



והיה אמונת עתיד  
 חסן ישועת  
 חכמת ודעת  
 ידאת ה היא  
 אוצרו:



**מכון פועיה**  
 פוריות ורפואה עלפי ההלכה



**מכון כת"ר**  
 לכלכלה על פי התורה

**מכון משפטי ארץ**



**מכון המקדש ירושלים**

**בושרות**  
 ייעוץ והכוונה בכשרות



**מכון שלזינגר**  
 המסן ע"ש ד"ר פי שלזינגר  
 לחקר הרפואה עפ"י התורה  
 ליד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים



**הליכות עם ישראל**  
 המרכז העולמי למשפט התורה

**מרכז תורה ומדינה**

# אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

תמוז תשפ"ד 144

בחזרה לעמוד התוכן





בעל מלחמות - מצמיח ישועות



ספר חדש ראה אור, פרי תנובת מרכז תורה ומדינה. הספר יושביה עליה קרם עור וגידים בעיצומה של מלחמה עזה על נפש האומה - מלחמת 'חרבות ברזל'. מדינת ישראל, בהגדרתה כמדינה יהודית ובעלת רוב יהודי, מתמודדת עם מגוון אתגרים הכרוכים בכך. החיבור שלפנינו בוחן את חלקם במבט הלכתי, בכמה שערים: עלייה וקליטה, התיישבות, הרוב היהודי והיחס לבני מיעוטים. בין הנושאים שעוסק בהם חיבור זה: היחס למיעוטים, עידוד יודה, קליטת פליטי מלחמה, העדפת עולים במשרות ציבוריות, העלאת יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, תמיכה ממשלתית בפריפריה, השלכות הלכתיות של מציאות שבה רוב יהודי העולם מתגוררים בארץ ישראל, ועוד.

את הספר נכון לקרוא לא רק במבט עכשווי אלא גם בראייה צופה פני עתיד. לא בכדי נוסחה כותרת המשנה של הספר כך שהיא יכולה להיקרא בשני אופנים: א. מְאָתְגְרִי הדמוגרפיה במדינה יהודית; ב. מְאָתְגְרִי הדמוגרפיה במדינה יהודית. בעוד הראשון מבטא את תוכן הספר, המתמקד בהווה שלנגד עינינו, השני מבקש לרמוז על קריאת השכמה ביחס לעתיד: הדמוגרפיה כאתגר מתמשך. וגם אם נכון הוא שלא עלינו המלאכה לגמור, ספר זה מוכיח שאיננו מתבטלים מנתינת דעת עליה.

ספר כושרות



בשעה טובה, לאחר עשור של מחקר וכתבה, יצא לאור ספר כושרות! ייחודיותו של הספר בחיבור שבין ההלכה למעשה, בין בית המדרש לנעשה בשטח, ובמהלך כתיבתו היו שותפים מומחי כשרות מכל העולם שקיבלו פרקים מן הספר והעירו את הערותיהם. הספר כתוב בלשון שווה לכל נפש, ומסודר באופן המאפשר קריאה קולחת: יסודות הלכות כשרות, כשרותם של מוצרים שונים, הדרכות למצבים מיוחדים, והלכות תערובות. הספר זכה להסכמות נלהבות מהרבנים הראשיים לישראל, מהרב דב ליאור, מהרב אליקים לבנון ומהרב שמואל אליהו. הספר הודפס באלפי עותקים, ובימים אלו הוא משווק במוקדי מכירות שונים, ובאתר האינטרנט של כושרות.



## הכרך החמישי - אוצר המושגים



בשעה טובה ומוצלחת הגיע מבית הדפוס הכרך החמישי והאחרון של סדרת ספר פוע"ה - אוצר המושגים. בכרך, הבנוי בצורה אנציקלופדית, למעלה מ-1,100 מושגים בנושאי טהרת המשפחה, גינקולוגיה, פוריות, היריון, לידה, גנטיקה ואורולוגיה עם הגדרות לכל מושג, הרחבות הלכתיות ורפואיות והפניות לסדרת ספרי פוע"ה. בין הנושאים שנידונים בהרחבה בכרך זה: קביעת אבהות על פי בדיקות DNA (בערך אבהות), סקירה של כלל המחלות התורשתיות, הסבר מפורט על החילוק בין "נדה" לבין "זבה", טבלה מסכמת של כלל הבדיקות האפשריות בהריון, הסבר טכני מקיף על בדיקת אולטרסאונד, סקירה של כלל הניתוחים התוך-רחמיים שמבוצעים במהלך היריון ועוד. ככל יתר ספרי פוע"ה, מדובר בספר חובה לכל רב ולכל איש מקצוע בתחום, וגם לכל המעוניין להרחיב את ידיעותיו בנושאים שבהם עוסק מכון פוע"ה. לרגל ההוצאה הכרך נמכר במחיר השקעה, וכן ניתן לרכוש את כלל סדרת ספרי פוע"ה (כולל כרך א שהמהדורה הרביעית שלו אזלה והודפסה מחדש) במחיר מיוחד באתר המכון או בטלפון 052-8881698.

## כנס פוע"ה צפון

בסוף חודש אדר התקיים אירוע ערב בשלוחה המחוזית של פוע"ה צפון בשיתוף מתנ"ס יקנעם ועיריית יקנעם. האירוע היה חלק מ'חודש המודעות לפריין ומשפחה, בסימן קהילה תומכת', והיה מיועד לציבור הרחב. באירוע נכחו 85 איש מכלל המגזרים. והוא נפתח בדברי ברכה מפי הרב מנחם בורשטיין שליט"א, ראש מכון פוע"ה, ומפי ראש העיר, הוצגה הפעילות של מכון פוע"ה, ונערך מופע מיוחד שעוסק בהתמודדות עם אתגרי הפריין. את הערב חתמה העו"סית הקלינית אפרת סוויסה, שמלווה בפוע"ה צפון את הזוגות מאותגרי הפריין.



## סיום קורס יועצות



כשלושים נשים סיימו מסלול הכשרה מקיף ומקצועי כמשיבות הלכה בהלכות טהרה. הן סיימו הכשרה מעשית בהדרכתם הצמודה של רבני המכון: הרב ידידיה לביא והרב עומר שפס. יועצות אלו משיבות בקו 'מענה נשי' העומד לרשות הציבור מדי יום בשעות הערב, וכבר זכו לתת מענה לאלפי פניות. התוכנית מתקיימת בשיתוף 'איגוד רבני קהילות' בראשות הרב שמואל אליהו שליט"א.

## סיום קורס מראות

לאחרונה הסתיים במכון פועה בהצלחה גדולה קורס חורך תשפ"ד בדיני פסיקה במראות, וכן קורס פסיקה במראות ככולל שמן למאור ברמת אביב, קורס שהועבר ע"י הרב איתן. לאורך הקורסים הרבנים למדו לעומק את שיטות הפסיקה בנושא מראות, קיבלו כלים מעשיים שיסייעו לדייק בפסיקה וכן תרגול מעשי. נוסף על כך בכל אחד מ-15 המפגשים הרבנים שמעו הרצאות העשרה בנושאי רפואה והלכה שבהם המכון עוסק, ואף נבחנו על כך. לפרטים על קורסים נוספים לקראת השנה



הבאה ניתן לפנות למרכז הלימוד של מכון פוע"ה באתר המכון או בטלפון 02-6517171.



## מדריך להכשרת המטבח המודרני לפסח

המטבח היהודי התעשר לאחרונה במגוון מוצרים חדישים שעשויים מחומרים מיוחדים ומופעלים בטכנולוגיות מתקדמות. לקראת פסח פרסם מכון צומת מדריך מעודכן להכשרת המטבח המודרני לפסח, ובו התייחסות למגוון מכשירים חדשניים.

## קמפוס הלכה וטכנולוגיה באופקים

מייד עם חזרת בתי הספר באופקים לשגרת לימודים, החל מכון צומת בהדרכת צוות מורות מבית הספר **אביר יעקב** באופקים להוביל למידה חווייתית של יישומי הלכה וטכנולוגיה בהלכות שבת. התלמידים למדו על עקרונות הפעלה של מעלית שבת באמצעות דגם מוקטן, וכן חקרו היבטים שונים של הפעילות החשמלית הנוגעים למלאכות שבת.



## מתכוננים לבניה מלאכותית

מחקר משותף של מכון צומת עם מלי שטריגלר, מהנדסת ויועצת הלכה, עוסק בגיבוש גישה הלכתית והנהגתית למגוון בינה מלאכותית בשבת. במסגרת המחקר התקיימו פגישות עם ד"ר נדב רפפורט, הרב שבת רפפורט, ופרופ' אבי רונפלד מהמרכז האקדמי לב.



## השתלמות רבני קהילות ממרכז ברקאי

בתחילת חודש ניסן הגיעו חניכי מחזור ו' בתוכנית לרבני קהילות של מרכז ברקאי ליום עיון במכון צומת. במהלך יום העיון למדו הרבנים על יישומי מכון צומת, על היסודות ההלכתיים ומדיניות הפסיקה שעליהם מושתתת פעילות המכון, וכן קיימו שיח עם צוות המכון על ההתמודדות עם שאלות חדשות העולות במסגרת קהילה כתוצאה מההתפתחות הטכנולוגית המואצת. יום העיון מהווה גם תשתית להמשך שיתוף פעולה פרטני בין הרב וקהילתו ומכון צומת.

## תוכנית לימוד לשיבות וכוללים.

מרכז ההדרכה ממשיך ומרחיב את פעילותו במסגרת תורניים גבוהים, ולאחרונה הגיעו למכון לסדרות שיעורים תלמידי ישיבת אורות התורה בבת ים, כולל אברכים פדואל ותלמידות תוכנית ההלכה במדרשת נשמת, במטרה להכיר את ההיבטים ההלכתיים הנוגעים למכשור חשמלי ואלקטרוני מתקדם. כמו כן, העביר צוות המכון שני ימי עיון לכוללים בנתניה באותם נושאים.

## ביקור בחברת 'אורטופרו'

אנשי מכון צומת ביקרו בחברת 'אורטופרו' המייבאת ומשווקת טכנולוגיות מתקדמות וחדשניות בתחום התותבות, מכשירי תמיכה אורטופדיים ומוצרים משלימים. עקב ביקוש עולה להתאמת המוצרים לשימוש בשבת ובחג התקיים שיח על צורת הפעלה והשינויים הנצרכים כדי שמצד אחד תפקוד התותבות החדשניות לא ייפגע וייתן מענה שלם ללקוח נמצד שני - שדרישות ההלכה יישמרו. דגש מיוחד ניתן על המוצר החדשני Rheo Knee ('ברך מיקרו') - שנועד לקדם יציבות ובטיחות. המוצר מאפשר הליכה טבעית וללא מאמץ - גם בשטח קשה להליכה.



# אמונת עתִיך

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני  
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב והיה אמונת  
עתִיך חסן ישועות חכמה ודעת?  
אמונת - זה סדר זרעים, עתִיך - 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 144  
תמוז תשפ"ד

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

עורך: הרב יואל פרידמן

עורך משנה ועורך הלשון: הרב אב"י ונגרובר a.vengrover@gmail.com

מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב יצחק דביר, הרב אריה כץ,  
הרב שלמה אישון, הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי,  
הרב תומר בן-צבי, הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

## תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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 - חינוך, 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

6 'ביכורים' של רגלים ו'רגל' של ביכורים / הרב צבי שורץ

### תשובות קצרות

1. הפסקת עבודה של קוסמטיקאית באמצע סדרת טיפולים / משפטי ארץ 16
2. עבד אצל קרובי משפחה ולא דרש תשלום / האם הוא זכאי לתשלום? / משפטי ארץ 16
3. תביעת חברת ביטוח בתאונת דרכים / משפטי ארץ 17
4. שרפה בבית שכור / הרב אריאל בראלי 18
5. תביעת חוב בבית משפט / הרב אריאל בראלי 19
6. גביית מחיר מלא על מוצר שנקנה בהנחה / הרב אריאל בראלי 19
7. חופשה על חשבון ימי מחלה / הרב אריאל בראלי 19

### הארץ ומצוותיה

- ענפים שיצאו מעציץ שאינו נקוב והם מעל לקרקע / הרב יהודה הלוי עמיחי 20
- עץ פרי שגדל במצע מנותק ונופו מעל לקרקע / הרב יואל פרידמן 23
- אכילת רבעי לפני פדיון ודילול הפירות / הרב יואל פרידמן 26
- הפרשת חלה ללא קריאת שם / הרב נתנאל אורבך 29
- מעשר שני בירושלים בזמן הזה / הרב פתחיה דיאמנט 36
- נתינת מעשר ראשון מפירות טבל שניתנו ליחידות צבאיות בחזית / הרב אהוד אחיטוב 48

### משפט התורה

- חטיפת אויבים כבני ערובה לשחרור שבוינו / הרב ד"ר רצון ערוסי 58
- האם מותר לנשיא מדינת ישראל לקרוע בגדו כביטוי לאבל לאומי? / הרב פרופ' נריה גוטל 64
- תושבות מס: מבחן מרכז החיים או מבחן השהייה? / הרב אריה ויזל 67
- שיעורים בהתנדבות כמעשר כספים / הרב שלמה אישון 76
- איסור לשון הרע בהנהגות בית הדין / הרב אריאל בראלי 80
- השתלטות מרחוק על כלי רכב שנגנב / הרב משה גרינהוט 87
- ביצוע עסקה למכירת רכב על פי ההלכה / הרב אורי סדן 99

### רפואה והלכה

- בדיקה בשבת על ידי בודקת טהרה / הרב אריה כץ 112

### טכנולוגיה והלכה

- 'שש מעלות בגדר גרמא': גרמא ב'מנחת יצחק' / הרב הרצל דביר 120



- 126 שימוש בגריל גז ביו"ט - בירורים והנחיות הלכתיות / הרב שי סימינובסקי  
 131 כתיבה ב'עט שבת' שמתנדפת אך מותרת רושם ניכר / הרב יהודה אראל  
 134 שואב רובוטי בשבת / הרב אביעד משה

### **מידע יישומי**

- 143 הנחיות הלכתיות לצום עבור תורמי כליה / בית ההוראה מכון פוע"ה  
 144 הטענת מכשירי שמיעה דור חדש, בשבת / הרב מנחם פרל

### **תגובות**

- 146 הפרשת תרומות ומעשרות בבצל לבן / הרב יחיאל איתמר  
 147 תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי  
 148 גידול הבצל / הרב יחיאל איתמר  
 150 שוכר משדרות שהתפנה / הרב יחזקאל דאום  
 150 בית דין שפסק ללא נימוקים / הרב יחזקאל דאום

## רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, [h.natanel@toraland.org.il](mailto:h.natanel@toraland.org.il)  
 הרב אהוד אחיטוב, רב היישוב בני דקלים, מכון התורה והארץ, [h.ehud@toraland.org.il](mailto:h.ehud@toraland.org.il)  
 הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, [rav.ishonsh@gmail.com](mailto:rav.ishonsh@gmail.com)  
 הרב יחיאל איתמר, המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה, [ya05276@gmail.com](mailto:ya05276@gmail.com)  
 הרב יהודה אראל, מכון צומת, [hadracha@zomet.org](mailto:hadracha@zomet.org)  
 הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, [azar@neto.net.il](mailto:azar@neto.net.il)  
 הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, [menachem@puah.org.il](mailto:menachem@puah.org.il)  
 הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, [chaimyo@gmail.com](mailto:chaimyo@gmail.com)  
 הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, [h.moshe@toraland.org.il](mailto:h.moshe@toraland.org.il)  
 הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, [arielbareli@gmail.com](mailto:arielbareli@gmail.com)  
 הרב משה גרינהוט, מכון משפטי ארץ, [moshegreenhut@gmail.com](mailto:moshegreenhut@gmail.com)  
 הרב יחזקאל דאום, כולל הדיינות בית חגי, [hjkhjk03@gmail.com](mailto:hjkhjk03@gmail.com)  
 הרב הראל דביר, מכון צומת, [harel@zomet.org](mailto:harel@zomet.org)  
 הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, [itshak.slotin@gmail.com](mailto:itshak.slotin@gmail.com)  
 הרב פתחיה דיאמנט, מכון התורה והארץ, [diamantph@gmail.com](mailto:diamantph@gmail.com)  
 הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור, [ester156@gmail.com](mailto:ester156@gmail.com)  
 הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, [rmswld@gmail.com](mailto:rmswld@gmail.com)  
 הרב אריה ויזל, מרכז תורה ומדינה, [ariehaleviviz@gmail.com](mailto:ariehaleviviz@gmail.com)  
 הרב אב"י ונגרובר, עפרה, [a.vengrover@gmail.com](mailto:a.vengrover@gmail.com)  
 הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, [adcatz@gmail.com](mailto:adcatz@gmail.com)  
 הרב משה כץ, כושרות, [kosharot1@gmail.com](mailto:kosharot1@gmail.com)  
 הרב אביעד משה, מכון פועה, [aviadm24@gmail.com](mailto:aviadm24@gmail.com)  
 הרב אורי סדן, מכון משפטי ארץ, רב קהילת עוז והדר, פתח תקווה, [urisadan@gmail.com](mailto:urisadan@gmail.com)  
 הרב שי סימינובסקי, מכון צומת, [shai@zomet.org](mailto:shai@zomet.org)  
 הרב ד"ר רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, [halichot@zahav.net.il](mailto:halichot@zahav.net.il)  
 הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, [yoelfrie@gmail.com](mailto:yoelfrie@gmail.com)  
 הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, [mp@zomet.org](mailto:mp@zomet.org)  
 הרב צבי שורץ, ניצן, [zvibb50@gmail.com](mailto:zvibb50@gmail.com)



## הרב צבי שורץ

# 'ביכורים' של רגלים ו'רגל' של ביכורים

## הקדמה

מצוות ה'ביכורים' - ביכורי הפירות מוזכרת מספר פעמים בתורה.<sup>1</sup> אך פעמיים מופיעה המצווה בתורה סמוך למצוות 'עלייה לרגל' בשלוש הרגלים, כמעט באותו סגנון:

**שלוש רגלים** תחוג לי בשנה... וחג הקציר **ביכורי מעשיך** אשר תזרע בשדה... **שלוש פעמים** בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'... **ראשית ביכורי אדמתך** תביא בית ה' אלוקיך **לא תבשל גדי בחלב אמו** (שמות כג, יד-יט).

וחג שבועות תעשה לך **ביכורי קציר חיטים**... **שלוש פעמים** בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלוקי ישראל... **ראשית ביכורי אדמתך** תביא בית ה' אלוקיך **לא תבשל גדי בחלב אמו** (שמות לד, כב-כו).

פשוטו של מקרא, זמן הביכורים בפסוקים אלו הוא חג השבועות שנקרא חג הקציר, ובמקום אחר נקרא 'יום הביכורים'<sup>2</sup> בשל הבאת ביכורי קציר החיטים, וגם בשל ביכורי הפירות שמביאים משבועות עד סוכות. גם הביכורים הנזכרים בפסוק 'ראשית ביכורי אדמתך' מובאים בחג השבועות. וכך מביא רש"י (שמות כג, טז):

וחג הקציר - הוא חג השבועות. ביכורי מעשיך - שהוא זמן הבאת ביכורים [חיטים] ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות. ולהביא בכורים [פירות] למקדש שנאמר (במדבר כח, כו) וביום הביכורים.<sup>3</sup>

ובפסוק יט - 'ראשית ביכורי אדמתך' - אף השביעית חייבת בביכורים'. וברש"י (שמות לד, כו): 'ראשית ביכורי אדמתך' - משבעת המינין האמורים בשבח ארצך'.  
וכן ברש"י (שמות כג, יט):

ראשית ביכורי אדמתך: משבעת המינין האמורים בפרשת כי תבא ולקחת מראשית כל פרי האדמה, בעלותך ברגלים, אז תביא ביכוריך.

בהבנת פסוקי מקרא אלו ישנם שלושה קשיים: (א) הביכורים כבר נזכרים בשמות כג, טז - 'ביכורי מעשיך', מדוע צריך לחזור על ציווי 'ראשית ביכורי אדמתך' שלושה פסוקים אחר כך? (רש"י הרגיש בקושי זה ופירש שהכתוב מחדש שאף השביעית חייבת בביכורים. אך אנו מחפשים הסבר אחד לכל הקשיים) (ב) מדוע מסמיכה התורה את מצוות הביכורים לשלוש הרגלים הרי ביכורים שייכים לכאורה רק לחג השבועות, ולא לכל שלוש הרגלים? ג. מדוע חוזרת התורה על מצוות הביכורים והעלייה לרגל פעמיים, ובאותו

1. ויקרא כג, יז-כ; במדבר כח, כו; שמות כג, טו; במדבר יח, יג.

2. במדבר כח, כו.

3. רש"י סובר שאפשר להביא ביכורים בחג השבועות. ועיין בהערה 5.

סגנון? בעיון זה נתוודע לשלוש מצוות הביכורים - החיטים והפירות הנזכרים במפורש, וביכורי השעורים שנזכרים במקרא במקום אחר במפורש, וייתכן שנרמזים גם כאן, ונבין מדוע נכתבו בסמוך לציווי על שלוש הרגלים. כמו כן נראה שהסמיכות של הרגלים לביכורים בתורה מרמזת שהבאת ביכורי הפירות במשך כל הקיץ הייתה מעין חגיגת 'עלייה לרגל', כי עיקר הבאתם היא בתקופה שבין שבועות לסוכות<sup>4</sup> שאז מתבשלים רוב הפירות. כמו כן, נתבונן בסמיכות האיסור 'לא תבשל גדי' לרגלים ולביכורים, ונמצא, מה מלמדת אותנו סמיכות זו?

## א. שלושה סוגי 'ביכורים'

ה'ביכורים' - כך שמה של המצווה שעניינה הבאת ביכורי פירות משבעת המינים למקדש, זמנה משבועות ועד סוכות.<sup>5</sup> הפסוקים העוסקים במצווה זו מופיעים בפרשת כי תבוא (דברים כו, א-ב):

והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלוקיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלוקיך נתן לך ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלוקיך לשכן שמו שם.

ישנן גם מנחות, שנקראות 'ביכורים': קרבן העומר. הבא בט"ז בניסן, מן השעורים [אביב] נקרא 'מנחת ביכורים':<sup>6</sup> 'ואם תקריב מנחת בכורים לה' אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך' (ויקרא ב, א). וקרבן 'שתי הלחם' הבא מן החיטים הוא ה'מנחה החדשה' הבאה ב'עצרת', וגם הוא נקרא 'ביכורים' (ויקרא כג, טז-כ):

עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה ביכורים לה'... והניף הכהן אתם על לחם הביכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים קדש יהיו לה' לכהן.

וכן: 'וחג שבועות תעשה לך ביכורי קציר חטים' (שמות לד, כב). מכאן יוצא, שקבוצת ה'ביכורים' כוללת שלושה סוגים:

- 1) ביכורי שעורים - מנחת העומר.
- 2) ביכורי חטים - 'שתי הלחם'.
- 3) ביכורי פירות שבעת המינים.

4. לכן המאמר מתפרסם בגיליון זה, היוצא בימים שבין שבועות לסוכות.  
 5. משנה ביכורים פ"א מ"ו: 'מעצרת ועד החג מביא וקורא'. אין מביאים קודם לעצרת, ומסוכות ועד חנוכה מביא ואינו קורא, ואז אין המצווה מתקיימת בשלמותה. בחג השבועות עצמו יש מחלוקת אם אפשר להביא ביכורי פירות, כי הביכורים טעונים קרבן: יש אומרים שאי אפשר להקריב קרבן זה ביום טוב (שטמ"ק, הובא ברי"ט אלגזי בכורות רפ"ד), ויש אומרים שמקריבים קרבן זה ביום טוב (מהרי"ט אלגזי, הל' בכורות רפ"ד). הרב יהודה עמיחי דן בהרחבה בנושא במאמרו 'ביכורים בשבועות' - אתר מכון התורה והארץ.  
 6. רש"י, ויקרא ב, יא.



## ב. שלוש הרגלים - ימי דין של עולם הצומח

קיים מכנה משותף בין ה'ביכורים' הללו: שלושתם נמנים על 'שבעת המינים', שלושתם נקראים 'ביכורים' ושלושתם קשורים לרגלים. כך עולה מן הגמרא (ראש השנה טז ע"א) המתיחסת למשנה 'בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן... ובחג נידון על המים'. וכך נאמר בגמרא:

תניא אמר רבי יהודה משום ר"ע - מפני מה אמרה תורה הביאו **עומר בפסח**? מפני שהפסח זמן תבואה הוא. אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו **'שתי הלחם' בעצרת**? - מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן.<sup>7</sup> ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג? אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה.

אם בפסח ובשבועות מתברכים חלק מן הגידולים, הרי בסוכות מתברכים כל הגידולים ע"י ירידת הגשמים. הגמרא קושרת את קרבן העומר עם פסח ואת שתי הלחם עם עצרת. להלן נראה שביכורי הפירות קשורים בקשר אמיץ לחג הסוכות.

## ג. הביכורים כמו הרגלים, משקפים התפתחות הדרגתית

בקרבת ה'ביכורים' אפשר להבחין בהדרגתיות עולה - גם בסדר גידולם וגם בסוג הגידולים:

סדר הגידולים - השעורים הצומחות ונקצרות בראשונה - בניסן (ועל שמן נקראת העונה - 'אביב'<sup>8</sup>). אחריהן, החיטים שמופיעות מאוחר יותר, ונקצרות באייר ובסיון. ולבסוף הפירות משבעת המינים שמבשילים מסיון ועד כסלו: הגפן - בסיון ובתמוז; התאנה - בתמוז ובאב; הרימון - באלול; התמר - בתשרי; והזית - במרחשוון ובכסלו. סוג הגידולים - השעורה היא מאכל בהמה או מאכל פחות ערך לאדם.<sup>9</sup> החיטה בדרגה גבוהה יותר, בהיותה מאכל אדם, אולם זקוקה היא לתיקון כדי שתהיה ראויה למאכל - 'בזעת אפיך תאכל לחם' (בראשית ג, יט). והפירות, שהם מזון הגדל בצורה מתוקנת, כפרי גן העדן - נחמד להשכיל ותאוה לעיניים. ושיאם, התמר המתוק כדבש. הביכורים משקפים גם את המהלך ההדרגתי העולה, של הרגלים הצמודים להם: מהלך זה של הרגלים מתחיל ביציאת מצרים - בפסח, ממשיך בקבלת התורה בהר סיני - בשבועות, ומסתיים בהשראת שכינה - בסוכות. אמנם, מהלך זה אינו שלם, שהרי ארץ ישראל איננה חלק ממנו. השראת השכינה במדבר איננה המציאות השלמה. רק כאשר עם ישראל ייכנס לארץ, ותשרה שכינה בבית המקדש, תתקיים המציאות בשלמותה.

7. ורבי יהודה לשיטתו בסנהדרין ע"ב שעץ הדעת היה חיטה. ולכן יכולים פירות האילן להתברך בזכות 'שתי הלחם' מן החיטים.

8. שמות ט, לא - 'כי השעורה אביב'.

9. עיין במאמרי 'להניף את העומר', אמונת עתיך 111 (תשע"ו), עמ' 7-13.

מהתבוננות בפסוקי התורה, שבהם הקב"ה מזכיר את היציאה ממצרים, לקיחה לעם והיותו להם לאלוקים, והבאה אל הארץ עולה, שזו התוכנית שהקב"ה הודיע למשה כבר במצרים (שמות ו, ו-ט):

לכן אמר לבני ישראל אני ה' **והוצאתי אתכם** מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים. **ולקחתי אתכם לי לעם** והייתי לכם לאלוקים וידעתם כי אני ה' אלוקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. **והבאתי אתכם אל הארץ** אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'. וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה.

סדר הרגלים משקף את מהלך ההיסטוריה של עם ישראל, ומתאים גם למהלך הטבעי החקלאי המתפתח בעונות השנה: פסח באביב [התחלת גידול התבואה], שבועות בקציר, [הבשלת התבואה] וסוכות באסיף [גמר העבודה בשדה והבאה אל הבית], וכך משתלבים הביכורים עם הרגלים: בחג האביב מקריבים את העומר, הבא בניסן מן השעורים, שהן מאכל פחות ערך, ומבטאות מצב גולמי של עם שזה עתה יצא ממצרים; בחג הקציר מקריבים את שתי הלחם, הבאים מן החיטים שהן מאכל משובח, ומבטאות את מהותן העיקרית של העם, המקבל משמעות וייעוד לחייו בנתינת התורה;<sup>10</sup> ומתקופת חג הקציר ועד חג האסיף, מביאים את הביכורים מפירות הארץ, פירות המבטאים את התכלית העליונה של השראת שכינה, שייעודה הסופי הוא: 'והיה כי תבוא אל הארץ... ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש'.

## ד. ה'ביכורים' - ימי הול באווירה חגיגית של עלייה לרגל

מצוות העלייה לרגל בשלוש הרגלים מחייבת כל אחד ואחד. אך מכיוון שיש תאריך אחד קבוע המשותף לכל העולים לירושלים, מסתבר שנעשתה בעם רב, בהמון חוגג. לעומת זאת, מצוות הבאת הביכורים למקדש, היא מצוותו של כל איכר יחידי. ולקיומה של מצווה זו אין תאריך אחד: 'מעצרת ועד החג מביא וקורא' (משנה ביכורים פ"א מ"ו). וכל איכר יכול היה להביא את ביכוריו בתאריך המתאים לו ולגידולי אדמתו. אולם ראה זה פלא! התיאור היחיד של עלייה לרגל לירושלים בימי בית שני שנשתמר לנו בספרות חז"ל - במשנה, בתוספתא וברושלמי - אינו של עלייה לרגל בשלוש הרגלים, אלא דווקא של עלייתם לירושלים של מביאי הביכורים (משנה ביכורים פ"ג מ"ב-מ"ד):

כיצד מעלין את הביכורים? כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד, ולנין ברחובה של עיר... ולמשכים היה הממונה אומר: 'קומו ונעלה ציון אל בית ה' אלוקינו.

הקרובים מביאים התאנים והענבים והרחוקים מביאין גרוגרות וצימוקים. והשור הולך לפניהם, וקרניו מצופות זהב ועטרה של זית בראשו. החליל מכה לפניהם עד

10. סנהדרין ע"ב: 'רבי יהודה אומר [עץ הדעת] חיטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן'. כמו כן, חטה - בגימטריה כ"ב רמז לכ"ב אותיות התורה.

שמגיעים קרוב לירושלים. הגיעו קרוב לירושלים - שלחו לפניהם [להודיע על בואם], ועיטרו את ביכוריהם. הפחות והסגנים יוצאים לקראתם, לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים. וכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים לפניהם, ושואלין בשלומם: אחינו, אנשי מקום פלוני, באתם לשלום. החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית. הגיעו להר הבית, אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו, ונכנס עד שמגיע לעזרה. הגיע לעזרה ודיברו הלוויים בשיר ארומך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי.

הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ד הט"ז) פסק שהמצווה נעשית ברוב עם: כיצד מעלין את הביכורים? כל העירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד כדי שלא יעלו יחידים, שנאמר ברוב עם הדרת מלך.

מדברי הרמב"ם אנו לומדים שתיקנו שלא יעלו יחידים להביא ביכורים אלא רבים כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך. יסוד זה מופיע כבר בתוספתא (ביכורים פ"ב ה"ח): 'לא היו עולין יחידים יחידים אלא פלכים פלכים'. שלא כמו ברגלים, לא הייתה עלייתם של מביאי הביכורים בו-זמנית מכל הארץ, אלא כל מחוז ומחוז עלה לירושלים בזמן אחר. כל אזור בעל נתונים גיאוגרפיים-אקלימיים משלו ובעל אופי חקלאי משלו, קבע את מועד הבאת הביכורים בתאריך ההבשלה המתאים לאקלימו ולגידוליו המיוחדים. כך הייתה ירושלים חוגגת בעונת הקיץ, לאחר חג השבועות, את הבאת הביכורים עם איכריו של כל אזור ואזור, בעת שהללו עלו אליה לרגל. וכך היה כל אזור בארץ ישראל, על אנשיו המיוחדים לו ועל פירותיו האופייניים, מטביע את חותמו ליום אחד על ירושלים ועל המקדש. והייתה עונת הביכורים בירושלים מעין 'סימפוזיה' של שמחה והודיה על ארץ ישראל רבת הגוונים. כיצד הפכה המצווה המוטלת על היחיד למצווה המתקיימת ברוב עם? נדמה, שטעמה המיוחד של המצווה הוא במהותה - הודיה על מתנת הארץ לעם ישראל כולו.<sup>11</sup> משום כך משמש הפרט פָּה לא רק לעצמו, אלא גם ובעיקר לעם כולו. ב'מקרא הביכורים' מדבר היחיד בשם העם כולו בגוף ראשון רבים. הודאה על מתנת הארץ לישראל, ראוי לה, אפוא, שתיעשה ותיאמר על ידי המון עולי רגל, ולא על ידי איכרים בודדים.<sup>12</sup>

## ה. סדר העלאת הביכורים והבאתם - מעין 'רגל' רביעי

המקום המרכזי שתופס תיאור עלייתם לרגל של מביאי הביכורים במסכת ביכורים (במשנה, בתוספתא ובתלמוד הירושלמי), מעלה על הדעת שבמעשה ציבורי זה הפכה הבאת הביכורים למעין 'רגל' רביעי בנוסף לשלוש הרגלים, הקבועים בלוח השנה. ההבדל המהותי בין מצוות העלייה לרגל להבאת הביכורים לירושלים הוא שבשלוש הרגלים יש חובת ראייה והבאת קרבן ראייה ואילו בהבאת הביכורים לירושלים שלא ברגלים עצמם, אין חובת ראייה<sup>13</sup> ואין מביאים עולת ראייה. 'לעליית רגל' רביעית זו, שלא כשלוש

11. להלן בפרק ז, נרחיב על הקשר בין הביכורים לבין הודאה על הארץ.

12. הרב אלחנן סמט, עיונים בפרשת השבוע ב, פרשת כי תבא, עמ' 383-399.

13. וישנם מצבים שאפשר להעלותם ע"י שליח (רמב"ם, הל' ביכורים פ"ב הכ"א עפ"י הירושלמי ביכורים פ"א ה"ה).

הרגלים, אין תאריך קבוע בלוח השנה, אלא היא נקבעת בכל שנה מחדש על ידי 'זקני המעמד' (המחוז) שאיכריו נאספים יחדיו לעלות לירושלים ולהביא את ביכוריהם למקדש. וכאמור, אין זמנו של מחוז אחד כזמנו של האחר. על כל פנים, זמנה של מצווה זו להיעשות בשלמותה (ביחד עם 'מקרא ביכורים') מוגבל 'מן העצרת ועד החג', והרי היא כמקשרת בין שני הרגלים הללו. ואכן, בספר שמות מופיעה מצוות הביכורים פעמיים בסמיכות לציווי על הרגלים, בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא, כדי לרמוז שלביכורים עצמם יש מאפיינים של עלייה לרגל, ולכן גם הם מעין 'רגל'.<sup>14</sup>

## 1. סוכות וביכורים - שיאה של שמחה

כבר הזכרנו לעיל, שזמנה של מצוות הביכורים הוא משבועות עד סוכות. עם זאת חג הסוכות הוא הזמן המתאים ביותר למצוות הביכורים: ראשית - מן הבחינה הבוטנית, עד חודש תשרי כבר מניבים רוב פירות שבעת המינים, בעוד שבעצרת הבשילו רק ביכורי החיטה והשעורה, ואולי גם זנים בכירים של ענבים. שנית - מן הבחינה הרוחנית - אומר הרמב"ם בפירושו למשנה (ביכורים פ"א מ"ו): 'מעצרת עד החג מביא וקורא':

כי נאמר בפרשת הביכורים (דברים כו, יא): **ושמחת** בכל הטוב אשר נתן לך ה' וכו', ואמרו בספרי<sup>15</sup> אין קריאה אלא **בשעת שמחה**, כשתמצא לומר מעצרת ועד החג מביא וקורא, מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא, לפי שמחת אותה שנה נגמרה **בסוף חג הסוכות** שבו אמר ה' **ושמחתם** לפני ה' אלוהיכם.

ריבוי פעלי השמחה נמצא בחג הסוכות: 'ושמחת בחגך'... 'והיית אך שמח'<sup>16</sup> 'ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים'.<sup>17</sup> הרי שמחה זו בחג מתאימה למצוות הביכורים שנזכרת בה שמחה:<sup>18</sup> **ושמחת** בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלוהיך'. ומכאן למדה הגמרא<sup>19</sup> שמצוות הבאת ביכורים עם 'מקרא ביכורים', היא רק **בזמן שמחה**. שמחה זו עולה על גדותיה בחג האסיף בשל אסיף התבואה, ואולי גם בשל הצלחת היבולים של כל שבעת המינים.

## 2. סוכות וביכורים - הודאה על ארץ ישראל וטובה

חג הסוכות קשור בקשר הדוק לארץ ישראל. וכך מביא האברבנאל בפירושו (דברים טז, ט ד"ה והנה נשאר):

למה היו הרגלים שלוש לא פחות ולא יותר? ואומר בסיבת זה, שישראל קיבלו מהשם יתברך ג' חסדים גדולים: והם יציאת מצרים ומתן תורה וירושת הארץ. ולכן

14. הרב אלחנן סמט, שם.

15. וכן בבלי פסחים לו ע"ב. וברש"י, דברים כו, יא: 'ושמחת בכל הטוב - מכאן אמרו אין קורין מקרא בכורים אלא בזמן שמחה מעצרת ועד החג, שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ויינו ושמנו'.

16. דברים טז, יד-טו.

17. ויקרא כג, מא.

18. דברים כו, יא.

19. פסחים לו ע"ב.





ציווה שיעלו לביתו שלוש פעמים בשנה: בחג המצות להודות לה' על שהוציאם ממצרים, ובחג השבועות להודות לפניו על שנתן להם את התורה, ובחג הסוכות להודות לפניו על הארץ ועל תבואותיה... וחג הסוכות הוא שבעת ימים מפני שבעת המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל.

מקור נוסף לקשר שבין חג הסוכות לארץ ישראל נמצא בתלמוד הירושלמי (סוכה פ"ב ה"י), הלומד את המקור לדין 'תשבו כעין תדורו' במצוות הסוכה - משיבת ארץ ישראל: כתיב 'בסוכות תשבו', ואין תשבו אלא תדורו, כמה דאת אמר וירשתם אותה וישבתם בה, שיהא אוכל בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה.

למילה 'תשבו' משמעויות שונות: ישיבה ממש, כגון 'ויתחזק ישראל וישב על המיטה' (בראשית מח, ב). או חיים במקום, כמו 'וישב יעקב בארץ מגורי אביו' (בראשית לז, א). רש"י על הפסוק (ויקרא יב, ד) 'תשב בדמי טהרה' מביא: 'אין תשב אלא לשון עכבה, כמו (דברים א מו) ותשבו בקדש, וישב באלוני ממרא (בראשית יג יח)'. הירושלמי רוצה לומר שישיבה בסוכה, עניינה מגורים וחיים במקום, והפסוק שהוא בוחר להביא כראיה לכך, הוא הפסוק העוסק בישיבת ארץ ישראל. מבית מדרשו של הגר"א מובא<sup>20</sup> שמצוות ישיבה בסוכה ומצוות ישיבת ארץ ישראל הן שתי המצוות היחידות שהאדם מקיימן בכל גופו, גם בשעת אכילתו ושנתו. ורמז לכך בפסוק: 'ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון' (תהילים עו, ג), הושוו ציון וסוכה זה לזה. גם מצוות הביכורים קשורה לארץ, וכל כולה הודאה על הארץ הטובה ועל פירותיה. פרשת הביכורים פותחת בפסוקים 'והיה כי תבוא אל הארץ... אשר תביא מארצך' (דברים כו, א-ב), ממשיכה ב'מקרא ביכורים' 'כי באתי אל הארץ' (פס' ג), ומסתיימת בפסוק 'ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש' (פס' ט). בהתבוננות במשניות במסכת ביכורים, ניתן לראות שהן נובעות מתוך עניינה של מצוות הביכורים - הקשר לארץ וההודאה על הארץ:

א) המשנה (ביכורים פ"א מ"א) מונה אנשים מסוימים, שחלקם אינם יכולים להביא ביכורים וחלקם אינם רשאים לומר מקרא ביכורים:

הנוטע לתוך שלו והבריק לתוך של יחיד או של רבים, וכן המבריק מתוך של יחיד או מתוך של רבים לתוך שלו - הרי זה אינו מביא. מאיזה טעם אינו מביא? משום שנאמר 'ראשית ביכורי אדמתך' עד שיהיו כל הגידולין מאדמתך.

הסיבה לפטור במקרים אלו היא חוסר אחיזה מסוימת בקרקע. ורק כאשר האדם מחובר באופן משמעותי לארץ יכול הוא להודות עליה בפה מלא. וכיוון שכל עניינה של מצוות ביכורים תודה על הארץ, למי שאין בעלות בארץ, לא יכול לקיימה.

ב) 'רבי יוסי הגלילי אומר: אין מביאין ביכורים מעבר הירדן, שאינה ארץ זבת חלב ודבש' (ביכורים פ"א מ"י). המשנה מלמדת שהבאת הביכורים נעשית רק משבעת המינים, מהפירות המשובחים, ומהחלק בארץ ישראל, הנקרא 'זבת חלב ודבש'. הדרישה להביא את הביכורים מן הפירות המשובחים נובעת מהצורך להודות על הארץ ועל טובה. ולכן פירות שאינם מבטאים את טובה המיוחד של ארץ ישראל פטורים ממצוות ביכורים.<sup>21</sup>

20. קול התור לר' הלל משקלוב, פ"א סעי' ז.

21. לעומת מצוות אחרות התלויות בארץ, המתקיימות בכל הגידולים.

ג) 'אלו מביאין ולא קורין - הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו'. חוסר היכולת לומר משפט זה, מעיד על חוסר בקשר לארץ, וממילא על חוסר יכולת להביע תודה על הארץ.

הרב מנחם זעמבא<sup>22</sup> מביא בשם האר"י, שהדגש בדיני הביכורים הוא על טוב הארץ, כי מצוות הביכורים מהווה תיקון לחטא המרגלים 'שהוציאו דיבה על הארץ, ומצוות ביכורים ניתנה משום חיבת הארץ'. והוא רואה רמז לקשר ביניהן במשנה ביכורים (פ"ג מ"א) המזכירה את אותם הפירות שהביאו המרגלים:

יורד אדם לתוך שדהו ורואה **תאנה** שביכרה, **אשכול** שביכר, **רימון** שביכר וקושרן בגמי ואומר הרי אלו ביכורים.

הפירות הנזכרים במשנה הם הפירות שנזכרו בפרשת המרגלים (במדבר יג, כג): 'ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד וישאהו במוט בשנים ומן הרמנים ומן התאנים'. לעומת המרגלים שהביאו פירות אלו ודיברו בגנותה של הארץ, במצוות הביכורים מביא האדם את הפירות הללו, מודה לקב"ה ומדבר בשבחה של ארץ ישראל. הרב אלחנן סמט בספרו<sup>23</sup> מביא מקבילות נוספות בין הביכורים למרגלים: (א) התורה מדגישה את זמן השליחות של המרגלים: 'והימים ימי **ביכורי** ענבים' (במדבר יג, כ). (ב) במרגלים - '**ולקחתם מפרי הארץ**' (שם). בביכורים - '**ולקחת** מראשית כל **פרי** האדמה אשר תביא **מארצך**' (דברים כו, ב). (ג) במרגלים - '**באנו אל הארץ**' (במדבר יג, כז). בביכורים - '**באתי אל הארץ**' (דברים כו, ג). (ד) במרגלים - 'וגם **זבת חלב ודבש** היא' (במדבר יג, כז). בביכורים - 'ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ **זבת חלב ודבש**' (דברים כו, ט).

מכל הנ"ל עולה, שאף שמצוות הביכורים מתקיימת בשלמותה מעצרת ועד החג, הרי שחג הסוכות הוא המתאים ביותר להבאת הביכורים, שעד אז הבשילו כל שבעת המינים, בשניהם הדגישה התורה את השמחה, ותכליתם - הודאה על הארץ ועל טובה.<sup>24</sup>

מכל הנ"ל עולה, שאף שמצוות הביכורים מתקיימת בשלמותה מעצרת ועד החג, הרי שחג הסוכות הוא המתאים ביותר להבאת הביכורים, שעד אז הבשילו כל שבעת המינים, בשניהם הדגישה התורה את השמחה, ותכליתם - הודאה על הארץ ועל טובה.<sup>24</sup>

## ה. פסוקי הביכורים והרגלים מסתיימים בציווי 'לא תבשל גדי'

שד"ל בפירושו (שמות כג, יט) מקשר את מצוות הביכורים לאיסור 'לא תבשל גדי בחלב אמו' בשל היותו סמוך למצווה:

מאומדן הדעת נראה לי, שהיה מנהג קצת העמים או קצת אנשים גם מבני ישראל להקריב בכורות צאנם מבושלים בחלב אמם, כי כמו שנותנים לכהן ראשית הגז, כן יתכן שיהיה טוב וראוי להקריב **ראשית החלב**. והנה היו שוחטים הבכור והיו מבשלים אותו בחלב אמו והיו מאכילים אותו לכוהנים ועל ידי כך היו נותנים לגבוה

22. חידושי הגרמ"ז, 'בעניין מצוות ביכורים', סי' ג, עמ' קיז.

23. הרב אלחנן סמט, עיונים בפרשת השבוע ב, פרשת כי תבא, עמ' 383-399.

24. הרב יהודה עמיחי, אמונת עתיך 81 (תשס"ט), עמ' 28-35, מחלק בין הודאה על הארץ שהיא ציבורית, והודאה על הפירות שהיא פרטית.



**ראשית הנולדים וראשית החלב יחד.** לפיכך, אחר שהזכיר ראשית בכורי האדמה, הזכיר את איסור בישול הגדי בחלב אמו.<sup>25</sup>

ללמדנו, שאין לעשות 'ביכורים' כאלו שעושים הגויים, ו'ביכורים' כאלו אינם לרצון ה'. גם הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (ח"ג פמ"ח) התייחס לסמיכות איסור 'לא תבשל' לרגלים, וכך כתב:

ואמנם איסור בשר בחלב עם היותו מזון עב מאד בלא ספק ומוליד מילוי רב, אין רחוק אצלי שיש בו ריח עבודה זרה. אולי כך היו אוכלים בעבודה מעבודותיה או בחג מחגיהם. וממה שמחזק זה אצלי - זכור התורה אותו שני פעמים תחילת מה שציוותה עליו עם מצוות החג שלוש פעמים בשנה וגו' כאילו אמר בעת חגכם ובואכם לבית ה' אלוקיך לא תבשל מה שתבשל שם, כמו שהיו הם עושים [בחגיהם].

רש"י (דברים יד, כב) מפרש את הסמיכות כך:

לא תבשל גדי וגו', עשר תעשר - מה עניין זה אצל זה? אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, לא תגרמו לי לבשל גדיים של תבואה עד שהן במעי אמותיהן, שאם אין אתם מעשרים מעשרות כראוי, כשהוא סמוך להתבשל אני מוציא רוח קדים והיא משדפתן. שנאמר (מלכים ב' יט, כא) וישדפה לפני קמה, וכן לענין ביכורים [שנזכרו גם הם פעמיים בתורה בסמוך ל'לא תבשל גדי'. ולכן, גם לגביהם אומר הקב"ה לא תגרמו לי לבשל גדיים וכו'].

אם נחבר את כל הפירושים יחד, תעלה לנו כוונת התורה, מהם הביכורים הראויים וכיצד יש לחגוג ברגלים. לכן סמכה התורה את הרגלים והביכורים לאיסור לא תבשל, כדי ללמדנו שאיסור 'לא תבשל גדי' הוא היפך כוונת התורה - לא כך חוגגים ברגל, ואלו אינם ביכורים ראויים. והעוברים על כך, לא יזכו לשפע ברכה אלא לשידפון. והרי שכרה של מצוות הביכורים, כמו שאומר הנביא (יחזקאל מד, ל): 'וראשית כל ביכורי כל... להניח ברכה אל ביתך'. וכך גם ביאר 'ספר החינוך' במצווה תר"ו בשורשי מצוות הביכורים: בהיטיב אליו השם ברוך הוא ובברכו אותו ואת אדמתו לעשות פירות, וזכה להביאם לבית אלוקינו, ראוי לו לעורר לבבו בדברי פיהו ולחשוב כי הכל הגיע אליו מאת אדון העולם... ואחר השבח, מבקש מלפניו להתמיד הברכה עליו, ומתוך התעוררות נפשו בשבח השם ובטובו זוכה ומתברכת ארצו.

## סיכום

סמיכות מצוות הביכורים לרגלים ולציווי 'לא תבשל גדי' בשמות כג, יד-יט וכן בפרק לד, כג-כו מלמדת אותנו מספר דברים:

(א) מצוות הביכורים קשורות לשלוש הרגלים - ביכורי השעורים לפסח, ביכורי החיטים לשבועות, וביכורי הפירות משבועות ועד סוכות, אך בעיקר לחג סוכות.

---

<sup>25</sup> כעין זה כתב הספורנו, שמות לד, כו: 'ראשית בכורי אדמתך תביא - ובזה תשיג ההצלחה בפירות, כאומרו 'וראשית כל בכורי כל תתנו לכהן, להניח ברכה אל ביתך, לא תבשל גדי - כמעשה בני ניכר החושבים להשיג בזה ההצלחה בפירות או במקנה'.

(ב) כל סדר העלאת הביכורים מעצרת עד החג הוא בעל מאפיינים של עלייה לרגל, ומעין 'רגל' רביעי.  
(ג) איסור 'לא תבשל גדי' מדגיש את מצוות הביכורים והרגלים, על דרך השלילה - כיצד **אין** לחוג את החגים, ואלו 'ביכורים' **אינם** רצויים לפני ה'.





# תשובות קצרות



## 1. הפסקת עבודה של קוסמטיקאית באמצע סדרת טיפולים / משפטי ארץ

**שאלה** | שילמתי מראש על תוכנית עבודה של עשרה טיפולים אצל קוסמטיקאית ואני מעוניינת להפסיק את הטיפול לאחר שישה טיפולים. ביקשתי החזר על ארבעה טיפולים שנשארו (בשווי 2000 ש"ח) והיא לא מסכימה להחזיר לי את הכסף שלי. האם היא צודקת?

**תשובה** | בהלכה יש שני סוגי עובדים: פועל וקבלן. פועל מוגדר כמי שהגדרת עבודתו היא שכירות לזמן, ואילו קבלן מחויב לתוצאה. הגדרתה של קוסמטיקאית שמכינה עבורך תוכנית עבודה לעשרה מפגשים היא 'קבלן', כיוון שהיא מתחייבת לתוצאה מסוימת. לפי הגדרה זו משך העבודה נקבע ל-10 מפגשים, ולכן נחשב הדבר שהתחילה בעבודתה.<sup>1</sup> אם הסיבה שפיטרת אותה אינה מוצדקת על פי ההלכה, עלייך לשלם לה שכר חלקי 'כפועל בטל' על המפגשים שבוטלו.<sup>2</sup> נחלקו האחרונים האם קבלן זכאי לשכר זה גם אם יכול היה למצוא עבודה חלופית בזמן העבודה שנקבע<sup>3</sup> או רק אם לא ניתן למצוא עבודה חלופית.<sup>4</sup> כיוון שהקוסמטיקאית מחזיקה בכסף היא יכולה לנהוג כדעת המחייבים בתשלום בכל אופן, כיוון ש'המוציא מחברו עליו הראיה'. ולכן עלייך לשלם שכר חלקי, שהוא 75% מהשכר המלא ע"פ רוב,<sup>5</sup> ועל כן עליה להחזיר לך רבע מהסכום (500 ש).<sup>6</sup>

## 2. עבד אצל קרובי משפחה ולא דרש תשלום האם הוא זכאי לתשלום? / משפטי ארץ

**שאלה** | אני מרגישה שאחותי ניצלה אותי. במהלך השנים עזרנו לה רבות, אך למרות זאת היא התנהגה כלפינו בצורה לא ראויה. בעלי עובד בהתקנת מזגנים והוא התקין להם מערכת מיני מרכזית וכמה מזגנים נוספים, והם שילמו לו רק מקצת מן התשלום. האם מותר לדרוש את יתרת התשלום?

**תשובה** | זה תלוי במחשבה שהייתה לבעלך בעת שעשה עבורם את העבודה: אם הוא חשב לבקש כסף, או לא חשב כלום ועשה את העבודה סתם, אז הוא יכול לבקש תשלום עבור עבודתו. כן פסק הרמ"א (חו"מ סי' רסד סעי' ד):

וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר: בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתיך, אלא צריך ליתן לו שכרו.

1. אחרת ניתן לבטל את ההתחייבות ההדדית ויש רק 'תרעומת', כמבואר בשו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א.
2. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ד.
3. נתיבות המשפט, סי' שלג ס"ק ז.
4. מנחת פתים, סי' שלג סעי' א.
5. ראה הרב אורי סדן, אורות החושן, עמ' 193.

כך הדין כשעשה טובה לחברו בלי שנתבקש,<sup>6</sup> ואם נתבקש לעשות קל וחומר. אבל אם בעלך חשב בזמן העבודה שבגלל חסד או קרבת משפחה הוא לא רוצה כסף ועושה זאת בחינם, אף שאחר כך הוא התחרט וחזר בו, אין הוא יכול לדרוש תשלום. 'נתיבות המשפט' (ביאורים סי' יב ס"ק ה) פוסק שיש הבדל בין מחילה בדיעבד על חוב ובין עשייה מראש שלא על מנת לקבל תשלום:

נראה דדוקא מחילה על הדבר שכבר נתחייב לו לא מהני, אבל בדור עמי או אכול עמי שאומר שהיה בדעתו למחול לו, ודאי מהני מחשבתו, דהוי כנתנו למתנה בשעת מעשה. ופשוט.

כלומר, מחילה צריכה להיות ברורה לכל העולם, אך עשייה מראש בחינם שלא על מנת לקבל תשלום נחשבת כנתינת מתנה ולכן לא ניתן לדרוש לאחר מכן תשלום. במקרה דנן, הרי גם האחות הבינה שלא מדובר במתנה, שהרי הם שילמו על העבודה אף שהיה זה תשלום חלקי.

### 3. תביעת חברת ביטוח בתאונת דרכים / משפטי ארץ

**שאלה |** לצערי הייתי מעורב בתאונה. עמדתי מאחורי אוטובוס והרכב שמאחוריי החליט לעקוף אותי ואת האוטובוס. לא שמתי לב אליו, ויצאתי לעקיפה של האוטובוס, כך ששני הרכבים התחככו זה בזה. הצד השני טוען שאני אשם לחלוטין, ולי לא ברור אם העקיפה שלו הייתה לגיטימית לפי החוק. מאחר שיש לי ביטוח מקיף התכוונתי לתבוע את הביטוח (מאחר שהצד השני אינו מכיר בנשיאת אחריות מצידו). הצד השני יהודי ירא שמיים, והציע שונלך לדין תורה במקום לתבוע את הביטוח. האם אני מחויב לעשות כך? האם ישנו איסור לתבוע את הביטוח מאחר שהם הולכים לערכאות ויש בזה משום 'לפני עיוור' ולגבי גוף הנידון - מה הצדדים בשאלה הזו לפי דין תורה (מה היחס בין דין אדם המזיק לבין תוקף דיני תעבורה לפי ההלכה)?

#### תשובה |

##### (א) היתר תביעת חברת ביטוח

אם הנהג העוקף היה רוצה לתבוע את חברת הביטוח שלך מותר לו לעשות כך אף שחברות הביטוח משלמות ממון לפי פסיקת בתי המשפט. מדובר בהתחייבות של חברה עסקית לשלם למבוטח בתנאי שבית המשפט יפסוק שאכן המבוטח אשם, והרי זה ככל תנאי שבממון והוא קיים. אמנם במקרה זה הנהג אינו רוצה לתבוע את חברת הביטוח אלא אותך באופן אישי. בבית דין ארץ חמדה גזית תיק 75073 פסקו הדיינים כי מותר למבוטח להפנות את התובע לחברת הביטוח, כיוון שגמירות דעתם של כל המשתמשים בכביש היא שבמקרה של תאונה המזיק יוכל להפעיל את חברת הביטוח. בנוסף, מנהג המדינה הוא שכאשר אדם מבוטח תובעים את חברת הביטוח. הסמ"ע<sup>7</sup> פסק שבמקרה בו התובע והנתבע התחייבו בקניין שידונו בערכאות, התחייבותם חלה. רבים מהאחרונים חלקו על הסמ"ע,<sup>8</sup> וה'תומים'<sup>9</sup> העמיד את דבריו רק במקרה בו הקניין נעשה מראש ולא

6. אם אופי העזרה הוא כזה שלא מקובל לבקש עליו תשלום ('אגן סהדי') הרי שלא ניתן לדרוש תשלום.

7. סמ"ע, חו"מ סי' כו ס"ק יא.

8. ט"ז, חו"מ סי' כו סעי' ג; ערוך השולחן, חו"מ סי' כו סעי' ד, ועוד אחרונים רבים.

9. תומים, סי' כו ס"ק ד.

אחרי שאירע הסכסוך. אחרי התגלע הסכסוך, הקניין נועד לגרום לצד השני לבצע את ההסכם מרצונו הטוב ללא שימוש בערכאות ולכן אין בקניין זה משום עבירה על דברי תורה בהכרח. בדרך כלל לא מסתמכים על שיטת הסמ"ע. אולם כיוון שמוסד הביטוח הוא מוסד ראוי ונצרך, נראה שבמקרה זה יש להסתמך עליו. יחד עם זאת, יש מקום לדון בבית דין על פיצוי בגין עליית פרמיית הביטוח לצד שבית המשפט הכריע כנגדו.

#### ב) משמעותם של דיני התעבורה בדין תורה

גם בדין תורה ישנה משמעות מכרעת לדיני התעבורה. פוסקים רבים ראו בתקנות התעבורה תקנות מחייבות אפילו אם הן נוגדות את דין תורה. הרב זילברשטיין<sup>10</sup> ראה בכך תקנה של בני העיר ש'רשארין להסיע על קיצתן'.<sup>11</sup> הרב יעזר אריאל סבר שיש בכך משום 'דינא דמלכותא דינא'.<sup>12</sup> מלבד זאת, הסכימו הפוסקים שתקנות התעבורה מגדירות את הדרך בה משתמשים בכביש באופן מקובל, וממילא יקבעו מי נהג 'ברשות' ומי לא, וקביעה זו תגרור חיוב על מי שלא נהג ברשות.<sup>13</sup>

#### 4. שרפה בבית שכור / הרב אריאל בראלי

**שאלה |** פרצה שרפה בבית שאנחנו שוכרים כתוצאה מקצר חשמלי, יש לנו תיעוד שהתרינו בפני המשכיר שארון החשמל ישן וצריך להחליף אותו, אך הוא התעלם מכך. הנזק המרכזי נגרם לבית של המשכיר, אך גם לנו נגרם נזק מועט - ספה שיש עליה פיח שלא יורד, וכן יש ריח שלא יוצא מהמזרנים בחדרי שינה. אין ויכוח על העובדות, אלא השאלה האם הוא חייב לפצות על הנזקים הללו?

**תשובה |** ארון החשמל בבעלותו ובאחריותו של המשכיר (בוודאי לאחר שיידעתם אותו), ועל כן הוא חייב על הנזקים שנגרמו מהשרפה היות שלא שמר כראוי. הנזק לספה שנגרם מהפיח נחשב לנזק ישיר, ואם הפיח לא יורד, צריך המשכיר לשלם על ספה משומשת כזו (ואם אין שומה מדויקת מקובל לחייב חצי מעלות ספה חדשה כזו). לגבי חיוב על נזקים עקיפים כגון ריח שאינו יוצא מהמזרנים ומהמיטות - גרמא בנזיקין פטור<sup>14</sup> אולם הוא עדיין צריך לפייס אתכם כדי לצאת ידי שמיים,<sup>15</sup> ועל כן אם הריח מפריע עד שאדם שאינו אסטניס אינו ישן על המזרנים הללו ראוי שישלם לפחות שני שלישים מהנזק כדי שתמחלו לו.<sup>16</sup>

10. חשוקי חמד, בבא קמא לא ע"א.

11. בבא בתרא ח ע"ב.

12. הרב יעזר אריאל, 'חוקי התנועה ופיצויים על תאונות דרכים', תחומין יט, עמ' 258-270.

13. פתחי חושן, נזיקין פ"א הערה עא, ועוד פוסקים רבים.

14. בבא קמא ס ע"א.

15. 'צריכים להודיעו אין אנו יכולים לחייב אותך, אבל אתה צריך לצאת ידי שמיים, כי דינך מסור לו, כדי שיתן אל לבו וירצה חברו ויצא ידי שמיים' - אנציקלופדיה תלמודית בשם ראב"ן, כרך ז 'דיני שמיים', הערה 13.

16. על פי תשובת שבות יעקב, ח"א ס' קעז.



### 5. תביעת חוב בבית משפט / הרב אריאל בראלי

**שאלה** | הלוויתי לבן שלי מיליון שקל למשך חמש שנים ללא ריבית כדי שיוכל להקים עסק, וכשהגיע זמן הפירעון, הוא לא הסכים לשלם והציע לשלם רק את הריבית שסכום כזה יצבור בבנק. איני מתכוון לוותר לו על החוב. יש לי חוזה שבו כתוב בצורה ברורה את זמן הפירעון. האם ניתן לתבוע אותו ישירות בבית משפט, שכן הוא מסרב לכל פניותי.

**תשובה** | אם אין ויכוח על העובדות ויש חוזה ברור על החוב, כל מה שנשאר זה להכריח אותו לשלם, ומסתבר שלבית משפט יש יותר כלים מעשיים לדאוג שזה יצא אל הפועל בהקדם, לכן מותר לפנות לערכאות במצב זה<sup>17</sup> (עצה טובה לשלוח לו מכתב התראה על הכוונה לפנות לבית משפט).

### 6. גביית מחיר מלא על מוצר שנקנה בהנחה / הרב אריאל בראלי

**שאלה** | יש לי הנחה קבועה באשראי באחת הרשתות. חבר ביקש שאקנה לו מוצר מסוים ברשת הזו, האם אני יכול לגבות ממנו את המחיר המלא?

**תשובה** | מצד הדין המחיר הנקוב על המוצר הוא המחיר האמיתי, ועל כן ניתן לגבות ממנו את המחיר המלא. ובכל זאת מומלץ ליידע אותו על ההנחה מחשש לאיסור גנבת דעת - שהרי הוא יחזיק לך טובה שטרחת עבורו ואינו יודע שהרווחת מזה.<sup>18</sup>

### 7. חופשה על חשבון ימי מחלה / הרב אריאל בראלי

**שאלה** | אני מחנך כיתה, אני מרגיש עומס וממש חושש לקרוס, אני מעוניין לצאת להתאווורות לטובת התלמידים, אך אין לי עוד ימי חופשה, האם מותר לי לקבל אישור מחלה על כך?

**תשובה** | אם הרופא שומע את התיאור שלך ומוכן להגדיר זאת כמחלה בגלל הצורך הנפשי, אין בכך שקר.



17. אמנם הרמ"א, חו"מ סי' ד סעי' א, כתב שאסור לפנות לערכאות: 'אסור לעשות על ידי עובדי כוכבים, מיהו אם עבר ועשה על ידי העו"ג, אם לא היה יכול להציל שלו בענין אחר, מה שעשה עשוי, אך מדברי התומים, שם ס"ק ה, משמע שבמצב כזה שאין הם מחליטים עם מי הצדק אלא רק כופים אותו לשלם הדבר מותר.

18. כן כתב רש"י, חולין צד ע"א ד"ה משום דגונב דעתו: 'דעובד כוכבים כסבור שישראל זה אוהבו מאוד שתקנה וטרח בה ליטול גידה... והוא לא נטלה ונמצא מחזיק לו טובה חנם'.



## הרב יהודה הלוי עמיהי

# ענפים שיצאו מעציץ שאינו נקוב והם מעל לקרקע

### שאלה

שתילי אוכמניות שגדלו במשתלה במצע מנותק, והועברו לבית הלקוח להמשך גידול במצע מנותק, אלא שבבית הלקוח לא שמו לב שהעלווה של העץ התרחבה לצדדים ועמדו מעל לקרקע. האם מותר לאכול את הפירות לאחר שלוש שנות ערלה מייצור השתיל במשתלה או שיש למנות שנות ערלה מחדש.

### תשובה

נאמר במשנה (עוקצין פ"ב מ"ט):

קשות שנטעה בעציץ והגדילה ויצאה חוץ לעציץ טהורה. אר"ש מה טיבה ליטהר, אלא הטמא בטומאתו וטהור יאכל.  
הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ב ה"ט) פסק:  
קישות שנטעה בעציץ והגדילה אף על פי שיצאת חוץ לעציץ אינה מקבלת טומאה, ועציץ שהוא נקוב כדי שיצא בו שורש קטן הרי הוא כארץ והנטוע בו אינו מקבל טומאה.

והראב"ד משיג על דבריו:

אף על פי שיצאת חוץ לעציץ. א"א אין כאן אף על פי אלא כיון שיצאה חוץ לעציץ טהורה שאע"פ שהעציץ אינו נקוב כיון שיצאת הקישות לחוץ הרי הוא כמי שנטעה בחוץ וטהור וכן הוא שנוי במשנה.

ה'כסף משנה' מבאר את שיטת הרמב"ם וזו לשונו:

הכא בקישות טהורה שנטעה בעציץ נקוב עסקינן שכיון שהיא נטועה אינה מקבלת טומאה, ואם הגדילה ויצאת חוץ לעציץ סד"א שאותה שיצאה חוץ היא כתלוש ומקבלת טומאה קמ"ל דאע"פ כן טהורה, כלומר אינו מקבל טומאה, ולאפוקי מר"ש דפליג התם ואמר מה טיבה ליטהר אלא הטמא בטומאתו וטהור יאכל, כלומר מה שיצא לחוץ מקבל טומאה ומה שבתוך העציץ יאכל דאינו מקבל טומאה.

לפי דברי ה'כסף משנה' הקישות נטועה בעציץ נקוב שגורם חיבור לקרקע ולכן אין הוא מקבל טומאה. לאחר מכן הקישות גדלה ויצאו עליה מחוץ לעציץ, ולכן הייתה הוה אמינא שאינה נגדרת עוד אחר העיקר. אמנם הרמב"ם סובר שבמקרה כזה אין הולכים לפי העלים אלא לפי העיקר, וכיוון שהעיקר מחובר לקרקע, גם העלים טהורים. לפי הסבר

ה'כסף משנה' אנו לומדים שהענפים הנמצאים מחוץ לעציץ נגררים אחר העיקר (שהוא נקוב). על פי זה יש לומר שאף כאשר העציץ אינו נקוב והנוף יוצא מן העציץ לחוץ - העלים נגררים אחר העיקר, וכיוון שהעיקר מצוי בעציץ שאינו נקוב גם העלים נחשבים כמנותקים מן הקרקע. הראב"ד חולק, ולשיטתו המשנה בעוקצין עוסקת בעציץ שאינו נקוב והעלים יצאו מחוץ לעציץ והם כנגד הקרקע - דין העלים כדין הגדל בעציץ נקוב, ולכן לפחות העלים טהורים, כי הם מחוברים לקרקע. משמע לפי הראב"ד שגם כשהצמח גדל בעציץ שאינו נקוב - העלים נחשבים כמחברים לקרקע אף על פי שהעיקר מצוי בעציץ שאינו נקוב. ה'משנה למלך' הביא מחלוקת זו וכתב שכדעת הראב"ד למדו גם רש"י, הר"ש, תוספות ורע"ב, ועוד ראשונים, שסוברים שהולכים לפי העלים ולא לפי העיקר. על פי יסוד זה שנאמר בהלכות טומאת אוכלין רצה ה'משנה למלך' לומר שגם בתרומות ומעשרות אנו הולכים לפי העלים, ואם הם נחשבים כמחברים גם העיקר הוא כמחובר. אלא שבספר 'מעדני ארץ' (תרומות פ"א הכ"ה אות א, ד"ה ועיין במל"מ) כתב:

עין במשנה למלך פ"ב מבכורים ה"ט שכתב דלדעת כל הפוסקים שסוברים כהראב"ד הנ"ל מסתבר דבעציץ שאינו נקוב שהגדיל הנוף ויצא לחוץ כמו דלענין טומאה וטהרה נגרר העיקר שבתוך העציץ אחר הנוף שיצא חוצה לו, הכי נמי לענין מעשר אזלינן רק בתר הנוף, ואם היה עומד בחו"ל ונופו נוטה לארץ נמשך אחר הנוף והכל חייב, ואם היה העציץ בארץ ונופו נוטה לחו"ל גם מה שבתוך העציץ חשיב כחו"ל. ולענ"ד אין זה ברור דאפשר שרק לענין טומאה וטהרה מהני חיבור כל דהו ונגרר אחר הנוף משא"כ לענין מעשר יכול להיות דמה שתוך העציץ אינו נגרר כלל אחר מה שחוץ לעציץ אם לא שכל הנופות יוצאין לחוץ דאז הכל הולך אחר הנוף.

ועוד הוסיף ואמר:

ולכן נלענ"ד דשאני התם דלאחר שיהי' נקב בהעציץ נחשב הכל כמחובר משא"כ הכא גם לאחר שהנוף יצא ג"כ לא חשיב מה שבתוך העציץ כמחובר כי אם מחמת גרידה שנגרר אחר הנוף אבל לא שמצד עצמו חשיב כארץ וכיון שכן אפשר דהאי כללא לא מצינן כי אם גבי טומאה וטהרה משא"כ בתרו"מ שפיר מצינן לומר דאף אם מה שחוץ לעציץ חשיב כארץ וחייב במעשר מ"מ מה שתוך העציץ שפיר נשאר תלוש כבתחילה וככל עציץ שאינו נקוב דפטור מה"ת ממעשר.

ב'מעדני ארץ' הבחין בין דיני טומאה וטהרה שבהם נמשך העיקר אחר ענפים לדיני מעשרות שאין הנוף גורר את העיקר. אבל בנידון דידן שהדיון על ערלה, ובזה אנו בוודאי הולכים לפי העיקר שהרי הנטיעה היא הקובעת לענין מניין שנות ערלה, על כן ברור שבערלה גם לשיטת הראב"ד (והראשונים שהולכים בשיטתו) - הקובע הוא העיקר ולא הענפים שיצאו מחוץ לעציץ. יש להוסיף שכאן אנו דנים בענפים שיצאו מהעציץ, והשאלה האם יש להחשיבם כמחברים לקרקע. ולכאורה בערלה אפילו בעציץ שאינו נקוב שהעבירו אותו ונטעו אותו בקרקע - יש מחלוקת האם צריך למנות שנות ערלה חדשות. וכתב ה'חזון איש' (דיני ערלה אות לב):

1. משנה למלך, על הרמב"ם הל' ביכורים פ"ב ה"ט.

נטע בעציץ של מתכת אינו נקוב ועקרו וסלע עפר עמו כדי שיוכל לחיות וחזר ונטעו בארץ, יש להסתפק אי מונה מנטיעה ראשונה.

## סיכום

העולה לנו שלדעת הרמב"ם אנו הולכים תמיד לפי העיקר אף שיצאו ענפים ועלים מהמשטח שאינו נקוב. אמנם הראב"ד ועוד ראשונים אמרו בעניין טומאה שיש ללכת לפי הענפים והעלים, ואולם לעניין ערלה דעתם אינם ברורה, ואדרבה נראה שגם לשיטה זו בערלה הולכים לפי עיקר העץ ולא העלים. ובייחוד לעניין עציץ שאינו נקוב שעובר לנקוב יש דעות שאין צורך למנות שנות ערלה חדשות.





## הרב יואל פרידמן

# עץ פרי שגדל במצע מנותק ונופו מעל לקרקע

## שאלה

את האוכמניות מגדלים בארץ בדרך כלל במצע מנותק. אצל אחד המגדלים נמצא שאכן העציץ הונח על מצע מנותק, אבל בקצות השורות היו מקומות שלא הקפידו שהנוף של העץ יגלוש מתחומי העציץ. כמו כן יש מקומות שיריעת הפלריג נקרעה בגלל מעבר הטרקטור, וחלק מן הנוף 'ראה פני קרקע'. אמנם לפי ההנחיות צריך שהעציצים יהיו מנותקים מן האדמה לאורך כל הגידול כולל נוף הצמחים, אבל השאלה היא אם בדיעבד אפשר להתיר את הפירות או שמא יש למנות שנות ערלה מחדש.

## תשובה

עסקתי בשאלות דומות<sup>1</sup> ולכן אכתוב כאן רק את הנקודות הנלענ"ד ב'קציר האומר'. יש להקדים שאנו נוקטים להלכה שאיסור ערלה הוא מדאורייתא, אך ערלה בעץ פרי הגדל במצע מנותק - אסורה רק מדרבנן.<sup>2</sup>

א. נאמר בתוספתא (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]...

ישנן גרסאות בתוספתא ופרשנויות שונות, יש מפרשים שנטעו בעציץ שאינו נקוב ונשבר ונטעו בעציץ נקוב - חייב, אך לפי זה נקודת המוצא שעציץ שאינו נקוב פטור מערלה וזה לא כירושלמי. יש מפרשים להיפך שבעציץ שאינו נקוב חייב ולכן אם נשבר העציץ ויכול הצמח לחיות בגוש האדמה - ונטעו בעציץ נקוב - פטור. בגלל הבעיות הפרשניות הנ"ל ה'חזון איש' נוקט למעשה שהוא ספק וכן כתב בדיני ערלה (אות לב):

נטע בעציץ של מתכת אינו נקוב ועקרו וסלע עפר עמו כדי שיכול לחיות, וחזר ונטעו בארץ, יש להסתפק אי מונה מנטיעה ראשונה.

1. אמונת עתיך 131 (תשפ"א), 'הנחת שתילים שגדלו בעציץ שאינו נקוב על הקרקע', עמ' 65-72; אמונת עתיך 139 (תשפ"ג), 'נוף הצמח שנוטה ליריעת פלריג לעניין איסור ערלה', עמ' 30-33.

2. עיין ירושלמי, ערלה פ"א ה"ב; אך החזו"א, דיני ערלה אות לב, כתב שבעציץ של מתכת שאין האילן יונק מן הקרקע ואינו מסוגל להשתרש דרך הדפנות - חייב מדרבנן. ועיין מנחת שלמה, ח"א סי' ע (עמ' ת ואילך), והר"ש ישראלי, התורה והארץ א, עמ' 133-147, שכתבו שפטור מן הערלה.



נמצא לפי זה שנטיעה של צמח שהיה מנותק מן האדמה - ספק אם מחייבת מחדש בחיוב ערלה.

ב. הרצ"פ פראנק<sup>3</sup> דן גם הוא באריכות בשאלה הנ"ל ומעלה את הסברה שכיוון שנטעו בעציץ שאינו נקוב הוה 'שורש פטור'<sup>4</sup> ופטר בערלה. אלא שבסוף דוחה כי אין אומרים 'שורש פטור' כאשר בהמשך עושה פעולה של נטיעה, שכן נטיעה היא פעולה המחייבת. ובנדון דידן אין כאן נטיעה חדשה, אלא רק החליף את העציץ מאינו נקוב לנקוב, ולכן יש לומר שלא התחייב בחיוב ערלה חדש.

ג. הרש"ז אוירבך (מנחת שלמה, ח"א עמ' תד) דן גם הוא בשאלה זו, וזו לשונו:  
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...**

בתחילה, הרש"ז אוירבך מניח שאכן סיבת החיוב היא מעשה הנטיעה (וכפי שהבין לעיל הרצ"פ פראנק), אלא שטענתו היא שניקוב של עציץ או הורדה של העציץ ממקומו המוגבה לארץ - אינם נחשבים מעשה נטיעה המחייב אלא רק גורמים להחלפת ההגדרה ההלכתית מ'נקוב' ל'אינו נקוב', ממנותק למחובר. ושלא כהלכות שבת, שבהן יש חשיבות ליניקה והמלאכה היא בפעולה של העובד - בהלכות ערלה לא המעשה כשלעצמו חשוב אלא התוצאה, והיא העובדה שהאילן נטוע.<sup>5</sup> בהמשך הרש"ז אוירבך טוען שהנטיעה אינה הגורם המחייב, אלא יצירת עץ עצמאי כתוצאה מן הנטיעה, והוא מוכיח זאת מחיוב ערלה בחיתוך אילן מוברך אף על פי שלא הייתה נטיעה מחייבת. ובנדון דידן לא השתנה שום דבר בעץ, ולכן יש לומר שלא התחדש חיוב בהעמדת העציץ על גבי הקרקע.

ד. במאמר הדן בשאלה דומה<sup>6</sup> הוספתי סברה שאם הונח העציץ על הקרקע למשך פחות משבועיים יש לסמוך גם על דעת הכסף משנה<sup>7</sup> ופוסקים נוספים שמניין שנות ערלה מתחיל מהקליטה, וכיוון שהעציץ היה מונח פחות משבועיים לא היה זמן קליטה ובוודאי לא התחייב בחיוב חדש של ערלה.

ה. יש להוסיף שבנדון דידן אין מדובר על הנחת העציץ על הקרקע אלא שהנוף של העציץ נמצא מעל הקרקע. ולעצם השאלה אם הנוף מחבר, נחלקו הראשונים לעניין שבת, שלרמב"ם<sup>8</sup> הנוף שמוגבה מעל הקרקע אינו מחבר ולדעת התוספות והר"ש נחשב מחבר.<sup>9</sup>

3. הר צבי, זרעים ח"ב סי' יד.

4. שאם תחילת הנטיעה הייתה בפטור, לא מתחדש חיוב ערלה בהמשך, עיין ירושלמי, ערלה פ"א ה"א.

5. ועיין עוד מנחת שלמה א, סי' מא אות א, כעין זה לעניין שביעית.

6. אמונת עתיך 131 (תשפ"א), עמ' 70-72.

7. כס"מ, על הרמב"ם הל' מעשר שני פ"ט הי"ב.

8. רמב"ם, הל' שבת פ"ח ה"ד.

9. רש"י, שבת פ"א ע"ב ד"ה חייב משום תולש; תוס', גיטין ז' ע"ב ד"ה דילמא; ועיין שו"ע, חו"מ סי' סז סעי' כב, שעציץ נקוב שמונח על גבי יתדות נחשב כקרקע - משמע שאוויר אינו מנתק לעניין פרוזבול; ועיין עוד אגלי טל, ביאורים מלאכת זורע אות יא, שקיימא לן כדעת רש"י ותוס' ולא כרמב"ם, ושם מפנה למלאכת קוצר, ס"ק ו וכן למג"א, סי' שיב ס"ק ג.

ו. יש להוסיף שאף לדעת בעלי התוספות שהנוף מחבר - החיבור אינו מוחלט אלא שאנו אומרים שעל ידי הנוף הצמח יונק מקרקע עולם. אך בוודאי שאין כאן חיבור גמור לקרקע כמו הנחת העציץ על הקרקע, ולכן בוודאי אין להחשיב זאת כנטיעה וכדלעיל. ויש להוכיח זאת מדברי התוספות (גיטין כב ע"א ד"ה בתר נקבו):

בתר נקבו אזלינן - למאן דאמר בהעור והרוטב (חולין קכח). בדלעת הנטוע בעציץ שאינו נקוב ויצאה חוץ לעציץ הטמא בטומאתו והטהור בטהרתו ה"ה אם עציץ בחוצה לארץ ונופו נוטה לארץ דמהני יניקת הנוף לענין נוף גופיה וחייב במעשר. מכל מקום לא חשיבא יניקת הנוף כיניקת שורש, דהא לא מטהרה יניקת הנוף מה שבתוך העציץ והכא מחייב נוף מחמת יניקת העיקר.

נמצאנו למדים שאמנם הנוף נחשב מחובר והפירות שגדלים על הנוף הנוטה לארץ חייבים במעשר, אך אין יניקת הנוף מחייב את כל הפירות של העץ, והפירות שמצויים על הנוף שנוטה לחו"ל, פטורים מתרומות ומעשרות.

## מסקנה

א. יש להקפיד שגידול האוכמניות יהיה במצע מנותק לאורך כל הגידול. לכן צריך להניח את העציצים על יריעות פלסטיק. היריעות צריכות להיות רחבות מספיק כך שכאשר הצמח יגדל העלווה תהיה מעל היריעה המנתקת.

ב. אם במשך הגידול נוצרו חורים ביריעה המנתקת ונמצא שחלק מן הנוף עומד מעל הקרקע, או שבקצות השורות הצמח גדל וחלק מן העלווה עומדת מעל הקרקע, אין צריכים למנות שנות הערלה מתחילה. עם זאת יש לתקן את הטעון תיקון.



## הרב יואל פרידמן

# אכילת רבעי לפני פדיון ודילול הפירות

### שאלה

- א. האם מותר לתת לגוי לטעום גרגירי ענבים של רבעי לפני פדיונם, כדי לברר את מידת הבשלתם?
- ב. האם אפשר לחלל מראש את הגרגירים הנאכלים על ידי גוי בדרך של 'ברירה לכשייקטף ולמפרע'?
- ג. האם יש איסור של הפסד רבעי כשמבצעים דילול של גרגירי הענבים לפני ההבשלה?

### תשובה

א. ברור שאסור לתת לגוי לאכול מפירות הרבעי שכן כתב הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ט ה"א): 'נטע רבעי הרי הוא קודש', ודינו כמעשר שני כמבואר בירושלמי.<sup>1</sup> ומסתבר שכמו שבתרומה מצאנו דין 'משמרת תרומותי' ומצווים אנו להיזהר שהתרומה לא תיטמא ולא תיפסד כך גם במעשר שני ונטע רבעי.<sup>2</sup> ובוודאי שאסור לתת לגוי לאכול מן הפירות או להניח בפניו, כמבואר במשנה (תרומות פ"ח מ"י-יא). בנוסף יש בנתינת הפירות לגוי משום הנאה לישראל, והשאלה האם יש איסור הנאה ברבעי או לא. הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ט ה"ז), לאחר שדן ברבעי, כתב: 'שאיסור ערלה חמור הוא שהיא אסורה בהנייה' ולכאורה משמע מדבריו שרבעי, אינו אסור בהנאה. וכן כתב 'מראה הפנים'<sup>3</sup> לדעת הרמב"ם. וכן היא משמעות דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (ערלה פ"א מ"ח):

קליפי אגוזים והגריעינין אסורין בערלה... ומותרים ברבעי - ומותרין בנטע רבעי, מפני שאין נטע רבעי אסור בהנאה.

וכן כתב 'שער המלך'<sup>4</sup> לדעת הרמב"ם, אך ציין שלדעת ר"ת בתוספות<sup>5</sup> רבעי אסור בהנאה לפני הפדיון. ועוד כתב שכן נראה בגמרא (בבא קמא סט ע"א): 'מה אדמה דאיכא הנאה מינה אף האי נמי כי מיפרקא שרי לאתהנווי מינה' - משמע שלפני החילול הפירות

1. ירושלמי, מעשר שני פ"ה ה"ב; פאה פ"ז ה"ה. ועיין עוד ספרא, פ' קדושים פר' ג סוף פ"ה.  
2. עיין רמב"ם, הל' מעשר שני פ"ג ה"ד, שהשווה בין תרומה שנקראת 'קדש' לבין מעשר שני שאף הוא נקרא 'קדש'.  
3. מראה הפנים, לירושלמי ערלה פ"א ה"ה.  
4. שער המלך, על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"י הט"ז.  
5. תוס', קידושין לא ע"א ד"ה וה"ה לערלה בשתים, שגם לרבעי 'יש היתר לאיסורו ואיסורו איסור עולם ואיסור הנאה'.

אסורים בהנאה. ובספר 'העמק שאלה'<sup>6</sup> כתב שאסור בהנאה לפני פדיון גם לדעת הרמב"ם.

ב. כדי לפטור את בעיית הטעימה של הפועלים לצורך בדיקת רמת ההבשלה של הגרגירים יש לחלל מראש את הפירות שייקטפו על ידי הפועלים ואשר מיועדים לטעימה. אמנם מבואר ב'שלחן ערוך'<sup>7</sup> שבזמן הזה אפשר להפריש על ידי 'ברירה' אך טעם ההיתר הוא מפני שקיימא לן שבדרבנן 'יש ברירה', ואם כן יש לדון אם רבעי אסור מדאורייתא או מדרבנן בזמן הזה. ולכאורה הדבר תלוי בשאלה אם רבעי נמשך מאיסור ערלה, וכמו שערלה בזמן הזה אסורה מדאורייתא כן דין רבעי או שרבעי נמשך אחר מעשר שני, ולדעת הפוסקים שתרומוות ומעשרות בזמן הזה דרבנן<sup>8</sup> הוא הדין גם לרבעי. הרש"ז אורבך ב'מנחת שלמה'<sup>9</sup> הביא ראייה מן התוספתא (מנחות פ"ו ה"כ):

נמצא אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש. הגיע שש עשרה בניסן נתחייבו בעומר ובקרב עמו. שהה חמשים יום נתחייבו שתי הלחם ובקרב עמהן. לארבע (עשרה) שנה נתחייבו בנטע רבעי. ר' יוסי בר' יהודה ור' אלעזר בר' שמעון אומרין לא נתחייבו בנטע רבעי אלא לאחר ארבע עשרה שנה כשכיבשו ושחילקו נתחייבו במעשרות התחילו מונים שנה ראשונה ושנייה ושלישית ואחר כך נתחייבו בנטע רבעי...

וב'חסדי דוד' לר' דוד פראדו כתב שלתנא קמא צריך לגרוס 'לד' שנים נתחייבו ברבעי' דהיינו לאחר שנות ערלה. בספר 'חזון יחזקאל' ביאר שלדעה זו נמשך הרבעי אחר הערלה. אך לדעת ר' יוסי בר' יהודה ודעימיה נתחייבו ברבעי רק לאחר י"ד שנות כיבוש וחלוקה וכדין תרומוות ומעשרות כי נמשך אחר מעשר שני. ובאמת הרשב"א<sup>10</sup> מסביר לדעת הרמב"ם שאין רבעי במחובר<sup>11</sup> וכן שאין רבעי בחו"ל מפני שלדעתו רבעי נמשך אחר מעשר שני. וכן הסביר שם שהרמב"ם למד כן מן הירושלמי.<sup>12</sup> אך הרשב"א דחה את ראייתו וכתב שרק בית שמאי למדו שרבעי נמשך לגמרי אחר מעשר שני, אך לבית הלל ההיקש 'קדש קדש' ממעשר שני הוא רק לעניין קדושתו, פדיונו, ביעורו וחומשו של הרבעי. אך עיקרו של דין רבעי נמשך אחר איסור ערלה. ונראה לרשב"א שכך סוברים הגאונים והראשונים שמחייבים רבעי בחו"ל לפחות בכרם.<sup>13</sup> ומכל מקום בדברי הראשונים והאחרונים לא ברור שדין רבעי בזמן הזה תלוי בדין רבעי בחו"ל שכן ייתכן שהרבעי בחו"ל הוא מספק או מדרבנן. לסיכום, יש מחלוקת בין הפוסקים אם רבעי הוא מן התורה

6. העמק שאלה, שאילתא ק אות טז.

7. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יא.

8. לרמב"ם, הל' תרומוות פ"א הכ"ו - מטעם 'ביאת כולכם', ולדעת בעלי התוספות מטעם שבטלה קדושת הארץ, עיין ספר התרומה, הל' ארץ ישראל, מהד' פרידמן, עמ' 172, 185, 191 והערה קפ.

9. מנחת שלמה, ח"א סי' עא אות יג.

10. רשב"א, בבא קמא סט ע"א.

11. ולדעת הר"ש, על המשנה מעשר שני פ"ה מ"ד אין פודים במחובר בגלל שאין בקיאים בשומה בעוד הפרי מחובר.

12. ירושלמי, מעשר שני פ"ה ה"ב.

13. הראשונים הסוברים שבחו"ל נוהג כרם רבעי: שאילתות, שאילתא ק (ובמהד' מירסקי שאילתא קיז); אור זרוע, סי' שכו; תוספות, ברכות לה ע"א ד"ה ולמאן; בעל המאור, ברכות כו ע"ב; רשב"א, ברכות שם וכן בבא קמא סט ע"א; רא"ש, ברכות פ"ו סי' א; תרומת הדשן, סי' קצב.





בזמן הזה או מדרבנן,<sup>14</sup> בפרט לדעת הרמב"ם שהשווה רבעי למעשר שני בהרבה הלכות.<sup>15</sup> ולמעשה נראה שאין לסמוך על דין 'ברירה'.<sup>16</sup> הפתרון המוצע במקום זאת: יחלל באופן כזה שהחלות לא תהיה למפרע אלא שהחלות תהיה בשעת קטיף אותם גרגירים שמיועדים לטעימה. באופן כזה אין החילול תלוי ב'ברירה', וכפי שפסקו הפוסקים, וגם אם נאמר שרבעי הוא מדאורייתא מועיל חילול כנ"ל.<sup>17</sup>

ג. בספר 'הלכות הארץ' (עמ' 147), כתבנו שיש לדלל בשלב מוקדם של גידול הפרי ואם אי אפשר, יש לדלל בריסוס כימי:

גם כיום אסור להפסיד פירות רבעי, ולכן מי שצריך לדלל פירות רבעי, יעשה זאת

לפי סדר העדיפויות דלהלן: 1. מותר לדלל (בין ידנית ובין מכנית) בשלב הפריחה.

2. מותר לדלל גם בשלבים מאוחרים יותר של גידול הפירות, אך אז ידלל בעזרת

ריסוס כימי.

והארכת בעניין זה במאמר ב'אמונת עתיד'.<sup>18</sup>



14. במנחת שלמה, ח"א סי' עא אות יג, כתב שרבעי בזמן הזה הוא מדאורייתא; בכרם ציון, ערלה פי"ח סעי' ד, כתב שיש בזה מחלוקת הפוסקים אך נהגו כסברת המקילים; ועיין תורת הארץ (קליעריס), ח"ב פי"א אות יז; שם פי"ה אות יד-יז.

15. רבנו יונה, למסכת ברכות דף כד ע"ב מדפי הרי"ף, בשם רבנו משה הזקן שאין דין רבעי בזמן הזה; חינוך, מצווה רמז; צל"ח, ברכות לו ע"א, כתב שגם ערלה אינה אלא מדרבנן כי תלויה ב'ביאת כולכם'; מנחת חינוך, מצווה רמז, מטעם שהוקש רבעי למעשר שני; וכן כתב ישועות מלכו, קרית ארבע נט"ר פי"ט ה"א אליבא דהרמב"ם, אך כתב שלדעת ר"ש ובעלי התוס' רבעי כדין ערלה ולכן הוי דאורייתא גם בזמן הזה.

16. עיין ר"ן, גיטין יב ע"ב מדפי הרי"ף סד"ה וכולם; ב"י, אה"ע סי' קלא, שקיימא לן שבדרבנן 'יש ברירה' מחמת הספק, וספק דרבנן לקולא; ובגדון דידן כיוון שי"א שרבעי דאורייתא - אין להקל.

17. שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' פב; תוס', בבא קמא סט ע"א ד"ה כל הנלקט; ר"ש, על המשנה מעשר שני פי"ה מ"א; הרי"ק קורקוס, על הרמב"ם הל' מעשר שני פי"ט ה"ז; מהרי"ט, ח"מ סי' כג; נתיבות המשפט, סי' סא ס"ק ג; קצות החשן, סי' סא ס"ק ב; נודע ביהודה, מהד"ק אה"ע סי' צא; רע"א, סי' קנט; שאגת אריה, סי' צג; ועיין מקורות נוספים באנציקלופדיה תלמודית, ערך 'ברירה', הערות 102-104.

18. אמונת עתיד 97 (תשע"ג), עמ' 58-63.



## הרב נתנאל אוירבך

# הפרשת חלה ללא קריאת שם

## שאלה

אישה הכינה עיסה שיש בה שיעור קמח להפרשת חלה, ברכה על הפרשת חלה,<sup>1</sup> נטלה את החלה מהעיסה, אך שכחה לומר 'הרי זו חלה' ונזכרה בכך לאחר זמן רב. האם הועילה הפרשתה?

## א. הקדמה

בעת הפרשת חלה מברכים ונוטלים את החלה מהעיסה, ולאחר מכן אומרים 'הרי זו חלה'. נטילת החלה מהעיסה מהווה מעשה הפרשה, והאמירה 'הרי זו חלה' מהווה 'קריאת שם'. ויש לברר מהי המשמעות של האמירה 'הרי זו חלה' לאחר ההפרשה? האם היא נצרכת להתרת העיסה מטבלה, ואם הופרשה חלה ללא אמירה זו יש לשוב ולאומרה?

## ב. מחלוקת הראשונים

כפי שציינו בהקדמה, רווח הוא המנהג לומר 'הרי זו חלה' לאחר נטילת החלה מהעיסה,<sup>2</sup> כפי שמופיע ב'שאלתות דרב אחאי' (פרשת צו שאילתא עג):

1. ביחס ללשון הברכה - יש שכתבו לברך 'להפריש תרומה', ראה: שאילתות דרב אחאי, פרשת צו שאילתא עג; רש"י (מחזור ויטרי, הל' פסח ס' לה-לו; סידור רש"י, ס' שעד; איסור והיתר לרש"י, ס' כג; ספר האורה, ח"ב ס' לט; שיבולי הלקט, סדר פסח ס' ריב, בשם רש"י; ראה עוד הרב יואל פרידמן, הערות לספר התרומה הל' חלה עמ' 139 הערה קסז); שו"ע, יו"ד ס' שכח סעי' א; גר"א, שם ס"ק ב; המנהיג, הל' פסח עמ' תנט; כלבו, ס' פט. ויש שכתבו לברך 'להפריש חלה', ראה: רמב"ם, הל' ביכורים פ"ה ה"א; ר"י הזקן (בתוך: שיטת הקדמונים, בבא קמא מהדו' בלוי תשל"ז עמ' שכד; תלמיד ר"י הזקן, בבא קמא צד ע"א); הלכות גדולות, ס' ה ד"ה כד שקלא (הוצאת מכון ירושלים עמ' קט); ספר התרומה, הל' חלה ס' פד; ראב"ן, ס' לה; ראב"ה, ח"ב ס' תצב; הרוקח, הל' חלה ס' שנט; רא"ש, פסחים פ"א ס' י; רבנו ירוחם, אדם וחוה נתיב כא; רמ"א, יו"ד ס' שכח סעי' א; ערך לחם, שם: 'וכן נהגו; חכמת אדם, שערי צדק שער מצוות הארץ פי"ד סעי' לב; ערוך השלחן, יו"ד ס' שכח סעי' ב. יש מי שהביא שתי דעות אלו ולא הכריע, ראה: סמ"ג, עשין סוף ס' קמא. ויש שכתבו שאין הבדל בלשון הברכה וניתן לברך או בלשון 'חלה' או בלשון 'תרומה', ראה: טור, יו"ד ס' שכח; לבוש, יו"ד ס' שכח סעי' א; ט"ז, שם ס"ק א; סמ"ק, סוף ס' רמו. ויש שכתבו לשלב ולומר 'תרומה חלה', ראה: מהרש"ל (הובאו דבריו בש"ך, יו"ד ס' שכח ס"ק א; ט"ז, שם ס"ק א; באר היטב, שם ס"ק א; פרישה, יו"ד ס' שכח ס"ק א); ב"ח, יו"ד ס' שכח אות ב: 'מנהג המדקדקים'; חתם סופר (הגהות לשו"ע יו"ד ס' שכח סעי' א; סוכה ל ע"א סוף ד"ה ואידי). ויש שכתבו לברך 'להפריש חלה מן העיסה', ראה: ריבמ"ן, חלה פ"ב מ"ג ד"ה האשה; ר"ש, שם ד"ה וקוצה; אור זרוע, ח"א הל' חלה ס' רכה, בשם רבינו יצחק דסימפונט, הלא הוא הריבמ"ן; ריקאנטי, ס' רל, בשם הריבמ"ן; שיירי כנסת הגדולה, הגהות טור יו"ד ס' שכח אות ב. אך ראה: ט"ז, יו"ד ס' שכח ס"ק א, שמיאן בנוסח זה: 'אין בו צורך לעניין ברכה, וכי צריכין להזכיר פרטי הדינים בברכה'.

2. ראה: ירושלמי, חלה פ"א ה"ו: 'תרומה לה' זה שם המיוחד; ירושלמי, מעשר שני פ"ה ה"ה: 'צריך לומר



דמחייבין דבית ישראל לאפרושי חלתא מאגנא דלישא... ומיבעי ליה לברוכי... על התרומה, והדר לימא תיהוי חלה.<sup>3</sup>

אולם, בספר הפרדס לרש"י<sup>4</sup> לא נזכרה אמירה זו כלל אלא רק הברכה עצמה.<sup>5</sup> מחלוקת זו מתבטאת גם במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הבאה - כתב הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה הי"א): 'כל המפריש חלה מברך תחילה... להפריש חלה'. על כך השיג הראב"ד והביא את דברי ה'שאלתות' הנ"ל: 'כתב רב אחא ז"ל, וקורא לה שם ואומר הרי זו תרומה'.<sup>6</sup> על פניו נראה שלדעת הראב"ד יש צורך בקריאת שם, כדעת ה'שאלתות', ואילו מן הרמב"ם שהשמיט את קריאת השם נראה שאין בה צורך, כדעת רש"י.<sup>7</sup> גם ה'טור'<sup>8</sup> והשלחן ערוך השמיטו את קריאת השם.<sup>9</sup> על דבריהם תמה הרב ישעיהו פיק (שאלת שלום, על השאלתות שאילתא עג אות עט):

ואני עומד ומשתאה לפי שעה, דדין זה דצריך לקרות שם ולימא תיהוי חלה או תיהוי תרומה אחר הברכה כמו שפסק גאון והסכים על ידו הראב"ד... למה השמיטו הפוסקים בפרט הטור והשו"ע... למה שכחו ולא הזכירו הלכה זו שיצאה מפי גאון גדול אשר אליו תשמעון ולא נחדול.

אם כן התשובה לשאלה בעניין אישה ששכחה לקרוא שם, תלויה במחלוקת זו - לדעת ה'שאלתות' והראב"ד, הרי זה חיסרון בסדר ההפרשה ואילו לדעת רש"י והרמב"ם אין בכך חיסרון. ברם, יש לברר האם לפנינו מחלוקת עקרונית או לא? כלומר, האם היעדר אזכור קריאת שם לאחר הברכה וההפרשה אצל רש"י והרמב"ם אכן מורה שלדעתם אין בה צורך, או שמא גם הם סוברים שיש צורך בקריאת שם אך תפקידה מתמלא באמצעות הברכה או ההפרשה? כדי לענות על שאלה זו, נפנה לאחת הראיות שהובאה כסיוע לדעת ה'שאלתות' והראב"ד.

- 
- חלה על כל תרומה על הכל לה' זה שם המיוחד'. בביאור הדברים כתב רש"ס, חלה פ"א ה"ו ד"ה לה': 'דמהכא נפקא לן דבעינן דלימא תרומה וחלה'; רידב"ז, שם ד"ה חלה, שהכוונה לקריאת שם לאחר הברכה: 'רצונו לומר, דצריך לברך ולהזכיר שם המיוחד עליו מראשית ולא כל ראשית'. יש להעיר שזוהי גרסת הגר"א בירושלמי, אך ישנן גרסאות שונות שמהן עולה שלא מדובר בהכרח על קריאת שם, ראה: עלי תמר, חלה פ"א ה"ו ד"ה חלה.
3. כ"כ: רמב"ן, הל' חלה לד ע"ב: 'והוא מברך... להפריש חלה, והדר לימא תהוי חלה'; רשב"א, פסקי חלה סוף שער ד ד"ה המפריש את החלה (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' קמה), ציין לדברי השאלתות והראב"ד; מאירי, חלה פ"ב מ"ב ד"ה אמר המאירי: 'צריך שתדע, שהמפריש חלה צריך לברך קודם הפרשה... להפריש חלה ואח"כ נוטל וקורא לה שם, רצונו לומר שאומר הרי זו חלה; חכמת אדם (שערי צדק שער מצוות הארץ פ"י סעי' יג, ביחס לתרומות ומעשרות; שם פ"ד סעי' לב, ביחס להפרשת חלה).
  4. ספר הפרדס לרש"י, מהדו' ארנרייך בודפסט תרפ"ד, עמ' מג.
  5. כן מופיע בסמ"ג, עשין ס' קמא: 'ויש שמברכים להפריש תרומה כי חלה שם העוגה היא', ולא הזכיר קריאת שם.
  6. על ההבדל בין דברי הראב"ד ללשון השאלתות, שכן בשאלתות נאמר 'והדר לימא תיהוי חלה', כתב הרב ישעיהו פיק, שאילת שלום, על השאלתות שאילתא עג אות עט, שהייתה לו לראב"ד גרסה שונה בשאלתות: 'מסתברא כנוסחא שהייתה לפני הראב"ד, לימא תהוי תרומה, שהרי בנוסח הברכה שכתב גאון מזכיר תרומה'.
  7. כתבנו 'על פניו', שכן זו ההבנה הרווחת במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, אך להלן תתבאר הבנה שונה בכונת הראב"ד.
  8. טור, יו"ד ס' שכח.
  9. שו"ע, יו"ד ס' שכח סעי' א. אמנם, הבית יוסף, יו"ד ס' שכח ד"ה ומ"ש ויש אומרים, הביא את דברי הראב"ד בשם השאלתות.

## ג. ראייה מתוספתא

הרב אברהם דנציג (בינת אדם, על חכמת אדם שערי צדק שער מצוות הארץ פי"ד ס"ק ה) סייע לדברי ה'שאלתות' והראב"ד שיש צורך בקריאת שם, מדברי התוספתא: 'וכן הוא בתוספתא פ"ג, דבכל תרומות ומעשרות דינא הכי'. כוונתו היא לדברי התוספתא (תרומות פ"ג ה"ג):

היה הולך להפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני, מאימתי מברך עליהן? משהפרישן. הפרישן - אם עתיד לקרות להם שם, אין בהן קדושה עד שיקרא להן שם. ואם אין עתיד לקרוא להן שם, כיון שהפרישן נתקדשו.

בתחילתה עוסקת התוספתא בעיתוי הברכה על הפרשת תרומות ומעשרות, שיש לברך 'עובר לעשייתן', היינו קודם שהפריש. אולם, ניתן 'להרחיב' את הגדרת 'עובר לעשייתן' ולברך גם לאחר ההפרשה כל עוד כוונת האדם שהתרומה תתקדש רק לאחר קריאת השם, כלשון התוספתא: 'הפרישן - אם עתיד לקרות להם שם, אין בהן קדושה עד שיקרא להן שם'.<sup>10</sup> לאור זאת מבואר, שאין התרומה קדושה עד שיקרא לה שם, כדברי ה'מנחת ביכורים' (שם ד"ה שהפרישן): 'דאינם קדושין עד שיקרא להם שם'. מבואר אם כן, טוען הרב דנציג, כדעת הראב"ד שיש צורך בקריאת שם. אולם, פרשני התוספתא העירו שדבריה נתונים במחלוקת התנאים המופיעה בתוספתא במקום אחר (מעשר שני פ"ד הט"ז):

הפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ולא קרא להן שם - רבי יוסי אומר, נתקדשו. רבי יהודה אומר, לא נתקדשו. רבי מאיר אומר, אם עתיד לקרות להן שם אין בהן קדושה עד שיקרא להן שם, אם אין עתיד לקרות להן שם כיון שהפרישן נתקדשו.

נמצא אם כן, שדברי התוספתא בתרומות הם כשיטת רבי מאיר. והנה, הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הט"ז) פסק שיש לברך קודם ההפרשה ולא הבחין בין אם דעת האדם לקרוא שם לאחר ההפרשה או לא, כפי שהבחינה התוספתא בתרומות: כל המפריש תרומה גדולה או תרומת מעשר, מברך קודם שיפריש כדרך שמברכין על כל המצוות כמו שביארנו בברכות.<sup>11</sup>

פרשני התוספתא ביארו שהרמב"ם הכריע להלכה כדעת רבי יוסי בתוספתא במעשר שני: 'הפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ולא קרא להן שם, רבי יוסי אומר נתקדשו', היינו שכבר במעשה ההפרשה חלה קדושת התרומה עליה ולפיכך 'שוב אינו יכול לברך שכבר נגמרה המצווה'.<sup>12</sup> נמצא אם כן שלא ניתן להביא ראייה כנגד הרמב"ם מהתוספתא בתרומות, שיש צורך בקריאת שם, שכן לדעתו תוספתא זו אינה להלכה. זאת ועוד, הראיה שהביא הרב דנציג לדעת הראב"ד עוסקת בהפרשת תרומות ומעשרות ולא בהפרשת חלה, וייתכן שיש להבחין ביניהן. ייתכן שדווקא בהפרשת תרומות ומעשרות שהאדם מברך ברכה אחת וכולל בה את כל התרומות (תרומה גדולה ותרומת מעשר) וכל

10. הרב יצחק שבדרון (מנחת יצחק, תרומות פ"ג ה"ג ד"ה משהפרישין; שיירי מנחה, שם ד"ה משהפרישין); ריב"ג מווילנא, תרומות פ"ג ה"ג ד"ה מאימתי; חסדי דוד, שם ד"ה היה.

11. רמב"ם, הל' ברכות פי"א ה"ו.

12. חסדי דוד, תרומות פ"ג ה"ג ד"ה היה.



המעשרות (מעשר ראשון, מעשר שני ועני) עליו לקרוא שם לאחר מכן כדי לייחד את ההפרשה על כל חלק ולהבחין ביניהם, אבל בהפרשת חלה שאין במעשיו אלא מעשה אחד של הפרשת חלה בלבד, אין צורך בקריאת שם לאחר מכן, שכן הברכה על הפרשת חלה ומעשה ההפרשה מבטאים זאת.<sup>13</sup>

## ד. ביאור דעת הרמב"ם

כאמור הרמב"ם השמיט את קריאת השם בהפרשת חלה, כלשונו: 'כל המפריש חלה מברך תחילה... להפריש חלה',<sup>14</sup> ושאלנו האם השמטה זו מורה שלדעתו אין בה צורך, או שמא גם הוא סובר שיש צורך בקריאת שם אך תפקידה מתמלא באמצעות הברכה או ההפרשה? ר"י קורקוס<sup>15</sup> הביא מקור לדעת הראב"ד ממנו עולה שיש צורך בקריאת שם. המקור הוא מדברי המשנה חלה (פ"ב מ"ג) אודות הפרשת חלה בטומאה, שם מובאת דעת רבי עקיבא: 'כשם שהוא קורא לטהורה כך הוא קורא לטמאה, לזו קורא חלה בשם ולזו קורא חלה בשם',<sup>16</sup> 'נראה מכאן שקריאת שם בעיניו'.<sup>17</sup> והנה הרמב"ם פסק כרבי עקיבא<sup>18</sup> והזכיר דין זה בהלכותיו:

וכן האישה שהיא טבולת יום לשה את העיסה וקוצה לה חלה ומפרישתה ומניחתה בכלים ונותנתו עם שאר העיסה כאחת, ומקפת על הכל כדי לתרום מן המוקף ואח"כ קוראה לה שם ואומרת הרי זה חלה.<sup>19</sup>

הרי לנו שהזכיר במפורש את קריאת השם, ולכן אין מנוס מלהסביר שהשמטת הרמב"ם את קריאת השם בהלכות ביכורים אינה מורה שלדעתו אין בה צורך, אלא שהיא יכולה להתממש בברכה שלפני ההפרשה, כהסברו של ר"י קורקוס (שם):

ואפשר לפרש לדעת רבינו, ברכה שמברך... להפריש חלה אין לך קריאת שם גדול מזה, כיון שמברך ותכף מפריש הרי הוא כמפריש זו חלה.

לדבריו, אין בקריאת השם דין עצמי לומר 'הרי זו חלה', אלא עניינה הוא הגדרת המעשה שעושה, היינו מפריש חלה לשם המצווה, דבר שניתן למימוש בברכה המגלה על כך. מדבריו נראה שאין כוונת הרמב"ם שאין צורך בקריאת שם כלל ועיקר, אלא כוונתו שמימושה הוא באמצעות הברכה שלפני ההפרשה בה מזכיר האדם את החלה.<sup>20</sup> לאור

13. סברה זו מצויה בדברי ישראל, על חכמת אדם שערי צדק שער מצוות הארץ, פ"י ס"ק מב, יובא להלן אות ו 1.

14. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ה הי"א.

15. ר"י קורקוס, הל' ביכורים פ"ה הי"א.

16. ישנה גרסה שונה במשנה, ובמקום 'בשם' יש הגורסים 'לשם', היינו 'לזו קורא חלה לשם ולזו קורא חלה לשם', ראה: ריבמ"ץ, חלה פ"ב מ"ג ד"ה ור'; ר"ש, שם ד"ה ורבי, ציין לגרסה זו; רע"ב, שם ד"ה יעשנה; תי"ט, שם ד"ה אבל; מלאכת שלמה, שם ד"ה לזו; רשב"א, פסקי חלה סוף שער ד (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' קמד); מאירי, חלה פ"ב ד"ה המשנה השניה; ר"י קורקוס, הל' ביכורים פ"ה הי"א, ציין לגרסה זו. על משמעותן של הגרסאות השונות, ראה: גליוני הש"ס, חלה פ"ב מ"ג.

17. ר"י קורקוס, הל' ביכורים פ"ה הי"א.

18. רמב"ם, פיהמ"ש חלה פ"ב מ"ג: 'והלכה כרבי עקיבא'.

19. רמב"ם, הל' טומאת אוכלין פ"ח הי"ז.

20. ניתן לבאר כן גם בדעת רש"י - כאמור, בספר הפרדס לרש"י, לעיל אות ב, לא נזכרה קריאת שם, ונראה שאין השמטה זו מורה שאין בה צורך אלא שהיא מתממשת בעת הברכה וההפרשה. ניתן לסייע

זאת נראה להסביר את ההבדל בדברי הרמב"ם בהלכותיו - במקום בו מתמקד הרמב"ם בדיני חלה, אותם מיקם בהלכות ביכורים, הוא אינו רואה צורך להזכיר את קריאת שם, שכן סדר ההפרשה (הברכה וההפרשה) ממלא צורך זה, כדברי הר"י קורקוס. אך בהל' טומאת אוכלין, שם אין הדיון בהלכות חלה וסדרי הפרשה, כתב הרמב"ם את עיקר הדין שיש לקרוא שם חלה. הסבר זה בדעת הרמב"ם ביחסו לקריאת שם, מקבל משמעות מפסיקתו כדברי רבי יוסי בתוספתא, שעצם ההפרשה מקדשת את התרומה: 'הפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ולא קרא להן שם, רבי יוסי אומר נתקדשו'. לדעת הרמב"ם, המצווה בתרומות ומעשרות וחלה היא ההפרשה,<sup>21</sup> היינו נטילת חלק מהיבול או החלה מכלל העיסה. לפיכך, משום שזוהי המצווה, הברכה צריכה להיות לפני ההפרשה, כדין 'עובר לעשייתו', ובסיומה של ההפרשה לא יוכל עוד לברך שכן הסתיימה לה המצווה, כפי שביארנו, וכדברי 'צפנת פענח' (הל' מתנות עניים פ"ב ה"ח): 'משום דס"ל דעיקר הדבר הוא התיקון'. לאור זאת, לאחר הברכה על הפרשת חלה ונטילתה מהעיסה שוב אין צורך בקריאת שם, שכן בעצם ההפרשה התקדשה לה החלה, כדעת רבי יוסי.

## ה. המנהג לא לקרוא שם חלה

מהאמור עד כה עולה, שהשמטת הרמב"ם אינה מהווה עניין עקרוני לשלילת קריאת שם, אלא שהיא מתממשת בברכה וההפרשה שלאחריה, ולפיכך אין צורך עקרוני בקריאת שם לאחר הברכה וההפרשה, כפי שביאר ר"י קורקוס בדעתו. אכן, יש שכתבו שלא נוהגים כיום לקרוא שם לאחר הברכה וההפרשה, כדברי 'חלת לחם' (ס"ז שירי ברכה ס"ק ב): והנה אנו לא ראינו נוהגין לקרות שם חלה לומר זו תהא חלה, אלא מפרישין ומברכין. וע"כ היינו טעמא דבמה שמברכין להפריש תרומה או חלה ובשעת מעשה מפרישין, הוא עצמו קריאת השם.<sup>22</sup>

דבריו תואמים להפליא את סברת הר"י קורקוס בדעת הרמב"ם, שאין צורך בקריאת שם דווקא והיא מתממשת בעת הברכה וההפרשה, ולכן מנהגם לא לקרוא שם חלה כלל. מנהג זה שלא לקרוא שם לאחר הפרשת חלה, מצאנו גם בדברי הנצי"ב (העמק שאלה, שאילתא עג ס"ק ג) שתמה על 'מנהג ישראל שלא לקרות שם כלל אלא מפרישין בלבד', הלא מבואר ב'שאלתות' והראב"ד שיש לקרוא שם לאחר הברכה וההפרשה? מדבריו נלמד על המנהג הרווח בזמנו להפריש חלה ללא קריאת שם לאחריה.<sup>23</sup>

לכך מדברי רש"י, פסחים מח ע"ב ד"ה אמו: 'וקורא שם ומברך'. דבריו צריכים ביאור, הלא קודם יש לברך ולאחר מכן לקרוא שם? בהערות הגר"ש אלישיב, שם ד"ה ברש"י, כתב שדבריו הם 'לאו דווקא'. ונראה הביאור ברש"י כפי שביארנו בדעת הרמב"ם, היינו שקריאת השם מתממשת באמצעות הברכה וההפרשה.

21. רמב"ם, פתיחה להל' תרומות: 'להפריש תרומה גדולה, להפריש תרומת מעשר'; רמב"ם, פתיחה להל' מעשר: 'להפריש מעשר ראשון'; רמב"ם, פתיחה להל' מתנות עניים: 'להפריש מעשר לעניים'.

22. בהמשך דבריו, הוסיף חלת לחם, ס"ז שירי ברכה ס"ק ד, שיתכן שהדבר נובע מכך שמצוות הפרשת חלה מסורה לנשים: 'הואיל ורוב חלות מסורין לנשים והן אינן מכירין לקרות שם תרומה על החלה... קרוב בעיני לפי מה שכתבתי לעיל דהאידינא אין קורין שם אלא סומכין על הברכה'.

23. ראה גם: דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ה ה"א ציון ההלכה ס"ק קעז: 'וצריך עיון שלא נהגו כן'.



## 1. ביאור 'הצורך' בקריאת שם

### 1. הבחנות

לאחר שביארנו את דעת הרמב"ם, עלינו להבין מהי סברת ה'שאלתות' והראב"ד שציינו בדבריהם את קריאת השם? הנצי"ב (העמק שאלה, שאילתא עג ס"ק ג) מסביר שגם אם לא קרא שם לאחר ההפרשה יצאה העיסה מכלל טבל בהפרשה בלבד, אלא שמשמעותה של קריאת השם היא כדי להחיל קדושת חלה על החלה הניטלת, וכאן 'יש לחלק בין הזמנים'. כלומר, לדעת ה'שאלתות' ניתן להאכיל חלה לכהן קטן וממילא ניתן לקרוא שם שתהיה קדושת חלה, אך בזמנו שאין אוכלים כלל את החלה אלא מאבדים אותה, 'יותר טוב שלא להקדישה כ"כ אלא כדי לפטור מן הטבל'. מדבריו נלמד, שבזמנו גם לדברי ה'שאלתות' אין הכרח לקרוא שם ואף ייתכן שרצוי להימנע מכך. הסבר נוסף מצוי ב'דברי ישראל' (על חכמת אדם שערי צדק שער מצוות הארץ, פ"י ס"ק מב), שכתב שאכן אין צורך לקרוא שם לאחר ברכה והפרשה, שכן למדנו בתוספתא כדעת רבי יוסי שעצם ההפרשה מקדשת את התרומה ושוב אין צורך בקריאת שם, וכך הסביר דבריו:

הכי מסתבר, דכיון דמברך עליה ומפרש בהברכה איזה מעשר שמפריש, למה דרוש עוד לומר הרי זה מעשר, הא יש אמירה ומעשה ההפרשה.

אך מכל מקום הוא מסביר שבמקרה שאדם מפריש תרומות ומעשרות בפעם אחת וכולל כולם בברכה אחת, עליו לקרוא שם לכל תרומה ומעשר כדי להבחין ביניהם. אך גם זה 'לאו משום חיוב דקריאת שם, אלא מחיוב המצווה'. מדבריו למדנו שני דברים - ראשית, קריאת שם אינה מעכבת בהפרשה, שכן אינה אלא לחיוב מצווה בלבד. שנית, גם כאשר יש בה צורך כשמפריש בברכה אחת את כל התרומות והמעשרות, ניתן להבחין בין תרומות ומעשרות לחלה, שכן דווקא בתרומות ומעשרות יש לומר לאחר ההפרשה כל תרומה ומעשר, אך דבר זה אינו שייך בהפרשת חלה בה אין אלא חלה בלבד, ולכן ברור הוא שאין צורך לשוב ולקרוא שם. לאור זאת עולה, שאין כוונת ה'שאלתות' והראב"ד שציינו בסדר הפרשת חלה את קריאת השם לצורך החיובי בה ובהיעדרה מסדר ההפרשה מתהווה חיסרון, אלא מדובר על חיוב מצווה בלבד, ואף ייתכן שאינה נצרכת בימינו כדברי הנצי"ב.<sup>24</sup> לאור דברים אלו נוכל ליישב את תמיהת הרב ישעיהו פיק (שאלת שלום, על השאלתות שאילתא עג אות עט) על השמטת ה'טור' וה'שלחן ערוך' את דברי ה'שאלתות': 'למה שכחו ולא הזכירו הלכה זו שיצאה מפי גאון גדול אשר אליו תשמעון ולא נחדול'. התשובה לכך היא, שגם לדברי ה'שאלתות' לא מדובר על חיוב וחלק מהותי מסדר ההפרשה, וקריאת השם מתממשת בברכה וההפרשה.<sup>25</sup>

24. אולם, ראה: רבי עקיבא איגר, הגהות לשו"ע יו"ד סי' שכח סעי' א, שהביא ראייה לראב"ד מדברי הרשב"א, חולין צד ע"א ד"ה וא"ת, ממנו משמע שאם לא קרא שם בתרומה לא יצא היבול מטבל, דבר המורה על הצורך החיובי בקריאת שם: 'ניחוש דילמא אתא אינש דלא בקי בהפרשת תרומות ואפריש ולא קרי שם וקא שריא טבלא'. יש להעיר על דברי הרשב"א הללו מדבריו בקידושין, מא ע"ב ד"ה מה לתרומה, בביאורו השני את ענין תרומה הניטלת במחשבה: 'ישנה במחשבה שאם נטל ולא קרא לה שם תרומתו תרומה'. כן כתב שיטה לא נודע למי, שם ד"ה מה לתרומה, בשם 'אית דמפרשי'.

25. לאור דברי הנצי"ב, התשובה היא, שאכן בזמן הזה יש להימנע מקריאת שם, ודברי השאלתות יפים לשעתו ולא לימינו.

## 2. השגה על לשון הברכה

ניתן לסייע לכיוון הבנה זו בדעת הראב"ד, שאין כוונתו בהשגתו לטעון שיש צורך בקריאת שם, אלא כל השגתו היא על לשון הברכה. כלומר, הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה הי"א) כתב שנוסח הברכה הוא 'להפריש חלה'. על כך השיג הראב"ד והביא מדברי השאלתות: 'וקורא לה שם ואומר הרי זו תרומה'. בביאור השגתו כתב הכסף משנה (שם):

טעמו, משום דחלה שם העוגה וכבר כתב סמ"ק שאין להקפיד בין יזכירו חלה בין יזכירו תרומה.

הכסף משנה מבין שאין כוונת הראב"ד לטעון שיש צורך בקריאת שם, בניגוד לרמב"ם שהשמיטה, אלא כל השגתו היא על לשון הברכה שיש לומר 'להפריש תרומה' ולא 'חלה'.<sup>26</sup> כהבנה זו מצאנו בשו"ת 'בית אפרים' (או"ח סי' יט) שכתב ליישב את קושיית הרב ישעיהו פיק שתמה מדוע השמיטו ה'טור' וה'שלחן ערוך' את הצורך בקריאת שם, כדעת הראב"ד. וכן כתב: 'כוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם שכתב חלה, דהו"ל למינקט תרומה', אך אין כוונת הראב"ד לטעון שיש צורך בקריאת שם, כלשוננו:

אבל לומר שצריך לקרות שם להוי חלה או תרומה, אין מי שסובר כן, וכולהו מודו באם מברך קודם הפרשה ואח"כ מפריש אותו מן העיסה שאין צריך לומר מאומה. גם ה'חתם סופר'<sup>27</sup> כתב שהברכה מהווה את קריאת השם, והוסיף שלמנהגנו שלשון הברכה 'להפריש תרומה חלה'<sup>28</sup> אין צורך עוד לקרוא שם 'דהברכה היא קריאת שם'.

## ז. סיכום

כיום המנהג הרווח הוא לקרוא שם חלה לאחר ההפרשה, אך לאור דברינו עולה שהמפריש כסדר ההפרשה המקובל אינו צריך לקרוא שם חלה ממה שנטל מהעיסה, ואף ראינו שכן היה הוא מנהג רווח. מכל מקום יש לציין לדברי ה'בן איש חי' (שנה ראשונה, פרשת צו סעי' כא) שכן כתב:

אחר שיברך ויפריש יאמר בפיו הרי זו חלה כדי שיקרא לה שם בפיו אחר הברכה. ואע"ג דאיכא רבים דס"ל דלא בעינן לקרא לה שם, עם כל זה כיון דאיכא רבוותא דס"ל הכי, מאי הפסד יש באמירת ג' תיבות אלו למעבד אליבא דכו"ע. וכלשון 'ערך לחם' (יו"ד סי' שכח סעי' א): 'וטוב לקרות לה שם ולומר הרי זו תרומה או הרי זה חלה'.

## מסקנה

- (1) לאחר הברכה וההפרשה, יש לקרוא שם לחלה אותה הפריש.
- (2) אישה המברכת ומפרישה חלה כסדר ההפרשה, ושכחה לקרוא שם לחלה - אינה צריכה לשוב ולקרוא שם.

26. על דברי הכסף משנה תמה בבינת אדם, על חכמת אדם שערי צדק שער מצוות הארץ פי"ד ס"ק ה: 'ודברי הכסף משנה צריכים עיון, דכוונת הראב"ד שצריך לקרות שם. מבואר מדבריו שהבין שרצונו של הראב"ד להשיג על הרמב"ם ביחס לקריאת שם.

27. חתם סופר (סוכה ל ע"א סוף ד"ה ואידי, הגהות לשו"ע יו"ד סי' שכח סעי' א).

28. ראה לעיל הערה 1.



## הרב פתחיה דיאמנט

# מעשר שני בירושלים בזמן הזה<sup>1</sup>

## שאלה

אדם שנמצא בתוך גבולות ירושלים המקודשת, לקח פירות טבל והפריש מהם תרומות ומעשרות, כולל הפרשת מעשר שני וחילולו על מטבע. האם חילול המעשר השני על המטבע יחול למרות שעשה זאת בתוך ירושלים, וכיצד עליו להתנהג בנוגע למעשר שני הכלול בתוך פירות החולין שנותרו בידו?

## א. מעשר שני טהור בירושלים בזמן הבית

בתורה נאמר בנוגע להפרשת מעשר שני ופדיונו (דברים יד, כד-כה):  
וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם כי יברכך ה' אלהיך. ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו.

פשוט משמעות הפסוק הוא, שפדיון מעשר שני אפשרי כאשר 'ירחק ממך המקום' - מי שנמצא רחוק מירושלים יכול לפדות, משמע שפירות שנמצאים בתוך ירושלים אין לפדות את המעשר השני שלהם, אלא יש לאוכלו כמות שהוא. וכן מפורש בדברי המשנה במסכת מעשר שני (פ"ג משנה ה-ו):

מעות נכנסות לירושלם ויוצאות ופירות נכנסין ואינן יוצאין, רבן שמעון בן גמליאל אומר אף הפירות נכנסין ויוצאין. פירות שנגמרה מלאכתן ועברו בתוך ירושלים יחזור מעשר שני שלהן ויאכל בירושלים.

מדברי המשנה עולה, שפירות שנגמרה מלאכתם וכבר נכנסו לירושלים - אין להוציאם מחוץ לירושלים לצורך פדייתם, ואף בדיעבד אם יצאו מירושלים אין לפדותם שם, אלא יש להחזיר לירושלים את המעשר השני שבהם, ושם לאוכלו. ואמנם מדברי רשב"ג לכאורה משמע שהוא מתיר לכתחילה להוציא את הפירות מחוץ לירושלים על מנת לפדותם שם, אבל כבר התבאר בירושלמי שרשב"ג התיר להוציא את הפירות רק לצורך טיפול בהם והחזרתם לירושלים, ולא לצורך פדייתם ואכילתם מחוץ לירושלים. כך נאמר בירושלמי (מעשר שני פ"ג, ה"ג) על דברי רשב"ג: 'כדי לעשות עיסה ולחזור, כדי לעשות עיסה ולחזור', ומוסכם על מפרשי הירושלמי שכוונת הדברים היא שהוצאת הפירות מותרת רק לצורך החזרתם לירושלים ואכילתם בה. וכן כתב הר"ש סירילאו:

כלומר אין יוצאים לפדות, דמודה רשב"ג דמחיצה קולטת... אלא דפעמים מוצאין סביבי ירושלים ריחיים בזול ומוציאין תבואתן לטוחנן ומחזירין לירושלים.

1. בנושא זה, עיין גם במאמרו של הרב אהוד אחיטוב, 'פדיון מעשר שני בירושלים בזה"ז', אמונת עתיך 53 (תשס"ג), עמ' 38.

מכל מקום, הרמב"ם (מעשר שני פ"ב ה"י) פסק להלכה כדברי חכמים, שבכל מקרה אין לפדות מעשר שני של פירות שנכנסו לירושלים ויצאו:

פירות שנגמרה מלאכתן ועברו בתוך ירושלים ויצאו... יחזור מעשר שני שלהן ויאכל בירושלים ואינו נפדה בחוץ, אפילו עשה כל הפירות האלו מעשר שני אחר שיצאו על פירות אחרות שלא נכנסו יחזרו ויאכלו בירושלים, חומר הוא במחיצות ירושלים הואיל וקלטו קלטו.

עוד יש להוסיף בעניין זה, שהמשנה (מעשר שני פ"ג מ"ז) ביארה ש'ירחק ממך המקום' היינו מחוץ לחומת ירושלים, ואם כן הדיון אודות פדיון מעשר שני, נוגע לכל מעשר הנמצא בגבולות ירושלים כפי שנקבעו לעניין אכילת קדשים קלים, מעשר שני וכדו', כפי שיתבאר לקמן:

בתי הבדים שפתחיהן לפנים וחללן לחוץ או שפתחיהן לחוץ וחללן לפנים, ב"ש אומרים הכל כלפנים ובית הלל אומרים מכנגד החומה ולפנים כלפנים מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ.

## ב. מעשר שני טהור בירושלים בזמן הזה

האמור לעיל נוגע למעשר שני בירושלים בזמן הבית. אבל בנוגע למעשר שני בירושלים בזמן הזה, נאמר בתוספתא (מעשר שני פ"ג ה"ג, ע"פ נוסחת הגר"א):

אין פודין מעשר שני בירושלם בזמן הזה, ואין אוכלין מעשר שני בירושלם בזמן הזה, ואין מחללין מעשר שני בירושלם בזמן הזה, ואין מוכרין מעשר שני בירושלם בזמן הזה, ואין מוציאין מעשר שני בירושלם בזמן הזה, ואם הוציא הרי אלו ירקבו. התוספתא העלתה אם כן, את הבעיה הקיימת במעשר שני בירושלים בזמן הזה - אי אפשר לחללו או לפדותו בירושלים כפי שראינו לעיל בפסוקים, וכיוון שמעשר שני בזמן הזה נאסר גם באכילה - לכן מי שהפריש תרומות ומעשרות מפירותיו בתוך ירושלים אין פתרון לפירות אלו, אלא יניחם שירקבו.

הרמב"ם (מעשר שני פ"ב ה"ד) הביא את דברי התוספתא:

כשם שאין אוכלין מעשר שני בזמן הזה בירושלים כך אין פודין אותו שם, ואין מחללין אותו ואין מוכרין אותו, ואם נכנס בירושלים אף בזמן הזה אין מוציאין אותו משם ומניחים אותו שם עד שירקב. וכן אם עבר והוציא משם מניחין אותו עד שירקב, לפיכך אין מפרישים מעשר שני בירושלים בזה"ז אלא מוציאין את הפירות בטבלן חוץ לעיר ומפרישין אותו שם ופודהו, ואם הפרישו שם בזמן הזה ירקב.

בסיום ההלכה הוסיף הרמב"ם דין אחד שלא ראינו במפורש בתוספתא, והוא הפתרון לכתחילה לזמן הזה - אמנם לאחר שהפריש מעשר שני בירושלים אין פתרון לפירות אלו אלא עליהם להירקב, אבל לכתחילה יכול הוא להוציא את הפירות מירושלים בטבלם, להפריש את התרומות והמעשרות מחוץ לירושלים, ושם ניתן לחלל את המעשר השני, ולאחר מכן יוכל להחזיר את פירות החולין שנותרו בידו, כולל הפירות שהיו מעשר שני וחיללם על מטבע - ולאוכלם בירושלים. ה"ר קורקוס העיר שתוספת זו של הרמב"ם נרמזה גם בתוספתא, וזו כוונתה במילים 'אין מוציאין מעשר שני בירושלים' - מדין 'עצה



טובה' מייעצת התוספתא שלא להפריש מהפירות את המעשר השני בתוך ירושלים, כדי שלא יאלץ להניחו להירקב, אלא יפריש כאשר הפירות מחוץ לירושלים. אמנם, רוב מפרשי התוספתא ('מנחת ביכורים', 'מנחת יצחק', 'חסדי דוד', ריב"ג מוילנא, 'חזון יחזקאל') לא ביארו כך בדברי התוספתא, אלא לדבריהם יש לגרוס בתוספתא 'מירושלים' ב-מ', והכוונה היא שאין להוציא מעשר שני מירושלים לאחר שהופרש, גם בזמן הזה. ואף שלא ביארו כך בתוספתא אינם חולקים בהכרח על הדין של הרמב"ם, אלא לדבריהם יש ללמוד ממקום אחר את דברי הרמב"ם. אמנם אפשר שדברי הירושלמי (מעשר שני פ"ג ה"ג) שימשו מקור לרמב"ם בעניין האפשרות להוציא את הפירות בטבלם מירושלים: אמר רבי זעירא: רבי חנינא ורבי יונתן ורבי יהושע בן לוי עלו לירושלים, נתמנו להן פירות וביקשו לפדותן בגבולין, אמר לון חד סבא: אבוכון לא הוון עבדין כן אלא מפקרן חוץ לחומה ופודין אותן שם.

מפרשי הירושלמי נחלקו בביאור הסוגיה והפתרון שנתן 'חד סבא', ולדברי הר"ש סירילאון, הגר"א, וכנראה גם הכסף משנה, שהביא את דברי הירושלמי כמקור לדברי הרמב"ם, אותו 'חד סבא' אמר לחכמים שאינם יכולים להפריש את הפירות בעודם בירושלים ולפדות שם את המעשר השני, אבל יכולים להוציא את הפירות מירושלים בטבלם (ולכן יש לגרוס בירושלמי במקום 'מפקרן חוץ לחומה' - 'מפקן', או 'מפרישין'), להפריש מהם תרומות ומעשרות בעודם מחוץ לירושלים ושם גם לפדות את המעשר השני. ה'טור'<sup>2</sup> הביא את דברי הרמב"ם שניתן להוציא את הפירות בטבלם, וכן פסק ב'שלחן ערוך'<sup>3</sup>.

### ג. מעשר שני טהור בירושלים בזה"ז – דעת הראב"ד

לפני שנבאר כיצד אפשר להפריש למעשה מעשר שני בירושלים כיום ובלא להרקיב את הפירות, יש להעיר שלדעת חלק מן הפוסקים הבעיה כלל איננה קיימת, כפי שיתבאר להלן. בכמה מקומות בש"ס<sup>4</sup> דנו התנאים והאמוראים בדין 'קדושה ראשונה' האם קידשה לעתיד לבוא או לא, כלומר האם קדושת ארץ ישראל שנתקדשה בזמן יהושע בכניסת ישראל לארץ לראשונה - תופסת הקדושה גם לעתיד לבוא, גם לאחר חורבן הבית, או שמא פקעה קדושתה. התנאים נחלקו בשאלה זו. כמו כן, בגמרא ביבמות<sup>5</sup> מובאת דעת ר' יוסי, הסובר שלמרות שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, קדושה שנייה - דהיינו הקדושה שנתקדשה הארץ ע"י עזרא בעלייתו ארצה לבניין הבית השני - קידשה לעתיד לבוא. סוגיה זו רחבה היא ונוגעת לנושאים שונים, כמו כן יש לחלק בדיון זה בין קדושת הארץ כולה לבין קדושת ירושלים לעניין מעשר שני, קרבן פסח וכדומה. למעשה, כך כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"ד) בדין קדושת ירושלים:

זה שעשה עזרא שתי תודות זכרון הוא שעשה לא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים, ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא.

2. טור, יו"ד סי' שלא.

3. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' קלה.

4. כגון חגיגה ג ע"ב, שבועות טז ע"א.

5. יבמות פב ע"ב.

כלומר, הרמב"ם פוסק שקדושת ירושלים נתקדשה כיוון שנתקדשה ע"י שלמה בעת בניין הבית, לא פקעה מעולם, ואם כן לדבריו קדושת ירושלים קיימת גם כיום. וכן כתב גם בספר ה'תרומה'<sup>6</sup> הראב"ד חלק על הרמב"ם בנקודה זו, וכתב:

למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא לא חלק בין מקדש לירושלים לשאר א"י. ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו לרבי יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבא לא אמר אלא לשאר א"י אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד י"י לעולם. כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת.

אם כן לדעת הראב"ד קדושת ירושלים אינה קיימת כיום, העיר מחכה להתקדש בקדושה עולמית לעתיד לבוא בבוא משיח צדקנו במהרה בימינו, אבל כיום אין בה קדושה עד כדי כך שהנכנס לכל חלקי הר הבית בטומאה, אפילו למקום ההיכל וקודש הקודשים, אינו מתחייב כרת. לכאורה מדברי הראב"ד עולה, שהוא הדין במעשר שני - ירושלים אינה שונה כיום מכל מקום אחר בארץ, ולכן גם בירושלים מותר לכתחילה לפדות מעשר שני. וכך הסיק ה'מנחת חינוך'<sup>7</sup> בדעת הראב"ד. אמנם, הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי<sup>8</sup> דחה הבנה זאת, וכתב שאף לדעת הראב"ד אין כיום לפדות מעשר שני בירושלים:

ואעפ"י שהאיסור להוציא המע"ש מירושלם כדי לפדותו אינו אלא מדרבנן... מ"מ נוהג גם איסור זה אף בזמן הזה. והנראה שגם זה לכו"ע אף למ"ד לא קדשו לעתיד לבוא, והלא גם בזה לא השיג הראב"ד על הרמב"ם והוא מודה להרמב"ם שמע"ש שנכנס לירושלם בזה"ז אין לו תקנה... רק לאו ד'לא תוכל לאכול בשעריך' תלוי באכילת המעשר שני, אבל איסור הפדיה בירושלים שהוא מקרא 'כי ירחק ממך המקום' איננו קשור באפשרות אכילה, ירושלים מצד עצמה עודנה גם היום 'מקום קרוב'.

למעשה, קיימא לן כדעת הרמב"ם, וכן פסקו ה'טור'<sup>9</sup> וה'שלחן ערוך'<sup>10</sup>, וכן הכריעו למעשה אחרונים רבים,<sup>11</sup> שאין פודים מעשר שני בירושלים בזמן הזה - 'פאת השולחן'<sup>12</sup>, 'המעשר והתרומה',<sup>13</sup> 'כרם ציון',<sup>14</sup> 'חזון איש',<sup>15</sup> 'חזון עובדיה',<sup>16</sup> 'דרך אמונה'.<sup>17</sup>

6. ספר התרומה, הל' ארץ ישראל, מהד' פרידמן, עמ' 176.

7. מנחת חינוך, מצווה תמב אות א.

8. עיר הקדש והמקדש, ח"ג פ"ד אות ג.

9. טור, יו"ד סי' שלא.

10. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' קלה.

11. יש שדייקו בדברי כמה פוסקים שמותר בזמן הזה לפדות מעשר שני בירושלים, ואפילו טהור: הכפתור ופרח כתב שכך כתב בספר התרומה, אך בכל מהדורות ספרי התרומה המוכרות לנו כיום לא נמצא כן בדבריו; הרב טיקוצ'נסקי סבר שבדברי חכמת אדם נראה שמותר לפדות כיום מעשר שני בירושלים, אך נראה שאין זו הבנה מוכרחת בחכמת אדם. להרחבה ראה עיר הקדש והמקדש, ח"ג פ"ג.

12. פאת השולחן, פ"ג ס"ק יג.

13. המעשר והתרומה, פ"א סעי' מא.

14. כרם ציון, ח"ג הלכות פסוקות פמ"א סעי' ד.

15. חזו"א, שביעית סי' ה ס"ק י ד"ה ובמ"ש בירושלים.

16. חזון עובדיה, תרומות ומעשרות דיני מעשר שני סעי' א.

17. דרך אמונה, מעשר שני פ"ב ה"ד ס"ק כד.



וכיון שכך, עלינו לחזור אל השאלה שדנו בה בתחילה - לאחר שראינו שאסור לפדות מעשר שני בירושלים בזמן הבית וגם כיום, מה יעשה אדם שבידו פירות מעשר שני בירושלים?

## ד. מעשר שני טמא בירושלים בזמן הזה

אף שלרוב הפוסקים דין מעשר שני הנמצא בירושלים בזמן הזה, להירקב, הסכימו הפוסקים שיטתו פתרון למעשר שני טמא, כפי שנראה לקמן. כך נאמר במסכת בבא מציעא (נג ע"א):

אמר רבי אלעזר: מנין למעשר שני שנטמא, שפודין אותו אפילו בירושלים - שנאמר כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה.  
וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ג ה"ג):

המעשר שנטמא אפילו בירושלים פודין ויאכל, ואוכלין את דמיו בטהרה בתורת פירות מעשר כמו שיתבאר, אפילו נטמאו הפירות כולן כשהן טבל מפריש מע"ש בטומאה ופודהו.

לכאורה, אם בזמן הבית ניתן היה לפדות מעשר שני שנטמא אפילו בירושלים, הוא הדין גם בזמן הזה כיון שקדושת המקום ואיסור אכילת המעשר בטומאה קיימים גם כיום. אמנם, ה'כפתור ופרח' (פמ"א) כתב דווקא להיפך:

התם משתעי בזמן שהיו פודין מעשר שני שנטמא ואוכלין את דמיו בטהרה בתורת פירות מעשר שני, וכמו שכתב הר"ם... אם כן כשנוכל לאכל פדיונו בקדושת מעשר שני דהיינו כשנטמא לפני הבית יפדה, לא נוכל לאכל פדיונו בקדושת מעשר שני דהיינו כשנטמא אחר הבית אין פדיונו כלום. לזה מעשר שני שנמצא היום בירושלם לא נוכל לפדותו, דמה נפשך [אם] טהור הוא למה נפדהו ולאכלו לא נוכל שאין בית, ואם הוא טמא כשנפדהו היכול נוכל לאכל פדיונו בקדושת מעשר שני. הילכך אין למעשר שני בירושלם היום אלא הרקבון הן שיהיה טהור הן שיהיה טמא.

לדבריו, פדיון מעשר שני טמא מאפשר להשתמש בכסף הפדיון לקניית אוכל ואכילתו בירושלים בטהרה בקדושת מעשר שני, מה שלא ניתן לעשות במעשר שנטמא. אבל כאשר לא ניתן להשתמש בכסף הפדיון לאכילת מזון בטהרה בירושלים, כמו בזמן הזה שאין בית מקדש בעוונותינו וכן כולנו טמאי מתים - אין היתר לפדות בירושלים מעשר שני אפילו אם הוא טמא. 'פאת השולחן' (פ"ג ס"ק כח) קיבל את דבריו של ה'כפתור ופרח', וכך כתב:

ודבר גדול יפה דיבר בטעמו ונימוקו עמו. ולכן נ"ל דרמב"ם לשיטתו השמיט בדין זה דבזה"ז לחילוק דבנטמא.

'פאת השולחן' כותב שנראה שגם לפי הרמב"ם אין לפדות כיום מעשר שני בירושלים אפילו אם נטמא, ואכן הרמב"ם לא התייחס במפורש לדין מעשר שני טמא בזמן הזה, אלא דיבר בסתמא על מעשר שני טמא ואפשר שדיבר דווקא על זמן הבית. מכל מקום, ה'שולחן ערוך' (יו"ד ס"י שלא סעי' קלה) עסק רק במציאות בזמן הזה, ואם כן ודאי להלכה קיימא לן כדבריו שניתן לפדות כיום מעשר שני טמא גם בירושלים וזו לשונו:

'אבל אם נטמא, פוּדִין אותו בירושלים'. וכן הכריע ב'דרך אמונה' (מעשר שני פ"ב ה"ד ס"ק כד) למעשה, על פי דברי ה'חזון איש':  
 וי"א דבזה"ז א"א לפדות בירושלים אפי' נטמא כיון שאין הפדיון ראוי לאכילה אלא ירקבו, אבל קי"ל כדעה ראשונה.

## ה. הכשר מעשר שני לכתחילה לקבלת טומאה

בדין הקודם מדובר על מציאות שבדיעבד - דהיינו אחרי שכבר נטמאו הפירות מותר לפדות את המעשר שבהם, אבל לא הוזכר היתר לטמא את הפירות לכתחילה. אמנם, ה'טור' (יו"ד סי' שלא) כתב שלכתחילה מותר להכשיר את הפירות לקבלת טומאה, במזיד, כדי שהמעשר ייטמא ויהיה אפשר לפדותו בירושלים, וזו לשונו:  
 ואם הוא בירושלים שהוא טהור א"א לפדותו, ואיכא למיחש שמא יבא בו לידי תקלה הילכך מותר להכשירו כדי שיטמא. ואף על פי שאף לאחר שנטמא אסור לאוכלו ולא לבערו בטומאה, מ"מ כיון שנטמא יכול לפדותו אפילו בירושלים ויחללנו על שוה פרוטה.  
 הב"ח (שם) ביאר, שהמקור לדברי הטור נמצא בדברי ספר 'התרומה' ביחס לתרומה בזמן הזה:<sup>18</sup>

וטוב יותר להכשירה קודם שיפריש התרומה ואחר כך יסיקנה הכהן... ואף על גב דאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל מן התורה לאחר שבא להן חיוב חלה דהיינו לאחר מירוח דחולין הטבולין לחלה כחלה דמו והוא הדין הטבולין לתרומה כתרומה דמו, מ"מ בזמן הזה מדרבנן כיון שאין לה אוכלין אם היא טהורה מותר להכשירה ותהא טמאה בהפרשתה שלא יכשלו בה.

לדברי הב"ח, ה'טור' הסיק מדברי 'התרומה' שהוא הדין אף במעשר שני - שמותר להכשירו לקבלת טומאה לכתחילה כדי שניתן יהיה לפדותו בירושלים.<sup>19</sup> הרמ"א (יו"ד סי' שלא סעי' קלה) פסק כדברי ה'טור': 'ויש להכשירו כדי שיקבל טומאה ויהא לו היתר בפדיון'. לכאורה, פשט דברי הטור והרמ"א הוא, שאף לאחר שהפריש אדם תרומות ומעשרות והוא נמצא בירושלים, מותר לו בזמן הזה לקחת את המעשר השני הטהור ולטמאו בידיים, כדי שניתן יהיה לפדותו. ואכן כך פסק רבי אליהו דוד רבינוביץ' תאומים (אחרית השנים, פ"א סעי' ח):

אם א"א לפדותו רק כשנטמא וא"א באופן אחר רק לפדותו, ודאי יש לומר דמותר לטמאותו כדי לפדותו.

18. ספר התרומה, הל' ארץ ישראל, מהד' פרידמן, עמ' 174.

19. הערת עורך: י"פ. יש לציין שאין כלל הכרח להשוות בין דין ספר התרומה למה שכתב הטור, כי התרומה התיר להכשיר ולטמא את הפירות לפני ההפרשה משלוש סיבות: (1) סוף התרומה לילך לאיבוד; (2) מותר לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל; (3) שמא תיגרם תקלה. וכאשר כבר קרא שם תרומה התיר רק לקבורה, דהיינו להפסידה בגרמא, עיין ספר התרומה, שם עמ' 173, הערה סד. ולדעתו נראה שעדיין יש דין 'משמרת תרומות' ולכן אסור להפסיד בידיים. ולפי"ז איך נתיר לטמא מעשר שני בידיים? ואמנם עי' שם הערות נז, סה, וייתכן שהב"ח למד בס' התרומה, שאין כלל דין 'משמרת' ומותר לטמא את התרומה בידיים, שכן קבורה ממהרת את ההפסד. לחילופין ייתכן שהב"ח הבין כאותם אחרונים שלמדו שהטור התיר לטמא את הפירות לפני קריאת שם מע"ש.



וכן פסק גם ה'חזון איש' (שביעית סי' ה ס"ק י ד"ה ובמ"ש בירושלים):  
 כתב הטור דבזמן הזה דאסור לאוכלו ואסור לפדותו מותר לטמאתו, ומה שכתב  
 בדרישה לפרש דאיירי קודם מירוח תמוה דא"כ אית ליה תקנתא להוציאו חוץ  
 לירושלים, אלא ודאי במעשר שני ממש איירי... חשיב כהפסד מרובה, ובמקום  
 שהולך להפסד מותר לטמא ביד משום הצלה.

כך משמע גם בדברי הש"ך<sup>20</sup> וה'לבוש'<sup>21</sup> וכן ב'דרך אמונה'<sup>22</sup> פסק כדברי ה'חזון איש'.  
 בתוך דבריו הזכיר כאן החזון איש את ה'דרישה', הסובר שאין היתר לטמא את המעשר  
 השני עצמו בידיים, אלא רק לטמא את הפירות כולם קודם שנתמרחו והתחייבו  
 במעשרות. ה'דרישה' התקשה בדברי ה'טור' שמצד אחד פסק שמותר לטמא את המעשר  
 השני, ומצד שני הביא בהמשך את דברי הרמב"ם שמהם משמע לכאורה שאין לטמא את  
 הפירות, שהרי כתב הרמב"ם שכדי להפריש מעשר שני מפירות הנמצאים בירושלים יש  
 להוציאם מחוץ לירושלים, ושם יפרישו מהם תרומות ומעשרות ויחללו את המעשר השני,  
 אבל אם לא הוציא את הפירות והפריש את התרומות והמעשרות בתוך ירושלים -  
 המעשר השני יירקב, ולא כתב שניתן לטמא את המעשר ולחללו. כדי לתרץ את הסתירה  
 בדברי ה'טור', כתב ה'דרישה' שאמנם ניתן לומר שהרמב"ם וה'טור' חלוקים בשאלה אם  
 מותר לטמא את המעשר, אבל ניתן גם לומר שאינם חלוקים בזה, כי ה'טור' התיר לטמא  
 את הפירות רק קודם גמר מלאכתם למעשרות, קודם מירוח, ולזה יודה גם הרמב"ם, ואילו  
 לאחר מירוח הכריז לכו"ע אסור לטמא את הפירות במזיד. האחרונים נחלקו בדין זה,  
 חלקם פסקו שמותר לטמא את המעשר עצמו בידיים, כפי שראינו לעיל בדברי האדר"ת,  
 ה'חזון איש' ועוד, ורבים מהאחרונים סבורים שאין לטמא את פירות המעשר השני עצמו  
 לאחר הפרשתם, אלא להכשיר את הפירות כולם לקבלת טומאה לפני גמר מלאכתם,  
 לפני שהתחייבו בהפרשת תרומות ומעשרות, או אחר מירוח הכריז אבל לפני ההפרשה.  
 דהיינו, אחר ההפרשה כאשר יש בידינו פירות מעשר שני אין שום היתר להכשירם או  
 לטמאם. וכך סיכם זאת הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי (ספר ארץ ישראל, עמ' קכה):

הפירות שחייבים בתרומות ומעשרות הנמצאים בירושלים העתיקה, הדרך  
 הראשונה המוציאה מכל פקפוק היא להוציא את הפירות מחוץ לירושלם  
 המקודשה בעודם בטבלם היינו בטרם שנתמרחו, וממרח אותם שם ומפריש את  
 מעשר השני ופודה מחוץ לעיר המקודשה. הדרך השניה - להכשיר את הפירות  
 במים שיקבלו טומאה קודם שנמרחו, אפילו בירושלם המקודשה, ויפריש את  
 מעשר השני בטומאה. ובדיעבד אם הכניס את הפירות לירושלם אחר מירוח או  
 שנתמרחו בירושלם בטרם הוכשרו, מותר להכשירם בזמן הזה גם אחר המירוח  
 קודם שהפריש, והוא הדין נמי שיכול להוציאם מחוץ לעיר ולהפרישם שם, וכן עשו  
 למעשה על פי הוראת המורה הו"ז הגאון ר' שמואל סלנט זצ"ל.

20. ש"ך, יו"ד סי' שלא ס"ק קנא.

21. לבוש, יו"ד סי' שלא סעי' קלה.

22. דרך אמונה, מעשר שני פ"ב ה"ד ס"ק כד.

כדבריו פסקו הט"ז,<sup>23</sup> הראי"ה קוק,<sup>24</sup> 'כרם ציון',<sup>25</sup> 'המעשר והתרומה',<sup>26</sup> 'חזון עובדיה',<sup>27</sup> 'פאת השולחן',<sup>28</sup> ועוד. אם כן, לשיטה הראשונה שבה נקטו האדר"ת וה'חזון איש', הגענו לקו הסיום ולפתרון הבעיה - גם אם לא הוצאו הפירות מירושלים כדי להפריש את התרומות והמעשרות, והפרישו אותם בתוך העיר המקודשת, ואפילו אם לא נטמאו הפירות בעודם בטבלם - לאחר ההפרשה יטמאו את המעשר השני ויחללו אותו על מטבע. אבל לדעת רוב האחרונים הסוברים שאין לטמא מעשר שני אחר הפרשתו, עדיין עלינו לברר מה ניתן לעשות עם פירות מעשר שני טהורים בירושלים בזמן הזה. ולכאורה אין מוצא אחר, מלבד מה שכתב הרמב"ם שיש להניח את הפירות להירקב.

## 1. תערובת מעשר שני בירושלים

אחר שהסקנו שמעשר שני שהופרש בירושלים צריך להירקב, יש לדון בשאלה נוספת המתעוררת ממסקנה זו, והיא שאלת תערובתו של מעשר. כיום מקובל להפריש תרומות ומעשרות על פי נוסח ההפרשה המופיע בסידורים ובמקומות אחרים, בנוסח זה איננו מפרישים בפועל את המעשר השני ומפרידים אותו משאר הפירות, אלא רק אומרים שהוא מונח במקום מסוים בתוך כל הפירות, ומיד לאחר מכן מחללים אותו על מטבע:<sup>29</sup> ...עוד תשע מאיות בצד התחתון של מה שברצוני לתקן - הרי הן מעשר שני, ואם צריך להפריש מעשר עני - הרי הן מעשר עני. ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לפדות מעשר שני. מה שקבעתי למעשר שני בתוספת רבע מערכו - הרי הוא מחלל, כל דרגת חיוב על פרוטה ורבע בנפרד, במטבע המיעדת לכך, בשבילי.

באופן הפרשה כזה, אם הפריש אדם את המעשרות בתוך ירושלים המקודשת, ולאחר מכן התברר לו שאסור לחלל מעשר שני בירושלים ואף בדיעבד החילול אינו חל - הרי שכעת יש בידו פירות חולין שמעורב בתוכם 9% של מעשר שני האסור באכילה כיום. אם מדובר בפירות שלמים המונחים במקום מסודר כמו ארגז וכדומה, והפירות שבארגז לא התערבבו אחר ההפרשה - ניתן להוציא מתוכו את הפירות שקרא עליהם שם למעשר שני ולהפרידם משאר הפירות. כגון שאם אמר 'תשע מאיות בצד התחתון של הפירות' כמו בנוסח שהובא כאן - יפריד את הפירות שבתחתית הארגז, יוסיף עליהם פירות שהוא מסתפק אם הם נחשבים גם כן בגדר זה של תחתית הארגז, כל הפירות הללו יירקבו, ושאר הפירות מותרים באכילה, וכך התגברנו על תערובת מעשר שני וחולין שהיו מעורבים יחד בארגז זה. אבל אם הפירות התערבבו אחר ההפרשה, וכן אם הפריש תרומות ומעשרות מנוזלים, כגון יין או שמן - אי אפשר להפריד את המעשר השני משאר

23. ט"ז, יו"ד סי' שלא ס"ק לא.

24. משפט כהן, סי' לח אות ג. וכתב שלכתחילה ניתן להכשיר את הפירות לפני מירוח הכרי, לאחר מירוח הכרי עדיף להכשירם ע"י גוי או קטן ולא ע"י ישראל גדול, או שיעשה זאת בגרמא.

25. כרם ציון, ח"ג הל' פסוקות פמ"א סעי' ד.

26. המעשר והתרומה, פ"א סעי' מא.

27. חזון עובדיה, תרומות ומעשרות דיני מעשר שני סעי' א.

28. פאת השולחן, פ"ג ס"ק יג.

29. נוסח ההפרשה של מכון התורה והארץ, מופיע באתר המכון.





הפירות, וכעת אנו נדרשים לדיני תערובות כדי לקבוע כיצד יש להתייחס לתערובת זו של מעשר שני וחולין. תערובת של פירות שלמים היא תערובת של 'מין במינו', דהיינו שמעורב בה סוג אחד של פירות ולא מינים שונים, וכן היא תערובת של 'יבש ביבש' דהיינו שלא נוצר כאן בישול ומעבר טעם מפרי אחד לחברו. על כך נאמר ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קט סעי' א):

חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינו יבש ביבש, (דהיינו שאין נבלל, והאיסור עומד בעצמו אלא שנתערב ואינו מכירו) חד בתרי, בטיל, ומותר לאכלן אדם אחד, כל אחת בפני עצמה. אבל לא יאכל שלשתם יחד. בתערובת כזו האיסור בטל ברוב של היתר כנגדו, אלא שעדיין אסור לאדם אחד לאכול את כל התערובת באופן כזה שהוא ודאי אוכל את האיסור. כגון במקרה שאנו עוסקים בו, יוכל לאכול את כל הפירות מלבד 9%. אבל אם מספר אנשים יאכלו את הפירות כך שאף אחד מהם לא יאכל יותר מ-81% - אין הגבלה על אכילת כל הפירות. אמנם יש לדון אם המעשר אינו 'דבר שיש לו מתירין'. ב'שלחן ערוך' בהלכות תערובות מבואר,<sup>30</sup> ש'דבר שיש לו מתירין' אינו בטל כלל, דהיינו אם יש תערובת של איסור והיתר, שהאיסור עצמו ייפך להיתר לאחר זמן - אין להתיר את התערובת גם אם אחוזי האיסור שבה נמוכים ביותר. לכאורה זהו מצבו של מעשר שני בירושלים, כיוון שאפשר לאכול או לפדותו - אין להתיר תערובת שבה מעורבים פירות חולין עם פירות מעשר שני. וכן כתב הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ו הי"ד):

פירות מעשר שנתערבו בפירות חולין יאכל הכל בטהרה במקום או יפדה את המעשר, לפיכך אם נתערבו בירושלים אסורין בכל שהן כמנין, הואיל והוא בירושלים הרי הוא כדבר שיש לו מתירין, ויאכל הכל בטהרה. אמנם, על פי דברי הגמרא בבא מציעא,<sup>31</sup> כתב הרמב"ם בהמשך דבריו (הל' מעשר שני פ"ו הט"ז):

מעשר שני בטל ברוב, באיזה מעשר אמרו במעשר שנכנס לירושלים ויצא ונפלו מחיצות, שהרי אין שם מחיצות להחזירו לשם ואי אפשר לפדותו מאחר שנכנס ואף על פי שאין בו שוה פרוטה ונמצא דבר שאין לו מתירין ובטל ברוב כמו שביארנו בהלכות איסורי מאכלות.

דהיינו שבמקרה בו 'אין מתירין', אין דרך להתיר את אכילת פירות המעשר השני, כגון שנפלה חומת ירושלים ולכן אי אפשר לאכול בירושלים וכדומה - יהא דינה של תערובת מעשר שני וחולין כדיני תערובת רגילה, ומתבטל המעשר ברוב החולין שבתוכם הוא מעורב. כעת יש לדון בענייננו - אמנם במצבים בהם אין מתירין בטל המעשר ברוב, אבל על מעשר שני בירושלים לא נאמר שהוא בטל ברוב, אלא רק על מעשר שנכנס לירושלים ויצא ואח"כ נפלו חומות העיר; ואמנם בזמן הזה אין מתירין למעשר שני טהור בירושלים, אבל הגמרא והרמב"ם לא אמרו שגם בירושלים הוא יתבטל ברוב, אלא רק במקרים אחרים של מעשר שאינו בירושלים אמרו כן. למעשה, לא מצינו מי שהתייחס לשאלה זו בפוסקים הראשונים והאחרונים ומקום מצאנו להתגדר בו, ולכאורה נראה שיש

30. שו"ע, יו"ד סי' קט סעי' א.

31. בבא מציעא נג ע"ב.

להקל בזה כיוון שמדובר בספק דרבנן שאזלינן בו לקולא<sup>32</sup> ויש להחשיב גם את המציאות בזמן הזה כדבר שאין לו מתירין והמעשר יתבטל ברוב, אך קשה להכריע בזה, ולפי שאנו מדמים נעשה מעשה?! עוד יש להעיר בזה, שבמקרה של תערובת נוזל, כגון יין של חולין שנתערב ביין מעשר שני, המעשר והחולין בעצם מתערבבים כל הזמן זה בזה, ואין זו תערובת 'יבש ביבש' אלא 'מין במינו בנותן טעם', שבה האיסור בטל בשישים בלבד ולא ברוב.<sup>33</sup> לכן אם מדובר על נוזל נאסרה כל התערובת, ולכאורה כולה צריכה להירקב, כדין פירות מעשר שני בירושלים.

## ז. שאלה על הפרשת מעשר שני

בגמרא בנדריים (נט ע"א) מבואר, שאדם שהפריש תרומות ומעשרות ואח"כ התחרט מסיבות שונות ורוצה לחזור בו, יש פתרון לדבר: 'והרי תרומה דאי בעי מיתשיל עלה'. כלומר, יכול הוא להישאל על הפרשתו כמו שנשאלים על נדר, ללכת לחכם או לעמוד בפני שלושה, לומר שהוא מתחרט על ההפרשה - הפרשתו תבוטל ופירותיו יחזרו להיות טבל. הראשונים נחלקו במקרים של יישום ההלכה הזו. המאירי (שבת קכז ע"ב ד"ה כבר) הביא את דעת הסוברים שרק על תרומה אפשר להישאל ולא על מעשרות:

ויש אומרים שאי אפשר לישאל אלא בתרומות הואיל ותרומה ניטלת באומד ומחשבה ונותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, אבל מעשר שאינו ניטל במחשבה אא"כ הפרישן אינו יכול לישאל עליו.  
אבל ה'תוספות'<sup>34</sup> נקטו במפורש שניתן להישאל גם על הפרשת מעשר שני, וכן פסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלא סעי' מח):

המפריש תרומות ומעשרות, וניחם עליהם, הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה.

אם כן לכאורה אפשר למצוא פתרון לשאלתנו - כאשר הפריש אדם מעשר שני בירושלים ולא הכשירו לקבלת טומאה לפני ההפרשה, בין אם המעשר עומד כעת בפני עצמו ובין אם הוא מעורב בתוך פירות החולין - יכול הוא להישאל לחכם על ההפרשה, הפירות יחזרו לטבלם, הוא יטמאם בעודם בטבלם, כפי שראינו שהתירו רוב האחרונים, ואח"כ יחזור ויפריש מעשר שני, ובהפרשה זו הוא יוכל לפדות את המעשר השני כיוון שהוא טמא כעת. יש לציין, שפתרון זה של שאלה על ההפרשה - ניתן לבצע רק כאשר עוד לא אכלו כלל מתערובת הפירות, אבל אם כבר נאכל חלקה אי אפשר להישאל על ההפרשה.<sup>35</sup> וכן אם אדם אחד הפריש את התרומות והמעשרות מפירות אלו ואח"כ נתן את הפירות לאדם אחר והמעשר השני מעורב בפירות שנתן - המקבל אינו יכול להישאל

32. כיוון שמדאורייתא הוא בטל ברוב, ורק חכמים גזרו שדבר שיש לו מתירין לא בטל - רש"י, ביצה ג ע"ב ד"ה אפילו.

33. שו"ע, יו"ד סי' צח סעי' א - מין במינו בטל בשישים. שם מדובר על נתינת טעם, דהיינו שהמינים התבטלו יחד. במין במינו לח בלח ללא נתינת טעם - לכאורה גם הוא יתבטל רק בשישים ולא ברוב, עיין דרכי תשובה, יו"ד סי' קט ס"ק ח; פרי מגדים, פתיחות שער התערובות חלק שני פ"א.

34. תוס', פסחים מו ע"ב ד"ה הואיל.

35. רמ"א, יו"ד סי' שכג סעי' א.



על ההפרשה, כיוון שדווקא האדם שהפריש את התרומות והמעשרות יכול להישאל עליהם.<sup>36</sup> פתרון זה הזכירו מעט אחרונים בנוגע למעשר שני בירושלים בזמן הזה - 'דרך אמונה',<sup>37</sup> 'שבט הלוי'.<sup>38</sup> ותימה על האחרונים שסיימו בדין זה שהפירות יירקבו, ולא הזכירו אפשרות זו להישאל על ההפרשה, למרות שיש על כך דין מפורש ב'שלחן ערוך'.

## ה. גבולות העיר המקודשת

פוסקים וחוקרים רבים עסקו בשאלת מיפוי העיר המקודשת, אילו אזורים בירושלים נכללו בכלל העיר המקודשת, שאלה שאחת מהשלכותיה המעשיות היא קביעת המקומות בהם לא ניתן לפדות מעשר שני.<sup>39</sup> הדיונים בנושא זה מסתעפים למחלוקות שונות: האם יש להכליל בגבולות העיר המקודשת רק את העיר שנתקדשה ע"י שלמה בזמן בניית בית ראשון, ואולי גם ע"י חזקיה ומלכים נוספים בהמשך ימי בית ראשון, או שיש להחשיב גם אזורים שנכללו בשטחה של העיר בזמן בית שני כגון תוספות שהוסיפו החשמונאים; מהו הזיהוי המדויק של 'הר ציון' ואילו חלקים ממנו נתקדשו, ועוד. נראה שמוסכם על העוסקים בדבר, שהגבול הדרומי של ירושלים כולל את שטחה של עיר דוד כיום, ונחלקו בהכללת השטח המכונה כיום 'הר ציון' - האם כולו או חלקו נכללים בעיר המקודשת; במזרח הגבול הוא בפאתי עיר דוד לפני נקבת השילוח, ובאזור הר הבית - חומת הר הבית הייתה גם חומת העיר; במערב הסתפקו בכמה שאלות בזה; בצפון נמצאו כמה חומות, ובזה נחלקו היכן בדיוק יעבור הגבול. חומת ירושלים הנוכחית נבנתה ע"י הטורקים לפני כ-480 שנה, ובוודאי אינה מגדירה את קדושת העיר, אבל יש אומרים שבחלקה הצפוני היא נבנתה על היסודות של חומה קדומה, ולכן בחלקה היא כן חופפת לחומה המקודשת. למעשה העידו פוסקים רבים שהמנהג כיום הוא לסמוך על שיטתו של הרב יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי, שהרחיב בחקירת הנושא בספרו 'עיר הקדש והמקדש'. לדבריו, עלינו להכליל רק את השטחים שהתקדשו בימי בית ראשון. מצ"ב מפה של ירושלים כיום, אשר הורכבה עליה מפת גבולות העיר המקודשת לשיטת הרב טיקוצ'ינסקי (כל המסומן בקו העבה נמצא בתוך גבולות העיר המקודשת. המפה נועדה לתת ראייה כללית על גבולות העיר המקודשת, ואינה מדויקת).<sup>40</sup>

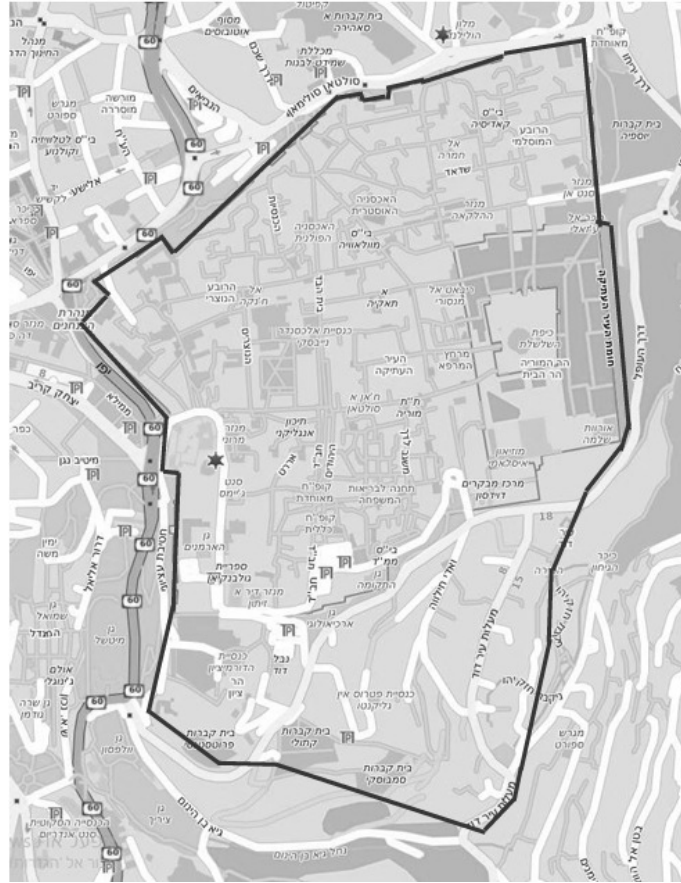
36. בפתחי תשובה, יו"ד סי' שלא ס"ק ו דן במשלח - האם הוא יכול להישאל על הפרשה שהפריש השליח עבורו. ופשוט הוא שהדין הוא רק במשלח שהפירות היו שלו בעת ההפרשה, אבל אדם אחר אינו יכול להישאל על הפרשה שלא הוא ולא שליחו הפרישו.

37. דרך אמונה, מעשר שני פ"ו הי"ד ס"ק צט.

38. שבט הלוי, ח"י סי' עו אות ב.

39. להרחבה בעניין זה, ראה: עיר הקדש והמקדש, ח"ב פרקים ב-יב; הר הקדש, עמ' יח-לד; הלכות הארץ, הערת הרב יעקב אריאל בתחילת הלכות תרומות ומעשרות; תחומין, יט, עמ' 469-487; אמונת עתך 53 (תשס"ג), עמ' 45-48; אנציקלופדיה תלמודית, כרך כה ערך 'ירושלים'.

40. לעיון במפות מדויקות יותר, ראה בסוף כרך ב של עיר הקדש והמקדש, וכן בנספח לאנציקלופדיה תלמודית, כרך כה ערך 'ירושלים'.



## סיכום

- 1) קדושת ירושלים קיימת גם כיום לעניין אכילת מעשר שני, בגבולות העיר שקידש שלמה המלך ובתוספות שנוספו עליה בהמשך ימי בית ראשון.
- 2) אדם שבידו פירות טבל בירושלים - לכתחילה עדיף שיוציאם מחוץ לעיר המקודשת לפני המירוח, ושם ימרח, יפריש תרומות ומעשרות ויפדה מעשר שני.
- 3) אם לא הוציאם לפני המירוח, וכגון שקנה פירות שהם כבר אחר המירוח אבל עודם בטבלם - יכול לתקנם באחת משתי הדרכים הללו: א) יוציאם בטבלם אל מחוץ לירושלים, ושם יפריש מהם תרומות ומעשרות ויפדה מעשר שני. ב) יטמא את הפירות בירושלים בעודם בטבלם, ולאחר מכן יפריש תרומות ומעשרות ויפדה את המעשר השני.
- 4) אם הפריש מעשר שני בטהרה בירושלים והוא מעורב בתוך החולין באופן שאינו יכול לזהות את המעשר ולהפרידו - נאסרה כל התערובת, ולכן יניח את כולה שתירקב; ואם המעשר השני אינו מעורב בפירות יניח אותו לבדו להירקב; אבל במקרים אלו יכול הוא להישאל על הפרשתו, ולאחר מכן יטמא את הפירות בטבלם, יפריש תרומות ומעשרות ויפדה את המעשר השני.



## הרב אהוד אהיטוב

# נתינת מעשר ראשון מפירות טבל שניתנו ליהידות צבאיות בהזית

## הצגת הבעיה

בעקבות גיוס המילואים הרחב במלחמת 'חרבות ברזל', נרתמו רבים מעם ישראל לבוא לעזרת ה' בגיבורים ולסייע לחיילים החונים בתוך יישובי הספר או במקומות הסמוכים להם. הסיוע התבטא הן בביגוד ובציוד כהשלמה לציוד הצבאי הבסיסי, הן במזון מוכן שכלל גם פירות שגדלים במטעים באותם אזורים ואף ממשקים רחוקים. כפי שביירנו מחיילים בצפון ובדרום ניתן לחלק את אספקת הפירות והירקות שהגיעה ממתנדבים לשלושה מצבים:

(א) פירות או ירקות שניתנו לחיילים ממקורות שונים ללא אישור מגוף כשרות מוסמך שהופרשו מהם תרומות ומעשרות.

(ב) פירות טבל ודאי שהתקבלו ישירות מהחקלאים וידוע שלא הפרישו מהם תרומות ומעשרות. החקלאים השאירו אותם לטובת החיילים וכל אחד בא ולקח כאוות נפשו.

(ג) פירות טבל ודאי שהחקלאים מסרו אותם באופן ישיר למפקדת הגדוד או הפלוגה, באמצעות הרס"ר הגדודי או הרס"ר הפלוגתי.

השאלה כיצד ינהגו החיילים בכל אחד משלושת המקרים?

## א. כיצד להפריש תרומות ומעשרות מפירות 'ספק טבל' שהגיעו לחיילים בהזית

במקרה הראשון קיים ספק אם הפרישו מהפירות תרומות ומעשרות. במקרה זה, האחראי על הכשרות ביחידה או חייל אחר מטעמו מסירים הצידה מעט יותר מ-1% מכל אחד מסוגי הפירות או הירקות, ואומרים את נוסח ההפרשה בלא לברך על ההפרשה, וכן פודים את המעשר השני על מטבע ללא ברכה. במקרים אלו אף שיש להפריש תרומות ומעשרות מחמת הספק, אין צריך לתת את המעשר הראשון ללוי, היות שמעשר ראשון מותר באכילה גם לישראל, ויכול הוא לומר ללוי תוכיח שלא הפרישו מעשר ראשון קודם לכן. חשוב לציין שמתוך הבנה שחיילים רבים אינם מנויים בקרן 'בית האוצר' ואף אין ברשותם מטבעות לחילול מעשר שני, כי אינם צורכים בדרך כלל פירות טבל ודאי וקונים תוצרת שהופרשו ממנה תרומות ומעשרות, לכן מיד בתחילת המלחמה הוספנו ב'בית האוצר' של 'מכון התורה והארץ' מטבעות עבור חילול מעשר שני של החיילים. אך עדיין במקרים רבים החיילים מקבלים פירות טבל ודאי שלגביהם לא ניתן להסתפק בהפרשת תרומות ומעשרות וחילול על מטבעות של בית האוצר, אלא צריך לתת את המעשר

הראשון ללוי לאחר כל הפרשה, משימה מורכבת בשביל לוחמים. וכאן עולה השאלה באילו מקרים אכן חובת הנתינה עומדת בעינה.

## **ב. נתינת מעשר ראשון מפירות 'טבל ודאי' שניתנו להיילים**

### **1. כאשר נותנים את פירות הטבל להיילים באופן אישי**

כאשר חקלאי מניח ארגזים עם פירות של טבל ודאי במקום מסוים וכל חייל לוקח פירות לעצמו, צריך להפריש תרומות ומעשרות בברכה ואף לתת את המעשר הראשון ללוי, באחת מדרכי הנתינה, אלא אם כן מדובר בהיילים שערכו הסכם עם הלוי ומקיימים את מצוות הנתינה מיד בשעת אמירת נוסח ההפרשה כדין 'מכירי לויים', באופן ישיר או דרך 'בית האוצר'. מי שאינו יכול לתת ללוי את המעשר הראשון, יכול להעריך את שווי פירות המעשר ולאכול אותם שהרי הם מותרים לזרים, וכאשר הוא יפגוש לוי הוא ייתן לו סכום כסף בשווי המוערך של המעשר.<sup>1</sup> כפי שנפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' סא סעי' י) בקשר לזרוע, לחיים וקביה: 'אם אין שם כהן, ישום המתנות בדמים ואוכלם ונותן הדמים לכהן'. במקרה זה כאשר חיילים כהנים או לוויים לוקחים פירות ומפרישים מהם תרומות ומעשרות, הם רשאים להשאיר את פירות המעשר לעצמם, כפי שיורחב בהמשך.

### **2. כאשר נותנים את פירות הטבל להיילים באמצעות מפקדי היחידה**

כאשר החקלאי אינו מניח את היבול שלו במקום מסוים לטובת היילים, אלא מעביר אותו באופן ישיר למפקדת הגדוד או למפקדת הפלוגה, אף שגם במקרה זה קיימת חובת הפרשת תרומות ומעשרות בברכה כיוון שמדובר בטבל ודאי, ייתכן שהחיילים פטורים מלתת את המעשר הראשון ללוי כיוון שמדובר בגדוד ואפילו בפלוגה שבדרך כלל יש בה חיילים שהם כהנים או לוויים, ייתכן שהשותפות שלהם פוטרת את כל הפירות מנתינת המעשר ראשון כדין פירות שבבעלותו המוחלטת של הלוי כפי שיבואר להלן.

### **3. נתינת מעשרות מפירות טבל ודאי שבבעלות כהנים או לוויים**

אלא שיש לדון בעצם הפטור של כהנים ולוויים שקיבלו פירות טבל והפרישו מהם תרומות ומעשרות. ב'ספרי' (במדבר קרח פ'קא קכ"ד"ה כן תרימו)<sup>2</sup> נאמר שכהן או לוי שגדלו ברשותם פירות או ירקות או שקנו אותם **לפני גמר מלאכה**, אף שחובה עליהם להפריש תרומות ומעשרות, אינם חייבים לתת את המעשר הראשון ללוויים אחרים, וזכאים להשאירו ברשותם, וכך נאמר שם:

לפי שהוא אומר ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל, ישראל נותנים מעשר ללויים אבל כהנים אין נותנים מעשר ללויים...

1. אפשר לעשות זאת מכיוון שאין לוי לתת לו את המעשר, ואם ימתין - הפירות יירקבו, אך בדרך כלל יש לתת את המעשר עצמו ללוי ולא את שווי הכספי.

2. וכן בירושלמי, מעשרות פ"ה ה"ב.



הירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ב) מבאר שדין זה אמור אף לסוברים שאין נותנים לכהן מעשר ראשון, מכל מקום כאשר כהן מפריש מעשר ראשון מפירותיו, הוא רשאי להשאירם לעצמו, וזו לשונו:<sup>3</sup>

ואף על גב דאת אומר אין נותנים מעשר לכהן מודה שאין מוציאין מידם מ"ט תקחו מאת בני ישראל...

וכך פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"א ה"ג-ה"ד):

לויים וכהנים מפרישין מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, וכן הכהנים מפרישין שאר תרומות ומעשרות לעצמן... אין מוציאין המעשר מיד הכהנים שנאמר כי תקחו מאת בני ישראל וכן כל מתנות כהונה אין מוציאין אותן מכהן לכהן.<sup>4</sup>

#### 4. האם יש מחלוקת בבלי וירושלמי

למרות האמור לעיל, כתב בספר 'שער המלך',<sup>5</sup> שלדעת רש"י כהן שברשותו פירות טבל חייב לתת את המעשר הראשון ללוי לאחר הפרשת תרומות ומעשרות. כן הוא מדייק מפירושו של רש"י לדברי הגמרא<sup>6</sup> אודות אדם שגנב פירות טבל שחייב לשלם את כל דמיהם לבעלים. הגמרא מעמידה את הדין בפירות טבל שהבעלים קיבל אותם בירושה מסבו הכהן מצד אימו, וצריך להשיב לו את כל שוויים, היות שסבו הכהן כבר זכה בתרומות ובמעשרות בטרם הפרשתם על פי הכלל: 'מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין'. וכתב רש"י<sup>7</sup> שדין זה נאמר דווקא לאחר שעזרא קנס את הלוויים שלא יקבלו מעשר-ראשון ולכן הסבא הכהן זכה בפירות המעשר שעתידיים להיות מופרשים מהם. מדייק מכאן 'שער המלך', שאילולא זאת הסבא לא היה זוכה בפירות המעשר ראשון כי הוא חייב לתת אותם ללוי. וכך הוא גם מדייק מדברי הריטב"א.<sup>8</sup> ראייה נוספת מביא 'שער המלך', מהסוגיה<sup>9</sup> הדנה כיצד ניתן להביא ספק ביכורים למקדש לאור דברי התוספתא (ביכורים מהדורת ליברמן פ"א ה"ב): 'הקונה אילן בתוך שדה חברו מביא ואינו קורא'. הגמרא אומרת שמכיוון שמדובר בספק ביכורים, אין לקרוא בעת הבאתם את 'מקרא ביכורים',<sup>10</sup> ומכיוון שישתכן שאין חובת ביכורים והפירות חולין, צריך להקדישם בטרם הבאתם למקדש, כדי שלא להביא חולין בעזרה, מסיבה זו צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות מחמת הספק. אך אם הפירות הם ביכורים ואסורים לזרים צריך שגם המעשר

3. וכן כתב מהר"י קורקוס, על הרמב"ם הל' מעשר פ"א ה"ג; כמקור לדברי הרמב"ם כאן.
4. אמנם נחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם ביחס לקנס שעזרא קנס את הלוויים שהם לא יקבלו מעשר ראשון אלא הכהנים, האם זה היה קנס לדורו בלבד או גם לדורות, ועיין במהר"י קורקוס, על הרמב"ם הל' מעשר פ"א ה"ד.
5. שער המלך, על הרמב"ם הל' מעשר פ"א ה"ד.
6. קידושין נח ע"ב.
7. רש"י, קידושין נח ע"ב ד"ה לא דכו"ע.
8. ריטב"א, קידושין נח ע"ב.
9. בבא בתרא פא ע"ב.
10. ואין הדבר דומה למקרים בהם מביאים ביכורים באופן ודאי אך לא קוראים עליהם מקרא ביכורים, עיין במאמרנו 'ביכורים הראויים לקריאה ושאינם ראויים לקריאה', ביכורי הארץ, הוצאת מכון התורה והארץ, עמ' 251.

הראשון ומעשר העני יינתנו לכהן עני לאחר הבאתם למקדש. וביארה הגמרא שכל זה הוא כשיטת רבי אלעזר בן עזריה<sup>11</sup> שניתן לתת מעשר ראשון לכהן. שואל 'שער המלך'<sup>12</sup> מדוע הגמרא הייתה צריכה להעמיד את התוספתא דווקא כדעת רבי אליעזר בן יעקב הסובר שנותנים מעשר ראשון לכהן לכתחילה, הרי לפי דברי הירושלמי מוסכם על כולם שאם פירות הביכורים יינתנו לפני ההפרשה הוא יוכל להשאירם ברשותו, כדין כל כהן שקיבל פירות טבל כמבואר לעיל. מכך שהגמרא<sup>13</sup> לא הציעה פתרון זה, מוכיח 'שער המלך', שלפי הגמרא אם הכהן יקבל 'ספק ביכורים' לפני הפרשת תרומות ומעשרות, הוא לא יוכל להשאיר את המעשר הראשון ברשותו.<sup>14</sup> לעומת זאת מדברי הירושלמי,<sup>15</sup> ומלשון הרמב"ם בהל' מעשר,<sup>16</sup> נראה שכהן או לוי רשאים להשאיר את המעשר הראשון לעצמם אף אם הם זכו בפירות הטבל אחר שהגיעו לעונת המעשרות.<sup>17</sup> וכך גם נפסק להלכה ב'טור'<sup>18</sup> וב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלא סעי' סח), וזו לשונו:

ליום וכהנים מפרישין מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, וכן הכהנים מפרישין שאר תרומות ומעשרות והם לעצמם.<sup>19</sup>

## ג. כהנים ולוויים שקנו או קיבלו פירות טבל – חובתם בנתינת המעשרות

אלא שלכאורה אף אם יש מקום לפטור מחובת נתינת מעשרות מפירות טבל ששותפים בהם כהנים ולוויים, הרי כאן בכל מקרה קיים חיוב נתינה אף אם כולם היו כהנים ולוויים, מאחר שנאמר במשנה<sup>20</sup> שקנסו חכמים את הכהנים והלוויים שקנו פירות טבל אחר גמר מלאכה, שיתנו אותם ללוויים אחרים, וכפי שפסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו הט"ו):

כהן או לוי שלקחו פירות מישראל אחר שנגמרה מלאכתו מוציאין את התרומה והמעשרות מידיהן ונותנין אותם לכהנים וללויים אחרים קנס הוא להם, כדי שלא יקפצו לגרנות ולגתות ויקנו טבלים כדי להפקיע מתנות אחיהם הכהנים.

11. יבמות פו ע"א-ע"ב.

12. שער המלך, על הרמב"ם הל' מעשר פ"א ה"ד.

13. בבא בתרא פא ע"ב.

14. ויש לדון מדוע אינו יכול להשאיר את הפירות ברשותו, הרי מדובר בהפרשת תרומות ומעשרות מחמת הספק, ובדרך כלל במקרים דומים אין חיוב נתינה.

15. ניתן ליישב את קושיית שער המלך שבמקרה שלנו הרמב"ם פוסק כירושלמי, כיוון שבמקרה הנידון בתלמוד הבבלי ההלכה אינה מפורשת שלא כדברי הירושלמי, אלא יש כאן דיוק בתלמוד הבבלי, לעומת הירושלמי שדבריו מפורשים ומבוססים על דרשה מפורשת בספרא.

16. רמב"ם, הל' מעשר פ"א ה"ד; בכך דחה שער המלך שם את האפשרות לתרץ שאם הכהן זכה בפירות אחר שהגיעו לעונת המעשרות, לדעת כולם חובתו לתת את המעשרות ללוי, היות שמפשוט לשון הרמב"ם משמע שבכל מצב הוא משאיר את פירות המעשר לעצמו.

17. וכן אם הם ירשו פירות טבל כפי שפסק הרמב"ם, הל' מעשר פ"ד הכ"א; כפי שיבואר להלן.

18. טור, יו"ד סי' שלא.

19. באשר לשאלה מדוע הרמב"ם פסק כירושלמי, נראה שהוא סובר שהבבלי לא רצה להציע כפתרון נתינת פירות ספק טבל לכהן. והראיה שגם הרמב"ם, הל' ביכורים פ"ד ה"ד לא הציע לתת לכהן פירות טבל, אלא להפריש תרומות ומעשרות קודם לכן ולתת את הכול לכהנים לאחר ההפרשה, ועיין דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ד ה"ד ס"ק כו.

20. משנה, פאה פ"א מ"ו.



השאלה היא, האם קונסים כהנים ולוויים דווקא כשקנו מיוזמתם פירות טבל תמורת קיזוז מחיר המעשר הראשון, כי מנעו את נתינתו ללוויים אחרים, או שאסרו עליהם גם לקבל פירות טבל במתנה, כמו במקרה הנידון שהחקלאים העניקו לחיילים פירות 'טבל ודאי' אחר שלב 'גמר מלאכה'.<sup>21</sup> בשאלה זו נחלקו האחרונים, חלקם התייחסו לשאלה במפורש ואצל חלקם אפשר להסיק את דעתם מתוך דבריהם.

### 1. מחלוקת האם במתנה גזרו 'כדי שלא יקפצו לגרנות'

לדעת הר"ח קנייבסקי ב'דרך אמונה'<sup>22</sup> אף אם כהן או לוי קיבלו במתנה פירות טבל לאחר שנגמרה מלאכתם, קנסו אותם שעליהם לתת את המעשר ללוויים אחרים. לדעתו, המקרה היוצא מן הכלל שלגביו לא חל הקנס הוא כשכהן או לוי קיבלו פירות טבל בירושה, כלשון הרמב"ם (הל' מעשר פ"ו הכ"א):

ישראל שירש טבל ממורח מאבי אמו כהן ואותו אבי אמו ירשו מאבי אמו ישראל הרי זה מפריש ממנו מעשרותיו והן שלו, שהמתנות הראויות ליתרם כמו שהורמו הן אף על פי שלא הורמו.

אך דברי ה'דרך אמונה' המשווה בין מקח למתנה לעניין הקנס, הם מחודשים. היות שמדברי המשנה והרמב"ם משמע שקנסו דווקא כהן או לוי שקנו פירות טבל, בדומה לכהן המחזר בבית הגרנות. היות שבשני המקרים חששו חכמים שיש כאן קבלת 'טובת הנאה', תמורת כסף או עבודה שהכהן או הלוי נותנים מצידם, ובכך מונעים מכהנים או לוויים אחרים לקבל תרומה או מעשר. בין אם זו טובת הנאה של כהן המסייע בעבודה בחינם בגורן כדי לקבל תרומה גדולה מבעל הגורן. ובין אם זה כהן או לוי שרוכשים פירות טבל בכסף ותמורת זה הבעלים מקזז להם את פירות המעשר הראשון מהתחשיב. לעומת זאת, כהן או לוי המקבלים פירות במתנה, אינם עושים פעולה מצידם לקבל את פירות הטבל במתנה. ומדוע נחדש שגם במקרה כזה קנסו אותם, שיתנו את המעשר הראשון לאחרים?! אמנם אפשר לומר שלדעת ה'דרך אמונה' חז"ל קנסו כהן או לוי גם אם קיבלו את פירות הטבל במתנה, מכיוון שקיימת אפשרות עקרונית אפילו רחוקה שהם קיבלו אותם תמורת טובה מסוימת שהם עשו לבעלים. ורק כשהם קיבלו פירות טבל בירושה מהסבא שלהם, לא קנסו כי ירושה בוודאי אינה תלויה בטובת הנאה.

### 2. הסוברים שאין חשש 'כהן המסייע בבית הגרנות' - בפירות שכהן קיבל במתנה

אולם מו"ז הרב עובדיה הדאיה בחידושי 'עבד המלך'<sup>23</sup> כתב כי לדעת הרמב"ם<sup>24</sup> לא קנסו כהן או לוי המקבלים פירות טבל במתנה, ורשאים הם להשאיר את הפירות לעצמם: דכל היכא דלא שייך טעמא דקפיצה כמו דיהיב להו במתנה, לא מחייבי ליתן המעשרות לאחרים.

21. במקרה הנידון הפירות מגיעים לחיילים אחר 'גמר מלאכה' לדעת כולם, כיוון שנגמרה מלאכתם בשדה, והם אף ראויים לאכילה לגמרי. עיין בהרחבה במאמרו של חברנו הרב שמעון בירן זצ"ל הי"ד, 'גמר מלאכה מהו', התורה והארץ, ח"ב, עמ' 85.

22. דרך אמונה, הל' מעשר פ"ו הט"ו ס"ק קמו.

23. עבד המלך על הרמב"ם מהדורה מורחבת, ה'תשס"ט, הל' מעשר פ"א ה"א אות א ד"ה הנה ראיתי.

24. רמב"ם, הל' מעשר פ"ו הט"ו.

לדעתו, קנסו חז"ל רק כאשר הכהן או הלוי קונים פירות טבל, מכיוון שכאשר הם נותנים לבעל הפירות כסף עבור פירות הטבל דומה הדבר לנתינת כסף ב'טובת הנאה' תמורת זכייתם במעשר ראשון לאחר הפרשת תרומות ומעשרות, בדומה לכהן המסייע בגרנות, כדי לקבל תרומה גדולה. אבל אם בעל הפירות נותן להם ביוזמתו את פירות הטבל אחר גמר מלאכה, אין הם נותנים לבעלים משהו שנראה כנתינת טובת הנאה, ולכן לא קנסו אותם והם יכולים להשאיר את המעשרות לעצמם.<sup>25</sup>

### 3. שיטת האור-שמח - קונסים כהן ולוי רק אם קנו פירות טבל כדין

שיטה נוספת היא שיטת רבי מאיר שמחה מדווינסק בפירושו 'אור שמח' על הרמב"ם.<sup>26</sup> לדעתו, חז"ל קנסו את הכהן או הלוי שקנו פירות טבל, משום שקיים איסור כללי למכור פירות טבל למעט מקרים יוצאי דופן, כלשון המשנה (דמאי פ"ה מ"ח): 'אין אדם רשאי למכור טבל אלא לצורך', וכפי שגם נפסק ברמב"ם<sup>27</sup> ובי'שלחן ערוך'.<sup>28</sup> אחת הסיבות לכך היא החשש שהקונים יאכלו את הפירות ללא הפרשה, וכפי שהתבאר בהרחבה בירושלמי.<sup>29</sup> משום כך סובר ה'אור שמח', קנסו חז"ל כהן או לוי שקנו פירות טבל, כדי למנוע מצב בו המוכרים ירוויחו ממכירת טבל, וכך כתב:

ונראה טעמא דהלכה זו, משום דאין מוכרין טבל אף לחבר אלא לצורך, לכן כיון שנגמר מלאכתן הלא הי' להן לעשר ולהרים ולמכור החולין, לכן קנסו אותן שלא ירוויחו, והכהן לא יקח דמים יותר מאלו היו חולין, שהלוקח צריך להוציא התרומה והמעשר וליתנה לכל כהן שירצה, כן נראה טעמא דמילתא...

יוצא מדבריו שגם אם הכהן או הלוי קיבלו פירות טבל במתנה קונסים אותם, כי הם היו שותפים באיסור. כי כפי שיש איסור למכור פירות טבל קיים איסור גם לתת אותם במתנה, כלשון הרמב"ם (הל' מעשר פ"ו ה"ו): 'ואסור לשלוח טבל, ואפילו חבר לחבר, שמא יסמכו זה על זה ויאכל טבל'. אמנם חידושו של ה'אור שמח' קשה, מכיוון שלדבריו טעם הקנס נובע מאיסור מכירת טבל, בעוד שבדברי הרמב"ם מפורש שטעם הקנס הוא משום שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות?! וצריך לומר, שלדבריו לא היו קונסים את הכהן או הלוי שקנו פירות טבל, משום ש'נראה ככהן המסייע בבית הגרנות', ללא האיסור למכור בדרך כלל פירות טבל. ורק משום שבלאו הכי קיים איסור למכור טבל, והוא נהג שלא כהוגן וקנה פירות טבל לכן כבר קנסו אותו שלא ירוויחו מכך. מאידך, מדברי ה'אור שמח' יוצאת גם השלכה לקולא, ולפיה אם הכהן או לוי קנו פירות טבל באופנים המותרים, כגון שהם זקוקים לפירות אלו כדי לתקן תערובת של פטור וחיוב שברשותם,<sup>30</sup>

25. מדבריו יוצא שלדעת הרמב"ם כהן שהיה מקבל פירות 'ספק ביכורים' רשאי היה להשאיר את הפירות אצלו, אך הגמרא לא הציעה זאת כפתרון משום שיש בעיה לתת לכהן פירות שהם ספק טבל, כפי שביארנו לעיל הערה 18 בדעת הרמב"ם.

26. אור שמח, על הרמב"ם הל' מעשר פ"ו ה"ו.

27. רמב"ם, הל' מעשר פ"ו ה"ו.

28. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' ק"ז.

29. ירושלמי, דמאי פ"ה ה"ז; רמב"ם, הל' מעשר פ"ו ה"ו.

30. כמפורש ברמב"ם, הל' מעשר פ"ו ה"ו, ועיין ר"ש ורא"ש, על המשנה דמאי פ"ה מ"ח; רש"ס, דמאי פ"ה ה"ח, ד"ה שנתערב; פני משה, דמאי פ"ה ה"ז; מהר"י קורקוס, הל' מעשר פ"ו ה"ו ד"ה לצורך; בדעת הרמב"ם שם, וביאור הגר"א, על הירושלמי דמאי פ"ה ה"ח ד"ה אלא לצורך.



או למנוע מצב עתידי של תערובות של פטור וחויב, או תקלות אחרות בהפרשת תרומות ומעשרות,<sup>31</sup> במקרים אלו לשיטת ה'אור שמח' יהיו רשאים להשאיר את הפירות ברשותם, כיוון שלא קנסו אותם אם הם נהגו כדין.<sup>32</sup>

**4. כהן או לוי שקנו פירות טבל מאדם שאינו מודע להפרשת תרומות ומעשרות**  
מקרה נוסף, המתיר קניית פירות טבל, הוא כאשר המוכר אינו מכיר כלל את חובת הפרשת תרומות ומעשרות. במקרה זה, מותר לקנות פירות אלו על מנת להפריש מהם תרומות ומעשרות כדין. כפי שכתב הר"ח קנייבסקי ב'דרך אמונה' (הל' מעשר פ"ו ה"ו, ביאור הלכה ד"ה אין מוכרין):

לוקחין מע"ה אף על פי שהוא חשש טבל, וגם מצינו שקונים מהחשוד, והטעם כיון שהקונה יודע שקונה מחשוד יזכור לעשר כמו כשקונה מגוי.  
לאור זאת, ניתן לומר שכאשר חיילים כהנים או לווים מקבלים פירות טבל מחקלאים או מנדיבי לב אחרים שאינם מפרישים תרומות ומעשרות מחוסר מודעות מוחלטת, או מחמת שאינם יודעים להפריש, מותר להם לקבל את הפירות ללא הפרשה, והם רשאים להשאיר את המעשר לעצמם, ולא קנסו אותם לתת את המעשרות לאחרים, לא רק לדעת 'עבד המלך' שלא קנסו מי שקיבל פירות טבל, אלא אף לדעת ה'אור שמח' שלא קנסו כאשר עשה זאת כדין. וייתכן שבמקרים אלו אף לדעת ה'דרך אמונה' לא שייך לקנוס אותם, כי אינם יכולים לקבל את הפירות כשהם מעושרים, בדומה לכהן או לוי שנפלו להם בירושה פירות טבל שלדעת כולם הם זכאים להשאיר את המעשרות ברשותם.<sup>33</sup>

## **ד. מעשר ראשון בשותפות של ישראל ולוי בפירות טבל**

מכאן עולה שאלה, האם כאשר הפירות ניתנו ליחידה צבאית הכוללת גם כהנים ולווים, הם זוכים בכל המעשר, והם מאפשרים לאחרים לאכול מהם, או שרק בפירות שמגיעים אליהם, לאחר ההפרשה הם יכולים להשאיר את המעשר אצלם, אך שאר החיילים צריכים לתת את המעשר הראשון ללוי? חשוב לציין שבמציאות מורכבת זו קשה להקפיד שאחר כל הפרשה יקנו ללוויים את פירות המעשר. אף אם לאחד החיילים יש הסכם 'מכירי לווים' זה לא יועיל היות שצריך שבעל הפירות יעשה הסכם 'מכירי לווים' - כלומר שהיחידה צבאית שמקבלת את הפירות מהחקלאים היא תעשה ואף בהתאם לתחשיב המקובל. ומכיוון שהסכם זה אינו קיים עולה השאלה האם ניתן להסתמך על כך שהכהנים והלוויים זכו במעשר מעצם היותם שותפים בכל הפירות בשעת ההפרשה, וממילא אין חובה על שאר החיילים לתת את המעשר ללוויים אחרים. התייחסות עקיפה לשאלה זו מצאנו, בנידון הורים מבוגרים המתגוררים בקיבוץ ואינם חברי הקיבוץ.

31. כפי שהשיב הרש"ז אויערבאך לחברי מכון התורה והארץ, 'במערכת הציבורית' פ"ד, עמ' 44.  
32. בשאלה האם גם קיים איסור לקנות פירות טבל, יעוין במאמרו של הרב יצחק דביר ובתגובתו של הרב יואל פרידמן, אמונת עתיך 129 (תשפ"א), עמ' 31-45; אך לכו"ע כשמכירת טבל מותרת לא שייך לקנוס את הקונה.

33. רמב"ם, הל' מעשר פ"ו הכ"א.

כשהשאלה היא, האם ניתן לתת להם מעשר ראשון ומעשר עני, ועל כך השיב הראשל"צ הגר"מ אליהו<sup>34</sup> שהדבר אפשרי כלשונו:

קיבוצים המפרישים תרו"מ, יכולים לתת מעשר ראשון,<sup>35</sup> ומעשר עני להורים של חברי הקיבוץ המתגוררים בו,<sup>36</sup> שהקיבוץ דואג לפרנסתם.<sup>37</sup>

אלא שהגר"מ אליהו לא התייחס באופן ישיר לשאלתנו האם החברים שאינם לווים צריכים לתת את חלקם במעשר ללוויים שבקיבוץ או ללוויים אחרים.<sup>38</sup> אמנם מצאנו מספר משניות במסכת מעשרות<sup>39</sup> הדנות בשאלה מי זוכה במעשרות של שדה שבו שותפים ישראל ולוי כשאחד מהם הוא האריס והשני הוא בעל השדה. להלכה נפסק שתלוי מי בעל הקרקע ומי הוא האריס. כלשון הרמב"ם (הל' מעשר פ"ו הי"ז):

כהן ולוי שקבלו שדה מישראל כשם שחולקין בחולין כך חולקין בתרומה ובמעשרות והישראל נוטל חלקו ונותן לכל כהן או לוי שירצה, אבל ישראל שקיבל שדה מכהן או מלוי התרומה או המעשר לבעל השדה ושאר המתנות חולקין.

יוצא מכך, שאם הלוי הוא אריס ובעל השדה הוא ישראל, הם חולקים את הפירות באופן שווה כולל התרומות והמעשרות, והישראל יכול לתת אותם לכהן או לוי אחרים. לעומת זאת, כאשר הלוי בעל השדה והישראל הוא האריס שלו, המעשר הראשון של כל היבול נותר אצל הבעלים ורק את השאר הם חולקים בשווה. כלומר, עצם השותפות של ישראל עם לוי אינה מזכה באופן קבוע את הלוי במעשרות של כל היבול. וכאשר הלוי הוא בעל השדה הוא זוכה במעשר הראשון של כל היבול, משום שהשדה שלו, ולכן הוא משייר מראש לעצמו את פירות המעשר העתידיים להיות מופרשים מכלל היבול.<sup>40</sup> יוצא מכך, שבשותפות רגילה של ישראל ולוי בפירות טבל, הלוי אינו זוכה באופן גורף במעשרות שהופרשו מחלקו של ישראל. לכן, הישראל צריך לתת מעשר ראשון מהיבול שנפל בחלקו, וכמובן הוא יכול לתת אותו לשותפו הלוי. ולכאורה כך הדין ביבול טבל שמקבלים החיילים מהחקלאים, שעליהם לתת את המעשר ללוי.<sup>41</sup> אולם כל הנידון הוא בשותפות

34. הגר"מ אליהו, התורה והארץ, ח"ה, עמ' 38 סעי' יב; בעת עריכת פסקיו של הגר"מ אליהו הוא עבר על המקורות, אישר אותם ולעיתים כתב גם הערות והוספות מדלילה. אך לצערנו על סעי' זה לא צוינו המקורות לפסק זה.

35. באופן פשוט כוונתו שניתן לפרנס הורים שהם בעצמם לווים, מיבול של 'מעשר ראשון'.

36. מדובר בהורים שמתגוררים בקיבוץ, אך אינם חברי קיבוץ, וממילא כיוון שאין להם מקור הכנסה ואין להם יכולת כלכלית הם זכאים לקבל מעשר עני, ראה הגר"מ אליהו, התורה והארץ, ח"ב, עמ' 41.

37. הדבר מותר עפ"י מסקנת הגמרא קידושין לב ע"א; אמנם נאמר שם: 'תבוא מארה למי שמאכיל את אביו מעשר עני'. אך כיוון שהרמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ו הי"ג, פסק בסתמא שמוותר, ניתן להקל בשעת הצורך, כי אין לבניהם מקור הכנסה אישי, והדבר נעשה באופן מכובד, כשההורים המבוגרים אוכלים כשאר החברים בחדר אוכל משותף וכדו', לכן פסק הגר"מ אליהו להקל. בדומה לפרנסת בנים שהם בחורי ישיבה מגיל 18 ומעלה. וראה במאמרו של הרב עזריאל אריאל, התורה והארץ, ח"ב פ"ו סעי' 3, עמ' 107-109.

38. ועיין שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' ג אות יט; ח"ד סי' מד; שם דן הרב יעקב אריאל בשאלת האכלת תרומה לבהמות בקיבוץ ששותפים בו גם כהנים; אך באותן תשובות אין התייחסות ישירה לנידון שלנו.

39. מעשרות פ"ו משניות ג-ה.

40. על פי ר"ש ורא"ש, דמאי פ"ו מ"ד ד"ה המעשרות.

41. אמנם מצאנו ששותפות כהן או לוי פוטרת מנתינת זרוע לחיים וקיבה, עיין שו"ע, יו"ד סי' סא סעי' כה; אך אין זה דומה לנידון שלנו. כי שם זה גזירת הכתוב שאין כלל חיוב מתנות כהונה בשותפות כזו, על פי תוס', חולין קלב ע"א ד"ה וצריך; כסף משנה, על הרמב"ם הל' ביכורים פ"ט ה"י ד"ה ואהא; ט"ז, יו"ד



שמראש נועדה לחלוקה כדוגמאות שהובאו במסכת מעשרות. אך השותפות בנידון שלנו אינה מיועדת לחלוקה, אלא כל החיילים שותפים בפירות וכל אחד אוכל מהם כאוות נפשו. הדבר דומה לשותפות בקיבוצים כפי שהאריך מו"ר הרב יעקב אריאל.<sup>42</sup> לדבריו שותפות בקיבוצים דומה למעמדה של ירושה שנפלה לאחים מאביהם, בטרם חלוקתה ביניהם, שאינה רכושם הפרטי של האחים אלא היא מוגדרת בהלכה כ'תפוסת הבית'. כלומר, רכוש ה'בית' כמושג מופשט, 'לפי שהם כאדם אחד',<sup>43</sup> וכאילו אביהם קיים. משום כך מהבהמות שב'תפוסת הבית' יש להפריש 'מעשר בהמה', למרות ששותפים רגילים פטורים מהפרשת 'מעשר בהמה',<sup>44</sup> כמו כן אחים שנותנים ביחד 'מחצית השקל' במטבעות של שקל מ'תפוסת הבית' פטורים מ'קלבון',<sup>45</sup> כמו במקרה שאביהם היה נותן עבורם מחצית השקל.<sup>46</sup> אמנם נחלקו הראשונים האם 'תפוסת הבית' נאמרת רק בירושה כפי שסובר רש"י,<sup>47</sup> או בכל שותפות שאינה לשם חלוקה, כפי שלמד הרמב"ם,<sup>48</sup> אך ייתכן שגם רש"י מודה ששותפות שאינה מיועדת לחלוקה דומה ל'תפוסת הבית'.<sup>49</sup> לאור הבנה זו ניתן לומר בפשטות שהיות שהשותפות של חיילי הפלוגה בפירות שהם מקבלים מהחקלאים דומה ל'תפוסת הבית' וכולם כמו אדם אחד שזוכה בפירות. לכן נראה שהחיילים הכהנים והלוויים שבפלוגה זוכים במעשר ראשון לאחר הפרשת התרומות והמעשרות,<sup>50</sup> ואין על החיילים הישראלים מצוות נתינת מעשר ראשון מהפירות.

## סיכום

- (א) כהן או לוי שגידלו פירות מפרישים תרומות ומעשרות ואינם חייבים לתת את המעשרות ללוויים אחרים.
- (ב) כהן או לוי שקנו פירות טבל, קנסו אותם לתת את המעשרות ללוויים אחרים. ויש מי שאומר שרק אם מכירת הטבל נעשתה באיסור קונסים את הכהן או הלוי שקנו את פירות

ס' ס"ק כה; מה שאין כאן, קיימת חובת הפרשת מעשרות, משמע שותפות הלוי אינה פוטרת את השותף הישראלי מחובת הנתינה. אכן מצאנו שבת לוי הנשואה לישראל, בעלה פטור מלתת את המעשר ללוי אחר ההפרשה, עיין על כך בהרחבה במאמרנו, 'נתינת מעשר ראשון לבת לוי נשואה', אמונת עתיך 62 (תשס"ה), עמ' 48; ולכאורה ניתן להוכיח ששותפות של לוויים או כהנים פוטרת גם את הישראלים מהנתינה. אך גם ראה זו ניתן לדחות היות שאדם מישראל הנשוי לבת לוי פטור מנתינת מעשר ראשון משום 'בעל כאשתו' ולא מדין שותפות. עיין פרי חדש, יו"ד ס' ס"ק יג.

42. הקיבוץ בהלכה, קיבוץ שעלבים תשמ"ד; נדפס עם הוספות והרחבות בשו"ת באהלה של תורה, ח"א ס' ג אות י.

43. כלשון הרמב"ם בפירוש המשנה, שקלים פ"א מ"ז.

44. על פי הגמרא בכורות נו ע"ב: 'יהיה לך - ולא של שותפות, יכול אפילו קנו בתפוסת הבית ת"ל יהיה... אם אינו עניין לבכור... תנהו עניין למעשר בהמה', וכן פסק הרמב"ם, הל' בכורות פ"ו הי"א.

45. עמלה לגזבר כדי שיוכל לפרוט את הכסף.

46. על פי שקלים פ"א מ"ז; רע"ב, שם ד"ה פטורים.

47. רש"י, ביצה לט ע"ב ד"ה מעשר וד"ה אלא; בכורות נו ע"ב בפירושו למשנה.

48. רמב"ם, הל' שקלים פ"ג הל' ד-ה; לשיטתו חובת מעשר בהמה מ'תפוסת הבית' היא גזירת הכתוב כפי שכתב הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, ח"א ס' ג אות י.

49. שו"ת באהלה של תורה, שם.

50. יש לציין שעל פי נוסח ההפרשה הנדפס על ידי מכון התורה והארץ בכל פרי ופרי יש מעשר ראשון שהלוויים שותפים בו.

הטבל, שיפרישו ויתנו את המעשר ללוי אחר. אך אם מכירת הטבל נעשתה כדין לא קנסו אותם.

ג) כהן או לוי שקיבלו פירות טבל במתנה, נחלקו האחרונים האם גם אותם קנסו לתת את המעשר ראשון ללוי אחר. אך בפשטות אם הם קיבלו פירות טבל מאדם שלא יכול היה להפריש את המעשרות לא קונסים אותם.

ד) לכן במקרה הנידון לא שייך לקנוס את המקבלים, היות שהחקלאים שנתנו את פירות הטבל, בדרך כלל אינם מודעים לחובת ההפרשה, ובכל אופן, הם אינם יודעים לעשות זאת באופן הנכון.

ה) במקרה הנידון כל חברי הפלוגה שותפים בפירות בשותפות שאינה מיועדת לחלוקה בדומה לשותפות של 'תפוסת הבית', וכולם נחשבים כאדם אחד. משום כך, אין חובת נתינת מעשר ראשון, אם חלק מחיילי הפלוגה הם כהנים או לוויים, או אפילו אם הם נשואים לבת כהן או לבת לוי. כי בשותפות כזאת זוכים החיילים הכהנים והלוויים שבפלוגה בפירות המעשר מיד לאחר אמירת נוסח הפרשת תרומות ומעשרות.





## הרב ד"ר רצון ערוסי

# הטיפת אויבים כבני ערובה לשחרור שבויינו

## הקדמה

נשאלת השאלה, האם מותר לחטוף אויבים כבני ערובה לשחרור שבויינו. חיילים שלנו נפלו בשבי בידי אויבינו שבצפון, וגורלם לא היה ידוע. ממשלות ערביות עוינות וטרוריסטים ערבים, שיתפו פעולה ביניהם, בכך שהם העלימו ממשלת ישראל ומן המשפחות מידע על גורלם של השבויים ועל מקום הימצאם, בניגוד לאמנת ג'נבה. במשך תקופה ארוכה ממשלת ישראל ניהלה מגעים חשאיים ועקיפים עם ממשלות ערביות רלבנטיות, ועם גורמי טרור רלבנטיים, והיא כבר נענתה בעבר בקיום מחוות, לאותם גורמים עוינים וסחטניים ושחררה טרוריסטים שונים. אך הגורמים העוינים טרם סיפקו מידע של ממש על אותם שבויים, מלבד חצי דיסקית של אחד השבויים הנעדרים. בצר לנו, נאלץ צה"ל לפשוט ללבנון, ולחטוף טרוריסטים מקרב הארגון הטרוריסטי האכזרי, חיזבאללה, כדי שישמשו כבני ערובה עד לשחרור שבויינו. אולם בג"ץ הורה שיש לשחרר אויבים חטופים אלו, משום שלדבריו, לפי המצב המשפטי הקיים בישראל, כמוכן לפי הפרשנות של שופטי הבג"ץ, אין אפשרות להחזיק חטופים אלו, בישראל, מבלי להעמידם לדין, משום שלא הוכח שהם קשורים עם העלמת שבויינו. כלומר, אף על פי שהטרוריסטים שהוחזקו בישראל נמנים על הארגון, שנלחם בנו יום יום, ושופך את דם חיילינו, והורג באזרחינו, והוא מתנגד לתהליך השלום, שמתנהל בין ישראל לשכנותיה, ובין ישראל לפלשתינאים, ואשר יש לו יד בהעלמת המידע על שבויינו, אין לנו רשות להחזיקם בישראל, כבני ערובה, כדי לסייע לעצמנו ללחוץ על ארגון אכזר זה, למען קידום האפשרות של שחרור שבויינו. בגין פסיקה זו של הבג"ץ יש שביקשו לחוקק חוק שיאפשר להחזיק חטופים אלו, או חלק מהם, כבני ערובה. החוק טרם נחקק. ובינתיים על פי הוראת הבג"ץ שוחררו כבר 13 מהם.

## א. איסור גניבת נפש

על רקע דברים אלו, יש לבדוק את עמדת ההלכה בשאלה, האם מותר לחטוף אויבים שהם רודפי נפשנו, כדי שישמשו כבני ערובה לשחרור שבויינו? ראשית יש לומר, שבתורת ישראל יש איסור מפורש של גניבת נפשות. כך נאמר בחומש שמות (כא, טז): 'וגנב איש ומכרו, ונמצא בידו מות יומת'. ובחומש דברים (כד, ז), נאמר: 'כי ימצא איש גנב נפש מאחיו מבני ישראל, והתעמר בו ומכרו, ומת הגנב ההוא, ובערת הרע מקרבך'. התייחסות זו שהיא מחמירה מאוד, לגבי גונב נפש, ומענישה אותו בעונש מוות, חלה אך ורק על

יהודי שגונב נפש 'מאחיו מבני ישראל'. ודייקו בספרי (פיסקא רעג): 'ולא מאחרים'. והחזקוני (דברים כד, ז), כתב: 'מאחיו מבני ישראל - להוציא אדם הנקראים אח'. ובמשנה (סנהדרין פ"א מ"א) נאמר: 'וגונב נפש מישראל, אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו'. ובתוספתא (בבא קמא פ"ח ה"א) נאמר:

הגונב נפש מאחיו מבני ישראל, אחד גונב איש, ואשה, וגר, ועבד משוחרר, אחד איש, ואשה, וגר. ועבד משוחרר שגנבו, הרי אלו חייבין... הגונב את העבדים פטור. מתוספתא זו למדנו שרק יהודי שגונב יהודי נענש בעונש מיתה. אבל יהודי שגונב גוי, וכן גוי שגונב יהודי אינם בכלל עונש זה. אף שאסור לעשות כן, כפי שנאמר לגבי גונב עבדים בלתי משוחררים. להלן נתייחס לדין בן נח. ובגמרא<sup>1</sup> ר' יאשיה אמר, שהאזהרה לגונב נפשות היא 'לא תגנב', האמורה בעשרת הדברות. ולכן הרמב"ם (ספר המצוות, לאו רמג) כתב: 'הוא שהזהרנו מלגנוב אדם מישראל, והוא אמרו בעשרת הדברות לא תגנב'. וכן במשנה תורה (הל' גניבה פ"ט ה"א): 'כל הגונב נפש מישראל עובר בלא תעשה, שנאמר, לא תגנב, פסוק זה האמור בעשרת הדברות הוא אזהרה לגונב נפשות'. ולגבי גונב מי שאינו יהודי כתב (שם ה"ו):

אחד הגונב את הגדול, או את הקטן, בן יומו, שכלו לו חדשיו... ואחד הגונב את הישראלי, או שגנב גר, או עבד משוחרר, שנאמר, נפש מאחיו, **ואלו בכלל אחינו בתורה ובמצוות הן**. אבל הגונב את העבד, או מי שחציו עבד וחציו בן חורין - פטור.

אם כן הרמב"ם פסק כדברי התוספתא, והוסיף ונתן טעם, למה החמירה התורה עם יהודי שגונב יהודי, או עבד משוחרר, או גר, משום שכל אלה הם נחשבים אחים לתורה ולמצוות, למרות שהם אינם בני אותו גזע. אלא הם מתנהגים לפי נורמות התנהגות מוסריות גבוהות, כפי שהתורה קבעה. אבל הגויים שאינם מתנהגים לפי נורמות מוסריות גבוהות כפי שהתורה קבעה, אסור לגנבם, אך העונש על גניבתם אינו מיתה. יש לציין שלפי משפטי העמים הקדומים באירופה, היו יוצאים למלחמה, כדי לכבוש להם עבדים.

## ב. מכירת יוסף

על פי דברים אלו נשאלת שאלה חמורה, היאך אבותינו, בני יעקב, עשרת השבטים, זממו להרוג את אחיהם יוסף, ולבסוף מכרוהו. עד שיוסף אמר לשר המשקים שהוא גונב מארצו? וכי אבותינו רשעים היו? שאלה זו נשאלה, במדרש<sup>2</sup> וחז"ל השיבו שהם היו צדיקים, ורק עוון זה היה בידם. והם התחרטו. שהרי השבטים ייחסו כל הקורות אותם במצרים לעוון שעשו בעניין יוסף, ואמרו: 'אבל אשמים אנחנו' (בראשית מב, כא). וב'זהר'<sup>3</sup> נאמר שהשבטים היו יראים מחטא זה. וב'פרקי דרבי אליעזר'<sup>4</sup> נאמר, שחטא זה לא נתכפר להם עד יום מותם. ולא עוד אלא שהרעב שבע שנים, היה בגין מכירת יוסף, והשבטים נענשו וירדו אל יוסף לשבור בר במצרים. והעונש בגין מכירת יוסף לא היה

1. סנהדרין פו ע"א.
2. במדבר רבה, יג יז.
3. זהר, בראשית רב ע"א.
4. פרקי דרבי אליעזר, לח.



לשעה בלבד, אלא לדורות. חז"ל ייחסו את הוצאתם להורג של עשרה הרוגי מלוכה, שהיו גדולי ישראל בתקופת בית שני, כעונש בגין חטא גניבת יוסף ומכירתו. וחז"ל שמו דברים בפי הקיסר הרומי, שאמר, שעל חכמי ישראל לכפר בגופם על העבירה 'וגנב איש ומכרו, ונמצא בידו מות יומת'.<sup>5</sup> וב'אסתר רבה'<sup>6</sup> תלו את מכירת אבותינו שהיו בפרס ומדי, ע"י אחשוורוש להמן הרשע, במכירת יוסף. ועל דרך זו חז"ל ראו במתן שער עזים אחד לחטאת, בחנוכת המשכן ע"י הנשיאים ככפרה על מכירת יוסף, שבה השבטים שחטו שער עזים וטבלו את כתונת יוסף בדמו של אותו שער, כדי שיעקב אביהם ישתכנע שיוסף נטרף.<sup>7</sup>

## ג. מעשה דינה

אולם לעניין השאלה שלנו, מן הראוי שנעיין במעשה דינה. כפי שמסופר בתורה,<sup>8</sup> דינה בת יעקב יצאה לראות בבנות הארץ, ואז ראה אותה שכם בן חמור החוי נשיא הארץ, 'ויקח אותה וישכב אתה ויענה'. ולא עוד אלא שהוא חשק בה. ורצה אותה לאישה וביקש מחמור אביו, שייקח אותה לו לאישה. חמור בא אל יעקב והציע שיתקשרו בנישואין, בין שכם בנו לדינה בת יעקב, ובכלל, בין שתי המשפחות. יעקב ובניו היו עצובים מאוד על מעשה הנבלה שעשה שכם בן חמור, בדינה אחותם. ובני יעקב אמרו לשכם ולאביו חמור, במרמה, שהם מנועים מלתת את דינה אחותם, לאיש אשר לו ערלה. ולכן התנו את אפשרות קשרי נישואין בין שתי המשפחות בכך ששכם וחמור ואביו וכל אנשיו ימולו להם כל זכר. 'ואם לא תשמעו אלינו להמול, ולקחנו את בתנו (כי דינה באותה שעה הייתה כלואה בבית שכם) והלכנו'.<sup>9</sup> שכם הסכים ושכנע את יושבי עירו להסכים למילוי התנאי. ואכן הם מלו כל זכר, כדרישת בני יעקב. ביום השלישי למילה, בהיות אנשי שכם כואבים, נכנסו שמעון ולוי והרגו את הזכרים בשכם ולקחו את דינה כפי שנאמר (בראשית לד, כה-כו):

ויקחו שני בני יעקב, שמעון ולוי אחי דינה, איש חרבו. ויבאו על העיר בטח. ויהרגו כל זכר. ואת חמור ואת שכם בנו הרגו לפי חרב, ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו. הנה כי כן שכם בנו של חמור החוי נשיא הארץ התנהג כלפי דינה בפשיעה חמורה, חטף אותה ואנס אותה, וכלא אותה בשביל לשאת אותה לאישה. אביו חמור נשיא הארץ לא העמיד אותו לדין ולא גער בו. וגם לא הורה לו לשחרר את דינה על אתר. אלא הוא הלך לשכנע את יעקב שיסכים לקשרי נישואין ביניהם, כשדינה עדיין בביתו, כלואה, בניגוד לרצונה, ובניגוד לרצון משפחתה. ובני יעקב דיברו במרמה ובערמה עם שכם ועם חמור אביו כשדרשו מהם תנאי, שכנראה הם חשבו, שלא יוכלו לעמוד בו, שכל הזכרים יימולו. וכשבני יעקב ראו שכל הזכרים נימולו, שמעון ולוי באו אל העיר והרגו כל זכר, ובמיוחד את שכם ואת חמור אביו, ושחררו את דינה.

5. עיין תורה שלמה, בראשית לד, כה, אות קסב.

6. אסתר רבה, ז כה.

7. עיין רש"י, במדבר ז, כב.

8. בראשית לד.

9. בראשית לד, יז.

## 1. הטאם של בני העיר שכם - שיטת הרמב"ם

השאלה העיקרית שיש בעניין זה, אם שכם וחמור אביו חטאו, מה חטאו כל יושבי העיר, ששמעון ולוי הרגו אותם. ובמיוחד לאחר שנימולו, ומדוע בני יעקב דברו עם שכם וחמור במרמה?

הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"א) מנה את שבע המצוות שבהן נצטוו בני נח: על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים... הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות.

ובן נח שעבר על אחת מהן חייב במיתה.<sup>10</sup> לעניין גזל, כתב הרמב"ם (שם ה"ט):  
בן נח חייב על הגזל, בין שגזל גוי, בין שגזל ישראל. ואחד הגוזל או הגונב ממון או **גונב נפש**, או הכובש שכר שכיר וכיצא בו.

ולפי זה שכם בן חמור היה חייב מיתה בגלל שגזל את דינה.<sup>11</sup> אולם, מדוע שמעון ולוי הרגו את חמור אביו, ואת כל יושבי העיר? והאם כדין עשו? הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ד) סבור שכל בעלי שכם נתחייבו הריגה. משום שהם מצווים על הדינים. כלומר, הם חייבים להושיב דיינים ושופטים בכל מקום כדי שידונו כל אחד מהם שעבר על אחת משש המצוות שנצטוו בהן. ושכם גזל את דינה והתחייב מיתה, והם לא דנוהו. וכך כתב: 'ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם והם, ראו וידעו ולא דנוהו'. ואם כן לפי הרמב"ם, התורה מחייבת כל חברה אנושית לקיים בקרבה מערכת משפטית שתדאג לאכיפת שבע מצוות בני נח, ובכללן עבירת הגזל. אם לא תעשה כן, אין לאותה חברה אנושית זכות קיום. לא כשהיא לעצמה, ועל אחת כמה וכמה שהיא מתנגשת עמנו. אמנם, יש שתמהו על שיטה זו: מדוע יעקב גער בבניו, ואמר להם, שהם עכרו אותו במעשיהם, וגרמו לו ולמשפחתו סכנה קיומית. ועל כך השיבו המפרשים, שיעקב לא גער בבניו, משום שסבר שלא נהגו כדן, אלא משום שלא נהגו בחכמה, כשסיכנו את כל משפחת יעקב, וכן משום שכבר הבטיחו להם, שאם יימולו, יתחתנו עמם.<sup>12</sup> ויש שאמר, שגינה אותם משום שבשעה שנימולו, דינם היה כדין גרים.<sup>13</sup>

## 2. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן,<sup>14</sup> לא הסכים עם הרמב"ם: (א) הרי גם יעקב היה חייב מיתה, אם לא היה דן את שכם למיתה. (ב) לא ייתכן שהתחייבו מיתה על המצווה שנצטוו בני נח להושיב דיינים, כי אין לחייב מיתה על ביטול מצוות עשה, אלא רק על עבירה של לא תעשה. וכן כתב הר"ן,<sup>15</sup> אף שהסכים עם הרמב"ם. וכן המאירי.<sup>16</sup> (ג) בני העיר לא יכלו לדון את שכם וחמור, כי הם היו אדוניהם. וכן כתב הר"ן.<sup>17</sup> ולכן, כתב הרמב"ן שיעקב כעס על שמעון

10. רמב"ם, הל' מלכים פ"א ה"ד.

11. עיין רמב"ם, שם, ומאירי, סנהדרין נו ע"ב.

12. עיין מאירי שם.

13. עיין רדב"ז, על הרמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ד.

14. רמב"ן, בראשית לד, יג.

15. חידושי הר"ן, סנהדרין נו ע"ב.

16. המאירי, סנהדרין נו ע"ב.

17. חידושי הר"ן, סנהדרין נו ע"ב.



ולוי וקללם, על שהרגו אנשי העיר, אף שלא חטאו לו. אף כי מודה הרמב"ן, שבני שכם היו חייבים הריגה, לא מפני חטיפת דינה, אלא בגלל הרבה עבירות שעשו. וכן כתב:

וכי אנשי שכם, וכל שבעה עממין, לא עובדי עבודה זרה ומגלי עריות, ועושים כל תועבת השם היו?... אלא שאין הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהן הדין.

יוצא אפוא, לפי שיטת הרמב"ן, שאין לנו להעניש ענישה קולקטיבית, שבט שלם, בגלל שבתוכו נמצא עבריין שחייב מיתה. למרות שאותו שבט לא דן את העבריין שבתוכו למיתה. ואם כן, לפי הרמב"ן, לכאורה, אסור לנו לחטוף אויבים טרוריסטים, אם אין לנו ראיות נגדם באופן אישי, שיש להם יד בעבירה של העלמת שבוינו. אולם, הרמב"ן הרי הבחין בין עבירות שעשו אנשי שכם, וכן כל עמי כנען בינם לבין עצמם, ובינם לבין ה', ובין עבירות שעשו כלפי יעקב ובניו. ולפי דבריו, אם כל אנשי שכם עברו עבירה כנגד יעקב ובניו, היו יעקב ובניו חייבים לדונם. ואנשי שכם, להבדיל משכם, הם עצמם לא היו שותפים לעבירה של חטיפת דינה ואינוסה. ולכן לדעת הרמב"ן, יעקב ובניו לא היו רשאים לדון את אנשי שכם, להבדיל משכם עצמו, ולחייבם מיתה.

## ד. חטיפת מחבלים ועוזריהם

אמנם גם הרמב"ן יודה שאם יש ארגון טרור שפועל ימים ולילות, ללא הפסק, כדי לשפוך את דם חיילינו ואת דם אזרחינו, שכל אדם שהוא חבר בארגון זה, הוא אויב שלנו, ועלינו להתנהג כלפיו, כעל אויב שלוחם נגדנו. והטענה, שנשמעה בבג"ץ, שארגון הטרור, לא קיבל את אמנת ג'נבה, תמוהה ביותר. וכי בגלל העובדה שהם עבריינים אכזריים מאוד, שאינם מקבלים עליהם שום אמנה אנושית ובינלאומית, הם זכאים ליחס סלחני? נהפוך הוא, הם ראויים ליחס חמור יותר! כי כל מי שאינו מקבל את עיקרי הצדק הטבעי, לא ראוי שיהא מוגן ע"י עיקרים אלו. ולכן בשעה שארגון זה נלחם בנו, גם ע"י העלמת שבוינו, ומתעלל בהם ובמשפחותיהם, הרי כל חבר בארגון זה, הוא שותף למעשים אלו, והוא מעוניין בהם. ויש לדוננו, גם אם לא הוכח שיש לכל אחד מהם קשר אישי להעלמת השבויים. וכן מצינו שהרב שאול ישראלי,<sup>18</sup> דן בשאלה, האם מותר היה לפעול בפעולות תגמול נגד בני כפרים ששיתפו פעולה עם טרוריסטים שחדרו לארץ ורצחו. מסקנת דבריו היא שכל המסייעים לרודפים אותנו, הם בעצמם (המבוגרים שבהם), נכללים בדין רודף, אף שרדיפתם היא בדרך של גרמא. כמו כן, מאחר שאותה אוכלוסייה נמצאת במצב של מלחמה מתמדת עמנו, הרי שפעולות התגמול הן בבחינת מלחמת מצווה, ובמלחמת מצווה, אין לדקדק בין הריגת חף מפשע, לבין מי שאינו חף מפשע. לפי זה הדבר ברור, שארגון טרור שנמצא במצב מלחמה עמנו, והוא נאבק בנו בדרכים שונות, גם בהרג וגם בשביית חיילים ובהעלמתם, הרי שחובתנו להתגונן מפניו. ומלחמתנו עמו היא מלחמת מצווה ואין לדקדק בהריגה בין חבר זה לבין חבר אחר בארגון הטרור השני. כל שכן כשמדובר לא בהריגה, אלא בחטיפה, רק כדי שהחטופים, שהם חברי הארגון הטרוריסטי, ישמשו כבני ערובה, לצורך שחרור שבוינו.

18. הרב שאול ישראלי, 'פעולות תגמול לאור ההלכה', בצומת התורה והמדינה, כרך ג, עמ' 253.

אין ספק, שלא בלב קל יש לעשות פעולות אלו, כשם שהמלחמה היום יומית, שיש בה שפיכות דמים, ולא רק שבייה, נעשית בלב כבד מאוד, ובכאב, הן על ההרג שנעשה על ידינו ועל ידם, הן על שאנו נאלצים להתנהג, בדרכים פסולות אלו, משום שאויבינו כופים עלינו להתנהג כך, כדי שנשרוד. ועל כגון זה נאמר שההכרח לא יגונה. כי חיי אזרחינו וחיי חיילינו וחיי שבוינו הם קודש ואינם הפקר. ועלינו לעשות הכול כדי לשמור עליהם. ונתפלל לה' שיזכה אותנו ליום שבו אויבינו שלימו עמנו, ונוכל אז להתנהג בכל דרכי הקודש, ללא שפיכות דמים וללא חטיפות, וללא חריגות מכללי משפט נאותים, כיאה לעם קודש, ובמיוחד בשל היותנו בארץ הקודש.



## הרב פרופ' נריה גוטל

# האם מותר לנשיא מדינת ישראל לקרוע בגדו כביטוי לאבל לאומי?

## הקדמה

אירועים קשים ביותר חווה עם ישראל בשבת-שמיני-עצרת תשפ"ד (7 באוקטובר 2023) - היום הנורא בו נטבחו, נרצחו ונפלו, הכי הרבה יהודים מאז השואה. על רקע זה, כמו גם על רקע מלחמת 'חרבות ברזל' שפרצה בעקבות כך, וריבוי חלליה ונרצחיה, ראה לנכון נשיא המדינה מר יצחק הרצוג, לבטא את כאב האומה בדרך סמלית. הנשיא הגיע לטקס פתיחת יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל ופעולות האיבה, שנערך ברחבת הכותל המערבי, כאשר דש חולצתו קרוע. בנאומו הבהיר הנשיא את פשר המעשה:

אני עומד כאן, ליד שריד בית מקדשנו, בבגד קרוע. הקרע הזה - סימן האבלות היהודי, הוא סמל לאבל ויגון של עם שלם בשנה זו, שנת אבל לאומית. סמל לקרע מדמם בלב העם. קרע בליבה של מדינת ישראל, שכולה, מיוסרת, בוכה בכי תמרורים, וממאנת להינחם על בנותיה ובניה - חיילים ואזרחים, אזרחים וחיילים. לא נמנע קולנו מבכי ועינינו מדמעה. שבר גדול הושברנו.

הנהגה זו של הנשיא עוררה שאלה אם הדבר ראוי ומותר, הן מדיני 'בל תשחית' הן בשל מעמדו וכבודו של נשיא המדינה.<sup>2</sup>

## א. קריעה 'לצורך' אינה 'בל תשחית'

רבים הם המקורות שמורים על היתר השחתה כאשר הדבר נעשה 'לצורך', ואף 'צורך' פעוט-ערך. כך לדוגמה כתב הרמ"א (או"ח סי' תקס סעי' ב): 'יש מקומות שנהגו לשבר כוס בשעת חופה'<sup>3</sup> וכך הסביר זאת ה'פרי מגדים' (משב"ז שם ס"ק ד): 'ואין משום בל תשחית, כיון שעושין לרמז מוסר למען יתנו לב, וב'ערך השלחן' (אה"ע סי' סה סעי' ה) כתב: 'ואין בזה משום בל תשחית, כיון שעושין זה מפני זכירת ירושלים'; יש מהאמוראים ששיברו כלים פחותים מתוך מגמה חינוכית, להביע הקפדה ואף להטיל 'אימה' על בני הבית,<sup>4</sup> וכך גם היתר מסירת כלים סדוקים לקטן שישתעשע בשבירתם,<sup>5</sup> ונתינת ניירות לקטן שנהנה מקריעתם;<sup>6</sup> רב הונא רכש עודפי ירקות והשליכם לנהר, בשל חשש שאם

1. דברים כ, יט; ספר המצוות לרמב"ם, ל"ת נז, ובהל' מלכים ומלחמות פ"ו ה"ח-ה"י.
2. ראה מאמרי 'סמכויות מנהיגי ישראל', ברורים בהלכות הראי"ה, עמ' 119 הערה 9.
3. וראה ברכות לא ע"א.
4. שבת קה ע"ב.
5. יומא עה ע"ב.
6. שו"ת תורה לשמה, סי' תא.

יראו החקלאים-המגדלים שאינם מצליחים למכור את סחורתם, יחדלו להביא ירקות לקראת שבת;<sup>7</sup> נהגו לשרוף מיטה ובגדים וכלים אחר מותם של מלכים ושל נשיאים,<sup>8</sup> וכך גם על תלמידי חכמים, כאונקלוס הגר ששרף אחר מות רבן גמליאל הזקן 'בשבעים מנה צורי',<sup>9</sup> שמואל שקרע שנים עשר בגדים על הסתלקות רב, ורבי יוחנן שקרע שלושה עשר בגדי משי בצערן הגדול על הסתלקות רבי חנינא, אותם העריכו ביותר - 'אזל גברא דהוה מסתפינא מיניה' (מועד קטן כד ע"א); הנהגת 'תענית ראב"ד',<sup>10</sup> למרות איבוד שאריות האוכל;<sup>11</sup> מנהג שפיכת מעט יין מכוס הבדלה על הארץ 'לסימן טוב',<sup>12</sup> ועוד. נדון דנן, לא רק שנכלל בהגדרת 'צורך', אלא שהוא חלק מהלכת 'שמועות רעות' (שו"ע, יו"ד סי' שמ סעי' לו; וראה מועד קטן כו ע"א):

קורעין על שמועות רעות, כגון שנקבצו רוב הצבור למלחמה ושמעו שנגפו לפני אויביהם, אפילו לא נהרגו אלא המיעוט מהם (וה"ה אם הלכו בשבי).  
ואכן, ממש מעין נדון דנן, תיאר הרב אריה לויין את הנהגת מרן הראי"ה קוק זצ"ל, אחר שהגיעה אליו הידיעה הנוראה על מאורעות תרפ"ט בחברון (רמ"צ נריה, ליקוטי הראי"ה א, עמ' 257):

זכורני כאשר היו פרעות הדמים בחברון - המאורע האיום של ההרג הרב היה ביום השבת י"ח באב. למחרת השבת היו כל הטלפונים של חברון מנותקים, ורק לבית החולים הדסה השאירו השלטונות קשר עם חברון. הגיעו שמועות אימים, אולם הלב לא רצה להאמין כי אכן כה גדול האסון שהתחולל שם. ליוויתי את הרב לבית החולים הדסה. נתנו להרב להתקשר עם חברון, והוא התחיל לשמוע מה בדיוק קרה שם. בחרדה אני נזכר ברגעים הנוראים ההם, חקוקים הם בלבבי, רואה אני את הדבר כאילו קרה היום. לשמע הפרטים על מספר ההרוגים והפצועים, התעלף הרב ונפל ארצה. כאשר השיבו רוחו אליו, פרץ בבכי מר, קרע קריעה, ישב על הארץ וברך דיין אמת. באותם רגעים ראיתי עד היכן מגיעה אהבת ישראל. הרב קיבל את שמע האסון כאב השומע ששיכל את בניו, כאח המקבל הלם על מות אחיו ואחיותיו.

הנה כי כן, הרב קורע בגדו בשל השמועה הרעה והקשה עליה התבשר.

## ב. קריעת מלכים ומנהיגים את בגדיהם

תקדימים רבים מלמדים שמנהיגי ישראל - כולל גם, ואפילו, מלכים - נהגו לקרוע את בגדיהם אם כביטוי לצער גדול, אם כאשר התקיימה מצוקה קשה, ואם כאשר התרחש אירוע של קושי לאומי, וכיו"ב. כך דוד המלך ועבדיו שקרעו את בגדיהם אחר שהגיעה אליהם שמועה כי 'הכה אבשלום את כל בני המלך ולא נותר מהם אחד' (שמואל ב' יג, ל-)

7. תענית כ ע"ב.

8. עבודה זרה יא ע"א.

9. שם.

10. רבנו יונה, יסוד התשובה; משנ"ב, סי' תקעא ס"ק ב.

11. במחיצת חכמי ישראל, ח"א עמ' סד-סה, בשם רח"פ שיינברג.

12. שו"ע רש"ז, או"ח סי' רצו סעי' ה.

לא); כך המלך יהורם בן אחאב שקרע את בגדיו, הן לנוכח מה שראה כאיום על הממלכה,<sup>13</sup> הן לנוכח מצוקה קשה של רעב;<sup>14</sup> כך המלך חזקיהו שקרע את בגדיו לשמע גידופיו-איומיו של רבשקה;<sup>15</sup> המלך יאשיהו שקרע את בגדיו עם מציאת ספר התורה והבנת חומרת מעשי עם ישראל;<sup>16</sup> מרדכי - שהיה מגדולי חכמי דורו<sup>17</sup> - שקרע את בגדיו לשמע גזירתם הקשה של המן ואחשוורוש,<sup>18</sup> ועוד הרבה. במעשהו הילך אם כן הנשיא בעקביהם, ונהג בדרכם, כהלכה. נכון הוא שדרך כלל קריעות נעשות 'בשעת חימום' - באותה שעה שהבשורה הקשה נחשפת, או בסמוך לה, ולכאורה לא כן הוא נדון דנו, שהדבר נעשה כחצי שנה אחר המעשה. ואולם, לאמיתו של דבר, מצאנו לא מעט קריעות שלאחר-זמן. כך הוא עיקר דין 'שמועה רחוקה' על הורים;<sup>19</sup> וכך, לדוגמה: 'הרואה ערי יהודה בחורבנו, או ירושלים או בית המקדש - חייב לקרוע' (שו"ע, יו"ד סי' שמ סעי' לח; ושם או"ח סי' תקסא), הגם שהחורבן עצמו קדם לכך אלפי שנים. יתרה מזו, הרואה שוב מקומות אלה, אחר ל' יום, שב וקורע.<sup>20</sup> כך גם מצאנו שהתעוררות מחודשת להכרת החיסרון, והפנמה מחודשת של עוצמת משמעות ההיעדר, מצדיקים ביטוי מחדש של הצער, ואף קריעה חוזרת, שכן 'כל שעתא מדכרי שמעתייהו כשעת חימום דמי' (מועד קטן כד ע"א). כך אכן עשו הלכה למעשה תלמידי של רב (ברכות מב ע"א-ע"ב):

כי נח נפשיה דרב, אזלו תלמידי בתריה. כי הדרי, אמרי ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק. בתר דכרכי יתבי וקא מיבעיא להו... לא הוה בידיהו. קם רב אדא בר אהבה אהדר קרעיה לאחוריה, וקרע קריעה אחרינא. אמר, נח נפשיה דרב וברכת מזונא לא גמרינן.

אמור מעתה: כדת וכדין נהג אפוא הנשיא. שעה שהגיע למסקנה כי מעשה כזה יטיל את רישומו על הציבור ויבטא בחדות את עומק השבר וגודל הכאב הציבורי, רשאי היה הנשיא - ואולי אף חייב היה - לבצע קריעה זו ולהציגה פומבית. הסיקור התקשורתי הרב שניתן להנהגה ייחודית זו, והפרשנות שנלוותה לכך, מלמדים למפרע על צדקת המעשה. המסר עבר.



- 
13. מלכים ב ה, ז.
  14. מלכים ב ו, ל.
  15. מלכים ב יט, א.
  16. מלכים ב כב, יא.
  17. משנה, שקלים פ"ה מ"א; מגילה טז ע"ב.
  18. אסתר ד, א.
  19. שו"ע, יו"ד סי' תב סעי' ד.
  20. שו"ע, או"ח סי' תקסא סעי' ה.

## הרב אריה ויזל

# תושבות מס: מבחן מרכז החיים או מבחן השהייה?

## הקדמה

שיטת המיסוי הנהוגה בישראל היא שיטת מיסוי משולבת - טריטוריאלית ופרסונלית. בהתאם לשיטה זו, תושבי ישראל נדרשים לשלם מס הכנסה בישראל על כלל הכנסותיהם, בין אם הופקו בישראל ובין אם הופקו מחוץ לישראל (חבות פרסונלית). לעומת זאת, מי שאינם תושבי ישראל, נדרשים לשלם מס בישראל רק על הכנסות שרואים את מקום הפקתן בישראל (חבות טריטוריאלית). קביעה כי אדם הוא תושב ישראל היא בעלת השלכות מיסוי משמעותיות.<sup>1</sup> כיום, יחיד נחשב לתושב ישראל אם מרכז החיים שלו הוא בישראל. בבחינת מקום מרכז החיים של יחיד נבחנים מאפיינים שונים, לרבות מקום בית הקבע שלו, מקום המגורים שלו ושל בני משפחתו, מקום עיסוקו או מקום העסקתו הרגילים, מרכז האינטרסים הכלכליים שלו ומקום פעילותו בארגונים, באיגודים או במוסדות שונים (להלן - מבחן מרכז החיים). מבחן נוסף לקביעת התושבות הוא מבחן שמבוסס על מספר ימי השהייה בישראל (להלן - מבחן ימי השהייה). למבחן זה פרמטרים רבים ומשתנים, אך ככלל הוא קובע שאם יחיד ישהה בישראל לפחות 183 בשנת מס מסוימת הוא ייחשב תושב ישראל. במקרה של סתירה בין מבחן מרכז החיים לבין מבחן ימי השהייה, מבחן מרכז החיים הוא הקובע.<sup>2</sup> כך לדוגמה, בנוגע לשנת מס מסוימת, חייב בית המשפט העליון (ע"א 476/17) רווק שהכנסותיו הופקו בחו"ל במיסוי, למרות שלמעשה הוא עצמו שהה בישראל רק שלושים יום. הנימוק להכרעה זו היה בשל הונו (נכסיו הנדל"ניים וכספו בחשבון הבנק) ומשפחתו שהיו בישראל, וכן לאור עובדת ימי שהייתו בישראל בשנים שקדמו לשנת המס שנדונה עכשיו. מכיוון שמבחן מרכז החיים גורם במידה לא מעטה לאי-ודאות, בתזכיר חוק שפורסם להערות הציבור (ו' מנחם-אב תשפ"ג, 24.07.23), מבקש משרד האוצר לקבוע שבמקרים מסוימים מבחן ימי השהייה יהווה חזקה חלוטה, כך שבמקרים אלה לא יהיה צורך להתחשב במבחן מרכז החיים.<sup>3</sup>

1. לא זו בלבד שקביעה זו תוביל לכך שתחול עליו חבות פרסונלית לתשלום מסים בישראל על כלל הכנסותיו העולמיות, יש בכך גם השלכה לעניין חישוב חבות המס שלו. זאת מכיוון שבמקרים רבים, דיני המס מבחינים בין תושבי ישראל לתושבי חוץ, לעניין שיעורי המס אשר יחויבו בהם, נקודות הזיכוי אשר הם זכאים להם, וכללי מיסוי נוספים אשר חלים עליהם.

2. האמור מבוסס על דברי הסבר לתזכיר חוק לתיקון פקודת מס הכנסה (מקום מושבו של יחיד), התשפ"ג-2023.

3. דברי הסבר שם. הרחבה על עיקרי ההצעה והתייחסות אליה, ראה להלן פרק ה.



שאלתנו היא כיצד נכון לקבוע את מקום מושבו של היחיד, מבחינה הלכתית - האם יש להתחשב בעצם השהייה של יחיד במקום מסוים, או שיש להתחשב במאפיינים של מרכז החיים. זאת ועוד; גם אם יש להתחשב בשניהם, במקרה של סתירה ביניהם יש לברר מה מהם הוא הקריטריון הקובע. יודגש כי מכיוון שנקודת המוצא שלנו היא שבאופן כללי יש לחוקי המדינה תוקף הלכתי;<sup>4</sup> לכן איננו עוסקים בשאלת תוקפו ההלכתי של החוק אלא רק בשאלה כיצד נכון לחוקק אותו.<sup>5</sup> גם אם לא ניתן להחיל באופן מלא את פרטי ההלכה - כמות שהם - במציאות העכשווית, ניישם את כללי תושבות המס לפחות לפי עקרונות ההלכה.<sup>6</sup>

## א. שהיית י"ב חודש

בנוגע להיטלי שמירה קובעת המשנה (בבא בתרא פ"א מ"ה): 'כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר - י"ב חודש', וכך נפסק ב'שלחן ערוך'.<sup>7</sup> מכך עולה שכדי להיחשב כתושב העיר - למצער לעניין זה - יש לשהות בה י"ב חודש.<sup>8</sup> ראשונים ופוסקים נקטו ששהות זו מחילה לא רק את היטלי השמירה אלא אף את כלל מיסי העיר,<sup>9</sup> ויש שכתבו שאף החובה לנהוג

4. מאסף לפוסקים אלו ראה ר"ב שנדרופי, 'תוקפן ההלכתי של תקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה', בתוך מכת מדינה - הלכות מדינה במשבר מגיפת הקורונה, מרכז תורה ומדינה (ניצן תשפ"א), עמ' 84-83.

5. יש להוסיף שאיננו עוסקים בשאלת 'כפל מס' - מצב של גביית מס על ידי שתי מדינות שונות - שכן כיום שאלה זו מתיירת, לרוב בשל אמנות המס, וכן משום שרוב הפוסקים אימצו את עמדת שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תרסד, שלא ניתן לחייב אדם בכפל מס.

6. על כיוצא בזה כתב תרומת הדשן, ח"א סי' שמב: 'דבענייני מסיים... ראוי ונכון לדקדק היטב אם נוכל להשוות כל המנהגים לדין תורה אף אם לא לגמרי, מכל מקום עדיף שנמצאו סעד וסמך מדברי חכמים ולאוקמינהו בטעם וסברא'. וכן במשא מלך, דיני מיסים ומנהגים (מהד' יד הרב נסים), עמ' רנה: 'אך צריך שהמנהג שיעשוהו יהיה קרוב לדין'. ראה יישום עיקרון זה בנוגע למיסי מדינת ישראל: רכ"פ טכורש, 'מערכת המסים לאור התורה', התורה והמדינה, ח"ה-ח"ו, עמ' רנב.

7. שו"ע, חו"מ סי' קסג סעי' ב.

8. הגמרא בבא בתרא ח ע"א מבהירה ששהיית י"ב חודש נועדה להחיל את מעמד 'תושב העיר', אך דין 'בן עיר' לגבי עיר הנידחת חל עליו כבר לאחר שלושים יום. הגמרא מוסיפה שחיובי צדקה (תמחוי, קופה, כסות, קבורה) מוטלים אף אם שהה פרקי זמן קצרים מ"ב חודש. יש להעיר שאמנם הגמרא פסחים נא ע"א אומרת שאם אדם עובר ממקום למקום הוא חייב לנהוג כחומרות מקומו החדש, ובלבד שאין בדעתו לחזור למקומו הקודם (ואם דעתו לחזור חייב לנהוג כחומרות מקומו הקודם, עיין תוס' שם ד"ה רבה). ברם, דברים אלו אינם מסייעים לפשוט את שאלתנו, משום שלדעת רבים מהפוסקים, הדברים לא נאמרו אלא לגבי איסורים, ו'מומנא מאיסורא לא ילפינן' - ראה שו"ת רבינו אליהו מזרחי, סי' יג; שו"ת מהר"י בן לב, ח"ג סי' א; שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' שסט; פסח מעובין, אות סה. ועיין שו"ת אבני נזר, חו"מ סי' מו.

9. יד רמ"ה, בבא בתרא ח ע"א אות פה: כל חיובי מיסים וארנוניות שנותנין למלך מהווים מעין מיסי שמירה; מרדכי, בבא בתרא רמז תעז על פי ירושלמי בבא בתרא פ"א ה"ד; ריטב"א, בבא בתרא ח ע"א ד"ה כ; חידושי הר"ן, שם ד"ה כ; נימוקי יוסף, ה ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה מתני'; ריב"ש, סי' קלב וסי' תעה; שו"ת מהר"י בירב, סי' כב ד"ה תשובה; שו"ת המב"ט, ח"א סי' עז; שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' שסט; ר"י פורמון, הובא בשו"ת מהרש"ך, ח"א סי' קפב; משא מלך, דיני מיסים ומנהגים (מהד' יד הרב נסים), עמ' מו ואילך. ברם, לדעתו של שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' סה, שהיית י"ב חודש מחילה רק את היטלי השמירה, וראה שו"ת דרכי נועם, סי' כא.

בהתאם לתקנות העיר תלויה בשהות של יב חודש.<sup>10</sup> הדעות חלוקות בשאלה אם שהייה היא מדד בלעדי או שיש גם לבחון אם השהייה נועדה להיות קבועה או זמנית. לדעת הר"ן בחידושו<sup>11</sup> וכן דעת הנימוקי יוסף (בבא בתרא ה' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה מתני') שהיית י"ב חודש היא מדד בלעדי. לכן כתב: 'כשלא עמד שם י"ב חדש, אפילו ירד להשתקע, לא הוי כאנשי העיר, וכן להיפך: 'דאפילו לא ירד להשתקע אלא לגור, כיון שעמד שם י"ב חדש הרי הוא כאנשי העיר'.<sup>12</sup> כך גם נקט הריב"ש,<sup>13</sup> וכך הכריעו פוסקים נוספים.<sup>14</sup> ברם, לדעת רבנו ברוך,<sup>15</sup> התנאי של יב חודש אינו אמור אלא רק באדם שעובר ממקום למקום ואין בדעתו להשתקע במקום החדש. אך אם דעתו להשתקע, הוא חייב מיידית. הדבר דומה לקונה בית, שמתחייב מייד (ראה להלן). כך הכריעו גם פוסקים נוספים.<sup>16</sup> יש שהוסיפו כי לדעה זו, התנאי של הקביעות מעכב, ואם אין דעתו להשתקע, אינו חייב אפילו לאחר יב חודש.<sup>17</sup> עם זאת, רבים סוברים שגם רבנו ברוך וסיעתו מסכימים, שלאחר י"ב חודש הוא חייב גם אם אין דעתו להשתקע.<sup>18</sup> מכך עולה שמבחן השהייה - י"ב חודש, מהווה משקל מרכזי בקביעת מקום מושבו של היחיד. נראה שלא רק הפוסקים שהשהייה היא השיקול הבלעדי סוברים כן, אלא גם אותם פוסקים שמתחשבים בשאלה אם השהייה נועדה להיות קבועה, מסכימים לכך. העובדה שהם מסתמכים על כך שהשהייה נועדה להיות קבועה, אינה סותרת את עצם השהייה אלא משלימה אותו. לדידם, כדי לקבוע את מקום מושבו של היחיד ניתן להסתפק בכך שהשהייה עתידה להיות ואין צורך שהיא תתבצע בפועל.<sup>19</sup> ההשלכה שעולה מהדברים היא, שכדי לקבוע את מקום היחיד, יש להתחשב רק במאפיינים ששייכים למבחן

10. עיין שו"ת מהר"י בן לב, ח"ג סי' קכ; עיין שו"ת הרמ"ז, יו"ד סי' יב; עיין משא מלך, שם עמ' נא. ברם, עיין שו"ת מהרש"ך, ח"א סי' קכב.
11. ר"ן, בבא בתרא ח' ע"א ד"ה מתני' וד"ה גמ'.
12. נימוקי יוסף, בבא בתרא ה' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה מתני'.
13. ריב"ש, סי' קלב. וראה פרק ב' להלן.
14. שו"ת המב"ט, ח"א סי' עז ושם סי' פא; שו"ת מהר"י בן לב, ח"ב סי' פז ושם, ח"ג סי' א, סי' צה, סי' קכ; שו"ת בני שמואל (חיון), סי' ט; שו"ת הון רב, ח"ב סי' כב.
15. רבנו ברוך, מובא במרדכי בבא בתרא רמז תעז.
16. שו"ת זכרון יהודה לבן הרא"ש, סי' סד; שו"ת מהר"י וייל, סי' קו ועיין שם סי' לח; עיין שו"ת רבינו אליהו מזרחי, סוף סי' יג; ר"י פורמון, הובא בשו"ת מהרש"ך, ח"א סי' קפב. ועיין שו"ת כרם שלמה (אמראילו), סי' פא.
17. ר"י פורמון שם; עיין שו"ת מהר"ם גלנטי, סי' נט (ראה שו"ת ירך אברהם [אישטרושא], חו"מ ח"ב סי' נח ד"ה ואיברא). וראה פסקי ריא"ז, בבא בתרא פ"א ה"א אות א, שכתב ששהיית י"ב חודש מותנית בהשתקעות (ועיין פסקי רי"ד, בבא בתרא ח' ע"א ד"ה ויש), אך לא כתב גם את הצד השני, שההשתקעות קובעת בפני עצמה.
18. עיין שו"ת זכרון יהודה, סי' סד; עיין שו"ת מהרש"ד, חו"מ סי' שסט וסי' שצט וסי' ת, ועיין שם יו"ד סי' קכו ומילי דעזרא, סי' מא; שו"ת מהר"י באסאן, סי' צו ד"ה ואחר; שו"ת פני יהושע, ח"ב סי' צו; עיין שו"ת דרכי נועם, סי' כא ד"ה עוד כתב; משכנות הרועים (אלחאיך), מערכת אות הא אות קיב ד"ה זאת, קד ע"א. ועיין שו"ת מהר"י בירב, סי' כב ד"ה תשובה ושו"ת אגרות משה, חו"מ ח"א סי' מ ד"ה ובדבר בני - ד"ה ואף.
19. הדברים מתאימים בעיקר לסוברים, בהערה הקודמת, שלאחר י"ב חודש מתחייבים במס גם אם השהייה נועדה להיות זמנית. אם לדידם שהייה שנועדה להיות קבועה מחייבת במס גם בלי י"ב חודש רק משום שהקביעות היא תנאי מעכב ולא משלים למדד השהייה, כיצד לאחר י"ב חודש מתחייב במס גם אם השהייה נועדה להיות זמנית!

השהייה, שעל פיו נקבעה ההלכה. עם זאת, הקביעה שאין לקחת בחשבון את מבחן מרכז החיים, באה לשלול את מובנו הרחב, אך יש להתחשב בו באופנים מסוימים, כדלקמן.

## ב. קניית דירה

המשנה (בבא בתרא פ"א מ"ה) מוסיפה גורם נוסף לקביעת מקום המושב: 'קנה בה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד', וכך נפסק ב'שלחן ערוך'.<sup>20</sup> האם מכאן ישנה ראייה שאף בכוחה של בעלות על נכסים לקבוע את מקום המושב? לשון אחר: האם מכאן שניתן לשקלל גם מאפיינים של מרכז החיים? כדי לענות על כך, נעלה שאלה נוספת: האם אין בד"ן זה כדי להוכיח שבמעבר למקום חדש כדי להשתקע, אין צורך בשהיית י"ב חודש, שלא כדעת הנימוקי יוסף וסיעתו, שאם לא כן, כיצד הועילה קניית בית דירה ללא השהייה הנדרשת? מהר"ן בן לב<sup>21</sup> יישב את דעתם בעורכו הבחנה בין מקרה בו לא עשה המהגר צעדים שמורים על כוונתו, ובין קניית בית דירה 'דעביד פועל רושם', ו'מעשיו מוכיחין עלי'. כאשר לא עשה צעדים, אין בהצהרתו לבדה כדי לקבוע את מקום מושבו, בעוד שאם עשה, הכול מסכימים שאין צורך בשהייה בפועל של י"ב חודש. הרב יהושע מקראקא,<sup>22</sup> הרב מרדכי הלוי,<sup>23</sup> הרב אהרן אמריליו,<sup>24</sup> והרב חיים אברהם אישטרושא<sup>25</sup> העמיקו בביאור ההבחנה: כאשר לא עשה מעשה, 'לא מפיו אנו חיים... דילמא לא אתדר ליה',<sup>26</sup> אך כאשר קנה בית דירה, 'גמר בדעתו, אף אם לא מתדר ליה מחמת שום דוחק מזונות ופרנסה מכל מקום ידור כאן'.<sup>27</sup> עיקרי הדברים כבר נמצאים בדברי הריב"ש.<sup>28</sup> לאור זאת הם מיישבים את שיטת הריב"ש בכללה, שכן הוא כותב בתשובה אחרת,<sup>29</sup> שאם דעתו להשתקע נקבע מקום תושבותו באופן מיידי, וכדי ליישב דברים אלו עם מה שכתב בתשובתו הקודמת ביארו אותם פוסקים שדבריו האחרונים לא נאמרו באופן כוללני, והם נכונים במקרה הנדון שם - חזן שהשכיר את עצמו לפרק זמן של שנה ומעלה. במקרה זה קיים סיכוי סביר למדי שאכן החזן יישאר לגור במקום לפחות י"ב חודש. משמעות הדברים היא, שאין בכוחה של בעלות בדירה לבדה לקבוע את מקום התושבות, אלא היא רק אינדיקציה לשהייה פרק זמן משמעותי. הדברים תואמים לדברי הראשונים, שקונה הבית נחשב כ'אנשי העיר' רק אם הוא מתגורר בו, אך אם אינו מתגורר בו אינו נחשב כאנשי העיר.<sup>30</sup> טעמו של דבר הוא שרק כאשר אדם קונה בית ומתחיל

20. שו"ע, חו"מ סי' קסג סעי' ב. על השאלה אם דין שכירות דירה לי"ב חדש זהה לקנייה, ראה ב"י, חו"מ סי' קסג וברמ"א שם.  
 21. שו"ת מהר"ן בן לב, ח"ג סי' א וסי' קכו.  
 22. שו"ת פני יהושע, סי' צו.  
 23. שו"ת דרכי נועם, סי' כא.  
 24. שו"ת פני אהרן, חו"מ סי' יז ד"ה איברא.  
 25. שו"ת ירך אברהם, חו"מ ח"ב סי' נד.  
 26. שו"ת ירך אברהם, שם ד"ה ואחשבה.  
 27. שו"ת פני יהושע, סי' צו ד"ה אבל.  
 28. שו"ת ריב"ש, סי' קלב.  
 29. שו"ת ריב"ש, סי' תעה.  
 30. ר"ן, בבא בתרא ח ע"א ד"ה ואם (ועיין שו"ת הר"ן, סי' יא ומשא מלך, דיני מיסים ומנהגים, עמ' מא); נימוקי יוסף, בבא בתרא ה ע"ב ד"ה ואם; ריב"ש, סי' קלב.

לדור בו ניתן להניח שהוא אכן עתיד לשהות בו לאורך השנה הקרובה.<sup>31</sup> מסתבר שאף אותם ראשונים הסוברים שאף בדעתו להשתקע חייב מיד, מסכימים שקניית דירה אינה עומדת בפני עצמה, שהרי גם הם עצמם כתבו שיש צורך שיגורו בה בפועל, או לפחות שהקנייה נועדה לשם מגוריהם.<sup>32</sup> לעיקרי הדברים ניתן לצרף את דברי המאירי,<sup>33</sup> שאין בכוחה של קניית קרקע, שאינה משמשת למגורים, בכדי לקבוע את מקום התושבות.

## ג. מדדי קביעת התושבות

העולה מהדברים הוא, שכדי לקבוע את מקום התושבות, אין לבחון רק את ימי השהייה בפועל, אלא יש לשקלל גם מכלול תנאים ומאפיינים נוספים, ובלבד שהם יכולים להוות אינדיקציה לעצם השהייה במקום הנקבע.<sup>34</sup> כך לדוגמה, פסק הרב יעקב קאשטרו (ערך לחם, חו"מ סי' קסג סעי' ב ד"ה בסופו):

נשא אישה בעיר אחרת... ואם קיבל עליו שלא להוליכה לעירו הרי הוא כאנשי העיר מיד, וכ"ש אם נשבע שלא להוציאה משם דעדיף מקנה דירה.<sup>35</sup>

וכן הסיק הרב חיים אברהם אישטרושה,<sup>36</sup> שאם פלוני נשא אישה במקום החדש, הביא לשם את אימו ואחותו ומכר את ביתו ומטלטליו מהמקום הקודם, שמקומו נקבע עוד בטרם שעברו י"ב חודש, משום 'אין לך פועל גדול רשום מזה'.<sup>37</sup> כעין זה מצאנו בפוסקים נוספים.<sup>38</sup> לשון אחר: מכלול התנאים שנלקחים בחשבון הם רק כאלו שקשורים למקום השהות בעתיד הקרוב - שנה הקרובה, אך לא כאלו ששייכים לעתיד רחוק.<sup>39</sup> גם מאפיינים שיכולים להוות סימן לשהייה, נלקחים בחשבון רק אם הם באים לתמוך בקביעת התושבות באותו מקום שבו הוא נמצא כיום (כאשר עדיין לא שהה בו י"ב חודש). אך כאשר מחד גיסא יש מאפיינים שתומכים בכך שמקומו הקודם הוא מקום תושבתו, ומאידך גיסא מאפיינים אחרים - או שהיית י"ב חודש - תומכים בכך שהמקום בו הוא נמצא כעת הוא מקום תושבתו, שאז אין מתחשבים במאפיינים של המקום

31. עיין ריב"ש שם; עיין שו"ת דרכי נועם, סי' כא ד"ה וראיתי.

32. פסקי רי"ד, בבא בתרא ח ע"א; פסקי ריא"ז, בבא בתרא פ"א ה"א אות א; שו"ת זכרון יהודה, סי' סד; שו"ת מהר"י וייל, סי' קו. ראה לעיל הע' 16-17 (בכך נדחה ספקו של כנסת הגדולה, חו"מ סי' קסג הגהות בית יוסף אות ו).

33. מאירי, בבא בתרא יא ע"א ד"ה כבר ביארנו במשנה.

34. שו"ת ירך אברהם, חו"מ ח"ב סי' נד ד"ה המורם.

35. וכן פסק בכנסת הגדולה, חו"מ סי' קסג הגהות בית יוסף אות לו.

36. שו"ת ירך אברהם, חו"מ ח"ב סי' נד ד"ה האמור.

37. למעשה מופיעה שם אינדיקציה נוספת שאינה ברורה דיו.

38. שו"ת מהר"ק, שורש יז: הוצאת חוקים - כנראה אישור מגורים - זהה לקניית דירה (עיין שו"ת חיים ברצונו, חו"מ סי' ע ד"ה ולו); משא מלך, דיני מיסים ומנהגים, עמ' מד ד"ה הדין השישי; שו"ת חיים ברצונו, שם ד"ה היוצא: הוצאת רישיון עסק וכן השקעה כספית בעסק שעלותם מרובות שקולות לקניית דירה. הדעות חלוקות אם נשיאת אישה כשלעצמה שקולה לקניית בית דירה. על כך ראה: שו"ת הר"ן, סי' יא; שו"ת הרדב"ז, ח"ו סי' ב' אלפים רצו; שו"ת פני אהרן, חו"מ סי' יז ד"ה איברא; שו"ת יד ימין, חו"מ סי' כו ד"ה בענין ראובן.

39. על דברי הנימוקי יוסף וסיעתו, מוסיף הרב יהושע מקראקא, שו"ת פני יהושע, סי' צו ד"ה וגם, שעוד לפני שהייה של י"ב חודש, אם יש אינדיקציה למגורים בעתיד הקרוב, היא מועילה לקבוע תושבות, גם אם ברור שלאחר י"ב חודש הוא עתיד לעקור את מקום המגורים.

הקודם. לכן תושבות נקבעת רק בהתאם לתנאי מקומו כעת, זאת משום שפשט המשנה הוא שקניית בית דירה או שהיית י"ב חודש אינם מותנים בכך שכלל לא תהיה דירה בבעלותו במקום הקודם. ואכן מצאנו שהפוסקים התחשבו רק בתנאי מקומו כעת, גם אם נותרו לו במקום הקודם בתי מגורים או עסקים נושאי רווח.<sup>40</sup>

## ד. השפעת תא משפחתי על קביעת התושבות

יש פוסקים שסוברים ששהיית י"ב חודש וקניית בית דירה קובעים את מקום התושבות, גם אם בני משפחתו של אדם נשארו במקום הקודם והוא עבר בגפו למקום החדש.<sup>41</sup> המב"ט (ח"א סי' עז) חולק על כך. לדעתו, אם אדם עבר בגפו, אין הוא נחשב תושב, וכן כתב:

פשיטא דלא מיקרי כאנשי העיר, כיון שאין אשתו ובניו עמו ככל אנשי העיר, דאף שכוונתו ודעתו להביאם ולדור ולהשתקע כאן, כל שלא הביאם לא הוי' כאנשי העיר דאין אדם דר במקום אחד ואשתו ובניו במקום אחר אלא דרך עראי.<sup>42</sup>  
 כבר ה'מאירי'<sup>43</sup> פסק כן, למצער בנוגע לקניית בית דירה. נראה שגם אותם שמתחשבים בכך שבני הבית נותרו במקום הקודם, אינם מתכוונים לומר שהתושבות נקבעת לפי מבחן מרכז החיים במובנו הרחב, אלא ששהייה במקום מסוים בלי בני המשפחה אינה נחשבת כשהייה, ומסיבה זו תושבתו אינה יכולה להיקבע במקום החדש.

## ה. קביעת התושבות במדינת ישראל לאור עקרונות ההלכה

כאמור, שהיית י"ב חודש או אינדיקציות לשהייה משמעותית עתידית, כדוגמת קניית דירה, מהווים מדדים הלכתיים לקביעת תושבות. ברי שבעידן המודרני, עקב התפתחות קשרי תעופה ומסחר וניהוג דיני מיסוי שונים מבעבר, קריטריונים אלו אינם נכונים כמות שהם, לפחות לא במלואם. עם זאת, הדעת נותנת שניתן להסיק מהם עקרונות הנכונים

40. עיין שו"ת מהר"י בירב, סי' כב; שו"ת יפה נוף (מזיא), סי' לה ד"ה ונראה ע"פ שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תרסד (וכדבריו משמע בשו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' ת), ועיין שם סי' לו ד"ה תשובה; שו"ת דבר משה (אמריליו), ח"ב סי' מח. ועיין שו"ת בעי חיי, ח"ב חו"מ סי' עה.

41. עיין שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' קסת; שו"ת מהר"ם גלנטי, סי' נט; עיין שו"ת לחם רב, סי' ריא; עיין בני שמואל (חיון), סי' ט ד"ה עוד; שו"ת דרכי נועם, סי' כא ד"ה כתב עוד; שו"ת כרם שלמה, סי' פא ד"ה ואגב וד"ה ויש וסי' פג ד"ה באופן וד"ה מכל הנ"ל. ועיין נימוקי מנחם מירזבורק, דין טו ושו"ת הרמ"ז, יו"ד סי' יב ודברי מרדכי, גדולת מרדכי סי' יט ד"ה גם, קסא ע"א - ד"ה זאת, קסא ע"ב. ועיין גם שלחן ערוך הרב, או"ח סי' תצו סעי' יא, ברם, עיין לעיל הע' 8, שאין להסיק מדיני איסורים לחובת ההשתתפות בעלות צרכי הציבור.

42. בהמשך כותב המב"ט שדבריו אמורים לא רק לפי הסיעה הסוברת שיש להתחשב בשאלה אם השהייה קבועה או זמנית, אלא גם לפי הנימוקי יוסף וסיעתו שאין להתחשב בשאלה זו. עיין ערוך השלחן, יו"ד סי' רנו סעי' טו שפסק כמב"ט לפחות בנוגע לחיובי צדקה (ראה לעיל הע' 8).

43. מאירי, בבא בתרא יא ע"א.

לזמננו.<sup>44</sup> זאת ייעשה להלן תוך התייחסות להצעה החדשה של משרד האוצר, שהוזכרה בפתח הדברים. אלו הם עיקרי ההצעה החדשה של משרד האוצר:<sup>45</sup> (א) קביעת שתי חזקות חלוטות - אם נישום ישהה בישראל ימים רבים למשך תקופה של מספר שנים, ייחשב לתושב ישראל. לדוגמה בשתי שנות מס רצופות שהייה של לפחות 183 יום לכל שנה; אם ישהה מעט ימים למשך תקופה של מספר שנים ייחשב לתושב חוץ. לדוגמה בשלוש או ארבע שנות מס רצופות שהייה של פחות מ-30 יום לכל שנה. (ב) הבחנה בין מעמד התושבות של רווק למעמד התושבות של תא משפחתי. אם יחיד ישהה בישראל רק 100 יום ייחשב לתושב ישראל אם בן זוגו נחשב לתושב ישראל (בעוד שכאמור רווק רק אם ישהה 183 יום ייחשב לתושב ישראל); אם הוא ובן זוגו ישהו פחות מ-60 יום בישראל ייחשבו לתושבי חוץ (בעוד שכאמור רווק צריך לשהות פחות מ-30 כדי להיחשב לתושב חוץ). (ג) ההתחשבות במבחן מרכז החיים באה לידי ביטוי רק במקרים בהם החזקות החלוטות אינן מתקיימות. לאור האמור, נברר כיצד תתייחס ההלכה להצעה זו. גם אם קיים שוני בין מבחן ימי השהייה (לפחות 183 יום בשנה) ובין שהיית י"ב חודש, אין זה שוני מהותי. נראה ששהיית י"ב חודש בעבר ביטאה שהייה משמעותית.<sup>46</sup> מסתבר שגם מבחן ימי השהייה עונה על היבט זה, שכן סך ימים זה משקף בעולם העכשווי שהייה של רוב שנה.<sup>47</sup> אמנם נראה ששיעור שהייה גבוה יותר, יתאים בצורה טובה יותר לשהיית י"ב חודש. זאת ועוד; לפי הצעת משרד האוצר, שהייה של 183 יום בשנה אינה קובעת תושבות אלא אם היא התקיימה ברצף של לפחות שנתיים (שהייה של 183 יום בכל אחת מהשנים). העולה מכך הוא, שגם אם באופן עקרוני מספר ימי השהייה שונה

44. המרכיב הפרסונלי בשיטת המיסוי בישראל, שמאפשר גביית מס הכנסה אף על הכנסה שמופקת בחו"ל, אינו גורם לכך שאין טעם להחיל את עקרונות י"ב חודש וקניית בית דירה, שבעיקרם מייצגים היבט טריטוריאלי. המרכיב הפרסונלי רק גורם לעילה לחייב מס על הכנסה שמופקת בחו"ל, שכן בלעדיו מעיקר הדין לא היה ניתן לחייב זאת, עיין כנסת הגדולה, חו"מ ס' קסג הגהות הטור אות כו. גם הוא אינו מייצר את השאלה, אם הנישום הוא תושב ישראל או תושב חוץ, שכן אדם לא יתחייב במס אם אינו תושב ישראל. לכן תחולתם שייכת גם כיום, ובפרט שגם השיטה הנהוגה כיום עושה שימוש מסוים במבחן השהייה.

45. תזכיר חוק לתיקון פקודת מס הכנסה (מקום מושבו של יחיד), התשפ"ג-2023.

46. עיין נחלת שבעה, ס' כז אותיות יג-יד: לדין י"ב חודש אין סמך מן התורה, אלא הוא מבוסס על אומדן דעת של חכמים.

47. עיין כנסת הגדולה, חו"מ ס' קסג הגהות הטור אות כ, שיייתכן שכבר בעבר לא היה צורך ברצף של י"ב חודש אלא גם כשיוצא ובא לפרקים' קובע את מקום התושבות (ובלבד שהתקופה כולה תהיה י"ב חודש). וראה שו"ת דבר משה, ח"ב ס' מח ד"ה ונראה: הכל מודים שבמקרה שפלוגי עבר יחד עם אשתו וכל רכושם למקום חדש, ולפחות אשתו ורכושו שהו שם י"ב חודש, נקבע מקומם במקום החדש, גם אם הבעל יצא וחזר ושהייתו לא הייתה רצופה. תימוכין לכך ששהיית י"ב חודש עשויה להשתנות ניתן להביא מחובת תשלום עבור מעות חטים לעניים. ראה ירושלמי, בבא בתרא פ"א ה"ד ושו"ע, או"ח ס' תכט סעי' א שחובה זו אינה מוטלת אלא על מי שגר בעיר י"ב חודש. עם זאת, הסמ"ק, ס' רמח, פסק שבזמן הגלות חובה זו מוטלת כבר לאחר שהיית ל' יום. המגן אברהם, או"ח ס' תכט ס"ב והמשנה ברורה שם ס"ק ה הביאו את דבריו להלכה (עיין רמ"א, יו"ד ס' רנו סעי' ה שפסק כן לגבי חובות תמחוי וכסות, וראה חידושי הרי"ם, יו"ד ס' רנו, שכתב שכיוון שבגלות אנשים משנים את מקומם בתדירות גבוהה, גם ל' יום נחשבים לקביעות, שאם לא כן תתמעט גבייתם). הדברים מהווים ראייה לדברינו, בפרט לדעת המקור חיים, או"ח ס' תכט אות ג, האומר שחובת מעות חטים אינה נובעת מהל' צדקה אלא היא מס המוטל על הציבור (כך משתמע מדברי האור זרוע, ח"ב ס' רנה ובשו"ע הרב, או"ח ס' תכט שהעתיק את דבריו, וראה שו"ת משנת יעבץ, או"ח ס' ז אות א).

מ"ב חודש, הרי שלמעשה קביעת התושבות אינה נקבעת אלא לאחר י"ב חודש, שהרי סך ימי שהייה הכולל עולה על שיעור י"ב חודש. עם זאת, לא ניתן לקבל את ההבחנה בין מספר הימים הקובע באופן חלוט שאדם נחשב לתושב ישראל, ובין מספר הימים הקובע באופן חלוט שאדם נחשב לתושב חוץ. לכן, אם שהות של 183 יום בישראל מספקת לקביעת התושבות בישראל, שהות זהה במדינה אחרת בחו"ל מספקת לקבוע שאדם נחשב לתושב חוץ, שהרי הוא לא שהה פרק זמן משמעותי בישראל (ולא כמוצע שרק שהות של פחות מ-30 יום בישראל תקבע את מעמדו כתושב חוץ). זאת ועוד; אם אין בכוחה של שהייה של לפחות 183 יום בחו"ל לקבוע מצד עצמה את המעמד כתושב חוץ, אין כלל מדד אחר שיעזור לקביעת המעמד, שהרי כאמור אין לקחת בחשבון מאפיינים של מרכז החיים, לפחות לא לפי מובנו הרחב. כפי שהובא לעיל, גם לעיקר השני, שמבקש להבחין בין מעמד תושבות של רווק לבין מעמד תושבות של תא משפחתי, יש ביסוס הלכתי. כאמור, מעשים שמצביעים על אינדיקציה של שהייה משמעותית בפרק זמן הקרוב, יש בכוחם לקבוע תושבות. בהתאמה לעידן המודרני, נראה שקניית דירה ומגורים בה, וכן הקמת חברה בהשקעה כספית גבוהה,<sup>48</sup> מהווים אינדיקציה לשהייה קרובה. עם זאת, הדעת נוטה שאין לשקלל הון המצוי בחשבון בנק עובר ושב וקרנות השקעה, ובוודאי שאין לקחת בחשבון פיקדונות בנק, קרנות פנסיה וגמל, ונכסי נדל"ן שאינם משמשים את הנישום למגורים. זאת משום שמקום 'הימצאותם' אינו מצביע בהכרח על מקום המגורים הקרוב, שהרי אנשים רבים מחזיקים בהון במקומות שהם כלל לא מתגוררים בהם. גם עבודה כשכיר במדינה אחרת - דבר שמצוי כיום בתחום ההייטק, לדוגמה, אינה מעידה בהכרח על מגורים לתקופה משמעותית, שהרי רבים חוזרים לארץ מוקדם מן הצפוי.<sup>49</sup> מאותה סיבה נראה שגם עלויות כספיות שנובעות מהליכי בירוקרטיה למיניהם, כדוגמת עלות הנפקת אישור הגעה לארצות הברית (ויזה), אינם מעידים בהכרח על כך שאכן ישהה במקום, ובפרט שעלותם יחסית אינה כה גבוהה.<sup>50</sup>

## 1. שהייה באונס

ישנם מקרים בהם שהייה אינה מועילה לקבוע תושבות, גם אם היא נמשכה י"ב חודש ומעלה. מהר"י וייל (שו"ת סי' קו) התייחס למקרה שבו אישה נאלצה להישאר במקום שלא התכוונה להשתקע בו, מחמת מחלתה, וקבע שאינה חייבת במיסי העיר, וכן נימק את דבריו:

דהא דתנן פ"ק דב"ב כמה יהא בעיר... הני מילי דשהא בעיר י"ב חדש שלא מחמת אונס. אבל מחמת אונס כגון בעובדא דידן, אפילו נשתהא בעיר כמה שנים אינה כאנשי העיר.<sup>51</sup>

48. עיין שו"ת חיים ברצוננו, חו"מ ס' ע.

49. בשנת 2016 למשל, ההערכה היא שלפחות חמישית מעובדי ההייטק שיצאו ל'רילוקיישן' חזרו מוקדם מהצפוי. על כך ראה: <https://www.themarket.com/career/2016-03-24/ty-article/0000017f-f58c-d318-af7efdaed0000>.

50. זאת כנראה בשונה מהסיטואציה שעליה נסובים דברי המהר"ק, שורש יז, שהובאו לעיל הערה 38.  
51. הפוסקים חלוקים בשאלה אם אף במקרה שברח ממקומו מחמת אונס ולטענתו עתיד לשוב למקומו,

דבריו נפסקו על ידי הרמ"א.<sup>52</sup> בהתאם, מסתבר שגם כיום אין בכוחה של שהייה לקבוע תשובות אם היא נועדה לצורכי רפואה או לסעוד קרוב משפחה מדרגה ראשונה.<sup>53</sup>

## סיכום

תשובות נקבעת לפי שהייה בפועל פרק זמן משמעותי, או גם שהייה קצרה ובלבד שיש אינדיקציות שהשהייה עתידה להיות משמעותית. מאפיינים ונתונים משתנים נלקחים בחשבון רק אם הם מורים על שהייה קרובה, ואין לשקלל את כל מאפייני חיי הנישום. בהתאם לכך, למעשה יש לנהוג לפי מבחן מרכז החיים רק באופן מצומצם ולא באופן רחב. לאור זאת נראה שתזכיר החוק שמבקש לתת למבחן ימי השהייה תוקף של חזקה חלוטה ולהעדיפו על פני מבחן מרכז החיים, מבטא מגמה נכונה מבחינה הלכתית, אם כי הוא טעון מעט שינויים. ראוי לציין, כי לא זו בלבד שהעקרונות המוצעים מבוססים על דברי פוסקים וספרות שו"ת, אלא שגם יש בהם תחשיבים מוגדרים וברורים שיגרמו ליעילות ולוודאות, שאינם קיימים בנוהל המוצע, ועל אחת כמה וכמה שאינם קיימים בנוהל הנהוג כיום.<sup>54</sup>



- אינו מתחייב במקום שהותו החדש גם אם שהה בו למעלה מ"ב חודש - ראה כנסת הגדולה, חו"מ סי' קסג הגהות בית יוסף אות ח (וראה גם שם אות ט).
52. רמ"א, חו"מ סי' קסג סעי' ב. וראה דברי נימוקי ר"מ מירזבורק, חו"מ אות כט, שנפסקו בסמ"ע שם ס"ק י: אישה אינה יכולה לטעון ששהתה במקום מסוים רק בגלל שהייתה מעוברת ולא יכלה לשוב למקומה משום, 'דלפעמים נשים שהם בחודש ז' או ח' רוכבות והולכות בדרך'.
53. בכך ניתן מענה לאחת ההתייחסויות שניתנו להצעת משרד האוצר לעיל, ראה: <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001453258>.
54. הגמרא בבא בתרא כא ע"ב אומרת שבני עיר יכולים למנוע מבן עיר אחרת להשתכר בעירם. אמנם הגמרא מסייגת זאת - 'ואי שייך בכרגא דהכא לא מצוי לעכב' (שנותן מס גולגלתו למושל העיר הזאת' - רש"י שם). לרוב הדעות, דברי הגמרא אמורים במקרה שכן העיר האחרת עדיין לא שהה בעיר י"ב חודש או שלא קנה בית דירה (ראה חקרי לב, חו"מ בתרא סי' טז, להלכות נזקי שכנים סי' קטו). מדברי הפוסקים עולה שכן העיר האחרת מקבל מעין מעמד ביניים לעניין מס. מצד אחד, העובדה שפלוגי 'שייך בכרגא', אינה מועילה אלא לכך שבני העיר לא יוכלו לעכבו מלהשתכר, אך היא אינה מהווה עילה לקביעת התשובות בעיר, שכן זו נקבעת רק לפי העקרונות הנ"ל. טעמו של דבר הוא, שתועלתו מהעיר אינן שקולות לתועלות שאר בני העיר. לכן הוא אינו חייב בכלל מיסי העיר - עיין לדוגמא, תשובת רבי יוסף חיים, בן דורו של המהרי"ק שהובאה בפליטת סופרים, ח"א, עמ' כה-כו. מצד שני הוא אינו פטור ממש בלא כלום. לדעת פוסקים רבים מוטל עליו לשלם מס מסוים בהתאם לרווחיו, ראה משא מלך, עמ' נג ד"ה ונראה; שו"ת בית שלמה (חסון), חו"מ סי' לא ככד ע"ב - קכו ע"א; מצרף לכסף, אלף כסף חו"מ סי' מ. נראה שגם אם מס הכנסה מוטל בהתאם לרווחי נישום, אין במעמד ביניים זה בכדי לסתור את הנחת היסוד של האמור כאן, ולקבוע שתשובות אינה נקבעת לפי י"ב חודש וקניית בית דירה. זאת מכמה סיבות עיקריות: א) מעמד זה רק יוצר עילה לתשלום מס אך אינו קובע תשובות (בדומה למרכיב הפרסונלי, לעיל הע' 44). ב) הדעת נותנת שמס הכנסה בימינו שקול לכלל מיסי העיר ולא למס מיוחד זה, גם אם מס הכנסה מוטל בהתאם לרווחי נישום. מס הכנסה נועד לממן את כלל הוצאות המדינה, ויש לו חלק משמעותי בהכנסות המדינה ממיסים. לשון אחר: מס הכנסה מהווה תחליף לכלל מיסי העיר שנהגו בעבר, ואין לדמותו למס נקודתי. בהתאם, גם כיום קביעת התשובות בנוגע למס הכנסה, צריכה להיות לפי אותם המדדים שקבעו בעבר את כלל מיסי העיר.



## הרב שלמה אישון

# שיעורים בהתנדבות כמעשר כספים

## הקדמה

מפעיל הכין הפעלה של העשרה תורנית לגני ילדים והוא מציע אותה בתשלום. כדי שיוכל להיכנס גם לגני ילדים של משרד החינוך הוא נדרש לבצע תהליך בירוקרטי מתיש ועל כן מעוניין להפעילה בהתנדבות ולהחשיב את עלות התוכנית אותה הוא נותן בחינם - כחלק ממעשר כספים שלו. האם הדבר מותר?

## א. מעשר כספים לשיעורי תורה

בפתח הדברים יש לדון האם ניתן להשתמש בכספי מעשר כספים לצורך שיעורי תורה: נחלקו הפוסקים בשאלה האם ניתן להשתמש במעשר כספים לצורך עניים בלבד או שניתן לעשות בו דבר מצווה. הרמ"א (יו"ד סי' רמט סעי' א) פסק עפ"י המהרי"ל (הל' ראש השנה אות ג):

ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצווה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצווה, רק יתננו לעניים.  
אולם הט"ז במקום כתב:

וכתב בדרישה בשם תשו' מהר"ר מנחם שמותר ליתן מן המעשר להיות בעל ברית או להכניס חתן לחופה או לקנות ספרים ללמוד בהם ולהשאלין לאחרים ללמוד בהם אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה המצווה.

הרי שהתיר לעשות דבר מצווה במעות מעשר כספים ולכאורה זה שלא כרמ"א, אלא שב'באר הגולה' שם כתב שהרמ"א אוסר לעשות רק דבר מצווה שבלאו הכי מחויב בה ורוצה להיפטר ממנה ע"י שימוש במעשר כספים, אבל אם רוצה לעשות ממעשר כספים מצווה שאינו מחויב בה - רשאי, ועל פי זה דברי הט"ז אינם סותרים את דברי הרמ"א. אמנם ב'פתחי תשובה'<sup>1</sup> הביא מה'חתם סופר' ש'באר הגולה' שגה בזה, וטעמו של הרמ"א הוא משום שמעשר כספים שייך לעניים, ועל פי זה יהיה אסור לעשות במעות אלו גם דבר מצווה שאינו מחויב בה, ומכל מקום הוסיף שאם בתחילת הנהגתו להפריש מעשר כספים התנה שיוכל לעשות בו גם דבר מצווה נוסף על צדקה לעניים - מותר.<sup>2</sup> על דברי הרמ"א הללו הוסיף הש"ך<sup>3</sup> בשם תשובות מהר"ם מרוטנבורג שלפזר מעשרותיו לבניו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם - מותר, ואפילו אם יש בידם יכולת לפרנס עצמם ממקום אחר הרי זו בכלל צדקה, והוכיח זאת מהנפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנא סעי' ג):

1. פת"ש, יו"ד סי' רמט ס"ק ב.  
2. וראה בעניין זה גם מה שכתבנו בספר כת"ר, ח"ו סי' נח.  
3. ש"ך, יו"ד סי' רמט ס"ק ג.

הנותן לבניו ובנותיו הגדולים, שאינו חייב במזונותיהם, כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה.

וב'ליקוטי תשובות אבני ישפה'<sup>4</sup> הוכיח מכאן שאף לדעת ה'חתם סופר' שכסף מעשר הולך לעניים, הולך הוא גם ללמד תורה, וכתב בהסבר העניין, משום שיש אדם שהוא עני בכסף ויש אדם שהוא עני בדעת, וכל שהוא נותן מכספו לעני בכסף או לעני בדעת - דברי תורה וקדושה, הרי זה נחשב צדקה. ומכאן הסיק שמי שמוציא הוצאות כדי לסדר שיהיה שיעור תורה, ע"י תשלום למגיד השיעור ותשלום למוניח המביאה אותו - הרי זה יכול להיחשב חלק ממעשר כספים. אכן, גם אם לא נקבל את חידושו של ה'אבני ישפה', הרי לכו"ע אם בשעה שקיבל עליו מעשר כספים התנה שישתמש בכסף גם לארגון שיעורי תורה לשם העשרה ביהדות - רשאי לעשות זאת.

## ב. מעשר כספים באמצעות עבודה

לאור האמור לעיל, לכאורה פשוט, שכשם שמותר לשלם עבור ארגון שיעורי תורה ממעשר כספים, כך המותר על התשלום עבור שיעור התורה שנותן יכול לזקוף זאת על חשבון מעשר כספים, שהרי ההרצאה עצמה שנהוג לקחת עליה תשלום הרי היא 'שווה כסף' ואם כן בכך שמרצה בחינם הרי הוא נותן 'שווה כסף' עבור שיעור תורה. וראיתי בשו"ת 'חבל נחלתו'<sup>5</sup> שהוכיח שאכן עבודה היא 'שווה כסף' וניתן לתת מעשר כספים ב'שווה כסף', אך הוסיף שהתנאי לכך שניתן לשלם באמצעות עבודה הוא שמקבל התשלום צריך להסכים לקבל חובו באופן זה, וכן 'שהתשלום צריך שומא, היינו מחיר יום עבודה או שווי עבודתו'. אף על פי כן, בנידון בתשובתו שם שלל את האפשרות שמרצה המשתכר ממתן הרצאות לציבור, ייתן מספר הרצאות בחינם ובהתנדבות לקהל לו מועילות הרצאותיו, ויפחית את תמורתן מעשר הכספים אשר הוא חייב. בטעם הדבר כתב שאין מדובר שם במצווה משום שאין זה ברור כלל שהקהל הם עניים הראויים להתפרנס מן הצדקה. טעם זה איננו שייך בנידון דידן בו מדובר בלימוד תורה לילדי הגן. אך ב'חבל נחלתו' שם הוסיף נימוק נוסף:

הרי מעשה ההרצאה הוא במציאות זו גמילות חסד בגופו ומדוע יחשב כשווה כסף בממון ולפי"ז כל גמילות חסדים תחשב לדבר שבממון אדם יבקר חולים או יקבור מתים וישום את זמנו שבזבז' בממון ויפחות ממעשר כספים והרי מן הדברים שאין להם שיעור פאה פ"א מ"א היא גמילות חסדים וכבר פרושו בירושלמי ומפרשי המשנה שהיינו בגופו אבל בממונו עד חומש או מעשר...

אך לענ"ד אין כאן קושיה כלל: גמילות חסדים שהיא חסד בגופו היא בדברים שאדם אינו מתפרנס מהם, ואינו רגיל לקחת עליהם תשלום ועל כן אין כאן 'שווה כסף' שנותן וממילא אינו יכול להפחית זאת ממעשר כספים, אך כאשר מדובר במלאכה מתחום פרנסתו של האדם שהרגילות היא לעשות בתשלום, ובעל המקצוע נותן אותה מלאכה

4. ליקוטי תשובות אבני ישפה, סי' קנ ענף ד.

5. שו"ת חבל נחלתו, ח"ב סי' לו.

בהתנדבות - מדוע לא יכול להחשיב זאת כ'שווה כסף' שנותן? וכי יעלה על הדעת, למשל, שמי שמממן מונית לצורך הסעת עני יוכל לקזז זאת ממעשר כספים, אך נהג המונית עצמו אם יבצע את ההסעה בחינם לא יוכל לקזז זאת? וכן ראיתי ב'ארחות רבנו' הרב יעקב ישראל קנייבסקי<sup>6</sup> שבאופן עקרוני, מורה המתנדב ללמד תורה עם ילדים יכול להחשיב זאת כ'שווה כסף' ולקזז מכספי מעשר. אכן בנידון שם כתב שאין אפשרות לעשות זאת משום שמדובר במורים בחינוך העצמאי שצריכים לנדב שעתיים בשבוע, ומדובר אם כן 'בהתנדבות בכפייה', שאחרת לא היו מקבלים אותם לעבודה, והרי זה כאילו התנו עם המורה שיעבוד 26 שעות במחיר של 24 שעות. עוד הוא מוסיף שהרי זה כאילו מישהו התנה עמו שייתן סכום לעני ואז ייתן לו משרה שאי אפשר לתת את הסכום לעני ממעות מעשר משום שהוא נותן את הסכום לעני כדי לקבל משרה. וכן כתב בשו"ת 'הרב הראשי' לרב מרדכי אליהו<sup>7</sup> שעלות שירותים של בעל מקצוע והרווח שעליו הוא מוותר על מנת לעסוק בענייני חסד, יכולים להיחשב עבורו כחלק ממעשר. וכן ראיתי בשו"ת 'דבר חברון'<sup>8</sup> שמי שנותנת בחינם שיעורי עזר לילדים נזקקים שלהוריהם אין מה לשלם - יכולה להחשיב זאת כמעשר כספים, משום שכל שעת עבודה שווה כסף. ואמנם בשתי התשובות הללו מדובר בעזרה למשפחות נזקקות בלבד, אך מסתבר שזהו משום שלא היה מדובר שם בלימוד תורה ומשום כך רק אם היה במעשה משום סיוע לנזקקים נחשב הדבר כמצווה שניתן לקזזה מכספי מעשר, אך על כל פנים למדנו מדבריהם שאין מניעה עקרונית להחשיב ויתור על שכר כמעשר כספים.

## ג. הנאה שהורים לא ביקשו

בשונה מהמקרים שהובאו לעיל, בנידון דידן מקבלים הורי הילדים את ההעשרה התורנית בלא שביקשו זאת, ויש לדון האם גם באופן כזה ניתן לראות את העבודה כ'שווה כסף'. נחלקים הראשונים בשאלה האם המלמד את בן חברו שלא מדעת אביו זכאי לתשלום. ה'מרדכי' (בבא מציעא רמז שמו) כתב:

נשאל להר"מ מלמד שאמר לו בעה"ב למוד בני ולא נדר לו שום דבר ולאחר הזמן לא רצה ליתן לו שום דבר הואיל שלא נדר לו כלום והשיב שצריך ליתן לו לפי הזמן שלמד הן רב הן מעט כמו שרגילין ליתן (לו) במקום אחר ואין לעכב לו שכר (טורח) [טורח] עכ"ל ונ"ל טעמא דלא גרע מיורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות. אבל בתשובות הרשב"א<sup>9</sup> כתב שהמלמד בן חברו שלא מדעת האב אין האב חייב לשלם לו, והוכיח זאת מהמשנה במסכת נדרים<sup>10</sup> שם נאמר שהמודר הנאה מחברו, רשאי החבר ללמד את בניו של המודר תורה, ואילו היה האב חייב לשלם למלמד שלימד את בניו הרי שיש לאב הנאה מהמדיר בכך שמלמד את בניו בחינם, והדבר היה צריך להיות אסור.

6. ארחות רבנו א, עמ' שד.

7. שו"ת הרב הראשי, סי' נט.

8. שו"ת דבר חברון, יו"ד ח"א סי' קמ.

9. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תרמה.

10. משנה, נדרים לג ע"ב.

אלא שלכאורה באמת קשה מדוע מותר, והלא האב חייב לשכור מלמד לבנו ללמדו,<sup>11</sup> וכתב הרא"ש בפירושו (נדרים לה ע"ב):

ואף על פי שמצוה על האב ללמד את בנו שמא היה מוצא אחר שהיה מלמדו. בכל מילי דלא עביד לנפשיה דמודר בטעמא כל דהו אמר דלא מיקרי הנאה. על פי דברי הרא"ש נראה שניתן לדחות את הראיה מדין נדרים שהמלמד בן חברו שלא מדעת אביו אינו זכאי לתשלום, משום שייתכן שרק לעניין נדרים די 'בטעמא כל דהו' כדי שלא ייחשב הנאה. וב'שער המשפט'<sup>12</sup> הביא מה'בית הלל' לדחות את ראייתו של הרשב"א, וכתב שבנדרים מדובר שעושה זאת בתורת מצווה, אבל כאשר למד עם בן חברו כדי שישלם לו - חייב האב לשלם. להלכה הביא הרמ"א (חו"מ סי' שלה סעי' א) את שתי הדעות וזו לשונו:

המלמד עם בן חבירו שלא מדעת האב, יש אומרים דחייב לשלם לו כדין היורד לתוך שדה של חבירו שלא ברשות, שיתבאר לקמן סימן שע"ה (מרדכי שם והגהות מרדכי), ויש חולקין (תשובת רשב"א סימן תרמ"ה). הרי לנו שעל פי המרדכי נחשב המלמד כמי שנותן להורים טובת הנאה עליה הם חייבים לשלם - אף אם הם לא הזמינו אותו, וממילא אם המלמד ייתן זאת בחינם - יוכל לקזז ממעשר כספים את שיעור טובת ההנאה. ונראה שאף לשיטת הרשב"א יוכל המלמד לקזז את שיעור טובת ההנאה ממעשר כספים, שאף שאינו יכול לגבות זאת מההורים, מכל מקום מבחינתו של המלמד ודאי שהייתה נתינה של 'שווה כסף'.

## ד. כיצד לשום את ההנאה

נראה שכאשר שמים את גובה ההנאה יש לקחת בחשבון לא את הסכום ברוטו אותו היו משלמים לו אלא את הסכום נטו שהיה נשאר לו, שזה הסכום אותו הוא נותן. חלק המס וכן חלק המעשר כספים שהיה מפריש מהסכום שהיה מקבל אינו נחשב כספו, ועל כן לא יכול להיות חלק מהמעשר כספים.

## סיכום

מפעיל ההעשרה התורנית יוכל לנכות מסכום המעשר כספים שנותן את עלות ההפעלה. הסכום אותו יכול לנכות הוא הסכום נטו שהיה נשאר לו לאחר ניכוי המס ולאחר הפרשת מעשר כספים.



11. רמב"ם, הל' תלמוד תורה פ"א ה"ג.

12. שער המשפט, סי' שלה.

## הרב אריאל בראלי

# איסור לשון הרע בהנהגות בית הדין

## הקדמה

אנו מוצאים מספר הלכות הנוגעות לסדרי הדין המושתתות על הלכות לשון הרע. כמו כן ישנן פעולות אשר בכוחו של בית הדין לבצע אך עליו לשקול איך הן עולות בקנה אחד עם הלכות לשון הרע.

## א. תביעה שיש בה משום הוצאת שם רע

בגמרא במסכת פסחים<sup>1</sup> נאמר שמענישים עד אחד אשר בא להעיד לבדו בפני בית הדין, מפני שהוציא שם רע על חברו<sup>2</sup> (עדותו אינה מתקבלת - עקב היותו עד אחד) וכפי שפירש הרשב"ם:

מאחר שאין אתה נאמן בעדות, לא יתקבל עדותך ואין לך עליך מצוה להעיד, הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט).

הרמ"א מדגיש כי פסיקה זו אמורה רק לגבי מקרים שאין לעד נאמנות ועל כן הוא מוציא שם רע, כגון עדות על הוצאת ממון או פסילת אדם והגדרתו כרשע, אך בתחומים שבהם גם עד אחד נאמן, כגון עדות שמטרתה לאפרושי מאיסורא - עד הבא לבית דין כדי למנוע נישואים של כהן לגרושה, אין בכך משום לשון הרע, ומצווה עליו להעיד, וזו לשונו: ועד אחד לא יעיד אלא בדבר ממון שמביא אחד לידי שבועה, או בדבר אסור ואפרושי מאיסורא; אבל אם כבר נעשה האסור, לא יעיד, דאינו אלא כמוציא שם רע על חברו.

בגמרא בקידושין<sup>3</sup> מסופר על עד אחד שבא לפני שמואל והעיד על אישה שזינתה. ושמואל אמר שאם הבעל מאמין לדברי העד, עליו להוציאה. נשאלת השאלה מדוע שמואל לא העניש את העד, הרי מדובר על דבר שבערווה וצריך שני עדים? אלא שמכאן משתמע שכל שיש תועלת לעדותו של עד אחד אף שהיא עקיפה אין בכך משום לשון הרע. ועל כן כאשר עדות העד יכולה לגרום לבעל להאמין ולאסור את האישה, יש בה תועלת והיא מותרת.<sup>4</sup> כל זאת נכון בעד שבא ומוציא שם רע על דבר שאינו נוגע לו, אולם לא מצאנו כל הגבלה על בעל דין לתבוע אדם על עוול שנעשה לו, אף שאין לו עדים או ראיות (ויש לבית הדין דרכים לברר את טענות הצדדים באופנים שונים גם שלא על פי

1. פסחים ק"ג ע"ב.

2. עין חפץ-חיים, פתיחה מקור חיים לאוין י, ובבאר מים חיים שם.

3. קידושין סו ע"א.

4. אמנם אין הבעל חייב להאמין לעד, שו"ע, אה"ע סי' קטו סעי' ז.

עדים כגון אומדנות או שבועה וכדומה). ובלבד שאין מגמתו להפיץ שם רע על חברו אלא לנסות להוציא את האמת לאור.

## ב. אסור לדיין להשוף את הדעות השונות

המשנה במסכת סנהדרין (פ"ג מ"ז) קובעת כי הדיינים אינם רשאים לחשוף את הדעות השונות שהיו בדיון משום איסור רכילות, וזו לשון המשנה:

ומניין לכשיצא לא יאמר אני מזכה וחבירי מחייבים אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי - על זה נאמר לא תלך רכיל בעמך ואומר הולך רכיל מגלה סוד.<sup>5</sup>

איסור רכילות הוא איסור לגרום נזק בדיבור על אדם אחר, וכאן ישנו חשש כי החשיפה של המידע הפנימי מבית הדין תגרום נזק לדיין כי בעל הדין יקפיד עליו.<sup>6</sup> ועל כן פסק המאירי (בבא קמא צט ע"ב) כי אף בהוראת איסור והיתר אין לפרסם את הדעות החולקות, וזו לשונו:

אחד מן הדיינים שיצא והוכרע הדין שלא כדבריו, לא יאמר - אני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי, ואם עושה כן עליו הכתוב אומר לא תלך רכיל בעמך. ולא סוף דבר בדינים אלא אף בכל הוראה אלא יאמר כל אחד ואחד כפי מה שהוכרע הדין.<sup>7</sup>

הוראה זו נפסקה להלכה ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' יט סעי' א):

אסור לדיין לומר כשיצא מבית דין: אני הייתי מזכה, אבל חבירי רבו עלי; והעושה כן הרי הוא מכלל הולך רכיל מגלה סוד (משלי יא, יג).<sup>8</sup>

יש מי שאומר שאף כאשר לדעת דיין אחד ישנה טעות בפסק הדין, אסור לו להגיד ישירות לבעלי הדין שיש טעות, אלא עליו לפנות ישירות לדיינים האחרים כדי שלא לעבור על 'הולך רכיל'.<sup>9</sup>

## ג. נוסח פסק הדין כאשר קיימת מחלוקת בין הדיינים

בעקבות ההלכה האוסרת על דיין לחשוף את דעתו, מוסיפה הגמרא<sup>10</sup> כי גם בפסק הדין צריך להקפיד שלא יופיעו הדעות השונות, ולמסקנת הגמרא יש לכתוב באופן כללי -

5. עיין חפץ חיים, הלכות לשון הרע כלל ד באר מים חיים אות א שלמד מכאן כי איסור רכילות קיים אף כאשר אינו מחדש דבר בסיפורו אלא רק גורם בעקיפין שנהא לחברו, ועוד הוסיף בכלל א באר מים חיים אות ה שמכאן יש ללמוד שאף אם הצד השני מודה, ישנו איסור.

6. תפארת ישראל, סנהדרין פ"ג מ"ז: 'נקרא גם כן רכיל, שגורם שינא חברו למי שחייבו'. ועיין בספר בנין אב, לרב בקשי דורון, ח"ג סי' סו, שהוכיח מכך שהמשנה מפרטת את שני הפסוקים כי יש לאיסור זה שני פנים, הן מצד גילוי סוד הן מצד איסור רכילות. ואולם התוספות יום טוב שם תמך בגרסה אחרת ובה מוזכר רק איסור גילוי סוד.

7. וכן פסק בשו"ת תורה לשמה, סי' רד, כי איסור זה קיים גם בדיינים בתחומים אחרים של התורה.

8. עיין קובץ הפוסקים, ח"ב עמ' מח.

9. ש"ך, חו"מ סי' יט ס"ק ב, ועיין שער המשפט, שם ס"ק א.

10. סנהדרין ל ע"א.



'מדבריהם נזדכה פלוני', ואין מגלים מי המחייב והמזכה.<sup>11</sup> ה'פתחי תשובה' (חו"מ סי' יט ס"ק ד) מביא דיון לגבי דיין שאינו רוצה לחתום על פסק הדין כי הוא בדעת מייעוט ולדבריו הפסק דין מוטעה:

עיינ בתשובת חו"מ סי' קמ"ז, אודות אחד מן הדיינים שלא רצה לחתום על הפסק דין באמרו ששני חבריו טעו ורבו עליו, והדבר ברור לו שאין הדין כן, ואיך יחתום על שוא ושקר. וכתב שאין בדבריו ממש, דמיחזי כשיקרא אין כאן דהא בכהאי גוונא כותבין ומדבריהם, גם בטוח הוא מעונש שמים מאחר שהוא הגיד דעתו לש"ש מאי אית ליה תו למיעבד והתורה אמרה אחרי רבים להטות... ואחר שאין לו טעם נכון ודאי ראוי לענוש הדיין המונע לחתום, מלבד מה שכופין אותו, שהרי בזה הוא הולך רכיל, וגרע טפי מאומר כשיצא מב"ד אני הייתי מזכה.

בשאלה זו הכריעו הפוסקים שהחשש מפני איסור רכילות גובר על רצונו של הדיין לשמור על עמדתו, ועליו לחתום על פסק הדין כדי שלא יחשף מי זיכה ומי חייב.<sup>12</sup> וכך אנו מוצאים בתקנות הרבנות הראשית (תשנ"ג) תקנה העוסקת בעניין זה (תקנה נד), וזו לשון התקנה:

הדיונים המתנהלים בבית-הדין בדלתיים סגורות הם חסויים. אין לפרסם פרטים על מהלך הדיונים אלא באישור מפורש, בכתב, של בית-הדין.

## ד. פרסום פסקי דין לציבור

בתי הדין הרבניים מקפידים שלא יוזכרו שמות בעלי הדין בפסקי הדין המפורסמים לציבור.<sup>13</sup> למרות זאת בחלק מפסקי דין נכתב שהם ניתנו ברוב דעות, ויש שאף פרסמו את שמות הדיינים, וכבר העירו שנוהג זה הוא חדש וראוי לבטלו, כפי שנאמר בפסק דין הבא (פד"ר, חי"א עמ' 214):

פס"ד ניתן ברוב דעות - ואף שהוא ניתן ברוב דעות, אין לכתוב כן בפס"ד, כי הלא כן הוא דברי הגמ' בסנהדרין ל' וכן נפסק להלכה... והנה למה לא קאמר בגמ' שבפס"ד הניתן ברוב דעות כותבין: ניתן ברוב דעות, ולכאורה זה היה הנוסח הפשוט ביותר, דכך הוא לכאורה אמיתת הדבר. ומבואר בזה, דאמנם אי אפשר לכתוב כן, דאין שום פס"ד הניתן ע"פ רוב דעות, דכיון דהלכה הוא דאחרי רבים להטות, הרי ההלכה היא כדעת הרוב וכל ביה"ד פוסק כן, והמיעוט הוא כמאן דליתא, דאין רק אמת אחת והוא דעת הרוב... אומנם נוסח חדש זה ניתן ברוב דעות נפתח בגדולים, דהיינו חברי ביה"ד לערעורים שהתחילו בזה, ולא להם

11. למד מכאן החפץ חיים, הלכות רכילות סי' ח שכאשר אדם נשאל 'מה אמר פלוני עלי' ואינו יכול להתחמק מותר לו לשנות ולשקר כדי לא לעבור על איסור רכילות, וזה מוכח מדעת רבי יוחנן שם בגמרא שהציע לכתוב את הפסק באופן ברור כאילו לא הייתה מחלוקת, אף שיש דין שחשב אחרת.

12. וזו לשון האורים, סי' יט ס"ק ב: 'ונראה כדברי הבי"ד דאל"כ הרי זה רכיל ומגלה סוד'. וכ"כ שער משפט, סי' יט ס"ק ב: 'ונ"ל היכא ע"י מניעת חתימתו יתגלה שלא הסכים בהפסק דין יש לו לחתום בכדי שלא יהיה בכלל הולך רכיל'.

13. וזאת בניגוד לבתי המשפט אשר מפרסמים את שמות בעלי הדין והגדילו לעשות כאשר קוראים לפסק הדין בשם בעל הדין, כגון בג"ץ סימה אמיר וכדומה, עיין תקנה 190 (ב) לתקנות סדר הדין האזרחי התשמ"ד.

מכוונים הדברים, כי דברי הגמ' בסנהדרין הנז' אינם מכוונים להם, אבל בתי הדין האזוריים למה הם עזבו נוסח הגמ', הרמב"ם, הטור והש"ע, ומחקים נוסחאות אשר מקומם בערכאות, ואין להם מקום אצלנו. זאת ועוד, באחרונה התחילו לפרסם ואף להדפיס שמות המזכין ושמות המחייב,<sup>14</sup> ולהיפך, ובער אני ולא אדע למה עושים כן, שלא כפי האמור בש"ס ופוסקים וכמבואר.<sup>15</sup>

## ה. נוכחות אנשים זרים בדין - 'פומביות הדין'

בהמשך להלכה שלא לגלות את הדעות השונות מתוך הרכב בית הדין, אומרת המשנה<sup>16</sup> שיש להוציא את כל האנשים מבית הדין בזמן חקירת העדים. וכן פסק הש"ע ערוך<sup>17</sup>, וביאר הסמ"ע<sup>18</sup> כי יש לעשות כן כדי לוודא שלא ידעו מיהו המזכה ומיהו המחייב.<sup>19</sup> יש שהוסיפו טעם נוסף הנובע ישירות מדיני לשון הרע, לדעתם השמיעה עצמה של הדין יש בה משום רכילות - למי שהדברים אינם נוגעים אליו. ועל כן לדעתם בכל מקרה אין לצפות בדין בבית הדין ואף אם שני הצדדים מסכימים לכך, אלא אם כן מדובר על צורכי למידה. וכך כתב הרב בקשי דורון (שו"ת בנין אב, ח"ג סי' סו):

איסור לשון הרע יש גם בישיבתם של אנשים בבית הדין במהלך המשפט, שסתם ישיבה בבית המשפט למי שאינו בעל דין זוהי קבלת לשון הרע. וצריכים לדעת אותם מתלמידים הבאים לבתי המשפט ללמוד שאם אין זה לשם לימוד אסורה הישיבה בבית המשפט, ויש בזה משום לא תשא שמע שוא, וקל וחומר לעיתונאים והולכי רכיל שיש לאסור ישיבתם במקום לפי שכל ישיבתם לצורך קבלת לשון הרע והמסייע עובר משום לפני עיוור לא תיתן מכשול.<sup>20</sup>

- 
14. באופן זה ישנו חשש שבעלי הדין זהו את הדיינים המחייבים והפוטרים, אף שפסק הדין ישמיט את שמות בעלי הדין.
15. פסק הדין ניתן בשנת תשל"ח בבית הדין הרבני האזורי חיפה בפני כב' הדיינים: הרבנים יעקב רוזנטל - אב"ד, ע' הדאיה, ב' רקובר. עיין בהערת פרופסור שוחטמן בספרו סדרי הדין, הערה 249 וזו לשונו: 'לעניות דעתי ראוי היה להבחין בין מתן פסק הדין לבעלי הדין עצמם ובין פרסום פסק הדין בפומבי במסגרת קובץ פסקי הדין הרבניים. כאשר פסק הדין נמסר לבעלי הדין עם תום הדיון ראוי לנהוג על פי ההלכה שבשולחן ערוך ולא לגלות לבעלי הדין את שמות המזכים והמחייבים, ואולם כאשר פסק הדין מתפרסם בפומבי ומושמטים ממנו שמות בעלי הדין אין עניין בהסתרת שמות דייני הרוב והמיעוט שכן הדברים מכוונים לא לבעלי הדין אלא לציבור בכללותו'. ושם מפנה למספר מקורות העוסקים בנושא זה - הרב אליהו בר שלום, 'פומביות או חיסוי הדיונים בבית הדין', דברי משפט ו, עמ' רפו. הרב יעזר אריאל, דיני בורות, עמ' שסט.
16. משנה, סנהדרין פ"ג מ"ז.
17. שו"ע, חו"מ סי' יח סעי' א.
18. סמ"ע, חו"מ סי' יח ס"ק א.
19. וכן כדי שלא ילמדו טענות שקר, וזו לשונו של הסמ"ע: 'כדי שלא ידעו הבע"ד מי הוא המזכה ומי הוא המחייב, וגם משום דאל"כ שמא ישמעו הבע"ד דברי משא ומתן של הדיינים ומתוך דבריהן ילמדו לטעון שקר'.
20. וכן דעת הרב אליהו בר שלום בספר דברי משפט, ח"ו עמ' ש.





## 1. פרסום ההטא משיקול של הרתעה

התורה מלמדת אותנו כי יש חשיבות לפרסם את הענישה של החוטאים כדי להרתיע את העם למרות שיש בכך פגיעה גדולה באדם. וכך נאמר לגבי זקן ממרא 'וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד' (דברים יז, יג). ועל כן ממתנינים עם ביצוע פסק הדין עד לימות הרגל והורגים אותו בפרסום כפי שפסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"ג ה"ח):

מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים, ועד הרגל משמרין אותו וחונקין אותו ברגל, שנאמר וכל ישראל ישמעו ויראו מכלל שצריך הכרזה. וארבעה צריכין הכרזה, זקן ממרא, ועדים זוממין, והמסית, ובן סורר ומורה, שהרי בכלן נאמר ישמעו ויראו.

לדעת הרש"ר הירש (דברים יז, יג) הפרסום לא נועד למנוע הישנות עבירות כאלו, שהרי אינן שכיחות, אלא בעיקר על מנת לבצר את הסמכות ההורית וההלכתית, וזה מצדיק את הפגיעה האישית בחוטא כדי ליצור הרתעה ציבורית מפני מגיעה בסמכות, וזו לשונו:

הפומביות הגדולה של גזר הדין והטלת העונש לא באה למנוע את הישנות אותו פשע - את 'עשות הדבר הרע הזה' של זקן ממרא או בן סורר ומורה. שהרי יש רק הזדמנויות נדירות לעשיית הפשעים האלה, ורק מעטים בעם עלולים להיכשל בהם... אלא דוגמות מרתיעות אלה באו לסייע להחדרת התודעה על חשיבות החינוך והציות: הציות להורים והציות לתורה המסורה ולנושאה.

כאשר לדעת בית הדין ישנו צורך להרתיע את הציבור מותר לבית הדין לפי שיקול דעתו לפרסם את דבר העבירה. למשל, כאשר לבית הדין התגלה שאיש ציבור היה מעורב בפגיעה מינית ולדעתם חשוב לפרסם זאת כדי שהציבור יהיה יותר ערני ולא יגיד שדברים כאלה לא מצויים, אף שייגרם לאותו אדם נזק ואף ייווצר חילול ה', מכל מקום אם לדעתם זה הוא צורך השעה, יפרסמו. כמוכן עליהם לשקול בפלס את התועלת מול ההפסד, אבל מבחינת הלכות לשון הרע, מותר להם לפרסם זאת. וכך כתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ד הל' ה-1):

וכן יש לבית דין בכל מקום ובכל זמן להלקות אדם ששמועתו רעה והעם מרננים עליו שהוא עובר על העריות והוא שיהיה קול שאינו פוסק כמו שביארנו ולא יהיו אלו אויבים ידועים שמוציאין עליו שמועה רעה, **וכן מבזין את זה ששמועתו רעה ומחרפין את יולדתו בפניו**. וכן יש לדיין לנדות ולהחרים מי שאינו בן נידוי **כדי לגדור פרץ כפי מה שיראה לו והשעה צריכה לכך** ויאמר שנידהו והחרימהו על דעתו **ויפרסם חטאו ברבים** שנאמר אורו מרוז אמר מלאך ה' אורו אורו יושביה כי לא באו לעזרת ה'.

הרמב"ם מנמק בשתי צורות את הפרסום - האחת מחשיבה את הפרסום כחלק מהעונש,<sup>21</sup> והשנייה על מנת ליצור הרתעה כפי צורך השעה. בכל המקרים הללו הפרסום

21. וכך כתב גם השל"ה, תורה שבעל פה כלל פה קדוש: 'בתלמוד יש מקומות מספר בגנות עמודי עולם כגון בנתיה דמר שמואל דאשתביין כו' (כתובות כג, א), ובנתיה דרב נחמן דהוי מכחשי קדירה בכשפי' (גיטין מה, א), וכיוצא באלה שלא לכבוד הוא לאבותיהם הקדושים ואיך יוזכר שמם? אבל דע כי באמת ובצדק נכתב כי לא לפני חכמי התלמוד חנף וכו' כי היה איזה עון על אביהם שבאו בנותיהן לכלל זה דהיינו שלא הוכיחו אותם תמיד בתוכחת מוסר וכיוצא בזה והיה זה על צד העונש להיות נכתב דבר זה

מותר גם על פי הלכות לשון הרע מכיוון שמדובר על אנשים שבית הדין בירר שהם אכן עשו עבירות, ועל כן הם אינם בכלל אזהרת התורה על לשון הרע ורכילות. וכפי שכתב רבנו יונה (שערי תשובה, פ"ג סעי' ריח):

האיש אשר תדע ובחנת את דרכו כי אין פחד אלקים לנגד עיניו ותמיד יתיצב על דרך לא טוב, מצוה לספר בגנותו ולגלות על חטאותיו ולהבאיש בעלי עבירות בעיני בני אדם, ולמען תגעל נפש השומעים את המעשים הרעים. וביאר זאת ה'חפץ חיים', שאדם כזה אינו כלול ב'עמיתך' ועל כן אין איסור לדבר עליו לשון הרע.<sup>22</sup>

## ז. פרסום על מנת למנוע נזק עתידי מהשש שהחוטא ימשיך בהטאו

שיקול נוסף המאפשר לבית הדין לפרסם עוברי עבירה, הוא כאשר לדעתם עדיין קיימת סכנת פגיעה או נזק מהחוטא. ה'חפץ חיים' (הל' לשון הרע כלל י סעי' ד) פוסק שכאשר מטרת הפרסום היא למנוע נזק עתידי הרי שאין בכך משום איסור לשון הרע מכיוון שיש בזה תועלת,<sup>23</sup> וזו לשונו:

ואפילו אם התועלת הזאת לא תוכל להגיע על ידי סיפורו, רק שהוא מתכוין שיתרחקו בני אדם כשישמעו שהבריות מגנות פועלי און, ואולי הוא בעצמו ישוב על ידי זה מדרכיו הרעים ויתקן מעשיו כשישמע שהבריות מגנות אותו עבור זה, גם זה איננו בכלל לשון הרע ולתועלת יחשב, כיון שעל כל פנים אין מכוין להנות מהפגם ההוא שהוא נותן בחבירו, רק לקנא לאמת, ואולי תבוא על ידי זה תועלת על להבא.

וכבר התריע ר' ישראל איסור איסרלין (פתחי תשובה, או"ח סי' קנו) על המצב שבו אנשים נמנעים ממסירת מידע לטובת אחרים בגלל הלכות לשון הרע, ומוטלת חובה על כל אדם צריך להתריע מפני נזק או פגיעה לחברו ולא להחמיר בהלכות לשון הרע ואז להימנע מכך, וזו לשונו:

וראיתי להזכיר פה על דבר אשר כל ספרי מוסר הרעישו העולם על עון לשון הרע, ואנכי מרעיש העולם להיפוך על עון גדול מזה, וגם הוא מצוי יותר, והוא מניעת עצמו מלדבר במקום הנצרך להציל את העשוק מיד עושקו... היתכן שימנע מלהודיע לחברו שיזהר ממנו משום איסור לשון הרע, הלא עונו גדול מנשוא שעובר על לא תעמוד על דם רעיך. והכלל בזה שהדבר מסור ללב אם כוונתו

בתלמוד ודבר שהוא מצד העונש לא שייך לומר אל תספר בגנותו כי זה הדין שלו לספר בגנותו שלו בדבר זה כמו שמעשים בכל יום הבית דין פוסקים ועושים הכרזה על אדם א' דברי גנות הוא משום שהדין נותן ליענש בכך'.

22. וזו לשונו: 'אם עשה עבירה כמה פעמים דעל ידי זה הוא יוצא מכלל עמיתך ונכנס בכלל כת חנפים התירו חז"ל לפרסם גנותו כדי שיזהרו הבריות ממנו על להבא מללכת בדרכיו, וכיון שאין כונת המספר לספר בגנותו רק לתועלת הנ"ל שיצא מזה לשאר אנשים לכן מותר' (חפץ חיים, הל' לשון הרע באר מים חיים כלל ד ס"ק ל).

23. לדעת הרב אשר ויס כאשר מדובר על תועלת הרי זה בגדר הותרה ואין כלל איסור לשון הרע באופן הזה (מנחת אשר, ויקרא סי' מא אות ג).



לרעת האחד הוא לשון הרע, אבל אם כוונתו לטובת השני להצילו ולשמרו הוא מצוה רבה... ובדברים כאלו וכיוצא בזה כבר אמרו חז"ל בדבר המסור ללב נאמר ויראת מאלקיך.<sup>24</sup>

## סיכום

לבית הדין ישנה אחריות כבדה למנוע עוולות בישראל ומנגד לשמור על שמו הטוב של האדם ועל כן יש הלכות הבאות למנוע רכילות סביב פסק הדין וכן לשמור על כבודו של החוטא כאשר אין צורך בפרסום. אך מנגד בהמשך למגמת התורה לפרסם בשעת הצורך את החוטא גם בית הדין רשאי לפרסם עובדי עבירה כאשר יש צורך למנוע פגיעה עתידית או ליצור הרתעה בשעה שהשעה צריכה לכך.



<sup>24</sup> החפץ חיים העיר שצריך לוודא שלא נגרם נזק לאדם מעבר לדין, אך על כך כתב הרב אשר ויס (מובא בספר צנעת הפרט, לפרופ' רקובר, עמ' 315): 'לעניות דעתי, אין שיקול זה מסור בידינו, דכיון שאין כוונת המספר מרשעת לבו ומדותיו המקולקלות, אלא אדרבה, כוונתו להציל איש תמים מן הנזק, והדברים אמת הם, אין בזה איסור לשון הרע כלל, וממילא אף כאשר הנזק למי שמספרים עליו גדול מהנזק ממנו אנו באים להציל זולתו, אין בזה איסור. אמנם פשוט דבשביל תועלת בטלה ומבוטלת שאין בני אדם רגילים להקפיד, אין להתיר חרצובות לשון ולדבר סרה בישראל!'

## הרב משה גרינהוט

# השתלטות מרחוק על כלי רכב שנגנב

## רקע

בסוגים רבים של מכשירים 'חכמים', ובכלל זה טלפונים, מקררים שעונים וכלי רכב ישנו שבב שמאפשר ליצרן המכשיר לאסוף נתונים עליו.<sup>1</sup> ישנם מקרים בהם היצרן יכול להשבית את המכשיר בעזרת 'מתג השבתה'<sup>2</sup>, וכך נעשה במקרים בהם רכב נגנב ובעל הרכב ביקש זאת מהיצרן (כגון, בעקבות טבח שמיני עצרת תשפ"ד<sup>3</sup>). על רקע זה עולה השאלה<sup>4</sup> האם מבחינה משפטית יכול בעל רכב שנגנב לדרוש מהיצרן להשבית את הרכב כדי שהגנב לא יינה עוד מהרכב הגנוב. כדי להשיב לשאלה זו, יש לעסוק בשורה של שאלות מקדימות שיש לבררן אחת לאחת.

(1) ברור כי בעל החפץ זכאי לקבל את החפץ שלו מן הגזלן, אולם יש לברר אם הוא רשאי להזיק לחפץ הגזול. שכן לגזלן יש 'קנייני גזלה' בחפץ הגזול. והשבתת הרכב מונעת מהגזלן ליהנות מהגזלה בלי לקיים את זכות הבעלים להשבית הגזלה.

(2) בהנחה שהבעלים רשאי להזיק לחפץ, יש לברר האם אדם אחר חייב או רשאי להיענות לדרישה להזיק לחפץ עבור הבעלים.

(3) האם שליטת היצרן בשבב ויכולתו באמצעות השבב לאגור מידע מגדירה את היצרן כבעלים משותף של החפץ, וממילא ידרש היצרן להשבית את החפץ במסגרת שותפותו בו.

(4) בהנחה שהבעלים אינו רשאי מבחינה משפטית להזיק לחפץ הגזול. יש לדון מה יהיה

1. אבי בליזובסקי, 'כל מכונית אוספת ומשדרת כבר היום ליצרנים הררי נתונים, אבל הם לא יודעים איך להפיק מהם הכנסות', אתר צ'פורטל, 28.12.16. קורי דוקטורוב (תרגום: יעל ארליך), 'הבעיה עם הטרקטורים שהושבתו מרחוק', אתר מכון דוידסון, 19.11.23.
2. ההשבתה מונעת מהגנב להפעיל את הרכב, כל עוד היצרן אינו 'משחרר' את הרכב.
3. בשמיני עצרת השנה, כאשר משנאי ישראל נשאו ראש להשמיד, להרוג ולאבד, פשטו ידם בנפשות ישראל להרג ולשבי. 'יקום ה' מהרה לעינינו דם עבדיו השפוך, יאיר נתיב לפני שבויי עמו, לשבר עבותות ברזל, לגדע בריחי רשע, ולשוב בשלום למשפחה ולבית. גם בביזה שלחו ידם אויבינו, ישבור ה' זרועם מהרה ויצליח דרך ישראל כאמור 'מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומו' (דברים לג, יא). בוזזי החמאס בזזו טרקטורים מיישובי עוטף עזה. חלק מהטרקטורים הכילו שבב של חברת ג'ון דיר שאפשר לחברה להשבית מרחוק את הטרקטורים השדודים ולהופכם לגוש ברזל חסר תועלת. יש לשבח את חברת ג'ון דיר שפעלה במהירות באופן מוסרי והשביתה את הטרקטורים הגזולים. ראה: דניאל שמיל, 'טרקטורים של ג'ון דיר נבזזו לעזה - והחברה השביתה אותם מרחוק', דה מרקר, 17.10.23; עידן בן טובים, 'פרסום ראשון: פלסטינים בזזו טרקטורים מהעוטף, ג'ון דיר השביתה אותם מרחוק', גיקטיים, 17.10.23. ההשבתה נעשית באמצעות מתג השבתה, השבתה זו הפיכה ואף ניתנת לעקיפה (האסורה על פי החוק). ראה אצל דוקטורוב, לעיל הערה 1.
4. נידון זה דומה לנידון הטרקטורים השדודים בעוטף עזה אולם אינו זהה לו. להלן הערה 65 יובהר הדין במקרה זה, השונה מכמה היבטים מגנבה רגילה.

הדין כאשר בחוזה מכירת הרכב התחייב היצרן להשבית את הרכב במקרה של גנבה. האם התחייבות כזו תקפה מבחינה הלכתית.<sup>5</sup>

## א. דרישת השבתה כהשבה

בעל החפץ הגזול רשאי לדרוש את השבתה לרשותו, אף אם החפץ אינו שווה כלום, מפני שנאסר בהנאה, כגון גזל חמץ ועבר עליו הפסח, שהגזלן יכול לומר לבעלים 'הרי שלך לפניך', ולהיפטר בהשבת החמץ. ככל שיש בכך 'השבה', יכול גם הבעלים לדרוש את השבתה החפץ גם כשאינו שווה דבר.<sup>6</sup> אולם במקרה זה, החפץ אינו מושב לבעלים גם לאחר ההשבתה, אלא נשאר ברשות הגזלן ורק הופך ברשותו לגרוטאת מתכת. אולם, מסתבר שאם בעל החפץ קובע שמבחינתו השבתת החפץ היא גבייתו, ומצידו כך תתקיים השבתה הגזלה, זכותו לדרוש זאת. אולם דרישה כזו תשלול ממנו את הזכות להחזרת החפץ לידי או לפיצוי, היות שהסכים שהשבתת החפץ תיחשב השבה. לכן, במקרה שהבעלים מעוניין לתבוע מהגזלן פיצוי, יש לבחון האם השבתת רכב מוצדקת שלא כתחליף להשבה.

## ב. דרישת השבתה כמניעת נזק

לכאורה, יכול הבעלים לדרוש את השבתת החפץ בגלל הנזק שנגרם לו מכך שאינו יכול להשתמש בו. הגזלן המחזיק בחפץ מונע מן הבעלים להשתמש בו ולהפיק ממנו רווחים. אמנם ה'מבטל כיסו של חברו' פטור מלשלם על הנזק כמבואר בירושלמי וכפי שפסקו ראשונים ואחרונים,<sup>7</sup> מפני שהנזק מוגדר כ'גרמא', אולם מכיוון ש'גרמא' בנזיקין אסור,<sup>8</sup> יוכל הבעלים לדרוש מהגזלן להימנע מלהזיק לו, כלומר לדרוש את השבתת החפץ. אולם מכיוון שהשבתת החפץ לא תמנע את הנזק, שהרי היא לא תשיב את החפץ ליד בעליו, אי אפשר לדרוש אותה מכוח הדרישה ממזיק להימנע מלהזיק.

## ג. דרישת השבתה - מניעת שימוש מהגזלן

לכאורה, יכול הבעלים לדרוש את ההשבתה כדי למנוע מהגזלן את השימוש בחפץ הגזול. שכן מלבד הזכות לדרוש את השבתת החפץ הגזול,<sup>9</sup> עומדת לבעלים הזכות הרגילה להשתמש בחפץ וליהנות מפירותיו.<sup>10</sup> היות שהשימוש בחפץ עדיין שייך לבעלים, יהיה

- 
5. מעמדה ההלכתי של התחייבות היצרן רלוונטי גם בהנחה שזכות הבעלים לדרוש את השבתת החפץ גם בלעדית, במקרה שבו השבתת החפץ כרוכה בהוצאות שבהן אמור הבעלים לשאת, וככל שהתחייבות תקפה יישא בהן היצרן.
  6. וכמבואר בבבא קמא קה ע"ב שבגזל חמץ ועבר עליו הפסח כפירת הגזלה מחייבת בקרבן שבועה ככפירת ממון.
  7. ירושלמי, בבא מציעא פ"ג ה"ה; רא"ש, בבא קמא פ"ב סי' ו; ריטב"א, מכות ג ע"א, וראה ש"ך, חו"מ סי' סא ס"ק י שגרוע מ'גרמא', וקצות החושן סי' עג ס"ק ב שפטור גם למחייב ב'גרמי'.
  8. בבא בתרא כב ע"ב; רמב"ם, הל' שכנים פ"ט ה"ז; שו"ע, חו"מ סי' קנה סעי' ז.
  9. ויקרא ה, כג; בבא קמא סו ע"א; רמב"ם, הל' גזלה פ"א ה"ה.
  10. זכות הבעלים לדמי שכירות נתבארה בבבא מציעא קיא ע"א.

הבעלים רשאי לדרוש מהגזלן להימנע מהשימוש בחפץ ככל שאיננו משלם על השימוש בו. אולם לכאורה אין הדבר כן. שכן הגמרא פטרה את הגזלן מתשלום דמי שימוש בחפץ ככל שהתכוון לגזול אותו, למשל, התוקף ספינתו של חברו ועשה בה מלאכה פטור מלשלם שכר כאשר התכוון לגזול את הספינה,<sup>11</sup> ורב נחמן חייב לשלם דמי שימוש רק מכוח קנס בית דין.<sup>12</sup> כלומר, מעיקר הדין פטור הגזלן מלשלם את דמי השימוש. מה שיכול ללמד שזכות השימוש נתונה ביד הגזלן.

### 1. טעם הדין שגזלן פטור מדמי שימוש בגזלה

נראה ששאלת השבתת הגזלה תלויה בטעם הפטור מדמי השימוש.<sup>13</sup> תקנת השבים - לדעת רבנו יהונתן<sup>14</sup> והסמ"ע,<sup>15</sup> הגזלן פטור מתשלום דמי שימוש רק משום תקנת השבים שנועדה להקל עליו לשוב בתשובה. כלומר מעיקר הדין הבעלים יכול לדרוש דמים על השימוש, וממילא ברור שזכות השימוש אף היא שלו. קנייני גזלה - לעומת זאת לדעה הרווחת בראשונים ואחרונים<sup>16</sup> גזלן פטור מלשלם דמי שימוש מעיקר הדין. ומכללם יש שביארו<sup>17</sup> שזכות השימוש היא חלק מקנייני הגזלה שיש לגזלן בחפץ הגזול. לדעה זו לכאורה זכות השימוש בחפץ שייכת לגזלן ואין הבעלים יכול למנוע זאת ממנו,<sup>18</sup> ואם כן אינו יכול לדרוש את השבתת החפץ.<sup>19</sup>

### 2. ראיות לכך שאין לגזלן זכות שימוש בגזלה

אולם מדברי ראשונים עולה שאף שפטור מדמי שימוש אין לגזלן זכות להשתמש בחפץ הגזול. לכך כמה ראיות:

(א) רמב"ם (הל' גזלה פ"ג ה"ו) כתב את פטור הגזלן מתשלום דמי שימוש כך:  
הגזול בהמה ונשא עליה משא או רכב עליה או חרש בה או דש בה וכיוצא בזה

11. כמבואר בבבא קמא צז ע"א.

12. בבא קמא צו ע"ב.

13. עוד על כך ראה אצל הרב איתמר ורהפטיג, 'דמי שימוש בחפץ גזול' תחומין ו, עמ' 235-251.

14. שיטת רבנו יהונתן הובאה בשיטה מקובצת, בבא קמא צו ע"ב.

15. סמ"ע, חו"מ סי' שסג ס"ק יג.

16. ש"ך, חו"מ סי' שסג ס"ק ח; דברי משפט, סי' שסג ס"ק ב; דברי חיים (אורבך), גזלה סי' כו; תרומת הכרי, סי' שסג ס"ק ו; שו"ת חתם סופר, ח"ה סי' קסה; חזו"א, בבא קמא סי' כ ס"ק ה. וכן יש ללמוד מכלל מדברי ראשונים ואחרונים: 1. מרמב"ן וריטב"א מכות ג ע"א שרצו לחייב את הגזלן כמבטל כיסו של חברו, ומכאן שפטורו מדמי שימוש איננו משום תקנת השבים שיכולה לפטור גם את חיוב 'מבטל כיסו של חברו'. 2. מביאורי אחרונים להלן הערה 23 בדעת רמ"ה יש ללמוד שפטור הגזלן מדמי השימוש הוא עקרוני ולא מתקנת חכמים.

17. הש"ך, חו"מ סי' שסג ס"ק ח כתב: 'כיון דברשות הגזלן הווי ובדידיה דנפשיה קעביד מלאכה' פשט דבריו מורה שקנייני הגזלן מזכים אותו בזכות השימוש. חידושי רבי שמעון שקופ, בבא קמא סי' נא אות ה; אמרי משה, סי' לב אות כז; קובץ שיעורים, בבא בתרא סי' קפט (בדעת הרשב"א), וראה חידושי רבי שמואל, בבא קמא סי' יב.

18. ביאורים נוספים: החיוב לשלם כשעת הגזלה פטור מלשלם על השימוש - ברכת שמואל, בבא קמא סי' ד; חידושי רבי שמואל, בבא קמא סי' יב, ובדומה לכך בקובץ שיעורים, בבא בתרא סי' קפט לדעת רש"י והראב"ד. שימוש הוא דבר מתחדש וממילא נכלל בהלכה ששינוי קונה - חידושי רבי שמואל, בבא קמא סי' יב בשם רבי שמעון שקופ.

19. 'קנייני גזלה' תקפים גם אצל גוי, כמבואר בעבודה זרה עא ע"ב שלמדו שמיכה קונה בגוי ממשיתת גוי בגזלה, ובסוכה ל ע"ב שייאוש שביד גוי מועיל כקניין במטלטלים ורק בקרקע אינו מועיל שאינה נגזלת, הרי שגם לגוי יש קנייני גזלה.

והחזירה לבעליה אף על פי שעבר בלא תעשה אינו חייב לשלם כלום שהרי לא הפסידה ולא הכחישה.

הקביעה 'שעבר בלא תעשה' מתייחסת לחרישה ודישה ולא לגזלה הראשונה (שהרי היא אינה עילה לדרישת תשלום דמי השימוש). משמע, אף השימוש מהווה גזלה.<sup>20</sup>

(ב) רמב"ם (הל' גזלה פ"ה ה"ב) פסק:

אסור ליהנות בדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש והוא שידע בודאי שדבר זה הוא הגזלה עצמה, כיצד ידע בודאי שבהמה זו גזולה אסור לרכוב עליה או לחרוש בה.<sup>21</sup>

(ג) רמ"ה<sup>22</sup> כתב שאם הגזלן השכיר את החפץ לאדם שלישי, עליו לשלם את דמי השימוש לבעלים. תשלום דמי השכירות לבעלים מלמד שזכות השימוש בחפץ הגזול נתונה לבעלים.<sup>23</sup> כדברי הרמ"ה פסק הרמ"א.<sup>24</sup>

ד. שור תם שהזיק משלם חצי נזק מגופו. בברייתא נחלקו תנאים:<sup>25</sup> לרבי עקיבא השור מוחלט מיידיית לניזק כתשלום, ולרבי ישמעאל אינו מוחלט כתשלום עד לגבייתו. בגמרא מבואר שלרבי ישמעאל אם מכר המזיק את השור, המכירה חלה 'לרדיא' [לחרישה]. כלומר שלרבי עקיבא אין המכירה חלה כלל. הרשב"א<sup>26</sup> הביא את פירוש רש"י וראב"ד<sup>27</sup>

20. כעין שאמרו בבבא קמא סח ע"א שהטובח ומוכר חייב ארבעה וחמישה גם לפני יאוש אף שלא קנה את החפץ מפני ששנה בחטא, ופירש רבנו יהונתן, בשיטה מקובצת, שם: 'שלא שב מרשעתו והוא בא ליהנות מדמי גזלתו'. אם כן המשמעות היא שעובר בלא תעשה מפני שממשיך את הגנבה. אולם ראה קרית מלך, על הרמב"ם הל' גזלה פ"ג ה"ו, שציין לדברי הרמב"ם את הדין ששואל שלא מדעת גזלן, בבא מציעא מג ע"ב.

21. הטור, חו"מ סי' שסט חולק וסובר שאחר יאוש מותר להשתמש וכן דעת תוס', בבא קמא קיג ע"ב. דעת רש"י, רשב"א וראב"ד בבא קמא קיג ע"ב כרמב"ם וכן פסק השו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' ב. האפשרות להשבית חפץ שנגנב עשויה להעיד על שליטת הבעלים על החפץ, ועל כך שהבעלים לא מתייאשים מהחפץ, ולכן גם לדעת הטור יהיה אסור להשתמש בו. אמנם אפשר ששליטה שכולה השבתה אינה מספקת למנוע יאוש, והשאלה אם הבעלים מתייאש תידון בכלים הרגילים של בחינת דעת הבעלים, כך שיייתכן שלדעת הטור יהיה מותר להשתמש בחפץ הגנוב. אולם, אפשרות ההשבחה עשויה לאפשר לבעלים תנאים מיטביים למשא ומתן עם הגזלן ששייב לו את החפץ, כך שהיא עשויה להוות עילה להימנע מייאוש.

22. רמ"ה, הובא בשיטה מקובצת, בבא קמא צז ע"א, ובטור, חו"מ סי' שסג.

23. זו לשון הרמ"ה: 'וכי היכי דלגבי קרנא ברשות בעלים קאי וכמאן דגזליה שני מרשות בעלים דמי לאיחיובי ליה קרן לגבי אגרא נמי כמאן דשקלה מרשות בעלים דמי'. משמע, השוכר נחשב כגזול חפץ גדול יותר הכולל גם את השכר, בשונה מהגזלן שגזל רק את הקרן מפני שלא התייחס ישירות לשכר. אם כן ברור שהשוכר אינו זכות קניינית של הגזלן (וראה המשך דברי רמ"ה). האחרונים (שעמד לפניהם רק ציטוט הדין שבטור) הלכו בשתי דרכים, לדרך אחת ההבדל בין הגזלן לשוכר הוא בכך שהשימוש שאצל השוכר אינו בכלל הגזלה (רע"א, סי' שסג ס"ק ט וחתם סופר, ח"ה סי' קסה. וראה שם מחלוקתם לגבי קונה, מחנה אפרים, גזלה סי' ט). לדרך השנייה, עסקת השכירות מבוצעת עם הבעלים ולכן השוכר משלם לבעלים (דרכי משה, סי' שסג אות ב; גר"א, סי' שסג ס"ק יב; תרומת הכרי, סי' שסו ס"ק ו; ערוה"ש, חו"מ סי' שסג סעי' יא; ר"ש שקופ, בבא קמא סי' נא אות ה). גם לדרך הראשונה יש ללמוד שאין לגזלן בעלות על השימוש.

24. רמ"א, חו"מ סי' שסג סעי' ה.

25. בבא קמא לג ע"א.

26. לשון הרשב"א: 'למה הוא מכור לרדיא, פירש"י ז"ל וכן הראב"ד ז"ל שאם חרש בו לוקח אין מעלה שכן לניזק, ולפי דבריהם לר"ע דאינו מכור מעלה לוקח שכן לניזק, ואני מסתפק בדין זה דמזיק לרבי עקיבא כשמכרו כמתכוון לגזול הוא... וגזל שור וחורש בו אינו מעלה שכן לניזק דלאו אדעתא דשכירות נחת ביה וכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה... ולוקח מגזלן כגזלן דאתי מיניה'.

27. מדבריהם אין ללמוד לענייננו, שכן ייתכן שהם אינם מחשיבים את המכירה כגזלה. וכפי שביאר

שלרבי עקיבא על הלוקח לשלם את דמי השימוש לבעל השור, ונתקשה בכך, כיוון שכשהמזיק מכר את השור הרי הוא גוזל את השור מיד הניזק ופטור מדמי השימוש, וכן הלוקח הבא מכוחו. ולכן הסיק שההבדל בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא אם למכירה יש משמעות לחרישה מתייחס להיתר השימוש בשור, שלרבי ישמעאל שהשור שייך למזיק עד לגבייתו מותר ללוקח לחרוש בשור, ולרבי עקיבא אסור ללוקח לחרוש בשור כדין לוקח מגזלן שאסור לו להשתמש בחפץ.

ה) רמב"ן וריטב"א<sup>28</sup> כתבו שאין לחייב עדים זוממים שחייבו אדם לשלם חוב קודם זמנו משום שמנעו ממנו את האפשרות להשתמש בכסף לרווחים בשנים אלו, מפני ש'מבטל כיסו של חברו' פטור כמזיק ב'גרמא', ואפילו גזלן גמור פטור מתשלום הרווחים האפשריים, שכל הגזלנים משלמים כשעת הגזלה. מבואר שהפטור של הגזלן אינו נובע מכך שהוא נעשה בעל הזכות על השימוש בחפץ, שאילו כן, אין ללמוד מגזלן על 'מבטל כיסו של חברו', שהרי גזלן זכה בחפץ לשימוש, ולכן ייפטר מלשלם על מניעת הרווח העתידית, שכן מנע רווח מחפץ שכבר איננו של הבעלים,<sup>29</sup> ואילו ה'מבטל כיסו של חברו' אינו זוכה בחפץ ולכן אם מניעת השימוש בחפץ נחשבת לנזק הוא עשוי להתחייב עליה.

### 3. מדוע גזלן פטור מדמי שימוש אף שאין לו זכות שימוש

נתבאר עד כה שזכות השימוש נותרת בידי הבעלים ולא עוברת לגזלן, למרות זאת הגזלן פטור מדמי שימוש. עובדה זו דורשת הסבר, כיצד ייתכן שזכות השימוש שייכת לבעלים ולמרות זאת הוא אינו יכול לדרוש עליה תשלום? הגמרא (בבא קמא צו ע"ב) ביארה שהגזלן פטור מלשלם דמי שימוש בנימוק: 'כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה'. נימוק זה נראה תמוה, שכן ברור שכלל זה שגזלן משלם כשעת הגזלה תקף רק כשלא קמה עילה חדשה לחייב אותו, אולם ככל שתקום כזו, ישלם כשעתה. כך מבואר בגמרא במקרה שהגזלן הזיק את החפץ.<sup>30</sup> וכפי שהיה פשוט לרמב"ן וריטב"א שאם מבטל כיסו של חברו חייב, יתחייב גם גזלן. אם כן, כיצד מהווה הכלל 'כל הגזלנים משלמים כשעת הגזלה' עילה לפטור אדם שמשלם את דמי השימוש בחפץ כאשר דמי השימוש נובעים מעילה אחרת מלבד הגזלה? נראה כי למרות שקניין הגזלן בחפץ הגזול אינו מקנה לו את זכות השימוש בחפץ, מכל מקום, פעולת השימוש היא המשך של הגזלה הראשונה. ולכן, לכתחילה אין לגזלן זכות שימוש בחפץ, כשם שאין לו זכות לגזול. אולם בדיעבד, ככל שהגזלן השתמש בחפץ, אין בכך כדי ליצור חיוב נוסף מעבר לחיוב שחל עליו בעת הגזלה.<sup>31</sup> ההנחה שאין לגזלן זכות שימוש בחפץ נתבארה במובלע גם בדברי רבי שמעון

המאירי, בבא קמא לג ע"א: 'אבל זו מקח טעות הוא והדר תורא והדר אגרא', דהיינו שאין המכירה חלה וממילא חוזר גם השבת. אולם הרשב"א שמחשיב את המוכר כגזלן ואת הלוקח כקונה מגזלן שזכויות הגזלן עברו אליו ולמרות זאת אוסר על הלוקח את השימוש מלמד שאסור לגזלן או ללוקח ממנו להשתמש בחפץ הגזול מכוח קנייני הגזלה. להסברים אחרים בדעת רש"י וראב"ד ראה: קצות החושן, סי' תז ס"ק ד וקובץ שיעורים, בבא בתרא סי' קפט.

28. רמב"ן וריטב"א, מכות ג ע"א.

29. אף שגזלן המזיק את הגזלה מקים עילת חיוב נוספת לפי שעת הנזק, בבא קמא סה ע"א, עילה זו לא תקום לגבי זכות השימוש ככל שזו בכלל זכות הגזלן.

30. בבא קמא סה ע"א.

31. הסבר זה עולה יפה גם עם דברי הש"ך המצוטטים לעיל הערה 17, שהמשפט 'ברשותא דידיה' עשוי



שקופ (בבא קמא סי' נא אות ה), למרות שלדעתו הפטור מתשלום דמי שימוש נובע מקנייני הגזלה, וכדבריו: 'אין לו זכות להשתמש בו מקודם כמובן' - דברים המאשרים את האינטואיציה המוסרית שלא ייתכן שתהיה לגזלן זכות משפטית לעשות שימוש בחפץ הגזול, אלא רק פטור בדיעבד לאחר אם השתמש.

נתבאר אפוא, כי מלבד תביעת הבעלים להשבת הגזלה, רשאי הבעלים לדרוש מהגזלן שלא להשתמש בחפץ הגזול גם טרם השבתו. יש לשים לב כי מדברי ראשונים שהובאו לעיל עולה כי דין זה אינו נובע ממניעת השבת הגזלה על ידי השימוש, שהרי הרמ"ה עסק בתשלום דמי השכירות, בלי תלות במעמד החפץ. גם הרשב"א עסק בלוקח שאינו מנסה למנוע את הגבייה, שהרי הרשב"א אוסר על הלוקח להשתמש בשור כאשר איסור זה אינו נאכף בתשלום. מדברי הרשב"א עולה עוד, שהדרישה שלא להשתמש בחפץ קיימת גם כאשר דרישה זו לא<sup>32</sup> תשיב את אפשרות השימוש או דמיה לידי הבעלים, שהרי השור עודנו ביד הלוקח עד לגבייתו בידי בעליו, כך שהאיסור לחרוש בשור נובע מדרישת הבעלים שלא להשתמש בחפץ שלו, דרישה שאינה מותנית בתועלת ממונית שתהיה לבעלים מכך. משכך, זכותו המשפטית של הבעלים לדרוש מהגזלן להימנע מלהשתמש בחפץ הגנוב, ומכלל זכות זו גם להשבית את החפץ הגנוב כדי לממש דרישה זו.

## ד. התערבות צד שלישי בהשבתה

עד כה נתבאר שלבעלים קיימת זכות משפטית למנוע מהגזלן להשתמש בחפץ הגנוב, ובכלל זה להשביתו. ולכן, ככל שביד הבעלים להשבית את החפץ זכותו לבצע השבתה זו. אולם יש לברר את הדין במקרה שהבעלים אינו יכול להשבית את החפץ הגנוב בעצמו והוא זקוק ליצרן לצורך ההשבתה, אם מותר לו להסתייע ביצרן, ואם הוא יכול לדרוש מן היצרן לסייע לו בהשבתה. מספר שיקולים עשויים להוביל לכך:

### 1. השבת אבדה

לכאורה כל אדם חייב להשיב גזלה לבעליה משום מצוות השבת אבדה, אולם אי אפשר לדרוש מהיצרן להשבית את החפץ שנגנב מן הטעם הזה, שהרי השבתת החפץ אינה מביאה ישירות להשבתו לבעליו.

### 2. 'עביד איניש דינא לנפשיה'

ההלכה מתירה לאדם לעשות דין לעצמו,<sup>33</sup> ואף לערב אנשים נוספים,<sup>34</sup> אפילו במקום שאין הפסד בהמתנה עד להגשת תביעה בבית דין. לכן כאשר אפשרות ההשבתה היחידה נמצאת ביד היצרן, אף אם מדובר בחברה של לא-יהודים, מותר להיעזר בהם כדי לעשות דין. דין זה מאפשר לבעלים להסתייע בהשבתה אולם אין בכך כדי לחייב את היצרן

להתפרש לא זכות מוקדמת אלא כמציאות משפטית שמתרחשת לאחר השימוש, כשמצטרף השימוש להחזקת החפץ הראשונה נגד הבעלים.

32. הרשב"א, בבא קמא כ ע"א פוטר את המבטל כיסו של חברו, אולם במקרה זה גם אילו מבטל כיסו של חברו היה חייב, מי שנחשב למבטל כיסו של חברו הוא הגזלן ולא הלוקח.

33. בבא קמא כז ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' ד סעי' א.

34. רמ"א, חו"מ סי' ד סעי' א.

לסייע בהשבתה.<sup>35</sup>

### 3. עשיית משפט

מצווה למנות שופטים ושוטרים כדי לעשות משפט צדק. מצווה זו מוטלת על כלל הציבור, וכן כתב ספר 'החינוך'<sup>36</sup> שמצוות מינוי השופטים מוטלת על הציבור. משמעות הדבר לכאורה שהיחיד פטור ממצווה זו. משמעות המצוות המוטלות על הכלל<sup>37</sup> התבארה בספר 'החינוך' (מצווה תא):

והיא מן המצוות שהן מוטלות על הציבור... והשגגה נתלית על כל עדת בני ישראל היודעים בדבר אם יש כח בידם לתקן בשום צד.

מצוות מינוי הדיינים אינה רק ליצור מוסד שיפוטי אלא גם להביא לידי ביצוע הכרעת הדין,<sup>38</sup> כעולה ממצוות העמדת השוטרים האוכפים את הכרעת הדין.<sup>39</sup> יש לטעון, כי המצווה המוטלת על הציבור היא למנות דיינים שיעשו משפט, ולכן מכוח מצוות העמדת הדיינים חובה על כל אחד גם לסייע בביצוע הדין, ככל שהדבר תלוי בו.<sup>40</sup> ממילא ההיענות לדרישת הבעלים להשבית את החפץ המצוי ביד הגנב תידרש ממי שבידו הדבר, דהיינו היצרן שיש ביכולתו להשבית את החפץ, בלי צורך לעבור דרך בית הדין, היות שיכולת עשיית המשפט נמצאת ביד היצרן ולא ביד בית הדין. גם כאשר החברת המייצרת שביכולתה למנוע את הנזק שייכת לגויים, שאינם מצווים ב'שופטים ושוטרים', ניתן לדרוש מהם להיענות לדרישה להשבית את החפץ, ואף יותר מהדרישה בישראל.

35. שיקול דומה עשוי לאפשר ליצרן להשבית את החפץ גם בלי דרישה של הבעלים, מכוח האמור בבבא קמא כח ע"א שדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' מאפשר לאדון של עבד נרצע לגרש את העבד מביתו כשהגיע זמן השחרור, למרות שבמקרה זה עשיית הדין אינה מיועדת לרווחתו של האדון, אלא לקיים את דין העבד. זאת מפני שהיכולת וגם האחריות מוטלים על האדון, ובכך מתקיים העיקרון 'עביד איניש דינא לנפשיה' שקובע שכן ההגנה הראשון על המשפט הוא המוסד הטבעי, ורק לאחריו המוסד המשפטי.

36. ספר החינוך, מצווה תצא.

37. ראה עוד: הרב עזריה אריאל, 'אחריות היחיד במצוות הציבור', אמונת עתיד 118 (תשע"ח), עמ' 203-190.

38. כנראה מהגמרא מכות כד ע"א: 'בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב: הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם (ה') אלהיך. עשות משפט - זה הדין. אהבת חסד - זה גמילות חסדים. והצנע לכת - זה הוצאת המת והכנסת כלה'. הרי שדרשה את המונח 'עשות משפט' במשמעות של קיום הדין ולא רק של שיפוט בין ניצים.

39. תפקידם של השוטרים לאכוף את הכרעת הדין של בית הדין, לדעת רש"י, רשב"ם ורמב"ן דברים טז, יח; יד רמה, סנהדרין טז ע"ב ומאירי סוטה מב ע"ב. ברמב"ם, הל' סנהדרין פ"א ה"א נראה שתפקיד השוטרים לאכוף את כלל מצוות התורה, על פי הדיינים, וזאת בהתאם לשיטתו בספר המצוות, מצווה קעו, שמצוות מינוי השופטים והשוטרים מתייחסת לכלל מצוות התורה ולא רק לכפיית המשפט. וראה להלן הערה 47.

40. סמך לכך יש לראות בדברי הרמב"ם בספר המצוות, בחתימת מצוות העשה, תוך דיון כמה מן המצוות נוהגות בפועל: 'ומאלו המצוות גם כן דינים כמו שבארנו. כמו דין עבד עברי ודין אמה העבריה ודין עבד כנעני (מ' רלב - ה) ודין שומר חנם ודין שואל (מ' רמב רמד) וזולתם ממה שקדם זכרו. יתכן שיעמוד אחד מן האנשים גם כן כל ימי חייו לא ישפוט בזה ולא תתחייב לו המצווה הזאת'. הרמב"ם השמיט את האפשרות המתבקשת שיש אנשים שאינם דיינים. נראה שהסיבה לכך היא שהמצווה היא להביא לידי דין זה, וזו מוטלת על כל אדם.

שכן בני נח נצטוו על הדינים,<sup>41</sup> ומשמעות הדבר לפי הרמב"ם<sup>42</sup> להושיב דיינים שישפטו, ולרמב"ן<sup>43</sup> לדון דיני ממונות. גם לדעת הרמב"ם העלה 'מרכבת המשנה'<sup>44</sup> שמשמעות מינוי הדיינים איננה רק לשפוט בשבע מצוות בני נח אלא לשפוט בכלל משפט צדק. היות שבן נח נשפט בדין אחד, הרי ממילא מוטל עליהם לדון דין זה.<sup>45</sup> כפי שביאר רמב"ן<sup>46</sup> מצוות דינים מוטלת על מי שבידו לדון אותה. ממילא במצב שבו היצרן הוא שיכול לעשות את הדין הקיים, יהיה מוטל עליו לעשות זאת. גם אם לא נסכים לכך,<sup>47</sup> בטענה כי עשיית המשפט שייכת באופן מהותי לשופטים ולא לכל אדם, ברי כי כפיית בית דין על זכות הבעלים אפשרית והכרחית, כך שהבעלים יוכל לפנות לבית הדין בדרישה שיורה ליצרן להשבית את החפץ הגזול מכלל זכותו.

#### 4. שותפות

הדין עד כה עסק ביצרן מסיבות טכניות, מפני שהוא זה שיכול להשבית את החפץ הגנוב. אולם אין ליצרן מחויבות מהותית להשביתה מעבר למחויבות של אדם אחר. כך שהאמור כאן תקף גם במקרה שאדם שלישי יכול להשתלט על החפץ הגנוב באמצעים של לוחמת סייבר, שניתן לדרוש ממנו להשבית את החפץ. משמעות הדבר היא, שככל שהשביתה החפץ כרוכה בהוצאות, יישא בהן הבעלים, היות שחובת האחרים לסייע לבעלים במה שהם יכולים לעשות והוא אינו יכול, דהיינו השבתת החפץ. אולם אין לחייבם בהוצאות ההשבחה בהן יכול הבעלים לשאת. אולם נראה שיש מקום לחייב את היצרן להשבית את החפץ משום שרק לו כיצרן החפץ יש זיקה קניינית למערכת ההפעלה, מה שאין כן אצל כל אדם אחר, גם אם הוא יכול בפועל לפרוץ למערכת ההפעלה ולהשבית אותה. משום כך מסתבר אף שהיצרן יידרש להשתתף בחלק

41. סנהדרין נו ע"ב; רמב"ם, הל' מלכים פ"ט הי"ד.

42. רמב"ם, הל' מלכים פ"ט הי"ד.

43. רמב"ן, בראשית לד, יג.

44. מרכבת המשנה, על הרמב"ם הל' מלכים פ"ט הי"ד.

45. האחרונים (שו"ת רמ"א, סי' י; משך חכמה, בראשית יח, יט) דנו אם בני נח צריכים לדון בדיני ישראל או שעליהם לדון על פי היושר האנושי. אם נאמר שעליהם לדון לפי היושר האנושי, הרי שבמקרה שאפשרות ההשבחה היא ביד גוי אין צורך לכל הדיון שבתחילת הדברים, אם קנייני גזלה מונעים מהבעלים להשבית את החפץ שביד הגזלן, שכן פשוט שעל פי היושר הדבר הראוי והנכון הוא להשבית את החפץ הגנוב ולא לאפשר לגנוב להשתמש בו.

46. רמב"ן, בראשית לד, יג.

47. שיקול נוסף לכפייה קיים לדעות שכל אדם יכול לכפות כדי למנוע עשיית איסור. ראה נתיבות המשפט, סי' ג ס"ק א, שלדעתו יכול כל אדם לכפות גם על מצוות עשה, וכן כתבו אור שמח, על הרמב"ם הל' ממרים פ"ד ה"ג, ושו"ת עונג יום טוב, סי' קסח, ובשו"ת חתם סופר, ח"ה סי' קעז. וגם לדעת קצות החושן, סי' ג ס"ק א שכדי לכפות צריך סמכות של בית דין, מניעת עשיית איסור מוטלת על כל אדם כפי שביאר בעצמו במשובב נתיבות, ס"ק ג, והיות שנתבאר ברמב"ם שהשימוש בחפץ הגזול אסור בלא תעשה, ממילא זו כפייה להימנע מאיסור. סייגים אפשריים על כך יהיו לדעות השונות באחרונים: לחתם סופר, הכפייה נובעת מדיני ערבות ש'כל ישראל ערבים זה לזה' וממילא אינה קיימת כשהגזלן אינו יהודי. ואילו לעונג יום טוב, ככל שתוצאת הכפייה היא ממונית אין כופים על המצוות, וייתכן שיש להגדיר כך השבתת חפץ שביד הגזלן, אף שמסתבר שאין לראותה כך. אף שבתלמוד כל המקרים של כפייה על המצוות הם מקרים שבהם יש צד שני שנפגע, ואין כופים על המצוות מצד עצמן אלא במקרה של אינטרס ציבורי, כמבואר במאמרי שבכתובים. מכל מקום במקרה זה יש גם מי שנפגע וממילא יש לחייבו.

מהוצאות ההשבתה. היצרן משאיר את מערכת ההפעלה של המכשיר מקושרת אליו, וכך משתמש בקביעות במידע המועיל לו לשפר את מוצריו, לתקן תקלות וללמוד על הרגלי השימוש של המשתמשים והתאמת מוצרים אליהם. איסוף המידע והשימוש בו באמצעות מכשירים חכמים אינו עניין זניח ליצרן, הוא עשוי לשמש את היצרן למחקר ואף למכירת נתונים סטטיסטיים לגורמים שונים, השימוש רחב עד שהפגיעה האפשרית בפרטיות הלקוחות באמצעות איסוף המידע אודותם ומידת הסכמתם והבנתם אותה זכתה להתייחסות של גורמי ממשל<sup>48</sup> ומחקר.<sup>49</sup> אפשר להגדיר מצב זה כהתחייבות<sup>50</sup> של הרוכש לאפשר ליצרן לקבל מידע מהמכשיר, כאשר הבעלות על המכשיר הינה שלו לגמרי. במצב כזה לא תהיה ליצרן כל מחויבות כלפי הרוכש בשל השימוש שלו במכשיר לאיסוף מידע. אולם נראה<sup>51</sup> שנכון יותר<sup>52</sup> להגדיר את השימוש של היצרן כ'שירות'<sup>53</sup> בבעלות על המכשיר החשמלי, כלומר המכשיר שייך ללקוח, והמחשב שייך במשותף ללקוח וליצרן, שכן הוא משמש לשתי מטרות ולפיכך לשני בעלים: הפעלת המכשיר - ללקוח. איסוף מידע ושיגורו - ליצרן.<sup>54</sup> לפי הגדרה זו, יש לבסס את מחויבות היצרן להשבית את החפץ

48. ראה: רועי גולדשמידט, 'הגנת הפרטיות: סוגיית ההסכמה לאיסוף ולעיבוד של מידע אישי', מרכז המחקר והמידע של הכנסת, יוני 2022. וראה שם עמ' 7 על ההיקף הרחב והמגוון של המכשירים בהם נאסף מידע. הנ"ל, 'סוגיית הפרטיות בטלפונים חכמים, מרכז המחקר והמידע של הכנסת', יולי 2016. הנ"ל, 'שמירתם של נתוני מיקום במכשירים סלולריים חכמים והשימוש בהם', מרכז המחקר והמידע של הכנסת, נובמבר 2011.
49. יורם הכהן, 'רשות להגנת מידע אישי - למה ואיך?', פרלמנט 83, ינואר 2019 באתר המכון הישראלי לדמוקרטיה.
50. התחייבות כזו תהיה בעייתית משפטית, שכן מדובר על התחייבות לעשיית מעשה. אולם ככל התחייבות שאינה תקפה הלכתית ניתן לעגן אותה בקביעת התחייבות כספית של הלקוח ליצרן והתנייתו בכך שהלקוח לא יאפשר ליצרן גישה למידע הנדרש לה. ראה רמב"ם, הל' מכירה פ"א ה"ח.
51. העמידני על כך הרב עדו רכניץ.
52. בבבא בתרא סג ע"א מבואר שהתחייבות שנעשתה בלשון תנאי ואינה יכולה לחול כתנאי נעשית ממילא ל'שירות בקניין', ראה עוד נתיבות המשפט, ס"י ריב ס"ק ז. אולם, היות שהחברות אינן מסתפקות במחויבות משפטית של הרוכש, אלא מעגנות עם הסכמת הלקוח את גישתן למידע בצורה טכנולוגית, ראה: רועי גולדשמידט, 'הגנת הפרטיות: סוגיית ההסכמה לאיסוף ולעיבוד של מידע אישי', מרכז המחקר והמידע של הכנסת, יוני 2022, יש לטעון שאין להן צורך בכך שה'שירות' יחול, שכן בכוחן לאכוף את ההסכמה שביניהם ללקוח. אולם נראה שההגדרה של מצב זה כ'שירות' תקפה ביתר שאת במקרה זה שבו החברה משתמשת בפועל כל הזמן בחלקה במכשיר, ואף אינה זקוקה להגדרה משפטית כדי לאשר את השימוש. כך שלא מדובר במתן זכות עתידית שצריך לדון על לשונה, אלא במצב הווה שבו שני בעלי זכות משתמשים בחפץ יחד, כך שמסתבר להגדיר מציאות כזו כ'שירות'.
53. מושג ה'שירות בקניין' נמצא בהלכה הן בקשר לחלקים פיזיים בחפץ, כבבא בתרא סג ע"ב: 'על מנת שמקום מעשר שלי, הן בקשר להיבטים קנייניים ובעלותיים בחפץ כ'שירות' של 'הרי את מגורשת חוץ מפלוני', גיטין פב ע"א. מקרה זה קל מכולם, היות שמדובר במצב הווה שבו שני בעלי הזכות למעשה משתמשים בחפץ יחד.
54. יש לציין שחברת ג'ון דיר, נשואת סיפורנו הראשון, לצד חברות רכב נוספות כמו ג'נרל מוטורס, אף הגישה חוות דעת בשנת 2015 בפני משרד זכויות היוצרים האמריקני, כי מערכת ההפעלה של הרכבים נמצאת בבעלותה המלאה, וממילא היא אינה חייבת לאפשר עקיפה של נעילתם. ראה: KYLE WIENS, 'We Can't Let John Deere Destroy the Very Idea of Ownership', WIRED, 21.04.2015. גידונו הוא כללי, ואינו מתייחס לחברה מסוימת. ובהקשר זה קשה להניח שקיימת הסכמה כלשהי לבעלות מלאה של היצרן, שכן בעלות מלאה הפוכה ממצאות הקניין, השליטה והשימוש שבידי הלקוח. אולם זו אינדיקציה לכך שגם במודעות החברה, היא עשויה להיחשב כבעלים. וממילא, לשאת במחויבות של בעלים.

הגנוב על חיובי השותפים. שכן, מצינו ששותפים כופים זה את זה לעשות את כלל הפעולות הדרושות לקיום השותפות<sup>55</sup> והשימוש התקין במשותף, ומכלל זה גם את כלל הפעולות הדרושות להעמדת הזכויות המשותפות בחפץ מפני איומים עליהם. היות שהחזקת הגנוב בחפץ הגנוב סותרת את זכויותיהם המשותפות, שכן הגנוב לקח את החפץ משניהם, הרי שכל צד יכול לכפות את חברו להעמיד את זכויותיהם המשותפות בחפץ. גם אם לא נקבל את כל האמור לעיל בקשר לתביעת הגזלה מבחינה משפטית, מסתבר שמבחינת השימוש בחפץ, ההגנה על החפץ המשותף כוללת גם את ביטול האפשרות שגנוב ייחנה מחפץ ששייך להם. לכן מסתבר שהיצרן כשותף מחויב למנוע את הנאת הגזלן מהחפץ הגזול, באמצעות השבתתו.<sup>56</sup> מחויבות זו מתעצמת מתוך ההנחה הסבירה, שהשבתת החפץ הגנוב עשויה להוות צעד בדרך להשבת הגנבה, באמצעות משא ומתן ופדיון החפץ הגנוב בסכום קטן,<sup>57</sup> לאחר שכבר אינו מביא תועלת לגנוב. מכוח הנחה זו, במקרה שבו ישנן הוצאות בדרך להשבתת החפץ הגנוב, יתחלק התשלום בין השותפים.<sup>58</sup>

## ה. תוקפה של התחייבות להשבתה

יש לברר את הדין במקרה שחובת היצרן להשבית את החפץ הגזול עוגנה בחוזה המכירה, האם חוזה זה תקף על פי דין? אם נראה את היצרן כשותף בחפץ, כמוצע לעיל, הרי שבמקרה כזה יהיה אפשר להגדיר את החוזה כקביעת תנאי השותפות להם מחויבים הצדדים, וממילא נראה את חובת היצרן לפעול כך במסגרת שימור החפץ המשותף. במקרה כזה, יישא היצרן בהוצאות ההשבתה כמתואר בתנאי ההתחייבות, אולם חובתו לא תהיה מכוח ההתחייבות הקניינית, אלא משום שההתחייבות מגדירה את מושג השותפות ביניהם כצורתו. אולם אם לא נקבל את הגדרת היצרן כשותף,<sup>59</sup> ונרצה לדון רק מכוח התחייבותו, יהיה הדין כלהלן: התחייבות כעין זו היא התחייבות על מעשה, שדינה

- 
55. בבא בתרא ז ע"ב: כופים אותו לבנות בית שער ודלת לחצר. וכדברי הרמב"ם, הל' שכנים פ"ה ה"א שכפייה זו כוללת כל שהחצר צריכה לה צורך גדול או שנהגו בני המדינה.
56. ניתן לערער על כך בטענה שככל שרק אחד מהשותפים יכול להשבית את החפץ, אין החיוב מוטל עליו כלל שהרי חברו אינו מקיים את חיובו. אולם יש להוכיח שאין הדבר כן, שכן מצינו בפוסקים מחויבות קהילתית שהוטלו על בעלי הממון מכוח היכולת שלהם לפתור את הבעיה בממונם, ראה תשובות הרשב"א, ח"ג סי' שפ-שפא, וכן מצינו אנשים שפטורים ממחויבות למיסים (תלמידי חכמים, בנוי המקדש) ומכלל זה שביכולתם לתבוע שהציבור ישלם עבורם את המס שהוטל עליהם, ראה שו"ע, יו"ד סי' רמג סעי' ב. כמו כן, מרבית הפתרונות ששותפים כופים זה את זה לעשות נעשים באמצעות תשלום למי שביכולתו לתת מענה לצורך הקיים, והמחויבות של השותפים היא לשלם ולא לעשות.
57. מחויבות השותפים קיימת גם לגבי הסרת איומים על כלל המשותף, ומכלל זה הסרת איומים בדרכים של שוחד ופיצוי, ראה בבא קמא קטז ע"ב, ושו"ע, חו"מ סי' רעב סעי' טו.
58. בהלכה הוצאות הגנה מתחלקות לפי ממון, בבא קמא קטז ע"א ושו"ע, חו"מ סי' רעב סעי' טו. הנימוק לכך הוא מידת הצורך שיש לכל אחד מהשותפים והרווח שההוצאה מניבה להם. אולם במקרה זה לא מדובר ברווח ישיר הנובע מההשבתה, וממילא מסתבר לראות בכך צורך משותף שאינו נמדד לפי ממון אלא בשווה כשאר צורכי השותפות.
59. דבר זה נכון במקרה שבו החברה אינה עושה כל שימוש במחשב במצב נורמלי, והיא משאירה לעצמה את אפשרות ההשבתה רק כשירות ללקוח שהחפץ נגנב מידו. מסתבר שאין לראות מצב כזה כשירות שהחברה השאירה לעצמה בבעלות על החפץ. סברה זו תהיה נכונה עוד יותר, במקרה שבו אפשרות ההשבתה דורשת מהחברה לבצע פריצה למחשב שחסום בפניה בנסיבות רגילות.

כ'קניין דברים' שאינו חל גם במקרה שבו נעשה מעשה קניין כהלכה.<sup>60</sup> אולם במקרה זה נראה שיש להתחייבות תוקף, שכן ההשבתה היא חלק מהעמדת המכירה וההגנה על החפץ, שנכללת בהעמדת העסקה. שהרי מכוח האחריות על המכירה, דהיינו החובה לדאוג לקיום העסקה ולאי ביטולה מצדדים אחרים, נדרש המוכר לעמוד בדין עם הטוענים שהחפץ אינו שלו,<sup>61</sup> למרות שבהנחה שהחפץ באמת שלו, שהיא ההנחה שעליה נשענת עסקת המכירה, מדובר למעשה במניעת גזלה שמתרחשת אחרי המכירה. וכן מכוח חובת האחריות נדרש המוכר לפעמים לבטל את העסקה למרות שזו כבר חלה, כאשר העמדת העסקה תהיה כרוכה בעיסוק וטיפול בערעורים שאין הקונה חפץ בהם.<sup>62</sup> כיוצא בזה, כשהמכירה נעשתה על דעת שיכתוב לו שטר, חייב לכתוב שטר ואינו יכול להימנע מכך כבכל תנאי מפני שזו העמדת העסקה,<sup>63</sup> וכשהתנה עמו אחריות של אונס, חייב המוכר באחריות כשגוי הוציא מידו בטענה שאין השדה שלו, גם כשאיננו מאמינים לגוי,<sup>64</sup> מכאן שמושג האחריות העקרוני שהוא העמדת וקיום העסקה עשוי לכלול גם הגנה נוספת על קיום העסקה ולא רק הגנת ברירת מחדל, ועשוי לכלול גם הגנה על מאורע עתידי שיארע לה. ולכן, ככל שהתחייבות זו ניתנה במסגרת האחריות לעסקה, היא תחול ותחייב את היצרן לעמוד בה ולהשבית את החפץ הגנוב.<sup>65</sup> במקרה כזה, ככל שיידרשו הוצאות להשבתת החפץ, יישא היצרן בכל הוצאות אלו במסגרת חיוב האחריות.

60. בבא בתרא ג ע"א; שו"ע חו"מ סי' קנז סעי' ב.

61. כתובות צב ע"ב: 'דינא הוא דאזיל ראובן ומפצי ליה ולא מצי א"ל לאו בעל דברים דידי את'. לשון הגמרא מורה שהדבר תלוי ברצונו הטוב של המוכר, וכן כתבו רמב"ם, הל' מכירה פי"ט ה"ט ושו"ע, חו"מ סי' רכו סעי' א: 'אם רצה ראובן לעשות דין עם לוי עושה'. אולם כפי שביאר ריטב"א על אתר, וכ"כ הגר"א בביאורו לשלחן ערוך, דין זה נובע מכך שהם פסקו להלכה (רמב"ם, הל' מכירה פי"ט ה"ב ושו"ע, חו"מ סי' רכו סעי' ה) כדעה בכתובות צג ע"א שלא ניתן לדרוש לבטל מקח בשל ערעור שיצא על החפץ המכור שהוא גנוב, עד לשלב הטריפה, בשל הטענה: 'אחוי טירפך ואשלם לך', המאפשרת למוכר להימנע מלשלם כל זמן שהדבר לא התברר. עולה מדבריהם שלדעה החולקת בגמרא ניתן לדרוש מהמוכר לעמוד בדין עבור הלוקח. כפי שניתן לדרוש ממנו לבטל מקח שיצא עליו ערעור. כך שאין מחלוקת בין הדעות האם חיוב אחריות יכול לדרוש מאדם לעשות פעולות להעמדת המקח, אלא כיצד להתייחס למקרה זה בו הספק לפנינו ויכול המוכר לטעון ספק זה לא יתממש. ובשו"ת מהרש"ך, ח"ג סי' י, כתב שחייב המוכר לעמוד בדין. וראה בכנה"ג, הגהות לטור סי' רכו סעי' א, מקורות נוספים.

62. כתובות צג ע"א. להלכה נפסק כדעה שאינו חייב לבטל את המקח, אולם אין זה ויכוח עקרוני במושג האחריות, ראה הערה קודמת.

63. רבנו יונה, בבא בתרא עז ע"א.

64. מאירי, בבא בתרא מה ע"א.

65. עד כה עסקנו בגנבה אזרחית, שבה ניתן לדרוש את השבתת החפץ הגנוב. שוד הטרקטורים מקיבוצי עוטף עזה בשמיני עצרת מורכב יותר מבחינה הלכתית. שכן מדובר בגנבה שנעשתה תוך מלחמה וכיבוש. כיבוש מלחמה מקים בעלות גם כאשר מדובר בגויים הכובשים מישראל, כמבואר בגיטין לח ע"א. ולכן, לכאורה במקרה זה לא ניתן לדרוש השבתה, שכן כיבוש המלחמה הקנה לשודדים את הטרקטורים. מובן, שאין מניעה מהשבתה זו, במסגרת דיני מלחמה עצמם אולם ככל שישנו כיבוש מלחמה לא ניתן לדרוש מגורם שלישי להיענות לדרישה להשבתתם. מהי הגדרת מלחמה בשונה משוד רב משתתפים? הדבר אברהם, ח"א סי' א ענף ד אות י הגדיר: 'כל שאפשר לתבוע את הגזלן לדין ולהוציא מידו הוי רק גזלן ואינו קונה ואפילו יהיו הגזלנים הכובשים רבים ובדרך מלחמה ממש כדרך סיעת שודדים מזוינים, דכיון שיכול להזמין לדין עדיין אין השבי כבוש תחת ידם והווי כגזלן דעלמא, ולהיפוך כל מקום שאי אפשר להוציא מידו ואפילו גזלן יחידי שאינו יכול לתבוע לדין ע"פ אלמותו או ע"פ דד"מ זהו נמי כיבוש מלחמה וקונה'. לדעת הדבר אברהם דין כיבוש מלחמה מוגדר על דרך השלילה. מדובר בפעולה שאין דרך לאכוף את ביטולה. ומשכך, היא מוכרת דה פקטו כיצירת

## סיכום

א) מלבד דרישת השבת הגזלה עומדת לבעלים הזכות לדרוש מהגזלן להימנע משימוש בחפץ, שכן קנייני הגזלה אינם מקנים לגזלן זכות להשתמש בחפץ.  
 ב) לדעת הרמב"ם בכל שימוש בחפץ הגזול עובר הגזלן על 'לא תגזול'.  
 ג) לכן, במקרה של מכשיר 'חכם' אותו ניתן להשבית מרחוק, יכולים הבעלים לדרוש מהיצרן להשבית את המכשיר ובכך למנוע מהגזלן את השימוש בחפץ.  
 ד) חובת היצרן קיימת גם כשלא התחייב בעת הקנייה כלפי הבעלים להשבית את המכשיר במקרה גנבה, מכוח חובתו לסייע לנגזל בעשיית משפט.  
 ה) נראה שמוטלת על היצרן חובה נוספת, משום שכאשר הוא משתמש במכשיר ה'חכם' לאיסוף מידע וטיוב מוצריו, הוא נחשב שותף במכשיר גם לאחר מכירתו, וממילא הוא נושא בחובת השותפים לשמור את חפציהם המשותפים.  
 ו) במקרה שיש עלויות להשבתה - יחלקו היצרן והבעלים בעלויות.  
 ז) ככל שהתחייב היצרן להשבית את המכשיר במקרה גנבה, התחייבותו תקפה הן כחיוב אחריות הן כחלק מתנאי השותפות, וככל שסוכם על כך, הוא שיישא בעלות ההשבתה.



זכויות. לדעתו, העיקרון של כיבוש מלחמה הוא שהמצב בפועל קובע את הזכויות הממוניות, ככל שהוא איננו נדרש לביטול באמצעות מנגנוני הצדק. הדבר אברהם, ח"ב סי' ו' אות ד הביא את דברי רבי אליהו ברוך קמאי: 'דגדר כיבוש המלחמה הוא שכל שהוא מנימוסי המדינות המקובלים בין העמים בתורת מלחמה בין צד לצד יש לו דין כיבוש וכל שאינו מנימוסי המדינות יש לו דין גזלן'. וקבע עליהם: 'והוא קרוב כמעט למה שכתבתי'. אולם נראה שלא קרב זה אל זה. שהרב קמאי קובע את העיקרון של כיבוש מלחמה על הכרה בינלאומית **חיובית** שנותנת תוקף לכיבוש, ולא על לקיחה שאין מי שימנע את תוקפה, כזו שמוגדרת על דרך השלילה. לדעות נוספות בראשונים ואחרונים ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'כיבוש מלחמה' ליד הציונים 119-124 ובהערות אלו. לענ"ד נכון לקבוע לכיבוש מלחמה שני תנאים מצטברים: א) פעולה שמוגנת על ידי מנגנוני חוק. ב) פעולה שנעשית תוך סכסוך בין לאומים. הראשונה נצרכת להגדרה 'כיבוש' והשנייה להגדרה 'מלחמה'. הגדרת הכיבוש היא פעולה שעל פי המנגנון החוקי של הכפופים אליה הקנתה להם זכויות. ואילו הגדרת הסכסוך בין לאומים נצרכת להגדרה מלחמה, שהיא התנגשות בין ישויות קולקטיביות שלכל אחת כללי הקיום שלה, התנגשות שיוצרת את האפשרות ליצירת זכויות מכוחה. האם גנבי הטרקטורים מעזה מוגדרים ככובשים במלחמה? בהתאם להגדרת הדבר אברהם, יש לדון, שכן בפועל כוחה היחסי הגדול יותר של ישראל מאפשר לה להביא למשפט ולתבוע השבת חפצים במקרים מסוימים. להגדרת הרב קמאי ברור שלא מדובר בכיבוש מלחמה, שכן כיבוש מלחמה יוצר זכות רק מפני שהוא מאושר בנימוס האומות, וביזה אינה מאושרת בנימוס האומות בזמננו. להגדרה שניתנה לעיל לכיבוש מלחמה, נראה שמדובר בכיבוש מלחמה היות שפעולה זו מוגנת על ידי מנגנוני החוק בהם חיים העושים אותם, והיא נעשית תוך סכסוך בין לאומים. קניית החפץ בכיבוש מלחמה מונעת את היכולת לתבוע מגורם שלישי להתערב מדיני ממונות. אולם אינה מונעת את האפשרות לדרוש מגורם שלישי לעמוד לצד הצדק והמוסר במסגרת דיני המלחמה ולהשבית את הטרקטורים הגנובים ולו כדי למנוע מחמאס את הרווח הסמלי שבהם.

## הרב אורי סדן

# ביצוע עסקה למכירת רכב על פי ההלכה<sup>1</sup>

## א. אופן ביצוע העסקה והעברת הבעלות ברכב

קנייה ומכירה של רכב בהתאם להלכה, כמו כל מוצר אחר, נעשות באמצעות מעשה קניין<sup>2</sup> המתלווה להסכמת הצדדים, ואשר מטרתו ליצור ולוודא קיומה של גמירות דעת להעברת הבעלות. עד שלא נעשה מעשה הקניין הבעלות אינה עוברת והצדדים יכולים עקרונית לחזור בהם, הן מעצם ההסכמה למכירה הן מפרטים שונים שעלו במהלך המשא ומתן ביניהם. אמנם, גם לסיכום בעל פה או בכתב ישנה משמעות מוסרית,<sup>3</sup> ובפרט אם כבר התבצע תשלום שמסיבה כלשהי אין לו תוקף של מעשה קניין מחייב.<sup>4</sup> הדרך הנפוצה לעסקת רכישת רכב (בין אנשים פרטיים) היא הדרך הבאה: הקונה בודק את הרכב ומוצא אותו מתאים לצרכיו והצדדים מסכימים ביניהם על המחיר. לאחר מכן הצדדים רושמים את הרכב על שם הקונה במרשם של משרד הרישוי (באמצעות אתר האינטרנט של רשות הרישוי, בסניף דואר או במשרד הרישוי). במקביל הקונה משלם למוכר את הסכום עליו סיכמו ומקבל ממנו את מפתחות הרכב. בשלב זה הצדדים נפרדים והקונה נוסע לדרכו. מהו הרגע המדויק שבו הרכב עובר מרשות המוכר לרשות הקונה על פי ההלכה? איזו פעולה מבין הפעולות האמורות נחשבת למעשה קניין? התשלום, הרישום, מסירת המפתח, או הנסיעה ברכב אחרי קבלתו? כשכל הפעולות נעשות בצמוד וברצף, מדובר בדרך כלל בשאלה תיאורטית, אולם היא הופכת למעשית במקרים בהם הפעולות מבוצעות במועדים שונים, בסדר שונה, או שהצדדים מוותרים על חלקם.<sup>5</sup> ראשית נאמר כי רכב, כמו שאר מיטלטלין, אינו נקנה בכסף,<sup>6</sup> ולא בשטר<sup>7</sup> על פי שורת הדין. לפיכך התשלום עבור הרכב, אפילו אם נעשה במזומן אינו מעביר את

1. פרק מתוך ספרו של הרב אורי סדן העוסק בנושא 'הרכב בהלכה' העומד לצאת בקרוב כחלק מסדרת 'אורות החושן' בהוצאת משפטי ארץ.
2. שו"ע, חו"מ סי' קפט סעי' א.
3. שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' ז. הפרת סיכום בעל פה או חוזה בכתב מזכה את המפר בכינוי 'מחוסר אמנה'.
4. שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' א. הפרת סיכום אחרי ביצוע תשלום גורר קללה חמורה למפר: 'מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו', משנה, בבא מציעא פ"ד מ"ב.
5. לדוגמה: שינוי רישום שנעשה ללא כל מסירת רכב או קבלת תשלום, נתינת רכב במתנה שנעשתה ללא רישום, ללא תשלום או ללא שניהם, וכדומה.
6. שו"ע, חו"מ סי' קצח סעי' א.
7. בבא קמא עט ע"ב 'מטלטלי בני שטרא ניהו?'; רא"ש, כתובות פ"ב סי' ב.



הבעלות על הרכב. כמו כן, גם חתימה על חוזה למכירת רכב שערכו הצדדים ביניהם לא די בה כדי להעביר את הבעלות על הרכב (מה גם שבדרך כלל נוסח החוזה קובע העברת הבעלות רק בעתיד). מבין הפעולות הנעשות על ידי הצדדים במהלך ביצוע העסקה,<sup>8</sup> ישנן שתי פעולות אשר כל אחת מהן עשויה להיחשב מעשה קניין כהגדרתו ההלכתית: האחת, נסיעה ברכב אחרי קבלתו,<sup>9</sup> והשנייה רישום הרכב על שם הקונה. נסיעה ברכב אחרי קבלתו - רכב הוא חפץ גדול ודינו, כאמור, כמיטלטלין שנקנים באמצעות קניין משיכה.<sup>10</sup> המשיכה נעשית על ידי הקונה הנוהג ברכב<sup>11</sup> למרחק העולה על אורך הרכב.<sup>12</sup>

רישום הרכב על שם הקונה - הנוהג המקובל כיום בעסקאות למכירת רכב הוא רישום הרכב על שם הקונה, והצדדים רואים ברגע הרישום את רגע העברת הבעלות על הרכב.<sup>13</sup> מכיוון שההלכה מכירה במעשי הקניין המקובלים בשוק (המכונים 'סיטומתא') כמחייבים מבחינה הלכתית,<sup>14</sup> יש לפעולה זו תוקף הלכתי מחייב.

הצדדים רשאים לבחור באחת משתי פעולות אלו, וכל פעולה שעליה הסכימו כי היא זו שתעביר את הרכב לרשות הקונה היא זו שתחשב מעשה קניין.<sup>15</sup> יש להעיר כי בנקודה זו ההלכה שונה מהחוק ומהפסיקה בבתי המשפט, אשר אינם מעניקים לרישום מעמד של מעשה קניין מחייב והוא אפילו לא מהווה ראיה לבעלות,<sup>16</sup> לא כל שכן להעברתה בפועל. על פי החוק והפסיקה רק מסירת הרכב בפועל מעבירה את הבעלות.<sup>17</sup> כעת נעבור לדון בפרטי הדין כאשר לעסקת המכר מתלווה הסכם בין הצדדים.

- 
8. באופן עקרוני ניתן לקנות רכב גם באמצעות קניין סודר, הנחשב מעשה קניין המקובל בהלכה למיטלטלין. במעשה קניין זה הקונה מוסר חפץ כלשהו למוכר. אולם מעשה קניין זה לא מקובל כיום, מלבד מעשי קניין הנעשים בהקשרים דתיים ובליוי רבני (כגון, התחייבות הכתובה), והצדדים לרוב אינם בקיאים באופן עשיתי.
  9. שו"ע, חו"מ סי' קצב סעי' ב; סי' קצז סעי' ד. נהיגה של הקונה לשם בדיקת הרכב ולפני שהייתה הסכמה הדדית לביצוע העסקה אינה נחשבת מעשה קניין, שו"ע, חו"מ סי' ר סעי' יא.
  10. שו"ע, חו"מ סי' קצח סעי' א.
  11. שו"ע, חו"מ סי' קצח סעי' ג; סמ"ע, סי' קצח ס"ק ו. גרירת הרכב או דחיפתו בידיים אינה דרך משיכה מקובלת (למעט באופנועים) ולכן היא אינה מועילה כמעשה קניין, שו"ע, חו"מ סי' קצז סעי' ה; סמ"ע, סי' קצז ס"ק יב.
  12. שו"ע, חו"מ סי' קצח סעי' ז.
  13. כמובן אם הצדדים ביצעו העברת רישום למראית עין בלבד, אבל לא גמרו בדעתם להקנות את הרכב, אין לרישום כשלעצמו תוקף, גם לא מבחינה הלכתית.
  14. כדין 'סיטומתא' המבואר בשו"ע, חו"מ סי' רא סעי' ב.
  15. ראה שו"ע, חו"מ סי' רעה סעי' כד-כז; נתיבות המשפט, סי' קצז ס"ק ד, שכתבו שפעולה תחשב מעשה קניין רק אם המוכר והקונה התכוונו להעביר את הנכס מרשות המוכר לרשות הקונה באמצעות פעולה זו. נחלקו האחרונים בשאלה האם נדרשת כוונת שני הצדדים או שדי בכוונת המוכר, ראה קצות החושן, סי' רעה ס"ק ד; נתיבות המשפט, סי' ר ס"ק יד; פתחי חושן, קנין פ"א סעי' ג.
  16. דוד בר אופיר, הוצאה לפועל הליכים והלכות, מהדורה שישית, עמ' 410: 'הרישום במשרד הרישוי עדיין איננו קונסטיטוטבי ואיננו מצביע בהכרח על הבעלות בכלי הרכב לפי דיני הקניין'.
  17. סעיף 33 לחוק המכר, תשכ"ח.

## ב. התחייבות למכירת רכב

לעיתים אחרי סיום המשא ומתן על רכישת הרכב, הצדדים מבקשים לדחות את מועד העברת הבעלות, לשם המשך השימוש ברכב על ידי המוכר או מפני שאין אפשרות להעביר את הרישום או הבעלות באופן מידי. עם זאת, כדי לשמור על ההישגים במשא ומתן הצדדים מבקשים לסכם באופן מחייב את פרטי העסקה לקראת העברת הבעלות שתבצע בהמשך (נוסח הסכם כזה יובא בסעיף ו לקמן). לשם כך הצדדים חותמים על מסמך בו הם מתחייבים לבצע את העסקה בתנאים שסוכמו. נחלקו הפוסקים האם מסמך בו הצדדים מתחייבים לבצע עסקה למכירת חפץ, מחייב ותקף על פי ההלכה.<sup>18</sup> רוב הפוסקים נוטים לראות בו מסמך מחייב,<sup>19</sup> אך הדבר אינו מוסכם באופן מוחלט על כל הפוסקים.<sup>20</sup> טעמם של הסבורים שמסמך מעין זה אינו מחייב הוא שניתן על פי ההלכה להתחייב לשלם כסף או לספק מוצר מסוג מסוים ולא מוצר מסוים.<sup>21</sup> לכן, אם הצדדים מעוניינים לוודא כי להסכם יהיה תוקף מחייב בלתי ניתן לערעור, מומלץ כי יוסיפו להסכם שערכו את המשפט הבא: 'הצדדים מקבלים עליהם את דעת הפוסקים המעניקים תוקף להסכם זה'.<sup>22</sup> גם לפי השיטות המעניקות תוקף מחייב להסכם רכישה, ההסכם כשלעצמו אינו נחשב, כאמור, מעשה קניין.<sup>23</sup> לכן אף שהמוכר והקונה מחויבים לעמוד בהתחייבותם, אם המוכר מכר את הרכב לאדם אחר, המכירה תקפה ואין אפשרות לבטלה.<sup>24</sup> יש לציין, כי גם לפי השיטות הסבורות שלהסכם הרכישה אין תוקף מחייב מבחינה משפטית, יש להתחייבות תוקף מבחינה מוסרית. ניצול של הפרצה המשפטית על מנת לבטל את העסקה הוא בלתי ראוי ומעניק לאדם את התארים המפוקפקים 'מחוסר אמנה' ו'ש'אין רוח חכמים נוחה הימנו'.<sup>25</sup>

18. שו"ת המבי"ט, ח"ב סי' כו; נתיבות המשפט, סי' רג ס"ק ו.
19. אמרי בינה, הלוואה סי' נא; הרב הרצוג, פסקים וכתבים, ח"ט סי' כו, כתב שכן מנהג בתי הדין; הרב דב ליאור, 'מעמדם ההלכתי של המנהג והחוק במסחר', משפטי ארץ ג: קניין ומסחר, עמ' 47, כתב שהואיל וכן המנהג הדבר מחייב גם לדעת קצות החושן; עמק המשפט, ח"א סי' ו ובעמ' סז, כתב בשם הגרי"ש אלישיב שיש להכריע באופן מוחלט כדעת נתיבות המשפט.
20. יש בתי דין פוסקים כדעת קצות החושן ואינם מעניקים תוקף הלכתי לזכרון דברים, ראה פסקי דין רבניים, ח"ו, עמ' 217. כמו כן ישנם פוסקים הרואים במחלוקת זו ספק שלא הוכרע - ראה הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'תוקף ההתחייבות למכור בזכרון דברים', תחומין, ח"ב, עמ' 285; שו"ת משפטיק ליעקב, ח"ב סי' ט.
21. התחייבות לספק מוצר מסוג מסוים היא התחייבות אישית בה ההלכה מכירה, בעוד התחייבות לספק מוצר מסוים אינה התחייבות אישית אלא ניסיון לבצע מעשה קניין בניסוח שאינו מתאים, ראה שו"ת מהר"ש לבית הלוי, חו"מ סי' ה; קצות החושן, סי' רג ס"ק ב.
22. הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, 'חוזה מכר דירה', משפטי ארץ ג: קניין ומסחר, עמ' 508 סעיף 23.
23. ראה לעיל סעיף א, שם ביארנו מהן הפעולות הנחשבות מעשה קניין מחייב.
24. משנה למלך, הל' מכירה פ"ח ה"ז; נתיבות המשפט, סי' רו ס"ק ב. עם זאת ייתכן שתוטל על המוכר שחזר בו חובת פיצוי, נתיבות המשפט, סי' לט ס"ק יז; הרב דניאל כ"ץ, 'תרופות בשל הפרת חוזה', משפטי ארץ ד: חוזים ודיניהם, עמ' 155.
25. בבא מציעא מח ע"א; מט ע"א; שו"ע חו"מ סי' רד סעי' ז. וראה הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'תוקף ההתחייבות למכור בזכרון דברים', תחומין, ח"ב, עמ' 291 שמסיק שדין מחוסר אמנה חל גם על התחייבות ממונית כגון זו, לשיטות המגדירות אותה כ'קניין דברים'. ועיין באמרי בינה, הלוואה סי' נא, שסובר שיש בדבר מחלוקת ראשונים.

## ג. הסכמים נוספים למכירת רכב

לעיתים הצדדים מעוניינים ויכולים לבצע את העברת הבעלות מיד, אך חפצים לדחות את מועד מסירת הרכב. במקרה כזה הם יכולים להעביר את הבעלות, ולהשאיר את הרכב אצל המוכר לפרק זמן מוסכם בו הוא יוגדר כשואל. זאת על מנת שיוטל על המוכר מלוא האחריות לכל נזק שייגרם, לרבות נזקים שנוצרו כתוצאה משימוש סביר מהם בדרך כלל שואל פטור<sup>26</sup> ויחד עם זאת יתאפשר לקונה לבטל את העסקה במקרה של נזק. לצורך הסכמה מעין זו, הצדדים יכולים לעשות שימוש<sup>27</sup> בהסכם הבא, שבנוסח זה ייתן תוקף לעסקה:<sup>28</sup>

הרכב יימסר לקונה בתאריך \_\_\_\_\_, ועד אז הרכב יהיה מושאל למוכר. המוכר יישא באחריות מוחלטת לכל נזק או פגם ברכב, שנוצרו לאחר העברת הבעלות בו, עד להעברת החזקה בו לידי הקונה. אם חל בינתיים שינוי משמעותי במצבו המכני ו/או החיצוני של הרכב רשאי הקונה לבטל את המכר. המוכר ישיב לקונה את הסכום ששולם לו, והרכב יישאר ביד המוכר.

מלבד מקרים בהם הצדדים מבקשים לדחות את מועד ביצוע העברת הבעלות על הרכב, או את מועד מסירתו מקובל לחתום על הסכם רכישת רכב, בעת רכישת רכב חדש. סוכנות הרכב אינה מתחייבת למכור רכב מסוים (שייתכן שאף טרם יצא מקו היצור), אלא מתחייבת למכור לקונה רכב מדגם מסוים כאשר זה יגיע לרשותה. התחייבות מעין זו תקפה לכל הדעות, למרות שהרכב נחשב 'דבר שלא בא לעולם'.<sup>29</sup> יש להעיר כי הסכם לרכישת רכב מקובל גם ברכישה של רכב משומש מחברות העוסקות בתחום. למרות שהרכב נמכר ונמסר באופן מיידי, יש מקום לחתימה על הסכם רכישת שבו יבהירו הצדדים את הציפיות שלהם מהעסקה.

## ד. פיצוי מוסכם בהסכם

חשוב לשים לב, לגבי כל אחד מהסכמים אלה שנמנו בסעיפים הקודמים, כי מעבר לסעיפי מכר הרכב, הם אף כוללים בדרך כלל סעיפים סטנדרטיים נוספים. על הצדדים לתת את הדעת שסעיפים אלה מנוסחים על פי ההלכה. נסקור כעת סוגי סעיפים אלה, ונדגיש את הפרטים שיש לשים לב אליהם בעת ניסוחם. סעיף הפיצוי המוסכם הוא סעיף מקובל בחוזים.<sup>30</sup> משמעו כי אחד הצדדים מתחייב שאם יפר את ההסכם הוא מתחייב לשלם פיצוי קבוע ומוסכם לצד שנפגע עקב הפרה, ללא צורך בהוכחת גובה הנזק שנגרם. יתרונו של פיצוי מוסכם על פני תביעת פיצויים ישירה הוא ההימנעות מהצורך

26. שו"ע, חו"מ סי' שמ סעי' א.

27. ההלכה מאפשרת לצדדים להגדיר בעצמם את הסכם ההשאלה באופן בו השואל יתחייב יותר או פחות ממה שהתורה מחייבת אותו. ראה בבא מציעא צד ע"א; שו"ע, חו"מ סי' שדמ סעי' א.

28. להרחבה ראה: הרב הלל גפן, 'חוזה מכר רכב', משפטי ארץ ג: קניין ומסחר, עמ' 514.

29. רמ"א, חו"מ סי' רט סעי' ד.

30. על פי סעיף 15 לחוק החוזים (תרופות בשל הפרת חוזה) תשל"א.

בהוכחת הנזק, אופיו<sup>31</sup> והערכתו המדויקת.<sup>32</sup> לדעת רוב הפוסקים, סעיף זה תקף כל עוד הפיצוי המוסכם תואם את מידת הפגיעה שעשויה להיגרם עקב ההפרה של ההסכם.<sup>33</sup> אולם, כאשר הפיצויים המוסכמים מוגזמים ביחס לנזק שעשוי להיגרם, אין להתחייבות לשלם תוקף הלכתי<sup>34</sup> שכן היא מוגדרת כ'אסמכתא', כלומר התחייבות שאין בה את גמירות הדעת הנדרשת.<sup>35</sup> אמנם, ישנם פוסקים הסבורים שכיום יש להעניק תוקף לסעיף פיצוי מוסכם גם כאשר מדובר בפיצוי החורג באופן ניכר משיעור הנזק שנגרם עקב ההפרה.<sup>36</sup> יש מהם שנימקו את תוקפו של הסעיף בכך שזהו המנהג המקובל,<sup>37</sup> יש שכתבו שלחוק המאפשר פיצויים מעין אלה יש תוקף הלכתי בשל התועלת שלו לחיי המסחר והכלכלה.<sup>38</sup> ויש שכתבו שמכיוון שמקובל שהחוב בפיצוי נתון לשיקול דעת שיפוטי והערכאה שדנה בעניין רשאית להפחית את הפיצוי, די בכך בכדי לפתור את בעיית אסמכתא.<sup>39</sup> אולם, פוסקים רבים סוברים, כאמור, שבפיצויים מוסכמים החורגים באופן ניכר משיעור הנזק שנגרם, קיימת בעיית אסמכתא.<sup>40</sup> לשיטתם, העובדה שבתי המשפט אינם מקבלים התחייבות זו כמוחלטת ורשאים להפחית את סכום החוב, דווקא פוגעת

31. אם הנזק נגרם כתוצאה ממחדל ולא מפעולה הוא עשוי להיחשב 'גרמא', וסעיף הפיצויים המוסכמים פוטר את הנפגע מלהוכיח כי ניזוק באופן ישיר כתוצאה מההפרה. ראה חידושי הר"ן, בבא מציעא קד ע"א ד"ה רבי מאיר; וד"ה ולפי זה.

32. שו"ת מהרי"ק, סי' קצד.

33. משנה בבא מציעא, פ"ט מ"ג; רמב"ם, הל' שכירות פ"ח ה"ג; שו"ע, חו"מ סי' שכח סעי' ב.

34. בבא מציעא קד ע"ב. רמב"ם, הל' שכירות פ"ח ה"ג; שו"ע, חו"מ סי' שכח סעי' ב. יש להעיר כי אם הפיצויים המוסכמים חורגים באופן בלתי סביר ממה שהיה ניתן להעריך (בעת חתימת ההסכם) שעשויה להיות תוצאה מסתברת של ההפרה, הם לא יקבלו תוקף אוטומטי גם לפי החוק, ובית המשפט עשוי להפחיתם לפי שיקול דעתו (סעיף 15(א) לחוק החוזים (תרופות)), שכן גם המחוקק חשש לכך שהם נעשו ללא גמירות הדעת הנדרשת - ראה פרופ' דניאל פרידמן, פרופ' נילי כהן, חוזים, ח"א, עמ' 130.

35. בהגדרת אסמכתא נחלקו הפוסקים: לדעת הרמב"ם, הל' מכירה פ"א ה"ב, ה"ו; שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' ב, יג, אסמכתא היא כל התחייבות עתידית, מותנית, למעט כזו המשקפת את המציאות העתידית, כגון בהתחייבות לפיצויים מוסכמים סבירים שחלה באופן מידי. לעומת זאת לדעת התוספות, סנהדרין כד ע"ב, ד"ה כל; רמ"א, חו"מ סי' רז סעי' יג, הבעיה באסמכתא אינה עצם ההתחייבות המותנית אלא בתוכן התנאי וההתחייבות, ואם התנאי נמצא בשליטתו החלקית של המתחייב, או שההתחייבות בלתי סבירה בנסיבות העניין תוגדר ההתחייבות כאסמכתא. להרחבה ראה אנציקלופדיה תלמודית, ח"ב ערך 'אסמכתא', עמ' קח-קטו; ברכיהו ליפשיץ, אסמכתא, ירושלים תשמ"ח.

36. להרחבה ולסקירת העמדות השונות בבתי הדין, ראה: הרב פרופ' רון קליינמן, 'תוקפם ההלכתי של חוזה בכתב, זכרון דברים וסעיף פיצויים מוסכמים', משפטי ארץ ד: חוזים ודיניהם, עמ' 126 ואילך.

37. לדעת הר"ש, מובא בתוספות, בבא מציעא סו ע"א, ד"ה ומניומי; רמ"א, חו"מ סי' רז סעי' טז, יש להעניק תוקף לקנסות שהצדדים מקבלים על עצמם במקרה של ביטול שידוכין. אחד הנימוקים לכך הוא מנהג העולם ודמיון ההתחייבות למעשה קניין המקובל בשוק - 'סיטומתא' (ראה בעניין זה לעיל סעיף א). לעומת זאת לדעת הרמב"ם, הל' מכירה פ"א ה"ח; וכן לדעת שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' טז, אין תוקף לקנסות בהקשר זה ולא די במנהג העולם לפתרון בעיית אסמכתא. וראה פסקי דין רבניים, ח"ה, עמ' 258, שם הכריע בית הדין ברוב (הרב אלישיב והרב הדאיה לעומת הרב זולטי) שמנהג העולם עשוי לפתור את בעיית אסמכתא גם בהקשרים אחרים.

38. הרב הרצוג, פסקים וכתבים, ח"ט סי' נט, עמ' ריט-רכ. אם כי נמנע מלהכריע בשאלה זו.

39. פס"ד ארץ חמדה גזית 2-74005, סעי' י פסקה ע.

40. עמק המשפט, ח"א, עמ' רס-רסא; שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' קע אותיות כ, כג; הרב אוריאל לביא, עטרת דבורה, ח"ב חו"מ, עמ' 895 ואילך. לדבריו זוהי העמדה המקובלת בכל בתי הדין הרבניים ובכללם בית הדין הרבני הגדול.

בגמירות הדעת של הצדדים.<sup>41</sup> לפיכך, על צדדים להסכם המבקשים לכלול בו סעיף פיצויים מוסכמים, וליהנות ממידה של ודאות לגבי אפשרות מימוש סעיף זה במקרה של הפרת החוזה, להקפיד שלא להפריז בגובה הפיצויים, ולקבוע סכום סביר ביחס לשיעור הנזק שעשוי להיגרם בעקבות הפרה של החוזה. בנוסף, מומלץ לצדדים להוסיף להסכם סעיף בנוסח הבא: הצדדים מודים שביצעו מעשה קנין המועיל על התחייבויות הסכם זה מעכשיו,<sup>42</sup> בבית דין חשוב,<sup>43</sup> באופן שאין בו אסמכתא. סעיף זה פותר את בעיית האסמכתא במקרה שקיימת, ויובהר כי אין צורך לבצע בפועל את הפעולות הנזכרות בו. יוער, כי ככלל, מומלץ לשבץ סעיף זה בכל חוזה, שכן ישנם פוסקים הסבורים כי בעיית אסמכתא רחבה מאוד, והיא עלולה להתעורר גם בתנאים עתידיים נוספים הכלולים בחוזה.<sup>44</sup>

## ה. היוב בקנסות, ריבית והצמדה

העברת בעלות על רכב מתרחשת בדרך כלל במקביל לתשלום מחירו המלא. אולם לעיתים מוכנים הצדדים להסכים כי התשלום, כולו או חלקו, ישולם לפני או אחרי מסירת הרכב. במקרים אלו הם עשויים לקבוע בהסכם המכר סעיף הקובע כי עיכוב בתשלום מצידו של הקונה או עיכוב במסירת הרכב מצידו של המוכר, יהיו כרוכים בקנס, ריבית והצמדה, אשר יהפכו את העיכובים לבלתי כדאיים. סעיף כזה עשוי להיות כרוך באיסור ריבית שכן במקום תשלום במועד שנקבע, החייב משלם במועד מאוחר יותר תשלום גבוה יותר. ההלכה אוסרת באיסור חמור ריבית מכל סוג שהוא. איסור זה חל מדרבנן גם על ריבית שלא נוצרה בעקבות הלוואה אלא בשוליה של עסקת מכר.<sup>45</sup> בנושא זה יש להבחין בין קנס חד פעמי ובין קנס שגדל ככל שהאיחור מתמשך. כמו כן יש להבחין בין ריבית (על התשלום או על הקנס) ובין הצמדה למדד. אם החוזה קובע קנס חד פעמי על הפרתו, בין אם ההפרה נגרמה כתוצאה מתשלום שהתעכב ובין אם ההפרה נגרמה כתוצאה מאיחור במסירת הרכב - הדבר מותר,<sup>46</sup> ובלבד שהקנס אינו נותן לגיטימציה לעיכוב בתשלום או בהספקה. כלומר אם הסכמה לתשלום הקנס אינה מונעת את האפשרות של המוכר לתבוע מהקונה לשלם בהקדם האפשרי את הסכום בו התחייב, ואת האפשרות של הקונה לתבוע מהמוכר לספק לו את הרכב בהקדם האפשרי - הדבר

41. הרב אוריאל לביא, שם, עמ' 897 לדבריו התערבות זו של בית המשפט מחריפה את בעיית גמירות הדעת ואף שוללת את הטענה כי מנהג העולם הוא לקיים התחייבות בפיצויים מוסכמים גם כאשר הם חורגים באופן ניכר מהנזק שנגרם בפועל.

42. בבא מציעא סו ע"א; רמב"ם מכירה יא, ז; שולחן ערוך חו"מ רז, יד.

43. נדרים כז ע"א; תוספות, בבא מציעא סו ע"א, ד"ה ומניומי; רמ"א, חו"מ ס' רז סעי' יד-טו.

44. לפי שיטת הרמב"ם, הל' מכירה פי"א ה"ב, ה"ו, ושו"ע, חו"מ ס' רז סעי' ב, יג, הנזכרת לעיל הערה 34.

45. רמ"א, יו"ד ס' קסא סעי' א.

46. תרומות, שער מו ח"ד סעי' לב; שו"ת הריב"ש, סי' שלה; שו"ע, יו"ד ס' קעז סעי' יח; רמ"א, שם סעי' יד; תורת ריבית (הרשלר), פ"ו סעי' ז.

מותר.<sup>47</sup> אולם, כאשר מדובר בקנס שגדל עם הזמן - הדבר אסור, גם כאשר החוב לא נוצר בעקבות הלוואה<sup>48</sup> אלא בעקבות סעיף קנס בעסקת מכר כבענייננו.<sup>49</sup> עם זאת יש לציין כי במקרה של עסקת מכר (בשונה מהלוואה) יש שהקלו בדבר.<sup>50</sup> גם ביחס להצמדת התשלום למדד, מרבית הפוסקים סבורים שהדבר אסור משום ריבית,<sup>51</sup> ואולי אפילו מן התורה,<sup>52</sup> אך יש שהתירו את הצמדת החוב למדד בתקופות בהן האינפלציה משתוללת כתוצאה מפעילות מוניטרית אינטנסיבית.<sup>53</sup> לאור חשש זה מאיסור ריבית שעלול להתעורר בחוזה, יש לציין בכל חוזה בו כלול סעיף חיוב בקנסות, ריבית או הצמדה, שהחוזה על כל תנאיו נעשו על פי נוסח היתר עסקה.

## 1. סעיף בורות

כאשר הצדדים חותמים על חוזה, עליהם לקחת בחשבון כי ייתכן שבעתיד יתגלו ביניהם חילוקי דעות ביחס לפרשנות ההסכם או ביחס לאופן ביצועו. חילוקי דעות אלו עשויים להגיע אף לידי מחלוקת ממונית של ממש. אי לכך מומלץ לצדדים כבר בשלב חתימת ההסכם להגדיר מהו הפתרון המועדף על ידם אם יתעורר סכסוך כאמור. אם הצדדים לא

47. ש"ך, יו"ד סי' קעז ס"ק לו; תורת ריבית, שם. כמו כן, אם תשלום הקנס מאפשר למוכר לבטל את העסקה כולה הדבר אסור, חוות דעת, ביאורים סי' קסז ס"ק א; ועיין בשו"ת צמח צדק (קרוכמל), סי' י, שמתיר.

48. קנס מתרבה בהלוואה אסור משום ריבית. ראה בעניין זה: שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' ב; שו"ע ורמ"א, יו"ד סי' קעז סעי' טז. יש שסברו שמדובר בריבית שאסורה מן התורה, שו"ת מהרלב"ח, סי' קד, ויש שסברו שהדבר אסור מדרבנן משום הערמת ריבית, שו"ת המבי"ט, ח"א סי' רצה; שו"ת הרא"ם, סי' כג. עיין בדברי הקדוש רבי יעקב מאורליינש, מובא בהגהות מרדכי הנוספות, בבא מציעא סי' תנה, שמתיר חיוב בקנס מתרבה אפילו בהלוואה. אולם הפוסקים הנ"ל דחו דעתו בשתי ידיים, מלבד הסמ"ע אשר בקונטרס הריבית, בדרך הארוכה סעי' כה, בשמאל דחאו ובימין קירבו, והתיר במקום צורך להסתמך על דעה זו, ובלבד שיסוד היתר יוסבר היטב לצדדים לפני ניסוח החוזה.

49. איסור זה אינו מפורש בראשונים אך ראה אור זרוע, ח"ג בבא מציעא סי' קפא; בית יוסף, יו"ד סי' קס סעי' כא; דרכי משה, יו"ד סי' קעז סעי' ג, שאסרו ליטול ריבית אפילו על שכר שכיר שלא שולם במועד. מכאן יש להסיק בקל וחומר שיש לאסור קנס מתרבה גם במקח וממכר, ראה ברית יהודה, פ"ד סעי' ד; תורת ריבית, פ"ו סעי' ח. ואף שיש שהקלו בשכר שכיר ראה ראבי"ה, מובא באור זרוע שם; מהר"ם מרוטנבורג, מובא ברבנו ירוחם, נתיב כט ח"ג פא ע"ד; שו"ת חתם סופר, ליקוטים סי' כו, הדבר נובע מייחודיות החיוב בשכר שכיר.

50. בשו"ת מנחת שלמה, תנינא ב-ג סי' עא, התיר קנס מצטבר אפילו על איחור בפירעון הלוואה. וראה בשו"ת שואל ומשיב תנינא, ח"ד סי' קכג שהתיר לגבות ריבית שנפסקה בבית משפט מחלפן שלא שילם תמורת הכספים שקיבל. אולם יתר הפוסקים בני דורו חלקו על מסקנתו - ראה בית יצחק, יו"ד ב סי' א אות יב; שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' צ; ח"ג סי' ח; שו"ת תרשיש שוהם, סי' לז.

51. תורת ריבית, פ"ט סעי' לה, על פי חזו"א, יו"ד סי' עב ס"ק ט וס"ק ו; הרב שרמן, 'הצמדה קנסות ופיגורים בחיובי מזונות', תחומין, ח"ב, עמ' 378.

52. ברית יהודה, פ"כ סעי' א-ב.

53. הרב שלמה דייכובסקי, 'הצמדת חוב למדד', תחומין, ח"ו, עמ' 208; הרב משה שטרנבוך, קיצור דיני ריבית, פ"ג סעי' ב. וראה בפסק הרב שלמה גורן, פסקי דין רבניים, ח"א, עמ' 241 ה"ד באריכות במעמדו ההלכתי של המטבע בזמן שהאינפלציה דוהרת ללא קשר לערך הסחורות העולמי. לדבריהם במצב בו ערך הכסף פחות יציב מערך העולמי של הסחורות מעמדו ההלכתי משתנה. ועיין אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' קיד, ממנו ניתן להסיק כי במקום בו החוק מחייב תשלום לפי ערכו הריאלי של החוב ולא לפי ערכו הנומינלי אין בתשלום זה איסור ריבית, בלי קשר למצב האינפלציוני. כדעתו הסיק הרב דוד בס, 'חוזים על פי דיני התורה', כתר א, עמ' 138-172.

הגדירו את הפתרון המועדף עליהם למקרה של מחלוקת, על פי החוק ברירת המחדל ליישוב הסכסוך תהיה בית המשפט שלו נתונה סמכות השיפוט.<sup>54</sup> על פי ההלכה, פנייה לבית משפט אזרחי הפועל במסגרת מערכת בתי המשפט של המדינה לשם יישוב סכסוך ממוני בין יהודים אסורה<sup>55</sup> באיסור חמור,<sup>56</sup> אף אם מכהנים בו שופטים יהודים,<sup>57</sup> ולמרות ששופטים אלו מכהנים מטעמה של מדינת ישראל, ראשית צמיחת גאולתנו.<sup>58</sup> שופטים אלו אף עשויים להיות אנשים טובים ובעלי חוש צדק מפותח, אולם החוק לפיו הם שופטים הוא חוק אזרחי, השונה מהתורה. התורה מבקשת להנחיל את הצדק, היושר והמוסר הא-להי בכל אורחות חייו של האדם ובפרט בעניינים הממוניים בינו ובין זולתו. תביעה בבית משפט שפוסק על פי מערכת חוקים השונה מן התורה מהווה משום הכרזה כי התורה אינה ראויה להדריך ולתקן את החברה, ועליה להישאר מצומצמת בגבולות חייו הדתיים הפרטיים של האדם: שבת ומועדים, טהרה וכשרות, תפילה וברכות. יש לציין כי איסור זה קיים גם כאשר הצדדים מסכימים ביניהם על התדיינות בפני בית המשפט.<sup>59</sup> ייתכן שבמקרה זה האיסור אפילו חמור יותר שכן התעלמות הצדדים מהתורה וממשפטיה לא נעשית מאילוץ או מברירת מחדל, אלא מבחירה חופשית.<sup>60</sup> מכאן, שלענייננו, על כל תביעה ממונית העוסקת בעסקת מכר רכב (כמו גם שאר תביעות הנוגעות לעניינים ממוניים) להתברר בפני בית דין לדיני ממונות שדן על פי התורה. כמו

54. סעיף 7(א) לתקנות סדר הדין האזרחי, תשע"ט-2018. בדרך כלל בחתימה מול חברה גדולה (כגון בנק, חברת סלולר או חברת ליסינג), אחד הצדדים דורש במפגיע (או בנוסח אחיד של חוזה) כי ייכתב בחוזה במפורש שסמכות השיפוט תהיה נתונה לבית משפט מסוים. במקרה זה אם לצד השני אין ברירה והוא חייב לחתום על תנאי זה מותר לו לעשות זאת, ראה: הרב יובל חסיד, 'חתימה על חוזה בו נקבע בית המשפט כערכאה מוסכמת', אתר דין תורה, ועיין במנחת צבי (הרב צבי שפיץ), ח"א סי' טז שאסר זאת.

55. גיטין פח ע"ב; שו"ע חו"מ סי' כו סעי' א.

56. תנחומא, משפטים סי' ג: 'שכל מי שמניח דיניי ישראל והולך לפני עכו"ם כפר בהקדוש ברוך הוא תחלה ואחרי כן כפר בתורה שנאמר (דברים לב) כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים'. רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ו ה"ז: 'הרי זה רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו'.

57. חזו"א, סנהדרין סי' טו ס"ק ד; שו"ת יחווה דעת, ח"ד סי' סה.

58. הרב צבי פסח פרנק, 'מכתב בדבר בתי-המשפט במדינת ישראל', בשערין ירושלים: בטאון המועצה הדתית ירושלים, גליון ה שבט תש"ל, עמ' 4-5: 'מה שכבודו רואה אותם בתי משפט של מדינת ישראל שזכינו להקמתה בעזרת צור ישראל וגואלו ויראים ושלמים רואים בה בצדק ראשית צמיחת גאולתנו, ולכן לא ייתכן שההולך לדון אצלם הוא מרים יד בתורת משה - איני יודע מה הוא סת. מה לתבן את הבר? וכי בשביל שבעינינו ראינו עזרת צור ישראל וגואלו, וברחמינו גאלנו משעבוד הגוים, וכי בשביל זה נתן יד לפושעים לעקור את תורתנו המסורה לנו מצור ישראל וגואלו?'.

59. רמב"ן, שמות כא א; שו"ת הרשב"א, ח"ו סי' רנד: 'שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו את חקות הגויים ודיניהם'; שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' א. וראה תומים, סי' כו ס"ק ד; ט"ז, חו"מ סי' כו סעי' ג, שסוברים שאין תוקף להסכמה זו אף אם נעשה עליה מעשה קניין. ועיין ברבנו ירוחם, מישרים נתיב גא חלק יג, על פי כנסת הגדולה, הגהות בית יוסף סי' כו ס"ק א, שחולק וסובר שאם שני הצדדים מסכימים לדון בבית משפט אין בדבר איסור. כן עיין בסמ"ע, סי' כב ס"ק טו; סי' כו ס"ק יא, שסובר שבמקרים מסוימים אם נעשה מעשה קניין על ההסכמה יש לה תוקף.

60. הרב יעקב אריאל, 'המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות', תחומין, ח"א, עמ' 319: 'יהודי דתי היודע על קיומו של משפט התורה ועל מציאותם של תלמידי חכמים יודעי דת ודין, ובכל זאת מעדיף להישפט בפני הדיוטות אלו, שמחמת אונסם כופרים בתורה, נחשב למחרף ומגדף ולמרים יד בתורת משה, ואיסורו איסור חילול ה' מדאורייתא ודינו כהולך לערכאות של נכרים'.

כן, על פי ההלכה כל אדם הנתבע בבית דין חייב להופיע בפניו,<sup>61</sup> אף שזכותו לבחור את בית הדין בו תתנהל התביעה.<sup>62</sup> ניהול הסכסוך בפני בית דין לממונות בהתאם לדרישות ההלכה, מתאפשר גם בהתאם לחוק הקיים במדינת ישראל. למרות שהחוק קובע, כאמור, כי ברירת המחדל ליישוב סכסוכים תהיה בית המשפט, הוא מאפשר לצדדים הנקלעים לסכסוך ממוני להסכים ביניהם על הבאת הסכסוך בפני בית דין לדיני ממונות.<sup>63</sup> כאשר הסכמה זו מועלית על הכתב היא נקראת 'הסכם בוררות' המעניק לפסק הדין הניתן על ידי בית הדין תוקף זהה לזה של בית המשפט.<sup>64</sup> היות שאין אפשרות חוקית לממש פסק דין מבלי שייחתם הסכם בוררות, חתימה על הסכם הבוררות הופכת אף היא להיות חובה הלכתית. אדם שסירב לחתום על הסכם בוררות המאפשר לכפות עליו לקיים את פסק הדין שיינתן לאחר שהוגשה נגדו תביעה לבית הדין, כמוהו כאדם שסירב לבוא ולהתדיין בדיון תורה.<sup>65</sup> הואיל ואחרי פרוץ הסכסוך קשה לצדדים בדרך כלל להגיע להסכמות על בית דין מוסכם, מומלץ כי הם יוסיפו מראש סעיף בוררות להסכם ולפיו אם בעתיד יתגלע סכסוך ביניהם הוא יידון בפני בית דין מסוים לדיני ממונות. סעיף מעין זה מופיע בנוסח החוזה לרכישת רכב המוצע על ידינו (להלן). הימנעות מחתימה על סעיף זה עשויה לגרום לצדדים למצוא את עצמם בהתדיינות משפטית בבית משפט<sup>66</sup> (במקרה הטוב), או בסכסוך מר ומתמשך ללא פתרון (במקרה הרע).

## ז. הצעה לנוסח חוזה מכר רכב

### חוזה מכר רכב<sup>67</sup>

מבוא

החוזה נחתם בתאריך \_\_\_\_\_ ב (מקום) \_\_\_\_\_  
 בין: (שם המוכר) \_\_\_\_\_ ת.ז. \_\_\_\_\_ להלן: המוכר.  
 לבין: (שם הקונה) \_\_\_\_\_ ת.ז. \_\_\_\_\_ להלן: הקונה.  
 המוכר מצהיר שהוא הינו הבעלים החוקי והבלעדי של רכב מסוג \_\_\_\_\_ שנת ייצור \_\_\_\_\_  
 דגם \_\_\_\_\_ מס' רישוי \_\_\_\_\_ מס' שלדה \_\_\_\_\_  
 מס' מנוע \_\_\_\_\_, להלן: הרכב.

### הצהרות הצדדים

61. שו"ע, חו"מ סי' יא סעי' א; סי' כו סעי' א.
62. שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' ג.
63. סעיף 1 לחוק הבוררות תשכ"ח.
64. סעיף 23(א) לחוק הבוררות תשכ"ח. הדבר מותנה באישור פורמלי של הפסק על ידי בית משפט שלו הסמכות לדון בעניין.
65. כסף הקדשים, על שו"ע חו"מ סי' עה סעי' א; שו"ת נאות דשא, סי' נא, נב (הרב שמואל אליהו אלקין תלמידו של האדמו"ר הרשב"ב); הרב יעקב אריאל, דיני בוררות: כללי הדין והפשרה, עמ' עח.
66. שכן אם התובע עבר על האיסור הנזכר לעיל ופנה לבית המשפט, הנתבע מחויב על פי החוק להגיע לבית המשפט, וממילא הוא אינו עובר על איסור בכך - ראה שו"ת יחווה דעת, ח"ד סי' סה. כמו כן, אם התובע פנה לבית דין לדיני ממונות והנתבע סירב לבוא לשם, התובע יקבל היתר מבית הדין לתבוע את המגיע לו לפי דעתו בבית המשפט והוא לא יעבור על איסור בכך - שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' ב.
67. החוזה מבוסס על: הרב הלל גפן, 'חוזה מכר רכב', משפטי ארץ ג: קניין ומסחר, עמ' 527-528.



המוכר מצהיר כי הרכב נקי מכל חוב, שעבוד ו/או שניהם ו/או עיקול ו/או זכויות צד ג' אחרות, ואין שום הגבלה או מניעה ע"י שום גורם אחר למכירת הרכב הנ"ל; וכי פרטי הרכב זהים לאלה המופיעים ברשיון הרכב המקורי, וכי לא נעשו ברכב שינויים שאינם מותרים בחוק, ולא שינויים המחייבים עדכון הרישיון; וכי שולמו כל המסים, האגרות והתשלומים המוטלים על הרכב במלואם.

הקונה מצהיר כי בדק את הרכב, בדיקה חיצונית ופנימית, ומצאו לשביעות רצונו והוא מעוניין לרכוש אותו.

### לפיכך הוסכם בין הצדדים:

1. המבוא לחוזה זה הינו חלק בלתי נפרד ממנו.
2. העברת הבעלות והחזקה: הבעלות על הרכב תועבר ברישום הרכב במשרד הרישוי שתתבצע בין התאריך \_\_\_\_\_ ועד \_\_\_\_\_ . במעמד זה תועבר החזקה לקונה.
3. התמורה: הקונה והמוכר הגיעו להסכמה בדבר מחיר הרכב, שהוא סך \_\_\_\_\_ ₪ ובמילים \_\_\_\_\_ . במעמד חתימת חוזה זה שילם הקונה סך \_\_\_\_\_ ₪. היתרה בסך \_\_\_\_\_ ₪ תשולם במעמד העברת הבעלות. במקרה של ביטול העסקה לפני תשלום יתרת התמורה, יחזיר המוכר את המקדמה לקונה בתוך שלושה ימים מיום קבלת הודעת הביטול.
4. הקונה מודה בחתימתו על חוזה זה, כי הוא מוחל על כל טענות אונאה, פגם, ליקויים ותקלות הקשורות ברכב מבחינה מכאנית או חיצונית, המפחיתות את מחיר הרכב עד לסכום של 40% מהמחיר שנקבע בחוזה.
5. ביטול העסקה: אם המוכר לא יעביר את הבעלות או החזקה במועד שנקבע, או אם התברר כי לא כל הצהרותיו המופיעות במבוא אמיתיות, או אם הקונה לא ישלם למוכר את התמורה באופן או במועד שסוכם, הרי שהעסקה מבוטלת והצד שגרם לביטול מתחייב לשלם לצד השני מעכשיו, כפיצוי מוסכם, ללא צורך בהוכחת הנזק, סך של \_\_\_\_\_ ₪. אם יוכח נזק, יוכל הצד הנפגע לתבוע אותו במקום הפיצוי הקבוע.
- אם העברת הבעלות, החזקה, או התשלום לא בוצעו עקב אונס גמור, או שחל שינוי משמעותי במצב הרכב שלא ביוזמת המוכר, בין החתימה על החוזה לבין העברת הבעלות, העסקה מבוטלת ללא חיוב בפיצוי המוסכם.
6. הוצאות העברת הבעלות יחולו על \_\_\_\_\_ .
7. הצדדים מסכימים, כי כל סכסוך או חילוקי דעות בקשר להסכם זה, בין הנובע באופן ישיר ובין הנובע באופן עקיף ממנו, הן ביחס לביצועו, פירושו תחולתו או תוקפו, יועבר להכרעתו של בית הדין שיקבע על ידי מנהל 'ארץ חמדה - גזית' עפ"י סדרי הדין הנהוגים ברשת בתי הדין. חתימת הצדדים על הסכם זה, כדין חתימה על הסכם בוררות של רשת בתי הדין.<sup>68</sup>
8. כל תנאי החוזה נעשו כתיקון חכמים. הצדדים מקבלים עליהם את דעת הפוסקים המעניקים תוקף להסכם זה. הצדדים מודים שכל ההתחייבויות נעשו על פי היתר-עיסקא

68. בנוסח זה, שהועתק מאתר בית הדין של ארץ חמדה גזית, מוגדר בית הדין של 'ארץ חמדה גזית' כבורר מוסכם אולם הצדדים יכולים כמוכר להסכים על כל בורר אחר.

כתקנת מהר"ם, בקניין היותר מועיל, בכלי הכשר לקנות בו, בבית-דין חשוב מעכשיו, באופן שאין בו אסמכתא, כתיקון חכמים

הקונה

המוכר

## ה. שליחות למכירה ולקנייה של רכב

לעיתים מבוצעת עסקת רכישת הרכב שלא באופן ישיר על ידי אחד הצדדים לה, אלא על ידי אדם אחר שיש לו את הידע או את הזמן הנדרש לצורך ביצוע העסקה עבור הקונה או המוכר. אדם זה נקרא 'שליח' בשפה ההלכתית. כאשר המוכר מבקש מאדם אחר לפרסם עבורו את הרכב, למצוא קונה, ללוותו, לנהל משא ומתן ולבסוף לבצע את המכירה, אדם זה מוגדר שליח למכירה. כאשר הקונה מבקש מאדם אחר לאתר עבורו רכב מתאים, לבדוק אותו, לנהל משא ומתן ולבסוף לבצע את הקנייה, מוגדר אדם זה שליח לקנייה. יש לציין כי לעניין מערכת היחסים שבין המוכר והקונה אין זה משנה אם השליחות נעשתה כטובה לחבר או על ידי חברה מקצועית בתמורה לתשלום.<sup>69</sup> על פי ההלכה, לשם מינוי שליח אין צורך בביצוע מעשה קניין<sup>70</sup> או בחתימה על ייפוי כוח.<sup>71</sup> אולם, על פי דרישות החוק לא ניתן לבצע שינוי של רישום הבעלות על רכב ללא ייפוי כוח חתום על ידי המשלח.<sup>72</sup> לכן בשפה המשפטית נקרא השליח גם 'מיופה כוח'. העובדה שהמכירה מבוצעת על ידי שליח עשויה במקרים מסוימים לגרום לביטולה, שכן על פי ההלכה שליח רשאי לפעול רק במסגרת הסמכות שניתנה לו מאת המשלח. אם השליח ביצע הליך לרעת המשלח,<sup>73</sup> יש להניח שלא לשם כך הוא נתמנה, וההליך שביצע בטל.<sup>74</sup> עם זאת, תוצאות ביטול ההליך על הצד שביצע את העסקה מול השליח, מושפעות במידה רבה ממידת המודעות שהייתה לו לכך שמדובר בשליח החורג מסמכותו.<sup>75</sup> באופן מעשי

69. מלבד המחויבות היתרה לשאת בנזק כאשר השליח טעה ופגע באופן כלשהו במשלח, שו"ע, חו"מ סי' קפה סעי' א.

70. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"א ה"א; שו"ע, חו"מ סי' קפב סעי' א.

71. סעיף 3(א) לחוק השליחות תשכ"ה.

72. על פי סעיף 3(ב) לחוק השליחות צד שלישי רשאי שלא להכיר בשליחות אם לא נמסר לו מסמך עליו חתום המשלח בו הוא מייפה את כוחו של השליח לפעול בשמו. מכוח חוק זה דורש משרד התחבורה לקבל מהשליח ייפוי כוח של המשלח לפני שיסכים לשנות את הרישום של הרכב.

73. אם השליח לא פעל בדיוק לפי הוראות המשלח, אולם לא מדובר בשינוי מהותי שדרך בני אדם להקפיד עליו, ולמעשה הדבר לא פגע במשלח, אין השליחות בטלה, משנה למלך, הל' שלוחין ושותפין פ"א ה"ב; נתיבות המשפט, סי' קפב ס"ק י; פתחי חושן, פקדון ושאלה פי"ב הערה א. עיין בסמ"ע, סי' קפב ס"ק ז; ט"ז, שם ס"ק ב, שסבורים שכל שינוי שביצע השליח בשליחות בכוונה תחילה, מבטל את השליחות גם אם מדובר בשינוי לטובת המשלח.

74. שו"ע, חו"מ סי' קפב סעי' ב. כמובן אם השליח סבור שהשינוי הכרחי על מנת למנוע פגיעה גדולה יותר במשלח, אין זה שינוי לרעה אלא לטובה והשליחות קיימת, מחנה אפרים, עניינים הל' שלוחין ושותפין סי' א.

75. כאשר המוכר או הקונה מודעים לכך שהם מבצעים עסקה עם שליח החורג מסמכותו, עליהם לקחת בחשבון את אפשרות ביטול העסקה, ולכן העסקה אכן תבטל לגמרי. אולם אם המוכר או הקונה אינם מודעים לכך שהשליח חורג מסמכותו, גם אם הם יודעים שמדובר בשליח, כפי שקורה תמיד

הדבר ייצור הבדל בין שליח למכירה ובין שליח לקניה:<sup>76</sup> מי שקונה רכב משליח למכירה שחרג מסמכותו ומכר את הרכב במחיר נמוך במיוחד,<sup>77</sup> או בפריסת תשלומים ארוכה מדי,<sup>78</sup> אינו אמור להעריך שהדבר נעשה שלא בסמכות. לכן גם אם יתברר שהשליח פעל בחוסר סמכות המכירה תקפה, אם כי על השליח מוטלת האחריות לפצות את המשלח על הנזק שנגרם לו.<sup>79</sup> כלומר, עליו לשלם מכיסו את ההפרש בין התמורה שקיבל מהקונה לפי המחיר הנמוך ביותר בו היה רשאי למכור את הרכב. לעומת זאת, מי שמכר רכב לשליח לקנייה והצליח לגרום לשליח לטעות ולפעול באופן בלתי סביר, כגון שלא לבדוק את הרכב במכון בדיקה, שלא לבדוק את רישיונות הרכב, או לקנות במחיר הגבוה באופן בלתי סביר מהמחיר המקובל. במקרה כזה, יש להניח שהמוכר ידע שהשליח שהוטעה על ידו בעל כורחו פעל שלא בסמכות, ולכן המכירה בטלה.<sup>80</sup> במקרה זה הרכב יחזור לרשות המוכר, ועל המוכר להחזיר לידי הקונה את הכסף שקיבל. אמנם אין לחדד כי במרבית המקרים ביטול המכירה אינו מעשי, והדבר אף ידוע מראש לקונה – כגון שהשליח, בהסכמת הקונה, רכש את הרכב מסוחר רכב שאינו יהודי, או מחברה שברור מראש שלא תסכים כמעט בשום מקרה לקבל את הרכב בחזרה. במקרה זה כתבו הפוסקים שיש להניח כי הקונה הסכים לספוג את ההפסד גם במקרה בו השליח ישגה, והעסקה אינה בטלה.<sup>81</sup>

## ט. תיווך ומסחר בכלי רכב

### 1. תיווך בעסקאות רכב

עסקאות רכב נעשות לעיתים בעזרתו של מתווך. המתווך אינו מבצע בעצמו את העסקה עבור הקונה או המוכר שכן העסקה נעשית באופן ישיר בין המוכר והקונה. המתווך יוצר קשר בין מוכר ובין קונה של רכב, או שמסייע להם להסכים על תנאי המכירה. לכן, למתווך אין אחריות על תוצאות העסקה או על הרכב עצמו (אלא אם כן הוא קיבל על עצמו אחריות). אם סוכם עם המתווך על תשלום הוא זכאי לקבלו, גם אם הסיכום נעשה בעל פה.<sup>82</sup> גם כאשר לא סוכם דבר בין הצדדים, אם מדובר באדם המפרסם עצמו כמי

במכירת רכבים בהם רישום על שם אדם אחר מחייב שימוש בייפוי כוח, אין לדרוש מהם את ביטול העסקה. עלות העסקה תיזקף על השליח, והוא יפצה את המשלח בנזק שנגרם לו, חזו"א, בבא קמא סי' כא ס"ק כא; שו"ת נאות דשא, ח"א סי' נה; פתחי חושן, פקדון ושאלה פי"ב הערה א.  
76. לעומת זאת אדם המוכר רכב פגום מבלי שנבדק, או שהצליח למכור את הרכב במחיר החורג ממחירו האמיתי, מודע להטעיה שביצע וכמו כן הוא מודע לכך שהשליח לא הוסמך לביצוע עסקה בתנאים אלו.

77. רמ"א, חו"מ סי' קפה סעי' ו; סמ"ע שם ס"ק יז.

78. שו"ע, חו"מ סי' קפה ס"ק י.

79. שו"ע, חו"מ סי' קפב סעי' ב; סי' קפה סעי' א; נתיבות המשפט, סי' קפב ס"ק ד. ועיין חכמת שלמה, כתובות צט ע"ב, שסבור שהמקח בטל.

80. שו"ע, חו"מ סי' קפב סעי' ג.

81. ערוך השלחן, חו"מ סי' רכז סעי' ל; פתחי חושן, פקדון ושאלה פי"ב הערה יא.

82. יש להעיר כי לגבי תיווך במקרקעין, נקבע בסעיף 9 לחוק המתווכים במקרקעין כי תנאי לקבלת תשלום על תיווך הוא הסכם בכתב בין הלקוח לבין המתווך. בניגוד לכך, לגבי תיווך במיטלטלין אין דרישת כתב כזו בחוק, והמתווך זכאי לשכר גם אם הסכם התיווך נעשה בעל פה. במקרים בהם

שעוסק בתיווך לקנייה ומכירה של רכבים, הוא זכאי לקבל תשלום על השירות. גובה השירות יהיה הרף הנמוך של המחיר המקובל בתחום.<sup>83</sup> אם מדובר באדם פרטי שאינו עוסק בתחום תיווך רכב, שלא סוכם עמו דבר, ושמסר לחברו פרטים אודות רכב המוצע למכירה, הוא לא יהיה זכאי לתשלום. זאת משום שהמוכר והקונה לא התכוונו לקבל שירות בתמורה לתשלום, ומדובר בפעולה שלרוב לא מקובל לגבות תשלום בגינה.<sup>84</sup>

## 2. מסחר ברכב

סוחר רכב קונה את הרכב מהמוכר ומוכר אותו לקונה. כדי להימנע מירידת ערך הרכב עקב רישום של בעלים נוסף ברישיון הרכב, המוכר מעביר את הבעלות לסוחר עם יפוי כוח שיאפשר לו עם ביצוע העסקה לרשום את הבעלות ברכב ישירות על שם הקונה. כאמור, רישום הרכב על שם הקונה אינו הכרחי לצורך העברת הבעלות, הן על פי ההלכה הן על פי החוק. לפיכך יש לראות בסוחר כקונה וכמוכר לכל דבר ועניין, והוא נושא באחריות המלאה, הן בפעולת הקנייה (כקונה), הן בפעולת המכירה (כמוכר) והן בטווח הביניים, בהיות הרכב ברשותו ובבעלותו. מכיוון שהמדינה ראתה בתחום סחר הרכב כר נרחב לפעולות הונאה היא חוקקה חוקים אשר נועדו למנוע במידת האפשר הונאה על ידי סוחר רכב.<sup>85</sup> חוקים אלה מחייבים גם על פי ההלכה, הן מתוקף הלכות אונאה הן מתוקף ההלכתי של חוקי המדינה בתחום הסדר הציבורי.



התשלום מובן מאליו, הוא זכאי לו גם בהיעדר הסכם כלשהו. אכן, אם המתווך דרש סכום מופרז, ולא נעשה על כך הסכם בכתב, אין בעל הרכב חייב לשלם לו את מה שסוכם עמו אלא רק את המחיר המקובל עבור שירות זה, ש"ך, חו"מ ס' רסד ס"ק יד, על פי שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ס' תצה; רמ"א, חו"מ ס' רסד סעי' ז. ועיין בשו"ת דברי ריבות, ס' שצו, שחולק בדבר ומחייב בתשלום המלא כפי שסוכם.

83. רי"ף, בבא מציעא מו ע"א; קצות החושן, ס' שלא ס"ק ג.

84. זכור לאברהם (אלקלעי) ג, חו"מ עמ' ק; ערך: 'שכר'. בדומה לכך כתב החכמת שלמה, על שו"ע חו"מ ס' קפה סעי' א, שאין לגבות תשלום עבור פעולות פשוטות שכל אדם עושה לחברו בחינם. זאת בניגוד לתיווך נדל"ן או שדכנות בחברות מסוימות, עבורן מקובל לשלם, בהן גם אם אדם לא דרש זאת מראש הוא זכאי לקבל תשלום על השירות שנתן, הגהות הגר"א, חו"מ ס' קפה ס"ק יג.

85. חוק מכירת רכב משומש תשס"ח. וראה בדברי ההסבר להצעת החוק שמבארים את הנסיבות העגומות שהובילו לצורך בחקיקת חוק מיוחד בתחום זה שמטרתו 'להגן על צרכנים מפני סוחר רכב שאינם מגלים להם את כל הפרטים הקשורים לרכב, וכן מפני סוחר רכב שאינם מוסרים את זהותם האמיתית לרוכש'. למעשה חוק זה מטרתו תואמת את ההלכה האוסרת לרמות במסחר.

## הרב אריה כץ

## בדיקה בשבת על ידי בודקת טהרה

### א. עבודתה של בודקת הטהרה – רקע הלכתי רפואי

פעמים רבות אישה באה לרב עם עד בדיקה שנראה עליו בבירור דם, אך יכול להיות שמדובר בפצע נרתיקי או בפצע בפתח צוואר הרחם שאינם אוסרים את האישה. במשך השנים, כאשר רב היה נתקל בבעיה כזאת, הוא היה מפנה את האישה לרופא נשים כדי לקבל הגדרה מדויקת למקור הדימום. הפניה זו יצרה לעיתים קרובות אי נעימויות ובעיות מעשיות והלכתיות: ראשית, פעמים רבות היה מדובר ברופא גבר, כיוון שלא היה אפשר למצוא רופאה זמינה, ומלבד חוסר הנעימות שנגרמה לאישה שהייתה צריכה ללכת לרופא גבר לבדיקה גינקולוגית לאבחון מקור הדימום, יש גם דיון הלכתי עד כמה אפשר להפנות אישה לרופא גבר לשם דברים שאינם רפואיים גרידא. נוסף על כך, כאשר התור לרופא היה ארוך, האישה נאלצה לפנות לרופא פרטי ולשלם כסף רב. מעבר לכך, הרופא לא תמיד הבין את המשמעות ההלכתית של מה שהוא צריך לבדוק, ומהם הממצאים הרפואיים הנדרשים ממנו לצורך פסיקת ההלכה. יש לציין שהמושג 'דם מכה' או 'דם פצע' אינו מינוח רפואי, אלא הוא מושג הלכתי ומינוח מקובל בין פוסקי ההלכות, ולכן ייתכן שרופא רגיל לא יכיר את מלוא המשמעויות ההלכתיות של מינוח זה. הדגשים ההלכתיים והרפואיים בנושא זה שונים מאוד. הרפואה לא מתייחסת בדרך כלל לדימום מועט, שאין לו משמעות קלינית, בעוד שמבחינה הלכתית יש לכך משמעות גדולה. לעיתים לא נראה דימום, אך בשפשוף קל עלול להיווצר דימום. מבחינה רפואית לא נראה דבר, אך מבחינה הלכתית סביר להניח שאפשר יהיה להקל בדימום כזה.

בודקות טהרה באו לענות על הצרכים הבאים: מענה מוגדר ומקצועי מבחינה רפואית והלכתית כאחת; זמינות; בדיקה על ידי נשים יראות שמיים; מחיר שווה לכל נפש. מטרת אלו היו הבסיס להכשרת בודקות טהרה. מכון פוע"ה לקח על עצמו את המשימה של הכשרת אחיות מוסמכות כבודקות טהרה. לשם כך היה צורך לקבל הדרכה מגדולי הפוסקים כדי לשמוע מפיהם את הגדרת התפקידים ואת ההכשרה הנצרכת של בודקות הטהרה: מהו הדיווח המתבקש מהן, מה העזרה שעליהן לתת לאישה הפונה אליהן, על מה הן מוסמכות לענות, ומה נחשב כחריגה מסמכותן. כמו כן התקיימו מפגשים עם רופאים ורופאות שעוסקים ברפואת נשים, כדי לקבל מהם את ההגדרות הרפואיות ולהתאים בינן לבין ההגדרות ההלכתיות. עוד היה צורך לתאם את הכשרת בודקות הטהרה עם משרד הבריאות כדי לקבל את ההגדרות הפורמליות והמשפטיות של עבודת בודקות הטהרה. התנאים להכשרת בודקת טהרה: אחות מוסמכת, יראת שמיים, שיראת

1. הרקע ההלכתי רפואי לעבודת בודקת הטהרה מבוסס על ספר פוע"ה כרך ראשון - משפחה וטהרה (עמ' 183-186).

שמיים שלה קודמת לחכמתה. הבודקת עוברת הכשרה רפואית, שבמהלכה היא לומדת על האפשרויות הרפואיות השונות לדימומים עקב פציעות או מחלות שונות. הכשרה זו ניתנת על ידי רופאי נשים ורופאות נשים שמודעים היטב למשמעות ההלכתית של הממצאים הרפואיים. בסיום הכשרתה הרפואית הבודקת עוברת התמחות מעשית (סטאז') אצל רופאת נשים. מלבד ההכשרה הרפואית, הבודקות לומדות גם את הצדדים ההלכתיים שקשורים לעבודתן. הכשרה זו ניתנת להן על ידי רבנים פוסקים שעוסקים בתחום של הלכה ורפואת נשים. מלבד זאת כל בודקת טהרה מקבלת עדכונים רפואיים הלכתיים, ופעם בשנה משתתפת בכנס ארצי של בודקות טהרה שנועד ללימוד ולהעשרה.<sup>2</sup> על אף הכשרתן הרפואית וההלכתית, בודקות הטהרה מודעות לכך שהן אינן רופאות וגם אינן פוסקות הלכה, ולכן עליהן להעביר את אבחנותיהן לגורמים המוסמכים לכך: להעביר לרב את הנתונים הגופניים ואת ההיבטים הרפואיים הקשורים להלכה, ולהפנות את האישה לרופא, במידת הצורך, אם יש אבחנות ונתונים רפואיים שדורשים התערבות וטיפול. במיוחד אמורות בודקות הטהרה להפנות לאבחון ולטיפול רפואי במקרים של דימומים חוזרים. בשלבים הראשונים של עבודתה, בודקת הטהרה מלווה על ידי בודקת ותיקה. בשלבים ראשונים אלו, בודקת הטהרה המתלמדת תעסוק במקרים הפשוטים יחסית, ולא תטפל במקרים מורכבים יותר, כגון טיפול בכלה. הבדיקה מתנהלת באופן הבא:

- 1) תשאול האישה על היסטוריה רפואית-הלכתית בכלל: מחזור קצר או ארוך, ניתוחים, מחלות וכדומה, וכן על פרטים רפואיים בזמן האחרון בפרט: האם האישה לפני או אחרי לידה / בעילת מצווה / סוף הנקה / גיל המעבר / דימומים בין וסתיים וכדומה.
- 2) בדיקת אזור העריה כולו מבחוץ כדי לראות אם יש פצע חיצוני.
- 3) הכנסת מפסק (ספקולום), בדיקת ריר צוואר הרחם כדי לראות אם הוא צלול ונקי ולקייח דגימה מריר צוואר הרחם.
- 4) אם ההפרשה לא צלולה אבל גם אינה דמית, כגון שהיא בצבע חום, הבודקת תפנה את השאלה עם הממצאים לרב, כדי לברר האם צבע כזה אוסר את האישה או לא. במידת הצורך יש להעביר דוגמית של הצבע לצורך פסיקה.
- 5) כאשר יש דימום בפתח צוואר הרחם, והבודקת חושדת שהוא אינו מגיע מהרחם אלא מפצע באזור פתח צוואר הרחם, עליה לעצור את הדימום, ולראות אם ההפרשה מתעלת צוואר הרחם נקייה.
- 6) הסתכלות ובדיקה בפות, בנרתיק ובצוואר הרחם לאיתור פצע, שריטה, שפשוף או פטריה בנרתיק; וכן לאיתור אקטרופיון<sup>3</sup> או ארוזיה<sup>4</sup> של צוואר הרחם.

2. כל האמור בפרק זה מתייחס אך ורק לבודקות טהרה שהוכשרו והוסמכו על ידי מכון פוע"ה. אישה שפונה לבודקת טהרה, תברר מראש שבודקת הטהרה מוסמכת כנ"ל.

3. אקטרופיון הוא יציאת רירית, שמקומה הרגיל הוא בתוך תעלת צוואר הרחם הפנימית אל הפתח החיצוני של צוואר הרחם. אקטרופיון אינו פצע, אולם הוא גורם לאזור צוואר הרחם החיצוני להיות רגיש ולהיפצע בקלות יתרה.

4. ארוזיה היא שפשוף וחוסר ברירית שמכסה את צוואר הרחם. זהו פצע ממש.

- 7) הבודקת תמלא טופס בדיקה של בודקת טהרה ותתייחס גם לשאלות ספציפיות נוספות שמופיעות בטופס, כגון האם יש פצע? באיזה אזור? האם הפצע מדמם מעצמו / בנגיעה קלה / בשפשוף?
- 8) לפעמים הבודקת נשאלת שאלות ספציפיות על ידי הרב, ועליה להבחין בתשובותיה, האם תשובתה היא עובדה שראתה בפועל (כגון פצע מדמם), ניתוח מצב קיים לאור מה שלמדה (כגון ריר שקשור לתופעה רפואית כלשהי) או השערה לפי ניסיונה המצטבר (כגון אם פצע כזה עלול לדמם בקלות או לא). הרב צריך לדעת על מה מתבססת תשובתה של הבודקת כדי שיוכל לענות באופן המיטבי.
- 9) כאשר בודקת הטהרה אינה בטוחה בתשובתה, היא יכולה ליצור קשר עם הרב, כשהאישה עדיין נמצאת אצלה. קשר כזה יכול למקד את הנתונים מבחינה רפואית והלכתית ויכול לאפשר מתן תשובות ענייניות וממוקדות באופן מידי.

## **ב. הבעיות ההלכתיות שעשויות להתעורר בבדיקת בודקת טהרה בשבת**

לרוב, אין צורך מהותי בהגעה לבודקת טהרה בשבת עצמה - אם האישה ראתה מראה דמי בעד הבדיקה, ומתעורר חשד שמקור הדימום הוא פצע נרתיקי ולא דימום רחמי אוסר (באופן שיש צורך בבודקת טהרה כדי לוודא זאת), ניתן בדרך כלל להמתין עם הבדיקה של בודקת הטהרה עד למוצאי שבת. אולם יש נשים שרגישות לפצעים באופן כזה שאין להן אפשרות לבצע אפילו בדיקת הפסק טהרה תקינה, והדרך היחידה שלהן להצליח להפסיק בטהרה הוא באופן שתיגשנה לבודקת טהרה שתבצע להן את בדיקת הפסק הטהרה.<sup>5</sup> כאשר האישה אמורה לבצע הפסק טהרה בשבת, עלולה להיווצר בעיה<sup>6</sup> - אם האישה תמתין למוצאי שבת, היא 'תפספס' את בדיקת הפסק הטהרה ותיאלץ להמתין יום נוסף, אולם בביצוע הבדיקה על ידי בודקת טהרה בשבת, יש כמה בעיות הלכתיות:

- 1) לצורך ראייה מיטבית של פנים הנרתיק ושל פתח צוואר הרחם, יש להאיר את המקום בפנס או במנורה מיטלטלת. גם כאשר יש מקור אור שהופעל לפני שבת, לכאורה יש איסור בטלטול הפנס או המנורה.
- 2) לעיתים בודקת הטהרה מזהה מקום חשוד לפצע וכדי לדעת אם מדובר ב'מכה' שמוציאה דם, היא משפשפת את המקום כדי לראות אם יוצא דם, פעולה שכרוכה באיסור 'חובל'.

5. להסבר על בדיקת הפסק טהרה על ידי בודקת טהרה, ולשאלה אם יש אפשרות להמתנה עד הלילה כדי שהבודקת תבצע גם בדיקת יום ראשון לנקיים, ראה שו"ת פוע"ה, ח"ג - פתרונות יישומים בטהרת המשפחה, בשאלה - 'בדיקת טהרה על ידי בודקת בלילה', עמ' 207-215. לדיון האם יש מקרים שבהם אפילו בהפסק טהרה ניתן לתלות בדם מכה מבלי להזדקק לבודקת טהרה, ראה שם בשאלה - 'דם מכה בהפסק טהרה', עמ' 216-227.

6. בעיה כזאת עלולה להיווצר גם אם הפסק הטהרה מתבצע ביום שישי, אם האישה זקוקה לבדיקת היום הראשון לנקיים (שחל בשבת) על ידי בודקת טהרה, ראה לעיל במקור הראשון שבהערה הקודמת.

(3) בודקת הטהרה משתמשת באפליקטור, שהוא כמין קיסם ארוך שבקצהו צמר גפן, כדי לבצע את הבדיקה. פרקטיקה מקובלת על ידי בודקות טהרה רבות, שנועדה לנקות אזור מדמם כדי לבדוק מהיכן מגיע הדם, היא לשים שמן על הצמר גפן ולשפשף איתו את האזור המדמם, מה שמביא לסחיטה של צמר הגפן מהשמן.

(4) בודקת הטהרה בדרך כלל מורחת ג'ל מיוחד על הספקולום, ויש כאן חשש של איסור 'ממרח'.

(5) כמו כן, בודקת הטהרה לרוב אינה מתנדבת, אלא לוקחת תשלום על הפעולה, ויש כאן חשש ל'שכר שבת'.

להלן נדון מבחינה הלכתית ומעשית בחששות הללו.

## ג. טלטול מנורה או פנס בשבת

כאמור לעיל, בודקת הטהרה יכולה להשאיר מקור אור דלוק לפני שבת, אלא שעדיין נשאלת השאלה האם מותר לה לטלטל את המנורה או הפנס בשבת לצורך הבדיקה. ה'שלחן ערוך' (סי' רעט סעי' א) פסק, על פי דברי המשנה והגמרא<sup>7</sup>: 'נר שהדליקו בו באותה שבת, אף על פי שכבה, אסור לטלטלו'. הטעם לכך הוא שבשעת כניסת שבת הנר היה אסור בטלטול, שכן השלהבת היא 'מוקצה מחמת איסור', והנר הוא בסיס לדבר האסור.<sup>8</sup> מכיוון שכך, אפילו לאחר שהשלהבת כבתה, הנר עצמו אסור בטלטול, שכן כל דבר שהיה אסור בטלטול בבין השמשות, נאסר בטלטול לכל השבת. מוקצה מחמת איסור אסור בטלטול אפילו לצורך גופו או מקומו,<sup>9</sup> דהיינו אפילו לצורך פעולה מותרת בשבת. הדעה המקובלת על פוסקים רבים בהקשר לחשמל בשבת,<sup>10</sup> שמי שמדליק נורה בעלת חוט להט בשבת, עובר על איסור מבעיר, ונראה מכאן שיש להתייחס למתכת שמתלהטת כשלהבת. לכאורה ניתן לפתור בעיה זאת באמצעות שימוש בנורת 'לד' בה אין שלהבת ממשית. אלא שעדיין מכיוון שעצם הפעלת מכשיר חשמלי בשבת כרוכה באיסור כלשהו,<sup>11</sup> המנורה מוגדרת כמוקצה, שכן היא 'כלי שמלאכתו לאיסור'. אלא שכאשר מדובר בסוג של מוקצה שאינו 'מוקצה מחמת איסור' אלא 'כלי שמלאכתו לאיסור', מותר לטלטלו לצורך גופו, דהיינו לצורך פעולה שמותרת בשבת, וכפי שנפסק להלכה ב'שולחן ערוך'.<sup>12</sup> כך לדוגמה, בספר 'שמירת שבת כהלכתה'<sup>13</sup> התיר לטלטל מאוורר בשבת כדי לכוון את הרוח לכיוונים שונים, ובלבד שייזהר שלא יפסיק את הזרם החשמלי על ידי הטלטול. אם נגדיר את פעולת הבדיקה של בודקת הטהרה כפעולה

7. שבת מד ע"א.

8. ראה משנ"ב, סי' רעט ס"ק א.

9. ראה שו"ע, או"ח סי' רעט סעי' ב, שיש הסובר שלאחר שכבתה השלהבת, הנר עצמו מותר בטלטול לצורך גופו ומקומו, אולם השלחן ערוך דחה דעה זו. בכל אופן, במקרה שלנו מדובר בטלטול כשהמנורה דולקת.

10. ראה שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יב דין נרחב בכך.

11. הפוסקים נחלקו ביניהם מהו האיסור, ואם מדובר באיסור דאורייתא (גם אם לא מתבצעת מלאכה מן התורה באמצעות המכשיר החשמלי) או באיסור דרבנן.

12. שו"ע, או"ח סי' שח סעי' ג.

13. שמירת שבת כהלכתה, פי"ג סעי' מ.



מותרת, יהיה מותר לכאורה לטלטל מנורת 'לד' שדולקת מבעוד יום לצורך הבדיקה, ובלבד שבדקת הטהרה תיזהר שלא לכבות את המנורה או שלא לשנות את עוצמת האור.

## ד. חשש הובל בהוצאת דם בשבת

בעיה קשה יותר היא כשלעיתים יש צורך לשפשף מקום חשוד כ'פצע' כדי לדעת אם הוא אכן מוציא דם ולתלות בו מראה לא טהור שאישה ראתה. אמנם הדם אינו נצרך ואין כל שימוש בגופו, מה שאולי עשוי להגדיר את הוצאת הדם כ'מקלקל' או לכל הפחות כ'מלאכה שאינה צריכה לגופה'.<sup>14</sup> אולם מלבד העובדה שגם מקלקל אסור (מדרבנן), בודקת הטהרה אינה משפשפת את הפצע למטרת 'קלקול', אלא אדרבה - היא זקוקה לדם שיוצא ממנו כדי לדעת אם ניתן לתלות בו את ראיית האישה. מדברי הגמרא<sup>15</sup> עולה, שאם אדם בבעילת מצווה זקוק לדם הבתולים (וגם נאמר שהוצאת דם זה נחשבת ל'חבלה'), יש בכך איסור תורה, אף שהוא ודאי אינו זקוק לדם כדי להשתמש בו אלא כדי לדעת שכלתו הייתה בתולה. באופן דומה כתב בספר 'שמירת שבת כהלכתה',<sup>16</sup> שיש אומרים שהזרקה תוך ורידית כרוכה באיסור תורה, כיוון שצריך להוציא מעט דם לפני ההזרקה כדי לדעת שמזריקים במקום הנכון. דהיינו כאשר מטרת הוצאת הדם אינה להזיק למי שמוציאים ממנו את הדם, אלא לטובתו, יש בכך חשש איסור תורה גם אם לא משתמשים בדם עצמו. אמנם ניתן לפתור בעיה זו בהנחיה מפורשת לבדקת הטהרה להיזהר שלא לשפשף בשבת מקומות חשודים כ'פצע' כדי לראות אם יוצא מהם דם. אלא שיש חשש שבדקת הטהרה, שרגילה לעשות כן בחול, תטעה ותעשה כן בשבת. על כך יש להשיב שתי תשובות:

(1) איננו גוזרים גזירות חדשות מדעתנו.

(2) המקרה שבו בודקת טהרה צריכה לשפשף מקום חשוד כ'פצע' כדי להוציא דם הוא כשאישה עשתה בדיקה או ראתה מראה שאמור לפסול את הנקיים (או לאסור אותה בימי הטהרה), והיא הולכת לבדקת טהרה כדי שתבדוק אם יש לה פצע שאפשר לתלות בו ולטהר אותה. בדיקה כזאת אינה צריכה להיעשות בשבת דווקא, והיא יכולה להידחות לאחרי שבת. בשאלתנו אנו מדברים על מקרה שבו אי אפשר לדחות את הבדיקה - כשהבודקת צריכה לעשות לאישה הפסק טהרה. במצב כזה הבודקת אינה צריכה למצוא פצע שאפשר לתלות בו, אלא אך ורק להוציא בדיקה נקייה מדם מפתח צוואר הרחם. לכן נראה שאין חשש שהבודקת תטעה ותוציא דם באיסור, שכן כאמור זו אינה מטרת בדיקתה בשבת.

14. ראה שבת קו ע"א שנחלקו אמוראים האם במלאכת חובל קיים הפטור של 'מקלקל', וראה רש"י, ד"ה מתניתין וד"ה וברייתא ותוספות, ד"ה חוץ מחובל, שנחלקו אם מחלוקתם תלויה במחלוקת תנאים (ויש לכך נפקא מינה אפשרית בפסיקת ההלכה). אמנם למעשה, הרמב"ם, הל' שבת פ"ח ה"ז, פסק ש'חובל' פטור משום 'מקלקל' כל עוד הוא אינו צריך לדם, אף שלדעתו יש לחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה.

15. כתובות ה ע"ב.

16. שמירת שבת כהלכתה, פל"ב סעי' נח.

## ה. הששות של סוהט וממרה

גם את החששות של סחיטה ומירוח ניתן לפתור בקלות בהנחיה לבודקת שלא לשפוך שמן על צמר הגפן בשבת ושלא למרוח ג'ל על הספקולום. לגבי הג'ל, נראה שאפשר לשים אותו בלי למרוח ולתת לו להימרח בפני עצמו, כפי שפסק ה'שמירת שבת כהלכתה' בכמה מקומות.<sup>17</sup> אמנם הוא מדבר שם על תינוק או חולה שאין בו סכנה, וייתכן שלצורך אדם בריא הדבר אסור. אולם ניתן לצרף כאן את העובדה שלא ברור כלל שיש איסור מירוח בג'ל שהוא רך יותר ממשחה,<sup>18</sup> ובכל אופן מדובר בצורך גדול כדי לטהר אישה לבעלה. כמו כן נראה שאין מקום לחשוש שמא בודקת הטהרה תטעה, שכן הוצאת הג'ל ושפיכת השמן אינן נעשות תוך כדי הבדיקה אלא מקדימות אותה, ולכן נראה שאין לנו לאסור מטעמים אלו.

### 1. שכר שבת

הגמרא במסכת בבא מציעא (נח ע"א) מביאה ברייתא:

השוכר את הפועל לשמור את הפרה, לשמור את התינוק, לשמור את הזרעים - אין נותנים לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו. היה שכיר שבת, שכיר חדש, שכיר שנה, שכיר שבוע - נותנין לו שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו.  
המקרה הראשון מדבר על מי ששכרו אותו לשמור בכל יום בנפרד, שאין משלמים לו על שמירתו בשבת, אף שבעצם השמירה אין כל מלאכה אסורה. במקרה השני מדובר על מי ששכרו אותו לתקופה מסוימת, ששבת נכללת בתוכה, ובה משלמים לו גם על שמירתו בשבת. רש"י (שם ד"ה נותנין) הסביר מדוע במקרה השני משלמים לו גם על שבת: 'שנבלע בשכר שאר הימים, ואינו מפורש לשבת'. דהיינו ניתן לשלם שכר על עבודה שמוותרת שבת, רק אם הוא מובלע בתוך תשלום כללי, ואינו תשלום מיוחד על השבת עצמה. כך גם מופיע בפירוש בגמרא בנדרים,<sup>19</sup> שלמדה מהברייתא שהובאה בבבא מציעא, שמוותר לשלם שכר שבת, אך רק בהבלעה. כשמדובר בפעולה שיש בה משום מצווה, כתב ה'מרדכי' (כתובות רמז קפט), שנחלקו ראשונים אם מותר לקבל עליה שכר שבת:

מיחזי כשכר שבת - פסק הרב רבי ברוך: מכאן יש לי חשש על החזנים שמשכירים אותם להתפלל בשבת. והרב רבי שמואל אומר דאין איסור, דהא נותנין לו שכר לקיים המצוה להתפלל.

ה'בית יוסף'<sup>20</sup> הסביר שרבי שמואל מתיר כיוון שמדובר באיסור דרבנן, וחכמים לא העמידו את דבריהם במקום מצווה. ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שו סעי' ה) הביא את שתי הדעות: 'אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת; ויש מי שמתיר'. ועל פי הכלל, כשהדעה

17. שמירת שבת כהלכתה, פי"ד סעי' לא, פל"ג סעי' יד, פל"ה סעי' ט.

18. להרחבה בעניין זה ראה שו"ת פוע"ה, ח"ד - היריון, לידה ורפואת נשים, בשאלה - 'שימוש בחומר סיכה בשבת לצורך קיום מצוות עונה', עמ' 240-251, ובשו"ת שאגת כהן, ח"ג סי' כז.

19. נדרים לז ע"א.

20. ב"י, או"ח סי' שו.

הראשונה הובאה בסתם, והדעה השנייה כ"ש מי שמתיר, הלכה כדעה ראשונה שהדבר אסור. הרמ"א (שם) נתן פתרון שיוסכם לכל הדעות: 'ואם שכרו לשנה או לחודש, לכ"ע שרי (ד"ע)'. לפי זה, במקרה שלנו יש לומר לבודקת שלא תיטול שכר על בדיקתה בשבת, או שתבדוק פעם נוספת את האישה ביום חול ותגבה ממנה עבור בדיקה זו תשלום כפול. אולם גם אם היא נוטלת שכר מפורש על הבדיקה בשבת, נראה שיש לה על מה לסמוך. הבדיקה היא צורך מצווה - להתיר אישה לבעלה. אף שהדעה שמתירה שכר שבת לצורך מצווה הובאה כ"ש מי שמתיר, וכדלעיל, כתב ה'בית חדש',<sup>21</sup> שהמנהג להקל. גם ה'בית יוסף'<sup>22</sup> עצמו הוכיח מדברי הגמרא, שאין איסור בנטילת שכר שבת במקום מצווה: הגמרא בפסחים<sup>23</sup> אומרת ששכר מתורגמנים אין בו משום ברכה, משום שהוא נראה כשכר שבת. רש"י (פסחים נ ע"ב ד"ה מתורגמנין) הסביר: 'שעומדין לפני החכם בשבתות, ושומעין מפיו, ומשמיעין לרבים'. כלומר מדובר באנשים שמשלמים להם כסף כדי שיעבירו בשבת עצמה את דברי החכם בדרשתו לרבים. מכאן הוכיח ה'בית יוסף' שאין איסור בשכר שבת לצורך מצווה, שכן אם נטילת תשלום לצורך עשיית פעולה בשבת שיש בה משום מצווה הייתה אסורה, הגמרא לא הייתה מסתפקת באמירה שאין בשכר כזה 'משום ברכה', אלא שהדבר אסור. ואכן, ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תקפה סעי' ה), לא כתב שהדבר אסור אלא רק שאין ברכה בשכר זה:

הנוטל שכר לתקוע שופר בראש השנה, או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות וימים טובים, אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה.

כך גם פסק ה'משנה ברורה'<sup>24</sup> למעשה בשם האחרונים, שנהגו להקל בשכר שבת לצורך מצווה. אלא שעדיין יש כאן בעיה, שכן כתב ה'משנה ברורה',<sup>25</sup> שבשבת עצמה לכולי עלמא אסור לשכור אדם גם לשם מצווה, ואם האישה באה לבודקת הטהרה רק בשבת עצמה, ולא סיכמה איתה על כך מבעוד יום, אנו נכנסים שוב לחשש איסור לכולי עלמא. נראה שלעניין זה יועיל הפתרון שהציע ה'משנה ברורה' (סי' שו ס"ק כד) למי שחושש לדעת האוסרים שכר שבת לצורך מצווה: 'החושש לדברי האוסרין לא יקצוב בתחילה, ומה שלוקח אחר כך, יש לומר שהוא דרך מתנה'. נראה שבמקום שבו לא ניתן לשלם בהבלעה עבור כמה בדיקות, יש ללכת בכיוון זה שבו לא מסכמים על תשלום אלא לאחר שבת האישה נותנת מתנה לבודקת הטהרה, זאת מכמה טעמים:

- 1) בעיית הסיכום על תשלום בשבת עצמה.
- 2) בסופו של דבר הדעה הראשונה ב'שלחן ערוך' כאן הובאה לאיסור.
- 3) כפי שראינו, גם למתירים אין רואים סימן ברכה משכר זה.<sup>26</sup>
- 4) 'ערוך השלחן'<sup>27</sup> הביא ראייה שאסור לקבל שכר שבת גם על עשיית פעולה שהיא מצווה, שכן הברייתא של שכר שבת עוסקת בשמירת פרה אדומה, שהיא לכאורה גם

21. ב"ח, או"ח סי' שו אות ג.

22. ב"י, או"ח סי' תקפה.

23. פסחים נ ע"ב.

24. משנ"ב, סי' שו ס"ק כד.

25. שם, ס"ק כג.

26. זאת בניגוד ללקיחה בהבלעה או בנתינה בדרך מתנה, שבהן אין חשש של 'סימן ברכה', ראה פסקי

תשובות, סי' שו ס"ק יג.

צורך מצווה. בסופו של דבר 'ערוך השלחן' יישב את המנהג לשלם שכר לחזנים על שבת, אולם כתב בפירוש שמדובר רק ב'לימוד זכות' על המנהג.

## סיכום מעשי<sup>28</sup>

(1) בבדיקת טהרה על ידי בודקת טהרה בשבת יש כמה בעיות הלכתיות, לכן כאשר ניתן לדחות את הבדיקה למוצאי שבת (כגון שמטרת הבדיקה היא לברר אם יש לאישה פצע שניתן לתלות בו בדיקה בעייתית שביצעה האישה במהלך שבועת הימים הנקיים), יש לעשות כן.

(2) כאשר יש צורך לבצע את הבדיקה דווקא בשבת (כגון שהאישה אינה יכולה לבצע הפסק טהרה תקין ללא סיוע של בודקת הטהרה, עקב פצע מדמם שיש לה), ניתן לבצע את הבדיקה בשבת בהקפדה על הדברים הבאים:

(3) בודקת הטהרה תדליק לפני שבת מנורה ניידת המבוססת על תאורת לד, שלה חוט ארוך שמחובר לחשמל, כך שאפשר יהיה להזיזה לצורך הבדיקה ללא חשש שהחוט יתנתק.

(4) בודקת הטהרה לא תשפשף מקומות חשודים כפצע כדי לראות אם יוצא מהם דם.

(5) בודקת הטהרה לא תשים שמן כדי לעצור דימומים, כדי לא להגיע לחשש סחיטה.

(6) בודקת הטהרה יכולה לשים ג'ל על הספקולום שמשמש אותה בבדיקה, אך לא תמרח אותו בידיים.

(7) בודקת הטהרה לא תסכם בפירוש עם האישה על מתן שכר בשבת, אלא תנהג באחד משני האופנים הבאים: אם עליה לבדוק בכל מקרה את האישה גם ביום חול, תיקח על הבדיקה של אותו יום חול תשלום כפול. אם הבדיקה בשבת היא חד פעמית, לא תתנה מראש לפני הבדיקה על לקיחת תשלום, והנבדקת תיתן לה כסף בתור מתנה לאחר שבת.



27. ערוה"ש, או"ח סי' שו סעי' ט-יב.

28. המסקנה המעשית הייתה לנגד עיני הר"א נבנצל (בנוסח אחר אולם המסקנות ההלכתיות היו זהות), והוא הסכים לה.

## הרב הראל דביר

# 'שש מעלות בגדר גרמא' גרמא ב'מנחת יצחק' בהשוואה להגדרתו של הרב ישראל רוזן

### פתיחה ומבנה המאמר

מוסכם בהלכה שהתורה אסרה בשבת מעשה ולא 'גרמא'.<sup>1</sup> ישנם מצביי ביניים שונים, שבהם נעשית מלאכה בשותפות כלשהי של האדם עם כוח אחר, וצריך להגדיר במדויק את קו הגבול שבין מעשה בידיים ל'גרמא'. יודגש כי לא מצאנו בחז"ל מקור לכך שיש 'גרמא אסורה', וההבנה הפשוטה היא שמה שאסור הוא מעשה בידיים, ו'גרמא' מותרת מן התורה. לפי הרב ישראל רוזן,<sup>2</sup> כדי שפעולה שמובילה למלאכה תיחשב 'גרמא', צריך שיתקיימו שני תנאים: (1) האדם עושה פעולה 'מתה' בלבד, שאינה מתחילה שום תהליך. (2) התוצאה תתרחש אחר זמן על ידי גורם אחר בלתי תלוי בפעולת האדם (כמו האש שלא האדם הדליק, או שעון השבת שכבר זז מעצמו מערב שבת). בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ב סי' טז) כתב שיש 'שש מעלות בגדר גרמא במלאכת שבת, זו למעלה מזו'. יש לבחון את היחס בין דברי ה'מנחת יצחק' ובין הגדרתו של הרב רוזן, שעליה מושתתת מדיניות מכון צומת. תחילה יוצגו דברי ה'מנחת יצחק' בתמצית, ולאחר מכן תיערך השוואה בינם ובין הגדרתו של הרב רוזן. מסקנת המאמר היא כי יש התאמה בין דברי ה'מנחת יצחק' ובין הגדרתו של הרב רוזן. מכיוון שהמאמר הולך בעקבות ה'מנחת יצחק', הדברים הובאו כאן בתמצית, והרוצה להרחיב יעיין ב'מנחת יצחק' עצמו, שם הסוגיה נפרשת בהרחבה ומצוינים כל המקורות.

### א. תמצית דברי המנחת יצחק בעניין שש דרגות ב'גרמא'

א) עשיית מחיצה בכלים מלאים מים כדי שלא תעבור הדליקה - מחלוקת חכמים ור' יוסי,<sup>3</sup> והלכה כחכמים שמותר, ואף ר' יוסי לא אסר אלא מדרבנן, שמא יכבה.

1. למקורות לכך, ראה: הרב ישראל רוזן, 'גרמא בשבת - מושג ושימושי', תחומין לד' (תשע"ד), עמ' 30-

19.

2. שם.

3. שבת קכ ע"א-ע"ב.

- (ב) **נתינת מים על טלית שאחז בה האור** - רב יהודה התיר,<sup>4</sup> הרי"ף<sup>5</sup> והרא"ש<sup>6</sup> השמיטו, וביאר הרמב"ן,<sup>7</sup> שהרי"ף מחמיר משום שאין הפסק בין האש למים. רוב הראשונים הקלו,<sup>8</sup> ודעת הרא"ש אינה ברורה.
- (ג) **עשיית מחיצת מים בלי הפסק כלי בפני הדליקה** - תוספות<sup>9</sup> כתבו בשם ר"ח ור"ת לאסור מן התורה, אך ציינו שבירושלמי<sup>10</sup> מבואר להתיר.
- (ד) **נתינת מים תחת הנר לקבל ניצוצות** - נאסרה במשנה,<sup>11</sup> רש"י<sup>12</sup> כתב שנחשבת כיבוי, ומשמע שמן התורה, וקל וחומר לפוסקים שאסרו מן התורה עשיית מחיצת מים כנ"ל. לתוספות<sup>13</sup> בשם ה"ר פורת וכן לרא"ש<sup>14</sup> אין איסור תורה, אלא אם כן נותן מים תחת הנר ממש בזמן נפילת הניצוצות.
- (ה) **פתיחת דלת כנגד מדורה בשבת, באופן שעלול לאפשר לרוח לכבות את המדורה** - רב יהודה התיר, ונאמר על כך בגמרא (שבת קכ ע"ב): 'לייט עלה אביי'. ה"ר"ח בפירושו לסוגיה הביא את דין 'זורה ורוח מסייעתו', שחייב ואינו נחשב 'גרמא'. מדברי הרא"ש<sup>15</sup> נראה שדין 'זורה ורוח מסייעתו' נאמר רק במלאכת זורה, וקשה עליו מדברי אביי, ויש ליישב שמלאכת מבעיר דומה למלאכת זורה.
- (ו) **נתינת שמן בנר דולק** - נאמר בגמרא<sup>16</sup> שהנותן חייב משום מבעיר, והמסתפק מהשמן שבנר חייב משום מכבה. התוספות תלו את החיוב בהשפעה מיידית על גודל הלהבה, ולא בהשפעה ארוכת הטווח על משך זמן הבעירה. הרא"ש<sup>17</sup> תלה את החיוב בכך שהשמן הוא גוף הדבר הבוער, וכן משמע מרש"י.<sup>18</sup>

## ב. הדרגה השלישית – נקודת הגבול בין אסור למותר לפי ה'מנחת יצחק'

יש להגדיר היכן עובר הגבול בין 'גרמא' למעשה, להלכה, בשש הדרגות של ה'מנחת יצחק'. ברור שהדרגה הראשונה היא 'גרמא', והשישית היא 'מעשה', אך לא ברור היכן עובר הגבול המדויק בין 'גרמא' ל'מעשה'. נראה שהדרגה השנייה נחשבת 'גרמא', שכן

- 
4. שם.
  5. רי"ף, שבת מה ע"א בדפיו.
  6. רא"ש, שבת פט"ז סי' ז.
  7. רמב"ן, שבת קכ ע"א סד"ה הא.
  8. ראה ב"י, או"ח סי' שלד סעי' כג.
  9. תוס', שבת מז ע"ב ד"ה מפני.
  10. ירושלמי, שבת פ"ג ה"ח; פט"ז ה"ו.
  11. משנה, שבת מז ע"ב.
  12. רש"י, שבת מז ע"ב ד"ה שמקרב.
  13. תוס', שבת מז ע"ב ד"ה מפני.
  14. רא"ש, שבת פ"ג סי' כד.
  15. רא"ש, בבא קמא פ"ו סי' יא.
  16. ביצה כב ע"א.
  17. רא"ש, ביצה פ"ב סי' יז.
  18. רש"י, שבת כט ע"ב ד"ה שתהא.

הרמב"ם<sup>19</sup> וה'שלחן ערוך'<sup>20</sup> התירו נתינת משקה על טלית (מים אסור משום 'כיבוס'), ובמקום אחר<sup>21</sup> אף התבאר שההבנה שהרי"ף אוסר זאת אינה פשוטה כלל, ונראה יותר לבאר באופן אחר את השמטת הדין בנוסח הרי"ף שלפנינו, ראה שם. עוד נראה שהדרגה הרביעית חמורה מ'גרמא', שכך נאמר במפורש בגמרא (שבת מז ע"ב):  
ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה. לימא תנן סתמא כרבי יוסי, דאמר: גורם לכיבוי אסור... אפילו תימא רבנן, שאני הכא, מפני שמקרב את כיבוי.  
הראשונים חילקו בין 'גרם כיבוי' שמותר מן התורה, ובמצבים מסוימים אף מדרבנן ובין 'מקרב כיבוי' שאסור וחמור מ'גרמא'; ויש ראשונים שמשמע מלשונם שאסור מן התורה, ונראה שגם לאוסרים מדרבנן, כתוספות והרא"ש שציין ה'מנחת יצחק', מדובר באיסור חמור מ'גרמא', כמפורש בגמרא.<sup>22</sup> התוספות (שבת מז ע"ב ד"ה מפני) נימקו את ההחמרה בקירוב כיבוי וכך כתבו: 'ואף על גב דהוי גזירה לגזירה, קים להו לרבנן דהכא שייך למגזר טפי'. אם כן, יש לעיין בדינה של הדרגה השלישית, שה'מנחת יצחק' לא קבע את דינה.

## ג. דברי התוספות בעניין 'מחיצת מים'

זו לשון ה'מנחת יצחק':

לעשות מחיצות של מים ממש בלא הפסק כלי בפני הדליקה, כמו שכתבו בתוס' שם בשם הר"ת והר"ח, וכתבו הפוסקים דהמשמעות בזה לשיטתם דהוי איסור מה"ת, אבל בירושלמי מבואר דיש להתיר אף במחיצות של מים ממש, עיין שם.  
וכך כתבו התוספות (שבת מז ע"ב ד"ה מפני):

ור"ת גריס כפירוש ר"ח: מפני שמקרב כיבוי; דהתם<sup>23</sup> הוא דשרי לעשות מחיצה מכלים שיש בתוכן מים, שאינו מכבה כלום עד שיתבקעו הכלים, אבל הכא - אין הפסק בין מים לניצוצות, ומיד נכבות כשנופלות בכלי, והוי כמחיצת מים דאסירא, כגון מחיצת שלג וברד. וקשה לפירוש, דבירושלמי מוקי מתני' כר' יוסי, אבל לרבנן אפי' מחיצות של מים מותר.<sup>24</sup> ובפרק כל כתבי,<sup>25</sup> נמי שרו רבנן דר' יוסי בטלית שאחז בו האור מצד אחד ליתן עליו מים מצד אחר, ואם כבתה כבתה. ונראה דלפי הש"ס שלנו יש לחלק, דבמחיצה של מים - אף על גב דאין דבר מפסיק, מכל מקום שרי, שאין האש נופלת לתוך המים להדיא כי הכא, שהמים תחת הניצוצות ומקרב כיבוי טפי. ועוד, דאיכא למימר דהש"ס שלנו אוסר

19. רמב"ם, הל' שבת פי"ב ה"ו.

20. שו"ע, או"ח סי' שלד סעי' כד.

21. מאמרי: 'אי-ודאות כתנאי גרמא', אמונת עתיך 142 (שבט תשפ"ד), עמ' 151-153.

22. להרחבה בכל זה, ראה במאמרי הנ"ל, עמ' 151-157. לדיון לשאלה האם איסור מקרב כיבוי מן התורה ומדרבנן, ראה שם עמ' 156-157.

23. משנה, שבת קכ ע"א.

24. ירושלמי, שבת פט"ז ה"ו: 'א"ר יוסה: הוה סברין מימר מה פליגין, מימר ר' יוסה ורבנן בשעשה מחיצה של כלים, אבל אם עשה מחיצה של מים - לא. ממה דמר ר' שמואל בשם ר' זעירא: דר' יוסה היא - הדא אמרה, אפילו עשה מחיצה של מים היא המחלוקת'.

25. שבת קכ ע"א.

במחיצות של מים לרבנן, ומשום הכי מוקי מתניתין כרבנן,<sup>26</sup> ופליג אירושלמי, ולא דמי לטלית שאחז בו האור מצד אחד, שאינו אלא שלא תתפשט האור. שלוש נקודות בעקבות דברי התוספות:

(א) נראה שאין קשר בין אזכור הר"ח ובין אריכות הדין בדברי התוספות. בפירוש הר"ח שלפנינו, לא הוזכרה מחיצת מים, ורק נכתב: 'מפני שמקרב כיבוי, פי', כיון שנופלין הניצוצות במים מיד נכבין, ובכלים עד שיתבקעו'. ומלשון התוספות 'ור"ת גריס כפירוש ר"ח', נראה שאזכור ר"ח בא בהקשר של גרסה שהייתה לו בגמרא. ואכן, בתוספות ר"ח הזקן ותלמידו על אתר (שבת מז ע"ב סד"ה מפני), נכתב כך: 'ה"ג פר"ח: מפני שמקרב את **כיבויין, לשון רבים**'. וכן מבואר בתוספות הרא"ש,<sup>27</sup> שרש"י גרס 'שמקרב כיבוי', 'ור"ת גורס כפירוש ר"ח מפני שמקרב **כיבויין, פי', של ניצוצות**'. ייתכן אפוא שבהעתקת הדברים קוצרה המילה 'כיבויין', כדרך המעתיקים, ולכן השתבשה משמעות הדברים בתוספות שלנו, ובכל אופן, אין לכל זה עניין עם מחיצת המים המוזכרת בהמשך דברי התוספות.

(ב) בתוספות מתואר המקרה שבו יש איסור כמקרה שבו 'אין הפסק בין מים לניצוצות, ומיד נכבות', ונראה אפוא שגם מחיצת המים שהוזכרה בתוספות היא כזו שצמודה לאש, ואין הפסק בינה לאש, ומיד מכבה את האש. לפי זה, מסתבר שמחיצת מים המונחת בריחוק מקום מן האש, ומשפיעה על האש רק לאחר זמן ניכר שבו האש התקדמה כלפיה, תוגדר כ'גרמא' ולא כמעשה גמור, גם לשיטת התוספות. וכן משמע מלשון הרשב"א בהבאת דיון זה (שבת מז ע"ב ד"ה מפני): 'ופעמים **שעם נתינתו** יפלו הניצוצות, והוא מגביה הכלי ומכבה אותן'. גם בלשון ר"ח הנ"ל נכתב 'מיד', כחלק מתיאור החומרה שבקירוב כיבוי.

(ג) התוספות מסתייגים מדברי ר"ת, ומקשים על איסור מחיצת מים, מכך שבירושלמי מפורש להיתר, וכן מסיקים התוספות גם מהיתר נתינת מים על טלית שבבבלי. התוספות ממשיכים ומבארים כי יש יותר מקום להקל במחיצת מים מהעמדת כלי עם מים לקבל ניצוצות, מכיוון שבמחיצה אין האש נופלת לתוכה להדיא. נראה שהכוונה לומר שהמחיצה רק עוצרת את התקדמות האש. בהמשך דבריהם, התוספות מיישבים את ההבנה האוסרת מחיצת מים עם היתר נתינת מים על טלית, שמחיצת מים חמורה יותר וישירה יותר, אך נתינת מים על טלית, 'אינו אלא שלא תתפשט האור'. בתוספות הרא"ש נכתבה רק ההסתייגות מדברי ר"ת, והקולא שיש במחיצת מים, ולא הובא ההסבר שלפיו מחיצת מים חמורה יותר מנתינת מים על טלית. מכך עולה אפוא שלפי הרא"ש הקושיה על דברי ר"ת מהירושלמי ומהבבלי בעינה.

## ד. סיכום הדין במחיצת מים

מכל האמור נראה שיש כמה סיבות טובות להתיר העמדת מחיצת מים בריחוק מקום מן האש, לצורך כיבוי האש כשתגיע בעתיד למחיצה זו: (א) נראה שמדברי הרי"ף אין מקור

26. שבת מז ע"ב: 'אפילו תימא רבנן, שאני הכא - מפני שמקרב את כיבוי'.  
27. תוס' הרא"ש, שבת מז ע"ב ד"ה מפני.



לאסור מהדרגה השנייה ומעלה. (ב) נראה שר"ח לא התייחס למחיצת מים. (ג) ר"ת אסר העמדת מחיצת מים לצד האש, אך התוספות העירו שבירושלמי מפורש להיתר, וכך משמע גם בבבלי. (ד) נראה שגם ר"ת לא אסר אלא במחיצת מים שצמודה לאש, ולא מחיצת מים בריחוק מקום מהאש.

## ה. נקודת הגבול בין 'גרמא' ל'מעשה' לפי הגדרתו של הרב רוזן

יש לברר היכן נמצאת נקודת הגבול בין 'גרמא' ל'מעשה', לפי הגדרתו של הרב רוזן. (א) עשיית מחיצה בכלים מלאים מים כדי שלא תעבור הדליקה - נראה שכאן מתקיימת הגדרת ה'גרמא', שהרי המים מונחים במקום שבו הם אינם פועלים כלום, ונדרשת התקדמות של האש והתבקעות של הכלים כדי לגרום למים לפעול פעולת כיבוי. (ב) נתינת מים על טלית שאחז בה האור - נראה שעונה על ההגדרה, שכן נדרשת התקדמות של האש כדי שהמים ישפיעו עליה, ונתינת המים כשלעצמה אינה מחוללת את התוצאה ואף אינה מתחילה תהליך.

(ג) עשיית מחיצת מים בלי הפסק כלי בפני הדליקה - נראה שאם המחיצה צמודה לאש ומתחילה מיד להפשיר, אין זה 'גרמא' כהגדרתה בידי הרב רוזן, שכן פעולת עשיית המחיצה אינה נפרדת מכיבוי האש הנגרם על ידיה ומהווה תוצאה שלה. אם המחיצה מרוחקת מהאש, ומפשירה רק בעקבות התקדמות האש, נראה שההגדרה מתקיימת, אלא שמכיוון שטבע המים להפשיר גם ללא אש בקרבתם, צריך שהמרחק יהיה גדול דיו כדי שהפשרה זו לא תשפיע על בעירת האש, אלמלא התקדמות האש לכיוון מחיצת המים.

(ד) נתינת מים תחת הנר לקבל ניצוצות - אם הניצוצות יוצאים תוך כדי נתינת המים, אין זה 'גרמא' כהגדרתה, שכן הנתינה אינה פעולה 'מתה', והתוצאה מיידיית ואינה לאחר זמן. אם הניצוצות יוצאים רק לאחר מכן, ההגדרה מתקיימת, אלא שבמקרה מסוים זה החמירו חכמים (תוספות).<sup>28</sup>

(ה) פתיחת דלת כנגד מדורה בשבת, באופן שעלול לאפשר לרוח לכבות את המדורה - מכיוון שהרוח נכנסת מיידיית, ההגדרה אינה מתקיימת, והרי זה מעשה בידיים.

(ו) נתינת שמן בנר דולק - מכיוון שהשמן הניתן מצטרף לבעירה ועשוי לבעור מיד, נראה שההגדרה אינה מתקיימת, קל וחומר אם נוקטים שהשמן הניתן משפיע מיידיית על גודל הלהבה.

## סיכום

שש הדרגות שמנה ה'מנחת יצחק' יוצרות הבחנה מדויקת בין 'גרמא' למעשה בידיים. לפי המתבאר, נראה שהדרך העיקרית בפוסקים היא להגדיר את שלוש הדרגות הראשונות כ'גרמא', ואת שלוש האחרונות כמעשה בידיים. דרך זו מתאימה להגדרתו העקרונית של

28. אמנם, יש לשונות של ראשונים שמהן ניתן להבין שגם כשהניצוצות יוצאים רק לאחר זמן, חל איסור תורה, וצ"ע.

הרב רוזן שלפיה יש רק שתי דרגות עקרוניות, שכן בשלוש הדרגות הראשונות נעשית פעולה 'מתה', ורק צירוף גורם נוסף לאחר זמן מביא לתוצאה של מלאכה, ואילו בשלוש הדרגות האחרונות, הפעולה האנושית יוצרת ישירות מלאכה. נמצא שיש התאמה עקרונית בין דברי ה'מנחת יצחק' לדברי הרב רוזן.



## הרב שי סימינובסקי

# שימוש בגריל גז ביו"ט – בירורים והנהיות הלכתיות

## הקדמה

לאחרונה נפוץ השימוש במתקן גריל (מנגל) לצליית בשר ביו"ט, בפרט כאשר ישנו אמצעי נוח ומהודר הלכתית לכיבוי האש בסוף התהליך באמצעות קוצב זמן (חגז). עם זאת עדיין ישנם מספר היבטים הלכתיים שראוי לבררם בהקשר זה.

## א. החלפת בלון גז ביו"ט

מתקני הגריל מחוברים בדרך כלל למיכל גז יחיד.<sup>1</sup> כאשר מיכל נגמר באמצע הבישול, צריך להחליפו בשביל להמשיך את הבישול. פעולה זו כוללת פירוק והרכבה עם תקיעה בחוזק, של המיכל החדש לצנרת הגז. במקרה שבלון הגז נגמר באמצע הכנת המאכלים ביו"ט - האם ניתן להחליפו במיכל חדש? שאלה זו נחלקת למעשה למספר שאלות משנה:

- 1) האם החלפת בלון אסורה משום מלאכת בונה מן התורה או שמכיוון שכך הוא דרך השימוש בכיריים, הרי זה בגדר שימוש ולא בגדר בניין?
- 2) אם אכן החלפה אסורה מן התורה, האם ניתן להתירה ביו"ט משום 'מכשירי אוכל נפש'?
- 3) האם היתר 'מכשירי אוכל נפש' בעניין זה תלוי בשאלה האם ניתן לפתור את הבעיה באופן אחר - בשעת מעשה ע"י המשך הפעולה בכיריים ביתיות או מראש באמצעות החלפה יזומה של הבלון בבלון חדש מערב החג

### 1. החלפת בלון גז - האם אסורה משום בונה

כאמור לעיל, החלפת בלון גז כוללת פתיחת הברגה, המוברגת בהידוק רב, שליפת המיכל מן הצנרת, חיבור בלון חדש לצנרת הגז והברגה בהידוק. לכאורה, ישנם מספר טעמים להחשיב פעולות אלו כבונה/סותר:<sup>2</sup>

1. שאלה זו ייחודית דווקא למתקני גז מסוג זה, אשר אינם מחוברים לרשת הביתית אלא למיכל גז נפרד. כיריים ביתיות מחוברות בדרך כלל לשני בלוני גז, כך שבמקרה שהגז נגמר בבלון אחד, אפשר להשתמש בבלון הנוסף המחובר לצנרת, באמצעות סגירה ופתיחה של ברזי המיכלים ללא פירוק כלל. פעולה זו מותרת בפשטות לכתחילה - עיין שמירת שבת כהלכתה, פ"ג סעי' יא ובמשנה ברורה, סי' שיג ס"ק מה, בעניין הברגת כיסויי הכלים.
2. ראוי להדגיש: במקרה זה של החלפת מיכל ישן בחדש מדובר בסותר על מנת לבנות, שאיסורו מדאורייתא.

(א) מדובר בפירוק לחלקים נפרדים והרכבת חלק חדש ולא רק פתיחה וסגירה (כמו חלונות ודלתות בבניין).<sup>3</sup>

(ב) ההברגה נעשית בהידוק רב, וכבר כתבו הפוסקים שבהברגה מהודקת היטב יש להחמיר אפילו בכלים.<sup>4</sup>

ישנן גם סברות להקל:

(א) החלפת בלון במהלך הבישול היא צורת השימוש הרגילה. אמנם פעולה זו נעשית לעיתים רחוקות בלבד, אך עדיין מדובר בפעולה שגרתית של החלפת מיכל ריק במלא, כלומר עצם העובדה שהמיכל התרוקן במהלך הבישול היא פעולה צפויה וידועה והטיפול בה הוא חלק מאופן פעולת הכירים. ולא מדובר בתיקון.

(ב) גם ההברגה עצמה שהיא פעולה פשוטה שאינה מצריכה מומחיות או אומנות מיוחדת, מעידה על כך שמדובר בשימוש רגיל.<sup>5</sup> אמנם, יש מקום לחלק בין פתיחת וסגירת ברז המיכל לבין החלפת הבלון ופירוקו מהצינור הנעשים בדרך כלל ע"י איש מקצוע של חברות הגז.

## 2. האם החלפת בלון גז נחשבת 'מכשירי אוכל נפש' שאי אפשר לעשותם מערב יו"ט

גם אם נאמר שהחלפת המיכל אסורה משום מלאכת בונה, ופירוקו על מנת לשים בלון חדש משום סותר, יש לדון האם פעולות אלו נחשבות תיקון 'מכשירי אוכל נפש' שאי אפשר היה לעשותם מערב יו"ט ועל כן מותרים ביו"ט.<sup>6</sup> בהיתר עשיית 'מכשירי אוכל נפש' שאי אפשר לעשותם מערב יו"ט, ישנם סייגים רבים ולא בכל דבר התירו.

(א) לא התירו עשיית 'מכשירי אוכל נפש' כאשר יש בזה משום 'עובדין דחול', היינו שלא ניכר הקשר לתיקון המאכל.

(ב) לא התירו כאשר התיקון הוא לצורך ימים מרובים.

(ג) לא התירו כאשר מדובר בתיקון כלי גמור.

ועוד יש לדון מצד יסוד ההיתר, האם החלפת מיכל גז שהתרוקן נחשבת כמכשירים שאי אפשר לעשותם מערב יו"ט? מחד, לא ניתן לדעת בבירור מראש מתי ייגמר הגז בבלון, ובדרך כלל מבשלים עד סיומו ואז מחליפים במיכל חדש. מאידך, ע"י אומדן סביר ניתן להעריך האם הבלון עומד להתרוקן ולהחליפו מראש, בטרם יכלה כל הגז במיכל, ואם כן הרי זה בכלל מכשירין שניתן לעשותם מערב יו"ט, ואין להתיר החלפה. ונראה שנחלקו בדבר גדולי הפוסקים בדור האחרון. בספר 'שמירת שבת כהלכתה' (פ"ג סעי' יא) כתב:

3. שו"ע, או"ח סי' שיג סעי' ו ובמשנה ברורה שם.

4. משנה ברורה, סי' שיג ס"ק מה, בשם המג"א.

5. משנה ברורה שם, כדין כיסויי הכלים שמותר לפתוח ולסגור גם בהברגה מהודקת וראה בדברי הגרש"ז אורבך להלן.

6. כך כתב השו"ע, סי' תצה סעי' א, וכן כתב ביאור הגר"א, על שו"ע או"ח סי' תצה סעי' ב, שנפסקה הלכה כדעת ר' יהודה, שמלשון 'יעשה לכם' בפסוק נלמד היתר 'מכשירי אוכל נפש' שאי אפשר לעשותם מערב יו"ט. אך ישנן מס' מחלוקות בראשונים, מה היקף היתר זה וכן מחלוקות בין האחרונים בפירוש היקף ההיתר בדעת השו"ע. עניין זה מתבאר בהרחבה בבית יוסף, או"ח סי' תקט, עיין שם שבירר את שיטות הראשונים וכן במפרשי השו"ע שם בביאור דעת השו"ע והרמ"א בסעיף א (עיין ביאור הגר"א, על שו"ע או"ח סי' תקט סעי' א וכן ביאור הלכה, ד"ה אותו וד"ה וה"ה).

'... אבל טוב להימנע מלחבר מיכל גז חדש למערכת'. ובהערה (שם, ס) הביא בשם הגרש"ז אורבך:

שוב אמר לי הגרש"ז זצ"ל, דנראה דשפיר שרי לעשות כן כיון דהוה ממש לצורך או"נ וגם רגילין תדיר לפרק ולהחזיר, ואין זה דומה לעושה פחם או פתילה דאסור. ובספר 'פסקי תשובות' (סי' תקיד הערה 81) הביא בשם הגרי"ש אלישיב: וע"ע בשש"כ פי"ג הערה נ"ו בשם הגרש"ז א שליט"א (זצ"ל)... אמנם בפנים הספר נוטה להחמיר כיון שצריך לזה אומנות וגבורה, וכן כותב לאסור בשו"ת שרגה"מ ח"ו סי' קס"ח, וכן בס' הל' המועדים פי"ג סעי' ד' בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א [זצ"ל] מביא לאסור א"כ ע"י נכרי... ורק במקרה שא"א להשיג נכרי, וא"א לבשל א"כ יחליפו את הצינור, ולא היה יכול לעשותו מעיו"ט כגון שלא ידע שבלון הגז עומד להתרוקן אפשר להתיר להרכיב בלון אחר דהוי כמכשירי או"נ שא"א לעשותו מעיו"ט.

מדברי הרב ש"ז אורבך נראה, שמתחילה סבר שאף על פי שמדובר בתיקון 'מכשירי אוכל נפש', הרי יש בזה גדר של 'עובדין דחול' (אולי משום שזהו תיקון לימים מרובים), ולכן אין לעשותו ביו"ט, ולאחר מכן חזר בו משני טעמים. ממה שכתב 'כיון דהוה ממש לצורך אוכל נפש' נראה שסבר שאספקת חומר בעירה לכיריים נחשב כמלאכת אוכל ממש ולא כמכשירים, ובעניין הכנת 'אוכל נפש' התירו גם ע"י תיקון גמור. בהמשך דבריו נראה שבא להתיר את המעשה מעיקרו דהיינו שאין בהחלפת המיכל ופירוקו משום מלאכה דאורייתא, ואף על פי שיש בכך פירוק והידוק בחזק, משום שסוף סוף זו דרך השימוש בכירי גז, וממילא מותר הדבר מעיקרו. מדברי הרב אלישיב נראה שהכריע בשאלות הנ"ל להפך, וסבר שעצם החלפת המיכל היא מלאכה גמורה. לכן, ניתן לעשותה רק אם מדובר בהכרח מובהק להכנת 'אוכל נפש'. וממה שכתב 'ולא היה יכול לעשותו מעיו"ט כגון שלא ידע וכו'" משמע שמעיקר הדין אמור לבדוק ולדעת ולהחליף מראש. ונראה שסובר שגדר אינו יכול לעשותם מערב יו"ט אינו כולל כל תקלה שהתרחשה ביו"ט עצמו, אלא רק כאשר לא יכול היה לדעת עליה מראש. אשר לדעת ה'שמירת שבת כהלכתה' נראה שסובר שהחלפת מיכל נחשבת כמלאכת בונה, בעיקר ממה שהפנה בסוף ההערה ל'שלחן ערוך', סי' שב סעי' ד', בעניין פתיחת מכבש שתפוס בחזקה, ומדובר בתיקון שלא הותר לצורכי 'אוכל נפש' מאחד הטעמים שהוזכרו בהלכה ונמנו (בחלקם) לעיל. עם זאת, מדקדוק לשונו שכתב 'טוב להימנע מלחבר', משמע שלא מדובר באיסור גמור, ולכן, אם יש הכרח לצורך הכנת סעודת יו"ט ניתן לעשות זאת, אם משום סברת הרב אלישיב ב'מכשירי אוכל נפש' שאי אפשר לעשותם הנ"ל, ואם משום שניתן לסמוך על הכרעת הרב ש"ז אורבך בעת הצורך.

### 3. האם מותר רק כשאין אפשרות אחרת

למעשה, לאור מחלוקת הפוסקים לעיל, נראה שיש לבדוק מראש את הבלון מערב יו"ט, ואם יש חשש שייגמר במהלך השימוש ביו"ט, להחליפו מראש. רק אם נגמר בהפתעה במהלך הבישול בחג וזקוקים לכיריים להמשך הבישול אפשר להחליפו במיכל חדש.

## ב. הקטנת האש במהלך הצלייה

בצליית הבשר לפעמים מתגברות הלהבות כתוצאה מהפרשת נוזלים ושומנים, ואז עשוי הבשר להיחרך באופן שייפגם טעמו. האם במקרה שכזה ניתן להקטין את האש ע"י סיבוב כפתור המבער. והאם היתר זה מותנה בכך שאין לו אפשרות לצלות את הבשר בכיריים אחרות, או כשצלייה במקום אחרות כגון במטבח הביתי כרוכה בטרחה, לכלוך ועוגמת נפש. כלומר, האם יכול להתנהג כפי שהיה עושה ביום חול ומקטין את הלהבה - או שהקטנת האש מותרת רק בתנאים מיוחדים וכפי שיתבאר להלן. מבואר בראשונים שכיבוי לצורך שמירת התבשיל הוא כ'מכשירי אוכל נפש' שהותרו ביו"ט.<sup>7</sup> נחלקו האחרונים, האם היתר הכיבוי הוא דווקא כשלא ניתן לשמור על התבשיל באופן אחר, כגון ע"י הדלקת להבה אחרת על מנת להמשיך את הבישול, או שבכל אופן ניתן לכבות (אלא אם כן ניתן להעביר את התבשיל לאש שכבר קיימת, שזה בוודאי עדיף מכיבוי אך אינו נוגע לנידוננו). ה'אגרות משה'<sup>8</sup> סובר שכאשר יש צורך יכול לכבות את האש, וסברתו היסודית בזה היא, שבמה שהותר לעשות מלאכה עבורו ביו"ט אין הבדל בין כיבוי למלאכה אחרת.<sup>9</sup> אבל ב'שמירת שבת כהלכתה'<sup>10</sup> הכריע ע"פ דעת הרש"ז אורבך ופוסקים נוספים שרק במקרה שאין אפשרות אחרת להמשיך את הכנת התבשיל, ניתן להקטין את להבת הגז, משום שהיכן שניתן להשתמש ב'מלאכת אוכל נפש', כגון הבערה, אין להשתמש ב'מכשירי אוכל נפש' כגון כיבוי. ב'פסקי תשובות'<sup>11</sup> הביא בשם כמה אחרונים שבכיבוי להבת גז אין כל כך למחות ביד המקילים בדבר מכיוון שבכיבוי להבת גז ישנם כמה צדדי קולא ביחס לכיבוי אש בעצים. וייתכן, שיש צד קולא נוסף כאשר העברה לאש אחרת כרוכה בטרחה, לכלוך וכדו', על פי מה שכתבו הפוסקים שגדר ההיתר בעשיית 'מלאכת אוכל נפש' ביו"ט, הוא גם במקום שע"י עשיית המלאכה תיחסך טרחה רבה או הוצאה כספית ואפשר שהוא הדין גם לנידוננו.<sup>12</sup> לעיתים, ניתן להרים מעל רשת הצלייה את הנתחים, על מנת שהשומן יפסיק לטפטף על האש, וכך תקטן הלהבה מאליה - גם פעולה כזו נחשבת לכיבוי, ואולם על פי דברי ה"ז<sup>13</sup> שהובא ב'משנה ברורה'<sup>14</sup> ניתן לעשות זאת, על מנת למנוע את חריכת המאכל. ולפי זה עצה טובה כדי להסתלק מהספק הנ"ל - להדליק מלכתחילה להבה קטנה, ולהגביר בזהירות על פי הצורך.

7. רא"ש, ביצה פ"ב סי' יט, ועיין רמ"א, או"ח סי' תקיד סעי' א ומשנה ברורה, שם ס"ק ז.

8. שו"ת אגרות משה, ח"ד סי' קג.

9. ועיין בדברי האגרות משה שם, שהאריך להוכיח שדברי המג"א, סי' תקיד ס"ק ב, שהדלקת אש עדיפה על כיבוי, אין להם מקור מוכרח בש"ס ובראשונים.

10. שמירת שבת כהלכתה, פי"ג סעי' י הערה נב.

11. פסקי תשובות, סי' תקיד אות ב.

12. היתר 'מלאכת אוכל נפש' על מנת למעט בטרחה - עיין שו"ע, סי' תקי סעי' א ומשנה ברורה ס"ק ו. וראה עוד מה שכתב בפסקי תשובות, סי' תצה אות ג הערה 20. להיתר 'מלאכת אוכל נפש' כדי למנוע הוצאת ממונית עיין שולחן שלמה, הל' יו"ט סי' תצה סעי' א אות ד.

13. ט"ז, או"ח סי' תקב ס"ק ג.

14. משנה ברורה, סי' תקיד ס"ק ז.

## ג. הפעלת הגריל באמצעות 'חגז'

השימוש ב'חגז' מאפשר לקצוב מראש את משך הזמן שבו תבער האש, מבלי להיזקק לפעולת הכיבוי שנאסרה ביו"ט (והותרה רק בנסיבות מיוחדות כמבואר לעיל). לשם כך, יש לכוון את משך הזמן הרצוי להדלקה, לפני הדלקת האש,<sup>15</sup> משום שכיוון ה'חגז' לאחר שהאש כבר הודלקה, ייחשב לגרם כיבוי, ופעולה כזו אסורה ביו"ט לדעת פוסקים רבים.<sup>16</sup> את האש במכשיר הגריל יש להקפיד להדליק מאש קיימת. לכן, יש לפתוח את כפתורי המבערים לפני פתיחת ברז הגז הראשי, משום שסיבוב הכפתור מייצר ניצוץ אשר ידליק אש אם הגז כבר זורם. לאחר סיבוב הכפתור ופתיחת ברז הגז, ניתן להדליק את הגריל מאש קיימת.

## סיכום ותמצית הנהיות הלכתיות לשימוש בגריל גז ביו"ט

- 1) לוודא מערב יו"ט שיש במיכל מספיק גז לצורך השימוש בחג ואם לא - להחליף מיכל מראש.
- 2) לכוון את קוצב הגז (חגז) לזמן הרצוי לפני הדלקת האש.
- 3) לפתוח את כפתורי המבערים לפני פתיחת ברז הגז.
- 4) לפתוח מראש את המבערים באש קטנה יחסית ולהגביר לפי הצורך.
- 5) להדליק את המבערים מאש קיימת.
- 6) אם נראה שהאש חזקה מדי ותחרוך את המאכלים כך שטעמם הרגיל ייפגם, ניתן להקטין את האש על מנת למנוע את החריכה.
- 7) יש המתירים להקטין את האש רק כשאינן דרך אחרת להמשיך את הצלייה (בכיריים אחרות וכיוצא בזה).
- 8) אם נגמר הגז במהלך ההכנה במפתיע וזקוקים לכיריים אלו על מנת להמשיך את הכנת המאכל ניתן להחליף את המיכל הריק במיכל מלא.



15. כעין מה שכתב המשנה ברורה, ס' תקיד ס"ק ג.  
16. כך מבואר במג"א, ס' תקיד ס"ק ה' וס"ק י', ובאחרונים נוספים. אמנם, פוסקים רבים התירו גרם כיבוי ביו"ט. עיין שם שעה"צ, ס"ק לא, שציין לדבריהם. ואולם דעת פוסקי זמננו להחמיר בדבר לכתחילה. עיין שמירת שבת כהלכתה, פי"ג סעי' יג הערה נח בשם הגרש"ז, וסעי' כז, והערה צט שם.

## הרב יהודה אראל

# כתיבה ב'עט שבת' שמתנדפת אך מותירה רושם ניכר

### שאלה

ניסיתי להשתמש בעט שבת ('שבעט'), כתבתי כמה מילים על דף נייר רגיל והשארתי אותו באוויר החדר למשך כמה ימים, ואכן הכתב הסגול נמחק לאחר מספר ימים. אולם כשהתבוננתי בדף שמתי לב שנשאר רושם צהבהב שניתן לראות מה כתוב. ברצוני לדעת האם אין בכתיבה זו איסור דאורייתא, שהרי זהו כתב מתקיים?

### א. הגדרת הכתב האסור

נאמר במשנה (שבת קד ע"ב): 'כתב במשקין, במי פירות, באבק דרכים, באבק הסופרים ובכל דבר שאינו מתקיים פטור'. מדברי המשנה למדנו שהכותב כתב שאינו מתקיים עובר על איסור דרבנן. על פי זה פותח העט שבת שזהו כתב שאינו מתקיים יותר משלושה ימים.<sup>1</sup> לעניין שאלתך, שנשאר רושם בדף גם לאחר מספר ימים - אכן ערכתי ניסוי, ודברך צודקים שנשאר רושם קל על הדף שלאחר התבוננות ניתן לראות מה כתוב, אם כי הדבר דורש מאמץ. על כן יש לעיין בהגדרת 'כתב שרישומו ניכר'. הרב ישראל רוזן מציין שני תנאים לכתב האסור בשבת מן התורה: מתקיים וניכר. מתקיים לאורך זמן, ושהכתב נראה לעין בצורה טובה. הוא מדייק זאת מהמשנה (שבת קד ע"א): 'כתב בדיו, בסם... ובכל דבר שהוא רושם', והביא לכך סיעתא מכמה אחרונים, ביניהם דברי ה'פתחי תשובה' (אה"ע סי' קכד סעי' א): 'שרישומו ניכר הוא לומר דתרתני בעינן - שיהא מתקיים, וניכר'. עם זאת, יש לעיין בהגדרת 'כתב ניכר'. דבר מוסכם ש'כתב' שצריך להשתמש בטכנולוגיות מסוימות כדי להצליח לראותו אינו 'כתב', שהרי התורה ניתנה לבני האדם שינהגו בה בחוש הטבעי. וזו לשון בעל שו"ת 'אבן יקרה' (תניינא סי' לג): 'אין בכתיבה זו דקה מן הדקה... דין כתב כלל, ואנו אין לנו אלא מה שענינו רואות במראה ולא בחידות'.

### ב. כתיבה הניכרת בקושי רב

כתב הרב אברהם יצחק הכהן קוק (דעת כהן, סי' קסא):

1. לעניין הגדרת מספר הימים עיין במאמרו של הרב מרדכי אליהו, 'כתיבה חיונית בשבת בדיו מתנדף', תחומין יא, עמ' 107.  
2. הרב ישראל רוזן, 'כתב סתר בשבת', תחומין כה, עמ' 461.



כתב, שלא יהא לו דין כתב מצד התורה נחלק לשלשה דרכים: א) אם אינו מתקיים. ב) שאינו רושם, כמו בגיטין דאין מי מילין ע"ג מי מילין, או באברא מפני שאין רישומו ניכר. ג) שהוא כתב ניכר ומתקיים, אלא שאינו קרוי כתב מפני שלא כתבו אדם, רק מאליו נעשה, והוא חק תוכות. הרב קוק כותב שיש שלושה מרכיבים להגדרת כתב האסור מהתורה: מתקיים, ניכר, כתבו אדם ולא נעשה מאליו. חילוק זה בין מתקיים לניכר, ניתן לראות בדברי הרא"ה המובאים בר"ן (המיוחס לר"ן שבת קד ע"ב):

כתב במשקין במי פירות וכו' פטור. פירוש: פטור, אבל אסור. וכתב הרא"ה ז"ל: דדווקא הני, דאע"ג דאין מתקיימין מכל מקום רישומו ניכר ומתקיימין קצת, כגון מי פירות ומשקין כעין תותים שמשחירין, או יין אדום ואבק דרכים דהוא עפר נגוב. אבל במים דעלמא או עפר המדולדל מסתברא דמותר לכתחילה.

מדברי הר"ן למדנו שכתובה במשקין אינה מתקיימת אבל כיוון שרישומה ניכר ומתקיימת קצת - היא אסורה מדרבנן. ובסוף דבריו אמר שכתובה במים או עפר המדולדל מותרת לכתחילה. נראה שכתובה במים או בעפר מדולדל, אמנם אינה ניכרת, אבל ודאי משאירה איזה רושם על הדף. אך קשה להגדיר מהו כתב שרישומו ניכר ומה לא. וכך פסק השולחן ערוך' (או"ח סי' שמ סעי' ד):

יש ליזהר שלא לכתוב באצבעו במשקין על השולחן או באפר. אבל מותר לרשום באוויר כמין אותיות.

ובט"ז (או"ח סי' שמ ס"ק ג) ביאר סיבת ההיתר לרשום באוויר: והטעם... שאין רישומו ניכר כמו במשקין. ולפי"ז לאו דווקא באויר, אלא הוא הדין אם רושם בדף נגוב צורת אותיות שרי, דגם בזה אין רישומו ניכר כלל. על דברי הט"ז כתב הפרי מגדים' (משבצות זהב ס"ק ג):

ואותן הכותבים דבר סתר בנייר עם חלב שנחלב ולא נתבשל עדיין, ונבלע בנייר ואין רישומו ניכר, וכשבא לחבירו נותן אותו אצל האש ושלחבת ומתחמם וניכר הכתב ההוא (עיין בירושלמי שם פי"ב ה"ד כעין זה), אם עשה כן בשבת יש לומר דחייב חטאת ליכא, ומכל מקום מדרבנן אסור, דדומה לכותב. מדברי הפרי מגדים' לא ברור מעמדו של כתב שאינו ניכר כשלעצמו, אך מדברי השמירת שבת כהלכתה' (פ"מ סעי' ב הערה ט) נראה שגם אם הרישום לא ניכר כל כך, בכל זאת נחשב לכתב. וזו לשונו:

שמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל, דבגלאי-חום כזה שהאותיות או הסימנים כבר ישנם, וניכרים קצת לעין, נראה כיון דאין לחשוש לזה שמשנתנה הצבע כאילו כותב דיו ע"ג סיקרא, דהואיל ולא מתקיים, ואיסורו ודאי לאו מה"ת, אין לחשוש בזה לכותב כיון שהכל כבר היה קודם ולא הוסיף כלום והשינוי הוא רק בצבע.

מבואר מדבריו שכתובה במשקין האסורה מדרבנן, ניכרת קצת לעין (וכן הוא במבחן המציאות), ולכן נאסרה מדרבנן. לעומת כתב באוויר או על גבי נייר נגוב ששם לא ניכר כלל. אם כן, עולה עד כה, שכתב שרישומו אינו ניכר כל כך, אסור מדרבנן כדין כתיבה במשקין. מכל מקום לעניין עט שבת אין נפקא מינה, כיון שהדיו הניכר לעין בקלות אינו מתקיים מספר ימים, ממילא איסורו מדרבנן. וזו לשון הרב ישראל רוזן (תחומין כה, עמ')

(474): 'כתב שאינו ניכר בחוש טבעי, או שרישומו ניכר בקושי רב - נראה שאינו כתב מן התורה'. למעשה, כתיבה בעט שבת אסורה מדרבנן, כיוון שהכתב נמחק לאחר מספר ימים, והכתב החלש שנשאר לזמן ארוך, אינו נחשב כתב שרישומו ניכר, ועל כן איסורו מדרבנן או אפילו מותר לכתחילה.



## הרב אביעד משה

# שואב רובוטי בשבת<sup>1</sup>

## הקדמה

בשנים האחרונות מתרחב השימוש בשואב רובוטי, נשאלה השאלה האם מותר להגדיר בתוכנה של הרובוט שיעבוד בשבת בהנחה שיש אינטראקציה בין אנשים זזים בחדר לבין הרובוט דרך הסנסורים של הרובוט. מבדיקה מדגמית שעשיתי לתשובות על שאלה זו בשו"תים אינטרנטיים ראיתי שהתשובות התחלקו לשניים, חלק אסרו וחלק התירו. רוב האוסרים באו בטענה של 'זילותא דשבתא', 'אוושא מילתא' ו'עובדין דחול', ודנו בסוגיה של מלאכה שמתחילה בערב שבת שיש בה השמעת קול.<sup>2</sup> יש שאסרו מצד הפעולה החשמלית שאדם גורם לה כאשר הוא מפעיל את החיישנים של הרובוט כדין מקרר בלי 'פיקוד שבת' וכדו'.<sup>3</sup> המתירים סברו (מן הסתם) שבשינוי זרם אין בו איסור כשיטת חלק מהאחרונים.<sup>4</sup> גם האוסרים וגם המתירים דימו את הרובוט למכשירי חשמל בעלי חיישנים אך לא למחשב. טענתי היא שהרובוט הזה הוא מחשב לכל דבר ולכן צריך להתייחס אליו כאל מחשב. משכך ברצוני לדון האם הפעלת מחשב בצורה זו אסורה ואם כן מאיזו סיבה.

1. **הערת עורך:** י"פ. התלבטנו אם לפרסם את המאמר, כי שיטתו העקרונית של מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א היא כי יש הרבה חידושים טכנולוגיים שיכולים אמנם להקל על חייו של האדם אך יש בהם משום הרס השבת. לאחר התייעצות איתו הוא ביקש לציין שיש לקחת זאת בחשבון בכל דיון והכרעה בנושאים דומים. וכך כתב הרב אריאל בהמעין 229 (תשע"ט), עמ' 69, בהקשר לדיון על מכוניות אוטונומיות בשבת: 'את אשר יגורתי בא תלמידי חכמים מפלפלים בנושא המכונית האוטונומית כאילו יש מקום להתיר את השימוש בה גם אם מסקנתם לאיסור עלול תלמיד שאינו הגון לגלות פנים שלא כהלכה ולהתיר חלילה את הנסיעה במכונית זו בשבת. לענ"ד הנסיעה במכונית כזו היא חילול שבת היא גובלת באיסורי תורה ממש והיא אסורה בעיקר בגלל פגיעתה הקשה בקדושת השבת. המלאכות האסורות בשבת אינן רק אוסף הלכות שניתן להתייחס לכל אחת מהן באופן נפרד. הן יוצרות ביחד מכלול של קדושה. מכוח השראת המכלול הוסיפו חז"ל סייגים שבזכותם נשמרת אוירת השבת המיוחדת. התייחסות לכל פרט ופרט בנפרד מתעלמת מהמכלול, וקדושת השבת מתעוותת. מרוב עצים לא רואים את היער. "אז ירננו עצי היער" אנו אומרים בקבלת שבת ואין אפשרות לקבל שבת ללא ראייה כוללת. לא די ב"שמור" של הפרטים האסורים יש צורך גם ב"זכור" את יום השבת לקדשו", כלומר כדי לזכור את אוירת השבת הכללית. "שמור" ללא "זכור" הוא כגוף בלי נשמה. "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו", ובניסוח פוזיטיבי נאמר בתורה "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת". ידועים דברי הרמב"ן בויקרא כג בנושא המסחר בשבת והרמב"ם בפכ"ד מהל' שבת הי"ג בנושא המוקצה בשבת. הם קילורין לעיניים'.

2. רמ"א, או"ח ס' רנב סעי' ה.

3. 'האם מותר לכוון שואב אבק רובוטי מער"ש שינקת את הבית בשבת', אתר דרשו.

4. 'שימוש בשואב אבק רובוטי בשבת irobot', אתר כיפה.

## א. ביסוס הטענה

ההבדל המהותי בין מחשבים ורובוטים לבין מכשירי חשמל רגילים הוא שלמחשבים ורובוטים יש זיכרון. כפועל יוצא מכך יש תקשורת קבועה בין רובוטים לבין 'ענן' אינטרנטי, ויש אלגוריתם ותוכנה שמעבדת את המידע שהרובוט קולט במצלמה ובסנסורים השונים. אמנם ברוב הבתים עדיין אין הרבה מכשירי חשמל שהם מחשבים, אך נראה שעם הזמן יותר ויותר מכשירי חשמל ביתיים יהיו מכשירים לומדים בעלי זיכרון ומחשבים לכל דבר ועניין (מה שמכנים היום 'בית חכם'). התוכנה של השואב הרובוטי מגיעה אמנם עם אלגוריתם ומודל קיים (שפיתחו בחברה שבה יצרו אותו), היודעת באופן בסיסי לזהות קירות חפצים וכדו' אולם ברור הדבר שהתוכנה של הרובוט אמורה להוסיף על גבי המודל הראשוני את הלמידה של הבית הספציפי שבו הוא אמור לתפקד על מנת לייעל את עבודתו. לצורך כך הרובוט שומר בזיכרון הקצר טווח שלו את המידע מכל הסנסורים שעליו, מעבד אותם תוך כדי עבודתו או לאחר סיום העבודה ומעדכן את המודל שבתוכנה שלו. מן הסתם הרובוט גם מעדכן את המודל המרכזי הנמצא במחשבי החברה כשיש לו קשר לאינטרנט. זוהי שיטת פעולה ידועה שפועלת בכל המכשירים החכמים הקיימים כיום. ראוי לציין שהתוכנה של הרובוט מן הסתם אינה בודקת רק מהו קיר ומהו כיסא וכדומה, אלא מסווגת את כל מה שנקרה בדרכה על מנת לבנות לעצמה מפה על המקום שבו היא עובדת. מן הסתם התוכנה תנסה לסווג בני אדם כחפצים שזזים שנמצאים במקום מסוים רק זמנית. המטרה הסופית של התוכנה היא לזהות מהר ככל האפשר את שנקרה בדרכה על מנת לתכנן לעצמה את מסלול העבודה. אי לכך ברור שבני אדם שעוברים וזזים בבית גורמים לשינוי בזרם החשמלי של הרובוט ולכך שהמידע שנקלט לגביהם יישמר בזיכרון של המכשיר לטווח הקצר וגם לטווח הארוך, לצורך בנייה מחדש של מודל עבודה טוב ומדויק יותר. אם כן ראוי לחלק בין פעולה תמימה של שינוי זרם, שקשה למצוא לה מקור לאיסור בשבת<sup>5</sup> לבין פעולה שאינה תמימה, דהיינו שהיא בהכרח מולידה מידע חדש בעולם ובונה במציאות זיכרון פיזי במחשב שיבוא לידי שימוש בפועל במכשירי חשמל אחרים.<sup>6</sup> אמנם פעולתה של מצלמת אבטחה (שדנו בה הפוסקים) דומה מהבחינה הזאת למחשב כיוון שהיא אכן שומרת תמונות לאורך זמן, אולם ישנם שני חילוקים מהותיים בין מצלמה לשואב רובוטי: (א) בעוד שהמידע שהרובוט קולט מפתח ומועיל לרובוט עצמו, למצלמה אין קשר כלל לתמונה שהיא מצלמת. (ב) במצלמת אבטחה בדרך כלל יש להקל מצד סניף של פיקוח נפש, שכן בדרך כלל המטרה היא ביטחונית. שלא כמו ברובוט ביתי שאין להתיר מחמת זה.<sup>7</sup> ברצוני לברר לאור המקורות לאיסור שימוש בחשמל בשבת, האם פעולה חשמלית ששומרת זיכרון

5. עיין בנספח מהאתר של מכון צומת המובא בסוף המאמר.

6. אפשר שלא בכל הרובוטים התוכנה עובדת באותו אופן, אמנם אני דן בעיקר על רובוט שיוזע לזהות בין אדם לחפץ ויודע למשל לא להתנגש בבני אדם תוך כדי עבודה וכדו'.

7. יש גם לחלק כיוון שמצלמה מטרתה היא להקפיא מצב קיים, יש פה ממד של כתיבה אך אין פה משהו חדש שנוצר, לעומת מכשיר שעל ידי האינטראקציה שלו עם בני אדם במשך השבת בונה זיכרון חדש ומשוכלל יותר. במצלמה החשיבות של התמונה אינה משתנה אם אדם עובר לידה, מה שאין כן בשואב רובוטי שאמור לזהות עצמים שונים שישנה חשיבות לאדם שנקלט בסנסורים של הרובוט.



חמורה יותר מפעולה חשמלית רגילה, בהנחה שהפעולה נעשית בצורה מודעת ורצונית דהיינו שאין לדון בה מצד 'פסיק רישיה דלא איכפת ליה' או 'דלא ניחא ליה'.  
ה'חזון איש' (שבת ס"ו נ ס"ק ט) אסר שימוש בחשמל בשבת משום תיקון מנא או משום בונה וזו לשונו:

עוד יש בזה משום תיקון מנא, כיון שמעמידו על תכונתו, לזרום את זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר, דזה בונה מן התורה, כעושה כלי. וכל שכן כאן, שכל החוטין מחוברים לבית, והוא ליה כבונה במחובר, ואין כאן משום 'אין בנין בכלים', אלא דינו כמחובר, דיש בו משום בנין וסתירה. אבל הכא אין נפקותא בזה, דאפילו בכלים כי האי גוונא, חשיב בונה.

ועוד כתב:

ובפתיחת החשמל, שמכניסים הזרם בהחוטין, חשיב לעולם כתקע... תיקון הצורה להגשם ונעשה על ידי זה שימוש [כלומר, שבלי התיקון הזה לא היה בר שימוש בכלל], ודאי חשיב בונה. ואף אם השימוש הוא לשעות מיוחדות, ואחר כך פוסקו [כלומר, שמתכוון לנתק את זרם החשמל] דהפסיקה הוא מכאן ולהבא, והצורה הראשונה אינה בת פירוד מן הגשם.

אולם הרש"ז אויערבך חלק על ה'חזון איש' וזו לשונו:

והחלטנו אז לא לחוש בזה למכה בפטיש או תיקון מנא משום דתיקון מנא הוא דוקא כשהתיקון הוא בר קיימא ולא כשרגילים תיכף לחזור ולסותרו אחר השימוש, וכידוע דבכה"ג שרגילין לסותרו בשבת עצמה מותר גם לכתחלה. ומפורש יותר הוא כלל זה בשו"ע הגרש"ז ז"ל בס"י ש"ג סעיף כ' כ"א, ואפילו בכלי של פרקים אם תקע פרקיו דהיינו שהדקם בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי ואסור מדברי סופרים אלא אם כן אינו עשוי לקיום כלל, היינו שרגילים לסותרו בשבת עצמה. ולא דמי לעריכת שעון דיש אומרים שחייב חטאת דשאני התם שהפסקת מהלכו לאו לרצון האדם הוא, ולפיכך חשיב קצת כקלקול כיון שתפקידו של השעון הוא להיותו תמיד הולך ולא עומד, משא"כ בכה"ג שרגילים תיכף אחר השימוש לסותרו לא חשיב הכלי כמקולקל בשעה שהוא מפורק וממילא לא חשיב נמי כמתקן בשעה שמחזירו. גם מסתבר דתיקון כזה שרגילין לעשותו רק בשעת השימוש לא חשיב כלל בגדר תיקון של הכלי כיון שכך תשמישו תדיר ונקרא 'משתמש' ולא 'מתקן', וכמו"כ עריכת שעון לא חשיב כתיקון כי אם משום דחשיב כמתקן את השעון להשתמש בו אח"כ.

עוד הקשה:

צריך עיון איך [לפי דברי ה'חזון איש'] מדליקין פרימוס ביום טוב והא תיפוק ליה שחימום 'הראש' בספירט וכדומה כדי לשלהב אח"כ את הנפט וכן הכנסת האויר ע"י המפוח המיוחד לכך כדי לדחוק את הנפט, צריך להחשב לדעתיה דמר כעשיית כלי דאסור במכשירי אוכל נפש כיון דמבלעדי האויר וחמימות הראש אין הפרימוס מוכשר לכלום ונמצא דחשיב כעושה כלי בתחלה.

הרש"ז אויערבך טוען שהתיקון הוא לא בר קיימא. ועוד טוען, שסגירת מעגל חשמלי נחשבת 'משתמש' ולא 'מתקן', משום שסגירת המעגל נעשית רק בשעת השימוש. לכאורה סברות הרש"ז אויערבך תקפות כל עוד מדובר במכשיר חשמלי רגיל, אולם כשמדובר במכשיר חשמלי שכל זמן שאדם עובר לידו הוא מעדכן את המודל הפנימי שלו על מנת שיפעל יותר טוב בפעם הבאה, הרי זה ממש מתקן כלי. ועוד יש לדון לגבי בניית הזיכרון של המכשיר, אם אין בזה מצד בונה בשבת, שהרי בתהליך שמירת הזיכרון במחשב ישנו קיבוע זמני או קבוע של אלקטרונים שמייצגים מידע בינארי בעל משמעות. זה אמנם לא נראה לעין אך לא גרע לכאורה מ'מיא בעיבא', שהגמרא<sup>8</sup> דנה האם הם מותרים בטלטול או לא לפי המצב בו הם נמצאים בתוך הענן. ובכלל כל הדיון על חשמל בשבת הוא על בסיס ההנחה שגם מלאכה הנעשית על ידי אלקטרונים יש בה משום מלאכה.

הרב אשר וייס (שו"ת מנחת אשר ח"א סי' ל) התייחס להפעלת מנורת LED (שבה אין חוט להט) בשבת וכך כתב:

ואני לכשעצמי, נראה לי דיש בסגירת המעגל, בין לצורך מאור ובין לצרכים אחרים, חשש מכה פטיש דאורייתא. וזאת על פי המבואר בירושלמי שבת (מ"ד ע"א): רבי יוחנן וריש לקיש עבדין הויי בהדא פרקא תלת שנין ופלוג, אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא. מן דאשכחון, מסמך סמכון, הא דלא אשכחון מסמוך עבדוני משום מכה בפטיש.

וחידוש עצום למדנו מדברי הירושלמי. דבניגוד למקובל במושכל ראשון שחז"ל התבוננו בכל מעשה וענין, אם יש בה צד דמיון לאחת מל"ט מלאכות, ואם מצאו בה צד דמיון לאחת המלאכות קבעו בה איסור כתולדה למלאכה זו, אלא חז"ל בראשית עיונם קבעו שמעשה זה יש בו חשיבות, תיקון וחידוש, ומשום כך מלאכה הוא, ורק אחר כך התבוננו לאיזו מל"ט הוא דומה, וקבעוהו תולדה למלאכה זו. ואם המעשה יש בו מלאכת מחשבת, אף שלא מצאו בו צד דמיון למלאכה כלשהי, קבוע שיש בו מכה בפטיש. ומלאכה זו דמכה בפטיש גדר כללי היא לכל מלאכה שיש בה חשיבות גדולה ותיקון ויצירה, עד שבסברא ידענו, דעל כרחך בכלל מלאכה הוא...

ונראה לענ"ד דכך גם לגבי סגירת המעגל החשמלי על כל צורותיה ואופניה, דללא כל ספק, יש בה המצאה עצומה, שאין כמותה תיקון וחשיבות להניע יסודות תבל, דיש בה חשש מכה בפטיש. בין במפעיל כלים תעשייתיים עצומים, ובין בסגירת מעגלים אלקטרוניים זעירים, וכך גם לגבי מנורת לד.

ניתן לדון בסברת הרב וייס אולם לעניות דעתי גם מי שטוען שאין מכה בפטיש במכשירי חשמל רגילים, הרי שבמכשיר חשמלי שיוצר על מנת שבעליו יסיים את תהליך יצירתו

8. עירובין מו ע"א. הגמרא שם דנה לגבי איסור טלטול של מי גשמים שירדו ביום טוב, בתחילה הגמרא מביאה סברה להקל מצד שהמים בתחילה בלועים בענן וכמאן דליתניהו דמי כלשון רש"י, אולם הגמרא דוחה שאם נידון אותם כמאן דליתניהו נצטרך לאסור אותם מצד נולד. הרי לנו שגם מה שלא היה ניכר מחמת שהיה בלוע דנים בו לגבי איסורים כגון נולד.



בכך שיפעיל אותו בביתו וילמד אותו לזהות גופים שונים על ידי תזוזות של חפצים ובני אדם, בוודאי עצם השימוש הזה נקרא 'מכה בפטיש' הגם שיש בו רק שינוי זרם.

## ב. שיטת ה'בית יצחק'

ה'בית יצחק' חידש ששימוש בחשמל אסור משום 'מוליד דבר חדש', על פי דברי הגמרא (ביצה כב ע"ב-כג ע"א):

אמר רב יהודה: על גבי גחלת [להניח אבקת בשמים] - אסור, על גבי חרס - מותר. ורבה אמר: על גבי חרס נמי אסור, משום דקא מוליד ריחא. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: סחופי כסא אשיראי ביומא טבא - אסור. מאי טעמא - משום דקמוליד ריחא. - ומאי שנא ממוללו ומריח בו, וקוטמו ומריח בו? - התם - ריחא מיהא איתא, ואוסופי הוא דקא מוסיף ריחא. הכא - אולודי הוא דקמוליד ריחא.

ופירש רש"י:

דקמוליד ריחא - שנכנס בחרס, שלא היה בו ריח, ואסור מדרבנן, שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה.

רבי יצחק שמעלקיש (בית יצחק, יו"ד השמטות בסוף הספר סי' לא):

בפנים דיברתי אודות נר עלעקטרי, ואזכיר בדין אם רשאים לדבר בשבת על ידי מכונה הנקראת טעלעפון. והנה לפי עניות דעתי יש איסור בדבר, ושומר נפשו ירחק ממנו. כי מלבד מה שמוכרח למדבר במכונה להכות מקודם בפעמון עת ירצה לדבר, וזה אסור משום משמיע קול, יש איסור עוד משום דעל ידי סגירת זרם העלעקטרי נולד כח עלעקטרי, וזה אסור בשבת. דכמו בסחופה אשראי אמרינן בביצה כגד אסור מושם דמוליד ריחא, דאסור לעשות עלעקטרישע פערבינדונג (-) קשר חשמלי בשבת - סגירת מעגל). ומהאי טעמא לדעתי יש לאסור לעשות זאדא וואסער (-מי סודה), משום דגם שמה מוליד הרכבה חימית.

ה'ציץ אליעזר' ('ח"א סי' כ פ"י) מביא מדברי רב אחר, שהסתייג מהחידוש של ה'בית יצחק':

יש להשיב... לא דמי להך דביצה דמוליד ריחא והוא דבר הנרגש באחד מחמשת החושים, אבל כח העלקטרי אשר לא יוכל לא לראות ולא לשמוע ואינו מושג לאחד מחמשת החושים ולא נדע מה הוא, איך יאמר עליו כי אסור לעשותו בשבת? ולא דמי איפוא למוליד ריחא... והנה סברתו הראשונה של הגאב"ד דרישא שאין לאסור מטעם שע"י סגירת זרם העלעקטר נולד כח עלקטר, משום דלא דמי למוליד ריחא שהוא דבר המורגש באחד מחמשת החושים, אבל כח העלעקטרי אינו מושג לאחד מחמשת החושים, היא באמת טובה ומתקבלת על הלב, ויש להוסיף ע"ז מהשמעת קול, שאנן פסקינן כרבא בעירובין (ד' ק"ד ע"א) שלא אסרו אלא קול של שיר, אבל כל אולודי קלא לא אסרו, ואף על פי שנשמע קול היוצא. ומכ"ש שאין משום מוליד בזרם העלעקטרי שאף אינו נשמע.

אולם בסוף הפרק נראה שחזר לדון מדין 'נולד' כשדן בדברי הספר 'אור חדש' של הרב אפרים זלמן הלוי סלוצקי ז"ל:

ולא דמי כלל למיא בעיבא דשם הרי המים היורדים על הארץ הם המה הנמצאים בעב הענן ולכן אי מינד נידי לא הו"ל נולד, אבל כאן בהיות הזרם בחוט אינו רק כי אם איזה חומר היולי שאינו מיוחד לאור כלל, וכדביארנו כבר כמה פעמים, ועצם האור נוצר בבוא הזרם בתוך הזכוכית בגרימת מעשה ידי האדם ולכן י"ל דאי משום זה הו"ל שפיר נולד ולא דמי כלל למיא בעיבא...

גם הרש"ז אויערבך (מנחת שלמה ח"א סי' ט) תהה על חידושו של הבית יצחק, וזו לשונו: ובעיקר הדבר חושבני שקשה מאד לחדש איסור מוליד כזה שלא נזכר כלל בש"ס, דהא הולדת חום נמי קרי ליה בגמרא שבת (מח.) בלישנא "דאולודי קא מוליד" ואפילו הכי, כי האי גוונא דלא אסור משום מבשל שפיר מותר לחמם אף על גב דמצד הסברא אינני יודע אם היינו מחלקים בין הולדת ריח להולדת חום... ומוכח ודאי מזה שאין לנו לאסור משום מוליד כי אם במה שנזכר מפורש בש"ס והבו דלא לוסיף עלה. וכיון שכן נלענ"ד שמותר לדבר בשבת עם אנשים אשר אזנם כבדה משמוע ולא מיבעיא אם הם משתמשים במכשיר כזה שאין הזרם בא מבחוץ אשר המדבר מול המכשיר רק גורם שינויים קלים בעצמת הזרם, אלא אפילו נגד מכשיר כזה אשר בשעה שהוא נח לא זורם בו שום זרם ורק מחמת קול המדבר נוצר ומתחדש כל פעם זרם אשר לכאורה יש לחשוש שהמדבר חשיב כפותח וסוגר לסירוגין כמה פעמים ברוח פיו את הזרם, אפילו הכי, נראה לעניות דעתי דשרי ואין המדבר חשיב כלל כעושה בנין לשעה וגם לא אסור משום מוליד.

אמנם הרש"ז אויערבך ציין שאין לנו לאסור כי אם במה שהוזכר בש"ס, אלא שמכלל המבוכה של איסור חשמל בשבת לא יצאנו. שהרי ברור לכלל הפוסקים שאי אפשר להתיר חשמל בשבת באופן גורף, והדיון מתמקד בשאלה אם הוא אסור מהתורה או מדרבנן. ואפשר שהרב אויערבך לא התכוון לדחות לגמרי את סברת ה'בית יצחק' אלא רק במקום שיש צדדים לקולא כגון שאינו מתכוון או שרצונו לומר שלא דמי ל'מוליד' כיוון שלא נותר דבר הניכר לאחר סיום הפעולה של המכשיר. ואולי לזה כיוון כשהביא את הראיה שאין איסור הולדת חום, שכן לא נשאר כל רושם לאחר שהטמפרטורה יורדת, שלא כמו בהולדת ריח שנשאר ריח בבגד. לכן לעניות דעתי אם נבחן את דבריהם לאור המציאות החדשה של שמירת הנתונים בזיכרון המחשב והרובוט ייתכן שבמקרה זה היו מודים ל'בית יצחק' שיש כאן משום 'נולד' משום בניין זיכרון לאורך זמן והוי ממש כדברי רש"י על הגמרא (ביצה כג ע"א): 'שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה'.

## ג. 'מסייע שאין בו ממש'

סברה נוספת לקולא: עיקר המלאכה היא הפעלת המכשיר לפני שבת, ואילו בשבת לאדם שרק זז בביתו אין חלק מעשי במלאכה הנעשית על ידי הרובוט. אולם לעניות דעתי אין להקל משום כך.<sup>9</sup> נראה שהפעלת הרובוט דומה להפעלת רחיים של מים, שכן גם הרחיים

9. עיין בהרחבה במאמרי 'שימוש בתוכנה מבוססת voice recognition בשבת - תגובה', אמונת עתיך 133, עמ' 129, שם אני מסביר בהרחבה על טעות שיכולה להיגרם מאי הכרת שיטת הפעולה של מכשירים ומחשבים





מופעלים לפני שבת אך מוסכם כמעט על כל הפוסקים שפעולת הטחינה מיוחסת לאדם ולא לרחיים, ועל כן אדם ששם חיטים ברחיים בשבת עובר על איסור טוחן.<sup>10</sup> ולכן אין לייחס לרובוט עבודה משל עצמו, אלא הוא עומד כל רגע לקבל פקודות מהאדם והפקודות שלו הם התזוזות של האדם בבית. אם כן האדם מפעיל בכל רגע את הרובוט בשבת, ממש כשם שהוא נחשב טוחן כששם חיטה ברחיים בשבת, למרות שהם עובדים כל הזמן כבר מערב שבת. אמנם נראה לאנשים שהרובוט 'חושב', אולם למעשה אין כאן חשיבה כלל אלא תחכום רב שנובע מהיכולת לתת דינמיות לתגובות של תוכנה לעיבוד תמונה שהיא קולטת בסנסורים שלה. ניתן לדמות את פעולת הרובוט לאדם שלוחץ על הרבה כפתורים וכל כפתור מזיז משהו אחר במכשיר, אף שנדמה שהמכשיר עובד לבד, למעשה הוא תלוי בלחיצות הכפתור.

## ד. השוואה לשעון שממלאים אותו תוך כדי עבודתו

הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר, ח"ו סי' לה) דן בשעון מהסוג הישן שכדי להפעילו היה צריך למתוח את הקפיץ שלו, וכך היה השעון עובד למשך כמה שעות ואז שוב ממלאים אותו, ונשאל שם האם מותר לעשות כן כשהוא אינו עובד ותוך כדי עבודתו. בשאלה הראשונה פסק שאסור לעשות כן ובשנייה הקל, וזו לשונו:

והנה מצד הסברה הישרה נראה שאפילו למ"ד שאסור למלאת השעות שכבר פסק מלפעול, משום מתקן כלי משום שבלעדי עריכתו מחדש אינו נחשב כלי, בנ"ד מישראל שרי, שמכיון שבאשר הוא שם יש תורת כלי גמור על השעון, שעודנו יציב בפעולתו, אין כאן חשש איסור משום מתקן מנא... שמכיון שעכשיו עדיין השעון פועל כהוגן, ואין שום היכר במצבו הנוכחי שהוא מתקנו, ואין תועלת במילוי אלא להבא, אין כאן איסור של מתקן מנא, ומותר למלאותו להבטיח המשך פעילותו.

על פניו, ניתן לדמות את השואב הרובוטי לשעון, שכן השואב עובד גם ללא עיבוד האותות של האדם שמהלך בחדר, הזיהוי והתגובה לתזוזות האדם רק מאפשרות את המשך עבודתו התקינה של השואב. אולם נראה שיש לחלק ביניהם, שכן לכאורה היינו יכולים לטעון כך גם לגבי ידית של פטיש ללא הברזל שעליו, שאפשר לעשות איתו פעולה של הכאה במסמר, האם משום זה נאמר שמותר לחבר את הברזל לידיית כיוון שהיא ראויה כבר לעבודה גם בלעדיו, בוודאי אסור לעשות כן.<sup>11</sup> בנידון של שעון מדובר בכלי גמור מצד עצמו אלא שמכורח הטבע אינו יכול לפעול תמיד והשימוש בו אינו משנה אותו לטובה. מה שאין כן הרובוט שהשימוש הרגיל שלו גם ממשיך לבנותו, כדין הסברה של מחמם כלים חדשים שמצרף אותם ומחזק אותם.<sup>12</sup>

10. עיין מג"א, סי' רנב ס"ק כ, וביה"ל שם ד"ה להשמעת קול.

11. שו"ע, אור"ח סי' ריג סעי' ט.

12. שבת מא ע"ב.

## ה. מספר פעולות שביחד עושות מלאכה אחת

לכאורה ניתן לומר שאין כאן 'פסיק רישא' מצד המציאות ושיטת העבודה של הרובוט. בדרך כלל הרובוט אינו מעבד ושומר בזיכרון כל תמונה שהוא מצלם, אלא הוא עושה מעין ממוצע של כל התמונות מסוג מסוים אותם הוא מכניס למודל ולבסוף מעדכן את הזיכרון. ניתן לטעון שאם נתייחס לכל פעולה של האדם בבית בפני עצמה הרי שהיא רק חלק מהפקודה לרובוט ואינה עושה מלאכה שלמה של בונה או מכה בפטיש. אך ניתן גם לדחות ולומר שאין מתייחסים לכל פעולה בפני עצמה אלא לכלל הפעולות שנעשו שבסופו של דבר גרמו לבנייה או להשלמת הרובוט. לכאורה ניתן לדמות מקרה זה לדין 'שניים שעשאוה' שקיימא לן כשזה אינו יכול וזה אינו יכול - שניהם חייבים.<sup>13</sup> אם נדמה את בני האדם השונים בדין 'שניים שעשאוה' לפעולות של אדם שמצולמות על ידי הרובוט הרי שלמרות שכל אחת בפני עצמה אינה מלאכה אך כיוון שכולן ביחד יוצרות מלאכה מתחייב על כל פעולה ופעולה.

## סיכום

המציאות הטכנולוגית בימינו מתחדשת באופן מהיר, המכשירים הביתיים גם הם עוברים שינוי, וכבר לא מספיק להבין את אופן עבודת החומרה כדי לדון בהלכה לגביהם, כיוון שתוכנה ויותר נכון הקשר בין התוכנה לחומרה משתנים בלי שהצרכן שם לב לכך. משום כך טעות היא לדון בכתיבה במחשב בשבת רק משום 'כותב', כי זה מה שהעין רואה על המסך אותיות או תמונות, שהרי מחשב יכול לבנות מודלים ענקיים ולשמור כמויות ענקיות של מידע גם ללא מסך כלל וכלל. ומה לגבי כל השמירה בזיכרון הקצר טווח וארוך הטווח של המחשב האין בזה משום 'כותב' האין בזה משום 'נולד', 'בונה', 'מכה בפטיש'? הרי לנו שצריך להכיר את עולם התוכנה כדי להבין נכון מכשירי חשמל בדור שלנו. במאמר זה ניסיתי בקציר האומר לדון בשמירה בזיכרון של מחשב בשבת על פי הטעמים השונים לאיסור חשמל בשבת. ועוד לא השלמתי את המלאכה בהבנה של עצם השינויים הפיזיקליים שנעשים בתהליך הזיכרון עצמו, ועוד חזון למועד. אולם נראה שלפי כל השיטות לאיסור חשמל בשבת במכשיר שהוא בעל זיכרון הדבר חמור הרבה יותר, ונראה שגם המקילים במקרים של שינוי זרם או מחמת הסברה של שימוש ולא בנייה יודו לכאורה להחמיר בנידון דידן שיש כאן חשש דאורייתא ולפחות איסור דרבנן של 'מוליד'.

## נספח

מתוך המאמר 'שינוי זרם' של מכון צומת:

משמעות הדברים היא שלדעת החיי אדם ושו"ע הרב, הסוברים שניתן להוסיף מן הריח הקיים לבגד - ניתן גם להגביר את הזרם הקיים במעגל לעוצמה גבוהה יותר (וכן להחלישו, בהתאמה), ואילו לדעת ערוך השולחן, אפשר ששינוי הזרם אסור. אולם ייתכן, שגם הוא יודה בנידוננו, משום שיש מקום לדמות את הגברת הזרם

13. שבת צג ע"א.



לקטימת ההדס, ולא להוספת ריח בבגד. כשם שקטימת ההדס גורמת להתפשטות הריח הגנוז בענפים, כך הגברת הזרם במעגל מאפשרת לאנרגיה החשמלית הגנוזה במקור המתח (הסוללה או רשת החשמל) לבוא לידי ביטוי בפעולת המכשיר החשמלי. גם לדעת החזון איש, האוסר סגירת מעגל חשמלי משום בונה - האיסור נובע מהחיבור הפיזי של חלקי המעגל, ו'החייאת' המכשיר בעצם פעולתו. לפי זה, נראה בפשטות, שבפעולת שינוי זרם אין כל איסור, שכן המעגל כבר היה סגור ו'חי' בטרם השינוי. בפעולת שינוי הזרם גם לא נוצר 'חיבור' חדש (שהוא בפשטות תנאי לחלות איסור בונה), וגם לא נוצרה תוצאה חדשה, שכן גם לפני הפעולה כבר היה זרם במערכת, ועכשיו לא נוצר שינוי משמעותי (כלשון החזו"א 'ממיתה לחיים'). אמנם, יש מהאחרונים הסוברים שבמידה והגברת הזרם גורמת לפעולה חדשה או משמעותית שלא הייתה במצב הקודם, הרי שגם פעולה זו תיחשב כבונה או מוליד.



## בית ההוראה מכון פוע"ה<sup>1</sup>

# הנחיות הלכתיות לצום עבור תורמי כליה

- (א) תורם כליה בשנה הראשונה לתרומה, לא יצום באף אחד מהצומות. ביום הכיפורים עליו לשתות לשיעורים מבלי לאכול.
- (ב) תורם כליה לאחר שנה מהתרומה, אם תפקודי הכליה שלו תקינים, הוא נחשב כבריא לעניין צום יום הכיפורים ותשעה באב, ויכול לצום.<sup>2</sup> כיוון שבעלי כליה אחת רגישים יותר להתייבשות, יש להקפיד על שתייה מרובה לפני הצום, שהייה במקומות מוצלים ובעיקר שימת לב לתחושות הגוף.
- (ג) על כל תורם כליה להיות במעקב רפואי שנתי כדי לוודא שתפקודי הכליה תקינים, והוא יכול להמשיך להתנהג כבריא לעניין הצום; הדבר נכון במיוחד בגילים מתקדמים. אם יש חשש שתפקודי הכליה אינם תקינים, עליו לברר היטב את מצבו הרפואי ולאחר מכן להתייעץ עם רב שבקיא בתחום כיצד לנהוג בצומות.
- (ד) כיון שסביר להניח<sup>3</sup> שקיים נזק מצטבר של צומות על הכליה, יש היגיון רפואי והלכתי לצום רק ביום הכיפורים ותשעה באב<sup>4</sup> ולא בשאר הצומות.



1. נכתב על ידי הרב אלחנן לואיס בהתייעצות עם פרופ' רות רחמימוב, מנהלת היחידה להשתלות כליה במערך לנפרולוגיה בבית החולים בילינסון, מרכז רפואי רבין, יו"ר החוג להשתלות באיגוד הנפרולוגי, מזכירה ויו"ר לשעבר של החברה הישראלית להשתלות; פרופ' יוסף שמש, יו"ר ועדה מרכזית לתורמים חיים במשרד הבריאות, פרופ' אמריטוס בקרדיוולוגיה, מנהל מרפאת סיקור הלב לאבחון ומניעת מחלות לב המרכז הרפואי שיבא; וד"ר תמר אשכנזי, מנהלת המרכז הלאומי להשתלות.
2. כך מוכח ממעט המחקרים שנעשו בתחום.
3. הנושא לא נחקר רפואית.
4. על סמך דברי הגרש"ז אויערבך המובאים בנשמת אברהם, או"ח סי' תריח ס"ק ה, מי שמעונין להחמיר על עצמו ולצום בכל הצומות, רשאי לעשות כן.

## הרב מנחם פרל

# הטענת מכשירי שמיעה דור חדש, בשבת

## הקדמה

לאחרונה עסקנו מספר פעמים בנושא השימוש ובהטענת מכשירי שמיעה בשבת, ותיארנו את המורכבות בשימוש במכשירים שאי אפשר להטעיןם ב'גרמא'.<sup>1</sup> בעקבות הצורך ההולך וגדל בהטענת מכשירי שמיעה בשבת באופן המותר, העמקנו חקר ומצאנו בע"ה דרך הטענה המותרת בשבת. להלן אפרוש אותה בפני הקוראים.

מכשירי שמיעה מאפשרים לכבדי שמיעה לשמוע דיבור וצלילים שבלי המכשיר הם אינם שומעים אותם כלל, או ששומעים באופן חלקי. מכשירי שמיעה מסייעים לאנשים רבים לתפקד כרגיל, ובלעדיהם אותם אנשים לא היו מסוגלים לנהל שיחה פשוטה. מכשירי שמיעה ניזונים מסוללות חשמליות. יש דגמים המבוססים על סוללות רגילות. אלה מחזיקות בדרך כלל למשך 5-8 ימים. יש דגמים המבוססים על סוללות נטענות, ובהם בדרך כלל המארז משמש כתושבת לטעינת הסוללות. סוללות נטענות מחזיקות מספר שעות בלבד, בדרך כלל 8-15 שעות. לאחרונה מיוצרים מכשירים שכוללים מטען בעל סוללה פנימית, כך שגם בשעה שהמארז מנותק מהחשמל, הסוללה הפנימית טוענת את מכשירי השמיעה. במכשירים אלו, כאשר מסירים את המכשיר מהאוזן ומניחים אותו במארז, הוא כבה מיד, ומתחיל להיטען אוטומטית (גם ללא חיבור לרשת החשמל), ועם הוצאתו מהמארז, הוא מפסיק להיטען ומתחיל לפעול. בחלק מהדגמים הללו, קיימת נורת חיווי לסימון מצב המכשיר.

לשם פישוט ההסבר להלן, אחלק את מכשירי השמיעה לשלושה סוגים: א) בעלי סוללות חד פעמיות, עליהם לא נדון במסגרת זו. ב) בעלי סוללות נטענות כבעבר, היינו מכשירי השמיעה מוסיף לעבוד כל משך ההטענה, ואין צורך להפעילו מחדש לאחריה. גם על אלה לא נדון במסגרת זו. ג) בעלי מארז הטענה, המכיל סוללה נטענת פנימית במארז.

1. ראה: הרב אליעזר טויק, 'הטענת מכשיר שמיעה בשבת', אמונת עתיך 124 (תמוז תשע"ט), עמ' 24-26; הנ"ל, 'טעינה אלחוטית של מכשיר שמיעה בשבת בצורה של גרמא', אמונת עתיך 126 (שבט תש"פ), עמ' 31; הרב מנחם פרל, 'הטענת מכשיר שמיעה בגרמא', אמונת עתיך 135 (ניסן תשפ"ב), עמ' 44-45; הרב מנשה צימרמן, 'מכשיר שמיעה נטען', אמונת עתיך 138 (טבת תשפ"ג) עמ' 26; הרב שי סימיובסקי, 'התאמת מכשירי שמיעה נטענים לשימוש בשבת', אמונת עתיך 139 (ניסן תשפ"ג) עמ' 149-150.

## א. הטענה בגרמא

מכשירים מסוגים ב' ו-ג' נטענים בשבת רק באופן של 'גרמא'. מאחר שמקובל להורות כי 'גרמא' בשבת מותרת במקום צורך רפואי או ביטחוני, מותר להטעין מכשיר בתהליך 'גרמא' עבור אדם שללא השימוש במכשיר שמיעה בשבת ייגרם לו צער משמעותי. לעומת זאת, אין להתיר הטענה ב'גרמא' עבור אדם שהשימוש במכשיר השמיעה אינו חיוני לשגרת חייו, והוא מסוגל להתנהל באופן סביר גם בלעדיו. אם לא ברור האם הנחיצות מספיקה כדי להתיר גרמא - רצוי להתייעץ עם פוסק. בסוג ב' לעיל, הטענה ב'גרמא' נעשית באופן של חיבור המטען למארז מכשירי השמיעה, בשעה שהמתח מנותק, הכנסת המכשיר לטעינה, ושוב הוצאת המכשיר מהמארז גם כן בשעה שהמתח מנותק. בסוג ג' לעיל, עם תחילת הטעינה נכבה המכשיר, ואחר הוצאתו מהמטען על המשתמש להפעילו מחדש, פעולה האסורה בשבת ובחג.

## ב. מארז בעל סוללה פנימית

לאחרונה זיהינו כי במארזי ההטענה, בעת הפסקת הטעינה המכשיר מופעל מעצמו למשך כדקה, ואם לא מוציאים אותו ומניחים אותו על האוזן הוא מפסיק לפעול לאחר דקה. על מנת להתגבר על אתגר זה בשבת, אנחנו מבקשים להציע למשתמשים הזקוקים להטענה ב'גרמא', להטעין מכשירים אלו באמצעות 'שקע גרמא', ולא באמצעות שעון שבת. כך יוכלו להפעיל את המטען בשעה המדויקת עבורם, ולחדול מפעולת ההטענה בשעה שמעוניינים להשתמש במכשיר. באופן זה יוכלו להוציא את מכשיר השמיעה מהמטען בעודו פועל (במהלך דקה לאחר שהופסקה על ידו ההטענה). יש להדגיש, פעולה זו יעילה במכשירים שנבדקו על ידינו ואושרו (נכון לרגע כתיבת שורות אלו). במכשירים בהם יש סוללה פנימית במטען, יש צורך לנתק את הסוללה הפנימית ע"י טכנאי מורשה (במקצת החברות ניתן לקבל שירות כזה) או אף להתקין מפסק שינתק את הסוללה הפנימית רק לפני שבת וחג.





## תגובות

### הפרשת תרומות ומעשרות בבצל לבן / הרב יהיאל איתמר

ב'אמונת עתיך' 143 (תשפ"ד) עמ' 68, כתב הרב יהודה הלוי עמיחי שליט"א אודות בצלי החורף הנשתלים מבצלצולים, שהדרך היא שבשנה אחת זורעים זרעים הנעשים בצלצולים קטנים מאוד, ובשנה הבאה נועצים אותם בקרקע שיוציאו בצלצולים חדשים, האם הבצלצולים כבר התחייבו במעשרות בטרם נעיצתם בקרקע בשנית, וכן כאשר נלקטו בשנה אחת ושבנו וננעצו והוסיפו בשנה השנייה מעורב בהם מטבל שתי השנים, ומסקנתו שם שאין צורך להפריש מן הבצלצולים בטרם נשתלים מחדש להיעשות בצלים גדולים או להתפצל לבצלים נוספים, וכן שאם זרע והוסיפו אין בהם טבל לשתי השנים כיוון שלא נטבלו לפני נעיצתם בשנית. והנה סתם הרב ולא פירש ולא חילק בין המקרים והאופנים השונים:

(א) מבואר בירושלמי<sup>1</sup> בשם התוספתא שאם עקר את הלפת והצנונות על מנת להוציאם לחו"ל, או להפקר או לנכרי, חייב להפריש מהם תרומות ומעשרות שזהו גרנם למעשר. ולפי זה הבצלצולים העומדים להינעץ שוב בערבה חייבים בתרומות ומעשרות, שהרי אנו דנים את הערבה (בחלקה הדרומי) כחו"ל ואם כן זהו גרנם למעשר. ואף שהיו מרבתינו שחששו שכל הערבה נחשבת ארץ ישראל, מכל מקום למעשה ההוראה בכל ועדי הכשרות היא לפטור את הערבה מתרומות ומעשרות, ועל כן אי אפשר לאחוז בחבל משני צידיו - לפטור את הערבה מתרומות ומעשרות, מחד, ולפטור את הבצלצולים העומדים להישתל בה, מצד שני. אמנם הרמב"ם לא הביא את דין התוספתא, מכל מקום הרדב"ז<sup>2</sup> ו'חסדי דוד' כתבו שהרמב"ם נקט כן לדינא אלא שהביאה בקוצר לשונו, ועל כל פנים עומדת לנגדנו התוספתא והירושלמי וצריכים אנו למורה שיקל בזה כנגדם.

(ב) אם עקר את הבצלצולים בשנת מעשר שני ונעצם בארץ ולקטם בשנת מעשר עני, או אם עקר אותם בשנת מעשר עני ושתלם ולקטם שוב בשנת מעשר שני נחלקו בזה בירושלמי רבי מנא ורבי יוחנן, אם חייב להפריש לפני הנעיצה מכיוון שמן התורה טבל בטל ובכך הוא מפקיע אותם מחיוב מעשר אחד לחיוב מעשר אחר. ולפיכך בצלים שעקרו אותם בשנה זו שהיא שנת מעשר שני, וישבו לשתול וללקוט אותם בשנה הבאה שהיא שנת מעשר עני, לדעת רבי יוחנן חייבים בתרומות ומעשרות לפני שישוב לשתול אותם. וב'חזון איש'<sup>3</sup> נקט לדינא כדברי רבי יוחנן.

(ג) ה'חזון איש'<sup>4</sup> נטה לומר שאם עשה מהבצלים גורן חייב להפריש מהם תרומות ומעשרות לפני ששב לשתול אותם, וכל הסוגיה מדברת בעוקר ושותל בלי לעשות מהם

1. ירושלמי, מעשרות פ"ה ה"א.

2. רדב"ז, על הרמב"ם הל' מעשרות פ"ו ה"ג.

3. חזו"א, שביעית סי' ס"ק ג.

4. חזו"א, מעשרות סי' ז ס"ק יב.

גורן. כמו כן, ה'חזון איש'<sup>5</sup> נטה לומר שלשיטת הרמב"ם בצלצולים שמייבש אותם, ושותל אותם כך שאינם מתפקדים כשתלים חיים הממשיכים את רצף הגידול אלא שהעיניים שבעוגת הבצל נובטות ומוציאות בצלים חדשים, חייבים בתרומות ומעשרות לפני שתילתם, והסוגיה מדברת רק בבצלים המתפקדים כשתיל חי הממשיך ברצף גידול אחד. ומלבד כל זה יש לדון במה שפשוט לו לרב עמיחי שבצל שלקט בשנה אחת ושוב שתל אותו בשנה שנייה ולקט אותו, אם לא נטבל לפני שחזר ושתלו אין בו טבל לשתי שנים (כי לא נחשב 'גורן' כמבואר במאמר), וזה תמוה, שהרי שנת הירק היא בתר לקיטה, ולא בתר שנת גמר המלאכה, ובצל זה חלקו נלקט בשנה זו וחלק ממנו בזו שקדמה לה. וכן מצאנו במפורש במסכת שביעית<sup>6</sup> לגבי לוף, וכפי שפירש שם הר"ש שמדובר בלוף שנלקט בשביעית וחזר ושתלו ולקטו בשמינית, ושביעית וחולין מעורבים בו, ואף שחזר ונשתל יש בו דין שתי השנים, ולא מדובר שנעשה בו 'גורן', ולכאורה הוא הדין למעשר, שאם לקטו בשנה אחת ושתלו, ושוב ולקטו לשנה אחרת, יש בו דין טבל לשתי השנים.

## תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי

להלן תגובתי למה שכתב הרב יחיאל איתמר לפי סדר האותיות.

א. התוספתא<sup>7</sup> לא הובאה להלכה, ואף שהוזכרה בירושלמי בספרי הפוסקים לא נזכרה. בנוסף, יש הבדל בין מה שמובא בתוספתא לבין נדון דידן. התוספתא מדברת על מקרה שעוקר שתילים כדי לנוטעם בחו"ל או לצורך זריעה. בשני המקרים העוקר עצמו מפקיע בידיים את השתילים מחיוב מעשרות, ולכן כשהוא חוזר ושותל אותם, הוא חייב להפריש תרומות ומעשרות. אבל בנדון דידן אין הוא מוציא את השתילים לחו"ל שהוא מקום פטור, והוא אינו עוקר את חיוב מעשרות שהרי חוזר ושותל אותם לשם המשך גידולם וכאשר הבצלים יגדלו - שוב יתחייב במעשרות, לכן הם לא התחייבו בתחילה.

לגבי חיוב תרומות ומעשרות בערבה, להרבה פוסקים<sup>8</sup> יש חיוב תרומות ומעשרות בערבה, לכן נראה שאין לחוש לכך.

ב. נאמר במשנה (מעשרות פ"ה מ"ב): 'העוקר לפת וצנונות מתוך שלו ונוטע לתוך שלו לזרע חייב מפני שהוא גורן'. בירושלמי<sup>9</sup> מובאת מחלוקת. לדעת רבי מונא דווקא הנוטע לזרע חייב במעשרות שבכך מפקיע מחיוב מעשר ולכן חייב מיד, אבל הזורע לאכילה הרי זה פטור כיוון שיפריש בשעת הלקיטה של הירקות. לעומת זאת רבי חייא בשם ר' יוחנן סבור שלא דווקא בזרע לזרע חייב, אלא גם אם עוקר וזורע לטובת הצמח הרי זה חייב מיד. הירושלמי שואל על רבי יוחנן, הרי במשנה נאמר שאין להם גורן אחר ואם נוטע לגופן הרי יש גורן אחר, ומתרץ הירושלמי שדעת ר' יוחנן שמוציא משני לשלישי או

5. חזו"א, שם ובס"ו ס"ק ח.

6. משנה, שביעית פ"ה מ"ג.

7. תוספתא, מעשרות פ"ג ה"ט.

8. הרצ"פ פראנק במקראי קודש פסח ח"ב, ס' נח עמ' 201; שו"ת ישכיל עבדי ח"ו ס' ב ס"ק ג-ד: הרב עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח עמ' קצד; הרי"מ טוקצינסקי בעיר הקודש והמקדש, ח"ג פרק יט עמ' רמז-רמח.

9. ירושלמי, מעשרות פ"ה ה"א.





משלישי לרביעי. הרמב"ם<sup>10</sup> פסק במפורש כדעת ר' מונא שלזרע חייב ואילו לאכול פטור, ולא התקבלה להלכה ההבחנה בין שנה שנייה ושלישית שנאמרה לדעת ר' יוחנן. ועיין ב'מראה הפנים'<sup>11</sup> שכתב שהרמב"ם פסק כרבי מונא ולא כדעת ר' יוחנן כיוון שפשט המשנה והתוספתא כר' מונא.

ג. לא שייך 'גורן' אלא בדבר שנגמרה מלאכתו וכאן השתילים הללו לא נגמרה מלאכתם שהרי הכול עוקרים כדי לשוב ולזרוע לצורך המשך גידולם. לכן לא שייך כאן גורן אף על פי שיש כבר בצלים קטנים כי זה דרך גדילתם ואין כאן גורן. ואמנם אין כאן חיוב בעקירה הראשונה מכיוון שידוע שיצטרכו לזרוע שוב, וממילא אין חיוב תרומות ומעשרות בלקיטה הראשונה אלא בלקיטה השנייה.

## גידול הבצל / הרב יחיאל איתמר

במאמר שפורסם ע"י ד"ר מדרכי שומרון ב'אמונת עתיך' 143 (תשפ"ד), עמ' 62-67, אודות גידול הבצל הובאו דבריו של פרופ' חיים רבינוביץ' כי לפי המציאות הידועה בזמננו, בגידול בצל מבצלצולים, הבצל החדש אינו כולל בתוכו אף חלק מן הבצל הישן, והוקשה על פי זה מדוע בצל נחשב 'אין זרעו כלה'. ליישב את הדברים הוצע במאמר (עמ' 66) שהמשנה<sup>12</sup> עוסקת בבצל ששותלים שלא נכנס לתהליך של תרדמה, המשך הגידול של הבצל יכלול בתוכו גם את הבצל שנטמן באדמה, ומכאן הגדרתו כצמח ש'אין זרעו כלה', זאת בניגוד לבצלצולים המתכלים לגמרי. ממאמר זה עולה שכאשר שותלים בצל או שום לאחר תקופת התרדמה הם נחשבים כ'זרע כלה'. קשה מאוד להלום ביאור זה בדברים המפורשים בידינו מן המשנה, הגמרא, ראשונים ואחרונים. בצל שנעקר לפני סיום ההתבצלות וכניסה לתרדמה, וחזר ונשתל, אכן, ודאי דינו כזרע 'שאינו כלה'. מבחינה מציאותית ואף מבחינה הלכתית דינו זהה לצמח חסה שנעקר באמצע גידולו וחזר ונשתל, שאף הוא נחשב 'אין זרעו כלה' כמבואר בגמרא<sup>13</sup> לגבי שיבולת שעקרה ושתלה שוב, וכך גם בראשונים.<sup>14</sup> בהעברת ירק באמצע גידולו אין הבדל בין בצל ושום לשאר ירקות. חז"ל מגדירים דווקא בצל שום ולוף כ'אין זרעם כלה'. בגלל התכונה המיוחדת של צמחים אלו, שאינה קיימת בשאר ירקות. שהרי אין הבדל במציאות בין העברת בצל להעברת חסה באדמה. כל מי שמתמצא בעולם הצומח יודע כי ייחודם של בצל, שום ולוף (בלי להיכנס לשאלת זיהוי המדויק) הוא בכך שהם צמחים 'גיאופיטים' - צמחים בעלי איבר אגירה וניצן התחדשות אחר תקופת תרדמה. למרות שהדברים אינם זקוקים לראיה, ניתן להביא להם כמה ראיות. במסכת תרומות<sup>15</sup> נחלקו חכמים ורבי יהודה אם שום נחשב 'זרע כלה'. אין מדובר שם בשתילים ואם כן כיצד תתבאר מחלוקתם?<sup>16</sup> אם מדובר בהעברת שום

10. רמב"ם, הל' מעשר פ"ו ה"ג.

11. מראה הפנים, על הירושלמי מעשרות פ"ה ה"א ד"ה לזרע.

12. משנה, תרומות פ"ט מ"ו; נדרים נז ע"ב בכל הסוגיה שם.

13. מנחות סט ע"ב.

14. ראשונים במסכת פסחים דף לד ע"א.

15. משנה, תרומות פ"ט מ"ה.

16. וראה במאמרו של הרב אלחנן בקרמן, הליכות שדה 223 (תשפ"ג), הצעות לביאור המחלוקת על פי

דברי הראשונים שם במשנה.

תוך כדי גידולו בשנה הראשונה לפני סיום צמיחתו, וכי יעלה על דעת מאן דהוא שהוא נחשב 'זרע כלה'? וכמו כן איך ניתן לפרש את סוגיית 'גידולין' ו'גידולי גידולין'?<sup>17</sup> האם בכל סוגיות אלו מדובר בבצל תוך כדי תקופת גידולו, שנעקר וחזר ונשתל, וחזר ונשתל... עד ארבע פעמים? אתמהא! וכך מפורש ברש"י,<sup>18</sup> ששותלים בצל אחד ומתפתחים ממנו ארבעה או שישה בצלים, ועל כך כותב רש"י שהוא נחשב ל'זרע שאינו כלה' האם נוכל לשלול את כל דברי הראשונים והאחרונים?! המשנה בשביעית<sup>19</sup> מדברת על עלים ירוקים הצומחים מן הבצל הישן. שם ללא ספק מדובר על צמיחה של בצל יבש המתעורר מתקופת תרדמה. וכי אפשר לפרש אחרת? אפשר להביא ראיות רבות, אך אין צורך בראיות כאשר ליבת הסוגיה מוכיחה את הדברים. עצם הדיון במשנה על בצל ושום כצמחים שאין זרעם כלה, מוכיח שמדובר בשתילת בצלים לאחר תקופת תרדמה. אכן, הקושיה שהעלה ד"ר מרדכי שומרון, היא קושיה גדולה, ועל כך נכתב מאמר מקיף ב'הליכות שדה',<sup>20</sup> והובאה שם הקושיה בשם ה'חתם סופר' שיישב את הדברים. גם אם נחפש דרכים נוספות ליישב את הדברים, עצם קושייתו של ה'חתם סופר' מוכיחה שהיה פשוט לו שמדובר בשתילת בצלים לאחר תקופת תרדמה. להשלמת הדברים אביא את דברי ה'חזון איש' (טהרות סי' א ס"ק י) המתאר היטב את התפרקות הבצל הישן והתחדשותו במושגים מדעיים של מטבולים וחילוף חומרים וזו לשונו:

הכא אין כאן בצלים ישנים כלל, דהיניקה והצמיחה ממוגגת את גשמה ופרידה לאטומים וחוזרת ומרכיבה ומחדשה. תדע שהרי הישנות מאשתקד מרקיבות וזו החדשה מתקיימת כפירות שנה זו.

עיינן גם ב'נחלת ברוך',<sup>21</sup> 'חזון איש'<sup>22</sup> משם עולה שכולם פירשו שמדובר בשתילת בצל יבש שלא נותר ממנו מאומה לאחר גידול הבצל החדש. בכל עניין זה הרחבתי במאמרי שפורסם ב'הליכות שדה',<sup>23</sup> בהגדרתם של חכמינו זכרונם לברכה, כאשר בצל חדש גדל מכוח בצל ישן, נחשב שמעורב בו הבצל הישן. יהיה איזה טעם שיהיה, בין אם הדבר מובן במציאות בזמננו ובין אם אינו מובן, אך זה מה שכתוב במשנה.<sup>24</sup>

17. משנה, תרומות פ"ט מ"ד; נדרים נז ע"ב.

18. רש"י, פסחים לד ע"א.

19. משנה, שביעית פ"ו מ"ג.

20. הליכות שדה 222 (תשפ"ג), עמ' 59-73.

21. שו"ת נחלת ברוך, סי' כב.

22. חזו"א, מעשרות סי' ו ס"ק ח, ט.

23. הליכות שדה 227 (תשפ"ד), עמ' 66-73.

24. כפי שהצעתי במאמרי שם ניתן להבין שהקריטריון להגדרת 'אין זרעו כלה' עולה מדברי המשנה שביעית פ"ג מ"ג על עלי בצל שצמחו בשביעית - לדעת רוב הראשונים (יעוין מה שפירשו הר"ן ושאר מפרשי הגמרא בנדרים נח ע"א) מדובר שם על דינם של עלי הבצל, ולא על הבצל, שהם עלים חדשים ואף על פי כן נחשבים כגידולים שמעורב בהם מן הבצל הישן. אין כל ספק שעלים אלו הם חדשים ולא מעורבים בהם חלקי עלה מן העלים הישנים. ואם כן יש להבין למה נחשב ש'אין זרעו כלה'. נראה כי טעות בידנו בהגדרת 'אין זרעו כלה'. 'אין זרעו כלה' אין פירושו רק כאשר הזרע מעורב בפועל בתוך החלק הגדל, כמו בחזרת, בה 'זורעים' שורש והוא עצמו מתעבה, אלא כל מה שגדל מתוך הזרע הנאכל (בצל) בעודו קיים, נחשב שהבצל הישן מעורב בו כיוון שהוא גדל מכוחו. בדיוק כמו עלי בצל מתוך בצל שיצא משביעית לשמינית. דבר זה אינו קורה בשאר מיני ירק, כי ברוב הגידולים האחרים הזרע מרקיב בטרם יגדל החלק הנאכל שבצמח החדש, אך בבצל - הן בבצל עצמו הן בעליו, החלק החדש



## שוכר משדרות שהתפנה / הרב יחזקאל דאום

ב'אמונת עתיך' 142, עמ' 32, פטר הרב בראלי שוכר שהתפנה מביתו בשדרות מתשלום דמי השכירות, וחייבו בתשלום מופחת מדין 'נהנה', משום שהחפצים נשארו בבית. יש להדגיש שפסק זה נכון כאשר הדיון הוא על החודשים הקודמים לתביעת המשכיר ואז שייך חיוב מדין נהנה, אך אם אנו פוטרים את השוכר מכאן ולהבא בתשלומי יתרת החוזה - למשכיר אין מחויבות להמשיך את החוזה ללא תשלום מלא. ומכיוון שכך יכול הוא לדרוש מהשוכר שישלם מאה אחוז משכר הדירה, ואם לא יוציא את חפציו מהדירה לאלתר. המשכיר יוכל גם לרשום בכתובת שוכר אחר מה שעלול לשלול מהשוכר חלק מהמענקים שהמדינה נותנת.

## בית דין שפסק ללא נימוקים / הרב יחזקאל דאום

ב'אמונת עתיך' 142, עמ' 37-38, דנו מכוון 'משפטי ארץ' בבית דין שכתב פסק דין ללא נימוקים. קודם כול יש להעיר שאין בתשובה מענה ברור לשאלה. השאלה הייתה אם מותר לערער על פסק דין של בורר שלא נימק את הפסק, אך התשובה עסקה בשאלה העקרונית האם ומתי צריך לכתוב נימוקים. לענ"ד ברור שאסור לפנות לערכאות נגד בית דין כשר שפסק כדין אף שבאמת רצוי הלכתית וציבורית לכתוב נימוקים, ורצוי להבהיר זאת. ייתכן גם שהיו לבית הדין סיבות טובות לכך ובי"ד אחר בי"ד לא דייקי'.



שמתחיל לצמוח בו, צומח בעוד הבצל המקורי עדיין נמצא והרי הוא 'אוכל' ממנו, וממילא נחשב שהוא מעורב בו. גם אם לא נקבל הצעה זו, קשה, כאמור, להעמיד את דברי המשנה, הגמרא והראשונים בהעברת בצלים באמצע גידולם.





מכון התורה הישראלית  
כפר דרום ת"ו - ניצן



# Emunat Itecha

The platform for articles combining Torah study and its practical application in the Land of Israel

Tammuz 5784 144

בחזרה לעמוד התוכן