וגוש האדמה שעוטף את העץ מתחבר ל'קרקע עולם' - נחשב מייד כנטוע וחייב בערלה. וכך יש להסיק גם לפי הגהות לתוספתא המיוחסות לגר"א,³ שחילק את התוספתא לשתי הלכות שאינן קשורות זו לזו: האחת - נטעה בעציץ שאינו נקוב ונשבר וכו', והאחרת - דין הגוש שיכול לחיות ממנו. גם לפי דבריו למדנו כנ"ל, שאם היה במצב של פטור ונשבר העציץ, מתחייב בערלה. אלא שכבר הר"ש ליברמן ב'תוספתא כפשוטה'⁴ מעיר שלפי זה נקודת המוצא של התוספתא היא שעציץ שאינו נקוב פטור מן הערלה, וזה מנוגד לנאמר בירושלמי.⁵ ולאור הנ"ל יש לומר שתוספתא זו אינה הלכה גם לדעת הגר"א וכדלהלן. אומנם רוב הפרשנים מגיחים את התוספתא בצורה שונה. לדעתם נקודת המוצא היא שהנוטע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, ולכן אם נשבר העציץ והצמח יכול לחיות מגוש האדמה - פטור, ואם לאו - חייב. וב'חסדי דוד' לתוספתא הנ"ל מסביר שהחידוש הוא שאף שבעציץ שאינו נקוב חייב, מכל מקום היינו סבורים לומר שכאשר העציץ נשבר והצמח מתחבר וניטע בקרקע עולם ממש, חייב במניין חדש של ערלה, אף אם גוש האדמה מספיק למחיית העץ.

2. בכלי עץ כתב האור זרוע בהגהה שמספקא ליה 'אי בעי נקיבה או אי מהני נקיבה'.
3. מובא במנחת ביכורים, ערלה פ"א ה"ג. על הגהותיו של הגר"א לתוספתא, ר' הגהות הגר"א לתוספתא, בתוך 'ארבעה ספרים נפתחים...' רבינו אליהו מוילנא, בעריכת אהרון דוד סופר, תשנ"ט, מעמ' שטו ואילך.
4. תוספתא כפשוטה, ערלה, עמ' 817, שו' 8-9.
5. הר"ש ליברמן גם טוען שהגהה זו מוקשית בגלל זה; ואפשר לומר שאכן התוספתא חולקת על הירושלמי וכפי שכתב האור זרוע.



2. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם - שיטה אחרת עימו. הוא כותב בהל' מעשר שני (פ"י ה"ח):
הנוטע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, אע"פ שאינו כארץ לזרעים הרי הוא כארץ לאילנות.

הרמב"ם אינו מבחין בין סוגי העציצים אלא מבדיל בין זרעים לאילנות. לדעתו 'כלי חרס' הנאמר בירושלמי הוא דוגמה, והעיקר הוא שמדובר באילנות, ולכן חייב. לדעת ר' יוסי ההבדל בין אילנות לזרעים נובע מיניקתם של השורשים דרך העציץ - ר' יוסי אמר מפני שהשרשין מפעפעין אותו, ואילו לדעת ר' יונה יש בכוח שורשי האילנות לחדור ולשבור את העציץ: 'רבי יונה מפיק לשנה: כלי חרש עומד בפני שרשין [בתמיה]'.⁵

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצד סעי' כו) כמעט מעתיק את דברי הרמב"ם: 'והנוטע בספינה, או בעציץ אף על פי שאינו נקוב, חייב'. ב'ביאור הגר"א' כותב שיש להסיק מן הירושלמי כשיטת הרמב"ם שההבחנה היסודית היא בין אילנות לזרעים ולא בין סוגי העציצים. טענתו היא שלדעת רש"י כלי חרס נחשב נקוב בין בזרעים בין באילנות, אך מבעיית ר' ירמיה בירושלמי שם, מוכח שהעציץ נחשב נקוב בגלל האילן הנוטע בו, ולכן יש להסתפק מה הדין בדלעת שמצויה יחד עם אילן באותו עציץ. בעצם טענת הגר"א היא כטענת ה'אור זרוע', אך בעוד ה'אור זרוע' הסיק שאנו נוקטים כבבלי, הגר"א מסיק מן הירושלמי כדעת הרמב"ם שיש לאילנות דין שונה מפני שהשורשים מפעפעים, יונקים וחודרים דרך העציץ לקרקע. וזו לשון הגר"א (שם):

(סד) אף על פי כו'. אף על גב דבירושלמי אמר כ"ח ס"ל דכ"ש בשל עץ וכשיטת תוס' בפ"ק דגטין ובמנחות שם אבל הרא"ש והטור כתבו כאן כשיטת רש"י ודוקא בכ"ח אבל בירושלמי משמע כדברי הרמב"ם דבכל ענין מדאיבעיא להו אי מהני ג"כ לזרעים הואיל והשרשים של האילן ניקבו אותו כבר אבל לשיטת רש"י א"צ לזה דהא נקוב הוא ג"כ לכ"ד.

הרמב"ם לא הביא את התוספתא הנ"ל בהלכותיו, ויש לומר שהסיבה לכך היא שסבר שזו אינה הלכה כפי שראינו לדעת הגר"א לעיל, ולו מפני שאין בה חידוש, שכן אם הנוטע בעציץ שאינו נקוב - חייב בערלה, שוב אין הבדל בין עציץ נקוב לעציץ שאינו נקוב, והכול תלוי בשאלה אם גוש האדמה מספיק למחיית העץ אם לאו.

3. עציץ שאינו נקוב ממתכת או מפלסטיק

ראוי לציין שהמקורות בספרות חז"ל מדברים על עציץ שאינו נקוב שעשוי מעץ או מחרס, ועל כך מוסבים דברי הירושלמי והתוספתא.

השאלה שנושאלנו היא בעציץ שבאמת אינו נקוב ואינו מאפשר יניקה או חדירה של השורשים גם באילנות. ובכה"ג פסקו רוב הפוסקים⁶ וכך אנו גם נוקטים להלכה, שבמקרה זה פטור מן הערלה (מדאורייתא). וכך כתב ה'חזון איש' (דיני ערלה אות לב):

6. מנחת שלמה א, סי' ע עמ' ת; שם, סי' מא אות ד; חוות בנימין א, סי' ב עמ' יב; מנחת יצחק, ח"ח סי' צב ס"ק ד.

... נטע בעציץ שאינו נקוב, אם הוא של חרס, חייב בערלה ורבעי מה"ת, ואם הוא של מתכת, אינו חייב אלא מדרבנן, ואם הוא של עץ, יש בזה פלוגתא, ויש לצדד להקל, ולומר שאינו אלא מדרבנן. נטע בעציץ של מתכת אינו נקוב ועקרו וסלע עפר עמו כדי שיכול לחיות, וחזר ונטעו בארץ, יש להסתפק אי מונה מנטיעה ראשונה.

אם כן אנו נוקטים שהגדל בעציץ ממתכת, מפלסטיק או מפוליאתילן ללא נקבים - פטור מן הערלה מדאורייתא ואסור מדרבנן.

ב. העמדה על הקרקע של שתילים שגדלו על משטח מנתק

כעת נדון בשיחי אוכמניות (שדינים כאילנות) שגידלו במשתלה במנותק מן האדמה ועתיד גם הנוטע לגדל אותם במנותק מן האדמה, אלא שלפני המסירה לנוטע העמידו את השתילים על גבי הקרקע. נשאלנו אם יש למנות ערלה מחדש, כיוון שברגע העמדתם על הקרקע התחייבו מדאורייתא,

וכאמור מדברי ה'אור זרוע' והגהת הגר"א בתוספתא, אף שהתוספתא אינה הלכה⁷ כי נוקטים אנו שעציץ שאינו נקוב חייב בערלה - מכל מקום למדנו שאם היו במצב של פטור ונשבר העציץ - מייד התחייבו בערלה.

הגרצ"פ פראנק דן בשאלה זו - מה הדין במעביר מעציץ שאינו נקוב לנקוב. הוא מביא את התוספתא הנ"ל ואת גרסאותיה השונות, את פרשנות הגר"א לתוספתא וכן את השגותיו של הרב דוד טעביל⁸ על הגר"א. בתחילה הוא נוטה לדברי הרב דוד טעביל, שצמח שגדל בעציץ שאינו נקוב ונשבר או שהעבירו לעציץ נקוב, כשהצמח מצוי בגוש אדמה שיכול לחיות ממנו - פטור מן הערלה, והוא מסביר שהטעם לכך הוא שכלל נקוט בדיני ערלה ש'שורש פטור פוטור'.⁹ אלא שבהמשך דוחה הגרצ"פ פראנק את דבריו ונוקט כגר"א, כי אין אומרים 'שורש פטור פוטור' כאשר יש נטיעה חדשה, ואף שעציץ שאינו נקוב - פטור מן הערלה, ולכאורה הוא 'שורש פטור', כאשר מעבירים את הצמח לעציץ נקוב, נחשב כנטיעה וחייב בערלה. ואומנם מבואר בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב): 'ר' יאשיה מיייתי נטיעות בגושיהון מחו"ל ונציב להון בארץ', ובמקרה זה פטור מן הערלה, אך במקרה הנ"ל באמת אמרו 'שורש פטור - פוטור', כי הצמח היה נטוע בארץ בפטור, אך כשהצמח מצוי בעציץ שאינו נקוב, הוא מעולם לא היה נטוע בארץ, ולכן אין כאן 'שורש פטור', וכשמעביר לעציץ נקוב - חייב בערלה.

7. לדעת הגר"א; אך לאור זרוע התוספתא מתפרשת להלכה, אלא שאנו נוקטים כרמב"ם ולא כדבריו.

8. בית דוד סי' א; נחלת דוד סי' יא.

9. ירושלמי ערלה פ"א ה"ב; וע"ע באריכות במאמרו 'ניוון עץ האתרוג וצמיחת ענף חדש - תגובה', אמונת עתיך 113 (תשע"ז), עמ' 44-49, ובפרט מעמ' 45.



ה'חזון איש' הביא אף הוא את הפרשנויות השונות לתוספתא וכדלעיל, ולמעשה כתב בדיני ערלה (שם): 'יש להסתפק אי מונה מנטיעה ראשונה', וכפי שהבאנו לעיל.

הגרש"ז אורבך ב'מנחת שלמה' (ח"א, מעמ' תד) דן בשאלה הנ"ל וכותב כך:

וסבור הייתי לומר דלפי"ז אם הגביה אחד עציץ נקוב שנטוע בו אילן שכבר עברו עליו שנות ערלה והניחו ע"ג דבר המפסיק בין הנקב והארץ בכה"ג דמודו כו"ע דחשיב תלוש צריך להתחיל מחדש במנין שנות ערלה כשחזר והעמידו על הארץ, **והוא פלאי...**

והוא מביא ראיה מן המשנה (ב"מ ק ע"ב) שבכה"ג יש לפטור מן הערלה: שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו, זה אומר: זיתי גדלו, וזה אומר ארצי גדלה - יחלוקו.

ומבואר בגמרא (שם קב ע"א) שמדובר שהזיתים נעקרו בגושיהם לאחר שלוש שנות ערלה, ולכן הפירות מותרים באכילה. הגרש"ז אורבך יוצא מנקודת מוצא לפיה בוודאי העץ נותק לזמן מסוים בעת ההעברה עד שהגיע והשתרש במקום החדש, שכן העצים היו חלק מן הזמן באוויר וחלק מן הזמן צפו על גבי המים. מוכח אם כן מגמרא זו שאף על פי שהשתילים מתנתקים לזמן מסוים, אין אנו מונים שנות ערלה מחדש. לאחר שכתב שלהחמיר בכגון דא 'הוא פלאי', ולאחר שהוא מביא ראיה מן הגמרא שאין מונים שנות ערלה מחדש - מסביר הגרש"ז אורבך מדוע באמת אין חיוב למנות שנות ערלה מחדש, אעפ"י שלכאורה כאשר הוא ניקב את העציץ או הוריד את העציץ לקרקע הרי יש כאן נטיעה, ולכאורה זוהי סיבת החיוב, שנאמר 'וכי תבואו אל הארץ ונטעתם'.

בתחילה הגרש"ז א' יוצא מנקודת מוצא שאכן סיבת החיוב היא מעשה הנטיעה (וכפי שהבין לעיל הגרש"פ), אלא שטענתו היא שניקוב של עציץ או הורדה של העציץ ממקומו המוגבה לארץ - אין זה מעשה נטיעה המחייב אלא רק החלפת ההגדרה ההלכתית מנקוב לאינו נקוב, ממנותק למחובר. ובשונה מהלכות שבת, שבהן יש חשיבות ליניקה והמלאכה היא בפעולה של העובד - **בהלכות ערלה לא המעשה כשלעצמו חשוב אלא התוצאה**, והיא העובדה שהאילן נטוע.¹⁰

בהמשך הגרש"ז א' מסיק שלדעתו הנטיעה אינה כלל הגורם המחייב בערלה. הסיבה לחיוב היא שמתחדש מן הגרעין או מן הייחור אילן עצמאי. וכן מוכח מחיתוך הענף המוברך מצמח האם, שחייב אז בערלה אעפ"י שאין שם מעשה נטיעה. הסיבה היא כאמור שמתחדש אילן עצמאי על ידי ניתוק הענף המוברך מן האם. לאור הנ"ל הוא מסביר שניקוב של עציץ והפיכתו מעציץ שאינו נקוב לנקוב או הנחת העציץ המוגבה על הקרקע אינם משנים את מצבו ומציאותו של האילן. האילן חי, התקיים והיה עצמאי בהיותו מנותק, וכך הוא גם בהיותו מחובר.

ולמסקנה, הגרש"ז אורבך נשאר ללא הכרעה ובצ"ע בגלל דברי ה'אור זרוע' והגר"א שהבאנו לעיל, שנראה מדבריהם בצורה ברורה שאם היה בעציץ שאינו נקוב ונשבר העציץ, אזי מתחייב בערלה.

10. וע"ע מנחת שלמה א' סי' מא אות כעין זה לעניין שביעית.

הגר"ש ישראלי (חוות בנימין ח"א סי' א) מתייחס יותר לשאלה של העברת שתילים באופן ארעי במנותק מן הקרקע על גבי המשאית: האם כשהצמחים נחשבו כמחברים במשתלה והועלו על גבי המשאית, אזי דינם במשאית כעציץ שאינו נקוב, או שמא נפסק מניין שנות הערלה ויש למנות מחדש בעת הנטיעה? בתחילה משווה הגר"ש ישראלי לדברי הריב"א בהלכות שבת (מובא באור זרוע ח"ב סי' נו), שמותר לקחת צרור שיש עליו עשבים כדי לקנח (שבת פא ע"ב), ולכאורה עובר על איסור תולש דאורייתא. ומבאר הריב"א שכיון שהצרור אינו מחובר לגמרי, אם אינו קובע את הצרור במקום אחר אלא מחזיר אותו למקומו - אין כאן תולש ואין כאן נוטע; וזו לשון הריב"א (כפי שהם מובאים באור זרוע הנ"ל):

שכיון שהוא מחזירו לקרקע למקום גדולתו לאו תולש הוא ואף על גב דהתולש דבר שהוא מחובר אפי' החזירו חייב היינו היכא שה' מחובר גמור וכשמחזירו לשם נוטע לכתחילה הוא אבל זה שאינו מחובר גמור כשהוא מגביהו אינו תולש גמור **אא"כ קובעו במקום אחר** שמיעט את יניקתו כך פי' ריב"א.

אך בהמשך הגר"ש ישראלי מבחין בין הלכות שבת להלכות ערלה, וכפי שהבאנו לעיל בשם הגרש"ז אורבך שבהלכות שבת זהו דין במעשה האדם לעומת הלכות מעשר כלאיים וערלה שהוא דין 'בחפצא שבה נעשית הפעולה'. לכן כל זמן שלא ניכרת שום השפעה על הצמח משינוי המצב, אין ממילא ניתוק או נטיעה. הגר"ש ישראלי מביא אף הוא את הראיה מן הגמרא בסוגיית 'שטף נהר זיתיו וכו' שמוכח משם שניתוק זמני אינו מחייב מניין חדש של ערלה, ולכן הוא מסיק כדלהלן:

ומכאן תשובה למה שנשאלנו ששתילים אלה שנלקחים על גושם ומועברים במכונית לשם נטיעתם במקום אחר כיון שהעברה זו אינה אלא לשעה קלה ואין מורגש הדבר בשתיל עצמו שהאדמה המקיפה השרשים היא דיה כדי שיחיה הימנה אין זה בגדר הפסק ואין בה כדי להצריך מנין חדש של שנות הערלה והנלענ"ד כתבתי.

וראוי לציין שהוא משווה בין **ניתוק** לזמן לבין **חיבור** לזמן וכותב שמתחייבים במלאכת הזריעה בשבת מייד כשמכניס את הזרע לאדמה. הוא מביא מה'מנחת חינוך' שכתב שאפילו אם מתכוון בתחילה לזרוע על מנת לעקור לפני שישתרש, חייב משום זריעה. ומבחינה זו שונה הדין בהלכות מעשר, שביעית וערלה. הסיבה לכך היא כנ"ל, שבהלכות שבת זהו דין במעשה האדם, ואילו בהלכות מעשר, שביעית וערלה זהו דין בחפצא ובתוצאה של הפעולה.

ג. מניין שנות ערלה מהקליטה

בשאלה שאנו דנים בה אין מדובר שנוטעים שתיל שגדל בתחילה במנותק או במקרה שניקבו עציץ שאינו נקוב והשאירו אותו כך במשך זמן רב. מדובר בשתילים שהיו בעציצים נקובים על יריעה מנתקת והעמידו אותם על הקרקע לזמן קצר. השאלה היא



אם עצם העמדת השתילים על הקרקע מחייבת בערלה מדאורייתא, וממילא יש למנות שנות ערלה מחדש.

דעת הראב"ד¹¹ היא שמניין שנות ערלה נקבע על פי הקליטה, ואם נטע בר"ח אלול מסתיים המניין לאחר שלוש שנים החל מהקליטה. אף לרמב"ם¹² שלכאורה משתמע מדבריו שבכה"ג מונה משעת הנטיעה, כתב ה'כסף משנה' בפשיטות שהוא מודה שמונים משעת הקליטה.¹³ וכן כתב 'ערוך לנר'¹⁴ שהפסוק הנאמר בערלה 'ונטעתם' מתפרש בסיום הנטיעה, לאמור אחר הקליטה. ובאמת אליבא דכו"ע כשאנו מקילים בתחילה, לאמור שאנו נוטעים שלושים יום לפני ראש השנה, יש להוסיף לשלושים הימים לחישוב שנה גם את ימי הקליטה, כמבואר בגמרא במסכת ראש השנה (י ע"ב).

והסברה היא, כפי שפירש רש"י (ר"ה שם), שאין משמעות לנטיעה ללא הקליטה של הצמח: 'ימי הקליטה אין עולין לה, דכמאן דמנח בביתא דמיא',¹⁵ והרי"ד בשינוי סגנון:¹⁶ 'דימי קליטתו אין עולין לו מן המנין, דכמנח בכדא דמי'.

ואומנם דעת הגר"א¹⁷ שלרמב"ם מונים מעת הנטיעה, והסכימו איתו כמה אחרונים,¹⁸ אך ה'חזון איש' (שביעית יז ס"ק לא) תמה על ביאור הגר"א, שכן מדוע נבדיל בין מניין שלוש שנים שלמות לבין מניין חלקי 'שהקלנו עליה בתחילתה'? אם לפני הקליטה אין כאן נטיעה, אזי בשני המקרים יש למנות משעת הקליטה; וזו לשונו:

...והגר"א חידש דבג' שנים שלימות מונין מנטיעה אף שלא נקלט. ויש לתמוה כיון דמבואר בגמ' דבעינן ל' ול' ומונין מקליטה, מנ"ל להר"מ לחדש דבזמן שהן שלימין מונין מנטיעה, ומה סברא היא זו ליתן שתי הלכות בנטיעה, ממ"נ אי חשיבא מעשה הנטיעה קדם קליטה למימני מינה א"כ לענין ל' יום בשנה נמי נימני מנטיעה...

ואולי גם לדעת הגר"א מניין השנים הוא מהנטיעה, שכן לא מצאנו מניין של יותר משלוש שנים, אך חיוב ערלה באמת מתחיל מן הקליטה.¹⁹

11. ראב"ד, הל' מע"ש פ"ט הי"ב.

12. רמב"ם, הל' מע"ש פ"ט הי"ב, ושם ה"ח.

13. וכן פסק החזו"א שביעית סי' יז ס"ק לא; שם דיני ערלה אות ו; וע"ע שם, ערלה סי' יב ס"ק ה.

14. ערוך לנר, ר"ה י ע"ב.

15. אומנם רש"י, ר"ה שם מפרש את הגמרא לענין תוספת שביעית.

16. תוס' רי"ד, ר"ה שם, מהד' תניינא אף שמפרש את הגמרא כדעת ר"ת שהנושא המרכזי הוא דין ערלה; פסקי הרי"ד, ר"ה שם.

17. ביאור הגר"א, יו"ד סי' רצד ס"ק יג; ועי' מהר"י קורקוס לרמב"ם, הל' מע"ש פ"ט הי"ב, שמסתפק אם הרמב"ם מודה לראב"ד אם לאו.

18. עי' מנחת שלמה א, סי' ע עמ' שצט ד"ה דהנה; שפת אמת ר"ה י ע"א ד"ה הפירות.

19. וכן מבואר לגבי כלאיים בפסחים כה ע"א: 'הואיל והיתה להן שעת הכושר קודם השרשה', וביאר שם רש"י כדלעיל: ש'כל זמן שלא נשרשו הרי הן מונחין בכדא'; וכ"כ רש"י, שבת עג ע"א; שו"ת קול גדול (אבן חביב) סי' עה, מהד' איטח, עמ' קעט-קפ; ישועות מלכו, קריית ארבע, הל' כלאיים פ"א ה"א. ואומנם עי' ראב"ן, סי' נג, מהד' דבליצקי עמ' קצד-קצה; מאירי, פסחים שם וכן ס' החינוך, מצוה תקמח שזהו רק לעניין איסור הנאה, אך לוקה כבר משעת זריעה. וע"ע מנחת חינוך, מצוה רצח ואגלי טל, זורע אות ח; חוקות הארץ א, עמ' 31-32; וצ"ע.

להלכה נוקטים כדעת הראב"ד וכ'כסף משנה' בדעת הרמב"ם שמניין שנות הערלה הוא מעת הקליטה,²⁰ שכן מעשה הנטיעה אינו מסתיים עד שייקלט השתיל. לפי זה, אם נרצה לתאם בין הדין שמניין השנים הוא מהקליטה לבין הנאמר בתוספתא לפי פרשנות ה'אור זרוע' נצטרך לומר שכאשר 'נשבר וחזר ונטעו בעציץ נקוב אם יכול לחיות חייב' - אין הכוונה שחייב מייד, אלא חייב לאחר שנקלט, וכאשר משאירים את הצמח בעציץ הנקוב. ולפי זה אם שוב חוזר ומנתק השתיל לפני שנקלט - פטור מן הערלה.

מסקנה

כאשר גידלו את צמחי האוכמניות במנותק מן האדמה ולאחר מכן הניחו אותם על הקרקע לזמן מועט, ושוב החזירו אותם לשיטת הגידול הרגילה במנותק מן האדמה - יש לפטור ממניין חדש של ערלה, שכן העמדת עציץ על הקרקע אין משמעותה מעשה נטיעה המחייב כדברי הגרשז"א והגר"ש ישראלי. נוסף על כך, כאשר ההעמדה של העציץ הייתה לזמן קצר ובוודאי פחות משבועיים שהם זמן קליטה, אזי לא התחיל חיוב ערלה וכדברי הראב"ד וה'כסף משנה'.



20. חזו"א, דיני ערלה אות ו; נטע הילולים, עמ' טו, זרע גד אות ז; ועי' כרם ציון, ערלה הלכות פסוקות פ"ט עמ' מו.



הרב יעקב אפשטיין

קמה ללא גלוטן בפסח

שאלה

יש לנו קמה חיטה ללא גלוטן, כלומר שהוציאו ממנו את הגלוטן וכך הוא ראוי לצליאקים (חולי דגנת, הרגישים לגלוטן). כשקנינו את הקמה, לפני כמה חודשים, אמרו לנו שהקמה חמץ, כי בתהליך הפרדת הגלוטן מרטיבים את החיטה. מכיוון שהקמה הזו יקרה, קנינו כמות גדולה בשק גדול של 15 ק"ג (באריזות קטנות הקמה עולה יותר מ-40 ש"ח לק"ג, ובשק מחירו לק"ג יוצא כ-30 ש"ח). עכשיו נשארה לנו עוד כמות גדולה של קמה, ולא נצליח כנראה לגמור אותו עד פסח. האם מותר למכור את הקמה במכירת חמץ, או שצריך לבער אותה?

תשובה

א. אבאר בתחילה את כל הפרטים המעשיים של הכנת קמה וכן של הכנת קמה ללא גלוטן, ואח"כ אדון במסקנות ההלכתיות. המידע התקבל מאת מר דוד פרידמן (פרידי), שהוא מנהל מחקר ופיתוח בחברת 'שטיבל' (טחנות קמה). כל החיטים (פרט למיועדות למצות לפסח) עוברות תהליך ספיגת לחות בערפול בתוך חילוון (מסוע). הלחות הנצברת בגרעינים מסייעת להפרדה בתהליך הטחינה בין הקליפה (הסובין) לגרעין עצמו. רק את הגרעינים, ללא קליפתם, טוחנים לקמה, ולאחר כל שלבי הטחינה והניקוי הוא משווק למאפיות. קמה חיטה הוא מוצר שהגלוטן הוא חלק אינטגרלי ממנו. לאחר שהגלוטן הוצא מקמה החיטה, המוצר איננו נקרא יותר 'קמה חיטה' אלא 'עמילן חיטה' (כיום מתקיימים פיתוחים חדשניים, בהובלת חברה ישראלית, שמטרתם לקבל חיטה עם גלוטן, אך הגלוטן שיהיה בה לא יגרום לרגישות לחולי צליאק). התהליך להפרדת הגלוטן מהקמה הינו תהליך **רטוב** שבו שוטפים את הקמה, והחומרים הנמסים במים (שהם בעיקר עמילנים) מופרדים מן הגלוטן שאינו מסיס במים. לאחר מכן מייבשים את הגלוטן לקבלת גלוטן יבש, ומייבשים את העמילנים הנקראים 'עמילן חיטה', ויש המכנים את האבקה הזו 'קמה חיטה ללא גלוטן'.

תוצרי תהליך ההפרדה (הגלוטן או עמילן החיטה) אינם חמוצים, וריחם אינו חמוץ. חלבוני החיטה מכילים במידה קטנה גם חלבונים מסיסים, ואלו נשטפים ועוברים לייבוש עם העמילנים המסיסים.

כיום ישנה אפשרות למדוד את כמות הגלוטן הנמצאת בעמילן החיטה. מקובל להגדיר מוצר שיש בו פחות מ-20 חלקי מיליון גלוטן כמוצר ללא גלוטן. בכל מקרה ע"פ ההגדרות של משרד הבריאות לא ניתן לקרוא לעמילן חיטה שהופרד בתהליך המתואר 'מוצר ללא גלוטן', כיוון שהופק ממוצר שיש בו גלוטן (עד כאן המידע מפי מר דוד פרידמן).

ב. הגלוטן הוא היוצר את ההחמצה של הקמח, והוא הבעייתי לחולי דגנת (צליאק).

ג. בספרי 'חבל נחלתו' דנתי בקמח חיטה רגיל, והעליתי שם שדינו כקמח חיטה **לתותה**. לכן יש למוכרו לנוכרי לפני הפסח, ואז מותר להשתמש בו לאחר הפסח. אולם גם אם לא נמכר - כיוון שלא החמיץ, מותר להשתמש בו אחר הפסח, מפני שאין הוא חמץ שעבר עליו הפסח.

ד. עולה מן הסעיף הקודם שהקמח לפני ההפרדה בין הגלוטן לעמילן אינו חמץ. בתהליך ההפרדה הקמח אינו מחמיץ, ואע"פ שההפרדה נעשית ע"י מים וחומרים נוספים, בכ"ז אינו מחמיץ, ואין לו ריח חמץ. לאחר ההפרדה, 'קמח חיטה ללא גלוטן' (עמילן חיטה) אינו יכול להחמיץ כיוון שאין בו גלוטן, והגלוטן זקוק לעמילנים שעל ידם הוא ייצור את הניפוח והחמץ.

ה. מתבאר כי נוצרו מן ההפרדה בקמח חיטה רגיל שני מוצרים ששניהם אינם חמץ - גלוטן חיטה ועמילני חיטה.

ו. אעפ"כ, כיוון שמן התורה אנו מצווים על כל חימוץ, היינו קמח שנתערב במים, ואין בתורה הבחנה בין קמח חיטה למוצרי, אלא כל קמח דגן והיוצא ממנו נאסר בשהייה אחר מגע מים ולפני אפייתו - יש לאסור שימוש בשני המוצרים של ההפרדה שתוארו לעיל: הגלוטן המיובש והעמילנים המיובשים, אע"פ שאנו יודעים ששניהם **אינם יכולים** להחמיץ.

ז. מה שכתבנו, שהחומרים לאחר תהליך ההפרדה אינם יכולים להחמיץ, אינו מדויק, כיוון שישנם כנראה שיריים מעטים ביותר של הקמח המקורי ללא הפרדה בתוך כל אחד מתוצרי ההפרדה. וכיוון שחמץ בפסח אסור במשהו, אם נערב במים את הגלוטן או את העמילן - סביר להניח שאותה שארית קטנה תחמיץ ותאסור את כל הגלוטן או העמילן. ואפילו שלא נוכל לחוש בכך או להריח זאת, כיוון שאנו יודעים שההפרדה אינה מלאה, ודאי שאסור לתת מים על תוצרי הפרדת הקמח מן הגלוטן.

ח. לענ"ד, על אף התהליכים שעברו, הגלוטן והעמילן אינם חמץ, אולם אין להשתמש בהם בפסח בגלל החששות שהזכרתי. כמו"כ ראוי למוכרם לנוכרי לפני פסח כדי לצאת ידי כל הספקות, אולם אם לא מכרו - לא עברו ב'בל יראה' ולא בשיהוי חמץ בפסח.

1. חבל נחלתו, ח"א סי' לב.



ט. במקום אחר² דנתי במכירת חמץ בימינו, שלאחריה החמץ נשאר בביתו של מוכר החמץ ואף באחריותו, והבאתי שיש מגדולי האחרונים שערערו על כך. הסקתי שם שלכן ראוי לאדם פרטי שלא ימכור חמץ ודאי שלו, אלא רק תערובות וספקות. במקרה הנוכחי, כיוון שלפי הידוע לנו אין בשק 'קמח חיטה ללא גלוטן' שום חמץ בעין, ורק מחשש רחוק וספקי ספקות אנו מחמירים למוכרו, ניתן למוכרו לנוכרי לכו"ע.

מסקנה

- א. לכתחילה יש למכור את השק של 'חיטה ללא גלוטן' לנוכרי בפסח.
- ב. אסור להשתמש בקמח ממנו בפסח.
- ג. אם לא מכרו לנוכרי לפני הפסח, מותר להשתמש בו לאחר הפסח.



2. שם, ח"ד סי' יא.

הרב צבי בן ראובן

מוצרים שלא מצוינת עליהם כשרות לפסח

הקדמה

בכל שנה לקראת פסח וכן בפסח עצמו רבים השואלים אם אפשר להשתמש במוצרים שונים אף שלא מצוין עליהם 'כשר לפסח'. בדרך כלל שאלה זו נשאלת לגבי מוצרים שבמבט ראשון לא נראה שיש בהם חמץ: רטבים, שוקולדים, תבלינים ועוד. שאלה זו נובעת מן הסתם מתוך הנחה שאם לא מצוינים ברשימת הרכיבים חיטה או אחד מחמשת מיני דגן האחרים, מוצר זה אינו מכיל חמץ, ולכן - 'מדוע לא ניתן לאוכלו בפסח?'. כבר כאן נציין כי במספר מצומצם של מקרים יש אמת בהנחה זו, ואכן בסוף מאמר זה ישנה רשימה של מוצרים שאינם צריכים כשרות לפסח.

ואולם בדרך כלל הנחה זו אינה משקפת נכונה את המציאות המורכבת של כשרות חומרי הגלם בתעשיית המזון המודרנית. כדי לענות על השאלה מדוע לא ניתן לאכול מוצרים אלה בפסח, יש צורך לכתוב (בתמציתיות) על שני נושאים:

1. רקע קצר על תעשיית המזון של ימינו.
2. תקציר הלכות התערובות בפסח.

א. תעשיית המזון בימינו

בתהליך ייצור המזון כיום משתמשים יצרני המזון בשיטות מגוונות המשלבות תחכום טכנולוגי ומכשור משוכלל. הייצור כולל שימוש נרחב באלפי סוגים שונים של חומרי גלם: תמציות טעם וריח, צבעי מאכל, חומרים משמרים ועוד ועוד. הדברים מגיעים עד כדי כך שאפילו חטיף שוקולד תמים יכול להכיל עשרות, ובמקרים מסוימים אף מאות (!) סוגים של חומרי גלם ורכיבים שונים שברובם המוחלט כלל אינם מגיעים לרשימת הרכיבים המצוינים על גבי אריזת המוצר.

דוגמה לכך היא חומרי טעם וריח שנמצאים במוצרים תעשייתיים רבים. אחד החומרים הנפוצים ביותר בתעשייה מבין חומרי הטעם והריח הוא חומר העזר E621, הידוע יותר בשמו 'מונוסודיום גלוטמט'. תפקידו לחזק ולהגביר את הטעם הטבעי שנמצא בחומרי הגלם השונים המצויים במוצר. חומר זה לרוב הינו כשר, כיוון שהוא מיוצר בין השאר מגלוטן, חלבון החיטה,¹ אך כיוון שכך, בפסח צריך השגחה מיוחדת כדי שיהיה שימוש

1. הרבנות הראשית לישראל, מדריך למפקחי כשרות, עמ' 37.



דווקא במונוסודיום המופק מחלבון צמחי שאינו מחיטה או מאחד מחמשת מיני דגן האחרים (או מקטניות, למנהג יוצאי אשכנז).
דוגמה נוספת לכך היא חומרים מְשֻׁמְרִים, שגם הם נפוצים מאוד בתעשיית המזון המודרנית, שבה יש צורך בסיסי להאריך את חיי המדף של המוצרים, כלומר את טווח הזמן שבו המאכלים יחזיקו מעמד לפני שיתקלקלו.
חומרים משמרים רבים יכולים להיות מופקים מרכיבי חיטה: E300, E301, E302, E304, E307 ועוד רבים נוספים. לכן הם יהיו צריכים כשרות מיוחדת לפסח.²
בצבעי מאכל ישנו החומר E101 (Riboflavin) - המשמש כוויטמין B₂ ובעיקר מעניק למוצרי המזון את צבע בגוני כתום-צהוב. הוא יכול להימצא בפרט³ בגלידות, מרקים, רטבים, מלפפונים חמוצים, גבינות צהובות,⁴ מוצרי חלב ומזון לתינוקות. תוסף מזון זה עלול ליצור בעיה בפסח, מאחר שעל פי רוב הוא מיוצר מְשֻׁמְרִים⁵ **ממקור חיטה או שעורה**.

סיכום ביניים

ישנן דוגמאות נוספות לחומרי עזר בתעשייה המופקים מחמץ, כגון אנזימים ומחמצות מתחום החלב, להרחבה ניתן לעיין במאמר⁶ שבו כתבתי על התמורות והשינויים בתעשיית המזון. אך על כל אלה נשאלת השאלה - האם חומרים אלה אינם מתבטלים בתערובת שהם נמצאים בה? האם בגלל שיעור מזערי של חומר שמופק מרכיבי חמץ אין אפשרות לאוכלו בפסח?

ב. תקציר הלכות התערובות בפסח

נאמר בגמרא בפסחים (ל ע"א): 'אמר רבא: הלכתא, חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו - אסור במשהו, כרב'. כלומר רבא פוסק כשיטתו של רב, שחמץ שהתערב במאכל אחר שאינו חמץ - אוסר אותו אפילו בכמות מזערית ואינו בטל בשישים ואפילו לא באלף, ולמעשה אינו בטל כלל.

נביא בקצרה את שיטות הראשונים בפירוש גמרא זו להלכה:

(1) לשיטת הרא"ש, המרדכי ועוד ראשונים, חמץ שהתבטל (בתערובת יבשה - ביטול ברוב,⁷ ובתערובת נוזלית - ביטול בשישים) לפני פסח - מותר בפסח, **וכך פסק ה'שלחן ערוך' ובעקבותיו עדות המזרח** שנהגו לפסוק כמותו.⁸

2. שם 274.

3. הרב ישראל מאיר לוינגר, מאור לכשרות ב, ירושלים: פלדהיים, תשע"ב, עמ' 591.

4. הרב ישראל מאיר לוינגר, שם, עמ' 591.

5. הרב עמרם אדרעי, חומרי עזר בתעשיית המזונות וכשרותם, ירושלים: המכון לחקר הכשרות, תשנ"ב, עמ' קכ.

6. 'התפתחות של תעשיית המזון והשלכותיה על שומרי הכשרות', אמונת עתיד 120 (תשע"ח), עמ' 76-87.

7. ביאור הלכה, סי' תמז ס"ק ד ד"ה ונתבטל בשישים.

(2) לשיטת תרומת הדשן⁹ - חמץ שהתבטל ברוב בתערובת יבשה לפני פסח - אסור בפסח, משום שבפסח האיסור שבו חוזר וניעור, כלומר 'מתעורר' ואוסר את התערובת, ואין ביטול לא ברוב ולא בשישים. לעומת זאת בתערובת של 'לח בלח' (תערובת נוזלית. גם קמחים או אבקות שונות שהתערבו אלה באלה נחשבים לצורך העניין תערובת נוזלית¹⁰) החמץ שהתבטל בשישים קודם פסח אינו חוזר וניעור, והתערובת מותרת בפסח. **כך פסק הרמ"א ובעקבותיו עדות אשכנז** שנהגו לפסוק כמותו.

(3) לשיטת הרמב"ם¹¹, הרשב"א¹² ועוד, חמץ שהתבטל בתערובת לפני פסח - בין לח ובין יבש, חוזר וניעור ואוסר בפסח, ולא משנה אם זו תערובת יבשה או נוזלית. **כך פסק המהרי"ן¹³ ובעקבותיו בני תימן** שנהגו לפסוק כמותו.

לפי זה יוצא שלשיטת הספרדים חמץ שנמצא במוצר תעשייתי אינו אוסר את המוצר אם הוא בטל בתערובת לפני פסח, ואם מדובר בתערובת נוזלית, כך הדין גם לאשכנזים. לתימנים (שנוהגים לפסוק כרמב"ם) אכן ישנה בעיה בכל מקרה.

אלא שישנם הרבה מקרים שבהם ללא קשר לפסח אין ביטול בשישים, כל שכן לא ברוב. שני המקרים המרכזיים שבהם אין ביטול אפילו באלף הם 'מעמיד'¹⁴ ו'דברים דעבידי לטעמא'¹⁵.

(1) **מעמיד** הוא חומר שמעצב את צורתו או מרקמו של המאכל, ולכן גם כאשר השיעור שלו בתערובת מזערי - הוא אינו בטל, משום שהנוכחות שלו מורגשת גם כאשר מערבים רק מעט ממנו במאכל. דוגמה מעשית לכך היא חומרים מְשַׁמְרִים שלחלק מהשיטות נחשבים כמעמידים¹⁶, ולכן לא יתבטלו אף לפני פסח, ואפילו ביחס של אחד לאלף.

יוצא שמוצר שמכיל חומר מעמיד שמקורו בחמץ - אסור בפסח גם אם שיעורו בתערובת הוא מזערי.

(2) **'דברים דעבידי לטעמא'** - דברים העשויים לטעם, כלומר תבלינים או תמציות טעם המצוינים לא פעם על גבי המוצר כ'חומרי טעם וריח'. גם חומרים אלה אינם בטלים בשישים, שהרי הסיבה לכך שאיסורים בטלים בשישים היא שביחס כזה בדרך כלל אין מרגישים את טעמם. משום כך, תבלינים וחומרים שמרגישים אותם גם כשמערבים אותם בכמות מזערית ביחס למאכל כולו - אינם בטלים אפילו באלף.

8. ע"י בב"י, או"ח סי' תמז; שו"ע או"ח סי' תמז.

9. מובא בב"י שם.

10. סמ"ג מובא בב"י או"ח סי' תמז.

11. רמב"ם, הל' חמץ פ"א ה"ה.

12. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תפה.

13. שו"ת פעולת צדיק, ח"ב סי' קפ, הוצאת מכון פעולת צדיק, בני ברק תשס"ג.

14. ע"י שו"ע, יו"ד סי' פז סעי' יא.

15. עיין שם, סי' ס' צח סעי' ח.

16. למשל דעת הגר"מ אליהו, הובאה בספר הכשרות כהלכה, עמ' קסט.



למעשה

חמץ שנמצא במוצר מסוים והתבטל עוד לפני פסח, מותר בפסח לשיטת הספרדים, ואם זו תערוכת נוזלית (כולל אבקתית) מותר גם לשיטת האשכנזים. לשיטת התימנים (הנוהגים כרמב"ם) - אסור בכל מקרה. אם החמץ במוצר נמצא שם בשביל לעצב את צורתו או את מרקמו, או לחלופין לתת לו טעם ייחודי - לכל השיטות הוא אינו בטל אפילו באלף. כלומר מוצרים שיש בהם רכיב מזערי של תבלין או מייצב או משמר ממקור של חמץ - אסורים בפסח לכל העדות.

יש לציין שבהרבה מן המקרים, עיון ברשימת הרכיבים לא יספק לנו את המידע הנדרש, וזאת מכמה סיבות:

1) על פי כללי סימון המוצרים, אין חובה לציין ברשימת הרכיבים חומר גלם שהשתמשו בו במהלך הייצור ואין לו תפקיד במוצר הסופי (חומר כזה נקרא 'תסחיב'). כך למשל אם מרחו שמן על תבנית כדי שהמאפה לא יידבק אליה, אפילו שמעט מהשמן ימצא את דרכו למוצר הסופי - אין צורך לציין אותו ברשימת הרכיבים. דוגמה הלכתית לאיסור זה מביא הרמ"א בהלכות פת עכו"ם,¹⁷ שאומר:

ויש מיני נילוש שקורין קיכלי"ך [מיני מאפים שונים] שאופין אותם על ברזלים

ומושחין הברזל בשעת אפייה בחלב או חזיר, באותן יש ליזהר ולאסור.

כלומר רואים כאן שהמאפים עצמם מותרים, אך מאחר שבתהליך הייצור מעורב חומר עזר אסור - אין להשתמש במוצר הסופי.

2) ישנן מדינות (לא רבות) שבהן ישנו תקן של שיעור מסוים שבפחות ממנו אין צורך לציין רכיב המתווסף למוצר. בחלק מהמדינות למשל לא צריך לציין רכיב ששיעורו קטן מ-2% מהמוצר, כלומר עד יחס של 1/50. מבחינה הלכתית לעומת זאת צריך בהרבה מהמקרים ביטול בשישים - 1/60, כלומר עד 1.66% מהמוצר. יוצא שלמעשה לא תמיד אפשר לדעת אם המוצר אכן כשר לספרדים, משום שיכול להיות שבמוצר ישנו רכיב ממקור של חמץ שאינו מצוין ברשימת הרכיבים ואינו בטל בשישים, כי שיעורו במוצר הוא 1.8% למשל - בדיוק בטווח שבין שיעור הביטול ההלכתי ובין התקן התעשייתי.

3) פעמים רבות מציינים ברשימת הרכיבים הגדרות כלליות, כגון 'חומרי טעם וריח' או 'תמציות', שיכולים להיות מורכבים מהרבה חומרים שונים ומגוונים, כך שבעצם אין לנו שום מידע עליהם.¹⁸

דוגמאות מעשיות

להלן כמה דוגמאות הממחישות את הצורך בכשרות לפסח במוצרים שונים. **יש להדגיש** שהמוצרים המובאים כאן כדוגמה אינם נמכרים ככשרים לפסח, ואין בהם שום הונואה

17. רמ"א, יו"ד סי' קיב סעי' ו.

18. הרב עמרם אדרעי, מדריך לכשרות המזון, עמ' 27.

חס וחלילה. הם מובאים כדוגמה למוצרים שממבט ראשון אינם נראים ככאלה המכילים חמץ.

(1) רוטב צ'ילי מתוק קטן של 'אסם'.¹⁹ רשימת רכיבים: סוכר, מים, חומץ, פלפל אדום מוחמץ, מלח, עמילן מעובד (E1442), ירקות מיובשים (בצל, פלפל אדום, פלפל צ'ילי [0.2%]), תבלינים, שמן צמחי, מייצב (קסנטן גאם), צבע מאכל טבעי (מיצוי פפריקה).

ניתוח הלכתי: נתבונן בשני רכיבים מתוך רשימה זו:

(א) עמילן מעובד: פעמים רבות מופק העמילן מחיטה, כך שיש צורך בהשגחה שבייצור לפסח הוא יופק ממקורות אחרים: תפוחי אדמה וכיו"ב.

(ב) 'תבלינים' - הגדרה כללית שאין לדעת מה היא טומנת בתוכה. יכולים להיות תבלינים שמעורבים בהם קמח או חומרי גלם אחרים המופקים מחמץ, כגון אלכוהול.

(2) רוטב צ'ילי Wok של חברת סורי אינטרפודס.²⁰ **רשימת רכיבים:** מים, סוכר, צ'ילי אדום, שום, עמילן טפיוקה מעובד E1442, מלח, מווסת חומציות, חומר מייצב E415, צבע מאכל E160, מעכב חמצון E300.

ניתוח הלכתי: במוצר זה העמילן אינו בעייתי מבחינת כשרות לפסח, משום שמקורו אינו בחיטה אלא בטפיוקה שאינה חמץ. ואולם בסוף רשימת הרכיבים מופיע חומר מייצב E300 שראינו לעיל שהוא מופק מרכיבי חיטה. אם רוצים שמוצר זה יהיה כשר לפסח, צריך השגחה מיוחדת שחומר זה לא ימצא בו, או שיהיה במקומו חומר דומה שלא מופק מרכיבי דגן.

(3) שוקולד למריחה 'השחר העולה'.²¹ **רשימת רכיבים:** סוכר, שמנים מהצומח, קקאו (10.5%), חומר מתחלב (לציטין סויה), חומרי טעם וריח, ונילין, מלח.

ניתוח הלכתי: אפשר לראות כאן ברשימה 'חומרי טעם וריח'. כפי שלמדנו לעיל, חומרים אלה בחלקם יכולים להיות מופקים מחיטה. אם רוצים שמוצר זה יהיה כשר לפסח, צריך השגחה שלא ייעשה שימוש בחומרים אלה.

(4) מיץ אננס 100% ללא תוספת סוכר Sw Premium, בלו משקאות ישראל בע"מ.²² **רשימת רכיבים:** מיץ אננס, מעכב חמצון (E300).

ניתוח הלכתי: כפי שראינו לעיל, E300 הינו חומר מייצב המופק מחיטה. מוצר זה אינו כשר לפסח, משום שהמייצב יכול להיות מופק מרכיבי דגן.

(5) Blu - משקה אנרגיה בתוספת קפאין וטאורין.²³ **רשימת רכיבים:** מים (87.35%), סוכר (10.80%), חומצה ציטרית E-330 (0.58%)... ריבופלבין (B2), קובלמין (B12).

ניתוח הלכתי: כדי לא להלאות את הקוראים, לא הבאנו כאן את כל רשימת הרכיבים הארוכה של מוצר זה. כמעט אחרון ברשימת הרכיבים ניתן למצוא את הריבופלבין (B2).

19. אתר חברת 'אסם'.

20. אתר foodsdictionary, מילון האוכל של ישראל - רוטב צ'ילי WOK.

21. אתר השחר העולה.

22. אתר foodsdictionary מילון האוכל של ישראל - מיץ אננס.

23. אתר foodsdictionary מילון האוכל של ישראל - משקה אנרגיה BLU.



מספר הסימון האירופי שלו הוא E101, וראינו לעיל שהוא עלול ליצור בעיה בפסח, כיוון שעל פי רוב הוא מיוצר מִשְׁמָרִים **ממקור חיטה או שעורה**.

(6) אינסטנט פודינג בטעם וניל, אסם.²⁴ **רשימת רכיבים:** סוכר, עמילן, חומרים מווסתי חומציות (E450, E327, E263, E339), חומרי טעם וריח, צבע מאכל (רכז גזר), חומרים מעכבי חמצון (E300, E307).

ניתוח הלכתי: במוצר זה אנו יכולים לשים לב לכמה רכיבים בעייתיים.

(א) עמילן - יכול להיות מופק מחיטה.

(ב) חומרי טעם וריח - יכולים להיות מחיטה.

(ג) חומרים מעכבי חמצון (E300, E307) - חומרים מייצבים אלה מופקים מחיטה.

כפי שאנו רואים, גם במוצר זה שבמבט ראשון לא נראה ככזה המכיל חמץ - נדרשת השגחה מיוחדת לפסח שתוודא את החלפת הרכיבים הללו בכאלה שאינם מופקים מדגן.

סיכום

ישנן, כמובן, עוד דוגמאות אין ספור למוצרים ורכיבים הדורשים כשרות לפסח - גם כאשר במבט ראשון הם אינם נראים ככאלה. מהדוגמאות הללו אנחנו למדים שבעידן האוכל התעשייתי שלנו ישנם הרבה רכיבים שיכולים להוות בעיות כשרות בכלל ובפסח בפרט. לכן, כאשר נערוך קניות לקראת פסח ובפסח עצמו - **ברובם המוחלט** של המוצרים חובה עלינו לחפש את הכיתוב '**כשר לפסח**'. **עם זאת**, כפי שהזכרנו בראש המאמר, ישנם מוצרים פשוטים שאין בהם שום תוספות, כך שאין בעיה לצרוך אותם ללא כשרות לפסח. להלן טבלה המפרטת מוצרים אלה.

מוצרים שאינם צריכים כשרות מיוחדת לפסח	הסבר
אגוזים עם קליפה	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
ביצים	יש שחששו מהאלכוהול שבחותמות שעל הביצים - בפועל אין בכך חשש, משום שהוא מתנדף ברגע החתימה.
בשר לא מעובד	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
גבינות עמק, גלבוע, טל העמק, טל העמק לייט, גבינת ניר, טוסטי אדם	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
דג טרי מצונן - שדורש שטיפה בלבד	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו, השטיפה נצרכת מאחר שהדג אינו

24. אתר foodsdictionary מילון האוכל של ישראל - אינסטנט פודינג וניל.

מוצרים שאינם צריכים כשרות מיוחדת לפסח	הסבר
ארוז, ואין הקפדה על הסביבה החיצונית שבה הדג מצוי.	
דג פילה קפוא ללא תוספות	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
דג פילה בציפוי קרח	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
הודו (לא מעובד)	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
חמאה תנובה בלבד	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
יין - חוץ מיין שמיוצר באיטליה	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
ירקות קפואים רק של סנפרוסט המיוצרים במגדל העמק	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
מלח גס	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו (במלח בישול דק ישנו לפעמים חומר מונע התגיישות שיכול להיות מופק מדגן).
סודה	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
עוף לא מעובד	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
שמן זית כתית	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
קפה שחור / אבקת נס קפה	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
שמן קוקוס כתית בכבישה קרה או אורגני	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
תה שחור פשוט	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו
תמר פשוט (לא גוש תמרים בוואקום, לא ממרח תמרים)	אין שום תוספת חומרים מעבר למוצר עצמו





'חוזר וניעור' בפסח למנהג בני תימן (הפוסקים כרמב"ם)

הקדמה

לקראת הפסח הבא עלינו לטובה, יש השואלים: האם תימנים המקפידים על 'חוזר וניעור' יכולים לסמוך על גופי כשרות אשכנזיים או ספרדיים שלא בהכרח מקפידים על כך? רבות נכתב בעניין זה,¹ אך מטרתנו במאמר זה לתת סקירה קצרה של הנושא מהמקורות הראשונים והאחרונים, ובעיקר - לגבש מסקנות מעשיות לבני תימן על פי כמה מפוסקי התימנים בימינו.

א. ביטול בשישים בחמץ שהתערב קודם הפסח

נאמר בגמרא (פסחים ל ע"א): 'אמר רבא: הלכתא, חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו - אסור במשהו, כרב'. כלומר רבא פוסק כשיטתו של רב, שחמץ שהתערב במאכל אחר שאינו חמץ - אוסר אותו אפילו בכמות מזערית, ואינו בטל בשישים ואפילו לא באלף, ולמעשה אינו בטל כלל. חלק מהראשונים הבינו שרב ורבא דיברו דווקא על חמץ שמתערב בפסח עצמו ולא על חמץ שמתערב קודם פסח. כך כתב הרא"ש (פסחים פ"ב סי' ה):

וחמץ משש שעות ולמעלה אף על פי שלוקין עליו מן התורה כיון שאין בו כרת הרי הוא כשאר איסורין ובטל בששים ומותר אף בפסח כיון שנתבטל קודם הפסח.

וכותב ה'בית יוסף'² שכך פסקו גם המרדכי והגהות מיימוניות בשם 'ספר מצוות קטן'. כלומר לשיטת פוסקים אלה, חמץ שהתערב במאכל אחר לפני פסח - בטל בשישים, ורק אם התערב בפסח עצמו - אינו בטל אפילו באלף.

1. מהרי"ץ שו"ת פעולת צדיק, הוצ' מכון פעולת צדיק, בני ברק תשס"ג, ח"ב סי' קפ; רבי יחיא משרקי, ספר רביד הזהב, סי' כו; הרב יוסף קאפח, כתב עת 'סיני' כרך צב (שבט-אדר תשמ"ג), עמ' רכא; הרב יצחק רצאבי, ספר שערי יצחק עמ' קצז; הגר"ש קורח, עריכת שולחן, ח"ה סי' תמז סעי' יב עמ' צז; הרב יוסף צברי קובץ נחלת אבות גיליון ב' עמ' קא-קיד; הרב אורן צדוק קובץ נחלת אבות גיליון ד' עמ' עה, ועוד.

2. בית יוסף, או"ח סי' תמז.

ב. שיטת הרמב"ם בחמץ שהתערב קודם הפסח

לעומת זאת, לשונו של הרמב"ם (הל' חמץ פ"א ה"ה) היא:
חמץ שנתערב בדבר אחר, תוך הפסח בין במינו בין שלא במינו הרי זה אוסר בכל שהוא...

ישנן שתי שיטות בהבנת דברי הרמב"ם בהלכה זו, וכל ההבדל ביניהן הוא מיקום הפסיק:
הרב יוסף קאפח בפירושו על הרמב"ם³ כותב שהפסיק כאן צריך להיות אחרי המילה 'אחר'. כך יוצא שלא משנה מתי הוא התערב בדבר אחר - הוא אוסר בכל שהוא. בניגוד אליו, שיטות אחרות ממקמות את הפסיק לאחר המילים 'תוך הפסח', וכך יוצא שרק חמץ שהתערב תוך הפסח אוסר בכל שהוא, אך אם התערב לפני כן, בטל בשישים. מקור נוסף בדברי הרמב"ם הוא (שם, פ"ד ה"ב):

דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם כגון התריאק וכיוצא בו אף על פי שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח, ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאכלו.

ומסבירים הרב 'מגיד משנה'⁴, ה'בית יוסף' ואחרונים נוספים שהרמב"ם מדבר כאן על חמץ שהתערב קודם פסח, ובכל זאת אסור לאוכלו, משום שהוא לא בטל אפילו באלף. והסביר ה'מגיד משנה' שהסיבה שגם חמץ שהתערב קודם פסח, בזמן שהוא כלל לא אסור, חוזר ואוסר במשהו בפסח - היא שברגע שמגיע זמן האיסור, החמץ 'חוזר וניעור'. ומקשה הרב קאפח, שהרי כל המושג 'חוזר וניעור' שכתב כאן ה'מגיד משנה' כלל אינו שייך, ואין לו יסוד בדברי הקדמונים.⁵ הוא כותב שאכן יש מושג של 'מצא מין את מינו וניעור' בכמה וכמה מקומות בש"ס⁶ וברמב"ם⁷ עצמו, אך הצד השווה שבהם הוא שמפגש בין שני מינים דומים הוא המעורר את המין האסור, אך לא מצינו בשום מקום שמין מתעורר מעצמו ללא שום מפגש כזה רק משום שהגיע זמן האיסור שלו. אם כן הסיבה שחמץ שהתערב לפני פסח אוסר בפסח במשהו היא שהוא למעשה כלל לא מתערב ומתבטל, משום שאין עליו 'שם של איסור' כדי שנאמר שהוא מתבטל, או כלשונו של הר"ן:⁸ 'אין היתר מתבטל בהיתר'.⁹ כלומר, על פי הרב קאפח, לא רק שאין מושג כזה של 'חוזר וניעור', אלא שגם אם נגיד שיש מושג כזה, הוא לא רלוונטי כאן, משום שהמושג

3. רמב"ם, הוצאת מכון מש"ה מהדורה רביעית (תשס"ד), זמנים חלק ב', עמ' רכד הערה כא. עיין גם בכתב עת 'סיני' כרך צב (שבט-אדר תשמ"ג) עמ' רכא.
4. מגיד משנה, הל' חמץ פ"ד ה"ב.
5. כלשונו החרפה של הרב קאפח שם: '...המושג חוזר וניעור אין לו יסוד, גם לאחר שתילתו בדברי ראשונים ואחרונים, שרשי יניקה אין לו, ולא יכירנו מקומו בדברי הרמב"ם ושיטתו'.
6. עירובין ט ע"א; עבודה זרה עג ע"א; בכורות כב ע"א.
7. רמב"ם, הל' שבת פ"ז ה"א; הל' מאכלות אסורות פ"ז ה"ל; הל' טומאת אוכלים פ"ז ה"ה.
8. שו"ת הר"ן סי' נז.
9. וכן כתב ר"ן, נדרים נב ע"א באמצעו, שאפילו איסור שיש לו מתירים - לא יכול להתבטל בהיתר, משום שהוא בעצם היתר בעצמו, כך שלא שייך לבטלם זה בזה. וכך פסק הנודע ביהודה, מהדורא תניינא או"ח סי' עב (לקראת האמצע).



של ביטול ברוב או בשישים שייך רק כאשר יש לנו משהו שמוגדר כאיסור. ואולם החמץ לפני פסח מוגדר כהיתר, ולכן אין כאן ערבוב של שני דברים שונים שיכולים לאסור או לבטל זה את זה. אם כן, החמץ מעולם לא התבטל ו'נרדם' כדי שנאמר עליו שהוא 'חוזר וניעור'.

סיכום ביניים

גם אם נאמר כמו ה'מגיד משנה' שחמץ בפסח 'חוזר וניעור', וגם אם נאמר כמו הרב קאפח שמראש הוא כלל אינו בטל - הבינו הפוסקים בשיטת הרמב"ם שחמץ אוסר בכלשהו (אפילו בכמות מזערית) גם אם התערב קודם פסח. וכך פסק המהרי"ק¹⁰ לבני תימן שנהגו לפסוק בכל ענייניהם כרמב"ם. על זאת נוסף את פסק הרשב"א¹¹ שכל האמור לעיל נכון גם כאשר מדובר בטעם הבלוע בכלים בלבד, וכך פסק גם הרדב"ז¹², וכן פסק המהרי"ק¹³ כלומר, גם אם לפני פסח רק בישלו בכלי שבלוע בו חמץ ולא ממש עירבו חמץ - הטעם עובר למאכל ואוסר אותו ברגע שנכנס פסח. לכן נשאלת השאלה אם בני תימן, שנוהגים כרמב"ם, יכולים לסמוך על גופי הכשרות השונים בפסח, שהרי הם לא בהכרח פוסקים כרמב"ם בנושא זה. כדי לענות על שאלה זו, נסקור בקצרה את שיטותיהם של שאר הראשונים, ועל פי סקירה זו נבין מה היא ההדרכה הנכונה לבני תימן שפוסקים כרמב"ם.

ג. שיטות שאר הפוסקים

ראינו לעיל שהרא"ש ועוד ראשונים פסקו שחמץ שהתערב והתבטל לפני פסח - לא חוזר ואוסר בפסח אלא נשאר בביטולו והיתרו. ה'בית יוסף' (או"ח סי' תמז) מביא שיטה נוספת:

...בתרומת הדשן (ח"א) סימן קי"ד שמנהג פשוט הוא להתיר לח בלח שנתבטל קודם הפסח שאינו חוזר וניעור בפסח וכתב עוד בשם ספר מצוות גדול (לאוין קלח ג.) דקמח בקמח מתערב יפה דמיקרי לח בלח. כלומר 'תרומת הדשן' והסמ"ק מתירים רק בתערובת חמץ שהתערב קודם פסח נוזל בנוזל (גם חומרים אבקתיים כמו קמח נחשבים לח בלח לעניין זה¹⁴). למעשה ה'שלחן ערוך'¹⁵ הביא כדעה ראשונה בסתמא את דעת הרא"ש, שחמץ שהתבטל קודם פסח אינו חוזר וניעור בפסח, ואחר כך הביא את לשון הרמב"ם כדעת 'יש חולקים'. מכאן שעל פי

10. שו"ת פעולת צדיק, ח"ב סי' קפ, הוצאת מכון פעולת צדיק, בני ברק תשס"ג. במאמר זה בחרנו שלא לעסוק בשיטת השתילי זיתים ופוסקי תימן אחרים שכן קיבלו עליהם את הוראות השו"ע, גם בניגוד לרמב"ם.

11. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' נג.

12. שו"ת רדב"ז, ח"ב סי' תפז.

13. שו"ת פעולת צדיק, ח"ב סי' קטז עמ' קמד.

14. סמ"ג, לאוין סי' קלח; ב"י, או"ח סי' תמז ד"ה 'ובפסח'; מג"א, סי' תנ"ג ס"ק ו'; משנ"ב, סי' תמז ס"ק לח.

15. שו"ע, או"ח סי' תמז סעי' ד.

כללי הפסיקה של 'שלחן ערוך' יש לנקוט שהלכה כ'סתם', ובכל מקרה חמץ שהתבטל קודם פסח - 'לא חוזר וניעור' בפסח. הרמ"א לעומת זאת פסק כ'תרומת הדשן' והסמ"ק שהובאו לעיל, שפוסקים שרק בתערובת של לח בלח 'אין חוזר וניעור'. אם כן למעשה, לשיטת הספרדים הפוסקים כ'שלחן ערוך' חמץ שהתבטל בתערובת קודם פסח - מותר לגמרי בפסח. לעומת זאת לשיטת האשכנזים הפוסקים כרמ"א - רק תערובת נוזלית או אבקתית של חמץ שהתבטל קודם פסח תהיה מותרת בפסח. לפי זה, לכאורה, בני תימן הנוהגים כרמב"ם אינם יכולים לסמוך על אף גוף כשרות, משום שגם האשכנזים מקילים בתערובת חמץ שהתערב קודם פסח לח בלח.

ואכן כך כותב הרב יצחק רצאבי ב'שולחן ערוך המקוצר':¹⁶

בזמנינו שעשיית המאכלים היא במפעלים ובתי חרושת גדולים ורבו ההמצאות וההידושים בהכנתם באופן שלא יעלה על הדעת שיש חשש תערובת חמץ למי שאינו מצוי אצלם ובקי בדרכיהם ורבה המכשלה ח"ו לכן אסור ליקח אלא אם יש עליהם כתב הכשר מרבנים יראי השי"ת ידועים למוסמכים ונאמנים ביותר ולא עוד אלא שמנהגינו פשוט מימי קדם ועד עתה להחמיר ביותר עד קצה האחרון וכשיטת הגאונים והרמב"ם ועוד פוסקים שחמץ שנתבטל בששים קודם הפסח אפילו הכי חוזר וניעור בפסח ולא רק יבש ביבש כמו האשכנזים אלא אפילו לח בלח ואפילו רק טעמו ולא ממשו ואפילו הבלוע בדפנות הכלים מחמץ גם בקדירה שאינה בת יומה שהוא נותן טעם לפגם אוסרים וכמ"ש הרשב"א והפרי חדש ומי יערב אל ליבו לפרוץ גדרן של ראשונים **לפיכך יש לזהר גם מכמה מאכלים שיש עליהם הכשר** כיון שיש מהם הספרדים שסומכים על הביטול בששים שלפני הפסח כמוכן במשקים אע"פ שיש הכשר מהודר ביותר (מהאשכנזים) יש לחקור ולדרוש אחריהם.

מסקנות למעשה לבני תימן (הנוהגים כרמב"ם) בפסח

על פי האמור לעיל, כותב הרב רצאבי בספר 'שערי יצחק'¹⁷ שבני תימן דווקא יכולים לסמוך על גופי כשרות אשכנזיים במאכלים יבשים, שגם הם חייבים להחמיר בתערובתם. ולא עוד אלא שעל אף האמור לעיל, למעשה הם מחמירים גם בתערובת של לח בלח¹⁸ (תערובת נוזלית או אבקתית), משום שכדי להיות מהדרין באמת הם משתדלים לצאת ידי חובת כל השיטות, ובפרט בהרחקה מחמץ שצריכה להיות מוחלטת בתעשייה שבה יכולה להיות מכשלה רבה אם לא יקפידו. וגם אם נחשוש שההקפדה על תערובת לח בלח לא נמצאת בבסיס ההלכה המחייבת את אותם גופי כשרות, כך שיכול להיות שהם כן יקלו, בדיעבד במקרים מסוימים חשש זה אינו ודאי, שכן ספק אם אכן יש שם חמץ,

16. שלחן ערוך המקוצר, או"ח ח"ג סי' פג סעי' ב.

17. שערי יצחק, עמ' קצז.

18. שם עמ' ר'. וכן הורה לי למעשה הרה"ג רצון ערוסי, רבה של קריית אונו וחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל.



וגם מהרי"ץ מקל ב'חוזר וניעור' כאשר ישנו ספק אם אכן ישנה תערובת חמץ.¹⁹ וכך הורה למעשה הרב רצאבי בספר 'שערי יצחק'.²⁰

יוצא למעשה שגם בני תימן המקפידים על שיטת הרמב"ם בחמץ שהתערב קודם הפסח יכולים לסמוך על גופי הכשרות המומלצים על ידי 'כושרות', משום שגופי כשרות אלה מקפידים שבמהלך הייצור המיוחד לפסח לא תהיה שום תערובת חמץ בכל צורה שהיא.



19. שו"ת פעולת צדיק, ח"ב סי' קטז בסופו.

20. שערי יצחק, עמ' ר.

הרב שלמה אישון

הלוקת מס רכישה בין שותפים

א. תיאור העובדות וטענות הצדדים

קבוצת רוכשים רכשו בשותפות קרקע אשר עליה עומד בית מגורים, בכוונה להרוס את הבניין ולבנות במקומו דירות עבורם. בתחילה כללה הקבוצה רק רוכשים שאין בבעלותם דירה. משמעות הדבר היא שאם העסקה הייתה מוגדרת כרכישת דירת מגורים, היה עליהם לשלם מס רכישה מופחת בשיעור של עד 3.5% משווי העסקה.¹ בהמשך פרש אחד השותפים, ובמקומו מצא היזם שותף אחר שכבר יש בבעלותו דירה. שיעור מס הרכישה שבו מחויב שותף זה על רכישת דירת מגורים הינו 8% החל מהשקל הראשון. דא עקא, שכאשר שכנע היזם את השותף החדש להצטרף לקבוצה, הוא אמר לו ששיעור מס הרכישה יהיה נמוך הרבה יותר מ-8%, ולטענתו של שותף זה, רק על דעת כך הסכים להצטרף לקבוצה. השותף החדש, בגיבוי היזם, טוען כי יש לחלק את מס הרכישה בשווה בין כל הרוכשים, ואילו הרוכשים הוותיקים, שאין בבעלותם דירה, טוענים כי עליהם לשלם את מס הרכישה המופחת, ואין עליהם לשאת בהפרש המס שבין מה שהובטח לשותף החדש לבין שיעור המס שעליו לשלם על דירת מגורים שנייה.

ב. המצב המשפטי

החוק מבחין בין רכישת דירת מגורים לבין רכישת מגרש. ברכישת דירת מגורים קיימת הנחה ניכרת בשיעור מס הרכישה למי שאינו בעל דירה, ומאידך גיסא קיימת הכבדה בנטל המס למי שכבר יש דירה בבעלותו - כפי שפירטנו לעיל. ברכישת מגרש, לעומת זאת, שיעור המס הוא 6% (עם אפשרות להחזר של 1%) החל מהשקל הראשון, ואין בו הקלה למי שאינם בעלי דירה. נמצא א"כ שמי שאינו בעל דירה יעדיף, מבחינת המיסוי, עסקה של רכישת דירה, ומי שהוא כבר בעל דירה יעדיף, מבחינת המיסוי, עסקה של רכישת מגרש.

בנידון שלפנינו מדובר ברכישת מגרש שעליו בית מגורים, ובכוונת הרוכשים להורסו ולבנות במקומו דירות עבורם. בחוק אין התייחסות מפורשת לשאלה אם עסקה מסוג זה תיחשב רכישת דירה או רכישת מגרש. מצד אחד - ברור שכאשר כוונת הרוכשים להרוס את הבית, אין לבית שום משמעות, וממילא דומה הדבר לרכישת מגרש ריק. מצד שני - ברור שאם אדם רוכש בית ונכנס לגור בו, ייחשב הדבר כרכישת בית, גם אם זמן קצר

1. שיעור זה הוא על חלק השווי שבין 1,696,750 ₪ ל-2,012,560 ₪. על חלק השווי שעד 1,696,750 ₪ השיעור הוא 0% (השיעורים נכונים למועד הדיון).



לאחר שנכנס לגור בו החליט להרוס אותו ולבנות במקומו בית אחר, ומדוע ששיעור המס יושפע מהשאלה מתי בדיוק נפלה ההחלטה להרוס את הבית - לפני הרכישה או לאחר הרכישה? יתרה מזאת, אם אדם החליט לפני הרכישה לשפץ את הבית שיפוך יסודי ולהשאיר רק את הקירות החיצוניים, עדיין ייחשב הדבר כרכישת בית, ומדוע אם החליט להרוס גם את הקירות החיצוניים נחשיב זאת כרכישת מגרש? היות שכאמור החוק אינו חד משמעי, נחלקו בעניין זה הדעות בפסיקת בתי המשפט, אם כי הדעה הרווחת היא שרכישת מגרש שעליו עומד בניין מגורים, ובכוונתו של הקונה להרוס את הבניין ולבנות בית אחר תחתיו, נחשבת לעניין מס רכישה כרכישת מגרש ולא כרכישת דירה.² אומנם, היות שהגדרת העסקה כרכישת מגרש מסתמכת על כוונתו של הקונה להרוס את הבית ולבנות בית אחר תחתיו, עשויים הרוכשים להסתיר את כוונתם זו ולהציג את העסקה כעסקה של רכישת דירה. הצגת העסקה ככזו אומנם אינה תואמת את כוונתם האמיתית, אך הואיל ומנהל המיסוי אינו 'בוחן כליות ולב', ייתכן ולא יוכל לסתור את דבריהם, והוא יאשר תשלום מס רכישה על פי השיעור המוטל על דירת מגורים.

בנידון דידן קיים ניגוד אינטרסים בין השותפים בנוגע לשיעור המס: לרוכשים שאינם בעלי דירות טוב יותר להגדיר את העסקה כרכישת דירה, משום שבה הם יזכו לתשלום מס מופחת, ואילו לרוכשים שיש ברשותם דירה עדיף להגדיר את העסקה כרכישת מגרש, משום שהמס עליה נמוך יותר מזה המוטל על רכישת דירת מגורים שנייה. מובן מאילו שהיות שמדובר בעסקה אחת של רכישה, חייבת להיות הגדרה אחידה של העסקה שתחול על כל הרוכשים, ועליהם להגיע אפוא להסכמה בעניין זה.

ג. הצגת העסקה כרכישת דירת מגורים

אין ספק שבנידון דידן בכוונת הרוכשים להרוס את הבית העומד כרגע על הקרקע, ועל דעת כן הם נכנסים לעסקה. בנוסף, אין ספק כי בענייני מיסים, ובוודאי במיסים שמוטלים על קרקע, 'דינא דמלכותא דינא',³ וממילא קיים איסור הלכתי להעלים מס. מכאן, לכאורה, יש להסיק שבנידון דידן על הרוכשים לשלם מס רכישה בהתאם לשיעור המוטל על רכישת מגרש, וממילא אין שום משמעות לכך שחלק מהרוכשים אינם בעלי דירות.

אולם באמת אין הדבר פשוט, ויש לדון בו משתי בחינות: האחת - אם בנידון דידן, שבו שיעור המיסוי נקבע בפסיקת בית המשפט ואינו מפורש בחוק, נאמר ג"כ 'דינא דמלכותא דינא' - השנייה - אם קיימת אפשרות להציג את העסקה כרכישת דירה בלא שהדבר ייחשב כהעלמת מס.

2. כך נקבע בפס"ד פריאנטה נ' מנהל מיסוי מקרקעין תל אביב (ו"ע 58675-09-14). כך גם סברה דעת הרוב בפס"ד נס נ' מנהל מיסוי מקרקעין מחוז ירושלים (ו"ע 9750-12-11), אולם דעת המיעוט סברה שיש לראות בעסקה כזו עסקה לרכישת בית.

3. ר' רמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' ח.

1. האם נאמר כאן 'דינא דמלכותא דינא'

כאמור לעיל, בחוק אין התייחסות מפורשת לשאלת שיעור מס הרכישה בנידון שלפנינו. אומנם, כאמור, הנטייה בפסיקה לראות זאת כעסקה של רכישת מגרש, אך ייתכן שהיות שמדובר בפסיקה ולא בחוק מפורש, אין לכך מעמד של 'דינא דמלכותא'. משמעות הדבר היא כי פסיקה זו אינה יוצרת חובה הלכתית לשלם מס בשיעור שנקבע למגרש, ומבחינה הלכתית יהיה רשאי הרוכש, אם יחפוץ בכך, לשלם מס בשיעור שנקבע לדירה ולא למגרש, והדבר לא ייחשב מבחינה הלכתית כהעלמת מס. את ההבחנה בין חוק מפורש לבין פרשנות של בית המשפט עושה מהריא"ז ענזיל, וזו לשונו⁴:

כל מי שיש לו עיניים לראות ולב להבין בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים, יראה ויבין, שדעת כולם שווה, דלא שייך דינא דמלכותא אלא בדברי חוק ומשפט חקוק מאת המלך, מפורש וברור בלי שום ספק ושקול הדעת... אבל בדברים התלויים בשיקול הדעת מהשופטים הממונים בערכאות, שמחזיקים בדינים שסדרו להם חכמיהם הקודמים בספריהם - כמו שיש להם קצתם מהיוונים וקצתם מהרומיים - וקצתם שחדשו להם לפי מצב המדינות ודנים על פיהם בשקול דעתם - מעולם לא עלה על דעת איש ישראל שיש לו קצת מוח בקדקדו לומר עליהם דינא דמלכותא דינא. אבל הם הם ערכאות של נכרים, שהזהירה אותנו התורה הקדושה שלא לדון בפניהם, אפילו בדברים שדיניהם שווה לדיני ישראל... ותדע שהרי כל פסקי דיניהם הנקראים סענטעצין (sentences) גם אצלם אינם נחשבים לדינא דמלכותא ואין להביא ראיה מפס"ד אחד שלהם על כיוצא בו ואפילו שלחו ממקום משפטי היותר גבוה כידוע מנימוסי משפטיהם... איך איפוא נאמר שכל משפט חרוץ מאיזה מאגיסטר' או מאיזה שופט בעיר או בכפר יש לו דינא דמלכותא?! א"כ בטלו כל דיני תוה"ק, ואויבינו פלילים - ישתקע הדבר ולא יאמר. אולם נראה שאין ללמוד מדברי מהריא"ז ענזיל למקרה שלפנינו, משום שכאן אין מדובר בחוק חדש שיצר בית המשפט, או בהטלת מס חדש ע"י בית המשפט, אלא בהחלטה של גוף שיפוטי שהוסמך על ידי המדינה לדון בערעורים על שיעור המס שמטילה המדינה בהתאם לחוק. עם זאת היות שבנידון דידן החוק אינו חד משמעי, וגם דעת המשפטנים אינה אחידה, אין מניעה הלכתית שהרוכש ישלם מס בשיעור הנמוך בהסתמך על טענת 'קים לי' כסוברים שאיני צריך לשלם יותר, ובלבד שלא ישתמש לשם כך בשקר לרשויות.⁵ אומנם יש הסוברים שעל פי ההלכה מותר לאדם גם לשקר כדי להחזיק ממון שיש לו לגביו טענת 'קים לי',⁶ אך מכל מקום אין הוא יכול לכפות את השותפים האחרים להצטרף לשקר.⁷

4. שו"ת מהריא"ז ענזיל, סי' ד.
5. להרחבה בשאלה מתי ובאילו תנאים יכול אדם לטעון 'קים לי' כדי להיפטר מתשלום מס, ר' ספר כתר, כרך ט חלק ג סעיף ב, ושם חלק ו סעיף ג.
6. ר' ספר כתר, שם עמ' 260-261.
7. שהרי השותפים האחרים אינם טוענים 'קים לי', ולשיטתם מדובר בשקר שאין לו כל הצדקה. ור' פאה פ"ד מ"א-מ"ב, שאפילו רוב אינם יכולים לכפות על המיעוט לנהוג שלא כהלכה.



2. האפשרות להציג את העסקה כרכישת דירה

על פי ההלכה אין פסול בניסיון של נישום לנקוט תכסיסים והערמות כדי להפחית את חבות המס שלו, אך עם זה אין לו רשות לשקר לרשויות כאשר הן דורשות ממנו תשובות על עסקיו. אומנם מידת חסידות לנסות להגיע ל'מס אמת' ולא לנסות לעשות תכנונים שאכן מצליחים להפחית את חבות המס אך לא מביאים לחוב אמיתי של המס,⁸ אך בנידון דידן, שבו חבות המס אינה חד משמעית, נראה שאין מניעה אפילו ממידת חסידות להשתמש באותם תכסיסים והערמות - ובלבד שלא יהיה בהם שקר לרשויות. כך קבע בזמנו גם שופט בית המשפט העליון מאיר שמגר שהבהיר כי אדם רשאי לנצל לטובתו כל הוראה שבדין, הפוטרת ממס או מקילה בו, שהרי לשם כך היא נוצרה - כל עוד אינו מנסה לעוות במעשיו את כוונת המחוקק או לעשות מעשה כלשהו שלא כדין, כדי להיכנס לתחומי פטור או הקלה שלא נועדו לו.⁹

3. סיכום

אף שהחוק בעניין אינו חד משמעי, הנטייה בפסיקה לראות את העסקה שבנידון דידן כעסקה של רכישת מגרש. מותר על פי ההלכה לנסות להציג את העסקה שבנידון דידן גם כעסקה של רכישת דירת מגורים - אם ניתן לעשות זאת בלא לשקר לרשויות.

ד. הכרעה במחלוקת בין שותפים על שיעור המס

מן האמור לעיל עולה שאם בפועל אין אפשרות להציג את העסקה כרכישת דירה בלא שימוש בשקר, הרי שיש להציג את העסקה כרכישת מגרש, ובהתאם לכך לשלם את המס. האמור להלן רלוונטי רק אם עורכי הדין המלווים את העסקה יאמרו שבאפשרותם להציגה בשתי הדרכים בלא לשקר לרשויות.

בנידון שלפנינו יש מחלוקת בין השותפים: השותפים שאין בבעלותם דירה מעוניינים שהעסקה תוגדר כרכישת דירה, ואילו השותף שיש בבעלותו דירה מעוניין שהעסקה תוגדר כרכישת מגרש. במחלוקת זו לא ניתן להכריע על פי הרוב, משום שיש כאן הפסד ממון למיעוט,¹⁰ ובוודאי שאין בכוחו של המיעוט לכפות דעתו על הרוב. אומנם השותף החדש טוען שכאשר שכנע אותו היזם להצטרף לקבוצה, הוא אמר לו ששיעור מס הרכישה יהיה נמוך הרבה יותר מ-8%, ולטענתו, רק על דעת כך הסכים להצטרף לקבוצה, אך הבטחה זו ניתנה שלא על דעת יתר הרוכשים, וממילא אינה מחייבת אותם.¹¹ נמצא א"כ שלמעשה אין כאן הכרעה בשאלה אם בעסקה שלפנינו מגיעה הקלה

8. ספר כתר, כך ט עמ' 433.

9. ראה ע"א 4639/91 חזון דוד ואחרים נגד מנהל מס שבח מקרקעין.

10. להרחבה בעניין זה ר' מאמרנו 'חיזוק בתי משותפים מפני רעידות אדמה (תמ"א 38) - הרהורים וערעורים', אמונת עתיך 96 (תשע"ב), עמ' 82-87, ובאתר מכון כת"ר.

11. ר' שו"ע, חו"מ סי' שלב סעי' א, ובנו"כ שם.

במס למי שאינם בעלי דירות. ברירת המחדל במצב כזה היא חלוקה שווה בין כל השותפים.

מקור לכך נראה שניתן למצוא בתוספתא (בבא מציעא פ"ח הכ"ה), בה נאמר:
השותפין שמחלו להם מוכסין מה שמחלו מחלו לאמצע ואם אמרו בשביל פלני מחלנו מה שמחלו מחלו לו.

והביאנוהו הרי"ף¹² והרא"ש¹³ וברא"ש שם הביא מרבנו שמחה שהתקשה מה משמיעה התוספתא ברישא שלה, והלוא פשוט לכאורה שכאשר מדובר בשותפות, החלוקה תהיה באופן שווה בין השותפים, ותירץ שהתוספתא משמיעה שכל עוד לא אמרו המוכסים במפורש מיוזמתם שהם מוחלים בשביל פלני - מחלו לאמצע, וזו לשונו:

ופירש שותפין שבקש אחד מהן למחול לו מה שמחלו מחלו לאמצע כאילו היה שלוחם. ואם אמרו בשביל פלני מחלנו פירוש שמעצמם אמרו כך בלא שום פיוס שלא בקשם על ככה מחלו לו.

ובמרדכי (ב"ק סי' קעז) הוסיף בפירוש דבריו:

דאין שותף חולק שלא לדעת חבירו ודרך השותפין לטרוח בשביל חביריהם ואם אמרו בשביל פלני [כו'] פירוש שאמרו מעצמם [ר"ל בלא בקשתו] מה שאנו מוחלין אנו מוחלין בשביל פלני זכה הוא לבדו ולא זכו חביריו עמו ומתוך כך פסק על ראובן הבא אצל השר לאחר [ר"ל אפילו לאחר דו"ק] שנתפשו הקהל מן המס ובקש למחול לו חלקו מן המס ומחל לו מה שמחל לו צריך לחלוק עם הקהל.¹⁴

וכן פסק ב'שלחן ערוך'¹⁵ וב'נתיבות המשפט' (סי' קעח ס"ק א) הוסיף ביאור לדברים, וזו לשונו:

דהטעם הוא, כיון שריוח המתנה נולד ע"י בקשה והתעסקות, וכיון שמחויב כל אחד להתעסק בשביל כולו, ובשעת בקשה הוא כאילו עושה בשליחות כולו, ופי השליח כפיו ממש וכאילו נולדה המתנה ע"י בקשת שניהם, והוא כאילו מבלעדי בקשת שניהם לא היה נותן המתנה ההיא, דהא א"א לו לחלוק מהתעסקות ולעסוק לצורך עצמו, וכיון שבשעה שעסק עסק בשביל שניהם, הרי נולדה המתנה ע"י התעסקות של שניהם, משו"ה הוא לאמצע.¹⁶

12. רי"ף, ב"ק מב ע"ב.

13. רא"ש, ב"ק פ"י סי' כה.

14. ועי"ש שמביא שהר"מ הסביר באופן שונה.

15. שו"ע, חו"מ סי' קעח סעי' א.

16. ועי' בב"ח שהביא אפשרות אחרת בהסבר רבנו שמחה, וז"ל: 'דוקא דהמוכס ידע שהוא אחד מן השותפין דהשתא ודאי כשביקש ממנו שימחול לו ומחל לו הוי כאלו אמר אני מוחל לכל השותפים שאתה בא לבקש בשבילם אבל אם מעצמו בלי פיוס אמר אני מוחל משום פלני הוא שלו לבדו דכיון דלא ביקש כלום ממנו אין נראה כשלוחם אבל אם לא ידעו כלל שהוא שותף וביקש ממנו שימחול לו אם כן מחלו לו לבדו'. אבל לפי הסברו של הנתיבות אין צורך שהמוכס ידע שהפונה אליו הוא אחד מהשותפים.



מכאן נראה שהטבה במס שהושגה בהשתדלות של אחד השותפים, גם אם בהשתדלותו ביקש למחול על המס בנימוק הנוגע אליו בלבד - מתחלקת ההטבה בין כל השותפים. זאת ועוד, הטבת המס מותנית בכך שכל השותפים יגדירו את העסקה כעסקה של רכישת קרקע למגורים, והרי זה כפי מה שכתב 'נתיבות המשפט': 'שאי אפשר לו לחלוק מההתעסקות ולעסוק לצורך עצמו'. והיות שההטבה במס מותנית בהסכמה של כולם - הרי שכולם שותפים בה.

על כן בנידון דידן, אם היה מדובר בקרקע ששיעור המס עליה ברור וידוע, היה הדין כנאמר בסיפא של התוספתא, שאם המוכס מיוזמתו מחל לאחד השותפים - רק הוא נהנה מכך. אבל היות שאין זה המצב כאן, ויש צורך במאמץ להגדרת הקרקע כקרקע שמיועדת למגורים על מנת לקבל את ההטבה - הרי שיש לדמות זאת לרישא של התוספתא העוסקת בהשתדלות אצל המוכס שימחל על המס, ויש לחלק בין השותפים כולם את הטבת המס שתתקבל - גם אם תתקבל מכוחם של אלו שאינם בעלי דירות. אומנם בנידון דידן טוען כל אחד מהשותפים שהוא נכנס מראש לעסקה על דעת כן ששיעור המס יהיה פחות. אשר על כן נראה שהדרך הנכונה לחלוקה היא שכל אחד ישלם תחילה את הסכום שבו הוא מודה שהוא חייב, ובהפרש יחלקו כולם בשווה. לכן, הרוכשים שאין ברשותם בית וטוענים שיש להגדיר את העסקה כרכישת בית, ישלמו כל אחד 3.5% החל מהסכום שנקבע בחוק. הרוכש החדש שברשותו דירה וטוען שיש להגדיר את העסקה כרכישת מגרש, ישלם 5% החל מהשקל הראשון. לאחר מכן יש לחשב את הסכום המתקבל מתשלומים אלו, ולהפחית אותו מסכום המס שמשולם בפועל. בהפרש שבין שני הסכומים יחלקו כל הרוכשים שווה בשווה.





הרב רצון ערוסי

היבטים הלכתיים לתעמולת הבחירות

מבוא

לבחירות במדינת ישראל קודמת תעמולת בחירות של המפלגות השונות ושל המועמדים השונים. ה'מתעמלים' נוהגים לספר על עצמם ועל דרכם, ולדבר סרה על יריביהם ועל דרכם, ובתוכה דברי אמת, חצאי אמיתות וגם דברי שקר. במאמר זה נעסוק בנושא 'היבטים הלכתיים לתעמולת הבחירות'. נתחיל בתעמולה שבה מועמד מתייחס ליריבו ולדרך שהוא מייצג, ורק לאחר מכן נתייחס למצב שבו מועמד מספר על עצמו ועל דרכו.

א. סוגי התעמולה

אשר לתעמולה שבה מתייחס מועמד ליריבו ולדרך שהוא מציע, נתייחס לשני מצבים: למצב שבו המועמד אומר דברי אמת, ולמצב שבו הוא אומר חצאי אמיתות ושקרים. ונבהיר את הדברים. אילו זכינו, היו המועמדים ואנשיהם מציגים את דרכם הצגת אמת, ללא כחל וללא שרק, והיו משכנעים שדרכם היא הדרך האמיתית והיא הדרך הרצויה לעם היושב בציון. הם היו מציגים את דרכו של המועמד היריב הצגת אמת, ללא סילוף, והיו משכנעים שהדרך האלטרנטיבית אינה דרך אמיתית, והיא לא הדרך הרצויה לעם היושב בציון. אפשר אף שהיא דרך רעה או מסוכנת לעם היושב בציון. במקרה כזה התעמולה - אין בה עניין של רכילות או של לשון הרע, אלא ויכוח פומבי חיובי בין מועמדים בפני השופטים, שהם הבוחרים. תעמולה כזו היא כעין משפט פומבי, בעניינים עקרוניים שהם חשובים לכל העם היושב בציון, והמועמדים מציגים עמדותיהם באוזני העם, כדי שהעם ישמע, ישקול ויכריע. אולם למעשה אין המועמדים יכולים להסתפק רק בהערכות על העתיד, אלא יש צורך בהתייחסות אל העבר, כלומר שכל מועמד מציג את העבר של יריבו כדי להוכיח ולשכנע את הציבור שדרכו של יריבו רעה וכושלת ואף אסונית. יש שההתייחסות בתעמולה היא אישית כלפי המועמד ביחס לכישוריו, לאופיו ולתכונותיו. השאלה היא אם תעמולה כזו מותרת, וביותר כשבתעמולה יש חצאי אמיתות ואמצעי המחשה שמשפיעים על הרגשות ולא על השיקול השכלי. לפיכך נבדוק את היסודות של איסור רכילות ולשון הרע, כדי שנוכל להגיע לחקר דבר מהי התעמולה המותרת, ומהי התעמולה האסורה.



ב. האיסורים ההלכתיים שיש בתעמולת הבחירות

התורה אסרה לא רק לספר שקר על הזולת, אלא גם לרכל ולומר עליו דברי אמת. הרי התורה (ויקרא יט, טז) הזהירה: 'לא תלך רכיל בעמך, לא תעמוד על דם רעך'. וכתב הרמב"ם (ספר המצוות לאוין סא):

שהזהרנו שלא לרגל, והוא אמרו יתעלה לא תלך רכיל בעמך. אמרו לא תהא רך דברים לזה וקשה לזה. דבר אחר, לא תהא כרוכל מטעין דברים והולך. ובכל לאו זה, האזהרה שלא להוציא שם רע.

ובהלכה, הרמב"ם (הל' דעות פ"ז ה"ב-ה"ג) ביאר:

איזה הוא רכיל? זה שהוא טוען דברים והולך מזה לזה, ואומר כך וכך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני. אע"פ שהוא אומר אמת, הרי זה מחריב את העולם. יש עון גדול מזה עד מאד, והוא בכלל לאו זה. והוא לשון הרע והוא המספר בגנות חברו, אע"פ שאמר אמת. אבל האומר שקר, מוציא שם רע על חברו, נקרא בעל לשון רע זה שישב ואומר כך וכך עשה פלוני. וכך וכך היו אבותיו. וכך וכך שמעתי עליו. ואמר דברים של גנאי. על זה הכתוב אומר, יכרת ה' כל שפתי חלקות, לשון מדברת גדולות.

נמצינו למדים שיש שלושה איסורים, כל אחד חמור יותר מקודמו:

(א) איסור לספר על מישהו או בשמו דברים אמיתיים, ואפילו שאינם דברים רעים, וזהו איסור רכילות. העובר על איסור זה, הוא כמחריב את העולם.

(ב) איסור חמור יותר לספר בגנות מישהו, ואפילו דברי אמת.

(ג) איסור חמור עוד יותר הוא לספר בגנות מישהו דברים שקריים. אדם הנוהג כך הוא מוציא שם רע, כלומר שדינו כדין חתן שהוציא שם רע על כלתו (אשתו) שלא מצא לה בתולים, והחשידה שכביכול זינתה באיסור כשכבר הייתה ארוסה לו, ולפני שנכנסה לחופה, ודבריו נמצאו דברי שקר. חתן זה נקרא מוציא שם רע, ומלקים אותו, ומחייבים אותו לקיים את אשתו עימו לעולם ושלא יגרשנה לעולם.¹

בפתיחה לספר 'חפץ חיים' של הרב ישראל מאיר הכהן, שכולו עוסק בדיני לשון הרע, הוא הראה שהמדבר לשון הרע, אפשר שהוא עובר על שבעה-עשר לאוין, ועל ארבע-עשרה מצוות עשה, ועל ארבעה ארורין. זאת ועוד, יש חומרה במקרה שבו מספר לשון הרע באוזני קבוצה,² שרבים הם השומעים, כלומר שסיפור לשון הרע נעשה בפני רבים,³ כפי שקורה בתעמולת הבחירות ברדיו ובטלוויזיה ובשלטי חוצות ובעיתונים.

לפי זה יוצא לכאורה, שאין היתר לקיים תעמולת בחירות, משום שאפילו דברי אמת אסור לומר, וכל שכן שאסור לומר דברי שקר. ולא זו בלבד, אלא שאסור גם למאזין להאזין, כי אסור לשמוע לשון הרע. הרי התורה הזהירה את הדיין שלא ישמע בעל דין

1. רמב"ם, סה"מ עשה ריט; שם, לאוין שנט.

2. עי' ס' חפץ חיים, פתיחה, סעיף יא עמ' יט.

3. עי' שם, כלל ב, סעיף א.

שלא בפני יריבו, שנאמר (שמות כג, א): 'לא תשא שמע שוא'. וכתב הרמב"ם (סה"מ, לאוין רפא):

שהזהר הדיין מלשמוע דברי אחד מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו. והוא אמרו, לא תשא שמע שוא... ובאזהרה על ענין זה עצמו אמר מדבר שקר תרחק... ובכלל לאו זה אמרו עוד, אזהרה למספר לשון הרע, ומקבל לשון הרע, ומעיד עדות שקר. הרי שכמו שהתורה הזהירה את הבעל דין שלא ישטח טענותיו לפני הדיין שלא בפני יריבו, כי זה כמו לשון הרע, כך אסור לאדם לספר לשון הרע על זולתו, אפילו שהסיפור הוא אמת. וכמו שלדיין אסור לשמוע את בעל הדין האחד שטח טענותיו שלא בפני בעל הדין האחר, כך אסור לכל אדם לשמוע לשון הרע, אפילו שהסיפור אמת. וכתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ז ה"ג):

ועוד אמרו חכמים, כל המספר בלשון הרע כאילו כפר בעיקר. שנאמר, אשר אמרו ללשונו נגביר שפתינו לנו, מי אדון לנו. ועוד אמרו חכמים, שלושה לשון הרע הורגת, האומרו, וזה שאומרין עליו. והמקבל יותר מן האומרין.

ג. חובה לספר לשון הרע אמיתי להציל את הזולת

אולם למרות חומרתו של איסור זה, בכל זאת מצאנו שאיסור זה נדחה מפני הצלת נפשות. ומעניין הוא דבר זה, כי התורה, באותו פסוק שבו היא הזהירה שלא לרכל על הזולת, גם הזהירה שלא לעמוד מנגד ולא להימנע מהצלת נפשות, כמאמר הכתוב (ויקרא יט, טז): 'לא תלך רכיל בעמך, לא תעמוד על דם רעך'. כלומר שנצטוונו שלא נספר על אודות הזולת, והזהרנו שלא נעמוד מנגד כשהזולת נתון בסכנה, אלא אנו חייבים להצילו. סמיכות זו של שני הציוויים אומרת דרשני, ואומנם היא מלמדת שהמרגל בחברו כאילו שופך דמים, כדברי הרמב"ם (הל' דעות פ"ז ה"א):

המרגל בחברו עובר בלא תעשה, שנאמר, לא תלך רכיל בעמך. ואע"פ שאין לוקין על לאו זה, עון גדול הוא. וגורם להרוג נפשות רבות מישראל. לכך נסמך לו, לא תעמוד על דם רעך. צא ולמד מה אירע לדואג האדומי.

דואג האדומי סיפר לשאול המלך דברי אמת, שאחימלך הכהן נתן לדוד, שנוא נפשו של שאול, לחם ואת חרבו של גלית הפלישתית. שאול, בגין דברים אלו, דן למיתה את אחימלך ואת כל כוהני נוב עיר הכוהנים, כדין מורדים, וציווה את דואג להורגם. דואג אכן הרג שמונים וחמישה כוהנים (שמואל א, כב, ט-יט), וכך יוצא שדואג, שסיפר לשון הרע לשאול, שפך דמים רבים בישראל. והנה, למרות דרשה זו, שמשווה את איסור רכילות לאיסור שפיכות דמים, נפסקה ההלכה שאיסור לשון הרע נדחה מפני 'לא תעמוד על דם רעך', כלומר שהוא נדחה כדי להציל נפשות. וכך כתב הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ד):

כל היכול להציל עובר על לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חברו טובע בים... או ששמע גויים, או מוסרים או מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח ולא גלה אזן חבירו והודיעו... עובר על לא תעמוד על דם רעך.

דברי הרמב"ם הועתקו להלכה ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תכו), ומדבריהם למדנו שאדם יודע שמישהו זומם להרע לזולת, עליו לגלות לזולת את דבר המזימה כדי להצילו. אם כן למדנו מדבריהם שאיסור לשון הרע נדחה בשביל הצלת נפשות.

ויפה הורה הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל בספרו (יחווה דעת, ח"ד סי' ס) לרופא לגלות למשרד הרישוי שפלוגי, הלקוח שלו, חולה במחלת נפילה, כדי שמשרד הרישוי לא יעניק לו רישיון נהיגה. זאת משום שנהג כזה עלול לסכן את עצמו ואת זולתו, אם חלילה יקבל התקף נפילה בשעה שהוא נוהג. הגר"ע יוסף פירש את סמיכות איסור הרכילות לחובת הצלת נפשות גם בכיוון הפוך:

ובזה יש לפרש גם כן כוונת הפסוק לא תלך רכיל בעמך, לא תעמוד על דם רעך, שאע"פ שאסור לך להיות רכיל, ולגלות סוד חברך, וכמו שנאמר, הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר, מכל מקום לא תעמוד על דם רעך. ועליך להודיע לחברך, כדי שישמר מנזק וסכנה. וכמו שאמרו במסכת נדה (סא, א), שאע"פ שאסור לקבל לשון הרע, למיחש מיהא בעי.

הרה"ג עובדיה יוסף הסתמך בפסקו זה, בין היתר, על דברי הרמב"ם האלו. יתרה מזו: מצאנו שהרה"ג אליעזר ולדינברג זצ"ל (שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' ד) חייב רופא לגלות לבחור שהשתדך עם בחורה, שאותה בחורה אינה יכולה ללדת ולדות לעולם. בין היתר הסתמך גם הוא על דברי הרמב"ם הנ"ל, ואף דייק מהם שחובת הגילוי של סוד מטרתה לא רק להציל מסכנת נפשות, אלא גם להציל את הזולת מדבר רע שזוממים כנגדו. לכן לדעתו כלה שיודעת שאינה ראויה ללדת ולדות לעולם, והיא אינה מגלה זאת לבחור שעימו היא משתדכת, היא עושה לו רעה, והיודע דבר זה צריך להציל את אותו בחור ע"י שיגלה לו את הסוד, אף שהוא מספר לשון הרע. זאת מכיוון שכאמור, איסור לשון הרע נדחה לא רק כדי להציל חיי הזולת, אלא גם כדי להציל את הזולת מרעה.

הרב ולדינברג ציין שהדין הוא גם לגבי בחור שרוצה לאמלל בחורה, אם אינו מגלה לה שהוא אינו יכול להפרות לחלוטין, ויש חובה לכל מי שיודע את סודו שיגלה לבחורה. כ"כ הרב ולדינברג והרב עובדיה יוסף, שם, הביאו בשם הרב ישראל איסר, מחבר ספר 'פתחי תשובה' (או"ח סי' קנו), את הדברים הבאים:

הנה המגן אברהם, וכן בספרי המוסר, האריכו בחומר איסור לה"ר, וראיתי לאידך גיסא, שיש עון גדול יותר מזה. וגם הוא מצוי יותר. וזהו מי שמונע עצמו מלגלות אופן חברו במקום שיש צורך להציל עשוק מיד עושקו. מפני שחושש לאיסור לשון הרע. כגון הרואה מי שאורב לחבירו להרגו בערמה... וכן הדין גם לענין ממון. כי מה לי חותר מחתרת, או שרואה את משרתו של חברו שגונבים ממנו או שותפו מהעסק שלו...

ובאמת שהרמב"ם ב'ספר המצוות' (לאוין רצז) כתב שהאזהרה 'לא תעמוד על דם רעך' כוללת גם הצלת ממון האדם, שהמציל לא יעמוד מנגד ויימנע מלהציל ממון חברו. ואם כך, לפי זה חידש בעל 'פתחי תשובה', לפי דברי הרב ולדינברג, שכמו שספרי המוסר מרעשים העולם שלא להיכשל באיסור לשון הרע, יש צורך להרעיש את העולם כנגד

הנמנעים מלהציל עשוק מיד עושקו, כביכול, בגלל איסור לשון הרע. לדעתו איסור לשון הרע נדחה מפני 'לא תעמוד על דם רעך', גם במובנו הרחב, דהיינו שיש להציל את הזולת מכל הפסד, אפילו הפסד ממוני, וכן הפסד אישי, כגון להציל בחורה מלהתחתן עם חתן רע בלייעל. כמו כן הרב ולדינברג הפנה לספר 'חפץ חיים', שחייב לגלות לחתן או לכלה חסרונות גדולים ומחלות שונות של בני זוגם. זאת ועוד, הרב ולדינברג הביא את דברי הרמ"א⁴ שהנשבע שלא לגלות לחברו דבר שיצילנו מן ההפסד הוה נשבע לבטל את המצווה, ואינו חל. והגר"א⁵ הסביר כך משום שהוא בכלל מצוות 'השבת אבידה'.

גם הרה"ג עובדיה יוסף הביא פסק דין⁶ שבו הדיונים חייבו את שלטונות הצבא להביא תיק רפואי חסוי של בעל, כדי לדון בתביעת אישה. כמו כן הרה"ג עובדיה יוסף הביא מדברי הרה"ג אונטרמן, ממאמרו בכתב עת 'התורה והמדינה'⁷, שרואה חשבון שהרגיש שמזכיר של חברה יהודית מועיל בכספים ומזייף הפנקסים לבל ייודע הדבר, והוכיחו והתרה בו שיפרסם הדבר ברבים, וזה לא שב מדרכו הרעה - רשאי אותו רואה חשבון לפרסמו ולביישו ברבים, כשאי אפשר להציל רכוש החברה בעניין אחר, שהרי הוא מחויב לעמוד על המשמר ולמנוע נזק מכספי החברה, והוא גם כשומר שכר על כך. ואומנם בספר 'חפץ חיים'⁸ כתב שאם אחד ראה שאדם עושה עוולה לחברו, כגון שגזלו או עשקו או הזיקו, בין האדם הנגזל או הניזק יודע מזה ובין שלא, או שביישו או שציערו והונה אותו בדברים, ונודע לו בבירור שלא השיב לו את הגזלה ולא שילם לו את נזקו, ולא ביקש פניו להעביר לו על דינו - אפילו ראה דבר זה ביחידי, יכול לספר הדברים לבני אדם כדי לעזור ל'אשר אשם לו', ולגנות המעשים הרעים בפני הבריות. זאת בתנאי שייזהר שלא יחסר ולו אחד משבעת התנאים להיתר:

- (א) שרואה בעצמו את המעשה, ולא רק שמע מאחרים.
- (ב) שייזהר מלהחליט בפזיזות שמדובר בגזל, אלא יתבונן בדבר.
- (ג) שיוכיח את החוטא בלשון רכה, ואם לא ישמע לו - אז יודיע לרבים.
- (ד) שלא יגדיל את העוולה יותר ממה שהייתה באמת.
- (ה) שיכוון בספרו על דבר העמלה רק להועיל, ולא רק להשמיץ, בגלל שהוא נהנה בחסרון חברו, או בגלל שנאתו לו.
- (ו) שיבדוק אפשרויות אחרות להועיל בלי הפרסום.
- (ז) שלא יגרום נזק לזה שהוא מספר על אודותיו יותר מן הנזק שהיה נגרם לאותו אדם לו היה עומד לדין.

4. רמ"א, יו"ד סי' רכט סעי' ז.

5. ביאור הגר"א, לרמ"א שם.

6. פד"ר, ח"ה סי' קנג.

7. התורה והמדינה, כרך ט, עמ' כג, בשם נתיבות שמואל נתיב ט.

8. חפץ חיים, הל' לשון הרע כלל עשירי, סעיף א.

ד. חובה לומר את האמת הרעה של יריבו הפוליטי כדי להציל את העם

לפי זה נוכל לומר שהמטרה שיש לתעמולת בחירות היא שהמתמודד מציע את דרכו ומזהיר מפני דרכו של יריבו. והנה לגבי הצגת דרכו, היא צריכה להיות הצגה אמיתית, ולא הצגה שיש בה אחיזת עיניים, בבחינת מגלה טפח ומכסה טפחיים ודיבור בכפל לשון. זאת משום שהצגה כזו היא בבחינת גניבת דעת הבריות, שנאסרה לגבי יחידים, וכל שכן שנאסרה כלפי רבים, ובמיוחד כלל העם היושב בציון. הרי אבשלום נענש על כך שגנב דעת רבים,⁹ ולא דווקא בדברים שבממון.¹⁰

ואשר לאזהרה מפני הדרך של יריבו, חייב המתמודד שלא לשקר, לא בדברי שקר ולא בחצאי אמיתות. אבל כל שהוא אומר את האמת כלפי יריבו, זוהי חובתו, כי הצלת ענייני העם והמדינה צריכה להיות לנגד עיניו, והוא חייב בה, אף שכתוצאה מתעמולתו הוא נאלץ לספר לשון הרע על דברים רעים אמיתיים שיש ביריבו או בדרכו. זוהי חובתו, ואיסור לשון הרע נדחה מפני הצלת נפש הציבור, בנפש ובממון. אלא שכאמור המתמודד צריך להיות מדויק, לומר רק דברים ודאיים, ושכל כוונתו בחשיפה תהיה רק תועלת הציבור. כמו כן עליו לברר שאין דרך אחרת שהציבור יידע ויזהר, ושידע שעליו לומר רק דברים שחקר ובירר את אמיתותם בלי שום ספק.

1. אמירת דברים ידועים לציבור

ידועים דברי חז"ל בגמרא (ב"ב לט ע"א):

כל מילתא [של גנאי, עי' רשב"ם] דמיתאמרא באפי תלתא, לית ביה משום לישנא בישא.

כלומר שכל דבר שנאמר בפני שלושה, אין בו משום לשון הרע, אם יחזרו אלו ויאמרו לו שכך אמר עליו פלוני, וכן הוא בגמרא (ערכין טז ע"א). והסיבה לכך התבארה בגמרא, הואיל והדבר יתפרסם בוודאות, 'כי חברך, חברא אית ליה, וחברא דחברך, חברא אית ליה'. אולם בספר 'חפץ חיים'¹¹ כתב הרב ישראל מאיר הכהן שכלל זה הוא דווקא לדבר שאינו גנאי גמור, אבל דבר שהוא גנאי גמור, יש בו משום איסור לשון הרע, אף שנאמר בפני שלושה. ובהמשך¹² הוא הביא דעת יש אומרים, שהמספר בפני שלושה דבר גנות על משהו עובר על איסור לשון הרע, אך לא כן לזה ששמע ממנו, שהוא מותר לספר בדרך אקראי, אבל לא שיתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר.

אולם בהמשך¹³ שם נראה מדבריו 'שאם נתפרסם הדבר ונודע לכל', אין עוד איסור לשון הרע. ובעניין תעמולת הבחירות, בד"כ מדובר בדברים שכבר נתפרסמו בעיתונות, ברדיו

9. סוטה ט ע"ב.

10. יראים ס' קכד.

11. חפץ חיים, הלכות לשון הרע כלל ב סעיף ב.

12. שם, סעי' ג.

13. שם, סעי' ד.

ובטלוויזיה, כך שהם בבחינת ידועים לכול, והתעמולה היא בדרך כלל לצורך תזכורת ולצורך הדגשה, וכאמור לשם מגמה של הצלה. לפיכך נלע"ד, שכל מועמד להיבחר, אם הוא אומר רק את האמת, וכל האמת, ומתוך כוונה להועיל ולהציל, התעמולה שלו מותרת, והיא אפילו בבחינת חובה. יתרה מזו: מהבחינה הדתית דומה שמועמד שהוא אנטי הדת, מצווה לפרסמו, על דרך שאמרו שמפרסמין את החנפים מפני חילול השם,¹⁴ ופירש רש"י (יומא פו ע"ב): 'מפרסמין את החנפין שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים...', כדי שלא תקרה על ידם פורענות, וירננו על מידת הדין. דומה שבמקרה דנן, כל שכן מצווה לפרסם את הללו שמטעים את דעת הבריות, ובליבם שמים אורבם לפגוע בערכי קודש, ואם לא נפרסם את המגמות האמיתיות של אותו מועמד, עלולים ללכת שולל אחריו ולסייע בידו לפגוע בערכי קודש.

זאת ועוד, הרמב"ם (הל' דעות פ"ו ה"ח) כתב שיש להוכיח את העבריין בסתר ובדרכי נועם, ואם לא שב מדרכו, הרי שבעבירות שבין אדם למקום מותר לפרסם את חטאו: אם לא חזר בסתר [לאחר שהוכיחו בסתר], מכלימים אותו ברבים, ומפרסמין חטאו. ומחרפים אותו בפניו. ומבזים ומקללים, עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים בישראל.

כלומר שנביאי ישראל בכל הדורות עמדו בשער בת רבים והוכיחו את רשעי ישראל, הדיוטות ומנהיגים, שדבקו בדרכם הרעה. אף שהיה בתוכחתם של הנביאים פרסום דרכם הרעה של אותם רשעים והשמצתם, הרי שבנסיבות כאלה גם אמצעי כזה כשר הוא כדי להשיב אותם רשעים בתשובה. והנה לצערנו, בימינו אין לנו אשליה שע"י תוכחה פומבית, רשעי ישראל ישובו בתשובה. אבל המתמודדים להנהיגה הם דבקים בדרכם מאוד, וכשדרכם פוגעת בערכי קודש במוצהר ובפועל, יש לגלות את פרצופם האמיתי ואת יחס ההלכה כלפיהם, כי כך היו הנביאים נוהגים אילו היו לנו נביאים.

ה. תעמולת בחירות בשיטה של סימפוזיונים

הארכנו בדברינו, כדי להכשיר תעמולת בחירות שיש בה סיפור גנות הזולת, אם הסיפור אמיתי, בהנחה שיש בתעמולה משום סיפור לשון הרע. אבל עלינו לזכור שמותר לבעל דין לספר לשון הרע בפני בי"ד על יריבו, אם הסיפור אמת, ואם הוא קשור לבירור הסכסוך שבינו ובין יריבו בביה"ד. רק נאסר על בעל דין לומר דברי גנות חבירו, בפני בי"ד, שלא בפני חברו. אבל כל שבעלי הדין שניהם בפני בי"ד, וכל אחד אומר את דברו, ובי"ד בוחרים את דבריהם, אין בכך משום איסור לה"ר. אדרבה, לצורך זה יש בבי"ד, כדי שבעלי הדין יאמרו את דבריהם והאשמותיהם זה כלפי זה בפניו, וביה"ד יוציא האמת לאור עולם.

14. תוספתא, יומא (ליברמן) פ"ד ה"ב; בבלי יומא פו ע"ב.



סיכום

אם כן, ניתן לומר שהבחירות הדמוקרטיות הן משפט פומבי שדייניו הם ציבור הבוחרים, והתעמולה היא הצגת דברי כל יריב בפני הדיינים שהם ציבור הבוחרים, ואין בכך איסור לשון הרע. כל צד שומע ומגיב, וציבור הבוחרים יכריע בעניין. אלא שעלינו לזכור שגם בבי"ד, חובת כל צד לומר רק את האמת וכל האמת, ולא דברי שקר ולא חצאי אמיתות. ובכל מקרה רצוי מאוד להעדיף תעמולת בחירות בשיטה של החלפת דעות שלו מול יריבו, לאוזני המאזינים או לעיני הצופים. בדרך כזו יש יותר ביטחון לבירור האמת, כמו שני בעלי דין שעומדים בבית הדין וטוענים טענותיהם זה כנגד זה.



הרב פרופ' נריה גוטל

מדע מדינת תורתך [א]

מרכז תורה ומדינה שמח להיענות לבקשת מערכת כתב העת 'אמונת עתיד', לפתוח בסדרת מאמרים מקצועיים, שעניינם: **מדע המדינה**. עיקר מטרתה של סדרה זו הוא העמדת קומה מקצועית - מושגית, היסטורית, חברתית ועוד - להרחבת דעת העוסקים בתחום מן ההיבט התורני.

מושכל ראשון הוא שטרם כל דיון תורני, אם הלכתי ואם הגותי, הכרח הוא להכיר את התשתית הריאלית, העובדתית, של הנדון.¹ דבר זה נכון בתחום הרפואה, הבוטניקה, הטכנולוגיה, והלאה והלאה על זו הדרך, בכלל זה מדעי הרוח, ומדעי המדינה בפרט. כך לדוגמה: עיסוק בשאלת זיהויו של המשטר הראוי אליבא דהלכתא, בהסתמך על הלכות מלכים לרמב"ם, על משנת האברבנאל, על דברי הנצי"ב וכו', בלא הכרת המשטר שרווח בזמניהם ושאותו הכירו, ובעיקר בלא הכרת צורות משטר אוניברסליות שהיו אז ושקיימות כיום, הוא אומנם אפשרי, אך דומה שהכול יסכימו כי יש בו טעם לפגם אם לא למעלה מזה. תקוותנו אפוא היא שהרחבת הדעת שתבוא לידי ביטוי בסדרת המאמרים, תועיל לכל העוסקים בסוגיות המדינה בדרכה של תורה. כך יוסר נטל"פ זה, והתנובה התורנית תהא מדויקת יותר, 'אמיתית' יותר.

הנושא הראשון שנבחר לסקירה מציג את חסרונה של שיטת משטר נשיאותית. הנושא נבחר בשל היותו אקטואלי, שכן לאור משברי השנתיים האחרונות נישא עתה שמה של שיטה זו ברמה, גם בממסדים תורניים. לדעת כותב המאמר, להצעה כזו חייבת לקדום הכרה מקצועית-מדעית של השיטה, כפי שזו מתוארת בספרות המחקרית. דומה שהכרה כזו, אשר חושפת את חולשותיה של השיטה ואת אי-התאמתה למדינת ישראל, תסיר אותה מהשיח התורני.

עורך הסדרה וכותב המאמר שלפנינו הוא ד"ר אורי בגנו, שתחום השכלתו האקדמית הוא מדעי המדינה, ואשר עומד בראש המערך המדעי של 'מרכז תורה ומדינה'.

1. וראה קובץ אגרות חזון איש, א, איגרת לא.



נשיאים, חברות מפוצלות ודמוקרטיה של משא ומתן

הקדמה

טבעם של משברים פוליטיים, שהם מעוררים, בקרב אנשים טובים, החפצים בשגשוגה של מדינתם, הרהורים ואף ערעורים על המבנה הפוליטי. השיח סביב מערכת הבחירות, הרביעית במספר בתוך שנתיים, שהתרגשה על מדינת ישראל בחורף-אביב תשפ"א, לא נפקד ממסורת זו. הנה כי כן, לאחרונה נשמעים שוב הקולות הקוראים לערוך שינויים בשיטה הפוליטית הישראלית.¹

בהסתמך על תצפיות אמפיריות הנטועות במחקר העדכני ותיאוריות יסוד בפרדיגמה של מדע המדינה, מבקש כותב שורות אלו לטעון, שאף כי ייתכן ויש צדק, בטענת המלינים על היעדר המשכיות ביצועית של המנגנון הממשלתי - שנדמה פעם כפעם כתקלה חוזרת, כפי שעולה מהמצב הפוליטי ששורר בישראל בשנים האחרונות - אל לה לאכזבה לשעה לבקש לה מזור בשינוי מבני, שעלול להיות לרועץ למערכת הפוליטית הישראלית. אין מרפאים שבר על נקלה; לא פותרים בעיה בטווח קצר תוך יצירת בעיה חמורה לטווח הארוך.

שיח השינוי חוזר ודן בשני מרכיביה של המערכת הפוליטית הישראלית. האחד, שיטת הבחירות, והשני, מבנה הרשות המבצעת. אלו הקוראים להחליף את שיטת הבחירות מציעים להמיר את השיטה הארצית-יחסית בשיטת הבחירות האזורית-רובית, ואלו הדורשים שינוי במבנה הממשל, מבכרים את המשטר הנשיאותי על פני המשטר הפרלמנטרי הקואליציוני. לפרקים, מתאחדות שתי הדרישות לאחת, בקריאה לשידוד מערכות כולל ומלא.

כפי שכתב ראש מערך המחקר ב'מרכז תורה ומדינה', הרב פרופ' נריה גוטל, במאמרו שהתפרסם בגיליון 123 של 'אמונת עתיד',² שיטת הבחירות היחסית, שזכתה לתמיכתו של הרא"ה, היא השיטה המתאימה ביותר לחברה הישראלית ולו משום שהיא פותחת שער בפני קהלים מגוונים להשתתף בתחרות על השלטון, אפשרות שאינה קיימת בשיטה האזורית-רובית. תפיסה זו משמשת נקודת פתיחה לדיון הנוכחי: סקירה משווה בין המשטר הנשיאותי לבין המשטר הפרלמנטרי-קואליציוני.

1. ראה לדוגמה את קריאתו של הרב יצחק שילת לשינוי שיטת הממשל, כפי שהתפרסמה ב'מקור ראשון' בתאריך כ"ו בטבת תשפ"א.

2. אמונת עתיד 123 (תשע"ט), עמ' 24.

לכאורה, דיון בשיטת הממשל הנשיאותי אכן נדרש. באופן הטבעי ביותר, האישיות שעומדת בראש האקזקוטיבה מושכת אליה את מרכז תשומת הלב, כדמות מייצגת של הממשל כולו. כך ביתר שאת בעשורים האחרונים, כאשר הפוליטיקה הופכת אישית יותר ויותר. ברם, להסיק מכך על מעבר למשטר נשיאותי הוא מעשה מרחיק לכת ביותר. ניתן לזהות שלושה מבנים מרכזיים של רשות מבצעת במדינות הדמוקרטיות בימינו:

1. נשיאותית (דוגמת ארה"ב, ברזיל, מקסיקו).
 2. פרלמנטרית - קואליציונית (דוגמת ישראל, הודו, הולנד).
 3. מעורבת (דוגמת צרפת, פולין, פינלנד).
- בדגם הנשיאותי ראש המדינה הוא גם ראש הרשות המבצעת, בדגם הפרלמנטרי יש הפרדה בין המשרות ובדגמים המעורבים ההבחנה מורכבת, מטבע הדברים. כמו כן, בצד דגמים עיקריים אלו (בסוגריים לעיל הובאו מקרים מובהקים של כל אחד מהם) יש גרסאות נוספות. כך, למשל, ראש מדינה בעל אופי טקסי, שנבחר בבחירות ישירות (אוסטריה), על ידי מנגנון בלתי ישיר (גרמניה), או יורש על פי מקומו בשושלת (בריטניה); נשיא אקזקוטיבי במשטר קואליציוני (דרום אפריקה); ומועצה פדרלית המשמשת ראש המדינה כגוף אחד (שווייץ).
- יחד עם זאת, ההבחנה הרלוונטית היא בין משטר נשיאותי לבין משטר פרלמנטרי-קואליציוני.

א. הדגם הנשיאותי

משטר נשיאותי מוגדר כהסדר אשר בו העוצמה השלטונית מחולקת בין הנשיא ובין הרשות המחוקקת. חלוקה זו מושגת באמצעות בחירות נפרדות ושמירת על ידי תקופות כהונה קבועות. כך, אין בידי הנשיא סמכות לפזר את בית הנבחרים. כמו כן, בית הנבחרים אינו יכול לפטר את הנשיא אלא על ידי תהליך מורכב של הדחה. בספרם היסודי³ הבוחן משטרים במתודה השוואתית, שהוא חלק מתוכנית הלימודים ברבות מן האוניברסיטאות ברחבי העולם, מציגים רוד הייג, מרטין הרופ וג'ון מקורמיק את הטענה העיקרית שנשמעת באשר ליתרון השיטה הנשיאותית על פני זו הקואליציונית. טענה זו נשענת על הדגשת עקרון 'המשילות', כערך המכונן של הדגם הנשיאותי. מקובל שהמודל האמריקני משמש כמופת לעניין זה. דא עקא, מתברר שדווקא השיטה שמצטיינת כל כך בחלוקת העוצמה גם מטילה מגבלות, לעיתים משתקות, על יכולת המשילות של הנשיא:

1. הנשיא הוא המפקד העליון של הצבא, אולם רק הקונגרס רשאי להכריז מלחמה.
2. הנשיא ממנה את חברי הקבינט, אך כל מינוי מחייב הליך של שימוע בסנאט.
3. אישור הסנאט נדרש גם לאמנות שחתם הנשיא.

3. במאמר זה השתמשתי במהדורה העשירית, העדכנית ביותר: Rod Hague, Martin Harrop and John McCormick, 'Comparative Government and Politics', 10th ed. (London: Palgrave, 2016).

4. הנשיא מציע לקונגרס 'אמצעים שנראים לו נחוצים ומועילים', יחד עם זאת אין ערובה לכך שהצעותיו תתקבלנה.

5. לנשיא עומדת זכות וטו על חקיקה, אך בידי הסנאט לבטל את הוטו שהטיל הנשיא. הקונגרס ולא הנשיא שולט בתקציבה של ארה"ב.

6. יתר על כן, באופן שללא ספק יפתיע רבים, מראית העין של נשיאות כל-יכולה היא לא יותר מאשר אצטלה המכסה על חולשה מבנית. תופעה זו מכונה במחקר: 'הפרדוקס האמריקני'. מציאות זו משתקפת במערכת המקיפה את הנשיא. כדי לענות על הצורך של הנשיא במידע ובייעוץ, קיים מערך שלם של מוסדות, שהחשובים ביותר הם צוות הבית הלבן, המועצה לביטחון לאומי והמשרד לניהול התקציב. בהשוואה לשיטה הפרלמנטרית, המערכת הנשיאותית האמריקנית חסרה ממשלה חזקה. אמנם קיים קבינט פדרלי, אך הגדרת תחומי הסמכות שלו כלל אינה מעוגנת בחוקה. חמור מכך, חבר קבינט אשר מבקש לשוחח עם הנשיא צריך לצלוח את צבא היועצים המקיפים אותו, שהיום משרתים בו קרוב ל-2000 איש. נתון זה מעורר התפעלות במיוחד אם נזכרים שבצוות של תומס ג'פרסון, הנשיא השלישי, הייתה מזכירה אחת. ברור מאליו שככל מערכת ביורוקרטית, גם למוסדות אלו יש אינטרסים ארגוניים, שהם גורם מתערב במימוש המדיניות של הנשיא, אף לכדי סיכול יוזמות נשיאותיות. יתר על כן, ייתכן אפילו שמוסד מיעוץ יתגלה כמחליף בפועל את עבודת הקבינט. יועצים שניחנו בסמכות אישית, כגון היועצים לביטחון לאומי, הנרי קיסינג'ר בממשלו של ניקסון וזבגינייב בז'ינסקי בממשל קרטר, הפכו את מחלקת המדינה (משרד החוץ האמריקני) למיותרת.⁴ המחקר ההשוואתי מזהה מספר מקורות לעוצמה, כפי שהם באים לידי ביטוי במקרה האמריקני:

1. תקופת הכהונה הקבועה של הנשיא מעניקה ממד של המשכיות לרשות המבצעת. כך, קריסה של הקואליציה השלטת, כתוצאה מהבעת אי-אמון בה, כפי שמתרחשת לעיתים בממשל פרלמנטרי, איננה אפשרית בדמוקרטיה נשיאותית.

2. המסע להשגת ניצחון בבחירות, מחייב את המועמד לנשיאות לחזר אחר תמיכה רחבה ברחבי המדינה.

3. הנשיא מופיע בתור סמל של אחדות, כדמות המייצגת של האומה, הן בפני אזרחי מדינתו והן בפני הקהל הבינלאומי (ההכרזה שהפכה מקובלת גם אצל ראשי ממשלה, בסגנון 'ראש הממשלה של כולם' היא כמובן ניסיון, לא תמיד מוצלח, לחקות את התרבות הפוליטית האמריקנית).

4. מערכת נשיאותית כרוכה בהכרח בחלוקת העוצמה, לכן היא מעודדת ממשל מוגבל ומגינה על החירות.

יחד עם זאת, ממשל נשיאותי נושא בחובו גם סכנות:

4. John P. Burke, 'The Institutional Presidency', *The Presidency and the Political System* (London: Sage, 2018), pp. 368-391.

1. מטבע הדברים, תקופת כהונה קבועה איננה מבנה גמיש. המסקנות שעולות מהמחקר ההשוואתי מבהירות כי מצבי אי-הסכמה בין הרשות המבצעת לרשות המחוקקת מביאים לעיתים למבוי סתום, שעלול להיות מסוכן כאשר בעיות דוחקות עומדות על הפרק.

2. מערכות נשיאותיות נעדרות סדר יום אופוזיציוני מובנה, המרכז סוגיות מרכזיות המשמשות למאבק הציבורי. לשון אחר: במשטר נשיאותי לא קיימת מקבילה למשרה הבריטית של ראש האופוזיציה של הוד מלכותה.⁵

לאור זאת, במערכת נשיאותית יש חשש אמיתי שהנשיא יצבור עוצמה החורגת מהנחיות התפקיד. הניסיון מלמד כי נשיאים באמריקה הלטינית ובאפריקה נטו לעיתים קרובות להביא לשינוי החוקה כדי להאריך את כהונתם הרבה מעבר למגבלות המקוריות. חמור מכך, נשיא בעל אספירציות אישיות עלול להפוך לדיקטטור. לפיכך, דמוקרטיה נשיאותית מועדות להתפוררות הרבה יותר מאשר דמוקרטיות פרלמנטריות. ארה"ב היא עדיין המקרה היחיד של ממשל נשיאותי יציב לאורך זמן, כיוצא מן הכלל שאפשר להתפעל ממנו, אולם נראה כי הניסיונות לחקותו, כפי שמוכיחות הדוגמאות ממרכז אמריקה ומדרומה (שכוונתן לחקות את שכנתן הצפונית ברורה), לא הצליחו לשחזר את ההצלחה.⁶

מעבר לכל הנאמר לעיל, המגרעת הבולטת ביותר בשיטה הנשיאותית, והמשמעותית ביותר לדיון הישראלי, נעוצה בעובדה שרק מפלגה אחת יכולה לזכות בנשיאות. בחברה מרובת שסעים הכרעה על פי רוב של 50% וקול אחד (תיאורטית) עלולה להותיר מחוץ למשחק הפוליטי כמחצית מהעם. אין לצפות ששיטה מעין זו תהווה גורם מסייע לצמצום הפערים בחברה.

ב. מודל הרוב והמודל הקונסוציונלי

כאשר מגדירים דמוקרטיה, בסגנון הפתגם המיוחס לאברהם לינקולן, כשלטון על ידי העם ובעבורו, עולה מייד השאלה היסודית: מי שולט ולאלו מן האינטרסים על הממשל

5. Rod Hague, Martin Harrop and John McCormick, "Comparative Government and Politics" (London: Palgrave, 2016), pp. 148-150.

6. José A. Cheibub, 'Minority Governments, Deadlock Situations and the Survival of Presidential Democracies', *Comparative Political Studies* 35:3 (2002), pp. 284-312.

7. התיאוריה הקונסוציונלית כפי שניסח אותה ליפהארט במאמרו המכונן, Arend Lijphart, "Consociational Democracy", *World Politics*, 21: 2 (1969), pp. 207-225. לחברות מפוצלות על ידי שיתוף פעולה ברמה שלטונית, המקיף עד כמה שניתן את כל הקשת הפוליטית, כך, יכולה מדינה להגיע לדרגה נאותה של יציבות פוליטית על אף הפיצול החברתי הקיים בה. אף כי חלפו מעל ליובל שנים מאז פרסום המאמר הרי לא נס לחו, ויעידו על כך המספר הרב של המחקרים האקדמיים המצטטים אותו עד עצם היום הזה והעובדה שנבחר לאחר מ-7 המאמרים החשובים ביותר שפורסמו בכתב העת *World Politics*, במהלך המאה העשרים. ב-50 השנים האחרונות עדכן ליפהארט את התיאוריה תחת הכותרות: power sharing-1 consensus democracy. במאמר זה בחרתי לנקוט במושגים 'המודל הקונסוציונלי' ו-'דמוקרטיה של משא ומתן', על פי ההקשר.

להיות קשוב? תשובה אחת היא: רוב העם. מודל הרוב הוא כמובן התשובה הפשוטה, הישירה והמתקבלת ביותר על הדעת, יען כי שלטון הרוב הקשוב לרצון הרוב עונה על האידיאל הדמוקרטי של 'שלטון העם למען העם'. ברם, התשובה השנייה היא: 'מספר המשתתפים הרב ביותר האפשרי'. תשובה זו היא לב ליבה של התיאוריה הקונסוציונלית, אשר פותחה על ידי חוקר מדע המדינה ההולנדי-אמריקני, ארנד ליפהארט. המודל הקונסוציונלי אינו חולק על עקרון היסוד שלטון הרוב עדיף על שלטון של מיעוט אולם הוא מקבל את שלטון הרוב רק כנקודת מוצא הכרחית. הוא אינו מסתפק בתהליך קבלת החלטות המבוסס על רוב מצומצם, אלא שואף להרחיב ככל שניתן את אותו רוב. בעוד שמודל הרוב מתאפיין בתחרות ועימות, הרי המודל הקונסוציונלי מדגיש את הדיון והפשרה.⁸

התיאוריה של ליפהארט ביקשה לתת תשובה לטיפולוגיה הקלאסית של אלמונד,⁹ שרלוונטית מתמיד בימינו אלו. אלמונד, שניתח את הקשר בין מבנה החברה ותרבותה הפוליטית לבין הציבות השלטוניות, חילק בין דמוקרטיה המתאפיינת בתרבות פוליטית הומוגנית, אשר מגלות יציבות לבין אלו שבהן התרבות הפוליטית מפוצלת, והיציבות מהן והלאה. על פי טיפולוגיה זו, ניתן לשייך את מדינת ישראל לאותן המדינות שתרבותן הפוליטית מפוצלת באופן מובהק.

לפיכך, יש לשאול: כיצד הצליחה מדינת ישראל להישאר דמוקרטיה יציבה לאורך השנים? הלוא למרות אתגרים קשים ביותר שהיה עליה לעבור, לא ניתן לומר שאי פעם נשקפה סכנה אמיתית ומיידית לדמוקרטיה הישראלית.

מדינת ישראל מופיעה כאחד ממקרי המבחן הקבועים, בכל מחקריו של ליפהארט, לאורך 50 השנים האחרונות. אמנם, ליפהארט טוען שישראל מיישמת את המודל הקונסוציונלי רק לחצאין, אולם, הוא דבק בזיהוי של מספר מרכיבים שמהווים נקודות תמיכה מבניות.

בין מרכיבים אלו ניתן למנות:

1. השתתפות מקיפה של קבוצות מגוונות בשלטון, כפי שהיא באה לידי ביטוי בקואליציות רחבות.
2. ריבוי מפלגות.
3. יחסיות גבוהה של הייצוג.
4. מתן ביטוי לאינטרסים של קבוצות כלכליות.
5. מתינות ביישום שלטון הרוב.
6. בנק מרכזי בלתי תלוי.

מתברר, ששיתוף פעולה ברמה הפוליטית הגבוהה עשוי להביא לצמצום שסעים ופערים בחברה מפוצלת. העדות לכך נמצאת בחברות מפוצלות, ששינו את השיטה הפוליטית

8. Arend Lijphart, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries* (New Haven, 2012), pp. 1-2.

9. Gabriel A. Almond, 'Comparative Political Systems', *Journal of Politics* 18 (1956), pp. 392-93, 405.

שלהן ממודל של רוב לגרסה מקומית של דמוקרטיה של משא ומתן. ביניהן ניתן למנות את קנדה (1840),¹⁰ אוסטרליה (1945), הודו (1947), מלזיה (1955), קולומביה (1958) ובלגיה (1970).

ראוי לציין ארבעה היבטים שהופיעו בתהליך קבלת ההחלטות במדינות אלו בעת החלת הגרסה שלהן למודל הקונסוציונלי:

1. ההחלטה לשינוי התקבלה במצבים של מתח פנימי גדול ואף פוטנציאל לאלימות.
2. השיטות הפוליטיות שהונהגו במדינות אלו ענו על כל - או כמעט כל - העקרונות של המודל הקונסוציונלי.
3. השינוי התבצע במדינות הממוקמות בחלקים שונים של העולם ובתקופות נפרדות.
4. קבלת המודל הקונסוציונלי התקבלה בלי שהייתה השפעה ממדינה אחת לרעותה, במובן זה שאף אחת מהמדינות המוזכרות לא ראתה באחרת מודל לחיקוי.
5. כמו כן, כל שאר השיטות הפוליטיות שנוסו בחברות מפוצלות נחלו כישלון חרוץ. קונסוציונליזם הוא אפוא האפשרות הריאלית היחידה.¹¹

מסקנות

אין לכחד כי המערכת הפוליטית הישראלית נמצאת במשבר חסר תקדים. היעדרו של תקציב מדינה במשך תקופה כה ארוכה, על כל המשתמע מכך, הוא שיקוף מדויק של המצב הנוכחי, שנדמה אף כשיתוק של המנגנון השלטוני. יחד עם זאת, השוגים באשליה של פתרון קסם, בדמותם של שינויים מפליגים במבנה הפוליטי הישראלי, אינם ערים להשלכות של רפורמה מבנית על יציבותה של החברה. מבנה הרשות המבצעת בד בבד עם תלותה המוסדית ברשות המחוקקת הם עוגן לעמידותה של הדמוקרטיה הישראלית. קואליציות רחבות במערכת של ריבוי מפלגות, תוך הדגשת עקרונות הדמוקרטיה של משא ומתן - הדיון והפשרה, הם מאפיינים יסודיים של המערכת הפוליטית הישראלית, שהוכיחו את הכרחיותם במניעת התפוררות פוליטית אל מול אתגרים קשים. יתר על כן, היסודות של המערכת הפוליטית הישראלית, כפי שהם מופיעים בדמוקרטיה של משא ומתן, אינם חידוש של מדינת ישראל. הבסיס למערכת פוליטית של דיון ופשרה היא מורשתה של המסורת המדינית היהודית, על האפשרות המוטבעת בה 'להסכים שלא להסכים', במסגרת של מחלוקת וויכוח. המסורת המדינית היהודית היא שעיצבה את הפוליטיקה של הקהילות היהודיות לאורך הדורות ואת המבנה המפלגתי של היישוב העברי בארץ ישראל ו'המדינה שבדרך'. התממשותה באורח טבעי במוסדותיה של מדינת ישראל, היא נדרשת מעל לכל ספק.

10. בסוגריים מצוינת השנה בה יושמה גרסה מקומית של דמוקרטיה של משא ומתן, במדינות אלו

11. Arend Lijphart, *Thinking about democracy: power sharing and majority rule in theory and practice* (London: Routledge, 2008), pp. 244-280.



לאור זאת, קשה להגזים בחשיבות שימורו של הדגם הקונסוציונלי במדינת ישראל. יתר על כן וכאמור, עדיין קיים צורך להתקדם ביישום הדגם כמו גם לשפר את תהליך החלת המסקנות הנובעות ממנו (למשל, הורדת אחוז החסימה). כך, אם אכן אנו רואים לנגד עינינו מחויבות לעשות ככל אשר לאל ידינו לריפוי השסעים בחברה הישראלית, או למצער, להציב מחסום בפני התדרדרות לאלימות.

בשולי המאמר / הרב פרופ' נריה גוטל

התפיסה שמוצגת במאמר, ולפיה נכון, ראוי וצודק לתת ייצוג יחסי למגוון הציבורי, מקבלת תימוכין רבים בדרכה של תורה. כך, כאשר נזקק משה רבנו למינוי הסנהדרין הראשונה, הרי שהוא עשה זאת תוך דאגה לייצוג שבטי הולם - נציגות שוויונית לכל אחד ואחד מ-12 שבטי ישראל (במדבר יא, טז):

ויאמר ד' אל משה, אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו ולקחת אתם אל אהל מועד והתייצבו שם עמך.

בגמרא (סנהדרין יז ע"א) תיארו את ההליך בפרוטרוט:

בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אמר משה כיצד אעשה? אברור ששה מכל שבט ושבט נמצאו שנים יתירים, אברור חמשה חמשה מכל שבט ושבט נמצאו עשרה חסרים, אברור ששה משבט זה וחמשה משבט זה הריני מטיל קנאה בין השבטים, מה עשה...? אמור מעתה, משה הקפיד על מתן ייצוג לכל אחד ואחד מן השבטים, לכל אחד ואחד מגוני האוכלוסייה.

כך גם חלוקתה של ארץ ישראל, שלא נעשתה אלא תוך שותפות נציג ייחודי לכל אחד ואחד משבטי ישראל (במדבר לד, טז-יח):

וידבר ד' אל משה לאמר. אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ... ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחל את הארץ.

נכון הוא שהייצוג לא היה יחסי לגודלו של כל שבט ושבט, אך כן הייתה הקפדה למתן ייצוג לזהותו ולייחודו של כל שבט. לימים כך נהגו גם ביחס ל'מעמדות' - היינו כינונה של נציגות כלל-ישראלית שהייתה שותפה להקרבת קרבנות הציבור, הן במקדש הן בתפילות בעריהם; וזו לשון המשנה (תענית פ"ד מ"ב):

לפי שנאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי, וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות, על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלם של כהנים של לויים ושל ישראלים...

השתדלות דומה הייתה גם ביחס להרכב בית הדין הגדול, שיכיל לא רק ישראלים - שמטבע הדברים הם הרוב - אלא גם כוהנים ולוויים;¹² והוא הדין ביחס לממוני הקהל,

12. ספרי דברים שופטים, קנג.

שתהיה בתוכם נציגות של המעמדות הכלכליים השונים: 'עשירים - בינוניים - תחתונים';¹³ הוא הדין בשמירת אינטרסים של גילדות מקצועיות (סוכה נא ע"ב), ועוד. בשל כך צידד מרן הראי"ה קוק זצ"ל בבחירות יחסיות (אורח משפט, חו"מ סי' ב), אותן שונות מקום למגוון הדעות:

רואים אנו דעת תורה, שכ"ז שיש איזה צד חילוק בין האנשים, אי אפשר לקפח את זכויותיהם שלא יהי' להם ממונה מצדם, וק"ו כשמסכימים להתאחד בהנהגה אחת, שאי אפשר שיפסידו בשביל אהבת השלום והאחדות מצדם, ולענין השלום בודאי דעת הציבור תהי' סומכת רק כשיהי' להם בא כח ג"כ מצדם בהנהגת הכלל... שאין לנו דרך יותר רצויה כ"א שתהי' כל מפלגה מפוייסת ע"י מה שתדע שיש לה בא כוחה ומהפך בזכותה בהנהגת הציבור, שזהו דבר שאי אפשר כ"א ע"פ הבחירה היחסית... הדבר מסכים לדרך התורה שיהיו באי כח מכל חלק מחלקי הציבור כשיש בהם שנוי באיזה צד... דרכה של תורה להשגיח על רצונם של חלקי הציבור וזכויותיהם... כל אופן שיש בציבור חלקים שונים, שלא יעשה שום עוול לחלק אחד ולומר שהוא מתבטל לגמרי בערך הרוב הכללי... הדין נותן שכל חלק מחלקי הציבור הרי דינו כשותף שאין שייך לומר שיתבטל חלקו ברוב... ואם לא ע"י התקנה הזאת של בחירות יחסיות יוכל הדבר לבא לידי פירוד ופרור בקהילות, שהרי פשוט הוא שאם לא יפוייס המיעוט יעמיד לו במה בפני עצמה... וכדי למנוע מקלקלות כאלה אין לנו דרך טובה וישרה מהבחירות היחסיות.



13. שו"ת חת"ס, ח"ה חו"מ, סי' קטז, ועוד.

כפיית התחסנות נגד קורונה

הקדמה

בחודש טבת, בעיצומו של הגל השלישי, הגיע חיסון הקורונה למדינת ישראל. החיסון מיועד למניעת הדבקה, והוא ניתן לאנשים בריאים על מנת ליצור בגופם נוגדנים שימנעו את התפרצות המחלה. בעקיפין יש בכך גם סיוע לקבוצת הסיכון, כי צפוי שרמת התחלואה תרד בעקבות החיסון, אולם עדיין אין די נתונים לבחינת מידת יעילותו של החיסון במניעת הדבקה של אדם אחר שאינו מחוסן. לאור זאת מתעוררת שאלה: האם חברה יכולה לכפות על הפרט להתחסן? למשל, האם משרד החינוך יכול להכריח את המורים לקבל חיסון? וכן עולה השאלה המוסרית: האם ניתן למנוע ממי שאינו מתחסן את הזכות להתפלל בבית כנסת ולהשתתף בשמחות? ברקע נשמעות קריאות של אנשי ציבור למנוע ממי שלא התחסן להמשיך בעבודתו הציבורית (צוותים רפואיים ועוד). יש לשים לב שגם הרופאים הבכירים במשרד הבריאות לא אמרו כי ישנה חובה להתחסן, אלא המליצו על כך (אפשר שמבחינה משפטית אין להם סמכות לחייב אזרחים להתחסן). המדינה מנסה לעודד את האזרחים לצאת להתחסן, ובין השאר היא מנפיקה דרכון ירוק המקנה לאוחז בו זכות כניסה ייחודית לאירועי תרבות ועוד, וכן הוא פוטר את המחוסנים מחובת בידוד למשך חצי שנה. אחוזים גבוהים מתוך קבוצות היעד כבר התחסנו, וכיום למעלה משלושה מיליון איש מחוסנים. כדי לענות על שאלות אלו יש לחזור ולבחון את החיוב ההלכתי להתרפאות וכן את מחויבות הצוות הרפואי להגיש עזרה לחולה.

1. ע"י הרב נפתלי בר אילן, 'כפיית טיפול רפואי', תחומין כה עמ' 22; הרב שילה רפאל, 'כפיית טיפול רפואי על חולה', תורה שבעל פה לג (תשנ"ב), עמ' עד-פא. יש להעיר שהחוק אינו מאפשר טיפול רפואי בכפייה אלא במקרים חריגים: סעיף 13 לחוק זכויות החולה, התשנ"ו-1996: 'לא יינתן טיפול רפואי למטופל אלא אם כן נתן לכך המטופל הסכמה מדעת לפי הוראות פרק זה. וסעיף 15(2): בנסיבות שבהן נשקפת למטופל סכנה חמורה והוא מתנגד לטיפול הרפואי, שיש להתירו בנסיבות הענין בהקדם, רשאי מטפל לתת את הטיפול הרפואי אף בניגוד לרצון המטופל אם ועדת האתיקה, לאחר ששמעה את המטופל, אישרה את מתן הטיפול ובלבד ששוכנעה כי נתקיימו כל אלה: (א) נמסר למטופל מידע כנדרש לקבלת הסכמה מדעת; (ב) צפוי שהטיפול הרפואי ישפר במידה ניכרת את מצבו הרפואי של המטופל; (ג) קיים יסוד סביר להניח שלאחר מתן הטיפול הרפואי יתן המטופל את הסכמתו למפרע'.

א. חובת החולה להתרפאות

ישנו איסור על אדם לפגוע בעצמו ואף לחבול בגופו,² ואחד ההסברים לאיסור זה הוא שאין לאדם בעלות על גופו.³ על כן הוא גם מחויב לעשות מעשה ולפנות לרופא (ישנה מצווה להגיש עזרה, כמבואר לקמן), כפי שנפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלו סעי' א):

נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא ובכלל פיקוח נפש הוא. **ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים.**

ואף שבהלכה זו מדובר על פיקוח נפש, החובה המוטלת על החולה נובעת מהמחויבות שלו לשמור על גופו, כפי שהדברים מתבארים בדברי 'קיצור שלחן ערוך' (סי' קצב סעי' ג):

צריך האדם להרחיק את עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג את עצמו בדברים המברין והמחלימים את הגוף, וכן הוא אומר: ונשמרתם מאד לנפשותיכם... התורה נתנה רשות לרופא שירפא, שנאמר: ורפא ירפא. ולכן אין לו לחולה לסמוך על הנס, אלא חייב להתנהג בדרך העולם לקרות לרופא שירפאהו. אומנם הרמב"ן⁴ כתב שאדם רשאי בענייני רפואה לסמוך על ה' ולא לפנות לרופאים, אך למעשה ביארו האחרונים שאין הדרכה זו נוהגת בזמן הזה.⁵ וכן מובא באגרות 'חזון איש': וכשאני לעצמי, הנני חושב את ההשתדלות הטבעיות במה שנוגע לבריאות **למצווה וחובה**, וכאחת החובות להשלמת צורת האדם.⁶

ב. חובת הרופא לרפאות

כאמור, נפסק בדברי 'שלחן ערוך'⁷ שהגשת רפואה אינה רשות אלא חובה, ומקור הדברים בפסוק 'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט, טז). בגמרא בסנהדרין (עג, ע"א) מתפרש פסוק זה כחובה על אדם מישראל להציל את חברו. מקור נוסף שהוזכר שם -

2. שו"ע, חו"מ סי' תכ, סעי' לא.
3. הרב זוין, לאור ההלכה, עמ' שיח.
4. רמב"ן, ויקרא כו, יא.
5. עי' ט"ז שם, ואף הרמב"ן בספרו תורת האדם, כתב שזו מצווה 'אבל רשות זו, רשות של מצווה היא לרפאות ובכלל פיקוח נפש הוא... וכל רופא שיודע במלאכה זו חייב הוא לרפאות, ואם מנע עצמו הרי זה שופך דמים'. וסיכם זאת ציץ אליעזר, חי"ז סי' ב: 'ובכלל, כל מה שנאמר ברמב"ן פ' בחוקתי, דמה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה', ושבוצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברפואות - הוא נאמר על התקופות הראשוניות שרוב העם היה זכאי, ועמם גם היחידים... אבל כשהרבים אינם שלמים, אזי גם היחיד, אפי' כשהוא צדיק, מתנהג עניינו בטבע, ונצרך שפיר לרפוא'. הסכים עמו בשו"ת יחוה דעת, ח"א סי' סא.
6. חלק א, אגרת קל"ו.
7. שו"ע, יו"ד סי' שלו סעי' א.



הפסוק 'והשבותו לו' - וממנו התחדש כי מצוות השבת אבדה כוללת גם את השבת גופו.⁸ וכך כתב הרמב"ם בפירושו למשנה בנדרים (פ"ד מ"ד):

חיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל, וזה נכלל בפירוש מה שאמר הפסוק והשבותו לו, לרפאות את גופו, שהוא כשרואה אותו מסוכן ויכול להצילו או בגופו או בממונו או בחכמתו.

עוד יותר מכך, מדברי הרמב"ם משתמע כי מצוות 'לא תעמוד על דם רעך' כוללת גם מתן עזרה **בטרם** תגיע הסכנה, כדי למנוע אותה, ולא רק כאשר כבר ישנו מצב סכנה, וכפי שהדברים צוטטו ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תכו סעי' א):

הרואה את חברו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל; או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גילה אופן חבירו והודיעו; או שידע בעובד כוכבים או באנס שהוא בא על חברו, ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכיוצא בדברים אלו, עובר על לא תעמוד על דם רעך.

ג. כפייה על המצוות

לאור המצווה שיש לחולה להתרפאות, יש לשאול: האם ניתן לכפות עליו קבלת טיפול רפואי כשם שכופין על כל המצוות?⁹ כך כתב הרמב"ם (הל' כתובות, פ"ד ה"ו) בעניין כפיית תשלום מזונות של ילדים קטנים, שיסודו במצוות צדקה, שהיא מצוות עשה:

וידוע שיש לדיין לכופ את האדם על מתן הצדקה, לפי שהוא מכלל מצוות עשה, שחובה להלקות את האדם עד שיקיים אותה המצוות עשה שחל עליו חיוב עשייתה באותה בעת, עד שימות. וזה כלל בכל מצוות עשה.¹⁰

הרב ואזנר (שבט הלוי ח"ח סי' רנא אות יב) נדרש לשאלה זו, ובאופן מפתיע התחשב בדעת הרמב"ן ופסק שדין כפייה על המצוות לא נאמר כאשר חולה תולה ביטחונו בה'. ניתן לכפות את החולה המסרב לטיפול מפני סיבות אחרות, וזו לשונו:

שאלה: בענין סירוב חולה לטיפול רפואי, האם יש כאן דין כופין על המצוות כי מצווה לשמור על הבריאות והחיים מצד החולה ומצווה על הרופא לרפאות, ואם יש דין כפייה על המצוות על מי חל הכפייה על הרופא או על בית הדין?

8. 'מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו שחייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהתם נפקא, אבדת גופו מניין? ת"ל והשבותו לו'. אגרות משה, יו"ד סי' קעד, כתב לדחות את חידושו של המנהל חינוך ב'קומץ המנחה' מצוה רלז, שאין מחויבים להציל את מי שרוצה לאבד עצמו לדעת, כשם שאין חובת השבת אבדה למי שמאבד ממונו מדעת (שו"ע, חו"מ סי' רסא סעי' ד). על כך השיב אגרות משה: 'מכיון שאדם אינו רשאי לאבד נפש אף של עצמו, לכן ודאי לא שייך שבשביל מה שהפקיר נפשו, שאין לו רשות לעשות זאת, יפטר אחרים מלהצילו, שהרי גם בממון הדבר כן, אם הייתה מציאות שהיה עליו איסור להפקיר, על אחרים הייתה קיימת חובת השב'.

9. לקמן יובאו שיקולים נוספים לכפיית טיפול על חולה.

10. קצות החושן, חו"מ סי' א ס"ק א, כתב שלכפייה צריך בית דין סמוכין, אבל נתיבות המשפט שם חלק וכתב 'כל אדם מצווה להפריש חברו מאיסור אפילו מי שאינו בכלל בית דין'.

תשובה: אם מונע עצמו החולה מטיפול רפואי מרוב בטחון בה' אין בהימנעו ביטול מצוה כאשר יוצא מדברי הרמב"ן בפרשת בחקתי, אבל אם עושה כעין אבוד לדעת או מקלות ראש או רוח שטות יראה הכפייה היא ע"פ ב"ד לפי הנחית הרופא.¹¹

ד. כפייה מצד לא תעמוד על דם רעך

יש לברר: האם המצווה להגיש סיוע לאדם מישראל כוללת גם מצבים שבהם הוא מתנגד לקבל את העזרה? והנה אם מדובר על סכנת נפשות, אז פשוט הדבר שאין לאדם בעלות על עצמו והוא מוזהר על פגיעה בעצמו (גם בשב ואל תעשה), וצריך לעשות כל שניתן להצילו.¹² וכך עונה הרדב"ז (ח"ד סי' סז) בתקיפות כנגד אדם שלא רצה לחלל את השבת אף שהיה במצב של פיקוח נפש:

הרי זה חסיד שוטה והאלה"ם את דמו מידו יבקש והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם... כללא דמלתא איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא איבוד נשמה **הילכך מלעיטין אותו בעל כרחו או כופין אותו לעשות מה שאמדהו** והשואל הרי זה שופך דמים ופשוט הוא.¹³

וכך משתמע בדברי הגמרא (יומא פג ע"א) שאין להתחשב בדעת החולה: רופא אומר: צריך [להאכיל את החולה ביום הכיפורים], וחולה אומר: אינו צריך - שומעין לרופא. מאי טעמא? תונבא הוא דנקיט ליה [רש"י: תונבא - שטות מחמת חולין].

וכך כתב היעב"ץ בספרו 'מור וקציעה' (או"ח סי' שכח) שיש לכפות על חולה מסוכן על פי הפסוק 'לא תעמוד על דם רעך':

ודאי לעולם כופין לחולה המסרב במקום סכנה, בכל ענין ואופן שנתנה תורה רשות לרופא לרפאותו... כל כה"ג ודאי עושין לו ומעשין אותו בעל כרחו, משום הצלת נפש. ואין משגיחין בו, אם הוא אינו רוצה ביסורין ובוחר מות מחיים, אלא חותכין לו אפילו אבר שלם, אם הוצרך לכך למלטו ממות, שלא יהא שדי תכלא בכוליה, ועושין כל הצריך לפקוח נפש נגד רצונו של חולה, וכל אדם מוזהר על כך משום ולא תעמוד על דם רעך, ואין הדבר תלוי בדעתו של חולה, ואינו נתון ברשותו לאבד עצמו.

11. יש להוסיף כי בהערה שם מופיעה תגובה של הרב ואזנר וממנה משתמע כי אינו בטוח שכל אחד יכול לסמוך על דעת הרמב"ן, וזו לשונו: 'כבוד השואל השיג עלי ממש"כ הט"ז, סי' שלו, שחיוב ומצוה לפי מצב אדם סתם אם לא צדיק גמור שבכחו לשנות סוגיא דעלמא, ואיני חולק על זה והוא בכלל דברינו הקצרים'.

12. הפוסקים דנו **בחולה הסובל מייסורים** בשאלה אילו טיפולים חייבים לתת לו ומאילו טיפולים ניתן להימנע על פי בקשתו: שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' עג אות ה; שם, יו"ד ח"ד סי' כד. נשמת אברהם, יו"ד סי' קנה ס"ק ב.

13. הובא על ידי מגן אברהם, ובמ"ב, סי' שכח ס"ק ה.



עוד כתב הרב וולדנברג (ציץ אליעזר, חט"ו סי' מ) כי מצוות 'לא תעמוד על דם רעך' מטילה על הרופא לעשות ככל שביכולתו לטובת כל חולה, גם אם אינו בסכנת נפשות, **ואף בניגוד לרצונו**. יש לשכנע ולהפציר בחולה ולבסוף אף לכפות עליו את הטיפול הרפואי, **הגם שאין בכך פיקוח נפש**, וזו לשונו:

נלמד מזה בפשיטות שהחיוב הוא גם אפילו שביכולתו להכריח את חברו שאינו מבין, או שלא איכפת לו להתרפאות, שיסכים ויתרצה לכך לקבל הטיפול הדרוש, ואפילו לקחתו לטיפול בעל כרחו. כי יש לרופא מצווה לדאוג לרפואתו של חולה אף אם אין לו סכנת חיים ואפילו בכפיה, מצד לא תעמוד על דם רעך. וכן משמע בתוספתא (שקלים פ"א ה"ב) שניתן לכפות טיפול רפואי אפילו אין בכך סכנת נפשות - 'משל לאחד שעלתה לו מכה ברגלו **והיה הרופא כופתו** ומחתך בבשרו בשביל לרפאותו'.

ה. כפייה על אדם לקבל חיסון נגד קורונה

לאור מה שנתבאר על חובת החולה להתרפאות, ועל חובת הרופא להגיש עזרה, ניתן היה לומר כי אדם הנמצא בקבוצת סיכון, מעמדו כחולה שיש בו סכנה, וניתן לכפות אותו להתחסן. אך כאשר מדובר על אדם בריא, והחיסון בא למנוע הדבקה בעתיד, אין לכפות עליו להתחסן. חלוקה זו מובאת בתשובת 'נודע ביהודה'¹⁴ לגבי ניתוחי מתים, ושם חילק באופן ברור בין חולה מסוכן העומד בפניו לבין סכנה עתידית.¹⁵ על כן, אם אדם מתנגד להתחסן בטענה שהוא ממשיך לשמור על ההרחקות ולעטות מסכה, לא ניתן לכפות אותו להתחסן.

טענה נוספת שיש כנגד כפייה על החיסון נגד קורונה היא שחיסון זה אושר בהליך מזורז, ויש לחשוש לתופעות לוואי לטווח ארוך, ועל כן לא ניתן לכפות טיפול שעלול להזיק לאדם.¹⁶ לדעת ר' יעקב עמדין (שם) אכן יש בטענה זו למנוע כפייה על טיפול רפואי (אף אם לדעת הרופאים עדיף לקחת את הסיכון ולהתחסן). בכוחו של החולה לטעון כלפי הטיפול בו שהוא נסמך על דעה אשר איננה מקובלת על עולם הרפואה. הוא מבחין בין דברי הגמרא ביומא, שם החולה אומר דברי שטות ואין להתחשב בו, לבין טענה של החולה שיש לה ביסוס רפואי אלא שאינה מקובלת על הרופאים, וזו לשונו:

דווקא כשרוצה למנוע מהשתמש ברפואה הוודאית שהחמיר על עצמו מחשש איסור שבת, אבל אם נמנע מפני שאינו מחזיקה לרפואה בדוקה, אפי' מדעת עצמו בלבד, כ"ש אם מסייעו רופא אחד אין כופין, וכ"ש אם חושש הוא שמזיקת לו אותה תרופה שסדר לו הרופא האומר צריך, אפי' בחול אין רשאים להכריחו.

14. נודע ביהודה, מהדו"ת י"ד סי' רי.

15. אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' קנא, קיבל את דבריו. ואף לדברי החזו"א, אהלות סי' כב, הסובר כי הגדרה אינה תלויה בסכנה עתידית אלא במידת השכיחות שלה, נראה כי מי שנשמר ועוטה מסכה, הרי כלפיו נגיף הקורונה אינו מהווה איום שכיח.

16. למשל, ד"ר גיל שחר <https://www.rambam-medicine.org.il/category/corona-vaccine-part-b>

לאור זאת, אדם בריא יכול לסרב לחיסון, אף שעל פי ההלכה יש לקבל את דעת הרופאים המקצועיים הסומכים ידיהם על החיסון ורואים את התועלת שבו להצלת חיים, ולדעתם החששות מפני תופעות לוואי הם רחוקים ויש להתעלם מהם.

1. סנקציות נגד מי שלא התחסן

בכמה בתי חולים שללו תעודת עובד חיוני מאיש צוות שלא רצה להתחסן. זו דוגמה לסנקציה כלכלית המופעלת על אדם המתנגד לחיסון. כמו כן אנשי ציבור העלו הצעה להתנות את העסקתם של מורים או עובדים במגזר הציבורי בחיסון. כאן עולה שאלה נוספת: מה רשאת החברה לשלול מהנמנעים להתחסן?

ברור שיש לחברה זכות להגן על עצמה, הן מחמת האחריות לבריאותם של כלל האזרחים והן מבחינת החובה להחזיר את החיים למסלולם. אין מדובר על ענישה, אלא על כוח של הנהגת ציבור להוביל אותו למצב טוב יותר, וכך כתב הרשב"א (ח"א סי' תשסט) על המחויבות של הפרט להישמע לתקנות הקהל:

אין רשות ביד אדם להסתלק ולפטור עצמו מתקנת הקהל, ולומר לא אכנס בתקנות וכיוצא בהן, לפי שהיחידים משועבדים לרוב. וכמו שכל הקהלות משועבדות לבית דין הגדול או לנשיא – **כך כל יחיד ויחיד משועבד לציבור שבעירו.**

אולם מנהיגי הציבור חייבים לשקול היטב את הסנקציות שברצונם להפעיל כנגד הנמנעים מחיסון. יש לזכור שמי שאינו בקבוצת סיכון זכאי לעמוד על דעתו שיש חשש מפני תופעות לוואי מסוכנות בעתיד, ואין עדיין נתונים מדויקים על מידת יעילותו של החיסון במניעת הדבקה, ועל כן לא ברור עד כמה מי שלא התחסן מסכן את הציבור יותר ממי שהתחסן. כמו כן יש לבחון מה הוא שיעור האוכלוסייה בסיכון אשר אינה יכולה להתחסן מסיבה רפואית. רק כאשר הנתונים הללו יהיו ברורים, ניתן יהיה לקבל החלטות המביאות בחשבון את צורכי הציבור תוך כדי פגיעה מידתית במי שבחר שלא להתחסן. מובן שאין בכל זאת לגרוע מיכולתה של המדינה לעודד את האזרחים להתחסן ולהנפיק 'דרכון ירוק' המקנה הקלות במעבר בין מדינות ופטור מבידוד.

סיכום

בענייני רפואה פוסקים כדעת רוב הרופאים, ועל כן יש להתחסן. מנגד, אין היתר לכפות חיסון על מי שמתנגד לכך, גם אם הוא בקבוצת סיכון. יש כוח לציבור להפעיל סנקציות כנגד מי שמסרב להתחסן, אולם בשלב זה, שעדיין אין די נתונים רפואיים על כוחו של החיסון לעצור את ההדבקה, לא מומלץ לפגוע במי שהחליט שלא להתחסן (אך ניתן לדרוש ממנו בדיקת קורונה לפני כל מגע עם הציבור). יחד עם זאת יש לעודד את מבצע החיסונים בתמריצים שונים.



הרב אבישי קולין

חוקי התורה: מקח טעות עקב אי התאמה

הקדמה¹

1. מקור דין מקח טעות

ההלכה מכירה בכמה פגמים העשויים להיות בהסכמים מסוגים שונים, ובכלל זה: מכר והשכרה של מיטלטלין ומקרקעין, עבודה וקבלנות, ואף נישואין. אחד הפגמים הוא אי התאמה משמעותית בין כריתת ההסכם לבין מימוש ההסכם בפועל. פגם זה מכונה בהלכה מקח טעות.²

לדין מקח טעות אין מקור בתורה, אלא הוא תוצאה של אומדן דעת בני אדם כפי המנהג המקובל.³ משמעות הדברים היא שההלכה בהקשר זה אינה יוצרת את הדין, אלא משקפת את גמירות הדעת של הצדדים להסכם.⁴

לשם השוואה: פגם אחר העשוי להימצא בהסכם הוא פער בין המחיר שסוכם לבין המחיר המקובל, המכונה בהלכה אונאה.⁵ בניגוד למקח טעות, דין אונאה נלמד מפסוק הכתוב בתורה,⁶ ולפיכך יש הגבלות לתחולת דין אונאה במקרים מסוימים, על פי מה שלמדו חכמים מהכתוב. זאת אף שאין סברה המחייבת הגבלות אלה.⁷ הגבלות אלו אינן קיימות בדין מקח טעות.

2. טעם דין מקח טעות

בדברי האחרונים אנו מוצאים שתי שיטות בטעם דין מקח טעות: (א) היעדר גמירות דעת הנדרשת לתחולת ההסכם. (ב) תנאי מכללא, על פיו ההסכם מותנה בכך שהוא ימומש כפי שסוכם ללא פגמים ושינויים.

1. מסמך זה מציע ריכוז וארגון של הלכות מקח טעות, לפי סדר ומבנה של החוק האזרחי. מסמך זה משמש כעין 'הצעת חוק', והוא מפורסם כעת לצורך קבלת הערות מציבור לומדי התורה ויושבי על מדין. לפיכך נודה לכל הערה או התייחסות לכתוב כאן.

2. שו"ע, חו"מ סי' רלב-רלד.

3. רמב"ם, הל' מכירה פט"ו ה"ה.

4. שו"ת הרי"ף, סי' קנג; רמב"ם, הל' מכירה פט"ו ה"ה.

5. שו"ע, חו"מ סי' רכז.

6. רמב"ם הל' מכירה פט"ו ה"ה; אומנם השיעורים לדין אונאה נקבעו לפי אומדן דעת בני אדם, כפי המבואר בשו"ע, חו"מ סי' רכז סעי' ג; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק ב; רבי עקיבא איגר לשו"ע שם ס"ק ב ד"ה שתות.

7. שו"ע, חו"מ סי' רכז סעי' כט; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק מט; רבי עקיבא איגר, שו"ע שם ס"ק כט.

(א) השיטה הראשונה קושרת את דין מקח טעות לדיני הקניין וההתחייבות. כאשר נמצאת אי התאמה משמעותית, ההסכם בטל מעיקרו, משום שלא הייתה גמירות הדעת של הצדדים נדרשת לצורך הקניין וההתחייבות.⁸ טיב המוצר ואיכותו נחשבים לפי זה למרכיבים הכרחיים לצורך השלמת גמירות הדעת של הקונה, כמו מעשה קניין⁹ וקביעת המחיר.¹⁰

(ב) השיטה השנייה קושרת את דין מקח טעות לדיני התנאים. כאשר נמצאת אי התאמה משמעותית, ההסכם בטל, ככל תנאי שלא התקיים. אף שהצדדים לא התנו זאת במפורש, יש להניח כי בדעתם היה להתנות את ההסכם באיכות המוצר ובטיבו, ולפיכך קיים אומדן דעת ברור, למשל, שהקונה התכוון להתנות את ההסכם בקבלת מוצר תקין ואיכותי.¹¹

3. מקח טעות בהלכה לעומת החוק האזרחי

מקח טעות מכונה בחוק האזרחי 'אי התאמה'. דיני אי התאמה מופיעים בחוק המכר, תשכ"ח-1968, ובחוק המכר (דירות), תשל"ג-1973, כלומר בחוקים העוסקים בהסכמי מכר בלבד. בחוק החוזים (חלק כללי), תשל"ג-1973, ישנה התייחסות להטעיה מכוונת. בחוקי התורה, בניגוד לכך, דיני אי התאמה חלים על כל ההסכמים באופן שווה: הסכמי מכר, התחייבות למכר, עבודה, קבלנות, נישואין ועוד. זאת ועוד, בחוקי התורה אין הבדל בין אי התאמה שנגרמה בשוגג לבין הטעיה מכוונת, ובשניהם הסעדים דומים. **לאור זאת, ריכזנו את דיני אי התאמה הנוגעים להסכמים ממוניים מסוגים שונים - במסמך אחד.**

8. שו"ת בית הלוי ג, סי' ג: 'בדבר אחר שחוי' לקידושין... דבעצם המקדש לא היה שום טעות, דהוא שלם בלא מום, רק נבוא לבטל הקידושין משום דבר שנתחדש אחר כך, ולומר דעל זה האופן לא נתרצית, ובכהאי גוונא הביטול הוא בגדר תנאי, וצריך בו משפטי התנאים... אבל דבר דהיה טעות בעצם המעשה, וכגון בנתקדשה לאחד ונודע שהוא בעל מום והיא לא ידעה מזה, דזה נקרא מקח טעות. והרי הא דטעות חוזר, אינו בגדר תנאי... דהביטול של הדבר הוא מצד דעצם המעשה היה בטעות'. האחרונים הסיקו שתי נפקא מינות מטעמים אלו לדין 'מקח טעות': (א) טענת 'מקח טעות' בהסכמים שלא ניתן להתנות עליהם, כגון חופה (כשם שאין בה שליחות); טענת מקח טעות במקרה זה אפשרית, רק אם אינה מבוססת על דיני התנאים, אלא על היעדר גמירות דעת. ראו: שו"ת רבי עקיבא איגר תנינא, סי' נא; חידושי הגר"ח, יבמות קו ע"א. (ב) כללי התנאים ב'תנאי לשעבר', כלומר התניית הסכם באירוע שכבר התרחש (כגון אדם קונה בית אם פלוני גם קנה בית באותו רחוב): תנאי לשעבר דומה למקח טעות, מבחינה זו שההסכם תלוי בנתונים שכבר ידועים בשעת הקניין. אם התנאי לשעבר לא התקיים, דומה הדבר לאי התאמה במימוש הסכם ביחס למה שהוסכם. הצורך בעמידה בדיני התנאים נדרש רק אם מקח טעות בדומה ל'תנאי לשעבר' מבוסס על דיני התנאים. ראו: משנה למלך, הל' אישות פ"ו ה"א ד"ה ואם חסר; קובץ שעורים, בבא בתרא, תמב. חידושי ר' שמואל, קדושין יב ע"ב.

9. שו"ע, חו"מ סי' קפט סעי' א.

10. שו"ע, חו"מ סי' ר סעי' ז.

11. שו"ת רבי עקיבא איגר תנינא, סי' נא: 'דכל מקח טעות דעלמא, היינו דאף בלא התנה אנו סהדי דקפיד, והוי כהתנה ומהני מדין תנאי'.



הוראות כלליות

1. הגדרות

'הסכם' - מכר,¹² מתנה¹³ או התחייבות,¹⁴ בעל פה או בכתב.
'מוצר' - כגון: מיטלטלין, מקרקעין, חוב או עבודה מסוימים¹⁵ שההסכם נסוב עליהם.
מימוש ההסכם - העברת הבעלות על המוצר או אספקת השירות שסוכם.

2. הגדרת מקח טעות

(א) מקח טעות הוא אי התאמה באחד או יותר מהפרטים הבאים, אשר אילו היה ידוע למפסיד מאי ההתאמה (להלן: המפסיד) מתחילה, היה מונע את הסכמתו להיות צד להסכם,¹⁶ כאשר לא נקבעו לגביו סעדים מפורשים בהסכם:
(1) אי התאמה במהות המוצר.¹⁷
(2) אי התאמה בכמות הניתנת להשלמה.¹⁸
(3) אי התאמה באחד מפרטי ההסכם, ובכלל זה: אי התאמה בכמות שאינה ניתנת להשלמה,¹⁹ אי התאמה באיכות מוצר²⁰ ומרכיביו,²¹ ליקוי במוצר,²² אי התאמה בנוגע לעלויות הנלוות להסכם,²³ או סכנות הנשקפות לצדדים מההסכם.²⁴
(4) אי התאמה בין התמורה שדרש צד אחד לבין התמורה שהסכים לשלם צד אחר להסכם.²⁵
(ב) אי ההתאמה במקח טעות היא ביחס להתניה מפורשת בהסכם,²⁶ או ביחס לתיאור המוצר בהסכם ולדרך שהוצג בה,²⁷ או ביחס להסכמה מכללא.²⁸

12. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ג.
13. כסף משנה, הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"א (בסופו).
14. שו"ע, אה"ע י' סז סעי' ה; שם, סי' קטז-ק"ז.
15. בשונה מהתחייבות לספק מוצר מסוג מסוים, שם המתחייב חייב להמציא מוצר תקין במקום המוצר הפגום שסיפק.
16. רש"י, פסחים ד' ע"ב, ד"ה לא מיבעיא; שם, בבא מציעא פ' ע"א, ד"ה הרי זה; שם, שם צב ע"ב, ד"ה כמקח טעות. וכך משמע מגוף המונח 'מקח טעות'.
17. שו"ע, חו"מ סי' רלג סעי' א.
18. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' א.
19. שו"ע, חו"מ סי' ריח סעי' ז; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק כז; שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' א; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק ב.
20. שו"ע, ורמ"א חו"מ סי' רלג סעי' א. איכות המוצר נקבעת גם לפי קריטריון הלכתי של איסור והיתר: שו"ע, חו"מ, סי' רלד.
21. שו"ע, ורמ"א חו"מ סי' רלב סעי' ה; שם, סעי' ז; שו"ע, שם, סי' סו סעי' לד; קצות החושן, לשו"ע שם, ס"ק לח; שו"ע, חו"מ סי' קכו סעי' י.
22. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' י.
23. נתיבות המשפט, סי' רלג ס"ק ד; מקור חיים, סי' תלז ס"ק ז.
24. ש"ך, חו"מ סי' שיב ס"ק ב; נתיבות המשפט, סי' שיב ס"ק??; שו"ע, אה"ע י' ט סעי' א; חלקת מחוקק לשו"ע שם, ס"ק א.
25. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רכא סעי' א; שם, סי' שלב סעי' א; שם, סעי' ג-ז.

ג) אי התאמה נחשבת למקח טעות כאשר המפסיד מקפיד עליו,²⁹ בהתאם לאופי המוצר,³⁰ בהתאם לצרכיו הסובייקטיביים של המפסיד,³¹ או מפני שמקובל להקפיד על כך.³²

3. אי התאמה ללא הטעיה מכוונת

הסעדים שהמפסיד זכאי להם בגין מקח טעות אינם מותנים בקיומה של הטעיה מכוונת או רשלנות, והם תקפים אף כאשר המרוויח מאי ההתאמה (להלן: המרוויח) אינו מודע לה בעת כריתת ההסכם או מימושו.³³

4. איסור בהטעיה

אסור להטעות אדם בכוונה לגבי פרט בהסכם, באופן הנחשב למקח טעות.³⁴

מועדים

5. המועד שנוצרה בו אי ההתאמה

זכות המפסיד לסעד מותנית בכך שאי ההתאמה הייתה קיימת בעת מימוש ההסכם, ולא נוצרה מאוחר יותר.³⁵ ככל שמדובר בהסכם מתמשך (כגון שכירות), זכות המפסיד לסעד קיימת גם אם אי ההתאמה נוצרה במהלך תקופת ההסכם.³⁶

26. רש"י, יבמות טו ע"א, ד"ה יש תנאי; רמ"א, או"ח סי' תלז סעי' ג, על פי מגן אברהם, סי' תלז ס"ק ז; מקור חיים לשו"ע שם ס"ק ז; פרי חדש, לשו"ע שם ס"ק ג.
27. שו"ע, חו"מ סי' תלג ס"ק א.
28. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ז; שם, אה"ע סי' קיז סעי' ג-ד. מתוך השוואת המשנה כתובות עב ע"ב, בין קידושין בתנאי לקידושין בסתם ביחס למקח טעות, עולה כי אי התאמה שאינה מפורשת בהסכם, נחשבת לתנאי מכללא. ראו לשון החוות יאיר, סי' רכא: 'אנן סהדי דאדעתא דהכי קידש'.
29. ביאור הגר"א, חו"מ סי' רלב ס"ק יא; נתיבות המשפט, סי' רלג ס"ק ג.
30. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' י.
31. רמ"א, חו"מ סי' רלג סעי' א; ראו גם תוספות כתובות עב ע"ב, ד"ה ומידי.
32. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ו; בעניין זה ראו גם: הרב אברהם אטלס, הרב מימון נהרי והרב ישראל שחור, 'מקח טעות ואונאה במכירת רכב', תחומין כב, עמ' 251-279.
33. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רלב סעי' יח.
34. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ו; ראו פתחי חושן, גניבה ואונאה, פרק יב, הערה ב, לגבי איסור הטעיה באופן שאינו נחשב מקח טעות. קבלת אחריות המרוויח על איכות המוצר באופן עקרוני אינה מבטלת את האיסור, כמבואר בשו"ע, חו"מ סי' רכו סעי' ו. אומנם שם מדובר במכירת קרקע שיש עליה עוררים, והנימוק לאיסור הוא: 'שאף על פי שהאחריות עליו, אין אדם רוצה שיתן מעותיו וירד לדין ויהיה נתבע מאחרים'. לפי זה, ייתכן שבקבלת אחריות על מום בעלמא, כך שהמפסיד אינו נאלץ לתבוע צד שלישי, אין איסור. מאידך גיסא, ייתכן שגם במום בעלמא המפסיד יקפיד, שמא המרוויח לא יפצה אותו בהסכמה, ויצטרך לתבוע אותו, וגם בכך מצינו תרעומת, כמבואר בגמרא שבת קמח ע"ב.
35. שו"ע, חו"מ סי' רכו סעי' ה; תוספות, כתובות מז ע"ב ד"ה שלא; שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' ע; נתיבות המשפט, סי' רל ס"ק א.
36. שו"ע, חו"מ סי' שי סעי' א-ב; סמ"ע, סי' שכא ס"ק ו; נתיבות המשפט, סי' שכא ס"ק א.



6. ספק מתי נוצרה אי ההתאמה

כאשר יש ספק מתי נוצרה אי ההתאמה במוצר, זכות המפסיד לסעד מותנית בתנאים הבאים:

- (א) כאשר המוצר כבר הועבר לבעלות המפסיד ולחזקתו, לא ניתן לבטל את ההסכם, ועליו לשלם בהתאם להסכם אם עדיין לא עשה כן.³⁷
- (ב) כאשר המוצר הועבר לבעלות המפסיד אך לא הועבר לחזקתו, ניתן לבטל את ההסכם, בתנאי שהמפסיד עדיין לא שילם עבור המוצר.³⁸
- (ג) ככל שמדובר באי התאמה הנחשבת למקח טעות שדרכה להתהוות בהדרגה, אזי גם אם התגלתה לאחר העברת המוצר לבעלות המפסיד ולחזקתו, הוא רשאי לבטל את ההסכם, בתנאי שהוא עדיין לא שילם עבור המוצר.³⁹
- (ד) אם יוכח כי אי ההתאמה נוצרה קודם העברת הבעלות, המפסיד רשאי לבטל את ההסכם בכל מקרה, גם לאחר התשלום.⁴⁰

7. הארכה לסעד בגין מקח טעות

קבלת סעד מחמת מקח טעות אינה קצובה בזמן,⁴¹ בכפוף לאמור בסעיף 24.

סעדים

8. ביטול ההסכם

כאשר ניתן לבטל את ההסכם בגין מקח טעות, יוחזר המוצר לבעליו ותוחזר התמורה לבעליה.⁴²

9. אי התאמה במהות ההסכם או המוצר

כאשר אי ההתאמה היא במהות ההסכם או המוצר, אזי כל אחד מהצדדים רשאי לבטל את ההסכם,⁴³ ואף אחד מהצדדים אינו זכאי לתבוע פיצוי עם קיום ההסכם.⁴⁴

37. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' יא.

38. במקרה זה נחלקו הפוסקים: לדעת השו"ע, חו"מ סי' רכד סעי' א, ניתן לבטל את ההסכם, ולדעת הרמ"א שם, לא ניתן לבטל את ההסכם. מחמת הספק קבענו כי יש להעמיד את הממון ביד המוחזק בו, בהתאם לכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה', בדומה לפסיקת השו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' טז; שם, סעי' כג.

39. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' טז; סמ"ע לשו"ע שם ס"ק לה; נתיבות המשפט, לשו"ע שם, חידושים ס"ק טו; ערוך השלחן, סי' רלב סעי' כד; סמ"ע, סי' רל ס"ק יד; נתיבות המשפט, שם, חידושים ס"ק יב.

40. שו"ע, חו"מ סי' רלב ס"ק יא; שם, ס"ק טז; כפי העולה ממקורות אלו, ניתן לברר את הספק גם על ידי הוכחה מדעית או חוות דעתו של מומחה.

41. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ג.

42. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ד.

43. הטעם לכך הוא שלכל צד ייתכן ונגרם הפסד כתוצאה מאי ההתאמה, בהתאם למטרת המכירה או הקנייה, כמבואר ברשב"ם, בבא בתרא פג ע"ב, ד"ה ונמצאת לבנה.

44. שו"ע, חו"מ סי' רלג סעי' א; שם, סי' רלב סעי' ד. יש לציין כי מקורות אלו מתייחסים לאי התאמה במהות המוצר.

10. אי התאמה בפרטי ההסכם

כאשר התברר שאי ההתאמה היא בפרטי ההסכם, כאמור בסעיף 2(א)(3), המפסיד בלבד רשאי לבטל את ההסכם,⁴⁵ אך אין הוא זכאי לתבוע פיצוי עם קיום ההסכם.⁴⁶ המרוויח רשאי להציע תיקון במקרים מסוימים, כדלקמן סעיף 16.

11. מוצר שהתכלה בשימוש

גם כאשר המוצר התכלה ברשות המפסיד - תוך כדי שימוש סביר ומקובל,⁴⁷ לפני שידע המפסיד על אי ההתאמה⁴⁸ - או כאשר מדובר במוצר שמטבעו שלא ניתן להשיבו,⁴⁹ יקבל המפסיד את כספו בחזרה אף שלא ניתן להשיב את המוצר לבעליו.⁵⁰

12. תשלום על שימוש

בקבלת סעד של ביטול ההסכם מחמת מקח טעות, על המשתמש במוצר לשלם לבעליו על הנאת השימוש במוצר כדין 'מהנה ברשות', בכפוף לסעיף 24(ב) להלן.⁵¹

13. מוצר שניזוק בשימוש

א) במקרה של מקח טעות, כאשר המוצר ניזוק ברשות המפסיד, תוך כדי שימוש סביר ומקובל, לפני שידע המפסיד על אי ההתאמה, המפסיד יקבל את מלוא התמורה ששילם,

45. הטעם לכך הוא שסעד זה בגין מקח טעות ניתן כאשר ישנו הפסד ממוני (בבא בתרא פד ע"א; רשב"ם, ב"ב שם ד"ה אי לאו). אומנם הסמ"ע, סי' רלג ס"ק ג, מציין כי במקרה של אי התאמה שבגינה ישנו פער של יותר משישית בין התמורה שסוכמה לשווי המוצר, נחלקו השו"ע והרמ"א, סי' רכז סעי' ד, אם גם המרוויח רשאי לבטל את המקח במסגרת דיני אונאה.

46. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ד.

47. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ג.

48. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' כב וסמ"ע לשו"ע שם ס"ק נו. הדין במקורו מתייחס למוצר שניזוק באופן טבעי, כאשר המפסיד יכול היה למנוע את הנזק בהודעה למרוויח. משם יש ללמוד למוצר שניזוק מחמת שימוש המפסיד כשהוא ידע על המום, ויכול היה למנוע את הנזק. כך יש לדייק גם מלשון השו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ג: 'עשה בו הלוקח מום אחר קודם שידוע לו המום הראשון, אם עשה דבר שדרכו לעשותו, פטור'.

49. כגון עבודה, כאמור בסעיף א.1.

50. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' יט-כ; שם, סי' רלד סעי' א-ב.

חריג לדין זה הוא מוצר האסור באכילה מדברי חכמים, שיש באכילתו הנאה המחייבת בתשלום, כדלקמן: במידה והמפסיד שילם עבור המוצר, הוא לא זכאי לכל פיצוי מהמרוויח, כמבואר בדברי השו"ע, חו"מ סי' רלד סעי' ג, על פי דעת הש"ך, יו"ד סי' קיט ס"ק כז; ודרכי תשובה, שם סי' קיט ס"ק עז; נתיבות המשפט, סי' רלד ס"ק ג; שער המשפט, סי' רלד ס"ק א. זאת בניגוד לדעת הפרי חדש, יו"ד סי' קיט ס"ק כד, משום שהוא בדעת מיעוט, וכן מחמת הספק יש להעמיד את הממון ביד המוכר המוחזק. ברם, אם המפסיד טרם שילם, המרוויח חייב בתשלום מופחת כשווי מוצר האסור באכילה, על פי פתחי תשובה, חו"מ סי' רלד ס"ק א.

51. חיוב התשלום נובע מחמת ההנאה שקיבל הקונה, שאינה תלויה בקיום ההסכם בין הצדדים, על פי המקורות המובאים בהערה 50. מקור נוסף לכך נמצא בדין מקח טעות ביחס לשכירות, כך שהשוכר חייב לשלם עבור הנאת השימוש במושכר, אף שהתגלה בו מום בתוך תקופת השכירות, כמבואר בשו"ע ורמ"א, חו"מ סי' שי סעי' ב ובסמ"ע לשו"ע שם ס"ק ה; שם ס"ק י. אומנם חיוב התשלום בשכירות נובע גם מתוך גוף ההסכם המתמשך שבין הצדדים, בשונה מחיוב התשלום במכירה שהיא על הנאה מחוץ להסכם.



והמרוויח יישא בנזק שנגרם למוצר.⁵²

(ב) כאשר המפסיד השתמש במוצר באופן שאינו סביר ומקובל,⁵³ או לאחר שנודע לו על אי ההתאמה במוצר⁵⁴ אף שיכול היה להימנע משימוש זה, יישא המפסיד בנזק.

14. פיצוי על אי התאמה בשווי המוצר

כאשר אי ההתאמה באיכות המוצר כשלעצמה אינה בגדר מקח טעות, אזי המפסיד אינו זכאי לסעד של ביטול ההסכם, אלא לקבלת פיצוי בשיעור ההפרש בין שווי המוצר שסוכם למוצר שסופק.⁵⁵

15. השלמת אי התאמה בכמות המוצר

כאשר ישנה אי התאמה בכמות המוצר והיא ניתנת להשלמה, אזי המפסיד אינו זכאי לסעד של ביטול ההסכם, אלא להשלמת הכמות.⁵⁶

16. תיקון אי התאמה באיכות המוצר

כאשר ישנה אי התאמה באיכות המוצר ובמרכיביו, בנסיבות של מקח טעות ללא תיאור מפורש של המוצר בהסכם, רשאי המרוויח לתקן את המוצר על חשבונו כדי למנוע את ביטול ההסכם,⁵⁷ באחד משני תנאים:

52. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' יג; שם, סעי' יח; שם, סי' רלד סעי' א-ב.

53. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' יג.

54. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' כב; וסמ"ע, לשו"ע שם ס"ק נו. הדין במקורו מתייחס למוצר שניזוק באופן טבעי, כאשר המפסיד יכול היה למנוע את הנזק בהודעה למרוויח. משם יש ללמוד למוצר שניזוק מחמת שימוש המפסיד כשידע על המום, כאשר הוא היה יכול למנוע את הנזק. כך יש לדייק גם מלשון השו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' יג: 'עשה בו הלוקח מום אחר קודם שידע לו המום הראשון, אם עשה דבר שדרכו לעשותו, פטור'.

55. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רלג סעי' א; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק ד; נתיבות המשפט, לשו"ע שם ס"ק ג. טעם דין זה הוא שמדובר במקרה שבו המפסיד אינו מקפיד על אי התאמה באיכות (נתיבות המשפט שם), וכן מקפיד על הפער בשווי (פתחי תשובה, לשו"ע שם ס"ק א). סעד הפיצוי ניתן בנסיבות אלה גם כאשר הפער הוא פחות משישית, בניגוד לדין אונאה (פתחי תשובה, שם). הש"ך, לשו"ע שם ס"ק א, ונתיבות המשפט, לשו"ע שם ס"ק ג, חלקו על הרמ"א, ביחס למקרים מסוימים שלדעתם נחשבים לאי התאמה בסוג המוצר ובאיכותו, שבגינם יש למפסיד סעד של ביטול ההסכם, אך גם הם אינם חלוקים על העיקרון של סעד לפיצוי, במקרה של אי התאמה רק בערך המוצר, כמבואר בשולחן ערוך. ערוך השולחן, חו"מ סי' רלג סעי' ג-ד, ביאר את המחלוקת כך: לדעת הרמ"א, הדין האמור בסעיף 13 עוסק במקרה שהמוצר שסופק אינו נחשב לשונה מסוג המוצר שסוכם (אף שיש ביניהם הבדלים פיזיים קטנים), ובכל זאת אנשים מקפידים על הפער בשווי. לעומת זאת, לדעת הש"ך ונתיבות המשפט, כל זמן שהמוצר שסופק אינו נקרא בשם זה למוצר שסוכם, אזי זהו מקח טעות גמור, וניתן לבטל את ההסכם.

56. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' א.

57. בנסיבות של מקח טעות בגין תיאור מפורש של המוצר בהסכם, נחלקו האחרונים אם המרוויח יכול למנוע את ביטול ההסכם על ידי תיקון המוצר: לדעת המגן אברהם, או"ח סי' תלז ס"ק ז; וגר"א, סי' תלז ס"ק ג ד"ה הואיל, המרוויח אינו יכול לכפות את המפסיד להסתפק בתיקון המוצר; וכן משמע מתוך דברי המשנה ברורה, סי' תלז ס"ק יד. המקור חיים, סי' תלז ס"ק ז, פירש את דברי המגן אברהם, שלא מדובר דווקא בתנאי מפורש, אלא גם באמירה מפורשת של תיאור המוצר. אולם המקור חיים עצמו חולק על המגן אברהם, וכן שער המשפט, סי' רלב ס"ק ג, ואור שמח, הל' מכירה פי"ז ה"ט,

(א) התיקון משיב את המוצר לקדמותו כפי שהוא, ואינו מחדש דבר שלא היה בו מתחילה.⁵⁸
(ב) אי ההתאמה אירעה בחלק טפל הנלווה למוצר העיקרי.⁵⁹

כללי הכרעה במחלוקות בין הצדדים

17. האם יש אי התאמה

כאשר יש מחלוקת בין הצדדים אם הייתה אי התאמה במוצר הגורמת למקח טעות, אזי ההסכם תקף.⁶⁰

18. מתי נוצרה אי ההתאמה

כאשר יש מחלוקת בין הצדדים אם אי ההתאמה במוצר הייתה בעת מימוש ההסכם או שהיא נגרמה מאוחר יותר עקב גורם חיצוני ידוע,⁶¹ המפסיד רשאי לבטל את ההסכם בתנאי שהוא עדיין לא שילם עבור המוצר.⁶²

19. האם אי ההתאמה מוגדרת מקח טעות

(א) כאשר יש מחלוקת בין הצדדים אם אי ההתאמה שנמצאה נחשבת למקח טעות כאמור בסעיף 2(ג), המפסיד רשאי לבטל את ההסכם, בתנאי שהוא עדיין לא שילם עבור המוצר.⁶³
(ב) כאשר יש ספק אם אי התאמה נחשבת למקח טעות, בגלל צרכיו הסובייקטיביים של המפסיד, כאמור בסעיף 2(ג), ניתן להכריע את הספק מתוך גילוי דעת הצדדים קודם כריתת ההסכם, מהרגלי המפסיד או מסכום התשלום; אך לא ניתן לברר את הספק מהצורך המצוי אצל הרוב.⁶⁴

ולדעתם גם בנסיבות אלו רשאי המרוויח לכפות על המפסיד את תיקון המוצר וקיום ההסכם. אולם במקרה של תנאי מפורש, גם לדעת המקור חיים והאור שמח, רשאי המפסיד לדרוש את ביטול ההסכם, ואילו לדעת שער המשפט גם בזה רשאי המרוויח לכפות על המפסיד את תיקון המוצר וקיום ההסכם.

58. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רלב סעי' ה; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק יג; נתיבות המשפט, לשו"ע שם ס"ק ז.

59. רמ"א, חו"מ סי' רלב סעי' ה.

60. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רכו סעי' ה; וכן עולה מלשון הרמב"ם, הל' אישות פ"א הי"ד, שרק בנסיבות ייחודיות של טענת אישות רשאי המפסיד לבטל את ההסכם, כאשר הטענה למקח טעות שנויה במחלוקת בין הצדדים.

61. רא"ש, בבא בתרא פ"ו סי' א; וכן מדויק בלשון השו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' כ.

62. שו"ע, חו"מ סי' סעי' כ. ההבחנה אם המפסיד טרם שילם אינה מפורשת בדברי השו"ע, אולם כך משמע מלשונו: 'אינו חייב באחריות', כלומר שהמוכר פטור מלהשיב את התשלום מחמת הספק, ולפיכך נראה שהלוקח רשאי לבטל את ההסכם קודם התשלום. והטעם לכך הוא על פי הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה', בדומה לפסיקת השו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' טז; שם, סעי' כג.

63. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רלב סעי' כא; שו"ע, שם סעי' כג.

64. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' כא; שם, סעי' כג, על פי הכלל 'אין הולכין בממון אחר הרוב'. לעומת זאת, בספק אם אי התאמה נחשבת למקח טעות בגלל מנהג מקובל, כאמור בסעיף 2(ג), ניתן להכריע על פי הרוב. כך עולה מדברי תרומת הדשן, סי' שכב, שנפסקו להלכה על ידי הרמ"א, חו"מ סי' רלג סעי'



מחילה

21. מחילה מראש

מפסיד שמחל מראש על זכותו לסעד בגין מקח טעות, לא איבד את זכותו לסעד, אלא אם כן בעת המחילה נאמר בפירוש תוכן אי ההתאמה או שוויה של אי ההתאמה שהוא מוחל עליה.⁶⁵

22. מחילה בדיעבד

מפסיד שמחל על זכותו לסעד בגין מקח טעות, לאחר שנודעה לו אי ההתאמה במוצר, אינו זכאי לסעד.⁶⁶

23. ספק מחילה

כאשר יש מחלוקת בין הצדדים אם המפסיד מחל על זכותו לסעד בגין מקח טעות, רשאי המפסיד לבטל את ההסכם, אלא אם כן יתברר שהוא מחל.⁶⁷

24. מחילה מכללא

יש נסיבות שבהן יש להניח כי המפסיד מאי ההתאמה מחל על זכותו לסעד בגין מקח טעות, מתוך אומדן דעתו, אף בלא אמירה מפורשת מצידו, כגון:
(א) כאשר המפסיד ידע על אי ההתאמה בעת כריתת ההסכם או מימוש,⁶⁸ או כאשר מסתבר שידע על אי ההתאמה.⁶⁹
(ב) כאשר המפסיד המשיך להשתמש במוצר לאחר שאי ההתאמה נודעה לו,⁷⁰ אף שהיה יכול להימנע מכך.⁷¹
(ג) כאשר המפסיד נמנע מביצוע של בדיקה פשוטה לגילוי מיידי של אי ההתאמה במוצר,⁷² וכבר שילם על המוצר.⁷³

א. ניתן לנמק זאת בכך שרוב של מנהג יוצר חזקה נורמטיבית שבכוחה להכריע גם בדיני ממונות, כפי המבואר בשערי ישר, שער ג פרק ג. הסבר זה עולה בקנה אחד עם ההבחנה שכתבו הראשונים בין רוב הנובע מתכונה טבעית המכריע בדיני ממונות, לבין רוב הנובע מבחירה רצונית (רמב"ן מלחמות ה' קדושין כב ע"א; ריטב"א, קדושין נ ע"ב, ד"ה אמר רב פפא). לדעת השב שמעתתא, שמ' ד פרק ו, זו אף כוונת תוספות סנהדרין ג ע"ב, ד"ה דיני, המבחינים בין שני סוגי רוב לעניין הכרעה בדיני ממונות.

65. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ז.
66. שו"ע, שם סעי' ג.
67. שו"ע, אה"ע סי' קיז סעי' ז.
68. שו"ע, אה"ע סי' לט סעי' ד; שם סי' סז סעי' ו; שם, חו"מ סי' רלב סעי' י.
69. שו"ע, אה"ע סי' קיז סעי' ה; שם, סעי' י.
70. שו"ע, חו"מ י' רלב סעי' ג.
71. פתחי תשובה, חו"מ סי' רלב ס"ק א, בסופו.
72. מגיד משנה, הל' מכירה פט"ו ה"ג; סמ"ע, סי' רלב ס"ק י; תרומת הכרז, שם, א; פתחי חושן, גניבה ואונאה, פרק יג, הערה יב.
73. רבי עקיבא איגר על דברי הסמ"ע סי' רלב ס"ק י, הזכיר דעות החולקים על דין זה. המשנה למלך, הל' מכירה פט"ו ה"ג, מסייג דין זה רק במקרה שהמפסיד כבר שילם, וכן נוטים דברי הפתחי תשובה, חו"מ סי' רלב ס"ק א; וערוך השולחן, סי' רלב סעי' ה. לכן נראה להכריע כדעת המשנה למלך, הממצעת, ומדין 'המוציא מחבירו עליו הראיה' במקום ספק. ראו עוד פתחי חושן, גניבה ואונאה, פרק יג סעי' ט, ובהערות שם.

שימוש בתוכנת מחשב לחישוב זמני הווסת

הצגת השאלה

קיימות כיום בשוק תוכנות מחשב ואפליקציות לחישוב זמני הווסת, שמטרתן לחסוך את החישובים של זמני פרישה סמוך לווסת, שלעיתים הם מסובכים, ורבים טועים בהם. נשאלת השאלה: האם ראוי לסמוך על תוכנות כאלו, או שיש חיסרון בהשארת הפסיקה ההלכתית לידי מכונה אוטומטית?

א. פתיחה – דעת המתנגדים

שו"ת 'משנה הלכות' (חלק יד סימן קסג) כתב בחריפות נגד הסתמכות על תוכנת מחשב לשם חישוב וסתות. בקובץ 'צהר' (ג עמ' סג) מובא מכתב של הרי"ש אלישיב זצ"ל מתאריך י"ד בסיוון תשנ"ה, שבו גם הוא כתב שאין להשתמש במכשיר זה עקב החשש למכשולים שונים, ושעל כן כשיש ספק יש צורך להציע את הדברים לרב מובהק ירא שמיים שיפסוק להלכה.

ב. דיון בטעמים של המתנגדים

אומנם נראה לענ"ד שאין זה סוף פסוק, ויש לדון בדברים. מכתבו של הרי"ש אלישיב בנושא קצר, ולא ניתן ללמוד ממנו מה היו הנימוקים העיקריים שגרמו לו להשיב בשלילה. ואולם תשובת ה'משנה הלכות', כדרכו בקודש של הר"מ קליין זצ"ל, מפורטת וארוכה, והוא מציג בה את הטעמים להתנגדותו. אם נעיין בהם נראה לענ"ד שיש להשיב על דבריו, ויתר על כן - יש מקום רב לחלק בין המציאות שהייתה קיימת בזמן מתן התשובה, לפני כעשרים וחמש שנה, לבין ימינו אנו. ה'משנה הלכות' הביא חמישה טעמים עיקריים לדעה שאין להסתמך על תוכנת מחשב לגבי חישוב וסתות; ולהלן נימוקיו והתייחסותנו.

1. טעמו הראשון של ה'משנה הלכות'

...כי שהרי כאן לא קרא ולא שנה ולא שימש ת"ח. המחשב אינו אלא כשופר ומשפר, מה שמכניסים בו מוציא, ומי זה שמברר איזה הלכות להכניס בו, ועל



איזה הלכות אנן סמכינן, ופשוט כי הרבה הלכות דחיות לקולא או לחומרא הכניסו במחשב, והמסתכל עליהם סומך עליהם. אכן, לפני שמתחילים לפתח תוכנה כזו, על מפתח התוכנה לשבת עם תלמיד חכם ירא שמיים, שבקיא היטב בהלכות וסתות, לקבל ממנו את ההלכות בצורה נכונה וברורה, ואותן להכניס לתוכנה. כך עשינו באחת התוכנות שרצו לפתח וביקשו מאיתנו הסכמה: ישבנו עם המפתחים, ובדקנו היטב את ההלכות שעל פיהן פיתחו את התוכנה. יתר על כן, דאגנו שהתוכנה תפותח בהתאם לכמה פסיקות מרכזיות, ושהמשתמש בתוכנה יוכל לכתוב בתחילת שימושו בה על פי איזו שיטת פסיקה הוא מעוניין לקבל את התשובה.

2. טעמו השני של ה'משנה הלכות'

כי יכניסו במחשב גם הלכות של אנשים מכל מיני סוג, ואפילו מינין ואפיקורסים... ועוד עלולים להכניס מכל סוגי מחברים ואנשים, הרי הוא פיגול ופסול מצד עצמו. גם על טעם זה יש להשיב כמו שכתבנו על הטעם הראשון. יתר על כן, חשוב לדאוג שמפתחי התוכנה יהיו אנשים יראי שמיים שגם למדו תורה הרבה (וכפי שבדקנו בתוכנות שעליהן נתנו את הסכמתנו). וייתכן שהתשובה נכתבה לפני שנים רבות, כשכמעט לא היו בנמצא אנשי מחשבים שהם גם תלמידי חכמים, ופיתוח התוכנות נעשה על ידי אנשים שאינם יראי שמיים, בהכוונת רבנים. במצב כזה היה חשש אמיתי שהמפתחים לא יבינו את כל מה שמסבירים להם, או שהדיוק לא יהיה אכפת להם כל כך. אולם כיום ב"ה ישנם אנשי מחשבים רבים שהם יראי שמיים ומקפידים על קלה כבחמורה, וגם למדו תורה הרבה קודם שיצאו לעולם המעשה, ולכן אם פוסק או גוף רבני שישבו ובדקו אותם היטב ראו שהם מכוונים לאמיתתה של תורה - איני רואה חשש בדבר.

3. טעמו השלישי של ה'משנה הלכות'

'כיוון שלא למד ההלכה, בדבר קטן מאד משתנה העניין וההלכה'. על כך יש להשיב שאכן טעם זה צודק מאוד. אולם במה דברים אמורים, כשהמחשב משמש לשם פסיקה בשאלה הלכתית שנדרש לה שיקול הדעת, כגון אם אישה נאסרה בראייה מסוימת או אם כלי נטרף בשימוש מסוים. כאן באמת יש פרטים רבים שמשתנים לפי המצב וכדומה. אולם התוכנות שאנו מדברים עליהן הן תוכנות שמטרתן אך ורק לקבל את ימי הראייה של האישה, ולפי זה לחשב את זמן הפרישה בסמוך לווסת. דהיינו, לאחר שהנתונים ההלכתיים ידועים וברורים, התוכנה עושה חישוב מתמטי ונותנת תוצאה של עונת הפרישה הנכונה. לצערי הרב, זוגות רבים שעושים את החשבון בעצמם טועים בו, עקב חישוב מוטעה, ולא עקב חוסר ידיעה הלכתית.¹ לצערי, נוכחתי גם במורי הוראה שטעו בחישוב הזמנים, עקב קשיים בחישוב חשבונות.

1. במבחנים שאנו עושים ללומדי הקורסים של מכון פוע"ה, הרוב המוחלט יודעים לומר מהן עונות הפרישה של אישה שיש לה וסת קבועה ושל אישה שאין לה וסת קבועה, אולם שיעור גבוה מאוד מן

דהיינו, מטרת התוכנה אינה לפסוק הלכה, אלא לחשב את החשבון הנכון (ומתוך כך ממילא נפסקת ההלכה).

4. טעמו הרביעי של ה'משנה הלכות'

ורביעי בקודש, דעל כולם העיקר שלהורות הלכות צריך שימוש אצל גדולי הדור, ולא כל הרוצה ליטול את השם נוטל... והסברתי במקום אחר שכמו רופא חולים לומד שש שנים בתיכון וכיוצא בו, ולאחר שגמר בהצטיינות הכי גדולה עדיין אסור לו להיות רופא עד שישמש שלוש שנים למעשה בבית חולים, ולאחר שלוש שנים אם יצליח, רק אז הוא יתחיל להיות רופא. ואם כן קל וחומר בן בנו של קל וחומר, רופא נפשות מורה הוראות, שאפילו ילמוד כל התורה, צריך לקבל שימוש בהוראה, ובפרט בעניני נידה, ואם לא יקבל אין בהוראתו כלום.

אכן, פסיקה הלכתית צריך שתיעשה רק על ידי מי ששימש תלמידי חכמים.² לכן ודאי שאין להסתמך על תשובות הלכתיות במחשב לשם פסיקת הלכות כללית בכל מקום. אולם אנו מדברים כאן על תוכנת מחשב שתפקידה העיקרי הוא לחשב חישובים, וכאמור לעיל, דווקא בעניינים אלו החישוב הוא מדויק, ואילו בחישוב על ידי אדם, אפילו הוא תלמיד חכם, יכולות להיות טעויות חמורות.

5. טעמו החמישי של ה'משנה הלכות'

וחמישית אוסיף עליו, לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות (אבות סוף פרק ה'): בן הא אומר לפום צערא אגרא, וזה לשונו: ואמר בן הא הא, לפי מה שתצטער בתורה יהיה שכרך...'. ולכן כל מי שסומך עצמו ופוסק מהמחשב בלי לעיין בש"ס ופוסקים, הוראותיו פסולים לא רק להלכה זו, אלא בכלל אין לסמוך על הוראותיו, ומימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה ואין לסמוך עליו כלל וכלל...

כאמור לעיל, אכן הדברים נכונים ואמיתיים, אולם כאן אין מדובר בפסיקה אלא בחישוב אחרי שאנו יודעים את הכללים ההלכתיים, ולכן איני רואה שום חשש ובעיה אמיתית. כל זאת בתנאי שהתוכנה פותחה על ידי אדם ירא שמיים שבקיא בהלכה, ופוסק מובהק עבר עליה ונתן את הסכמתו (ואף בדק פעמים רבות שאין טעויות, כפי שבדקנו אנו את התוכנות שהגיעו אלינו), ושאין בה שום פסיקה הלכתית לשאלות שונות מלבד מתן מענה לשאלה מהם ימי הפרישה על פי הזנה של זמני קבלת הווסת לתוכנה על ידי האישה.

ג. טעמים נוספים כנגד התשובה

לענ"ד, יש להשיב עוד כמה דברים על תשובתו של ה'משנה הלכות':

הלומדים טועה בשאלה שבה נותנים תאריכי ראייה ומבקשים שיכתבו את זמני הפרישה. הטעויות הן כמעט תמיד בחישוב ולא באי ידיעת ההלכה.
2. ראה על כך בהקדמה לספרי שו"ת שאגת כהן, חלק א.



(1) ה'משנה הלכות' כתב בתשובתו שההוראה בחישובי וסתות היא באיסורי כרת ומיתות בית דין. לכאורה דבריו נכונים רק כאשר מדובר על פסיקה בהלכות נידה, אם האישה טהורה או לא.³ אולם אם התוכנה מתמקדת אך ורק בשאלה מהן עונות הפרישה בסמוך לווסת, אין כאן אלא חשש של איסור דרבנן (לדעת רוב הפוסקים, וגם לחולקים - מדובר באיסור לאו ולא באיסור כרת).

(2) נראה שעיקר טעמו של ה'משנה הלכות' הוא החשש שתוכנות המחשב תשמשנה לא רק לחישובי וסתות אלא גם לפסיקת הלכה כללית. כאמור לעיל, אכן יש בעיה אמיתית בפסיקת הלכה באמצעות מחשב, אולם אין לנו לגזור גזרות מדעתנו, ולכן לצורך חישובים בלבד - איני רואה כל בעיה.

(3) בסימנים שלאחר מכן ה'משנה הלכות' ממשיך ופורש את שיטתו על הבעייתיות הגדולה שיש לדעתו בפסיקה בעזרת מחשב. בסימנים קסז-קסח הוא כותב נגד שימוש במחשבים לבדיקת כשרות של סת"ם. למרות דבריו, המנהג המקובל הוא להיעזר במחשבים לצורך בדיקת סת"ם, וכידוע, מאז החל השימוש במחשבים לשם כך, עלתה רמת הכשרות של ספרי תורה עליה ניכרת.

סיכום

אכן יש להתנגד לשימוש במחשב לצורך פסיקה הלכתית. במה דברים אמורים? כשתוכנת המחשב תפקידה לפסוק הלכה בנושאים שדורשים שקלא וטריא, אולם אם מטרתה של תוכנת המחשב אינה אלא כ'גולם בעלמא' לחשב חישובים שאנשים רגילים לטעות בהם, הדבר אפשרי ואף מבורך. כל זה בתנאי שהתוכנה פותחה על ידי איש מחשבים ירא שמיים שלמד הרבה תורה, ועברה ביקורת של פוסקים מובהקים על מנת לוודא שהחישובים נעשים על פי ההלכה המקובלת ושאינן בתוכנה טעויות. ואכן, אני מכיר כמה תוכנות שזכו להסכמות נלהבות של פוסקים מובהקים, ודומני שבזכות תוכנות אלו מתרבה שמירת הטהרה בעם ישראל.



3. וגם בזה לא מובנת התוספת על מיתות בית דין, שכן איסור נידה הוא בכרת ואינו במיתת בית דין, ואולי נכתבו הדברים אגב שגרת הלשון.

סקירה רפואית – פתרונות רפואיים לדימומים מגלולות פרוגסטרון (גלולות בהנקה)¹

רקע

גלולות המכילות פרוגסטרון בלבד הן גלולות למניעת הריון שנוטלות בעיקר נשים מניקות. כארבעים אחוזים מהנשים שנוטלות אותן סובלות מדימומים לא סדירים ומהכתמות, לעיתים לתקופות ארוכות. בספרות הרפואית לא מתואר שום פתרון יעיל להפסקת דימומים אלה. המשמעות ההלכתית היא שנשים הנוטלות גלולות אלה עלולות להיות אסורות על בעליהן זמן רב.

מטרת המחקר

לבדוק אילו פתרונות רפואיים מוצעים לנשים שסובלות מדימום והכתמה בשל שימוש בגלולות למניעת הריון המכילות פרוגסטרון בלבד, ולבחון את יעילות הפתרונות הללו.

שיטת המחקר

נערך מחקר שאלונים מקוון. השאלונים מולאו על ידי נשים עד חצי שנה לאחר שילדו, הניקו הנקה מלאה או חלקית, וסבלו מדימומים או הכתמות בשל נטילת גלולות פרוגסטרון בלבד. נשים שהפסיקו להניק במהלך התקופה או שהפסיקו את נטילת הגלולות לא נכללו במחקר.

הנשים התבקשו למלא שאלונים על הפתרון הרפואי שהוצע להן כדי לפתור את בעיית הדימומים. כל מטופלת מילאה ארבעה שאלונים בזמנים הבאים: בעת מתן הפתרון, לאחר שבועיים, לאחר חודש ולאחר חודש וחצי מתחילת השימוש בפתרון הרפואי. הפרמטרים שנבדקו הם כמות הדימום ותדירותו, תופעות לוואי והשפעה על ההנקה.

1. תקציר זה מבוסס על עבודת תזה שנעשתה במסגרת תוכנית מדע והלכה בחוג להיסטוריה כללית, אוניברסיטת בר אילן. תודתי נתונה למנחי המחקר - פרופ' שמחה יגל, ד"ר הילה הוכלר והרב מנחם בורשטיין. המחקר השלם יתפרסם בעז"ה בגיליון אסיא קיט-קכ (אייר תשפ"א).



תוצאות המחקר

במחקר השתתפו 120 נשים שחוו אירועים של דימומים או כתמים בזמן השימוש בגלולות שמכילות פרוגסטרון בלבד.

המשתתפות דיווחו על שימוש בארבעה פתרונות: קבוצה 1 הכפילה את מינון הגלולות (נטלה שתי גלולות ביום); קבוצה 2 שינתה את סוג הגלולות לגלולות אחרות, שגם הן מתאימות להנקה (פרוגסטרון בלבד); קבוצה 3 המשיכה את הגלולות כרגיל ללא שום שינוי; קבוצה 4 הפסיקה את נטילת הגלולות למשך חמישה ימים ולאחר מכן חזרה לקחת אותן בתוספת של כדור פרימולט נור ליום.

הקבוצה שאצלה ניכרה ההפחתה הגדולה ביותר הן בכמות הדימומים והן בתדירותם הייתה קבוצה 4, שבה הוסיפו הנשים לנטילת הגלולות למניעת היריון גם פרימולט נור. השיפור נצפה כבר לאחר שבועיים והיה בשיאו חודש לאחר תחילת הנטילה. לא נמצאו הבדלים בין הקבוצות בתופעות לוואי שונות, כולל השפעה על הנקה.

מסקנות

לנשים שסובלות מדימומים או הכתמות בשל נטילת גלולות שמכילות פרוגסטרון בלבד (גלולות הנקה), הפסקה של חמישה ימים בנטילת הגלולות ולאחריה חידוש השימוש בגלולות והוספת כדור של פרימולט נור פעם ביום הם פתרון יעיל להפסקת הדימומים. יש לבצע מחקרים גדולים יותר כדי לאשר ממצאים אלה.

הרב ליאור שגב ואהרן פרץ'

בדיקת זרע ושימור פוריות אצל חולי קליינפלטר

שאלה

בחור רווק גילה שיש לו תסמונת קליינפלטר. האם מותר לו לבצע בדיקת זרע, ובמצב שיימצאו תאים יקפאו אותם כדי להשתמש בהם בעתיד?

א. רקע רפואי

1. הסבר רפואי על תסמונת קליינפלטר

כאשר תינוק מגיח לאוויר העולם, לתאים שלו מבנה כרומוזומלי מסוים הנקרא 'קריטיפ'. באופן תקין, המטען הגנטי מכיל 46 כרומוזומים (במבנה של 23 זוגות) - 23 כרומוזומים מהאב ו-23 כרומוזומים מהאם - ובחיבור בין הזרע לביצית נוצר הקריטיפ הגנטי של התינוק. הזוג ה-23 של הכרומוזומים הוא כרומוזומי המין, ותמיד האם נותנת כרומוזום X, ואילו האב יכול לתת תא זרע עם כרומוזום X או כרומוזום Y. כאשר האב תורם כרומוזום X, נוצרת נקבה, שבאופן תקין סימנה הגנטי הוא 46XX, וכאשר האב נותן תא זרע עם כרומוזום Y, נוצר תינוק זכר, שבאופן תקין סימונו הגנטי הוא 46XY.

תסמונת קליינפלטר (Klinefelters syndrome, להלן KS או ת"ק) היא תסמונת גנטית הנגרמת מכך שלגבר יש כרומוזום X עודף, ולמערכת הכרומוזומים שלו (הקריטיפ) מבנה של 47, XXY. זאת לעומת גבר בריא שאצלו כאמור המבנה הוא XY (לבעל התסמונת יש סה"כ 47 כרומוזומים בכל תא בגוף, במקום 46). שכיחות התסמונת היא 1/700 לידות. התסמונת אינה תורשתית, אלא היא מוטציה חדשה (De Novo). מחקר גדול שבוצע בישראל הוכיח כי לצאצאים של אדם עם KS אין סיכוי גבוה יותר להיוולד עם התסמונת מאשר לכל אדם אחר באוכלוסייה.²

1. ברצוננו להודות לנתנאל ולדנברג, ראש תחום פריון הגבר במרכז הרב תחומי לפריון הגבר והאישה של ד"ר שלומי ברק, וכן לד"ר אוהד שושני, אורולוג במרכז הרפואי רבין, מומחה בפוריות הגבר, על הערותיהם לחלק הרפואי.
2. חשוב לציין כי ישנם מקרים לא מעטים שבהם לא כל התאים בגוף נושאים KS, אלא רק חלק מהם. מצב זה נקרא מוזאיקה (פסיפס). כמעט תמיד במקרה כזה יש סיכוי קליני טוב יותר, והדבר תלוי בעיקר בשיעור התאים עם KS.



עד גיל ההתבגרות אין מאפיינים מיוחדים לבעלי KS מבחינה פיזיולוגית, אך במהלך גיל ההתבגרות האשכים אינם מתפתחים כראוי ונשארים קטנים יחסית. לכן הרבה מקרים של KS מתגלים בלשכת הגיוס במהלך בדיקה שגרתית שבה מגלים אשכים בנפח קטן. במקרה כזה נשלחים לבדיקת קריוטיפ (Karyotype), עד לאבחון מוחלט של התסמונת.

מאפיינים נוספים שקיימים:

(1) אזוספרמיה (היעדר תאי זרע בזרמה) או תאי זרע ספורים, בגלל חוסר התפתחות. (2) אשכים קטנים, וכן רמות נמוכות של הורמונים האחראיים לעידוד מערכת ייצור הזרע. רקמת שד מוגדלת (גינקומסטיה) בגלל חוסר בהורמון גברי (Testosterone).

(3) שיעור גברי (זקן וכו') מועט.

עד לפני כ-25 שנה גברים עם KS היו נחשבים לעקרים, ללא אפשרות להביא ילדים לעולם. בשנת 1996 הצליחו לראשונה להפיק זרע אצל בעלי תסמונת זו, באמצעות ביופסיה ישירות מהאשכים. כיום אצל מעל 60% מבעלי KS נמצא זרע בניתוח באשכים, והם יכולים להפוך להורים. תופעה זו נחשבת לפרוגנוזה הטובה ביותר מבחינת הסיכויים להפקת זרע מבין הגורמים השונים לאזוספרמיה (היעדר תאי זרע) לא חסימתית (בעקבות כשל בייצור הזרע באשך). חשוב לציין כי הפקת זרע לבעלי תסמונת KS אפשרית ברוב המקרים רק בניתוח באשך וחיפוש ממושך ברקמת האשך במעבדה ייעודית לכך. גם בניתוח אשכי בדרך כלל נמצאים זירעונים מועטים יחסית, אך די באלו כיום ליצירת עוברים במיקרומניפולציה בתהליך ההפריה החוץ-גופית, וידוע על הרבה מבעלי KS שברוך השם יש להם כמה ילדים.

2. ירידה במצב הזרע

לגיל ישנה השפעה רבה על הסיכוי למציאת תאי זרע ברקמה או בזרמה לבעלי KS. לגבר עם KS בשנות ה-20 לחייו יש סיכוי של כ-70% למציאת זרע בניתוח להפקת זרע אשכים. עם עליית הגיל, ובפרט בגיל 30-35 ומעלה, שיעורי ההצלחה מראים ירידה דרסטית.³ לכן ישנה חשיבות רבה לניסיון להפיק זרע ולבצע שימור פוריות בגיל מוקדם יחסית.

3. ראה בעניין זה:

Okada, H', Goda, K', & Shigeo, H'. (2005). Age as a limiting factor for successful sperm retrieval in patients with nonmosaic Klinefelter's syndrome. *Fertil Steril*, 1662-1664.
Ferhi, K', Avakian, R', & Guille, F'. (2009). Age as only predictive factor for successful sperm recovery in patients with Klinefelter's syndrome. *Andrologia*, 84-87.

הערת ד"ר אוהד שושני: העובדה ששני מחקרים קטנים (סביב 30 איש) מצאו הבדל משמעותי, האחד לגיל 32 והשני לגיל 35, לא קובעת את הגיל ה'אמיתי' שבו מתחילה ההידרדרות, אלא שזהו הגיל שהייתה לו משמעות סטטיסטית בקרב הנבדקים. ברור שאין גיל מסוים, אלא זה רצף ביולוגי, וככל שמזדקנים יש סיכוי רב יותר לאובדן הטובולים שמייצרים זרע. זאת ועוד, יש מחקרים שתומכים בכך שאובדן הטובולים האלו מתחיל עוד טרם גיל ההתבגרות. לכן, כאשר מייעצים לבחור כזה, חשוב לומר לו שאי אפשר להיות בטוחים ב-100% שהמתנה לגיל 25 לא תפגע בו, ושלא תהיה אצלו התדרדרות עד כדי אי מציאת זרע שהיה יכול להימצא קודם, אלא שהסיכון הזה הוא קטן יחסית לפי הידוע לנו עד כה.

3. תמיכה הורמונלית בחולי קליינפלטור והשפעה על הזרע

פרט נוסף שחשוב לציין: לעיתים קרובות, בשל צורך בריאותי/הורמונלי, בעלי KS צריכים לקבל טיפול הורמונלי של טסטוסטרון בזריקות או בג'ל, והטיפול פוגע בייצור תאי הזרע.⁴ לכן חשוב לבצע שימור פוריות בגיל צעיר, וכך תהיה אפשרות לתת למטופל טסטוסטרון, כדי לשמור על בריאותו ולהעניק לו חיים טובים יותר.

ב. דיון הלכתי – ניתוח השאלה

השאלות ההלכתיות העומדות לדיון:

(1) האם מותר לבחור רווק שנמצא לוקה בתסמונת קליינפלטור לבצע בדיקת זרע והקפאת זרע?

(2) האם גיל הבחור ישפיע על ההחלטה?

(3) האם מותר לבצע בדיקת זרע לצורך שידוכים?

כפי שנראה להלן, ניתן להשוות את המקרה הזה למה שכתבו הפוסקים במקרה של בחור רווק החולה במחלה אונקולוגית ועומד לפני טיפולי רדיותרפיה או כימותרפיה שעלולים במקרים רבים לפגוע בזרע. מאידך גיסא יש לחלק בין מקרה של טיפולים אונקולוגיים לבין מקרה של ת"ק. במקרה של בחור עם מחלה אונקולוגית מדובר על מצב שבו הזרע כרגע תקין, והוא עומד לפני תהליך שיפגע כמעט בוודאות בזרע. לעומת זאת בנדון דידן מדובר על בחור שככל הנראה הזרע אצלו אינו תקין כעת ממילא, וסיכוי קטן ביותר שיימצאו תאים בזרמה. נשאלת השאלה אם מוצדק לבדוק זרע במצבו הנוכחי.

הבדל נוסף הוא שאין אפשרות לעכב טיפולים אונקולוגיים, ואי אפשר לשלוט על הפגיעה בזרע.⁵ בנד"ד ישנו סיכוי סביר שאם הבחור יינשא בהקדם (כאמור לעיל, לפי המחקרים מצב הזרע יורד בסביבות גיל 30) יימצאו תאים סמוך לטיפולים, ואז ההוצאה כעת היא מיותרת, וככל הנראה לא יהיה פער משמעותי בין מצב הזרע עכשיו למצבו לאחר הנישואין.

יחד עם זאת, יש שלוש סיבות לביצוע בדיקה כעת:

- (1) ישנו סיכוי קטן יחסית שיימצאו תאים כעת ולא יימצאו בעתיד גם אם מדובר בזמן יחסית קצר, קשה לאמוד את הסיכוי לכך.
- (2) איננו יודעים מתי הבחור יינשא, שמא דרכו לחופה תיארך, וכאמור כאשר מדובר בת"ק מעל גיל 30, הסיכויים למצוא זרע יורדים.

4. ראה:

Lindsey, E', Ethan, G', & D. Kim, E'. (2013). Exogenous testosterone: a preventable cause of male infertility. Transl Androl Urol, 106-113.

5. אצל גברים נשואים שעומדים לפני טיפולים שעלולים לפגוע בזרע אכן מומלץ להקפיא עוברים אם ישנה אפשרות כזאת, ולא להסתפק בהקפאת זרע.



(3) כאמור, בחלק מהמקרים הבחור צריך לעבור טיפול בתמיכה הורמונלית של טסטוסטרון שעלולה לפגוע בזרע.

(4) ישנו שיקול נוסף שהוא אינו רפואי ממש - כיוון שבדרך כלל בת"ק לא נמצאים תאים, אם אצל בחור זה יימצאו תאים בזרמה, מסתבר שיהיה לו קל יותר בשידוכים. להלן נדון בשיקול זה.

ג. יסוד ההיתר להוצאת זרע במצב של חשש לפגיעה בזרע

הרב בקשי דורון⁶ (הרב"ד) דן בהוצאת זרע של רווק במקרה של מחלה אונקולוגית לפני טיפול. הוא הסביר שהשאלה תלויה מדוע הותרה הוצאת זרע לצורך טיפולי פוריות: (א) היא אינה לבטלה אלא לצורך הפריה, ולכן אין כלל איסור. (ב) ישנו איסור, אלא שאם מקיים מצוות פרייה ורבייה הותר לצורך כך. בדבריו הוא מעלה כמה נפק"מ בין הצדדים:

(1) אם לא מקיים פרייה ורבייה בילד שנולד ב-IUI או ב-IVF⁷ - אם נאמר כצד א' יהיה מותר להוציא, משום שסוף סוף אין זו הוצאה לבטלה, אולם אם נאמר כצד ב', יהיה אסור.

(2) מי שקיים פרייה ורבייה - אם נאמר כצד א', יהיה מותר, משום שסוף סוף אינו לבטלה, אך אם נאמר כצד ב', כיוון שאין חיוב פרייה ורבייה, יהיה אסור להוציא זרע.⁸

(3) ישנה סברה הפוכה - לומר שמי שאינו חייב בפרייה ורבייה מותר בהשחתת זרע (בדומה לשיטת התוספות⁹ שנשים שפטורות מפרייה ורבייה מותרות בהשחתת זרע. אולם הרמב"ן סבר שאיסור השחתת זרע אינו שייך בציווי פרייה ורבייה, אלא שמותר להוציא זרע לצורך פרייה ורבייה (ועיין להלן שהארכנו בזה).

ואולי אפשר לומר שבנד"ד תהיה נפק"מ בחקירה הנ"ל: אם נאמר שטעם ההיתר הוא לצורך קיום פרייה ורבייה, בנד"ד לא צריך להוציא זרע כעת כשהוא צעיר, אלא יותר מאוחר כשיתחתן בעז"ה ויתחילו טיפולי פוריות, כפי שכתבנו שאין ככל הנראה משמעות בזמן קצר להוצאת זרע. אולם אם נאמר שהטעם הוא שכל שאינו מוציא לבטלה אלא לצורך מותר, ה"ה במקרה הזה, שהרי מוציא כדי לשמר את הזרע ולא להשחתה. מכל מקום נראה ברור שאם אכן הבחור נמצא בנקודת זמן קריטית, כגון שיש חשש שיגיע לנקודת זמן שבה יש ירידה של ממש במצב הזרע או שהוא לפני טיפול בתמיכה הורמונלית בטסטוסטרון, שבכל מקרה יהיה מותר לבצע הקפאה. הרב"ד סובר שמכך

6. שו"ת בנין אב, ח"ב סי' ס.

7. בעניין זה עיין אנציקלופדיה רפואית הלכתית ח"ב ערך 'הפריה חוץ גופית', עמ' 138; ספר פוע"ה ח"ב, פוריות, עמ' 337.

8. אומנם עדיין ניתן לומר שאע"ג שאינו חייב בפו"ר יש **קיום** של מצוות פו"ר או מצוות שבת. ועיי"ש בדבריו.

9. תוס', נדה יג ע"א ד"ה 'נשים דלאו בנות הרגשה נינהו'.

שהפוסקים תלו את ההיתר להוציא זרע בשאלה אם מי שנולד מ-IUI או IVF הוא בנו, משמע שהבינו כצד השני, וזו לשונו:

על כל פנים מדברי רוב האחרונים משמע שתלו ההיתר דוקא במצות פ"ו ואם אין בנו מתייחס אחריו ולא מקיים המצוה משמע שאסורה ההשחטה ועוד שגם לדבריהם היתרו ההוצאה לצורך קיום מצות לשבת יצרה אבל מבלי כל מצוה...

מסקנת הרב"ד היא שכיוון שרווק אינו חייב בפו"ר, אסור לו להוציא את הזרע.¹⁰ אולם במחילת כבוד תורתו, ישנן כמה ראיות שהסברה נוטה כדברי האפשרות הראשונה: שכל שעושה לצורך מותר גם אם לא מקיים פרייה ורבייה.¹¹ כל הפוסקים ביארו שיסוד ההיתר לביצוע בדיקת זרע הוא מהסוגיה ביבמות לגבי בדיקת פצוע דכא:¹²

איתמר נמי, אמר רב מרי בר מר אמר מר עוקבא אמר שמואל: ניקב בעטרה עצמה ונסתם, כל שאלו נקרי ונקרע - פסול, ואי לאו - כשר. שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף: ילמדנו רבינו, היכי עבדינן? א"ל: מייתנין נהמא חמימא דשערי, ומנחנין ליה אבי פוקרי, ומקרי וחזינן ליה.

ויש לעיין אם כוונת הגמרא שמותר להוציא זרע כדי לקיים מצוות פרייה ורבייה, או שעצם זה שיכול לבוא בקהל מתיר להוציא זרע. ונראה להוכיח שכל שיש צורך, אין זה לבטלה ולא תלוי בקיום פרייה ורבייה:

(1) ה'בית שמואל'¹³ כתב שאם נמצא דם בעד של האישה, מותר להוציא זרע כדי לבדוק אם מקור הדם באיש או באישה. והביא ראיה מהסוגיה ביבמות הנ"ל. ואע"ג שנשאר שם בצ"ע, הרב חיים עוזר גרודזינסקי (שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' כד) התיר על סמך דברי ה'בית שמואל' לבדוק זרע לצורך בירור פוריות, וזו לשונו:

על דבר שאלתו אודות אברך אחד, ששהה יותר מעשר שנים ולא זכו להבנות, ועל פי דברי הרופאים נראה שהמניעה מאתו, ואומרים שההכרח לבדוק את הזרע מקודם, ושואל אם רשאי להוציא זרע לבטלה לצורך בדיקת הרופאים... **ואיברא לצורך שעה אף להוציא זרע לבטלה להשחיתו על הארץ שרי**, כדאשכחן לענין בדיקת הנקב בגובתא דשכי' דמתבין ליה אבי פוקרא ביבמות ע"ו ש"מ דאיסור חמור זה הותר מכללו לצורך שעה, אולי התם דוקא ע"י גרמא, וכמש"כ, היש"ש ביבמות שם דין ט"ז. **אולם הא מבואר בדהתו"ס יבמות ל"ד דלא חשיב מעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרעו ורגיל לעשות כן תמיד אבל באקראי בעלמא שרי**. ואם שהב"י החמיר בזה בסי' כ"ה, מ"מ לצורך שעה י"ל דשרי, ובס' ערוך לנר

10. הרב"ד מסתפק אם רווק חייב בפו"ר או רק נשוי, ותולה זאת בחקירה אם מצוות פו"ר היא בתוצאה שיהיו ילדים (ואז רווק חייב), או שמעשה הביאה (ואז רווק פטור).

11. וכן כתב הגר"י אריאל בשו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' סט.

12. יבמות עו ע"א.

13. בית שמואל, סי' כה ס"ק ב. הערת עורך (א.כ.): לדיון בדברי הבית שמואל והספר חסידים שיובא להלן, ראה באריכות הרב אריה כץ, 'עבודה במחקר על תאי זרע', אמונת עתיך 112 (תמוז תשע"ו), עמ' 107-112, ובספרי שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' נ.



ביבמות ע"ו שם כ' דמשו"ה התירו לפמש"כ התוס' בסנהדרין נ"ט דזה תלוי במצות פו"ר, ועל כן היכא שזהו תקון למצות פו"ר אין חשש בדבר.

נראה כוונת דבריו שכאשר עושה באקראי מוכח שאין כוונתו להשחית זרעו, ונראה שזו כוונתו שמוכיח מהסוגיה ביבמות, ששם יש סיבה ספציפית שבגללה הוא מוציא זרע, ולכן לא הוי לבטלה.

(2) ראייה נוספת היא מ'ספר חסידים':¹⁴

מעשה באחד ששאל מי שיצרו מתגבר עליו וירא פן יחטא לישכב עם אשת איש או עם אשתו נדה או שאר עריות האסורות לו אם יכול להוציא זרעו כדי שלא יחטא **והשיב לו באותה שעה יש לו להוציא** שאם א"א מוטב שיוציא ש"ז ואל יחטא באשה. אבל צריך כפרה ישב בקרח בימי החורף או יתענה ארבעים יום בימי החמה.

וגם במקרה זה ההוצאה לצורך שעה היא כדי שלא לעבור על חטא חמור, ולכן מותרת ודומה למש"כ ה'אחיעזר' שבאקראי מותר. ואע"ג שב'ספר חסידים' כתב שצריך תשובה, נראה שהטעם הוא שעל שנוזקק להגיע למצב שצריך להוציא זרע, צריך כפרה (בשונה מבדיקת דם שנמצא על עד, שאין הדבר נגרם מהרהוריו). אומנם עדיין ניתן לדחות, שהתם אין זה מפני שמותר להוציא זרע, אלא מכיוון שעדיף שייכשל באיסור 'קל' של הוצאת זרע ולא באיסור אשת איש. וכן נראה מדברי ה'בית שמואל' שם,¹⁵ שכתב שמדברי ה'ספר חסידים' אפשר להוכיח שמה שכתב הזוהר, שעוון 'שכבת זרע לבטלה' הוא החמור מכל עבירות שבתורה, זהו לאו דווקא. משמע שהבין שהסיבה היא שאיסור חמור דוחה איסור קל. אולם לענ"ד אין הדברים כך, משום שהאחרונים למדו מדברי ספר חסידים שגם באיסורים 'קלים' יותר כמו פנויה (טהורה) או גויה, עדיף להוציא זרע, וכן הביא הרב מנשה קליין (שו"ת משנה הלכות, ח"ז סי' רז) בשם שו"ת מהרש"ג:

והנה בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' רמ"ג נסתפק לפי דברי הב"ש באם אינו מתיירא שיכשל רק באיסור דרבנן כמו בפנויה טהורה או בערלית למ"ד דהביאה אינו מה"ת או בשניה אי בכה"ג נמי ס"ל להס"ח דמוטב לו להוציא זרעו ולא יבא לידי איסור כרת ומיתה ואפשר דכה"ג לא התירו לו ולבסוף כתב לפי הסברא שכתבנו דטעם של הס"ח משום דאין האיסור **אלא במוציא לבטלה לגמרי** א"כ אפילו להציל עצמו מאיסור דרבנן כגון פנויה ושניה וכדומה נמי **כיון דסוף סוף לאו לבטלה** הוא שוב יותר טוב מלבוא לידי איסור אחר ע"ש.

אולם בספר 'עזר מקודש'¹⁶ (שם) הוכיח מדברי ה'ספר חסידים' הנ"ל שאיסור שז"ל הוא מדרבנן, משום שאם היה מדאורייתא, לא היה מקום להתיר להוציא זרע בשביל להינצל מאיסור אחר. משמע שהבין שהטעם הוא מדין דחייה ולא מדין כי אין זה שז"ל כשמוציא לצורך.

14. ספר חסידים, סי' קעו; דבריו הובאו בחלקת מחוקק, סי' כג ס"ק א.

15. בית שמואל, שם ס"ק א.

16. עזר מקודש, סי' כג ד"ה שמנאפים ביד.

ד. מהו החשש לירידה בזרע שמצדיק בדיקה?

למעשה הרבה חלקו על דברי הרב"ד וסברו שרווק חייב בפרייה ורבייה, ולכן במקרה שטיפולי ההקרנות או הכימוותרפיה יפגעו בזרע, מותר להוציא זרע. וכן נפסק בספר פוע"ה ח"ד:¹⁷

למעשה, אם קיים חשש לפגיעה חמורה בפוריות בעקבות הטיפולים, יש להכריע שגם לרווק ולפנוי מותר להקפיא זרע, שכן חיוב פרייה ורבייה בעיקרו חל גם על רווק שמחויב לשאת אישה ולהוליד ילדים, והוצאת הזרע נעשית בשביל הולדה, ולכן אין זה גדר זרע לבטלה.

ויש לברר מה הכוונה ב'פגיעה חמורה': האם הכוונה שמעל 50%, או שמא אפילו כל סיכוי לפגיעה?

מחד גיסא ניתן לומר שבנדון דידן הסיכוי לשינוי דרמטי בזרע, בייחוד בזמן קצר, הוא נמוך, ולא מסתבר שנאמר שזה נחשב לפגיעה, שהרי אצל כל גבר עלולה להיות בסיכוי כזה או אחר ירידה במצב הזרע. וכי נאמר שכל בחור יבצע בדיקת זרע והקפאת זרע מחשש קטן לירידה במצב הזרע? זו הסיבה שאצל כל זוג לא מבצעים בדיקה עד ניסיון להרות זמן סביר (בדרך כלל שנה), משום שחזקה שהאדם בריא וזרעו תקין. ואע"ג שכאן מדובר על בחור שידוע שזרעו אינו תקין עקב התסמונת, סוף סוף בזמן קצר יחסית לא אמור להיות שינוי מהותי ממצבו. מאידך גיסא אפשר לומר שנדון דידן שונה, משום שכבר ידועה לנו פגיעה בזרע, ולכן אותו אדם אינו מכלל כל הבריאים, ואין להעמידו על זה שהזרע לא ישתנה בזמן קצר. ודמיון לדבר הוא מה שכתב רש"ל שאע"ג שבדרך כלל לא חוששים למיעוט, מכל מקום כאשר יש ריעותא לפנינו, חוששים למיעוט:¹⁸

ומה שסבר הת"ק ביצאה מלאה כו' דחוששין,¹⁹ ולא תנשא, אף ע"ג דזכרים ה"ל מיעוט, שהרי אין כאן חזקת יבום, ביצאה מלאה, היינו משום דמיעוט כהאי גוונא, שהריעותא הוא לפנינו, שהרי היא מעוברת, ושמא תלד זכר, ואיך תנשא, עד שתדע מה ילדה, ואמת שהדבר מסתבר לחוש למיעוטא כה"ג, בפרט מאחר שיצאה מליאה מלפנינו, וזהו נמי סברת הרי"ף, שהביא המשנה כצורתה, אלמא שפסק הלכה כת"ק דר' יהושע.

כלומר כאשר יש ריעותא לפנינו, חוששים גם למיעוט. אם כן יש לומר גם בנדון דידן, שהיות שיצא מרוב בריאים שזרעם תקין, יש לחשוש שזרעו יידרדר גם בזמן קצר כזה. ואע"ג שסטטיסטית בדר"כ אין שינוי קיצוני בזמן קצר, מ"מ כל שהריעותא לפנינו

17. טרם נדפס; הדברים הובאו באמונת עתיך 121 (תשע"ט), עמ' 137-146, וראה שם בהערה 29.

18. ים של שלמה, יבמות פרק טז סי' ב.

19. הנדון הוא על המשנה ביבמות לגבי אישה שהלכו בעלה וחמותה למדינת הים, ואמרו לה שמת, ואין עוד אח לבעל, ולכן אינה חייבת ייבום. המשנה אומרת שאין חוששים שמא חמותה ילדה, משום שיש ספק שמא ילדה זכר או נקבה, ולכן אין חוששים שמא ילדה, ואם ילדה - שהיה זכר. אבל אם יצאה בהיריון (מלאה), חוששים שמא ילדה זכר. ואע"ג שיש לומר שעדיין יש ספק שמא תלד נקבה, ואת"ל זכר שמא יהיה נפל, וא"כ הוי זכרים מיעוט.



חוששים גם למיעוט. שאלה זו שייכת בכל מצב שיש פגיעה בזרע והיא אינה גבוהה: האם ההיתר להוציא זרע תלוי בסיכויים לפגיעה (ואז אם הסיכויים נמוכים לא יהיה מקום להתיר), או שמא כל שיש שינוי מהנחת היסוד שזרעו של האדם תקין, מותר להקפיא. מקרה דומה לכך היה לגבי בחור שהיה צריך לעבור טיפול ביולוגי בגלל מלנומה (סרטן העור). הרופאים אמרו לו שסיכויי הפגיעה בזרע הם נמוכים, אך אי אפשר לקבוע בוודאות שלא תהיה פגיעה. מו"ר הרב יעקב אריאל²⁰ ענה שמותר להקפיא זרע גם בגלל חשש קטן יחסית. ניתן לדמות זאת למקווה שנמדד ונמצא חסר, והגמרא בנדה²¹ אומרת שכל טהרות שנעשו על גבו טמאות, ואע"ג שיש 'חזקה דמעיקרא', מכל מקום הואיל 'וחסר ואתאי וחסר ואתאי', אין מעמידים על חזקה. וביאר ה'פרי מגדים'²² שבכל מקום שיש חשש לשינוי חזקה דמעיקרא אין בה תוקף כדי להכריע. וא"כ הוא הדין כאן, שאי אפשר להניח שהזרע לא ישתנה. אך יש לדחות שבמקרה של מקווה יש ריעותא ברורה לפנינו שהמקווה חסר ולכן אין חזקה. במקרה לפנינו יש ספק קטן שמא הטיפול יפגע הרי זה ספק בריעותא. בשו"ת 'מאמר מרדכי'²³ דן לגבי אישה שבעלה טען שאינה שפוייה משום שבעבר (לפני עשרים שנה) הלכה לרופא בגלל דיכאון. הבעל טוען שאשתו עדיין שרויה בדיכאון, ואילו האישה טוענת שהיה מדובר באירוע חד-פעמי; וכתב הגר"מ אליהו כדלהלן:

ואין נידון דידן דומה למקוה שנמצא חסר (מקוואות פ"ב מ"ב, נדה ב' ע"ב, קידושין ע"ט ע"א), כי שם איירי שהוא חסר לפנינו, וכשאנו דנים על למפרע לא אמרינן השתא חסר, אלא חסר ואתא חסר ואתא... א"כ אם אין לפנינו ריעותא באשה זו עתה, ולדבריה לא היתה חולה אלא פעם אחת, וזה לפני כעשרים שנה, ומאז היא בריאה, והוכחה לכך שהיא בריאה, שאף אחד ממקום עבודתה לא מתלונן (ונקל לבעל להביא הוכחות לכך מפני שהוא עוסק באותו מקצוע), קל וחומר שאין להביא הוכחה ממה שהיה אז לעתה ולומר שהיא הוחזקה, אדרבא איכא למימר איפכא, שהיא הוחזקה עתה לבריאה והבריאה ממחלתה, אם היתה חולה אז, כי אין תרתי חזקות לומר חסר ואתא חסר ואתא.

וא"כ כל שהריעותא אינה גמורה, לא מוציאים מהחזקה הקודמת, וכן עלה מדברי ה'שלחן ערוך' בהלכות טרפות:²⁴

בהמה שגוררת רגליה אין חוששין שמא נפסק החוט. הגה: אלא אמרינן: שגרונא, והוא כאב הרגלים, נקטה (גמרא); וה"ה בעוף נמי דינא הכי (הגהות מרדכי בחולין ואו"ה הארוך כלל נ"ה).

20. תשובה בע"פ לכותב מאמר זה, ניתנה בי"ח סיוון תש"פ.

21. נדה ב' ע"ב.

22. משבצות זהב, ס' קה ס"ק ג.

23. מאמר מרדכי, ח"א אבהע"ז ס' ד.

24. שו"ע, יו"ד ס' לב סעי' ז. וראה עוד בעניין זה חיוב בדיקת מזון שנמצאו בו סימנים מחשידיים, הרב אהוד אחיטוב, אמונת עתיך 11 (תמוז תשנ"ו).

אע"פ שגרירת רגליים של הבהמה היא ריעותא, שאין דרך בהמות לגרור רגליהן, מ"מ כיוון שרוב הבהמות אינן גוררות רגליהן משום שנפסק החוט אלא בגלל מחלה - אין נחשב לריעותא שסותרת את החזקה. אומנם בנדון דידן המצב הוא שונה, שכן בוודאי יש פגיעה, רק אנו דנים אם יש סיכוי להצלה מסוימת בזמן קצר, מה שאין כן במצב שבו הזרע תקין ויש חשש קטן לפגיעה בזרע.

ה. היש להתיר הוצאת זרע בשביל שידוכין?

ישנו עוד שיקול שיש לדון בו במקרה דידן - לבחור עם ת"ק מסתבר שיהיה קשה למצוא שידוך. אף על פי שסיכוי מציאת הזרע בניתוח הוא בהחלט סביר, עדיין יש סיכוי סביר שלא ימצא זרע, ואז תעמוד מול בני הזוג שאלה של אימוץ או שימוש בתרומת זרע.²⁵ במצב כזה מסתבר שהרבה בנות יסרבו לשידוך. אם הבחור יבצע בדיקה וימצא זרע (וכמובן הזרע יישמר), יש סיכוי גבוה יותר שימצא שידוך.²⁶ בספר 'שו"ת פוע"ה' הובאה שאלה לגבי בדיקת זרע לצורך שידוכים.²⁷ המקרה שם עסק בבחור עם בעיה בהתפתחות סימני ההתבגרות (תסמונת קלמן), שקיבל טיפולים הורמונליים כדי לשפר את מצב הזרע. הבחור נפגש עם כמה בנות, ואלה לא רצו להמשיך את הקשר בגלל חשש למצב הזרע. הוא שאל אם מותר לו לבצע בדיקת זרע כדי להעריך את מצבו, ועל ידי זה תהיה לו אפשרות למצוא שידוך. כל הפוסקים שנשאלו במקרה זה התירו את הבדיקה.²⁸ יסוד ההיתר הוא ע"פ הגמרא ביבמות (שם), שכדי להינשא מותר לאדם לבצע בדיקת זרע. לכאורה ה"ה כאן - בחור זה בחזקת שאין לו זרע, ובדיקה יכולה לשפר את מצבו, ולכן יש מקום להתיר לצורך מציאת שידוך. אולם נראה לענ"ד שיש להבחין בין המקרים: שם מדובר על מצב שבו בדרך כלל הטיפול מסייע ליצור זרע, כפי שמוכח מהניסיון,²⁹ ולכן בדיקה כנראה תועיל לו לשידוכים, והדבר ממש דומה לגמרא ביבמות

25. לגבי שאלה זו עיין ספר פוע"ה, חלק ב עמ' 432-427.

26. מובן שגם במקרה כזה אין ודאות שיימצא זרע בהמשך, ושהזרע שנמצא עכשיו היה תקין להפריה. יחד עם זאת מסתבר שהסיכוי גבוה יותר, משום שמוכח שהאשכים מייצרים אצלו זרע.

27. שו"ת פוע"ה פוריות, יוחסין וגנטיקה עמ' 41-59.

28. רבנים שענו על השאלה: הרב אשר וויס, הרב מרדכי אליהו, הרב יעקב אריאל, הרב זלמן נחמיה גולדברג, הרב אליהו בקשי דורון, הרב אפרים גרינבלט, הרב שלמה דייכובסקי, הרב דב ליאור, הרב יוסף שלום אלישיב, הרב ישראל גנס, הרב עובדיה יוסף, הרב מאיר ניסים מזוז והרב אביגדור נבנצאל. הרב יקותיאל פרקש (עמ' 56-59) אומנם העיר לגבי חלק מהמשיבים ודן בדבריהם, אך למעשה גם הוא התיר לבדוק את הזרע. יש לציין שגם הרב בקשי דורון, שלא התיר לבחור לשמר זרע לפני נישואים בגלל טיפולים אונקולוגיים כמוכבא לעיל, התיר במקרה כזה. ככל הנראה הסיבה היא שבמקרה הזה יש כרגע נפק"מ שיוכל להינשא, משא"כ בשאלה לגבי בחור שכבר משודך (וכמובן המשודכת יודעת את מצבו), עיי"ש הערה 20. וראה עוד שו"ת פוע"ה שם, שחלק מהפוסקים התירו אפילו להוציא זרע בידיים לצורך הבדיקה, וחלקם התירו רק באמצעות שימוש במכשיר שיגרום להוצאת הזרע בגרמא.

29. עיי"ש במבוא הרפואי עמ' 42.



שהוזכרה לעיל. אולם כאן המצב הוא הפוך - הנחת היסוד היא שהבחור בלא זרע, ויש סיכוי קטן שיימצא זרע, ולכן מסתמא הבדיקה לא תועיל לו למציאת זיווג.

1. האם יש איסור שז"ל במי שאינו ראוי להוליד?³⁰

אולם נראה לענ"ד שיש להתיר על פי מה שכתב שם הגר"א וייס שליט"א ב'שו"ת פוע"ה'³¹ נקדים לדבריו - הראשונים נחלקו אם איסור שז"ל נובע מחיוב פרייה ורבייה, או שהוא איסור עצמי. דעת ר"ת שנשים אינן אסורות בהשחתת זרע היות שאינן מצוות בפרייה ורבייה, ואילו דעת הרמב"ן שאיסור השחתת זרע הוא איסור עצמי, וגם נשים שאינן מצוות בפרייה ורבייה אסורות בהשחתת זרע.³² וכתב הגר"א וייס לגבי בדיקה כשיש ספק אם היא תועיל:

ואין לדחות דהלא אין כאן אלא ספק פרייה ורבייה, דשמא חלילה אינו ראוי להוליד ונמצא שהוציא זרעו לירק ולבטלה. דממה נפשך - אם אינו ראוי להוליד אינו מצווה שלא להשחית זרעו, כיוון דאיסור השחתה משום פו"ר הוא, וכמו שכתב האמרי אש וכן כתב המנחת חינוך והוסיף דבאינו ראוי להוליד אף החולקים על ר"ת וסבירא להו דגם נשים מצוות בהשחתה מכל מקום אפשר דמודי דמי שמי שאינו ראוי להוליד אין בו איסור כלל.

וא"כ ה'ממה נפשך' שייך גם במקרה שלנו - אם ייבדק ויימצא שאין לו זרע, ממילא לא היה כאן שז"ל, ואם יימצא שהיה זרע, הרי זה היה לצורך. ואע"ג שאפשר לומר שבמקרה של ת"ק אפילו אם לא יימצא זרע עדיין הוא אסור בהשחתה, משום שאפשר למצוא זרע בניתוח (כמבואר בהקדמה) ואחוזי מציאת הזרע הם גבוהים יחסית, וא"כ הוא בכלל מי שאינו ראוי להוליד, לענ"ד אין זו טענה, והטעם שבדרך הטבע לא נמצא זרע בזרמה, ולכן אין כאן שז"ל. דומה הדבר למי שיש לו חסימה בצינור הזרע,³³ שבזרמה עצמה אין תאי זרע, אבל כמעט בוודאות ימצאו זרע בניתוח. לא מסתבר לומר שכיוון שאפשר למצוא בניתוח זרע אזי בזרמה יש שז"ל, משום שסו"ס התורה אסרה להשחית זרע בדרך הטבע, ומסתמא גם ההגדרה של ראוי להוליד היא ע"פ הטבע. ודומה למה שכתבו הפוסקים שמי שאינו יכול להוליד בדרך הטבע אינו חייב בהפריה חוץ-גופית, שכן התורה לא ציוותה אדם להתחכם שלא דרך הטבע.³⁴

ועדיין יש לעיין במקרה של בחור שעבר טיפול הורמונלי ומסתבר שרוב הסיכויים שהזרע יימצא תקין, כך שהבדיקה ככל הנראה תועיל לו למציאת זיווג. לעומת זאת

30. הערת עורך (א.כ.): בעניין זה ראה גם ספר פוע"ה חלק שני, עמ' 422 הלכה יא, שיש בכך מחלוקת אחרונים.

31. שו"ת פועה, שם עמ' 46.

32. תוס', נדה ד"ה נשים לאו בנות הרגשה, ורמב"ן, שם.

33. כגון נשא של מוטציה ל-CF. מצב זה גורם לחוסר בצינור הזרע (Vas), אך יוצר הזרע תקין.

34. הערך עורך (א.כ.): ראה מקורות בספרי שו"ת שאגת כהן, חלק א סימן י' הערה 6, ושיש חולקים על כך. ראה גם הרב שלמה גרינץ - 'טיפול פוריות - חובה או רשות?', אמונת עתיך 103 (ניסן תשע"ד) עמ' 78.

במקרה של ת"ק רוב הסיכויים שתוצאת הבדיקה תהיה שלא יימצאו תאי זרע, ובמצב כזה ברור שהוא יצטרך לספר על כך בשידוכים, ולכן הבדיקה אולי אף תגרע ממצבו. לענ"ד אם מדובר בבחור צעיר שסיכויי הירידה בזרע אצלו אינם גבוהים, עדיף להסביר לבחורה את המצב ולפרט את הסיכויים לכך שיימצא זרע בניתוח. אם היא תיאות להמשיך איתו את הקשר, אין צורך בבדיקה. אם היא תתנה את המשך הקשר בבדיקת זרע (אם כי כאמור, אין זה אומר על מצב הזרע בניתוח), מותר יהיה לו לבצע את הבדיקה.

סיכום

1. מותר להוציא זרע לצורך הקפאתו כשיש חשש להידרדרות של הזרע בשלב מאוחר יותר.
2. כאשר מדובר על בחור שצפוי לעבור את גיל 25 לפני שיתחתן - מותר ואף מומלץ להקפיא זרע.
3. כאשר הבחור נמצא לפני טיפול תמיכה הורמונלי (בטסטוסטרון) - מותר ואף מומלץ להקפיא זרע.
3. כאשר מדובר בבחור צעיר ולא צפוי לעבור זמן ארוך עד הנישואים, החשש לירידה משמעותית במצב הזרע אינו סביר (אם כי הוא קיים), ונראה שאין הכרח לשימור זרע. בכל זאת, אם הבחור חושש לירידה בזרע, מותר לו להקפיא זרע.
4. במקרה שעומד שידוך לפני הבחור שיימנע בגלל שלא ביצע בדיקת זרע, מותר לבצע בדיקת זרע, אולם אין לבצע את הבדיקה בשביל שידוך בעתיד.





הרב יעקב אריאל

בדיקת חום בשבת

שאלה

יהודי מארה"ב יידע אותי שהשלטונות מוכנים לאפשר חזרת המתפללים לבית הכנסת, בתנאי שכל מתפלל יכניס את אצבעותיו למתקן שימדוד את חומו לפני כניסתו לשם. נשאלתי אם מותר לעשות זאת בשבת.

א. מלאכת כותב

מבחינת הרישום אין כאן מלאכה דאורייתא, אין כאן כתיבה בדיו (או בחומר אחר) על נייר (או על משטח אחר), אלא לכל היותר שינוי זוויתיהן של המולקולות היוצרות רושם של רישום, ודבר זה הותר.¹ וזו כתיבה שאינה מתקיימת. יחד עם זאת, יש כאן סגירת מעגל חשמלי. אומנם לדעת ה'חזון איש'² הדבר אסור מהתורה מדין 'בונה', אך לדעת רוב הפוסקים הדבר אסור מדרבנן (בעיקר משום 'מוליד דבר חדש').³ גם עצם המדידה אסורה בשבת, ואין היתר לעבור על איסורי דרבנן גם לצורך מצווה, ואפילו לא לצורך מצווה דאורייתא כגון שופר,⁴ קל וחומר שלכאורה יש לאסור לצורך תפילה בציבור.

ב. 'מסייע לדבר עבירה'

ראיתי למי שכתב שהמלאכה נעשית ע"י המכשיר והאדם רק 'מסייע שאין בו ממש', כגויה הנוטלת ציפורניים לאישה טובלת ששכחה ליטול ציפורניים בערב שבת, ובכך יש מחלוקת בין הש"ך לבין הט"ז.⁵ הט"ז שם (יו"ד סי' קצח ס"ק כא) כותב, וזו לשונו: אע"פ שהעובדת כוכבים חותכת מ"מ אותה ישראלית מסייעת לה על ידי שמטה לה את ידיה וכאילו היא עושה מלאכה זו שאסורה מדאורייתא בשבת ויו"ט וכהיא שמצינו בסימן קפ"א לענין הקפת פאה שגם הניקף חייב אם סייע בדבר שמטה עצמו אליו להקיפו כו' וזה א"א להשמר ממנו כשתניח לחתוך הצפרנים להעובדת כוכבים בלי הטיית הישראלית את ידיה אליה... הש"ך ב'נקודות הכסף' (לשו"ע שם, ד"ה בט"ז ס"ק כא) חולק עליו:

1. ר' שמירת שבת כהלכתה פרק טז סעי' כד.
2. חזו"א, או"ח סי' נ ס"ק ט.
3. ר' מאורי אש השלם, אוצרות שלמה, תש"ע, ח"ב עמ' תתסה-תתפז.
4. ר"ה לב ע"ב.
5. ש"ך וט"ז, לשו"ע, יו"ד סי' קצח סעי' כ.

דכאן לא שייך מסייע, דדוקא בהקפה דאחד המקיף ואחד הניקף במשמע... אבל בשאר אזהרות לא שייך לומר דחייב משום מסייע, דמסייע אין בו ממש. והכי איתא להדיא בפרק המצניע [שבת] דף צ"ג [ע"א] ובפרק ב' דביצה דף כ"ב [ע"א] דמסייע אין בו ממש לענין שבת ומותר אפילו לכתחלה, והוא מוסכם מכל הפוסקים, ע"ש.

במקרה המתואר לעיל, הגויה עושה את כל המלאכה, והישראלית רק מגישה לה את האצבע. לעומת זאת בנד"ד אומנם אין אדם שעושה את המלאכה, אך יש מכשיר שמגיב אוטומטית לכל מגע, והישראל הוא המפעיל את המכשיר בהגשת האצבע. אולי אפשר לדמות את נד"ד למה שכתב ה'מגן אברהם'⁶ שהכנסת החיטים לתוך רחיים המסתובבות מאליהן אינה מלאכה, אך גם הוא לא התיר לכתחילה אלא רק פטר מחיוב. וכבר כתבו האחרונים (ה'חתם סופר'⁷ ו'נתיב חיים'⁸) שמלאכת טוחן במשכן הייתה ברחיים של יד, ולכן רחיים של מים שאין בהן מעשה אינן אסורות מהתורה. ועוד, שם הטחינה נעשית מאליה, האדם רק מניח את החיטים, ואילו כאן הוא מפעיל מכשיר חשמלי במו ידיו. לכן בנד"ד גם הש"ך יודה שהדבר אסור.

ג. צורך חולה

אומנם לצורך חולה התירו למדוד חום ע"י הנחת מדחום מתחת ללשון, והמדידה נעשית מאליה,⁹ אך במקרה כזה אין שום מלאכה אלא מדידה גרידא, ולצורך חולה התירו. אלא שבנד"ד יש נוסף למדידה הפעלת מכשיר חשמלי. ועוד, במדידה רגילה מדובר באדם שלא מרגיש בטוב וחל עליו דין חולה, ועליו לדעת מהי דרגת חומו. זהו צורך רפואי. אך מי שחש בטוב ורק צריך לוודא שאכן הוא בריא ורשאי להיכנס לבית הכנסת, מה ההיתר שלו למדוד חום?

ולכאורה יש לומר שמטרת הבדיקה היא למנוע הדבקה שיש בה חשש לפיקוח נפש, ולצורך פיקוח נפש הבדיקה מותרת. אלא שהתפילה במניין, על אף חשיבותה, אינה מצדיקה את המדידה בשבת. אומנם ניתוקם של המתפללים מבית הכנסת יוצר תחושת בדידות דווקא במקום הרגיש של ערך התפילה בציבור, ונוסף על שונאינו הניתוק מהמשפחה ומהקהילה. התפילה במניין היא צורך גדול גם לעצמם וגם לכלל ישראל הזקוק לישועה ולתפילת רבים. עם זאת השבת היא החשובה שבמצוות התורה. המחלל שבת מתנתק בעצם מכלל ישראל. אין הצדקה לחילול שבת, גם אם הוא רק מדרבנן. התפילה בציבור עם כל חשיבותה אינה חובה גדולה כל כך שבגללה יש לחלל שבת. וכי אומרים לאדם חטא בכדי שתזכה?¹⁰ לכאורה, עדיף שייכבד וישב בביתו.

6. מגן אברהם, סי' רנב ס"ק כ.

7. חידושי החתם סופר, שבת יח ע"א ד"ה ובגיליון מג"א.

8. נתיב חיים (וייל), סי' רנב ס"ק כ.

9. שמירת שבת כהלכתה, פרק מ סעי' ב.

10. ר' מנחות מח ע"א.



ד. מחלוקת הרז"ה והרמב"ן

נראה אולי להקיש זאת למחלוקת הרז"ה¹¹ והרמב"ן¹² במסכת שבת פרק ר' אליעזר דמילה לגבי 'תינוק דאשתפוך חמימיה', אם מותר למול אף שאח"כ יהיה צורך לחלל שבת בחימום מים. לדעת הרז"ה אסור למול את התינוק בידיעה שאח"כ יצטרכו להרתיח עבורו מים בשבת, ואילו לדעת הרמב"ן מצווה למול גם אם אח"כ יחללו שבת. לדעת הרז"ה עדיף להימנע מלהתפלל בציבור כדי למנוע חילול שבת, ולדעת הרמב"ן מותר לו ללכת לבית הכנסת אף על פי שידוע לו שיצטרכו לחלל שבת. אומנם שם הוא עושה תחילה מעשה שמותר בשבת, אלא שכתוצאה מהמעשה ייווצר מצב של פיקוח נפש המצריך ביטול בשבת. כאן המצב הוא הפוך - כדי להתפלל הוא מקדים ועושה מלאכה. ולשון הר"ן בשם הרמב"ן היא 'אין למצוה אלא שעתה', כלומר מכיוון שכרגע עומדת לפניו מצוות מילה, הוא חייב לקיימה, מבלי להביא בחשבון את התוצאה שיצטרך אחר כך לחלל שבת משום פיקוח נפש. לפי זה בנד"ד לדעת הרמב"ן אין לחלל שבת לצורך תפילה, אך הרז"ה - ייתכן לומר שסברתו הפוכה. לדעתו, 'איזהו חכם הרואה את הנולד', ולכן הוא דוחה מצווה חמורה שנכרתו עליה י"ג בריתות בגלל התוצאה שהיא חילול שבת, ואם כן לשיטתו יש לומר שבנד"ד מותר לחלל שבת כדי לקיים אח"כ תפילה בציבור. ה'משנה ברורה'¹³ פסק כדעת הרז"ה וכתב¹⁴ שרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ן. אומנם שם הרתחת המים היא מלאכה דאורייתא, ולכן צריך לדחות מפניה מצוות מילה שגם היא מהתורה, וכאן התפילה במניין היא רק מדרבנן, וגם המדידה אסורה רק מדרבנן. השקלול הוא אפוא שווה שם וכאן. שם גם המצווה וגם האיסור הם מהתורה, כאן גם המצווה וגם האיסור הם רק מדרבנן.

ה'משנה ברורה' עצמו הוסיף סייג לדעת הרז"ה, שיש לאסור את קיום המילה ולהימנע ממנה כשהיה אפשר להכין את הרפואה לפני שבת.¹⁵ הר"ן¹⁶ כתב שבמצווה קבועה מסתבר כדעת הרמב"ן. אצלנו מדובר במצווה קבועה שאי אפשר היה לקיימה בערב שבת, וגם לא את הבדיקה, ומדידה שאסורה רק מדרבנן הותרה לצורך חולה. אומנם כאן לא מדובר בחולים, אלא בצורך לוודא שרק הבריא ייכנסו לבית הכנסת, אך אנו נמצאים בשעת מגפה עולמית וכולנו במצב של ספק בריאים ספק חולים. יש חשש חמור להדבקה, ולכן ראוי להרבות בבדיקות ולוודא מי באמת חולה, כדי להציל אחרים מהדבקה.

11. המאור הקטן, שבת דף נג ע"א מדפי הרי"ף.

12. מלחמות ה', שבת דף נד ע"א מדפי הרי"ף; וע"ע עוד חידושי הרמב"ן, שבת קלד ע"ב ד"ה הלכה כראב"ע.

13. משנ"ב, סי' שלא ס"ק כד.

14. שער הציון, במשנ"ב שם, ס"ק טז.

15. ואכן הרמב"ן מביא ראיה ממי שלא שחק כמון בע"ש, משמע קצת שהחולקים עליו עוסקים ג"כ בחמין שנשפכו בע"ש, אך אם נשפכו בשבת אולי גם הם יתירו.

16. ר"ן, שבת דף נג ע"א מדפי הרי"ף.

ה. 'חטא כדי שתזכה ויזכה חברך'

הבאנו לעיל את הגמרא (מנחות מח ע"א), שם נאמר: 'וכי אומרים לאדם עמוד וחטא כדי שתזכה?', בדומה לזה במסכת שבת (ד ע"א): 'וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך?'. וכתבו התוספות¹⁷ שלצורך מצווה דרבים 'אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך', והביאו ראיה מר' אליעזר ששחרר את עבדו כדי להשלים מניין.¹⁸ בנד"ד האיסור הוא מדרבנן, וגם מצוות התפילה בציבור היא מדרבנן. השקלול דומה. ומכיוון שמדובר ב'מצווה דרבים' - 'אומרים לאדם חטא' כדי שתקיים מצווה דרבים, כי ללא בדיקות יתבטל המניין לגמרי ותבוטל מצווה דרבים. אלא שיש להקשות, הרי גם על האיסור עוברים רבים? ויש להשיב שעל האיסור עובר כל אחד ואחד כאדם פרטי, והתפילה במניין היא של הציבור כולו בתורת ציבור. מניין אינו רק אוסף של עשרה אנשים פרטיים. הוא לא רק כמות גדולה יותר, הוא איכות אחרת. יתרה מזאת: האיסור לשחרר עבד הוא מהתורה, ובכל זאת התירו איסור דאורייתא לצורך תפילה במניין. והרא"ש¹⁹ דחה את סברת האומרים שהמדובר שם ב'שבת זכור' שמצווה מן התורה לקרוא בתורה את הפרשה דווקא בציבור. וכן רוב המפרשים לא פירשו כדעת הרמב"ן ששחרור עבד הוא כעין 'לא תחנם'²⁰ ומותר לצורך מצווה. משמע שלצורך מצוות 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' המתקיימת בתפילה במניין מותר לעבור אפילו על איסור דאורייתא, קל וחומר על איסור מדידת חום במכשיר חשמלי, אפילו ע"י רבים. כל זאת בפרט בגולה, שהמסגרת הקהילתית של יהודים קיימת רק בבית הכנסת. הוא המקום היחיד שבו מתגבשת קהילה יהודית, ודרכה יהודי שומר על קשר ליהדותו. הנתק הממושך מבתי הכנסת עלול לגרום לסכנה רוחנית ליהודים המצויים בלאו הכי בהידרדרות חמורה. לכן נלענ"ד שאם התנאי לחזרה לבתי הכנסת הוא בדיקות כנ"ל, מן הראוי לעשותן גם בשבת.

ו. מכשיר מדידה מתוצרת הארץ

כאן בארץ פיתח מכון 'צומת' מכשיר מדידה שאין בו חילול שבת, וכדאי לבתי הכנסת בגולה לרכוש אותו. המכשיר פועל על מסך LCD שבו אוסף מולקולות של גבישים נוזלים. המדידה נעשית ע"י שינוי זווית המולקולות, ואין כאן כתיבה כלל כנ"ל. מעלתו של המכשיר בכך שהוא פועל כל הזמן ללא הפסק. גם כשאין אדם שמכניס את ידו לתוך המכשיר למדוד את חומו, פעולת המדידה לא נפסקת. המכשיר מודד כל הזמן את הטמפרטורה שבסביבתו. הכנסת האצבע למכשיר לא סוגרת מעגל חשמלי ולא יוצרת פעילות חדשה של המכשיר, אלא רק מגבירה את הפעילות הקיימת כבר. וכבר התירו

17. תוספות, שבת ד ע"א ד"ה וכי.

18. ברכות מז ע"ב; גיטין לח ע"ב.

19. רא"ש, ברכות פ"ז ס' כ.

20. ר' הרב ש"ז מלובלין, מובא בס' זכר שמחה (במברגר) ס' רטו; וע"ע שו"ת הר צבי, זרעים ח"ב ס' מו-מז.



הפוסקים דבר זה על סמך הגמרא (ביצה כג ע"א) שאם יש כבר ריח בשיראין - מותר להגביר את הריח, ואין בכך משום 'מוליד' דבר חדש. זאת בדומה למכשיר שמיעה שהוא פתוח כל הזמן, וגם כשאין מי שמדבר הוא קולט רחשים מסביב. כשמישהו משמיע את קולו, גלי הקול רק מגבירים את עוצמת המכשיר. לכן נהוג להשתמש במכשיר שמיעה כשהוא מופעל מערב שבת. כך גם אבטחה ע"י טלוויזיה במעגל סגור - היא פועלת כל הזמן, וכשמופיעה דמות חדשה רק הדמויות משתנות, אך הפעילות הרגילה נמשכת. נוהגים כאן בארץ להשתמש בה בשבת בדרך לכותל המערבי, במערת המכפלה ועוד. וה"ה במדחום המדובר - הוא מודד כל הזמן את החום. הסימנים ניכרים מראש, ואין כאן יצירה של יש מאין. ע"י המדידה ה'כיתוב' נוצר לשנייה, ומייד נמחק. נראה שלצורך מצווה מותר להשתמש בו. צריך רק להבטיח שהמכשיר יתחיל את פעולתו מע"ש, שיפעל כל הזמן ללא הפסקה, שלא תהיה אפשרות לשנות בו דבר, ורק כשיכניסו לתוכו אצבע, הסימנים ישתנו ויראו את דרגת חומו של הנבדק. ויה"ר מלפניו שימנע את המגפה מנחלתו ומן העולם כולו.

ז. מצלמה בבית כנסת בשבת

בשולי הדברים ברצוני להעיר שהשימוש במכשירים חשמליים בשיטה זו של תגבור בלבד טעון שיקול דעת אחראי בכל מקרה לגופו. עסקנו כאן רק במקרי חולי, וכן לצורכי ביטחון, אך אין להשתמש במצלמה אלקטרונית, גם אם היא ערוכה מערב שבת, לצלם עלייה לתורה של בר מצווה. אפשר לצלם אותו קורא קטע ביום שני או חמישי, ואין צורך לצלם בשבת. זהו פתח לחילול שבת. אפילו השימוש ברמקול ערוך מראש עפ"י היתרו של הגר"ש ישראל, שהוא נחון הרבה יותר, כגון להשמעת דברי תורה וכדו', לא התפשט למעשה, בגלל החשש הנ"ל. ואפילו אם המצלמה נועדה למטרה ביטחונית ומצלמת בלאו הכי, לענ"ד אין להשתמש אח"כ בצילומים להנצחת אירועים כגון בר מצווה וכדו'. זהו פתח לחילול שבת.





משך 'כדי אכילת פרס'

הקדמה

בהלכה מוכר המושג 'כדי אכילת פרס' כפרק זמן מסוים של סעודה. 'פרס' מובנו חצי, והכוונה למשך הזמן הדרוש לאכילת שלוש או ארבע ביצים, מחצית כיכר של שש או שמונה ביצים.¹ כאשר אדם אוכל כמויות קטנות של אוכל במשך זמן זה, הכמויות הקטנות מצטרפות לשיעור גדול, ויש לכך השלכות הלכתיות רבות: לקיום מצוות אכילה (כגון כזית מצה), לחיוב באיסורי אכילה (כגון ככותבת ביום הכיפורים), לחיוב 'ברכות הנהנין' ולהיטמאות באכילת מאכלים טמאים ('פסול הגוויה'). הנושא נדון בהרחבה בפוסקים, ולענ"ד יש מקום להאירו באור חדש ולהגדיר את משך הזמן הזה ביתר דיוק.

א. אומדנות בפוסקים

לעניין משך 'כדי אכילת פרס' הוזכרו בפוסקים שיעורים רבים.² לעניין יום הכיפורים מקובל בפוסקים לשער לחומרא בתשע דקות, על פי ה'חתם סופר'.³ אלא שה'חתם סופר' לא כתב זאת על פי ניסיון או מסורת, אלא על פי היסק מסוגיה אחרת לגמרי, והיסקו אינו מחוור.⁴ לפיכך חיפשתי מי מן הפוסקים אמד את השיעור מתוך ניסיון. המהר"ם שיק⁵ כתב שלפי מה ש'שיעורתי בעצמי' שיעורו שמונה דקות (אלא שלא כתב זאת להלכה, ע"ש). כמו כן כתב ב'גולות עיליות'⁶ בשם הרב בעל ה'תניא' ששיעור אכילת ביצה באדם בינוני נאמד בשתי דקות, וד' ביצים בשמונה דקות. לעומת זאת ב'כף החיים'⁷ אמד על פי הניסיון את זמן אכילת פת בשיעור ג' ביצים לארבע-חמש דקות. כיו"ב אמד הגרא"ח נאה⁸ אכילת ארבע ביצים, בחלק הרך של הלחם ללא הקרום, לחמש דקות. גם

1. לפי שיטות התנאים השונות בעירובין פב ע"ב.
2. ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'אכילת פרס' ו'מדות ושיעורי תורה' עמ' שמה.
3. חת"ס, ח"ו סי' טז; וראה משנה ברורה, סי' תריח סק"א ובשמירת שבת כהלכתה פל"ט הערה סו.
4. החת"ס חתר לאמוד את משך הזמן הדרוש לטבילה במקווה (על פי הסוגיה בשבת לה ע"א) ולהסיק ממנו על משך כדי אכילת פרס (מאחר שבכריתות יג ע"א משמע שמשך הזמן הדרוש לטבילה הוא פחות מכדא"פ). ראיית החת"ס לגבי משך הטבילה מוקשית, כפי שהעירו רבים (עיין שש"כ שם ומרחשת ח"א סי' יד וחזו"א או"ח סי' לט ס"ק יח), ואין כאן המקום להאריך בה.
5. מהר"ם שיק, או"ח סי' רסג.
6. גולות עיליות, מקוואות פ"י מ"ז, מהדו' ירושלים תשע"ב עמ' רעא.
7. כף החיים, או"ח סי' רי ס"ק ח.
8. שיעורי תורה, עמ' רד.



ה'מרחשת'⁹ כתב שהחוש מכחיש את שיעורו של ה'חתם סופר' והוא 'הרבה פחות מזה' (מסקנתו שהוא ארבע-חמש דקות, אך לא ע"פ הניסיון אלא ע"פ סוגיות אחרות). אומדן שלישי מופיע ב'שאלות ותשובות ר' עקיבא יוסף'¹⁰ שכתב שעל פי הניסיון אכילת כארבע כביצים פת אורכת שתי דקות בלבד.

נראה שההבדל בין האומדנים נובע לא רק מקצב אכילה שונה אלא מצורות שונות של מדידה: ב'כף החיים' והגרא"ח נאה שיערו את משקל הפת,¹¹ ואילו הגרע"י שלזינגר בדק בפת **שנפחה** הוא ארבע ביצים, וזהו הבדל גדול.

ממה נובע הבדל זה בצורת המדידה? כידוע המנהג המקובל אצל אחרוני הפוסקים בעדות המזרח לשער מידת 'כביצה' ו'כזית' במשקל, אבל הכול מודים שמעיקר הדין יש לשער את המידות בנפח, והמדידה במשקל היא לנוחות ההערכה בלבד.¹² אם כן, בדברים שבהם קיים הפרש גדול בין הנפח למשקל, יש ללכת אחר הנפח. ואכן, בלחם יש פער גדול בין הנפח למשקל, בגלל החורים הקטנטנים שבו, ויש ספק כיצד להתייחס אליהם במדידה. שנינו בעוקצין פ"ב מ"ח: 'פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא. אם יש בה חלל - ממעך את חללה'. פשטות הדברים שבמידת הלחם יש לדחוק את החורים הניכרים שקיימים בחלק מהפרוסות, אך לאחר דחיקת החורים הגדולים הלחם משתער כמות שהוא, על כל החורים הקטנטנים הקיימים למאות בכל פרוסה. ברם, יש אומרים שזוהי חומרא מדרבנן, ומדאורייתא יש לאמוד את נפח המאכל כשהוא דחוס.¹³ אכן, הגרא"ח נאה¹⁴ כתב שמדד את הלחם לאחר ש'הכנסתיו בדוחק עצום לתוך כלי והיה משקלו כמשקל המים של אותה הכלי'. אם כן, לפי שיטתו מובן מדוע שקל את הלחם והתעלם מהפער בין הנפח למשקל. והגרע"י שלזינגר סבר, כנראה, כשיטה הרווחת שיש לשער את הלחם כנפחו למעט חללים בולטים, וכך הגיע לשיעור הקטן יותר.

ב. נפח הכיכר שבה אמדו חז"ל

מלבד שאלה כללית זו בהלכות שיעורין, כיצד לאמוד מאכל אוורירי, קיימת שאלה מיוחדת בעניין שיעור 'אכילת פרס', דהיינו מחצית כיכר של שש או שמונה ביצים: כיצד

9. מרחשת, ח"א סי' יד.

10. שאלות ותשובות ר' עקיבא יוסף (שלזינגר), או"ח ח"ב סי' שיז.

11. עי"ש בשיעורי תורה, ובכף החיים סי' קסח ס"ק מו.

12. עיין פיה"מ לרמב"ם חלה פ"ב מ"ו ושיעורי תורה סי' א עמ' ע, וכן מתבאר מהמשנה בעוקצין שלהלן ובתוספתא בנזיר פ"ד ה"א.

13. כך שיטת שו"ת זרע אמת, ח"א סי' כט, שדין 'פת ספוגנית משתערת כמות שהיא' הוא חומרא מדרבנן, ומדאורייתא יש למעך גם חללים קטנים, והובא במ"ב סי' רי ס"ק א, אך עיין סי' תפו ס"ק ג, ושעה"צ ס"ק ז, שנקט שהוא הדין לקולא. דיון על כך ב'מדות ושיעורי תורה' עמ' רג-רו ועמ' רפג-רפד וב'זאת הברכה' 348-349 (מסקנתם שהעיקר לדינא שפרוסת לחם נמדדת כמות שהיא ללא כל דחיקה), ובספר ברכת ה', ח"ב פ"א סעיף ל (שם נקט שאומנם אין צורך לדחוס בכל הכוח כגרא"ח נאה שלהלן, אבל צריך לדחוק את החורים הקטנים הניכרים לעין, ועי"ש עמ' צז, שבלחם רגיל יצא לו יחס של 1:1.5 בין הנפח למשקל, השווה לנאמר בהערה 16).

14. שיעורי תורה, סי' ב סעי' יב, עמ' קנו.



שיערו חכמינו את הכיכר המדוברת? האם כוונתם שנפח הכיכר האפוייה הוא שש ביצים, כפי שתפסו האחרונים הנ"ל,¹⁵ או שמא כוונתם שהכיכר נאפתה **מחיטים או מקמח** בשיעור שש ביצים? והפרש גדול בין הדברים, שכן הלחם האפוי גדל מאוד בנפחו, בגלל תוספת המים ותפיחת הלחם.¹⁶ לכאורה ההצעה שחז"ל אמדו על פי החיטה או הקמח מעוררת תמיהה: כיצד ידע האדם האוכל את הלחם מכמה קמח נעשה? אך האמת היא שאין בזה תימה כלל, כי מקובל היה לאפות את הלחם בבית, או להביא לנחתום קמח והוא יאפה אותו עבור הלקוח.¹⁷ אם כן, מן הסתם ידעו מהי מידת הקמח שממנה נעשתה הפת, והתרגלו לאמוד על פי מראה הפת את כמות הקמח שבה. ואדרבה, במובן מסוים נוח יותר לאדם לדעת את נפח הקמח מאשר לנסות לאמוד את נפח הפת, שהרי איננה ריבוע מדויק, וכמובן אי אפשר להכניסה למים כדי לאמוד בדיוק את נפחה.

ג. הקושי בסוגיה בכתובות

בגמרא בכתובות (סד ע"ב) משמע שמדידת הפרס היא בחיטים. המשנה שם קובעת שכמות **החיטה** שצריך האדם לספק למזון אשתו היא שני קבין לשבוע. הגמרא מבררת אם משנה זו מתיישבת עם שיטות התנאים בעירובין על מספר הסעודות שיש בכיכר לעירוב, אותה כיכר שעליה נאמר 'חציה לבית המנוגע', ומבארת כיצד חשבון המשנה מתיישב עם דבריהם. כאמור, קיים הבדל גדול בין נפח החיטה לבין נפח הלחם היוצא ממנה, ומכיוון שהמשנה בכתובות עוסקת במפורש בחיטה, והגמרא מקשרת בין מידה זו למידת הכיכר, מתברר שהכיכר חושבה על פי נפח החיטים שבה. מלבד הקישור לשיעור שני קבין חיטים, הגמרא גם מבארת את דברי ר' יוחנן בן ברוקה 'ככר בפונדיון מארבע סאין בסלע', שכשם שהפונדיון הוא 1/48 מהסלע, כך הכיכר היא חצי קב, 1/48 מארבע סאין. והרי 'ארבע סאין בסלע' הן בוודאי דמי חיטים, שדרך לקנותן בכמות כה גדולה, ולא דמי הלחם, שאין אדם קונה כמות כה גדולה. מכאן שגם הכיכר הנגזרת מכך נמדדת בחצי קב חיטים.¹⁸ מאידך גיסא, הברייטא בכתובות שם (ומקבילתה בעירובין פג ע"א) מקבילה בין 'חציה לבית המנוגע...' וחצי חצי חציה לקבל טומאת אוכלין'. אין ספק ששיעור כביצה לטומאת אוכלין נמדד בפת האפוייה, כפי שמוכח מהמשנה בעוקצין

15. וכך נקט בנודע ביהודה, מהדו"ק או"ח סי' לח ד"ה ומ"ש לדחות.

16. בלחם אחד כיום, שהוא אוורירי מאוד, ממאה סמ"ק של חיטים נוצר לחם בשיעור כ-500 סמ"ק, ראה מידות ושיעורי תורה (בניש) עמ' רצ הערה 114*, שמסמ"ק אחד של חיטה יוצא גרם אחד של לחם, ושם עמ' רפג, שגרם לחם עשוי להגיע לנפח חמישה סמ"ק, וכך יצא גם לי בשתי מדידות. בפיתה, לפי מה שנמסר לי ממקור מהימן, ממאה גרם קמח יוצאים 130-140 גרם פיתה (ממקור מבוסס פחות שמעתי שהגידול במשקל גדול יותר). משקלה הסגולי של הפיתה הוא 0.5-0.6, ראה מידות ושיעורי תורה, עמ' רפג. מצירוף הדברים יוצא שממאה סמ"ק חיטה נוצרת פיתה בשיעור 200 סמ"ק.

17. עיין ב"ק צט ע"ב ובפיה"מ לרמב"ם שלהלן.

18. הגמ' אומנם חוזרת בה מביאור זה ל'ככר בפונדיון מארבע סאין בסלע', ומפרשת שמדובר על כיכר קטנה יותר, כי מחיר הכיכר מושפע גם מעבודת הנחתום, אך לא חזרה מההבנה הבסיסית שהכיכר נמדדת במספר הביצים של חומר הגלם.



הנ"ל: 'פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, ואם יש בה חלל ממעך את חללה'. הרי אם המדידה היא מכמה חיטים נעשתה הפת, אין כל משמעות להיותה ספוגנית ושיעורה 'כמות שהיא', ואין כל צורך למעט את חללה.

ב'שפת אמת'¹⁹ התקשה בעניין זה, ונשאר ב'צריך עיון'. הרש"ש²⁰ נקט באופן החלטי ששיעור הכיכר הוא על פי חשבון החיטים, ואת הקושי מדין טומאת אוכלין תירץ שלכך מתכוונת הגמרא (עירובין פג ע"א):

תנא: וחצי חצי חציה לטמא טומאת אוכלין. ותנא דידן, מאי טעמא לא תני טומאת אוכלין? - משום דלא שוו שיעוריהו להדדי...

כלומר טומאת אוכלין משוערת בפת האפוייה, ואילו הכיכר לעירוב ולבית המנוגע משוערת בחיטה. קשה להלום את דבריו בפשט הגמרא, שכן הגמרא מבארת לאלתר במה לא שוו להדדי, שהביצה שלפיה מחושבת הכיכר גדולה או קטנה יותר מהביצה לעניין טומאת אוכלין. ומסתבר לענ"ד לתרץ אחרת, שהמשנה איחדה בחדא מחתא חשבונות שונים התלויים במידת הביצה, לסימן בעלמא, אע"פ שלעניין שיעור עירוב, הכיכר עשויה משלוש ביצים חיטים, ואילו לעניין טומאת אוכלין, מדובר על המאכל המוגמר כפי שהוא לפנינו.²¹ כך מסתבר גם לגבי 'חצי פרס לפסול את הגווייה', שהכוונה לשיעור ביצה ומחצה (או שתי ביצים, בהתאם למחלוקת התנאים הנ"ל על גודל הכיכר) במאכל כפי שהוא לפנינו, שהרי דין זה נוהג בכל האוכלין ולא בפת דווקא, ומסתבר שצורת המדידה אחידה בכל המאכלים. לעומת זאת לגבי כיכר שבה משערים 'כדי אכילת פרס', הרי זהו אומדן של סעודה, ועליו להיות דומה לצורת האומדן של הכיכר בעירוב,²² שעליה למדנו מהסוגיה בכתובות שהיא נאמדת בנפח החיטים. יתרה מזו: חצי פרס לבית המנוגע הוא שיעור סעודה גדולה יותר משיעור סעודה אחת משתי הסעודות לעירוב, שהולכים בו להקל.²³ ממילא, מאחר שלגבי העירוב מוכח שעסקין בשיעור החיטים, הוא הדין לפרס שבו משערים 'כדי אכילת פרס'.

19. שפת אמת, יומא פ ע"א.

20. רש"ש, עירובין פב ע"ב.

21. וכן כתב החזו"א, עוקצין סי' ג ס"ק ז: 'דהא דמסקין דחצי חציה חציה לטומאת אוכלין עיקר שיעוריה נקט', ולא כדבריו בהל' עירובין, סי' ק ס"ק ז: 'דקמח ופת אפוי חד שיעורא'. אולם בתוס', יומא פ ע"ב ד"ה וחצי פרס, נראה שלא תפסו כך, שכן ביארו מדוע שיעור פסול הגווייה נקבע לשתי ביצים: 'משום דכי אכיל כביצה [שיש בה טומאת אוכלין] אין נכנס למעיו כביצה... וכיון דאפיקתיה מכביצה - אוקמה אשתי ביצים... ור"י הוסיף על דבריו לפרש טעמא לשתי ביצים, כיון דאפיקתיה מכביצה - אוקמה אחצי שיעור פרס סעודה דבית המנוגע'. משמע שהביצה בטומאת אוכלין היא הביצה בפסול הגווייה ובבית המנוגע.

22. העירוב לא נמדד בנפח מסוים אחד בכל המאכלים, אלא בכל מאכל כפי הראוי לאוכלו בשתי סעודות (או"ח סי' שפו סעי' ו).

23. כלשון רש"י, עירובין פב ע"ב ד"ה חציה לבית המנוגע: 'אף על גב דלר' שמעון לענין עירובין הוי בככר שלש סעודות, התם הוא דבשיעור העירוב נתכוונו כולן להקל, אבל שיעור סעודה - קים להו לרבנן הכי, ובעינן שישה בכדי אכילת חצי ככר ז', והוא פרס דכוליה התלמוד, על שם ששיעורה בפרוסה, כלומר: בחצי ככר'.



הרמב"ם²⁴ מבאר את שיעור השהייה בבית המנוגע (שהיא המקור היסודי לדין 'כדי אכילת פרס'), וכותב: 'כדי שיסב אדם ויאכל כשלוש ביצים פת חטים', ומשמע - זמן אכילת פת אפוייה ששיעורה שלוש ביצים. ב'מידות ושיעורי תורה'²⁵ הציע ליישב זאת עם הסוגיה בכתובות על פי דברי ה'חזון איש'²⁶ ששיעור הפת ושיעור החיטה קרובים להיות שווים, אך הדברים קשים במציאות, כפי שכתב בעצמו, וצריך עיון.²⁷ ברי"ף²⁸ וברא"ש²⁹ מצאנו שאכן שיערו שתי סעודות ב'חמשים זוז **קמח** דאינון חמשה ושבעים במשקל ספרד.³⁰

ד. ראיות נוספות לשער בנפה הקמח

1. ראייה מהמשנה במסכת פרה

מצאתי בס"ד ראייה נוספת לעניין זה, ישירות לשיעור כיכר לבית המנוגע, מהמשנה בפרה פ"א מ"א:

האוכל בבית המנוגע - פרס משלוש לקב. אמרו לו [לר' יהושע]: אמור משמנה עשרה לסאה? אמר להם: כך שמעתי סתם. אמר בן עזאי: אני אפרש. אם אומר אתה משלש לקב - אין בו חלה, וכשאתה אומר 'משמנה עשרה לסאה' מיעטתו חלתו.

פירוש: ר' יהושע הגדיר את ה'פרס' כחצי כיכר שהיא שליש קב, והציעו לו לבטא את אותו שיעור בלשון אחרת, 'משמנה עשרה לסאה', ותירץ בן עזאי שיש הפרש בין שני הביטויים, מאחר שבניסוח 'משמנה עשרה לסאה' מתקבל שיעור שמגיע לחיוב חלה, ונמצא שהכיכר קטנה מעט אחרי הפרשת החלה, לעומת הניסוח 'משלוש לקב', שאין בו חיוב חלה, מאחר שבקב, שממנו נעשו שלוש הכיכרות, אין שיעור חלה.

מדוע בקב אין שיעור חלה? הרמב"ם על אתר מפרש את דברי בן עזאי: 'שהסאה חייבת בחלה והלש קב אחד אינו חייב בחלה'. פירוש לפירושו: שיעור הפרשת חלה הוא קמח בשיעור חמשת רבעי הקב, וכאן הכיכרות נעשו מקב בלבד. וכן לשון הרע"ב: 'והלש קב בלבד אין מפריש ממנה חלה'. וב'תפארת ישראל' (יכין אות יח) כתב:

דמשמע שעשה עיסה **מקב קמח** וחילק עיסה זו לג' ככרות ונמצא שהעיסה כולה לא נתמעטה מהחלה שצריך ליתן ממנה, דהרי רק ה' רביעיות קמח ועוד חייבת בחלה וזו רק ד' רביעיות היא.

24. רמב"ם, הל' טומאת צרעת פט"ז ה"ו.

25. מידות ושיעורי תורה, פ"א הערה 63.

26. חזו"א, עוקצין סי' ג ס"ק ז.

27. וראה עוד להלן מפיה"מ.

28. רי"ף, עירובין כז ע"ב מדפי הרי"ף.

29. רא"ש, עירובין פ"ח סי' ג.

30. לדיון בדברי הרי"ף ראה 'מידות ומשקלות של תורה' פרק קב.



גם בלשון הר"ש (למשנה שם) 'אבל קב לא מיחייב בחלה דבעינן חמשת רבעים קמח' משמע ששיעורם קרוב, חמשת רבעים לעומת ארבעה. אולם אם מדובר על שיעור המאפה, הרי פת בשיעור קב רחוקה מאוד משיעור חלה.

יותר ברור הדבר מהמשנה עצמה, מהסיפא: 'וכשאתה אומר משמנה עשרה לסאה מיעטתו חלתו'. אם מדובר על סאה **מאפה**, הנחתו של בן עזאי שיש בשיעור זה חיוב הפרשת חלה אינה בטוחה, מפני שסאה היא פחות מפי חמישה משיעור חמשת רבעים, ולחם בימינו עשוי להתנפח פי חמישה מנפחו המקורי של הקמח.³¹ יותר קשה עניין 'מיעטתו חלה', שכן משמעו שאחרי הפרשת החלה **כל הכיכרות קטנות יותר**. אם הסאה שנדונה במשנה היא חיטים או קמח, מובן שאחרי הפרשת החלה מי שרוצה לחלק את הבצק לשמונה-עשרה כיכרות שוות יעשה כיכרות קטנות יותר, כלשון הרמב"ם:

ואם נילווה סאה והופרשה ממנה חלה הרי חלק משמונה עשר מן הנשאר פחות משליש קב.

ובר"ש: 'דסאה חייבת בחלה, ומפריש חלה ואח"כ מחלק לשמונה עשרה'. אבל אם הסאה היא בלחם הנאפה, כיצד ההפרשה ממעטת את השיעור של כל שמונה-עשרה הכיכרות? אפילו אם הפריש מן האפוי, וכי ייקח את החלה מכל אחת מהכיכרות?

לכאורה גם לאחר המסקנה שלא מדובר על נפח הפת האפויה אלא על נפח חומר הגלם, עדיין קיימת סתירה מסוימת בין המשנה בפרה, המשערת **בקמח** כמו בהפרשת חלה, לבין הסוגיה בכתובות, המשערת **בחיטים** (לפי פיה"מ בעדויות פ"א מ"ב פער זה הוא ביחס של 6:7). אך על זה מסתבר לענ"ד לומר שחז"ל לא דקדקו, מפני שבמציאות לעיתים הטחינה מגדילה את השיעור ולעיתים מפחיתה, לפי צורת הטחינה ואיכות החיטים.³²

2. סעודה ראויה

קיים שיקול נוסף המצביע על כך שהכיכר המדוברת בשיעור סעודה עשויה מקמח בשיעור שלוש ביצים, ואין זה נפחה הסופי. נראה שפת אפויה בשיעור שלוש ביצים איננה יכולה להיחשב כסעודה ראויה, שאף גדולה במעט מסעודת שבת.³³ בלחם שלנו, שלוש ביצים (של הגרא"ח נאה ופחות ממנו, כפי שהוכח מהדרה המצרי שהשתמש בו הרמב"ם) אינן אלא מעט יותר מפרוסה אחת, ובפיתה - כשלושת רבעי פיתה.³⁴ לעומת זאת אם המדד הוא קמח בשיעור שלוש ביצים, אזי מדובר בלחם שלנו בערך בחמש פרוסות, או כפיתה וחצי. זהו שיעור שביעה מתאים הרבה יותר, בפרט בהתחשב בכך שבימי קדם נהגו לאכול שתי סעודות בלבד ביום.

31. ראה הערה 16.

32. עיין תרומות פ"ה מ"ט; ובמלאכת שלמה למשנה שם; וב'מידות ומשקלות של תורה' עמ' רסט.

33. עיין בעירובין פב ע"ב.

34. כנ"ל הערה 16.



3. ארבע סעודות עם שכר הנחתום

ב'פירוש המשנה' לרמב"ם (כלים פ"ז מ"א) כתב:

כי מה שאמר ר' יוחנן בן ברוקה ארבע סעודות בקב אינו אלא עם שכר הנחתום שהוא לש ואופה... **וכאשר נותן האדם לנחתום קב - נותן לו ארבע סעודות, ולוקח הוא ארבע,** ושתיים מאותן הארבע הן שתי סעודות שכוון להן ר' יוחנן בן ברוקה, והן רובע הקב.

ברור מדבריו שמדובר על קב קמח, אותו נותן הלקוח לנחתום והוא לש ואופה. הדברים מתאימים לפירושו בפרה, וצריך עיון ליישב זאת עם דבריו בהל' טומאת צרעת הנ"ל.³⁵

מסקנה

עלה בידינו ששיעור 'כדי אכילת פרס' נאמד בנפח חומר הגלם, הקמח או החיטה, ולא בנפח המאפה.³⁶ נמצא, לפי מסקנה זו, שהלכה כגרא"ח נאה, שעל מנת לשער כדי אכילת ארבע ביצים צריך לאמוד את משך אכילתן של כחמש פרוסות לחם שלנו, אבל לא מטעמו: הוא סבר שצריך למדוד את הכיכר האפויה, וזאת על ידי דחיסה מרבית ושקילה, ולפי המקורות הנ"ל מתברר שצריך למדוד את נפח החיטים או הקמח שמהם נעשה הלחם, אך למעשה התוצאה זהה, שכן מסמ"ק אחד של חיטה יוצא גרם אחד של לחם. באשר למשך הזמן של אכילת חמש הפרוסות, יש שפקפקו על אומדנו של הגרא"ח נאה (חמש דקות, כאמור) וכתבו שהוא שיער באכילה חפזה מדי.³⁷ זאת בפרט לאור דברי

35. יש להעיר על דעת רב האי גאון בשאלה זו. במידות ושיעורי תורה עמ' רפט הערה 114, הוכיח עוד שהולכים לפי נפח החיטים מהקדמת רה"ג לטהרות, שם נאמר ששיעור אכילת פרס הוא ס"ו [כצ"ל ולא ט"ו, ראה מהדו' אפשטיין ובשיעור' עמ' ק] כסף וב' שלישי כסף פת חטין ולא פת שעורין, דהיינו משקל המים בנפח ארבע ביצים (ראה שם ושם, שהגאונים שיערו כביצה ב-16.66 כסף). קשה להבין כיצד רה"ג תרגם את הפרס למשקל, אלא אם כן כוונתו שהקובע הוא נפח החיטים, ובפועל משקל הפת האפויה זהה למשקל המים בנפח החיטים. לענ"ד קשה להניח שרה"ג אמד זאת בלי לכתוב את הדבר במפורש, ויותר מסתבר שכוונתו שצריך לשער את נפח ד' הביצים (בפת האפויה, או בחיטים) בכלי שמחזיק מים במשקל ס"ו כסף.

36. מכאן יש לפשוט ספק נוסף בגדר שיעור כדא"פ, האם חז"ל שיערו בכל מאכל כפי משך הזמן הדרוש בו לאכול שלוש-ארבע כביצים ממנו (כסברת המנ"ח, מצווה שיג), או הלכו בכל המאכלים אחר הפת. מאחר שהתברר שבפת הלכו אחרי חומר הגלם, אין טעם ללכת במאכלים אחרים אחרי האוכל שלפנינו. סברת המנ"ח מוקשית גם מלשון הגמרא בכריתות יג ע"א והרמב"ם, הל' שאר אבה"ט פ"ח הי"א, ששתיית רביעית נמדדת ב'כדי אכילת פרס', ולא ב'כדי שתיית פרס' (מצאתי שעמד בזה ב'הידורי המידות', פרק מא, ע"ש בדחיית ראיית המנ"ח מהמג"א סי' פא ס"ק ב).

37. הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שו"ת חזון עובדיה סוף סי' כד: 'שקרוב לודאי שאדם בינוני לא יוכל לאכול פת חטים בשיעור שלש ביצים (שזה כמאה ושמונים גרם לחם) בשיעור קצר כל כך... ומחזורתא לפע"ד כהשיעור הממוצע הנ"ל שהוא כשש דקות עד שבע דקות וחצי, והיינו לג' ביצים, ולד' ביצים שמונה-עשרה דקות (אך יש להעיר ש-180 גרם לחם הם כשש פרוסות שלנו). גם הרב מאיר מאזוז שליט"א (אור תורה תש"ן, עמ' קכט ועמ' תתע) פקפק באומדן זה. אך לשונו שם 'לא מסתבר כלל שיוכל לגמור בהסיבה 160 גרם לחם (כשלוש פיתות) עם לפתן בתוך ד' דקות אא"כ בולעם כשאל חיים', והשוואתו לשלוש פיתות - תמוהות, שכן 160 גרם הם פיתה וחצי, או לכל היותר שתיים בפיתות הקטנות, ואולי צ"ל 'כשלוש ביצים'.



הריטב"א³⁸ שפירש את 'פת חטים ולא פת שעורים מסב ואוכלן בלפתן' להרחבת השיעור, 'כולהו לקולא, דבפת חיטין משתהא יותר שאוכלה דרך תענוג, וכן כשהוא מסב'. אכן, כשניסיתי לאכול חמש פרוסות עם ממרח בהסבה, וכן פיתה במשקל זהה (פיתה וחצי), ארכה האכילה כשמונה דקות,³⁹ דהיינו כשתי דקות לכל ביצה, כדברי בעל 'התניא' והמהר"ם שיק הנ"ל.

אם כן, לאור דברי ה'משנה ברורה'⁴⁰ שבמחלוקת על שיעור פרס, האם הוא שלוש או ארבע ביצים, יש להחמיר בדאורייתא ולהקל בדרבנן, נמצא כך: ביום הכיפורים יש להמתין תשע דקות בין מנה למנה, כאומדן המקובל למעשה. כזית מצה יש לאכול בתוך שש דקות, וחייב ברכה אחרונה בכזית (שאפילו בפת אינו מדאורייתא) הוא באכילה בתוך שש דקות.



38. ריטב"א, סוכה ו ע"א.

39. בלחם - שמונה וחצי דקות, ובפיתה - שבע וחצי (בהיותי כבן חמישים).

40. משנ"ב, סי' תריב ס"ק ח.



תגובות

מצוות מינוי מלך / הרב יעקב אריאל

באמונת עתיך 130 (שבט תשפ"א), עמ' 102-110, מחדש הרב מאיר מולר שליט"א שמצוות מינוי מלך תלויה ברוב ישראל בארצו, כמו בתרומות ומעשרות. הוא מוכיח זאת מלשון הכתוב 'כי תבוא אל הארץ... וירשתה וישבת בה... שום תשים עליך מלך' - לשון דומה לזו שבביכורים, ושם צריך רוב ישראל.

הנחה זאת נראית סבירה, אולם לענ"ד היא מוקשית. לדבריו, בבית שני, שלא היה רוב ישראל בארצו, לא הייתה מצווה למנות מלך, וא"כ כיצד התמנו מלכי החשמונאים? אומנם הרב מולר שואל שאלה דומה על מלכי יהודה האחרונים, שמלכו אחרי גלות עשרת השבטים, והוא מתרץ שלא הייתה אז מצווה למנות מלך, אלא רשות. אפשר לומר כן גם על מלכי החשמונאים. אלא שתירוץ זה צ"ע. סמכותו של מלך להוציא למלחמות, להרוג את המורדים בו ולהעניש רוצחים אפילו בעונש מוות. קשה להניח שמלך, שכל מינויו רק ברשות, רשאי לעשות זאת. אומנם למ"ד שאין מצווה למנות מלך, כשהתורה נתנה רשות למנות מלך, היא הרשתה לו להשתמש בסמכויות חריגות אלו. אך למ"ד שמצווה למנות מלך, וכך ההלכה, מקור סמכותו היא רק המצווה, וכשאינ מצווה - סמכות מנלן?

גם מלשון הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג הל' א) משמע שהייתה מצווה על החשמונאים למנות מלך:

וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני. אם לא הייתה מצווה למנות מלך בימי בית שני, מדוע מייחס הרמב"ם לחזרת המלכות חשיבות כה גדולה, עד כדי העדפת נושא זה על פני נושאים חשובים אחרים שהיו בחנוכה, כגון ביטול הגזרות, החזרת העבודה במקדש, הניצחונות הגדולים, נס פך השמן ועוד? גם הרמב"ן¹ המבקר את החשמונאים על שלא מינו מלך מבית דוד, לא טוען שבכלל מינוי מלך היה מיותר. גם הוא מודה שבדיעבד טוב עשו שמינו מלך, אלא שלכתחילה היו צריכים להעדיף צאצא מבית דוד. זאת ועוד, אגריפס היה מאחורוני מלכי חשמונאי, ויש בגמרא (כתובות יז ע"א) דיון על התנהגותו:

אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה, ושבוהו חכמים. שבוהו, מכלל דשפיר עבד, והא א"ר אשי: אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו - כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול? דאמר מר: שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך! פרשת דרכים הוואי.

1. רמב"ן, בראשית מט, י, עה"פ 'לא יסור שבט מיהודה'.

אם מינויו לא בא מכוח מצוות 'שום תשים עליך מלך', ממילא גם לא הייתה מצוות 'אימתו עליך', והוא היה יכול למחול על כבודו? ורש"י כתב שם:

שום תשים עליך מלך - ישראל הוזהרו שישמו עליהם שימות הרבה כלומר שתהא אימתו עליהם הלכך אין כבודו מחול שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה. ופירש ב'שיטה מקובצת' (כתובות שם):

פי' דכל שעה שמוחל על כבודו הרי כאילו הסיר עצמו ממלך וצריך אתה להשימו עליך מחדש.

ואם אין מצווה למנות, גם אין מצווה לקבל עלינו את אימתו, ומדוע היינו חייבים למנותו מחדש אחרי שהוא מחל על כבודו? והתוספות (כתובות שם ד"ה פרשת דרכים) העירו: הכא לא מצי לשנויי מצוה שאני... דהכא ליכא מצוה דכבודו עדיף מכבוד הכלה. ואם כבוד המלכות לא היה מצוה בימיו, א"כ כבוד הכלה, שהיה מצוה, היה גדול מכבודו, והיה עליו למחול על כבודו לכבוד הכלה.

העולה מכל אלו שיש מצווה למנות מלך גם כשאין רוב ישראל בארץ. אך לכאורה צודק הרב מולר בטיעונו, שהרי נאמר במלך 'כי תבוא אל הארץ... וירשתה וישבת בה...', ובמקומות אחרים פסוק זה מתפרש כשרוב יושביה עליה, כגון בביכורים! על כורחך יש לומר שלא בכל מקום נדרש פסוק זה באותה דרך, אלא כדבר הלמד מעניינו. וזו לשון הגמרא (קידושין לז ע"ב):

דאי כתב רחמנא מלך ולא כתב ביכורים, הוה אמינא ביכורים דקא מיתהני - לאלתר; ואי כתב ביכורים ולא כתב מלך, הוה אמינא מלך דדרכו לכבש - לאלתר. ואידך? נכתוב רחמנא מלך ולא בעי ביכורים, ואנא אמינא: ומה מלך דלכבוש - לאחר ירושה וישיבה, ביכורים לא כל שכן.

מצוות ביכורים חלה מייד עם תום הירושה והישיבה, לאחר שכל אחד קיבל נחלה והתיישב תחת גפנו ותאנתו. מכיון שהחל ליהנות מפירותיהם, עליו להודות לה' ולהביא ביכורים למקדש. הפסוק נדרש לצורך ברוב ישראל בארץ, כי הסברה נותנת שהחלוקה לנחלות יכולה להתבצע רק כאשר רוב המתנחלים נמצאים בארץ. לעומת זאת במלך הסברה הפשוטה היא לכאורה שיש **להקדים** את מינוי המלך לירושה, דהיינו לכיבוש הארץ, כי זהו תפקידו של המלך - לכבוש - שהרי דרכו של מלך להילחם, ובפרט בכיבוש הארץ שצריך להיות כיבוש רבים, ולשם כך יש צורך ברוב ישראל. והנה התורה שללה מאיתנו את הבנתנו הפשטנית, וציוותה על מינוי מלך רק **לאחר** ירושה וישיבה, לאחר שהארץ נכבשה כבר והיא שקטה ממלחמות.² ועל כורחך צריך לומר שכוונת התורה בפסוק זה שונה מבמקומות אחרים. הצורך במלך הוא לא לנהל מלחמות, אלא להנהיג את הציבור בצדק ובמשפט. גודל הציבור לא מעלה ולא מוריד, ואין צורך ברוב ישראל. וזו הייתה טעותם של עמי הארץ בימי שמואל, שלא כהוגן שאלו, אלא רצו מלך שעיקר תפקידו יהיה 'ונלחם מלחמותינו' ורק אח"כ ו'שפטנו'.³ אומנם המלך גם מנהל מלחמות,

2. ר' פי' הרד"צ הופמן, דברים יז, טו.

3. ר' פי' ר"ח, סנהדרין כ ע"ב.



והרמב"ם מכנה הלכות אלו בשם 'הלכות מלכים ומלחמותיהם', אולם זו משימה משנית, והיא משתלבת עם המשימה 'למלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה'".⁴

תגובה / לתגובה / הרב מאיר מולר

הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א, כתב, שמצוות מינוי מלך שונה מכל שאר המצוות שכתוב בהם 'כי תבוא' ו'ירושה וישיבה', בכך שבמצוות מינוי מלך אין צורך שרוב ישראל יהיו בארץ ישראל, ונימוקו וביאורו עימו. אך לע"ד, נטל הראיה הוא על מי שבא להבחין בין ההלכות הנלמדות מהדרשות הזהות שבפסוקים. לכן בבואי אחר המלך, אתייחס לראיותיו:

(1) מלכי החשמונאים היו מלכים כפי שהיו מלכי יהודה לאחר גלות עשרת השבטים. אלא שלע"ד יש לומר שלא הייתה במלכותם משום קיום מצוות מינוי מלך, כי לא היו רוב ישראל שם. אין תימה בכך שלמלך שאין במינויו מצווה - ישנן אותן סמכויות שיש למלך שבמלכותו יש משום קיום מצווה. הן נובעות מכך שהוא מלך המוכר על ידי העם, ומלכותו תקפה. הרי הדין שיש למלך ישראל רשות להרוג את המורד בו, נלמד מיהושע, שכל הנראה לא הייתה במלכותו משום קיום מצווה שהרי הוא היה עוד לפני ירושה וישיבה. (האברבנאל מגדירו כ'שופט' ולא כ'מלך', וגם השופטים הוציאו את העם למלחמות).

(2) מה שכתב הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א ש'העמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יותר ממאתים שנה עד החורבן השני'; לע"ד אינו בא להאדיר את העובדה שקיימו **מצווה** של העמדת מלך, אלא רק את **המציאות** של מלוכה בישראל. כי בהקשר זה יש להקשות על הרמב"ם, וכי כאשר קבעו את המצוות הנוגעות לחנוכה - עשו כך משום שחזרה מלכות לישראל יותר ממאתים שנה? והרי 'לשנה אחרת קבעום' (שבת כא ע"ב), כלומר בפשטות שנה אחת בלבד לאחר הנס!

אלא נראה בזה, שהרמב"ם התייחס בדבריו לשאלת הגמרא בראש השנה יח ע"ב מדוע למ"ד שבטלה מגילת תענית לאחר החורבן, חג החנוכה ממשיך ונוהג גם האידנא? ועל כך ענה רב יוסף שם, 'שאני חנוכה דמיפרסם ניסא! וכתב רש"י על אתר:

כבר הוא גלוי וידוע לכל ישראל על ידי שנהגו בו המצות והחזיקו בו כשל תורה, ולא נכון לבטלו.

אבל כנראה שהרמב"ם הבין אחרת את דברי רב יוסף: דהיינו, שבניגוד לכל הניסים שעליהם קבעו ימים טובים במגילת תענית שהיו אפיזודות חשובות אבל חולפות, הרי שחנוכה - כלומר ניצחון החשמונאים - שינה את מהלך ההיסטוריה. והא ראייה, שבעקבות ניצחונותיהם חזרה מציאות של מלכות לישראל - כלומר גם עצמאות מדינית, לאורך זמן רב מאוד, ולכן חג זה מפורסם, וממילא ממשיך בימינו גם אחרי החורבן.

4. רמב"ם, הל' מלכים סוף פ"ד.

3) על מלכות אגריפס, כתבו התוספות בכתובות יז ע"א בד"ה מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול:

אע"ג דלא היה מלך גמור כדמשמע באלו נאמרין (סוטה מא ע"א), מ"מ **היו נוהגין** בו כבוד כמלך גמור.

וכוונתם לכך, שלא היה מיוחד לעם ישראל.⁵ ולפיכך עברו על מה שכתוב בתורה 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', ובכל זאת נהגו בו כבוד, אך לא היה בכך משום חיוב. ומה שצינו התוספות רק את העובדה הזאת, ולא שלא הייתה מצווה במינוי כי לא היו רוב ישראל שם - יש לומר, שהתוספות הדגישו שבנוסף לכך שלא היה במינוי אגריפס מצווה, מינויו היה אף בניגוד לתורה שצוותה 'לא תוכל לשים עליך איש נכרי'. והחידוש הוא, שאף על פי כן נהגו בו כבוד. והריטב"א כתב:

פי' ר"י ז"ל, דאע"ג שלא היה מלך **כדין** כדאיתא במסכת סוטה, מ"מ כיון שמלך, נוהגין בו כבוד כמלך.

כלומר, שעל אף שמינויו הוא נגד התורה - יש אפילו **חיוב** לנהוג בו כבוד כאילו הוא מלך שהתמנה שלא בניגוד לדין. יתירה מזו, ייתכן שהדרשה שצריך לנהוג בו כבוד משום הריבוי של 'שום תשים' - 'שימות הרבה', איננה חלק מדין מצוות מינוי מלך אלא מצווה באנפי נפשה, שכאשר יש מלך חייבים לכבדו, ואפילו מלך שאין במינויו מצווה.⁶ (הרי מהמילה 'תשים' השני שבפסוק אף למד הרמב"ם בפ"א מהלכות מלכים ה"ד, שלכל שררות שבישראל אסור למנות איש נכרי, 'אפילו ממנה על אמת המים שמחלק מים לשדות'. ובוודאי שאין מינויו בכלל מצוות מינוי מלך!) אומנם מלשון ה'שיטה מקובצת' שם אכן משמע לכאורה, שכבוד המלכות הוא מעצם מצוות מינוי מלך. אבל גם לדבריו, אפשר שזו רק דרשה נוספת לגוף מצוות מינויו ונפרדת ממנה, וצ"ע.

4) ועוד יש להוסיף, שמהירושלמי בשביעית פרק ו ה"א שהבאנו במאמר, שבימי עזרא לא הייתה ירושה ושיבה, הבין ר' חיים מבריסק, שירושא (כיבוש) לא הייתה אז - משום שהיו תחת מלכי פרס, ושיבה (חלוקה) לא הייתה - משום שלא היו רוב יושביה עליה. ואם כן בפשטות דין זה נכון אף לגבי מלך, כי כאשר אין רוב יושביה עליה חסר בעצם הגדרת ישיבה. והרי במלך כתוב: 'וירשתה וישבתה בה!' ובקונטרס 'זכרון יהונתן' לרב יונתן אבלמן,⁷ כתב, שמלך הוא **המקור** לדברי הרמב"ם לכך שצריך רוב ישראל בארץ כדי לקיים מצוות התלויות בארץ מן התורה.

5) אומנם, ב'זכרון יהונתן' כתב בסוף דבריו,⁸ הסבר אחר, שאפשר שגם בזמן עזרא הייתה ירושה - כיון שקיבלו רשות ממלך פרס, וכן ישיבה - כי כל אחד מאלה שהיו שם אפילו שלא היו רוב ישראל, ישב בחלקו. אלא מה שהובא בירושלמי שבירושה שניה לא היו כיבוש וחילוק, הכוונה היא אחרי החורבן, ומשום כך יש דעה שירושא זו לא קידשה

5. ראה תוס' יבמות מה ע"ב ד"ה כיון, לעומת תוס' סוטה מא ע"ב ד"ה אות.

6. והסיבה שלא נמנתה מצוות הכבוד למלך כמצווה בפני עצמה במניין המצוות, היא משום מה שכתב הרמב"ם ב'ספר המצוות' בשורש שני, שאין מונים מה שנלמד מריבוי כמצווה בפני עצמה.

7. זכרון יהונתן אות כב.

8. שם אות כו, כנראה בפירוש שיטת התוס', ולא בשיטת הרמב"ם שהתייחס ל'ימי עזרא', ואכמ"ל.



לעתיד לבוא, לפי שהיא בטלה עם החורבן. ולפי פירוש זה בירושלמי, מתאימים הדברים לדברי הרב אריאל שליט"א.

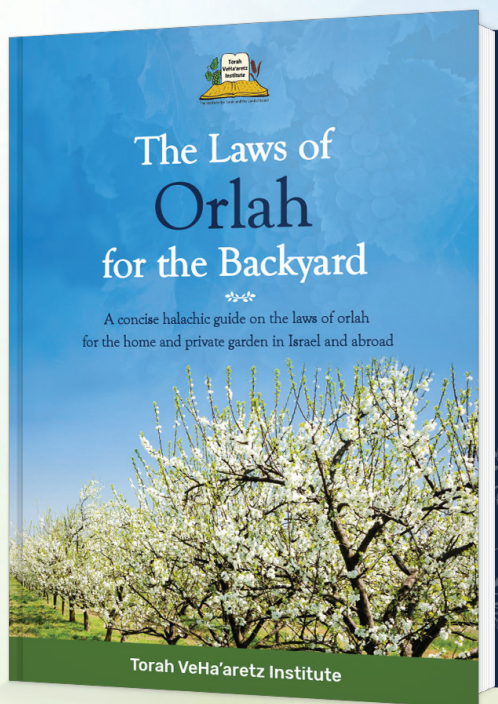
על זה יש להוסיף, שיש אחרונים שהגיהו ברמב"ם בפרק א מהלכות תרומה הלכה כו, במקום 'כי תבואו', את המילה 'בבואכם' הכתובה בחלה. דהיינו, שיש בחלה דרשה מיוחדת הבאה לרבות גם תרומה לעניין רוב ישראל בארץ ישראל.⁹ ולפי דבריהם יוצא, שאין הכרח לומר שבכל מקום שנאמר 'כי תבואו' או 'כי תבוא' הכוונה היא לכל ישראל. ואז גם במלך אין הכרח לומר כך. אבל יש לציין, שהרמב"ם כתב גם בתשובותיו סימנים קכט ותמ, 'כי תבואו - ביאת כולכם' ולא כתב 'בבואכם'.¹⁰



9. כן כתב הנצי"ב ב'דבר השמיטה' שהובא ב'משיב דבר', נו ע"א שם ד"ה אמנם, והחזו"א בשביעית סי' ג ס"ק ט, כתב כך בלשון 'אולי'. והרדב"ז אף כתב בהל' תרומות פ"א ה"ה, שביאת כולכם נצרכת רק בתרו"מ וחלה, וב'זכותא דאברהם' על הרמב"ם הוסיף גם ביכורים שהוקשו לתרומה. אבל בשאר דברים, למרות שכתוב בהם 'כי תבואו' אין צורך בביאת כולם. (ובזה רצה להסביר מדוע המשיך קרבן העומר גם בבית שני, כי הוא אינו תלוי בביאת כולם. אבל יותר נראה, שזה משום שקדושת ירושלים היא לעולם, וכמו שכתבנו במאמר בהערה 11 לעניין נסכים, ואכמ"ל). אבל בשו"ת הרמב"ם סימנים קכט ותמ כתב בפירוש 'כי תבואו - ביאת כולכם' ע"ש, וזה כגירסת הר"ח כתובות כה ע"א.

10. וראה עוד בזה במאמרו של הרב ב"ז בנדיקט ב'תורה שבעל פה' תשנ"א עמ' נו-ס.

New!



The Laws of Orlah for the Backyard

A concise halachic guide on the laws of orlah for the home and private garden in Israel and abroad. The rulings in this book are based on articles written by rabbis of Torah VeHa'aretz Institute and the rulings of **Rabbi Yaakov Ariel**, the institute's president.

Authors: **Rabbi Dr. Yoel Friedemann,**
Rabbi Moshe Bloom



Only
₪40
Shipping
included!

Order now: **08-684-7325**
machon@toraland.org.il





והיה אמונת עתיד
חסן ישועת
חכמת ודעת
יראת ה' היא
אוצרו:

Emunat Itecha

The platform for articles combining
Torah study and its practical application
in the Land of Israel

Nissan 5781

131

בחזרה לעמוד התוכן