

# בעקבות המחבר

חלק ב

עיוני הלכה ושות"ים בארבעת חלקי  
השולחן ערוך

מאת

שאול דוד בוצ'קו

כוכב יעקב תש"פ

ניתן להשיג את הספר:

ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622, טל' 02-6550500, פקס' 02-9972115

hesder@gmail.com • www.toraisrael.com

©

כל הזכויות שמורות למחבר - תש"פ - 2020

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.

מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

**עימוד ועיצוב: אדרת מורגנשטרן**

הספר מוקדש

לעילוי נשמת חמי

הרב נחום אנשל סטפנסקי ז"ל

רב ומחנך דגול

נולד ב- י"ג מנחם אב תרפ"ג

נפטר ב- ב' אדר תשכ"ד





## תוכן עניינים

ברכות והסכמות.....כד

פתח דבר.....לג

סימן א – חיוב לבישת הכיפה.....3

1. מבוא

2. חשיבות כיסוי הראש

3. חובה או מידת חסידות?

4. המחלוקת בדעת השולחן ערוך

5. גודל הכיפה

6. עוד ביאור בדעת השולחן ערוך

סימן ב – צירוף חילוני למניין.....13

1. מבוא

2. מקור החיוב במניין לאמירת דברים שבקדושה

3. שיטת המחמירים: דינם של כופרים הוא כגויים

4. היסוד לשיטת המקלים: דין ציבור נלמד מהמרגלים

5. הדיון בדבר צירופם של חייבי נידוי

6. נשוי לנכרית – האם מצטרף למניין?

7. טעמים נוספים להיתר

8. סיכום

סימן ג – עד כמה יש להתאמץ כדי להתפלל במניין?.....23

1. מבוא

2. ראיות מהתלמוד ומהראשונים

3. תועלת התפילה בציבור

4. הפסיקה למעשה

סימן ד – ברכת הגומל.....33

1. מבוא

2. כמות הנוכחים בזמן הברכה

3. על איזו דרך מברכים?

4. אדם שניצל מסכנה

סימן ה – קריאת עיתונים וספרי חול בשבת.....43

1. מבוא

2. שיטת האוסרים

3. הסתירה בשיטת רש"י

4. שיטת המתירים

5. סוגיית 'כתב המהלך'

6. שיטת בעל 'תרומת הדשן'

7. הפסיקה למעשה

סימן ו – שימוש בחשמל בשבת.....55

1. מבוא - השימוש היומיומי בחשמל

2. שאלת החשמל בשבת

3. סערת מוני המים החדשים

4. דעת הרב עמאר שהפעלת חשמל אסורה

5. איסור מכה בפטיש

6. דעת המשפטי עוזיאל שחייב משום מכה בפטיש

7. דעת החזון-איש שחייב משום בונה וסותר

8. יש 39 תולדות כפול 39 אבות - אולי גם החשמל ביניהם!?

9. דעת הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך

10. הפעלת החשמל היא שימוש ולא יצירה
  11. ראייה להיתר מכוס של פרקים
  12. האם הגבהת קביים היא תיקון מנא?
  13. גדר מלאכה בשבת - התקדמות ויצירה
  14. עיון במלאכות שלכאורה אינן מתיישבות עם יסוד זה
  15. הפעלת החשמל אינה מלאכה המתקיימת
  16. איסור חשמל בשבת משום איסור מוליד
  17. מוליד בהדלקת אש
  18. דעת הרמב"ם על איסור הולדת אש
  19. מקורות נוספים לאיסור מוליד
  20. פסיקת המחבר והרמ"א באיסורי מוליד השונים
  21. דעת הרב אורבך שאין לחשוש בחשמל לאיסור מוליד
  22. הכרעת הרב שלמה זלמן אורבך להלכה
  23. הסיבות לאסור למעשה את השימוש בחשמל בשבת
  24. מסקנת ההלכה
  25. הנהגת הדין בשעת הדחק
  26. סיכום ומסקנות
- סימן ז - מוני מים, מכתב לגאון הרב אליהו אברג'ל שליט"א.....  
95.....
- סימן ח - מוני מים, פסק הגאון הרב אליהו אברג'ל שליט"א  
103.....
- סימן ט - הנחת סוללה במכשיר שמיעה בשבת ..... 107
1. השימוש במכשיר שמיעה בשבת
  2. סיבות להתיר הכנסת הסוללה בשבת

3. חשש מוקצה בהכנסת הסוללה
4. עיון בתשובת האגרות משה הנוגעת לעניין
5. עיון בתשובת מנחת שלמה בעניין חשמל בשבת
6. האם בהפעלת מכשיר חשמלי שייך איסור "הולדה"
7. דעת מנחת שלמה לאיסור הכנסת סוללה מדין הכנסת רצועה במנועל
8. מחלוקת הראשונים באיסור הכנסת מוכין לכר בשבת
9. דברי התוספות לגבי הכנסת חוט לסרבל והתאמתם לענייננו
10. הלכה למעשה בדיון הכנסת הסוללות
- סימן י – הנאה ממלאכת שבת ..... 125
1. מבוא
2. מחלוקת התנאים
3. האם יש איסור בתבשיל עצמו?
4. פסיקת ההלכה
5. אכילת התבשיל במוצאי שבת
6. צפיה בסרט במוצאי שבת ושימוש במוצרים שיוצרו בשבת
- סימן יא – ברירה בכלים ..... 135
1. מבוא
2. סוגיה תמוהה
3. מלאכת שבת – יצירה
4. מלאכת בורר – מיון או תיקון
5. המחבר והרמ"א
6. סיכום
- סימן יב – הוצאה בשבת ..... 146



- 
1. מבוא
  2. ההוצאה - מלאכה גרועה
  3. מהות מלאכת הוצאה
  4. ההיבט הנוסף של רשות היחיד
  5. הגדרתה של 'רשות הרבים'
  6. פסיקת השולחן ערוך
  7. הסבר שיטת רש"י
- סימן יג – הכנסת חמץ בבתי חולים בפסח..... 159
1. מבוא
  2. "לא יראה לך חמץ בכל גבולך"
  3. "גוי שהפקיד חמצו אצל יהודי צריך לעשות לו מחיצה"
  4. יש לגעור בגוי שנכנס לבית ישראל עם חמץ
  5. יש להחמיר שלא להכניס חמץ לבית ישראל כלל
  6. סכנה שחולה דתי יהסס לבוא לבית החולים
  7. חששות נוספות
  8. חשש איסור בהחרמת החמץ
  9. מדינה יהודית
- סימן יד – חומרות וקולות בדין ביעור חמץ..... 166
1. מבוא
  2. החומרות בדיני הפסח
  3. הקולות בדיני החמץ
  4. החמץ אינו ברשותו של אדם
  5. ביאור דברי חכמים
  6. מוסר גדול נלמד מדינים אלו

## 174 ..... סימן טו – שריפת חמץ

1. מחלוקת רבי יהודה וחכמים
2. שיטת רש"י
3. שיטת התוספות
4. שיטת רש"י
5. החמץ והיצר

## 185 ..... סימן טז – מצוות ההסיבה בפסח

1. מבוא
2. התמיהה
3. דרך ראשונה לתירוץ
4. דחיית התירוץ
5. כח החכמים
6. שיטת הרמב"ם
7. שיטת הר"ן
8. קושיית רבי עקיבא אייגר
9. הלכה למעשה

## 197 ..... סימן יז – מצוות אכילת מצה

1. מבוא
2. משמעותה הרוחנית של המצה
3. מתי יש מצווה לאכול מצה?
4. כזית לשם אכילת מצה
5. האפיקומן
6. אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

סימן יח – ספירת העומר ודין קטן שנעשה בר מצווה בימי הספירה..... 210

1. האם ספירת העומר היא כיום מצווה מן התורה?
2. ראייה ראשונה
3. ראייה שנייה
4. ראייה שלישית
5. אמירת אמן
6. ספירה לפני בין השמשות
7. קטן שהגדיל בימי הספירה

סימן יט – שמיעת או תקיעת שופר..... 222

1. מבוא
2. מחלוקת הראשונים בנוסח הברכה
3. שיטת הרמב"ם
4. שיטת רבנו תם
5. הסבר נוסף
6. התקיעה כפעולה נשמטית

סימן כ – היתר אכילה לחולה ביום הכיפורים..... 231

1. מבוא
2. פניה לרב
3. מהי סכנה?
4. אכילה ושתייה לשיעורים
5. מהם שיעורי האכילה והשתייה?
6. סיכום

סימן כא – אכילת ארעי בסוכה..... 246

1. מבוא
  2. הנהגותיהם של גדולי התנאים
  3. על מה מברכים
  4. הסבר דברי רבנו תם
  5. מדוע לא מברכים על מצוות צדקה
  6. הסבר שיטת חכמים
  7. כעין תדורו
  8. הסוכה לעתיד לבוא
- סימן כב – חנוכה בהלכה ובאגדה.....256
1. מבוא
  2. ויש לנו רשות להשתמש בהן
  3. כבתה אין זקוק לה
  4. זמן הדלקת נר חנוכה
  5. הלכה למעשה
  6. מוסיף והולך או פוחת והולך
- סימן כג – בדיקת פירות וירקות משרצים.....268
1. מבוא
  2. שרץ שגדל בתוך הפרי
  3. חובת הבדיקה
  4. האם בדיקה בעין מספיקה?
  5. מתעסק בדין שרצים
  6. המסקנה למעשה
- סימן כד – שימוש בתרופות שאינן כשרות כל השנה ובפסח  
.....280

	1. מבוא
	2. תוקף האיסור של חצי שיעור
	3. שינה צורתו
	4. נפסל מאכילת כלב
	5. בליעה
	6. סיכום
290 .....	סימן כה – חלב עכו"ם בימינו .....
	1. מבוא
	2. טעם האוסרים
	3. בין גזרה לאיסור
	4. ביטול תקנה כאשר הטעם מפורש
	5. שיטת הרב פיינשטיין, פיקוח ממשלתי כידיעה
	6. סיכום
302 .....	סימן כו – העישון ושמירת הגוף בהלכה .....
	1. מבוא
	2. המקורות בתורה לחיוב שמירת הגוף
	3. דברים שאסרו חכמים משום סכנה
	4. דעת המתירים עישון – שומר פתאים ה'
	5. שומר פתאים ה' – במנהגו של עולם
	6. עישון ביום טוב
311 .....	סימן כז – גילוח במכונת גילוח .....
323 .....	סימן כח – הקלה ב"עקרות הלכתית" .....
325 .....	הקלה ב"עקרות הלכתית" – דיון לאור שיטת הרב קוק .....
	1. מבוא

- א. רקע רפואי הלכתי
- ב. רקע ההלכתי
- ג. פתרון באמצעות נטילת גולות
2. ההצעה להקל על פי דין התורה
3. נימוקים לדחיית ההקלות
4. תשובת הרב קוק זצ"ל בנידון זה והקשיים בה
5. יישוב תשובת הרב קוק
6. "הלכה פסוקה"
7. האם ההיתר רק בפיקוח נפש?
- ד. משום פסידא לא גזרו רבנן
- ה. "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה"
- ו. "במקום צער לא גזרו רבנן"
- ז. בשביל פריה ורביה מותר לעבור על עשה דאורייתא
- ח. גם בדיני נידה העמידו דבריהם על דין תורה
8. בעיות הלכתיות בפתרונות אחרים
9. סיכום

ס

- כיצד להקל? תגובת הרב אריה כץ לרב שאול דוד בוצ'קו..... 347
1. מבוא
  2. דיון בדברי הרב קוק
  3. מדוע באמת אין להקל באיסור דרבנן על מנת להוליד ילדים?
  4. צדדים נוספים מדוע אין להקל
  5. סיכום

ס

- תגובה לדברי הרב כץ בעניין עקרות הלכתית..... 358

1. תשובת הרב קוק
  2. היתרו של הרב קוק אינו במקום פיקוח נפש דווקא
  3. הכרעת עוד פוסקים שאין כאן אלא דין דרבנן
  4. שיטת הש"ך
  5. התייחסות לדברי הפוסקים שאסרו
  6. האם האפשרות של הזרעה מלאכותית נחשבת פתרון
  7. "הרגשה" בזמן הזה
  8. סיוע לפסיקה בשו"ת חמדה גנוזה
  9. סיכום
- סימן כט – הכאה לצורך חינוך ..... 369
1. המקורות המחייבים הכאה
  2. המקורות השוללים הכאה
  3. איסור ההכאה
  4. יישוב הגישות המנוגדות
- סימן ל – האם מותר להתמחות בעשיית ויטראז' על חלונות של כנסיה? ..... 378
1. השאלה
  2. שני איסורי הנאה בעבודה זרה
  3. בניית תשמיש דתשמיש מותרת לחלק מהפוסקים
  4. האם יש חילוק בין קודם שנגמר הבניין לבין אחר שנגמר הבניין?
  5. ראייה להיתר מדין נפל כותלו הסמוך לבית עבודה זרה
  6. מחלוקת הב"ח והש"ך האם כותלי בית עבודה זרה נחשבים תשמיש או תשמיש דתשמיש
  7. שתי סברות להתיר תיקון חלונות כנסיה גם לדעת הש"ך
  8. פסיקת הרב משאש שאין איסור לתרום לבניין כנסייה שנשרפה

9. הנצרות היא עבודה זרה בשיתוף שלא נאסרה לגויים
10. מצוות "שבר תשברון" לא נאמרה כלפי הגויים בדבר המותר להם
11. דעת כמה ראשונים שאין בנצרות עבודה זרה כלל
12. הנצרות בזמן הזה אינה עבודה זרה ממש
13. סיכום התשובה להיתר

### סימן לא – מצוות תלמוד תורה ..... 388

1. מבוא
2. מהו היקפה של מצוות תלמוד תורה?
3. תשובת ה'פני יהושע'
4. הוצאת ממון על לימוד תורה
5. "הוא ללמוד ובנו ללמוד"
6. לימוד תורה – זכות או חובה?
7. מי חייב בלימוד תורה?
8. כמה זמן יש להשקיע בלימוד?

### סימן לב – האם יש חובה ללמד את הבן מקצוע? ..... 401

1. פתיחה
2. מן התורה או מדרבנן
3. הכאה כדי ללמד מקצוע
4. דעת הרמב"ם
5. סיכום

### סימן לג – חובת הקמת תלמודי תורה ..... 416

1. מבוא
2. תקנת יהושע בן גמלא
3. שיטתו החינוכית של רבי חייא



4. עבור מי נתקנה התקנה

5. כמות התלמידים בכל כיתה

6. מגבלות לתקנה

סימן לד – בדין מצוות כתיבת ספר תורה ..... 430

1. מצוות כתיבת ספר תורה ומקורה

2. שתי הערות על הלימוד מן הפסוק שהגמרא הביאה

3. האם יש מצווה גם בקניית ספר תורה מוכן?

4. דעת הרא"ש שבזמן הזה המצווה מתקיימת בשאר ספרים

5. תמיהת הבית יוסף על הרא"ש - האם חל שינוי במצווה?

6. יישוב הרמב"ם והתורה תמימה על ההערה שבפסוק מדובר על פרשת האזינו

7. הקב"ה ביקש לזכות את משה רבנו בקיום המצווה בגופו לפני מותו

8. ביאור שיטת הרא"ש על פי הפרישה - עיקר המצווה לשם תורה שבעל פה

סימן לה – הפקעת קדושה מתשמישי קדושה ..... 436

1. פסק השולחן ערוך

2. הקושיה על פסק הרמב"ם והשולחן ערוך

3. סתירה בדברי הרמב"ם

4. תירוץ הביאור הלכה

5. הקושי בתירוץ זה

6. יסוד קדושת בית הכנסת

7. הסבר פסק הרמב"ם

8. תירוץ הסתירה בדברי הרמב"ם

9. הסבר תשמישי קדושה נגזזים לשיטת הרמב"ם

10. מסקנה להלכה

## סימן לו – דיני גניזת עלונים ודפי מקורות ..... 444

1. מבוא

2. המקור בתורה לאיסור מחיקת שם ה'

3. ההבדל שבין שמות ה' לשאר דברי התורה

4. מחיקת השם בגרמא

5. דין מחיקה והחיוב לכבד את כתבי הקודש

6. איסור מחיקת דברי תורה שאין בהם שמות ה'

7. ספרי לימוד שיש בהם קדושה

8. סיכום

## סימן לז – מצוות התלויות בארץ ..... 452

1. מבוא

2. קדושה ראשונה וקדושה שנייה

3. עם ישראל וארץ ישראל

4. סוגי המצוות בהם חייבים בארץ ישראל

5. התפשטות הקדושה בעולם

## סימן לח – חיוב אבלות על אם שנטשה את בתה ..... 462

1. השאלה

2. דין פורש מדרכי ציבור

3. מדין פטורה מלכבדה

4. מדין רגיל לעשות עבירה

5. מדין ביקש שלא להתאבל עליו

## סימן לט – מניעת הריון בהלכה ושימוש בקונדום ..... 466

## מניעת הריון בהלכה ושימוש בקונדום ..... 468

1. מבוא

- א. אמצעי מניעת הריון השונים
- ב. הנחיות הפוסקים המקובלות לגבי השימוש באמצעי המניעה השונים
- ג. מגמת המאמר שלפנינו
- ד. מצוות פריה ורבייה מן התורה ומדרבנן
- ה. הבאת ילדים היא לא הפן היחיד של חיי הנישואין
- ו. החיסרון בשיטת הימים ה"בטוחים"
2. ביאור סוגיית "שלוש נשים משמשות במוך"
- ז. דעת הר"ן שניידון הגמרא הוא האם אשה שהריון מסוכן לה חייבת למנוע הריון
- ח. ביאור השמטת הרמב"ם והשולחן ערוך לדין זה
- ט. פירושו של רבנו תם לסוגיה זו
- י. פירושו של רש"י ודחיית דבריו על ידי רבנו תם
- יא. מסקנת ההלכה להתיר שימוש במוך לפי הרבה ראשונים והשולחן ערוך
- יב. דעת המהרש"ל בים של שלמה
3. מקור נוסף להיתר מדין משמשת שלא כדרכה
4. האם קונדום דומה למוך?
5. האם ההיתר הוא רק במקום סכנה?
6. הרחבת המושג "סכנה"
7. האם קונדום דומה לדש מבפנים וזורה מבחוץ?
8. עיקר האיסור של מניעת הריון הוא מצד צמצום הילודה וההשלכות לדורנו
9. השוואה למעשה בין הדרכים השונות למנוע הריון
10. סיכום סברות ההיתר לשימוש בקונדום בשעת הצורך

מניעת הריון בהלכה, תגובת הרב אריה כץ לרב שאול דוד בוצ'קו..494

1. מבוא

2. יסודות ההיתר שבמאמר הרב בוצ'קו

3. סוגיית "שלוש נשים משמשות במוך"

4. היתר ביאה שלא כדרכה

5. סיכום

כא

תגובה לתגובת הרב כץ למאמר מניעת הריון בהלכה.....500

סימן מ – מצוות הישיבה בארץ ישראל.....508

1. פרדוקס

2. כיבוש וישיבה

3. הסברו של ה'מגילת אסתר'

4. הסברים נוספים בשיטת הרמב"ם

5. הרמב"ם וארץ ישראל

סימן מא – אונאת דברים.....524

1. הסדר שבמשנה ובברייתא

2. הקשר בין אונאת ממון לאונאת דברים

3. שני סוגי אונאת דברים

4. הרמ"א מצמצם האיסור ליראי שמים בלבד

5. יש חולקים על הרמ"א

6. פירוש התורה תמימה לדרשת "עם שאתך בתורה ובמצוות"

7. הערוך השולחן מצמצם דברי הרמ"א

8. פירוש הגר"א בדברי הרמ"א

סימן מב – בדין אחריות הקבלן על גנבה שביצע אחד מעובדיו  
533 .....

1. השאלה

2. אחריות הקבלן על גנבה שביצע העובד שלו

3. קבלת אחריות על ידי הקבלן

4. חיוב מדין מנהג

5. חיוב מדיני דגרמי

6. אחריות הבעלים

7. פסק

סימן מג – ביומו תתן שכרו ..... 539

1. מבוא

2. כאילו נוטל את נפשו

3. גדר האיסור

4. עונג שבת ותשלום לשכיר – מה קודם?

5. תוספת עיכוב בתשלום אינה מפחיתה את האיסור

6. עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

7. הגבלה בדין 'עשה דוחה לא תעשה'

8. מתי אין צריך לשלם בזמן

9. תשלום קודם גמר העבודה

10. הטעם בפנימיות למצוות "ביומו תתן שכרו"

11. סיכום

סימן מד – דינא דמלכותא דינא ..... 550

1. מבוא

2. מקור הדין

3. טעם הדין
- א. שיטת הרשב"ם
  - ב. שיטת המאירי
  - ג. שיטת הרא"ש
4. דינא דמלכותא הסותר את דיני התורה
5. דינא דמלכותא דינא ותשלום מסים
- א. בעבודה חד-פעמית
  - ב. חיוב דין המלכות על המוכר והקונה
6. פטור תלמידי חכמים מן המסים
- א. שיטת הרמב"ם
  - ב. תלמידי חכמים אינם צריכים שמירה
  - ג. דעת השולחן ערוך
  - ד. מי נקרא תלמיד חכם?
7. סיכום
- סימן מה – בדין לא תעמוד על דם רעך.....566
1. מבוא
  2. מה מקור החיוב לעזור לבני אדם?
  3. האם איסור לא תעמוד על דם רעך הוא רק בסכנה מוחשית?
  4. האם יש פטור של "זקן ואינו לפי כבודו" בעזרה לבני אדם?
  5. החיוב להוציא ממון להציל את חברו
  6. דימוי מצוות הצלת חברו למצוות צדקה
  7. להיכנס בספק סכנה
  8. סיכום
- סימן מו – בדין מעקה.....580

1. מצוות מעקה בתורה
  2. הקשר בין מצוות מעקה למצוות מזוזה
  3. חיוב מעקה – סמל
  4. שיטת החזון איש
  5. שיטת הסמ"ע
  6. סיוע לשיטת הסמ"ע
- סימן מז – שלוחי מצווה אינם ניזוקים..... 586
1. קושיות אמוניות הנובעות מדברי הגמרא ש"שלוחי מצווה אינם ניזוקים"
  2. עיון בסוגיה במסכת פסחים
  3. פסיקת הרי"ף והרא"ש
  4. תמיהת הבית יוסף על דברי הרי"ף והרא"ש
  5. ביאור הט"ז
  6. פסיקת השולחן ערוך
  7. ביאורו של הנצי"ב
  8. חשיבות האמירה העקרונית ש"שלוחי מצווה אינם ניזוקים"
  9. סיכום
- סימן מח – חמש קושיות במצוות צדקה..... 595
1. כיצד ייתכן שגדול המַעֲשֶׂה יותר מן העוֹשֶׂה, והרי בפשטות איפכא מסתברא!
  2. מדוע אין מחשבים עם גבאי צדקה? מה הקושי לתת דין וחשבון כמה כסף ניתן לעניים?
  3. מדוע אנו מחוייבים לתת לעני סעודה שלישית בשבת?
  4. מדוע נותנים לעני 'די מחסורו אשר יחסר לו'?
  5. מדוע ממשכנין על הצדקה וכופין על הצדקה?
- מפתחות..... 607

מכתב שכתב לי אבא מרי  
**הרב משה בוצ'קו זצ"ל**  
 כמה חודשים לפני הסתלקותו,  
 כשהבאתי לו את העלים של ספרי  
 "בבעקבות המחבר" חלק א

בס"ד כח אדר תש"ע

**לבני אהובי והיקר הגאון הרב שאול דוד שליט"א**

הנני שולח לך ברכה מרובה ואלפי תודות על שהעברת לידי קונטרס של כ-240 עמודים מודפסים של דברי תורה והלכה ברורה שהכנת בעצמך.

דברי הלכה, זו תורה, על עניינים העומדים על הפרק היום יומי, זו תורה זו הלכה.

כמובן שאין לי האפשרות להגות בהם וללמוד אותם בעומק כפי הנדרש. אמנם, בקריאה במקצת, אין לי ספק שהוספת נדבך חשוב מאד לאוצר התורה וההלכה הן בביאור והן בהלכה למעשה.

אתה עומד בראש הישיבה - ישיבת הסדר עם 200 תלמידים "היכל אליהו" ונותן בה שיעורים יומיים, וכן אתה רבה של היישוב, שיש בו כעשרה בתי כנסת הנוהגים מנהגים שונים, עם בעיות רבות שלכולן אתה צריך לתת אוזן קשבת ולדאוג להביא שלום למעונם.

וכן ביחד עם אשתך הרבנית הדרה, העמדת דורות שכולם אהובים כולם ברורים כולם הולכים בדרך התורה והיראה. עד שאני תוהה ושואל לעצמי, מתי מצאת הזמן לעסוק בכתיבת הספר הזה, שכל כולו בקיאות ועמקות נפלאה, הרי אין לך לא יום ולא לילה פנויים.

זוהי ברכת ד' יוצאת מן הכלל, ואני מודה לד', שיחד עם אשתי זכינו לחיות בצילכם, כן יזכנו ד' עוד רבות בשנים ליהנות מאהבתכם ותורתכם ומדרככם, וליהנות ולראות את צאצאיכם ומשפחותיהם שב"ה כולם ממשיכים ללכת בדרך שהראת להם, עמו"ש.

וכן אני מסיים מכתב זה בברכה עמוקה, שיחד עם אשתי הלן עלקא נמשיך עוד שנים רבות ליהנות מצל תורתכם ואהבתכם.

משה





Rabbi Eliyahu Abergel  
Chief Judge of Rabbinical Courts  
Jerusalem



הרב אליהו אברג'ל  
ראש אבות בתי הדין הרבניים ירושלים  
מחבר שו"ת 'דברת אליהו' י' חלקים

ב"ה ס"ו אלול תשע"ט

הסכמה..

עיינתי בספרו. בנאמן אמני שפניו העקביות המאחד  
מאשה ידיו לתקן את כל ידיו וחביו פניו מלאין  
מעונות חוב תכח שאול פופ בוצקו פליט'ו רב ומתן  
ואיש בישיבה הכולל יעקב. רכב במתפס פ  
בנאמאם שפיעה צי יכה רפס האגבל תלמי השני  
ביתקיאור כפ המקורג פשם וקנסקים חדלים נח  
ישנים ומסיק שטמא אשדיו כגילכא ויש תזיה  
לאווייתא. והנני יעברתי שפניו ה' בידו יצאח אקפיה  
קונכד רוב/דינה הכמה טובה וברכב אכבי

ע"ה אליהו אברג'ל





**אריה שטרן**  
הרב הראשי לירושלים

לכבוד

ידידי הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א

שלום רב,

נהניתי מאד לראות את ספרך החדש הנקרא בשם "בעקבות המחבר" ובו עיוני הלכה בנושאים רבים ומגוונים. אכן כבר זכינו בעבר לראות דברים חשובים פרי עיונך, וגם עכשיו אנו מוצאים בירורים הנידונים בצורה מסודרת וערוכים היטב.

כמובן שהעיקר נמצא במסקנות ההלכתיות בהן יש כמה מסקנות מחודשות שמעוררות את המחשבה. כידוע זה אכן העניין החשוב לפוסקי ההלכה שיכירו את כל הצדדים של הנושא הנדון, ופעמים רבות לכל דעה יש חשיבות, דווקא כשמדובר בשאלות הלכתיות מורכבות מבחינה הלכתית ומן הבחינה המציאותית, וישר כחך שהערת את עינינו בחידושיך.

בצידם של דברים ראיתי לנכון להוסיף משהו לדיון ההלכתי כונתי לדיון על ברכת הגומל, זה נושא שעסקתם בו בפרוטרוט כדרככם, ואולם נראה לי להשלים משהו על דבר המנהג המקובל שהולדת מברכת ברכת הגומל.

באמת אני תמה האם זה מנהג נכון ביחוד כאשר ידוע שאמותינו וסבתותינו לא היו נוהגות בזה. טעמן היה שהלידה אינה בהכרח מצב של סכנה ומה שמתירים לחלל עבודה את השבת הרי זה כדי שלא תבוא לידי סכנה, והאם באמת מברכים הגומל על כך שלא הגיעו לידי סכנה.


עיון על כך בבית יוסף (או"ח סימן רי"ט) שמדבר על מקצת אנשים שמברכים הגומל כשילדות נשותיהם ומשמע שהילדות עצמן בודאי שלא היו מברכות.

יש לציין שכמובן אין הדברים נוגעים לאשה שהייתה ל"ע במצב של סכנה שבודאי חייבת לברך, והענין עדין צ"ע.

ברכתי שתזכה אפוא להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, בנוסף לפעילותך המבורכת בחינוך וברבנות.



ממני המברך בברכת התורה

  
אריה שטרן  
הרב הראשי לירושלים



## הרבנות הראשית המועצה הדתית

ע"ה ק צפת תשכ"א

כ"י

כ"ו בחשוון תש"פ

### הסכמה

דאיני את הספר שכתב הר"יג שאול בוצקו שליט"א ושמתיו מאור על כך שהתורה החשובה של ראש הישיבה מתפרסמת ברבים, ובאמת אינני ראוי לתת הסכמה לתלמיד חכם כל כך חשוב שהעמיד תלמידים כל כך הרבה ולימד תורה כל כך הרבה גם בחו"ל וגם כאן בארץ ובפרט בכוכב יעקב. ובאמת אין צורך בהסכמת כי התורה נכרת מתוך הספר בעצמו. אבל כתבתי מרוב הערכת המזולה לתורתו של הרב ולדרכו, ולטהרת התורה שלו, ומתוך רצון גדול וחשוב שהתלמידים יבינו כי זו הדרך. "כזה ראה וקדש". תורה עם ענוה ועם מידות ועם אהבת ה' ואהבת תורה ואהבת הארץ, אהבת ישראל ואהבת העולם כולו. זו הדרך שהנחילו לנו אבותינו הקדושים שינקו ואתה מהאבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב. ואת הדרך הזו צריך להנחיל ולהמשיך לתלמידים. על כן אני כותב "כל מין דין סמוכו לטי".

"לא חל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן". ויהי רצון שירבה גבולו בתלמידים, ויזכה להפיץ את אורו הבהיר עד ועד על ידי ועל ידי בניו ותלמידיו. אמן ואמן.

ברכה והצלחה,

*Shmuel Aliehu*  
שמואל אליהו  
רב העיר צפת



ב"ה

**הרב שלמה טולידאנו**

ראש מכון טולידאנו לחקר תורתם של חכמי צמ"א

וגדולי הוגי הדעות בישראל

ראש מוסדות טמ"ש ומגן ע"ש הגר"ש מטאטא זצוקלה"ה

ב"ה, עיריית ירושלים כ"ג מרחשון תש"פ

**מכתב ברכה לרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א**

אור גדול זרח עלי בקבלי עותק מתשובותיו של הרה"ג שאול דוד בוצ'קו ישצ"ו. קראתי בצימאון רב את הספר ולא יכולתי להפסיק. ספר זה מצטרף לספריו האחרים המוכיחים את גדולתו של המחבר. תשובותיו של המחבר מצטיינות בסדר המופתי שלהן, בבהירות המחשבה, בבדיקת כל הצדדים של הבעיה, במיצוי כל השיטות והמקורות. אלו תכונות חשובות להסקת מסקנות הלכתיות נכונות. ובנוסף לזה, ואין זה כל כך מצוי בין כותבי ספרי שו"ת בימינו, הרב בוצ'קו מצרף נימוקים מחשבתיים להלכות רבות. חיבור ההלכה אל עולם המחשבה הוא תביעה של אנשי דורנו, בעיקר של אלו שנחשפו לדעות שמחוץ לכותלי בית המדרש המסורתי.

לגבי הסדר, כל תשובה מתחילה מן המקורות הראשונים של עולם התורה ומתגלגלת עד מקורותיה האחרונים בימינו. בדרך זו, הספר אינורק ספר של פסיקת הלכה, אלא גם ובעיקר, ספר של לימוד הלכה.

אפיריון נמטייה להאי גברא רבה, ידיד נפשי, הגאון רבי שאול דוד בוצ'קו ישצ"ו, אשר טרח ועמל וליבן הלכות חמורות של ההויה הישראלית והעכשווית בדורנו. וזכות גדולי ישראל עליהם הוא נסמך, תעמוד לו וללנת ביתו ולזרעו אחריו אכ"ר.

הקטן שלמה טולידאנו

ז' תמוז תשע"ט

ברכה

מעלה יתירה לתלמידי חכמים של ארץ ישראל, שהארץ היא המקום המיועד ללימוד התורה וקיום מצוותיה (דברים יא, לב - יב, ב, ספרי שם, רמב"ן ויקרא יח, כה). לכן אמר אב"י: "וחד מינינו עדיף כתרי מינך", כלומר תלמיד חכם של ארץ ישראל שקול כשני תלמידי חכמים שבבל. וזאת למרות שמרכז התורה באותם הימים היה בבבל. הוסיף רבא: "וחד מינך כי סליק להתם, עדיף כתרי מינינו". כלומר, תלמיד חכם שעולה מבבל לארץ ישראל שקול כשני תלמידי חכמים שבארץ ישראל, וכארבעה שבחוץ לארץ (כתובות עה, א). הסברים רבים נאמרו לכך, ואם נבקש לכלול כמה מהם יחד, נבאר שכאשר תלמיד חכם שחי בחוץ לארץ, והכיר עמים ותרבויות על החכמה והכישרון, היחמה והיופי, הטוב והרע שבהם, עולה לארץ ומתוך היקף הכרתו עוסק בתורת חיים, הבנותיו נעשות עמוקות ורחבות בכפלי כפליים.

כמדומה שלכך זכה כבוד הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א, שמתוך ישרות, דייקנות, בהירות, רוחב דעת, אחריות לכלל ישראל, וניסיון רב שנים ברבנות והוראה, מברר דברי תורה להלכה ולמעשה. ותורתו תורת חיים, שמוסיפה אורה וברכה.

גם זכות אבותיו ומורשתם מסייעת לו, שמגיל צעיר, בענווה, בכיבוד הורים ובמסירות, היטה שכמו לשאת בעול קיומה של הישיבה שייסד סבו הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל, במונטרה שבשווייץ. ישיבה זו הצליחה להתמודד עם תרבות המערב ולהעמיד דורות של תלמידים יראי שמיים. אחריו עמד בראשות הישיבה בנו הרב משה בוצ'קו זצ"ל, שעוד בהיותו בחוץ לארץ, מתוך לימודו הישר וטוהר לבבו, זכה להארה מתורת ארץ ישראל, והרחיב והעמיק בה, וחינך את תלמידיו לעלות לארץ ולהקים בה משפחות מפוארות, ובשנת תשמ"ו אף זכה להעלותה לירושלים. בסוף ימיו, מיה את בנו, מכובדנו, הרב שאול דוד לעמוד בראשה, והוא יחד עם אביו זכה לייסדה בישוב כוכב יעקב שבבנימין, והעלה אותה למעלת ישיבה גדולה, וזכה להעמיד בה תלמידים רבים שירתם קודמת לחכמתם, שנושאים בעול עם הציבור בשירות הצבאי ובקיומה ושגשוגה של מדינת ישראל ברוח ובחומר.

זכות גדולה עבורי להיות ידיד לרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א ולברכו על הוצאת ספריו, ועתה על הוצאת 'בעקבות המחבר' חלק ב, ועל המשך פועלו המבורך לתפארת התורה, העם והארץ.

בברכה

אליעזר מלמד







## פתח דבר

אין שמחה כשמחת לימוד התורה, ואני מודה לה' יתברך על הזכות הגדולה שנפלה בחלקי ללמוד תורה וללמדה. במסכת ברכות (ה, א) נאמר:

רבי נתן אומר... אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם.

מה מוסיפים דברי רבי נתן על המשנה בפרקי אבות (א, ב), המלמדת כי "על שלושה דברים העולם עומד, על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים"?

נראה שבמשנה באבות מדובר על לימוד התורה וקיום המצוות, ואילו דברי רבי נתן מתייחסים לעיסוק בתורה. העוסק בתורה אינו מתמקד רק בלימודו הפרטי אלא דואג שהציבור כולו יוכל ללמוד תורה – בהקמת תלמודי תורה, בהכשרת מלמדים ובכינון בתי מדרש.

הקבלה דומה קיימת גם ביחס ל"עבודה". העבודה המדוברת בפרקי אבות היא עבודת היחיד המקריב את קורבנו או מתפלל לה' יתברך, ועל גביה הוסיף רבי נתן את העבודה הציבורית – "ומתפלל עם הציבור" – עבודת האדם שדאגתו אינה נתונה רק לעצמו ולטובתו אלא הוא מעורב עם הציבור ומתפלל למענו. הגומל חסדים בכל אומר-חיי, הן בתורתו הן בעבודתו, מרומם במעשיו את המציאות האישית והופך אותה למציאות כללית, ועל כן מעלה עליו הכתוב כאילו פדה את ישראל מבין אומות העולם.

ליבי מלא הודיה לה' שזיכני לחסות באוהלה של תורה מגיל צעיר ולהיות שותף במפעל הישיבה שהקימו אבותיי. סבי הרב ירחמיאל אליהו זצ"ל ייסד את הישיבה במונטרה בשווייץ, ואחרי פטירתו עמד בראשה אבי הרב משה זצ"ל. זכיתי לעמוד לימינו של אבי בכל ענייני הישיבה, ובד

בבד פתחתי שלוחה של הישיבה בצרפת. השלוחה הצרפתית פועלת עד היום במתכונת של בית ספר תחת הנהלתו של הרב אדם וקנין, יברך ה' אותו ואת משפחתו. בשנת תשמ"ה עלה אבי עם הישיבה לארץ, וגם כאן זכיתי אחרי כמה שנים להתלוות אליו.

העיסוק בתורה תובע מטבעו התמסרות והשקעה של זמן רב, ועל כן תודתי לה' כפולה ומכופלת – על שאפשר לי בחסדו הגדול, לצד עסק התורה, גם ללמוד וללמד ולהפיץ תורה בכתב.

בשנים האחרונות בניי מסייעים לי רבות בהנהגת הישיבה ומקלים מעלי משמעותית את העומס. בזכותם – ובזכות רבני הישיבה ועובדיה הנושאים עימי בעול – אני פנוי יותר להעמקה בלימוד התורה. אין ספק שבלעדיהם לא היה ספר זה יכול לצאת לאור, ותודתי הגדולה נתונה להם. אני מבקש להודות באופן מיוחד לבן דודי הרב אברהם וינגורט שליט"א, שמכוח מעשיו ופועלו מתברך לימוד התורה בישיבה לאין ערוך. אמרו חכמים "ומתלמידי יותר מכולם" (תענית ז, א), ואין זו מליצה. אנו משתדלים בישיבה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ועל כן מוקדש מקום מכובד לשאלות מעשיות שמעסיקות את התלמידים. ספר זה דן בשאלות הלכתיות, רובן שאלות מעשיות, שחלקן הגדול נובע מבעיות שהזמן גרמן. רוב המאמרים המופיעים בו לובנו לעומקם בשיעורים בישיבה בעזרתם של תלמידיי שהקשיבו והקשו, שאלו וחקרו. יבורכו כולם מפי עליון ויזכו לגדול בתורה וביראת שמיים מתוך שאיפת אמת שההלכה וערכיה ינהיגו את חייהם.

שם הספר "בעקבות המחבר" משקף את השאיפה לרדת לעומקם של דברים ולהבין את דעתו של "המחבר" רבי יוסף קארו, אשר זכה לכינוי זה בזכות חיבורו הגדול **שולחן ערוך** – המשמש אורים ותומים של עולם הפסיקה בכל שאלה וסוגיה. את דרכי בלימוד הקנה לי אבי מורי ורבי הרב משה בוצ'קו זצ"ל. משחר נערותי השתתפתי מדי יום ביומו בשיעוריו בגמרא והוקסמתי מכישרונו להפוך סוגיה קשה לסוגיה קלה, להבהיר כי גם מה שנראה לכאורה לא הגיוני הוא למעשה תכלית האמת והצדק, ולגלות בעזרת עיון מעמיק את האור של תורתנו הקדושה – אף

במה שנראה במבט ראשון בלתי מוסרי. עיקר חידושי של אבי מורי בגמרא נדפסו בספרו "הגיוני משה" על הש"ס. בגישתו המיוחדת הצליח לחדור לשורשי ההלכות ולברר את הפסיקה המדויקת הלכה למעשה במקרים המתחדשים בכל יום, בבהירות המאפשרת הזדהות אנושית מתוך נאמנות למקורות. בדרך זו השתדלתי ללכת בספר זה – להתבשר בכל שאלה הן מהמהות הן מהכתוב, ולהיות נאמן גם לזה וגם לזה. מתחילת דרכי היה לי חשוב להגיע תמיד למסקנות מעשיות בסוגיות הנלמדות, וזכיתי ללמוד עם האי גברא רבה הרב בנימין זצ"ל, גאון בתורה וענק במידות, צנוע ועניו, שסייע לי רבות בלימוד ההלכה בטור-בית יוסף ובשולחן ערוך ומפרשיו. הודות לרב פריימן, שהגיע לישיבה בשווייץ לתקופות קצרות, נקשרה נפשי בלימוד ההלכה לצד לימוד הגמרא בעיון.

כתיבת ספר זה הגיעה לשלמותה בזכות עורכים שונים שערכו את המאמרים ואת השו"תים, העירו והאירו והוסיפו הבהרות כדי ה' הטובה עליהם. צר המקום מלהזכיר את כולם, אך אציין בשמות את הרב שמואל ישמח שליט"א ואת הרב יצחק קושלבסקי שליט"א, את הרב ירחמיאל אליהו וינגורט שליט"א ואת הרב טל בורגנסקי שליט"א שידיהם רב להם ולעזר רב היו לי. כולם יבואו על הברכה ויזכו ללמוד וללמד, ויהי רצון שישפיע ה' עליהם ועל משפחותיהם שפע גשמי ורוחני ויזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות.

בתי אדרת אמונה דאגה לעימוד הספר ולהתקנת המפתחות, והפנתה את תשומת ליבי לטעויות שנפלו במהלך הכתיבה. תהי משכורתה שלמה מעם ה' יתברך ותזכה לראות עם בעלה נחת מכל צאצאיהם בבריאות מעליא.

נוות ביתי מרת הדרה עומדת לצידי בכל עבודת הקודש, ושלי – שלה הוא. אביה הרב נחום אנשל סטפנסקי זצ"ל, שהיה תלמיד חכם ומחנך דגול, נפטר כשהייתה בת תשע, ומאז גמלה בליבה ההחלטה ללכת בדרכו, ללמוד וללמד תורה. היא עושה זאת בחן ובחסד, לצד היותה עמוד התווך של משפחתנו בהשקעתה הרבה בגידול ילדינו ובדאגה לכל

צורכי הבית. אני תפילה לה' יתברך שצאצאינו וצאצאי צאצאינו יהיו כולם אוהבי ה', עוסקים בתורה ובמצוות וגומלים חסד עם כל סביבותיהם בבריאות הנפש והגוף.

בסוף הספר הבאתי שני מאמרים של בני הרב יחזקאל אלישמע העומד לימיני בהובלת הישיבה, השופכים אור על סוגיות הלכתיות ערכיות. אני מתפלל שימשיך בני בדרך שהתוו אבותינו ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה בשיעוריו ובכתיבת חידושיו.

ואסיים מעין הפתיחה ברגשי תודה לה' יתברך על כל הטוב אשר גמלני.

שאל דוד בוצ'קו





## סימן א – חיוב לבישת הכיפה<sup>1</sup>

1. מבוא
2. חשיבות כיסוי הראש
3. חובה או מידת חסידות?
4. המחלוקת בדעת השולחן ערוך
5. גודל הכיפה
6. עוד ביאור בדעת השולחן ערוך

⌘

### 1. מבוא

עוסקים אנו בימים אלו בהספדו של רבנו הגדול הרב עובדיה יוסף זצ"ל שהאיר את העולם בפסקיו וכולנו זכינו להתחמם באורו. יפה לנו בימים אלו לעסוק בדברי תורתו, שהם הם עיקר תולדותיו.

תלמידי חכמים בוודאי מקפידים ללכת בעצמם עם כיסוי ראש גדול ומכובד. אמנם יש אנשים ההולכים עם כיפה קטנה, ולכן יש לעיין ולבדוק מהו עיקר הדין בעניין זה. ועל כן נדון אם בכלל לבישת כיפה הוא חיוב או רק מידת חסידות.

בדברינו נראה מעט מדרך הפסיקה של הגאון רבי עובדיה יוסף (הגרע"י) זצ"ל, ונתבונן בבהירות ובסדר המופתיים בדבריו.

בחלקה הראשון של תשובתו (יחזה דעת, חלק ד סימן א) בוחן הגרע"י האם חבישת כיסוי ראש הוא חובה או מידת חסידות? בחלק זה הדיון בעיקר בדברי הראשונים והשולחן ערוך, כשבסופו דיון בדעת הט"ז

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו מתוך שיעור לעילוי נשמת הרב עובדיה יוסף אחרי פטירתו.

שרצה לאסור משום 'חוקות הגויים'. בחלק השני מביא הגרע"י מקור מה'חכמת שלמה' להבחין בין כיפה גדולה וקטנה. בסיום דבריו הגרע"י מסכם את תשובתו הלכה למעשה ומוסיף כי בזמן קריאת שמע תפילה וברכת המזון הדין חמור יותר.

## 2. חשיבות כיסוי הראש

מעניין כי לפני שהגר"ע פותח את המשא ומתן ההלכתי הוא מקדים ומביא כמה מקורות על חשיבות כיסוי הראש:

בקידושין (דף לא, א) איתא: 'רב הונא בריה דרב יהושע לא היה הולך ארבע אמות בגילוי הראש, אמר: שכינה למעלה מראשי'. ובשבת (דף קיח, ב): 'אמר רב הונא בריה דרב יהושע, תיתי לי (יבא לי שכר טוב) שלא הלכתי ארבע אמות בגילוי הראש'. וכן בשבת (דף קנו, ב) אמרו שאמו של רב נחמן בר יצחק היתה מזהירה אותו תמיד לכסות ראשו ולא ילך בגילוי הראש, כדי שיהיה עליו מורא שמים. ובזהר הקדוש פרשת בלק (דף קפו, א) אמרו: 'לא ילך ארבע אמות בגילוי הראש, משום שאור השכינה למעלה מראשו, וממשיך לו חיים, ועל זה נאמר ושמן על ראשך לא יחסר'. ובזהר הקדוש פרשת פנחס (דף רמה, ב) אמרו: אסור לתלמיד חכם ללכת ארבע אמות בגילוי הראש, משום שנאמר 'מלא כל הארץ כבודו', ומכל שכן שאסור לברך ולהזכיר השם בגילוי הראש (וראה עוד בזהר הקדוש פרשת נשא דף קכב, ב). וכן כתב הרמב"ם בספר מורה נבוכים (חלק ג פרק נב), שגדולי חכמינו היו נוהרים להימנע מלגלות ראשם מפני שהשכינה חופפת וסוככת אותם. וכן כתב רבינו יהודה החסיד בספר חסידים (סימן נג).

עוד לפני הדיון ההלכתי הגרע"י פותח את תשובתו במקורות העוסקים בחשיבותה של הכיפה, כדי לומר כביכול לקורא: גם אם בתשובתי אגיע למסקנה מקילה, הרי שאסור לו לאדם לזלזל בנושא חשוב שכזה. הכיפה מביאה שכר טוב, ובעיקר – ליראת שמים. הגמרא



מתארת איך אמו של רב נחמן הקפידה שבנה הקטן יכסה את ראשו כדי שיהיה לו מורא שמים, ולכן חשוב מאוד להקפיד על חבישת כיפה גם אם נסיק שאין חיוב גמור בדבר.

הגרע"י מתחיל את תשובתו ביראת שמים, ומכך נוכל ללמוד על חשיבות הדבר: 'ראשית חכמה – יראת ה'!

### 3. חובה או מידת חסידות?

בחלק הראשון של התשובה דן הגרע"י האם יש חובה לכסות את הראש או שכיסוי הראש הוא רק מ'מידת חסידות'. הגרע"י דן בשאלה זאת משום שיש לה השלכה על הדיון בנוגע לגודל הכיפה: אם כל חיוב הכיפה הוא ממידת חסידות אפשר וודאי להקל בגודל הכיפה.

לדיון זה יש גם השלכות נוספות: פעמים שאדם עומד בפני מציאות דחוקה, כמו שמתרחש לפעמים בחוץ לארץ שפקיד (מכל דת שהיא) אינו מורשה לעבוד כשעליו סממני דת. אם מדובר בדין גמור אז עליו לעשות כל מאמץ כדי למצוא עבודה חילופית, אולם אם מדובר במידת חסידות אז נדריך אותו שרק כשיצא מהעבודה אז ילבש את כיסוי הראש. כך גם באדם זקן ההולך ברחוב ורוח פרצים מעיפה מראשו שוב ושוב את הכיפה. האם נטריח אדם כזה להתכופף שוב ושוב לארץ כדי להרים את הכיפה למרות הקושי הכרוך בכך, או שנורה לו להניח את הכיפה בכיסו עד שיגיע לביתו? האם ניתן להקל בכך בזמן התעמלות או בבריכה? מהמקורות בגמרא רואים אמנם את חשיבותו הגדולה של כיסוי הראש, אולם מצד שני רואים שלא כולם כיסו את ראשם ומכאן שאין זו חובה אלא מידת חסידות. כך רואים בגמרא בקידושין (כט, ב) שרק אדם נשוי היה מכסה את ראשו.

משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא, אמר לו: כשיבא לידך הביאהו לידי. כי אתא, חזייה דלא פריס סודרא (=ראה שאין לו סודר על ראשו), אמר לו: מאי טעמא לא פריסת סודרא? אמר לו: דלא נסיבנא (=לא התחנתני, ולכן אין לי סודר על ראשי). אהדרינהו לאפיה

מיניה, אמר: חזי, דלא חזית להו לאפי עד דנסבת (אמר רב הונא: אל תבוא לפני עד שתתחתן). רב הונא לטעמיה, דאמר: בן עשרים שנה ולא נשא אשה - כל ימיו... בהרהור עבירה.

כך ניתן גם להוכיח מקידושין דף לא (עמוד א):

אמר רבי יהושע בן לוי: אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה, שנאמר: (ישעיהו ו) 'מלא כל הארץ כבודו'.  
רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי (=לא הלך) ארבע אמות בגילוי הראש, אמר: שכינה למעלה מראשי.

משמע שדווקא הליכה בקומה זקופה יש בה איסור, אך מנהגו של רב הונא לכסות את ראשו הוא בגדר הקפדה בלבד.  
גם במסכת שבת (ק"ח, ב) רואים שההקפדה בעניין היא דבר שיש בו חסידות:

אמר רב נחמן: תיתי לי (=יבא לי שכר) דקיימית שלש סעודות בשבת.  
אמר רב יהודה: תיתי לי דקיימית עיון תפלה.  
אמר רב הונא בריה דרב יהושע: תיתי לי דלא סגינא ארבע אמות בגילוי הראש.

אמר רב ששת: תיתי לי דקיימית מצוות תפילין, ואמר רב נחמן: תיתי לי דקיימית מצוות ציצית (רש"י: שלא הלך ד' אמות בלא תפילין, וכן לענין ציצית).  
אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה: אבוך במאי זהיר טפי (=באיזה מצווה אביך היה זהיר במיוחד)? אמר ליה: בציצית. יומא חד הוה קא סליק בדרגא, איפסיק ליה חוטא (=יום אחד היה עולה בסולם ונקרע חוט מהציצית) - ולא נחית ואתא כמה דלא רמיה (-ולא ירד מהסולם כל עוד לא הטיל ציצית בבגדו).

#### 4. המחלוקת בדעת השולחן ערוך

למרות מקורות אלו פוסק הגאון הרב משאש (תבואות שמש אורח חיים לג

חלק א) שכיסוי הראש הוא לדעת השולחן ערוך חיוב מן הדין. הוא מביא מקור לדבריו מסימן ח שם כתב הטור ש'מכסה ראשו' בעזרת הטלית כדי 'שלא יהיה בגילוי הראש'. הבית יוסף הסביר שם שאין כוונת הטור ל'גילוי ראש' גמור אלא למצב בו האדם מכסה את ראשו אך אין לו סודר על הראש:

ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי הראש - ...ונראה דלאו למימרא שיכסה ראשו כדי שלא יהא בגילוי הראש לגמרי, שאין זה מענין מצוות ציצית, ועוד דהיאך הלך לעשות צרכיו וליטול ידיו בגילוי הראש?! אלא היינו לומר שאף עלפי שראשו מכוסה (מכל מקום) דרך צנועים להטיל (בנוסף) סודר או טלית על ראשם.

הבית יוסף מסביר שהרוקים בזמן הגמרא כיסו כמובן את ראשם, אך לאחר החתונה הם הוסיפו כיסוי נוסף בסודר כדי להוסיף יראת שמים:

ופשיטא שלא היו הבחורים הולכים בגילוי ראש ממש אלא ודאי היינו סודר או טלית שפורסין על הראש לצניעות ולפי שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים...

מדברי הבית יוסף עולה שיש חובה לכסות את הראש, ורק לבישת הסודר בנוסף לכיפה היא מידת חסידות. לעומתו הרמ"א (ב'דרכי משה' אות ד) חלק על הבית יוסף וסבר שאכן אין חובה לכסות את הראש:

ואף כי מצווה לשמוע אל דברי 'בית יוסף' ופירושו מכל מקום נראה לי שמה שכתב הטור 'ומכסה ראשו כדי שלא יהא בגילוי הראש' הוא כפשוטו, כי בלא ציצית אין איסור לילך בגילוי הראש רק מדת חסידות כמו שכתבתי לעיל סימן ב (אות ב) בשם הר"ם (=מהר"ם מרוטנבורג).

מקור נוסף אותו מביא הרב משאש כדי להוכיח את דעתו הוא דברי ה'בית יוסף' בסימן מו. הבית יוסף נוקט שם שיש חובה בכיסוי הראש, אלא שהוא מוסיף ש"אפילו לדברי המפרש" שאין בזה חובה מכל מקום

וודאי שיש בכך מידת חסידות:

'כי פרים סודרא על רישיה לימא עוטר ישראל בתפארה' - ...ונראה לי שטעם ברכה זו לפי שאסור להלך בגילוי הראש, כדמשמע בפרק כל כתבי (שבת קיח, ב). ואפילו לדברי המפרש שאינו אסור לילך בגילוי הראש - מכל מקום מודה דמדת חסידות היא שלא לילך בגילוי הראש, כמו שיתבאר בסימן צא בסייעתא דשמיא, ובספר הזוהר ברעיא מהימנא בנשא: 'בר נש אסור למיזל ד' אמות בגלויא דרישא משום דמסתלקי חיי מיניה'.

היה מקום להביא ראיה לשיטה זאת גם מהשוואה לשאר ברכות השחר (ברכות ס, ב):

כי שמע קול תרנגולא (=כששמע האדם בבוקר את קול התרנגול), לימא (=יאמר): 'ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה'.  
 כי פתח עיניה (=כשפותח את עיניו), לימא: 'ברוך פוקח עורים'.  
 כי תריץ ויתיב (=כשמתיישר ויושב), לימא: 'ברוך מתיר אסורים'.  
 כי לביש (=כשמתלבש), לימא: 'ברוך מלביש ערומים'.  
 כי זקיף (=כשמזדקף), לימא: 'ברוך זוקף כפופים'.  
 כי נחית לארעא (=כשיורד ממיטתו לארץ), לימא: 'ברוך רוקע הארץ על המים'.  
 כי מסגי (=כשהולך), לימא: 'ברוך המכין מצעדי גבר'.  
 כי סיים מסאניה (=כשנועל נעליו), לימא: 'ברוך שעשה לי כל צרכי'.  
 כי אסר המייניה (=כשחוגר אבנט), לימא: 'ברוך אוזר ישראל בגבורה'.  
 כי פרים סודרא על רישיה (=כשפורס סודר על ראשו), לימא: 'ברוך עוטר ישראל בתפארה'.

על לבישת הנעליים מברכים בבוקר משום שיש בהם תועלת גדולה. גם על בגדיו ועל חגורתו צריך להודות לה' בברכות השחר. אך מדוע יש להודות כמו כן על כיסוי הראש? לפי הדעה שיש בזה חובה הרי הדבר

מובן, שכן אי אפשר לחיות בלי הכיפה. הרב משאש מסתמך בעיקר על דברי הבית יוסף המפורשים, אך ניתן לצרף לכך גם את סברתינו. לעומת הגר"ש משאש הרי שהגרע"י סובר שלפי השולחן ערוך כיסוי הראש הוא מידת חסידות בלבד. ראייה לדבריו מביא הגרע"י מדברי הבית יוסף והשולחן ערוך בסימן צא:

הכל בו כתב בסימן יא: כתב הר"ם (=מהר"ם מרוטנבורג) שאינו אסור לילך בגילוי הראש, כי מה שאמרו בפרק כל כתבי (שבת קיח): 'תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי הראש' רצה לומר שזו מדת חסידות. והרב רבנו פרץ כתב שיש למחות שלא ליכנס בבית הכנסת בגילוי הראש. ורבינו ירוחם כתב בסוף נתיב טז שאסור לברך בגילוי הראש. ובמסכת סופרים פרק יד כתוב פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרומים או מי שראשו מגולה פורס את שמע ויש אומרים בכרעיו ובגדיו פרומים פורס אבל לא בראשו מגולה שאינו רשאי להוציא הזכרה מפיו עד כאן. נראה שהוא מחלוקת אם מותר לברך בגילוי הראש או אם אסור, וכיוון דרבינו ירוחם פסק כמאן דאמר אסור הכי נקטינן (בית יוסף). יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, ויש אומרים שיש למחות שלא ליכנס בבית הכנסת בגילוי הראש.... (שולחן ערוך, סעיף ג).

הגרע"י מסביר כי השולחן ערוך חזר בו: אמנם בתחילה סבר שיש בכך חובה, אך לבסוף הכריע בסימן צא שמדובר במידת חסידות בלבד:

ומרן הבית יוסף (בסימן צא), הביא להלכה דברי הכל בו בשם מהר"ם. אמנם בבית יוסף (סימן מו) כתב... ומשמע שדעתו נוטה יותר שאסור ללכת בגילוי הראש. וכן משמע יותר בבית יוסף (ריש סימן ח). מכל מקום הלכה כמשנה אחרונה שבסימן צא, שאין זה אלא ממדת חסידות, וכפשטות הש"ס. וכן מוכח מלשון מרן בשולחן ערוך (סימן ב סעיף ו): אסור לילך בקומה

זקופה, ולא ילך ארבע אמות בגילוי הראש. הרי שהתחיל בלשון איסור לגבי קומה זקופה, וסיים שלא ילך ארבע אמות בגילוי הראש, ולא תפס לשון איסור (יחזה דעת חלק ד, סימן א).

הגרע"י מוסיף שזו 'פשטות הש"ס'. נוכל ללמוד מכאן עקרון בדרכי הפסיקה: פעמים שהפסיקה איננה כפי פשט הגמרא. מדוע? משום שלא די בהבנת דברי הגמרא כפי שהם הובאו בפשטות במסכת אחת: יש לבדוק בנוסף מה הסיקה הגמרא במקומות אחרים, ורק שקלול כל הסוגיות מביא אותנו למסקנה הנכונה. 'תורת ה' תמימה משיבת נפש' – רק בתמימותה ושלמותה היא משיבת נפש, אולם מסקנה על פי מקור אחד בלבד עלולה להביא לידי טעות. פעמים ש'דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר', ופעמים שסוגיה אחת עוסקת בזוית מסויימת אך זוויות נוספות נידונות בסוגיות אחרות. לכן לא ניתן לפסוק מפשטות הש"ס, אלא יש ללמוד את הסוגיות כולן, את שיטות הראשונים והאחרונים, ורק אז לפסוק. אמנם במקרה כמו שלנו, כאשר ישנו ספק בדעת השולחן ערוך, אזי נראה לפרש את השולחן ערוך לפי פשט הש"ס. הרי שפשט הש"ס אמנם אינו יכול להוות לבדו מקור לפסיקה, אך הוא יכול לסייע בהכרעה כאשר ישנו ספק.

הרמ"א כתב ב'דרכי משה' במפורש שאין כאן אלא מידת חסידות, וכל המחלוקת היא רק בדעת השולחן ערוך.

כיצד ישיב הרב משאש על ראייתו של הגר"ע יוסף? כיצד יסביר את השולחן ערוך בסימן צא שם מפורש שמדובר במידת חסידות? הרב משאש מסביר את הדבר באופן הבא: כיסוי הראש, שלדעת הרב משאש הוא חיוב, הוא דווקא כאשר אדם הולך ד' אמות. בסימן צא מדובר לדעת הרב משאש באדם שעומד שאינו הולך ד' אמות, ולכן יש בכך רק מידת חסידות. רק בשעת התפילה יש בכך חיוב, אך בשאר הזמן אין בכך חובה שהרי האדם עומד במקומו (כעין זה הובא בביאור הלכה צא, ג). הוא מוסיף תירוץ דומה: לפי המהרש"ל כאשר אדם נמצא בתוך בית מקורה הוא פטור מכיסוי ראש, אלא שבתפילה וברכות גם בזה חייב בכיפה, אף

שעומד בבית כנסת שהוא מקורה. סימן צא עוסק אם כן במצב מיוחד בו אכן יש פטור מכיסוי הראש (כאשר אין המדובר בשעת התפילה), אולם במקרה רגיל יש חובה לכסות את הראש.

### 5. גודל הכיפה

בחלק הבא בתשובתו דן הגרע"י לגבי גודל הכיפה. הוא דוחה את דברי הגר"ש קלוגר שהבחין בין כיסוי מקצת הראש שהוא חובה לכיסוי הראש כולו שהוא מידת חסידות. חילוק זה אינו נזכר בראשונים, ולכן הגרע"י דוחה אותו. מסתבר שמסקנת הגרע"י בנויה גם על כך שכל דין כיסוי הראש הוא לשיטתו רק מידת חסידות. לעומת זאת בזמן התפילה סובר הגרע"י שראוי שתהיה לו כיפה גדולה, אך גם בזה הוא לא מחייב באופן חד משמעי.

### 6. עוד ביאור בדעת השולחן ערוך

ראינו עד כאן את שיטתו המחמירה של הרב משאש ושיטתו המקילה של הגר"ע יוסף, אולם לדעתנו ייתכן שהאמת נמצאת ביניהם: השולחן ערוך אכן סובר שיש חיוב בדבר, כדברי הרב משאש, אך סוף סוף השולחן ערוך לא כתב זאת חד משמעית משום שהשולחן ערוך מודה שלפי הרבה ראשונים זאת מידת חסידות. כשניתן ללבוש כיפה ולא לובשים – אז זה דין, אך כשזה קשה אז ניתן לסמוך על הסוברים שזאת חסידות.

הדבר דומה לחיוב להתפלל במניין שיש מחלוקת אם זהו חיוב מן הדין או מעלה: מצד אחד נקרא 'שכן רע' (אורח חיים סימן צ, סעיף יא) ומצד שני בשולחן ערוך כתב רק "להשתדל" (שם סעיף ט) בכך ומשמע שאין בכך חיוב. אלא נראה שבאמת אין בכך חיוב אולם כשיכול אז יש בכך חיוב ונקרא שכן רע.

לפי דרכנו מובן לשון השולחן ערוך בסימן ב "לא ילך" – אמנם זה אסור אך השולחן ערוך לא נקט לשון 'אסור' כי החיוב הוא רק במצב בו האדם יכול לחבוש כיפה ובוחר לזלזל במנהג ישראל.

לפי דברינו פקיד שאינו מורשה לחבוש כיסוי ראש, או בחור שמתעמל

- אין עליהם חובה לחבוש כיפה, אך יש בכך מידת חסידות. לעומת זאת במצב רגיל ישנה חובה לכסות את הראש<sup>2</sup>.

---

2. נראה כי מסקנה זאת תואמת בפועל לדברי הגרע"י, שהרי אף שהגרע"י סובר שכיסוי הראש הוא ממידת חסידות בלבד, מכל מקום הוא מחדש כי כיום יש בכך יותר מ'מידת חסידות', משום שללא כיפה יחשדו באדם שאינו שומר מצוות. מתוך כך מחדש הגרע"י גדר מחדש בגודל הכיפה: אין זה משנה מהו גודל הכיפה ('כלשהוא' או 'רוב הראש') אלא העיקר הוא שהכיפה תיראה מכל כיוון, כדי שכל אדם שרואה אותו יבחין בכיפה ולא יחשוד בו. נראה אם כן כי הגרע"י יסכים שפקיד בחוץ לארץ או אדם המתעמל אינו חייב בכיסוי ראש אלא ממידת חסידות, שהרי מצבו המיוחד גורם שלא יחשדו בו לומר שהיעדרות הכיפה היא סימן לכפירה. לעומת זאת במצב רגיל, כשיכול לשים כיפה - עליו לכסות את ראשו כדי שלא יחשדו בו.



## סימן ב – צירוף חילוני למניין

1. מבוא
2. מקור החיוב במניין לאמירת דברים שבקדושה
3. שיטת המחמירים: דינם של כופרים הוא כגויים
4. היסוד לשיטת המקלים: דין ציבור נלמד מהמרגלים
5. הדיון בדבר צירופם של חייבי נידוי
6. נשוי לנכרית – האם מצטרף למניין?
7. טעמים נוספים להיתר
8. סיכום

נא

### 1. מבוא

נדון כאן בשאלת צירופו למניין של אדם שאינו שומר תורה ומצוות. שאלה זו שכיחה מאוד בצבא או בחוץ לארץ, ובכלל במקומות שקשה בהם לאסוף מניין. האם יש צורך דווקא בעשרה יהודים שומרי מצוות כדי ליצור מניין כשר?

בשאלה זו חלקו האחרונים: המשנה ברורה<sup>2</sup> מביא בשם הפרי מגדים שאין לצרף מחלל שבת בפרהסייה למניין; וזו לשונו של הפרי מגדים<sup>3</sup>:

מומר לעבודה זרה וחילול שבת, או להכעיס בדבר אחד (כלומר שמקיים את כל המצוות לבד ממצווה אחת שאינו מסכים איתה ועובר עליה במתכוון), הדי

---

1. בעריכת הרב אליהו וינגורט. גם רוב ההערות מפרי עטו.

2. סימן נה ס"ק מו.

3. סימן נה באשל אברהם ס"ק ד.

הוא כעכו"ם ואין מצטרף.

לעומת זאת המלמד להועיל<sup>4</sup> והאגרות משה<sup>5</sup> פסקו שאפשר לצרפם. וכך היא מסקנת המלמד להועיל:

יהיה איך שיהיה המקל לצרף אנשים כאלו למניין יש לו על מי שיסמוך. במאמר זה נבאר את מקורותיהן של השיטות השונות ונסביר מדוע נראה שהלכה למעשה יש לנהוג כדעת המקלים.

## 2. מקור החיוב במניין לאמירת דברים שבקדושה

ראשית נראה את המקור לחיוב אמירת דברים שבקדושה בעשרה. המשנה במסכת מגילה<sup>6</sup> מונה מספר מצוות שיש לקיימן במניין עשרה, והגמרא מביאה לכך מקור:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא "ונקדשתי בתוך בני ישראל"<sup>7</sup> - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.

מפסוק זה אנו למדים שיש דין לקדש את שמו "בתוך בני ישראל". כמה אנשים נצרכים כדי שהנוכחים במקום מסוים יהיו בגדר "בני ישראל"? מבארת הגמרא - עשרה, והמקור לכך מהמרגלים, שנקראו "עדה רעה", והם היו עשרה. ומכאן שעשרה נחשבים לעדה, כלומר לציבור<sup>8</sup>.

4. חלק א סימן מט.

5. אורח חיים חלק א סימן כג.

6. מגילה כג, ב.

7. ויקרא כב, לב.

8. הלימוד שם הוא בשני שלבים. כך מובא בגמרא: "מאי משמע? דתני רבי חייא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם (בפרשה של קורח) הבדלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה דכתיב התם עד מתי לעדה הרעה הזאת - מה להלן עשרה אף כאן עשרה".

בתלמוד הירושלמי<sup>9</sup> מובא לימוד נוסף. שם לומדים זאת מאחי יוסף, שנאמר עליהם "ויבואו בני ישראל בתוך הבאים", ומכאן שעשרה אחי יוסף נחשבים "בני ישראל"<sup>10</sup>.

ממקורות אלו אנו למדים על חשיבותו של הציבור. יהודי אינו יכול לקדש את שמו של ה' כשהוא לבדו, מפני שהעבודה שלנו במהותה היא עבודה של הכלל. רק כציבור השכינה שורה עלינו וניתן לומר דברים שבקדושה, ועל כן חייבים אנו להתפלל בעשרה.

### 3. שיטת המחמירים: דינם של כופרים הוא כגויים

הפרי מגדים הסביר שמקור שיטתו הוא בפסיקת השולחן ערוך (יורה דעה קנח, ב) שדין האפיקורסים ומחללי שבת הוא שצריך להתרחק מהם, ואף אין חובה להצילם. וזו לשון השולחן ערוך:

מיני ישראל, והם שעובדים לעבודת כוכבים, או העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילות או לבש שעטנז להכעיס, הרי זה כופר. והאפיקורסים, והם שכופרים בתורה ובנבואה מישראל, היו נוהגין בארץ ישראל להרגן. אם היה בידו כח להרגן בסייף, בפרהסיא, הורגו. ואם לאו, היה בא בעלילות עד שיסבב הריגתו. כיצד, ראה אחד מהם שנפל לבאר והסולם בבאר, קודם ומסלקו ואומר: הריני טרוד להוריד בני מן הגג ואחזירנו לך, וכיוצא בדברים אלו.

9. מגילה פרק ד הלכה ד.

10. "ר' בא ור' יסא בשם רבי יוחנן: נאמר כאן עדה ("דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדשים תהיו"), ונאמר להלן "עד מתי לעדה הרעה הזאת", מה עדה האמורה להלן עשרה אף כאן עשרה. אמר רבי סימון נאמר כאן תוך ונאמר להלן "ויבאו בני ישראל לשבור בתוך הבאים", מה תוך שנאמר להלן עשרה אף כאן עשרה. אמר לו רבי יוסה בי רבי בון, אם מתוך את למד, סגין אינון?! אלא נאמר כאן בני ישראל ונאמר להלן בני ישראל, מה להלן עשרה אף כאן עשרה". הלימוד הראשון הוא מעדת המרגלים ודומה ללימוד בבבלי (אף שאינו זהה) והלימוד השני הוא מהמילים "בני ישראל", ולומדים מאחי יעקב שנקראו כך.

ואף שהסכמת כל הפוסקים הוא שדין זה אינו שייך בזמננו, אולם לכל הפחות אין להחשיב אותם כיהודים, ולא ניתן לצרפם למניין. ואפשר להוסיף ולבאר הסברה, שצירוף למניין אין משמעו רק שבמקום אחד נמצאים עשרה יהודים, אלא שהם שם בצוותא כדי לעבוד את ה', ועל כן אין לצרף את מי שגופו נמצא כאן ורוחו במקום אחר.

#### 4. היסוד לשיטת המקלים: דין ציבור נלמד מהמרגלים

האגרות משה<sup>11</sup> חולק על הפרי מגדים, ולומד הלכה למעשה מתוך הדרשה של הבבלי. לטענתו יש אפשרות לצרף מחלל שבת למניין, והראייה מכך שלומדים מהמרגלים; והרי המרגלים היו כופרים, כנאמר בגמרא<sup>12</sup>, ובכל זאת נקראים עדה והשכינה שורה בתוכם! קדושת ישראל היא קדושת מתנה שניתנה על ידי הבורא שבחר בעמו, ואף אם חטא - ישראל הוא. ועל כן מומר שקידש קידושיו קידושין, ואשה שהתחתנה עם מומר צריכה ממנו גט<sup>13</sup>. וכן דרש רבי יוחנן בגמרא שצריך להשיב אבדה למומר, שנאמר "לכל אבדת אחיך" - לרבות את המומר<sup>14</sup>.

ואולם נראה שמן הדרשה של הירושלמי אין ראייה לצרף מחללי שבת, שהרי אחי יוסף צדיקים היו.

11. אורח חיים חלק א סימן כג, וחיזק דבריו בחלק ב סימן יט (אמנם כתב שמעלת תפילה בציבור אין פה). והקשו עליו מהמבואר בשולחן ערוך (סימן תקפ) שיום שמתו בו המרגלים עושים בו תענית, וכתב הבית יוסף שאף שהיו מתחילה רשעים מסתמא עשו תשובה, אלא שלא זכו שהתקבלה תשובתם. והאגרות משה בחלק ג סימן יד האריך לברר מדוע אין משם שום קושיה על דבריו, עיין שם.

12. ערכין טו, א: "אמר רבי חנינא בר פפא דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה, דכתיב כי חזק הוא ממנו אל תיקרי כי חזק הוא ממנו אלא ממנו, כביכול בעל הבית אין יכול להוציא כליו משם".

13. שולחן ערוך אבן העזר סימן קכט סעיף ה.

14. עבודה זרה כו, א וכמובן שיש דברים שהמומר פסול להם, כגון לשחוט ולכתוב תפילין ומזוזות.

ולכאורה יש לומר כאן שכאשר ישנה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי ההלכה נפסקת כבבלי; אלא שהפרי מגדים<sup>15</sup> והמשנה ברורה<sup>16</sup> פסקו שמחלל שבת בפרהסיא ומומר להכעיס הרי הם כגויים ואינם מצטרפים למניין, ולכאורה הלכו בדרכו של הירושלמי<sup>17</sup>. ונראה שיש ראייה לדבריהם מביאורו של מהר"י אבוהב על הטור<sup>18</sup>, שביאר שכאן הלכה כירושלמי משום שהירושלמי הביא גם הוא את דרשת הבבלי, אלא שדחה אותה<sup>19</sup>. וכן רבנו בחיי כותב שהנוסח הנכון גם בבבלי הוא ללמוד מאחי יעקב ולא מעדת קרח<sup>20</sup>.

15. אורח חיים אשל אברהם נה, ד.

16. סימן נה ס"ק מו. וכן כתב בשו"ת משיב דבר חלק א סימן ט. וכן כתב בשו"ת אור לציון (חלק ב, פט אות ה). אמנם כתב שם שאם הוא מתבייש לחלל את השבת בפני אדם גדול, כיוון שיש דבר המונע ממנו לעבור איסור, יש להקל בזה. וכעין זה כתב המשנה ברורה בסימן שפה ס"ק ו.

17. כתבנו "לכאורה", משום שאפשר לומר שכל הלימוד מהמרגלים הוא רק ש"עדה" היא עשרה, אך אין ללמוד משם על אופיים של אותם עשרה אנשים. ובאגרות משה הוכיח דבריו מהסוגייה בסנהדרין (עד, ב) בעניין קידוש ה', הלומדת מאותה גזירה שווה לא רק שצריך עשרה, אלא גם שכל העשרה יהיו ישראלים ולא גויים. ובדומה מצאנו כבר בראשונים שדקדקו מן הפסוק של אחי יוסף לעניין צירוף קטן למניין. ואלו דברי הראב"ן: "ולענין תפילה שאומר קדושה וקדיש אין מצטרף עד שיביא שתי שערות דאמרינן (ברכות כא, ב) כל דבר שבקדושה אין אומרים אותו בפחות מעשרה, וגמר לה מ'ונקדשתי בתוך בני ישראל" ויליף תוך מן לשבור בתוך הבאים, והתם עשרה הו' דכתיב וירדו אחי יוסף עשרה וכולהו הו' גברי". והביאו היביע אומר חלק ד אורח חיים ט, עיין שם.

18. ריש סימן נה.

19. שביאר כוונת קושיית הירושלמי: "אם מתוך (שמובא בעדת קורח) את למד, סגין אינון (הם הרבה)". הקושייה היא על הדרשה בבבלי שלמדה גזירה שווה "תוך" מפרשת קורח, ומשמעותה שהרי בעדת קרח היו הרבה יותר מעשרה, ולכן דחה הירושלמי את לימוד הבבלי ולמד מאחי יוסף. ומובן עכשיו יותר מדוע הכריעו הפרי מגדים והמשנה ברורה כירושלמי.

20. ראה רבנו בחיי לויקרא כב, לב: "ופירש ר' יעקב שאין נוסחא זו מדוקדקת שאין להביא ראייה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה, אבל עיקר הנוסחא היא כן: אתיא

ומכל מקום, על פי הקריאה הפשוטה בבבלי ניתן לומר שאפשר לצרף יהודי שאינו שומר מצוות למניין. ולעניין הסברה שהבאנו בדעת המחמירים, שאין לצרף אדם שנמצא כאן רק בגופו ולא ברוחו, המקלים סוברים שזוהי רק מראית עין, אבל באמת בכל יהודי שוכנת קדושה, אף אם אין היא נראית לעינים. והשכינה שורה בכל מקום שיש בו עשרה יהודים.

### 5. הדיון בדבר צירופם של חייבי נידוי

ניתן לטעון שאין לצרף חילוני למניין גם מכיוון נוסף. הנה מבואר בגמרא ובשולחן ערוך שאין לצרף למניין את מי שנידוהו. וכך מביא הבית יוסף את דעת הרשב"א, שכתב:

מי שנידוהו על עבירה אינו מצטרף לעשרה ולא מזמנין עליו בשלשה, שהעבריינים אין מזמנין עליהם ואין מצטרפין, ולא מחמת החרם - שאם כן אפילו נידוהו על עסקי ממון כן, אלא מחמת שנעשה עבריין בעבירה חמורה שהוחרם<sup>21</sup>.

אולם לאחר מכן מביא הבית יוסף את תשובת הריב"ש, שסבר אחרת:

ודוקא במנודה הוא שכתב הרמב"ם ז"ל שאין מזמנין עליו, ואין כוללים אותו בעשרה לכל דבר שצריך עשרה... לפי שזה הוא לשון נדוי, כלומר, ריחוק... וכיון שמבדילין ומרחיקין אותו, אין מצרפין אותו, ואין כוללין אותו עמהם. אבל מי שעבר עברה ולא נתנדה, לא מצינו שלא יצטרף לעשרה<sup>22</sup>.

---

תוך תוך, כתיב הכא: "ונקדשתי בתוך", וכתיב התם: (בראשית מב, ה) "לשבור בתוך הבאים", מה להלן עשרה אף כאן עשרה, ועכשיו יביא ראייה מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה".

21. סימן נה.

22. שו"ת הריב"ש סימן קעב.

מכאן שלדעת הרשב"א אין צריך דווקא שינדו את האדם כדי שייפסל מלהצטרף למניין, והגדר העיקרי הוא שנקרא עבריין. לעומת זאת הריב"ש מדגיש שהעבירה עצמה אינה גורמת לכך שאין מצרפים אותו, אלא הנידוי הוא המגדיר את הריחוק, ואם לא נידו אותו הרי שהוא מצטרף<sup>23</sup>. ונראה מפשט דברי השולחן ערוך (נה, יא) שפסק כדעת הריב"ש, וזו לשונו:

עבריין שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו נמנה למניין עשרה.

ומכאן שיהודי שלא נידוהו בפועל יכול להצטרף למניין.

### 6. נשוי לנכרית – האם מצטרף למניין?

במקומות רבים בעולם ישנם לצערנו יהודים הנשואים לאינם יהודים, אך באים לבית הכנסת. האם אפשר לצרפם למניין? הנה בפשטות, גם לפי הפרי מגדים יכול אדם כזה להצטרף – שהרי הפרי מגדים פסל דווקא מומר להכעיס ולא מומר לתיאבון, ואדם כזה, אף שהוא עבריין לעבירה חמורה, עושה זאת לתיאבון ולא להכעיס; וכיוון שלא נידוהו בפועל, פסק השולחן ערוך שמצטרף. מאידך גיסא, השרידי אש הביא את תשובת זכרון יהודה, שכתב:

שזה דווקא בזמניהם שהיה אפשר להם לנדות, ולכן מי שלא נתנדה מותר לצרפו, מה שאין כן בזמנינו שאסור לנו על פי חוקי הממשלה לנדות, אם כן אזלינן בתר טעמא ולא בתר שמא (כלומר הולכים אחרי הסיבה ולא אחרי השם נידוי), שכל מי שעובר עבירה שמחוייבין על פי דין

23. וכן כתב שם הבית יוסף בשם ספר המנהיג (סימן עט): "ואדם שהוא עבריין ולא נדוהו הקהל מאצלם נמנה למניין עשרה וחייב בכל המצות דכתיב בעכן (יהושע ז יא) חטא ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד.) דבקדושתיה קאי ולא יצא מכלל ישראל אבל אם נדוהו מאצלם אינו מצטרף לעשרה ולא לכל דבר שבקדושה, שאם מצטרף מה הועילו בתקנתם שהבדילוהו מאגודתן, כך כתב רש"י".

לנדותו מיקרי מנודה לענין זה שאין לצרפו.

ולכן פסק השרידי אש שהנושא נכרית:

בוודאי מחוייבין על פי דין דין לנדותו משום מיגדר מילתא (כלומר למנוע שיזלזלו באיסור החמור הזה) ולכן יש לו דין מנודה ואסור לצרפו לעשרה<sup>24</sup>.

אמנם נראה כי פסק השרידי אש מתאים רק לדברי הרשב"א שהבאנו לעיל, שעיקר הפסול לצירוף למניין הוא מפני שהוא עבריין. אבל לדעת הריב"ש וסיעתו, שעיקר הפסול לצירוף הוא מפאת הנידוי, כיוון שבפועל לא נידוהו אפשר לצרפו למניין. וכן נראה להלכה, מפני שאם נאמר שכל החייב נידוי על פי דין אינו מצטרף למניין נמצא עצמנו בבעיה קשה, שהרי שהרמב"ם<sup>25</sup> מונה עשרים וארבעה מעשים המחייבים נידוי, וביניהם המבזה חכם או מזלזל בדבר מדברי סופרים, ועוד; ולצערנו הרב הרבה נכשלים בכגון אלו. וכי נעמיד שומר הפתח שיבדוק את כל הנכנס למניין שאינו עובר על אחד מעשרים וארבעה דברים הללו?

על כן נראה עיקר שאפשר לצרף כל יהודי שלא נידוהו בפועל, וכפי שנראה מפסק השולחן ערוך, וכדעת הריב"ש. והכרעת השרידי אש נאמרה כנראה בתקופה שנישואי תערובת היו דברים שאינם שכיחים כלל, והיה צריך לעשות כל מאמץ לדחותם כדי שנגע זה לא יתפשט. אמנם כיום, שנגע זה התפשט כבר לממדים גדולים, חייבים אנו לקרב ולא לרחק - ועל כן עלינו להעמיד את ההלכה על עיקר הדין, שמומר לתיאבון מצטרף למניין<sup>26</sup>.

24. חלק א סימן ז.

25. הלכות תלמוד תורה ו, יד.

26. ואף השרידי אש עצמו בסימן לח צידד כדעת הבניין ציון, שאין בימינו מחללי שבת בפרהסיא, עיין שם.



### 7. טעמים נוספים להיתר

בשו"ת מלמד להועיל<sup>27</sup> הוסיף מספר סניפים חשובים להקל ולצרף מחללי שבת למניין. לדעתו אף אם מקבלים עקרונית את דעתו של הפרי מגדים שמחלל שבת בפרהסיה אינו מצטרף למניין, בזמננו אין הדין כך, משלושה טעמים:

- א. מחללי שבתות אינם אוסרים יין במגעם כל זמן שלא העידו עליהם בפניהם ובפני בית הדין שחיללו שבת בפני עשרה מישראל.
- ב. מחללי שבת בזמננו נחשבים כתינוק שנשבה לבין הנכרים<sup>28</sup>, מפני שבעוונותינו הרבים רבים אינם זוכים לחינוך דתי.
- ג. מחלל שבת בזמננו אינו נחשב למחלל **בפרהסיא**, כיוון שרוב האנשים עושין כן. ואילו רוב ישראל היו זכאים, ומעטים היו המעיזים פניהם לעשות איסור זה, היינו אומרים שהעושה זאת כופר בתורה, עושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל. אבל כיוון שבעוונותינו הרבים רוב העם פורצים את הגדר, קלקלתם תקנתם - היחיד חושב שאין זו עבירה גדולה כל כך ואין צריך לעשות בצנעה, ופרהסיא שלו כצנעה.

להבנת הדברים נוסף שבמסכת שבת פרק ז מבואר שמזיד נקרא רק אדם המכיר את האיסור ויודע את עונשו, היינו "מכיר את ריבונו ומתכוון למרוד בו". ואפילו אדם שחונך בבית דתי וחזר בשאלה אינו בהכרח בגדר מזיד ממש, ומכמה טעמים: ראשית, אפשר שהוא היה עד לחילול ה' בידי הורים, מורים ורבנים, שהתנהגותם לא תאמה כלל את ערכי התורה, ולכן היה לו מקום למצוא תירוץ ואמתלא לעזוב את התורה והמצוות<sup>29</sup>. בנוסף נראה כי בזמננו אין מצוי מומר להכעיס, והראיה

27. חלק א סימן כט.

28. וכן כתב החזון אי"ש (או"ח סימן פז ס"ק יד, ויו"ד סימן ב ס"ק כח). אך יש אומרים שדווקא מי שאינו יודע כלל יהדות מהי, כגון עולי רוסיה וכדומה נחשבים לתינוק שנשבה (כן פסקו הרב אלישיב והאור לציון).

29. עיין רמב"ן על התורה במדבר טו, כד ואיגרות הראי"ה א, קלח.

שבהזדמנויות שונות רואים גם אצל האדם הרחוק ביותר כיצד מתגלית הנשמה הטהורה שלו מבעד לכל המחיצות, כגון בצבא בשעת מלחמה, ששם הוא נלחם בחירוף נפש. ונראה עוד שבעצם הסכמתו להקריב מזמנו הפרטי ולהצטרף למניין מגלה הוא את נשמתו, שלא נותקה מכור מחצבתה.

### 8. סיכום

לסיכום, נראה שישנם שלושה טעמים להיתר צירופם למניין<sup>30</sup> של מחללי שבת:

- א. למדנו את הדין של "ציבור" מהמרגלים. ומכאן שגם ישראל שחטא ומרד בה' עדיין ישראל הוא ומצטרף למניין.
- ב. בשולחן ערוך נפסק שעברייני מצטרף למניין כל זמן שלא נידוהו.
- ג. בימינו המושג "מחלל שבת בפרהסייה" אינו קיים במובנו ההלכתי המקורי. ומצווה לקרב כל יהודי בעבותות של אהבה.

---

30. אמנם אין למנות אותו לשליח ציבור, משום שלשליח ציבור יש כללים מיוחדים, המובאים בשולחן ערוך בסימן נג.

## סימן ג – עד כמה יש להתאמץ

### כדי להתפלל במניין?

1. מבוא

2. ראיות מהתלמוד ומהראשונים

3. תועלת התפילה בציבור

4. הפסיקה למעשה



1. מבוא

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב 'ואני תפילתי לך ה'  
עת רצון?  
אימתי עת רצון? - בשעה שהצבור מתפללין (ברכות ח, א).

חשיבותה של התפילה במניין אינה מוטלת בספק, וכל יהודי מתפלל  
יום יום במניין ללא כל היסוס. אולם ישנם מצבים מיוחדים בהם האדם  
עומד בפני התלבטות ומסתפק עד כמה עליו להתאמץ כדי לזכות  
ולהתפלל עם הציבור?

דוגמאות רבות יש לדבר: האם מותר למובטל לקבל עבודה שבה  
נדרשים העובדים להגיע בשעה מוקדמת, באופן שאינו מאפשר תפילה  
במניין? האם בעל חנות רשאי להתפלל ביחידות כדי להימנע מסגירת  
החנות לזמן רב? מה יעשה אדם שהפסיד את המניין הקבוע שלו וכעת  
אם יתפלל במניין יאחר ל'חברותא' או לשיעור התורה הקבוע שלו? האם  
מותר להתפלל לפני הנץ החמה כאשר זהו המניין היחיד שיש במקום, או

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

שמה עדיף להתפלל ביחידות לאחר הנץ?  
 שאלות אלו תלויות בשאלה יסודית עליה עמדו הפוסקים: האם התפילה במניין היא חובה או שמה יש בה "מעלה גדולה" בלבד? מצווה שהיא בגדר 'חיוב' גמור מחייבת את האדם להשקיע כסף ומאמץ רב בכדי לקיימה, אולם אילו מדובר כאן ב"מעלה גדולה" בלבד הרי שניתן להקל בכך במצבים רבים.  
 במאמרנו נעסוק בשאלה זאת, וננסה להבהיר את דעת הפוסקים בעניין.

## 2. ראיות מהתלמוד ומהראשונים

הסוגיה העיקרית בה מוזכרת התפילה במניין מופיעה במסכת ברכות (ז, ב - ח, א):

אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלווי (=מדוע לא בא הרב לבית הכנסת לתפילה)?  
 אמר ליה: לא יכילנא (=לא יכולתי).  
 אמר ליה: לכנפי למר עשרה וליצלי (=יאסוף הרב עשרה ויתפלל במניין)?  
 אמר ליה: טריחא לי מלתא (=קשה עלי הדבר).  
 ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר (=יבקש הרב משליח הציבור שיודיע לו ברגע שהציבור מתפלל)?  
 אמר ליה: מאי כולי האי (=מה טעם כל ההקפדה הזאת)?  
 אמר ליה: דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון?' אימתי עת רצון? בשעה שהציבור מתפללין.  
 רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא: 'כה אמר ה' בעת רצון עניתך'.  
 רבי אחא ברבי חנינא אמר מהכא: 'הן אֵל כביר ולא ימאס', וכתוב: 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי'. תניא נמי הכי: רבי נתן אומר: מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים? שנאמר: 'הן אֵל כביר ולא ימאס', וכתוב 'פדה בשלום נפשי מקרב לי' וגו', אמר

הקדוש ברוך הוא: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור - מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר ריש לקיש: כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל - נקרא שכן רע... ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו...

אנו מוצאים בסוגיה פנים לכאן ולכאן: בפתחת הסוגיה אנו מוצאים כי רב נחמן, מגדולי האמוראים, לא אירגן מניין בביתו משום שהיה בכך טרחה עבירו. מכאן משמע שכל קושי פוטר את האדם מתפילה במניין. לעומת זאת בהמשך הסוגיה אנו מוצאים יחס מחמיר מאוד כלפי המתפלל ביחידות: הוא נקרא 'שכן רע' ו'גורם גלות לו ולבניו'. מלשונות אלו ברור שהתפילה במניין איננה "מעלה" בלבד.

כיצד הכריעו בנושא גדולי הפוסקים? גם בדבריהם אין פסיקה ברורה:

תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור, ולעולם ישכים אדם ויעדיב לבית הכנסת שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע (רמב"ם, תפילה, ח, א).

מפתחת דברי הרמב"ם נראה כי התפילה בציבור היא "מעלה": תפילה זאת נשמעת תמיד ולכן יש להתפלל במניין. אמנם בהמשך דבריו נוקט הרמב"ם בלשון החלטית "ולא יתפלל ביחיד", וייתכן שמכאן יש ראייה כי מדובר בחיוב גמור. הוא מסיים בכך שמי שמתפלל ביחידות נקרא 'שכן רע' וגם מכך משמע שמדובר בחובה.

גם בדברי השולחן ערוך קשה למצוא הכרעה ברורה בנידון:

ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת - יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, וכן אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הציבור והוא מתפלל ביחיד

- אף על פי כן יתפלל בבית הכנסת... מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס בו להתפלל נקרא שכן רע וגורם גלות לו ולבניו... ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה: אם לפניו עד ארבעה מילין מקום שמתפללים בעשרה - צריך לילך שם, ולאחריו - צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה (שולחן ערוך אורח חיים ז, ט-טז).

פתיחת דברי השולחן ערוך מורה בבירור כי אין כאן חובה, ולכן די לאדם ש"ישתדל" להתפלל עם הציבור. אמנם בהמשך מביא השולחן ערוך כי המתפלל ביחידות "נקרא שכן רע וגורם גלות לו ולבניו" ושעל האדם לצעוד מיל כדי להתפלל במניין, ומכאן שהתפילה במניין היא חיוב.

נפנה למאמר נוסף בגמרא שממנו הביאו ראייה לנידון שלנו: בגמרא (ברכות ה, א) מובא כי טוב להתפלל בבית המדרש, היכן שהאדם לומד, יותר מאשר בבית הכנסת. הראשונים נחלקו האם מדובר גם במצב בו בבית המדרש אין מניין:

פירשו רבני צרפת שאפילו בלא עשרה היו עושין כן, מפני שיותר נכון להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בבית הכנסת עם הציבור.

אבל הרמב"ם (תפילה ה, ג) כתב: 'והוא שיתפלל שם תפילת הציבור', כלומר בעשרה. ואם תאמר: אם כן מאי רבותיה דבית המדרש? תירץ הרב רבנו יונה שאף על פי שבבית הכנסת היו מתקבצים הרבה בני אדם ו'רוב עם הדרת מלך', אפילו הכי היו רוצים יותר בעשרה בלבד בבית המדרש מלהתפלל בבית הכנסת עם 'רוב עם' (בית יוסף, אורח חיים, סימן צ).

לדעת הרמב"ם התפילה בבית המדרש עדיפה מתפילה ב'רוב עם' אולם היא אינה עדיפה מתפילה במניין, אולם לדעת בעלי התוספות היא עדיפה גם מתפילה במניין.

שורש מחלוקתם, כותב בעל ה'אגרות משה' (אורח חיים חלק א סימן לא),

הוא בשאלה בה אנו עוסקים: לדעת הרמב"ם התפילה במניין היא חיוב גמור, ומשום כך לא ניתן לבטלה כדי להרויח את מעלת התפילה בבית המדרש. לעומתו סוברים בעלי התוספות כי המניין הוא "מעלה" בלבד, ולכן עדיף להפסיד מעלה זאת בכדי להרויח את המעלה הגדולה יותר של תפילה במקום הלימוד.

לכאורה יש כאן הכרעה ברורה, שהרי השולחן ערוך (אורח חיים צ, יח) פסק את שיטת הרמב"ם, והרמ"א הביא את דברי התוספות, ואם כן נוכל להכריע כי לפי השולחן ערוך המניין הוא חיוב גמור ולפי הרמ"א הוא 'מעלה'. אמנם נראה שהדברים אינם כה ברורים, שהרי ניתן לטעון כי גם הרמב"ם מסכים שהמניין הוא 'מעלה' בלבד, אלא שלדעתו מעלה זו עדיפה על מעלת בית המדרש. ה'אגרות משה' כתב את דבריו בצורה שאינה מוחלטת – "לכאורה היה מקום לפרש" – וייתכן שזו הסיבה ללשונו הזהירה.

חזרנו אם כן לשאלה בה פתחנו: האם הלכה למעשה יש חיוב להתפלל במניין או שמא זו 'מעלה' בלבד?

בדברי האחרונים הובאו סברות ומקורות נוספים בנידון זה, ואין כאן המקום לפרט את כולם.<sup>2</sup> חשוב להזכיר כי התפילה במניין נצרכת גם מסיבות נוספות: כאשר אין מניין המתפלל מפסיד קדיש קדושה וברכת כהנים, והרי בשמיעת ברכת הכהנים אדם מקיים מצווה לפי שיטת בעל ה'חרדים',<sup>3</sup> ובשמיעת הקדיש והקדושה אדם מקיים את מצוות 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (ויקרא כג, לב):

תפילת הציבור אף על פי שהיא מצוה מדבריהם גדולה היא ממצות עשה של תורה, הואיל ומקדשים בה ה' ברבים, שהרי מותר לעבור על מצות עשה של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה למנין, כמו

2. ראה שדי חמד (כללים, מערכה ת, כלל לז), ו'פסקי תשובות' (או"ח צ, אות ח), ו'ילקוט יוסף' (או"ח צ, ט), שאספו מה שכתבו האחרונים בנידון.

3. שיטתו הובאה בביאור הלכה תחילת סימן קכח.

שכתוב בשלחן ערוך יורה דעה סימן רסז... (שולחן ערוך הרב, אורח חיים ז, יז).

יש שהוסיפו כי בדורנו "כמעט מן הנמנע לכוון בכל התפילה... אין לנו על מה להישען אלא על תפילת הציבור" (פלא יועץ<sup>4</sup>). תפילת הציבור מתקבלת גם בלי כוונה (תענית ח, א), ולכן כיום היא הכרחית. אמנם עלינו להבין: אם אכן ישנה חובה להתפלל במניין, ולו מטעמים אלו, כיצד הסתפק השולחן ערוך בכך ש"ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור"<sup>5</sup>? נפנה לפיכך להציע הסבר לדבר.

### 3. תועלת התפילה בציבור

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מאי דכתיב 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון? אימתי עת רצון? בשעה שהציבור מתפלל. רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא: 'כה אמר ה' בעת רצון עניתך'. רבי אחא ברבי חנינא אמר מהכא: 'הן אל כביר ולא ימאס', וכתוב: 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי'. תניא נמי הכי: רבי נתן אומר: מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים? שנאמר: 'הן אל כביר ולא ימאס', וכתוב: 'פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו', אמר הקדוש ברוך הוא: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור - מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. (ברכות ח, א).

מדוע מביאה הגמרא שלשה הסברים שונים לתועלת התפילה במניין? האם יש הבדל בין ההסברים?

נראה כי כל דעה מדגישה פן נוסף של התפילה בציבור: רבי שמעון בר יוחאי מסביר ש'תפילתי' היא ב'עת הרצון' כלומר

4. בספרו 'בית תפילה' עמוד 25. וכעין זה כתב בשו"ת 'ארץ צבי' חלק א סימן כב.

5. ראה אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן כז, ושו"ת מנחת יצחק חלק ז, סימן ו, וילקוט יוסף או"ח צ, ט, עמוד רמא.



'בשעה שהציבור מתפללים'. לא תמיד זכאי האדם להתפלל, שהרי אדם מטונף אינו ראוי לדפוק על דלתו של המלך ולהתקבל לפניו. המתפלל לבד בדרך כלל אינו ראוי על פי מעשיו, אך כאשר הוא מתפלל בציבור ניגש אל ה' יחד עם הציבור. זה יוצר 'עת רצון' והוא ראוי לעמוד בפני ה'. ר' יוסי בר' חנינא מדגיש פן נוסף: 'בעת רצון עניתך'. לא רק שהאדם ראוי לעמוד בפני המלך ולהתפלל, אלא שה' גם נענה לתפילתו בזכות הציבור בתוכו הוא מתפלל.

רב אחא מדגיש כיוון נוסף: 'לא ימאס תפילת הרבים'. כאשר האדם מתפלל במניין הוא מתקשר אל הציבור והופך להיות חלק מ'עם ישראל'. המתפלל בציבור 'פדאני לי ולבני מבין האומות' - הוא הופך להיות חלק מכלל ישראל, שהם בניו של הקב"ה. הוא אינו עומד לפני ה' כאדם פרטי אלא כ'יהודי', מבני בניהם של האבות הקדושים, ומשום כך תפילתו מתקבלת.

הרמב"ם, שאת דבריו כבר ראינו, מדגיש בדבריו את דברי רב אחא 'לא ימאס תפילת הרבים':

תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים.

בפתיחת הדברים ראינו כי בדברי הרמב"ם יש ערפול - מפתחת דבריו משמע שהתפילה בציבור היא 'מעלה' ומסיום דבריו משמע שזו 'חובה'. אמנם כעת נוכל לראות כי דברי הרמב"ם בהירים וברורים:

תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור, ולעולם ישכים אדם ויעדיב לבית הכנסת שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע (רמב"ם, תפילה, ח, א).

מי שבאופן **חד פעמי** לא התפלל בציבור הפסיד אמנם את מעלת 'עת רצון', אך סוף סוף לא ביטל 'חובה' גמורה. אמנם מי שבאופן **קבוע** לא נכנס לבית הכנסת בעירו – הרי ביטל את החובה 'לשתף עצמו עם הציבור'. הוא פורש מן הציבור ומפגין כי אינו שייך לעם ישראל. דבר זה הוא חמור מאוד עד שאמרו עליו ש"נקרא שכן רע... גורם גלות לו ולבניו". כאשר יש **קושי** להתפלל במניין הרי אין בכך חובה, ולכן כתב השולחן ערוך שדי 'להשתדל' להתפלל בציבור, אולם כאשר "יכול להתפלל עם הציבור" **ללא קושי** – הרי הדבר הוא **חובה** גמורה<sup>6</sup>. מי שיתפלל במקרה כזה ביחידות יפגין את זלזולו בתפילת הציבור, והרי הוא נחשב 'פורש מן הציבור' ולפיכך במצב כזה יש חיוב גמור להתפלל במניין.

#### 4. הפסיקה למעשה

נסכם את הדברים: אדם צריך להשתדל להתפלל במניין, שהרי יש בכך מעלה גדולה. עליו להשקיע לשם כך זמן משמעותי: שמונה עשרה דקות (=הילוך 'מיל') בהלוך, ועוד שמונה עשרה דקות בחזרתו מבית הכנסת לביתו. אם אין בכך קושי משמעותי הרי שיש בכך חיוב גמור, כדי שלא יחשב חס וחלילה כ'פורש מן הציבור', אולם כאשר יש בכך קושי מותר לו להתפלל ביחידות, ובלבד שלא מדובר במצב קבוע שמפגין זלזול בשותפות עם הציבור.

לכן למעשה יכול אדם לשמור במהלך הלילה, אף על פי שבגלל כך יקום מעט מאוחר ויפסיד את המניין, שהרי מדובר בשמירה שהיא מצווה, והפסד המניין הוא חד פעמי.

אדם יכול באופן חד פעמי להתפלל ביחידות כדי להימנע מביטול ה'חברותא' או ההשתתפות בשיעור קבוע, ובלבד שלא ינהג כך

6. ועיין ב'פסקי תשובות' (או"ח צ, אות ח, הערה 83), שכתב רעיון דומה.

בקביעות<sup>7</sup>. אדם שילך במקרה כזה להתפלל במניין יפגע גם בלימוד התורה של שותפו ל'חברותא', ובתחושת הרצינות אצל משתתפי השיעור, ולכן ודאי שעליו להתפלל ביחידות<sup>8</sup>. כאשר אדם מקדיש זמן קבוע ללימוד תורה אזי עליו להקפיד מאוד שלא לבטלו (שולחן ערוך, אורח חיים, קנה, א), וזוהי סיבה נוספת להתפלל ביחידות כדי להימנע מביטול הלימוד.

בישוב קטן בו יש רק 'מניין פועלים' יחיד לפני הנץ, נחלקו אחרוני דורנו כיצד יש לנהוג: יש שסוברים שמוטב לאדם להתפלל בנץ ביחידות. ויש סוברים שעדיף להתפלל במניין לפני הנץ<sup>9</sup>. המתירים סוברים שכפי שהקלנו לפועלים להתפלל לפני הנץ, כיוון שזו 'שעת הדחק', כך גם הפסד מניין הוא 'שעת הדחק'. האוסרים סוברים לעומתם שתפילה ביחידות כאשר המצב מחייב זאת אינה איסור, ולכן מוטב להתפלל ביחידות מאשר להיכנס לשעת הדחק, בייחוד לאור העובדה שיש מהראשונים שנקטו שהמתפלל לפני הנץ כלל לא יצא ידי חובתו.

7. וכן פסק הגאון הרב שלמה זמן אוירבאך (הליכות שלמה, תפילה, פרק ה, טז), והגאון הרב יעקב אריאל והגאון הרב דב ליאור (שו"ת תשובה מקובצת עמוד 37, שם 143, וראה בעמוד 48 תשובת הרב דוד חי הכהן). וראה שולחן ערוך או"ח צ, יח, וברמ"א ובמשנה ברורה שם.

8. יש להביא לזה חיזוק מדברי המג"א (או"ח צ, יז) שהביא שמהסמ"ג משמע ש'טריחא לי מילתא' פירושו שזוהי טריחא על האנשים שאבקש מהם לבוא לביתי לעשות עבורי מנין. לפי זה יוצא שאין לעשות מנין כאשר הדבר מטריח אחרים, ואם כן הוא הדין כשהדבר פוגע בחברותא. ושם יש לדחות ולחלק בין טריחה של היחיד לטריחה של ציבור.

9. באגרות משה (או"ח חלק ד סימן ו) פסק שעדיף להתפלל בנץ ביחידות, וכן פסק ב'לקוט יוסף' (או"ח פט, יד), וכאשר מדובר במקרה בו בלעדיו יתבטל המניין המוקדם לנץ יש שהקלו (הגרש"ז אוירבאך, הובא ב'תפילה כהלכתה' פרק ג, ל, אך בילקוט יוסף כתב שלא יתפלל עמם אלא רק יצטרף לקדיש וקדושה וברכו). לעומתם פסק בשו"ת 'פרי יצחק' (סימן ב) שתפילה במנין עדיפה מתפילה אחר הנץ, וכן פסק ב'אור לציון' (חלק ב, עמוד סא). וכך נראה לעניות דעתי ועיין בדיון זה בספרי "בעקבות המחבר" חלק א מעמוד ע.

אדם שעוסק בצרכי ציבור יכול להקל יותר להתפלל ביחידות. אדם שכזה ודאי אינו מוגדר כ'פורש מן הציבור', שהרי הוא עוסק כעת ב'צרכי ציבור'. נוכל ללמוד על מדרגתו מדברי הגמרא שראינו:

רבי נתן אומר: מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים? שנאמר: 'הן אל כביר ולא ימאס', וכתוב 'פדה בשלום נפשי מקרב לי' וגו', אמר הקדוש ברוך הוא: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור - מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם (ברכות ח, א).

'גמילות חסדים' היא נתינה לזולת, קשר עם הציבור. ה'מתפלל עם הציבור' מבטא בכך את השתתפותו עם הציבור. ה'עוסק בתורה' אינו מסתפק בלימוד תורה לעצמו אלא 'עוסק' בהפצת תורה לרבים. אדם שכזה "כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". אנשים שכאלו, העוסקים בגמילות חסדים או בהפצת תורה, ודאי אינם פורשים מן הציבור, ולכן גם אם יתפללו ביחידות בגלל תפקידם לא יהיה בכך פגם.

## סימן ד – ברכת הגומלי

1. מבוא
2. כמות הנוכחים בזמן הברכה
3. על איזו דרך מברכים?
4. אדם שניצל מסכנה

ס

### 1. מבוא

ההודאה לה' על הניסים שעשה עמנו נובעת מהיסוד החשוב של הכרת הטוב. אדם שיצא בשלום ממקום סכנה צריך להודות על כך לה' ולברך ברכת 'הגומלי'.

במאמר זה נדון בברכה ובגדריה, ונעמוד על שלשה עניינים: כמה אנשים צריכים להיות נוכחים בזמן הברכה, ומדוע? האם אדם שעבר דרך ארוכה שאיננה במדבר צריך לברך, ומדוע? ומהו אורך הדרך המחייב ברכה? נסיים בדינו של אדם שניצל מהתמוטטות מבנה וכדומה ונדון האם עליו לברך 'הגומלי'.

### 2. כמות הנוכחים בזמן הברכה

בברכת הגומלי יש דין מיוחד – צריך עשרה כדי לברך אותה, וגם שני תלמידי חכמים:

אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות – יורדי היס, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא...

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

מאי מברך? אמר רב יהודה: הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב?<sup>2</sup>  
 אביי אמר: וצריך לאודוויי קמי עשרה, דכתיב: 'וירוממוהו בקהל עם'  
 וגו'. מר זוטרא אמר: ותריין מינייהו רבנן (=שנים מתוך העשרה צריכים להיות  
 חכמים), שנאמר: 'ובמושב זקנים יהללוהו'. מתקיף לה רב אשי: ...ואימא:  
 בי עשרה שאר עמא, ותרי רבנן (=מדוע לא תאמר שצריך עשרה אנשים  
 ובנוסף עוד שני חכמים?) - קשיא! (ברכות נד, ב).

מה הדין כאשר אין מניין? השולחן ערוך (אורח חיים ריט, ג) מביא שתי  
 דעות בעניין:

צריך לברך ברכה זו בפני עשרה, ותרי מינייהו רבנן, דכתיב: 'וירוממוהו  
 בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו', ואם לא שכיחי רבנן - לא יניח  
 מלברך. ונהגו לברך אחר קריאת התורה, לפי שיש שם עשרה. ואם  
 בירך בפחות מעשרה: יש אומרים שיצא, ויש אומרים שלא יצא, וטוב  
 לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות.

בבית יוסף דעתו שהמניין הוא לעיכובא<sup>3</sup>, אולם בשולחן ערוך הוא  
 אינו סוגר את הדלת בפני הדעה החולקת הסוברת שהדבר אינו מעכב.  
 הוא אמנם מצריך בשולחן ערוך לכתחילה שיהיו עשרה אנשים, אולם  
 במקרה בו כבר בירכו הגומל ללא מניין הוא כותב רק ש"טוב" לברך שוב  
 בלי שם ומלכות.

בגמרא מובא דיון האם יש צורך בשני חכמים בנוסף למניין, או שמא  
 די בכך שבתוך המניין יהיו שני חכמים? לדעת בעלי התוספות והרא"ש  
 מכיוון שהגמרא מסתפקת בכך ולא מגיעה למסקנה ברורה לכן עלינו

2. כך נוסח הברכה ברוב הראשונים (בה"ג, רי"ף, רמב"ם, טור, שולחן ערוך), ודלא  
 כגירסת הדפוס שלפנינו, וכתב בבית יוסף שגירסת הראשונים עיקר.

3. אמנם ראה בשו"ת 'בית דוד' (או"ח, סימן צב) שלדעתו הבית יוסף חזר בו ופסק  
 שאין המנין לעיכובא, שהרי כך עולה מדבריו בספרו 'כללי הגמרא', וראה מה שכתב  
 בזה בחזון עובדיה (טו בשבט, עמוד שמב).

להחמיר:

אמר רב הונא: והוא דאיכא תרי רבנן בהדייהו, דכתיב 'ובמושב זקנים יהללוהו'. מתקיף לה רב אשי: ואימא בי עשרה ותרי רבנן? קשיא. וכיון דלא איפשטא לן עבדינן לחומרא ובעינן תרווייהו, ורב אלפס ז"ל לא כתב כן (רא"ש, ברכות פרק ט, סימן ג).

הרמב"ם פסק כמו הרי"ף ששני החכמים כלולים בתוך המניין, וה'בית יוסף' מסביר כי הרמב"ם היקל בזה משום שמדובר בדין דרבנן. דברי ה'בית יוסף' דורשים הסבר, שהרי כלל נקוט בדינו 'ספק ברכות להקל'?! אמנם נראה כי כלל זה אינו שייך בנידון דידן, שהרי הטעם לכך ש'ספק ברכות להקל' הוא משום שכאשר ישנו ספק עלינו להימנע מלברך כדי שלא להיכשל בברכה לבטלה. במקרה שלנו הרי מציאותם של שני החכמים אינה מעכבת (שולחן ערוך ריט, ג), ולכן בכל מקרה אין כאן ברכה לבטלה. משום כך אנו חוזרים כאן לכלל הבסיסי של 'ספק דרבנן להקל'. ולכן די בעשרה כולל שני החכמים.

הבית יוסף מביא ראיות נוספות לכך שדי במניין ואין צורך בשנים עשר איש, וכך הוא פוסק בשולחן ערוך (ריט, ג). המשנה ברורה מוסיף שכאשר הגמרא מציינת 'קשיא' אין זו דחיה גמורה, ולכן נשארת ההלכה לפיה די בעשרה. נראה להוסיף כי כך הסברא הפשוטה: בהלכות רבות מצאנו שיש צורך במניין, אולם בשום הלכה לא מצאנו צורך בשנים עשר איש. לכן מסתבר כי גם במקרה שלנו די בעשרה אנשים, אלא שלכתחילה שנים מתוכם צריכים להיות חכמים.

הצורך במניין כדי לברך 'הגומל' דורש הבנה: דברים שבקדושה, כמו קדיש וקדושה, צריכים להיאמר ב'מניין', אולם ברכת הגומל היא לכאורה כמו כל שאר הברכות, ומדוע הצריכו בה עשרה? גם מציאותם של שני החכמים דורשת הסבר.

דין מיוחד זה מלמד אותנו כי ברכת הגומל צריכה להתפרסם בציבור. ברכת 'שעשה לי נס במקום הזה' היא ברכה אישית, אך מטרת ברכת הגומל היא לפרסם את ניסיו של הקב"ה בקהל רב, ולפרסם את שם ה'

בעולם.

בהמשך נדון האם ברכת הגומל נתקנה רק על ניסים יוצאי דופן או גם על ניסים קטנים. לפי הדעה השנייה הרי שברכת הגומל מכניסה למודעות שלנו שכל מה שיש לנו הוא בעזרת השם ובהשגחתו, מגדול ועד קטון. לפי הדעה הראשונה הברכה נתקנה רק על מי שעבר מדבר או הפליג בים וכדומה. אמנם לא כל אדם פרטי עובר סכנות שכאלו, אולם כחברה וודאי שמאורעות אלו הם מצויים. בכל ציבור ישנם אנשים שהתרפאו ממחלה קשה או נסעו לעסקיהם בדרך רחוקה ומסוכנת, ועלינו להכיר כחברה כי חיינו הם נס אלוקי מתמשך. ייתכן גם לומר כי מדרגה זו היא כה חשובה וגבוהה עד שברכה זו היא מעין 'דבר שבקדושה' המצריך עשרה אנשים. מנהג ישראל לברך ברכה זאת "אחר קריאת התורה לפי שיש שם עשרה" (שולחן ערוך ריט, ג). לפי דברינו ייתכן לתת טעם נוסף למנהג: ברכה זאת צריכה מניין, כמו דברים שבקדושה, ולכן נהגו לברך אותה בשעת הקריאה בתורה שאף היא דבר שבקדושה. בנוסח ברכת הגומל אין רק מודעות לכך שה' מציל אותנו, אלא יש כאן עניין נוסף: "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". אנו מכירים בכך שאנו 'חייבים' בדין, וכי היה מקום להעניש אותנו בגלל מעשינו הרעים, ובכל זאת ה' גמל איתנו טוב והציל אותנו:

ופידוש הברכה ברוך אתה ה' אֱלֹהֵינו מלך העולם הגומל לחייבים וכו'  
 - כלומר: אפילו לאותם שהם 'חייבים' דהיינו שהם רשעים... עם כל זה  
 גומל להם טובות, וגם אני כאחד מהם שאף על פי שאיני הגון גמלני כל  
 טוב (בית יוסף אורח חיים ריט, ב).

ייתכן שזו הסיבה לצורך בנוכחותם של שני תלמידי חכמים בשעת הברכה: החכמים יסייעו לנו להבין כי הנס מחייב אותנו להיטיב את מעשינו ולשוב בתשובה.



**3. על איזו דרך מברכים?**

בימינו מצויות מאוד הנסיעות, ורבים נוסעים בכל בוקר מרחק רב לעבודתם. האם הם חייבים בברכת הגומל?

בדברי הגמרא נזכר כי 'הולכי מדברות' חייבים לברך 'הגומל', ועלינו לדעת האם מדובר דווקא במדבר או שמא בכל דרך ארוכה או מסוכנת? האם נוכל ללמוד מדברי השולחן ערוך (רי"ט) כיצד פסק בדין זה?

סעיף א: ארבעה צרכים להודות: יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדברות כשיגיעו לישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. וסימנך: 'וכל החיים יודוך סלה' - "חולה" "יסורים" "ים" "מדבר".

מדוע כתב השולחן ערוך 'הולכי מדברות' ולא 'הולכי דרכים'? לכאורה יש מקום להוכיח מכאן כי רק העובר 'מדבר' ממש חייב בברכת הגומל. אמנם ייתכן שאין כאן ראייה, שהרי השולחן ערוך רק מצטט את דברי הגמרא בלי להביע את דעתו בנושא.

בסעיף ז מביא השולחן ערוך מחלוקת מפורשת בנידון זה:

סעיף ז: באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים. ובספרד נוהגים לברך מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה. ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך, ואם הוא מקום מוחזק בסכנה ביותר - אפילו בפחות מפרסה.

מדברי השולחן ערוך עולה שניתן להוסיף על 'הולכי מדברות' גם מצבים נוספים של סכנה. הויכוח בין המנהג באשכנז למנהג בספרד הוא רק בשאלה האם בכל דרך יש סכנה, אולם שני המנהגים מסכימים שכאשר יש בדרך מסויימת סכנה ודאית אזי יש לברך 'הגומל' אף על פי שהדרך לא עברה ב'מדבר' כפי שהוזכר בגמרא.

אלא שמדברי השולחן ערוך בסעיף ט עולה כי דבר זה אינו ברור כלל,

ולדעתו אין להוסיף על ארבעת המקרים שהובאו בגמרא:

הני ארבעה לאו דווקא, דהוא הדין למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה - כולם צריכים לברך הגומל, ויש אומרים שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות.

ניתן להבין כי לפי פסיקת השולחן ערוך במקרי סכנה שלא נזכרו בגמרא אין חובה לברך 'הגומל', והרוצה להדר טוב שיברך כדי לחשוש לדעה הראשונה, אלא שעליו להימנע מהזכרת שם ומלכות, שהרי הדעה השנייה היא העיקרית. לפי הסבר זה הדברים סותרים לכאורה את דברי השולחן ערוך בסעיף ז<sup>4</sup>.

הרב משאש (שמש ומגן חלק ג סימן סג, אות י) כתב שיש לברך 'הגומל' בכל מקרה של הצלת חיים מסכנה. ייתכן שלדעתו סיום דברי השולחן ערוך 'וטוב לברך בלא שם ומלכות' אינו פסיקתו שלו אלא חלק מדברי יש אומרים<sup>5</sup>, ולכן אנו פוסקים כשיטה הראשונה. לפי דרך זאת שיטת השולחן ערוך היא שהברכה נתקנה על כל מקרה סכנה, אף אם הוא

4. ייתכן כי שני הסעיפים עוסקים בנידונים שונים: סעיף ט עוסק במצבי סכנה שכלל לא נזכרו בגמרא, אך סעיף ז עוסק בהגדרת ה'דרך' שכן הוזכרה בגמרא - מהי ה'דרך' שכלולה בדין 'הולכי מדבר'. השווה למה שכתב בבית יוסף (ריט, ז): "ומה שכתב (=הטור) בשם הרמב"ם דבכל דרך ובכל חולי צריך להודות, אינו מבואר בדבריו, אלא דממה ששינה 'הולכי מדברות' האמור בגמרא וכתב במקומה בפרק י 'הולכי דרכים' משמע דבכל הולך דרך קאמר. ומינה למד רבינו ד'חולה ונתרפא' בכל חולי קאמר". הרמב"ם פסק שכל דרך כלולה בדין 'הולכי מדבר' ולכן לפי דבריו כל חולי כלול ב'מי שהיה חולה ונתרפא'.

5. ומדברי רבים מהאחרונים מוכח שלא הבינו כך את דעת השולחן ערוך: ראה בדברי החיד"א בברכי יוסף, וכן נראה מרוב האחרונים (הובאו בחזון עובדיה טו בשבט עמוד שפא). ואפשר עוד להסביר שהרב הבין ש"טוב לברך בלי הזכרת שם ומלכות" אין פירושו שיש איסור לברך, אלא שטוב להימנע, והרוצה לסמוך על השיטה הראשונה הרשות בידו.

איננו מוזכר בגמרא.

הסברא לפיה יש לברך 'הגומל' על כל דרך תמוהה לכאורה, שהרי דברי רב יהודה בשם רב נסמכים על פרק קז בתהילים שם נזכרת חובת ההודאה לאחר ארבעת המצבים שהזכיר רב:

הולכי מדבר: תָּעוּ בַּמִּדְבָּר בִּישִׁימוֹן דְּרַךְ עִיר מוֹשֵׁב לֹא מֵצְאוּ. דְּעֵבִים גַּם צְמֵאִים נִפְשָׁם בְּהֵם תִּתְעַטֵּף. וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' בְּצַר לָהֶם מִמְצוּקוֹתֵיהֶם וַיִּצְלָמוּ. וַיִּדְרִיכֵם בְּדֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל לְלֶכֶת אֶל עִיר מוֹשֵׁב. יוֹדוּ לַה' חֲסִדוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לְבְנֵי אָדָם...

חבוש בבית האסורים: יִשְׁבֵי חֶשֶׁךְ וְצִלְמוֹת אֲסִירֵי עֲנִי וּבְרָזָל... וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' בְּצַר לָהֶם מִמְצוּקוֹתֵיהֶם וַיִּשְׁיַעֵם. וַיִּצְיֵאֵם מִחֶשֶׁךְ וְצִלְמוֹת וּמִסְרוֹתֵיהֶם יִנְתֵּק. יוֹדוּ לַה' חֲסִדוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לְבְנֵי אָדָם. כִּי שִׁבְרַת דְּלִתּוֹת נַחֲשָׁת וּבְרִיחֵי בְרָזָל גִּדְעַ

חולים: אֲוֵלִים מִדֶּרֶךְ פִּשְׁעָם וּמַעֲזוֹנֵיהֶם יִתְעַנּוּ. כָּל אֶכֶל תִּתְעַב נִפְשָׁם וַיִּגִּיעוּ עַד שְׁעַרֵי מוֹת. וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' בְּצַר לָהֶם מִמְצוּקוֹתֵיהֶם וַיִּשְׁיַעֵם. וַיִּשְׁלַח דְּבָרוֹ וַיִּרְפְּאֵם וַיִּמְלֹט מִשְׁחִיתוֹתָם. יוֹדוּ לַה' חֲסִדוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לְבְנֵי אָדָם...

יורדי הים: יוֹרְדֵי הַיָּם בְּאֲנִיּוֹת... וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתִּרְוַם גְּלוֹיו. יַעֲלוּ שָׁמַיִם יִרְדוּ תְּהוֹמוֹת נִפְשָׁם בְּרָעָה תִּתְמוּגְגוּ. יַחֲזִיגוּ וַיִּנְעוּ פִּשְׁפֹּד וְכָל חֲכָמָתָם תִּתְבַּלֵּעַ. וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' בְּצַר לָהֶם מִמְצוּקוֹתֵיהֶם וַיִּצְיֵאֵם... יוֹדוּ לַה' חֲסִדוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לְבְנֵי אָדָם. וַיִּרְמְמוּהוּ בְּקֶהֱל עָם וּבְמוֹשֵׁב זְקֵנִים יִהְלָלוּהוּ...

בספר תהילים מדובר על אנשים שהיו מצויים במצב סכנה, ולפיכך תמוה כיצד ניתן לומר שכל הליכה בדרך תחייב להודות לה' ולברך 'הגומל'<sup>6</sup>!

6. אכן הרב 'יד המלך' (הלכות ברכות, פרק י הלכה ח) סבר שהנוסע בים ולא היתה סערה לא יברך, והוכיח כך מדברי הפסוקים בתהילים, וסברא זו הובאה כבר במאירי

אלא שבאמת שאלה זאת מוסבת גם על דברי רב בגמרא, שהרי לפי דבריו כל מי שהלך במדבר חייב לברך גם במקרה בו הוא לא 'תעה במדבר' ולא הגיע לרעב ולצמא. כל מי שעבר את הים חייב לברך גם אם לא עברה עליו 'רוח סערה' ש'תרומם את גליו'. נראה לפיכך שהברכה היא על כל מצב בו אדם היה במקום סכנה, גם אם בפועל לא נקלע בפועל לסכנה. הים והמדבר אינם מקום חיותם של בני האדם, ולכן העובר שם חייב לברך 'הגומל'.

דבר זה ניתן להילמד מדברי דוד המלך בספר תהילים: יורדי הים העומדים בלב הסערה זועקים לה' ואז 'יקם סערה לדממה ויחשו גליהם'. כמובן שהשקט בים לא נעשה ב'נס גלוי' אלא באופן טבעי: הרוח שקטה, השמים התבהרו, והסערה נמוגה לאיטה. האדם המאמין יודע שהקב"ה הוא זה שהשקיט את הסערה, וכי כוחות הטבע - הרוחות ומזג האויר - אינם אלא שליחיו ו'מלאכיו' המקיימים את רצונו. משום כך הוא מודה לה' על שהצילו מן הסערה. מדברים אלו של משורר תהילים נוכל ללמוד עד כמה עלינו להודות לה' על כל נסיעה בים, ואפילו נסיעה רגועה לגמרי: אם על השקטת הסערה עלינו להודות למנהיג העולם ש'אמר ויהי' - קל וחומר שעל נסיעה ללא כל סערה נודה ונשבח לה' שאמר לים להיות נעים ונינוח.

כיצד יש לפסוק למעשה בנסיעות המצויות בימינו?

הרב דוד חיים שלוש (שו"ת חמדה גנוזה, סימן כ) פוסק שאין לברך על הדרכים כיום, שהרי גם לפי מנהג ספרד נהגו לברך בכל דרך משום ש'כל הדרכים בחזקת סכנה', אך כיום אין סכנה בדרכים<sup>7</sup>. אמנם לדעתי אכן יש סכנה גם כיום, לא רק בגלל חטיפות וגניבות רכב, אלא בעיקר בגלל מכת

בסוגייתנו, אך כבר דחו סברא זאת במאירי ובחוט המשולש שבסוף התשב"ץ (חלק ד, טור ג, סימן ל) ובשו"ת עמודי אש (סימן ב, אות כג), וראה עוד מקורות בזה בחזון עובדיה (טו בשבט, עמוד שסב).

7. כך גם פסק באור לציון (חלק ב פרק יד אות מב), וב'עולת יצחק' לרב רצאבי (חלק ב סימן ה), ובמקור חיים לרב חיים דוד הלוי (צד, ג), ובעוד פוסקים, ודלא כמו שכתב הרב מאמאן (עמק יהושע חלק א או"ח סימן מא).

תאונות הדרכים שלצערנו מכה בנו רבות.

הרב שלוש דוחה את הטענה כי יש סכנה מתאונות הדרכים, שהרי סכנה זו קיימת גם בתוך העיר, ובוודאי שאין לברך 'הגומל' בנסיעה בעיר. אמנם לדעתי יש להשיב על דבריו: חכמים תיקנו לברך רק על דרך מחוץ לעיר שבה היתה בזמנם סכנה, ואנו איננו יכולים להוסיף על תקנתם ולברך גם בתוך העיר, אך בוודאי שבנסיעה מחוץ לעיר נשאר את המנהג לברך על מכונו, שהרי גם כיום יש סכנה בדרך מהתאונות<sup>8</sup>. ההימנעות מברכת 'הגומל' על נסיעה בתוך העיר מובנת גם מטעם נוסף: אם על כל נסיעה קצרה, ואפילו בתוך העיר, נתקן לברך הגומל, הרי האדם יצטרך לברך בכל רגע. חכמים תיקנו כי חיוב הברכה יחול מפעם לפעם, כדי שהאדם ישים לבו להשגחת הבורא עליו.

ברכת 'הגומל' נתקנה על דרך של 'פרסא', שהיא כארבעה קילומטרים. יש שהבינו שכאשר לא הולכים ברגל אלא על גבי חמור או מכונית אזי יש לברך רק על דרך שאורכת שבעים ושתיים דקות – זמן ההליכה ברגל של פרסא. אולם פשט הדברים מורה שהברכה נתקנה על כל דרך של 'פרסא' גם אם היא לוקחת חמש דקות ברכב<sup>9</sup>. למרות זאת מובא בכף החיים<sup>10</sup> שהמנהג הוא לא לברך על נסיעות קצרות, גם אם יש בהם

8. ראוי לציין כי גם בנסיעה בים מעטה בימינו הסכנה, ולמרות זאת כתב הרב קוק שיש לברך משום שמסתבר שהתקנה לברך הגומל נתקנה במנין ולכן אף אם בטל הטעם לא בטלה התקנה (שו"ת אורח משפט סימן מה, וכעין זה באגרות משה או"ח חלק ב סימן נט). אמנם יש שחלקו על כך ולדעתם כיום אין לברך בנסיעה באוניה (שו"ת ויען דוד חלק א סוף סימן לז, הובאו בחזון עובדיה), וכעין זה נקט בקצות השולחן (סימן סה, סק"ב) שעל נסיעה במכונית דרך מדבר כשאינן כל סכנה לא יברך, אך נראה שהשיטה הראשונה נתקבלה כעיקר, ולכן רוב הפוסקים נקטו לברך על נסיעה באוירון בשם ומלכות אף שאין בזה סכנה כל כך (ראה פסקי תשובות ריט, אות ד).

9. וכן פסק ב'פתח הדביר' ועוד אחרונים. וראה משנה ברורה סימן קי ס"ק ל, וראה חזון עובדיה (טו בשבט, עמוד שסו) שהביא את מחלוקת האחרונים בעניין זה.

10. כה"ח אות מ (וכן כתבו ב'כנסת הגדולה' סימן ריט, והחיד"א ב'לדוד אמת' סימן כג, אות ט). ובפשטות טעמם מצד שאין כל סכנה בדרך קצרה.

פרסא, ולפי דברינו הטעם לכך הוא כדי שלא יצטרכו לברך בכל רגע ותיהפך הברכה למצוות אנשים מלומדה<sup>11</sup>.

#### 4. אדם שניצל מסכנה

לעיל ראינו מחלוקת האם יש לברך כאשר אדם ניצל מסכנה שאיננה כלולה בארבעת המקרים שנזכרו בגמרא. לדברי הרב משאש יש לברך, אך בפשטות לשיטת השולחן ערוך אין לברך במקרה כזה. ה'כף החיים' (ס"ק נב) כתב שבמקרה שכזה יש לברך רק במקום שיש מנהג לברך, ולפי זה ניתן להסביר בדרך נוספת את דברי הרב משאש: ייתכן שבמרוקו היה מנהג לברך ולכן הרב משאש פסק כך, אף שגם הוא יסכים כי לשיטת השולחן ערוך אין לברך במקרה כזה.

למעשה רבים כתבו שלא לברך במקרה כזה, אולם נראה שמכיוון שכיום כמעט כל אדם נוסע דרך של ארבעה קילומטרים באותם ימים, וכאמור מעיקר הדין יש לברך על דרך שכזו, לכן אדם שניצל מסכנה יברך הגומל ויסמוך על נסיעתו.

בנוסף ראוי שפעם בשבוע, אחד מבני הקהל שנסע יברך ברכת הגומל ויכוון להוציא ידי חובה כל המחוייבים ברכה וכן כל המסופקים.

11. ראה בחזון עובדיה (טו בשבט, עמוד סז, סוף הערה יט) שנהגי מוניות הנוסעים כל יום כמה פעמים יברכו הגומל רק בשבת ועיין בספרנו "בעקבות המחבר" חלק א מעמוד צז.

## סימן ה – קריאת עיתונים וספרי חול בשבת<sup>1</sup>

1. מבוא
2. שיטת האוסרים
3. הסתירה בשיטת רש"י
4. שיטת המתירים
5. סוגיית 'כתב המהלך'
6. שיטת בעל 'תרומת הדשן'
7. הפסיקה למעשה

נא

### 1. מבוא

האם ניתן לקרוא עיתונים או מכתבים בשבת? רבים משומרי התורה מבלים חלק מהשבת בקריאת עיתונים, ועלינו לברר האם דבר זה מותר. עיון במקורות מעלה לכאורה כי הדבר אסור:

שטרי הדיוטות, דהיינו שטרי חובות וחשבונות ואגרות של שאלת שלום, אסור לקרותם, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה - אסור (שולחן ערוך אורח חיים שז, יג).

אגרות של שאילת שלום הם מכתבים, והשולחן ערוך אוסר לקרוא בהם אפילו בהרהור. הדברים מבוססים על הסוגיות והראשונים שאסרו את הדבר.

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח, גם רוב ההערות מפרי עטו.

בסעיפים הבאים מתיר השולחן ערוך לעסוק בשבת בדברי תורה בלבד:

אסור ללמוד בשבת ויום טוב זולת בדברי תורה, ואפילו בספרי חכמות אסור, ויש מי שמתיר (שולחן ערוך אורח חיים שז, יז).

הדעה הראשונה אוסרת לקרוא בכל דבר שאינו דברי תורה. ברור שלפי פסיקה זאת אין לקרוא בשבת עיתונים או ספרי חול. בששת ימי המעשה טרוד האדם בעסקיו, ועלול לשכוח את מטרת החיים. עלינו להקדיש את השבת לתורה ולהתעסקות בענייני קדושה, כדי לזכור מהו ייעודנו בעולם. אמנם מכיוון שאנשים רבים קוראים בשבת בעיתונים אנו נעיין בסוגיה כדי ללמד זכות על המנהג.

## 2. שיטת האוסרים

יש דברים שהן אסורין בשבת אף על פי שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה, ומפני מה נאסרו? משום שנאמר 'אם תשיב משבת דגלך עשות חפצך ביום קדשי' ונאמר 'וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר' (ישעיהו נח). לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת, ואפילו לדבר בהן כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני, כל זה וכיוצא בו אסור שנאמר 'ודבר דבר' - דבור אסור הרהור מותר (רמב"ם, הלכות שבת, כד, א).

בשבת יש שתי סיבות לאיסורים שקבעו חכמים: ישנן מלאכות שחכמים אסרו משום שהן דומות למלאכות שנאסרו מן התורה והן עלולות להביא את האדם לידי איסור. יש כאן סייג וגדר לשמירת השבת. כאן מרחיב הרמב"ם בסוג נוסף של איסורי חכמים: איסורים הנוגעים ל'רוח השבת'. זהו אינו המרחב של האסור בשבת, של "שמור את יום השבת", אלא יש כאן רצון לתת אופי חיובי ליום השבת. זהו המרחב של "זכור את יום השבת לקדשו" - דאגה לכך שהשבת תהיה 'שבת לה'. על



האדם לדאוג לכך שלבושו ודיבורו יהיו מיוחדים בשבת: "וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר" (ישעיהו נח, יג).

לאיסור קריאת 'שטרי הדיוטות' בשבת יש שני מקורות בגמרא: בדף קטו מביאה הגמרא שאין ללמוד בספרי ה'כתובים' בשבת, משום שהקריאה בהם מענגת ומושכת, והדבר עלול לגרום לכך שיימנעו מללכת לדרשה שם למדו כולם הלכות מפי החכם. רבי נחמיה מביא כי ישנה סיבה אחרת לאסור את הקריאה בכתובים:

אמר רבי נחמיה: מפני מה אמרו, כתבי הקדש אין קורין בהן - כדי שיאמרו: בכתבי הקדש אין קורין, וכל שכן בשטרי הדיוטות (שבת קטו, א-קטז, ב).

מדבריו למדנו שישנו איסור מוסכם שלא לקרוא בשבת בשטרי הדיוטות.

מהם 'שטרי הדיוטות'? רש"י (שבת קטז, ב) מביא דוגמאות לדבר: "כגון של חשבונות, או אגרות השלוחות למצוא חפץ". מדבריו עולה שמכתבים סתמיים שאדם שולח לחבירו "למצוא חפץ" מוגדרים גם הם כ'שטרי הדיוטות' (וכן הבינו בדבריו ברשב"א שנוביא בהמשך).

הריטב"א (שבת קמט, א) מציין כי שיטה זאת נעוצה כבר בדברי ה'גאונים':

והגאונים ז"ל פירשו 'שטרי הדיוטות' - אגרות שלום.

### 3. הסתירה בשיטת רש"י

אמנם בעלי התוספות (קטז, ב, ד"ה 'וכל שכן') מציינים כי בדף קמט רש"י מגדיר ש'שטרי הדיוטות' הרי זה דווקא שטרות של מקח וממכר.

משנה: מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו, אבל לא מן הכתב.  
גמרא: מאי טעמא? רב ביבי אמר: גזירה שמא ימחוק. אביי אמר: גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות (שבת קמח, ב).

רש"י: שמא יקרא בשטרי הדיוטות של מקח וממכר קאמר. (קמט, א).  
 התוספות מתרצים כי אכן יש לשנות גם אצלנו את גירסת רש"י,  
 שהרי לדעתו 'שטרי הדיוטות' הם דווקא שטרות מקח וממכר:

וכל שכן בשטרי הדיוטות - פירש בקונטרס 'איגרות'. ותימה: דנהגו  
 העולם לקרות בכתב ואיגרות השלוחים ממקום למקום...?  
 ונראה לר"י דלא קרי 'שטרי הדיוטות' אלא שטרי חובות וכיוצא בהן...  
 וכן משמע בירושלמי... וכן פירש רש"י לקמן (קמט, א) גבי 'גזירה שלא  
 יקרא בשטרי הדיוטות' דבשטרי מקח וממכר קאמר, וכן הגיה בפירוש  
 כתב ידו...

ניתן להציע הסבר נוסף לסתירה: בדף קמט מדובר באיסור לקרוא  
 מתוך רשימת אורחים או מנות לסעודה שמא יקרא בשטרי הדיוטות.  
 בהקשר זה מסתבר ש'שטרי הדיוטות' עוסקות בענייני מקח וממכר.  
 לעומת זאת בדף קטז מובא איסור לקרוא בספרי הכתובים, ולפי רבי  
 נחמיה הדבר נועד כדי שלא יקראו בשטרי הדיוטות. כאן לפי ההקשר  
 פירש רש"י ש'שטרי הדיוטות' הם כל מכתב של חולין. רש"י לא בא  
 בדבריו לפסוק הלכה אלא לפרש כל סוגיה לפי ההקשר שלה.  
 הראשונים הבינו שלהלכה רש"י אוסר קריאה גם ב'אגרות שלום'.

ולענין קריאה באגרות שלום בשבת - אסור... וכל שכן לדברי רש"י ז"ל  
 שפירש 'שטרי הדיוטות - אגרות שלום'... (רשב"א שבת קמט, א).

בשבת יש לעסוק בדברי תורה בלבד. אמנם 'אגרות שלום' אינם דבר  
 שלילי, אולם אין לקרוא אותם בשבת. בשבת אנו מצווים להתענג על ידי  
 אכילה, שתיה, טיול, ושהייה עם בני המשפחה. בנוסף השבת היא גם  
 'שבת לה' ולכן יש להתמקד בה בלימוד תורה.

#### 4. שיטת המתירים

ראינו שבדף קמט הסביר רש"י שהאיסור הוא בשטרות של משא ומתן.

כך גם פסק הרמב"ן להלכה<sup>2</sup>, ודבריו הם סמך גדול להקל, כפי שמובא ברשב"א (שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן שמו):

שאלת אם מותר לקרות באגרות שלומים בשבת אם לאו? ואמרת שראית שם מי שהיה מתיר משם הרמב"ן ז"ל. תשובה: כבר ראית שאני דעתי לומר שאסור, וכמו שכתבתי בשבת פרק שואל, ובמקומי אני עומד. וכל שכן לפי פירוש רש"י ז"ל שפירש 'אין קורין בשטרי הדיוטות - אגרות שלום'. ומכל מקום מי שדעתו נוטה לדברי הרמב"ן ז"ל אין כח בדינו למחות בידו... ולפיכך כל מי שנוהג כאחד מן הגדולים ואין בידנו ראיה מוכרחת - אין בנו כח למונעו. והאמת יורה דרכו.

גם הרמב"ן מסכים כמובן לכך שהשבת נועדה כדי שישראל יעסקו בתורה, אולם לפי דרכו זוהי 'קריאת כיוון' אך אין איסור גמור בקריאת אגרות שלום בשבת. התוספות הביאו כי הסיבה שהתירו לקרוא במכתבים שמגיעים בשבת היא משום שאולי יש בהם ענייני פיקוח נפש או דברי צורך, אולם נראה כי הסיבה המרכזית להיתר בו נהגו היא בגלל פסיקת הרמב"ן וסיעתו.

נסכם: בסוגיית 'שטרי הדיוטות' ישנן שתי שיטות מרכזיות: לפי רש"י האיסור הוא רחב, והוא כולל בתוכו כל דבר שאינו קשור לתורה. לעומתו לפי הרמב"ן רק ענייני משא ומתן נאסרו משום 'שטרי הדיוטות'.

### 5. סוגיית 'כתב המהלך'

עסקנו עד כאן בסוגיית 'שטרי הדיוטות' המופיעה בשני מקומות, אולם עתה נראה כי ישנו מקור נוסף ממנו עולה לכאורה קושיה על שיטת המתירים:

תנו רבנן: כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות - אסור לקרותו

2. וכן דעת רבנו תם (תוספות שבת קטז, ב, ד"ה 'וכל שכן').

בשבת. ודיוקנא עצמה - אף בחול אסור להסתכל בה, משום שנאמר 'אל תפנו אל האלילים'. מאי תלמודא? אמר רבי חנין: אל תפנו אל מדעתכם (שבת קמט, א).

כתב המהלך תחת הצורה הוא תמונה שמתחתיה יש כיתוב המתאר את סיפור המעשה המופיע בציור, כעין 'קומיקס' של זמנינו. מדוע אין לקרוא כתב זה? רש"י מסביר וכותב (שם, ד"ה כתב המהלך):

כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות - כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות, או דיוקנות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין תחתיה 'זו צורת חיה פלונית, וזו דיוקנית פלוני ופלונית'. אסור לקרותו בשבת - שמא יקרא בשטרי הדיוטות.

נראה לכאורה כי לפי רש"י נאסר לקרוא את הכתב משום גזירה שמא יקרא ב'שטרי הדיוטות'. אלא שהדברים תמוהים: איסור הקריאה ב'שטרי הדיוטות' הוא איסור מדרבנן, ואיננו עושים סייג לאיסור שהוא עצמו אינו אלא סייג - 'אין גוזרים גזירה לגזירה'.

נראה לפיכך שכוונת הדברים שונה מעט: הכתב שתחת הצורות נכלל אף הוא בגדר של 'שטרי הדיוטות' משום שכל מה שאינו בגדר תלמוד תורה נכנס תחת כנפי האיסור הרחב.

מסוגיה זאת עולה כי אין לקרוא בשבת ענייני חולין. הכתב שתחת הצורה אינו קשור לענייני 'משא ומתן' ובכל זאת נאסר לקרוא בו בשבת, ומכאן ראייה כנגד שיטת הרמב"ן שהתיר את הקריאה באגרות שלום. כך אכן מביא הרא"ש:

...וכיוון דחיישינן שלא למנות אורחיו ופרפרותיו שמא יקרא בשטרי הדיוטות מסתברא הוא הדין בכל אגרות רשות. ומצינא לפלוגי דווקא בהני שייך למיגזר טפי, לפי שהן מענין חשבונות וצרכיו, ודמי לשטרי הדיוטות טפי מאיגרי הרשות שהן דברי שלומות ואין בהן צורך. אבל מדאסרינן 'כתב שמהלך תחת הצורה ותחת

הדיוקנאות' שאין בהן צורך כלל ואסרינן משום 'שמה יקרא בשטרי הדיוטות' נראה דהוא הדין אגרות הרשות (רא"ש, שבת פרק כג סימן א).

כיצד ישיב הרמב"ן על ראייה זאת?

נראה שהתשובה לדבר טמונה בהסבר המשך דברי הגמרא שם:

ודיוקנא עצמה - אף בחול אסור להסתכל בה, משום שנאמר 'אל תפנו אל האלילים'. מאי תלמודא? אמר רבי חנין: אל תפנו אל מדעתכם.

מדוע יש בעיה להסתכל בדיוקן בימות החול? להבנת רש"י הרי מדובר ב'קומיקס' עתיק, ולכן הבעיה בימות החול היא בגלל שיש בכך בזבוז זמן. אולם תוספות הרא"ש, כמו גם ראשונים נוספים הסבירו אחרת:

ודיוקני עצמה אסור להסתכל בה אפילו בחול - נראה דבעשויה לעבודה זרה קאמר, אף על פי שלא נעבדה עדיין. אבל (דיוקני העשויה) לנוי - מותר. (תוספות הרא"ש, קמט, א).

נראה כי גם הרמב"ן סובר שמדובר בקריאה של דברים שליליים. לפי זה אין מכאן ראייה כי בשבת אסורה הקריאה באגרות שלום, שהרי ניתן לחלק ולומר כי בשבת יש איסור מיוחד לקרוא דברים שליליים, שהרי זהו זמן קדוש. אולם דברי חול שאין בהם לא נזק ולא תועלת - בזה אין איסור לקרוא בהם.

## 6. שיטת בעל 'תרומת הדשן'

סמך גדול לשיטת הרמב"ן ניתן להביא מדברי בעל 'תרומת הדשן' (סימן סא):

שאלה: מה שנוהגים רוב בני אדם אף המדקדקים במעשיהם, להתאסף ביום השבת לאחר יציאת בית הכנסת, ולספר שמועות מעניני מלכים ושדים וערך המלחמות וכדאי גוונא, יש חשש איסור בדבר או לאו?

תשובה: יראה דצריך לדקדק בדבר, דהתוספות וכן האשירי כתבו בפרק אלו קשרים, "דאסור להרבות בשיחה בטילה בשבת כדמוכח בעובדא דאימא דרבי שמעון בר יוחאי. כדאיתא בויקרא רבא דהוי לרבי שמעון אימא סיבתא דהוי משתעי סגי (=היה לרבי שמעון אמא זקינה שהיתה מדברת הרבה), אמר לה: 'אימא, שבתא הוא' ושתקה (=אמר לה רבי שמעון: 'אמא, שבת היום' ושתקה אמו). משמע דאין כל כך לדבר בשבת כמו בחול. ובירושלמי אמרינן דבדוחק וטורח התירו בשאלות שלום בשבת". הא קמן להדיא דאסור להרבות דברים כמו בחול, וכל שכן יותר מבחול.

אמנם אם אותם בני אדם מתענגים בכך, כשמדברים ומספרים שמועות מהמלכים ושרים ומלחמותיהם וכהאי גוונא, כדרך הרבה בני אדם שמתאווים לכך, נראה דודאי שרי. דכהאי גוונא כתב בסמ"ק דבחורים המתענגים במרוצתם ובקפיצותם - מותר, וכן לראות כל דבר שמתענגים בו לראות, עד כאן.

הא חזינן דאף על גב דדרשו חכמים 'וכבדתו מעשות דרכיך - שלא יהא הלוכך של שבת כהלוכך של חול', פירוש: שלא ירוץ ויקפוץ, ואף על פי כן אם עושה להתענג ולאות נפשו - שרי. הוא הדין לענין שיחה יתירה, דנפקא לן נמי מההיא קרא 'ממצוא חפצך ודבר דבר', כמו שפירשו התוספות והאשירי דלעיל.

בעל תרומת הדשן פותח בכך שבשבת אין להרבות בשיחה בטילה, עד שגם שאילת שלום הותרה רק בקושי. אולם בהמשך הוא מציין כי במקרה בו יש 'עונג שבת' מהדיבורים הרי שהם מותרים<sup>3</sup>.

האם דברי 'תרומת הדשן' נפסקו להלכה?

על אף שדברי תרומת הדשן הובאו בבית יוסף הרי שבשולחן ערוך דבריו לא נזכרו, ורק הרמ"א ציין אותם.

3. ראה גם תוספות (ביצה יב, א, ד"ה 'ה"ג רש"י אלא מעתה לפלגו') שמביא שמשחק בכדור נחשב שיש בו צורך קצת ולכן הוא מותר ביום טוב ברשות הרבים.

ישנה מחלוקת כיצד עלינו לפסוק במקרים בהם הלכה מסויימת נזכרת בבית יוסף אך אינה מופיעה בשולחן ערוך. הגאון רבי עובדיה יוסף צועד בדרך כלל בעקבות ה'כנסת הגדולה' הסובר כי יש לפסוק כך להלכה. אולם נראה כי גם שיטה זאת תודה כי כאשר בשולחן ערוך מובאת הלכה הסותרת את הדברים שהובאו בבית יוסף הרי שאיננו מתחשבים בשיטה שצויינה בבית יוסף.

בנידון שלנו הרי השולחן ערוך הביא את פסק הרמב"ם, המתיר לקרוא בשבת דברי תורה בלבד. כמו כן אנו מוצאים שהשולחן ערוך פסק כשיטת רש"י ואסר אגרות שלום:

שטרי הדיוטות, דהיינו שטרי חובות וחשבונות ואגרות של שאלת שלום - אסור לקרותם, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה, אסור (שולחן ערוך, אורח חיים שז, יג).

לכן נראה שהשולחן ערוך השמיט בכוונה את היתרו של בעל תרומת הדשן שכן לדעתו הדבר אסור. בניגוד לרמ"א שמתיר על פי תרומת הדשן לקרוא דברי חול כשיש בכך 'עונג שבת' הרי שהשולחן ערוך אוסר את הדבר, והרמ"א מקל<sup>4</sup>.

ישנו היתר שכן הוזכר בדברי השולחן ערוך, והוא ההיתר לקרוא בדברי מדע וחכמה:

אסור ללמוד בשבת ויום טוב זולת בדברי תורה. ואפילו בספרי חכמות

4. תרומת הדשן עסק בשיחות חולין אך לא בענייני קריאה של שטרי הדיוטות. מכיוון שכך יש מקום לחלק ולומר שהשו"ע מסכים לתרומת הדשן אך בענייני קריאה גם לפי תרומת הדשן הדבר אסור. נראה שיש בזה מחלוקת אחרונים: יש שהבינו שתרומת הדשן מתיר גם בשטרי הדיוטות (מג"א סימן שא, ד; פרי מגדים; שאילת יעב"ץ א קסב; ברכי יוסף שו, יא; שערי תשובה על השו"ע שו, ח; דעת תורה למהרש"ם שז טו-טז) אך יש שסברו שבענייני קריאה הוא לא דיבר והוא מסכים שזה אסור (מאמר מרדכי שו, ט; שו"ע הרב סימן שא קונטרס אחרון ב; חמד משה שא, ב).

אסור, ויש מי שמתיר (שז, יז).

אולם היתר זה אינו נוגע לעניננו: ראשית הרי 'סתם ויש אומרים - הלכה כסתם'<sup>5</sup>. ושנית: משום שמקור הדברים הם ברשב"א, והרי הרשב"א עצמו הוא זה שאסר לקרוא בשבת באגרות שלום. רק דברי מדע הותרו על פי הרשב"א, משום שיש בהם תועלת וחכמה, אך עניני חול אחרים אסורים גם אם יש בהם הנאה. אמנם מכאן נלמד שמי שקורא דברי חכמה יכול לסמוך על שיטה שגם המחבר הביאה.

### 7. הפסיקה למעשה

המשנה ברורה מזכיר את נושא קריאת העיתונים בשבת. לכאורה לפי הרמ"א היה מקום להתיר את הדבר כאשר יש בכך עונג, אלא שהמשנה ברורה מסיק שהדבר אסור משום בעיה נוספת:

ולענין קריאת צייטונגין (=עיתונים) בשבת אף שבתשובת 'שבות יעקב' מקיל בזה, הרבה אחרונים אוסרין, מפני שיש בהם ידיעה מעניני משא ומתן (סימן שז ס"ק סג).

העיתונים מלאים בפרסומות, וענינים אסורים נוספים, ומשום כך הקריאה בהם אסורה<sup>6</sup>.

אלו שקוראים עיתונים בשבת יכולים להיתלות בתשובת ה'שבות יעקב' שהובאה במשנה ברורה, ובדברי אחרונים נוספים שצויינו ב'ילקוט יוסף' (שבת סימן שז, עמוד רו) ובספרים נוספים, אלא שיזהרו שלא להשתמש בקריאתם למשא ומתן (הכוונה מה שיעזור להם בעסקיהם

5. רבים כתבו שיש להחמיר מסיבה זאת: כף החיים (סימן ק קכג), איש מצליח (על השו"ע), ומנוחת אהבה (חלק א י, לה). לעומתם יש שכתבו (בעיקר מפוסקי אשכנז) שנהגו להקל בדבר - הלבוש, שולחן ערוך הרב (סעיף לא), משנה ברורה (סימן ק סה), והוסיף המשנ"ב שמכל מקום ראוי שירא שמים יחמיר בזה.

6. וכך פסקו למעשה רבים מהאחרונים: היעב"ץ (שאילת יעב"ץ א, קסב), שערי תשובה (שו, ח), החיד"א (ברכי יוסף שו, יא), מנוחת אהבה (חלק א, י, לו), ועוד.



ולא התעניינות בכלכלה שהיא סוג של חכמה)<sup>7</sup>.  
 נסכם: ההשגחה האלוקית גלגלה בפנינו כמה וכמה שיטות בפוסקים, כדי שכל אדם יוכל להתקדם בהתאם למקומו ולרמתו הרוחנית:  
 א. המדרגה הבסיסית ביותר היא האיסור לקרוא בכתב שתחת התמונות הקשור לענייני עבודה זרה או עניינים שליליים אחרים. גם בימות החול אסור לקרוא בעיתון שאינו נקי, אך בשבת שהיא זמן קדוש האיסור כפול ומכופל. גם ענייני משא ומתן אסורים כמובן, ועליו להימנע מהם תוך כדי הקריאה.  
 ב. מדרגה גבוהה יותר היא שיטת תרומת הדשן והרמ"א. כאשר יש לאדם עונג משיחת חולין הוא עושה כך בשבת, אולם הוא נמנע מדברי חול שאינם מסיבים לו עונג. הוא יקרא רק את הכתבות בעיתון שגורמות שמחה, אך יתגבר וימנע מקריאת כתבות מעציבות, ובוודאי שימנע מלעיין בענייני משא ומתן.  
 ג. מדרגה גבוהה יותר היא שיטת הרשב"א. אנו נימנע מכל ענייני חול שאין בהם תועלת, כגון מכתבי שלום, גם אם יש בהם הנאה. נעסוק אמנם בדברי חכמה ומדע, שיש בהם ערך והתקדמות לאדם.  
 ד. המדרגה הגבוהה ביותר הובאה ברמב"ם: השבת מיועדת לתורה בלבד, וכל ענייני החול אסורים בה.  
 כל אדם צריך להקדיש זמן בשבת ללימוד תורה, אולם יש כמה גישות מה מותר לו לעשות בשאר הזמן. חשוב שאדם ידע את מגוון הגישות כדי שלא ימחה באנשי ביתו שמקילים. מכיוון שיש להם על מי לסמוך הרי

7. וכן התיר בשמירת שבת כהלכתה (כט, מח). היתרו של השמירת שבת כהלכתה מסתמך על המשנה ברורה שהתיר את הקריאה, ואסר רק מצד שיש כאן גם בעיה של ענייני משא ומתן. מכיוון שכך אם נמנעים מקריאה בעניינים אלו הרי שלפי המשנה ברורה עצם הקריאה בעיתון היא מותרת. הילקוט יוסף מציין כי למקילים לקרוא עיתון יש על מה שיסמוכו על פי ה'שבות יעקב', וכן על פי ה'שאלת יעב"ץ' שהתיר זאת (בתחילה) משום שהסתמך על דברי התוספות והשו"ע (שז, יד) שמכתב שאין ידוע מה יש בו, ואולי יש בו חדשות שיש בהם צורך וכו', הרי זה מותר לקרוא בו בשבת. ולדעתו כך הדין גם בעיתון כיוון שיש בו ידיעות נצרכות.

שעליו להימנע מלהעיר ולמחות בהם. עליו לחשוב כיצד לגרום שבבית תשרור אוירה תורנית, עליו לחשוב כיצד יצליח לרומם את אנשי ביתו מעלה אחר מעלה, אולם אל לו לתת להם תחושה של עבריינים, שהרי יש פוסקים עליהם הם יכולים להסתמך.

אדם צריך לשאוף להתקדם במעלות הקדושה, עד שכל השבת תהיה עבורו יום של תורה. אולם אין לחייב אדם בהנהגות שכאלו כאשר רמתו הרוחנית עדיין אינה מספקת לכך: אם נחייב אדם פשוט לעסוק כל השבת רק בדברי תורה הוא ישב משועמם וימתין בקוצר רוח לצאת השבת. יש להדריך אדם שכזה לעסוק בענייני חכמה, או אף בענייני חול שמענגים אותו, מתוך ציפיה שעונג השבת והשמחה, יחד עם קביעות העיתים לתורה, יגרמו לו להתעלות עוד ועוד, עד שיקויים בו דברי הנביא:

אִם תִּשָּׁיב מִשַּׁבַּת רַגְלְךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קִדְשִׁי, וְקִרְאתָ לַשַּׁבָּת עֲנָג  
 לְקָדוֹשׁ ה' מְכַבֵּד, וְכִבְדֹתוֹ מַעֲשׂוֹת דְרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֲפָצֶיךָ וְדַבַּר דְבָר, אֲזֵי  
 תִתְעַנֵּג עַל ה', וְהִרְפַּבְתִּיךָ עַל בְּמַתִּי אֶרֶץ, וְהִאֲכַלְתִּיךָ נַחֲלַת יַעֲקֹב  
 אָבִיךָ כִּי פִי ה' דַּבֵּר (ישעיהו נח, יג).

## סימן ו - שימוש בחשמל בשבת<sup>1</sup>

1. מבוא - השימוש היומיומי בחשמל
2. שאלת החשמל בשבת
3. סערת מוני המים החדשים
4. דעת הרב עמאר שהפעלת חשמל אסורה
5. איסור מכה בפטיש
6. דעת המשפטי עוזיאל שחייב משום מכה בפטיש
7. דעת החזון-איש שחייב משום בונה וסותר
8. יש 39 תולדות כפול 39 אבות - אולי גם החשמל ביניהם!?
9. דעת הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך
10. הפעלת החשמל היא שימוש ולא יצירה
11. ראייה להיתר מכוס של פרקים
12. האם הגבהת קביים היא תיקון מנא?
13. גדר מלאכה בשבת - התקדמות ויצירה
14. עיון במלאכות שלכאורה אינן מתיישבות עם יסוד זה
15. הפעלת החשמל אינה מלאכה המתקיימת
16. איסור חשמל בשבת משום איסור מוליד
17. מוליד בהדלקת אש
18. דעת הרמב"ם על איסור הולדת אש

---

1. מבוסס על שיעור בעל פה שנמסר בישיבה. השיעור שוכתב ואחר כך עובד ונערך למאמר כתוב על ידי הרב יצחק קושלבסקי ורוב ההערות מפרי עטו.

19. מקורות נוספים לאיסור מוליד
20. פסיקת המחבר והרמ"א באיסורי מוליד השונים
21. דעת הרב אורבך שאין לחשוש בחשמל לאיסור מוליד
22. הכרעת הרב שלמה זלמן אורבך להלכה
23. הסיבות לאסור למעשה את השימוש בחשמל בשבת
24. מסקנת ההלכה
25. הנהגת הדין בשעת הדחק
26. סיכום ומסקנות

ס

### 1. מבוא - השימוש היומיומי בחשמל

נושא השימוש בחשמל בשבת מהוה כר נרחב לדיון, ועסקו בו רבים מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים. מדוכה זו הועלתה לפתחם של הפוסקים כבר בראשית גילוי הכח החשמלי מאז שהתבררה האפשרות לרתום את כח החשמל לפעולות שונות כמו תאורה או הגברת קול, אולם בדורנו התרבו והתפשטו השאלות הרבה מעבר לכך, לכל תחומי החיים. מיום ליום משתכללים אמצעי הטכנולוגיה וככל שעובר הזמן ישנם יותר ויותר דברים המופעלים בכח החשמל עד כי לא ירחק היום בו אי אפשר יהיה ללכת צעד בלי להפעיל ציוד חשמלי או אלקטרוני כלשהו. גם השינויים בדרכי הפעולה של מכשירי החשמל השונים מחייבים בחינה מחודשת של יסודות הדין ההלכתיים ושל בירור המציאות בשטח.

כיום השימוש בחשמל ואלקטרוניקה אינו מיועד רק לצרכי נוחיות שאפשר לוותר עליהם, אלא גם לדברים הבסיסיים ביותר. לאחרונה שהיתי בבית מלון בחו"ל וכל פעולה היתה כרוכה בהפעלת חשמל כלשהי - אם זה החדר שנפתח רק על ידי כרטיס מגנטי, האור שנדלק במסדרון כשעוברים בו, או המים שזורמים רק אחרי שנוכחות

הידיים מתחת לברז מובחנת על ידי חיישן אלקטרוני. ישנם בניינים רבים בחו"ל בהם אי אפשר להיכנס לבנין אם לא מקישים קוד אלקטרוני בפתח הבניין. יהודים שגרים בבניינים אלו כלואים בשבת מבלי יכולת להיכנס לביתם והשכנים לא תמיד מאפשרים להתקין מתקן שאין בו בעיה של חילול שבת.

אך גם מי שאינו אורח במלון ואינו מתגורר בחו"ל אינו יכול לברוח משאלות אלו. כיום ברוב הבניינים מותקנים מדי מים אלקטרוניים שבהם כל פתיחה וסגירה של ברז בבית נרשמת במעין מחשב זעיר המודד את כמות המים בהם האדם השתמש, ונתונים אלו נשמרים ומוזנים באופן אוטומטי למחשב מרכזי, לעתים קרובות בשבת עצמה.

אדם נכנס לחדר בו מופעל מזגן לקירור או לחימום, כניסתו לחדר, פתיחת הדלת או החלון וסגירתם, ואפילו עצם הימצאותו בחדר מוסיפים חימום או קירור לחדר ומשפיעים על פעולת המזגן במישרין או בעקיפין. כיוצא בדבר, פתיחת מקרר משפיעה על התרמוסטט שלו ובכך על הפעלת או הפסקת המנוע. כן מצוי הדבר גם בשתיה ממתקן מים קרים, כאשר השתיה גורמת לתוספת של מים שאינם קרים למכשיר, ולהפעלת המנוע של המכשיר שמתאמץ לקררם. (בישיבה קנינו מכשיר מים קרים עם הכשר מיוחד לשבת כדי להניח דעת החוששים, אף שלדעתי אין צורך בזה).

## 2. שאלת החשמל בשבת

ומכאן עולה השאלה, הפעלת חשמל בשבת - האם יש בה איסור או לאו, ואם כן, מהו האיסור ומהם גדריו?

ברור הדבר שאם על ידי הפעלת החשמל מתבצעת אחת מל"ט מלאכות האסורות מהתורה או אחד מכל האיסורים מדרבנן, אסורה ההפעלה לחלוטין, הואיל ולחיצת הכפתור נחשבת למעשה גמור

ולמלאכת מחשבת<sup>2</sup>. השאלה היא מה הדין במקום שהתוצאה של הפעלת החשמל אינה כרוכה באיסור שבת (כגון בהפעלת מאוורר), האם עצם הפעלת הזרם החשמלי יש בה איסור מצד עצמה או לא.

בנושא זה נאמרו כמה דעות:

א. יש הסוברים כי בהדלקת החשמל בשבת יש חיוב גמור משום עשיית מלאכה בשבת.

ב. יש הסוברים שאין בדבר איסור תורה, אך יש איסור דרבנן משום מוליד.

ג. יש הסוברים שאפילו איסור דרבנן אין בזה, ולכל היותר יש לאסור משום עובדין דחול.

במאמר זה ננסה להסביר את דעת המחמירים - מה המקור והיסוד של אלה הרואים בהפעלת החשמל איסור חמור מאוד. מאידך ננסה להסביר גם את שיטתם של אלה הרואים בכך איסור קלוש בלבד.

נקדים בזאת כי למעשה אף אחד אינו מתיר הפעלת חשמל וכיבוי ללא סייג, ולהלן נסביר מדוע, אך מכל מקום יש חשיבות רבה לשאלה מה רמת האיסור, היות וברגע שקובעים איזו רמה של איסור, יש בדבר השלכות הלכתיות רבות, כמו למשל אפשרות להקל בשעת הדחק או במקום שיש צדדי היתר נוספים כגון ספקות, אינו מכוון, גרמא, אמירה לגוי, וכו' וכו'.

### 3. סערת מוני המים החדשים

נקלעתי לעין הסערה מתוקף תפקידי כרב הישוב כוכב יעקב, כאשר ביקשו בישוב להחליף את מוני המים הישנים אשר לרישום הנתונים שלהם נדרש אדם שיעבור באופן ידני ממונה למונה כל חודש וירשום את הכתוב במונה, אל מונים דיגיטליים המאפשרים את שליחת הנתונים

2. עיין באנציקלופדיה תלמודית (כרך יח, חשמל, בתחילת הערך) דעות שונות האם כשאדם הפעיל מכשיר חשמלי נחשבות הפעולות שנעשות על ידי המכשיר כמעשה גמור של האדם או ככח ראשון או כגרמא בלבד. במאמר זה לא נכנסנו לשאלה זו, ונצא מתוך נקודת מבט מחמירה המייחסת את הפעולה לאדם.

באופן אוטומטי למערכת ממוחשבת מרוחקת. לשם הימנעות מבעיות הלכתיות בשבת בחרנו במיוחד במונה מובנה עם התקן שבת. אין כאן המקום להיכנס לצורה בה מערכת זו פועלת<sup>3</sup>, אך לדעתי יש בה עדיפות על פני המדידה במוני המים הישנים, היות ובשבת אין כל מדידה הנראית לעין ואם מסתכלים על צג מד המים בשבת רואים את המילים "שבת קודש".

#### 4. דעת הרב עמאר שהפעלת חשמל אסורה

בעקבות ההיתר להשתמש במונים אלו בשבת קיבלתי מבול של התנגדויות מרבנים חשובים. הרב שלמה עמאר שליט"א שלח לי מכתב שכתב לרב יעקב אריאל שליט"א רב העיר רמת גן שהתיר אף הוא את השימוש במוני מים. במכתב זה התייחס גם לשימוש במיקרופון בשבת<sup>4</sup>, ואצטט כמה קטעים ממכתבו:

יש לידע שהקול הנשמע מהמיקרופון איננו קול האדם עצמו אלא כאשר אדם מדבר מול המיקרופון נעשה רושם של הברותיו באיזה מקום... וזהו חשש איסור דאורייתא במה שעל ידו נעשה רושם באיזה מקום ואף שאין זה כתיבה, יש על כל פנים איזה חשש מלאכה שעל ידי זה נשמע קול רם ומרחוק, אולי מכה בפטיש, אולי בונה. וצריך לעיין איזה מלאכה, על כל פנים טעם זה הוא לחוש לאיסור דאורייתא אף שלא ברור איזה איסור זה.

אחר כך כתב לגבי שימוש ברמקול וכיוצא בזה:

שלפי מידת הקול גדלה צריכת החשמל ונמצא שבדיבורו הוא מגדיל ומקטין את כח החשמל במכשיר, והשתמשות בכחות אלקטרוניים יש

3. עיין בפרק הבא הדין בדיון מוני מים.

4. השימוש במיקרופון וברמקול בשבת כרוך גם בנידון נוסף של איסור השמעת קול בשבת, אך אין אנו עוסקים בזה כעת.

בו חשש איסור דאורייתא אף בלא הבערה...

כפי שניכר מדבריו הוא יוצא מנקודת הנחה פשוטה שלא יתכן שאין איסור בהפעלת חשמל בשבת, אף שגם לו עצמו לא לגמרי ברור מהו האיסור, אך אנו נראה שהדברים אינם כה פשוטים. כפי שנראה להלן ישנם שני חששות עיקריים בשימוש בחשמל בשבת: א. איסור דאורייתא משום מלאכת מכה בפטיש; ב. איסור דרבנן משום איסור "נולד". ראשית כל נסביר את הצד של החוששים שיש בהפעלת חשמל איסור דאורייתא.

### 5. איסור מכה בפטיש

המלאכה האחת לפני אחרונה ברשימת ל"ט המלאכות המובאת במסכת שבת (לפני מלאכת הוצאה) היא מלאכת "מכה בפטיש". הגדרת המלאכה בפשטות היא "גמר מלאכה", סיום של מלאכה<sup>5</sup>. שם המלאכה מתייחס להכאת האומן בפטיש על הכלי בגמר המלאכה, פעמים רבות כשאינן אפשרות לחייב משום מלאכות אחרות אפשר לחייב משום מלאכת מכה בפטיש<sup>6</sup>.

5. האחרונים מדייקים בדעת הרמב"ם (פירוש המשניות שבת פרק ז משנה ב) שחייב מלאכת מכה בפטיש אינו דווקא במעשה הנעשה בגמר מלאכה (כמו שמשמע בדברי רש"י בכמה מקומות) אלא בכל מעשה הנעשה על ידי האומן כדי לתקן ולייפות את הכלי אפילו אם נעשה באמצע המלאכה. ועיין באבן האזל (הלכות שבת, י, יז) שכתב שנראה כי לדעת הרמב"ם מלאכת מכה בפטיש היא מלאכה כללית שעניינה הוא שפעולה שהאומן עושה לשם תיקון הכלי ולזה עצמו חשיבות שנקראת מלאכה בשבת.

6. ראה הרחבה לגדרי מלאכת מכה בפטיש במאמרו של הרב דרור פיקסלר: הגדרת מלאכת מכה בפטיש והקשרה לחשמל בשבת (המעין 209 עמודים 67-78).



להלן כמה דוגמאות<sup>7</sup> בהם הגמרא אומרת שמי שעושה אותם בשבת חייב משום מכה בפטיש מדאורייתא או אסור מדרבנן:

- א. המסתת את האבן בשבת (שבת עה, א).
- ב. הצר צורה בכלי או המנפח כלי זכוכית (שם).
- ג. הקורע מהבגד לאחר אריגתו את שיירי החוטים שמקפיד עליהם (שם).

ד. "אין חותכין הנייר לצלות בו ביום טוב. מאי טעמא, משום דקא מתקן מנא" (מסכת ביצה לב, ב). כלומר אסור לחתוך נייר על מנת לשים אותו על גבי הרשת שעליה צולים את הבשר (כדי שהבשר לא יישרף - רש"י). סיבת האיסור המבוארת בגמרא איננה משום מלאכת מחתך ואף לא משום מלאכת קורע<sup>8</sup> אלא משום "מתקן מנא" - מתקן כלי<sup>9</sup>.

- ה. אין חותכין את הפתילה לשנים בסכין (ביצה לב, א).
  - ו. אין קוטמין קיסם על מנת לחצוץ בו את השיניים (ביצה לג, ב).
- ישנן דוגמאות נוספות<sup>10</sup> וכבר נאמר בגמרא בפרק כלל גדול (שבת עה, א):

**רבה ורבי זירא דאמרי תרווייהו, כל דבר שיש בו גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש.**

7. בספר בנין שבת (מלאכת מכה בפטיש מבוא) מחלק את מלאכת מכה בפטיש לכמה גדרים: א. עשיית כלי; ב. תיקון כלי; ג. הכשרת כלי; ד. תוספת בכלי, ומבאר ביחס לכל אחת מהדוגמאות המובאות בגמרא משום מה החשיבוה כמכה בפטיש.
8. ראה בביאור הלכה (סימן שמ סעיף יג ד"ה אין שוברין) שביאר בכמה אופנים מדוע הגמרא לא אסרה משום מלאכת קורע וכן הסביר למה אינו חייב משום מלאכת מחתך.
9. עיין בביאור הלכה (שם) שדייק מדברי הרמב"ם שאין בזה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן כי אין בזה תיקון כלי גמור, אך כתב שלדעת רש"י (בשבת דף מח) שהפותח בית הצוואר בשבת חייב חטאת משום מכה בפטיש יתכן שגם בקריעת נייר לצלי יש איסור דאורייתא של מכה בפטיש.
10. בדוגמאות אלו אין חיוב משום מלאכת בונה כי לא הרכיב שום חלק זה בזה, ולכן חיובו הוא משום מכה בפטיש.

### 6. דעת המשפטי עוזיאל שחייב משום מכה בפטיש

הראשון שכתב כי יש בהפעלת החשמל איסור תורה משום מלאכת מכה בפטיש הוא הראשון-לציון הרב בן ציון חי עוזיאל בספרו משפטי עוזיאל (חלק א השמטות סימן ב).

ונעתיק את דבריו הנוגעים אלינו:

נשאלתי אם מותר להשתמש במעלית חשמלית בשבת על ידי ישראל או על ידי לא יהודי שהוא שכור לכך מצד בעל הבית לשרת את דיירי החצר או כל אלה שבאים אליהם בהנעת כפתור החשמל של המעלית כדי לאפשר להם העלייה וירידה לבתיהם.

וזאת תשובתי בעזרת ה' עזי ומעזי:

... לפי זה יוצא שבפעולה זו יש שני צדדי אסור: א. מבעיר ומכה<sup>11</sup>.

ב. מתקן מנא...<sup>12</sup>

מתקן מנא

הרמב"ם ז"ל פסק כל דבר שהוא גמר מלאכה חייב עליו משום מכה בפטיש ומפני זה הגורר כל שהוא או המתקן כלי באיזה דבר שיתקן חייב (הלכות שבת פרק כג הלכה ד). וכן פסק מרן ז"ל: זוג המקשקש לשעות עשוי על ידי משקלות מותר לערכו להכינו מבעוד יום כדי שילך ויקשקש כל השבת (אורח חיים סימן שלא סעיף ד). ומדבריו נלמוד שאסור לערכו בשבת והיינו משום דעריכתו הוא תקונו של כלי זה שאינו משמש לתפקידו אלא על ידי עריכתו ונמצא שעריכתו הוא גומרת תקונו של כלי זה.

...מכל זה נלמוד לנדון דידן בשאלת המעלית, הואיל וכלי זה איננו ראוי למלאכתו אלא על ידי הנעת הכפתור החשמלי שמביא אותה לתנועה בעליה וירידה אין ספק שהנעה זו היא גמר מלאכתה ותיקונה

11. כוונתו שם להדלקה ולכיבוי של התאורה במעלית.

12. כאן בא קטע ארוך שאינו נוגע לענייננו.

### והעושה אותו חייב משום מתקן מנא.

הרב עוזיאל פוסק בצורה ברורה כי בהפעלת המעלית יש מכה בפטיש. הרעיון המתבטא בדבריו פשוט מאד להבנה. אם ניקח למשל טרנזיסטור או מחשב מכובה, האם אפשר להשתמש בו במשהו אם המערכת החשמלית לא פועלת? הרי הכלי כאילו מת. כשמחברים אותו לחשמל, הוא חוזר לתחייה. כל זמן שלא לחצו על הכפתור, אי אפשר להשתמש במעלית, לא לעלות ולא לרדת ולא לשום דבר. לוחצים על הכפתור ואז זה עולה ויורד<sup>13</sup>.

### 7. דעת החזון-איש שחייב משום בונה וסותר

הדעה שהפעלת חשמל בשבת אסורה מן התורה ידועה יותר משם החזון-איש, שכתב בספרו (אורח חיים סימן נ אות ט) שבלחיצה על מתג חשמל והפעלת החשמל יש חיוב בשבת משום מלאכת בונה<sup>14</sup> וכמו כן

13. דברים מעין אלו באים גם בשו"ת משפטי עוזיאל (חלק א סימן יג) הדין באיסור להשמיע בשבת מוזיקה על ידי גרמופון או מכשיר רדיו מסביר מדוע השימוש בכלים חשמליים חמור יותר מנגינה בכלי נגינה, וכך כתב שם: "ועוד אני אומר: דהשמעת קול על ידי מכונות גרמופון טלפון ורדיו גרע טובא מהשמעת קול על ידי כלי שיר משום דמכונות אלה אינן שלמות בעצמם וצריכין תקון בשעת השימוש לגלגל החבל לתת הטבלאות ולכוין עליו המחט בגרמופון ולקשר זרם חשמלי בטלפון ורדיו, ואינו דומה לכל כלי שיר שהוא מוכן מעצמו וצריך יד פורטת עליו להשמיע קול ולפי זה בכלים אלו אין כאן חשש שמא יתקן אלא מתקן מנא ודאי, שאסור מדאורייתא... דנדון דידן בלי הנעת הכח החשמלי שבהם או בלי סבוב החבל וכוון המחט בגרמופון אינם ראויים לכלום, ובמעשיו של המשתמש בהם עושה אותם כלי והוי מתקן מנא - ודאי אסור".

14. בדברי החזון איש בספרו ובמכתביו אל הרב שלמה זלמן אוירבך, מתבארות שתי סברות מדוע להחשיב את הדלקת החשמל למלאכת בונה:

א. חיבור חוטי החשמל זה לזה המתבצע בעת הדלקת המתג (סגירת המעגל החשמלי) באופן שהחשמל זורם בחוטים נחשב לחיבור גמור של החוטים והפיכתם ליחידה אחת, ודינו כמו תקיעת פרקי כלי זה בזה אשר רוב הראשונים אסרוהו משום בונה

בכיבוי החשמל יש איסור משום סותר<sup>15</sup>. לדעתו של החזון-איש יש משקל עצום בעולם ההלכתי ובפרט בעולם הפסיקה האשכנזי.

### 8. יש 39 תולדות כפול 39 אבות - אולי גם החשמל ביניהם!?

הצד השווה בין דברי החזון-איש לבין דברי הרב עוזיאל<sup>16</sup> ששניהם נקטו

---

[ובפרט אם החשמל מחובר לקיר (ולא על ידי סוללה) שאז יש להחשיב את סגירת המעגל כפעולה המחברת את החוט אל הקיר ודינה כבנין במחובר].

ב. הזרמת זרם החשמל בחוטים נחשבת כ"נתינת צורה בגשם" וכאילו "מעורר את החוט ממוות לחיים" משום שמעורר כח טבעי שהיה גנוז בחוט ומוציא אותו מהכוח אל הפועל, ופעולה זו נחשבת לעניין שבת כבונה, כי בהפעלת החשמל בחוט יצר כביכול יצירה חדשה של נתינת צורה לכלי.

15. בנקודה זו מתבטא עיקר החילוק להלכה בין דברי הרב עוזיאל שחייב משום מכה בפטיש לבין דברי החזון איש שחייב משום בונה, שלשיטת הרב עוזיאל שחייב בהפעלת החשמל משום מכה בפטיש לא שייך החיוב אלא בהפעלה, אולם בכיבוי החשמל אין איסור (כי למלאכת מכה בפטיש אין מלאכה הפכית). אולם לשיטת החזון איש שבהפעלת החשמל חייב משום בונה מחמת חיבור החוטים זה לזה או מחמת נתינת הצורה לחוטים, ממילא בכיבוי החשמל חייב משום סתירת הכלי.

אמנם עיין בדברי הרב יעקב אריאל (שו"ת באהלה של תורה (ב, כג, עמוד 70) שנקט כי גם למי שאוסר משום מתקן מנא יש איסור על כיבוי החשמל, כי גם בכיבוי החשמל בעת הצורך יש תועלת וזהו תיקונו (כמו למשל כיבוי מזגן כאשר קר מדי בחדר).

16. יש לציין שאף כי החזון-איש התייחס בעיקר למלאכת בונה, מכל מקום נראה שגם הוא נקט שיש צד לחייב משום מלאכת מכה בפטיש (מכך שדימה את הפעלת החשמל לעריכת קפיץ של שעון שדעת החיי אדם שחייב משום מתקן מנא וביאר החזון איש: "על ידי עריכתו יוצר כח חדש בהמסובב שידחוק על האופנים שינועו כולם, והעמדתו על תכונה זו הוא בונה או מכה בפטיש").

מכל מקום נראה שיש חילוק מסוים בין הרב עוזיאל לחזון-איש גם בנקודה זו, שמדברי הרב עוזיאל משמע שעניין מלאכת מכה בפטיש כאן מתייחס לכלי החשמלי שללא החשמל לא היה בו כל תועלת ועל ידי החשמל נהפך לכלי שימושי, כגון מעלית שבלי החשמל היא קופסת מתכת סגורה ועל ידי החשמל היא הופכת לכלי המעלה ומוריד אנשים ממקום למקום. לעומת זאת, מדברי החזון-איש משמע

שיש בהפעלת החשמל בשבת איסור תורה<sup>17</sup>. במבט ראשון קל להבין את ההרגשה האינטואיטיבית שבהפעלת חשמל בשבת יש משום מלאכה. כח החשמל הוא עצום. על ידו ניתן לחמם, לבשל, ולעשות עוד דברים לאין ספור. החשמל הוא אנרגיה אדירה שאנו מפעילים בלחיצת כפתור, ובאמצעותו אנו מעוררים מכשיר דומם ולא שמיש "ממוות לחיים", והופכים אותו לכלי שימושי ותועלת. אם זה לא מלאכה, מה יהיה מלאכה? לכן אומר לנו הרב עמאר, גם אם אינני יודע איזו מלאכה יש בדבר, וודאי יש כאן מלאכה כלשהי. עלינו רק לחפש אותה<sup>18</sup>.

האחרונים מביאים את דברי הירושלמי במסכת שבת (ז, ב):

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג. אפקון מיניה ארבעין חסד אחת תולדות על כל חדא וחדא. מן דאשכחון מיסמוך סמכון הא דלא אשכחון מסמוך עבדוניה משום מכה בפטיש. ]רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש עיינו רבות בפרק זה (פרק שביעי במסכת שבת) במשך שלוש שנים ומחצה. הם מצאו 39 תולדות לכל מלאכה ומלאכה מן 39 המלאכות. כל תולדה שהצליחו לסמוך למלאכה מסוימת סמכו, ומה שלא הצליחו

---

שמלאכת המכה בפטיש היא בחוטים, שמתעורר בהם כח החשמל הנותן בהם את האפשרות להפעיל את הכלי החשמלי.

17. ועיין עוד בדברי הרב דוב ליאור (שו"ת דבר חברון חלק ב סימן שכג, תה ותלה) שלדעתו יש בהפעלת חשמל בשבת איסור מתקן מנא מדרבנן כי התיקון שנעשה בכלי אינו נראה לעין (שהרי אין העין רואה את זרם החשמל אלא רק את תוצאת זרימתו) ולכן הוא דומה לתיקון רוחני כמו הטבלת כלי מטומאתו שנאסרה מדרבנן.

18. סגנון דומה נמצא גם בדברי הרב אשר וייס (שו"ת מנחת אשר חלק א סימן ל): "זה יותר ממאה שנים מאז התחילו לנצל את כח החשמל במאור ובתעשייה, שגדולי ישראל דנו באיסור סגירת המעגל החשמלי, זה בכה וזה בכה. והאמת יורה דרכו דיש לפלפל ולפקפק בכל הדרכים והסברות שנאמרו בזה, וכמו שעשה מרן הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך במנחת שלמה שם. אך כל מי שירצה להקל בזה למעשה הוציא עצמו מן הכלל, וכאילו בת קול יצאה מן השמים שיש בזה חשש מלאכה דאורייתא".

סמכו למלאכת מכה בפטיש].

39 כפול 39 זה כמעט 1600 - לכאורה לא רחוק לומר שהפעלת חשמל היא אחת מתוך אותה רשימה ארוכה של כ- 1600 המלאכות, ואם איננו יודעים למה לסומכה נסמוך אותה למלאכת מכה בפטיש<sup>19</sup>.

### 9. דעת הגאון הרב שלמה זלמן אורבך

הגאון הרב שלמה זלמן אורבך זצ"ל הקדיש לשאלה זו מחשבה עמוקה, ומעשה שהיה כך היה: אמו של הרב היתה בעלת שמיעה לקויה ונזקקה למכשיר שמיעה; הבעיה היתה מה לעשות בשבת - אמנם ניתן היה להפעיל את מכשיר השמיעה מערב שבת ולהשאירו דולק, אך פתרון זה לא היה מעשי מכמה סיבות: א. הסוללה היתה נגמרת במהרה לפני סוף שבת; ב. כשהמכשיר אינו מונח באוזן (כגון בשעות השינה) הוא היה משמיע צפצופים צורמים וחורקים בקול רם מאד שאי אפשר לשאתם. שאלה זו ועוד שכמותה הביאו את הרב אורבך לרדת לעובי הקורה והוא דן בנושא באריכות בתשובה המופיעה בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן ט). בתשובה זו המשתרעת על פני עמודים רבים הפליא לדון בעניין הפעלת החשמל בשבת וכיבוי מזוויות רבות בהביאו ראיות רבות

19. כדעה זו ובהסתמך על הירושלמי הנזכר לעיל נוקט גם הרב אשר וייס שליט"א (שם) וזו לשונו: "חידוש עצום למדנו מדברי הירושלמי. דבניגוד למקובל במושכל ראשון, שחז"ל התבוננו בכל מעשה ועניין אם יש בה צד דמיון לאחת מל"ט מלאכות, ואם מצאו בה צד דמיון לאחת המלאכות, קבעו בה איסור כתולדה למלאכה זו. אלא חז"ל בראשית עיונם קבעו שמעשה זה יש בו חשיבות, תיקון וחידוש, ומשום כך מלאכה הוא, ורק אחר כך התבוננו לאיזו מל"ט מלאכות הוא דומה, וקבעוהו תולדה למלאכה זו. ואם המעשה יש בו מלאכת מחשבת, אף שלא מצאו בו צד דמיון למלאכה כלשהי, קבעו שיש בו מכה בפטיש. ומלאכה זו דמכה בפטיש גדר כללי היא לכל מלאכה שיש בה חשיבות גדולה ויצירה, עד שבסברא ידענו דע"כ בכלל מלאכה הוא.

ונראה לעניות דעתי דכך גם לגבי סגירת המעגל החשמלי על כל צורותיה ואופניה, דללא כל ספק יש בה המצאה עצומה שאין כמותה תיקון וחשיבות להניע יסודות תבל דיש בה חשש מכה בפטיש...".

לסברותיו מהש"ס כולו<sup>20</sup>. דרך תשובה זו ניתן לפגוש במקצת את עוצמתו וגדלותו של הרב אורבך.

### 10. הפעלת החשמל היא שימוש ולא יצירה

נעתיק מקצת מדבריו בתשובתו שם:

כך דעת כל הפוסקים שכל דבר שאינו עשוי להיות קיים תמיד, אלא רגילים לפרקו ולהחזירו הרי זה מותר ואין בו לא משום בנין ולא משום תיקון מנא.

ברם נראה דחיבור מאוורר ומקרר עם הזרם בשבת קיל טפי מעריכת שעון ולכאורה אין בו שום איסור כיון שכך תשמישם תדיר שאין מכניסים בהם את הזרם כי אם בשעה שרוצים להשתמש בהם ואחר כך תיכף מפסיקים את החבור, ואדרבה מאוורר כזה שאי אפשר לסוגרו ולעכב תנועתו והוא הולך וסובב כל הזמן אין לך קלקול גדול מזה. וכיון שכן שפיר מסתבר דהואיל ואם היה המאוורר מתוקן על אופן זה שתנועתו נעשית לא על ידי זרם כי אם בעזרת קפיץ מסתבר שהיה מותר לעשותו גם בשבת אף להאוסרים עריכת שעון, משום דכמו שרשאי כל אדם להקד את עצמו על ידי תנופת מפוח שמנענע אותו הנה והנה, כך הוא רשאי לגרום תנועה זו על ידי מתיחת קפיץ הואיל

20. תוספת מרובה בעניין יש גם בתשובות הבאות שם ובפרט בסימן יא שם מתאר ומצטט הרב אורבך את חליפת המכתבים שערך עם החזון-איש ובהם השיג על מה שחידש החזון-איש שיש להחשיב את הפעלת החשמל כבונה בשבת, מעתיק את שני מכתביו של החזון-איש בהם ענה לו על השגותיו, ודן בהרחבה בסתירת סברותיו של החזון-איש. הוא מגלה שם כי דעתו עדיין לא נחה ביישוביו של החזון איש להשגותיו, אך חשש להמשיך לעמוד על דעתו כנגד החזון איש ולכן לא המשיך להשיבו על המכתב השני שקיבל ממנו. עם זאת בספרו הוסיף הערות גם על מכתבו השני של החזון איש אליו, בהקדימו כי אינו מתכוון להתווכח ולהשיב על דברי החזון איש שהרי אם בחיי החזון איש ירא להתווכח עמו כל שכן לאחר מיתתו, שגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

והמתחיות אינה נשארת בו קבוע לעולם<sup>21</sup>.

...ואם כן מהיכי תיתי יהא אסור להפעיל את המאוורר או את המקרר על ידי זרם חשמלי שגורם תנועתו כיון דבהכנסת הזרם סברא היא דחשיב כמשתמש ולא כמתקן וכמו שמדליק נר ביום טוב אינו חשוב בהדלקתו כעושה כלי שיוכל להאיר והיינו משום דרק לעשות נר בהתחלה הוא דאסור אבל לא כשהנר מוכן ועומד והוא רק מדליק אותו כדי להשתמש בו.

וכיון שעדיכה איננה מעשה אומן וגם נעשית בלי שום טורח, ועיין ברשב"א שבת קב ע"ב שהביא מהרמב"ן "שכל כלי שצריך אומן בחזרתו מחייב משום בונה דהוה ליה כעושה כלי מתחלתו שהרי בשעה שנתפרק ואין ההדיוט יכול להחזירה בטל מתורת כלי", וכן מבואר שם בתוספות ד"ה האי וכמעט שכל הראשונים כתבו שם בהאי לישנא, ולפיכך שפיר סברי דליכא איסור תורה בעריכת שעון כיון

21. כוונתו כאן להתייחס למה שכתבו כמה פוסקים (וביניהם החיי אדם כלל מד אות יט והפרי מגדים) שאסור לכונן קפיץ של שעון בשבת שעל ידו השעון הולך משום מלאכת מכה בפטיש, ומדבריהם למד החזון איש שיש לאסור גם הפעלת מכשיר על ידי הכנסת זרם חשמל למכשיר. הרב אורבך מחלק בין הדברים, משום שבשעון הלוא המצב האידיאלי היה שהשעון לא היה מפסיק לעולם מתנועתו, וכל פעם שהקפיץ מפסיק לפעול השעון בעצם במצב מקולקל, ולכן כתבו כמה מהאחרונים שבדריכת הקפיץ יש מעשה של תיקון מנא (וגם על זה יש חולקים כמובא בדבריו שם). אולם בכלי חשמלי שהדרך להפעילו ולכבותו כל הזמן לפי הצורך אין אנו דנים את הכלי כשהוא מכובה כמקולקל (וכדבריו שם: "ואדרבה מאוורר כזה שאי אפשר לסוגרו ולעכב תנועתו והוא הולך וסובב כל הזמן אין לך קלקול גדול מזה"), ולכן אין בהפעלתו גדר של תיקון מנא אלא השתמשות בלבד.

באופן דומה מיישב הרב אורבך מקור נוסף שממנו מוכח לכאורה שאף בתיקון זמני יש איסור תורה והוא מהדין שאסור להשחיז סכין פגום בשבת למרות שתיקון זה הוא זמני בלבד ואחרי שימוש נוסף ייפגם הסכין שנית. ומיישב הרב שגם בזה שייך החילוק הנזכר לעיל, כי סכין פגום נידון כסכין מקולקל ועדיף היה אילו לא היה נפגם לעולם, ולכן תיקון הסכין יכול להחשב כתיקון מנא, מה שאין כן בכלי חשמלי שהדרך לכבותו ולהדליקו מתוך רצון וכוונה תחילה.



שהעריכה אינה מעשה אומן וכל הדיוט רגיל תמיד לעשותה בכל יום ולכן שרי.

וגם משמע מגמרא שבת עה ב ומכל דברי הפוסקים דמלאכת מכה בפטיש היינו דוקא בכהאי גוונא שהוא ממש גמר מלאכה, וגם יותר נראה דהחשיבות של מעשה רב הוא לא בגלל התוצאות אם הן חשובות או לא כי אם מפני שהמעשה עצמו יש בו טורח גדול לעשותו או שהתיקון נשאר בו לעולם, וכאן בהכנסת זרם אף שהתוצאה מפעולה זו חשובה מאד, מכל מקום כיון שהוא כבר ערוך ומתקן לכך ומצד עיקר המעשה הוה ליה רק מלתא זוטרתא וגם לא מתקיים, ורגילין לעשותו תדיר בכל עת ובכל שעה מסתבר שאין זה חשיב מכה בפטיש, ויבואר בעזרת ה' יותר במקום אחר.<sup>22</sup>

22. בדבריו אלה בא הרב אורבך לענות על כמה מהסברות שנאמרו להחמיר בהדלקת חשמל בשבת (ובניהם שנאמרו על ידי החזון איש): א. בהפעלת חשמל נכנס זרם אלקטרוני מבוחץ המשנים קצת את תכונת המתכת וממגנטים אותו או עושים בו שינויים אחרים המאפשרים את כוח התנועה, לכן אפשר שהכנסת הזרם אינה נחשבת כהשתמשות עם מכונה שעשויה מכבר אלא הרי זה דומה כאילו הזרם עושהו עכשיו לכלי כיוון שמבלעדי הזרם אין למכונה כלל שום סגולה של מכונה; ב. אין זה דומה לכלי של פרקים שחסר רק קירוב חלק אל חלק ואין בו שום שינוי יסודי בגוף הכלי; ג. מסתבר שכלי שצריך לתקעו במעשה רב של יתדות ומסמרים ולפרקו על ידי צבת, גם אם הדרך לפרקו ולחברו כמה פעמים ביום יש בו איסור בונה או מכה בפטיש, ואם כן יש לומר שהפעלת החשמל וכיבוי יתכן להחשיבה כמעשה רב וכתקיעת יתדות, אפילו שבעיני הבריות נראית כדבר קל, שהרי רק על ידי הזרם הוא חיותו של הכלי ובלי הזרם הכלי הוא כגוף בלי נשמה, ואם כן בכל פעם שלוחץ על הכפתור הרי זה כעושה את הכלי מחדש; ד. משמע ברמב"ם שחייב מכה בפטיש אינו חד פעמי וניתן להתחייב פעמים הרבה על מכה בפטיש בכלי אחד כשעושים מעשה רב לתיקון הכלי, וכאן יש סברא להחשיב את הפעלת החשמל כמעשה רב כפי שנתבאר כיוון שהזרם עושה שינוי גדול בגוף הכלי;

כנגד כל הסברות הללו מכריע הרב אורבך שאין בהפעלת החשמל משום מכה בפטיש מכמה סיבות: א. מכה בפטיש שייך דווקא כשחסר בכלי תיקון שהאומנים רגילים לעשות ונשאר בתיקונו לעולם; ב. גם מי שאסר עריכת שעון בשבת זהו רק

### 11. ראייה להיתר מכוס של פרקים

הרב אורבך מביא ראייה לדבריו מכוס של פרקים; כתב הטור (סימן שיג סעיף ו) שכוס של פרקים (כוס העשויה מכמה חלקים שהרגילות היא לחברם זה בזה בשעת השימוש ואחר כך לפרקם) שאין רגילות לתקעם ולהדקם חזק זה בזה, מותר לחבר אותה ולפרקה בשבת באופן רפוי ואין זה נחשב עשיית כלי, אף על פי שבשעה שהיא מפורקת אינה ראויה לשום שימוש. ומכאן שכלי העומד לפירוק וחיבור תדיר אין בו משום מתקן מנא גם אם בשעת הפירוק אינו משמש ככלי. יתרה מזאת, ה"ט"ז שם (סימן שיג, ז) כתב שגם מי שמחמיר בכוס של פרקים (כמובא במחבר וברמ"א שם<sup>23</sup>) אין זה אלא בכוס שעיקר תשמישה שלא על ידי פירוק, אך בבקבוק שיש לו פקק הברגה, אפילו אם מבריג את הפקק בכח חזק לבקבוק עד שנחשב כתקוע, אין זה נידון כגמר מלאכה. הסבר הדברים הוא שמאחר וכך צורת שימושו של כלי זה אין הוא נידון כמקולקל אפילו בשעה שהוא מפורק.

מדין זה ראייה לכלי חשמלי, שהיות והדרך והרגילות להפעילו ולכבותו תדיר ובקלות, אין הפעלתו נחשבת כגמר מלאכה וכבונה, ואין כיבויו נחשב כסותר.

כפי שניתן לראות בדברים שציטטנו לעיל מתשובתו של הרב אורבך, ישנם טעמים נוספים להיתר, כגון הסברא המבוארת בדברי הראשונים

---

משום שהשעון נחשב כמקולקל כשאינו פועל; ג. בשלחן-ערוך-הרב מבואר שבכלי שהדרך לפרקו ולחברו כמה פעמים ביום לא שייך איסור מכה בפטיש גם אם מחברים אותו בגבורה ובאומנות, ואם כן אפילו אם הפעלת החשמל היתה נחשבת כמעשה רב אין לאיסור כי החיבור אינו עומד לקיום כלל; ד. מהגמרא ומרוב הפוסקים משמע שאיסור מכה בפטיש שייך דווקא בגמר המלאכה ממש; ה. נראה יותר שהגדרה של מעשה רב שנחשבת הכאה בפטיש תלויה במעשה ולא בתוצאה, ולכן דווקא כשיש במעשה עצמו טורח ואומנות הרי זה מעשה רב, אך בהפעלת החשמל שהמעשה הוא מעשה קל וקטן של הדלקת כפתור אין זה בגדר מעשה רב למרות שהתוצאה שנעשית היא תוצאה חשובה מאד.

23. וכן פסק המשנה ברורה (שיג, מו) שאין להקל בזה אלא בשעת הדחק לצורך שבת.

שמלאכת מכה בפטיש שייכת רק במעשה אומן ובטרחא מיוחדת ולא במעשה קל ופשוט שכל הדיוט רגיל לעשות. עם זאת יסודו המרכזי של הרב אורבך הוא שהפעלת מכשיר חשמלי אינה בגדר **יצירת** כלי אלא בגדר **השתמשות** בכלי קיים. ננסה להבהיר את דבריו.

## 12. האם הגבהת קביים היא תיקון מנא?

זכורני כי בצעירותי היה לי ויכוח עם מורי ורבי הרב בן ציון פריימן זצ"ל; הויכוח היה האם מותר לשנות את הגובה של קביים הניתנים להגבהה והנמכה (כמו גם בסטנדרים מסוימים).

הרגילות היא שאם הקביים בשימושו של אדם גבוה הוא מאריך אותם לגובה למשך כל זמן שימושו, ואילו אדם נמוך מנמך את הקביים ומשאיר אותם נמוכות. אין דרך להעלות ולהוריד את הגובה כל הזמן. אני סברתי שיש בזה איסור של תיקון מנא, אולם הרב פריימן נקט בברירות שאין בזה תיקון מנא. אין אתה מתקן כלום. הסטנדר שלך הוא בסדר גמור. אתה מסדר אותו לפי הגודל שאתה צריך, אבל אין אתה משנה אותו ממהותו<sup>24</sup>.

24. בגמרא שבת (מז, א) כתוב: "המחזיר קנה מנורה בשבת חייב חטאת קנה סיידין לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור". ופירש רש"י: "קנה מנורה שיוצאים ממנה קנים לנרות הרבה ונוטלין הימנה ובשעת הצורך מחזירין אותן. קנה של סיידין הטחין ומלבנין הבית בסיד יש להם קנה של פרקים ונותן מטלית בראשו ושורין בסיד מחוי וטח את הבית וכשהוא טח מלמטה אי אפשר לו אלא בקנה קצר וכשהוא הולך ומגביה מוסיף קנה על קנה ומאריכו פטור שאין זה גמרו שהרי צריך לחזור ולפרקו תמיד". מבואר בפשטות מדברי רש"י שהחילוק בין המרכיב קנה מנורה בשבת שחייב חטאת לבין המרכיב קנה של סיידין (מעין מוט שבראשו מברשת של צבע שניתן להאריך אותו על ידי הרכבת תוספת קנה) שפטור מחטאת הוא שהמרכיב מנורה עושה זאת לזמן ממושך ואילו המרכיב תוספת לקנה של סיידין מרכיב אותו לזמן קצר כי הקנה עומד לקיצור והארכה לשימושים אחרים [נראה בחזון איש (אורח חיים סימן נ אות ט) שביאר את החילוק באופן אחר].

מה שאמר הרב בן ציון פריימן לעניין הקביים הוא מה שאומר הרב שלמה זלמן אוירבך לגבי החשמל. הגדרת הדברים היא שהפעלת חשמל בכלי חשמלי היא שימוש בכלי ולא יצירה חדשה.

### 13. גדר מלאכה בשבת - התקדמות ויצירה

על מנת להבין את הדברים יותר נקדים יסוד גדול במלאכות שבת. כתוב במשנה בשבת (עג, א):

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת... הבונה והסותר... המכה בפטיש.

ובמשנה בהמשך המסכת (קב, ב):

הבונה; כמה יבנה ויהא חייב? - הבונה כל שהוא. והמסתת, והמכה בפטיש ובמעצד, הקודח כל שהוא - חייב. זה הכלל: כל העושה מלאכה, ומלאכתו מתקיימת בשבת - חייב.

במקום אחר עסקנו בדברי המשנה שהבונה כלשהו חייב והראינו שיש חידוש במלאכת בונה שחייב בה אפילו על כלשהו, לעומת שאר מלאכות

ולכאורה יש לדמות את הנידון של הגבהת והנמכת הסטנדר לגמרא זו, ואם כן הדין יהיה תלוי האם רגילים להגביה ולהנמיך את הסטנדר לעתים מזומנות שאז יהיה זה דומה לקנה של סיידין או לעתים רחוקות ואז יהיה מקום לדמות זאת למנורה של פרקים, וכן כתבו בשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן לה) ובאור לציון (חלק ב פרק כז אות ג) ובמנוחת אהבה (חלק ג פרק כג הערה 102).

אולם בשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן לב) כתב שאין דמיון בין הסטנדר לבין קנה של סיידין ומנורה של פרקים, כי בסטנדר או בקביים אין מוסיפים חלקי כלי אחרים שאינם בכלי שנוכל לדונם כעשיית כלי חדש, אלא מגביהים ומנמיכים את חלקי הכלי שכבר קיימים בו ובכל מצב שהם הכלי הוא בגדר כלי שלם, ואם כן הידוק הקביים במצב גבוה או נמוך אינו בגדר בניית כלי חדש אלא רק בגדר הידוק הכלי הקיים לצורך תשמישו (וזו מעין סברת הרב פריימן המובאת כאן). לסברא זו הסכים גם בחזון עובדיה (הלכות בונה פרק ה, ז) וכן פסקו הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך (שלחן שלמה סימן שיג, ז), הרב אלישיב (הובאו דבריו בספר ארחות שבת פרק ח אות ס) ועוד.

שבת שאין חייב בהן על כלשהו אלא על שיעור מסוים יותר מכלשהו<sup>25</sup>. כאן נתייחס לקטע השני של המשנה שאומרת כלל שכל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב. המשנה באה להדגיש נקודה יסודית במלאכות שבת והיא שההגדרה של מלאכת שבת היא שעושים פעולה שיש לה קיום, פעולה שמקדמת במשהו את האדם ואת העולם<sup>26</sup>. נוכל לעבור על כל הרשימה של ל"ט המלאכות ולראות שכמעט בכל המלאכות נעשית פעולה של יצירה כלשהי או של שינוי מצב שמקדמים את האדם בדרך למטרה מסוימת ואינם עומדים להתבטל ולחזור למצבם הקודם. גם באותן מלאכות שאינם סוף מטרתו של האדם, הרי שלאחר שעשאו נעשתה פעולה קיימת ועומדת שאין האדם מבטל אותה אלא היא משמשת אותו כשלב ביניים להגיע למטרתו הסופית. לדוגמא:

"הזורע" - מניחים זרעים באדמה במטרה שיגדלו. אין דרך להוציא את הזרע מהאדמה לפני שיכה שורש ויצמח.  
 "הקוצר" - קוצרים את מה שצמח באדמה. מעתה אין יכולת לאדם

25. עיקר היסוד שביארנו שם הוא כי מהותה של מלאכת בונה היא צירוף של הרבה משהוין לדבר אחד גדול, ולכן כל משהו ומשהו עומד בפני עצמו ויש לחייב עליו בשבת. הגמרא מביאה ראייה מהמשכן שבמלאכת בונה חייב על משהו גם אם הוא לא חשוב בפני עצמו, (ובמלאכת בונה אין איזה שיעור ביניים קטן שיש לו חשיבות בין תחילת המלאכה לסוף המלאכה כמו שתי תפירות במלאכת תופר או שיעור גרוגרת במלאכות אחרות). עוד הוספנו להסביר שם שלכן דווקא במלאכת בונה בחרה המשנה להביא את הכלל שכל העושה מלאכה והיא מתקיימת חייב עליה בשבת אף שכלל זה שייך גם למלאכות שבת האחרות ולא רק למלאכת בונה. המשנה רצתה לפרש למה במלאכת בונה חייב על כל משהו אפילו אם אין בו ממש חשיבות עצמית - כי סוף סוף על ידי המשהו הזה שבנה הוא עשה פעולה מתקיימת שעומדת בשביל האדם כשלב נוסף להשגת מטרתו.

26. וראה מעין זה בשו"ת הר צבי (אורח חיים חלק א סימן קפט): "דגדרי מלאכת מכה בפטיש הוא שגומר את הדבר ומעמידו על תיקונו - שיהא דבר מתוקן יותר מבתחלה, ולפי זה יש מקום לומר דלא מצינו מכה בפטיש אלא באופן שהתיקון הוא ענין המתקיים, רוצה לומר שהחפץ או המאכל עומד קיים בתקונו".

להחזיר את המצב לקדמותו.

"הצד" - על ידי צידת בעל החי יצר האדם מצב חדש בו הבהמה נתונה לרשותו והוא יכול להשתמש ולעשות בה כרצונו. אדם אינו צד בהמה על מנת לשחרר אותה אלא על מנת לשחוט אותה ולאכול אותה.

#### 14. עיון במלאכות שלכאורה אינן מתיישבות עם יסוד זה

אמנם ישנן ארבע מלאכות שלכאורה יוצאות מכלל זה: א. מעמר; ב. בורר; ג. קושר; ד. מוציא מרשות לרשות, אך בעיון נוסף נוכל לראות שגם במלאכות אלו יש יצירה והתקדמות.

א. **המעמר** אוסף את הפירות שקצר למקום אחד. לכאורה אין כאן פעולה של יצירה כי בסך הכל ריכז את הפירות לערימה אחת ובכל רגע יכול לפזר את הערימה ולהחזיר את הפירות למצבם הקודם. אולם האמת היא שפעולה זו היא חלק מתהליך ארוך יותר והיא מקדמת את האדם שלב נוסף בתהליך עבודת האדמה. אין המעמר חייב אלא במקום גידולו. דרכו של בעל האדמה היא שלאחר שהוא קוצר הוא אוסף את כל הפירות לערימה אחת ושוב אין הפירות עומדים לפיזור אלא מוכנים להמשך התהליך של עיבוד הפירות והכנתם לאכילה. אחרי העימור ניתן לקחת את הפירות בקלות למקום הדישה והבירור. אין זה מצב זמני שעומד להחזרה למצב הקודם.

ב. גם במלאכת **בורר**, אמנם ניתן להחזיר את הפסולת שהפרידו מהאוכל ואם כן לכאורה לא התחדש כאן כלום, אולם עיקר מלאכת בורר היא תיקון האוכל מחתיכות הפסולת המעורבות בו ותיקון זה הוא בגדר יצירת מצב קיים ורצוי שרוצים לקיימו. ואכן, מחמת האפשרות הקלה לחזור למצב הקודם לא כל ברירה נחשבת למלאכה אלא רק באופנים ובתנאים מסוימים:

- עיקר המלאכה היא ברירת הרע מהטוב, הפסולת מן האוכל, ואם בורר את האוכל מן הפסולת לשם שימוש מידי אין אנו דנים את הפעולה באופן זה כיצירת מצב של אוכל מתוקן, אלא רק כלקיחת אוכל מתערובת לשם אכילתו.

• אם הברירה נעשית לשם שימוש מאוחר ולא לאלתר חייב גם כשבורר אוכל מתוך פסולת. באופן זה שוב אין אנו רואים את פעולתו כדרך אכילה, אלא כמלאכה שבאה ליצור מצב מתוקן וקיים של יצירת אוכל מתוקן.

ג. מלאכת **קושר** גם כן עומדת בקלות לאפשרות של התרת הקשר, ואם כן גם בה אין לכאורה יצירה של פעולה קיימת. אולם זו בדיוק הסיבה שלכן אין חייבים על מלאכת קושר אלא אם כן עושים קשר של קיימא, דהיינו קשר שעומד להתקיים לעולם ולהישאר במצבו המחובר. ד. רק מלאכת **מוציא מרשות לרשות** יוצאת דופן מכל המלאכות, משום שבמלאכה זו החפץ רק עובר ממקום למקום ועומד לחזור למקומו הראשון לאחר זמן, ואם כן לכאורה לא נוצר בחפץ מצב קיים ועומד. הסיבה שבכל זאת פעולה זו נחשבת מלאכה בשבת היא רק בגלל שישנן פסוקים מפורשים המגדירים אותה כמלאכה (שלא כשאר המלאכות שלא נצרכו לפסוקים מפורשים אלא נלמדו רק מהיותן במלאכת המשכן). ואכן מטעם זה מגדירים התוספות בתחילת מסכת שבת (ב, א, ד"ה יציאות השבת וד"ה פשט) כ"מלאכה גרועה"<sup>27</sup>. (עיין בפרק יב מדוע בכל זאת נקרא שמה מלאכה - שחידוש התורה הוא שמקומו של החפץ הוא חלק מהגדרת החפץ, אך אין כאן המקום להאריך בדבר).

### 15. הפעלת החשמל אינה מלאכה המתקיימת

הבנה זו בכל המלאכות תסייע בידינו להבין את דברי הרב שלמה זלמן אורבך.

27. בתוספות שם משמע שהטעם שהוצאה היא מלאכה גרועה הוא כי מה ההבדל אם הוציא את החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים שחייב לבין אם הוציאו מרשות היחיד אחת לרשות היחיד אחרת שפטור. אולם באור זרוע (ח"ב סימן פב) בשם רבנו תם כתב בסגנון אחר, שמלאכת הוצאה גרועה היא משום שאין בה שינוי בגוף החפץ כבשאר מלאכות עיין שם. גם המאירי בתחילת מסכת שבת (ב, א, ד"ה אמר המאירי) בהסבירו מדוע מסכת שבת פותחת דווקא במלאכת הוצאה כותב: "מפני שאינה דומה לשאר מלאכות, עד שהדעת מפקפקת להיותה נקראת מלאכה".

אחרי שהבנו ששם מלאכה בשבת הונח רק על עשיית פעולה מתקיימת, נוכל להסיק שאם השתמשנו בחשמל על מנת לפתוח דלת לא עשינו כל מלאכה. כשם שניתן לפתוח את הדלת ביד כך ניתן לפתוח את הדלת בחשמל. אין זה אלא עניין טכני. הכלי מוכן ועומד, והשימוש בכלי על ידי חשמל הוא רק הדרך שהותקנה להשתמש בו.

בניגוד לדעתו של החזון-איש שהפעלת חשמל בכלי בשבת מעירה אותו ממוות לחיים, נוקט הרב אורבך שהכלי אינו מת וגם אינו שבור או מקולקל. הרי גם כשמכשיר החשמל מכובה, אם נמכור אותו, נקבל את כל שוויו.

מכל זה נמצינו למדים שטענת הרב שלמה זלמן אורבך כלל אינה מהפך בהבנה. זהו הפשט הפשוט של המשנה ששם מלאכה בשבת אינו שייך אלא במלאכה המתקיימת.

ומעתה, אם באמצעות החשמל עושים מלאכה מל"ט מלאכות שבת, כגון שעל ידי החשמל האדם מבשל או בונה, נראה שאכן יש בדבר איסור דאורייתא כאילו עשה מלאכה זו בידיים ממש, שהרי היום כך היא הדרך לעשות דברים באמצעות החשמל<sup>28</sup>. אבל אם החשמל אינו עושה שום יצירה אלא פעולה בעלמא בלבד, כגון שהחשמל פותח את הדלת (שזוהי אחת הפעולות הכי נחוצות בחוץ לארץ כאמור לעיל) איזו מלאכה יש בדבר?! אותו אדם שפתח את הדלת על ידי החשמל לא תיקן שום דבר, לא עשה כלי ולא גמר כלי. הכלי גמור ואין מפעיל החשמל אלא משתמש בו.

מטעם זה אומר הרב אורבך בצורה ברורה כפי שמפורש בתשובה שלו, שמעיקר הדין היה צריך להיות מותר לחבר מאוורר בשבת, כי מה עושה המאוורר - הוא מסתובב ודוחף את האויר. הזזת הרוח אינה מלאכה. פעולה זו עושה כל אדם שחם לו - לוקח דף ומנענע בו כדי

28. ראה דוגמא לדבר במסכת בבא קמא (דף ס, א) שהזורה ורוח מסייעתו חייב משום מלאכת זורה כי כן דרכה של המלאכה. וראה לעיל בהערה 2 מראה-מקום לעיון בנושא.



לאוורר את פניו, ואין בה כל איסור בשבת. ממילא, אם מה שעושה המכשיר החשמלי זה דבר שאינו מלאכה, אז באמת אין בזה איסור בונה וסותר.

בפועל - אנו נזהרים בשבת גם בזה ולהלן נראה את השיקולים לכך, אבל מעיקר הדין מותר לחבר מאוורר לחשמל.

הרב אורבך התיר למעשה לאמו הזקנה להפעיל ולכבות את מכשיר השמייעה שלה גם בשבת עצמה. אמנם הרב עמאר כתב במכתבו הנזכר שלדעתו דבר זה אסור בשבת, ומי אמר שהתקבלה ההלכה כדברי הרב אורבך בזה. אך לדעתי דברי הרב אורבך הגיוניים מאד ומתיישבים עם עיקר היסוד של מלאכת שבת כאמור לעיל.

נעבור כעת לאפשרות השנייה של איסור בהפעלת חשמל, ולפיה יש בהפעלת חשמל איסור מדרבנן.

### 16. איסור חשמל בשבת משום איסור מוליד

דעה נוספת נאמרה בפוסקים לאסור הפעלת חשמל בשבת באיסור דרבנן מחמת איסור מוליד. דעה זו נקבעה להלכה על ידי הגאון רבי יצחק שמלקיש (מגדולי גליציה) בשו"ת בית יצחק (בתוכן העניינים יורה דעה חלק ב):

הנה בפנים דברתי אודות נר עלעקטרי אזכיר בזה בדין אם רשאים לדבר בשבת על ידי מכונה הנקראת טעלעפאן. והנה לפי עניות דעתי יש איסור בדבר ושומר נפשו ירחק מזה. כי מלבד מה שמוכרח המדבר במכונה כזאת להכות מקודם בפעמון עת ירצה לדבר וזה אסור משום משמיע קול יש לאסור עוד משום דעל ידי סגירת זרם העלעקטרי נולד כח עלעקטרי וזה אסור בשבת דכמו בסחופא כסא אשידאי אמדינן בביצה כג דאסור משום דמוליד ריחא הוא הדין דאסור לעשות עלעקטרישע פערבינדונג בשבת.

מהו איסור מוליד?

יש כמה מקורות בהלכה מהם ניתן ללמוד שחכמים אסרו ליצור בשבת או ביום טוב דבר חדש אפילו אם אין ביצירת אותו הדבר איסור תורה.<sup>29</sup>

### 17. מוליד בהדלקת אש

במסכת ביצה (לג, ב) מבואר שאסור להדליק אש ביום טוב משום איסור מוליד.<sup>30</sup> כשאדם לוקח גפרור ביום טוב ומוציא אש, האיסור שיש בזה הוא איסור דרבנן של מוליד. ומדוע אין בזה איסור דאורייתא? נראה כי הטעם הוא שהמדליק אש אינו עושה דבר ולא יוצר דבר, הדלקת האש היא רק אמצעי ליצור חום של הבערה. באמצעות ההבערה אפשר לבשל ולחמם ולעשות הרבה דברים והיא אכן מלאכה דאורייתא (אלא שהותרה ביום טוב משום ההיתר לעשות מלאכת אוכל נפש), אך עצם יצירת האש אינה מלאכה.<sup>31</sup> יצירת האש היא לא איסור, ההבערה היא האיסור.<sup>32</sup>

29. יש לשים לב להבדל בין איסור "מוליד" לאיסור "נולד". איסור "נולד" הוא איסור השייך להלכות מוקצה, שהאדם מקצה דעתו מחפץ שלא היה קיים לפני יום טוב או שבת ולכן חפץ זה הוא מוקצה, לעומת זאת איסור "מוליד" הוא איסור לעשות פעולה המולידה יצירה חדשה בשבת או ביום טוב.

30. "אין מוציאין את האור (אש). מאי טעמא משום דקא מוליד ביום טוב".

31. ביתר ביאור, הבערה היא כשיש לאדם אש ואיתו שורף משהו, כגון מבעיר עצים, ובזכות זה יכול לבשל. ההבערה היא מהמלאכות המיוחדות כי ההבערה בעצמה היא קלקול. הלוא האדם הופך את העצים שלו לאפר. הסיבה שבכל זאת נחשבת מלאכה, היא כי בזכות הקלקול הזה נוצר חום שעל ידו ניתן לבשל. ולכן הגמרא אומרת: כל המקלקלין פטורים חוץ מהמבעיר. המבעיר, אף על פי שיש בזה קלקול הינו יוצא מן הכלל (בספרי על יום טוב הארכתני בעניין הזה הרבה אבל אין זה המקום).

32. יסוד זה ניתן לראות גם בדברי הפרי מגדים (אורח חיים, תקב, משבצות זהב א) שכתב שבהוצאת ניצוץ אין משום מבעיר אלא אם כן ניצוץ זה נאחז בדבר מה ומבעיר אותו, ומכל מקום אסור ביום טוב משום מוליד כי נראה כמלאכה. לעניין הניצוץ היוצא בשעת חיבור וניתוק חוט החשמל לשקע שבקיר האריכו הפוסקים

(מתוך כך אנו יכולים ללמוד שוב שההסתכלות של הרב שלמה זלמן אוירבך על גדרי מלאכת שבת שהבאנו לעיל היא הנכונה. הלוא אין דבר שנראה יותר כיצירה של דבר חדש מאשר הדלקת אש. זה כמו "ויהי אור", אדם משתמש בשני אבנים ועל ידם מוציא ניצוץ של אש. ועם כל זאת אין בזה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן של מוליד כי סוף סוף אין כאן דבר העומד ומתקיים ואין כאן מציאות שהשתנתה).

על כל פנים מבואר בגמרא שהדין שנאמר במשנה שאין מוציאין את האור ביום טוב איסורו הוא משום מוליד אש, ומכאן שאין להוליד דבר חדש ביום טוב. וכן מבואר בדברי המאירי בסוגיה (ביצה לג, ב):

וטעם איסור כל אלו שכל המצאת דבר ממה שאינו, אסור אף לצורך אוכל נפש.

כלומר זו גזירה מיוחדת שקבעו חכמים שאין להתירה משום אוכל נפש. ובטעם הדבר נראה שאף שמן התורה אין זו מלאכה כי אין ביצירת האש דבר של קיום, יש בה נראות של מלאכה יותר מכל המלאכות ולכן לא ראו חכמים להתירה משום אוכל נפש.

### 18. דעת הרמב"ם על איסור הולדת אש

הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ד, א) כתב שהאיסור להוציא אש ביום טוב הוא משום שהיה אפשר להמציא את האש כבר מערב יום טוב, ובהשגות הראב"ד השיג עליו שהיה לו לומר את הטעם הכתוב בגמרא דהוי מוליד ביום טוב ואין כאן הכנה, ומבואר בדברי הראב"ד שהבין בגמרא שהאש אסורה משום נולד והוי כמוקצה כמו ביצה שנולדה ביום טוב.

ובמגיד משנה שם דחה את דברי הראב"ד וכתב שאין לאסור אש משום מוקצה של נולד כי אין משתמשים באש לשעצמה כמו בביצה אלא כאמצעי לבשל ולאפות, אלא האיסור הוא משום שהיה לו להוליד

---

שאין בזה איסור לא מן התורה ולא מדרבנן מכמה טעמים ויש שהחמירו בדבר, עיין אנציקלופדיה תלמודית כרך יח ערך חשמל הערות 175-193.

את האש בערב יום טוב ולא לחכות ליום טוב. ובט"ז כתב שלדברי המגיד משנה האיסור הוא משום שמכשירי יום טוב שאפשר לעשותם מערב יום טוב אסור לעשותם ביום טוב מדאורייתא. אך הקשה הט"ז (אורח חיים תקב, א) שאם כן במקום שמשתמש באש לחימום גופו שאז אין זה מוגדר כמכשירי אוכל נפש אלא כאוכל נפש ממש, היה צריך להיות מותר להדליק אש בתחילה ביום טוב ולא משמע כך מסתימת הפוסקים. ולכן כתב הט"ז יסוד חדש שהתורה לא התירה מלאכת אוכל נפש אלא באוכל שכבר קיים בעולם וצריך לתקנו, אך להמציא אוכל נפש יש מאין לא התירה התורה וזו כוונת הגמרא לפי הרמב"ם (ומצד מכשירי אוכל נפש גם כן אסור מדאורייתא כי היה יכול להדליק את האש מערב יום טוב וכנכתב לעיל). ולפי דבריו, הדלקת האש אסורה משום הבערה ולא משום מוליד.

אולם בפירוש ברטנורא על המשנה כתב שהאיסור להדליק את האש ביום טוב הוא משום שהולדת האש דומה למלאכה ויש בזה איסור דרבנן וכן משמע מפשטות דברי הגמרא. וראה עוד בשו"ת ומצור דבש סימן ח-ט שהאריך מאד בבירור דברי הרמב"ם והראשונים בנידון זה. ולהבנת דברי הרמב"ם נראה לפרש שאכן יש שני איסורים בהדלקה: א. יצירת האש שהיא איסור דרבנן של מוליד; ב. ההבערה שבאה מיד אחריה.

והנה ההבערה הותרה ביום טוב כי היא מלאכת אוכל נפש ומה שנשאר זה איסור יצירת האש שהוא איסור בפני עצמו. אלא שלכאורה היה מקום להתיר גם איסור זה ביום טוב משום מלאכת אוכל נפש, שהרי כשם שמתירים איסור מן התורה של הבערה משום אוכל נפש כמו כן מסתבר להתיר גם איסור דרבנן של מוליד משום אוכל נפש, ועל זה אומר הרמב"ם שאיסור זה לא הותר בגלל שהיה יכול לייצר את האש מערב יום טוב ולא לחכות ליום טוב. (והסיבה שהגמרא הוצרכה להמציא איסור חדש של מוליד ולא הסתפקה באיסור הבערה היא משום שאחרי שהותרה ההבערה לצורך יום טוב אין סברא להבחין בין תחילת ההבערה שהיה אפשר לעשותה מערב יום טוב ולאוסרה לבין העברת

אש קיימת ביום טוב ממקום למקום שהיא צורך אוכל נפש שהלוא בשני המקרים מבעירים בפועל חומר בעירה חדש, אבל אם הם שני איסורים שונים מובן ששייך להבחין ביניהם)<sup>33</sup>.

### 19. מקורות נוספים לאיסור מוליד

ישנם שלושה מקורות נוספים לאיסור מוליד בהלכה: א. הולדת ריח בבגד; ב. ריסוק שלג; ג. השמעת קול<sup>34</sup>.

א. הולדת ריח - בגמרא ביצה (כג, א) מובאת דעת רבה ורב יוסף

<sup>33</sup>. בספר שלחן ערוך כפשוטו (הלכות יום טוב סימן תקב הערה 1) הבאנו דברי כמה פוסקים שרק בזמן חז"ל שהדלקת אש היתה כרוכה בטורח ומאמץ היו רגילים לשמור כל העת אש דלוקה, ולכן אם לא עשה זאת מערב יום טוב הרי זה נידון כמכשירי אוכל נפש שהיה יכול לעשותו מערב יום טוב ואסור, ברם בזמן הזה שהדלקת אש נעשית בקלות יתרה ואין דרך להדליק אש מראש ולשמרה, אין לאסור מחמת שהיה ניתן להדליק את האש בערב יום טוב. וכתבנו שם שלכתחילה יש להחמיר כדעת המשנה ברורה ורוב הפוסקים שגם בזמן הזה יש איסור בהדלקת האש, אך בשעת הדחק כגון אם כבתה האש ואי אפשר לקחת אש משכן ניתן להקל בדבר לצורך שמחת יום טוב (וכן נקט בפניני מועדים פרק ה הלכה א).

לפי דברינו כאן, תהיה שאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים בגדר איסור הדלקת אש ביום טוב - לפי המאירי אין היתר בדבר כי סוף סוף יוצר אש חדשה וזה נאסר גם לצורך אוכל נפש, אולם לפי הרמב"ם הנוקט שהאיסור להדליק אש הוא כי היה לו להדליק מערב יום טוב אם כן בזמן הזה שאין דרך להדליק אש מראש יש מקום להתיר.

<sup>34</sup>. מקום נוסף בו הגמרא משתמשת במושג "אולודי קא מוליד" הוא לעניין הולדת חום; בגמרא שבת (מה, א), כאשר בבית ריש גלותא הניחו כלי עם מים קרים על גבי מיחם בשבת והמים התחממו גער בהם רבה, והסביר לרבי זירא שאין זה דומה להנחת מיחם על גבי מיחם כי כאן "אולודי קא מוליד". לכאורה מבואר בסוגיה זו איסור הולדת חום חדש במים, אולם למעשה נקטו רוב הפוסקים שהאיסור הנלמד מגמרא זו אינו משום דיני מוליד אלא נובע מדיני הטמנה בדבר המוסיף הבל או מדיני בישול (שיש חשש שהמים הקרים יבואו לידי בישול) וכך נקט גם בשלחן ערוך, ולכן פסק בשלחן ערוך (סימן רנג) שאם מניחים קדרה קרה ליד אש באופן שאין חשש שהקדרה תגיע לשיעור בישול אין איסור בדבר למרות שהקדרה מתחממת.

שאסרו להוליד ריח בכל כלי שהוא, כגון על ידי הנחת עשבי בשמים על בגד או על כלי כדי שיספגו את הריח, וכתב רש"י (ד"ה דקמוליד ריחא):

ואסור מדרבנן שמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה.

ב. **ריסוק שלג** - נאמר במסכת שבת (נא, ב):

אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה, ואינו חושש.

נחלקו הראשונים בטעמי האיסור וגדריו:

רש"י (ד"ה כדי שיזובו) הסביר את טעם האיסור משום שמוליד מים בשבת "ודמי למלאכה, שבורא המים האלו". וכתב הסמ"ג שלדבריו לא אסרו אלא ריסוק בידיים, אך אם נמחה ממילא - מותר.

בעל התרומה (סימן רלה; וכן כתב הרא"ש בשמו) אסר לחמם פשטידה בשבת קרוב למדורה, משום שהשומן הוקרש ונימות, והוה ליה נולד, ודימה זאת לדין המבואר בגמרא שאין מרסקין את השלג. ומדבריו מבואר שגדר האיסור הוא להוליד בשבת נוזל מתוך דבר מוצק לא רק בפעולה ישירה של ריסוק אלא גם בפעולה עקיפה.

אולם הרמב"ם והר"ן כתבו שהאיסור הוא משום גזרה שמא יבוא לסחוט פירות העומדים למשקים. ולדבריהם אין קשר בין איסור זה לאיסור מוליד כלל.

ג. **השמעת קול** - במסכת עירובין (דף קד, א):

עולא איקלע לבי רב מנשה, אתא ההוא גברא טרף אבבא (הקיש על הדלת באגרופו והשמיע קול - רש"י). אמר: מאן האי? ליתחל גופיה דקא מחיל ליה לשבתא (דקסבר כל אולודי קלא אסור - רש"י). אמר ליה רבה: לא אסרו אלא קול של שיר.

אביי ממשיך להקשות מכמה מקרים שמהם "שמע מינה אולודי קלא אסור" והגמרא דוחה שניתן ללמוד שהאיסור באותם מקרים הוא מסיבה

אחרת.

בדברי הראשונים מובאים שתי דעות להכרעת ההלכה: א. יש האוסרים מחמת עצם הולדת הקול וכדעת עולא (רבנו חננאל והגר"א<sup>35</sup>); ב. יש האוסרים רק בכלי שיר ומשום גזרה שמא יתקן כלי שיר (רמב"ם הלכות שבת, כג, ד, ושולחן ערוך שלח-שלט).

כפי שראינו, רש"י בכל הדינים הנזכרים לעיל (הולדת אש, הולדת מים והולדת ריח) מסביר שאיסורם הוא משום שמוליד בשבת ויום טוב דבר חדש ופעולה זו נראית כמלאכה. אך מצד שני, בכל המקורות הנזכרים לעיל ראינו שיטות ראשונים אחרות שהסבירו את טעם האיסור באופנים אחרים.

## 20. פסיקת המחבר והרמ"א באיסורי מוליד השונים

כשנבוא לבחון את פסיקת המחבר והרמ"א בעניין כל הדינים הללו נמצא כי הרמ"א חשש בכולם לשיטת רש"י שאסר משום מוליד, ואילו מדברי המחבר משמע בכל המקומות שנקט כדעת הראשונים שאין איסור משום מוליד<sup>36</sup>.

א. את איסור הולדת ריח בבגד כלל לא פסק המחבר להלכה (ונסמך בזה על הרמב"ם והרי"ף שגם הם לא העתיקו דין זה<sup>37</sup>) ורק הרמ"א (סימן

35. ועיין במהר"ם מרוטנבורג (הובא בהגהות מיימוניות) והגר"א שכתב שגם לעולא אין איסור אלא במקום שמתכוון להשמעת קול ולא כשהקול נוצר בדרך אגב.

36. אם כנים הדברים שהמחבר לא חשש לאיסור מוליד צריך לומר שהדלקת אש ביום טוב נאסרה באופן מיוחד, ויש לפרש זאת בכמה אופנים: א. כשיטת הט"ז שאיסור הדלקת אש חדשה ביום טוב הוא מדין הבערה ולא מדין מוליד; ב. כשיטת הראב"ד שאיסורה משום מוקצה של נולד; ג. יתכן לומר שבהדלקת אש היתה סיבה מיוחדת לחשוש לאיסור מוליד כי יצירת האש היא ממש יש מאין, ולא כמו נתינת ריח בבגד שאין בה ממש יצירה חדשה אלא הרכבה של שני דברים, או המסת מים שהיא רק שינוי מצב צבירה של דבר קיים.

37. ועיין בראשון לציון (לרבי חיים בן עטר) במסכת ביצה (כב, ב) שכתב שהרי"ף והרמב"ם נקטו שרבה חולק על רבה ורב יוסף וסובר שאין כלל איסור להוליד ריח בבגד.

תקיא סעיף ד) הביאו.

ב. ביחס לאיסור לרסק שלג ולהופכו למים פסק המחבר כדעות הראשונים שהאיסור הוא משום גזרה שמא יסחט ולכן פסק (בסימן שיח סעיף טז) שמותר להניח שומן בכלי ליד מקור חום אף על פי שהשומן חוזר ונימוח, אולם הרמ"א פסק להחמיר בזה לכתחילה כדעת ספר התרומה שהאיסור הוא משום שנוולד דבר חדש בשבת, ובמקום צורך גם הוא הסכים להקל.

ג לעניין איסור השמעת קול בשבת כתב המחבר (באורח חיים סימן שלט סעיף ג): "אין מטפחין... ולא מספקין... ולא מרקדין... **גזירה שמא יתקן כלי שיר**", ובסימן שלח (סעיף א) מבואר בדברי המחבר שאין איסור השמעת קול אלא דרך שיר כי הגזרה היא שמא יתקן כלי שיר, ולכן התיר להקיש על הדלת שלא בדרך שיר. לעומת זאת הרמ"א החמיר שאין להקיש על הדלת במקוש המיוחד לכך. ונראה שגם כאן הלכו המחבר והרמ"א לשיטתם: המחבר אסר רק משום גזרה שמא יתקן כלי שיר, ואילו הרמ"א חשש גם לאיסור הולדת קול בשבת, ולכן אסר בכל כלי המיועד להשמעת קול<sup>38</sup>.

38. עיין בבית יוסף (סימן שלח) שהקשה על דעת המהרי"ל (שהיא המקור לדברי הרמ"א), שאם פסק כעולא שחשש לאולודי קול היה עליו לאסור גם להקיש בדלת עם היד ולא רק עם מקוש המיוחד לכך, ואם פסק כרבה היה לו להתיר אפילו עם מקוש כיוון שאין כאן קול שיר. ותירץ הבית יוסף שדעת מהרי"ל היא כרבה אלא שכאשר מקיש בכלי המיוחד לכך יש חשש שיתכוון לקול שיר. גם הלבוש מיישב שדעת מהרי"ל היא כרבה אלא שלדעתו כל כלי שמיועד להשמיע קול נידון ככלי שיר היות ויש חשש שמא יבואו לתקנו.

ולפי זה גם הרמ"א לא חשש להלכה להולדת קול בשבת, ויש לבאר שהטעם בזה הוא שקול הוא דבר לא ממשי ולא ניכר לעין ולכן אין בו יצירה קיימת שניתן לומר שנוולדה בשבת (וסברא זו שייכת גם בזרם החשמל).

אולם דעת הרמ"א עדיין טעונה בירור כי מצד אחד בסימן שלט (סעיף ג) (לעניין האיסור למחוא כפיים בשבת) כתב שנוהגים להקל כדעת התוספות שבזמן הזה אין איסור משום שהיום אין לחוש שמא יתקן כלי שיר כיוון שאין אנו בקיאים בתיקון כלי שיר, ומצד שני, בסימן שלח (סעיף א) פסק שיש איסור להקיש במקוש על



## 21. דעת הרב אורבך שאין לחשוש בחשמל לאיסור מוליד

לפי האמור לעיל מתברר שלדעת המחבר אין מקום לחשוש של הבית יצחק לאיסור מוליד בחשמל, אולם הרב אורבך בתשובתו הנזכרת מחדש שגם לבני אשכנז אין לחשוש לאיסור זה בהפעלת זרם חשמל (כשאינו עושה מלאכה בהדלקתו).

טעמיו של הרב אורבך הם כדלהלן:

א. הנה כאשר נתבונן באיסורי מוליד שנאמרו בש"ס נראה שישנו חילוק בין איסור הולדת אש או הולדת מים לבין איסור הולדת ריח. בהולדת אש נוצר דבר חדש ממש שלא היה קיים קודם בעולם כלל כמו יש מאין. גם בהולדת מים מתוך שלג, המים לא היו קיימים קודם לכן כמים ועל ידי הריסוק של השלג נוצרת מציאות חדשה של מים. לעומת זאת בהולדת ריח בבגד אין ממש מציאות חדשה אלא ישנה הרכבה של שני דברים קיימים - הבגד והבושם - שביחד נותנים תכונה חדשה לדבר הקיים שלא היתה לו מקודם - בגד מבושם. ברור שהולדה כזו ודאי נחשבת פחות הולדה מהולדת אש.

אם נדייק בדברי הבית יצחק נראה שדימה את הפעלת החשמל דווקא להולדת ריח ולא להולדת אש או מים. טעמו של דבר הוא משום שגם

הדלת. ודבריו צריכים ביאור, שאם בהקשת המקוש בדלת האיסור הוא משום שמא יתקן כלי שיר, הלוא לשיטתו אין לחוש לכך בזמן הזה, ואם האיסור הוא משום הולדת קול מדוע אסר רק בהקשה בכלי ולא ביד (ויש מיישבים שכוונת הרמ"א שהיום אין לגזור שמא יתקינו ויבנו כלי שיר אך עדיין יש לחשוש שמא יתקנו כלי שיר קיימים). וראה באריכות את כל השיטות במאמרו של הרב שמואל לורנץ "השמעת קול בשבת" (עלון שבות 119).

ואולי יש לחדש בדעת הרמ"א הבנה שונה מהבנת הבית יוסף והלבוש, והיא שהסיבה שאסר הרמ"א להקיש בדלת על ידי כלי המיוחד לכך היא כי חשש לשיטת עולא שאסר משום הולדת קול אלא שנקט הרמ"א שלהלכה אין להחמיר אלא כשמשמש בכלי המיועד להשמעת קול (וזו מעין הרחבה של דברי המהר"ם מרוטנבורג שהובאו בהערה הקודמת הנוקט שגם לעולא אין איסור אלא כשמכוון להשמעת קול ולא בכל הולדת קול).

בהפעלת החשמל אין אנו יוצרים יצירה חדשה שלא היתה קיימת אלא מזרימים חשמל קיים לכלי קיים, וצירופם ביחד נותן תכונה חדשה לכלי. מעתה בא הרב אוירבך ומחלק בין הולדת חשמל להולדת ריח; אין לאסור מוליד בכלי חשמלי המקבל זרם חשמלי היות והכלי עומד ומיועד לכך ואין הזרם נחשב דבר חדש בכלי. אין לדמות זאת להכנסת ריח לבגד. הבגד אינו מיועד מראש ככלי המיוחד לקבל את הריח הזה, ולכן הכנסת הריח בבגד מוגדת כיצירת בגד עם תכונה חדשה ולכן נאסרת משום "מוליד". אבל בכלי המיועד לכך שכל הזמן יכניסו בו את החשמל המשנה את תכונתו, קשה לקרוא לשינוי התכונה כדבר חדש בכלי. וכך כתב הרב:

אבל נראה דכיון שאיסור מוליד הוא רק מפני שנראה כעושה דבר חדש, לכן מסתבר דדוקא אם באמת נעשה דבר חדש כמו הוצאת אש שהניצוץ היוצא הוא לגמרי דבר חדש, או אפילו ריסוק שלג שאף גם זה נראה ממש כדבר חדש שמתחלה היה שלג ועכשיו מים, לכן שפיר אסור בכל ענין. מה שאין כן בהיהא דסחופי כסא אשיראי דמה שנראה כדבר חדש הוא רק מפני השינוי שהבגד נשתנה והתחיל פתאום ליתן ריח, בכהאי גוונא נראה דאפשר שרק בדבר שאינו מיוחד לריח אז שפיר נראה כדבר חדש ואסור, מה שאין כן אם הבגד מיוחד ועומד לכך אפשר דבכהאי גוונא אין זה נראה כלל כדבר חדש. וכיון שכן גם כאן המגנטיות והתנודות והולכת הקול לא דבר חדש הוא כלל כיון שכל זה נעשה בכלים שעומדים ומיוחדים לכך, ולכן כמו שהחזרת מטה רפוייה אינה חשובה כעשיית כלי הואיל וכך תשמישה תדיר, כמו כן גם לענין מוליד - אם רגילים תמיד להוליד ולחזור ולהוליד אותו דבר עצמו שכבר נולד קודם וכך הוא תשמישו תדיר, נראה דלא שייך בו כלל איסור מוליד (שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ט).

אמנם על סברא זו ניתן להתווכח כי סוף סוף יש כאן יצירה חדשה של אנרגיה שלא היתה קודם לכן ואנרגיה זו מורגשת בכלי, אך עדיין

ישנם טעמים נוספים כדלהלן.  
ב. טעם נוסף כותב הרב אוירבך:

ובעיקר הדבר חושבני שקשה מאד לחדש איסור מוליד כזה שלא נזכר כלל בש"ס (שם).

הוא מוכיח מכמה דינים שלא נאסרו משום איסור מוליד למרות שלכאורה היתה בהם הולדה של דבר חדש; ראייה אחת הוא מביא מהדין של הולדת חום שלמסקנת הפוסקים לא נאסר אלא במקום שהיה בו חשש שיבוא לידי איסור בישול. ראייה נוספת מכך שאין איסור לסחוט פירות שעומדים לאכילה ולא לסחיטה אף על פי שמוליד משקה מאוכל, "ומוכח ודאי מזה שאין לנו לאסור משום מוליד כי אם במה שנזכר מפורש בש"ס והבו דלא לוסף עלה" (שם).

ג. סברא נוספת העלו כמה פוסקים שאין לאסור הפעלת כלי חשמלי מדין מוליד, כי מוליד לא שייך אלא בדבר מורגש, אך בזרם החשמל אף שאמנם התוצאה שלו נרגשת על ידי פעולת הכלי, הוא עצמו אינו ניכר ואינו מורגש.

## 22. הכרעת הרב שלמה זלמן אוירבך להלכה

לאחר שדש, טחן וריקד בכל הסברות והצדדים שנאמרו לגבי הפעלת חשמל בשבת, מסיק הרב אוירבך שמעיקר הדין לא היה צריך לאסור את הפעלת החשמל לא מחמת חשש תורה של מלאכת מכה בפטיש או מלאכת בונה וכדעת החזון איש והרב עוזיאל, ולא מחמת איסור מוליד דרבנן וכדעת הבית יצחק.

אף על פי כן, למעשה לא התיר הרב אוירבך להשתמש בחשמל בצורה גורפת.

מדוע ולמה? שלוש סיבות עיקריות בדבר:

## 23. הסיבות לאסור למעשה את השימוש בחשמל בשבת

א. אם נתחיל להתיר מכשירי חשמל יהיה קשה מאוד לדעת מתי

המכשיר עושה מלאכה מל"ט מלאכות (שאז בוודאי אסור להפעילו) ומתי אינו עושה מלאכה. המציאות וההלכה מורכבים מאד ורק נעשים מסובכים יותר מיום ליום. על פוסקי ההלכה מוטלת אחריות ביחס לציבור ואסור להם לפסוק הוראה כזו שתביא את הציבור לידי מכשול, גם במקום שההוראה מצד עצמה נכונה לפי הדין. ובלשונו של הרב אורבך:

נתבאר לפי זה דלעניות דעתי נראה דבכהאי גוונא דלא עשה כלל שום הדלקה או כיבוי כי אם מחבר רק את הטלפון עם הזרם אין לאסור בשבת ויום טוב לא משום מכה בפטיש ולא משום מוליד. אך חושבני שהמון העם אינו יודע כלל להבחין בכך ויכול לטעות על ידי זה לומר שמותר גם להדליק ולכבות את החשמל בשבת, ולכן אף לדין אין להתיר דבר זה כי אם במקום צורך גדול (שם).

מטעם דומה נקט הרב אורבך שיש לאסור להשתמש בדוד מים חמים ("בוילער") שמשמש גם כדוד שמש וגם כדוד חשמלי אף במקום בו המים החמים בדוד התחממו רק על ידי השמש, למרות שבאופן זה אין איסור מעיקר הדין להשתמש בהם בשבת<sup>39</sup>. על מנת שיהיה מותר להשתמש במים חמים מתוך הדוד בשבת חייב המשתמש לדעת שלא חיממו את המים שבדוד בערב שבת על ידי הפעלת החשמל, כי אם השתמשו בו בחשמל אסור לפתוח את המים החמים מחמת שיכנסו לדוד מים קרים תחתם ויתבשלו על ידי המים שהתחממו בו בערב שבת על ידי האש. חילוקי דינים אלו אינם ברורים ומובנים לכל אחד, ומתוך כך יבואו אנשים רבים לידי טעויות וחילולי שבת חס ושלום.

ב. טעם נוסף לאסור את השימוש בחשמל הוא משום "עובדין דחול". יש מקום לחשוש לעשות את השבת מיום קודש ליום חול, וכן כתב הרב נחום רבינוביץ:

39. ראה שמירת שבת כהלכתה (מהדורה מחודשת, תש"ע) פרק א אות נא.

מה שכבר כתבו הגאון הרב שלמה זלמן אויערבאך ועוד גדולים, שאין מקום לחוש למלאכת מכה בפטיש בפעולות חשמליות, ומי יבוא אחריהם. אמנם בתקופה שהתפשטו שימושים בחשמל ראו אל נכון גדולי הפוסקים שיש סיכון לעצם שמירת השבת, שהרי על ידי חשמל ניתן לעשות כל ל"ט מלאכות כולן, ועל כן ברור היה שיש איסור בפעילויות כאלה על כל פנים מדרבנן (וראה מה שכתבתי בשו"ת מלומדי מלחמה סימנים נו-נז, סא ושו"ת שיח נחום סימן כה בשם גדולי הפוסקים, ושם כתבתי שבפעולות חשמליות שלא נעשית בהן מלאכה אך יש בהן סגירה ופתיחה של מעגלים חשמליים - יש איסור לעשותן משום גזרת 'עובדין דחול').

ג. סיבה נוספת שאינה מבוטלת כלל היא העובדה שכמה מגדולי ישראל החמירו בעניין זה, חלקם מדאורייתא וחלקם מדרבנן. אמנם העלינו לעיל את הסברות הקיימות לחלוק על דבריהם, אך עדיין קשה לבטל את דבריהם מכל וכל, ולכל הפחות משום כבודם אין בידינו כח להתיר את השימוש בחשמל ללא סייג, וכדברי הרב אוירבך בהביאו את דברי הבית יצחק: "אך מה אעשה שכבר הורה זקן..."<sup>40</sup>. מי שלומד בית יוסף יודע, שכאשר ניתן בקלות להתחשב בדעה המחמירה נוהגים כמותה אף שאיננו סבורים שהיא מכוונת להלכה. הרי מי שאמר דעה זו גם הוא חכם, גם לו יש ראש, ואף אם אין אני חושב כמותו, אין זה אומר בהכרח שדבריו אינם נכונים, ולכן ודאי שלכתחילה צריך להיזהר. הלוא מי שאסרו את החשמל לא היו אנשים קטנים. היו

40. גם בהביאו את דברי החזון איש במנחת שלמה חלק א סימן יא כותב הרב אוירבך שאינו בא להשיב על דברי "הארי המת" ש"גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם", אלא רק לדון על דבריו כדרכה של תורה. ואכן אף שהתווכח עם החזון איש ועמד על דעתו, לא הקל הרב שלמה זלמן אוירבך למעשה אלא חשש לדעת החזון איש שיש איסור בונה בהפעלת חשמל, ורק במקום חולי כמו בתי חולים הסתמך על שיטתו שהחשמל אינו אסור מן התורה ולכן כשצריך למצוא פתרונות הלכתיים לצורך חולים עדיף להשתמש בפתרונות המבוססים על חשמל.

אלו הרב יצחק שמלקא, החזון איש, הרב עוזיאל, ולהבדיל בין חיים לחיים הרב עמאר ועוד. כל אלו אינם קטלא קני, אלו חכמים בעלי שכל ותורה לא פחות מהחולקים עליהם. אמנם אני סבור שאין לאדם אלא מה שעניו רואות ומותר לנו לפסוק כרב זה ולא כרב זה אם אנו משתכנעים בצדקתו, אבל וודאי לכתחילה כשהדבר אפשרי ולא דורש מאמץ גדול, מן הראוי לכבד את הדעות החולקות.

ד. יכול להיות שיש עוד איסור נוסף - שמא מתוך שמפעיל כלים חשמליים יבוא לתקן אותם בזמן שאינם פועלים כראוי ואז יעבור על איסור גמור. אולם קשה לגזור בזמננו גזרות חדשות.

#### 24. מסקנת ההלכה

הנני מקבל את דעת הרב שלמה זלמן אוירבך בנושא כהכרעה ודאית. בשבילי אין זה ספק. אחרי שלמדתי את התשובה של הרב שלמה זלמן אוירבך וכן את הויכוח והמשא ומתן שהיה לו עם החזון איש כפי שמובא במנחת שלמה חלק ב, שוכנעתי שהצדק עמו. ספק דאורייתא יש כאשר ישנה מחלוקת בפוסקים הקודמים שאין בידינו להכריעם. אולם כאן כנגד דעת החזון איש והרב יצחק שמלקא עומדים לא רק דברי הרב שלמה זלמן אוירבך ההגייוניים והברורים אלא גם ההסכמה שבשתיקה של כל הפוסקים שהיו במשך חמישים השנים שהחשמל היה קיים לפני זמנו של החזון איש, אשר נקטו כי הדלקת האור אסורה מדאורייתא רק בגלל ההבערה של חוט הלהט, ולא הזכירו חשש בונה או מכה בפטיש או מוליד. היום מצוי מאד שאין הבערה בהדלקת האור (בנורות הלב החדשות), ולכן נפקע האיסור דאורייתא, ואין איסור אלא מחמת הטעמים המבוארים לעיל.

עם זאת סבור אני כי לעניין הולדת אור יש להודות לדברי הבית-יצחק שיש בכך איסור נולד, היות ובהדלקת אור יש יצירה של מקור אור שהיא דבר מורגש הנראה כמציאות חדשה. ואמנם גם על כך אפשר היה לחלוק עליו, אך מאידך בזה יש סברא גדולה וקרובה יותר לאסור, וכפי שמצאנו שלעניין הדלקת אש ביום טוב הסכימו רוב

הפוסקים (ואפילו הספרדים שבדרך כלל לא קיבלו את חשש מוליד ברוב הדברים) שיש איסור מוליד<sup>41</sup>. ומכל מקום, כשאינו מדליק את האור ישירות וזה נגד רצונו כגון ההולך ברחוב או בפרוודור ונדלק האור במערכת שלא הוא תיקן יש מקום להקל בשעת הדחק<sup>42</sup>.

הזכרנו בפתיחת הדברים את דברי הרב עמאר שגם אם אין הוא יודע בבירור איזה מלאכה יש בהפעלת חשמל, וודאי לו כי זה אסור. אמנם אני מקבל ומבין את ההרגשה הזו אחרי שאנו יודעים ומכירים את הכח האדיר של החשמל, אך מכל מקום לעניות דעתי אין פוסקים הלכה עם הרגשות. יש לנו הגדרות, והן הקובעות את ההלכה.

## 25. הנהגת הדין בשעת הדחק

משהגענו להכרעה שבהפעלת החשמל אין איסור מעיקר הדין לא מן

41. בדברי הרב אורבך ישנן לשונות סותרים האם ביחס להולדת אור במקום שאינו כרוך בבעירה או בהבערת גחלת של מתכת הודה כי יש איסור מוליד. האריכו בשאלה זו מחברי זמננו, וראה מאמריהם של הרב זלמן מנחם קורן 'על איסור הולדת אור בשבת במשנתו של הגאון הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל' ('המעין' תמוז תשע"א עמודים 45-61) ושל הרב ד"ר דרור פיקסלר 'האם יש איסור מוליד באור ומתי יש איסור בונה בחשמל' (אמונת עתיך 98 תשע"ג, עמודים 66-76) שנחלקו בדבר.

42. וראה עוד בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן סט) שנשאל על מי שעובר ברחוב בשבת לפי תומו ובעוברו ברשות הרבים נדלק אור חשמל באופן אוטומטי, ופסק שאין בכך כלום כיוון שהולך לתומו ואין לו שום כוונה למטרת מלאכה ואינו עושה שום תנועה למטרה זו אף על פי שבגרמתו נדלק אור או כל דבר כיוצא בזה אין בזה שום איסור, ודמי למה שכתב הרב המגיד (פרק יב מהלכות שבת הי"ב) בדין מכה בפטיש שכל שאינו מתכוין למלאכה כלל אין ראוי לומר בו דהוי פסיק רישיה ולא ימות מפני שכשאינו מתכוין אין כאן מלאכה כלל עיין שם, ועוד עיין בשו"ת יביע אומר חלק ד חלק אורח חיים סימן לב אות ה וחלק ט אורח חיים סימן לה שהביא סברא זו גם בשם שו"ת חשב האפוד והסכים לה. אכן כל זה דווקא כשלא ניחא ליה, כגון שאינו צריך תאורה זו, אולם אם משתמש בתאורה וצריך אותה וכגון שרוצה שהשומר של הבנין יראה אותו ויתן לו להיכנס או שמבלי התאורה יכשל בחושך, לכאורה אין סברא זו מצטרפת להקל.

התורה ואף לא מדרבנן, יש באפשרותנו לקבוע שהמנהג לאסור את הפעלת החשמל הוא רק במהלך החיים הנורמלי והרגיל אך בשעת הדחק ובמקום צורך גדול יש מקום להקל, ולכן למעשה אנחנו לא נפעיל מכונות בשבת, לא נשתמש בטלפון ולא נדליק מאוורר בשבת, אולם בסיטואציה שאין אפשרות נורמלית לא להשתמש בחשמל נוכל להקל יותר.

דוגמא לדבר: כאשר אדם גר בחוץ לארץ ואינו יכול להיכנס ולצאת מביתו בלי להשתמש בחשמל, מסקנתנו היא שניתן להורות לו שהדבר מותר אלא שיעשה זאת בשינוי כדי לא לשכוח ששבת היום. כשמדובר בחולים או במציאויות קיצוניות שאין לאדם פתרון, אנחנו נמצא לו היתר ונרכיב את הדברים על עיקר הדין שהחשמל כשארין בו הבערה ואין בו מלאכה, אך נבקש לעשות את זה בשינוי כדי לכבד גם את הפוסקים שאוסרים לגמרי ונצא בכל מקרה מחשש איסור תורה.

דוגמא נוספת היא העניין של שעוני המים הדיגיטליים החדשים. גם אם ננסה לדאוג שביישוב כוכב יעקב לא ישימו שעוני מים או שישתמשו באיזשהו היתר עוד יותר משוכלל מההיתר הקיים כדי שלא תהיה שום הפעלה חשמלית במשך השבת, הלוא בני אדם חיים לא רק בכוכב יעקב, הם חיים גם בפתח תקווה וגם בתל אביב וגם בהונולולו ובכל מקום בעולם. מים הם חיי נפש. אם נאסור את השימוש בברזים בשבת אנו גוזרים בזאת על אנשים לא להושיט כוס לכיור ולשתות מים כשצמאים, לא ללכת לשירותים, לא לשטוף ידיים, לא לנקות כלים וכו'. כשהחומרה מונעת את אפשרות החיים הנורמלית ניתן לקיים את הדין כמו שהוא.

כמו כן, כשיש עוד סיבות הלכתיות להתיר, כמו אם אדם נכנס לחדר ואינו מכוון לשינויים שנעשים במזגן או כאשר משתמש במים ואינו מכוון לרישום הדיגיטלי שנעשה בשעון המים, יש בוודאי אפשרות להקל. הלוא הכלל בשבת הוא שאם לא מכוון למלאכה הרי זה מותר. אפילו בפסיק רישא אנו נוקטים שאם זה פסיק רישא דלא ניחא ליה (ולעניין זה מספיק שלא יהיה אכפת לו אם תתבצע המלאכה אם לא) אין בזה איסור מן התורה, ויש המתירים אפילו לכתחילה כדעת הערוך. אם כן



במקום שהפעלת החשמל נעשית בצורה לא מכוונת לא נאסור הפעלה זו.

עדיין יש לזכור כי לעתים הפעלת החשמל כרוכה בעשיית מלאכה מל"ט מלאכות או מאיסורי דרבנן, ואז אסור להפעיל את החשמל מעיקר הדין. משום כך אין קובעים היתר כללי בדבר אלא צריך לראות כל מקרה לגופו.

### 26. סיכום ומסקנות

א. פתחנו את הדין עם הבעייתיות העצומה שנוצרה עם השתלטות החשמל והדיגיטציה על חיינו לעניין ההתנהלות בשבת וביום טוב.

ב. הבאנו את דברי הרב עמאר ועוד פוסקים שהפעלת חשמל אסורה בשבת בוודאות גם אם איננו יודעים למה.

ג. המשכנו עם דברי הרב עוזיאל והחזון איש שאסרו את הפעלת החשמל משום מלאכת מכה בפטיש ובונה והסברנו את דבריהם.

ד. כמענה לכך סיכמנו את עיקרי תשובתו של הרב שלמה זלמן אוירבך במנחת שלמה בה מסביר מדוע לדעתו אין כאן איסור מכה בפטיש ואיסור בונה, וראינו כי המסר העיקרי שלו הוא שלא שייך איסור מכה בפטיש ובונה בכלי שדרך ההשתמשות שלו היא להפעיל ולכבות שוב ושוב, וראיתנו המרכזית היא מכוס של פרקים.

ה. תמכנו את דבריו בהבאת יסוד מרכזי במלאכות שבת אשר דלינו מתוך המשנה במסכת שבת הקובעת שהגדרת מלאכה בשבת היא דבר המתקיים, והסברנו שמלאכת שבת היא רק ביצירת מצב או מציאות שיש להם קיום לעצמם ומקדמים את האדם. מתוך כך ביארנו כמה מלאכות שבמבט ראשון לא מתיישבות עם כלל זה.

ו. מכל זה הגענו למסקנה שבהפעלת חשמל בשבת (במקום שאין הפעלה זו כרוכה בעשיית אחת ממלאכות שבת האחרות) אין איסור מכה בפטיש ובונה.

ז. הבאנו את שיטת הבית יצחק שהחשמל אסור משום איסור מוליד.

ח. לשם הבנת איסור מוליד וגדריו הבאנו ארבע מקורות בש"ס

לאיסור מוליד: מוליד אש ביום טוב; מוליד מים; מוליד קול; מוליד ריח.  
 ט. הרחבנו בשיטות הראשונים השונות באיסורים אלו, ואגב העיסוק  
 בנידון זה ביארנו את שיטת הרמב"ם לעניין איסור הולדת אש ביום טוב.  
 י. הסקנו כי להלכה נראה שנחלקו המחבר והרמ"א האם יש לחשוש  
 לאיסור מוליד בשבת וביום טוב.

יא. חזרנו שוב לדברי הרב שלמה זלמן אוירבך והבאנו את דחיותיו  
 לדברי הבית יצחק ואת מסקנתו שאין לחשוש בהפעלת החשמל לאיסור  
 מוליד מפני כמה וכמה טעמים.

יב. הסברנו מדוע למעשה לא התירו הפוסקים (וביניהם הרב שלמה  
 זלמן אוירבך עצמו) את השימוש בחשמל בשבת.

יג. פסקנו כי ההלכה מסתברת כדברי הרב שלמה זלמן אוירבך  
 שמעיקר הדין אין איסור תורה או דרבנן בהפעלת חשמל בשבת (אם  
 אינו עושה מלאכה בהפעלה זו), אך בכל זאת יש לנהוג איסור בדבר מפני  
 הטעמים הנזכרים לעיל. עם זאת סייגנו את הדברים שבהולדת אור  
 מסתבר לאיסור כדעת הבית יצחק.

יד. לאור פסיקה זו, העלנו שבמקום הדחק ובעת צורך גדולה מותר  
 להפעיל חשמל כגון פתיחת דלת בכרטיס מגנטי או על ידי לחיצת על  
 קוד אלקטרוני, זרימת מים אחרי שנוכחות הידיים מובחנת על ידי חיישן  
 אלקטרוני, סגירה ופתיחה של מכשיר שמיעה. וישתדל לעשות זאת  
 בשינוי.

טו. וכן במקום שיש צדדי היתר נוספים כמו פסיק רישא דלא ניחא  
 ליה או גרמא, ניתן להתיר את הפעלת החשמל בשבת כגון שימוש במים  
 המפעיל מונה מים אלקטרוני, פתיחת מקרר שמפעיל את המנוע<sup>43</sup> או  
 מעבר במקום שנדלק אור נגד רצונו.

43. כמובן שעל האדם לבחור מקרר כשר לביתו שלא מפעיל את המנוע בפתיחה, אלא  
 שאם נקלע יכול לסמוך על שיטת המקילים.

## סימן ז – מוני מים, מכתב לגאון

### הרב אליהו אברג'ל שליט"א

בס"ד, י"ב אדר ה'תשע"ג

#### הקדמה למכתב:

במוני המים הישנים (המכניים) התבצעה מדידת המים על ידי מערכת גלגלי שיניים שהסתובבו בכל עת שהמים זורמים והביאו להחלפת ספרות ב"שעון" המים. לשם הגעת האינפורמציה לחברת המים היתה החברה שולחת עובדים שבודקים בשטח את המספר המופיע בשעון ומעבירים אותו לחברה. השאלה ההלכתית שעוררו הפוסקים על השימוש במים בשבת היתה בדבר עצם מדידת המים לצורך תשלום לחברת המים, שלכאורה דינה כמו אדם המודד בשבת בחנות על מנת לקנות, פעולה שאסורה מדרבנן מחמת איסור מקח וממכר בשבת (עוד העירו לדון גם מצד צירוף המספרים אחד ליד השני שנגרם מחמת השימוש במים). למעשה דנו הפוסקים להקל מחמת סברות של גרמא ומתעסק ופסיק רישא דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, ובפרט שבאיסור מדידה מפורש בגמרא שהאיסור הוא רק אם כוונתו למדוד (ואם אין כוונתו לכך מותר לו לתת את הסחורה אפילו בכלי מדידה), ועוד סברות המבוארות בהמשך המכתב [ראה שו"ת מים חיים (משאש) חלק ב סימן קכו, שמירת שבת כהלכתה (פרק יב סימן יט) שולחן שלמה (שכג, סק"א וסק"ב) ועוד]. בעת האחרונה על מנת להתייעל ולחסוך בכח אדם, התחדשו שיטות למדידת המים באופן דיגיטלי ולשליחת האינפורמציה לחברה באופן אלחוטי, וכך אין צורך לשלוח אנשים לשטח. (תועלת נוספת במונים הדיגיטליים היא שחברת המים יכולה לנטר תקלות וחריגות בצריכת המים הנובעים כתוצאה מנזילות ופיצוצים בצנרת ולטפל בהם בזמן אמת).

בדרך כלל כמות הצריכה במים במוני מים אלקטרוניים אלו מופיעה על גבי צג דיגיטלי במקום בצורה של מחוגים כפי שהיה במונים הישנים (לרוב מתחלף המספר עם כל תוספת צריכה של 100 ליטר אך עצם הרישום האלקטרוני נעשה גם בכמויות קטנות), והנתונים נשמרים על גבי שבב זעיר. בבוא העת מדפיסים מחשבי החברה את החשבון ושולחים אותו לצרכן.

התחדשות זו הביאה לפתחם של שומרי השבת שאלות נוספות הנוגעות לשימוש במים בשבת, היות ובמוני המים החדשים מתבצעת פעולה חשמלית כל אימת שמשתמשים במים. בין הנידונים שעלו היו השאלות:

א. האם פתיחת המים בבית המשפיעה על זרימת המים בצינורות וכתוצאה מכך מביאה לשינויים הנרשמים במערכת הדיגיטלית של מונה המים, נחשבת כמעשה או כגרמא.

ב. האם יש לדון את ההפעלה החשמלית של המונה כדבר שאינו מתכוון וכפסיק רישא שלא ניחא ליה או כמתעסק.

ג. מה טעם איסור הפעלת מכשור חשמלי בשבת בכלל - האם איסורו מן התורה משום בונה או מכה בפטיש או מדרבנן משום מוליד.

ד. האם יש לחשוש בהפעלת מוני המים הדיגיטליים לבונה או למוליד, היות וברוב המערכות אין פתיחה וסגירה של מעגל חשמלי אלא שינוי זרם במעגל חשמלי קיים.

ה. האם הכתיבה של הספרות על גבי הצג של מד המים היא כמלאכת כתיבה בשבת.

ו. האם שמירה של נתונים במחשב בשבת מוגדרת כאיסור תורה, ועוד. שאלות אלו ועוד נידונו בארוכה בתקופה האחרונה בספרים וקונטרסים שיוחדו לעניין, בשות"ם ובקבצי עת תורניים שונים. [עייין קובץ ישורון כט כמה מאמרים בעניין, שבות יצחק חלק יב (דרזי), קונטרס שעוני מים בשבת (שטיצברג) ועוד].

יש לציין כי בשוק הישראלי קיימים מצד אחד מונים דיגיטליים לחלוטין שמחליפים לגמרי את מוני המים המכניים, ובהם כל צריכת מים

יוצרת שינוי חשמלי הנקרא על ידי המונה, ומאיך מונים דיגיטליים ה"מתלבשים" על גבי מוני המים המכניים, ובהם המערכת יודעת לקלוט את השינויים במחוגים המכניים ולתרגם אותם לנתונים דיגיטליים ואז לשלוח אותם למחשבים של חברת המים אחת לתקופה מוגדרת. מכמה סיבות השימוש במונים מן הסוג השני קל יותר מבחינה הלכתית ובעיקר מפני שפתיחת המים בבתים אינה משפיעה באופן ישיר על הפעלת מערכת חשמלית ורק מדי פעם מתבצעת פעולה חשמלית הקוראת את מדי המים המכניים (ראה מאמרו של הרב ישראל רוזן ז"ל (ראש מכון צומת) "סערה במדי מים אלקטרוניים", שם מתאר בפירוט את פעולת כמה מן המונים הללו ומעלה את צדדי ההיתר לשימוש בהם). המכתב שלפנינו עוסק במוני המים הדיגיטליים לחלוטין אשר נעשה בהם פתרון לשם שימוש בשבת ללא חשש הלכתי.

כא

מאת

שאול דוד בוצ'קו

רב הישוב כוכב יעקב וראש ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב

לכבוד

מורנו ורבנו **הגאון הרב אליהו אברג'ל שליט"א**

אב"ד ירושלים

ירושלים

הנידון: היתר שימוש בשבת של מונה מים מחברת רימונים

אחר דרישת שלום כבוד תורתו,

אחרי בקשת המחילה מכבוד הרב אני פונה אליו בשאלה הלכתית

הנוגעת ליישוב בו אני מכהן כרבו.

לפני כמה חודשים פנו אלי חברי מזכירות של יישובנו כדי להתקין

שעונוי מים שמעבירים אינפורמציה ישירות למחשב מרכזי. ראיתי את המוצר שהציעו וקיבל היתר ממכון צומת וגם לי הקטן היה נראה שהפתרון ההלכתי היה משביע רצון ומונע לגמרי חילול שבת. אמנם אחרי שהתקינו חצי מהשעונוים ביישוב קמו רבנים וטוענים שיש בשעון זה משום חילול שבת ואין להתירו כלל ושאין להשתמש במים כל זמן שהוא מותקן. ואציג בקצרה מבנה השעון ואת הסיבות שחשבתי שמחמתן אין מקום לאסור.

בשעון ישנם ארבע פעולות:

א. מדידה של זרם המים.

ב. רישום וירטואלי בתוך ה"זיכרון" של המחשב<sup>1</sup>.

ג. הצגת התוצאה על גבי המונה שמאפשר לכל אדם לקוראו<sup>2</sup>.

1. לעניין רישום נתונים במחשב בשבת נקטו רוב הפוסקים שאין שמירת הנתונים על גבי הדיסק המגנטי נחשבת ככתיבה כלל וכלל, כי אין כאן אותיות אלא שינויים חשמליים ומגנטיים בדיסק שרק על ידי מכשור מיוחד אפשר לקלטם ולתרגם אותם בחזרה לנתונים בעלי משמעות לאדם. עם זאת, דעת הגאון הרב שלמה זלמן אויערבך היתה שאף שאין לחייב על שמירת נתונים בדיסק משום כתיבה, מכל מקום אם לוקחים דיסק וממלאים אותו בנתונים יש מקום לחייב מטעם מלאכת בונה משום יצירת כלי בשבת, כי בהקלטת הנתונים על הדיסק הופכים אותו לכלי חשוב ו"בוניים" אותו. ויש לדון בדעתו האם דבריו נאמרו רק בדיסק ריק שהכניסו לתוכו נתונים והפכו אותו מחתיכת פלסטיק ללא חשיבות לכלי המאחסן נתונים בעלי חשיבות אך בדיסק שכבר יש בו נתונים ורק משנים את הנתונים ומוסיפים עליהם אין זה נחשב כעשיית כלי בשבת, או שמא כל שמירת נתונים חדשים נחשבת כעשיית כלי לגבי אותו מקום בדיסק בו נשמרו נתונים אלו (עייין שלחן שלמה סימן תקמה הערה ה).

2. הפוסקים דנו בשאלה האם כתיבה על גבי צג מחשב דינה ככתיבה לעניין מלאכת שבת ואסורה מן התורה (כן דעת הגר"ש וואזנר, הגר"ש אלישיב, הגר"נ קרליץ ועוד) או שמא אין לה דין כתיבה כי האותיות על הצג נידונות ככתב שאינו מתקיים (הגר"ש<sup>2</sup> אויערבך ועוד) סברא נוספת להקל הובאה בשם הגר"ש<sup>2</sup> אויערבך (נשמת אברהם סימן שמ סק"א-11) שהיות והכתיבה על הצג נעשית על ידי ירי של אלקטרונים על חומר זרחני המרוח בדופן הפנימית של המסך אין כאן תכונת

ד. העברת המידע למחשב מרכזי בישוב.  
 בשבת לא מתבצעות כלל הפעולות השלישית והרביעית. בצג של השעון מופיעים עם כניסת השבת המילים שבת שלום או חג שמח והספירה לא מוצגת, והעברת המידע למחשב המרכזי מתבצעת רק במוצאי שבת.  
 לכן הלכתית יש לנו לדון על שני השלבים הראשונים. לשם הבנת העניין נתאר את פעולת המונה.  
 א. החלק בו זורם המים מכיל מאיץ שמסתובב כתוצאה מזרימת המים. חלק זה כולל מגנט היוצר שדה מגנטי שמסתובב ביחד עם המאיץ. בדרך זו מתבצעת המדידה.  
 ב. הרישום הווירטואלי מתבצע בתוך המחשב על ידי שבב אלקטרוני שפועל ברציפות וקולט את המידע ו"רושם" אותו בתוך המחשב.  
 השימוש במים אינו פותח או סוגר זרם חשמלי אלא משנה את האינפורמציה שמקבל הזיכרון של המחשב.  
 חושבני כי מערכת זו טובה בלי פקפוק כלל, ואפרט את שיקולי:  
 א. אין כאן כתיבה על פי ההגדרות של כתיבה, דבר המתקיים על דבר המתקיים<sup>3</sup>.

---

כתיבה כלל והרי זה דומה לאדם שהדליק עשר מנורות העומדות זו בצד זו באופן שיוצרות צורת אות, שפשיטא שאין לחייבו משום כותב. בנידון דידן יש סברות נוספות להקל כי הכתיבה על הצג לא עומדת להתקיים אלא עד פתיחת הברז הבאה, וגם אין פתיחת הברז נחשבת כדרך כתיבה (אפילו אם נאמר שכתובה על צג מחשב על ידי מקלדת נחשבת כתיבה).

3. כפי שהזכרנו בהערה לעיל, דעת רוב הפוסקים שבשמירת הנתונים על גבי הדיסק אין איסור כתיבה, כי אין כאן אותיות שניתן לקראן אלא סימונים מגנטיים שאי אפשר לקלטם ולהבינם אלא במכשיר מיוחד. אמנם לכאורה יש לדון מצד איסור בונה שיש בשמירת נתונים על דיסק לדעת הגרש"ז אויערבך, וגם כאן הנתונים נשמרים על הדיסק של שעון המים ואחר כך נשלחים לחברה. אולם יש לדחות בשני אופנים: א. יש לומר שגם לדעת הגרש"ז אין איסור בשמירת נתונים על דיסק שכבר יש בו נתונים קודמים, ורק בהפיכה של דיסק ריק לכלי חשוב שיש בו נתונים סבר שיש איסור וכנכתבלעיל בהערה; ב. עוד יש לומר שגם לגרש"ז אין שם "בונה"

ב. אין סגירה או פתיחה של מעגל חשמלי, ולכן לכאורה אין כאן בונה גם לחזון איש<sup>4</sup>.

ג. אין נולד<sup>5</sup> לכל השיטות כי בשבת עצמו אין שום יצירה.

ד. בימי חול, הנתונים האלה מוצגים על גבי המונה ויש כאן כתיבה דיגיטלית, אבל לא בשבת. האינפורמציה נשארת במחשב ואין העברה של האינפורמציה לא לצג ולא למחשב המרכזי עד מוצאי שבת. ה. אפילו אם נאמר שיש כאן מלאכה דרבנן קל, הרי זה פסיק רישיה באיסור דרבנן קל שנראה שאפשר להקל בזה לא רק למחבר אלא גם לרמ"א<sup>6</sup>.

ו. ובמיוחד שגם בשעון מכני יש בעיה, כי הלוא יש איסור מדידה בשבת וכן איסור כתיבה על ידי חיבור של המספרים שמסתובבים (על פי

ביצירת דיסק רק כשכוונתו לשמור בדיסק נתונים לאורך זמן כמבואר בלשונו, אולם כששומר על הדיסק נתונים לזמן קצר בלבד, וכל העת משתנים הנתונים אין בזה משום יצירת כלי המתקיים (ועיין סברות נוספות להקל בקובץ ישורון כט עמודים תרלג-תרלו במאמרו של הרב שמחה בונים לייזרון).

4. כידוע, דעת החזון איש היתה שהפעלת חשמל בשבת כרוכה באיסור בונה. דעתו פורסמה בספר חזון איש ובחלופת מכתבים עם הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך. לפי העולה מדבריו במקומות אלו יש בהפעלת המעגל החשמלי משום מלאכת בונה בשבת מחמת שסגירת המעגל נחשבת כתקיעה [אפילו אם היא רפויה] וכן משום שהזרמת הזרם במעגל היא הפיכתו "ממוות לחיים". הגרש"ז אויערבך נחלק עליו בהגדרת העניין, ונקט שסגירת ופתיחת המעגל נחשבת שימוש בכלי ולא יצירת הכלי, ויצירת זרם החשמל אינה שונה בדינה מהזרמת מים בצינור. ועל כל פנים כתב הגרש"ז א שגם לשיטת החזון איש אין איסור בונה בהגברת זרם במעגל חשמלי אלא רק בסגירת מעגל חשמלי. [אולם יש חולקים על כך וסוברים שלפי החזון איש יש לאסור הגברת זרם מן התורה (הגר"ח קנייבסקי ועוד), וכן יש המחמירים משום דין נולד (הגרי"ש אלישיב)].

5. דעת כמה אחרונים (בית יצחק ועוד) שאין איסור תורה בסגירת מעגל חשמלי בשבת, אך מכל מקום יש איסור דרבנן משום "נולד", כי הזרם החשמלי נחשב כדבר הנולד בשבת.

6. עיין מה שכתבתי בעניין זה ב"בעקבות המחבר חלק א במאמר "פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן" מעמוד רכ.



חלק מהפוסקים) אלא שלא חוששים לזה מהטעם שמדידה נחשב איסור קל ויש שאומרים שאין זה נקרא כתיבה אלא כשכותב גוף האות ולא כשמניחים מספרים זה על יד זה.

תמכתי יתדותיי בדברי האי גברא רבה מורנו ורבנו הרב עובדיה יוסף שליט"א.

א. בענייני החשמל קיבל שיש בזה איסור, אבל הגביל את זה בחשמל שיוצר הבערה כלשהיא או שנוצר לכל הפחות משהו ממשי.

ב. הנה פסק שבגרמופון, רדיו וטלפון בשבת אין אלא איסור דרבנן (יביע אומר חלק א סימן כ).

ג. כן כתב שאין איסור ברמקול מצד החשמל כי לדעתו הוספה בזרם מותרת ואסור מטעם אחר, והתיר בשופי את מכשירי השמיעה (יביע אומר חלק א סימן יט אות יח ואות יט).

ד. הוא גם פסק להתיר אפילו פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן (יביע אומר חלק ד סימן לד).

ה. ובנוסף בדרבנן כתב להתיר פתיחת הברז כשמים קרים נכנסים לדוד שמש ומתבשלים בתולדות חמה משום שנחשב רק הסרת המונע (יביע אומר חלק ד סימן לד אות לו).

ו. ועל כן, על פי רבנו הרב עובדיה יוסף לכאורה ברור שהשעון מים הזה מחברת רימונים מותרת בשבת, כי הנה בשבת מתבטלת הכתיבה הדיגיטלית ויש כאן רק מדידה בשדה מגנטי והעברת המידע למחשב פנימי שאינו עוזר לאף אחד בשבת עצמו, ואם נאמר שיש כאן איזה שהוא איסור דרבנן הלוא הרי זה פסיק רישיה בדרבנן וזה על ידי פתיחת הברז שפסק הרב שזה נחשב הסרת המונע שמותר כשכל האיסור הוא בדרבנן.<sup>7</sup>

7. נבהיר בזאת כי אין כוונתנו במכתב זה לפסוק באופן חד משמעי כי מונים דיגיטליים רגילים שלא נעשתה בהם פעולה המכשירה אותם לשימוש בשבת כאמור במכתב יהיו אסורים לשימוש בשבת. גם במונים הרגילים שלא נעשה בהם הכשר יש טעמים רבים להקל. כוונת המכתב היא רק להבהיר שבמונים שעליהם מדובר שנעשו בהם הפעולות האמורות להכשירם לשימוש, אין כל חשש להשתמש בשבת, וישתו עניים

ואחרי כל זה ראיתי מה שכבודו כתב בספרו דברות אליהו סימן כג והרחיב במענייתו להתיר לאסיר להסתובב עם אזיקים וקראתי את כל תשובתו בו מרחיב ומביא את כל השיטות ואת כל החששות ומסיק בכוחו דהיתירא ומתשובה זו למדתי בקל וחומר שמונה מים זה מותר בלי פקפוק.

ואשמח לקבל תשובתו של כבודו. פסקיו של כבודו הם מאור לעיניי.

בהערכה רבה ובהכנעה

שאול דוד בוצ'קו

---

וישבעו. ועיין במאמר הקודם "שימוש בחשמל בשבת" שמשם נלמד היתר להשתמש במוני מים רגילים, וחשוב להדגיש כי בחו"ל לא שייך להתקין מוני מים מיוחדים.

## סימן ח – מוני מים, פסק הגאון

### הרב אליהו אברג'ל שליט"א

אחרי שכתבתי את התשובה על מוני מים שלחתי למורנו ורבנו הרב אליהו אברג'ל, מחבר שו"ת דברי אליהו י' חלקים וזה מה שהשיב לי.

בס"ד יד סיון תשע"ג

לכבוד ידידי הרב הגאון מעו"מ חו"ב הרב שאול דוד בוצקו שליט"א  
רב ומו"צ ק"ק כוכב יעקב וראש ישיבת היכל אליהו,  
שלום רב לכבודו ולסובבים הודו

אחרי שים שלום טובה וברכה הנני לאשר קבלת שאלתו בנדון היתר שימוש בשבת של מונה מים מחברת רימונים. ופעולתו כדלהלן מדידת זרם המים, רישום בתוך זיכרון המחשב. והצגת התוצאה על גבי המונה שניתן לקוראו. והעברת המידע למחשב המרכזי בישוב, אי שרי להשתמש במכשיר זה בשבת או לא.

תשובה: איתא בגמרא שבת דף קכ ע"ב, לא תעשה כל מלאכה עשיה הוא דאסירא אבל גרמא שריא. ומדרבנן גם גרמא אסור. על כן והנה לכאורה בנידון דידן כל הפעלת מונה זה הוא על ידי גרמא בלבד שעל ידי פתיחת ברז המים מופעלים כל הנזכרים לעיל ואינו אלא גרמא דאיסורא מדרבנן.

אלא דלכאורה פסיק רישיה הוא בדבר דרבנן עיין מאירי שבת דף כט ובשו"ת תרומת הדשן סימן סו ובספר ערך השולחן שטז סק"א מה האריך דדין זה ובדברי תרומת הדשן. וסוף דבר העלה שם דפסיק רישיה בדבר דרבנן מותר. ועיין עוד בכף החיים סימן שז ס"ק מג דפסיק רישיה בדבר דרבנן מותר. ובשו"ת באר יצחק חלק אורח חיים סימן טו מקל אפילו פסיק רישיה דניחא ליה בדרבנן דשרי ובשו"ת קרית חנה דוד חלק

ב סימן נז. ואף שיש חולקים בזה עיין מגן אברהם אורח חיים סימן שיד דפסיק רישיה בדרבנן אסור מכל מקום רבו הפוסקים המתירים עיין יביע אומר חלק ד סימן לד שכן העלה להלכה, ואף שבהגהות רבי עקיבא איגר אורח חיים סימן שיד הביא ראיה למגן אברהם שם מכל מקום העלה הוא להלכה בפסיק רישיה בדרבנן ממש. עיין שם.

ועיין בשו"ת מהרש"ם חלק ב סימן רמו שכתב ולא אכחד כי אני חוכך בלבי בהבערה וכבוי חשמל בשבת אי הוי מלאכה דאורייתא כיוון שלא מצאנו כיוצא בזה במשכן ועוד אינו אש ממש שהרי אינו שורף את חוט החשמל שהוא הברזל. וכן כתב הלבוש מרדכי חלק א סימן מז דאין הבערה מן התורה אלא כשהחומר כלה על ידי האש על כן כתבה התורה לא תבערו, אבל באור החשמל שמאיר על חוטי מתכת כיוון שהם לא מתבערים לא חל עליהם איסור התורה. וכל שכן לשיטת הראב"ד דסבר ליה דאין כלל כיבוי בגחלת של מתכת.

אולם רבו הפוסקים החולקים וסוברים דאסור תורה יש בחשמל. עיין שו"ת אחיעזר חלק ג סימן ס, משפטי עוזיאל חלק א סימן טז חזון איש שבת סימן ג אות ט. בשו"ת ציץ אליעזר חלק א סימן כ, ובשו"ת ים הגדול סימן כו כתב דעניין החשמל מוטל בספק אי הוי דאורייתא או לא. עיין שם.

ולכאורה הואיל ואיירי בספיקא דאורייתא, הרי פסק הרמב"ם הלכות שבת פרק א הלכה ו, דפסיק רישיה חייב מן התורה וזה לשונו:

עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה אף על פי שלא נתכוון לה, חייב שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה. כיצד הרי שצריך לראש העוף לשחק בו לקטן וחתך ראשו בשבת אף על פי שאין מגמתו להריגת העוף בלבד חייב שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה אלא המוות בא בשבילו. וכן כל כיוצא בזה.

הרי מפורש דפסיק רישיה חייב מן התורה וכן מפורש בחידושי הריטב"א והר"ן עבודה זרה לח. עיין שם.

ולפי זה יהי אסור דהוי פסיק רישיה ואיסור תורה הוא. אולם עיין גם בזה בספר מלא הרועים דבר שאינו מתכוון אות כז שהביא פוסקים רבים החולקים על הרמב"ם דפסיק רישיה אין איסורו אלא מדרבנן. אבל על כל פנים ספיקא דאורייתא הוא.

ואם כן לפי זה דאיסור הדלקת חשמל ופסיק רישיה בדבר תורה נחלקו בו אם איסור תורה הוא הרי ספיקא דאורייתא הוא אף על פי דנחלקו בזה הפוסקים בספיקא דאורייתא לחומרא אם מדאורייתא או מדרבנן עיין שבת שמעתתא א בזה, מכל מקום לחומרא הוא.

והנה פסיק רישיה דלא ניחא ליה אי מותר לכתחילה נחלקו בזה הראשונים. דעת הערוך הובא בתוספות שבת קג והרא"ש והרמב"ן והריטב"א שם אפילו באיסור תורה שרי לכתחילה וכן דעת הרמב"ם פרק ו משבת הי"ז (ועיין לגאון רבי חיים מבריסק בחידושים בזה).

אולם הריב"ש סימן שצד והאור זרוע חלק ב סימן נד סבר ליה דפסיק רישיה דלא ניחא מכל מקום אסור מדרבנן בדבר דאיסורו מן התורה. עיין שם. והנה בשו"ת מנחת שלמה סימן ט לרב שלמה זלמן אורבך זצ"ל כתב אף שאין גופי החימום חוט לוחט, אבל איסור מוליד איכא שמוליד זרם בחוטי חשמל ודמי למלאכה שבורא דבר חדש. ובירושלמי ביצה פרק ה הלכה ב דמוליד איסורו מדרבנן ומסיק שם בזרם שהוא מוליד אין איסור מן התורה, אלא מדרבנן.

ומכח זה התיר בשו"ת משפטי עוזיאל מהדו"ת אורח חיים סימן לז ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ח סימן יב אות ד לפתוח המקרר אפילו בזמן שהוא שקט ונח ועל ידי פתיחתו מתחיל לפעול דזרם אינו אש. וגם לא ניחא ליה שהרי על ידי כניסת החום עם פתיחת המקרר מתחיל לפעול ובודאי לא ניחא ליה וכן פסקו בשו"ת הר צבי חלק אורח חיים סימן קנא ומנחת שלמה שם סימן ו ויביע אומר חלק ג סימן יז, דכיוון שהזרם אינו אלא מוליד ואיסורו מדרבנן, והוי גרמא בדבר דאסור מן (התורה) [מדרבנן] וגם אינו מתכוון. עיין שם.

והנה בשולחן ערוך אורח חיים סימן שיח סעיף טז פסק דמותר לתת איפנדא בשבת סמוך לאש ואפילו שהשומן נימוח. ולכאורה הרי הוא

מוליד ומאי שנא מאיסור ריסוק שלג וברד דאסר משום מוליד. ונראה דיש לחלק אם הוא עשה מעשה בידים כמו ריסוק שלג וברד, דאסור, לאיפנדא דאינו עושה מעשה בפועל. ונעשה רק על ידי גרמא בלבד דשרי לכתחילה.

ועיין בחידושי הרשב"א שבת קז דכתב דלכתחילה מותר לנעול הבית בשבת ואף שיש צבי בתוכו. ואין בזה משום צד דכל דין איסור מפסיק רישיה דווקא כשאינו עושה עמו שום דבר של היתר, אבל אם עושה עמו דבר היתר ובמיוחד כאשר כוונתו בעיקר לדבר של היתר באופן זה פסיק רישיה מותר והרי הכא אין כוונתו לשמור הצבי דכל עיקר הוא לשמור ביתו מגנבים אף על פי שיש כאן לכאורה גם צידת הצבי דשרי משום דאינו מתכוון. ועיין בשו"ת דברות אליהו חלק ח סימנים כג וסימן כד באריכות.

המורם מכל האמור: הלכה למעשה מכשיר זה מותר בשימוש הואיל ואיירי בגרמא דאיסורו מדרבנן, ורבו הפוסקים המתירין לכתחילה וגם בדלא ניחא ליה. וגם איירי בזרם חשמלי דאין בו אלא נולד שהוא מדרבנן ואין זה אלא פסיק רישיה בדבר דאולי דרבנן ולכולא עלמא שרי לכתחילה. ויש עוד טעמים רבים להקל ואכמ"ל.

בכבוד רב

ע"ה אליהו אברג'ל

# סימן ט – הנחת סוללה במכשיר שמיעה

## בשבת<sup>1</sup>

1. השימוש במכשיר שמיעה בשבת
2. סיבות להתיר הכנסת הסוללה בשבת
3. חשש מוקצה בהכנסת הסוללה
4. עיון בתשובת האגרות משה הנוגעת לעניין

---

1. בעריכת הרב יצחק קושילבסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו. נכתב לפני כתיבת המאמר על "שימוש בחשמל בשבת" ויש דברים שמובאים כאן והורחבו במאמר הנ"ל.

להבנת העניין (אודה בזאת לרב הגאון זלמן קורן מחבר ספר קרני אורה שהבהיר לי נקודות קשות) נקדים כי שאלת השימוש במכשיר שמיעה בשבת מורכבת מכמה פנים, מחד היא תלויה בשאלה הכללית של השימוש בחשמל בשבת, ומאידך בשאלה האם יש לחשוש במכשיר זה לגזרות חז"ל שונות שנגזרו ביחס לכלים המשמיעים קול בשבת (וכפי שאכן מקובל לאסור את השימוש ברמקול וכדומה מחמת כן אף לדעות שאין לחשוש מצד עצם השימוש בחשמל).

בעיקר שאלת השימוש בחשמל בשבת (באופן שאינו גורם ליבון חוט שאז אסור ודאי משום מבעיר), נחלקו הפוסקים, יש אוסרים מן התורה, יש אוסרים מדרבנן ויש שמצדדים שאין איסור ברור בדבר אלא משום עובדין דחול.

דעת החזון-איש (שבת, ג, ט) שיש חשש איסור תורה בכל פתיחת וסגירת מעגל חשמלי בשבת משום שנחשב כבונה. על דבריו נחלק הגרש"ז אויערבך זצ"ל (מנחת שלמה חלק א סימן ט) שאף התכתב עמו בנושא בעקבות פסקו להתיר הפעלת מכשיר שמיעה בשבת.

וראה עוד מקורות לעניין זה באנציקלופדיה תלמודית נספח לערך חשמל עמוד תשלא, ושם מבואר שיש פוסקים שחששו על כל פנים לאיסור דרבנן בשימוש במכשיר שמיעה משום השמעת קול בשבת או משום מוליד זרם (כן פסק בספר בית יצחק ועוד), ודעת המתירים היא שאין לחשוש גם לאיסורים דרבנן אלו, עיין שם.

5. עיון בתשובת מנחת שלמה בעניין חשמל בשבת
6. האם בהפעלת מכשיר חשמלי שייך איסור "הולדה"
7. דעת מנחת שלמה לאיסור הכנסת סוללה מדין הכנסת רצועה במנעל
8. מחלוקת הראשונים באיסור הכנסת מוכין לכר בשבת
9. דברי התוספות לגבי הכנסת חוט לסרבל והתאמתם לענייננו
10. הלכה למעשה בדין הכנסת הסוללות

⋮

בס"ד

לכבוד מורנו ורבנו הרב **שלמה אבינר** שליט"א<sup>2</sup>  
השלום והברכה,

כבודו התקשר אלי לשמוע אם אכן אבי הרב משה בוצ'קו זצ"ל התיר להניח סוללה במכשיר שמיעה בשבת, כפי ששמע ממאן דהו. אין המידע הזה נכון. אבא זצ"ל היה גר על ידי ובשנים אחרונות מרוב ענוותנותו לא רצה לפסוק אלא פנה אלי. ולמעשה הוא היה סובל מבעיות שמיעה חמורות ולא החליף סוללה בשבתות. גם אני עד היום לא הבעתי דעתי בעניין.

אמנם אחרי עיון בשאלה נראה לי שאפשר להתיר זאת בשעת הצורך. ואף שכמובן שצריך להיות מאוד זהיר בענייני החשמל שלא להתיר יותר מדי כדי לשמור על קדושת השבת מחד, אבל מאידך בשעת חולי וצורך אנו חייבים לפסוק על פי הדין ולא להמציא גזירות מעצמנו.

---

2. נציין שלרגל הוצאת הדברים לאור נערכה התשובה מחדש עם תוספת מרובה על העיקר.



**1. השימוש במכשיר שמיעה בשבת**

והנה הסכמת הפוסקים שמותר להשתמש במכשיר זה בשבת<sup>3</sup>, ובאמת עיקר המלאכה היא בזמן השימוש<sup>4</sup>. שהמכשיר קולט על ידי החשמל את גלי הקול ומגביר אותם ויש כאן איזושהי יצירה. אמנם הסכמת הרבה מן הפוסקים להתיר גם השימוש במכשיר השמיעה וגם פתיחת וסגירת המעגל לפי הצורך<sup>5</sup>.

**2. סיבות להתיר הכנסת הסוללה בשבת**

ואם מקבלים זאת למאי נוחש בהכנסת הסוללה. אם הרעשים מפעילים את הסוללה, הלוא ראינו שאין בזה איסור, וקל וחומר בהכנסת הסוללה כשעדיין אין החולה נהנה מהמכשיר.

3. כן פסקו הגרש"ז אויערבך זצ"ל (מנחת שלמה חלק א סימן ט), הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (ראה להלן), ציץ אליעזר (חלק ז סימן יא), יביע אומר (חלק א או"ח סימן יט) ועוד פוסקים.

4. ישנם שני סוגים של מכשיר שמיעה, סוג אחד הוא מכשיר שמיעה שכל הזמן זורם בו זרם חשמלי ממקור חיצוני המשתנה על פי הצלילים הנשמעים במכשיר, והמכשיר מתרגם מחדש את שינויי הזרם לצלילים ומגביר אותם בתוך האוזן. הסוג השני הוא מכשיר שמיעה דינמי שבו הצלילים הנקלטים במכשיר מפעילים מעין דינמו זעיר היוצר זרמי חשמל בתוך המכשיר אשר אותם המכשיר מתרגם לצלילים ומגביר אותם באוזן. כמובן שהסוג השני בעייתי יותר כי הדיבור יוצר כל הזמן זרמי חשמל חדשים ולכאורה אפילו אם היה מופעל מערב שבת יש מקום לאסרו לדעת החזון איש הנ"ל, אולם דעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל שאף מכשיר זה מותר בשימוש בשבת כי זרמי החשמל הנוצרים בו על ידי הדיבור הם ממש רגע כמימריה, ובזה אפילו החזון איש מודה שאין כאן בונה וסותר.

5. כפי שכתבנו, דעת הגרש"ז אויערבך להלכה שאין איסור בפתיחת וסגירת מעגל חשמלי בשבת. וכן דעת כמה פוסקים (עיין למשל בספר שלחן המערכת חלק ב עמוד תשכא לג"ר יצחק יוסף שליט"א שהקל בזה, והעלה שדעת רוב האחרונים לא לחשוש לדעת החזון איש בחשמל). להקל בזה בצירוף עשיית שינוי בדרך ההפעלה, ואז יהיה זה בגדר תרי דרבנן לצורך חולה ומצווה שהתירו הפוסקים, כמבואר להלן בדבריו.

נאסור מצד תיקון כלי או בונה?<sup>6</sup>; הלוא אין בניה בכלים אלא בעושה כלי, וכאן גם הסוללה וגם מכשיר השמיעה עשויים כבר אלא שעל ידי הקשר שביניהם המכשיר פועל, ואם כן ודאי שאין בזה תיקון דאורייתא כי אין שום שינוי בכלים עצמם – המכשיר נשאר אותו מכשיר והסוללה אותה סוללה אלא שכשהם ביחד המכשיר פועל. והיות שהתרנו את הפעלת המכשיר, נמצא שאין בהנחת הסוללה איסור דאורייתא ויתכן שאין בה אפילו איסור דרבנן. ונראה שגם לחזון איש שרואה בסגירת מעגל בונה או מכה בפטיש זהו דווקא כשסגירת מעגל זה יוצרת משהו מה שאין כן בנידוננו<sup>7</sup>. בנוסף, כאמור, דברי החזון איש אינם מקובלים להלכה פסוקה ומי שאינו חושש לו יש לו על מי לסמוך.

ואם נקבל שאין כאן אלא איסור דרבנן יש מקום להקל אם יכניסנו בשינוי מטעם תרי דרבנן עבור חולה או עבור מצווה.

### 3. חשש מוקצה בהכנסת הסוללה

אלא שמכל מקום נראה לי שהסוללה היא מוקצית; הסוללה הישנה ודאי מוקצית וצריך להפיל אותה ולא להוציאה כדרכה, ולגבי החדשה יש להסתפק אם היא מוקצית, כי יתכן שאף שאנו מקילים להכניסה מחמת השיקולים הכתובים לעיל לצורך החולה כבד-השמיעה, אין קולא זו מפקיעה את שם האיסור שיש בהכנסת הסוללה, ואם כן הסוללה נשארת מוקצה. ואפילו אם אין כלל מלאכה בהכנסת הסוללה בשבת, יתכן שאין סוללה נחשבת "כלי" והיות ובדרך כלל אין צורך להכניסה בשבת הרי שהיא נחשבת מוקצה. מטעם זה נראה כי מי שנצרך להכניס סוללה למכשיר שמיעה בשבת, צריך להכניסה כלאחר יד כגון ביד שמאל כדי שיהיה תרי דרבנן עבור חולה או עבור מצווה. כלומר לא רק

6. כלומר, אף אם ננקוט שאין איסור בונה בהפעלת חשמל בשבת, אולי יש לאסור הנחת סוללה במכשיר בשבת מחמת שהכנסת הסוללה למכשיר נחשבת כתיקון המכשיר.

7. כלומר, הכנסת הסוללה למכשיר בלי להפעילו אינה יוצרת דבר, ואף לחזון איש יש להתיר זאת.

שהכנסת הסוללה למכשיר צריכה להיעשות בשינוי וכפי שהתבאר לעיל, אלא גם החזקת הסוללה על מנת להכניסה צריכה להיעשות בשינוי וכלאחר יד.

אם כן למסקנת הדברים אין להתיר הכנסת סוללה למכשיר שמיעה בשבת אלא עבור חולה ובשינוי.

#### 4. עיון בתשובת האגרות משה הנוגעת לעניין

כדי לחזק טענתנו שאין איסור מלאכה בהכנסת הסוללה נעיין בשתי תשובות של גדולי הפוסקים בעניין מכשיר שמיעה:

הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (חלק ד סימן פה) התיר את השימוש במכשיר שמיעה, והמעין בדבריו יראה שאין להבחין בין שימוש במכשיר לבין הנחת הסוללה, כי הנה בתשובה הקודמת הוא ראה ארבעה איסורים בשימוש מיקרופון בשבת<sup>8</sup>, ועל כולם הוא כותב שאינם שייכים במכשיר שמיעה (וכפי שנראה להלן, אינם שייכים גם בהנחת הסוללה):

א. שימוש במיקרופון אסור משום השמעת קול<sup>9</sup>, ואילו במכשיר

8. כלומר, האגרות משה עצמו בתשובה הקודמת בספר (סימן פד) אסר להשתמש במיקרופון בשבת מחמת ארבעה טעמים, ובתשובה זו בא להבהיר שלגבי מכשיר שמיעה אין לאסור מחמת טעמים אלו.

9. האגרות משה מוכיח שאסור להעמיד אפילו מערב שבת כלי שישמיע קול בשבת מכך שאסור להעמיד חטים ברחיים של מים מערב שבת באופן שהרחיים טוחנים את החטים בשבת מעצמם, משום השמעת הקול, וכן הדין בכל דבר שאוושא מילתא, כלומר שמשמיע קול שנשמע לאחרים. (ועיין שם באגרות משה סימן פד שמתעם זה אסור להפעיל רדיו וכדומה אפילו מערב שבת כך שיפעל בשבת). מצד שני, הפוסקים התירו להעמיד שעון מערב שבת למרות שבשבת ישמיע צלצולים. ומבאר האגרות משה שהחילוק הוא שברחיים של מים, רגילים להעמיד אותו בדרך כלל ממש לפני שמפעילים את הרחיים, ולכן גם כשמעמיד אותו מערב שבת יש איסור בדבר כי הרואה יסבור שהעמיד אותו בשבת. אולם בשעון שבת, רגילים להפעיל אותו לזמן ארוך (לפחות לעשרים וארבע שעות), ולכן גם כשהשעון ישמיע קול בשבת לא יחשדו שהעמידו בשבת.

שמיעה התיר כי לא משמיע לרבים; הנה גם בהנחת סוללה אין השמעת קול.

ב. שימוש במיקרופון אסור כמו כל שימוש בכלי שיר משום גזירה שמא יבוא לתקן<sup>10</sup>. וכתב שבמכשיר שמיעה זה דבר שלא שכיח ולא גזרו<sup>11</sup>, ואוסיף על דבריו שאינו בכלל כלי שיר כי אף אחד לא שומע כלום, מה שאין כן במיקרופון שאפשר לדמות לכלי שיר בגלל הקול הגדול שנשמע על ידי כולם, אבל מכשיר שמיעה אינו כלי שיר כלל; כמובן, בהנחת הסוללה שאין בה השמעת קול כלל ודאי שאין לגזור מעצמנו. ג. מה שאסר הוא עצמו (בתשובה הקודמת) במיקרופון בגלל חשש מלאכה שנעשה שם רושם של הברותיו, אסר רק במיקרופון ולא במכשיר שמיעה כי גם במיקרופון האיסור לא ברור, ולכן במקרה של חולה אין לאסור; גם מצד זה אין מה להחמיר יותר בהנחת הסוללה שאין בה דיבור כלל.

ד. מה שאסר במיקרופון משום השתמשות קול החשמל בדיבורו שאולי זה מלאכה, כותב שבמכשיר שמיעה שהוא צורך גדול אין אנו מתחשבים בחששות האלו שאינן ברורות; ואם כן קל וחומר בהנחת הסוללה שאין לחשוש לזה.

#### 5. עיון בתשובת מנחת שלמה בעניין חשמל בשבת

נעיין גם בתשובתו של הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך במנחת שלמה (חלק א סימן ט).

בעל המנחת שלמה האריך מאוד לחזק את ההיתר להשתמש במכשיר שמיעה והסביר שאין בהפעלת מכשיר חשמלי (כשלא נעשה על ידו מלאכה) איסור תורה של בונה או מכה בפטיש. הוא דוחה את הדעה

10. גזרו חכמים לא להשמיע קול בשבת על ידי כלי, וטעם האיסור משום שחששו חכמים שמא יבואו לתקן כלי שיר בשבת ויעברו על איסור תורה של מכה בפטיש.

11. והוסיף עוד באגרות משה שמכשיר שמיעה הוא צורך גדול וקרוב לפיקוח נפש, שישמע מכוניות מתקרבות וכדומה.

שרואה בכלי חשמלי כבוי ככלי מת שחוזר לתחיה בהזרמת הזרם, ומבחין בין עשיית כלי ושימוש בכלי. הפעלת המכשירים אינה כרוכה בעשיית הכלי כי הכלי כבר עשוי ואין זה אלא שימוש בכלי. לעניין זה הוא מביא את מחלוקת האחרונים אם עריכת שעון<sup>12</sup> יש בה משום מלאכה. לדעתו אין בה משום מלאכה כי עשוי לכך<sup>13</sup>, אבל טוען שאפילו מי שסובר שיש איסור מכה בפטיש בעריכת שעון הרי זה בגלל שהפסק הילוכו לא היה רצוננו<sup>14</sup>, אבל בפתיחת וסגירת זרם חשמל ששם עיקר רצונו של האדם שתהיה לו אפשרות שיפעל ושיפסיק לפעול, כולם יודו שזה נקרא שימוש ומותר, וזה לשונו:

כֵּן דַּעַת כָּל הַפּוֹסְקִים שֶׁכָּל דְּבַר שֶׁאֵינּוּ עֹשִׂי לְהִיּוֹת קִיּוּם תְּמִיד, אֵלֹא רְגִילִים לְפָרְקוֹ וּלְהַחְזִירוֹ הֲרִי זֶה מוֹתֵר וְאֵין בּוֹזֵה לֹא מִשׁוּם בְּנִין וְלֹא מִשׁוּם תִּיקוּן מִנְּאֵי.

וְכוֹתֵב בְּצוּרָה מְפּוֹרֶשֶׁת שֶׁמְדוּבָר אֲפִילוֹ אִם הוּא אֵינּוּ רְאוּי לְכָלוּם כִּשְׁהוּא מְפּוֹרֵק וְלִמַּד דִּין זֶה מִכּוֹס שֶׁל פְּרָקִים<sup>15</sup> (כּוֹס עֹשִׂי חֲלָקִים שֶׁמְחַבְרִים אוֹתוֹ כְּשֶׁרוֹצִים לְשִׁתּוֹת וּמְפָרְקִים אוֹתוֹ בְּתוֹם הַשִּׁימוּשׁ) שֶׁאֵינּוּ רְאוּי לְכָלוּם כִּשְׁהוּא מְפּוֹרֵק.

הוּא מַעֲלָה סְבֵרָא שֶׁהַכְּנֶסֶת זֶרֶם הִיא מַעֲשֵׂה רַב<sup>16</sup> וְעַל כֵּן יֵהִי־דִינָהּ

12. לשעונו של פעם היה קפיץ ואחרי יום או יומיים השעון היה מפסיק לפעול והיה צריך לסובב כפתור שהיה מהדק את הקפיץ, ונחלקו האחרונים אם בסיבוב הזה יש מלאכת מכה בפטיש.

13. ומכל מקום מסיים שאין לזוז מהכרעת המשנה ברורה דהוא בתראה ונוטה לחוש בזה לאיסור תורה.

14. ואילו הקפיץ לא היה משתחרר לעולם ולא היה צורך לכוננו מחדש היה זה מצב רצוי יותר.

15. שולחן ערוך סימן שיג, סעיף ה.

16. "מעשה רב" - הוא מושג שטבע הגרש"ז בתשובתו, ויסודו הוא שכל כלי שעל מנת לפרק ולהרכיבו מחדש נצרך מעשה רב כגון הוצאת המסמרים שמחברים על ידי צבת, והחזרת המסמרים על ידי תקיעה בפטיש וכיוצא בזה, פשוט הדבר שאפילו

חמור יותר מקפיץ של שעון אבל דוחה זאת משני טעמים:  
 א. כי זה מיועד מעיקרו לא להישאר כך לעולם, ואם כן אף אם נחשיב  
 כאן את החבור עם הזרם כמעשה רב של תקיעת יתדות בחוזק גם כן  
 מותר כיוון שאינו עשוי להתקיים.  
 ב. וטעם שני כי לא נקרא מעשה רב בגלל מציאות פיזית אלא בגלל  
 מעשה רב של אדם וזה לשונו:

וגם יותר נראה דהחשיבות של מעשה רב הוא לא בגלל התוצאות אם  
 הן חשובות או לא כי אם מפני שהמעשה עצמו יש בו טורח גדול  
 לעשותו או שהתיקון נשאר בו לעולם, וכאן בהכנסת זרם אף  
 שהתוצאה מפעולה זו חשובה מאד, מכל מקום כיוון שהוא כבר ערוך  
 ומתוקן לכך ומצד עיקר המעשה הוי ליה רק מלתא זוטרתא וגם לא  
 מתקיים, ורגילין לעשותו תדיר בכל עת ובכל שעה מסתבר שאין זה  
 חשיב מכה בפטיש<sup>17</sup> (שם).

אם הדרך לפרקו ולהחזירו מאה פעמים ביום עדיין יהיה בזה שם מלאכת בונה  
 וסותר או מכה בפטיש. (וביאור דבריו נראה על פי מה שכתב שם קודם בשם  
 הראשונים שכל כלי שצריך מלאכת אומן בהחזרתו חייב משום בונה, כי בשעה  
 שהיה מפורק בטל ממנו שם כלי וכשמרכיבו הרי זה כעושה כלי מחדש. ונראה שזו  
 גם הגדרת מעשה רב, דהיינו מעשה שבלעדיו בטל כביכול שם הכלי). וכתב הגרש"ז  
 שלכאורה יש לצדד לומר שהואיל וכלי חשמלי אינו יכול לפעול כלום מבלעדי הכח  
 החשמלי הבא אליו מבחוץ, יתכן שכל פעם שמכניסים אליו את הכח החשמלי הרי  
 זה נחשב כמעשה רב למרות שאין טרחה ואומנות במעשה זה כי בלי החשמל הכלי  
 הוא כגוף בלי נשמה, והחשמל שמכניסים אליו הוא נשמת הכלי וחיותו. (וכתב  
 שמתעם זה יש צד שדינו חמור יותר מאשר שעון המופעל על ידי קפיץ שרבו  
 המתירים לערוך אותו בשבת, כי בשעון כל המערכת שמפעילה את השעון נמצאת  
 בשעון עצמו ובמרכיביו, מה שאין כן בחשמל שהכח שמפעיל אותו בא מבחוץ).  
 אולם למסקנה דוחה סברא זו.

17. ועיינו בדברי הרמב"ם הלכות שבת (פרק י הלכה טז-יח) בו הרמב"ם נותן דוגמאות  
 של מעשים שיש בהם חיוב משום מכה בפטיש. וכולם בלי יוצאי מן הכלל הם  
 מעשים שמתקיימים לעולם (אף אם הם לא הדבר האחרון של עשיית הכלי) וזה

**6. האם בהפעלת מכשיר חשמלי שייך איסור "הולדה"**

הגאון בעל הבית יצחק (יורה דעה, חלק ב, לא) קבע כי בפתחת זרם חשמלי יש איסור דרבנן משום מוליד דבר חדש כמו שיש איסור דרבנן להכניס ריח בבגד או להפוך דבר קפוא לדבר נוזלי. בעל מנחת שלמה חולק עליו וסובר שאינו רואה בזה איסור דרבנן משום מוליד דבר חדש כי לא נקרא מוליד דבר חדש אלא במה שאינו עשוי לכך תדיר כגון להכניס ריח בבגד שהבגד לא עשוי לכך, ובכלל לדעתו אין להוסיף איסור מוליד דבר חדש שהוא איסור דרבנן אלא היכן שהם אמרו, וכך מסקנתו ההלכתית להיתר:

כיוון שכן נראה לעניות דעתי שמותר לדבר בשבת עם אנשים אשר אזנם כבדה משמוע, ולא מיבעיא אם הם משתמשים במכשיר כזה שאין הזרם בא מבחוץ אשר המדבר מול המכשיר רק גורם שינויים קלים בעצמת הזרם, אלא אפילו נגד מכשיר כזה אשר בשעה שהוא נח לא זורם בו שום זרם ורק מחמת קול המדבר נוצר ומתחדש כל פעם זרם אשר לכאורה יש לחשוש שהמדבר חשיב כפותח וסוגר לסידוגין כמה פעמים ברוח פיו את הזרם, אפילו הכי נראה לעניות דעתי דשדי ואין המדבר חשיב כלל כעושה בנין לשעה וגם לא אסור משום מוליד (שם).

ועל פי זה לא רק מכשיר שמיעה מותר אלא גם טלפון ומאוורר,

---

הרשימה: א. המנפח בכלי זכוכית; ב. הצר בכלי צורה אפילו מקצת צורה; ג. עושה נקב - המפיס שחין כדרך שרופאים עושים; ד. המסתת את האבן; ה. המצדד את האבן ביסוד הבנין; ו. הלוקט יבלת מעל גבי הבגדים; ז. המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצמר הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין. באיסורים דרבנן יש דוגמא אחת שהוא דבר שאינו סופי והוא הדחת קערות (הלכות שבת, כג, ז) (ולהלכה חולקים על הרמב"ם בזה וסוברים שהאיסור משום הכנה לחול). אם כן לכל הפחות ברור מהרמב"ם שאין חשש דאורייתא במעשה שאין לו קיום לעולם. ואוסיף עוד שהמעייין במלאכות שבת יראה נכוחה שכל מלאכות שבת הן עשייה שאי אפשר להופכה וכשזה דבר שאפשר להופכה יש תנאים מיוחדים כדי לחייב כמו קושר ובורר ואין כאן המקום להאריך בזה.

זזה לשונו:

נתבאר לפי זה דלעניות דעתי נראה דבכהאי גוונא דלא עשה כלל שום הדלקה או כיבוי כי אם מחבר רק את הטלפון עם הזרם אין לאסור בשבת ויום טוב לא משום מכה בפטיש ולא משום מוליד (שם).

אם כן למעשה אין איסור אלא שצריך להימנע משני טעמים. האחד בגלל החשש שאנשים לא יבחינו בין מכשיר אלקטרי שעושה מלאכה למכשיר אלקטרי שאינו עושה מלאכה ושנית בגלל האי גברא רבה בעל הבית יצחק שאסר פתיחת זרם אלקטרי משום מוליד דבר חדש. ולמעשה אין להשתמש בפתיחת וסגירת זרם אלקטרי אלא בשעת צורך גדול שבו מעמידים את ההלכה על פי עיקר הדין.

### **7. דעת מנחת שלמה לאסור הכנסת סוללה מדין הכנסת רצועה במנעל**

לפי זה לכאורה כל שכן שהכנסת הסוללה מותרת כי אין כאן פתיחת זרם ועל כן אין כאן מכה בפטיש, וגם אין כאן מוליד דבר חדש ולכן לכאורה אין לאסור כלל, אולם מה נעשה שהרב עצמו כתב לאסור בשני מקומות:

א. במנחת שלמה חלק ב סימן יח, אף שמתיר לכבות ולהדליק את מכשיר השמיעה, אוסר להכניס את הסוללה וזה לשונו:

אולם דבר זה ודאי שאין להכניס אבן חשמלי (הכוונה סוללה) במכונה משום דהוה על כל פנים כהכנסת רצועה במנעל דמבואר בסימן שיז דחשיב כמתקן מנא.

ב. בסימן יז מביא דין זה בסוגריים עם תוספת וזה לשונו:

וגם לא להכניס אבן בשבת כי דומה להכנסת רצועה חדשה תוך מנעל ישן שכתב המגן אברהם סימן שיז דאסור.

התוספת של הבאת המגן אברהם חשובה להבין את דבריו. כי הנה



בסימן שיז סעיף ב מובא בשולחן ערוך:

נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל... מותר להחזיר הרצועות למקומן  
ובלבד שלא יקשור,<sup>18</sup> והוסיף הרמ"א: **ודוקא שיוכל להחזירו בלא  
טורח אבל אם צריך טורח לזה אסור דחיישינן שמא יקשור.**

ולכאורה מדברי השולחן ערוך אפשר ללמוד שלהכניס רצועה למנעל  
או לסנדל בפעם הראשונה אסור<sup>18</sup> ומכאן האיסור להכניס את הסוללה.  
ברם יש חלק ולומר שרצועת הסנדל מהודקת היטב למנעל או לסנדל  
וזה חלק מעשיית הסנדל ועל כן יש בזה שם מלאכה, אבל אין זה דומה  
כלל לסוללה בתוך מכשיר שמיעה שאין כלל חיבור בין הסוללה למכשיר,  
הסוללה רק מונחת במכשיר.

אולם בקריאת המגן אברהם אפשר להבין כוונת הרב, כי במגן אברהם  
ס"ק ז כתב וזה לשונו:

אבל במנעל חדש אסור ליתן הרצועות בשבת דמתקן מנא והוא הדין  
בסרביל או במכנסיים (כך מוזכר בתוספות ורא"ש והג"א והמרדכי) אבל אבנט  
שרי להכניס במכנסיים דלא מבטיל ליה התם ועשוי להכניס ולהוציא  
תדיר לא מקרי מתקן מנא (בית יוסף סוף סימן זה) ואם כן אסור להכניס  
משיחה לשם דמבטל ליה התם.

נראה מדבריו "ואם כן אסור להכניס משיחה לשם" שלא רק הרצועה  
שהיא חלק אינטגרלי של המנעל אסור להכניס אלא גם שרוך. ואף  
שהשרוך אינו מהודק לנעל, עם כל זה אסור כי בזכות השרוך אפשר  
ללבוש את הנעל בצורה נוחה, וכך גם בסוללה, אף שאינה דבוקה  
למכשיר אבל בזכותה אפשר להשתמש במכשיר ועל כן יש בזה מלאכה,

18. שהרי דקדק השלחן ערוך בלשונו שלהחזיר מותר, ומשמע דוקא להחזיר אבל ליתן  
בתחילה אסור.

מדרבנן כמובן<sup>19</sup>.

### 8. מחלוקת הראשונים באיסור הכנסת מוכין לכר בשבת

נעיין בדין זה מהמקור ונראה מה נעלה בעזרת ה' במצודתנו. המקור הוא בגמרא בשבת (מה, א) שאומרת שמותר להחזיר מוכין לתוך כר אבל להכניסם פעם ראשונה אסור. על טעם האיסור נחלקו הראשונים.

הרמב"ם (שבת פרק כב הלכה כג) מסביר שהאיסור להכניס מוכין חדשים לכר הוא משום גזירה שמא יתפור, ועל פירושו יש לשאול שתי שאלות: א. מדוע מותר להחזיר מוכין ישנים ולא גוזרים שמא יתפור; ב. מדוע לדעתו אין איסור בדבר משום גמר מלאכה. על שתי שאלות אלו כתב בספר דברי ירמיהו<sup>20</sup> על הרמב"ם (שם) תשובה וזה לשונו:

ונראה משום דלא תפרן עד עתה אין לחוש שיתפרן עכשיו, אבל מטעם שיווי מנא יש לומר לדבינו אין לחלק בין חדשות לישנות.

ומבואר בדבריו שלדעת הרמב"ם גם במוכין חדשים אין כאן איסור מתקן כלי. ונראה הטעם משום שלקרב שני דברים ביחד בלי שיש ביניהם חיבור אינו נקרא תיקון כלי כי כל חלק נשאר כפי שהיה ואין זה דומה לכל הדוגמאות שראינו שיש כאן תיקון כלי<sup>21</sup>.

נקודה זו מאוד חשובה לענייננו כי לפי זה ברור שאין איסור תיקון כלי על ידי הנחת הסוללה במכשיר שמיעה כי אין חיבור ביניהם ולא היה שום שינוי לא בסוללה ולא במכשיר שמיעה.

19. אין זה דומה למה שכתב בשולחן ערוך סימן שמ במשנה ברורה (סקל"ג) שבהכנסת מוכין לכר יש חיובא דאורייתא לדעת האוסרים משום עשיית כלי, כי שם מדובר בהכנסה לצמיתות מה שאין כן כאן.

20. מהרב ירמיהו לעוו, מגדולי רבני הונגריה לפני כמאתיים שנה.

21. בספר הרמב"ם השלם (וואלפא) כתב לבאר את שיטת הרמב"ם על פי יסודו של אבן האזל (פרק י הלכה יז) בדעת הרמב"ם שתיקון מנא נחשב מלאכה רק אם נצרך לכך מלאכת אומן עיין שם.

אמנם רש"י ושאר הראשונים לא פירשו כרמב"ם והם ראו בהכנסת המוכין בפעם הראשונה איסור תיקון וזה לשונו של רש"י:

שלא היו מעולם לתוכו, דהשתא עביד ליה מנא (שבת מח, א ד"ה בחדתי).

ונראה שהטעם שלא פירשו כרמב"ם הוא בגלל הקושיה שהקשינו – אם האיסור הוא גזירה שמא יתפור מה לי חדש מה לי ישן, אבל לדעת רש"י שהאיסור הוא משום תיקון כלי, הרי שהכנסת המוכין לתוך כר חדש היא מה שהופך את הכר לכר כי לפני כן היה סתם חתיכת בד, אבל ברגע שכבר הכניסו בו המוכין פעם אחת כבר יש לבד הזה דין כר ועל כן בחזרת המוכין אין איסור.

ועל פי זה יתכן שהכנסת הסוללה בפעם הראשונה במכשיר שמיעה תקרא תיקון כי עדיין אין זה מכשיר שמיעה ועל ידי ההכנסה הראשונית הוא מקבל שם של מכשיר שמיעה, אבל מהרגע שהכניסו פעם אחת סוללה שכבר יש לו מציאות של מכשיר שמיעה, נראה כי גם לרש"י לא שייך בזה תיקון.

ואין לדחות שכל ההיתר בכר הוא דווקא אם מחזיר את אותם המוכין אבל אם מחזיר מוכין אחרים אסור וכאן הלוא מכניס סוללה אחרת. אין זה הגיוני כי התיקון הוא בכר ולא במוכין<sup>22</sup>.

22. אמנם מלשון רש"י שכתב "עתיקי – להחזיר לכר זה שנפלו ממנו" מדויק לכאורה שכל שלא היו בכר זה שנפלו ממנו אינם בגדר עתיקי ואסור להכניסם אפילו לכר ישן. [ועיין בריטב"א במסכת שבת (מח, א) שכתב וזה לשונו: "הא בחדתי לאו חדתי ממש אלא שלא עמדו בתוך כר זה, אבל עמדו בתוך כר אחר יש בחזירתן משום עושה כלי וכו'". ומבואר בדבריו שאפילו אם מחזיר לתוך הכר מוכין שאינם חדשים לגמרי רק השתמשו בהם בכר אחר גם כן יש בזה איסור. ונרמזו דבריו בכף החיים, וכדברי הריטב"א מדויק גם בדברי רש"י הנ"ל (חלקת יעקב חלק ג סימן קנט)]. אמנם בשו"ת תפילה למשה (לגר"מ לוי זצ"ל סימן נח) דייק הפוך מדברי רש"י "בחדתי, שלא היו מעולם בתוכו דהשתא הוא דעביד ליה מנא". דמזה משמע דעיקר הקפידא היא על הכר שלא יהיה חדש, ולעולם כל שהכר הוא ישן שהיה בו מקודם מוכין ונפלו מכיוון שהיה שם כלי עליו מותר ליתן לתוכו אפילו מוכין חדשים. כיוון

### 9. דברי התוספות לגבי הכנסת חוט לסרבול והתאמתם לענייננו

ונעיין עכשיו בדברי התוספות (שבת מח, א ד"ה הא בחדתי הא בעתיקי):

אומר ר"י שאם נתקו חוטי הסרבול, אם הנקב רחב ויכול להכניס בלא טורח שרי כיוון דעתיקי ובלבד שיתנם בענין זה שלא יהא לחוש שמא יתקע, דבענין שהוא רגילות לתקוע ולקשור נראה דאסורין להחזיר כדאסרינן בריש כל הכלים (דף קכב, ב) החזרת שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע<sup>23</sup>.

שעל ידי נתינתם לתוכו לא עביד כלי חדש (ודחה שם את הדיוק ההפוך מדברי רש"י בד"ה עתיקי, עיין שם).

והנה באליהו רבה המובא במשנה ברורה (סקי"ח) כתב כן אף לענין הכנסת אבנט למכנסיים, שלא רק הכנסת אבנט למכנסיים חדשים אסורה אלא גם הכנסת אבנט חדש למכנסיים ישנים אסורה. ולפי זה לכאורה יש לאסור גם הכנסת סוללה חדשה למכשיר שמיעה אפילו אם מכשיר השמיעה אינו חדש.

אכן, בקצות השלחן (לגר"ח נאה, סימן קמו אותיות ב, ג) כתב לחלוק על דברי האליהו רבה והעלה שמדברי המגן אברהם מוכח שלא אסר הכנסת אבנט חדש במכנסיים ישנים. וביאר שם שאין זה דומה למוכין בכר, כי בהכנסת כר במוכין נעשים שני תיקונים: א. הכר נהפך לכלי הראוי לשכיבה; ב. המוכין מקבלים תורת כלי, ולכן בהכנסת מוכין לכר נאסרים שני האופנים - גם הכנסת מוכין חדשים לכר ישן כי המוכין מקבלים עתה תורת כלי, וגם הכנסת מוכין ישנים לכר חדש, כי הכר מקבל עתה שם כר הראוי לשכיבה (אמנם יש להעיר על דברי קצות השלחן, שעדיין לא מיושב לפי דבריו למה אסור להכניס מוכין ישנים שהיו בכר אחד לכר אחר שהיו בו פעם מוכין אחרים, הלוא בזה אין תיקון כלי לא של המוכין ולא של הכר, וצריך עיון). אולם בהכנסת רצועות לסרבול לא שייכת סברא זו, כי לרצועות יש תורת כלי גם לפני שהכניסום לסרבול ולכן יש לומר שדווקא הכנסת רצועות לסרבול חדש נאסרה ולא להפך. ולפי דברי קצות השלחן נראה שגם בהכנסת סוללות למכשיר שמיעה ישן אין איסור, כי לסוללות יש שם כלי גם לפני שמכניסים אותם למכשיר.

23. בדברי התוספות משמע שלושה אופני איסור: א. הכנסת חוטי סרבול לסרבול חדש; ב. הכנסת חוטי סרבול לסרבול ישן במקום שיש טורח בהכנסה ובפרי מגדים (אשל אברהם אות ט) העלה שהטעם שיש איסור במקום טורח נתון במחלוקת, שלפי המגן אברהם עצם הטרחה נאסרה בשבת ולפי הט"ז (וכן הוא בשלחן ערוך הגר"ז)

חוטי הסרבל הם החוטים של המעיל שעל ידם ניתן לסגור את המעיל. מלמדנו תוספות שהחזרתם אסורה אם יש חשש שיחזרו לתמיד למעיל. שוב, מדברי התוספות אין לנו ראייה לאסור הכנסת הסוללה למכשיר שמיעה, כי לא שייך בסוללה תקיעה שמחברת את הסוללה למכשיר, ואדרבה, המכשיר עשוי בצורה כזאת שבקלות ובלי טורח אפשר להכניס ולהוציא הסוללה מאחר והסוללה לא אמורה להישאר עם המכשיר אלא רק עד שתתרוקן, ורגיל הוא להחליפה מזמן לזמן.<sup>24</sup>

וכן, כאמור למעלה, מדברי המחבר והרמ"א (הלכות שבת סימן שיז סעיף ב) גם כן אין לראות איסור, שכן כתבו:

נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל או שנשמט רוב הרגל, מותר להחזיר הרצועות למקומם, ובלבד שלא יקשור<sup>25</sup>. הגה: ודווקא שיוכל להחזירו בלא טורח, אבל אם צריך טורח לזה, אסור דחיישינן שמא יקשור<sup>26</sup>

מחמת הטרחה נחשב הדבר תיקון כלי אפילו בעתיקי; ג. הכנסת חוטי סרבל לסרבל ישן במקום שיש רגילות לקשרם אחר כך.

24. ואף שהתוספות הדגישו בדבריהם "כיוון דעתיקי" ומבואר שבחדש אסור, אין ללמוד מזה איסור על הכנסת סוללות חדשות למכשיר שמיעה ישן, וכפי שכתוב לעיל.

25. ועיין ברמב"ם השלם (וואלפא, פרק י, הלכה ד, 7) שהאריך בנדון מדוע המחבר בשלחן ערוך לא הזכיר כלל את היוצא מדברי התוספות הנ"ל המובאים בבית יוסף שבמקום שהדרך לקשור יש איסור להכניס רצועות למנעל, והביא כמה אחרונים שהמחבר לא פסק כדברי התוספות להלכה, עיין שם.

26. הקשו הט"ז סק"ד והמ"א סק"ט על הרמ"א שבדברי התוספות והרא"ש מבואר שיש שני חששות נפרדים: א. הכנסת רצועות במקום שדרכו לקשור אפילו אם אין כל טורח בדבר; ב. הכנסת רצועות במקום טורח אפילו אם אין הדרך לקשרם וכנ"ל, ואילו הרמ"א חיבר את שני החששות לאחד שבמקום שיש טורח אז יש חשש שמא יקשור. וכתב המגן אברהם שצריך לדחוק ולומר שיש טעות סופר בדברי הרמ"א. אולם בביאור הלכה (ד"ה ודווקא) וכן בערוך השלחן (אות יג) כתבו שדברי הרמ"א מבוססים על שיטת הגהות מרדכי שמבואר בדבריו שרק כשיש טורח בהכנסה חוששים שמא יקשור, ומדמה זאת הביאור הלכה לחיבור רפוי שמותר להחזירו בשבת ולא חוששים שמא יתקע. ומכל מקום כתב ביאור הלכה שיש להחמיר

(תוספות והרא"ש פרק במה טומנין).

ויש לומר שכל האיסור הוא דווקא אם יש חשש של חיבור אמיתי<sup>27</sup>, מה שאין כן בהכנסת הסוללה.

ומעתה, גם מדברי המגן אברהם שהוסיף שכן הדין גם ברצועות של מכנסיים ובשרוכים של נעליים (שאינם כל כך מהודקים), אין להוכיח איסור לעניין הכנסת סוללות, כי זה לשון המגן אברהם (סימן שיז ס"ק ז):

אבל במנעל חדש אסור ליתן הרצועות בשבת דמתקן מנא והוא הדין בסרביל או במכנסיים (כן מוזכר בתוספות ורא"ש והג"א והמרדכי) אבל אבנט שרי להכניס במכנסיים דלא מבטיל ליה התם ועשוי להכניס ולהוציא תדיר לא מקרי מתקן מנא (בית יוסף סוף סימן זה) ואם כן אסור להכניס משיחה לשם דמבטל ליה התם.

אמנם המגן אברהם אוסר להכניס שרוך בנעל אבל הטעם הוא משום שמבטל אותו להישאר בנעל מה שאין כן בסוללה<sup>28</sup>.

### 10. הלכה למעשה בדין הכנסת הסוללות

ועיין גם בדברי הרב עובדיה יוסף שמתיר אפילו להכניס שרוך בנעל וזה

כשיטת התוספות והרא"ש שאפילו במקום שהנקב רחב אסור להכניס במקום שהרגילות לקשור אחר כך ובערוך השלחן הסיק שאין מחלוקת בין התוספות לבין הגהות מרדכי אלא החילוק הוא בין סרביל למנעלים, עיין שם.

27. כדוגמת רצועות מנעל וסנדל שהם חלק מעיקר צורת המנעל ומהודקים היטב למנעל.

28. ולפי זה גם אם נקבל את חידושו של האליהו רבה הנזכר לעיל שאסור לתת גם שרוכים חדשים במנעל ישן ולא נקוט כקצות השלחן שחלק עליו, אין זה דומה לסוללה חדשה במכשיר שמיעה שאין מבטלים אותה למכשיר. ובקצות השלחן דייק מדברי הט"ז סק"ח שהוא חולק על עיקר דינו של המגן אברהם וסובר שאפילו במנעל חדש מותר להכניס רצועה כשאינן חשש קושר, ולכן כתב בפשיטות להתיר להכניס אבנט במכנסיים אפילו אם בדעתו לבטל את האבנט למכנסיים לעולם. ולדבריו על אחת כמה וכמה שמותר להכניס רצועות חדשות במנעל ישן.

לשונו (יביע אומר חלק ט אורח חיים סימן קח אות קסב):

הנה בזמנינו שיש כמין לולאה סביב הנקב של הנעל ובנקל אפשר  
להשחיל שדוך, יש להקל... כיוון שהכל נעשה בלי שום טורח וגם בלי  
חשש פן יקשור קשר של קיימא<sup>29</sup>.

ובהכנסת הסוללה הלוא אין חשש שמא יקשור וגם אין קושי כלל  
להכניסו, ועל פי דברים אלה נראה שיש מקום להתיר.  
לסיכום, סברות ההיתר הן: א. סוללות במכשיר שמיעה אינן  
מהודקות למכשיר ואינן נחשבות כחלק מצורת המכשיר ואינן דומות  
לרצועות המנעלים המוזכרים לאיסור בתוספות; ב. רק בהכנסה  
הראשונית של הסוללה למכשיר בפעם הראשונה יש מקום לדון זאת  
כגמר עשיית המכשיר וכתיקון מנא; ג. שיטת הרמב"ם שגם בהכנסת  
מוכין לכר אין איסור מתקן מנא אלא גזרה שמא יתפור, וזה אינו שייך  
בהכנסת סוללות; ד. שיטת הט"ז שמוותר להכניס רצועות למנעל חדש;  
ה. דעת קצות השולחן שאין איסור להכניס שרוכים חדשים למנעל ישן  
הואיל ויש לשרוכים שם כלי גם לפני שמכניסים אותם למנעל וכן כתבו  
עוד אחרונים וסברא זו שייכת גם לגבי סוללות במכשירי שמיעה; ה. גם  
בדברי המגן אברהם האוסר הכנסת שרוכים למנעל חדש, משמע  
שהאיסור הוא רק באופן שמבטל את השרוכים למנעל, ולפי זה בסוללות  
יש להתיר כי הלוא אין מבטלים אותם שהרי הסוללות למכשיר עומדות  
להחלפה מפעם לפעם; ו. דעת כמה אחרונים שרק במקום שיש טורח  
להכניס או חשש שמא יקשור קשר של קיימא יש איסור, ואם כן  
בסוללות אין איסור.

29. וכעין זה מבואר בשו"ת בצל החכמה (המובא ביביע אומר שם) שאביו ועוד פוסקים  
(שהובאו בתשובת אחיו בעל הבאר משה) התירו להכניס רצועות חדשות במנעל  
ישן, וכתב לחדש שגם האליהו רבה לא אסר אלא בסוג של רצועות שאין להם שם  
בפני עצמם עד שמכניסים למנעל, אך בשרוכים שלנו שהם ארוגים יש להם שם כלי  
כבר לפני שמכניסים אותם למנעל, ואין בהכנסתם אלא הרכבת כלי בכלי אך לא  
תיקון כלי חדש. ועל פי זה כתב גם היביע אומר להקל בשרוכים שלנו.

אמנם יש הבדל גדול בין הנחת הסוללה לפתיחת או סגירת הזרם והוא שאכן פתיחת או סגירת הזרם היא פעולה הנעשית תדיר ואם לא נתיר זאת האדם לא יוכל לשמוע, מה שאין כן הנחת הסוללה במכשיר אינה נצרכת להעשות דווקא בשבת, שרוב רובם של הסוללות פעילים כמה ימים ואין צריך להחליפם תדיר ועל כן אין צורך גדול להתיר כי אפשר להתארגן ולהניח סוללה חדשה לפני שבת. אמנם אין זה איסור מעיקר הדין<sup>30</sup>.

והיות וראינו שיש גם איסור מצד זה שהסוללה מוקצית צריך ללמד לאנשים להחליף את הסוללה לפני שבת ואם נתקעו וזה שעת הדוחק לכבד שמיעה שנחשב כחולה יש מקום להקל ובתנאי שיכניסו את הסוללה ביד שמאל על פי הכלל שמותר לעבור על אסור דרבנן בשינוי עבור חולה שאין בו סכנה. (שולחן ערוך אורח חיים סימן שכח, סעיף יז) וצריך להדגיש שאין זה פתח להשתמש בכל מיני כלי חשמל בשבת, אלא שהדבר מותר לחולה וככה לא יבואו לזלזל באיסורי שבת.

מה שנראה לעניות דעתי כתבתי ואשמח לדעת דעתו של כבודו בנידון. כי הנה אני רגיל לפנות לכבודו ולקבל פסקיו. והרשיתי לכתוב דעתי רק בגלל שכבודו התקשר אלי.

בברכת התורה ובתפילה שיתקיים בנו ה' ילחם לכם ויובסו כל אויבינו.

30. יש לציין שבניגוד לאמור לעיל, בשו"ת באר משה (חלק ו בקונטרס אלקטרי סימן טו אות טו) כתב לאסור הכנסת סוללות למכשיר שמיעה משום מתקן מנא למרות שהוא עצמו מתיר להכניס שרוכים חדשים לנעליים (כמובא בשמו בשו"ת יביע אומר הג"ל), ואינו מסביר דבריו. וכפי הנראה הבין שיש חילוק בין הכנסת שרוכים למנעל לבין הכנסת סוללה למכשיר שמיעה, שהמנעל הוא כלי גם בלי שיכניסו לתוכו שרוכים, ויש בו שם מנעל ושימוש כמנעל גם בלי הרצועות, ותפקיד הרצועות הוא רק לחזק ולהחזיק את המנעל הרגל, ולכן שייך לומר שאין הכנסת הרצועות נחשבת כמתקן מנא למנעל. אולם במכשיר שמיעה, בלי הסוללה הרי הוא כאבן שאין לה הופכין, ולכן סבירא ליה כל כך בפשיטות שבהכנסת הסוללה למכשיר הריהו כמתקן כלי.



# סימן י – הנאה ממלאכת שבת<sup>1</sup>

1. מבוא
2. מחלוקת התנאים
3. האם יש איסור בתבשיל עצמו?
4. פסיקת ההלכה
5. אכילת התבשיל במוצאי שבת
6. צפיה בסרט במוצאי שבת ושימוש במוצרים שיוצרו בשבת



## 1. מבוא

'הנאה ממלאכת שבת' היא הלכה חשובה, בעלת השלכות מעשיות רבות, הן בצבא והן באזרחות: האם מותר ליהנות מחילול שבת שעשה יהודי? האם ניתן לאכול אוכל שבושל או הובא במכונית בשבת? האם ניתן לקנות במשך השבוע בחנות שפתוחה בשבת? האם ניתן לראות במוצאי שבת חדשות שנוערכו בשבת? אלו הם רק מקצת מההשלכות של דין מעשי זה, בו נדון במאמר זה.

## 2. מחלוקת התנאים

בגמרא (בבא קמא, עא, א) מובאת מחלוקת גדולה בדבר<sup>2</sup>:

תנן, המבשל בשבת:

בשוגג – יאכל (אפילו הוא עצמו, ואפילו בו ביום), במזיד – לא יאכל (בו ביום, והוא הדין לאחרים), דברי רבי מאיר.

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.  
2. בסוגריים הובאו חלק מדברי רש"י המסייעים להבנת הגמרא.

רבי יהודה אומר: בשוגג - יאכל במוצאי שבת (ובו ביום לא הוא ולא אחרים), במזיד - לא יאכל עולמית (אבל אחרים אוכלים).

רבי יוחנן הסנדלר אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד - לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים.

מאי טעמא דרבי יוחנן הסנדלר? כדדריש רבי חייא אפיתחא דבי נשיאה: 'ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם' - מה קדש אסור באכילה אף מעשה שבת אסורין באכילה. אי מה קדש אסור בהנאה אף מעשה שבת אסור בהנאה? תלמוד לומר 'לכם' - שלכם יהא. יכול אפילו בשוגג? תלמוד לומר: 'מחלליה מות יומת' - במזיד אמרת לך ולא בשוגג.

פליגי בה רב אחא ורבינא: חד אמר - מעשה שבת דאורייתא, וחד אמר - מעשה שבת דרבנן. מאן דאמר דאורייתא - כדאמרן, ומאן דאמר דרבנן - אמר קרא 'קדש הוא' - הוא קדש ואין מעשיו קדש.

לדעת רבי מאיר אם בישלו את התבשיל בשוגג כולם יכולים לאכול את התבשיל כבר בשבת, ואם בישלוהו במזיד כולם חייבים להמתין עד מוצאי שבת. לדעת רבי יהודה בשוגג כולם צריכים להמתין עד מוצאי שבת, ובמזיד מבשל האוכל לא יכול לעולם ליהנות ממנו, אך שאר האנשים צריכים רק להמתין עד מוצאי שבת. לדעת רבי יוחנן הסנדלר בשוגג - המבשל לא יכול לעולם ליהנות מהאוכל ושאר האנשים ימתינו עד מוצאי שבת, ובמזיד - כולם אסורים לאכול מהתבשיל לעולם.

בין רבי יוחנן הסנדלר ובין שאר החכמים יש מחלוקת מהותית: לדעת רבי יוחנן הסנדלר יש איסור מן התורה ליהנות ממלאכת שבת: 'כי קדש היא לכם' - כמו קרבן שהוא קדש ואסור בהנאה כך הדין גם במלאכת שבת. לעומת זאת לדעת רבי מאיר ורבי יהודה אין איסור גמור בדבר אלא רק קנס מדברי חכמים. אלא שלפי זה יש לתמוה: מדוע רבי יוחנן הסנדלר לא יאסור את האכילה לעולם גם בשוגג? הרי יש קדושה עצמית באוכל שבושל בשבת? צריך לומר שגם רבי יוחנן הסנדלר יסכים שיש כאן סוג של קנס, אלא שזהו קנס שהוא מן התורה. התורה קבעה שבגלל

שנעשתה כאן עבירה הרי אנו מחילים כעין 'קדושה' על החפץ וגופו נאסר עלינו.

למחלוקת בין רבי יוחנן הסנדלר ובין רבי מאיר ורבי יהודה יש משמעות גדולה במבחינה הלכתית, שהרי אם נפסוק הלכה כדעת רבי מאיר ורבי יהודה אזי בכל ספק אנו נקל, שהרי 'ספק דרבנן - לקולא'<sup>3</sup>.

### 3. האם יש איסור בתבשיל עצמו?

מהו ההיגיון מאחורי מחלוקתם של רבי יוחנן הסנדלר ושאר החכמים? רגילים לחשוב שכל עונש המוטל על אדם שחטא הוא רק בכדי להענישו או כדי ליצור הרתעה. בתרבות זאת, הכל הוא בגדר 'עונש'. יש תמיד השוואה בין הדבר האסור ועונשו. אין חוקים שאוסרים משהו שאין על ידם עונש על העובר על האיסור. לא כן בתורה, הדברים מורכבים יותר, יש דברים אסורים ואין תוצאה למי שעבר על האיסור, אבל היהודי יכבד את האיסור כי הוא מציית לרצון קונו. מאידך גם יתכן שאף שאדם לא עשה מעשה בכוונה ולא מגיע לו עונש, עצם הדבר הוא פגום ואסור ליהנות מהתוצאה שלו. וזו דעתו של רבי יוחנן הסנדלר שגם מי שבישל בשבת בשוגג אין ליהנות מהאוכל כי נעשה באיסור. ואילו לדעת חכמים, מן התורה גם אם הוא בישל במזיד, האוכל עצמו אינו נאסר (אלא שבמקרים מסויימים אם הותרה ועבר על ההתראה ייענש בגופו). התורה מחנכת אותנו שאין לעשות דבר משום שהוא בעצמו בעיית, גם אם אין עליו שום עונש.

כשאנו מתבוננים בפרטי איסורים אנו מוצאים פרדוקס דומה כי אכן יש דברים הנראים תמוהים לעינינו: פירותיו של עץ שהורכב באיסור על גבי עץ מזן אחר - 'כלאי אילנות' - מותרים (ומב"ס, הלכות כלאים א, ז), וזאת למרות שההכלאה יצרה כאן שינוי בטעם ובמראה של הפרי. לעומת זאת שני מיני תבואה שנזרעו באיסור בסמוך לכרם - 'כלאי

3. כן כתב במשנ"ב (שיח, סק"ב וכן ס"ק כז) שבדין זה אומרים 'ספק דרבנן לקולא', אף על פי שהיה מקום להחמיר שהרי הוא 'דבר שיש לו מתירין'.

הכרם' - אסורה התבואה והענבים באכילה (רמב"ם, הלכות כלאים, ז, ד-יג), למרות שכאן אין כל שינוי בתבואה. טעם הדבר נשגב מבינתנו - 'כי גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם' (ישעיהו נה, ט)<sup>4</sup>.

בתורה אין תמיד קשר בין חומרת העונש על חטא מסוים ובין האיסור על התוצר של החטא. לפעמים אין עונש על החוטא, ובכל זאת התוצאה של החטא נאסרת משום שיש בעיה בעצם הדבר. לפעמים הדבר הפוך: תוצאת החטא אינה נאסרת, אך מכל מקום יש עונש כבד על החוטא. זוהי דעתם של רבי מאיר ורבי יהודה: אמנם העונש על הבישול בשבת הוא חמור מאוד, אך האוכל שבושול אינו נאסר. לפי ההלכה אין 'שביתת כלים' בשבת. אדם אינו צריך לדאוג שחפציו יישבתו, אלא רק שהוא עצמו לא יעשה מלאכה. לדוגמא, מותר לאדם לכוון ביום שישי שעון שבת, אף על פי שבכך הוא גורם שמלאכות ייעשו בשבת. איסורי שבת הם לפיכך על האדם ולא על החפץ, ולכן אם אדם בישל בשבת האיסור הוא עליו, אך התבשיל עצמו אינו נאסר באכילה. גם לשיטת רבי מאיר ורבי יהודה יש קנס מדרבנן על מי שחטא ובישל בשבת, אך אין כאן איסור מהתורה.

מדוע חכמים קנסו? ניתן להציע כמה הסברים לקנס זה, אך נציע כאן הסבר פשוט: בני האדם חושבים שאם אוכל שבושול בשבת מותר באכילה אזי ברור שהבישול אינו דבר חמור כל כך. הקנס נועד כדי שכולם יבינו את חומרת המעשה.

רבי מאיר ורבי יהודה מסכימים כאמור כי אין כאן איסור מהתורה אלא קנס מדברי חכמים, אך הם נחלקים עד כמה החמירו חכמים בקנס זה: כאשר הבישול נעשה בשוגג רבי מאיר מתיר לאכול מיד את התבשיל. סברתו של רבי מאיר מובנת: הבישול עצמו אינו בעייתו, שהרי הוא מותר בימות החול. האיסור הוא רק על האדם שעושה מלאכה בשבת, ולכן די

4. כמובן שזה לא פוטר אותנו לנסות ולהסביר את הדינים האלה כמיטב יכולתנו האנושית. ועיין בספרי בעקבות רש"י על פרשת כי תצא הסבר על האיסור הנאה מכלאים.

בכך שהאדם יעשה תשובה על חטאו, אך התבשיל עצמו לא ייאסר. רבי יהודה לעומתו סובר שגם בשוגג התבשיל אסור עד מוצאי שבת. אנו גוזרים זאת כדי שאנשים לא יטעו לחשוב שבישול בשבת הוא דבר אפשרי. חכמים החמירו יותר על מי שבישל במזיד וקנסו אותו לא לאכול את התבשיל לעולם.

#### 4. פסיקת ההלכה

כיצד נפסקה ההלכה?

רוב הפוסקים פסקו כשיטת רבי יהודה. כך דעת הרי"ף (שבת פג), והרמב"ם (שבת, פרק ו, הלכה כג). לעומת זאת חלק מבעלי התוספות (חולין טו, א ד"ה 'ומורי') פסקו כדעת רבי מאיר (השיטות השונות הובאו בבית יוסף תחילת סימן שיח). כל דעה הביאה ראיות לשיטתה, ותירצה את הראיות שהובאו כנגדה. סופו של דבר שאין לנו ראיה מוחלטת לאחת השיטות, ועלינו להכריע כיצד לפסוק.

השולחן ערוך, כדרכו, הולך לפי דעתם של עמודי ההוראה - הרי"ף והרמב"ם, ולכן הוא פוסק כדעת רבי יהודה (שולחן ערוך שיח, א). הרמ"א מסכים אף הוא לפסיקת השולחן ערוך, ולכן לא הגיה כלום על דברי השולחן ערוך.

אמנם לגר"א (על השולחן ערוך שיח, א) יש שיטה ייחודית:

המבשל בשבת. פסק (השולחן ערוך) כרבי יהודה ולא כרבי מאיר משום דסתמא דחולין כוותיה, אבל התוספות וסייעתם פסקו כרבי מאיר ודאייתם ברורה מאד... דסתמא דפרק ב דתרומות כרבי מאיר, וכן סוגיא דריש פרק ג דשבת... דברי התוספות עיקר להלכה, וכן יש להביא ראיה לדידהו ממה שכתוב בירושלמי... וכן עיקר להלכה.

הגר"א (הגאון רבנו אליהו מוילנא) מביא הוכחות לכך שההלכה היא כדעת רבי מאיר. הוא מאריך להוכיח את דבריו (וכאן לא הבאנו אותם, כדי לא להכביד על המעיין), ומכריע חד משמעית שההלכה היא כרבי מאיר, בניגוד לפסיקת השולחן ערוך והרמ"א.

הגאון מוילנא היה גאון בצורה יוצאת דופן, עד כדי כך שקשה לתאר את גדלותו. הוא היה בנוסף לגאונותו גם מקובל עצום, וגם חסיד נפלא. הגר"א אהב את ארץ ישראל, ותלמידיו עלו אליה במסירות נפש. חלק גדול מההלכות בארץ ישראל נקבעו לפי שיטתו, משום שתלמידיו הקימו וביססו את היישוב האשכנזי בארץ ישראל. לפעמים ההלכה נפסקה כשיטת הגר"א גם כאשר הדבר מנוגד לשיטת השולחן ערוך. לדוגמא: אנו פוסקים שהשקיעה היא כאשר השמש נעלמת מעינינו, כשיטת הגאונים, וזאת למרות שהשולחן ערוך פסק את שיטת רבנו תם לפיה השקיעה היא כ-58 דקות מאוחר יותר. המסתכל לדוגמא במשנה ברורה יראה כי הוא פוסק פעמים רבות כשיטת הגר"א, גם כאשר נחלקו עליו גדולי עולם.

אולם, למרות כל גדלותו, במקרה שלנו דבריו לא זכו להתקבל, וקשה מאוד להסתמך למעשה על פסיקתו. למרות זאת חשוב לדעת את שיטת הגר"א, משום שבשעת הדחק ניתן לסמוך על דברי התוספות והגר"א ולפסוק כשיטת רבי מאיר, כפי שמציין גם המשנה ברורה (שיח, סק"ז).

השלכה מעשית נוספת לשיטת הגר"א תהיה במקרה בו חילול השבת נעשה על ידי איסור דרבנן. במקרה שכזה נוכל להסתמך על דעת הגר"א, ביחוד לאור העובדה שהשולחן ערוך והרמ"א לא כתבו מפורשות מה דעתם במקרה זה.

ייתכן שאף הרמב"ם מקל במצב שכזה, וזאת משום שלכאורה יש סתירה בדבריו: בפרק ו מהלכות שבת (הלכה כג) הוא פוסק כרבי יהודה, וכותב ש"ישראל שבישל בשבת במזיד – למוצאי שבת יאכל לאחרים אבל לו – לא יאכל עולמית, ואם בישל בשגגה – למוצאי שבת יאכל בין הוא בין אחרים מיד". לעומת זאת בעניין טבילת כלים פוסק הרמב"ם בפרק כג מהלכות שבת (הלכה ח) כדעת רבי מאיר: "המטביל כלים בשבת: בשוגג – ישתמש בהן, במזיד – לא ישתמש בהן עד למוצאי שבת". אם נאמר שהרמב"ם הקל כרבי מאיר באיסורי דרבנן הרי שהסתירה מתורצת: טבילת כלים איסורה מדרבנן, ולכן פסק בה הרמב"ם כדעת רבי מאיר, אך בישול בשבת הוא איסור מן התורה, ולכן פסק בזה כרבי

יהודה<sup>5</sup>.

נסכם את ההלכה: השולחן ערוך והרמ"א פסקו כדעת רבי יהודה, ולכן תבשיל שבושל בשבת בשוגג - נאסר באכילה עד מוצאי שבת. בשעת הדחק או באיסורי דרבנן בשעת הצורך נוכל לסמוך על דעת רבי מאיר, אך במצב רגיל אין לאכול את המאכל עד למוצאי השבת.

### 5. אכילת התבשיל במוצאי שבת

מה יהיה הדין במוצאי שבת? רבי יהודה מתיר אמנם את המאכל לאלו שלא בישלו אותו, אך לאדם שבישיל התבשיל יאסר לעולם, אם הוא בושל במזיד.

כאן אנו נכנסים לשאלה מעניינת: קורה לפעמים שלאדם שומר תורה ומצוות יש חבר או קרוב משפחה שלא זכה עדיין לשמור את השבת. מה יקרה אם אותו קרוב יחלל שבת עבור קרובו או חבירו? מה יהיה דינם של חיילים שאמא של אחד מהם אפתה בשבת עוגה עבור כולם? מה יהיה דינם של מוצרים שיוצרו בשבת במפעלים עבור הקונים, ובכללם קונים דתיים?

האחרונים נחלקו מה דינו של אדם שהתבשיל בושל בעבורו במזיד. יש שהחמירו בדבר על פי דברי השולחן ערוך בחלק 'יורה דעה':

אין מבטלין איסור לכתחלה... עבר וביטלו או שריבה עליו: אם בשוגג - מותר. ואם במזיד - אסור למבטל עצמו, אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו (שולחן ערוך יורה דעה צט, ה).

אמנם המגן אברהם מביא שיש מקום לחלק בין המקרים, שהרי בביטול איסור יש חשש שיאמר לגוי לבטל את האיסור ולכן

5. כן הסביר בחיי אדם (נשמת אדם, כלל ט, אות ט) בדעת הרמב"ם, וכן פסקו בדעת השו"ע בגר"א (ריש סימן שיח) ובביאור הלכה (שיח, א, ד"ה 'המבשל').

קנסו יותר:

נראה לי דלמי שנתבשל בשבילו - הוי גם כן דינו כמו הוא עצמו, כמו שכתוב ביורה דעה סימן צט סעיף ה, דהכא נמי טעמא משום קנסא. ומיהו מדברי הרב בית יוסף שם משמע דווקא התם חיישינן שיאמר לגוי לבטלו, אבל הכא הא בלאו הכי צריך להמתין בכדי שיעשה כשבשלו גוי, ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו (מגן אברהם, שיח, סק"א).

היה מקום להוכיח כך מדברי השולחן ערוך עצמו, שהרי ביורה דעה הוא החמיר בדין זה במפורש וכאן נמנע השולחן ערוך מלכתוב שיש להחמיר. מכאן שהשולחן ערוך סובר שבהלכות שבת אין להחמיר בדבר, וכפי שכתב המגן אברהם. אין זו ראיה גמורה, משום שניתן לדחות ולומר שרק היכן שהחומרא נזכרת בראשונים אזי השולחן ערוך מצא לנכון לצטט את דבריהם, אך בהלכות שבת השולחן ערוך שתק מתוך כוונה שאנו נלמד את הדין מדבריו ב'יורה דעה'.

גם מצד הסברא יש מקום לשני הצדדים: הקנס שלא לאכול את התבשיל נועד כדי שבעתיד האדם לא יחטא באותו חטא. לפיכך עלינו לאסור את התבשיל על קרוב המשפחה שהתבשיל בושל עבורו. זאת במטרה שהמבשל יראה שאין תועלת בחטאו, וכך בעתיד הוא ימנע מלבשל שוב בשבת. מאידך יש מקום לסברא אחרת: הקנס הוטל על מי שבישל את התבשיל ועשה איסור, אך קרוב המשפחה לא עשה כל איסור, ולכן לא מגיע לו שום קנס.

למעשה, אין כאן הכרעה ברורה בעניין. נראה לפיכך שניתן להקל בדין זה, שהרי כפי שראינו בתחילת המאמר ההלכה לא נפסקה כרבי יוחנן הסנדלר ולכן כל האיסור כאן הוא מדרבנן. הספק כאן הוא משום כך 'ספק דרבנן' ולכן ניתן להקל בו ולהתיר את המאכלים במוצאי שבת



לקרובי המשפחה ולחברים<sup>6</sup>.

גם אם נסבור כדעת המחמירים, הרי שכאן יש מקום להתיר מסיבות נוספות: ראשית, בדרך כלל אותה דודה שאפתה את העוגה עבור החיילים לא למדה מעולם מהי שבת, ודינה כמי שחילל שבת בשוגג, ובזה גם לפי רבי יהודה מותר לו לאכול את התבשיל במוצאי שבת.

שנית, יש לצרף לכך את דעת הגר"א. לדעתו ההלכה נפסקה כרבי מאיר, ולכן במוצאי שבת התבשיל מותר גם למבשל עצמו, אף אם בישל במזיד. אמנם כפי שראינו איננו פוסקים כדעת הגר"א, אך וודאי שניתן לצרף את דעתו כשיש סיבות נוספות להקל.

אמנם מי שיחמיר בדבר זה - קדוש יאמר לו, אך המיקל עושה כעיקר הדין. במקרים ספציפיים, כאשר הדבר יראה כאילו אנו נהנים מחילול השבת ושמחים בו, אנו נחמיר בדבר כדי למנוע חילול ה', אך מעיקר הדין אין איסור בכך. גם במוסדות ציבוריים גדולים, חייב לעיתים משגיח הכשרות לזרוק לפח תבשיל שבושל בשבת. למרות שמעיקר הדין הוא יכול להקל בכך, וזאת כדי למנוע את הישנות המקרה בשבתות הבאות.

#### **6. צפיה בסרט במוצאי שבת ושימוש במוצרים שיוצרו בשבת**

האם יהיה מותר לצפות במוצאי שבת בסרט שצולם בשבת או בחדשות שנערכו תוך כדי השבת? האם ניתן יהיה לתדלק את הרכב בתחנת דלק שפועלת בשבת?

לעיל הבאנו כמה סיבות להקל בדין זה, אך כאן יש להוסיף סיבה נוספת להקל: יוצר הסרט ועורך החדשות אינו מכוון שדווקא הצופים הדתיים יהנו. הוא עושה את עבודתו עבור ציבור גדול, וביניהם יש אפילו גויים. משום כך לא ברור כלל שהדתי הרוצה לצפות בסרט דומה לאדם שהתבשיל בושל עבורו.

מותר לפיכך לתדלק בתחנות דלק שפתוחות בשבת, או לקנות מוצר

6. ומצד שהובאו דברים מחוץ לתחום נפסק בסימן תה שמאכלים שהובאו בשבת מחוץ לתחום בשוגג מותרים באכילה אפילו בשבת עצמו.

שיוצר בשבת.

יש מקום להעלות כאן דיון נוסף: האם יש כאן בעיה מצד 'מסייע בידי עוברי עבירה', או שמא אין איסור במקרה בו החוטא יחלל את השבת גם ללא עזרתנו. מכיוון שאנו רוצים להתמקד כעת בהלכות שבת, לא נרחיב את היריעה בנושא זה.<sup>7</sup>

יש שרצו לאסור את הדבר כדי ליצור לחץ שיסייע לשמירת השבת. לשיטתם חרם על תחנות הדלק הפתוחות בשבת ועל המפעלים הפועלים בשבת יביא את הבעלים להפסיק את חילול השבת. אמנם נראה שלא זו הדרך: חרמות יוצרים שנאה, ורק מרחיקים את הציבור מהתורה. עלינו להימנע משום כך מחרמות, ולהסתפק בעידוד שומרי השבת: עלינו לחזק את אלו שסוגרים את עסקיהם בשבת, גם במחיר הפסד כספי גדול, ולסייע להם לעמוד בתחרות מול המתחרים שפועלים בשבת. עלינו להעריך את מסירות נפשם למען השבת הקדושה, את מוכנותם להפסיד ממון רב למען הערכים המקודשים של העם היהודי, ולכן עלינו להשתדל לקנות בחנויות הללו, ולסייע להם ככל שנוכל.

---

7. נאמר בקיצור שיש מחלוקת אם יש איסור מסייע באדם שיכול לעשות העבירה בלעדינו (יורה דעה סימן קנא סעיף א ברמ"א) ולגבי אדם לא דתי (מומר בלשון חכמים) כתב הש"ך שאין בכלל איסור (יורה דעה סימן קנא ס"ק ו).

## סימן יא – ברירה בכלים<sup>1</sup>

1. מבוא
2. סוגיה תמוהה
3. מלאכת שבת – יצירה
4. מלאכת בורר – מיון או תיקון
5. המחבר והרמ"א
6. סיכום

סא

### 1. מבוא

מלאכת 'בורר' היא מהמלאכות שמצוי מאוד להיכשל בהם בשבת. על כל אחד ללמוד היטב את הלכות בורר כדי שלא יגיע לאיסורי תורה. לא נוכל במסגרת זאת להתעמק בכל פרטי מלאכה זאת, ונסתפק בנקודה אחת – ברירה בכלים.

בסימן שיט מובאים הלכות רבות בדיני ברירה, אולם כולם עוסקים במיני מאכלים שונים. מעתה יש לדון: האם הדבר מכוון, משום שבכלים אין דין ברירה, או שמא גם בכלים חל איסור זה?

מה יהיה דינו של שמש בית הכנסת העומד בסיום התפילה כשבפניו ערימה גדולה של חומשים שעליו לסדר: האם מותר לו למיין את החומשים לפי הצבע והגודל כדי להניחם בארון בצורה יפה ונוחה? האם מותר למיין את ערימת הסכ"ם כדי להניחם במגירה בקלות? האם רשאי אדם לברור מתוך ערימת בגדים את הבגד המסויים שברצונו ללבוש? בנושא זה קיימת מחלוקת אחרונים: הבן איש חי (בשלה, אות יג) אסר

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

את הדבר. בעקבותיו צעד הגאון הרב מרדכי אליהו, וכך פסקו גם אחרונים נוספים, ביניהם המשנה ברורה (שיט, ס"ק טו). לעומת זאת הגאון הרב עובדיה יוסף (הליכות עולם שם) התיר למיין סכו"ם או בגדים. כדי להבין את שורש המחלוקת נעיין תחילה בסוגיה במסכת שבת (דף עד, א) שבה נידונו עיקרי דיני בורר.

## 2. סוגיה תמוהה

תנו רבנן: 'היו לפנינו מיני אוכלין - בורר ואוכל, בורר ומניח (=בורר עבור אנשים אחרים). ולא יברור, ואם בירר - חייב חטאת'.

ברייתא זאת תמוהה: היא פותחת בכך שניתן לברור, אך מסיימת בכך שהבורר חייב חטאת?! הגמרא מביאה כמה הסברים ליישוב תמיהה זאת:

מאי קאמר?

אמר עולא: הכי קאמר: 'בורר ואוכל' - לבו ביום (כלומר: ניתן לברור לצורך יום השבת), 'וברר ומניח' - לבו ביום, ולמחר (=ברירה לצורך יום המחרת) - 'לא יברור', 'ואם בירר - חייב חטאת'.

מתקיף לה רב חסדא: וכי מותר לאפות לבו ביום?! וכי מותר לבשל לבו ביום?! (כלומר: כמו שאסור לבשל לצורך הכנת מאכלי השבת, כך אין טעם לומר שנתיר ברירה לצורך הכנת מאכלי השבת).

...אלא אמר רב יוסף: 'בורר ואוכל' - ביד, 'בורר ומניח' - ביד. בקנן ובתמחוי (=כלים שאינם מיוחדים לברירה) - 'לא יברור', 'ואם בירר - פטור אבל אסור' (=יש בכך איסור דרבנן בלבד), ובנפה ובכבדה (=כלים המיוחדים לברירת אוכלין) - 'לא יברור', 'ואם בירר - חייב חטאת' (=יש בכך איסור מן התורה).

מתקיף לה רב המנונא: מידי קנן ותמחוי קתני! (כלומר: חלוקה זאת אינה נזכרת בברייתא).

אלא אמר רב המנונא: 'בורר ואוכל' - אוכל מתוך הפסולת, 'בורר

ומניח' - אוכל מתוך הפסולת, (אך) פסולת מתוך אוכל - 'לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת'.

מתקיף לה אביי: מידי אוכל מתוך פסולת קתני! (כלומר: חלוקה זאת אינה נזכרת בברייתא).

אלא אמר אביי: 'בורר ואוכל' - לאלתר (=לצורך אכילה מיידית של האוכל שנברר), 'וברר ומניח' - לאלתר, ולבו ביום - 'לא יברור', 'ואם בירר' - נעשה כבורר לאוצר (=הרי זה כאדם שבורר כדי להניח במחסן), 'וחייב חטאת'.

אמרוהו רבנן קמיה דרבא (=אמרו חכמים את תירוצו של אביי לפני רבא), אמר להו: שפיר אמר נחמני (=רבא אמר שתירוצו של אביי טוב).

בתחילה הביאה הגמרא את תירצו של עולא, ולפיו היתר הברירה הוא דווקא כשהיא נעשית לצורך אכילה באותו היום, והאיסור הוא כשהברירה נעשית שלא לצורך היום. רב חסדא תמה על עולא: מדוע יהיה מותר לברור עבור יום השבת? וכי ניתן לאפות או לבשל לצורך השבת?! שאלה חזקה זאת הביאה לדחיית תירוצו של עולא. אלא שעלינו להבין כיצד הציע בכלל עולא סברא מוזרה שכזאת? בנוסף יש להבין מדוע תירוצו של אביי התקבל, והרי ניתן לשאול על תירוצו שאלה דומה: מדוע יהיה מותר לברור לצורך אכילה מיידית? וכי בשול או אפיה לצורך אכילה מיידית הותרו!?

הבנת דברי אביי חשובה ביותר, משום שדבריו נפסקו הלכה למעשה:

הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלים ובורר מין ממין אחר, בנפה ובכבדה - חייב, בקנון ובתמחוי - פטור אבל אסור, ואם ביררם בידו כדי לאכול לאלתר - מותר. הגה: וכל מה שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד, מקרי לאלתר (שולחן ערוך ורמ"א, אורח חיים שיט, א).

הר"ן (בחיידושיו בשבת עד, א) מסביר כי ברירה לאלתר כלל אינה מוגדרת

'ברירה':

ולכא לאקשווי לאביי... היאך שרי לאלתר, דהא בישול אפילו לאלתר  
אסור? דכיון שאינו אלא לפי שעה אינו אלא כמתעסק באכילה.

הר"ן מסביר שדרכו של אדם לברור בידי תוך כדי האכילה את האוכל  
מתוך הפסולת כדי לאוכלם מיד. העושה כך אינו עסוק ב'ברירת אוכל'  
אלא עוסק ב'אכילה', ולכן הדבר מותר.

על הסבר זה של הר"ן יש לשאול: ראשית - הלא מצאנו שניתן לברור  
גם כשהברירה אינה לצורך אכילה מיידית ממש אלא גם לצורך הסעודה  
הסמוכה (דעת רבי ירוחם שהביא הבית יוסף סימן שיט) או לצורך הסעודה  
שיושב בה אף שהיא תימשך כמה שעות (כדעת הר"ח). שנית - לפי הסברו  
לא מובן כיצד העלה עולא בדעתו לומר שברירה לצורך השבת מותרת!?

### 3. מלאכת שבת - יצירה

נציע לפיכך הסבר אחר להבנת הסוגיה.

הקושר קשר של קיימא, והוא מעשה אומן - חייב... אבל הקושר קשר  
של קיימא ואינו מעשה אומן - פטור. הגה: ... ויש אומרים שכל קשר  
שאינו עשוי להתייך באותו יום עצמו, מקרי של קיימא, ויש מקילין לומר  
דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא... וקשר שאינו של קיימא ואינו  
מעשה אומן - מותר לקשרו לכתחלה (שולחן ערוך ורמ"א, אורח חיים  
שיז, א).

בקשירה אנו מוצאים דין דומה לסברא שהציע עולא: אדם רשאי  
לעשות קשר לזמן קצר (בתנאי שאינו קשר של אומן). מדוע?  
נראה שיש קשר בין שני הדינים. רובם המוחלט של מלאכות שבת  
יוצרות שינוי מהותי ובלתי הפיך, לדוגמא: לאחר שבישלנו ירקות לא  
נוכל להחזירם למצבם הקודם, לאחר שקצרנו את התבואה לא נוכל

לחברה עוד לאדמה, ולאחר שצבענו את הצמר לא נוכל לחזור בנו<sup>2</sup>. שונים הדברים במלאכת 'קושר' ומלאכת 'בורר'. ניתן להתיר בקלות את הקשר שעשינו ולהחזיר את המצב לקדמותו, וכך גם נוכל בקלות לערבב מחדש את המאכלים שבררנו ולהופכם לתערובת. זוהי הסיבה להלכה המיוחדת שיש במלאכות אלו: הבורר לאלתר או קושר על מנת להתיר במהירות אינו עושה כל פעולה חשובה, ולכן הדבר מותר. רק אם הקשר יעמוד לזמן ארוך, והברירה תיצור מציאות קיימת לאורך זמן – רק אז הדבר ייאסר משום שנעשתה כאן מלאכה משמעותית וחשובה. רק ברירה חשובה, כמו 'ברירה לאוצר' הנעשית לזמן מרובה, נחשבת מלאכה ונאסרת בשבת.

מקומה של הברירה בתוך מלאכות השבת מחזק את האבחנה הזאת: הברירה שנאסרה במשנה היא חלק מ'מלאכות הפת' שמתחילות בחרישה ומסתיימות באפיית הלחם. הברירה הכרחית כדי שניתן יהיה להמשיך בתהליך הכנת הלחם: גרעיני התבואה שעמדו בגורן התערבבו עם עפר, ולא ניתן לטחון את הגרעינים אלא אם נברור לפני כן את

2. ישנם מלאכות שבמבט ראשון נראה כי אין בהם שינוי מהותי ובלתי הפיך, אולם לכשנעיין נבחין כי גם בהם קיים שינוי מהותי: במלאכת 'תופר' נוצר בגד שלא היה קיים לפני כן. קלקול התפירה לא יחזיר את המצב לקדמותו שהרי גם לאחר הפרימה הנקבים יהיו ניכרים. צידה היא אומנות קשה, והיא נצרכת להמשך השחיטה וכו' (אכן אם אדם צד רק משום שהבהמה מפריעה לו, הרי שבזה לדעת חלק מהפוסקים לא די שיש כאן 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' אלא שאין כאן מלאכת 'צד' כלל, וזאת משום שהכוונה היא ההופכת את המעשה לבלתי הפיך ונותנת לו שם מלאכה). מלאכת 'בונה' היא בבניה של קיימא, ובדרך כלל הדבר נעשה על ידי טיט וכדומה, ולכן לא ניתן לסתור את הבנין באופן שיחזיר את המצב לקדמותו. יהיה כאן בנין שנחרב ולא חומרי בניה. ה'מכבה' עושה פחמים, ולכן לא ניתן להחזיר את הדבר לקדמותו על ידי הבערה. ה'מבעיר' אינו יכול להחזיר את המצב לקדמותו על ידי כיבוי שהרי מה שכבר דלק ונהיה לאפר לא יחזור עוד לקדמותו. במלאכת 'מעמר' אכן אין יצירת מצב חדש ובלתי הפיך ולכן גם במעמר יש הגבלות לאיסור, כגון הגבלת איסור העימור דווקא במקום גידולו. ועיין מאמרי בעניין זה בספרי 'בעקבות המחבר' חלק א.

הגרעינים מן העפר. הברירה היא חלק הכרחי בתוך תהליך חשוב, ולפיכך יש לה חשיבות.

ברירת אוכל נאסרה כאשר היא ברירה חשובה, אולם הבורר בידי אוכל מתוך הפסולת כדי לאוכלה מיידית אינו עוסק בברירה חשובה אלא בברירה קלה לצורך אכילתו, ומשום כך הדבר מותר.

#### 4. מלאכת בורר - מיון או תיקון

לעיל הבאנו את מחלוקת האחרונים בדין ברירה בכלים. היה מקום לחשוב שלדעת המתירים הברירה שנאסרה היא דווקא במאכלים וגידולי קרקע, ולכן כל הדוגמאות ברמב"ם ובשולחן ערוך נוגעות דווקא לברירת אוכל. אמנם הנחה זאת אינה נראית: ראשית, משום שהגמרא אינה אומרת שברירה היא דווקא בגידולי קרקע (כפי שהיא מציינת זאת לגבי מלאכות אחרות). שנית, משום שמובא בגמרא (שבת עד, ב) שהעושה חבית בשבת חייב שבע חטאות על שבע מלאכות, שאחת מהן (לפירוש רש"י במקום) היא משום שברר את האבנים מתוך רגבי העפר (וכך הוכיח בט"ז סימן שיט ס"ק יב). מהי אם כן סברת המתירים ברירה בכלים?

נוכל להבין את הדברים על פי מה שביארנו לעיל: מלאכת הברירה צריכה להיות דבר חשוב ומשמעותי. כאשר האדם בורר פסולת מהאוכל הוא מתקן בכך את המאכל ומאפשר את אכילתו. גם כאשר האדם מפריד בין שני סוגי מאכלים שאחד מהם אינו רצוי בעיניו, הרי שבכך הוא יוצר מציאות מתוקנת: האורז והאפונה המעורבבים לא היו ערבים לחיכו, ואילו לאחר הפרדתם הוא יכול לאכול את האורז האהוב עליו בלי שהאפונה תפריע לו. לעומת זאת אדם שמפריד סכינים ממזלגות או חומש אדום מתוך החומשים הירוקים - האם הוא עושה מלאכה חשובה? הרי גם ללא הברירה היו כל החפצים טובים לשימוש!

נוכל להגדיר זאת כשני אפשרויות בהגדרת המלאכה: האם מלאכת ברירה היא 'מיון' של חפצים, או שמא היא 'תיקון' דברים על ידי



הפרדתם<sup>3</sup>?

בעל המשנה ברורה (ביאור הלכה שיט, ג, ד"ה 'לאכול מיד') מביא את דברי ה'ישועות יעקב' המסביר שהגדר של מלאכת בורר הוא דווקא כאשר יש בכך 'תיקון':

דענין מלאכת בורר הוא שהפסולת אינו ראוי לאכילה וגם האוכל אין ראוי כל כך לאכילה עם הפסולת שבתוכו, ובגלל כן הוא מפריד הפסולת מן האוכל, ואם כן המלאכה אינה נקראת על ברירת הפסולת רק דמתקן האוכל שיהיה ראוי לאכילה, וזהו מלאכה הצריכה לגוף האוכל, דמשוי ליה אוכל גמור.

המשנה ברורה מוכיח שם מתוך דברי הרא"ש שיש תיקון של האוכל גם בברירת שני מיני מאכל שבאחד מהם איננו מעוניינים:

דגם בשני מיני אוכלים המעורבים מתייפה כל מין על ידי ברירת חבירו ממנו, ועל כן מיקרי מלאכה הצריכה לגופה.

אמנם ניתן להבין אחרת: מלאכת 'בורר' היא מיון התערובת ופירוקה לגורמיה השונים. עשיית סדר בדברים היא דבר חשוב והכרחי, ולכן גם ל'מיון' חפצים יש חשיבות שאוסרת זאת כמו שאר המלאכות. הבנה זאת מובאת בדברי ערוך השולחן (אורח חיים שיט, ז-ט):

חיובא דבורר לאו דוקא במיני אוכלין... דהא אמרינן בשבת 'אמר רבא האי מאן דעביד חביתא חייב שבע חטאות'... והסברא כן הוא, דהא במשכן הוה ברירה בסממנים וגם הם אינן לאכילה (וכן כתב הט"ז ס"ק יב). ולפי זה יש לשאול שאלה גדולה: דאיך מצאנו ידינו ורגלינו בכמה דברים, כגון שמונחים מעורבים כפות ומזלגות וסכינים ואנו צריכים כעת לסכינים ובוררים הסכינים מביניהם או הכפות או המזלגות? וכן כשתלויים הרבה בגדים על הכותל ונצרך לשנים ושלישה בגדים, ונוטלין

3. ראה גם בביאור הלכה שיט, סעיף ג, ד"ה 'היו לפניו'.

מהכותל כל הבגדים ובוררין הבגדים הצריכים והשאר תולין על הכותל בחזרה? וכן אם היו מונחים הרבה ספרים מעורבין זה על גבי זה וצריך כעת לאיזה ספרים ובוררין ונוטלן? ... ואם יש ברירה בכל דבר לא מצאנו ידינו ורגלינו בהרבה עניינים!

ותשובת דבר זה משני פנים: האחד - דבדבר הנכר הרבה לעין הרואה לא שייך לומר בזה ברירה, שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא. וכל אלו הדברים שחשבנו הם נראים לעין, כמו בבגדים וכלים וספרים כמובן...

והשני - שהרי יתבאר דבשעת האכילה יכול ליטול אוכל מתוך הפסולת ולאכול שאין זה דרך ברירה ודרך האכילה בכך וממילא דבכל הדברים שאנו צריכין כעת ללבוש הבגדים ולהשתמש בכלים וללמוד בהספרים הוי כשעת אכילה ולא שייך בזה ברירה (ובוודאי לברור ספרים זה מזה כדי להעמידן על מקומן או בגדים זה מזה כדי לתלותן וכן בכלים אין היתר לטעם זה, אבל לטעם הראשון אין איסור בדבר, ויש לעיין בזה ודו"ק).

לפי תירוצו הראשון של ערוך השולחן אין בעיה בברירת בגדים או סכו"ם משום שאין כאן תיקון כלל, שהרי כל בגד עומד בפני עצמו וראוי לשימוש גם ללא הברירה. לפי הסבר זה ברירה בכלים מותרת, גם כאשר בוררים את הפסולת מהאוכל, וגם כאשר הברירה איננה לצורך שימוש מידי. מלאכת 'בורר' לפי זה אינה 'מיון' של דברים אלא 'תיקון' המאכל. אמנם לפי תירוצו השני של ערוך השולחן אכן אין היתר לברור סכו"ם, שהרי יש בכך 'מיון'. המנהג המצוי לפיו בוררים סכו"ם או בגדים בנוי לפי הסבר זה על ההיתר של אביי לברור אוכל 'לאלתר'. ברירת סכין מתוך ערימת סכו"ם תהיה מותרת רק לצורך שימוש מידי בסכין, אך לא כדי לסדרו במגירה.

מעתה הבנו את שורש המחלוקת בברירת כלים: לפי הבן איש חי והגאון הרב מרדכי אליהו הדבר אסור משום שיש כאן 'מיון', אך לפי

הגאון רבי עובדיה יוסף הדבר מותר משום שאין כאן 'תיקון'.

### 5. המחבר והרמ"א

האם ניתן למצוא מקור למחלוקת זו כבר בדברי השולחן ערוך והרמ"א?

הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלים ובורר מין ממין אחד בנפה ובכברה - חייב... (שולחן ערוך שיט, א).

מדברי השולחן ערוך אין ראייה כנגד הסוברים שמלאכת בורר היא תיקון המאכל: גם כאשר שני חלקי התערובת הם "שני מיני אוכלים" הרי שערבובם יחד מקשה על אכילתם ולכן הפרדתם מתקנת את המאכל. הרמ"א (שיט, ג) מביא את דברי תרומת הדשן שאוסר להפריד גם שני סוגי דגים בחתיכות גדולות:

*ושני מיני דגים מיקרי שני מיני אוכלים ואסור לברור אחד מחבירו אלא בידו כדי לאכלן מיד, אף על פי שהחתיכות גדולות וכל אחת נכרת בפני עצמה.*

מדברי הרמ"א נראה שמדובר בחתיכות המעורבות זו בזו, אלא שמחמת גודלן הן ניכרות אחת מחברתה. במקרה שכזה היה מקום להתיר את הדבר, אלא שהרמ"א הביא את תרומת הדשן שאסר בזה. הסוברים כי מלאכת 'בורר' היא תיקון המאכל יסבירו שאמנם החתיכות גדולות אולם מכיוון שהם מעורבות יחד הרי שלא נוח לאוכלם ולכן הפרדתם מתקנת את המאכל.

הסבר זה מתבסס על כך שתרומת הדשן עסק דווקא בחתיכות המעורבות יחד אלא שעיון בדבריו בסימן נז מעלה כי ייתכן שהוא אוסר אף במקרה בו החתיכות כלל לא מעורבות יחד:

*שאלה: חתיכות דגים מונחים על לוח אחד, או בקערה, מפורדות זו מזו, כמו שרגילין להניח כך. ובשבת כשבא לאכול מהן רוצה לאכול מקצתן, ולשייר מקצתן לסעודה אחרת. היאך יברור אלו מאלו שלא יבא לידי*

חיוב בורר? תשובה: ... הואיל וכתב בסמ"ג דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפילו בורר לאלתר חייב חטאת - אין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה ולא להתיר...

מלשון השאלה נראה כי מדובר בחתיכות ש"מפורדות זו מזו". כמובן שמלאכת 'בורר' אינה קיימת בשני חפצים העומדים בנפרד לגמרי, אולם כאן חתיכות הדגים מונחות "בלוח אחד או בקערה" ולכן הם נחשבות כמצורפות יחד. במקרה זה הלא אין כל בעיה לאכול את חתיכת הדג גם ללא הברירה, שהרי החתיכות עומדות בנפרד זו מזו, ומכאן ראייה לכך שמלאכת 'בורר' קיימת לפי תרומת הדשן והרמ"א גם כאשר אין בכך תיקון, אלא 'מיון' בלבד.

אלא שנראה כי אין כאן ראייה, שהרי מלשון תרומת הדשן בתשובתו משמע שדבריו נוגעות רק למקרה בו החתיכות מעורבות יחד:

תשובה: ...נראה דמאד היה כנגד סברת הלב (לומר) דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו, דלשון המדרכי... דכתב 'הילכך יזהר אדם מיני פירות שנתערבו' כו', משמע דווקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים, אבל בכהאי גוונא אף על גב דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו מכל מקום לא מיקרי 'מעורב'. אפס הואיל וכתב בסמ"ג דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפילו בורר לאלתר חייב חטאת - אין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה ולא להתיר...

זאת ועוד: גם אם נניח שתרומת הדשן עסק במקרה בו החתיכות עומדות בנפרד בתוך קערה אחת, הרי גם בזה ניתן להסביר שיש כאן 'תיקון': אמנם החתיכות אינם נוגעות זו בזו אולם האדם חושש שתוך כדי אכילה הם יזוזו ממקומן וילכלכו זו את זו. יש גם חוסר נעימות וגם חוסר נימוס לאכול חתיכה אחת ולהשאיר את השאר. משום כך האדם מוציא מהצלחת את החתיכה האחת כדי לתקן את חברתה. נראה לפיכך כי תרומת הדשן והרמ"א החמירו בחתיכות דגים, אך אין

צורך להרחיב שיטתם בעניין ברירת סכו"ם או בגדים.

#### **6. סיכום**

נמצינו למדים שאפשר להקל ולהתיר סידור סכו"ם, ספרים ובגדים למקומם הן לשיטת המחבר והן לשיטת הרמ"א.

# סימן יב – הוצאה בשבת<sup>1</sup>

1. מבוא
2. ההוצאה – מלאכה גרועה
3. מהות מלאכת הוצאה
4. ההיבט הנוסף של רשות היחיד
5. הגדרתה של 'רשות הרבים'
6. פסיקת השולחן ערוך
7. הסבר שיטת רש"י

נא

## 1. מבוא

מלאכת הוצאה תופס מקום גדול בש"ס: עשרת הדפים הראשונים במסכת שבת מוקדשים למלאכה זאת, וכך גם פרק 'במה אשה יוצאה' פרק 'במה בהמה' ופרק 'הזורק', וזאת בנוסף למסכת עירובין שחציה מוקדש גם הוא לאיסור זה. במאמר זה ננסה לעמוד על שורש המלאכה, ולהבין את עניינה.

## 2. ההוצאה – מלאכה גרועה

מדין תורה ישנם שתי רשויות עיקריות: רשות היחיד ורשות הרבים. רשות היחיד היא מקום סגור המוקף מחיצות, ורשות הרבים הוא מקום

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

פתוח המיועד להילוך הרבים<sup>2</sup>. התורה אוסרת להעביר חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים ולהיפך.

איזו היא רשות היחיד? חריץ (=מקום עמוק) שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה, וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה - זו היא רשות היחיד גמורה.

ואיזו היא רשות הרבים? סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין - זו היא רשות הרבים גמורה (רש"י: 'סרטיא' - מסילה שהולכין בה מעיר לעיר. 'פלטאי' - רחבה של עיר, ששם מתקבצין לסחורה. 'ומבואות' - של עיר, רחבים שש עשרה אמה),

אין מוציאים מרשות היחיד זו לרשות הרבים זו, ואין מכניסין מרשות הרבים זו לרשות היחיד זו (שבת ו, א).

בנוסף אוסרת התורה לטלטל חפץ ד' אמות. איסור זה קיים רק ברשות הרבים. לעומתה רשות היחיד נחשבת כולה כמקום אחד, ולכן אין בעיה לטלטל בתוכה את החפץ מצד לצד.

בפרק על ברירת כלים ראינו שמלאכות שבת הן מלאכות חשובות שיש בהן יצירה. לכן הקלו במלאכת בורר, משום שהיא יוצרת רק מציאות קלה שאותה ניתן להחזיר בקלות לקדמותה. מעתה עלינו להבין: איזה יצירה יש במלאכת הוצאה? איזו משמעות חשובה יש להזזת חפץ ממקום למקום!?

בעלי התוספות (שבת ב, א ד"ה יציאות וד"ה פשט) אכן קוראים למלאכת הוצאה 'מלאכה גרועה'. תוספות (שבת צו, ב ד"ה הוצאה) מסבירים שמשום כך חזרה התורה כמה פעמים על איסור זה, כדי להדגיש שהדבר נאסר אף על פי שאין כאן יצירה חשובה. אלא שעדיין התמיהה קיימת: מדוע בכלל הדבר נאסר?! המשנה במסכת שבת (פרק ז, משנה ב) מפרטת את ל"ט

2. חכמים הגדירו בנוסף לכך את דינם של המקומות שאינם כלולים בהגדרות הללו - מקומות שאינם סגורים ומאידך גם אינם מיועדים להילוך הרבים, במאמר זה לא נעסוק במקומות אלו, ונתמקד רק ברשות הרבים וברשות היחיד.

המלאכות שנאסרו בשבת, ומלאכת הוצאה נזכרת אחרונה. הדבר הגיוני לפי מה שהסברנו, שהרי מדובר ב'מלאכה גרועה'. אלא שבאופן מוזר מסכת שבת נפתחת דווקא באיסור זה, וכפי שראינו מלאכה זאת גם תופסת כמה וכמה פרקים בש"ס. ושוב אנו תמהים: כיצד ייתכן שאיסור קל שכזה יתפוס מקום נרחב כל כך?!

### 3. מהות מלאכת הוצאה

ננסה להסביר את הדבר על דרך הפשט:

מקומו של חפץ נראה לנו במבט ראשון כדבר זניח, אולם באמת המיקום הוא דבר משמעותי ביותר. כשחפץ אינו במקומו ולא ניתן להשתמש בו – הרי הוא כאילו אינו קיים. מליונר שברשותו חנויות רבות ימות בכל זאת מרעב אם מטוסו יתרסק במדבר, כשכל כספו ומאכליו נמצאים הרחק ממנו. אין כל משמעות לכך שישביה רכשה ספר, אם הוא לא הוחזר למקומו ולא ניתן לעיין בו כשזקוקים לכך. חפץ מאבד את ערכו כשהוא איננו זמין ואינו במקום שאנו צריכים אותו. מעתה אנו מבינים כי העברה של חפץ ממקום למקום היא בעלת משמעות רבה, ומשום כך היא נאסרה בשבת קודש.

אלא שעתה, אחר שהבנו כמה חשוב מקום החפץ, עלינו להבין למה בתוך רשות היחיד מותר להעביר את החפץ ממקום למקום? התשובה לכך טמונה בהבדל המהותי שבין רשות היחיד לרשות הרבים: רשות הרבים היא המקום בו נמצאים כולם. שם מקום המסחר, העשייה, והיצירה – 'סרטיא ופלטיא'. ברשות הרבים האדם נפגש עם נסיונות החיים, ועם אנשים שונים ממנו. הוא משתנה בעקבות כך, מתקדם ומתחזק. אולם בשבת נצטוונו לא לעשות כל מלאכה:

לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עִבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֵמְתְךָ וְגֵרְךָ  
אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ. כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת  
הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי (שמות כ, י).

בשבת עלינו לשבות ממלאכה ומיצירה, מקומנו אינו ברשות הרבים.



ברשות היחיד התירה התורה לטלטל, משום שזהו מקומו של האדם בשבת. שם מצויים חפציו, ושם עליו לשבות, בין כותלי ביתו ומשפחתו. לעומת זאת ברשות הרבים הטלטול נאסר, שהרי אין זה מקומו של האדם, וכל שינוי שם יוצר מציאות חדשה שאינה ראויה לשבת. רשות הרבים היא מקום קר ומנוכר: כל כך הרבה אנשים מסתובבים שם עד שאין היכרות וקירבה בין אדם לאדם. בשבת אנו מגבירים את החום והנתינה, אנו מתרכזים ברשות היחיד שמחיצותיו יוצרות פרטיות ומביאים לקרבה בין בני הבית.

השוני המהותי שבין רשות היחיד לרשות הרבים גורם איסור להעביר חפץ מרשות אחת לחברתה: העברתו של חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים הופכת אותו מחפץ אישי לחפץ המשמש את הרבים, וכך גם להיפך. שינוי מיקומו של החפץ יוצר מציאות חדשה, ולכן דבר זה אינו מתאים לשבת. מסכת שבת נפתחת דווקא במלאכת הוצאה, משום שזו מלמדת אותנו על מהותה של השבת.

#### 4. ההיבט הנוסף של רשות היחיד

כפי שהסברנו רשות היחיד מבטאת את התרכזותו של האדם בין כתלי ביתו, עם משפחתו ובני ביתו. אמנם מהלכה נוספת בדיני הוצאה נוכל להעלות משמעות נוספת שקיימת לרשות היחיד:

איזהו רשות היחיד? מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יותר, וכן חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה. וכן תל גבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה... אויר רשות היחיד הוא רשות היחיד עד לדקיע... איזהו רשות הרבים? רחובות ושווקים הרחבים טז אמה... רשות הרבים אינה תופסת אלא עד עשרה, אבל למעלה מעשרה הוא מקום פטור (שולחן ערוך אורח חיים סימן שמה).

בניגוד לרשות הרבים הרי שרשות היחיד אינה נמשכת עד גובה עשרה

טפחים, אלא היא נמשכת ועולה עד לרקיע. בשבת האדם נמצא בביתו עם המשפחה אך בנוסף גם מתעלה עד לרקיע ומתקרב לבורא העולם. השבת אינה רק מנוחה גשמית וחיזוק המשפחתיות אלא היא גם 'שבת לה' (שמות כ, י).

רשות היחיד מוקפת מחיצות ובכך מבטאת את ההיבדלות מהמסחר והמהומה, והמנוחה מדגישה את ערך המשפחה הנתינה והאכפתיות. כלפי השמים לעומת זאת אין לרשות היחיד כל מחיצה, היא ממשיכה עד לשמים. בכך מתבטא הפן הנוסף של השבת: יום של קרבה לה', יום המוקדש לרוחניות ולתורה.

רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן: לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ולשתייה...

רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא: לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה...

כתוב אחד אומר 'שבת הוא לה'. וכתוב אחד אומר 'עצרת לה' אֵלֶּהֶן - הא כיצד? תן חלק לתלמוד תורה, וחלק לאכול ולשתות (ירושלמי שבת פרק טו, הלכה ג)<sup>3</sup>.

### 5. הגדרתה של 'רשות הרבים'

לאחר שעסקנו במהותה של מלאכת הוצאה, נפנה לעסוק באחד מפרטי הלכותיה - הגדרתה של רשות הרבים. לפי הגדרת הגמרא רשות הרבים היא מקום גדול, כמו 'סרטיא ופלטיא' (שבת ו, א). הגמרא מביאה (שבת צט, א) שרוחב רשות הרבים צריך

3. שני ההיבטים השונים של רשות היחיד משלימים זה את זה: 'שבת לה' מביאה לחיזוק המשפחה והיחוד, שהרי אדם הקרוב לה' אינו משועבד עוד לתאוותיו. הוא דואג לזולת ולא רק לעצמו. הקשר הוא גם הפוך: חיזוק היחוד מביא לקרבה לה', שהרי אדם הרואה את האחדות שקיימת בעולם, את הקשר הפנימי הקיים בין כל הנבראים, מתקרב בכך לשורש המאחד את הכל, לבורא העולם: 'הלא אב אחד לכולנו, הלא א-ל אחד בראנו - מדוע נבגוד איש באחיו?!' (מלאכי ב, י).

להיות 16 אמה (כ-8 מטרים) לפחות, כפי שהיה במדבר. לפי הגדרה זאת לא ניתן יהיה לטלטל כיום בערים, אלא אם כן העיר כולה תוקף בחומה או גדר בגובה עשרה טפחים. כמובן שקשה מאוד להקיף שכונות שלמות בגדר (רק ביישובים קטנים ישנה לפעמים גדר בטחונות המקיפה את כל היישוב), ולכן בפועל לא נוכל לטלטל חפצים בשבת מחוץ לבית.

אמנם שיטה מיוחדת מובאת בדברי רש"י. לדבריו ישנו תנאי נוסף שנצרך כדי שמקום יחשב רשות הרבים:

רשות הרבים - ...רחב שש עשרה אמה... שמצויין בה ששים ריבוא ואין בה חומה (רש"י עירובין ו, א).

בגמרא אמנם לא נזכר שצריך ש-600,000 בני אדם (=שישים ריבוא) ילכו ברשות הרבים, אך מכיוון שהגמרא למדה את דיני רשות הרבים ממה שהיה בזמן הקמת המשכן במדבר הרי שהיה פשוט לרש"י שיש גם צורך במספר בני אדם כפי שהיו בזמן יציאת מצרים.

לפי שיטת רש"י הרי שברוב הערים כיום, בהם אין ברחוב העיר שישים ריבוא בני אדם, ניתן יהיה לטלטל לאחר שעשו 'עירוב' של 'צורת הפתח'. עירוב זה אמנם אינו מועיל להתיר טלטול ברשות הרבים, אך לפי רש"י אין כאן רשות הרבים אלא רק איסור טלטול מדרבנו, ולכך מועיל העירוב.

הבית יוסף הביא כמה ראשונים שסברו כדעת רש"י:

והרא"ש בפרק קמא דעירובין כתב דברי רש"י בלא מחלוקת, משמע דהכי סבירא ליה... וכן דעת סמ"ג וסמ"ק וספר התרומה וכן כתב הדוקח, וגם התוספות... (אורח חיים סימן שמה)

מנגד מביא הבית יוסף ראשונים אחרים החולקים על רש"י, כשטענתם העיקרית היא שתנאי זה כלל לא נזכר בגמרא:

ואין כן דעת הרמב"ם... וכתב הרב המגיד שכן דעת הרמב"ן והרשב"א

ז"ל, וגם הוא ז"ל (=הרב המגיד) הסכים על ידם וכתב שאין לזה רמז בגמרא ואינו עיקר. וכן כתב בהגהות מרדכי... וגם הר"ן כתב... דלא מחוורא האי סברא, שלא מצינו שהזכירו חכמים ברשות הרבים דבעינן שיהו עוברים שם ס' רבוא בכל יום, ואף על פי שרש"י מפרש כן בהרבה מקומות אם איתא אי אפשר דלא משתמיט תלמודא לאדכורי הכי בחד דוכתא. וכן הסכים הריב"ש... (שם).

דברי רש"י הם פלא מסיבה נוספת: הלא ברוב ככל הערים בעולם אין רחובות בהם עוברים 600,000 בני אדם ביום אחד. יוצא לפיכך שלפי רש"י כל הדפים המרובים בש"ס העוסקים בדיני רשות הרבים כלל אינם מעשיים. הייתכן?! האם מדובר בהלכות תיאורטיות בלבד? קושיות נוספות הועלו בראשונים ובאחרונים על שיטת רש"י, ואנו נביא רק את הקושיה החזקה אותה הביא המשנה ברורה (ביאור הלכה שמה, ז ד"ה שאין שישים ריבו):

וגם דידוע שגזרו חז"ל לענין תקיעת שופר בשבת (וכן לענין קריאת המגילה) וביטלו עשה דאורייתא לכלל ישראל כדי שלא יבוא לידי חילול שבת שיביא אותו אצל חכם וילמדנו. ואי אמרת דהוא דווקא כשיש באותה העיר שישים רבוא - הוא דבר שאין מצוי כלל וכלל כי אם איזה עיר יחידה בעולם!?

חכמים ביטלו את מצוות התורה לתקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת, משום שחששו שאדם יעביר את השופר ד' אמות ברשות הרבים. אך לפי רש"י כמעט ולא קיימת מציאות של רשות הרבים, ומדוע יש לבטל מצווה מן התורה בגלל מציאות שאינה קיימת!?

למרות הקושיות החזקות אין אנו מעלים בדעתנו לבטל בגללם את דעתם של 'ראשונים כמלאכים'. יש לנו ענווה כלפי גדולי עולם, שבוודאי ידעו את הקושיות ובכל זאת סברו כפי שסברו. לא מדובר רק ברש"י אלא כפי שראינו בעוד כמה וכמה ראשונים, ולדעת המגן אברהם והט"ז זוהי דעת רוב הראשונים.

הביאור הלכה חולק אמנם על דברי המגן אברהם והט"ז, והוא כותב שהם לא הביאו בחשבון דעות נוספות. אולם גם המשנה ברורה אינו דוחה את שיטת רש"י לחלוטין, ומשום כך הוא פוסק שאין למחות ביד המקילים:

אודות מה שכתבו המגן אברהם והט"ז דרוב פוסקים סבירא ליה כה"ש אומרים' (=כשיטת רש"י), הנה באמת כפי מה שהעתיק הבית יוסף בקיצור נמרץ את עקרי השיטות דימו הם שרק אלו הם החולקים בזה... אבל כאשר חפשנו דבר זה בפוסקים מצאנו עוד הרבה מגדולי הראשונים המחמירים בענין זה.

אכן מתחלה אחשב דעת המקילין בזה: ראשון לכולם הביא זה בשם בה"ג [וואינו בבה"ג שלפנינו], ורש"י בעירובין (דף ו ודף נט), וסמ"ג, וסמ"ק, וספר התרומה, ורבינו מאיר, ורוקח, ותוספות פרק במה אשה [ולר"י משמע שם דלא פסיקא ליה כולי האי דבר זה], והרא"ש (פרק א דעירובין), והאור זרוע, והטור, ור' ירוחם.

אכן לעומת זה יש הרבה סוברין... שלא בעינין שישים רבוא, הלא המה הרמב"ם, ורבנו תם, והרמב"ן, והרשב"א, והריטב"א, והרב המגיד, והר"ן (בפרק במה אשה), והגהת מרדכי (במסכת שבת), והרשב"ם... וכן ר"א ממין בספר יראים שלו... והריב"ש והמאירי (פרק ו דשבת), כולם סבירא להו דלא בעינין שישים רבוא. ועיין בריטב"א (עירובין נט) כתב שם שרוב הגאונים סוברין כן...

מכל זה מוכח שיש להחמיר כדעה הראשונה (=דעת הרמב"ם) אך במקום שיש עוד צד להקל יש לסמוך על הסברא אחרונה (=דעת רש"י), כן כתב ה'אליה רבה', עיין שם. ומכל מקום אין בנו כח למחות ביד המקילין, שהם סומכין על הפוסקים העומדים בשיטת בה"ג ורש"י הנימנים לעיל. אבל כל ידא שמים בודאי יש להחמיר לעצמו... וכן כתבו החיי אדם והבית מאיר... (שם).

ראוי אמנם להחמיר בדבר, אך המיקל כשיטת רש"י יש לו על מה שיסמוך.

### 6. פסיקת השולחן ערוך

האם גם השולחן ערוך מתיר לנהוג כשיטת רש"י? נבדוק מהי פסיקתו בנידון:

איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים טז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה... ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עובדים בו בכל יום אינו רשות הרבים (שולחן ערוך, אורח חיים שמה, ז).

בדעה הראשונה הביא השולחן ערוך ב'סתם' את דעת הרמב"ם המחמירה. אחר כך הביא בשם 'יש אומרים' את דעת רש"י. הרי שלפי השולחן ערוך יש להחמיר בדבר, שהרי כלל נקוט בידינו 'סתם' ויש אומרים - הלכה כסתם'.

כיצד אם כן רבים מקילים לטלטל בשבת במקום שיש עירוב? המגן אברהם כתב שבמקום אחר פסק השולחן ערוך כשיטת רש"י:

כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים - אסור לצאת בו לחצר שאינה מעורבת... ויש אומרים שהכל מותר לצאת בו בחצר, אפילו אינה מעורבת.

והאידינא נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין.

ויש שאמרו דמדינא אסורות, אלא שכיוון שלא ישמעו 'מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות'.

ויש שלימדו עליהם זכות לומר שהן נוהגות כן על פי סברא אחרונה שכתבתי שלא אסרו לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת, והשתא דלית לן רשות הרבים גמור הוה ליה כל רשות הרבים שלנו כרמלית ודינו כחצר שאינה מעורבת, ומותר (שולחן ערוך, אורח חיים שג, יח).

אולם האחרונים דחו את הראיה, שהרי כשכתב השולחן ערוך

"והשתא דלית לן רשות הרבים" לא התכוון שכך דעתו, אלא זהו המשך דעתם של אלו המלמדים זכות על מנהג הנשים, דעה שהשולחן ערוך לא סבר כמותה:

עיינן במשנה ברורה מה שכתבתי דמדעת המחבר (בסימן שמה) משמע דלא סבירא ליה כן (=כדעת רש"י), והיינו מדכתב דעה זו רק בשם 'יש אומרים'.

והנה המגן אברהם כתב דמסימן שג בסעיף יח שם משמע בהמחבר דסבירא ליה כן להלכה. וכבר דחו דבר זה כמה וכמה אחרונים, דהביא שם רק דעת המלמדים זכות. ואדרבה יש ראייה מכמה מקומות בשולחן ערוך דדעתו לפסוק דיש רשות הרבים מן התורה אפילו בפחות מששים רבוא, והוא בסימן רנב... וכן בסימן שה... וכן בסימן שצב... וכמו כן העולת שבת בשם כנסת הגדולה, וכן באליה רבה ובתוספת שבת, דמדכתב המחבר דעה ראשונה בסתמא - משמע דדעתו כן (ביאור הלכה שם).

נותרנו אם כן בתמיהתנו: על מה מסתמכים המקילים לטלטל היום ברחובות הערים?

נראה שלדבר יש מקור בדברי השולחן ערוך עצמו. אם השולחן ערוך אכן דוחה מההלכה את שיטת רש"י היה עליו להימנע כליל מלהזכירו. העובדה שהשולחן ערוך הביא את שיטת רש"י, מלמדת שיש לה מקום בהלכה. אמנם היא אינה הדעה העיקרית, ולכן היא מובאת רק כ'יש אומרים', אך היא אינה נדחית לחלוטין<sup>4</sup>.

4. יש מהאחרונים שאמנם סוברים שכאשר השו"ע מביא 'סתם ויש אומרים' אזי ה'יש אומרים' נדחה לחלוטין. אולם נראה יותר כדעת החולקים שלשיטתם השו"ע הזכיר את ה'יש אומרים' משום שההלכה אינה מוכרעת באופן מוחלט (כדעה הראשונה סברו: שו"ת הרמ"ע מפאנו סימן צז; יביע אומר חלק ו' יו"ד סימן ה; 'עין יצחק' לרב יצחק יוסף חלק ג עמוד שפ ואילך באורך; ועוד. כדעה השנייה סברו: הב"ח, הביאו

ניתן אולי להוסיף שהקב"ה דאג לכך ששיטת רש"י תופיע בהלכה. קשה מאוד להחמיר ולהימנע מטלטול ברשות הרבים, ועל ידי שיטת רש"י יש מקום להקל בדבר. באמת כבר נהגו להקל בעניין זה בקהילות רבות, ואצל גדולים וטובים, ושיטת רש"י היא סמך גדול למנהגם. הרב מאזוז (בהערות 'איש מצליח' על המשנה ברורה), כמו גם תלמידי חכמים חשובים נוספים בדורנו, כתבו שהמנהג להקל נסמך לא רק על דברי רש"י אלא גם על צירוף של טעמים נוספים, ובין היתר על כך שהרחובות בימינו מוקפים מכמה עברים בבנינים שיוצרים מחיצות ומפקיעים מהם של רשות הרבים (ערוך השולחן אורח חיים שמה, יט-כב, ועוד פוסקים).

הרוצה להחמיר, קדוש יאמר לו, כפי שראינו שהביא המשנה ברורה, אולם כדאי שיתנה שהוא מקבל את החומרא 'בלי נדר', שהרי אבא לתינוקות קטנים יתקשה מאוד להחמיר בכך.

### 7. הסבר שיטת רש"י

מכיוון שראינו שלשיטת רש"י יש מקום גדול בהלכה, חשוב להבין כיצד ניתן לתרץ את הקושיות על דבריו. הקושיה הראשונה היתה שתנאי זה - הליכת שישים ריבוא - לא נזכר בגמרא. ניתן לתרץ שזה היה 'פשיטא' שבמדבר היו שישים ריבוא, וגם יש לומר שרש"י הסתמך על מסורת קדומה שאינה כתובה בגמרא. הקושיה השנייה על רש"י היתה שדפים רבים בש"ס הופכים לתיאורטיים בלבד לפי שיטתו. קושיה זאת אינה קשה כל כך, שהרי מצאנו דוגמאות נוספות לכך:

'בן סורר ומודה - לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר...'

עיר הנדחת - לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה? דרוש וקבל

---

בש"ך יו"ד סימן רמב בהנהגות איסור והיתר; פר"ח יו"ד, סימן ט, ס"ק ב; בן איש חי שנה שנייה, משפטים, אות יח; אור לציון מבוא לחלק ב עמוד ט; ועוד).



שכר' (סנהדרין עא, א).

אלו הלכות תיאורטיות שמהם אנו למדים עקרונות חשובים ומעשיים - 'דרוש וקבל שכר'.

אלא שעתה עלינו להסביר את הקושיה השלישית שהבאנו, שהיא קושיה חזקה ביותר: כיצד ייתכן שחז"ל ביטלו את תקיעת השופר בראש השנה שחל בשבת בגלל החשש שמא יעבירו את השופר ברשות הרבים, והרי לפי רש"י כמעט ואין מציאות של רשות הרבים?! כדי לתרץ את השאלה הזאת עלינו להעמיק ולהבין מהי מהות השבת.

הימים הטובים - פסח שבועות סוכות וכדומה - נתקנו כדי שזכור אירועים שהתרחשו לנו. אנו נזכרים כיצד ה' הוציא אותנו ממצרים, כיצד הוא נתן לנו את התורה והגן עלינו במדבר. זכרון זה נעשה על ידי מעשים שנצטוונו לעשות: לאכול מצה ולשבת בסוכה, לתקוע בשופר וליטול לולב. לעומת זאת בשבת ישנה אורה שונה: אנו נמנעים ממלאכה, ולא מצווים בפעולות יוצאות דופן. אנו פאסיביים ולא אקטיביים.

השבת היא יום בו מתבטא הקשר העמוק שבין ישראל להשם יתברך. קשר פנימי שאינו זקוק להחצנה ולמעשים, כמו קשר בין הבעל לרעייתו - אהבה שאינה תלויה בדבר, אהבה ללא תנאים. השבת היא קבועה מאז בריאת העולם, קידוש החודש אינו משפיע על הזמן בו השבת תחול (פסחים קיז, ב), משום שבשבת הפעולות שלנו אינן צריכות לבוא לידי ביטוי. שבת היא היום בו ה' אוהב אותנו כפי שאנו, ברית עולמית שאינה תלויה במאומה.

הגמרא (עירובין צו, א) מביאה את דברי רבי עקיבא שבשבת איננו מניחים תפילין משום שהשבת היא 'אות... ביני וביניכם' (שמות לא, יג) ואין צורך בנוסף בתפילין שהם 'לאות על ירך' (שמות יג, ט). לכאורה הדברים אינם מובנים: מדוע שלא נניח תפילין ונוסיף עוד 'אות'? מה רע בכך?<sup>5</sup>

5. בשאגת אריה (מא) ובביאור הגר"א (על השו"ע או"ח שא ז) באמת כתבו שלפי טעמו של ר"ע אין איסור להניח תפילין בשבת אלא שאין חיוב להניחן.

הכוונה בדבר היא כפי שביארנו: קדושת שבת באה מלמעלה, מה', ואילו התפילין הם קדושה שבאה מאיתנו, בעקבות פעולותינו. האם יש טעם להוסיף קדושה אנושית כשהכל מאיר בקדושה שמיימית ואינסופית?! שבת אינה זמן תפילין, אלא זמן לקדושה עליונה.<sup>6</sup>

מעתה נוכל גם להבין מדוע איננו תוקעים בשופר בשבת ומדוע איננו קוראים במגילה בשבת. שבת איננה זמן של פעולות האדם, ואין לערב בה מצוות השייכות לקדושת יום טוב. זהו החשש 'שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים': התקיעה בשופר בשבת תהפוך את השבת לרשות הרבים, ליום של עשייה ופעילות, ולכן אין ראוי לתקוע בשופר בשבת.

---

6. אמנם גם ביום טוב אין מניחים תפילין. ימים טובים הם ימים ממוצעים בין ימי חול לשבת קודש: יש בהם קדושה מיוחדת שהיא שופעת מלמעלה ואינם כימי חול שבהם האחריות לקדש אותם היא לגמרי בידי אדם. לכן יש בימים הטובים מצוות מעשיות, כשופר מצה לולב וסוכה, ואין בהם תפילין שמהותם לקדש את החולין.

## סימן יג – הכנסת חמץ בבתי חולים בפסח

1. מבוא

2. "לא יראה לך חמץ בכל גבולך"

3. "גוי שהפקיד חמצו אצל יהודי צריך לעשות לו מחיצה"

4. יש לגעור בגוי שנכנס לבית ישראל עם חמץ

5. יש להחמיר שלא להכניס חמץ לבית ישראל כלל

6. סכנה שחולה דתי יהסס לבוא לבית החולים

7. חששות נוספות

8. חשש איסור בהחרמת החמץ

9. מדינה יהודית

ס

### 1. מבוא

לאחרונה התעורר ויכוח ציבורי בעקבות דרישת הרבנות לבדוק אם יש חמץ בתיקי המבקרים בבתי החולים. על פי תקנת הרבנות, אם אכן נמצא חמץ הוא נתפס ומוחזר לאורח בצאתו מבית החולים. הנה קטע מהדברים שכתב הרב יצחק יוסף, הראשון לציון והרב הראשי לישראל, בי"ח בטבת תשע"ט במכתב לסגן שר הבריאות:

אין צורך להרחיב על החשיבות הרבה של אכיפת דיני החמץ. ברי כי היתר להכנסת חמץ מכל סוג שהוא עלול להפוך את בתי החולים הציבוריים במדינת ישראל במהלך חג הפסח חסומים לכניסת יהודים שומרי מסורת.

על פי תורת ישראל קיימת בעיה בהימצאות במקום בו יש חמץ, וכפי

שנאמר בפסוק: לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך (שמות יג, ז) ואפילו גוי שהפקיד חמץ אצל ישראל צריך לעשות לו מחיצה סגורה, שמא ישכח ויאכל. ובשבולי הלקט (כלל ז סימן סב, ורטו) כתב שאפילו גוי הנכנס לבית ישראל עם חמץ, יש לגעור בו, מטעם דשמא יפלו פרודין מידו ופעמים יבא בהן לידי איסור, עד כאן לשונו. וכתב בספר בגדי ישע סימן תס, דראוי להחמיר שלא להכניס חמץ לבית ישראל כי יש כמה מכשולים בזה, ויש להרחיקו בכל כחו ויכלתו. עיין שם.

זו עמדת הרב יצחק יוסף, אולם לעניות דעתי נראה שאין מקום להנהגה זו, ואדרבא, היא אף יוצרת בעיה הלכתית. הרב יוסף הביא חמישה טעמים מדוע לאסור כניסת חמץ לבתי חולים:

- א. מפני הכתוב "לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך" (שמות יג, ז), שמשמע ממנו שבכל גבולנו אסור שיהיה חמץ.
- ב. משום שנפסק בהלכה שאם גוי הפקיד חמץ אצל ישראל חייבים לעשות לו מחיצה כדי שלא יבואו לאוכלו (אורח חיים תמ, ב), ודבר זה אינו אפשרי בבתי חולים.
- ג. היות ששיבולי הלקט (סדר פסח סימן רטז) כתב שצריך לגעור בגוי שנכנס לבית ישראל עם חמץ.
- ד. וכן הוסיף בשם הבגדי ישע (סימן תם, על מגן אברהם ס"ק ז) שיש להחמיר שלא להכניס כלל חמץ לבית ישראל.
- ה. אם לא יאכפו את הכללים האלה יש לחשוש שדתיים לא יתאשפזו בחג הפסח ובכך יסתכנו. להלן נעיין בכל הטעמים לאור הש"ס והפוסקים.

## 2. "לא יראה לך חמץ בכל גבולך"

רבי אברהם אבן עזרא למד מפסוק זה שיש לדאוג שגוי לא יכניס חמץ

לגבול ישראל, וזו לשונו:

הנה השבת הזהיר על "גרך אשר בשעריך", כי על זה התנאי יגור בשעריך, שלא יעשה מלאכה לפני בשבת, וככה ביום הכפורים, כי כן כתוב, וככה בפסח שלא יאכל חמץ במקום שהוא רשותו, וזהו טעם "בכל גבולך" (אבן עזרא יג, ז).

אבן עזרא מבין שהפסוק מלמדנו שצריך לדאוג לנראות דתית בישראל, ועל כן גוי לא יחלל שבת ויום כיפור בפני יהודי, וכן לא יאכל חמץ בפני יהודי.

דברים אלה יפים הם, ומתארים אידיאל שהתורה שואפת אליו; אולם מבחינה הלכתית אין לכך יסוד, שהרי הגמרא אומרת שגם בבית של ישראל אין בעיה שיימצא חמץ של גויים:

שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים (פסחים ה, ב).

וכפי שלא נפסק להלכה איסור לגוי לעשות מלאכה בפני יהודי בשבת וביום כיפור, כך לא נפסק להלכה איסור לגוי לצרוך חמץ בפני יהודי בפסח.

### 3. "גוי שהפקיד חמצו אצל יהודי צריך לעשות לו מחיצה"

זהו הנימוק השני שהביא הרב יוסף. אולם דין זה קיים דווקא בפיקדון, אבל בבית חולים הגוי אינו מפקיד את החמץ, ונפסק בשולחן ערוך שעל חמץ שבידו אין לנו שום אחריות:

אינו יהודי שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו אינו זקוק להוציאו, אף על פי שהישראל רואה חמץ של אינו יהודי אין בכך כלום. אבל אסור להעלותו עמו על השלחן ואפילו בהפסק מפה (תמ, ג).

והנה הגוי אינו אוכל את החמץ באותו שולחן של ישראל, אלא על יד מיטת החולה, ואם כן אין בכך שום חשש.

#### 4. יש לגעור בגוי שנכנס לבית ישראל עם חמץ

כפי שכתב הרב יצחק יוסף, מקור דין זה הוא בספר שיבולי הלקט. וזו לשונו:

תנו רבנן נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובצק בידו אין זקוק לבער. אמר רבינו יצחק בן רבי קלונימוס זצ"ל שמיכן נהגו לגעור בנכרי שנכנס לרשות ישראל בפסח וחמץ בידו דדווקא נקט בצק אבל פת מגרשו לחוץ והיינו פירש [זקוק] לבער. ונראה לאחי רבי בנימין נר"ו דלאו דוקא בצק אלא אפילו פת נמי אין זקוק לבער דהשתא ומה כשייחד לו מקום בביתו מותר להניחו שם ואין צריך לבער כדאמרינן אבל אתה רואה בשל אחרים ושל גבוה בדלא קבל עליו אחריות ואם הוא בידו של נכרי לא כל שכן. ומה שנהגו לגעור בנכרי הנכנס ברשות של ישראל וחמץ בידו דשמא יפלו פירודין חשובין מידו של נכרי ברשותו ופעמים יבא בהם לידי איסור (שיבולי הלקט סדר פסח סימן רטז).

שיבולי הלקט מביא את דברי רבינו יצחק בן רבי קלונימוס, שרצה לדייק מסוגיה במסכת פסחים שיש איסור שגוי ייכנס לבית ישראל וחמץ בידו. הוא דוחה את דבריו לאור הגמרא שהבאנו למעלה, שהרי היא פוסקת בפירוש שאין שום איסור בחמץ של גוי שאין לנו עליו אחריות. לפיכך הוא מציע שהמנהג לגעור בגוי הנכנס עם חמץ נובע מהחשש שייתכן ויפלו ממנו פרורים חשובים.

אם כן, גם לפי שיבולי הלקט מדובר בחומרה ולא באיסור, וטעמה שמא יפלו שם פירורים. ונראה שבמבקר בבית חולים אין חשש כזה, כי גם אם ייפול שם פירור הוא ינוקה בניקיונות התכופים הנעשים בבתי החולים, והסיכוי שמישהו ירים אותו לאוכלו נמוך ואינו סביר במקרה כזה.

השולחן ערוך לא הביא כלל חומרה זו, אלא התיר בפירוש, כפי שראינו למעלה מהגמרא. וזו לשון השולחן ערוך:

אינו יהודי שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו, אינו זקוק להוציא. אף על

פי שהישראל רואה חמץ של אינו יהודי אין בכך כלום. אבל אסור להעלותו עמו על השלחן ואפילו בהפסק מפה (תמ, ג).

### 5. יש להחמיר שלא להכניס חמץ לבית ישראל כלל

הרב יוסף הביא את דברי הבגדי ישע, שכתב שיש להחמיר שלא להכניס חמץ לבית ישראל כלל. דברים אלה נאמרו בהתייחס לדברי המגן אברהם, שכתב כך:

אפילו בהפסק מפה. ואף על פי דאם אחד אוכל בשר ואחד חלב שרי בהפסק מפה הכא כיון דחמץ במשהו אי אפשר שלא יתערב פירור אחד של עכו"ם בשל ישראל... ונראה לי דאם אין הישראל אוכל מותר להניח לעכו"ם לאכול על השלחן שלו (מגן אברהם תמ, ס"ק ז).

מכאן עולה שהמגן אברהם עצמו חולק על הבגדי ישע, ומתיר בפירוש לגוי לאכול את חמצו בבית ישראל, בתנאי שהמארח אינו אוכל עמו באותו שולחן. ונראה שאף הבגדי ישע לא אמר דבריו אלא בבית פרטי של יהודי, אבל לא במקום ציבורי.

### 6. סכנה שחולה דתי יהסס לבוא לבית החולים

הנקודה החמישית שהעלה הרב יוסף היא כבדת משקל, משום שרוב הציבור אינם תלמידי חכמים, ומבינים את איסור "בל יראה" כפשוטו, ואפשר שיש חשש שלא יבואו לבית החולים ויסתכנו (ויש להעיר שבחו"ל יהודים מתאשפזים ואינם חוששים לכלום). ודאי שזו נקודה שיש לקחת בחשבון, וחובה עלינו להרגיע את החולים ולהסביר להם שאין שום חשש שיעברו על שום איסור, אף אם שכן שלהם בחדר אוכל חמץ שהובא לו על ידי מכר.

### 7. חששות נוספות

אמנם קיים כאן חשש נוסף, שמא חולה יאכל חמץ בקערה של בית החולים, והקערה תבלע את החמץ ותפלוט אותו כשחולה אחר יאכל בה

למחרת מרק. והנה הפוסקים נחלקו אם כלי שני בולע ופולט, ובאיסורים רגילים אנו מתירים בדיעבד (יורה דעה קה, ב), ובפרט שלמחרת טעמו נפגם (יורה דעה קג). לעומת זאת בהלכות פסח החמיר המחבר (בסימן תנא, ה), וחייב להגעיל גם כלים שהשתמשו בהם בחמץ בכלי שני. אמנם בדיעבד האוכל שהושם בכלים אלו לא נאסר, וכך כתבו גם מפרשי השולחן ערוך (משנה ברורה ס"ק יא, וכף החיים אות כ). נוסף שהשטיפה בחומרי ניקוי פוגמת אף היא את החמץ, וכן שהקערות הן כלי שלישי, שהרי המצקת היא כלי שני והצלחת כלי שלישי, ואם כן בוודאי שאין לחשוש לבליעה ולפליטה מהכלי. ואפילו אם היה זה כלי שני, החומרא בכלי שני היא כשידוע שאכן היה שם חמץ; אבל ודאי שאין לחשוש בלא ראייה למצב שאפילו אם קרה לא נאסר, כפי שאין חוששים כל השנה לכך שמישהו הכניס מאכל לא כשר לכלים של בית החולים.

### 8. חשש איסור בהחרמת החמץ

מאידך גיסא, בהחרמת החמץ עד ליציאת המבקר יש חשש מובהק של איסור, מפני שהמחרים חייב על פיקדון זה, כמפורש בשולחן ערוך (סימן תמ סעיף א):

נכרי שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם הוא חייב באחריותו מגניבה ואבדה, בין שהוא בביתו בין שהוא בכל מקום ברשותו, חייב לבערו.

המחרים את החמץ מקבל עליו את האחריות, שהרי הוא חייב להחזירו בצאת המארח מבית החולים, ועל כן יש כאן ממש חשש לאיסור.

### 9. מדינה יהודית

בוודאי שיש עניין שבמדינה יהודית תהיה נראות של כבוד החג במקומות ציבוריים, אף אם אין בזה דין הלכתי ממש, כדברי אבן עזרא שהבאנו למעלה. מאידך גיסא, עימותים על נושא זה מול הציבור שאינו שומר תורה ומצוות ומול אלו שאינם יהודים וזכותם לצרוך חמץ הינו דבר



שיכול לדחות אנשים מהיהדות. על כן חשוב למצוא איזון במקום שאין איסור הלכתי.

ונראה לי שיש להגיע להבנה שאין לצרוך את החמץ אלא היכן שהחולה שוכב, ולא במקומות הציבוריים. ומכל מקום אין להחרים את החמץ המונח בתיקים של המבקרים.

כך נראה לעניות דעתי בשאלה חשובה זו.

# סימן יד – חומרות וקולות בדין ביעור חמץ

1. מבוא
2. החומרות בדיני הפסח
3. הקולות בדיני החמץ
4. החמץ אינו ברשותו של אדם
5. ביאור דברי חכמים
6. מוסר גדול נלמד מדינים אלו

ס

## 1. מבוא

במאמר זה ברצוננו לבאר שני צדדים הנראים סותרים בדין חמץ: מצד אחד חומרות גדולות, ומצד שני קולות גדולות, כגון מה שהתירו להערים ולמכור את החמץ לגוי למרות שהגוי אינו מתכוון להשתמש בחמץ.

## 2. החומרות בדיני הפסח

בדין החמץ אנו מוצאים חומרות מרובות: החמץ אסור בהנאה מן התורה ואסור אף במשהו מדרבנן. לבד מהאיסור לאכול חמץ, שעונשו בכרת, ישנו גם חיוב לבער את החמץ מרשותנו – 'בל יראה ובל ימצא'. חומרא זאת מתבטאת גם בדרכים בהן אנו מקיימים את המצווה: בתחילה אנו בודקים את החמץ, כפי שמתארת המשנה בפסחים ב, א: "אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר". אולם איננו מסתפקים בכך, אנו מוסיפים ומבטלים את החמץ כפי שמוסיפה הגמרא: "אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל" (פסחים ו, ב).

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

**3. הקולות בדיני החמץ**

ואנו מוצאים גם קולות:

הגמרא (שם) שואלת מדוע יש צורך בביטול בנוסף לבדיקה:

אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה (רש"י ד"ה ודעתו עליה: חשובה היא בעיניו, וחם עליה לשורפה, ומשהה אפילו רגע אחד - ונמצא עובר עליה בכל יראה ובכל ימצא. אבל משבטלה - אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו).

רבא יכול להסביר שבדיקה היא דבר מסופק: פעמים שנשמטת גלוסקא מעיני האדם, והרי אז יש בפועל חמץ בביתו, ולשם כך יש צורך בבדיקה. אולם רבא מסביר אחרת. מדבריו עולה כי החשש הוא דווקא במקרה בו האדם יחוס על הגלוסקא מלשורפה.

דבריו תמוהים: כיצד ייתכן לומר שאדם שבדק את החמץ ונשמטה מעיניו גלוסקא לא עבר על האיסור (כך עולה מרש"י ותוספות, וכך פסקו הרמב"ם ועוד ראשונים - ראה משנה ברורה תלד סק"ו ובשער הציון שם, ובפרי חדש תלא סק"א, וראה מצוות ראי"ה אורח חיים סימן תלא)?! כיצד אדם שבביתו מונח ככר לחם לא יעבור על 'ולא יראה לך חמץ'?! מדוע נוטים אנו לקולא באיסור חמור זה?!

תמיהה דומה עולה גם בדין ביטול החמץ:

אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר: כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה לבטיל וליהוי כעפרא דארעא. וטוב לחזור ולבטלו פעם אחרת ביום יד סוף שעה חמישית, קודם שתגיע שעה ששית, שמשתיגיע שעה ששית נאסר ואין בידו לבטלו (שולחן ערוך, אורח חיים תלד, ב).

בביטול החמץ אנו מצהירים כי החמץ חשוב בעינינו "כעפר הארץ" (רמב"ם חמץ ומצה ב, ב; רמב"ן פסחים ד, ב, ועוד). אלא שגם כאן תמהים אנו: וכי בהבל פיו של אדם ניתן להחשיב אוכל יקר וטעים 'כעפר הארץ'?!

הכיצד ניתן להקל בכך?!

יש מהראשונים שהבינו כי הביטול הוא הפקרת החמץ (תוספות פסחים ד ע"ב ד"ה 'מדאורייתא'; רוקח סימן רסו, ראבי"ה, ריטב"א, ועוד), וגם לפי שיטה זאת עולה קושי דומה:

מוכח בגמרא... דביטול מדין הפקר הוא... ואף על גב דהפקר כי האי גוונא לא מהני, דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה דלבטלו ולהווי כעפרא לא משמע דהוי הפקר, ותו דבגמרא אמרינן 'מבטלו בלבד' ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבד לא מהני, דדברים שבלב אינם דברים... (ר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף א עמוד א).

שוב מוצאים אנו קולות בדיני חמץ החמורים, קולות שאינן מצויות בהלכות אחרות.

לשני שאלות אלו, נצרף את הדוחק הידוע הנוגע למכירת החמץ. השולחן ערוך (תמח, ג) מביא את דברי הראשונים לפיהם יכול אדם למכור את חמצו לנכרי:

חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכרו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחד הפסח ויחזור ויתננו לו - מותר. ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט; אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני.

בסיום דבריו פוסק השולחן ערוך כי מתנה שאינה גמורה אינה מועלת. אולם למרות זאת הוא מתיר בפתיחת דבריו למכור את החמץ לגוי, במכירה גמורה, גם כאשר ברור וידוע כי הגוי כלל לא יגע בחמץ ולא ישתמש בו. כאשר יש כאן מכירה גמורה מבחינה פורמלית הרי שהמכירה מועילה, אף על פי שכל אדם מבין כי הגוי אינו מעוניין בחמץ, ואין לו בו שימוש. לא זו בלבד אלא שהתירו אפילו לרמוז לגוי כי יקנו ממנו בחזרה

את החמץ לאחר הפסח (שולחן ערוך תמד, ד).  
 אי נחת זאת ממכירת החמץ מצטרפת לבעייתיות הפשוטה הנוצרת  
 ממכירת החמץ: כיצד התירו חכמים מצב בו החמץ נבדק בוטל ובווער,  
 אך עדיין מצויים ככרות לחם שנמכרו לגוי בתוך ביתו של היהודי?!  
 הראשונים והאחרונים דנו בעניין תוקפה של מכירת החמץ, ולבד  
 מהשאלה העקרונית העלו גם שאלות על אופן המכירה. כך לדוגמא דנו  
 בעניין צורת הקנין היוצרת חלות מכר:

ובאיזה קנינים קונה העכו"ם יש בזה דעות בין הפוסקים: יש מי שאומר  
 דקנינו של עכו"ם הוא בכסף דוקא, ויש אומרים שאין העכו"ם קונה  
 אלא במשיכה לרשותו או בהגבהה דבר שאפשר להגביה, ויש שכתבו  
 עוד דגם שארי קנינים נוהגין בעכו"ם, כגון קניית מטלטלין אגב קרקע  
 וקנין חצר וקנין חליפין... ויש מפקפקים בקנינים אלו ואומרים דלא  
 מצינו קנינים אלו רק בישראל. ולענין דינא לכתחלה בודאי צריך  
 להקנות בקנין גמור... אבל בדיעבד אף אם לא מכר אלא בכסף בלבד  
 או שמכר באחד משארי קנינים שהזכרנו ועבר עליו הפסח - מותר  
 (משנה ברורה תמח, ס"ק יז).

שוב מוצאים אנו כי למרות חומרת החמץ נהגו ישראל למוכרו לגוי,  
 ובדיעבד הקלו להקנותו בכל סוגי הקניינים. מדוע?  
 הבאנו קולות בדיני בדיקת החמץ, בדיני ביטולו, ובדיני מכירתו.  
 מעתה עלינו להבין כיצד יוסבר הפער? כיצד ייתכן כי בדינים אלו נטיית  
 הפוסקים היא להקל על אף שבדרך כלל דיני החמץ חמורים במיוחד?!

#### 4. החמץ אינו ברשותו של אדם

השולחן ערוך (תלד, ב) פסק כאמור כי לא ניתן לבטל את החמץ בתוך זמן  
 איסורו. הגמרא (פסחים, ו, ב) מביאה כי הסיבה לכך היא משום שהחמץ

אינו ברשות היהודי:

וכי משכחת ליה לבטליה? דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשותיה קיימא (רש"י: אינו שלו), ולא מצי מבטיל. דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו (רש"י: להתחייב עליהן), ואלו הן: בור ברשות הרבים (רש"י: הפותחו חייב בניזקין, ואין הבור שלו אלא של הפקר, שהרי ברשות הרבים הוא, ואף על פי שכרהו - אין רשות הרבים קנויה לו), וחמץ משש שעות ולמעלה.

בעלותו של האדם על חפץ מתבטאת בכך שהאדם יכול להשתמש בו כרצונו, אולם החמץ בפסח אסור בכל הנאה ולכן אי אפשר להגדירו כשייך לאדם מסויים (כך פירש רש"י בסוגיה). למרות שהחמץ כאמור אינו ברשות האדם בכל זאת התורה חייבה את האדם לבדוק האם יש ברשותו חמץ ולבערו, כאילו החמץ שייך לו. אדם אינו יכול לבטל במהלך החג את החמץ, משום שאז כבר אינו ברשותו. על פי עקרון זה מתרץ הר"ן את הקושיה שהבאנו על דיני ביטול החמץ:

מוכח בגמרא... דביטול מדין הפקר הוא... ואף על גב דהפקר כי האי גוונא לא מהני...?  
אלא היינו טעמא, משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא, חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומשום הכי בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל סגי, ומדהני אפילו לחמץ ידוע (ר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף א עמוד א).

סבי הגאון הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל, מייסד הישיבה, הקשה על דברי הר"ן: היות שצריך לבטל את החמץ לפני זמן איסורו, איך אפשר להסתפק בגילוי רצונו?! הרי בשעה זו החמץ עדיין ברשותו! סבי תירץ שלפי הר"ן מטרת הביטול היא למנוע את קבלת הבעלות

שחידשה התורה כשייכנס איסור החמץ לתוקפו. ברגע בו מתחדש איסור החמץ נפקעת בעלות האדם על החמץ, וחלה עליו בעלות חדשה, בעלות שכל מטרתה היא לחייב ב'בל יראה ובל ימצא'. את הבעלות המזערית הזו מסרב האדם לקבל על ידי הביטול שהוא עושה לפני זמן האיסור, כאדם שיכול לסרב לקבל מתנה שעדיין לא הגיע לידו. על פי העקרון שבגמרא ביאר גם המשנה ברורה את הקולא באופן המכירה לגוי:

כיון דחמץ לאחר זמן איסורו בלאו הכי אינו ברשותו, אלא שעשה הכתוב כאלו היה ברשותו לעבור עליו - בקנין כל דהו סגי. דעל כל פנים מגלי דעתיה דלא ניחא ליה ואפקיה מרשותו (משנה ברורה תמח, ס"ק יז).

נראה שניתן להסביר כך גם את שאר התמיהות שהבאנו בדין המכירה: אמנם ברור שהגוי אינו מעוניין להשתמש בחמץ, אמנם החמץ מונח בארון בבית היהודי, אולם מכיוון שמעיקר הדין החמץ כלל אינו ברשותו הרי די במכירה כל שהיא כדי להוציא את החמץ מרשותנו.

#### 5. ביאור דברי חכמים

יש להבין את דברי חכמינו: אם אכן הופקע החמץ מרשותו של האדם - מדוע עשאו הכתוב 'כאילו הוא ברשותו לעבור עליו'?! מה ההגיון בכך? נראה כי התורה הפקיעה אמנם את החמץ מרשות בעליו, אך התנתה זאת בכך שהאדם ישווה את רצונו לרצון הבורא, 'עשה רצונך כרצונו'. איסור החמץ עלול לגרום לנזקים כספיים נכבדים, ומכיוון שכך עלול האדם לרצות לשמר את בעלותו על החמץ, כנגד רצון ה'. התורה ציוותה לפיכך כי על האדם לפעול באופן שמראה כי הוא מודע לרצון ה' ומסכים לכך בלב שלם.

פעולת ביטול החמץ איננה הופכת את החמץ לעפר, ואף אינה הפקרת החמץ מבחינה פורמאלית. הביטול רק מראה כי האדם מסכים לאיסור החמץ וממילא אינו מחשיבו כלל. לשם כך די בהפקרה כלשהיא

(לדעת התוספות) או בביטול החמץ בלב כאילו הוא עפר (לדעת הרמב"ם). מעתה מתורצת שאלתינו על בדיקת החמץ: אם מעוניין האדם בחמץ, וחס עליו מלשורפו, אזי עובר הוא על 'בל יראה ובל ימצא', משום שאז מתברר כי הוא איננו מסכים לאיסור ההנאה מהחמץ, איסור המפקיע את החמץ מרשותו. לעומת זאת אם האדם אכן ניסה לבער את חמצו, אלא שלחמניה אחת נשמטה מעיניו - במקרה שכזה אכן רצה האדם לקיים את ציווי הבורא ולכן החמץ הופקע מרשותו ואין כאן עבירה<sup>2</sup>.

הר"ן (שם) מסביר כי גם אדם שביטל את החמץ צריך בנוסף לבערו:

...מפני שבטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק בטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק גם כן מן התורה.

חכמים חייבו את האדם להיות כן ואמיתי. 'תוכו כברו'. פעמים שהאדם מבטל אמנם את החמץ אך עושה זאת בלב חצוי, שהרי מדובר בממון רב. חובה לפיכך על האדם לפעול באופן שמראה ש'פיו ולבו שווים', ולבער את החמץ שביטל.

2. ואלה דברי הר"ן שדן בשאלתנו "ומשמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה ובהכי סגי ליה לפי שמכיוון שבדק יצא ידי חובתו ואם שמא ימצא אחר כך גלוסקא יפיפיה יבערנה לאלתר שמא תאמר למפרע עבר עליה ליתא שהרי סמכה תורה על החזקות וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא ידי חובתו ואין לו לחוש לככר בשמי הקורה ולפיכך תנא דמתני' לא הזכיר בטול אחר הבדיקה כלל אלא שבא רב יהודה אמר רב וחדש ואמר הבודק צריך שיבטל ומסקינן בגמרא (ו ב) דהיינו טעמא שמא ימצא גלוסקא יפיפיה ודעתיה עלויה ופירש רש"י ז"ל דשמא מתוך שדעתיה עלויה ישהה אותה מלבערה ונמצא עובר עליה כלומר משעת מציאתה ואילך אבל מקמי הכי לא שכבר יצא ידי חובתו בבדיקה כדכתיבנא" ודברינו מסבירים את עומק כוונתו "לפי שכיוון שבדק יצא ידי חובתו" כי הבדיקה מעידה שאין כוונתו לזכות בחמץ.



הגאון ה'שרידי אש' ביאר זאת בדרך ציורית: אם אכן האדם מתייחס בכנות אל שקי החמץ שבביתו כאל 'עפר הארץ' חסר חשיבות, מתבקש כי יזרוק את שקי החמץ שבביתו, כפי שינהג בשקי עפר המונחים במטבח.

על פי זה אף שאין לפקפק בכשרות המכירה בדיעבד<sup>3</sup>, עדיף שאדם פרטי יבער כל חמצו, ולהשאיר שימוש במכירה לחנויות וסיטונאים שהחמץ אינו לשימוש הפרטי ושביעורו יגרום להפסד בל ישוער ויקשה מאוד גם אחרי פסח להביא תוצר חמץ לצרכנים<sup>4</sup>.

### 6. מוסר גדול נלמד מדינים אלו

עניינו של פסח הוא להשוות את דעתנו לדעת קוננו. הקב"ה אסר לנו את החמץ בשמונה ימים אלה, אך אם אנו מסכימים עם רצונו אין אנו עוברים על שום איסור. בנוסף חייבים אנו לבדוק ולא להסתפק בביטול, שהרי עלינו לנהוג באופן בו תוכנו כברנו. להיות נקיים וטהורים, כנים ואמיתיים. "אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר" (פסחים ב, א), מביטים בחורים ובסדקים, בנבכי ובמסתרי לבנו, ומבערים את החמץ המוסתר, כדי להשוות את הפה והלב.

כשם שפתיחת השנה בתשרי יש בה תשובה, אף פתיחת השנה בחודש ניסן יש בה תשובה. אלא שכאן לא תשובת המעשים היא העיקר, כי אם תשובת הלב: 'עשה רצונך כרצונו, כדי שיעשה רצונו כרצונך' (אבות ב, ד).

3. עיין מאמרינו בזה ב'בעקבות המחבר' חלק א עמוד שנא.

4. עיין בזה שו"ת חמדה גנוזה חלק ב סימן נב.

## סימן טו – שריפת חמץ<sup>1</sup>

1. מחלוקת רבי יהודה וחכמים

2. שיטת רש"י

3. שיטת התוספות

4. שיטת רש"י

5. החמץ והיצר

סא

### 1. מחלוקת רבי יהודה וחכמים

כולנו מכירים את מנהג ישראל לצאת בערב פסח ולשרוף את החמץ במדורות.

אמנם כשמסתכלים במשנה (פסחים כא, א) נראה לכאורה כי אין מקור לכך:

כל שעה שמותר לאכול - מאכיל לבהמה לחיה ולעופות, ומוכר לנכרי, ומותר בהנאתו, עבר זמנו - אסור בהנאתו, ולא יסיק בו תנור וכירים. רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים: אף מפרד וזורה לרוח או מטיל לים.

הכלל הנקוט בידינו הוא 'יחיד ורבים - הלכה כרבים', ולפיכך עלינו לפסוק כחכמים.

זאת ועוד: הגמרא (שם, דף כז, ב) מביאה דיון שהיה בין חכמים לרבי יהודה: רבי יהודה למד כי כשם ש'נותר' טעון שריפה, כך הדין גם בחמץ. חכמים דחו את הלימוד מכך, ובסופו של הדיון "שתק רבי יהודה", ולא

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

השיב לטענת חכמים. גם מסוגיה זאת עולה בפשטות כי הלכה כחכמים. היה מקום לטעון כי מנהג ישראל מסתמך על דעת התוספות (פסחים כז, ב, ד"ה 'אין ביעור'), שלמרות הדברים שהבאנו הכריעו כדעת רבי יהודה:

נראה דהלכה כרבי יהודה דסתם לן תנא כותיה בפרק בתרא דתמורה  
(דף לג, ב)².

אמנם גם לפי תוספות אין מקום לבער בימינו את החמץ, וזאת משום שלפי הגמרא (פסחים יב, א) גם רבי יהודה מודה ש'בשעת ביעורו' אין צורך לשרוף את החמץ:

אמר רבי יהודה: אימתי? שלא בזמן ביעורו, אבל בשעת ביעורו -  
השבתתו בכל דבר.

התוספות (פסחים יב, ב ד"ה אימתי) מסבירים את ההבדל בין 'שעת ביעורו' ל'שלא בשעת ביעורו':

ומפרש רבנו תם ד'שלא בשעת ביעורו' היינו אחר שש (=אחר חצות ערב פסח), שרוב העולם מבערין בשש כתיקון חכמים... אבל 'בשעת ביעורו', דהיינו בשש, כיוון שאינה מצווה לבערו אלא מדרבנן - השבתתו בכל דבר. וכן איתא בירושלמי...

לפני זמן חובת הביעור, בחצות היום של ערב פסח, אזי ניתן לבער את החמץ בכל דרך, אך לאחר מכן חובה לפי רבי יהודה דווקא לשרוף אותו באש.

מכיוון שאנו מבערים את החמץ שלנו לפני חצות של ערב פסח, הרי שגם לפי רבי יהודה אין עניין לשורפו באש דווקא.

2. כך גם פסק הרא"ש בשם רש"י, וכך גם פסקו הסמ"ג, הסמ"ק, ועוד. לעומתם רבים פסקו כשיטת חכמים: רא"ש, ריטב"א, ר"ן, עיטור, ועוד, והבית יוסף דייק שכך גם שיטת הרי"ף. כך גם נפסק ברמב"ם ובשולחן ערוך (תמה, א).

בשולחן ערוך (תמה, א) אכן נפסק שאין חובה לשרוף את החמץ, אך הרמ"א (שם) מביא כי נהגו לשרוף, וכך נהגו גם רבים מבני עדות המזרח:

כיצד ביעור חמץ? שורפו או פודרו וזורה לרוח או זרקו לים...  
 הגה: והמנהג לשרוף. וטוב לשרפו ביום דומיא ד'נותר' שהיה נשרף  
 ביום...

עלינו אם כן להבין מה המקור למנהג זה?

## 2. שיטת רש"י

רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ורש"י פוסק כוותיה וכן בספר המצוות. והגאונים פסקו כחכמים דאמרי מפרר וזורה לרוח או מטיל לים...

ואף רבי יהודה לא קאמר דווקא בשריפה אלא שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש רש"י 'שלא בשעת ביעורו' הוא שעה ששית, אז הוא דווקא בשריפה, ו'בשעת ביעורו' הוא מכאן ואילך. ורבנו תם פירש איפכא: 'שעת ביעורו' הוא שעה ששית, ואז השבתתו בכל דבר, ומשם ואילך דווקא בשריפה. ולפי זה אפילו לרבי יהודה אין צריך לשרוף שרוב העולם מבערין קודם סוף שש (בית יוסף, אורח חיים, סימן תמה).

לפי שיטת רש"י אמנם רבי יהודה מסכים ש"שלא בשעת ביעורו" אין צורך בשריפה, אולם לדעת רש"י "שלא בזמן ביעורו" פירושו לפני זמן הביעור (ולא אחרי זמן הביעור, כשיטת רבנו תם). מכיוון שאנו מבערים את החמץ לפני חצות הרי שלפי שיטת רש"י נוכל לצאת ידי דעת רבי יהודה רק אם נבער את החמץ בשריפה. זהו המקור למנהגנו (וכך כתוב בט"ז סק"ב, ובביאור הגר"א סק"ד).

שיטתו של רש"י תמוהה: הרי לפני זמן איסור החמץ אין כל חובה על האדם להשמיד אותו. בעל החמץ יכול למכור אותו לגוי, או אף לאכול

אותו. מדוע יחייב רבי יהודה את האדם לשרוף את החמץ כאשר הוא עדיין יכול להשתמש בו ולהנות ממנו?<sup>3</sup> רבים תמהו על רש"י בנקודה זאת, ואנו ננסה להסביר את שיטתו, אך לפני כן נראה כי גם שיטת התוספות אינה פשוטה.

### 3. שיטת התוספות

אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים (שמות יב, טו).

מהי כוונת מצוות עשה זאת? מה פירוש המילה 'תשביתו'? הגמרא (פסחים ד, ב) מביאה שאדם יכול להאמין לקטן שמעיד כי החמץ הוצא מן הבית. למרות שבדיני תורה יש נאמנות רק לגדול, אך כאן מדובר בדין דרבנן שהרי כבר ביטלו את החמץ. רש"י (ד, ב 'בביטול') מסביר שמצוות 'תשביתו' מתקיימת גם על ידי ביטול החמץ, וכך גם דעת הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה, ב, ב):

מצוות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר 'ביום הראשון תשביתו שאור מבתים'... ומה היא השבתה זו האמורה בתורה? היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר...

מכאן יוצא שמצוות 'תשביתו' מתקיימת לפני זמן האיסור, שהרי ביטול החמץ חייב להיות לפני זמן האיסור, שהרי לאחר זמן איסורו הוציאה התורה את החמץ מרשות האדם, ואין הוא עוד נחשב כבעל החמץ שייכול לבטלו ולהוציאו מרשותו (פסחים ו, ב). כפי שלמדנו לפי תוספות המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים היא אחרי זמן האיסור, וממילא יוצא שאין קשר בינה ובין מצוות 'תשביתו'

3. יש לתמוה על דברי רש"י מזווית נוספת (כפי שצינו כבר התוספות): רבי יהודה השווה בין דין החמץ לדין ה'נותר'. לפי שיטת רש"י לכאורה אין דמיון בין המקרים, שהרי 'נותר' הוא בשר שנשאר אחרי זמן איסורו, ואילו שריפת החמץ לפי רש"י היא לפני זמן איסורו. וראה ב'שפת אמת' על מסכת פסחים (יב, א על התוספות ד"ה אימתי) שתירץ קושיה זאת.

שמתקיימת לפני זמן האיסור על ידי ביטול החמץ. רבי יהודה וחכמים לא נחלקו במצוות 'תשביתו' אלא בדינו של מי שעבר ולא קיים את מצוות 'תשביתו': לדעת חכמים עליו לדאוג שהחמץ יעלם, ואין זה משנה באיזה דרך החמץ יושמד. לעומת זאת לפי רבי יהודה חובה לשרוף את החמץ באש, כמו דינו של נותר שעברו והשאירו אותו מעבר לזמנו. אדם שעבר עבירה וגרם ל'נותר' צריך לעשות מעשה חשוב ולשרוף את החמץ, וכך גם צריך לעשות אדם שעבר והשהה חמץ ברשותו לאחר זמן איסורו. הוא לא יכול לפי רבי יהודה להסתפק בהעלמת החמץ אלא עליו לשרוף אותו באש.

כאן נמצא הקושי בשיטת בעלי התוספות: ההפרדה בין מצוות תשביתו ובין מחלוקת רבי יהודה וחכמים אינה נראית בפשט הגמרא: בגמרא (פסחים ה, א) מובאת ברייתא השואלת מנין שהמצווה להשבית היא בי"ד ניסן לפני זמן האיסור, והרי 'ביום הראשון תשביתו' משמע בפטות ביום הראשון של ימי חג הפסח? אחד מהתירוצים לשאלה זאת הוא של רבי עקיבא:

הרי הוא אומר 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם' וכתוב 'כל מלאכה לא יעשה בהם', ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה (=לא ניתן להשבית את החמץ ביום ראשון של פסח, שהרי הוא יום טוב ואסור להבעיר בו אש).

...אמר רבא: שמע מינה מדברי עקיבא... אין ביעור חמץ אלא שריפה...

מדברי רבא רואים שדברי רבי יהודה 'אין ביעור חמץ אלא שריפה' קשורה למצוות 'תשביתו', ושלא כשיטת התוספות. כך גם מצאתי מפורש בדברי המכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשה ח)<sup>4</sup>:

רבי יוסי אומר תשביתו שאור מבתיכם - בשריפה. אתה אומר בשריפה

4. כיוון בזה הרב להוכיח בעל ה'מכתם' בשם רבי שמואל ברבי שלמה.

או אינו אלא בכל דבר? הרי אתה דן: נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה, אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה - אף חמץ לא יהא אלא בשריפה... נותר אסור באכילה ואסור בהנאה וחייבין עליו כרת והזמן גרם. וחמץ אסור באכילה ואסור בהנאה וחייבים עליו כרת והזמן גרם... אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה - אף חמץ לא יהיה אלא בשריפה.<sup>5</sup>

פתחנו בתמיהה הגדולה עד שיטת רש"י, ולא הבנו מדוע לא הסביר כשיטת התוספות הפשוטה וההגיונית. אולם מעתה אנו רואים כי פשט הגמרא מורה כדברי רש"י, ונראה כי זוהי הסיבה לפירושו: רש"י מעדיף לחפש הסבר, גם אם דחוק, לסברתו של רבי יהודה, ובלבד שלא יצא מפשט דברי הגמרא.

#### 4. שיטת רש"י

נראה כי יש להביא עוד שתי סברות המחזקות את שיטת רש"י: הגמרא (פסחים כז, ב) מביאה כי שיטת רבי יהודה מקילה לפעמים יותר משיטת חכמים:

תחלתו להחמיר וסופו להקל... לא מצא עצים לשורפו - יהא יושב ובטל.

לפי רבי יהודה אדם שנמצא במקום בו אסור להבעיר אש ישאיר את החמץ ברשותו, אך לפי חכמים עליו להשמיד את החמץ בכל צורה אחרת.

גמרא זאת מעלה תמיהה גדולה על שיטת התוספות: לפי תוספות דברי רבי יהודה נאמרו לאחר זמן האיסור. כיצד ייתכן שבמקרה כזה אדם ישאיר את החמץ ברשותו כיוון שאין לו עצים או אש, והרי הוא עובר

5. בגמרא העלו חכמים קושיות נגד דברי רבי יהודה שלבסוף 'שתק', אולם מהמכילתא רואים כי יש לר"י תשובה על דבריהם.

בכל רגע על 'בל יראה ובל ימצא'!

לעומת זאת לפי שיטת רש"י דברי רבי יהודה הגיוניים מאוד: לפני זמן האיסור צריך אמנם לשרוף את החמץ, אולם כאשר זמן האיסור מגיע יש להיפטר מהחמץ במהירות ובכל דרך, כדי להימנע מ'בל יראה ובל ימצא'. לכן אחרי זמן האיסור מודה רבי יהודה לחכמים שניתן לבער את החמץ בכל צורה שתהיה.

מעתה מובן עניין נוסף: מדוע ציוותה התורה 'ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' (שמות יב טו), והרי כבר נצטוונו 'לא יראה לך חמץ בכל גבולך' (שמות יג, ז)? לשיטת התוספות הדבר דורש הסבר, אולם לפי רש"י אין כאן כל קושיה: מצוות 'תשביתו' מתקיימת לפני זמן האיסור, ואילו איסור 'לא יראה לך' חל רק אחרי זמן האיסור.

הגמרא אמנם אומרת, כפי שראינו, שניתן לקיים את 'תשביתו' על ידי ביטול החמץ, אולם רש"י יסביר שדברי הגמרא הם רק לפי שיטת חכמים. לדבריהם ניתן להשבית את החמץ בכל צורה שהיא, ולכן גם בביטול החמץ מתקיימת מצוות 'תשביתו'. מהו היחס לפי חכמים בין שני מצוות אלו? היה אפשר לומר שהתורה באה להקל על האדם: מאיסור 'בל יראה' היה אפשר להבין שישנה חובה מן התורה לסלק את החמץ מהבית, אך מצוות 'תשביתו' באה להקל ולומר שגם ב'השבתה' על ידי ביטול החמץ מקיימים את החובה מדאורייתא. תירוץ זה דחוק, שהרי לא משמע מלשון הפסוקים שדין 'תשביתו' בא רק כדי להקל על האדם. בעל ה'תורה תמימה' מסביר את הדבר באופן אחר: כשיש לאדם חמץ עליו לסלקו, ועל כך בא הציווי 'לא יראה לך שאור'. דין 'תשביתו' עוסק במקרה אחר - בחמץ שאינו ידוע לנו, ואותו אנו מחוייבים לבטל<sup>6</sup>.

6. חילוק זה, לפיו ביטול שייך דווקא בחמץ שאינו ידוע, מובא ב'ארחות חיים' (הלכות חמץ ומצה סימן לז) ובכלבו ובמכתם בתחילת המסכת (ודלא כרמב"ן והר"ן בתחילת המסכת). יש שהבינו כך גם בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה ב, ב), אך הדבר תלוי בגירסאות שיש בדבריו שם (ראה בכסף משנה שם). ועיין גם בספרו של אבי מורי זצ"ל הגיוני משה על הש"ס חלק א עמוד כב.



**5. החמץ והיצר**

נחזור עתה וננסה לפתור את התמיהה הגדולה על שיטת רש"י: הרי לפני זמן איסור החמץ אין כל חובה על האדם להשמיד אותו.

בעל החמץ יכול למכור אותו לגוי, או אף לאכול אותו. מדוע יחייב רבי יהודה את האדם לשרוף את החמץ כאשר הוא עדיין יכול להשתמש בו וליהנות ממנו?!

נראה שרבי יהודה הבין שיש לנו חובה לעשות מעשה חיובי לשרוף את החמץ. הקושי שלנו להבין מצווה זו כי אנו מבינים שחיוב שריפה קשור לאיסור בל יראה ובל ימצא. ולא כן הוא לרבי יהודה. הרי זו מצווה העומדת בפני עצמה, לשרוף את החמץ והרי זה כסמל על החשיבות לדאוג שלא יהיה חמץ בהגיע זמן האיסור.

בנוסף נביא כאן מה שאמרו בעלי מוסר על מצוות שריפת חמץ וזה מבטא שההלכה היא פעמים רבות תרגום מעשי של רעיון עליון בעולם המעשה. כדי להבין את הדבר נעמיק ברעיון העומד בשורש מצוות 'תשביתו' ומתוך כך נבין יותר את שיטת רש"י.

ומן הידוע באיסור החמץ שיש בו רמז ליצר הרע... והנה לשון 'חמץ' מלשון 'כי יתחמץ לבבי', כי הלב הנוטה להרשע יקראוהו חז"ל 'החמץ' כענין שאמרו בכורש 'כאן קודם שהחמץ כאן לאחר שהחמץ' וכן היין הנפסד נקרא חומץ, וכן אמרו בפירוש (ברכות יז, א) 'גלוי וידוע לפניך שרצוני לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה' כלומר יצר הרע, הרי שהמשילו יצר הרע לשאור. ואמרו במדרש 'כי הוא ידע יצרנו - אוי לה לעיסה שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה'... ועל זה אמרה תורה 'לא יראה ולא ימצא', לא יראה במעשה ולא ימצא במחשבה, אלא שיבטלנו בלב... לבטלו בלב כנגד המצוות התלויות בלב, ובאה הקבלה לבערו מן הבית או לשורפו כנגד מצוות המעשה, ולומר כל חמירא כנגד מצוות הפה, כדי שיתקיימו שלשה חלקי המצוות באיסור החמץ... (רבנו בחיי, כד הקמח, פסח, א).

נשתנה חמץ בפסח מכל איסורין שבתורה, שהחמירה עליו תורה להצריכו בדיקה, ושרוף וכלה, וגם ביטול, והוסיפו חכמים להצריכו בדיקה בחורין ובסדקין ולחפש אחריו ולשרש אותו מכל גבוליו, ועבר עליו בכל יראה ובל ימצא, ואסרוהו בכל שהוא, ואינו מתבטל כלל, וחומרות כאלו לא נמצאו בכל האיסורין שבתורה... כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע והוא שאור שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו, ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו, ואפילו כל שהוא לא בטיל... (שו"ת רדב"ז, חלק ג, סימן תקמו).

כי החמץ רמז ליצר הרע, כמבואר היטב בדברי ה'רדב"ז, ונמצא שהרמז של החמץ הוא הפשט, כי כל החומרות האלו לעורר האדם שצריך להתרחק מאוד מאד מהיצר הרע, ויחפש בחורי וסדקי חרדי לבבו אם שמץ של דבר נמצא בו, למהר לבערו ולשורפו באש התורה (החיד"א בספרו שמחת הרגל, לימוד א).

החמץ מרמז ליצר הרע ולגאוה המתנפחת. על המזבח אסור להעלות חמץ:

כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה', קרבן ראשית תקדיבו אותם לה' ואל המזבח לא יעלו לדיח נחוח (ויקרא ב, יא-יב).

השאור מרמז ליצר הרע, וה'דבש', הפירות המתוקים, מרמזים לתאוות. בבית המקדש, במקום הקדושה, יש להרחיק את היצר הרע ואת התאוות.

אולם עלינו להבחין: מחוץ למקדש החמץ איננו אסור במשך ימות השנה. גם המתיקות איננה שלילית תמיד: אמנם אין להעלות על המזבח פירות אך מחוץ למזבח הם טובים, ואף ה'ביכורים' מובאים מהם (רש"י שם).

בכך יש מסר גדול כיצד להתמודד עם היצר: יצרו של האדם הם חלק אינטגרלי ממנו 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'. היצרים מקדמים אותו,

מניעים אותם, ונותנים לו את הדחיפה ליצור ולהתקדם:

רבי נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר: 'הנה טוב מאד' - זה יצר טוב, 'זהנה טוב מאד' - זה יצר רע... שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן (בראשית רבה ט, ז).

האדם צריך לנתב את יצרו, כדי שישמש אותו לדברים טובים ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. בכל לבבך - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע (ברכות נד, א).

רק במקרים מיוחדים וקיצוניים יש להרוג את היצר לגמרי. ביום הכיפורים אנו שבים בתשובה על מעשים רעים, ובפסח - על מידות מקולקלות. פעמים שיש צורך לבטל כליל את התאוות, שכן הן מפילות את האדם לשאל תחתיות - 'אין ביעור חמץ אלא שריפה'. שתי הדרכים נצרכות בעבודת השם: עלינו לנתב את המידות, אך גם לדעת לבטלם כליל כשיש בכך צורך.

מענה שיטת רש"י מובנת יותר: לאחר זמן האיסור עלינו להעלים את היצר בכל דרך שהיא, אך לפני זמן איסורו יש לנתב את היצר, כדעת חכמים. אמנם דעת רבי יהודה אינה כך: עלינו לשרוף את החמץ ולבטל את היצר. יש להשבית את הרע לגמרי, ולבטלו כליל.

ישראל קדושים נהגו להחמיר ולשרוף את החמץ בערב הפסח. יש שאף החמירו לקנות חמץ, אם לא נשאר להם חמץ בבית, כדי לקיים את מצוות תשביתו<sup>7</sup>.

ישראל קדושים נוהגים לפעול ולעשות פעולות חשובות כדי שהרע

7. ראה מנחת חינוך מצווה ט, וב'מקור חיים' לבעל החוות יאיר סימן תלא סק"א, ובשו"ת מהר"ש ענגיל (חלק ב, סימן קצו), ובהגהות ר"ב פרנקל (סימן תלד), ועוד, ודלא כמו שסברו שו"ת דברי חיים (חלק א, סימן צט) ושו"ת אבני נזר (סימן שיח), ועוד.

---

יצא מקרבנו. לשרוף את הכעס והגאווה, ובכך לצאת ממיצרי היצר אל אור הגאולה.

## סימן טז – מצוות ההסיבה בפסח<sup>1</sup>

1. מבוא
2. התמיהה
3. דרך ראשונה לתירוץ
4. דחיית התירוץ
5. כח החכמים
6. שיטת הרמב"ם
7. שיטת הר"ן
8. קושיית רבי עקיבא אייגר
9. הלכה למעשה

טז

### 1. מבוא

במשנה הראשונה בפרק עשירי במסכת פסחים מבוארת חובת ההסיבה בליל הסדר:

ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי (פסחים צט, ב).

בתורה מוזכר חיוב אכילת המצה, אך לא נזכר דבר בעניין ההסיבה. מכיוון שההסיבה אינה חובה מדאורייתא ברור לכאורה כי האוכל מצה בלא הסיבה – יצא ידי חובת המצווה מהתורה. גם מנוסח המשנה משמע

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

בפשטות כי מדובר במצווה, אך אין כאן דין המעכב את מצוות אכילת המצה.

## 2. התמיהה

אולם בדברי הטור והשולחן ערוך מבואר כי האוכל מצה בלא הסיבה - לא יצא:

כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה (שולחן ערוך תעב, ז).

כיצד יובנו הדברים!?

הרא"ש מביא מקור מדברי הגמרא ממנו עולה כי ההסיבה מעכבת את מצוות המצה:

ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה - לא יצא, כדאמר רבי יהושוע בן לוי "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא", משמע: מיסב - אין, לא מיסב - לא, ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה (רא"ש, פסחים פרק י, סימן כ).

אף שיש כאן מקור לדברים, הרי שהסברא בדבר עדיין תמוהה: כיצד חיוב ההסיבה שנתקן על ידי חכמינו יכול לגרום לכך שהאדם ייחשב כאילו לא קיים כלל את דין התורה לאכול מצה בליל הסדר?

## 3. דרך ראשונה לתירוץ

כדי להבין את הדברים נעיין יותר בחובת ההסיבה. הגמרא (פסחים קח, א) מבארת כי חובת ההסיבה בליל הסדר היא רק בחלק ממצוות הלילה:

איתמר: מצה - צריך הסיבה, מרור - אין צריך הסיבה.

יין, איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסיבה (יש שסברו שיין זקוק להסיבה, ויש שאמרו שאינו זקוק).

ולא פליגי, הא – בתרתי כסי קמאי, הא – בתרתי כסי בתראי (ואין כאן מחלוקת, אלא שאלו דיברו בשתי הכוסות הראשונות, ואלו דיברו בשתי הכוסות האחרונות). אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי – בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה – מאי דהוה הוה (יש שהסבירו שהמצריך הסיבה דיבר בשתי הכוסות הראשונות, שהרי בהן מתחילה החירות, אך בשתי האחרונות לא צריך הסיבה שהרי 'מה שהיה היה'). ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה, תרי כסי בתראי בעו הסיבה – ההיא שעתא דקא הויא חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה – דאכתי עבדים היינו קאמר (ויש שהסבירו שהמצריך הסיבה דיבר בשתי הכוסות האחרונות שהרי רק בהן יש כעת חירות, אך בראשונות לא צריך הסיבה שהרי עדיין אומר 'עבדים היינו').

המצה מבטאת את יציאת עם ישראל לחירות: "מצה – על שום שנגאלו אבותינו במצרים" (פסחים קטז, ב). משום כך יש להסב בעת אכילת המצה, שהרי ההסיבה מורה על חירות:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר 'ואותנו הוציא משם' וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה 'וזכרת כי עבד היית' – כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות... (רמב"ם, חמץ ומצה ז, ו-ז).

המרור מסמל את השעבוד והצרות, "מרור – על שום שמרדו המצריים את חיי אבותינו במצרים" (משנה שם), ומשום כך לא שייך להסב בעת אכילתו.

לגבי הכוסות מחלקת הגמרא בין שתי הכוסות הראשונות לשתי האחרונות: יש מי שסבר שההסיבה היא בראשונות, ויש מי שסבר שההסיבה היא באחרונות.

נראה שיש לבאר כך את דבריהם: הכוס הראשונה נאמרת על

הקידוש, השנייה על סיפור יציאת מצרים וחציו הראשון של ההלל, השלישית נאמרת על ברכת המזון, והרביעית על חציו השני של ההלל ועל הלל הגדול. הסברא להסב דווקא בראשונות היא משום שבראשונות אנו חשים יותר את גודל הנס: כאשר אנו יודעים כי 'עבדים היינו לפרעה במצרים' אנו מכירים בגודל הנס, חווים את המהפך שאירע כאן, ומסיימים את ההגדה מתוך תחושת חירות 'ברוך אתה השם גאל ישראל'. דומה הדבר לעולה חדש המגיע לארץ הקודש: בעיניו פלא הוא שעם ישראל שב לארצו. הוא מתמוגג מלראות יהודים הולכים עם טלית ברחוב, לראות שלטים בעברית, ולחזות במו עיניו בחיילים עברים הנלחמים באויבי ישראל. מי שנולד כאן בארץ ישראל, אינו חש כל כך בנס, שהרי מעולם לא חווה מציאות אחרת. זוהי הסברא להסב דווקא בכוסות הראשונות.

הגמרא מביאה גם סברא הפוכה: חובת ההסיבה היא דווקא בכוסות האחרונות, שהרי בהם מסתיים תהליך הגאולה ואנו מודים לה' בשירה ובהלל. בכוסות האחרונות יש כבר 'גאולה שלימה', ואילו הראשונות עוסקות עדיין בתהליך הגאולה. הדרך מעצם טבעה מלאה חתחתים ומהמורות, תהליך הגאולה רצוף קשיים וצרות, משברים ומורדות. משום כך לא שייך להסב בשלב זה בדרך חירות. דומה הדבר לסברתם של אלו הנמנעים מאמירת הלל ביום העצמאות: אמנם מכירים הם בכך שהקמת המדינה היא נס גדול וישועה לישראל, אולם מכיוון שהם מודעים לקשיים שעדיין קיימים קשה להם לפצוח ברינה. הציפיה ליום שבו תלך המדינה כולה בדרך השם גורמת להם להימנע מהלל כעת, כל עוד הגאולה חלקית, כל עוד היא בדרך.

מכיוון שראינו שאכילת המצה עניינה חירות, ומשום כך יש להסב בעת אכילתה, הרי שניתן לתרץ את קושייתנו:

כאשר התבוננו חז"ל בעניינה של מצוות אכילת המצה, וראו כי אכילתה מבטאת חירות, הם תיקנו להסב **כחלק מדרך קיום מצוות התורה**. ההסיבה אינה מצווה נוספת מדרבנן אלא היא תקנה של חכמים כיצד יש לקיים את מצוות התורה. האדם מרגיש חירות כשהוא מיסב,



ולכן רק המיסב קיים כראוי את מצוות התורה לאכול מצה ולחוש את החירות.

#### 4. דחיית התירוץ

אמנם יש להקשות על דרך זאת, מתוך דברי הגמרא בסוגיה הנזכרת לעיל בפסחים (דף קח, א):

אשה אצל בעלה - לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא - צריכה הסיבה.

בן אצל אביו - בעי הסיבה.

איבעיא להו: תלמיד אצל רבו מאי? תא שמע, דאמר אביי: כי הוינן בי מר זגין אבירכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף, אמר לן: לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים.

אם אכן חובת ההסיבה היא הדרך לקיום מצוות התורה - כיצד יכלו חכמים לפטור את האשה ואת התלמיד מחובה זאת?! ניתן לתרץ כי האשה בטילה כלפי בעלה, וכן התלמיד בטל כלפי רבו. ההסיבה של הבעל ושל הרב פוטרת את כל הטפלים אליהם וכולם מקיימים את החירות יחד.

#### 5. כח החכמים

אמנם תירוץ זה מסביר מדוע אם אינו מיסב אינו מקיים את המצווה מבחינה רעיונית, אבל סוף סוף מבחינה הלכתית יש לשאול איך ייתכן שדין דרבנן מבטל מצווה של התורה.

אמנם אחרי העיון במקורות נוספים ניווכח לדעת שיש כח ביד חכמים לבטל מצווה כאשר היא איננה נעשית על פי הכללים שקבעו חכמים.

נביא כאן שתי דוגמאות:

א. מן התורה אין צורך להשמיע לאוזנו את ברכת המזון. אולם חכמים קבעו שחייבים להשמיע לאוזנו, ולמדו זאת מקריאת שמע שם

למדו מהמילה 'שמע' שיש חיוב מהתורה להשמיע לאוזנו, כנראה כדי לחזק את הריכוז והכוונה. חכמים למדו מדין קריאת שמע שהשמיעה לאוזן היא מידה טובה, ומשום כך קבעו שיש לעשות כך גם בברכת המזון, שהיא מצווה מן התורה. הגמרא מביאה שם שאם לא השמיע לאוזנו לא יצא ידי חובתו (ברכות טו, א, ובתוספות ד"ה 'אי').

ב. מי שראשו ורובו בסוכה אך שולחנו מחוצה לה לא יצא ידי המצווה, אף שזו רק גזירה מדרבנן שחששו שמא ימשך אחר שולחנו (ברכות יא, א, וראה בתוספות שם ד"ה 'תני'). מכאן שיש כח ביד חכמים לבטל מצווה אם אין מקיימים אותה כפי הוראתם.<sup>2</sup>

כעין זה יש לומר גם לענייננו: דברי חז"ל המחייבים הסבה מגלים את המהות הפנימית של המצווה. חכמים תיקנו שמי שאינו מקיים את המצווה כפי שהורו – לא יצא ידי חובתו.

לסיכום: לשיטת הרא"ש ההסבה היא חלק אינטגרלי של מצוות אכילת מצה ושתיית הכוסות

## 6. שיטת הרמב"ם

בראשית המאמר תמהנו על סברתו של הרא"ש הפוסק כי חובת ההסבה היא לעיכובא.

נראה כי ראשונים אחרים אכן חולקים על פסיקתו:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול

2. ראה גם בפרי מגדים (אשל אברהם תפה, א): "...ועיין תוספות סוכה ג א ד"ה דאמר, כל דעבר אדרבנן לא יצא מן התורה, וכן כתבו בברכות (יא, א ד"ה תני) גבי קריאת שמע, ועיין תוספות יום טוב בסוכה פרק ב משנה ז (ד"ה לא) ופסחים שם (פרק י משנה ה ד"ה כל)... והנה אם נשבע שלא להיסב במצה למאן דאמר (סימן תעב סעיף ז) לא יצא, אפילו הכי יש לומר דהשבועה חלה, אף דעבר אדרבנן ולא יצא מן התורה, מכל מקום אין מושבע על זה מהר סיני, וכחצי שיעור (יו"ד סימן רלח סעיף ד)".

ולשתות והוא מיסב דרך חירות... אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, אשה אינה צריכה הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, ובן אצל אביו והשמש בפני רבו צריכין הסיבה, אבל תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות. והסיבת ימין אינה הסיבה, וכן המיסב על ערפו או על פניו אין זו הסיבה. ואימתי צריכין הסיבה? בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתייתו - אם היסב הרי זה משובת, ואם לאו - אינו צריך (רמב"ם, חמץ ומצה, פרק ז).

מלשון הרמב"ם עולה כי ישנה חובה להסב, אולם דין זה הוא חובה לכתחילה בלבד. מסתבר שאם דין זה היה לעיכובא לא היה נמנע הרמב"ם מלהזכיר זאת<sup>3</sup>.  
ראינו כי הרא"ש ביסס את דבריו על דיוק מהגמרא:

דאמר רבי יהושוע בן לוי 'השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא', משמע: מיסב - אין, לא מיסב - לא, ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה (רא"ש, פסחים פרק י, סימן כ).

נראה שלדעת הרמב"ם אין מכאן כל הוכחה: היה מקום לומר שהשמש כלל אינו צריך להסב, כמו תלמיד שאינו מיסב בפני רבו, ולכן חידשה הגמרא שעל השמש להסב. כוונת הגמרא לומר שאם השמש לא היסב הוא לא יצא ידי חובת מצוות ההסיבה, אולם וודאי שיצא ידי חובת מצוות אכילת מצה.

3. ובתוספות (פסחים קח, א ד"ה 'כולהו') הסתפק האם מי שלא היסב בארבע כוסות יחזור וישתה אותן בהסיבה. כך פסק גם הרשב"ץ (בספרו 'יבין שמועה' מאמר חמץ פרק 21, אות ב) שלא חייב לחזור "אם שתאן בלא הסיבה... ידי ארבע כוסות יצא, ידי חירות לא יצא. אבל ראיתי בספר הטורים שכתב שצריך לחזור ולשתות בהסיבה, ואינו נראה מזה הטעם שכתבתי" (ובסיום דבריו סתר הרשב"ץ את דבריו, ודנו בזה האחרונים).

### 7. שיטת הר"ן

מעיון בדברי ראשונים נוספים נראה להוכיח כי אף הם לא פסעו בעקבות הרא"ש.

ראינו לעיל כי נחלקו הדעות האם חובת ההסיבה היא בשתי הכוסות הראשונות או בשתיים האחרונות. הגמרא פוסקת כי יש להחמיר למעשה בכל הכוסות:

השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי - אידי ואידי בעו הסיבה (שם)

הראשונים תמהו על פסיקה זאת: הספק כאן הוא בדין דרבנן, והרי קיימא לן 'ספיקא דרבנן לקולא'? שתי תירוצים נאמרו בדבר:

והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו בעו הסיבה. ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא? הכא כיון דלא מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא, כך פירשו ז"ל. ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי" (ר"ן על הרי"ף, פסחים דף כג, א)<sup>4</sup>.

לפי תירוצו הראשון של הר"ן, פירוש שמובא במהר"ם חלאווה ועוד, הרי שלכלל 'ספק דרבנן לקולא' יש מגבלה: כאשר ניתן להחמיר בקלות, אזי אנו מחמירים גם בספק דרבנן. זאת כדי לעשות את ההלכה ברווח, ולצאת ידי כל הדעות.

הר"ן מוסיף פירוש משל עצמו: אם נקל ולא נחייב להסב בשתי הכוסות הראשונות, משום שההסבה בהן היא 'ספק דרבנן', הרי שכך נעשה גם בשתי הכוסות האחרונות. מכיוון שכך הלא תתבטל כאן חובת

4. יש נפקא מינה בין הטעמים: לפי הטעם הראשון אם שכח ולא הסב בשתי הכוסות האחרונות - יחזור וישתה אם אין לו טורח בדבר. לעומת זאת לפי התירוץ השני לא יחזור וישתה שהרי 'ספק דרבנן לקולא' וכבר היסב בשתי הכוסות הראשונות.

ההסיבה לחלוטין, ומשום כך אין אנו מקילים בספק שכזה. סברת הרא"ש, כפי שהבאנו לעיל, היא שההסיבה נתקנה אמנם על ידי חכמים, אולם יש לה תוקף מהתורה, והיא חלק של המצווה. אם כן ודאי שכך גם לעניין ארבע כוסות, שדינם נאמר יחד עם חיוב הסבה, ולכן אם שתי בלא הסבה לא קיים מצוות השתיה. ולכן לשיטת הרא"ש אין מקום לקושיית הר"ן שהקשה על פי שיטתו שדין ההסיבה הוא לא חלק מן המצווה אלא הוא חיוב בפני עצמו.

### 8. קושיית רבי עקיבא אייגר

כיוון שהבאנו את דברי הר"ן נפנה לעיין בהם מעט. רבי עקיבא אייגר מביא כי עקרון זה שחידש הר"ן מובא כבר בדברי התוספות בביצה, אולם הוא סותר דין המובא בבית יוסף:

כתב הר"ן פרק י דפסחים 'ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזל לקולא אמאי ניזל טפי בהני מבהני, ואי ניקל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי'. וכזה כתבו תוספות פרק א דביצה (דף יד, א) כיון דלכל לישנא הוי קולא וחומרא, כיון דאי איפשר להקל בשניהן דודאי עבדינן שלא כהוגן מחמדינן בתרווייהו, ועיין מגן אברהם (ראש סימן תקלח).

וקשה לי ממה שכתב הרי"ף (פרק ג דמועד קטן) באיבעיא דמנודה דבדרבנן לקולא ומותר בדחיצה ובנעילת הסנדל, הא מתניתין דקתני וכן אתה מוצא במנודה מוכח דקאי על כל פנים על חד מנייהו, אי אנעילת הסנדל אי אדחיצה וחד מנייהו ודאי אסור, אם כן איך אפשר להקל בשניהן?! והרא"ש שם כתב על הרי"ף, כיון דאחדא ודאי קאי שדייא אנעילת הסנדל כדתני בתוספתא ובירושלמי. והבית יוסף יו"ד (סימן שנד) כתב עלה, כיון דלא פשט הגמרא מתוספתא איך נפשוט אנן?! והלכך לקולא עיין שם.

וקשה לי: הא אדרבא, אם אי אפשר לפשוט מהתוספתא - יהיו

תרווייהו לחומרא! דבאיזה ניקל יותר? ובתרווייהו אי אפשר להקל, דעביד חד ודאי שלא כהוגן. וצריך עיון (חידושי רבי עקיבא איגר על פסחים קח, א).

קושייתו של רבי עקיבא אייגר היא מדין אדם שנידוהו: מהברייתא ברור כי דינו שווה לדין אבל, או לגבי איסור נעילת הסנדל או לגבי איסור רחיצה. הבית יוסף הסיק שמכיוון שיש כאן ספק בדין דרבנן יש להקל בשניהם. וכאן תמה רבי עקיבא אייגר: הלא לפי העקרון שחידשו התוספות והר"ן אין אנו פוסקים במצב כזה 'ספק דרבנן לקולא'?! נראה שיש לחלק בין המקרים: דין ההסיבה בשתיית הכוסות הוא דין אחד, שמוסכם על כולם, וכל הספק הוא רק לגבי השאלה באלו כוסות מתקיים דין זה. אם נלך כאן לפי הכלל 'ספק דרבנן לקולא' יתבטל דין ההסיבה בכוסות לחלוטין. לעומת זאת איסור נעילת הסנדל במנודה אינו קשור לאיסור הרחיצה. יש לדון כל אחד מהאיסורים בנפרד, ועל כל אחד מהם ניתן לומר 'ספק דרבנן - לקולא'.

### 9. הלכה למעשה

התמקדנו במצב של דייעבד, כאשר האדם שכח להסב. אולם לכתחילה ברור כי יש להסב באכילת המצה (שולחן ערוך תעה, א), ובשתיית ארבעת הכוסות (שולחן ערוך תעג, ב), כפסק הגמרא.

בנוסף לכך אנו מסיבים גם באכילת הכורך (שולחן ערוך תעה, א) ובאפיקומן (שולחן ערוך תעז, א). לשיטת השולחן ערוך<sup>5</sup> (כרש"י ורשב"ם פסחים קיט ע"ב, ובערוך השולחן תעז, ב דייק שכך משמע מדברי הרמב"ם חמץ ומצה ח, ט. שיטה אחרת יש לרא"ש ולחינוך ועוד ראשונים) עיקר מצוות אכילת המצה היא בסוף הארוחה, כפי שהפסח היה נאכל 'על השובע', ולכן המצווה

5. כך נראה מדברי השו"ע בסימן תפב, א. אמנם בשו"ע תעז, א, משמע שנקט כשיטת הרא"ש (שהרי כתב שהוא רק זכר לפסח, ורק החמיר לנהוג לאוכלו בהסיבה, וראה גר"א שם. ופר"ח ובפרי מגדים אשל אברהם סק"א ומשנה ברורה בשער הציון סק"ד).

מתקיימת באכילת האפיקומן, ויש להסב באכילתו. באכילת המרור אין צורך להסב (שולחן ערוך תעה, א). כך גם בברכת המזון אין להסב, שכן על הברכה להיאמר ביראה (טור סימן תפו, שולחן ערוך קפג, ט). גם בזמן קריאת ההגדה נוהגים שלא להסב, כדי לאומרה במלא הריכוז וכובד הראש (משנה ברורה תעג, עא, והנוהג להסב יש לו על מי שיסמוך). בסעודה אין חובה להסב אולם המיסב הרי זה משובח (רמב"ם חמץ ומצה ז, ח, וראה רמ"א תעב, ז שלכתחילה ינהג כן, וראה מה שכתב עליו בפרי חדש וערוך השולחן שם). בכרפס יש מחלוקת האם להסב (ראה ברכי יוסף תעג יד, ועוד). מה הדין בדיעבד? השולחן ערוך (תעב, ז) פסק כאמור כשיטת הרא"ש, ומשום כך האוכל מצה בלא הסיבה חוזר ואוכל מצה בהסיבה בברכה<sup>6</sup>. האשכנזים חוזרים אמנם לאכול שוב מצה אולם אין הם מברכים שוב 'על אכילת מצה', שכן הם חוששים לשיטת הראב"ה והראב"ן הפוסקים שכיום אין חובת הסיבה, שהלא היום אין אנו רגילים להסב ואין בזה תוספת נוחות אלא הכבדה. למעשה גם הספרדים לא מברכים, שהרי פוסקים 'ספק ברכות להקל' גם נגד דעתו המפורשת של השולחן ערוך<sup>7</sup>. השוכח להסב בארבעת הכוסות לדעתי אינו חייב לחזור ולשתות בהסיבה (כשיטת כף החיים תעב, מו<sup>8</sup>), שהרי יש כאן כמה ספיקות בדין הכוסות שעיקרן מדרבנן: ספק באיזה כוס יש להסב, וכן ספק שמא בימינו אין חובת הסיבה (כשיטת הראב"ה).

חשוב להסב באפיקומן, משום שיש אומרים שכזית האפיקומן הוא עיקר מצוות אכילת מצה, כי אוכלים את המצה הזו 'על השובע', כלומר

6. ביאור הלכה תעב, ז, ד"ה 'לא יצא'.

7. כך פסק גם הגאון רב מרדכי אליהו (הובא ב'מקראי קודש' לרב הררי, הלכות ליל הסדר, ז, יט, בהערה).

8. כך כתוב בכף החיים על פי הב"ח וח"י ועוד. אמנם זה נגד השולחן ערוך תעב ז. ראה בשו"ת חזון עובדיה סימן יג שהחמיר בזה כשיטת השו"ע והיקל הגרע"י רק לחולה וכדו', וראה רמ"א שם שהיקל רק בשתי כוסות אחרונות, ובביאו"ה שם שכן נקטינן להלכה כדעת הרמ"א (וכדעת המג"א ואליהו רבא ושולחן ערוך הרב ועוד), וראה במשנ"ב שם.

בסוף הארוחה כשכבר לא רעבים, ואם כן אוכלים אותו ממש למצווה. אמנם השוכח להסב ב'אפיקומן' וקשה לו לחזור ולאכול שוב – יצא בדיעבד (משנה ברורה תעז, ד, כף החיים תעב, מה, שו"ת חזון עובדיה סימן מה, ובפרי חדש ושולחן ערוך הרב היקלו גם כשהדבר אינו קשה לו. וראה משנה ברורה תעב, כב שלכאורה סתר עצמו וכתב שלעולם אין לחזור ולאכול שוב אפיקומן, וראה מה שתירץ ב'הלכות חג בחג' כב, ה). השוכח להסב ב'כורך' – אינו חוזר לאוכלו בהסיבה, משום שיש הסוברים שאין להסב ב'כורך' כיוון שיש בו מרור שעניינו שעבוד (טור תעה, ב, בשם ר' יחיאל) ובדיעבד אנו סומכים עליהם (כף החיים תעה, ה, על פי הפרי חדש ושולחן ערוך הרב, ובשו"ת חזון עובדיה סימן מ פסק שאם קשה לו לא יחזור לאכול ושהרוצה להחמיר תבוא עליו ברכה).

שמחים אנו על הגאולה לה זכינו, עלינו להתאמץ 'לפעול עם אל' בכדי לגלות את מלכות ה' בעולם ולקדם את גאולתן של ישראל. כך נזכה להסב כבני חורין בבית המקדש, בגאולה השלימה במהרה בימינו.



## סימן יז – מצוות אכילת מצה<sup>1</sup>

1. מבוא
2. משמעותה הרוחנית של המצה
3. מתי יש מצווה לאכול מצה?
4. כזית לשם אכילת מצה
5. האפיקומן
6. אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

כ

### 1. מבוא

אכילת המצה, בה נעסוק במאמר זה, עומדת במרכז חג הפסח, והיא מצווה מיוחדת במינה:

מצוות עשה של אכילת מצה משומרת בליל פסח היא היחידה שנשארה לנו מכל מצוות אכילה שבכל התורה. אין לנו לא קרבן פסח ולא קדשים, לא תרומה ולא מעשר שני, רק מצה אחת משנה לשנה (שו"ת חתם סופר, השמטות לחמץ ומצה סימן קצו).

במאמר זה נבדוק האם רק בליל הסדר קיימת מצוות אכילת המצה או שמא בכל ימי החג? בהמשך נבדוק כמה זיתים של מצה יש לאכול ב'מוציא מצה' בליל הסדר, וכן מהו החיוב באכילת האפיקומן? לפני שנדון בשאלות הלכתיות אלו נפתח בביאור עניינה הרוחני של מצווה מיוחדת זו.

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

## 2. משמעותה הרוחנית של המצה

אכילת המצה, כמו כל מצוות השם יתברך, נעשית על ידינו גם אם אין לה כל טעם. אנו מקיימים את המצווה משום שכך ציוונו הבורא. אולם לאחר קיום המצווה מתוך קבלת עול מלכות שמים, עלינו להתבונן גם בטעמי המצווה, וכבר בהגדה מצאנו:

מצה זו שאנו אוכלים - על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם (הגדה).

המצה היא גם 'לחם עוני', המסמלת את העוני והשעבוד שהיה במצרים:

הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים (הגדה).

למרות שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, הרי שבמצוות אכילת המצה גם נשים חייבות (שולחן ערוך תעב, יד). טעם הדבר מובא בגמרא (פסחים מג, ב):

אמר רבי אליעזר: נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר (דברים טז, ג) 'לא תאכל עליו חמץ וגו' שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני' - כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה. והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה.

נשים אסורות בחמץ, שהרי זהו איסור 'לא תעשה', ובכך נשים נאסרות גם אם הזמן גרמא. מכיוון שאכילת המצה ואיסור החמץ נזכרו יחד בפסוק, הרי שכשם שהנשים אסורות בחמץ כך הן חייבות במצה. מדברי הגמרא הללו נלמד שעניינה הרוחני של המצה קשור לאיסור החמץ, והדבר מוביל אותנו אל בית המקדש שם נאסר הקרבת חמץ על המזבח והמנחות עשויות מצה:

כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְדְּבוּ לָהּ לֹא תַעֲשֶׂה חֲמֵץ, כִּי כָּל שֶׂאֵר וְכָל דְּבִשׁ

לֹא תִקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אֶשֶׁה לָהּ. קִרְבֵּן רְאֵשִׁית תִּקְרִיבוּ אֵתֶם לָהּ, וְאֵל  
הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרִיחַ נִיחֹחַ (ויקרא ב, יא).

מדוע החמץ נאסר במקדש? מדוע המצה קשורה לפסח וליציאת מצרים?

יציאת מצרים היתה באופן ניסי, כמעט ללא כל השתדלות אנושית טבעית: "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד, יד). כאשר אדם מפנים את התלות הגמורה שיש לו בבורא גאוותו ועלמתו, והוא מתמלא ביטול וענווה. החמץ המנופח מגאוה ויישות עצמית אסור בפסח, שהרי בחג זה אנו עומדים מול ה' עם 'לחם העוני' – כמו עני היודע שאין לו מאומה משלו. ובמקדש מקום התגלותו של השכינה, אנו עומדים בפניו בביטול ובענוה, על כן נאסר שם החמץ כל השנה.

הענווה הנרמזת במצה מביאה אותנו לחיות עם השם יתברך, ללא כל השפעה חיצונית. כשם שהמצה היא קמח ומים ללא כל תוספת כך בפסח אנו חוזרים אל המקור, אל המהות הפנימית. אנו חיים לפי זהותנו הפנימית, מתוך טוהר, ובלי כל ניסיון לעשות רושם.

לחם החמץ זקוק לזמן כדי להחמיץ ולתפוח, זהו תהליך שדורש זמן. כך היא הדרך בעולם הזה: אנו זקוקים לתהליכים בכדי להתקדם במשך הזמן, שלב אחר שלב. אולם בפסח 'לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ' משום שהגאולה היתה 'בחפזון'. היתה בפסח גאולה מהירה, ללא תהליכים, שלא בדרך הטבע. משקיעה במ"ט שערי טומאה אל היציאה לחירות. בפסח אנו מתקשרים אל רצון ה', שהוא על-טבעי, פתאומי ומידי, אנו חוזרים אל המקור האלוקי שאינו כפוף לחוקי הטבע, עומדים למולו מתוך ענווה והתבטלות, ובכך חוזרים אל מהותנו הפנימית.

כל גבר וכל אשה מחוייבים להימנע מאיסור חמץ ולאכול את המצה, כדי שיזכו למידות אלו, הנדרשות מכל אדם ואדם.

### 3. מתי יש מצווה לאכול מצה?

בתורה אנו מוצאים כי חובת אכילת המצה היא במשך כל שבועת ימי הפסח:

שבועת ימים מצות תאכלו (שמות יב, טו).

אולם הגמרא (פסחים קכ, א) מסבירה כי החובה היא רק בלילה הראשון:

תניא כוותיה דרבא: 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אִלְהִיךָ' (דברים טז, ח) - מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות... יכול אף לילה הראשון רשות? ... תלמוד לומר (שמות יב, יח) 'בערב תאכלו מצות'.

לפי דברי הגמרא הפסוק לא בא ללמד שיש חובה לאכול מצה במשך כל ימי החג, אלא ללמד שאדם שירצה לאכול לחם בימים אלו צריך לאכול אותו בצורה של מצה כדי להימנע מאיסור החמץ שחל בכל שבועת ימי החג. אדם שמסתפק באכילת תפוחי אדמה וכדומה בכל ימי חול המועד לא מפסיד לפי זה שום מצווה. רק בליל הסדר ישנה חובה לאכול מצה, שהרי נאמר "בערב תאכלו מצות".

גם מפשטות דברי הרמב"ם והשולחן ערוך עולה שמצוות המצה היא רק בליל הסדר:

מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר 'בערב תאכלו מצות', בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצווה בפני עצמה ומצוותה כל הלילה, אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה ומשאכל כזית יצא ידי חובתו (רמב"ם הלכות חמץ ומצה ו, א).

אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד ואף בלילה הראשון

יוצא בכזית (שולחן ערוך אורח חיים תעה, ז).

אמנם אחרונים רבים הבינו כי 'אין מקרא יוצא מדי פשוטו'. לדעתם כוונת הגמרא היא שרק בלילה הראשון ישנה חובה לאכול מצה, וביחס לכך נחשבת אכילת המצה בשאר הימים כ'רשות', אולם באמת האוכל מצה בכל ימי הפסח מקיים מצווה, אף על פי שאין הוא חייב בכך. כך נהג הגר"א (מעשה רב סימן קפה), וכך סבר בעל 'ערוך השולחן' (תעה, יח)<sup>2</sup>. לפי שיטה זאת מכיוון שהמצה מסמלת את הקשר העמוק של עם ישראל אל הקב"ה, ואת התבטלותנו וחזרתנו אל המקור, הרי שיש לתת לכך חשיבות בכל ימי הפסח, ולא רק בלילה הראשון.

אבי מורי זצ"ל הציע בספרו שיטה שלישית בדבר: הגמרא והרמב"ם מכנים את אכילת המצה בימי החג 'רשות' משום שאכן אין מצוות אכילת מצה בשבעת ימי החג חובה. למרות זאת האוכל את המצה מקיים מצווה, אלא שאין הכוונה למצוות אכילת מצה, אלא להתרחקות מהחמץ: כאשר אדם אוכל מצה הוא מתרחק ב'קום ועשה' מן החמץ, ולכן יש באכילתו מצווה<sup>3</sup>.

2. והם מתבססים על דברי הקדמונים: חזקוני שמות יב, יח; מאירי פסחים צא, ב, וכן דף קכ, א; חתם סופר יו"ד, סימן קצא, שלדעתו כך גם דעת הר"ן והרא"ש; רוקח, סימן רצא; ראב"ע שמות יב, טו; תרגום יונתן בן עוזיאל דברים טז, ג; וכן הוכיח בתורה שלמה שמות יב אות רצו שכך דעת רב יוסף בפסחים לח, ב; ובהגדה שלמה עמוד 162 הביא עוד הסוברים כדעה זאת; ראה גם בגליוני הש"ס (פסחים לח, א) שהביא שכן משמע מדעת כמה ראשונים.

3. ב"הגיוני משה" על התורה עמוד 100 ולדעתו זו הייתה כוונתו של הגר"א. ונצטט כאן קטע מאלף מדבריו: "ובעקרון זה גלומה כוונה עמוקה, שהאיסור - והשלילה - לא כשלעצמם ניתנו, ולא הם העיקר; העיקר הוא תמיד דווקא בחיוב, ברוממות עשיית המצווה, וכל האיסור לא בא אלא כדי לשרת את החיוב הנשגב. אמור מעתה כי לא כדי להגביל אותנו נצטוונו להימנע מכל איסור 'לא תעשה' שבתורה, אלא דווקא על מנת שיהא לנו האיסור מעין בסיס אשר מכוחו נרומם את ההגבלה אל הדבר החיובי." וכעין סברת הרב נמצא בשם הגר"י מאיזביצא הובא כעין זה (בספר 'הסדר הערוך' עמוד תנ, וציין שם ל'עונג יום טוב' סימן מב), והשווה למה שכתב

בין שלשת ההסברים יש הבדל הלכתי למעשה: לפי דעת הגר"א יש עניין לאכול בכל ימי החג דווקא מצה שמורה<sup>4</sup>, שהרי מצוות אכילת מצה קיימת גם אז, אולם לפי השיטה הראשונה והאחרונה אין צורך לאכול דווקא מצה שמורה.

#### 4. כזית לשם אכילת מצה

לאחר שעסקנו בדעות השונות בדין אכילת המצה בכל ימי החג, נעבור לעסוק באכילת המצה בליל הסדר, אכילה שלדברי כולם יש בה מצווה, ואף חובה גמורה מן התורה.

כמה שיעורי 'כזית' יש לאכול לאחר בציעת המצות בליל הסדר? מדברי השולחן ערוך (אורח חיים, תעה, א) עולה שיש לאכול כשיעור שני זיתים:

יטול ידיו ויברך על נטילת ידים, ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה, משתיהן ביחד, ויטבלם במלח, ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד...

אלא שדברי השולחן ערוך נסתרים לכאורה מדבריו בסעיף ו:

אכל כחצי זית, וחזר ואכל כחצי זית - יצא, ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס.

התירוץ המקובל, אותו הביא הב"ח, הוא שעלינו לאכול 'כזית' אחד עליו תחול ברכת 'המוציא לחם מן הארץ', וכזית נוסף עליו תחול ברכת 'על אכילת מצה'. איננו יכולים לצאת בכזית אחד עבור שתי הברכות

---

הרשב"ץ ב'זוהר הרקיע' אות מ (הובא ב'תורה שלמה' שמות פרק יב אות רצט, וראה מה שכתוב ב'הגדה שלמה' עמוד 164).

4. אמנם המצות כיום, גם אלו שאינן מוגדרות כ'מצה שמורה', הרי הם שמורות משעת טחינה, ויש אומרים שדי בזה. עיין במאמרנו ב'בעקבות המחבר' חלק א עמוד שנה.

שהרי 'אין עושין מצוות חבילות חבילות'. סעיף ו עוסק במצוות אכילת מצה בלבד, ואכן עבודה די בכזית אחד, שהרי הכזית השני נצרך בגלל סיבה אחרת - בגלל ברכת 'המוציא'.

אלא שתירוץ זה קשה, כפי שצינו האחרונים:

כזית מכל אחד - מן הפרוסה בודאי צריך כזית, דהא מברכין על אכילת מצה ואין אכילה פחותה מכזית, אבל פרוסת המוציא הלא קיימא לן דהמוציא מברכין אפילו על פחות מכזית?! (משנה ברורה סק"ט).

משום כך הציע הפרי חדש ואחרונים נוספים הסבר אחר לדבר:

אלא משום דיש פוסקין שסוברין דברכת המוציא קאי על הפרוסה וברכת על אכילת מצה קאי על השלמה - לכך צריך מכל אחת כזית (משנה ברורה שם).

כדי להבין את הדבר עלינו לזכור מדוע יש לבצוע את המצה השלימה יחד עם המצה הפרוסה:

...ויברך על השלימה המוציא ויבצע ולא יאכל עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה... ומפני שיש מי שאומר שמברך על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה לכך הרוצה לצאת ידי שניהם יאחוז שתיהם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה מיד זה אחר זה ואחר כך יבצע משתיהן ביחד ויאכל בהיסיבה (טור, אורח חיים סימן תעה).

יש שסברו כי ברכת המצה היא על המצה השלימה, ולעומתם יש שנקטו שברכת המצה היא על המצה השבורה. כדי לצאת ידי שתי הדעות אנו אוחזים יחד את שתי המצות ואוכלים משתיהן יחד. נראה שהדעה הראשונה בטור סוברת שברכת המצה צריכה להיות על המצה השלימה שהיא חשובה יותר. כדי לזכור את 'לחם העוני' שאכלנו במצרים אנו מברכים המוציא על המצה השבורה, אך את מצוות התורה המיוחדת ללילה זה נעשה על מצה חשובה ושלימה. לעומתה הדעה

השנייה בטור סוברת שדווקא ברכת המצה צריכה להיות על 'לחם עוני', על המצה השבורה. בכך נזכור את העוני בו היינו במצרים ונודה לה' על שיצאנו ממנו, ובנוסף גם נזכור את השבח שיש בעוני - הענווה ותחושת התלות בה', ערכי היסוד של חג הפסח.

מעתה מובנים דברי הפרי חדש: אם ברכת המצה היא על המצה השלימה הרי שעלינו לאכול ממנה כזית ובנוסף לאכול מעט מהמצה השלימה בגלל ברכת 'המוציא'. אולם אם ברכת המצה היא על המצה השבורה הרי שעלינו לאכול כזית דווקא מהמצה השבורה. כדי לצאת ידי כל הדעות אנו אוכלים כזית מהמצה השלימה וכזית נוסף מהמצה השבורה.

ה'התעוררות תשובה' מביא הסבר נוסף מדוע יש צורך באכילת שני שיעורי כזית: בכל יום טוב ישנה מצווה לאכול כזית לחם, משום שמחת יום טוב. מצוות אכילת מצה מוסיפה לפיכך חובה לאכול כזית נוסף, ולכן עלינו לאכול בסך הכל שני כזיתים: אחד לשם יום טוב והשני לשם מצוות מצה. לא ניתן לקיים את שתי המצוות בכזית אחד, שהרי 'אין עושים מצוות חבילות חבילות' (שו"ת התעוררות תשובה, חלק ב, סימן קל).

הגאון הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה פסח חלק ב עמוד סה) מקשה על הסבר זה: ניתן לקיים על ידי אכילת כזית אחד את שתי המצוות יחד - שמחת יום טוב ואכילת מצה, ואין בכך משום 'עשיית מצוות חבילות חבילות'. ראיה לדבר יש מכל יום טוב שחל בשבת: למרות שיש מצווה לאכול כזית משום שמחת החג, וכזית נוסף משום עונג שבת, הרי שאנו מקיימים את שתי החיובים באכילת כזית אחד בלבד (וראה שו"ת חזון עובדיה סימן ח שהאריך בזה).

נראה כי יש לתרץ את קושיית הגר"ע יוסף, ולחלק בין המקרים: שמחת יום טוב ועונג שבת מתקיימים שניהם על ידי הנאת האדם מהמאכלים, ומשום כך ניתן לקיים את שני החיובים בכזית אחד. אולם בפסח המצב שונה: המצה נאכלת כדי לזכור את יציאת מצרים ואכילתה אינה קשורה כלל להנאת האדם. הדבר דומה להבדל שהיה בזמן שבת המקדש היה קיים אז היו אוכלים בשר לשם שמחה ובנוסף בשר של



קורבן פסח שהיה נאכל בסוף הארוחה, 'על השובע', לא לשם שביעה ותיאבון אלא לשם המצווה. לעומת זאת ה'כזית' שנאכל לשם יום-טוב נאכל לשם הנאתו של האדם. כזית זה הוא חלק מ'חציו לכם' - לשם שביעה והנאה, וכזית של אכילת מצה הוא חלק מ'חציו לה'". שני חיובים אלו הם שונים במהותם, ומשום כך לא ייתכן שנכלול באותו 'כזית' את שניהם.

בין ההסברים שהבאנו יש הבדל למעשה: לפי ההסבר הראשון (של הב"ח) והאחרון (של ההתעוררות תשובה) כל בני הבית חייבים לאכול שתי כזיתות - אחד לשם מצה ואחד נוסף לשם יום-טוב. לעומת זאת לפי ההסבר של הפרי חדש רק עורך הסדר צריך לאכול שני זיתים, אולם רוב המסובים יכולים להסתפק בכזית אחד, וכפי שכתב הגר"ע יוסף (חזון עובדיה פסח חלק ב עמוד סה). מדוע? המצות של בעל הבית אינן מספיקות בדרך כלל לכל המסובים. בני הבית אוכלים כזית ממצה שהובאה לפנייהם, ולא ממצות עורך הסדר, ומשום כך בפניהם אין כל התלבטות האם לאכול את ה'כזית' מהשלימה או מהפרוסה. לכן די להם באכילת כזית אחד.

יש גם צד של חומרא בהסברו של הפרי חדש, שכן לפי הסברו שני הזיתים שאוכל עורך הסדר חייבים להיות ממצה שמורה, שהרי כל אחד מהם הוא ספק מצוות מצה. לעומת זאת לפי ההסבר האחרון הכזית השני נאכל לשם יום-טוב, ולא לשם מצוות מצה, ולכן אינו חייב להיות ממצה שמורה. כך גם לפי ההסבר הראשון אין צורך שהכזית הנאכל לשם ברכת 'המוציא' יהיה ממצה שמורה דווקא.

השולחן ערוך כתב שיש לאכול שני כזיתות, ואין בדבריו חילוק בין עורך הסדר לשאר הסועדים, ומכאן נראה בפשטות שלדעת השולחן ערוך גם בני הבית יאכלו שני כזיתות.

אמנם וודאי שמי שקשה לו לאכול שני זיתים יכול להסתפק בכזית

אחד.

### 5. האפיקומן

אכילת המצה בליל הסדר ממשיכה גם ב'כורך', ופעם נוספת ב'אפיקומן' שבסיום הסעודה.

מהו ה'אפיקומן'? האם חובה שמצת האפיקומן תהיה מצה שמורה? האם די באכילת כזית אחד או שמא גם כאן יש לאכול שני כזיתות?

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן - פירש רשב"ם שצריך לאכול מצה בגמר סעודה וזכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, וזו היא מצה הבעושה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה...

אמנם תמיהני למה עושין כריכה בתחילה? יספיק בכריכה אחרונה זכר למקדש? הלכך נראה לי דאותה מצה אינה לשם חובה אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה... (רא"ש על פסחים פרק י, סימן לד).

לדעת הרא"ש האפיקומן הוא זכר לקרבן הפסח שהיה נאכל אחרי הארוחה - 'על השובע'. לשיטתו מצוות אכילת מצה מתקיימת בכזית שנאכל לאחר ברכת 'על אכילת מצה'. לעומת זאת לדעת הרשב"ם (וכן דעת רש"י והרמב"ם<sup>5</sup>) אכילת האפיקומן היא עיקר מצוות "בערב תאכלו מצות". לאחר ברכת 'המוציא' אנו אוכלים מצה, ולכן אנו מוכרחים לברך אז את ברכת 'על אכילת מצה', שהרי סוף סוף אנו אוכלים עתה מצה ומקיימים את המצווה על כרחנו, אולם עיקר המצווה מתקיימת בסיום ליל הסדר. לדעה זו המצה צריכה להיאכל 'על השובע' כמו קורבן הפסח, ובסיום ליל הסדר אכן איננו רעבים. לעומת זאת ב'מוציא מצה' אנו רעבים אחרי ה'מגיד' הארוך, והמצה נאכלת לשם שביעה, ומשום כך עיקר המצווה אינה מתקיימת אז.

5. רש"י פסחים קיט, ב, וכן דעת המרדכי (פסחים שם, רמז תריא דף קיט, ב), וכן מובא דעת מהרי"ל (המובא בט"ז תעג סק"ט), ובערוך השולחן (תעז ב) דייק שכן דעת הרמב"ם (חמץ ומצה ח, ט).

כיצד יסביר הרשב"ם את האיסור לאכול מצה בערב פסח, איסור שנועד לכך שאכילת המצה בלילה תהיה 'לתיאבון'? נראה שלדעת הרשב"ם האיסור נועד למנוע מצב בו מצת המצווה תיאכל ב'אכילה גסה', כשכבר לא יכולים לאכול משום שכבר סעדו. אכילה גסה אסורה אולם צריך לאכול את המצה בסוף הסעודה, כדי שיהיה ניכר שאכילתה היא לשם מצווה.

לפי דברי הרשב"ם עולה שמצת האפיקומן צריכה להיות מצה שמורה, שהרי בה מתקיים עיקר מצוות אכילת מצה. לעומת זאת לפי הרא"ש יש כאן רק זכר לקרבן הפסח, ולפיכך אין צורך במצה שמורה.<sup>6</sup>

מהי פסיקת ההלכה בעניין זה?

כדרכו בקודש המחבר מצליח להביא ביטוי של הדעות שונות בהלכה. בסימן תעז, א הוא מסביר את מצוות אכילת האפיקומן כדברי הרא"ש:

לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע, ויאכלנו בהסיבה ולא יברך עליו, ויהא זהיר לאכלו קודם חצות.

בסימן תפב (סעיף א) אנו מוצאים בשולחן ערוך הד לשיטת הרשב"ם:

מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, מברך על אכילת מרור ואוכל, וכשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת, מברך על אכילת מצה ואוכל

6. מצאתי ב'מנהיג' (הלכות פסח סימן פו) שהתייחס לנקודה זאת וכתב: "ואף על פי שאותה מצה הנאכלת באחרונה היא החובה הנאכלת בזמן הפסח עם הפסח שהיה נאכל על השובע... ועל אותה היו מברכים 'על אכילת מצה' באחרונה בזמן הבית בעבור שהיו צריכים לאוכלה עם הפסח שהיה נאכל על השובע כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ועל כן היו אוכלים מצות שאינן משומרות למצווה בתחילה לפני החגיגה... אבל לנו שאין לנו אכילת הפסח עד יבוא מורה צדק אלו היינו אוכלים מקמחין ובצקות בתחילה דילמה אתי למסמך עליהו... הילכך אנו עושין את הסדר בתחילה על מצה המשתמרת אף על פי שאינה באה לשם חובת מצה כי אם האחרונה".

אותו כזית, ואינו טועם אחריו כלום.

מדברי השולחן ערוך כאן משמע שכשאינן לאדם אלא כזית אחד אוכלים אותו בסוף הסדר, וזה תואם לשיטת הרשב"ם שהוא הכזית העיקרי. אמנם היה אפשר לפרש שהשולחן ערוך פסק כך כי באכילת המצה בסוף הסדר הוא מקיים גם מצוות מצה וגם מצוות אפיקומן, אלא שקשה לומר שנבטל את קיום המצווה בעונתה בגלל הזכר הזה, ולכן נראה שהמחבר גם לקח בחשבון את שיטת הרשב"ם שיש חשיבות לקיום אכילת מצה לאוכלה בסוף הסדר ולכן כשאין אלא כזית אחד יאכלנו בסוף הסדר.

המשנה ברורה בסימן תפט מביא את דברי האחרונים לפיהם טוב לאכול שני כזיתות גם באפיקומן "אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו",<sup>7</sup> אולם לפי דברי השולחן ערוך (תעז, א) די לאכול כזית אחד:

לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד.

#### 6. אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

אחרי אכילת האפיקומן יש להימנע מכל אכילה (שולחן ערוך תעח, א). המשנה (פסחים קט, ב) מביאה ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". המילה 'אפיקומן' פירושה 'מיני מתיקה', ואחרי אכילת קרבן הפסח איננו אוכלים מנה אחרונה כדי שטעם הקרבן ישאר בפינו. בגמרא (שם) מוסיף שמואל כי גם "אין מפטירין אחר מצה אפיקומן". המצה הנאכלת כיום בסיום ליל הסדר מכונה 'אפיקומן' משום שאחריה אין לאכול את מנה האחרונה, או כל דבר שישכיח את טעם המצה מפינו.

7. על פי מג"א, ויש אומרים ששני הזיתים הם זכר לקרבן פסח ולקרבן החגיגה (חיי אדם, כלל קכט, יד). ויש אומרים שאוכלים שני זיתים משום שהיא מצווה חביבה מאוד (מהרי"ל, הובא בב"ח סימן תעג).

הלכה זאת נזכרת במקום נוסף, ומעניין מאוד:

ארבעה בנים הם: אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול.

חכם מה הוא אומר? 'מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם'. אף אתה פתח לו בהלכות הפסח: 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' (הגדה של פסח).

כיצד יש בדברי האב תשובה על שאלתו של הבן החכם?! יש שהסבירו כי האב יאמר לבנו החכם את כל הלכות הפסח, עד לאחרונה שבהן שהיא 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'<sup>8</sup> (פסחים קיט, ב). אולם נציע כאן פירוש נוסף:

בשאלתו של הבן החכם יש הרבה חכמה ותבונה: הוא יודע לחלק בין 'עדות' לחוקים' ול'משפטים', והוא מנסה להבין את פרטיהן וטעמיהן. גם בליל הסדר יש חכמה גדולה ו'סדר מדוקדק: אנו מתעמקים בגדולת הבורא, חושבים על תלותנו בו, על הענווה לה אנו נדרשים, ועל הקשר עם הקב"ה. אולם תשובת האב מעמידה את הבן על עניין נוסף: לא די בהתעמקות שכלית, שהרי בנוסף יש לחוש ולהרגיש את הדברים. אין כאן לילה של 'סדר' שכלי, אלא גם 'סיפור יציאת מצרים' שנועד כדי שכל אחד ירגיש ויראה את עצמו "כאילו הוא עצמו יצא ממצרים".

"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" כדי לשמור את הטעם בפה, שהרי בליל הסדר לא די בהבנה שכלית אלא יש צורך גם ב'טעם' והרגשה. עלינו לחיות את התורה בשכלנו וגם לאהוב אותה בלבנו, להבין בשכלנו את התלות בבורא אך גם לטעום זאת בלבנו: "טעמו וראו כי טוב ה', אשרי הגבר יחסה בו" (תהילים לד, ט).

8. ראה פירוש הריטב"א להגדה וכן בשו"ת רשב"ש תצד.

## סימן יח – ספירת העומר ודין קטן

### שנעשה בר מצווה בימי הספירה?

1. האם ספירת העומר היא כיום מצווה מן התורה?

2. ראייה ראשונה

3. ראייה שנייה

4. ראייה שלישית

5. אמירת אמן

6. ספירה לפני בין השמשות

7. קטן שהגדיל בימי הספירה

כא

1. האם ספירת העומר כיום היא מצווה מן התורה?

וספרתם לכם ממחרת השבת, מיום הביאכם את עומר התנופה, שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'... סלת תהיינה חמץ תאפינה... (ויקרא כג, טו-יז).

מהי מהותה של ספירת העומר? מנחת העומר מובאת משעורים, שהן מאכל בהמה, ובסיום הספירה אנו מביאים 'מנחה לה' מחיטים, שהן מאכל אדם. הספירה מעבירה אותנו אפוא ממצב בהמי למצב אנושי, להיותנו בני אדם במלוא מובן המילה.

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

ביציאת מצרים היו ישראל דומים לבהמה. היינו עם של עבדים הנאבקים למחייתם ושקועים בקיומם החומרי. בספירת העומר התקדמו ישראל בציפייה דרוכה לחג מתן תורה, למדרגת ה'אדם', המבין כי העיקר אינו עצם הקיום, אלא התוכן הרוחני והייעוד שהוא נותן לחייו. הסבר זה תולה את קיומה ואת משמעותה של הספירה בהקרבת מנחת העומר, העשויה שעורים. אכן לדעת רוב הראשונים<sup>2</sup> ציווי התורה הוא לספור 'מיום הביאכם את עומר התנופה' (שם), כלומר – מיום הקרבת מנחת העומר. לדעה זו, משחרב בית המקדש ואין אנו מביאים את מנחת העומר בטלה המצווה מהתורה; חכמים הם שתיקנו לספור את העומר כ'זכר למקדש', אך מהתורה אין כיום מצווה לספור לעומתם סוברים הרמב"ם וסיעתו<sup>3</sup> כי הספירה מתחילה מיום ט"ז בניסן, ואינה תלויה בהבאת מנחת העומר. לשיטה זו המצווה היא מהתורה גם כיום. ניתן להסביר דעה זו בכך שהספירה מחברת בין חג הפסח לחג השבועות; בפסח נצטוונו במצוות רבות וחשובות, ובשבועות קיבלנו את התורה. ספירת העומר מחברת אפוא בין המצוות המעשיות ובין לימוד התורה. הקשר בין התורה למצוות הוא הדדי: מחד גיסא לימוד התורה מוביל לשלימות המצוות, שהרי הלומד את התורה יודע כיצד לקיים את המצוות:

ותלמוד תורה כנגד כולם - תלמוד תורה שקול כנגד כולם, כי בתלמוד תורה ידע האדם את כל זה (=כל המצוות), כמו שביארנו בהקדמה שהתלמוד מביא לידי מעשה (פירוש המשנה לרמב"ם, פאה א, א).

2. תוספות מנחות סו, א ד"ה זכר למקדש, שו"ת הרשב"א חלק ג סימן רפד, רא"ש סוף פסחים, ארחות חיים, אבודרהם, נימוקי"י, ר"ן, טור, וכמו כן חיי"א קלא א, זוהי דעת רוב הראשונים כמו שכתוב בברכי יוסף תפט א, ושולחן ערוך הרב סק"ב, וערוך השולחן תפט, ב, ומשנה ברורה תפט ס"ק יד.

3. רמב"ם תמידים ומוספים ז כב, רי"ף סוף פסחים, אגרות הרמ"ה עמוד קלט, ראבי"ה סימן תקכו, רי"ד, אור זרוע, חינוך, שיבלי הלקט.

לומד התורה מבין את המצוות ומקיימן בהתלהבות, וכך נעשות המצוות באופן שלם. מאידך גיסא, קיום המצוות מוביל לשלימות התורה, שהרי המצוות מנכיחות את ערכי התורה במציאות, ובעזרתן התורה מופיעה בעולם.

כיצד פסק השולחן ערוך בנושא זה? האם כיום מצוות ספירת העומר היא מן התורה? נעיין בשאלה זו מתוך מספר הלכות שהובאו בשולחן ערוך, ונראה כי יש בדבר זה פנים לכאן ולכאן.

## 2. ראייה ראשונה

כתב השולחן ערוך (תפט, א):

בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר, ואם שכח לספור בתחלת הלילה הולך וסופר כל הלילה. ומצווה על כל אחד לספור לעצמו. וצריך לספור מעומד ולברך תחלה. וסופר הימים והשבועות. כיצד, ביום הראשון אומר: היום יום אחד (בעומר), עד שמגיע לשבעה ימים ואז יאמר: היום שבעה ימים שהם שבוע אחד (בעומר), וביום שמיני יאמר: היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד (בעומר), וכן עד שיגיע לארבעה עשר ימים: היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות (בעומר), ועל דרך זה מונה והולך עד מ"ט יום.

השולחן ערוך פוסק כי יש למנות הן ימים והן שבועות. מכאן יש לכאורה ללמוד שהספירה לשיטתו היא מדאורייתא, שהרי בגמרא תלו את שני דינים אלו זה בזה:

אמר אביי: מצווה למימני יומי ומצווה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אממר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא (מנחות סו, א).

השולחן ערוך עצמו, בביאורו 'כסף משנה' על הרמב"ם (תמידים



ומוספים פרק ז הלכה כד), מבאר שכך הבין הרמב"ם:

ומה שכתב (הרמב"ם) 'בכל מקום ובכל זמן' - דעת רבינו (הרמב"ם) שאף בזמן הזה היא מצווה מן התורה. ובפרק רבי ישמעאל אמדינן 'אמר אב"י מצווה למימני יומי ומצווה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מני יומי ומני שבועי, אממר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא'... ומדברי רבינו נראה שהוא מפרש דאי הוה סבירא להו ד'זכר למקדש' בעלמא הוא לא הוה מצרכי למימני שבועי, ומשום דסבירא ליה דגם בזמן הזה מצווה מן התורה מצרכי למימני שבועי, ופסק (הרמב"ם) כוותייהו, וכך כתב הר"ן לדעת רבינו.

ואולם יש לדחות ראיה זו, שהרי הכסף משנה עצמו מציין שם כי ההבנה הפשוטה בגמרא אינה כדברי הרמב"ם:

ומשמע דאב"י ורב אשי נמי סברי דזכר למקדש בעלמא הוא, ואפילו הכי מצווה למימני שבועי, ומדברי רבינו נראה שהוא מפרש דאי הוה סבירא להו ד'זכר למקדש' בעלמא הוא לא הוה מצרכי למימני שבועי.

כלומר: ייתכן שגם אב"י ורב אשי סוברים שמדובר ב'זכר למקדש', אלא שמכל מקום יש לספור לדעתם גם שבועות, שהרי 'כל דתקון רבנן - כעין דאורייתא תקון'. ואכן, הטור פוסק שמצוות הספירה היא מדרבנן, ובכל זאת מכריע כי מצווה למנות הן ימים והן שבועות. הרי שאין מכאן ראיה.

### 3. ראיה שנייה

מי ששואל אותו חבירו... 'כמה ימי הספירה בזה הלילה?' יאמר לו: 'אתמול היה כך וכך', שאם יאמר לו: 'היום כך וכך' - אינו יכול לחזור ולמנות בברכה (שולחן ערוך תפ"ט, ד).

דברי השולחן ערוך כאן נסתרים לכאורה מדבריו בדיני קריאת שמע,

שם נפסק כי מצוות צריכות כוונה:

יש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצווה, וכן הלכה (שולחן ערוך ס, ד).

אדם המשיב לחברו מהי הספירה באותו יום בוודאי שאינו מתכוון לצאת בכך ידי חובה; מדוע אם כן פוסק השולחן ערוך כי לא יוכל לספור אחר כך בברכה? מקושיה זו הוכיחו כמה אחרונים כי לדעת השולחן ערוך ספירת העומר היא מדרבנן (ראה פרי מגדים תפט, אשל אברהם סק"ח), משום שמצוות מדאורייתא צריכות כוונה, אך במצוות דרבנן אין צורך בכוונה. ומכיוון שהספירה היא מדרבנן, הרי שהאומר לחברו מהי הספירה ביום מסוים יצא ידי חובה, אף שלא כיוון לצאת<sup>4</sup>.

אלא שגם ראייה זאת ניתן לדחות: יש מהאחרונים (הובאו בביאור הלכה בסימן ס, ד"ה 'וכן הלכה') שכתבו כי השולחן ערוך לא דחה לחלוטין את הדעה ש'מצוות אין צריכות כוונה', אלא רק הכריע כי חובה לחשוש לדעה המחייבת כוונה. לפי זה השולחן ערוך יסבור כי כאשר האדם קיים מצווה ללא כוונה עליו לחשוש ולעשות שנית את המצווה, אך לא יברך שוב, שהרי עליו לחשוש גם לצד השני - שמא כבר יצא אף על פי שלא כיוון.

נראה כי ניתן לדחות הוכחה זאת בצורה נוספת, ולשם כך נקדים ונעיין מעט בסוגי הכוונות:

ישנם שלשה סוגי כוונה (ראה בביאור הלכה ס, ד): פעמים שאדם עושה מעשיו כשהוא 'מתעסק', כלומר מבלי שהוא מודע למעשיו. דוגמה לדבר, אדם יכול להיכנס לבית מבלי לשים לב שגגו של הבית הוחלף בסכך. זהו הצורך בכוונה הבסיסית ביותר: מודעות לעשיית הפעולה. בדברי השולחן ערוך שהבאנו לעיל מדובר על כוונה נוספת - כוונה לצאת ידי חובה. אדם יכול להיכנס בליל סוכות לסוכת חברו לצורך ביקור. במקרה

4. חילוק זה על פי שיטת המגן אברהם, סימן ס, ג. וראה משנה ברורה סימן ס סק"י, ובשער הציון תפט, כו.

כזה הוא אמנם מודע למעשהו, אך אין הוא מכוון לצאת בכך ידי חובת המצווה. בעניין זה פסק השולחן ערוך כי צריך לכוון כדי לצאת ידי חובה. וישנה כוונה ברמה גבוהה עוד יותר – כוונה לתוכנה הפנימי של המצווה. פעמים שאדם נכנס לסוכה מתוך מודעות ואף מתוך כוונה לקיים בכך את מצוות הבורא, אולם הוא אינו יודע כי יש בכך זכר לענני הכבוד. הכוונה מהסוג השלישי נצרכת רק במצוות מיוחדות, כגון מצוות סוכה, (משנה ברורה תרכה, סק"א), ובדרך כלל די בכוונה השנייה.

מה יהיה הדין כאשר אדם נכנס לסוכה בדחילו ורחימו, מתוך ידיעה שהסוכה היא 'צלא דמהימנותא' ו'זכר לענני הכבוד', אך בלי כוונה לצאת ידי חובה? נראה כי אדם שכזה יצא ידי חובתו, שהרי הוא אמנם לא כיוון את הכוונה השנייה, אך הוא כיוון את הכוונה הנעלית יותר, הכוללת בתוכה ממילא את הכוונה הבסיסית יותר.

בסידורים שנדפסו בדורות הקודמים לא הופיעה הלכה המחייבת לכוון לפני קריאת שמע לצאת ידי חובה. מדוע? הלא לכאורה 'מצוות צריכות כוונה', ומי שלא התכוון איבד מצווה יקרה זו? לפי ההסבר שהבאנו הדבר מובן, שהרי המכוון לקבל עליו עול מלכות שמים יצא ידי חובתו בוודאי, גם אם לא התכוון במפורש לצאת ידי חובת מצוות עשה של קריאת שמע.

כך נסביר גם את עניינה של ספירת העומר: האומר לחברו כמה ימים היום לעומר אמנם לא כיוון לצאת בכך ידי חובה, אך סוף סוף יש בידו את מהות המצווה – האמירה שהיום עברו כך וכך ימים מאז ט"ז בניסן. משום כך יש לחשוש שיצא ידי חובה אף על פי שלא כיוון לצאת, ולא יוכל לספור שוב בברכה באותו הערב.

#### 4. ראייה שלישית

כתב הבית יוסף בשם הר"ן:

והר"ן כתב: (ר"ן על הרי"ף פסחים כח, א) רוב המפרשים מסכימים דספירת העומר השתא, דליכא הבאה ולא קרבן, אינה אלא מדרבנן בעלמא,

זכר למקדש. ולפיכך אמרו בתוספות דכיוון דמדרבנן היא, טוב לספור ביום ראשון בספק חשכה, כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי. ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחלה... אבל הרמב"ם כתב (תמידין ומוספין ז, כד) שמצווה זו של ספירת העומר מוטלת על כל איש ישראל בכל מקום ובכל זמן (בית יוסף, סימן תפט).

התוספות מסבירים כי לדעתם המצווה היא מדרבנן, ולכן 'ספק דרבנן לקולא', וניתן לספור את העומר כבר בשעת בין השמשות, אף על פי שהוא רק ספק לילה. הר"ן כתב שאין זה נכון להכניס את עצמו לכתחילה לספק, אך גם הוא יודה שמי שנאלץ מסיבה כלשהי לספור בין השמשות יצא ידי חובה לדעת הסוברים שהספירה היא מדרבנן. מדברי השולחן ערוך עולה כי מעיקר הדין ניתן לספור 'כשתחשך' - כלומר בין השמשות, ורק ה'מדקדקים' מחמירים וסופרים בצאת הכוכבים:

אם טעו ביום המעונן וברכו על ספירת העומר, חוזרים לספור כשתחשך. והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות (שולחן ערוך תפט, ב).

מכאן נראה כי השולחן ערוך פסק שכיום המצווה היא מדרבנן<sup>5</sup>. בעקבות זאת כתבו כמה מפוסקי דורנו (ילקוט יוסף, מועדים, עמוד תיב) שטוב להשמיט לפני ספירת העומר את המילים: "הנני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה כמו שכתוב בתורה", שהרי לדעת השולחן ערוך נראה שמצווה זו אינה מהתורה. אולם מכיוון שפסיקת השולחן ערוך בעניין זה אינה ברורה לחלוטין, ואף הלשון 'מצוות עשה' עשויה לכוון גם למצוות עשה מדרבנן, הרי שניתן להליץ טוב על מנהג ישראל קדושים האומרים נוסח ז (וראה דרכי חיים ושולם עמוד רא והליכות שלמה פרק יא, אות ב).

5. עיין משנ"ב תפט, ס"ק יד.

## 5. אמירת אמן

בסימן תפט הביא הבית יוסף את דברי הרשב"א:

כתב הרשב"א (חלק א סימן תנח): שאלת כשחזן מקדים לברך והקהל עונין אחריו 'אמן', מי שחזר ובירך לאחר מכן אם הוא ברכה לבטלה? תשובה: אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת השליח צבור צריך לחזור ולברך, ואף על גב דקיימא לן 'מצוות אין צריכות כוונה', כתבו רבותינו הצרפתים (סוכה לט, א) דדווקא מן הסתם, אבל אם אינו רוצה לצאת בו - לא.

הרשב"א פוסק שאדם אינו יוצא בברכת שליח הציבור אם אינו רוצה לצאת בברכתו. הדין ש'מצוות אינן צריכות כוונה' נאמר כאשר האדם לא התכוון לצאת, אך גם לא התכוון שלא לצאת; והואיל והשומע את ברכת שליח הציבור התכוון שלא לצאת, הרי שלא יצא ידי חובה, ויכול לברך אחריה בעצמו. מדבריו עולה כי אדם צריך לכוון במפורש בלבו שאינו רוצה לצאת ידי חובה בספירת שליח הציבור. באופן תמוה השולחן ערוך לא הזכיר בפסקיו הלכה זו, אף על פי שמדובר בהלכה מעשית ונצרכת שהובאה בבית יוסף ללא חולק. מה טעם הדבר?

ניתן להציע הסבר פשוט להשמטה זו: הרשב"א סובר אמנם שמצוות אינן צריכות כוונה, אולם כבר ראינו כי השולחן ערוך פסק שמצוות צריכות כוונה. לדעת השולחן ערוך אדם אינו יוצא ידי חובתו בברכת שליח הציבור, שהרי לא התכוון במפורש לצאת בה, ולכן אדם הרוצה לספור בעצמו אינו צריך לכוון מאומה בזמן ששליח הציבור סופר.

לכאורה היה מקום להקשות על תירוצנו: הלא ראינו שחלק מהאחרונים נקטו שבמצוות דרבנן אין צורך בכוונה גם לפי השולחן ערוך, ולעיל הבאנו ראייה שספירת העומר היא מצווה מדרבנן; עולה אם כן שהשולחן ערוך יסכים לרשב"א שספירת העומר אינה צריכה כוונה! לדעתי אין מקום לקושיה זו, שכן יש לחלק בין עשיית מצווה לבין דין 'שומע כעונה'; כאשר אדם עושה מצווה ללא כוונה הרי סוף סוף המצווה

נעשתה על ידו, ומשום כך סביר לומר כי הוא יצא ידי חובה, לפחות במצוות דרבנן. לעומת זאת, כאשר אדם שומע את חברו אך אינו עושה כל פעולה, סובר השולחן ערוך כי יש צורך בכוונה כדי לצאת ידי חובה, וזאת אף במצוות דרבנן.

### 6. ספירה לפני בין השמשות

הבאנו לעיל את מחלוקת הראשונים בעניין ספירה בשעת בין השמשות. כאמור, ספירה זו מועילה לדעת הפוסקים שהספירה היא מדרבנן; אולם לדעת הסוברים שהספירה היא מדאורייתא הרי ש'ספק דאורייתא לחומרא', ולא ניתן לכתחילה לספור כך.

מה יהיה דינו למעשה של מי שספר 'מבעוד יום', כלומר עוד לפני בין השמשות? השולחן ערוך (תפט, ג) פוסק כי ספירה לפני הלילה אינה ספירה:

המתפלל עם הצבור מבעוד יום - מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור.

לכאורה היה מקום לומר כי הסופר אחר 'פלג המנחה' נכנס לספק שמא יצא בכך ידי חובתו, ומשום כך יספור בלילה ללא ברכה, שהרי 'ספק ברכות להקל'. אולם השולחן ערוך פסק כי אותו אדם יוכל אף לברך בלילה, ומכאן מוכח שלדעתו ספירה לפני השקיעה אינה ספירה כלל. ומה יהיה הדין כאשר אותו אדם ספר מבעוד יום, אך שכח לחזור ולספור בלילה? מדברי השולחן ערוך ברור כי ימשיך לספור בשאר הימים בברכה. אלא שהדברים תמוהים: הרי העלנו כי ספירתו מבעוד יום לא הועילה לו מאומה, ומשום כך לכאורה יהיה עליו לספור בשאר הימים ללא ברכה; הלא כך פוסק השולחן ערוך (תפט, ח):

אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה.

כדי להסביר את הדבר נקדים ונעיין במחלוקת נוספת:

כתב עוד בה"ג (=בעל הלכות גדולות) שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו. ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו, חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא יברך בו שלא יברך עוד. ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא יברך בו יברך בשאר לילות, וכך כתב הר"י (טור סימן תפט).

לדעת בה"ג וסיעתו, המאבד יום אחד מימי הספירה לא יוכל להמשיך ולספור, שהרי הפסיד את הספירה השלמה; בספירה נאמר 'תמימות תהינה', והמאבד יום אחד הפסיד לפיכך את הספירה כולה. אמנם לדעת התוספות וסיעתם כל יום הוא מצווה בפני עצמה, והמאבד יום אחד לא הפסיד את הימים הבאים, ויוכל להמשיך לספור בברכה. השולחן ערוך חשב לדעת בה"ג רק לגבי הברכה, ולפיכך פסק שהמאבד יום ימשיך ויספור בשאר הימים בלא ברכה, שהרי לפי בה"ג ברכתו תהיה לבטלה, ו'ספק ברכות להקל'. אמנם אם ישנו ולו ספק קל שמא ספר כהוגן, יוכל לברך גם בימים הבאים (תרומת הדשן לו), ולכן מי שאינו בטוח אם ספר באחד הימים ימשיך לספור בשאר הימים בברכה. זאת אף על פי שבדרך כלל 'ספק ברכות להקל' אפילו ב'ספק ספיקא'.<sup>6</sup> עולה מכאן כי השולחן ערוך חשב אמנם לדעת בה"ג לעניין הברכה, אך בכל ספק קל נסמך על דעת רוב הפוסקים שחלקו על בה"ג.

כעת נוכל לענות על שאלתנו: הסופר מבעוד יום יכול לחזור ולספור

6. דוגמא נוספת ניתן להביא מדין 'אונן'. אדם שמת לו מת חייב לדאוג לקבורתו, ולכן הוא פטור מכל המצוות, ובכללן ספירת העומר. כיצד יוכל האונן להמשיך ולספור בשאר הלילות בברכה? הביאור הלכה (תפט, ח, ד"ה 'בלא ברכה') מביא כי לדעת הנודע ביהודה האונן יכול לספור בעת אנינותו, בין היתר משום שמדובר במצווה קצרה שאינה מסיחה את דעתו מחובת הקבורה, "ועל פי כל זה דעתו דיספור בשעה שמתו מוטל לפניו בלא ברכה ושוב יכול לספור בכל הימים בברכה, מאחר דבלא זה יש פוסקים דלא בעינן כלל תמימות" (לשון הביאור"ה שם).

בלילה בברכה, שהרי לרוב הדעות ספירה מבעוד יום אינה מועילה; אולם גם אם שכח לספור בלילה ימשיך לספור בלילות הבאים בברכה, שהרי כדי לדחות את דעת היחיד של הבה"ג די בספק הקטן שמא ספירה לאחר פלג המנחה מועילה.

### 7. קטן שהגדיל בימי הספירה

נציין השלכה נוספת של העיקרון שהבאנו. האחרונים חלקו בדינו של קטן שנעשה בר מצווה בתוך ימי הספירה; סברות רבות נאמרו בכך, ונזכיר כאן אך מעט מן המעט.

יש שנקטו שלא יברך<sup>7</sup>, שהרי עד עתה לא היה מחויב בדבר, ואם כן דינו כמי שהפסיד חלק מימי הספירה; והדבר דומה לגר שנתגייר בימי הספירה, שאינו סופר בברכה לדעת רוב הפוסקים<sup>8</sup>. לעומתם, רבים פסקו כי הקטן יכול להמשיך ולספור בברכה<sup>9</sup>, שהרי גם בקטנותו היה חייב לספור מדרבנן. הגאון רבי עובדיה יוסף דוחה סברה זאת, ומביא ראשונים הסוברים שקטן אינו מחויב מדרבנן, והחויב לחנכו חל על אביו. ומכיוון שהקטן עצמו לא התחייב מעולם, הרי שמה שספר עד כה אינו נחשב לספירה, ולא יוכל להמשיך לספור בברכה לאחר שיעשה בר מצווה. ואף שחלק מן הראשונים סוברים שחכמים אכן הטילו חיוב מדרבנן על הקטן, ויש אפוא כאן ספק ספקא - ספק אם הקטן התחייב מדרבנן, וגם אם לא, ספק אם הלכה כבה"ג שאבדן חלק מהספירה מעכב - גם בספק ספקא אין מברכים.

ולכאורה קשה, שהלא לעיל ראינו שבספק ספקא יברך, כגון במקרה שיש לו ספק אם בירך, או שבירך לפני הלילה. הרב עובדיה הביא קושיה

7. פרי הארץ, שלמי ציבור, מועד לכל חי, החיד"א בברכי יוסף סק"כ, אבני נזר חלק ב סימן תקלט, יביע אומר ג כח.

8. ברכי יוסף שם; ערוך השולחן אורח חיים תפט, טו; ועוד.

9. מנחת חינוך מצווה שו, שו"ת כתב סופר אורח חיים כט; ערוך השולחן תפט, טו; כף החיים צד; אור לציון חלק א, צה; שלמי מועד עמוד תמו בשם הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך, הרב וואזנר, ועוד.



זו, ותירץ כי במקרים אלו של ספק ספקא מברכים מפני שהספק ספקא הוא על עצם החיוב במצווה; במקרה כזה יש לקיים את המצווה - וממילא גם מברכים עליה.

ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי גם כאן מדובר באותו ספק ספקא. שאף שחלק מהראשונים סוברים שקטן אינו מחויב במצווה כלל, וחובת החינוך מוטלת על אביו בלבד, יש ראשונים הסוברים שקטן מחויב במצוות מדרבנן - וממילא יש כאן ספק ספקא שמחייב אותו לספור גם לאחר שנעשה בר מצווה: ספק שמא אין הלכה כבה"ג, ואפילו אם הלכה כמותו - שמא נחשבת הספירה שספר, וממילא הוא חייב במצווה ויכול לברך.

נביא כאן עוד חידוש של הגאון רבי צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים, המביא מסברתו חידוש בעניין (הר צבי חלק ב עו). לדעתו הקטן שגדל יכול להמשיך ולספור בברכה, משום שאף אם לפני שגדל לא היה מחויב בספירה, הרי בפועל הוא ספר את הימים - ולכן ספירתו היא 'תמימה' ושלימה. כלומר, מבחינה פורמלית ומשפטית יש מקום לומר שהקטן נחשב כמי שלא ספר, ולכן לא יוכל לספור בברכה לאחר שהגדיל; אולם מבחינה מעשית הרי סוף סוף יש כאן ספירה, ולכן יש מקום להתיר לו להמשיך לברך על ספירתו.

ואפשר לומר שגם לדעת בה"ג ספירת העומר אינה מצווה אחת ארוכה, אלא כוונתו לומר שאם אדם דילג על אחד הימים הרי שאין כאן ספירה שלמה. אמנם כל יום הוא מצווה בפני עצמה, אבל אם הפסדנו יום אי אפשר להמשיך ולספור, שהרי זה כשרשרת שחסרה לה חוליה. לעומת זאת קטן שספר - אף שלא היה מחויב בדבר - יש בידו ספירה שלימה, ויוכל להמשיך לספור.

ונוסיף שהואיל והרבה אחרונים פסקו לברך, וביניהם כף החיים, שרבים נוהרים אחרי פסיקותיו, יש מקום לומר שהמנהג הוא לברך; ואין אומרים 'ספק ברכות להקל' במקום מנהג.

מכל הטעמים הללו, נראה להורות למעשה שקטן שספר כל יום ונעשה בר מצווה באמצע הספירה ימשיך ויספור בברכה.

## סימן יט – שמיעת או תקיעת שופר<sup>1</sup>

1. מבוא
2. מחלוקת הראשונים בנוסח הברכה
3. שיטת הרמב"ם
4. שיטת רבנו תם
5. הסבר נוסף
6. התקיעה כפעולה נשמתית

ס

### 1. מבוא

מצוות תקיעת שופר היא אחת המצוות המיוחדות, אליהם משתוקק כל יהודי. על ידי התקיעה אנו ממליכים את ה' עלינו – 'הריעו לפני המלך ה' (תהילים צח, ו).

בכל השנה עלינו להמליך את ה' ולקבל את מלכותו, אך בראש השנה אנו מתמקדים בעניין זה באופן מיוחד – 'דבר בעתו מה טוב' (משלי טו, כג). כשם שבפסח אנו מדגישים באופן מיוחד את הגאולה, בפורים – את הניסים הנסתרים, ובחנוכה – את התורה שבעל פה, כך בראש השנה אנו מדגישים את המלכת ה'.

### 2. מחלוקת הראשונים בנוסח הברכה

הראשונים נחלקו מהו נוסח הברכה. לדעת הרמב"ם נוסח הברכה הוא

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

'לשמוע קול שופר'<sup>2</sup> שהרי המצווה היא לשמוע ולא לתקוע:

מצוות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר  
'יום תרועה יהיה לכם' (הלכות שופר א, א)

המשנה (ראש השנה ג, ז) מביאה כי אדם התוקע לתוך בור ולא שמע את קול התקיעה אלא רק את ההד - לא יצא. הרי לנו שאף אדם שתקע בשופר לא יצא אם לא שמע את התקיעה. זוהי אחת הראיות לשיטת הרמב"ם שהמצווה היא לשמוע ולא לתקוע.

הרמב"ם מביא בתשובתו (פאר הדור סימן נא) ראייה נוספת לשיטתו:

שאלה: מה ההבדל בין לשמוע קול שופר ובין על תקיעת שופר?  
התשובה: ההבדל ביניהם גדול מאד. וזה שהמצווה המחוייבת אינה התקיעה, אלא שמיעת התקיעה.

והיוצא מזה: שאילו היתה המצווה המחוייבת היא התקיעה, היה חייב כל אדם ואדם מן הזכרים לתקוע, כמו שחייב כל אדם ואדם לישב בסוכה וליטול לולב, והשומע, שלא תקע, לא היה יוצא ידי חובתו. והיה גם כן התוקע, שלא שמע, יוצא ידי חובתו, כגון אם סתם אזניו תכלית הסתימה ותקע, היה יוצא, משום שתקע. ואין הדבר כן, אלא המצווה היא השמיעה, לא התקיעה. ואין אנו תוקעין, אלא כדי לשמוע, כמו שהמצווה היא ישיבת הסוכה, לא עשייתה, ואין אנו עושין, אלא כדי לישב. ולכן נברך 'לישב (בסוכה)' ולא נברך 'לעשות (סוכה)', ונברך 'לשמוע קול שופר', ולא נברך 'על תקיעת שופר'.

הוכחתו הנוספת של הרמב"ם היא מהעובדה שאנו מסתפקים בכך שאדם אחד בלבד תוקע בשופר וכל הציבור רק שומעים. אילו המצווה היתה לתקוע היה כל אחד מאיתנו חייב לתקוע בעצמו, שהרי כפי שאדם

2. (וכך גם ברא"ש בשם הבה"ג, וכן באוצר הגאונים מסכת ראש השנה סימן קא-קד ובסימן קיד).

אינו יכול למנות את חבריו לשליח כדי שיאכל מצה במקומו או יישב בסוכה במקומו – כך אדם לא יוכל לתקוע עבור חבריו.

בניגוד לדעת הרמב"ם הרי שלשיטת רבנו תם<sup>3</sup> המצווה היא לתקוע: ורבנו תם כתב שיש לברך 'על תקיעת שופר', משום דעשייתה היא גמר מצוותה (רא"ש, מסכת ראש השנה, פרק ד, סימן י).

המשנה (ראש השנה ג, ח) מביאה כי השומע תקיעה משוטה שתקע – לא יצא ידי חובתו. מכאן עולה כדברי רבנו תם שהתקיעה היא המצווה. ראייה נוספת לשיטת רבנו תם היא מהגמרא המביאה כי רבי זירא ביקש ממשרתו לכוון כשהוא תוקע עבורו:

אמר ליה רבי זירא לשמעיה (=למשרת שלו): איכוון ותקע לי (רש"י: תתכוון לתקוע בשמי להוציאני ידי חובה). אלמא קסבר משמיע בעי כוונה (ראש השנה כח, ב).

אילו המצווה הייתה לשמוע את קול השופר הרי שהשומע הוא זה שצריך לכוון ואילו התוקע אינו אלא מסייע לקיום המצווה, וברור כי הוא אינו צריך לכוון דבר. הרי הוכחה שהמצווה היא אכן 'לתקוע' ולא 'לשמוע'.

ישנם הוכחות נוספות לכל אחת מהשיטות, אולם אנו נסתפק כעת בראיות אלו.

כפי שראינו ישנה משנה המחזקת את שיטת הרמב"ם וכנגדה משנה וגמרא המחזקות את שיטת רבנו תם. כעת נראה כיצד תשיב כל אחת מהשיטות על הראיות שכנגדה.

### 3. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם, הסובר כי המצווה היא שמיעת השופר, מביא להלכה את חובת התוקע להתכוון בתקיעה, למרות שמכך עולה שהמצווה היא התקיעה

3. (וכך גם ברי"ף ראש השנה דף יא ע"א, ובסמ"ג מצווה ע מב, וכן דעת רב יהודאי גאון באוצר הגאונים שם קג).

ולא השמיעה:

המתעסק בתקיעת שופר להתלמד - לא יצא ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק - לא יצא.  
נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציא או שנתכוון התוקע להוציא ולא נתכוון השומע לצאת - לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוון שומע ומשמיע (הלכות שופר ב, ד).

היה ניתן לתרץ ולומר כי לדעת הרמב"ם המצווה היא התקיעה והשמיעה גם יחד. כך כתבו כמה מהאחרונים<sup>4</sup> שמצווה זו כוללת את התקיעה והשמיעה יחד. החובה היא לתקוע תקיעה שתישמע. לפי הסבר זה מובן מדוע גם לדעת הרמב"ם שוטה שתקע אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתם, ומדוע יש צורך שהתוקע יכוון להוציא את השומעים. אולם תירוץ זה לא יסביר את דברי הרמב"ם בתשובתו, שהרי לפי דבריו בתשובה אם יש מצווה לתקוע הרי שכל אדם חייב לתקוע בעצמו. היה ניתן לדמות את דין שמיעת השופר לדין התפילין: אמנם הכנת התפילין אינם אלא הכשר מצווה אך יש צורך שהכנת התפילין תיעשה מכל מקום על ידי בר חיובא, וכדומה (ראה שולחן ערוך סימן לט)<sup>5</sup>. אולם בתשובתו הרמב"ם מדמה את שמיעת השופר למצוות הישיבה בסוכה ואת התקיעה לבניית הסוכה. לפי השוואה זאת כשם ששוטה יכול לבנות את הסוכה כך יוכל השוטה לתקוע בשופר, ומדוע ההלכה פוסלת את תקיעת השוטה!?

4. כן הביא המהר"ם בן חביב (ב'יום תרועה'), וכן בשאגת אריה סימן ו, וכן תירץ בבאר המלך, וראה עוד באבני נזר או"ח סימן מ, חלקת יואב או"ח סימן לג, חזו"א חלק א סימן ז, ועוד, וראה ישועות יעקב סימן תקפה.

5. ראה כעין זה בדברי הגרצ"פ פראנק ב'הר צבי' או"ח חלק ב סימן פה, ושכן מצא בישועות יעקב ריש סימן תקפ"ט.

**4. שיטת רבנו תם**

כיצד יתרוצו רבנו תם וסיעתו את המשנה של 'התוקע לתוך הבור' (ראש השנה כז, ב) ממנה עולה שלא די בתקיעה? ניתן לתרץ כי המצווה היא אמנם לתקוע בשופר אך התקיעה צריכה להיות תקיעה שנשמעת. הבאנו לעיל כמה אחרונים שנקטו כי יש חובה כפולה: לתקוע וגם לשמוע. מדוע אם כן נוסח הברכה, לפי רבנו תם, הוא 'לתקוע'? הרא"ש הביא שהסיבה לכך היא משום 'דעשייתה היא גמר מצוותה'. כלומר: הברכה נתקנה על מעשה האדם – על התקיעה האקטיבית ולא על השמיעה הפאסיבית.

הרמב"ם כתב בתשובתו שאם המצווה היא התקיעה אזי כל אדם חייב לתקוע בעצמו, אולם ניתן לדחות את ראייתו<sup>6</sup>: ברוב המצוות בהם חייב האדם בעצמו אכן אדם אחר איננו יכול להוציאו. אולם במצוות של דיבור ותפילה וכדומה יש דין 'שומע כעונה'. לדוגמא: אדם שומע מבעל הקורא את זכירת מעשה עמלק ויוצא בכך ידי חובת המצווה. התקיעה היא כעין צעקה לרבנו של עולם, היא מעין תפילה פנימית היוצאת מנהמת לבנו. משום כך גם בה קיים הכלל 'שומע – כעונה'.

**5. הסבר נוסף**

בעוניי חשבתי לתרץ את המקורות הסותרים באופן אחר, ולשם כך נעיין במקור המצווה בתורה:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם  
שַׁבָּתוֹן וְכָרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ (ויקרא כג, כד)  
וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם כָּל מְלֹאכֶת  
עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יְהִי לָכֶם (במדבר כט, א).

בתורה לא נאמר כי יש חובה לתקוע בשופר בראש השנה, או לשמוע שופר. לא נאמר 'בחודש השביעי... ותקעתם' או 'תתקעו' או 'תשמעו'

6. כן תירץ הרב שטיינר משיבת הר עציון על פי המבואר ב'בית הלוי'.

וכדומה. התורה אומרת כי יום זה הוא 'יום תרועה'<sup>7</sup>, כלומר - יום המלכת המלך:

ומנהג ידוע כי ביום שימלוך מלך בשך ודם יתקבצו עבדיו ויתקעו בשופרות לפניו לפרסם הדבר, ויאמרו 'יחי אדונינו המלך'. וכדאי הוא מלך מלכי המלכים הקב"ה אשר מלכותו קדמה לעמו והיה למלך על כל הארץ שיעשו לעולם כן בתחילת מלכותו שמלך על העולם, וכן ביום הזה בכל שנה... וכן אמר המשורר (תהילים צח, ו) 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'... (מנורת המאור נר ה' כלל ב חלק א פרק ה סימן רצד).

כאשר תוקעים כדי להמליך מלך יש חשיבות לתקיעה, אך אין צורך שכל אדם יתקע לעצמו. אדרבא - ההמלכה היא מעמד ציבורי, והתקיעה היא חובה ציבורית. התוקע הוא נציג הציבור, לפיכך חשוב שהקהל יתכנסו כדי להשתתף בתקיעה ולשמוע אותה, ובכך להמליך את המלך על העם כולו.

לפי דרך זאת מובנים המקורות שהבאנו: אדם מחוייב לשמוע את קול השופר ולכן התוקע לתוך הבור ולא שמע את התקיעה לא יצא ידי חובתו. אולם בנוסף על התוקע להיות אדם גדול ובעל דעת, וגם לכוון להוציא את השומעים, שהרי התוקע הוא חלק מהמצווה, והוא דומה לכהן המייצג את העם ומשמש כשליח של הציבור כולו.

הראשונים נחלקו מהו הצד החשוב יותר: הרמב"ם מדגיש יותר את השמיעה האישית ולכן נוסח הברכה לשיטתו הוא 'לשמוע קול שופר'. רבנו תם לעומתו מדגיש יותר את התקיעה הציבורית ולכן הנוסח הוא

7. דיוק כעין זה הביא מהר"ם בן חביב ב'יום תרועה', ולמד מזה ה'יום תרועה' שיכול אדם לצאת בתקיעת חבירו אף על פי שהיא מצווה שבגופו.

לתקוע בשופר<sup>8</sup>.

### 6. התקיעה כפעולה נשמתית

נסיים בשני דקדוקים בנוסח ברכת השופר:

הר"ן (פסחים ד, א) מקשה מדוע בשופר הנוסח הוא 'לשמוע' ולא 'על תקיעה בשופר' כפי שבקריאת המגילה הנוסח הוא 'על מקרא מגילה'?

איכא למידק מפני מה אנו מברכים במגילה על קריאתה... ובשופר תיקנו הברכה על שמיעתו (ולא על התקיעה) ותיקנוה בלמ"ד (כלומר:

'לשמוע' עם האות למ"ד, במקום 'על שמיעת')...?

יש לומר שלפי שהמגילה יש בה פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן - תיקנו ברכתה על קריאתה ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה. אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה עד כאן לשונו (ר"ן פסחים ד, א).

לפי דברי הר"ן הלשון 'לתקוע' אינה מוכיחה על הצורך בהפסק בין קול למשנהו, ולכן אין עדיפות ללשון זאת. מה שאין כן בלשון 'על קריאת' הנאמרת במגילה, שהיא לשון עדיפה כיוון שהיא מלמדת על הצורך בהפסק קולות.

לעיל ראינו שהתקיעה השופר היא כעין תפילה וזעקה פנימית. ייתכן לפי זה שבתקיעה אין צורך בהפסק קולות. התקיעה היא דומה לתפילה בה העיקר הוא כוונת הלב 'ולעבדו בכל לבבכם - איזוהי עבודה שבלב? זוהי תפילה' (בבלי תענית ב, א). עיקרה של התקיעה איננו הדיוק אלא ההפנמה והשמיעה הפנימית. 'שמע ישראל' אין פירושו רק שמיעה באוזן אלא הפנמה וקבלת הדברים (אבודרהם), וכך גם 'לשמוע קול שופר' הוא האזנה פנימית, אל הלב פנימה.

8. והרמב"ם בתשובתו הדגיש את הנקודה המרכזית והיא השמיעה. מה שכתב שאין המצווה לתקוע הכוונה שאין מהות המצווה התקיעה, אלא השמיעה הממליכה את ה' בציבור.



זאת אולי המחלוקת שהבאנו לעיל על נוסח הברכה: רבנו תם שם את הדגש על התקיעה, על המעשה הטקסי, ואילו הרמב"ם מדגיש את ההפנמה הפנימית. שני הדברים מחוייבים וקיימים: המעשה החיצוני הוא זה שמעורר את הכוונה הפנימית, והטקס החיצוני מעורר את ההתכנסות יחד, אלא שהמחלוקת היא מהו הדבר שיודגש יותר בנוסח הברכה. הרב קוק מביא סתירה בין שני מקורות: לגבי תקיעת שופר מובא כי השומע תשע תקיעות יצא ידי חובתו, ואפילו היה הפסק גדול בין תקיעה לחברתה. הלכה זאת נפסקה בשולחן ערוך (תקפח, ב): "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום - יצא". מאידך פוסק השולחן ערוך (קד, ה) שהמפסיק באמצע תפילתו ושהה כדי לגמור את התפילה כולה - חייב לחזור לראש התפילה. מדוע בתקיעת שופר הפסק שכזה איננו מחייב להתחיל את התקיעות מההתחלה?

הרב קוק תולה את התשובה לדבר במחלוקת הראשונים שראינו:

מדברי רוב הפוסקים משמע דעיקר המצווה הוא השמיעה, דהכי נקטינן 'לשמוע קול שופר', אלא שדעת רבנו תם והסמ"ג דעיקר המצווה הוא התקיעה...

נראה שיש נפקא מינה בזה אם הפעולה של התקיעה היא תכלית מצווה בפני עצמה, או הכנה לקיים בזה המצווה שאי אפשר מבלעדיה: אם היא בעצמה הפעולה התכליתית - צריך לדקדק בזה... שבשיעור (זמן) שיכול לגמור את כולה שוב אין צירוף לראשית הפעולה שעשה קודם עם אחריתה שעשה עכשיו... ושתייהן אינן מצטרפות.

אבל אם לא ציוותה התורה על שום פעולה בעצם, כגון שמיעת השופר שאיננה שום פעולה... ואין החיבור תלוי בה אלא בתקיעה שהיא ההכנה לשמיעה... - אין צריך לעשותה בפעולה אחת... (מצוות ראי"ה סימן תקפ"ה, סעיף ב, מעובד).

התקיעה היא מעשה, אך השמיעה היא פנימית, לא שייך בה מושגים של זמן והפסק, פירוד וחיבור. כשם שבתפילה על האדם לראות עצמו

כעומד בקדש הקדשים (שולחן ערוך צד א, ומשנה ברורה ג), כך גם שמיעת השופר נחשבת בגמרא כעבודה הנעשת בתוך קודש הקודשים "כיוון דלזכרון הוא – כבפנים דמי" (ראש השנה כו, א). היא תודעה מופלאה שאין בו 'הפסק קולות' ולא הפסק זמן. זוהי הבנה עמוקה כי ה' מלך על העולם כולו, כי הבורא קדם לעולם הנברא – בטרם כל יציר נברא, לפני היות המקום והזמן.

בעומדנו לפני ה' בתקיעת השופר עלינו לשלב את המעשה והתקיעה יחד עם השמיעה הפנימית, ולהמליך יחד את ה' למלך על כל הארץ, 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

## סימן כ – היתר אכילה לחולה ביום הכיפורים<sup>1</sup>

1. מבוא

2. פניה לרב

3. מהי סכנה?

4. אכילה ושתייה לשיעורים

5. מהם שיעורי האכילה והשתייה?

6. סיכום

ס

### 1. מבוא

חובת הצום ביום הכיפורים חמורה היא, ויש עליה הן מצוות עשה מן התורה והן מצוות לא תעשה:

אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הפורים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם... כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה (ויקרא כג, כז-כט).

העונש על האכילה ביום הכיפורים גם הוא חמור מאוד: "ונכרתה מעמיה".

לכשנתבונן בעניינו של יום כיפור נבין את טעמה של חומרה גדולה זו: בכל השנה איננו יכולים לחיות כמלאכים, איננו מושלמים, "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). אולם יום אחד בשנה נתן לנו ה' יתברך שבו אנו מצווים להיות כמלאכים. ביום הקדוש והנורא אנו עומדים לבושי לבן כמלאכים, מהללים את ה' בלי

---

1. תודה לרב שמואל ישמח ולרב טל בורגנסקי לתרומתם למאמר זה.

לתת כל תשומת לב לעצמנו. לשם כך אנו נמנעים מאכילה, משתייה ומצרכים גשמיים אחרים, ועסוקים אך ורק בה'.

יום הכיפורים מבטא את רצוננו הפנימי והעמוק להיות קשורים לה' ללא שיור וסייג. כאשר מתגלה אמת פנימית זו מובן ממילא שכל חטאינו במשך השנה לא נבעו חס ושלוש מתוך מרד בה', אלא נגרמו מחולשותינו כבני אנוש. ביום קדוש זה מתברר כי החטא הוא עבודנו חיזוני ומקרי, ומשום כך מתכפרים עוונותינו.

ישנה חומרה גדולה באיסור האכילה והשתייה ביום הכיפורים, משום שהתענית מבטאת את רצוננו הקיים כל השנה כולה להתקרב לה'. האוכל ביום כיפור מראה שאינו חפץ לעשות רצון קונו, ובכך הוא גורם לכל עוונותיו להתעורר.

ישראל קדושים מקפידים על איסור זה. גם אלו שלא זכו עדיין לשמור על כל פרטי המצוות, רובם ככולם צמים ביום קדוש זה, על אף הקושי שיש בדבר. בכך מתגלה כי בתוך תוכם בוערת אש האהבה לה', וכל חטאיהם נובעים אך ורק מהיגררות אחר רוח שטות, אחר היצר הרע והתאוות החולפות.

למרות החומרה הגדולה בדין זה, הרי שיש אנשים שלהם מותר לאכול ביום הכיפורים. במאמר זה נדון בדיני החולה ביום הכיפורים, ונשאל מתי מותר לו לאכול ולשתות.

בפרסומים שונים המתפרסמים לקראת יום הכיפורים ראיתי ארבע אזהרות:

- א. לפני שמתירים לאכול צריך לפנות לרב המומחה בדינים אלה.
- ב. ההיתר לאכול קיים רק במקרה של סכנת חיים ממש, כלומר שאם לא יאכל החולה או ישתה הוא עלול למות.
- ג. גם בשתייה לשיעורים אין להקל, מפני שעדיין האיסור הוא מן התורה.

ד. 'שתייה לשיעורים' היינו לשתות מלוא לוגמיו (כארבעים סמ"ק) כל תשע דקות, שהן שיעור זמן הנקרא 'בכדי אכילת פרס'. ואולם, לפי דעתי ארבעת היסודות הללו אינם מוסכמים על הפוסקים,

ואינם עיקר להלכה:

- א. אין צורך ברב כדי להתיר את האכילה והשתייה.
- ב. אין צורך בסכנת חיים כדי להתיר אכילה, אלא די בהחמרה של מצב החולה או בסבל גדול.
- ג. אכילה ושתייה לשיעורים הופכות את האכילה והשתייה לאיסורים קלים.
- ד. "שתייה לשיעורים" היינו לשתות מלוא לוגמיו כל כמה שניות. ונטפל בשאלות האלו אחת לאחת.

## 2. פניה לרב

לפני יום הכיפורים פרסם מכון תורני מסוים הוראות הלכתיות לחולים, והוראות דומות פורסמו על ידי מספר רבני בתי חולים. ההיתרים בדפים שפורסמו הוגבלו מאוד, וגם חולה שנצטווה על ידי רופאו הנאמן לאכול ביום הכיפורים משום פיקוח נפש מצווה בדפים אלו לפנות אל מורה הוראה שיתיר לו לאכול. אווירה שכזו עלולה להביא לידי כך שחולים יחששו לאכול, וייכנסו למצבים של ספק פיקוח נפש. עלינו לפרסם הוראות שיבהירו שכאשר ישנו חשש פיקוח נפש ההיתר לאכול ולשתות הוא החלטי ופשוט, כדברי הטור:

כל חולי שהרופאים אומרים שהוא סכנה... מחללין עליה את השבת על פיהם, וכן אם רופא אחד אומר צריך ואחד אומר אינו צריך - מחללין, וכתב ר"י שאין צריך מומחה, דכל בני אדם חשובין מומחין קצת, וספק נפשות להקל.

ואסור לאחר הדבר כדי לשאול אם הוא מותר, דגרסינן בירושלמי 'הנשאל הרי זה מגונה והשואל הרי זה שופך דמים' והדי הכתוב אומר 'וחי בהם' - ולא שימות בהם (טור אורח חיים סימן שכח).

והבית יוסף מסביר:

הנשאל הרי זה מגונה - פירש הרב רבי ישראל בכתביו שהטעם מפני

שהיה לו להודיע דין זה לבני עירו קודם שיצטרכו לו (בית יוסף שם).

עלינו ליצור אווירה ברורה שתבהיר שכאשר ישנה סכנה יש להציל את החולה בלי ספקות. כחלק מאווירה זו עלינו להסביר כי אדם שרופא הורה לו שהצום עלול לסכנו חייב לאכול ולא לחשוש, ואין הוא צריך לקבל אישור לכך מרב.

כמובן שצריך לפנות לרופא שמכבד את רצון החולה לצום. חולה שמרגיש שהצום לא יסכן אותו, וחושש שמא חוות הדעת הרפואית נובעת מכך שהרופא מזלזל בצום יום הכיפורים – יפנה לרופא אחר. אולם באופן עקרוני חשוב להסביר שכאשר יש חשש רפואי אמתי של פיקוח נפש אזי צריך החולה לאכול בלי ספקות. הרב נצרך כדי ללמד את דיני "אכילה לשיעורים", וכן כדי לחזק את החולה ולמנוע ממנו רגשי אשמה (שגם הם יכולים להזיק לבריאותו), אולם אין צורך שרב יאשר את חוות הדעת של רופא.

### 3. מהי סכנה?

נעבור כעת לדון בטענה השנייה שהובאה לעיל. הרבנים המחמירים באכילת חולה ביום הכיפורים מתבססים על כך שזהו איסור חמור מאוד שיש בו חיוב כרת. לכן יש לדעתם לעשות את כל המאמצים שלא לעבור על האיסור, וממילא האכילה והשתיה מותרים רק אם ישנו חשש שהחולה ימות אם לא יאכל ולא ישתי. נראה לעניות דעתי שאין הדבר כן, שהרי כפי שנבאר מיד חולה שהצום יכביד את חוליו אינו חייב לצום אף שאין בו סכנת מוות, וממילא אין כאן כל חשש לחיוב כרת. נקרא את הגמרא שממנה לומדים את דין פיקוח נפש:

חולה מאכילין אותו על פי בקיאיין - אמר רבי ינאי: חולה אומר צריך, ורופא אומר אינו צריך - שומעין לחולה, מאי טעמא - לב יודע מדת נפשו'. פשיטא! מהו דתימא: רופא קים ליה טפי (=הרופא יודע יותר בענייני בריאות), קא משמע לן...

מר בר רב אשי אמר: כל היכא דאמר צריך אני - אפילו איכא מאה

דאמרי לא צריך לדידיה שמעינן (=חולה שאומר 'צריך אני לאכול' אפילו אם יש מאה רופאים האומרים שאין הוא זקוק לאכילה אנו שומעים לחולה), שנאמר לב יודע מדת נפשו (יומא פג, א).

על פי סוגיה זו, שנפסקה להלכה, אפילו אם מאה רופאים אומרים שאין צורך לאכול, אולם החולה חושב שהוא זקוק לאכול, מותר לו לאכול - 'לב יודע מדת נפשו' (שולחן ערוך תריח, א). הלכה זו תמוהה לכאורה: הרי ברור שהצדק עם הרופאים, ולא עם החולה שחש ברע בעקבות מחלתו ובעקבות הצום. נראה אפוא כי ההיתר לאכול ביום כיפור אינו נובע מכך שאנו חוששים לדעתו של החולה, אלא משום שמעיקרו אין ההיתר מוגבל רק למצבים שיש בהם חשש שהחולה ימות. עיקרון זה מובא בדברי הראשונים (רבנו תם, רא"ש) שהובאו בבית יוסף (סימן תריח), ולדעתם אין צורך שהחולה יהיה בסכנת מוות כדי להתיר את האכילה, אלא די שחוליו יכביד בעקבות הצום. וזו לשון הראש:

כתבו התוספות הא דקאמר תלמודא 'חולה אומר צריך אני' היינו שאומר שהוא ירא שאם לא יאכל שיכביד ויהיה מסוכן למות. ויש ספרים דגרסינן בהך מילתא דרבי ינאי 'פשיטא ספק נפשות להקל? מהו דתימא האי דקאמר חולה צריך אני בעותי הוא דקא מיבעת סבר אי לא אכילנא מייתנא, קא משמע לך', אלמא דוקא משום ספק מיתה מאכילין אותו, עד כאן. ונראה לי דחומרא גדולה היא זאת בספק נפשות, דאין לך רופא שיאמר 'אם לא יאכל שמא ימות' אלא הרופא דרכו לומר 'אם לא יאכל אפשר שיכביד עליו החולי ויסתכן'. ואפילו לספרים שכתוב בהן 'אי לא אכילנא מייתנא' אין ללמוד מזה דדוקא על ספק מיתה מאכילין, דלישנא דמייתנא לאו דוקא אלא שדרך החולה לומר כן מחמת פחד מיתה (יומא פרק ח אות יג).

וכן כתוב בהגהות מיימון גבי "חולה אומר צריך אני והרופאים

אומרים אינו צריך מאכילין אותו", וזו לשונו:

יש גאונים שפסקו דהני מילי כשאומר 'אסתכן אם לא אוכל' אבל אם אמר 'לא אסתכן אם לא אוכל' - אסור להאכילו, וכן פירש ר"י. אבל רבינו תם נחלק על זה והורה הלכה למעשה להיתר, וכי החולים נביאים הם או בקיאים הם, אך כיון שיודע החולה שיום הכפורים הוא או שבת ואומר 'אני צריך ואיני יכול לסבול מחמת החולי' - מאכילין אותו, אפילו סבורים החולים שאינם מסוכנים, וכן האשה, שהיכן מצינו סכנה לנשיכת כלב שוטה ולמתאוה וכהאי גונא?! ולישנא ד'מיית' אל יטעך, שכן לשון התלמוד, אלא האי 'מיית' שמתירא לחלות או לקלקל, כי דאבון אחד מחסרון האוכל מכאיב הלב ומתעלפה לפעמים, ואפילו דאבון אחד מאבריו אני קורא 'סכנה' ומחללין עליו את השבת, כדאמרין (עבודה זרה כח, א) במכה של חלל אף על פי שרובן אינן מתים בכך, וכן מעוברות המדיחות וכו' (פרק ב מהלכות שביית עשור אות ה).

דברים אלה הובאו בבית יוסף ללא חולק, ונפסקו מפורשות בשולחן ערוך:

חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי אפילו הוא עובד כוכבים שאומר: אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו, ואין צריך לומר שמא ימות. אפילו אם החולה אומר: אינו צריך, שומעים לרופא; ואם החולה אומר: צריך אני, אפילו מאה רופאים אומרים: אינו צריך, שומעים לחולה (תריח, א).

ועל כן חולים בסוכרת, במחלות לב ובמחלות כרוניות אחרות, ואפילו מי שיש לו חום גבוה - אם הצום עלול להכביד את חוליים הרי הם מותרים לאכול ביום כיפור, אף על פי שאין כאן סכנת מוות. ואולם, עליהם לאכול לשיעורים, כפי שנפרט בהמשך. וכן אדם שהצום גורם לו סבל (כמובן סבל רב מעבר לתחושות הרעב שהיא מנת כל אחד בצום)



ועיננו, אף על פי שאינו עלול למות הרי הוא בגדר חולה מסוכן. העלנו אפוא כי היתר האכילה ביום כיפור אינו דווקא במקום פיקוח נפש ממש, אלא כל שיכביד חוליו מותר לו לאכול. לכאורה הדבר תמוה ביותר: הרי יש כאן לאו מן התורה שעונשו כרת, ובנוסף גם מצוות עשה - כיצד התירו לאדם לאכול כשאין בכך סכנת מוות? אבי מורי זצ"ל הסביר כי הדבר נובע מגדר האיסור כפי שהוא מובא בתורה:

בְּעֶשְׂרֵי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם (ויקרא כג, כז).

במאכלות אסורים נקטה התורה לשון אכילה: "את זה לא תאכלו" (ויקרא יא, ד), ולכן רק במצב של פיקוח נפש נתיר לחולה לאכול בשר חזיר לרפואתו. לעומת זאת, ביום כיפור השתמשה התורה בלשון עינוי. הביטוי לחיוב העינוי הוא אמנם איסורי אכילה ושתיה (וכמובן גם איסורים נוספים), אולם הדבר אינו גדר האיסור שפורש בתורה. התורה ציוותה שהאדם יצטער, והדבר מתקיים על ידי הימנעות מאכילה. אולם כאשר מדובר בחולה שאין בו רק צער, אלא גם פגיעה אקטיבית בבריאותו - עליו לא ציוותה התורה. ודי להתענות על ידי הימנעות מאכילה ומשתיה כאשר הדבר אינו פוגע בבריאות.

דבר דומה אנו מוצאים בהלכות רחיצה ביום הכיפורים:

אסור לרחוץ ביום הכיפורים, בין בחמין בין בצונן. ואפילו להושיט אצבעו במים אסור. ואם היו ידיו או רגליו או שאר גופו מלוכלכים בטיט או בצואה, או שנטף דם מחוטמו - מותר לרחצם, שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג (שולחן ערוך תריג, א).

איסור הרחיצה נלמד, כמו איסור האכילה, מן הכתוב "ועינינתם את

נפשותיכם" (יש אומרים שהאיסור הוא מן התורה ויש אומרים מדרבנן<sup>2</sup>, אך מכל מקום הדרשה היא מפסוק זה). רחיצה שאינה של תענוג הותרה, משום שבפסוק לא נאמר שאין לרחוץ, אלא נאמר שיש "להתענות". כך הדבר גם בעניין האכילה: אכילה שמונעת את הצער מן התענית נאסרה מהתורה, אך אכילה לשם בריאות לא נאסרה<sup>3</sup>.

ואף אם יש החולקים על הנאמר כאן, אכילה לשיעורים - שהיא ההיתר המקובל במקרים כאלו - אינה איסור חמור כל כך, כפי שנבאר.

#### 4. אכילה ושתייה לשיעורים

דין אכילה לשיעורים ידוע ומפורסם, ונפסק בשולחן ערוך:

כשמאכילין את העוברים או את החולה, מאכילין אותם מעט מעט כדי שלא יצטרף לשיעור, הלכך מאכילין אותו כשני שלישי ביצה בינונית, וישהו כדי אכילת ארבעה ביצים...  
ואם אמדוהו שאין השיעורים הללו מספיקים לו, או שהחולה אומר כן, או שנסתפקו בדבר - מאכילים ומשקים אותו כל צרכו (אורח חיים, סימן תריח, ז-ח).

שיעור האכילה המחייב כרת הוא לפחות 'ככותבת הגסה' ב'כדי אכילת פרס'. כאשר הדבר ניתן, על החולה לאכול רק בשיעור זה, היינו לאכול כ-2/3 ביצה בינונית או פחות מכך בכל פעם, ולהמתין עד לאכילתו הבאה פרק זמן של אכילת ארבע ביצים. זאת משום שאכילה כזו מרגיעה את האדם (יומא פ, ב) ומבטלת את העינוי של

2. חלק מן הראשונים סוברים שרק אכילה ושתייה נאסרו מן התורה (תוספות ישנים ותוספות הרא"ש יומא עג, ב; תוספות בדף ע, א; רא"ש יומא פרק ח סימן א; טור אורח חיים תריא, ועוד), ויש שנוקטים שגם רחיצה ושאר העינויים הם איסור תורה (שאלתות בשאלתא קסז; ועוד).

3. על פי דבריו בהגיוני משה על הש"ס, חלק ב עמוד תל.

יום הכיפורים:

האוכל ביום הכיפורים ככותבת הגסה - חייב, והוא פחות מכביצה מעט... אבל וחזר ואכל: אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס - מצטרפין, ואם לאו - אין מצטרפין. שיעור אכילת פרס: יש אומרים ארבע ביצים, ויש אומרים שלוש ביצים. הא דבעינן שיעור היינו לחיוב כרת או חטאת, אבל איסורא איכא בכל שהוא (שולחן ערוך אורח חיים תריב, א-ה).

המקור לדין זה הוא סוגיה במסכת כריתות שרבו בה הפירושים. חלק מן הראשונים לא הביאו כלל להלכה את החובה לאכול לשיעורים, וביניהם הרמב"ם<sup>4</sup>. לעומתו הרא"ש וסיעתו חייבו אכילה לשיעורים

4. זו לשון הגמרא (כריתות יג, א): כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגוייה בכחצי פרס בכדי אכילת פרס, כיצד? אכל וחזר ואכל, אם יש מתחלת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס - מצטרפין, יותר מכאן - אין מצטרפין... התירו לה לעובר לאכול פחות מכשיעור, מפני הסכנה.

כל המשקין מצטרפין לפסול את הגוייה ברביעית בכדי אכילת פרס...

הדין הראשון בברייתא עוסק בדיני טומאה וטהרה: אדם שאכל מאכלים טמאים בכמות שמטמאת אותו, ובשיעור זמן של 'כדי אכילת פרס' - הרי הוא פסול מאכילת תרומה, שהרי הוא טמא. גם הדין השלישי בברייתא עוסק במשקים טמאים המטמאים את האדם מאכילת תרומה אם שתה מהם שיעור כדי אכילת פרס. לפי זה מסתבר שגם הדין שביניהם, העוסק באישה מעוברת, מתייחס לדיני טומאה וטהרה. כוונת הדין היא שלאישה מעוברת התירו לאכול מאכלים טמאים בפחות מהשיעור המטמא אותה ולאחר מכן תוכל האשה לאכול תרומה בלי לטבול, וכל זה כדי שלא תסתכן. כך אכן פירש הרמב"ם (אבות הטומאות ח, יג), וכן משמע בתוספות (ד"ה 'התירו'). האם יש ללמוד מכאן לגבי דינו של חולה ביום הכיפורים? לכאורה אין בהכרח לדמות בין המקרים. באור שמח (מאכלות אסורות יד, יד) ציין שיש לחלק בין הסוגיה בכריתות לדיני יום כיפור, ובהעמק שאלה לנצי"ב (סימן קסז ס"ק יז) כתב שהרי"ף והרמב"ם לא סברו דין זה, ולדעתם יש לחלק בין יולדת ובין חולה. וכן היה נוהג למעשה הרב חיים מבריסק, והיה מורה לחולים לאכול בלא 'שיעורים' (שו"ת חשב האפוד סימן עא; חידושי הגרי"ז שביתת עשור ב, ח).

כאשר אוכלים ביום הכיפורים<sup>5</sup>, וכך כאמור הביא להלכה בשולחן ערוך. לדעתי מסתבר שהבית יוסף ידע ששיטת הרא"ש איננה מוסכמת בראשונים, אולם הוא הביא אותה להלכה מפני צדקותם של ישראל: אילו לא היה מביא בשולחן ערוך את שיטת הרא"ש, היינו מוצאים בכל שנה חולים מסוכנים שאינם מרשים לעצמם לאכול ביום הכיפורים, וצמים על אף הסכנה, מתוך תחושה פנימית שאין הם מסוגלים לאכול ביום הקדוש והנורא, ובכך מסכנים את עצמם. דברי הרא"ש שהובאו בשולחן ערוך מצילים את החולים הללו: יש להם פתח להימנע מסכנה בלי לבטל את הצום. הם אוכלים לשיעורים ומוציאים את עצמם מדי סכנה, אך מכיוון שאכילתם היא לשיעורים, הרי שהם מקיימים את הציווי "ועיניתם את נפשותיכם" ככל יכולתם.

עלינו להבין את שיטת הרא"ש והשולחן ערוך: במה מועילה אכילה לשיעורים? הרי גם היא אסורה מן התורה, שהרי כלל נקוט בדינו ש'חצי שיעור אסור מן התורה'<sup>6</sup>!

התשובה לכך טמונה בדרגות השונות שיש במצוות התורה: חומרתו של איסור 'לא תעשה' שבתורה גדולה מחומרת מצוות 'עשה', ובתוך איסורי 'לא תעשה' ישנם איסורים חמורים עוד יותר, שעליהם ישנו עונש 'כרת'. אדם שאוכל ביום הכיפורים כהרגלו חייב כרת, ולעומתו אדם שאכל לשיעורים אמנם עבר על איסור תורה, אולם איסורו קל יותר.

---

הרמב"ם לא הביא כלל בהלכותיו את האפשרות של 'אכילה לשיעורים', ומכך נראה שהבין כדבר פשוט שאין לדמות דיני טומאה לדיני חולה. כפי שראינו דעת הרא"ש שונה: לדעתו יש להשליך את הדין בברייתא על דיני צום יום כיפורים, והוא מסתמך על הרמב"ן (תורת האדם עניין הסכנה אות ד) שסבר שהסוגיה אמנם עוסקת בדיני טומאה, אך יש ללמוד ממנה לגבי דיני יום הכיפורים, הרא"ש ציין לדברי בה"ג שהביא בתוך הלכות יום הכיפורים (סימן יג בסופו) את הסוגיה ממסכת כריתות, ומוכח מכך שסבר שדין זה שייך ליום כיפור. וכך גם דעת רבנו גרשום, שפירש כי הברייתא עוסקת בעוברה הצריכה לאכול ביום הכיפורים.

5. ראה הערה קודמת.

6. ראה יומא עג, ב; רמב"ם שביתת העשור ב, ג.

רבותינו בעלי התוספות אף כתבו שהאוכל 'חצי שיעור' – היינו פחות מן השיעור המחייב – עבר על 'איסור בעלמא', ודינו קל אף יותר ממצוות עשה (תוספות שבועות כג, ב, ד"ה 'דמוקי'; תוספות ישנים יומא עג, ב, ד"ה 'וריש לקיש'; וכך משמע מדברי הרמב"ן בתורת האדם, שער המיחוש – עניין סכנה).<sup>7</sup>

ייתכן שלפי זה ניתן להסביר דין תמוה הנזכר בספר החינוך (סימן שיג), והוא שכל חולה יכול לאכול ביום הכיפורים פחות מכשיעור, ואפילו חולה שאין בו סכנה. הדברים תמוהים לכאורה: כיצד יידחה איסור תורה מפני מחלה שאין בה פיקוח נפש? על פי דברי התוספות הדבר מובן: כדי להימנע מאיסור 'לא תעשה' אדם מחויב להוציא את כל ממונו, אך כדי לקיים מצוות עשה אין צורך להוציא יותר מחמישית מממונו (רמ"א, אורח חיים, סימן תרנו). מכיוון שאכילת 'חצי שיעור' חמורה פחות ממצוות עשה, הרי שאין צורך להוציא יותר מחמישית מממונו כדי להימנע מאכילה לשיעורים ביום כיפור. פגיעה בבריאותו של אדם חמורה יותר מהוצאת חמישית מממונו, ולכן ברור שאין לפגוע בבריאות החולה כדי להימנע מאכילה לשיעורים. מכאן עולה שכדי להתיר לחולה לאכול לשיעורים איננו צריכים שתהיה כאן סכנת חיים ממשית, אלא די בכך שיש בצום פגיעה בבריאות החולה.<sup>8</sup>

### 5. מהם שיעורי האכילה והשתייה?

כדי שאדם לא יתחייב כרת עליו לאכול פחות מכשיעור. כאמור, שיעור האכילה המיישבת את לבו של האדם הוא 'ככותבת הגסה' (תמר גדול),

7. אמנם ראה ב'הפרדס הגדול' לרש"י (סימן קפו) ובספר האורה השלם (חלק א, סימן צה) שכתבו שחצי שיעור ביום הכיפורים דינו כמו לאו. כמו כן מצאנו שאסרו 'חצי שיעור' לחולה שאין בו סכנה כפי שמפורש במשנה למלך (יסודי התורה, ה, ח), וכן בשדי חמד (כללים, מערכת ח, כלל יז, בשם כמה אחרונים). ואין זה סותר דברינו כי גם לדעתם אין זה אלא לאו שאין בו מלקות, כלומר לאו קל יותר.

8. ועיין שם במנחת חינוך שתמה על דין זה ומביא משדה חמד שאין כוונת החינוך להתיר לכל חולה שאין בו סכנה לאכול ביום כיפור פחות מהשיעור אלא הכוונה בחולה שאמנם אין בו סכנה אבל מניעת האוכל יגביר את מחלתו וכפי שהסברנו.

והשתייה המיישבת את לב האדם היא 'מלוא לוגמיו'. 'ככותבת הגסה' במושגי זמננו היא כעשרים וחמישה עד שלושים גרם לחם<sup>9</sup>. 'מלא לוגמיו' הוא מושג המשתנה מאדם לאדם על פי גודל פיו: על האדם למלא את פיו מים ולסלקו לצד אחד, וזהו 'מלא לוגמיו' (שולחן ערוך רעא, יג; שולחן ערוך תריב, ט). המשנה ברורה (תריב, כו) כתב ששיעורו בערך רוב רביעית, כלומר ארבעים עד ארבעים וחמישה סמ"ק מים (שמשקלם 40-45 גרם). אדם יכול לאכול כמה פעמים, בכל פעם פחות מככותבת הגסה, בלי שיחול עליו עונש כרת, ובלבד שתהיה בין אכילה לאכילה הפסקה של 'כדי אכילת פרס' (= זמן שניתן לאכול בו כמות של שלוש או ארבע ביצים). בשיעור 'כדי אכילת פרס' נאמרו דעות רבות, החל משתי דקות למקלים ביותר, ועד כעשר דקות למחמירים ביותר. למעשה יש להמתין שש עד שבע דקות בין אכילה לאכילה.

כמה זמן יש להפסיק בין שתייה לשתייה? בנושא זה מביא השולחן ערוך (תריב, י) מחלוקת:

השותה ביום הכיפורים מלא לוגמיו חייב... והוא פחות מרביעית באדם בינוני... שתה מעט וחזר ושתה: אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית - מצטרפין לכשיעור, ואם לאו - אין מצטרפין. ויש אומרים ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות.

לפי הדעה הראשונה שמביא השולחן ערוך, והיא דעת הרמב"ם, די להמתין כמה שניות בין שתייה לשתייה. וכך כתב הגאון רב חיים נאה (שיעורי תורה סימן ג הערה לו):

דלדעת הרמב"ם בפרק ב מהלכות שביתת עשור שיעור צירוף שתיה ביום הכיפורים הוא בכדי שתיית רביעית, והוא שיעור מועט מאוד.

9. בשמירת שבת כהלכתה (לט, כ) רשם שלושים ושניים גרם, ויחווה דעת (חלק ו לט) שלושים גרם. ויש מקילים יותר כמובא במקראי קודש הררי פרק ו הערה ט.

וכתב בשולחן ערוך (סימן תריח) דלפחות יפסיק החולה כדי שתיית רביעית, ולכן אם ישתה הפחות מכמלא לוגמיו בשתי פעמים בוודאי יהיה הפסק כדי רביעית ואינו מצטרף.

השיטה השנייה בשולחן ערוך, שיטת הראב"ד, מחמירה הרבה יותר. לפי דעה זו יש להמתין בשתייה 'כדי אכילת פרס', כפי שממתינים במאכלים מוצקים.

כיצד עלינו לפסוק בנושא זה? לפי כללי השולחן ערוך 'סתם ויש אומרים הלכה כסתם', ומכאן שהשולחן ערוך הקל בעניין זה. השולחן ערוך מביא את הדעה השנייה משום שכאשר ישנה אפשרות, טוב לחוש לדעה המחמירה, אולם מעיקר הדין כשיש קושי בדבר אין חובה להחמיר בכך.

למרות זאת, בהוראות של מכון תורני ידוע ובפרסומים נוספים נקטו בנושא זה לחומרא, ופסקו כדעה השנייה. בתגובה לתמיהתי השיבו כי פסיקתם נובעת משלש סיבות: א. הבית יוסף כבר הביא את תמיהת הר"ן על שיטת הרמב"ם, ואף שהמגיד-משנה תירץ את הקושיה, הרי המעיין במקורות יראה שאכן שיטת הרמב"ם קשה. ב. המשנה ברורה פסק להחמיר כדעה השנייה בשולחן ערוך. ג. עלינו להחמיר בנושא זה, משום שיש בו חשש כרת.

אולם לדעתי אין כן שורת הדין, ונשיב על טענותיהם בפירוט: על טענתם הראשונה יש להשיב כי אמנם הר"ן הקשה על שיטת הרמב"ם, אך המגיד-משנה כבר תירץ את הקושיה בטוב טעם, ודבריו הועתקו בבית יוסף. גם אם יש בדורנו מי שיסבור כי הקושיה עומדת בעינה, אין הדבר מעלה או מוריד לעניין פסיקת ההלכה, שהרי אין כוח בידי האחרונים בקושיותיהם לדחות את דברי הראשונים.

גם טענתם השנייה אינה נכונה: השולחן ערוך פסק כשיטת הרמב"ם, מבלי לחשוש לקושיית הר"ן, וכך גם פסק הרמ"א, שהרי לא השיג על דברי השולחן ערוך. פסיקתם של בעלי השולחן ערוך נובעת מן הסתם מכך שהרמב"ם הוא עמוד ההוראה שעליו אנו נסמכים.

המשנה ברורה (תריב, ס"ק לא) אמנם הביא שהגר"א והפרי חדש פסקו להחמיר כדעה השנייה בשולחן ערוך, אך גם הוא רק מביא את דבריהם ואינו מכריע כמותם<sup>10</sup>. ב'ביאור הלכה' האריך בעל המשנה ברורה להסביר את דעת המקלים כאילו זו ההלכה הפסוקה, וגם מכך נראה כי הוא לא בא להכריע נגד המחבר והרמ"א, אלא רק לומר שאם ניתן כדאי לחוש לדעת המחמירים. בסימן רי (סעיף א) פסק המשנה ברורה שהשותה תה חם לאט לאט אינו מברך ברכה אחרונה, ומכאן ראייה נוספת שפסק מעיקר הדין כדעה הראשונה, וב'שער הציון' (ס"ק יב) שם אף העיר שזו היא דעת השולחן ערוך<sup>11</sup>. החשש לדעת המחמירים עולה גם מדברי השולחן ערוך עצמו בסימן תריח (סעיף ה), שם הביא בסתם את דעת הראב"ד, משום שיש לחשוש לשיטתו כאשר אפשר בקלות לעשות כן:

וישקוהו פחות מאותו שיעור, וישהו בין שתיה לשתיה כדי אכילת ארבעה ביצים, ולפחות ישהו בין שתיה לשתיה כדי שיעור שתיית רביעית.

פסיקה זו - להקל בדבר מעיקר הדין, ולהחמיר כשהדבר ניתן - הובאה גם ב'כף החיים' לגאון הרב יעקב חיים סופר (תריב ס"ק נג), וב'ביע אומר' לגאון הרב עובדיה יוסף (חלק ב סימן לא), שכולם פסקו שמעיקר הדין הלכה כדעה ראשונה. מעתה עולה כי חולה החייב לשתות ביום כיפור ומתקשה להחמיר כדעה השנייה בשולחן ערוך אינו צריך להחמיר בכך. ואין כאן חשש כרת, משום ששתייה זו אינה לשם צימאון אלא כדי למנוע נזק בריאותי.

10. כמו כן יש להעיר שהחיד"א (ברכי יוסף שם) העיר שהפרי חדש פסק במקום אחר לקולא.

11. עיין במשנה ברורה, סימן תעב ס"ק לד, שלכתחילה צריך לחשוש לדעה הראשונה משום שהיא העיקר להלכה, אך בדיעבד אפשר לסמוך על הדעה השנייה. ושם מדובר בשתיית ארבע כוסות, שהוא דין דרבנן, וודאי שיש להקל בו.



**6. סיכום**

א. אין חובה להתייעץ עם רב כדי להתיר לאכול ביום כיפור, אלא די לפנות לרופא או לשמוע את דעת החולה עצמו.

ב. יש מקום להקל לחולה שהצום יזיק לבריאותו או יסבול סבל רב לאכול ולשתות לשיעורים, ואף אם אין חשש שימות, משום שיש לצרף כאן שני טעמים להקל:

- לדעת פוסקים רבים 'חצי שיעור' אינו אלא איסור בעלמא, אף על פי שהוא מן התורה.

- הגדרת פיקוח נפש ביום הכיפורים אינה חשש סכנת מוות, אלא מצב שבו המחלה תחמיר מחמת הצום או שהחולה יסבול סבל רב.

ג. לגבי זמן ההמתנה בין שתייה לשתיה, נראה לעניות דעתי שחובה לדעת וללמד שמעיקר הדין ההלכה כמקלים, אלא שטוב לחוש לשיטת המחמירים. לכן, מי שצריך לשתות רק מעט ישתדל להחמיר וימתין שש וחצי דקות בין שתייה לשתיה. אולם הצריך לשתות הרבה, כגון נשים בהריון הזקוקות לעתים לשתות כליטר וחצי או יותר, די לו להמתין כחמש שניות בין שתייה לשתיה. חובה עלינו להודיע מהו עיקר הדין במקרים אלו, שאם לא כן הרי שיום הכיפורים יעבור על חולים אלו מתוך קושי רב, ובלי יכולת להתפלל כראוי. הגע בעצמך: מי שצריך לשתות ליטר וחצי צריך לפי המחמירים לשתות שלושים ושבע פעמים בהפסקות של עשר דקות, והדבר יאריך לחולה יותר משש שעות... ברור ופשוט בעיני שגם המחמירים כשיטה השנייה שבשולחן ערוך צריכים לפחות להורות בעניין זה לקולא כדעות הנוקטות ש'אכילת פרס' היא שתי דקות, ולא להוסיף חומרא על חומרא ולהורות להמתין עשר דקות בין שתייה לשתיה.

ויהי רצון שהקב"ה ירפא כל חולי ישראל, ולא נצטרך להזדקק לשאלות אלה.

## סימן כא – אכילת ארעי בסוכה<sup>1</sup>

1. מבוא
2. הנהגותיהם של גדולי התנאים
3. על מה מברכים
4. הסבר דברי רבנו תם
5. מדוע לא מברכים על מצוות צדקה
6. הסבר שיטת חכמים
7. כעין תדורו
8. הסוכה לעתיד לבוא

סא

### 1. מבוא

מצוות סוכה היא מצווה נפלאה: אנו נכנסים לשבת 'בצילא דמיהמנותא' – 'בצל האמונה', והשכינה פורסת עלינו את כנפיה מלמעלה (זוהר אמור, דף קג, ב). הסוכה היא כעין בית מקדש קטן, בתוכו שורה השכינה הסוככת עלינו מלמעלה, כאילו היא 'מציצה מבין החרכים' שבסכך. לצד מדרגתה הגבוהה של הסוכה הרי שיש לישיבה בה גם גדרים הלכתיים, וכאן ננסה לעמוד על תופעה ייחודית שיש לגדרים אלו.

### 2. הנהגותיהם של גדולי התנאים

המשנה (סוכה כו, ב) מביאה שתי הנהגות של גדולי התנאים בעניין

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

הישיבה בסוכה:

שלוחי מצווה פטורין מן הסוכה. חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה. אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה... מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים, ואמר: 'העלום לסוכה', וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה - נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה.

מדוע יש צורך לתאר את הנהגתם המחמירה של רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל? בגמרא (שם) מוסבר הצורך בדבר:

...חסורי מחסרא והכי קתני: אם בא להחמיר על עצמו - מחמיר, ולית ביה משום יוהרא. ומעשה נמי, והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל...

הגמרא מסבירה כי אף על פי שבדרך כלל יש בעיה להחמיר בדבר שאינו מעיקר הדין, שהרי יש בזה 'יוהרא' וגאווה, מכל מקום בעניין זה ניתן להחמיר כפי שהחמירו רבי יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל. הר"ן (על הרי"ף סוכה יא, א) מסביר כי המשנה הביאה גם את הנהגתו של רבי צדוק, שעשה כעיקר הדין, כדי ללמדנו בכך הלכה הפוכה:

ובתר הכי קתני 'ומעשה ברבי צדוק' שלא החמיר על עצמו, לומר שאם רצה תלמיד חכם שלא להחמיר על עצמו בכך - רשאי, ולא הוי כמי שאינו מדקדק במצוות.

שני צדדים אלו נפסקו גם למעשה בשולחן ערוך:

אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה... אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה... ('ואפילו תלמיד חכם אם רוצה שלא להחמיר על עצמו בכך - רשאי, ולא הוי כמי שאינו מדקדק במצוות' - 'באור הלכה' שם), ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים - הרי זה משובח (שולחן ערוך,

תרלט, ב).

ניגוד זה מעלה תמיהה: אם אכן אין צורך מעיקר הדין לשבת בסוכה כשאוכלים אכילת עראי, ואף תלמיד חכם המדקדק במצוות יכול לנהוג כך, מדוע אם כן ניתן להחמיר ולאכול אכילת עראי בתוך הסוכה ואין בכך משום 'יוהרא'?! הלוא בכמה מקומות בש"ס מובא שמי שמחמיר על עצמו יש בזה 'יוהרא' (ברכות יז, ב; בבא קמא נט, ב; ועוד), ומפורש בירושלמי (ברכות פרק ב, הלכה ט) ש"כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו – נקרא הדיוט".

ובכלל, בדרך כלל חומרות שאינם מעיקר הדין מוזכרות בשולחן ערוך רק כאשר יש ספק בפוסקים וכדומה<sup>2</sup>. כאן, באופן יוצא דופן, ההלכה מזכירה את עיקר הדין ואת הדין למחמירים. מדוע? תמיהות אלו מובילות אותנו לעיון מעמיק יותר במהות מצוות הישיבה בסוכה.

### 3. על מה מברכים

אנו רגילים לברך על הישיבה בסוכה רק כאשר אנו אוכלים סעודת קבע בסוכה. כך הביא השולחן ערוך (תרלט, ח):

נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה

אולם באמת פסיקה זאת של השולחן ערוך היא שיטה יוצאת דופן – שיטתו של רבנו תם. רוב הראשונים (רי"ף, רמב"ם, רא"ש, ועוד) חולקים על רבנו תם ולדעתם יש לברך על עצם הישיבה בסוכה ולא על האכילה. שיטת רבנו תם תמוהה לכאורה, שהרי מצוות הסוכה אינה נוגעת דווקא לאכילה אלא לכל העניינים שאדם עושה בביתו, וכפי שנפסק בשולחן ערוך (תרלט, א):

כיצד מצוות ישיבה בסוכה? שיהיה אוכל ושותה (וישן ומטייל - טור) ודר

2. כגון דין תפילין דרבנו תם שירא שמים מניחם (שו"ע או"ח לד, ב).

בסוכה כל שבעת הימים, בין ביום בין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה. וכל שבעת ימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע. כיצד? כלים הנאים ומצעות הנאות, בסוכה; וכלי שתיה, כגון אישיות וכוסות, בסוכה...

מדוע פסק רבנו תם כי הברכה קשורה דווקא לאכילה ולא לכל הפעולות שעושה האדם בסוכה!?

הרא"ש מסביר שלדעת רבנו תם כל פעולות האדם הנעשות בסוכה טפלות לאכילה, ולפיכך האדם יברך על העיקר ולא על הטפל:

ורבינו תם פירש לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה, אבל שאר טיול ושינה שעושים בסוכה - טפלים לגבי האכילה והיא פטרתן (הרא"ש סוכה פרק רביעי אות ג).

הסבר זה צריך בירור משום שרבנו תם אמר את דינו גם במי שלא יאכל בסוכה.

אמנם רוב הראשונים חולקים, כאמור, על רבנו תם. כל שלושת עמודי ההוראה – הרי"ף (פרק רביעי כב, א) הרא"ש (שם) והרמב"ם (הלכות סוכה ו, יב) – תמימי דעים כי יש לברך כל פעם שאדם נכנס לסוכה, ואפילו אם אינו אוכל בה, שהרי סוף סוף כך מקיים את המצווה.

מכאן תמיהה גדולה על המחבר שפסק כאן כרבנו תם, שלא כדרכו בקודש לפסוק על פי שלושת עמודי ההוראה.

התשובה לדבר רמוזה כבר בלשונו של השולחן ערוך (תרלט, ח):

נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה.

מנהג ישראל הוא כרבנו תם, וההלכה כאן נקבעה בגלל כוחו הגדול של המנהג, אף על פי שהדבר מנוגד לדעת רוב הראשונים.<sup>3</sup>

3. ניתן לתת דוגמא לכוחו של המנהג מדין כניסת השבת: עד לפני כמאה שנים נהגו ישראל במקומות רבים להדליק את נרות השבת ולעשות מלאכות גם אחרי השקיעה. הסיבה לכך היא שיטת ר"ת, לפיה השקיעה האמיתית היא כשעה לאחר

כלומר, המחבר לא פסק כנגד עמודי ההוראה, אלא סבר כי אין לבטל מנהג ישראל המבוסס על אחד מגדולי הראשונים.

#### 4. הסבר דברי רבנו תם

מאחר שלמעשה השולחן ערוך פסק כרבנו תם, וכך נוהגים רוב קהילות ישראל, הרי שעלינו להתאמץ ולהסביר את דבריו. נראה שרבנו תם סובר שהברכה אינה על דברים שאדם אינו מחויב לעשותם בסוכה – כמו הטיול בסוכה<sup>4</sup> או הלימוד בה – אף על פי שבכך יקיים מצווה. הברכה היא דווקא על הדברים שיש איסור לעשותם מחוץ לסוכה.

אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה, בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי. אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה... ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים – הרי זה משובח (שולחן ערוך, תרלט, ב).

אדם שלומד מחוץ לסוכה אינו עובר על איסור, אף על פי שאם ילמד בסוכה יקיים מצווה. לעומתו אדם שיאכל סעודת קבע מחוץ לסוכה יעבור על איסור. כיצד נברך 'אשר... וציוונו לישב בסוכה' כשאיננו אוכלים?! הלוא איננו מחויבים לשבת בסוכה כשאיננו אוכלים! דבר דומה אנו מוצאים לגבי אשה הרוצה לקיים מצוות עשה שהזמן

---

השקיעה הנראית לעינינו. אף על פי שכך גם נפסק בשו"ע (או"ח רסא, ב), הרי שהיום שום פוסק לא יתחשב בשיטת ר"ת ואפילו לא בשעת הדחק. אשה ששכחה להדליק נרות לא תוכל לקבל מהרב היתר מיוחד להדליק אותם מעט אחרי השקיעה. מדוע? מכיוון שהמנהג הברור כיום הוא כשיטת הגאונים, ולא כדעת רבנו תם, הרי שכבר לא יעלה על הדעת לפסוק כשיטת ר"ת.

4. 'טיול' בסוכה פירושו ישיבה בצל הסוכה, מלשון 'מטללתא' שהוא תרגום של 'צל'. הטיול בסוכה פירושו מנוחה והנאה על ידי השהות בסוכה. כך גם בגמרא כתובות (סב, א): "הטיילין – בכל יום. מאי טיילין?" (עיין שם בגמרא ובתוספות), ושם הכוונה לאנשים היושבים בצל, כלומר – אנשים שזמנם פנוי להנאה.

גרמא: בשולחן ערוך (בית יוסף ושולחן ערוך אורח חיים יז, ב) נפסק שאישה לא מברכת על מצוות עשה שהזמן גרמא, ומדוע? אף שהאשה מקיימת מצווה כשהיא עושה אותן, הרי שהיא אינה מחוייבת בכך, וכיצד אם כן תאמר "אשר קדשנו במצוותיו וציונו"<sup>5</sup>!

ייתכן שזוהי כוונתו של רבנו תם בסברתו "שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה": הדבר היחיד שיש איסור לעשותו מחוץ לסוכה הוא האכילה, ולכן היא העיקר ועליה יש לברך.

על פי זה היה עלינו לברך גם על השינה, שהרי אסור לישון שינת ארעי חוץ לסוכה? הרא"ש השיב על כך וכתב שאי אפשר לברך על השינה כי אדם אינו בטוח שירדם, כלומר שאי אפשר לברך עובר לעשייתו<sup>6</sup>.

אגב, מעניין לשים לב כי דווקא הפעולות הגשמיות ביותר – האכילה והשינה – הם שנאסרו מחוץ לסוכה. כמו שבבית המקדש, מקום השכינה, הוקרב בשר הקרבנות ונזרק דמם, ובכך נתקדשה הגשמיות ונתעלתה לשמי מרומים, כך הופכת הסוכה את פעולותינו הגשמיות למצוות מקודשות.

### 5. מדוע לא מברכים על מצוות צדקה

על פי מה שהסברנו בדברי רבנו תם, נוכל להציע הסבר נוסף לשאלת ברכת הצדקה: הראשונים והאחרונים נתקשו מדוע אין מברכים על מצוות צדקה? הרשב"א<sup>7</sup> הסביר שאין מברכים על הצדקה משום

5. ומעניין שרבנו תם עצמו סובר שאשה יכולה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא (תוספות ראש השנה לג, א), כי סוף סוף יש חיוב כזה לעם ישראל, מה שאין כן בישיבה בסוכה בלי אכילה שבזה אין ציווי לאף אחד.

6. הרא"ש פרק ד, אות ג מסביר מדוע לדעת רבנו תם לא יברכו על השינה: "מה שאין מברכין על הסוכה בשעת השינה, ואף על פי שמצינו בה חומר יותר מבאכילה דאוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה? היינו טעמא דשמא לא יוכל לישן והוי ברכה לבטלה".

7. שו"ת הרשב"א חלק א סימן רנד.

שהמצווה תלויה ברצון העני לקבל. הרב וינברג זצ"ל<sup>8</sup> הסביר כי הברכה עלולה לגרום לכך שהעשיר יהפוך את העני ל'חפץ של מצווה' ולא ייתן את הצדקה מתוך מידת האהבה והחסד. נציע הסבר שלישי: הברכה באה לתת מימד של מצווה למעשה שאינו מצווה מצד עצמו, ושהכוונה היא ההופכת אותו למצווה. לעומת זאת בצדקה עצם הצדקה היא מצווה ולכן אין צורך בברכה.

על פי מה שהסברנו כאן נוכל להציע תירוץ נוסף: העשיר אינו יכול לומר 'וצונו... על הצדקה' שהרי אין עליו ציווי מוחלט. המצווה תלויה ביכולת של הנותן, ובהימצאות של עני. וודאי שנותן הצדקה מקיים מצווה, אך אין בכך חיוב מוחלט.

### 6. הסבר שיטת חכמים

לאחר שהסברנו את סברתו של רבנו תם, עולה בלבנו התמיהה על הרי"ף והרמב"ם שפסקו לברך בכל כניסה לסוכה: איך ניתן לדעתם לומר 'וציונו' כאשר איננו אוכלים בסוכה ואיננו מחויבים לשהות בה?! אמנם אחרי העיון, נראה כי שיטת הרי"ף וסיעתו ברורה: גם כשאנו אוכלים אין אנו מברכים על 'לאכול בסוכה' אלא 'לישב בסוכה'. המצווה, ואולי אף החובה, היא השהיה בסוכה. רצונו של השם הוא שבחג הסוכות נחיה בסוכה, ומי שיוצא ממנה אמנם אינו עושה עבירה (אם אינו אוכל וישן מחוץ לסוכה), אך הוא עובר על רצון השם המהותי:

בסוכות תשבו שבעת ימים - ואין 'תשבו' אלא כעין תדורו. מכאן אמרו: אוכל בסוכה, שותה בסוכה, ומטייל בסוכה, ומעלה כליו בסוכה (ספרי, אמור, פרשה יב).

דוגמא לדבר ניתן להביא מדין 'הולכי דרכים': במהות חייבים גם היוצאים לדרך לישוב בסוכה ככל ישראל, אלא בגלל שנמצאים בדרך התורה פטרה אותם. ודאי שאם ההולך בדרך ימצא סוכה ויאכל בה -

8. שרידי אש חלק א סימן סא.



עליו לברך, שהרי המצווה היא הישיבה וכולם מחויבים בה, אלא שבמצבים מסוימים – כמו ההולך בדרך או מי שאינו אוכל רק אכילת ארעי, התורה – התירה לו שלא לקיים את המצווה. אדם חייב לשהות בסוכה ולדור בה, אלא שיש לו פטור במצבים מסוימים. לכן הוא יוכל לברך "אשר... וציונו". לעומת זאת לאשה אין כל חיוב לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן פוסק השולחן ערוך שהיא לא תוכל לברך על המצווה ולומר 'וציונו'.

### 7. כעין תדורו

מעתה נוכל להסביר את התמיהה בה פתחנו: אילו המצווה היתה **האכילה** בסוכה הרי שאכן הייתה 'והרא' באכילת עראי בתוך הסוכה בניגוד לעיקר הדין. אולם ראינו כי המצווה היא **הישיבה** בסוכה 'כעין תדורו', והאכילה אינה אלא ביטוי לכך שהאדם העביר את דירת הקבע שלו אל הסוכה.

משום כך, אדם הנוהג כרבי יוחנן בן זכאי או כרבן גמליאל ואוכל אכילת ארעי בסוכה אינו מחמיר על עצמו אלא מקיים את רצון הבורא. רבי צדוק אמנם אכל אכילת ארעי מחוץ לסוכה, אך הוא לא עבר עבירה: ייתכן שעסק באותה עת בעניין חשוב, וכדומה, ולכן אין עליו עוון במה שאינו טרח לקיים המצווה. התורה התירה לאדם לאכול עראי מחוץ לסוכה שכן על כל אדם לשקול בעצמו בהתאם לנסיבות האם מוצדק שישתמש בהיתר זה, או שעליו להחמיר על עצמו כי זה עיקר רצון התורה.

לאחר שראינו עקרון זה נוכל לראות הלכות נוספות בהן רואים את גמישותם של גדרי ההלכה במצוות סוכה: חולים פטורים מן הסוכה בגלל ש'תשבו כעין תדורו' והרי החולה הולך במשך השנה מביתו למקום בו ייקל עליו חוליו (שולחן ערוך תרמ, ג, ומשנה ברורה ו<sup>9</sup>). מסיבה זאת גם

9. זוהי גם הסיבה לפטור של 'מצטער' (שו"ע תרמ, ד, ומשנ"ב יג), כגון מי שמתקשה לישון בסוכה בגלל זבובים ויתושים וכדומה (משנ"ב טז).

היוצאים לדרך פטורים אף הם מהסוכה (שולחן ערוך תרמ, ה, ומשנה ברורה לט), וישנם אחרונים שאף כללו בדין 'הולכי דרכים' גם את מי שיוצא לטיול סתם (ורבים חלקו ואסרו<sup>10</sup>). בכל המצבים הללו אדם שמחמיר לחפש סוכה אינו נקרא 'שוטה' (ראה ביאור הלכה תרלט, ז) ואין בו 'והרא', אף על פי שמצד הדין פטור הוא מלשבת בסוכה. גם אדם שהתאורה בסוכתו פסקה או הגשם נוטף מהסכך שלו יכול ללכת ולשבת בסוכת חבירו היבשה והמוארת אף על פי שאין חובה לטרוח טורח כל כך גדול (משנה ברורה תרמ, כב).

אמנם על היושב בסוכה בזמן גשם כתב הרמ"א (תרלט, ז) ש"אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות", אולם הסיבה לכך היא משום שכשיש גשם הסוכה אינה ראויה לדירה ולא ניתן לקיים בה המצווה. זכורני איך אבי מורי הרב משה זצ"ל היה ממתין שייפסק הגשם כדי לאכול בסוכה וכמה צער היה לו כשלא היה יכול לקיים המצווה (בן-דודי - הרב ויינגרט - אמר על אבי בדרך צחות: 'מצטער - פטור מן הסוכה' שצערו היה על שהוא פטור מלקיים מצווה חביבה זאת...).

### 8. הסוכה לעתיד לבוא

הגמרא בתחילת מסכת עבודה זרה (דף ג, א) מספרת כי לעתיד לבוא יבואו הגויים אל הקב"ה ויבקשו לקבל שכר. כאשר יווכחו כי אין בידם שכר מצוות יבקשו הגויים מהקב"ה שייתן בידם מצוות לעשותם:

אמרו לפניו: ריבוננו של עולם, תנה לנו מראש ונעשה.  
אמר להן הקדוש ברוך הוא: ... מצווה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה... מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא...

10. בדין זה נחלקו גדולי דורנו: יש שהתירו (הגרי"ש אלישיב, הגר"ד ליאור, הגר"ש אבינר), אך רבים נחלקו עליהם ואסרו (הגר"מ פינשטיין, הגר"ע יוסף, הגר"ש ז אורבאך, הגר"י אריאל).

מדוע הגויים אינם צודקים?! הרי המצטער פטור מן הסוכה ובכלל זה מי שהשמש קופחת על ראשו!

הגמרא (שם) מסבירה כי אמנם המצטער רשאי לצאת מן הסוכה אך הגויים 'מבעטים' בה מתוך זלזול. על פי דברינו ייתכן להוסיף בהסברת העניין: דווקא מצוות סוכה היא שניתנה לגויים, משום שגדריה תלויים בכל אדם ואדם. הגויים אמנם פטורים לפי עיקר הדין, אך הרי הם יכלו להישאר בסוכה מתוך רצון ובחירה. לעתיד לבוא מתגלה כי אין לגויים שייכות פנימית אל המצוות, ומשום כך לא די שהם יוצאים מן הסוכה ומצטערים בישיבתה, אלא שהם מוסיפים לבטא את הדבר בגלוי - 'וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו, ויוצא' (שם).

בחג הסוכות אנו זוכים לחוש בחינת מסויימת של 'לעתיד לבוא', אנו מגלים את שייכותינו הפנימית והעמוקה אל מצוות השם יתברך, שייכות שאין לה גבול. וכשם שאנו מחבבים את המצוות מתוך דביקות, בלי שהגוף יסיח את דעתנו מאהבה זאת, כך גם שורה עלינו קדושתה הגדולה של הסוכה ומקדשת את הגוף כולו הנכנס אליה, את האכילה השינה והטיוול ההופכים בסוכה למצוות ולקדושה.

## סימן כב – חנוכה בהלכה ובאגדה<sup>1</sup>

1. מבוא
2. ויש לנו רשות להשתמש בהן
3. כבתה אין זקוק לה
4. זמן הדלקת נר חנוכה
5. הלכה למעשה
6. מוסיף והולך או פוחת והולך

ס

### 1. מבוא

לחג החנוכה ישנם מימדים רבים והלכות רבות. אנו נעיין בגמרא הידועה והמוכרת במסכת שבת שעוסקת בהלכות החנוכה, ונתמקד בצד הפנימי המוסתר בהלכות, על פי הוראתו של הרב קוק:

בכל דבר תורה, בכל דבר הלכה פרטית, זורח אור העליון הבלתי מוגבל.

המוסר הא-להי המוחלט הוא מוציץ (מציץ) מכל דין פרטי. ולהמסתכל, המרגיל את נפשו בזריחת האור, מתגלה בכל דבר הלכה תוכן ישותה הפנימי, המתמלא מעולם הזוהר והאור, עד אשר על כל הלכה ופרק יוכל להרחיב שירה חדשה... והשירה היא הולכת ומשתפכת גם כן על כל פרטי ההלכה, על כל הנטיות של המשא ומתן שבה... (הרב קוק, אורות התורה ד, ד).

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

## 2. ויש לנו רשות להשתמש בהן

הגמרא (שבת דף כא, א) מביאה שתי מחלוקות: א. במקרה בו כבתה החנוכה מיד לאחר ההדלקה - האם חובה להדליקה בשנית? ב. האם מותר להשתמש לאור נרות החנוכה?

אמר רב הונא: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת (משום שאינם דולקים היטב, וחששו חכמים שמא האדם יטה את הנר כדי שידלק טוב) - אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת בין בחול. אמר רבא: מאי טעמא דרב הונא? קסבר כבתה זקוק לה (אם נכבה הנר על האדם לחזור ולהדליקו, שאין המצווה רק להדליק את הנר אלא גם לדאוג שישאר דולק, ומשום כך יש להדליק בשמן טוב שלא יכבה), ומותר להשתמש לאורה (מותר להשתמש לאור נרות החנוכה, ולכן אין להדליק בשבת חנוכה את נרות החנוכה בשמן גרוע, שמא הנר לא ידלק היטב והאדם שיקרא לאור הנר יטה את הנר כדי שידלק היטב).

...אמר רבי זירא אמר רב מתנה, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמיה: מאי טעמא דרב? קסבר כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה...

וכבתה אין זקוק לה? ורמינהו: 'מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק' - מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה (האם אין כוונת הברייתא לומר שעד שתכלה רגל מן השוק יש חובה להדליק את הנר אם כבה בזמן זה)? לא! דאי לא אדליק - מדליק (בזמן זה ניתן עדיין להדליק נר חנוכה אם לא הדליק לפני כן). ואי נמי: לשיעורה (יש להניח בנר שמן בכמות בה יוכל הנר לדלוק עד שתכלה רגל מן השוק).

ההלכה נפסקה, כפי שכולנו יודעים, שאסור להשתמש לאורה (שולחן ערוך תרעג, א). 'אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד'. מה הסברא בכך? הרשב"א (שבת כא, א) נותן הסבר לדבר:

ואסור להשתמש לאורה - וטעמא דמילתא משום דעל ידי נס שנעשה

במנורה תקנו, והלכך עשאוה כמנורה (של בית המקדש) שאסור להשתמש לאורה.

ואי נמי - כיוון דלמצווה מדליקה, אי משתמש בה איכא בזוי מצווה.

אלא שלפי זה תמה הרשב"א כיצד ייתכן שחלק מהאמוראים התירו להנות מאור החנוכה, והרי האיסור לבזות מצווה מפורש בכמה מקומות? כך גם אנו מוצאים בהמשך הסוגיה (שבת כב, ב) שם מובא שכמו שאין לקיים את מצוות כיסוי הדם בעזרת הרגל, משום ביזוי מצווה, כך אין להשתמש בנר החנוכה לצרכיו הפרטיים, שהרי יש בכך ביזוי מצווה:

אמר רב יהודה אמר רב אסי: אסור להרצות (=לספור) מעות כנגד נר חנוכה...

דתניא: 'ושפך וכסה' - במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצוות בזויות עליו. הכא נמי - שלא יהו מצוות בזויות עליו.

הגמרא מביאה שם עוד דוגמאות לביזוי מצווה, כגון האיסור להניח על המאזניים מטבע של מעשר שני כדי לשקול כנגדו מטבעות של חולין ולבדוק האם הם שלמים.

הרשב"א (שבת כב, ב) מתרץ שיש לחלק בין שימושים שונים במצווה, חלקם אסורים אך חלקם מותרים:

יש לומר דסבירא להו לרב הונא ולרב חסדא דכל שאינו משתמש בגופו (של חפץ המצווה) כשוקל כנגדו (כגון מי ששוקל כנגד המטבע של מעשר שני, שהוא משתמש בגוף החפץ של המצווה)... - (במקרה כזה) לאו ביזוי מצווה הוא, ואף על גב דמשתמש לאורה, דהא לא משתמש בגופיה ממנו. ולא כל התשמישין שוין ולא כל הביזויין שוין...

לפי תירוצו של הרשב"א השימוש בנרות חנוכה מותר משום שלא משתמשים בגוף הנר. אלא שהדברים עדיין קשים: הרי סוף סוף כאשר אדם משתמש בנר הוא הופך את הנר לשימושי וממילא אין בהדלקת הנר פרסום הנס?!?

נראה שטמון כאן יסוד חשוב: אכן לדעת רב הונא נר חנוכה בא להאיר! אמנם נר חנוכה מסמל עניינים רבים, אך הסמל נעשה בדווקא על ידי נר שמאיר, על ידי אור שמשמשים בו! בכל השנה הנר המאיר את הבית הוא נר של חולין, ואילו בחנוכה האור של הבית הוא אור של מצווה. נר החנוכה לפי רב הונא מראה כיצד אור הקדושה מאיר את חיינו, לא רק את בית המדרש אלא את החיים כולם.

'אלו ואלו דברי א־לוהים חיים': הרעיון העומד מאחורי כל שיטה מאיר את חיינו, גם אם למעשה הוא לא נפסק. אמנם שיטה זאת לא נפסקה להלכה, כפי שראינו, אך הרעיון הטמון בה מלמדנו אורחות חיים. מכאן אנו למדים על הצורך של אור הקדושה להאיר כל פינה ופינה בבית ובחצר, בפתחי המבואות וברשות הרבים. להאיר את העולם באור הקדושה.

### 3. כבתה אין זקוק לה

עתה נעבור לדין השני שנזכר בגמרא: 'כבתה זקוק לה' או 'כבתה אין זקוק לה'. כאשר נכבה הנר מיד אחרי ההדלקה – האם יש חובה להדליקו מחדש?

ההגיון הפשוט הוא ש'כבתה – זקוק לה'. אם נכבה הנר מסתבר שתהיה חובה להדליקו מחדש, שהרי נר כבוי אינו מזכיר את הנס. אולם באופן מפתיע ההלכה נפסקה דווקא כשיטה המקילה:

הדלקה עושה מצווה, לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה – אינו זקוק לה. ואפילו כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת שעדיין הוא מבעוד יום – אינו זקוק לה. וכן אם לאחר שהדליקה בא לתקנה וכיבה אותה בשוגג – אינו זקוק לה (שולחן ערוך תרעג, ב).

כיצד יש פרסום הנס כשהנר דלק רק רגע קצר!?

כדי להבין את ההגיון בדין זה, נקדים ונעיין בפרשת מכירת יוסף הנקראת בשבתות החנוכה: אחיו של יוסף שונאים אותו, יוסף אומר את דיבתם רעה ומספר להם על חלומותיו, ואש השנאה מוסיפה ובושרת, עד

שלבסוף מוכרים אותו אחיו לעבד. יוסף נמצא במצרים בתוך ארץ זרה, ובתוך תרבות אחרת. שנאת אחיו ממשיכה להדהד בראשו והוא מרגיש אולי דחוי ובודד. יופיו המיוחד מושך אליו את בנות מצרים (ראה רש"י בראשית מט, כב), ואף אשת אדוניו מפתה אותו יום אחרי יום. כיצד עומד יוסף בניסיון הקשה? מה נותן לו את הכוח שלא להישבר?

‘ותתפשהו בבגדו לאמר שכבה עימי’ - באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון... (סוטה לו, ב).

מדוע ברגע זה ראה לפתע יוסף את דמות אביו? מה פירוש המדרש? כוונת המדרש להסביר כי יוסף עמד בניסיון בזכות החינוך שקיבל מאביו. לפעמים איננו מכירים בערכו של החינוך בבית, ואנו סומכים רק על מוסדות החינוך. ממדרש זה אנו יכולים ללמוד עד כמה גדול כוחו של החינוך הראשוני, של החינוך מבית אבא. זהו החינוך שמחזיק את האדם גם בניסיונות גדולים וקשים. החינוך הראשוני והבראשיתי נשאר לדורות, והוא משפיע על האדם עד סוף ימיו.

‘הדלקה עושה מצווה’ - העיקר היא ההדלקה הראשונית, זו שמדליקה את הניצוץ החבוי בכל נשמה יהודית, הדלקה שמלווה אותנו לדורי דורות. הכל הולך אחר ההתחלה. עלינו להאהיב את התורה על ילדינו הרכים, לתת להם מקור חם שאליו תמיד הם יוכלו לחזור.

ייתכן שהחינוך מבית אבא הוא זה שגם הביא לחנוכת המקדש: מה עשו החשמונאים מיד לאחר שכבשו את ירושלים? הם לא עסקו בפיתוח הכלכלי. דבר ראשון הם חשבו על חידוש העבודה במקדש! מהיכן באה להם מחשבה זאת? מהיכן הם שאבו את הכח להציב את הרוחניות מעל כל דבר אחר? מכח הקישור החזק שלהם אל הקודש.

מכח החינוך השורשי והראשוני שהיה להם.

החשמונאים ידעו שאין בפך השמן הקטן מספיק שמן כדי שידלק שמונה ימים, אולם הם למדו מהו כוחה של הראשוניות: אנו נעשה את החלק האנושי ונדליק את המנורה, וה' יחליט האם המנורה תישאר דלוקה. אנו נעשה את שלנו ונילחם ביוונים, וה' יחליט האם לסייע בידינו



לנצח בסיום הקרב.

'כבתה אין זקוק לה' - אנו עושים את שלנו, אנו מדליקים את החנוכה, ואת ההמשך אנו משאירים בידי ה'. העיקר הוא מה שמוטל עלינו. העיקר הוא ההתחלה.

#### 4. זמן הדלקת נר חנוכה

וכבתה אין זקוק לה? ורמינהו: 'מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק' - מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה? לא! דאי לא אדליק - מדליק. ואי נמי: לשיעורה (שבת דף כא, ב).

לפי התירוץ השני 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק' הוא שיעור השמן שיש להניח בנר. עלינו לדאוג שבזמן ההדלקה יהיה בנר שמן בכמות שהנר יוכל לדלוק כחצי שעה.

לפי התירוץ הראשון 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק' הוא פרק הזמן בו ניתן לקיים את המצווה: יש רק חצי שעה בה ניתן להדליק את נר החנוכה. תירוץ זה מפליא מאוד: כיצד ייתכן שקיום מצווה מוגבל לפרק זמן קצר כל כך?! הרי לשחרית נתנו חכמים ארבע שעות, לקריאת שמע של שחרית - שלש שעות, למצה - חצי לילה לפחות, וכך למצוות נוספות. מדוע מצוות הדלקת נר חנוכה מוגבלת לחצי שעה בלבד?! שאלה זאת מחריפה לפי דברי הרמב"ם (הלכות חנוכה ופורים ד, ה):

אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימין.  
שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה - מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה? כמו חצי שעה או יתר.  
עבר זמן זה - אינו מדליק.

לפי הרמב"ם יש חובה להדליק בדיוק בשקיעה, ורק בדיעבד ניתן להדליק במשך חצי השעה שאחרי השקיעה. כיצד ייתכן שהמצווה מוגבלת לזמן קצר כל כך?!  
מוגבלת לזמן קצר כל כך?!

הרשב"א (שבת כא, ב) אכן כותב שאין כך פני הדברים:

והא נמי דקתני 'עד שתכלה רגל מן השוק', ופרישנא 'דאי לא אדליק מדליק', לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק, דהא תנן (מגילה כ, ב) 'כל שמצוותו בלילה - כשר כל הלילה', אלא שלא עשה מצווה כתקנה, דליכא פרסומי ניסא כולי האי, ומיהו אי לא אדליק - מדליק, ולא הפסיד אלא כעושה מצווה שלא כתקנה לגמרי.

לדברי הרשב"א אין הכוונה שאחרי חצי השעה לא ניתן להדליק עוד את נר החנוכה. ניתן להדליק את הנר כל הלילה, אלא שאז המצווה אינה 'כתקנה לגמרי'.

בעלי התוספות סוברים אף הם שלא כדעת הרמב"ם, אך טעמם שונה:

דאי לא אדליק מדליק - אבל מכאן ואילך עבר הזמן. אומר הר"י<sup>2</sup> פורת דיש לזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי, ומכל מקום אם איחר - ידליק מספק, דהא משני שינויי אחרינא. ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים. (שבת כא, ב ד"ה ואי לא מדליק)

לדעת הר"י פורת ניתן להדליק לאחר חצי השעה, משום שייתכן שההלכה נפסקה כתירוץ השני בגמרא לפיו השיעור בא ללמדנו כמה שמן צריך להיות בנר, ולא כתירוץ הראשון לפיו השיעור מלמד אותנו על הזמן בו ניתן להדליק את הנר.

לעומתו לדעת ר"י ניתן להדליק לאחר חצי השעה משום שכיוון שהדלקת הנר אינה נעשית עוד מחוץ לבית, הרי שפרסום הנס הוא לבני הבית עצמם, וזה מתקיים גם שעות רבות לאחר השקיעה. אלא שעדיין עלינו להסביר את דעת הרמב"ם. כיצד ייתכן שהזמן

2. והר"י פורת והר"י - הר"י פורת הוא הרב ישראל פורת, אחד מבעלי התוספות שלא פוגשים אותו הרבה ואילו הר"י הוא רב יצחק, אחד מבעלי התוספות המרכזיים.

המוקצב לקיום המצווה קצר כל כך?! ובכלל, מדוע יש להדליק את הנר מיד בתחילת הלילה, בזמן מדוייק כך כך 'לא מאחרין ולא מקדימין'! על דרך הפשט נראה שזמן הדלקת הנר חייב להיות מצומצם, שהרי מצד אחד עלינו להדליק את הנר בלילה, כדי שיאיר את החשיכה ויפרסם בכך את הנס, אך מאידך לא ניתן להדליקו לאחר חצי שעה, שהרי אז כבר אין אנשים ברחובות החשוכים והנס אינו מתפרסם. אמנם ניתן להציע הסבר נוסף על פי הדברים שביארנו לעיל: החשמונאים הזדרזו להדליק את נרות המנורה מיד כשכבשו את המקדש. הם לא נחו לפני כן מהקרבות הקשים, ולא המתינו לשמן חדש בכמות מספקת. אהבת ה' שבערה בלבותיהם גרמה להם להיות מהזריזין ה'מקדימים למצוות' ומקיימים אותן מיד כשניתן. זריזות זאת נקבעה לדורות בהלכות החנוכה: הזריזות אינה עוד 'הידור' אלא היא הפכה לחיוב הלכתי. כשם שדין 'מהדרין מן המהדרין' נהיה לנורמה בה כולם נוהגים, כך גם הזריזות נהיתה לדבר בו כולם מחוייבים לנהוג. בכך שאנו מדליקים מיד עם החשיכה אנו מראים את אהבתנו למצווה ואת חבתנו אליה.

### 5. הלכה למעשה

כיצד ננהג הלכה למעשה? מה דינו של מי שרוצה להדליק מאוחר בלילה?

אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים...

שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה - מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא. הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור, ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן, וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן *נהגה: יש אומרים שבזמן הזה שמדליקין בפנים אין צריך ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומכל מקום טוב ליזהר גם*

*בזמן הזה*, ומיהו הני מילי לכתחלה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה (שולחן ערוך אורח חיים תרעב, א-ב).

לכתחילה אנו משתדלים לצאת ידי דעת הרמב"ם ולהדליק מיד בזמן. אולם מה יהיה דינם של אברכים שבזמן ההדלקה עוסקים בתורה בישיבתם? האם עליהם להפסיק את הלימוד כדי להקפיד על דעת הרמב"ם? יש שסברו שאכן האברכים ישארו בישיבה וידליקו כשישובו לביתם מאוחר יותר, אולם לדעתי יש להורות שעליהם להקפיד על הדלקה בזמנה, אף שלשם כך הם יצטרכו לבטל מתלמודם<sup>3</sup>. רק כשאין אפשרות להדליק בזמן אנו נתיר להדליק כל הלילה, ובמקרה שכזה האדם יכול גם לברך על ההדלקה (שולחן ערוך תרעב, ב; מגן אברהם סק"ו). הוא אינו צריך להעיר את בני הבית, ודי לו בזה שהוא עצמו רואה את הנר (כשיטת הפרי חדש ועוד פוסקים)<sup>4</sup>. לעומת זאת כאשר בן הזוג או הילדים אינם יכולים להגיע בזמן לבית אז רצוי לחכות להם ולהדליק מאוחר. מכיוון שיש בזה צורך חינוכי, הרי שבזה נסמוך על כך שמעיקר הדין ניתן להדליק כל הלילה.

אנו מוצאים שכשמלמדים ילד לברך מזכירים שם ה', ולא חוששים להוצאת שם שמים לבטלה<sup>5</sup>. מכאן נוכל ללמוד עד כמה חשוב חינוך הילדים. בחג ה'חנוכה' נדאג ל'חינוך' הילדים, נדאג שישאר להם לכל

3. במקראי קודש (לרב הררי, ד, יד) הביא שהגאון הרב מרדכי אליהו והגאון הרב אלישיב הורו שיפסיקו האברכים מתלמודם, אך הגאון הרב אברהם שפירא והגרי"ד סולובייצ'יק מבוססות הורו שימשיכו ללמוד עד סיום לימודם.

4. פשט השו"ע (תרעב, ב) שניתן לברך כל הלילה (וכך כתוב במג"א, וכך פירש הפר"ח ועוד, וכך פירש בחזו"ע חנוכה עמוד סד), ויש שחלקו בזה שידליק בלי ברכה (רש"ל, ועוד). ובמקרה בו פרסום הנס הוא למדליק בלבד יש מהאחרונים שנקטו לברך (חמד משה, ועוד, וכך כתוב באגרות משה או"ח חלק ד, קה, ז, וראה בשעה"צ יז) ויש שחלקו (מג"א תרעב סק"ו; משנ"ב יא).

5. שולחן ערוך אורח חיים קסז, יט; שולחן ערוך אורח חיים רטו, ג ובמשנה ברורה ס"ק יד.

החיים טעמה הטוב של מצווה חביבה זאת, ודמות החינוך הזה תעמוד בפניהם כל ימיהם, ותחזק אותם בכל ניסיון ואתגר.

## 6. מוסיף והולך או פוחת והולך

תנו רבנן: מצוות חנוכה - נר איש וביתו, והמהדרין - נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין - בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. ...טעמא דבית שמאי - כנגד פרי החג (רש"י: פרי החג מתמעטים והולכים, בקרבנות דפרשת פנחס), וטעמא דבית הלל - דמעלין בקדש ואין מורדין (שבת כא, ב).

בהמשך הסוגיה אנו מוצאים מחלוקת נוספת: לדעת בית הלל מדליקים ביום הראשון נר אחד ובכל יום מוסיפים נר, אך לדעת בית שמאי מדליקים ביום הראשון שמונה נרות ובכל יום מורידים נר אחד. במחלוקת זאת אנו מבינים ביתר קלות את דברי בית הלל: יש להוסיף אור, לעודד ולחזק, להתקדם ולהתעלות - 'מעלים בקודש ואין מורדין'. אולם מהו טעמם של בית שמאי? ומה הקשר לפרי חג הסוכות? אבי מורי הסביר שלפי בית שמאי אנו מתקרבים יותר ויותר אל האחדות. אמנם מכיוון שבסוכות פרי החג פוחתים והולכים עד שבע פרים, ולא עד לפר אחד, לכן אציע הסבר נוסף לדבר. מחלוקות בית שמאי ובית הלל מבטאות בדרך כלל הבדל עקרוני בין שיטותיהם: בית שמאי הולכים לפי האמת המופשטת ובית הלל לפי מה שנראה לעין<sup>6</sup>. נביא דוגמא לדבר ממסכת ברכות (נא, ב):

בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא, וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא.  
ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום, שהיין גורם

6. לביאור עניין זה באריכות ראה אצל הגאון הרב זוין בספרו 'לאור ההלכה'.

## לקדושה שתאמר.

לפי בית הלל יש להקדים את ברכת 'בורא פרי הגפן' לברכת קידוש היום, שהרי האדם רואה את היין ומתוך כך יודע שהגיעה השבת. לעומת זאת בית שמאי פסקו לפי האמת המופשטת: האדם שותה יין משום שהשבת הגיעה. עלינו להקדים לפיכך את ברכת קידוש השבת שהיא הסיבה שגורמת לברכת היין.

בית שמאי ודאי צודקים, אולם ההלכה נפסקה כבית הלל. "לא בשמים היא" – ההלכה אינה נפסקת לפי האמת המוחלטת, האמת השמימית, אלא לפי התגלותה אלינו, בעולם הזה.

מעתה נפנה להסביר את סברתם של בית שמאי בעניין נרות החנוכה: פרי החג פוחתים כנגד אומות העולם שפוחתים, וכך לפי בית שמאי נרות החנוכה פוחתים משום שהאור האלוקי של חג החנוכה אכן פוחת ויורד. בית שמאי ראו את המציאות הקשה: אנו מתחילים לעשות טוב מתוך התלהבות גדולה אך ההתלהבות פוחתת והולכת. כך היה במציאות גם אצל החשמונאים: בתחילה הייתה להם מסירות נפש גדולה עבור עם ישראל ארץ ישראל והמצוות. אולם כאשר קיבלו החשמונאים את השלטון הם הידרדרו ופחתו, עד שלבסוף כולם התייוונו: "אמר שמואל: כל האומר מבית חשמונאי אני – עבד הוא" (קידושין ע, ב, מתורגם). בית חשמונאי נעלם, התלהבותם הראשונית פחתה יותר ויותר עד שכלתה לחלוטין. לפי בית שמאי עלינו לזכור בחנוכה את המציאות העגומה, כדי ללמוד מכך ולהישמר מפני הדרדרות דומה.

מה יאמרו על כך בית הלל? נראה שבית הלל מביטים במציאות באופן אחר: אמנם מבחינה חיצונית פחתה השפעתם של החשמונאים והלכה, אולם מבחינה פנימית השפעתם גדלה והולכת. שנים רבות עברו מאז נס החנוכה, שנים בהם עמד עם ישראל בפני ניסיונות ושמדות, קשיים ובעיות. והנה אנו מוצאים שעם ישראל מוסיף והולך, אנו רואים כיצד עומד עם ישראלי בכל הניסיונות וקול התורה מתחזק עוד ועוד. מסירות נפשם של החשמונאים נטעה בלב עם ישראל כח לדורות,

---

משפחתם אמנם דעכה אך השפעתם על עם ישראל מוסיפה והולכת.

## סימן כג – בדיקת פירות וירקות משרצים<sup>1</sup>

1. מבוא
2. שרץ שגדל בתוך הפרי
3. חובת הבדיקה
4. האם בדיקה בעין מספיקה?
5. מתעסק בדין שרצים
6. המסקנה למעשה

ס

### 1. מבוא

אַל תִּשְׁקְצוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּכֹל הַשְּׂרָץ הַשָּׂרֵץ וְלֹא תִטְמְאוּ בָהֶם וְנִטְמַתֶּם בָּם. כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדְּשִׁתֶם וְהֵייתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי, וְלֹא תִטְמְאוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּכֹל הַשְּׂרָץ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ. כִּי אֲנִי ה' הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיֹת לָכֶם לֵאלֹהִים, וְהֵייתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי (ויקרא יא, מג-מה).

איסור אכילת שרצים הוא מהאיסורים החמורים בתורה. באכילת שרץ אחד אדם עובר על כמה וכמה איסורי תורה:

אמר אביי: אכל פוטיתא (רש"י: שרץ המים) - לוקה ארבעה, נמלה - לוקה חמש... צרעה - לוקה שש (מכות טז, ב).

איסור זה חמור כל כך משום שבפסוקים נזכר כמה פעמים כי אכילת השרצים מביאה טומאה וההיגזרות מהם מקדשת את ישראל. וה' הוציא

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.



אותנו ממצרים כדי להיבדל מטומאה זאת ולהיכנס אל הקדושה וכדברי רש"י:

ונטמתם בם - אם אתם מטמאין בהם בארץ אף אני מטמא אתכם בעולם הבא ובישיבת מעלה.  
 כי אני ה' המעלה אתכם - ... תנא דבי רבי ישמעאל אלמלי לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים כשאר אומות - דיים, ומעליותא היא גבייהו.  
 כי אני ה' אלהיכם - כשם שאני קדוש שאני ה' אלהיכם, כך והתקדשתם קדשו עצמכם למטה. והייתם קדשים - לפי שאני אקדש אתכם למעלה ובעולם הבא (רש"י שם).

החטא הראשון בהיסטוריה האנושית אירע כאשר אדם הראשון אכל את שנאסר עליו באכילה. מכאן נוכל ללמוד עד כמה יסודית היא המלחמה בתאוות האכילה. ילד יהודי מתחנך כבר מקטנותו להתקדש, לא להיגרר אחר תאוות זאת: הוא נמנע ממאכלים לא כשרים, ממתין מספר שעות בין בשר לחלב, ומברך לפני אכילתו.

על שלשה מצוות יסודיות הקפידו מאוד כל היהודים, גם אלו שהתרחקו מקיום מצוות: טהרת המשפחה, כשרות, ושמירת השבת. השבת מקדשת את הזמן, טהרת המשפחה היא קדושת המשפחה, וכשרות המאכלים מקדשת את אכילתו.

החומרה הגדולה של איסור זה, מהבחינה ההלכתית ומהבחינה האמונית, מחייבת אותנו לזהירות רבה. עלינו להקפיד מאוד באיסור אכילת השרצים, ולבדוק את הפירות מתולעים ושאר שרצים.

במאמר זה נדון מהו הגבול של חובת הבדיקה? מה דינו של אדם שבדק את הפרי כראוי ולא מצא עוד חרקים: האם הוא יכול לאכול מהפרי, או שמא ישנם סוגי פירות בהם לא תועיל בדיקה בעין?

יש שטענו כי בתותים תאנים וכדומה גם בדיקה לא תועיל בימינו. לפי טענתם קשה מאוד כיום להבחין בשרצים הקטנים שהתחדשו בדורות

האחרונים, ומכיוון ששטיפה במים וסבון אינה מסירה אותם לכן אין לאכול את הפירות הללו.

אמנם לדעתנו הדין אינו כך. לא ניתנה תורה למלאכי השרת, אלא לבני אדם. על האדם להשתמש בעיניו, ולבדוק היטב את הפרי. עליו ללמוד כיצד נראים השרצים, ולדעת כיצד למוצאם, אולם אחרי שבדק כראוי את הפרי הוא יכול לאכול ללא חשש.

נעיין בכמה מדיני שרצים, ונראה על מה מתבססים הדברים.

## 2. שרץ שגדל בתוך הפרי

בתורה נאמר כי שרץ הארץ נאסר:

וְכָל הַשָּׂרֵץ הַשֹּׂרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכַל (ויקרא יא, מא).

מכאן עולה לכאורה שתולעת שנוצרה בתוך פרי, ומעודה לא שרצה על הארץ, לא תהיה אסורה. אמנם הגמרא (חולין סז, א) מביאה בשם שמואל שכאשר הפרי או הירק מחוברים לקרקע הרי שהתולעת שנמצאת בתוכם נחשבת כמצויה אף היא על הארץ ולכן היא אסורה. לעומת זאת אם הפרי התליע רק אחרי שנקטף אין התולעת נאסרת אלא לאחר שיצאה מהפרי החוצה:

אמר שמואל: קישות שהתליעה באביה - אסורה משום 'השרץ השורץ על הארץ'.

רש"י: באביה - בעודה מחוברת שרץ הארץ היא, ואסורה התולעת לאכול, דכיון דמהלכת בתוך הקישות והיא מחוברת בקרקע - הוי כמהלכת על גבי קרקע. אבל התליעה לאחר מכאן - מותרת, עד שתצא לאויר.

הגמרא מביאה בתחילה סיוע לדברי שמואל מברייתא, אך לבסוף דוחה את הסיוע. מכך הסיק רבנו תם שדברי שמואל נדחו. לעומת זאת הרמב"ם ואחרים סברו (בה"ג, שאילתות, רי"ף, רשב"א, ועוד) שהגמרא דחתה רק את הראיה לשיטתו אך לא את עצם השיטה. לכתחילה אנו נוקטים

כדעת שמואל (ט"ז, יורה דעה, סימן פד, סק"י) אף שכאמור לפי רבנו תם שרץ שגדל במחובר ולא פירש מהפרי הוא מותר.  
 מה דינו של שרץ שגדל בתוך פרי מחובר לקרקע אך לא זו בתוכו?  
 האם נחשב הדבר שיש כאן 'שריצה' על הארץ?  
 השולחן ערוך (יורה דעה פד, ו) פוסק את שיטת הרא"ש (העולה גם מדברי רש"י שציטטנו לעיל, וכן גם דעת תוספות) לפיה גם שמואל אסר את השרצים שגדלו בתוך הפרי המחובר רק אם הם ריחשו וזו בתוך הפרי:

תולעים הגדלים בפירות, בעודם במחובר, חשוב כשורץ על הארץ, ואסור אף על פי שלא פירש, והוא שריחש. אבל תולעים הנמצאים בפולין ואפונים (=גרידי חומס) תחת הקליפה, והקליפה משחרת עליהם מבחוץ, וכשמסירים הקליפה מוצאים היבחושים תחתיהם - מותרים, לפי שהם מונחים במקום צר ולא קרינן ביה 'השורץ על הארץ' כל זמן שלא ריחשו.

אולם שיטה זו אינה מוסכמת: הרשב"א ועוד ראשונים סבורים שגם כאשר התולעת לא ריחשה ולא זזה היא אסורה. והרמ"א פסק בזה כמו הרשב"א כי כתב בסעיף ו:

ופעמים נמצא בפרי כמין נקודה שחורה, והוא מקום שמתחיל התולעת להתרקם, וצריך ליטלו משם בעומק, דאסור כמו התולעת עצמו.

מכיוון שלדעתו השרץ נאסר גם ללא שריחש, הרי שהנקודה השחורה נאסרת אף על פי שאין בה כרגע שום תזוזה. מכאן עולה שהרמ"א אכן נחלק על השולחן ערוך (ראה ביאור הגר"א, וראה גם בש"ך ובט"ז שם). למעשה הרבה מהפוסקים הספרדים החמירו בדין זה כמו הרמ"א. כך כתב הבן איש חי (שנה שנייה פרשת נשא אות ו) והכף החיים (סימן פד אות נד). אבל בעל ילקוט יוסף (איסור והיתר - כרך ב עמוד ר) פסק לקולה כדברי המחבר.  
 חשוב לציין שהש"ך (סק"כ) כתב שהרמ"א חולק על השולחן ערוך רק לכתחילה, אבל בדיעבד שנתבשלו מותרים. אם כן ודאי שאפשר לצרף

שיטה זו גם לרמ"א אם יש עוד צדדים להקל וכמו שאנו מסבירים בהמשך.

ראינו ששרץ שנוצר לאחר שהפרי נתלש, וגם לא יצא מהפרי, הוא מותר. כיצד נדע האם השרץ שלפנינו נוצר כשהפרי היה מחובר או כשהפרי היה תלוש? השולחן ערוך פוסק כי כל עוד אנו מסופקים בכך עלינו להחמיר ולאסור פרי כזה:

**פרי שהתליע, ואין ידוע אם במחובר אם בתלוש - אסור (סעיף ז).**

מדובר באיסורי תורה, ולכן יש להחמיר בכך. ולכן כאשר אנו נגישים לדון בפרי שיש בו רק חשש נגיעות הרי שיש בפנינו ספק - שמא החרק גדל בתוך הפרי המחובר ולא ריחש, או גדל בפרי תלוש ולא יצא, ויתכן שגם אין בו חרק כלל וממילא אין בו כל איסור<sup>2</sup>.

2. גם כאשר יש חשש שהתולעים גדלו במחובר הרי שניתן להתחשב בדעת רבנו תם וסיעתו הנוקטים שגם בזה צריך שהחרק יפרוש, ומצרפים זאת כספק (זבחי צדק אות מב; צמח צדק פסקי דינים אות כא-כז; משכנות יעקב יורה דעה יז. בגינת ורדים יו"ד כלל א סימן יח אף צירף זאת כ"ספק גדול" ודעתו נוטה שכן הלכה).

ואל תאמר שאין כאן ספק ספיקא בגלל שאין זה ספק ספיקא המתהפך. כי השולחן ערוך מחשיב זה כספק ספיקא בסימן פד סעיף ט: "עבר ובישל תוך י"ב חדש, בלא בדיקה, אם יכול לבדוק, בודק. ואם לאו, מותר". והסביר הבאר היטב (ס"ק כא בשם הש"ך ס"ק כט): "הטעם איתא ברשב"א שיש כאן שני ספיקות ספק היה שם רחש או לא ואם תמצוי לומר היה שמא נמוח ונתבטל לכך הולכין בו להקל" ועיין בפרי מגדים משבצות זהב סימן פד סוף ס"ק ח שכתב: "ולענין אי מותר לקנות מיני הריפות גרויפי"ז והיר"ז בלי בדיקה הכל לפי הזמן והמקום בארצות החמין ובזמן החום אין אוכלים אלא לאחר הבדיקה אף דהוה ספק ספיקא **שמא אין בהם ושמא לא פירשו** חדא היכא דאיכא לברר בקל מבררין ועוד דבימות הקיץ שכיח הוא לכן שומר נפשו לא יאכל עד לאחר הבדיקה". ראה גם בחידושי הרי"ם (חלק ד, יורה דעה, סימן פד סעיף ה) שכתב בעניין בדיקת קמח שספק יש בו תולעים: "נהי דלכתחילה יש לבדוק מכל מקום אין לנו להחמיר לבדוק אלא כפי מה שעיינו רואות, ולא לומר עוד שאין בקיאים מחמת קטנות החרקים המצויים בקמחים, דמכל מקום כל שבודקים ואין רואים - מדי ספיקא לא יצאנו, והווי ספק ספיקא". ועיין בהגיוני משה על הש"ס של אמו"ר זצ"ל חלק א עמוד קל.

**3. חובת הבדיקה**

כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהם מחוברים, לא יאכל עד שיבדוק הפרי מתוכו שמא יש בו תולעת (שולחן ערוך פד, ח).

למרות שרוב הפרי מותר אנו חייבים בבדיקת הפרי שמא יש בו תולעת אחת. מדוע כאשר יש 'מיעוט מצוי' שבפירות אלו ישנם תולעים אנו מחוייבים לבדוקם? מדוע לא נאמר שיהיה כאן 'ביטול ברוב'? כמה תשובות יש בדבר:

א. בהלכות טריפות מצאנו כי ישנה החובה לבדוק את הריאה, למרות שמדובר רק ב'מיעוט מצוי'. מכך נלמד, כותב הרשב"א (תורת הבית, בית ג, שער ג, וכך כתוב כ ברמב"ן חולין ג, ב, וכך כתוב בר"ן), כי כך הדין גם בנידון שלנו. נראה שהסברא כאן דומה לדברי רש"י בעניין 'דבר שיש לו מתירים': רש"י (ביצה ג, ב) הסביר שאמנם יש דין 'ביטול ברוב' אך בסופו של דבר האיסור בפועל נאכל על ידי האדם. משום כך, אומר רש"י, כאשר 'יש לו מתירים' וניתן להתירו לחלוטין בקלות - עלינו לעשות כך. נראה שכך היא הסברא גם לגבי התולעים: מכיוון שניתן לבדוק את הפרי מהתולעים עלינו לעשות כך ולצאת מדי איסור<sup>3</sup>, שהרי גם לאחר שהתולעים בטלו ברוב הרי בסופו של דבר הם נכנסות לתוך האדם ומטמטמות את לבו.

ב. מכיוון שיש חשש שמדובר בתולעת שלימה הרי שיש כאן דין 'בריה' שאינה בטילה:

בריה, דהיינו כגון נמלה או עוף טמא... - אפילו באלף לא בטל.  
ואין לו דין בריה אלא אם כן הוא... דבר שאסור מתחלת ברייתו,  
לאפוקי עוף טהור שנתנבל ושור הנסקל.

3. וכן מבואר בדברי הרשב"א (חולין ט, א, ד"ה 'אמר') שחובת הבדיקה ב'מיעוט המצוי' היא כדי "שלא יהא כמעלים עיניו מן האיסור", וכעין זה בשו"ת הריב"ש (סימן קצא, ד"ה 'גם').

וכן צריך שיהיה דבר שלם, שאם יחלק אין שמו עליו, לאפוקי חלב.  
וכן צריך שיהיה שלם (שולחן ערוך יורה דעה ק, א).

ג. נראה להוסיף שדין 'ביטול' לא שייך בדבר הנראה לעין. כאשר חתיכת שומן אסור נפלה לתוך מרק הרי יש מקום לדון מדין ביטול, אך כשיש חתיכה אסורה יחד עם שתי חתיכות מותרות וודאי שלא נאמר שהיא בטילה בתוכן. כאשר כל חתיכה ניכרת הרי שכל אחת מהחתיכות עומדת בפני עצמה והן אינן בטילות זו בזו. כך הדבר גם לעניננו: כשנפתח את הפרי נראה בעין את התולעת, ואם כן לא ניתן לומר שהיא בטלה בתוך ה'רוב' של הפרי.<sup>4</sup>

מטעמים אלו אנו נאסור פרי נגוע באכילה, עד שייבדק. אמנם אם הפרי לא נבדק והוא כבר בושל, בזה נתיר בדיעבד את התבשיל, שהרי יש כאן 'ספק ספיקא': ייתכן שאין כאן תולעת, ואם יש תולעת ייתכן שהיא

4. יש להביא ראיות לסברה זאת מכמה מקורות: א) בט"ז (או"ח תרלב, סק"ג) ופרמ"ג (משבצות זהב, שם) תמהו כיצד כתב הלבוש שסכך מעורב המחובר בסכך תלוש בטל ברוב, והרי הסכך ניכר וניתן לבררו?! החת"ס (שם, וביתר אריכות בחידושיו לחולין יא, א, ד"ה 'כגון') אכן הסביר שהלבוש פסק כך רק כאשר הסכך המחובר איננו ניכר. ב) הרמב"ם (מאכלות אסורים ג, טו-טז) כתב שחמאת גויים אסורה בגלל החלב שיש בה, והוא אינו בטל בתוך החמאה משום שהוא ניכר. הרשב"א (תורת הבית, בית ג שער ו) חלק וסבר שכאשר לא ניתן לברר דבר מתוך דבר הרי הוא בטל ברוב גם אם הוא ניכר. בעניין כלי הבלוע מאיסור נחלקו הרשב"א (שנפסק בשולחן ערוך יורה דעה קב, ג) והרא"ה (הובא בש"ך ובפר"ח בס"ק ח) האם יש בזה ביטול, שהרי ניתן להגעילו ואז יהיה האיסור ניכר. הרא"ה החמיר, אך הרשב"א היקל למרות שלכאורה כאן ניתן לברר את האיסור. לכן צריך לומר שהרשב"א מסכים שאם גם אחרי הבירור האיסור לא יעמוד בפני עצמו הרי הוא בטל ברוב. ג) בעניין תולעים כתבו כמה אחרונים שאין בהם דין ביטול משום שניתן להכירם על ידי בדיקה: חכמת אדם (ריש הלכות תערובות, כלל נא, סעיף א), שו"ת ישועות מלכו (יו"ד, סימן יג), תשובות רבי אליעזר גורדון (מהדורת ת"ש, סימן יא), שו"ת שואל ומשיב (קמא, חלק ב, סימן מג), שו"ת ארץ צבי (לגרא"צ פרומר, חלק ב, סימן מא, אות ב), חזון איש (יו"ד, סימן יד [א], אות ו), פרי תואר (ס"ק טו), ישועות יעקב (ס"ק ה), כרתי ופלתי (ס"ט יט), ועוד (וראה גם פרמ"ג ס"ק יא).

נמחתה בבישול (שולחן ערוך פד, ט). יש כאן גם ספקות נוספים – שמא התולעת לא רחשה על הארץ ולא יצאה מחוץ לפרי, ואחרי הבישול היא בטלה בשישים.

בבית לא נסמוך לכתחילה על הטחינה, ולא ניכנס לחשש של 'ביטול איסור לכתחילה', אולם במפעלים לפעמים קשה להחמיר בכך: מדובר בכמויות עצומות של מזון, ובדיקתו תייקר מאוד את המוצרים הכשרים, והדבר עלול לגרום לציבור לרכוש מוצרים ללא הכשר. משום כך יש מקום להקל בכך, אולם כאמור בבית יש לבדוק את הפירות ולא לסמוך לכתחילה על טחינתם.

#### 4. האם בדיקה בעין מספיקה?

הבאנו שלשה טעמים מדוע התולעת אינה בטילה ברוב: משום שיש כאן 'מיעוט המצוי', משום שיש כאן 'בריה' שלימה, ומשום שהתולעת נראית לעין ועומדת בפני עצמה.

מעתה עלינו לדון לפי טעמים אלו בדינו של פרי שנבדק כראוי, אך יש חשש שעדיין נותרו בו שרצים:

א. לפי הסברא הראשונה שהבאנו פרי רגיל חייב בדיקה משום שיש 'מיעוט המצוי' שתמצא בו תולעת. אולם סברא זאת אינה שייכת לאחר שבדקנו בעין את הפרי, ואף שטפנו אותו וכו'. במקרה כזה הסיכוי שיש כאן תולעת קטן מאוד, ומעתה אין כאן כבר 'מיעוט המצוי' אלא 'מיעוט' סתם שבו אין חובת בדיקה. ישנה מחלוקת מהו 'מיעוט המצוי': יש שסברו שזהו מציאות סטטיסטית של עשרה אחוזים, ויש שאף החמירו בפחות מכך, ויש שסברו שרק קרוב לחמישים אחוז הם 'מיעוט המצוי'<sup>5</sup>.

5. המשכנות יעקב (שם) נקט שהוא עשר אחוז, וכמה מאחרוני זמננו נקטו שטוב להתחשב בדעתו (מנחת שלמה חלק ב סימן סא, אות א; הגר"י פישר ב'אבן ישראל' חלק ב הלכות שחיטה פרק ז הלכה ב; ועוד), ויש שנקטו שגם בפחות מעשרה אחוז נחשב 'מיעוט המצוי' (הגר"ש אלישיב 'הליכות שדה' 143 עמוד 7; וראה בזה בשו"ת צמח צדק מליובוויטש סימן מז אות ג). אמנם בשו"ת הריב"ש (סימן קצא) כתב "שהוא קרוב למחצה" (ושמעתי מהרב יצחק יוסף שהוא

אולם הרב פרידמן ממכון התורה והארץ העיר כי ברור שחז"ל לא פעלו לפי סטטיסטיקה, אלא לפי מראה העין והתחושה<sup>6</sup>. משום כך ברור שאם בדקנו את הפרי וניקינו אותו, לא 'מצוי' כאן חרקים, ולכן ניתן לאכול את הפירות.

ב. נעבור לסברא השלישית שהבאנו לעיל: אנו הוספנו סברא לפיה תולעת אינה בטילה משום שהיא ניכרת בעין. סברא זו אינה שייכת בנידון דידן, שהרי בפרי רגיל שיש בו נגיעות לאחר בדיקה נוכל לראות את החרק, אולם כאשר מדובר בפרי שנבדק הרי שהחרק איננו נראה ולכן אין לחשוש<sup>7</sup>.

---

משלושים ושלושה אחוז ומעלה), וכך כתוב בבית אפרים (שם) וכן נראה בשפת אמת (שם), וכך כתוב במשנה הלכות (חלק ז סימן צט), וכן סובר הגאון הרב מאזוז (לכם יהיה לאכלה עמוד 7), וכן סובר כנראה הגר"ע יוסף (תולעת שני חלק א, צב).

6. כך כתב הגר"ש ישראלי (התורה והארץ חלק ג עמוד 151) וכעין זה כתב בשו"ת שבט הלוי חלק ד סימן פא (וראה בדבריו בחלק ח סימן קפ).

7. וכך כתוב בשו"ת חבלים בנעימים (לגרי"ל גרויבארט, חלק ד סימן כב). בשו"ת ארץ צבי (חלק א, סימן פח) כתב שכל הנאמר ששרץ שניכר אינו בטל הוא רק כאשר השרץ ניכר אלא שצריך טורח ומאמץ למוצאו, אולם כאשר גם אחרי מציאתו קשה לזהות את השרץ "בראשית ההשקפה" והוא ניכר "רק אחרי העיון הדק היטב" בזה הוא בטל ברוב מן התורה (וראה כעין זה ב'בדיקת המזון כהלכתה' לרב ויא חלק א עמוד 135). זאת ועוד: כמה וכמה אחרונים סברו שכאשר מציאת השרץ מצריכה טורח גדול הרי הוא בטל ברוב מן התורה (שו"ת צמח צדק מלובביטש, יו"ד סימן ע; ערוך השולחן יו"ד פד, פא; שם ק, ז; וכעין זה ברב שלמה קלוגר בשו"ת 'טוב טעם ודעת' מהדורה ג' חלק ב סימן לב) ויש שסברו שכל שרץ שאינו ניכר לעין ממש הרי הוא בטל מדאורייתא (שו"ת אריה דבי עילאי או"ח סימן ו). וראה גם במה שכתב בעל המעיל צדקה (כנפי יונה יו"ד סימן פד דף סב, א) שכל שלא יודע שהוא מתולע אין צורך לבדוקו "בבדיקה גדולה שכזאת" שהרי בדיעבד הוא בטל, שאם לא נפסוק כך לא נוכל לאכול כלום "כי יבדוק אחד ולא ימצא בו תולעת, ויבדוק אחד אחריו שיש לו חוש הראות יותר ממנו וימצא הרבה מהם? והדבר קשה להורות לרבים להחמיר, והמחמיר לעצמו - רשאי". וראה בכל זה בקונטרס 'לכם יהיה לאכלה' (לרב איתם הנקין, הוצאת המכון לרבני יישובים קרית ארבע, עמוד 18-21, ומשם הובאו רבים מהמקורות בהערותינו למאמר זה).



ג. נחזור עתה לסברא השנייה לפיה התולעת לא בטלה כי היא 'בריה'. משלש סיבות אין דין זה שייך בנידון שלנו: הסיבה הראשונה היא המבואר בשולחן ערוך (יורה דעה ק, א) שאין דין בריה אלא אם כן הוא "דבר שאסור מתחילת ברייתו לאפוקי עוף טהור שנתנבל ושור הנסקל". מכאן למד הפלתי (יורה דעה ק ס"ק ד) שמכיוון שלפני שהשרצים רחשו או יצאו מהפרי הם לא נאסרו הרי שלא שייך כאן דין 'בריה'. ניתן לצרף את דעתו כעוד סניף להיתר<sup>8</sup>. הסיבה השנייה היא משום שדין 'בריה' הוא לפי אחרונים רבים רק כאשר ידוע בוודאות שיש כאן בריה אך לא כאשר יש רק חשש לבריה. המקורות לכך הובאו במאמרו של הרב בלס במאמר שפורסם ב'תחומין' (כרך ל, עמוד 458). לדעתי יש סיבה שלישית מדוע אין כאן דין בריה: לעיל הבאנו את דברי השולחן ערוך בדין 'בריה': "וכן צריך שיהיה דבר שלם, שאם יחלק אין שמו עליו, לאפוקי חלב". כוונת הדברים לדעתי היא כזאת: כאשר נחתכת חתיכה מזבוב או נמלה אנו נקרא לה 'כנף זבוב' או 'רגל נמלה'. אולם בריה שכשהיא תיחתך היא תישאר בשמה הראשון הרי זה מוכיח שמדובר בדבר חסר חשיבות. 'בריה' אינה בטילה ברוב בגלל חשיבותה, אולם כאשר היא יצור זעיר אין לה חשיבות והיא תתבטל ברוב<sup>9</sup>.

8. דבריו הובאו בפתחי תשובה סימן ק ס"ק א ומביא שבתשובות טור אבן סימן כו חולק עליו וטען שדווקא מה שנאסר בגלל התערבות חיצונית כעוף שנתנבל או שור הנסקל אינו נחשב בריה. ואף הוא עצמו כתב שלא לסמוך על טעם זה לבד ש"חס וחלילה להקל עם כל זה בשום צד" אבל דעה זו מקובלת כסניף להיתר ועיין בדרכי תשובה סימן ק ס"ק ד.

9. כיוון בזה הרב לסברתם של כמה אחרונים (מהרז"ו הלוי ב'עמק ברכה' יו"ד סימן לד, וכעין זה בחזו"א יו"ד יד [א] סוף אות ו, ובאגר"מ יו"ד חלק ד ב, ובמנחת שלמה חלק ב סימן סא בתשובה השנייה, וראה גם דרכי תשובה פד סק"ח בשם החכמת שלמה). ניתן לצרף כאן עוד סברא מדוע אין כאן דין 'בריה', והיא דעת הסוברים שבדבר מאוס אין דין 'בריה' (רמ"א יו"ד קג, א, כפי שהבינוהו בחו"י ופת"ש ועוד, אף שרוב האחרונים הבינוהו באופן אחר; מחצית השקל שם סק"א בשם המגיד משנה; שו"ת להורות נתן חלק יב סימן ס שלדעתו כך דעת הרמב"ם; כתב סופר יו"ד סג; ערוה"ש יו"ד קג יא; ועוד).

### 5. מתעסק בדין שרצים

סברא נוספת להיתר מובאת בכמה אחרונים: כאשר אדם אוכל פרי נגוע הוא אינו עוסק באכילת השרץ, ואינו מתכוון לאכול אותו או להנות ממנו. הוא עוסק באכילת הפרי, ואף אינו יודע על קיומו של שרץ בתוך המאכל. יש כאן לפיכך דין של 'מתעסק'.

אמנם במאכלים אין 'מתעסק' שהרי האדם נהנה מטעם המאכל: "המתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה" (כריתות יט, ב). אולם האם כך הדבר גם באכילת שרצים? הרי האוכל כלל אינו נהנה מאכילת התולעת. אדרבא, התולעת היא דבר מאוס והאדם נגעל ממנה<sup>10</sup>. לכן, במקרה כזה אכן ניתן לומר שיש כאן קולא נוספת שהרי אכילת השרצים היא רק כ'מתעסק'.

אמנם סברא זאת ניתנת להצטרך להיתרים אחרים, אך קשה להסתמך עליה בפני עצמה משום שכפי שציין הגאון הרב שלמה זלמן אורבאך היא אינה מוסכמת:

בענין החשש מתולעים מפני מיעוט המצוי, לצערנו הוא דבר מצוי וחמור מאד, שהרי גם בכהאי גוונא שאי אפשר לבדוק אלא על ידי טורח גדול מאד שזה ודאי רק מדרבנן, אפילו הכי החמירו בזה הפוסקים... וכן במה שהעלה הגאון בעל שיבת ציון בסימן כח דאם זה ממש מאוס אפשר דחשיב לגבי התולעת כדין דבר שאינו מתכוין וכמתעסק בעלמא, וגם ראיתי בדרכי תשובה סימן פד אות כח שהביא כדברים האלה מהגאון בעל בית אפרים, אך גם כתב שלא הסכימו לזה, וכן באמרי בינה בדיני בשר בחלב סוף סימן ב הביא דבר זה מגאון אחד,

10. סברא זאת הובאה בשו"ת שיבת ציון סימן כח ד"ה 'וליישב', התעוררות תשובה חלק ד יו"ד לו בשם דודו מהר"ש בן החת"ס, וכן בשו"ת הריב"ד למהר"י פרידמן יו"ד סימן ו, וכן הורו האור שמח והרוגצ'ובר (הובאו ב'תשובות מנחם' יו"ד סימן כח), ודייק הרוגצ'ובר כך מרש"י (צפנת פענח מאכלות אסורים פרק ב הט"ו), וכך כתבו עוד אחרונים. וראה מה שכתב בזה בשו"ת ערוגת הבושם יו"ד עח ג, ובשו"ת להורות נתן חלק יב סימן סא.

והוא אין דעתו נוחה מזה (מנחת שלמה תנינא חלק א, סימן סג)<sup>11</sup>.

### 6. המסקנה למעשה

מסקנת הדברים היא שלאחר בדיקה כפי היכולת, מותר לאכול הפרי והירק ואין לחשוש לכלום מכמה סיבות:

- א. אולי לא נשארו תולעים.
- ב. ואם נשארו אולי לא שרצו בארץ והם תולעים מותרים.
- ג. ואם נשארו הרי הם מיעוט קטן מאוד שדינו להיבטל.
- ד. ואין לחשוש לאיסור בריה כפי שהסברנו.
- ה. ובנוסף יש כאן מתעסק.

11. אנו מביאים כאן תשובתו של האגרות משה (יורה דעה חלק ד סימן ב) החשובה מאוד לענייננו:

"שמעתי איזה אנשים אמרו בשמי איזו סברה בעניין התולעים הקטנים שנודע שנמצאים בהרבה ממיני הירקות. והנה ידוע שלא אמרתי בזה שום הכרעה. ולהיפך דעתי נוטה יותר להקל, וכמו שהזכרת בשאלה, שאתה ובני הרה"ג מוהר"ר שלו' ראובן שליט"א כתבתם לי, שאפשר שדבר שלא נראה למעשה להדיא לעינים אינו אסור, ולכל הפחות אינו בחשיבות בריה שלא תיבטל בתערובת כדאיתא בשו"ע יו"ד סי' ק', וזה נוסף ללימוד הזכות שמוזכר בערוך השולחן סימן ק' סעיפים יג – יח, או שאפשר לסמוך על דעת הסוברים שבריה בטלה בקרוב לאלף, או שבריה שאינה קיימת לעולם בעין בפני עצמה והיא נדבקת בתערובת ואי אפשר להפרידה משם – בטלה, או משום שרבנן לא גזרו שבריה לא תיבטל בדבר מאוס שנפשו של אדם קצה בו.

וגם כמו שאמרתי לך ולעוד הרבה אנשים שבכלל יש חשיבות גדולה בהלכה למנהג העולם ולהיכא עמא דבר, ואסור להוציא לעז על דורות הקדמונים שלא הקפידו בדברים אלה משום שלא ידעו מהם ... ועל כן אמרתי שבלי לעיין היטב בדבר, שזה קשה לי כעת, אי אפשר להכריע לחומרא ולפרסם שיש איסור בדבר, וכל שכן שאין רצוני שיזכירו שמי כאחד מהאוסרים".

# סימן כד – שימוש בתרופות שאינן כשרות כל השנה ובפסח

1. מבוא

2. תוקף האיסור של חצי שיעור

3. שינה צורתו

4. נפסל מאכילת כלב

5. בליעה

6. סיכום

סא

## 1. מבוא

אנשים החולים במחלה כלשהי, אף שחייהם אינם בסכנה, חייבים לצרוך תרופות כדי להתרפא, כדי להימנע מהחמרה של המחלה או כדי לאפשר לעצמם חיים תקינים. התרופות עשויות מחומרים שונים, שחלקם פועלים לרפואה וחלקם מאפשרים את צריכת הסם המרפא. חלק מחומרים אלה מופקים ממוצרים שאינם כשרים, כמו חֶלֶב, דם, בעלי חיים שאינם כשרים או חמץ בפסח.

דיני כשרות הם יסוד ביהדות. הם עדות שאיננו כבעלי החיים האוכלים כל הבא לידינו, אנו עם קדוש. החל מאיסור בהמות טמאות ועד לאיסורי דם, חֶלֶב, חמץ בפסח וכל הדינים התלויים בארץ, כל דיני הכשרות נושאים בתוכם משמעויות עמוקות. המאכלים הכשרים מעדנים את האדם. כדוגמה לדבר נסביר כאן בדרך אחת (מיני רבות) את החובה לאכול רק מבהמות המפריסות פרסה ומעלות גרה. א. הפרסה השסועה הצמודה לכף רגלה של הבהמה היא מעין נעל

חצויה, החוצצת בינה לבין האדמה שעליה היא דורכת ושממנה היא אוכלת. חציצה זו מעידה שאין הבהמה מתמזגת עם האדמה ונבלעת בה, אלא היא נעלה ממנה. ההקפדה לאכול דווקא בהמות המתעלות מעל הארץ מלמדת שאנו בני האדם חייבים להיות קדושים, להתרומם מן הארציות ולשאוף לקדושה ולרוממות.

ב. הבהמות המעלות גרה ניחנו במידת הסבלנות. תהליך האכילה שלהן מתבצע בהדרגה, שלב אחר שלב, לא הכול נבלע בבת אחת בגופן ובדמן. אנו בני האדם חייבים להתנהל בסבלנות, לא להכניס כל דבר אל קרבנו, אלא לשלוט ביצרנו ולנתב אותם למקומות הנכונים בטוב טעם ודעת.

מי שאינו אוכל כשר עובר ב"לא תעשה" של התורה ועונשו מלקות, ובדינים מסוימים, כמו חֶלֶב, דם וחמץ בפסח נענש בכרת. עונשים אלה הם עדות למרכזיותן של מצוות אלה, ועל כן עלינו להיזהר לאכול רק מאכלים כשרים.

לקראת פסח הרבנות מוציאה לאור רשימה של תרופות שאין בהן בעיה של חמץ. אולם לא תמיד שינוי תרופתי מתאים לחולה, ולעתים אף אינו אפשרי כלל. לכן יש לעיין ביסוד להתיר בכל זאת שימוש בתרופות שיש בהן בעיה של כשרות כל השנה או בחג הפסח. באופן עקרוני ישנם ארבעה יסודות להיתר שימוש בתרופות:

א. חצי שיעור

ב. שינוי צורה

ג. נפסל מאכילת כלב

ד. בליעה שהיא שימוש שלא כדרך הנאה

בעזרת ה' נבאר אותם להלן אחד אחד.

## 2. תוקף האיסור של חצי שיעור

ראשית יש לדעת כי גם אם ישנו איסור בתרופה מסוימת, שיעורו קטן מאוד, ולכן חומרת האיסור יורדת. להלכה אין האדם נענש אלא אם כן אכל "כזית" מן האיסור, ששיעורו בין 17 ל-27 מ"ל לדעות השונות. מה

דינו של האוכל פחות מכמות זו? בגמרא (יומא עג, ב) נחלקו בכך רבי יוחנן וריש לקיש. דעתו של ריש לקיש היא שאין האיסור אלא מדרבנן, ולדעת רבי יוחנן יש בכך איסור תורה, והלכה כמותו. המפרשים הסבירו שאמנם האיסור בחצי שיעור הוא מן התורה, אבל אין זה לאו ואפילו פחות מאיסור עשה רגיל. כלומר שהעובדה שהשיעור קטן מכזית מורידה באופן משמעותי את רמת האיסור, כפי שכותבים רבותינו בעלי התוספות:

דרבי יוחנן סבר (יומא עג:) חצי שיעור אסור מן התורה, ובכל שהוא נמי מושבע ועומד הוא, ויש לומר כיון דליכא אלא איסור בעלמא לאו מושבע ועומד חשיב ליה (תוספות שבועות כג, ב ד"ה דמוקי לה).

ביאור דבריהם: כלל בדינו שהנשבע לעבור על מצווה מסוימת אין שבועתו חלה, ועליו לקיים את המצווה ולא יעבור בכך על שבועתו, משום שכל יהודי נשבע כבר בהר סיני לקיים את התורה, ואין ערך לשבועה של אדם הסותרת שבועה קודמת. אמנם אומרת הגמרא שאם נשבע לאכול חצי שיעור של איסור שבועתו חלה, ועל כך מקשים רבותינו בעלי התוספות, שהלא לפי רבי יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה, ועל כן מושבע ועומד עליו מהר סיני, ומדוע חלה השבועה?! על כך בא התירוץ, שאין זה כי אם איסור בעלמא, כלומר איסור קטן, ועל איסור כזה אין אומרים שהוא "מושבע ועומד מהר סיני".

על פי הסוגיה, האיסור בחצי שיעור אינו מפורש ממש, והוא נדרש מן הריבוי "כל חֶלֶב" שבפסוק "כל חֶלֶב וכל דם לא תאכלו" (ויקרא ג, יז). איסורים שאינם מפורשים בתורה קלים משמעותית מהאיסורים המפורשים, ונביא לכך שתי ראיות:

א. אין צריך למחות במי שאינו מכבד איסור תורה שאינו מפורש, אלא אומרים עליו "מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים". על כן אין מוחים בנשים העושות מלאכה בערב יום כיפור עד שחשיכה, אף שתוספת

יום כיפור היא חובה מן התורה:

נשים שאוכלות ושותות עד שחשכה, והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש, אין ממחין בידן כדי שלא תבואו לעשות בזדון. הגה: והוא הדין בכל דבר איסור אמרינן: מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין; ודוקא שאינו מפורש בתורה, אף על פי שהוא דאורייתא; אבל אם מפורש בתורה, מוחין בידן (הלכות יום הכפורים סימן תרח סעיף ב).

ב. כלל בידינו שכבוד הבריות דוחה איסור מדרבנן, ואינו דוחה איסור תורה. ובכל זאת ישנן דעות שכבוד הבריות דוחה איסור תורה שאינו מפורש, כמובא בשדי חמד (חלק ב מערכת הגימ"ל אות כג):

הרב פתח דביר בחלק ב דף ד ע"ד ביאר היטב דבדאורייתא ואינו מפורש בתורה דחינן מפני כבוד הבריות דבר שהוא בשב ואל תעשה, אפילו ליכא אלא גנאי קצת.

אם כן, היות שאיסור חצי שיעור אינו מפורש בתורה, יש בידינו סיבה נוספת לכך שמדובר באיסור קל; ואם יש עוד צדדים להקל יהיה מותר לקחת תרופות כאלה.

### 3. שינה צורתו

בדרך כלל איננו לוקחים בתרופות את האיסור כפי שהוא, אלא רק רכיב ממנו לאחר ששינה את צורתו. על כן יש מקום נוסף להקל, על פי דעתו של רבנו יונה המתיר לאכול "מושק", על אף שמקורו בדם הבהמה. ואלו דבריו:

והנכון יותר שחיה ידועה היא ויש לה חטוטרות בצואר ולשם מתקבצים כעין דם ואחר כך חוזר ונעשה מושק... ואפשר לתת טעם בו להתיר ולומר דפרש בעלמא הוא ואף על פי שמתחילה הוא דם לא חיישינן להכי דבתר השתא אזלינן... הכי נמי אף על פי שמתחילה היה דם כיון שעכשיו יצא מתורת דם בתר השתא אזלינן, ואף על פי שנותן בתבשיל

טעם לשבח מותר (מסכת ברכות רבנו יונה על הרי"ף לא, ב).

אין זה ברור שדברי רבנו יונה התקבלו להלכה, והבית יוסף באורח חיים סימן רטז מביא למסקנה את דברי הראש (ברכות פרק ו סימן לה, ועיין שם מעדני יום טוב שמחזק את דברי רבנו יונה), שלא קיבל דבריו. מאידך גיסא ודאי שדבריו מצטרפים להקל על האיסור שכבר נחלש, שכאמור אין בתרופות אלא שיעור מזערי של איסור<sup>1</sup>.

#### 4. נפסל מאכילת כלב

מובא בהלכה שחמץ שנפסל מאכילת כלב מותר לקיימו בפסח, כיוון שאינו נחשב למאכל:

חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש (קודם זמנו) (ר"ן) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט, מותר לקיימו בפסח... (אורח חיים תמב, ט).

אולם כתבו הפוסקים שמדרבנן אסור לאוכלו, מפני שהאוכלו מעיד עליו בכך שהוא נחשב למאכל. וכך כתב המשנה ברורה (ס"ק מג):

מותר לקיימו בפסח - והוא הדין דמותר בהנאה, אבל באכילה אסור מדרבנן עד אחר הפסח. ואף על גב דאכילה שאינה ראויה היא, דהא נפסל לכל, מכל מקום כיון שהוא רוצה לאכול אסור דהא אחשביה.

הפוסקים האחרונים מבינים שתרופה אינה מאכל, וכלבים אינם אוכלים אותה, ואם כן איסורה גם לאוכל אותה אינו אלא מדרבנן. אמנם עדיין אין כאן היתר לצרוך תרופה כזו, הואיל ונפסק להלכה שחולה

1. ואינו דומה לדין של כל הבא מן הטמא טמא, כגון חלב אתון שהוא אסור, כי זו התפתחות טבעית שגזרה התורה לאוסרה, מה שאין כן כשבני אדם לוקחים רכיב אחד מאיסור ומבודדים אותו באופן מלאכותי.



שאינן בו סכנה אסור לו לאכול מאכל שאיסורו מדרבנן:

יש אומרים דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאינן בו סכנה. (ר"ן פרק כל שעה בשם י"א וריב"ש סימן מה רנה). ואפילו יין נסך, בזמן הזה, מותר להתרפאות בו ולעשות ממנו מרחץ אף על פי שהוא כדרך הנאתו, ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, הואיל ואינן בו סכנה (שולחן ערוך יורה דעה הלכות עבודת כוכבים סימן קנה סעיף ג).

ואולם, כיוון שהאיסור אינו אלא מדרבנן יש מקום להתחשב בדעתו של רבנו יונה, שבשינה צורתו מותר באכילה, ובמיוחד שאינן כאן שיעור חיוב.

הרב משה פיינשטיין צועד צעד אחד קדימה, ולדעתו אין בתרופה אפילו איסור מדרבנן, היות שכל הסיבה לאיסור היא משום שהאדם מחשיב את החמץ שנתעפש כמאכל בכך שאוכלו, אולם בתרופה אין לומר שבליעתה מחשיבה אותה למאכל. ואלו דבריו:

ובדבר הרפואה שאתה צריך ליקח גם בפסח ואתה חושש אולי יש שם איזה חשש חמץ הנה מכיון שהוא לרפאות הניתוח שעשו באבר פנימי פשוט שצריך ליקח אף אם היה ודאי חמץ ובעצם אף בלא סכנה אין חשש דכבר נבטל קודם הפסח משם אוכל, ואחשביה לא שייך בדבר שלוקח לרפואה דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה. ולכן אין לך מה לחשוש ותקח הרפואה כפי שאמר לך הרופא והשם יתברך יתן שיהיה זה לרפואה (אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן צב).

ואולם ניתן להתווכח עם היתר זה, כי סוף סוף קשה להגדיר תרופה כדבר שאינו ראוי לבני אדם, שהרי מכינים את התרופות לטובת בני האדם ולשימושם.

הרב עובדיה יוסף (יחווה דעת חלק ב סימן ס) מוסיף שהאיסור בחולה שאינן בו סכנה קיים רק כשאוכל את המאכל הטמא בדרך הנאתו

הרגילה. כך מכריע השולחן ערוך:

בשאר איסורים מתרפאים במקום סכנה, אפילו דרך הנאתן. ושל  
במקום סכנה, כדרך הנאתן אסור; שלא כדרך הנאתן, מותר, חוץ  
מכלאי הכרם ובשר בחלב שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתן אלא  
במקום סכנה (שולחן ערוך יורה דעה הלכות עבודת כוכבים סימן קנה  
סעיף ג).

בתרופות המאכל הטמא עצמו נפסל מאכילת כלב, ואינו נאכל בדרך  
הנאתו, ועל כן מותר לחולה שאין בו סכנה לצרוך תרופות כאלה. הרב  
עובדיה אף מביא פוסקים המכריעים שאין אומרים "אחשביה" (כשאוכלו  
נתן לו חשיבות) ואסור לאוכלו כשהאיסור מעורב עם היתר וממילא  
בתרופות אין ניתן לומר שהנוטלן החשיב אותן לאוכל. וזוהי מסקנתו  
להלכה (יחווה דעת חלק ב סימן ס):

בסיכום: מותר לחולה שאין בו סכנה להשתמש בטבליות וגלולות, אף  
על פי שיש לחשוש בהן לתערובת חמץ. ובלבד שלא יהיה בהן הנאה  
לחיך. וכל זה בחולה שחלה כל גופו, אבל אם הוא מיחוש בעלמא, אין  
להתיר (וכן כתב במגן האלף סימן תסו סוף סק"א).

## 5. בליעה

ונראה לי שיש סיבה נוספת להתיר, והיא שבליעה אינה דרך הנאתו  
הרגילה של המאכל. אמנם כתב המנחת שלמה (חלק א סימן יז) ש"לכאורה  
יש לדון, כיוון דנקטינן שגם בליעה ללא שום לעיסה חשיב כדרך אכילה",  
ומקורו מהדין שנפסק בשולחן ערוך: "בלע מצה יצא" (אורח חיים תעה, ג),  
שממנו עולה שבליעה נחשבת לדרך אכילה. אולם במסקנתו הכריע  
המנחת שלמה שבתרופה הדבר שונה:

דדווקא באוכל גמור שרגילים ללעוס ולאכול, רק אז אמרינן שגם  
בליעה חשיב דרך אכילה, אבל בדבר דלא חזי לאכילה ועומד רק

בלוע וגם רק לחולים כמו גלולות חשיב לכולי עלמא שלא כדרך  
אכילה ושרי לחולה שאין בו סכנה

לכאורה אפשר להתווכח עם ההיגיון שבדבריו: סביר לומר שמאכל  
שראוי לאכילה באופן רגיל, בליעה שלו תהיה שימוש שלא כדרך הנאתו,  
אבל תרופה המיועדת לבליעה זו לכאורה דרכה. אבל למעשה נראה לי  
שדבריו נכונים ונכוחים, משום שניתן להוכיח שאכילה בהגדרתה הינה  
דווקא בדרך רגילה ולא באופן של בליעה:

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן  
אלא דרך הנאתן. למעוטי מאי? - אמר רב שימי בר אשי: למעוטי שאם  
הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו, שהוא פטור, וכל שכן אוכל  
חלב חי שהוא פטור (פסחים כד, ב).

גם באכילה שייך הפטור של "לא כדרך הנאתו", ואף שאוכל את החלב  
ומחשיב אותו, שכיוון שאין זו הדרך ליהנות מהחלב אין בזה איסור  
תורה. רש"י נותן כאן דוגמה נוספת לכך: "כגון שבישל אגוזים או  
אפרסקין ואכלן". על אחת כמה וכמה במאכל שביטלו את טעמו  
ובולעים אותו כחלק מתרופה, שאין זו דרך הנאתו. ואין לומר שאין בזה  
חיוב מלקות, אולם הדבר נשאר אסור, משום שהגמרא בהמשך מבארת  
שלחולה שאין בו סכנה הדבר מותר:

מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה,  
אמר ליה: אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה, שלא בשעת הסכנה מי  
אמור? אמר ליה: האי אישתא צמידתא נמי כשעת הסכנה דמיא. איכא  
דאמרי, אמר ליה: מידי דרך הנאה קא עבידנא? (פסחים כה, ב).

מכאן למדו הפוסקים שהאיסור ליהנות שלא כדרך הנאתו אינו אלא  
לאדם בריא, אבל מותר לחולה אף שאין בו סכנה לצרוך איסור שלא  
כדרך הנאתו, וכפי שהבאנו למעלה. את הקושיה שהבאנו לעיל מדין  
"אכל מצה יצא", שממנו משמע שבליעת מאכלים היא כאכילה, תירצו

הראשונים בדרכים שונות:

א. הרשב"ם (פסחים קטו, ב) כותב שאין יוצאים בכך לכתחילה, וזו לשונו:

בלע מצה. ולא לעסה יצא, שהרי קיים בערב תאכלו מצות (שמות יב), שהרי אכילה היא לו. ומיהו לכתחלה טעם מצה בעינין:

ב. הלבוש שאל מה בין בליעת מצה, שיצא בה ידי חובה, לבליעת מרור שלא יצא בה, וזו תשובתו:

ונראה לי ליישב דלא דמי אכילת מצה לאכילת מרור, דאכילת מצה אף על גב שהיא זכר לגאולה וחירות, מכל מקום עיקר אכילתה היא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה, דגם בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו. אבל אכילת מרור אינו למלא הכרס אלא זכר לוימרדו את חייהם, ואם כן היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לוימרדו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעינין, ובמצה יוצא דגם במצרים אכלוה למלאות הכרס (הלבוש אורח חיים תעה סעיף ג).

ברור שאין כוונת בליעת התרופות למלא את הכרס, ועל כן בליעת תרופה אינה נחשבת לאכילה.

ג. המאירי שואל שהלא מפורש בגמרא שגם המצה צריכה טעם, ואם כן מדוע "בלע מצה יצא"? ומתרץ המאירי שאי אפשר שלא טעם קצת:

ואי אפשר שלא נגע ממה שהו של מצה בפיו.

ועל כן תרופות שאין להן טעם כלל, ושהאיסור הוא בתערובת, אין בהן בעיה של אכילה כלל.

ד. המאירי בתירוץ נוסף מביא שיש ראשונים הסוברים ש"בלע מצה לא יצא":

ויש שדוחין אף עיקר השמועה, לומר שאף בלע מצה לא יצא, ומפני

שבכל הפרק מצינו שאומרים תמיד טעם מצה בעיני. וכן נראה דעת גדולי הפוסקים שלא הביאזה (מאירי פסחים קטו, ב).

וממילא לשיטה זו אין לנו כלל קושיה על דין התרופות. ה. ועוד נראה לי להבחין בין מצווה לאיסור: במצווה קבעו חכמים שגם בליעה נקראת אכילה, מה שאין כן באיסור, שעוברים על איסור רק כאשר נהנים ממנו בדרכם הרגילה, וודאי שבליעה אינה דרך רגילה ליהנות.

## 6. סיכום

על פי כל הנכתב לעיל ברור שאין שום בעיה לצרוך תרופות בבליעה, ואין צורך בתעודת הכשר עבורן, לא בפסח ולא בכל השנה. ונסכם כאן את כל הסיבות להקל:

- א. אין שיעור כזית בתרופה, וממילא נחלשה רמת האיסור.
  - ב. השתנתה צורת האיסור, ויש דעות שנתבטל האיסור.
  - ג. האיסור נפסל מאכילת כלב. ואין אומרים "אחשביה", הן משום שלוקחו לרפואה ולא לאכילה, והן מפני שהאיסור הוא בתערובת, ועל כן נתבטל.
  - ד. הבליעה נחשבת שימוש שלא כדרך ההנאה הרגילה של המאכל, ואין בכך איסור לחולה שאין בו סכנה.
- על כן כל אדם הצריך תרופה, הן בכל השנה והן בפסח, יכול לצרוך אותה בלי שום חשש של איסור, בתנאי שזו תרופה המיועדת לבליעה, כרוב התרופות. ואין זה רק בחולה המרותק למיטה, אלא בכל מקרה שיש צורך בתרופה הדבר מותר, בזכות צירוף כל טעמי ההיתר שהבאנו כאן<sup>2</sup>.

2. וגם המנחת שלמה מסכם "ואם כן אפשר דבכל ענין של חולי קצת שרי וצריך עיון" (שם).

## סימן כה – חלב עכו"ם בימינו

1. מבוא
2. טעם האוסרים
3. בין גזרה לאיסור
4. ביטול תקנה כאשר הטעם מפורש
5. שיטת הרב פיינשטיין, פיקוח ממשלתי כדיעה
6. סיכום

כא

### 1. מבוא

המשנה במסכת עבודה זרה אוסרת בשתייה חלב שחלבו גוי:

ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה: חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו (עבודה זרה לה, ב).

הגמרא שם מבארת שטעם האיסור הוא החשש שמא הגוי עירב בחלב הכשר חלב בהמה טמאה, שאסור בשתייה. המשנה הבאה (עבודה זרה לט, ב) מביאה דין משלים לכך:

ואלו מותרין באכילה: חלב שחלבו עובד כוכבים וישראל רואהו.

הגמרא על משנה זו (עבודה זרה לט, ב) מסבירה שבמקרה כזה אין חשש שהנוכרי עירב חלב אסור בחלב המותר, ולכן מותר לשתות את החלב.

השאלה שעמדה בפני הפוסקים היא אם בימינו יש מקום להתיר איסור זה, שהרי כיום אין זה סביר כלל שיערבו חלב טמא - הן משום שהוא אינו מצוי, והן מפני שיש פיקוח על המוצרים, ואסור למכור חלב

בקר או צאן אם מעורב בו חלב של בהמה אחרת או חומרים נוספים. על אף דרכי ההיתר הנשענות על המשנה, הגמרא והפוסקים (שבהם נעסוק להלן), הרבנות הראשית לישראל אוסרת לגמרי חלב נוכרי. ואמנם הרבנות מקלה באבקת חלב נוכרי, אך רק במוצרים בכשרות רגילה ולא בכשרות המהודרת.

במאמר נבחן את אופי האיסור וטעמו, ואת דעות הפוסקים השונים. לדעתנו דעת המקלים מבוססת יפה, ואין לאסור חלב עכו"ם באופן גורף.

## 2. טעם האוסרים

הרמב"ם בהלכות ממרים מתייחס לשאלת שינוי וביטול גזרות ותקנות, ומסכם בפשטות כך:

בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג, ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג – אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין (ממרים, פרק ב הלכה ב).

מכיוון שאין בימינו בתי דין הגדולים בחכמה ובמנין מאלו של חז"ל, לא ניתן לבטל תקנות כלל, אפילו אם בטל טעמן הראשון. מכאן שאף שטעם הגזרה אינו שייך כיום, האיסור במקומו עומד, שהרי אין בכוחנו לבטל גזרות חכמים אפילו אם בטל טעמן. דומה שהתייחסותם של הפוסקים הראשונים לשאלת חלב עכו"ם עולה בקנה אחד עם הבנה זו. כך פסק הרמ"א ביורה דעה, סימן קטו סעיף א:

אם לא בא הישראל עד אחר שנחלבו כולם, הוה כחלב שחלבו עובד כוכבים דאסור אף על פי שאין דבר טמא בעדרו.

וכך כתב ערוך השולחן, יורה דעה סימן קטו, סעיפים ה-ו:

והנה על כל פנים נתברר דלפי דעת כל רבותינו שהבאנו אפילו

במקומות דלא שכיח כלל דבר טמא בעיר באופן שאין חשש לתערובת חלב טמא מכל מקום אסור כשהישראל לא עמד על כל פנים מבחוץ בשעת החליבה או שיהא יוצא ונכנס, ודי אפילו בקטן וקטנה ויתבאר עוד בזה. מיהו על כל פנים האיסור הוא בכל אופן, ודלא כאחד מגדולי האחרונים שהאריך בזה להקל לשתות חלב שלהם במקום שאין שם דבר טמא או שהוא רחוק המציאות שיחלובו את הטמא או שחלב טמא ביוקר, והביא ראיה מאיזה גדולים שהקילו בכהאי גוונא. ומסיבה זו יש הרבה מתפרצים באיסור זה בדורנו בעוונותינו הרבים כאשר דאינו ושמענו ותולים את עצמם באיזה תלמיד חכם שעשה כן ולא ידעו ולא יבינו שחמורים דברי סופרים מדברי תורה, והתלמיד חכם שעשה כן עונו ישא. וכיון שנפסק לאיסור בטור ושולחן ערוך וכל גדולי אחרונים מי יוכל להעיז פניו ולמלא תאות נפשו ושומר נפשו ירחק את עצמו מזה:

וליתר שאת אברר לך איך שכל דברי רבותינו הקדושים הם כגחלי אש, מה שהתוודה לפני בלב נשבר בהיותי יושב על כסא הוראה בעיר פלונית, שאחד מהבעלי-בתים החשובים דשם היה נוהג היתר בדבר בהיותו חוץ לביתו בעיר הגדולה במדינה וישב תדיר בשם לעסקיו, והוא ועוד אורחים בשתותם חמים בבוקר בבוקר היו קונים חלב שמן שקורין סמאנ"ט אצל חנוני אינו יהודי שכנגד אכסניא שלהם. ופעם אחת התחילו לחקור ביניהם מאין לוקח החנוני הקטן זה כל כך חלב שמן והלך הוא להחנוני ושאלו ואמר לו החנוני אני קונה באיטליז של בשר הרבה מוח של הבהמות וממחה אותם עם הרבה חלב ומבשלם ביחד וזה הוא השמנונית. אז נפלו כולם על פניהם על חטאם הגדול שאכלו טרפות ובשר בחלב, והבעל הבית התודה לפני וצעק בקול כמה גדולים דברי חכמים. ובאמת כך מקובלני שכל גזירת חכמים לבד טעמם הנגלה יש עוד הרבה טעמים כמוסים שלא גילו אותם, והשומע ישא ברכה מאת ד' וישולם גמולו בזה ובבא (וביחוד שמעתי



שבאמעדיקא יש רביס מהאומות ששותים חלב חזיר מפני שמצויים שם  
(הרבה).

### 3. בין גזרה לאיסור

מאידיך גיסא, אחד מגדולי הראשונים, התשב"ץ<sup>1</sup>, פתח פתח להיתר. הוא הבחין בין גזרה לאיסור, והסביר שהרמב"ם עסק בדבריו בגזרות ובתקנות שתיקנו חכמים במניין, שאותן אין לבטל, אבל דבר שנאסר בזמן מן הזמנים מפני טעם כלשהו, חוזר להיתרו כאשר הטעם מתבטל. וזו לשון התשב"ץ:

לפי סוגיית הלכה זאת נראה כי החלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, לא אסרוהו משום גזרה כמו הגבינה שאסרו אותה במנין משום גזרה, כמה שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק ג מהלכות מאכלות אסורים בשם הגאונים ז"ל, וכמו שהוא דעת רוב המפרשים ז"ל (שו"ת תשב"ץ חלק ד (חוט המשולש) טור א סימן לב).

בשונה מגבינה של עכו"ם שנאסרה "במניין" – כלומר על יסוד סמכות חכמים ולא בשל טעם גלוי – חלב עכו"ם נאסר בשל החשש (שאותו ניתן להפריך) שעירבו בו חלב של בהמה טמאה.  
על סמך פסק זה של התשב"ץ רבו המתירים בימינו חלב שחלבו

1. רבי שמעון בן צמח דוראן, הרשב"ץ, בעל ספר התשב"ץ (תשובות רבי שמעון בן צמח) על שלושת חלקיו, נולד באי מיורקה (ליד ספרד) בשנת ה"א קכ"א (1361), ונפטר בעיר אלג'יר בשנת ה"א ר"ד (1444). כמו גדולי ספרד אחרים היה גם הרשב"ץ רופא. בעקבות המהומות האנטי-יהודיות של שנת ה"א קנ"א (1391) ברח לצפון אפריקה והתיישב באלג'יר, ושם שימש כדיין בבית דינו של הרב הראשי, הריב"ש. הרשב"ץ כתב תשובות רבות העוסקות בכל ענפי התורה: הלכה (בעיקר), פילוסופיה, פירושים לתנ"ך, פירושי סוגיות גמרא ועוד. הרשב"ץ תיקן תקנות חשובות בענייני הכתובה, אשר התקבלו בקהילות רבות בישראל. לאחר פטירתו של הריב"ש שימש הרשב"ץ כרבה הראשי של אלג'יר. צאצאיו ישבו על כיסא הרבנות בצפון אפריקה במשך דורות רבים.

עכו"ם, וביניהם הפרי חדש (יורה דעה סימן קטו), הרדב"ז (חלק ד סימן עה, תשובה אלף קמז)<sup>2</sup> והרב יוסף משאש, שמעיד שכך היה המנהג בכל המערב (כלומר צפון אפריקה) להתיר חלב עכו"ם, כיוון שטעם הגזרה בטל. לעומתם, החת"ם סופר סובר שיש ראשונים החולקים על התשב"ץ,

2. מפני חשיבותה, אנו מביאים כאן את לשון הרדב"ז:

(אלף קמז) שאלה: עוד שאלת, חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו ואין שם דבר טמא, שיודע זה בבירור כגון שאין במקום לא גמל ולא חמור נקבה, או כגון שהיה העדר בתוך הדיר ובדק ולא היה שם דבר טמא ויצא והביא לו הנכרי חלב מאותו הדיר, אבל לא היה יכול לראותו חולב כלל - השאלה אם גזרת החלב שחלבו עכו"ם היא כגזרת גבינת הנכרים, דפסקו שאפילו במקום שמעמידין אותו בשרף, אפילו הכי אסור משום כיוון שגזרו גזרו, וכן בחלב, או דילמא לא:

תשובה: הדבר ברור כי הגבינה נאסרה במנין מהנך טעמי דאמרינן בגמרא, אבל לא כן בחלב שחלבו נכרי, שאסרו אותו משום חשש דבר טמא. תדע שאם היה יושב בצד העדר במקום שאם היה עומד היה יכול לראותו, אף על פי שיש בעדרו דבר טמא - מותר. ואם גזרה כללית היתה, לא הוי מתירין כהאי גוונא. וכן נראה מדברי כל הפוסקים. אבל נמצא כתוב במרדכי עלה דהא דפרכינן בגמרא 'אי דליכא דבר טמא' וכו', יש מוכיחין מכאן שאם ברור לנו דאין בהמה טמאה בעדרו דמותר ליקח חלב מן העכו"ם, אף על פי שאין ישראל רואהו. וטעות הוא בידם, דאם כן הוה ליה למימר אי דליכא דבר טמא בעדרו - למה לי ישראל עומד בצד עדרו? פשיטא דבעומד בצד עדרו סגי. ולדידי מיהא לא איריא כלל דלא מצי לאקשווי הכי, דבעינן עומד בצד עדרו משום גילוי, אבל משום חשש דבר טמא - לא חיישינן כיוון שאין בעדרו דבר טמא. וכן הבנתי מתוך דברי התוספות. הילכך, השתא דלא חיישינן לגלויי - מותר הוא. וכן משמע מדברי הר"ר פרץ ז"ל, שהוא המחמיר מכולם וזה לשונו: 'ואפילו אין דבר טמא בעדרו יש להחמיר להיות הישראל שם בתחלת החליבה, פן יערב או ישים העכו"ם חלב טמא בכלי קודם שיבוא הישראל' עד כאן. הא אי ליכא למיחש להכי - מותר, דאחזוקי איסורא - לא מחזקינן. ומכל מקום, מדברי כולם למדנו שלא היתה גזרה כללית. עוד נראה לי לפרש דמאי דפריך בגמרא 'פשיטא', אמאי אצטריך למתני הך ברייתא כולה? ובכלל קושיה זו הוי גם כן מאי ששנה 'יושב בצד העדר'. כללא דמלתא, דאם אין לחוש כלל לדבר טמא, אפילו שאינו בצד העדר - מותר. והנראה לעניות דעתי כתבתי:

ומביא את דברי הרשב"א בתורת הבית (בית שלישי שער ו):

וכן לא נשמע מעולם מי שמערב חלב טמא עם חלב טהור, שמאיס הוא להם, אפילו הכי גבינה שלהם אסורה. דסתמא דמילתא כל דבר שנאסר במשנת אילו מעמידין נאסר במנין, וכל שנאסר במנין - אפילו בטל הטעם לא בטל הדבר<sup>3</sup> (חתם סופר יורה דעה חלק ב סימן קז).

נראה שמחלוקת זו תלויה בשתי ההבנות שבגמרא:

מתניתין. ואלו מותרין באכילה: חלב שחלבו עובד כוכבים וישראל רואהו...

גמרא. תנינא להא דתנו רבנן: יושב ישראל בעד עדרו של עובד כוכבים ועובד כוכבים חולב לו ומביא לו, ואינו חושש. היכי דמי? אי דליכא דבר טמא בעדרו, פשיטא, ואי דאיכא דבר טמא בעדרו, אמאי? לעולם דאיכא דבר טמא, וכי קאי חזי ליה, וכי יתיב לא חזי ליה, מהו דתימא: כיון דיתיב לא חזי ליה, נחוש דלמא מייתי ומערב ביה, קא משמע לן: כיון דכי קאי חזי ליה, אידתותי מירתת ולא מיערב ביה (עבודה זרה לט, ב).

אם כן, כאשר אין בעדר בהמות טמאות פשיטא שאין חשש לתערובת ואין איסור. המפרשים נחלקו אם הגמרא מתירה אפילו אם אין יהודי

3. נראה לי שראיית החת"ם סופר אינה חד משמעית. בתורת הבית הקצר (בית ג שער ו) כתב הרשב"א: "לפי שדבר זה (גבינות עכו"ם) יראה שנאסר במנין, כמו היין וכל דבר שנאסר במנין, אף על פי שאסרוה לטענה ובטלה הטענה - האיסור במקומו עומד. חלב שחלבו גוי - אסור, כמו שאמרנו, חוששין שמא עירב לתוכו חלב דבר טמא", מכאן נראה בבירור שהרשב"א הבחין בין חלב לגבינה, ואף על פי שכתב בתורת הבית הארוך שכל מה שנאסר במשנה זו נאסר במנין, אולי הוא הבין שמלכתחילה לא נאסר חלב עכו"ם כשאין חלב טמא מצוי. כפי שנראה בהמשך, כך למדו כמה מהראשונים מהגמרא עצמה. החת"ם סופר מביא עוד ראיות, אך לא נוכל לעמוד כאן על כולן. אמנם, ודאי שאין זו דעת כל הראשונים, כפי שראינו בדברי הרשב"ץ לעיל, ובאיסור דרבנן יש מקום רב לסמוך על דעת הראשונים המקלים.

שיושב בצד העדר בעת החליבה<sup>4</sup>, או דווקא אם יהודי יושב שם<sup>5</sup>.  
 הבית יוסף הביא את דברי המרדכי, שהסביר שההיתר כשאין בהמה  
 טמאה בעדר קיים דווקא אם יהודי יושב בצד העדר, אף על פי שאינו  
 רואה את החליבה:

וכתב המרדכי (סימן תתכו) (אי דליכא דבר טמא בעדרו פשיטא) יש  
 מוכיחין מכאן דאם ברור לנו דאין בהמה טמאה בעדרו, דמותר ליקח  
 מאותו גוי אפילו אין ישראל רואהו. וטעות הוא בידם. דאם כן, היה לו  
 להקשות: אי דליכא דבר טמא בעדרו, למה לי ישראל יושב בצד עדרו  
 ורואה? אלא הכי פירושו: אי דליכא דבר טמא בעדרו - פשיטא דביושב  
 בצד עדרו סגי. וכן כתב רבינו פרץ ז"ל בפסקיו (שם): 'דאפילו אין דבר  
 טמא בעדרו יש להחמיר להיות ישראל שם בתחילת החליבה, פן  
 יערב או ישים הגוי חלב טמא בכלי קודם שיבא ישראל' (עד כאן) וכן  
 כתב בסמ"ק (בית יוסף יורה דעה, קטו).

אולם מתוך דברי רבנו פרץ שהמרדכי מביא עולה שאכן החלב אסור  
 גם אם אין בהמה טמאה בעדר, אך בתנאי שבהמות טמאות מצויות  
 באזור:

דאפילו אין דבר טמא בעדרו יש להחמיר להיות ישראל שם בתחילת  
 החליבה, פן יערב או ישים הגוי חלב טמא בכלי קודם שיבא ישראל'.

אם כן, גם הוא מודה שטעם האיסור הוא החשש שמא יביא חלב  
 טמא ויערבו בחלב הכשר, וממילא אם אין חשש כזה - גם לשיטה זו  
 חלב שחלבו גוי יהיה מותר, ואפילו אם אין היהודי רואה את החליבה  
 כלל.

4. כך הבין הפרי חדש (קטו, ס"ק ו). באנציקלופדיה התלמודית מובאת רשימה ארוכה  
 של ראשונים שהבינו כך את הגמרא.

5. כך הביא הבית יוסף בשם המרדכי.

וכך פוסקים הטור והשולחן ערוך:

היה חולב בביתו וישראל יושב מבחוץ, אם ידוע שאין לו דבר טמא בעדרו מותר, אפילו אין הישראל יכול לראותו בשעה שהוא חולב (שולחן ערוך יורה דעה, קטו, א).

מכאן משמע שאם אין מצוי כלל חלב טמא, לא בעדרו ולא בעדרים אחרים באזור, אין לאסור את החלב, כפי שראינו בדברי התשב"ץ. דעת הרמ"א מורכבת יותר; מצד אחד הוא מקל מאוד וטוען שאין חובה שישראל יראה את החליבה כאשר אין חשש שיעורב בחלב דבר טמא:

ושפחות שחולבות הבהמות בבית ישראל או בדיר שלהם, כל מקום שאין בית עובד כוכבים מפסיק ואין לחוש לדבר טמא - מותר אפילו לכתחילה להניח אותן לחלוב, אף על פי שאין שם ישראל כלל, דמאחר שהוא בבית ישראל או בשכונתו אין לחוש לדבר טמא (שערי דורא סימן פב בשם רבנו תם ומהרא"י שם) (שם).

ברם, בפסקה אחרת הכיוון הוא לחומרא: הרמ"א מתיר במקרה מסוּבך אף יותר, כאשר החליבה נעשית באזור שדרים בו גויים (ולכן יש חשש רב יותר להימצאות חלב אסור ולעירובו בחלב המותר), אך בתנאי שישראל ראה לפחות את סוף החליבה; ואם לא ראה את החליבה כלל - החלב אסור:

ואם חלבו עובד כוכבים מקצת בהמות ולא היה שם ישראל, ואחר כך בא ישראל אל האחרים, עכשיו בזמן הזה שאין חלב דבר טמא מצוי כלל - מותר, מיהו אם לא בא שם ישראל עד אחר שנחלבו כולם, הוה כחלב שחלבו עובד כוכבים דאסור אף על פי שאין דבר טמא בעדרו.

האיסור נראה כאן לכאורה חזק וברור. אולם מסוף דבריו, שבהם מפורט "אף על פי שאין דבר טמא בעדרו", ניתן ללמוד שבדבריו במשפט

הראשון "שאינ דבר טמא מצוי כלל", כוונתו שאין דבר טמא מצוי כלל בעדר של היהודי, ובמציאות שבה דבר טמא אינו מצוי בשום מקום - ייתכן שהוא יקל יותר.

#### 4. ביטול תקנה כאשר הטעם מפורש

בנוסף לאמור לעיל, גם אם נפרש שמדובר בגזרה ולא באיסור - ולפיכך לכאורה גם אם בטל הטעם לא בטלה התקנה - ייתכן שנוכל להקל בחלב עכו"ם. כאשר מופיע בדברי חז"ל או בפוסקים טעם מפורש לגזרה, אנו מבינים שהיא תלויה בטעם. במקרה כזה, שהטעם מובא בפירוש ולא אנו הקושרים בין ההלכה לבין טעמה, אם יתבטל הטעם עשויה גם הגזרה להתבטל.

כך למשל, במסכת כלאיים (פרק ט משנה ב) מובאת גזרה יחד עם טעמה:

השיריים והכלך (היינו בגדי משי) אין בהם משום כלאים, אבל אסורים מפני מראת העין.

השולחן ערוך פוסק שבזמננו הדבר מותר, מפני שטעם הגזרה שבמשנה בטל:

והאידינא משי מצוי בינינו והכל מכירים בו, לפיכך אין בו משום מראית העין ומותר עם הצמר ועם הפשתן (שולחן ערוך יורה דעה רצח, א).

הפתחי תשובה (ס"ק א) הסביר שהסיבה לכך היא שכאשר הטעם גלוי, אם נתבטל הטעם בטל גם האיסור מעצמו. הוא מביא זאת בשם התפארת ישראל על המשנה (אות יא, שכתב "כשטעם האיסור ידוע לא הוי כנאסר במניין"), וכן מהמגן אברהם (אורח חיים סימן ט ס"ק ז, שטוען "דכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם נתבטל האיסור ממילא").

לכאורה, נדמה שהם חולקים על הרמב"ם שראינו לפני כן. אולם הרדב"ז סבר ששיטה זו מתאימה גם לדעת הרמב"ם (רדב"ז להלכות ממרים,

פרק ב הלכה ב ד"ה היה):

ותו דלא אמדינן שנתבטל הטעם לא נתבטלה התקנה אלא היכא דתקנו סתם, אבל אם תלו תקנתם בהדיא משום דבר פלוני - אם התבטל הדבר ההוא נתבטלה התקנה.

ואפשר לצרף לכך שיש החולקים על כלל זה של הרמב"ם ש'בטל הטעם לא בטלה התקנה': הראב"ד בהערותיו על הרמב"ם וגם רבותינו בעלי התוספות במסכת ביצה<sup>6</sup>; ואם כך - יש על מי לסמוך בכל אופן<sup>7</sup>.

### 5. שיטת הרב פיינשטיין, פיקוח ממשלתי כידיעה

כיוון אחר להיתר חלב עכו"ם נמצא בדברי הרב משה פיינשטיין. הוא טוען שבחלב "תעשייתי", המשווק על ידי חברות מסחריות בפיקוח ממשלתי, אין חשש תערובת בימינו. משום כך יש לדון את החלב כחלב שנחלב על ידי גוי, אך ישראל יודע שלא עורב בו חלב אסור, ואין זה דומה למקרה של "חלבו גוי ואין ישראל רואהו" שלמדנו במשנה:

ובדבר החלב של הקאמפאניעס במדינתנו, אשר יש פקוח הממשלה ואם יערבו חלב בהמה טמאה יענשו וגם יסגירו את העסק שלהם שלכן ודאי מירתתי מלערב, יש טעם גדול להתיר, אף בלא שיטת הפרי חדש, משום דהעיקר דידיעה ברורה הוא כראיה ממש (...) וזהו גדר אנן סהדי שמצינו בהרבה מקומות (אגרות משה, יורה דעה חלק א, סימן מז).

6. דף ו, א ד"ה והאידנא: "השתא בזמן הזה שאין חברי מותר ואין לומר שצריך מניין אחר להתירו, דכיון דזה הטעם משום חששא ועברה החששא עבר הטעם", וזו שיטת התוספות בעוד מקומות.

7. גם הרבה גדולי המורים האחרונים פוסקים על פי הכלל הזה. עיין לדוגמא מים חיים (מהרב יוסף חיים מאשאש זצ"ל רבה הראשי ואב בית דין חיפה לשעבר) חלק א סימן מא ודברות אליהו (מהרב אליהו אברג'ל שליט"א אב בית דין ירושלים) חלק ח סימן פב ועיין גם יביע אומר חושן משפט חלק ג סימן ז אות א שמביא בנידון זה דעות לכאן ולכאן.

הרב פיינשטיין משווה את הפיקוח הממשלתי, שסנקציות בצדו, למקרים שבהם ישראל נמצא בקרבת הגוי בזמן החליבה (וכפי שראינו, חז"ל הרחיבו היתר זה גם למקרה שישראל אינו רואה ממש את החליבה, או לילדים קטנים ועוד) ולפיכך אנו מעריכים שהגוי יחשוש מלערב חלב אסור בחלב המותר. לפי שיטה זו, איננו מסתמכים על ביטול סיבת האיסור, אלא על הרחבה של המקרים שבהם כבר חז"ל התירו חלב עכו"ם. בסיכום התשובה מתייחס הרב פיינשטיין בעקיפין לשאלת שינוי המנהג (במיוחד האשכנזי, ששם כפי שראינו נהוג היה להחמיר):

ולכן בחלב שאסרו רק בחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, יש להתיר גם בישראל יודעין ידיעה ברורה דהוי כראיה. וזה שאם יערבו יענשו ויצטרכו לסגור העסק שלהם שהוא הרווחה של כמה אלפים והממשלה משגחת אליהם, הוא ודאי ידיעה ברורה שהיא כראיה שלא היה בכלל איסור. וזה הוא גם לכולי עלמא, דאין טעם לחלוק בזה. ולכן הרוצה לסמוך ולהקל, יש לו טעם גדול ורשאי. וכמו שמקילין בזה הרוב בני אדם שומרי תורה וגם הרבה רבנים וחס וחלילה לומר שעושיין שלא כדין (שם).

חשוב לציין שלמרות הפסק המקל, בכמה מקומות כותב הרב פיינשטיין שהוא מחמיר לעצמו, ושבעלי נפש צריכים להחמיר גם הם, ואין בכך משום יוהרה (ראו שם, וכן באגרות משה יורה דעה חלק ד, סימן ה).

## 6. סיכום

למסקנה, הטעמים להתיר חלב עכו"ם, שכל איסורו הוא מדרבנן, הם שלושה:

א. חלב עכו"ם לא נאסר במניין, אלא הוא איסור התלוי במציאות. כיוון שהמציאות השתנתה, האיסור הותר. זו דעת הרשב"ץ, הרדב"ז, הפרי חדש והרב יוסף משאש; וגם גדול האוסרים, החת"ם סופר, מודה



שספרדים יכולים להקל בכך.<sup>8</sup>

ב. גם אם מקבלים את הדעה שחלב עכו"ם נאסר במניין, להלכה נקבע שכאשר טעם הגזרה מפורש היא מתבטלת כאשר בטל טעמה, כפי שפסקו השולחן ערוך והמגן אברהם בדין כלאיים.<sup>9</sup>

ג. הפיקוח הממשלתי נחשב כ"ישראל רואהו" שבמשנה, ועל כן החלב נחשב לחלב "שמור", כדברי הרב משה פיינשטיין.

מכל הטעמים האלה, נראה שהמקלים יש להם כר גדול של פוסקים לסמוך עליהם. על כן קשה להבין את האיסור הגורף של הרבנות הראשית על חלב עכו"ם גם בכשרות הרגילה. יחד עם זאת, יש לציין כי הרבנות מקלה (בכשרות הרגילה, ולא במהדרין) באבקת חלב נוכרי, משום שפנים חדשות באו לכאן. וכאמור, אליבא דאמת נראה שאין כאן איסור מעיקר הדין, ומותר לשתות חלב עכו"ם בין בחוץ לארץ ובין בארץ. והמחמיר תבוא עליו ברכה.

8. אפשר לצרף לכך את דעת הראשונים שפסקו שדי שאין בהמה טמאה בעדר כדי להתיר חלב עכו"ם. ואינני מביא דעה זו בסיכום הואיל והמחבר לא פסק כמותה. גם לא זכיתי לרדת לסוף דעתו של החתם סופר המבחין בין ספרדים לאכשנזים בדין זה. הלוא תורה אחת לנו ויש דברים שהם מבוססים על מחלוקת מחבר ורמ"א ובזה מובן שהאשכנזים נוהגים כרמ"א והספרדים כמחבר אבל בשאלה הלכתית שאינה תלויה במחלוקת בין המחבר והרמ"א לכאורה כל חכמי ישראל בין יוצאי אשכנז ובין יוצאי ספרד פוסקים לכלל ישראל, וצריך עיון.

9. ואפשר לצרף את שיטת התוספות (ביצה ה, א ד"ה כל, ביצה ה, ב ד"ה מכדי, ביצה ו, א ד"ה והאידנא) והראב"ד (על הרמב"ם הלכות ממרים פרק ב הלכה ב בהשגה שניה), הסוברים שישנה אפשרות לבטל גזרה אם בטל הטעם, וחולקים בכך על הרמב"ם.

# סימן כו – העישון ושמירת הגוף בהלכה<sup>1</sup>

1. מבוא

2. המקורות בתורה לחיוב שמירת הגוף

3. דברים שאסרו חכמים משום סכנה

4. דעת המתירים עישון – שומר פתאים ה'

5. שומר פתאים ה' – במנהגו של עולם

6. עישון ביום טוב

כ

1. מבוא

הסכנה הגדולה שבעישון ידועה ומוכרת. אף על פי כן אנשים מעשנים, אם כי רבים היו רוצים להפסיק, אך קשה להם מאוד מפני ההתמכרות לעישון. במאמר זה נברר בשורש ההלכה את המקורות לחובת שמירת הגוף בכלל ולאיסור העישון בפרט, ונבאר מדוע אין לסמוך על היתרו של האגרות משה לעשן.

2. המקורות בתורה לחיוב שמירת הגוף

בבואנו לדון בשאלת העישון צריכים אנו לברר תחילה מהם המקורות בתורה לחיוב השמירה על הגוף. בפרשת ואתחנן מצווה התורה: "רַק הַשְּׂמֹר לְךָ וְשֹׁמֵר נַפְשְׁךָ מְאֹד"<sup>2</sup>, וכמה פסוקים אחר כך היא מוסיפה: "וְנִשְׁמְרָתֶם מְאֹד לְנַפְשֵׁיכֶם"<sup>3</sup>. ואמנם, כאשר נתבונן בהקשרם של

---

1. בעריכת הרב אליהו וינגורט. גם רוב ההערות מפרי עטו.

2. דברים ד, ט.

3. דברים ד, טו.

הפסוקים נראה שאין זה פשוט כלל שהתורה מצווה כאן על שמירת הגוף; לשם כך נביא את הפסוקים במלואם:

רַק הַשְּׁמֵר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יִסּוּרוּ מִלְּבַבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ, יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחָרֶב... וְנִשְׁמַרְתָּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֶיכֶם כִּי לֹא רָאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דְּבַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּחָרֶב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ.

פסוקים אלו מצווים אותנו אפוא לשמר את המעמד הנשגב של מעמד הר סיני, והרמב"ן אף הביא צו זה כאחד מתרי"ג מצוות<sup>4</sup>. ואולם, מצאנו בדברי חז"ל שהתורה כאן מצווה גם על שמירת הגוף<sup>5</sup>. הגמרא מביאה אגדה ידועה:

מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך; בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום. המתין לו עד שסיים תפלתו, לאחר שסיים תפלתו אמר לו: ריקא! והלא כתוב בתורתכם "רק השמר לך ושמור נפשך", וכתוב "ונשמרתם מאד לנפשתיכם", כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי?

4. וזו לשונו: "אבל הכתוב הזה לפי דעתי מצות לא תעשה, הזהיר בה מאד, כי כאשר אמר שנזהר בכל המצות ונשמור החוקים והמשפטים לעשותם, חזר ואמר רק אני מזהירך מאד להשמר ולשמור עצמך מאד מאד לזכור מאין באו אליך המצות, שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו שם עיניך הקולות והלפידים את כבודו ואת גדלו ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש, ותודיע כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם" (רמב"ן דברים ד, ט). וכן במסכת אבות ג, ח: "רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". אנו רואים אפוא שמשמעות אזהרה זו הוא האיסור לשכוח את התורה.

5. יעויין כלי יקר על הפסוק: "השמר לך רצה לומר שמירת הגוף, ולא הזכיר בו מאד כמו בשמירת הנפש אשר בשמירתה צריך האדם להזהר ביותר מבשמירת הגוף, לכך אמר ושמור את נפשך מאד".

אמר לו: המתן לי עד שאפייסך בדברים... נתפיים אותו הגמון ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום.<sup>6</sup>

באגדה זו מובאים פסוקים אלו בהקשר של שמירת הגוף, ואכן כבר עמד על כך המהרש"א במקום, והעיר שהפסוקים על פי פשוטם דנים בשכחת התורה ולא בשמירת הגוף. התורה תמימה כתב<sup>7</sup> שמדברי המהרש"א עולה שההרגל להשתמש במילים "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" בהקשר של נזק גופני בטעות יסודו, אך הוא הביא ראיות נוספות לכך שפסוקים אלו מדברים בכל זאת גם בשמירת הגוף, ראשית מדברי הרמב"ם, שכתב: "כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצוות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר 'השמר לך ושמור נפשך'<sup>8</sup>; ושנית מסוגייה במסכת שבועות<sup>9</sup> שבה הגמרא מביאה מקור לאיסור על האדם לקלל את עצמו מהפסוק "רק השמר לך"; ושם ודאי שאין זה קשור לשכחת התורה או למעמד הר סיני, אלא לשמירת האדם על גופו<sup>10</sup>. ואמנם התורה דיברה בפסוקים הללו בלשון "נפש" ולא "גוף", אך כתב התורה תמימה שכך דרך המקרא בכל מקום, למשל בפסוק בתהלים "כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת"<sup>11</sup>.

אכן, קושיית המהרש"א במקומה עומדת, והרי הפסוקים בפשוטם עוסקים בחיוב לזכור את מעמד הר סיני, ולא בחובת הזהירות בגוף

6. ברכות לב, ב. עיין בצ"ח בסוגייה ובט"ז או"ח סימן סו ס"ק א בביאור המשא ומתן בין החסיד להגמון.

7. דברים ד, טו.

8. הלכות רוצח פרק יא הלכה ד.

9. לו, ב.

10. וגם המהרש"א עצמו עמד על מקור זה.

11. תהילים נו, יד. וכן במסכת תענית (כב, ב): "אין היחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו... דכתיב ויהי האדם לנפש חיה – נשמה שנתתי בך החייה". וכן במסכת בבא קמא (צא, ב) מביאה הגמרא מקור לאיסור לחבול את עצמו מהפסוק "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש".

כשלעצמה.

ונראה לבאר, שכוונת הכתוב ללמד אותנו שאם לא נזהר בדברים הללו, אם לא נדאג לזכור את מעמד הר סיני ואת כל ההשלכות הנובעות ממנו, בסופו של דבר יסיר הקב"ה את השגחתו מאיתנו ולא נוכל לחיות כלל. ועובדה היא שככל שחיים יותר בדרכו של רבונו של עולם יש יותר חיים, יש יותר ילדים. התורה אומרת לנו שאם לא נקיים את יסודי היהדות ייפגעו חיינו<sup>12</sup>, ומכאן למדו חכמינו ז"ל את חשיבות החיים, וממילא שיש גם מצווה להזהר ולשמור על הגוף.

בנוסף ישנו לאו מיוחד בתורה שעניינו שלא ייגרם היזק על ידי האדם:  
**"כִּי תִבְנֶה בַּיִת חֶדֶשׁ וְעִשִׂיתָ מַעֲקֵה לְגִגְךָ, וְלֹא תִשֵּׂים דְּמַיִם בְּבֵיתְךָ כִּי יִפֹּל הַנֶּפֶל מִמֶּנּוּ"**<sup>13</sup>, ויש עוד פסוק חשוב ביותר המצוי בפרשת נח (בראשית ט, ה): **"אֲךָ אֵת דְּמֶכֶס לְנַפְשֵׁיכֶם אֶדְרֹשׁ"**, שלמדו ממנו חז"ל את האיסור להתאבד. וכשם שיש התאבדות המתרחשת ברגע אחד, כך ישנה גם התאבדות ממושכת, המתרחשת לאורך זמן – והיא אסורה גם כן.

### 3. דברים שאסרו חכמים משום סכנה

חכמים אסרו דברים מסוימים משום סכנה, ולעתים חששו אף לסכנה רחוקה, כגון מים מגולים שנאסרו לשתייה שמא שתה מהם נחש<sup>14</sup>. ראייה

12. וכן באבות דרבי נתן (פרק לה): "הקדוש ברוך הוא אומר לישראל: בני, אם אתם משמרים את התורה נפשכם אתם משמרים, ואם אתם מאבדים את התורה נפשכם אתם מאבדים. כך כל המשמר דבר אחד מן התורה נפשו הוא משמר, וכל המאבד דבר אחד מן התורה נפשו הוא מאבד. שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאוד".

13. דברים כב, ח.

14. לשון הטור (יו"ד סימן קטז): "יש דברים שאסרום חכמים משום סכנה, כגון משקין שנתגלו שיש לחוש שמא שתה מהן נחש והטיל בהן ארס, אפילו אם שתו מהן אחרים ולא הוזקו אין לשתות מהן, שיש נחש שהארס צף למעלה ויש שארס שלו מפעפע עד אמצעיית המשקה ויש שהארס שלו שוקע לשולי הכלי לפיכך אפילו שתו ממנו אחרים ולא הוזקו אין לשתות מהן, דשמא ארס של הנחש ששתה מהן שוקע. ואלו המשקין שיש בהן משום גילוי: מים יין חלב ודבש ושום כתוש. משקין שסגנו

לכך שמדובר בסכנה רחוקה, מן המסופר<sup>15</sup> על אחד האמוראים שלא שתה מים שקיבל מאלמנה שלא הייתה מקפידה על מים מגולים. ואם אכן הייתה פה סכנה מוחשית - וכי אין האלמנה מקפידה על חייה שלה?! אלא ודאי שמדובר כאן בסכנה רחוקה מאוד, ובכל זאת חששו לכך חכמים, שידעו עד כמה יקרים חיינו.

הטור מביא ביורה דעה סימן קטז את הדברים שחכמים אסרו משום סכנה, ולאחר מכן כותב:

וצריך אדם ליזהר באלו הדברים מאוד להחמיר בספקו, שיותר החמירו בספקו מבספק איסור.

המקור לכך בדברי הגמרא<sup>16</sup> שדנה בספק מים מגולים שאסור, לעומת ספיקות אחרים בטומאה וטהרה, שהותרו. ומסקנת הגמרא: "חמירא סכנתא מאיסורא"; ועל פי זה נפסק שיותר החמירו חכמים בספק סכנה מבספק איסור<sup>17</sup>.

ואם נשאל מדוע התורה לא התייחסה במפורש לחיוב שמירת הגוף, נראה כי ישנם דברים פשוטים שהם עצם החיים ואין צריך לכותבם. וכי צריכה התורה לכתוב שצריך לנשום מפני שאם לא ננשום נמות? החיסרון הוא שאין לנו רבי יוסף קארו בכל דור, וכך יוצא שבסכנות שהיו

במשמרת יש בהן משום גילוי, שמא עבר הארס דרך המשמרת. וכמה יהו מגולין ויהא בהן משום גילוי? כדי שיצא הנחש מתחת אזן הכלי ויחזור לחורו". אנו למדים מכאן עד כמה חששו חכמים אף לחששות רחוקות. אמנם בשולחן ערוך שם פסק שכיום איננו חוששים לגילוי משום שאין הנחשים מצויים, אך לגופו של עניין רואים עד היכן חכמים חששו לסכנה.

15. עבודה זרה ל, א.

16. חולין י, א.

17. עיין בחתם סופר (עבודה זרה ל, א) שכתב: "חמירא סכנתא מאיסורא היינו שלא להקל מספק. אי ספק ספיקא דבאיסורא הקדוש ברוך הוא ויתר שאפילו אירע שנזדמן לו דבר איסור מכל מקום רחמנא שרי' בספק ספיקא ושוב אין אחריותו עלינו, מה שאין כן בסכנתא אי אפשר להשיב נפש".

בעבר וכבר אינן מצויות אנו נזהרים, אבל בסכנות המתחדשות מזלזלים -  
 - ודבר זה כואב מאוד, שהרי זהו הפך רצונם של חכמים.

#### 4. דעת המתירים עישון - שומר פתאים ה'

הרב משה פיינשטיין כתב תשובה העוסקת בעישון סיגריות. נביא את  
 דבריו ונבארם, ואחר כך נדון בהם כדרכה של תורה. זו לשונו:

הנה בדבר עישון סיגריות, ודאי מכיוון שיש חשש להתחלות מזה מן  
 הראוי להזהר מזה - וודאי שראוי שלא לעשן, משום שיש חשש לחולי.  
 אבל לומר שאסור מאיסור סכנתא - אבל לומר שזה אסור ונכנס בכלל  
 הדברים שראינו בשולחן ערוך סימן קטז, מכיון שדשו בה רבים - משום  
 שרבים רגילים לעשן, כבר איתא בגמרא בכהאי גוונא שומר פתאים  
 ה'<sup>18</sup>, בשבת דף קכט ובגדה דף לא - איננו אוסרים את שאנשים נוהגים  
 לעשות, ועל זה נאמר שומר פתאים ה', ובפרט שכמה גדולי תורה  
 מדורות שעברו ובדורנו שמעשנין...<sup>19</sup>

18. תהילים קטז, ו.

19. אגרות משה יו"ד ב, מט. במקום אחר, בתשובה לשאלת רופא כי רואים בחוש  
 שהעישון מסכן את הבריאות כתב הרב פיינשטיין (חו"מ ב, עו): "...גראה פשוט  
 דבדבר דאיכא הרבה שלא קשה להו לבריאותם כלום כגון הרבה מיני אוכלין  
 שהאינשי נהנין מהם ביותר... אבל קשה זה לבריאותן של כמה אינשי, ליכא בזה  
 איסור מלאוכלן מצד חשש סכנה, מאחר דהרוב אינשי לא מסתכנין מזה... ולדברים  
 כאלו דמי עישון סיגריות שאלו הרגילין בזה נהנין מזה מאד ומצטערין כשאין להם  
 סיגריות עוד יותר מחסרון מיני אוכלין טובים... והקלוקל לחלות מזה הוא על כל  
 פנים רק מיעוט קטן וכל שכן להחלות מזה בסרטן (קענסער)... דאף שמע"כ ראה  
 הרבה חולים שמע"כ שהוא רופא ונמצא בבית החולים ורואה כמעט בכל יום חולים  
 בסרטן.. שנמצאו יותר באלו שמעשנים סיגריות... מכל מקום ודאי כל החולים  
 הנמצאים בבתי החולים וגם בצירוף אלו שלא באו לבתי החולים הוא מיעוטא לגבי  
 אלו דעלמא שנמצאו בבתיהם שלא נחלו כלל, ובחשש כזה אמרינן שומר פתאים ה'.  
 אבל ודאי מן הראוי לכל איש ובפרט לבני תורה שלא לעשן מאחר שהוא חשש  
 סכנתא ואין בזה שום תועלת וגם הנאה לאלו שלא הורגלו בזה וממילא ודאי אין

### 5. שומר פתאים ה' - במנהגו של עולם

לפני שנדון בדבריו יש להקדים ולברר נושא יסודי; האם באמת אנו חיים על פי דברי חז"ל וחששם לספק רחוק של סכנה? הרי אנו עושים דברים רבים שיש בהם חשש סכנה, כגון נסיעה ברכב, טיולים, משחקים ועוד, ולא ראינו שקמו רבנים שאמרו שיש בכך איסור; וצריך להבין טעמו של דבר.

ונראה לעניות דעתי שאם באמת היינו אוסרים הכול היה על האדם להישאר בביתו כל היום ולא לצאת ממנו כלל, וברור שאי אפשר לחיות כך ואף אין זה בריא לנפש האדם, ולכן באו חז"ל ואמרו שבדברים השייכים לדרך החיים הרגילה אין חוששים לסכנה, ועל זה נאמר "שומר פתאים ה'"<sup>20</sup>.

כך נראה בסוגייה במסכת נידה<sup>21</sup>, המביאה דין שהמשמש מיטתו ביום התשעים מתחילת ההריון כאילו שופך דמים. ומקשה שם הגמרא כיצד יידע האדם מתי הוא יום התשעים, ואכן אביי חולק שם וסובר שמותר לשמש - ושומר פתאים ה'. נראה ברור שהטעם להיתר הוא שאיסור על האדם לשמש עם אשתו במשך תקופה ארוכה מחשש ליום התשעים נוגד למנהג דרך ארץ, ולכן סמכו פה חז"ל על הפסוק "שומר פתאים ה'". לעומת זאת, במקומות שחששו חכמים לסכנה - כגון במים מגולים - אפשר בקלות להישמר מהסכנה על ידי שיכסה את המים, ולכן לא סמכו

---

להתרגל לזה ולא יניח אדם לבניו הקטנים שיתרגלו בזה אף אם הוא עצמו נתרגל, וגם בלא ענין חשש הסכנה הזה יש לאסור להתרגל בזה דהא ודאי אין להמשיך עצמו לרובי תאוות והנאות, אלא אדרבא מהראוי לכל אדם למעט עצמו מתאוות ותענוגים יתרים".

20. עיין כעין זה בקובץ שיעורים לרב אלחנן וסרמן הי"ד (כתובות אות קלו) שהקשה מה השוני מכל ספק סכנה שדוחה את השבת ואין אומרים "שומר פתאים ה'", ותירץ: "וצריך לומר שאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו ואז נשמר מן השמים, אבל היכא שבידו להזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים".

21. לא, א.



שם חז"ל על "שומר פתאים ה'".

ראייתו השנייה של האגרות משה היא מהגמרא במסכת שבת<sup>22</sup>, האומרת שיש סכנה להקיז דם ביום ששי, אך למעשה כיוון שדשו בה רבים "שומר פתאים ה'", ואפשר להקיז. ונראה שגם כאן יש טעם להתיר, והוא על פי דברי רש"י שם שבשבת (בניגוד לימי חול) רגילים לאכול דג, וכיוון שטוב לאכול דג לאחר ההקזה הורגלו להקיז דם ביום ששי ולסמוך על "שומר פתאים ה'". ומכאן שכאשר הדרך הרגילה היא לעשות דבר מסוים ולא ראו שאנשים ניזוקו אין חוששים לסכנות רחוקות, ורק על זה נאמר "שומר פתאים ה'".<sup>23</sup>

עתה נבוא לדון בדבר עישון סיגריות, ונראה ברור שאין לדמות כלל את ההיתרים הללו לעישון, משני טעמים:

א. אין העישון נצרך כלל לחיים<sup>24</sup>.

ב. ידוע בעולם הרפואה באופן ברור ומוחשי שהעישון מזיק לבריאות ומקצר חיים<sup>25</sup>, כלומר לא מדובר בחשש רחוק אלא בסכנה מוחשית

22. קכט, ב.

23. עיין עוד בתרומת הדשן סימן ריא שדן לגבי אשה קטלנית, שמדינא דגמרא אסורה לינשא, אך כיוון שדשו בה רבים "שומר פתאים ה'". והטעם לכך, שחוששים שלא תהיה עגונה, ואם כן יש צורך חשוב לסמוך על "שומר פתאים ה'" (וכעין זה עיין בעזרת כהן לרב קוק זצ"ל עניני אבן העזר סימן ו, בעניין שידוכים כנגד צוואת רבי יהודה החסיד).

ויש לדעת שגם באופן שנאפשר לסמוך על "שומר פתאים ה'", הרוצה להחמיר על עצמו רשאי, כמבואר בריטב"א יבמות עב, א.

24. ולכן נראה שאין לעשן גם לעתים רחוקות, כיוון שאחרי שמתחילים לעשן מתחזקת מאוד התאוה וקשה לעצור בעדה, וכפי שכתב גם האגרות משה עצמו בתשובה השנייה שהובאה לעיל.

25. בניגוד לדברי האגרות משה בתשובה השנייה שהובאה לעיל בהערה, שחשש הסכנה הוא רחוק. ואולי בזמנו לפני כשלושים שנה לא היתה הסכנה מוכחת דיה, אבל כיום רואים בחוש את הסכנה. ואמנם ישנם אנשים שעישנו והאריכו חיים, וכנראה שהיה להם גוף חזק או שהיו להם זכויות מיוחדות שהאריכו את חייהם, אבל ודאי שהם

ושכיחה.

### 6. עישון ביום טוב

לגבי אנשים שנוהגים לעשן בכל זאת, יש לדון אם מותר להם לעשן ביום טוב. ידוע שמלאכת הבערה הותרה רק לצורך יום טוב, ואמרו חז"ל ש'צורך' משמעו דבר שהוא צורך לכל אדם, ולא הנאה השייכת רק לאנשים מפונקים. לכן קבעה הגמרא שאסור לעשות מוגמר (בשמים שמניחים על האש כדי להפיץ ריח טוב) ביום טוב, מפני שאין זו הנאה השווה לכל נפש<sup>26</sup>. על פי זה כתב המגן אברהם<sup>27</sup> לאסור את שתיית הטבק<sup>28</sup>, וכן כתב בחריפות כנגד זה הקרבן נתנאל, עיין שם<sup>29</sup>. ונראה ברור שכל שכן שסיגריות אינן דבר השווה לכל נפש<sup>30</sup> ואינן צורך כל אדם, ולכן אסורות ביום טוב; וזאת מלבד עצם הסכנה שבעישון.

---

פרטים שאינם מלמדים על הכלל. ועיין עוד בדבריו החריפים של הציץ אליעזר (חלק טו סימן לט) נגד העישון.

26. כתובות ז, א. ונפסק להלכה בשולחן ערוך סימן תקיא סעיף ד.

27. סימן תקיד ס"ק ד.

28. הכוונה לעישון

29. על הרא"ש ביצה פרק ב אות כא ס"ק י. ועיין שם שכתב שהלומדים הם גרמא בניזקין, ואף שיש להם קצת היתר על פי ש"ס יצר הרע... ועיין ביאור הלכה סימן תקיא ד"ה "אין עושין" שהביא דעות האחרונים בזה.

30. ואף שהרבה אנשים מעשנים, משמע במשנה ברורה (תקיא ס"ק כה) שדבר השווה לכל נפש הוא רק באופן שגם מי שאינו עושה אותו מתאוה לעשותו, אלא שאין לו אפשרות, וזה אינו שייך בעישון. וכן כתבו הפני יהושע (שבת לט, ב) והכתב סופר (או"ח סימן סו), אלא שכתבו להתיר משום שהוא מסייע לבריאות; וכתב הרב אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות חלק ב סימן לב) שבזמנינו שהתברר שהעישון מזיק לבריאות אין להתיר את העישון. מאידך גיסא, האגרות משה (או"ח חלק ה סימן לד) כתב שאף בזמנינו נחשב העישון כדבר השווה לכל נפש, וכן דעת האור לציון (חלק ג פרק כ תשובה ב). ויש להוסיף בנותן טעם על דרך החידוד מה שאמר הרב בנצל שליט"א, שעישון אינו נחשב לצורך אוכל נפש, אלא הוא שאוכל את הנפש.

# סימן כז – גילוח במכונת גילוח

לכבוד הרב ... שליט"א  
השלום והברכה,

הנה קראתי את דברי כבודו בדין גילוח במכונת גילוח<sup>2</sup> ומסקנתו לאסור

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.
2. להבנת העניין נקדים את תמצית הנידון בנושא מכונות גילוח [ויעוין בזה בהרחבה - להיתר: בספר מכונת גילוח בהלכה, בספר שערי אליהו (וייספיש), במאמרו של הרב שבתי רפפורט בתחומין יג (עמוד 200) ובמאמרו של הרב ישראל רוזן בתחומין כב, ולאסור: בספר הדרת פנים זקן, וכן בספרים נוספים].  
איסור גילוח כתוב בתורה בשני מקומות "לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך" (ויקרא יט, כז), "ופאת זקנם לא יגלחו" (ויקרא כא, ה). ובברייתא במסכת מכות (כא, א) מובא: "יכול אפילו גלחו במספריים יהא חייב, תלמוד לומר לא תשחית (ומספריים אינם משחיתים, שאינם חותכים שער בצד עיקר כתער - ריב"ן). אי לא תשחית, יכול אפילו לקטו במלקט וברהיטני יהא חייב (כלים שמשחיתים את השער אבל אינם דרך גילוח) תלמוד לומר לא יגלחו. הא כיצד, גילוח שיש בו השחתה, הוי אומר זה תער (דרך גלח בו ומשחית והיינו תער. אבל רהיטני משחית ואין דרך גלח בו ומספריים מגלחין ואין משחיתים - ריב"ן)."  
ובשלחן ערוך (יורה דעה קפא, י, וברמ"א שם) נפסק להלכה: "אינו חייב על השחתת פאת הזקן אלא בתער, אבל במספריים מותר, אפילו כעין תער. הגה: ומכל מקום נזהרים כשמסתפדין במספריים שיעשה היקף הגילוח בחלק העליון מן המספרות ולא בתחתון, פן יעשה הכל עם חלק התחתון והוי כתער (דהיינו שצריך להיזהר לא לגלח עם הלהב התחתון של המספריים לבד באופן שהוא חד במידה כזו שיכול לחתוך את השערה גם בלי עזרת החלק העליון)."  
הנידון במכונת גילוח הוא שמצד אחד, בשונה מהמספריים בעבר, הגילוח נעשה בצורה מהירה דרך גילוח וברמה של השחתה, דהיינו שהשער נחתך בצד העיקר כמו בתער (וזאת בפרט בחלק מן המכונות החדישות אשר בהן קיים מנגנון המושך את השערה מתוך השורש שלה אל תוך הסכינים של המכונה), ובכך מתקיימים לכאורה שני התנאים לאיסור תער: 1. השחתה; 2. דרך גילוח. מצד שני, צורת החיתוך של

מעיקר הדין והמקילים יש להם על מי לסמוך בתנאי שיתגלחו במכונה בעל רשתות עבות ולא יהדק המכונה וכן יסיר הלהב הכפול. הנני יודע שהחפץ חיים כתב לאסור<sup>3</sup>, אבל דבריו לא התקבלו למעשה

---

השיער היא לכאורה לא כמו תער שבו הלהב חותך בחודו בלבד, אלא בשני להבים שגוזרים את השערות ביניהם כמו במספריים.

אי לכך התעוררו הפוסקים לדון האם יש למכונה דין של מספריים כעין תער שמתרים, או דין של תער גמור שאסור מן התורה.

אחת השאלות המרכזיות הינה האם התורה אסרה את התוצאה שיש בחיתוך של תער, ומה שמספריים כעין תער מותרים, זהו משום שמספריים אינם יוצרים השחתה גמורה כמו תער, ואם כן יש לאסור לכאורה את מכונות הגילוח דידן, או שמא התורה אסרה דווקא את הצורה של חיתוך של תער ואם כן הגילוח במכונה שמגלחת באופן של מספריים יהיה מותר. וביתר ביאור יש לומר שהתורה אסרה רק שם "תער", וכל מה שאינו בגדר תער אינו אסור, אפילו אם משחית את השערות בדרך גילוח (ואף שבתורה לא כתוב "תער" אלא השחתה דרך גילוח, מכל מקום יש לומר שכיוון שבזמן נתינת התורה רק באופן של תער היתה השחתה דרך גילוח, לא התכוונה התורה אלא לתער, ומה שכתבה התורה "השחתה" ו"דרך גילוח" היינו לגלות באיזה כלי אסור לגלח).

ובדרך נוספת להיתרא יש לומר, ש"דרך השחתה" היא בתער, ומה שהצליחו במכונות הגילוח ליצור מספריים החותכות את השערות ברמה של תער, עדיין אין זה מוגדר כ"דרך" השחתה. ועיין במאמרים הנ"ל בתחומין שצדדו כצד זה שרק תער נחשב כדרך השחתה, משום שרק תער יכול בחיתוך אחד להשחית שערות רבות בבת אחת, מה שאין כן במכונות הגילוח שכל שערה ושערה נחתכת בנפרד, ואין ללהבי המכונה אפשרות לחתוך כמה שערות בבת אחת, אלא שמחמת ריבוי הלהבים נחתכות הרבה שערות נפרדות באותה עת. (ובספר מלומדי מלחמה לרב נחום רבינוביץ העלה גם כן סברא זו, אך הוא נקט שמצד השחתה אין כאן חיסרון, אלא שסברא זו מועילה מצד שאין זה נחשב "דרך גילוח", כי אין המכונה יכולה לגלח בבת אחת שערות ארוכות). ועיין להלן בהמשך המכתב להרחבה בעניין זה. עוד יש אומרים שגם התוצאה של מכונת גילוח אינה שווה לגמרי לתוצאה של תער, וגם לכך יש התייחסות להלן.

3. בספר ליקוטי הלכות (מסכת מכות דף כ בעין משפט אות ז) וזה לשונו: "והנה לפי זה המשינקע החדשה שמספריים בה שמגלחין כתער ממש ותולש השער לגמרי ולא

והרי זה כמה דורות שיהודים דתיים מתגלחים במכונת גילוח. ולא מדובר בקבוצות קטנות אלא זו המציאות של הרוב המוחלט של הציבור הדתי, ואיך נבוא ונוציא תגר על מאות אלפי יהודים ונאשימם שעוברים מידי יום על דאורייתא.

ונראה בנידן דידן שהמקילים יש להם על מה לסמוך כי לכאורה ההיתר מבורר ופשוט במשנה ובשולחן ערוך.

הלוא זו משנה מפורשת שאין איסור גילוח אלא בתער והשולחן ערוך פסק מפורשות שגם מספריים כעין תער מותר<sup>4</sup>.

הנה כבודו הביא כמה דעות מה נקרא גילוח והביא שלדעת הרמב"ם אם זה פחות מהאפשרות לכפול את השיער הרי זה נקרא גילוח.

הנה אין רמז לדבר זה בשולחן ערוך ולכן אפילו היה כדבריו בהבנת הרמב"ם אין לזה שום השפעה הלכתית מאחר שלא כך פסק השולחן ערוך וגם המנהג כשולחן ערוך.

אמנם נראה לי שאחרי העיון גם אין זו דעת הרמב"ם.

הנה רמב"ם זה נמצא בהלכות נזיר (פרק ה הלכה יא)<sup>5</sup> והרמב"ם לא הביא דינים אלה בהלכות עבודה זרה ואיך נעשה מדעתנו להעתיק הדין של נזיר לדין גילוח כשהרמב"ם לא נתן שום רמז להשוואה זו. וגם הטור והבית יוסף והשולחן ערוך וכן נושאי כליו של השולחן ערוך הט"ז והש"ך לא הביאו מזה מאומה.

והטעם להבדיל בין איסור תגלחת לנזיר ובין איסור תגלחת לכל אדם הוא פשוט מההבדל שיש בין נזיר לשאר אדם, שנזיר אסור גם במספרים

נשאר מאומה, המספר בם את זקנו עובר לכאורה על מה שכתוב ופאת זקנם לא יגלחו". וכך פסק לאיסור הרב עוזיאל במשפטי עוזיאל חלק ב סימן כג.

4. הועתק בהערה 2 לעיל. ועיין בטור שולחן ערוך יורה דעה סימן קפא בפרישה ס"ק ג שכתב וזה לשונו: "במספריים כעין תער, רוצה לומר לספור כל השער עד שיהיה חלק כאילו סיפר בתער".

5. "נזיר שגלח שיערה אחת לוקה בין בתער בין בזוג והוא שקצצה מעיקרה כעין תער, וכן אם תלשה בידו לוקה, אחד המגלח ואחד המתגלח שנאמר תער לא יעבור על ראשו, ואם הניח ממנו כדי לכוף ראשה לעיקרה אינו לוקה שאין זה כעין תער".

וגם בתלישה מה שאין כן בכל אדם. וזה לשון הברייתא:

אין לי אלא תער, תלש מידט ספסף מנין תלמוד לומר קדוש יהיה גדל  
פרע שעד ראשו (נזיר לט ב).

ומה שמביא מהנודע ביהודה (יורה דעה תנינא סימן פ) והחתם סופר (חלק אורח חיים סימן קנד) אינו עניין לכאן. הם לא טוענים שמי שהתגלח והשאיר פחות מהיכולת לכוף השערה לעיקרה שהוא עובר על איסור גילוח אפילו אם עשה זאת עם מספריים. כל הנידון שם אם השער נמוך משיעור זה האם יש עדיין איסור תגלחת (בתער)<sup>6</sup>. ועל זה כתבו הן הנודע ביהודה והן החתם סופר שיש בזה איסור<sup>7</sup> (ומה שמביא כבודו

6. הכוונה בזה לעצה שכתב השואל הרב וואלף בוסקוויץ בנודע ביהודה וכן הוא בשו"ת בשמים ראש (סימן יח), להתיר גילוח בתער באופן שלפני שמתגלח בתער מגלח במספריים כעין תער עד שאורך השערות יהיה פחות משיעור כדי נטילת הזוג (מספריים), ואז שוב אין לה שם שערה כמו שכתב הרמב"ם בהלכות פרה (א, ד) וזה לשונו: "וצריך שישאר במאדים כדי שינטל בזוג, שכל שערה שאינה נטילת בזוג הרי היא כאילו אינה", [ומקורו של הרמב"ם מהמשנה בנדה (נב, ב) שאומרת: "שתי שערות האמורות בפרה, ובנגעים, והאמורות בכל מקום – כדי לכוף ראשן לעיקרן – דברי רבי ישמעאל, רבי אליעזר אומר: כדי לקרוץ בציפורן, רבי עקיבא אומר: כדי שיהו נטילות בזוג", והגמרא שם מסיקה שהלכה כדברי כולם להחמיר], וממילא מותר להשחית אותה גם בתער.

7. הנודע ביהודה מסיק לאיסור הואיל ומצד הסברא לא נראה שאיסור גילוח של פאות הזקן תלוי בשיעור שקשור למספריים דהיינו בפחות מכדי נטילת הזוג, שהרי עיקר האיסור בפאות הזקן הוא בתער. ואת הראיה מהרמב"ם דוחה הנודע ביהודה שהרמב"ם לא התכוון לייסד כאן כלל בכל התורה ששערה שיש בה פחות מכדי נטילת הזוג אינה שערה אלא זו הלכה מקומית בלבד. והוכיח כן הנודע ביהודה מהמשנה הנ"ל בנדה, שכתבה "שתי שערות האמורות בתורה", ואם כוונת המשנה לכלל כולל לכל התורה, היתה צריכה לכתוב "שערות" בלי המלה שתי, ובכך היתה כוללת גם את איסור פאת הזקן שלא תלוי בשתי שערות. ומסיים הנודע ביהודה שאפילו אם הראיות של השואל היו מוצקות אין להזדקק להיתר זה כלל כי יכול להביא למכשלות רבים באיסור פאת הזקן, שאנשים לא יגלחו בשלב הראשון של המספריים כל הצורך, ואז בשלב השני של התער יבואו לאיסור גמור.

שלנודע ביהודה אין איסור, אין זה נכון לדעתי כי המעיין בתשובה יראה נכוחה שזו היתה דעת השואל והנודע ביהודה דחה דעה זו מכל וכל מסברא וגם דחה כל הראיות שהביאו לדעה זו. זהו החתם סופר שטען שבגלל דעה זו חשב הנודע ביהודה להתיר להתגלח בחול המועד כדי למנוע שהמגלח יגיע לאיסור דאורייתא<sup>8</sup>).

אם באמת לא היה איסור תגלחת כאשר השיער קטן (פחות מהיכולת לכוף השיער לעיקרו) היה מקום לחדש שאם התגלח ולא השאיר אלא קצת פחות מהיכולת לכוף השיער לעיקרו שעבר על איסור גילוח כי לדעה זו שיער קטן אינו כלום<sup>9</sup>. אבל כאמור חידוש זה לא מופיע בהלכות גילוח. ולכן גם לשיטה זו צריך לפרש שכדי לחייב בעינינו שני תנאים:

---

ובחתם סופר כתב שיש לקיים הצעה זו לשיטת הסמ"ג הסובר שגם באיסור גילוח פאות הזקן האיסור הוא דווקא בשתי שערות, ואם כן נכלל דין גילוח הפאות במשנה דנדה הנ"ל. אולם לרוב הפוסקים הסוברים שבאיסור גילוח פאות הזקן יש איסור גם בשערה אחת, אין מקום להצעה זו, ואף לשיטת הסמ"ג יש מקום לאיסור לפי שיטת רש"י שנוקט שהשיעור של הקטן ביותר שער במשנה הנ"ל הוא כדי קריצת הציפורן שהוא פחות מכדי נטילת הזוג, ופירושו לרש"י שכאשר מעביר את הציפורן על העור נחגרת הציפורן בעיקרי השער, ולפי זה לא יועיל לגלח במספריים כעין תער לפני שמגלח בתער, כי עדיין ישאר שער בשיעור כדי קריצת הציפורן.

8. כלומר, החתם סופר כתב שמשמע לו מדברי הנודע ביהודה שלא דחה מעיקר הדין את סברת השואל הנ"ל, אלא רק משום שחשש ממכשול שיכול לצאת מעצה זו כמו שכתוב בסוף דברי הנודע ביהודה, אבל למעשה מודה לסברת השואל הנ"ל, ולכן הקל הנודע ביהודה לאדם הרגיל ללכת לפני השרים ורגיל להתגלח כל יום, להתגלח בחול המועד גם כן, כי בכך רצה להציל את אותם אלה שלא נזהרים באיסור תער שלא יעברו על איסור תורה לפי הסברא של השואל הנ"ל.

9. כלומר, אם האמת היתה כדעת השואל הנ"ל שאיסור תער אינו קיים באופן שלא נשאר שיעור מסויים בשערות, היה מקום לומר שאם מגלח את זקנו לפחות מהשיעור הנ"ל יהיה איסור בדבר אפילו על ידי מספריים ולא רק על ידי תער (ועיין היטב בתשובת החתם סופר הנזכרת שכותב כך במפורש), אבל מאחר והפוסקים דחו דעה זו, ונמצא שאיסור תער הוא אפילו באופן שלא נשאר שיעור שער כלל, מסתבר שאין איסור זה אלא בתער שנוגע בעור ממש אבל לא במספריים כעין תער.

א. שהשיער יהיה גדול לפני הגילוח; ב. שמגלחים אותו סמוך לעור<sup>10</sup>. ומכל מקום, אחרי שאמרנו שדעה זו היא רק דעת השואל בנודע ביהודה, אין ליצור חומרא מדעה של שואל שנדחה מכל וכל.

ומה שכותב כבודו מהמשפט של הגמרא "גילוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער" (נזיר מ, ב) מלמד שהשחתה של השיער באה לידי ביטוי בתוצאה של פעולת הגילוח. ועל כן לדעתו מה שמבדיל בין מספרים לתער הרי זו התוצאה<sup>11</sup>, אין אני מודה לו בזה כי הנה השולחן ערוך כתב בפירוש שמספרים כעין תער מותר. והטעם ברור שמספרים אינם דרך השחתה ואילו תער הוא דרך השחתה<sup>12</sup>. הלוא כולם מודים שמותר להוריד את הזקן על יד סם שמשחית לגמרי וגם זה היה דרך של הספרים לעשות<sup>13</sup>. אלא אין זה נקרא "דרך השחתה".

10. כלומר, גם אם נימא כהשואל הנ"ל שאין איסור תער באופן שלא נשאר שיעור בשיער, עדיין אין זה מחייב שגם במספריים כעין תער יהיה שייך איסור זה (ולא כדברי החתם סופר שהזכרו בהערה הקודמת).

11. ולשיטה זו מספריים כעין תער אינן מגלחות את העור חלק כמו תער ממש ולכן אין בהם שם השחתה, ולפי זה במכונות הגילוח של היום אף אם דינם כמספריים מכל מקום יהיה אסור לגלח בהן כי הם מגיעות לתוצאת גילוח חלקה כמו בתער ממש.

12. כלומר, אין החילוק בין מספריים לתער בעומק התוצאה אלא בצורת הפעולה, והיינו שדרך השחתה היא דווקא בתער, ואילו במספריים אין הדרך להשחית את השיער. ויש לבאר זאת יותר ש"דרך השחתה" היא דווקא בתער שמאפשר בהעברה אחת על פני העור להשחית כמות של שערות בבת אחת מתוך השורש ולמטרה זו הוא מיועד מעיקר יצירתו, אבל לא במספריים, שגם אם מאפשרות להגיע לתוצאה של גילוח כעין תער מכל מקום אין מגיעים בהן לתוצאה זו בנוחות ובמהירות כמו בתער ועיקר צורתן מתאימה יותר לחיתוך, לגיזום ולסידור של השערות ולא להשחתתם. ואף מבחינת שם האיסור - "השחתה" יש לסייע להבנה זו, כי המונח "השחתה" מתאים דווקא לתער שפעולתו מיוחדת להשחית לגמרי את השיער ואין הדרך להשתמש בו לחיתוך וסידור זקן, [ועיין בספר תורת האדם לרמב"ן (בעניין האבלות אות עא) שכתב וזה לשונו: "והדבר ידוע שהחיתוך מן השער קצתו אין דרכו לעשות בתער, ואי אפשר לגלחו כהוגן אלא בזוג של מספריים", ומשמע כנ"ל]. וראה עוד לעיל בהערה 2 מקורות נוספים לחילוק זה.

13. פתחי תשובה קפא, ה.



ולעניות דעתי אפשר לפרש כך גם דברי הרמב"ם ובכך לא להוסיף מחלוקת כשידוע שהמחבר מסתמך הרבה על הרמב"ם ומדוע להמציא מחלוקת כשאפשר להשוות הדעות.

הנה הרמב"ם כתב בריש דבריו שדרך עובדי עבודה זרה להשחית זקנו, ותמה הטור, מדוע הרמב"ם מביא טעם לאיסור. הם אסורים מגזירת עליון ואין דרכו ביד החזקה להסביר טעם המצוות. ונראה לי לתרץ שאם ישאל השואל מדוע מתירים ליקוט שערות ומספריים כשיש להם אותה תוצאה. על כן מסביר הרמב"ם כי דרכם של עובדי עבודה זרה היה בתער ואת זה התורה אסרה.

ואם תאמר שמשמע מדברי הרמב"ם בפירוש שהכל תלוי בתוצאה וזה לשונו (הלכות עבודה זרה פרק יב, הלכה ח):

ואינו חייב עד שיגלחנו בתער שנאמר ולא תשחית פאת זקנך גילוח שיש בו השחתה, לפיכך אם גלח זקנו במספריים פטור.

הנה לא כן עמדי, אלא שהרמב"ם הוקשה לו דברי המשנה שאינו חייב אלא בתער, הלוא בהשחתת פאת הזקן לא כתוב בתורה המילה תער. ועל זה עונה הרמב"ם בטוב טעם ודעת כי התורה השתמשה בשתי מילים גילוח והשחתה, וזה תער שמגלח בדרך השחתה, אבל לא דרכים אחרות שאף שתוצאתן השחתה אין זה דרך השחתה אלא דרך חיתוך. ואני לא חידשתי כלום כי כך פסק הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ט, יורה דעה סימן י'<sup>14</sup> ואף שייעץ שלא ללחוץ את המכונה אין זה מעיקר הדין

14. בתשובה זו מאריך בתחילה להוכיח שאין לחשוש לשיטות שאוסרות גילוח במספריים כעין תער, וכן שאין לחשוש לדברי המקובלים שכתבו שאסור לגלח את הזקן כלל, ובסוף דבריו דן במכונות גילוח חשמליות. ונקט שם שאין להתיר מצד הסברה שהתורה דברה דווקא על תער, כי למעשה לא כתוב תער בתורה, וכן אין לומר שהשחתה היא דווקא בתער שיכול להשחית בבת אחת שערות הרבה כדברי הכתב והקבלה, משום שמדברי הראשונים מוכח שהגדר של השחתה הוא שמגלח את השער עד לעיקרו. ומכל מקום העלה להתיר מחמת הדין שמספריים כעין תער מותרות כי אין השער נחתך עד עור הפנים ממש מחמת שהרשת מפסיקה.

אלא מדין חומרא, ומי שלא מקפיד בכך אין לו שום עון<sup>15</sup>. בנוסף, כל מה שכתבתי כאן הרי זה בהנחה שבאמת תוצאת מכונת גילוח דומה לתוצאת תער, אבל במציאות אין זה כך לרוב בני אדם, התער יעיל יותר ועל כן על אף שיש מכונות גילוח מאוד מתוחכמות עדיין אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות וכן גוים רבים משתמשים בתער, אין זה אלא כי אין למכונות הגילוח הכי חדישות תוצאה שווה מזו של תער.

אלא שאין צריך לזה כי מפורש שמספריים כעין תער מותר וכבודו הביא מתוספות שכעין תער פירושו שעוקר השער ומשחיתו מעיקרו. ומה שרוצה ללמוד מתרומת הדשן שיש לאסור המספריים אם יש להם אותה תוצאה כתער אין אני רואה בדברי תרומת הדשן שום קשר לשאלה זו. הוא אוסר להשתמש בקצה המספריים כשיש חשש שיוציא את השיער דרך השחתה ולא דרך חיתוך כי משתמש רק בלהב אחד. אבל דרך חיתוך אף אם זה כעין תער הרי זה מותר. הנה כבודו מביא אחרונים שחלקו על הבנת הבית יוסף ברמב"ם שאף שכתב "שאם גילח זקנו במספריים פטור" (שם) שהכוונה מותר ומביא שיש חולקים בהבנת הבית יוסף בדברי הרמב"ם. הנה ודאי שלהלכה מותר לסמוך על הבנת הבית יוסף בדברי הרמב"ם כשעל פי הבנה זו פסק בשולחן ערוך. בנוסף גם המבינים "פטור אבל אסור" מודים שאין כאן אלא איסור דרבנן, ואם כן יש לנו ספק באיסור

15. חומרא זו נובעת מההבנה הנ"ל שהחילוק בין מספריים לתער הוא שהתער נוגע ממש בעור הפנים וממילא חותך עד השורש ממש, ואילו מספריים אינן חותכות ממש בעור הפנים, כיוון שהלהב התחתון מפריד בין העור לבין הלהב העליון החותך, ואם כן יש להתיר את מכונות הגילוח כי גם שם הרשת מפרידה בין הלהב לעור, וכן נקט הגאון רבי צבי פסח פרנק בהר צבי (יורה דעה קמג). אמנם סייג שם את דבריו שזהו דווקא באופן שאינו מצמיד את המכונה לעור, היות ואם אכן מצמיד את המכונה לעור, נמשך לעתים גם העור לתוך הנקבים, ונמצא שהלהב מגלח סמוך לעור ממש כמו תער (ואף שגם באופן שנוזהר לא להצמיד נמשך גם העור לעיתים, מכל מקום אין זה בגדר פסיק רישא ואינו אסור).

דרבנן שפוסקים ספק דרבנן לקולא.  
ומה שרוצים להשוות את המכונת גילוח לסכין גילוח<sup>16</sup>, כל הרואה יראה נכוחה שהשייער נכנס ברשת ונחתך על ידי הלהב והרשת הוא כצד אחד של המספרים והלהב כצד השני<sup>17</sup>.

16. כוונת הדברים שבבדיקות מעבדה של חברות הגילוח עצמן התברר שהשערה שנכנסת לרשת נחתכת על ידי הלהב של הסכין גם בלי שהסכין מצמידה את השערה לרשת מהצד השני, ואם כן נמצא לכאורה שהלהב של הסכין משמש מעשה תער שחותך מכח עצמו, ולא מעשה מספריים שחותכים מכח הצמדת שני הלהבים של המספרים זה לזה, ומעתה מתערער כל היסוד להתיר משום מספריים כעין תער.

17. עיין בתחומין כב במאמרו של הרב ישראל רוזן שצייד להתיר בזה משום שלמראה עיני האדם המכונה חותכת דרך מספריים ולא דרך תער, ודיני התורה נקבעים על פי מראה העיניים, עיין שם. ובספר מכונת גילוח בהלכה כתב בשם הגר"מ פיינשטיין סברא להתיר משום שבעצם אין לסכין כח של תער לחתוך מעצמה את השערה ורק מחמת המהירות של המכונה מצליחה הסכין של המכונה לחתוך את השערה, ואין זה נחשב דרך השחתה כמו תער. [והמקור לפסק של הגר"מ פיינשטיין הוא בספר "מגד גבעות עולם", מאת הרה"ג מיכל זלמן שורקין, תלמידו של הגר"מ פיינשטיין, (עמוד צה) שכתב בשמו נימוק להתיר הגילוח אף במכונות החדישות, משום שאופן הגילוח במכונות אלו בשיטת טחינת וכתישת השער, ולא חיתוכו, ולא נאסר הגילוח אלא בתער שחותך השער מעיקרו וכו'. ושם (עמוד צו) כתב שפעם נשאל הגר"מ פיינשטיין, מתלמיד חכם אחד, אם יש צד להחמיר במכונות גילוח החדישות, שלא כפי ההיתר שלו, וענה לו, שהוא כמו אותו הצד להחמיר שלא לחתוך חלות בשבת משום קוצר... והוסיף, שהגר"מ פיינשטיין לא רצה לכתוב בספרו את ההיתר בגילוח המכונות האלה, מטעם שאף שאין כאן איסור השחתה, מכל מקום צורת היהודי הוא רק עם זקן. עיין שם].

ועוד יש להוסיף שאף אם אכן השערה שנכנסה לתוך הרשת נחתכת על ידי הסכין בכח עצמו, אי אפשר לומר שהרשת לא מסייעת בחיתוך, כי הלוא רק על ידי שהרשת מעמידה את השערה בפני עצמה מול הלהב של המכונה בזוית מאד מסוימת יכול הגילוח להתבצע, אבל בלי זה אין בכח הסכין של המכונה לגלח את הזקן מצד עצמו, ועדיין יש לקרוא לתהליך זה שם מספריים ולא שם תער.

וסברא נוספת יש להתיר בזה, שמאחר וסוף סוף באותה שעה של החיתוך במכונה מסתבר שאין הלהב נוגע מפני העור ממש כמו תער כי הלוא הרשת מפרידה

ולכן סוף דבר מותר להתגלח עם מכונת גילוח כפי שנהגו ישראל כבר כמה דורות ואין להוציא לעז על מנהגם של ישראל.  
נראה לי שאין זה קולא אלא זה פשט השולחן ערוך שכותב שמספריים כעין תער מותר.  
והנראה לעניות דעתי כתבתי והשם יצילני משגיאות.

בברכה ובכבוד רב  
שאל דוד בוצ'קו

אחרי כותבי כל זה ראיתי תשובתו של הרב וזנר בעניין זה והוא כותב בחומרה רבה על המקילים ולדעתו אין שום מקום והיגיון למקילים.  
ואף שכמובן מודה שודאי אין אחדות דעים בין הפוסקים ויש שאסרו את המכונת גילוח ובראשם החפץ חיים וכפי שהבאתי למלעה.  
אמנם גם דעת המקילים מתבססת על אדנים חזקים.  
יסוד דבריו שההבדל בין מספרים לסכין הוא בתוצאה ועל כן היות ותוצאת מכונת הגילוח היא כתוצאת הסכין אין להתיר כלל, ועל זה הוא מביא הרבה ראיות.  
בכותבי למעלה התייחסתי לטענה זו ועיין לעיל. ונתייחס לחלק

---

מלמטה, ולכן, אף על פי שהטכניקה של המכונה מצליחה למשוך את השערה מחוץ לעור עד שנחתך ממנה בשיעור שתער היה חותך ואז נמשך שורש השערה בחזרה, מכל מקום אין דינו כתער שמוריד מיד בשעת חיתוכו את כל השער הבולט מהעור, אלא כמספריים. וראה סברא זו בשו"ת מנחת שלמה להגרש"ז אויערבך (חלק ב סימן צז אות ו), אלא ששם נשאר בספק האם אזלינן בתר שעת הגילוח ובאותה שעה נשאר קצת שיער בחוץ או בתר הסוף שנעשה חלק ממש כמו תער, וכתב שאין בידו להכריע בזה (ובעיקר הדבר נוקט שם שאם מכונות גילוח היו פועלות השחתה בשעת הגילוח עצמו, היה צריך לאסור בהן מדין גילוח דרך השחתה אפילו שמוגדרות כמספריים, כי לא כתוב תער בתורה, עיין שם).

מראיותיו:

הרב וזנאר הביא ראיה שמספרים כעין תער אין פירושו כעין תער ממש מגמרא נזיר נח, ב שמובא שם שרב אמר "מיקל אדם כל גופו בתער" ומקשה הגמרא מדברי רבי יוחנן שאמר "המעביר שער בית הערוה ובית השחי לוקה (מדבנן)". משום לא ילבש גבר שמלת אשה.

הגמרא מתרצת, שרב דיבר במספריים ומה שכתב "בתער" כוונתו "מספריים כעין תער" ואומר הרב וזנאר שוודאי באיסור לא ילבש התוצאה היא החשובה, איך האדם נראה ועל כן לא מסתבר כלל לומר שכעין תער זה ממש כעין תער.

יש היגיון גדול בדבריו, אלא שאין זו משמעות הגמרא. רב אמר "תער" והגמרא מסבירה שכוונתו "מספריים כעין תער", משמע ש"מספריים כעין תער" דומה ממש ל"תער" ועל כן קרא ל"מספריים כעין תער" "תער" וגם רש"י מסביר שגוזז במספריים סמוך לבשר כעין תער, משמע שזו תוצאה דומה.

ואחרי העיון נראה להסביר כי הנה גברים לא מסתובבים ערומים או בלי שרוולים ועל כן אף אחד אינו רואה אם גילח שער בית הערוה או בית השחי. ועל כן נראה שגם כאן, האיסור אינו התוצאה אלא עצם המעשה שהוא הנהגה הנהוגה אצל נשים. ועל כן דווקא גזרו חכמים בדרך שנשים מסירות את השיער וזה בתער ממש.

הרב מביא גם ראיה מהנודע ביהודה (תנינא יורה דעה סימן פא) ששם אוסר להתגלח עם אבן. אף שאין זה סכין וזה לשונו (שו"ת נודע ביהודה מהדורא תנינא – יורה דעה סימן פא):

וכל שחותך השער סמוך לעיקרן הוי גילוח שיש בו השחתה ואסור.

אמנם הוא לא הביא לנו את המשפט הבא שכותב:

אמנם במשיחה שעושין כעין טיח הטיט אין זה גילוח ומותר כמו שכתבתי לעיל.

ולעיל הוא הסביר שצריך שני תנאים כדי לאסור השחתה וגילוח, ועל כן להיפך כמו שמותר הסם אף שהתוצאה דומה לגילוח בתער כך מותר במספריים כעין תער אף שזה ממש אותה תוצאה. נתייחס גם לראיה שמביא מהריב"ן המפרש את הגמרא במסכת מכות (כא, א) שכותב על ההבדל בין מספריים לתער וזה לשונו:

ד"ה: תלמוד לומר לא תשחית: ומספריים אינם משחיתים שאין חותכין שיער בצד עיקר כתער.

ונראה לי שאין ראיה ממנו שהוא כאן דן במספריים סתם ולא במספריים כעין תער. אמנם מהריב"ן ד"ה "גילוח שיש בו השחתה" יש להביא ראיה לדבריו: דרך לגלח בו ומשחית והיינו תער אבל דיטני משחית ואין דרך לגלח בו ומספרים מגלחין ואין משחיתים.

משמע שאם יש מספריים שדרך לגלח בו ומשחיתים שזה יהיה אסור. ואם כן יש פה תיאור של מכונת גילוח שדרך לגלח בו ומשחיתים. ולכן מודה אני שזו דעתו של הריב"ן ויתכן מאוד שלדעתו מספריים כעין תער אסורים. אבל לפי מה שפסק מרן שמספרים כעין תער מותרים, יש מקום להקל.

אני הבאתי מהרב משה פיינשטיין שהוא התיר והרב וזנר מביא במאמרו שהרב משה פיינשטיין אוסר ושבשום מקום לא כתב מפורשות להתיר וממילא שהשמועות שהוא מתיר אין להם יסוד. וגם כותב שעבירה גוררת עבירה שאחרי שהתירו גילוח במכונה באו וחיפשו היתרים גם לגלח בחול המועד. אבל מה נעשה שהרב משה פיינשטיין<sup>18</sup> מתיר להתגלח בחול המועד ומכאן מפורש שהוא התיר להתגלח בכל השנה. ולכן המתגלחים במכונות גילוח מתבססים הם על פשט השולחן ערוך והן על הסכמת גדולי הפוסקים האחרונים.

18. אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קסג.

# סימן כח – הקלה ב"עקרות הלכתית"<sup>1</sup>

## דיון לאור שיטת הרב קוק

### הקלה ב"עקרות הלכתית" – דיון לאור שיטת הרב קוק

1. מבוא

א. רקע רפואי הלכתי

ב. הרקע ההלכתי

ג. פתרון באמצעות נטילת גלולות

2. ההצעה להקל על פי דין התורה

3. נימוקים לדחיית ההקלות

4. תשובת הרב קוק זצ"ל בנידון זה והקשיים בה

5. יישוב תשובת הרב קוק

6. "הלכה פסוקה"

7. האם ההיתר רק בפיקוח נפש?

ד. משום פסידא לא גזרו רבנן

ה. "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה"

ו. "במקום צער לא גזרו רבנן"

ז. בשביל פריה ורביה מותר לעבור על עשה דאורייתא

ח. גם בדיני גידה העמידו דבריהם על דין תורה

---

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו. המאמר פורסם בצהר מב.

8. בעיות הלכתיות בפתרונות אחרים

9. סיכום

⌘

### **כיצד להקל? תגובת הרב אריה כץ לרב שאול דוד בוצ'קו**

1. מבוא

2. דיון בדברי הרב קוק

3. מדוע באמת אין להקל באיסור דרבנן על מנת להוליד ילדים?

4. צדדים נוספים מדוע אין להקל

5. סיכום

⌘

### **תגובה לדברי הרב כץ בעניין עקרות הלכתית**

1. תשובת הרב קוק

2. היתרו של הרב קוק אינו במקום פיקוח נפש דווקא

3. הכרעת עוד פוסקים שאין כאן אלא דין דרבנן

4. שיטת הש"ך

5. התייחסות לדברי הפוסקים שאסרו

6. האם האפשרות של הזרעה מלאכותית נחשבת פתרון

7. "הרגשה" בזמן הזה

8. סיוע לפסיקה בשו"ת חמדה גנוזה

9. סיכום

⌘



## הקלה ב"עקרות הלכתית" – דיון לאור שיטת הרב קוק

### 1. מבוא

לשם הבנת הרקע למאמר זה נקדים את הנידון הרפואי וההלכתי בעניין<sup>2</sup>.

#### א. רקע רפואי הלכתי

כידוע, הזמן בו יכולה אישה להרות הוא ביום הביוץ בלבד (ביוץ – ביצית משתחררת מן השחלה לחצוצרות) במרווח של כ-24-12 שעות מהביוץ עצמו<sup>3</sup>. כמו כן, הווסת של האישה מתרחש בממוצע כארבעה עשר יום לאחר הביוץ. ההלכה קובעת כי כל אישה שמדממת דימום וסתי נעשית נידה וצריכה לספור מתחילת הדימום ארבעה או חמישה ימים (תלוי לפי מנהגי ספרד או אשכנז<sup>4</sup>) ואפילו אם הדימום פסק לאחר יום חייבת להמתין ימים אלה משום חשש פולטת שכבת זרע, ואחר כך עוד שבעה נקיים – וביחד שנים עשר יום. אצל רוב הנשים, הביוץ הבא מתרחש מיד לאחר שנים עשר ימים אלו או בימים הקרובים לאחר מכן, בזמן בו היא כבר מותרת לבעלה, וכך יכולה האישה להרות.

המושג "עקרות הלכתית" מכוון לאישה שמחזור הווסת שלה קצר באופן קבוע מהרגיל או שימי הדימום שלה ארוכים מהרגיל, והביוץ שלה מתרחש לפני שמסיימת את ספירת שבעת הנקיים וכשרה לטבול במקוה, כך שבשעה שניתרת לבעלה שוב אינה יכולה להרות. אמנם ניתן לדחות את הביוץ באופן מלאכותי על ידי צריכת הורמונים הדוחים ביוץ, אך

2. ההקדמה וכן חלק מן ההערות להלן בהשתתפות הרב י. קושלבסקי. אני מודה לכל הרבנים שעברו על המאמר והעירו את הערותיהם המחכימות.

3. גם אם הייתה עם בעלה לפני הביוץ היא יכולה להרות כי הזרע יכול "להמתין" ברחם כמה ימים.

4. לדעת חלק מפוסקי ספרד די לספור ארבעה ימים מיום התשמיש האחרון.

פתרון זה אינו מתאים מבחינה רפואית לחלק מהנשים<sup>5</sup>.

### ב. הרקע ההלכתי

מדין תורה אישה הרואה דם "בעת נידתה" טמאה שבעה ימים (כולל ימי הדימום עצמם) ובסוף אותם שבעה ימים (אם כבר פסקה לדמם) טובלת ונטהרת לבעלה. לאחר שבעה ימים אלו ישנם אחד-עשר ימים נוספים הנקראים ימי זיבה, שבהם אם ראתה דם למשך יום אחד או יומיים (מה שנקרא בתורה ראייה "בלא עת נידתה") צריכה לספור יום אחד נקי ולטבול, ואם ראתה דם למשך שלושה ימים רצופים צריכה לספור שבעה ימים נקיים מדם ורק אז יכולה להיטהר. לאחר אחד עשר ימים אלו, לכשתראה דם נחשב דם זה לדם נידה ואז ורק אז מתחיל מחדש החשבון של שבעת ימי נידה ואחד עשר ימי זיבה<sup>6</sup>.

כבר בימי רבי יהודה הנשיא (עיין נידה סו, א) הובחן הצורך לקבוע זמנים אחידים יותר בפרט במקומות שמצויים אנשים שאינם בני תורה ויתקשו לחלק בין ראייה בימי זיבה לראייה בימי נידה וכן יתקשו להבחין בין דם טמא לדם טהור<sup>7</sup>, ולכן תיקן רבי ב"שדות" ("מקום שאין בני תורה" - רש"י, שם, ד"ה בשדות) שכל אישה שרואה דם שלושה ימים רצופים צריכה לספור שבעה נקיים שמא היא בימי זיבה. כמו כן ברואה יומיים

5. לפעמים הביוץ המוקדם אינו אלא סימפטום לבעיה אחרת ובמקרה זה הקדמת הטבילה לא תועיל.

6. לרמב"ם יש שיטה אחרת בעניין זה, שלאחר אחד עשר ימי זיבה מתחיל מיד החשבון של שבעת ימי נידה ואחד עשר ימי זיבה מחדש (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק ו, הלכות ב-1), אך שיטתו יחידנית ולא התקבלה להלכה (ראה ש"ך, יורה דעה, סימן קפג, ס"ק ד, ותמיהתו על דברי ה"לבוש").

7. מן התורה קיימים רק חמשה גוונים מדויקים של דם המטמאים את האשה (משנה במסכת נדה דף יט, א). חכמים הקדמונים בתקופת המשנה והגמרא ידעו להבחין בין הגוונים הטמאים לטהורים, אך אומנות הבחנה זו נעלמה עם השנים כבר בתקופת האמוראים (נדה כ, ב). בעקבות זאת נקבעה ההלכה שכל מראה אדום טמא.

תיקן לספור ששה נקיים ולא חמשה בלבד, שמא רק מהיום השני החלו ימי נידה וצריכה להשלים שבעה ימים מהיום השני ולא מהראשון. לאחר מכן בתקופת רבי זירא הנהיגו בנות ישראל בעצמן שאפילו ראו טיפת דם כחרדל יושבות עליו שבעה נקיים. וראה לשון הטור (יורה דעה, סימן קפג):

משרבו הגליות ותכפו הצרות ונתמעטו הלכות חשו שמא יבאו לטעות באיסור כרת שמא תראה אשה בימי נדתה ששה ימים ויהיה הכל דם טוהר ובשביעי שמא תראה דם טמא וסבורה לטבול בליל שמיני וצריכה עוד שבעה ימים החמירו לטמא כל מראה דם אדום וכדי שלא יבאו לידי טעות בין ימי נדה וימי זיבה הוסיפו חומרא אחר חומרא עד שאמרו שאפילו אם לא תראה אלא טיפת דם כחרדל תשב עליה שבעה נקיים כזבה גדולה<sup>8</sup>.

8. עיין ב"בית יוסף" (שם) הכותב שדברי הטור אינם ברורים כל הצורך, ועולה מדבריו שמהלך הדברים היה כך:

מתחילה התעורר חשש שאין בקיאין במראה הדמים המדויק ולכן החמירו לטמא כל מראה דם. בעקבות זאת הוצרכו להחמיר בכל ראיית דם לספור את שבעת ימי הנדה מן היום האחרון לראיית הדם כי אולי רק ביום זה התחיל הדם הטמא ובימים הקודמים היה דם טוהר [ומפירוש רש"י על תקנת רבי (נידה סו, א, ד"ה שנים) מתבאר חשש אחר – שמא היום הראשון היה בימי זיבה ורק השני בימי נידה, ולכן חשבון ספירת שבעת ימי נידה מתחיל רק מהשני, וכן משמע מדברי הרא"ש שמעתיק ה"בית יוסף"]. חשש זה מחייב כל אשה שראתה דם לספור ששה נקיים (לא לשם ספירת נקיים של זבה אלא לשם השלמת שבעת ימי נדה).

חשש נוסף היה שהאישה טועה בין ימי נידה לימי זיבה, וכשרואה שלושה ימים וחושבת שהיא בימי נידה ואינה צריכה אלא להשלים ספירת שבעת ימי נידה (דהיינו עוד שישה ימים מהיום האחרון שראתה וכנכתב לעיל) באמת היא בימי זיבה וצריכה מן הדין לישב שבעה נקיים, ומחמת חשש זה החמירו עוד שכל אימת שרואה שלושה ימים רצופים עליה לספור שבעה נקיים. וכל זה היה כלול בתקנת רבי בשדות.

לאחר מכן הנהיגו בנות ישראל חומרא נוספת בעצמן שאפילו ראו טיפת דם כחרדל יושבות עליו שבעה נקיים. ומבאר ה"בית יוסף" בשם הראשונים שאף שמעיקר הדין

חומרא זו מאריכה את הזמן שהאישה נשארת בטומאה והיא אחד הגורמים העיקריים לאיחור זמן הטבילה ממועד הביוץ כך שנוצרת עקרות הלכתית.

דין נוסף המביא לידי הארכת ימי הטומאה הוא חומרת כמה מהראשונים שאסור לאישה לפסוק בטהרה ולספור שבעה נקיים באופן שיש לחוש שתפלוט שכבת זרע. שיעור הזמן שחוששים לפליטת שכבת זרע הוא שש עונות, ולכן אם שמשה עם בעלה סמוך לתחילת הדימום יכולה להתחיל לספור שבעה נקיים רק כעבור ארבעה ימים מלאים מהתשישי, דהיינו ביום החמישי, אפילו אם הדימום פסק קודם לכן, וכן פסק ה"שולחן ערוך" (יורה דעה, סימן קצו, סעיף יא). לדין זה הוסיף הרמ"א (שם) שתי חומרות:

- חומרת "תרומת הדשן" שלמעשה צריך להמתין חמשה ימים ולהתחיל לספור רק מהיום השישי (ואין כאן המקום להאריך בטעמו).
  - יש למנות ימים אלו גם כאשר אין חשש ממשי לפליטת שכבת זרע - דהיינו אף אם האישה לא שמשה עם בעלה כלל סמוך להופעת הדימום (וכתבו ה"בן איש חי" (פרשת צו שנה שנייה אות טז) וה"שולחן גבוה" (קצו, כז), שבדין זה גם הספרדים נהגו להחמיר את חומרות הרמ"א).
- מאמר זה יתמקד בדיון האם יש להקל במקום פריה ורבייה לנהוג לפי

---

אחרי תקנת רבי כבר אין כל חשש איסור, מכל מקום, היות ויש מקרים שגם ראיית דם כחרדל מצריכה שבעה נקיים מן הדין, והיינו אם ראתה אפילו טיפת דם כחרדל בתוך ימי ספירת שבעה נקיים (שאז סתרה ספירתה וצריכה לספור שבעה נקיים מחדש), החמירו בנות ישראל על עצמן הרחקה יתירה להשוות את כל הראיות ולהצריך בכולן שבעה נקיים.

הט"ז (יורה דעה, סימן קפג, ס"ק ב) ביאר שלאחר שרבי תיקן לשבת שישה נקיים על כל דם שתראה בימי נידה שמא רק הדם האחרון היה טמא, חששו בנות ישראל לבלבול בין ימי נידה שצריכה לשבת שישה נקיים לימי זיבה שצריכה לשבת שבעה נקיים, ולכן הצריכו לשבת שבעה נקיים על כל דם ודם. דבריו מבהירים יותר מדוע החמירו לספור שבעה נקיים גם באופן שברור שאין האשה נמצאת בימי זיבה המחייבים ספירת שבעה נקיים, כגון כשעברו מאז חחילת הראיה הקודמת מספיק ימים נקיים המוציאים אותה מכלל ימי זיבה.

דיני נידה וזבה מן התורה<sup>9</sup>. לגבי החשש של פולטת שכבת זרע, כבר הסכימו הרבה גדולים שבמקום עקרות הלכתית יש להקל אף לבני אשכנז לנהוג כדעת ה"שולחן ערוך", ובמקום דחק גדול יש שהקילו אף יותר<sup>10</sup>.

אך עדיין, הקלה בדין זה לא תפתור את הבעיה בכל המקרים, שהרי בדרך כלל הדימום עצמו מתמשך לפחות ארבעה עד חמישה ימים וממילא אי אפשר להתחיל את ספירת הנקיים קודם לכן, ועל כן יש להזדקק לשאלה שלפנינו – האם ניתן במקום הדחק שכזה להקל לאישה לנהוג כדין נידה דאורייתא ולא להצריך שבעה נקיים אלא שבעה ימים מתחילת הדימום?

### ג. פתרון באמצעות נטילת גלולות

אם יש פתרון פשוט לעקרות ההלכתית על ידי לקיחת גלולה, ולקיחה זו לא מסובכת ופותרת את הבעיה, כמובן שאין לנו להתחכם ולחפש דרכים אחרות<sup>11</sup>.

### 2. ההצעה להקל על פי דין התורה

לפני כאחת עשרה שנים היה פולמוס גדול בעקבות מאמרו של ד"ר דניאל רוזנק<sup>12</sup> שדגל בביטול חומרתו של רבי זירא וביקש להסתפק בדין

9. להקלה מסיבות אחרות ראה לדוגמה הרב דוד בן זיון "זוג שאינו שומר הלכות נידה: תפסת מועט תפסת – בדין תורה ובמנהג החכמים" **צהר** עמוד 257 (התשע"ו).

10. להרחבה ולמקורות נוספים בעניין זה ניתן לעיין במאמרם של הרב אליעזר בן-פורת ופרופ' פסח קליימן "אפשרויות הלכתיות למניעת עקרות עקב ביוץ מוקדם" **אסיא** פה-פו, עמוד 83 (התשס"ט).

11. ראה בעניין זה טובה גנזל ודינה רחל צימרמן "היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות" **צהר** לט עמוד 165 (התשע"ו).

12. ראה: דניאל רוזנק ורבקה שמעון "חומרת רבי זירא – האם הגיע הזמן לחשיבה מחודשת?" **הצופה** (3.11.2006). שנים אחדות לאחר מכן פרסם ד"ר רוזנק ספר שהוקדש לנושא זה, ראה דניאל רוזנק **להחזיר טהרה ליושנה** (התשע"א).

תורה שמאפשר לטבול אחרי שבעה ימים. הצעתו הייתה גורפת ושמה ללעג תקנות חכמים ודבריו נדחו בצדק מכל וכל<sup>13</sup>.

אמנם אם לא מדובר בהיתר גורף אלא בהיתר יוצא מן הכלל למקרים מיוחדים, כגון נשים שלא יכולות בשום אופן לקחת הורמונים או שההורמונים מזיקים להן, נראה לכאורה שיש מקום למצוא קולא.

במאמר זה נבסס ראשית את ההנחה שתקנת רבי שהוזכרה לעיל אינה חשש מן התורה אלא תקנה מדרבנן, ולאחר מכן נראה שבמקום צער כה גדול של מניעת פריה ורביה יש מקום להקל בתקנה זו ולנהוג כדין התורה.

כמובן איני בא לפסוק אלא להעלות את המורכבות בפני מרנן ורבנן.

### 3. נימוקים לדחיית ההקלות

לכאורה יש לדחות רעיון זה משתי סיבות:

א. החומרא לספור שבעה נקיים לאחר תחילת המחזור אינה רק מנהג של רבי זירא אלא גם גזירת רבי<sup>14</sup> (נידה סו, א). רבי גזר שאין לספור את שבעת ימי נידה אלא מיום אחרון שראתה דם, והסבירו רבותינו בעלי התוספות (שם, ד"ה שניים) שהטעם הוא כי אין אנו בקיאים במראות הדמים ויתכן שצבע הדם של הימים הראשונים היה של דם טהור ואילו דווקא הצבע של היום האחרון הוא של דם טמא, ואם כן שבעת הימים מתחילים רק ביום אחרון של הראיה ואי אפשר לספור שבעה ימים מיום ראשון של הראיה, והרי זה ספק דאורייתא<sup>15</sup>.

13. ראה לדוגמה הרב אריה כ"ץ "חומרת בנות ישראל בזמן הזה" **אמונת עתיך** עמודים 95-103 (ניסן התשע"ד).

14. אמנם רבי גזר גזרה זו רק ל"עם שבשדות", וזאת משום שבימיו עוד היו מצויים בערים חכמים גדולים שהכירו היטב את מראות הדמים ולא היה חשש לחוסר הבחנה בין דם טמא לדם טהור, אך מתקופת האמוראים ואילך נעלמה חכמת הבחנת הדמים גם מן החכמים, ולכן תקנת רבי שייכת בכל מקום.

15. כאמור לעיל, תקנת רבי הייתה שאישה הרואה יום אחד סופרת שישה והוא (כלומר משלימה לשבעה ימים כדין נדה של התורה וטובלת); אם ראתה שני ימים סופרת

ב. תקנת רבי זירא היא תקנה חזקה ובגמרא (ברכות לא, א) מובא שהיא הדוגמה של הלכה פסוקה, כלומר הלכה שאין להרהר עליה כלל וכלל<sup>16</sup>. וכפי שכתב המאירי (ברכות לא, א, ד"ה נמצא):

לכך קבלו חכמים מהם וקיימו את דבריהם ועשאוה כהלכה פסוקה שאין עליה תשובה והוא העניין שקראוה בכאן הלכה פסוקה.

וכך כתב הריטב"א (נידה סו, א, ד"ה אמר):

וכיון דעבדה רבי זירא שמעתא ובפרק אין עומדין (ברכות לא א) מנו לה להלכה פסוקה, למדנו כי חכמים קבלו מהם כן ועשו אותה תקנה ופשט איסוריה בכל העולם ואין כח לבטלה ולא להקל בה כלל.

#### 4. תשובת הרב קוק זצ"ל בנידון זה והקשיים בה

הנה מורנו ורבנו הרב קוק זצ"ל דן בשאלה דומה (שו"ת דעת כהן, סימן פד). בשאלה זו היה מדובר באישה חולה מסוכנת אשר הרופאים אמרו

---

עוד שישה נקיים ואז טובלת, ואם ראתה שלושה ימים סופרת שבעה נקיים כדין זבה וטובלת. והנה הטעם לכך שבמקרה שראתה שלושה ימים סופרת שבעה נקיים הוא משום שחוששים שמא תראה בימי זיבה שאז מדין תורה טעונה שבעה נקיים, אבל אם ראתה שני ימים יש להבין מדוע אינה מוסיפה לספור חמישה ימים בלבד כדין תורה, שהרי אין לחוש אותה לזבה גדולה מאחר שלא ראתה שלושה ימים. ועל כך כתבו התוספות שמאחר ואין הכל בקיאים בגוונים המדויקים שמטמאים את האישה, יש לחוש שהיום הראשון של הדימום היה דם טהור ורק מהיום השני החל הדימום המטמא שממנו יש לספור שבעה ימים.

יש לשים לב כי תקנת רבי מצריכה כל אישה לספור שישה נקיים אפילו על ראיית יום אחד או יומיים, וברואה שלושה ימים מצריכה כבר לספור שבעה נקיים כמו שאנו נוהגים, ונמצא אם כן שתקנת רבי זירא הוסיפה למעשה רק יום אחד מעבר לתקנת רבי, וגם זאת רק באישה שראתה ראייה קצרה של יום או יומיים.

16. זה לשון הגמרא (שם): "תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה. והיכי דמי הלכה פסוקה? אמר אביי: כי הא דרבי זירא, דאמר רבי זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם כחרדל – יושבות עליה שבעה נקיים".

שרפואתה היא שתיכנס להיריון, אלא דא עקא היא לא תוכל להיכנס להריון אלא אם תתייחד עם בעלה ביום השביעי שאחרי תחילת המחזור.

למסקנה, מתיר הרב לאישה באופן עקרוני לטבול ביום השביעי מיום ראיית הדם (מחמת פיקוח נפש), אך למעשה אוסר בגלל שאינו מקבל את דברי הרופאים שאישה זו יכולה להתעבר רק עד היום השביעי מהתחלת וסתה ולא מאוחר יותר, ובפרט שזה סותר לדברי חז"ל (נידה לא, ב).

תשובה זו מרתקת מכמה פנים. במהלך התשובה דן הרב בשאלה האם פיקוח נפש דוחה ספק עריות<sup>17</sup>, וכן דן בתוקף מנהגו של רבי זירא ובגזירת רבי בדברים הנוגעים לנידוננו, ונעיין נא בדבריו. הרב מדבר מפורשות על מנהג "שנהגו בנות ישראל" שהוא מדברי רבי זירא, אבל כולל בתוכו את גזירת רבי, וזה לשונו:

והטעם של החומרא שלנו, שנהגו בנות ישראל, שאפילו רואות טיפת דם כחדל יושבות עליו שבעה נקיים, אינו לשיטה זו<sup>18</sup> אלא משום

17. כלומר, קיימא לן שעל שלוש עברות - וביניהן גילוי עריות - ייהרג ואל יעבור, וכאן הלוא מצד אחד יש פיקוח נפש, שהרי לפי דברי הרופאים רפואתה היחידה של האישה תהיה על ידי שתתעבר, וזה יכול להתרחש לדבריהם רק אם תתייחד עם בעלה ביום השביעי לראייתה. מצד שני בביאה באותו יום יש ספק עריות אם ננקוט שכל אישה היא ספק נידה ספק זבה, והרי אם היא זבה אינה נטהרת בטבילה ביום השביעי בלא שבעה נקיים קודם (נראה מן התשובה שמרן הרב זצ"ל סובר בפשיטות שאיסור נידה וזבה מוגדר כאיסורי עריות שיש עליהם דין ייהרג ואל יעבור, ולא נחת למחלוקת הפוסקים בנידון זה). ועיין שם בתשובה שמרן הרב מצדד להלכה שבספק עריות אין דין להיהרג ולא לעבור, ומביא לכך כמה אסמכתאות ומפלפל בזה הרבה, עיין שם.

18. ראה שם בתשובת הרב זצ"ל שלשיטת הרמב"ם בחשבון ימי נידה וזיבה, הסובר שמהיום הראשון שראתה אי פעם מתחילים שבעה ימים שהם ימי נידה ואחר כך אחד עשר ימים הם ימי זיבה ומיד מתחילים שוב שבעה ימי נידה ואחד עשר ימי זיבה (בין אם ראתה ובין אם לא) וכן הלאה, נמצא שבכל ראייה של אישה יש להסתפק האם הייתה בימי נידה או בימי זיבה והוי ספק גמור מן התורה. אך לפי



גזירה, שמא תראה ששה ימים דם טהור ויום השביעי תראה דם נדה, כמו שכתב הטור בסימן קפג. ואם כן, באישה שתחילת ראייתה הוא דם טמא, ובתחילה לפני זה לא ראתה כלל לפחות אחד עשר יום, אין לנו שום ספק על זיבה, והויין כל הנקיים רק גזירה בעלמא ואיסור דרבנן לבד. ואולי עוד קלוש משאר איסורי דרבנן, שהדי הוא באמת רק מנהג שנהגו בנות ישראל, וידוע שמנהג הוא לא חמור כדרבנן ממש.

מבואר בדברי הרב זצ"ל שאישה שלא ראתה דם למשך לפחות אחד עשר יום<sup>19</sup>, ואחר כך ראתה דם למשך כמה ימים, אין לה מקום לחשוש שראיית הדם שלה היא בימי זיבה (לשיטת רש"י ורוב הפוסקים), וממילא מעיקר הדין אינה צריכה שבעה נקיים אלא יכולה להיטהר כעבור שבעה ימים מיום תחילת ראייתה, אלא שבנות ישראל הנהיגו חומרא בעצמן לשבת שבעה נקיים אפילו באופן זה. ומסיים הרב שייתכן ולחומרא זו אין אפילו תוקף של איסורי דרבנן משום שהיא נובעת ממנהג ולא מתקנה.

אך לכאורה יש להתפלא על קביעתו של הרב שמדובר בחומרא בעלמא. אמנם הדבר מובן לגבי חומרת רבי זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל כשהיו נקיות לפני כן סופרות שבעה נקיים, שזהו רק מנהג ואין בו חשש של איסור דאורייתא. אבל לגבי הגזירה של רבי – שאותה הוא מתאר בתשובתו – לכאורה אין הדבר כן, היות ואם הימים הראשונים היו של דם טהור ורק ביום האחרון היה

---

שיטת שאר הפוסקים (רש"י ועוד), שאחרי אחד עשר ימי הזיבה לא מתחיל החשבון מחדש עד שתראה שוב בפועל ורק אז יתחילו שבעה ימי נידה, אם כן אצל כל אישה שעברו שמונה עשר יום מהראייה הקודמת שלה, לעולם כל ראייה שתחיל לראות תהיה בימי נידה ולא בימי זיבה, ורק מחמת מנהג רבי זירא מחמירים לדון ראייה זו כראייה בימי זיבה ולהצריך שבעה נקיים. וזו כוונת מרן הרב בהתייחסו ל"שיטה זו", דהיינו לשיטת שאר הפוסקים מלבד הרמב"ם.

19. ונראה שכוונת הרב שהיו לה לפני ראייה זו אחד עשר ימים נקיים לאחר שהסתיימו שבעה ימי הנדה הקודמים או לאחר שטהרה מהווסת הקודם.

דם טמא, היא צריכה מן התורה להמתין עוד שישה ימים, ואיך תטבול כבר במוצאי יום השביעי<sup>20</sup>.

### 5. יישוב תשובת הרב קוק

ואחרי העיון נראה שהרב זצ"ל מבין שאף דינו של רבי הוא רק גזירה דרבנן ולא איסור משום ספק דאורייתא וזאת משני טעמים: הטעם הראשון – נראה כי ברור הוא שבדרך כלל דם שאישה רואה בתחילת המחזור שלה הוא דם טמא, משום שאם לא נאמר כן ייצא שכל הנשים אינן נידות אלא מדרבנן. ונבאר את הדברים: אם אכן יש ספק אמיתי שהדם שראתה האישה הוא דם טהור מאחר שאין אנו בקיאים במראות הדמים, הלוא יתכן גם שכל הימים שראתה היו מראה דם טהור ולא היה לה דם טמא כלל<sup>21</sup>. נמצא אם כן שיש לנו ספק האם בכלל

20. כלומר, כפי שהתבאר לעיל חומרתו של רבי כוללת שני חששות: א. חשש שלא ידעו להבחין בין דם טמא לדם טהור ויתכן שתחילת ראייתה תהיה דם טהור ורק סוף ראייתה תהיה דם טמא, ונמצא שיכולה להתחיל את הספירה רק מסוף ראייתה וכנכתב לעיל; ב. חשש שהנשים לא תצלחנה להחזיק ראש בחשבון של ימי נידה וימי זיבה שלהן, ואז אפילו שיהיו בימי זיבה יחשבו שהן בימי נידה. והנה דברי הרב זצ"ל מובנים לגבי החשש השני – שאם לפני ראייה זו היו לה אחד עשר ימים נקיים שוב אין לה מקום לחשוש שמא ראייה זו היא בימי זיבה, אולם החשש הראשון של רבי – שיטעו בין דם טמא לדם טהור, לכאורה עומד בעינו, ויש לאישה לחשוש תמיד שרק ביום האחרון ראתה מראה דם טמא ורק מאותו יום מתחילה ספירתה ואם כן עליה לספור עוד ששה נקיים כדי להשלים לשבעת ימי נדה. ואמנם הרב מדגיש בתשובתו שהיא עוסקת באשה שתחילת ראייתה הוא דם טמא, אך זה עצמו קשה, הלוא זה גופא היה חששו של רבי שמא תחילת ראייתה של האשה לא היתה דם טמא מאחר ואיננו בקיאים במראות הדמים, ואם כן הספירה יכולה להתחיל רק מסוף ראייתה.

21. תלמיד חכם אחד העיר לי כי לדעתו ברור שבזמן ווסת יש שלב בו הדם שהיא רואה הוא הדם שאסרה התורה, אלא שאין אנו יודעים איזה הוא, שהרי צבעו משתנה במהלך ימי הווסת. על כן היא בוודאי נידה דאורייתא, אלא שאין אנו יודעים ממתני. אך איני יודע מנין לו כן, ואם אכן כך היה לא היה צריך תקנה של רבי, ודאי שצריך להמתין ימים נוספים כי יש כאן ספק דאורייתא שדינו לחומרא. לכן נראה כמו

נטמאה, ואף שספק דאורייתא לחומרא, הרי לשיטת הרמב"ם החומרא היא רק מדרבנן, והן זאת לא שמענו מעולם שנשים שהרגישו וראו דם תהיינה טמאות רק מדרבנן!

ועל כורחך עלינו לומר שמוחזק לנו שדם הוסת של היום הראשון הוא דם טמא, ורק במיעוט המקרים אותו דם יהיה דם טהור. וכיוון שכן, טמאה האישה מן התורה כבר מיום הראשון של ראייתה, ואין לתלות שתחילת ראייתה הייתה דם טהור. ומכאן מבואר בהכרח שמה שגזר רבי לחשוש שמא הדם הראשון היה דם טהור ורק הדם האחרון היה דם טמא אין זה חשש אמיתי מן התורה, אלא הרי זו הרחקה וחומרא בלבד, ואין כאן יותר מגזירת חכמים. מטעם זה נקראת גזרה זו תקנה של רבי ("התקין רבי בשדות"), כי אם היה זה אסור מכח ספק דאורייתא וכי צריך רבי לאסור זאת, הן זהו דין בכל התורה כולה שספק דאורייתא לחומרא.

ויש להביא ראיה נוספת למה שכתבנו מכך שביחס לחיוב לפרוש מאשתו סמוך לווסתה<sup>22</sup> (וסת החודש או וסת הפלגה וכו') מחשיבים את יום הוסת רק לפי יום הראשון של הראיה הקודמת, ואם כל הימים היו שווים בחשש שזו תחילת הוסת, היינו צריכים לחשוש לכל הימים<sup>23</sup>.

הטעם השני – גם אם נאמר שאכן יש ספק אמיתי האם הדם שהאישה ראתה ביום הראשון הוא דם טהור או דם טמא ולא כמו

שהעלינו, שעד כמה שהיינו מסתפקים שמא תחילת הימים היו בדימום טהור היינו יכולים להסתפק כך גם כל הימים וממה נפשך לא היתה האשה צריכה לספור יותר משבעת ימי נדה, ולכן הוצרך רבי לתקן שיש לחשוש שדווקא תחילת הדימום היה טהור וסופו טמא.

22. אשר לדעת מקצת הפוסקים (כמובא בפתחי תשובה סימן קפד, ג) הוא חיוב מן התורה.

23. אמנם יש ראשונים הסוברים שצריך לפרוש כל הימים, ראה בטור סימן קפד, אך גם לשיטתם אין זה מחשש שמא הימים הראשונים לא היו טמאים אלא משום שכל הימים גורמים או מסיבות אחרות, ומכל מקום להלכה אין אנו פוסקים כן כמבואר בשלחן ערוך סימן קפד סעיף ו.

שהעלינו, עדיין יש טעם נוסף לומר שגזירת רבי (שאשה שראתה שני ימים יש לה לחוש שרק הדם ביום השני היה דם טמא ולכן עליה להתחיל את ספירת שבעת הימים מהיום השני ולא מהיום הראשון) אין בה ספק דאורייתא, משום שיש כאן ספק ספקא, ספק שמא היא בכלל טהורה - כי אולי הצבע של כל הימים היה צבע של דם טהור, ואם נטמאה אולי נטמאה כבר מהיום הראשון<sup>24</sup>.

אבל האמת יורה דרכו כמו שכתבנו בתחילה שדברי רבי נאמרו רק לחומרא ולא לקולא, שהרי לא שמענו מעולם להקל על כל הנשים מצד ספק שמא המראה שלהם היה מראה טהור, ועל כורחך אין זה אלא חומרא בעלמא וכפי שכתב הרב קוק.

ואפשר להוסיף עוד טעם שאין לחוש מן התורה שמא בתחילה היה דם טהור ורק בסוף דם טמא, כי חשש זה למדנו רק מדברי הראשונים<sup>25</sup> שביארו את תקנת רבי שאם ראתה יומיים צריכה לשבת עוד ששה נקיים מחשש שמא היום הראשון היה דם טהור ורק מהיום השני התחיל דם הנידות המטמא, אולם לפירושו של רש"י (נידה סו, א, ד"ה בשדות, ובשני הד"ה הבאים ברש"י) חששו של רבי היה שמא היום הראשון היה שייך לימי זיבה של המחזור הקודם. ובאמת אין מקום לחשש זה אם עברו שמונה עשר

24. יודע אני שאפשר להתווכח על ספק ספקא זה, כי לאחר שטבלה ביום השביעי מראית היום הראשון לכאורה הספק הוא רק אחד - האם הראייה שראתה ביום השביעי היא ראייה המצריכה ספירה של שבעה ימים ממנה או לאו, ואם כן אין זה נחשב ספק ספקא, אולם עיין ברמ"א (יורה דעה, סימן קפז, סעיף ה) שעושה ספק ספקא יותר רחוק מזה. ובאמת יש כאן שתי ספיקות והוא ספק ספקא המתהפך כי על הראייה של היום האחרון אפשר להסתפק שמא הצבע הוא של דם טהור, ואפילו אם הצבע הוא של דם טמא שמא זהו יום אחרון לראייה ולא יום ראשון, ואפשר להפוך ולומר שמא היא כבר טמאה מיום הראשון וגם אם לאו, שמא מה שראתה היום הוא דם טהור. אכן באמת יש כאן שתי ספיקות, שתי סיבות להקל.

25. תוספות נדה סו, א ד"ה שנים; רי"ף שם; ר"ן שם; רא"ש נידה פרק י אות ו; רמב"ן בנדה שם; טור סימן קפג; מאירי נדה סו, א ד"ה דין תורה ועוד.

יום מתחילת הוסת הקודם<sup>26</sup>, אלא שרבי גזר לכל הנשים ולא חילק, ואם כן אין כאן חשש דאורייתא כלל וכלל. רש"י אינו יחיד בפירושו, אלא כך פירשו גם הרשב"א (נידה סו, א ד"ה א ד"ה) והריטב"א (נידה סו, א ד"ה יש<sup>28</sup>) וכן תוספות רי"ד (נידה סו, א ד"ה אמר<sup>29</sup>). ולפי זה נוסף לנו עוד ספק בדבר, האם הפירוש כרש"י או כתוספות, וגם זה מצטרף לספק ספקא להקל<sup>30</sup>.

ומה שמרן הרב זצ"ל לא נחת לכל זה במפורש, כי חמור מזה הביא - שאפילו אם נתחשב בדעת הרמב"ם שעל כל ראייה יש להסתפק אם היא

---

26. אם כבר עברו ששה עשר יום מתחילת הראיה הקודמת, אמנם אינה צריכה לחשוש שמא היא זבה גדולה ואינה צריכה שבעה נקיים כי היום העשירי והאחד-עשר אינם מצטרפים לזבה גדולה, אך מכל מקום יש לה לחשוש שמא שני הימים הראשונים היו ימי זיבה ואם כן ספירת ימי הנידה מתחילה רק לאחר שעברו כבר שמונה עשר יום מתחילת הראיה הקודמת.

27. ועיין שם בהוצאת הרב קוק בהערות (הערה 89) שמביא בפירושו שזו מחלוקת ואין הכוונה שזה אמר פירוש אחד וזה אמר פירוש אחר.

28. וקצת פלא כי הרמב"ן הביא את שני הפירושים וכאן הריטב"א והרשב"א סטו משיטת הרמב"ן, ונראים הדברים שזו השמטה מכוונת. הרשב"א אמנם מביא את דברי הרב אלברצלוני שנקט שבאותם הימים היו מכירים קצת גם בני הכפרים בין דם טהור לדם טמא (ולכן דעתו שאם ראתה שניים תשב רק עוד חמשה ימים ולא ששה), ומשמע קצת שלדידן שאנו גורסים בגמרא שאם ראתה שניים תשב ששה והוא, הרי זה משום שאין בקיאים בין דם טמא לטהור, אולם בהמשך דבריו כותב הרשב"א במפורש שטעם התקנה הוא דכיוון שאינן בקיאות לגמרי יש לחוש שהיום הראשון היה מימי זיבה ורק השני מימי נדה, ואינו מזכיר את החשש של דם טמא ודם טהור.

29. ויתכן שלדעתם אין לחוש בסתמא ששפיעת דם תהיה מחולקת באופן שחלקה מדם טמא וחלקה מדם טהור.

30. תלמיד חכם אחד העיר לי שאין כאן מחלוקת אלא זה טעמים מצטברים. אכן נכון שלהלכה חוששים לשני הטעמים, אבל ודאי שכל ראשון שנתן טעם אחד ולא טעם אחר נימוקו עמו ועיין בהערה הנזכרת לעיל על הרשב"א שמוכיח שמדובר במחלוקת וודאי שרש"י אינו חושש לטעם התוספות ומציין לספר חכמת בצלאל על נדה שכתב נפקא מינה בין הביאורים.

בימי נידה או בימי זיבה ונחשיב את דעתו כדעה שקולה באופן שווה לשאר הראשונים, עם כל זאת יש לנטות להתיר. ומה שכותב על כך חל מכל שכן על חששו של רבי (גם לפירוש התוספות). וזה לשון הרב (שם):

ואפילו אם נחזיק את המחלוקת שבין הרמב"ם וסייעתו לרש"י וסייעתו בענין ימי נדה וימי זיבה לספק שקול, הרי יש לנו ספק ספקא, חדא שמא כרש"י וסייעתו, ואז אין כאן ספק תורה כלל בנידון דידן כי אם גזירה דרבנן, ואם תמצי לומר כהרמב"ם וסייעתו, אכתי יש ספק שמא בימי נדה היא עומדת.

אם כן, כל שכן לגבי החשש שמא הדם בימים הראשונים היה דם טהור ורק הדם האחרון היה דם טמא, שיש לנו כמה ספיקות: שמא כרש"י, שרבי לא חשש כלל שמא הימים הראשונים היו דם טהור; ואם כתוספות, הרי הוכחנו שמעיקר הדין כבר היום הראשון מוחזק כיום של דם טמא; ואם תאמר שמא הוא דם טהור, אולי גם הדם של יום אחרון היה דם טהור. ועל כן כתב הרב שדין זה ודאי אינו חמור משאר איסורי דרבנן ואפילו קלוש ממנו.

#### 6. "הלכה פסוקה"

לעיל הבאנו את לשון הרב, שכתב:

ואולי עוד קלוש משאר איסורי דרבנן, שהרי הוא באמת רק מנהג שנהגו בנות ישראל, וידוע שמנהג הוא לא חמור כדרבנן ממש (שם).

ולכאורה יש להתפלא על דבריו מהגמרא שהבאנו לעיל (ברכות לא, א) שקוראת לחומרת רבי זירא "הלכה פסוקה" ופירשו הראשונים שהכוונה שאין להרהר עליה כלל.

אולם אחרי העיון נראה שרש"י לא פירש כך את העניין של הלכה פסוקה, וזה לשונו בדף לא, א:

הלכה פסוקה - שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו.

כלומר, זו הלכה שקל להבינה. וכך משמע גם מההקשר בגמרא שצריך לומר הלכה פסוקה לפני התפילה, דהיינו הלכה פשוטה שאין קושי להבין אותה.

ואפילו למאירי ולריטב"א שהבאנו למעלה, יסביר מרן הרב שהיה לגמרא צורך מיוחד להדגיש חומרא זו דווקא מפאת היותה חומרא רחוקה ויש חשש שיזלזלו בה, ועל כן צריך ללמד אותה בלי מקורותיה כדי שיקבלו אותה. אבל כל זה כשאין שעת הדחק שאין לנו להתחכם על תקנות חז"ל כלל וכלל, אבל לפי האמת בשעת צורך גדול צריך לנהוג בגזירה זו בממדה האמיתי.

#### 7. האם ההיתר רק בפיקוח נפש?

הרב קוק עצמו נשאל בנידון שהיה בו פיקוח נפש. אמנם על פי ההסבר בתשובתו שתקנות אלו לא זו בלבד שאינן חזקות יותר מאיסור דרבנן אלא אפילו קלושות מאיסורי דרבנן רגילים, יש לנו מקום גדול להתיר בכל מקרה של עקרות הלכתית בנשים שלקיחת הורמונים אינה מתאימה למצב בריאותן ומטרתן לקיים מצות פריה ורביה. ונבסס את הדברים מכמה וכמה טעמים.

#### ד. משום פסידא לא גזרו רבנן

בכמה מקומות בש"ס מובא שבמקום הפסד לא גזרו חכמים, לדוגמה היתר מלאכה דאורייתא בשינוי כדי למנוע הפסד ממון (כתובות ס, א):

תניא, נחום איש גליא אומר: צינור שעלו בו קשקשין, ממעכן ברגלו בצנעא בשבת ואינו חושש. מאי טעמא? מתקן כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן.

**חשוב לציין** שאין זה היתר גורף, שכן הכלל הוא שכדי שלא לעבור על

איסור דאורייתא אדם צריך להיות מוכן להפסיד כל ממונו<sup>31</sup>, וחלילה להשתמש בהיתר זה בצורה גורפת. בנידון שלנו לא מדובר בהפסד ממון בלבד אלא בדבר הרבה יותר חשוב, האפשרות להקים משפחה ולקיים מצות פריה ורביה, ולכן יש כן מקום ללמוד מקל וחומר מההיתר "שבמקום פסידא לא גזרו רבנן" (שם), ואף אנו נאמר שמלכתחילה רבי ורבי זירא לא גזרו במקום מניעת מצות פריה ורביה<sup>32</sup>.

31. שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קנז, סעיף א ברמ"א. ועיין שם בפתחי תשובה (סק"ד), שמרחיב דין זה גם לגבי איסור דרבנן. אולם ביביע אומר (חלק ד אבן העזר, סימן ג אות ד) הביא פוסקים רבים שאין חיוב לאדם להפסיד כל ממונו שלא לעבור על איסור דרבנן.

32. ועיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק ב, סימן פד) שכתב כן לגבי דינו של הרמ"א שאין אפשרות לספור שבעה נקיים עד שיעברו חמשה ימים מתחילת הדימום מחמת גזירת פולטת שכבת זרע וזה לשונו: "הנכון לעניות דעתי נראה פשוט שלבטל מפריה ורביה לא נהגו להחמיר בלא שמשה שהוא רק מטעם לא פלוג, דהמנהג נעשה משום שלרובא דרובא נשים ליכא חלוק לענין פריה ורביה ובזמנם אולי לא היה חלוק לשום אשה, דהא רק עתה זה כעשרים וחמש שנים שנתחדש זה מהרופאים המומחים שאיכא נשים מועטות שיש רק יום אחד מהסמוכים לנדתה שיש אפשריות לפניהן להתעבר ואולי הוא מדברים שנשתנו הטבעיים או שגם מתחלה היה כן רק שלא ידעו הרופאים מזה, ולכן אין ללמד ממנהג זה לאסור גם לאלו שהוא בטול פריה ורביה שהוא מצווה רבה שיש לנו לומר שבאופן כזה אינו בכלל המנהג... ועיין במשנה למלך פרק יב מגירושין הלכה טז שכתב דבעיגונא איכא סברא גדולה דלא אמרינן לא פלוג אף בדין ממש שאסרו חכמים... שודאי הוא כעיגון ממש לכולי עלמא, שלסברא זו אין לומר לא פלוג אף אם היה זה איסור מדינא דרבנן וכל שכן בכאן שהוא רק מנהגא בעלמא שאין לומר לא פלוג בכהאי גוונא. אבל אין צורך לזה דכיון שהוא רק מנהג אין לנו אלא כאופן שנהגו ובמקום שהוא בטול מפריה ורביה לא חזינן שנהגו וממילא אינו בכלל המנהג. ולכן יש להתיר לה אם יפרוש שלושה ימים קודם הוסת ותפסוק מלראות ביום השני לנדתה לעשות הפסק טהרה ביום ההוא ולספור שבעה נקיים תיכף ולטבול בליל עשירי". עד כאן דבריו.



ה. "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה" גם אמרו (ברכות יט, ב) "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה", והסבירה הגמרא שהכוונה לאיסור דרבנן, והתירו לטלטל מוקצה משום כבוד הבריות, וכן התירו לעבור על איסור דרבנן של טומאה משום כבוד מלכים, והתירו לזקן ואינו לפי כבודו שלא לקיים מצות השבת אבדה<sup>33</sup>. והרי ידועים לכל רגשות ההשפלה של זוג שלא יכולים להקים משפחה, וגם כל הטיפולים כרוכים בהשפלות קשות.

### ו. "במקום צער לא גזרו רבנן"

פוק חזי בהלכות שבת (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שכח, סעיף לג) שגונח מותר לינק חלב מבהמה ואף שמפרק הוא תולדה של מלאכת דש התירו חכמים משום צערא היות והאיסור הוא דרבנן בגלל שזה מפרק על ידי שינוי, ואף שראינו שלהלכה פסק המחבר (שם, סעיף יז) שאין לעבור על איסור דרבנן על ידי ישראל, כאן שאין אפשרות לעשות על ידי גוי, מותר (כך פירש ה"משנה ברורה", שם, ס"ק קז). ועוד מביא המחבר (שם) שיטות שמתירות כל איסור דרבנן בשביל חולה שאין בו סכנה. נלמד מכאן שבמקום צער ואי אפשר בעניין אחר לא גזרו רבנן. וכי אין צער עצום להישאר ערירי<sup>34</sup>? וכי הטיפולים אינם כרוכים בצער גדול?!

### ז. בשביל פריה ורביה מותר לעבור על עשה דאורייתא

על מי שחציו עבד וחציו בן חורין כותבת המשנה שכופין את רבו לשחררו (עדויות א, יג):

**מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום**

33. ראה הרב משה אליעזר הלוי רבינוביץ "כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית – במקום איסור מהתורה ואיסור מדרבנן וההבדל ביניהם" **צהר** מ 183 (התשע"ו).

34. הלוא כבר אמרה רחל אמנו (בראשית ל, א): "הבה לי בנים, ואם אין, מתה אנכי!".

אחד דברי בית הלל. אמרו להם בית שמאי: תיקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם - לישא שפחה אינו יכול, בת חורין אינו יכול, ליבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר (ישעיה מח, מה) לא תהו בראה לשבת יצרה. אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין... חזרו בית הלל להורות כבית שמאי.

על אף שעובר על עשה של "לעולם בהם תעבודו", התירו חכמים בגלל גודל המצווה של פריה ורביה. ולמה לא נתיר איסור דרבנן בשביל פריה ורביה כשאינן דרך אחרת?<sup>35</sup>

### ח. גם בדיני נידה העמידו דבריהם על דין תורה

בדיני חציצה, ידוע שמן התורה רק רובו ומקפיד חוצץ וגזרו חכמים ברובו

35. באגרות משה יורה דעה חלק א סימן צג בתשובה שעוסקת בנושא שלנו ממש, דן הגר"מ פיינשטיין גם כן בראיה זו שממנה לכאורה מוכח שניתן לעבור על איסור קל כדי לקיים מצווה רבה, אולם הוא דוחה שעל כרחך אין לומר שיש כלל כזה והראיה ממה שלא התירו להביא סכין למילה וכן להזות לקיים מצות קורבן פסח, עיין שם. ולכאורה אין זה דומה, שאף שבשנה זו לא יקיימו את המצווה יקיימו אותה שנה אחרת מה שאין כן כאן. (ועוד יש להבחין בין קורבן פסח שהטמא כמו מי שהיה בדרך רחוקה פטור במצבו מלהקריב את הקורבן, וההזאה היא כדי להיכנס בחיוב, מה שאין כן בנידוננו שכל אדם מחויב בפריה ורביה ויש איסור דרבנן שמונע ממנו לקיים את המצווה). ועיין שם שגילה שיש לו בזה טעמים להתיר אך אינו רוצה לפרסמם.

ועיין עוד בדברי הרשב"א בכתובות (ה, א) בסוגיית הגמרא לגבי בעילת בתולה בשבת: "אם תמצי לומר הלכה כרבי יהודה מקלקל הוא אצל הפתח. כלומר ושרי דכל המקלקלין פטורין, ואף על גב דפטור אבל אסור קאמר' הכא לגבי מצוה שרי לכתחילה". ולכאורה קשה במה שונה דין זה ממה שאסור להביא מים חמים בשבת מחצר שאינה מעורבת אפילו לצורך מצוות מילה. ונראה שיש להבדיל בין איסור דרבנן שנצרך לשם קיום מצווה רבה לאחר מכן והריהו אסור, לבין איסור דרבנן שעוברים בשעת קיום המצווה עצמה שמותר. אם כנים הדברים, גם כאן יש להתיר לאשה לספור כדין תורה לצורך מצוות פריה ורביה אף שעוברת בכך על איסור דרבנן כי קיום המצווה הוא בעדנא שמקיימת את המצווה.

ואינו מקפיד ובמיעוטו ומקפיד ומכל מקום כתב רש"י (יבמות עה, א, ד"ה משום), שברובו ואינו מקפיד היות והאיסור מדרבנן אוקמינן אדאורייתא<sup>36</sup>, והביא דבריו ה"נודע ביהודה" להלכה (מהדורא תניינא, יורה דעה, סימן קלה) שבמיעוט ומקפיד, במקום שאי אפשר מוקמינן אדאורייתא, והרב עובדיה יוסף (טהרת הבית, חלק ג, עמוד יד-טו) הביא עוד מחברים שפסקו כמותו.

ואפשר להוסיף על זה הדרך דוגמאות רבות. וראה בהערה דברי כמה פוסקים שדנו להקל בנידוננו מחמת כל הנכתב לעיל<sup>37</sup>.

36. דהיינו במקום שאי אפשר, כגון בגמרא (שם) "מעוברת שנתגיירה וטבלה בנה אינו צריך טבילה", עיין שם.

37. ראה בשו"ת גליא מסכת (להגאון רבי דוד מנובהרדוק, יורה דעה, סימן ד) שכתב וזה לשונו: "ואמרתי לחקור להמציא איזה נטיית קולא לפתח תקוה לבית ישראל בעסק שאלות כתמים אשר יפול בלב המורה להסתפק במראיתו ובפרט אם השאלה בימי ליבונה ובספירת נקיים... והוא, דעיקר מימרא דרבי זירא – לא הוי מתקנות חכמים אלא בנות ישראל המה החמירו על עצמן חומרא זו מעצמן – ולפיכך ראוי לומר בפשיטות על ענין חומרא דרבי זירא דבקל נפטרין הימנה היינו בכל ענין ובכל מקום שיש איזה צד לצדד ולהקל יש להקל", ומשמע מדבריו שם שמקל שלא לחשוש אפילו לתקנת רבי להצריך שישה והוא.

וכן כתב בספר קונטרסי שיעורים – קידושין (להגאון רבי ישראל זאב גוסטמאן זצ"ל, עמודים קנה-קנו) מדעתו והאריך שמסתבר שבמקום של מניעת פריה ורביה לעולם לא נהגו בנות ישראל במנהג זה כמו שמצינו בכסף משנה לגבי המנהג שנהגו ישראל קדושים לא לאכול שומנו של גיד, שבאכילת קרבן פסח לא נהגו מנהג זה, ואחר כך מעתיק את דברי שו"ת גליא מסכת ומסיים שם וזה לשונו: "ושמחתי מאד שכיוונתי לדעתו הגדולה שיש לצדד להקל בזה העניין שהחמירו על עצמן... כמו כן יש לומר שבמקום מניעת פריה ורביה וחוטרא לידא ומרא לקבורה וגם שלום-בית, לא נהגו בחומרת רבי זירא. כל זה איני אומר למעשה רק להלכה לצרף סניף להקל מאחר שכיוונתי בעיקר הסברא לדעת הגאון הנ"ל". עיין במאמרו של הרב בן זיון (ציון לעיל הערה 7), בעמוד 266, שהביא את דברי שו"ת גליא מסכת, ודן בדבריו.

ועיין עוד בשו"ת שואלין ודורשין (לרה"ג ר' יצחק אונא שהיה בסוף ימיו רב בירושלים, סימן מ), שדן בעקרות הלכתית הנובעת מחמת החומרא שצריכה לחכות חמישה ימים משום פולטת שכבת זרע) והפנה את השאלה לכמה רבנים ומביא

### 8. בעיות הלכתיות בפתרונות אחרים

והנה כולם מבינים שהצורך להיכנס להריון הוא צורך גדול, והרבה פוסקים<sup>38</sup> התירו לעשות הזרעה מלאכותית, פעולה שכרוכה בהוצאת זרע, שאף היא איסור חמור שמתירים לצורך פריה ורביה, וזה גורם טראומה לבעל שצריך להוציא את הזרע, ולפעמים אינו עולה בידו וצריך לעשות כל מיני תחבולות כדי שיצליח להוציא זרעו. בנוסף, הדבר כרוך בהפיכת תהליך הכניסה להריון למעשה רפואי משפיל עבור האישה, שרופאים צריכים להכניס לה את הזרע או להוציא ביציות ולהכניסם אחר כך בגופה, וזה כרוך בהשפלה קשה ובפגיעה בצניעות, אלא שהכל הותר בגלל המצווה הגדולה של פריה ורביה. ובנוסף הרבה פוסקים אוסרים לעשות זאת כשהאישה נידה<sup>39</sup> ואם כן עדיין לא יעלה מזרע לנשים שאינן יכולות להיטהר לפני הביוץ.

ומדוע לא נתיר לטבול על פי דין תורה - בלי לבטל חס ושלום תקנת רבי ורבי זירא אלא כהוראה לשעת הדחק על פי הכללים האמורים לעיל, כי כל הסיבות הנזכרים לעיל להיתר יש באישה זאת, ואין זה לנוחות

---

תשובת הרב אליהו מרדכי ולקובסקי שכתב כך: "בתשובה למכתבו. הנה קבלה בידי מהגאון רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק זצ"ל להקל בעניינים כאלה בכל האפשרי. כן ידעתי שהגאון רבי אליעזר גורדון מטלז זצ"ל התחשב במקרה יוצא מהכלל אפילו בדיני זבה ונידה מדאורייתא לצרפו לסניף לפחות וכו'". כמו כן מביא שם תשובה מהרב הראשי לישראל, הרב הרצוג זצ"ל, שהקל גם הוא בעניין (עיין שם שכתב להקל כמו ה"אגרות משה", לעיל הערה 34).

אמנם, עיין לאידך גיסא בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב, סימן ע) שדחה כל אפשרות להקל בדינו של רבי זירא אפילו במקום עיגון וצער ועקרות, ומצדד שתקנת רבי זירא כה חמורה שאפילו ספק דרבנן להקל לא נאמר בה, עיין שם. (ומחמת הדוחק ביקש להקל קולא מופלגת אחרת - להניח שפופרת בנרתיק שדרכה יעבור הדם מבלי לגעת בגוף ולסמוך על הפוסקים שבאופן זה אינה נאסרת, אך כבר דחוהו בתוקף הפוסקים בזמנו ואף הוא חזר בו וגנז את הרעיון).

38. עיין דיון מורחב בזה בציץ אליעזר חלק ט סימן נא שער ד.

39. מובאים דבריהם בציץ אליעזר הנזכר לעיל.

בעלמא אלא לקיים המצווה הראשונה של התורה???

יש להוסיף, שכיום רוב הנשים אין להן הרגשה, וממילא יש לצרף את השיטה שכל היותן נידה הוא רק מדרבנן<sup>40</sup>. ואף למי שאומר שבבדיקה פנימית האישה נידה מן התורה<sup>41</sup> כי אמרינן שיתכן ובאותה שעה הרגישה ולא אדעתה בגלל שחשבה שזו הרגשת עד<sup>42</sup> – נוכל ללמד לאותן נשים שלא תעשינה בדיקה פנימית<sup>43</sup> ואז כל האיסור הוא מדרבנן! ואף שיש חולקים על כל זה<sup>44</sup> ודאי שאפשר לצרף שיטות אלה כסניף

40. על פי הגמרא (נידה נז, ב): "אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה – טהורה, שנאמר (ויקרא טו), בבשרה – עד שתרגיש בבשרה". וכן נקט בספר אורחות טהרה (להרה"ג ר' יצחק אייזיק כהנא), שיש לומר שבזמן הזה נשים שאינן מרגישות טמאות רק מדרבנן.

41. עיין הדעות בזה בטהרת הבית חלק א מעמוד יח ואילך.

42. אף שנראה ששיטה זו הפוכה מפשטות הגמרא (נידה נז, ב), שאם הרגישה בעת הבדיקה תולים להקל שטעתה בין הרגשת עד להרגשת דם, וכבר האריכו בזה האחרונים, עיין סדרי טהרי בסימן קצ"ס"ק צג.

43. ולהפסק טהרה תבדוק ביום אחרון שכבר ממילא נקייה מדמים.

44. יש כמה צדדים להחמיר בדבר: א. יש הנוקטים שמה שהצריך שמואל הרגשה זה רק כדי שתהיה ודאות שהדם בא מגופה של האישה: תוספות רי"ד (נידה נז, ב, ד"ה אמר שמואל); שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קיב); סדרי טהרה (סימן קצ"ס"ק צג בדעת כמה ראשונים), ועוד; ב. יש הסוברים שגם היום נשים מרגישות אלא שאינן בקיאות לדעת מה נחשב הרגשה: ערוך השולחן (סימן קפג אות ס); שו"ת אגרות משה (חלק ד סימן יז אות יב); שו"ת ציץ אליעזר (חלק ו סימן כא), ועוד; ג. יש הנוקטים שגם לנשים שלנו יש הרגשה אלא שנחלשו החושים ולכן אין הנשים מבחינות בהרגשה זו: תשורת שי (סימן תנו) ועוד; ד. יש מי שסובר שדין הרגשה נאמר רק באופן שדרך הנשים להרגיש ואז אם אינן מרגישות הרי שראיתן היא ראייה שלא כדרכה, אך היום שדרך נשים שאינן מרגישות אם כן גם ראייה שלא בהרגשה היא ראייה כדרך שמטמאת מן התורה: קובץ תשובות מהגרי"ש אלישיב (חלק א סימן פד). ועיין במאמרו של הרב שלמה לוי "הרגשה בזמן הזה" (מובא באתר מכון שלזינגר) [98.131.138.124/articles/ASSIA/Assia73-74/Assia73-74.12.asp](http://98.131.138.124/articles/ASSIA/Assia73-74/Assia73-74.12.asp), שמסכם את השיטות והמקורות בעניין (ועיין שם שרוב הפוסקים החמירו בזה). אך כל סברות אלו מוקשות ממה שלמעשה רוב הפוסקים גם בזמן הזה מקלים גם בכתמים

להיתר.

לכן אני שואל: מדוע לא נתיר לצורך גדול? ואין זה היתר אלא מצווה גדולה, אלא שעד כאן לא העזתי להביע דעתי בעניין כי מקובל בכל מקום לאיסור<sup>45</sup>, ואני איני מבין מדוע להחמיר ולא להשתמש בכלים שנתנו לנו חכמים שהופכים את התורה שלנו לתורת חיים? יודע אני שעיקר הטענה היא שאם יתירו בשעת הדוחק יבואו ויתירו יותר - ואני אומר שיש גם סברא הפוכה: שאם לא נתיר יבעלו באיסור כרת, ואין לנו להתחכם כי אין אנו לא תנאים ולא אמוראים, ועל האיסור נגיד אסור ועל המותר נגיד מותר.

### 9. סיכום

סיכומם של דברים: מדין תורה אשה שיש לה ווסת צריכה לספור רק שבעה ימים מתחילת ראייתה ולטבול. רבי יהודה הנשיא תיקן שכל אשה שיש לה ווסת שמתמשכת צריכה לספור שבעה נקיים.

במאמר זה הארכנו להוכיח שדינו של רבי הוא מדרבנן ואינו מוגדר כספק דאורייתא. מטעם זה, בשעת צורך דוחקת של אשה שאין לה אפשרות להרות אם תקיים את תקנת רבי (ואין לה פתרון ישים אחר), נראה שיש להקל באופן נקודתי לסמוך על דין התורה היות שכפי שראינו ממקורות רבים חכמים לא העמידו את דבריהם בכגון זה. גם כתבנו שיתכן וקולא זו עדיפה על פני הזרעה מלאכותית.

על מנת להקל צריכים להתקיים התנאים הבאים:

א. לפני שמשתמשים בהיתר זה צריך לברר בירור רפואי מעמיק האם אכן הבעיה של אשה זו היא בעיה של ביוץ מוקדם והאם לא מתאימות לה דרכים אחרות שאין בהן בעיה הלכתית כלל כגון על ידי סיוע טבעי

---

אפילו שבאו ודאי מגופה בכל דיני כתמים, ולא חששו שמא הייתה הרגשה קלושה או שהיום לא צריך הרגשה וכו'. ואין כאן המקום להאריך בזה. ועיין בטהרת הבית של הרב עובדיה יוסף חלק א מעמוד יד והלאה שדן והרחיב בכל זה וסתם להיתר.

45. ועיין שו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק א סימן צג), שנראה מדבריו שחכך בזה הרבה ולא רצה להעלות את צדדי הקולא על הכתב.

או תרופתי לקיצור הדימום או לאיחור הביוץ.  
 ב. אם ניתן לפתור את הבעיה על ידי הקלה בימים שצריכה להמתין משום חשש פולטת שכבת זרע כפי המבואר בפוסקים, אין היתר לוותר על שבעה נקיים.  
 ג. חובה שיעברו לכל הפחות שמונה עשר ימים מתחילתה של הוסת הקודמת ואחד עשר ימים נקיים אחרי שטבלה כדי שיהיה ברור שהיום הראשון של וסת זו הוא אכן בימי נדה ולא בימי זיבה.  
 ד. יש להיזהר שלא תתחיל לספור את שבעה הנקיים מעת ראיית כתם אלא מעת שהתחילה הוסת ממש.  
 ה. כמובן דברים אלו נאמרו רק בזמן ובאופן שהאישה תוכל להרות לאחר הטבילה ולשם ההריון ואין להרחיב ההיתר כלל וכלל.  
 אחזור ואומר: לא כתבתי למעשה, רק כתבתי את הרהורי לבי לרבותינו הגאונים, והם יאירו עינינו בהבנת תורתנו הקדושה.

סא

## **כיצד להקל? תגובת הרב אריה כץ לרב שאול דוד בוצ'קו**

### **1. מבוא**

הרב שאול דוד בוצ'קו, במאמרו 'הקלה ב"עקרות הלכתית" לאור שיטת הרב קוק' (צהר מב, עמוד 174-157) רצה לתת פתח להקל בספירת שבעת הימים הנקיים במקרה של בעיית ביוץ מוקדם שלא ניתנת לפיתרון באמצעים תרופתיים. הרב בוצ'קו סיים את מאמרו בכך שהוא לא בא לפסוק הלכה למעשה אלא לשטוח את הדברים בפני רבותינו הגאונים. ואם כי רחוק אני כרחוק מזרח ומערב מקהל היעד אליו הפנה הרב בוצ'קו את בקשתו לתגובה, בכל אופן עסקתי רבות בסוגיה זו בשנים האחרונות, הן בבירור צדדיה הרפואיים והמציאותיים והם בבירור צדדיה ההלכתיים, ועל כן אענה את חלקי בבחינת דיני נפשות שמתחילים בהם מן הצד.

אם נסכם את טענותיו העיקריות של הרב בוצ'קו, נמצא שהן

מתבססות על שתי ההנחות המרכזיות הבאות:

א. חובתה של אישה שהווסתות שלה מסודרות לספור שבעה נקיים היא דין דרבנן הנובע ממנהגם של בנות ישראל כפי שהעיד עליו רבי זירא.

ב. כאשר מדובר במקום צער של בני זוג שאינם יכולים להיכנס להריון ובמקום מצווה של פרייה ורבייה, הרי שיש מקום לעבור על איסורי דרבנן על מנת לפתור את הבעיה.

כדרכם של הנושאים ונותנים בדין בכל מקום להוסיף ראיות והוכחות לביסוס טענותיהם, וכך עשה אף הרב בוצ'קו, אך אלו הן טענותיו המרכזיות.

אמנם, מכיוון שידע הרב בוצ'קו שפוסקים רבים לא קיבלו טענות אלו<sup>46</sup>, טרח ומצא את תשובתו של הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת דעת כהן סימן פד), שדן אף הוא בדברי רבי זירא והסיק שמדובר באיסור דרבנן, שיייתכן וקל יותר מאיסורי דרבנן אחרים. לאחר שבאמצעות תשובה זו (ותוספת ראיות לביסוסה) הסיק שאין כאן חשש לאיסור תורה אלא לאיסור דרבנן, הגיע השלב השני בדבריו (שאינו מופיע בדברי הרב קוק, וכדלהלן), שבו רצה להתיר את אותו איסור דרבנן לא רק בנידון של הרב קוק שעסק בפיקוח נפש, אלא אף בנידון שלו שעוסק ברצון להיכנס להריון.

בעקבות דברי הרב בוצ'קו אשתדל אף אני בשתי סוגיות אלו, האחת היא דברי הרב קוק והשלכותיה לנידון דידן, והשנייה היא האם באמת יש מקום במקרה של ביוץ מוקדם<sup>47</sup> למצוא הקלות לטבול לפני סוף שבעת

46. ועל הסיבות לכך נעמוד להלן.

47. בהמשך דבריי אקרא לתופעה המכונה "עקרות הלכתית" ביוץ מוקדם, זאת מכיוון שעקרות היא מינוח מוחלט המבטא חוסר יכולת קבוע להיכנס להריון, ואילו במקרה של ביוץ מוקדם מדובר, כפי שנראה, לכל היותר על עיכוב בפריון, ולא על עקרות. גם באופנים אחרים ברפואה המעכבים פוריות, ולעתים מזיקים טיפולי פוריות, אין זה מקובל לכנות כיום את הסובלים מהבעיה "עקרים", כל עוד הרפואה יכולה להציע עבורם פתרון. דומה שההיצמדות לביטוי השלילי והקשה "עקרות הלכתית" אינה ראויה.



הימים הנקיים.

## 2. דיון בדברי הרב קוק

הרב בוצ'קו נזקק בדבריו לדברי הרב קוק ולפיהם אין בטבילה לפני סוף שבעת הימים הנקיים אלא דין דרבנן שייתכן ואפילו קל יותר מדין דרבנן רגיל. אכן, הציטוט האמור מופיע בדברי הרב קוק, אולם על מנת להבינו במלואו יש לעיין במכלול דבריו של הרב קוק.

השאלה שעמדה בפני הרב קוק היא האם במקום שלצורך פיקוח נפש על האישה להיכנס להיריון<sup>48</sup>, והאפשרות היחידה שלה להיכנס להיריון תהיה אם תטבול ותשמש לפני סוף שבעת הימים הנקיים, הדבר מותר. הבעיה שעמדה בפני הרב קוק היא העובדה שאיסור נידה הוא חלק מאיסורי עריות שדינם שאין מתרפאים מהם אפילו במקום פיקוח נפש, אלא ייהרג ואל יעבור. על מנת להקל באיסור העומד לפניו צירף הרב קוק שלושה דברים יחדיו: האחד, כאן מדובר רק בספק כרת, וייתכן שעל ספק עריות לא נאמר הדין של ייהרג ואל יעבור. השני, ייתכן ואין כאן ספק עריות כלל אלא דין דרבנן, ובעריות דרבנן לא נאמר הדין של ייהרג ואל יעבור. השלישי, שהשאלה אם יש כאן ספק דאורייתא או לא היא עצמה תלויה במחלוקת הראשונים עם הרמב"ם כיצד מונים ימי נידה וזבה, ואם כן יש כאן ספק ספיקא שאין כאן איסור תורה, ועל כן יש להקל.

כלומר, הרב קוק אינו מקל בנידון שלו על סמך העובדה שדברי רבי זירא הם דין דרבנן, אלא מצרף זאת לשני צדדים נוספים על מנת שבכולם הוא יוכל להקל. זאת בניגוד לדברי הרב בוצ'קו הרוצה להסיק משם להקל רק על סמך אחד מצדדיו של הרב קוק. כל העוסק בפסיקה מעשית יודע שפעמים רבות מצרפים כמה צדדים כדי להקל בעניין אחד, אף על פי שבכל צד בפני עצמו אי אפשר להקל. מעבר לכך, גם הרב קוק עצמו דן בדבריו רק במקום פיקוח נפש, ואי אפשר להשתמש בדבריו כדי

48. חשוב לציין שמבחינה רפואית מציאותית, לא ידוע לי כיום על מציאות כזו.

להקל בשאלות אחרות, קשות ככל שיהיו, כשאין בהן חשש של פיקוח נפש. וראה בדברי הרב קוק עצמם, שעם כל הסברות שהעלה להקל, בסופו של דבר לא הסכים לסמוך עליהן למעשה, מחשש שדברי הרופאים אינם אמינים, והסכים להקל רק בהפסק טהרה מוקדם יותר כשלא שימשו קודם לכן, שזו חומרה מדברי ראשונים. מהדברים האחרונים הללו אנו רואים בצורה הכי ברורה שלמעשה הרב קוק לא רצה לסמוך על כך שמדובר בדין שעיקרו מדרבנן, שהרי אם זו הייתה עיקר הסיבה להקל, היה עליו להקל אפילו בחשש קל של פיקוח נפש. לכן, פשוט וברור שהרב קוק עצמו לא העלה בדעתו להקל בספירת שבעת הימים הנקיים לצורך הולדת ילדים. והדברים ברורים גם בפירוש מדבריו, שהרי המדובר שם היה שהאישה אינה יכולה להיכנס להריון אם לא תטבול קודם לכן, ובכל זאת כל הדיון התעורר רק בגלל שהיה צורך פיקוח נפש בעצם הכניסה להריון ולא מצד ההריון עצמו. כך שלמעשה, לא מצאנו שום פוסק שהסכים להקל לאישה שתטבול לפני סוף שבעת הימים הנקיים לצורך הולדת ילדים<sup>49</sup>. אפילו הפוסקים

49. הרב בוצ'קו במאמרו הנזכר לעיל (שם עמוד 171 הערה 37) הביא אמנם פוסקים שהקלו בדברי רבי זירא גם במקום של ביוץ מוקדם לצורך פריה ורביה, אך התעלם מכך שלמעשה אף אחד מהם לא הקל בכך באופן עצמאי, אלא צירף זאת לסניף לסיבות נוספות להקל. כך לדוגמה, הגליא מסכת שהובא שם, צרף זאת רק כדי להקל בכתמים שצבעם מסופק, וכל דיני כתמים הוא מדרבנן. גם הקונטרסי שיעורים שהובא שם, צרף את הדברים על מנת לאפשר לאישה לעשות הפסק טהרה כבר ביום הרביעי מראייתה מבלי לחכות ליום החמישי, דבר המותר לכתחילה לדעת השו"ע, ואף הפוסקים האשכנזים המחמירים, רובם הקלו בו כשמדובר בביוץ מוקדם. גם בפוסקים האחרים שהובאו שם שהקלו בדבר, מפורש שלא הקלו בדין זה בפני עצמו, אלא בצירוף דינים נוספים. לכן תמוהים דברי הרב בוצ'קו בסוף הערתו (שם), שגישתו של המנחת שלמה שם שונה, שדחה כל אפשרות להקל בספירת שבעה נקיים, ולכן נאלץ להקל קולא מופלגת אחרת של ראייה בשפופרת. ולא היא, בדבריו שם הסכים להקל בשפופרת רק בנוסף לטבילה אחרי שבעה ימים כדין תורה, כלומר גם הוא למעשה צרף לקולא שלו את דיני נידה וזבה מדאורייתא. הדבר מראה גם לאידך גיסא, שכל המקלים ביכולת לטבול לפני

הידועים בקולות שלהם במצבים קשים, כגון הרב משה פיינשטיין, הרב שלמה זלמן אויערבאך והרב עובדיה יוסף, שחיפשו ומצאו דרכים להקל במקרים של ביוץ מוקדם, לא הסכימו להקל באופן של טבילה לפני סוף שבעת הימים הנקיים<sup>50</sup>.

### 3. מדוע באמת אין להקל באיסור דרבנן על מנת להוליד ילדים?

אכן, גם אם הסתמכותו של הרב בוצ'קו על פוסקים אחרים שקדמו לו דחווה לחלוטין, ואין לה על מה להסתמך, יש לדון באופן אמיתי מדוע סברו כל הפוסקים שאין מקום להתיר איסור דרבנן לצורך הולדת ילדים? בשאלה זו דנתי בארוכה במאמרי 'חומרת בנות ישראל בזמן הזה' (מופיע באתר מכון פוע"ה, תקציר התפרסם באמונת עיתן 103, תשע"ד, 95-102). לצערי הרב, הרב בוצ'קו שהיה מודע היטב למאמרי זה, העדיף להתעלם מרוב הטענות המובאות באותו מאמר בהקשר לכך, והתייחס רק לחלקן. לכן אשתדל לחזור בקצרה על המובא שם<sup>51</sup>, להשיב על טענותיו שמהן משתמעת דחייה של מקצת הטענות שם, ולהוסיף כמה טיעונים שנתחדשו לי מאז כתיבת מאמרי הנזכר לעיל.

טענותיי במאמר הנזכר לעיל התחלקו לשלוש:

- א. הקלה בדין שבעה נקיים אינה רק הקלה בדין דרבנן אלא עלולה בסבירות גבוהה לפגוע באיסור כרת ממש.
- ב. גם אם מדובר בדין דרבנן, הוא מסוג הדינים מדרבנן שחמורים יותר במתכונתם מדיני דרבנן רגילים.
- ג. אסור לעבור על איסורי דרבנן גם במקום צער וצורך גדול, כשאפשר לפתור את הצער הגדול מבלי לעבור על האיסור.

---

סוף שבעה נקיים, אינם מקלים בדבר כשהוא בפני עצמו, אלא מצרפים זאת לסניפים נוספים להקל.

50. ראה שו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א סימן צג), שו"ת מנחת שלמה (תניינא סימן עב), שו"ת יביע אומר (חלק ב אה"ע סימן א).

51. הרוצה להרחיב יעיין במאמר המקורי.

נפרט ונרחיב את הדברים:

א. יש כמה וכמה ספיקות שעלולים לגרום לכך שהאישה תתחיל לספור את שבעת ימי הנידה מוקדם מהרגיל, וממילא אם תטבול ללא ספירת שבעה ימים נקיים היא תפגע באיסור כרת. הרב בוצ'קו התייחס לטענה זו במאמרו הנזכר לעיל והראה שלדעת הרב קוק אין לחשוש לה. אולם חשש גדול עוד יותר הוא העובדה שלדעת הרמב"ם<sup>52</sup> האישה אינה יודעת למעשה אם היא נמצאת בימי נידה או זבה, ויש כאן ספק דאורייתא גמור. כאן מגיעה טעות בהבנת דברי הרב קוק. הרב קוק אכן התייחס לטענה זו, ויישב שיש כאן ספק ספיקא שלא מדובר באיסור תורה - האחד הוא שמא הלכה כחולקים ומדובר באיסור דרבנן ללא נגיעה באיסור תורה, והשני שאף אם הלכה כרמב"ם, יש ספק האם מדובר באיסור תורה או באיסור דרבנן, כיוון שהאישה אינה יודעת באיזה יום היא נמצאת. אולם היישוב הנזכר לעיל מטרתו להסביר לנו מדוע אין לחשוש כאן לאיסור דין תורה עליו נאמר ייהרג ואל יעבור. אין לנו שום ראיה מכאן לומר שאף בשאר דברים שמקלים בהם באיסורי דרבנן, יקלו אף במקום שיש חשש שמדובר באיסור תורה<sup>53</sup>.

52. הטוען שיש לחשב את ימי הזב והנידה מראייתה הראשונה ולמשך כל חייה בסבבים של 7, 11, כלומר שבעה ימים שבהם הדם שתראה הוא דם נידה ולאחריהם אחד עשר יום, שהדם בהם הוא דם זבה, זאת בניגוד לשיטת רש"י, הרמב"ן ורוב הראשונים הסוברים שכל דם שאישה רואה הוא דם נידה, אלא אם כן עברו פחות מאחד עשר יום מסיום שבעת ימי הנידה וכבר ראתה דם (כלומר ברגע שעברו אחד עשר יום ולא ראתה, הזמנים מתאפסים ומתחילים למנותם רק מראייתה הבאה). חשוב לציין, שבניגוד למה שסברו רוב האחרונים, ששיטת הרמב"ם היא דעת יחיד, למעשה בימינו מתגלות ראיות רבות לכך ששיטה זו הייתה שיטת הגאונים, ושבתקופתם זו הייתה ההבנה הפשוטה, ראה בן ציון אוריאל, 'ההדרה חדש של תשובת הרמב"ם בעניין ספירת ימי נידה וזבה על פי כתב ידו, ודיון במשמעותה', המעין 212, טבת תשע"ה, הערות 21-22.

53. והרי בהמשך הביא הרב קוק צד שלישי להקל והוא שבספק איסור תורה לא אומרים ייהרג ואל יעבור גם בשלוש העבירות החמורות. והרי לא מצאנו להקל במקום צער בספק איסור תורה אף על פי שמקלים בכך באיסור דרבנן.

ב. בטענה זו הרחיב הרב שלמה זלמן אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סימן עב), על פי דברי הש"ך בכללי ספק ספיקא, שגזירות חכמים שעניינה לא לגעת בספק דאורייתא, גם אם אינה ספק תורה ממש, חמורה יותר מגזירות חכמים אחרות, ואין מקלים בה את הקולות שמקלים בשאר איסורי דרבנן. למשל, אף על פי שספיקא דרבנן לקולא, בגזירות כאלו מחמירים אף בספיקן. הגזירה לשמור שבעה נקיים בכל מצב היא בדיוק מהסוג הזה, מחשש שמא האישה זבה גדולה, גם אם חשש זה אינו בגדר ספק ממש. ממילא אין ראייה שאפשר להקל בו כמו שמקלים באיסורי דרבנן אחרים. הרב בוצ'קו לא התייחס לטענה זו ישירות. אמנם, הוא הביא את דברי הרב קוק שכתב שאיסור זה "אולי עוד קלוש משאר איסורי דרבנן", אך כאמור, להפוך צירוף (ועוד שנכתב בלשון "אולי") לעיקר, זהו דבר שלא ייעשה.

ג. אולם כאמור, כל דברינו שנכתבו לעיל, הם בגדר פלפול בלבד, שכן למעשה אין לעבור על שום איסור, בין אם הוא מן התורה ובין אם הוא מדרבנן, ואפילו במקום פיקוח נפש, כשאפשר לפתור את הבעיה מבלי לעבור על אותו איסור<sup>54</sup>. ואכן, גם הרב בוצ'קו הודה במאמרו לדברים אלו, ולכן צמצם את היתרו רק לאישה שאינה יכולה לקחת כדורים לדחיית הביוץ מסיבות בריאותיות. אולם למעשה, הפתרונות היום לביוץ מוקדם מגוונים, וגם אצל נשים שאסור להן לקחת אסטרוגנים<sup>55</sup> מסיבות בריאותיות, יש פתרונות נוספים<sup>56</sup>. במקרים החריגים ביותר בהם פתרון

54. ואפילו כשצריך לעבור על איסור משום פיקוח נפש, יש לצמצם את האיסור, ראה למשל שו"ע או"ח (סימן שכח סעיף טז).

55. ההורמון המקובל לדחיית ביוץ.

56. כאשר האישה אינה יכולה לקחת אסטרוגן עקב קרישיות יתר, יש אפשרות להשתמש באיקקלומין שבמרבית המוחלט של המקרים דוחה ביוץ (מעדיפים לא להשתמש בו כיוון שהוא גם מחזק ביוץ, מה שאינו נצרך כשמדובר אך ורק בצורך לדחיית ביוץ). כשיש חששות סרטניים (ואז גם לא רצוי לתת איקקלומין), אפשר להשתמש בתרופה בשם לטרוזול שדוחה ביוץ, וגם פועלת להגנה מפני אותם חששות. כמובן שהתאמת התרופה ומינונה תיעשה רק באישור רופא, אולם לצערנו

זה אינו ישים<sup>57</sup>, הפיתרון של הזרעה מלאכותית ישים ואפשרי לדעת רוב הפוסקים. הרב בוצ'קו אכן התייחס לפתרון זה, ושלל אותו מכמה טעמים: האחד, הוצאת הזרע עלולה לגרום "טראומה" לבעל, שלעתים אינו מצליח לעשות זאת ונזקק למיני תחבולות. השני, הזרעה מלאכותית הופכת את הכניסה להיריון למעשה רפואי משפיל מבחינת האישה ופוגעת בצניעותה<sup>58</sup>. השלישי, יש פוסקים שאוסרים הזרעה מלאכותית כשהאישה נידה.

נתחיל דווקא מטענתו האחרונה - אם יש לאסור הזרעה מלאכותית בזמן נידה, הרי שקל וחומר בן בנו של קל וחומר שיש לאסור טבילה מוקדמת, שהרי טענת האוסרים הייתה שאין להיכנס להריון גם ללא איסור לפני טהרת האישה. אמנם הצעתו של הרב בוצ'קו אינה חס ושלום לשמש ללא טבילה כלל, אבל גם במקרה של הזרעה לפני טבילה,

---

נוכחנו שרופאים שאינם מתעסקים בנושא זה, אינם בקיאים דיים בפתרונות הרפואיים, ולכן כשיש צורך בפתרון רפואי (במאמרינו הנזכר לעיל הראינו שרובם הגדול של המקרים נפתרים בצורה פשוטה יחסית ללא צורך בהתערבות רפואית), יש לגשת לרופא מומחה בתחום שיש לו ניסיון בפיתרון בעיות אלו.

57. מניסיון עבר, כמעט כל המקרים בהם הפיתרונות הרפואיים הפשוטים המקובלים אינם ישימים נחלקים לשלושה: האחד, חוסר מוכנות של בני הזוג לשתף פעולה עם הפתרון הרפואי המקובל, לפעמים עקב חשש שוא ולפעמים עקב אידיאולוגיה המתנגדת להתערבות תרופתית; השני, כשהביוץ המוקדם הינו סימפטום לבעיית פוריות חמורה יותר, ראה על כך בהרחבה בספר פוע"ה כרך שני, פרק לג - 'עקרות הלכתית' - נספחים רפואיים, במאמרה של ד"ר חוה יעל שרייבר - 'עקרות הלכתית' - היבטים מקצועיים, עמוד 132-137; השלישי, כשהאישה כבר במהלך טיפולי פוריות וקיבלה זריקות הורמונאליות שגרמו להקדמה של זמן הביוץ.

58. לצערי הרב, ערב כאן הרב בוצ'קו דברים שלא ממין העניין, כנראה כדי להגדיל את הקושי הקיים בטיפולי הפוריות, והכניס לכאן גם את האפשרות של הפריה חוץ גופית. לכן אכתוב בצורה ברורה מפורשת - אין דבר כזה הזדקקות לטיפולי הפריה חוץ גופית עקב ביוץ מוקדם. מקרים בהם בעיה של ביוץ מוקדם הגיעה בסופו של דבר להפריה חוץ גופית, מלמדים אותנו שהייתה בעיית פוריות משמעותית אחרת שגרמה לכך שהאישה לא הצליחה להיכנס להיריון.

יש שהציעו טבילה ללא חיי אישות כדי לפתור בעיה זו<sup>59</sup>, ובכל זאת האוסרים לא קיבלו את ההצעה.

לגבי הטעם השני, כנראה שיש כאן חוסר הכרת המציאות – אישה החוששת מפגיעה בצניעותה עקב ההליך הרפואי המלאכותי של הזרעה מלאכותית, יכולה לבצע הזרעה ביתית במזרק פשוט שבו שמים את הזרע ומזריקים לנרתיק, ללא הזדקקות לשום סיוע של רופא. פעולה כזו, שנעשית על ידי האישה בעצמה, וללא נוכחות של שום גורם חיצוני, אין בה שום פגיעה בצניעות האישה ובודאי שאין בה שום השפלה. הסיבה לכך שההמלצה המרכזית אינה כזו, היא רצונם של הרבנים הפוסקים לסייע לבני הזוג, וההבנה שאם כבר הולכים על תהליך של הזרעה, כדאי להגביר כמה שיותר את הסיכוי להיכנס להריון. אולם זוגות שאינם מעוניינים בכך בגלל הקושי שהעלה הרב בוצ'קו, יכולים בהחלט להשתמש בפיתרון הביתי.

את הטענה על הטראומה העשויה להיגרם עקב הוצאת הזרע איני מכיר ואיני מבין. אם הכוונה לטראומה הנגרמת עקב חשש הלכתית להוצאת זרע שלא כדרך כל הארץ, הרי שהסבר פשוט לבעל שמדובר בצורך מצווה, צריך לפתור את החשש.

יש לציין שעל פי המתירים הזרעה מלאכותית לפני טבילה במקום של ביוץ מוקדם, אין כאן התרת איסור לצורך הולדת ילדים, אלא הסתמכות על דעה מתירה (שהיא דעת רוב הפוסקים), ולפיה בקיום המעשה אין כל צד עבירה<sup>60</sup>.

59. ראה שו"ת מנחת יצחק (חלק א סימן נ). לשיטתם, כיוון שהבעיה היא בעיה רוחנית של בן הנידה, דין זה מתייחס רק לנידה דאורייתא ולא לאיסור דרבנן של רבי זירא. הפוסקים שהתנגדו לכך (בין אם התירו הזרעה ללא טבילה ובין אם אסרו גם אחרי טבילה), התנגדו בעיקר בגלל החשש של חיי אישות עקב ההבנה המוטעית שטבילה זו מתירה אותם, כלומר שהתנגדו לכך בדיוק כיוון שחששו שיגיעו להיתרו של הרב בוצ'קו.

60. לדיון בעניין, ראה מאמרי 'טיפול פוריות לאבל היושב שבעה' (אסיא כד, תשע"ד, 31-44).

#### 4. צדדים נוספים מדוע אין להקל

כאמור, בשנים האחרונות התחדשו לי מספר צדדים נוספים מדוע אין אפשרות להקל בצורך לספור שבעה נקיים במקרים של ביוץ מוקדם<sup>61</sup>:  
 א. היתר נקודתי – גם לו יצויר שהיינו מקבלים את דבריו של הרב בוצ'קו, הרי שהיתר כזה היה צריך להיות מוגבל לטבילה סמוך ליום הביוץ, חיי אישות לצורך הכניסה להריון, ואחר כך המשך האיסור עד לטבילה ביום המתאים, שהרי מדובר באיסור דרבנן שהותר (לשיטתו) לצורך היכולת להיכנס להריון, וכשהסתיים הצורך, שוב חזר האיסור. למעשה, גם הטבילה בזמנה אינה אפשרית במצב כזה, וכפסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן קצב סעיף יב), שאישה שטבלה לפני הזמן ושימשה, צריכה לחכות עוד שלושה ימים שלמים לאחר מכן, ורק אחר כך להמשיך ולהשלים את מניין הימים הנקיים, משום חשש פולטת שכבת זרע. מתן הוראה כזו לרוב אינו שייך ואינו מעשי, ולכן מקשה על מתן ההיתר, אפילו לשיטת הרב בוצ'קו.

ב. מטרתה של חומרת בנות ישראל – לעניות דעתי, כל עניינה של חומרת בנות ישראל נועד "ליישר קו" ולמנוע מצבים מסובכים בהם במקרה אחד הדין כך ובמקרה אחר הדין אחרת. כאשר באים לחלק בין מקרה אחד למקרה אחר, כשכאן מקפידים על ההמתנה וכאן לא, הדבר סותר את עצם התקנה עצמה ובא לקעקע אותה<sup>62</sup>.

ג. כפי שראינו לעיל בדברי הרב קוק, איסור נידה חמור יותר מאיסורי תורה אחרים, שכן גם בו נאמר הכלל של ייהרג ואל יעבור. כלל זה אמנם נאמר באיסור תורה של נידה ולא באיסורי דרבנן, כפי שכתב הרב קוק

61. חשוב להדגיש שמדובר בצדדים נוספים. כאמור, הטענה המרכזית היא שיש פתרון קביל הלכתית לכל מצב, ולכן אין צורך לחפש להתיר את האסור.

62. הדברים אינם תיאורטיים גרידא, שהרי כך אנו רואים במציאות עינינו, שאותו רופא שברוב חוצפתו מנהל מסע תעמולה נרחב על מנת לעקור הלכה פסוקה בעם ישראל, התחיל את מסעו קודם כל ברצון לפתור את בעיית הביוץ המוקדם, ובשלב מאוחר יותר עבר לרצון לעקור הלכה זו לגמרי.



עצמו, אבל הדבר מראה על החומרה היתירה של איסורי נידה, גם אלו שאסורים מדרבנן, ולכן העובדה שיש איסורי דרבנן שהתירו במקום צער וצורך גדול, אינה ראייה שהתירו זאת גם באיסור נידה מדרבנן. כבר כתב שו"ת אגרות משה (אבן העזר חלק א סימן יג) שלא כל איסור דרבנן הותר במקום צער וצורך גדול<sup>63</sup>, ומסתבר שכשמדובר באיסורי דרבנן שהם סניף של איסור חמור יותר, יהיה קשה יותר להתיר. אמנם הרב בוצ'קו התייחס לכעין זה (שם עמוד 171-170) והביא ראייה מדיני חציצה שיש שהקילו באיסור דרבנן במקום שאין אפשרות אחרת, אולם גם שם דברי המקלים אינם מוסכמים על כלל הפוסקים.

### 5. סיכום

למעשה, גם הרב בוצ'קו עצמו הודה בדבריו שלא מצא מישהו לפניו שהקל בעצם הדין של חומרת בנות ישראל לשבת שבעה נקיים על כל ראיית דם לפני הטבילה<sup>64</sup>, אלא לכל היותר הסכימו לצרף לסניף לדברים אחרים את העובדה שייטכן ומדובר באיסור דרבנן שחמור פחות מאיסורי תורה. לקיחת היתר שצורך כסניף והעמדתו בפני עצמו, במיוחד במקרה בו יש פתרונות אחרים שאינם נזקקים להתרת איסורים, אינה קבילה ואינה אפשרית מבחינה הלכתית. במאמרי הנזכר לעיל, הזכרתי את דברי מרן הבית יוסף (יורה דעה סימן קצו) שהתייחס לחובת הבדיקות במהלך שבעת הימים הנקיים (למרות שההזדקקות להם מדין תורה היא

63. שם הדיון היה על מקרה שבו אם לא יעברו על איסור דרבנן, יצטרכו בני הזוג לפרוש זה מזה לכל ימי חייהם.

64. דבריו שם בסוף מאמרו, שיש לצרף להצעתו את העובדה שנשים בימינו אינן מרגישות, ועל כן כל הדם שהן רואות הוא מדרבנן, מוטב היה להם שלא ייאמרו. אכן, הפוסקים בימינו התחבטו בשאלת וסתן של הנשים שאינן מרגישות, ומאיזה טעם ייאסרו מן התורה, אולם לכל מי שדן בעניין, יהא הפיתרון שמצא אשר יהא, היה ברור שכל אישה בימינו נאסרת מן התורה בשעת וסתה. הבאת מחבר אחד ויחיד בן זמנינו, שרצה להעלות סברה אחרת, המנוגדת להבנה פשוטה זו של גדולי הפוסקים, אינה ראויה אפילו לצרפה לסניף קל שבקלים.

רק בזבה גדולה) כאל איסור כרת שאין להקל בו אפילו במחלוקת ראשונים בה רוב הפוסקים מקלים. ואם גדול הפוסקים שלאורו אנו חיים סגר בעדנו את הדלת להפריד בצורך של שבעת הימים הנקיים בין מקרים בהם האישה זבה מן התורה למקרים בהם הצורך נובע מחומרת בנות ישראל, ובעקבותיו הלכו כל הפוסקים במהלך הדורות, מי הוא שיעז לקרוא תיגר על כך, ובמיוחד במקום בו הבעיה ניתנת לפיתרון. לכן טוב עשה הרב בוצ'קו שלא כתב את דבריו הלכה למעשה, אלא רק כדיון ליושבי בית המדרש. ואכן, יושבי בית המדרש אינם נמנעים מלדון בכל הצעה שתובא לדיון כדרכה של תורה, אלא שתשובתם צריכה להיות ברורה - אין כאן שום פתח הנותן לנו אפשרות להקל בדבר. ואמנם, איננו יכולים להתעלם מהעובדה שאינשי דלא מעלי, אשר מתחזים לעתים כאנשים יראי שמיים לכל דבר ועניין, פועלים כדי לעקור דינים מפורשים, ועלינו להעלות את החשש, שעצם פרסום דבריו של הרב בוצ'קו, כהצעה שנועדה להעלות הווא אמינא להיתר, ולא כשאלה גרידא, יתנו מקום לטעות לאותם אנשים ולנמשכים אחריהם, כאילו יש מרבני ישראל המחזיקים בשיטתם.

ס

### תגובה לדברי הרב כ"ץ בעניין עקרות הלכתית

בס"ד

התכבדתי בקבלת תגובתו הרצינית ורבת העניין של הרב אריה כ"ץ למאמרי "הקלה בעקרות הלכתית לאור שיטת הרב קוק". אבוא בזאת לחזק את דברי ולהשיב על הטענות שהעלה.

#### 1. תשובת הרב קוק

הרב כץ כותב שמרן הרב קוק צירף שלושה נימוקים להתיר לגבר להיות עם אשתו בשבעה נקיים לצורך כניסתה להריון במקום פיקוח נפש, ובלעדי כולם אין מקום להתיר. אמנם עיון בתשובת מרן הרב מראה כי אין הדברים כפי שכותב הרב כץ אלא יש בו רק שני טעמים להתיר,

האחד שיש להתיר פיקוח נפש במקום ספק עריות, והשני מה שכתב שם להוכיח שאין כאן ספק איסור תורה אלא רק איסור דרבנן שקבעו חובה לשבת שבעה נקיים על כל דם (והוסיף עוד שאולי אין זה אלא מנהג ישראל שהוא פחות מאיסור). הנימוק השלישי שהעלה שם הרב אינו צד חדש להקל, אלא להיפך, היה לו צד להחמיר שיש לחוש לשיטת הרמב"ם בגדרי גידה וזבה, ואם כן יש כאן ספק תורה גמור, אך כותב שהסכמת הפוסקים אינה כרמב"ם וגם אם נבוא לחוש לשיטתו אין כאן אלא ספק ספקא כמבואר בדבריו. בכל מקרה, נימוק זה שייך גם בנידון דידן, ולכן לא מובן כלל מה שכתב הרב כץ שבנידון שלנו אין אלא נימוק אחד להתיר מתוך שלושה.

## 2. היתרו של הרב קוק אינו במקום פיקוח נפש דווקא

הנימוק הראשון הוא מהפכני מאוד. לפי טענתו יש היתר לאדם לבוא על אישה שהיא ספק אשת איש כדי להציל את חייו או את חייה, ולא רק במקום פיקוח נפש ממש אלא אפילו כדי למנוע הלבנת פנים (והוכיח זאת מדברי הגמרא בבבא מציעא דף נט, עמוד א: "נוח לו לאדם שיבוא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חברו ברבים", עיין שם). על פי זה מותר לאדם לבוא על אשתו שהיא ספק זבה דאורייתא אם הכניסה להיריון יכולה להציל אותה ממחלה נפשית המסכנת את חייה. זהו כוח דהיתרא מופלג, והוא אכן אינו קשור לנידון שלנו. מה שהבאתי הוא הסיבה השנייה שלו להתיר אשר נראה שעליה עיקר סמיכתו, שלרוב הפוסקים אין כאן אלא איסור דרבנן. אם משתמשים בהיתר השני לא צריך להגיע להיתר הראשון כי כל מה שהוצרך להיתר הראשון היה רק לדעת הרמב"ם הנזכר לעיל שיש כאן ספק תורה כמבואר בדבריו שם.

הרב קוק בתשובתו שם מכריע במפורש שמדובר באיסור דרבנן והחלק הראשון של מאמרי הוא להוכיח זאת ולחזק את דבריו. לדעתו לא רק שאין זה איסור דאורייתא אלא יתכן שזה אפילו קל יותר מאיסור דרבנן רגיל. הסיבה שלא התיר למעשה בנידון שאלתו שם לא היתה בגלל שחשש לסמוך על דבריו, אלא בגלל שלא האמין במה שאמרו הרופאים

ובפרט שסתרו לדברי חז"ל כמבואר בתשובה. ואמנם מציאות השאלה שהובאה בפני מרן הרב הייתה במקום פיקוח נפש אך אנו קוראים לא רק את השורה האחרונה של התשובה אלא את הנימוקים שלה, ושם מלמדינו הרב שאיסור זה אינו איסור דרבנן חמור אלא איסור דרבנן רגיל ואפילו אולי קל ממנו, וממילא צריך להתייחס לאיסור הזה על פי מסקנה זו כאיסור דרבנן לא רק במקום פיקוח נפש.

### 3. הכרעת עוד פוסקים שאין כאן אלא דין דרבנן

קביעתו של הרב כן שיש כאן ספק גמור מדאורייתא הינה חידוש עצום לחומרא והיא הפוכה מדברי הרב קוק שסובר שאין כאן אלא איסור דרבנן או אפילו קל ממנו. צריך לציין שלהלכה אין חוששים לשיטת הרמב"ם בהגדרת ימי נידה וימי זיבה, וודאי שבשעת הדוחק לא חייבים לחשוש לשיטה זו, מה עוד שכתב הרב קוק שאפילו אם נחשוש לזה אין כאן אלא ספק ספיקא שהלכה רווחת בישראל שספק ספיקא מותר. האמת היא שלפי הרמב"ם גם ספק דאורייתא אין בו אלא איסור דרבנן אז איך נאמר בספק ספיקא שיש כאן חשש דאורייתא?! אף שהבאתי את דבריי בשם הרב קוק, אין הוא היחיד שהבין שהדין לשבת שבעה נקיים על כל דם נידות הוא דרבנן ולא חשש איסור תורה, ונביא כאן שעוד הרבה מחברים נקטו שדין שבעה נקיים הוא איסור דרבנן:

- א. הרב משה פיינשטיין (אגרות משה, יורה דעה א, צג) הבין בפשיטות שהוא דין דרבנן אלא שמכל מקום לא התיר בגלל שהביא מקורות שחכמים לא מבטלים דבריהם במקום כרת גם לצורך מצווה רבה. עוד כתב שיש לו טעמים להיתר אלא שלא גילה אותם, ונחזור לזה בהמשך.
- ב. גם הרב שלמה זלמן אוירבך (חלק ב סימן ע בעניין ראתה דם בשפופרת) נקט שזה דין דרבנן (אך אסר בגלל שהוא סבר שדין דרבנן זה הוא דין מיוחד "הלכה פסוקה" וכבר כתבתי על זה במאמרי ואתייחס עוד לדבריו בהמשך).
- ג. גם הרב עובדיה יוסף אחז שזה איסור דרבנן ולא ספק דאורייתא,

ונצטט בזאת דברים מפורשים בעניין מספרו טהרת הבית (חלק א עמוד לא):

הנה בשו"ת חינוך בית יצחק הנזכר לעיל צידד לומר שברואות שלושה ימים או יותר החומרא של בנות ישראל לספור שבעה נקיים, היא ספק דאורייתא, ולא רק מדרבנן. עיין שם. אולם אין זה מחוור, שאף על פי שיש מקום לומר כן אליבא דהרמב"ם, מכל מקום הרמב"ן חולק עליו ובירר בראיות ברורות שדין תורה בספירת הנידות כך הוא... וכן הובא בבית יוסף... ונראה שכן דעת הדו"ה בהשגותיו לבעלי הנפש שבזמן הזה לא החמירו בנידה לספור שבעה נקיים אלא ממנהג בנות ישראל שהחמירו על עצמן... וכן כתבו כל הפוסקים. ומחודתא כדשנינן מעיקרא שיש לומר שהעמידו דבריהם במקום מצוה או כשאר תירוצים הנזכרים לעיל.

#### 4. שיטת הש"ך

הרב כץ מביא בדבריו מה שכתב הרב אוירבך לדמות את חומרת רבי זירא לדברי הש"ך (כללי ספק ספקא אות יח) שאין אומרים ספק דרבנן לקולא בספיקות דרבנן שנגזרו מחשש שיפגע באיסור תורה, אלא רק בגזרות דרבנן שעיקר איסורם מדרבנן. אך נראה להעיר על דבריו בזה שאם היינו חוששים לשיטת הרמב"ם בגדרי נידה וזבה, אז יתכן היה לומר שיש כאן איסור דרבנן שנגזר מחשש שיפגע באיסור זבה מן התורה ולכן לדעת הש"ך נחשב כודאי דאורייתא ולא כספק, אולם לפי מה שקיימא לן כשיטת שאר הפוסקים שבדרך כלל אין חשש זיבות מן התורה, נראה שגם אם גזרו חכמים לנהוג תמיד כדין זבה מפני אותם מקומות ומקרים ספורים בהם יגיע הדבר לחשש זיבות מן התורה, אין זה אלא ככל איסורים דרבנן. בנוסף, אפילו אם נחשוש לשיטת הרמב"ם ולא נקבל דברי הרב קוק שיש כאן ספק ספיקא, הנה בעצם הדין הרבה חולקים בזה על הש"ך, ועיין ביביע אומר (חלק ח חושן משפט סימן ה) שמביא להקה של פוסקים שחולקים על הש"ך. וראה במאמרי שהבאתי את הפסיקה

למעשה שפסק הרב עובדיה יוסף להתיר לטבול במיעוט המקפיד - כשאינן דרך אחרת - אף שיש כאן הן חזקת איסור והן גזירה משום דאורייתא<sup>65</sup>.

בנוסף, הש"ך רק כתב שאין אומרים ספק דרבנן לקולא בנידון זה, אבל לא אמר שכל איסור דרבנן וכל גזירה שנגזרה מחשש איסור תורה נהפכת לכל דיניה כדאורייתא, ועיין בדבריו בהנהגת איסור והיתר בסוף סימן רמב שכותב שבאיסור דרבנן אפשר לסמוך על שיטת המקלים ולא צמצם זה לאיסור דרבנן שאין בו כל קשר עם דאורייתא.

### 5. התייחסות לדברי הפוסקים שאסרו

נתייחס עתה לשלושת המשיבים שאסרו טבילה מוקדמת כדין תורה גם לצורך קליטת הריון:

א. הרב משה פיינשטיין אף שאסר (והתייחסתי לטעמיו במאמרי), הרי כתב בפירוש שיש לו טעמים להיתר, ומדוע גילה לנו זאת אם לא שנקט שאכן יש אופנים להיתר, רק אין מוסרין אותם אלא לצנועים ולא בספר שמיועד לקהל הרחב<sup>66</sup>.

ב. עיקר טעמו של הרב שלמה זלמן אוירבך להחמיר נשמע מדבריו שזהו בגלל מה שנאמר בגמרא ברכות (לא, א) שדין שבעה נקיים הוא "הלכה פסוקה". אכן כבר התייחסתי לשאלה זו במאמרי על מנת להסביר מדוע הרב קוק אפילו לא נזקק לגמרא זו, והבאתי פירושו של רש"י בדבר

65. והן אמת שהרב אויערבך בתשובה הנזכרת לעיל חולק על היביע אומר וכתב שאין להתיר טבילת נידה כשיש חציצה של מיעוט המקפיד אפילו כשאי אפשר בעניין אחר. וייתכן שכל אחד הולך לשיטתו האם פוסקים כש"ך הנזכר לעיל.

66. וכמעט ויש רמז בדבריו שלא החליט את הדברים לאיסור, כי הטעם שהוא נתן לאיסור הוא מה שמובא בפסחים צב, א "אמר רבא, ערל והזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת" כלומר שאין לעשות איסור דרבנן כדי לקיים מצווה שבעוברם עליה יש חיוב כרת, אבל המשך משפט רבא: "אונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהם במקום כרת", הראית לדעת גם מהמקור שהוא בעצמו הביא שיש לחלק בין המקרים, ומנא לן לדמות את החומרא של רבי זירא לדין הראשון ולא לדין השני.

שפירש את המילים "הלכה פסוקה" דהיינו הלכה שאין צורך לעיין בה. גם הוספתי שאף לפי המאירי והריטב"א שביארו ש"הלכה פסוקה" היינו שאין לבטלה בשום פנים ואופן ו"אין עליה תשובה", ניתן לומר שאין כוונתם שהגמרא הפכה דין זה לדין דאורייתא אלא שהגמרא ביקשה לקבוע הלכה זו בלי טעמיה כדי שלא יבואו לפקפק ולזלזל בה למרות שהיא חומרא רחוקה. ויש להבחין בין ביטול גזירה או תקנה ושמירה עליה לבין השתמשות בכללי התלמוד להקל במצבים מיוחדים, כמו קטניות בפסח שאין לבטל את המנהג אבל אפשר להקל לחולים.

לחזק את פירושינו בביאור המושג "הלכה פסוקה" נציין כי בגמרא שם מובאות שלש הלכות שמוגדרות הלכות פסוקות ואחת מהן היא דינו של רב הושעיא שאפשר להכניס את התבואה לבית עם המוץ שעליה על מנת להיפטר ממעשר - וכי יעלה על הדעת שחובה לעשות כן ולהיפטר ממעשר? אלא על כרחך כוונת הגמרא שקולא זו היא אמיתית ונכוחה ואין להרהר אחריה ומי שמבקש להקל בה אין עליו טענה. הראית לדעת שלשון "הלכה פסוקה" הכוונה שאין להרהר עליה, ואם כן יכולה לשון זו להתפרש כך גם לגבי דינו של רבי זירא. והנה אף אנוכי חס ושלום איני בא להרהר על גזירות אלה אלא הנני משתמש בכללים שניתנו בתלמוד ובהלכה להתמודד עם איסורי דרבנן בשעת הדוחק.

ואף שאין אני כדאי מצד עצמי להיות ניצב למול הרב אורבך, צועד אני בעקבי הצאן בדרך שהתווה הראי"ה זצ"ל.

עוד כתב הרב אורבך שדין שבעה נקיים דומה ליום טוב שני שדיניו כיום טוב ראשון לכל דבר, והרי הוא עצמו מזכיר בדבריו שלגבי טיפול בעין או קבורה של מת עשו יום טוב שני כחול לכל דבריו, ואם כן נמצא שדווקא מהמקור שלו יש ראיה לדרכו של הרב קוק שהרי הצורך של קליטת הריון אינו קטן מהצורך לטפל בעין או לקבור נפטר.

ג. גם הרב עובדיה יוסף אינו קיצוני באיסור שלו ומביא (טהרת הבית חלק א עמוד לב) שיש מי שמתיר לאשה חוזרת בתשובה לטבול כדין תורה. גם בדין שלנו, באשה שנזקקת לטבול מוקדם כדי להתעבר, עיקר טעמו לאיסור אינו מבחינה עקרונית אלא בגלל שנקבע בגמרא שהלכה זו היא

הלכה פסוקה, והרי על טענה זו כבר השבנו. כמו כן לא נמנע שם מלהביא את דברי גליא מסכתא הנוקט שאין זה שונה משאר איסורים ואף הביא חיזוק לדבריו, והסיבה שאסר בכל זאת היא בעיקר בגלל שנקט שאין צורך בהיתר כי אפשר לקיים מצות פריה ורביה על ידי שישא אשה על אשתו או שישתמשו בהזרעה מלאכותית.

והנה, אף שנכון הדבר שאשה איננה מצווה בפריה ורביה, מכל מקום הלוא יש לה רצון עז כמוות להביא ילדים לעולם וכבר אמרה רחל "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי". לכן למעשה לרוב הציבור או הזוגות הפתרון לישא אשה אחרת אינו נקרא פתרון. לגבי הזרעה מלאכותית אתייחס בהמשך.

#### 6. האם האפשרות של הזרעה מלאכותית נחשבת פתרון

במאמרי לא בניתי רק על ההיתר לעשות איסור דרבנן כדי לקיים מצוות פריה ורביה, אלא הוספתי עוד טעמים והם שבמקום צער לא גזרו רבנן ולפעמים גם במקום הפסד, וכבוד הבריות דוחה איסורים דרבנן.

הרב כץ טוען בתגובתו שאין להקל מחמת טעמים אלו בגלל שקיימת אפשרות אחרת לפתור את הבעיה מבלי לעבור על גזרת חכמים והיא על ידי הוצאת הזרע של האיש באמצעות מזרק ביתי והאשה תכניס אותו בעצמה לגופה. עקרונית גם אני מסכים בודאי שאם ישנו פתרון אחר אין להקל בדין שבעה נקיים. וודאי שלהלכה הנני מסכים שאפשר להיתר להוציא את הזרע בתוך מזרק ולהכניסו אחר כך בגוף האישה. אלא שמצד אחד דרך זו יעילה פחות ובעיקר לא מצילה אותנו מאיסור, שהרי לשם כך צריך הבעל להוציא זרעו שלא בדרך אישות. אמנם הותר איסור זה בגלל המצווה, אך מה העדיפות להיתר זה על פני ההיתר לטבול על פי דין תורה!?

בנוסף יש פוסקים שסוברים שבן שנולד בהזרעה מלאכותית אינו מיוחס לאביו תורם הזרע ואינו נחשב כבנו ו"אביו" לא מקיים בזה מצוות פריה ורביה. עיין במשפטי עוזיאל חלק אבן העזר סימן יט. אכן מדברי הרב כץ נראה שדעתו שהיות והוצאת הזרע היא למטרת



הפרייה אין כאן איסור כלל כי אין זה נחשב "לבטלה". אך אני לא כן עמדי, עצם המעשה ודאי שייך בו איסור אף כשנעשה לצורך הפריה, שהרי כולי עלמא מודים שאסורים לעשות כן אם יכולים להביא ילדים בזיווג רגיל, אלא שלצורך קיום המצווה כשאינן אפשרות בדרך כל הארץ הותר האיסור. ואדרבה, לחלק מהפוסקים יש בהוצאת זרע איסור דאורייתא שגם הוא הותר להבאת ילדים לעולם, ואם כן ההיתר של הרב קוק לטבול לאחר שבעה ימים של תורה (שגם הפוסקים שאסרו מודים שאין זה אלא איסור דרבנן כפי שראינו לעיל) יותר נוח ומקובל. גם לא ברור לי שנקרא פתרון משהו שהוא לא דרך העולם<sup>67</sup>.

מה שהוסיף הרב כץ שאחרי הזיווג לשם העיבור יצטרכו לספור שוב שבעה נקיים וגם זאת רק אחרי תוספת של שלושה ימים שלמים מחשש פליטת זרע, הלוא זו בדיוק המציאות גם על פי הצעתו להכניס הזרע על ידי מזרק. לכן לא הבנתי דבריו בזה. שוב ראיתי כי יש טוענים שהאיסור של פולטת שכבת זרע זהו רק אם הזרע נכנס בביאה ולא אם הוכנס בצורה אחרת ולכן מקילים בדין זה בצירוף דעת הראב"ד שפולטת שכבת זרע נאמר רק לגבי טהרות, ועדיין צריך עוד עיון בדבר.

### 7. "הרגשה" בזמן הזה

עוד חרה לרב כץ מה שהוספתי סניף להיתר שבימינו להרבה נשים אין כלל הרגשה ביציאת הדם, ואשה שאין לה הרגשה אינה נידה אלא מדרבנן. גם אני עצמי הבאתי בהערה שיש פוסקים שמחמירים בזה כי

67. וכמו בחולה מסוכן ביום כיפור שהדין הוא שמותר לו לאכול אפילו שיש פתרון שלא יצטרך לאכול על ידי שיקבל עירווי של אוכל ונוזלים, ושם נוגע הדבר לאיסור כרת של יום כיפור החמור ואף על פי כן אין קיום האפשרות של פתרון זה מונעת מהחולה את ההיתר לאכול. ואדרבה, בשמירת שבת כהלכתה פרק לט סעיף ל כתב בשם גדולי הפוסקים שאף לכתחילה אין מזקיין את האדם לקבל עירווי כדי שיוכל להתענות אלא מתירין לו לאכול כדרך כל הארץ, ובאגרות משה (אורח חיים ד סימן קא אות ג) כתב על זה "הנה יש לחוש על כל דבר שאינו כפי הטבע שיקלקל וכו' ", עיין שם.

נקטינן שהרגישה ולא אדעתא וכדומה, אבל נראה לי שאין זו הדעה הרווחת באחרונים. ראייה לדבר שהנה בגמרא במסכת נידה מפורש שגזרת הכתוב היא שאין האשה נהיית נידה אלא אם כן הרגישה, וכתבו הפוסקים שאף אם לא הרגישה אלא שבדקה עצמה ומצאה דם יש בזה חשש דאורייתא כי שמא התבלבלה בין הרגשת עד להרגשת נידות, אך אם מצאה דם בלי בדיקת עד אף אם בא דם זה ודאי ממקורה אין הוא מוגדר אלא ככתם ואינה אסורה מן התורה. וכך כתב הרב עובדיה יוסף בטהרת הבית:

במה דברים אמורים כגון שהרגישה ביציאת הדם מגפה כגון שנודעזעה גופה וראתה דם או שהרגישה שנפתח פי המקור שלה ובדקה עצמה וראתה דם, הואיל וראתה בהרגשה הרי היא טמאה מן התורה, אבל אם לא הרגישה אפילו אם ידוע לה בודאי שהדם יצא מגופה, כיון שלא הרגישה ביציאתו אינו טמאה מן התורה שנאמר דם יהיה זובה בבשרה, אולם טמאה היא מדרבנן...

אשה שבדקה עצמה בעד, ומצאה דם על עד הבדיקה, אם הכניסה את העד בעומק הרחם סמוך למקור אף על פי שאומרת שלא הרגישה ביציאת הדם מן המקור, חוששים שמא הרגישה וטעתה וכסבורה היתה שהרגשת העד היא... (טהרת הבית חלק א סימן א אות ג עמוד ו).

ומבואר שגם בזמן הזה כשלא בדקה את עצמה ואומרת שלא הרגישה סומכים עליה ואינה טמאה אלא מדרבנן. ואם נאמר שבזמן הזה כל אישה שיש לה וסת אף שלא הרגישה הרי היא נידה מהתורה כי חיישינן שמא הרגישה ולא אדעתא, היה לנו לאסור מדאורייתא את כל הכתמים שבאים ודאי מגופה שמא הרגישה, ומדוע נקטו הפוסקים שאינה נחשבת נדה דאורייתא אלא במקום בדיקת העד, ועל כרחך שגם היום סומכים על האשה כשאומרת שלא הרגישה ואם כן גם בראיית וסת גמורה יש לסמוך עליה בדבר זה.

על כן מה שכתבתי אינו בכלל חידוש אלא הוא הפשט הפשוט, ואמנם

חלק מהפוסקים בזמן הזה לא מלאם לבם לומר שנשים שלנו אינן נידות מהתורה אפילו בראיית וסת גמורה ולכן נדחקו כדי להעמיד את הנשים שלנו כנידות דאורייתא למרות שאינן רואות בהרגשה, אך מכל מקום עדיין אפשר לצרף את זה שאינן רואות בהרגשה כדי להקל במקרים מסוימים.

### 8. סיוע לפסיקה בשו"ת חמדה גנוזה

שוב ראיתי שגם הרב דוד שלוש זצ"ל בשו"ת חמדה גנוזה (חלק ג סימן יא) פסק להתיר באשה שיש לה בעיית ביוץ מוקדם, שלאחר שתברר באופן ודאי שראייתה היא ראיית דם בימי נידה (כפי המבואר במשנה במסכת ערכין בעניין אשה הרוצה לדעת פתח נידתה)<sup>68</sup>, תספור שבעה ימים מתחילת נידותה ותטבול ביום הביוץ, רק תדע שאין זו אלא הוראה לשעתה ואחר כך תשוב למנהג בנות ישראל הרגיל לספור שבעה נקיים (והתנה הוראה זו בתנאי שהרופא יאמר שאכן יש סיכוי גדול להריונה בדרך זו). אף הוא התייחס שם להצעה להכניס את הזרע לרחמה באופן מלאכותי, ודחה זאת בשתי ידיים ונימוקיו עמו דומים למה שכתבנו בדבר לעיל. ונעתיק את לשונו:

יש שהורו לנהוג בדרכים של הפריה מלאכותית ומוציאים זרע מהאיש וביצית מהאשה ומפריים אותם ומחזירים אותם לגוף האשה או הזרעה מלאכותית שיש בה חוסר צניעות ושתוף ידי רופאים בבצוע ההריון, ולעניות דעתי ראוי והגון שההריון ינהג בדרך שהאלוקים טבע בברואיו באופן שכתבתי ולא בדרכים מלאכותיות. ואין ספק שבנות ישראל הצדקניות שחפצות ברבוי של עם ישראל כמו שאמר רבי עקיבא על הפסוק אם תשכבון בין שפתים (סוטה יא) אף על פי שאינן מצוות בפריה

68. דהיינו שלאחר שתראה ראייה אחת תספור עשרים יום מתחילת ראייתה, ואם עד היום העשרים היו כל הימים נקיים הרי הראייה שתראה אחר כך היא ודאי ראייה בימי נידות. לתוספת בטחון כתב שם להחמיר שבאותם עשרים יום תפרוש מבעלה כדי שלא יהיה חשש שהזרע יסתיר את דם הנידות, עיין שם.

ורביה, אילו היתה שאלה זו בימיהן כשהנהיגו את החומרות היו מתנים שמנהג חומרתן לא יחול בנדון כזה, והנלע"ד כתבתי.

### 9. סיכום

לסיום, לפי עניות דעתי מאחר שדין שבעה נקיים הוא דין דרבנן אפשר להקל בו כמו בשאר איסורי דרבנן אם אין דרך אחרת שלא כרוכה באיסור או בהנהגה שלא כדרך כל הארץ, ולכן אפשר לסמוך ולטבול כדין תורה למטרת הבאת ילדים לעולם בלבד.

אין בדברי חלילה שום כוונה לקעקע כוחם של גזירות חכמים כהוא זה, שחמורים דברי סופרים מדברי תורה, אלא להשתמש בכללים שאותם סופרים הציעו לנו. וכמו שאין לזלזל כלל באיסורם אין לזלזל כלל בדרכי היתר שהציעו לנו.

כמובן אין אני אלא מציע את הדברים לפני תלמידי החכמים והם ירדו לעומק הסוגיה, ואין אני אומר הלכה כמותי אלא מבקש שיקראו את הדברים כמו שנכתבו בכיבוד של כל החכמים ובלימוד בדבריהם ובהעמקה בהם עד היכן שידי מגעת.

כוונתי לעזור על פי כללי הלכה לזוגות שמצטערים מאוד באי הבאת ילדים לעולם ונדחקים לעשות דברים קשים מנשוא כשיש לכאורה פתרון הלכתי מתקבל על הדעת.

בנוגע לחשש שהעלה הרב כץ שאינשי דלא מעלי יבואו חס וחלילה ללמוד מפסיקתי לזלזל בדין שבעה נקיים, הנה פרסמתי הוראתי בביטאון שהוא מיועד לתלמידי חכמים, וישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם, ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שלא תצא תקלה מתחת ידי.

# סימן כט – הכאה לצורך חינוך<sup>1</sup>

1. המקורות המחייבים הכאה
2. המקורות השוללים הכאה
3. איסור ההכאה
4. יישוב הגישות המנוגדות

ס

## 1. המקורות המחייבים הכאה

הכאת ילדים היא דבר שאינו מקובל כל כך בימינו, גם כאשר הדבר נעשה לצורך חינוכי. אולם בכמה מקומות בחז"ל אנו רואים שיש עניין להכות את הבנים: התורה (דברים יט, ה) מביאה כי החוטב עצים ביער שבשווג הרג אדם חייב גלות:

וְאִשֶּׁר יִבֵּא אֶת רֵעֵהוּ בַיעַר לְחֹטֵב עֵצִים... וּמִצָּא אֶת רֵעֵהוּ וּמָת - הוּא יָנוּס אֶל אֶחָת הָעָרִים הָאֵלֶּה וַחֲיָ.

המשנה במכות (ח, א) מביאה את דברי אבא שאול הלומד מכך שדווקא כאשר מדובר היה בעיסוק של רשות, כמו חטיבת עצים – אזי ישנה חובת גלות, אולם ההורג את בנו בשוגג – פטור מגלות אם הכה אותו לצורך חינוכו, כיוון שזו הכאה של מצווה:

אבא שאול אומר: מה חטיבת עצים רשות – אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין.

מהגמרא (ח, א) עולה שלדעת רבא אפילו אם הבן מחונך כראוי בכל

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

זאת יש עניין להכותו, וגם הכאה שכזאת נחשבת מעשה מצווה הפוטר מגלות:

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: ממאי דמחטבת עצים דרשות? (=מנן שחטיבת העצים הנוכרת בפסוק כוונתה לחטיבת עצים של רשות) דלמא מחטבת עצים דסוכה (=אולי מדובר בחטיבת עצים לבניית הסוכה שהיא מצווה)... ואפילו הכי אמר רחמנא: ליגלי!

אמר ליה: כיוון דאם מצא חטוב אינו חוטב - לאו מצווה (=הרי אם מצא עצים חטובים לסוכתו אינו חייב לחטוב עצים לצורך הסוכה), השתא נמי לאו מצווה (=ומכך ראייה שגם כשאד אין עצים חטובים אין חטיבתם מצווה אלא 'הכשר מצווה' בלבד).

איתביה רבינא לרבא: 'יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין' - לימא: כיוון דאילו גמיר לאו מצווה, השתא נמי לאו מצווה! (כלומר: לפי מדד זה גם האב המכה את בנו אין בכך מצווה, שהרי אם הבן לומד טוב אין עליו מצווה להכות את הבן) התם אף על גב דגמיר - מצווה (=גם אם הבן לומד יש מצווה להכותו), דכתיב: 'יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך'.

הדר אמר רבא: לאו מילתא היא דאמרי (רבא מביא מקור אחד לפטור מגלות של מי שהיה עוסק במצווה): 'ואשר יבא את רעהו ביער' - מה יער דאי בעי עייל ואי בעי לא עייל (כשם ש'יער' רשות להיכנס אליו), ואי סלקא דעתך מצווה, מי סגיא דלא עייל?

מדוע יש להכות ילד שמתנהג כראוי? המאירי מסביר שהכוונה שהוא טוב באופן כללי אך יש מקום להכותו כדי לקדמו יותר:

בן או תלמיד שהרגוהו האב או הרב... לא סוף דבר כשהוא צריך להנהגתו של אביו וללמודו של רבו, אלא אפילו למד או השלים עצמו במדותיו כן, שכל שהרב מוסיף בלמודו או האב בהנהגתו - עוסק

במצווה הוא, שנאמר 'סר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך'<sup>2</sup>

הגאון הרב משה פיינשטיין (אגרות משה יורה דעה חלק א סימן קמ) מסביר שכוונת הגמרא היא לילד שחזר למוטב לאחר שנהג שלא כהוגן, ולדברי הגמרא יש להענישו על התנהגותו הבעייתית בעבר כדי שיידע שייענש אם יסור מדרך האמת. הענשה זאת מבוססת על המובא בבית יוסף (חושן משפט, סימן תכ, בתחילתו) שיש אחריות למנוע אדם מלעבור עבירה על ידי שיכהו:

כתוב בתרומת הדשן סימן ריח: כל מי שהוא תחת ידו של אדם ורואה בו שעושה דבר עבירה – רשאי להכותו וליסרו כדי להפרישו מהעבירה, ואינו צריך להביאו לבית דין.

כמדומה שניתן להסביר באופן שונה: באמת מסקנת הגמרא היא שאין להכות בן הגון. כל דברי הגמרא באו רק כדחיה בעלמא, אך לבסוף הם נדחים 'הדר אמר רבא לאו מילתא'. אמנם לא כל הראשונים מסבירים כך<sup>3</sup>, אך זו דחיה אפשרית.

## 2. המקורות השוללים הכאה

לעומת הגמרא במכות הרי שבמקומות אחרים בחז"ל אנו מוצאים גישה הפוכה: הגמרא בברכות (ז, א) מביאה כי חינוך אמיתי אינו במכות:

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות...  
וריש לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנאמר: (משלי יז, י) 'תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה'.

2. הסבר נוסף מביא ה'ערוך לגר' (מכות כב, ב, ד"ה 'אשר') שמסביר שהמכות מכניעות את דעת הבן (ראה הסבר נוסף בגר"א למשלי יג, כד).

3. ראה ר' חננאל ותוספות שאנץ ולעומתם בריטב"א (שדייק כדבריו מרש"י) ומאירי.

שכנוע וחינוך פנימי מועילים יותר מכל הכפיה החיצונית, כפי שמצאו שנים אחר כך חכמי החינוך המודרני:

יפה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקויות - כאן הורונו חז"ל נועם דרך החינוך, כי לא במהלומות יחונך האדם, כי אם בדרכי נועם. והיראה האמיתית היא יראת הרוממות הבאה מצידוף האהבה הנאמנה. ועד הזמנים האחרונים לא ירדו חכמי הפדגוגיא (=החינוך) לזה, והיה דרך חינוכם רק במקל חובלים, עד הימים האלה שהנסיונות הרבים הוכיחו להשכיל את אשר הורו לנו חז"ל ברוח קודשם (הרב קוק, עין איה ברכות ז, א).

גישה זאת מתבטאת בבהירות בדבריו של הגאון הרב וינברג, בעל ה'שרידי אש'. אל הרב וינברג פנו הורים שראו שבנם סוטה מדרכם ומבלה את זמנו בעניינים בטלים של 'אחיזת עיניים' (=קסמים). הם רצו למנוע ממנו בעזרת כפיה הלכתית את השימוש בחפציו האישיים המיועדים לעשיית הקסמים. הרב וינברג דן בתחילה בנושא ההלכתי, ומגיע למסקנה שכפיה זאת אינה אפשרית מהבחינה ההלכתית. בהמשך דבריו הוא מסביר בבהירות את הבעיה החינוכית בדרך זו:

הנה מצד ההלכה אין שום יסוד להדרת הבן במכשירים שקונה לשימושו במשחק הנזכר לעיל... והחפצים שקנה הבן הם גם כן של הבן ולא של האב, ואין לאב שום זכות על החפצים. כל זה הוא מצד ההלכה. אכן מטעמים פדגוגים יש להניע מאמצעי כפיה בנוגע לבן הסוטה מהדרך הכבושה. כבר הזכיר כבוד תורתו את האיסור להכות בנו גדול, וצדק כבוד תורתו באומרו שלא דווקא מכה ביד, אלא כל אמצעי כפיה בכוח עלול להביא לידי תוצאות הפוכות מהרצוי. וכבר הוכיחו הפדגוגים המודרנים שהכפיה או ביצוע רצון בכוח - מעורר בנער בגיל מבוגר עקשנות יתר ונטיה למרידה. העצה הנאותה ביותר למצוא לנער זה עיסוק משעשע אחר, להעתיק את תשוקתו לשעשועים



ממשחק זה... לעניינים אחרים מבלי שירגיש בכך (שרידי אש, חלק ב, סימן מט).

את הגישה המתנגדת לחינוך בעזרת מכות, יכולים אנו למצוא בעוד מקומות בדברי חכמינו:

אמתא דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול (=השפחה של בית רבי ראתה גבר המכה את בנו הגדול), אמרה: ליהוי ההוא גברא בשמתא (אמרה השפחה: אותו אדם יהיה מנודה), דקעבר משום 'ולפני עור לא תתן מכשול'. דתניא: 'ולפני עור לא תתן מכשול' - במכה לבנו גדול הכתוב מדבר (מועד קטן יז, א).

מדוע אמרה השפחה שיש לנדות את אותו אדם שהכה את בנו הגדול? הסיבה פשוטה: בן חייב לכבד את הוריו, ועליו להימנע מלפגוע בהוריו, לא רק בדיבור אלא אפילו במחשבה, וכמו שנאמר 'ארור מקלה אביו ואמו' (דברים כז, טז)<sup>4</sup>. אולם בפועל על האב לחשוש שמא בנו לא יקיים את המצווה ואף יכה אותו בחזרה, ולכן יש בהכאת הבן משום 'לפני עיוור לא תתן מכשול'.

4. כך עולה מה'חיי אדם' (כלל סז, ג) שכתב שכיבוד הורים הוא גם במחשבה, והוא על פי המובא בספר חרדים (פרק א, במ"ע התלויות בלב אות לה): "שידמה בלבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, שזהו עיקר כבודם... ועל המבזה אביו ואמו בלבו בלבד... נאמר 'ארור מקלה אביו ואמו', ופירשו שאינו לשון קללה אלא לשון בזיון, ואשכחן בזיון בלב...". וכן כתוב בחיד"א (שיורי ברכה סימן רמא, סק"ב) ובבן איש חי (שנה ב, שופטים כג). אמנם בשערי תשובה (שער ג) משמע לעניות דעתי שהאיסור הוא דווקא במעשה: "ועל בטול מורא אב ואם שהיא מצוות עשה, שנאמר 'ארור מקלה אביו ואמו', ענין 'מקלה' שמזלזל בכבודם ומפר מוראם, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה 'איש אמו ואביו תיראו' - איזהו מורא אב? לא ישב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו"...", ולפי ערוך השולחן (רמא, ח) הכוונה דווקא לבזיון בדברים ולא לבזיון במחשבה, וכן נראה מהרמב"ם והשו"ע שלא הזכירו דין בזיון בלב, וברמב"ם הלכות ממרים טו, כ (הובא בשו"ע רמא, ו) משמע שדווקא בזיון הניכר כלפי חוץ הוא עבירה.

מקור נוסף הוא בגמרא במסכת גיטין (לו, א) שם מובא שמלמד תינוקות שהכה את תלמידיו יותר מדי פוטר מעבודתו.

### 3. איסור ההכאה

על כל המקורות הללו יש להוסיף כי בהכאת אדם יש גם איסור גמור (כתובות לב, א), וכפי שנפסק ברמב"ם:

אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מִישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא יוסיף להכותו' (דברים כה, ג), אם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא קל וחומר למכה את הצדיק (רמב"ם חובל ומזיק ה, א).

לפני שננסה לפתור את הסתירה שבין שתי הגישות בחז"ל, נעיין בסתירה שקיימת בין המקורות שבגישה השנייה:

שפחתו של רבי אמרה שיש לנדות את האב המכה משום שעובר על 'לפני עוור'. מדוע היא לא הזכירה את הלאו החמור יותר של 'לא יוסיף להכותו' (דברים כה, ג)? הרי לאו זה חמור יותר, שכן יש בו מעשה וממילא גם מענישים עליו במלקות.

יש שתירצו שהמכה את בנו כדי לחנכו אינו עובר ב'לא יוסיף להכותו'. מדוע? משום שאיסור זה קיים רק כאשר מדובר בהכאה ללא צורך. לעומת זאת הכאה כדי לחנך אין בה לאו זה. כך הוכיח הרלב"ח<sup>5</sup> מלשון הרמב"ם "כל המכה אדם כשר מִישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה"<sup>6</sup>.

אמנם לעניות דעתי דרך זאת קשה, שהרי אם אנו חוששים שהבן יחזיר מכות לאביו, הרי שהמכה כלל אינה מחנכת את הבן אלא להיפך,

5. קונטרס הסמיכה, קונטרס ראשון, דף ס ע"ג בדפוס לבוב (הובא בספר המצוות לרס"ג לגר"י פערלא, לא תעשה מז, מהדורת תשע"א עמוד שעט).

6. ועיין עוד בשולחן ערוך הרב, חושן משפט, הלכות נזקי גוף ונפש, סעיף ד.

וממילא המכה היא מיותרת, ויש בה גם לאו של 'לא יוסיף להכותו' (שם). לכן נראה לנו שבאמת המכה את בנו הגדול עובר גם ב'לא יוסיף להכותו' אלא שלמרות זאת השפחה הזכירה דווקא את הלאו של 'לפני עוור'. מדוע? משום שאמנם איסור ל'פני עוור' הוא קל מאיסור 'לא יוסיף להכותו', אולם במקרה שלנו הוא דווקא האיסור החמור: ראשית בגלל שאם הבן יכה את אביו ויעשה בו חבורה – יתחייב הבן מיתה (רמב"ם חובל ומזיק ד, ז). שנית – משום שהחשש כאן אינו רק שהבן יכה את אביו אלא שהדבר יגרום לבן למרוד באביו, דבר שעלול להביא לעזיבת כל דרך התורה והמצוות, כלומר מכים אותו בכוונה לחנוכו, אבל למעשה עושים היפך החינוך.

#### 4. יישוב הגישות המנוגדות

ראינו אם כן שתי גישות מנוגדות: לפי הגמרא במכות יש עניין להכות את הבן, גם כאשר הוא מתנהג כראוי. לעומת זאת לפי הגמרות במועד קטן, בברכות, ובגיטין יש פסול בהכאה. כיצד נסביר את הגישות ההפוכות?

ראשית יש להעיר כי הגמרא במועד קטן עוסקת דווקא בהכאתו של בן גדול, אצלו יש חשש שיחזיר מכה, אולם היא מסכימה שהכאת בן קטן היא מעשה חיובי. מהו נקודת הגבול בין ילד קטן לילד גדול? יש שרצו לומר (בית יוסף יורה דעה שלד; רמ"א יורה דעה רמ, כ) שעד גיל 22 או 24 ניתן להכותו, אך הריטב"א (מועד קטן יז, א) מסביר שהדבר תלוי לפי התפתחותו של הילד:

ונראים דברים דלא גדול גדול ממש אלא הכל לפי טבעו שיש לחוש שיתדיס כנגדו בדיבור או במעשה, כי אפילו לא יהא בר מצווה אין ראוי להביאו לידי מכה או מקלל אביו אלא ישתדלנו בדברים, ומשום דאורחא דמילתא דבגדול שכיח כי הא נקט גדול.

ודבריו מסתברים מאוד. ונוסיף עוד הסבר: נראה שיש כאן שתי גישות, שיחד מלמדות אותנו על נפש האדם.

האדם הוא יצור מורכב. מצד אחד הוא צריך חופש וחירות, ולכן אין לכפותו. מצד שני האדם זקוק לגבולות, ולפעמים צריך לעצור אותו. הצבת הגבולות אינה באה משנאה אלא מתוך אכפתיות ואהבה. כאשר האדם לומד כי לאביו ואמו יש סמכות, כאשר הוא מקיים 'איש אמו ואביו תיראו', הדבר מסייע לו לרכוש את היראה מהשם יתברך:

תנו רבנן: נאמר 'כבד את אביך ואת אמך', ונאמר 'כבד את ה' מהונך' - השווה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום.  
 נאמר 'איש אמו ואביו תיראו', ונאמר 'את ה' אלהיך תירא ואתו תעבוד' - השווה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום...  
 תנו רבנן: שלשה שותפין הן באדם - הקדוש ברוך הוא, ואביו, ואמו. בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקב"ה: 'מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני' (קידושין ל, ב).

ברור שאין לתת מכות מתוך שנאה ונקמה, כעס ועצבנות. רק מכה שתבוא מתוך אהבה, בכדי לתת גבולות לבן, תצליח ותפעל את פעולתה. השרידי אש מסביר כי כפיה אינה מועילה, וכך גם הרב קוק בעין איה. כי העיקר אינו כפיה אלא חינוך עצמי 'מרדות אחת בלבו של אדם'. אולם גם הם יסכימו כי ישנם מצבים בהם יש צורך בכפיה. הכוזרי מסביר כי יש ליהודי שתי קומות: הראשונה היא הקומה האוניברסלית, והשנייה היא הקומה הישראלית. הקומה האוניברסלית היא דורשת מן האדם לא לגזול או לגנוב, ולשמור על יחסים תקינים בין אדם לחבירו. לעומת זאת הקומה הישראלית מחנכת את האדם לְשבת, כשרות ויראת שמים. גם בעניין הכפיה יש להבחין בין שני התחומים הללו: לא ניתן לכפות אדם להיות ירא שמים. חובות הלב תלויות ברצונו של כל אדם, והכפיה החיצונית תגרום לו אולי למלמל את מילות התפילה אך לא להתכוון בה. לעומת זאת כאשר האדם פוגע בחבריו ובסביבתו אז אנו מונעים ממנו בכח את הדבר. הכפיה מועילה רק כדי למנוע מעשים פסולים ופגיעה בזולת, אך כאשר מדובר בחובות הלבבות

בזה 'טובה מרדות אחת... ממאה מלקויות'.

# סימן ל – האם מותר להתמחות בעשיית ויטראז' על חלונות של כנסיה?<sup>1</sup>

1. השאלה
2. שני איסורי הנאה בעבודה זרה
3. בניית תשמיש דתשמיש מותרת לחלק מהפוסקים
4. האם יש חילוק בין קודם שנגמר הבניין לבין אחר שנגמר הבניין?
5. ראייה להיתר מדין נפל כותלו הסמוך לבית עבודה זרה
6. מחלוקת הב"ח והש"ך האם כותלי בית עבודה זרה נחשבים  
תשמיש או תשמיש דתשמיש
7. שתי סברות להתיר תיקון חלונות כנסיה גם לדעת הש"ך
8. פסיקת הרב משאש שאין איסור לתרום לבניין כנסייה שנשרפה
9. הנצרות היא עבודה זרה בשיתוף שלא נאסרה לגויים
10. מצוות "שבר תשברון" לא נאמרה כלפי הגויים בדבר המותר להם
11. דעת כמה ראשונים שאין בנצרות עבודה זרה כלל
12. הנצרות בזמן הזה אינה עבודה זרה ממש
13. סיכום התשובה להיתר

כא

---

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.

## 1. השאלה

השאלה – האם מותר לצייר לנוי על גבי חלונות של כנסיה למטרת התמחות

הנה אישה שגרה בצרפת למדה את מקצוע עשיית ויטראז' (ציור על גבי זכוכית). צרפת היא מרכז המיומנות בעבודה זו, והיא רוצה להתמחות במקצועה ולמטרה זו עליה לעשות סטאז' (התמחות מעשית) בבית ספר לויטראז'. אולם בעבודה מעשית קורה וצריך לתקן חלונות של כנסיות (שהוסרו ממקומם והובאו לבית האומן), והשאלה היא האם מותר לה לתקן אותם או שהדבר אסור בגלל שהנצרות היא עבודה זרה. ויתור על הסטאז' יימנע ממנה להגיע למומחיות אמתית בתחום הזה ולכן שאלה זו חשובה לה מאד.

## תשובה

### 2. שני איסורי הנאה בעבודה זרה

ישנם בתורה שני איסורי הנאה הקשורים לעבודה זרה:

א. האיסור ליהנות מעבודה זרה שנלמד מהפסוק "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" (דברים יג, יח), (עיין במסכת עבודה זרה פרק ג משניות ג ד).  
 ב. האיסור לגרום הנאה לעבודה זרה ואפילו רק לרצות בקיומה של עבודה זרה אשר נלמד מן הפסוק "ואת מצבותם תשברון" (שמות לד, יג), שאם מצווה לאבד עבודה זרה כל שכן שלא ירצה בקיומה ועל אחת כמה וכמה שלא יִהנה אותה.

והנה בנידון דידן אפשר לומר לכאורה שאין כאן איסור הנאה מעבודה זרה (דין א), כי כתלמידה היא איננה מרוויחה כסף מעבודה זו, ועצם לימוד המיומנות היא הנאה מהמורים שמלמדים איך לתקן ואין זו הנאה מעבודה זרה. אך מכל מקום יש כאן איסור לגרום הנאה לעבודה זרה (דין ב) כי סוף סוף בזכות עבודתה יתוקן הויטראז'. ואף שדבר זה מוטל על אחריות בית הספר ואם היא לא תעבוד מישהו אחר יעבוד על זה, אבל

סוף סוף הוטרדו' נתקן על ידה וייתכן שיש כאן איסור מְהַנֶּה, ובלי ספק רוצה בקיומו, כי ודאי אינה רוצה שהחלון יישבר בידה.

עם כל זה נראה לי שאפשר להתיר בצירוף שלשה צדדים:

א. יש להבחין בין תשמיש לבין תשמיש דתשמיש או נוי תשמיש.  
ב. מקובל שהנצרות היא עבודה זרה בשיתוף והגויים לא הוזהרו על השיתוף.

ג. השיטה שאין הנצרות בימינו עבודה זרה כלל.

ואבארם אחד לאחד:

### 3. בניית תשמיש דתשמיש מותרת לחלק מהפוסקים

ביורה דעה סימן קמג (סעיף ב), מובא שמותר לבנות את החצר של עבודה זרה בגלל שהוא תשמיש דתשמיש<sup>2</sup>. מקור הדין בפירוש רש"י במשנה (עבודה זרה, טז, א) שהתירה לבנות בימוסיות והסביר רש"י שהכוונה לאבן אחת גדולה שעליה בונים את המזבח שעליו מקטרים והוא תשמיש דתשמיש של עבודה זרה ולא נאסר. גם הרמב"ם, לפי הבנת הבית יוסף, הבין כרש"י.

ומה טעם ההיתר? לכאורה בגלל שתשמיש דתשמיש לא נקרא מהנה לעבודה זרה עצמה. התורה אסרה את "המקומות" אשר עבדו שם הגויים ומבארים חז"ל שהמקומות עצמם לא נאסרים אלא הכוונה לדברים שמשמשים את העבודה זרה והתורה אסרה תשמיש ולא תשמיש דתשמיש.

אמנם נכון שהרבה ראשונים חולקים על רש"י ויש גם אחרונים שחולקים על מה שהבין הבית יוסף ברמב"ם ששיטתו כרש"י. אולם המחבר פסק כרש"י וודאי שאין זו דעה דחויה.

2. זה לשון הסעיף: "אסור לבנות עם העובד כוכבים כיפה שמעמידים בה עבודת כוכבים. ואם עבר ובנה, (אפילו עבודת כוכבים עצמה), (כל בו), שכרו מותר. אבל בונה הוא לכתחלה הטרקלין או החצר שיש בה אותה הכיפה".



**4. האם יש חילוק בין קודם שנגמר הבניין לבין אחר שנגמר הבניין?**

והנה חתני הרב הגאון אריאל אלקובי שליט"א דחה טענה זו באומרו כי כל ההיתר נאמר דווקא בבניה שהיא לפני שנגמר הבניין, שאז עדיין אין לבניין דין תשמיש לעבודה זרה, כי אצל הגויים העבודה זרה עצמה נאסרת רק אחרי שגמרו לבנות אותה. אבל בנידון דידן שתיקון החלון של הכנסייה מתבצע לאחר שכבר יש דין עבודה זרה על הכנסייה, יש לומר שנאסר גם תשמיש דתשמיש.

ואכן סברא זו נאמרה מפורשות בגמרא (יט, ב) לעניין שיש היתר שכרו של מי שבונה את הכיפה שעליה מונחת העבודה זרה בהנאה<sup>3</sup>. אך יש לחלק בין הדבקים, והדברים מוכחים מתוך הסוגיה עצמה. הרי בגמרא שם התירו לפועל לקבל אפילו את השכר של בניית תשמיש של עבודה זרה (ולא רק תשמיש דתשמיש) ויש שמתירים אפילו את השכר של עשיית עבודה זרה עצמה, (אף שלכתחילה ודאי איסור גמור מן התורה להשתתף בעשייה זו). ועל כרחך היינו משום שאין דין עבודה זרה כל זמן שלא נגמרה העבודה, ולכן אין עדיין איסור הנאה מעבודה זרה. אבל הבניה של העבודה זרה אינה אסורה בגלל שהוא נהנה ממנה אלא בגלל שהוא מהנה לה. וממילא, אף שאין איסור הנאה כל זמן שאין לו דין עבודה זרה, אבל איסור מהנה לה יש כי הוא מסייע להיווצרות עבודה זרה בעולם. ואם אף על פי כן אומרת המשנה שמותר לבנות את הבימוסיות של העבודה זרה, על כרחך שרק המשמשים אסורים אבל לא המשמשים דמשמשים. ונמצא אם כן שלא שייך דין איסור הנאה על המשמשים דמשמשים וגם לא איסור מהנה, כי אין להם דין עבודה זרה.

**5. ראייה להיתר מדין נפל כותלו הסמוך לבית עבודה זרה**

ונראה לי להביא ראייה ברורה לזה דהנה במסכת עבודה זרה בדף מז, א

3. ומבארת הגמרא שטעם ההיתר הוא משום שעד המכוש האחרון לא חל דין עבודה-זרה, ובמכוש אחרון אין שווה פרוטה.

הובא:

מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפל, אסור לבנותו (רש"י: שבונה כותל לעבודת כוכבים).

ורש"י פירש שהבית עצמו נעבד. ונראה פירוש רש"י כך, שכותלו הוא תשמיש לבית שהיא עבודה זרה ולכן אסור בגלל שזה תשמיש דעבודה זרה, אבל אם הבית אינו נעבד, הבית עצמו הוא תשמיש וכותלו תשמיש דתשמיש ולכן מותר (וכן פירש הב"ח, ראה להלן). אתה הראית לדעת שאף שיש כבר למקום דין עבודה זרה, תשמיש דתשמיש מותר. ובעיון במחלוקת הב"ח והש"ך בעניין זה ניווכח ששניהם מודים שתשמיש דתשמיש מותר אף שכבר היה דין עבודה זרה על המקום, כי מדובר על תיקון כותל שנפל ולא על בניית מבנה חדש. דהנה הב"ח (ריש סימן קמג) פירש שהטעם שכתב רש"י שהבית עצמו נעבד כי רש"י לשיטתו שלולא כן היה מותר לבנות כי הרי זה תשמיש דתשמיש. והקשה עליו הש"ך (קמג, א) כי גם אם אין הבית עצמו נעבד אין הוא מוגדר כתשמיש דתשמיש אלא הוא עצמו תשמיש עבודה זרה, ואם כן אף אם אין הבית עצמו נעבד מכל מקום אסור לבנותו<sup>4</sup>. אם כן שניהם הבינו שהכותל שהוא בונה הוא ממש הכותל של בית עבודה זרה, אלא שהב"ח נקט שכותל הבית הוא תשמיש דתשמיש ולכן מותר לבנותו והש"ך נקט שהוא תשמיש ולכן אסור, הא אם היה זה תשמיש דתשמיש גם הש"ך היה מודה שזה מותר. הא למדת שלדברי שניהם תשמיש דתשמיש מותר אפילו כשהמקום הוא כבר מקום של עבודה זרה.

4. ולכן כתב הש"ך שהטעם שרש"י פירש שהבית עצמו נעבד הוא כדי להסביר את הסיפא של המשנה שכתלי הבית מטמאים בטומאת עבודה-זרה.

### 6. מחלוקת הב"ח והש"ך האם כותלי בית עבודה זרה נחשבים תשמיש או תשמיש דתשמיש

ונוסיף לבאר את הב"ח, כי הש"ך תמה עליו ואמר לו איך יתכן שהאיסור הוא דווקא כשהבית עצמו נעבד ואם לאו אין איסור לבנות את הכותל, הלוא כותל הבית הוא תשמיש דעבודה זרה וזה אסור (וכמו שמבואר במשנה הנ"ל (טז, א) שאסור לבנות את הכיפה שמעמידין בה עבודת כוכבים). ועל זה יש לתרץ על פי מה שכתב הב"ח עצמו שהבית הוא תשמיש דתשמיש וכמו שהכיפה הוא תשמיש והבנין שמתחת לכיפה הוא תשמיש דתשמיש כך הבית הוא תשמיש דתשמיש. וזה לשונו בסימן קמג אות ג בד"ה אסור לבנות "נראה לי דלפירוש ר"י (שחולק על רש"י ורמב"ם) אסור למכור ביתו לעבודה זרה... ואף על פי דהבית לא הוי אלא תשמיש דתשמיש"<sup>5</sup>.

נמצינו למדים שלפי הב"ח הבית הוא תשמיש דתשמיש ומותר לבנות את הכותל שלו שנפל אף שהוא משרת לבית שעושים שם עבודה זרה. לכן לשיטתו כל שכן שמותר להתאמן על הויטראז'.

### 7. שתי סברות להתיר תיקון חלונות כנסיה גם לדעת הש"ך

וייתכן שגם לש"ך מותר כי ייתכן שבנצרות יודה הש"ך שהבית הוא תשמיש דתשמיש. הנה העבודה זרה בנצרות היא גם באמונה וגם במעשה. באמונה – אמונתם על השילוש ושאותו האיש הוא בן אלוהים. ובעבודה – יש להם עבודה עם לחם ויין ומאמינים שזה נהפך לאלוהים וזה נקרא אוקריסטי בצרפתית. והנה מעשה עבודה זרה זו נעשית בכלי שהוא התשמיש של עבודה זרה והבית הוא תשמיש דתשמיש, מה שאין כן בעבודה זרה הקדומה שהעבודה זרה הייתה בנויה ישירות על הבית.

5. ויוצא מן הדברים שלדעת הב"ח רק הכיפה שהיא ממש מעל העבודה-זרה ונעשית לכבוד העבודה-זרה נחשבת תשמיש עבודה זרה, אבל הבנין בו בנויה הכיפה מוגדר רק כתשמיש-דתשמיש, ואילו הש"ך נוקט שכל הבנין בו בנויה הכיפה הוא תשמיש עבודה-זרה כי זהו בניין אחד ואי אפשר לחלקו, ורק המבואה שלפני הבניין היא תשמיש-דתשמיש.

ואפילו אם נאמר שהבית עצמו הוא תשמיש, החלונות היפים הם נוי של תשמיש שזה לכאורה דומה לתשמיש דתשמיש.  
 יוצא לפי דברינו שלב"ח יש היתר ברור ולש"ך זה תלוי איך מחשיבים את הויטראז'<sup>6</sup>.

### 8. פסיקת הרב משאש שאין איסור לתרום לבניין כנסייה שנשרפה

הנה ראיתי שהרב שלום משאש זצ"ל (שו"ת שמש ומגן חלק ג, סימן ל) נשאל אם מותר לתת תרומות לבניית כנסיות שנשרפו, והוא מתיר בלי הטעם של איבה. ולכאורה הדברים הם כל שכן, אם בתרומה שבאמת מהנה ומסייע לבניית הכנסייה מותר, אף שיש בזה פרהסיה, המתלמדת שלא תורמת כלום ועושה את כל זה בשביל עצמה ואין בזה שום כבוד לדת הזו כל שכן שצריך להתיר. אולם נבחן את הדברים לעומק.

### 9. הנצרות היא עבודה זרה בשיתוף שלא נאסרה לגויים

היתרו של הרב משאש בנוי על שתי נקודות; הנקודה העיקרית היא שהנצרות נחשבת עבודה זרה בשיתוף שנאסרה לישראל ולא נאסרה לאומות העולם. וכך פסק הרמ"א מפורשות (באורח חיים קנו)<sup>7</sup>. והנה בעלון

6. אולם עיין בט"ז (קמג, ב ס"ק ב) שכותב במפורש לאסור תיקון חלונות של של בית עבודת כוכבים, וזה לשונו: "כיפה שמעמידין בה. - מכאן אסור לעשות חלונות לבית עבודת כוכבים דהיינו להחדר שהעבודת כוכבים בתוכו ואין להתיר משום איבה דכבר כתבו התוספות פרק קמא דעבודת כוכבים (דף יט) לענין תכשיטין של אליל דאיכא לאשתמוטי למימר דאסור לנו למיעבד תכשיטין לאליל". ומבואר שהוא נקט שהחלונות הם חלק מתשמיש עבודה-זרה. ומכל מקום הצדדים הבאים להקל ייתכנו גם לפי שיטתו. ונוסיף שיייתכן שאסור דווקא להתקין את החלון בבית ולא בניית החלון.

7. הנקודה השנייה בדבריו היא שסיוע לגויים בדבר שמותר להם ואסור לנו אינו בגדר "מסייע לדבר עברה", ודבר זה מוכח ממה שהותר להחזיק ידי גויים העובדים בקרקע בשנת השמיטה, עיין שם.

ומכל מקום עדיין יש להעיר לכאורה שהנה כל מה שהתירו להחזיק ידי גויים בשביעית הוא רק בדיבור או בהשאלת כלים ואולי אפילו בסיוע כספי כדברי הרב

תורה שבו הופיע מאמרו של הרב משאש הופיע תגובה כנגד פסקו<sup>8</sup> בה מועלית ההשגה מה לי שאין זה נאסר לגוים, מכל מקום ליהודים זה נאסר, ואם כן בשביל היהודי חלים על הנצרות כל הדינים של עבודה זרה. וצריך לתרץ הרב מהשגה זו.

### 10. מצוות "שבר תשברון" לא נאמרה כלפי הגוים בדבר המותר להם

ונראה לי ברור שאם הדבר לא נאסר לגוים, אם כן בחוץ לארץ, מקומם של הגוים אנו לא מצווים ב"שבר תשברון"; יש לנו רק איסור אחד של הנאה מהעבודה זרה ולא של רוצה בקיומו ואף לא של מהנה לה, כי מה איכפת לי שהם מאמינים בשטות זה, הרי להם זה מותר. ולפי זה גם כאן אפשר להתיר לאותה מתלמדת להתאמן על ידי תיקון של הויטראז'.

### 11. דעת כמה ראשונים שאין בנצרות עבודה זרה כלל

הנה יש ראשונים שחושבים שאין בנצרות עבודה זרה. כך כותב בפירוש המאירי בריש עבודה זרה (ב, א) וזה לשונו: "נראה לי שדברים אלו כולם לא נאמרו על עובדי אלילים וצורותיהם וצלמיהם אבל בזמנים הללו מותר לגמרי". להבנת הדברים נביא מה שכותב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה שעבודה זרה היא האמונה שיש יכולת בפסלים שלהם ולכן משתחווים אליהם ומתפללים אליהם, מה שאין כן בנצרות שלא מאמינים שיש יכולת לפסלים.

---

משאש, אך לא הותר לעזור להם בידיים בעבודת הקרקע עצמה, וכן כתב הרב משאש שם, ואם כן בנידון דידן שאותה תלמידה בונה בידיים בית שלישראל הוא נחשב כבית עבודה זרה הרי זה אסור. ואולי כיוון שאין התלמידה מתקנת את החלון כשהוא בנוי בכנסייה אלא כשהוא תלוש ומובא לבית המלאכה, אין בזה איסור גמור של בניית בית עבודה זרה אלא מסייע בלבד, ולפי מה שכתבנו בהמשך שבחוץ לארץ אין על ישראל חיוב של 'שבר תשברון' בדבר שמותר לגוים מיושבת שאלה זו.

8. אור-תורה אלול תשנז סימן קלד.

### 12. הנצרות בזמן הזה אינה עבודה זרה ממש

הרב משאש בתשובתו שהובאה לעיל מוסיף נקודה דומה ואומר שגם מי שפסק בזמן הקדום שהנצרות היא עבודה זרה, מודה שהיום אינו כן וכך פסק השולחן ערוך בשם יש אומרים:

שאינ כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינם בקיאים בטיב אלילים לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם ולהלוותם וכל שאר דברים (שולחן ערוך יורה דעה קמת, יב).

ולכאורה יש לתמוה: הרי המעיין בבית יוסף רואה שהוא כותב שהיש אומרים מקילים דווקא בעניינים שבאותו סימן (שם) הדינים בדיני יום אידם שקלים יותר כי הם רק איסור של גרמא, וכך כתבו הרבה מאד מחברים. כמובן שלא נעלם מעיניו דברי בית יוסף אלה, אלא היות שהבית יוסף לא חזר על משפט זה בשולחן ערוך משמע שלהלכה אינו מצמצם את הדין, או שהצמצום היה שייך בזמן הבית יוסף אבל בזמננו נחלשה עוד יותר גם אצל הגויים האמונה האמתית בשטותה של הנצרות ולכן היום אפשר להחיל את סברת היש אומרים הנזכרים לעיל על כל הדינים.

גם הרב יוסף משאש חקר שאלה זו ובשו"ת שלו 'מים חיים' (חלק ג, סימן סו) הגיע למסקנה שנצרות של היום אף שהיא אמונה זרה ולא נכונה, אבל אין לה דין של עבודה זרה בגלל שהיום אף אחד אינו מאמין שיש יכולת לחפצים ולפסילים להיטיב ולהרע. במילים אחרות דעות כוזבות צריך להתרחק מהם אבל אין להם דין עבודה זרה.

### 13. סיכום התשובה להיתר

לכן נראה שבצירוף שלושת הטעמים שהבאתי כאן:

א. החלון הוא נוי דתשמיש, ולפי השולחן ערוך אין איסור על תשמיש דתשמיש.

ב. יש לצרף שאין איסור מהנה לעבודה זרה ביחס לגויים שלא נצטוו על השיתוף.

ג. דעות ראשונים ואחרונים שאין כלל דין עבודה זרה לנצרות של היום.  
יש מקום להתיר לאותה בחורה להתמחות בעבודה על הויטראז' של הגויים.

## סימן לא – מצוות תלמוד תורה<sup>1</sup>

1. מבוא
2. מהו היקפה של מצוות תלמוד תורה?
3. תשובת ה'פני יהושע'
4. הוצאת ממון על לימוד תורה
5. "הוא ללמוד ובנו ללמוד"
6. לימוד תורה – זכות או חובה?
7. מי חייב בלימוד תורה?
8. כמה זמן יש להשקיע בלימוד?

סא

### 1. מבוא

מצוות תלמוד תורה היא יסוד גדול ביהדות, כפי שמובא במשנה:

ותלמוד תורה כנגד כולם.<sup>2</sup>

רבות נאמר על מעלתה העצומה של התורה: חכמינו זיכרונם לברכה קבעו כי "אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה"<sup>3</sup>, והוסיפו שהתורה מגינה על לומדיה<sup>4</sup>, שהיא תבלין ליצר הרע<sup>5</sup>, ושהיא מביאה

- 
1. רוב ההערות במאמר הן מפרי עטו של הרב שמואל ישמח.
  2. פאה א, א, ובשולחן ערוך יורה דעה רמו, יח.
  3. סנהדרין ז, א, שולחן ערוך רמו, יט.
  4. סוטה כא, ב.
  5. קידושין ל, ב.



לאהבת ה' ולעוד מעלות גדולות ורבות.  
מעלת התורה מובאת גם בפסוקים רבים בתורה ובג"ך, ודוד המלך  
ייחד פרק שלם שכל-כולו שיר אהבה לתורה:

אֲשֶׁר־יִמְיָ דָּרַךְ הַהַלְכִים בְּתוֹרַת ה'... בְּדֶרֶךְ עֲדוֹתֶיךָ שִׁשְׁתִּי כָּעַל כָּל  
הוֹן. בְּפִקְדוֹתֶיךָ אֲשִׁיחָה וְאֶבְיֹטָה אֶחְתֹּתֶיךָ. בְּחֻקֶּיךָ אֲשַׁתְּעֶשְׂע לֹא  
אֲשַׁכַּח דְּבָרְךָ... גַּל עֵינַי וְאֶבְיֹטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ... גִּרְסָה נִפְשִׁי  
לְתַאֲבָה אֶל מִשְׁפָּטֶיךָ בְּכָל עֵת... לֹאִי תוֹרַתְךָ שֶׁשָּׁעִי אֲזִי אֶבְדֹתִי  
בְּעָנְיִי. לְעוֹלָם לֹא אֲשַׁכַּח פְּקוּדֶיךָ כִּי בָּם חִיֵּיתִנִּי... מָה אֶהְבֹּתִי תוֹרַתְךָ  
כָּל הַיּוֹם הִיא שִׁיחֹתִי... תַּאֲבֹתִי לִישׁוּעָתְךָ ה' וְתוֹרַתְךָ שֶׁשָּׁעִי... (תהלים  
קיט).

## 2. מהו היקפה של מצוות תלמוד תורה?

התורה מלמדת אותנו כי יש להגות בתורה בכל עת ובכל מצב:

"וְשִׁנַּנְתֶּם לְבַבְךָ וּדְבַרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ  
וּבְקוּמְךָ" (דברים ו, ז), "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ  
בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" (דברים יא, יט), וכך מצווה  
הקב"ה את יהושע בן נון בבואו להנחיל את הארץ: "לֹא יִמוּשׁ  
סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה" (יהושע א, ח).

לעומת זאת, מעיון בשתי סוגיות בגמרא עולה לכאורה כי חובת  
לימוד התורה קטנה ומצומצמת הרבה יותר:

אמר רבי אמי: מדבריו של רבי יוסי נלמוד, אפילו לא שנה אדם אלא  
פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצוות 'לא ימוש ספר התורה

6. ספרי ואתחנן.

7. ביומא (יט, א) ובקידושין (ל, ב) מבואר שאכן פרשה זאת מדברת גם על לימוד  
תורה.

הזה מפיד'. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים 'לא ימוש' (מנחות צט, ב).

על פי דברי הגמרא במנחות אדם יוצא ידי חובת המצווה בקריאת פרק אחד בבוקר ופרק אחד בערב, ואולי אפילו בקריאת שמע בלבד. סוגיה נוספת מורה אף היא כי אפשר להסתפק בלימוד מצומצם:

עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? אמר רב יהודה אמר שמואל: כגון זבולון בן דן, שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות.

מיתבי: לימדו מקרא - אין מלמדו משנה; ואמר רבא: מקרא - זו תורה. כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן, כזבולון בן דן - שלמדו אבי אביו, ולא כזבולון בן דן - דאילו התם מקרא, משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד (קידושין ל, א).

זבולון בן דן למד מסבו "מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות". המקרא הוא התורה שבכתב, המשנה היא התורה שבעל פה, והתלמוד הוא העיון בסברות והבנת שורשי ההלכות. האגדות מלמדות את האדם מוסר, מידות טובות ואת הדרך הנכונה בעבודת ה', בדומה לספרי המחשבה שיש בידינו כיום מגדולי הראשונים והאחרונים.

בתחילת הסוגיה הובאה ראייה-לכאורה מזבולון בן דן שמצוות תלמוד תורה כוללת את כל ענפי התורה, אך מסקנת הגמרא לאור קושיית הברייתא היא שאין חובה ללמוד את כל הנושאים הללו - האב יוצא ידי חובה בלמדו את בנו מקרא בלבד.

כיצד ניישב את הפער בין החיוב המשתמע מלשון התורה לבין הסוגיות הללו, המצמצמות מאוד את היריעה ומסתפקות בלימוד קצר, ובמקרא בלבד?

כדי להשיב על השאלה נשוב לפתיחת הסוגיה במסכת קידושין

ונרחיב את עיוננו בה:

עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? אמר רב יהודה אמר שמואל:  
כגון זבולון בן דן, שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות  
ואגדות.

מיתבי: לימדו מקרא - אין מלמדו משנה; ואמר רבא: מקרא - זו תורה.

המפרשים התקשו מדוע היה צורך להביא את דברי רבא - הרי  
קושיית הגמרא ברורה גם בלעדיהם!

רש"י מסביר שרבא בא למעט את הנביאים והכתובים. על פי רש"י  
דברי רבא הובאו כאן כדי לחדש לנו שאין צורך אפילו בלימוד התנ"ך  
כולו, אלא די בלימוד התורה בלבד.

ה'פרחי כהונה' מסביר שהיה אפשר ליישב את קושיית הגמרא בטענה  
שהברייתא משובשת, אך דברי רבא העוסקים בברייתא זו מוכיחים שאין  
לתרץ כך, ולכן הם הובאו.

### 3. תשובת ה'פני יהושע'

ה'פני יהושע' מסביר את הדברים אחרת:

בתחילת הסוגיה נאמר כי זבולון בן דן למד מקרא ומשנה ותלמוד  
וכו', והגמרא הקשתה מהברייתא המסתפקת בלימוד מצומצם בלבד:  
"לימדו מקרא - אין מלמדו משנה". האומנם יש כאן בהכרח סתירה?  
ואולי הברייתא כלל אינה עוסקת בשאלה מה הם התחומים שהאב חייב  
ללמד את בנו, אלא בשאלה אחרת - על אילו תחומים בתורה חייב האב  
להוציא ממון כדי לדאוג ללימוד בנו?

במסכת נדרים (לז, א) מובא כי אין לאדם ליטול ממון בתמורה למצוות  
או ללימוד תורה שבעל פה, אך בעבור תורה שבכתב הגמרא מתירה  
ליטול ממון. לפי ההסבר הראשון בגמרא הסיבה היא שלומדי התורה  
שבכתב הם בדרך כלל ילדים קטנים, כמובא באבות (ה, כא): "בן חמש  
שנים למקרא". מלמד התינוקות רשאי לקבל שכר על העבודה הנלווית  
ללימוד התורה - שאינה לימוד התורה עצמו: השמירה על הילדים

בשעות הלימוד, ההקפדה על המשמעת וכדומה. לפי טעם נוסף המובא בגמרא השכר הוא על 'פיסוק טעמים', כלומר על לימוד הקריאה שנרכש אגב לימוד התורה שבכתב.

היינו יכולים לחשוב שגם הברייתא בסוגייתנו במסכת קידושין עוסקת בחובת התשלום, ולפיה האב מחויב לשלם מממונו כדי ללמד את בנו תורה שבכתב, אך פטור מללמדו תורה שבעל פה תמורת תשלום – שהרי אסור למלמד לקבל שכר על לימוד תורה שבעל פה. ואם כן, היינו טוענים שאומנם האב צריך ללמד את בנו מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות כפי שעשה סבו של זבולון בן דן, אך רק בעבור לימוד המקרא חובה על האב גם להוציא מממונו. כך היה אפשר לכאורה לפתור את הסתירה שהביאה הגמרא.

לדברי ה'פני יהושע', כדי להוכיח שהברייתא אינה עוסקת בחובת התשלום על לימוד תורה אלא בהיקף התורה שיש ללמד את הבן, מוסיפה הגמרא ומביאה את דברי רבא "מקרא – זו תורה" (שם). דברי רבא מבהירים שגם נביאים וכתובים אינם כלולים בחובת האב, וזאת על אף שמותר לקבל עליהם שכר, ומכאן שהברייתא אינה עוסקת בחובת התשלום על הלימוד אלא בעצם החובה ללמד את בנו.

#### 4. הוצאת ממון על לימוד תורה

לעומת ה'פני יהושע', ישנם מפרשים שלשיטתם אכן הברייתא דנה בחובת תשלום האב על לימוד בנו.

הרמב"ם פוסק כי הרב חייב ללמד כל אדם מישראל, אף על פי שאיננו

בנו:

כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר: 'והודעתם לבניך ולבני בניך'. ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצווה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אף על פי שאינן בניו, שנאמר: 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו 'בניך' – אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים (הלכות תלמוד תורה א, ב).

אם החיוב ללמד תורה חל בנוגע לכל תלמיד, מהו אפוא החיוב המיוחד שיש לאב דווקא כלפי בנו?

יש לומר שהחידוש המיוחד בהנהגתו של 'אבי אביו' של זבולון בן דן היה בכך שהוא **השקיע ממון** כדי שנכדו ילמד תורה. לפי הבנה זו סוגייתנו עוסקת בחיוב התשלום על לימוד תורה: בתחילה מובא שסבו של זבולון בן דן הוציא ממון כדי שנכדו ילמד מקרא משנה ותלמוד, ואחר כך הגמרא מסיקה שרק על **תורה** חייבים להוציא ממון, אך אין חיוב הוצאת ממון על שאר תחומי הלימוד<sup>8</sup>.

לפי פירוש זה על כל אבא להנחיל לבנו את כל התחומים שבתורה: מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, וגם הרב חייב בכך. אומנם אבא שאין בכוחו ללמד את בנו בעצמו, והוא משלם לאחרים כדי שילמדו את בנו, אינו חייב להוציא ממון אלא רק בעבור לימוד התורה שבכתב.

מתי אפשר להסתפק ב"פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית"?

הצבענו לעיל על הפער בין החשיבות העצומה שמעניקים פסוקי התנ"ך ללימוד התורה, לבין סוגיית הגמרא בקידושין המסתפקת בלימוד מקרא בלבד. עתה נוכחנו לדעת כי הסוגיה המצמצמת את לימוד התורה עוסקת במצב מיוחד שבו האב אינו יכול ללמד את בנו בעצמו ונדרש לשכור מלמד בשכר כדי שבנו ילמד – אך למעשה גם לפי הגמרא יש חיוב על כל אדם ועל כל רב ללמד את התורה כולה על כל ענפיה.

באופן דומה יש להסביר את הסוגיה במסכת מנחות שראינו לעיל: לכתחילה על כל אדם ללמוד תורה 'יומם ולילה' כפי שנאמר בתורה, ודברי הגמרא "אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצוות 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד'" מתייחסים למצב מיוחד שעיסוקיו המרובים של האדם אינם מניחים לו ללמוד<sup>9</sup>. ישנם

8. וכן כתוב ב'לחם משנה' שם, וראה שם בכסף משנה, וראה בדברי הרב משה פיינשטיין בעל ה'אגרות משה' בספרו 'דברות משה' קידושין, סימן מד, ענף א.

9. וכן כתוב בר"ן בנדרים ח עמוד א, ובסמ"ג עשין יב, והגהות מיימוניות הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה ט, וברמ"א רמו, א.

אנשים שחייבים לעמול לפרנסתם שעות רבות, וישנם אנשים שבתקופות מסוימות מצויים בעומס רב ובלחץ זמן גדול. במצבים אלו די ב'פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית' (שם), אך ההדרכה הרגילה היא "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח)<sup>10</sup>.

### 5. "הוא ללמוד ובנו ללמוד"<sup>11</sup>

רש"י מחלק בין חובת האב ללמד את בנו לחובתו האישית ללמוד בעצמו: "אינו מלמדו משנה - אין חובת בנו עליו אלא במקרא, מכאן ואילך ילמד הוא בעצמו" (קידושין ל, א ד"ה אינו מלמדו משנה).

מדברי רש"י עולה כי אומנם חובת האב כלפי בנו מצטמצמת ל'מקרא' בלבד, אך על האדם ללמוד בעצמו את התורה כולה, כפי שמדגישים הפסוקים בתנ"ך.

השולחן ערוך מוסיף שאבא שיש לו ממון חייב לשלם אף על לימוד המשנה והתלמוד של בנו, ורק מי שדחוק בממונו יסתפק בתשלום על לימוד התורה בלבד:

היה מנהג בעיר שלוקח מלמד תינוקות שכר - חייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה.

ואינו חייב ללמדו בשכר משנה וגמרא.

והני מילי דלא אפשר, דדחיקא ליה שעתא, אבל אם אפשר ליה - מצווה לאגמוריה משנה וגמרא הלכות ואגדות (רמה, ו).

אם נשזור יחד את דברי רש"י והשולחן ערוך נוכל לומר כי האב פטור עקרונית מלשלם על לימוד התורה שבעל פה של בנו, אך מכיוון שהבן עצמו חייב בכך הרי שעל האב לסייע לבנו לקיים את המצווה, אלא אם כן האב דחוק בממונו. ייתכן שאפשר ללמוד זאת מדברי הגמרא

10. ניתן בדרך זו לתרץ את הסתירה בין דברי רשב"י בברכות (לה, ב) 'תורה מה תהא עליה' לבין דבריו במסכת מנחות, סתירה שעליה עמדו הראשונים והאחרונים.

11. קידושין כט, ב.

שראינו: סבו של זבולון בן דן הוציא ממון כדי שנכדו יידע את כל תחומי התורה, על אף שהגמרא מסיקה שאין חובה בדבר. מכאן עלינו ללמוד שאף שאין זו חובה – ראוי לעשות כן במידת האפשר.

### 6. לימוד תורה – זכות או חובה?

בהמשך הסוגיה במנחות (צט, ב) מובאת בגמרא מימרה מיוחדת:

תנא דבי רבי ישמעאל: דברי תורה לא יהו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן.

הלימוד איננו עיסוק טכני או אמצעי להרחבת הידיעות, כי אם חיבור מיוחד בין הלומד לריבונו של עולם, לכן אין לגשת אל הלימוד מתוך תחושת 'חובה'.

התוספות מביאים כמה פירושים לדבר:

'לא יהו עליך חובה' – כאדם שיש לו חוב ואומר מתי אפרענו ואפטר, כך לא יאמר 'אשנה פרק אחד ואפטר', שאי אתה רשאי לפטור את עצמך מהן, כך פירש בקונטרס.

עוד יש לפרש: 'לא יהו עליך חובה' – שלא תעסוק אלא בהן, 'ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן' – שלא תעסוק בהן כלל, אלא 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'.

אי נמי: 'לא יהו עליך חובה' – ללמוד כל התורה, כדתנן במסכת אבות 'לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל'.

הפירוש השלישי בתוספות סותר לכאורה את דברי השולחן ערוך, שלפיהם כל אדם חייב ללמוד את התורה כולה. אולם נראה שאין כאן מחלוקת כלל: אין חובה מוחלטת ללמוד את כל ההלכות, ואין כל אדם מסוגל לכך, אך יש חיוב על כל אדם ללמוד מכל ההלכות, מתוך איזון בין תחומי התורה השונים:

חייב אדם לשלש למודו: שליש בתורה שבכתב – דהיינו הארבעה

ועשרים (=24 ספרי התנ"ך).

שליש במשנה - דהיינו תורה שבעל פה, ופירושי תורה שבכתב בכלל זה.

שליש בתלמוד - דהיינו שיבין וישכיל אחרית דבר מדאשיתו, ויוציא דבר מתוך דבר, וידמה דבר לדבר וידון במדות שהתורה נדרשת בהם עד שידע היאך עיקר המצוות והיאך יוצא האסור והמוותר וכיוצא בזה, דברים שלמד מפי השמועה (שולחן ערוך יורה דעה רמו, ד).

התורה היא אוצר אינסופי, "אֲרָפָה מְאֹרֵץ מִדָּה וְרִקְבָה מִנֵּי יָם" (איוב יא, ט), וקשה לזכות ולהקיף את כולה בשלמות. עם זה, חובתו של האדם ללמוד ככל האפשר, מכל התחומים שבתורה, ואף שלא עליו המלאכה לגמור הרי שאין הוא בן חורין להיבטל ממנה.

### 7. מי חייב בלימוד תורה?

נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס, ואין האשה חייבת ללמד את בנה, שכל החייב ללמוד חייב ללמד. כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצווה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אף על פי שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך. מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידיך... (רמב"ם הלכות תלמוד תורה, פרק א, הלכות א-ב).

פתיחת הרמב"ם להלכות תלמוד תורה תמוהה: הרמב"ם פירט תחילה מי הם הפטורים מהמצווה - עוד בטרם התייחס לעצם קיומה של מצווה שכזאת!

ואכן, השולחן ערוך נקט בדרך מובנת יותר: סימן רמה פותח במצווה ללמד את בנו תורה, וסימן רמו פותח בחובה המוטלת על כל אחד ואחד



מישראל:

מצוות עשה על האיש ללמד את בנו תורה. ואם לא לימדו אביו - חייב ללמד לעצמו... (רמה, א).  
 כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורים, בין בחור בין זקן גדול. אפילו עני המחזר על הפתחים, אפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה... (רמו, א).

נראה שלא בכדי בחר הרמב"ם בסדר שבחר ופירט תחילה את הפטורים מהמצווה.

האב חייב לחנך את בנו למצוות - ליטול לולב ולהתעטף בציצית, לקרוא קריאת שמע ולהתפלל, אולם מצוות החינוך למצוות המוטלת עליו היא מדברי חכמים ולא מהתורה. לעומת זאת החובה ללמד את בנו תורה היא חובה מדאורייתא. דברי הרמב"ם מדגישים את חשיבותה העצומה של מצוות תלמוד תורה - כי על אף שקטנים פטורים מתלמוד תורה כשם שהם פטורים מדאורייתא מכל המצוות, חובת האב ללמד את בנו תורה היא חובה מן התורה!

המצווה חולשת על כל חייו של האדם - מראשית ילדותו ועד למותו:

מאימתי מתחיל ללמד לבנו? משיתחיל לדבר מתחיל ללמדו: 'תורה צוה לנו' וגו' ופסוק ראשון מפרשת שמע, ואחר כך מלמדו מעט מעט עד שיהא כבן ששה או כבן שבעה, ואז מוליכו אצל מלמדי תינוקות (שולחן ערוך יורה דעה רמה, ה).

עד אימתי חייב ללמוד? עד יום מותו, שנאמר: 'זפן יסורו מלבבך כל ימי חיידך' (שם רמו, ג).

### 8. כמה זמן יש להשקיע בלימוד?

ראינו כי על האדם ללמוד מכל תחומי התורה ולהקדיש ללימוד זמן משמעותי מיומו, ורק כשאין לו אפשרות הוא יוצא ידי חובה בפרק

בבוקר ופרק בערב.

מהו אותו "זמן משמעותי"? האם יש הגדרה מדויקת כמה שעות יש להקדיש ביום ללימוד?  
 ראינו לעיל כי "חייב אדם לשלש לימודו". בהמשך ההלכה מביא השולחן ערוך דוגמה מאדם הלומד תשע שעות ועובד שלוש שעות:

כיצד? היה בעל אומנות ועסק במלאכתו שלש שעות ביום ותשע בתורה, קורא שלש מהם בתורה שבכתב, ובשלש תורה שבעל פה, ובשלש יבין דבר מתוך דבר. במה דברים אמורים? בתחילת לימודו של אדם (רמו, ד).

אומנם ברור שזו דוגמה בלבד שאינה מגדירה מהו החיוב אלא מתמקדת באופן החלוקה של הלימוד, אך אנו יכולים ללמוד ממנה על החשיבות הגדולה של התורה, שלה מקדיש האדם חלק גדול מיומו. השולחן ערוך מציין כי אחרי שיצא מהתפילה ילמד ואז יצא לעבודתו. הוא אינו מציין כמה זמן יש ללמוד, אך מדגיש כי על האדם לעשות את תורתו קבע:

אחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש, ויקבע עת ללמוד. וצריך שאותו עת יהיה קבוע שלא יעבירונו אף אם הוא סבור להרויח הרבה... אחר כך ילך לעסקיו, ד'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגורדת עוין, כי העוני יעבירונו על דעת קונו. ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו (אורח חיים קנה-קנו).

כמובן שהזמן המוקדש ללימוד משתנה בין אדם לאדם, לפי עיסוקיו ויכולותיו. באופן כללי נראה לי שרוב בני האדם צריכים ללמוד לפחות שעה בבוקר ושעה בערב. בימי חופשות יש כמובן להוסיף בלימוד התורה מעבר לכך.

ישנם בעלי בתים החשים שיומם כה עמוס עד כי לא נותר להם כל

זמן לעסוק בתורה. ואולם, כשיבחנו כמה זמן נותר להם באמת מסיום העבודה ועד לשעת השינה הם יגלו כי זמן רב מתבזבז בלא מעש ובלי כל תועלת. כמובן שעל האדם לסייע לרעייתו ולהשקיע בחינוך ילדיו ובקשר עימם, אך גם אחרי שמקדישים לכך זמן – עדיין נותר פנאי כלשהו שאותו עלינו להקדיש ללימוד התורה.

גם אדם שלא מצא עבודה המאפשרת לו לקבוע עיתים ללימוד התורה אינו נפטר מהלימוד כליל, ועליו להקדיש לכך מעט זמן בבוקר ובערב. אומנם הזמן שילמד בו יהיה קצר, אך חשוב לזכור שהאיכות חשובה לא פחות מהכמות. הגדרת המושג "תורתו קבע" איננה בהכרח הגדרה כמותית, כי אם הגדרה איכותית המדגישה שהתורה היא הדבר העיקרי והחשוב ביותר בחייו של האדם.

בגמרא במנחות שהובאה לעיל (צט, ב) נחלקו האם לדעת רבי שמעון בר יוחאי טוב להביא לידיעתו של עם הארץ שקריאת שמע שחרית וערבית פוטרת מחיוב לימוד תורה, או שעדיף להימנע מכך:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ.

הרמ"א (רמו, א) ופוסקים נוספים הביאו את דינו של רבי שמעון בר יוחאי – שאפשר לצאת ידי חובה בקריאת שמע שחרית וערבית – ולא ציינו שאין לומר זאת בפני עם הארץ, ולכן נראה שפסקו שהדבר מותר<sup>12</sup>. מה הטעם בזה? רש"י מסביר שכאשר עם הארץ יבין כמה שכר מובטח למי שלומד מעט כל כך, הוא יתאמץ ללמוד עוד ועוד כדי להכפיל ולשלוש את שכרו:

מצווה לאומרו בפני עם הארץ - דסבר משום קרית שמע נוטל שכר

12. וכן כתוב בש"ך רמו, סק"א, שזוהי פסיקת הרמ"א כדעת ההגהות מיימוניות ודלא כדעת הסמ"ג.

גדול כזה 'כי אז תצליח את דרכיך', אם היה עוסק כל היום - כל שכן ששכרו גדול, ומרגיל את בנו לתלמוד תורה...

כך הדבר גם ביחס לשכר הרוחני: לימוד התורה, ואפילו לימוד קצר, מקשר את האדם לקב"ה. קישור זה יגרום לו לרצות להתקרב לה' יתברך עוד ועוד ולהוסיף בלימוד התורה. יש לזכור כי כאשר יש רק זמן מועט, על האדם להשקיע אותו בלימוד המביא לידי ידיעת המצוות, בבחינת 'גדול תלמוד המביא לידי מעשה' (קידושין מ, ב):

חייב אדם ללמוד בכל יום תורה שבכתב, שהוא תנ"ך ומשנה וגמרא ופוסקים. ובעלי בתים שאינם לומדים רק שלש או ארבע שעות ביום לא ילמדו בגמרא לחוד, דבזה אינו יוצא, אלא צריך שילמוד דווקא גם ספרי פוסקים כל אחד כפי השגתו (משנה ברורה אורח חיים קנה, ג).

אלו הן הדרכות לאדם העמל לפרנסתו, אך בחורי ישיבה מצווים לעסוק בתורה 'יומם ולילה' באופן הרבה יותר משמעותי. בתחילת חייו על האדם להשקיע את כל כולו בתורה כדי לקנות את היכולת ללמוד, לבנות את בניינו הרוחני ולרכוש את הכלים שבעזרתם יכוון בעזרת ה' את כל חייו על פי דרכה של תורה.

## סימן לב – האם יש חובה

### ללמד את הבן מקצוע?

1. פתיחה

2. מן התורה או מדרבנן

3. הכאה כדי ללמד מקצוע

4. דעת הרמב"ם

5. סיכום

כ

### 1. פתיחה

האם חובה על האב ללמד את בנו מקצוע לפרנסתו?

מהברייתא המובאת במסכת קידושין (כט, א) עולה שיש חובה בדבר:

תנו רבנן: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות; ויש אומרים: אף להשיטו במים. רבי יהודה אומר: כל שאינו מלמד את בנו אומנות - ...כאילו מלמדו ליסטות.

הגמרא (ל, ב) מסבירה מה המקור לכך<sup>2</sup>:

ללמדו אומנות. מנלן? אמר חזקיה, דאמר קרא: 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת' (ראה חיים - אומנות שתחיה בו, 'עם אשה'. מקיש אומנות לאשה), אם אשה ממש היא (אם 'אשה' האמור כאן אשה ממש) - כשם שחייב

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

2. דברי רש"י הובאו בסוגריים.

להשיאו אשה, כך חייב ללמדו אומנות. אם תורה היא - כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות. ויש אומרים: אף להשיטו בנהר. מאי טעמא? חיותיה הוא. רבי יהודה אומר: כל שאינו מלמדו אומנות - מלמדו ליסטות. ליסטות סלקא דעתך?! אלא, כאילו מלמדו ליסטות. מאי בינייהו? איכא בינייהו, דאגמריה עיסקא (עיסקא - אם לימדו סחורה, לתנא קמא הרי למדו חיים, לרבי יהודה דאתי לטעמא אומנות דוקא, דכמה פעמים שאין לו במה לעשות סחורה ועומד ומלסטם).

## 2. מן התורה או מדרבנן

האם חיוב זה הוא מן התורה או מדרבנן? הגמרא מביאה את הפסוק 'ראה חיים' המובא במגילת קהלת (ט, ט), ואינה מביאה פסוק מהתורה כפי שהיא מביאה לגבי החיוב ללמדו תורה. משמע אם כן שמדובר בחיוב מדרבנן.<sup>3</sup> ניתן להביא אולי ראיה נוספת לכך: בין החיובים על האב הנזכרים בברייתא מובא כי עליו 'להשיאו אשה'. הגמרא (שם) מציינת כי חיוב זה כולל גם את חובת האב לדאוג בעזרת כספו לכך שגברים ירצו להינשא לבנותיו:

'להשיאו אשה' מנלן? דכתיב: 'קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים'.... ניתן לה מידי ולבשייה ונכסייה, כי היכי דקפצו עלה אינשי (כלומר: על האב לתת לבתו כסף ובגדים, כדי שיהיו עליה קופצים שירצו לשאת אותה לאשה).

על הבת עצמה, כמו על כל אשה, אין חובת נישואין, כיוון שהאיש הוא זה שמחוייב ב'פרו ורבו'. מכיוון שכך ברור שאבי הבת אינו חייב מן

3. כך גם הבין ה'שדי חמד' (בספרו 'מכתב לחזקיהו' פסחים נד, א), אך הביא שבירושלמי המקור לחיוב הוא מהפסוק 'ובחרת בחיים' ומכאן שלפי הירושלמי חיוב זה הוא מהתורה, וכך הסיק למסקנה.

התורה להשיאה אם היא עצמה אינה חייבת בכך. ואכן המאירי (שם) הביא שחלק מהדינים המבואים בברייתא הם אמנם מן התורה אך חלקם הם חיוב מדרבנן:

ודברים אלו מהם שנתברר חיובם בתורה כגון מילה ופדיון הבן ותלמוד תורה, ומהם דברי קבלה כגון נשואין מדכתיב 'קחו לכם נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים', ואמנות דכתוב 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת'...<sup>4</sup>.

אמנם במכילתא משמע שחיוב זה הוא מן התורה<sup>5</sup>:

כל שהוא מצות האב על הבן, אם לא עשה לו אביו – הוא יעשה לעצמו. מכאן אמרו: מן התורה חייב אדם למול את בנו ולפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות ולהשיאו אשה. רבי עקיבא אומר: אף ללמדו שייט, רבי אומר: אף ישוב מדינה (מכילתא שמות יג, יג).

לפי המכילתא עלינו להבין מהו המקור בתורה לחיוב זה? נציע כאן שלש תשובות אפשריות לכך:

**אפשרות ראשונה:** המקור בתורה הוא מהפסוק בספר שמות (יה, כ): "וזהרת אתהם את החוקים ואות התורות, והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". מכיוון שחוקי התורה והמצוות הובאו כבר בחלקו הראשון של הפסוק, הרי שחלקו השני נראה כמיותר, ומשום כך

4. בגמרא מובאים שתי דרשות: "אם אשה ממש היא – כשם שחייב להשיאו אשה כך חייב ללמדו אומנות", והשנייה "אם תורה היא – כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות". ניתן אולי לומר כי שתי האפשרויות בגמרא נחלקו בשאלה האם החובה ללמדו אומנות היא מדאורייתא (בדומה לחובה ללמד תורה) או מדרבנן (בדומה לחובה להשיאו אשה). יש להעיר כי חלק מהאחרונים סברו שאמנם החובה להשיא את בנותיו היא מדרבנן אך החובה להשיא את בניו היא מן התורה (עמודי אש סימן א אות יד, וראה במקורות שצויינו ב'אוצר מפרשי התלמוד' קידושין ל, ב ציון 71).

5. כך גם סובר הרשב"ץ (מגן אבות א, י) שהיא מצווה מן התורה.

דרש רב יוסף (בבא מציעא ל, ב):

'והודעת להם' - זה בית חיהם (רש"י: ללמוד להם אומנות להתפרנס בו),  
'את הדרך' - זו גמילות חסדים, 'אשר' ילכו' - זה ביקור חולים, 'בה' -  
זו קבורה, 'ואת המעשה' - זה הדין, 'אשר יעשון' - זו לפנים משורת  
הדין.

ייתכן שמדובר ב'אסמכתא' בלבד, אך ייתכן שלדעת המכילתא זהו המקור מהתורה למצווה זאת. לפי זה עלינו לומר כי גם שאר העניינים הנדרשים מפסוק זה - ביקור חולים וכו' וכן הליכה לפנים משורת הדין - גם הם חיוב מן התורה<sup>6</sup>. אף על פי שבית הדין אינו יכול לכוף את האדם לנהוג לפנים משורת הדין<sup>7</sup> אולם האדם עצמו חייב מן התורה לעשות

6. הראשונים נחלקו בדבר: לדעת הבה"ג (מצוות עשה לו) והרמב"ן (שורש א תשובה ג) חיוב ביקור חולים הוא מהתורה. לעומת זאת בדעת הרמב"ם יש לדון, שהרי הרמב"ם (ספר המצוות שורש שני) הביא שיש שמנו על פי הגמרא כאן את גמילות חסדים, וביקור חולים ולוית המת כשלוש מצוות נפרדות, ולדעתו הם כלולות כולן ב'ואהבת לרעך כמוך'. אמנם ה'מגילת אסתר' הקשה מהרמב"ם הלכות אבל (יד, א) שכתב שמצוות אלו הם מדרבנן: "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים... אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל 'ואהבת לרעך כמוך'...". ה'מגילת אסתר' תירץ שהגמרא פירטה בדרשתה את המצוות הללו כיוון שלגודל מעלתן אין די בציווי הכללי של 'ואהבת לרעך כמוך' אלא יש לצוות עליהם בפירוש, וציווי פרטני זה הוא אכן רק מדרבנן, אך עיקר דינם כלול ב'ואהבת לרעך כמוך' שהוא מהתורה. אם כן לדעת הרמב"ם החיוב לבקר חולים הוא חלק ממצוות התורה 'ואהבת לרעך כמוך', אלא שהחיוב הפרטני הוא מדרבנן.

7. אמנם כך פוסק הב"י (חושן משפט, יב) על פי שיטת הרא"ש, ותמה על שיטת המרדכי (והראב"ה והראב"ן) שבית הדין כופין, וכן גם פסק הרמ"א (שם) שאין כופין בזה, וכן פירש בשו"ת שב יעקב (הביאו בפת"ש סק"ו), אך הב"ח (בסימן יב) והש"ך (רנט, סק"ג) פסקו כשיטת המרדכי, וכן גם בשו"ת הרמ"א (סימן יב), וכתב הב"ח שכן נהגו בתי הדין, וכדבריו פסק בשו"ת השיב משה (יו"ד סוף סיממן, מח), וב'תומים' (סימן יב) כתב שלכולא עלמא כופין במילי אך לא בשוטים.



כך.<sup>8</sup>

אין הכוונה שיש כאן 'מצוות עשה' אלא הכוונה היא שזה מהתורה. דומה הדבר לדין 'צער בעלי חיים' או 'חצי שיעור' שאין בהם 'לאו' או 'עשה' אף על פי שהם מדאורייתא.<sup>9</sup>

**אפשרות שנייה:** מקור החיוב ללמד את בנו אומנות הוא מסברא: כדי לחיות על האדם להתפרנס. סברת השכל הישר היא מקור לחיוב<sup>10</sup>, כפי שגם ראינו בהמשך הגמרא בקידושין:

ויש אומרים: אף להשיטו בנהר. מאי טעמא? חיותיה הוא (שם)<sup>11</sup>.

לפי דרך זאת הפסוק 'ראה חיים עם אשה' הובא רק על מנת לחזק

8. בגר"א (משלי ב, כ) כתב "שזהו ארחות צדיקים", ומשמע שלדעתו אין זה חיוב לכל אדם. ראה גם בשולחן ערוך חושן משפט רנט, ה שם משמע שאין זו חובה, אך מהרמ"א שם משמע שיש בכך חובה. וראה באורך במקורות שבמאמרו של הרב שאר ישוב כהן, בתוך 'ספר אדם-נח' עמוד קסה.

9. לעניין 'חצי שיעור' ראה בתוספות שבועות כג, ב, ד"ה 'דמוקי'. לעניין צער בעלי חיים ראה בדברי הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז חלק ה סימן קסח): "צער בעלי חיים אפילו שהוא מן התורה... אין בו לאו ולא עשה". ראה גם חזו"א (יו"ד, קמט, ח) שכתב שאף על פי שהחובה לכבד הורים היא רק כשזה נוגע לצרכיהם, מכל מקום גם בשאר בקשות של ההורים רצון התורה שנשמע להם, והחזו"א מדמה זאת לדין 'חצי שיעור' שאסור מן התורה אף על פי שאין בו לאו.

10. הסברא היא מקור לחיוב מהתורה, כמו שכתב רבנו ניסים גאון (בהקדמתו על הש"ס): "כי כל מצוות שהם תלויים בסברא ובאובנתא דלבא - כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ". וראה גם רמב"ן בראשית ו, יג: "מצוה מושכלת אין להם בה צורך לנביא מזהיר", וכן בעוד מקורות, וראה כלי חמדה ויקהל סימן ד, ועוד, ואין כאן מקום להאריך.

11. ונראה שאם השטתו בנהר היא חיוב מסברא, כל שכן שללמדו אומנות היא חובה מצד הסברא, אלא שחזקו את הסברא על ידי מקור מן הפסוקים.

את הסברא<sup>12</sup>.

**אפשרות שלישית:** החובה ללמדו אומנות היא הרחבה של לימוד התורה לבנו. בלי אומנות הבן לא יוכל ללמוד, שהרי 'אם אין קמח - אין תורה', ואם כך הרי שחלק מהחובה ללמדו תורה היא ללמדו מקצוע מפרנס<sup>13</sup>.

### 3. הכאה כדי ללמד מקצוע

הבאנו שיטה הסוברת כי החובה ללמד את בנו אומנות היא מהתורה, והצענו מקור לכך שהחובה היא מדרבנן בלבד. שיטה זו תצטרך להתמודד עם דברי הגמרא בעניין זה המובאים במסכת מכות (ה, א):  
 המשנה מביאה כי אדם שהכה את בנו והרג אותו בשוגג חייב גלות, אולם אם ההכאה נעשתה תוך כדי מצווה - אין האב חייב גלות:

אבא שאול אומר: מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין.

אמנם הגמרא מקשה על כך ממשנה אחרת המציינת כי האב גולה על ידי בנו, כלומר שאב שהכה את בנו והרגו בשוגג חייב גלות. תירוץ הגמרא נוגע לענייננו:

'האב גולה על ידי הבן' - והאמרת: 'יצא האב המכה את בנו'?!  
 ...בשוליא דנגרי. שוליא דנגרי חיותא היא דלמדיה? דגמיר אומנותא

12. בין המקורות יש קשר: 'ראה חיים' פירושו שיש חובה לחיות, וחלק מהחיים היא האומנות, וזה מקביל ל'חיותא הוא'. בירושלמי (פאה פרק א, הלכה א; סוטה פרק ט הלכה טו) מובא: "תני רבי ישמעאל 'ובחרת בחיים' - זו אומנות".

13. נחזק את הדברים: רש"י בגמרא בבא מציעא כתב ש'בית חיים' היא אומנות אך במקום אחר (בבא קמא ק, א) כתב שזה תלמוד תורה?! האחרונים תירצו (פנ"י ב"ק ק, א, מרכבת המשנה על המכילתא יתרו פרשה ב ד"ה 'הודע', עין יעקב כאן ד"ה 'והודעת') ששני פירושי רש"י עולים בקנה אחד, משום ש'חיים' זו התורה אך 'בית חיים' היא האומנות שהיא ה'בית' לתורה, שהרי תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה.

אחריתי (מכות ח, ב).

אב המלמד את בנו מקצוע מקיים בכך מצווה, ולכן פטור מגלות אם הכה את בנו כדי שילמד. רק כאשר יש לבן כבר אומנות אחרת אזי אין מצווה על האב ללמדו אומנות, ואז 'האב גולה על ידי הבן'.

התורה פטרה מגלות אדם שהרג תוך כדי מצווה, אולם אם נאמר שמהתורה אין מצווה ללמד את בנו אומנות, וזוהי מצווה רק מדרבנן – מדוע ייפטר האב מגלות!?

ניתן לתרץ ולומר שהמצווה ללמד אומנות נקבעה אמנם על ידי חכמים אולם יסודה מושרש במצוות התורה. חכמים הרחיבו את המצווה מדאורייתא ללמד את הבן תורה והוסיפו שלימוד מקצוע מסייע לכך ולכן אף הוא מחובות האב.

ניתן לתרץ את השאלה בדרך נוספת: לימוד האומנות הוא אמנם מצווה מדרבנן, אולם סוף סוף האב לא הרג את בנו מתוך הכאה של רשות אלא מתוך מצווה שהיתה מוטלת עליו, ולכן הוא פטור מגלות<sup>14</sup>.

#### 4. דעת הרמב"ם

עד עתה הנחנו בבירור כי ישנה חובה ללמד את הבן אומנות, ורק בדקנו האם היא מן התורה או מדברי חכמים. אולם באופן תמוה ביותר אנו מוצאים כי בניגוד לר"ף ולרא"ש שהביאו דין זה, הרי שהרמב"ם אינו מזכיר הלכה זאת בספרו! כיצד ייתכן שהרמב"ם ישמיט חובה שהובאה במפורש בברייתא!?

היה מקום לכאורה לתרץ את הקושיה לפי המובא במאירי: המאירי (קידושין ל, ב) כותב שכוונת הברייתא אינה לומר שהאב חייב ללמד את

14. חיזוק לכך יש להביא משיטת הראשונים הסוברים כי למסקנת הסוגיה (מכות ח, א) גם הריגה שנעשתה תוך כדי 'הכשר מצווה', כגון חטיבת עצים לצורך בניית סוכה – פוטרת אף היא מגלות (תוספות שאנץ, וכן דייק ב'נתן פרי' מדברי הר' חננאל). אמנם יש לסייג כי לדעת ראשונים אחרים גם לפי מסקנת הסוגיה חטיבת עצים לסוכה אינה פוטרת מגלות (ריטב"א, ולדעתו כך גם שיטת רש"י; מאירי).

בנו גם תורה וגם אומנות אלא כוונתה שעליו ללמדו אחת מהאפשרויות הללו:

כבר ביארנו שהאב חייב ללמד את בנו אומנות, וכל שלא עשה כן הוא כאלו מלמדו ליסטות...  
ומכל מקום כל שלמדו תורה - אין צריך ללמדו אומנות אחרת, שיש תורה יש קמח, ולמוד תורה ואמנות לצדדין נשנו<sup>15</sup>.

אמנם באמת אין כאן תירוץ, שהרי גם לפי המאירי חובה על האב ללמד את בנו אומנות כאשר הבן אינו רוצה או אינו מסוגל ללמוד תורה. זאת ועוד: הטעם שהביא המאירי לדבריו הוא שאם האב לימד את בנו תורה אזי הבן יוכל להתפרנס ממנה ואינו זקוק עוד ללימוד מקצוע. אולם הרמב"ם (פירוש המשנה אבות ד, ו) הרי התנגד בחריפות למי שעושה את התורה קרדום לחפור בה ולהתפרנס ממנה, ואם כן לשיטתו אין סברא לומר שהמלמד את בנו תורה יפטר מהחובה ללמדו אומנות. מכל מקום שיטת המאירי מעניינת מאוד: לכאורה דבריו סותרים את המובא במשנה (אבות ב, ב) 'שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עוון'? צריך לומר שלדעת המאירי אמנם אדם צריך להתפרנס ולעבוד, כדברי המשנה באבות, אך אינו חייב ללמוד 'אומנות' מקצועית. כדי להתפרנס די במסחר וכדומה, ואין צורך להשקיע שנים בלימודים מקצועיים<sup>16</sup>.

ב'מכתב לחזקיהו' לבעל ה'שדי חמד' (פסחים ג) הביא את הסברו של בעל 'אות היא לעולם' (מערכת האל"ף אות א), שמתרץ שיש מחלוקת תנאים בדין זה. הרמב"ם לדבריו איננו פוסק כדעת הברייתא בקידושין, אלא כדברי רב נהוראי המובאים בקידושין פב, א:

15. כעין זה כתב היעב"ץ (לחם שמים, אבות ג, יז, וראה בדבריו פרק ד משנה ה).

16. כעין זה ביאר ב'נחל אשכול' (ס' האשכול, הלכות פדיון הבן פרק מא סק"ב - חלק ב עמוד קלז) בשיטת רבי נהוראי.

רבי מאיר אומר: לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה, ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו, שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות, שלא עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות, אלא הכל לפי זכותו.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות? והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני – אינו דין שאתפרנס שלא בצער! אלא שהורעתני מעשי, וקפחתי את פרנסתי.

אבא גורדין איש צדיין אומר משום אבא גוריא: לא ילמד אדם את בנו חמר, גמל, קדר, ספן, רועה וחנוני, שאומנותן אומנות ליסטים (רש"י: כל אלו אומנות ליסטיות כשלנים בדרכים הם נכנסים ולוקטים עצים מן הכרמים ופירות ועוד שנשכרים לאדם ומעבדין על תנאם)...

רבי נהוראי אומר: מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסודין ואינו יכול לעסוק במלאכתו – הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינה כן, אלא משמרתו מכל רע בנערותו, ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו...

לפי הבנה זאת רב נהוראי התכוון שאין ללמד את בנו אומנות כלל אלא תורה בלבד<sup>17</sup>.

אולם תירוץ זה דחוק ביותר: ראשית נעיר כי הבנה זאת בדברי רבי

17. גם ב'ליקוטי חבר בן חיים' על קידושין תירץ כך את השמטת הרמב"ם. האפשרות לפיה רבי נהוראי סובר שאין צורך ללמד את הבן אומנות הובאה גם ב'ביאור הלכה' (שו, ו), ובאגרות משה (או"ח חלק ב סימן קיא). החת"ס (ב"ב כא, א, ד"ה 'בתינוקות') כתב שקיימא לן להלכה כרב נהוראי, ורק אם גדל בנו ורואה שאינו מצליח בתורה אזי ילמדו אומנות. אמנם אין פשוט דברי הרמב"ם כפי שאנו מוכיחים בהמשך.

נהוראי אינה מוסכמת כלל. המהרש"א, לדוגמא, מסביר שרב נהוראי לימד את בנו אומנות אלא שזה היה 'מהצד' ו'תורתו קבע ומלאכתו ארעי':

'לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה' כו'... דודאי בלי אומנות כלל לא יסמוך אדם על תפלתו להתעשר, כדאמרינן בפרק קמא שחייב כל אב ללמד בנו אומנות וליכא מאן דפליג, ושנינו גם כן באבות 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה', אלא דקאמר שאל יחשוב אדם דבמלאכה כבדה יתפרנס ותהיה מלאכתו קבע ותורתו עראי, אלא יעסוק במלאכה נקיה וקלה שיוכל לעשות 'תורתו קבע ומלאכתו עראי'... ורבי נהוראי דקאמר נמי לקמן 'מניח אני כל אומנות שבעולם כו' אלא תורה' ודאי דלא פליג, וצריך כל אדם ללמוד אומנות, אלא דהכי קאמר: מניח אני הקביעות של כל האומנות ואני מלמדו תורה בקבע ואומנות עראי (מהרש"א קידושין פב, א).

הגאון רבי עובדיה יוסף (יחווה דעת, חלק ג, סימן עה) מביא הסבר נוסף לשיטת רבי נהוראי:

נראה שמה ששנינו 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', זוהי מדת כל אדם, שאם לא יתעסק גם בדרך ארץ, סופו להתבטל אף מדברי תורה, וכמו שסיים 'וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגורדת עון', לפיכך צריך לנהוג בהם מנהג דרך ארץ... אולם רבי נהוראי דיבר רק ליחידי סגולה אשר אדיר חפצם להתעלות במעלות התורה ויראת ה' טהורה, ובפרט לאלה אשר חנן אותם ה' כשרונות נעלים בתפיסה מהירה וזכרון מופלא, אשר נשקף להם עתיד מזהיר להיות מורי הוראות בישראל, ולדון דין אמת לאמיתו, ולקרב את ישראל לאביהם שבשמים, ולזכות את הרבים להגדיל תורה ולהאדירה, אשר אין לך מדה טובה הימנה. ולכן אמר 'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה', שידע את נפש בנו הזכה והטהורה, ושקידתו על

דלתות התורה...

וכן מצאתי בפני יהושע (בקידושין פב, א) שכתב, שרבי נהוראי אינו חולק על רבן גמליאל שאמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', כי בודאי מדת כל אדם ללמוד תורה עם המלאכה שיתפרנס ממנה, שאין כל אדם זוכה שמלאכתו תהיה נעשית על ידי אחדים, וחלילה יכול לבוא לידי ליסטות או לבזיון התורה. אבל רבי נהוראי דיבר כלפי עצמו, לפי שראה שבנו זריו וממולח וצדיק גמור, ובודאי שזכה שתהיה מלאכתו נעשית על ידי אחדים, לכן אמר 'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה' עד כאן.

וכן הגאון רבי פנחס הלוי איש הורוויץ בספר המקנה (קידושין שם) הסביר כעין דברי הפני יהושע, שאין כל הכוחות שוים בענין זה, שהדבר תלוי, אם לבו בטוח בה' באמונה שלמה שיזמין לו פרנסתו כדי שיוכל ללמוד תורה, צדיק באמונתו יחיה, ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב...

לדעת אחרונים אלו רבי נהוראי מסכים אף הוא כי יש חשיבות ללמד את בנו מקצוע. להבנתם רב נהוראי דיבר רק על ילד מיוחד שאביו מבחין כי הוא נועד לגדולות. רק ילד שכזה יזכה שמלאכתו תיעשה על ידי אחרים, בזכות מעלתו הגדולה ובטחונו בה'.

ייתכן לומר שרב נהוראי כלל לא עסק ברובד המעשי, ולכן לא חלק על הברייתא. רב נהוראי בא להדגיש שיש כאלו שצריכים להשקיע את כל כוחותיהם בתורה, אך גם הוא מסכים שעליו לדאוג לפרנסתו, וללמד את בניו למצוא דרך לפרנס את עצמם.

הצענו כאן שלשה הסברים לפיהם רבי נהוראי אינו חולק על חובת האב ללמד את בנו אומנות, וישנם הסברים דומים נוספים<sup>18</sup>, לפי כל

18. כדעת המהרש"א, לפיה רבי נהוראי אינו חולק על החובה ללמוד אומנות, סברו גם החיד"א (ב'כסא רחמים' על מסכת סופרים ריש פרק טז), וה'קובץ שיעורים' (חלק ב סימן מז אות ג, וראה גם בגר"ז פרשת חיי שרה). כמה אחרונים ביארו שרבי נהוראי

ההסברים הללו נדחה התירוץ שהציע בעל 'אות היא לעולם'.  
 דחיה ניצחת לתירוץ של ה'אות היא לעולם' יש להביא מדברי  
 הרמב"ם בעצמו (הלכות רוצח ה, ה):

הבן שהרג את אביו בשגגה גולה, וכן האב שהרג את בנו בשגגה גולה  
 על ידו, במה דברים אמורים? בשהרגו שלא בשעת לימוד, או שהיה  
 מלמדו אומנות אחרת שאינו צריך לה, אבל אם יסר בנו כדי ללמדו  
 תורה או חכמה או אומנות ומת - פטור.

הרמב"ם פוסק את דברי הגמרא במכות לפיהם המכה את בנו כדי  
 ללמדו אומנות פטור מגלות, כיוון שהוא עסק במצווה. מכאן ברור כי  
 הרמב"ם לא פסק כדעת רבי נהוראי.

ניתן להוכיח כי כך דעת הרמב"ם מדין נוסף: בשבת אסור להתעסק  
 בענייני חולין 'ממצוא חפצך ודבר דבר'. הגמרא (שבת קג, א; כתובות ה, א)  
 מביאה ש'חפצי שמים מותרים' כגון עיסוק בצדקה, או למצוא מלמד  
 שילמד את בנו אומנות. הרמב"ם (שבת כד, ה) פסק דין זה וכתב:

מותר לרוץ בשבת לדבר מצוה, כגון שירוף לבית הכנסת או לבית  
 המדרש, ומחשבין חשבונות של מצוה ומודדין מדידה של מצוה, כגון  
 מקוה לידע אם יש בו כשיעור או בגד לידע אם מקבל טומאה, ופוסקין  
 צדקה לעניים, והולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ואפילו לטרטיאות  
 וטרקלין של גוים, לפקח על עסקי רבים בשבת, ומשדכין על התינוקות  
 ליארס, ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות.

---

דיבר בימי הילדות בהם יש ללמוד תורה, אך הוא מסכים כי כשהילד יגדל יש ללמדו  
 אומנות (ראה שועה"ר הלכות תלמוד תורה פרק ג, קו"א ד"ה 'והנה', אמרי שפר לרב  
 קלצקין סימן נב). בספר הברית (חלק ב, מאמר יב, פרק י) צווח כנגד הסוברים שרבי  
 נהוראי סובר שאין ללמד את הבנים מלאכה, וה'שדי חמד' (ח"א כללים, מע' א סימן  
 רל; פאת השדה שם סימן קס) שיבח מאוד את דבריו, והעתיקם על אף אריכותם.



מכיוון שדחינו את תירוצו של ה'אות היא לעולם'<sup>19</sup>, הרי שחזרנו לקושיה הגדולה: מדוע הרמב"ם אינו פוסק כי חובה על האב ללמד את בנו אומנות?<sup>20</sup>

ייתכן לתרץ כך: מדוע אין מצווה על האדם לאכול מדי יום, או לנשום? משום שאין צורך לצוות על דבר שהוא חלק הכרחי בחיי האדם.

19. נציין כאן עוד מקור ממנו יש להוכיח כי לפי הרמב"ם (הלכות דעות פרק ו, הלכה י) יש מצווה בלימוד אומנות: "חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות... כל המקניטן או מכעיסן או הכאיב להן או רדה בהן או אבד ממונן – הרי זה עובר בלא תעשה, וכל שכן המכה אותם או המקללן... במה דברים אמורים? בזמן שעניה אותן לצורך עצמו, אבל עינה אותם הרב כדי ללמדן תורה או אומנות או להוליכן בדרך ישרה הרי זה מותר" (וצריך עיון מאוד דברי הגר"מ פיינשטיין באגר"מ שם לפיהם הרמב"ם: "משמע שפוסק כרבי נהוראי שאין האב חייב ללמד אומנות לבניו, כי לא מצינו ברמב"ם דין זה שמחוייב האב ללמד אומנות לבנו"). יש להקשות על שיטת ה'אות היא לעולם' מטעמים נוספים: ראשית – משום שמוכח שאין כך דעת הרי"ף והרא"ש, שהרי הם הביאו את דברי רב נהוראי וגם את החובה ללמד אומנות ('אמרי שפר' שם). שנית – משום שמשמע בגמרא ובראשונים שאין בכך מחלוקת (שולחן ערוך הרב שם). שלישית – משום שגם אם מחלוקת בדבר הרי שמסתבר לפסוק דלא כרב נהוראי שהוא יחידי בדעתו (כמו כן ב'לב העברי' חלק ב אות א). אעיר בנוסף כי המעיין בדברי הביאור הלכה יראה שסברתו נכתבה, למרות הקשיים הגדולים שיש בה, משום שבימיו היוצאים ללמוד מלאכה איבדו את הקשר לתורה ולמצוות ולכן היה חשש גדול מפסיקה לפיה ישנה חובה לשלוח את הילדים ללמוד אומנות. הביאור"ה היה מודע לחידוש שבדבריו, ובמשנ"ב הוא לא העיר מאומה.

20. לעומת הרמב"ם (והשו"ע) הרי שהמגן אברהם (אורח חיים, קנו ס"ק ב) הביא דינים רבים שנזכרו בגמרא ולא הובאו בשולחן ערוך, ובין היתר ציין את דברי הגמרא בקידושין שחייב אדם ללמד בנו אומנות. בשו"ת 'בנין ציון' (סימן קכה) ביאר שהרמב"ם לא הזכיר מצווה ללמדו אומנות כי כלל זאת במה שכתב בהלכות רוצח. לפי דרך זאת תירץ ה'בנין ציון' גם מדוע הרמב"ם השמיט את החובה להשיא את בניו, שהרי גם חובה זאת רמוזה ברמב"ם בדרך אגב בהלכותיו (איסורי ביאה כא, כה). ב'עינים למשפט' תירץ כי הרמב"ם לא מנה את החובה ללמד את בנו אומנות משום שנקט כירושלמי (קידושין פרק א, הלכה ז) הסובר שזו מצווה בעלמא, ואין זה לעיכובא (וכמו כן ב'חידושי רב עזריאל' לגר"ע הילדסהיימר). ראה עוד תירוץ ב'דברי תורה' (לבעל ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש, מהדורת תמינאה, סימן יח).

דבר שנעשה גם ללא שום ציווי, כחלק מהנורמליות האנושית, אינו זקוק לציווי חיצוני. כך גם לענייננו: אדם עובד לפרנסתו משום שזהו צורך הכרחי בחיים. על האדם ללמד את בנו אומנות, אך אין צורך שהדבר יכנס לגדרי 'מצווה', אלא הדבר נעשה כחלק מ'ראיה חיים' - חלק מחיי האדם הטבעיים.

ניתן להציע הסבר נוסף: יש הבדל מהותי בין החובה ללמד את הבן תורה ובין החובה ללמדו אומנות. החיוב ללמדו תורה הוא מצווה במהות, חיוב החלטי בכל מצב. לעומת זאת החיוב ללמד אומנות הוא לפי הצורך והמצב: אב עשיר שיודע שלבנו מיועדת ירושה נכבדת אינו חייב ללמד את בנו אומנות. מכיוון שכך אמנם יש בפועל מצווה ללמד את הבן אומנות, אם יש צורך בדבר, אך לא שייך למנות זאת כמצווה ב'יד החזקה' או ב'ספר המצוות'.

לכאורה יש להקשות על דברינו מדברי ה'אבות דרבי נתן' (יא, א):

אהוב את המלאכה כיצד? מלמד שיהא אדם אוהב את המלאכה ואל יהיה אדם שונא את המלאכה, שכשם שהתורה נתנה בברית כך המלאכה נתנה בברית... רבי טרפון אומר אף הקדוש ברוך הוא לא השרה שכינתו על ישראל עד שעשו מלאכה... רבי יהודה בן בתירא אומר אדם שאין לו מלאכה לעשות, מה יעשה? אם יש לו חצר חרבה או שדה חרבה ילך ויתעסק בה... רבי יוסי אומר אין אדם מת אלא מתוך הבטלה...

לפי דברים אלו למלאכה יש ערך עצמי, וגם מי שיש לו עושר רב יעסוק בה כדי להידבק במידותיו של הקב"ה<sup>21</sup>, ושלא כתירוץ שהבאנו.

21. גם בויקרא רבא (כה, ג' במטע תחילה', וביפה תואר בפירושו שם) רואים שיש במלאכה משום הידבקות בדרכי ה' (וכן באבות דרבי נתן פרק כא, ובחיד"א ב'חסדי אבות', אבות א, י). טעמים נוספים נאמרו לצורך לעסוק במלאכה: משום שבכך מכניע את היצר הרע (חיד"א שם), משום שהבטלה מביאה לידי שעמום וחסטא (רבנו יונה, רעב, רבנו בחיי, רשב"ץ, על המשנה אבות שם), וכדי לחזק את בריאותו (יעב"ץ שם). בארץ ישראל נוסף גם הטעם שבכך מגדיל את שבחה של ארץ ישראל,

אמנם באמת נראה שיש בכך שתי גישות בחז"ל, שהרי ראינו כי הגמרא במסכת מכות מביאה שהאב אינו מחוייב ללמד את בנו אומנות אם יש כבר לילד אומנות אחרת להתפרנס ממנה. הרמב"ם לפי תירוצונו סבר כשיטה האחרונה, וכן ניתן להוכיח גם מתוך דבריו:

דברי תורה אינם נמצאים... אלא בדכא ושפל רוח שמתאבק בעפר דגלי החכמים ומסיר התאוות ותענוגי הזמן מלבו, ועושה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו אם לא היה לו מה יאכל, ושאר יומו ולילו עוסק בתורה (רמב"ם, הלכות תלמוד תורה ג, ט).

אהוב את המלאכה – ...כי בהעדר מלאכה יצר מצבו ויגזול ויעשוק (פירוש המשנה לרמב"ם, אבות א, י)<sup>22</sup>.

הרמב"ם סובר אם כן שחובת האב ללמד את בנו מלאכה, אולם המלאכה אינה בעלת ערך עצמי אלא רק אמצעי לכך שתהיה פרנסה לבן. לפיכך לא הזכיר הרמב"ם ולא מנה מצווה זאת, שהרי אדם עשיר, לדוגמא, אינו מחוייב בה, והיא איננה קיימת בכל מצב.

## 5. סיכום

נוכל לסכם ולומר כי האב חייב לקחת אחריות על ילדיו: רוחנית, חינוכית, וגם גשמית – לדאוג שילמדו מלאכה. יש שראו בכך ערך עצמי, יש שראו בכך אמצעי לפרנסה בלבד, אך בוודאי שכולם יסכימו שיש למצוא את דרך הזהב ולגדל את הילדים לתורה וליראת שמים יחד עם דאגה לכך שיוכלו לעבוד ולהתפרנס.

ועבודת האדמה הקדושה של ארץ ישראל דומה למצוות תפילין (חת"ס סוכה לו, תורת משה לחת"ס פרשת שופטים ד"ה 'מי האיש').

22. מקור לכך יש בסוגיה במסכת קידושין (כט, א) שם אומר רבי יהודה כי מי שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו מלמדו ליסטות, משמע שהסיבה למלאכה היא כדי שתהיה לבן פרנסה. ושמא יש לומר שבכך נחלקו תנא קמא ורבי יהודה: לתנא קמא יש ערך עצמי במלאכה, 'ראה חיים', ולכן לא די ללמדו סחורה. לרבי יהודה המטרה היא רק כדי שיתפרנס ולכן די ללמדו לסחור.

# סימן לג – חובת הקמת תלמודי תורה<sup>1</sup>

1. מבוא
2. תקנת יהושע בן גמלא
3. שיטתו החינוכית של רבי חייא
4. עבור מי נתקנה התקנה
5. כמות התלמידים בכל כיתה
6. מגבלות לתקנה

סא

## 1. מבוא

מצוות 'תלמוד תורה' מחייבת כל אדם לעסוק בדברי התורה, אולם לחובה זאת יש גם פן ציבורי בו אנו נעסוק במאמר זה – החובה לדאוג למוסדות חינוך בהם כל ילד יוכל לשבת ולהגות בדברי התורה. מתוך העיון בדברים נעמוד גם על שאלה המצויה כיום: האם ניתן לדרוש ממוסדות תורניים לאחד את המוסדות כדי לחסוך בעלויות.

## 2. תקנת יהושע בן גמלא

המשנה במסכת בבא בתרא (כ, ב) מביאה כי שכניו של אדם יכולים למנוע בעדו מלפתוח חנות בחצרם המשותפת, שהרי הקונים יוצרים רעש המפריע לבני החצר. אמנם המשנה מוסיפה כי השכנים אינם יכולים לטעון כי 'קול התינוקות' מפריע לשנתם. בגמרא (כא, א) מסביר רבא כי התינוקות אמנם יוצרים רעש, אולם השכנים אינם יכולים למנוע את הדבר משום שהמדובר הוא בתינוקות הבאים ללמוד תורה אצל

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

הרב שלהם:

...אמר רבא: סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן, ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך. דאמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל, שבתחלה מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד תורה... התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים... ועדיין מי שיש לו אב - היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב - לא היה עולה ולמד, התקינו שיהו מושיבין בכל פלך (=עיר מחוז) ופלך, ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז (=תחילת הלימוד היתה בגילאי 16-17), ומי שהיה רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא (=גיל הנעורים המרדני יצר מצב בעייתי, משום שכאשר המלמד היה כועס על התלמיד היה הנער מורד במלמד ומפסיק ללמוד). עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע.

אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: עד שית לא תקביל (=אל תקבל ללמוד אצלך תלמיד שלא הגיע לגיל שש), מכאן ואילך קביל ואספי ליה כתורא (=אחרי גיל שש קבל אותו, ותאכיל אותו בתורה כמו שור).

ואמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: כי מחית לינוקא (=כאשר אתה מכה ילד כדי לחנכו), לא תימחי אלא בעדקתא דמסנא (=אל תכה אותו אלא ברצועות של מנעלים, כלומר - מכה קלה). דקארי - קארי, דלא קארי - ליהוי צוותא לחבריה (=אם הילד לומד - שילמד, ואם אינו לומד - אינך צריך לייסרו יותר מדי או לסלקו, אלא ישב בצוותא עם חבריו, וסופו שילמד).

מיתבי: ... מי שיש לו בית בחצר השותפין הרי זה לא ישכרנו לא לרופא, ולא לאומן, ולא לגרדי, ולא לסופר יהודי, ולא לסופר ארמאי (=הרי שאף מלמד תינוקות אינו יכול ללמדם בחצר המשותפת, ודלא כמו שהסביר רבא)? הכא במאי עסקינן בסופר מתא (=מדובר כאן במלמד התינוקות של כל העיר, שאחראי על כל המלמדים בעיר, ורק מלמד שכזה אינו יכול לעשות כך בחצר המשותפת משום שעבודתו גורמת לרעש גדול ביותר).

התורה מחייבת באופן פרטי ללמד את הילדים תורה, כמו שנאמר 'ושננתם לבניך' (דברים ו, ז), אולם תקנתו של יהושע בן גמלא הוסיפה נדבך חדש: על הציבור לארגן מערכת חינוכית ציבורית בכל מקום שבה יזכו הילדים ללמוד תורה.

עלינו להבין מה היה החידוש בתקנתו של יהושע בן גמלא, שהרי מצאנו בגמרא כי כבר המלך חזקיהו דאג ללימוד התורה של כל ילדי ישראל:

... מה עשה (חזקיהו)? נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: 'כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו'. בדקו מדן ועד באר שבע - ולא מצאו עם הארץ, (מהעיר) גבת ועד (לעיר) אנטיפרס - ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה (סנהדרין צד, ב)<sup>2</sup>.

ייתכן שההבדל בין מעשיו של חזקיהו המלך ובין תקנתו של יהושע בן גמלא נעוץ בהבדל שקיים בין השניים בשיטת החינוך: יהושע בן גמלא לא היה מלך ולא יכול לכפות איש לקיים את רצונו. המערכת החינוכית שהוקמה על פי תקנתו היתה בנויה על הזדהות של התלמידים עם התורה, ובמרכזה עמדה האהבה ולא היראה. משום כך תיקן יהושע בן גמלא שהכנסת התלמיד לתלמוד התורה תהיה כבר בגיל צעיר, לפני שהתלמיד עיצב את זהותו, ובטרם תבער בתוכו ההתנגדות האופיינית לגיל ההתבגרות. שיטה זו מתבטאת גם בדברי האמורא רב, המובאים בהמשך הגמרא, לפיהם יש להכות את התלמידים באופן סימלי ועדין - ברצועת המנעל - שהרי עיקר החינוך בא מתוך אהבה. כך מסביר המהרש"א (בבא בתרא כא, א) גם את דברי רב שמואל לפיהם

2. השווה גם למובא בברייתא במסכת סנהדרין (יז, ב): "כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה: בית דין... ומלמד תינוקות". ראה גם רש"י בראשית מט, ז, וראה חידושי חתם סופר בבא בתרא כ, ב ד"ה 'אלא'.

יש להאכיל את התלמיד בתורה כפי שמאכילים את השור:

ד"ה ואספי ליה כתורא - שילמוד עמו בנחת, כמו שמאכילין השור בידים, ולא יכנו וירדנו בכוח ללמוד כמו שאובסים הגמל ומאמידין העגלים שמאכילים אותם בעל כרחם.<sup>3</sup>

לעומת יהושע בן גמלא הרי שאצל חזקיהו המלך היה המצב שונה: המלך בכוחו לכפות את העם לקיים את דבריו. חזקיהו 'נעץ חרב' בבית המדרש והלימוד היה מתוך הכרח. נראה שזו כוונת הגמרא (סנהדרין צד, א) המביאה כי חזקיהו לא נעשה משיח משום שלא אמר שירה: אהבת ה' גורמת לאדם לשיר ולשבח את הבורא על ניסיו וטובותיו, אך עבודת ה' בימי חזקיהו היתה בנויה בעיקרה על מידת היראה, ומשום כך לא זכה חזקיהו לשלימות המשיחית.

'זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו' שכן לולא החדיר יהושע את האהבה במערכת החינוכית היתה משתכחת תורה מישראל.<sup>4</sup>

### 3. שיטתו החינוכית של רבי חייא

הגמרא במסכת כתובות (קג, ב) מציינת אדם נוסף שדאג שלא תשתכח תורה מישראל, הלא הוא רבי חייא:

כי הוו מינצו רבי חנינא ורבי חייא (=כאשר היו מתנצחים רבי חנינא ורבי חייא), אמר ליה רבי חנינא לרבי חייא: בהדי דידי מינצת (=וכי עימי אתה מתקוטט)?! דאם חס ושלום נשתכחה תורה מישראל, מהדרנא ליה

3. פירוש זה הפוך מהסבר רש"י בסוגייתנו, והשווה לפירושו הנוסף של רש"י בכתובות נ, א. בכתובות (ג, א) מבואר שדברי רב נאמרו רק לפני גיל 12, אולם אחרי גיל 12 יורד האב לחייו של בנו כפי שהתקינו באושא. אמנם ב'סדר משנה' (לבנו של ה'מחצית השקל', בהלכות תלמוד תורה ב, ב) כתב שהרמב"ם לא הזכיר את המובא במסכת כתובות משום שסבר שלפי סוגייתנו רב דחה את תקנת אושא והרמב"ם פסק כסוגייתנו.

4. וראה גם בשו"ת חת"ס, חו"מ, סימן צב, ד"ה 'ואעתיק' שהסביר אחרת.

מפלפולי (=והרי אף אם חס ושלום תשתכח התורה מישראל אחזיר אותה בפלפולי!) אמר ליה רבי חייא: אנא עבדי דלא משתכחה תורה מישראל (=השיב לו רבי חייא: אני עושה שהתורה כלל לא תשתכח מישראל), דאייתנא כיתנא ושדיינא (=שהרי מביא אני זרעוני פשתן וזרע אותם) ומגדלנא נישבי (=ואני קולע מהפשתן שגדל מלכודות) וציידנא טביא ומאכילנא בישרא ליתמי (=ויצד אני במלכודות צבאים, ומאכיל את בשרם ליתומים) ואדיכנא מגילתא ממשכי דטביא (=ומעורות הצבאים אני עושה קלף), וסליקנא למתא דלית בה מקרי דרדקי (ועולה אני לעיר שאין בה מלמדי תינוקות) וכתבינא חמשיא חומשי לחמשיא ינוקי (=וכותב אני על עור הצבאים חמישה חומשי תורה לחמישה ילדים, חומש אחד לכל ילד), ומתנינא שיתא סידי לשיתא ינוקי (=ומלמד אני ששה סדרי משנה לששה ילדים, סדר אחד לכל ילד), לכל חד וחד אמרי ליה אתני סידרך לחברך (=ולכל אחד מהם אני אומר: למד את הסדר שלמדת לכל חבריך), והיינו דאמר רבי: כמה גדולים מעשה חייא

כמו יהושע בן גמלא כך גם רבי חייא דואג ללימוד התורה של היתומים, אלא שאצל רבי חייא קיים דבר נוסף: הוא מאכיל את היתומים מבשר הצבאים. רבי חייא אינו דואג רק לעולמם הרוחני של היתומים, אלא הוא מקדים לכך את הדאגה למאכלם הגשמי. בכך מתבטאת אהבתו הגדולה כלפי היתומים, ודאגתו לכל צרכיהם. תורתו של רבי חייא נמסרה מתוך אהבה עזה כלפי תלמידיו, היתומים ראו עד כמה רבם אוהב אותם וממילא הם התקרבו אליו עד שהפכו לבני תורה. מערכות החינוך בעולם הכללי הוקמו לפני שנים לא רבות, אך אצל עם ישראל הדאגה הגדולה ללימוד התורה הולידה כבר לפני אלפי שנים את תלמודי התורה, בהם מתחנך הילד מתוך אהבה ומתקרב לתורה הקדושה.

#### 4. עבור מי נתקנה התקנה

מדברי הגמרא עולה כי התקנה להושיב מלמד תינוקות נתקנה



עבור היתומים (בבא בתרא כא, א):

שבתחלה מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד  
תורה... התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים...

לכאורה הדבר תמוה: רובם הגדול של ילדי ישראל אינם יתומים,  
ומדוע יש צורך בתקנה ציבורית עבור היתומים שאינם אלא מייעוט  
קטן!?

מכאן נוכל ללמוד עד כמה חזקה החובה הציבורית לדאוג ללימוד  
התורה של הילדים. ציבור צריך לדאוג גם למיעוט שקיים בתוכו, גם  
לחלשים ולמסכנים. קל וחומר שכך הדבר כאשר מדובר בדאגה לכך  
שהמיעוט יזכה לעסוק בתורה - דבר הנוגע ליסודות היהדות.  
ניתן להסביר את דברי הגמרא בדרך שונה מעט:

שבתחלה מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד  
תורה... התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים... ועדיין מי  
שיש לו אב - היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב - לא היה עולה ולמד,  
התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך.

התקנה להושיב מלמדי תורה בירושלים נועדה עבור היתומים, ומעתה  
יש לתמוה: וכי מתקני התקנה לא ידעו ש'מי שאין לו אב' לא יזכה  
לעלות אל מלמדי התורה שבירושלים, כפי שאכן אירע לבסוף?! נראה  
לפיכך שאלו שלא זכו ללמוד תורה לא היו יתומים שאין להם אב כלל,  
אלא היו אלה ילדים ש'אין להם אב' המוכן להשקיע מזמנו בכדי ללמדם  
תורה. יש מהאבות שהתעצלו מלחנך את בניהם לתורה אולם הם לפחות  
התאמצו להעלות את הבנים לירושלים כדי שהמלמדים בעיר הקודש  
ילמדו את בניהם. לעומתם היו אבות שהתעצלו אף ממאמץ זה, ומשום  
כך היה צורך לתקן שיהיו מלמדים בכל עיר ועיר<sup>5</sup>.  
מדובר לפיכך בתקנה שלא נועדה רק עבור היתומים המועטים, אלא

5. כיוון בזה הרב המחבר לתירוץ של בעל 'ויואל משה' ב'מאמר לשון הקדש' אות ט.

עבור כל אלו ש'אין להם אב' המבין את חשיבות התורה, עבור כל אלו שאבותיהם התעצלו מלהשקיע בחינוכם.

### 5. כמות התלמידים בכל כיתה

החובה הציבורית שנתקנה מטילה על הציבור עול כבד: עליו לדאוג להקמת מוסדות תורה, להשיג מורה, למצוא מבנה לבית הספר, ועוד. הרצון לנסות ולצמצם את העלויות מעלה לעיתים 'הצעות יעול' שעלולות לפגוע באיכות הלימוד: ניתן לצרף כמה כפרים יחד ולהקים להם בית ספר משותף, או לצרף כמה כיתות כדי שמורה אחד יספיק לכולם. האם רעיונות אלו אפשריים?

לאחר שהגמרא מביאה את תקנת יהושע בן גמלא היא מביאה את דברי רבא העוסק בפרטים אלו:

אמר רבא: מתקנת יהושע בן גמלא ואילך לא ממטינן ינוקא ממתא למתא (=אין מביאים תינוק של בית רבן בכל יום מעירו לעיר אחרת כדי שילמד שם תורה, שמא ינוק בדרך, אלא כופים את בני העיר להושיב בעירו מלמד תינוקות), אבל מבי כנישתא לבי כנישתא ממטינן (=אבל מביאים את התינוק מבית כנסת אחד לבית כנסת אחר באותה העיר), ואי מפסק נהרא לא ממטינן (=ואם יש נהר העובר בין שני בתי הכנסת אין מביאים את התינוק לבית הכנסת האחר, מחשש סכנה), ואי איכא תיתודא ממטינן (=אך אם יש גשר רחב מעל הנהר מעבירין עליו את התינוק מבית כנסת לחבירו, שהרי אין כאן סכנה), ואי איכא גמלא לא ממטינן (=ואם הגשר הוא צר, לא מעבירים עליו את התינוק).

ואמר רבא: סך מקרי דרדקי - עשרין וחמשה ינוקי (=מנין התינוקות הראויים למלמד הוא עשרים וחמישה תינוקות), ואי איכא חמשיין - מותבינן תרי (=ואם יש חמישים תינוקות מושיבים שני מלמדים), ואי איכא ארבעין - מוקמינן ריש דוכנא (=ואם יש ארבעים תינוקות מעמידים עוזר למלמד) (שם).

מפשטות דברי הגמרא עולה שכאשר אין בעיר עשרים וחמישה ילדים הרי שאין חובה לפתוח במקום תלמוד תורה. כאשר יש עשרים וחמישה

ילדים די במורה אחד, כאשר יש ארבעים ילדים חובה לצרף אל המורה עוזר, המכונה 'ריש דוכנא', וכאשר יש חמישים תלמידים חובה לחלק את התלמידים לשתי כיתות. כך אכן הבנת בעלי התוספות:

סך מקרי דרדקי כ"ה ינוקי - אבל פחות מכאן אין בני העיר יכולים לכוף זה את זה להשכיר להם מלמד.

אמנם מדברי הרמב"ם עולה כיוון שונה:

עשרים וחמשה תינוקות - למדים אצל מלמד אחד, היו יותר על עשרים וחמשה עד ארבעים - מושיבין עמו אחר לסייעו בלימודם, היו יותר על ארבעים - מעמידין להם שני מלמדי תינוקות (רמב"ם, הלכות תלמוד תורה, ב, ה).

לשיטת הרמב"ם (וכך גם שיטת הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, ועוד) יש לדחוק ולהסביר כך את דברי הגמרא:

סך מקרי דרדקי [מנין התינוקות המקסימאלי הראוי למלמד אחד] - כ"ה ינוקי, ואי איכא [יותר מ-ארבעים ילדים עד מקסימום] חמשיין - מותבינן תרי, ואי איכא [יותר מ-עשרים וחמישה עד מקסימום] ארבעיין - מוקמינן ריש דוכנא (בבא בתרא שם).

מדוע הרמב"ם אינו מסביר את הגמרא באופן הפשוט, כפי שהסבירו אותה בעלי התוספות?

ייתכן שסברת הרמב"ם בנויה על הניסיון החינוכי הפשוט: לפי פירוש התוספות מורה אחד יוכל ללמד כראוי שלושים תלמידים, ואפילו שלושים ותשעה תלמידים, בלי כל סיוע של עוזר. דבר זה אינו מסתבר, כפי שכל מורה יכול להבחין מתוך ניסיונו. לפי הרמב"ם יוצא שגודל הכיתה המקסימאלי למורה אחד הוא עשרים וחמישה תלמידים, וזהו אכן מספר המתקבל על הדעת.

דברי הרמב"ם מבוססים גם על סברא נוספת: לפי פירוש התוספות

יוצא שרק מקום בו ישנם עשרים וחמישה ילדים צריך להושיב בעיר מלמד תינוקות, אולם לפי הרמב"ם הדבר אינו מתקבל על הדעת, שהרי לא ייתכן שעיר בה ישנם חמישה עשר או אף עשרים וארבעה ילדים תפקיר את התפתחותם התורנית.

כיצד ישיבו בעלי התוספות על טענות אלו? נראה שיש כאן מחלוקת עקרונית בהבנת התקנה: לדעת בעלי התוספות הציבור אמנם מחויב לדאוג ללימוד התורה של התינוקות, אולם אחריותו מוגבלת: הציבור אינו צריך לדאוג לכל ילד בודד, אלא רק ל'ציבור של תינוקות'. כאשר ישנם ילדים בודדים שצריכים ללמוד אזי הדאגה לכך מוטלת אך ורק על הוריהם (ורק מדין 'צדקה' ראוי לכל אדם לסייע בכך באופן פרטי), אולם כאשר יש בעיר עשרים וחמישה תינוקות ויותר אזי מדובר בצורך ציבורי המוטל על כתפי המערכת הציבורית. גישתו של הרמב"ם שונה: לדעת הרמב"ם חובתנו לדאוג ללימוד התורה של כל ילד וילד, ולכן גם כאשר קיימים בעיר שני תינוקות בלבד צריך הציבור לדאוג להושיב במקום מלמד.

דברי הרמב"ם מבוססים על תפיסתו בנוגע לחובתו של כל יהודי ללמד את הזולת תורה:

...קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס'... כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר 'והודעתם לבניך ולבני בניך'. ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצווה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אף על פי שאינן בניו, שנאמר 'ושננתם לבניך' ומפי השמועה למדו 'בניך' אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בניו שנאמר 'ויצאו בני הנביאים'... וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם... (רמב"ם, הלכות תלמוד תורה, פרק א, הלכה א-ג).

מי שאינו יודע תורה חייב לשכור מלמד רק לבנו, ולא לילדים אחרים, משום שהאחריות הכספית היא רק כלפי בניו, אולם אדם שיודע תורה

חייב ללמדה לא רק לבנו אלא לכל תלמיד הזקוק לכך. לשיטת הרמב"ם לא יעלה על הדעת שעיר שיש בה עשרים ילדים לא תדאג ללימוד התורה שלהם, שהרי לשיטתו כל יהודי ויהודי חייב לדאוג ללימוד התורה של כל תלמיד בעולם.

ייתכן לומר שגם בעלי התוספות יסכימו שעל הציבור לדאוג ללימוד התורה של חמישה עשר או עשרים וארבעה ילדים, אלא שבמקרה כזה ניתן לשלוח את הילדים ללמוד בעיר סמוכה<sup>6</sup>. כלומר – אמנם הדבר מוטל על הציבור אך כאשר מדובר בעומס כבד מדי אנו מסתפקים באחריות שתוטל על הציבור למנות מלמד משותף לכמה ערים.

### 6. מגבלות לתקנה

כיצד נפסקה ההלכה בנושא? נראה שיש בכך מחלוקת בין הפוסקים:

כ"ה תינוקות, מספיק להם מלמד אחד. היו יותר על כ"ה עד מ' - מושיבין אחר לסייעו בלימודם (שולחן ערוך, יורה דעה, רמה, טו).

מדברי השולחן ערוך עולה כי פסק כדעת הרמב"ם, ודלא כשיטת בעלי התוספות. לעומת זאת הרמ"א מביא את שתי השיטות:

*הגה: ...יש אומרים דאם אין בעיר כ"ה תינוקות אין בני העיר חייבים לשכור להם מלמד, ויש אומרים דאפילו בפחות מזה חייבים<sup>7</sup>.*

לפי שיטת הרמב"ם והשולחן ערוך הציבור מחוייב לדאוג ללימוד התורה, אף שמדובר בילדים בודדים. ניתן היה לטעון כי לשיטתם אין כל

6. כך מובא שו"ת אמונת שמואל סימן כו, וכן כתב בערוך השולחן (יו"ד, רמה, כה), אך העיר ערוך השולחן שלא משמע כך ברמ"א.

7. בשו"ת אמונת שמואל סימן כו כתב שיש להורות כדעה השנייה ברמ"א, שהיא דעת הרמב"ם והשו"ע, אך בשו"ע הגר"ז (הלכות תלמוד תורה, פרק א קונטרס אחרון סק"ג) שם כתב שנהגו כדעה הראשונה ברמ"א.

מגבלה לחיוב זה, אלא שיש לדון בדבר על פי המשך הסוגיה:

מיתבי: ... מי שיש לו בית בחצר השותפין הרי זה לא ישכירנו לא לרופא, ולא לאומן, ולא לגרדי, ולא לסופר יהודי, ולא לסופר ארמאי (=הרי שאף מלמד תינוקות אינו יכול ללמדם בחצר המשותפת, ודלא כמו שהסביר רבא)? הכא במאי עסקינן בסופר מתא (בבא בתרא שם).

מהו 'סופר מתא'? יש ביארו שמדובר בסופר שכותב את השטרות של בני העיר (תוספות, רמב"ן, ועוד), אולם רש"י מסביר כי מדובר במלמד תינוקות, ובכל זאת בני החצר יכולים למחות בידו:

סופר מתא - מלמד תינוקות העיר, ומושיב מלמדים תחתיו והוא מורה את כולם איך יעשו, ויש שם קול גדול.

לדברי רש"י יוצא שרק מלמד תינוקות סטנדרטי יכול לפתוח תלמוד תורה בחצר המשותפת, אך כאשר מדובר במלמד התינוקות של כל העיר, שאחראי על כל המלמדים בעיר, הרי שאין הוא יכול לעשות כך, משום שעבודתו גורמת לרעש גדול. משיטת רש"י עולה שגם כאשר מדובר בלימוד תורה יש גבול לנזק שעל השכנים לספוג. מדברי השולחן ערוך עולה כי שיטתו של רש"י לא נפסקה:

שולחן ערוך (חושן משפט קנו, ג): יש לו ללמד תינוקות ישראל תורה בתוך ביתו, ואין השכנים יכולים למחות בידו ולומר לו: אין אנו יכולים לישן מקול התינוקות של בית רבן.

סמ"ע (חושן משפט סימן קנו ס"ק יג): מדסתם, משמע דאינו מחלק ואפילו הן רבים שרי, וכן כתב הטור בהדיא עיין שם, ולא כהרמב"ן (בבא בתרא כא, א) שכתב על פי פירוש רש"י דביותר מחמשים והוא מלמד את כולם דאסור.

אמנם, אף על פי שדברי רש"י לא נפסקו להלכה, מכל מקום העקרון המונח בדבריו אכן נפסק. כך עולה מדברי ה'לבוש' במקום (לבוש חושן משפט קנו ג, שהובאו בפתחי תשובה חושן משפט קנו ס"ק ב, בערוך השולחן חושן

משפט סימן קנו סעיף ה, ובעוד פוסקים):

ונראה לי דווקא בני המבוי או בני החצר שדרים יחד במבוי אחד או בחצר אחת ואינם דרים יחד בחדר אחד או בבית החורף אחד, אבל אותם הדרים בבית חורף אחד כנהוג במדינות אלו מחמת דוחק דירה, נראה לי ודאי שכל אחד יכול למחות בחבירו אפילו להיות מלמד תינוקות של ישראל תורה באותו בית החורף שהוא דר שם עמו, שזה ודאי אין דעת רוב העולם סובלתו, ועל דעת זה לא נשתתף עמו בדירה זו, אם לא שהתנה מתחילה.

מדברי ה'לבוש' עולה שישנם מצבים בהם נמנע את לימוד התורה בגלל הנזק הכבד שייגרם לשכנים<sup>8</sup>.

יש ללמוד מכאן עקרון חשוב ביחס ללימוד התורה: אחד הדברים החשובים ביותר ביהדות הוא לימוד התורה. החובה ללמוד אינה רק חובה אישית ופרטית אלא גם חובה ציבורית לדאוג למערכות חינוכיות שידאגו לכך שכולם יזכו ללמוד. משום כך תיקנו חכמים בעניין זה הלכות מיוחדות: אדם אינו יכול לפתוח בחצר המשותפת חנות, משום שרעש הקונים מפריע לשכניו, אך הוא רשאי לפתוח בחצר המשותפת תלמוד תורה, אף על פי שהרעש של התלמידים מפריע לשכנים<sup>9</sup>. אדם אינו יכול לפתוח חנות כאשר הדבר ימוטט את פרנסת חבירו שבבעלותו חנות דומה, אולם אדם יכול לפתוח תלמוד תורה גם אם באותו המקום

8. וראה בשו"ת 'להורות נתן' (חלק ג, סימן קא) שאם יש בחצר חולה שיצטרך לעקור מדירתו יכול הוא לעכב, ועוד הביא (סימן קב, אות טו, וכן בסימן קד) כעין זה בעניין מצב שבו בגלל רעש התינוקות ירד ערך הדירות באותו בנין או שלא יוכלו להשכיר שם דירות (וראה בזה ב'ערך השלחן' חו"מ סימן קנו, דין ג, הובאו בספר 'אמרי יעקב' יו"ד רמה, כב).

9. כך שיטת הרמב"ן (ובב"י דייק שכך סובר גם רש"י, ובכנה"ג הביא שכך סובר גם הריטב"א, ובערוך השולחן חו"מ קנו, ד דייק שכך גם דעת הרמב"ם), אמנם לדעת הרבה ראשונים ההיתר הוא לכל דבר מצווה, ולא דווקא ללימוד תורה, וכן פסק בטור ובשו"ע חו"מ קנו, ג.

יש כבר מוסד דומה - 'קנאת סופרים תרבה חכמה' (בבא בתרא כא, א; רמב"ם תלמוד תורה ב, ז). הלכות אלו הם דוגמא ליחס המקודש שיש לנו כלפי לימוד התורה, אולם כפי שראינו גם לכך ישנם מגבלות - כאשר הדבר מטיל עול כבד על הציבור או כאשר מדובר בהפרעה גדולה מאוד לדיירי החצר.

הדין שמובא בגמרא מביע עקרון חשוב, אולם יישומו המעשי תלוי בשיקול הדעת ובמצב הנתון לפני הדיין. כך אנו מוצאים גם לגבי מספר התלמידים בכיתה שמשתנה לפי המצב:

ש"ך (יורה דעה רמה, סק"י): היו יותר על כ"ה כו' - ...ונראה שהולכין בזה אחר המלמד ואחר הנערים, ואם הם לומדים מעט או הרבה, והכל לפי הענין.

פתחי תשובה (יורה דעה, רמה, אות ח): בתשובת אמונת שמואל סימן כו... כתב דנראה לו דשיעור כ"ה תינוקות לא היה שייך רק בדורות התלמוד, מה שאין כן בדורות הללו שנתמעטו הלבבות ואי אפשר למלמד אחד בסך כ"ה (תלמידים), והלואי שיצא ידי חובתו בסך עשרה, וכל שכן י"ב - פשיטא דהוי בדורותינו ככ"ה בזמן התלמוד, ולכן הורה בישוב אחד שהיה בו ששה בני בית ויש להם כעשרה או י"ב נערים ואינם רוצים לשכור להם מלמד - דיכולים לכופף זה את זה<sup>10</sup>.

בימינו מעוניינים לעיתים לאחד מוסדות תורניים, על מנת להוזיל את העלות להורים. ניתן לכאורה לטעון שהדבר מנוגד לרוח הגמרא, אולם לפי מה שראינו ישנם מצבים בהם דרישה זאת מוצדקת, שהרי רוב

10. בספר 'אמרי יעקב' העיר שדברי האמונת שמואל צריך עיון, שהרי לפי שיטת התוספות הסיבה שאין שוכרים מלמד לפחות מעשרים וחמישה ילדים היא משום שהדבר מכביד כלכלית על בני העיר, וממילא צריך עיון מה בכך שכיום צריך מלמד לעשרה נערים ומדוע יהיה בזה כדי לשנות את דין הגמרא לפי הבנת התוספות?! ראה גם בערוך השולחן (יו"ד, רמה, סוף סעיף כח), ובשולחן ערוך הגר"ז (הלכות ת"ת, פרק א, קונטרס אחרון ס"ק ג).



---

המוסדות נסמכים על סיוע כספי מהמדינה, והרי ראינו שישנם מצבים שיש להתחשב בציבור ובכספו.

## סימן לד – בדין מצוות כתיבת ספר תורה<sup>1</sup>

1. מצוות כתיבת ספר תורה ומקורה
2. שתי הערות על הלימוד מן הפסוק שהגמרא הביאה
3. האם יש מצווה גם בקניית ספר תורה מוכן?
4. דעת הרא"ש שבזמן הזה המצווה מתקיימת בשאר ספרים
5. תמיהת הבית יוסף על הרא"ש – האם חל שינוי במצווה?
6. יישוב הרמב"ם והתורה תמימה על ההערה שבפסוק מדובר על פרשת האזינו
7. הקב"ה ביקש לזכות את משה רבנו בקיום המצווה בגופו לפני מותו
8. ביאור שיטת הרא"ש על פי הפרישה – עיקר המצווה לשם תורה שבעל פה

כא

### 1. מצוות כתיבת ספר תורה ומקורה

כתב הרמב"ם (הלכות ספר תורה ז, א):

מצוות עשה על כל אחד מישראל לכתוב ספר תורה שנאמר 'כתבו לכם את השירה הזאת'.

---

1. דברים שנאמרו לרגל הכנסת ספר תורה בטל מנשה ערב הושענא רבא. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.

המקור בתלמוד לחיוב זה נמצא במסכת סנהדרין (כב, ב):

אמר רבה אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה מצווה לכתוב משלו שנאמר: 'זעתה כתבו לכם את השירה הזאת'.

## 2. שתי הערות על הלימוד מן הפסוק שהגמרא הביאה

ויש לשאול איך אפשר ללמוד מצווה זו מפסוק זה:

א. הלוא "השירה" היא שירת האזינו כמו שרש"י ורמב"ן פירשו על אתר.

ב. אין מדובר פה במצווה המוטלת על כל ישראל אלא בציווי למשה וליהושע לכתוב פרשת האזינו וללמדה לבני ישראל, כמו שמפורש בפסוק:

עתה כתבו לכם את השירה הזאת, למדה את ישראל, שימה בפיהם, למען תהיה השירה הזאת לעד לבני ישראל (דברים לא, יט).

להבנת העניין נעמוד על שתי נקודות נוספות במצווה זו:

## 3. האם יש מצווה גם בקניית ספר תורה מוכן?

א. הנה החינוך (מצווה תרי"ג) הסביר טעם המצווה:

כדי שיהיה לכל אחד מישראל ספר ללמוד בו.

ומה שאין אדם מקיים המצווה כשירש ספר, הסביר החינוך, שכל אחד צריך לדאוג שיהיה לו ספר יפה שאינו בלוי. יוצא לפי דבריו שמי שיקנה ספר חדש בשוק יקיים המצווה. ובאמת כך היא דעת רש"י על הגמרא במנחות (ל, א):

מי שקנה ספר תורה מן השוק כחוטף מצווה והכותבו כאילו קבלו מהר סיני.

ומפרש רש"י על "חוטף מצווה":

מצווה עבד אבל אי כתב הוה מצווה יתירה טפי (הוא קיים מצווה אבל אם כתב בעצמו המצווה יותר גדולה).

אבל הרמ"א (יורה דעה סימן ער, א) חולק על רש"י וכתב שהקונה ספר תורה לא קיים כלל המצווה, וצריך להבין טעמו.

#### 4. דעת הרא"ש שבזמן הזה המצווה מתקיימת בשאר ספרים

ב. הרא"ש (הלכות קטנות לרא"ש - מנחות, הלכות ספר תורה סימן א) כתב על מצווה זו:

שזה לא נאמר אלא לדורות הראשונים שהיו כותבין ספר תורה ולומדים בה אבל האידנא שכותבים ספר תורה ומניחים אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים מצוות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חמשה חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהם הוא ובניו כי מצוות כתיבת ספר תורה היא כדי ללמוד בה דכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם ועל ידי הגמרא ופירושיה ידע פירוש המצוות והדינים על בוריים לכן הן הן הספרים שאדם מצווה לכתבם...

#### 5. תמיהת הבית יוסף על הרא"ש - האם חל שינוי במצווה?

ותמה עליו הבית יוסף וזה לשונו :

ויש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצוות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם...?

ולכן הסביר כוונת הרא"ש שהוא לא צמצם מצוות כתיבת ספר תורה אלא הרחיב אותה וזה לשונו:

לכך נראה לי שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות

וגמרות ופירושיהם ... שגם זה בכלל מצוות כתיבת ספר תורה ושזה יותר מצווה מלכתוב ספר תורה ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים אבל לכתוב ספר תורה לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידנא זהו עיקר קיום מצוות עשה... (בית יוסף, יורה דעה סימן ער).

אולם הפרישה (יורה דעה, סימן ער), הט"ז (סימן ער ס"ק ד) והש"ך (סימן ער ס"ק ה) חולקים על הבנת הבית יוסף בדברי הרא"ש וטוענים שמלשונו משמע שהיום אין בכלל מצווה בכתיבת ספר תורה וכמו שסיים הרא"ש "והן הן הספרים שאדם מצווה לכותבם" "הם" ולא ספר תורה.

### 6. יישוב הרמב"ם והתורה תמימה על ההערה שבפסוק מדובר על פרשת האזינו

הנה על השאלה הראשונה ששאלנו (בפסוק מדובר בשירת האזינו ולא בכל התורה) הסבירו המפרשים שהרמב"ם (הלכות ספר תורה ז, א) כבר תירץ על כך בלשונו הזהב:

מצוות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר 'ועתה כתבו לכם את השירה', כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות.

אם כן אף שהשירה היא "האזינו", יש חובה לכתוב כל התורה כולה כי אסור לכתוב רק פרשה אחת.

אולם בעל התורה תמימה תמה על פירוש זה: הלוא יש הרבה פרשיות בתורה שמצווה לכותבן לבדן כמו הפרשיות שבמזוזות ותפילין. ולכן אם הקב"ה חייב לכתוב פרשת האזינו בנפרד, לא עוברים על האיסור לכתוב התורה פרשיות פרשיות.

לכן התורה תמימה מוסיף ומסביר שמשה רבנו כבר כתב כל התורה עד פרשת האזינו וכוונת החיוב "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" היא לכתוב פרשת האזינו ובכך להשלים כל התורה כולה, ופירוש זה נרמז בפסוק שבא לומר שמשה קיים ציווי השם: "ויהי ככלות משה לכתוב את

דברי התורה הזאת עד תומם".

אולם לפי זה יש לשאול את קושייתנו השנייה ביתר שאת: הלוא מצווה זו התייחסה דווקא למשה ולא לכל ישראל.

### 7. הקב"ה ביקש לזכות את משה רבנו בקיום המצווה בגופו לפני

#### מותו

והנראה לומר בזה כי הנה יש לתמוה: מה ראה הקב"ה לבקש ממשה רבנו לכתוב כל התורה ביום מיתתו (הן בפרשת וילך אנו עומדים ביום פטירת משה רבנו), די היה שילמד התורה לעם ישראל, למה שיאבד זמנו היקר לכתוב, מה שיהושע או כל סופר יכולים לעשות? אלא העניין כך הוא: רש"י הסביר על הפסוק "ולא אוכל עוד לצאת ולבוא" (דברים לא, ב), שאין שליטה ביום המוות, שאותו יום נסתמו ממשה רבנו מעיינות החכמה, ואם בכל חייו משה שקול כנגד כל ישראל, באותו יום הוא נהיה עצמו יהודי ככל היהודים, ומשה רבנו הצטער מאד על שנמנע ממנו האספקלריה המאירה. ואז הקב"ה נתן לו המצווה לכתוב ספר תורה – מצווה שאדם מקיים בגופו – בידי. ובאותה שעה משה רבנו קידש את עצמו כדי לקיים המצווה המעשית. ועל ידי המצווה המעשית הוא זכה להתעלות וחזר למדרגה שנשללה ממנו.

מזה אנו לומדים שלא מספיק ללמוד את התורה, כי מי ידע את התורה יותר טוב ממשה רבנו? צריך גם לכותבה בידי, להרגיש אותה באיבריו. וכך נפסק בהלכה שמי שכותב ספר תורה צריך לקדש עצמו במקווה לפני שניגש לעבודת הקודש. באותה עת כל התורה נהיתה לשירה גדולה בידי של משה. הוא הבין את התורה לא רק בשכלו הזך אלא גם בגופו הטהור, ועיין בערוך השולחן שאומר שאפשר לקרוא לכל התורה שירה כי היא שירת החיים. סיפורי התורה הלוא הם התגלות של אדון הכל, ומצוותיה הן האריג של חיינו עלי אדמות.

ואם משה רבנו, גדול הנביאים של כל הדורות, היה צריך להוסיף מצוות כתיבת התורה על מצוות לימוד התורה, כל שכן שכך מצווים כל בני ישראל. ממה שמשה רבנו נצטווה ביום פטירתו אנו לומדים על ציווי

לבני ישראל.

וזו היא שיטת הפוסקים שאין אדם מקיים כלל המצווה בקניית ספר תורה וכל שכן בקניית שאר ספרים כי המצווה היא מעשה הכתיבה עצמה.

### 8. ביאור שיטת הרא"ש על פי הפרישה – עיקר המצווה לשם תורה שבעל פה

הנה הפרישה (שם) הסביר כוונת הרא"ש וזה לשונו :

נראה דהכי קאמר שהמצוות עשה נאמר דווקא באלו ולא בספר תורה, דדווקא בימיהם שהיו לומדים תורה שבעל פה שלא מן הכתב כי אם על פה היו צריכים ללמוד מספר תורה המתוייגת כהלכתה ומדויקת בחסרות ויתירות ופסקי טעמים כי הם כולם רמזים הם לזכור על ידם תורה שבעל פה כדאמרו על רבי עקיבא שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, לכן היה מצווה על כל איש מישראל שיהיה לו ספר תורה, אבל בזמנינו שנתמעטו הלכות ואמרו עת לעשות לה' הפרו תורתך וכתבו התלמוד בספר... אם כן למה לנו לזלזל בכבוד ספר תורה לחינם ללמוד מתוכו שלא לצורך כיוון שאין אנו לומדים כלום מחסרות ויתירות ותגין ופיסוק טעמים כבימיהם.

זאת אומרת שמצוות כתיבת ספר תורה היא מצווה שמטרתה לתת חשיבות לאותיות הנכתבות כי מעבר למשמעות המילים והמשפטים יש ללמוד מצורת האותיות. המצווה הזו באה לתת חשיבות לתורה שבעל פה הרמוזה באותיות ולכן יש מצווה לכתוב כל אות. ומעתה, היום שאין אנו לומדים ההלכות מצורת האותיות, להמשיך ולומר: "שיש מצווה בכתיבתה" יכול להטעות הציבור ולתת לו לחשוב שהעיקר הוא התורה שבכתב. והאמת אינו כן. כי התורה שבכתב בלי התורה שבעל פה היא כספר חתום. לכן היום מקיימים ממש המצווה של כתיבת ספר תורה על ידי לימוד דברי חז"ל שהם שמגלים לנו את פירוש התורה שבכתב.

## סימן לה – הפקעת קדושה מתשמישי קדושה<sup>1</sup>

1. פסק השולחן ערוך
2. הקושיה על פסק הרמב"ם והשולחן ערוך
3. סתירה בדברי הרמב"ם
4. תירוץ הביאור הלכה
5. הקושי בתירוץ זה
6. יסוד קדושת בית הכנסת
7. הסבר פסק הרמב"ם
8. תירוץ הסתירה בדברי הרמב"ם
9. הסבר תשמישי קדושה נגזזים לשיטת הרמב"ם
10. מסקנה להלכה

נא

### 1. פסק השולחן ערוך

ביורה דעה (סימן רפב סעיף יז) פסק השולחן ערוך:

כל מה שאסור לשנותו לקדושה קלה, אם מכרוהו שבעה טובי העיר  
במעמד אנשי העיר, מותר.

לפי פסק השולחן ערוך אם מכרו תשמישי קדושה על ידי שבעה טובי  
העיר במעמד אנשי העיר, גם הכסף יוצא לחולין וגם הקדושה נפקעת  
מתשמיש הקדושה.  
והרמב"ם כתב בהלכות ספר תורה (פרק י הלכה ד) שאם מכרו תשמישי

---

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.



קדושה (בלי שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר), תשמישי הקדושה יוצאים לחולין אלא שאת הכסף צריך לייעד לקניית משהו יותר קדוש:

תיק שהוכן לספר תורה והונח בו, וכן המטפחות והארון והמגדל שמניחין בו ספר תורה אף על פי שהספר בתוך התיק, וכן הכסא שהוכן להניח עליו ספר תורה והונח עליו ספר תורה, הכל תשמישי קדושה הן ואסור לזרקן, אלא כשיבלו או כשישברו נגזזין... וכן רמוני כסף וזהב וכיוצא בהן שעושיין לספר תורה לנוי תשמישי קדושה הן ואסור להוציאן לחול אלא אם כן מכר אותן לקנות בדמיהן ספר תורה או חומש.

## 2. הקושיה על פסק הרמב"ם והשולחן ערוך

והקשה בביאור הלכה (אורח חיים סימן קנד ד"ה תשמישי קדושה) שלכאורה מדברי הראשונים אפשר ללמוד שאי אפשר להפקיע כלל קדושה מתשמישי קדושה כי הם תמהו על האפשרות להוציא בית הכנסת לחולין על ידי מכירתו<sup>2</sup>, והשיב הרמב"ן ובעקבותיו הרשב"א והריטב"א כי בית הכנסת אינו אלא תשמישי מצווה כי אין שמות של ה' בבית הכנסת כמו בספר תורה וגם אינו תשמיש לו<sup>3</sup>. ועל כל פנים מבואר מדבריהם

2. קושיית הרמב"ן (במגילה כו, ב) היא שהרי דבר שקדוש בקדושת הגוף אין לו פדיון, (והראיה שבית כנסת קדוש היא ממה שאסור לעשות תשמישים של חול בבית הכנסת וכו'), ועוד, גם אם נאמר שאפשר לפדות את הקדושה הלוא הקדושה עוברת לדמי הפדיון, ואם כן איך אפשר להשתמש בדמים לצרכי חולין (וכפי שמבואר בגמרא שם שכשמכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר מותר להשתמש בדמים אפילו לשתות בהם שיכר).

3. יישובו של הרמב"ן וסייעתו הוא שבית הכנסת מוגדר כתשמישי מצווה שדינם הוא שכל עוד עומדים למצוותם אסור לנהוג בהם בזיון, אך משעה שכבר לא עומדים יותר למצוותן שוב אין בהם קדושה, ולכן אפשר להחליט שאין משתמשים בבית הכנסת למצוותו וכך להוציא לחולין, (כפי שמותר לאכול אתרוג של מצווה לאחר שעבר זמן מצוותו). והטעם שצריך שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר כדי

שתשמישי קדושה עצמן ודאי שאי אפשר להפקיע קדושתן, וכך נראה מדברי הר"ן שהסביר שחכמים החילו קדושה דרבנן לבית הכנסת ועל כן אפשר להפקיע קדושתו מה שאין כן לתשמישי קדושה<sup>4</sup>.  
 וזה לשון הביאור הלכה:

ולענין אי מהני בזה שבעה טובי העיר לאפקועי המטפחת וכדומה לחולין כמו בבית הכנסת המבואר לעיל סימן קנג סעיף ז כתב המגן אברהם שם בסימן הנכתב לעיל סקי"ד דלא מהני שום עצה לאפקועי תשמישי קדושה מקדושתיהו עיין שם. וכן כתב שם האליהו רבה וכבר כתבנו שם בשער הציון דכן מוכח מדברי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן ריש פרק בני העיר, ונדחקו שם טובא גם בדינא דבית הכנסת טעמא מאי מהני שבעה טובי העיר אלא דאסברו לה הרמב"ן והרשב"א דלא חמירא קדושתה מכל תשמישי מצווה דנזרקין לאחר שפוסקים מלעשות בהם מצווה עיין שם ולא שייך כל זה בתשמישי קדושה.

לפי דעתם מובנת הגמרא מגילה (כו, ב) "תשמישי מצווה נזרקים ותשמישי קדושה נגנזים", שמשמע משם שאי אפשר להפקיע קדושתם על ידי מכירה אלא צריך לגנוזם.

---

להוציא בית הכנסת לחולין הוא משום שרק באופן זה נחשב הדבר כהסכמה של בני העיר להפסיק להעמיד את בית הכנסת למצוותו, עיין שם.

4. הר"ן במגילה מקשה על דברי הרמב"ן הנ"ל כמה שאלות, ולכן מבאר שבאמת יש לבית הכנסת דין של תשמיש קדושה מדרבנן ולכן אף שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אינם יכולים להפקיע את קדושתו בכדי, ומה שיכולים להוציאו לחולין זה רק בשני שלבים: קודם כל פודים את הקדושה של בית הכנסת על המעות (והוי כקדושת בדק הבית שיש לה פדיון והקדושה נתפסת על המעות), ואחרי שהקדושה נתפסה על המעות כבר נקלש כוחה של הקדושה בדמים (משום שדמים אלו לא עמדו מעולם לדבר שבקדושה ועוד שהקדושה שיש בהם היא קדושה שנייה), ומעתה כבר ניתן להפקיע קדושה זו בכדי.

**3. סתירה בדברי הרמב"ם**

עוד יש להקשות שהנהגה הבית יוסף (סימן רפב ד"ה כתב הרמב"ם) הסביר שמה שהרמב"ם כתב שאם מוכר תשמישי קדושה יצאו לחולין רק תשמישי הקדושה עצמם אבל חייבים לקנות בכסף דבר יותר קדוש, זהו דווקא אם לא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, אבל אם מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אפשר להשתמש גם בכסף לדברי חולין. ואילו בהלכות תפילה (פרק יא הלכה יח) פסק הרמב"ם בעניין מכירת בית הכנסת, ששבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר מועילים רק למותר הכסף, כלומר הכסף שנשאר אחרי שקנו עם הכסף משהו קדוש יותר, וזה לשון הרמב"ם:

וכן אם התנו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר על מותר הדמים שיהיו חולין הרי הן חולין, וכשלוקחין הדמים ובונים מהן בית הכנסת אחר או שיקנו מהם תיבה או מטפחות ותיק או חומשין או ספר תורה השאר יהא חולין כמו שהתנו ויעשו בהן מה שירצו.

**4. תירוץ הביאור הלכה**

על מנת לתרץ את הקושיה הראשונה, איך יתכן להפקיע קדושת תשמישי קדושה, כתב הביאור הלכה (שם) שיייתכן שהרמב"ם והמחבר סוברים שכל התורם לתשמישי קדושה תורם על תנאי, וזה לשונו:

ולעניות דעתי טעם הרמב"ם והטור הוא דסבירא ליה דכח טובי העיר דמהני בבית הכנסת הוא משום דכל הנודד נודד על דעתם והוי כמו הקדש על תנאי דמהני... ולפי טעם זה אין חילוק בין תשמישי מצווה כמו בית הכנסת ובין תשמישי קדושה ובכולהו מהני שבעה טובי העיר.

לכאורה דומים דבריו לדין המובא בגמרא (מגילה כו, א) שכשיש איש חשוב שכולם תורמים על דעתו מותר למכור על דעתו אפילו בית הכנסת

של כרכים<sup>5</sup> ולהפקיע הקדושה הן מהכסף והן מבית הכנסת. ולדעת ביאור הלכה כך הדין בתשמישי קדושה עצמם. אמנם לא סמך על הסבר זה ובמסקנתו להלכה כתב שאין דרך להפקיע קדושה מתשמיש קדושה וזה לשונו:

מכל מקום קשה להקל נגד כל הני רבוותא הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן הנזכרים לעיל וגם מלשון הגר"א בסעיף ט משמע גם כן דאינו יכול להוריד תשמישי קדושה מקדושתן בשום גווני ועיין בפרי מגדים בסימן קנג במשבצות זהב אות טו שגם הוא נשאר בדין זה בצריך עיון (שם).

### 5. הקושי בתירוץ זה

וקשה לי על הסברו של הביאור הלכה כי בגמרא מגילה (כו, א) נראה שאין להשוות בין שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר ובין איש חשוב, שהרי בגמרא התירו למכור בית הכנסת של כרכים רק אם יש שם גדול שבגיננו ניתן הכסף ולא התירו למכרו על ידי שבעה טובי העיר במעמד אנשי

---

5. בגמרא שם מבואר שמה שמותר למכור בית הכנסת הוא רק את בית הכנסת של כפרים אבל את בית הכנסת של כרכים אין אפשרות למכור אפילו על ידי שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, שכיוון שבאים אליו מכל העולם הרי הוא שייך לרבים ואין זכות לבני העיר למכרו. (ונחלקו הראשונים בביאור הדבר, יש אומרים שבית כנסת של כרכים מסתמא השתתפו בבנייתו גם בני ערים אחרות שנוהגים לבוא לכרך זה לסחורה ולכן אי אפשר למכור את חלקם בלי שייסכימו לכך. ויש אומרים שאפילו אם ברור לנו שרק בני הכרך הזה בנו את בית הכנסת בכל אופן אין באפשרותם למכרו היות ומסתמא הקדישוהו מלכתחילה על דעת כל בני העולם הבאים לשם). ומכל מקום אומר רב אשי בגמרא שם שבבית הכנסת של מתא מחסיא זכותו לעשות בבית הכנסת מה שירצה למרות שבאים אליו מכל העולם, כיוון שבאים בגללו. וביארו הראשונים שכיוון שיש בעיר אדם גדול מסתמא בונים את בית הכנסת על דעתו וכאילו התנו מראש שאותו גדול יקבע מה לעשות בבית הכנסת. והסכימו הפוסקים שכן הוא הדין בכל אופן שהתנו בשעת בניית בית הכנסת שיהיה על דעת יחיד, שיכול אותו יחיד למכור את בית הכנסת אפילו בבית הכנסת של כרכים.

העיר בטענה שכל הנודר נודר על דעתם.

### 6. יסוד קדושת בית הכנסת

ונראה לי להסביר את דברי הרמב"ם והמחבר כך:

דעתם היא שבית הכנסת אינו תשמיש מצווה כדעת הרמב"ן אלא יש לבית הכנסת קדושה עצמית הנובעת מכך שמקום המיועד לתפילות שכינה שורה שם. אפשר ללמוד על הקדושה העצמית של בית הכנסת מדברי רבי יהודה במגילה (כו, א) שמשווה בין קדושת בית הכנסת לקדושת בית המקדש ששניהם אינם נטמאים בנגעים<sup>6</sup> כי הם מקום קדוש<sup>7</sup>.

נכון שמצד אחד קדושת תשמישי קדושה גבוהה יותר מקדושת בית הכנסת, והראיה, שהרי המוכר בית הכנסת חייב לעשות עילוי בדמים ויכול לקנות עם הדמים תשמישי קדושה, והטעם לזה הוא כי בבית הכנסת אין שמו של ה' והוא אינו דומה לתשמישי קדושה שבאים לשרת את הקודש ישירות. אבל מצד אחר גדולה קדושת בית הכנסת מקדושת תשמישי קדושה כי היא קדושה עצמית, ואינה רק מסונפת לדבר קדוש.

### 7. הסבר פסק הרמב"ם

ועל כן הבין הרמב"ם שאם אפשר להפקיע הקדושה מבית הכנסת שיש לו קדושה עצמית קל וחומר שאפשר להפקיע הקדושה מדבר שאין לו

6. בגמרא שם מובאת מחלוקת בעניין טומאת נגעים, לדעת תנא קמא ירושלים לא מטמאת בנגעים ורבי יהודה אומר אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד (ומסבירה הגמרא שנחלקו האם ירושלים נתחלקה לשבטים, עיין שם), ומרחיבה הגמרא את דעתו של רבי יהודה לא רק לגבי מקום המקדש בלבד אלא לגבי כל מקום מקודש כולל בתי כנסיות ובתי מדרשות, ומבאר שם הריטב"א שאין הגמרא משנה את הגרסא בדברי רבי יהודה אלא שגם בית הכנסת נחשב מקום מקדש.

7. וראה גם בבבלי יחזקאל (יא, טז): "לִכְּן אָמַר כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים, כִּי הֲרַחֲקִיתִים בְּגוֹזִים וְכִי הִפְצִיתִים בְּאֲרָצוֹת וְאֶהֱי לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעַט בְּאֲרָצוֹת אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם", ומבארת הגמרא במגילה (כט, א): "ואהי להם למקדש מעט" - אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל.

קדושה עצמית וכל קדושתו בגלל שמסונף לדבר קדוש, אבל מאידך, בכסף ממכירת בית הכנסת אפשר להשתמש לקנות משהו המסונף לקדושה גבוהה שהיות וזה מסונף למשהו קדוש יותר מבית הכנסת, אין זה נחשב הורדה בקדושת הדמים כי הם באים לשרת דבר שקדוש יותר מבית הכנסת.

### 8. תירוץ הסתירה בדברי הרמב"ם

ולפי זה ניתן ליישב את הסתירה בין פסקי הרמב"ם<sup>8</sup>. וראשית נקדים שהקושיה מבוססת על ההבנה שדעת הרמב"ם ששבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר מועילים רק להפקיע הקדושה ממותר הכסף במכירת בית הכנסת, אבל חייבים לכל הפחות להשתמש בחלק מהכסף לעילוי. אמנם הבית יוסף הציע פירוש נוסף בדברי הרמב"ם: שדעת הרמב"ם היא שאפשר להפקיע לחולין כל הכסף, ומה שכתב הרמב"ם "מותר הכסף" הוא כדי ללמדנו שגם עבור הפקעת הקדושה ממותר הכסף אנו צריכים שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר. ואם כן לדעתו הקושיה לא מתחילה, וכך פסק השולחן ערוך להלכה.

אך גם אם לא מקבלים פירוש זה של הבית יוסף, אפשר להסביר על פי הנאמר למעלה. דווקא במכירת בית הכנסת שיש בו קדושה עצמית חייבים לקנות עם הכסף משהו קדוש כי אין להפקיע קדושה עצמית בחינם, ושבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר מועילים רק למותר הכסף. אבל תשמישי קדושה שאין להם קדושה עצמית אפשר להפקיע הקדושה מכל הכסף על ידי שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר<sup>9</sup>.

8. שלגבי תשמישי קדושה כתב הבית יוסף בדעת הרמב"ם שאם מכרוהו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר יכולים הם להוציא את כל הכסף לחולין, ואילו לגבי מכירת בית כנסת נראה מדבריו שצריך להוציא את כסף המכירה על עילוי קדושה דווקא, ורק במותר ניתן להשתמש לחולין.

9. כלומר, בבית הכנסת שקדושתו היא עצמית אין אפשרות להפקיע את קדושתו גם על ידי החלטת והסכמת כל הציבור, ואפשר רק לפדות את הקדושה על דמי המכירה, ולכן הקדושה עוברת בהכרח לדמים וצריך להעביר אותה לדבר של קדושה

**9. הסבר תשמישי קדושה נגנזים לשיטת הרמב"ם**

ואין להקשות על הרמב"ם מהגמרא שאומרת שתשמישי קדושה נגנזים ולא אמרה שנמכרים. הדבר פשוט כי הגמרא מדברת בתשמישי קדושה שבלו או נשברו ואין ראויים למכירה, ועל כך אומרת הגמרא שאסור לזרקם כתשמישי מצווה אלא חייבים לגנוזם, אבל אם לא בלו או נשברו מותר למכרם ולהפקיע בכך את קדושתם.

ועל פי זה אפשר גם לתרץ קושיה על פשט לשון הרמב"ם מהחתם סופר (יורה דעה סימן לח) שמקשה על הרמב"ם שהבאנו למעלה: בתחילת ההלכה מביא שתשמישי קדושה כגון תיק, מטפחות, ארון, מגדל וכיסא נגנזים, ואין הוא מעלה את האפשרות למכרם, ובסוף ההלכה לגבי רימוני כסף וזהב מביא שאפשר להפקיע קדושתם על ידי מכירה. והחילוק הוא פשוט, שבתחילת ההלכה מדובר בדברים שלא ראויים למכירה ולכן יש לגנוזם מה שאין כן רימוני כסף וזהב שראויים למכירה.

**10. מסקנה להלכה**

מותר להפקיע קדושה של תשמישי קדושה על ידי שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר הן מהכסף והן מהחפצים עצמם.

כל זה כתבתי להסביר הרמב"ם והמחבר והרמ"א שפסקו מפורשות שאפשר להפקיע קדושת תשמישי קדושה, וליישב את קושיית הביאור הלכה על פסק זה.

אבל להלכה נראה לעניות דעתי שאף אם אין אנו יודעים לתרץ את הקושיות שאנו שואלים עליהם, אי אפשר לדחות אותם מהלכה כי הם מאורי העולם שכל העולם נשען עליהם, ונראה שוודאי אפשר לסמוך על פסיקה מפורשת שלהם גם אם יש לנו קושיה עליה.

---

יותר מעולה. אולם בתשמישי קדושה, שקדושתם אמנם יותר גבוהה, אבל נובעת רק מהתייחדות תשמיש הקדושה לשימוש הקודש, יש באפשרותם של כל הציבור ביחד (שבעת טובי העיר במעמד אנשי העיר) להחליט שהם מבטלים את התייחדות אותן תשמיש קדושה לקדושה וממילא מתבטלת קדושתן.

## סימן לו – דיני גניזת עלונים ודפי מקורות

1. מבוא
2. המקור בתורה לאיסור מחיקת שם ה'
3. ההבדל שבין שמות ה' לשאר דברי התורה
4. מחיקת השם בגרמא
5. דין מחיקה והחיוב לכבד את כתבי הקודש
6. איסור מחיקת דברי תורה שאין בהם שמות ה'
7. ספרי לימוד שיש בהם קדושה
8. סיכום

סא

### 1. מבוא

מאמר זה דן בשאלה מורכבת, המלווה אותנו מדי יום ביומו. הנייר כיום זול מאוד, וכמות העיתונים והעלונים מתרבה מיום ליום. דפים עם דברי תורה, כגון עלוני שבת, דפי מראי מקומות לשיעורים וכיוצא באלו, נדפסים בכמויות גדולות לקריאה חד פעמית. קשה מאוד לגנוז את כל הדפים הללו, הן מחמת הכמות הגדולה שלהם והן מחמת חוסר מקום באתרי הגניזה, ולכן נשאלת השאלה אם אכן חייבים אנו לגנוזם, או שיש מקום להקל באופנים מסוימים.

ראשית נדון באיסור לאבד או למחוק את שם ה', ונשאל אם האיסור נאמר רק על שמות ה' או על כל כתבי הקודש. לאחר מכן נשאל מה הדין במחיקה הנעשית בגרמא, ומתוך כך נבוא לדינם של אותם עלונים.

---

1. בעריכת הרב הרב אליהו וינגרט. גם רוב ההערות מפרי עטו.



**2. המקור בתורה לאיסור מחיקת שם ה'**

בפרשת ראה נאמר:

וּנְתַצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתֶם וְשַׁבְּרֹתֶם אֶת מִצְבְּתֵיכֶם וְאִשְׂרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ  
וּפְסָלֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדֹתֶם אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא.<sup>2</sup>

חובה מן התורה לאבד את העבודה הזרה על גילוייה השונים, שלא יישאר לה זכר בארץ ישראל. מיד לאחר מכן מוסיפה התורה ואומרת: "לא תעשון כן לה' א-להיכם" (שם, פסוק ד), ועל כך אומר הספרי:

מנין למוחק אות אחת מן השם שעובר בלא תעשה? שנאמר: "ואבדתם את שם, לא תעשון כן לה' א-להיכם" - את שם אתם מאבדים, אבל שם ה' חלילה מלעשות לו כך (ספרי דברים, יב, ד).

אם כן, אסור לנתץ אף אבן ממזבח ה', אין למחוק אף אות משמות הקודש, ובכלל - כל שיש לעשות לעבודה הזרה אין לעשות לחפצים שיש בהם קדושה. וכן פסק הרמב"ם:

כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים: ואבדתם את שם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' א-להיכם.<sup>3</sup>

**3. ההבדל שבין שמות ה' לשאר דברי התורה**

חשוב לציין שהאיסור מן התורה הוא דווקא במחיקת אחד משמות ה'; ואמנם מדרבנן ישנו איסור על כל כתבי הקודש, כמפורש בגמרא

2. דברים יב, ג.

3. הלכות יסודי התורה פרק ו הלכה א.

בעירובין (צה, ב) וכפי שנפסק בשולחן ערוך :

אין זורקין כתבי הקודש, ואפילו הלכות ואגדות (יורה דעה רפב, ה)<sup>4</sup>.

להלן נדון בהיבטים העקרוניים של איסור מחיקת שמות ה', ומשם נגיע לעלונים ולדפי מקורות שאין בהם שמות ה', ובהם האיסור היסודי הוא מדרבנן.

#### 4. מחיקת השם בגרמא

במסכת שבת<sup>5</sup> נאמר שאדם שכתוב לו שם ה' על בשרו אסור לו לרחוץ את אותו מקום, אך אם הוא נזקק לטבילה של מצווה מותר לו לטבול - אף על פי שכתוצאה מכך עשוי שם ה' להימחק. הטעם להיתר הוא שבפסוק נאמר "לא תעשון כן לה' א-להיכם" (שם) - עשייה אסורה אך גרמא מותרת. וכיוון שאין הוא מוחק בידיים, והשם נמחק מאליו בטבילתו, אין בכך איסור; וכן פסק הרמב"ם<sup>6</sup>.

ויש להקשות מהנאמר בגמרא במקום אחר<sup>7</sup>, שמצילים בשבת את כתבי הקודש מפני הדליקה. והכלל העולה מהסוגייה שם הוא שכל כתבי הקודש שהתירו חכמים לכתבם מותר להצילם מפני הדליקה - ואפילו אם יעבור על איסור דרבנן כשיוציאם מרשות לרשות. וקשה, הלא אין זה איבוד בידיים, וכתבי הקודש הללו נשרפים מאליהם - ולכאורה בדבר זה אין איסור כלל! וכן קשה מהמשך הגמרא שם, המתייחסת בחומרה רבה לעצם הכתיבה, ואומרת כי "כותבי ברכות כשורפי תורה" (שבת קטו, ב);

4. ועיין בתשב"ץ סימן ב שמאריך להוכיח שאין איסור תורה ויש איסור דרבנן וכפי שנפסק אחר כך בשולחן ערוך.

5. קכ, ב.

6. שם הלכה ו. ועיין כסף משנה שמסביר החובה לכרוך על מקום ה' גמי הוא בגלל שאסור לעמוד לפני ה' ערום ולא בגלל איסור המחיקה וזה לשונו: "דהיינו טעמא דרבנן דקא סברי אסור לעמוד לפני ה' ערום כלומר דמטעם מחיקת השם אינו אסור דגרמא שרי."

7. שבת קטו, א.

כלומר שהכותבים ברכות שלא התירו חכמים לכתבן – וממילא אין להצילן בשבת – נחשבים כשורפי תורה, מפני שאם תהיה דליקה לא יוכלו להצילן, והברכות יישרפו עם האזכרות שבהן. וגם כאן יש לשאול – הרי זה רק גרמא, ומדוע ייחשבו הכותבים כשורפי תורה? מצאנו בפוסקים הראשונים והאחרונים כמה תירוצים לשאלה זו, ונסקור אותם להלן.

**התשב"ץ** מתרץ שאסור לגרום לאיבוד שם ה', ורק אם זהו שם העומד להימחק בכל מקרה – כמו בשם שנכתב על בשר אדם – מותר למחקו בגרמא.<sup>8</sup>

**האגרות משה**<sup>9</sup> ביאר שההיתר שנאמר בסוגייה לטובל למחוק את שם ה' בגרמא הוא היתר מקומי, משום שאין מדובר שם בכתבי הקודש, אלא בשם ה' בלבד, הכתוב בפני עצמו ושלא במקומו<sup>10</sup>, ועל כן לא חלה עליו קדושה גמורה<sup>11</sup>. ואף אותו אסור אמנם לאבד בידיים, אבל בגרמא מותר. **הנודע ביהודה**<sup>12</sup> דן בתשובה מעניינת על בית כנסת שנכתבו על קירותיו תחינות ובקשות, ולאחר זמן נמכר בית הכנסת לצרכים פרטיים. הבעלים החדשים רצו לשרוף בבית הכנסת שנמכר להם יין שרף, אלא שהעשן היוצא מן השריפה משחיר את הקירות – ועשוי לגרום למחיקה. הנודע ביהודה חיזק את האיסור לגרום למחיקת השם מסוגייה במסכת מגילה, האומרת שספר תורה שבלה גונזים אותו בקבר תלמיד חכם, והוא מוכיח משם שגם גרם איבוד אסור, שהרי למסקנה שם צריך לגנוז את

8. תשב"ץ סימן ב.

9. או"ח חלק ד סימן לט. או"ח חלק א סימן ד.

10. וכעין זה כתב לתרץ בשו"ת אחיעזר חלק ב יו"ד סימן מח.

11. עיין רש"י ערכין ו, א ד"ה שם: " לישנא אחרינא – שם שלא במקומו כגון על גבי קורות וכלים לא קדיש דלא הוי מקומו אלא על הנייר ושיכתוב המקרא עם השם כנתינתו, אבל שם לבדו, הוי שלא במקומו ולא קדיש".

12. מהדורה תנינא או"ח סימן יז.

הספר בכלי חרס, "למען יעמוד ימים רבים"<sup>13</sup>. דין זה נפסק בשולחן ערוך<sup>14</sup>, ואנו רואים אפוא שיש לדאוג שאפילו בגרמא לא יימחק כלום. ומה שהתירו לטובל לגרום למחיקת השם, היה זה אך ורק לצורך מצווה. נמצא שהן התשב"ץ, הן האגרות משה והן הנודע ביהודה סבורים שההיתר לגרום למחיקה אינו היתר גורף, והוא נאמר רק באופנים מסויימים.

### 5. דין מחיקה והחיוב לכבד את כתבי הקודש

והנה, לכאורה הסייגים שאמרו פוסקים אלו סותרים את פשט הגמרא שהבאנו לעיל (שבת קכ, ב), שדרשה: "עשייה אסור וגרמא מותר", ולא התנתה את ההיתר בכך שהשם עומד להימחק או בכך שאינו במקומו, ואף לא הגבילה את ההיתר לצורך מצווה.

ופשט הלימוד מן הכתוב מעיד אף הוא שהיתר מחיקה בגרמא הוא היתר גורף<sup>15</sup>, וכן משמע בדברי הכסף משנה, שכתב "דמטעם מחיקת השם אינו אסור, דגרמא שרי". משמע שההיתר הוא רק משום שמדובר בגרמא, ולא מפני אחת מן הסיבות הנוספות שהביאו הפוסקים.

ונראה שישנם שני דינים; האחד הוא האיסור מדאורייתא לאבד שם משמות ה', והוא כאמור דווקא בידיים ולא בגרמא. אבל ישנו גם דין נוסף, שחייב אדם לנהוג כבוד גדול בשם ה', כשם שהרואה ספר תורה מהלך חייב לעמוד לפניו. ובשום דבר מצווה אין לזלזל, כפי שלמדנו במסכת שבת מהחיוב לכסות את הדם ביד ולא ברגל, "שלא תהיינה מצוות בזויות עליו"<sup>16</sup>, וכל שכן שצריך לכבד את שמו הגדול. ועל כן לא זו בלבד שאין לאבד ביד את כתבי הקודש, אלא שיש לכבדם ולהיזהר שלא ייקרעו. ומפני כך התירו את המחיקה בגרמא רק במצבים מיוחדים,

13. מגילה כו, ב.

14. יו"ד סימן רפב סעיף י. או"ח סימן קנד סעיף ה.

15. ואכן, באופן דומה מאוד גם למדו חכמים שמלאכה בגרמא מותרת בשבת.

16. שבת כב, א.

כגון אם עומד השם להימחק, אם אינו במקומו או לצורך מצווה.

### 6. איסור מחיקת דברי תורה שאין בהם שמות ה'

כתב הרמב"ם: "כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא לוקה מן התורה"<sup>17</sup>, כלומר שמדובר באיסור מדאורייתא, המחייב מלקות. בהמשך אותו הפרק מוסיף הרמב"ם: "כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשרפם או לאבדם ביד, והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות"<sup>18</sup>, כלומר שגם שאר ספרים אסור לאבד, אך איסור זה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן – ולכן חייב המאבדם רק מכת מרדות.

ואולם יש להעיר שישנה סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם, שבהלכה נוספת בפרק זה כתב: "שאר הכינויין שמשבחין בהן את הקדוש ברוך הוא, כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן, **הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למחקן**"<sup>19</sup>. הרי שהרמב"ם מתיר למחוק את כתבי הקדש שאין בהם מהשמות הקדושים, ואילו לעיל ראינו שהוא כתב שאסור לאבדם מדרבנן. וראיתי בפירוש 'לב שלם' על הרמב"ם שיש לומר שבהלכה המתירה מדובר במקרה שמוחק משום שיש לו הכרח למחוק<sup>20</sup>, משום שחכמים אסרו דווקא כשמוחק בדרך ביזיון. וזה ההבדל בין שם ה', שאסור למחקו גם לצורך תיקון הספר, לשאר כתובים וכינויים, שמותר למחקם משום ההכרח.

17. הלכות יסודי התורה פרק ו הלכה א.

18. שם, הלכה ח.

19. שם, הלכה ה.

20. ועיין עוד בספר עבודת המלך על הרמב"ם, שפירש שמותר למחוק באופן שאין זה מקומו, דאין לו קדושה (וכעין מה שהובא לעיל בשם האגרות משה). ועיין עוד שו"ת רע"א מהדורה קמא סימן כה.

### 7. ספרי לימוד שיש בהם קדושה

לאור מה שלמדנו, נראה שאפשר להקל לגרום להפסד של עלונים וספרים שאין בהם שם ה'. שהרי האיסור לאבד בגרמא נאמר דווקא בשם ה' עצמו, אבל בעלונים שאין בהם שם ה' נראה שמותר, כעולה מדברי הרמב"ם שציטטנו למעלה:

כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשרפם או לאבדם ביד, והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות.

ומשמע שכל האיסור מדרבנן הוא דווקא לאבד ביד, אבל בגרמא אין איסור כלל. למדנו אפוא היתר לגרום לאיבוד עלונים שאין בהם שם ה'. וחדש האגרות משה<sup>21</sup> שאפשר גם לזרוק אותם, משום שיש הבדל מהותי בין קדושת כתבי הקודש והאזכרות שבהם לבין כל ספרי התורה שבעל פה, שהתירו לכתוב רק משום "עת לעשות לה": הכתוב בספר תורה יש בו קדושה עצמית, ולעומת זאת ההיתר לכתוב ספרים נוספים מטרתו שלא תשכח התורה, ואם כן עיקר קדושתם נובע מהיותם משמשים את האדם ללימוד התורה. אך כאשר הספר אינו מיועד עוד ללימוד, כגון שהתיישן מאוד ונקרע - ואפילו נשאר בו גם קטעים שלמים - כיוון שאין לומדים בספר זה והוא יושב בקרן זוית, הרי שעיקר קדושתו חסרה, ויש מקום לומר שאף אינו חייב בגניזה.

וכן מצאנו חילוק בין תשמישי קדושה לתשמישי מצווה. תשמישי קדושה, כתפילין למשל, קדושים מחמת עצמם ולכן יש חיוב לגנוזם; אך תשמישי מצווה - כגון לולב וציצית - אין חיוב לגנוזם, מפני שאין בהם קדושה עצמית, וכל קדושתם נובעת מחמת המצווה שעושים בהם. ואכן, כאשר אינם משמשים עוד למצווה מותר מעיקר הדין לזרקם, ואין צורך לגנוזם<sup>22</sup>. וכן יהיה הדין בספרים שכל כתיבתם הייתה כתשמישי מצווה ללימוד תורה, שכאשר אינם ראויים עוד לשמש למצוות תלמוד תורה לא

21. או"ח חלק ד סימן לט.

22. ואולם כתוב שלא לנהוג בהם מנהג בזיון.

יהיה צורך לגנוזם, בתנאי שאין בהם שם משמות ה'. מדברי הרב משה פיינשטיין נלמד היתר לוותר על גניזתם של העלונים. וגם החולק על האגרות משה בספרים, יודה בעלונים ובדפי מראי מקומות שהודפסו מראש לשימוש חד פעמי, שהרי לא היה להם מעולם דין של ספר (ויש להקפיד שלא יהיה בהם שם ה'), בצירוף לצורך הגדול להקל מחמת הקושי לגנוז את הכמויות העצומות של הדפים הנדפסים כיום. מאידך גיסא ראוי שלא לזרקם ממש לאשפה, אלא להכניסם לשקית סגורה היטב, ואז האיבוד נעשה בגרמא. כמו כן אפשר לשים אותם במיחזור, ולהימנע כך גם מחשש איסור 'בל תשחית'.

### 8. סיכום

ההיתר להניח במיחזור עלונים ודפי מראי מקומות מבוסס על כך שאין איסור מחיקה בגרמא בספרים שאין בהם שם ה'. ומעיקר הדין מותר אף לזרוק ספרי לימוד שאינם ברי שימוש, וכל שכן דפים המודפסים לכתחילה לזמן מוגבל. אלא שחובה להקפיד שלא לכתוב בעלונים אלו אחד משמות ה', אלא להשתמש בכינויים כגון 'ה' או 'אלוקים'. ויש להזהיר מורים העורכים דפי מקורות שלא יביאו בהם את שמות ה', כדי שלא יגרמו לתלמידים הזורקים את הדפים לעבור על איסור.

וכך הורה למעשה הרב דב ליאור, רב קרית ארבע עיר האבות:

בעיית הגניזה החמירה לאחרונה בגלל ריבוי החומר הנדפס, קשה לאסוף את כל הדפים וזה גורם לפיזור ואי כבוד לדברי תורה המפוזרים בחוצות. אי לכך החליטה המועצה הדתית לרכז את כל החומר שמובא לגניזה בארצות גדולות ולהביאם למטרת מיחזור כדי למנוע ביוזן יותר (זה לפי שיטות מסוימות בפוסקים). דברי קודש הצדיכים "גניזה חמורה" כגון פרשיות תפילין ומזוזות שיצאו משימוש או שנפסלו, ימשיכו להיגנו באמצעות קבורה באדמה, כפי שהיה נהוג עד היום.

## סימן לז – מצוות התלויות בארץ

1. מבוא
2. קדושה ראשונה וקדושה שנייה
3. עם ישראל וארץ ישראל
4. סוגי המצוות בהם חייבים בארץ ישראל
5. התפשטות הקדושה בעולם

ס

### 1. מבוא

ארץ ישראל היא יסוד מרכזי בתורה, התורה מתארת בפירוט את כיבושה וגבולותיה, מעלותיה והעליות אליה. המצוות הרבות הקשורות בארץ ישראל הם ביטוי לחשיבותה הרבה. בית המקדש הוא הנקודה הפנימית של ארץ ישראל, מרכז הארץ ונשמתה, ומצוות רבות מאוד עוסקות במקדש. סדרי 'קדשים' ו'טהרות' – שנים מתוך ששת סדרי המשנה – עוסקים רובם ככולם במצוות המקדש.

במאמר זה נתמקד בסדר 'זרעים' – במצוות התלויות בארץ. כדי להבין טוב יותר את קדושתה של ארץ ישראל, נבדוק מהם המצוות התלויות בה, ונבחין האם חיובן הוא מהתורה או מדברי חכמים, ומה הסיבות לכך<sup>2</sup>.

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.

2. לא עסקנו במאמר זה באיסורים התלויים בארץ, שחלק מהן קיימים גם בחו"ל, והן ערלה וכלאים.



## 2. קדושה ראשונה וקדושה שנייה

המצוות התלויות בארץ לא חלו לפני שעם ישראל נכנס אליה:

כיון שעברו ישראל את הירדן - נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש. הגיע שש עשרה בניסן - נתחייבו בעומר ובקרב עמו. שהה חמשים יום - נתחייבו שתי הלחם ובקרב עמהן... לאחר ארבע עשרה שנה כשכיבשו ושחילקו - נתחייבו במעשרות. התחילו מונים שנה ראשונה ושנייה ושלישית ואחר כך נתחייבו בנטע רבעי, לעשרים ואחד שנה עשו שמיטה, לששים וארבע שנה עשו יובל (תוספתא מנחות ו, כ).

'וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה' - רבי ישמעאל אומר: שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה, שבכל ביאות שבתורה הוא אומר 'וזהיה כי תבאו אל הארץ' וזהיה כי יביאך ה' אלהיך וכאן הוא אומר 'בבואכם' - ללמדך שכיון שנכנסו ישראל לארץ מיד נתחייבו בחלה (ספרי פרשת שלח, קי)<sup>3</sup>.

קדושת ארץ ישראל תלויה במציאות ישראל עליה, ואכן אנו מוצאים כי כל עוד ישב ישראל על אדמתו התחייבו ישראל בכל המצוות התלויות בה, אך משגלו ישראל מעליה שוב בטלה קדושתה של הארץ:

כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו - בטלו קדושתן (רמב"ם תרומות א, ה)<sup>4</sup>.

בזמן עזרא שוב עלו ישראל לארץ, וקדושת הארץ חזרה בימי בית שני. אולם עשרת השבטים לא שבו מהגלות, וגם השבטים שחזרו התיישבו רק בחלק מגבולות עולי מצרים.

3. וראה תורת כהנים ויקרא כה לגבי שמיטה, ספרי עקב פסקא מא לגבי לקט שכחה ופאה, וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'ארץ ישראל' עמוד ריט-רכ.

4. מדברי הרמב"ם משמע כי ב-70 שנות גלות בבל לא חלו המצוות התלויות בארץ.

מה יהיה דינה של ארץ ישראל לאחר ששוב גלינו ממנה בחורבן הבית השני? לכאורה לפי מה שלמדנו ראוי היה ששוב תתבטל קדושתה, אלא שבאופן מפתיע לא כך פסק הרמב"ם:

כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה - כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ - קדושה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא (רמב"ם שם)<sup>5</sup>.

כיצד הדבר ייתכן? הרמב"ם התייחס לשאלה זאת והסביר את הדבר:

שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש לבד - קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא.  
כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ - קדושה קדושה שנייה העומדת לעולם.

במקום אחר (הלכות בית הבחירה ו, טז) מרחיב הרמב"ם את דבריו, ומפרט יותר את טעמו:

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר 'והשימותי את מקדשיכם' ואמרו חכמים 'אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים', אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שגלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה

5. לגבי יישוב הארץ לדעת רוב הפוסקים ישנה מצוות יישוב ארץ ישראל לא רק בגבולות הקדושה השנייה אלא גם בגבולות עולי מצרים (ודלא כשו"ת מהרי"ט חלק א סימן מז).

ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה - הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו...

מה כוונת הרמב"ם? רבים נתחבטו בהבנת דבריו: מדוע קדושה שבאה מחמת הכיבוש אינה קדושה לעולם, ואילו הקדושה שנוצרה בגלל התיישבות ישראל בימי בית שני קיימת עולמית?! לכאורה הסברא הפוכה: כיבוש הוא חזק מהתיישבות, ואם התבטל היחס החזק שבין עם ישראל לארצו שנוצר בזמן יהושע בן נון הרי קל וחומר שהיחס החלוש שנוצר בזמן עזרא ונחמיה אמור היה להתבטל?! זאת ועוד: הרי גם בזמן יהושע בן נון התיישבו ישראל בארץ לאחר הכיבוש!?

כך אכן הקשה ה'כסף משנה' במקום (הלכות בית הבחירה שם):

איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידנו בטלה חזקה?  
ותו: בראשונה שנתקדשה בכיבוש וכי לא היה שם חזקה?! אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש?  
וצריך לי עיון!

תירוצים רבים נאמרו בעניין זה, ולדעתנו נראה כי הסבר הדבר נעוץ בהבנת עומק הקשר שבין עם ישראל לקדושת ארץ ישראל, אודותיו נרחיב כעת.

### 3. עם ישראל וארץ ישראל

קדושת ארץ ישראל נוהגת מאז ומתמיד. 'בהנחל עליון גויים בהפרידו בני אדם' כבר אז 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' (דברים לב, ח). עוד לפני שעם ישראל נוצר כבר היתה קדושה לארץ ישראל. אברהם אבינו נשלח לארץ ישראל, ויצחק אבינו נצטווה שלא לצאת ממנה, וזאת

למרות שעדיין לא נהגו בה המצוות התלויות בארץ<sup>6</sup>.

חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקדוש ברוך הוא. אתה מוצא כשברא העולם חלק הארצות לשרי האומות ובחר בארץ ישראל, מניין? שכן משה אמר 'בהנחל עליון גוים' וגו'... אמר הקב"ה: יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי (תנחומא, ראה, ח).

קדושה זאת היתה קדושה נסתרת, קדושה שלא תורגמה למצוות מעשיות. רק כאשר עם ישראל נכנסו לארץ ישראל החלה קדושה זאת להתגלות ולפעול בעולם, והתחיל חיובן של המצוות התלויות בארץ.

תמן עד שלא נכנסו לה - למפריעה ירשו, דאמר רבי הונא בשם רבי שמואל בר נחמן: 'לזרעך אתן' אין כתיב כאן אלא (בראשית טו, יח) 'לזרעך נתתי (את הארץ הזאת)' - כבר נתתי (ירושלמי חלה, פרק ב, הלכה א).

כשעם ישראל נכנסים אל הארץ הם לא יוצרים קדושה חדשה אלא מגלים למפרע את הקדושה שהייתה קיימת בה מאז ומעולם. הקדושה הנסתרת מתגלה, ומעתה נוהגות בארץ ישראל המצוות התלויות בארץ. בזמן גלות בבל, כאשר גלו ישראל מארצם, קדושת הארץ לא בטלה.

6. התשב"ץ (שו"ת התשב"ץ, חלק ג, סימן ר) מביא כי אף על פי שלאחר חורבן הבית הראשון בטלה קדושת הארץ לעניין מצוותיה מכל מקום עדיין היה בה קדושה ומעלה, ולכן יכניה לקח מעפרה ובנה ממנו בית כנסת בבבל (מגילה כט, א). עיין שם עוד, וראה גם שו"ת חתם סופר (יו"ד, רלד): "והנה לכאורה משמע לא משום מצוות התלויות בארץ ישראל וירושלים כופים, אלא משום קדושת עצמה... וכיוון שכל עצמו הוא משום עוצם קדושתה אין להיכנס כלל בפלפול אי קדושה ראשונה וקידשה לעתיד לבוא... כי אין אנו עוסקים אם מצוות נוהגים או לא, או אם טעמא מותר לכנס שם או לא, רק (=אלא אנו עוסקים) בקדושה עליונה, שירושלים הוא שער השמים מימות עולם אפילו כשהיה היבوسی יושב ירושלים והכנעני והפריזי אז בארץ, ולא זזה ולא תזוז שכינה מכותל מערבי אפילו בחורבנה...", עיין שם.

הקדושה חזרה ונתכסתה, וחיוכם של המצוות התלויות בארץ בטל, אך הקדושה עודנה קיימת במסתרים. לפני כיבוש יהושע מדובר היה רק בפוטנציאל של קדושה שמעולם לא בא לידי ביטוי, אולם עתה המצב אחר: הקדושה הנסתרת כבר התגלתה אלא שעתה היא נתמעטה ונעלמה באופן זמני מן העין.

מעתה מובן מדוע קדושה שנייה לא בטלה: אמנם נכון כי הכיבוש של יהושע חזק מחזקת ההתיישבות של עזרא, אולם כאשר התיישבו ישראל בארץ בימי הבית השני התגלתה מחדש הקדושה שכבר היתה בימי הבית הראשון. הכיבוש לבדו אמנם אינו קיים לעולם, אולם החזקה של הבית השני מגלה את כוח הכיבוש ומעתה יש לנו כאן כיבוש וחזקה גם יחד שהם אכן עומדים לעולם.

בהסטוריה אנחנו מכירים עמים שכבשו איזורים מסויימים ואף ישבו בהם, אולם לאחר שהשלטון התחלף נותק הקשר הנפשי שבין העם לבין האיזור ששוב עבר לעם אחר. כאשר כבשו ישראל את ארץ כנען מידי יושבי הארץ הקשר בין ישראל לארצו אמנם התגלה, אולם עדיין הגילוי היה חלקי: היה מקום לחשוב שאולי מדובר בקשר זמני, קשר שייעלם כאשר הארץ תיכבש מידי ישראל ותעבור לעם אחר. האם כיבוש ארץ ישראל מדי הכנענים היה כיבוש של מקום חיצוני לנו או של מקום מהותי לנו? בבית הראשון לא היה גילוי גמור לדבר.

לא כך היה הדבר בבית שני: עם ישראל שמר אמונים לארץ למרות שגלה ממנה. הוא שב אליה לאחר שבעים שנה ללא צבא ומתוך קשיים גדולים ומאבקים עם הגויים שהתיישבו בה. התיישבות זאת גילתה שהקשר בין ישראל לארצו הוא קשר עמוק ופנימי, קשר מהותי ונצחי, ולכן 'קדושה שנייה - קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא'. ההתיישבות בבית השני גילתה כי הכיבוש בזמן יהושע לא היה כיבוש של שטח אלא שיבה אל מקומנו העצמי. לכן יש מעתה כוח כפול: כוח הכיבוש של יהושע יחד עם כוח ההתיישבות של עזרא, וכוח כפול זה יוצר את הקדושה הנצחית, את הגילוי הגמור שעם ישראל קשור בטבורו לארץ ישראל.

#### 4. סוגי המצוות בהם חייבים בארץ ישראל

כפי שראינו בזמנו של עזרא לא שבו כל ישראל לארץ. עשרת השבטים לא חזרו, וגם הנותרים עלו באופן חלקי ולא התיישבו בכל הארץ. עובדה זאת גרמה לכך שאמנם חזר החיוב של המצוות התלויות בארץ, כמו 'תרומות ומעשרות', אולם החיוב הוא מדברי חכמים בלבד:

התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא - אינה מן התורה אלא מדבריהן. שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר 'כי תבואו' - ביאת כולכם, כשהיו בירושלם ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושלם שלישית, לא כשהיו בירושלם שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה. וכן ידאה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה (רמב"ם תרומות א, כו).

מקור דין זה הוא מחיוב מצוות 'חלה', שתוקפה כיום הוא מדברי חכמים:

אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה דרבנן, דתניא: 'בבואכם אל הארץ' ... 'בבואכם' - בביאת כולכם אמרתי, ולא בביאת מקצתכם, וכי אסקינהו עזרא, לאו כולהו סלוק (=כשהעלה עזרא את עם ישראל לא כולם עלו עמו) (כתובות כה, א).

אמנם מצוות חלה קיימת גם בחוץ לארץ, אך רק כאשר כבשו את ארץ ישראל התחיל חיובה של המצווה.

דבר דומה אנו מוצאים בדין 'כלאי אילן': האיסור (שהוא כיום מהתורה) קיים גם בחוץ לארץ, אך רק כאשר עם ישראל התיישבו בארץ ישראל חזר חיוב זה. מכאן נוכל ללמוד כי קדושת ארץ ישראל מביאה קדושה לכל העולם כולו, ולכן גם דברים שחיובם הוא בכל העולם חזרו לאיסורם רק בחזרת ישראל לארץ הקודש.

דין נוסף שחזר עם שיבת ישראל לארצו הוא דין 'לקט שכחה ופאה'. למרות שחובה זאת היא כיום מן התורה, בפועל לא נוהגים לקיים את המצווה. לעניות דעתי הסיבה היא משום שהיום אין לכל אדם גינה ושדה, וכל הגידולים הם תעשייתיים. לא שייך לפיכך להשאיר לקט או פאה בשדה שהרי לא יהיה עני שינדוד עד קצה הארץ בכדי לקחת את הפאה. כשם שאין להשאיר פאה לעורבים כך אין להשאיר להפסד כשאין עניים שיטלו את הפאה (חולין קלד, ב).

גם דין שמיטה חזר כשחזרו ישראל לארץ. יש אומרים שהשמיטה כיום היא מדרבנן, משום שכמו ששמיטת כספים אינה נוהגת כשאינן היובל נוהג כך הדין גם לגבי שמיטת קרקעות (גיטין לו, א, ובתוספות שם; רמב"ם שמיטה ויובל ט, ב). דעת הרמב"ם בנושא זה אינה ברורה כל כך<sup>7</sup>, ובפועל אנו פוסקים שהשמיטה כיום היא מדרבנן<sup>8</sup>.

נראה שמצוות אלו מבטאות שלש מדרגות:

הלקט השכחה והפאה נועדו כדי לסייע לעניים. גם כיום, כשרוב עם ישראל אינו בארצו, חיוב זה הוא מן התורה, שהרי הדאגה לעניים אינה קשורה בכמות היהודים בארץ ישראל. רק כאשר עם ישראל שב לארצו חזרה מצווה זאת להתקיים, ומכאן שיש קשר בין ישיבת ארץ ישראל ובין הדאגה לעניים: בארץ ישראל יש יותר דאגה לזולת, יותר אכפתיות כלפי העני והאביון.

השמיטה בונה קומה נוספת, ויש לה תפקיד נוסף: השמיטה מלמדת את האדם שהקב"ה הוא אדון הארץ. בשנת השמיטה אנו שובתים ממלאכה ובוטחים בה' שימציא לנו פרנסה, היא מחזקת את הבטחון בה' ואת אמונתנו בהשגחה.

7. ראה רמב"ם שמיטה י, ט. הכסף משנה (שם) סבר שלפי הרמב"ם השמיטה היא מן התורה, אך יש שהבינו אחרת בדעת הרמב"ם (ראה במבוא לשבת הארץ).

8. כך הכריעו בפאת השלחן (כג, כג), הרב קוק (מבוא לשבת הארץ) החזו"א (שביעית ג, ח), הצי"א (חלק ו, סימן לט), המנחת יצחק (חלק ו סימן קכח), הגר"ע יוסף (יבי"א יורה דעה חלק ו סימן כד ובאורך רב בחלק י חו"מ סימן ג), ועוד. ודלא כשיטת הנצי"ב (משיב דבר חלק ב סימן נו) ובית הלוי (חלק ג סימן א).

ציוה ברוך הוא להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה זו מלבד השביתה בה, כדי שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכוחה וסגולתה תוציא אותם, כי יש אדון עליה ועל אדוניה. וכשהוא חפץ הוא מצוה אליו להפקירם. ועוד יש תועלת נמצא בדבר לקנות בזה מדת הותרנות, כי אין נדיב כנותן מבלי תקוה אל הגמול. ועוד יש תועלת אחר נמצא בזה האדם שיוסיף האדם בטחון בשם ברוך הוא (חינוך מצווה פד).

ככל שהשראת השכינה גדולה יותר כך ההשגחה גדולה יותר, ולכן בארץ ישראל - מקום השכינה - יש גילוי גדול יותר של השגחת ה', ורק שם נוהגת השמיטה. הגלות איננה רק גלות פיזית אלא גם 'גלות השכינה': השגחה הבורא איננה ניכרת, ונראה לכאורה ש'עזב ה' את הארץ'. בארץ ישראל רואים בצורה ברורה יותר כיצד הקב"ה משגיח עלינו, וכל מי שחי בארץ ישראל רואה בבירור את ניסי ה' שזכינו להם. התרומות והמעשרות הם קומה שלישית, עליונה עוד יותר: התרומות והמעשרות ניתנים לשבט לוי, והמעשר השני נאכל בירושלים. במדרגה זאת האדם מתעלה רוחנית והופך את עולם החולין לקדושה, הפירות והתבואה מתקדשות, והעולם כולו מתעלה. מדרגה זאת קשורה במהותה לארץ ישראל, ארץ שבה עבודת האדמה קדושה ופירותיה יונקים מקדושתה (ב"ח, אורח חיים, רח סק"ח).

לפי הרמב"ן השמיטה כיום היא חיוב מן התורה. לדעתו יוצא שאנו כבר חיים בתקופה בה יש תוספת השגחה, תקופה שיש בה הארת פנים וגילוי שכינה מיוחד. אנו מצפים ומייחלים שבקרוב יחזרו כל עם ישראל לארץ הקודש ואז השמיטה תהיה מן התורה לפי כל הדעות. אנו מיחלים ליום בו תשרה השכינה בגילוי גמור, 'וראו כל בשר כי פי יי דיבר'. כל יהודי שעולה לארץ ישראל מקרב את המצב בו 'רוב ישראל' ישבו עליה, מצב שבו לפי פוסקים רבים נתחייב מן התורה בשמיטה בתרומות ובמעשרות. כל יהודי שעולה מחזק את הקדושה, ומגלה יותר ויותר את קדושתה העליונה של הארץ.



**5. התפשטות הקדושה בעולם**

המצוות התלויות בארץ קשורות לעבודת האדמה: 'שמיטה ויובל' קשורות במהותן לארץ, שהרי יש בהם איסור לעבוד את האדמה. 'לקט שכחה ופאה' מתקיימות בשדות, בכרמים ובפרדסים, ו'תרומות ומעשרות' מתחייבים בגמר מלאכה שהיא בשדה. במצוות חלה אנו מוצאים תופעה מיוחדת: מצד אחד היא מצווה התלויה בארץ, שהרי מקיימים אותה עם תבואת הארץ, אולם מצד שני היא גם דומה קצת למצווה על גוף האדם: היא מצווה על האדם בביתו, הקשר בין העיסה לקרקע אינו ישיר, והמצווה מיועדת בעיקר לנשים. נראה שזוהי הסיבה לכך שחכמים גזרו לקיים מצווה זו גם בחו"ל, וכך אנו מכניסים קצת מקדושת הארץ בכל המטבחים ברחבי העולם.

יסוד זה מתגלה גם באיסור ה'חדש': איסור ה'חדש' קשור עם מצוות העומר שמקריבים בבית המקדש ביום שני של פסח ועד אז אסור לאכול מהתבואה החדשה. יש כאן קשר ישיר לארץ ישראל. אולם למרות זאת איסור חדש נאסר מן התורה גם בחוץ לארץ, וגם מתבואת חוץ לארץ, וגם בזמן הזה.

שתי מצוות אלו הם מצוות התלויות בארץ המבטאות את הרעיון לפיו קדושת הארץ מתפשטת בכל העולם. הן מלמדות אותנו שהמקדש וירושלים הם מרכז העולם, ומהם שופעת הקדושה לעולם כולו.

# סימן לח – חיוב אבלות על אם

## שנטשה את בתה<sup>1</sup>

1. השאלה

2. דין פורש מדרכי ציבור

3. מדין פטורה מלכבדה

4. מדין רגיל לעשות עבירה

5. מדין ביקש שלא להתאבל עליו

סא

### 1. השאלה:

אמי נטשה אותי בגיל שבוע. מאוחר יותר כשהייתי בוגרת ורציתי ליצור קשר אתה שלחה לי גלויה עם תמונה של ארון מתים כדי לומר שבשבילה אני מתה, האם עלי לנהוג דיני אבלות כשיגיע זמנה להיפטר מן העולם.

### תשובה:

הבת פטורה מלנהוג דיני אבלות.

### הסבר:

אף שדיני אבלות הם יסוד ביהדות וביום ראשון דינו מן התורה לחלק מן הפוסקים<sup>2</sup>, ואף שאר דיני אבלות מקורם עתיק מאוד, ברור בהלכה שאין

---

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.

2. ראה במסכת מועד קטן (יד, ב) שהגמרא קוראת לאבלות "עשה דיחיד", ונחלקו הראשונים שם האם כוונת הגמרא לעשה מן התורה או לעשה מדרבנן.

חיוב להתאבל על כל אדם. ומפורש בהלכה (יורה דעה סימן שמה) שאין להתאבל על מי שפרש מדרכי ציבור וכן על מאבד עצמו לדעת. ועל כן עלינו לעמוד על העיקרון המנחה כדי לפסוק אם בנדון שלנו יש חיוב של אבלות. בנוהג שבעולם להתאבל על כולם, כי אין רצון לפסוק על אדם שמת שהוא רשע ומוצאים כל מיני דרכי היתר משום כבוד המשפחה<sup>3</sup> וכמעט ולא שמענו לא להתאבל. אבל במקרה דנן, הבת אינה רוצה להתאבל על האמא שכל כך התאכזרה לה ולכן צריך כאן לדעת מה עיקר הדין כי אם עיקר הדין שהיא פטורה להתאבל מדוע נחייבה. ונראה שיש לנו ארבע סיבות לפטור אותה מאבלות.

## 2. דין פורש מדרכי ציבור

אין אנו יודעים אם אשה זו מקיימת מצוות או לאו וסביר שלא מקיימת אותן, אבל גם אם נניח שמקיימת מצוות ודאי שהתנהגה כלפי בתה בהתנהגות שהיא רחוקה לא רק מהיסוד הדתי אלא מהיסוד האנושי הבסיסי ביותר. בנטישת הבת סיכנה את חיי בתה והייתה גרועה מבעלי חיים שלכל הפחות מרחמים על צאצאיהם. ועל כן יש לומר שאימא זו נחשבת כפורשת מדרכי ישראל ושאין חובה להתאבל עליה כמפורש בסימן שמה סעיף ה'<sup>4</sup>. ועיין בדרכי משה סימן שמה אות ה שכתב על "אשה שהפקיעה ירושת בעלה להכעיס דאין מתאבלין עליה דראוי לעשות גדר והוי כאילו פירשה מדרכי ציבור". כל שכן היא שנטשה את

3. עיין ציץ אליעזר (חלק י סימן מא) שהאריך למצוא היתר להתאבל על עוברי עברות וציין שם לתשובות האחרונים בזה. ועיין עוד בספר פני ברוך על הלכות אבלות (עמוד תפ) בהערות הגר"ש דבליצקי שכתב כמה סיבות להתאבל גם על כאלה שאינם שומרי תורה ומצוות.

4. "כל הפורשים מדרכי צבור, והם האנשים שפרקו עול המצוות מעל צוארם, ואין נכללים בכלל ישראל בעשייתם, ובכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות, אלא הרי הם כבני חורין לעצמן כשאר האומות, וכן המומרים והמוסרים, כל אלו אין אוננים ואין מתאבלים עליהם, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמים".

בתה שזה חמור פי כמה.

### 3. מדין פטורה מלכבדה

רבותינו בעלי התוספות בקידושין (לב, א, ד"ה רב יהודה) מלמדים אותנו שאם האב משחית סתם חפצים ועובר משום בל תשחית, הוא רשע ומותר לבנו להכלימו<sup>5</sup>. וכן משמע בפשט הגמרא שמה שאסור לו להכלימו אם אומרים שכיבוד אב משל אב הרי זה דווקא אם שבר ארנק של אב אבל אם שבר ארנק של בן מותר לו להכלימו, ומשם למדו רבותינו בעלי התוספות שאין הבן חייב לכבד את אביו רשע. והיות ודיני אבלות הם לכבוד המת כמפורש בחידושי רבי עקיבא איגר ביורה דעה סימן שדס<sup>6</sup>, כשהבנים פטורים מלכבד הם פטורים מלהתאבל עליו, ועל כן כאן, נטישה חמורה הרבה יותר מזריקת ארנק וממילא בת זו פטורה מכיבוד אם ואינה צריכה להתאבל עליה. אמנם הרמב"ם (הלכות ממרים

5. הגמרא בקידושין שם מסתפקת האם כיבוד אב משל אב או משל בן, כלומר האם הבן חייב להוציא את ממונו כדי לכבד את אביו. ומביאה הגמרא ראייה שכיבוד אב משל בן מברייתא שאומרת עד היכן כיבוד אב ואם, עד שיטלו ארנקי מלא ויזרקו אותו לים, ואף על פי כן אין לבן להכלימם. ומבינה הגמרא שמדובר בארנק של הבן, שאם לא כן מה נפקא לו מזה שיכלימם. ודוחה הגמרא שבאמת כיבוד אב משל אב ולא משל בן, ובברייתא מדובר בארנקי של האב, ומה שהיה לבן להכלימו זהו משום שהיה ראוי ליורשו ומפסיד את ירושתו ממנו. וכתבו התוספות שבברייתא מדובר באופן שהיה לאב הנאה מסוימת במה שזרק את הארנק לים, כגון שרוצה להטיל אימה על בני ביתו או שזורק בחמתו ונהנה בשיכוך חמתו, כי אם לא כן אלא זרק בחינם את הארנק מותר לבן להכלימו שהרי רשע הוא שעבר על בל תשחית.

6. עיין שם בחידושי הגאון רבי עקיבא איגר, שכתב שיש בזה מחלוקת ראשונים האם מצוות אבלות היא משום יקרא דשכבי או יקרא דחיי, כלומר כבוד הנפטר או כבוד החיים, ומוכיח שלהלכה קיימא לן שאבלות היא משום כבוד המתים (וראייתו מכך שפוסקים כדעת הרמב"ם שאין מתאבלים שבעה על מי שאיבד את עצמו לדעת, ולא כהרמב"ן הסובר שמתאבלים עליו כי לדעתו האבלות היא משום כבוד החיים).

פרק ו הלכה ז) חולק על הבנה זו של תוספות בגמרא<sup>7</sup>. אמנם דיני אבלות (חוץ מיום ראשון) הם דרבנן לכל הדעות והלכה כדברי המיקל באבל. אם כן יש לנו כאן עוד יסוד לפטור אותה מלהתאבל עליה.

#### 4. מדין רגיל לעשות עבירה

הרמ"א בסימן שמ סעיף ה<sup>8</sup> כותב שאדם "הרגיל לעשות עבירה אין מתאבלין עליו", כלומר שאינו מקיים מצווה מן המצוות בצורה תמידית אין מתאבלים עליו וכתב הש"ך (ס"ק ה) אפילו עבר לתיאבון. כאן לא מדובר בפגיעה חד פעמית בבתו אלא משך כל החיים, אם כן ודאי שלפי הגדרת הרמ"א היא פטורה מלהתאבל. וייתכן שגם המחבר מודה לדין הרמ"א כי כתב החיוב לקרוע בשעת יציאת נשמה דווקא אם לפעמים עשה עבירה לתיאבון, משמע שבצורה תמידית אין לקרוע עליו וכדברי הרמ"א.

#### 5. מדין ביקש שלא להתאבל עליו

נראה שאישה זו שאינה רוצה שום קשר אם בתה כאילו הביעה רצונה שלא תתאבל עליה. ואף שכתב הרמ"א (יורה דעה סימן שדם סעיף ט) שמי שציווה שלא יתאבלו עליו, יש חובה לקיים דיני שבעה ושלושים. רבים חולקים עליו ועיין חידושי רבי עקיבא איגר ופתחי תשובה על המקום שמביאים חולקים על הרמ"א, ועיין חזון עובדיה הלכות אבלות בסוף חלק א שטוען שאין הלכה בזה כרמ"א. אם כן יש לנו עוד יסוד לפטור בת זו מאבלות.

מכל הנכתב לעיל, בת זו תהיה פטורה להתאבל על אמה.

שאול דוד בוצ'קו

7. הרמב"ם פוסק שם שאפילו אם האב זרק את הארנק של הבן לים אסור לבן להכלימו. ועיין שם בנושאי כלים של הרמב"ם שדחקו ליישב את הסוגיה לשיטתו.

8. "העומד בשעת יציאת נשמה של איש, או אשה מישראל, חייב לקרוע (טור בשם רמב"ן וב"י אף לדעת רש"י). ואפילו אם לפעמים עשה עבירה לתיאבון, או שמניח לעשות מצווה בשביל טורח. הגה: אבל רגיל לעשות עבירה, אין מתאבלין עליו".

# סימן לט – מניעת הריון בהלכה

## ושימוש בקונדום<sup>1</sup>

### מניעת הריון בהלכה ושימוש בקונדום

1. מבוא

א. אמצעי מניעת ההריון השונים

ב. הנחיות הפוסקים המקובלות לגבי השימוש באמצעי המניעה

השונים.

ג. מגמת המאמר שלפנינו

ד. מצוות פריה ורבייה מן התורה ומדרבנן

ה. הבאת ילדים היא לא הפן היחיד של חיי הנישואין

ו. החיסרון בשיטת הימים ה"בטוחים"

2. ביאור סוגיית "שלוש נשים משמשות במוך"

ז. דעת הר"ן שנידון הגמרא הוא האם אשה שהריון מסוכן לה

חייבת למנוע הריון

ח. ביאור השמטת הרמב"ם והשולחן ערוך לדין זה

ט. פירוש של רבנו תם לסוגיה זו

י. פירוש של רש"י ודחיית דבריו על ידי רבנו תם

יא. מסקנת ההלכה להתיר שימוש במוך לפי הרבה ראשונים

והשולחן ערוך

---

1. בעריכת הרב יצחק קושלבסקי ורוב ההערות מפרי עטו. המאמר פורסם בצהר מג.

- יב. דעת המהרש"ל בים של שלמה
3. מקור נוסף להיתר מדין משמשת שלא כדרכה
4. האם קונדום דומה למוך?
5. האם ההיתר הוא רק במקום סכנה?
6. הרחבת המושג "סכנה"
7. האם קונדום דומה לדש מבפנים וזורה מבחוץ?
8. עיקר האיסור של מניעת הריון הוא מצד צמצום הילודה וההשלכות לדורנו
9. השוואה למעשה בין הדרכים השונות למנוע הריון
10. סיכום סברות ההיתר לשימוש בקונדום בשעת הצורך

⌘

### **מניעת הריון בהלכה, תגובת הרב אריה כץ לרב שאול דוד בוצ'קו**

1. מבוא
2. יסודות ההיתר שבמאמר הרב בוצ'קו
3. סוגיית "שלוש נשים משמשות במוך"
4. היתר ביאה שלא כדרכה
5. סיכום

⌘

### **תגובה לתגובת הרב כץ למאמר מניעת הריון בהלכה**

⌘

## מניעת הריון בהלכה ושימוש בקונדום

### 1. מבוא

האם מותר למנוע הריון? ואם כן, באילו דרכים?<sup>2</sup> שאלה זו הינה שאלה נפוצה מאוד, והיא מעסיקה זוגות רבים בתחנות שונות בחייהם; לפעמים בתחילת הדרך כשבני הזוג עדיין צעירים ועליהם ללמוד תורה וללמוד מקצוע ולדאוג למשפחה; לפעמים באמצע הדרך כשיש קושי להביא לעולם ילד אחרי ילד והאישה מבקשת מנוחה בין לידה ללידה<sup>3</sup>; ולעתים, אחרי שנולדו כמה ילדים והמשפחה

2. עיקר הנידון בהלכה בנושא מניעת הריון מתחלק לשני נושאים: א. האם ומתי מותר להימנע מקיום המצווה להביא ילדים לעולם מצד מצוות פרו ורבו ומצד מצוות "לערב אל תנח" (דהיינו החיוב ללדת ילדים גם לאחר קיום מצוות פרו ורבו); ב. כאשר מותר למנוע הריון, באיזו צורה של מניעה מותר להשתמש מבלי להיכנס לאיסור השחתת זרע.

שאלות אלו אינן בהכרח קשורות זו בזו, כי מצד אחד יתכן להימנע מהבאת ילדים גם בלי להזדקק לאמצעי מניעת הריון, למשל על ידי פרישות הבעל מהאשה, ועדיין תעמוד השאלה אם מותר להימנע מקיום מצוות פרו ורבו. מאידך, גם השאלה באיזה צורה של מניעת הריון מותר להשתמש אינה בהכרח קשורה להריון, ושייכת אפילו במצבים שבכל מקרה אין האשה עומדת להיכנס להריון כגון במעוברת וכדומה, ומכל מקום תעמוד השאלה באילו אמצעים מותר להשתמש כדי להימנע מאיסור השחתת זרע. עם זאת ברוב המקרים הנושאים חופפים ותלויים זה בזה, ולכן יהיו מצבים שבהם יהיה היתר להימנע מהריון רק בדרך אחת ולא בדרך אחרת, והדבר יהיה תלוי ברמת ההיתר להימנע מהריון, האם הוא מחשש סכנה או מחמת צער בעלמא.

3. עיין באסיא (כט-ל) מאמרו של הרב שלמה אבינר, "תכנון המשפחה ומניעת הריון" (וציין שם הרב אבינר שנטה יותר לצד המקל), שהביא בשם החזון-איש שמותר להשתמש באמצעי מניעה אחרי לידה אפילו בכיפה (דיאפרגמה) למשך תשעה חודשים עד שנה כי תכיפות בלידות נחשבת לספק סכנה. עוד הביא שיש מתירים למשך שנתיים אחרי לידה כפי המרחק שהיה בין לידות בזמן חז"ל, ויש מתירים (הגרי"א הענקין מארצות הברית) אפילו הפסק ארוך יותר עד כשלוש או ארבע שנים אם הדבר נצרך לשם טיפול בילדים כמו שצריך (אך ציין הרב אבינר שם



כבר ברוכה, ומצד שני בעיות כלכליות צומחות וכוחות פיזיים ונפשיים מתערערים. השאלה נדרשת גם כאשר האישה נהיית מבוגרת יותר ומתעורר חשש של לידת ילד עם פגם. כל אלה ועוד הופכים את השאלה לנחוצה ביותר הדורשת תשובה ברורה כדת מה לעשות.

יש גישות שונות בפוסקים<sup>4</sup>. יש מחמירים מאוד<sup>5</sup> ואינם מתירים אלא אם כניסה להריון תסכן את חיי האישה, וגם אז לא מתירים מניעה בכל הדרכים. ויש מקילים יותר<sup>6</sup> ומרחיבים מאוד את האפשרויות להתיר

ששיטתו יחידנית). עוד התייחס שם למצבים שונים בהם יש צדדים להתיר מניעת הריון.

מאידך, עיין באגרות-משה (אבן העזר, חלק א סימן סד) שכתב ששקר הדבר שבליטא התירו מניעת הריון לכל הנשים שנתיים אחרי הלידה כי כל נידון ההיתר הוא רק במקום סכנה. אמנם עיקר דבריו שם הם לגבי מניעת הריון באופן של שימוש במוך אך לגבי גלולות או קוטל זרע נראה במקומות אחרים בדבריו שהקל גם שלא במקום סכנה, ראה להלן הערה 6.

4. להרחבת היריעה ולציונים רבים לדברי הפוסקים עיין באוצר-הפוסקים אה"ע סימן כג, ב'אנציקלופדיה הלכתית-רפואית' כרך ד (בעריכת הרב פרופ' א' שטיינברג), ערך "מניעת הריון", וכן בגשמת-אברהם (בעריכת הרב פרופ' אברהם אברהם) חלק ג אה"ע סימן ה סעיף יב, וכבר כתב בשו"ת צייץ-אליעזר (חלק ט סימן נא) שאפילו ספר שלם אולי לא יכול להקיף את כל דברי הפוסקים בעניין.

5. עיין במנחת-יצחק חלק ו סימן קמד שכתב שאם כבר קיימו פרו ורבו והאשה סובלת מחולשה, תשישות וכיוצא בזה ניתן להתיר שימוש בגלולות לזמן מוגבל, אולם אם הבעל עוד לא קיים פרו ורבו (כלומר, טרם נולדו לו בן אחד ובת אחת לפחות), אסור לאשה להשתמש אפילו בגלולות אלא במקום סכנה.

6. ראה למשל בשו"ת אגרות-משה כמה תשובות בעניין (אה"ע חלק ג סימן כד, חלק ד סימן עב, חלק א סימן סב-סה ועוד), ומדבריו עולה שלעניין שימוש בגלולות הקל אף כשיש לאשה צער וחולשה יותר מסתם נשים (ואם כבר קיימו פרו ורבו התיר אפילו עד שלוש שנים עד שתתחזק, ואם האשה יודעת שההריון יגרום לה להיות חולה ביותר התיר לה להימנע לחלוטין אף אם לא יהיה בזה סכנה). אולם לעניין שימוש באמצעים המונעים מן הזרע להיכנס לרחם החמיר יותר והתיר רק במקום סכנה, וגם אז דווקא אם בטוח שלא יפרסמו את ההיתר דווקא לזמן מוגבל. מסקנות דומות למדיי נמצאות גם בציץ-אליעזר (חלק ט סימן נא בסוף פרק ג) ושם

להשתמש באמצעי מניעה.

### א. אמצעי מניעת ההריון השונים

יש בעיקר שישה אמצעי מניעה מועילים והם:

1. להימנע מיחסי אישות בזמן שהאישה יכולה להיכנס להריון (יש מספר דרכים לדעת זאת). השיטה מצמצמת את הימים שבהם הזוג יכול לחיות ביחד.
2. לקחת הורמונים המשבשים את תהליך הרבייה של האישה. שיטה זו יעילה ביותר אם אך האשה אינה שוכחת לקחת את הגלולה.
3. הנחת התקן בתוך רחמה של האישה. התקן זה, מסיבה שעדיין לא לחלוטין מובנת, מונע מן הזרעון להפרות את הביצית, אבל אינו מהווה מחיצה של ממש<sup>7</sup>. גם זו שיטה יעילה מאוד.

חילק את הדין לשלושה: א. לנשים שיש להם חשש סכנה ממש, התיר שימוש בכל אמצעי מניעה לפי סדר עדיפות של הקל הקל תחילה כפי שהעלה באותו סימן; ב. לנשים שההריון יגרום להן צער גדול וסבל רב אבל בלי חשש סכנה, הקל גם כן בדרכים מסוימות של מניעה והחמיר בכמה; ג. לנשים שקשה להן לגדל ילדים, הקל רק על ידי שימוש בגלולות, עיין שם לפרטי הדין בהרחבה.

7. רוב ההתקנים התוך-רחמיים (IUD) מכילים סליל נחושת שממנו מופרשים יוני נחושת לתוך הרחם. יוני נחושת אלו משפיעים לרעה על יכולת ההיקלטות של ביצית מופרית ברחם וכן על עצם ההפריה. בנוסף, עצם הימצאות גורם זר ברחם מפריעה לרחם לקלוט הריון.

בעבר עלה החשש שההתקנים התוך-רחמיים גורמים להפלות מאוד מוקדמות של ביצית מופרית שהשתרשה ברחם, ומשום כך פוסקים אחדים היססו להתירם (ראה למשל בציץ-אליעזר חלק ט סימן נא פרק ג אות ז, שכתב שהשימוש בהתקן תוך-רחמי גרוע משימוש בדיאפרגמה או במשחות קוטלי זרע כי יש בו השחתת זרע הבעל והאשה ביחד לאחר התחברותם). אולם היום ההסכמה הרווחת היא שהשפעת ההתקנים התוך-רחמיים היא מוקדמת יותר - עוד לפני שנוצרת הפריה או לפני השתרשות של ביצית מופרית ברחם. ולכן נטיית הפוסקים להחשיב זאת כאמצעי מועדף (אחרי הגלולות) מבחינת החומרה ההלכתית.

אחת הבעיות הנפוצות בכל הסוגים של התקנים תוך-רחמיים היא הכתמות הנובעות מהימצאות הגורם הזר ברחם. נחלקו הדעות אם יש מקום להקל בדימום

4. הנחת דיאפראגמה בתוך האישה דהיינו הנחה של "מחיצה" המונעת מן הזרע להגיע עד הביצית. חסימה זו מונחת עמוק בנרתיק, ואף במהלך יחסי האישות אין הבעל נוגע בדרך כלל בדיאפראגמה. גם אמצעי זה יעיל (בשימוש נכון ומדויק).

5. שימוש בקונדום שהוא כעין כיס מונח על אבר הגבר ומקבל את הזרע בעת הביאה. אמצעי זה יעיל אם משתמשים בו בצורה נכונה<sup>8</sup>.

6. קוטלי זרע שהאישה מניחה בתוך הנרתיק. לשיטה זו יעילות מסוימת אך לא מוחלטת.

## ב. הנחיות הפוסקים המקובלות לגבי השימוש באמצעי המניעה השונים

שימוש בדרך הראשונה - הימנעות מיחסי אישות, מקובל על ידי הפוסקים במקרים רבים. לגבי הדרך השנייה והשלישית (גלולות והתקן תוך רחמי), רבו המקרים שהפוסקים מתירים את שימושם, וכן הדבר

---

זה כמו אשה שיש לה מכה ידועה ברחם או שיש לחשוש שההתקן רק גורם להפרשות מוגברות של דם נידות ואי לכך אין להתיר את האשה.

יש התקנים תוך רחמיים ("מירנה" ועוד) שבתוכם שפופרת המפרישה לרחם באורח איטי הורמונים למניעת הריון דוגמת אלו שבגלולות. גם התקנים אלו יעילים ביותר ולעתים מונעים לחלוטין הופעה של מחזור חודשי, ומומלצים לעתים קרובות לנשים מבוגרות (בגיל 40 ומעלה) שהשימוש בגלולות אינו מומלץ בעבורן או לנשים שיש להן בעיות של מחזורים מרובי דם וכיוצא בזה. (עם זאת מורי הוראה רבים מעוררים על כך שהתקנים מסוג זה גורמים פעמים רבות להכתמות בין וסתיות בעיקר בתחילת השימוש בהם, ולעתים קרובות יכול לקחת חצי שנה ואפילו יותר עד שהאשה תצליח להיטהר, והיות והכתמות אלו נובעות ממקור הורמונלי אי אפשר להקל בהם אפילו לאלו הנוהגים להקל בהכתמות הנובעות מהתקן תוך רחמי רגיל). ועיין באגרות משה חלק ג סימן כא וחלק ד סימן סט שהסתייג מהשימוש בהתקן תוך רחמי מהטעמים האמורים.

8. למעשה הוא יעיל פחות מגלולות או התקן. שימוש בו ביחד עם קוטלי זרע מגביר את יעילותו.

בנוגע לקוטלי זרע<sup>9</sup>; לגבי דיאפרגמה הדעות חלוקות יותר<sup>10</sup>, אולם לגבי שימוש בקונדום<sup>11</sup> רבו האוסרים<sup>12</sup> וגם רוב אלה שמוכנים להתיר<sup>13</sup>

9. כן דעת האגרות-משה (אה"ע חלק א סימן סב) ומנחת-יצחק (חלק א סימן קטו אות יב, ועיין שם שהביא עוד פוסקים כדבריו) ומהר"ם בריסק (חלק א סימן צז מובא באוצר-הפוסקים עמוד 230). אמנם דעת כמה פוסקים (הרש"ז אויערבך מובא בנשמת-אברהם מהדורה ב עמוד קלו, וכן משמע דעת החזו"ן-איש המובאת באוצר-הפוסקים עמוד 229) שקוטלי זרע גרועים מדיאפרגמה כי כשמטיל הבעל זרעו על קוטלי זרע הריהו כמשחית זרעו ואין זה כדרך כל אדם, וכן הוא גם בציץ-אליעזר חלק ט סימן נא פרק ג.

10. הפוסקים דנו באריכות בדין זה. יש אומרים כי דיאפרגמה דומה למוך ואם כן אין להתירה אלא במקום סכנה (לשיטות הפוסקים שבמקום סכנה התירו שימוש במוך - ראה להלן במאמר זה), אך יש הנוקטים שדיאפרגמה קלה יותר ממוך מפני שבשעת התשמיש אין האבר נוגע בדיאפרגמה, וכן בעיקר משום שפליטת הזרע אינה נחסמת בדיאפרגמה באופן ישיר, אלא קודם כול הזרע נפלט לתוך הנרתיק כדרך כל הארץ, ורק אחר כך נתקל במחסום בכניסה לצוואר הרחם, ואם כן הרי זה דומה לאשה בהריון שצוואר הרחם שלה גם כן סגור ומהודק באופן טבעי. להרחבה ולהבאת דעות הפוסקים בנושא עיין באסיא (עז-עח) במאמריהם החלוקים של הרב יואל קטן והרב ד"ר מרדכי הלפרין. ועיין עוד בציץ-אליעזר (חלק ט סימן נא פרק ג) שהביא דברי כמה פוסקים שהקלו בדיאפרגמה יותר מאשר במוך וצידד כדבריהם מגמרא ומסברה.

יש לציין שההנחיה הרפואית המקובלת לשימוש בדיאפרגמה כוללת מריחה של חומר קוטל זרע על צדה הפנימי של הדיאפרגמה, וראה הערה הקודמת שיש הנוקטים שקוטלי זרע גרועים מדיאפרגמה מבחינה הלכתית.

11. האחרונים דיברו בעיקר על שימוש במוך, דהיינו שהאשה ממלאת מוכין בנרתיק בשעת התשמיש. הדין של קונדום נגזר מהדין של מוך, כי בשניהם הזרע נפלט על גבי דבר החוצץ בינו לגוף האשה. יש הסוברים שדין קונדום חמור מדין המוך, וראה להלן התייחסות לעניין זה.

12. בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן עא) כתב שאין להשתמש במוך אפילו במקום סכנה (כי פסק כשיטת רבנו תם המובאת להלן), וכן הסכימו חתם-סופר (יו"ד סימן קעב), בינת-אדם (בית-הנשים סימן לו), 'בן איש חי' (רב-פעלים חלק ד יו"ד סימן יז) ועוד. כאמור, לדעת הרבה פוסקים השימוש בקונדום גרוע יותר משימוש במוך.

מדגישים שזהו רק במציאות שאין שום דרך אחרת למנוע את ההריון וכניסה להריון תסכן את חיי האישה<sup>14</sup>.

המדד להיתר או לאיסור אמצעי המניעה השונים נקבע על פי ההנחה שמה שיותר דומה להוצאת זרע לבטלה חמור יותר. השימוש בקונדום לא נאסר בגלל מניעת ההריון, שהרי תוצאה זו מתקבלת בכל דרכי מניעת הריון, אלא משום שרואים בשימוש בקונדום כביאה שלא כדרך הארץ ורואים בזה הוצאת זרע לבטלה. אי לכך העדיפות הראשונה של הפוסקים היא לשימוש בהורמונים, משום שאז הבעילה היא ממש כדרך כל הארץ, אחר כך בהתקן, אחר כך בדיאפרגמה ורק אחריו בקונדום. גם קוטלי זרע הותרו אך היעילות שלהם אינה כה גדולה ובמקום שנחוץ למנוע את ההריון מבחינה רפואית לא כדאי להסתמך עליהם.

### ג. מגמת המאמר שלפנינו

במאמרי זה ברצוני להתייחס לנקודות הבאות:

1. גודל המצווה של פריה ורבייה ושאין לזלזל כלל במצווה חשובה זו.
2. כשיש הצדקה, סברת המתירים להשתמש באמצעי מניעה מעוגנת היטב בפשט הגמרא ובדברי חלק מהראשונים, הרמב"ם והשולחן ערוך.
3. אפשר להרחיב את האפשרות להתיר שימוש בקונדום, שהיתרו הובא כבר באחיעזר<sup>15</sup>, בציץ אליעזר<sup>16</sup> ובאגרות משה<sup>17</sup>.

13. צמח-צדק (החדשות) יורה דעה סימן פט, תורת-חסד (אה"ע סימן מג, עיין שם שהאריך לבאר את כל שיטות הראשונים בעניין ומנה שש שיטות חלוקות בדבר, ובשו"ת ציץ-אליעזר חלק ט סימן נא פרק ב סיכם את דבריו), אחיעזר (חלק א, סימן כג וחלק ד סימן כד), דברי-מלכיאל (חלק א סימן ע), אור-גדול (סימן לא), שדי-חמד (פאת-השדה אישות א), ערוך-השלחן (אה"ע כג, ו), חזון-איש (אישות סימן לו), אגרות-משה (אה"ע חלק א סימן סג-סד) ועוד.

14. ועיין באריכות באוצר-הפוסקים (סימן כג, קג, ב) ובאנציקלופדיה-תלמודית (כרך יא, ערך "השחתת זרע") אסופת הדעות השונות.

15. חלק ג סימן כד אות ה.

16. חלק ט סימן נא.

כמובן לא באתי לחלוק על גדולי הדור ולא תימצא בדבריי מילה אחת כאילו אני חושב חלילה שלא אמרו אמת. למדתי מדבריהם וקצת הרחבתי את פתח ההיתר שהם בעצמם פתחו. הסיבה שהביאה אותי לחפש דרך להקל היא שבתפקידי כרב ראיתי עד כמה בעיית מניעת הריון היא בעיה מרכזית ומטרידה, וכי יש נשים שהדרכים המקובלות אינן מתאימות להן, ועל כן מצווה לחפש פתח להיתר במסגרת ההלכה אף אם הן לא תמותנה חס ושלום אם תיכנסנה להריון.

#### ד. מצוות פריה ורבייה מן התורה ומדרבנן

מצוות פריה ורבייה היא המצווה הראשונה בתורה; אמר ה' לברואיו: **"פרו ורבו ומלאו את הארץ"** (בראשית א, כח). בתורה ראינו עונש מיתה למי שרצה להימנע מקיום מצווה זו, והם ער ואונן שדשו מבפנים וזרו מבחוץ, ער כדי שלא יכחש יופייה של אשתו ואונן כי ידע שלא לו יהיה הזרע, דהיינו שהילד שייוולד ייחשב כבנו של אחיו, ושניהם נענשו ומתו. החיים נלקחו ממי שלא רוצה לתת חיים.

וכך כותב השולחן ערוך בשם הגמרא באבן העזר סימן א, סעיף א:

חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות וכל מי שאינו עוסק בפריה כאילו שופך דמים וממעט את הדמות וגורם לשכינה שתסתלק מישראל.

חובת המצווה מן התורה היא לא בלי גבולות; היא מצומצמת לשני ילדים, בן ובת, וכמו שמפורש בהמשך דברי השולחן ערוך (סעיף ה):

כיון שיש לאדם זכר ונקבה קיים מצות פריה ורבייה.

אולם מדרבנן יש מצווה להביא יותר ילדים, להקים משפחות ברוכות ילדים, וכך כותב הרמב"ם (אישות טו, טז):

אף על פי שקיים אדם מצות פרו ורבו הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם.

אמנם מצווה זו אינה חובה כמו מצוות פריה ורבייה. אדם מחויב בה דווקא אם יש לו את הכוח לעשות זאת, כלומר היכולת הכלכלית, הפיזית והנפשית לגדל משפחה גדולה, וכך גם מפורש בשולחן ערוך: "אף על פי שקיים מצוות פריה ורביה אסור לו לעמוד בלא אשה וצריך שישא אשה בת בנים **אם סיפק בידו**" (אבן העזר א, ח), דווקא אם סיפק בידו. בתקופתנו, אחרי שהגויים הכריתו שלישי מעמנו, יש חשיבות גדולה להביא ילדים רבים לעולם ולחזק בכך את עם ישראל, מה עוד שמשפחות גדולות הן הערובה שלנו לאחיזתנו בארץ זאת מול אויבינו שרוצים לכלותינו. אבל כאמור כל זה אינה חובה גמורה, אלא חובה להפנים את החשיבות של הקמת משפחה ברוכה.

ה. הבאת ילדים היא לא הפן היחיד של חיי נישואין צריך להדגיש שהבאת ילדים לעולם הוא רק פן אחד של הנישואים. הרמ"א כבר הדגיש בסעיף א:

*ומי שאין לו אשה שרוי בלא ברכה בלא תורה ולא נקרא אדם.*

כלומר האהבה המחברת איש ואישה הוא דבר שיש לו ערך בפני עצמו, וחלק מאהבה זו הוא הקשר האינטימי ביניהם, ובלשון ההלכה מצוות עונה, שאיננה קשורה דווקא להבאת ילדים לעולם. אדם ממשיך לבוא אל אשתו גם כשהיא בהריון וגם כשהיא זקנה ואינה יכולה להביא ילדים לעולם. וכן כתב הרמב"ם (שם):

וכן מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלי אשה שלא יבוא לידי הרהור.

מי שחי בלי חיי אישות חי בלי תורה (יבמות סב, ב), כלומר מי שאינו יכול להגיע לקשר של אהבה עם אישה, קשר שנותן לו סיפוק רוחני ופיזי,

אינו יכול לחיות חיי תורה מלאים כי יצרו מתגבר עליו. על כן למסקנה, לחיי אישות יש כמה מרכיבים: הקמת משפחה וחיים של שמחה ואהבה עם האישה.

בנוהג שבעולם שני המרכיבים אחד הם. יש אהבה וקרבה בין איש לאשתו ומפעם לפעם מהאהבה הזאת גם נולדים ילדים. אמנם יש גם אפשרות להפריד ביניהם; יש אפשרות להביא ילדים לעולם בלי יחסי אישות, וכן יש אפשרות של יחסי אישות בלי להביא ילדים לעולם. במצב אידיאלי החיבור בין שני המרכיבים הוא ברכה, הוא ממזג בין אהבה ומצווה, אבל במציאות של החיים לא תמיד זה אפשרי, ועל כן כפי שראינו לעיל, לעתים קרובות יש ביקוש וצורך למנוע ילודה או לדחות ילודה למועד מאוחר יותר.

### ו. החיסרון בשיטת הימים ה"בטוחים"

ודאי שאם בני הזוג יחד עם רבם הגיעו למסקנה שאפשר להתיר למנוע הריון הדרך הראשונה היא הקלה ביותר, להימנע עוד כמה ימים מיחסי אישות<sup>18</sup>. אלא שדרך זו אינה מתאימה לכל הזוגות, כי הנה דרך זו מאוד מצמצמת את הימים שבני הזוג מותרים. כלומר בנוסף לאחד עשר, שנים עשר יום שכל אישה אסורה לבעלה בכל חודש, דרך זו מוסיפה עוד ימים שהם לא יכולים להתחבר. דבר זה במציאות של היום היא דרישה קשה. זה יכול לגרום מתחים בין בני הזוג; האישה לפעמים מרגישה כעזובה כי קשה לבעל להראות לה סימני חיבה מאחר שדואג שמא הוא ירצה לבוא אליה; זה יכול גם לגרום שהגבר יוציא זרעו לבטלה או חמור יותר שתהיינה בגידות. התורה החשיבה אפילו איסור של יחסים יום אחד בשנה ביום כיפור כעינוי! על כן למרבית הזוגות דרך זו אינה מתאימה.

18. לשם השגת מניעת הריון בשיטת הימים הבטוחים, האישה צריכה להימנע מיחסי אישות בזמן הביוץ וסמוך לו כמה ימים. בדרך כלל אצל אישה שמחזוריה סדירים ורגילים (כ-28-29 יום), זמן הביוץ מתרחש בערך בזמן הסמוך לטבילה, ואם כן אם תרצה להימנע מהריון בשיטה זו, זאת אומרת שעליה להימנע מיחסי אישות עוד כארבעה ימים לאחר הזמן הראוי לטבילתה.



## 2. ביאור סוגיית "שלוש נשים משמשות במוך"

בכמה מקומות בש"ס<sup>19</sup> מובאת הסוגיה הבאה אשר חלק מהראשונים ראו בה מקור לאיסור לעשות מעשה אקטיבי למניעת הריון:

תני רב ביבי קמיה דרב נחמן שלוש נשים משמשות במוך<sup>20</sup> קטנה מעוברת ומניקה, קטנה שמא תתעבר ותמות, מעוברת שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה שמא תגמול את בנה וימות. ואיזוהי קטנה מבת יא שנה ויום אחד עד יב שנה ויום אחד. פחות מכן או יתר על כן משמשת והולכת דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו שנאמר שומר פתאים ה'.

בכל מקום שבו הובאה הגמרא ההקשר הוא להוכיח שקטנה יכולה להתעבר בניגוד למה שהיה משמע ממקורות אחרים. סוגיה זו לא הובאה בגמרא כדיון עצמי על עצם שאלת השימוש במוך. ומעניין ביותר שהן ברמב"ם הן בשולחן ערוך לא הובאה שום פסיקה בדין זה. הרבה פירושים נאמרו להסביר את הגמרא. נביא קודם את ההסבר של הר"ן ועוד הרבה ראשונים, הסבר שממנו אפשר להבין מדוע הרמב"ם והשולחן ערוך השמיטו דין זה.

ז. דעת הר"ן שנידון הגמרא הוא האם אשה שהריון מסוכן לה חייבת למנוע הריון

לפי פירוש הר"ן המושג שימוש במוך הוא כפשוטו, שלפני התשמיש האישה ממלאה את רחמה (דהיינו נרתיקה) במוכין (בדים), כדי שהזרע לא יוכל להיכנס פנימה ולא יוכל לפגוש ביצית. הרי זה כמין חומה בתוך רחמה של האישה. המחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה היא האם צריך

19. נדרים לה, ב; כתובות לט, א; יבמות יב, ב; שם ק, ב; נדה מה, א.

20. בהבנה הרגילה, מוך הוא מילוי הנרתיק בבד כך שהמוך יוצר מחיצה בין שכבת הזרע הנבלעת במוך ולא יכולה להגיע לביצית. אחרי החיבור האישה מוציאה את המוך הספוג בשכבת הזרע וזורקת אותו.

**לחייב** את הקטנה, את המעוברת ואת המניקה לשים את המוכין לפני תשמיש. אם נשים אלה יכנסו להריון זה מסוכן, הקטנה עלולה למות, המעוברת לפגוע בוולדה על ידי עיבור נוסף והמניקה להפסיק את ההנקה.

ברור שכל אלה חששות רחוקים מאוד, משום שבדרך כלל קטנה אינה נכנסת להריון וכן מעוברת ומינקת<sup>21</sup>. רבי מאיר וחכמים נחלקו בשאלה אם צריכים לחשוש לחשש הרחוק הזה. רבי מאיר, שבכל מקום חושש למיעוט, חושש לכך ומצריך מוך, וחכמים אומרים שאין לנו לחשוש לחששות רחוקות ולחייב לשים מוך באותו מקום לשם כך. נמצא אם כן שאין כאן דיון כלל על האיסור או ההיתר לשמש במוך אלא רק על החובה להגן על האישה מחשש רחוק על ידי שימת המוך<sup>22</sup>.

#### ח. ביאור השמטת הרמב"ם והשולחן ערוך לדין זה

לפי פירוש זה אין כלל מקור בגמרא זו לכך שיש איסור בשימוש במוך, דהיינו שיהיה איסור לבוא אל האישה בצורה כזאת, וצריך לומר שאינה דומה בעילה בצורה זו למוציא זרע לבטלה כי סוף סוף הוצאת הזרע היא במסגרת קיום יחסי אישות עם אשתו. עם זאת כמובן אין לשכוח שיש מצווה של פריה ורבייה, וזה כולל חיוב להתחתן ולקיים יחסי אישות גילים כדי שהאישה תיכנס להריון. אבל כשמתירים להימנע מלהביא ילדים לעולם כגון שהגבר כבר קיים מצוות פריה ורבייה ואין ביכולת בני הזוג להביא עוד ילדים, או שרוצים להרחיק בין לידה ללידה, או שהבריאות הפיזית או הנפשית של הזוג אינה מאפשרת להם להביא עוד

21. היום המציאות השתנתה לגבי מינקת וקורה (אף שזה מיעוט) שאישה מיניקה נכנסת להריון, ועל כן נשים שילדו ואינן רוצות להיכנס להריון מבקשות מיד להשתמש באמצעי מניעה.

22. פירוש זה בגמרא שכל הדיון הוא סביב לסכנה מובא גם בר"ן, נדרים לה, א. ראשונים נוספים שכתבו כך: רמב"ן, מובא בשיטה-מקובצת כתובות לט, א; נימוקי-יוסף על דפי הרי"ף יבמות ב, ב; רא"ש נדרים לה, ב; רשב"א יבמות יב, ב; ריטב"א כתובות לט, א.

ילדים, או אז אין איסור לקיים יחסים במוך.  
 על פי זה מובן היטב מדוע הרמב"ם והשולחן ערוך לא הביאו גמרא זו להלכה, כי היות ופסקו כחכמים שאין חובה לשלוש הנשים לשים מוך, לא היה להם צורך לכתוב כלום<sup>23</sup>, ומצד האיסור למנוע הריון ללא צורך כבר כתבו הרמב"ם והשולחן ערוך את החיוב להביא ילדים לעולם בצורה אקטיבית, ועל כן ודאי שאין לעשות משהו אקטיבי כדי לא להביא ילדים לעולם. אך כשמותר להימנע מלהביא ילד לעולם אז מותר לשמש במוך, כי מותר לאדם לבוא על אשתו בדרך שנוחה לו וכפי שכתב הרמב"ם (איסורי-ביאה כא, ט):

אשתו של אדם מותרת היא לו לפיכך כל מה שרוצה לעשות באשתו עושה בועל בכל עת שירצה ומנשק בכל אבר ואבר שירצה ובא עליה כדרכה ושלא כדרכה בין דרך אברים<sup>24</sup>.

### ט. פירושו של רבנו תם לסוגיה זו

רבנו תם עשה מהפך בהבנת הגמרא<sup>25</sup>; אף שגם הוא מסכים לדעת הראשונים הנ"ל שהדיון בברייתא הוא סביב בעיית הסכנה והשאלה היא אם חייבים לשמש במוך או לאו, לדעתו ברור הדבר שאי אפשר להתיר לגבר לבוא אל אשתו כשהרחם מלא במוכין. לשיטתו הרי זה כאילו שופך את זרעו על עצים ואבנים. לכן מפרש רבנו תם שדברי רבי מאיר ששלוש נשים משמשות במוך מתייחסות למוך **לאחר** תשמיש, דהיינו

23. שהרי חכמים לא באו אלא להקל שאין חיוב לשמש במוך, אך ודאי אם תרצה יכולה לשמש במוך, ואם כן לא התחדש כאן לא חיוב ולא איסור.

24. עד כאן הגרסה על פי ספרים עתיקים, והיא מובאת ברמב"ם מהדורת הרב קאפח וברמב"ם מהדורת פרנקל. ואילו בספרים שלנו יש תוספת: "ובלבד שלא יוציא שכבת זרע לבטלה" וזו הגרסה שעמדה בפני הבית-יוסף ונרחיב בזה בהמשך.

25. יבמות יב, ב ד"ה שלוש נשים. וראה עוד בריטב"א יבמות (מהדורת מוסד הרב קוק הערה 794) כמה פירושים בדעת רבנו תם, והמובא למעלה הוא דעת רוב המפרשים בפירוש דבריו.

לשאיבת הזרע על ידי מוכין אחרי הבעילה. רבי מאיר מחייב את שלוש הנשים לעשות זאת, ואף שמשחיתות את הזרע אין עליהן איסור לעשות כן כי איסור השחתת זרע נאמר לאיש ולא לאישה, וחכמים פוטרם את הנשים מלעשות זאת ומן השמים ירחמו. יוצא לדעתו שאין בסוגיה זו ראייה לאיסור בעילה במוך, אלא שמסברא למד כן כי ברור לו שבעילה בצורה כזאת היא השחתת זרע<sup>26</sup>, והאיסור של השחתת זרע מפורש במסכת נידה דף יב.

לפי דברי רבנו תם השימוש במוך בשעת תשמיש אינו אסור מפני שמונע הריון, אלא מפני שהבעל מוציא זרעו לבטלה<sup>27</sup>. יוצא על כן לדעתו שלפני שהמציאו את ההורמונים או את ההתקן לא ניתן היה למנוע הריון - לא בגלל עצם איסור מניעת הריון, אלא מצד האיסור להשחית את הזרע<sup>28</sup>.

### י. פירושו של רש"י ודחיית דבריו על ידי רבנו תם

ברש"י ביבמות (יב, ב) נושבת רוח אחרת מכל אותם הראשונים שהבאנו. לפי ביאורו הדיון בין רבי מאיר לחכמים הוא האם יש היתר לשים את המוך בשעת תשמיש ולא האם יש חובה בדבר, וכך כותב רש"י על

26. לדעת רבנו תם הבעל מצווה להימנע מהשחתת זרעו ולכן אסור לו לשמש במוך בשעת תשמיש, מה שאין כן במוך לאחר תשמיש אינו עושה כל מעשה, והאשה העושה מעשה אינה מצווה באיסור השחתת זרע הבעל כי אינה מצווה כלל בפרייה ורבייה.

27. שהרי לדעתו בשעת תשמיש אסור לשים מוך אפילו במקום שאחרי תשמיש מותר. כלומר אפילו במקום שאין איסור מצד מניעת ההריון, מכל מקום אסור מצד השחתת הזרע, שהרי זה כשופך זרעו על עצים ואבנים.

28. והאופן היחיד שהיה מותר למנוע הריון הוא על ידי מוך לאחר תשמיש, שהוא אמצעי שאינו מבטיח מניעה באופן מלא. אמנם עיין בשו"ת תורת-חסד (מלובלין, אה"ע סימן מג-מד) שכתב חידוש מסתבר בדעת רבנו תם, שגם רבנו תם לא אסר אלא באותן שלוש נשים שבכל מקרה לא סביר שייכנסו להריון ושייך לומר עליהן מן השמים ירחמו, אולם נשים רגילות שיכולות להיכנס להריון והדבר מסוכן להן מותרות לשמש במוך גם לדעתו.

משמשות במוך: "מותרות לתת מוך במקום תשמיש כשהן משמשות כדי שלא יתעברו". וכן בכתובות (לט, א) כתב: "מותר להן לשמש במוך ואינן כמשחיתות זרע". משמע מפורש בדבריו שמדובר במוכין שהאשה מכניסה באותו מקום לפני תשמיש, אלא שלדעת רבי מאיר התירו זאת דווקא לשלש נשים ולחכמים גם לאותן שלוש נשים אסור<sup>29</sup>. ונראה ממה שרש"י כתב "ואינן כמשחיתות זרע" שטעמו הוא כסברת רבנו תם משום השחתת זרע. וכך הסבירו התוספות בכתובות והריטב"א ביבמות.

לדברי רש"י, נמצא שלדעת חכמים אפילו אותן שלוש נשים שיש להן סכנה להתעבר אסורות לשמש במוך בשעת תשמיש משום השחתת זרע הבעל, וסמכו חכמים על כך שמדרך הטבע נדיר מאוד שיתעברו, ומן השמים ירחמו<sup>30</sup>.

רבנו תם חולק על רש"י בשניים: א. משמשות פירושו חייבות לשמש במוך ולא מותרות; ב. שימוש במוך היינו לשאוב את הזרע אחרי התשמיש ולא להתיר לשמש כשיש מוכין ברחם בשעת תשמיש. דעת הראשונים שהבאנו למעלה היא שהפשט בגמרא הוא כרש"י במה שהסביר משמשות במוך היינו בשעת תשמיש, וכרבנו תם שאין מדובר בהיתר אלא בחיוב, ולדעת כל התנאים, רבי מאיר וגם חכמים, אין איסור לשמש במוך.

29. ובראשונים ובאחרונים יש דיון נרחב בשאלה אם לדעת רש"י איסור זה קיים גם במוך לאחר תשמיש (עיין במובא בעניין זה בהערות לריטב"א יבמות מהדורת מוסד הרב קוק).

30. ועיין באגרות-משה (אה"ע חלק א סימן סג ענף א) שכתב בדעת רש"י שגם חכמים מודים לעיקר דעתו של רבי מאיר שבמקום סכנה מותר לשמש במוך, ורק בג' נשים המבוארות בגמרא (קטנה, מעוברת ומניקה) אסרו חכמים מצד הסברה שמן השמים ירחמו כי בדבר טבעי השייך בכל הנשים שבעולם יש מעין הבטחה מן השמים שלא יארע סכנה בזה, עיין שם, אך באשה שיש לה חולי שמחמתו מסוכן לה להתעבר מודים חכמים שמותרת לשמש במוך. וסברה זו נמצאת כבר בשו"ת צמח-צדק ליובוויטש (אה"ע סימן פט), ושם העלה שיש להקל אפילו במקום שחשש הסכנה אינו גדול.

## יא. מסקנת ההלכה להתיר שימוש במוך לפי הרבה ראשונים והשולחן ערוך

הרבה ראשונים מביאים את רש"י שכתב שמשמשות במוך פירושו מותרות לשמש במוך ומקשים עליו ואז מביאים את רבנו תם שסובר שמשמשות במוך פירושו שחייבים לשמש במוך. אולם אין ללמוד מכאן שסוברים לגמרי כרבנו תם, אלא הכוונה רק שסוברים כרבנו תם בפירוש המילים "משמשות במוך" דהיינו שחייבים לשמש במוך, אבל מכל מקום מסבירים כפשוטו שהכוונה למוך בשעת תשמיש. כך משמע בדברי הרשב"א יבמות (יב, ב עיין שם בהערה 93) וכן מפורש בריטב"א כתובות (לט, א).

נמצינו למדים שרבים הם המתירים לכל הנשים לשים מוך בשעת התשמיש (כשיש היתר למנוע הריון), והם הר"ן בנדרים, הנימוקי-יוסף ביבמות, הרא"ש בנדרים, הריטב"א והרשב"א והרמב"ן<sup>31</sup>, וכן נראה לנו דעת הרמב"ם והשולחן ערוך שלא העתיקו שום איסור<sup>32</sup>.

31. אמנם בשו"ת רע"א (סימן עא) כתב שאין ראייה מדעת הראשונים להתיר מניעת הריון אפילו במקום סכנה, כי לא התירו אלא בשלוש נשים שבכל מקרה אינן עלולות להיכנס להריון באופן רגיל. אולם הרבה אחרונים לא הסכימו לחילוק זה, ואדרבה למדו שסברה זו היא סיבה להחמיר בשלוש נשים ולא להקל, שמאחר שבכל מקרה אין רגילות ללדת, אין צורך להוסיף מוך כדי למנוע את ההריון. ונראה שמחלוקת השיטות בזה תלויה בשאלה מה עיקר הסברה לאסור תשמיש במוך, אם האיסור נובע מכך שנוטל זרע שהיה יכול להוליד ומשחית אותו שלא יוכל להוליד ואם כן בשלוש נשים שבכל מקרה אינן יולדות בדרך כלל יש סברה להקל, או שהאיסור נובע מעצם השחתת הזרע שנחשב כמשליך על עצים ואבנים, ואם כן באותן שלוש נשים שבכל מקרה לא סביר שייכנסו להריון יתכן שלא נתיר לבעל להטיל את זרעו על המוכין. ומדברי כמה ראשונים (כגון הריטב"א שהובא לעיל) מוכח להדיא שגם בשאר נשים יש היתר במקום סכנה.

32. אמנם השו"ע כתב באה"ע (כג, ה): "אשה שיש לה אוטם ברחם, ועל ידי כך כשבעלה משמש עמה זורה מבחון, אסור". וראה הרחבה וביאור המציאות במאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין בספר מציאות ורפואה בסדר נשים. אבל המעיין בבית-יוסף יראה נכוחה שדווקא את זה אסר, אבל שימוש במוך התיר ומחשיבו

ונכון שאין כן דעת רבנו תם<sup>33</sup> ודעת הרא"ש בנדה, ולדעתם אין שום היתר לבעול כשיש מוך באותו מקום, ואפילו אם יש סכנה אם תתעבר, כי הסכנה אינה סיבה להתיר כי הלוא הוא יכול להימנע לבעול ולא תסתכן. מכל מקום נראה שניתן לסמוך להלכה על דעת הראשונים שהבאנו ועל סתימת השולחן ערוך להתיר בזה.

### יב. דעת המהרש"ל בים של שלמה

וכך כתב להלכה ה'ים של שלמה' (יבמות א, ה) וכמסקנתנו בדעת השולחן ערוך שאין איסור לשמש במוך (כשיש היתר עקרוני למנוע הריון או לדחותו), וזה לשונו:

אלא צריכה לשמש במוך קאמר משום הסכנה וחכמים אומרים אינה צריכה ולעולם אף בשאר נשים שרי. ועוד פירשו דווקא משמשת במוך אחר תשמיש לנקות הזרע אבל לשים המוך באותו מקום אסור לשמש עמה משום השחתת זרע כאילו מטיל על עצים ואבנים ואין דרך תשמיש בכך. מכל מקום נראה פירוש רש"י עיקר המשמשים במוך לפני תשמיש קאמר ואין זה כמטיל על עצים ואבנים דסוף סוף דרך תשמיש בכך שגוף נהנה מגוף.

---

כתשמיש בדרך כל הארץ, וזה לשונו: "כתב הרא"ש בתשובה כלל לג סימן ג ששאלת אשה שיש לה אוטם ברחם (בלשון התלמוד והרבה ראשונים "רחם" = נרתיק) בעניין שאין השמש דש כראוי לו ומתוך האוטם פעמים שהוא דש בחוץ ולעולם הוא זורה בחוץ יראה שהוא אסור כיון דלעולם הוא זורה בחוץ קרינן ביה ושחת ארצה (בראשית לח ט) ואף על פי שלפעמים הוא דש מבפנים מכל מקום כיון שלעולם הוא זורה בחוץ אסור וגריע ממשמשת במוך דהתם הוא משמש כדרך כל הארץ אף על פי שאין זרעו ראוי להזריע מידי דהוה אעקרה זקנה וקטנה".

וכל זה לשיטתו שלא הביא ההיתר לשמש שלא כדרכו, אבל לרמ"א יש מקום להתיר אפילו באופן זה, ועיין באוצר-הפוסקים שיש פוסקים שהתירו במקום עיגון כזה שיצטרך חלילה לגרש את אשתו אם לא נתיר לו לשמש כך.

33. וכן המאירי סובר כרבנו תם.

מכאן שמסכים עם רבנו תם שהפירוש חייבות לשמש במוך וכרש"י שהפירוש הוא מוך בשעת תשמיש<sup>34</sup>.

### 3. מקור נוסף להיתר מדין משמשת שלא כדרכה

הנה סיבת האיסור לפי רבותינו בעלי התוספות הוא משום שבעילה כשיש מוכין בשעת תשמיש נחשבת כהוצאת זרע לבטלה. אבל לעומת זאת, הגמרא במסכת נדרים (כ, ב) מביאה דברי רבי יוחנן בן דהבא: "ארבעה דברים סחו לי מלאכי השרת חיגרין מפני מה הויין מפני שהופכים את שולחנם (מסביר רש"י שהכוונה ל"פנים כנגד עורף שבאים על נשותיהן שלא כדרכן"<sup>35</sup>) וכו'". ומסקנת הגמרא: "אבל אמרו חכמים כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה", ובביאה שלא כדרכה הלוא יש הוצאת זרע, ובכל זאת הותר הדבר. ובאמת התוספות ביבמות (לד, ב) שאלו איך הותר הדבר, ויש שני תירוצים בתוספות; הראשון, שמדובר באופן שאינו מוציא זרע, והשני, שהתירו לבוא על אשה שלא כדרכה אפילו אם מוציא זרע לבטלה, כי בדרך אישות הכול הותר<sup>36</sup>.

ודבריהם הובאו להלכה בטור, אבן העזר סימן כה וברמ"א (כה, ב):

ויכול לעשות עם אשתו מה שרוצה בועל בכל עת שירצה ומנשק בכל אבר שירצה ובא עליה בין כדרכה בין שלא כדרכה או דרך אברים, ויש

34. ובחזון-איש (אישות סימן לז) מקלס מאד את שיטת המהרש"ל וזה לשונו: "והנה יש מקום לומר לדעת הפוסקים דלאחר תשמיש בכל הנשים אסור ומתפרש בזה הא דשלוש נשים משמשות במוך, דקודם תשמיש באמת מותר בכל הנשים, וזה יש לפרש בדעת רמב"ן ור"ן שכתבו נדה ג, א דבשאר נשים המשמשות במוך קאמר דדוחק לומר דבעושות איסור קאמר או בקטנה שהוחזקה להיות רואה קאמר אי מסוכנות מחמת לידה דכל זה היה ראוי להזכיר, וזה הכרעת רבנו הגדול שהגיע לרוח הקודש מהרש"ל זללה"ה...".

ובסוף הסימן שם חוזר ומסכם החזו"א דלדינא נראה דבמקום ספק סכנה יש להתיר מוך קודם תשמיש (ואחרי תשמיש אסור גם במקום סכנה) עיין שם.

35. דהיינו בפי הטבעת.

36. וכך כתב התוספות-רי"ד (פסקי-רי"ד יבמות יב, ב), עיין שם.



מקילים ואומרים שמותר שלא כדרכה אפילו אם מוציא זרע<sup>37</sup> אם עושה באקראי ואינו רגיל בכך.

ואף שהרמ"א מתיר זאת רק בדוחק ובאקראי, הלוא יש לומר שההיתר הוא בדוחק רק כשיכול לבוא על אשתו בצורה רגילה, אבל אם נמנע ממנו לבוא על אשתו בצורה רגילה מפאת שאינה יכולה להתעבר, מותר לו גם לכתחילה לבוא עליה באופן כזה<sup>38</sup>. וכך ראיתי שכתב האגרות-משה (אבן העזר חלק א סימן סג) שיש להתיר שימוש בקונדום כשסכנה לאישה להתעבר כי אפשר לסמוך על שיטת ר"י שכתב שמותר לבוא על אשה אף שמוציא זרעו לבטלה, וזה לשונו:

אך לשיטת הר"י ודעימיה שהם הרא"ש והריטב"א ורש"י אליבייהו וכל המתירין לבעול באקראי שלא כדרכה גם בהוצאת זרע שהם לבד הר"י והרא"ש גם סתם תוספות סנהדרין דף נח והטור והרמ"א, ולפי מה שבארתי אפשר סברי כן גם הנימוקי יוסף והרשב"א יבמות, יש מקום להתיר גם בזה.

הראית לדעת שהוא מצרף דעה זו להתיר חיי אישות עם קונדום כשסכנה לאישה להתעבר משום שמה שהתיר הרמ"א רק באקראי זהו כאשר יכול לבוא על אשתו בדרך רגילה. ומשהגענו לכך יש מקום לומר עוד שאפילו האוסרים ביאה שלא כדרכה יתירו תשמיש במוך במקום הנצרך שאי אפשר לקיים תשמיש בדרך הרגילה מחמת חשש סכנה. נמצא אם כן שלבוא על אשתו כשיש לה מוכין, לחלק גדול

37. וזה הפשט הפשוט של ההיתר כי קשה לומר שיבוא שלא כדרכה ולא יוציא זרע. וכך פסק גם הרמב"ם, אלא שהגרסה בספרים היא ובתנאי שלא יוציא זרע לבטלה, אבל בספרים המדויקים על פי דפוס ראשון תוספת זו אינה קיימת, ועיין במהדורת הרמב"ם של הרב קפאח ובמהדורת רמב"ם פרנקל.

38. וראה כעין זה בתשובת באר-משה (שטרן, חלק ג סימן קנג) שכתב להתיר בדוחק ביאה שלא כדרכה באופן שאסור לאשה לשמש כדרכה מבחינה רפואית (אך הגביל היתר זה בכמה וכמה הגבלות, עיין שם).

מהראשונים<sup>39</sup> אין זה דומה כלל להוצאת זרע לבטלה אלא להיפך מקיים בזה מצות עונה<sup>40</sup>, ואפילו אם נחשיב את הבעילה הזאת כעין מוציא זרע לבטלה, אפשר לצרף אותן שיטות שמתירות לבעול אפילו שלא כדרכה ואפילו דרך אברים גם אם מוציא זרע לבטלה, כיוון שעושה כן דרך תשמיש.

#### 4. האם קונדום דומה למוך?

לכאורה אם מתירים שימוש במוך, נתיר גם שימוש בקונדום, כי כמו במוך, גם בקונדום הגוף נהנה מהגוף, וגם במוך יש השחתת זרע, ואחרי הבעילה זורקים את המוכים עם הזרע הבלוע בהם בדיוק כמו שזורקים אחרי הבעילה את הקונדום עם הזרע. אמנם ניתן למצוא חילוק ביניהם, ואכן האגרות-משה נוקט שהקונדום גרוע מהמוכין, שזה על האיש וזה על האשה ובקונדום יש כעין מחיצה בין הגופים<sup>41</sup>.

מצד שני, השימוש בקונדום יותר נוח לאשה ממילוי המקום במוכין וסוף סוף הקונדום אינו נחשב מחיצה כי הבא על אחת מהעריות עם קונדום ודאי עבר על האיסור ואין אומרים שאין זה ביאה<sup>42</sup>. כמו כן הרבה פוסקים התירו את הדיאפרגמה גם אם אוסרים את המוכין כי הדיאפרגמה עמוק בתוך הרחם ואינו מפריע כלל לביאה, מה שאין כן המוכין שממלאים את הרחם כולו. לפי זה יש סברה לומר שאף הקונדום יותר טוב מהמוכין כי אין הפרעה כלל לביאה.

וראיתי שבשו"ת יביע-אומר (חלק י אבן העזר סימן כד אות ד) מאריך הרבה ומביא להקה גדולה של פוסקים המתירים את המוך בשעת

39. והיינו כל הראשונים שהובאו לעיל בביאור הברייתא של שלוש נשים משמשות במוך שאינם אוסרים תשמיש במוך.

40. לשון הריטב"א כתובות לט, א.

41. אגרות-משה, אה"ע חלק א סימן סג, עיין שם שהאריך מאוד.

42. כך כתב האחיעזר שהתיר "הכיס המלובש על האיש" (בחלק ג סימן כד אות ה). והרי רבנו חיים עוזר גרודז'ינסקי היה בזמנו פוסק הדור וכדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק.

תשמיש, אבל כותב שההיתר הוא רק למוך ולא לקונדום וזה לשונו בשם שו"ת המהרש"ם (חלק ג במפתחות הספר שיז, א):

אבל בנידון דידן (כיס של גומי על האבר) הוא גרוע מתשמיש במוך, דהתם הזיווג הוא בגוף הרחם של האישה אלא שנשפך על המוך מה שאין כן בנידון דידן שמוציא זרעו לתוף כיס הגומי שמכסה את האבר והכיס חוצץ מסביב ואינו נוגע בגוף הרחם כלל הוה מוציא זרעו לבטלה, ואין שום צד להקל בזה.

אמנם הקונדום של היום הינו דק מאוד וממש גוף נהנה מן הגוף, ולעניות דעתי אין שינוי בין אם הזרע נופל בכיס או במוכין, וכפי שאמרנו למעלה יש צד לומר שהשימוש בקונדום עוד עדיף ממוכין. ואף שביביע-אומר העלה והביא פוסקים רבים שאוסרים, אבל סוף סוף האחיעזר (חלק ג סימן כד אות ה) התיר<sup>43</sup> אף שבזמנו הכיס לא היה דק כמו היום<sup>44</sup>. גם קשה לומר שאין זה ביאה כדרך הארץ כי השימוש בקונדום ביחסי אישות נרחב מאוד.

#### 5. האם ההיתר הוא רק במקום סכנה?

האגרות-משה כתב תשובה ארוכה להתיר שימוש במוך ובמקום צורך

43. ועיין בציץ-אליעזר (חלק ט סימן נא פרק ג אות ט) שהביא גם כן הרבה אחרונים שחושבים שאין להשוות בין מוך לקונדום, אך הביא גם את דברי האחיעזר בזה וסייע לדבריו מדברי הנצי"ב בשו"ת משיב-דבר (יו"ד סימן פח) והסכים לסמוך על זה במקום סכנה כשאין אפשרות אחרת. עוד הביא שם תשובת צפנת-פענח (חלק א סימן קסד) שגם כן הקל להשתמש באקראי בקונדום לצורך בדיקת זרע מטעם אחר עיין שם.

44. ביביע-אומר כתב שבאגרות-משה אה"ע סימן סג חולק על האחיעזר. אמנם למעשה האגרות-משה בסוף התשובה מתיר בשעת סכנה גם את השימוש בקונדום (אם האשה חוששת להסתמך על שאר האמצעים באופן שחשש הסכנה שלה גדול).

אפילו בקונדום אם הכניסה להריון מסכנת את חיי האישה<sup>45</sup>. אמנם אם אין סכנה אינו מתיר. ומבואר שם שכאשר אין סכנה יש לחשוש לאיסור הוצאת זרע לבטלה כשיטת רש"י ורבנו תם. אלא שהקשה קושיה חמורה – אם יש איסור הוצאת זרע לבטלה בתשמיש במוכין, איך נתירהו בגלל הסכנה, הלוא יכול פשוט להימנע לבוא אליה ולא תסתכן, ונמצא אם כן ששימת המוכין היא לא כדי למנוע סכנה אלא כדי להתיר הביאה. וכתב שם שמטעם זה סובר באמת רבנו תם שגם במקום סכנה אין להתיר מוכין בשעת תשמיש אלא כל ההיתר הוא לשאוב הזרע אחרי התשמיש. אך מכל מקום לרש"י שסובר שיש איסור של זרע לבטלה בתשמיש במוך, ובכל זאת העמיד את הסוגיה במוכין בשעת תשמיש, יקשה כנכתב לעיל – מדוע נתיר לו לשמש במקום סכנה, הלוא יכול להימנע מלבוא לאשתו ולא תהיה כל סכנה. ועל כן חידש האגרות משה שאם יש סכנה ולא יכול לבוא עליה אלא במוכין, אין זה נקרא הוצאת זרע לבטלה כי בא עליה לקיים מצוות עונה. אבל כשאין סכנה ויכול לקיים מצוות עונה כדרך כל הארץ, אז הבעילה במוכין נחשבת כהוצאת זרע לבטלה.

אמנם לעניות דעתי כל זה נצרך רק לשיטת רש"י (שתשמיש במוך נחשב השחתת זרע כמשמש על עצים ואבנים) אבל לפי מה שראינו שהרבה ראשונים סוברים כמו ה'ים של שלמה' שאין בעיה של הוצאת זרע לבטלה בתשמיש במוכין, הקושיה לא מתחילה, כי הסכנה הנזכרת בגמרא לא הייתה אלא סיבה שמחמתה יש לחייב את אותן שלש נשים לשמש במוך, אבל לכל שאר הנשים מותר לשמש במוך כל זמן שאין מחויבים מצד פרייה ורבייה. והסברנו שזו גם דעת הרמב"ם ודעת השולחן ערוך. אם כן באמת אין צורך של סכנה כדי להתיר את השימוש במוך.

45. אה"ע חלק א סימן סג. אמנם באגרות-משה אה"ע חלק ג סימן כא התיר רק על ידי דיאפרגמה ולא על ידי קונדום, אך נראה שלא חזר בו מתשובתו הארוכה בחלק א, אלא שלמעשה כיוון שאפשר על ידי דיאפרגמה או מוך ודאי עדיף הדבר מקונדום.

**6. הרחבת המושג "סכנה"**

עוד נקודה חשובה יש להדגיש, שהמושג סכנה אינו מתייחס דווקא לסכנת חיים אלא גם להחמרת המצב. ועיין ביביע-אומר (חלק י אבן העזר סימן כד) שהביא להקת פוסקים המתירים המוך דווקא בשעת סכנה. והסביר שהמילה סכנה אין פירושה חשש שתמות אלא פירושו שתכביד חולייה (וכפירוש ביום כיפור שאין צריך שיש חשש שאדם ימות כדי להתיר לו לאכול אלא די בסכנה שיחמיר חוליו). וזה לשונו באות ב:

אלא ששם הייתה השאלה באופן שהרופאים אמרו שאם תתעבר תמות, ולפי עניות דעתי אפילו בפחות מזה, רק שיש סכנה, יש גם כן להקל.

וכן הוא מתיר שם שימוש במוך בשעת תשמיש לאישה הנכנסת לדיכאון מחמת לידה מחשש שתתאבד, והרי החשש שתתאבד הוא קטן ביותר ואין אחת מיני אלף שמתאבדת, ועם כל זה קורא לכך סכנה. הראית לדעת שצריך להרחיב את המושג סכנה. וצריך לדעת שכשרוצים לכופ על האישה להיכנס להריון כשאינה חפצה בכך, זה גורם לבעיות חמורות של שלום בית וזה מסכן את כל המשפחה<sup>46</sup>.

**7. האם קונדום דומה לדש מבפנים וזורה מבחוץ?**

הזכרנו לעיל את דברי התוספות ביבמות לד, ב המתירים הוצאת זרע בביאה שלא כדרכה. ומשמע שהיתר זה נאמר רק לגבי תשמיש שלא

46. וכן עולה בדברי האגרות-משה (באבן העזר חלק ד סימן ע) שהתיר את המוך גם כשאין ממש סכנה אלא מפני שכך רצונה של האישה, ואף שהוא מדגיש שלא טוב עושה האשה, מכל מקום אם זו המציאות מותר לאיש לבוא עליה אף שאין סכנה בריאותית, עיין שם. וזה כמו שכתבתי שאין להבין את המושג סכנה בצורה מצומצמת אלא גם סכנת שלום בית נחשב סכנה. והיום הרבה נשים אינן מסכימות שכל המשקל של מניעת ההריון ייפול על כתפיהן בגלל הסיבוכים הכרוכים באמצעים אלה לדעתן. ועל כן נראה שיש לנו יסודות להתיר זאת כשהאמצעים האחרים אינם מתאימים בגלל סיבות בריאותיות או בגלל סיבות של שלום בית.

כדרכה (או תשמיש במוך) אך לא לגבי דש מבפנים וזורה מבחוץ, כמעשה ער ואונן. וצריך לחלק שדש מבפנים וזורה בחוץ אין זה דרך ביאה כלל משום שאבר הגבר לא נמצא בגוף האשה כשמוציא זרעו, רק נעזר באשתו להתכוונן להוצאת זרעו<sup>47</sup>.

ויש שהקשו שמכאן יש ללמוד לאסור שימוש בקונדום אפילו לצורך בריאות או חשש סכנה, כי נקטו שתשמיש בקונדום דומה לדש מבפנים וזורה מבחוץ.

אולם לעניות דעתי ברור שקונדום הוא יותר דרך אישות מאשר ביאה שלא כדרכה שיש בה גם עינוי לאשה וגם הוצאת זרע לבטלה ואינה במקום ביאה, ואף על פי כן התירוה התוספות, וכל שכן שביאה בקונדום שהיא ביאה במקום הרגיל ולכן מותרת<sup>48</sup>.

47. ועיין גם באגרות-משה (שם) שהקשה על השיטות שמתירות תשמיש במוך במקום שיש חשש סכנה, מדוע אם כן אסרו חכמים דש מבפנים וזורה מבחוץ, וכתב וזה לשונו: "משום שמעשה הזרייה בחוץ לא שייך למעשה העונה דרך הדישה בפנים הוא צורך העונה ונמצא שעושה מעשה אחר להשחית זרעו כדי שלא תתעבר שזה הוי לבטלה לגמרי שלא לצורך שאסור ומצד סכנה אין שייך להתיר דהא יכול שלא לבעול כלל".

48. וכן נקט במפורש באחיעזר (חלק ג סימן כד אות ה), יעוין שם, ומדבריו מתבאר שעיקר החילוק בין משמשת במוך במקום סכנה שמותר לבין דש מבפנים וזורה מבחוץ שאסור הוא מצד שבמשמשת במוך נחשב הדבר שמשמשת כדרך כל הארץ אלא שעושה כן באופן שאין הזרע יכול להזריע ואין זה שונה מתשמיש עם קטנה או זקנה או עקרה שאינן ראויות להוליד. והטעים עוד את ההיתר, שבמקום סכנה הדרך לשמש היא דווקא על ידי מוך ולכן נחשב כדרך כל הארץ. מה שאין כן בדש מבפנים וזורה מבחוץ אין אפשרות כלל להגדירו כמשמש בדרך כל הארץ ולכן אסור אף במקום סכנה. ומסקנתו שם כפי שהעלה בספר דבר-אליהו (לר' אליהו קלצקין, סימן סה) שתשמיש עם קונדום מוגדר כתשמיש במוך ואינו כדש מבפנים וזורה מבחוץ ולכן הותר במקום סכנה בפרט במקום שכבר יש לזוג בנים וקיימו מצוות פרייה ורבייה.

### **8. עיקר האיסור של מניעת הריון הוא מצד צמצום הילודה וההשלכות לדורנו**

וברשות חכמים עוד אפתח פי ואדבר שבאמת נראה לי שהרבה עשו העיקר טפל והטפל עיקר. הבעיה במניעת הריון היא עצם מניעת ההריון ולא הדרך של המניעה. וכי יעלה על הדעת שאם ער ואונן היו משתמשים בגלולות לא היו נענשים?! בקיצור, מדיון במהות נהפך הנושא לדיון בטכניקה. ופוק חזי מה שכותב השולחן ערוך באבן העזר, סימן כג סעיף א:

אסור להוציא שכבת זרע לבטלה ועון זה חמור מכל עבירות שבתורה.  
לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ, ולא ישא קטנה שאינה ראויה לילד.

ניתן להיווכח שמרן המחבר קשר את האיסור להוציא זרע לבטלה למניעה להביא ילדים לעולם.

ונראה שהסיבה שאסרו מניעת הריון בדורות הקודמים והתירו רק במקום סכנה לא הייתה בגלל הדרך אלא בגלל העיקרון שאין למנוע ילודה. הרי בדורות הקודמים מתוך עשר לידות היו נשארים בחיים שנים שלשה ילדים ולכן כל ההסתכלות על מניעת הריון הייתה שונה, אולם היום מי שאינו מונע הריון יוליד יותר מעשרה ילדים, ולכן הפוסקים פתחו כגודל אולם ומתירים מניעת הריון בקשת מאוד רחבה של מקרים. על כן היום זוג שרוצה להביא ילדים לעולם אבל לא בתכיפות גדולה אינם כער ואונן ולא משנה באיזה אמצעי משתמשים למנוע ההריון.

### **9. השוואה למעשה בין הדרכים השונות למנוע הריון**

ונסכם בזאת את מסקנותינו למעשה.

כל זוג צריך לדעת שיש מצווה מן התורה של פרייה ורבייה, דהיינו בן ובת, וכן מצווה חשובה מדרבנן להביא לעולם משפחה ברוכה. אמנם מצווה זו מוגבלת לכוחם וליכולתם של בני הזוג, ואם הגיעו למסקנה

שמותר להם למנוע הריון, אז האמצעי הוא לא הנקודה המרכזית, כי סוף סוף לא משנה באיזה אמצעי משתמשים, התוצאה תהיה שהזרע לא יוכל להפרות ביצית.

ועל כן נראה שצריך לקחת בחשבון ענייני בריאות, יעילות ונוחות לאישה.

מבחינת זרע לבטלה, לקיחת **הורמונים** היא הדרך המועדפת על ידי הפוסקים. אמנם דרך זו רוויה בעיות ובעיקר בעיות בריאותיות. יש נשים שההורמונים משבשים להן את החיים. זו התערבות בתהליך טבעי בגוף שיש לו תוצאות על לחץ הדם, על מצבי רוח ולפעמים גם ההורמונים גורמים לדימומים ואז לא הרוויחו כלל בשימוש בהם<sup>49</sup>.

גם בשימוש **בהתקן תוך רחמי** יכולות להתעורר בעיות כגון זיהומים וכן דימומים מרובים. **הדיאפרגמה** היא מן האמצעים שיש בהם הכי פחות סכנה, אמנם אין השימוש בה מתאים לנשים אחרי לידה, וכן יש נשים שאינן מסתדרות כלל עם ההכנסה וההוצאה של הדיאפרגמה, ויש אף נשים שזה גורם להם בעיה בריאותית<sup>50</sup>.

והנה המציאות היא שכל אשה היא מיוחדת ושונה מחברתה ולא כל מה שמתאים לזו מתאים לזו, ויש נשים שאף אחד מהאמצעים הנזכרים לעיל אינו מתאים להן, ולכן צריך לדעת ששימוש **בקונדום** הוא גם אפשרות קיימת, אפילו אם ההריון אינו מסכן את האשה אלא שהותר להם למנוע הריון מכל סיבה שהיא. ואחר שראינו שחכמינו זכרונם לברכה שקדו הרבה על הבריאות, ולכן חייבו נשים מסוימות להכניס מוך כדי להציל אותן מחשש סכנה מאוד נדיר, הוא הדין להשתמש בקונדום שדומה למוכין שבתלמוד. וכבר הראינו שרוב רובם של הראשונים

49. יש גם נשים רבות שיש להן התוויה רפואית שאוסרת עליהן להשתמש בגלולות, כגון נשים מעשנות מעל גיל 35, נשים שיש להן בעיות ידועות בלחץ הדם ועוד.

50. יש גם לציין, שבשימוש בדיאפרגמה יש סיכון להריון הנובע בדרך כלל משימוש לא נכון בדיאפרגמה, או מהתאמה לא מדויקת שלה, ולכן לפי המחקר הדיאפרגמה מועילה רק בכשמונים עד תשעים אחוז למנוע הריון, וממילא אין זה תמיד אמצעי מתאים במקום סכנה.



וביניהם הרמב"ם והשולחן ערוך לא הביאו כלל את האיסור של מוך.

### 10. סיכום סברות ההיתר לשימוש בקונדום בשעת הצורך

לסיכום, ההיתר לשימוש בקונדום כששאר אמצעי מניעה אינם מתאימים מבוסס על כמה יסודות:

א. לרוב הראשונים הגמרא העוסקת בביאה במוך דנה בענייני סכנה ולא באיסור הוצאת זרע ועל כן גמרא זו לא הובאה ברמב"ם ובשולחן ערוך. ואם כן אין בסיס תלמודי לאיסור המוך ולהחשיבו כהוצאת זרע לבטלה.

ב. רש"י והתוספות הסוברים שמוך אסור משום איסור הוצאת זרע התבססו על הגמרא בנדה יב שאינה עוסקת בהוצאת זרע ביחסי אישות. ודאי שצריך להתייחס לדבריהם בכובד ראש וכשאין צורך ודאי יש חובה לחשוש לדעתם, אך לעת הצורך יש לסמוך על דעת שאר הראשונים שחילקו בין השחתה סתם לבין דרך אישות.

ג. דברי ה"ם של שלמה' שכשגוף נהנה מן הגוף אין זה נחשב לבטלה.

ד. לפי הגמרא בנדרים מותר לגבר לבוא בכל דרך על אשתו ולפשוט הפשוט גם אם מוציא זרע שלא במקומו, ודעה זו יש לה הד ברמ"א שיש מתירים כן ובתנאי שיהיה באקראי בעלמא, ואם עושים כן מחמת צורך בריאות הגוף וחשש סכנה הרי זה נחשב בכל אופן כאקראי בעלמא.  
ה. המושג סכנה אינו מצומצם לסכנת חיים, אלא גם לפגיעה משמעותית בבריאות או בשלום בית.

על כן, אף שלכתחילה אם אחד מהאמצעים האחרים מתאימים לאישה הרי זה עדיף מלהשתמש בקונדום משום כבודם של חבל גדול מהפוסקים האוסרים אותו. אמנם אם הדרכים האחרות לא מתאימות לאשה מסיבה זו או אחרת, נראה לי שצריך להתיר שימוש בקונדום אף שחיי האישה אינם בסכנה אם תיכנס בהריון.

זה מה שנראה לעניות דעתי להלכה.

## תגובת הרב אריה כץ לרב שאול דוד בוצ'קו

### 1. מבוא

הרב שאול בוצ'קו, שידין רב לו הן בלימוד התורה והן בפסיקת ההלכה, האריך במאמרו 'מניעת הריון בהלכה' לטעון שיש מקום להתיר שימוש בקונדום במקום צורך, אף כשאין מדובר בחשש סכנה, ולא נחה ידו עד שטען בסיכום מאמרו, שכל העדיפות ההלכתית להשתמש באמצעי מניעה אחרים אינה אלא "משום כבודם של חבל גדול מהפוסקים שאוסרים אותו (דהיינו קונדום)".

והנה, לפני שנסקור את טענותיו אחת לאחת, חשוב לפתוח בכלל גדול וחשוב, והוא, שבמקום שהדיון ההלכתי אינו חדש, אלא היה קיים כבר בעבר, יש לבדוק קודם מה דנו הפוסקים בעבר, שהרי מן הסתם אותם מקורות הלכתיים שידועים לרב בוצ'קו, כבר היו ידועים לאותם פוסקים.

ואכן, הרב בוצ'קו עצמו, בתחילת דיונו, מודה שהדיון ההלכתי בין הפוסקים שדנו בעבר בשימוש בקונדום, נסוב בין הפוסקים שאסרו שימוש בקונדום בכל מצב, לבין פוסקים שהסכימו להתיר שימוש בקונדום במקום שיש חשש ממשי של סכנה. למרות זאת, ומתוך ידיעה שאף על פי ששום עניין לא נתחדש בבית המדרש מאז דנו בכך הפוסקים לפני כמאה שנה, העדיף הרב בוצ'קו לחלוק על כל אותם פוסקים וללכת בנתיב חדש.

רק לדוגמא נביא את בעל האגרות משה, הרב משה פיינשטיין זצ"ל, שאף על פי שהיה ידוע בכוחא דהיתרא שלו, ואף על פי שבתשובתו הארוכה שבאבן העזר חלק א סימן סג, הוכיח איך לשיטתו יש מקום להתיר שימוש בקונדום במקום פיקוח נפש, למעשה לא הסכים לתת היתר מפורש בתשובתו, ויתירה מכך, בתשובות מאוחרות יותר (אבן העזר, חלק ג, סימן כא, וחלק ד, סימן סז) אסר בפירוש שימוש בקונדום אפילו במקום פיקוח נפש, זאת עקב חומרת העניין.

לעניות דעתי חוששני, שכאן נעוצה נקודת הכישלון העיקרית שבמאמר, שכן בניגוד לכל האחרונים שדנו בנושא זה בכובד ראש, מתוך הבנת חומרתו של העניין, הדיון כאן נראה מראשיתו לצערי, כאילו הוא עסוק בעניין קל, כשהרב בוצ'קו מנסה לתרץ את הדבר באמירות בסגנון שפעם הילודה הייתה חשובה עקב הקושי הגדול בריבוי טבעי, ואילו היום כשהריבוי הטבעי הוא קל ופשוט, ותמותת התינוקות קטנה, כביכול התגמד האיסור על הוצאת זרע לבטלה.

## 2. יסודות ההיתר שבמאמר הרב בוצ'קו

לאחר הקדמה זו, ננסה לבחון היטב את טענותיו של הרב בוצ'קו: דומה שיסודו להתיר בנוי על שתי אפשרויות:

האחת, בסוגיית "שלוש נשים משמשות במוך", יש להכריע כדעת הראשונים הסוברים שהמחלוקת היא אם אותן נשים חייבות לתת מוך בשעת תשמיש, אך אין בכך איסור. בנוסף לכך, יש להשוות שימוש בקונדום לשימוש במוך, שכן בשניהם "גוף נהנה מן הגוף", בוודאי בסוגי הקונדום של היום שהם דקים.

השני, על פי היתרו של הרמ"א כדעת ראשונים רבים לבוא על אשתו שלא כדרכה באקראי, וכהסברו של האגרות משה שכאשר אי אפשר לקיים מצוות עונה ללא השחתת זרע, הרי שמותר גם להשחית זרע לצורך מצוות עונה, שכן אין המדובר בהוצאת זרע לבטלה אלא לצורך. כפי שנראה בהמשך הדברים, שתי גישות אלו הן בעייתיות ביותר, וניתן להסתמך עליהן לכל היותר במקום שבו יש סכנת נפשות בתשמיש ללא קונדום, סכנה שאי אפשר לפתור אותה באופנים אחרים.

## 3. סוגיית "שלוש נשים משמשות במוך"

בסוגיה זו ישנן שלושה פרשנויות עיקריות בראשונים:

א. שיטת רש"י, שלדעת רבי מאיר מותר לשמש במוך במקום חשש סכנה, ולדעת חכמים, שהלכה כמותם, אסור לשמש במוך אפילו במקום

חשש סכנה (אלא שאולי במקום סכנה גמורה גם הם יודו להתיר<sup>51</sup>).  
 ב. שיטת רבנו תם, שמחלוקת התנאים היא אם צריך לשמש במוך, אלא שכל הדיון הוא במוך לאחר תשמיש, אבל מוך בשעת תשמיש בוודאי אסור לכל הדעות, שכן מדובר בהשחתת זרע.  
 ג. שיטת הרשב"א והר"ן ועוד ראשונים, שאין איסור על מוך בשעת תשמיש, ונחלקו חכמים ור' מאיר אם נשים בחשש סכנה חייבות לשמש במוך.

הרב בוצ'קו כתב ובצדק ששיטת הים של שלמה (יבמות פרק א סימן ח) להתיר לשמש במוך, אולם הוא מתעלם מכך שלדעת אחרונים אחרים (שו"ת רבי עקיבא איגר סימן עא, שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן רעב ועוד) יש לאסור שלא לשמש במוך אפילו במקום סכנה, ושלמעשה הכריעו רוב הפוסקים האחרונים (שו"ת חמדת שלמה אבן העזר סימן מו, שו"ת צמח צדק אבן העזר סימן פט, שו"ת דברי מלכיאל חלק א סימן ע, שו"ת דברי יששכר סימן קלח, שו"ת שי למורא סימן לד, שו"ת תורת חסד אבן העזר סימן מד, ערוך השולחן אבן העזר סימן כג סעיף ו, שו"ת אור גדול סימן לא, שו"ת יד אליהו סימן ע, שו"ת מהרש"ם חלק א סימן נח, שו"ת מלמד להועיל חלק ג סימן יח, שו"ת אחיעזר חלק א סימן כג, בכורי יהודה חלק ב דף קכא, שו"ת פרחי כהונה סימן יב, חזון איש הלכות אישות סימן לז, שו"ת דובב מישרים חלק א סימן כ, שו"ת חלקת יעקב אבן העזר סימן נח-ס, שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א סימנים סג-סד-סה, שו"ת ציץ אליעזר חלק ט סימן נא שער ב, ועוד) שאפשר להקל לשמש במוך רק במקום סכנה.

אמנם הרב בוצ'קו טוען שיש ללכת בעניין זה אחרי דעת רוב הראשונים ולהתעלם מחבל האחרונים שהובאו כאן, וגייס לשם כך את הרמב"ם והשולחן ערוך שכלל לא הביאו להלכה את סוגיית תשמיש במוך, אך אם באמת רצונו לדלג על דברי הפוסקים המקובלים בני הדורות האחרונים ולבדוק מחדש את ההלכה במקורה, הרי שומה עליו לבדוק את מקורות ההלכה הראשונים ביותר. אם נעשה כן, נראה שבדברי חז"ל עצמם מוכח, שמחלוקת חכמים ורבי מאיר בעניין שלוש נשים משמשות במוך היא האם הן מותרות לשמש במוך, וכשיטת רש"י,

51. ראה למשל שו"ת כתב סופר (אבן העזר סימן כו).

ולא אם הן צריכות לעשות כן.

ההוכחה לכך היא מדברי הגמרא ביבמות (לד, ב) המביאה את מחלוקתם של חכמים ורבי אליעזר האם מותר לשמש עם אישה מינקת באופן של "דש מבפנים וזורה מבחוץ". בגמרא מוכח שמחלוקת זו היא בשאלת ההיתר (שכן חכמים האוסרים אומרים: הללו אינו אלא כמעשה ער ואונן). והנה, בתוספתא (נדה פ, ב) הובאה המחלוקת על תשמיש במוך ביחד עם המחלוקת על דש מבפנים וזורה מבחוץ, ומוכח שמדובר במחלוקת על מותר ואסור ולא על חובה ורשות<sup>52</sup>.

בכל אופן, גם אם נקבל בשעת הדחק את דעת המיעוט המתירה לשמש במוך, בוודאי שאין שום מקום להשוות בין תשמיש במוך לבין תשמיש עם קונדום, שהרי בתשמיש במוך הזרע אמנם אינו נכנס לרחם האישה, אולם מכל מקום הוא נשפך בתוך גוף האישה, זאת לעומת תשמיש עם קונדום בו אולי התשמיש הוא כדרך כל הארץ, אך הזרע נשפך בתוך הקונדום ואינו נמצא כלל בגוף האישה, והרי זה דומה (גם אם לא זהה) לתשמיש באופן של דש מבפנים וזורה מבחוץ, שנאסר במפורש על ידי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק כא הלכה יח) והשולחן ערוך (אבן העזר סימן כג סעיף א), וכפי שכתב בפירושו בשו"ת מהרש"ם (מפתחות לחלק ג דף שיז א):

בנידון דידן שהוא גרוע ממוך, דהתם שופך זרעו בתוך גוף הרחם<sup>53</sup> אלא שנופל על המוך, מה שאין כן בנידון דידן שמוציא זרעו לתוך כיס המכסה כל האיבר והכיס חוצץ מסביב ואינו נוגע בגוף הרחם כלל, הווי הוצאת זרע לבטלה ממש...

ומה שרצה הרב בוצ'קו להוציא מדברי הים של שלמה שעיקר ההיתר הוא כשיש הנאת תשמיש, הרי שמלבד שרוב הפוסקים חלקו על דבריו,

52. אמנם נוסח התוספתא כפי שהוא לפנינו, בוודאי משובש הוא וכנראה שחסר, אבל מכל מקום מוכח מדברי התוספתא שיש להשוות בין שתי המחלוקות.

53. הכוונה למה שהיום מכונה נרתיק.

כפי שראינו לעיל, הוא התייחס למוך בלבד ולא לקונדום, ואין להוציא מדבריו מה שלא כתב בפירוש.

זאת מלבד העובדה המציאותית שגם היום תשמיש עם קונדום נחשב כפחות נוח בצורה משמעותית מתשמיש ללא קונדום, וזוהי גם הסיבה לכך שאף בעולם הכללי הקונדום אינו נחשב לאמצעי המניעה המועדף.

#### 4. היתר ביאה שלא כדרכה

לגבי היתרו של הרמ"א בעקבות ר"י בעל התוספות לבוא על אשתו באקראי שלא כדרכה, ראשית יש לציין שמרן הבית יוסף עצמו (אבן העזר סימן כה) יצא בצורה ברורה ומפורשת כנגד היתר זה, ולכן אין מקום לדון בו לבני עדות המזרח שקבלו עליהם את פסיקתו של הבית יוסף. אולם גם לשיטת הרמ"א, לא ברורים דבריו של הרב בוצ'קו, שהרי ר"י בעל התוספות (ושאר הראשונים ההולכים בעקבותיו) התנה את היתרו זה בכך שאין מטרת אותה ביאה למנוע הריון, זאת מכיוון שבגמרא הנ"ל ביבמות מוכח שאסור לבוא על אשתו באופן של השחתת זרע על מנת למנוע הריון<sup>54</sup>.

אמנם דברי הרב בוצ'קו מסתמכים על פרשנותו של האגרות משה לשיטת ר"י, ולפיה כאשר מדובר בצורך קיום מצוות עונה, והאפשרות היחידה לקיים מצוות עונה היא להשחית זרע, הרי שאין כאן איסור הוצאת זרע לבטלה, אבל המעיין באגרות משה יראה שהיתר זה מותנה בכך שלולא הוצאת הזרע אין שום אפשרות לקיים מצוות עונה באותו אופן (לכן אסור דש מבפנים וזורה מבחוץ אפילו במקום פיקוח נפש), ולענייננו מדובר בשני תנאים - אין דרך אחרת למנוע הריון (כגון

54. כך גם מפורש בדברי הרמב"ם, אמנם ברמב"ם עצמו יש גירסה ולפיה ייתכן ומותר להוציא זרע שלא כדרך כל הארץ במהלך חיי אישות, אך מלבד העובדה שגם הרמב"ם עצמו בהמשך דבריו (שהובאו לעיל בגוף המאמר) כתב בפירוש שאסור להוציא זרע לבטלה כדי למנוע הריון, ראה מאמרי - "דעת הרמב"ם בביאה שלא כדרכה", אסיא כה, תשע"ה, 149-141, בו הוכחתי שבגירסה המסתברת יותר מופיע בפירוש האיסור על הוצאת זרע.

שדרכים אחרות אסורות לאישה או מביאות לתופעות לוואי חמורות) ואין אפשרות לשמש מבלי למנוע הריון (כגון שההריון מסכן את חיי האישה). אלו, ורק אלו, התנאים לפיהם יש מקום לדון בשימוש בקונדום כאמצעי למניעת הריון. בכל מצב אחר, הרי שיש אפשרות לקיום מצוות עונה גם ללא שימוש בקונדום<sup>55</sup>, וממילא התנאי הבסיסי להיתר – שלולא הוא אין אפשרות לקיום מצוות עונה, אינו קיים כאן.

### 5. סיכום

א. ישנם סוגים שונים של אמצעי מניעה, ברבים מהם (כגון גלולות והתקן) אין חשש של השחתת זרע, וכל הדיון בשימוש בהם הוא עצם מניעת ההיריון. באחרים, המהווים חסימה מכנית של הזרע (כגון דיאפרגמה וקונדום) יש דיון הלכתי בשאלת השחתת הזרע.

ב. נחלקו ראשונים האם יש מקום להתיר לאישה לשמש במוך כדי לא להיכנס להריון. למעשה, לדעת אחרונים מעטים אסור לשמש במוך בשום מצב, ולדעת אחרונים מעטים יש מקום להתיר באופן כללי לשמש במוך, אבל לדעת רובם המכריע של האחרונים ההיתר לשמש במוך מוגבל למקום של חשש פיקוח נפש.

ג. שימוש בקונדום גרוע מאשר שימוש במוך, כאשר גם לדעת הסוברים שיש מקום להתיר לשמש במוך כיוון שאין בדבר השחתת זרע, אין מקום להתיר לשמש בקונדום כדי להימנע מכניסה להריון.

ד. במקום שבו אי אפשר להסתמך על אמצעי מניעה אחרת והאפשרות היא או פרישות לזמן ממושך או שימוש בקונדום (כגון במקום בו הבעל נשא למחלה זיהומית ואמצעי מניעה אחרים אינם מגנים על האישה מחשש חשיפה לנגיף או במקום בו האישה בהריון זרע הבעל עלול לגרום להפלה ועליהם להימנע מחשיפה לזרע למשך

55. חוסר רצונה של האישה להיכנס להריון ואי הסכמתה למנוע הריון בדרך אחרת אינו נחשב למקום של "אי יכולת לקיים מצוות עונה", שכן היכולת קיימת ורק הרצון לא קיים.

תקופה ממושכת) יש מקום, לאחר שאלת רב, לסמוך על הפוסקים המתירים לשמש עם קונדום במקום עיגון וחשש סכנה.

⌘

### **תגובה לתגובת הרב כץ למאמר מניעת הריון בהלכה**

אין לי כל כך מה להגיב כי בקריאה מדוקדקת של מאמרי יש התייחסות כמעט לכל הנקודות שכתב הרב אריה כץ, ואין טעם לכפול את הדברים. עם זאת אתייחס לכמה מהדברים שהעלה.

עמלתי ללמוד את הדין מן היסוד וללמוד מגדולי האחרונים מה שכתבו בתשובותיהם ולא רק ממשפט הסיכום. וכל מה שכתבתי שאבתי אותו מספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים וחס ושלום לזלזל בדבריהם הקדושים. בדברים הבאים אבקש להראות שגם לדברי הפוסקים האחרונים יש מקום להתיר, ולא כמו שניתן להתרשם מתגובת הרב כץ שלפי כל האחרונים הדבר אסור וכביכול התעלמתי מדבריהם.

.1

כפי שכתב גם הרב כץ, לרוב הראשונים אין איסור לשמש במוך ולפי דעתי כך הוא גם דעתם של הרמב"ם והשולחן ערוך כפי שהוכחתי בפנים. איני סבור שפסיקה היא ספירת הדעות, אלא לימוד מעמיק של דברי הגמרא והפוסקים ואחר כך להכריע בכובד ראש. ידוע שבשעת הדוחק מותר לסמוך על דעות המיעוט וכל שכן כשלדעה זו יש סימוכין רבים. למנוע אפשרות זאת, היא נעילת דלתות בית המדרש, ועל כן אני מודה למערכת צהר שהסכימה לפרסם מאמרי. איני אומר קיבלו דעתי, ואני מכבד כל הפוסקים כולם בלי יוצאי מן הכלל, ולכן כתבתי שאם יש אפשרות אחרת המתאימה לאישה למנוע ההיריון אין להשתמש בקונדום.

.2

עיקר תגובתו של הרב כץ הינה שאי אפשר להסתמך על שיטות



הראשונים והים של שלמה שהתירו תשמיש במוך לכל הנשים, משום שלדברי חבל אחרונים שהביא אין להתיר תשמישו במוך אלא במקום סכנה.

תגובה זו מתעלמת מכך שלא התרתי במאמרי לסמוך בשופי על דברי הראשונים והים של שלמה לשמש בקונדום בכל הנשים, אלא הדגשתי שההיתר הוא רק במקום צורך גדול למניעת הריון ובאופן ששאר האמצעים הקיימים אינם מתאימים מסיבה זו או אחרת. לעניות דעתי, באופן זה ניתן לסמוך על דעות רוב הראשונים הנזכרים לעיל ועל הים של שלמה ועל השולחן ערוך והרמ"א שמסתיימת דבריהם נראה שסברו גם כן להיתר כפי שהארכתי להראות במאמר, ולצורך לכך שצורך גדול ושעת הדחק נחשבים כספק סכנה שמותר גם לפי הרבה מהאחרונים.

### .3

הרב כץ הביא רשימה "מבהילה" של אחרונים לתמוך באיסור, אולם עיון בפנים תשובותיהם של רבים מהאחרונים שהביא מגלה להיפך שהם בגדר "תנא דמסייע" להיתר לפי התנאים שהעלינו במאמר. מה שהביא הרב כץ חבל של אחרונים שחולקים, הרי זה לפי הבנתו.

אמנם בדברי רוב הפוסקים שהביא מבואר ההיתר רק במקום סכנה, ודבריהם מתפרשים לפי מה שהסברתי במאמר שהדרישה להגיע למקום סכנה לא באה על מנת להתיר את הוצאת הזרע לבטלה כי למטרה זו היה צריך בעצם למנוע לגמרי את הקשר הזוגי ולא היה מקום להתיר במקום סכנה, אלא כדי להתיר מניעת הריון כפי הדעה הרווחת בעבר שאין להתיר מניעת הריון אלא במקום סכנה. כפי שהסברתי במאמר, השינוי בילודה משנה את הגישה לעצם איסור מניעת הריון ולא כפי שכתוב בתגובה שבגלל השינוי בילודה יש לגמד את איסור הוצאה זרע לבטלה (ומצד זרע לבטלה נקטו הרבה פוסקים שאין לאסור תשמיש במוך במקום מצוות עונה ודימו זאת לתשמיש עם קטנה ואילונית שלא נאסר כלל).

בשו"ת צמח צדק (החדש) נקט שמותר במקום סכנה אפילו סכנה

קלושה. וראיתו מכך שרבי מאיר התיר במינקת תשמיש במוך, והלוא החשש במינקת רחוק מאד, שמא תלד, ושמא תזדקק לגמול את בנה מחלבה ולא יועיל לו חלב נשים אחרות וכו', וכל אלה חששות רחוקים ואף על פי כן התיר רבי מאיר, ומוכח אם כן שאין צריך כאן סכנה ממשית לפנינו. ואדרבה, אפילו בדעת רש"י נקט הצמח צדק שבמקום שיש חשש עיבור מותר לשמש גם במקום חשש סכנה קלוש, ורק בג' נשים שסיכוי ההתעברות שלהם כמעט לא קיים סוברים חכמים לפי רש"י שצריך לסמוך על סברת "מן השמים ירחמו" ולא להשתמש במוך. כמו כן, הצמח צדק הביא גם הוא ראיה להיתר משיטת ר"י שנפסקה ברמ"א שמותר לשמש באקראי שלא כדרכה, וכל שכן שיהיה מותר במוך, והוכיח מכך שאין זה נקרא כמשמש על עצים ואבנים.

גם בשו"ת דברי מלכיאל (חלק א סימן ע) כתב שהעיקר כרוב הראשונים שמותר לשים מוך לפני תשמיש, אלא שנקט שבלי כל צורך אין להתיר גם לשיטתם רק במקום חשש סכנה כג' נשים, (והרי חשש זה הוא ספק סכנה קלוש מאד). והוסיף גם הוא כדברי הצמח צדק שאף לפי רש"י מה שאסרו חכמים לשמש במוך הוא דווקא בג' נשים שסכנת העיבור רחוקה מאד, אך באשה רגילה שיש חשש סכנה אם תתעבר ודאי מותר לה לשמש במוך. וביאר שם שתשמיש במוך אינו דומה למשמש על עצים ואבנים אלא למשמש עם קטנה שאינה ראויה לילד שמותר משום מצוות עונה.

בשו"ת שי למורא (סימן לד) גם כן צידד להקל בתשמיש במוך על פי שיטת הים של שלמה ורק לגבי תשמיש בגומי סובר שחמור יותר ממוך, אך אינו מחליט זאת להלכה, ובסופו של דבר משאיר את ההכרעה ליד הבעל שידע שיש מחמירים ויש מתירים ויעשה כרצונו.

בתשובת תורת חסד (מלובליו, אבן העזר, מד) הפליא באריכות עצומה כנגד רבי עקיבא איגר והחתם סופר שאסרו לגמרי תשמיש במוך אף במקום סכנה, והוכיח שלדברי **כל הראשונים יש להתיר על כל פנים** בחשש סכנה ולכמה מגדולי הראשונים מותר תשמיש במוך לכל הנשים אפילו בלי סכנה בכלל ולא הכריע בזה (לצורך שאלתו שם לא היתה

נפקא מינה בזה כי היה מדובר בחשש סכנה אם תתעבר). והוסיף עוד בסוף דבריו (אות מא) שיש להעדיף תשמיש במוך אפילו יותר מהשתמשות באמצעי מניעה כדוגמת כוס של עיקרין (אמצעי שמקביל במידה מסוימת לגלולות של ימינו) היות ויש לחוש לנזק בריאותי של האשה אם תשתמש באמצעי זה.

בשו"ת מלמד להועיל (חלק ג סימן יח) כתב גם כן שיש לסמוך על שיטת הים של שלמה בשעת הדחק להתיר תשמיש במוך.

גם דברי האחיעזר (חלק א סימן כג) אינם חד משמעיים להתיר דווקא במקום סכנה. אפילו בדעת רש"י פירש כדעת האחרונים הנזכרים לעיל שדווקא באותן שלוש נשים שאפשרות עיבורן רחוקה אסרו חכמים תשמיש אך לא בשאר נשים, והביא עוד את דברי הרדב"ז שפירש בדעת רש"י שאפילו באותן ג' נשים מותר לשמש במוך גם לחכמים. וסיים וזה לשונו:

ועל כן לדינא יש לסמוך על שיטות הראשונים דמותרות לשמש במוך גם לרבנן ועל דעת הים של שלמה שהקיל מפורש בזה ועל דברי הרדב"ז, וגם יש לומר דהרבנו תם מודה בזה, וכן מצאתי אחר כך שכמה מחברים הקילו בזה.

אמנם עיקר דבריו שם באו להקל במקום חשש סכנה אך נסמך על שיטות הפוסקים שמותר גם כשאין סכנה כלל.

החזון איש (אבן העזר סימן לז) גם כן מעתיק שיטת רש"ל (ים של שלמה) שאף בשאר נשים מותר תשמיש במוך גם שלא במקום סכנה ומקלסה, ורק לדינא נקט לחוש לחומרא לשיטות האוסרות שלא במקום סכנה (והסביר שאפילו הגאון רבי עקיבא איגר לא אסר אלא במקום צער אך לא במקום סכנה גמורה).

ערוך השולחן (אבן העזר סימן כג סעיף ו):

ובשיטה מקובצת שם כתוב בשם הרא"ש ורמב"ן וריטב"א וכן ברשב"א ביבמות וכתובות שם וכן המרדכי ריש יבמות בשם ר"ת וריב"ן כתבו

שאינן איסור ליתן מוֹך קודם תשמיש וגם ליתן לאחר תשמיש כתב הרא"ש שם שאין איסור וגם ר"י בתוספות כתובות דחה ראייתו ולכן כשיש סכנה שתתעבר יכולים לסמוך ולהתיר בין לפני תשמיש ובין אחר כך ולהדיא משמע כן בריש נדה.

גם בדבריו אנו מוצאים הסתמכות על שיטות הראשונים שהתירו תשמיש במוֹך לכל הנשים, והיקל למעשה רק במקום סכנה משום שללא כן לא רצה להתיר למנוע הריון וילודה, וכבר מילתנו אמורה בענין זה לעיל.

#### 4.

לגבי ראייתו של הרב כץ מהתוספתא שנראה כי משווה דש מבפנים וזורה מבחוץ למשמשת במוֹך ומשמע שגם במשמשת במוֹך יש איסור, ראה בשו"ת דברי מלכיאל הנזכר לעיל שהתייחס לתוספתא זו והוכיח ממנה בדיוק להיפך - שדש מבפנים וזורה מבחוץ אינו שוה למשמשת במוֹך מכך שדווקא לגבי משמשת במוֹך הוצרכו חכמים לסברא של שומר פתאים ה', וגם לא אמרו שהרי זה כמעשה ער ואונן כמו שאמרו לגבי דש מבפנים וזורה מבחוץ, ועל כרחק שחלוק דינם. ונעתיק את לשונו:

לפי מה שכתבנו אתי שפיר דדש בפנים וזורה בחוץ הוא איסור חמור ואף בסכנה גמורה סבירא להו לחכמים שאסור דלא ישמשו ולא תתעבר. ולזה השיבו חכמים לרבי אליעזר שהוא מעשה ער ואונן. אבל במשמשת במוֹך דהוי דרך תשמיש והיכא דאי אפשר באופן אחר שרי משום מצות עונה כמו בקטנה ואיילונית שפיר הוצרכו חכמים לטעם דשומר פתאים שאין כאן חשש סכנה כלל ולזה אסור ליתן מוֹך. אבל במקום דאיכא חשש סכנה ידועה כמו בנידון דידן שפיר מודו דשרי משום מצות עונה וכנ"ל.

.5

בעניין ההיתר מצד שיטת הר"י שהתיר ביאה שלא כדרכה באקראי וביאר באגרות משה שלדבריו לצורך קיום מצוות עונה אין זה נחשב השחתת זרע, כתב הרב כץ: "אבל המעיין באגרות משה יראה שהיתר זה מותנה בכך שלולא הוצאת הזרע אין שום אפשרות לקיים מצוות עונה באותו אופן (לכן אסר דש מבפנים וזורה מבחוץ אפילו במקום פיקוח נפש)". גם כאן, עיון בדברי האגרות משה וכפי שהעתקנו במאמר את לשונו, מגלה פנים אחרות, וזה לשונו:

משום שמעשה הזרייה בחוץ לא שייך למעשה העונה דרך הדישה בפנים הוא צורך העונה ונמצא שעושה מעשה אחר להשחית זרעו כדי שלא תתעבר שזה הוי לבטלה לגמרי שלא לצורך שאסור ומצד סכנה אין שייך להתיר דהא יכול שלא לבעול כלל... אבל בעצם חדוש רבי אליעזר לא פליגי וגם רבנן סברי דליכא איסור אם אינו לבטלה ממש דהוא למצות עונה ושמחת אשתו (חלק ד, סימן ע).

הרי מפורש בדבריו טעם אחר למה אסרו חכמים דש מבפנים וזורה מבחוץ ולא התירו כמו שהתירו ביאה שלא כדרכה, וטעם זה אינו שייך בקונדום. גם עצם דברי הרב כץ שההיתר של ר"י הוא רק כשאינן שום אפשרות אחרת לקיים מצות עונה נסתר מתוכו, הלוא יכול לקיים כדרכה!

מה שכתב עוד הרב כץ שגם הר"י בעל התוספות לא התיר אלא כשאינן כוונתו למנוע הריון, כוונתו לשאלת הר"י אם ביאה שלא כדרכה מותרת למה נענשו ער ואונן, ולתירוצו שדווקא באקראי מותר אך ער ואונן עשו בקביעות כדי שתמר לא תתעבר ויכחיש יופיה, ומבואר לכאורה שהיתר זה לא שייך כשהכוונה למניעת הריון. גם לטענה זו התייחסנו בהרחבה במאמר, והבאנו את דברי האגרות משה (וכן כתבו מפורשות גם בתשובות הצמח צדק ודברי מלכיאל הנזכר לעיל) שברור כי במקום שהעיבור יהיה סכנה לאשה לא בא ר"י לחייב את העיבור, ועל כל

פנים מדברי ר"י מבואר היסוד שאין כאן השחתת זרע כשבא לקיים מצות עונה.

.6

לא נותרה אלא הטענה שתשמיש עם קונדום חמור מתשמיש במוך, טענה שאכן כתובה בכמה אחרונים כפי שהבאנו במאמר, אך כנגד טענה זו העלינו סברות נגדיות, ונסמכנו גם על דברי הגאון הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי זצ"ל קברניטים של ישראל שלא ראה כל הבדל בין קונדום לבין מוך ועוד כמה אחרונים. לזאת יש להוסיף את דברי השי למורא בתשובתו הנ"ל (אבן העזר לד) שהוכיח שכל האיסור של הוצאת זרע לבטלה הוא דרבנן, ולכן במקום הדחק ניתן לסמוך גם על פוסק יחיד שהקל ונטה על פי זה להקל כשיטת הים של שלמה עיין שם.

.7

ואוסיף נקודה אחרונה חשובה; כתב הרב כץ שרק אשכנזים יכולים לסמוך על היתרו של הרמ"א. אין כן עמדי. אנו לא שני עמים. ובשעת הדחק כל עדה יכולה לסמוך על השיטה של העדה האחרת. ולדעתי גם המחבר כתב את דינו כשאין שעת הדוחק, אבל בשעת הדוחק יודה לרמ"א ואין להרחיב את המחלוקת בין הדעות אלא לצמצמן.

.8

לסיכום, ההיתר להשתמש בקונדום מבוסס על העובדה שלרוב ראשונים, ולרמב"ם ולשולחן ערוך אין איסור לשמש במוך, על העובדה שגם מי שחושב שיש איסור הוצאת זרע לבטלה במוך, הדבר הותר משום מצוות עונה, ועל שיטת הרמ"א שמתיר שימוש שלא כדרכה קל וחומר שימוש במקום הנכון בקונדום, וההיתר שלו נאמר כשאין צורך אלא סתם לתאוה אבל לצורך גם המחבר יודה לדבריו. וגם הרב כץ מודה שבשעת סכנה מותר וכתבנו והוכחנו שגם שלום בית נחשב סכנה ועל פי זה אין מחלוקת ביננו.

כל זה כתבתי כדי להציל זוגות מבעיות בשלום בית. ברוך השם תורתנו תורת חיים ואפשר גם לקיים התורה והמצוות ולחיות ביחד באהבה ובאושר.

# סימן מ – מצוות הישיבה בארץ ישראל<sup>1</sup>

1. פרדוקס

2. כיבוש וישיבה

3. הסברו של ה'מגילת אסתר'

4. הסברים נוספים בשיטת הרמב"ם

5. הרמב"ם וארץ ישראל

ס

## 1. פרדוקס

ארץ ישראל עומדת במרכז התורה: לדברי רש"י (בראשית א, א) היא הסיבה לכל פרשיות ספר בראשית. הציווי הראשון אל אברהם אבינו הוא ללכת "אל הארץ אשר אראך" (בראשית יב, א), וכך גם הדיבור השני והשלישי לאברהם עוסקים בארץ הקדושה (יב, ז; יג, יד). ה' מבטיח את הארץ לאברהם ליצחק וליעקב, ואף מטרת יציאת מצרים היא:

וְהוֹצֵאתִי... וְהִצַּלְתִּי ... וְגֵאלְתִּי... וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהֵייתִי לְכֶם  
לְאֵלֵהֶם... וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדֵי לְתֵת אֶתָּה  
לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֶתָּה לְכֶם מוֹרָשָׁה (שמות ו, ח).

ספר דברים וחלקים גדולים מספר ויקרא עוסקים בהכנה לקראת הכניסה לארץ, ובאופן כללי אנו רואים מהתורה כי ארץ ישראל היא עקרון יסודי ביהדות.

אמנם כאשר אנו מתבוננים במשנה ובתלמוד אנו רואים כי מקומה של ארץ ישראל בהם איננו כה מרכזי: סדר זרעים (עליו יש תלמוד

---

1. בעריכת הרב שמואל ישמח. גם רוב ההערות מפרי עטו.



ירושלמי בלבד) עוסק ב'מצוות התלויות בארץ'<sup>2</sup>, אך לא במעלת הארץ. יש בתלמוד קטעים מפוזרים על חשיבותה של הארץ, אך אין בכך עיסוק מרכזי כפי שיש בתורה שבכתב. דברי חז"ל אודות קדושתה ומעלותיה אינם חורגים מדבריהם על עניינים חשובים אחרים.

מה פשר הדבר? מדוע ישנו פער שכזה בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה?

הבדל דומה אנו מוצאים בין שני עמודי היהדות – הרמב"ם והרמב"ן – בנוגע ליחס לארץ ישראל. מבט כללי על שיטת הרמב"ן מעלה כי ארץ ישראל נחשבת לעמוד יסודי באמונה. הרמב"ן מדגיש פעמים רבות בפירושו לתורה את מעלות הארץ, מסביר כי מתגלה בה השגחה מיוחדת של הבורא (ויקרא יח, כה), וכי למצוות המתקיימות בה יש מעלה מיוחדת (דברים יא, יח). לעומת זאת בדברי הרמב"ם מעלתה של ארץ ישראל נזכרת בכמה מקומות ב'יד החזקה' וב'מורה נבוכים', אולם היא איננה תופסת מקום מרכזי באופן מובהק<sup>3</sup>.

ההבדל בין הרמב"ם לרמב"ן ניכר גם ביחסם למצוות ישיבת ארץ ישראל: הרמב"ם אינו מונה מצווה זאת בין תרי"ג המצוות, והרמב"ן משיג עליו באריכות (השגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, שכחת העשין, מצווה ד):

**מצוה רביעית שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם 'זהורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם**

2. מבחינה מסויימת גם קדשים וטהרות עוסקים בבית המקדש, שהוא מרכזה של ארץ ישראל, כלומר חצי התלמוד עוסק במצוות הקשורות לקדושת הארץ.

3. נביא כאן הלכות ברמב"ם המוכיחות את חשיבותה של מצות ישוב הארץ בהלכה בעיני הרמב"ם: הלכות תפילה פרק ה הלכה ג, הלכות תפילין ומזוזה פרק ה הלכה י, הלכות שבת פרק ו הלכה יא, הלכות קידוש החודש פרק א הלכה ח, הלכות מגילה פרק א הלכה ה, הלכות אישות פרק יג הלכה ט, הלכות שכנים פרק ו הלכה ב, הלכות עבדים פרק ח הלכה ט והלכות מלכים פרק ה ועוד.

נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ... וזו היא שהחכמים קורין אותה 'מלחמת מצוה'... ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת שבעת עממים שנצטוו לאבדם שנאמר 'החרם תחרימם', אין הדבר כן, שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים עמהם ונעזבם בתנאים ידועים אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות. וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו והלכו להם... נצטוינו אנחנו לבוא בארץ ולכבוש המדינות ולהושיב בה שבטינו. וכן אחרי הכריתנו את העממים הנזכרים אם רצו אחר כן שבטינו לעזוב את הארץ ולכבוש להם את ארץ שנער או את ארץ אשור וזולתם מן המקומות אינם רשאים. שנצטוינו בכיבושה ובישיבתה. ומאמרם 'מלחמת יהושע לכבש' תבין כי המצוה הזו היא בכבוש... נצטוינו בכיבוש בכל הדורות.

## 2. כיבוש וישיבה

לפני שנדון בהבדל שבין הרמב"ן לרמב"ם, נבחין כי ישנו גם דמיון ביניהם:

הרמב"ן פותח את דבריו במצוות הציבור לכבוש את הארץ ולהושיב בה את שבטי ישראל, ומסיים בכך שישנו חלק נוסף למצווה - חובתו של כל יחיד ויחיד לדור בארץ:

ואומר אני כי המצוה שהחכמים מפליגין בה והיא דירת ארץ ישראל עד שאמרו ש'כל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה', שנאמר 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים' וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה - הכל הוא ממצות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה. אם כן היא מצות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות...

לכשנתבונן בדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה) נמצא בהם מבנה

דומה:

הלכה א: אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צד שבא עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו. הלכה ב: מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת, וכופה העם ליצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. הלכה ג: ופודץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו... הלכה ד: מצות עשה להחרים שבעה עממין... הלכה ה: וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק... הלכה ו: כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר, והוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה.

ההלכות בהם פתח הרמב"ם הם הלכות כיבוש הארץ על ידי הציבור, על ידי מלך ישראל וצבאו. לעומת זאת ההלכות הבאות עוסקות בחובתו של יחיד ליישב את הארץ:

הלכה ז: ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים... הלכה ט: אסור ליצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב... ואף על פי שמותר ליצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום. הלכה י: גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה, וכן הוא אומר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו. הלכה יא: אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין, שנאמר ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון, אפילו הלך בה

ארבע אמות זוכה לחיי העולם הבא, וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר 'וכפר אדמתו עמו', ובפורענות הוא אומר 'על אדמה טמאה תמות', ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו, ואף על פי כן גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק. הלכה יב: לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה...

ברור כי החלק הראשון - המצווה הציבורית - הוא מצווה מהתורה, אולם יש לדון מה תוקפה של המצווה הפרטית על כל אדם ואדם: האם מדובר במצווה מן התורה?

אם נדקדק בלשונו של הרמב"ן נראה כי לשיטתו הדברים אינם חד משמעיים: הרמב"ן פותח במצווה הציבורית, וממשיך 'ואומר אני' - כלומר שיש כאן דבר חידוש שלו - 'כי המצווה שחכמים מפליגים בה, והיא דירת ארץ ישראל... הכל הוא ממצות עשה הזה שנצטוונו לרשת הארץ ולשבת בה'<sup>4</sup>. ייתכן שכוונתו לומר שהמצווה על כל אדם לשבת בארץ ישראל היא חלק ממצוות התורה, אולם נראה יותר כי כוונתו אחרת: ישנה מצווה ציבורית על עם ישראל לכבוש את הארץ ולשבת בה, ומשום כך ציוו חכמים על כל אדם לשבת בה, שהרי אם כל אדם בודד לא ישב בארץ ישראל תתבטל המצווה מדאורייתא שמוטלת על

4. ראה גם לשונו בביאורו לתורה במדבר לג, נג: "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה - על דעתי זו מצוות עשה היא, יצווה אותם שישבו בארץ ויירשו אותה כי הוא נתנה להם, ולא ימאסו בנחלת ה'. ואלו יעלה על דעתם ללכת ולכבוש ארץ שנער או ארץ אשור וזולתן ולהתישב שם, יעברו על מצוות ה'. ומה שהפליגו רבותינו במצוות הישיבה בארץ ישראל ושאסור לצאת ממנה... - בכאן נצטוונו במצווה הזו, כי הכתוב הזה היא מצוות עשה".

העם ליישב את הארץ<sup>5</sup>. כל יהודי ויהודי משתתף במצווה הכללית עם עם ישראל ליישב את אדמת הארץ, ולכל אחד יש אחריות כללית לסייע לעם בקיום מצווה זאת<sup>6</sup>.

בכך נבין את ההיתר המיוחד שראינו ברמב"ם בנוגע למצוות יישוב הארץ:

אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ (הלכות מלכים ה, ט).

כיצד ייתכן כי יתירו לאדם לעבור על מצוות עשה כדי ללמוד תורה או לישא אשה?! האם בכדי לשאת אשה מותר לאדם להימנע מתקיעת שופר בראש השנה או מחובתו להניח ציצית בבגדו?!

אם מצוות יישוב הארץ מוטלת על כל אדם ואדם הרי שהתמיהה עומדת בעינה, אולם לדברינו הדבר מובן: המצווה אינה מוטלת על היחיד אלא עליו מוטל רק לסייע לציבור לקיים את המצווה, ומשום כך אדם שיש לו סיבה מיוחדת יכול להימנע מסיוע זה בהתאם להדרכותיהם של חכמים, ולהותיר את קיום המצווה לאנשים אחרים שבזכותם יקיים העם את המצווה.

מעתה נוכל להבין דבר נוסף: אחד ההיתרים ברמב"ם ליציאה מארץ ישראל הוא יציאה כדי 'להציל מן העכו"ם'. היה ניתן להבין כי כוונת הדברים היא למצב בו הגויים מציקים ליושבי הארץ ופוגעים בהם, אולם מרן השולחן ערוך מסביר ב'כסף משנה' (שם) כי כוונת הדברים היא

5. במאמר זה כינינו את מצוות הציבור כ'כיבוש' ארץ ישראל, ואת חובת היחיד כ'יישוב' ארץ ישראל. מינוחים אלו מתחלפים בהתאם לכל דור ודור, ובזמן חז"ל המצווה הציבורית כונתה 'יישוב' ארץ ישראל והמצווה הפרטית כונתה 'ישיבת' ארץ ישראל (כמו שכתב בשו"ת רשב"ש סימן א).

6. כעין זה ביאר בדברי הרמב"ן גם הרצי"ה קוק (לנתיבות ישראל, מהדורת ירושלים תשל"ט, חלק ב עמוד קנח, מאמר 'מזמור יט למדינת ישראל'), וראה בספר 'נחלת יעקב' לרב יעקב זיסברג חלק א עמוד 42.

ליהודי שנכסיו המצויים בחוץ לארץ עומדים בסכנת פגיעה:

בפרק קמא דעבודה זרה (דף יג) תניא 'ואם היה כהן מיטמא בחוץ לארץ לדון ולערער עם העכו"ם' וכו'...ומה שכתב 'ולהציל מן העכו"ם' הוא לדון ולערער עם עכו"ם שכתבתי בסמוך. ומה שכתב 'ויחזור לארץ' כלומר אבל אפילו לשום אחד מאלו הדברים לא יצא לחוץ לארץ להשתקע שם.

מדוע ההיתר אינו נוגע לאדם שגויי ארץ ישראל מציקים לו? אם כל יהודי שגויי ארץ ישראל יציקו לו יעזוב את הארץ הרי שגם שכניו יעשו כך, יישובו יתרוקן, והדבר יגרום לביטול המצווה הציבורית. מצוות יישוב הארץ כוללת בהכרח גם מוכנות לסבול ייסורים עבור ישיבתה, ולכן כל אדם צריך להתאמץ עבור כך בכדי שהציבור יזכה לקיים את המצווה. לעומת זאת כאשר אדם יושב בארץ ישראל ויש איום על נכסיו הנמצאים בחוץ לארץ הרי שמותר לו לצאת מהארץ ולהצילם, שהרי שאר היהודים שסביבו אינם נמצאים בהכרח במצב דומה, ולכן גם אם הוא עצמו יצא מהארץ הרי ששכניו וחבריו יישארו בה ויסייעו בכך לקיום המצווה הציבורית.

על פי דרכינו ניתן ללמד זכות על אלו שלא זכו לעלות לארץ ישראל. רבים התבטאו כנגד תופעה זאת, וכנגד ההשתקעות על אדמת נכר, אולם ניתן לסנגר עליהם: מצוות יישוב הארץ מוטלת על העם, והיחיד רק צריך לסייע לעם לקיימה. כאשר אין כאן התיישבות כאומה אזי אין כל יחיד חייב מן התורה להתאמץ ולשבת בארץ.<sup>7</sup>

כפי שהעלנו מצוות יישוב הארץ היא מצווה ציבורית וכללית. הדבר אינו מפחית את אחריותו של היחיד, אלא להיפך: ליחיד אין רק אחריות אישית להתיישב בארץ אלא אחריותו רחבה יותר – אחריות כללית הנוגעת לכלל האומה. אדם שעולה לארץ ישראל מתקשר לכלל ישראל,

7. משום כך ירמיהו התנגד לירידת עם ישראל מהארץ לאחר החורבן, אולם כאשר הם ירדו הצטרף אליהם ירמיהו (ספר ירמיהו, פרקים מב-מג).

ומקיים יחד עם העם כולו את המצווה הכללית הזאת. דבר זה מתאים למהותה של ארץ ישראל, בה כל יהודי אינו עומד עוד בפני עצמו ודואג לעולמו הפרטי. בארץ ישראל יש מדינה יהודית, ויש אחריות ציבורית משותפת לקיום רצון ה'.

### 3. הסברו של ה'מגילת אסתר'

ראינו כי הן לפי הרמב"ן והן לפי הרמב"ם יש מצווה ציבורית לשבת בארץ ישראל. מאידך ראינו כי הרמב"ם לא מנה מצווה זאת ב'ספר המצוות' שחיבר. הרמב"ן אכן השיג על הרמב"ם, כפי שהבאנו, אולם יש להבין מה טעמו של הרמב"ם.

אחד מראשוני האחרונים, בעל ה'מגילת אסתר' (שכחת העשין שם), מסביר כי הרמב"ם מונה רק מצוות הנוהגות לדורות (פתיחה לספר המצוות, השורש השלישי) ולדעת הרמב"ם מצוות יישוב ארץ ישראל קיימת רק בזמן המקדש:

נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמצות ירושת הארץ וישיבתה לא נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם, אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בוא המשיח. כי אדרבא נצטוינו לפי מה שאמרו בסוף כתובות (דף קיא) שלא נמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ בחזקה, והוכיחו מפסוק השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו', ודרשו בו שלא יעלו ישראל בחומה.

ומה שאמר הרמב"ן שהחכמים אמרו כי כבוש הארץ היא מלחמת מצוה, זהו כאשר לא נהיה משועבדים לאומות. ומה שאמר עוד שהחכמים הפליגו בשבח דירת הארץ, זה דוקא בזמן שבית המקדש קיים, אבל עכשיו אין מצוה לדור בה... שבודאי מצוה זו אינה נוהגת

אחר חורבן הבית שיבנה במהרה בימינו<sup>8</sup>.

מה ההגיון לומר שמצווה זו תלויה בקיום המקדש? ניתן להבין את הדבר כאשר מתבוננים בעונש על חטא המרגלים (במדבר פרק יד):

...חַי אֲנִי נְאֻם ה' אִם לֹא כִּי אֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם בְּאָזְנֵי בֶן אֶעֱשֶׂה לָכֶם: בְּמִדְבָּר הַזֶּה יִפְּלוּ פְּגָרֵיכֶם וְכָל פְּקֻדֵיכֶם לְכָל מִסְפָּרְכֶם מִבְּנֵי עֲשָׂרִים שָׁנָה וּמֵעַלְהָ אֲשֶׁר הִלִּינְתֶם עָלַי: אִם אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדֵי לְשִׁבְן אֶתְכֶם בָּהּ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יִפְנֶה וַיהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון... בְּמִסְפָּר הַיָּמִים אֲשֶׁר תִּרְתֶּם אֶת הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה תִּשָּׂאוּ אֶת עֹנֹתֵיכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה...  
וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֶּקֶר וַיַּעֲלוּ אֶל רֹאשׁ הַהָר לֵאמֹר הֲנִנוּ וְעָלִינוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה' בִּי חֲטָאנוּ: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לָמָּה זֶה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת פִּי ה' וְהוּא לֹא תַעֲלֶחַ: אֵל תַּעֲלוּ בִי אֵינִי ה' בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִנְגְּפוּ לִפְנֵי אֲבִיכֶם... וַיַּעֲפְלוּ לַעֲלוֹת... וַיֵּרָד הָעַמְּלָקִי וַהֲפַנְעֵנִי הַיֹּשֵׁב בַּהָר הַהוּא וַיִּכּוּם וַיִּכְתּוּם עַד הַחֲרָמָה.

העונש על המאיסה בארץ ישראל הוא לא לעלות לארץ ישראל! מה פשר הדבר? האם מי שיחלל שבת ייענש בכך שנחייב אותו לחלל עוד ארבעים שבתות?! מכאן אנו למדים שכאשר אנו גולים בארץ ישראל בגלל עוונותינו אזי המצווה לעלות אליה בטילה. רק כשאנו ראויים למעלתה הגדולה אזי חובתנו ליישבה.

הטעמנו מעט את דברי ה'מגילת אסתר' אך יש לשים לב לקשיים בדבריו, עליהם עמדו כמה מהאחרונים<sup>9</sup>: כיצד ייתכן לומר שלדעת

8. וכן נקט ר' צדוק הכהן מלובלין ('דברי סופרים' אות יד), וראה גם שו"ת ישועות מלכו (יו"ד, סימן סה).

9. ראה שו"ת אבני נזר (יו"ד סימן תנד); 'ויואל משה' (מאמר ישוב הארץ, סימן ב); ועוד. הספר 'קונטרס מצות ישיבת ארץ ישראל' לרב בלומברג (וילנא תרנ"ח), ובמהדורה חדשה אור עציון תשנ"ט) עוסק בהשגות על שיטת ה'מגילת אסתר'. רוב האחרונים נקטו למעשה כי יש מצווה מן התורה בישיבת ארץ ישראל, גם בזמן



הרמב"ם אין בימינו מצווה של יישוב הארץ, והלא ראינו ב'הלכות מלכים' שלדעת הרמב"ם יש מצווה של כיבוש הארץ ויישובה? ניתן לתרץ שדברי הרמב"ם בהלכות מלכים עוסקים רק בזמן שהמקדש קיים, אך יש בכך דוחק רב<sup>10</sup>. נציע לפיכך הסבר אחר, אך נקדים לכך עיון בסתירה שקיימת בתוך דברי ה'מגילת אסתר' עצמו:

אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בוא המשיח... כאשר לא נהיה משועבדים לאומות... בזמן שבית המקדש קיים.

מתי חלה מצוות יישוב הארץ – בזמן המשיח או בזמן שיבנה המקדש או שמא די בכך שתהיה לנו עצמאות ולא נהיה משועבדים תחת האומות!?

נראה שלדעת ה'מגילת אסתר' המדד העיקרי הוא השעבוד תחת האומות: מצב של שעבוד אינו מאפשר לנו לכבוש את הארץ, וממילא במצב שכזה לא חלה החובה הציבורית לכבוש את הארץ. ה'מגילת אסתר' קישר זאת אמנם גם לבנין המקדש ולביאת המשיח, אך הסיבה לכך פשוטה – היה ברור ל'מגילת אסתר' שהמשיח הוא זה שיוציא אותנו מן הגלות. הוא לא העלה על דעתו מצב בו ישנה גאולה בלי שמתגלה המשיח ובונה את המקדש.

מעתה ייתכן שיש בידנו פתרון לשאלה שהעלנו: לדעת ה'מגילת אסתר' בזמן החורבן אין מצוות כיבוש הארץ, שהרי הדבר אינו אפשרי,

הגלות, משום שהסבירו כך את דעת הרמב"ם או משום שפסקו כדעת הרמב"ן (ראה פתחי תשובה אבן העזר עה, יג; אגרות משה יו"ד חלק ג סימן קכב, ועוד). לסיכום הדעות ראה ב'נחלת יעקב' לרב זיסברג (חלק א, עמוד 67; 110-132).

10. בייחוד לאור העובדה שבהלכות עבדים (ח, ט, ומשמם בשו"ע יו"ד רסז, פד) כתב הרמב"ם שעבד הרוצה לעלות לארץ ישראל כופים את רבו לעלות או למכור את העבד לאחד העולים "ודין זה בכל זמן, אפילו בזמן הזה שהארץ בידי עכו"ם". לעוד הלכות ברמב"ם מהם עולה כי המצווה קיימת מן התורה ראה: הלכות אישות פרק יג הלכה כ; הלכות שבת פרק ו הלכה יא (=שו"ע או"ח שו, יא); הלכות שכנים ו, ב; שם ד, י (=שו"ע חו"מ קסת, א).

וממילא גם החיוב מהתורה על כל יחיד לשבת בארץ ולסייע במצווה הציבורית אינו קיים, אולם למרות זאת נותר חיוב מדרבנן לכל יחיד ליישב את הארץ, וזהו החיוב שמופיע בהלכות מלכים לרמב"ם<sup>11</sup>. הרמב"ם עצמו עלה לארץ ישראל<sup>12</sup>, וקיים בכך את המצווה, אולם לדעת ה'מגילת אסתר' אין זו אלא מצווה מדרבנן.

נראה שה'מגילת אסתר' יסכים כי בימינו, כאשר שוב איננו משועבדים תחת האומות, שבה המצווה מן התורה לחול, ויישוב ארץ ישראל שתוקפו היה מדרבנן חוזר להיות מצווה מדאורייתא.

#### 4. הסברים נוספים בשיטת הרמב"ם

רבים העירו כי דברי ה'מגילת אסתר' דחוקים, ופירשו את השמטת הרמב"ם באופן אחר:

יש שהסבירו שמצוות יישוב הארץ היא מצווה כללית, והרמב"ם נאמן לדבריו בפתיחת ספר המצוות (השורש הרביעי), שם הגדיר כי בתרי"ג המצוות לא כלולים מצוות כלליות. הסבר זה מובא ב'אם הבנים שמחה', וכך גם כתב סבי זצ"ל בשם הרב קוק<sup>13</sup>. לכאורה קשה לקבל הסבר זה, משום שההבנה המקובלת למצווה כוללת היא שזו מצווה כללית כמו "ושמרתם את המצוות", או ביטוי שכולל בתוכו כמה איסורים כמו "לא תאכלו על הדם", אבל מצווה יסודית אף שהיא חשובה ביותר נמנית במניין המצוות, כגון מצות "אנוכי ה' אלוהיך".

אבי מורי זצ"ל הסביר זאת בסגנון שונה, ולפיו הדברים מובנים יותר: על עצם החיים אין חיוב, אלא רק על התוכן שבו ממלאים אותם. כשם שאדם אינו מצווה לנשום כך האדם אינו מחוייב ביישוב ארץ ישראל.

11. כעין זה ראה ברשב"ש (שו"ת הרשב"ש סימן א) ובפאת השלחן (סימן א, ס"ק יד).

12. כמובא באגרות הרמב"ם (מהדורת הרב שילת) עמוד רכט.

13. ספר הזכרון 'יד שאול' עמוד קכ (וכן בצייץ אליעזר, חלק ז, סימן מח, פרק יב, בשם הרב קוק, ובעוד ספרים). בדומה לרב קוק תירצו אחרונים נוספים: ר' חיים פלאג'י (שו"ת נשמת כל חי, יו"ד, סימן מח), הגר"ע יוסף (יחווה דעת, חלק ה, סימן נז), ובציץ אליעזר (חלק ז, סימן מח, פרק יב) בשם תולדות יעקב.

ארץ ישראל היא המסגרת לקיום המצוות - רק בה מתקיימות כל המצוות התלויות בארץ, ולדברי הרמב"ן גם שאר המצוות מתקיימות בה במדרגה שלימה (רמב"ן דברים יא, יח)<sup>14</sup>.

ניתן להציע הסבר נוסף: לפי דברי הרמב"ן שהובאו לעיל, מצוות כיבוש הארץ ומצוות מחיית שבעת העממין הן שתי מצוות נפרדות. אולם לפי הרמב"ם (שם) יש כאן מצווה אחת:

הלכה א: אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם...

מדוע הרמב"ם אינו מזכיר שמלחמה שנועדה לכיבוש ארץ ישראל היא 'מלחמת מצווה'? נראה שלדעתו כל מלחמה לכיבוש הארץ כלולה ב'מלחמת שבעה עממין'. בכך גם מובנת לשונו בהלכה ו:

כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר, והוא שיכבשו אותה אחר כיבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה....

הרמב"ם לא מסתפק בכך ש"הרי היא כארץ ישראל" אלא הוא מוסיף את המילים "שכבש יהושע". זאת משום שלדעתו ארץ ישראל נכבשה על ידי יהושע וכל כיבוש נוסף הוא חלק ממלחמתו של יהושע בשבעת עמי כנען.

כיבוש הארץ, על פי שיטת הרמב"ם, אינו מתקיים אלא פעם אחת בלבד - כאשר יהושע כבש את ארץ ישראל ונלחם בשבעת העממין. לאחר שהארץ נכבשה על ידינו בימי יהושע איננו כובשים אותה שנית. אנו חוזרים אליה בכל פעם שגורשנו ממנה, וממילא צריכים לסלק את

14. כעין הסבר זה תירצו גם 'הגדול ממינסק' (סיני כרך ו עמוד רי-רכא); שו"ת מלומדי מלחמה לרב נחום אליעזר רבינוביץ סימן א עמוד 20, ועוד. ראה גם שו"ת בית הלוי חלק ב סימן נ.

אלו שהשתלטו עליה, וזה מה שכותב הרמב"ם שאחת מהמציאויות ל'מלחמת מצווה' היא מלחמה שנועדה להגן מפני הצר שבא עלינו. לפי הרמב"ם מצוות כיבוש הארץ מתחלקת לשני שלבים: שלב הראשון הוא הכיבוש בימי יהושע, והיא המלחמה נגד שבעת העממין, ומכאן ואילך הוא השלב השני הכלול במצווה להגן מן הצר שבא עלינו. הוא לא מנה את מצוות יישוב ארץ ישראל במניין המצוות משום שהיא כלולה במצוות מחיית שבעת העממין<sup>15</sup>.

### 5. הרמב"ם וארץ ישראל

ההסברים שהבאנו, כמו גם הסברים נוספים שניתנו לשאלה זאת, משיבים מדוע הרמב"ם השמיט את מצוות יישוב הארץ ממניין תרי"ג המצוות, אולם אין בהם כדי להשיב לשאלה בה פתחנו את מאמרנו: מדוע בדברי הרמב"ם ארץ ישראל איננה תופסת מקום מרכזי? ננסה עתה להשיב לשאלה זאת.

לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שידרו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה. ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין

15. כיוון בזה המחבר לדברי כמה אחרונים (שו"ת אבנ"ז, יו"ד, סימן תנד, סעיף ו; נר מצווה לרבי יהודה סיד חלק א סימן יא מצווה כד; ועד). להסברים נוספים ראה: 'ארץ חמדה' לגר"ש ישראלי (ספר א, שער א, סימן ה, סעיף ט); החפץ חיים ב'ספר המצוות הקצר' (מצוות לא תעשה קצב); הרב דב ליאור (ספר הזכרון 'שם עולם' עמוד 495) שו"ת ים הגדול (ח"מ, סימן צז); ספר 'משמיע שלום' לרב שלום וידר (סימן נד); ספר מצוות ה' לרב ברוך הלפרין (חלק מ"ע לרמב"ן מצוות עשה ד); שו"ת שערי עזרא לרב בצרי חלק ב סימן קנה; ועוד, וראה סיכום הדעות ב'נחלת יעקב' עמוד 213-239.

כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים' (רמב"ם, הלכות מלכים יב, ד-ה).

דברי הרמב"ם הללו, החותמים את הלכות מלכים ומלחמותיהם ואת כל ארבעה עשר ספרים של יד החזקה, הם יסוד ההשקפה החרדית: מטרת האדם בעולם היא ללמוד תורה ולזכות לחיי העולם הבא. המשיח הוא רק אמצעי, שכן מציאותו תאפשר להתפנות ללימוד התורה בלבד. לפי דרך זאת קיום מדינת ישראל הוא חשוב, שהרי המדינה מסייעת ללומדי התורה ותומכת בהם מבחינה חומרית, אולם ערכה של המדינה הוא רק כאמצעי ללימוד התורה. גם ארץ ישראל, לפי השקפה זאת, היא אמנם מצווה חשובה אך היא איננה עמוד התווך של התורה. בארץ ישראל מתאפשר לימוד התורה, שהיא היסוד המרכזי והבולט. ביטוי להשקפה זאת ניתן לראות בדברי של המאירי (כתובות קיא, א), הצועד כדרכו בעקבות הרמב"ם:

'לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גוים ולא ידור בחוצה לארץ אף בעיר שרבה ישראל' (גמרא) - שחוצה לארץ דירת קבע לגוים ולעובדי האלילים ואי איפשר שלא ללמוד מדרכיהם... וכשם שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות, שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל, וכמו שאמרו 'כל הדר בבבל כאלו דר בארץ ישראל'. שכל מה שאמרו לא אמרו אלא מפני שסתם חוצה לארץ אין חכמה ויראת חטא מצויין בה לישראל לרוב הצרות ועול הגליות שסובלים שם, אלא אם כן על ידי עמל גדול וצער גלגול סבל הצרות וההתיאוש מהם לעבודת השם לשרידים אשר ה' קורא, וסתם ארץ ישראל חכמה ויראת חטא מצויין בה עד שמתוכם משיגים כבוד בוראם וזוכים ליהנות מזיו השכינה, ועל זו אמרו אפילו שפחה שבארץ ישראל מובטחת לה

שהיא בת העולם הבא, ועל דרך מה שייעד הנביא באמרו 'וגם על העבדים ועל השפחות אשפוך רוחי'.

לעומת השקפה זאת, אותה מצאנו בדברי הרמב"ם, הרי שלדעת הרמב"ן למשיח ישנו תפקיד רחב בהרבה:

לתקן עולם במלכות שִׁדְדֵי וכל בני בשר יקדאו בשמך... יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך... ויקבלו כולם את עול מלכותך (תפילת עלינו לשבח).

תכלית העולם היא שכולם יכירו במלכות ה', ותפקידו של המשיח הוא להביא לידי כך: לקשר את העולם כולו אל השם יתברך, לחבר את החומר אל הרוח. לפי דרך זו העולם הזה, המלאכה, וארץ ישראל שבה מחברים בין גשמיות לרוחניות - הם מטרת העולם.

מעתה אנו מבינים מדוע לדעת הרמב"ן ארץ ישראל היא יסוד מוסד בתורה, אך לדעת הרמב"ם היא מצווה גדולה אך מרכזיותה פחותה. זהו גם ההסבר להבדל שבין התורה לתלמוד: התורה היא גילוי ה' בעולם, ולכן ארץ ישראל עומדת במרכזה, שהרי בארץ זאת ניתן לגלות קדושה בתוך הטבע והחומריות. לעומת זאת התלמוד מדריך אותנו בעיקר כיצד לנהוג באופן מעשי, ומשום כך רק הלכות מעשיות הנוגעות לארץ ישראל מוזכרות בו.

אם בתחילה היה נראה כי ישנה מחלוקת בין גישת הרמב"ם לגישת הרמב"ן הרי שעתה אנו רואים כי אין כאן מחלוקת, אלא שתי תפיסות שבאות לידי ביטוי בתורה ובתלמוד. אלו הן שתי מדרגות, זו לפני זו: גם הרמב"ן יסכים כי ברובד המעשי של החיים התורה עומדת במרכז, וגם הרמב"ם יסכים כי בעומק הדבר ארץ ישראל היא יסוד גדול בתורה. כשם שלדעת הרמב"ם מצוות הקרבת הקרבנות באה רק כאמצעי למלחמה בעבודה זרה, אולם ברור שגם לדעתו יש גם ערך עצמי למצוות

אלו<sup>16</sup>, כך גם בנידון שלנו: המשיח וארץ ישראל הם אמצעים ללימוד תורה ולהגעה לחיי העולם הבא, אולם העובדה כי דווקא הם מסייעים לכך מלמדת אותנו שיש בהם תוכן רוחני עצמי ונשגב. רובד עמוק זה ביחס לארץ ישראל מצוי בדברי הרמב"ם עצמו המסביר כי ישנה הבטחה אלוקית שעם ישראל לא יגלה כולו מארץ ישראל, שהרי קיום התורה וקיום האומה הישראלית תלויים בישיבה בארץ ישראל:

דכתב הרמב"ם סוף פרק ה' מקדוש החדש דמה שאנו חושבין ראש חודש והמועדות בחוץ לארץ אנו סומכין על חשבון בני ארץ ישראל וקביעותם וכו' והוסיף בספר המצות עשין קנג שאם יעדרו חס ושלוש בני ישראל מארץ ישראל חשבוננו לא יועיל כלום בשום פנים וכו', עיין שם... לדעת הרמב"ם אבי התעודה צריך שיהיו ישראל בארץ ישראל ואם לאו בטל הכל חס וחלילה אחת דתו (שו"ת יוסף אומץ לחיד"א סימן יט, וראה 'אם הבנים שמחה' פרק ג, סעיף ח).

גם הרמב"ן יסכים שיש חשיבות למימד הפרטי, ללימוד התורה הפרטי המביא את האדם לעולם הבא, אולם בארץ ישראל אנו מתעלים למדרגה גדולה יותר בה הפרט מתקשר אל הכלל ומביא לתיקון עולם במלכות ש-ד-י.

16. במורה נבוכים ג, מו הביא שהציווי על הקרבנות הוא כדי להרחיק את עם ישראל מעבודה זרה, אך ראה ברמב"ם הלכות מעילה ח, ח: "...וה'משפטים' הן המצות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה, כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, וה'חוקים' הן המצות שאין טעמן ידוע... וכל הקרבנות כולן מכלל ה'חוקים' הן, אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד..."

## סימן מא – אונאת דברים<sup>1</sup>

1. הסדר שבמשנה ובברייתא
2. הקשר בין אונאת ממון לאונאת דברים
3. שני סוגי אונאת דברים
4. הרמ"א מצמצם האיסור ליראי שמים בלבד
5. יש חולקים על הרמ"א
6. פירוש התורה תמימה לדרשת "עם שאתך בתורה ובמצוות"
7. הערוך השולחן מצמצם דברי הרמ"א
8. פירוש הגר"א בדברי הרמ"א

סא

התורה אסרה לאדם מישראל לומר לחברו דברים שיפגעו ברגשותיו. זהו איסור אונאת דברים הנלמד מן הפסוק "לא תונו איש את עמיתו" (ויקרא כה, יז).

### 1. הסדר שבמשנה ובברייתא

המשנה בפרק הזהב (בבא מציעא נח, ב) מביאה שלש דוגמאות לאונאת דברים והברייתא שמובאת בגמרא מביאה שש דוגמאות לכך, והנה הסדר בברייתא הוא הפוך מן הסדר שבמשנה:

משנה. כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים. לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה

---

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.



אבותיך, שנאמר (שמות כב) וגר לא תונה ולא תלחצנו.

גמרא. תנו רבנן: (ויקרא כה) לא תונו איש את עמיתו - באונאת דברים הכתוב מדבר. אתה אומר באונאת דברים, או אינו אלא באונאת ממון? כשהוא אומר (ויקרא כה) וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך - הרי אונאת ממון אמור, הא מה אני מקיים (ויקרא כה) לא תונו איש את עמיתו - באונאת דברים. הא כיצד? אם היה בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם היה בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך, אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטרפות, שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה. אם היו יסורין באין עליו, אם היו חלאים באין עליו, או שהיה מקבר את בניו, אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חביריו לאיוב (איוב ד) הלא ידאתך כסלתך תקותך ותם דרכיך זכר נא מי הוא נקי אבד. אם היו חמרים מבקשין תבואה ממנו, לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה - ויודע בו שלא מכר מעולם. רבי יהודה אומר: אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים, שהרי הדבר מסור ללב, וכל דבר המסור ללב נאמר בו וידאת מאלהיך.

הדוגמא הראשונה במשנה היא: "לא יאמר לחברו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח", והדוגמא האחרונה בברייתא שהובאה בגמרא מקבילה לאיסור זה: "אמר רבי יהודה אף לא יתלה עיניו על המקח והוא אינו רוצה ליקח". הדוגמאות האחרונות שבמשנה: הפגיעה בבעל תשובה ובבן גרים "לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, זכור מעשה אבותיך" הן הדוגמאות הראשונות שבברייתא, אלא שבברייתא הוסיפו עוד דוגמא באותו עניין: "אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטרפות, שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה", וכן עוד שתי דוגמאות שנביא להלן.

והנה הסדר שבברייתא מובן, תחילה מובאים איסורים חמורים כגון

פגיעה ישירה במילים בוטות לעמיתו היהודי, או לבן גרים או לגר בהזכירם עברם. ולאחר מכן איסורים קלים יותר כגון האדם המתלבש באצטליתו של צדיק המוכיח חברו כלשון הברייתא: "אם היו יסורים באים עליו... אל יאמר לו כדרך שאמרו חביריו לאיוב הלה יראתך כסלתך... זכר נא מי הוא נקי אבד". עוד מוסיפה הברייתא שגם השולח את חברו בדרך לא נכונה: "לכו אצל פלוני שמוכר תבואה ויודע בו שלא מכר מעולם", עובר על לאו זה אף שאין בדיבורו שום מלה פוגעת אלא שדבריו מביאים לעגמת נפש. ורבי יהודה מוסיף שאפשר לעבור על לאו זה אפילו בלי לפתוח את הפה: "לא יתלה את עיניו על המקח והוא אינו רוצה ליקח" להעלות תקוות שוא בלבו של חברו גם כלול באיסור אונאה.

אבל הסדר של המשנה תמוה לכאורה כי הוא מתחיל באיסור קל ומסיים בחמור.

## 2. הקשר בין אונאת ממון לאונאת דברים

מן המקרא ומן המשנה אפשר ללמוד שיש קשר בין אונאת ממון לאונאת דברים.

בתורה - האיסור של אונאת דברים שנלמד מן הפסוק "לא תונו איש את עמיתו" (ויקרא כה) סמוך לאיסור של אונאת ממון. גם במשנה, מקומה של משנה זו העוסקת באונאת דברים נמצא בפרק הזהב שעוסק כולו באונאת ממון. והמשנה מדגישה את הקשר:

**כשם שיש אונאה בממון כך יש אונאה בדברים.**

הברייתא מוסיפה שהאיסור של אונאת דברים הוא הרחבה של האיסור של אונאת ממון כי הברייתא מסבירה שאין אנו יודעים ש"לא תונו איש את עמיתו" מדבר באונאת דברים ממשמעות הפסוק, כי על פי הפשט אין לנו רמז שמדובר באונאת דברים, אלא לומדים את זה מן השלילה: אי אפשר לומר שמדובר באונאת ממון כי איסורו כבר אמור. וקשה להבין דרשה זו, כי לכאורה אונאת דברים אינה הרחבה של

אונאת ממון אלא דבר אחר לגמרי. אונאת ממון היא פגיעה ברכוש, ואילו אונאת דברים היא פגיעה בנפש.

הרב שמשון רפאל הירש (בפירושו על ויקרא כה, יז) נותן לנו פתח להבין את הצד השווה בין שני האיסורים האלה.

לפי דבריו איסור אונאה הוא האיסור לנצל מעמדו וכוחו לרעת חברו שמעמדו פחות ממנו.

באונאת ממון המאנה מנצל הבורות של המאונה שאינו מכיר ערך הסחורה. באונאת דברים הנכנס בחנות מנצל רשותו לקנות או לא לקנות ומהתל במוכר שאינו מכיר כוונותיו.

### 3. שני סוגי אונאת דברים

מה שאמרה המשנה "כשם שיש אונאה במקח וממכר כך יש אונאה בדברים, לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח" כוונתה היא, שבמשא ומתן אפשר להרע לחברו גם בלי לקחת ממנו. וכדי להמחיש את הקשר בין שני סוגי האונאות מתחילה המשנה בדוגמא השייכת במשא ומתן. אולי גם התורה התכוונה בפסוק בעיקר לאונאה זו שהרי כל ההקשר עוסק במשא ומתן. רק אחר כך המשנה מרחיבה את האיסור של אונאת דברים גם שלא במשא ומתן. האיסור לפגוע בבעל תשובה ובגר הוא חמור יותר והוא נלמד מקל וחומר מאונאת דברים במשא ומתן. המשנה מסיימת עם חידוש הלכה שבאונאה לגר עוברים על שני לאווים. בנוסף ל"לא תונו איש את עמיתו" עוברים גם על "וגר לא תונה" (שמות כב, כ) כי הגר פגיע ביותר כמו שכתוב בתורה "אתם ידעתם את נפש הגר" (שמות כג, ט).

בזה אנו רואים שאיסור אונאה בא להגן על החלשים. מפורש במאירי ההבדל בין שני סוגי אונאת דברים – אחת שהיא בדרך מקח וממכר והשנייה שהיא סתם פגיעה. לדבריו יש השלכות הלכתיות כמו שנראה להלן, וזה לשונו בפירושו למשנה (בבא מציעא נח, ב):

אונאת דברים רצונו לומר שאסור להונות את חברו ולגרום לו פסידא

בדבריו והוא שיאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח שהרי מתוך שהוא בוש לומר שאינו רוצה ליקח משפיל לו מקחו לומר שאינו שווה כל כך ואחרים שומעים ונמצא גורם לו פסידא, ואפילו לא היה אדם שם מכל מקום הוא מטריחו ומצערן שחשב למכור ולא מכר. ואחר כך נתגלגל לאונאת דברים שלא יביישהו בדבריו.

#### 4. הרמ"א מצמצם האיסור ליראי שמים בלבד

והנה בשולחן ערוך (חושן משפט סימן רכח סעיף א) הרמ"א צמצם האיסור ולכאורה רוקן אותו מתוכנו:

*ויש אומרים דאין מצווין על אונאת דברים אלא ליראי שמים בלבד.*

אם כן איסור זה שמטרתו היתה להגן על כל החלשים נהפך לדין שכוונתו לתת כבוד לתלמידי חכמים. לכאורה לפי דברי הרמ"א מותר להעליב ולפגוע בדברים בכל מי שאינו ירא שמים.

יש שכתבו שהרמ"א למד את זה מהמשנה עצמה שאסרה לומר לבעל תשובה זכור מעשיך הראשונים ורצו לומר שהאיסור הוא דווקא לבעל תשובה אבל מי שעוד לא חזר בתשובה מותר לפגוע בו. ולי נראה שאין ראייה מכאן כי כוונת המשנה שדברה בבעל תשובה היתה להדגיש שאיסור לנצל חולשתו של חברו, ובעל תשובה הוא דוגמא של אדם חלש ורגיש המתבייש מעברו.

אך באמת מקור הדין של הרמ"א הוא מהגמרא הדורשת את הפסוק "לא תונו איש את עמיתו" - "עם שאתך בתורה ובמצוות לא תונוהו" (בבא מציעא נט, א). ועדיין צריך להבין מניין שהכוונה לתלמידי חכמים וליראי שמים בלבד.

אכן יש לימוד דומה (במסכת שבועות ל, א) על הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך" - "עם שאתך בתורה ובמצוות השתדל לדונו יפה" ורש"י שם מסביר ש"עם שאתך בתורה ובמצוות" הכוונה לתלמיד חכם. ונראה שמשם למד הרמ"א דינו שגם באיסור אונאת דברים שנאמר בו מונח זה הכוונה

לתלמידי חכמים.

אלא שדין זה תמוה ביותר: למה דין אונאה שונה מכל המצוות שבתורה שאין מבדילים בהם בין יהודי ויהודי. אולי מפני שאלה זו הסביר רש"י (במסכת שבועות) את הדרשה "בצדק תשפוט עמיתך" – "עם שאתך בתורה ובמצוות השתדל לדונו יפה" – שהכוונה **להקדים** דין התלמיד חכם<sup>2</sup> ולא חס ושלוטו כפשוטו להטות הדין לצד התלמיד חכם שזה יהיה היפך כוונת התורה (בזה מתורצת קושיית התורה תמימה (ויקרא יט, טו) על רש"י עיין שם<sup>3</sup>).

### 5. יש חולקים על הרמ"א

גם הרי"ף והרא"ש הביאו בפסקיהם את הדרשה שאיסור אונאה מתייחס רק ל"עם שאתך בתורה ובמצוות" אבל בלי לפרשה. אולם ברמב"ם לא נמצא רמז לדין הרמ"א וגם הטור לא הביא דרשה זו אף שהביא רוב הדרשות בקשר לאונאת דברים.

נראה מזה שהם סוברים שדרשה זו – לכל הפחות כהבנת הרמ"א – אינה להלכה וגם משתיקתו של המחבר אפשר ללמוד שאינה הלכה

2. היינו, אם באים לפני הדיין שני דינים ואחד מהם הוא דין של תלמיד חכם צריך להקדימו אפילו אם הדין השני הגיע קודם.

3. בתורה תמימה תמה על רש"י למה פירש את הציווי "השתדל לדונו יפה" לעניין הקדמת הדין של התלמיד חכם לפני הדין של השני ולא לעניין שצריך הדיין להפך בזכותו של התלמיד חכם, או לעניין שיש לדיין לדון במתינות בדין יפה ואמת, וזה שייך בכל ישראל (ולפי זה המונח "עם שאתך בתורה ובמצוות" אינו מתייחס רק לתלמיד חכם אלא לכל ישראל). ונראה שהטעם שרש"י לא פירש כך משום שהציווי לדיין לדון במתינות וכפי עומק הדין שייך בכל אדם מישראל ואפילו בחוטא ופושע, ולכן ביאר רש"י שיש כאן דין מיוחד הנוגע דווקא לתלמיד חכם שבא לפני עמיתו הדיין. גם לא רצה רש"י לפרש שכוונת הפסוק היא שעל הדיין לצדד בזכותו של עמיתו התלמיד חכם כי אם כן לקתה מדת הדין, שיאמרו "תלמידי חכמים מפרכסין זה את זה", ומשום כך פירש רש"י שהמדובר לעניין הקדמת דינו של התלמיד חכם, שזהו דין הנוגע לכבוד תלמידי חכמים והוא שייך גם בעניינים אחרים והוא מזכויות תלמידי חכמים להקדימם לשאר בני אדם מפאת כבוד התורה.

לדבריו.

גם מלשון הרמ"א עצמו שהביא דינו בשם יש אומרים משמע שלא כולי עלמא מסכימים להלכה זו.

### 6. פירוש התורה תמימה לדרשת "עם שאתך בתורה ובמצוות"

התורה תמימה (פרשת קדושים אות קג) מפרש "עם שאתך בתורה ובמצוות" בדרך אחרת. לפי דבריו הכוונה למי שחייב בתורה ובמצוות ולא למי שמקיים אותם וזה לשונו:

הרי דמכוון בלשון זה לכל ישראל שהרי איסור אונאה נוהג בכל.

התורה תמימה כיוון כאן למאירי שכתב וזה לשונו:

כל שגדוד בדרכים הדתיים הרי הוא בכלל אונאה אבל עובדי אלילים אינם בכלל אחווה כדי לכללן בדין אונאה הבאה דרך מקח וממכר, כלל אמרו חכמים לא תונו איש את עמיתו, עם שאתך בתורה ובמצוות אל תונהו (שם).

אלא שהוא מרחיב את איסור האונאה לא רק ליהודים אלא גם לגויים שגדורים בגדרי הדתות.

ויש עוד חידוש בדבריו שמי שממעטים מאיסור אונאה זה רק לגבי האונאה שבאה דרך מקח וממכר אבל סתם פגיעה אסורה לכולם בלי יוצא מן הכלל.

ואפשר לומר שגם הרמב"ם הבין דרשה זו כמו התורה תמימה לפי שכתב בספר המצוות (לא תעשה רנ"א) "אסור להונות קצתנו את קצתנו בדברים", ואפשר לומר שגם הרא"ש והרי"ף שלא פירטו (שמדובר בתלמידי חכמים) גם כן הבינו ככה (שהכוונה לכל ישראל) ולכן לא ראה המחבר מקום להביא דין הרמ"א.

### 7. הערוך השולחן מצמצם דברי הרמ"א

הערוך השולחן מקבל דברי הרמ"א, אלא מפרש אותם בדרך שמקהה את עקצם:

יש אומרים דאין מצווין על אונאת דברים שלא לאנותו רק למי שאינו בעל עבירות אבל לרשע מותר לאנות בדברים דשמא על ידי זה ישוב בתשובה ולכן אם כוונתו לשמים לאנותו לרשע בדברים כדי שישוב בתשובה יכול לעשות כן (ערוך השולחן חושן משפט רכח, א).

הוא לא היה מוכן לקבל דברי הרמ"א כפשוטם, כי לא יתכן לדעתו שיהיה מותר ליהודי להוציא הגה מפיו שאינו לשם שמים וכל שכן לפגוע באדם. הלוא צריך להקדים העזרה לשונא (רשע לדברי חז"ל) לעזרה לאוהב כדי לכופ את יצרו כמו שהם אמרו "אוהב לפרוק ושונא לטעון מצווה בשונא" (בבא מציעא לב, ב)<sup>4</sup>.

4. כלומר, בדרך כלל אם עומדים בפני האדם שני אנשים, לאחד יש חמור שהוא מנסה לטעון עליו משא, ולשני חמור שהוא מנסה לפרוק אותו ממשאו, יש להקדים את העזרה לאדם שפורק כי בכך מונע צער בעלי חיים (למאן דאמר צער בעלי חיים דאורייתא). אולם אם זה שמעמיס את המשא הוא שונאו וזה שפורק את המשא הוא אוהבו, מצווה להקדים את העזרה דווקא לזה שמעמיס על החמור כדי "לכוף את יצרו", ועל זה נאמר הפסוק "לא תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו עזב תעזב עמו". ואומרת הגמרא בפסחים (קיג, ב) שאם התורה קוראת לאדם זה "שונאך", על כרחך שמדובר פה באדם שמותר לשנאו, כי אם לא כן התורה לא היתה מתייחסת לאדם כ"שונאך" בעוד שאסור לשנאו כלל וכלל, אלא שמדובר פה באדם שראינוהו עובר עברה חמורה שמותר לשנאו מחמת זה, ואף על פי כן מצווה להקדים לו את העזרה לפני השני שלא עבר עברה.

וראה בתוספות פסחים (שם) מה שכתבו בביאור הדבר, וזה לשונם: "ואם תאמר דבאלו מציאות (בבא מציעא דף לב, ב) אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו והשתא מה כפיית יצר שייך כיוון דמצווה לשנאתו? ויש לומר כיוון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו דכתיב (משלי כז) 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם' ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר". ומבואר בדברי התוספות שגם אם התורה מתירה (ואפילו מצוה) לשנאו את החוטא, אין

**8. פירוש הגר"א בדברי הרמ"א**

הגר"א (חושן משפט סימן רכח ס"ק א) מביא שני מקורות לחזק דברי הרמ"א ועל ידם מתגלה אור חדש בדבריו:  
המקור הראשון הוא גמרא במגילה (כה, ב):

אמר רב אשי האי מאן דסנאי שומעניה שרי ליה לבזוייה בגימ"ל ושי"ן.

ומסביר רש"י שמי שיוצאות עליו שמועות רעות שהוא נואף מותר לבזותו ולקרוא עליו שם גנאי.  
המקור השני במסכת שבת (מ, א):

האי מאן דעבר אדרבנן מותר לקוראו עבריינא.

משתי גמרות אלו אנו לומדים שאין להשלים עם התנהגויות סוטות. אסור שאיסור אונאת דברים תהיה עילה לשתוק כשהתנהגות יחידים תגרום - על ידי אדישות האחרים - שהציבור חלילה ייגרר אחריהם. במסכת מגילה מדובר במי שסוטה מהיסודות של קדושת ישראל ודברי הגמרא בשבת מופנים כלפי הכת השוללים דברי חז"ל. לפי זה אין דברי הרמ"א באים להתיר לפגוע חלילה בבני אדם בגלל היותם לא דתיים. ודברי הגר"א קרובים לדברי הערוך השולחן<sup>5</sup>. הם מורים לנו שכל דיבור ודיבור יהיו לבנין ולתכלית נעלה.

---

כוונתה לשנאה גמורה אלא לשנאה לשם שמים, ולא זו בלבד אלא חובה להיזהר שהשנאה לא תהפוך לשנאה אישית, ולכן צריך לכפות את היצר ולעזור דווקא לאדם זה לפני שעוזרים לאחרים!

5. ההבדל בין הגר"א לערוך השולחן הוא שלפי ערוך השולחן ההיתר לאנות בדברים אדם שאינו ירא שמים הוא במטרה להשיבו בתשובה, ולפי הגר"א ההיתר לאנות בדברים הוא כדי ששאר בני אדם יתרחקו מדרכיו. לפי שניהם אין כאן היתר גורף להעליב ולפגוע במי שאינו מקיים תורה ומצוות.



# סימן מב – בדין אחריות הקבלן

## על גובה שביצע אחד מעובדיו

1. השאלה

2. אחריות הקבלן על גובה שביצע העובד שלו

3. קבלת אחריות על ידי הקבלן

4. חיוב מדין מנהג

5. חיוב מדיני דגרמי

6. אחריות הבעלים

7. פסק

ס

### 1. השאלה

ראובן הוא קבלן ובונה את הקומה השנייה של הבית של שמעון, עולה שהגיע לפני כמה ימים בארץ. הפועלים של ראובן נכנסו ברשות בקומה ראשונה של שמעון וגנבו חפצים. הם פועלים ערבים מן השטחים ואין דרך לתבוע אותם. שמעון תובע את ראובן לשלם לו את החפצים שנגנבו.

טענת שמעון היא שהוא ביקש מראובן לשמור על הבית שלו, היות והוא עצמו עובד במשך היום ואינו יכול לשמור את תכולת ביתו והוא טוען שראובן קיבל על עצמו את השמירה. ראובן מכחיש ואומר שקיבל על עצמו את שמירת הנפשות ובדיקת טיב העבודה על ידי שומר ששמר על העבודות בארבעה בתים.

---

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.

אחרי החקירה התברר שהחפצים לא היו נעולים בארון בחדר נעול. שתי טבעות שערכם רב נגנבו ככל הנראה מהמטבח בו עבד מי שעבד על האריחים במטבח. "כנראה", כי שמעון חיפש את הטבעות במשך יומיים שלושה וביום רביעי כשחזר מעבודתו והיו לו חפצים בתיק ועוד חפצים על השולחן בחדר מדרגות שנגנבו אותו יום, אז התברר לו שגם הטבעות נגנבו ולכן לא מוצא אותם. שאר חפצים נגנבו ביום רביעי אחרי ששמעון חזר מעבודתו. אולם הוא יצא שוב ואינו ידוע אם נגנבו בזמן שהוא היה בבית או אחרי שעזב. אולם מסתבר שנגנבו אחרי שעזב.

## תשובה

מוטל עלינו לברר:

- א. האם קבלן אחראי על מעללי פועליו על פי ההלכה.
  - ב. ואם לא, אולי כאן הוא חייב בגלל שהקבלן קיבל על עצמו לשמור כדברי שמעון.
  - ג. ואם לא, אולי הוא חייב מדין מנהג המדינה שכן יכול להיות שלפי מנהג המדינה קבלן לוקח אחריות על מעשי פועליו.
  - ד. ואם לא, אולי צריך לחייב אותו בגלל שפועלים ערבים נחשבים כמו ברי היזיקא, ואם מכניס אותם בלי שמירה הרי זה חמור יותר מפורץ דלת בפני היזיקא, ואלו שחייב מדיני דגרמי. (בזמן עבודת הפועלים היה מחסום שמנע מהפועלים לרדת לקומה ראשונה, ולכן בזמן ביצוע העבודה למעלה לא היה על שמעון לדאוג שמא הפועלים ייכנסו לדירה).
  - ה. ואם יש עקרונית אחריות על הקבלן, צריך לדעת אם במקרה שלנו אין כאן גם רשלנות מצד שמעון הלקוח.
- ונדון בכל שאלה בנפרד:

## 2. אחריות הקבלן על גנבה שביצע העובד שלו

בדיני ישראל אין אחריות שכזאת. יסוד בהלכות נזיקין שמי שביצע העבירה הוא האחראי על כך. ואפילו בשליח אנו אומרים אין שליח לדבר עבירה, כל שכן במקרה שפועל פעל על דעת עצמו בניגוד לאינטרס

מעסיקו. ראה בכך בספר חוק לישראל נזיקין במאמרו של הרב שיינפלד (דיין בירושלים) עמוד 71 ומביא הרבה ראיות לכך, וכן במאמרו של הרב צבי שפיץ בספר משפטי התורה (חלק א סימן טז עמוד 65). בהלכה אנו רואים שהמעסיק פטור אפילו בנזק שקשורים לעבודה של העובד. עיין שולחן ערוך חושן משפט סימן שט, סעיף ד<sup>2</sup>, וסימן שפד, סעיף ד<sup>3</sup>.

### 3. קבלת אחריות על ידי הקבלן

ראובן ושמעון מכחישים זה את זה בשאלת קבלת שמירה על החפצים. יש כאן הכחשה ובזה נפסוק המוציא מחברו עליו הראיה וכאן שמעון הוא המוציא מראובן תשלום על החפצים שנגנבו. ואפילו אם שמעון תפס את הכסף כי עדיין לא שילם כל מה שמגיע לראובן על עבודתו, כאן התפיסה אינה מועלת. עיין כללי דיני תפיסה (לבעל נתיבות המשפט), מודפס בשולחן ערוך (חושן משפט בסוף סימן כה, כלל ג<sup>4</sup>).

ויש רגלים לדבר לשני הצדדים. לכאורה נראה ששמעון אכן ביקש מראובן לשמור היות והוא ידע שלא נמצא כל היום, ואך מן ההיגיון שביקש מראובן הקבלן לדאוג על חפציו. וכן הנחת הקורה הייתה כנראה למנוע מהפועלים לרדת למטה ושיגנבו אף שראובן טוען שהניחו כדי למנוע לכולך. אולם יותר מסתבר שבאמת הונח כדי למנוע מהפועלים

2. המדובר שם בשוכר ששכר פרה עם מחרשה ונשבר כלי החרישה תוך כדי החרישה, והדין שנפסק שם הוא שהאומנים חייבים בתשלום הנזק למשכיר (אלא אם כן השוכר שינה מבקעה להר ללא רשות, שאז הוא אחראי כלפי המשכיר כיוון ששינה, ואחר כך תובע הוא עצמו מן האומנים).

3. וזה לשון הסעיף האמור: "החצב (פירוש – שחוצב אבנים מההר) שחצב אבן ונתנו לסתת (פירוש – הפוסל אבני גזית ומרבעה ומחליקה), והזיק בו, הסתת חייב. מסרה הסתת לחמר, החמר חייב. מסרה החמר לכתף, הכתף חייב. מסרה הכתף לבנאי, הבנאי חייב. מסרה הבנאי למסדר המסדרו על שורת הבנין, המסדר חייב. ואם אחר שסדרו על שורת הבנין נפל והזיק, אם הם קבלנים וכולם שותפים במלאכה, כולם חייבים. ואם הם שכירי יום, האחרון חייב וכולם פטורים".

4. שם מבואר שבספק ממון שנוצר על ידי טענות הצדדים לא מועילה תפיסה אלא הממון נשאר בחזקת מרא קמא, עיין שם.

לרדת ולגנוב.

מאידיך יש רגלים לדבר שלא היה הסכם על כך, היות ואין אזכור על כך בחוזה. וכן יש מקום להאמין לראובן שלא קיבל שמירה כי הוא היה יכול לטעון תביא ראיה שהדברים האלה באמת נעלמו, ואף שאינו טוען זאת כי הוא מאמין לשמעון שאינו שקרן אבל מיגו יש לו שנאמין לו שהוא לא התחייב בשמירה.

בנוסף במקרה שלנו אפילו אם נאמר שראובן קיבל עליו שמירה על החפצים, הוא לא קיבל שמירה על חפצים שלא ידע מקיומם. ושמעון לא טען שהוא הודיע לראובן שיש לו טבעות בעלי ערך רב, ורוב הדיון הוא על חפצים קטנים בעלי ערך רב, ואין אדם נעשה שומר על דברים שלא יודע מקיומם. (עיין שולחן ערוך חושן משפט סימן רצא סעיף ד<sup>5</sup>).

#### 4. חיוב מדין מנהג

הנה בחוק מפורש שאין המעסיק חייב במעללי פועלו וזה לשון החוק על חובת המעביד סעיף 13: "לעניין פקודה זו יהא מעביד חב על מעשה שעשה עובד שלו אם.... אולם לא יראו כן מעשה שעשה העובד למטרות של עצמו ולא לעניין המעביד" (מצוטט בחוק לישראל - נזיקין עמוד 69). הרב צבי שפיץ (ראה לעיל סעיף א) כותב:

אולם אם הפועל שבר או גנב חפץ אחר, שאינו קשור לדבר שאותו

5. וזה לשון השולחן ערוך שם: "אפילו כשקיבל עליו, אינו חייב אלא כפי שווי החפץ שקיבל עליו לשמור. שאם נתן לו לשמור דינר זהב, ואמר לו: הזהר בו של כסף הוא, ופשע בו ונאבד, אינו חייב אלא בשל כסף, שיאמר לו: לא קבלתי עלי אלא שמירת דינר של כסף. וכן כל כיוצא בזה". ואמנם לכאורה יש לחלק ששם המפקיד הטעה אותו ואמר לו שמדובר בכסף והוא קיבל שמירה רק כפי מה שהמפקיד אמר לו, אבל באופן שקיבל שמירה בסתם על חפץ אפילו אם היה נראה לו זול ולא ידע שהוא יקר, לכאורה קיבל שמירה על כל כמה שהוא שווה. אולם בקצות החושן בסעיף זה מביא את דברי הגהות מרדכי שגם בזה יכול לומר שלא קיבל עליו נטירותא לשווי היקר, עיין שם (ואף שמהרש"ל תמה על דברי הגהות מרדכי אלו, הש"ך מקבל את דבריו, ועיין שם עוד בקצות החושן).

הוזמן לתקן או להוביל – החברה פטורה מלשלם את הנזק, אלא אם כן ישנו מנהג קבוע אצלם לשלם גם במקרים אלה.

לפי מיטב ידיעתי אין מנהג כזה, ואם ישנו הוא אינו מפורסם ולכן אין מחייב בדיני ישראל. (עיין שולחן ערוך חושן משפט שלא, א<sup>6</sup>).

### 5. חיוב מדיני דגרמי

בחושן משפט סימן שצא מובא שמי שפרץ גדר בפני בהמת חברו ויצאה הבהמה ונאבדה, חייב הפורץ בדיני שמים ואולי אפילו מדיני אדם. וזאת בגלל שברור הוא שאם נפרץ הגדר תצא הבהמה ותאבד. ויש סברא גדולה לומר גם כאן סברא דומה. הנה ראובן הכניס בביתו של שמעון פועלים של השטחים שהם מועדים לגנוב, השאיר אותם לבד בבית בלי שמירה ולא הודיע לשמעון שעליו להיות בבית או לשכור מישהו לשמור על החפצים ושמעון הוא עולה חדש הגיע מחוץ לארץ כמה ימים מלפני הגנבה ואינו מכיר כלל המציאות הישראלית וגם אינו מכיר סוג הפועלים של ראובן, וראובן אינו טוען שהתרה את שמעון להישאר בבית. לכן לראובן אחריות גדולה למה שקרה ונראה לי שזה ממש דומה לפורץ גדר בפני בהמת חברו, כי ידוע לכל שהפועלים מהשטחים הם אינם גדורים בגדרי הדתות ואין דרך משפטית לתבוע אותם והכנסתם בבית מגורים היא פשיעה גדולה. ומפאת זה יש מקום לחייב את ראובן בתשלום הנזק.

### 6. אחריות הבעלים

אלא שבמקרה שלנו אינו נראה לי שאפשר לחייב את ראובן, כי גם שמעון פשע בזה שלא הכניס את החפצים בעלי ערך בתוך ארון נעול ובתוך חדר נעול. להשאיר טבעות בעלי ערך רב במטבח בעת שעובד

6. "השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב, מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו יכול לכופן, אפילו הוסיף על שכרו, כיוון שלא התנה כן בשעה ששכרן... ואינו קרוי מנהג אלא דבר השכיח ונעשה הרבה פעמים, אבל דבר שאינו נעשה רק פעם אחת או שני פעמים אינו קרוי מנהג".

שמה פועל הוא בהחלט רשלנות וכן להשאיר תיק לעין כל בזמן שעובד שם פועל הוא רשלנות בהחלט ולכן אי אפשר לחייב את ראובן על אף שפשע. אם היו גונבים ריהוט ודומה להם דברים שלא שייך כלל להחביאם, היה מקום לחייב את ראובן, אבל לא במקרה שלנו.

### 7. פסק

א. ראובן אינו חייב לפצות את שמעון. על ראובן לגמור כמה שיותר מהר את העבודות שנשארות עוד בביתו של שמעון ועל שמעון לשלם לו מלוא שכרו.

ב. אם יש לראובן חשש ששמעון לא ירצה לשלם לו על שאר העבודות בגלל הסכסוך הכספי אז ישליש שמעון את שאר החוב לידי שלישי שישלם לראובן כשיסיים את עבודתו.

ג. אולם על ראובן מכאן והלאה לסדר ענייני אחריות על החפצים בשטר, ואם אינו רוצה לקבל אחריות שהדברים יהיו כתובים מפורש בשטר כדי שהלקוח יוכל להגן על עצמו.

שאל דוד בוצ'קו

## סימן מג – ביומו תתן שכרו

1. מבוא
2. כאילו נוטל את נפשו
3. גדר האיסור
4. עונג שבת ותשלום לשכיר – מה קודם?
5. תוספת עיכוב בתשלום אינה מפחיתה את האיסור
6. עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות
7. הגבלה בדין 'עשה דוחה לא תעשה'
8. מתי אין צריך לשלם בזמן
9. תשלום קודם גמר העבודה
10. הטעם בפנימיות למצוות "ביומו תתן שכרו"
11. סיכום



### 1. מבוא

במספר מקומות מצווה אותנו התורה על חיוב התשלום לפועל בזמן. בגמרא נאמר:

כל הכובש שכר שכיר עובר... משום בל תעשוק את רעך, ומשום בל תגזול, ומשום בל תעשוק שכיר עני, ומשום בל תליץ, ומשום ביומו תתן שכרו, ומשום לא תבא עליו השמש<sup>2</sup>.

---

1. בעריכת הרב אליהו וינגורט. גם רוב ההערות מפרי עטו.

2. בבא מציעא קיא, א.

חכמים החמירו מאוד בדבר, עד שאמרו:

כל הכובש שכר שכיר כאילו נוטל נפשו.<sup>3</sup>

במאמר זה נדון על היקפה של מצווה זו, נשאל מדוע חמור כל כך האיסור לעבור עליה, ובעיקר נעיין בדברי הביאור הלכה, המביא מגבלה לחיוב זה, וכן נדון אם המשלם לפני הזמן מקיים את המצווה.

## 2. כאילו נוטל את נפשו

המקום הראשון בתורה שנאמר בו האיסור מצוי בפרשת קדושים:

לֹא תַעֲשֶׂק אֶת רֵעֶךָ וְלֹא תִגְזֹל לֹא תִלִּין פְּעֻלַּת שְׂכִיר אֶתְךָ עַד בְּקָרְךָ.<sup>4</sup>

בפסוק זה מופיעות שלוש מצוות שונות:

א. "לא תעשוק" – כסף שאדם מחויב לשלם ואינו משלם.<sup>5</sup>

ב. "לא תגזול" – לקחת בחזקה מהאחר.<sup>6</sup>

ג. "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר" – חיוב לשלם בזמן.

נראה כי לא לחינם כתבה התורה שלוש מצוות אלו יחד, וטעמה ללמד את חומרת האיסור, שגם העושק ואפילו אי התשלום בזמן הם כעין "לא תגזול".

3. שם קיב, א.

4. ויקרא יט, יג.

5. לשון הרמב"ם (גזילה ואבידה א, ד): "איזה הוא עושק, זה שבא ממון חבירו לתוך ידו ברצון הבעלים וכיון שתבעוהו כבש הממון אצלו בחזקה ולא החזירו כגון שהיה לו ביד חבירו הלואה או פקדון או שכירות והוא תובעו ואינו יכול להוציא ממנו מפני שהוא אלם וקשה, ועל זה נאמר לא תעשק את רעך".

6. לשון הרמב"ם (גזילה ואבידה א, ג): "איזה הוא גזול, זה הלוקח ממון האדם בחזקה, כגון שחטף מטלטלין מידו, או שנכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל כלים משם, או שתקף בעבדיו ובבהמתו ונשתמש בהן, או שירד לתוך שדהו ואכל פירותיה, וכל כיוצא בזה הוא הגזול, כענין שנאמר ויגזול את החנית מיד המצרי".



התורה חוזרת על האיסור בפרשת כי תצא:

לֹא תַעֲשֶׂק שְׁכִיר עֲנִי וְאֶבְיוֹן, מֵאֲחִיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ בְּשַׁעְרֶיךָ.<sup>7</sup>  
 ללמד שהאיסור לא נאמר רק ליהודי, אלא גם לגר ואפילו לגר תושב  
 האוכל נבלות.<sup>8</sup>

הפסוק הבא לאחר מכן הוא:

בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׁכָרוֹ וְלֹא תָבוֹא עָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ כִּי עֲנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֶשֶׂא  
 אֶת נַפְשׁוֹ וְלֹא יִקְרָא עָלֶיךָ אֵל ה' וְהָיָה בְּךָ חַטָּא.

הפרשנים דנו בביטוי "ואליו הוא נושא את נפשו", וביארו מפרשי  
 הפשט<sup>9</sup> שהפועל מצפה ומתאוה לשכר, והתורה דורשת מאיתנו להרגיש  
 את המצב הנפשי של הפועל. חז"ל נתנו עומק נוסף לפסוק, כמבואר  
 בגמרא: "ואליו הוא נושא את נפשו - מפני מה עלה זה בכבש ונתלה  
 באילן ומסר את עצמו למיתה, לא על שכרו<sup>10</sup>? - ואף שאין כל הפועלים  
 מסתכנים באותה רמה, נראה שכל פועל מסתכן ברמה מסוימת לפי  
 עניינו, ובאה התורה ודורשת לשים לב לסיכון שהפועל לקח על עצמו,  
 ולהתבונן באיזו מסירות נפש הוא עובד כדי לפרנס את עצמו ואת בני  
 ביתו.

### 3. גדר האיסור

מבואר בגמרא<sup>11</sup> שזמן תשלום שכרו של פועל שעבד כל היום הוא כל  
 הלילה שלאחריו, וזמן התשלום לפועל שעבד כל הלילה הוא כל היום  
 שלאחריו. ואם עבד שעות בודדות ביום, תשלום שכרו עד סוף היום.

7. דברים כד, יד.

8. רש"י שם.

9. עיין רשב"ם, אבן עזרא, חזקוני.

10. בבא מציעא קיב, א. וכן תרגם אונקלוס: "ולה הוא מסר ית נפשה".

11. שם קי, ב. ושם קיא, א.

ישנן מספר הלכות המצמצמות חיוב זה, ונזכיר שלוש מהן הנוגעות לענייננו:

- א. אם העובד לא דרש את כספו, אין עוברים עליו משום לאו זה<sup>12</sup>.
- ב. אם העובד תבע את כספו אך למעביד אין כסף לשלם, אין הוא עובר על האיסור<sup>13</sup>.
- ג. האיסור של 'לא תלין' הוא ביום הראשון, ואם ימשיך לעכב את התשלום לאחר מכן יעבור על איסור דרבנן של 'בל תשהא'<sup>14</sup>.

#### 4. עונג שבת ותשלום לשכיר - מה קודם?

מצווה לענג את השבת, כדברי הנביא: "וְקָרְאתָ לְשַׁבַּת עֲנֵג" <sup>15</sup>. ונחלקו הראשונים בתוקף החיוב, יש אומרים שעיקרו מן התורה<sup>16</sup> ויש אומרים שהוא מדברי סופרים<sup>17</sup>.

ונשאל - מה הדין כאשר יש לאדם כסף לקיום מצוות עונג שבת או לתשלום לשכירו, אך לא לשניהם יחד?  
בהלכות שבת כתב השולחן ערוך:

אפילו מי שצריך לאחרים, אם יש לו מעט משלו צריך לזרז עצמו לכבד את השבת<sup>18</sup>.

וכתב על כך הביאור הלכה:

ואם יש לו רק מעט מעות, ובא שכיר לתבוע עבור פעולתו שגמר לו

12. שו"ע חו"מ שלט, י.

13. שם.

14. שו"ע חו"מ שלט, ח. והסמיכו איסור זה על הכתוב: "אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך" (משלי ג, כח).

15. ישעיהו נח, יג.

16. רמב"ן ויקרא כג, ב.

17. ספר החינוך מצווה רצז. ועיין משנ"ב סימן רמב, שער הציון ס"ק א.

18. שו"ע או"ח רמב, א.

היום... נראה דצריך ליתנם להפועל כדי לקיים מה שכתוב ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש. אף שעל ידי זה לא יישאר לו במה לענג השבת, או שיפייסנו שיתרצה להמתין עד אחר השבת, דחייב תשלומי שכיר בזמנו הוא מדאורייתא וזה הוי רק מדברי קבלה. ואפילו להפוסקים דזה גם כן הוי מדאורייתא וכמו שכתבנו במשנה ברורה שם, הוי עשה ולא תעשה ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה (יבמות כא) וזה לא מיקרי כתבעו ואין לו, דאינו עובר בבל תלין<sup>19</sup>.

עד כאן הדברים ברורים, אך הביאור הלכה מביא בדבריו גם הגבלה לדין זה, והיא שאם הפועל סיים את פעולתו מאתמול ועכשיו אינו עובר אלא משום 'בל תשהא', הדין יהיה שעונג שבת קודם:

דאם גמרו מאתמול אין עליו רק איסור דבל תשהא וכמבואר בחושן משפט.

חידוש נוסף מביא הביאור הלכה שיש עצה שלא להתחייב בתשלום לשכיר על ידי שלא יקבל ממנו את מה שעשה עבורו, ואז אינו עובר אפילו אם אמר לו הפועל לבוא ולקחת החפץ ממנו, ושאינו רוצה לעכבו אצלו תחת השכירות:

וכן דברינו הוא דוקא אם כבר הביא הפעולה לבית בעל הבית וקבל ממנו דאי לאו הכי יש לבעל הבית עצה אחרת שלא לקבל ממנו ואז אינו עובר אפילו אם אמר לו הפועל בא וטול החפץ ממני ואיני רוצה לעכבו תחת השכירות.

מאז ומעולם התקשיתי בדברים אלו של הביאור הלכה. ואמנם לכאורה החשבון נכון, ובכל זאת נראה שיש לדון בדברים כדרכה של תורה. ונביא כאן שלוש נקודות שמהן נלמד שצריך בכל מקרה להעדיף את התשלום לשכיר על פני קנייה לצורך עונג שבת.

19. שם ד"ה לכבד.

### 5. תוספת עיכוב בתשלום אינה מפחיתה את האיסור

כפי שראינו לעיל, הגמרא אומרת שהכובש שכר שכיר עובר על כמה איסורים, והביאו אותם הרמב"ם והשולחן ערוך להלכה:

כל הכובש שכר שכיר עובר בחמישה שמות ועשה הללו: משום בל תעשוק את רעך, ומשום בל תגזול, ומשום בל תעשוק שכיר עני, ומשום בל תלין, ומשום ביומו תתן שכרו, ומשום לא תבוא עליו השמש (שם).

לעיל ביארנו שעל איסור 'בל תלין' עוברים רק ביום הראשון, כפי שפוסק הרמב"ם:

המשהה שכר שכיר עד אחר זמנו, אף על פי שכבר עבר בעשה ולא תעשה הרי זה חייב ליתן מיד, וכל עת שישהה עובר על לאו של דבריהם שנאמר אל תאמר לרעך לך ושוב<sup>20</sup>.

אך באמת יש להקשות, ומצאתי שכן הקשה הפני מנחם<sup>21</sup>, מדוע אינו עובר על 'לא תעשוק' ו'לא תגזול' בכל יום שאינו משלם<sup>22</sup>? ונראה שאינו עובר מחדש על לאווים אלה, שהרי לא ראינו שעבירה

20. הלכות שכירות יא, ה.

21. בגליון על הרמב"ם. הפני מנחם היה האדמו"ר מגור, בנו של ה"אמרי אמת".

22. עיין שיטה מקובצת בבא מציעא קי, ב: "ונראה לי דדוקא לאיסור בל תלין הוא דאינו עובר עליו מבקר ראשון ואילך, אבל לשאר חיובי דשכירות ואף לא תבא עובר לעולם הואיל ולא כתיב בהו ייתור למעוטינהו מיום ראשון ואילך". משמע מדבריו שכל יום עובר מחדש על 'לא תבוא עליו השמש' ועל 'ביומו תתן שכרו'. והר"ן חולק בזה, שכתב: "שלא יעבור עליו אלא בקר ראשון בלבד... והוא הדין לשכיר לילה שאינו עובר משום ביומו תתן שכרו אלא ביום ראשון בלבד". והיינו שלפי השיטה מקובצת יש גזירת הכתוב מיוחדת ל'בל תלין', אך שאר האיסורים מתחדשים, והר"ן כנראה סובר שאי אפשר לחלק בין האיסורים, ואם מצאנו הגבלה בתורה לאיסור בל תלין, הוא הדין ל'לא תבוא' ול'ביומו תתן שכרו' והלכה כר"ן. ולכל הדעות 'לא תגזול' ו'לא תעשוק' לא יתוקנו עד שישלם, והוסיפו חכמים איסור מדרבנן המתחדש בכל יום שאינו משלם.

אחת תתחדש כל זמן שלא תיקן אותה, ואף על פי כן כל עוד שאינו ממלא את חיובי התשלומים שלו כלפי חבירו יש בכך מימד של 'לא תגזול' ושל 'לא תעשוק'<sup>23</sup>, שהרי בידו כסף גזול; ועל כך באו חכמים והוסיפו שבכל יום שעובר והוא אינו מחזיר ניתוסף לו גם איסור מדרבנן. ואמנם, כאשר ישיב אחר כך את הכסף יקיים בכך את הדין של 'והשיב את הגזילה'. ונראה להוסיף ולהסביר שהעשה של 'ביומו תתן שכרו' והלאו של 'לא תלין' באו לזרז את המעסיק לשלם בזמן, ולכן הם שייכים לאותו יום בלבד, ואם עבר עליהם לא ניתן לתקנם עוד, ושאר האיסורים רובצים עליו עד שיתקן.

אם כנים הדברים, הרי שדברי הביאור הלכה צריכים עיון, משום שגם אם עבר היום ואין כאן משום 'בל תלין', סוף סוף יש בידו כסף גזול שחייב להחזירו; וכל עוד שלא החזיר אינו יכול להוציאו על מצוות עונג שבת.

### 6. עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

אף אם נאמר שהמשהה את הכסף אצלו עובר רק על 'בל תשהא' מדרבנן, יש מכל מקום להעיר על דברי הביאור הלכה בנקודה נוספת, על פי המבואר בשולחן ערוך עצמו באותו סעיף, ואלו דבריו:

אפילו מי שצריך לאחרים, אם יש לו מעט משלו צריך לזרז עצמו לכבד את השבת, ולא אמרו: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אלא למי שהשעה דחוקה לו ביותר, על כן צריך לצמצם בשאר ימים כדי לכבד השבת (שולחן ערוך אורח חיים רמב, א).

דברי השולחן ערוך צריכים ביאור, שברישא מדובר על אדם הנצרך לאחרים ואף על פי כן צריך לכבד את השבת, ובסיפא כתוב שיעשה

23. בכוונה כתבנו 'מימד של לא תגזול', ולא שמתחדש האיסור מדי יום או מדי שעה - וכי גזולן עובר בכל שעה מחדש על האיסור? אלא הכוונה שכל זמן שלא שילם רובץ עליו איסור גזילה, שיתוקן רק כאשר ישלם.

שבתו חול. וביארו המפרשים שאם בכל אופן נזקק לאחרים, יכול לקבל מהם גם לצורך עונג שבת; אך אם הוא יכול שלא להזדקק כלל לאחרים ויש לו אוכל מעצמו בצמצום לשבת, עדיף שיעשה שבתו חול ולא יצטרך לבריות. ונראה לומר שעל אחת כמה וכמה שנאמר 'עשה שבתך חול ואל תעבור על איסור דרבנן של 'בל תשהה'".

### 7. הגבלה בדין 'עשה דוחה לא תעשה'

נקודה שלישית יש להעיר על פי המבואר בגמרא<sup>24</sup> שלולב הגזול פסול בשאר ימי חג הסוכות משום מצווה הבאה בעבירה<sup>25</sup>. ולכאורה קשה - לאן נעלם הכלל של 'עשה דוחה לא תעשה'? ואם נאמר שהגזילה לא באה באותה שעה של קיום המצווה, ובאופן זה אין הלאו נעקר משום העשה, הרי ישנה אפשרות שבשעת המצווה יזדקק ללולב ויגזול אותו, ובאותו רגע של הגזילה ירצה לצאת ידי חובה. ועל כרחך נראה שיש להבחין בין מצוות שבין אדם לחבירו למצוות שבין אדם למקום, והכלל של 'עשה דוחה לא תעשה' נאמר במצוות שבין אדם למקום, וכפי שביאר יפה הרמב"ן<sup>26</sup> ש'עשה דוחה לא תעשה' משום שה'עשה' שייך לאהבה וה'לא תעשה' ליראה, והטעם: "שהאהבה גדולה מיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו". אמנם כל זה נכון במצוות שבין אדם למקום, אך מצוות שבין אדם למקום הבאות על חשבון מצוות שבין אדם לחבירו, כאיסור גזל למשל, עליהן הקב"ה אומר: "כִּי אֲנִי ה' אֱהָב מְשֻׁפָּט שֵׁנָא גָזַל בְּעוֹלָה"<sup>27</sup> - אל תעבוד אותי על ידי שאתה לוקח ממישהו אחר<sup>28</sup>. וכפי שהנביא אומר

24. סוכה ל, א.

25. ביום הראשון של החג פסול הלולב הגזול גם מדין 'ולקחתם לכם' - משלכם.

26. שמות כ, ח.

27. ישעיהו סא, ח.

28. עיין שו"ת יד אליהו סוף סימן כג.

במקום אחר: "גַּם כִּי תִרְבוּ תִפְלָה אֵינְנִי שׁוֹמֵעַ יְדֵיכֶם דְּמִים מְלֹאוֹ"<sup>29</sup>. ולכן גם כאן נראה שאי אפשר לקיים מצוות עונג שבת על חשבון השני. ואגב דברים אלו יש להתבונן מדוע התורה אמרה ש'בל תלין' חל רק באותו היום; ונראה לומר שאדרבה, התורה באה להחמיר עלינו ולומר שרק באותו יום אפשר לשלם, ואחר כך כבר אי אפשר לתקן את הלאו. התורה באה ללמד עד כמה חשוב התשלום בזמן.

### 8. מתי אין צריך לשלם בזמן

השולחן ערוך מביא הלכה חשובה הנוגעת למעשה:

שכיר שמכיר בבעל הבית שאין דרכו להיות בידו מעות אלא ביום השוק, אינו עובר בבל תלין, אפילו יש לו מעות<sup>30</sup>.

ולמעשה, אם מקובל במקצוע זה או אחר שמשלמים בתאריך מסויים, המעסיק אינו עובר על 'בן תלין' עד לתאריך זה. והטעם, שכל עובד שבא לעבוד במקצוע זה יודע מראש שהמשכורת שלו תשולם רק בתאריך פלוני, ואין הוא מצפה לקבלה קודם לכן.

ואספר על אבי מורי זצ"ל הרב משה בוצ'קו ראש הישיבה, שבעת שהיה מנהל הישיבה היה מקפיד מאוד שהמשכורות של כולם ישולמו בזמן. בסוף כל חודש היה הולך לרואה החשבון ומבקשו שיתן לו את החשבון שהוא צריך לשלם, ובראשון לחדש היה נותן לכולם את הצ'ק. מעשה שאירע, פעם אחת הגיע תחילת החודש, והנה רואה החשבון לא נתן את הסכום המגיע לכל עובד. התקשר אליו אבא ושאלו: איך אשלם? ענה לו רואה החשבון: יש שינוי בתעריפים, ואינני יכול להכין את התלושים מפני שצריך לשנות דבר מה בתוכנה, ועדיין השינוי לא נעשה. התעקש אבא ואמר: אני חייב לשלם. אמר לו רואה החשבון: עד העשרה בחודש זה בסדר על פי חוק. ענה לו אבא: זה אמנם על פי חוק, אבל

29. שם א, טו.

30. חו"מ שלט, ט.

בתורה כתוב "ביומו תתן שכרו" (דברים כד, טו). תן לי את הסכומים לתשלום גם אם אינם מדוייקים, ובחודש הבא נעדכן אותם בדיוק. עד כאן המעשה; ולפי מה שלמדנו בהלכה, אם מקובל בחוק שאפשר לשלם עד העשרה בחודש זה בסדר, ואבא זצ"ל כנראה החמיר על עצמו.

### 9. תשלום קודם גמר העבודה

בספר חישוקי חמד<sup>31</sup> דן מתי ישלם אדם הלוקח מוגנית. הרי כשלוקחים שירות, לפעמים מבקש נהג המוגנית שנשלם מיד; ומן הדין עדיין אין חייבים לשלם, כי 'שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף' - כלומר בסוף העבודה. החישוקי חמד טוען שאם משלמים לפני הזמן אין מקיימים את מצוות 'ביומו תתן שכרו', ולכן הוא נותן עצה, שכאשר יוצאים מהעיר כבר יש חוב כלשהו לנהג, ואז אפשר לשלם לו על הנסיעה ולקיים בכך את המצווה. אך לפי עניות דעתי ככל שאדם משלם מוקדם יותר תבוא עליו הברכה, וודאי שקיים את המצווה בהידור גדול<sup>32</sup>.

### 10. הטעם בפנימיות למצוות "ביומו תתן שכרו"

לסיום נביא את דברי השדי חמד<sup>33</sup> בשם רבי חיים ויטאל:

שהמקיים מצות 'ביומו תתן שכרו' זוכה אז לנשמה יתירה שקונה האדם בשבת. ונראה לי לתת לזה קצת טעם, שהנשמה יתירה שזכה בה אדם הראשון משום קדושת השבת, היה מעין שכר שכיר שביום ששי טרח וזרע וקצר בעולם, והקב"ה שהוא בעל הבית נתן לו שכרו אז נשמה יתירה, כמו שאמר הכתוב "לעבדה ולשמרה" ושם נרמז השבת. והכא נמי ראשי תיבות של ביומו תתן שכרו - הוא שבת.

רבי חיים ויטאל אומר לנו: דעו לכם, נשמה יתרה אינה רק במצוות

31. בבא מציעא קיא, א.

32. ועיין עוד אהבת חסד חלק א, פרק ט סעיף ט.

33. חלק א כללים סימן כו.



שבין אדם למקום, היא קודם כל במצוות שבין אדם לחברו. כשאדם מקפיד במצוות שבין אדם לחברו, אזי הוא זוכה להתקרב לשכינה.

### 11. סיכום

לסיכום, למדנו על מרכזיותה של החובה לשלם בזמן לשכיר, ושהעובר על כך עובר על כמה איסורים: 'לא תגזול', 'לא תעשוק', 'לא תלין' ו'ביומו תתן שכרו'. לאחר שעבר יום התשלום אינו יכול עוד לתקן את מצוות 'ביומו תתן שכרו' ואת האיסור של 'לא תלין', ובכל יום מתווסף עליו איסור חדש של 'בל תשהה' מדרבנן, ואף האיסורים 'לא תגזול' ו'לא תעשוק' רובצים עליו עד שישלם.

על כן, מי שאין לו כסף לעונג שבת ולשכר פועליו חייב לשלם לפועליו גם אם עבר כבר יום התשלום, ואף אם עברו כבר כמה ימים. ואולם, אם מקובל לשלם בתאריך מסוים אינו עובר על שום איסור עד התאריך המקובל לתשלום. כמו כן ראינו שהמשלם לפני סוף העבודה מקיים בכך את כל חובותיו, ואדרבא הוא מקדים למצווה.

והמשלם בזמן, שכרו מרובה מאוד, וזוכה לנשמה יתירה.

## סימן מד – דינא דמלכותא דינא<sup>1</sup>

1. מבוא
2. מקור הדין
3. טעם הדין
  - א. שיטת הרשב"ם
  - ב. שיטת המאירי
  - ג. שיטת הרא"ש
4. דינא דמלכותא הסותר את דיני התורה
5. דינא דמלכותא דינא ותשלום מסים
  - א. בעבודה חד-פעמית
  - ב. חיוב דין המלכות על המוכר והקונה
6. פטור תלמידי חכמים מן המסים
  - א. שיטת הרמב"ם
  - ב. תלמידי חכמים אינם צריכים שמירה
  - ג. דעת השולחן ערוך
  - ד. מי נקרא תלמיד חכם?
7. סיכום

נא

---

1. בעריכת הרב אליהו וינגורט. גם רוב ההערות מפרי עטו.

**1. מבוא**

מדינת ישראל, כמדינות אחרות, היא מדינת חוק הפועלת על פי חוקים רבים הנוגעים לכל תחומי החיים. אלא שחוקי המדינה לא נחקקו על פי משפטי התורה ועל ידי חכמי ישראל, ואם כן יש לברר אם יש תוקף הלכתי לחוקים אלה. שאלה זו עולה במלוא חריפותה בדיני מסים; יש לדעת אם על פי דין תורה מחוייבים אנו לשלם את כל המסים, או שיש היתר לעבוד בלא להפריש את כל התשלומים שהמדינה מחייבת. כמו כן יש לשאול אם כיום תלמידי חכמים פטורים על פי ההלכה מן המסים שהמדינה מטילה עליהם.

**2. מקור הדין**

בכמה מקומות בש"ס<sup>2</sup> מובאים דבריו של שמואל ש'דינא דמלכותא דינא', כלומר שדין המלכות נחשב לדין מחייב גם על פי משפטי התורה. דברים אלו של שמואל עוצמתיים ביותר, וסייעו ליהודים שהתפזרו בגלויות בכל העולם לחיות בקרב האומות, בלי עימותים תמידיים הנובעים מן ההתנגשות בין התורה לחוק המדינה. נביא כאן את דברי הגמרא בבבא קמא:

גופא, אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. אמר רבא: תדע, דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברינן עליהו<sup>3</sup>.

הגמרא מביאה ראיה לדברי שמואל מכך שאנו משתמשים בכל המבנים שהמלכות בונה. דוגמה לכך הם הגשרים שאנו מהלכים עליהם, הנבנים מעצים ששלוחי המלך קוצצים ללא רשות הבעלים. אם לא הייתה ההלכה ש'דינא דמלכותא דינא' הרי היה זה גזל, ולא הייתה לנו רשות להלך על הגשרים, ומכאן שההלכה העניקה תוקף להחלטות הרשויות המבוצעות לטובת הציבור.

2. בבא קמא קיג, א. גיטין י, ב. נדרים כח, א. בבא בתרא נד, ב.

3. קיג, ב.

דברי שמואל מובאים שם בהקשר נוסף; הגמרא מביאה את המשנה במסכת כלאיים, האומרת שאסור לאדם ללבוש כלאיים גם במקרה שאין כוונתו ללבישה, אלא רק לגנוב את המכס. על כך מקשה הגמרא מדברי שמואל:

אלא להבריה בו את המכס מי שרי? והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא! אמר רבי חנינא בר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה; דבי רבי ינאי אמרי: במוכס העומד מאליו (בבא קמא קיג, א).

כיצד מותר בכלל לגנוב את המכס, הרי 'דינא דמלכותא דינא!' הגמרא מתרצת קושיה זו בשני אופנים: אפשר שמדובר כאן במוכס 'שאיין לו קיצבה', כלומר שהוא גובה את המכס שלא על פי כללים השווים לכולם; אפשרות נוספת היא שמדובר במוכס העומד מעצמו, כלומר שלא מונה על ידי המלך ומעולם לא ניתנה לו רשות לגבות את המכס - מעין מאפיונר. מדברים אלו עולה שאם המכס הוא קצוב, וניתן על פי חוק - יש חיוב גמור לשלם. נוסף כאן כי לדעת רוב הפוסקים תוקפו של דין המלכות הוא מן התורה<sup>4</sup>.

### 3. טעם הדין

מצאנו בדברי הראשונים מספר הסברים לדין זה, ונביא כאן את עיקרי השיטות<sup>5</sup>:

#### א. שיטת הרשב"ם

כתב הרשב"ם בביאור הדין: "כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים

4. עיין אבני מילואים כח, ב. שו"ת חתם סופר יו"ד סימן שיד. דבר אברהם א, א ענף ב. אמנם דעת הבית שמואל אבן העזר כח, ג שהוא מדרבנן.

5. לטעמים נוספים עיין אבן האזל נזקי ממון פרק ח הלכה ה. שו"ת חתם סופר או"ח סימן רח וח"מ סימן מד. דבר אברהם חלק א סימן א.

עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו על פי חוק המלך הנהוג בעיר משום גול<sup>6</sup>.

לדעת הרשב"ם התוקף של דין המלכות נובע מכח קבלת העם מרצונם את חוקי המלך. לפי שיטה זו, תוקף משפטי המלכות מבוסס על הצורך הכללי של כל ציבור למנות אנשים שיעמדו בראשו ויתקנו תקנות לטובת הכלל. תקנות אלו מחייבות את הציבור כולו, ואף נגד רצונו של אדם זה או אחר.

## ב. שיטת המאירי

כתב המאירי בביאור הדין:

שכך הוא ראוי לו מצד מלכותו על הדרך האמור במלכי ישראל: כל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו, וזהו שאמר דינא דמלכותא ולא אמר דינא דמלכא, כלומר דינים הראויים לו מצד המלכות...<sup>7</sup>

המאירי מבין את תוקפם של דיני המלוכה בדומה לתוקף הניתן למלך ישראל; במשנה במסכת סנהדרין<sup>8</sup> מבואר ש'פורץ לעשות לו דרך', ומתבאר שם בגמרא בדברי שמואל שמותר למלך לעשות את כל הנאמר ב'פרשת המלך'<sup>9</sup>. פרשת המלך היא תשובת שמואל הנביא לעם בבקשם מלך; שמואל הנביא ענה להם שהמלך יחוקק חוקים ויחייב אותם לשלם מסים, והם לא יוכלו להמשיך את חיי החירות שנהנו מהם עד כה. על פי שמואל (האמורא), זוהי אכן זכותו של המלך לעשות דברים אלו, ומחדש המאירי שדינו של כל מלך הוא כמלך ישראל לעניין זה. נמצא שבין לדעת הרשב"ם ובין לדעת המאירי מסים למיניהם הם

6. בבא בתרא נד, ב ד"ה והאמר שמואל. וכן כתב בשו"ת אור זרוע ח"א סימן תשמה.

7. בבא קמא קיג, ב.

8. כ, ב.

9. שמואל א פרק ח.

חובה גמורה. ואמנם הגמרא<sup>10</sup> מגבילה כאמור את החיוב במסים, ומבארת שהחיוב בהם נאמר רק כאשר הם מוטלים בצורה מבוקרת ובאופן שוויוני על פי חוקי המלכות.

אמנם שמעתי בשם תלמיד חכם שאם המסים אינם מוטלים באופן שווה על כלל האוכלוסייה, כגון שחלק מן האוכלוסייה פטורה מהם - כגון חיילים או תושבים המתגוררים בישובי ספר, או שהמדינה אינה מפרישה סכום כסף שווה לאוכלוסיות שונות - כגון שמסייעת יותר לסטודנטים מאשר לבחורי ישיבה - אין תוקף לדיני המלכות, כדברי הגמרא שהובאו לעיל במוכס שאין לו קיצבה. אך נראה שאין הדברים נכונים, וגישה כזו יש בה סכנה רבה. הלא באופן זה ניתן לבטל את כל חיובי המסים, שהרי במקומות מסויימים (באילת למשל) אין מטילים את כל המסים; וכי נאמר שאין תוקף לחיובי המסים כיוון שחלק מן האוכלוסייה פטורה מהם? ברור הדבר שהרשויות דנות על פי כללים מסויימים איזה סכום לגבות מאיזו אוכלוסייה, ואין זה הופך את הרשויות ל'מוכס שאין לו קיצבה'. וכיוון שכל אדם שיגור באילת, או בכל מקום אחר שיש בו הנחה, ייחנה מהפטור - הרי זה מס שוויוני, ולכן חיוב המסים עומד בעינו.

### ג. שיטת הרא"ש

הרא"ש<sup>11</sup> ביאר הטעם של 'דינא דמלכותא דינא' בכך שכל הארץ שייכת למלך, והוא רשאי לגרש ממנה את מי שירצה, ולכן הוא רשאי לגבות מסים מכל הרוצה לדור בה - כדרך שרשאי כל אדם לגבות תשלום מהבא לדור בחצירו. על פי זה כתבו הר"ן והרשב"א<sup>12</sup> שאין דין זה נוהג אלא בחוץ לארץ, אבל מלכי ישראל בארץ ישראל אין בהם 'דינא דמלכותא',

10. בבא קמא ק"ג, א.

11. נדרים פרק ג סימן יא. וכן כתבו הרשב"א והר"ן בנדרים כח, א. וכן כתב בעל התרומות שער מו חלק ה סימן ה.

12. נדרים כח, א.

לפי שכל ישראל יש להם חלק בארץ, ואין המלך רשאי לגרשם ממנה. אמנם נראה שגם לדברי ראשונים אלו ישנה חובת תשלום מסים גם במלכי ישראל<sup>13</sup>, על פי המבואר בתשובת הרשב"א<sup>14</sup>. הרשב"א דן במקרה של מבוי שהחזיקו בו רבים, שהמלכות רוצה להעמיד בו דלת ובריח כדי להפריד בין הגויים והיהודים, באופן שימנע חלק מהאנשים להיכנס לתוך המבוי. הרשב"א שואל אם יכולים אותם אנשים לעכב על הצבת הדלת, ומסקנתו שכיוון שהרחובות שייכים למלכים רשותם לעשות בהם כרצונם, שהרי 'דינא דמלכותא דינא'. במהלך תשובתו מוסיף הרשב"א משפט חשוב:

ואפשר עוד כי גם למלכי ישראל רשות בכענין זה לפי שזה משמירת עמו. כדי שלא יזוקו הישראלים... ויהיה בזה נזק המלך והרי זה בכלל מה שאמרו במשנתנו: ופורץ לעשות לו דרך. וכל האמור בפרשה, מלך מותר בו. אם כן, מה שצוה המלך לעשות פתח ודלתים באמצע השכונה לשמירת העם, הרשות בידו. נמצא דין מלכי ישראל שזה לדין האומות בדבר זה.

לפי זה נראה שגם הרשב"א וסיעתו יודו שכל דבר שנעשה לצורך בני המדינה ולטובתם יש לו תוקף הלכתי מחייב, ולכן יש לשלם מסים שנגבים לטובת הכלל. ורק במקרה שמטיל המלך מס לטובת עצמו אין 'דינא דמלכותא דינא' במלכי ישראל.

עוד נראה שבימינו, כאשר השלטון הוא דמוקרטי ונבחר בידי העם, יודו כולם לדברי הרשב"א שיש חיוב גמור לקיים את דין המלכות מכוח

13. עיין בשו"ת חתם סופר חו"מ סימן מד שכתב: "ומכל מקום נראה לי דלא פליג (הר"ן) אלא במסים ומכס שמטיל על כרחם, סבירא ליה, לא שייך לומר בני מדינה ניחא להו אלא משום שהוא אדון הארץ ואם כן יש לחלק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם אבל במנהגים ונימוסים מודה ר"ן דהטעם משום דניחא להו ואין לחלק בין מלכי ישראל לאומות העולם".

14. חלק ב סימן קלד.

הסכמת העם.

להלכה נפסק ברמב"ם<sup>15</sup> ובשולחן ערוך<sup>16</sup> ש'דינא דמלכותא דינא' נוהג בין במלכי אומות העולם ובין במלכי ישראל; ואם כן, ודאי שיש תוקף גמור לחוקי המדינה גם בארץ ישראל. וכך פסק הרב עובדיה יוסף בספרו 'יחווה דעת' חלק ה סימן מד.

#### 4. דינא דמלכותא הסותר את דיני התורה

הכלל 'דינא דמלכותא דינא' נוהג בחוקים החברתיים, במסים הבאים לדאוג לבריאות האוכלוסייה, לתשתיות ולכללים חברתיים שונים (חוקי הנהיגה למשל) וכן בהחלטות המדינה בצורכי ביטחון. כל אלו מצויים בוודאי באחריות הרשויות, וחייבים לציית להם מדין 'דינא דמלכותא דינא'.

מאידך גיסא, אם הרשויות רוצות למנוע מאתנו לקיים איזו שהיא מצוה בין אם היא מן התורה ובין אם היא מדרבנן, אין לציית לחוקים אלה.

#### 5. דינא דמלכותא דינא ותשלום מסים

##### א. בעבודה חד-פעמית

כל המקורות שהבאנו מורים על כך שאסור לעבוד בלא לדווח לרשויות המס על שכר העבודה. אלא שבזה יש הבדל בין דינא דמלכותא לדיני תורה, והוא שאף שבדיני תורה אין הבדל בין מעט להרבה ובין מקרה חד פעמי לנוהל רגיל, ובפירוש נאמר כי 'חצי שיעור אסור מן התורה' (יומא עג, ב), אין הדבר כן בדין המלכות. למשל, אדם שצבע את ביתה של דודתו במהלך החופשה והיא שילמה לו כסף על כך, אי אפשר לבקש ממנו שיפתח תיק במס הכנסה וידווח על עבודה חד פעמית אצל קרובים.

15. הלכות גזילה פרק ה הלכה יא.

16. שולחן ערוך חושן משפט סימן שסט סעיף ו. ועיין ברמ"א שם סעיף ח.



ונראה שלמעשה אין מי שאוכף בחוק מקרים כאלו, ודרישה כזאת אינה מעשית ואינה נצרכת.

### ב. חיוב דין המלכות על המוכר והקונה

שמעתי בשם תלמיד חכם שרצה לומר שכל החיוב לשלם מסים הוא על המוכר, אך על הקונה אין איסור לקנות ממי שלא שילם מסים; ועל כן רצה להתיר לקונה לקנות תפילין ממוכר שאינו מדווח לרשויות המס. ונראה שאין לומר כך, מכמה טעמים:

א. יש בכך משום איסור 'לפני עיוור', ועל כל פנים יש בכך משום מסייע לדבר עבירה.

ב. עצם השותפות מכלילה את האדם באיסור; וכמליצת חז"ל שנאמרה בהקשר אחר<sup>17</sup>, ש'אין העכבר יכול לגנוב בלי החור', כך גם כאן אין למוכר תועלת בהעלמת המס בלא שיהיה לו למי למכור. ואם כן הקונה הוא בוודאי שותף פעיל בהעלמת המס.

ג. משלמי מסים נאלצים למכור ביוקר יחסי, ונמצא שהם מפסידים לקוחות לאלו המעלימים מס ומוכרים בזול. ועל ידי שאדם קונה מהמוכרים המעלימים מס הוא מקפח את פרנסת המוכרים הנוהגים כדין.

יש לשים לב לכך שבמצוות תפילין, החשובה עד מאוד, אנו רגילים לחפש אחר כל ההידורים בכתיבת הפרשיות ובעשיית הבתים, ומשלמים על כך הון רב. משום מה על ההידור 'הפעוט' הזה, שהוא מעיקר הדין - לקנות מאדם הנוהג על פי חוק ומשלם מסים - אנו מוותרים כדי לחסוך בכסף. בכך אנו מקפחים את פרנסת המוכרים כדין, ואף נעשים שותפים לדבר העבירה של המוכר.

---

17. גיטין מה, א.

### 6. פטור תלמידי חכמים מן המסים

הרב עובדיה יוסף כתב בשו"ת יביע אומר<sup>18</sup> שתלמידי חכמים פטורים כיום מכל מיני מסים, ובמקום אחר<sup>19</sup> כתב שמותר אף להעלים מס (אמנם דבר זה אינו מובא בגוף התשובה). לפי זה, בערים שיש בהם תלמידי חכמים, ובמיוחד ביישובים הדתיים, חובה על התושבים שאינם תלמידי חכמים לשלם את המסים שהמדינה חייבה בהם את תלמידי החכמים. למעשה לא ראינו גם ביישובים החרדיים ביותר הנהגה כזו, ועלינו להבין למה.

מקור הדין בגמרא בבבא בתרא<sup>20</sup>, שבה מובא כי חכמים אינם צריכים לשלם מסי שמירה כיוון שהם אינם זקוקים לשמירה, שהרי התורה שהם לומדים שומרת עליהם. בהמשך הגמרא מובא כי מי שמחייב תלמידי חכמים לשלם מסים עובר על דאורייתא, על דברי הנביאים ועל דברי הכתובים. הגמרא מוסיפה שתלמידי החכמים פטורים גם ממסי המלך, מפני שכל הפורענויות באות לעולם רק מפני עמי הארץ. ראייה לכך מביאה הגמרא ממעשה במלך שרצה להטיל מס על אנשי טבריה; החכמים לא רצו להשתתף בתשלום המס, ועמי הארצות ברחו מן העיר כדי שלא יצטרכו לשלם לבדם. והנה, מיד לאחר שעזבו עמי הארצות את העיר נתבטלה הגזירה. ואכן, הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל החרים מראש כל מי שיחייב תלמידי חכמים לשלם מסים. הרב עובדיה יוסף מוסיף שמשמע מדברי הרמב"ם שפטור זה הוא מן התורה, משום שהרמב"ם השווה אותו לפטור הכהנים מלתת מחצית השקל<sup>21</sup>.

18. חלק ז חו"מ סימן י ויחווה דעת בהערה על יחווה דעת חלק ה סימן מד.

19. מפתחות ליחווה דעת חלק א. איני יודע אם המפתחות מפרי עטו של הרב או של העורך.

20. ז, ב, ה, א.

21. בתרומת הדשן סימן שמב מפורש שפטור זה הוא מדרבנן ועל כן הוא כותב שמנהג מבטל הלכה, ואיני בטוח כלל שדעת הרמב"ם הוא שהפטור הוא מן התורה, כי להלכה הרמב"ם פסק שכוהנים חייבים במחצית שקל, ועל כן כל רצונו היה שמהות הפטור הוא מן התורה כי הפטור לדעתו הוא חלק מהכבוד לתלמידי חכמים שיש

## א. שיטת הרמב"ם

לעניות דעתי אין זה נראה שאפשר ללמוד מדברי הרמב"ם פטור לזמננו. הרמב"ם הביא כל זה בפירושו למשנה באבות, האוסרת ליהנות מדברי תורה: "אל תעש תורתך קרדום לחפור בו"<sup>22</sup>, כלומר שאסור לתלמיד חכם לקבל כסף על כך שהוא מלמד תורה. בהקשר הזה כתב הרמב"ם שחייבים לעזור לתלמיד חכם בעסקיו, כגון לסגור את כל החנויות בתחילת היום כדי שהוא ירוויח את פרנסתו במעט זמן, וכן לפטור אותו ממסים בעת הצורך. גם בהלכות תלמוד תורה הביא הרמב"ם דין זה בהקשר של תלמידי חכמים המתפרנסים מיגיע כפיהם, וכתב ש"אם היתה סחורה לתלמיד חכם מניחים אותו למכור תחילה". מכאן ברור ששני הדינים האלו קשורים זה בזה, ועל כן היום שתלמידי חכמים מקבלים משכורת ונוהגים שלא כרמב"ם בדבר זה, אין מקום לפי הרמב"ם לפטור אותם ממסים, וזה ייראה ממש כקרדום לחפור בו. ואין זה קשור כלל בכבוד שאכן ראוי לתת לתלמידי חכמים המלמדים בלי לקבל על כך משכורת.

## ב. תלמידי חכמים אינם צריכים שמירה

בגמרא בבבא בתרא (ז, ב) מובא שרבי יהודה נשיאה רצה להטיל מיסי שמירה על תלמידי חכמים, וריש לקיש דחה דבריו, בטענה כי 'תלמידי חכמים אינם צריכים נטירותא' (שמירה). נשאל את עצמנו אם דין זה שייך כיום – כלומר אם יש תלמידי חכמים בימינו שהם בכזו מדרגה, שאכן אינם צריכים שמירה<sup>23</sup>. לכאורה התשובה שלילית, וגם אם ישנם

בזה חיוב מן התורה לכבד תלמידי חכמים וכמו שדין ואהבת לריעך כמוך הוא מן התורה והחיובים הספציפיים כמו ביקור חולים הם מדרבנן.

22. פרק ד משנה ה.

23. באמת גמרא זו תמוהה מאוד ולא רק בדורינו ראינו שהיו פיגועים שפגעו גם בתלמידי חכמים וכן בתרפ"ט נפגעו בני תורה והשוואה האיומה לא פסחה על

כאלו - הרי הם בטלים במיעוטם. ועיין בזה בדברי הרדב"ז<sup>24</sup>. ועל כן במצבנו, שאין תלמיד חכם אחד שיסכים לגור בין הערבים בלי שמירה, הודאת בעל דין שקולה כמאה עדים, וחייבים כולם לשלם את המסים. בנוסף נראה לי שאין הפטור שייך בזמננו מטעם נוסף, שיש להעמיק עוד בסוגיה כדי להבינו. הגמרא דנה במיסי השמירה שבני העיר צריכים לשלם, ושואלת כיצד לחלק את הנטל. מסקנת הסוגיה היא שהתשלום תלוי במידת הצורך בדבר - הזקוק לשמירה הוא זה שעליו לשלם. למשל: העשיר צריך לשלם יותר מן העני, כיוון שהגנבים באים מן הסתם לגנוב מן העשירים, והמתגורר סמוך לחומה ישלם יותר מן המתגורר בפנים העיר, משום שהוא מסתכן יותר. בהקשר הזה אומרת הגמרא שתלמידי חכמים אינם צריכים לשלם, משום שהם אינם זקוקים לשמירה לצורך עצמם.

אם כן, נראה כי דין זה אינו שייך כיום, כיוון שמיסי ביטחון אין עניינם שמירה מגנבים, אלא שמירה על המדינה בשלמותה. אף אזרח במדינה אינו משלם לצורך השמירה האישית שלו, אלא לצרכי הכלל. ואף מי שאינו זקוק לשמירה מסיבה זו או אחרת חייב לשלם באופן שיוויוני -

---

תלמידי חכמים וגם בזמן התנאים הקדושים נפגעו תלמידי חכמים ומידי שנה אנו אומרים סליחות המזכירים עשרה הרוגי מלכות. ועל כן נראה לי לפרש את הגמרא כך: בלי רוח אין עתיד לעם ישראל. לימוד התורה הוא חלק מהזהות היהודית. ועל כן הכוונה היא שכל אחד תורם לעתיד עם ישראל לפי מעלתו: יש בצורה חומרית ויש בצורה רוחנית ועל כן אנו עוזרים לתלמידי חכמים שהיו עובדים לפרנסתם, עבודה מועטת כדי להקדיש את זמנם ללמוד וללמד תורה ואיך נבקש מהם לשלם את המסים. זהו חלקם להגנה של העם. אבל היום שמקבלים משכורת על מה שמלמדים תורה אי אפשר לפטור אותם.

24. חלק ב סימן תשנב. בשאלה שם מדובר בתלמידי חכמים שביקשו שידאגו לשמירתם ובעלי בתים לא רצו בגלל שהיו עניים. הרדב"ז כותב שברור שהם צריכים לשלם כי הם מודים שהם צריכים שמירה ומוסיף שאפילו לא אומרים כן יש מקום לחייבם: "ואף על פי שיש טעם אחר כי מסופק אני אם יש עתה מאן דלא בעי נטירותא איני נכנס בחקירה זו עתה כי דברי יעציבו את קצת חכמים ולכן השתיקה טובה מהדבור".

וכן הדין גם בתלמידי חכמים, שאף אם נאמר שאינם זקוקים לשמירה לצורך עצמם, הרי התשלום במדינתנו אינו אלא תשלום כללי. ואכן, העניינים במדינת ישראל אינם משלמים מס הכנסה כלל – אף שהם זקוקים לביטחון בדיוק כמו העשירים – משום שהתשלום הינו כללי ואינו מתחשב בצורך האישי. וכדברינו נמצא בפירוש בחידושי חתם סופר בסוגיתנו (בבא בתרא ה, א):

ודע דלפי עניות דעתי לא קפטרי רבנן אלא ממס וחומה שהם מצד גלות ישראל בין אומות העולם... אבל שמירה כדרך שמלכות נשמרים ממלכויות אחרים גם תלמיד חכם חייב.

### ג. דעת השולחן ערוך

דין פטור תלמידי חכמים ממסים מובא בשולחן ערוך יורה דעה סימן רמג. בעיון בדבריו נראה שתי נקודות חשובות: הראשונה, שתלמיד חכם אינו פטור מכל המסים; והשנייה, שלא כל תלמידי החכמים פטורים. להבנת דברי המחבר נזכיר שבגמרא פטרו תלמידי חכמים משני סוגי מסים: א. מסי שמירה, שהרחבנו את הדיבור עליהם למעלה. ב. מסי המלך המוטלים על הציבור לטובת המלך, כמו בסיפור המס על אנשי טבריה. מאידך גיסא, מפורש בגמרא שתלמידי חכמים חייבים במסים המיועדים לתיקון הרחובות. וכך פסק השולחן ערוך:

תלמידי חכמים לא היו יוצאים בעצמם עם שאר העם לעשות בבנין העיר ובחפירות העיר וכיוצא בזה, שלא יתבזו בפני עמי הארץ... במה דברים אמורים? כשכל אדם יוצא בעצמו, אבל אם אין יוצאין בעצמם אלא שוכרים אחרים במקומם או גובין מבני העיר לעשותו, אם דבר שצריך לחיי אדם כגון בארות המים חייבים לתת חלקם (רמג, א-ב).

אמנם תלמידי חכמים פטורים ממיסי שמירה וממיסי המלך המוטלים

על הציבור לטובת המלך, אך במסים שתכליתם טובת הציבור הם חייבים. כיום במדינתנו מתחלקים המסים לשלושה חלקים עיקריים: מיסי צדקה - חינוך ורווחה, מסים לביטחון ומסים לתשתיות. רוב רובם של המסים מיועדים לטובת הציבור ולא לטובת המלכות, ועל כן חייבים תלמידי החכמים בכל המסים האלה.

#### ד. מי נקרא תלמיד חכם?

השולחן ערוך לא פטר ממסים את כל תלמידי החכמים. ההגדרה שלו לתלמידי חכמים ש'תורתם אומנותם' מצמצמת ביותר, עד שכמעט ואין אדם הראוי להיקרא בשם זה. וזו לשון השולחן ערוך:

ודוקא תלמידי חכמים שתורתם אומנותם, אבל אין תורתם אומנותם חייבין. ומיהו אם יש לו מעט אומנות או מעט משא ומתן להתפרנס בו כדי חייו ולא להתעשר, ובכל זמן שהוא פנוי מעסקיו חוזר על דברי תורה ולומד תדיר נקרא תורתו אומנותו (רמג, ב).

מציאות זו של אדם הלומד תדיר כמעט ואינה קיימת בימינו, לבד מיחידים סגולה ממש, ומי יעיד על עצמו שראוי לשם זה? וכבר כתב על כך התרומת הדשן סימן שמב:

אפשר משום דסבידא להו דהאידנא אין לנו מי שתורתו אומנתו אפילו באותו דרך שביאר אשירי לעיל, משום דצריך דקדוק יפה שיחזור תמיד לתלמודו כשיפנה מעסקיו. ואין נוהרין יפה האידנא.

הרמ"א מביא הגדרה נוספת לתלמיד חכם:

דק שהוא מוחזק כתלמיד חכם בדורו שיודע לישא וליתן ברוב מקומות בתלמוד ובפירושו ובפיסקי הגאונים (שם).

תלמיד חכם הוא אפוא אדם הבקי ורגיל הן בתלמוד, הן בפירושו והן בפסיקה למעשה - וזאת ברובו של התלמוד! תלמידי חכמים כאלו

נדירים ביותר.

ואמנם הרב עובדיה יוסף הביא פוסקים החולקים ומרחיבים מאוד את הגדרת תלמידי החכמים ואת הפטור ממסים; אלא שאין זו דעת המחבר, וודאי שהנוהג כפי דעת המחבר נוהג על פי דין.

בתשובתו טוען הרב עובדיה יוסף שתלמיד חכם נחשב למוחזק בממונו, ולכן יכול לטעון 'קים לי' כאותם הפוסקים הפוטרים אותו מלשלם. אולם הוא בעצמו כותב שחלק מהפוסקים סברו שאין טוענים מוחזקות כנגד הציבור. ועוד נראה לי שאין פה דין רגיל של חושן משפט, שבו שני אנשים חולקים ביניהם, והמוחזק יכול לטעון 'קים לי' כדעה זו או אחרת כדי שלא יוציאו ממנו ממון. כאן התלמיד חכם עומד מול אלוקים: האם ראוי לפטור את עצמו מחיוב העולה מן השולחן ערוך ומפוסקים ראשונים ואחרונים, ולהסתמך על דעות מקלות? האם אין בהנהגה זו חילול השם? ואפשר שאדרבא, ראוי לתלמיד חכם להחמיר בדין כשיטות נוספות המובאות בראשונים: א. שיטת הרמב"ן, הסובר שהפטור אינו קיים כשהחיוב הוא אישי ומוטל על כל אדם בנפרד. כל הפטור לדעתו הוא דווקא במס שהוטל על הציבור בכללותו. ב. ישנן שיטות הסוברות שאין בכלל כיום מושג של תלמיד חכם, ועיין בהרחבה בתרומת הדשן שהביא שיטות אלה (אף שחלק עליהן).

יש להוסיף כי הרמ"א כתב שיש מקומות שנוהגים בהם להטיל מס על תלמידי חכמים, וזאת על פי דברי תרומת הדשן שהבאנו למעלה, שכתב שבענייני מסים הולכים אחרי המנהג, ומנהג מבטל הלכה. ואם כן, אף אם נאמר שמן הדין תלמידי חכמים פטורים מן המסים, הרי שלדעת הרמ"א אין באפשרותם להישמט למעשה מחיוב זה, שהרי המנהג להטיל על כולם את המס.

למסקנה, תלמידי חכמים חייבים בזמננו בתשלום המסים, ומכמה טעמים:

- א. הפטור המובא בגמרא ובשולחן ערוך אינו ממסים הבאים לצורך הכלל, אלא ממסים המוטלים לצורך שמירה אישית או לצורך המלך.
- ב. אין כיום אדם המצוי במדרגה כזו נעלה שאין הוא זקוק לשמירה.

ג. חלק מן הראשונים סוברים שאין הציבור חייב לשלם בעבור אישים פרטיים, ולכן תלמידי החכמים מחוייבים במסים שהוטלו עליהם באופן ישיר.

ד. כמעט ואין תלמידי חכמים העונים על הגדרה של תלמיד חכם הפטור ממס, כפי שהובאה להלכה בשולחן ערוך וברמ"א.

ה הרמ"א כתב שיש מקומות שמנהגם הוא שתלמידי החכמים משלמים את המסים, והולכים בזה אחרי המנהג.

להלכה הכריע הרב עוזיאל לחייב את תלמידי החכמים לשלם את המסים<sup>25</sup>, והסביר שהמסים הם כצדקה לעזרה לעניים, ותלמידי החכמים חייבים לתת חלקם – "וכי תלמידי חכמים פטורים ממצוות?" וכן כתב גם השרידי אש (חלק א סימן קלח). ונמצינו למדים שכבר בדורות הקודמים הכריעו גדולי המשיבים, הן האשכנזים והן הספרדים, שתלמידי החכמים חייבים כיום בתשלום המסים.

ועל אחת כמה וכמה שאם הציבור אינו מוכן לשלם בעבורם, שאין הם יכולים חלילה לשקר ולהעלים מס. אדרבא, תלמידי החכמים צריכים להוות דוגמא לציבור, וכפי שמצאנו שאף שתלמיד חכם פטור מלהתפלל במניין אם מתפלל במקום לימודו, אין לעשות כן שמא הציבור ילמד ממנו<sup>26</sup>.

## 7. סיכום

למדנו שהכרעת הפוסקים – והשולחן ערוך בכללם – ש'דינא דמלכותא דינא'; ודין זה חל בין בארץ ובין בחוץ לארץ. לכן אנו מחוייבים על פי ההלכה לכבד את חוקי המדינה שאינם מנוגדים לדיני תורה ולשלם את המסים והמע"מ, כל עוד הם מוטלים על פי קריטריונים קבועים. וכפי שביארנו, חיוב זה חל הן על המוכר והן על הקונה, ולכן יש להקפיד לרכוש מוצרים מאנשים הפועלים על פי החוק. וכן ראינו שתלמידי

25. משפטי עוזיאל יו"ד סימן לט.

26. או"ח סימן צ סעיף יח.



חכמים אינם פטורים ממסים בזמננו, וכל שכן שאסור להם להעלים מס.

# סימן מה – בדין לא תעמוד על דם רעך<sup>1</sup>

לעילוי נשמת הגאון הרב בנציון פריימן זצ"ל<sup>2</sup>

1. מבוא

2. מה מקור החיוב לעזור לבני אדם?

3. האם איסור לא תעמוד על דם רעך הוא רק בסכנה מוחשית?

4. האם יש פטור של "זקן ואינו לפי כבודו" בעזרה לבני אדם?

5. החיוב להוציא ממון להציל את חברו

6. דימוי מצוות הצלת חברו למצוות צדקה

7. להיכנס בספק סכנה

8. סיכום

סא

1. מבוא

תנו רבנן: מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר, או חיה גוררתו, או לסטין באין עליו, שהוא חייב להציל תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך. (סנהדרין עג, א).

מגמרא זו אנו לומדים את החיוב להציל אדם שנמצא בסכנה. במדרש רבה על פרשת קדושים משמע שהיא מצווה רבה מאד ומי שאינו מקיים אותה הרי הוא כשופך דמים; המדרש מסביר שפרשת קדושים נאמרה בהקהל מפני שבפרשה זו התורה חזרה על כל עשרת הדברות. ומדגיש המדרש שהלאו "לא תעמד על דם רעך" מקביל ל"לא תרצח".

---

1. בעריכת הרב יצחק קושלבסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.

2. דברים אלו נאמרו בישיבה באזכרה לרב פריימן זצ"ל.

זכורני במעשה שהיה עם רבי מורי הגאון הרב ציון פריימן זצ"ל: בהיותי נער, ביקרתי בארץ והלכתי לועד הישיבות לקנות גמרות ולשלוח אותם לחו"ל. החבילה הייתה מאד כבדה. רבי ומורי הרב פריימן פגש אותי, לקח את החבילה וליווה אותי עד הדואר. במכונית אמרתי לו שהיה פטור לעזור לי מפני הדין של "זקן ואינו לפי כבודו", אך הוא ענה לי שלא כן הדבר. כלל זה נאמר כשצריך לעזור חמור שרובץ תחת משאו אבל לעזור לאדם עצמו, מקור החיוב הוא בלאו "לא תעמוד על דם רעך", וביחס ללאו זה אמר רבי ומורי נחרצות שאין את הפטור של "זקן ואינו לפי כבודו".

מדברי הרב פריימן ז"ל נשמע שיש לאו של "לא תעמוד על דם רעך" גם כשאין סכנה, רק צער, אולם ראיתי ב"מרחשת" (סימן מג אות י<sup>3</sup>) שהוא, להפך, מגביל דין זה רק לאדם שרואה חברו מסתכן לפניו ממש. להלן נדון בקיצור במחלוקת זו.

הלכה זו הובאה בשולחן ערוך חושן משפט סימן תכו. החכמת שלמה במקום מגביל מצווה זו ואומר ש"זקן ואינו לפי כבודו" פטור ממצווה זו. אשתדל לבאר למה הרב לא התחשב בדברי החכמת שלמה. השולחן ערוך פוסק שאדם חייב להוציא ממון לקיים מצווה יקרה זו. אולם אין הוא מגדיר בפירוש כמה אדם צריך לתת כדי לא לעבור על איסור זה. אנו נביא מחלוקת הפוסקים בנידון זה ונשתדל לבאר דבריהם. אגב, נדון גם בדברי הסמ"ע בשאלה אם אדם חייב להיכנס בספק סכנה להציל את חברו. הסמ"ע מסיק שמשתיקת השולחן ערוך משמע שאין חיוב בזה. מבואר בדבריו ששאלה זו היא תלויה במחלוקת בין הבבלי והירושלמי. נשתדל לבאר שאין הכרח לעשות מחלוקת בין שני התלמודים בשאלה זו.

## 2. מה מקור החיוב לעזור לבני אדם?

בספר החינוך במצוות פריקה וטעינה (מצווה תקמ), החיוב לעזור לחברו לפרוק

3. אני מודה כאן לרב רבינוביץ שליט"א שהראה לי דברי מרחשת אלה.

ולטעון משא על בהמה) כותב החינוך:

שהוזהרנו שאם נראה אחד שנפל לו חמורו או בהמה אחרת מכובד  
המשא או בסבה אחרת או שהוא בעצמו רובץ תחת משאו שלא  
להניחו בדרך.

והוא חוזר על זה במצווה תקמא:

שנצטוינו לעזור את אחינו כשיהיו צריכים לתת המשא על הבהמה או  
על האיש.

נמצינו למדים שלפי החינוך החיוב לעזור לחברו שסובל, מקורו  
במצוות פריקה וטעינה. אולם המגיה במקום כותב:

זה לא נמצא בשום פוסק כי אם ברלב"ג בפרשת משפטים.

והנה החינוך אינו יחיד בחידוש זה. הרמב"ם בספר המצוות גם כתב  
ברוח זו במצווה רג:

היא שציוונו להקים המשא על הבהמה או על האדם.

ודברי החינוך והרמב"ם דברים מסתברים מאד: אם צריך לעזור לחברו  
כשבהמתו רובצת תחת משאה, כל שכן שצריך לעזור כשהוא בעצמו  
סובל. וקשה להבין דעת הרב המגיה. אולם, אולי דעתו שהעזרה לזולת  
תלויה בלאו "לא תעמוד" וכדעת מורי ורבי<sup>4</sup>.

4. ראה עוד בשו"ת הרשב"א (חלק א סימנים רנב, רנה, רנו) שהשואל נקט בפשטות  
שאינן מצוות פריקה וטעינה באדם משום שאדם הוא בן דעת ולא היה צריך להביא  
את עצמו למשא כה כבוד ואין לו להלין אלא על עצמו. אולם שאל על כך מדברי  
הגמרא בבבא מציעא (ל, ב) שמביאה מעשה ברבי ישמעאל ברבי יוסי שהלך בדרך  
ופגע באדם שרצה לטעון על גבו חבילת עצים וביקש מרבי ישמעאל שיעזור לו,  
וכתוב בגמרא שמעיקר הדין לא היה צריך רבי ישמעאל לעזור בידו מכיוון ששייך  
בזה הפטור של "זקן ואינה לפי כבודו", ומשמע שלולא כן היה חייב בפריקה וטעינה

**3. האם איסור לא תעמוד על דם רעך הוא רק בסכנה מוחשית?**

בעל המרחשת (מרחשת חלק א סימן מג אות י) מרחיק לכת לצד השני וכותב שאדם עובר על הלאו של "לא תעמוד על דם רעך" רק אם חברו מסתכן בפניו ממש<sup>5</sup>.

אולם לא כן משמע בדברי הרמב"ם, שכתב שמי שלא נותן כסף

באדם. ונדחק השואל לומר שכל עיקר מה שבא רבי ישמעאל לעזור לאותו אדם היה לפנים משורת הדין.

אולם הרשב"א דחה את דבריו והשיב שאם בבהמה יש חיוב פריקה וטעינה, קל וחומר באדם.

אמנם בשו"ת הרדב"ז (חלק ב סימן תשכח) דחה את טענות הרשב"א והכריע כדעת השואל ש"באדם לא אמרו צער האדם לפי שהוא בעל שכל ולא היה לו לטעון יותר מן הראוי לו", אך הוסיף: "מכל מקום מודה אני שהוא בכלל גמילות חסדים ובכלל ואהבת לרעך כמוך אבל שיהיה בכלל עשה דטעינה ופריקה לא מסתברא לי... חייב להציל אותו מרעתו ולהשיב לו אבידת גופו, אי נמי משום לא תעמוד על דם רעך". ולפי זה הסביר שרבי ישמעאל נצרך לעזור לאותו אדם מדין "השבת אבדה", עיין שם.

על כל פנים יש להעיר שמגמרא זו עולה לכאורה שגם לעניין פריקה וטעינה באדם שייך הפטור של זקן ואינו לפי כבודו, שלא כדברי מו"ר הרב פריימן זצ"ל. וצריך לומר שגם הרב פריימן מודה שלא כל פעם שאדם מתקשה במלאכתו חובה לעזור לו מדין לא תעמוד על דם רעך, כי הלוא כך טבעו ודרכו של עולם שאנשים מתאמצים במלאכתם ועל כך מקבלים את שכרם, ולא הטילה התורה על האדם חובה לעשות מלאכת השני. אין דבריו של מו"ר זצ"ל אמורים אלא באופן שניכר כי האדם סובל צער בגופו מחמת המשא, שעל זה שייך לומר מעין "מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא".

5. המרחשת נוקט שעל האיסור לא תעמוד על דם רעך צריך האדם לבזבז כל ממונו כמו כל לאו בתורה שמחויב למסור כל ממונו כדי לא לעבור עליו (אף שאיסור זה הוא בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה). ומקשה על כך מגמרא בגיטין שבה מוכח שאין אדם צריך לתת כל ממונו לפדיון שבויים, ומיישב שבפדיון שבויים לא קיים האיסור של "לא תעמוד על דם רעך". ואף שבגמרא מבואר שכל השבויים עומדים בספק סכנה, מכל מקום לא שייך בזה לא תעמוד על דם רעך, כי לאו זה אינו אלא היכא שרואה חברו טובע בים וכדומה, שיש סכנת נפשות ברורה ומיידית.

לפדיון שבויים עובר על הלאו של "לא תעמוד על דם רעך" וזה לשונו (הלכות מתנות עניים פרק ח הלכה י):

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן, ואין לך מצווה גדולה כפדיון שבויים שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך ועל לא תעמוד על דם רעך ועל לא ירדנו בפרך לעיניך, ובטל מצוות פתח תפתח את ירך לו, ומצוות וחי אחיך עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו, ואין לך מצווה רבה כפדיון שבויים.

משמע שעוברים על לאו זה גם אם המסתכן אינו בפנינו ממש אלא שאנו יודעים ממצבו המסוכן.

#### 4. האם יש פטור של "זקן ואינו לפי כבודו" בעזרה לבני אדם?

החכמת שלמה (חושן משפט סימן תכו סעיף א) כותב וזה לשונו:

נראה לפי עניות דעתי לכאורה דין חדש דווקא אם אינו דרך בזיון להמציל אז מחויב להצילו בגופו אבל אם הוי הצלה דרך בזיון להמציל אז אינו מחויב להצילו בגופו...

כדי להבין טעמו נביא את הגמרא (שם) שממנה למד חידוש זה:

מנין לדואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גודרתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו מניין - תלמוד לומר והשבתו לו! - אי מהתם הוה אמינא: הני מילי - בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי - אימא לא, קא משמע לן.

הגמרא תמהה למה צריך פסוק מיוחד ללמדנו החיוב להציל חברו, אפשר ללמוד דין זה מן הייתור שכתוב במצוות השבת אבדה. הגמרא

מתרצת, שיש הבדל מהותי בין שתי המצוות: במצוות השבת אבדה, אין חיוב להוציא כסף כדי לקיימה ואילו בלאו "לא תעמוד על דם רעך" יש גם חיוב להוציא ממון להצלת חברו.

טוען החכמת שלמה שאם בחיוב הצלת חברו (הנלמד מן הפסוק "לא תעמוד על דם רעך") אין את הפטור של "זקן ואינו לפי כבודו" שיש בכל מצוות השבת אבדה, הייתה הגמרא צריכה לומר שלכך צריכים אנו את הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" ולא מספיק ללמדו מדין השבת אבדה, כדי שלא נאמר שדין הצלת חבר כדין השבת אבדה שם נאמרה הלכה ש"זקן ואינו לפי כבודו" פטור מלהשיב אבדה. ומעתה שוב אין ללמוד מאותו פסוק שצריך גם להוציא כסף כדי להצילו. ומכך שהגמרא לא אמרה כן הוציא החכמת שלמה שגם כשמתחייב בהצלת חברו מדין לא תעמוד על דם רעך קיים הפטור של זקן ואינו לפי כבודו, ולכן שאלה הגמרא למה חידשה התורה ציווי זה ולא הסתפקה בחיוב השבת אבדה.

כאמור למעלה אין כן דעת הרב פריימן זצ"ל. ונראה שלא חש לדברי החכמת שלמה מפני שדעתו שאין למדים החיוב לשלם בעד הצלת חברו בגלל שהפסוק מיותר, אלא לומדים חיוב זה מעצם הלאו, דהיינו, לאחר שנלמד דין הצלת חברו מפסוק זה, ממילא גדרי הדין שונים ממצות עשה של השבת אבדה שבה כתוב הפטור להוציא ממון, ואם כן מצווה זו היא ככל המצוות שאדם חייב להוציא כסף כדי לקיימה. כמו כן, בלאו זה לא נאמר "והתעלמת" וממילא אין את הפטור של זקן ואינו לפי כבודו. ומה שנותר לשאול אם כן למה הגמרא לא הביאה חידוש זה? על כך יש לומר שהגמרא לא הביאה כל החידושים שיש ללמוד מזה שהתורה הקדישה פסוק מיוחד לחיוב הצלת חברו, וכמו שנבאר להלן.

החכמת שלמה הוסיף ראייה מש"ס: הגמרא מספרת על אדם שחלה למות ואמרו הרופאים שרפואתו שיבעול אשה ואסרו חכמים אפילו שתעמוד מאחורי הגדר ותדבר אתו, וזה לשון החכמת שלמה:

וראייה ברורה לזה ממה דאמרינן בסנהדרין עה דפריך אלא למאן  
דאמר פנויה היתה מאי כולי האי (הגמרא שואלת, שאם אותה אשה הייתה

פנויה, למה החכמים החמירו כל כך ואסרו אפילו שתעמוד מאחורי הגדר) ומשני רב פפא משום פגם משפחה. וקשה אטו משום פגם משפחה ימות זה (וכי אדם זה צריך למות בגלל פגם משפחה) והלא המשפחה עצמה מחויבת להצילו בגופם ובממונם אלא ודאי דהיכי דאיכא פגם פטורים.

ולי נראה שאין ראיה מגמרא זו; הגמרא בהמשך שואלת שנחייב את אותה אשה פנויה להתחתן אתו כדי להצילו בהיתר (השאלה היא לפי רב אחא שמסביר שהסיבה שהחמירו בה כל כך אפילו שהיתה פנויה היא כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות). והגמרא מתרצת, שהצעה זו לא תרפא אותו מפני ש"מים גנובים ימתקו", ואדם זה יתרפא רק אם יחיה עם אותה אשה באיסור.

והנה דווקא משאלה זו ניתן ללמוד להיפך שאין פטור של זקן ואינו לפי כבודו במצוות לא תעמוד, שהרי אם היה פטור כזה לא הייתה הגמרא מחייבת את אותה אשה להתחתן עם אותו אדם, שמא אין זה כבודה להתחתן עם חולה זה (אפילו בלי פגם משפחה).<sup>6</sup>

אך מתשובת הגמרא "מים גנובים ימתקו" נבין שאין קשר בין גמרא זו לחיוב להציל חברו. אותו אדם שבוי ביצרו הרע, וודאי אין אומרים לאדם לעשות אפילו עברה קלה כדי להציל אדם מצרותיו שנובעות מיצרו הרע. אדם זה הזיק לעצמו על ידי בחירתו ברע עד שהגיע למצב שמסכן את חייו מחמת תשוקתו האסורה, ואי אפשר לכפות אחרים למלא את תשוקתו של אותו אדם שנבעה מחמת בחירתו הרעה. הפתרון לאותו אדם הוא לשנות את בחירתו. אין מכאן ראיה שגם באופן שאדם נמצא בסכנת חיים שלא מחמת בחירתו להתמסר לתשוקה רעה לא יהיה חיוב להצילו אפילו במקום פגם משפחה.

חכמי התורה אינם מודים לרופאי האומות שדוגלים הפקרות להציל אדם. הם דוגלים בחזרה בתשובה אמיתית וכנה שהיא התרופה האמתית

6. אך מכל מקום אין זו ראיה מכרעת, כי אולי במעשה המדובר בגמרא האשה היתה מוכנה לשתף פעולה עם תאוותו של אותו אדם ורק חכמים הם שאסרו זאת על שניהם.



למחלות אלה.

### 5. החיוב להוציא ממון להציל את חברו

החיוב להוציא ממון להציל חברו מפורש בדברי הגמרא שהבאנו למעלה:

מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גורדתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא (וכי מכאן לומדים, הלוא מפסוק אחרי לומדים, מהחייב להחזיר אבדה): אבדת גופו מניין – תלמוד לומר והשבתו לו! – אי מהתם הוה אמינא: הני מילי – בנפשיה (מפסוק זה הייתי אומר החיוב הוא להציל בגופו), אבל מיטרח ומיגר אגורי – אימא לא (אבל לטרוח לשכור מציל הייתי חושב שאינו חייב), קא משמע לן. (מלמדנו "אל תעמוד על דם רעך שחייב גם להוציא ממון להציל חברו) (שם).

והלכה זו נפסקה בשולחן ערוך (חושן משפט סימן תכו). אולם כאמור לא מפורש בשולחן ערוך כמה כסף אדם צריך להוציא לקיים מצווה זו. האם מדמים מצווה זו למצוות עשה הרגילות שחייבים להוציא רק סכום מוגבל כדי לקיימם או למצוות לא תעשה שיש חיוב להוציא כל ממונו כדי לא לעבור עליהם כמבואר ברמ"א ביורה דעה סימן קנז. מצד אחד מצוות "לא תעמוד על דם רעך" דומה לשאר לאוין בגלל שגם היא "לאו". מצד שני, מפני שהיא לאו שאין בו מעשה יש לדמותה למצוות עשה לעניין זה והיה מקום לומר, שבשניהם מותר לאדם להימנע מעשיית מעשה במקום הפסד ממון. בפתחי תשובה (יורה דעה סימן קנז סק"ד) כבר הסתפק בשאלה זו (בשם הפרי מגדים).

והנה אחד מגדולי הראשונים – הריב"ש<sup>7</sup> – כתב שאין להבדיל בין אם יש בו מעשה ובין אם אין בו מעשה ובכל אופן חייב להוציא כל ממונו

7. המרחשת מביאו באות י.

שלא לעבור על לאו<sup>8</sup>, וזה לשונו:

ואם יאמר בעל הדין: שמצוות לא תעשה שאין בה מעשה, הרי היא בענין זה כמצוות עשה, כיוון שאינו עובר בידים<sup>9</sup> - עליו הראיה. שאם התירו במצוות עשה הקלה ובשב אל תעשה, אין למדין ממצוות לא תעשה, שאין למדין חמור מקל להקל (סימן שפז).

בעל המרחשת חולק על קביעה זו. והוא מביא ראיה מהגמרא שבלאו שאין בו מעשה אין חיוב להוציא את כל ממונו, וזו ראייתו בקיצור (מרחשת חלק א סימן מג אות יג):

כתוב בתורה: "ואהבת את ה' אלוך... בכל נפשך ובכל מאודך". לומדים מהביטוי "בכל נפשך" את החיוב למסור נפשו כדי לא לעבוד עבודה זרה. והנה המשנה בברכות דורשת למה כתוב גם בכל מאודך, משיבה שיש אדם שממונו חביב עליו מנפשו לכך נאמר בכל מאודך - פירוש בכל ממונך, שצריך להיות מוכן לוותר על כל ממונו כדי לא לעבוד עבודה זרה. ועל זה שואל המרחשת שאם בכל מצוות לא תעשה צריך אדם למסור כל ממונו, פשוט הוא שכך הדין בעבודה זרה והביטוי בכל מאודך מיותר.

אבל אם נסכים שבלאו שאין בו מעשה אינו חייב לוותר על כל ממונו, אפשר לומר שהפסוק מדבר בעובר על איסור עבודה זרה בלי לעשות מעשה כמו המקיים עבודה זרה בביתו שבשאר מצוות לא תעשה אינו חייב לוותר על כל ממונו, אולם בעבודה זרה אף שאין בו מעשה צריך למסור נפשו ולוותר על כל ממונו.

ולא זכיתי להבין ראיה זו מכמה טעמים:

א. אין זה ברור כלל שחייבים למסור נפש לעבודה זרה כשאין בו מעשה. אדרבה, מפורש בשולחן ערוך שאדם לא צריך למסור נפשו על

8. גם באגרות משה פסק בן (יו"ד חלק ב סימן קעד ענף ד).

9. כלומר, היה מקום לומר שיש לדמות לאו שאין בו מעשה לעשה לעניין זה, שבשניהם מותר לאדם להימנע מעשיית מעשה במקום הפסד ממונו.

גילוי עריות (כגון אשה שהיא קרקע עולם) או על רציחה (אם זורקים אותו על תינוק למשל) כשאינו עושה מעשה.

ב. לכאורה גם לאחר דבריו עדיין קשה, שהרי אם אנו מקבלים כנתון ידוע את הדין שעל לא תעשה גמור חייב אדם להוציא כל ממונו אף שאינו צריך למסור את נפשו, כבר יודעים אנו שחמורה הנפש מהממון. אם כן שוב יקשה למה צריך לומר 'בכל מאדך' הרי אפשר ללמוד מקל וחומר מ'בכל נפשך', שכיוון שחייב האדם למסור נפש לעבודה זרה אפילו במקום שהעבירה היא בשב ואל תעשה, ממילא נלמד כן גם לגבי ממונו.

ג. דין זה שאדם חייב לשלם כל ממונו כדי שלא לעבור על לאו אינו נאמר בגמרא ולא נלמד מפסוק, אלא היא סברא של הר"ן, ולא שייך לשאול על הפסוק שהוא מיותר מפני שאפשר ללמוד דין הפסוק מדין של ראשון, הלוא תלי תניא בדלא תניא, כלומר תולים דין המפורש בפסוק בדין שאינו מפורש כלל<sup>10</sup>.

אלא ודאי שקושיית המרחשת למה צריך את הפסוק "בכל מאדך" בעבודה זרה אם ממילא בכל התורה צריך להוציא כל ממונו כדי לא לעבור על לאו, אינה קשה מעיקרה. שיטת התנא שאמר יש אדם שחביב עליו ממונו מגופו ולכך נאמר בכל מאודך, מבוססת על יסוד ש"כל הכסף" הרי זה דומה לחייו של אדם, ושיטה זו לא נתקבלה להלכה<sup>11</sup>. יתירה מזאת, מסתבר שגם תנא זה אינו חולק על כך שהחיים שווים יותר מכל הכסף שבעולם, אלא שהוא מסביר שהיה לתורה צורך להדגיש 'בכל מאודך' בשביל אותם בני אדם שייטענו שממונם חביב עליהם מגופם וגם אם התורה חייבה אותם למסור את נפשם היא לא חייבתם למסור את ממונם, כלפיהם נאמר 'בכל מאודך'. אם כן יוצא שלפי האמת ודאי לא היה צריך את הלימוד "בכל מאדך" כלל אחרי שכבר כתוב בכל נפשך,

10. אמנם עיין במרחשת שעיקר קושייתו היא שכיוון שדין זה נלמד מסברא בכל הלאוין (כמו שכתב הר"ן) למה צריך פסוק מיוחד בעבודה זרה, אך על כך יש לומר 'מלתא דתליא בסברא טרח וכתב לה קרא'.

11. ובגמרא מובאות דרשות אחרות בביאור הפסוק "בכל מאדך".

אלא שהתורה רצתה להדגיש את החיוב למסור את הממון גם לאנשים אלו, ודברי מוסר הם ואין להקיש מהם כל הלכה.

### 6. דימוי מצוות הצלת חברו למצוות צדקה

אכן נראה לי שטעם הדבר שהמרחשת טרח לחפש קולא במצוות "לא תעמוד" מפני שאם נאמר שצריך האדם למסור כל ממונו בשביל מצווה זו אתה עושה כל ישראל חטאים, כי אין אחד מני אלף שמוכן לוותר על מה שיש לו כדי להציל חברו<sup>12</sup>.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שהחיוב להוציא ממון בשביל מצווה זו דומה לחיוב להוציא ממון בשביל מצוות צדקה. הנה במצוות צדקה כתוב בתורה שצריך לתת לו "די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו, ה), והדבר נפסק בשולחן ערוך שצריך לתת לפי צורך העניים. אולם למעשה חכמים הגבילו החיוב לחומש נכסיו או אפילו רק לעשירית נכסיו. והטעם ברור שאי אפשר לבקש שאדם ייתן כל מה שיש לו עבור חברו. לפי האמת המוחלטת לא ראוי לאדם לחיות שום חיי מותרות כל זמן שיש בן אדם בעולם שחסר לו הדברים הבסיסיים – חיי נפש. אולם התורה היא ריאלית ומתחשבת במציאות, ובלשון חכמים "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", ועל כן באו חכמים והגבילו את הדין: הנתונה תהיה לפי צורך העניים כשיש עניים מועטים, אבל כשהעניים מרובים אין לחייב אדם לדאוג לכל הצרות של כולם והוא יישאר רק עם הדברים

12. גם מדברי הריב"ש שהוזכרו לעיל לא נראה לי ברור שאפשר להסיק שבכל מצב אדם חייב להוציא כל ממונו כדי שלא לעבור על מצוות לא תעשה שאין בו מעשה. הריב"ש דן שם במי שנשבע ולא רוצה לקיים שבועתו מפני הוצאת הכסף הכרוכה בקיום השבועה. אולי דווקא במקרה כזה הוא מחמיר ואומר שמאחר שמי שנשבע נכנס מרצונו בחיוב על ידי שבועתו, אין הוא יכול לפטור את עצמו בטענה שזה עולה כסף, כי מי יערוב שיש פטור כזה במצוות לא תעשה אף שאין בו מעשה. אולם בלאו "לא תעמוד על דם רעך", האדם לא הביא לעצמו חיוב זה. הוא נכפה עליו על ידי המציאות. על זה נאמר מי יוכיח שצריך להוציא כל ממונו בשביל חיוב שהוא לא הביא לעצמו. החיוב להוציא כל ממונו נאמר במפורש רק במצוות לא תעשה רגילה.

ההכרחיים.

ונראה שהוא הדין והוא הטעם במצוות "לא תעמוד על דם רעך" – לפי האמת איך נחיה חיי מותרות כשחיי חברינו בסכנה, אבל למעשה אין היחידים יכולים לשאת על כתפיהם צרותיהם של זולתם, ולכן גם במצוות "לא תעמוד" החיוב מוגבל לחמישית או עשירית נכסיו. ועיין במרחשת (בסימן מג אות ז) שהביא ראיות לכך שבפדיון שבויים אין חייבים לבזבז יותר מחומש, והוכיח מזה שאין פדיון שבויים נכלל בלאו של "לא תעמוד" כי אין הסכנה מיידית. אולם כאמור לעיל הרמב"ם פסק בהלכות מתנות עניים שמי שלא עוסק בפדיון שבויים עובר על "לא תעמוד על דם רעך", ומכאן שגם על לאו זה אין אדם מצווה לבזבז יותר מחומש.

גם במניין המצוות, דומים מצוות צדקה ומצוות הצלת חברו זה לזה, בשניהם יש "לאו" ו"עשה": במצוות צדקה עשה ד"העניק תעניק" ו"לאו" "לא תאמץ את ירך", ובהצלת חברו עשה של "והשבותו לו" ולאו של "לא תעמוד".

הדין ההחלטי נהיה דרישה לכלל; הכלל צריך לדאוג שכל אחד יקבל לכל הפחות המינימום ושיצילו אותו בזמן סכנתו.

## 7. להיכנס בספק סכנה

הבית יוסף (חושן משפט סימן תכו) הביא בשם הירושלמי שאדם חייב להיכנס בספק סכנה להציל את חברו, אולם לא הביא דין זה בפסקיו, והסבירו הפוסקים ששתק מפני שסובר שהבבלי חולק על הירושלמי. מסקנת האחרונים שאכן אין חיוב כזה, אולם מי שנכנס בספק סכנה עושה מצווה גדולה וגם כתבו שאסור להגזים את הסכנות שאם כן אף אחד לא יציל אף אחד (עיין פתחי תשובה חושן משפט תכו סק"ב).

חיפשתי מהו הירושלמי שממנו לומדים החיוב, ומהו הבבלי שממנו לומדים הפטור, ונראה שאין מחלוקת מן הקצה אל הקצה וכמו שסתמו האחרונים הלכה למעשה.

בעל העמק דבר בפירושו לשאלתות (פרשת ראה קמז, אות ד) כותב

שהירושלמי נמצא בתרומות סוף פרק ח. מבואר שם שרב אמי נתפס על ידי בריונים, רבי יוחנן התייאש ואמר להכין את התכריכין. ריש לקיש אמר: לא! אני אצא להצלתו, או אהרוג או איהרג. מכאן שריש לקיש היה מוכן להיכנס בספק סכנה להציל את רב אמי.

מירושלמי זה אין ראיה מוכרחת שאדם **חייב** להיכנס בספק סכנה. יכול להיות שריש לקיש עשה לפנים משורת הדין וכמו שפסקו האחרונים שמותר וטוב לעשות כן.

הבבלי שהביאו הוא הגמרא שהבאנו למעלה שאמרה שהלאו "לא תעמוד" מוסיף על העשה "והשבותו לו" את החיוב להוציא ממון להצלת חברו, ולא מובא בגמרא שהלאו בא להוסיף חיוב להיכנס בספק סכנה למטרה זו. אולם כבר ראינו ש"זקן ואינו לפי כבודו" חייב בהצלת חברו אף שאין הדין כן בהשבת אבדה. יוצא מכאן שהתנא לא הביא את כל החיובים הנולדים מן הלאו הנוסף. ואם כן אין ראיה שהבבלי סובר שאין להיכנס בספק סכנה להציל את חברו<sup>13</sup>.

13. אמנם בספר אגודת אזוב (לאחד מן הגדולים בדור הגאון רבי עקיבא איגר שהוא מקור החילוק הזה המובא בפתחי תשובה) בדרוש לחודש אלול (ד"ה וגרסינן בנדה) הביא מקור אחר מהבבלי שאין הוא סובר כירושלמי, והוא ממעשה המובא במסכת נדה (סא, א) על בני גליל שיצא עליהם קול שהרגו נפש ובאו לפני רבי טרפון שיציל אותם מהמלכות, ואמר רבי טרפון שיחביאו את עצמם, משום שלישנא בישא אף שאסור לקבל כאמת צריך לחוש לה. ומבאר רש"י שאם הרגו אסור להצילם, אך בתוספות הביאו את פירוש השאלתות שהסיבה שלא הצילם היא כי אם יחביאם והמלכות תתפוס אותם ידונו גם אותם למיתה. ומפירוש השאלתות מוכיח האגודת אזוב שהבבלי חולק על הירושלמי, שהרי נמנע רבי טרפון להצילם רק מחמת ספק נפשות שיהיה לו באם הקול אמת.

אך נראה שגם זו אינה ראיה מוכרחת, משום שאין זה מוכח שאותם בני גליל היו נתונים בוודאי סכנה, ויתכן שהיו רק בספק סכנה (כי אולי יכלו להוכיח שאין הקול אמת), וזה לא מצינו אף בירושלמי שיש להיכנס לספק סכנה של עצמו כדי להציל את חברו מספק סכנה. עוד יש לדחות שגם השאלתות מודה במידת מה לסברת רש"י ונוקט שאם הרגו אין חיוב להצילם (אך מכל מקום סובר שאין איסור בדבר), ומה שהוסיף השאלתות שרבי טרפון לא הצילם כי בזה נכנס לספק סכנה אין זה אלא להסביר מדוע לא יצילם מצד הספק שמא הקול אינו אמת (וכפי שכתבנו

גם אין זה ברור ששתיקת המחבר מעידה שהוא פוסק שאין להיכנס בספק סכנה להציל את חברו. הלוא אם אדם רוצה להציל חברו שנתפס על ידי לסטים או שטובע בנהר זה בדרך כלל כרוך באיזה שהוא סכנה.

### 8. סיכום

נראה שהשולחן ערוך והפוסקים לא כתבו מפורשות עד היכן מגיע מצוות לא תעמוד. יש בזה עיקרון, אידיאל ומצד שני יש מציאות, האפשרויות והמוכנות של כל אחד.

ההתנהגות האידיאלית היא של ריש לקיש שמוכן להסתכן וכל שכן לוותר על כל מה שיש לו להציל את זולתו. אולם אי אפשר לחייב כל אחד להתנהג כך. מאידך יש מינימום שמחייב כל אחד והוא הוצאת ממון כמו למצוות צדקה והשתדלות כשאינה כרוכה בסכנה. מעבר לזה, הדבר תלוי במדרגתו של כל אחד "והמציל נפש אחת כאילו הציל עולם מלא".

---

שסובר שאין איסור להצילם ודלא כרש"י). ואם כנים הדברים אין ראייה שגם במקום שיש חיוב להציל את השני מסכנה מותר להתחמק מהחיוב לנסות להצילו אפילו במקום ספק סכנה למציל.

## סימן מו – בדין מעקה<sup>1</sup>

1. מצוות מעקה בתורה

2. הקשר בין מצוות מעקה למצוות מזוזה

3. חיוב מעקה – סמל

4. שיטת החזון איש

5. שיטת הסמ"ע

6. סיוע לשיטת הסמ"ע

ס

### 1. מצוות מעקה בתורה

נאמר בתורה (דברים כב, ח):

ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך.

מפסוק זה נלמד שאדם חייב למנוע כל דבר שיכול לגרום סכנה בין לו ובין לזולתו.

דינים אלו מובאים בשולחן ערוך (חושן משפט סימן תכז) והם העתקה מלשון הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש פרק יא.

### 2. הקשר בין מצוות מעקה למצוות מזוזה

והנה בסעיף א מובא שאין חיוב לבנות מעקה בגגי בית האוצרות ובית הבקר.

והכסף משנה תמה על היתר זה כי בספרי מובא להיפך שמן הפסוק 'לא תשים דמים בביתך' נלמד שיש חיוב לעשות מעקה גם על גגי בית

---

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.



האוצרות ובית הבקר.  
 והבית יוסף (סימן תכז) תירץ שיש קשר בין מצוות מזוזה למצוות מעקה; והנה בגמרא (יומא יא, א) יש מחלוקת אם בית האוצרות ובית הבקר חייבים במזוזה והרמב"ם פסק כמי שאומר שפטורים ממזוזה, ולכן פסק כאן שבית האוצרות ובית הבקר פטורים ממעקה כי דינם שווה. הש"ך חוזר על ההיקש בין שתי המצוות ומטעם זה חולק על הים של שלמה שחייב יהודי שיש לו שותפות עם גוי לבנות מעקה, ואומר הש"ך שכמו שהוא פטור ממזוזה כך הוא פטור ממעקה (אמנם אינו קובע מסמרים לחידושו ומביא אותו בלשון "אפשר").  
 אמנם קשה להבין את ההשוואה בין מזוזה למעקה. מזוזה היא חוק, מצווה שטעמה לא נגלה לנו בתורה ומקומות החייבים במזוזה תלויים בגזרת הכתוב, אבל טעם מצוות מעקה גלוי לכל - "חביב אדם שנברא בצלם" ואסור להיכנס או להכניס בסכנה כל אדם. ואם כן מסתבר שהחיוב במעקה תלוי בסבירות הסכנה, וכלי המדידה לזה אינם אותם כלי מדידה לחיוב מזוזה.  
 עוד קשה שהרמב"ם כתב:

אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה... כגון שהייתה לו באר בחצרו  
 חייב לעשות חוליא (למלא את הבור)... או לעשות לו כיסוי כדי שלא  
 יפול בה אדם וימות (הלכות רוצח ושמירת נפש יא, ד).

ואם כן מה לי שהגג הוא על הבית או על בית האוצרות הלא זו אותה סכנת נפילה?<sup>2</sup>

### 3. חיוב מעקה - סמל

לכן נראה שהגג שמדובר עליו בתחילת הפרק אין זה דווקא גג שעולים

2. ואכן בביאור הגר"א הניח את דינו של השלחן ערוך בצריך עיון, ובחזון איש (חושן משפט ליקוטים סימן יח אות ח) פסק לחייב מזוזה בבית האוצר ובית הבקר, ודבריו יובאו בהמשך.

עליו בתדירות ושיש בו סכנה של ממש אלא מדובר אף בגג שעולים עליו מפעם לפעם ושהעולה יכול ליזהר ממנו, ומכל מקום התורה חידשה לנו שגם גג כזה חייב במזוזה ואין מבדילים בין גג לגג.

ובטעם החומרא נראה לי שמצוות המעקה על הגג היא מצווה שיש בה סמל, מצווה שנועדה כדי שנדע שחובת הזהירות היא גם חובה דתית ולא רק דבר שהשכל מחייב.

על ידי הרמת דגל המצווה הזו בהנחת מעקה בכל גג שעולים עליו לפרקים, הזהירות הופכת לחיוב כמו הנחת תפילין ושאר המצוות המעשיות.

ולמצווה זו יש גדרים ברורים כמו בכל מצוות התורה, שהתורה חייבה להרים לנס מצווה זו דווקא ב"ביתך" והגדרת בית דומה להגדרת בית במזוזה שהיא גם מצווה דתית.

ובזה אפשר להבין את דברי החיי אדם שמברכים רק על עשיית מעקה על הגג ולא על הסרת שאר המכשולים.

#### 4. שיטת החזון איש

החזון איש (חושן משפט ליקוטים סימן יח) עומד גם כן על מבוכה זו והוא שואל על הפטור של גגות בית האוצר ובית הבקר: אם מדובר בגגות שלא רגילים להשתמש בהם הרי גם גגות הבית פטורים, ואם בגגות שמשתמשים בהם, גם גגות בית הבקר ובית האוצר חייבים כשם שחייבים להסיר כל המכשולים.

והוא מתרץ שמדובר בגגות שרגילים להשתמש בהם, אלא שצריך להבדיל בין הסכנה של גג לסכנה של בורות או שאר מזיקים מצויים.

מי שעולה על גג יודע שיש בזה סכנה; אם הוא מפחד ליפול הוא יכול להימנע מלעלות, ואם עולה יכול ליזהר על עצמו. לעומת זאת, בור נמצא על הדרך ואין בני אדם יכולים ליזהר שלא ליפול בו. ולכן בבור יש חיוב כולל לבנות חוליא או לכסותו, אבל בגג שהזיקו אינו ברור, אין חיוב למנוע את הזיקו מצד החיוב הרגיל של הסרת הנזקים אלא רק מצד גזרת הכתוב של עשיית מעקה על הגג שחייבה התורה. והתורה - וזו גזרת

הכתוב - חייבה לבנות מעקה רק בגגות שהם על בית שהוא בית דירה שחייב במזוזה<sup>3</sup>.

לפי דברי החזון איש דין המעקה ודין הסרת המכשולים הם שני דינים שיש לכל אחד ההגדרות שלהם, חיוב מעקה (בגגות שרגילים לעלות עליהם) תלוי בחיוב מזוזה, ודין הסרת המכשולים הוא חיוב כללי בכל מקום שיש סכנה<sup>4</sup>.

ולהלכה הוא מחדש שחייבים במעקה גם בגגות בית האוצרות ובית

3. ועיין שם בחזון איש שדייק שהתורה לא אסרה לאדם לעלות על גג שאין בו מעקה, אלא חידשה חיוב על בעל הבית לשים מעקה על גגו, ובלי חידוש זה אי אפשר היה לקרותו מזיק.

וכתב שם לבאר את גדר חידוש התורה בזה, שאמנם בגג של בית אין סכנה בכל עליה ועליה לגג כי הדרך היא להיזהר וכפי שנתבאר, אולם לאורך זמן לא יימלט שיהיו מקרים בהם חובת הזהירות תשכח וסופו של דבר להגיע לידי סכנה (שלא כמו בבור ברשות הרבים בו הסכנה היא תמידית מטבעה). גדר חידוש התורה הוא לחייב את בעל הבית להתייחס לגגו בראייה ארוכת טווח, ולפי ראייה כזו הסכנה קיימת גם בגג של בית, עד כאן דבריו בתוספת ביאור קצת.

אמנם לא המשיך שם לבאר מדוע אם כן חייבה זאת התורה בגג של בית דירה דווקא. אך ניתן לבאר על פי דרכו שבגג של בית שאינו ראוי לדירה כמו בית האוצרות ובית הבקר ואפילו בית הכנסת כל עליה של מישהו לגג עומדת לעצמה ולא מתייחסת לחברתה. לעומת זאת בגג של בית דירה כל העליות לגג מתייחסות לדיוור בבית שהוא בגדר שימוש תמידי, ומשכך, מתייחסות ומתקשרות כל העליות לגג זו לזו, ולכן מוטל על בעל הבית להתייחס לתמונה הכללית ולטווח הארוך אשר לפיו יש סכנה במציאות של גג ללא מעקה.

4. וראה בחזון איש שם שהביא את דעת הסמ"ג שיש חילוק לדינא בין מעקה של גג למעקה של בור וכדומה, שמעקה של גג צריך להיות בגובה של מחיצה דהיינו עשרה טפחים, מה שאין כן מעקה למניעת מכשול מבור וכדומה - די לו שיהיה בגובה שלושה טפחים. (וכתב שם שלפי דעתו של הסמ"ג יתכן שגם אותם גגות שפטורים ממעקה אינם פטורים אלא ממעקה של עשרה טפחים אך לא ממעקה של שלושה טפחים). אך ברמב"ם מבואר שגם כדי להציל מסכנה צריך מעקה של עשרה טפחים דווקא, (ולדבריו ברור שגגות הפטורים ממעקה פטורים לחלוטין והטעם הוא כפי שהתבאר לעיל).

הבקר כי המחבר - בניגוד לרמב"ם - פסק שחייבים במזוזה בבית האוצרות ובבית הבקר וממילא גגותיהם גם חייבים במזוזה. וצריך לומר בדוחק שכאן המחבר הביא את דעת הרמב"ם בלי חולק כי הוא סמך על המעיין שכאן העתיק את לשון הרמב"ם גם בפרטים שהוא בעצמו חולק עליהם.

### 5. שיטת הסמ"ע

הסמ"ע סובר שדברי המחבר כאן הם להלכה, והדין שגגות בית האוצר ובית הבקר פטורים ממעקה שייך גם לדעת המחבר שסובר שבית האוצר ובית הבקר חייבים במזוזה. לפי דעתו המחבר סובר שאין לדמות דין מזוזה לדין מעקה ומה שהם פטורים ממעקה זהו משום שלא רגילים לעלות עליהם.

לסמ"ע אין להשוות בין דיני מעקה לדיני מזוזה. וזה לשונו:

ונראה דהרמב"ם הכריע וסבירא ליה כיוון דאין דרך בני אדם להיות להן לבית תשמיש על גבי דבית הבקר ובית האוצר משום הכי אף אם פעם יקרה דידור שם אדם מכל מקום אין יוצאין ונכנסים כל כך שם למיחש שיפול משם להצטרך מעקה. מה שאין כן במזוזה דחייבה התורה בשביל הדרך להיות מצוות ה' נגד עיניו בביאתו וביצאתו, בזה פסק שהדר שם צריך לקבוע מזוזה באותה פתח (חושן משפט תכז, ס"ק ב.).

### 6. סיוע לשיטת הסמ"ע

ויש ראיה מפורשת לשיטת הסמ"ע מדברי הרמב"ם בספר המצוות שלא

מחלק בין המעקה לשאר מכשולים<sup>5</sup>, וזה לשונו במצווה קפד:

היא שציוונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו, וזה שנבנה כותל סביב הגג וסביב השיחין והדומה להם כדי שלא ייפול המסתכן מהם או בהם, וכן כל המקומות המסוכנים והרעועים כלם ייבנו על סדר שיסוד הרעוע והסכנה, והוא אמרו יתעלה ועשית מעקה לגגך.

ועל פי הסמ"ע נראה לומר בדעת הרמב"ם שמה שפטר גג בית האוצרות ובית הבקר הוא משום שאין בני אדם רגילים לעלות עליהם ולכן אינם נקראים בית דירה<sup>6</sup> אבל רגילים לעלות על גגי הבית לנוח או או לצרכים אחרים, ולכן הם נקראים בית דירה. לדין מזוזה צריך לדון אם הבית עצמה נקראת בית דירה אבל בשביל המעקה אנו צריכים שהגג יהיה לו דין של בית.

ומאותה סברא, גג בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור ממעקה - שהרי אין רגילים לעלות על גג כה קטן, וכן גגי בתי כנסת פטורים ממזוזה שהרי אסור לעלות על גג בית כנסת ולכן אין לגג דין של בית דירה. ומדוקדק לשון הרמב"ם שכתב וזה לשונו:

מצוות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך. והוא שיהיה בית דירה אבל בית האוצרות ובית הבקר אינו זקוק לו (הלכות רוצח ושמירת נפש יא, א).

משמע שהגג הוא בית דירה.

5. ביאור הדברים, כיוון שהרמב"ם אינו מחלק כלל בין גג לשאר מכשולים ממילא לא משמע שמצוות מעקה על הגג היא מצווה עם גדרים מיוחדים שהינם שונים מחיוב הסרת מכשול ותקלה הכללי, ואם כן ההסברים שניתנו לעיל בטעם הפטור של בית האוצרות ובית הבקר מצד שאינם גג של בית דירה לא מתאימים.

6. כלומר, התנאי של בית דירה לא מתייחס לבית שמתחת לגג אלא לגג עצמו, שהגג צריך להיחשב בית דירה.

# סימן מז – שלוחי מצווה אינם ניזוקים

## הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. קושיות אמוניות הנובעות מדברי הגמרא ש"שלוחי מצווה אינם ניזוקים"
2. עיון בסוגיה במסכת פסחים
3. פסיקת הרי"ף והרא"ש
4. תמיהת הבית יוסף על דברי הרי"ף והרא"ש
5. ביאור הט"ז
6. פסיקת השולחן ערוך
7. ביאורו של הנצי"ב
8. חשיבות האמירה העקרונית ש"שלוחי מצווה אינם ניזוקים"
9. סיכום



### 1. קושיות אמוניות הנובעות מדברי הגמרא ש"שלוחי מצווה אינם ניזוקים"

פעמים רבות עולה שאלה בדבר אנשים שעסקו במצוות חשובות, ונפטרו במהלך ההליכה למצווה או במהלך קיום המצווה. והלא כתוב ששלוחי מצווה אינם ניזוקים (גמרא פסחים ח, ב), וכיצד ייתכן שכלל זה אינו עומד במבחן המציאות? זו שאלה אמונית לא פשוטה, שבאה לנסות להתחקות אחר דרכי הנהגת ה' במציאות. אמנם בשאלות אמוניות של תורה מן השמים ואמיתות מתן תורה אין לדעתי להשתמש בטענה ש"היכן שנגמר השכל מתחילה האמונה",

בשאלות אלו עלינו לבאר ולאמת את המסורת שלנו ככל שניתן בכלים שכליים. אבל לגבי שאלות אמוניות של הנהגת ה' במציאות, הניסיון להבין את דרכיו הוא בעייתי: "כי גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותי ממחשבותיכם" (ישעיהו נה, ט). ברור שבשאלות אלה רב הנסתר על הגלוי, ובגלל שאלות כאלה אלישע בן אבויה - המכונה אחר - כפר, כיוון שבן אנוש אינו יכול באמת להשיג את הנהגת ה'. ואם ישאל השואל אם כן מדוע להתעסק בסוגיה זו, אומר שאין אני בא להסביר את הנהגת ה', אלא לבאר את דברי חז"ל ולהעמיד אותם על דיוקם. ואם נבין את האימרה ששלוחי מצווה אינם ניזוקים לאשורו ממילא תסור הקושיה.

## 2. עיון בסוגיה במסכת פסחים

תנא: אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין לבדוק - מפני הסכנה. מאי סכנה? אי נימא מפני סכנת עקרב - כי משתמש היכי אישתמש (אם יש שם חשש סכנה, כיצד הוא השתמש באותו מקום)? לא צדיכא, דנפל (המקום שבו היה משתמש) - אי נפל למה לי בדיקה? והתנן: חמץ שנפלה עליו מפולת - הרי הוא כמבוער! - התם - שאין הכלב יכול לחפש אחריו, הכא - כשהכלב יכול לחפש אחריו (היינו שהחמץ בעומק של פחות משלושה טפחים, שאז צריך בדיקה). והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצווה אינן ניזוקין! (ועל כן אף שיש סכנה אין לחשוש לה, כי מובטח לו שלא יזקק) - אמר רב אשי: שמא תאבד לו מחט, ואתי לעיוני בתרה (ומבאר רש"י: שמא תאבד לו מחט - קודם לכן, ואתי השתא לעיוני בתרה, וכיון דמתכוין אף למחט - לאו שליח מצווה הוא, וניזוק). וכהאי גוונא לאו מצווה הוא? (רש"י: דמתכוין למצווה ולצרכו, לאו שליח מצווה הוא? בתמיה) והתניא: האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא - הרי זה צדיק גמור! (מבאר רש"י: ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצוות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו) דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה (וכיוון שכבר סיים את המצווה אינו נחשב לשליח מצווה, ולכן אין

לו חסינות. ומפני החשש הזה אמרו שהוא פטור מלבדוק את החמץ באותו מקום, כיוון שאיננו רוצים שהוא יסתכן אם במקרה יצטרך לחפש מחט לאחר שסיים את הבדיקה).

רב נחמן בר יצחק אמר: משום סכנת הנכדים, ופלימו היא. דתניא: חור שבין יהודי לארמאי - בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלבו. פלימו אמר: כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. מאי סכנה? אי נימא סכנת כשפים - כי אישתמיש היכי אישתמיש? התם כי אישתמיש - יממא, ונהורא, ולא מסיק אדעתיה. הכא - ליליא, ושרגא הוא, ומסיק אדעתיה (היהודי היה משתמש בחורים בימים, בזמן שהיה אור בחוץ, ולכן הגוי לא חשש לכשפים. אבל כעת הוא בודק עם נר בלילה, ויש חשש שהגוי יחשוש לכשפים, וזה יכול ליצור סכנה).

והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! - היכא דשכיח היזיקא שאני (התירוץ של רב נחמן בר יצחק מצמצם את הדין של שלוחי מצווה אינם ניזוקים, שהיכן שמצוי ההיזק איננו מקבלים את הכלל הזה. ומביאים לכך ראיה, שאפילו שמואל הנביא לא רצה לקיים ציווי ה' היכן שיש חשש סביר לסכנה), שנאמר: ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגו'.

סיכום הסוגיה: הברייתא פוטרת את האדם מלבדוק חמץ בחורים ובסדקים מפני הסכנה, ושואלת הגמרא על איזו סכנה מדובר, וכיצד השתמש מראש במקום שיש בו סכנה?

תירוץ ראשון של הגמרא הוא שמדובר כאן במקרה שנפלו אבנים על החמץ, ויש סכנה לחפש אחרי החמץ מפני העקרבים. הגמרא הקשתה על הסבר זה, שהלא שלוחי מצווה אינם ניזוקים! והסביר רב אשי שבאמת בעת קיום המצווה האדם אינו ניזוק, אבל חששו שלאחר קיום המצווה, כשהמצווה כבר אינה מגינה עליו, יחפש מחט ואז יסתכן מעקרב, ולכן פטרו אותו מבדיקה במקרה כזה.

רב נחמן בר יצחק מבאר שמדובר בחור המצוי בקיר המבדיל בין חצר יהודי לחצר גוי. את הקושיה ששלוחי מצווה אינם ניזוקים מתרצת הגמרא לשיטתו בכך ששם ההיזק שכיח, כי הגויים יאשימו אותו שבא



לעשות כשפים, והכלל ששלוחי מצווה אינם ניזוקים אינו תקף היכן ששכיח ההיזק, ולכן פטרו אותו מלבדוק.

ההבדל בין התירוצים הוא שלפי התירוץ הראשון אכן העוסק במצווה אינו ניזוק, אלא שהיות שחוששים שלאחר סיום המצווה יחפש מחט, פטרו את האדם לחלוטין מלבדוק את החמץ באותו חור. לעומת זאת לתירוץ השני הכלל הזה מצומצם להיכן שלא מצוי ההיזק, אבל במקום ששכיח ההיזק אין אומרים ששלוחי מצווה אינם ניזוקים.

### 3. פסיקת הרי"ף והרא"ש

הרי"ף והרא"ש התעלמו מתירוצו של רב אשי, ולא כתבו שהיכן שיש חשש לסכנת עקרב יהיה פטור מלבדוק. משמע מדבריהם שצריך לבדוק גם במקום שתיתכן סכנה, והם מבינים ששלוחי מצווה אינם ניזוקים הוא כלל שאפשר להסתמך עליו. אולם הם אמרו שאין צורך לבדוק חור שבין גוי ליהודי, כי אף על פי ששלוחי מצווה אינם ניזוקים, היכן שמצוי ההיזק חוששים לסכנה.

### 4. תמיהת הבית יוסף על דברי הרי"ף והרא"ש

הבית יוסף מקשה על שיטת הרי"ף והרא"ש, וזו לשונו:

אבל הרי"ף (ז, ט:) והרא"ש (פרק ב סימן יא) לא כתבו אלא מתניתין דפרק כל שעה ומה שנאמר עליה שם בלבד, ולא הזכירו דבר ממה שנאמר בפרק קמא. ותמיהני למה לא הזכירוה, דאף על גב דרב נחמן בר יצחק מוקי להדיא ברייתא באוקימתא אחריתי, דמאי סכנה סכנת גוים, מכל מקום אוקימתא קמייתא לא נדחית, ואפשר דרב נחמן בר יצחק מודה בה לענין דינא. ועוד דהא רב אשי אתי לשנויי מאי דאקשו עלה דהדיא אוקימתא, אלמא הכי סבידא ליה (בית יוסף אורח חיים סימן תלג).

לדעת הבית יוסף אפשר שרב נחמן בר יצחק לא חלק על הפירוש הראשון בגמרא, אלא רק הביא הסבר נוסף. וראיה לכך שהפירוש הראשון לא נדחה, שרב אשי מתרץ את הקושיה שעלתה על פירוש זה,

ואומר שפטרנו אותו מלבדוק מחשש שתיפול מחט לאחר הבדיקה, ויסתכן בחיפושו אחריה. מכאן שרב אשי מסכים לפירוש זה, ורב אשי הוא בתרא<sup>1</sup>, וידוע שהלכה כמותו. וגם אם נאמר שרב נחמן בר יצחק אינו מסכים להלכה עם פירוש זה, כיוון שרב אשי מאוחר ממנו אין לדחות פירוש זה מההלכה. לכן תמה הבית יוסף, מדוע הרא"ש והרי"ף חייבו לבדוק היכן שהכלב יכול להגיע לחמץ, והתעלמו מדברי רב אשי שפטור מלבדוק מפני החשש שיחפש אחרי מחט שתיפול לו שם וייעקץ על ידי עקרב.

### 5. ביאור הט"ז

הט"ז מתרץ את קושיית הבית יוסף על הרי"ף והרא"ש, ומסביר שרב נחמן בר יצחק לא קיבל תשובתו של רב אשי משום שהיא נראית לו לא סבירה. אף אם המחט אבדה לפני הבדיקה והוא יחפש אחריה לאחר הבדיקה, הלא הנזק יהיה נזק שמתגלגל מעשיית המצווה, ודבר זה לא ייתכן אם מאמינים ברצינות ששלוחי מצווה אינם ניזוקים. וזו לשונו:

אבל באמת דרב נחמן בר יצחק לא סבר ליה כאוקימתא קמייתא בסכנת עקרב, משום שהיה קשה לו דהא אף אם יגרם לו הבדיקה שיחפש אחר מחט אף שאבד לו כבר מקודם לכן, מכל מקום הוי בכלל שלוחי מצוה כו'. ולכן מתרץ הוא בסכנת עכו"ם דשכיח היזיקא (ט"ז תלג ס"ק ז).

אם כן, לפנינו מחלוקת מעניינת, שלרב אשי אי אפשר למעשה לסמוך על הכלל ששלוחי מצווה אינם ניזוקים, כי תמיד יש חשש (אפילו רחוק) שתתלווה אליו כוונה כלשהי שלא לשם המצווה, והמצווה לא תגן עליו. לעומת זאת לדעת רב נחמן בר יצחק ההבטחה שהעוסק במצווה לא יוזק קיימת למעשה, אלא שאין להחילה במקום שההיזק שכיח. וזוהי

1. בתרא פירושו אחרון, והכוונה שההלכה היא כדור האחרון של האמוראים כשנחלקו עם אמוראים מדורות קודמים

כאמור הכרעת הרי"ף והרא"ש.

### 6. פסיקת השולחן ערוך

השולחן ערוך פסק את שני ההסברים, בניגוד לרי"ף ולרא"ש:

חור שבין יהודי לחבירו, כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטל בלבו, ודיו; ושבין יהודי לארץ ישראל אינו צריך בדיקה כלל, שמא יאמר: כשפים הוא עושה לי ונמצא בא לידי סכנה (אורח חיים סימן תלג, סעיף ז).

כותל שנשתמש בו חמץ בחורין, ונפל ונעשה גל, אפילו אינו גבוה שלשה טפחים כדי חפישת הכלב, אין צריך לבדוק תחתיו כיון שיש בו סכנת עקרב שמצויים בגלים חיישינן שמא אחר שישלים בדיקתו שאינו עוסק במצוה יחפש אחר מחט שנאבד לו ויבא לידי סכנה. והני מילי בסתם, אבל בידוע שיש תחתיו חמץ, אם אין עליו גובה שלשה טפחים, צריך להוציאו משם במרא וחצינא בענין שאין בו סכנה; ואם יש עליו גובה שלשה טפחים, מבטלו בלבו ודיו (שם, סעיף ח).

מתברר אפוא שישנה מחלוקת ראשונים בין הרי"ף והראש לשולחן ערוך בשאלה אם רב נחמן בר יצחק חולק על רב אשי, או שהוא בא רק להביא תירוץ נוסף. לדעת הרי"ף והראש דברי רב אשי נדחו מפני דברי רב נחמן בר יצחק, ובמקום שלא שכיח היזקא אומרים ששלוחי מצווה אינם ניזוקים, ואין חוששים שאחר כך ינסה לחפש מחט, כי סוף סוף הוא שליח מצווה. אולם השולחן ערוך סובר ששני התירוצים נכונים, ופטור מלבדוק באותו מקום את החמץ, כיוון שבכל מקום שאולי יהיה בו איזשהו חשש של לא לשמה הכלל אינו תקף, ואם כן אין אומרים למעשה ששלוחי מצווה אינם ניזוקים.

### 7. ביאורו של הנצי"ב

נביא כאן את ביאורו של הנצי"ב מוולוז'ין (במרומי שדה על הסוגיה),

שמצליח לצמצם את המחלוקת. הוא מבאר שהדין ששלוחי מצווה אינם ניזוקים תלוי במדרגת האדם:

אלא הא דשכיחא הזיקא שאני אינו אלא מי שעובד את ה' כדרך אנושי, אז אין ההשגחה מצילתו אלא בדרך הטבע. מה שאין כן מי שמפקיר עצמו באהבת ה' הוא למעלה מטבע אנושי, אז גם ההשגחה מגינה עליו בדרך ההפלגה.

ומהא דשמואל יש הוכחה לזה, שהדי מתחילה לא אמר לו הקדוש ברוך הוא שיקח לו עגלת בקר, והיינו משום דבאמת מעלת שמואל גבוה מאוד כידוע, ולא היה לו לירא מפחד הליכות הטבע, אלא שהיה מצטער על העדר מלכות שאול. והיתה הליכתו למשוח את דוד בעצבות ובעל כרחו, משום הכי היה ירא באותה שעה מהליכות הטבע, ואחר שירא השיבו הקדוש ברוך הוא לפי דרכו.

כאשר התבקש שמואל הנביא למשוח את דוד הוא חשש שמא שואל יהרגהו, וה' נתן לו עצה כיצד לקיים את המשימה בלי ששואל יידע: לקחת עגלת בקר ולומר שבא לזבוח לה'. אולם יש לשאול כיצד נביא כשמואל שה' מצווה אותו ללכת למשוח את דוד מפקפק בכך ששלוחי מצווה אינם ניזוקים, ואומר לה' "אולי ישמע שואל והרגני" (שמואל א, טז, ב)? ועוד פלא, שה' נותן לו פתרון טכני, ולא אומר לו לסמוך על שליחותו. הביאור לכך הוא שה' באמת אמר לשמואל ללכת ולמשוח את דוד ושלא יאונה לו רע, משום שהוא שליח ה', ואין לך שליח מצווה גדול מזה. אולם כאשר שמואל פחד, צריך היה לתת לו פתרון טכני, כיוון שברור שבאותו רגע הוא לא היה ראוי למדרגה זו שלא להינזק כנגד דרך הטבע. ההסבר שנותן הנצי"ב הוא אפוא שהדבר תלוי במדרגת האדם באותו זמן. הסבר זה שומט את הקושיה האמונית, כי מי יודע ומכיר אם האדם הגיע למדרגה של "שלוחי מצווה אינם ניזוקים".

הנצי"ב מסביר באופן הזה כדי לקבל מחד גיסא את הכלל ששלוחי מצווה אינם ניזוקים כפשוטו, ומאידך גיסא כך הוא חסין מפני קושיות

העולות מן המציאות. נקודת האור בדברי הנצי"ב היא שהוא באמת מצליח לגרום לנו לחוש בסוגיה אמונית מורכבת זו ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים".

על פי דבריו המשך הגמרא מובן ומשתלב היטב. הגמרא שואלת מדוע אין מעיינות חמים כמו חמי טבריה בירושלים, ועונה כדי שלא יאמרו עולי הרגלים שהסיבה שעלו לירושלים היא בשביל המעיינות החמים, ולא רק בשביל העלייה לרגל. שאם יאמרו כך הרי העלייה לא תהיה לגמרי לשמה, וההבטחה שלא יזקו אולי לא תצא לפועל.

#### 8. חשיבות האמירה העקרונית "שלוחי מצווה אינם ניזוקים"

אבי מורי הרב שאול דוד הוסיף לבאר שמכל מקום יש חשיבות גדולה בדברי חז"ל ש"שלוחי מצווה אינם ניזוקים". לעתים כשיש דבר מצווה לעשות קמים קולות מחלישים מבית ומחוץ, המזהירים מפני הסכנה הגשמית והרוחנית. לדוגמה, אדם רוצה לקיים את המצווה העצומה ולהתגייס לצה"ל, ובאים ואומרים לו: "תשמע, אולי תיזק ברוחניות ובגשמיות, לא כדאי". או לחלופין, אדם מחליט להקדיש מספר שנים ללימוד תורה בישיבה, ובאים ואומרים לו: "מה יהיה עם פרנסה? איך תסתדר?", וכן הלאה. מול כל דבר שבקדושה יש טענות כאלו ואחרות. על כך משיבה הגמרא בקול גדול: "שלוחי מצווה אינם ניזוקים": אתה תפעל בזהירות מתוך שיקול דעת ותעשה דברים טובים, וה' ישמור עליך, כדי שלא נהיה במצב שמרוב חששות לא נעשה דבר.

ברצוני להוסיף שאין דבר בחיים שאין בו סיכונים; דווקא משום כך אומרת הגמרא שהסיכונים הנמוכים ביותר קיימים בשליחות מצווה, כי כל עניינה לקיים את דבר ה'. מבחינה מהותית עושה דבר ה' לא ניזוק, שהרי הוא ודאי מקיים את ייעודו בעולם. לכן דע לך, כאשר אתה עסוק במצווה אתה מכוסה מבחינה מהותית, ולכן עשה טוב ואל תחשוש למכשולים אפשריים.

**9. סיכום**

נסכם שלפי השולחן ערוך אי אפשר לסמוך על הכלל ש"שלוחי מצווה אינם ניזוקים" הלכה למעשה, ומכאן ברור מדוע העוסקים במצווה נפגעים לפעמים, ואין בכך קושיה אמונית על דרכי ה'. ומכל מקום כלל זה חשוב כדי ללמדנו שחששות שונים אסור שימנעו אותנו מלפעול, וכדי להפנים שקיום המצוות הוא ייעודנו בחיים. ושנזכה להיות עסוקים תמיד בשליחויות של מצווה.

## סימן מח – חמש קושיות במצוות צדקה

### הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. כיצד ייתכן שגדול המַעֲשֶׂה יותר מן העוֹשֶׂה, והרי בפשטות איפכא מסתברא!
2. מדוע אין מחשבים עם גבאי צדקה? מה הקושי לתת דין וחשבון כמה כסף ניתן לעניים?
3. מדוע אנו מחוייבים לתת לעני סעודה שלישית בשבת?
4. מדוע נותנים לעני 'די מחסורו אשר יחסר לו'?
5. מדוע ממשכנין על הצדקה וכופין על הצדקה?



### 1. כיצד ייתכן שגדול המַעֲשֶׂה יותר מן העוֹשֶׂה, והרי בפשטות איפכא מסתברא!

אומרת הגמרא (בבא בתרא ט, א):

אמר רבי אלעזר: גדול המַעֲשֶׂה יותר מן העוֹשֶׂה, שנאמר: והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם. ופירש רש"י: מעשה הצדקה - טורח המַעֲשִׂים את חבריהם, מדלא כתיב והיתה הצדקה שלום.

כלומר, מן הפסוק אנו לומדים שיש ב"צדקה" שתי פעולות - 'מעשה הצדקה' ו'עבודת הצדקה'. הגמרא מבינה ש'עבודת הצדקה' היא הנתינה של בעל הממון, ואילו 'מעשה הצדקה' היא פעולתם של 'המַעֲשִׂים', היינו אותם אנשים המשכנעים את חבריהם להוציא כסף ולתת צדקה מממונם. הפסוק מבטיח הבטחה שונה לכל פעולה - והיה 'מעשה

הצדקה' שלום, ו'עבודת הצדקה' השקט ובטח עד עולם, והגמרא מבינה ש'שלום' הוא שכר גדול יותר מ'השקט ובטח עד עולם', ומתוך כך היא קובעת שגדול המַעֲשֶׂה יותר מן העושה.

וצריך להבין, איך ייתכן לומר שמי שגורם לאחרים לתת צדקה הוא נחשב גדול מהם, בעוד שהוא עצמו לא חיסר מממונו דבר! הרי הסברה היא הפוכה!

מכוח קושיה זאת ניתנו לגמרא זו פירושים שונים:

כתב המהרש"א (חידושי אגדות, שם):

גדול המעשה כו' מעשה הצדקה וגו'. דלגבי הנותן לא קאמר אלא השקט ובטח, ולגבי מעשה קאמר שמביא שלום, וגדול השלום וכדאמרינן בעלמא. וענין השלום הוא שלמא ממלכותא דאי לאו באין עכו"ם ונוטלין, כדמסיק בעובדא דרבי יוחנן בן זכאי.

ועוד יש לומר, דמעשה הצדקה אין כאן רק שלום ממלכותא כיון שאינו נותן רק על ידי כפייה, ותלה זה במעשה ולא בעושה לפי שגדול המעשה יותר מן העושה, אבל עבודת הצדקה הגמורה שנותנין מדעת ורצון בלי כפייה יש לו דבר נוסף דהיינו השקט ממלכותא וגם בטחון טוב שיש לו מי שישלם לו, וקיימא לן.

כלומר, בפירוש הראשון הסביר המהרש"א שהשלום המובטח כאן היינו שלום מן המלכות, כמו שמבואר בהמשך הגמרא בסמוך שאם לא ייתנו צדקה יבואו הגויים וייטלו מהם מיסים בזרוע (וכמסופר להלן דף י, א בבני אוחותו של רבי יוחנן בן זכאי שנטל מהם הקיסר). כלומר, לא מדובר כאן בשכר אישי לאדם המַעֲשֶׂה, אלא יש כאן הבטחה לכלל הציבור שאם יפעילו בקהילה שלהם מערך של צדקה אזי שלטונות הגויים יניחו להם, ויהיה שלום מן המלכות. אם לא יהיה מנגנון ציבורי מסודר אלא אנשים ייתנו באופן פרטי כפי ראות עיניהם עשויים השלטונות להגביר את נטל המיסים וכדומה. במילים אחרות: הוראת הגמרא היא שיש להעדיף מערכת צדקה ציבורית של גבאים ומתרימים על פני צדקה פרטית של כל



אחד ואחד, כי התועלת הכללית היא רבה יותר. אין מדובר כאן על שכרו של הגבאי המְעֵשֶׂה מול שכרו של האדם הנותן.

בפירוש השני מבאר המהרש"א את הפסוק באופן שונה מעט מן ההבנה הראשונה. 'מעשה הצדקה' היינו נתינה של צדקה בכפייה, ו'עבודת הצדקה' היא נתינה של צדקה מרצון גמור. בנתינה בכפייה גדול המְעֵשֶׂה, כי במקרה כזה אין שכר מצווה לנותן בעל כורחו אלא רק שלום מן המלכות, והמְעֵשֶׂה גדול ממנו משום שהוא דואג לעניים מרצונו ומשקיע את זמנו ומרצו עבורם. אך הנותן צדקה מרצונו, בלי צורך במְעֵשֶׂה, שכרו ודאי גדול מאוד, והוא זוכה הן לשלום מן המלכות והן להשקט ובטח עד עולם כי שכרו מובטח מן השמים.

הטור (יורה דעה סימן רמט) מפרש את הגמרא בצורה מעניינת:

שָׁאֵל לוֹ הַעֲנֵי וְאִין לוֹ מַה יִתֵּן לוֹ - לֹא יַעֲדֵר בּוֹ וַיִּגְבִּיהַ עֲלָיו קוֹלוֹ אֲלֵא יִפְיִסְנוּ בַּדְּבָרִים וַיִּדְאֶה לוֹ לְבוֹ הַטּוֹב שֶׁרָצוֹנוּ לִיתֵן לוֹ אֲלֵא שְׂאִין יָדוֹ מִשְׁגָּת. וְאִם אִין בִּידוֹ לִיתֵן לוֹ וַיִּכּוֹל לַעֲשׂוֹת לְאַחֲרִים שִׁיתְנוּ לוֹ - שֶׁכְּרוֹ גְדוֹל כְּשֶׁכֶּר הַנּוֹתֵן.

גרסת הטור שלפנינו היא "שכרו גדול כשכר הנותן", ומשמע שמעלת שניהם שווה (אמנם ראה בב"ח שם שכתב "ואולי טעות סופר הוא וצריך לומר "שכרו גדול משכר הנותן", וכן הוא לשון הרמב"ם"). ייתכן שהיה קשה לטור לקבל את הרעיון שהמְעֵשֶׂה גדול מהעושה ועל כן השווה ביניהם.

הפרישה (שם) יישב את דברי הטור עם הגמרא: יש לחלק בין נותן צדקה מרצונו, שמעלתו גדולה, לבין מי שנותן צדקה בכפייה בעל כורחו. מה שכתב הטור שהמְעֵשֶׂה אחרים לתת צדקה מעלתו שווה לנותן - היינו לנותן ברצון, ומה שאמרה הגמרא שמעלתו של המְעֵשֶׂה גדולה מן הנותן - היינו בנותן בכפייה בעל כורחו.

אבל השולחן ערוך (יורה דעה רמט, ה) פסק את הגמרא כפשוטה,

זה לשונו:

אם יכול לעשות לאחרים שייתנו - שכרו גדול משכר הנותן.

וכתב הט"ז (סק"ב):

משכר הנותן. כן הוא בגמרא: גדול המעשה יותר מן העושה, ואין פירושו ששכרו יותר מן העושה על ידי כפייה, דהא זה העושה על ידי כפייה הפסיד זכותו כמו שכתוב בסעיף ג, אלא פירושו יותר משאר עושי צדקה אפילו ברצון.

כלומר, הט"ז הסביר בדעת השולחן ערוך שמי שגורם לאחרים לתת הוא גדול ממי שנותן בפועל, ואפילו מן הנותן ברצונו ללא כפייה! ואדרבה, מי שנותן בכפייה הפסיד את שכרו כמו מי שנותן צדקה בפנים זועפות שאיבד זכותו, כמבואר בשולחן ערוך סעיף ג. נמצא שהשולחן ערוך פסק את פשט הגמרא להלכה, ומי שגורם לאחרים לתת שכרו גדול משלהם, והדרא קושייתנו לדוכתא!

## 2. מדוע אין מחשבים עם גבאי צדקה? מה הקושי לתת דין וחשבון כמה כסף ניתן לעניים?

עוד בסוגיה שם (בבא בתרא ט, א):

תנו רבנן: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברין (רש"י: אין מחשבין - לומר היכן נתתם מעות שגביתם). ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר: ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים.

צריך להבין, מדוע הגמרא מסתייגת מן ההוכחה מהפסוק ואומרת שאין ממנו 'ראיה לדבר' אלא רק 'זכר לדבר', הרי לכאורה הפסוק עוסק בגזברי הקדש שעסקו בכספי הקדש לצורך בדיק הבית, ונכתב בו שהם לא נדרשו לתת דין וחשבון על ההוצאות והתשלומים ששילמו לבעלי המלאכה. לכאורה זוהי ראייה גמורה ולא רק 'זכר לדבר'!

תוספות על אתר חשו בקושיה זו, וביארו (ד"ה אף על פי): "ראיה גמורה אינה, דשאני התם שהיו צדיקים גמורים". נראה שתוספות הבינו כך את לשון הפסוק "כי באמונה הם עושים" - היינו שאנשים אלה היו ידועים בנאמנותם ולכן לא הוצרכו לתת חשבון. ממילא מובן מדוע אין מכאן ראיה גמורה למקרים אחרים ולאנשים אחרים. רש"י נקט דרך אחרת:

שאיין ראיה לדבר - דלא בגבאי צדקה כתיב אלא בגיזברי הקדש הנותנים לבם לעושי המלאכה שהפועלים מרובין למלאכות הרבה - לגודרין ולחוצבי האבן לכתפים ולחמרים ולקנות עצים ואבני מחצב - ואי אפשר לעמוד על החשבון, כדאמרינן בעלמא (שבועות מה, א) בעל הבית טרוד בפועליו הוא ואינשי.

כלומר, הפסוק אמנם מדבר על גזברי הקדש, אבל אין מכאן ראיה גם לגבי גבאי צדקה. כמו כן, הפסוק מתייחס למצב בו גזברי ההקדש היו צריכים להעסיק בעלי מלאכה רבים מאוד שעבדו באותו זמן במקביל, ולכן הגזברים לא היו מסוגלים לעמוד ו'להחזיק ראש' לאן בדיוק הגיע כל סכום של כסף אותו נתנו. רש"י טוען שעל מצב טרדה מעין זה יש להחיל את דין המשנה בשבועות (מד, ב) לעניין שכיר, שמן הדין היה צריך בעל הבית להישבע ששילם לפועל ולהיפטר מן התביעה, אך המשנה אינה מאפשרת לבעל הבית להישבע ששילם, משום שאנו אומרים שמן הסתם 'בעל הבית טרוד בפועליו' ואינו זוכר למי מהם שילם ולמי לא. מדוע רש"י לא פירש כפירוש תוספות?

ראשית, נראה שרש"י הבין את הפשט "כי באמונה הם עושים" היינו שזו 'משרת אמון' ואנו סומכים על העוסקים בה שהם פועלים בהגינות, ולכן לעניין גזברי הקדש זוהי ראיה מצויינת, אך לא לעניין גבאי צדקה. רש"י לכאורה אינו רוצה לומר שיש הבדל בין אנשים של פעם לאנשים של היום, כי אם פעם היה אמון אין סיבה לומר שעכשיו כבר לא סומכים עליהם.

אך עדיין, לכאורה, ישנו קושי גדול בדברי רש"י, שהרי לדבריו הפסוק כלל אינו עוסק בגבאי צדקה. ובשלמא בגזברי הקדש, שיש להם טורח וטרדה עם הרבה בעלי מלאכה אפשר להבין מדוע הם אינם צריכים לתת דין וחשבון, אך מדוע גבאי צדקה פטורים מכך? מה כל כך קשה לתת פירוט כמה כסף נגבה ולאיזה עניים הוא חולק? אם כן, לדברי רש"י אינו מובן כלל כיצד יש כאן 'זכר לדבר' לעניין גבאי צדקה?

### 3. מדוע אנו מחוייבים לתת לעני סעודה שלישית בשבת?

הגמרא (בבא בתרא שם) מביאה משנה בפאה (פרק ה, ז): "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכר בפונדיון מארבע סאין בסלע", ומסבירים תוספות (ד"ה אין) שככר היינו מזון שתי סעודות. על כך קשה לר"י: למה צריך לתת לו מזון שתי סעודות, הרי למדנו בגמרא במסכת שבת (ק"ה, א) שדואגים תמיד שתהיה לעני סעודה אחת לצאת איתה לדרך, ואם כן הרי הגיע לעיר עם סעודה אחת אותה יאכל עכשיו, ואנחנו ניתן לו צידה לדרך סעודה אחת נוספת! מתרץ ר"י שלא היו מחלקים תמחוי בלילה ולכן צריך לתת לו שתי סעודות: זאת שיש לו יאכל עכשיו, סעודה שנייה יאכל בלילה, ואז תהיה לו סעודה נוספת לצאת עמה לדרך.

ומסבירים תוספות בדעתו: והטעם שאנו מקפידים שלא יילך ריקם, כי אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו, ולא יהא רעב כל כך. תוספות מדגישים שהסיבה הפסיכולוגית הזאת זהו הטעם הנכון, ודוחים אפשרות אחרת: אי אפשר לפרש הטעם שמא יגיע למקום שאין בו יהודים ושם לא יהיה לו מה לאכול, כי אם כך היה צריך לתת לו עוד סעודה לדרך, שמא לאחר שייצא משם יגיע לשוב למקום שאין בו יהודים. ועולה השאלה, למה תוספות נדחקים לכלל ההסבר המחודש הזה, ולא מסבירים בפשטות שאדם שנמצא אצלנו בעיר אנו מצווים לתת לו לאכול וגם לדאוג שתהיה לו סעודה אחת נוספת שמה ייתקע ולא יגיע למקום יישוב - ועל החשש שאם זה כך היה צריך לתת לו יותר, אפשר לענות בפשטות שנותנים ארוחה עודפת פעם אחת ולא פעמיים, כי אם כן אין לדבר סוף, וגם אין לנו אחריות על עני זה עד כדי כך!

עוד אומרת המשנה שם:

שבת - נותנים לו מזון שלוש סעודות.

תוספות (בבא בתרא ט, א ד"ה שבת) מבארים, לשיטתם, שהמשנה מדברת על שבת בצהרים, ואז נותנים לו שלוש סעודות, כי את שתי הסעודות שקיבל אתמול כבר אכל, אחת בליל שבת ואחת בבוקר שבת, ועכשיו מקבל שלוש סעודות: אחת לסעודה שלישית, אחת למוצאי שבת, ואז תישאר לו סעודה אחת צידה לדרך.

בהמשך מתקשים תוספות בדיון זה של שלוש סעודות, שהרי מייד בהמשך משנה זו (במסכת פאה שם) אומרת המשנה: "מי שיש לו מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה", וכבר הסבירה הגמרא בשבת (ק"ה, א) שזוהי שיטת רבי עקיבא הסובר 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', ולשיטתו עני אינו זכאי לאכול מן הקופה שלוש סעודות בשבת, ואם כן מדוע בשבת עצמה סובר רבי עקיבא במשנה שנותנים לו מזון שלוש סעודות, הרי עונג שבת זה שלו הוא על ידי שנזקק לבריות! התוספות מתרצים שמה שאמר רבי עקיבא 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות' זוהי הוראה לפני שאדם נופל כעול על הציבור, ועליו להמשיך להיות עצמאי גם ללא עונג שבת, אבל ברגע שהוא כבר נזקק לצדקה מוטלת עלינו חובה לתת לו גם סעודה שלישית.

ולכאורה צריך ביאור, למה שיקבל מגבאי הצדקה שלנו גם "עונג שבת"? למה ברגע שהוא נזקק לציבור אנו צריכים לתת לו גם

1. יש להעיר שמסוגיה זו של סעודות עני בשבת אנו לומדים על משמעותה של סעודת 'מלווה מלכה'. כי הנה בכל יום אוכל אדם שתי סעודות - אחת בערב ואחת למחרת בבוקר, ואילו בשבת אוכל שלש סעודות - אחת בערב, אחת בבוקר ואחת אחר הצהריים. אך באמת, אילו לא יאכל סעודה במוצאי שבת בלילה נמצא שאכל באותו היום את אכילתו הרגילה, אלא הקדים את סעודת הלילה ואכל אותה אחר הצהריים. רק כאשר אוכל את סעודת 'מלווה מלכה' במוצאי שבת הרי הוא מגלה למפרע שאת הסעודה שאכל אחר הצהריים הוא הוסיף על סדר יומו הרגיל ואכל אותה לשם עונג השבת.

"מותרות"?

#### 4. מדוע נותנים לעני 'די מחסורו אשא יחסר לו'?

ישנה הלכה נוספת בהלכות צדקה, על פי סוגיה בכתובות (סז, ב), שצריך לתת לעני כדי מחסורו אשר יחסר לו. כך כותב השולחן ערוך (יורה דעה רג, א):

כמה נותנין לעני? די מחסורו אשר יחסר לו. כיצד, אם היה רעב - ואכילוהו. היה צריך לכסות - יכסוהו. אין לו כלי בית - קונה לו כלי בית. ואפילו אם היה דרכו לרכוב על סוס ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר, והעני - קונה לו סוס ועבד. וכן לכל אחד ואחד לפי מה שצריך.

ויש על זה קושי גדול, אני עמל להרוויח את כספי הצדקה, אני אתן לו מינימום הנצרך לו כדי חיו, למה צריך לתת לו לפי רמת החיים שהיה רגיל בה?

#### 5. מדוע ממשכנין על הצדקה וכופין על הצדקה?

עוד אומרת הגמרא בסוגיית צדקה (בבא בתרא ח, ב):

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: לפי שממשכנין על הצדקה, ואפילו בערב שבת... כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה.

הרמב"ם (הלכות מתנות עניים ז, י) פסק כן להלכה:

מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות.

תוספות על אתר (ד"ה אכפיה) שואלים איך ייתכן שכופין על הצדקה, הרי קיימא לן שכל מצווה שמתן שכרה בצידה אין כופין עליה, והרי על

צדקה נאמר "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' א־לוקיך!" ומתרצים תוספות בשם רבנו תם שהכפייה עליה מדברת הגמרא כאן היא כפייה בדברים. עוד תירצו בשם ר"י שמלבד מצוות העשה של צדקה יש בה גם איסור לאו של "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון", ועל כן אפשר לכפות על כך.

הרדב"ז על דברי הרמב"ם שם כותב:

והקשו בתוספות, דהא קיימא לן כל מצות עשה שמתן שכרן בצדה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה, והרבה דברים נאמרו בתירוץ קושיא זו. והנכון לפי לשון רבינו משום דמצוות הצדקה יש בה לאו ועשה, דכתיב פתוח תפתח, וכתיב לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך. כלומר, יש ליישב את הקושיה בדעת הרמב"ם על פי תירוץ ר"י הנזכר לעיל.

ונראה לומר דשאני מצות עשה של צדקה שיש בה תקנה לעניים והרי הוא כחוב עליו וכופין אותו לפרוע חובו ויודין לנכסיו כאשר עושין למי שמסרב לפרוע החוב אשר עליו. תדע, שהרי בכל המצוות כולם נאסר הניסיון ובמצות המעשר הותר, שנאמר "הביאו את כל המעשר וגו' ובחנוני נא בזאת" וגו'. ואני אומר שגם בצדקה הותר הניסיון.

הרדב"ז מוסיף ביאור ואומר שכיון שמצוות הצדקה היא לטובת העניים לכן היא מעין חוב שמוטל על האדם לפרוע, וכמו בכל חוב אף בחוב זה יש בו כפייה וירידה לנכסיו מי שאינו רוצה לתת. ואז הוא מוסיף עוד טעם לכפייה, מאחר ובמעשר - ולדברי רדב"ז גם בצדקה - מותר לנסות את ה', כפי שאומר הנביא מלאכי, משום כך מותר לכפות על הצדקה.

ודבריו צריכים ביאור, מדוע העובדה שבצדקה הותר הניסיון נותנת סיבה להתיר כפייה?

כדי לענות על חמשת הקושיות ששאלנו, נקדים בתירוץ הקושיה האחרונה.

בהבנת דברי הרדב"ז הסביר לי אבי ומורי כך: האמירה שהקב"ה מוכן שינסו אותו במצוות הצדקה משמעותה היא שיש למצוות צדקה הגדרה מיוחדת. בניגוד לרוב מצוות התורה בהן יש חשיבות למעשה המצווה ולכוונות ולרצון של האדם העושה אותן, במצוות צדקה חשובה בעיקר התוצאה ולא מעשה המצווה עצמו. כל כך חשוב לנו שהכסף יגיע לעניים עד שכביכול הקב"ה אומר 'תנסו אותי - תנו צדקה ותראו שיהיה לכם טוב'. מה שחשוב לנו כאן זוהי רווחת העניים, ומשום כך אנו כופין על מצווה זו למרות שזוהי מצווה שמתן שכרה בצידה.

הגישה של התורה למצוות צדקה היא שזהו צדק, כלומר זהו מעשה מוכרח וכך צריך להיות. זוהי אינה מצווה רגילה שאם עשית קיבלת עליה שכר, וכל הכבוד לך שאתה כזה צדיק וחסיד. זוהי מצווה שונה, שנועדה לעשות צדק בעולם. הקב"ה העניק לך שפע על מנת שתחלוק אותו עם מי שאין ידו משגת, ואתה מעין בעל חוב על כך. מבחינה אמיתית זהו לא כסף שלך לבד, ואתה מחויב לתת ממנו צדקה. לכן הקב"ה כביכול מוכן שינסו אותו, והוא נותן ערבות - אתם תדאגו לעניים ואני אדאג לכם.

על פי זה מובנת גם השאלה הרביעית לגבי "די מחסורו" - יש כאן חובה לדאוג לעניים שירגישו טוב. זוהי החובה ממש ולא מעשה חסידות. חלק ממה שהתייחדו ישראל הוא בדאגה לעני שיחיה בכבוד.

לפי העיקרון הזה נבאר עתה את הקושיה הראשונה של 'גדול המְעֵשָׂה יותר מהעושה' (בבא בתרא שם). הסיבה היא פשוטה - המטרה של מצוות צדקה היא לגרום לכך שיהיה לעניים מספיק, ובעצם לא מעניינת אותנו התחושה האישית של הנותן. מאחר ובזכות המְעֵשָׂה קיבלו העניים יותר ובלעדיו הם היו מקבלים פחות - אם כן הרי הוא 'גדול', כי מה שמעניין אותנו במצוות צדקה היא התוצאה של רווחת העניים. ולכן מובן מדוע פסק השולחן ערוך את הגמרא כפשוטה<sup>2</sup>.

2. נביא כאן הסבר נוסף לפסק השולחן ערוך מדברי ערוך השולחן: ואמרו חז"ל שם שקולה צדקה נגד כל המצות וכו' ע"ש וגדול המעשה כלומר שמאסף צדקה גם מאחרים יותר מן העושה צדקה לעצמו שנאמר והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם (ישעיה לב, יז) ואין לך עבודה קשה שבמקדש יותר



גם הקושיה השניה על כך שגבאי צדקה אינם מחויבים לתת דין וחשבון על פעולותיהם מוסברת על ידי עיקרון זה. שאלנו אליבא דרש"י, בשלמא גזברי הקדש טרודים בפועלים ואינם יכולים לתת דין וחשבון, אך גבאי צדקה שאינם עסוקים כל כך, מה הקושי לרשום כמה קיבלת מאדם מסוים וכמה נתת לעני מסוים?

אך באמת גם לגבי גזברי הקדש עדיין קשה, שהרי רישום הכנסות והוצאות הוא עניין של הרגל, ואם תהיה חובת דיווח ושקיפות מלאה אזי לא ייצא שקל אחד מן הקופה בלי רישום מדויק, וגם אם יש הרבה פועלים ניתן לעשות זאת באופן מסודר, ומדוע מוותרים על הדבר המתבקש הזה?

אלא נראה לעניות דעתי לומר שבוודאי אם היתה חובת דיווח אזי הגזברים היו מדווחים והכל היה מסודר ומדויק, אך אם אנחנו נדרוש זאת מהם כל התהליך יהפוך להיות איטי ומסורבל יותר, וממילא העבודה החשובה של בדק הבית ושיפוץ בית המקדש תתעכב מאוד. על כן החליטו האחראים על העבודה שלא לדרוש זאת מן הגזברים ולסמוך על אמונתם, ובלבד שעבודת בדק הבית תתקדם במהירות ולא תתעכב. העדיפות היא על המהירות ולא על הדיווח המפורט שיגרום לסרבול התהליך.

ממילא אותו הדבר נכון גם בעניין גבאי הצדקה. מה שעומד לנגד עינינו זוהי רווחת העניים. אנו רוצים שמערכת הגבייה והנתינה תהיה יעילה ומהירה ותדע לדאוג לרווחת העניים. זהו הדמיון בין גבאי צדקה לגזברי הקדש, ומשום כך הגמרא משווה ביניהם. בשני המקרים האלה אנו מעדיפים תוצאה מהירה ומיידית על פני דיווח מדויק שיביא לעיכוב וסירבול התהליך. משום כך אנו סומכים על גבאי הצדקה ולא מבקשים

---

**מלאסוף צדקה מאחרים ולפיכך שכרה מרובה ומציל בזה יוצאי יריכו מלקבל צדקה** (ועיין מה שכתבתי בסימן רמז סעיף ה) והרמב"ם בפרק י (הלכה ו) כתב בלשון זה: "הכופה אחרים ליתן צדקה ומעשה אותן, שכרו גדול משכר הנותן, שנאמר: והיה מעשה הצדקה שלום. ועל גבאי צדקה וכיוצא בהם נאמר: ומצדיקי הרבים ככוכבים". (רמט, יב).

מהם פירוט, וגם הם מצידם יפעלו במהירות ללא חשש שנבדוק אחריהם. על פי זה נבאר גם את שיטת התוספות בעניין הסעודות שמחלקים לעניים. תוספות הסבירו שהטעם העיקרי הוא לדאוג שתהיה לעני פת בסלו, וכן שצריך לדאוג לתת לו סעודה שלישית בשבת.

יש כאן בדברי תוספות אמירה משמעותית הגורסת שאנו דואגים לרווחתו של העני, אם זה מבחינה פסיכולוגית שירגיש שיש לו פת בסלו והוא אינו מופקר, ואם זה בדאגה ל'עונג שבת' שלו.

אנו דואגים שתהיה תמיד לעני צידה לדרך לא בגלל החשש שמא יגיע למקום שאין בו יהודים וייתקע ללא אוכל, אלא כדי שיהיה רגוע מבחינה נפשית, וממילא מתוך כך ירגיש פחות רעב. כמו כן הכלל החשוב של 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות' זוהי הוראה לאדם להיזהר שלא ליפול למצב שהוא נזקק לבריות, וזוהי המלצה של עובדים סוציאליים המדריכים אנשים במצוקה כלכלית כיצד לא לרדת מנכסיהם לגמרי. אבל אחרי שאדם הגיע למצב זה שהוא אוכל מן הצדקה - גבאי הצדקה מחוייבים לדאוג לו בצורה מכובדת, ואם הוא צריך אוכל לשבת אנו ניתן לו באופן כזה שיוכל לקיים גם את מצוות 'עונג שבת'.

ונסיים בתפילת כהן גדול ביום הכיפורים "שלא יצטרכו עמך ישראל לפרנסה זה לזה".

## מפתחות

### תורה, נביאים וכתובים

182	ב, יא-יב		<b>בראשית</b>
282	ג, יז	508	א, א ברש"י
237	יא, ד	474	א, כח
270	יא, מא	405	ו, יג ברמב"ן
268	יא, מג-מה	304 305	ט, ה
269	וברשי	508	יב, א
509	יח, כה ברמב"ן	341	ל, א
540	יט, יג		<b>שמות</b>
530	יט, טו בתורה תמימה אות קג		ו, ח
311	יט, כז	508	יב, טו
311	כא, ה	177 180 200	יב, יח בחזקוני
17	כב, לב ברבנו בחיי	201	יג, ז
542	כג, ב ברמב"ן	160 180	ובאבן עזרא
210	כג, טו-יז	161	יג, ט
226	כג, כד	157	יד, יד
237 237-238	כג, כז	199	יח, כ
231	כג, כז-כט	403	כ, ח ברמב"ן
27	כג, לב	546	כ, י
524 526 527	כה, יז	148 150	כב, כ
527	וברש"ר הירש	527	כג, ט
	<b>במדבר</b>	527	לא, יג
516	יד	157	לד, יג
21	טו, כד ברמב"ן	379	<b>ויקרא</b>
226	כט, א		ב, יא
512	לג, נג	198-199	

547	א, טו		<b>דברים</b>
128 587	נה, ט	302 303	ד, ט
45 54 542	נח, יג	303	ד, ט ברמב"ן ובכלי יקר
546	סא, ח	302 303 304	ד, טו
	<b>יחזקאל</b>	304	ובתורה תמימה
441	יא, טז	389 418	ו, ז
	<b>מלאכי</b>	509 519	יא, יח ברמב"ן
		389	יא, יט
150	ב, י	445 446	יב, ד
	<b>תהילים</b>	379	יג, יח
		576	טו, ח
209	לד, ט	369	יט, ה
304	נו, יד	305 580	כב, ח
222	צח, ו	541	כד, יד
39	קז	541 548	כד, טו
308	קטז, ו	541	ובאונקלוס
389	קיט	374 375	כה, ג
	<b>משלי</b>	373	כז, טז
405	ב, כ בגר"א	434	לא, ב
542	ג, כח	431	לא, יט
222	טו, כג	455	לב, ח
	<b>איוב</b>		<b>יהושוע</b>
396	יא, ט	389 394	א, ח
	<b>קהלת</b>		<b>שמואל א</b>
231	ז, כ	592	טז, ב
402	ט, ט		<b>ישעיהו</b>

### משנה

388	א, א		<b>פאה</b>
-----	------	--	------------

	<b>אבות</b>	211	א, א בפיה"מ לרמב"ם
415	א, י בפיה"מ לרמב"ם	601	ח, ז
	ובפירוש "מגן אבות" מהרשב"ץ		<b>כלאים</b>
403			ט, ב ובתפארת ישראל אות יא
408	ב, ב	298	
173	ב, ד		<b>שבת</b>
303	ג, ח		ז, ב בפיה"מ לרמב"ם
559	ד, ה ובפיה"מ לרמב"ם	60	
408	ד, ו ובפיה"מ לרמב"ם		<b>עדויות</b>
391	ה, כא	341-342	א, יג

## תלמוד בבלי ומפרשיו

	<b>שבת</b>		<b>רבנו ניסים גאון</b>
	ב, א בתוספות ד"ה יציאות השבת	405	הקדמתו על הש"ס
75 147	וד"ה פשט		<b>ברכות</b>
75	ב, א, במאירי ד"ה אמר המאירי	371	ז, א
147 150	ו, א	372	ובעין איה
517	ו, יא	24-25	ז, ב - ח, א
257	כא, א	23 28 32	ח, א
257-258	וברשב"א	341	יט, ב
261 265	כא, ב	331 338 362 363	לא, א
	וברשב"א ובתוספות ד"ה ואי לא	331	ובמאירי ד"ה נמצא
262	מדליק	338	וברש"י ד"ה הלכה פסוקה
448	כב, א	303-304	לב, ב
258	כב, ב	394	לה, ב
258	וברשב"א	265-266	נא, ב
532	מ, א	183	נד, א
	מז, א וברש"י ד"ה קנה של מנורה	33-34	נד, ב
71	וד"ה קנה של סידין	8	ס, ב
81 118	מח, א		

167	ד, ב ברמב"ן	119	ובריטב"א
178	ה, א	119	וברש"י ד"ה בחדתי
161	ה, ב	120	ובתוספות ד"ה הא בחדתי
166 167 170	ו, ב	82	נא, ב וברש"י ד"ה כדי שיזובו
167	וברשי ד"ה ודעתו עליה	72 147	עג, א
וא	וברש"י ד"ה דלא ברשותיה הוא	136-137	עד, א
170		138	ובר"ן
587-588	ח, ב	61	עה, א
592	ובמרומי שדה	147	צו, ב בתוספות ד"ה הוצאה
175	יב, א	72	קב, ב
ובתוספות	יב, ב בשפת אמת על התוספות	446	קטו, ב
177	ד"ה אימתי	45	קטו, א-קטז, ב
175	יב, ב בתוספות ד"ה אימתי	46	קטז, ב בתוספות ד"ה וכל שכן
174	כא, א	600 601	קיח, א
287	כד, ב וברש"י	6	קיח, ב
287	כה, ב	103 448	קכ, ב
174 179	כז, ב	45	קמח, ב
175	ובתוספות ד"ה אין ביעור	47-48 49	קמט, א
198	מג, ב	46	וברש"י בד"ה שמא ימחוק
נ ב ב'מכתב לחזקיהו' לבעל ה'שדי		48	וברש"י ד"ה כתב המהלך
409	חמד'	45	ובריטב"א
402	נד, א ב'מכתב לחזקיהו'	46	וברשב"א
201	צא, ב במאירי	49	ובתוספות הרא"ש
362	צב, א	412	קג, א
185	צט, ב		<b>עירובין</b>
186-187 189 192	קח, א		ו, א
ובחידושי רבי עקיבא איגר		151	צו, א
193-194		157	קד, א וברש"י
288	קטו, ב ברשב"ם	82	
288-299	קטו, ב במאירי		<b>פסחים</b>
187	קטז, ב	166 173	ב, א

	<b>מגילה</b>	531	קיג, ב בתוספות
14	כג, ב	208 209	קיט, ב
532	כה, ב	200	קכ, א
441	כו, א		<b>יומא</b>
438 448	כו, ב	240 556	עג, ב
441	כט, א	238	פ, ב
	<b>מועד קטן</b>	234–235	פג, א
462	יד, ב		<b>סוכה</b>
373	יז, א	246 247	כו, ב
375	ובריטב"א	546	ל, א
	<b>יבמות</b>	415	לו, א בחתם סופר
477	יב, ב		<b>ביצה</b>
	וברש"י ד"ה משמשות במוך	299	ו, א בתוספות ד"ה האידנא
480–481		50	יב, א בתוספות ד"ה ה"ג
478	וברשב"א		כב, ב בראשון לציון (לרבי חיים בן עטר)
479	ובתוספות ד"ה שלש נשים	83	
497	לד, ב	81	כג, א
475	סב, ב	82	וברש"י ד"ה דקמוליד ריחא
343	עח, א	61	לב, ב
477	ק, ב	78	לג, ב
	<b>כתובות</b>	79	ובמאירי
412	ה, א		<b>ראש השנה</b>
342	וברשב"א	230	כו, א
310	ז, א	226	כז, ב
458	כה, א	224	כח, ב
477	לט, א		<b>תענית</b>
481	וברש"י ד"ה ומשמשות במוך		ב, א
478 482 486	ובריטב"א	228	כב, ב
339 340	ס, א	304	

401-402 402	וברש"י	250	סב, א
403 408	ובמאירי	602	סז, ב
6	לא, א	419-420	קג, ב
464	לב, א בתוספות ד"ה רב יהודה	521-522	קיא, א במאירי
400	מ, ב		<b>נדדים</b>
266	ע, ב		
409	פב, א	393	ח, א בר"ן
410	ובמהרש"א	484	כ, ב
	<b>בבא קמא</b>	551	כח, א
		554	וברשב"א
76	ס, א	477	לה, ב
125-126	עא, א	391	לז, א
304	צא, ב		<b>נזיר</b>
406	ק, א ב'פני יהושוע'		
551 552 554	קיג, א	314	לט, ב
551	קיג, ב	316	מ, ב
552-553	ובמאירי	321	נח, ב
	<b>בבא מציעא</b>		<b>סוטה</b>
404	ל, ב וברש"י	388	כא, ב
531	לב, ב	260	לו, ב
524-525 526 527	נח, ב		<b>גיטין</b>
527-528 530	ובמאירי	551	י, ב
359 528	נט, א	557	מה, א
541	קי, ב		<b>קידושין</b>
544	ובשיטה מקובצת ובר"ן		
539 541 544	קיא, א	401	כט, א
548	ובחישוקי חמד	5 394	כט, ב
540 541	קיב, א	390 391 392	ל, א
	<b>בבא בתרא</b>	וברש"י ד"ה אינו מלמדו משנה	
558 559	ז, ב	394	
558	ח, א	391	ובפני יהושוע
		376 388 405	ל, ב



	<b>מכות</b>	561	ובחתם סופר
369 370 406	ח, א	602	ב, ב
370-371	ובמאירי	602-603	ובתוספות ד"ה אכפיה
406-407	ח, ב	595 596 598 600 601 604	ט, א
268	טז, ב	599	ובתוספות ד"ה אף על פי
כא, א ובריב"ן ד"ה ת"ל לא תשחית		599	וברש"י ד"ה שאין ראיה לדבר
311 322		596	במהרש"א ד"ה גדול המעשה
ובריב"ן ד"ה גילוח שיש בו השחתה		600	ובתוספות ד"ה אין
322		601	ובתוספות ד"ה שבת
371	כב, ב בערוך לנר	416	כ, ב
	<b>שבועות</b>		כא, א
282	כג, ב בתוספות ד"ה דמוקי לה	416 417 421 422 423 426 428	
528 529	ל, א		ובמהרש"א ד"ה ואספי ליה כתורא
וברש"י ד"ה השתדל לדונו יפה		418-419	
529			ובתוספות ד"ה סך מקרי דרדקי
	<b>עבודה זרה</b>	423	
		426	וברש"י ד"ה סופר מתא
385	ב, א במאירי	551	נד, ב
254 255	ג, א		וברשב"ם ד"ה והאמר שמואל
16	כו, א	552-553	
306	ל, א בחתם סופר		<b>סנהדרין</b>
290	לה, ב	388	ז, א
290 295	לט, ב	418	יז, ב
381-382	מז, א וברש"י	553	כ, ב
	<b>מנחות</b>	431	כב, ב
431	ל, א	156-157	עא, א
432	וברש"י ד"ה חוטף מצווה	566 570 573	עג, א
389-390 393 394 395 399	צט, ב	419	צא, א
ובתוספות ד"ה לא יהיו עליך חובה		418	צד, ב
395			

	<b>כריתות</b>	399–400	וברש"י ד"ה מצווה
239	יג, א	212	סו, א
278	יט, ב	211	ובתוספות ד"ה זכר למקדש
	<b>נידה</b>		<b>חולין</b>
326	יט, א	273	ט, א ברשב"א, ד"ה אמר
326	כ, ב	306	י, א
477	מה, א	274	יא, א בחתם סופר ד"ה כגון
314	נב, ב	129	טו, א בתוספות ד"ה ומורי
345	נז, ב	270	סז, א וברש"י ד"ה באביה
331	סו, א בריטב"א ד"ה אמר	459	קלד, ב
	סו, א ברשב"א ד"ה יש מי שגורס		<b>ערכין</b>
337		447	ערכין ו, א ברש"י ד"ה שם
	סו, א ובתוספות ד"ה שניים	16	טו, א
330 336			

## תלמוד ירושלמי

	<b>שבת</b>		<b>ברכות</b>
65	פרק ז, הלכה ב	248	פרק ב, הלכה ט
150	פרק טו, הלכה ג		<b>פאה</b>
	<b>מגילה</b>	406	פרק א, הלכה א
15	פרק ד הלכה ד		<b>תרומות</b>
	<b>סוטה</b>	578	סוף פרק ח
406	פרק ט הלכה טו		<b>הלה</b>
		456	פרק ב, הלכה א

## תוספתא

414	יא, א	<b>אבות דרבי נתן</b>
-----	-------	----------------------

	מנחות	414	פרק כא
453	ו, כ	305	פרק לה

### מדרשים

178-179	מסכתא דפסחא, ח		<b>בראשית רבה</b>
	<b>ספרי</b>	183	ט, ז
252	אמור, יב		<b>ויקרא רבה</b>
453	שלח, קי	414	כה, ג ובפירוש יפה תואר
445	דברים, יב, ד		<b>מכילתא</b>
	<b>תנחומא</b>	403	שמות יג, יג
456	ראה, ח		<b>מכילתא דרבי ישמעאל</b>

### רמב"ם

415	ג, ט		<b>יסודי התורה</b>
20	ו, יד	445 449	ו, א
	<b>עבודה זרה וחוקות הגויים</b>	449	ו, ה
317 318	יב, ח	446 448	ו, ו, בכסף משנה
	<b>תפילה</b>	449 450	ו, ח
25 29	ח, א		<b>דעות</b>
439	יא, יח	413	ו, י
	<b>תפילין, מזוזה וספר תורה</b>		<b>תלמוד תורה</b>
430 433	ז, א	396	א, א-ב
437	י, ד	392	א, ב
	<b>שבת</b>	424	א, א-ג
		423	ב, ה
104	א, ו	427-428	ב, ז

	<b>איסורי ביאה</b>	129 130	ו, כג
326	ו, ב-ו	60	י, יז באבן האזל
479	כא, ט	114	י טז-יח
	<b>מאכלות אסורות</b>	118	כב, כג ובדברי ירמיהו
274	ג, טו-טז	83	כג, ד
239	יד, יד באור שמח	130	כג, ח
	<b>נזירות</b>	44	כד, א
		412	כד, ה
313	ה, יא		<b>שביתת עשור</b>
	<b>כלאים</b>	240	ב, ג
127	א, ז	236	ב, ה בהגהות מיימון
128	ז, ד-יג	239	ב, ח בחידושי הגרי"ז
	<b>מתנות עניים</b>		<b>שביתת יום טוב</b>
602	פרק ז, הלכה י	79	ד, א
603	וברדב"ז		<b>חמץ ומצה</b>
570	פרק ח הלכה י	167 177	ב, ב
	<b>תרומות</b>	200	ו, א
453 454	א, ה	190-191	ז
458	א, כו	187	ז, ו-ז
	<b>שמיטה ויובל</b>	206	ח, ט
459	י, ט		<b>שופר</b>
	<b>בית הבחירה</b>	223	א, א
		225	ב, ד
454-455	ו, טז		<b>חנוכה ופורים</b>
455	ובכסף משנה	261	ד, ה
	<b>תמידים ומוספים</b>		<b>אישות</b>
211	ז, כב		יג, כ
213	ז, כד בכסף משנה	517	טו, טז
		475	

544	יא, ה		<b>מעילה</b>
	<b>ממרים</b>	523	ח, ח
291	ב, ב		<b>פרה</b>
היה וברדב"ז להלכות ממרים, ד"ה היה		314	א, ד
299			<b>אבות הטומאה</b>
465	ו, ז		ח, יג
373	טו, כ	239	
	<b>מלכים</b>		<b>גזילה ואבידה</b>
519	ה, א	540	א, ג
519	ה, ו	540	א, ד
511-512	ה, א-יב	556	ה, יא
513	ה, ט		<b>חובל ומזיק</b>
514	ובכסף משנה	374	ה, א
520-521	יב, ד-ה		<b>רוצח ושמירת נפש</b>
	<b>ספר המצוות לרמב"ם</b>		ה, ה
404	שורש שני וב' מגילת אסתר'	412	פרק יא
585	קפד	580	יא, א
568	רג	585	יא, ד
530	לא תעשה רנא	304 581	
שכחת העשין, מצווה ד, בהשגות			<b>עבדים</b>
הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם		517	ח, ט
509-510 515-516 517			<b>שכירות</b>

## שולחן ערוך ומפרשיו

17	נה, ד באשל אברהם		<b>אורח חיים</b>
19	נה, יא	298	ט במג"א ס"ק ז
13 17	נה במשנה ברורה ס"ק מו	251	יז, ב
214	ס בביאור הלכה ד"ה וכן הלכה	13-14	נה באשל אברהם ס"ק ד

44 51-52	שז יז	214	ס, ד
52	שז במשנה ברורה ס"ק סג	10	צ, ט
103	שז, מג בכף החיים	25-26 28	צ, ט-טז
121	שיז בט"ז ס"ק ד	11	צא, ט
121	שיז במג"א ס"ק ט	11	צא, יא
121	שיז בביאר הלכה ד"ה ודווקא	52	ק במשנה ברורה ס"ק סה
138	שיז, א וברמ"א	52	ק, קכג בכף החיים
117 121-122	שיז, ב וברמ"א	41	קי במשנה ברורה ס"ק ל
117 122	ובמג"א ס"ק ז	27	תחילת קכח בביאור הלכה
129	שיח, א ובגר"א		קנד בביאור הלכה ד"ה תשמישי
132	שיח במג"א ס"ק א	438 439 440	קדושה
127	שיח במשנה ברורה ס"ק ב	400	קנה, ג במשנה ברורה
127	שיח במשנה ברורה ס"ק כז	398	קנה-קנו
84	שיח, טז	413	קנו במג"א ס"ק ב
137 143	שיט, א	264	קסז, יט
137	וברמ"א	195	קפג, ט
	שיט, ג בביאור הלכה ד"ה לאכול	264	רטו, ג ובמשנה ברורה ס"ק יד
141	מיד	37	ריט, א
143	שיט, ג ברמ"א	34 35 36	ריט, ג
341	שכח, יז	37	ריט, ז
341	שכח, לג	38	ריט, ט
341	שכח במשנה ברורה ס"ק קז	542 545	רמב, א
84	שלט, ג	542-543	ובביאור הלכה ד"ה לכבד
	שמ בביאור הלכה ד"ה אין שוברין	542	רמב בשער הציון ס"ק א
61		242	רעא, יג
149	שמה	51	שא, ד במג"א
154	שמה, ז	157	שא, ז בביאור הגר"א
	ובביאור הלכה ד"ה שאין שישים	154 155	שג, יח
152 153 155	ריבוא	51	שו ט במאמר מרדכי
590	תלג בט"ז ס"ק ז	517	שו יא
591	תלג, ז	43 51	שז יג

219	ובביאור הלכה ד"ה בלא ברכה	591	תלג, ח
	תקב בשולחן ערוך כפשוטו הלכות	167	תלד, ב
81	יום טוב הערה 1	164	תמ, א
78	תקב ס"ק א במשבצות זהב	161 162-163	תמ, ג
310	תקיד במג"א ס"ק ד	163	תמ במג"א ס"ק ז
229	תקפח, ב	284	תמב, ט
283	תרח, ב וברמ"א	284	תמב ס"ק מג
239	תריב, א-ה	175	תמה, א
242	תריב, ט	176	וברמ"א
242	תריב, י		תמח, במשנה ברורה ס"ק יז
237	תריג, א	169 171	
235 236	תריח, א	168	תמח, ג
238	תריח, ז-ח	195	תעב בכף החיים אות מו
244	תריח, ח	186	תעב, ז
274	תרלב בט"ז ס"ק ג	206	תעג בט"ז ס"ק ט
248-249	תרלט, א	195	תעג במשנה ברורה ס"ק עא
247 250	תרלט, ב	203	תעה במשנה ברורה ס"ק ט
254	תרלט, ז ברמ"א	195 202	תעה, א
248 249	תרלט, ח	286	תעה, ג
253	תרמ, ג	202	תעה, ו
263-264	תרעב, א-ב	200-201	תעה, ז
257	תרעג, א	194 207 208	תעז, א
259	תרעג, ב	194 207-208	תפב, א
	<b>יורה דעה</b>		תפה באשל אברהם על מ"א ס"ק א
156	ט בפרי חדש ס"ק ב	190	
276	סב, א בכנפי יונה	211	תפט במשנה ברורה ס"ק יד
276	פד בכנפי יונה (דף סב, א)	212	תפט, א
274 275	פד בישועות יעקב ס"ק ה	216	תפט, ב
	פד בפרי מגדים משבצות זהב ס"ק	218	תפט, ג
272	ח	213	תפט, ד
271	פד בט"ז ס"ק י	218	תפט, ח

336	קפז, ה ברמ"א	271	פד בש"ך ס"ק ב
328	קצו, יא	272	פד בבאר היטב ס"ק כא
373	רמא, ו	272	פד, ה בחידושי הרי"ם
	רמב בש"ך בהנהגות איסור והיתר	271	פד, ו וברמ"א
156		272	פד, ז
561	רמג, א-ב	273	פד, ח
562	רמג, ב וברמ"א	272 275	פד, ט
428	רמה בפתחי תשובה אות ח	131	צט, ה
428	רמה בש"ך סק"י	274 277	ק, א
397	רמה, א	277	ק בפתחי תשובה ס"ק א
397	רמה, ה	277	ק בפלתי ס"ק ד
394	רמה, ו	277	ק בדרכי תשובה ס"ק ד
425	רמה, טו וברמ"א	277	קג, א ברמ"א
397	רמו, א	296	קט, בפרי חדש ס"ק ו
393 399	וברמ"א		קי בש"ך, בסוף הסי', כללי ספק
397	רמו, ג	361	ספיקא אות יח
395-396 398	רמו, ד	297	קטו, א
388	רמו, יח	291 297 298	וברמ"א
388	רמו, יט	380	קמג, ב
598	רמט, ה	384	ובט"ז ס"ק ב
598	רמט בט"ז ס"ק ב	382	קמג בש"ך ס"ק א
602	רנ, א	386	קמח, יב
404	רנט בש"ך ס"ק ג	134	קנא, א ברמ"א
517	רסז, פד	134	קנא בש"ך ס"ק ו
433	ער בט"ז ס"ק ד	285 286	קנה, ג
433	ער בש"ך ס"ק ה		קנז, א ברמ"א ובפתחי תשובה ס"ק
446	רפב, ה	340	ד
436	רפב, יז	15	קנח, ב
298 א	רצת, א ובפתחי תשובה ס"ק א	316	קפא בפתחי תשובה ס"ק ה
465	שמ, ה וברמ"א	311	קפא, י וברמ"א
464	שדמ ברבי עקיבא איגר	328	קפג בט"ז ס"ק ב



426 427	קנו, ג	465	שמ, ה בש"ך ס"ק ח
517	קסח, א	463	שמה, ה
532	רכח בגר"א ס"ק א		<b>אבן העזר</b>
528	רכח, א ברמ"א		א, א
536	רצא, ד	474 475	א, ה
535	שט, ד	474	א, ח
537	שלא, א	475	א, ח
542	שלט, ח	469	כג באוצר הפוסקים
547	שלט, ט	491	כג, א
542	שלט, י	482	כג, ה
556	שסט, ו	484-485	כה, ב ברמ"א
556	שסט, ח ברמ"א	552	כח באבני המילואים ס"ק ב
535	שפד, ד	517	עה בפתחי תשובה ס"ק יג
577	תכו בפתחי תשובה ס"ק ב		<b>חושן משפט</b>
	תכו, א בחכמת שלמה	404	יב, ד בתומים
570 571-572			כה, בסוף הסי' בכללי התפיסה של
580	תכז	535	בעל הנתיבות, כלל ג
580	תכז, א	427	קנו בפתחי תשובה ס"ק ב
584	תכז בסמ"ע ס"ק ב	426	קנו בסמ"ע ס"ק יג

## פוסקים

	<b>בן איש חי</b>		<b>אור זרוע</b>
156	שנה שנייה משפטים אות יח	552-553	ח"א סי' תשמה
328	שנה שנייה פרשת צו אות טז	105	ח"ב סי' נד
271	שנה שנייה פרשת נשא אות ו	75	ח"ב סי' פב
	<b>הליכות שלמה - תפילה</b>		<b>אור לציון</b>
31	ה, טז	17	ח"ב פט, ה
	<b>חזון איש</b>		<b>ארחות חיים</b>
63 64	אורח חיים סי' נ, אות ט	180	הלכות חמץ ומצה סי' לז

363	ח"א, עמ' לב	21	אורח חיים סי' פז ס"ק יד
	<b>טור ומפרשיו</b>	484	אישות סי' לז
	<b>אורח חיים</b>	21	יורה דעה סי' ב ס"ק כח
			יורה דעה סי' יד [א] אות ו
18	נה בבית יוסף	274 277	
17	נה במהר"י אבוהב בריש הסי'	503	אבן העזר סי' לז
26	צ בבית יוסף		חושן משפט ליקוטים סי' יח
460	רח בב"ח ס"ק ח	581 582	
36	ריט, ב	459	שביעית ג, ח
38	ריט, ז בבית יוסף		<b>חזון עובדיה "טו בשבט וברכות"</b>
233	שכח		
233-234	ובבית יוסף	34	עמ' שמב
84	שלח בבית יוסף	41	עמ' שסו
151-152	שמה		<b>חזון עובדיה שבת</b>
463	שמה, בדרכי משה אות ה	72	הלכות בונה פרק ה, ז
589	תלג בבית יוסף		<b>חזון עובדיה פסח</b>
176	תמה בבית יוסף		
203	תעה	204 205	ח"ב עמ' סה
219	תפט		<b>חיד"א</b>
215-216 217	תפט בבית יוסף	182	שמחת הרגל, לימוד א
	<b>יורה דעה</b>		<b>חיי אדם</b>
296	קטו בבית יוסף		
305-306	קטז	373	כלל סז, ג
382	קמג, ריש הסי' בב"ח		<b>חכמת אדם</b>
	קמג אות ג בב"ח בד"ה אסור	274	כלל נא, סעיף א
383	לבנות		<b>טהרת הבית</b>
313	קפא בפרישה ס"ק ג		
327	קפג ובבית יוסף	366	ח"א סי' א אות ג עמ' ו
597	רמט ובב"ח	346	ח"א מעמ' יד
432-433	ער בבית יוסף	345	ח"א מעמ' יח
433 435	ער בפרישה	361	ח"א עמ' לא

	<b>מצוות ראי"ה</b>	373	שלד בבית יוסף
229	תקפה, סעיף ב, מעובד		<b>אבן העזר</b>
	<b>מרחשת</b>	483	כג בבית יוסף
	חלק א סי' מג אות י	484-485	כה
567 569 573-574			<b>חושן משפט</b>
574	חלק א סי' מג, אות יג	404	יב בבית יוסף
	<b>ספר החינוך</b>	371	תכ בבית יוסף
460	מצווה פד	577	תכו בבית יוסף
542	מצווה רצז		<b>ילקוט יוסף</b>
568	מצווה תקמ	27	אורח חיים צ, ט
568	מצווה תקמא ובמגיה	271	איסור והיתר כרך ב עמוד ר
431	מצווה תריג	216	מועדים, תיב
	<b>ספר חרדים</b>		<b>ים של שלמה</b>
פרק א, במ"ע התלויות בלב אות		483	יבמות א, ח
373	לה		<b>לבוש</b>
	<b>ערוך השולחן</b>		אורח חיים תעה סעיף ג
	<b>אורח חיים</b>	288	חושן משפט קנו, ג
121	שיז אות יג	427	<b>ליקוטי הלכות</b>
141	שיט, ז-ט		מסכת מכות דף כ בעין משפט אות
220	תפט, טו	312-313	ז
	<b>יורה דעה</b>		<b>לשבת הארץ</b> (רב קוק)
276	פד, פא	459	מבוא
276	ק, ז		<b>'מנהיג'</b>
277	קג, יא		הלכות פסח סי' פו
291-293	קטו, ה-ו	207	<b>מנורת המאור</b>
345	קפג, ס		נר ה' כלל ב ח"א פרק ה, רצד
373	רמא, ח		
425	רמה, כה	227	

	<b>ביצה</b>	604–605	רמט, יב
310	ב, כא בקרבן נתנאל ס"ק י		<b>אבן העזר</b>
	<b>ראש השנה</b>	503–504	כג, ו
224	ד, י		<b>חושן משפט</b>
	<b>נדרים</b>	427	קנו, ה
554	ג, יא	531	רכת, א
478	לה, ב		<b>פאת השולחן</b>
	<b>נידה</b>	518	א, ס"ק יד
336	י, ו	459	כג, כג
	<b>הלכות קטנות לרא"ש</b>		<b>פניני מועדים</b>
432	הלכות ספר תורה א	81	פרק ה הלכה א
	<b>רי"ף</b>		<b>רא"ש</b>
	<b>ברכות</b>		<b>ברכות</b>
283–284	לא, ב ברבנו יונה	35	ט, ג
	<b>פסחים</b>		<b>שבת</b>
168 170 172	א, א בר"ן	48–49	כג, א
228	ד, א בר"ן		<b>פסחים</b>
192	כג, א בר"ן	186 191	י, כ
	<b>סוכה</b>	206	י, לד
247	יא, א בר"ן		<b>יומא</b>
	<b>ראש השנה</b>	238	ח, א
224	יא, א	235	ח, יג
	<b>יבמות</b>		<b>סוכה</b>
478	ב, ב בנימוקי יוסף	249 251	ד, ג

<b>שיעורי תורה (הרב חיים נאה)</b>		<b>שאגת אריה</b>	
242-243	סי' ג הערה לו	225	ו
	<b>שמירת שבת כהלכתה</b>	157	מא
53	כט, מח		<b>שולחן ערוך הרב</b>
	<b>תורת האדם לרמב"ן</b>	27-28	אורח חיים צ, יז
316	בעניין אבלות אות עא		<b>שולחן שלמה</b>
	<b>תורת הבית (הרשב"א)</b>	98	תקמה הערה ה
274 295	בית ג שער ו		<b>שיבולי הלקט</b>
		162	סדר פסח סי' רטז

### ספרי שו"ת

		<b>אבני נזר</b>	
365	אורח חיים ח"ד קא אות ג		יורה דעה סי' תנד
310	אורח חיים ח"ה סי' לד	513	יורה דעה סי' תנד, ו
299 300	יורה דעה ח"א מז	520	
342	יורה דעה ח"א סי' צג		<b>אגרות משה</b>
371	יורה דעה ח"א סי' קמ		אורח חיים ח"א כג
307	יורה דעה ח"ב, מט	16	אורח חיים ח"א לא
340	יורה דעה, ח"ב פד	27	אורח חיים ח"א קסג
574	יורה דעה ח"ב קעד ענף ד	322	אורח חיים ח"ב יט
517	יורה דעה ח"ג קכב	16	אורח חיים ח"ב כז
277 279	יורה דעה ח"ד ב	28	אורח חיים ח"ב נט
345	יורה דעה ח"ד יז אות יב	41	אורח חיים ח"ב צב
472	אבן העזר ח"א סב	285	אורח חיים ח"ב קיא
	אבן העזר ח"א סג	409 413	אורח חיים ח"ג יד
473-474 485 486		16	אורח חיים ח"ד ו
488	אבן העזר ח"ג כא	31	אורח חיים ח"ד לט
489 490 505	אבן העזר ח"ד ע	447 450	אורח חיים ח"ד פה
307-308	חושן משפט ח"ב, עו	111	

332-333 338	ס' פד		<b>אורח משפט</b>
	<b>הפרדס הגדול</b> (לרש"י)	41	ס' מה
241	קפו		<b>אחיעזר</b>
	<b>הר צבי</b>	503	ח"א ס' כג
73	אורח חיים ח"א ס' קפט	486	ח"ג ס' כד אות ה
225	אורח חיים ח"ב ס' פה	104	ח"ג ס' ס
	<b>התעוררות תשובה</b>		<b>אמונת שמואל</b>
204	ח"ב ס' קל	425	ס' כו
	<b>חמדה גנוזה</b>		<b>אריה דבי עילאי</b>
40	ח"א ס' כ	276	אורח חיים ס' מו
173	ח"ב ס' נב		<b>ארץ צבי</b>
367-368	ח"ג ס' יא	276	ח"א, ס' פח
	<b>חתם סופר</b>		<b>באר יצחק</b>
314	אורח חיים ס' קנד	103	אורח חיים ס' טו
197	השמטות לחמץ ומצה ס' קצו		<b>באר משה</b>
443	יורה דעה ס' לח		ח"ג ס' קנג
295	יורה דעה ח"ב ס' קז	485	
472	יורה דעה ס' קעב		<b>בית יצחק</b>
456	יורה דעה ס' רלד	77	בתוכן העניינים יורה דעה ח"ב
552	יורה דעה ס' שיד		<b>גליא מסכת</b> (רבי דוד מנובהרדוק)
555	חושן משפט ס' מד		יורה דעה ס' ד
	חושן משפט ס' צב ד"ה ואעתיק	343	
419			<b>דברי מלכיאל</b>
	<b>יביע אומר</b>	502 504	ח"א ס' ע
	<b>חלק א</b>		<b>דיברות אליהו</b>
109	אורח חיים ס' יט	299	ח"ח ס' פב
101	אורח חיים ס' יט אות יח, יט		<b>דעת כהן</b> (הרא"ה קוק)
101	אורח חיים ס' כ		

	<b>להורות נתן</b>		<b>חלק ג</b>	
427	ה"ג סי' קא	220	אורח חיים סי' כח	
	<b>מהרי"ט</b>	299	חושן משפט סי' ז אות א	
454	ה"א סי' מז	17	<b>חלק ד</b>	
	<b>מהרש"ם</b>	101	אורח חיים סי' ט	
104	ה"ב סי' רמו	101	אורח חיים סי' לד	
497	מפתחות לחלק ג דף שיז, א	340	אורח חיים סי' לד אות לו	
	<b>מים חיים</b>	155	אבן העזר סי' ג אות ד	
299	ה"א סי' מא	459	<b>חלק ו</b>	
	<b>מלומדי מלחמה</b>		יורה דעה סי' ה	
519	סי' א	558	יורה דעה סי' כד	
89	סי' נו-נז, סא	361	<b>חלק ז</b>	
	<b>מלמד להועיל</b>		חושן משפט סי' י	
14	ה"א סי' מט	123	<b>חלק ח</b>	
496 503	ה"ג סי' יח	317	חושן משפט סי' ה	
	<b>מנחת אשר</b>		<b>חלק ט</b>	
65 66	ה"א סי' ל	489	אורח חיים סי' קח אות קסב	
	<b>מנחת יצחק</b>	487	יורה דעה סי' י	
72	ה"ט סי' לה	523	<b>חלק י</b>	
	<b>מנחת שלמה</b>		אבן העזר סי' כד אות ב	
67 68 86-89 105 109	ה"א סי' ט		אבן העזר סי' כד אות ד	
113 114 115 116			<b>יוסף אומץ לחיד"א</b>	
89	ה"א סי' יא	523	סי' יט	
286-287 289	ה"א סי' יז	286	<b>יחזה דעת</b>	
278-279	ה"א סי' סג	410-411	ה"ב סי' ס	
116	ה"ב סי' יז	4-9-10	ה"ג סי' עה	
116	ה"ב סי' יח	558	ה"ד סי' א	
			ה"ה סי' מד בהערה	
			<b>כתב סופר</b>	
			אורח חיים סי' ו	

473	אבן העזר סי' פט	277	ח"ב סי' סא
481	אבן העזר סי' פט		<b>מקור חיים</b>
	<b>רבי עקיבא איגר</b>	40	צד, ג
472 482	סי' עא		<b>משיב דבר</b>
	<b>רדב"ז</b>	17	ח"א סי' ט
569	ח"ב סי' תשכח	459	ח"ב סי' נו
560	ח"ב סי' תשנב		<b>משפטי עוזיאל</b>
182	ח"ג, סי' תקמו	62-63	ח"א השמטות סי' ב
294	ח"ד סי' עה, תשובה אלף קמז	63	ח"א סי' יג
405	ח"ה סי' קסח	564	יורה דעה סי' לט
	<b>ריב"ש</b>		<b>נודע ביהודה מהדורא תניינא</b>
275	סי' קצא		אורח חיים סי' יז
273	סי' קצא ד"ה גם	447	יורה דעה סי' פ
574	סי' שפז	314	יורה דעה סי' פא
105	סי' שצד	321	
	<b>רשב"א</b>		<b>עמק יהושע</b>
568	ח"א סי' רנב		ח"א מא
251	ח"א סי' רנד	40	
568	ח"א סי' רנה		<b>פאר הדור</b> (שו"ת של הרמב"ם)
568	ח"א סי' רנו	223	נא
555	ח"ב סי' קלד		<b>ציץ אליעזר</b>
47	ח"ז סי' שמו		ח"א סי' כ
	<b>רשב"ש</b>	104	ח"ז סי' יא
518	א	109	ח"ט סי' נא פרק ג
209	תצד	472	ח"י סי' מא
	<b>שבט הלוי</b>	436	
276	ח"ד סי' פא		<b>צמח צדק</b> (ליובוויטש)
72	ח"ו סי' לב	275	יורה דעה סי' מז אות ג
276	ח"ח סי' קפ	276	יורה דעה סי' ע



	<b>תורת חסד</b>	91	ח"ט סי' סט
473	אבן העזר סי' מג		<b>שואלין ודורשין (ר' יצחק אונא)</b>
480	אבן העזר סי' מג-מד	344	סי' מ
496 502	אבן העזר סי' מד		<b>שיבת ציון</b>
	<b>תפילה למושה</b>	278	סי' כח ד"ה "וליישב"
119	סי' נח		<b>שיח נחום</b>
	<b>תרומת הדשן</b>	89	סי' כה
143 144	סי' נז		<b>שי למורא</b>
49-50	סי' סא	496 502	סי' לד
558 562	סי' שמב		<b>שמש ומגן</b>
	<b>תשב"ץ</b>	384	ח"ג סי' ל
446 447	ח"א סי' ב		<b>שרידי אש</b>
456	ח"ג סי' ר	19-20	ח"א סי' ז
	ח"ד (חוט המשולש) טור ג, סי' ל	252	ח"א סי' סא
40		564	ח"א סי' קלח
	ח"ד (חוט המשולש) טור א סי' לב	372-373	ח"ב, סי' מט
293			<b>תבואת שמש</b>
		6	אורח חיים לג, ח"א

### שאר ספרים

	<b>בית תפילה</b>		<b>אורות התורה</b>
28	25	256	ד, ד
	<b>בנין שבת</b>		<b>איגרות הראיה</b>
61	מלאכת מכה בפטיש מבוא	21	קלח
	<b>הגדה של פסח</b>		<b>'אם הבנים שמחה'</b>
198 209		523	פרק ג, סעיף ח
	<b>הגיוני משה על התורה</b>		<b>אנציקלופדיה תלמודית</b>
201	100	58 79	כרך יח ערך חשמל
	<b>הגיוני משה על הש"ס</b>		<b>אסיא</b>
180	ח"א עמוד כב	329	פה-פו עמוד 83

	272	ח"א עמוד קל
	238	ח"ב עמוד תל
513		<b>המעיון</b>
		חוברת 209 עמ' 67-78 מאמר של
412	60	הרב דוד פיקסלר
		<b>העמק דבר</b>
155		פרשת ראה, קמז בפירושו
	577	לשאילתות אות ד
		<b>התורה והארץ</b>
308	276	ח"ג עמוד 151
		<b>חוק לישראל</b>
	536	נזיקין עמוד 69 סעיף 13
343		<b>יבין שמועה</b>
	191	מאמר חמץ פרק 21 אות ב
548		<b>כד הקמח</b>
412	181	פסח, א
283		<b>מורה נבוכים</b>
	523	ג, ו
373		<b>מכתב</b>
	59	מהרב עמאר לרב אריאל
		מהרב יצחק יוסף לסגן שר
522	159-160	הבריאות
		<b>לנתיבות ישראל</b>
		ח"ב עמוד קנח מאמר מזמור יט
513		למדינת ישראל
		<b>ספר הברית</b>
412		ח"ב מאמר יב פרק י
		<b>עין יצחק</b> (לרב יצחק יוסף)
155		ח"ג עמוד שפ
		<b>קובץ שיעורים</b> (הרב אלחנן וסרמן)
308		כתובות אות קלו
		<b>קונטרסי שיעורים - קידושין</b> (רבי
	536	ישראל זאב גוסטמאן)
343		קנה-קנו
		<b>שדי חמד</b>
548		ח"א כללים סי' כו
412		ח"א כללים מע' א סי' רל
283		ח"ב מערכת הגימ"ל אות כג
		<b>שערי תשובה</b>
373		שער ג
		<b>תפילה</b>
522		עלינו לשבח