

והיה אמונת עתיך  
 חכך ישועת  
 חכמת ודעת  
 ידאת ה היא  
 אוצרו:

# אמונת עתך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

שבט תשע"ו 110



מכון פוע"ה  
 פוריות ורפואה עליפי ההלכה



מכון כת"ר  
 לכלכלה על פי התורה



בושרות  
 ייעוץ והכוונה בכשרות

מכון המקדש ירושלים

מכון שלזינגר  
 המכון ע"ד פ" שלזינגר  
 לחקר הרפואה עפ"י התורה  
 ליד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים

הליכות עם ישראל  
 המרכז העולמי למשפט התורה



110 אמונת עתך

# ספר חדש לכל זמן!

להחזרות:  
 ת.ד. 18  
 שבי דרום  
 ד.נ. הנגב 8536500



## זמני יהודה וישראל

מאת הרב יהודה זולדן

מאמרים המשלבים הגות, עיון והלכה,  
 סביב מעגלי הזמן והשנה ביהדות:  
 מועדי ישראל, תעניות, שביעית ויובל ועוד.

אודליה פרל

מחיר:  
 ₪ 45  
 כולל דמי משלוח

להזמנות:  
[www.torland.org.il](http://www.torland.org.il) | 08-6847325



# אמונת עתִיך

**כתב עת למאמרים המשלבים מהקר 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 110  
שבט תשע"ו

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

עורך: הרב יואל פרידמן  
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, הרב שלמה אישון,  
הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי, הרב ישראל רוזן  
הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)  
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055  
אינטרנט: www.toraland.org.il  
דוא"ל: machon@toraland.org.il  
דמי מגוי לשנה – חינם, טל' למנויים: 086847325  
הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

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

# תוכן

## דבריהם של צדיקים הם זכרונם

7 עוד על גדרי האיסור בדלת חשמלית ושאר חיישנים בשבת / הרב איתם הנקין הי"ד

## אמונת עתיך

9 בין ט"ו בשבט לט"ו באב / הרב צבי שורץ

## תשובות קצרות

- 16 1. מתקן מכירת משקאות / הרב יעקב הילדסהיים
- 16 2. תשלום על נזק / הרב שלמה אישון
- 17 3. תיקון רטיבות בקירות חיצוניים / הרב שלמה אישון
- 17 4. מכירה בחסר / הרב שלמה אישון
- 18 5. מעשר כספים / הרב רועי הכהן זק
- 19 6. חפצים שנגנבו לאחר מכירת דירה / משפטי ארץ
- 21 7. תשלום שכירות, לאחר מגורים במשך זמן רב / משפטי ארץ
- 22 8. תיקון נזק שעשה בעל חיים / משפטי ארץ
- 22 9. רכישת כרטיסים בהנחת מועדון למי שאינו חבר המועדון / משפטי ארץ
- 23 10. 'היתר עסקא' לבית מסחר / משפטי ארץ
- 23 11. פתיחת מוסד לימודים מתחרה / הרב אריאל בראלי
- 25 12. למי שייכת מתנה שקיבל שליח / הרב אריאל בראלי
- 26 13. הימנעות מתשלום בגין שמיטת כספים / הרב אריאל בראלי
- 27 14. הנחת אבדה במרכז היישוב / הרב אביעד תפוחי
- 28 15. ביטול עסקה / הרב אביעד תפוחי
- 28 16. רב יישוב שפסל מזוזה / הרב אביעד תפוחי
- 30 17. מאוורר בשבת / הרב ישראל רוזן
- 30 18. גילוח הזקן ב'לייזר' / הרב ישראל רוזן
- 31 19. נוסח הברכה על גידולי מצעים מנותקים / הרב אהוד אחיטוב
- 32 20. תרומות ומעשרות מליקר המופק מענבי הדסים / הרב אהוד אחיטוב
- 33 21. פיקוח הלכתי במעבדות פוריות / הרב אריה כץ
- 34 22. שיעור 'כגריס' בכתמים / הרב עומר שפס
- 35 23. צורך בנוכחות בלנית בשעת הטבילה / הרב עומר שפס
- 37 24. על מה מקריבים קרבן תודה / הרב יוסף אלבז
- 39 25. האם כוהן בעל מום רשאי לשאת כפיים במקדש? / הרב אברהם כהנא
- 39 26. צילום עם מנורת המקדש, ליד הכותל המערבי וליד נרות חנוכה / הרב עזריה אריאל

## הארץ ומצותיה

- 42 אתרוגים של אוצר בית דין שהוצאו מאריותיהם / הרב יעקב אריאל
- 48 חשש ערלה בכרמי זיתים מעבר הירדן / הרב יהודה הלוי עמיחי



- 57 צער בעלי חיים בהריגת תרנגולים / הרב יהודה הלוי עמיחי  
 59 שאלת כוהן על חלה שהתערבה / הרב נתנאל אוירבך  
 64 שמירת שמיטה תשע"ה בגן הנוי / אג' מרדכי שומרון

## **רפואה והלכה**

- 67 ברכת 'שהחינו' בשעת הנישואין? / הרב יעוזר אריאל  
 71 הגדרת טיפולי פוריות מבחינה הלכתית / הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין

## **טכנולוגיה והלכה**

- 76 התקנת מערכת הגברה במקדש למעמד הקהל / הרב ישראל רוזן

## **משפט התורה**

- 83 איסור פנייה לבית משפט אזרחי / הרב אריאל בראלי  
 91 'תקנת השוק' במכירה כפולה / הרב דניאל כ"ץ  
 חפצים שנתלים על ידית דלת הבית או מגנט שמוצמד לדלת /  
 הרב יעקב הילדסהיים  
 99 צוואה בדרך של 'אחריו' / הרב עדו רכניץ  
 103

## **כלכלה והלכה**

- 106 שמיטת כספים בבנקים / הרב יעקב אריאל  
 112 חשש ריבית בפיגור בתשלום מסי עירייה / הרב שמואל דוד  
 114 משמעותה של משיכת שיק על פי ההלכה / הרב שלמה אישון

## **כשרות והלכה**

- 124 הכנת מאכלים ומשקאות חמים בשבת / הרב מרדכי וולנוב

## **מקדש והלכה**

- 135 הצלת שמן למנורה ב'צמיד פתיל' / הרב עזריה אריאל

## **תגובות**

- 145 מקח טעות אף במחיר של ביטול מצווה / הרב איתמר ורהפטיג  
 147 תגובה לתגובה / הרב אריאל בראלי  
 148 עשה לך רב / הרב אבי קלמן  
 149 זמן הביעור בחקלאות המודרנית / הרב יצחק דביר  
 151 תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי

## **מידע יישומי**

- 152 החובה להתדיין בדיני ממונות בדין תורה / הרב רצון ערוסי  
 153 תרומות ומעשרות וביעור במוצאי שביעית / הרב נתנאל אוירבך

## **פורום הותם**

- 156 דף עמדה בנושא: אבדן תוצרת מזון - היבטים הלכתיים, תגובה לדו"ח מבקר המדינה

## רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il  
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@toraland.org.il  
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com  
הרב יוסף אלבז, מכון המקדש, yossefel@gmail.com  
הרב יעזר אריאל, לשעבר ראב"ד בית הדין בצפת, yoezera@gmail.com  
הרב יעקב אריאל, הרב הראשי לרמת גן, ונשיא מכון התורה והארץ  
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il  
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il  
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com  
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ור"מ בישיבת אפיקי דעת בשדרות,  
arielbareli@gmail.com  
הרב גבריאל גולדמן, מכון פוע"ה, רב כפר אדומים, gabipuah@gmail.com  
הרב שמואל דוד, הרב הראשי לעפולה, davidshmuel@walla.co.il  
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com  
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.net.il  
הרב רועי הכהן זק, מכון כת"ר, royelea@neto.net.il  
הרב מרדכי וולנוב, כושרות, rmv@kosharot.co.il  
הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, מכון משפטי ארץ, אוניברסיטת בר אילן, warhafi@neto.net.il  
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,  
ester156@gmail.com  
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מנהל מכון שלזינגר, mswltd@gmail.com  
הרב אברהם כהנא, מכון המקדש, kahanavi@gmail.com  
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com  
הרב דניאל כ"ץ, מכון משפטי ארץ, katz.da@gmail.com  
הרב רצון ערוסי, הרב הראשי לקרית אונו, חבר מועצת הרבנות הראשית לישראל, יו"ר הליכות  
עם ישראל ונשיא מכון מש"ה, halichot@zahav.net.il  
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il  
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il  
הרב עדו רכניץ, משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', idor@013.net  
אג' מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@zahav.net.il  
הרב צבי שורץ, ר"מ ישיבת תורה מציון, ירושלים, zvibb5@gmail.com  
הרב עומר שפס, מכון פוע"ה, Osheps@gmail.com  
הרב אביעד תפוחי, ראש כולל דיינות שדרות, astapuchi@gmail.com





הרב איתם הנקין הי"ד

# עוד על גדרי האיסור בדלת השמלית ושאר היישנים בשבת

**'אין עושין נפשות לצדיקים דבריהן הן זכרון'  
(ירושלמי, שקלים פ"ב ה"ה)**

## הקדמה

בגיליון 105 של אמונת עתיך, עמ' 81-85, הגיב הרב איתם הי"ד למאמרם של הרבנים דרור פיקסלר ואלי רייף שליט"א בנושא 'הפעלת חיישנים בשבת' (אמונת עתיך, 104, עמ' 54-65). בסוף נכתבה תגובה לתגובה של הרבנים שליט"א. אביו של הרב איתם, הרב הרצל יהודה הנקין שליט"א (המקום ינחמו יחד עם כל משפחתו בתוך שאר אבלי ציון וירושלים) שלח לנו מה שכתב הרב איתם הי"ד כתגובה אחרונה, והיו דברים אלו לעילוי נשמתו הטהורה ובבחינת 'כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר' (יבמות צז ע"א).

## תגובת הרב איתם הנקין הי"ד<sup>1</sup>

מוכרחים לומר כי תגובת הרבנים שליט"א אינה משכנעת בעיני, וכוונתי לנקודות שבהן בחרו להגיב; לנקודות רבות לא הגיבו כמעט, ובכלל זאת על עיקר טענתי שמדובר כאן בדבר המתכוון ולא בפסיק רישא. יש בתגובה לעיתים חזרה ללא תוספת ביאור על הדברים שכבר נכתבו במאמר המקורי. כך למשל האמירה 'בדורנו יש נתק גמור בין פעולת האדם לתוצאה, נתק גדול יותר מאשר בדוגמה של התרמוסטט שהתירוהו הדורות הקודמים'. לא ברורה לי עצם הטענה שיש נתק יותר גדול בין הפעולה לתוצאה, אבל בכל מקרה הסיבה העיקרית שהדורות הקודמים התירו פתיחת מקרר היא משום שהפעלת המנגנון באמצעות ההשפעה של התרמוסטט אינה מיידיית אלא הדרגתית ועקיפה – אבל לא ניתן לומר כמובן על דלת חשמלית וכיוצא בה. הנקודה שאבקש עתה להוסיף בבירורה היא לגבי שיטת הרמב"ם. קטונתי להכריע מדעת עצמי נגד ה'לחם משנה' וה'מגיד משנה', אבל אף אם ננקוט כמפרשים אחרים בדעת

---

1. הדברים היו באמתחתו של הרב איתם הי"ד, ונמצאו על שולחנו לאחר עלותו בסערה השמימה. נשלחו ע"י אביו יבדל"א.





הרמב"ם, דבריהם ברור מללו ש'לפי תומו' הריהו כפשוטו ללא כוונה לבצע את פעולת האיסור. על קושיית הרב פיקסלר והרב רייף כיצד נעשה הדבר בפועל, הרי זאת כבר ביאר רש"י (שבת קכא ע"ב ד"ה לפי תומו):

לא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא כשהוא הולך לתומו, ונחש או עקרב בפניו - אין צריך לישמט ממנו, אלא דורכו והולך, ואם מת בדריכתו - ימות, הואיל ולא נתכוין, דדבר שאין מתכוין לר' יהודה מדרבנן הוא, ולענין מזיקין לא גזור.

כלומר גם אם ידרוך עליהן אין זה מחייב בהכרח שימותו - ובכל אופן הוא אינו מתכוון לכך, וכבר האריך הרדב"ז (שו"ת, ח"ה סי' קמט) לבאר בדרך זו דעת הרמב"ם, עיין שם. ומה שהרמב"ן ועוד ראשונים חלקו על פירוש רש"י וכתבו שמדובר אף במתכוון כבר הערתי שזהו דווקא לפי שיטתם שמלאכה שאין צריך לגופה אינה מדאורייתא, כמפורש בדבריהם, ולכן עדיין איני מבין כיצד אפשר להביא מהם ראייה בשיטת הרמב"ם [שסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה - חייב (י"פ)]. זאת ועוד הטוענים על פרט אחד ש'אין לזה רמז בדברי הרמב"ם' מוכרחים כמדומני להודות שגם אין יותר מזה רמז בדבריו שמדובר באופן של מתכוון, ואדרבה מן הלשון 'ואם דרסן' (כגרסאות המדויקות, ולא 'דרסן') משמע יותר שלא כן.

ובמחילת כבוד הרבנים הנ"ל כסמך לפירושם ברמב"ם הם הזכירו את ה'מרכבת המשנה' וכוונתם מסתמא למה שכתב: 'וענין הדריסה לפי תומו שהזכיר רבנו נראה דהיינו שמותר להתכוון ולילך עליהן לדורסן' - אבל לא ייתכן שנעלם מהם המשפט הבא מייד בדבריו:

ולרצצן ולהחלישן קצת דרך הילוכו באופן שלא יהא זה פסיק רישא, ר"ל שלא יתכוון להורגן או לדורסן בכח כדי שיעור הריגה, הלכך אפילו הורגן מותר דה"ל דבר שאינו מתכוין...

והרי זה ממש כדברי רש"י הנזכרים וכמו שביאר הרדב"ז, ואין לך ראייה לסתור גדולה מזו. ואגב כל זאת בשיטת הרמב"ם, אבל הרי גם ראשונים נוספים יש בעולם, ובשיטתם מאי איכא למימר?

סוף דבר, מה שהגדילו הרבנים הנ"ל בתגובתם וכתבו דעתם בלשון הלכה למעשה, שרא ליה מריה (עי' קהלת י, ח), שזהו נגד הנפסק מזה עשרות שנים ב'שמירת שבת כהלכתה' ושאר ספרים ומקובל הלכה למעשה בכל ישראל, ואשר מלבד הגרנ"א רבינוביץ שליט"א, לא היה מאז ועד היום מי מגדולי הפוסקים שסבר בזה להיתר, והנידון המעשי קיים כבר עשרות שנים ואנן סהדי שלא התירו בו, ואפילו בדברי מי שרוצים להסתמך עליו (בעל 'שבט הלוי') מפורש הדבר לאסור, ואני לא באתי אלא להראות שדעת היחיד המתיר צע"ג.





## הרב צבי שורץ

# בין ט"ו בשבט לט"ו באב

## הקדמה

ט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן, כדברי בית הלל במסכת ראש השנה (פ"א מ"א). ט"ו באב גם הוא יום טוב, שעליו נאמר במסכת תענית (פ"ד מ"ח): 'אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים'. בלוח השנה היהודי נקבעו ימים אלו כימים מיוחדים שאינם ימי חול רגילים, ולכן פסק השולחן ערוך<sup>1</sup> בהלכות נפילת אפיים (או"ח סי' קלא סעי' ו): 'נהגו שלא ליפול על פניהם בט"ו באב ולא בט"ו בשבט'. לכאורה אין שום קשר בין ט"ו בשבט לט"ו באב, רק לעניין שאין אומרים בהם תחנון. בעיון זה ננסה לראות שיש קשר בין שני הימים הללו.

## א. מניין שנות ערלה

הנוטע עץ מאכל מונים לו ג' שנים מעת נטיעתו, ופירותיו אסורים באכילה ובהנאה מדין ערלה. וכן נפסק בשולחן ערוך<sup>1</sup> (יו"ד סי' רצד סעי' ד):  
ג' שנים הללו אינם נמנים מיום אל יום. מי שנטע עץ מ"ד ימים לפני חודש תשרי [בט"ו באב] כיוון שפגע בר"ח תשרי עלתה לו שנה ומונה עוד שתי שנים. והנחנטים מר"ח תשרי קודם ט"ו בשבט יש להם דין ערלה. והנחנטים מט"ו בשבט יש להם נטע רבעי.  
כך יוצא שעץ שניטע בט"ו באב, מונים לו ג' שנות ערלה עד ט"ו בשבט, אף שלא עברו ג' שנים תמימות.

## ב. נקודות מפנה בעונות השנה

בספר בראשית (ח, כב) מבטיח ה' לנח אחרי המבול שהטבע יתקיים ולא יהיה עוד מבול. הכתוב מונה שש עונות, וכל עונה נמשכת חודשיים: 'עוד כל ימי הארץ זרע וקציר חום וקור וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו'. על כך נאמר בגמרא (ב"מ קו ע"ב):  
חצי תשרי, מרחשון וחצי כסליו – זרע. חצי כסלו, טבת וחצי שבט – חורף. חצי שבט, אדר וחצי ניסן – קור. חצי ניסן, אייר וחצי סיון – קציר. חצי סיון, תמוז וחצי רש"י מפרש על אתר:  
אב - קיץ. חצי אב, אלול וחצי תשרי - חום.

1. שו"ע או"ח סי' קלא ס"ו.



קציר – כנגד זרע, זה בתחילת גשמים, וזה בתחילת החמה, וקיץ כנגד חורף... קור הוא סופו של סתו, וכן חום סופו של שמש. יוצא שימי הקור הם מט"ו בשבט וימי החום מט"ו באב.<sup>2</sup>

## ג. ט"ו באב תשש כוחה של חמה

בגמרא (תענית לא ע"א) ובמסכת בבא בתרא (קכא ע"ב) מובא שבט"ו באב הפסיקו לכרות עצים למערכה כיוון שתש כוחה של חמה, והרשב"ם (ב"ב שם) מפרש:

**מניסן** ועד ט"ו באב – היו כורתים עצים לצורך המערכה לכל השנה מכאן ואילך תשש כח החמה ויש בעצים לחלוחית ומעלין עשן וגם יגדל תולעת. וכדאמרין במדרש איכה: רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוסי אומר שבו כלה זמן קציצה למזבח שכל עץ שנמצא בו תולעת פסול למזבח. וכל עץ שהוא נקצץ אינו עושה מאכולת. ואותו יום שפסקו היו שמחים לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת. ויום ט"ו באב נקרא יום תבר מגל – שנשברו הקרדומות שאין צורך עוד בהן לחטוב עצים.

אך ממתי החלו לכרות עצים למזבח? הרשב"ם שהובא לעיל אומר **שמניסן**. אך המהרש"א בחידושי אגדות (ב"ב שם) מסביר שייתכן שהתחילו לכרות את העצים בט"ו בשבט וסיימו בט"ו באב וזו לשונו:

הגמ' לא כתבה ממתי מתחילים לכרות ואפשר, שזמנו שווה בימי הגשמים, כמו ט"ו באב בימות החמה, שאז מוסיף כח החמה באילנות וזו הסיבה שראש השנה לאילנות זה ט"ו בשבט הואיל ויצאו רוב גשמי שנה. וט"ו באב הוא להיפך תשש כוחה של חמה ומתחילין ימות הגשמים ולחלוחית יוסיף בעצים.

אילת השחר הראובני<sup>3</sup> מקשרת בין ט"ו בשבט לט"ו באב, ודווקא הקשר ההדוק בין שני תאריכים אלו הוא היסוד לקביעת ראש השנה לאילן בט"ו בשבט, וקביעת חג עצים בט"ו באב וזו לשונה:

מתקבל על הדעת שאחד הנימוקים היסודיים של בית הלל לקבוע את יום ראש השנה לאילן בט"ו בשבט הייתה ההקבלה של ט"ו בשבט לעומת ט"ו באב כי שני תאריכים אלה הם שני קטבים במפנה מצב כח החום של השמש, והמרחק ביניהם בדיוק חצי שנה. וציון תאריך ט"ו כאב כנקודת מפנה קוטבית באקלים הארץ היא ענין עתיק מאד בישראל עוד מימי שילה. כבר אז ציינו בני ישראל שמן התאריך הממוצע ט"ו באב והלאה הולך ויורד כח חומה של השמש ורטיבות מתחילה באויר לאחר תקופת היובש. תאריך קוטבי זה, היה אחד מיסודות הטבע החשובים בקביעת החג העתיק ט"ו באב בשילה כי בט"ו באב תש כוחה של חמה כפי שצוין

2. עי' רש"י, בראשית שם, שיש שינוי מפירושו לדברי הגמרא, שבפירושו לבראשית קורא לימים עד ט"ו בשבט קור, ומט"ו בשבט ואילך חורף. ובגמרא – חורף ואח"כ קור.  
3. אילת השחר הראובני, 'ארבע ראשי שנים', סיני לג (תשי"ג), עמ' פג-צב.

רבי אליעזר הגדול תענית לא א. ומכיון שחום השמש הולך ועולה מן התאריך הממוצע ט"ו בשבט מתחילות להתגבר הפעולות הפיזיולוגיות בעץ וכח השאיבה של התאים מתחיל לעלות בזמן הזה. וכן יש שינוי בהתנדפות, שמתחילה להתגבר ויחד עם תהליכים אלה הולכת וגוברת עליית המים בעצים. ותהליכים אלה מתחילים להתגבר בהבלטה לאחר תקופה שהייתה בהם ירידה ניכרת וזהו שאמרו חז"ל בהתייחסם לתופעת השאיבה בתקופת ט"ו בשבט לפי תצפיותיהם. שעד היום הזה שתו העצים ממי שנת הצמיחה שעברה ומכאן ואילך ישתו העצים ממי שנת הצמיחה הבאה.

## ד. בתשרי או בניסן נברא העולם

הגמרא (ר"ה י ע"ב) מביאה מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע בעניין התאריך שבו נברא העולם. רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם, ורבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם. ובתוספות<sup>4</sup> מפרש שלר' אליעזר שאמר בתשרי נברא העולם, הכוונה היא לבריאת האדם ביום שישי, אבל העולם נברא בכ"ה באלול. ולר' יהושע שאמר בניסן נברא העולם, אזי האדם נברא בר"ח ניסן והעולם נברא בכ"ה באדר. ר' לוי יצחק מברדיצ'ב<sup>5</sup> מדמה את בריאת העולם ליצירת ולד. כמו שתהליך יצירת הוולד הוא 40 יום, כך תהליך יצירת העולם הוא 40 יום. ולפי זה היצירה החלה בט"ו באב למאן דאמר בתשרי נברא העולם שהם 40 יום לפני כ"ה באלול. ואילו לסוברים שהעולם נברא בניסן, אזי היצירה החלה בט"ו בשבט שהוא 40 יום לפני כ"ה באדר. וזו לשונו: ובאמת אנו פסקינן כשני המאן דאמר (תשרי וניסן)<sup>6</sup> וזה הטעם שאנו עושים יומא דפגרא בט"ו באב וט"ו בשבט.

גם מדברי ה'נטע שעשועים'<sup>7</sup> יוצא שט"ו באב וט"ו בשבט הם הגרעין של בריאת העולם: וטעם ט"ו בשבט וט"ו באב, כי בראשית כל נברא האדם והקב"ה יצר שישה מידות לפני עשות כל דבר והם; אהבה, יראה, תפארת, נצח, הוד ויסוד ובתשרי הייתה בריאת העולם בכוח ובניסן הייתה בפועל. ולזה מרמז ט"ו בשבט שהם שישה שבועות קודם חודש ניסן וט"ו באב שישה שבועות קודם תשרי והם כנגד שש המידות שהיו קודם בריאת העולם.

4. תוספות, ר"ה ח ע"א ד"ה לתקופות.

5. קדושת לוי השלם על התורה, ח"א ליקוטים עמ' שטו.

6. כדעת ר"ת בתוס', ר"ה כז ע"א ד"ה כמאן, שאומר אלו ואלו דברי אלוקים חיים; שבתשרי עלה במחשבה להיבראות ובניסן נברא.

7. נטע שעשועים, 'טעם ט"ו בשבט וט"ו באב' לרב נתן נטע בן אברהם טננבוים, עמ' סז.





## ה. זמני שינוי השנה – מעלתם של ישראל

בעל 'נטע שעשועים' מביא עוד שט"ו באב וט"ו בשבט מציינים בלוח השנה את התקופות שבהן חל שינוי באורך הלילות או הימים. ימי שינוי אלו מציינים את מהותו הייחודית של עם ישראל:

בכל האומות יש סדר קבוע במציאות ואינן משתנים, ולהם מתאימים ימי השוויון באביב ובסתיו. אבל לאומה הישראלית אין סדר ומציאות בעולם הזה, פעמים למעלה ופעמים הם למטה, משולים לעפר ומשולים לכוכבים.<sup>8</sup> ולכן הזמן שלהם הוא בגדר השתנות. פעמים הימים ארוכים והלילות קצרים ופעמים הלילות ארוכים והימים קצרים והמה מתייחסים לישראל, שאין להם גדר השווה ולכן עושין יו"ט בט"ו בשבט ובט"ו באב שאז משתנים הימים, והבן. על פי הסבר זה אפשר להבין את דברי הגמרא (תענית ל ע"ב) שיום ט"ו באב נקבע בשל מספר אירועים המציינים את מהותו המיוחדת של העם ונוגעים לגיבושו של עם ישראל: הותרו שבטים לבוא זה בזה, הותר שבט בנימין לבוא בקהל, ובוטלו מחסומי הדרכים שמנעו מכל השבטים לעלות לרגל לירושלים.

### ו. הגי אילנות, עצים ופירות

ט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן למניין ערלה, נטע רבעי ומעשרות. אולם מלבד זאת ישנם קשרים נוספים הקשורים לעצים ולפירות. נהגו בעדות אשכנז בט"ו בשבט לאכול ולהרבות מפרי הארץ כמו שמבואר ב'מגן אברהם',<sup>9</sup> וכמה טעמים נאמרו על מנהג זה:<sup>10</sup> כדי לזכור את דיני המעשרות, ערלה ונטע רבעי התלויים ביום זה, כדי להדגיש את חביבות הארץ ומצוותיה, או כדי להורות שיום זה הוא ראש השנה לאילנות, ויתפללו עליהם שיתברכו פירותיהם. גם בעדות ספרד יש שעושים סעודה ולומדים משנה או זהר המדברים בעניין הפרות, ומקורו בתיקון ליל ט"ו בשבט מבעל ספר 'חמדת ימים' שלא נודע מחברו ועל פיו חובר סדר 'פרי עץ הדר'. יש המהדרים אחר פרי חדש לברך שהחיינו, ויש שאוכלים את האתרוג של סוכות ומתפללים שיזכו לאתרוג מהודר. האדמו"ר מפילוב'<sup>11</sup> מחדש שיש קשר בין מנהג אכילת פרות בט"ו בשבט לט"ו באב; כי בט"ו באב עשו שמחה לגמר המצווה של כריתת עצים למזבת. ובוודאי הייתה שמחה גם בהתחלת המצווה, היינו ט"ו בשבט,<sup>12</sup> וכל עוד כרתו עצים למצווה 'שומר מצווה לא ידע דבר רע'. ועכשיו שחרב המקדש, היות שאין לנו זכות מצוות כריתת העצים, הפירות יכפרו על האילנות.

8. מגילה טז ע"א.

9. מג"א, לשו"ע או"ח סי' קלא ס"ק טז.

10. אבני שוהם, כסלו-אדר (שלומוביץ ישעיהו) סי' פד.

11. ברכת חתנים, חמשה קולות, צדיקי לובלין, עמ' קצד.

12. מהרש"א, הובא לעיל.

גם ט"ו באב קשור לעצים. כבר הזכרנו **שלא היו כורתים עצים** למערכה ונקרא 'יום תבר מגל' ועשו שמחה לגמרה של מצוה<sup>13</sup>. במגילת תענית מוזכר ט"ו באב כיום טוב של קרבן עצים: 'בחמשה עשר באב זמן אעי כהניא [עצי כהנים] דלא למיספד'. וכך כותב הרמב"ם (הל' כלי מקדש פ"ו ה"ט):

קרבן עצים הוא זמן קבוע למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה ויום זה היה להם כמו יום טוב ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה.

וכן הוא במשנה (תענית פ"ד מ"ה):

**זמן עצי כהנים** והעם תשעה... בט"ו באב בני זתוא בן יהודה **ועמהם כהנים ולויים** וכל מי שטעה בשבטו.

ביום זה היה ריבוי של משתתפים בקרבן העצים ויום טוב למשפחות רבות, כי בשונה מכל זמני קרבנות העצים השתתפו בו לא רק משפחת זתוא בן יהודה שזכתה ביום זה, אלא כוהנים לויים ורבים אחרים. להלן יובא קשר בין חודש שבט וט"ו בשבט לענייני תורה ומתן תורה. וקשר נוסף קיים בין עצרת לט"ו בשבט, שבעצרת **נידונין על פירות האילן** (ר"ה פ"א מ"ב) ובט"ו בשבט **ר"ה לאילן** (ר"ה פ"א מ"א).

## ז. ט"ו באב וט"ו בשבט – הגי תורה

בגמרא (ב"ב קכ"א ע"ב; בתענית לא ע"א) מבואר שאחד הטעמים לתקנת יום טוב בט"ו באב הוא שפסקו לכרות עצים למערכה. בהמשך מובאים דברי רב מנשה<sup>14</sup> וקרו ליה 'יום תבר מגל. מכאן ואילך דמוסיף יוסיף ודאינו מוסיף יסיף'. הרשב"ם (ב"ב שם) מסביר שהטעם לשמחה הוא שבאותו יום היו משלימים **מצווה גדולה כזאת של הבאת עצים למזבח**. מדברי הרשב"ם, שמפרש שהשמחה היא על השלמת המצווה, עולה שיש שני חלקים בדברי רב מנשה; החלק הראשון 'וקרו ליה יום תבר מגל' הוא אכן טעם לשמחת ט"ו באב, הטעם לשמחה, אולם החלק השני מכאן ואילך אינו עוד טעם לשמחת ט"ו באב, אלא זו הנהגה רצויה שבימים אלו שהלילות ארוכים יש להוסיף בלימוד גם בלילה. אולם רבנו גרשום<sup>15</sup> מסביר שכל דברי רב מנשה הם טעם נוסף לשמחת ט"ו באב, והוא הגברת לימוד התורה כתוצאה מהפסקת העיסוק בכריתת עצים; וזו לשונו:

כי כל זמן שהיו כורתים עצים למערכה היו מתבטלים מתלמוד תורה, אבל אותו היום שפסקו לכרות עשאוהו יום טוב שמכאן ואילך היו עוסקים בתורה.

יוצא מדבריו שלא השלמת **מצוות כריתת העצים** היא הסיבה לשמחה כדברי רשב"ם, אלא להיפך: **הפסקת הכריתה** היא תחילתה של הגברת לימוד תורה, אחר שהתבטלו ממנו זמן רב כל ימי כריתת העצים. על כך יש לחגוג יום טוב שמתחילים ללמוד. והדגש

13. רשב"ם תענית לא ע"א.

14. בתענית לא רב מנשיא

15. ב"ב קכ"א ע"ב.



בדברי רב מנשה שקורא ליום זה 'יום תבר מגל' הוא שסוף סוף נשבר המגל ואפשר להתפנות ללימוד תורה. וכל זמן שכרתו עצים הייתה זו מצווה בשעתה ודוחה תלמוד תורה. אבל כשנגמרה המצווה אפשר להוסיף וללמוד תורה, ו'תלמוד תורה כנגד כולם' (פאה פ"א מ"א). **הרי שט"ו באב קשור ללימוד תורה.**

גם לט"ו בשבט ישנם קשרים רבים לתורה, למתן תורה ולחג השבועות:  
1. הרב א. דבורקס<sup>16</sup> מביא, שט"ו בשבט הוא ראש השנה לפירות האילן, והוא קשור לשבועות שנידונים על פירות האילן. בראשונים מבואר שט"ו בשבט עולה השרף באילנות ונשלם בחג השבועות.

2. מתוך הגמרא במסכת תענית (ל ע"ב) יוצא שימים אלה אינם רק תוספת בלימוד תורה, אלא ביום שכלו מתי מדבר התחדש הדיבור של ה' עם משה באהבה ובחיבה, שנאמר: 'ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות... וידבר ה' אלי'. בפירוש המיוחס לרש"י תענית שם ד"ה לא היה הדיבור אל משה:

ביחוד וחיבה, דכתיב וידבר ה' אלי לאמר - אלי נתייחד הדיבור, ואף על גב דמקמי הכי כתיבי קראי בהו וידבר, איכא דאמרי: לא היה פה אל פה, אלא בחזיון לילה, גמגום.

לפי זה ראשית ההתעוררות לדיבור האלוקי למשה במאור פנים הוא בט"ו באב.  
3. המאירי<sup>17</sup> מסביר שט"ו באב תש כוחה של חמה, עד לילי טבת שאז תש כוחם של הימים הקרים והימים מתארכים. ולפי זה מחדש הרב יהודה שביב שגם בט"ו בשבט, שהימים מתארכים, יש להוסיף על לימודו, וימים אלו מסוגלים להארה מחודשת בביאורים והבהרות כמו חודש שבט של שנת הארבעים במדבר. ואולי הוספת לימוד בימי שבט היא בעיקרה ללימוד בחבורה ובציבור כדרך שלימד משה רבנו את כל ישראל. לפי זה ט"ו בשבט מקביל לט"ו באב בהגברת לימוד התורה.

4. הרב י. שביב<sup>18</sup> (שם) מעלה השערה שבית שמאי שקבעו את א' בשבט לר"ה לאילן נסמכו כנראה על התאריך שמופיע בתחילת ספר דברים 'בעשתי עשר חדש [שבט] באחד לחודש הואיל משה באר את התורה'. והמחלוקת בין בית שמאי לבית הלל אם מספיקה קביעת החודש עצמו כר"ה לאילן בהקשר לחודש ביאור התורה, או צריך לקבוע גם את היום בחודש שבו הואיל משה לבאר את התורה. אולם שניהם מודים ששבט קשור לתורה.

5. בספר 'אבקות רוכלים'<sup>19</sup> הביא בשם בעל 'בית אברהם' שלכן קוראים בכל שנה בחודש שבט פרשת יתרו, שבה נזכר מעמד הר סיני ומתן תורה לישראל, כי עניין קבלת התורה שייך לחודש שבט, כמו שמפורש בפסוק (דברים א): 'בעשתי עשר חודש באחד לחודש הואיל משה באר את התורה הזאת', ומכאן שחודש שבט הוא הכנה למתן תורה.

16. הרב דבורקס אליקום בן ישעיהו, 'בשבילי המנהג' שבת ומועדים ב', עמ' קמח.

17. בית הבחירה, תענית ל ע"ב.

18. הרב יהודה שביב, 'בענייניו של חדש שבט', שנה בשנה, תשנ"ב, עמ' 322-340.

19. הרב לוריא יצחק מתתיהו ב"ר צבי הירש, אבקות רוכלים, זמנים פרק ז עמ' קיא.

6. גם מזלו של חודש שבט – דלי – קשור לריבוי הגשמים ולצמיחה, וגם לתורה המשולה למים<sup>20</sup> ולמלמד הדולה ומשקה מְבַאֵר התורה לאחרים וגם מְבַאֵר את התורה לאחרים.  
7. הרב יקותיאל יהודה טייטלבוים<sup>21</sup> מקשר בין ט"ו בשבט לפורים שבו קיבלו ברצון את התורה.

וידוע (פסחים ו ע"א) כי שואלין ודורשין קודם לחג שלושים יום. ויום ט"ו בשבט שלושים יום קודם פורים, ויש לנו לדרוש מעניינו של יום לקבל עלינו עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות בלב שלם (קיימו וקיבלו היהודים – קיימו מה שכבר קיבלו).

## סיכום

מתוך הדמיון והשוני שבין ט"ו בשבט לט"ו באב, אפשר לראות שהשנה מחולקת לשני חלקים המשלימים זה את זה; מתשרי עד ניסן בונים את הצד הגשמי של האומה, ומניסן ועד תשרי את הצד הרוחני. וט"ו בשבט בעיקרו בנוי על הגברת הבניין והיציבות הגשמית עם חלוף ימי הגשם והתחלת חנטת הפירות. וט"ו באב שייך לצד הרוחני על סממניו המאחדים את בניין האומה ובשל ההוספה בלימוד תורה.



20. ילקוט שמעוני ישעיהו רמז תפ.  
21. ייטב פנים ח"ב דף יא ע"א-ע"ב.





# תשובות קצרות



## 1. מתקן מכירת משקאות / הרב יעקב הילדסהיים

**שאלה** | אדם הכניס מטבע של חמישה שקלים במתקן המספק משקאות, ועשה את הפעולות הנצרכות לקבלת המשקה שבו חפץ. אבל עקב תקלה, המשקה לא יצא מהמתקן. הוא לחץ על הכפתור המיועד לקבלת החזר כספי, אבל נוסף על המטבע שהיה זכאי לו, יצאו מטבעות נוספות בסך שנים עשר שקלים. האם הוא זכה בהם או שעליו להחזירם לבעלי המתקן?

**תשובה** | א. בדרך כלל זכה בעל המתקן בכסף שניתן בתוכו. ולכן אם יצאו כספים נוספים יותר ממה שהיה הקונה אמור לקבל, על הקונה להשיבם לבעל המתקן. ב. לפעמים מצוין במדבקה על המתקן, שהשימוש בו הוא בתנאי שאם יהיו תקלות, לא תהיה תביעה כנגד בעלי המתקן. אם כן מסתבר שהוא הדין במקרה ההפוך, ואם מחמת תקלה אירע הפסד לבעל המתקן, לא תהייה לו תביעות כלפי מי שקיבל את הכספים. זאת כיוון שאם לא כן, נמצא שיש כאן חד צדדיות במקרה של תקלה, ונמצאת מידת הדין לוקה.

## 2. תשלום על נזק / הרב שלמה אישון

**שאלה** | אני שוכרת דירה עם עוד שלוש שותפות נוספות. לפני זמן מה אפשרנו לסטודנטית לקולנוע לצלם את סרט הגמר שלה בדירתנו, תמורת סכום של 800 ש. היא והצוות הגדול שלה שהו בדירתנו במשך חמישה ימים, בכל יום עד שעות הערב המוקדמות, והשתמשו במים, בחשמל ועוד. חברים בצוות ההפקה שכחו חפצים שונים בדירתנו. מנהלת ההפקה הרשתה לנו לזרוק את כל מה שאין לנו בו עניין, אך לאחר מכן חזרה והודיעה שיש להשאיר משקפי שמש של אחת מבנות הצוות. לבסוף נשכח הדבר ממני, ואמרתי לאחת השותפות בדירה שהיא יכולה לזרוק הכול. גם המשקפיים נזרקו. האם מוטלת עליי החובה לשלם על הנזק?

**תשובה** | נקדים ונאמר כי הלכה למעשה בדיני ממונות ניתן לפסוק רק לאחר שמיעת שני הצדדים. על כן נאמרים דבריי בהסתייגות, בהנחה שאין נתונים רלוונטיים נוספים שאינם מופיעים בשאלה.

1. הערת עורך, י"פ: עי' אמונת עתיך 99 (תשע"ג), עמ' 32 תשו' 25.



באופן עקרוני אדם מועד לעולם, וחייב לשלם גם על נזקים שעשה שלא במתכוון. עם זאת, נראה שבמקרה זה אתן פטורות מלשלם על המשקפיים מן הטעם הבא: זריקת המשקפיים נעשתה כתוצאה מהאמירה שלך ומהמעשה של חברתך. האמירה שלך אינה מהווה נזק ישיר אלא רק גרימת נזק בעקיפין. אמנם לעתים יש לחייב גם על גרימת נזק בעקיפין, אך נראה שבמקרה זה ניתן לראות את האמירה כאונס, משום שנבעה מהיסח הדעת ומן העובדה שקודם לכן קבלתן רשות לזרוק את הכול. על גרמא באונס אין מחייבים, ומשום כך את פטורה מלשלם. מאידך גיסא, חברתך שזרקה את המשקפיים עשתה זאת על פי רשות שקיבלה ממך, ונראה שהיה לה יסוד להניח שניתן לסמוך על דבריך, ונמצא שהיא נחשבת כמי שהזיקה באונס גמור ולכן גם היא פטורה.<sup>2</sup>

### 3. תיקון רטיבות בקירות חיצוניים / הרב שלמה אישון

**שאלה** | אנחנו שבעה דיירים בבניין משותף בן כ-16 שנים שני דיירים בכל קומה. לאחד הדיירים בקומה השנייה חודרים מי גשמים דרך קיר חיצוני. האם יש אבחנה בין קיר חיצוני של דירה מסוימת לבין קירות חיצוניים של חדר מדרגות שמשותף לכולם? האם על כל הדיירים מוטלת החובה להתחלק בעלות התיקון?

**תשובה** | על פי סעיף 1 בתקנון המצוי של בעלי הדירות בבית המשותף, נחשבים הקירות החיצוניים בבניין כרכוש משותף. על פי סעיף 3 לתקנון, רשאי בעל הדירה לתבוע מנציגי הבית המשותף לתקן תיקונים ברכוש המשותף אם אי-ביצועם גורם לו נזק. מכאן שעל פי המקובל, על כל הדיירים להתחלק בעלות התיקון. כך הוא גם לפי ההלכה, הן מחמת המנהג והן משום שבעלי המקום שממנו חודרת הרטיבות הם כלל הדיירים.<sup>3</sup>

### 4. מכירה בחסר / הרב שלמה אישון

**שאלה** | האם מותרת מכירה בחסר (שורט) של מניות של חברות המחללות שבת? **תשובה:** | אכן נראה שבעסקה כזו אינך נחשב כבעלים בחברה, ועל כן הדבר יהיה מותר אף במניה של חברה שאינה שומרת שבת או ללא 'היתר עסקא'. מאידך גיסא, עסקה כזו עלולה להיות אסורה באיסור ריבית, שהרי העמלה שמקבל הברוקר כמוה כריבית שמקבל על המניה שהלווה. כדי למנוע זאת יש צורך לוודא שלברוקר יש 'היתר עסקא'. לחילופין, אם הלוואת המניה נעשית דרך העברתה מחשבון הברוקר לחשבון שלך, ולך יש לפחות מניה אחת מאותו סוג, יהיה הדבר מותר גם בלא 'היתר עסקא', כדין הלוואת חפצים, 'סאה בסאה'.<sup>4</sup>

2. ע"י פתחי חושן, נזיקין פרק א ובמקורות שבהערות מב-מד.

3. ר' דיני הבית המשותף פרק יג.

4. ר' תורת ריבית, פרק יז סעי' לג.

## 5. מעשר כספים / הרב רועי הכהן זק

**שאלה | א.** אנחנו שוכרים דירה, ובקרוב נצטרך לשלם נוסף לה גם משכנתא. האם ניתן וראוי לקזז זאת מחישוב המעשר? האם הוא הדין גם לגבי הוצאות נוספות כגון ארנונה, הוצאות רכב תשלומי חשמל, גז ומים והוצאות על מסגרות לילדים?

**ב.** האם ראוי להחשיב חלק מהמסים כמעשר כספים?

**ג.** האם פרק זמן שבו אנחנו פעילים למען נזקקים יכול להיחשב גם כמעשר כספים?

**ד.** האם ראוי לסגור חלק מהסכום שעלינו להפריש כמעשר בקרן לצורך הקמת קרן גמ"ח או לצורך הלוואה עתידית לילדים?

**תשובה | א.** ניכוי הוצאות הבית מחשבון המעשרות שנוי במחלוקת בין האחרונים, ונראה שיש לנקוט כהכרעתם של אחרונים רבים<sup>5</sup> שאדם שמצבו הכלכלי שפיר לא ינכה את ההוצאות אלא יפריש מעשר כספים מסכום ההכנסות לפני הוצאות הבית. אין לנכות הוצאות ילדים מתחת לגיל 6 לכל השיטות.

ניכוי הוצאות ילדים מעל גיל 6 שנוי אף הוא במחלוקת בין האחרונים, ונראה לנקוט כדעת האגרות משה<sup>6</sup> שאין לנכות הוצאות אלו, מפני שבדורותינו ילדים בגילים אלו תמיד סמוכים על שולחן הוריהם.

**ב.** אין לנכות מסים מהמעשרות, הן מפני שמדובר בתשלומי חובה, כפי שכבר הכריע ה"ט"ז<sup>7</sup> והן מפני שאין הם מחולקים על פי הכללים החלים על מצוות הצדקה הפרטית.

**ג.** ניתן לתמחר את זמן ההתנדבות ולהחשיב אותו כחלק מהמעשר (אך רק אם מקובל בדרך כלל לקבל תשלום על פעילות זו, והאדם מוותר על התשלום מפני שמדובר בעניי). כמובן, 'פעילות למען נזקקים' שניתן להחשיבה כמעשר היא רק כשיש לזו משמעות כספית ברורה וישירה (כגון ביצוע תיקונים בבית, שירותי ראיית חשבון ועריכת דין וכדו') אך לא פעילות שאין רגילים לגבות תמורתה שכן. כמו כן, 'נזקקים' הם רק יהודים הזכאים לקבל צדקה על פי ההלכה, דהיינו עניים של ממש<sup>8</sup>.

**ד.** הקמת קרן גמ"ח בכספי מעשרות אפשרית בתנאים הבאים: א. יש להלוות את הכסף ליהודים עניים (אמנם יש מצוות הלוואה לכל יהודי, אך מעשר כספים נועד בעיקרו לקיום מצוות צדקה לעניים). ב. כספי הגמ"ח יוחזקו בנפרד מהכספים הפרטיים של בעל הגמ"ח.

5. ראה לדוגמה במקורות הבאים: שו"ת בית דינו של שלמה, ח"א יו"ד סי' א; ברכי יוסף, יו"ד, סי' רמט ס"ק ה; ערוך השלחן, יו"ד, סי' רמט סעי' ז; הרב עזרא בצרי, הלכות צדקה והלכות מעשר כספים, פ"ג סעי' ; שו"ת שבט הלוי, ח"ה סי' קלג.

6. אגרות משה, אהע"ז, ח"א, סי' קו.

7. ט"ז, יו"ד, סי' רמט, ס"ק א.

8. לעקרונות הכלליים החלים על הגדרת מיהו 'עני' על פי ההלכה עי' במקורות הבאים: שו"ת חתם סופר, יו"ד ח"ב סי' רלט; חכמת אדם, כלל קמה סעי' י; ערוך השלחן, יו"ד, סי' רנג סעי' ב; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קמד.

באשר לסיוע לילדים בעתיד, יש בכך סייגים ומגבלות רבים, כגון הגבלת סיוע זה לשליש מכלל סכום המעשר<sup>9</sup> ורק כאשר מדובר בסיוע הנדרש באותה עת.  
 5. יש להדגיש כי כל האמור הוא בהנחה שמצבכם הכלכלי שפיר (כמפורש בשאלה). מי שמצבו הכלכלי דחוק, פטור מהפרשת מעשר כספים.



### 6. חפצים שנגנבו לאחר מכירת דירה / משפטי ארץ

**שאלה** | רכשתי דירה ושילמתי למוכר את התשלום במלואו. קיבלתי את המפתח של הדירה, אף שעדיין לא הגיע התאריך שבו המוכר חייב לפנות אותה. באותה עת היו למוכר חפצים בדירה, ואני רציתי להתחיל לשפץ אותה שכן על פי ההסכם היא כבר שייכת לי. המוכר סירב לבקשתי, כי חשש שמא החפצים ינזקו או ייגנבו. קבענו תאריך שבו המוכר ייקח את כל חפציו. בהגיע היום הוא השאיר כמה חפצים בבית, ואמר לי שיבוא בימים הקרובים לקחת אותם. הפועלים התחילו בשיפוץ הבית, אלא שלאחר שבועיים, כשהגיע המוכר לקחת את החפצים, התברר שהפועלים הוציאו אותם החוצה והם נעלמו. המוכר טוען שעליי הייתה מוטלת החובה לשמור על החפצים, ואני טוען שלא הסכמתי להיות שומר, אלא רק שהחפצים יישארו בדירה. עוד אני טוען שאילו המוכר היה בא בזמן שקבענו, מסתבר שעדיין היה מוצא את החפצים.

**תשובה** | ראשית נדגיש שתשובה לשאלה כזו צריכה להינתן לאחר שמיעת שני הצדדים, הן של הקונה והן של המוכר, ואת התשובה שנענה עכשיו אין לראות כפסק דין.

#### א. בעלות על הדירה

ע"פ ההלכה, קרקע וכן כל נכס המחובר לקרקע (כגון דירה) נקנים בכסף, בשטר, בחזקה או בקניין סודר.<sup>10</sup> במקום שנהוג לכתוב שטר, כגון במדינת ישראל שהמנהג לכתוב חוזה מכר, לא נקנה הנכס (בנכסי דלא נידי) כל עוד לא נכתב שטר, אפילו כבר שילם הקונה את כל הסכום. אם סוכם בחוזה שהעברת הנכס תיכנס לתוקף בתאריך מסוים – התאריך הוא הקובע, אע"פ שכל הכסף כבר שולם.<sup>11</sup> מכיוון שהמנהג הרווח הוא לכתוב שטר, אפילו עשה הקונה חזקה בנכס, אין זה מועיל עד שייכתב שטר. לכן כל עוד לא הגיע מועד כניסת החוזה לתוקף, לא עברה הבעלות לרשות הקונה, והדירה עדיין נחשבת ברשותו של המוכר.

עוד יש לציין שע"פ החוק במדינת ישראל, העברת בעלות על מקרקעין נכנסת לתוקפה רק על ידי רישום בטאבו, ולא באופנים המנויים בהלכה. דרך זו קבילה ע"פ ההלכה הן

9. אהבת חסד, ח"ב, פי"ח סעי' א.

10. שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' א.

11. שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' ז.



מכוח דין 'סיטומתא' (מנהג הסוחרים) והן מכוח החוק ומנהג המדינה, ומן הסתם הצדדים מסכימים שהעברת הבעלות לא תבוצע עד הרישום.<sup>12</sup> אם הצדדים הסכימו ביניהם שהרישום לא יעכב, מרגע הקניין כבר לא יכול המוכר לחזור בו,<sup>13</sup>

מסקנת הדברים: אף על פי שהקונה שילם את כל הסכום, עדיין המוכר נחשב כבעל הדירה, עד שיגיע הזמן הנקוב בחוזה כתאריך העברת הבעלות. מכיוון שהדירה נחשבה באותו זמן כשייכת למוכר, ברור שהרשות בידו להשאיר את חפציו בדירה.

## ב. קבלת שמירה על החפצים

האם נעשה הקונה אחראי על החפצים שנשארו בדירה?

חיוב שמירה נוצר כשברור שהמפקיד מעוניין בשמירה,<sup>14</sup> וכשיש הסכמת השומר אפילו רק באופן שמשמעת ממנו הסכמה, כגון שאמר למפקיד: 'הנח לפני'.<sup>15</sup> לדעת הרמב"ם<sup>16</sup> ישנו תנאי נוסף לקבלת שמירה, והוא שהשומר יבצע קניין בפיקדון (משיכה), וכן פסק ה'שלחן ערוך'.<sup>17</sup> יש ראשונים שחולקים וסוברים שאין צורך בקניין אלא די בקבלת שמירה, וכן הכרעת רמ"א.<sup>18</sup>

אלא שיש הוכחות לכך שגם לדעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' יש מקרים חריגים שבהם אין צורך בקניין.<sup>19</sup> מכוח מקרים אלו טוענים אחרונים רבים<sup>20</sup> שיש אפשרות לקבלת שמירה גם בלא קניין במקום שבו אין ספק בכוונת השומר.

במקרה דנן נראה שיש לקונה דין שומר, היות שברור שהרשות להיכנס לדירה הייתה על דעת שלא ייגרם נזק לרכושו המצוי בדירה, ועל כן גם לדעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' יש לחייבו באחריות. מעבר לכך הפסד החפצים היה על ידי מעשה נזק ממש, שכן הוצאת החפצים מחוץ לבית אל הרחוב מוגדרת כנזק של ממש,<sup>21</sup> ואז גם הרמב"ם וה'שלחן ערוך' יודו שיש חיוב מדין מזיק.

## ג. נזקי פועל

היות שהנזק נעשה על ידי הפועלים, יש לדון באחריותם לכך. על פי ההלכה, פועל שהזיק בעת עבודתו נושא באחריות לנזקו ועליו לשלם לניזק, משום שאין להטיל

12. הרי"ש אלישיב, פד"ר ח"א עמ' 283–285.

13. פתחי חושן, קניינים פרק ב הערה יד.

14. נתיבות המשפט, סי' רצא ס"ק ב.

15. שו"ע, חו"מ סי' רצא סעי' ב.

16. רמב"ם, הל' שכירות פ"ב ה"ח.

17. שו"ע, חו"מ סי' רצא סעי' ה וכן הכרעת הש"ך שם ס"ק יג.

18. רמ"א, חו"מ סי' שמ סעי' ד.

19. הן מדין מי שאומר 'הנח לפני' שנעשה שומר חינום (אם כי יש מהראשונים שהעמידו בקניין ברמב"ם עצמו לא נתבאר קניין), והן ממקרה אחר המופיע בגמרא ב"ק מח ע"א.

20. ראה הרחבת הדברים בספר הפקדתי שומרים, עמ' צב-צז.

21. נתיבות המשפט, סי' רצא ס"ק ז.

אחריות לנזקי הפועל על המעסיק.<sup>22</sup> החוק קובע שבמקרים מסוימים על המעסיק לשאת בנזקי פועליו. הסיבה לכך היא כדי שהמעסיק ישגיח יותר על אופן ביצוע העבודה וידקדק בבחירת הפועלים.<sup>23</sup> גם על פי ההלכה יש יסודות לחיוב של המעסיק על נזקי פועליו, במיוחד במקרה של פועלים שביצעו הוראות של בעל הבית.<sup>24</sup>

### סיכום

לכן ע"פ החוק והמנהג, ה'קונה' יצטרך לפצות את ה'מוכר' על הנזק שנגרם לו מאחר והפועלים פעלו בשבילו, ואם יתברר שהפועלים נהגו ברשלנות ושלא על פי הוראות מעסיקם, על ה'קונה' לבוא בטענות לפועליו ולחייבם בתשלום. נדגיש שוב בסיום הדברים שבשל מורכבות הנושא אין כאן הכרעה כלל. ייתכנו עוד פרטים שעשויים להשפיע על הפסיקה, ואם יש מחלוקת בין הצדדים, עדיף להביא את הדברים לבוררות מוסכמת.

### 7. תשלום שכירות, לאחר מגורים במשך זמן רב / משפטי ארץ

**שאלה |** אני מתגורר בקרוון קרוב ל-14 שנה. מדובר בקרוון ישן מאוד (בן למעלה משלושים וחמש שנה), רעוע וזקוק לתיקונים תכופים לשם מגורים בו. כשנכנסתי לגור בקרוון, נאמר לי במפורש מטעם המועצה שאני יכול לעשות בו כרצוני לטובת מגורים במקום, ולא אחויב בדמי שכירות. שיפצתי בכספי (מעל 20 אלף ₪), ועד היום לא שילמתי שכירות. אחרי כעשר שנים פנתה אליי תנועה מסוימת בטענה שהקרוון שלה, ומתוקף טענתה היא דורשת ממני תשלום שכירות גבוה. המועצה אינה זוכרת של מי הקרוון, ואין שום הוכחת בעלות לתנועה הנ"ל, אך גם אין הוכחה שהקרוון שייך למועצה. השאלה היא אם אני מחויב לשלם, ואיך יש לראות את כל ההשקעות שהשקעת.

**תשובה |** אין כמובן אפשרות לענות לצד אחד בלא שמיעת שני הצדדים. נענה בקצרה על הדברים באופן עקרוני, והיישום תלוי בנסיבות המיוחדות והמשתנות ממקרה למקרה. הנהנה מרכוש חברו חייב לשלם על כך, והחובה עליך לברר ממי נהנית ולמי לשלם.<sup>25</sup> אמנם לפי טענתך שכבר סידרת את התשלום מול המועצה (שמחלה עליו), הרי שחובת הגוף החדש שטוען לבעלות על הקרוון לברר את הזיקה שלו לקרוון וממילא את זכותו לתביעה מחודשת. מי שלא תבע כסף שחייבים לו אך גם לא מחל על כך במפורש, יכול לתבוע אותו לכשירצה בכך.<sup>26</sup> מובן שיש גם צורך לקיים דיון על ההשקעה הכספית בקרוון. ספקות ומחלוקות כדאי לברר בדין תורה ולא לנקוט בצעדים חד צדדיים.

22. שו"ע, חו"מ סי' שפד סעי' ד.

23. ר"א שיינפלד ספר נזיקין, עמ' 69-75.

24. ספר עיונים במשפט, חו"מ סי' מד.

25. שו"ע, חו"מ סי' שסג סעי' א.

26. קצות החושן, סי' יב ס"ק א נתיבות המשפט, סי' יב ס"ק ה.

## 8. תיקון נזק שעשה בעל חיים / משפטי ארץ

**שאלה** | כלב שרט את הדלת של השכנים וגרם לה נזק בחלקה התחתון. בעל מקצוע שהוזמן למקום אמר שהוא יכול לתקן את מקום השריטה עצמה, אבל גם לאחר התיקון יהיה ניכר שהחלק הזה של הדלת עבר שיפוץ. תיקון מושלם יעלה כסף רב, אך בעלי הדלת מתעקשים שתהיה להם דלת יפה וחלקה כפי שהייתה קודם לכן. בעל הכלב, לעומת זאת, מתקומם על כך שיצטרך לשלם יותר ממה שהזיק.

**תשובה** | נזקי כלב ששרט דלת, כיוון שאין דרכו לשרוט, נחשב הנזק כנזקי 'קרן',<sup>27</sup> ומשלם רק חצי נזק ועד גובה שוויו של הכלב. אמנם אין דנים בנזקי 'קרן' בזמן הזה,<sup>28</sup> אך ראוי לשלם גם אם אין דנים<sup>29</sup> בכך, וכן בתי דין יכולים לדון ולחייב מכוח פשרה. אם דרכו לשרוט להנאתו הרי זה נזק 'שן',<sup>30</sup> ואם אין זה להנאתו אלא הרגל שלו להיכנס כך לחדר הרי זה נזק 'רגל'.<sup>31</sup> התשלום בשני המקרים האלו הוא נזק שלם ועליכם לשלם, וגם ניתן לדון אותו בבית הדין.<sup>32</sup> העיקרון של תיקון הנזק הוא החזרת המצב לקדמותו,<sup>33</sup> ועל כן צודקים הניזקים בדורשם תיקון מלא.

## 9. רכישת כרטיסים בהנחת מועדון למי שאינו חבר המועדון / משפטי ארץ

**שאלה** | אבי הינו חבר בארגון עובדים גדול ומשלם בכל חודש דמי חבר לארגון. ארגון זה מציע לחבריו מדי תקופה הצעות לרכישת כרטיסים מוזלים לאתרים שונים וכדומה. אבי כמעט ולא נהנה מההצעות להנחות, היות שמדובר באתרים המותאמים לציבור החילוני. אציין שאבי מחויב לשלם לארגון זה דמי חבר חודשיים (גם אם אינו מעוניין להיות חבר בארגון). לאחרונה פורסמה הצעה לרכישת כרטיסים מוזלים לגן החיות התנכ"י בירושלים. שאלתי היא: האם אני, בתו, יכולה לרכוש בשמו של אבי (כמובן באישורו) 2 כרטיסים מוזלים (בעבורי ובעבור בעלי)?

**תשובה** | קניית הכרטיסים היא זכות המוקנית לחברי מועדון. כמו בכל עסקה בתחום המסחר, שינוי כללי הקנייה נוגע בגזל.<sup>34</sup> על כן יש לברר מה הם הכללי המועדון. אם המועדון מגביל את הקנייה רק לשימוש החברים, יש בשינוי הכללים משום איסור גזל, ואם אין הגבלה, מותר לחבר לקנות לצורכי אחרים. אם אין ידוע על הגבלה ואין מופיעה הגבלה כזו בכללי המועדון, לכאורה אין לחשוש לכך (שכן ללא תנאים מגבילים העסקה היא ללא הגבלה), אך אם ניתן לברר ולוודא הדבר עדיף. אמנם במקרה שאדם אחר קונה ומתחזה להיות חבר מועדון, נראה שיש בזה חשש זיוף ואונאה. על כן במקרה

27. שו"ע חו"מ סי' שפט סעי' ב.

28. שו"ע, חו"מ סי' א סעי' ג; ועי' אמונת עתיך 105, עמ' 103, והערה 14.

29. ערוך השולחן, חו"מ סי' א ס"ק יג.

30. שו"ע, חו"מ סי' שצא סעי' א.

31. שם, סי' שצ סעי' א.

32. שו"ע, חו"מ סי' א סעי' ג.

33. חזון איש, ב"ק סי' ו ס"ק ג.

34. שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' א.

כזה נראה שיש לחשוש לאיסור, אלא אם כן נתקבל אישור לפעולה זו מאת הנהלת מועדון החברים. אבל אם האב קונה ונותן לכם, נראה שאין בעיה, אלא אם כן תנאי המועדון מגבילים את הקנייה לכרטיס אחד בלבד – לחבר עצמו.

#### 10. 'היתר עסקא' לבית מסחר / משפטי ארץ

**שאלה |** האם יש צורך ב'היתר עסקא' כאשר אני מעביר כסף לבית השקעות (מיטב-דש) בעוד אני מבצע את כל פקודות המכירה והקנייה בעצמי? (בית המסחר נותן לי רק את הפלטפורמה בתמורה לתשלום חודשי קבוע ולתשלומי עמלות קנייה ומכירה). במידה והתשובה חיובית, האם ניתן לסמוך על נציג (דתי) מבית המסחר אשר בירר והודיע לי כי יש היתר עסקא, אף כי לא הצלחתי למצוא שום אזכור שלו באתר החברה או בתקנון? (זכור לי כי יש צורך שהדבר יצוין במקום בולט).

**תשובה |** במקרה של פלטפורמת מסחר, הכסף הוא של המשקיע וגם המניות הנקנות על שמו, וכן הרווחים וההפסדים נרשמים רק עליו ואין לאחרים חלק בהם. לכן במקרה זה נראה שאין צורך בהיתר עסקא, שהרי לא נוצרו יחסי מלווה ולווה, והתשלום הוא עמלה קבועה על שירות לביצוע המסחר בבורסה. המדד להלוואה הוא אחריות של הלווה להחזיר את הכסף גם במקרה של הפסד וכן לקבל רווחים.<sup>35</sup> במקרה המתואר בית המסחר אינו אחראי כלל על הכסף ויחזיר אותו כפי שהוא, הוא רק מקבל תשלום על השירות לקונה.



#### 11. פתיחת מוסד לימודים מתחרה / הרב אריאל בראלי

**שאלה |** בעיר שלנו ישנו מוסד חינוכי הפועל זה כמה שנים. בשנה האחרונה הוקם מוסד מתחרה. המצב הוא שאין מספיק תלמידים לשניהם. אציין שמטעם המוסד החדש ישנה פנייה ישירה למורים ולתלמידים לעבור אליהם. האם הדבר מותר?

**תשובה |** ההלכה מתירה פתיחת חנות מתחרה בסמיכות לחנות אחרת על מנת לעודד תחרות שתגרום להוזלת מחירים.<sup>36</sup> כאשר מדובר במוסד חינוכי יש אף חשיבות יתרה לתחרות, כי יש בכך משום 'להגדיל תורה ולהאדירה'. וזו לשון ה'שולחן ערוך' (יו"ד סי' רמה סעי' כב):

35. ראה לדוגמא שו"ע, יו"ד סי' קסז סעי' א, וראה גם באריכות ברית יהודה, פרק כז סעי' א ואילך.

36. שו"ע, חו"מ סי' קנו סעי' ה.

מלמד תינוקות שבא חבירו ופתח בית ללמד תינוקות בצדו, כדי שיביאו לו תינוקות אחרים או כדי שיבואו התינוקות שאצל זה לזה, אין יכולים למחות בידו, שנאמר: ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר.

בנוסף לכך כתבו התוספות<sup>37</sup> ודבריהם נפסקו להלכה ב'שולחן ערוך'<sup>38</sup> שאין איסור 'עני המהפך בחררה' לגבי מלמד. לכן מותר לכל אבא להציע למורה לעבור וללמד את בנו במקום ללמד ילד אחר. הסיבה לכך היא שלא מכל אדם זוכה התלמיד ללמוד, והאב יכול לדאוג לבנו גם על חשבון אחרים. אף על פי כן נראה כי דברי התוספות שהוזכרו לעיל נאמרו כלפי מלמד המוכן לקבל רק תלמיד אחד ועליו ישנה תחרות בין ההורים. אך בנידון דידן המעבר של המורים למוסד החדש אינו גורם לפתיחת מעגלים חדשים של תלמידים שיזכו ללמוד מהם, שכן מדובר על אותם התלמידים מהמוסד הישן. אמנם מותר לפרסם באופן כללי שדרושים עובדים למוסד החדש, אך כאמור יש בעיה לפנות באופן פרטני למורים ולהציע להם לעבור מוסד. נכונים הדברים שבעתיים במורים שיש להם קביעות במוסד הישן, כי אז יש גם בעיה הלכתית נוספת לבוא בגבולו של המוסד הישן ולהוציא אותם משם.<sup>39</sup> בדומה לכך נאסר על שידול לקוח אשר נכנס לחנות מסוימת לעבור לחנות מתחרה. הדברים מעוגנים בדברי הגמרא (ב"ב כא ע"ב), שמקשה על ההיתר לפתוח חנות בסמיכות לחנות קיימת מהברייתא הקובעת ש'מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג', והגמרא מיישבת: 'שאני דגים דיהיבי סירא'. רש"י מפרש (ד"ה שאני):

כיון שהכיר זה חורו ונתן מזונות בתוך מלא ריצתו, בטוח הוא שילכדנו, דהווי ליה כמאן דמטא לידיה, ונמצא חברו מזיקו. אבל הכא - מי שבא אצלי יבוא, ומי שבא אצלך יבוא.

מדברי רש"י למד הגר"א<sup>40</sup> שכאשר הקונה היה 'בכיסו של המוכר', כדוגמת הדג ההולך למצודה, אסור להשפיע עליו ולהציע לו עסקה אחרת.<sup>41</sup> בשו"ת 'חתם סופר' (חו"מ סימן עט) כתב כך:

כשהם פורשים מצודה לוכדים הדג ההוא שהי' הוא בטוח שיבוא לידו וכיון שהי' מובטח שיבוא לו והרי זה לוכדו אסור וה"ה אם כבר היו הקונים בחנותו וגמר הפסוק ולא חסר כלום באופן שהי' בטוח שיקחו ממנו ובא זה ומוליכם לחוף ה"ל גזל... ראוי לתקן שלא יעשה אדם כדגי הים, שכל אחד בולע חבירו.

**לסיכום**, תחרות בין מוסדות חינוכיים הינה מבורכת, אך גם לדבר זה ישנם גבולות הלכתיים. כאשר מדובר על אותם תלמידים, אין לפנות באופן ישיר למורים או לתלמידים הרשומים במוסד הקיים כדי לשדלם לעבור למוסד החדש. ניתן לפרסם באופן כללי שדרושים מורים ושנפתחה הרשמה לתלמידים, והבוחר יבחר.

37. תוס', קידושין נט ע"א ד"ה עני.

38. שו"ע, חו"מ סי' רלז סעי' ב.

39. וכן כתב בספר משנת רבי אליעזר, סי' צח: 'יש לו חזקה בגופם ובממונם'.

40. ביאור הגר"א, לשו"ע חו"מ סי' קנו ס"ק כח.

41. וכך מתבאר גם מתשובת הרשב"א, שמובאת בבית יוסף, חו"מ סי' קנו.

## 12. למי שייכת מתנה שקיבל שליח / הרב אריאל בראלי

**שאלה** | נשלחתי על ידי הורי הגן לקנות מתנה לגננות בחנות למוצרים קוסמטיים. ערכתי סקר שוק והתברר שהזול ביותר הוא הזמנה ברשת האינטרנט. כאשר רכשתי את המוצרים, קיבלתי הטבה עבור הקנייה, ועליי לבחור במתנה אחת מתוך שתי אפשרויות: הנחה של שלושים אחוז על כלל הקנייה, או מוצר נוסף במתנה. ברצוני לדעת: למי שייכת ההטבה? יש להדגיש כי ללא השתדלותי ההורים לא היו מקבלים לא מחיר נמוך ולא מתנה.

**תשובה** | ההמלצה במקרים מעין אלו היא לוותר ולזכות את הציבור בהנחה שניתנה, ובמקום להתחשבן יש ליצור יחסים טובים בחברה שכל אחד תורם מזמנו ומרצו למען הכלל.

### א. מתנה לשליח או למשלח

לעצם השאלה, הגמרא בכתובות (צח ע"א) עוסקת במקרה דומה, כאשר שליח קיבל מתנה על רכישה שביצע בכספי המשלח. מסקנת הסוגיה היא<sup>42</sup> שאם זו עסקה בדברים שתלויים בהערכה ואינם נמכרים בצורה מדויקת (דבר שאין לו קצבה), אזי כל המתנה שייכת לבעל המעות. מדברי רש"י נראה שההסבר לכך הוא שהמתנה היא חלק מהעסקה. בעסקאות כאלו שבהן הכמות נקבעת על פי אומדן, אין הגדרה מדויקת, ואף אם ישנה חריגה מהמקובל היא שייכת לבעל העסקה, דהיינו לבעל המעות. בסופו של דבר הוא שילם, ומסתבר שהמוכר התכוון להקנות לו את המתנה. אולם ישנם מקרים שבהם יש להסתפק בכוונת המוכר אם ברצונו להקנות לאדם העומד מולו, לשליח, או שדעתו להקנות לבעל המעות. לכן הדין הוא שהשליח והבעלים חולקים את המתנה מספק. הדוגמה המובאת לכך היא כאשר מדובר בקנייה של דברים מדידים (דבר שיש לו קצבה), והמוכר נתן כמות נוספת במתנה. כאן יש לטעון שאין זה פשוט שזה חלק מהעסקה, ולכן יחלוקו.

### ב. למי שייכת ההטבה?

לגישה זו של רש"י (לעיל) נראה שההטבה של שלושים אחוז הנחה היא חלק מהעסקה ומיועדת רק לבעל המעות. אי אפשר לומר שיש כאן מתנה חיצונית אשר תחולק בין שני הצדדים.<sup>43</sup> לכן המסקנה צריכה להיות שכל הכספים שנשארו עקב ההנחה שייכים אך

42. על פי שו"ע, חו"מ סי' קפג סעי' ו.

43. אך לדעת הרי"ף הסבר דברי הגמרא שונה. לדעתו השליח אמור לקבל את כל המתנה, אלא שמכיוון שהוא נהנה מכספי המשלח, יחלוק אתו. אולם גם לדבריו כתב בספר קצות החושן, סי' קפג ס"ק ז, שאם יאמר המוכר במפורש שהוא נותן רק לבעל הממון, אזי השליח לא יקבל כלום. נראה שכך יש להתבונן על המציאות שבה בעלי הרשתות מפרסמים מראש את ההטבה על מנת לרצות את בעלי הממון כדי שיקנו דווקא אצלם. זו מציאות שונה ממתנה שניתנה בפתע פתאום לשליח. ההנחה קבועה ובוודאי מכוונת לבעל הממון, ולכן היא שייכת אך ורק לבעל המעות. סברה זו מובאת בספר שמרו משפט, ח"ב סי' לג.

ורק להורים.<sup>44</sup> לגבי האפשרות האחרת לבחירה – לקבל מוצר נוסף חינם – כאן יש מקום להסתפק אם זה הוא חלק מהעסקה וההטבה שייכת רק לבעל המעות, או שהעסקה הסתיימה בזמן התשלום, והמתנה אינה חלק מהעסקה.<sup>45</sup>

### ג. באיזו הטבה יש לבחור?

נשאלת השאלה: באיזו אפשרות יש לבחור?<sup>46</sup> יש לקחת בחשבון שההורה שביצע את הקנייה הוא גם שותף למתנה ולא רק שליח ההורים, שהרי אף הוא אחד מהורי הגן. לכן יש להחיל עליו את דיני השותפות. שותף שנדרש להשקיע את כספי השותפות, צריך לדאוג אך ורק לטובת השותפות.<sup>47</sup> לכן על השליח לבחור באפשרות של ההנחה ולא של ההטבה, כי ההנחה מיטיבה עם כלל ההורים.

סיכום

יש לבחור באפשרות ההטבה המעניקה הנחה של 30% בסכום הקנייה, וכך כל ההורים ייהנו שווה בשווה מההטבה.

### 13. הימנעות מתשלום בגין שמיטת כספים / הרב אריאל בראלי

**שאלה |** אני חייב כסף לאיש מקצוע כבר זמן רב, משום שיש בינינו ויכוח על גובה השכר. האם אני יכול לסמוך על כך שבעל המקצוע לא כתב פרוזבול כשזה אינו שומר תורה ומצוות?

**תשובה |** היה מקום לומר שהתשלום לבעל המקצוע דינו כשכר שכיר ששמיטה אינה משמטתו, אולם מכיוון שהחוב נתבע ולא שולם, אזי הדבר נחשב ל'זקיפת מלווה' והשמיטה משמטתו.<sup>48</sup> לכאורה הנך צודק והדין עמך, כי בעל המקצוע לא כתב פרוזבול ואינו רשאי לדרוש את חובו, ואף אם ישלמו לו, מוטל עליו לומר 'משמט אני'.<sup>49</sup>

אולם יש לזכור שעליך לקיים את דברי חכמים שאמרו שאף שהחוב נשמט יש להחזיר חוב שעברה עליו שביעית כמבואר בדברי הרמב"ם,<sup>50</sup> והטעם לדבריהם שהייעוד המרכזי של שמיטת כספים הוא להיטיב רק עם מי שאין לו. לכן אם אינך ממעוטי היכולת, עליך להחזיר את הכסף. עדיף שתלמד את בעל המקצוע לומר 'משמט אני את החוב', ולומר 'אף על פי כן ברצוני לשלם אותו'.<sup>51</sup> יש סברה נוספת לחייב את מקבל השירות גם אם

44. כשם שפסק הרמ"א, חו"מ סי' קפג סעי' ט, ובסמ"ע, ס"ק כו.

45. הסיבה שאתר האינטרנט נותן מתנה זו היא כדי ליצור אצל הגולש יחס טוב כלפיו, ולכן המתנה מיועדת למי שגלש והזמין בפועל את המוצר ולא לבעל המעות.

46. כאמור, האפשרות של ההנחה שייכת רק להורים, והאפשרות למוצר חינם תחולק בין השליח והמשלח.

47. שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' י.

48. שו"ע, חו"מ סי' לז סעי' טו.

49. שו"ע, חו"מ סי' סז סעי' לו.

50. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ט הכ"ח.

51. הטענה שלך ביחס לגובה התשלום לאיש המקצוע צריכה להתברר בפני עצמה וללא קשר לשמיטת כספים.

בעל המקצוע לא כתב פרוזבול, בהתבסס על דעת הראשונים שהביא הרמ"א<sup>52</sup> שדין שמיטת כספים לא נוהג בזמן הזה. אמנם לדעת השולחן ערוך<sup>53</sup> שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, אך ייתכן לומר שהמלווה לאדם שאינו שומר תורה ומצוות נחשב כאילו התנה עם הלווה 'על מנת שלא תשמטיני שביעית'. סברה זו מובאת בשו"ת הרא"ש<sup>54</sup> כלימוד זכות על בני דורו, ויש פוסקים שאימצו אותה. וכך כתב ה'חתם סופר' (ח"ה סי' קיג):

וזה היה בזמניהם שהיו נזהרים בשמיטת כספים והדין הפקיע ממנו של לוח שלא מרצונו ולזה צריכים בית דין חשוב אבל השתא שאין העולם נזהרים ויודעים מזה כלל ולא עלה על דעת הלוח כלל שיהיה השביעית משמטתו ואפי' אי נאמר לו הדין מ"מ ה"ל ממש **אומדנא דמוכח** כאלו התנה ע"מ שלא תשמטיני בשביעית. **לסיכום**, במרקם העדין הקיים היום במדינת ישראל בין הציבורים השונים, נראה שיש למנוע שימוש בהלכות ממון שלא ידועות לציבור שאינו שומר תורה ומצוות, בייחוד שישנה אומדנא דמוכח שאם היו יודעים מכך היו מתנים שלא תנהג שמיטת כספים בהלוואה המוצעת. במצב זה יש לחייב על פי דברי הפוסקים שתנאי זה כאילו נאמר ולשלם את החוב. מובן שעדיף ללמד אותו לומר 'משמט אני' ולשלם בתורת מתנה.

#### 14. הנחת אבדה במרכז היישוב / הרב אביעד תפוחי

**שאלה** | מצאתי חפץ החייב בהשבת אבדה, אך מסתבר שעל ידי פרסום המציאה לא תגיע האבדה לידי המוצא. האם אפשר להניח את האבדה במקום מרכזי ביישוב, שכן יש סיכוי סביר שהמוצא יעבור שם ויראה את אבדתו?  
**תשובה** | נאמר בפרשת 'כי תצא' (דברים כב, א-ב):

לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך. ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו **ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך** עד דרש אחיך אתו והשבתו לו.

חכמינו ז"ל<sup>55</sup> למדו מהמילים 'ואספתו אל תוך ביתך' שמוצא האבדה מוגדר כשומר על האבדה. לכן מוטלת על המוצא חובה לשמור על החפץ ולא להניח אותו במקום שבו כל אחד יכול לקחת את החפץ לעצמו. אמנם נפסק ב'שולחן ערוך' (ח"מ סי' רסז סעי' א):  
החזיר את האבידה בשחרית למקום שהבעלים נכנסים ויוצאים שם בשחרית, אינו חייב ליטפל בה שהרי הבעלים רואים אותה אף על פי שאינו מקום המשתמר.  
אך זה לא דומה לנידון שלנו. השולחן ערוך<sup>56</sup> עוסק במקרה שבו המוצא יודע מי הם הבעלים ולכן מניח את החפץ במקום גלוי שהבעלים עוברים בו באופן ודאי, והרי זה כאילו החזיר את החפץ לידיהם של הבעלים. במקרה שלנו, הנחת החפץ במקום מרכזי ביישוב אינה ערובה לכך שהבעלים יעברו שם, ואף אם יעברו אין ערובה לכך שיראו את

52. רמ"א, חו"מ סי' סז סעי' א.

53. שו"ע, שם, סעי' א.

54. שו"ת הרא"ש, כלל עז אות ב.

55. ב"מ פב ע"א; ועי' רש"י, ב"מ שם, ד"ה שומר אבידה.



החפץ. לכן אין להניח את החפץ במקום מרכזי ביישוב, אלא לשמור אותו בבית ולפרסם כמיטב היכולת.

### 15. ביטול עסקה / הרב אביעד תפוחי

**שאלה** | סיכמתי עם חבר לקנות ממנו את רכבו במחיר מסוים. כיוון שלא היה לי כסף מזומן והייתי צריך את הרכב כדי לחזור הביתה, סיכמנו שאקח את הרכב לביתי, ואבוא לשלם למחרת. בינתיים הגעתי למסקנה שהעסקה אינה כדאית, וברצוני לבטל אותה. האם אפשר לבטלה או לא?

**תשובה** | כל מעשה קניין בהלכה מורכב משני גורמים: א. מעשה קניין. ב. כוונת קונה לקנות וכוונת מקנה להקנות. במקרה שלפנינו התבצע לכאורה מעשה קניין, שהרי נסיעה ברכב דינה כמשיכה. אמנם משיכה לא קונה ברשות הרבים אלא רק בסמטא, אבל מקום חנייה של רכב דינו כסמטא, שכן אמנם לכל אדם יש רשות לחנות שם, אבל לאחר שאדם מסוים חנה אי אפשר להוציא את רכבו משם. לכן הנסיעה בכביש ראשי לא מועילה כקניין משיכה, אבל החניית הרכב מועילה לזה.

החיסרון במקרה שלפנינו הוא שלא הייתה כוונה של הקונה לקנות במשיכה זו, שהרי לא העלה על דעתו שזה עצמו מעשה קניין. נראה שכוונתו הייתה לקחת את הרכב הביתה כדי לבוא למחרת לשלם, ואז יתבצע מעשה הקניין. כיוון שכך, הרי שאין כאן קניין, ויכול הקונה לחזור בו. מעבר למישור הקנייני שדנו בו עד עתה, יש מישור נוסף של יושר עסקי. וכפי שפסק ה'שולחן ערוך' (חו"מ סי' רד סעי' ז):

הנושא ונותן בדברים בלבד, הרי זה ראוי לו לעמוד בדבורו אף על פי שלא לקח מהדמים כלום, ולא רשם ולא הניח משכון. וכל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר... הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו.

למדנו מכאן שאף שמבחינה קניינית לא חל הקניין, הרי שאדם מחויב לעמוד בדיבורו, ואם אין סיבה מיוחדת לחזור,<sup>56</sup> אין 'רוח חכמים נוחה הימנו' אם חוזר בו.

### 16. רב יישוב שפסל מזוזה / הרב אביעד תפוחי

**שאלה** | אני מכהן כרב יישוב, ומקבל מזוזות לבדיקה ללא תשלום, ואף מתקן בהן תיקונים קלים, כגון חוסר בתג. אירע מקרה שפסלתי מזוזה כשרה תוך כדי טיפול בה, כיוון שדיו שהיה על היד שלי נמרח על המזוזה. האם אני חייב לפצות את בעל המזוזה?

**תשובה** | נפסק ב'שולחן ערוך' (חו"מ סי' שו סעי' ד):

...נתן קמח לנחתום ועשאו פת נפולין, בהמה לטבח וגיבלה – בשכר: חייבים לשלם

דמיהם. ואם שחט בחנם: אם היה טבח מומחה, פטור. ואם אינו מומחה, חייב.

אמנם יש להוסיף שכל זה כאשר יש בהיזק זה צד של אונס, אבל אם הפועל פושע הרי הוא חייב בכל מקרה.<sup>57</sup>

56. עי' רמ"א, חו"מ סי' רד סעי' יא, ובערוה"ש שם.

לאור הנ"ל יש לברר שלושה דברים: [א] אם העבודה הייתה בחינם או בשכר. [ב] אם הרב מומחה להגהת מזוזות. [ג] אם הנזק נעשה בפשיעה.

א. העבודה כאן נעשתה בחינם. אמנם הרב מקבל שכר בעבור עבודתו כרב היישוב, אך כיוון שבדיקת מזוזות אינה בכלל תפקידו, הרי שעבודתו זו היא בחינם.<sup>58</sup> וכן אין לטעון שהמצווה שבדבר היא שכרו, שהרי 'מצוות לאו ליהנות נתנו'.<sup>59</sup>

ב. לעניין הגדרת מומחיות לשחיטה כתב הש"ך<sup>60</sup> שצריך שישחט עוף שלוש פעמים. האם הגהת מזוזות שלוש פעמים מגדירה את המגיה כמומחה? התייעצתי עם סופר סת"ם ותיק,<sup>61</sup> והוא אמר לי שבמלאכת ההגהת יש כמה פונקציות. כדי להגיה את המזוזה ולחפש אם יש בה פגמים, יש צורך בעין מיומנת מאוד ובמומחיות גדולה, ואלו לא נקנות בהגהת שלוש מזוזות אלא רק לאחר התנסות מרובה. ברוב המקרים, כדי לתקן פגם שכבר נמצא, אזי אין צורך במומחיות מיוחדת, אלא מספיק ידע מועט ויכולת גרפית ויכולת טכנית מסוימות, ולזה מספיק תיקון שלוש מזוזות. בנידון שלפנינו תפקידו של הרב היה גם להגיה את המזוזה וגם לתקן אותה, ורב זה לא הגיה עשרות מזוזות אך תיקן יותר משלוש מזוזות. האם נגדיר אותו כמומחה, שהרי הוא מומחה לתיקון, והנזק אירע בעת התיקון, או שנגדיר אותו כהדיוט כיוון שתפקידו כולל גם הגהת שבה הוא הדיוט? ונראה לענ"ד, שכיוון שהנזק אירע בעת התיקון ולעניין זה הוא מוגדר כמומחה, הרי שלעניין תביעת הנזיקין הוא מוגדר כמומחה.

ג. לעניין השאלה אם מריחת דיו שנשאר על היד נחשב פשיעה, התייעצתי עם סופר הסת"ם הנ"ל, ואמר לי שאמנם זה קורה פעם או פעמיים לכל סופר סת"ם מתחיל, אך לסופר סת"ם ותיק זה לא אמור לקרות כיוון שהסופרים מתרגלים לכתוב בצורה נקייה ומסודרת כדי להימנע מתקלות פשוטות שכאלה. עוד אמר לי שבמזוזות תקלה מעין זו מצויה הרבה פחות מאשר בספרי תורה, כיוון שהקלף של המזוזה קטן, ואין עמודות של אותיות זו בצד זו.

נמצא לפי זה, שיש להגדיר תקלה מעין זו כפשיעה.<sup>62</sup>

נמצא למסקנה שאף שהעבודה נעשתה על ידי מומחה ובחינם, אף על פי כן חייב לשלם על הנזק, כיוון שנזק מעין זה מוגדר כפשיעה.

57. כן מוכח בגמרא ב"ק צט ע"ב, שלפי ר"מ שנתקל פושע הרי גם מומחה בחינם חייב. וכן יוצא עפ"י הטעמים שהובאו בראשונים לפטור מומחה – מצד שהוא אנוס (תוספות בסוגייתנו) או מצד שהוא עושה ברשות (רמב"ן, הובא בשטמ"ק ב"מ פב ע"ב). וכ"כ פתחי חושן כרך ז, פרק יג, סעי' טו.

58. עיין שו"ת משנה הלכות ד, סי' ר"מ, שדן בשאלה כעין זו, אלא שבנידון שלו הסופר קיבל שכר בעבור עבודתו וא"כ פשיטא שחייב לשלם.

59. קצות החושן סי' שו ס"ק ז.

60. ש"ך חו"מ סי' שו ס"ק ז.

61. הרב מתניה בן גדליה.

62. לענ"ד הנידון חמור יותר משוחט שניבל את הבהמה כשפרכסה, ש"א דמיבעי ליה למירמי אנפשיה (ב"ק צט ע"ב), כיוון שזו אינה תקלה הנובעת מדבר לא צפוי, אלא נובעת מדיו שהסופר השתמש בו בצורה לא זהירה ונדבק לידו בעת שתיקן אות אחרת במזוזה, או בשעה שהכין את הקולמוס לכתובה. לכן נראה שזו פשיעה, ואין זה תלוי בשאלה אם 'מבעי ליה למרמא אנפשיה'.

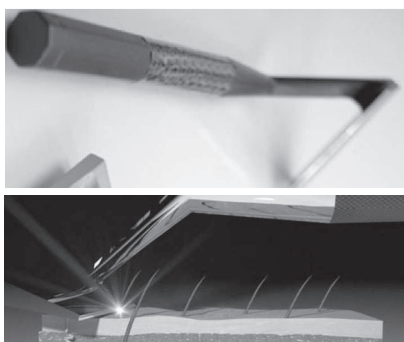
### 17. מאוורר בשבת / הרב ישראל רוזן

**שאלה** | בעניין מאוורר הפועל בשבת: [א] האם מותר לשנות את עצמת המאוורר בשבת, אם הוא כבר פועל? האם יש בזה שינוי זרם ללא אש שיש להתיר, או שלא? [ב] מאוורר שפועל על קוצב זמן מכני (טיימר) ונכבה בתום הזמן, האם מותר (בזמן שהוא עדיין דולק) להאריך את הטיימר בשבת?

**תשובה** | א. אסור לשנות עצמת מאוורר בשבת, כי השינוי איננו רציף (כמו במכשירי רדיו ישנים שהיה בהם גלגל סיבובי רציף), אלא לחצנים המעבירים מדרגה לדרגה. כל העברת דרגה היא כיבוי הדרגה הקודמת והפעלת דרגה חדשה.

ב. בזמן שמאוורר דולק מותר להאריך את זמן פעולתו (כי זה רק 'המשכת המצב'), אך אסור לקצר את הזמן, כי זו פעולה חדשה של כיבוי בזמן שלא היה כבה אלמלא פעולת האדם.

ג. אכן, מכיוון שבני אדם מתבלבלים ומחליפים בין מצבי ההדלקה והכיבוי ע"י הסטת הזיזים בשבת, איננו ממליצים לתכנן לכתחילה שינויים כאלו מראש לשבת, לשום כיוון. אנו מתירים להאריך את זמן הפעולה הנוכחית רק אם משום מה חלו שינויים בלתי צפויים בנסיבות מזג האוויר, או שבאו אורחים או לדבר מצווה וכד'.



### 18. גילוח הזקן ב'לייזר' / הרב ישראל רוזן

**שאלה** | על פי פרסום באינטרנט, בחודש האחרון הושק ציוד חדיש להסרת שער מן הגוף באמצעות לייזר. המכשיר מיועד לגברים ולנשים, ואיננו יודעים אם הוא כבר מצוי בשוק ואם יעילותו מוכחת. מ"מ, הנושא כבר הועלה על 'שולחן מלכים', ושוגרו למכון 'צומת' שאלות בדבר כשרות גילוח הזקן באמצעות ציוד זה. המכשיר הוא דמוי 'סכין גילוח תער', אלא שהראש ה'משחית' את

השער איננו חד אלא אלמנט משוכלל המשגר קרן לייזר חדה השורפת את השער בנקודת המגע עם העור. התמונות לקוחות מתוך סרט אינטרנט של החברה בשם The Skarp Laser Razor, ומדגימות את הציוד ואת פעולת החיתוך.

#### א. השחתת הזקן

במאמרנו 'לשאלת כשרות מכונות הגילוח'<sup>63</sup> כתבנו להקל במכונות גילוח חשמליות (לאחר שנבדקו ספציפית), אף שהן מגלחות צמוד לבשר ולא ניכרות שאריות שערות.

63. תחומין כב; וכן בספרי 'בחצוצרות בית ה'" עמ' 463.

הטעם הוא שיש להחשיב את סכיני מכונת הגילוח כ'מספרים' כעין תער' שלגביהם נפסק ב'שולחן ערוך' (יו"ד סי' קפא סעי' י): 'אינו חייב על השחתת הזקן אלא בתער, אבל במספרים מותר אפילו כעין תער'. לדידנו משמעות הביטוי 'מספרים' כעין תער' היא שהתוצאה היא ממש דמוית תער, אך הכלי איננו תער שיש בו להב אחד אלא חיתוך בין שני אלמנטים השותפים בפעולה, וזה נקרא 'מספרים'. מכל מקום מבחן התוצאה איננו קובע, ולכן הגילוח בצידוד חדשני זה לכאורה יהיה מותר לכתחילה, כי אין בו שום חיתוך אלא שרפת השער. פשוט שפעולה פיזיקלית זו, של קרן הלייזר, שוות ערך לפעולה הכימית של אבקת הגילוח 'משעי', המקובלת כמותרת ולמהדריין.

### ב. פאת הראש

אכן, חוששני להתיר ציוד זה 'ביד רחבה' מסיבה פרקטית אחרת, בשל ההשלכה לפאות הראש. הזכרנו כי השחתת הזקן ב'מספרים' מעין תער' מותרת, אך ביחס להקפת פאת הראש נפסק ב'שולחן ערוך' (יו"ד סי' קפא סעי' ג) ש'אינו חייב אלא בתער. ויש אוסרים במספרים כעין תער, ויש לחוש לדבריהם'. הדעה הראשונה היא דעת הרמב"ם שהקפת פאת הראש והשחתת הזקן אסורות דווקא בתער. ב'שולחן ערוך' הביא ונטה לדעת המחמירים כי בהקפת הראש העיקר הוא התוצאה – ההקפה, ולא שיטת הפעולה – ההשחתה. לפי זה משמע שאסור בשום דרך להקיף את פאת הראש, דהיינו להותירו חלק ללא שיירי שערות, ללא קשר לתער או ל'כעין תער'. האיסור יהיה גם וכן במשחת 'משעי' וגם במספרים (אם השער יגזז סמוך ממש לבשר, 'כעין תער'). ואם כן הוא הדין למכשיר הלייזר.

באופן מעשי חוששני כי יהיה קשה מאוד למשתמש להבחין בגבול שבין מיקומי הזקן והפאות, ובפרט שיש מחלוקת בדבר, ויש חשש רציני שקרן הלייזר תימשך ותופנה לתחום הפאות. אכן, חשש זה יכול להיות גם במכונת גילוח חשמלית רגילה, אך שם מיישר הפאות מוחזק בניצב לעור ולכן דומה כי האדם שולט יותר במיקום ובשטח הגילוח. כדי להשוות לכך את מכשיר ה'לייזר' צריך להכירו מקרוב ולחוש את אופן פעולתו ואת הרגלי השימוש בו. רק אז ניתן יהיה לחוות דעה סופית בקשר לחשש 'הקפת הראש' תוך כדי גילוח הזקן, או אולי יהיה אפשר למקד יותר את הגבול שבין אזור הזקן לפאת הראש.

לסיכום נראה שעניינית מותר לזקן, מעשית – לא מומלץ, לפי שעה.



19. נוסח הברכה על גידולי מצעים מנותקים / הרב אהוד אחיטוב  
שאלה | מהו נוסח הברכה שמברכים על ירקות הגדלים במצעים מנותקים?

**תשובה** | בתלמוד הירושלמי (כלאים פ"ז ה"ו) הסתפקו האם ניתן לברך 'המוציא לחם מן הארץ' על לחם שנאפה מתבואה שגדלה בתוך עציץ שאינו נקוב. לדעת חלק מן המפרשים, הספק הראשון נפשט בתלמוד, והמסקנה היא שאפשר לברך 'המוציא לחם מן הארץ'. זאת כיוון שאף שהעציץ מנותק מהקרקע הוא נחשב 'ארץ'. לפי זה גם ניתן לברך על ירקות הגדלים בעציץ 'בורא פרי האדמה', כיוון שהוא שייך לכלל ש'דבר שגידולו מן הארץ מברכים עליו בורא פרי האדמה'.<sup>64</sup> אמנם לדעת ה'חיי אדם'<sup>65</sup> הירושלמי נשאר בספק; ומשום כך אין לברך 'המוציא' ו'בורא פרי האדמה' על ירקות הגדלים באדמה שבעציץ שאינו נקוב, אלא יש לברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו'. נימוקו הוא: 'דלא נקרא אדמה אלא המחובר'.<sup>66</sup> אולם לדעת כמה מן הפוסקים יש להכריע שאפשר לברך 'בורא פרי האדמה'.<sup>67</sup> אמנם לדעות הללו, ירק הגדל בגידולי מים, ללא אדמה (הידרופוניקס), יש לברך עליו 'שהכל נהיה בדברו'. זאת משום שאינו גדל באדמה ולכן אי אפשר לברך 'בורא פרי האדמה'. אולם שו"ת 'שבט הלוי'<sup>68</sup> סובר שנוסח הברכה שתיקנו חכמים הוא על אופן הגידול הכללי של המין, ולכן גם ירק שגדל בגידולי מים, מברכים עליו 'בורא פרי האדמה'.<sup>69</sup>

**למעשה**, ירקות הגדלים באדמה שבמצע מנותק, ההכרעה המקובלת היא שיש לברך עליהם 'בורא פרי האדמה'. בגידולי מים ראוי לחוש, ולברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו' מחמת הספק. אם קונים בשוק ירקות שגדלו במצע מנותק אפשר לברך עליהם 'בורא פרי האדמה', שכן בדרך כלל יש אדמה בתוך העציץ.

## 20. תרומות ומעשרות מליקר המופק מענבי הדסים / הרב אהוד אחיטוב

**שאלה** | האם יש להפריש תרומות ומעשרות מליקר שמכינים מפירות ההדס?

**תשובה** | ענבי ההדס שנלקטים בסוף השביעית ובתחילת השמינית, צריך לנהוג בהם קדושת שביעית לדעת חלק מהדעות,<sup>70</sup> ובפשטות הם פטורים מתרומות ומעשרות. אולם השאלה היא, האם בכלל יש חובה להפריש תרומות ומעשרות מענבי ההדס? יש כמה מקורות שמהם נראה שענבי ההדס שימשו לצורכי אכילה, ולפי זה הם חייבים בתרומות ומעשרות.<sup>71</sup> אולם בספר 'שיבולי הלקט'<sup>72</sup> הובא בשם הגאונים שענבי ההדס נחשבים פירות של אילני סרק, ולפיכך ברכתם 'שהכל', וכך גם פסק ה'שלחן ערוך'.<sup>73</sup>

64. עיי ברכות מ ע"ב.

65. חיי אדם, הלכות ברכות כלל נא סעי' יז.

66. אמנם לגבי נטילת מינים שגדלו בעציצים מנותקים הוא נשאר בספק, עיי חיי אדם, כלל קנא.

67. עיי שו"ת יחוה דעת, ח"ו סי' יב; ס' התורה והארץ, ח"ו עמ' 360.

68. שבט הלוי, ח"א סי' רה ד"ה סי' רד.

69. ואינו דומה לכמהין ופטריית שברכתם 'שהכל נהיה בדברו' כי 'מן האוויר הם גדלים'. וכן פסק בשו"ת אור לציון, ח"ב פי"ד סעי' יג.

70. שו"ת משנת יוסף, ח"ג סי' כב.

71. ראה גמ' סוכה לג ע"ב, שראויים לאכילה 'משישחירו'; וכדין כל הפירות השחורים שבמשנה, מעשרות פ"א מ"ג; ועיי בירושלמי מעשרות פ"א ה"ב; צפנת פענח, לרמב"ם הל' לולב פ"ח ה"ה;

72. שבולי הלקט, סי' קס.

73. שו"ע, או"ח סי' רג סעי' ה; ועיי רש"ש, סוכה לה ע"א.

אלא שכפי הנראה, מאז ומעולם עיקר גידול ההדסים נעשה לצורכי ריח ולא לצורכי מאכל.<sup>74</sup> אך היו מקומות שהיו רגילים לגדל ולשמור את ענבי ההדסים גם לשם אכילתם, כפי שניתן להסיק מדברי הירושלמי (ערלה פ"א ה"א). אמנם לעניין הברכה חלוקות הדעות: לדעת הגר"ח קנייבסקי שליט"א,<sup>75</sup> בכל מקרה ברכתם היא 'שהכל', כיוון שבעיקרם הם עצי סרק, ופירותיהם אינם ראויים לאכילה ללא בישול.<sup>76</sup> לכאורה דבריו הם בניגוד לדברי הרב 'פתח הדביר',<sup>77</sup> המביא מעשה ברבי שמואל ויטאל בנו של מורנו הרב חיים ויטאל זיע"א, שטייל עם רבו בגינות דמשק, וראה 'אילני הדס נטועים לצורך הפירות, ופירותיהם מתוקים כדבש, ובירך עליהם (רבו) בורא פרי העץ'. תמה מהר"ש ויטאל ושאל: 'למדתנו רבנו שענבי ההדס מברכים עליהם שהכל?!', השיב לו רבו שבארצנו אין פרי כזה כלל, ולכן דן אותם כאילן סרק. אבל בארצות האלו (דמשק) שנוטעים ההדס מעיקרא בשביל הפרי, מברכין עליו 'בורא פרי העץ'.

**לסיכום**, לפי ההשוואה בין דיני ערלה לדיני תרומות ומעשרות, אין חובת הפרשה של תרומות ומעשרות מליקר ההדסים. זאת משום שמנהג רוב האנשים הוא שקובע, וכיום רוב האנשים אינם מגדלים את ההדסים לשם אכילה ואינם מעוניינים בענביהם. אולם לדעת הרה"ג דב ליאור שליט"א, אין ההשוואה בין דיני ערלה לדיני תרומות ומעשרות השוואה מוחלטת, וצריך להפריש תרומות ומעשרות מליקר המופק מענבי הדסים, בלי ברכה.

## מכון פוע"ה

פוריות ורפואה על-פי ההלכה

### 21. פיקוח הלכתי במעבדות פוריות / הרב אריה כץ

**שאלה** | בגיליון 95 של אמונת עתיך (ניסן תשע"ב) התפרסם מאמרו של הרב בנימין דוד ממכון פוע"ה 'הצורך בפיקוח הלכתי במעבדות הפוריות' (עמ' 48–53). הובאו שם פוסקים רבים שהצריכו פיקוח על הטיפולים. אולם נראה שכל זה היה נכון בעבר, כשלא היו נהלים מסודרים למניעת טעויות, והיה חשש אמתי של החלפה. היום ב"ה המעבדות מסודרות יותר וקשה להניח שיתרחשו טעויות. הראיה שגם שבמכון פוע"ה גילו עד היום רק כחמישים טעויות מתוך עשרות אלפי השגחות, כך שהחשש לטעות הוא פחות מאחד מאלף. אולי ניתן להגדיר את הצורך בפיקוח כ'הידור מצווה' ולא כחובה הלכתית גמורה?  
**תשובה** | גם היום יש צורך בפיקוח הלכתי מן הדין למרות האמור בשאלה, מהטעמים הבאים:

74. ראה שו"ת אמונת שמואל, סי' מה.

75. שערי אמונה, מעשרות פ"א מ"ג ד"ה בר"ש, וכן משמע מעוד פוסקים.

76. ביאור הלכה, סי' רג סעי' ה ד"ה אילני סרק.

77. פתח הדביר, או"ח סי' רג אות ג, הובא גם במנחת שלמה, ח"א סי' עא אות ג.

א. מערך הפיקוח של פוע"ה קיים כבר למעלה מעשרים שנה. למיטב ידיעתי, כמות הטעויות המתגלות לא פחתה בצורה ניכרת בשנים האחרונות.

ב. אמנם הטעויות המתגלות נדירות, אולם אנו יודעים וברור לנו שבאופן טבעי, אדם היודע שמפקחים עליו יטעה פחות מזה שאינו יודע שמפקחים עליו. אינו דומה היודע באופן כללי שאסור לו לטעות, למי שמשיגים עליו שלא יטעה. העובדה שאף שיש השגחה מתגלות מדי פעם טעויות מלמדת אותנו שכנראה כשאין השגחה יש יותר טעויות.

ג. בעניין הנהלים, ועדה של משרד הבריאות שבדקה את הדברים הגיעה למסקנה שקיים חוסר אחידות ניכר בנהלים למניעת טעויות בין יחידת פוריות אחת לאחרת, ובכ-25% מיחידות הפוריות בארץ, הנהלים למניעת טעויות אינם מספקים.

ד. עוד לפני הפלפול במקורות ההלכה, שחשובים בעיקר לאחר שנעשה מעשה (על מנת לא להוציא לעז על הנולדים שלא מפיקוח), חשוב בכל זאת לזכור שאדם שטעה ואכל מאכל לא כשר, הרי הוא צריך לעשות תשובה. ברם, אם נולד תינוק שאינו שייך באמת לזוג ואינו בנם (גם אם הסיכויים לכך קלושים), הרי זה בגדר מעוות לא יוכל לתקון. מכאן הזהירות הרבה שנקטו בה פוסקים בכל הקשור לטיפולי פוריות.

**למעשה**, יש מכתבים מהשנים תש"ע-תשע"א של פוסקים חשובים כדוגמת: הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל ויבלט"א הרב משה שטרנבוך שליט"א, שהתנו גם היום את טיפולי הפוריות בפיקוח הלכתי כדין.

## 22. שיעור 'כגריס' בכתמים / הרב עומר שפס

**שאלה** | נפסק להלכה שאישה נאסרת בראיית כתם דווקא כאשר יש בו שיעור 'כגריס' ועוד, ואם אין בו כשיעור זה, תולים בדם כינה והאישה מותרת.<sup>78</sup> מהו השיעור במידות זמנו לגודל זה?

**תשובה** | נאמר במשנה (נידה פ"ח, מ"א-מ"ב):

הרואה כתם... תולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות... הרגה מאכולת - הרי זו תולה בה. עד כמה היא תולה? ר' חנינא בן אנטיגנוס אומר עד כגריס של פול, ואף על פי שלא הרגה.

ה'שולחן ערוך' (יו"ד סי' קצ סעי' ה) פסק כדעת ר' חנינא, שתולה בכינה עד כגריס, אף כשלא הרגה. ה'שולחן ערוך' מוסיף ששיעור הגריס הינו 'כט עדשים ג' על ג'. שיעור גריס מקובל בהלכה כמידת חישוב שטח, ומוזכר למשל לעניין נגעים. גודל הגריס הוא כחציה של הקטנית פול.<sup>79</sup>

ביחס לאופן חישוב גודל זה, למעשה, יש מן הראשונים שכתב שאין אנו בקיאים בגודל של גריס, ולכן יש לחשב בכל פעם על פי שיקול הדעת המתאים, אם מצויים כינים

78. שו"ע, יו"ד סי' קצ סעי' ה.

79. עיי' משנה נגעים פ"ו מ"א ובפרשנים שם.



(מאכולות) וכיו"ב.<sup>80</sup> אך כמה מהאחרונים שיערו גודל זה לפי המידות והמטבעות של זמנם ומקומם, או על פי גודל הפולים והעדשים,<sup>81</sup> ויש ששיערו גודל זה על פי גודל הסלע, שהגריס הוא פחות מחצי סלע.<sup>82</sup> כמו כן, יש שציירו שיעור הגריס על פי מדידתם בצורות שונות.<sup>83</sup>

ג. השיעורים שחושבו על ידי הפוסקים האחרונים הם כדלהלן: 14–15 מ"מ;<sup>84</sup> 16.5 מ"מ;<sup>85</sup> 18–19 מ"מ;<sup>86</sup> 19 מ"מ;<sup>87</sup> 20 מ"מ;<sup>88</sup> 21 מ"מ.<sup>89</sup>  
הלכה למעשה, מקובל לחשב את שיעור גריס כ- 19 מ"מ.

### 23. צורך בנוכחות בלנית בשעת הטבילה / הרב עומר שפס

**שאלה |** האם יש צורך בבלנית בשעת הטבילה כאשר זו גורמת אי נוחות לאישה שטובלת? האם במקרה זה ניתן להתיר לאישה לטבול לבדה?

**תשובה |** יסוד דין זה מופיע בדברי הרא"ש (סוף מס' נידה, הל' נידה בקיצור, סי' ב) שכתב:

ותעמוד אישה על גבה בשעה שהיא טובלת, שתראה שיהא כל גופה ושערותיה נכנסין במים, ולא יישאר משער ראשה כלום חוץ למים.  
וכן כתב גם הרשב"א (תורת הבית הקצר בית ז, שער ז).

משמע שחובה להעמיד אישה על גבה שתבדוק כשרות טבילתה, ומכאן שצריך שתהא בלנית עמה בשעת הטבילה, לוודא שטובלת כל גופה במים.

אמנם הטור (יו"ד סי' קצח), בנוסף להבאת דברי אביו הרא"ש, הביא אף את דברי הראב"ד<sup>90</sup> שכתב שאם כרכה שער ראשה בדבר שאינו חוצץ (כדי לאוספו שייכנס כולו

80. יראים, מהד' הרב א"א שיף סי' כו.

81. שו"ת חכם צבי, סז; שו"ת מעיל צדקה סי' כז.

82. כרתי ופלתי, סי' קצ ס"ק יד, ע"פ נדה נח ב; שו"ע הרב, יו"ד סי' קצ ס"ק יג; לחם ושמלה, סי' קצ ס"ק יא.

83. עי' מעיל צדקה סי' כז; ועי' שו"ת חת"ס, יו"ד סי' קנ, שכתב שהוא שיעור נאמן, וכ"כ בשו"ע הרב - לסמוך עליו; אך בשו"ת שארית יהודה (אחיו של רש"ז), יו"ד סי' יא כתב שהרב שניאור זלמן מלאדי חזר בו בסוף ימיו משיעור זה.

84. להחמיר ולחוש לשיטת היראים סי' כו.

85. בשו"ע הרב יו"ד קצ, סעי' יג, כתב את השיעור המקובל. אולם בשו"ת שארית יהודה יו"ד סי' יא, כתב שחזר בו כנ"ל והיה משער במטבע ('פיאטצ'ק), וקוטרו 16.5–17 מ"מ. ראה ע"כ בהרחבה בספר טהרה כהלכה, ח"א עמ' יט.

86. שיעורי שבט הלוי, סי' קצה סעי' ה אות א.

87. דרכי טהרה פרק ב, סעי' יג, עמ' 42; דרכי תשובה, סי' קצ ס"ק מ; טהרת בת ישראל, פ"א סעי' ד בהערה, וזהו גודלו של אסימון שהיה נהוג בארץ ישראל לפני כמה שנים.

88. לחם ושמלה, סי' קצ סעי' יא; שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' קנ; חזון איש, קונטרס השיעורים ס"ק טו; טהרת הבית, ח"א פ"ח, סעי' ב, וכן יביע אומר, ח"י יו"ד סי' נח אות כו, וטהרת הבית הקצר פ"ח סעי' ב; פסקי משנה הלכות, פ"ג סעי' א; חוט שני, נידה סי' קצ סעי' ה (בני ברק תש"ע, עמ' קנג).

89. עי' שעורי תורה לרא"ח נאה סי' ג אות כ, עמ' רלג - כגודל מיל ארץ-ישראלי. גודל הפרוטה של מדינת ישראל תש"ט היה כגודל אותו מיל.

90. ראב"ד, בעלי הנפש, שער הטבילה, סי' א.



למים), וטבלה בינה לבין עצמה – 'עלתה לה טבילה'. משמע מהטור, שהביא את דברי הראב"ד כחולקים על דברי הרא"ש, ולדעתו (של הראב"ד) האישה יכולה לטבול לבדה, אם היא דואגת ששערותיה ייכנסו כולן למים על ידי שכורכת אותן בחוטים וכד'. אך ה'בית יוסף' (לטור שם) ביאר שאין מחלוקת בין הראב"ד לבין הרא"ש. שניהם ציינו אפשרות אחת שתבטיח שתטבול כראוי, ואינם חולקים על האפשרות השנייה. ה'בית יוסף' מביא את לשונו המדויקת של הראב"ד שכתב בפירוש שתעמיד אישה על גבה או שתכרוך שערות ראשה.

בהמשך, מביא ה'בית יוסף' שה'כל בו' (סי' פו) כתב שיש צורך בבלנית בשעת הטבילה, בלשון זו:

אשה שטובלת צריכה להוליך עמה אשה יהודית או בעלה או נערה שהיא גדולה יותר מ"ב שנים ויום אחד לראות אם טבלה כדן אבל לא נכרית הואיל ואתחזק איסורא.

וכן פסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קצח סעי' מ):

צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מ"ב שנה ויום אחד בשעה שהיא טובלת, שתראה שלא יישאר משער ראשה צף על פני המים.

ואמנם, בהמשך הסעיף מביא ה'שלחן ערוך' אף את האפשרות השנייה, לומר מה הדין כשאין בלנית:

ואם אין לה מי שתעמוד על גבה, או שהוא בלילה, תכרוך שערות על ראשה בחוטי צמר או ברצועה שבראשה...

המסקנות מן הדיון הן כדלהלן:

א. רואים בפסק ה'שלחן ערוך' שלכתחילה יש צורך בבלנית שתוודא שכל גוף האישה נכנס במים, והפתרון של קשירת השיער הוא רק בדיעבד. ונראה שה'שלחן ערוך' פסק כך כיוון שהוא סובר שיש יתרון בכך שאישה אחרת מבחוץ משגיחה, ולא שתסמוך כל אחת על טבילתה, אף שכורכת שערות ראשה. לאור ה"ל ודאי שיש צורך בבלנית שתוודא כשרות טבילת האישה. יתר על כן, מוכח מן הצורך שהבלנית תהיה גדולה מ"ב שנה, שאין מדובר רק בתפקיד פרקטי של מסירת מידע אם טבלה כראוי, אלא יש כאן יסוד הלכתי של נאמנות שיכול לבוא לידי ביטוי רק באישה מעל גיל 12.

ב. יש יתרון נוסף בהימצאות בלנית, בכך שהאישה תבקש ממנה לבדוק שאין חציצות בגופה לפני הטבילה. יש לציין שבדיקה זו אינה מעכבת, ואם האישה הטובלת חפפה ובדקה עצמה כראוי, ויודעת שהיא בקיאה בהלכות ואינה רוצה שהבלנית תבדוק אותה, הטבילה מועילה, ואין לבלנית להתעקש עמה על כך. במיוחד יש לאפשר טבילה בלי בדיקת הבלנית לנשים מסורתיות, שהקפדה של הבלנית עלולה לגרום להן להימנע בכלל מטבילה.

ג. נהגו שהבלנית תהיה הראשונה שתפגוש את האישה ביציאתה מהמקווה, כדי למנוע מצב שהאישה תפגוש דבר טמא בצאתה ממנו.<sup>91</sup>

91. עיי' רמ"א יו"ד סי' קצ"ח סעי' מח.

ד. אם הטובלת מתביישת, היא יכולה לבקש מהבלנית שתיכנס לחדר הטבילה רק אחרי שהיא ירדה למקווה. לאחר הטבילה הבלנית תצא, ורק אז תעלה הטובלת מהמקווה.  
 ה. במקום שאין בלנית, על הטובלת לדאוג שאישה אחרת תהיה נוכחת בשעת הטבילה, ותשגיח שכל שערותיה נכנסות לתוך המים. בשעת הדחק, כאשר אין אישה אחרת – יכולה האישה לשים שבכה על שערותיה, וכפי שפסק ה'שלחן ערוך' לעיל.  
 ו. לכתחילה אין לבעל להיות בלן לאשתו, משום שיש בכך חיסרון גדול בצניעות.<sup>92</sup>  
 ז. בדיעבד, כשאין אישה יהודייה אחרת, הבעל יכול להיות בלן לאשתו, באופן אקראי ולא בדרך של קבע.<sup>93</sup> במצב דיעבד כזה תטבול האישה פעם אחת לפני שבעלה יראנה. לאחר טבילה כזאת, מעיקר הדין היא מותרת לבעלה, ולאחר מכן תטבול פעם נוספת כשבעלה רואה.<sup>94</sup>



### מכון המקדש

**24. על מה מקריבים קרבן תודה / הרב יוסף אלבז**  
**שאלה |** על מה מקריבים קרבן תודה, והאם זהו קרבן שבא מתוך נדבה או שיש חיוב להקריבו?  
**תשובה |** בתורה (ויקרא ז, יא-טו) נאמר:  
 וזאת תורת זבח השלמים... אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה חלות מצות.  
 מבואר שהתודה היא קרבן שלמים הבאה עם לחם, אך לא מבואר על מה היא מובאת. רש"י מפרש:  
 אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות שכתוב בהן (תהלים קז, כא-כב) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה, אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן.  
 דבריו מבוססים על דברי הגמרא בברכות (נד ע"ב)  
 אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות - יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא.

92. ראה הרב משה דוד לוונטהל, 'שאלות ותשובות מהר חברון', המעיין לז' (תשרי תשנ"ז), עמ' 34 והלאה, שהגר"מ אליהו והגר"י נויבירט אסרו את הדבר במציאות ציבורית של קבע, כביישוב שהמקווה רחוק.  
 93. ע"י בית יוסף שם, בשם הכלבו והאגור, שו"ת נודע ביהודה, תניינא, יו"ד סי' קכב; שו"ת יביע אומר, ח"ד יו"ד סי' טו.  
 94. הגר"נ גולדברג, בעל פה, בפגישה עם רבני מכון פוע"ה.

הגמרא עוסקת בחיוב לברכת הגומל, אלא שרש"י משווה בין הדברים, והרא"ש אף כותב בפירוש 'ברכת הגומל במקום תודה נתקנה'. כרש"י נקטו כמה ראשונים,<sup>95</sup> ו'בבית יוסף'<sup>96</sup> מציין שיש מחלוקת אם מברכים 'הגומל' על כל צרה או רק על הארבעה הנזכרים בפסוק.

מדברי רש"י אלו נראה שאין חובה להקריב קרבן תודה, אלא אם נדר מרצונו לאחר הצלתו, וכך הבינו כמה אחרונים בדעתו.<sup>97</sup> אולם מדבריו על פסוק טז נראה שקרבן תודה אינו בא בנדד או בנדבה,<sup>98</sup> ומפירוש רש"י לגמרא מנחות<sup>99</sup> נראה שעצם הנס מחייב הבאת תודה.<sup>100</sup> כך גם משמע מדברי ה'אבן עזרא',<sup>101</sup> אלא שמדבריו משמע שהחיוב רק על החולה. רבנו בחיי כותב (ויקרא ו, ב) כך:

קרבן תודה בא על הנס... או שאר שמחות כגון שמחת חתן וכלה, שנאמר: (ירמיה לג, יא) קול ששון וקול שמחה וגו' מביאים תודה בית ה'.

לדבריו, קרבן תודה בא גם כהודאה על שמחה גדולה. הרד"ק<sup>102</sup> כותב: 'וזה הזבח היה האדם מביא אותו על כל עוונותיו כשהיה רוצה להתוודות ולשוב לדרך הטובה'. נראה שהוא מפרש תודה מלשון וידוי והודאה על חטא.<sup>103</sup> הרמב"ם כותב (הל' מעשה הקרבנות פ"ט ה"ה): 'שלמים הבאים עם הלחם בנדד או נדבה, וזה הוא הנקרא תודה, ולדבריו ברור שקרבן זה בא רק מרצונו של האדם ואינו חיוב. מאידך גיסא לא מפורש ברמב"ם, לא כאן ולא בפירוש המשנה, מתי מביאים קרבן תודה. נראה שלדעת הרמב"ם קרבן תודה – כשמו כן הוא, ומביאו כל אדם הרוצה להביע תודתו לה' על שמחה או הצלה מיוחדת, וכן נראה בדברי הגמרא (תענית יט ע"א) שחוני המעגל הביא פר הודאה לאחר ירידת הגשמים.<sup>104</sup>

**לסיכום:** א. לרש"י ועוד ראשונים יש להביא קרבן תודה כהודאה על נס הצלה מצרה. אחרים אומרים שקרבן תודה מובא גם על שמחה גדולה (רבנו בחיי) או כשרוצה לשוב ולהתוודות מחטאיו (רד"ק). לרמב"ם נראה שיכול להביאו כרצונו בעת שרוצה להודות לה'.

95. רשב"ם, ויקרא שם; ראב"ד בפירושו לתורת כהנים שם; סמ"ג, עשה קפג.

96. בית יוסף, או"ח סי' ריט.

97. שדי חמד אסיפת דינים מערכת ברכות סי' ב סעיף י; פאת השדה, מערכת ברכות סי' יב; ערוה"ש העתיד, סי' פט.

98. כך גם עולה לכאורה מפשט הפסוקים משום שבתחילה כאשר הכתוב מתאר הבאת שלמים עם הלחם לא נזכר 'נדר או נדבה', ורק בהמשך בפסוק טז כאשר עוסק בשלמים רגילים נאמר 'ואם נדר או נדבה' ורש"י מפרש: 'ואם נדר או נדבה – שלא הביאה על הודאה של נס' משמע שברישא שמביא שלמים על נס יש חיוב ולא באה בנדד או נדבה. וראה ר"י פערלא, ספר המצוות לרס"ג, ח"א דף רס; הכתב והקבלה, ויקרא ז, יד.

99. רש"י כת"י, מנחות עט ע"ב ד"ה ל"א תודת חובה.

100. וכן בתוס' רי"ד, ר"ה ה ע"ב. וראה בשטמ"ק, מנחות שם שתמה על רש"י.

101. אבן עזרא, תהילים קז, כב.

102. רד"ק, ספר השורשים, ערך יד"ה, ראה גם פירושו לתהילים ג, יד.

103. כמו בעכ"ל תן לו תודה' יהושע ז, יט. וראה סנהדרין מג ע"ב; הכתב והקבלה, ויקרא ז, יב.

104. אך ראה רש"י, תענית שם.

ב. באופן פשוט אין חיוב לנדב קרבן תודה (רמב"ם ואחרונים בדעת רש"י), אך יש מקורות שנראה מהם שאם נעשה לו נס חייב להביא (רש"י ורי"ד מנחות; ראב"ע).

**25. האם כוהן בעל מום רשאי לשאת כפיים במקדש? / הרב אברהם כהנא**  
מצוות ברכת כוהנים היא מצווה עשה תמידית, המתקיימת בגבולין ובמקדש בכל יום. בבית המקדש הייתה ברכת הכוהנים חלק מעבודת התמיד בסיימה. מתואר במשנה, שמקום ברכת כוהנים היה על מדרגות האולם.<sup>105</sup> לכאורה אין כוהן בעל מום יכול לעלות לשאת כפיים, שכן המקום שעומדים בו הכוהנים בנשיאת כפיים (בין האולם והמזבח) אסור בכניסה לבעלי מומים! (משנה כלים פ"א מ"ט). מאידך גיסא, נאמר בתוספתא (סוטה פ"ז ה"ח):

הכל כשרין לעלות במעלות האולם בין תמימין בין בעלי מומין... חוץ ממי שיש בו מום בפניו בידיו וברגליו שלא ישא את כפיו במקדש מפני שהעם מסתכלין בו. הרי להדיא שהותרו נשיאות כפיים לכוהנים אף שהם עומדים במעלות האולם. צריך לומר שכניסת בעלי מומים אסורה לתחום שבין האולם ולמזבח אם הכניסה היא סתמית, שכן לכוהנים בעלי מומים אין אפשרות לעבוד שם. ברם, אם הכניסה תהיה לצורך מצווה שהם כשרים בה, וכגון נשיאות כפיים, הרי שמותר אף לכוהנים בעלי מומים להיכנס שם.<sup>106</sup>

הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"ד) פסק שברכת כוהנים נעשית אחר תמיד של שחר פעם אחת ביום, 'ועומדין על מעלות האולם ומברכין'. הרמב"ם סתם ולא חילק בין כוהנים תמימים לבין בעלי מומים, ומשמע בפשטות שכולם רשאים לשאת כפיים כפי שנאמר בתוספתא לעיל. ברם, אם יש לכוהן מום שיגרום לעם להסתכל עליו בעת הברכה, אזי אין הוא נושא כפיו לא במקדש ולא בגבולין (תוספתא שם, רמב"ם תפילה פ"טו ה"ב).<sup>107</sup>

**26. צילום עם מנורת המקדש, ליד הכותל המערבי וליד נרות חנוכה / הרב עזריה אריאל**  
**שאלה | כאשר ייבנה המקדש, האם יהיה מותר להצטלם עם המנורה למזכרת?**

105. תמיד פ"ז מ"ב.

106. כן שנינו שלצורך תיקון המקדש, מותר אף לישראל טמא להיכנס לקודש הקודשים (רמב"ם, הל' בית הבחירה פ"ז הכ"ג; עירובין קה ע"א). יש לציין שאיסור כניסה לבעלי מומים לשטח שבין האולם ולמזבח ולהיכל, לדעת הרמב"ם (ל"ת סט) הוא איסור מהתורה, ובמקום מצווה אפשר לומר שיבוא עשה של ברכת כוהנים וידחה ל"ת של איסור כניסה לבעלי מומים. אך לדעת הרמב"ן, בהשגותיו לספר המצוות, חכמים עשו הרחקה לבעלי מומים, ולכן במקום צורך כלשהו אמרין שייכנס בעל מום לתוך הקודש.

107. הרדב"ז, שו"ת ח"ה סי' פד, העלה סתירה ברמב"ם, שמצד אחד כתב בהלכות תפילה פ"ד ה"ד, שברכת כוהנים נעשית על מדרגות האולם, ובהלכה אחרת, שם פ"ד ה"ט, כתב שבמקדש עולים הכוהנים לדוכן אחר שישלימו עבודת תמיד של שחר, ולכן רצה לחלק שכוהנים בעלי מומים נושאים כפיים על הדוכן, ואילו הכוהנים התמימים נושאים כפיים על מדרגות האולם. אך הרדב"ז לא מזכיר כלל את התוספתא, וכנראה נשמטה ממנו. יש להעיר, שנראה שמה שכתב הרמב"ם שעולין לדוכן, הכוונה למקום גבוה, וגם מדרגות האולם נקראו בשם זה (קידושין ע"א) וכך נראה מהקשר ההלכות שכתב הרמב"ם קודם לכן על העלייה לדוכן.

**תשובה** | מנורת המקדש עומדת בהיכל, ואסור להיכנס לשם פרט לכוהנים לצורך עבודתם (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ד). מכל מקום יש לדון באופן עקרוני על צילום כלי המקדש או הצטלמות עמם.

נאמר בגמרא (פסחים כו ע"א) ש'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה', אבל בכל זאת יש בהם איסור. בפשטות המובן הוא שאסור ליהנות מהמראה של המקדש וכליו. ברם, איסור זה מעורר קושי רב מבחינה עקרונית ומעשית, שכן המקדש ועבודתו נעשו במכוון בצורה יפה ומושכת לב, וכיצד אפשר שלא להתכוון ליהנות מהם?

בעניין זה ראה בהרחבה בספר 'שערי היכל'<sup>108</sup> ותמצית הדברים היא כדלהלן: יש אומרים שהיתר ליהנות ממראה המקדש הוא רק לצורך מצווה ומחוסר ברירה. ויש אומרים שהדבר תלוי בכוננתו המדויקת של האדם, אם הוא מתכוון לשם קדושה ומצווה או לשם הנאה. ייתכן גם שאין כל איסור ליהנות ממראה המקדש וכליו, אלא רק אם האדם נוטל חפץ של הקדש להנאתו. לדעת רבנו גרשום מאור הגולה<sup>109</sup> איסור ההנאה מהראייה נאמר על קודש הקודשים בלבד.

על פי הדעות המקלות, מותר לצלם את המנורה למטרה חיובית, לחזק את הקשר למקדש ולהגביר את השפעתו על האדם. לעומת זאת, צילום של אדם ליד המנורה הוא דבר המסור ללב ואפשר שיש בו יותר ניצול וזילות של המנורה מאשר כבוד המנורה (האם המטרה והמסר של התמונה הם 'תראו איזה יפה המנורה' או 'תראו איפה הייתי?'). שאלה זו קיימת גם לעניין צילום הכותל המערבי, שיש אומרים שיש בו איסור מעילה או על כל פנים איסור הנאה.<sup>110</sup> כידוע, נהוג גם להצטלם על ידו.

דיון דומה קיים על צילום עם ספר תורה או תפילין, ומקובל להתיר זאת בהנחה שהמטרה היא חביבות המצווה ויצירת מזכרת שעשויה לקרב את המצווה אל הלבבות.<sup>111</sup> שאלה דומה שנידונה בפוסקים היא בעניין צילום נרות החנוכה. ב'שבט הלוי'<sup>112</sup> כתב שאסור לצלם את נרות המנורה וגם את נרות החנוכה, משום שהצילום נחשב כשימוש בנרות, כשם שאסור לקרוא בספר לאור הנרות. אך לא הבנתי את טעמו: הרי המצלם אינו משתמש בתאורת הנרות להצלחת הצילום, אלא נהנה מראיית תמונת הנרות, וההנאה היא משום שהוא מייחס ערך וחשיבות לנרות הללו קודש הם. בספר 'שבט הכהונה'<sup>113</sup> ובקובץ 'שערי הוראה'<sup>114</sup> הובאו דעות שונות בעניין זה לגבי נרות חנוכה, וחלק אסרו רק אם תאורת הנרות מסייעת לצילום (אם כי לפי ידיעתי התאורה מול המצלם

108. שערי היכל, על מסכת פסחים מערכה כ.

109. ר' גרשום, כריתות ו ע"א (בדפוס ז ע"ב),

110. עי' הר הקודש, עמ' רסו-רע; אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' סג; מנחת אברהם למו"ר הרב שפירא זצ"ל, ח"ג סי' יח.

111. הרב נבנצל, 'סבו ציון' סי' עו; הרב זילברשטיין, 'חשוקי חמד' בבא קמא ט ע"ב, אך נטה לאסור להוציא את ספר התורה מהארון במיוחד לשם הצילום.

112. שבט הלוי, ח"א סי' קסד.

113. שבט הכהונה, ח"ב עמ' פ-פא.

114. שערי הוראה, ח"ה עמ' קלז-קלח.



איננה עוזרת לצילום, ועל כל פנים המבזק [פלש'] מייתר את תאורת הנרות). דודי הרב יעקב אריאל שליט"א, בתשובה באתר 'ישיבה', נקט בפשטות שהדבר מותר. **לסיכום**, הדעה המקובלת בפוסקים היא שמותר לצלם חפצי מצווה וקדושה האסורים בשימוש ואף להצטלם לידם, כאשר המטרה היא חיבת המצווה וכבודה, והדבר נעשה באופן מכובד. לגבי כלי המקדש יש מחלוקת אם הדבר מותר, והמנהג להקל בכותל המערבי.



## הרב יעקב אריאל

# אתרוגים של אוצר בית דין שהוצאו מאריזותיהם

## הרקע

בית הדין הורה למגדלי האתרוגים, שהפקירו את פרדסיהם בשמיטה, למיין את האתרוגים לפי רמת ניקיונם, לארוז אותם בקופסאות חתומות ולציין על כל קופסה את המחיר שנקבע לאתרוגים מאותו סוג. רמת הניקיון מעידה בדרך כלל על מידת ההשקעה שהשקיע המגדל באותו אתרוג, נוסף למים ולדשן שנתן לכל הפרדס, כגון בסילוק של הקוצים והעלים סביבו וכדו', ולכן החזר ההוצאות לחקלאי גבוה יותר באתרוג נקי יותר.<sup>1</sup> חלק מהסוחרים פתחו את הקופסאות והניחו את האתרוגים בתפזורת, כדי שהציבור יוכל לבחור בעצמו את האתרוגים. היו מהם ששמרו על המחירים הנקובים גם לאחר שהאתרוגים הונחו בתפזורת, כל סוג בנפרד. במקרה זה עלולה להיווצר בעיה אם אתרוגים הועברו מסוג נמוך לסוג גבוה ועשו בהם מסחר. אך אם משווק האתרוגים הוא אדם מסודר, ישר ואמין, ולא אירעה תקלה, לא נעשתה כאן סחורה בפירות שביעית. ברם, בכל זאת המשווק לא פעל עפ"י הוראות בית הדין, ושליח שלא מילא את שליחותו לכאורה, בטלה שליחותו 'לתקוני שדרתיך ולא לעוותי'.<sup>2</sup> מכיון שבטלה שליחותו של הסוחר, בעל כורחו הוא סחר בפירות שביעית, אלא אם כן בית הדין התרשם מיושרו ואישר לו זאת, גם אם בדיעבד. יש סוחרים שהניחו את כל האתרוגים בתפזורת ודרשו בעבורם מחיר אחיד, לפעמים נמוך ממה שנקבע. גם סוחרים אלה לא עברו על איסור סחורה (אם כי צ"ע אם מי שמוריד את המחיר על מנת למשוך יותר לקוחות לא עובר באיסור סחורה). וגם כאן יש להסתפק כנ"ל, אם יש להתייחס לסוחר כזה כמי שפעל בניגוד להוראות בית הדין וא"כ הוא סחר בפירות שביעית, אלא אם כן בית הדין נתן הסכמתו לכך. אולם יש משווקים שהגדילו לעשות: הם הוציאו את האתרוגים מהקופסאות ומכרו אותם כרגיל, כל אתרוג לפי מראהו ויופיו, ולא רק לפי ניקיונו (המראה היפה הוא מתנת שמים ואינו מעיד על מאמץ מיוחד מאת המגדל, ואם כן – כל העלאת מחיר בגלל המראה בלבד היא סחורה בפירות שביעית).

בין בתי הדין היו כאלה שחילקו אתרוגים מהודרים בקופסאות שקופות במחיר קבוע, אך המחיר שנקבע עליהם נראה מופרז. מחירים הנקובים של חלק מהאתרוגים היה 160 ש,

1. הערת עורך: י"פ. ראה מאמר הרב יעקב אריאל, אמונת עתיך 107, עמ' 64–71.

2. קדושין מב ע"ב, ועוד.



ומהודרים יותר נמכרו ב- 250 ₪ (!) (לשם השוואה, בתי דין אחדים קבעו מחיר של 70 ₪ לאתרוג נקי ללא רבב, ובתי דין אחרים חילקו אתרוגים במחירים נמוכים יותר). נמסר לי שבית הדין הקפיד רק שמחיר האתרוגים המהודרים בשנת השמיטה יהיה נמוך יותר מאשר בשנים רגילות. לענ"ד אין בהנחה זו כדי להוציאנו מכלל חשש סחורה, כי סוף סוף המוכר דורש מחיר גבוה יותר בגלל הביקוש הרב וההיצע הקטן, בלי כל קשר להחזר ההוצאות. האתרוגים הם הפקר, ואין בסמכותו של ביה"ד אלא למנות את המגדל לשליח ולגבות את החזר הוצאותיו ופרנסתו.

## א. איסור סחורה משום גזל

בהתייחס לאותם אתרוגים שנעשתה בהם סחורה, השאלה העקרונית היא: אתרוג מאוצר בית דין שנסחר כסחורה רגילה – האם הוא כשר? ואם כן, האם הוא ראוי לברכה? לכאורה יש לומר שאמנם נעברה בו עברה, אך עברה אישית זו שעבר הסוחר אינה צריכה לפסול את האתרוג עצמו שגדל בהיתר עפ"י הוראות בית הדין. אולם ידועה דעת הרמב"ם בפירושו למשנה (שביעית פ"ד מ"י) 'מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית', וכך כתב:

אסור לקצוץ האילנות בשנה שביעית אם התחילו להוציא פירותיהן מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם.  
הרע"ב שם מביא את פירושו של הרמב"ם כהסבר נוסף לגזרת הכתוב:  
אין קוצצין את האילן בשביעית - משום דלאכלה אמר רחמנא ולא להפסד. ואני שמעתי כיון דאפקרינהו רחמנא לפירות אם יקצצם הוי גוזל את הרבים.  
האם זו מחלוקת בין הרמב"ם לבין הרע"ב?

ה'תוספות יום טוב' למשנה הנ"ל אכן הבין שזאת מחלוקת, והוא אף מקשה על הרמב"ם: כתב הר"ב ואני שמעתי כיון דאפקרינהו וכו'. זהו פירוש הרמב"ם בפירושו ותמהני למה הכניס עצמו לפרש טעם אחר ממה שאמרו בגמרא פרק מקום שנהגו דף נב ע"ב לאכלה ולא להפסד. ואעפ"י שהתורה ניתנה להדרש בפנים מפנים שונים. ה"מ למדרש בעלמא אבל בפסקי דינין אין לנו אלא מה שאמרו חכמי הגמ' כי בלי ספק שעל פי הטעם משתנה הדין מאי דמדמינן ליה. ובחיבורו פ"ה כתב ונאמר לכם לאכלה ולא להפסד. לכך נראה בעיני שהרמב"ם בפירושו לא נתכוין אלא לתת טעם על דרשה דלאכלה ולא להפסד ואמר שהוא מפני גזל הרבים ואין בין פירוש ראשון לפירוש שני כלום כמו שחשב הר"ב ששני טעמים הם. ומ"מ לכאורה א"צ לטעמו אלא כך היתה מצות השביעית שלא להפסיד פירותיה אבל יהיו הפירות חשובים ולא נפסדים.

אך באמת אפשר אולי לומר גם לדעת הרע"ב שהרמב"ם לא התכוון לנימוק נוסף, אלא להוסיף נימוק לגזרת הכתוב של 'לאכלה ולא להפסד'. ולדעת הרמב"ם אין זו גזרת הכתוב בשביעית כפי שמצאנו בתרומה, שהתורה ציוותה אותנו לשומרה ולא להפסידה, שהרי מהמילה 'לאכלה' למדנו גם איסור סחורה, ומה עניינה לחיוב האכילה? כיצד למדנו



מ'לאכלה' איסור סחורה? הרי תרומה מותרת בסחורה! אלא על כרחך בשביעית האיסור הוא לא עצם ההפסד, אלא שהמפסיד פירות שביעית, שנועדו לאכילה לכל הציבור, גוזל אותם. והוא הדין איסור סחורה נגזר מגזל הציבור. פירות שהוא לקט לצורך עצמו בהיתר הוא רשאי למוכרן, כי הם שלו, אך כשהוא משתמש בפירות ההפקר, המיועדים לכלל הציבור, למטרות אחרות, אין לו רשות לכך והוא גוזל את הציבור בכך שהוא ממעט את זכותם של אחרים לאכול פירות שביעית. ואפשר לומר שזו גם כוונת הרמב"ם בהלכותיו (הל' שמטו"י פ"ה הי"ז) שהביא ה'תוספות יום טוב':

מותר לקוץ אילנות לעצים בשביעית קודם שיהיה בהן פרי, אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר לכם לאכלה ולא להפסיד.  
יש שרצו לומר שהרמב"ם כאן חזר בו ממה שכתב בפירושו למשנה, כי כאן נימק את ההלכה בגזרת הכתוב בלבד, ללא נימוק נוסף. אך אין הכרח לכך. אדרבה, דוק בלשונו שהוא לא למד את איסור ההפסד מהמילה 'לאכלה', אלא הקדים לה את המילה 'לכם'.<sup>3</sup> הרמב"ם מפרש את המילה 'לכם' בפסוק 'והייתה שבת הארץ לכם לאכלה' במשמעות של שלכם, כמו שנכתב במצוות לולב 'ולקחתם לכם ביום הראשון'. כלומר, פירות שביעית שייכים לכולכם, כדי שיהיה לכולכם מה לאכול. ומי שמפסיד, מוכר או עושה רפואה, משתמש בפירות ללא רשות ואם כן הוא גוזל אותם.  
ולכאורה יש להקשות על הרמב"ם מהירושלמי (שביעית פ"ו הל' א):

בית שמאי אומרים הבקר [הפקר] לעניים הבקר ובה"א אינו הבקר עד שיבקר אף לעשירים כשמיטה.

בית הלל למדו הפקר משביעית. כלומר לפירות שביעית אין בעלות כלל, אלא הם הפקר מוחלט. ולדברי הרמב"ם, פירות שביעית אינם הפקר, אלא הם בבעלות בני האדם. לא מצאנו שמזיק הפקר נחשב לגזל בני אדם, גם אם נגדיר שמשמעות ההפקר היא כעין בעלות בכוח של כל העולם. לכל היותר הוא עבר על איסור 'בל תשחית', אך לא על גזל. ויש לחלק בין הפקר לשמיטה: בהפקר הוא יכול לזכות בעצמו בכל ההפקר, אלא שבמקום להשתמש בהפקר בעצמו, הוא מפסידו. לכן אינו גוזל בכך את האחרים. ברם, בפירות שביעית אין לו רשות לקחת לעצמו יותר מצורכי ביתו. התורה גם הגבילה את זכותו להשתמש בפירות שביעית אך ורק לאכילה. ואם הוא מפסידם, הוא גוזל את כולם. יש לומר עוד שפירות שביעית הם הפקר גמור, ולאף אחד אין בעלות עליהם. וגם למאן דאמר שהפקר פירות שביעית הוא לא 'אפקעתא דמלכא', אלא הבעלים צריכים להפקירם (כשיטת ה'בית יוסף'),<sup>4</sup> אין לו שום זכות להגביל את הזוכים בפירות. מצדו פירות שביעית יצאו מרשותו לחלוטין, ללא כל הגבלה, והם הפקר לכול. אך מכיוון שמדובר בפירות שביעית הקדושים בקדושת שביעית, התורה היא שזיכתה אותם לבני האדם לפי דרגותיהם, אולם רק למטרות מוגדרות. ישראל שלא חרשו ולא זרעו ואין להם

3. הערת עורך י"פ. בניגוד לדברי הגמ' פסחים נב ע"ב, שבה נאמר: 'לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד' בלא המילה 'לכם'.

4. שו"ת אבקת רוכל, סי' כד.



די צורכם, זכאים ראשונים לאכול פירות אלו. על כך נאמר 'והייתה שבת הארץ לכם לאכלה'. ובתוך כלל ישראל יש עדיפות לאלו שאין ידם משגת. ועל כך נאמר 'ואכלו אבינוי עמך' (שמות כג, יא), ובית הדין מופקד על חלוקה צודקת של הפירות. דרגה פחותה יותר היא גוי שמזונותיו מוטלים על ישראל. מותר גם לו לאכול פירות אלו. קדושתם של פירות שביעית אינה כקדושת תרומה שאסורה לזרים. פירות שביעית מותרים באכילה גם לנוכרים,<sup>5</sup> אלא שישראל קודמים, ולכן רק גויים התלויים בישראל רשאים לאכול פירות שביעית. ועל כך נאמר 'לשכירך ולתושבך הגרים עמך' (ויקרא כה, ו). ואם יש עודפים שאין בהם צורך לבני אדם, אין למונעם מבעלי החיים, ועל כך נאמר 'ולבהמה ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' (ויקרא כה, ז).<sup>6</sup> ולפי זה יוצא שכשם שהמפסיד פירות שביעית נחשב לגוזל את הציבור, כך גם המוכר אותם. הפירות אינם שלו והוא אינו רשאי למוכרם, אלא לפי הכללים שקבעו חז"ל, כגון מה שכתב הרמב"ם (הל' שמטו"י פ"ו ה"ב):

לקח ירקות לאכול והותר מותר למכור המותר והדמים שביעית, וכן אם לקט ירקות לעצמו ולקח מהן בנו או בן בתו ומכר ה"ז מותר והדמים דמי שביעית. אך מכירה של פירות שביעית שאינם שלו היא גזל. ולכאורה יש להקשות על דברינו מן הגמרא (סנהדרין כד ע"ב) שסוחר שביעית פסולים רק מדרבנן, ומדוע לא ייחשבו לגזלנים מהתורה? ויש להשיב שהמשנה שם סוברת ששביעית ב'זמן הזה' היא מדרבנן, לכן סוחר שביעית פסולים רק מדרבנן. וראיה לכך מהסבר הגמרא בהמשך (שם, כו ע"א):

בתחילה היו אומרים אחד זה ואחד זה [בין אוספי פ"ש בין סוחר פ"ש] פסולין, משרבו האנסין, ומאי נינהו - ארנונא - כדמכריז רבי ינאי: פוקו וזרעו בשביעית, משום ארנונא. חזרו לומר: אוספין - כשרין, סוחרין - פסולין. ופירשו שם רש"י ותוספות שכל היתרו של ר' ינאי מבוסס על כך ששביעית ב'זמן הזה' דרבנן. יש לומר עוד שהציבור הרחב לא מודע לסברת הרמב"ם שהמפסיד פירות שביעית או משתמש בהם שלא עפ"י הנחיות חז"ל הריהו גוזל את הרבים. מבחינתו זו לא עברת גזל שבין אדם לחברו, אלא עברה שבין אדם למקום, שאין בה איסור לאו והוא אינו רשע בעיני עצמו. לכן הוא לא פסול מהתורה אלא רק מדרבנן.

## ב. דין הקונה מסוחר בפירות שביעית

נמצא שהמוכר פירות שביעית בניגוד להוראות ועשה בהם סחורה, כאילו גזל אותם. ביום הראשון הגזלן בוודאי לא יכול לצאת ידי חובה באתרוג שאינו שלו. אלא שלא מדובר במוכר עצמו אלא במי שקנה ממנו. המוכר הוא שגזל, ובלאו הכי אינו יוצא באתרוג

5. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ה הי"ג.

6. רמב"ם הל' שמטו"י פ"ה ה"ה. ור' מאמרנו על יצוא פ"ש לחו"ל באהלה של תורה, ח"ג סי' ח ובתחומין ז, עמ' 34-48.

שמכר, ואילו הקונה לא גזל. אמנם דעת הרמב"ן<sup>7</sup> שגם הלוקח מן הגזלן לא יוצא ידי חובתו, אך שם מדובר בקונה מן הגזלן אתרוג גזול לפני ייאוש, ונמצא שהאתרוג נחשב לגזול גם ביד הלוקח ואינו שלו, ואילו בנד"ד אינו כן. אמנם המוכר עשה באתרוגים מעשה גזלה, כי התייחס לאתרוגים כבעלים ועשה בהם סחורה אסורה, אך בעצם האתרוגים הם הפקר ושייכים לכולם, והקונה שקנה אותם מיד מי שעשה בהם מעשה גזלה, דינו ככל אדם מישראל שיש לו זכות בפירות שביעית, והם שלו ויכול לצאת באתרוג ידי חובתו גם ביום הראשון. וגם אם היה שותף לדבר העברה, בכל זאת מבחינתו האתרוג אינו גזול, כי שלו הוא, אלא שבמקום לזכות בו מן ההפקר קנה אותו ממי שהתייחס לאתרוג כאילו היה בעליו ועשה בו מעשה אסור (והדבר דומה במידה מסוימת לירושלמי פרק האורג שמצה גזולה פסולה אך מצה שהעבירוה ד' אמות ברשות הרבים אינה פסולה. כי מצה גזולה היא גופא עברה, ברם המעביר מצה ברשות הרבים, אף שהוא עבר עברה, המצה עצמה אינה חפצא של עברה). אלא שהקונה סייע בדבר עברה. ובאשר לאיסור 'לפני עור לא תתן מכשול', הקונה את האתרוג לא עבר עליו, כי לא הוא הכשיל את המוכר, אדרבה: המוכר הוא שהכשיל את עצמו. אך בכל זאת הקונה סייע לדבר עברה, שאם לא היה קונה את האתרוג לא היה נעשה באתרוג זה מעשה עברה. וצ"ע אם הקונה יוצא ידי חובתו באתרוג שנקנה בעברה, משום 'מצוה הבאה בעברה'. אלא שאיסור מסייע הוא רק מדרבנן. וב'שדי חמד'<sup>8</sup> הביא מחלוקת גדולה אם העובר על איסור דרבנן יש בו 'מצוה הבאה בעברה'. בהמשך<sup>9</sup> הוא מביא סברה שאולי באיסור דרבנן בשוגג לא הוי 'מצוה הבאה בעברה', עפ"י סברת 'נתיבות המשפט'<sup>10</sup>, ואם כן מי שקנה בשוגג ייתכן שיצא ידי חובתו באתרוג שקנה באיסור. אך מי שהיה מודע לכך שאין עושים סחורה שביעית, לסוברים שגם עברה מדרבנן פוסלת מצווה מהתורה,<sup>11</sup> לא יצא ידי חובתו. אך ביתר הימים, גם לפוסלים ביום הראשון, ייתכן שיתירו ביתר הימים שחיובם מדרבנן, כי יש הסוברים שמצווה דרבנן לא נפסלת ב'מצוה הבאה בעברה', וקל וחומר כאשר גם העברה מדרבנן.

## ג. הברכה

הבעיה העיקרית היא הברכה. אין לברך על אתרוג שנקנה באיסור, לפי המבואר בגמרא (ב"ק צד ע"א) שאין לברך ברכה על חפץ שנעברה בו עברת גזל, גם אם הוא נקנה בשינוי. וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תרמט סעי' א):  
אבל גזול וקנאו בלא סיוע המצוה, כגון גזל לולב ושיפהו, כשר, דקנייה בשינוי מעשה ומיהו לא יברך עליו.

7. רמב"ן, מלחמות ה', סוכה דף יד ע"ב מדפי הרי"ף; ודעתו הובאה במגן אברהם, סי' תרמט ס"ק ג.
8. שדי חמד, מערכת המ"ם כלל עז (ערך מצווה הבאה בעברה) אות ז (כרך ד, עמ' 334-335).
9. שם, עמ' 336.
10. נתיבות המשפט, סי' רלד.
11. עיי' שדי חמד, שם עמ' 329.



וב'משנה ברורה' (לשו"ע שם ס"ק ו) כתב:  
ומיהו לא יברך עליו - עיין במג"א שדעתו דדוקא בלא יאוש אבל אם היה יאוש  
עם השינוי מעשה או עם שינוי השם או עם שינוי רשות מותר לברך ג"כ אכן דעת  
הט"ז לעיל בסימן כ"ה והגר"א שם דבכל גווני לא יוכל לברך.  
וכן הכריע ה'משנה ברורה'<sup>12</sup> כלומר, אף על פי שהקונה קנה דבר שהוא בבעלותו של  
המוכר ואינו נחשב עוד גזול בידו, כגון 'לאחר ייאוש ושינוי השם', מכיוון שנעברה בו  
עברת גזלה אינו ראוי עוד לברכה, משום 'בוצע ברך נאץ ה' (תהילים י, ג). וקל וחומר  
בנד"ד שהקונה סייע למוכר לעבור עברה באתרוג זה.

## מסקנה

אתרוגי שביעית שהוצאו מאריזותיהם ונעשה בהם מסחר באיסור, יש לחשוש בהם  
למצוה הבאה בעברה ואינם ראויים לברכה.



---

12. משנה ברורה, סי' יא ס"ק ו, בבה"ל ד"ה ולענין ברכה.

## הרב יהודה הלוי עמיחי

# השש ערלה בכרמי זיתים מעבר הירדן

## שאלה

האם אפשר לרכוש זיתים שגדלו בירדן אף על פי שיש שם חשש ערלה בעצים צעירים? הפרטים שנמסרו הם: הזן שמעוניינים לקנות הוא נאבלי, והגידול בירדן הוא בחוות (יש כ-5 חוות). כיום, בגלל בעיות מים כמעט ואין נטיעות חדשות, אלא משתמשים בחוות הישנות. כמו כן המפעל איננו יודע מאיזה שדה נלקחו הזיתים, אך הוא יכול לדעת את מיקום החווה בכללותה, שהיא מזרחית לרבת עמון.<sup>1</sup> נשאלת השאלה אם יש צורך לפקח על המטעים בירדן שאין בהם ערלה, או שמא מותר לקנות זיתים מנכרי אף שייתכן שיש במטעו עצים שהם ערלה.

## א. שדה עכו"ם

הדיון הוא על זיתי נכרים, ועל כן יש לבאר אם ערלה חלה בשדות נכרים. נאמר במשנה (ערלה פ"א מ"ב) שנכרי שנטע חייב בערלה. הרמב"ם (בפירוש המשנה, מהדורת קאפח) כתב:

רצונו לומר שנטע לישראל או שנטע הגוי לעצמו וקנה ממנו ישראל אחר כך הרי זה חייב בערלה.

מדברי הרמב"ם עולה שכל מקום שגוי נטע לעצמו, אפילו שיהודי קנה ממנו אח"כ, חייב בערלה, וכן פסק הרמב"ם (הל' מע"ש פ"י ה"ה). מכאן שיש דין ערלה גם אצל נכרי. הרמב"ם לא חילק בין ארץ ישראל לבין חו"ל, בכל מקרה ערלה של גוי אסורה. וכן פסק למעשה הטור,<sup>2</sup> וה'בית יוסף'<sup>3</sup> הביא את כל הראשונים שסוברים כן. ה'בית יוסף' מזכיר שבפירוש המשנה (ערלה פ"א מ"ב) כתב הרמב"ם שאין ערלה בשל גוי, אולם כבר כתב המהר"י קאפח בתרגומו שהרמב"ם מחק את הדברים בכתב היד של פירוש המשנה, ושינה את הגרסה כפי שכתב בהלכותיו בספר 'היד' שאין ערלה בשל גוי. לפי זה הרמב"ם בפירוש המשנה תואם את מה שכתב בהלכה.<sup>4</sup> בעל ה'מלבושי יום טוב'<sup>5</sup> האריך להוכיח<sup>6</sup>

1. הזיתים הגיעו משני מקומות א. אל זארקא (כ-15 ק"מ מזרחית-צפונית לעמאן). ב. מאפרק (כ-51 ק"מ מזרחית-צפונית לעמאן). עיין במפת המקום בסוף המאמר.  
2. טור, יו"ד סי' רצד אות ח.  
3. בית יוסף, לטור שם, ד"ה ערלה.  
4. עי' מהרי"ק וכס"מ לרמב"ם, הל' מע"ש פ"י ה"ה.



שארין חילוק בין שדה ישראל לנכרי לעניין ערלה בין בארץ ובין בחו"ל, ואפילו לדעות שבטלה קדושת הארץ לאחר חורבן הבית השני,<sup>7</sup> מכל מקום לעניין ערלה אין להקל בשל נכרים.

## ב. עבר הירדן

גידול הזיתים הוא בעבר הירדן, מזרחית לרבת עמון, ועל כן יש לבאר את מעמד עבר הירדן בפרט לעניין איסור ערלה. בארץ ישראל אנו פוסקים שאפילו ספק ערלה אסור, אבל בסוריא ספק ערלה מותר, כפי שכתבה המשנה (ערלה פ"ג מ"ט):

ספק ערלה בארץ ישראל אסור, ובסוריא מותר, ובחוצה לארץ יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט.

יסוד הדבר הוא שערלה בארץ ישראל היא מדאורייתא, ואילו בסוריא שהיא 'כיבוש יחיד', חיוב הערלה הוא רק הלכה למשה מסיני, ובחו"ל מעמדו של חיוב ערלה נמוך יותר. יש אם כן להתייחס לעבר הירדן ולסווג אותו לאחת משלוש הקטגוריות: ארץ ישראל; סוריא; חו"ל.

### 1. שמיטה

בהקשר לשמיטה כתב הרמב"ם (הל' שמיטו"י פ"ד הכ"ז-כ"ח):

עמון ומואב ומצרים ושנער אע"פ שהם חייבות במעשרות מדבריהם אין שביעית נוהגת בהן. עבר הירדן שביעית נוהגת בה מדבריהם, וספיחי סוריא ועבר הירדן מותרין באכילה, לא יהיו ארצות אלו חמורין מארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים.

הראב"ד (לרמב"ם שם) משיג על דברי הרמב"ם, וזו לשונו:

עבר הירדן שביעית נוהגת בה. א"א עבר הירדן מה היה צריך להביאו מק"ו הרי לא החזיקו עולי בבל וכן סוריא.

הרמב"ם כתב בהלכה זו שני דינים: א) עמון ומואב פטורות מחובת שביעית, ואילו עבר הירדן – חיוב שמיטה בו הוא מדרבנן בלבד. ב) אין בעבר הירדן דין ספיחים כדין שטחי עולי מצרים.<sup>8</sup> המהר"י קורקוס וה'כסף משנה' הסבירו שעמון ומואב הן כחו"ל, ואילו בעבר הירדן יש חיוב שביעית מדבריהם. לפי זה המשניות (שביעית פ"ט מ"ג) המחייבות ביעור בעבר הירדן, אין זו חובה של תורה אלא מדבריהם. המהר"י קורקוס הביא את דברי הר"ש<sup>9</sup> שרק במקומות שסיחון כבש ממלכת עמון ומואב יש חיוב שביעית מדרבנן, אבל מקומות שסיחון לא כבש – לא נתקדשו כלל והם כחו"ל. המהר"י קורקוס הוסיף

5. מלבושי יו"ט, קונט' חובת הקרקע, סי' ו-ט.

6. עיי"ש באריכות שדן עם משכנות יעקב, סי' סד, שנטה להקל ולפסוק שאין ערלה בשל נכרי.

7. ספר התרומה, הובא בביאור הגר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק ו, כח.

8. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ד הכ"ו.

9. ר"ש, ידים פ"ד מ"ג.

שברור שבעבר הירדן חיוב שביעית הוא רק מדרבנן, מכיוון שהתורה מיעטה 'כי תבואו אל הארץ – הארץ המיוחדת'. לדבריהם של מהר"י קורקוס ו'כסף משנה' נראה שקדושת עבר הירדן איננה כקדושת ארץ ישראל, ואפילו בתקופת בית ראשון לא היה שם חיוב שביעית מן התורה.

הדין השני הוא שאפילו בעבר הירדן שנוהגים בו שביעית מדבריהם אין שם איסור ספיחים, ודין זה נלמד מקל וחומר מעולי מצרים. על כך הקשה הראב"ד: מדוע הרמב"ם למד דין זה מקל וחומר, הרי זה פשוט שאין שם ספיחים מכיוון שלא החזיקו שם עולי בבל, וא"כ ברור ששביעית רק מדבריהם ולא חל שם איסור ספיחים.

נחלקו האחרונים בתשובת שאלה זו. ה'כסף משנה' כתב שיש מקומות שכבשו עולי בבל, כפי שמצאנו אצל ינאי, ועל כן כתב הרמב"ם שאפילו במקומות אלו אין חיוב ספיחים, וזה נלמד מקל וחומר מעולי מצרים. ולפי זה, לדעת הרמב"ם בעבר הירדן אין איסור שביעית אפילו אם נכבש על ידי עולי בבל, ואילו לראב"ד יש במקומות אלו קדושת שביעית, כי הם חלק מעולי בבל.

נשאלת השאלה מהו הקל וחומר במקומות אלו: הרי מה שהוא חלק מעולי מצרים לא נכבש על ידי עולי בבל, או שישראל הניחו מקומות אלו במיוחד ללא חיוב במצוות התלויות בארץ, אבל עבר הירדן הוא מקום שנכבש על ידי עולי בבל, ולכאורה צריכה להיות שם קדושת שביעית גמורה מדאורייתא? נראה ליישב שהקל וחומר הוא שכבר בימי יהושע והכניסה לארץ לא נהגה שביעית בעבר הירדן אלא מדרבנן. ומבחינה זו עבר הירדן 'קלה' מגבולות עולי מצרים, כי גבולות עולי מצרים נכבשו בתחילה על ידי יהושע והיו חייבים בתחילה בשביעית מן התורה. לאחר מכן בעת עליית עזרא, המקום לא נכבש ולא התחייבו בשביעית אלא מדרבנן, ולכן נפטרו מאיסור ספיחין. קל וחומר בעבר הירדן המזרחי שמעיקרה לא נהגה שם שביעית אלא מדרבנן, בוודאי לא חייבים במקום זה באיסור ספיחים. כשיטה זו כתבו גם ה'ברכי יוסף'<sup>10</sup> ו'כלכלת שביעית'.<sup>11</sup> הגרא"ד רוזנטל<sup>12</sup> כתב שהתורה מיעטה דיני שביעית מעבר הירדן המזרחי, והאריך לחזק שיטה זו ב'כרם שלמה'<sup>13</sup>.

ה'חזון איש'<sup>14</sup> הביא ראיות שעבר הירדן המזרחי הוא כארץ ישראל לכל דבר. ראיותו העיקריות הן מלשון הגמרא (ערכין לב ע"ב), שמשגלו בני גד ובני ראובן בטל היובל, ומכאן ששיבתם בעבר הירדן החילה חיוב שביעית ויובל מדין תורה ולא רק מדבריהם. כמו כן הוכיח מדיני ביעור שאוכלים בארץ ישראל בזיתים ותמרים עד שלא כלה לחיה בעבר הירדן, וכן הוכיח שבעבר הירדן נהג דין בתי ערי חומה, ומכאן אנו לומדים שחיוב שביעית בעבר הירדן הוא לכל דבר מדין תורה אם המקום נכבש על ידי כל ישראל. ואמנם עבר הירדן לא נכבש על ידי כל ישראל בכיבוש שני, ולכן החיוב מדרבנן (כפי

10. ברכי יוסף, או"ח סי' תפט.

11. כלכלת שביעית, עמ' תקסט.

12. כרם ציון, שביעית עמ' רסב-רסה.

13. הגר"מ עמאר שליט"א, כרם שלמה, ח"ב סי' יא.

14. חזו"א, שביעית סי' ג ס"ק כה.



שכתב הראב"ד). לפי הסבר זה אין דיון מיוחד על שביעית בעבר הירדן המזרחי, וקודם גלות בית ראשון היה שם חיוב שביעית מדאורייתא, אלא שבכיבוש השני, שלא היה כיבוש רבים בעליית בבל, חיובו הוא רק מדרבנן. לכן אסורים שם באיסורי עבודה, ולא התחייבו בקדושת שביעית וביעור. וכן כתב ב'שבת הארץ'<sup>15</sup> אלא שקשה על הסבר זה מדוע הרמב"ם היה צריך לכתוב זאת כהלכה נפרדת, הרי מעמד עבר הירדן הוא ככל מקום בארץ ישראל שלא נכבש על ידי עולי בבל? לפי הסבר המהר"י קורקוס וה'כסף משנה' החידוש הוא שבעבר הירדן אפילו אם יש מקום שנכבש על ידי עולי בבל – חיובו הוא רק מדרבנן, בגלל שיש מיעוט בתורה לגבי עבר הירדן שאין דיני שביעית מדאורייתא. לאור זאת מובנים דברי הרמב"ם שייחד הלכה מיוחדת לעבר הירדן, אבל לפי הסבר ה'חזון איש' קשה מדוע הרמב"ם ייחד הלכה מיוחדת לדין זה.

בספר 'קהילות יעקב'<sup>16</sup> הביא את שאלות ה'חזון איש' והסביר שאמנם בתקופת בית ראשון קדושת עבר הירדן הייתה מדאורייתא, וכפי שמוכח בגמרא (ערכין לב ע"ב) ששביעית ויובל תלויים בשיבתם של שניים וחצי השבטים. אך החיוב מן התורה לא נבע מכך שיש לעבר הירדן 'שם ארץ ישראל' כשאר חלקי הארץ, אלא מכוח כיבוש של משה רבנו שנחשב כיבוש רבים. אבל בכיבוש שני, בימי עזרא שהיו בני ישראל מעטים, לא נחשב להיות כיבוש ארץ ישראל. בנוסף בימי עזרא לא היה כיבוש ממשי שכן הם היו משועבדים לפרס. לכן בעבר הירדן מלכתחילה אכן חיוב שביעית היה מן התורה ובזמן הזה החיוב אינו אלא מדרבנן, כיוון שהכיבוש השני לא היה כיבוש רבים. לפי הסבר זה מובנים דברי הגמרא, שמשגלו בני גד ובני ראובן בטלו יובלות, משום שבתקופת בית ראשון אמנם היה חיוב מדאורייתא בעבר הירדן המזרחי. בבית שני חיוב בתי ערי חומה, היובל ושביעית נהגו רק מדרבנן.

## 2. ערלה

ב'מלבושי יום טוב' דן בשאלת חיוב ערלה, וכתב שחיוב ערלה חל מדין תורה בכל גבול עולי מצרים. אולם יש לדון לגבי עבר הירדן, שמא יש מיעוט של תורה שאין ערלה בעבר הירדן המזרחי. אכן ב'תורת כהנים' (קדושים פ"ג) נאמר: 'כי תבואו, יכול משבאו לעבר הירדן תלמוד לומר אל הארץ, הארץ המיוחדת'. אפשר להסביר שזמן חלות חיובי ערלה הוא משעה שבאו לארץ, אך חיוב זה חל גם בעבר הירדן המזרחי מעת ששבו ישראל לארץ. אך אפשר גם לומר שאין חיוב ערלה בעבר הירדן המזרחי כי זו אינה ה'ארץ המיוחדת', ולכן אין שם איסור ערלה מדאורייתא.

בברכי יוסף, שם, האריך לבאר שכל מקום שכתוב בתורה 'הארץ' היינו עבר הירדן המערבי, אבל עבר הירדן המזרחי מעמדו נמוך ממעלת ארץ ישראל, וחיוב ערלה שם הוא מדרבנן בלבד. בכיוון זה הלך גם ספר 'קהילות יעקב' (שם) והסביר שכל מקום שכתבו 'הארץ' היינו הארץ המיוחדת שהיא בעבר הירדן המערבי. במצוות אלו, שנאמר

15. שבת הארץ, פ"ד הכ"ח.

16. קהילות יעקב, שביעית סי' ה אות ה.



'הארץ' – החיוב בעבר הירדן המזרחי הוא רק מדרבנן. הוא מנה ארבע מצוות שבהן נאמרה המילה 'הארץ': עומר, ערלה, נגעי בתים ושביעית; ואילו בתרומות ומעשרות, לקט, שכחה, פאה, כלאיים, ביכורים וערי מקלט – לא נאמר הביטוי 'הארץ'. באלו האחרונות, החיוב בעבר הירדן הוא מן התורה. על פי זה הסביר את המהר"י קורקוס<sup>17</sup> והר"ן<sup>18</sup> שכתבו שבמקצת מצוות החיוב בעבר הירדן המזרחי הוא מדרבנן. בספר 'כרם ציון'<sup>19</sup> כתב שחיוב ערלה תלוי בגבולות עולי מצרים הכתובים בפרשת מסעי, ובפרשת מסעי ברור שקו הגבול המזרחי הוא מכינרת לים המלח לאורך הירדן. לפי זה עבר הירדן המזרחי אינו כלול בגבולות מסעי, ולכן חיוב ערלה שם הוא מדרבנן. אמנם מדברי החזון איש' (שם), נראה שהחמיר וסבר שדין עבר הירדן כדין ארץ ישראל לכל דבר, ואף לדיני ערלה.<sup>20</sup>

## סיכום

נראה שיש ספק אם ערלה בעבר הירדן היא מדאורייתא או הלכה למשה מסיני כשאר חוץ לארץ. ואע"פ שלדינא יש להחמיר בעבר הירדן בכל המקומות שכבשו עולי בבל בכל המצוות התלויות בארץ כדין ארץ ישראל, בצירוף הספקות שיתבארו להלן, אפשר להוסיף גם את הדעה שחיוב ערלה שם הוא רק מדרבנן. יש לצרף גם את דעת המשנה למלך<sup>21</sup> שערלה בזמן הזה היא גם בארץ ישראל מדרבנן בלבד למי שסובר שבטלה קדושת הארץ.<sup>22</sup> ויש מקום גדול להסתפק בעבר הירדן אפילו במקומות שכבשו עולי בבל אם דינם כארץ ישראל או לא, ובוודאי יש מקום לצרף סברה זו לעוד ספקות. בנידון דידן, אספקת הזיתים היא משני אזורים: א) אל זארקא. ב) מאפרק. האזור של אל זארקא נמצא בסביבות עמאן (15 ק"מ צפון-מזרחית לרבת עמון). שטח זה בוודאי לא נכבש על ידי משה רבנו ולא נכלל בשטחים ש'סיחון טהרו בעמון ומואב', ולכן הוא נחשב כחול' שאין בו קדושת ארץ ישראל. הדיון הוא לגבי אזור מאפרק שהוא כנראה צפונית ליבוק, ועליו יש הספק ההלכתי לגבי עבר הירדן שכבש משה רבנו מידי סיחון ועוג.

## ג. ספק ערלה בארץ ישראל

הדיון שלפנינו הוא לגבי זיתים הנמצאים כנראה בשטח שכבש משה רבנו ע"ה מידי סיחון ועוג – אם בזיתים המגיעים משם יש איסור ערלה. אבל כמות הערלה נמוכה מאוד (בוודאי פחות מ-5%), וכאן יש ספק אם באמת יש בשטחים אלו עצי זית ערלה. תחילה יש לברר מהו ספק ערלה האסור בארץ ישראל. נאמר בגמרא (קידושין לח ע"ב) שספק

17. מהרי"ק, הל' שמטו"י פ"ד הכ"ח.

18. ר"ן, נדרים כב ע"א, ד"ה ההיא שעתה.

19. כרם ציון, הלכות ערלה, פ"ב סעי' ב.

20. מובן שלעניין שביעית הבחין בין המקומות שנכבשו על ידי עולי בבל ובין אלו שלא נכבשו על ידם.

21. משנה למלך, הל' מאכלות אסורות פ"י הי"א.

22. עי' תשובת הגרע"י בכרם ציון, נטע הלולים עמ' א; ילקוט יוסף ערלה פ"א אות ב.



ערלה בארץ ישראל אסור, ובחול – מותר. ברמב"ם מבואר שהספק הוא אם בכרם או במטע שנלקחו משם הפירות יש עצי ערלה. במקרה זה הדין הוא שבארץ ישראל – אסור; וכן כתב הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"י הי"ב):  
כרם שהוא ספק ערלה או ספק כלאים בארץ ישראל אסור ובסוריא מותר ואין צריך לומר בחוצה לארץ.  
ומדברי הר"ש למדנו שאפילו אם בעל המטע או הכרם הוא גוי – הפירות אסורים. וזו לשון הר"ש (ערלה פ"ג מ"ט):  
ספק ערלה – כגון נכרי שיש לו נטיעה של ערלה בגינתו ובידו פירות ולא ידיע אם משל ערלה או משל זקינה.  
ברור א"כ שהמשנה בערלה עוסקת בגוי שיש לו ספק ערלה בא"י, והדבר אסור.

### 1. ספק ערלה שמקורו לא ידוע

בנידון דידן אין מדובר שלוקחים פירות ממטע מסוים ומסופקים על טיבו של המטע. מדובר שהובאו פירות מירדן ולא ידעו בכלל אם יש עצי ערלה במטעים שממש נלקחו הפירות. וכך כתב המאירי (קידושין לח ע"ב):

...ר"ל שספק ערלה וספק כלאים בארץ אסור בסוריא מותר בחוצה לארץ יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט ביד מן הערלה או מן הכלאים. כיצד? ...ואף על פי שרוב וקרוב הלך אחר הרוב! קרוב המצוי עד שהוא קרוב לודאי שאני. בסוריא מותר ובחוצה לארץ אפילו ראה הענבים או הירק יוצאים מאותם הכרמים האסורים לוקח מהם הואיל ולא ראהו בוצר להדיא...

המאירי מסביר שהסיבה לאסור ספק ערלה בארץ למרות שהרוב הוא היתר, מכיוון שהפירות נמצאים קרוב לפרדס שיש בו ספק ערלה, ומכיוון שיש כאן קרוב מצוי על כן הרי זה מוגדר כספק, ובא"י ספקו אסור למרות שיש רוב היתר. בסוריא ספק מותר, ולכן אפילו קרוב מצוי לא נאסר. מכאן אנו לומדים שאם אין אנו יודעים שבפרדס יש ערלה או שאין אנו מכירים כלל את הפרדס, א"כ אין כאן גדר של קרוב המצוי, וא"כ חוזר הדין שאנו צריכים ללכת לפי הרוב שהוא של היתר. הרדב"ז (חלק א ס' תקפ) הביא את סברת המאירי כמסקנה להלכה; וזו לשונו:

רוב וקרוב הלך אחר הרוב ומשום הכי איצטריכינן לאוקומי בענבים נמכרים חוצה לו, אבל אם נמכרים ברחוק מקום, אפילו היכא דאיתחזק איסורא כגון דידעינן בודאי שיש כרם של ערלה בהאי בקעה לא חיישינן לה אע"ג דקריבא טפי דרוב וקרוב הלך אחר הרוב.

המב"ט (ח"ג סי' קכז) מוסיף שכאשר הפרדס שממנו מגיעים הפירות אינו ידוע – אין לאסור, והסיבה היא כאמור שבמקרה זה הרוב הוא הקובע, כיוון ש'כל דפריש מרובא פריש'; וזו לשונו:

משמע דבא"י דקתני אסור משו' ספק כלאי' דוקא ספק כי האי דקרוב לודאי שנמכר הירק חוצה לו שנראה שאותו הירק היא מאותה הכרם דמדקאמר חוצה לו ולא קתני חוצה משמע שנמכר אצל הכרם, ומכל מקום אפשר שהירק היא מכרם

אחר שאינה כלאים והוי ספק, אבל אם נמכר ירק בחנות רחוק מאותו כרם אפי' בא"י מותר... אבל לפי הדין כל ירק שנמכר במקום רחוק מאותה גינה מותר דליכא ספקא כיון דיש גנות הרבה שמביאין מהן ירק ואין ידוע שיש בהן כלאים דכל דפריש מרובא פריש...

אמנם תשובת המבי"ט היא על כלאי הכרם, אבל יסוד דבריו הוא שרק סמוך למקום שבו נולד הספק, שם יש מקום לאסור, אבל רחוק מהשדה או שלא ידוע מהיכן נלקט, הרי זה מותר למכור כיוון שאין מושג של מצוי ניכר.

העולה שדין ספק ערלה האסור בארץ ישראל הוא רק אם ברור היכן השדה שיש בו ספק ערלה, אבל כאשר הפירות והירקות מגיעים למקום אחר, אין כאן סמוך למקום האיסור ואין זה ודאי משדה שיש בו איסור, ויש ללכת לפי הרוב.

## ד. זיתי נכרים

בנידון דידן הזיתים הם של נכרים ולא ידוע אם יש עצי ערלה במטע. במקרה זה, שהפירות הם של גויים, בוודאי יש לילך אחר הרוב וודאי ש'כל דפריש מרובא פריש'. וכך כתב ה'חזון איש' (ערלה סי' יב ס"ק ו):

מותר ליקח ענבים מן הנכרי ואין חוששין משום ערלה אע"ג דהברכה מצויה דאזלינן בתר רובא, ואע"ג דערלה צריכה מאתים, הכא כשהוא ביד נכרי אין בו שם תערובת, וכשהנכרים מביא למכרו הו"ל פירש ואמרינן דמרובא פריש כדמשמע בש"מ ביצה ז בשם הריטב"א דכשהנכרים מביא ביצים למכרו אזלינן בתר רובא אפילו בדיעיןן שיש בידו מהני דנולדו ביו"ט. מיהו כשנוטל מן הכרם [או כשהנכרי לוקט בפניו ונותן לן] אז צריך מאתים...

לפי דברי ה'חזון איש' כאשר גוי מביא פירות, אין בהם שם תערובת כלל, כיוון שאצל הנכרי לא שייך מושג תערובת, ועל כן יש ללכת לפי הרוב ולא לפי מאתיים, אבל אם יהודי נוטל מהכרם או שראה את הלקיטה, בזה יש גדר של תערובת, וצריך מאתיים על מנת ללקוט. ברור א"כ שלפי החזו"א כל הפירות שמגיעים מירדן, יש בהם גדר של פירש על ידי נכרי, ואין צורך במאתיים אלא ברוב.<sup>23</sup>

גם לדעות הסוברות שיש להתייחס לפירות השוק בארץ ישראל כאל 'קבוע', וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי' – כשהפירות הם של גויים הדין שונה. אין להשוות דין כרם של נכרי לדין כרם של ישראל, מכיוון שכרם של ישראל יש בו דין של 'קבוע', וכל קבוע כמחצה על מחצה, מכיוון שהספק נולד ברשות ישראל. אבל כאשר הכרם של גוי והוא קטף את הפירות, יש ללכת על פי הרוב, שכן הספק לא נולד בכרם אלא במקום ה'פריש'. העולה שאין לדמות את הדין בארץ ישראל, שכן השדה של יהודי וייתכן שהספק התחיל בשדה. בכך נחלקו הפוסקים, ויש אומרים שזהו 'קבוע', אבל אצל נכרים לא שייך דין של 'קבוע' בשדה, והלוקח מהנכרי נחשב 'פריש', ו'כל דפריש מרובא פריש'.

23. החזו"א פסק את הדין הזה גם בדיני ערלה סי' מה.



## ה. זני הזיתים

הרדב"ז (ח"א סי' תקפ) הביא הקדמה לדיני אכילת פירות ספק ערלה, וזו לשונו: דלמיעוטא דמיעוטא לא חיישינן למדנו מהקדמה זו שאם אין שם כרם ידוע שכלו ערלה לא חיישינן למיעוטא דנטיעות שעושים פירות לב' שנים ושתי שבתות כמיעוטא דמיעוטא הוו.

אפילו אם נחוש כאשר יש אפשרות לברר את מקור הפירות והירקות שמא יש להחשיב את השדה של הגוי כקבוע,<sup>24</sup> יש להוסיף שזן הזיתים המכונה 'סורי', אינו מניב כמעט עד חמש שנים. אמנם הוא מניב מעט אבל היבול אינו מסחרי ועל כן הרי זה מיעוט שבמיעוט ואין לחוש לכך כלל. גם בזן 'נאבלי' (שהוא הזן שעליו הייתה השאלה) יש מעט יכול בשנה השלישית, אך גם יכול זה אינו מאד חשוב, ולכן קשה להחשיבו כ'קבוע' אפילו אם היה שדה ישראל.

## סיכום

א. ערלה בעבר הירדן המזרחי במקומות שכבשו עולי בבל, יש שהחמירו בה כארץ ישראל לכל דיני ערלה, אבל היו שהקלו להחשיבה כסוריא אפילו במקומות שכבשו עולי בבל, וברור שלשיטה זו אפשר להקל בספק ערלה בעבר הירדן המזרחי.

ב. ספק ערלה בארץ ישראל – אסור כאשר הפירות הם סמוכים לשדה הידוע שיש בו ערלה, אבל אם אין ידוע על שדה מדויק שיש בו ערלה, אין ספק ערלה אסור אפילו בארץ ישראל, וקל וחומר בעבר הירדן, וקל וחומר במקומות שלא ידוע שנכבשו על ידי עולי בבל, ואפילו במקומות שנכבשו על ידי עולי בבל יש מקום להקל בעבר הירדן.

ג. כאשר כרם הזיתים שייך לנכרים והם מביאים את הזיתים למקום אחר, נחשב כ'כל דפריש', ולכולי עלמא דינם שהולכים לפי הרוב ואין בזיתים דין ש'כל קבוע כמחצה על מחצה'. לעומת זאת, בשווקי ארץ ישראל שהספק נולד ברשות ישראל, יש פוסקים שסוברים שהספק נולד בפרדס ודין הפירות כדין 'קבוע'.

ד. עדיף לקנות זנים ששכיחות הערלה בהם היא מזערית כמו זן 'סורי'. אבל אפשר שגם בזן 'נאבלי' שיש לו הנבה בשנה השלישית אבל הנבה זו אינה חשובה ואינה מסחרית, הרי זה מיעוט שבמיעוט, וגם בכך יש להקל.

ה. עדיף לקנות זיתים מאזור עמאן (אל זארקא – כ-15 ק"מ צפונית-מזרחית לרבת עמון) ששם לא כבשו בני ישראל כלל, ואין כל חשש ערלה באזור זה.

24. כך סבר הגר"מ אליהו זצ"ל. להסברת שיטתו, עי' במאמר הרב יואל פרידמן 'תשובה למשיגים', התורה והארץ ג, עמ' 429–431.

## מפת עבר הירדן על פי ה'משנת יוסף'





## הרב יהודה עמיהי

# צער בעלי חיים בהריגת תרנגולים

## שאלה

- א. יש לי לול תרנגולים, וכעת המצב הוא שהטיפול בתרנגולים מצריך משאבים ממוניים שאין ביכולתי לספקם. האם מותר לי להמית את התרנגולים כדי לחסוך בכסף?
- ב. אם יש היתר כזה, כיצד יש להמיתם?
- ג. האם מותר לאדם לקנות תרנגולים ולגדלם כדי שיטילו ביצים ויוולדו אפרוחים, ואחרי שנולדים האפרוחים, להמית את התרנגולים?

## תשובה

א. תחילה יש לדון האם בהריגה יש איסור צער בעלי חיים. עיקר איסור צער בעלי חיים הוא לצער הבהמה בחייה,<sup>1</sup> אבל נחלקו האחרונים האם יש בהריגתה איסור צער בעלי חיים. הגמרא (חולין טז ע"ב) הביאה שלדעת רבי עקיבא נאסרה במדבר שחיטת חולין, אבל נחירה (הריגה) הייתה מותרת לישראל.<sup>2</sup> לכאורה, אם השחיטה היא המיתה היפה לבהמה, אם כן יש בנחירה 'צער בעלי חיים'? אלא שלפי הדעות שאין בהריגת בהמה איסור צער בעלי חיים, הדבר מיושב היטב.<sup>3</sup> המהרש"א ב'גליון המהרש"א'<sup>4</sup> הוסיף שאין בהריגה איסור צער בעלי חיים בכלל, ואפילו אין חיוב לברור לו מיתה יפה. וכן הובא ב'עבודת הגרשוני'.<sup>5</sup> והמהרש"ל<sup>6</sup> כתב שאדם שיש לו כלב רע שמזיק ומפסיד את המאכל (אפילו שאינו נושך) יכול ליתן לו סם ולהורגו, ואין בכך 'צער בעלי חיים'. וב'שדי חמד'<sup>7</sup> הובא שאם יש נזק לאדם ואפילו נזק קטן, מותר לו להרוג את בעל החיים; וכן כתב הט"ז.<sup>8</sup> אמנם יש שחלקו על שיטה זו, וסברו שגם בהריגה יש משום 'צער בעלי חיים', בראשם המהרש"ם,<sup>9</sup> ויש שהביאו לכך ראייה מדברי הרמב"ן.<sup>10</sup> אולם נראה שאין מחלוקת בין האחרונים, ולכולי עלמא אם יש צורך של פרנסה לאדם, מותר לו להרוג

1. לרוב הראשונים האיסור מדאורייתא, אף על פי שחלק מהראשונים סוברים שאין בזה אלא אסמכתא.
2. וכך פסק הרמב"ם, הל' שחיטה פ"ד הי"ז.
3. עי' גליון מהרש"א, לשו"ע יו"ד סי' קיז ס"ק ד.
4. שם.
5. עבודת הגרשוני, סי' ג.
6. ים של שלמה, ב"ק פ"י סי' לז.
7. שדי חמד, מערכת צ כלל ב.
8. ט"ז, יו"ד סי' קטז ס"ק ו.
9. דעת תורה, יו"ד סי' יח אות ג; שם סי' כח אות טו.
10. פירוש הרמב"ן, בראשית א, כט; וע"ע בשמש צדקה, יו"ד סי' חי.



משום כך את בעל החיים, אלא שיש לברור לו מיתה יפה. אמנם אם יש הכרח להמית אותו במיתה שאינה יפה כל כך (כגון נחירה) – מותר לעשות כן, אבל לכתחילה יש לברור מיתה יפה.

על כן בנדון דידן, אם יש צורך בהמתת התרנגולים כדי לחסוך בכסף – מותר להמיתם. זאת כפי שנכתב ב'ספר חסידים',<sup>11</sup> שם הובאה ראייה ממעשה דר' חייא (חולין פה ע"ב) שהתיר לשחוט בעל חיים כדי לצבוע את פשתנו. ומכאן שמותר להרוג בעלי חיים לכל צורך של האדם. וכן נכתב ב'ספר האשכול'.<sup>12</sup> וכן כתב הט"ז,<sup>13</sup> שכל הנאה שאין בה איסור 'בל' תשחית' נחשבת הנאה, ואף מניעת הפסד נחשבת הנאה, ולכן הדבר מותר. אבל כאמור, יש לברור מיתה יפה, דהיינו להמית באופן שיש כמה שפחות ייסורים, וזאת יש לקבוע בהתייעצות עם המומחים לכך. ייתכן שיש כיום אמצעים חדשים להמתה, ויש לבחון כל שיטה בעזרת אנשי מקצוע.

אמנם צורכי מותרות, כגון: ציד, תחרויות וכדומה, אינם מוגדרים צורך אמיתי אלא שעשוע. והריגה לצורכי מותרות לא הותרה; כפי שהאריך לכתוב ה'נודע ביהודה' בתשובתו.<sup>14</sup>

יסוד הדברים הוא מה שכתבו הראשונים, שכל הריגת בעלי חיים שבאה לצורך האדם אין בה 'צער בעלי חיים'; אולם יש להיזהר מרכישת מידת האכזריות שנגרמת בעקבות שפיכות דמים והריגה. אמנם יש להדגיש שהאדם הוא נזר הבריאה, וכפי שחז"ל קבעו לנו, יש דרגות בבריאה: דומם, צומח, חי, מדבר. לכן מותר לאדם להשתמש באוצרות הטבע, הן בדומם, הן בצומח והן בחי. אי"ה כשהעולם ישתכלל יותר, נגיע למצב שגם לבעלי החיים יהיה מעמד גבוה יותר: אז תתקיים הנבואה 'וגר זאב עם כבש' לא כמשל אלא כפשוטו,<sup>15</sup> ובעלי החיים לא יהיו בעלי נטייה לטרוף את החלשים. אז יעלה מעמדם וייתכן שלא יהיה מקום להריגתם, אלא לצורך קורבנות לקב"ה.

ב. לגבי השאלה אם מותר לכתחילה לגדל תרנגולים מתוך כוונה להמיתם, הדבר מותר לכתחילה. וכתב הט"ז (שם) שהוא היתר גמור, ואין לחוש ל'צער בעלי חיים', ובלבד שיהרוג על פי הסייגים והמגבלות שציינו ויזהר שלא לגרום לבעלי החיים צער וייסורים מיותרים.



- 
11. ספר חסידים, הוצ' מוסד הרב קוק, סי' תרסז.
  12. ספר האשכול, הל' שחיטת חולין סוף סי' י; והוא הוא הביא ראייה ממעשה בפרדותיו של רבי, עי' חולין ז ע"ב.
  13. ט"ז, יו"ד סי' קיז ס"ק ד.
  14. נודע ביהודה, סי' י.
  15. עי' רמב"ם סוף הל' מלכים, שהסביר זאת בתור משל.



## הרב נתנאל אוירבך

# שאלת כוהן על חלה שהתערבה

## א. הקדמה

כתב הרמ"א (יו"ד סי' שכג סעי' א), שאם התערבה חלה בעיסה ואין בעיסה שיעור ביטול – יישאל על החלה ויחזור ויפריש.<sup>1</sup> אמנם, כל זאת כאשר עדיין לא ניתנה החלה לכוהן, אך כאשר ניתנה החלה לכוהן לא ניתן להישאל עליה, כדברי הבבלי נדרים (נט ע"א): 'בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מיתשיל עלה'.<sup>2</sup> עולה אם כן השאלה, מה הדין בכוח המפריש חלה והתערבה בעיסה ואין בה כדי שיעור ביטול, האם יכול להישאל על החלה, או שמא מאחר והחלה מצויה בידו של הכוהן לא מועילה שאלה על כך.

## ב. הטעמים שלא מועילה שאלה לאחר שהגיעה ליד כוהן

הר"ן (נדרים נט ע"א ד"ה בתרומה) מסביר שלאחר שהגיעה התרומה לידי הכוהן לא יוכל הנותן להישאל עליה: 'כיון דזכה בה כהן, שוב אינו יכול לישאל עליה'. לדבריו, שאלה מועילה להפקיע איסור, אך אינה מועילה להפקיע ממון. לאחר שהתרומה הגיעה לידי הכוהן היא ממון כוהן ולא יתכן שבאמצעות שאלה יפקע ממונו.<sup>3</sup> לפי זה אם הכוהן עצמו הפריש חלה ולאחר מכן זו התערבה בעיסה יוכל הוא להישאל עליה כי אין בשאלה זו הוצאת ממון מאחר.<sup>4</sup> הרא"ש בפירושו (נדרים נט ע"א ד"ה בתרומה) נימק את הסיבה לכך שלא ניתן להישאל על תרומה שהגיעה לידי הכוהן: 'כיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצוות נתינה, תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה'. אפשר לפרש את דברי הרא"ש בשני אופנים:

1. אמנם, הט"ז, יו"ד סי' שכג ס"ק ב, כתב לחלוק על הרמ"א, ולדבריו לא מועילה שאלה, שיסודה בשאלה על התערבות, אלא צריך פתח וחרטה מצד הנתינה עצמה. אך כבר השיגו עליו והצדיקו דברי הרמ"א, ראה: שו"ת חוות יאיר, סי' קל; שו"ת מהר"ם מיניץ, סי' טז; שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"ב סי' צח. וכתב החיד"א, ברכי יוסף, יו"ד סי' שכג ס"ק א, שיש לנהוג כדברי הרמ"א אע"ג שהט"ז חולק עליו.
2. וכן פסק בית יוסף, בדק הבית יו"ד סו"ס שכד; כן פסק שו"ע, יו"ד סי' רכח סעי' מב, בנוגע לדין צדקה.
3. כע"ז ראה בדברי הר"ן, נדרים פה ע"א ד"ה ומהא, שכתב: 'ואע"פ שאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קניין ממונו של זה אינו בטל'. וכ"כ הריטב"א להל' נדרים להרמב"ן, דף כה ע"ב מדפי הרי"ף: 'מכיון דאתי לידיה זכה ביה לגמרי והוה ממנוניה גמור ולא מצי ישראל לאתשול עליה'; שו"ת בית הלוי, ח"א סי' כז אותיות ד-ה; אבי עזרי, הל' תרומות פ"ד הי"ז.
4. ראה: שו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' קמד: 'שאלה: חלה שבאה לידי כהן אי מצי לשיולי עלה. תשובה: לא ירצה הכהן. אבל אם ירצה מתירין לו לכהן דממונו הוא'.



א. אפשר לפרש שדברי הרא"ש מתייחסים למעשה הנתינה של המפריש, 'כיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצוות נתינה', לאמור כבר נעשה מעשה וזה מונע ממנו להישאל. וכעין זה מצאנו בדברי הש"ך<sup>5</sup> שפירש את הטעם שאין שאלה מועילה בהקדש הבא לידי גזבר, מחמת שלא יכול הדיבור לבטל את מעשה הנתינה.<sup>6</sup> לפי זה כל עוד לא השלים האדם את המצווה בנתינת התרומה לכוהן הרי שלא נגמר המעשה ויכול להישאל מדין 'אתי דיבור ומבטל דיבור', אך כשהגיעה התרומה לכוהן אינו יכול להישאל עליה כי אין הדיבור מבטל מעשה נתינה.

ובנד"ד שמדובר בכוהן שמפריש צ"ע אם יש מעשה נתינה בכוהן המפריש לעצמו המונע ממנו להישאל.

הרמב"ם<sup>7</sup> והרמב"ן נחלקו ביחס שבין הפרשה לנתינה בתרומות, מעשרות וחלה, האם מדובר על מצווה אחת או על שתי מצוות נפרדות. לדעת הרמב"ם הפרשה והנתינה הן מצווה אחת, ואין למנות כל אחד מפרטי המצווה כמצווה בפני עצמה.

אולם, הרמב"ן<sup>8</sup> סובר שמדובר על ב' מצוות נפרדות, מצוות הפרשה ומצוות נתינה לכוהן.<sup>9</sup> לדעת הרמב"ן שהתורה לא חייבה את הכוהן בנתינת התרומה או החלה, יכול הוא להישאל על הפרשתו. ולכאורה הוא הדין לדעת הרמב"ם, לא חלה על הכוהן מצוות נתינה,<sup>10</sup> וכן הבין הרמב"ן לדעתו, וכך כתב:

הרי הכהנים עצמם מפרישים תרומה ומעשרות ומברכים ג"כ עליהם... ואילו לא היה במצווה אלא הנתינה בלבד, היו הם פטורים מזה.

אולם, בדעת הרמב"ם שמנה את מצוות הפרשה למצווה ואת הנתינה לכוהן בתור פרט מדיני המצווה, נראה שגם כוהן המפריש תרומה לעצמו חייב להשלים פרט זה של המצווה – הנתינה.<sup>11</sup> ולפי זה יש לומר הגם שאינו מחויב לבצע מעשה נתינה, אך בעצם הימצאות החלה והתרומה אצלו מתקיימת מצוות הנתינה. וכן נראה מדברי 'לב שמח' (ספר המצוות, שורש יב):

מה שמפרישין ונותנין אותם לעצמן חשובה אותה הנתינה כאילו יתנוה לכהנים אחרים ומתקיימת מצוותם בכך.

5. ש"ך, חו"מ סי' רנה ס"ק ו ד"ה ולפי.
6. וכן ביארו דין זה יד המלך, ח"א קונטרס כל נדרי וכל שבועה, ד"ה גם מה; שו"ת משפט כהן, סי' לט; חזו"א, יו"ד סי' קנג ס"ק ו; חזו"א תמורה סי' לד ס"ק ה.
7. רמב"ם, ספר המצוות, שורש יב; מצווה קלג.
8. רמב"ן, השגות לספר המצוות, שורש יב.
9. תוספות רי"ד, קידושין נח ע"ב ד"ה חיטה; מהר"צ חיות, גיטין כ ע"א ד"ה תוד"ה דלמא, שההפרשה מפקיעה איסור טבל, ומספיקה בשביל כך חיטה אחת, ואילו הנתינה לכוהן באה מהווה את מצוות הנתינה המצריכה נתינה חשובה; כ"כ מהר"ם חלאווה, פסחים לב ע"ב ד"ה ואין; שו"ת נודע ביהודה, תניינא יו"ד סי' רא. ראה עוד באריכות בדברי משנה למלך, הל' מתנו"ע פ"ו ה"ז.
10. כן למד בדבריו מגילת אסתר, ספר המצוות שורש יב.
11. בשאלה זו, האם כוהן המפריש לעצמו אין עליו מצוות נתינה כלל, או שמא חייב הוא לקיים מצוות נתינה אך מתבטאת היא בהשאת התרומה או החלה לעצמו, ראה גם: גליוני הש"ס, פסחים מו ע"ב ד"ה שם רש"י; אפיקי ים, ח"ב סי' יב, שהסתפקו בכך.



ולפי זה היה מקום לומר שכיוון שהכוהן מחויב במעשה הנתינה, שוב אינו יכול להישאל על התרומה כי 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה'. ואמנם מסתבר שאף שיש לכוהן חובת נתינה הוא אינו מחויב במעשה נתינה ממש. לכן אין כאן מעשה המונע את יכולת השאלה מדין 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה'.

ב. אך אפשר להסביר את דברי הרא"ש באופן שונה. הוא אינו מתמקד ביחס בין המעשה לדיבור, אלא לדעתו כשהתרומה הגיעה ליד כוהן נחשב כהשלמת הנדר. אפשר להישאל על תרומה, חלה והקדש כל זמן שיש לנשאל שייכות בדבר, ולכן הוא יכול לחזור בו מנדרו. אך כאשר האדם השלים את נדרו, אין לו בו עוד שייכות לבטלו. יסוד זה מובע בדברי הבבלי שבועות (כז ע"ב):

'אמר רבא: נשבע על ככר ואכלה, אם שייר ממנה כזית - נשאל עליה, אכלה כולה

- אין נשאל עליה'.<sup>12</sup>

טעם הדבר הוא<sup>13</sup>, ששאלה שייכת כל עוד לא נגמר הנדר ויש שייכות לנודר בנדר, אך כשהתקיים הנדר לגמרי שוב אין שייכות וזכות לנודר לבטלו למפרע. לכן, כל זמן שלא הגיעה התרומה לידי הכוהן, ומחויב הבעלים לקיים בה מצוות נתינה, הוא יכול להישאל עליה.<sup>14</sup> אולם, כאשר נתן את התרומה ליד הכוהן, נמצא ששוב אין לו זכות ושייכות בתרומה זו ולכן אינו יכול להישאל עליה.<sup>15</sup> ובנד"ד כאשר הכוהן עצמו מפריש חלה והתערבה בעיסה, יכול הוא להישאל עליה כי עדיין יש לו זכות ושייכות בה.<sup>16</sup>

#### 1. דעת ה'נודע ביהודה'

ה'נודע ביהודה'<sup>17</sup> מבאר את הטעם שלא ניתן להישאל על תרומה המצויה ביד כוהן, כי יסוד השאלה הוא שהנודר אומר 'אילו ידעתי כך וכך אזי לא הייתי נודר'. גם אם הנשאל משקר בדבריו והיה נודר מכל מקום, עדיין מועילה השאלה שלו בפני החכם, שכן זה אינו צריך לחשוד אותו בשקר. אולם, כאשר נתן את התרומה לכוהן 'אין הכהן מחויב להאמינו

12. ראה: גידולי הקדש, יו"ד סי' שכג ס"ק ו; דברות משה, שבת סי' יא ענף ה עמ' קמט, שהביאו ראייה זו לביאור הטעם שלא מועילה שאלה בתרומה הבאה ליד הכוהן.

13. כן ביאר שו"ת קהלות יעקב, ח"א סי' ח עמ' 14.

14. כעין דברי הבבלי חולין, מא ע"א: 'כיון דקניא ליה לכפרא, כדידיה דמיא'; תוספות, כריתות יג ע"ב ד"ה ארבע, שניתן להישאל על הקרבן עד לאחר זריקת דמים, משום שהזריקה היא המכפרת וכל זמן שלא נזרק דמו עדיין יש לו זכות כפרה בקרבן והוא בעליו ושפיר מצי להישאל עליו.

15. הסבר זה שונה מההסבר הקודם בדברי הרא"ש המתבסס על דברי הש"ך. לדעת הש"ך, לאחר שהגיע ההקדש ליד הגזבר, לא ניתן להישאל עליו מחמת שאין דיבור יכול לבטל המעשה. אך לביאור זה גם לאחר שהגיע ההקדש ליד הגזבר ניתן להישאל עליו כל עוד לא הייתה שחיטה וזריקת דמים, כדברי התוספות, כריתות יג ע"ב ד"ה ארבע, הסובר שניתן להישאל על קדשים שבאו ליד הגזבר כל עוד לא נשחטו ונזרק דמם; ראה שביארו כך שו"ת חתם סופר, ח"ב יו"ד סי' רמג; מהרי"ט אלגאזי, בכורות פ"ד אות לה ס"ק א ד"ה וראיתי; כלי חמדה, פרשת ראה, עמ' 128.

16. הן זכות ממונית, כדברי המשנה קידושין, פ"ב מ"י: 'המקדש בתרומות ובמעשרות... הרי זו מקודשת'. והן זכות של מצווה המשייכות אותו לדבר, כמבואר בבבלי פסחים, עב ע"ב, שאכילת תרומה נקראת עבודה, וכדברי הרמב"ם, תרומות פט"ו הכ"ב.

17. נודע ביהודה, תניינא יו"ד סי' קנד; דבריו הובאו בשו"ת תשובה מאהבה, ח"ג סי' שעט; פתחי תשובה, יו"ד סי' רנח ס"ק ט.

ולהחזיר לו', ולכן לא מועילה שאלה לאחר שהגיעה התרומה או החלה ליד הכוהן. נראה, שיסוד דבריו נעוץ בדין נאמנות,<sup>18</sup> שאדם נאמן להישאל על התרומה כל עוד היא בידו ונאמן לומר שנדר בטעות. אך כשהתרומה כבר הגיעה ליד הכוהן, אין הוא נאמן על דבר שאינו בידו.<sup>19</sup> לפי זה בנד"ד כשהכוהן הפריש בעצמו את החלה וזו התערבה בעיסה, הוא יכול להישאל עליה כי הוא נאמן בדבר שבידו.

**לסיכום**, הבאנו ארבעה טעמים מדוע אין השאלה מועילה לאחר שהגיעה התרומה או החלה לידי הכוהן: א. שאלה מועילה להפקיע איסור אך אין בכוחה להפקיע ממון. לכן אחר שהכוהן זכה בחלה ובתרומה, הרי זה ממונו, ואין השאלה מפקיעה את ממונו. ב. מעשה הנתינה של המפריש אינו יכול להתבטל באמצעות דיבור. ג. לאחר שהתרומה או החלה הגיעו ליד הכוהן, אזי נשלם הנדר ואין מועילה שאלה. ד. אין המפריש נאמן אז, כי אינו בידו. לכל הטעמים הללו עולה, שכוהן המפריש חלה לעצמו והתערבה בעיסה, יכול להישאל עליה.

## ב. דעת ר' אליעזר ממיץ

הרא"ש בפירושו (נדרים נט ע"א ד"ה בתרומה) הביא את דעת ר"א ממיץ בביאור דברי הבבלי:

בתרומה ביד כהן עסקין דלא מצי מיתשיל עלה: דלא מצי למיתשיל עלה שהרי לא קרא עליה הוא שם תרומה.

וביאר הרא"ש: 'משמע, דאכהן קאי אבל ישראל שהפרישה מצי מיתשיל עלה'. לדבריו, הכוהן אינו יכול להישאל על התרומה או על החלה לאחר שהם הגיעו לידי, כי הוא אינו זה שהפריש וקרא שם תרומה. אך ישראל הנותן לכוהן יכול להישאל גם לאחר שהתרומה היא ביד הכוהן, שכן הוא קרא עליה שם תרומה.<sup>20</sup> הרמב"ם<sup>21</sup> פסק שהמפריש תרומות ומעשרות יכול להישאל עליהם ולא הזכיר בדבריו אם התרומה ביד הכוהן או

18. ראה לך שמדובר על דין נאמנות, ראה: גיליוני הש"ס, נדרים נט ע"א, שהביא ראה לדברי הנוב"י משו"ת התשב"ק, ח"א סי' קנה, שכתב שהנודר נאמן לומר שהיה אנוס בעת נדרו מטעם שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, כמו שנדר ניתר בשאלה ולא חוששים שמא משקר בחרטתו. והוסיף על דבריו בהקשר לנידון: 'ולפי"ז לעניין להוציא ממון מכוהן שלא שייך הך שאדם נאמן על עצמו, שפיר לא מהימנין ליה לומר שמתחרט'; שו"ת ושב הכהן, סי' פה, שביאר שהוא מדין נאמנות.

19. בביאור זה הנשען על דין נאמנות מתיישבת קושיית קרן אורה, נדרים נט ע"א, עיי"ש.

20. ראה: ברכי יוסף, סי' קצו ס"ק ז ד"ה ועל דרך, שכתב שכן סבור שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' של. וראה כלי חמדה, פרשת מטות, עמ' 252 ד"ה וד' הגאון, שהתנה זאת בהסכמת הכוהן מחמת שמ"מ ממונו הוא.

21. רמב"ם, הל' הל' תרומות פ"ד הי"ז.



לא. לאור זאת כתבו הפוסקים,<sup>22</sup> שיכול ישראל המפריש להישאל על תרומה שהגיעה ליד הכוהן, כי הוא אשר קרא לה שם תרומה, כשיטת ר' אליעזר ממיץ.<sup>23</sup>

## מסקנה

לאור כל האמור, נראה שכוהן המפריש חלה לעצמו והתערבה בעיסה שאין בה כדי שיעור ביטול, יכול להישאל על החלה.

---

22. כס"מ, הל' תרומות פ"ד הי"ז, בפירושו הראשון; מהר"י קורקוס, שם; שו"ת נודע ביהודה, תניינא יו"ד סי' קמט; שם סי' קנד; שו"ת מוצל מאש, סי' יט; שו"ת עונג יו"ט, סי' צא; ערוך השולחן, הל' תרומות סי' סה סעי' ח, בפירושו הראשון.

23. בדעת השו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' מח, שכתב כלשון הרמב"ם, כתבו הגר"ש קלוגר, שו"ת האלף לך שלמה, יו"ד סי' רצא; שו"ת טוב טעם ודעת, ח"ד סי' שלא אות מח; יקר הערך, ערכין ד ע"א ד"ה ובכך, שסובר שיכול ישראל המפריש להישאל על תרומה שהגיעה ליד הכוהן, מחמת שהוא קרא לה שם תרומה, כשיטת ר"א ממיץ.

אולם, הבית יוסף, בדק הבית, יו"ד סו"ס שכד, כתב בשם ארחות חיים שלא מועילה שאלה כשהגיעה התרומה ליד הכוהן, וכן כתב בשולחן ערוך, יו"ד סי' רכח סעי' מב; סי' רנח סעי' ו, ביחס לדין צדקה. ולפיכך כתב שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' כא אות ח, ש'נראה עיקר בדעת מרן כמו"ש בבדק הבית, דלא מהני שאלה כשבאה ליד כהן. וכ"כ יקר הערך, ערכין ד ע"א, בפירושו השני.

## אג' מרדכי שומרון

# שמירת שמיטה תשע"ה בגן הנוי

## מבוא

שנת השמיטה תשע"ה הסתיימה, וכעת הגיעה העת לעריכת סיכומים ולהסקת מסקנות. החשיבות הערכית של קיום השמיטה בגן הנוי, במרחב הציבורי והפרטי, הינה רבה משתי סיבות עיקריות, נוסף על עצם קיום המצווה: רובו המוחלט של הציבור אינו עוסק בחקלאות, ולכן כמעט ואינו מרגיש חיבור למצוות השמיטה לעניין שביתת הארץ. הקשר של הציבור לשמיטה בא לידי ביטוי מעשי בהיותו צרכן של פירות וירקות הקדושים בקדושת שביעית. אולם הצרכן אינו מודע לקשיים שעמם מתמודד החקלאי שומר השמיטה, עליו נאמר: 'גיבורי כח עושי דברו'. גם כאשר הצרכן מתקשה להשיג תוצרת הקדושה בקדושת שביעית, עומדות בפניו חלופות אחרות ובהן: תוצרת מ'היתר מכירה', תוצרת חו"ל ועוד. בכל מקרה ביכולתו של הצרכן להשיג את מבוקשו, ולכן המודעות שלו לקשייו של החקלאי הינה מצומצמת. לעומת זאת, יהודי שהוא בעל גינה או שותף בגינה משותפת בעיר, מוטלת עליו החובה לשמור שמיטה כהלכתה. עליו ללמוד הלכות שמיטה או לרענן את זיכרונו מהשמיטה הקודמת, וכך הוא מתקשר למצוות 'ושבתה הארץ שבת לה'. הסיבה השנייה לחשיבות הגדולה שיש לשמירת השמיטה בגן הנוי היא במרחב הציבורי. הגינון הציבורי בישראל תופס מקום נכבד בחזונו של המרחב הציבורי. ערי ישראל והיישובים הרבים בכל הארץ משקיעים ממון ומאמץ רב בטיפוח הנוי הציבורי, ואשרינו שזכינו לכך, בבחינת 'חן מקום על יושביו'. כאשר עומדת בפתחנו שנת השמיטה, מתלבטים פרנסי הציבור בכל אתר ואתר כיצד לנהוג בה. ביישובים שומרי מצוות מתארגנים לשמירת שמיטה, ובערים רבות ובגופים ציבוריים חוששים מה יהא על הגינות הציבוריות בשנה זו. התייחסות ציבורית לשמיטה כאל אתגר ערכי, ולא כאל בעיה שיש לפתור משנה באופן מהותי את התייחסותו של הציבור לנושא. קיום שמיטה כהלכתה בגנים הציבוריים מקרין קדושת שמיטה על הארץ כולה.

## א. המעמד ההלכתי של גן הנוי

בשמיטות הקודמות היו גופים ציבוריים ורשויות שונות שהסתמכו על 'היתר המכירה', כמקובל ברוב שטחי החקלאות. לקראת שמיטה תשע"ה נתקבלה החלטה ברבנות הראשית לישראל ובוועדת השמיטה כי אין לבצע 'היתר מכירה' בגן הנוי. החלטה זו העמידה עיריות רבות בפני אתגר שהן לא עמדו בפניו קודם לכן. הדבר היה עלול לגרום לשתי תוצאות: הראשונה, התעלמות מהשמיטה והמשך ביצוע עבודות הגן כרגיל, תוך אווירה של מתחים בקרב הציבור לגווניו. השנייה, היערכות מוקדמת – פיזית, כלכלית



ופסיכולוגית (כן, פסיכולוגית) – לקראת השמיטה. לציבור שומר השמיטה נראה הנושא פשוט יחסית, אולם לראש עיר אשר לא שמר שמיטה מעולם, המשימה נראית בלתי אפשרית. כדי להצליח במשימה הוא נדרש לבצע שרשרת של פעולות במישורים שונים ובעיקר להתפלל להצלחת המשימה.

## **ב. מה היה בשמיטה**

לפי שעה אין בידינו סיכומים של שמירת השמיטה בתחום הנוי ושל ההתמודדות עם הבעיות שהתעוררו במהלכה ברחבי הארץ. לאור הכינוס שנערך בשבוע האחרון של השמיטה בהשתתפות נציגים מהמגזר הציבורי לגונוי, ניתן לומר כי השמיטה נשמרה כהלכתה ברוב המרחב הציבורי בישראל. במקומות רבים אף הייתה זו הפעם הראשונה ששמרו שמיטה. בגנים המטופחים שברמת הנדיב בזיכרון יעקב, שם נערך הכנס, נשמרה שמיטה בפעם הראשונה ובהצלחה מלאה.

## **ג. ההיערכות לשמיטה תשע"ה**

כדי להצליח לקיים שמיטה כהלכתה בגן הנוי, הכרחי להתארגן מבעוד מועד. ואכן לפני שנת השמיטה בוצעו פעולות במספר מישורים:

(א) הסברה - כנסים וימי עיון אזוריים וארציים נערכו לגננים ולרשויות מטעם גופים שונים ובהם משרד החקלאות, משרד הדתות, משרד החינוך, מכון התורה והארץ ועוד. הכנסים היו ייעודיים והתייחסו לצרכיו של כל פלח מגזרי בנפרד. התייחסות מיוחדת ניתנה לרשויות, גננים, קבלנים, מוסדות חינוך, חוות חקלאיות לימודיות, צה"ל, גנים קהילתיים ושאר מגזרים שברשותם גני נוי. ההסברה לוותה בחלוקת חומר כתוב ואינטרנטי, ובמקרי הצורך גם בסיוורים לימודיים ובמתן הנחיות בשטח.

(ב) שכנוע – פגישות נערכו עם ראשי רשויות ומנהלי מחלקות גינון אשר לא הכירו את הנושא או שהסתמכו בעבר על היתר המכירה. מטרת הפגישות הייתה לשכנע את המשתתפים כי אפשר לקיים שמיטה כהלכתה מבלי שחזות העיר תינזק באופן ניכר. לצורך כך הכין מכון התורה והארץ סרט על שמירת השמיטה הקודמת בפתח תקווה. מנהל המחלקה מר ישראל דרורי סיפר כיצד נערכה המחלקה לקראת השמיטה, ושמלבד שתילת פרחים עונתיים, הכול התנהל בצורה מסודרת. ראוי לציין כי התושבים בפתח תקווה הבינו את חשיבות הנושא ושיתפו פעולה באופן חיובי וללא כל תלונות. השימוש בסרט בהחלט תרם ליכולת לשכנע ראשי רשויות נוספים לקבל עליהם לשמור שמיטה, ואכן היו רבים כאלה.

(ג) פתרונות מקצועיים-הלכתיים – כדי לייצר פתרונות מתאימים שיאפשרו לשמר את הגנים בצורה נאה, תוך שמירת הלכות שמיטה, חברו יחד אנשי מקצוע ורבנים פוסקי הלכה. מתוך הכרת הבעיות והצרכים של הגנים והגננים, הוצעו פתרונות ברוב התחומים הרלוונטיים, ובהם:

1. הכנה נאותה של המדשאות והצמחים מבחינת צרכי ההזנה באמצעות דישון מיטבי לפני השמיטה ובתוספת דשנים אטי-תמס שמשך התפרקותם ארוך. הנחיות אלו ייתרו את הצורך בדישון בשמיטה.
2. שתילת צמחים פורחים רב שנתיים וגאופיטים אשר נתנו מופע של פריחה נאה וממושכת עד לקיץ, ולעתים עד לסוף שנת השמיטה.
3. שימוש באלמנטים דוממים כתוספת לקישוט הגן.
4. ניצול שנת השמיטה לשדרוג מערכות ההשקיה למטרת חיסכון במים, וטיפול יסודי במרכיבי הגן שאינם צמחיים (מתקני עץ, ספורט, שעשועים לילדים, מדרכות, ספסלים וכו').
5. עריכת השתלמויות לגננים בתחומים שונים, להרחבת אופקים.
6. קשר שוטף עם מדריכים מקצועיים, יודעי הלכה, לפתרון בעיות שהתעוררו במהלך השנה בגינון הציבורי והפרטי, כולל התייחסות לטיפול בעצי פרי בגינה הביתית.
7. מתן המלצות מקצועיות-הלכתיות למשתלות לייצור צמחים בעציצים בחממות ולהתארגנות לשנה השמינית.
8. הכנת רשימות של משתלות יצרניות שניתן לקנות מהן שתילים מיד לאחר השמיטה.

## **סיכום, מסקנות והתארגנות לקראת שמיטה תשפ"ב**

ההתרשמות הכללית היא כי שמיטה תשע"ה התאפיינה בגידול משמעותי בהיקף שמירת השמיטה בתחום הנוי. זאת אף שכאמור לעיל לא נעשה 'היתר מכירה', וההתמודדות עם הקשיים היו מורכבות. הסיבה העיקרית לענ"ד היא סייעתא דשמיא שזכינו לה מלוא חופניים. אמנם יש עדיין לאסוף את המידע מרחבי הארץ, וכבר התחלנו במשימה זו. המטרה של איסוף המידע ועיבודו היא כדי שנוכל לבחון באיזו מידה הפתרונות שהוצעו יושמו בשטח בהצלחה, ומה צריך עוד לתקן ולשפר.

ישנן כמה בעיות שעדיין לא מצאנו להן פתרונות משביעי רצון, ובהן: שיפור ותוספת פריחה בחודשי הקיץ של השמיטה, קבלת גלי פריחה בוורדים (מטיפוס 'כלאי תה') מבלי להסיר את הפירות לאחר הפריחה, שימוש בזנים עתירי פריחה ועוד אתגרים מקצועיים-הלכתיים שאין כאן המקום לפרטם.

תחום נוסף שיש לטפל בו לקראת השמיטה הבאה הוא הקמת קרן השתלמות לגננים (וכן לחקלאים) כדוגמת קרן ההשתלמות למורים.

ולבסוף 'טיפ' קטן. מתוך שיחות עם גננים ששמרו שמיטה ועם מנהלי מחלקות גינון בערים, מתברר כי השמיטה אפשרה לחשוב 'מחוץ לקופסה'. נוהלי השקיה, דישון וטיפולים שונים הועמדו במבחן במשך שנה תמימה, וכעת יכולים אנשי המקצוע להסיק מסקנות מקצועיות באשר לנחיצות ותדירות הפעולות הנעשות בשגרת אחזקת הגן ולייעל את הטיפול בו בעתיד. אז הנה, הרווחנו עוד משהו נוסף על קיום המצווה הגדולה: 'ושבתה הארץ שבת לה'.



הרב יעזר אריאל

## ברכת 'שהחיינו' בשעת הנישואין?

### שאלה

האם צריך החתן לברך 'שהחיינו' בשעת הנישואין?

### א. שלוש שיטות עיקריות בחיוב ברכת 'שהחיינו'

בספר שער המפקד<sup>1</sup> מזכיר את המנהג לברך 'שהחיינו' על טלית חדשה בעת החופה, וזו לשונו:

לנבוני דבר ויראי אלוקים במצרים, שעושין לחתן טלית חדשה, ובשעת החופה, שנותנים אותה בראש הכלה, ומברך עליו שהחיינו... ופוסר ברכת שהחיינו אשר ראוי בחופה להיות על מצות פריה ורבייה.

דבריו נכתבו לפי מנהג עדות המזרח, החוששים לדעה שהגדרת חופה היא הסודר שפורסים בראש החתן והכלה,<sup>2</sup> והיראים לדבר ה' נהגו לברך על הטלית שמשמשת כסודר 'שהחיינו'. המנהג של יראי האלוקים במצרים התפשט בעדות המזרח, ולא היה מקובל בעדות אשכנז עד כה, אם כי בשנים האחרונות יש גם חתנים מעדות אשכנז שנוהגים לברך 'שהחיינו' בשעת החופה על טלית חדשה, ומכוונים גם על הנישואין.<sup>3</sup> עולה מדבריו שלא ניתן לברך ברכת 'שהחיינו' על הנישואין בדרך ישירה, אלא רק בדרך עקיפה, אגב הטלית. אמנם ב'פתחי תשובה'<sup>4</sup> הביא את דברי 'מור וקציעה' שאם האישה הגונה וחביבה לו, יברך החתן 'שהחיינו'. אבל לעומת זאת הובאו שם דברי 'מחזיק ברכה' (או"ח סי' רכג ס"ק ה) שכתב: 'ולי יראה דיברך בלא שם ומלכות'.

יש לברר: מדוע חתן פטור מעיקר הדין מברכת 'שהחיינו'? לצורך ברור ההלכה, יש להקדים את השיטות השונות בברכת 'שהחיינו'. הש"ך<sup>5</sup> הביא שלוש שיטות ראשונים שנחלקו בכללי ברכת 'שהחיינו':

1. שער המפקד, נהר פקוד, דף ב ע"א, הובאו דבריו באוצר הפוסקים, סי' סב, סעי' א, אות יב.
2. ראה רמ"א אהע"ז סי' נה סעי' א.
3. לפי שער המפקד ברכת 'שהחיינו' היא על מצות פרייה ורבייה, ולא על הקידושין והנישואין, משום שהראשונים נחלקו אם יש מצווה לקדש אישה: לפי הרמב"ם, הל' אישות פ"א, ה"א-ה"ד, קיימת מצוות עשה לקדש אישה, ויש גם איסור ביאה על פנויה – 'לא תהיה קדשה', ולדעת הרא"ש, כתובות פרק א סי' יא, אין מצווה לקדש אישה. עם זאת כולם מודים שיש חיוב לקיים מצוות פרייה ורבייה. לכן שער המפקד כתב שהחתן יכוון לקיים מצוות פרייה ורבייה, כי מצווה זו מוסכמת לכל הדעות.
4. פתחי תשובה, אהע"ז סי' סג ס"ק ד.
5. ש"ך, יו"ד סי' כח ס"ק ה.



1. התוספות<sup>6</sup> כתבו שיש לברך 'שהחיינו' רק על מצווה שיש עמה שמחה, כגון סוכה ולולב, ולא על ציצית ותפילין חדשים.
2. הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ט) כתב שיש לברך 'שהחיינו' באחד משלושת התנאים הבאים: א) מצווה הבאה מזמן לזמן. ב) 'מצווה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת - שהרי היא דומה למצווה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן'. ג) 'כל מצווה שהיא קנין לו' (כגון ציצית ותפילין חדשות).
3. הר"ן<sup>7</sup> פסק שברכת 'שהחיינו' תוקנה רק על מצוות התלויות בזמן, ולכן אין לברך על תפילין חדשות 'שהחיינו'.

להלכה נחלקו הפוסקים: הגר"א<sup>8</sup> הוכיח שההלכה היא כרמב"ם מהתוספתא (ברכות פ"ו ה"ו): 'העושה תפילין לעצמו אומר ברוך שהגיענו'. הרמ"א<sup>9</sup> פסק שהמכסה דם בפעם הראשונה מברך 'שהחיינו', ונראה שדעתו היא כדעת הרמב"ם, שפסק לברך 'שהחיינו' על מצווה שאינה תדירה. לכן גם מצווה שאדם מקיים בפעם הראשונה, מברך עליה 'שהחיינו', אפילו אם דעתו מכאן ולהבא לקיים את המצווה בתדירות. ה"ט"ז<sup>10</sup> פסק כדעת הרמ"א. בתחילת דבריו דן בחיוב ברכת 'שהחיינו' על תפילין וציציות חדשות לדעת הרמב"ם, שכמותו פסק ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' כב סעי' א); וזו לשון ה"ט"ז (שם):

וכבר נפסק הלכה פסוקה לקמן דמברכין על כלים חדשים מטעם שכתב ב"י בשם ת"ה דהוי כמו מזמן לזמן. ומ"מ בין בציצית בין בתפילין יש לברך בפעם ראשונה שמברך עליהם שהחיינו כמ"ש רמ"א ב"ד סי' כ"ח לענין כיסוי הדם, ומיניה לכל מצות שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו כנ"ל.

נראה שסברת הרמ"א וה"ט"ז בענין כיסוי הדם היא משום שכל מצווה שאדם מקיים בפעם הראשונה, דינה כמצווה שאינה תדירה כמילה ופדיון הבן, שלדעת הרמב"ם מברך 'שהחיינו'. זאת מכיוון שגם אם דעתו לקיים את המצווה באופן תדיר מכאן ולהבא, מכל מקום עברו היא מצווה חדשה, ונחשבת כמצווה שאינה תדירה, כי עד כה לא זכה האדם לקיים אותה. לעומת זאת הש"ך<sup>11</sup> פסק, שאין לברך 'שהחיינו' על כיסוי הדם, כי הדעה העיקרית להלכה היא דעת הר"ן שם והרשב"א<sup>12</sup>, שברכת 'שהחיינו' נתקנה רק על מצווה התלויה בזמן קבוע. הש"ך הביא גם את דברי מהרי"ק<sup>13</sup> שפסק שאין מברכים 'שהחיינו' על הנישואין, ונימוקו הוא משום שהמצווה אינה תלויה בזמן. נראה שלדעת הש"ך אין ללמוד מדין מצווה שאינה תדירה שיש לברך גם על מצווה שמקיים בפעם הראשונה, כי המצווה שמקיים בפעם הראשונה יכולה להיות תדירה אצלו מכאן ולהבא, אם ירצה.

6. תוספות, סוכה מו, ע"א ד"ה העושה סוכה.
7. ר"ן, סוכה כב ע"ב ד"ה וכתבו התוספות.
8. ביאור הגר"א, או"ח סי' כב ס"ק א.
9. רמ"א, יו"ד סי' כח סעי' ב.
10. ט"ז, או"ח סי' כג, ס"ק א.
11. ש"ך, יו"ד סי' כח ס"ק ה.
12. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' קכו.
13. מהרי"ק, שורש קכח.



## ב. ברכת 'שהחיינו' ו'הטוב והמטיב' על הנישואין

לפי שיטת הר"ן והרשב"א מיושבת הקושיה מדוע אין מברכים 'שהחיינו' על הנישואין, משום שהמצווה אינה תלויה בזמן, כמבואר במהרי"ק. אבל לפי שיטת התוספות שפסקו לברך על מצווה שיש בה שמחה, וכן לפי הרמב"ם שפסק לברך על מצווה שאינה תדירה, או על מצווה שיש בה קניין, יקשה: מדוע אין מברכים 'שהחיינו' על הנישואין? הרי יש בה שמחה, והיא אינה תדירה, וגם יש בה קניין, שהרי הבעל קונה את האישה? עוד יקשה לכל השיטות: מדוע לא יברכו הן החתן והן הכלה ברכת 'הטוב והמטיב'? הרי יש הנאה לחתן ולכלה, כדוגמת שדה של שותפים שירד בו גשם, שיש לברך 'הטוב והמטיב', כיוון ששניהם נהנים מהגשמים כמבואר ב'שלחן ערוך'<sup>14</sup>. בגליוני הש"ס<sup>15</sup> תירץ: יש ספק אם הנישואין טובים לו, כי אם זכה – 'עזר', ואם לא זכה – 'כנגדו'<sup>16</sup> ואת זאת אין הוא יודע בשעת הנישואין, לכן אינו מברך 'הטוב והמטיב'. אבל קשה, שהרי נפסק ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' רכב סעי' ד):

מברך על הטובה: הטוב והמטיב אע"פ שירא שמא יבא לו רעה ממנו, כגון שמצא מציאה וירא שמא ישמע למלך, ויקח כל אשר לו.

אם כן יש לברך על דבר משמח, גם אם יש חשש שאחר כך יסתעף ממנו צער! גם הר"ן (לרי"ף גיטין יט ע"ב ד"ה ומסתברא) כתב סברה דומה על מלווה שזיכה קרקע ללווה שלא בפניו, לצורך שטר פרוזבול על הלווה:

ומכאן נ"ל דמאי דקי"ל [דף יא ע"ב] זכין לאדם שלא בפניו, כל שהדבר בעצמו זכות אע"פ שנמשך ממנו חוב, שהוא יתר על הזכות, זכה וקנה. דהא הכא כשמזכהו קרקע כל שהוא מתחייב הוא בכך שאין שביעית משמטת חובו, ואפ"ה אמרינן דמהני.

בספר הצ"ח החדש (הרה"ג אלתר שטיגליץ זצ"ל, אח של סבי זצ"ל, מאמר ח) ביאר את סברת הר"ן:

משום דלכל ענין זכיה על חברו, אין אנו רואים העתידות, רק לפי מקומו ושעתו בשעת חלות הזכיה, דאם שם זכות עליו – מהני הזכיה, ואם לאו – לא.

בספר הנ"ל הוכיח הגדרה זו ממסכת ברכות (ס ע"א) שממנו המקור להלכה, ב'שלחן ערוך':

על הטובה מעין הרעה: היכי דמי? כגון דאשכח מציאה אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה השתא מיהא טובה היא.

בספר 'תוספות חיים'<sup>17</sup> הבחין בין הברכה 'על הטובה מעין הרעה' לבין ברכת הנישואין: בברכה על הטובה מעין הרעה, הטובה בשעת הברכה היא מוחלטת, ולעומת זאת בברכת הנישואין אם יתברר שהאישה רעה, הרי שורש הרעה היה כבר למפרע בשעת הנישואין!

14. שו"ע, או"ח סי' רכב סעי' ב.

15. הובא באוצר הפוסקים סי' סב, סעיף א, אות יב.

16. בראשית רבה פ' יז פיס' ג.

17. תוספות חיים, ח"א סי' לד.

אבל קשה על דבריו, שכן ב'שלחן ערוך'<sup>18</sup> נפסק שמברכים על ילד שנולד 'הטוב והמטיב', וה'משנה ברורה'<sup>19</sup> פסק שעל בת שנולדה מברך 'שהחיינו' בשעה שרואה אותה בפעם ראשונה, אע"פ שיש חשש שמא יתברר אח"כ שכבר בלידה היא נולדה עם מום. מכאן שהברכה נתקנה על המצב ההווה, ובשעת הברכה טוב לו, וכדברי קהלת (ו, יד): 'ביום טובה היה בטוב, וביום רעה ראה'. לכן היה ראוי לברך 'שהחיינו' בשעת הנישואין, כי ברכת 'שהחיינו' נתקנה על שמחת הלב, והחתן בשעת הנישואין שמח מאוד ואין שמחה כשמחת הנישואין, ואינו חושש באותה שעה שמא יתברר שמא היא אישה רעה.

**לכן יש ליישב את השאלה – מדוע חתן אינו מברך 'שהחיינו' – בדרך אחרת:** מעיקר הדין אין צורך לברך 'שהחיינו', כי יש להעדיף להודות לה' בשבח מפורט ככל האפשר, לכן ברכה פרטית עדיפה על ברכה כללית, כגון: על פרי העץ יש לברך 'על העץ', שהיא ברכה פרטית לעצים בלבד, ואין לברך 'בורא פרי האדמה' שהיא ברכה הכוללת גם ירקות. אמנם בדיעבד יצא אם בירך על 'האדמה', כי 'האדמה' כוללת את כל המינים היוצאים מהאדמה, אבל לכתחילה יש לפרט את השבח לה' ולברך ברכה פרטית. גם ברכת 'שהכל נהיה בדברו' כוללת את כל הסוגים, ולכן אם בירך 'שהכל' על פרי העץ, או על פרי האדמה, יצא בדיעבד, אבל לכתחילה יש מצווה לברך את הברכה המיוחדת לסוג הפרטי. גם ברכת 'מיני בשמים' פוטרת את כל מיני הבשמים, אבל לכתחילה יש לברך על כל מין בפני עצמו – 'עצי בשמים' על צמחי ריח רב-שנתיים, או 'עשבי בשמים' על צמחי ריח חד-שנתיים. גם במסכת מגילה (יד ע"א) הגמרא דנה מדוע אין אומרים הלל בפורים, ולפי תירוצו של רב נחמן 'קרייתא זו היא הלילא', דהיינו, נוסח ה'הלל' הוא כללי ומתאים לכל הניסים, אבל אין בו פירוט של הנס הפרטי שנעשה בשושן הבירה לכל היהודים. לעומת זאת המגילה מפרטת את הנס המיוחד שנעשה בפורים, ולכן יש להודות לה' בהודאה מפורטת – בקריאת מגילה, כי ההודאה המפורטת עדיפה על הודאה כללית, ופוטרת את ה'הלל'.

כך גם החתן בשעת החופה עונה אמן אחר שבע ברכות שיש בהן הודאה מפורטת, הן על יצירת האישה: 'והתקין לו ממנו בנין עדי עד', והן על יצירת כוחות השמחה באדם, והשימוש בהם בשמחת הנישואין – 'אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה'. ברכות הנישואין, המפורטות את יצירת החתן והכלה ושמחת הנישואין, פוטרות את החתן מברכת 'שהחיינו' שהיא ברכה כללית, ואינה מיוחדת דווקא לנישואין.



18. שו"ע, או"ח סי' רכג סעי' א.  
19. משנה ברורה, לשו"ע שם ס"ק ב.

## הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

# הגדרת טיפולי פוריות מבהינה הלכתית<sup>1</sup>

כל אדם שאין לו בנים חשוב כמת שנאמר: הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי  
(נדרים סד ע"ב)

### א. הגדרת העקרונות

להלן נשתמש גם במונח 'עקרונות' ובהטיותיו, כיוון שאנו עוסקים בהגדרות ההלכתיות כפי שנוסחו על ידי הפוסקים. אך ככלל, נשתדל להשתמש במונח 'אי-פוריות', כיוון שהוא מונח מתאים יותר למצב הרפואי בימינו. זוגות רבים שהיו מוגדרים בעבר כעקרים, עשויים בימינו להיפקד בילדים למרות היותם סובלים מבעיות פוריות.

1. הפוסקים בימינו נחלקו כיצד להגדיר את מצבם של הזוגות הלא פוריים: האם בגלל תפקוד לקוי של המערכות הדרושות לפוריות נחשבים האיש או האישה שאינם פוריים כחולים, ואם כן – מה דרגת מחלתם, או שמא אי-פוריות איננה מחלה, ודינם כבריאים לכל דבר?

2. יש אומרים שדינם של הזוגות הלא פוריים כבריאים<sup>2</sup> יש שהגדירו את מצבם כמקצת חולי<sup>3</sup> ויש הסבורים שדין איש או אישה שיש להם פגיעה ממשית באברי ההולדה ועקב כך הם לא פוריים, הרי זה בגדר 'סכנת אבר'<sup>4</sup>.

אמנם דעת רוב הפוסקים היא להחשיב את אי הפוריות כגדר של חולה שאין בו סכנה, ואת טיפולי הפוריות לזוגות שאינם יכולים ללדת כדרך כל הארץ בגדר של רפואה.<sup>5</sup> דבר

---

1. טיוטת פרק מתוך ספר פוע"ה כרך ב שבשלבי הוצאה לאור.  
2. הרב יוסף שלום אלישיב, דבריו הובאו בשיעורי תורה לרופאים, ח"ג סי' קסה עמ' 107, לפיכך אין חיוב על הבעל חיוב תשלומים ברפואתה לעקרונות, ואין להתפלל עליה בברכת רפאנו, וראה להלן הערה 3, וצ"ע. שו"ת באר משה, ח"א סי' לג אות ח, לפיכך מותר לאישה עקרה לקחת תרופות בשבת לצורך עיבור, כי לא גזרו על סממנים בשבת לאנשים בריאים.  
3. שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' סב, אות ו, וראה דבריו בהערה הבאה. הרב דב ליאור בתשובה לשאלת הרב גדעון ויצמן, חנוכה תשס"ב. התשובה פורסמה בשו"ת דבר חברון, ח"ב סי' שפג.  
4. שו"ת חלקת יעקב, אורח חיים, סי' קנ; וראה לעיל בהערה הקודמת. הרב יהושע נויבירט, דבריו הובאו בנשמת אברהם, אורח חיים, ההקדמה לסי' שכח, עמ' שצא. הרב אביגדר נבנצל, בתשובה לשאלת הרב מנחם בורשטין, כתב להבדיל בין שני מקרים: יש לחלק בין מי שאברי ההולדה שלו אינם מתפקדים כהלכה ומקבל טיפול המיועד לתפקוד האברים, ודינו כסכנת אבר והטיפולים שמקבל מותרים באופנים מסוימים בשבת, לבין מי שמקבל טיפול שאינו מתקן את האברים אלא נותן להם תחליף, כגון הזרעה תוך רחמית, שאינו נחשב כטיפול המותר בשבת לצורך הצלת אבר.

זה נעשה גם מתוך ההתחשבות בזוג המבקש להביא לעולם צאצאים עקב הכמיהה להורות והצורך בה. אי-פוריות של בני זוג עלולה לגרום למצב נפשי קשה וחמור, וכדברי רחל אמנו: 'הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי'<sup>6</sup>. מי שאין לו בנים נחשב כמת,<sup>7</sup> וכאילו הוא הרוס.<sup>8</sup> ראייה לכך שהבראה מעקרות נחשבת רפואה אפשר להביא מספר בראשית (כ, ז), שם נאמר: 'ורפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהתיו וילדו'. ולמעשה יש לפסוק כדעה זו.<sup>9</sup>

## ב. הגדרת הטיפולים

3. מותר לטפל בכל סוג של עקרות של האישה, בין שנגרם בידי אדם ובין בידי שמים.<sup>10</sup>
4. טיפול תרופתי או טיפולים רפואיים המאפשרים היריון ולידת ילדים (כגון צנתור חצוצרות, הסרת מחיצה ברחם וכדו'), ודאי שיש בהם סיוע לקיום מצוות פרייה ורבייה, ורפואת בני הזוג יש בה גדר של הכשר מצווה. התייחסות לטיפולי פוריות כגון הזרעה תוך רחמית והפריה חוץ גופית תובא בפרקים מיוחדים העוסקים בכך.
5. על פי ההכרעה ההלכתית שאי-פוריות היא בגדר מחלה, וריפוייה הוא בגדר רפואה, מותר לקחת סיכונים מסוימים בטיפולי פוריות, ומותר לבצע פעולה רפואית בשבת המחויבת לטיפול פוריות בדרך של שינוי באיסורי דרבנן או אמירה לגוי.<sup>11</sup> מאותה סיבה יש חובה על החברה לספק את הצרכים והמשאבים הנחוצים לטיפול פוריות, וחלה על הרופא החובה הכללית של 'רפא ירפא' במתן סיוע וטיפול לזוגות כאלה.

5. הרב יעקב אריאל, הרב אפרים גרינבלט, הרב אשר וייס, הרב אביגדר נבנצל בתשובה לשאלת הרב גדעון ויצמן, חנוכה תשס"ב. תשובת הרב אריאל פורסמה גם בשו"ת באהלה של תורה, ח"ה סי' לד. תשובת הרב וייס נתפרסמה גם בתחומין כג, עמ' 220–222. הרב מרדכי אליהו, הרב זלמן נחמיה גולדברג והרב יצחק זילברשטיין, תשובות בעל פה לרב גדעון ויצמן. הרב גולדברג הוסיף שזו גם דעת חותנו, הרב שלמה זלמן אויערבאך, והרב זילברשטיין הוסיף שזו גם דעת חותנו, הרב יוסף שלום אלישיב. וראה לעיל, הערה 2, וצ"ע. וראה עוד בשמירת שבת כהלכתה, פרק לד הערה פג, ואולי הספק שם הוא רק לעניין שבת, וצ"ע.
6. בראשית ל, א.
7. נדרים סד ע"ב. בראשית רבה, פרשה מה, סי' ב.
8. בראשית רבה, שם.
9. ראה הרחבה וסיכום הדעות במאמרו של הרב גדעון ויצמן, 'המעמד ההלכתי של זוג עם בעיות פוריות', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 220–223, וכן במאמרו 'טיפולי פוריות בשבתות ובמועדים', בתוך הורות נכספת, עמ' 344–345.
10. שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' מא אות ח, הובא גם בהלכות רופאים ורפואה, עמ' קס הלכה ו.
11. ראה שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז, שאופנים אלו הותרו לחולה שאין בו סכנה. ראה גם תשובות הפוסקים שהובאו בהערה 5. וראה מאמרו של הרב גדעון ויצמן, תחומין שם, שכתב בסוף מאמרו שכך דעתם של הרב יוסף שלום אלישיב, הרב שלמה זלמן אויערבאך, הרב יעקב אריאל והרב אפרים גרינבלט.



6. בעזרה לזוג עם בעיות פוריות יש גמילות חסדים גדולה, ובמיוחד כיוון שהזוגות סובלים באופן נפשי מהיעדר צאצאים, ויש בכך גם משום השכנת שלום בין איש לאשתו.<sup>12</sup>

## ג. עניינים כלכליים

טיפולי פוריות עלולים לעלות ממון רב. גם הזמן הרב המושקע בטיפולים בא לעתים לידי ביטוי בכסף, שהרי 'זמן הוא כסף'. האישה צריכה להתפנות מעבודתה לעתים תכופות, ולא פעם גם הבעל צריך להתפנות מעבודתו, גם לצורך הטיפולים וגם כדי ללוות את אשתו, כדי שלא תרגיש, חלילה, שזה רק עסק שלה.

כדי לא להתעכב בגלל הנושא הכספי בכל שלב ושלב, רצוי לחשוב מראש על פתרונות. הלוואות וגמ"חים יכולים לבוא בחשבון, או סיוע מהורים ובני משפחה המעוניינים לעזור. חיוני להקציב מראש סכום משמעותי שיוגדר לצורך ייעודי זה לאחר התייעצות רפואית. כמו בכל נושא משמעותי, חשוב שגם הנושא הכספי יוגדר ויתבצע מתוך שיתוף פעולה מלא בין שני בני הזוג.

במדינת ישראל יש טיפולים ובדיקות רבות שניתן לבצע דרך הרפואה הציבורית בתשלום סמלי דרך קופות החולים, בפרט אם יש לבני הזוג ביטוח משלים. לכן מומלץ לבני זוג לרכוש ביטוח משלים מיד בראשית נישואיהם, עוד לפני שידוע על בעיה כלשהי.

טיפולים פרטיים הם נעימים יותר, בדרך כלל, אך לעתים זהו תענוג יקר, ולא תמיד חיוני. יש להעדיף טיפול פרטי רק אם איש מקצוע המבין בנושא ממליץ על טיפולים מסוימים שבהם יש צורך במיומנות מיוחדת. במקרים כאלה מוצדק גם להיעזר במשפחה או בגמ"חים מיוחדים לענייני פוריות המעניקים הלוואות או תמיכות. צריך שיקול דעת רחב והתייעצות עם אדם מחוץ למערכת הזוגית לפני ששוכרים תכניות חיסכון, ובוודאי לפני שנוקטים צעדים כגון מכירת דירה.

7. לצורך טיפולי פוריות מותר ואף צריך להוציא הוצאות מרובות,<sup>13</sup> ויש מי שכתב שאין צורך להוציא ממון רב לצורך קיום מצוות פרייה ורבייה<sup>14</sup> אך רשאי לעשות כן,<sup>15</sup> ויש מי שהסתפק בכך.<sup>16</sup>

12. ראה הרב אביגדר נבנצל, ספר אסיא ה', עמ' 92 (אסיא לד', תשרי תשמ"ג, עמ' 5). דבריו הובאו גם בנשמת אברהם, אבן העזר, סי' א עמ' כז.

13. ראה שו"ת אבני נזר, אבה"ע סי' א אות ט, שלצורך קיום מצוות פרייה ורבייה צריך אדם לתת את כל ממונו, בשונה ממצווה רגילה כגון מצוות לולב, שגם אם לא יוכל לקיים מצווה זו בשנה מסוימת, יוכל לקיים אותה בשנה אחרת. הרב שלמה דיכובסקי, 'בעלות על ביציות מופרות', תחומין כב, עמ' 406.

14. שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' סט.

15. הרב אשר וייס, מכתב לרב דביר עמר, תשע"ה. הרב וייס ביאר שמה שכתב בשו"ת מנחת אשר הנ"ל הוא מצד חיוב להוציא הוצאות לקיום מצווה, אך מכיוון שטבע האדם להשתוקק השתוקקות עצומה להביא ילדים לעולם, זהו צורך גדול מצורכי האדם שאין גדול ממנו, ומותר לאדם להוציא את כל ממונו לשם כך. והוסיף עוד שההגבלה שחז"ל נתנו על הוצאות לצורך קיום מצווה היא רק במצוות שאין בהן תועלת לאדם עצמו מלבד עצם קיום המצווה.

16. שו"ת מנחת שלמה, ח"ג סי' קג אות א. אך ראה ועלה לא יבול, ח"ב עמ' קיט, שכתב בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך, שלצורך טיפולי פוריות יש להוציא אף יותר מחומש – מידה שנתנו חכמים בהגדרת

8. יש מי שכתב שככלל לא ניתן לממן טיפולי פוריות מכספי מעשר כספים של הנצרך לכך בעצמו, כיוון שמעשר כספים מיועד לצדקה לעניים, וטיפולי הפוריות אינם מיועדים לעניים ולצורכי רבים.<sup>17</sup> ויש שהורו שמותר לזוג לממן את טיפולי הפוריות שלו מכספי מעשר אך ורק בשעת הדחק, דהיינו כשאין בידו אפשרות לממן טיפול כזה ממקור אחר.<sup>18</sup> יש מי שנטה לאפשר להשתמש בכספי מעשר לצורך טיפולי פוריות.<sup>19</sup> ויש מי שחילק והורה שניתן להשתמש בכספי מעשר לצורך תשלום על פיקוח הלכתי, אך לא לצורך קניית תרופות וכדומה.<sup>20</sup>

9. לעומת זאת, מותר לאדם לתת את כספי המעשר שלו לטיפולי פוריות של חברו או לארגון המסייע לזוגות שעוברים טיפולי פוריות. הטעם הוא שאדם יכול לתת כספי צדקה לנצרכים אך אינו יכול להשתמש בכספי מעשר לצורך עצמו, גם אם מדובר באותם צרכים.<sup>21</sup>

10. אם אישה רוצה עוד ילד והבעל חושש בגלל הפרנסה, אפשר לנסות לשכנע את הבעל שתיוק בא עם ככרו ופרנסתו,<sup>22</sup> אך אם הדבר עלול לגרום למריבות – אין לבצע טיפולי פוריות.<sup>23</sup>

11. מסתבר שיש הבדל בין המאמץ הכלכלי הנדרש לקיום מצוות פרייה ורבייה לבין המאמץ להרחבת המשפחה מעבר לכך.

- 
- החיוב עד כמה יש להוציא לצורך צדקה: 'המבזבז (לעניים – רש"י) אל יבזבז יותר מחומש' (כתובות נ ע"א), או שליש - מידה שנתנו חכמים בהגדרת החיוב עד כמה יש להוציא ממון כדי להדר במצווה מסוימת: 'אמר רבי זירא אמר רב הונא: במצווה עד שליש' (בבא קמא ט ע"א-ע"ב). מסקנת הגמרא היא שמצווה להוסיף עד שליש מערך מצווה כדי להדר בה. ראה שו"ע, או"ח סי' תרנו סעי' א, ודבר זה אף כלול בהיתר למכור ספר תורה.
17. הרב דב ליאור, שו"ת דבר חברון, חלק ג, סי' קמ אות יד. הרב הורה שאם לבני הזוג קשה מבחינה כלכלית, שלא יפרישו מעשר כספים באותו חודש עד שירווח להם. אבל אם הפרישו מעשר כספים, צריכים לתת לעניים.
18. הרב יעקב אריאל והרב אשר וייס, בתשובה לשאלת הרב אליהו האיתן, תמוז תשס"ב (תשובת הרב וייס פורסמה בקובץ 'דרכי הוראה', קובץ י – 'הלכות מעשר כספים', תמוז תשס"ט, סי' ח – טיפולי פוריות ממעשר כספים). הרב אריאל הוסיף שלאחר שירווח להם, צריכים לפרוע את חובם למעשר, אך יכולים לעשות זאת גם על ידי חיסכון לילד שייוולד.
19. הרב זלמן נחמיה גולדברג, תשובה כנ"ל לשאלת הרב אליהו האיתן, תמוז תשס"ב.
20. הרב אפרים גרינבלט, תשובה כנ"ל לשאלת הרב אליהו האיתן, תמוז תשס"ב.
21. כך עולה מתשובת הרב אפרים גרינבלט, כנ"ל. הוראה על פה מהרב מרדכי אליהו לרב מנחם בורשטיין.
22. הביטוי 'ככרו בידו' לקוח ממסכת נדה (לא ע"ב) ומשמעותו שמזונותיו של התינוק באים יחד עמו לעולם. יש להעיר בהקשר זה שלעתים אדם משתכר באופן סביר, אך הוא לא יודע לנהל את ענייניו הכלכליים כראוי. לכן פעמים רבות הדרכה לניהול נכון של משק הבית עשויה לסייע למשפחה, ומתוך כך גם תאפשר להם להגדיל את משפחתם.
23. הרב מאיר ניסים מאזוז, בפגישתו עם רבני פוע"ה, כ"ט בתמוז תשס"ד.



## ד. טיפולי פוריות לזוגות בעלי ילדים

12. זוג שיש להם כבר בן ובת, והאישה אינה מצליחה להרות כדרך כל הארץ, אין למנוע ממנה ללכת לרופא לקבל טיפולי פוריות, אם היא רוצה בכך, ויש לסייע לה בכך.<sup>24</sup> ויש מי שכתב שאם לא ידועה הסיבה לאי-הפוריות, לא ילכו לרופאים, שיש לתלות שהקב"ה לא רוצה לזכותם ביותר ילדים, ויסתפקו בתפילה.<sup>25</sup>

## ה. היריון העלול לגרום להילולי שבת

13. אישה שיודעת שכניסתה להיריון תגרום לה לצורך בחילולי שבת רבים, בכל זאת מותר לה להיכנס להיריון, ואפילו אם בעלה קיים כבר מצוות פרייה ורבייה.<sup>26</sup>

## ו. מתן טיפול לגויה או קבלת טיפול מרופא גוי

14. מותר לרופא יהודי לטפל באישה גויה שיש לה בעיות פוריות, כדי שתלד.<sup>27</sup> מותר לאישה ישראלית להתרפא אצל רופא מומחה גוי.<sup>28</sup>



24. הרב יצחק זילברשטיין, בשם הרב יוסף שלום אלישיב בתשובה בסוף ספר ברכת בנים, בקונטרס זכרון נפתלי יוסף, עמ' תקכד.

25. שו"ת אגרות משה, אבה"ע ח"ד סי' עג ס"ק ג.

26. שו"ת ציץ אליעזר, חלק כב סי' צ, ודבריו הובאו גם בנשמת אברהם, אורח חיים, סי' רמח מעמ' קצ ואילך. הדוגמה שהביא: חולת סכרת, וכדי שתהיה מאוזנת היא מזריקה 3-4 זריקות אינסולין ביום, ולפני כל זריקה עליה להקיז דם מאצבעה לבדיקת רמת הסוכר בדם, כדי שתדע כמה אינסולין להזריק לעצמה. פעולה זאת מחויבת להתבצע מדי יום, כולל שבת, אף שהדבר כרוך באיסור תורה של הוצאת דם לשם בדיקה. בהיריון האיזון חייב להיות מדויק עוד יותר כדי לא לסכן את האישה או את העובר, ולכן היא חייבת לעשות 4-8 בדיקות ביום, וממילא כמות חילולי השבת גדלה בהתאם. כיום ייתכנו אמצעי בדיקה ללא חילול שבת, אך העיקרון ההלכתי נשאר.

לעתים הצורך בבדיקות דם אינו מיועד לאיזון מצבה הרפואי של החולה, אלא הרופא מבקש שבוע שלם של בדיקות ללא טיפול כדי שיוכל להתוות תכנית טיפול להמשך. במצב כזה אין הכרח לעשות את הבדיקה דווקא בשבת, ובוודאי אין בכך צד של פיקוח נפש בשבת.

27. משום איבה, שו"ת הרשב"א, ח"א סי' קכ, וכתב שם שראה את הרמב"ן שנתעסק במלאכה זו אצל הנוכרית בשכר. שיירי כנסת הגדולה, הגהות הטור, יו"ד שם אות ו, ובסוף דבריו כתב שבחינם אסור לעשות להם רפואה, ומכל מקום שומר נפשו ירחק מהם. דרכי תשובה, יו"ד שם, אות ז. סיכום בנשמת אברהם, יו"ד סי' קנד עמ' עד.

28. רמ"א, לשו"ע יו"ד סי' קנה סעי' א. ש"ך, לשו"ע שם, ס"ק ג.





## הרב ישראל רוזן

# התקנת מערכת הגברה במקדש למעמד הקהל

### א. 'תקרא... באזניהם'

מצוה תרי"ב במניין המצוות היא מצוות 'הקהל', כפי שנצטוונו בפרשת וילך (לא, י-ג):  
מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. בבוא כל ישראל לראות את  
פני ה' אלקיך... תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם  
האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשערך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'  
אלקים... ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלקיכם כל הימים...  
ההתקהלות איננה אירוע חברתי. התורה מטעימה את המטרה: 'למען ישמעו ולמען  
ילמדו ויראו... ובניהם... ישמעו ולמדו ליראה'. הוי אומר, מצווה זו כרוכה בשמיעת האוזן  
והלב. השמיעה כפשוטה, באוזן הטבעית, מודגשת בפסוק: 'תקרא... באזניהם'. מפורסמים  
גם דברי רש"י על אתר (הלקוחים ממס' חגיגה ג,א): 'האנשים – ללמוד, והנשים –  
לשמוע, והטף – למה בא? לתת שכר למביאייהם'. למלך הקורא את התורה מתקנינים  
'בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה'.<sup>1</sup> להגבהת הבימה תפקיד שימושי, מלבד דרך  
הכבוד של ישיבה בקתדרא; כדי להקל על השמיעה כהסבר הרמב"ם (חגיגה פ"ג ה"ח):  
מצות עשה להקהיל כל ישראל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות  
אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת... ומביאין בימה גדולה, ושל עץ היתה,  
ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים, והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו  
קריאתו וכל ישראל העולים לחג מתקבצין סביביו...  
בהמשך דבריו מדגיש הרמב"ם את החיוב להקשיב החל גם על מי שלא מבין את השפה,  
וכן על מי שכבר יודע את תוכן הדברים. גם אמירות אלו תואמות את שימת הדגש על  
חובת השמיעה בהקהל. וכך כתב:

וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אוזנם לשמוע באימה ויראה  
וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה  
כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה.  
ונשאלת השאלה: כיצד ייתכן, באופן טבעי, להשמיע את הדברים באזני כל ישראל? והרי  
גם באזני אלפים בודדים הדבר בלתי אפשרי!

1. סוטה פ"ז מ"ח.



## ב. שמיעה נסית

הרמב"ם שצוטט מאזכר את מעמד הר סיני כהשראה למעמד הקהל שהוא 'כיום שניתנה בו בסיני'. גם אז העם כולו שמע, באוזן טבעית, אך אין מקום לדון בהיבט הממשי של כוח השמיעה בסיני, שהרי כולו אפוף נסים ו'מפי הגבורה שמענום' (הוריות ח ע"א). התורה (דברים ה, יח-כב) מתארת את הקול האלוקי שבקע בהר סיני: קול גדול ולא יסף... והי כשמעכם את הקול מתוך החשך וההר בער באש... ואת קולו שמענו מתוך האש... אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה'... ומתנו. כי מי כל בשר אשר שמע קול אלקים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי. אך לכאורה יש מקום לדון במעמד נוסף אשר התורה מספרת עליו, בכריתת ברית הברכה והקללה בהר גריזים והר עיבל. שם נצטוו הלוויים להיות בתווך 'ואמרו אל כל איש ישראל **קול רם**' (דברים כז, יד). הכיצד הגיע הקול מתחתית ההרים לשבטים שנאספו בראשם? האם ה'קול-רם' היה רם-קול? אתמהה. אך הנה גם מעמד מרומם זה היה תוך מעורבות אלוקית גלויה. במסורת חז"ל קיבלנו (ירושלמי סוטה פ"ז ה"ב): '**קול רם** - בקולו של רם מלמד ששיתף הקב"ה קולו עמהם'. קולות-קודש נוספים נשמעו למרחקים, ויש מקום לדון בעניינם בקשר לצד הממשי. כוונתנו להא דשנינו במשנה (תמיד פ"ג מ"ח):

מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח [בהר הבית]. מיריחו היו שומעין קול המגרפה. מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור. מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז. מיריחו היו שומעין קול החליל. מיריחו היו שומעין קול הצלצל. מיריחו היו שומעין קול השיר. ביריחו היו שומעין קול השופר. ויש אומרים: אף קול של כהן גדול בשעה שהוא מזכיר את השם ביוה"כ. מיריחו היו מריחים ריח פטום הקטורת.<sup>2</sup>

ונשנו קולות וריחות מופלאים אלו במסכת יומא (לט ע"ב):  
וכבר אמר [הכוהן הגדול ביום הכיפורים] אנא השם ונשמע קולו ביריחו. אמר רבה בר בר חנה: מירושלים ליריחו עשר פרסות. עזים שביריחו היו מתעטשות מריח הקטורת.

ואכן, יש ממפרשי המשנה שהבינו דברים כפשוטם; ערוץ נחל קדרון, המחבר בין ירושלים ליריחו, היה מנתב ומוליך את הקולות והריחות. אך לא כך פירש הראב"ד בפירושו למסכת תמיד (שם):

'ומורי הרב החסיד ז"ל אמר דכל הנך דקאמר נשמעין מיריחו - מעשי נסים היו. ודווקא ביריחו היה נשמע ולא בשאר צדדים. מפני שיריחו היתה כמו ירושלים. מפני שהיא תחילת כבוש א"י... כדי שירגישו שביריחו יש כמו כן קצת קדושה כמו בירושלים.'

2. ראו בספרי 'אתרי סגולה בגובה חז"ל' (נמצא גם באתר 'צומת'), במאמר על יריחו הקרויה כך על שם הריח!

א"כ, הסבנו גם קולות אלו שהתגלגלו למרחקים למעשה נסים, ואין מקום לדין על דרך התרחשותם הממשית. נשוב אפוא למעמד הקהל שבו נצטוונו: 'תקרא באזניהם'; היאך ניתן הדבר להתבצע?

## ג. אין חובת שמיעה בהקהל

ותשובתנו פשוטה: **במעמד הקהל אין חיוב שמיעה!** למרות הפסוקים שצוטטו - הדגש הוא על עצם ההתכנסות הכלל-ישראלית ועל המעמד החווייתי של חידוש הברית, אך לא דווקא על שמיעת המילים. הדברים מפורשים ברמב"ם בהמשך ההלכה שצוטטה לעיל (חגיגה פ"ג ה"ו):

**ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה, ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל.**

והעיר ה'לחם משנה' על אתר, שאין צורך לפרש שמדובר בחירש או בכבד שמיעה, כפי שיש המפרשים כך ברמב"ם, אלא מדובר במי שלא שומע מפאת ריחוק מיקומו בקהל הרב שהתכנס:

**אינו יכול לשמוע לאו חרש הוא אלא שאין לו שמיעה טובה והוא כבד לשמוע. א"נ אפילו שהוא שומע יפה מקרוב עתה הוא במקום רחוק ובמקום שאינו יכול לשמוע.**

לא נתבאר לי מהו מקורו של הרמב"ם להיעדר הצורך בשמיעה של ממש. ושמה המציאות היא ביסודה של הלכה זו, שהרי אין אפשרות להשמיע באוזני קהל אלפים ורבבות.

אמור מעתה, פשיטא שמערכת הגברה רק תועיל למעמד זה, שכן גם אם איננה מתאימה למקומות שיש בהם חיוב שמיעה, וכדלהלן, בהקהל בוודאי יש בה כדי להועיל ולא לגרוע.

## ד. חיובי שמיעה במצוות

כאן המקום לסקור בקצרה שפוסקי דורותינו דנו בקשר לענייני הלכה שונים הכרוכים בשמיעה, אם יוצאים בהם ידי חובה בסיוע אמצעים מלאכותיים כמו **מכשירי שמיעה, רמקול, טלפון ואפילו רדיו** (מקוון, ולא הקלטה מוקדמת). ומן הקל אל הכבד; לעניין השתתפות בתפילה ציבורית ועניית אמן תיארו חז"ל את בית הכנסת באלכסנדריה שהיו עונים בו אמן גם ללא שמיעה אישית (סוכה נא ע"ב):

מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו: כמין בסילקי גדולה היתה, סטיו לפנים מסטיו, פעמים שהיו בה כפלים כיוצאי מצרים... ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו.



וכיון שהגיע לענות אמן - הלה מניף בסודר, וכל העם עונין אמן... (וכולו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדון).

לעניין יציאת ידי חובה בברכת הנהנין וכדו' ראו להלן. מ"מ, לעניין חזרת הש"ץ וקריאת התורה יש מקום לסמוך על הדעה שאינם חיובי הפרט אלא חיובי הציבור, ולכן אין מניעה להשמיעם דרך רמקול (אם יש עשרה השומעים גם בלעדיו). כך גם המנהג בברכת הכהנים בכותל המערבי בחולו של מועד.

גם על גמרא זו דאלכסנדריה של מצרים הסתמך הגר"ע יוסף זצ"ל בפסקו (יחוה דעת ח"ב סי' סח) והרחיב גם לשמיעת רדיו:

השומע סליחות וי"ג מדות דרך הרדיו בשידור חי, עונה אמן וי"ג מדות. אבל השומע קידוש או מקרא מגילה מהרדיו אינו יוצא יד"ח, שחייב לשמוע מפי אדם בר חיובא, ולא דרך גלי האתר.

הוא אומר, לענות אמן אפשר אך לא לצאת ידי חובה באותן אמירות שבהן נדרש מצב של 'שומע כעונה', כמו ברכות הנהנין, קידוש והבדלה, ובוודאי לא בתקיעת שופר ובמגילה שיש בהן חובת שמיעה מילה במילה, או תקיעה-שברים-תרועה. הגרע"י שנה משנתו בתשובה נוספת (יחוה דעת ח"ג סי' נד) שהוקדשה לקריאת מגילת אסתר ברמקול, בתוספת קידוש מעניין:

השומעים מקרא מגילה דרך הרם קול, וכן דרך הרדיו, אינם יוצאים יד"ח מצות מקרא מגילה. אולם היושבים סמוך אל הש"צ הקורא את המגילה שאף בלעדי הרם קול היו שומעים היטב - יוצאים.

הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה או"ח ב סי' קח) מקל יותר, ולדעתו אין לאסור גם מקרא מגילה באמצעות הרמקול (וה"ה מכשירי שמיעה), משום שהשמיעה געשית תוך כדי דיבורו של המשמיע, ובדומה ממש לכוח השמיעה הטבעי. וזו לשונו:

בדבר קריאת המגילה ע"י מיקראפאן, קשה לומר בזה הלכה ברורה כי לא נתברר כראוי איך נשמע ע"י זה ע"י אנשים. ולכן אין ראוי לקרוא המגילה שישמעו ע"י המיקראפאן... מה שפשיטא ליה לכת"ר שאין יוצאין מטעם שהוא כמו ששומע מאינו בר חיובא, לפ"מ דאומרים המומחים בטיבו של מיקראפאן שלא מוציא ממש הקול של האדם המדבר אלא הד הברה בעלמא... אין שייך זה לקול הברה... [אלא] שאומרים שנשמע קול אחר שנברא מקולו... לדידי מספקא טובא, אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, כיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש... ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא, שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלוך עד האזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהלוכו, ומ"מ נחשב שהוא קול האדם. לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקראפאן בעת שמדבר ששומעין אותו הוא נחשב קולו ממש וכן הוא יותר מסתבר... ומטעם זה אפשר אין למחות ביד אלו שרוצים לקרוא המגילה ע"י המיקראפאן מצד ההלכה. וקלקול למצות אחרות

שהוא לשופר וקריאת התורה בשבת וי"ט אי אפשר לבא מזה דהא אסור לדבר במייקראפאן בשבת ויום טוב. ובמצות דיבור שבחול אם ג"כ יקראו במייקראפאן הא אם אין למחות במגילה כ"ש באלו.  
גם הגרמ"פ שנה משנתו בתשובה נוספת, לעניין **הבדלה באמצעות הטלפון** (אגר"מ או"ח ד ס' צא):

שמיעת הבדלה ע"י טעלעפאן לאשה הנמצאת בביה"ח? הנה אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה ודאי יש לה לשמוע על הטעלעפאן, שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובה גבי קריאת מגילה וה"ה גבי הבדלה, משום דכל מצות דיבור דבחול הוא כמגילה לבד ק"ש ובהמ"ז<sup>3</sup> שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במייקראפאן.  
הגרא"י ולדינברג זצ"ל דן בסוגיה זו וכרך בה גם מכשירי שמיעה לחירשים (ציץ אליעזר ח, ס' יא):

שמיעת קריאת התורה **תקיעת שופר ומגילה באמצעות רם קול טלפון ורדיו...** [ולהלן שם דן לעניין מכשיר שמיעה] לא ברור הדבר לשלול מהחרשים שלא יצאו עי"כ המצוה של שמיעת קול שופר ששומעים רק באמצעות כלי זה... ובספר ירושת פליטה ס' י' מסקנתו שבעת הדחק יוצאים גם יד"ח שמיעת שופר... והעלה שם בפשיטות דמותר לענות אמן וקדיש וקדושה ואפילו ברכו ע"י הטלפון אם חבירו ישראל כשר הוא המברך... למסקנא דדינא נראה לפענ"ד דנהי דלכתחילה בודאי יש לעשות כל טצדקי שלא להשמיע קריאת המגילה דרך מיקרופון, אבל **בעברו וקראו בודאי אין מקום לבוא ולפסוק שלא יצאו ידי חובתם** והברכות כאילו היו לבטלה. ובאין דרך אחרת, כפי שנשאלתי על בית חולים שא"א להעביר שמיעת קריאת המגילה לחולים כי אם דרך המיקרופון, אזי המורה על כגון דא **להתיר אפילו לכתחילה אין מזחיחין אותן.**

אמנם יש המחמירים וסוברים שאין לצאת ידי חובה בשום דבר שבקדושה באמצעות רמקול, גם אם נמצאים בקרבת מקום וניתן לשמוע את הברכה גם ללא הרמקול. למשל, ברכת הדרך מפי המדריך באוטובוס, שבע ברכות בסיום חתונה ואפילו ברכת הנישואין והאירוסין מפי הרב הצמוד לחתן ולכלה. טעמם הוא שע"י הרמקול יש עירוב קול זר בקול הטבעי כקול הברה והד הפוסלים בשופר.

במכון 'צומת' אנו נוהגים לצרף הנחיות לאישור מכשירי שמיעה (גם לשבת), בנוסח זה:  
ניתן להשתתף בתפילות, לענות לקדיש וקדושה לעלות לתורה וכד' גם עם מכשיר שמיעה, וכמובן לנהל שיחות רגילות בשבת. **שמיעת שופר בר"ה צריכה להיות טבעית ללא מכשיר. לקריאת המגילה בפורים אפשר להאזין באמצעות מכשיר שמיעה אם עומדים קרוב יחסית לבעל הקורא, כך שאפשר היה לשמוע בדוחק ובמעומעם גם ללא המכשיר.**

3. לא נתבאר לי מהי החומרה המיוחדת בק"ש ובברכת המזון. אכן לעניין ק"ש יש חיוב 'להשמיע לאזניו', אך גם המדבר ברמקול שומע באזניו, ומ"מ, צ"ב מהי החומרה בברהמ"ז.



## ה. המותר להוסיף רמקול במקדש?

נשוב אפוא לנדונו, למעמד הקהל בשילוב מערכת הגברה, ונדון בו מכיוון אחר לחלוטין, בהקשר להיתר או איסור להוסיף אביזרים ותוספות למערכת המקדש ולחצרות בית ה'. הפסוק קובע (דברי הימים א כח, יא, יט) כי במערכת המקדש אין חופש תכנוני, 'הכל מיד ה':

ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וגנזכיו ועליותיו וחדריו הפנימיים ובית הכפורת... **הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל** כל מלאכות התבנית... פסוק זה נזכר בשורה של היגדים הלכתיים הקשורים לתוספות שונות במקדש, שנפסלו עקב היותם שלא 'בכתב מיד ה'', דהיינו בנבואה. נציין כאן חמש מובאות בחמישה נושאים שונים:

1. 'ליעבד פישפש [לסמיכת מצורעים]? **הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל**' (זבחים לג ע"א).
2. לעניין פטור כיסוי הדם במוקדשין – 'היכי ליעביד? ליתבי וליבטליה? קמוסיף אבנין, וכתבי **הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל**, לא ליבטליה - קא הוי חציצה' (חולין פג ע"ב).
3. 'בוזקין מלח [בשבת] על גבי כבש בשביל שלא יחליקו... היכי דמי? אי דמבטליה, קא מוסיף אבנין, וכתבי **הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל**. ואי דלא קא מבטליה - קא הויא חציצה! - בהולכת אברים (עירובין קד ע"א).
4. לעניין עובי הפרוכת בבית שני – 'שלא היו עוביה אלא אמה ואינה יכולה לעמוד בגובה מאה אמה. ולהוסיף על עוביה אי אפשר, דכתיב **הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל**' (רש"י יומא נא ע"ב).

5. לעניין בניית יציעים לשמחת בית השואבה – 'מאי תיקון גדול? ...חלקה היתה בראשונה והקיפיה גזוזטרא... בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי? והכתיב **הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל**?<sup>4</sup> קרא אשכחו ודרוש (זכריה יב, יב) וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד' (סוכה נא ע"ב).<sup>5</sup>
- האמנם מדובר באיסור מוחלט? והנה, מנגד מצינו שורה של תוספות במקדש הנראות כסותרות כלל זה, של 'הכל בכתב מיד ה''. וגם כאן נציין כמה פריטים שהתווספו:
1. 'שרשרות של זהב היו קבועין בתקרת האולם שבהן פרחי כהונה עולין ורואין את העטרות... גפן של זהב היתה עומדת על פתחו של היכל ומודלה על גבי כלונסות כל מי שהוא מתנדב עלה או גרגיר או אשכול מביא ותולה בה' (מידות פ"ג מ"ח).

4. 'ל"ע מדוע לא הקשתה הגמ' על בימת העץ בהתקינו בעזרת הנשים למלך, לקריאת 'הקהל'? וכאן תשובת הגמרא על הפרדת המינים לא תועיל, שהרי הבימה למלך בלבד? והעירו מפרשי הרמב"ם שמדובר בבימה מטלטלת ולא קבועה.
5. והסביר המהרש"א: 'לפי שזה התיקון לא היה צורך עבודת המקדש אלא לאפרושי מאיסורא לא הוה בכלל הכל בכתב מיד ה''.

2. 'מונבז המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב. הילני אמו עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל. ואף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה' (יומא פ"ג מ"י). במקור זה ה'תורמים' הם נוכרים, מונבז והילני, ושמה לגביהם לא חל כלל זה? אך נראה שחכמים לא היו מקבלים מהם בניגוד לכלל המכתיב 'הכל בכתב מיד ה', ובוודאי לא היו משבחים זאת.

3. יתר על כן, הורדוס שיפץ את המקדש בסגנון רומאי מובהק, ושיבחוהו חכמים משום שבתקופתו אדריכלות זו הייתה מרשימה ומכובדת, ויש בה משום 'יפיתו של יפת יהא באהלי שם' (מגילה ט ע"ב). 'אמרי: מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה [מימין]. במאי בנייה? אמר רבה: באבני שישא ומרמרא. איכא דאמרי: באבני כוחלא, שישא ומרמרא. אפיק שפה ועייל שפה, כי היכי דנקביל סידא. סבר למשעייה בדהבא, אמרו ליה רבנן: שבקיה, דהכי שפיר טפי, דמיחזי כי אידוותא דימא' (בבא בתרא ד ע"א).

## 1. תוספות לנוי וליעילות מותרות

בהקשר זה יש לציין את אבחנת התוספות (יומא נד ע"ב), המתירים תוספות לנוי, וכנראה לכבוד ולהדר:

מה שעשו בכותלי היכל וקדשי קדשים ציורים חקוקים בכותל סביב, פני הכפיר אל התימורה מפה ופני אריה אל התימורה מפה, י"ל עפ"י הדיבור הכל בכתב. א"נ י"ל דלא שייך לא תעשה לך פסל אלא בתלוש אבל על הכותל במחובר לא דאינו אלא לנוי בעלמא ובטל לגבי הכותל.

והנה, יש לענ"ד להוסיף חילוק ולהבחין בין תוספות שימושיות הנועדות ליעילות שישי לומר שהן מותרות, לפחות כמו תוספות לנוי. מצינו במשנה (יומא לז ע"א):  
בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור שלא היו לו אלא שנים. ואף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה.

המוכני הוא כלי טכני, מעין מנוף וגלגלת, לאפשר שיקוע הכיור בבור מים הנשארים בטהרתם. זו תוספת פונקציונלית, להקלת הפעילות השגרתית, וממנה פינה ויתד למערכת הגברה (להקהל ובכלל).

אמור מעתה: במקדש שייבנה במהרה בימינו ישולבו עזרים ואביזרים חדשניים, ליעילות ולהגברת הנגישות מק"ו מבן קטין ששיבחוהו חכמים. בעיני רוחי אני רואה לא רק מערכת הגברה, אלא מערכת תאורה, ומיזוג אוויר, ואינסטלציה, ומדרגות נעות, ואולי גם מצלמות (מעין מה ששינונו ביומא כא ע"ב):

מלמד שמגביהין אותו [את לחם הפנים] לעולי רגלים, ואומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום, שסילוקו כסדורו.

נזכה לחזות בעינינו בשוב ה' ציון, ובכינון מקדש על מכונו, בב"א.



## הרב אריאל בראלי

# איסור פנייה לבית משפט אזרחי

## הקדמה

פוסקי זמנינו<sup>1</sup> אסרו לפנות לבית משפט במדינת ישראל מלבד במקרה שהנתבע אינו משתף פעולה ולא מוכן להגיע לדין תורה. והנה פורסם פסק חדש מטעם רבני בית הלל (תשרי ע"ו) אשר גורס אחרת, כפי שמשתקף בדברי הסיכום (עמ' 7): 'בדיני ממונות ראוי לפנות לכתחילה לבית דין הפועל לפי משפטי התורה'. מלשון זו משמע שאין זה עיקר הדין ורק לכתחילה כך ראוי לנהוג. ובנוסף נכתב שם:

יש אומרים שמי שזכויותיו יישמרו טוב יותר בבית המשפט הפועל לפי החוק הישראלי, רשאי לתבוע את זכויותיו בערכאה זו...

המאמר הנוכחי מיועד בעיקרו להתמודד עם המקורות שעליהם מתבססים הרבנים, אך לפני כן אקדים שתי הערות כלליות:

1. הערה ראשונה ביחס לדרך ההלכתית העומדת בבסיס הפסיקה הזו. מניתוח הדברים עולה שחברי בית המדרש מרשים לעצמם להסתמך על חלקי תשובות התואמים את דעתם תוך התעלמות מהמסקנה שאליה הגיע המחבר עצמו. למשל<sup>2</sup>, הכותבים מתבססים רק על דעתו של הרב נריה כדי לבסס את הדעה כי ניתן לפנות לבית משפט בהסכמת שני הצדדים. וכך נאמר:

הרב נריה מבקש לראות בהצעה זו (הכוונה לתשובת הרשב"ץ) פתח להכשרת בתי המשפט בישראל.

והרי הרב נריה כותב שזו דעה יחידאית, זאת אומרת שהוא דחה אותה, וממילא אי אפשר להיתלות בו להיתר. וזו לשונו:

הרמ"א הכריע לצד האיסור על יסוד תשובת הרשב"א (סי' ח). משמע שאם יש במקום חכמים הראויים להיות דיינים וקיבלו במקומם עמי הארץ הרי הם עוברים

1. כך כתב הרב יעקב אריאל, הערכאות במדינת ישראל נחשבו ע"י הרב הראשי לישראל, הגרי"א הרצוג, כחמורים פי כמה מערכאות של גויים (התורה והמדינה כרך ז-ח עמ' י); וכמוהו הגרצ"פ פרנק (משואה לדור, עמ' קיד, נספח גם לספר הצבי ישראל). וכן החזון איש, חו"מ סי' טו ס"קד; הרב יהודה סגל, התורה והמדינה כרך ז-ח מעמ' עד ואילך. והגר"ש ישראלי, בהערותיו שם בעמ' עו-עח. אלא שלדעתו אין בערכאות של הדיינות במדינת ישראל איסור חירוף וגידוף, אלא איסור גזל ועקירת התורה חלילה, וכן מקובלנו אצל כל פוסקי דורנו ורבניו. ולא שמענו מהם מי שהתיר איסור ערכאות במדינתנו עכ"ל בתחומין ב עמ' 528, ובצורה מפורטת יותר בספר המשפט וישראל לרב יגאל מוניסר מעמוד 26 ואילך. להלן שמות הפוסקים שסוברים כך: הרב הרצוג, הרב פרנק, חזו"א, הרב עובדיה יוסף, הרב אלישיב, הרב וולדנברג, הרב וואזנר, הרב אליהו, הרב שפירא, הרב ישראלי, הרב ליאור, הרב יעקב אריאל, הרב אשר ויס.

2. הדברים נאמרים גם כלפי פוסקים אחרים שהזכרו: כנסת הגדולה, הרב גורן, הרב ויס.



על לא תטע לך אשרה. לעומתם ישנה דעה אחרת של אחד קדמון, והוא התשב"ץ, המתיר את הדבר...

לכן יש לתמוה על דרך זו הן מצד כללי הפסיקה והן מצד כללי האתיקה. איך אפשר לתת משקל הלכתי לדעות שהוזכרו על ידי אדם גדול ונדחו על ידו? דבר זה גם יוצר בעיה אתית מהטעם שאצל הקורא הסביר נוצרת אשליה שכביכול הרב נריה התיר זאת, ואין זה כך!

2. הערה שנייה קשורה לרושם הכללי הנובע מפסק הלכה זה. הרוח הנושבת היא חיזוק ההיתר לפנייה לבית משפט. אף שהצורך לחזק את משפט התורה מוזכר בתוך התשובה (עמוד 9), אין בכך נחמה, שכן משפטים אלו מובאים בלב המשא ומתן ההלכתי ולא ניתן להם המקום המרכזי שהם ראויים לו. הם לא נזכרו במסר המרכזי, ולמצער נראה שאינם אלא 'עלה התאנה' לצאת ידי חובת הזכרת העניין. בדרך כלל מתמקד הקורא בדברי הסיכום ושם הוא לומד שעמדת ההלכה היא שרק לכתחילה אין לפנות לבית המשפט, ומיד מובא לפניו היתר מרווח לפנייה לבית משפט. בסיכומו של יום פסיקה זו, אף אם לא כוונה לכך, פוגעת במאמצים הרבים של חברי בתי הדין לממונות לקדם את משפט התורה במדינת ישראל.

## א. ערכאות שבסוריא

הסוגיה המרכזית בעניין כוחו של ציבור לקבל עליו שופטים שאינם דנים על פי דין תורה נמצאת בסנהדרין (כג ע"א), ובה מוזכר המוסד 'ערכאות סוריא'. במאמר מובאים דברי המאירי שם, ועליהם רצו להסתמך להתיר פנייה לבית משפט בדומה ל'ערכאות שבסוריא'. נחלקו הראשונים בשאלת הזהות של השופטים במוסדות אלו.<sup>4</sup> על כל פנים מדובר על מקומות שאין בהם דיינים כשרים או במצב שבו הרבים קיבלו עליהם אנשים שאינם בקיאים בדין אך ינסו לדון על פי דין תורה. להלכה נפסק שרק במקום שאין דיינים כשרים יכול הציבור לקבל עליו כעין 'ערכאות של סוריא'. וזו לשון הרמ"א (שו"ע, חו"מ סי' ח סעי' א):

עיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים, או שכולן עמי הארץ, וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם שלא ילכו לפני ערכאות של עובדי כוכבים, ממנים הטובים והחכמים שבהם (לדעת אנשי העיר), אף על פי שאינם ראויים לדיינים, וכיון שקבלו עליהם בני העיר אין אחר יכול לפוסלן. וכן כל צבור יכולין לקבל עליהם בית דין שאינם ראויים מן התורה.

3. ואף שניתן למצוא תשובות הלכתיות המתבססות על צירוף דעות שנדחו, שם מדובר על פוסק בעל שיעור קומה ודעתו חשובה מצד עצמה. אך מי שעדיין צריך 'אילן גדול להיתלות בו' אינו יכול לקחת חלקי דברים ולהתעלם מדעת אומרם.

4. האריך בכך הר"ן, בחידושי לסנהדרין שם, והדברים לובנו במאמרו של הרב יעקב אריאל, תחומין א עמ' 319-328.



מקור הדברים הוא תשובת הרשב"א המובאת ב'בית יוסף' (חו"מ סי' ח), וממנה פשוט שציבור מוגבל ביכולת שלו לקבל ערכאה שיפוטית שאינה של תורה. והנה הרבנים הסתמכו על דעת המאירי (סנהדרין כג ע"א) ללמוד מדבריו שקבלת בני המדינה כולה מועילה לקבל שופטים שאינם כשרים לדון, אף כאשר ישנם דיינים אחרים ראויים (פסק רבני בית הלל, יסודות ההיתר ב).<sup>5</sup> והנה מלבד שדבריו לא הובאו להלכה על ידי אף אחד מהפוסקים. ויש גם לפקפק על ההנחה שכל בני המדינה קיבלו את השופטים, הרי הציבור החרדי והתורני לא קיבל אותם לפחות בענייני ממונות. וגם על עצם הבנתם של דברי המאירי יש לערער. באותה פסקה הוא דן בכוח הכפייה של בית הדין רגיל ועל היכולת של בעלי הדין להתנגד ל'ערכאות שבסוריא' ולבחור בית דין אחר. על כך הוסיף: בגמרא העמידה באחד משנים שבדרכים אלו או שהיו שם הרבה בתי דינים מומחין או שאינם מומחין אלא שרבים קבלום עליהם במומחין ואלו קבלום כל בני המדינה דרך כלל אומר אני שאין כאן טענה אלא שלא קבלתם כלל המדינה אלא רבים מאותן בני אדם שבה.

אין כאן התייחסות מפורשת לכך שקבלת ערכאות שבסוריא מצד בני המדינה מועילה למקום שבו יש דיינים כשרים. כל כוונתו היא שבמצב שבני המדינה קיבלו אותם עליהם, אז ערכאות שבסוריא יכולות לכפות על האדם להתדיין אצלן. בנוסף למאירי הובאו (בפסק הנ"ל) דברי הרב גורן. וזו לשונו (תחוקה לישראל א, עמ' 156):

במדינה היהודית העומדת לקום חייבים אנו לייסד מערכת כפולה של בתי דין. האחת, רשת בתי"ד תורניים מלאים... מערכת שניה של בתי משפט אזרחיים שתונהג בהם חוקה אזרחית מאוחדת, תוך הקפדה שלא תהיה מנוגדת לחוקי התורה. זכות הבכורה תנתן לבתי הדין התורניים, במקרה שצד אחד ידרוש ב"ד תורני - שומעין לו.

מלבד שהדברים מחודשים, אין בהם כדי להתיר פנייה לבית משפט, שכן מדובר רק על רעיון גולמי להקים שתי מערכות משפט מקבילות, והבכורה ניתנה לדין תורה. היכן כתוב פה שמותר לפנות לבית משפט?

## ב. דינא דמלכותא דינא

הרשב"א<sup>6</sup> בתשובה מפורטת הגביל את השימוש בדיני המלכות למקום שבו ייעקר לגמרי משפט התורה. תשובה זו מונעת בצורה ברורה את קבלת חוקי מדינת ישראל מכל טעם שהוא (מנהג, דינא דמלכותא, דיני המלך) כיחידה אחת במקום ההלכות שב'חושן

5. יש להוסיף שמדברי המאירי שם נראה שהם גיבשו לעצמם מערכת של כללים וחוקים לדון על פיה, שלא כדברי החזו"א, סנהדרין סי' טו ס"ק ד, שפירש כי היו דנים כל פעם רק לפי אומד הדעת.  
6. תשובת הרשב"א מובאת בבית יוסף, חו"מ סי' כו, ונפסקה להלכה בשו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' יא.

משפט<sup>7</sup>. ובאמת יש לברר: מה הם הגבולות של דין המלכות בנושא של דיני ממונות? כלל גדול קבע הרמ"א (חו"מ סי' שסט סעי' יא) בעניין זה:  
לא אמרין דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עכו"ם, דאם כן בטלו כל דיני ישראל.  
והנה חששו של הרמ"א מפני ביטול כל דיני ישראל מעמיד בשאלה את כל ההלכות האחרות שבהן הוא העניק לחוקי המלך תוקף של 'דינא דמלכותא', על אף שהן סותרות דיני תורה.<sup>8</sup> אלא הכול תלוי במגמת המחוקק: כאשר ישנה תופעה המצריכה מעורבות משפטית הבאה לפתור בעיה עכשווית של בני המדינה, אזי החוק מתקבל. לעומת זאת, חוק שנחקק כחלק מהשקפת עולם המנוגדת לתורה, אינו תקף. חוק כזה אין לו תוקף, כיוון שהתורה כבר קבעה מהו הצדק והמוסר הראויים, ואין בכוח מערכת חוקים שנוצרה בידי בשר ודם לשנות זאת, אף שהיא מתיימרת לפעול לפי הצדק והמוסר. הרמ"א (שם) הביא דוגמא לכך את דין הגויים לפיו אישה שמתה – אין הבעל יורש אותה, אלא אביה או שאר יורשיה, וזאת בניגוד להלכה כי הבעל יורש את אשתו. בזה פסק הרמ"א שאין בכך משום 'דינא דמלכותא דינא', ולא יכול אבי האישה לטעון שכל הנושא אישה על דעת המנהג הוא נושא. וכך מתבהרת דעתו של הרמ"א<sup>9</sup> ביחס ל'דינא דמלכותא' שרק חוק הבא להתמודד עם בעיה אקוטית וידועה, הוא בלבד מוגדר כחוק שנועד לטובת בני המדינה, ואז – אף אם הוא סותר דין התורה הוא מתקבל, בתנאי שהחוק בא לעזור לבני המדינה.<sup>10</sup> זאת לעומת חוק שיש להניח שהוא נובע מהשקפת עולם פסולה.<sup>11</sup>

7. מובן שיש תוקף לחוקים מסוימים אף שהם סותרים דין תורה, וברשת 'גזית ארץ חמדה' גובשו כללים לכך, כפי שפורסם בתחומין כט עמ' 144.
8. יש לכך כמה דוגמאות: א. בחו"מ סי' סח סעי' א פסק הרמ"א: 'בכל מקום שמשפט המלך לכתוב כל הדברים בערכאות כל השטרות העשויין לפניהם כשרים, אפילו שטרי מתנות, מכח דינא דמלכותא'. מקורה של הלכה זו הוא בגמרא גיטין י' ע"א, בתירוץ השני (כמו שכתב הגר"א בביאורו לשו"ע שם, ס"ק יט). וכבר כתב המגיד משנה, הל' מלוה פכ"ז ה"א, שלפי תירוץ זה, דין המלך קיים גם כשהוא נוגע לעניינים שבין אדם לחברו שאינם דווקא לטובתו של המלך. ב. בחו"מ סי' עג סעי' יד פסק הרמ"א שאם מנהג הגויים הוא לעכב משכון למשך שנה ורק לאחר מכן למכור אותו, ובכך לפרוע את החוב, גם ישראל שהלווה באותו מקום צריך לעשות כן, ובמקום אחר, חו"מ סי' שסט סעי' ח, נימק זאת הרמ"א מטעם 'דינא דמלכותא'. ג. בחו"מ סי' קנד סעי' יח, התיר הרמ"א לבנות קיר המאפיל על חלון השכן, היות שמתחשבים בדין המלך. אף כאן הנושא הוא דין בין אדם לחברו, ודין המלך סותר דין תורה. ד. בחו"מ סי' שנו סעי' ז פסק הרמ"א שבחפץ גנוב לא מועיל ייאוש ושינוי רשות, משום דין המלך.
9. בניגוד לש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק לט, אשר לדבריו אל לנו לקבל את חוקי המלך כאשר הם סותרים דין תורה, גם אם עניינם הוא תיקון המדינה. ובלשונו: 'כיון דעל פי דין תורה יכול למוכרו [את המשכון] לאחר שלוש יום, היאך נלמוד מדיני הגויים לבטל דין תורה, חס ושלום, לא תהא כזאת בישראל!'
10. יש לעיין בדברי הרב משה פיינשטיין, באגרות משה, חו"מ סי' סב, שחילק בין דינים שיכולים לגרום למריבות ותחרות, כגון קניינים ותשלומי הלוואות שדין המלך דין, לבין דינים פרטיים, כשומרים ושכנים, שאין דינו דין. לאור הדברים שכתבנו בהגדרה שונה – שאלת המבחן תהיה מה הרקע לחוק ואם ישנה בעיה מסוימת שהשלטון בא לפתור, אם כן אז גם בדיני שומרים שייכת תקנת בני המדינה ויש לקבל את החוק.

## ג. הסכמת בעלי הדין לפנייה לבית משפט

בניגוד למקורות הקודמים שבהם דובר על פנייה לבית משפט באופן גורף, שני המקורות הבאים עוסקים רק במצבים מוגדרים אשר בהם ישנו היתר לפנות לבית משפט, ולכן לא ניתן לבסס עליהם את הפסיקה המובאת בדברי הסיכום שצוטטו בראש המאמר. הלכה פסוקה ב'שלחן ערוך' כי בעלי הדין יכולים לקבל עליהם דיינים פסולים (שו"ע, חו"מ סי' כב סעי' א). עוד יותר מכך רשאים בני העיר לקבל עליהם דיינים פסולים שיכולים לכוף את היחיד להתדיין אצלם (רמ"א, לשו"ע שם סי' ח סעי' א). ומבואר בדבריו שאפשרות זו קיימת רק כאשר אין דיינים היודעים את הדין. לאור זאת לא ניתן לפנות לבתי משפט כיום, אף שהתקבלו על ידי הציבור, כי ישנם דיינים כשרים בנמצא. אולם במאמר מובא שיש לצרף את דעתו של הרב נריה בשם התשב"ץ (שו"ת, ח"א סי' קנט). והנה כבר הוזכר לעיל כי הרב נריה עצמו סבר שאי אפשר להסתמך על דעת התשב"ץ, כי הוא הביא לאסור בשם הרשב"א ושאר ראשונים והגדיר את התשב"ץ דעה יחידה. השאלה שיש לשאול היא: האם ניתן להסתמך על דעת התשב"ץ? המעיין בתשובת התשב"ץ יגלה<sup>12</sup> שהוא מדבר רק על דיינים פסולים המתיעצים עם כשרים ומקבלים את דעתם. ועל כך כתב שאם הציבור קיבלו אותם, אזי אף שיש באותה העיר דיינים כשרים, קבלתם קבלה. לכן לא ניתן ללמוד מכאן לקבלת בתי משפט. וזו לשונו:

אל תתמה שהרי הציבור כך קבלו עליהם וקבלתם קבלה היא דרשין הם בכך, ואף על פי שהן אין רשין לגמור הדין אלא כפי מה שיורו להם החכמים אפ"ה אין אדם יכול לכוף את חבירו לילך לפני דיינים אחרים זולתן.  
נוסף על כך, גדולי האחרונים<sup>13</sup> כתבו בחריפות נגד הרעיון שציבור יקבל עליו שופטים כאשר ישנם דיינים זמינים, כי בכך יש ממד של נטישת התורה.

11. חילוק דומה בין ההלכות השונות של הרמ"א נאמר, אם כי בסגנון שונה, ע"י ה"ר שאול ישראלי בעמוד הימיני סי' ת. ועי' עוד חילופי הדברים שבין הדיינים הרב אברהם שרמן והרב שלמה דיכובסקי בעניין 'הלכת השיתוף', בתחומין יח עמ' 18-40, ושוב בתחומין יט עמ' 205-220.  
12. וכבר העיר זאת הרב הרצוג וזו לשונו (תחוקה לישראל א, עמ' 189): 'מתוך הדיון הזה שלנו יצא, שאין תשובת [התשב"ץ] הלזו יכולה לשמש מקור לקבלת בתי דינים שאינם בקיאים בדיני תורה, אף במקום שיש תלמידי חכמים מומחים... ואפילו אם אין רבים כאלה, או שעל כל פנים אינם מנוסים... הרי אפשר להציע לסדר בתי דינים כמתכונתם של הדיינים הנ"ל, ושישאלו הדין לאחר הבירור מרבנים בקיאים בדיני תורה. אבל להקים לכתחילה בתי דינים של הדיוטות בתורה במקום שמצויים תלמידי חכמים, אף על פי שהם בעלי שכל ומנוסים במשפטים שלהם, כלום אין חשש גדול בזה משום עלבון התורה?'  
13. אורים ותומים, סי' כב ס"ק טו ונתיבות המשפט, סי' כב ס"ק יג.

## ד. התחייבות לשלם כפי מנהג הגויים

הטור (חו"מ סי' כו) הביא בשם ספר התרומות שניתן לקבל את דין הגויים לגבי דברים שעל פי ההלכה אינו חייב בהם, וזאת בהסכמה מראש באמצעות קניין; וזו לשון הטור בשם ספר התרומות:

חייב עצמו בקנין בכך וכך לילך עם המלוה לדון בדיני עכו"ם אם יש זכות למלוה בכך שיכול לזכות בדיניהם ולא בדיני ישראל אין הלוה יכול לחזור בו... והוסיף הטור וכתב:

בזמן שיכול לכופו בדיני ישראל כמו בדיני עכו"ם היה אסור להביאו בפני עכו"ם והקנין אינו כלום שאינו אלא קנין דברים. ופירש דבריו ה'בית יוסף':

כשהוא נוטל קנין הוא ליה כמשעבד נכסיו לפרוע אותו זכות שזוכה בדיניהם ולפיכך מועיל הקנין אבל כשיכול לכופו בדיני ישראל כמו בדיני גוים נמצא שהקנין אינו מעלה ולא מוריד לענין ממון אלא לענין שמחייב עצמו לילך לפני דיני גוים ואין זה אלא קנין דברים ואינו כלום.

עולה מדבריהם שאין תוקף לקניין שבו אדם מחייב עצמו להתדיין כמשפט הגויים,<sup>14</sup> אולם ניתן לקבל דין מסוים ולשעבד נכסיו במה שהתורה פטרה אותו. וביאר זאת ה'לבוש'<sup>15</sup> שהאיסור הוא לעקור את דיני התורה ולקבל מערכת מחייבת אחרת, אך אם מדובר רק על דין מסוים, נחשב הדבר להסכם אישי בין הצדדים, ואין בכך משום פגיעה במשפטי התורה. וכעין זה כתב הש"ך<sup>16</sup> שניתן לקבל גוי מסוים לבורר, אף שאסור לקבל באופן כללי את דיני הגויים. והנה ה'שלחן ערוך' התעלם מדברי הטור ו'התרומות' וסתם לאסור כל פנייה לערכאות של גויים אף שקנו מידו; וזו לשון ה'שלחן ערוך' (סי' כו סעי' ג): 'המקבל עליו בקנין לידון עם חבירו לפני עובדי כוכבים, אינו כלום, ואסור לידון בפניהם'. העיר על כך הסמ"ע, ולדעתו יש לקבל את דברי 'ספר התרומות' על פי הטור ולהבדיל בין מצב שבו הקניין מיועד לקבלת כל דיני גויים באופן מוחלט לבין קניין על זכות מסוימת אשר אינה קיימת במשפטי התורה. וכן כתב בספר 'כנסת הגדולה'<sup>17</sup> אלא שסיים שמדברי ה'שלחן ערוך' והרמב"ם נראה שבכל אופן לא מועילה התחייבות לנהוג אפילו כדין אחד של הגויים.<sup>18</sup>

והנה הרבנים ציטטו את דברי כנסת הגדולה (ללא סיום דבריו), ועל בסיס זה כתבו את הדברים הבאים (יסודות ההיתר, ה):

- 
14. ולכן אין לחתום על חוזה שבו ישנו סעיף שבכל ויכוח יכריע בית משפט השלום.
  15. לבוש מלכות, חו"מ סי' כו ס"ק ד.
  16. ש"ך, חו"מ סי' כב ס"ק טו.
  17. כנסת הגדולה, חו"מ סי' כו.
  18. ונתיבות המשפט כתב שם שהקניין מועיל רק לעניין זה שדיני ישראל ידונו כפי דין הגויים אך לא לפנות אליהם.

כאשר משפט התורה אינו מספק מענה לתובע בגלל שיטת המשפט או בעטיו של חיסרון בחקיקה, מותר להישפט לפני בית דין של גויים. בפנייה כזו אין משום פגימה במשפט התורה, שכן היא אמצעי להשגת זכות, ואין בה כדי לבטא העדפת בית דין גויי. מובן שהתנאי המקדים למעשה הוא הסכמת הצדדים.

ודבריהם תמוהים, שהרי כל חידושו של בעל 'התרומות' הוא לגבי אדם שהתחייב בקניין לשלם מעבר לדין תורה כגון חוב שנשמט בשביעית, אך אין בכך להתיר פנייה לבית משפט כאשר צד אחד חושב שיקבל שם יותר מדין תורה. היכן נעלמו שני התנאים שעמד עליהם הסמ"ע ו'כנסת הגדולה': קניין, דין מסוים?<sup>19</sup>

מקור נוסף שהובא שם הוא פסק הרב אשר ויס המתיר לפנות לבית משפט במקרה של רשלנות רפואית (תחומין ל, עמ' 277). על בסיס דבריו כתבו את הדברים הבאים (שם): אם זכותו של התובע לא תוכל להתממש בבית הדין הדין על פי התורה בגלל סרבנותו של הנתבע, מחמת מגבלות הלכתיות המוטלות על בית הדין או עקב מגבלה במיומנות וביכולת לפסוק בתחום הנידון – מותר לתובע להגיש את תביעתו בערכאות אחרות.

ראשית יש להדגיש את עמדתו הברורה של הרב ויס (שם) ביחס לפנייה לבית משפט:<sup>20</sup> פשוט שהמנהג בזמננו להקפיד שלא לפנות לערכאות ללא היתר מפורש מבי"ד. וכן ראוי בדור פרוץ זה, שאם ניתן תורת כל אחד ואחד בידו יפרצו גדרות עולם ותותר הרצועה המבדלת בין קודש לחול ובין תורת חיים למשפט רשע.

נוסף על כך, דברי הרב ויס בנויים על שני אדנים. ראשית הוא מברר שעל פי דין תורה מחויבת קופת חולים לפצות את החולה,<sup>21</sup> ולאחר מכן הוא מסביר את ההיתר לפנות לבית משפט.<sup>22</sup> ברור שכל דבריו מכוונים רק למקרה שבו על פי דין תורה ישנו חיוב ומסיבות צדדיות לא ניתן ליישם אותו, ואז בית הדין מאפשר תביעה בבית משפט. אין בדבריו שום היתר לפנייה גורפת לבית משפט כפי שכתבו שם.

---

19. לא מצאתי פשר לדברים הבאים: התנאי המקדים לכך הוא הסכמת הצדדים.

20. הדברים גם לובנו עמו על פה. כפי שנכתב לעיל ברור שאי אפשר לצרף את דעתו למה שכתבו בסיכום הפסיקה לאסור רק לכתחילה פנייה לבית משפט.

21. הביא שלושה נימוקים: 'הוי חוב ברור, כיון שקופת החולים וחברת הביטוח התחייבו לפצות את המבוטחים לפי פסיקת בית המשפט'. לדעתו ישנה אומדנה להתחייבות של קופת חולים כלפי הצרכנים לשלם להם פיצויים במקרה של רשלנות רפואית ובהתאם להחלטת בית המשפט. התחייבות זאת תקפה על פי דין כפי שכתב הסמ"ע, שניתן להתחייב על דין ספציפי לנהוג כמנהג הגויים. נימוק שני מדין חובל בחברו: 'לפי דין תורה יש לפצות את הנחבל ולקנוס את החובל, ונראה דכך גם בגרימת נזק ברשלנות רפואית. ויסוד הדברים - כדי שלא יהא העולם הפקר'. נימוק שלישי: 'ונראה עיקר בסוגיה זו, דיש זכות לפיצוי מצד דינא דמלכותא דינא'.

22. מהנימוקים הבאים: 'ומכיון שאין ידינו תקיפה לעשות כן, ובוודאי חברת הביטוח לא תסכים לשלם סכום משמעותי ללא פסיקת בית משפט, יש להתיר לתובע בערכאות... על כל אלה אין בידינו להשית תשלום, וגם אין מפתח מסויים ומוגדר במשפט הערכאות שעל פיו נוכל לקבוע אמת מידה לתשלום'.

## סיכום

לאחר בחינת כלל המקורות המובאים בפסק, מתברר שאין ביסוס הלכתי לשתי המסקנות המובאות בפסק ההלכה של רבני בית הלל (עמוד 7). האמור הוא הן לגבי הסגנון המעומעם בנושא פנייה לבית משפט בדיני ממונות: 'ראוי לפנות לכתחילה לבית דין הפועל לפי משפטי התורה', והן לגבי ההיתר לפנייה לכתחילה לבית משפט: 'יש אומרים שמי שזכויותיו יישמרו טוב יותר בבית המשפט הפועל לפי החוק הישראלי, רשאי לתבוע את זכויותיו בערכאה זו'.

אין לנו אלא דבריהם של הפוסקים אשר ראו בפנייה לבית משפט הרמת יד בתורת משה, כפי שכתב הרב יעקב אריאל (תחומין שם). הטענה שבדיני ממונות רשאי הציבור לתקן תקנות ולדון שלא עפ"י דין תורה תופסת רק בשעה שישנה הכרה עקרונית בדין התורה, אלא שלצורך המקום והשעה יש הכרה בתקנה, אולם לא במקום של עקירת דין התורה מכול וכול והעדפת סברה אנושית על פני חכמת ה'. אין לך חילול ה' גדול מזה, ואין כאן כל תקנה אלא קלקלה בלבד. יהי רצון שיקוים בנו הכתוב 'ואשיבה שופטיך כבראשונה'.



## הרב דניאל כ"ץ

**'תקנת השוק' במכירה כפולה****סיפור המעשה:**

מעשה באדם שמכר חנות וכל אשר בה, ציוד וסחורה, לקונה ראשון, ולאחר מכן חזר ומכר אותה לקונה שני. מקום החנות היה שכור והמכירה הייתה של 'העסק', וכן של הציוד המצוי בחנות. המוכר עזב את החנות והקונה השני נכנס אליה והחל לתפעל אותה. הקונה הראשון תבע מהקונה השני לעזוב את החנות, לטענתו הוא הבעלים האמתי שלה. לעומתו הקונה השני טען שהרכישה של החנות, שהייתה שכורה ממנהל המרכז המסחרי, הייתה מותנית באישור המשכירים. אלו התנו מכירת המוניטין בהסכמתם לכך בחוזה ההשכרה עם המוכר, והיות ורק הקונה השני קיבל הסכמה כזו – הוא הבעלים. נוסף על כך טען הקונה השני לקיומה של 'תקנת השוק', המזכה אותו בפיצוי ובהחזר כספי הקנייה מהקונה הראשון, אם תתקבל תביעתו של התובע והחנות תעבור לבעלותו. בנידון דידן, יש שני חלקים לעסקה: שכירות הקרקע וקניית הציוד והסחורה. עקרונית, בית הדין קיבל את טענת הנתבע שההשכרה הייתה מותנית באישור המשכיר, ועל כן הקונה השני זכה בחנות ולא הקונה הראשון – התובע. אמנם עלתה שאלת הבעלות על הציוד והסחורה המצויים בחנות, שבנוגע אליהם אין משמעות לחוזה ההשכרה. התובע טוען שקנה אותם במעשה קניין, היות והוא קיבל מפתח של החנות.

**א. מסירת המפתח****1. קניין**

לדעת רוב הראשונים מסירת מפתח מקבילה לאמירת 'לך חזק וקני', וכן נפסק ב'שלחן ערוך'<sup>2</sup>. שיטה זו מבוססת על פשט דברי הגמרא (ב"ק נב ע"א), שבהם נאמר: 'זכיון שמסר לו מפתח, כמאן דאמר לו לך חזק וקני דמי'. לפי זה, אין במסירת המפתח כדי זכייה בבעלות על הציוד, כל עוד לא נעשה בציוד מעשה קניין אחר. לדעת רש"י<sup>3</sup> ורשב"ם<sup>4</sup>, מסירת מפתח היא מעשה קניין ממש. מרשב"ם משמע שזהו קניין 'חזקה'<sup>5</sup>. יש

---

1. הרחבת חלקים מפס"ד שנידון בבי"ד ארץ חמדה גזית, בהרכב: הרב יוסף כרמל (אב"ד), הרב סיני לוי והח"מ.  
2. שו"ע, חו"מ סי' קצב סעי' ב.  
3. פסחים ד ע"א ד"ה בשכירות.  
4. ב"ב נג ע"א ד"ה השתא.  
5. כ"כ ר"י קרקווא, ב"ב כח ע"א בדפי האלפס; וערוך השלחן, חו"מ סי' קצב ס"ק ב.



שדייקו ברש"י שזהו קניין דווקא לעניין שכירות<sup>6</sup>, ה'שואל ומשיב'<sup>7</sup> ביאר שקניין שכירות חל על ידי שימוש, כאכילת פירות, ועל כן מסירת מפתח מועילה בו.

## 2. מנהג

הראב"ן<sup>8</sup> דן בעניין חזרת קונה שקיבל מפתח מן הקניין, והוא קובע שני טעמים שתועיל מסירת מפתח: 1. מנהג שמסירת מפתח קונה. 2. קניין כדעת רש"י. גם נכדו הראב"ן<sup>9</sup> סובר שמסירת מפתח מועילה לרכישת סחורה שבתוך הבית. כך ב'מרדכי'<sup>10</sup>:

והוא הדין במוכר או בשוכר סחורה המונחת בבית ומסר לו המפתח נקנית הסחורה אגב הבית כאלו שכר את מקומו...  
אמנם ה'בית יוסף'<sup>11</sup> תמה מה הצורך בשכירות המקום כדי לקנות על ידי המפתח. אך ה'אור זרוע'<sup>12</sup> מביא בשם ראב"ן נוסח שונה:  
ובזמן הזה שנוהגים הסוחרים שמוסר לקונה המפתח שסגורה בו הסחורה קונה, בענין שכירות בית, שכשמסר לו המפתח קנה.

ומבואר שאין באמת צורך בשכירות אלא הוא מדמה מילתא למילתא, ומועיל המפתח לקניין הסחורה כמו שמועיל לשכירות. נראה מדבריו שעיקר הטעם הוא המנהג. וכן כתב במפורש הראב"ן<sup>13</sup>. אמנם מהר"ם מרוטנבורג<sup>14</sup> כתב שמסירת המפתח אינה קונה סחורה והקונה יכול לחזור בו, וכן נכתב גם בשו"ת הרשב"א<sup>15</sup>. וייתכן שבזמנם ובמקומם לא היה מנהג לקנות. הרמ"א<sup>16</sup> קובע שאם יהיה מנהג לקנות סחורה במסירת מפתח, יועיל המנהג: 'במקום שנוהגים הסוחרים שמוסרים לקונה המפתח'. נמצא אפוא שאם המנהג לקנות ציוד וסחורה במסירת מפתח, יש לזה תוקף ככל 'סיטומתא'. אבל אם אין מנהג כזה, והראשונים מעידים שלא היה מנהג כזה בזמנם, בוודאי לא יהיה קניין במסירת מפתח. מכאן לעניינו, עצם המסירה אינו מעשה קניין מועיל לציוד ולסחורה. ולעניין השאלה האם מסירת מפתח מועילה מטעם מנהג, לא הוכח קיומו של מנהג כזה<sup>16</sup>.

6. שו"ת דברי שלום, חו"מ ח"ב סי' מה, עפ"י רבינו ירוחם, משרים דף יב ע"א; וכן פירש מגיני שלמה, בדעת רש"י.
7. שו"ת שואל ומשיב א, ח"ג סי' רג.
8. חידושי הראב"ן, בבא מציעא, מובא בדרכי משה, חו"מ סי' קצב ס"ק א.
9. אור זרוע, ב"מ סי' רלא; הגהות מיימוניות, הל' מכירה פ"א ס"ק ג; מרדכי, ב"ק סי' נד; דרכי משה, חו"מ סי' קצב ס"ק א.
10. מרדכי, ב"ק נד.
11. בית יוסף, חו"מ סי' רא.
12. שו"ת הראב"ן, ד, סי' קטו.
13. מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' תתלה.
14. שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' ריט.
15. רמ"א, חו"מ סי' רא סעי' ב.
16. ראה בספר דרכי הקניין ומנהגי המסחר במשפט העברי, מאת הרב פרופסור רון קליינמן, עמ' 144 ואילך, בסקירתו המקיפה בנושא זה כולל הפניות רבות לתשובות האחרונים, ומסקנתו בנוגע לזמן הזה כדברינו.



## ב. קניין חלקי

זאת ועוד, לאור העובדה שכפי שהכרענו לעיל, החנות עצמה לא נקנתה ולא שכירות המקום לקונה הראשון, הרי יש מקום לדון אם גם קניין המטלטלין בחנות בטל, מפני שקניין שמועיל רק לחלק מן העסקה, אולי אינו בר תוקף. אמנם נפסק להלכה כדבר פשוט ב'שלחן ערוך'<sup>17</sup>: 'אמר ליה: קנה נכסי או חפץ פלוני אתה ובהמה זו או אתה ועובר זה, קנה הוא מחצה'. כלומר הקנאה של חפץ בחלקו לאדם ובחלקו לחמור מועילה לחלק של האדם, אף על פי שהחלק של ההקנאה לחמור אינה חלה. אבל כאשר מקנה אדם לחברו שני נכסים, שאחד נקנה ואחד אינו נקנה, מובא ב'מרדכי'<sup>18</sup> שנחלקו הראשונים האם נקנו הדברים שהקניין מועיל בהם. הובאו הדברים להלכה ברמ"א<sup>19</sup>:

מחליף מעות ומטלטלים, או מעות וקרקע ביחד, י"א הואיל וחליפין אינן קונין במעות נתבטל כל הקנין, וי"א דכל הקנין קיים. וי"א דקיים אצל הקרקע והמטלטלים ובטל אצל המעות. והוא הדין אם קנו באיזה דבר המועיל בו קנין עם דבר שאין בו ממש, דהוי קנין דברים.

לעומת זאת בעניין קניין על דבר שבא לעולם יחד עם קניין על דבר שלא בא לעולם, הרמ"א<sup>20</sup> הביא להלכה רק את הדעה שהקניין קיים למחצה. סמ"ע<sup>21</sup> ו'נתיבות המשפט'<sup>22</sup> הסיקו שהרמ"א פוסק כדעה זו להלכה, שהקניין קיים למחצה. אמנם 'קצות החושן'<sup>23</sup> ביאר בשיטת הרמב"ם שיש להבחין בין שני מצבים:

1. דהיכא דהקנין הוא לאחד ובשני דברים, באחד מועיל הקנין ובשני אינו מועיל, אמרינן מיגו דלא קנה זה לא קנה כלום. 2. אבל אם הקנין הוא לשני בני אדם, אע"ג דאחד לא קנה, השני מיהת דבר קנין הוא קנה מחצית, והיינו האי דרב נחמן. כלומר יש לחלק בין מקרה שבו אדם מקנה לאחד שני דברים, והאחד מהם לא ניתן להקנות, ואז הקניין בטל, לבין מקרה שאדם מקנה לשני אנשים שני דברים, ואז הקניין יכול להתקיים באחד מן האנשים, אף על פי שלשני הקניין אינו מועיל. כך מיישב 'קצות החושן' את שיטת הרמב"ם, שכתב שהמקדש כמה נשים שאחת מהן אינה ראויה לקידושין, האחרות מקודשות. ולפי זה בנידון דידן, שהמוכר מקנה לאדם אחד שני נכסים שבאחד הקניין חל ובאחר הקניין אינו חל, אינו קונה אף את החפץ שבו יכול הקניין לחול.

17. שו"ע, חו"מ סי' רי סעי' ג.

18. מרדכי, בבא בתרא סי' תרה.

19. רמ"א, חו"מ סי' רג סעי' י.

20. רמ"א, חו"מ סי' רט סעי' ג.

21. סמ"ע, חו"מ סי' רג ס"ק יט.

22. נתיבות המשפט, סי' רג ס"ק כג.

23. קצות החושן, סי' רי ס"ק ה.

ה'מגיד משנה'<sup>24</sup>, הריטב"א<sup>25</sup> והרא"ש<sup>26</sup> מציעים אפשרות אחרת. לדעתם, יש לחלק בין קניין הנאמר בביטוי אחד (כגון 'כולכן מקודשות') שאותו אי אפשר לחלק, לבין קניין שנאמר במשפט שיש בו כמה מילים שניתן להפריד ביניהן (כגון 'קני את, וחמור'). גם הריב"ש<sup>27</sup> אימץ הבנה זו ברמב"ם. המהרח"ש<sup>28</sup> ביאר לפי דרך זו את פסיקת 'תרומת הדשן'<sup>29</sup> על מי שעשה קניין לגרש ולשלם קנסות, שהקניין אינו חל גם על הקנסות משום שאינו חל על הגירושים. לדבריו, ההסבר לכך הוא מאותו הטעם, שכלל במילה אחת את כל הדברים. בכמה מקומות צירף המהרח"ש סברה זו, כגון כשיש ספק נוסף<sup>30</sup> או כשמדובר במוחזק<sup>31</sup>. בנידון דידן, הייתה זו הקנאה במילה אחת לחנות ולכל אשר בה. יש להוסיף לכך גם את סברת הר"ן<sup>32</sup>, ששיטת הרמב"ם היא לחלק בין ביטול חלק מקניין הנוגע למוכר, שמעוניין להקנות מה שניתן, לבין ביטול קניין שנוגע לקונה, שמעוניין לקנות הכל או לא כלום. על כן, כשקונה אחד אינו מקבל כל מה שהובטח לו, יש לבטל את המכר<sup>33</sup>. גם בשו"ת 'נודע ביהודה'<sup>34</sup> נכתב שהוא 'ספיקא דדינא' ואין להוציא מהמוחזק. וכן נראה מדברי הגר"א<sup>35</sup>.

לאור האמור יש מקום לומר שבהסכם דנן, שנעשתה בו עסקה אחת ונמכרה החנות וכל תכולתה כגוף אחד, נראה שבוודאי יכול לומר המחזיק הנוכחי ברכוש 'קים לי' כדעות שבכגון זה, והמקח בטל כולו.

## ג. 'תקנת השוק'

עולה השאלה האם יש עניין ל'תקנת השוק' במקרה דידן. הנתבע דרש קיומה של 'תקנת השוק' במקרה שטענתו לבעלות לא תתקבל, ולדעתו הוא זכאי במקרה כזה לפיצוי מהתובע. במקרה זה טענת הנתבע התקבלה והוא מחזיק בחנות, על כן אין מקום לפיצוי. כמו כן, טענה נוספת שהועלתה על ידי התובע שמדובר בגנבה מפורסמת, שבה אין 'תקנת השוק'<sup>36</sup>, נדחתה על ידי בית הדין. שכן עיון בפרטי המקרה העלה שלא הוכחה בו גנבה מפורסמת. אך היות שמקרה זה מיוחד מבחינת 'תקנת השוק', ארחיב בנושא זה<sup>37</sup>.

24. מגיד משנה, הל' אישות פ"ט ה"ב.
25. חידושי הריטב"א, קידושין נא ע"א.
26. רא"ש, קידושין פ"ב סי' כב בשם 'יש מחלקין'.
27. שו"ת הריב"ש, סי' ריד.
28. הרב חיים שבתי בן שבתי, שו"ת תורת חיים, ח"א סי' עט.
29. שו"ת תרומת הדשן, ח"ב סי' קעג.
30. שו"ת תורת חיים, ח"ב סי' ת.
31. שו"ת תורת חיים, ח"ב סי' יג.
32. קידושין כב ע"א בדפי האלפס.
33. עוד נציין שיש גם שיטות שהלכה כרב המנוגא, ש'קני את וחמור' לא קנה כלום.
34. נודע ביהודה, מהדורא קמא חו"מ סי' כה, מובא בפתחי תשובה, סי' רג ס"ק ד.
35. ביאור הגר"א, חו"מ סי' רג ס"ק מב.
36. שלחן ערוך, חו"מ סי' רנו סעי' ב.
37. הרב פרופסור נחום רקובר בספרו 'המסחר במשפט העברי', עמ' 55 ואילך, הרחיב בגדרי תקנת השוק.



מה היא מהותה של 'תקנת השוק'? כותב ה'שלחן ערוך'<sup>38</sup>:

הגונב ומכר ולא נתיאשו הבעלים, ואחר כך הוכר הגנב ובאו עדים שזה החפץ שמכר פלוני הוא גנבו בפנינו, חוזר החפץ לבעלים והבעלים נותנים ללוקח דמים שנתן לגנב, מפני 'תקנת השוק', והבעלים חוזרים ועושים דין עם הגנב. כלומר אם אדם קנה מגנב חפץ גנב שבעליו לא התיאשו ממנו, ובא בעל החפץ ליטול את חפצו, רשאי הקונה לדרוש מבעל החפץ את הכסף שקנה איתו את הסחורה הגנובה, ובעל החפץ צריך להוציא את הכסף מהגנב. זו תקנה שתיקנו חכמים כדי שאנשים לא יחששו לקנות סחורה בשוק שמא היא גנובה. במקרה שכבר היה יאוש מהחפץ (לדעת הרמ"א הייאוש צריך להיות דווקא לפני המכירה), היות והזוכה בחפץ היה צריך לתת את דמיו ומשום 'תקנת השוק' הוא פטור מלתת את דמיו; מנהג קדום שהיה נהוג כבר מימי הגאונים<sup>39</sup> ונפסק ברמ"א<sup>40</sup> הוא לקיים את 'תקנת השוק' הרגילה ולהחזיר חפץ תמורת דמיו גם אם כבר היה יאוש.

יש לציין שגם לפי חוק המדינה (סעיף 34 לחוק המכר), יש 'תקנת השוק' במקרה של קניית חפץ גנב, ולפי החוק הקונה זוכה בו לגמרי, ללא כל צורך לשלם לבעלים המקוריים. זאת בתנאי שמתקיימים כמה תנאים שאין כאן המקום לפורטם, ואכן אינם מתקיימים בנידון שכאן.

בהלכה, יש מקרים יוצאי דופן שבהם לא תוקנה התקנה. הסיבות העיקריות לכך הן: 1. מקרים לא מצויים. 2. אחריות לקנייה על הקונה, ועל כן לא תיקנו תקנה לטובתו. 3. הקונה אינו ניזוק מכך שאין תקנה. נפרט את יוצאי הדופן וטעמם:

1. סוג החפץ: קרקעות - אין בהן 'תקנת השוק'<sup>41</sup>. בפוסקים יש כמה טעמים לכך: א) לא עשו תקנה בגזלה היות והיא ידועה, וקרקע בדרך כלל אינה גזולת. ועל כן גם אם קנה קרקע שנגנבה, לא חילקו<sup>42</sup> ב) מכירת קרקעות אינה מצויה<sup>43</sup>. ג) לא שייכת בהן תקנה היות וקבועות במקומן<sup>44</sup>. עבדים ובהמה - המרשד<sup>45</sup> כתב שאין בהם 'תקנת השוק', היות ואינם מצויים. מהר"א ששון<sup>46</sup> חולק עליו, וכן הסכימו האחרונים לגבי בהמה<sup>47</sup>. שטרות - ה'שלחן ערוך'<sup>48</sup> קובע על פי דברי הרא"ש שאין בהם 'תקנת השוק', כיוון

38. שו"ע, חו"מ סי' שנו סעי' ב.

39. ראה תשובות הגאונים, שערי צדק חלק ד שער א סימן כ.

40. רמ"א, חו"מ שנו סעי' ז.

41. שו"ע, חו"מ סי' שעה סעי' א.

42. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' תסא.

43. שו"ת רדב"ז, ח"ו סי' ב' אלפים קלז.

44. ערוך השלחן, חו"מ סי' שנו ס"ק ה.

45. שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' ריב.

46. שו"ת תורת אמת, סי' ריח.

47. קצות החושן, סי' שנו ס"ק א; הגהות רבי עקיבא איגר, לשו"ע חו"מ סי' שנו סעי' ב.

48. שו"ע, חו"מ סי' ס סעי' א.

שאינם מצויים<sup>49</sup>, לעומת זאת בשטרות ממרנ"י (שטר למוכ"ז) המצויים יש תקנה<sup>50</sup>. בעקבות כך הוכרע בשו"ת 'מנחת יצחק'<sup>51</sup> שהוא הדין בעניין המחאות.

2. הגב: גנב מפורסם – נחלקו הראשונים האם במקרה שקונה מגנב מפורסם יש תקנה, שכן היה על הקונה לדעת שהוא עשוי לקנות חפץ גנוב. ה'שלחן ערוך'<sup>52</sup> פוסק כדעה שלא תיקנו במקרה זה, וכן הכרעת הש"ך<sup>53</sup> ועוד אחרונים. הרמ"א<sup>54</sup> הביא את הדעה החולקת, שגם בגנב מפורסם, יש תקנה. במקרה שהקונה יודע שהחפץ גנוב – אין 'תקנת השוק'. הרמ"א<sup>55</sup> כותב יותר מכך, שאף מהגנב אינו יכול לגבות את כספו, היות וכוונתו לתת את הכסף במתנה לגזלן אם ימצאו הבעלים של החפץ. האחרונים<sup>56</sup> חלקו עליו ותמהו, שהגדרת התשלום כמתנה לגזלן מבוססת על שיטה בגמרא שנדחתה להלכה, ולדעתם למסקנה הוא יכול לתבוע את כספו מהגזלן. ה'פתחי תשובה'<sup>57</sup> הביא פוסקים שיישבו דברי הרמ"א לפחות לגבי קונה מטלטלין, וכן הכרעת 'ערוך השלחן' על אתר.

3. התמורה: פריעת חוב – אם הגנב פרע חובו בחפץ הגנוב – אין בו תקנה. ובעל החוב צריך להחזיר את החפץ, היות ולא יינזק מהחזרת החפץ הגנוב, שכן החוב נותר על כנו<sup>58</sup>. נתן משכון – יש בו 'תקנת השוק', היות ומקבל המשכון נתן הלוואה לגנב בתמורה<sup>59</sup>. אבל אם נתן משכון עבור עסקה – אין בו תקנה, היות ונותן הכסף אינו סומך על המשכון אלא הוא ממשיך ומלווה את התהליך העסקי, ומוודא שהמתעסק שומר על כספו<sup>60</sup>. נתן מתנה – לדעת ה'בית יוסף' ו'דרכי משה'<sup>61</sup>, הרשב"א סובר שאין 'תקנת השוק' והרא"ש סובר שיש 'תקנת השוק' – והלכה כמותו, וכן הכרעת הסמ"ע<sup>62</sup>. הש"ך<sup>63</sup> חולק וסובר שבמתנה כולם מודים שאין תקנה, וכמו בפריעת חוב שאינו מפסיד מהחזרת החפץ, היות ולא נתן תמורה עבורו, וכן דעת המבי"ט<sup>64</sup>. אמנם מצאתי בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג<sup>65</sup> שלדעתו במתנה יש 'תקנת השוק'.

- 
49. ראה שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' עא.
50. ש"ך, חו"מ סי' נ ס"ק ז; שו"ת דברי מלכיאל, ח"ד סי' קמט.
51. שו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' קכ, וכן דעת פתחי חושן, הל' גניבה פ"ג סעי' ט.
52. שו"ע, חו"מ סי' שנו סעי' ב.
53. ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ו.
54. רמ"א, לשו"ע שם.
55. רמ"א, שם על פי מרדכי ב"ק קסו.
56. יש"ש, ב"ק פ"י סי' לב; ש"ך, חו"מ סי' ז ס"ק טז; באר הגולה, לשו"ע שם ס"ק ז; ביאור הגר"א לשו"ע שם ס"ק ח.
57. פתחי תשובה, חו"מ סי' שנו ס"ק ד.
58. שו"ע, חו"מ סי' שנו סעי' ו.
59. שו"ע, חו"מ סי' שנו סעי' ז.
60. ראב"ד, מובא בנ"י בבא מציעא מא ע"ב בדפי האלפס וברע"א, לשו"ע חו"מ סי' שנו.
61. דרכי משה, חו"מ סי' ס.
62. סמ"ע, סי' רנב ס"ק ו.
63. ש"ך, סי' רנו ס"ק ד.
64. שו"ת המבי"ט, ח"ג סי' ג.
65. שו"ת מהר"ם ד"ק, סי' קל.



4. הבעלים תפס את החפץ – הש"ך<sup>66</sup> כותב שבמקרה שהחפץ הגיע לידי הבעלים, אין 'תקנת השוק'. 'נתיבות המשפט'<sup>67</sup> מדגיש שהיינו דווקא כשהחפץ הגיע אל הבעלים לפני שהגיע לידי הקונה (במקרה שהקונה עשה רק קניין 'סודר' וכדומה), שאם לא כן תהיה זו תפיסה. 'קצות החושן'<sup>68</sup> מסכים עם שיטה זו. יש להבחין בין מקרה זה למקרה של קונה שטר שבו יש תקנה, אף על פי שיש רק שטר בידי הקונה והכסף עדיין לא נגבה, היות וזכות הגבייה היא רכוש והיא בידי הקונה.

5. מכירת שווא – בנידון דידן יש מציאות מיוחדת שלא מצאתי שנידונה בפוסקים. אם אכן היה התובע זוכה בחנות, ולאחר מכן היה הולך המוכר ומוכרה לנתבע, בלא לעשות שום פעולת גזל בחנות, דומה היה למי שהולך ומוכר חפץ שאינו שלו תוך הצגת מצג שווא של בעלות ובלא לזכות בו כלל. נראה שבמקרה כזה, היות והחפץ כלל לא הגיע לידי המוכר, לא מתקיים כאן התנאי הראשון של 'תקנת השוק', והוא 'גזלן' שמוכר לקונה, שכן המוכר לא ביצע כלל פעולת גזל בחפץ. וכפי שהעלה הש"ך, שאפילו במקרה של גזל ממש, אם החפץ חזר לבעלים – אין תקנה. אם כך, קל וחומר במקרה דנן, המוכר מכר חפץ שאינו שלו ובלא שהוא הגיע לידי, וגם אם הקונה החל להשתמש בחפץ מחמת ההטעיה, הוא אינו משתמש בו כקונה כי אם כגזלן ראשון. על כן ברור שגם אם היינו מקבלים את טענת הקונה הראשון, לא היה לו צורך להחזיר את הכספים ששולמו במרמה למוכר<sup>69</sup>.

מצאתי ראייה לדבר מדברי הרשב"א<sup>70</sup>, הגמרא קובעת שאין לתת דבר מסוים של יתומים בתור עסקה, שמא יבוא מישהו ויטען שהדבר שלו ויש לו סימנים, ושהוא הפקיד דבר זה אצל אביהם, וייטלנו. על כך שואל הרשב"א, מה החשש שיבוא טוען כזה, הרי יצטרך לשלם על כך מ'תקנת השוק', ולא יפסידו היתומים! הוא מביא 'יש מי שכתב', שלא אמרו 'תקנת השוק' אלא בגזלן ובגנב ולא בנפקד. הוא דוחה תירוץ בכך שאם הדבר ניתן בעסקה, הייתה בזה שליחות יד, ועל כן הנותן את הדבר לעסקה הוא גזלן. לכאורה עולה מכך שאם יש היכי תמצי של שימוש בלא שליחות יד מטעם השומרים עליו, אין בזה 'תקנת השוק'.

לעומת זאת מהר"ם מרוטנבורג<sup>71</sup> דן במקרה של מי שתפס מבעל חובו חפץ שהיה מופקד אצלו. המהר"ם דן בשאלה האם יש 'תקנת השוק' במקרה כזה, שכן התופס הוא כקונה מן הגזלן, אף על פי שבעל החוב לא קנה את החפץ אלא רק שמר עליו, אבל הוא התחייב את דמיו היות ופשע בשמירה, והצליחו לתפוס ממנו. והוא מסיק שהיות ומדובר בתפיסה עבור חוב, אין בזה 'תקנת השוק', קל וחומר ממקרה שבו היה החייב פורע

66. ש"ך, חו"מ סי' שנו ס"ק ד.

67. נתיבות המשפט, סי' שנו ס"ק א.

68. קצות החושן, סי' נ ס"ק ב.

69. יש לציין שבמקרה דנן לא השתמשנו בסברה זו הלכה למעשה, אך הדברים נראים נכונים ועל כן הארכת בהם.

70. חידושי הרשב"א, ב"מ ע"א ד"ה אבל.

71. מרדכי, ב"ק סי' קע; הגהות מרדכי, ב"מ סי' תלח; שו"ת מהר"ם, ד' קרימונה סי' כו.

מעצמו, שאין בזה תקנה, כפי שצינו לעיל. לכאורה לפי דברי היה לו לומר שאין כאן 'תקנת השוק' משום שלא היה כאן גזלן, שהרי השומר לא התכוון לגזול. אבל יש לומר שאין זו ראייה כנגד הדברים דלעיל, ויש כמה טעמים לכך שלא תהיה במקרה זה 'תקנת השוק', ונקט אחת מהן.

## סיכום

המסקנות בעניין 'תקנת השוק':

- א. הקונה חפץ גזול, תיקנו חכמים שיקבל דמיו מבעל החפץ אם הלה טרם התייאש.
- ב. תקנה זו חלה בכל סוגי המטלטלים כולל המחאות, אך לא בקרקעות ושטרי חוב.
- ג. גם מקבל משכון על הלוואה כלול בתקנה זו, אך לא מקבל מתנה, פירעון חוב ועסקה.
- ד. במקרה שהקונה ידע שהחפץ גנוב או שהמוכר היה גנב מפורסם, יחזיר את החפץ ויגבה את כספו מהגזלן. ויש אומרים שאם ידע שהחפץ גנוב, אף מהגזלן לא יגבה כספו.
- ה. אם החפץ הגיע לידי הבעלים טרם שהגיע לידי הקונה, אין הבעלים חייב לשלם לקונה דבר.
- ו. במקרה של מכירת חפץ במצג שווא של בעלות, וללא עשייה של פעולת גזל מצד המוכר, אין בו 'תקנת השוק'.





## הרב יעקב הילדסהיים

# הפצים שנתלים על ידי דלת הבית או מגנט שמוצמד לדלת

### שאלה

יש מוצרים כגון סבונים או מזון לתינוקות, שהיצרנים רוצים לפרסם אותם, ולכן נותנים דוגמיות מהם בשקיות הנתלות לאחר מכן על ידי דלתות הדירות מבחוץ. כמו כן יש פרסומים שמצמידים לדלת הדירה (בצד החיצוני) על ידי מגנט, כגון כרטיסי ביקור ופרסומות. הספק הוא במקרה שמדובר בבניין קומות: האם בעלי הדירות זכו במוצרים וחפצים אלו, כל אחד במה שנמצא על דלתו או סמוך לדירתו, או שמותר לקחתם מדלתות השכנים ללא רשות? כלומר, למי שייכים חפצים ודוגמיות פרסום שמניחים בשקית ותולים על דלת הבית, או במגנט שמוצמד לדלת?

### תשובה

## א. הצמדת פרסומת לדלת במגנט

נפסק ב'שולחן ערוך' (חו"מ סי' רב סעי' ט):

המקנה עבדים ומטלטלים כאחד, משך המטלטלים לא קנה העבדים, החזיק בעבדים לא קנה המטלטלים אלא אם כן היו המטלטלים על גבי העבד, והוא שיהיה כפות. וי"א שצריך גם שיהיה ישן.

וביאר סמ"ע (לשו"ע שם, ס"ק יח):

אלא א"כ היו המטלטלים על גבי העבד. דאז כיון שקנה העבד, קנה המטלטלים אגבו מתורת חצירו.

ובהמשך (סמ"ע שם ס"ק כ):

שיהיה ישן. דבעינן שיהא החצר משומר לדעת האדון, מה שאין כן כשניעור, די ש להעבד דעת בפני עצמו.

מבואר בזה שלעבד יש דין חצר שקונה כשהוא משומר לדעת האדון. ומכאן שאין קניין חצר חל דווקא על קרקע, אלא גם על דבר שדינו כמו קרקע, כגון עבד.<sup>1</sup> כך יש להתייחס לכל דבר המחובר לקרקע כגון דלת הבית, שיש בזה קניין חצר. לפי זה נראה שדלת של בית ששייכת לבעל הבית, יש לה דין 'חצר'. אמנם כיוון שכשמצמידים חפץ מסוים

---

1. כמו כן כתב בקצוה"ח, סי' רסח ס"ק ב) שקיימת מחלוקת רש"י ותוס' אם קניין יד הוא מטעם חצר או מטעם הגבהה.



בעזרת מגנט לצד החיצוני של דלת, נחשב שאותו חפץ נמצא ב'חצר שאינה משתמרת'. אבל כפי שמבואר בסוגייה במסכת בבא מציעא (יא-יג), והתבאר בעבר (אמונת עתיך 108 עמ' 117-118), גם בזה קונה כשיש 'דעת אחרת מקנה'. נמצאנו למדים שבעל הבית זוכה בקניין חצר במה שהוצמד לצד החיצוני של דלת ביתו.

## ב. תליית שקית עם מוצר על ידית דלת הבית

לגבי מוצרים שנתלים בשקית על ידית דלת הבית, יש לברר אם זכה בהם בעל הבית. לצורך הבירור יש לעיין בסוגיה בסוף מסכת בבא מציעא (ק"ח ע"ב), דלקמן. נאמר במשנה (ב"מ פ"י מ"ו) שאם יש שתי גנות שסמוכות זו לזו שקרקע האחת גבוהה והאחת נמוכה, ויש ירק שגדל בעובי הקרקע שביניהן, נחלקו תנאים למי שייך הירק: רבי מאיר אומר של עליון, כיוון שהוא יכול להסיר את כל שכבת האדמה שבה גדל הירק. רבי יהודה אומר של תחתון כיוון שהירק גדל באווירו של התחתון, והוא יכול למנוע גידול הירק אם ימלא את קרקעו בעפר. ור' שמעון אמר 'כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול, הרי אלו שלו, והשאר של תחתון'. בגמרא (ב"מ שם) מבואר שלא נחלקו לגבי שורשי הירק, ומוסכם שהם שייכים לעליון כיוון שגדלים ממנו, אלא נחלקו לגבי הענפים. ר' מאיר סבר 'שדי נופו בתר עיקרו' כלומר משייכים את הענפים אל השורשים וכיוון שהשורשים שייכים לעליון, כך גם הענפים. ר' יהודה סבר 'לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו'. ור' שמעון סובר כר' מאיר שהירק שייך לעליון, אלא שאם אינו יכול לפשוט ידו ולהגיע לירק, הוא מפקיר אותו לתחתון.

בביאור השיטות כתב ב'שיטה מקובצת' (ב"מ שם) בשם הראב"ד:

אמר רבא בעיקרו כולי עלמא לא פליגי. דעליון הוי, שהרי בעפרו הם עומדים ואינם יוצאים לאוירו של זה, כי פליגי בנופו, רבי מאיר סבר העיקר מגדלו, שדי נופו בתר עיקרו, ורבי יהודה סבר אורא מגדל, הילכך לא שדינן נופו בתר עיקרו... עיקר הטעמים שלהם כך הם, דמר סבר עיקר מגדל ושדי נופו וכו' ומר סבר אורא מגדל וכו'. ותנן גבי מקח וממכר כי האי גוונא בקונה אילן אחד בתוך של חברו... אם כן מוסכם על כולם שההשתייכות הממונית של דבר שאינו נמצא במקום מסוים, נקבעת ע"פ עיקר הדבר הגורם לקיומו, ולכן לר' מאיר הירק שייך לעליון כיוון שקיומו של הירק תלוי בעיקרו הנמצא בשטח העליון, ואילו לר' יהודה קיומו של הירק תלוי באוירו הנמצא בשטח התחתון.

ומובא בגמרא:

[ותניא נמי לענין מקח וממכר כי האי גוונא] (לגרסת מהרש"ל) דתניא אילן היוצא מן הגזע ומן השרשין - הרי אלו של בעל הקרקע, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר מן הגזע - של בעל האילן, ומן השרשין - של בעל הקרקע. לאור זאת ייתכן ללמוד שהוא הדין בנוגע לשקית המכילה מוצרים, התלויה על ידית הדלת, שהשקית עם כל תכולתה שייכת לבעל הבית. והטעם, כיוון שכל 'מציאות' השקית במקום זה נובעת ונגרמת מהחלק התלוי על הידית, והרי החלק התלוי על הידית קנוי



לבעל הבית מדין קניין חצר. ואע"פ שזו חצר שאינה משתמרת, כבר התבאר שבאופן זה קונה ע"י דעת אחרת מקנה. א"כ כיוון שהחלק העליון של השקית קנוי לבעל הידית, ייתכן שגם שאר השקית ותכולתה הנמצאים שם שייכים לבעל הבית.

### 1. דין השקית כדין חצר המשתמרת

מן הסוגיה (ב"מ קב ע"א) שהזכרנו לעיל מתברר גם שעצם הדבר שאנשים נמנעים מלהיכנס לחצר, נותן לה שם של חצר המשתמרת. ובחידושי המאירי (ב"מ שם) ביאר:

חצר זו שאינה משתמרת, אפילו קדם ואמר כל מציאות שיבאו היום בחצרי תזכה לי, לא אמר כלום. ואם אמר כן ויצא לו שם מציאה בעיר, זכה לו, מכיון שנודעה המציאה לכל ונדע גם כן דבורו, הדבר ידוע שהכל מסלקין עצמם ממנה, ועשו את שאינו זוכה כזוכה.

מסוף דבריו: 'ועשו את שאינו זוכה כזוכה', למדנו שאין זה מעיקר גדר 'חצר שאינה משתמרת', אלא יש כאן הרחבת המושג 'חצר שאינה משתמרת'. כלומר גם במציאות שאין לחצר יכולת קניין כיוון שאינה משתמרת, בכל זאת המצב של הימנעות בני האדם מלקחת מהחצר נותן לחצר יכולת קניין מתקנת חכמים. מכאן נראה ללמוד לנידונו שבעל הבית קונה את החפץ שמצוי בשקית ותלוי על דלת ביתו. אמנם השקית אינה נמצאת באוויר חצרו, וגם אין זה נחשב דבר המשתמר, ולפי זה אין בעל הבית קונה. מכל מקום ייתכן שבעל הבית קונה את תכולת השקית כיוון שדרך אנשים הגונים להימנע מלקחת חפצים שתלויים על דלת זולתם,<sup>2</sup> ולכן נחשב כנמצא בחצר שאינה משתמרת, שמועילה דעת אחרת מקנה.

יש להוסיף שתי סברות שתומכות בקניין החפצים שבשקית על ידי בעל הבית:

1. על פי סברת ה'שיטה מקובצת' דלעיל שנפסקה להלכה ב'קצות החושן',<sup>3</sup> שכפי הנהוג במקומות נאורים שאין אנשים נוגעים במה שמונח על יד דלת השכנים, הרי שאע"פ שמבחינת הבעלות, אין מפתן הדלת בבניין משותף שייך לבעל הדירה הסמוכה, מ"מ כיוון שבמציאות שאר הדיירים אינם משתמשים במקום זה חוץ מבעל הדירה הסמוכה, הרי זה דומה לקניין ארבע אמות' שתיקנו חכמים כדי שלא יבואו לריב, ולכן זכה בעל הדירה מדרבנן בשקית התלויה על ידית דלתו ובתכולתה.

2. כמו כן לא גרע המצב שיש לאדם חפץ שתלוי על דלת ביתו מ'עני המהפך בחררה', שהלוקח ממנו נקרא רשע.<sup>4</sup>

עם זאת במקום שאין המציאות כך, הרי לפי צד זה, כיוון שלמעשה החפצים נמצאים מחוץ לדירה, בחדר המדרגות, לכן נחשב שהם בחצר השותפים וכל דיירי הבניין זכו בהם בקניין חצר.

2. אף שבוודאי אם אדם ישאל חפץ מחברו וכשיחזיר לו הוא יניחו בתוך שקית ויתלה על הידית והדבר ייגנב, הוא יתחייב מדין פשיעה, אלא אם כן הוסכם על כך מראש.  
3. קצות החושן, סי' ר ס"ק ב.  
4. קידושין נט ע"א.

## סיכום

- א. כרטיסי ביקור או פרסומות שהוצמדו לדלת הכניסה לבית במגנט – זכה בהם בעל הבית.
- ב. דוגמיות של מוצרים שנשלחים ע"מ לחלקם לתושבים, והן מונחות בתוך שקית שתולים אותה על ידית דלת הכניסה לבית הנמצא בבניין משותף – במקומות שמקובל שכל דייר משתמש במקום הסמוך לדלת הכניסה לדירתו כבשלו, זכה בעל הדירה בדוגמיות וכיו"ב.
- ג. במקומות שלא מקובל כך – יש להסתפק אם השקית כולה בבעלות בעל הבית, או שמא זכו בה כל דיירי הבניין.



## הרב עדו רכניץ

## צוואה בדרך של 'אחריו'

## מבוא

לעתים כאשר אדם כותב צוואה, הוא מעוניין לתת נכס למוטב אחד, אלא שהוא רוצה שלאחר פטירת המוטב הנכס יעבור למוטב אחר. למשל, אדם מעוניין לתת את חלק הדירה שלו לאשתו, כדי שזו תגור בה גם אחריה, אולם הוא רוצה להבטיח שלאחר פטירת אשתו, ילדיו יקבלו את חלקו בדירה.

בסעיף 42 לחוק הירושה נכתב:

42. (א) המצווה רשאי לצוות לשניים על מנת שיזכה השני אחרי שזכה הראשון; השני יזכה במות הראשון או בהתקיים התנאי או בהגיע המועד שנקבע לכך בצוואה, הכל לפי המוקדם יותר.

(ב) הראשון רשאי לעשות במה שקיבל כבתוך שלו, והשני לא יזכה אלא במה ששייר הראשון; אולם אין הראשון יכול לגרוע מזכותו של השני על ידי צוואה. דהיינו, המוטב הראשון יכול לעשות במה שיקבל כרצונו, ורק מה שיישאר לאחר מותו יעבור למוטב השני. אלא שהחוק מאפשר למצווה להגביל את זכויותיו של המקבל הראשון, כפי שנקבע בסעיף 53 לחוק הירושה:

53. הוראות הסעיפים 41 עד 52, פרט לסעיף 42 (ד), חלות במידה שאין בצוואה הוראות אחרות.

כעת יש לבחון אם האפשרות להגביל את המקבל הראשון קיימת גם בהלכה. לכאורה הדבר אפשרי, שהרי בגמרא<sup>1</sup> הובאה ברייתא שבעקבותיה פסק הרמב"ם בהלכות זכיה ומתנה<sup>2</sup> וה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רמח סעי' א):

אבל הבריא שנתן מתנת בריא על דרך זה, וכתב ליה: נכסי לך ואחריו לפלוני, אין לשני אלא מה ששייר ראשון, אפילו היה הראשון ראוי ליורשו.

על פניו, גם החוק הנוהג נכתב בהשראת הלכה זו, אלא שבעיון נוסף מתברר שיש הבדל עמוק בין הלכה זו לבין החוק. החוק מדבר על צוואה שניתנת למקבל ראשון לאחר מות המצווה, ואחרי מותו של המקבל הראשון יקבל המקבל השני. לעומת זאת, בהלכה מדובר על מתנה שאדם נותן בחייו ורוצה שלאחר מות המקבל הראשון היא תינתן למקבל שני.

1. בבא בתרא קל"ז ע"א.

2. רמב"ם, הל' זכיה ומתנה פי"ב ה"ז.

כעת השאלה מתחדדת: האם קיימת אפשרות על פי ההלכה לכתוב צוואה בדרך של 'אחריו' תוך הבטחת זכויות המקבל השני?

## א. הבטחת זכויות המקבל השני

כאמור, בהלכה נפסק שמתנה בדרך 'אחריו' אינה מבטיחה את זכויות המקבל השני, כיוון שהמקבל הראשון יכול לעשות במתנה כרצונו: 'אין לשני אלא מה ששייר ראשון'. וכך פורטו הדברים ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רמח, סע' ג):

אף על פי שאמרנו אין לשני אלא מה ששייר ראשון, אסור לראשון למכור או ליתן גופו, אלא אוכל הפירות עד שימות, ויזכה השני. ואם עבר האחד ומכר או נתן במתנה, אין השני מוציא מיד הלקוחות, שאין לשני לא מהגוף ולא מהפירות אלא הנשאר. וכל המשיא עצה לראשון למכור, נקרא רשע.

אם המקבל הראשון מכר או נתן את הרכוש לאדם שלישי, המקבל השני לא יקבל דבר. אמנם מעשה זה מגונה ביותר, אבל הוא תקף מבחינה הלכתית.

אם נחזור לשאלה שפתחנו בה, כאשר אדם משתמש בדרך זו הוא מעוניין בדרך כלל להבטיח את זכויות המקבל השני. על כן עליו לבחור בדרך המתאימה המופיעה ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רמח, סע' ז):

אין כל דברים הללו אמורים אלא באומר: ואחריו לפלוני, ולא אמר: מהיום. אבל אם אמר ליה: ואחריו מהיום לפלוני, ומכר הראשון, השני מוציא מיד הלקוחות. וכן אם מת שני בחיי ראשון, יחזרו ליורשי שני.

אם הנותן אמר שהשני יקבל 'אחריו מהיום', אזי זכויותיו של השני מובטחות גם אם הראשון מכר או נתן במתנה את הרכוש. הסמ"ע (לשו"ע שם ס"ק כ) הסביר זאת כך: הטעם, דאז אין להראשון בהנכסים אלא הפירות כל ימי חייו, והגוף מהיום להשני, ואין כח ביד הראשון למכור לאחרים מה שאין לעצמו זכות בו דהיינו בהגוף. כלומר, בדרך זו המקבל השני מקבל את הגוף באופן מיד, ואילו המקבל הראשון מקבל רק את קניין הפירות.

## ב. 'אחריו מהיום' בצוואה הלכתית

צוואה הלכתית מבוססת בדרך כלל על אחד משני מסלולים, או על שילוב של שניהם: הראשון, מתן הגוף למקבל בעת כתיבת הצוואה, והשארית הפירות בידי הנותן עד פטירתו.<sup>3</sup> במסלול זה אין לנותן אפשרות לחזור בו.

השני, מתנה על תנאי, ואז הנותן יכול לחזור בו עד יום פטירתו.<sup>4</sup> במסלול השני הנותן אינו רשאי ליהנות מפירות הנכסים מרגע כתיבת הצוואה.

3. בבא בתרא קלו, ע"א; שו"ע, חו"מ סי' רנז סעי' א.

4. שו"ע, ורמ"א, חו"מ סי' רנז, סעי' ו-ז.



שילוב של שני המסלולים נותן את התוצאה המבוקשת על ידי כותבי הצוואות, דהיינו, מתן גוף בלבד מיום כתיבת הצוואה, וגם זאת בתנאי שהנותן לא יחזור בו.

על פניו יש קושי לערוך צוואה בדרך של 'אחרֵיך מהיום', כיוון שבצוואה רגילה המוטב מקבל את קניין הגוף מרגע כתיבת הצוואה, ולאחר פטירת המצווה הוא מקבל גם את קניין הפירות. לעומת זאת בדרך של 'אחרֵיך מהיום', המקבל הראשון מקבל את קניין הפירות באופן מִיָּד, והמקבל השני מקבל את קניין הגוף מִיָּד. מכאן שבצוואה בדרך של 'אחרֵיך מהיום', המקבל השני יקבל את קניין הגוף מִיָּד, ואילו המקבל הראשון לא יקבל דבר עד פטירת המצווה. אם כך, כיצד יהיה אפשר לתת למקבל הראשון את קניין הפירות לאחר מותו של המצווה, שהרי אין מתנה לאחר מיתה?

הפתרון לכך הוא שניתן להקנות קניין פירות עתידי, מהיום, כלומר אדם יכול להקנות לחברו מהיום את קניין הפירות החל מעוד שנה. מקור לכך ישנו בדִּין המאפשר להשכיר דירה החל מתאריך עתידי, כגון אדם שמסכם עם שוכר באופן מחייב בראש חודש תמוז שהדירה תושכר לו החל מט"ו באב, וכך כתב הש"ך (חו"מ סי' שיב ס"ק ג): 'אבל יכול להשכירו לאחר תוך זמנו לכשיגיע הזמן'.

בספר 'נתיבות המשפט' (סי' שיב ס"ק א) נכתב: 'שדבר המחוּסר רק זמן, וזמן ממילא קאתי, לא הוי דבר שלא בא לעולם'. דהיינו, אמנם לא ניתן להקנות דבר שלא בא לעולם, אבל השכרת נכס מזמן עתידי נחשבת כדבר שבא לעולם. ומכאן לענייננו, ניתן לתת למקבל הראשון את קניין הפירות מזמן עתידי. חשוב להדגיש שהזכויות ניתנות למקבל הראשון באופן מִיָּד, אולם היקף הזכויות כולל שימוש עתידי בלבד.

הדרך לערוך צוואה בדרך של 'אחרֵיך מהיום' היא בנוסח הבא:

אני מקנה את (הנכס) \_\_\_\_\_ במתנת בריא שתחול מהיום ושעה אחת קודם מיתתי, אם לא אחזור בי, ל \_\_\_\_\_ (להלן, המקבל הראשון) ואחריו מהיום, אם לא אחזור בי, למוטבים הבאים: \_\_\_\_\_ . המקבל הראשון לא יוכל למכור או לתת את הנכס.

המקבל הראשון מקבל רק קניין פירות החל משעה קודם פטירתו של המצווה, ועד לפטירתו של המקבל הראשון. המקבל השני מקבל את קניין הגוף באופן מִיָּד. הובהרה במפורש ההגבלה על זכויות המקבל הראשון, כדי שלצוואה יהיה גם תוקף משפטי.

מעבר לדיון ההלכתי, יש להזכיר את דברי הרב משה פיינשטיין<sup>5</sup> שכתב שלצוואה בעלת תוקף על פי החוק יש גם תוקף הלכתי.<sup>6</sup> על פי דבריו, כיון שלקניין 'אחרֵיך' יש תוקף על פי החוק, יש לו גם תוקף הלכתי.



5. שו"ת אגרות משה, אה"ע א, קד.

6. וראו עוד בשו"ת מנחת יצחק ו, סי' קסה, שחלק על כך.

## הרב יעקב אריאל

# שמיטת כספים בבנקים

אמנם כבר עברה שנת השבע, אך שאלת השמיטה בבנקים עדיין אקטואלית. זאת מכיוון שההשקעות בבנקים הן לפי 'היתר עִיסקא' (לכן יש לכנות את חשבונות הבנק 'השקעות'), ודינן כחצי מלווה וחצי פיקדון. ולדעת השולחן ערוך (חו"מ סי' סז סעי' ג): 'מי שיש לו עסקא משל חברו, שביעית משמטת פלגא שהיא מלוה'. אי לכך מי שלא עשה פרוזבול, לא יכול היום לפדות את השקעותיו, כי חציין הושמט. זאת ועוד, גם אם הבנק ייתן לו אותן מיוזמתו – עליו לומר 'משמט אני', שנאמר 'זוה דבר השמיטה'. עכ"פ עליו לעשות 'שאלת חכם'. וזאת שלא כדבריו של הרב שמואל פולצ'ק (להלן הרש"פ) באמונת עתיך 109 (תשע"ו) עמ' 134–136, שפטר את ההשקעות בבנקים ממצוות השמיטה. נימוקיו של הרש"פ הן:

א. 'קצות החושן' (לשו"ע שם) חולק על השולחן ערוך' וסובר שגם חלק ההלוואה שב'עסקא' לא נשמט.

ב. מי שהפקיד כסף ביד שולחני, גם אם נתן לו רשות להשתמש בכספו, זהו מכל מקום פיקדון ולא הלוואה, ופיקדון אינו נשמט. גדר פיקדון היא אם ההפקדה נעשית לטובת המפקיד.

ג. לדברי המהרי"ק, אם כינו את ההלוואה בשם פיקדון היא אינה נשמטת. ובימינו אנשים מכנים את השקעותיהם בבנקים 'פיקדונות', וכוננתם שלא יחולו עליהן דיני הלוואה אלא דיני פיקדון, על מנת שלא תישמטנה בשביעית, אך הנחות אלו אינן מוסכמות.

## א. 'עִיסקא' נשמטת

פסק השולחן ערוך' שחלק ההלוואה ב'עסקא' נשמט אמנם שנוי במחלוקת. כאמור 'קצות החושן' חולק, אולם למעשה מוסכם על רוב הפוסקים האחרונים כדעת השולחן ערוך', והביאו רק את דעתו להלכה<sup>1</sup> כנראה משום שאת ראיית 'קצות החושן' (סי' סז ס"ק ב) יש לדחות. וזו לשון 'קצות החושן':

ובעיקר הדין הנה מדברי רש"י נראה דחלק מלוה מהני לענין קידושין ומכר, שכתב בפרק האיש מקדש גבי מקדש במלוה אינה מקודשת דמלוה להוצאה ניתנה, וכתב רש"י ז"ל, להוצאה ניתנה הלוה רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה

1. ר' פאת השולחן סי' כט סעי' י; ערוך השולחן, חו"מ סי' סז סעי' ד; שבת הארץ, פ"ט ה"ל (הוצ' מכון התורה והארץ, ח"ג עמ' 101); כרם ציון, שביעית, הלכות פסוקות פ"כ סעי' ט; תורת השמיטה לרח"ז גרוסברג, סי' יח סעי' צה, ועוד.



בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו, ומשמע דהיכא דמחויב להעמידה בעיסקא דינה כפקדון.

ומכאן שכסף שניתן לעסק דינו כפיקדון ולא כהלוואה, ולכן אין בו דין שמיטת כספים. וזו לשון הסוגיה בגמרא (קידושין מז ע"א):

אמר רב: המקדש במלוה - אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה. נימא כתנאי: המקדש במלוה - אינה מקודשת, ויש אומרים: מקודשת; מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: מלוה להוצאה ניתנה, ומר סבר: מלוה לאו להוצאה ניתנה.

ופירש רש"י (קידושין שם, ד"ה אינה): 'אינה מקודשת - אפילו ישנה בעין'. לפי ההוה אמינא, המחלוקת בין שתי הדעות - אם 'מלוה להוצאה ניתנה' או לא - עוסקת במקרה שכספי ההלוואה עדיין מצויים בעין, כי אם כבר השתמשו בהם, הרי לכולי עלמא 'מלוה להוצאה ניתנה'. אלא שאם כן, לשם מה נטל הלווה הלוואה אם לא להשתמש בה? לכן פירש רש"י שלמאן דאמר 'מלוה לאו להוצאה ניתנה' - הלווה אינו רשאי לבזבז את כספי ההלוואה לשתיית שכר וכדו', אלא הוא צריך להשקיע את הכסף בעסק באופן שזה יהיה מצוי בידי כל עת שיתבענו. אך מאן דאמר 'מלוה להוצאה ניתנה', אינו חייב להשתמש בכסף רק לצורך עסק, אלא יכול להשתמש בו לכל מה שירצה כולל שתיית שכר.<sup>2</sup> ולפי זה כל הדיון הוא במקרה שכספי ההלוואה עדיין בעינם: שלמאן דאמר 'מלוה לאו להוצאה ניתנה' - דינם כפיקדון, אך למאן דאמר 'מלוה להוצאה ניתנה' זו הלוואה גמורה ואינה כפיקדון. במקום שכספי ההלוואה כבר הוצאו, אף על פי שאסור היה למקבל ההשקעה לבזבז את דמי ההשקעה בשתיית שכר, אלא הוא היה צריך להשקיע את הכסף בעסק כדי שהכסף יהיה זמין בכל עת שיתבענו,<sup>3</sup> אעפ"כ הכסף אינו כפיקדון אלא דין מלווה יש לו. כאמור מרש"י אין להביא ראיה (בניגוד למש"כ 'קצות החושן') שכסף ה'עיסקא' - דינו כפיקדון, אך באמת הראשונים נחלקו בשאלה זו: האם חלק המלווה שב'עסקא' דינו כמלווה או כפיקדון? המהר"ם מרוטנבורג,<sup>4</sup> רבנו ברוך,<sup>5</sup> הר"ח ועוד. אך ה'שלחן ערוך' הכריע כמאן דאמר שחלק המלווה שב'עיסקא' נחשב כמלווה אע"פ ש'אינה נעשית מטלטלין אצל בניו'<sup>6</sup> ולכן היא משמטת.<sup>7</sup> לכל היותר אפשר לומר שיש בשאלה זו 'ספקא דדינא' אם בחלק המלווה יש למלווה בעלות או שדינו כפיקדון, אך מכיוון שלמעשה, מחמת הספק, הוא לא יכול לממש את בעלותו כל זמן שהכסף אצל הלווה, והוא יכול לתבוע את חובו חזרה רק מדין הלוואה, לכן שוב הוא לא יקבל את כסף החוב כי ההלוואה אסורה אחרי השמיטה.

2. ר' פני יהושע, קדושין מז ע"א, ויתר המפרשים.

3. כדעת רבא, ב"מ קד ע"ב.

4. תשובות מהר"ם, ד' פראג, ס' תתקעג; מובא גם בהגהות מיימוניות, תשובות השייכות לספר משפטים ס' יב.

5. מובא בהגהות מרדכי, ב"מ, ס' תסב.

6. ב"מ שם; שו"ע, יו"ד ס' קעב סעי' לא.

7. ר' אריכות דברים בפאת השלחן, בית ישראל, ס' כט ס"ק כח.



## ב. פיקדון כסף שניתן לשימוש

שנינו בבבא מציעא (מג ע"א):  
המפקיד מעות אצל שולחני, אם צוררין - לא ישתמש בהן, לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן. מותרין - ישתמש בהן, לפיכך אם אבדו חייב באחריותן.  
הרי"ף שם הוסיף על המשנה, וזו לשונו:  
והני מילי היכא דאבדו ועדיין לא אשתמש בהו אבל אי אשתמש בהו הוו להו הלואה גביה וקמו להו ברשותיה ואי איתניסו ליה חייב ובהא אפילו ר"נ מודה וכן כתב רבינו האי גאון זצ"ל.  
וכן פסק הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ז ה"ז):  
בד"א קודם שישתמש בהן אבל אחר שנשתמש בהן נתחייב באחריותן ככל מלוה שבעולם עד שיחזירם לבעלים.  
וכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רצב סעי' ז). כאמור הנחת הרש"פ שהשקעות בבנקים הן פיקדונות שמותר לשולחני להשתמש בהם ודין כפיקדון ולא כהלוואה. אך מדברי הרי"ף, הרמב"ם וה'שלחן ערוך' (לעיל) אף בפיקדון שביד שולחני, אם השתמש בכסף - דינו כהלוואה, ונתחייב באחריותן ככל מלוה שבעולם עד שיחזירם לבעלים (רמב"ם, שם). בימינו כל 'הפקדה', גם אם היא במזומן, היא מתערבת מיד עם כל הכספים שביד הכספר והוא משתמש בהם, ובפרט כאשר ה'הפקדה' אינה במזומן אלא בהעברה חשבונית או בצ'ק (ורוב רובן של ההשקעות הן כאלו) והיא רק נרשמת לזכותו של בעל החשבון, היא נכללת מיד במחזור הכספים של הבנק המשמש אותו להשקעות שונות. אין זה פיקדון כלל, ורק בגלל 'היתר העיסקה', יש לו דין של חצי פיקדון. ואכן מיד עם ה'הפקדה', האחריות כולה נופלת על הבנק והוא מתייחס לכך כאל הלוואה, וממילא דיני שמיטה חלים עליה. וגם אם יש למפקיד הנאה מההפקדה, מכיוון שגם לבנק יש תועלת מההפקדה - אין זה פיקדון בלבד אלא חצי מלווה וחצי פיקדון, וחצי ההלוואה נשמט.

## ג. 'פיקדון' שאינו פיקדון

הרמ"א (חו"מ סי' סז סעי' ט) פסק בשם המהרי"ק ש'אם כתב בשטר לשון פקדון, אינה משמטת, דלהכי כתב לשון פקדון, שלא ישמט'. הרש"פ הסיק מהלכה זו שמכיוון שבימינו אנו מכנים את השקעותינו בבנקים פיקדונות, כוונתנו להחיל עליהן דין פיקדון ולא דין הלוואה ולכן הן אינן נשמטות. ולא היא. יש להבחין בין שפה משפטית לבין שיבושי לשון. המהרי"ק דן במקרה שבו טען המלווה שבכוונה הוא הגדיר את ההלוואה כפיקדון כדי להטיל בה תנאי שלא תישמט בשביעית. דוגמה לכך הוא מביא מהמוכר שדה לחברו וכתב לשון מתנה. המוכר התכוון לייפות את כוחו של המקבל שלא יחול עליו דין 'בר מצרא'. וזו לשון מהרי"ק (שו"ת סי' קפב):



ורואה אני שהדברים ק"ו ומה התם דשני הלשונות סותרים זה את זה דהיינו מכירה ונתינה דאי מכורה לאו נתונה ואי נתונ' לאו מכורה אפי' הכי מכור ונתונה כיון שאנו דנין שנתכוין ליפות את כחו הכא שאין הלשונות מכחישים זה את זה כלל דהא אפילו הויה הלואה גמורה פשיטא דיכול לקבלה עליו בתורת פקדון דכל תנאי שבממון תנאו קיים לא כ"ש דיש להלו' אחר יפוי כח המבוא' ונאמר דאע"ג דהוי' מלוה מ"מ לא תשמטנה שביעית דהא מסקינן בפ"ק דמכות (דף ג) שהמלוה את חברו ע"מ שלא תשמטנו בשביעית שאין שביעית משמטתו ואין לך תנאי גדול מזה שמקבל עליו בתורת פקדון...

מדובר אפוא במינוח לשוני מכוון להטיל על ההלוואה תנאי של פיקדון. לעומת זאת, לשון 'פיקדון' בהקשר להפקדה בבנק היא שיבוש לשוני. הציבור (כולל הבנקים עצמם) אינו עוסק בדקויות משפטיות ולא התכוון להגדיר את ההשקעות כפיקדונות בהגדרה משפטית. הוא מכנה את השקעותיו בבנקים 'פיקדונות' מבלי להתייחס למשמעותו המשפטית של מונח זה. צא ושאל את הבריות בשוק, כולל הדתיים שבהם, האם הם מודעים לכך שה'הלוואה' מהבנק או שה'הפקדה' בו הן בעצם 'חצי מלווה וחצי פיקדון'? לשגרת הלשון אין שום משמעות הלכתית. ואעפ"כ אין הדבר גורע מכוחו של ה'היתר עיסקא', כי 'היתר עיסקא' הוא חוזה משפטי בר תוקף. ומי שמתעניין בשאלה כיצד הבנקים גובים ריבית, גם אם אינו מבין את ה'היתר עיסקא' לפרטיו הוא סומך על הרבנים שערכו אותו עפ"י כל כללי ההלכה. וכן הפרוזבול – רוב הציבור אינו מבין את משמעותו המשפטית, אך דיו שהוא מודע לכך שיש מצוות שמיטת כספים, וכשהוא מחתים את העדים או הדיינים על הפרוזבול, הוא סומך על הרבנים שניסחו את הפרוזבול שעשו זאת עפ"י ידיעותיהם בהלכה (ובעצם בכל חוזה משפטי בעולם שאדם חותם עליו, בדרך כלל הוא אינו מבין בכל 'האותיות הקטנות' אלא סומך על העו"ד המחתים אותו, ולאחר שזה הסביר לו באופן כללי את עקרונותיו של החוזה – יש לכך תוקף משפטי מחייב). המונח 'פיקדון' בבנקים הוא שגרת לשון, אין מי שמייחס לו משמעות משפטית כל שהיא. לא מפייהם של הבריות בשוק אנו חיים.

## ד. שימוש פסול בהיתר עיסקא

אמנם היו פוסקים שפסקו שגם חלק ההלוואה לא נשמט כי דינו כפיקדון, כגון הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' ריד), אך ה'עין יצחק'<sup>8</sup> מצא סתירה בדבריו מתשובה אחרת (ח"ג סי' תקסד) שם פסק שחלק המלווה נחשב 'ראוי' לעניין ירושת בכור. כלומר חלק זה הוא הלוואה ולא פיקדון. ה'עין יצחק' עצמו פסק לעניין מכירת חמץ של עסקת סולת שזהו 'ספיקא דדינא' אם מכירת החמץ לגוי של חלק המלווה הועילה. גם המהרש"ם<sup>9</sup> עמד על הסתירה בדברי הרדב"ז והביא דעות שונות בנושא זה מבלי להכריע. אולם הוא העיר

8. שו"ת עין יצחק, ח"א או"ח סי' כא.

9. שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' נב.

הערה יסודית המציגה את ה'היתר עיסקא' מזווית ראייה חדשה. רבים מהמשתמשים ב'היתר עיסקא' אינם מקפידים להשקיע את כספי הלוואה בעסקים דווקא, אלא משתמשים בהלוואה למטרות צרכניות. אמנם פורמלית הם מחויבים לקיים את החוזה של ה'היתר עיסקא', אך למעשה הם מתעלמים ממנו. במצב כזה אין להתייחס לחלק המלווה, לפחות, כאל פיקדון, אלא כאל הלוואה (וייתכן שגם חלק הפיקדון בעצם אינו אלא הלוואה). וכן כתב הגר"ב זילבר<sup>10</sup> אחרי שהביא פוסקים רבים שנחלקו בשאלה זו של ה'היתר עיסקא', שיש לחלק בין 'עיסקא' ממש המוזכרת בגמרא לבין 'היתר עיסקא' הנהוג כיום, שבו המלווה לא מתערב בעסקי הלווה וגם אינו מונע ממנו מלשתות שכר –

בכהאי גוונא כולם מודים שחצי המלווה הוא הלוואה גמורה שנשמטת. אלא שאם כן כל ה'היתר העסקא' המאפשר למלווה לגבות 'ריבית' מהלווה אינו לכאורה אלא פיקציה ואם כן מה תועלתו? לענ"ד יש לומר שבאמת ה'היתר עיסקא' מחייב את הלווה להשקיע את כספו ב'עיסקא' ולא ב'שכר'. ומי שבא לשאול, אנו מורים לו שה'היתר עיסקא' מיועד רק להלוואות יצרניות שיש בהן רווחים, אלא שהמלווה סומך על הלווה שאכן יכלכל את מעשיו בתבונה ובאחריות ולא יבזז את כספי הלוואה למטרות אחרות, ומשום כך אין כאן ריבית אלא חלוקת רווחים. אלא שמכיוון שבפועל המלווה אינו מדקדק עם הלווה מה הוא עושה למעשה בכספו, אי אפשר להגדיר זאת לעניין שמיטת כספים כפיקדון אלא כהלוואה, וזו נשמטת. ואה"נ בהלוואה צרכנית, שאינה נושאת רווחים, אין לסמוך על ה'היתר עיסקא', אלא אם כן יש בה צד של עיסקא, כגון מי שלוקח הלוואה ב'היתר עיסקא' כדי למנוע שבירת תכנית חיסכון שנוקה גדול יותר מאשר הרווח המוסכם ב'היתר עיסקא'. מצד אחד זוהי עדיין עיסקא, אך מכיוון שזו רק עיסקא בעקיפין, המלווה לא דורש מהלווה שישקיע את כספי הלוואה בעיסקא דווקא. כלומר הלווה אינו חייב להעמידה בעיסקא באופן שהיא תהיה מצויה בכל עת שיתבענו, וא"כ אין כאן פיקדון אלא הלוואה, וזו נשמטת בשביעית.

אך לצערנו, רוב הנוטלים הלוואות והמפקידים ב'היתר עיסקא' אינם מודעים למשמעות ההלכתית. יש מקום לסנגר עליהם שגם אם אינם מודעים לכללי ההיתר, מכיוון שכל בנק חתום על ה'היתר עיסקא' – חלים כללי ההיתר על כל החשבונות, בין של המפקידים ובין של הלווים, אם הם מודעים לכך ואם לאו, ואינם עוברים על איסור ריבית. אך לעניין שמיטה קובעת המודעות בפועל. ומכיוון שרוב המשתמשים בשירותי הבנק מתייחסים למעשה אל הלוואות כאל הלוואות לכל דבר, ונוגשים אותן כאילו היו הלוואות רגילות, הם עוברים על 'לא תגוש' והשמיטה חלה עליהן. ואם כן ממה נפשך, מי שאינו מודע למגבלות של ה'היתר עיסקא' הוא מתייחס אליה כאל הלוואה רגילה, ומי שמודע למגבלות אך בפועל לא מנצל אותן ואינו מתערב בשימוש המעשי בכספיו ע"י הלווה מתייחס בפועל אל ה'עיסקא' כאילו הייתה הלוואה רגילה. וכן מי שמשתמש בהיתר הלוואה צרכנית שיש בה גרמא של עיסקא, אך מכיוון שהשימוש למעשה הוא למטרות צרכניות, בכל אלו המלווים עוברים ב'לא תגוש' והלוואות נשמטות.

10. ספר הל' שביעית, סי' י, כסא דוד אות טז.



## מסקנה

ללא פרוזבול אין אפשרות למפקיד להוציא את כל כספו הנמצא בעו"ש אלא רק את מחציתו. וכמו כן פיקדונות שהגיע זמן פירעונם לפני סוף שנת השמיטה והמפקיד השתהה ולא פדה אותם בזמנו, הוא יכול לפדות אחרי השמיטה רק את מחציתם. וגם אם הבנק יפנה ללקוח ביוזמתו ויציע לו לקבל את כל כספו בחזרה (שהרי רוח חכמים נוחה מכך), חייב המפקיד לומר לבנק 'משמט אני' (מסתבר שגם אם ישלח זאת בכתב יצא ידי חובה). ואם בכל זאת הבנק ירצה לתת לו את כספו במתנה הוא רשאי לנוטלו. יש להניח שפקיד הבנק, גם אם הוא דתי, לא יבין בדרך כלל למה ירמזון מיליו ויפנה אליו שוב לקבל את כספו, וצ"ע אם מותר לו אז לקבלו. וייתכן לומר שגם אם הבנק סבור שהוא נותן לו את כספו מצד הדין ולא כמתנה מותר לו לקבלו אחרי שהוא הצהיר 'משמט אני'. כי יש מקום לומר שהתורה השמיטה את החוב רק מבחינת המלווה שאסור לו לנגוש, אך מבחינת הלווה, אם יש לו כסף להחזיר, נשאר לו חוב מוסרי לפרוע את חובו. ובמקום אחר<sup>11</sup> כתבנו שרק 'שיעבוד הגוף' פקע, אך 'שיעבוד נכסים' לא פקע. לכן גם אם פורע את החוב מתוך תחושה של חיוב רגיל, מבלי שהוא יודע שהחוב נשמט, ולא כמתנה בעלמא, הוא אינו טועה ועדיין 'רוח חכמים נוחה הימנו'. והוא הדין לגבי הבנק שסבור שמבחינתו הוא חייב לפרוע את החוב לאחר שהמלווה הודיע להם 'משמט אני'. אך אם הבנק לא יפנה אליו בהצעה לפדות את פיקדונו כגון בחשבון עו"ש, צ"ע מה ניתן לעשות ויש לעשות שאלת חכם.



11. בתשובה 'פירעון חוב בשמיטה על ידי יורש' שתתפרסם בע"ה בשו"ת באהלה של תורה ח"ו.



## השש ריבית בפיגור בתשלום מסי עירייה<sup>1</sup>

פנו אל"י ממחלקת הגבייה של עיריית עפולה. על פי חוק, אם אדם אינו משלם את הארנונה עד מועד התשלום שנקוב במכתב, מחייבים אותו בריבית. מדי פעם קורה כי אחד מבני משפחה חרדית שאיחרה בתשלום בא לשלם במחלקת הגבייה, וכאשר הוא רואה כי מחייבים אותו בריבית, הוא אינו מוכן לשלם. כאשר התברר לנו כי בעיריות ובמועצות אחרות אין היתר עסקה, כתבתי היתר עסקה מיוחד עבור העירייה. אולם לאחר זמן ניקר בלבי חשש שמא אין צורך כלל בהיתר עסקה, כי אין כאן ריבית אסורה. שאלתי את חברי, רבנים החברים בפורום אינטרנטי. מתשובות של כמה מתלמידי החכמים שבפורום כתבתי נקודות שעולה על פיהן כי אכן אין כאן ריבית, ואין כל איסור לשלם את קנס הפיגור בתשלום גם ללא היתר עסקה.

1. אין כאן הלוואה. ארנונה היא מס, ובמס אין איסור ריבית כי אין רקע אמתי של חיוב, ועל כן רשאים השלטונות לקבוע מס נמוך ומס גבוה בהתאם למועד התשלום, וכל שכן תשלום על מים וביוב שאינו הלוואה, אלא נובע מצריכה שוטפת.

2. אין כאן אגר נטר, אלא קנס כאמצעי לכפות תשלום בזמן.

3. אין כאן הערמה, שכן העירייה אינה רשאית על פי חוק לתת הלוואות.

3. עונש: גובה הריבית נקבע ללא כל קשר למקובל במשק, והוא גבוה מאוד ועונש באופן מובהק. ממילא אין כאן חוב שגדל עם הזמן, אלא עונש שגדל עם העיכוב בתשלום כקנס וכהרתעה.

4. פיצוי: כאשר האזרחים אינם משלמים לעירייה, העירייה מתקשה לשלם, והיא צוברת הפסדים (ואינה מקבלת הנחות) כאשר היא מאחרת בתשלום לספקים ולנותני שירותים.

לכן הקנס הוא או חיוב בתשלומי הנזק או פיצוי מחמת הנזק, ואין כאן כלל איסור ריבית.

5. דינא דמלכותא: בבית יוסף (יו"ד סי' קסה) כתב: 'אם גזר המלך שכל מלוה לחברו שיהא פרעונו מהמטבע השני, יש אומרים דדינא דמלכותא דינא, ומותר בלא חשש איסור'.

6. הריבית אינה מרצון הבעלים. כך כתב בבית יוסף (שם) בשם הרמב"ן:

---

1. הערת עורך: ראה אמונת עתיך 109, עמ' 39-40, בתשובת הרב שלמה אישון (תשו' 26) באותו ענין, ושם מסיק ג"כ שבעיקרון אין צורך ב'היתר עסקה' על פיגור תשלומי מסים, ועם זאת לרווחא דמילתא צריכה העירייה לחתום על 'היתר עסקה' בגלל עסקאות אחרות שהיא מבצעת.



אין כאן משום רבית, שהתוספת הזו שלא ברצון בעלים הוא נפרע [היינו הלווה, האזרח שלא שילם בזמן, לא מרצונו הוא משלם את הקנס – הרבית] ואלמלא דינה של מלכות אינו בכלל רבית אלא בכלל גזל.

7. אין מלווה: אפילו בחברה בע"מ יש פוסקים שמקלים ומתירים ריבית משום שאין בעלים ישירים. ושם אין זה פשוט, משום שיש בעלים ובעלי מניות. אולם בעירייה, שאין לה בעלים שמרוויחים מהריבית, אלא רק נבחרים ובעלי תפקידים שאינם מרוויחים מהריבית וגם אינם נשארים בתפקיד לזמן רב, יש הרבה יותר מקום לומר שאין בכך איסור ריבית.

8. תשלום לצורך העתיד: הרב קרליץ (חוט השני פרק יד סעיף ג) כתב:

חברת חשמל, גז, טלפון שתובעים ריבית משום פיגור בתשלום... פירעון חוב לפי ימים של פיגור בתשלום, או הצמדה, יש בזה משום איסור ריבית... ואמנם אם לא ישלם הריבית ינתקו לו את זרם החשמל, מותר לשלם ולהודיע להם שאינו משלם בתורת ריבית, אלא משום שאם לא ישלם, הם ינתקו לו חשמל. וכיוון שמשלם מפני צורך העתיד, אין זה ריבית.

נדמה כי הוא הדין בנדון דידן, העירייה לא תיתן שירותים שונים לאותו אדם. כגון: המוכר דירה צריך להביא אישור מהעירייה כי אין לו חובות על הנכס. אם יישאר חוב משום שלא שילם את הארנונה, הוא לא יוכל למכור את דירתו, והוא יצטרך לשלם קנס גבוה מאוד. ועל כן משום צורך העתיד הוא משלם עתה, ואין זה ריבית.

9. קנס לעירייה – תרתי לטיבותא – אין איסור: כתב מרן הגרש"ז אורבאך זצ"ל:

כל אגר נטר אסור... אם כבר נזקף עליו חוב וקצץ שכר עבור המתנת מעות – הרי זה איסור תורה. אך כל זה דווקא כאשר החוב הוא לאיש או אנשים מסוימים, ולא לאוצר מדינה או עיריה וכדומה, כי אז האיסור הוא רק מדרבנן... ולענין קנס פיגורים, כיוון שזה דרך קנס, והתשלום הוא לציבור ולא לאנשים מסוימים – הרי זה מותר.

על כן נראה הלכה למעשה כי אין כל צורך ב'היתר עיסקא', ואף לא נכון לעשות כן, כי סוף סוף ההיתר הינו עקיפה והערמה, והסברות דלעיל הן מעיקר הדין. אלא שנראה כי מכיוון שלא כולי עלמא ידעי דינא, וכשרואים חוב מחמת ריבית, חוששים להיות שותפים בעברה ובגזל או חושבים שהעירייה אינה נוהגת כשורה, לכן נראה כי נכון לשנות את הנוסח, ולרשום את המילה 'קנס' במקום המילה 'ריבית'.



## הרב שלמה אישון

# משמעותה של משיכת שיק על פי ההלכה

## הקדמה

לשאלה מהי משמעותה של משיכת השיק השלכות הלכתיות רבות, כגון אם ניתן לראות את המחזיק בשיק כמוחזק, אם תשלום בשיק כמוהו כתשלום בכסף לעניין דיני הקניינים, אם אדם שנתן שיק רשאי לחזור בו ולבטל את השיק, ועוד שאלות רבות ומגוונות. להלן נדון בפן העקרוני של הנושא, המהווה בסיס לדיון הפרטני בכל אחת מהשאלות ההלכתיות המעשיות.

## א. המצב המשפטי

משיכת שיק מהווה על פי החוק פקודה הניתנת לבנק, והוא נדרש לשלם את הסכום הנקוב בו. מושך השיק מקבל עליו התחייבות לפרוע את השיק, אם הבנק לא יציית לפקודה מסיבה כלשהי. אחריותו של המושך היא, אפוא, אחריות משנית, והזכות הניתנת כנגד המושך היא זכות חזרה בלבד, היינו הוא חייב לשלם משום שהבנק לא שילם.<sup>1</sup> היחסים בין הלקוח מושך השיק לבין הבנק הנמשך הם יחסי שליחות. כשהלקוח מושך שיק, הוא מסמיך למעשה את הבנק לפעול כמויפה כוח שלו ולשלם בשמו את סכום השיק לידי האוחז בו. בהתאם, כשהבנק פורע את השיק, הוא משלם את הסכום הנקוב בו מכספי הלקוח המצויים בחשבון הלקוח. על פי סעיף 14(א) לחוק השליחות, רשאי אדם לבטל את השליחות. על כן רשאי הלקוח לתת הוראת ביטול פירעון, ובכך להביא לידי סיום את השליחות הנוגעת לאותו שיק. כך נאמר גם במפורש בסעיף 75 (1) לפקודת השטרות הקובע כי: 'חובתו ורשותו של הבנקאי לפרוע שיק שמשך עליו לקוחו חדלות על ידי ביטול הוראות הפירעון'. יש להדגיש כי ביטול השיק פירושו רק ביטול רשותו של הבנק לפרוע אותו. כלפי הנפרע וכלפי האוחזים הבאים אחריו אין הביטול תופס ואינו גורע מזכויותיהם. למעשה לא השיק בוטל אלא רק הוראת הלקוח לבנק לכבד אותו, ומשלא כובד על ידי הבנק, רשאי האוחז לחזור אל המושך או אל צדדים אחרים החתומים עליו ולתבוע את פירעונו. גם

1. זוסמן, דיני שטרות מהדורה שיטת תשמ"ד סעי' 71.



האפשרות לסחור בשיק שרירה וקיימת על אף הביטול, וניתן להמשיך ולהעביר את השיק לפי הוראות פקודת השטרות.<sup>2</sup>

בכל מקרה, על הבנק לא מוטלת אחריות אישית לפירעון השיק. כלל בסיסי בדיני השטרות הוא כי אדם אינו אחראי לפירעון שטר, ושיק בכלל זה, אם לא חתם עליו.<sup>3</sup> הבנק הנמשך אינו חתום על השיק (שמו של הבנק המודפס בראש השיק אינו חתימה), ועל כן אינו אחראי לפירעונו. אם החליט הבנק שלא לכבד את השיק, מכל סיבה שהיא, אין לאוחז עילת תביעה שטרית כנגד הבנק. על האוחז לדרוש את פירעון השיק ישירות מהמושך, או מצדדים אחרים החתומים עליו, ואשר נושאים באחריות שטרית בשל חתימתם.<sup>4</sup> כאמור, אף אם ביטל מושך השיק את ההוראה לבנק, אין זה פוטר אותו מלשלם למקבל השיק את הסכום הנקוב בו בהתאם להתחייבותו. חריג לכך הוא במקרה בו השיק ניתן בלא קבלת תמורה. החוק מתנה את אפשרות האכיפה של השיק בכך שמושך השיק קיבל תמורה לו. במצב כזה מוגדר אוחז השיק 'אוחז בעד ערך'. כאשר האוחז בשיק הוא אוחז שלא בעד ערך, דהיינו שלא קיבל תמורה כלשהי – הוא לא יכול לאכוף את פירעונו.<sup>5</sup>

גם על פי חוק המתנה, כאשר מדובר בשיק מתנה שניתן ללא קבלת תמורה, יהיה נותן השיק רשאי, לעתים, לחזור בו ולא לפרוע אותו. סעיף 5 (ב) לחוק המתנה קובע: כל עוד מקבל המתנה לא שינה את מצבו בהסתמך על ההתחייבות, רשאי הנותן לחזור בו ממנה, זולת אם ויתר בכתב על רשות זו.

נותן השיק יכול, אפוא, לחזור בו מהתחייבותו כל עוד מקבל השיק לא הסתמך עליו ולא שינה את מצבו כתוצאה מקבלתו. אולם אם מקבל השיק העבירו לאדם אחר, יוכל מחזיק השיק לתבוע את הנותן לפרוע אותו.<sup>6</sup> עם זאת אוחז השטר יהיה פטור מלהוכיח שהוא אוחז בעד ערך, משום שבסעיף 29 לפקודת השטרות קובע החוק בעניין זה חזקה: 29. (א) כל צד שחתימתו מצויה על השטר, חזקה לכאורה שנעשה צד לו בעד ערך.

## ב. עמדת ההלכה

פוסקי ההלכה מתחבטים בשאלה מהי משמעותה של משיכת שיק על פי ההלכה. הספק נובע מן העובדה שמחד גיסא, כאמור לעיל, רואה החוק בד"כ את מושך השיק כמי שאחראי לתשלום הסכום הנקוב בו, אך מאידך גיסא משמעות לשון השיק אינה של

2. זוסמן, דיני שטרות מהדורה שישיית, תשמ"ג סעי' 280.

3. סעי' 22 לפקודת השטרות [נוסח חדש].

4. זוסמן, דיני שטרות מהדורה שישיית, תשמ"ג, סעי' 279. למקרה מיוחד שבו הוטלה אחריות על הבנק לפירעון השיק, ראו ע"א 2448/92 בנק לאומי לישראל בע"מ נ' אשכנזי, פ"ד מח (3) 563. כן ראו ע"א 269/59 זימן נ' רוט ואח', פ"ד יג 1874.

5. זוסמן, דיני שטרות מהדורה שישיית תשמ"ד סעי' 90.

6. מרדכי רבילו, חוק המתנה תשכח 1968, סעי' 6, דרכי ההקניה, ב. הוראות מיוחדות בדין אחר, (6.10).



התחייבות לתשלום אלא של הוראה לבנק לשלם למוטב את הסכום הנקוב בו, ולא ברור שניתן על פי ההלכה לראות אדם כמי שמתחייב בחתימה על מסמך שלא מופיעה בו במפורש כל התחייבות לשלם.

למעשה ניתן למצוא בדבריהם של פוסקי זמנינו כמה גישות בשאלה זו, שנסקור להלן:

### 1. השיק כהוראת תשלום בלבד

יש הסוברים שעל פי ההלכה שיק אינו שטר התחייבות אלא רק הוראה ('פתק') לבנק לשלם את הסכום הנקוב בו.<sup>7</sup> על פי זה, אם הבנק לא כיבד את השיק מחמת חוסר כסוי, יהיה אסור למוטב לפנות להוצאה לפועל לשם עיקול רכושו של מושך השיק.<sup>8</sup> אכן, כאשר ניתן השיק בתמורה למוצר או לשירות, הרי שקיימת התחייבות מצדו של המקבל לשלם את תמורת השירות או המוצר שקיבל, ועל כן אם שילם בשיק והבנק לא כיבדו – יוכל לפנות להוצאה לפועל על מנת לגבות מנכסיו של החייב.<sup>9</sup> אלא שכל זה אינו מחמת השיק אלא מחמת עצם קבלת המוצר או השירות. גישה זו נצמדת ללשונו של השיק, אך מתעלמת ממנה המדינה ומן החוק אשר, כפי שנראה להלן, הינם בעלי תוקף הלכתי במקרה זה.

### 2. השיק כהקניה - דין 'תן כזכי'

בגמרא במסכת גיטין (יד ע"א) מובאת מחלוקת בשאלה אם אדם האומר לשליח 'הולך מנה לפלוני' או 'תן מנה לפלוני' נחשב כמי שזיכה את המנה לאותו פלוני ולא יוכל יותר לחזור בו מהזיכו, או שאינו נחשב כמי שזיכה ולכן רשאי לחזור בו - כל עוד לא הגיע המנה לידי של אותו פלוני:

7. שו"ת עטרת שלמה לגר"ש קרלין, ח"א סי' סה; וכן דעת הגר"נ קרלין, חוט שני, הלכות ריבית פרק שישה עשר עמ' קטו; וע' בפסקים וכתבים לרב הרצוג, חו"מ סי' לא, שהסתפק ולא הכריע אם זהו שטר חוב, וכן הסתפק בכך הגר"נ גולדברג, תחומין יב, עמ' 295, שכתב: 'יש לדון האם שיק עושה התחייבות, כמו מתחייב לחבירו בשטר... או ששיק אין בו לשון התחייבות אלא לשון ציווי לבנק שיתנו למביא השיק כסף, והרי זה כממחה פועלים אצל חנווני'. וע"ע לקמן שעולה מדבריו שם שיש מקום לראות בשיק התחייבות אף שאין היא מפורשת בלשונו. ובשו"ת ויען דוד, לר' חיים יוסף דוד וייס, אנטוורפן, ח"ב סי' ריט, כתב ששיק אינו שטר התחייבות (כדוגמת שטר ממרני) אלא 'כתב לבנק שיתנו כסף ואין בזה שום התחייבות, רק כמו מכתב לשליח ויכול לבטלו'. ואולם עי"ש שמנמק זאת בכך שגם בדינא דמלכותא אין שום התחייבות לשלם אם לא ירצה. אך המצב המשפטי כיום בארץ שונה – כפי שהבאנו לעיל.

8. הרב ישעיה פלדמן, קובץ פעמי יעקב, סב-סג (תשס"ז), בעמ' קיח; ועי"ש שהביא שכך סוברים הגר"ץ אבא שאול זצ"ל, והגר"ח גרינמן זצ"ל.

9. קובץ פעמי יעקב, שם. והנה בפסקי דין – ירושלים דיני ממונות ובירורי יחסין יא, עמ' שלז, נכתב: 'ואמנם, גם אם צ'ק אינו אלא הוראת תשלום כיון שכבר מסרו למוכר או לנותן השירות אסור לו לבטל אותו בבנק, שהרי זה כאילו חזר ונטלו ממנו, אלא א"כ המוכר נטל את הצ'ק ולא סיפק לקונה את המקח, אבל אם סיפק לו את המקח אלא שיש לקונה על המוכר טענות ותביעות, אינו רשאי לבטל את הצ'ק, ואם עשה כן חייב לשלם לו את ההוצאות שנגרמו לו בבנק בגלל ביטול הצ'ק, אך צ"ע על מה הסתמכו בדבריהם שכאשר מבטל את השיק נחשב כמי שנטל כסף מהמוטב, וכבר העיר על כך ד"ר מיכאל ויגודה בחוות דעת שנכתבה מטעם משרד המשפטים – המחלקה למשפט עברי (ירושלים תשסח) בהערה 12.



איתמר: הולך מנה לפלוני שאני חייב לו, אמר רב: חייב באחריותו, ואם בא לחזור - אינו חוזר; ושמואל אמר: מתוך שחייב באחריותו, אם בא לחזור - חוזר... תניא כוותיה דרב: הולך מנה לפלוני שאני חייב לו תן מנה לפלוני שאני חייב לו, הולך מנה לפלוני פקדון שיש לו בידי, תן מנה לפלוני פקדון שיש לו בידי - חייב באחריותו, ואם בא לחזור - אינו חוזר.

להלכה נפסק כשיטת רב וכברייטא שהמשלח אינו יכול לחזור בו.<sup>10</sup> בעניין 'תן מנה לפלוני' באר ר"ת שרק כאשר הנפקד מוסר את המנה לידי השליח - רק אז אינו יכול לחזור בו, אך אם אינו מוסרו באותו זמן, יוכל לחזור בו, וכן נפסק להלכה.<sup>11</sup> בגמרא (שם לב ע"ב) מבואר שהמחלוקת היא רק כאשר המנה נשלח לשם פירעון חוב, אך לא כאשר המנה נשלח לשם מתנה:

אמר אביי, נקטינן: שליח מתנה הרי הוא כשליח הגט; נפקא מינה? להולך לאו כזכי דמי.

וכן נפסק להלכה שהאומר לחברו 'הולך מנה לפלוני' לשם מתנה - יכול לחזור בו.<sup>12</sup> כל זה כאשר משתמש בלשון 'הולך מנה לפלוני'. נחלקו הראשונים בשאלת הדין כאשר משתמש בלשון 'תן מנה לפלוני' לשם מתנה: דעת ר"ת ור"י שאין אומרים במתנה 'תן כזכי' והאומר לחברו 'תן מנה לפלוני' יכול לחזור בו,<sup>13</sup> ואילו דעת הרמב"ם היא שגם במתנה אומרים 'תן כזכי', והאומר 'תן מנה לפלוני' אינו יכול לחזור בו.<sup>14</sup> להלכה הובאו שתי הדעות ב'שלחן ערוך'.<sup>15</sup>

לאור האמור יש לדון אם ניתן לתת תוקף של קניין למשיכת שיק מדין 'תן כזכי'. בשונה מאשר ב'תן מנה לפלוני' בו הציווי מופנה לשליח, הבנק כלל אינו מודע לכך שמושך השיק נתן אותו למוטב. מכאן שלא ניתן לראות את מסירת השיק מן המושך אל המוטב כאמירת 'תן מנה לפלוני' המופנית לבנק, וא"כ לא יהיה בדין 'תן מנה לפלוני' בכדי למנוע ממושך השיק את האפשרות לחזור בו ולבטל אותו לאחר שמסרו למוטב. עם זאת, יש מקום לומר שבשעה שהמוטב מוסר את השיק לבנק הרי זו כאמירת 'תן מנה לפלוני', ועל כן מאותו רגע לא יוכל מושך השיק לחזור בו ולבטל אותו - אף אם הוא עדיין לא נפרע.<sup>16</sup> אמנם אין הדבר מחויב, וייתכן שאין לראות בכתוב על השיק 'שלמו לפקודת...' כאמירת 'תן מנה', אלא רק כאשר מושך השיק עצמו הוא זה שמפקיד אותו ואומר לבנק שמפקיד לצורך פלוני.<sup>17</sup> זאת ועוד, לפי מה שהבאנו לעיל שאמירת 'תן

10. רמב"ם, הל' מלווה ולווה פ"ט ז"ה"ב; שו"ע, חו"מ סי' קכה סעי' א.

11. ר"ת בתוספות, גיטין יא ע"ב ד"ה כל האומר; ועיי"ש שכאשר אינו נותן באותו זמן יכול להיחשב כקניין 'מעמד שלשתן'. בעניין זה נעסוק לקמן. שו"ע, חו"מ סי' קכה סעי' ז; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ב.

12. רמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ד; שו"ע, חו"מ סי' רמג סעי' ב; ועיי"ש שאם המקבל עני - אינו יכול לחזור בו במתנה מועטת, וכן בעשיר יש בו משום מחוסר אמנה.

13. תוספות, גיטין יא ע"ב ד"ה כל האומר; וכן דעת הרא"ש, גיטין פ"א סי' יט.

14. רמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ד.

15. שו"ע, חו"מ סי' קכה סעי' ו-ז.

16. פתחי חושן, דיני הלוואה פרק י הערה כא.

17. שו"ת שבט הלוי, ח"ז סי' רכב.

מנה לפלוני' נחשבת כזכייה רק אם באותה שעה נותן את החפץ לשליח, נראה שלא ניתן לתת תוקף לשיק מדין 'תן מנה לפלוני', שהרי הכסף מופקד בבנק כבר מקודם לכן.<sup>18</sup> עם זאת יש שכתבו שייתכן שהיות שהכסף הופקד מלכתחילה לשם העברתו ע"י שיקים, הרי זה נחשב כבא לידו מתחילה לשם כך, וניתן יהיה לומר 'תן כזכי', ומ"מ פשוט שכל זה רק כאשר החשבון נמצא ביתרת זכות ולא כאשר נמצא ביתרת חובה.<sup>19</sup> יש להדגיש, שאף לו יהיה ניתן, לאחר שהשיק הגיע לבנק, לתת תוקף להתחייבות שבו מדין 'תן כזכי', יהיה זה רק בשיק שניתן כפירעון חוב וכדו', אך לא בשיק מתנה.<sup>20</sup>

### 3. השיק כקניין 'מעמד שלושותן'

אפשרות נוספת שהוזכרה כמקור לכך שיש לשיק תוקף קנייני היא קניין 'מעמד שלושותן' המאפשר לאדם שיש לו כסף אצל חברו להקנות כסף זה, באמצעות דיבור בלבד, לאדם שלישי – אם שלושתם נוכחים במקום. על פי זה יש שכתבו שניתן לראות כתיבת שיק כאמירה לבנק להקנות למוטב מן הכסף הנמצא בחשבון של המושך, וממילא יהיה לכך תוקף של קניין מעמד שלושותם. אך נראה שלא ניתן להשתית את תוקפו ההלכתי של השיק על קניין 'מעמד שלושותן'. המקור לקניין 'מעמד שלושותן' הינו בגמרא במסכת גיטין (יג ע"ב), שם אומר רב הונא בשם רב: 'מנה לי בידך תנהו לו לפלוני, במעמד שלושותן – קנה'. וכן פסק הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ג ה"ג) להלכה:

וכן האומר לחבירו מנה שיש לי בידך תנהו לזה קנה, ואין אחד מהן יכול לחזור בו, בין שנתן המנה בחוב שיש לו אצלו בין שנתנו לו מתנה בין שהיה חוב אצלו בין שהיה פקדון אצלו כמו שביארנו.<sup>21</sup>

בגמרא שם (יד ע"א) מבואר שהעובדה שאמירה זו נחשבת כקניין המועיל אף שלא נעשתה עפ"י גדרי הקניינים הרגילים היא בגדר 'הלכתא בלא טעמא', שתיקנו חכמים כדי להקל על חיי המסחר ולמנוע את הטרחה שבעשיית קניינים.<sup>22</sup> אמנם מדברי הראשונים עולה שהתקנה היא תקנה קבועה, שגדריה אינם משתנים גם אם נסיבות השוק משתנות. על כן לא יהיה תוקף לקניין 'מעמד שלושותן' כשייעשה על ידי שליח, וכן לא יהיה תוקף לקניין 'מעמד שלושותן' אם יעשה בכתב – גם אם שימוש בשטרות אלו רווח בחיי המסחר,<sup>23</sup> וממילא לא יוכל השיק להוות קניין 'מעמד שלושותן'.

18. שו"ת שבט הלוי, שם.

19. פתחי חושן, דיני הלוואה פרק י הערה כא. יש להעיר שעד לשנת 1945 קבע סעי' 53 לפקודת השטרות, כי משיכת שיק כמוה כהעברת כספי הלקוח אשר בבנק לטובת האוחז בו, וזאת בהתאם לחוקי סקוטלנד. אולם באותה שנה שונה הסעי' ונקבע שאין לאוחז השיק כל תביעה כלפי הבנק, וחובת הבנק היא חובה חוזית כלפי הלקוח בלבד (זוסמן, דיני שטרות מהדורה שישית, תשמ"ג, סעי' 279). משמעות הדבר הינה שכיום על פי החוק אין רואים את הכסף שבחשבון המושך כאילו עבר לרשותו של האוחז בשיק.

20. שהרי כפי שהבאנו לעיל נחלקו הראשונים בשאלה אם גם במתנה אומרים 'תן כזכי', וא"כ יוכל מושך השיק לטעון 'קים לי' כסוברים שאין אומרים 'תן כזכי' במתנה. שו"ת שבט הלוי, ח"ז סי' רכב.

21. רמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"ג ה"ג; וכן הוא בשו"ע, חו"מ סי' סו סעי' יט; שם, סי' קכו סעי' א.

22. תוספות, גיטין יד ע"א ד"ה כהלכתא. רא"ש, גיטין פרק א סי' יז.

23. שו"ת הריב"ש, סי' רכב.



יש שהוכיחו מדברי הגאון שהובא בנימוקי יוסף,<sup>24</sup> שקניין 'מעמד שלשתן' אינו תקנה קבועה, וכן כתב בספר 'משפטיך ליעקב':<sup>25</sup> וכל מקום שיש הסתברות והבנה לחרוג מהגדרים הקבועים בגלל דרכי השוק היוצרים גמירות דעת מצד שלשת הצדדים הנוגעים לקנין - מקבל הקנין תוקף של מעמד שלשתן. אך נראה שאין הכרח לומר זאת בדעת הגאון,<sup>26</sup> ובכל מקרה לא ניתן להסתמך עליו להלכה משום שאין הלכה כמותו.<sup>27</sup>

#### 4. השיק כהתחייבות מחמת אומדנא

במספר סוגיות מצאנו שההלכה נותנת מעמד של התחייבות גם לניסוחים שאין בהם התחייבות מפורשת – אם קיימת אומדנא שאכן הייתה התחייבות. יש הסוברים שמכוח סוגיות אלו ניתן לתת לשיק משמעות של התחייבות, ולראות בו לא רק כעין 'פתק' הניתן לבנק. אחד המקורות לכך הוא ההלכה הקובעת כי 'אחריות טעות סופר'. משמעותו של כלל זה הינה שכאשר נכתב שטר על הלוואה, ניתן לגבות באמצעותו גם מנכסים משועבדים – אף שהדבר לא נכתב במפורש בשטר.<sup>28</sup> מכאן שאנו רואים את השטר

24. נמוקי יוסף, בבא מציעא דף סח ע"א בדפי הרי"ף.

25. ספר משפטיך ליעקב, הרב צבי יהודה בן יעקב, ח"א סי' כא.

26. דברי הגאון הובאו בהקשר להלכה על פיה כאשר בעל הבית ממחה את הפועל אצל החנווני, רשאי הפועל לתבוע את שכרו מבעל הבית – אם החנווני לא שילם לו. על כך הקשה הרי"ף שם מדוע רשאי הפועל לחזור, והלוא קנה כבר את שכרו 'במעמד שלשתן', ותירץ שאין כאן קניין 'מעמד שלשתן' משום שבשעה שבעל הבית המחח את הפועל אצל החנווני, עדיין לא היו הפירות ברשותו. על כך חולק הגאון וסובר שכאשר מדובר בשולחני או בחנווני מועיל קניין 'מעמד שלשתן', אף כאשר הדבר הנקנה עדיין לא ברשותם: 'דכיון דאומנותן הוא ומתהני דליסמכי אינשי אדיבוריהו גמרי ומשעבדי נפשייהו'. לשיטתו, מה שהפועל יכול לחזור על בעה"ב הוא משום שקניין 'מעמד שלשתן' מועיל רק לעניין זה שהנמחה לא יכול לחזור בו, אך המקבל יכול לחזור אצל הנותן – כל עוד לא פטרו בפירוש. על כך הקשה הרב בן יעקב בספר משפטיך ליעקב שם, שאף אם מצד גמירות הדעת אין חסרון כאשר מדובר בחנווני, עדיין יש חסרון מצד 'עצם מהות הקניין' שחכמים תקנו דווקא ב'מנה לי בידך' ולא בדרך הלוואה. ומכאן הוכיח שלדעת הגאון לא קבעו חכמים גדרים מוחלטים בקניין 'מעמד שלשתן'. ודבריו צ"ע שהרי הגאון התייחס במפורש רק לעניין גמירות הדעת, ונראה א"כ שהבין שמה שחכמים הצריכו 'מנה לי בידך' אין זה חלק מתקנתם אלא שזהו רק לצורך גמירות הדעת, וע"כ יועיל בחנווני ובשולחני גם כאשר אין בידו. אך אין להוכיח מכאן לגבי תנאים נוספים המהווים חלק מן התקנה כגון הצורך שיהיה בע"פ ולא ע"י שליח, שגם הם יוכלו להשתנות.

27. שו"ע, חו"מ סי' קכו סעי' ב; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק ז; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק יג. ור' גם בשו"ע, שם סעי' ט, ובש"ך, לשו"ע שם, ס"ק לח. עוד כתב בספר 'משפטיך ליעקב' שם עמ' שכ, שגם לחולקים על הגאון יש מקום לדון על השיק מדין מעמד שלשתן אם הכסף שבבנק מוגדר כפיקדון, אלא שלא הביא ראיה לכך שבפיקדון יועיל 'מעמד שלשתן' גם בשליח וגם בכתב, ומה עוד שכלל לא ברור שהכסף שבבנק מוגדר כפיקדון, וכל שכן שקשה להסתמך על כך כאשר החשבון נמצא ביתרת חובה. גם על פי החוק אין רואים את הכסף שבחשבון הלקוח כאילו עבר לרשותו של האוחז בשטר.

28. שו"ע, חו"מ סי' לט סעי' א.

ככולל התחייבויות שהלווה התכוון להן, אף שלא כתבן במפורש, ואם כן יש לומר שהוא הדין בשיק, שניתן לראותו ככולל התחייבות לשלם, אף שלא נכתב כן במפורש.<sup>29</sup> מקום נוסף הוא בפסק הרמב"ם (הלכות אישות פט"ז ה"ח-ה"ט) בדין גביית כתובה ממטלטלין:

[ח] כבר נהגו בכל המקומות שידענו וששמענו שמען שיכתבו בכתובה בין מקרקעי בין מטלטלי, ודבר זה תיקון גדול הוא ואנשים גדולים ונבונים הנהיגו דבר זה שהרי זה תנאי שבממון ונמצאת האלמנה גובה מן המטלטלין בתנאי זה לא בתקנת אחרונים.

[ט] הרי שלא כתב כך בשטר הכתובה אלא נשא סתם, אם היה יודע בתקנה זו של גאונים גובה, ואם לאו או שנסתפק לנו הדבר מתישבין בדבר זה הרבה, שאין כח בתקנת הגאונים לדון בה אף על פי שלא נתפרשה כדין תנאי כתובה שהם תקנת הסנהדרין הגדולה עד שנוציא בה ממון מן הירשים.

על פי פסק הרמב"ם, יכולת הגבייה מהמטלטלין אינה מכוח תקנת הגאונים אלא מחמת התחייבותו של הבעל.<sup>30</sup> התחייבות זו שרירה וקיימת בין אם נכתבה במפורש בשטר ובין אם לאו – ובלבד שהבעל ידע על תקנת הגאונים. הרי שכאשר קיימת אומדנא שכותב השטר התחייב – יש תוקף להתחייבות זו אף אם לא נכתבה במפורש בשטר.<sup>31</sup> עפ"י האמור יש לומר גם בנוגע לשיקים, שהיות שעל פי המקובל יש במשיכת שיק משום התחייבות, ניתן לצאת מתוך הנחה שכאשר אדם מושך שיק הוא מתחייב בכך לשלם – אף אם הדבר לא נכתב במפורש. ניתן אפוא לראות את השיק כהתחייבות של המושך,<sup>32</sup> מחמת אומדנא, אף שאינו מנוסח בלשון התחייבות.<sup>33</sup>

29. הגר"נ גולדברג, תחומין יב עמ' 295. ואולם ע' תחומין לה עמ' 347 שדחה את הראיה וכתב ששם האחריות היא מכוח ההלוואה ולא מכוח השטר.

30. ע' מגיד משנה, לרמב"ם הל' אישות פט"ז ה"ח, שבאר שהיות שזו תקנה שהתחדשה אחרי התלמוד, אין לתת לזה תוקף של תנאי בי"ד שאעפ"י שלא נכתב כמי שנכתב דמי.

31. הגר"נ גולדברג, תחומין לה, עמ' 346. ועי"ש שהביא ראייה גם מגמרא קידושין כו ע"א: 'כתב לו על הנייר...' שם מוכח שיכול להתחייב באחריות על מתנה כשכתב לשון מכר – אף שלא כתב אחריות במפורש, משום שקיימת אומדנא שזו כוונתו.

32. בשו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' פד, הביא מו"ר הרב יעקב אריאל את האפשרות ששיק הוא התחייבות מראש של הבנק לפרוע אותו לכל המוכ"ז. וצ"ע, שכאמור לעיל, לפי החוק אין כל מחויבות של הבנק לפרוע את השיק, וההתחייבות היא רק של המושך החתום עליו.

33. ואין זה דומה למה שהבאנו מדברי הרמב"ם, שאם לא ידע הבעל מתקנת הגאונים אין גובה ממטלטלין, ואין אומרים שמסתמא דעתו כפי המנהג, משום ששם מדובר 'במקום שכותבין בכתובות שיעבוד מטלטלין וזה כתב כתובה ולא כתב שיעבוד מטלטלין ובוזה י"ל כיון שמנהג המקום לכתוב וזה לא כתב נראה שלא נשתעבד אלא א"כ היה יודע בתקנתם של גאונים שאז י"ל שעל תקנתם הוא סומך ואם לא ידע בה י"ל שלא תגבה מטלטלי דיתמי כיון שלא כתב כמנהג המקום' (כסף משנה שם); ומכאן נלמד שאם לא שינה ממנהג המדינה מסתמא דעתו על מנהג המדינה, ואין צריך לבדוק אם מודע למנהג זה. וצ"ע על מה שכתב העורך בתחומין לה, שם, שהסיק מדברי הגר"נ ששיק לא יחשב כהתחייבות כי לא מוכח מתוך השטר שהתכוון להתחייבות.



## 5. השיק כהתחייבות מדין 'סיטומתא'

על פי ההלכה, יש תוקף הלכתי לצורת קניין שנהגו בה הסוחרים – אף אם אינה תואמת לאחד מדרכי הקניין המופיעים בהלכה.<sup>34</sup> בהתאם לכך יש הנותנים תוקף הלכתי גם להתחייבות הנעשית בדרך שבה נוהגים הסוחרים להתחייב – אף אם לא נעשתה באופן המופיע בהלכה.<sup>35</sup> מכאן, היות שהחוק קובע שמושך שיק מתחייב בחתימתו על השיק לשלם למוטב את הסכום הנקוב בו במקרה שהבנק לא ישלם – הרי שניתן לראות את החתימה עליו כ'סיטומתא' היוצרת התחייבות התקפה גם על פי ההלכה. אמנם, יש הסוברים שרק לגבי קניינים ניתן תוקף הלכתי למנהג שנהגו הסוחרים, אך לא לגבי התחייבות.<sup>36</sup> כמו כן יש הסוברים שלמנהג שמקורו בחוק אין מעמד של 'סיטומתא',<sup>37</sup> אך נראה שאין הלכה כמותם,<sup>38</sup> ומכל מקום גם לשיטתם עדיין ניתן לתת מעמד של התחייבות לחתימה על שיק מחמת אומדנא – כאמור לעיל.

## 6. דינא דמלכותא ותקנות הקהל

אפשרות נוספת לתת לשיק תוקף של התחייבות כפי שקובע החוק היא מכוח הכלל של 'דינא דמלכותא דינא', או מחמת היות החוק בגדר של 'תקנות הקהל'. על פי ההלכה, יש תוקף לחוקים אשר נועדו לצורך תיקון בני המדינה. המקור לכך הוא בתשובת הרשב"א

34. בבא מציעא עד ע"א: 'אמר רב פפי משמיה דרבא: האי סיטומתא קניא...'; וכן נפסק בשו"ע, חו"מ סי' רא סעי' א: 'מכר לו בדברים בלבד, ופסקו הדמים, ורשם הלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סי' ידוע שהוא שלו... אם מנהג המדינה הוא שיקנה הרושם קנין גמור, נקנה המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו...!'

35. שו"ע, חו"מ סי' קכט סעי' ה; רמ"א לשו"ע שם; וסמ"ע, לשו"ע שם ס"ק טו. וכמו שהוכיח בהגהות אמרי ברוך, על הש"ך סי' רא ס"ק א.

36. בהגהות כסף קדשים, על השו"ע חו"מ סי' ר"א סעי' א, כתב שנראה שלא מועיל סיטומתא לחייב עצמו במה שאינו חייב. ור' גם מחקרו של הרב דוד בס, חוזים על פי דיני התורה, כת"ר א, עמ' 69–70.

37. ר' במאמרו של הגר"נ גולדברג, תוקף התחייבות למכור ב'זכרון דברים', תחומין יב, עמ' 279–290. ואולם ר' באור הלכה, סי' תמח סעי' ג, ד"ה בדבר מועט, שם משמע שיש מעמד של סיטומתא גם למנהג שמקורו בחוק. ור' גם במחקרו של הרב דוד בס שם.

38. ר' שו"ת מהרש"ג, ח"ג סי' קיג; מנחת יצחק, ח"ה סי' קיט-קכ; ושם ח"ז סי' קלא; קובץ תשובות (הגרי"ש אלישיב), ח"א עמ' שפ; תשובות והנהגות, ח"ג סי' תסב; וע' גם בתשובות והנהגות, ח"ה סי' שסה, שחילק בין שיק לפירעון מיידי הנחשב להתחייבות, לבין שיק דחוי הנחשב כהוראה לבנק – אף לאחר שהגיע זמן הפירעון; שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' פד; בספר סדר מכירת חמץ כהלכתו, הביא הרב שמואל אליעזר שטרן בשם הרב ואזנר, ששיק אינו עדיף על שטר התחייבות כיוון שיכול לבטלו; וע' בפתחי חושן, דיני הלוואה פרק י הערה כא, שכתב שבהתאם למנהג המדינה דין המחזיק בשיק כדין המחזיק בשטר חוב, אך הוסיף בסוגריים: 'ואפשר לדחות שאינו אלא כהוכחת חוב, אבל למעשה אפשר לגבות בו'. ואולם בברית יהודה, פרק ב הערה יב, כתב שעל פי מנהג המדינה השיקים הם כהתחייבות לשלם, 'ואפשר דעדיף גם משטר, דהוי כממרני'. וע' בספר כסאות לבית דוד, לרב יעקב דוד שמאל, ח"א סי' כא, שכתב שהשיק מוגדר כהתחייבות רק במדינות שבהן לא ניתן לבטל את אותו לאחר מסירתו, אך אם ניתן לבטל אותו – אין כאן התחייבות כלל. אולם לפי מה שכתבנו לעיל, משמעות הביטול הינה רק ביטול רשותו של הבנק לפרוע את החוב, ואין בביטול השיק משום ביטול החוב כלפי המוטב. וע' בספר הצ"ק בהלכה, פרק א ענף ב הערה 13, מהו טעמם של הסוברים שעל פי ההלכה השיק אינו נחשב כהתחייבות – למרות מנהג המדינה.

(המיוחסות לרמב"ן סי' כב) הנותן תוקף הלכתי לחוק הקובע ששטר החתום על ידי המתחייב – דינו כשטר אשר חתומים עליו עדים:

ומשום דינא דמלכותא, הוי חתם ידו כשני עדים כשרים, ואפילו לגבות ממשעבדי... וכדשמואל דאמר: דינא דמלכותא דינא. ואל תתמה: היאך נשמע למלך מן הדין שיאמר: שיטרוף זה בחתם יד, ויפקיע זכות המוקדם בשטר זה? דשמואל מזוויף הוא ויש קנוניא. הא ליתא... דכל שיש טעם במה שהמלך מצוה, ומנהיג דבר לתקון הנהגת המדינה, יכול הוא לומר: ממון שראוי להיות לזה מן הדין, יהא לחבירו. ולא אמרינן: חמסנותא הוא, ולא דינא, אלא כשנוטל בלא טענת דיני המלכות... ואפילו ישראל תיקנו והנהיגו בו בכמה מקומות, ועושים מעשה בכל יום.

וכן פסק הרמ"א (שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' יא) להלכה:

דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה.

אין ספק שאפשרות השימוש בשיק כפי שקבע המחוקק מקילה מאד על דרכי המסחר, ועל כן ניתן לראות בה 'תיקון בני המדינה', או, כדברי ה'חתם סופר', תקנה שאילו המחוקק לא היה קובע אותה, והדבר היה מובא לפנינו – אנו היינו מתקנים אותה.<sup>39</sup> מכאן שמחמת החוק, גם על פי ההלכה מהווה משיכת השיק התחייבות של המושך לשלם את הסכום הנקוב בו.<sup>40</sup>

כאמור לעיל, על פי החוק מהווה משיכת השיק התחייבות לשלם רק אם מושך השיק קיבל תמורה, ועל כן מושך שיק מתנה יוכל, בתנאים מסוימים, לחזור בו ולא לשלם את הסכום הנקוב בו. למרות זאת, מסתבר שעל פי ההלכה ייחשב השיק כשטר התחייבות גם כאשר לא ניתנה בעדו תמורה, משום שדרישה זו אינה מהווה תיקון בני המדינה כלל ועיקר, וגם לפי החוק אין לה למעשה כל נפקות. דרישת התמורה מקורה במשפט האנגלי הקלסי. בעבר היא חלה גם בדיני חוזים, אך כיום היא נותרה רשמית רק בשטרות. דרישה זו אינה מעשית, משום שאף גרגר של פלפל נחשב תמורה. תמורה כזו תימצא תמיד, משום שגם נותן מתנה לרוב מצפה לתמורה, ולכן טענת 'היעדר תמורה' אינה נטענת ואינה מצליחה להיות טענת הגנה ראויה.<sup>41</sup> מכאן שגם משיכת שיק מתנה כמוה כהתחייבות לשלם, והמושך לא יהיה רשאי לחזור בו מהתחייבותו זו.<sup>42</sup>

39. שו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' מד; להרחבה בעניין התוקף ההלכתי של חוקי מדינת ישראל ראה ספר כת"ר, כרך א עמ' 340 ואילך.

40. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' קכ; שו"ת אגרות משה, חו"מ חלק ב סי' טו; שו"ת להורות נתן, ח"ה סי' קו; שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' פד.

41. עפ"י דברים שכתב לנו פרופ' שלום לרנר.

42. ואמנם בשו"ת שבט הלוי, ח"ז סי' רכב, בתשובה מבן המחבר שהסכים לה אביו, כתב שהנותן שיק מתנה רשאי לחזור בו, וזהו לשיטתו שראה בשיק רק הוראה לבנק ולא התחייבות. ואולם בספר הצ'ק בהלכה, פרק א ענף ב הערה 14, הביא תשובה מאוחרת יותר של בן המחבר שבה הוא חוזר בו וכותב: 'הריני מבטל דעתי הראשונה... אחרי שרוב גדולי המורים מורים שצ'ק הוא ככל התחייבות, גם המציאות הנהוג בצ'ק כן הוא, וגם סברת והסבר נתינת צ'ק מורה להתחייבות של הנותן כלפי המקבל שחזק התחייבות זו בקביעת חשבונו בבנק ככיס שממנו יגבה...!'



## סיכום

משיכת שיק מהווה הוראה לבנק לשלם למוטב את הסכום הנקוב בו, אולם יש בה גם התחייבות של המושך לשלם למוטב סכום זה במקרה שהבנק לא יכבד את השיק. התחייבות זאת תקפה גם על פי ההלכה הן מחמת אומדן דעתו של המושך, הן מחמת מנהג המדינה והן מחמת תוקפו ההלכתי של החוק הנחשב בנידון זה כ'תקנת הקהל' ומופעל עליו הכלל של 'דינא דמלכותא דינא'.





# הכנת מאכלים ומשקאות המים בשבת

## הקדמה

בכל בית מצויים סוגים שונים של אבקות ותוספות המיועדות להכנה ולתיבול של מאכלים חמים בשבת. בחלקו הראשון של המאמר נביא את העקרונות שעל פיהם נקבע אם מותר להכין את המאכל בשבת. בחלקו השני של המאמר נביא מידע יישומי על החומרים שמהם מורכבים מאכלים אלו, ואת הנגזר מכך מבחינה הלכתית בהקשר להכנתם בשבת.

## א. העקרונות ההלכתיים

הוספת מאכל שאינו מבושל לתוך תבשיל המונח על גבי האש או הפלטה – אסורה בוודאי (גם כאשר המאכל מבושל ישנה בעיה הלכתית בהוספתו לתבשיל בשבת, אך לא בכך עסקינן). השאלה שבה אנו עוסקים היא לעניין הוספה למאכל חם שכבר אינו מונח על גבי האש. במקרה זה ישנם כמה תנאים שעל פיהם נקבע אם ההוספה למאכל אסורה משום 'בישול' בשבת.

### 1. כלי ראשון וכלי שני

כל עוד המאכל מונח בכלי שבו הוא חומם על גבי האש, הוא נקרא מונח ב'כלי ראשון', ולאחר שהעבירוהו לכלי אחר נחשב הוא כ'כלי שני'. משמעות אבחנה זו מבוארת במסכת שבת<sup>1</sup>, שאסור לתת מאכל שאינו מבושל על גבי מאכל המונח ב'כלי ראשון', משום שהוא מבשלו, אך מאכל חם הנמצא בכלי שני אינו מבשל. התוספות (שבת מ ע"ב שם ד"ה ושמע מיניה) מסבירים את ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני:

לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו<sup>2</sup> אסור אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר.<sup>3</sup>

1. שבת מב ע"ב.

2. לגבי חום יד סולדת נחלקו האחרונים, עי' בספר חוט שני, פרק כט עמ' קסד, שמביא בשם החזו"א שהבדיקה היא אם האדם יכול לגעת ולהחזיק את ידו זמן ממושך, ואם יכול ניתן לומר שהמאכל אינו חם בחום שהיד סולדת בו. וכתב עוד בשמו שיש לחוש לספק דאורייתא מ-40 מעלות עד 46 מעלות



דעת ה'חיי אדם' שגם כלי שני מבשל כאשר הוא חם ביותר ו'היד נכוית בו',<sup>4</sup> כלומר הוא מבחין בין כלי שני שיד סולדת בו לכלי שני שיד נכוית בו. למעשה הפוסקים הספרדים לא חששו כלל לחומרה זו,<sup>5</sup> ובפוסקים האשכנזים יש שחששו לכך לכתחילה,<sup>6</sup> אך כתבו שאין להחמיר רק מיד אחרי הבישול. ויש שכתבו<sup>8</sup> שגם למחמירים לחוש לבישול בכלי שני שה'יד נכוית בו', מכל מקום לעניין לח שהצטנן אין לחוש, ולכן מותר לתת תמצית תה קרה או חלב מפוסטר בכלי שני שה'יד נכוית בו'.

## 2. קלי בישול

עד כה ראינו שמאכל הנמצא בכלי שני אינו מבשל, אך מהמשנה מבואר בפשטות שישנם מאכלים המתבשלים ביתר קלות ועלולים להתבשל גם בכלי שני.<sup>9</sup> יש מן

- 
- צלזיוס, ומשיעור זה ודאי שנחשב ליד סולדת. ובש"כ פרק א סעי' א כתב בשם הגרש"ז אויערבאך ששיעור יד סולדת הוא 45 מעלות. ובהערה ג שם מבואר איך הגיע למידת חום זו.
3. ובטעם הדבר עי' בשו"ת גינת ורדים, או"ח כלל ג סי' ה שכתב: 'דחום כלי ראשון פסק והולך ומתקרר ומשום הכי לא מבשל וכיון שכן אפילו ישהה הדבר בו הרבה מה בכך הרי החום המבשל כבר פסק הלך לו'. ומדבריו מבואר שיש חום של יד סולדת שהוא מחמם אך לא מבשל, ויש חום של יד סולדת שהוא מחמם ומבשל, וזה ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני, שבכלי ראשון החום הוא חום שמחמם ומבשל, אך בכלי שני החום מחמם אך לא מבשל.
4. חיי אדם, כלל כ סעי' ד, והובאו דבריו במשנה ברורה, סי' שיח ס"ק מח; עי' בארחות שבת, פ"א סעי' נו, שהסביר את דברי החיי אדם, שדעתו שכל מה שהתירו לתת דברים שאינם קלי בישול בכלי שני, התירו דווקא בכלי שני שה'יד סולדת בו', אבל אם יד נכוית בו אסור, כיוון שמבשל מהתורה. ועי' שבט הלוי, ח"ז סי' מב, שכתב שפשוט הוא שמסתימת הש"ס שלנו וכל הפוסקים לא משמע כחיי אדם.
5. יביע אומר, ח"ז סי' מ סוף סעי' א.
6. משנה ברורה, סי' שיח ס"ק מח; חזו"א או"ח סי' נב ס"ק יט ד"ה וכל; וכתב שאף שמעיקר הדין נראה שאין איסור בכלי שני אפילו יד נכוית, כיוון שהפוסקים הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש וטו"ש"ע לא הזכירו דבר זה, מכל מקום קשה להקל באיסור שבת ויש לחוש לבישול בכלי שני שה'יד נכוית בו; וכתב עוד שכיוון שקשה להבחין בין יד סולדת לבין יד נכוית – כל היתר כלי שני 'נפל בבירא'.
7. שו"ת שבט הלוי, ח"ז סי' מב.
8. ארחות שבת, פ"א הערה קמ.
9. בשבת קמה ע"ב, שהמליח הישן (דג מליח של שנה שעברה) וקוליים האיספנין (שם דג), שהדחתם זו היא גמר מלאכתם, משמע שהווי בישול. התוספות, שבת לט ע"א ד"ה כל, ביארו שכל המשנה הזו מדברת על שרייה בכלי שני והדחה מכלי שני, ומדברי רש"י מבואר שגמר מלאכתם זהו בישול, מבואר שיש דברים שמתבשלים בכלי שני. וכבר כתב הרמב"ם, הל' שבת פ"ט ה"ב: 'וכן כל כיוצא בזה', כלומר שאין הכוונה רק לשני סוגי מאכלים אלו, אלא כל סוגי המאכלים שקלים להתבשל כמליח הישן וקוליים האיספנין. יש ראשונים שהבינו את כל הסוגיה באופן אחר, שמדובר בכלי ראשון; ר"ן, שבת קמה ע"ב; מאירי, שבת קמה ע"ב; תוס' שבת לט ע"א, בשם רשב"א משאנן. ועי' בשו"ת יחוה דעת, ח"ו סי' כב, שהסתמך על דעות אלו, או שטעם האיסור בכלי שני אינו משום בישול אלא משום ד'מחזי כמבשל' (תוס' שם בתירוצו השני). וכן מצינו בגמרא שבת מב ע"ב מחלוקת לגבי מלח אם מתבשל בכלי שני, ויש ראשונים שכתבו שיש לחוש שמלח מתבשל בכלי שני שה'יד סולדת בו, וכן פסק הרמ"א, או"ח סי' שיח סעי' ט. מקור נוסף לחוש לקלי בישול מופיע ביראים, סי' רעד, לגבי סוגיית בישול אחר אפייה. היראים שחשש לבישול אחר אפייה, כתב שאין לתת דבר אפוי בכלי שני ומכאן הסיק הב"י, סי' שיח ד"ה וכתב, שמדבריו משמע שיש דברים שמתבשלים אף בכלי שני, וכיון שאין אנו בקיאים בדברים הקלים להתבשל, לכן ראוי להחמיר בכלם.

הראשונים שהבינו שמאחר שאנו רואים שהכלל 'כלי שני אינו מבשל' אינו מוחלט, יש לחשוש שכל המאכלים מתבשלים בכלי שני (מלבד המובאים להלן), אך יש שכתבו שהכלל 'כלי שני אינו מבשל' בעינו עומד, ורק כלפי מאכלים שמפורש או שאנו רואים בבירור שהם מתבשלים בקלות יש לחשוש ולאסור גם בכלי שני.

למעשה דעת הרמ"א<sup>10</sup> להחמיר בכך ולאסור הכנסת מאכלים לכלי שני מחשש שמא הם קלי בישול.<sup>11</sup> אולם בהבנת פסק ה'שלחן ערוך' נחלקו האחרונים. יש שהבינו שה'שלחן ערוך' לא חשש כלל לקלי בישול.<sup>12</sup> יש שביארו שדעת ה'שלחן ערוך' לחוש לקלי בישול בכלי שני, וכן החמירו רבים מן הפוסקים הספרדים.<sup>13</sup> אלא שבשונה מהפוסקים האשכנזים שהחמירו לתת בכלי שני כל מה שאנו מסופקים אם הוא מקלי הבישול והתירו רק מה שוודאי לא מתבשל בכלי שני, הפוסקים הספרדים כתבו להחמיר רק במה שידוע שהוא מקלי בישול, כגון ביצה,<sup>14</sup> אבל כל שיש בו ספק אם הוא מקלי בישול מותר לתת אותו בכלי שני.<sup>15</sup>

כאמור ישנם מאכלים שמפורש בגמרא שאינם מתבשלים בכלי שני, ודינם מוסכם לכל הדעות:

א. מים ושמן, ויש אומרים שהוא הדין גם לשאר משקין.<sup>16</sup>  
ב. תבלין – מפורש במשנה ש'תבלין' אינו מתבשל בכלי שני.<sup>17</sup> ובהגדרת תבלין מצאנו מחלוקת בין הפוסקים אם התבלינים שיש בימינו דינם כמו התבלינים שהיו בזמן הגמרא. הגר"ש<sup>18</sup> אויערבאך סובר שדווקא תבלינים שהיו בזמן הגמרא התירו לתת בכלי שני,

10. רמ"א, סי' שיח סעי' ה; עי' גם בבאור המשנ"ב ס"ק מה.
11. משנ"ב, סי' שיח ס"ק מב; ועי' בחזו"א, סי' נב ס"ק יח שחולק על המשנ"ב, וכותב שאין להחמיר בכלי שני אלא רק בפת ובמה שמפורש בגמרא שהוא קל להתבשל כגון ביצה, אבל שאר דברים אין להחמיר. ועי' באורחות שבת, פ"א ס"ק צג בשם הגר"ש<sup>18</sup> שהחזו"א חזר בו.
12. עי' בשו"ת תבואת שמש, או"ח סי' ל, שכתב שמעיקר הדין השו"ע לא חשש כלל לכלי שני, ולדבריו מה שאסר השו"ע לערות ע"ג קוליים האיספנין אינו אלא מכלי ראשון, ואף שסיים שהוא מחמיר על עצמו להכין תה בכלי שלישי, מכל מקום הוא חומרא בעלמא ולא מעיקר הדין. וכן משמע בשו"ת יביע אומר, או"ח ח"ז סי' מ אות ג, שמעיקר הדין נראה שסובר שאין בישול בכלי שני, אך גם הוא למעשה החמיר לא לתת שקית תה בכלי שני אלא לערות על השקית מכלי שני.
13. אור לציון, ח"ב פרק ל סעי' ג; שו"ת עשה לך רב ח"ו סי' לב; מנוחת אהבה, ח"ב פ"י סעי' יח, ועי' בהערה 12, שגם לדעת המקלים לכתחילה יש להחמיר ולחוש לשאר הפוסקים שחששו לקלי בישול בכלי שני.
14. לגבי שקית תה ראינו שיש הרבה פוסקים שהחמירו, עי' לעיל הערה 12, וגם מי שהקל מעיקר הדין בכלי שני, לגבי שקית תה כתב שטוב להחמיר; עי' גם בשו"ת תבואת שמש, לרב משאש, או"ח סי' ל, שמעיקר הדין לא חשש כלל לבישול בכלי שני, מכל מקום כתב שהוא נוהג להחמיר על עצמו שלא לתת את שקית התה בכלי שני אלא בכלי שלישי ולערות עליה מכלי שני.
15. עי' במנוחת אהבה, ח"ב פ"י סעי' כ; ועי' ביחווה דעת ח"ו סי' כב, שהתיר לתת עלי נענע בכלי שני, ואף שבשקית תה דעת הרב עובדיה יוסף שראוי להחמיר, מכל מקום בעלי נענע לא החמיר כלל.
16. עי' שו"ע הרב, סי' שיח סעי' יב; ועי' גם בילקוט יוסף, שבת ג, דיני כלי שני סעי' נב הערה סב, שהבין כך גם בדעת המשנ"ב. ועי' בשו"ע, או"ח סי' שיח סעי' י ובביאור הלכה, לשו"ע שם ד"ה אסור ליתן. ולגבי לח שהצטנן עי' במשנ"ב סי' שיח ס"ק לט שהתיר לתת חלב שהצטנן לכלי שני.
17. וכן פסק השו"ע, או"ח סי' שיח סעי' ט; ומשנ"ב, לשו"ע שם ס"ק עד.
18. עי' שש"כ, פרק א סעיף נט הערה קעד.



משום שמחמת עוביים היו קשים מאוד להתבשל ולא היו מתבשלים בכלי שני, מה שאין כן בתבלינים שלנו שהם דקים ויש לחוש שהם מקלי בישול ומתבשלים בכלי שני. ויש שכתבו שאין לחלק וכל התבלינים מותרים.<sup>19</sup>

ג. מלח – הגמרא<sup>20</sup> הסתפקה אם מלח מתבשל בכלי שני. רוב הראשונים<sup>21</sup> הכריעו להקל שהמלח אינו מתבשל אפילו בכלי ראשון, אך התוספות<sup>22</sup> הוסיפו שהמחמיר שלא ליתן מלח בכלי שני שה'יד סולדת בו' תבוא עליו ברכה. ה'שלחן ערוך<sup>23</sup> הכריע כדעת רוב הראשונים, והרמ"א הביא שהמחמיר לא לתת מלח אפילו בכלי שני שה'יד סולדת בו' תבוא עליו הברכה.

### 3. כלי שלישי

בגמרא מצאנו התייחסות לכלי ראשון ולכלי שני, אך לכלי שלישי לא מצאנו שום התייחסות. יש שכתבו שדינו של כלי שלישי ככלי שני, ואף בו יש לחשוש לקלי בישול וכדו'.<sup>24</sup> אך יש מהאחרונים שכתבו שדינו של כלי שלישי קל יותר.<sup>25</sup>

הפוסקים הספרדים<sup>26</sup> שחששו לבישול בכלי שני שה'יד סולדת בו' הקלו בכלי שלישי והתירו אפילו עירו מכלי שני על שקיות תה. ובשו"ת 'אור לציון' ביאר שאע"פ שה'שלחן ערוך' אסר לערות מכלי שני מים חמים שה'יד סולדת בהם על קוליס האיספנין ומליח הישן, מכל מקום כיוון שעלי התה מונחים בתוך שקית ועירו מכלי שני מבשל לכל היותר כדי קליפה, נמצא שעלי התה לא מתבשלים כלל.

למעשה הפוסקים הספרדים הקלו בכלי שלישי, ובפוסקים האשכנזים מצאנו מחלוקת, אך גם למחמירים נראה שיש להחמיר רק בדבר שמבואר בגמרא שהוא מקלי הבישול.

19. עיין בילקוט יוסף שבת ג, בישול אחר אפיה סעי' סו, שהתיר לתת פלפל וכרכום טחון בכלי שלישי.

20. שבת מב ע"ב.

21. רי"ף שבת כ ע"א (מדפי הרי"ף); רא"ש פ"ג סי' יז; רמב"ם, הל' שבת פכ"ב ה"ו.

22. תוספות, שבת מב ע"ב ד"ה והיינו.

23. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' ט.

24. יראים סי' רעד (מהד' הרב א"א שיף); ועי' בספר חוט שני, הלכות שבת פרק כט עמ' קפד ד"ה ולפי, שכתב שלפי דברי היראים, שקלי בישול אסור אף בכלי שלישי אם ה'יד סולדת בו', הוא הדין דאסור אפילו בכלי רביעי וחמישי, שאין חילוק באיזה כלי הוא נמצא, אלא כל שה'יד סולדת בו' הרי הוא מתבשל בו. וכן ערוה"ש או"ח סי' שיח סעי' כה; וכן כתב גם חזו"א, או"ח סי' נב ס"ק יט. אמנם החזו"א החמיר רק בדברים שמפורש בגמרא שהם קלי בישול, אבל לא בשאר דברים שרק מחמת חומרא אנו חוששים שהם מקלי בישול, עי' ארחות שבת, פרק ראשון סעי' מא; ועי' בספר חוט שני, של הגר"נ קרלין, פרק כט עמ' קפד ד"ה איברא, שכתב שאילו היה רואה החזו"א את דברי היראים במקורם, שמהם משמע שיש להחמיר בכל סוגי המאכלים, ודאי שהיה חושש להם.

25. אשל אברהם, סי' שיח ס"ק לה; דבריו הובאו במשנ"ב, ס"ק מז, לעניין בישול אחר אפייה. ניתן לומר שהמשנ"ב הקל ולא חשש כלל לבישול בכלי שלישי (עי' בילקוט יוסף, שבת ג, דיני כלי שני הערה נז, בתחילת דבריו שכך הבין במשנ"ב), וכן עי' אג"מ, או"ח ח"ד סי' עד סעי' טו, אולם ניתן לומר שדווקא בפת הקל המשנ"ב שלא לחוש לבישול בכלי שלישי, כיוון שבלאו הכי יש מחלוקת ראשונים אם יש בישול אחר אפייה, והפת הרי כבר אפויה, ובצירוף של כלי שלישי ניתן להקל (שו"ת אז נדברו, סוף ח"א עמ' קצט).

26. אור לציון, ח"ב פרק ל סעי' ג, ועי' בהערות שם שדבריו הם גם לפי שיטת הרמ"א; יביע אומר, ח"ז סי' מ אות ד; שו"ת עשה לך רב, ח"ו סי' לב.

#### 4. 'מחזי כמבשל'

יש מהראשונים<sup>27</sup> שהסבירו את האיסור המובא במשנה<sup>28</sup> לערות חמין על גבי 'קוליים האיספנין' שגם בכלי שני כאשר המים חמים אסור ליתן בתוכו מאכל, אף שאינו מבשל, מפני ש'מחזי כמבשל'. דין זה לא הובא ב'שלחן ערוך' וברמ"א, אך כך פסק ה'משנה ברורה'<sup>29</sup> למעשה, ונמצא שלדבריו כל דבר שלא התבשל<sup>30</sup> אסור לתת אותו בכלי שני משום מחזי כמבשל, מלבד תבלין שמוותר כיוון שבא למתק את הקִדְרָה.<sup>31</sup> וכן מים מותר לתת בכלי שני ואין לחוש מדין 'מחזי כמבשל',<sup>32</sup> והוא הדין שמוותר לתת לח שהצטנן לכלי שני ואין לחוש ל'מחזי כמבשל'.<sup>33</sup> לכן מותר לתת חלב מפוסטר ותמצית תה בכלי שני שה'יד סולדת בו'.

#### 5. דבר יבש מבושל שנימוח בחימום

ידוע הכלל שבדבר יבש מבושל 'אין בישול אחר בישול', ובדבר לח שהתבשל והצטנן<sup>34</sup> 'יש בישול אחר בישול'.<sup>35</sup> יש לעיין מה הדין בדבר יבש שבשעה שמחממים אותו עובר להיות נוזל – האם דנים אותו כדבר יבש או כדבר לח? נחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א<sup>36</sup> אם מותר לחמם פשטיד"א שיש בה שומן קרוש: דעת ה'שלחן ערוך' שמוותר, והרמ"א חשש לאיסור 'נולד', ופסק שלכתחילה אין לחמם שומן קרוש אם לא במקום הצורך. מחלוקת ה'שלחן ערוך' והרמ"א היא רק לגבי איסור 'נולד', אבל לא לגבי בישול, ולכולי עלמא מאכל מבושל קרוש שבשעה שמחממים אותו חוזר ונימוח ונהיה לח, אין אנו דנים אותו כלח שהצטנן אלא כדבר יבש ואין בו בישול. וכן כתב ה'מגן אברהם',<sup>37</sup> ומשום כך כתב שמלח שעושין ממים שמבשלים אותם, אין בו משום בישול, ד'אין בישול אחר

27. תוס' שבת לט ע"א ד"ה כל.

28. שבת קמה ע"ב.

29. משנ"ב סי' שיח ס"ק לד.

30. אבל אם התבשל אין איסור של מחזי כמבשל, בין הדבר יבש ובין הוא לח. פשט דברי המשנה, שבת קמה ע"ב, וכן ע"י בחיי אדם, כלל כ סעי' ו.

31. וע"י בחזו"א, סי' נב ס"ק יט ד"ה ונראה דמותר, שהתיר לתת לימון לתוך כלי שני שה'יד סולדת בו, כיוון שניכר שבא ליתן טעם במשקה ולא לבשל את הלימון. וע"י בשש"כ, פ"א סעי' נט, שאסר לתת לימון בכלי שני ובהערה קעב, כתב שכך החמיר הגרשז"א משום שיש לחוש שכשם שהוציאו מלח מדין תבלין אפשר שגם לימון אסור, ועוד שאפשר לדון שלימון אינו בכלל תבלין כלל.

32. מבואר בגמרא שבת מב ע"א. והפרמ"ג, בא"א סי' שיח ס"ק לב, כתב הטעם, משום שהמים מתערבים ואינם עומדים בפני עצמם, ולכן אינו נראה כמבשל, ומהרישא שלו ניתן לדייק שהוא הדין שיהיה מותר בכל נוזל שלא ניכר בפני עצמו, אך מהסיפא משמע דווקא מים.

33. משנ"ב, סי' שיח ס"ק כג; וע"י שם גם בס"ק לט, שהתיר לתת חלב שהצטנן לכלי שני. ובטעמו של המשנ"ב, כתב הארחות שבת פרק ראשון הערה קלא, כיוון שאיסור בישול בדבר לח שהצטנן שנוי במחלוקת, לכן יש להקל לגבי איסור בישול דרבנן. אך ניתן גם לומר את סברת הפרמ"ג לגבי מים גם כאן, שכיוון שאינו ניכר בפני עצמו אין לו דין מחזי כמבשל.

34. לדעת השו"ע, סי' שיח סעי' טו, אם התבשיל ירד מטמפרטורה של יד סולדת נחשב לצונן; ולדעת הרמ"א (לשו"ע שם), כל שלא הצטנן לגמרי נחשב מבושל ומותר לחממו.

35. שו"ע, או"ח סימן שיח סעי' ד.

36. רמ"א, לשו"ע שם, סעי' טז.

37. מגן אברהם, סי' שיח ס"ק מ.



בישול.<sup>38</sup> אמנם ה'לבוש'<sup>39</sup> כתב שנפלה טעות סופר ב'שלחן ערוך', ומה שהתירו לתת שומן כנגד המדורה הוא דווקא במקום ש'אין היד סולדת בו', אבל אם 'היד סולדת בו' – אסור משום בישול. נמצא שלדעת ה'מגן אברהם', גם ה'שלחן ערוך' וגם הרמ"א מודים ש'אין בישול אחר בישול' במוצק מבושל שנימוח, ובמקום שהדבר היבש לא יהיה ניכר בפני עצמו, כגון סוכר שנימוח בתוך כלי ראשון גם הרמ"א יתיר, שהרי כל איסור נולד הוא דווקא באופן שהדבר הנימוח ניכר בפני עצמו. אולם דעת ה'לבוש' שיש לחוש מדין 'בישול אחר בישול' כדין לח שהצטנן. ה'משנה ברורה'<sup>40</sup> הכריע מעיקר הדין כדעת ה'מגן אברהם' וכתב שמלח וסוכר מבושלים<sup>41</sup> – אין בהם 'בישול אחר בישול' ומותר ליתנם בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מעל האש, אך הוסיף וכתב שיש מפקפקים בזה ולכן טוב ליזהר מכלי ראשון לכתחילה. נמצא שמעיקר הדין אין בעיה לערות מים חמים מכלי ראשון על סוכר כיוון שהסוכר בימינו הוא מבושל. אמנם לכתחילה טוב לתת את הסוכר בכלי שני ולא לערות עליו ישירות מכלי ראשון, כדי לחוש לדעת המחמירים שחוששים לבישול.

## 6. בישול אחר אפייה

יש מן הראשונים<sup>42</sup> שכתבו שאף שאין איסור בישול במאכל שכבר נתבשל, במאכל שנאפה יש איסור בישול. ודעת הראב"ה<sup>43</sup> שאין בישול אחר אפייה, ודבר אפוי מותר לתת אותו אפילו בכלי ראשון ש'היד סולדת בו'. להלכה נחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א: הרמ"א חשש לדעת האוסרים לתת מאכל אפוי אפילו בכלי שני ש'היד סולדת בו'.<sup>44</sup> ה'שלחן ערוך' הקל בכך, אך נחלקו האחרונים בדבריו: יש שהבינו שהקל לגמרי ואפילו בכלי ראשון,<sup>45</sup> ויש שהבינו שאף הוא לא הקל לגמרי אלא בנתינת מאכל אפוי בכלי שני.<sup>46</sup>

## 7. דבר יבש שעבר בישול או אפייה ואינו ראוי לאכילה

כלל ידוע בהלכות בישול ש'אין בישול אחר בישול' במאכל יבש,<sup>47</sup> אך יש לברר אם כלל זה נאמר בכל מאכל יבש שעבר בישול, אפילו אם אינו ראוי כעת לאכילה. בשו"ת 'גינת

38. מגן אברהם, שם, ס"ק לא.

39. לבוש, או"ח סי' שיח סעי' טז.

40. משנ"ב, סי' שיח ס"ק עא.

41. מלח שבימינו אינו מבושל אלא אפוי, ויתבאר בחלק היישומי.

42. יראים סי' רעד; ב"י, סי' שיח סעי' ה ד"ה וכתב.

43. ראב"ה סי' קצז.

44. וכן פסק הבן איש חי שנה שניה פרשת בא סעי' ו.

45. עי' כף החיים, סי' שיח ס"ק פד, שכך ביאר בדעת השו"ע; וכן פסק ביביע אומר, ח"ח סי' לה אות ב; וכן בשו"ת אור לציון, ח"ב פרק ל אות ב; ועי' באיש מצליח, סי' שיח סעי' ה הערה 1, שכתב שההולכים בתר פסיקתו של השו"ע, סוברים שאין בישול אחר אפייה, וכן מנהג העולם לערות מים רותחים מכלי ראשון על קפה שחור.

46. כך הבנת הרמ"א שם, ועי' באור הלכה, סי' שיח סעי' טו ד"ה והוא יבש.

47. שו"ע או"ח סי' שיח סעי' ד.

ורדים<sup>48</sup> דן בהכנת קפה שחור בשבת. קפה שחור עובר קלייה, ולכאורה לפי הפוסקים שאין בישול אחר אפייה, מותר להכין קפה שחור גם בכלי ראשון. מדברי ה'גינת ורדים' מבואר שדבר שעבר תהליך של בישול או אפייה ואינו ראוי לאכילה, עדיין לא פקע ממנו איסור בישול בשבת, ומשום כך אף שקפה שחור עבר קלייה, אין קלייה זו מגדירה אותו כמבושל, ואסור לערות עליו מים חמים מכלי ראשון. בשו"ת 'חתם סופר'<sup>49</sup> הורה שלדעת הסוברים שאין בישול אחר אפייה, מותר לערות מים חמים מכלי ראשון על גבי קפה שחור, וטעמו שבשו"ת 'גינת ורדים' הביא עדות על שבמדינותיהם אוכלים את הקפה כך, אפילו כתוש כקמח. ואף שבשו"ת 'גינת ורדים' לא סמך על עדות זו, מכל מקום ה'חתם סופר' נשען על עדות זו והתיר. בספר 'ליקוטי הערות על החתם סופר'<sup>50</sup> ביארו את שיטתו כך וז"ל:

ונראה דס"ל דלענין אין בישול אחר בישול, לא בעינן שיהיה עומד לאכילה וסגי שיהיה ראוי לאכילה דכיון שהוא ראוי לאכילה שוב אינו דומה לסממנים, והעדות שבמדינותיהם אוכלים הקעפע די לנו שנדע שהוא ראוי לאכילה.

אף שראינו מחלוקת בין ה'גינת ורדים' ל'חתם סופר' לענין הכנת קפה שחור, מכל מקום נראה שלדעת שניהם, מאכל שעבר בישול או אפייה ואין מי שאוכלו כך, עדיין יש בו איסור בישול. מחלוקתם היא רק גבי מאכל שמנהג העולם לא לאוכלו כך אך יש מי שאוכלו, שלדעת ה'גינת ורדים' נראה לאסור ולדעת ה'חתם סופר' – מותר. בשו"ת 'אור לציון'<sup>51</sup> אסר להכין קפה שחור אפילו בכלי שני והתיר רק בכלי שלישי, ובהערות שם ביאר הטעם, כיוון שקפה שחור אינו נאכל כמו שהוא ודינו כדבר שהתבשל 'כמאכל בן דורסאי' שעדיין יש בו בישול. אמנם קפה נמס וקקאו התיר להכין בכלי שני. ולכאורה יש לתמוה מה ההבדל בין קפה נמס לקפה שחור, והרי את שניהם לא אוכלים כמו שהם? אלא שצריך להבחין ביניהם ולומר שקפה נמס וקקאו – כיוון שאופן הכנתם במפעל הוא שמבשלים אותם ואחר כך מייבשים אותם<sup>52</sup> – נמצא שיש שלב שהם ראויים לאכילה לגמרי, מה שאין כן בקפה שחור שאינו עובר בישול אלא רק אפייה, ואין שום שלב שבו שהוא ראוי לאכילה. לכן יש, לדעתו, להחמיר ולהכינו רק בכלי שלישי. הגר"ע יוסף<sup>53</sup> חלק על ה'אור לציון' ונשען על העדות של ר' יעקב פראג' ב'גינת ורדים'; וזו לשונו:

שנאכלת בתיאבון וטעמה ערב ומתקבל, והאוכלה נהנה מאוד, והולכי דרכים מוליכים קפה עמהם, אוכלים ממנה ושותים עליה מים, והרבה עושים כן, ומעבירים בה שעתם, והתיר להכין קפה שחור על ידי עירוי מכלי ראשון.

48. שו"ת גינת ורדים, או"ח כלל ג סי' ב.

49. חתמ"ס, או"ח סי' עד.

50. שם

51. שו"ת אור לציון, ח"ב פרק ל סעי' ד.

52. עי' בשו"ת אז נדברו, ח"א סי' לה, שמביא מכתב שכתב הגר"ש קפלן, אב"ד צפת, לרב צבי פסח פרנק בעניין תהליך ייצור הקפה נמס.

53. יביע אומר, ח"ט סי' קח סעי' קסה.

**ב. חלק יישומי**

שם המוצר	הגדרתו ההלכתית	אופן הכנתו בשבת	טעם
מלח	המלח מיובש בתנור בחום של למעלה מ-100 מעלות. בשעה שמכניסים את המלח לתנור, הוא רטוב בשיעור של 4%. שיעור זה קטן מאוד מכדי שנוכל להגדיר תהליך זה כתהליך של בישול, ולכן יש לדון במלח כדבר אפוי ולא מבושל	לדעת הפוסקים כשו"ע מותר להוסיף מלח לכל מאכל מלבד לכלי ראשון שעומד על גבי האש. לדעת הרמ"א לכתחילה יש להחמיר שלא לתת מלח אפילו בכלי שני	לרוב השיטות, מלח - קשה בישולו כבשר השור ומתבשל רק בכלי ראשון שעל גבי האש. הרמ"א פסק שיש לחוש לדעת המחמירים לדון מלח כקלי בישול
סוכר לבן/ חום	עובר בישול <sup>54</sup>	מעיקר הדין מותר להוסיף סוכר אפילו לכלי ראשון. יש מחמירים לתת סוכר רק בכלי שני	המחמירים סוברים שכיוון שהסוכר נמס במים, יש לדון אותו כלח ולא כיבש, ובלח יש בישול אחר בישול
סוכרזית/ סוכרלוח <sup>55</sup>	לא עובר בישול	כלי שלישי <sup>56</sup>	כלי שני מבשל קלי בישול, ובכלי שלישי ניתן להקל גם לדעת המחמירים בכל מה שאנו מסופקים אם הוא מקלי בישול

54. מבירור שעשינו עם מפעל סוגת עולה שהסוכר החום המגיע לארץ עובר רק זיקוק ולא בישול, אבל בבירור עם ה'עדה החרדית' עולה שלפני שהסוכר מגיע לארץ הוא עובר בישול בדיוק כמו הסוכר הלבן.

55. בפרסום של העדה החרדית מובא שבסוכרזית ובסוכרלוח יש רכיבים שאינם מבושלים, אך כל זה ללא כשרות של העדה החרדית. במידה ויש כשרות של העדה החרדית וליד חותמת הכשרות כתוב 'עבר בישול מלא', כל הרכיבים מבושלים, ומותר להשתמש כדין סוכר.

56. המקל להכין בכלי שני משום שדן את הסוכרזית כתבלין, יש לו על מי שיסמוך. כיוון שבמאמר זה לא נכנסנו להגדרה ההלכתית של תבלין, אין כאן המקום להאריך בדבר זה.



שם המוצר	הגדרתו ההלכתית	אופן הכנתו בשבת	טעם
קפה שחור	עובר קלייה. תהליך היצור: כל סוג קפה עובר תהליך ראשון של קלייה בתנור שמסתובב, ומתחתיו אש חיה שמחממת את דפנות התנור וקולה את הפולים. אלו הופכים מירוק לחום כהה או שחור. לאחר הקלייה טוחנים את הפולים	לדעת השו"ע מותר להכינו בכלי ראשון. לדעת הרמ"א ובא"ח מותר להכינו בכלי שלישי	נחלקו הפוסקים אם יש בישול אחר אפייה. דעת השו"ע שאין בישול. דעת הרמ"א ובא"ח שיש בישול
קפה נמס <sup>57</sup> (גם מגורען)	מבושל – בתהליך הייצור הוא עובר תהליך דומה לזה של קפה שחור, ולאחר מכן מחממים אותו במים ומבשלים אותו. אחרי הבישול, מייבשים את הקפה במכונת ייבוש	מעיקר הדין מותר להכינו גם בכלי ראשון. יש מחמירים לתת קפה רק בכלי שני	המחמירים סוברים שכיוון שהקפה נמס במים, יש לדון אותו כלח ולא כיבש, ובלח יש בישול אחר בישול
קפה נמס בטעמים	מוסיפים לאבקת הקפה תמציות טעם שאינן מבושלות <sup>58</sup>	מותר להכין בכלי שלישי, והמקל בכלי שני יש לו על מי שיסמוך	כלי שלישי להרבה פוסקים אינו מבשל, וגם למחמירים שכלי שלישי מבשל, דווקא בדבר שבוודאי מתבשל יש להחמיר. ולגבי כלי שני שכתבנו שהמקל יש לו על

57. יש שמות שונים לקפה נמס, כגון ברזילאי וקולומביאני. אין שום הבדל באופן הכנת הקפה, כל השינוי הוא בארץ המוצא של הקפה. כמו כן יש קפה נמס שעובר ייבוש בהקפאה. גם קפה זה עובר קלייה ובישול, אלא שאחר הבישול מקררים את הנוזל ומייבשים אותו בוואקום ויוצא גוש קפה יבש, ואותו טוחנים לגרגירים גדולים יותר.

58. את התמציות מוסיפים לאחר הקלייה והבישול של הקפה, כדי שלא תתבטלנה בטעם החזק של הקפה.



שם המוצר	הגדרתו ההלכתית	אופן הכנתו בשבת	טעם
			מי שיסמוך, לדעת הספרדים אפשר שהתמציות הן לא קלי בישול ולדעת האשכנזים יש שידונו את התמציות כדין תבלין
צ'יקו	עובר בישול – תהליך הייצור: מיוצר מעולש שהוא ירק, מבשלים את הירק ואז מייבשים אותו באוויר חם בספריידראיאר – יש בישול בתהליכים הראשונים	כלי שני	על פי הבירורים שעשינו נראה שהצ'יקו מבושל, אך כיוון שהצ'יקו מיוצר בחו"ל ללא השגחה, לא הצלחנו לברר בדיוק את תהליך הייצור. לכן אין להקל ולהכינו על ידי עירוי מכלי ראשון אלא לתת אותו בכלי שני
שוקו	מכיל רכיבים שאינם מבושלים	ניתן להכיל כלי שלישי	גם לחוששים לקלי בישול, יש לחוש רק למה שבוודאי מתבשל
דבש	יש דבש שעובר חימום ביד סולדת, יש שעובר חימום בפחות מיד סולדת ויש שלא עובר חימום כלל, לכן יש לבדוק כל מקרה	אם עובר חימום, מותר לתת אותו בכלי ראשון	

59. דבש מצוי מאוד הוא דבש של 'יד מרדכי'. דבש זה עובר חימום אך לא מגיע ליד סולדת. לכן לדעת האשכנזים יש לתת את הדבש בכלי שלישי, ולדעת הפוסקים כשו"ע, ניתן לתת בכלי שני. דבש של

שם המוצר	הגדרתו ההלכתית	אופן הכנתו בשבת	טעם
	לגופו <sup>59</sup>		
תיונים <sup>60</sup>	ברוב התיונים יש תמציות טעם שאינן מבושלות	ספרדים נוהגים להקל בכלי שלישי, יש אשכנזים המקלים בכלי שלישי ויש המחמירים להכין תמצית לפני השבת	רוב הפוסקים הספרדים לא חששו לקלי בישול בכלי שלישי. לדעת האשכנזים, כיוון שתיון ודאי מקלי הבישול, יש שהחמירו גם בכלי שלישי ורביעי כל עוד היד סולדת בהם
אבקות מרק	חלק מחומרי הגלם מבושלים וחלק אינם מבושלים	ניתן להכין בכלי שלישי	גם לחוששים לקלי בישול, יש לחוש רק למה שבוודאי מתבשל
מנה חמה <sup>61</sup>	חלק מחומרי הגלם מבושלים וחלק אינם מבושלים	ניתן להכין בכלי שלישי	גם לחוששים לקלי בישול, יש לחוש רק למה שבוודאי מתבשל



B&D גם כן אינו עובר בישול. יש להעיר שדעת שו"ע הרב, סי' שיח סעי' יב, להקל בכל המשקים שאינם קלי בישול, ומותר לתת אותם בכלי שני.

60. תה שחור ללא תוספות טעמים של חברת ויסוצקי (משווק בחבילות כחולות וירוקות) עובר אפייה ב-180 מעלות. אף על פי שעובר אפייה, נראה שגם לדעת הספרדים אין להכינו בכלי ראשון ושני, כיוון שמעולם לא היה ראוי לאכילה.

61. חשוב לציין שבמאמר זה דיברנו רק על בעיית בישול. ב'מנה חמה' יש פעמים רבות בעיה נוספת של מלאכת לש, לכן לא די להכין את ה'מנה חמה' בכלי שלישי, אלא יש לשנות גם את סדר הנתינה, כלומר לתת קודם את המים ורק לאחר מכן את חומר הגלם, ולאשכנזים יש לשנות גם באופן הערבוב. יש 'מנות חמות' שמיד בנתינת המים המאכל מוכן ואין צריך לערבבן כלל כמו 'מנה חמה' של פירה. 'מנה חמה' זו – אין אפשרות להכינה בשבת. ולהבנת הסוגיה עי' שו"ע סי' שכא סעי' טז



## הרב עזריה אריאל

# הצלת שמן למנורה ב'צמיד פתיל'

### מבוא

במכון המקדש הוכן בעז"ה (בכסלו תשע"ה) שמן טהור למנורה בכד טהור. אחד הקשיים החמורים ביצירת שמן טהור בימינו הוא דין 'חרב כחלל', שעל פי הבנה רווחת בראשונים פירושו שכל כלי מתכת שנטמא מן המת מטמא באוהל כמת עצמו.<sup>1</sup> לשם כך נעשה כד חרס טהור (תיאור מפורט על דרך הכנת הכד ב'אמונת עתיך' 106, עמ' 142–147), ובו נשמר השמן, ומכסה הכד מודבק ואטום. בכך הוגן השמן מטומאות מת, על סמך דין כלי חרס המוקף צמיד פתיל, המציל באוהל המת.

אלא שעומד כנגדו דין הגמרא בחגיגה כה ע"א: 'אין הקודש ניצל בצמיד פתיל'. על פי סיעת מפרשים, דין זה נאמר לא רק לגבי קודש שכבר התקדש בפה או בכלי שרת, אלא גם לגבי חולין שהוכנו לצורך הקודש. אם כן, לכאורה אין אפשרות להכין שמן טהור למנורה על סמך דין 'צמיד פתיל'.  
מאמר זה מבקש ללבן את הנושא ולבאר את הנימוקים להיתר.

## א. סוגיית הגמרא

במשנה בחגיגה (כד ע"ב) נאמר:

חומר בתרומה [יותר מן הקודש], שביהודה נאמנין על טהרת יין ושמן [לקודש] כל ימות השנה [אך לא על התרומה], ובשעת הגיתות והבדים אף על התרומה.  
הגמ' (חגיגה כה ע"א) מדייקת מהמשנה שנאמנות זו על היין והשמן לקודש נוהגת רק ביהודה ולא בגליל, ומסביר ריש לקיש טעמו של דבר: 'מפני שרצועה של כותים מפסקת ביניהן, ויש בה טומאת ארץ העמים. הגמ' מבררת מדוע רצועה זו מונעת את הכנת היין והשמן לקודש בגליל והבאתם ליהודה:  
ולייטוה בכלי חרס המוקף צמיד פתיל? - אמר רבי אלעזר:<sup>2</sup> שונין, אין הקדש ניצול בצמיד פתיל.

הגמ' מקשה על כך מהמשנה<sup>3</sup> בפרה (פי"א מ"א) האומרת שמי חטאת אינם ניצולים בצמיד פתיל, ומשמע שהקודש ניצל, ודוחה, שכוונת המשנה רק לשלול את מי החטאת שטרם נתקדשו, שהוזכרו בסוף המשנה שם. עוד מקשה הגמ' מדברי עולא 'חבריא מדכן

1. ראה בהרחבה להלן הערה 38.

2. לפנינו: אליעזר, אך בדק"ס: אלעזר, וכפי שמוכח מהסוגיה שהוא אמורא, וציין לגרסה אחרת: ר' אלעאי.

3. לא ברור לגמרי אם הגמרא מצטטת את המשנה או ברייתא, עיין שיח יצחק וטורי אבן.



בגלילא, ולפיהם החברים בגליל מכינים יין ושמן לקודש, ומתרצת: 'מניחין, ולכשיבוא אליהו ויטהרנה', ופירש רש"י שאולי אליהו ימצא שביל שאינו מארץ העמים שיאפשר את העברת היין והשמן לירושלים.

בעקבות הסוגיה פסק גם הרמב"ם (הל' פרה אדומה פי"ד ה"ד): 'וכן אוכלין ומשקין של קודש אינן ניצלן בצמיד פתיל'. אף המאירי בחגיגה שם פסק כך, אלא שכתב: צמיד פתיל בכלי חרש... ואין מציל על הקדש שבתוכו ואין צריך לומר על מי חטאת שבתוכו. **ויש חולקים באלו לומר שמציל הוא אף על הקדש ואף על חטאת.**

לא ברור מי הם החולקים ומדוע, ואפשר שלמד מלשון ר' אלעזר 'שונין' שיש תנאים הסוברים כך ואין זו דעה מוסכמת,<sup>4</sup> ועדיין צריך עיון מיהו החולק בחטאת.<sup>5</sup>

## ב. מקור הדין וגדרו

הדין שצמיד פתיל אינו מציל בפרה אדומה הוא מדאורייתא, כפי שנאמר בספרי (חוקת, פיסקא קכד):

אל מקום טהור - שיהא מקומו טהור. מיכן היה ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: קלל של חטאת שמוקף צמיד פתיל ונתון באהל המת טמא שנאמר אל מקום טהור, ואין זה מקום טהור.

הספרי הובא בר"ש בפרה שם ונפסק ברמב"ם (הל' פרה אדומה פי"ד ה"ג): 'שאינן החטאת ניצלת בצמיד פתיל, שנאמר במקום טהור, ואין זה מקום טהור'.

לגבי הקודש כתבו כמה מחברים בפשטות שזוהי גזרת חכמים,<sup>6</sup> ויש שביאר שהטעם הוא חשש שמא לא הדביק את הכיסוי היטב.<sup>7</sup> אולם ב'שואל ומשיב'<sup>8</sup> חידש שזהו דין תורה, שהרי גם על הקודש נאמר 'תאכלו במקום טהור' (ויקרא י, יד), וציין לגמ' בזבחים (נה ע"א), שלומדת מפסוק זה על מקום אכילת השלמים, שהוא בירושלים. יש להעיר על חידושו: דווקא מהגמ' שציין לא משמע כדבריו, שהרי למדה מ'מקום טהור' שדי בכך שהמקום יהיה טהור מטומאת מצורע, מחנה ישראל. יתרה מזו, הגמ' שם מבארת (לדעת אביי, שהגמ' מסיקה כמותו) שאלמלא הפסוק היינו סוברים שצריך לאכול את הקדשים

4. עי' רש"י, בחולין קכא ע"א ד"ה שונים: 'יש תנאים ששונין'.

5. מהדיר המאירי (הרב לנגה) הציע למחוק מילים אלו. אולי כוונת המאירי לר' אליעזר בפרה פי"מ"ג המטהר קלל של חטאת המונח על גבי השרץ (ראה בפירוש המשנה לרמב"ם שם, שאינו חולק על עיקר דין 'מקום טהור', אלא שלדעתו הקלל הטהור הוא מקום האפר והוא טהור), ועיין גם בזבחים צג ע"א, דעת רבי אלעזר שמי חטאת שנטמאו מטהרים, ושערי היכל שם, עמ' תתלו.

6. רש"י, נידה מט ע"א; מקדש דוד, סי' נא אות ד; חזו"א, פרה סי' ה ס"ק כה. גם בטורי אבן נקט בתחילה בפשטות שהוא מדרבנן, אך בהמשך העלה אפשרות שלמדו זאת מקל וחומר מחטאת, שהרי הקודש חמור ממנה בהיותו פסול בטבול יום. הראיות שלהלן כנגד השואל ומשיב מהוות דחיה גם לאפשרות זו, שהרי אם הדבר נלמד בק"ו מחטאת היה צריך להיות בקודש דין 'מקום טהור' במלואו.

7. קונטרס אחרון לטורי אבן, חגיגה כו ע"א.

8. שו"ת שואל ומשיב, מהדו"ק ח"ג סי' מג.



הקלים במחנה לוייה דווקא, והפסוק 'מקום טהור' מחדש **קולא**, שדיינו במחנה ישראל.<sup>9</sup> עוד יש להוכיח שלא כדבריו מהגמ' בזבחים (צג ע"א) אודות דם חטאת שניתז על בגד טמא, 'הני מילי בזה אחר זה אבל בבת אחת לא', ממנה עולה שהדבר פשוט שדם הקדשים אינו נטמא במעברו מעל מקום טמא אלא רק בנגיעתו בטומאה (בניגוד למי חטאת שהוזכרו בהמשך הסוגיה שם, שלדעת רבה אליבא דרבי עקיבא נטמאים במעבר מעל מקום טמא).<sup>10</sup>

בגדר הדין שהקודש אינו ניצל בצמיד פתיל התלבט ב'מקדש דוד'<sup>11</sup> בין שתי אפשרויות: הראשונה, שלעניין הקודש גזרו שכלי החרס יקבל טומאה גם מגבו, ולכן אינו מציל, שכן כלי טמא אינו חוצץ. השנייה, שזהו דין מיוחד בהצלה באוהל המת, שהקודש נחשב כמצוי באוהל ולא בכלי. הוא מעלה שתי השלכות מחקירה זו, האחת לחומרא והשנייה לקולא: כלי אבן, לפי הצד הראשון בחקירה זו, מציל בצמיד פתיל על הקודש, שהרי גם מתוכו אינו נטמא, אבל לפי הצד השני אינו מציל. ונגיעת טומאות אחרות מלבד אוהל המת בגב כלי החרס, לפי הצד הראשון מטמאת, שכן עשו את גבו כתוכו, ואילו לפי הצד השני אינה מטמאת. לדעתו שאלה זו תלויה במחלוקת ראשונים,<sup>12</sup> אך הכריע כצד השני,

9. כעין זה העיר עליו בקצרה בנס לשושנים, עמ' 27. בספר חוקת היום לרב בראנדר, ח"ב עמ' רמב, הביא מקור אחר בתורה לדין זה, הפסוק על הוצאת הדשן: 'והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור' (ויקרא ו, ד). אכן, בספרא (ויקרא חובה פרק ה, ה) דרשו כעין זה מפסוק אחר (ויקרא ד, יב) על שרפת החטאות הפנימיות: 'אל מקום טהור - שיהא מקומו טהור, ואם טמא - יטהרנו, שיהא מקום מתוקן להם לכך'. אך נראה שזהו דין מיוחד בשרפת הפרים, כעין שרפת פרה אדומה (עי' ב'תוספות אחרות' על הספרא שם שקישר בין הדברים), והוא משום שהפרים נשרפים על גבי הארץ ללא חציצה ולכן צריך לוודא את טהרת המקום כי אסור שייטמאו, ועי' תורת הקודש, ח"א סי' לה אות ז, שהוא דין מיוחד בפרים הנשרפים, והעיר שלא הוזכר ברמב"ם.

10. וזאת מדין 'מקום טהור', ראה להלן הערה 20. בשואל ומשיב דקדק שהוא מדאורייתא גם מהכס"מ בהל' פרה אדומה פ"ד ה"ד, 'כי התורה לא הצריכה' וכו', אך נראה שדברי הכס"מ מוסבים על מי חטאת, עיין במהדו' פרנקל, ודוק. עוד כתב בשואל ומשיב, רביעאה ח"ב סי' קצו, שאף הרמב"ם סובר כך, על פי לשונו: 'וכן אוכלין ומשקין של קודש... שמשמע שזה מדאורייתא כחטאת; ולענ"ד אינו מוכרח. בס' טל תורה, בחגיגה שם, הוכיח שהוא מדאורייתא מרש"י בסוטה כט ע"ב ד"ה הצד השוה (שהזכיר את הדין שהחטאת אינה ניצולת בצמיד פתיל כשיקול מדאורייתא), אך נראה שרש"י כתב זאת רק על מי חטאת, ואת הקודש לא הזכיר כלל. בשיח יצחק בחגיגה שם כתב (ד"ה לא) 'דלהא מילתא ילפינן קודש מחטאת', ומשמע מלשון זו שהוא מדאורייתא (ולא ביאר כיצד למדו), אך בהמשך (על תוס' ד"ה שוין) כתב: 'משום לתא דחטאת גזרו נמי לקודש', ומבואר שהוא מדרבנן.

11. מקדש דוד, סי' לט אות ב.

12. הוא מוכיח מרש"י (חגיגה כ ע"ב ד"ה נושא את התרומה) שטמא יכול לשאת את הקודש בכלי חרס ולנגוע בו מבחוץ אע"פ שאם היה נוגע בו מבפנים היה מטמאנו (אלא שיש גזרה מיוחדת שהנושא מדרס לא יישא את הקודש מחשש שיכניס את המדרס לחבית). לא ברור לי מדוע תלה זאת ברש"י, ולכאורה הדבר מפורש בגמרא שם כב ע"ב-כג ע"א: 'הנושא את המדרס נושא את התרומה אבל לא את הקודש. קודש מאי טעמא לא? - משום מעשה שהיה, דאמר רב יהודה אמר שמואל: מעשה באחד שהיה מעביר חבית של יין קודש ממקום למקום, ונפסקה רצועה של סנדלו, ונטלה והניחה על פי חבית, ונפלה לאויר החבית, ונטמאת'. משמע שאלמלא נפלה לאויר החבית אינה מטמאת מבחוץ. אלא שהמאירי שם הביא פירוש שרצועה זו הייתה ראשון לטומאה ולא אב, ונפלה לאויר החבית ונטמאת' אין פירושו שהחבית עצמה נטמאה באויר אלא שהיין נטמא במגע, ולפי פירוש זה ייתכן שאב הטומאה היה מטמא גם מבחוץ. עוד מצינו במפורש לגבי מי חטאת, שאינם נטמאים ממגע טמא



משום שמהסוגיה משתמע שגם כלי אבן אינו מציל בקודש, מאחר שהגמ' איננה מציעה להעביר בכלי אבן את הנסכים מהגליל ליהודה.<sup>13</sup>

## ג. הרי"ד: גם הולין שהוכנו לקודש אינם ניצלים

בתוס' הרי"ד בחגיגה שם, וכן ב'טורי אבן' וב'מרומי שדה' (חגיגה שם), חידשו שחומרא זו שהקודש אינו ניצל בצמיד פתיל נאמרה לא רק על קודש שכבר התקדש בפה או בכלי שרת, אלא גם בחולין שהוכנו לצורך קודש. כמה ראיות הביאו לכך מסוגיית הגמרא:  
א. הגמרא אומרת דין זה כתשובה לשאלה מדוע לא הועברו היין והשמן מהגליל ליהודה, והרי יכלו להעביר אותם בצמיד פתיל לפני הקדשתם!

ב. דיוק הגמרא שהגליל אינו ראוי להבאת נסכים מבוסס על לשון המשנה 'חומר בתרומה, שביהודה נאמנים על טהרת יין ושמן כל ימות השנה', והרי במשנה לא דובר על הנסכים דווקא, אלא על יין ושמן לקודש.

ג. הגמרא מקשה, כאמור, על דברי עולא 'חבריא מדכן בגלילא', מה הטעם במעשיהם, ולכאורה ניתן היה ליישב בפשטות שהם מכינים יין ושמן כדי להקדישם לאחר העברתם לירושלים.<sup>14</sup>

ד. ב'כתר המלך'<sup>15</sup> הוכיח כיוצא בזה גם מהירושלמי,<sup>16</sup> שמקשה כיצד ניתן היה להביא שמן למנחות מרגב שבעבר הירדן (כפי ששינונו במנחות פ"ח מ"ג), הרי 'פסיקא של

---

בגב כלי החרס שלהם אלא רק מההימצאות במקום טמא (פרה פ"י מ"ג). אלא שהמקדש דוד סובר שהקודש עשוי להיות חמור בזה מן החטאת; ובשו"ת זיו הלבנון, סי' יח אות א, הוכיח באמת שהקודש ניצל מטומאת מגע בגב כלי החרס מהדין המקביל בפרה.

מאידיך גיסא, לדעת המקדש דוד, תוספות (חגיגה כה ע"א ד"ה שונין) נקטו שגם שאר הטומאות אינן ניצלות בצ"פ, שכן תוס' מוכיחים שהתרומה קלה מן הקודש וניצלת בצ"פ מהגמ' בגיטין סא ע"ב על הפקדת תרומה אצל עם הארץ בכלי המוקף צ"פ. לכאורה מדובר שם בטומאות מגע, ומה הראיה שהתרומה ניצלת באוהל המת? מכאן שתוס' הבינו שבקודש עשו את גב כלי חרס כתוכו, ולכן גם שאר הטומאות מטמאות בו. על כך יש להשיב שמצינו שחששו בעם הארץ גם לטומאת מת, בכלים שהופקדו בביתו (טהרות פ"ח מ"ב).

13. יש לדחות, שכלי אבן הכבדים אינם מתאימים למטרה זו. שיטת הרמב"ם בעניין זה תלויה בגרסאות שונות בהלכותיו (הל' פרה אדומה פי"ד ה"ג-ה"ד): 'וכן כלי חרס שיש בו אפר או מים מקודשין ומוקף צמיד פתיל ונתון באהל המת, הרי האפר והמים טמאים, שאין החטאת ניצולת בצמיד פתיל... וכן אוכלין ומשקין של קדש אינם ניצלין בצמיד פתיל'. בהל' ב שם הזכיר הרמב"ם את כלי האבן, ואם כן הציון כאן 'כלי חרס' מלמד לכאורה שדין זה לא נאמר בכלי אבן. אלא שיש כתבי יד שבהם המילה 'חרס' חסרה. במאירי (חגיגה כה ע"א) גם כן הובא עניין זה שהקודש אינו ניצל לגבי כלי חרס דווקא. לעניין מי חטאת יש ראיה שגם כלי אבן אינו מציל מהספרי (חוקת פיסקא קכד הנ"ל) שמדבר באופן סתמי על 'קלל של חטאת שמוקף צמיד פתיל ונתון באהל המת', וסתם 'קלל' הוא של אבן או חרס, עיין ראב"ד, עדויות פ"ה מ"ז, וכן מבואר בפירוש המשנה לרמב"ם, פרה פ"י מ"ג. וראיה מנוגדת לכאורה מהתוספתא באהלות פי"א הי"ב, עיין בר"ש באהלות פ"י מ"ג, ובסדרי טהרות, אהלות דף קמט ע"ב, ומקדש דוד טהרות סי' נא אות ד.

14. בבית יצחק, או"ח ס"קט אות ז, דחה ראיה זו, שמוכח בנידה ו ע"ב, שהחברים הקדישו ממש, אך עיין בריטב"א שם.

15. כתר המלך, על הרמב"ם הל' פרה אדומה פי"ד ה"ד.



כותים מפסקת', ותירץ 'במביא גרגרים וכותשן שם', כלומר, מביא את הזיתים ליהודה בטרם הוכשרו, ולא תירצו שעשו את השמן בעבר הירדן לפני הקדשתו והעבירוהו ליהודה בכלי מוקף צמיד פתיל.

ב'מרומי שדה' שם דקדק כשיטה זו גם מתוספות<sup>17</sup> שהקשו על הגמ' בנידה (ה ע"ב), האומרת שכלי חרס ניצול בצמיד פתיל באוהל המת ואינו ניצול במעת לעת שבנידה: הרי במעת לעת שבנידה נטמא רק הקודש ולא התרומה (לפי לישנא קמא דרב הונא שם ו ע"א), וגם צמיד פתיל באוהל המת אינו מציל בקודש אלא בתרומה! ולא תירצו שיש נפקא מינה לגבי חולין על טהרת הקודש, שניצלים בצמיד פתיל באוהל המת ולא במעת לעת שבנידה, ומשמע שלדעתם גם חולין על טהרת הקודש אינם ניצלים.<sup>18</sup>

### 1. קשיים בשיטה זו

שיטת התוס' ר"ד וסיעתו מציבה קושי, שלפיו יוצא הטפל חמור מן העיקר: בפרה אדומה מפורש שמים שאינם מקודשים שהוכנו לה ניצלים בצמיד פתיל. אם כן מדוע הקודש, שאין בו דין 'מקום טהור' מדאורייתא אלא החמירו בו מדרבנן, יהיה חמור יותר, שגם מה שטרם התקדש אלא עתיד להתקדש אינו ניצל בצמיד פתיל?

ב'טורי אבן' התקשה בזה, וכתב (במסקנתו) שבעצם הקודש אינו חמור בזה מן החטאת, אלא ש'מקום טהור' נאמר על האפר בלבד, והמים שאינם מקודשים ניצלים בצמיד פתיל כי אין בהם אפר, וכשנתקדשו באפר חל בהם דין 'מקום טהור' לא מחמת עצמם אלא מחמת האפר.<sup>19</sup> אם כן, אין זו קולא במה שעתיד לחול בו דין 'מקום טהור'. לעומת זאת היין והשמן לפני הקדשתם עתידים להיות קודש בעצמם, ולכן כבר כעת נאמר בהם דין זה שלא יינצלו בצמיד פתיל. תירוץ זה אינו פשוט: במי חטאת מצינו שאחרי שנתקדשו

16. ירושלמי, חגיגה פ"ג ה"ד.

17. תוס', חגיגה שם ד"ה שונין.

18. לענ"ד יש לדחות, שתוס' תירצו את הפשוט יותר. רבא בנידה שם אומר קל וחומר: 'ומה כלי חרס המוקף צמיד פתיל, הניצול באוהל המת - אינו ניצול במעת לעת שבנדה; משכבות ומושבות, שאינן ניצולין באהל המת - אינו דין שאין ניצולין במעת לעת שבנדה?'. הקל והחומר אינו צמיד פתיל לעומת מעת לעת, אלא צמיד פתיל לעומת משכב ומושב, וזו כנראה כוונת תוס' בתירוצם, שמאחר שצ"פ ניצול באופן כלשהו באוהל המת ואינו ניצול בטומאת מעל"ע, במה שהיא מטמאת, אם כן משכבות ומושבות החמורים ממנו לא ינצלו בטומאת מעל"ע. ועוד: הצעת הנצי"ב תלויה בשאלה מה הדין לפי לישנא קמא שם (הסוברת שמעת לעת נאמר רק בקודש ולא בתרומה) לגבי חולין על טהרת הקודש, ונחלקו בזה ראשונים, עיין תוס' בחגיגה כא ע"ב ד"ה בתרייתא, ורמב"ן ורשב"א, נידה ו ע"א.

19. בטורי אבן לא הביא מקור לדברים. בפירוש המשנה לרמב"ם בפרה פ"י מ"ה, נאמר כדבריו: 'שאינן אנו צריכין מקום טהור אלא לאפר הפרה כמו שבאר הכתוב, או למים מקודשין **מחמת האפר שבהן**, ומשמע ש'מחמת' אינו הסבר למה הם מקודשים אלא למה יש בהם דין 'מקום טהור' (וראה בתפא"י שם אות לח: 'דדוקא באפר חטאת או באפר שבתוך מים המקודשין קרינן ביה והניחו במקום טהור'). גם במשנה תורה בהל' פרה אדומה פ"ד ה"ג, בנוסח הדפוסים עולה במפורש כדבריו: 'הרי האפר והמים טמאים שאין **אפר** החטאת ניצלת בצ"פ', אך במהדורות המדויקות ע"פ כתבי היד חסרה המילה 'אפר'.





חל דין 'מקום טהור' גם על טיפת מי ההזאה, הגם שבדרך כלל אין בה אפר כלל.<sup>20</sup> אם כן יוצא שהקולא במים שאינם מקודשים היא רק משום שטרם נתקדשו, ויש ללמוד מכאן גם לגבי דבר המיועד לקודש.

## ד. שיטה במפרשים: חולין המיועדים לקודש ניצלים בצמיד פתיל

בחיד"א<sup>21</sup> מובא בשם גיליון מליקוטי רבי בצלאל אשכנזי (השטמ"ק) שדייק מ'אין הקודש ניצל' שהחולין המיועדים לקודש ניצלים, והתקשה בשאלה מדוע לא עברו את רצועת הכותים כחולין ואחר כך הקדישו, ונשאר ב'צריך עיון'. על כל פנים הנחתו שרירה וקיימת, שחולין על טהרת הקודש ניצלים. וכבר מלשון הרמב"ם משמע כך (הל' פרה אדומה פי"ד, ה"ד הנ"ל): 'וכן אוכלין ומשקין של קודש אינן ניצלין בצמיד פתיל', שרק מה שכבר התקדש בפועל אינו ניצל בצמיד פתיל.<sup>22</sup> וכך נקטו הרבה אחרונים, מהם בפשטות ומהם כחולקים על הטורי אבן.<sup>23</sup>

לביאור שיטה זו שומה עלינו להשיב על שאלות הרי"ד: מדוע דין זה שאין הקודש ניצל בצמיד פתיל מונע את הכנת הנסכים מין ושמן שבגליל? הרי ניתן להעבירם ליהודה ולהקדישם שם!

לשיטה זו מתפרשת הסוגיה כך:<sup>24</sup> אליבא דאמת הדבר אפשרי, ויש דרכי מעבר מהגליל ליהודה הבטוחים מטומאת ארץ העמים, כדברי התוספתא:<sup>25</sup> 'ארץ הכותיים טהורה... ושביליה טהורות', אלא שיש בה מקומות טמאים כדין מדור הגויים.<sup>26</sup> ברם, הסוגיה דנה

20. כך מבואר בזבחים צג ע"א מראיית ר' אלעזר (התנא, ולא האמורא שבסוגיין) שמי חטאת שנטמא מטהרים מכך שמזים על הנידה, ודברי רבה עליה, שמה שהיזו על הנידה היה אמור להיטמא משום 'קלוטה כמי שהונחה', דהיינו מחמת דין 'מקום טהור', כפי שביאר היטב בספר אשיחה בחקיק, סי' סה ס"ק ב. אך יש מקום לומר שאביי ורבא בהמשך הסוגיה אינם סוברים כך, עי' בספר אשיחה בחקיק, בהמשך הסימן שם, ובשערי היכל לזבחים, עמ' תתלו והערה 14.

21. פתח עינים, חגיגה שם.

22. וכך דייק ברמב"ם בברכת שמעון (שניאורסון, על המועדים, עמ' קמה), אלא שציין שכן דייקו ברמב"ם בחידושי הרמ"ל וכן בשואל ומשיב, רביעאה ח"ב סי' קצו, ולא מצאתי זאת מבואר בדבריהם.

23. שו"ת שואל ומשיב, מהדו"ק ח"ג סי' מג; מהרי"ל דיסקין (נדפס באוצרות ירושלים, ח"ט עמ' כה); שו"ת הרי בשמים, ח"א או"ח סי' כד; שו"ת זיו הלבנון, סי' יח ס"ק ב, על פי הבית יצחק הנ"ל הערה 14; וראה גם במקורות שבהערה הבאה. יש לציין גם לרא"ש, כלים פ"י מ"ב, שכתב בפשטות שצמיד פתיל מציל על הקודש, והרש"ש שם תמה עליו מהסוגיה בחגיגה, והעלה אפשרות לחלק בין קדושת הגוף לקדושת פה, ואם כן קל וחומר לחולין על טהרת הקודש.

24. על פי אשל אברהם (ניימארק, על חגיגה כה ע"א, עמ' קעט, ושם בספר פירות הנושרין, עמ' רעד); שלמי רגלים, אות כח; ברכת שמעון הנ"ל; ובתוספת נופך.

25. תוספתא, מקוואות פ"ו ה"א, שהובאה בתוספות, חגיגה שם ד"ה שרצועה.

26. עי' גידה פ"ז מ"ד. כך פירש זאת כנראה בכפתור ופרח, פ"י, הכותב: 'ואם שמא נמצא בתוך גבולי הארץ מקומות טמאים, כמו שיש דרך רצועת עכו לכזיב, יש לומר שהוא משום מדורת הגוים, וכן מסכת חגיגה פרק בתרא... מפני שרצועה של כותיים מפסקת', וראה גם לשון ר"ח: 'מפני שמפסקת ביניהם מדור הכותים... שמא מטמא טומאת ארץ העמים'. בכך מיושבות קושיות תוס', כיצד עלו לרגל מן



אך ורק על יין ושמן של עמי הארץ, שעליהם אמרה המשנה שהם נאמנים ביהודה על הקודש ולא בגליל: מדוע אי אפשר לסמוך על עם הארץ המביא יין מהגליל ואומר שהוא טהור לקודש? משום שבין הגליל ליהודה יש אזורים שהם ארץ העמים, ואי אפשר לסמוך על עם הארץ שידקדק להיזהר מהם. כך ניתן לשמוע מלשון רבנו חננאל: מדקתני ביהודה נאמנין מכלל דבגליל אין נאמנין. מאי טעמא? אמר ר"ל: מפני שמפסקת ביניהם מדור הכותים, וכיון שצריך לעבור בתוכם חיישינן שמא מטמא טומאת ארץ העמים.

ר"ח לא כתב כרש"י (ד"ה רצועה) ש'אי אפשר להביאן לירושלים בטהרה... ואפילו של חברים', אלא ש'אין נאמנין' מחשש שייטמאו בטומאת ארץ העמים. על כך ממשיכה הגמרא ואומרת: אמנם עם הארץ יכול להעבירם בכלי חרס המוקף צמיד פתיל, אבל צמיד פתיל אינו מציל בקודש. ואין לסמוך על כך שהוא יעביר את היין והשמן ואחר כך יקדישם, מפני שעם הארץ אינו נאמן על החולין שנעשו על טהרת הקודש, אלא רק על הקודש עצמו.<sup>27</sup> וגם אם הוא נאמן על מה שייחד לקודש,<sup>28</sup> הרי זה כדי לאפשר לו להקדיש, ואילו במצב שבו על הקודש עצמו אינו נאמן - גם אי אפשר להאמינו על טהרת הקודש. לפי זה, קושיית הגמרא על 'חבריא מדכן בגלילא' פירושה: החברים מטהרים בגליל את יינם ושמןם של עמי הארץ,<sup>29</sup> וזאת למה? ומשיבה הגמרא שהם מטהרים את היין והשמן שמא אליהו יבוא ויאמר שעמי הארץ הצליחו לשומרם בטהרה.<sup>30</sup> פירוש זה נוח יותר מכמה בחינות.<sup>31</sup>

הגליל, וכן הסתירה לכאורה בין הסוגיה לתוספתא במקוואות הנ"ל באשר לטהרת ארץ הכותים. ותירוצם שהסוגיה עוסקת בזמן שגזרו על הכותים ועשאו כגויים דחוק, שהרי דברי ריש לקיש באו להסביר את דין המשנה העוסק בזמן הבית, ובמשנה כולה הכותים נחשבים כישראל, ורק בזמן חכמי התלמוד עשאו כגויים לכל דבריהם, כמבואר בחולין ו ע"א. ומה שהביאו תוס' מהירושלמי בע"ז פ"ה ה"ד: 'אתם קילקלתם מעשיכם, דתנינן תמן' וכו', הגרסה בירושלמי לפנינו: 'תמן תנינן', והוא משפט בפני עצמו ולא ראייה לקלקול מעשיהם, וגם לפי גרסתם משמע שהשינוי בדין ארץ הכותים היה רק בימי רבי אבהו.

27. כך משמע מרש"י, חגיגה כד ע"ב ד"ה על טהרת יין ושמן, וכפי שביארו תוס', ד"ה שביהודה, בשם ר' אלחנן, בפירוש הראשון.

28. כשיטת תוס', שם בתירוץ השני.

29. השווה ללשון 'מטהר יינו של נכרי' (ע"ז פ"ד מי"א).

30. כך משמע מלשון ר"ח: 'מוניחין אותם ואם יבא אליהו ויודיע שלא נטמאו אף על פי שהדרך מפסקת אותה שעה מטהרה'.

31. ראו במקורות שלעיל הערה 24. באשר לירושלמי, שלכאורה עולה ממנו שאין אפשרות להעביר שמן בטהרה מעבר הירדן ליהודה (ראיית 'כתר המלך' לעיל), אפשר שגם הוא מדבר על עמי הארץ. מאחר שהרוב המכריע של עובדי האדמה ובעלי המלאכה בימי חז"ל היו עמי הארץ (עי' למשל טהרות פ"י מ"א ובתפא"י יכין אות א), המשנה שמדברת על הבאה מרגב שבעבר הירדן מדברת מסתמא גם על הבאה מהם. על סוגיית הירושלמי יש גם מקום לומר שנקטה אפשרות אחת מני כמה, ואינה שוללת העברה בכלי חרס המוקף צמיד פתיל.



## ה. נימוקים נוספים להיתר

נושא זה של צמיד פתיל לקודש נדון באחרונים סביב נס פך השמן, שהיה 'מונח בחותמו של כהן גדול' (שבת כא ע"ב). הב"ח<sup>32</sup> ביאר את עניינו של החותם: 'וצריך שיהיה חתום דאם לא כן איכא חששא שמא... נטמא באהל המת כשלא היה צמיד פתיל עליו, וכיוצא בזה ברא"ם על הסמ"ג (ריש הלכות חנוכה), שהפך החתום הציל מטומאת עבודה זרה המטמאת באוהל, ע"י שם. והעירו עליהם האחרונים (כגון בחידושי רעק"א בשבת כא ע"ב ושואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סי מג והבית יצחק או"ח סי קט ס"ק ז) מהסוגיה כאן, שאין הקודש ניצל בצמיד פתיל, וכיצד הציל את שמן המנורה?

בשו"ת 'קרית חנה דוד'<sup>33</sup> תירץ קושיה זו בשני אופנים השייכים לענייננו:

**'דשעת הדחק שאני, ולא נהגו במעלה זו שאמרו אין הקודש ניצל בצמיד פתיל, שהוא מדרבנן.<sup>34</sup> ועוד י"ל דלא עשו מעלה זו בשמן של מנורה... דדווקא בין ושמן של מנחות דשכיח ומצוי לריבוי משום דלא בעי זך וכתית... בזה הוא דנהגו מעלה בקודש... אבל בשמן הראוי למנורה, שהוא מועט ואינו מצוי ביד כל אדם... לא עשו בו חכמים מעלה יותר מן החולין והתרומה... וחסו עליו לרוב מיעוטו וטורחו וזכותו.<sup>35</sup>**

שני נימוקיו יפים גם לנדון דידן. על 'שעת הדחק' בנדון שלנו יש ללמוד מדברי המאלפים של ה'ערוך לנר' בניהו ו ע"ב. הגמרא שם אומרת שרבי הקל בטומאת מעת לעת לסמוך 'בשעת הדחק' על דעת יחיד מקילה (של רבי אליעזר),<sup>36</sup> והגמרא מעמידה שמדובר בקודש, שהיה גם בימי רבי כדוגמת 'חבריא מדכן בגלילא'. וביאר ה'ערוך לנר': לפירוש רש"י, שהשאלה היה על קדש שטהרו לצורך נסכים, אם כן מה שעת הדחק שייך בזה, כיון שעדיין לא נתקדש, והיה ראוי לאכול בתורת חולין טמאים!... וצריך לומר, כיון שהם היו מטהרים בכל שנה בשעת בצירה ומסיקה יין ושמן לנסכים, משום שמא יבנה בית המקדש, ומסתמא היו עושין כן כיון שמצוה לעשות זכר למקדש, כדאמרינן סוכה (מא א) מקרא ד'דורש אין לה - מלמד שבעיא דרישה, ולכן אפשר שכבר עברו זמן הגתות והבדים כשנשאלה שאלה זו ולא יכלו למצוא עוד, או עכ"פ רק בדוחק גדול, ולכן טיהר רבי. וגם אין להקשות דלמה היה צריך רבי לטהרם, יניח עד שיבא אליהו ויטהרם... דאם רבי לא היה מטהר לא היו שומרים אותם עוד בטהרה, או שהיו צריכים לבקש טהרות אחרים ולכן שפיר קרא ליה שעת הדחק.

32. ב"ח, או"ח סי' תרע.

33. שו"ת קרית חנה דוד, ח"א סי' קו.

34. כיוצא בזה בברכת שמעון (הנ"ל הערה 22): 'דאיסור דרבנן הותר לצורך המקדש ככהאי גוונא, וכן בבאר אברהם (מבעל הגהות מצפה איתן על הש"ס), בחידושי לשבת כא ע"ב. בחסד לאברהם (תאומים, מהדו"ת או"ח סי' עט) כתב שבטומאה דרבנן לא גזרו על הקודש שלא יינצל.

35. ב'בית הועד', בתוך 'בתי כהונה' ח"ב עמ' 272, טעם אחר להקל בשמן המנורה, מפני שאינו קרב על המזבח.

36. ע"י נידה ז ע"ב.



העולה מדבריו: הכנת שמן טהור למקדש היא עשיית 'זכר למקדש', והדבר מוגדר כ'שעת הדחק' המתירה הסתמכות על דעות יחידים.<sup>37</sup>

ב. הדיון המעשי כרגע אינו על הצלה מטומאת המת עצמו, אלא מטומאת 'חרב כחלל', ועל פי שיטת הראשונים שכלי מתכת שנטמאו מהמת (כגון מכונית שחנתה בחניון בית חולים עם טומאה, או חפצים שעל גוף האדם שהיו עמו בבית חולים וקברות) מטמאים אף באוהל. שיטה זו איננה מוסכמת להלכה.<sup>38</sup>

## סיכום ומסקנות

א. הלכה היא שקודש אינו ניצל בצמיד פתיל. יש מי שאומר שזהו דין תורה (שואל ומשיב), אך דבריו מעוררים קושי ורוב ככל האחרונים נקטו שזוהי מעלה מדרבנן. עניינו של הדין, שמה שנמצא בצמיד פתיל דינו כנמצא בחלל האוהל, ואפשר שדין זה נאמר גם על כלי אבן (מקדש דוד).

ב. הדעות על זהותו של ה'קודש' שאינו ניצל חלוקות: יש אומרים שגם חולין המיועדים להיות קודש אינם ניצלים (תוס' רי"ד; טורי אבן; מרומי שדה), ויש חולקים (ר' בצלאל אשכנזי; משמע ברמב"ם). מהלך הסוגיה מתבאר יפה לפי שתי השיטות, אך לשון הגמרא 'קודש' נוחה יותר לשיטה המקלה, וגם מסברה אין להרחיב את גזרת חכמים ללא ראייה ברורה.

ג. לאור המסקנה בסעיף ב, נראה שכאשר עושים כיום שמן בטהרה לצורך הדלקת המנורה במהרה בימינו, יש להקל שכלי חרס המוקף בצמיד פתיל מציל עליו מלהיטמא, אפילו מטומאת מת עצמה, וכל שכן בחשש טומאת 'חרב כחלל'. יש לצרף סברות מקלות נוספות: הכנת שמן טהור כיום היא 'שעת הדחק' (ערוך לנר), שבה יש להקל בדין

37. על החשיבות של מעשים מעין אלה בימינו עמדנו במקום אחר ('קצירת שעורים לביל ט"ז בניסן לצורך תרגול קרבן העומר', אמונת עתיך 104 עמ' 126).

38. לפי הבנה רווחת בראשונים בדין 'חרב כחלל', חפצים שנטמאו מן המת נעשו כמת עצמו ומטמאים כמוהו, ומה שנטמא מהם נעשה אב הטומאה, וכמו כן חפצים שנגעו באדם טמא מת נעשו טמאי מת כמותו. בפרטי הדין הדעות חלוקות: יש אומרים שמדובר רק על חפץ מתכת, וחפץ כזה שנטמא מהמת מטמא ממש כמת, אפילו באוהל (שיטת תוספות ורוב הראשונים). ויש אומרים שמדובר גם על כלי עץ וכדומה (כל 'כלי שטף' שניתן לטהרו בטבילה, למעט כלי חרס), ומאידך גיסא דעה זו מקלה שהחפץ שנטמא אינו מטמא באוהל אלא רק במגע (שיטת הרמב"ם). לפיכך, החומרא בכלי שהיה תחת קורת גג אחת עם כלי מתכת שנטמא ממת היא על פי שיטת תוספות שכלי מתכת שנטמא ישירות מהמת מטמא גם באוהל. לענ"ד כל דין זה אינו נכון, וכלי שנטמא מן המת אינו מטמא כמת כלל, פרט לאותה שעה שהוא מחובר אל המת ונטמא מחמתו (להרחבה ראו במאמרי ב'מעלין בקודש' טו-יז ובקיצור בשערי היכל על מס' פסחים, מערכה ט). ברם, מאחר שחידוש זה טרם נדון כדבעי על ידי פוסקים חשובים, ומאחר שאנחנו עוסקים בהלכה ציבורית של הכנת שמן טהור למקדש, ראוי במידת האפשר להתחשב בדין זה. מכל מקום, צירוף החומרא שכל כלי מתכת שנטמא מהמת מטמא באוהל עם החומרא בהצלת הקודש בצמיד פתיל, בפרט לפי הדעה המחמירה אף בכלי אבן, הופך את העניין לבלתי אפשרי לגמרי בימינו, וספק רב אם היה אפשרי אי פעם.



---

זה שהקודש אינו ניצל (קרית חנה דוד). ויש אומרים שבשמן המנורה לא נאמר כלל הדין שהקודש לא ניצל בצמיד פתיל (קרית חנה דוד).





## תגובות

מקח טעות אף במחיר של ביטול מצווה / הרב איתמר ורהפטיג  
ב'אמונת עתיך' 109, עמ' 116–121, פורסמה תשובתו של הרב אריאל בראלי בדבר קונה אתרוג מהודר ב-400 ש"ח, והוברר לאחר החג שהיה זה אתרוג רגיל. עוד נזכר שם כי בירור הטעות יכול לזכות את הקונה בביטול המקח בטענת מקח טעות, אך אם יעשה כן, יתברר למפרע שלא קיים מצוות ארבעת המינים, כי האתרוג לא היה שלו. וברצוני להעיר בשתיים:

ראשית, קונה מקח צריך לבדקו לפחות בדיקה קלה, ואם לא עשה כן הפסיד לעצמו.<sup>1</sup> ואם כן בנידון דידן הקונה ראה מה הוא קנה, ומה לו כי ילין? אלא שיש לדון מהו הידור המצווה של אתרוג, יפה יותר או כשר למהדרין. אם מדובר ביופי, הרי ראה וקיבל. אך אם מדובר בכשרות, טוען הוא שלא ידע כל הדקדוקים, ורק כעת הוברר לו שהאתרוג לא היה מהודר. וב'משנה ברורה'<sup>2</sup> משמע שיש הידור בשניהם, גם יופי וגם כשרות. שנית ועיקר, ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רלב סעי' ד) מביא את דברי הרמב"ם (מובא להלן), שאם יש מום כלשהו, שרגילים להחזיר את המקח, אין הקונה יכול להכריח את המוכר להסכים למקח במחיר מופחת. כך כתב הרמב"ם על פי הסוגיה בבבא בתרא (פג ע"ב):  
אין מחשבין פחת המום, אפילו מכר לו כלי שוה עשרה דינרין ונמצא בו מום המפחיתו מדמיו איסר מחזיר את הכלי ואינו יכול לומר לו הילך איסר פחת המום, שהלוקח אומר בחפץ שלם אני רוצה, וכן אם רצה הלוקח ליקח פחת המום הרשות ביד המוכר, שהוא אומר לו או תקנה אותו כמו שהוא או טול דמים שלך ולך.

ונסתפקתי מה הדין אם המוכר מסכים לנכות מן המחיר ולקבל דמי אתרוג פשוט. נראה שיכול לתת לו בתורת מתנה (בניגוד לריבית, שאין הלווה יכול לתת אותה במתנה) אבל לא נראה לי שיכול לתקן המקח למפרע, כלומר אם יאמר אני מוכן לעסקה של אתרוג פשוט, זו היא מכירה חדשה, שחלה רק מכאן ואילך. עכ"פ המחבר דן במקרה שהמוכר אינו מסכים.

מפרשים אחרים מכירים סוג נוסף של מקח טעות, שאינו מאפשר רק ביטול, אלא מאפשר קיום המקח תוך דרישה של תיקון או ניכוי מן המחיר. כך אומרת הגמרא<sup>3</sup> כי מי שקנה ביצים לאכילה בחזקת שבאו מתרנגולת חיה, והתברר שבאו מתרנגולת שחוטה,

1. עי' סמ"ע סי' רלב ס"ק י.
2. משנה ברורה, סי' תרנו ס"ק ה.
3. ביצה ז ע"א.



שהן פחות משובחות, רשאי לקבל את הפרש המחיר שביניהן. כך כותב הר"ן בקדושין<sup>4</sup> בשם אחרים (ונראה שהתכוון לרמב"ן). ותמה הר"ן, הרי רק בחוסר בשיעור מידה ומשקל ומניין מצינו תרופה של השלמת השיעור, אבל במום או שינוי תכונה המקח בטל, ולכן משיא את הסוגיה לפירוש אחר. אך הדים לגישת הרמב"ן מצינו בפוסקים. כך פוסק הרמ"א<sup>5</sup> כי מי שמכר בשר אייל שאינו מסורס כאילו הוא בשר אייל מסורס (שהוא משובח יותר), רשאי לדרוש מן המוכר ניכוי הדמים. יש תמהים על פסק זה,<sup>6</sup> אבל הגר"א בביאורו<sup>7</sup> מפנה למחלוקת הראשונים בביצה שם.

כמו כן פוסק ה'שלחן ערוך':<sup>8</sup>

ראובן שמכר לשמעון בתים שיש לו בעיר אחרת, וקודם גמר המקח נכנסו עובדי כוכבים בבתיים וקלקלו קצת מקומות ועשנו הכתלים ועקרו דלתות הבית והחלונות, ורוצה שמעון לחזור בו, וראובן טוען שכיון שהוא מום עובר ינכה לו מן הדמים כדי שיחזיר הבית לקדמותו ויקיים המקח, הדין עם ראובן. ומדוע אינו בגדר מום שיכול לבטל המקח ולא לתקנו? לכאורה אפשר לומר שהרא"ש חולק על הרמב"ם והולך בדרך הרמב"ן בסוגיית ביצה. אבל הרמ"א כאן מיישב את הקושי, ומוסיף:

שהרי בית מכר לו ועדיין נקרא בית. וכן מום שאינו בגוף הבית, כגון שיש לאחד דרך עליו או אמת המים עוברת שם, מסלק המים והמקח קיים. אבל אם המום בגוף הבית, כגון שאמר לו שיש לו כותל שלם, ונמצא רעוע, אינו יכול לבנות לו כותל שלם; וכל כיוצא בזה (הגהות מרדכי דכתובות).

כלומר יש הבדל בין מום קבוע למום עובר. אבל ההבחנה ביניהם אינה ברורה דיה. הרמ"א<sup>9</sup> מציע מבחן של 'פנים חדשות'. אם התיקון מחזיר את המצב לקדמותו, הוא יכול לדרוש תיקון, אך אם לאחר התיקון 'פנים חדשות באו לכאן', אינו יכול לדרוש תיקון, כי אם ביטול מקח. ועדיין יש לעיין אם ומתי יכול לדרוש ניכוי מן המחיר, כפי שהרמ"א עצמו פסק בעניין בשר אייל מסורס. מן ה'פרישה'<sup>10</sup> משמע שיש להבחין בין שינוי קטן לשינוי גדול.

לעצם העניין, הסברה פשוטה: במקח יקר שנתגלה בו מום קטן, סביר להניח שאין הקונה רוצה בביטול המקח, כי אם בתיקון או בניכוי כשאי אפשר לתקן, והמוכר מקבל זאת. תארו לכם, אדם שהשקיע ממון רב ומשאבים בקניית רכב יקר, ומוצא בו שריטה קלה במושב. הוא מעוניין ברכב, אבל רוצה ניכוי גם אם אינו נופל במסגרת דיני אונאה. ואולי בדרך זו ניתן להסביר עוד הלכה קשה ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רלב סעי' ז):

4. ר"ן, קידושין מב ע"ב (דף יז ע"ב לדפי הרי"ף).
5. שו"ע, חו"מ סי' רלג.
6. ראה באר הגולה וש"ך לשו"ע שם.
7. ביאור הגר"א לשו"ע, סק"ב.
8. בסי' רלב סעי' ה, בעקבות תשובת הרא"ש.
9. וע"ע בדרכי משה, לטור חו"מ סי' רלב.
10. פרישה, לטור שם.

ראובן שמכר לשמעון נאד שמן, ולא פתחו אלא סמך על המוכר שא"ל שהוא טוב, וכשפתחו מצאו עכור, ישבע המוכר שנתן לו שמן טוב כמו שהתנה עמו, ואם לא ירצה לישבע ישבע הלוקח שהתנה עמו לתת לו שמן טוב וצלול ושזה הוא השמן שנתן לו, ויחזיר לו השמן; או ישומו כמה דמיו פחותים משמן טוב, ואם ירצה הלוקח לקחתו יחזיר לו הפחת.

לכאורה זהו מקח טעות, שדינו להתבטל ולא להחזיר את הפחת. הסמ"ע שם<sup>11</sup> אומר כי המוכר מסכים. ויש להקשות: הרי פשיטא שאם שניהם מסכימים, אין כאן ויכוח כלל, ואינו עניין לספר הלכה!

לכן אעלה אפשרות להסביר שהמוכר אינו מסכים, אבל מכיוון שהפגם הוא קטן, הלוקח יכול להכריח את המוכר לקיים את המקח ולנכות מן המחיר.

אני רוצה להציע חידוש, האומר כי אם נראה לנו צודק שהקונה דורש תיקון או ניכוי מן המחיר, יש ביד בית דין סמכות להחליט על ניכוי ולא על ביטול. כזה הוא המקרה שלפנינו. נכון שיש כאן מקח טעות, שהרי הסכימו על אתרוג מהודר וקיבל אתרוג לא מהודר, אך בשל הקושי של ביטול מצווה, נאמץ כאן את התרופה של ניכוי (כדי שלא תתבטל המצווה) כי זו התרופה הנכונה למצב שנוצר.

**תגובה לתגובה / הרב אריאל בראלי**

#### **א. חובת הקונה לבדוק את המוצר**

התשובה עסקה במקרה שבו 'אדם קנה אתרוג מהודר בקופסה'. אתרוג בקופסה נחשב לאמירה מפורשת של המוכר על איכותו, בייחוד שישנה השגחה רבנית על כך (ולבסוף הודה המוכר שנעשתה טעות ואתרוג זה לא יכול להיחשב מהודר). באופן הזה ודאי רשאי הקונה לסמוך על דברי המוכר המגובים בגושפנקא הלכתית, ואין להטיל עליו לבדוק את האתרוג אצל יודעי דבר.<sup>12</sup>

#### **ב. כפייה על לפנים משורת הדין**

אני מסכים שיש מקום להתערבות בית הדין לכפות על המוכר לקיים את המקח ולהחזיר את הדמים על פי הפער שבין אתרוג כשר למהודר, בייחוד ששטר הבוררות הסמיך את בית הדין לדון 'הן לדין והן לפשרה'. וכבר כתב הרב קוק כך:<sup>13</sup>

כוונת בין לדין בין לפשרה היא שידונו הדיינים על שני האופנים, דהיינו שיבררו להם דרך הדין, ויראו אם הדין אינו רחוק מדרך היושר של מצב הענין, אז ישאירו הדין, ואם יראה להם שלערך הפשרה הדין הוא כבד יותר מדאי, לצד אחד או לשניהם, אז יעשו פשרה.

11. סמ"ע, לשו"ע חו"מ סי' רלב ס"ק לה.

12. כך משתמע מפסיקת שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' יז, וכ"כ שו"ת להורות נתן, סי' קכה, ובספר פתחי חושן, הל' גנבה, עמ' שסו.

13. שו"ת אורח משפט, חו"מ סי' א.





במקרה המדובר התעוררה השאלה לאחר חג הסוכות, וביטול המקח פוגע הן במוכר (מה יעשה באתרוג אחר החג?) והן בקונה (השלכה למפרע על קיום המצווה כמבואר בגוף המאמר). לכן יש לכפות את הפשרה המוצעת.

### ג. התרצות המוכר לקיים את המקח

הרב ורהפטיג הסתפק כדלהלן:

מה הדין אם המוכר מסכים לנכות מן המחיר ולקבל דמי אתרוג פשוט... לא נראה לי שיכול לתקן המקח למפרע, כלומר, אם יאמר אני מוכן לעסקה של אתרוג פשוט, זו היא מכירה חדשה, שחלה רק מכאן ואילך.  
לעניות דעתי במקרה זה ניתן לראות את החזרת הדמים כפעולה שאינה מבטלת את גוף המקח למפרע. זאת משום שלא מדובר על פעולת קניין חדשה, אלא מעשה הקניין הממשיך להיות בתוקף, וכמו כן הרצון הקודם מצד שני הצדדים לקנות ולהקנות עומד בעינו, וכל השינוי הוא רק בקצירת הדמים. ברור שמטרת קנייתו של האתרוג לצאת בו ידי חובת המצווה, וגם לאחר גילוי הטעות הרי מדובר על אתרוג כשר הראוי לקיום המצווה. זאת בפרט שהתשלום אינו מהווה את גוף הקניין, אלא הוא מעין תנאי חיצוני למעשה הקניין, משום שמטלטלים אינם נקנים בכסף.<sup>14</sup> לאור זאת נראה שהשינוי בתשלום אינו מהווה מכירה חדשה, והמצווה אינה מתבטלת למפרע.<sup>15</sup>

### עשה לך רב / הרב אבי קלמן

אבקש להעיר על שיעורו של הגאון המופלא הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, אשר סוכם ונדפס בקובץ 'אמונת עתיך' (108, עמ' 7-16), ובו הרב עוסק רבות במשימת 'עשה לך רב' ובשאלת תוקפה ושייכותה לדורנו.

לטעמי, הדיון בשאלת התוקף ההלכתי של כלל זה לוקה בחסר, כל עוד לא נידונה בהרחבה סוגיית ההתנהלות במצבי מחלוקת (ע"ז ז ע"א):

ת"ר: הנשאל לחכם וטימא - לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר - לא ישאל לחכם ויתיר; היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמניין - הלך אחריו, ואם לאו - הלך אחר המחמיר; רבי יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המקל. אמר רב יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה.

14. שו"ע, חו"מ סי' קצח סעי' טו.

15. יש להזכיר גם את חידוש האחרונים בעניין מכאן ולהבא למפרע, שערי יושר, שער ב סי' י. ויש להביא ראיה מהדין של הכונס בתולה ונמצאת בעולה שאין צריך לקדשה שוב (אבן העזר סי' סח סעי' ט). והחלקת מחוקק, לשו"ע שם ס"ק טו, הוסיף: 'נראה דמיירי שהיא מתרצת והוי כאלו מודה לדבריו שבעולה היתה וע' בכתובות בדברי התוס', י' ע"א ד"ה חזקה אין אדם טורח וכו' וכן הוא בהג"ה אלפסי ומשמע דכל זמן שהיא עומדת בדבריה שהיא בתולה אין לה למעט מכתובתה מאתיים אלא צריך לגרשה ואח"כ אם יתרצו נושאה מחדש'. דהיינו, אם היא מודה ומסכימה להמשיך לחיות יחד אין צריך לקדשה מחדש. ומכאן לעניינינו שאף שקובע מחיר חדש אין צריך קניין חדש כי שניהם חפצים בקניין למפרע.

נמצא שאדם שאין לו רב ויודע על שאלה השנויה במחלוקת, הללו אוסרים והללו מתירים, גם מבחינה הלכתית בלבד, **איננו רשאי** ללכת אחרי מי שלבו חפץ, ושומה עליו ללכת אחר הגדול או אחר המחמיר (כשהמחלוקת בדיני דאורייתא). כתבו האחרונים<sup>16</sup> שכשיש לאדם רב, הוא רשאי לעשות כרבו אפילו אם רבו מקל בשל תורה.

לדברים אלו השלכה גדולה על המציאות בדורנו, שבה – כפי שתיאר הרא"ל זצ"ל בהרחבה – כל נער מכיר בחיפוש פשוט בגוגל את קשת הדעות בשאלות המטרידות אותו. האם, לאחר שהוא יודע את קשת הדעות, ישנה משמעות לשאלה אם בחר לשאול דווקא את 'הרב נח'? האם איננו חייב מדינא להחמיר בדינים דאורייתא? כמובן, סוגיה זו ארוכה מאוד, ורק נגעתי בנקודה יסודית שצריכה לעלות בשאלות מעין אלו.

ומה בדבר שאלה שבה האדם איננו מכיר בפועל את הדעות השונות, באופן ספציפי, אך הוא מכיר את ה**גישות** השונות לגביה: מי מחמיר בצניעות ומי מקל, מי מייחס חשיבות רבה למנהג ומי פחות, מי ימנע מלשנות מהמקובל בחברה ומי פחות, מי רואה ערך באחידות המסגרת (בני-עקיבא / צה"ל / גיבוש קבוצתי בעבודה) ומי מקל בכך, וסדרה של שאלות דומות – האם הוא רשאי בתמימות לעשות כדברי מי שירצה?

בעבר פורסמה ביקורת ולפיה בשאלות ציבוריות שונות אפשר לצפות מראש את פסיקת כל אחד משופטי בג"צ, כך שנשיא ביהמ"ש העליון, הבוחר את ההרכב הדין בתיק מסוים, בעצם מכריע את המסקנה בעצמו. דומה שמציאות זו היא המתרחשת, פעמים רבות, גם בשאלת רב בעידן האינטרנט – האם דבר זה איננו בעיה (גם במישור ההלכתי)?

במישור המוסרי, אין צריך לומר שהדברים מהווים רעותא גדולה **בקבלת עול מלכות שמים** (כפשוטם של מילים), כפי שהעיר בקצרה הרב, אך דומה שעיקר ההבחנה איננו בין אידאולוגיה לתאווה (כפי שהציע הגרא"ל), אלא עיקרה מונח בשאלת השורש והמקור של האידאולוגיה. כלומר, אידאולוגיה אישית ששורשה בהיגיון ורגש אנושיים (השייכים אף אצל גויים) איננה יכולה להוות שיקול בבחירת רב, אך תפיסת עולם **תורנית** בהחלט יכולה להוות עילה לבחירת רב. זאת משום שהיא איננה מכפיפה את קבלת עול מלכות שמים לתפיסה אישית, אלא היא מחפיפה שאלה תורנית אחת לשאלה **תורנית** רחבה יותר, העומדת בבסיס העניין.

#### זמן הביעור בחקלאות המודרנית / הרב יצחק דביר

קראתי את מאמרו של הרה"ג יהודה עמיחי בעניין חלוקת זמן הביעור לג' ארצות בימינו ('זמן הביעור בחקלאות המודרנית', אמונת עתיד 109, עמ' 78–84). כמה ממסקנותיו של הרב (שקטונתי מלחלוק עליו) היו תמוהות בעיניי.

א. בתחילת המאמר יוצא הרב מנקודת הנחה שיש ליישב מדוע לא נהגו בימינו את דין ג' ארצות. כידוע, ידיעה על זמני הביעור כיום נעשית באמצעות הלוחות המתפרסמים, משום שידיעת המציאות בשטח אינה מבוררת לפוסקי ההלכה. אם כן השאלה מופנית

16. הראי"ה בבאר אליהו, חו"מ סי' כה; חזו"א, יו"ד סי' קנ"ס"ק א.



אל פוסקי הלוחות (שכמדומני, מכון התורה והארץ הוא מן הראשונים להוציאם), ואין להתייחס להלכה זו כאל מנהג ישראל שיש ליישבו. מה גם שהוצאת הלוחות היא מנהג חדש, שאינו ותיק יותר מארבע השמיטות הקודמות, ובספרי הפסיקה שהופיעו קודם לכן<sup>17</sup> הופיע בפשטות שזמן הביעור מתחלק לפי ג' ארצות. ולפי הנראה קודם שיצאו הלוחות נהגו כך, וכל אחד ביער בזמן שראה שכלו מינים אלו מן האזור שלו ולא הלך לחפש אם כלו גם כן באזורים אחרים.

ב. ממה שהבנתי, עיקר החילוק של הרב מתבסס על הסבר המשנה המחלקת בין חרובים, זיתים ותמרים לשאר הפירות וקובעת את זמנם יחד בכל הארץ. הרב קבע שדרכם של מינים אלו להיטלטל ממקום למקום, ולכן זמן ביעורם שווה בכל הארץ. מאחר וכל הראשונים והאחרונים עסקו בהסבר המשנה (תויו"ט, ר"ש, רש"ס, רא"ש רע"ב, מאירי, מהר"י קורקוס, שושנים לדוד והחזון איש) וכולם הביאו לה תירוצים אחרים, נראה שכולם לא סברו כפירושו המחודש של הרב עמיחי. אילו היה מדובר במנהג ישראל, היה אפשר להבין את הדוחק לפרש ולהסביר את המנהג, אך כאמור המנהג נקבע על פי פוסקי הלוחות, ולכן איני מבין מניין לנו הכוח בדורנו לחדש ולחלוק על כל הראשונים הנ"ל.

ג. עיקר חילוקו של הרב עמיחי תמוה בעיניי, משום שישנם מינים רבים נוספים שוודאי שווקו באזורים שונים בזמן המשנה, כגון: קמח חיטה, קליות, אגוזים, שיבולת שועל וכדומה (ודאי מתחזקת הקושיה לראשונים הסוברים שיין גם הוא מתבער בכל אזור לבדו), לכן תמוה למה בחרה המשנה להזכיר דווקא זיתים ותמרים.

ד. בסוף המאמר הוסיף הרב והזכיר את ה'שפת אמת' שכתב שסיבת החלוקה בין הארצות היא משום טעם הפירות השונה שבין האזורים, ולפי זה פסק שבזמנו אין הבדלים בטעמים. גם זאת לא ידעתי מניין, משום שוודאי שישנם הבדלי טעם קלושים ביניהם, ואפילו אם אין הבדל, אפשר שלחך החיות יש הבדל ו'קים להו לרבנן' שהבדל זה גורם לכך שאינן אוכלות מאזורים אחרים. כמו כן ה'שפת אמת' עצמו מעיר שהוא חולק על הסבר רש"י, וכמדומני שקשה להורות הוראה ברבים כ'שפת אמת' נגד רש"י, וכמדומני שאף הוא לא היה מורה כך.

ה. דברים אלו נכתבים אחר שביררתי את דעתו של מו"ר הרב אליקים לבנון, שהורה שאכן מן הדין צריך לבער על פי האזורים, וכן ענה לי הגר"ד ליאור, אלא שסברו שניהם שמכיוון שאין לנו אפשרות לדעת את זמן הביעור בכל אזור, יש לנהוג על פי הכתוב בלוח (והגר"ד ליאור הוסיף שיש להתכוון שלא לזכות בפירות עד שיכלו מכל האזורים).<sup>18</sup> הסיבה שבעטיה איננו יודעים זאת היא מנהג הלוחות לכתוב זמן ביעור אחיד, וכמדומני שראוי לתקן דבר זה ולכתוב ולציין את זמני הביעור שבכל אזור.

17. עי' בערוה"ש ס' כז סעי' יא. וכן בספר השמיטה לגר"מ טוקצינסקי, פרק ט סעי' א.  
18. עי' עוד במאמר מרדכי לגר"מ אליהו, ס' כ, שכתב שבימינו, כשלא ידוע מאיזה אזור הפירות, יש לבערם מספק מזמן הביעור באזור המוקדם ביותר עד הזמן באזור המאוחר ביותר, וכ"כ במשפטי ארץ, פרק כט סעי' א.

### תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי

א. ידוע מתקופת הגר"ש סלנט וה'חזון איש' (בסדר השביעית שיצא על פי הוראותיו) שלא חילקו את זמן הביעור לפי ג' ארצות, וזמן הביעור היה אחיד בכל ארץ ישראל. התאריך שנתן הגר"ש סלנט זצ"ל (ספר השמיטה פ"ט סעי' ט) היה לכל האתרוגים, ולא חילק בין אתרוגי הגליל, עבר הירדן ויהודה. יוצא שבכל ארץ ישראל מאז שחזרו ונהגו קדושת שביעית וביעור בפירות, לא חילקו את דיני הביעור לפי ג' ארצות.

ב. כבר כיוון להסבר זה גם בספר שבת לד' (הגר"ש לוי זצ"ל, פ"ח הערה 6), וב"ה שהדברים מתאימים ומבוררים הלכה למעשה.

ג. אמנם צדק המגיב שבתבואה הביעור הוא בזמן אחד בשמינית בכל ארץ ישראל ואין חלוקה בג' ארצות, והרי זה כדברים שביירנו במאמר.

ד. מבחינה מדעית כמעט ואין שום הבדלים בטעמי הפירות בין האזורים יהודה, גליל ועבר הירדן. שינויי הטעמים נובעים מהבדלים של זנים ולא במקום. כמו כן אנו רואים שהחיות הולכות מארץ לארץ ואין הן מקפידות שלא לאכול בחלק מן המקומות, ועל כן ההצעה למדוד לפי 'חיך בעלי חיים' מוזרה ביותר ואיננה מעשית.

ה. כאמור, המנהג בארץ ישראל מתחילת היישוב החדש הוא לא להיכנס להגדרת ג' ארצות, ונראה שהסברה והמקור הם שכל המינים מועברים ממקום למקום, ואין טעם הפירות שונה ממקום למקום, וממילא אין לחלק בין ג' ארצות.





## הרב רצון ערוסי

# החובה להתדיין בדיני ממונות בדין תורה

מבחינה הלכתית, משפט התורה הוא המשפט המחייב כל יהודי באשר הוא, וכל שכן בארץ הקודש. אין מדינה יהודית בלי משפט התורה. אף ששמחים אנו בתקומת מדינת ישראל, מיצרים אנו שמדינת ישראל הפנתה עורף למשפט התורה והשרידה אותו רק בדיני נישואין וגירושין כדין מחייב. אולם אנו מאמינים שתתחולל תמורה, ובני עמנו, לרבות הקברניטים, יתוודעו למשפט התורה ולצורך החינוכי לאמצו, שהרי זהו החזון שאנו מאמינים בו כל הדורות, שה' ישיב שופטינו כבראשונה. לפיכך דווקא בגלל היותנו נאמנים למדינה ולמוסדותיה, ואנו שותפים בבניינה ובהגנה עליה, אנו רואים כחובה לאומית להשריד את משפט התורה ולהביא אותו לידיעת בני עמנו, לאהבו וליישמו, בשום שכל ובהדרגה, כחלק ממהלכים להגשמת החזון הנ"ל.

ולכן, מאחר שתחום דיני ממונות, להבדיל מן הדין הפלילי, הוא תחום שכל מתדיין רשאי עפ"י החוק לברר דינו במסגרת בוררות ועל פי הדין שהמתדיינים בוחרים, הרי שחובה על כל יהודי הנאמן לעמו, לתורתו ולמדינתו, לעשות כל שלאל ידו כדי להשריד את משפט התורה בתחום זה בדרך של התדייניות בבתי דין לממונות, על פי חוק הבוררות. באופן זה, משפט התורה בדיני ממונות ייהפך לשיטה משפטית אלטרנטיבית למשפט המדינה, שתתחרה בו באופן חיובי ומעשי. מהלך זה אינו נוגד את הכרתנו במדינה, שהרי אין זה שונה מלוביסטים שפועלים ללא ליאות לחקיקת חוקים שהולמים את השקפת עולמם וסדר יומם.

יתרה מזו, חובתנו לפעול להכרת המדינה בכך שציבור שהוא נאמן למשפט התורה יתדיין לפי רצונו בבתי דין לממונות, וזו תמציתה של גישה יהודית-דמוקרטית אמתית. אפילו ד"ר יוסי ביילין, בהיותו שר משפטים, כתב שהוא מזדהה עם דרישה זו. אין מקום לפלפולים בדבר היתר ההתדיינות בדיני ממונות בבתי משפט. חובתנו המעשית והדחופה ביותר היא לעודד ייסוד בתי דין לממונות ולהכשיר דיינים שידעו לשלב בין משפט התורה למציאות המודרנית ולערוך סדרי דין הולמים. ב"ה אנו מצויים בתהליך חיובי בונה בניסיון זה, וצריך לרתום את כל הכוחות לכך, ואסור לרפות ידיים. יש להפוך את ההתדיינות בבתי דין לממונות לעיקר ולכתחילה, וההתדיינות בבתי משפט תהא בדיעבד ובכפוף לביקורת ולהסתייגויות. כשם שצו השעה לעסוק בתורה ולהפיצה באופן מושכל לכל בני עמנו, גם לרחוקים ממנה, כך צו השעה לגאול את משפט התורה כחלק בלתי נפרד מן החזון של תקומת מדינת ישראל עפ"י חזון נביאי ישראל. רק בדרך זו, ובא לציון גואל.



מכון התורה והאור  
מפר דרום ת"ז - שבי דרום

## הרב נתנאל אוירבך

# תרומות ומעשרות וביעור במוצאי שביעית

## א. ירקות

1. כל הירקות הנלקטים עתה (לאחר ראש השנה תשע"ו) שייכים לשנה השמינית. לכן יש להפריש מהם תרומות ומעשרות בברכה, והמעשר הוא מעשר שני שיש לחללו על מטבע בברכה.

## ב. פירות

### גינות פרטיות ואוצר בי"ד

2. פירות חורף שחנטו בשנה השביעית בגינות הפרטיות ובמטעים השייכים לאוצר בי"ד - קדושים בקדושת שביעית ופטורים מהפרשת תרומות ומעשרות.<sup>1</sup>

3. פירות חורף שחנטו בין ראש השנה תשע"ו לט"ו בשבט - יש להפריש מהם תרומות ומעשרות<sup>2</sup> בלא ברכה.<sup>3</sup> מעיקר הדין יש להפריש מעשר שני,<sup>4</sup> אך אין לברך על החילול.<sup>5</sup> 'מהיות טוב', כדאי להוסיף בנוסח ש'אם הפירות הם משנת מעשר עני, הרי מה שקראתי בשם מעשר שני יהיה מעשר עני'.<sup>6</sup>

1. רמב"ם, הל' מתנו"ע פ"ו ה"ה; תור, יו"ד ריש ס' שלא. נחלקו הפוסקים בטעם הפטור, אם הוא מדין הפקר הפטור מתרומות ומעשרות, שו"ת אבקת רוכל, ס' כד ד"ה ועתה ראיתי; שו"ע, יו"ד ס' שלא סעי' יט; רמב"ם, שם; רמב"ם, פיהמ"ש יד"מ פ"ד מ"ג, או שסיבת הפטור משום שהשנה השביעית אינה שנת מעשרות, שו"ת המבי"ט, ח"א ס' יא; שו"ת מהרי"ט, ח"א ס' מג.
2. כשיטות שפירות שחנטו לאחר ר"ה של שנה שמינית אינם קדושים בקדושת שביעית: רבנו חננאל, ראש השנה טו ע"ב; ערוך, ערך בנות שוח; ערוך לנר, סוכה מ ע"א; של"ה, שער האותיות הל' שביעית אות ק. וכן הכריעו פאת השולחן, הל' שביעית ס' כב ס"ק יד; חזו"א, שביעית ס' ז ס"ק יג; שם ס"ק טז ד"ה שנת; שם ס' כז ס"ק טז; חזו"א, ערלה ס' יא ס"ק יח.
3. משום שיש דעות הסוברות שיש קדושת שביעית בפירות שחנטו עד ט"ו בשבט של שמינית: ר"ש משאנץ, תו"כ, פרשת בהר פרשה א ה"ד; ראב"ד, שם. ראה עוד: כרם ציון, אוצר שביעית, הל' שביעית פי"ח סעי' א. לכן אין לברך כדין ספק ברכות להקל.
4. חזו"א, שביעית ס' ט ס"ק יח ד"ה יו"ד; המעשר והתרומה, פ"ב, בית האוצר ס"ק ז; שו"ת מנחת שלמה ח"א ס' לז. ראה: שו"ת הר צבי, ח"א ס' מד, שביאר בדעת הרמב"ם שמעשר עני כלול במעשר שני.
5. כנ"ל הערה 3.
6. קטיף שביעית, עמ' 342; עוטה אור, שביעית ס' טו; וע"ע דעת כהן, ס' רלט.

4. פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט תשע"ו – יש להפריש מהם תרומות ומעשרות בברכה, והמעשר הוא מעשר שני.

### פירות היתר מכירה

5. פירות חורף שגדלו בשנה השביעית על פי היתר מכירה, יש להפריש מהם תרומות ומעשרות ללא ברכה, ולקרוא שם גם למעשר עני וגם למעשר שני ולחלל על מטבע ללא ברכה.<sup>7</sup>

### מנוי ב'בית האוצר'

6. כל המנויים בקרן 'בית האוצר' של מכון 'התורה והארץ' שותפים באחת מהמטבעות המיועדות לחילול מעשר שני. מטבעות אלו מחוללות מדי יום על ידי הממונה על 'בית האוצר', כדי לאפשר למנויים לחלל מעשר שני מדי יום ביומו. ב'בית האוצר' מטבעות שחיללו עליהן מעשר שני בדרגת החיוב הגבוהה ביותר, וכך אפשר לחלל עליהן גם פירות מעשר שני שאין בחומשם 'שווה פרוטה' (על ידי 'פרוטה חמורה').

## ג. ביעור שביעית

### חובת הביעור

1. נאמר בתורה: 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול',<sup>8</sup> ודרשו חכמים: 'כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה – אתה אוכל ממה שבבית, כלה לחיה מן השדה חייב אתה לבער אותו המין מן הבית'.<sup>9</sup> את זמני הביעור השונים לכל מין ומין ניתן לראות באתר מכון 'התורה והארץ' בכתובת: [www.toraland.org.il](http://www.toraland.org.il)
2. חובת הביעור חלה על אדם שיש ברשותו פירות הקדושים בקדושת שביעית<sup>10</sup> בכמות העולה על מה שדרוש לכל אחד מבני הבית למזון ג' סעודות.<sup>11</sup>
3. בהגיע שעת הביעור, מותר להניח בביתו מזון ג' סעודות לכל אחד מבני הבית, או לתת לכל אדם מישראל שאין בידו מזון בשיעור זה.<sup>12</sup>
4. אין המחזיק בפירות חייב לאכול את כל הכמות בשלוש הסעודות הקרובות, ומותר לו לאכול מהם בכל זמן.<sup>13</sup>

7. ראה: שבת הארץ, פ"ד הכ"ט אות ד; קטיף שביעית, עמ' 161.

8. ויקרא, פכ"ה פס' ז.

9. תו"כ, פרשת בהר פרשה א ה"ח; פסחים, נב ע"ב; רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ז ה"א.

10. שביעית פ"ז מ"א; רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ז ה"ג.

11. שביעית פ"ט מ"ח; תוספתא, שביעית פ"ח ה"ד.

12. ראה מקורות בהערה 9.

13. חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ו ד"ה ובענין.



### אופן הביעור

5. בהגיע זמן הביעור צריך כל אדם להוציא מביתו את הפירות הקדושים בקדושת שביעית שנותרו ברשותו ולהפקיר אותם לעניים ולכל אדם<sup>14</sup> בפני שלושה אנשים.<sup>15</sup> אם אינו יכול להוציא את הפירות מביתו – יביא שלושה אנשים לביתו ויפקיר בפניהם.<sup>16</sup>
6. מותר לאדם להפקיר את הפירות בפני שלושה מחבריו, אף על פי שיודע שלא יזכו בפירות. לאחר שקיים את מצוות הביעור – יכול לחזור ולזכות באותם פירות.<sup>17</sup>
7. הפקר הפירות צריך להיות באמירה שהם מופקרים לכל אדם. נוסח ההפקר המובא בדברי חז"ל הוא: 'אחינו בית ישראל: כל מי שצריך ליטול יבוא ויטול'.<sup>18</sup>
8. לאחר הביעור, הפירות נשארים קדושים בקדושת שביעית, ויש לאכלם בקדושה.<sup>19</sup>

### עבר ולא ביער

9. לא הפקיר את הפירות בזמן הביעור – הפירות אסורים באכילה.<sup>20</sup> אבל מי שקיבל פירות שביעית מחברו לאחר שעת הביעור שלהם ויש לו ספק אם הופקרו בזמנם – עליו להפקירם ולאכלם.<sup>21</sup>
10. אם לא ביער את הפירות מחמת אונס – לא נאסרו הפירות באכילה, ועליו להפקירם מיד כשיוכל.<sup>22</sup>



- 
14. תוספתא, שביעית פ"ח ה"ד; רמב"ן, ויקרא כה, ז; שו"ת משפט כהן, סי' פג; ספר השמיטה, עמ' מה הערה 3.
  15. ירושלמי, שביעית פ"ט ה"ד.
  16. ביאור הגר"א, ירושלמי שביעית פ"ט ה"ד; שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 14.
  17. חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ו-ז; שם סי' כו סדר השביעית אות א; שבת הארץ, פ"ז ה"ג אות ב סעי' 3-4.
  18. תוספתא, שביעית פ"ח ה"ד.
  19. ריבמ"ן, שביעית פ"ט מ"ב; שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 11.
  20. רש"י, יומא פג ע"א ד"ה טבל; שבת הארץ, פ"ז ה"ג אות ג.
  21. חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ו; שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערות 25, 29.
  22. שבת הארץ, שם הערה 25.



# דף עמדה בנושא: אבדן תוצרת מזון - היבטים הלכתיים

## תגובה לדו"ח מבקר המדינה

### רקע

בדו"ח מבקר המדינה בנושא 'אבדן מזון - השלכות חברתיות, סביבתיות וכלכליות' מצביע המבקר על תופעת אבדן המזון ועל נזקה. דו"ח המבקר כולל פרק העוסק בהשמדת תוצרת מטעמי כשרות. על פי נתוני המבקר, בישראל מושמדים מדי יום מטעמי כשרות כ-1%-2% מכלל התוצרת של פירות וירקות. עוד הוא כותב כי שני סעיפי הכשרות העיקריים שבעטיים מושמדת או אובדת תוצרת כיום הם 'תרומה גדולה ותרומת מעשר' ו'איסור ערלה'. בנוסף קיימת מצוות השמיטה - איסור לעבוד את האדמה ולשווק את תוצרתה בכל שנה שביעית.

דו"ח המבקר מביע את הביקורת הבאה:

נמצא כי אף ששיעור משמעותי מהתוצרת הנפסלת למאכל או לשיווק בשל איסור ערלה או שמיטה ראויה למאכל אדם ולעתים אף הנה באיכות גבוהה - לא בחנו המשרד לשירותי דת, הרה"ר, משרד החקלאות ומועצת הצמחים את האפשרות להפנות תוצרת זו, בכפוף לדרישות ההלכה, להאכלת נזקקים, יהודים או שאינם יהודים. על כן רובה הגדול של תוצרת זו אובד או מופנה להטמנה באתרי פסולת - על כל ההשלכות החברתיות, הכלכליות והסביבתיות הכרוכות בכך.

### התייחסות הלכתית לנושא אבדן המזון

נושא 'אבדן המזון' בכללותו דורש טיפול בצורה מערכתית, בעיקר במדינה יהודית אשר אמונה על מצוות התורה 'בל-תשחית'. מצווה זאת מתייחסת באופן ישיר להשחתת עצי-פרי, אך כוללת היא גם הימנעות מכל השחתת רכוש בכל אופן שהוא, ובאופן מיוחד השחתה וביזוי של תוצרת מזון על כל סוגיה.

מאידך גיסא, הנחת היסוד היא שמערכת כשרות אמורה לתת מענה ראוי בתחום כשרות המזון באופן שהציבור יוכל לרכוש מזון שכשרותו אינה ניתנת לפקפוק. על פי ההלכה, איבוד מזון האסור באכילה אינו נכלל בציווי התורה 'בל-תשחית', כפי שגם השחתת מזון



נגוע ע"י פקחים של משרד הבריאות אינה נכללת בציווי זה. ישנם מקרים שבהם ניתן ליישם פתרונות הלכתיים מקובלים ומרווחים שביכולתם לתת מענה חלקי או מלא למניעת איבוד מיותר של תוצרת מסיבות הלכתיות.

## תרומות ומעשרות

### 1. הפרשת תוצרת סוג ב'

כיום, בסופה של הפרשת תרומות ומעשרות, מעט יותר מ-1% נותר אסור באכילה. כמות זאת לאחר ההפרשה נקראת 'תרומה-גדולה' ו'תרומת-מעשר'. תוצרת זו אסורה באכילה גם לאלו שאינם יהודים, ובימינו, כשאין יכולת להיטהר מטומאה באופן מוחלט, גם לכוהנים ובני משפחותיהם התוצרת אסורה באכילה.

לאור העובדה שתוצרת זו אינה נאכלת לבסוף, מותר לכתחילה להפריש את ה'תרומה גדולה' ו'תרומת מעשר' מתוצרת שאמנם ראויה למאכל אדם, אך אינה משווקת משיקולים מסחריים (סוג ב'). פתרון זה מופיע כהנחיה מפורשת של הרבנות הראשית לישראל, וראוי לרענן את הנהלים בנושא.

### 2. האכלת בע"ח בבעלות כהן

לאור העובדה שתוצרת זו מותרת בהנאה לכוהנים, קיימת אפשרות לתת אותה למאכל בהמה שהיא בבעלות כוהן. לפתרון זה יש מגבלות מסוימות, אך ניתן ליישם זאת בתיאום מלא עם מחלקת הכשרות של הרבנות הראשית.

### 3. הפרשה כפולה

גורם נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא תופעה שכיחה של הפרשת תרומות ומעשרות מאותה תוצרת פעמיים ושלוש פעמים, ובמקרים רבים אף יותר מכך. לעתים מפרישים תרומות ומעשרות מאותה תוצרת מספר פעמים כמספר הבעלויות שהתוצרת עוברת מהחקלאי עד המטבח הביתי. הפרשה זו נעשית בדרך כלל מפירות סוג א'. אף שאת מספר ההפרשות בשרשרת התיווך קשה למנוע ולעתים בצדק, ניתן להציע שאותם פירות שהחקלאי הביא לבית האריזה לצורך הפרשת תרומות ומעשרות בפעם הראשונה יעברו יחד את כל מסלולי התיווך עד החנות. כמובן שהדבר דורש פיקוח קפדני של הרבנות הראשית שאכן מדובר בפירות מאותו שטח והם שייכים לאותו חקלאי, אך אם נוהל זה יבוצע, הוא עשוי למנוע איבוד מיותר של פירות.

## תוצרת ערלה

תוצרת של פירות בשלוש השנים הראשונות של כל עץ מאכל אסורה באכילה ובהנאה בכל אופן שהוא, כולל איסור של תועלת כלכלית עקיפה. לפיכך אין לתוצרת זאת שום פתרון, לא בהאכלתה לנזקקים ולא בהאכלתה לשאינם יהודים. ניתן לדרוש מהחקלאים

שהמטע שלהם נמצא בתוך שנות הערלה, שיסירו את הפרחים של עצי הפרי בטרם הוצאת הפירות.

## **תוצרת שנת שמיטה**

שנת שמיטה אינה אמורה לגרום להשמדת תוצרת חקלאית מכל סיבה שהיא. אדרבה, במצוות השמיטה ישנו ציווי ייחודי שלא לגרום לאיבוד פירות שגדלו בשנה זו וכן שלא לאבד ירקות שנקטפו בשנה זו, מפאת קדושתם המיוחדת. גם הוצאת אחוז מסוים מהפירות כתרומות ומעשרות, מצומצמת בשנה זו רק לחלק מהתוצרת.





לעילוי נשמת:

**מירה בת ישראל**

**רחל בת שמעון**

לבריאות והצלחת התורמים  
בכל מעשה ידיהם ועסקיהם



הלימוד בגיליון

מוקדש לע"נ

**יעקב אריה בן שמואל**  
**ירוסלביץ**

גלב"ע כ"ט ניסן תשע"ה

מי שברך אבותינו הקדושים  
הוא יברך את השם הטוב

**שאול פיניא הי"ו,**

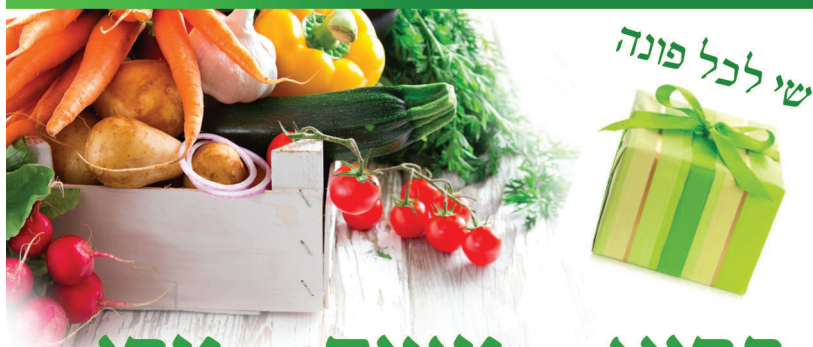
להצלחה בכל מעשה ידיו

יהי רצון שזכות מצוות  
החזקת לומדי התורה  
ומצוות התלויות בארץ  
יעמדו לו ולזרעו עד  
עולם.

בס"ד

# סרג'יו אורגני

ירקות ופירות אורגניים עד הבית!



## בריא – טעים – טרי

אלייך הישר מהחוזה בכפר טרומן

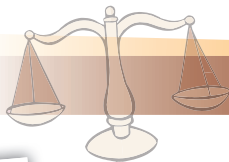
בשישי שוק בחווה בין 9:00–13:00.  
משלוחים עד אלייך.  
פנו עכשיו והחלו להנות.

כי לסרג'יו פנית לא טעית



052-5735577

WWW.SERGIORGANIC.COM



# מהנעשה באמון משפט לעם

## גיליון שני של עלון 'ממון ודין'



הגיליון החדש יוצא בשיתוף הקליניקה למשפט עברי באוניברסיטת בר אילן ועוסק בדיני מקח טעות. החידוש בקבצי 'ממון ודין' הוא ייחוד גיליון לנושא נבחר עם פסקי דין חדשים מבתי דין מגוונים. לאחר הופעת הגיליון הראשון הגיעו למערכת תגובות חמות מאנשי משפט ודיינים מכל הארץ.

## סדרת שיעורים חדשה בדיני ממונות לאנשי מעשה



בשנת תשע"ו נפתחו שני שיעורים חדשים בנושא יישום חושן משפט בימינו. השיעורים מתקיימים במרכז הרוחני 'דורש טוב' בשדרות ובבית הכנסת "אעירה השחר" בכפר מימון.



# מהנעשה באמון כושרות

## ביקורים במפעלים ובמשחטות

במסגרת המדיניות להכרת עולם הכשרות בשטח, ערכו רבני כושרות סדרת ביקורים במפעלים ובמשחטות: עלית, טרה, אוסם, משחטת עוף הנגב ועוד. במהלך הסיורים והביקורים התרשמו הרבנים מפעילות מחלקות הכשרות ודנו בנושאי כשרות ייחודיים לכל תחום ותחום בענף ובמציאת פתרונות מעשיים לשאלות נפוצות.



## סדנאות בנושא ארבעת המינים

במסגרת פעילות לקראת חגי תשרי, העבירו רבני כושרות סדנאות בנושא ארבעת המינים. המשתתפים בסדנאות למדו על תהליך קביעת ההלכה מהמקור אל המעשה, ויצאו עם תוצר ממשי משיעור הלכתי.





מכון התורה והארץ  
כפר דרום ת"ו - שבי דרום

מחנכים באמונה

# התורה והארץ

## ארץ המצוות - אתר לימוד חווייתי לילדים



אתר הילדים של מכון התורה והארץ, שהוקם לקראת שנת השמיטה ועסק בערכי השמיטה ובמצוותיה, מחדש את פניו ומתרחב לנושאים נוספים מעולם המצוות התלויות בארץ. בימים אלו עולים לאתר הילדים תכנים חדשים הכוללים משחקים, סרטים, דפי לימוד, צביעה ומשימות, שמטרתם לחבר את הילדים לארץ ישראל, לקדושתה ולמצוותיה המיוחדות, בדרך חווייתית שתשאיר טעם של עוד.

בין המשחקים החדשים: משחק המדמה ניהול מפעל אלקטרוניקה ומלמד על מעשר כספים, משחק זיכרון אינטראקטיבי בנושא ברכות הריח, משחק אפייה ללימוד הלכות הפרשות חלה, משחק "יישוב הארץ" ועוד. כמו כן בימים אלו עולים לאתר פרקים מהסדרה החדשה לילדים "בארצנו הקדושה" עם הבובה דויד, בכיכובם של השחקנים אבישי שטרית ואייל נידורף.

גם הניוולטר לילדים שינה פניו עם סיום השמיטה ונקרא כעת "אמיתי בארץ המצוות". בניוולטר משחקים חדשים, סרטונים, משימות, פינת 'שאל את הרב' לילדים וקומיקס חדש בהמשכים בשם "שומרי הארץ" מאת דקלה שגיב.

ניתן להירשם לניוולטר באתר הילדים: [kids.toraland.org.il](http://kids.toraland.org.il)

## על בשר ומוסר - צער בעלי חיים ביהדות

בשנים האחרונות מתנהל דיון ציבורי סוער סביב סוגיית היחס לבעלי החיים. לתורת ישראל יש עמדה ברורה בנושא הן מן הצד המוסרי-חינוכי והן מן הצד ההלכתי-מעשי.

כיצד יש להתייחס להשמדת אפרוחים? האם מותר להאכיל חתולים משוטטים? מהי משמעותו של היתר אכילת הבשר בימי נח? כיצד יש לנהוג בטיפול בבעלי חיים בלי לעבור על איסור צער בעלי חיים? תשובות לשאלות אלו ואחרות בחוברת מיוחדת וחדשה בעריכתו של הרב דוד אייגנר, בן למשפחת חקלאים מכפר הרוא"ה. החוברת עוסקת בענייני הטיפול בבעלי חיים ובעניין צער בעל חיים מנקודת מבט תורנית, ומציגה את הצדדים השונים בתחום בשפה השווה לכל נפש. החוברת זכתה להסכמתו ולברכתו הרה"ג יעקב אריאל שליט"א.







## חלקת ניסויים חדשה של מכון התורה והארץ ברמת הגולן



נכון להיום, כ-99% מהאגסים הינם כלאיים. מכון התורה והארץ הקים חלקת ניסויים ברמת הגולן במטרה לקדם פתרון הלכתי לנושא. בחלקת הניסויים ניטעו לא פחות מ-100 סוגים שונים של כנות מכל רחבי העולם, לצורך איתור כנות המתאימות לגידולי אגסים ללא כלאיים.

## מרכז תורה ומדינה

המרכז הוקם ע"י מכון התורה והארץ במטרה ללמוד, לחקור ולפתח את המבט התורני-הלכתי על ניהול מדינה וחיים לאומיים בארץ ישראל. פעילות המרכז כוללת שלושה תחומים: מכון המחקר, מפעלי תורה ומדינה ומחלקת ההסברה. במכון המחקר פועלים תלמידי חכמים, רבנים וחוקרים העוסקים בליבון הסוגיות העומדות בבסיס ניהולם של חיי מדינה על פי התורה, נוסף על הביורור הרעיוני-הלכתי על בסיס



'הלכות מלכים לרמב"ם'.

בה בעת מפתח המרכז תכניות ייחודיות השואבות מן העקרונות הנלמדים בבית המדרש. תכניות אלה מועברות לקבוצות שונות באוכלוסייה הישראלית שמשוגלות לפעול ולהשפיע ברמה הקהילתית והלאומית: מורים ומחנכים, רבנים, וסטודנטים.

מחלקת ההסברה פועלת להעלות את הסוגיות שהמרכז עוסק בהן לדיון הציבורי בדרכים שונות: פרסום כתבי עת ומאמרים, כתיבת דפי עמדה בשיתוף פורום חותם ושימוש באמצעי המדיה השונים.







## הכנס השנתי של מכון כת"ר בנושא שמיטת כספים וחדלות פירעון

בשלהי שנת השמיטה תשע"ה, נערך ברעננה הכנס השנתי של מכון כת"ר, שעסק בנושאי שמיטת כספים וחדול פירעון. הכנס נערך בשיתוף המחלקה להשכלת מבוגרים בעיריית רעננה. כמו בכנסים הקודמים של מכון כת"ר, גם כנס זה היווה מפגש ייחודי בין רבנים מהשורה הראשונה, ובראשם הרב הראשי לישראל הרב דוד לאו וחבר בית הדין הגדול ומנהל בתי הדין לשעבר הרב שלמה דייכובסקי, לבין משפטים מובילים. על המשפטנים נמנו שופט בית המשפט העליון נעם סולברג וסגן נשיא ביהמ"ש המחוזי בת"א ושופט הפירוקים הבכיר איתן אורנשטיין, הזכור כמי שבפניו התקיימו הדיונים בעניין נוחי דנקנר וחברת אי. די. בי. במהלך הכנס נערך רב-שיח בהנחיית היועץ המשפטי של משרד האוצר עו"ד יואל בריס, ונוסף על השופט אורנשטיין השתתפו בו גם יו"ר ועדת החוקה של הכנסת ח"כ ניסן סלומיאנסקי, האפוטרופוס הכללי פרופ' דוד האן, עו"ד רם כספי ועוד.



## הכרך העשירי בסדרת ספרי כת"ר

במהלך הכנס השנתי של מכון כת"ר, הושק הכרך העשירי בסדרת ספרי כת"ר. הכרך, שכתב הרב אורי סדן, עוסק בדיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה. דברי הערכה לספר השמיע סגן נשיא ביה"ד לעבודה באזור ת"א השופט שמואל טננבוים, אשר עבר על הספר כולו והעיר את הערותיו, והן ביססו את הספר גם מן הבחינה המשפטית.

# הליכות עם ישראל

## הליכות עם ישראל

אנו מברכים על הצטרפותה של עמותת הליכות עם ישראל בראשות הרב רצון ערוסי לאמונת עתיך.

## בתי דין לממונות וכנסים במשפט התורה

הליכות עם ישראל ייסדה בית דין לממונות בקרית אונו ומעודדת ייסוד בתי דין נוספים לממונות. העמותה מכשירה ומנחה דיינים לבתי הדין הללו ועומדת בקשר עם שרים וח"כים כדי לקדם חקיקה בעניינם. עד כה ערכה העמותה 24 כנסים עולמיים במשפט התורה. הכנס ה-25 יערך א"ה השנה.



## "שערי צדק" כרכים א-יד

מראשית ביכורי המחקר במשפט התורה הוא הוצאה לאור של ספרי "שערי צדק". זהו מחקר יישומי חשוב לחיינו הציבוריים במדינת ישראל, לקראת שימוש בו הלכה למעשה למען הגברת זהותה היהודית של מדינת ישראל ויישום הדין היהודי במדינתנו. עמותת "הליכות עם ישראל" מקיימת מדי שנה כנסים ממלכתיים ובינלאומיים בנושא משפט התורה. בספרים "שערי צדק" מפורסם לקט מאמרים שהוצגו בהרצאות ונתלבנו בכנסים העולמיים לרבני ישראל בדיני ממונות.



### דף עמדה בנושא החוק 'הגנה על זכויות בעלי חיים'

לאחרונה עלתה על שולחן הכנסת הצעת חוק יסוד הכנסת 'הגנה על זכויות בעלי חיים' של חבר הכנסת אייל בן ראובן ואחרים. מטרתה של הצעת חוק זו היא להכיר בבעלי חיים כיצורים חשים, שאינם קניינם הממוני של האדם, הזכאים למימוש כל צורכיהם, הצעת החוק החדשה לוקחת את נושא צער בעלי החיים כמה צעדים קדימה ומבקשת לקדם שינוי מהפכני ביחס לבעלי החיים במדינת ישראל. פורום חותם פרסם דף עמדה ובו הוסבר מהם חובותיו של האדם כלפי בעלי החיים על פי ההלכה, והיכן עובר הגבול בין יחס ראוי לטשטוש הגבולות בין מקומו של האדם למקומה של החיה. לאחר פרסום העמדה התבקש פורום חותם ע"י יוזם החוק לנסח הצעת חוק בהסכמה.



### בחירת דיינים כהלכה

לקראת כינוסה של הוועדה למינוי דיינים, שלחו חברי פורום 'חותם' דף עמדה לחברי הוועדה, ובו הם מפרטים את הקריטריונים אשר צריכים לעמוד לנגד עיני חברי הוועדה בבואם למנות דיינים. בדף העמדה הדגישו חברי הפורום את החשיבות בעמידה מפני לחצים פסולים למינוי מקורבים ובמתן עדיפות לדיינים המעורבים עם הבריות אשר יחזקו את אמון הציבור בבתי הדין הרבניים. עוד נכתב שכמובן יש לתת עדיפות למומחה ובקיא בהלכה ביחס לשאר המועמדים, אך כאשר אין הבדל גדול בין המועמדים בתחום הידע, אזי יש להעדיף את בעל תכונות הנפש המתאימות למזג השיפוטי אף שהמועמד אינו בעל ההישגים הגבוהים ביותר.



### תגובה לדו"ח מבקר המדינה בנושא מערך הכשרות

פורום חותם השיב לטענות דוח מבקר המדינה בעניין אחריות מערך הכשרות לאבדן מזון בישראל והפריך את טענותיו אחת לאחת. על פי נתוני המבקר, בישראל מושמדים מדי יום כ-1%-2% מכלל התוצרת של פירות וירקות מטעמי כשרות. העילות להשמדה הן מצוות תרומות ומעשרות, איסור ערלה ושנת השמיטה. בתגובת הפורום נכתב כי הדוח מציג את הדברים בצורה לא נכונה, וכי איסור 'בל תשחית' הוא ערך מרכזי ועתיק יומין ביהדות. פורום חותם הציג במסמך פתרונות אפשריים לחלק מהנושאים, ובמקרים אחרים הציג נתונים שונים ממה שהוצג בדוח המבקר על היקף התופעה. לאחר פרסום התגובה הוזמנו נציגי פורום חותם לישיבה מיוחדת של הוועדה לביקורת המדינה, ושם הציגו את עמדתו של הפורום ואת ההצעות המעשיות להפחתת אבדן מזון במערך הכשרות.

