

בעקבות המחבר

חלק ג

עיוני הלכה ושות"ים בארבעת חלקי
השולחן ערוך

מאת

שאול דוד בוצ'קו

כוכב יעקב תשפ"ב

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 - תשפ"ב - 2022

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.

מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עימוד ועיצוב: אדרת מורגנשטרן

הספר מוקדש
לרב אדם ועקנין שליט"א
לעילוי נשמת אשתו
המורה סטלה אסתר בת חנה ע"ה
שהקדישה חייה לחינוך ילדי ישראל

בכרכים הקודמים של "בעקבות המחבר" נדפסו ברכות והסכמות מהרבנים הגאונים: הרה"ג שלמה משה עמאר שליט"א הראשון לציון הרב הראשי לישראל, הרה"ג ציון בוארון שליט"א חבר בית הדין לערעורים ירושלים, הרה"ג הרב יהושע מאמאן זצ"ל לפנים חבר בית הדין הגדול ירושלים, הרב אליהו אברג'ל שליט"א ראש אבות בתי הדין הרבניים ירושלים, הרה"ג יצחק יוסף שליט"א הראשון לציון הרב הראשי לישראל, הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת גן, הרה"ג חיים אליעזר רבינוביץ' זצ"ל ראש ישיבת ברכת משה מעלה אדומים, הרה"ג אריה שטרן שליט"א הרב הראשי לירושלים, הרה"ג שמואל אליהו שליט"א רב העיר צפת, הרה"ג שלמה טולדנו שליט"א ראש מכון טולידאנו לחקר תורתם של חכמי צפ"א וראש מוסדות שמש ומגן ע"ש הגר"ש משאש זצוקלה"ה, הרה"ג אליעזר מלמד שליט"א, ראש ישיבת הר ברכה ומחבר הספרים "פניני הלכה".

מכתב שכתב לי אבא מרי
הרב משה בוצ'קו זצ"ל
כמה חודשים לפני הסתלקותו

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 זכנו 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 הלך עלקא נמשיך עוד שנים רבות ליהנות מצל תורתכם ואהבתכם.

משה

תוכן עניינים

פתח דבר

- סימן א – בגדר דין עינוי ואיסור מלאכה ביום הכיפורים מאת הרב
משה בוצ'קו זצ"ל..... 3
- סימן ב – צירוף יחידים שבמרפסות למנין..... 7
- סימן ג – בעקבות תפילת הקדיש..... 17
- סימן ד – היחס הראוי ליהודי שאינו שומר מצוות..... 28
- סימן ה – קדושת המחנה..... 46
- סימן ו – הפסיד תפילה בגלל ששמר על ילדיו..... 55
- סימן ז – קדושת בית הכנסת ובית המדרש..... 61
- סימן ח – מה השיעור של פת הבאה בכיסנין המחייב ברכת
המוציא?..... 87
- סימן ט – צירוף חילוני לזימון..... 99
- סימן י – האם מותר לאכול לפני מוסף?..... 109
- סימן יא – אפיה של אינו יהודי בשבת ויוה"כ..... 115
- סימן יב – שימוש במגבונים בשבת..... 117
- סימן יג – שימוש בטלפון ובזום בשבת וביום טוב בשעת הדחק 124
- סימן יד – שער הישוב שנפתח בשבת..... 132

135	סימן טו - ערוב הישוב כוכב יעקב.....
143	סימן טז - היוצא לטפל בחולה בשבת האם יכול לחזור?.....
159	סימן יז - יום העצמאות ומשמעות הקמת המדינה.....
167	סימן יח - הלל ביום העצמאות.....
178	סימן יט - מצוות אכילת מרור וכורך.....
188	סימן כ - ואלו כותבין במועד.....
	סימן כא - בין המצרים - הסבר המנהגים שאינם מפורשים
204	בתלמוד.....
215	סימן כב - אכילת ארעי חוץ לסוכה בתוך סעודה.....
227	סימן כג - ארבע פרשיות.....
250	סימן כד - אימתי הוא זמן קריאת המגילה בכוכב יעקב?.....
262	סימן כה - אבלות ביום אחרון של פורים משולש.....
270	סימן כו - עשה לך רב.....
285	סימן כז - מעשר כספים.....
311	סימן כח - קביעת מזוזה בכניסה לחצר ולמרפסת.....
320	סימן כט - חיוב מזוזה בחנויות, בבתי ספר ובכיתות לימוד.....
329	סימן ל - ריבית מאוחרת לבן המלווה.....
340	סימן לא - היתרים באיסור ריבית.....
357	סימן לב - לימוד תורה ושירות צבאי.....
383	סימן לג - לימוד תורה ושירות צבאי תגובה - ותשובה לתגובה.....
399	סימן לד - היתר נדרי צדקה.....

407	סימן לה - טבילה ללא בלנית
410	סימן לו - מראית עין
422	סימן לז - כבוד ה' וכבוד הבריות
439	סימן לח - החיסון בהלכה
456	סימןלט - טיפול בחולים במחלה סופנית
471	סימן מ - בדין מי שנכרתה לו ביצה אחת
479	סימן מא - בדין נישואי נבעלה לאינו יהודי לכהן
491	סימן מב - שוחד במגזר הפרטי
500	סימן מג - צנעת הפרט וחיוב בניית גדר בין שכנים בימינו
509	סימן מד - טעות גוי
521	סימן מה - עזוב תעזוב עמו
529	סימן מו - היתר מכירה - כיצד לנהוג?
539	סימן מז - אוצר בית דין
	סימן מח - הווידוי - מדעיכה לצמיחה מאת הרב יחזקאל
551	אלישמע בוצ'קו
	סימן מט - שמירה בבעלים מאת הרב יחזקאל אלישמע
574	בוצ'קו
587	מפתחות

פתח דבר

אודה לה' בכל לבבי, על שזיכני להתעמק בתורתו. ונתן לי כוח להשתדל
ללמדה לאחרים, ולהסבירה בבהירות, ככל האפשר, כדי לקרבה אל לב
הלומדים והקוראים.

מניח אני בפניכם ברכה, את הכרך השלישי בו נדפסו עיונים בהלכה
ותשובותי ההלכתיות, אותם השבתי לשואלים, מבקשי דבר ה' זו הלכה.
את שמו קראתי כשם אחיו הקודמים – "בעקבות המחבר". מן הסתם
ישאל השואל, מי שמך להורות כהלכה. על כן אענה ואומר, טוב הקשית,
אלא שתשובתי בפי. איני אומר קבלו דעתי, רק הביטו וראו לגוף הענין,
על ראיותיו ומקורותיו. אך זאת אכן אוכל לומר, כי השתדלתי רבות, ככל
שידי מגעת, להסביר את הפסיקה בצורה בהירה, ולהסיק את המסקנה
האמיתית, העולה מן הדברים. ואמנם כאמור, איני מתיימר לומר חלילה,
הקשיבו לדעתי בלבד, כביכול היא דעת התורה, הצרופה בטהרתה. אלא
אם ישתכנע המעיין, מה טוב. וגם אם לא ישתכנע, מה טוב. ואם יעמידני
על טעותי, לא אבוש להודות על האמת.

לא אוכל לעצור מהבעת צערי, על עידן זה, בו אנו חיים, ועל
האלימות הקיימת בו במקצת. ישנם אלה הטוענים, כי הם בעלים על
התורה, ואין רשות לאף חכם בתורה מלבדם, להרים ראשו, ולנקוט דעה
הלכתית שונה משלהם. איני שותף לדרך זו בשום אופן. מעודי דבקתי
בדרך שהתוו ראשונים ואחרונים, בכל הזמנים, עת בקשו לבסס את
פסיקותיהם. עמלו המה להביא ראיות מתוך הסוגיות, ולא תראה בשום
תשובה מגדולי המשיבים בכל הזמנים, אמירה בסגנון של "קבלו דברי, כי
אני הוא שאמרתי כן".

ובמסכת שבת (כא, ב) מובא שהתלמידים סיפרו לרבם אביי, על מה
שאמר רבי ירמיה, ששמנים ופתילות שאין מדליקים בהם בשבת,
מדליקים בהם בחנוכה. ולא קיבל זאת להלכה. אמנם לאחר שאמרו לו
שמועה זו בשם רבי יוחנן, הסכים שכך הלכה. והצטער אביי ואמר, אם

הייתי זכאי, הייתי מקבל את ההלכה כשאמרו אותה בשם רבי ירמיה. כי אם הדברים אמיתיים, היה מקום לקבלם כבר מרבי ירמיה, והלב היה מקבלם יותר טוב, ממה שמקבל אותם בגלל מי שאמרם.

ואין להוכיח שהחכם רשאי לומר קבלו דעתי, כפי שלכאורה מסופר בגמרא (ברכות כז, ב) על ראש הסנהדרין, שביקש לכפות את דעתו על כולם. כי היה בכך היגיון רב, שכן הסנהדרין היה מרכז עולמי לפסיקה הלכתית, והתורה חייבה לקבל את דעתם בכל מקרה. עם זאת, הורידוהו חבריו החכמים מנשיאותו, עד שחזר בו, ומשום שלא נתן לחולקים על דבריו, להשמיע דעה שונה.

בתחילת הספר הבאתי מכתב של אבי מורי הרב משה בוצ'קו זצ"ל, בו ניתן לפגוש בדרכו המקורית בהסברת סוגיות גמרא, שבסיסן הוא לימוד מסוים מאיזה פסוק או כמה, ובהסתכלות שטחית, נראה כי דרשת חז"ל רחוקה ממשמעות הפסוקים. אמנם המתבונן בדרכו של אבי יבחין, שלא הביט על המילה המובאת בדרשה, אלא על כלל הפרשיה כולה, כדי להבין את המסר העמוק הטמון בה. ובנוסף על כך, עיין בהלכה הנלמדת הדק היטב, כדי להיווכח שהרעיון הטמון בהלכה, הוא המסר שאפשר לדלות מהפסוק, כך נעשו הדרשה של חכמינו ז"ל, עם משמעות הפסוק, לאחדים בידינו. ואני הדל, בספרי על פירוש רש"י על התורה, ובחלק מן המאמרים המובאים בספר זה, השתדלתי לינוק מדרכו זו, שכל כך מאירה הן את הכתוב והן את דרשותיהן העמוקות של רבותינו, זכרונם לברכה.

בסוף הספר הבאתי שני מאמרים מפרי עטו של בני אהובי הרב יחזקאל אלישמע שליט"א, שעומד היום בראשות הישיבה. אברכהו שה' יצליח דרכו ופועלו, להאהיב את התורה על ישראל, וירחיב גבולו בתלמידים.

כולי תפילה לה' יתברך, שיהיו דברי לרצון, הן למעלה, שלא אטעה חלילה בדבר הלכה, והן למטה, בקרב חושקי התורה ולומדיה.

אביע תודתי לכל העורכים שהשתתפו בעריכת המאמרים שבכרך זה, הרב יצחק קושלבסקי שליט"א, הרב ירחמיאל אליהו וינגורט שליט"א, הרב אורי הולצמן שליט"א, הרב נסים פרידמן שליט"א, והגברת אודיה

בראון, שתחיה לאורך ימים טובים. כולם ערכו העירו והאירו, בהשכל
ובדעת, כיד ה' הטובה עליהם. אאחל שיתברכו מפי עליון, ויראו נחת
מצאצאיהם, במילוי משאלותיהם לטובה, אמן כי"ר.

תודה מיוחדת מאד לאשתי, הרבנית הדרה שתחי', אשר לולי
מסירותה הגדולה, לא הייתי יכול להתמסר ללימוד תורתנו הקדושה.
ויחד עמה, אנו פונים אל ה' יתברך בתפילה, שיזכנו לראות את צאצאינו
וצאצאי צאצאינו, שיהיו כולם זרע ברכ' ה', אוהבי תורה, מקיימי מצוותיה
בשמחה, וגומלי חסד איש לרעהו.

שאל דוד בוצ'קו

סימן א – בגדר דין עינוי ואיסור מלאכה

ביום הכיפורים

הרב משה בוצ'קו זצ"ל

ב"ה ב' לפרשת וירא תשל"ה

לכבוד תלמידי אהובי גרשון שליט"א

את מכתבך החביב קיבלתי בזמנו, ומאוד שמחתי לשמוע משלומך הטוב, להיוודע כי הסתדרת יפה בכל הלמודים שלך, כן עלה והצלח. תסלח לי אם לא השבתי לך קודם, אתה הלוא מכיר טרדותי, ותמיד אני מניח זה לאיזו הזדמנות, והנני מנצל היום ההזדמנות שניתנה לי לעשות נסיעה קטנה ברכבת, ועל כן תסלח לי גם על זה שכתבתי היא בלתי ישירה [הכתב קצת עקום].

בעיקר הנני רוצה לענות על שאלתך שאלת חכם, בענין הלימוד במסכת יומא פרק אחרון (עד, ב), כי עינוי נפש פירושו תענית¹. יפה הרגשת את הקושי הנמצא בלמוד מ"והאבדתי את הנפש". ברי שלא מדובר על חובת האדם כי אם על העונש, וגם העונש הזה אינו בא על אי-עינוי נפש כי אם על עשותו מלאכה, כי כן כתוב "וכל הנפש אשר

1. הגמרא ביומא (עד, ב) דנה בשאלה מנין לומדים שיש איסור של אכילה ושתיה ביום הכיפורים מהפסוק "תענו את נפשותיכם", "ועיניתם את נפשותיכם", והרי יש לשאול שמא הכוונה בפסוק לעינוי נפש של עריות (דהיינו בעינוי של תשמיש המיטה). ומבארת הגמרא שבפסוקים המתייחסים לאיסורי יום כיפור כתוב "וכל הנפש אשר תעשה מלאכה בעצם היום הזה, והאבדתי את הנפש היא מקרב עמה" - עינוי שהוא אבידת הנפש, ואיזהו, זה אכילה ושתיה. ושאלת השואל היא איך למדו חז"ל ממילים אלו מה פירוש עינוי הנפש שבפסוק הקודם ובפסוק שאחרי זה, והלוא המילים "והאבדתי את הנפש" מתייחסים לעונש שיש למי שעובר על מלאכה ביום כיפור, כי כן הם בפירוש מילות הפסוק שהבאנו.

תעשה כל מלאכה והאבדתי את הנפש ההיא".
 והנה אין לי פה גמרא או ספרים לעיין, ועם כל זה אחר עיון קצת
 בפסוקים, נראה אלי לחשוב קצת ונראה לי כי בלימוד הזה באמת
 שחכמים ירדו לתוך עומק פשוטו של המקרא. כי הנה אם נסתכל
 בכתובים, נראה לכאורה ערבוב של דברים של איסור מלאכה ושל עינוי
 נפש הן בפרשת אחרי מות והן בפרשת אמור².
 כן כתוב בפרשת אחרי מות:

תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו, כי ביום הזה יכפר... שבת
 שבתון היא לכם ועיניתם את נפשותיכם.

2. להשלמת הדברים נביא כאן את כל הפסוקים במלואם (הועתק מפרוייקט השו"ת
 של בר-אילן):

פרשת אחרי מות פרק ט"ז:

(כט) והיתה לכם חקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשותיכם וכל
 מלאכה לא תעשו האזרח והגר הגר בתוככם:

(ל) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו:

(לא) שבת שבתון היא לכם ועיניתם את נפשותיכם חקת עולם:

פרשת אמור פרק כ"ג:

(כו) וידבר ה' אל משה לאמר:

(כז) אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועיניתם את
 נפשותיכם והקרבתם אשה לה':

(כח) וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כפרים הוא לכפר עליכם לפני ה'
 אלהיכם:

(כט) כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה:

(ל) וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההוא מקרב
 עמיה:

(לא) כל מלאכה לא תעשו חקת עולם לדתיתכם בכל משבתיכם:

(לב) שבת שבתון היא לכם ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב
 תשבתו שבתכם:

ולכאורה אינו מובן, הלוא איסור מלאכה לא שייך באיסור עינוי ובדין כפרה, ולמה תלה זה בזה.
ועוד יותר בולט בפרשת אמור:

וכל מלאכה לא תעשו כי יום כפורים הוא... כי כל הנפש אשר לא תעונה.

והנה, נראה כי כל פרשת המועדות (בפרשת אמור), מיועדת מצד אחד להזהיר על איסור מלאכה, הן של שבת והן של יום טוב, בהדגיש את השוני המבדיל את שניהם הן בטעם והן בהלכה.

וכן התחיל "אלא מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש..."
התחיל בשבת וסיים במועדים, וכן התחיל "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון" - רוצה לומר מנוחה מכל מלאכה. "כל מלאכה לא תעשו" - מפני ששבת היא, רוצה לומר היום יום בו נשלמה הבריאה, ובו שבת ה', ועל כן גם מלאכת אוכל נפש אסורה.

אמנם - ממשיך הכתוב - "אלה מקראי קודש אשר תקראו אותם (אתם) במועדים, כל מלאכת עבודה לא תעשו". לא אסרתי לך מלאכת אוכל נפש, לא אסרתי לך כל מלאכה, כי אם מלאכת עבודה. הם, המועדים, הם זכר ליציאת מצרים וכדומה, והרי הם חציו לה' וחציו לכם, אסורים במלאכה כדי לקבוע את היותם חג, אבל לא יותר. אולם כשמגיע ליום כפור, התחיל "אך בעשור לחודש יום הכפורים הוא", ועל כן הגם שמקרא קודש יהיה לכם, הוא בניגוד לשאר ימים של חג "וענייתם את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו". הדגישה התורה, כי ביום הכיפורים טעם האיסור הוא שונה, כי יום כפור הוא לא שבת לה', אלא רק מקרא קדש, והיה צריך להיות כמו חג בעלמא, אמנם היותו יום כפורים, נאסר הן באוכל והן במלאכה. וכאן אפשר להוסיף, שמן הכרע הפסוקים, נראה שאיסור מלאכה באמת תלוי בעינוי נפש.

ואקדים לזה שני דינים דומים:

א. בפרשת בא כתוב "לא יראה לך חמץ... כי כל אוכל מחמצת ונכרתה..." ועיין בתוספות ריש פסחים ובר"ן שם, שמסביר כי התורה בעצמה עשתה כעין "גדר" מפני חומר איסור אכילתה, אני אוסר לך גם

שהיית החמץ.

ב. "לא תבשל גדי בחלב אמו", כידוע נכלל בזה איסור אכילה. ומדברי הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות, נראה שמפרש "גם הבישול אסור כדי שלא תבוא לאכלו", כי אחרת מדוע נאסר הבישול.

והנה גם כאן, שמלאכת עבודה נאסרת, זה מובן כמו בכל חג, אבל מדוע כל מלאכה אסורה, ומדוע היא בכרת [בעוד שבשאר יום טוב אינו כי אם בלא תעשה]?! על זה בא הפירוש, כי הלא יום כפורים הוא, ומשום כן אסרתי לך האכילה - והיא בכרת - ומשום כן גם מלאכת אוכל נפש אסורה, כי הלוא מלאכה זו צורך אכילה היא, ואם אסרתי לך האכילה כדי שתוכל להתרכז רק על הכפרה, כמובן שכל מה שמביא לאכילה עומד באותו דין ובאותו עונש.

והנה מי שעובר על איסור של "כל מלאכה", הרי מראה בזה שהוא רוצה לאכול, ותחת לענות את נפשו כדי להשיג כפרתו הוא רוצה לעדנה, וזה מה שאמרה התורה "והאבדתי את הנפש ההיא" [ודומני שזהו המקום היחיד שכרת נקרא אבדן נפש]. הוא חשש מלאבד אותה איבוד זמני, איבוד יחסי - הרי אני מאביד אותה לחלוטין. וחז"ל הרגישו שהעונש בעד המלאכה הוא אותו העונש בעד חסרון העיניו - רק במילים בודדות - כי כל המקרא מראה ששני האסורים שניים שהם אחד, שניים מקור אחד להם, וזה רק מפני שמצות עיניו הוא מצות תענית, וגם אסור מלאכה לזה נתכוון, כדי לתת לו טוהר המחשבה, כמו שכתוב "לפני ד' תטהרו"³.

מאוד אשמח אם תוסיף לכתוב לי הן בחידושי תורה והן ממילי דעלמא מכל המתרחש אתך, בודאי אתה שומע מאחריך מכל המתרחש בישיבה, כך שאין אני צריך להאריך בזה, היה שלום, כאוות הדורש שלומו תמיד

משה בוצ'קו

3. ביאורו של הרב זצ"ל בפרשה זו הוא קילורין לעיניים ממש ומצווה לברך עליו שהחיינו!

סימן ב – צירוף יחידים שבמרפסות למנין

1. השאלה
2. נוכחות כל העשרה במקום אחד
3. מחיצה אינה מונעת צירוף
4. צירוף בברכת הזימון
5. השוואה בין תפילה לברכת הזימון
6. דעת השולחן ערוך והרמ"א
7. טעם המתירים
8. מסקנה

ס

1. השאלה

הנה בשנה זו עקב הסכנה הגדולה של נגיף הקורונה, נסגרו בתי הכנסיות על סוגר ובריח, ונאסרה גם כל התקהלות ציבורית. ורבים שנבצר מהם קיום תפילה בציבור חשקו לקיים מצוה זו בכל אופן בצורה שאין בה חשש סכנה. ומחמת שעת הדוחק מצאו כמה רבנים פתרון לזה והתירו לצרף עשרה יחידים מן המרפסות, ובתנאי שיראו זה את זה. אלא שלעומתם יצאו רבנים אחרים וטענו שהיתר זה נוגד הלכה מפורשת. להלן נסביר בעזרת השם טעם האוסרים וטעם המתירים, ונתפלל שלא נצטרך להכריע בשאילה מעין זו שוב.

2. נוכחות כל העשרה במקום אחד

הנה מצד אחד מפורש בשולחן ערוך שעשרת המתפללים צריכים לשהות יחד באותו מקום:

צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם (אורח חיים נה, יג).

מקור הדברים הוא מדברי הגמרא בעירובין:

צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה - יוצאין ידי חובתן. ציבור בקטנה ושליח צבור בגדולה - אין יוצאין ידי חובתן. תשעה בגדולה ויחיד בקטנה - מצטרפין, תשעה בקטנה ואחד בגדולה - אין מצטרפין (עירובין צב, ב).

פירוש, כאשר יש חדר קטן הפתוח לחדר הגדול, ורוב המתפללים מצויים בגדול, נגרר החדר הקטן אחר הגדול ומצטרף אליו, עד שנחשב כאילו מצויים כולם באותו חדר. אמנם כאשר נוכחות רוב המתפללים היא בחדר הקטן, לא נגרר החדר הגדול אחר הקטן, ואין כאן צירוף של ציבור במקום אחד. ומשמע שלא תיתכן יצירת מנין וצירוף עשרה לציבור אלא בהמצאות עשרה ברשות אחת.

לכן פשוט לכאורה, שיחידים המצויים ברשויות נפרדות לא יצטרפו, ואי אפשר ליצור מנין במציאות כזו.

3. מחיצה אינה מונעת צירוף

אלא שלכאורה מצינו לזה סתירה מדברי הגמרא בסוטה, ממנה יש להוכיח כי אפילו מחיצה מוחלטת אינה מונעת צירוף למנין, שכן הגמרא דנה לגבי חלות ברכת הכהנים על מתברכים שבינם לכהנים קיימת חציצה, כלשון הגמרא:

פשיטא, אריכי באפי גוצי (=גבוהים בפני נמוכים), לא מפסקי. תיבה, לא מפסקה. מחיצה מאי? תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי: אפילו מחיצה

של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים (סוטה לח, ב).

כלומר ברכת הכהנים חלה גם על הנמצא מאחורי כותל בית המדרש אף שאינו נמצא באותה רשות [ובלבד שיפנה פניו כלפיהם, כמבואר שם בעמוד א]. ומגמרא זו מוכח שגם הפרדה מוחלטת בין רשויות שונות אינה מעכבת בעד הצירוף.

אחר שנתבאר כי הנידון שלנו שנוי במחלוקת הסוגיות, נראה גמרא שלישית (פסחים פה, ב) בה נחלקו רב ורבי יהושע בן לוי בנידון זה.

מז האגף ולפנים - כלפנים (מן האגף של פתח חומת העיר ירושלים, ולפנים כלפי העיר - הרי הוא כלפנים העיר, ואוכלים שם פסח וקדשים קלים). מן האגף ולחוץ - כלחוץ. החלונות ועובי החומה - כלפנים. גמרא. אמר רב יהודה אמר רב: וכן לתפלה. ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים.

מבואר כי לשיטת רב, יחיד הנמצא אחורי מחיצת בית הכנסת, לא יצטרף למנין. רבי יהושע בן לוי לעומתו, סבור כי המחיצה אינה מפסיקה בינו לציבור ואף הוא יצטרף למנין.

והנה צריכים אנו ליישב את הסתירה בין הגמרא בעירובין, שם הוכח כי רק עשרה המצויים ברשות אחת מצטרפים למנין, לבין הגמרא בסוטה שם נתבאר כי אפשר לצרף למנין גם יחידים שאינם באותה רשות. ובישוב הסתירה מצינו בראשונים שני שיטות עיקריות. הראשונה סבורה (שיטת רש"י פסחים פה ע"ב ד"ה וכן לתפלה), שאכן קיימת מחלוקת בין רב ורבי יהושע בן לוי בנידון זה. ואם נפסקה הלכה כרב, אי אפשר לצרף. אבל אם נפסקה הלכה כרבי יהושע בן לוי, אפשר לצרף.

השיטה השנייה (מובאת בתוספות פסחים פה, ב ד"ה וכן לתפלה) סבורה, כי עלינו להבחין בין צירוף יחיד למנין קיים, לבין יצירת מנין שעדיין לא הוקם. שכאשר נתחברו כבר עשרה ברשות אחת, והבודד מבקש להצטרף אליהם מרשות נפרדת, בזה נחלקו רב ורבי יהושע בן לוי. אבל יצירת מנין על ידי צירוף עשרה שברשויות נפרדות, בזה אין מחלוקת, וגם רבי

יהושע בן לוי מסכים שהמחיצות חוצצות בינם, וכדברי הגמרא בעירובין שכל העשרה צריכים להיות במקום אחד. והנה בשולחן ערוך נפסקה הלכה כרבי יהושע בן לוי על פי שיטת התוספות, שכן כתב:

היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים (שם סעיף כ).

ומן הדברים שנתבאר עד כה נראה פשוט, שאין לצרף העומדים במרפסות.

4. צירוף בברכת הזימון

אלא שיש להוכיח מדיני ברכת המזון שקיימת אפשרות צירוף אפילו בראיית האחד את השני, כמבואר בגמרא:

שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו - הדי אלו מצטרפין לזמון, ואם לאו - אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן (ברכות נ, א).

ובגמרא ירושלמי הוסיפו כי מה שאמרו "אוכלות בבית אחד" לאו דווקא, כי אפילו שתי חבורות שאוכלות בשני בתים יכולות להצטרף יחד כשאלו רואים את אלו:

רבי יונה ור' אבא בר זימנא בשם ר' זעירא לשני בתים נצרכה (ירושלמי ברכות פרק ז הלכה ה).

ונפסקו דברי הירושלמי להלכה בשולחן ערוך:

שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואים

אלו את אלו מצטרפות לזימון, ואם לאו אינם מצטרפות (אורח חיים קצה ס"א).

5. השוואה בין תפילה לברכת הזימון

ברם, יכול הטוען לטעון שלכאורה אין להשוות בין דיני זימון לדיני תפילה, שהזימון איננו ברכה ואיננו דבר שבקדושה, ולכן יתכן לזמן גם כאשר אכלו שני הקבוצות בבתים נפרדים ובריחוק זה מזה, ובלבד שהחליטו לאכול ביחד ורואים אלו את אלו. אבל דברים שבקדושה לעומת זאת, הרי שורה בהם השכינה בתנאי שנתקבצו עשרה למקום אחד, לכן לא יתכן להקל ולצרף בודדים שברשויות נפרדות אלא חובה להיות ממש ביחד.

אלא שכנגד טענה זו עומדת תשובת הרשב"א, ממנה משמע כי יש להשוות בין תפילה לזימון. שהוא דן לגבי בית כנסת שבאמצעו קיימת בימה, ועליה עומד השליח ציבור, אלא שהיא מורמת וגבוהה עשרה טפחים יותר משאר האולם, ומלבד זאת גם הקיפוח במחיצות. ויש שערערו על כך וטענו כי אם כן נמצא ששליח הציבור עומד ברשות שונה ונפרדת מן הציבור, ובמקרה כזה, שהציבור בגדולה ושליח הציבור בקטנה, למדנו בגמרא עירובין, שאינו יכול להוציא אותם ידי חובה. ודוחה הרשב"א את ערעורם של אלה ומסביר, שכיון שנבנתה הבימה לצורך בית הכנסת על כן יש להחשיבה כחלק בלתי נפרד ממנו. אחר כך הוסיף וכתב טעם אחר:

עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות דף ג ע"ב) שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון (שו"ת הרשב"א חלק א סימן צו).

הרי כי סבור הרשב"א שיש להשוות בין דיני תפילה לדיני הזימון, וכשם שבזימון מצטרפים אלו הרואים את אלו, כך גם בתפילה, אבל סוף

כל סוף הוא רואה את הציבור והם רואים אותו, לכן הם מצטרפים לדבר שבקדושה.

ואם כי ראינו לעיל בדברי השלחן ערוך סעיף יג, שלא נפסקה שיטה זו להלכה, כנתבאר שם, שצריך שכל העשרה יהיו במקום אחד, ואין די, בשביל צירוף מנין, לראות זה את פני זה, בכל זאת סבור הביאור הלכה כי סעיף יד שבשולחן ערוך מבוסס על הלכה זו, שכן בסעיף יד כתוב:

מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה. *הגה:* גגין ועליות אינן בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף (רבינו ירוחם נתיב ג חלק ז).

מבואר כי תשעה המצויים בבית הכנסת ומבקשים לצרף אליהם עשירי מן החוץ, רשאים לצרפו כאשר מוצגים פניו בחלון. ושני פירושים הובאו בבית יוסף (טוש"ע סימן נה סעיף י"ד) כיצד תהא הצגת הפנים בחלון: א. לפירוש ראשון צריך לתחוב את ראשו בעובי החלון, ולהציגו דוקא בתוך אויר מקום התפילה.

ב. לפירוש שני אין צורך לתחוב את ראשו באויר החלון, רק יעמוד בסמוך לו ויפנה פניו אל עבר המתפללים.

ולולי המשנה ברורה לא היינו נזקקים להציג כאן סעיף הדין במראה הפנים בחלון, כיון שלפירוש הראשון ודאי אין יחידים המצויים במרפסות יכולים להצטרף, ואפילו השיטה המקילה לא עסקה אלא בחלון הקבוע בקיר בית הכנסת, ואם כן סעיף זה אינו שייך לא לנידון שלנו ולא לדברי הרשב"א.

ברם במשנה ברורה הביא את הפירוש המיקל יותר בהצגת הפנים בחלון, כמבואר בלשונו (ס"ק נב):

דאף דיש הפסק מחיצה ביניהם, כיון דמראה להם פניו, דומה למה שמבואר לקמן בסימן קצ"ה לענין זימון, דאם מקצתן רואין אלו את אלו דמצטרפין. ואם כן לפי זה פשוט, העומדים בעזרת נשים, ובמחיצה

המפסקת יש חלון, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה.

וכמעט שלא הוסיף במשנה ברורה על השיטה המקילה בהצגת הפנים סמוך לחלון הנוטה למקום המתפללים, אבל בביאור הלכה (ד"ה ולחון) הלך צעד נוסף והיקל יותר, שכתב בלשונו:

ואם רואין אלו את אלו יוכלו להצטרף אפילו עומדים לגמרי לחון דומיא דמה שהקיל המחבר לקמן בסעיף י"ד¹.

נמצא כי המשנה ברורה סבור שסעיף יד מבוסס על דיני זימון, וכשם שבזימון מצטרפים אלו הרואים את אלו, אפילו עומדים ברשויות שונות, כך גם שייך לצרף עשרה למנין כאשר רואים אלו את אלו, גם כשנמצאים ברשויות נפרדות:

וכך גם פסק הפרי חדש, כמו שכתב:

כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סימן צ"ו) דכל שרואין זה את זה אפילו הם בב' בתים מצטרפין דומיא דזימון דתנן (ברכות ג, א) שתי חבורות שהיו אוכלת בבית אחד בזמן אבל בבית אחד אפילו אינן רואין זה את זה מצטרפין, מה שאין כן בזימון דאפילו בבית אחד בעינן רואין זה את זה (פרי חדש אורח חיים סימן נה סעיף יג).

6. דעת השולחן ערוך והרמ"א

ענה יש להוכיח שהשולחן ערוך אינו מסכים לקולא זו, ולדעתו אין לצרף מתפללים בראייתם זה את זה. שכן אם היה מסכים לשיטה זו, היה מיקל לצרף תשעה שבחדר קטן הפתוח לחדר גדול ובו יחיד המראה להם פניו, בעוד שלעיל באות ב הובאה דעתו שאינם מצטרפים. בנוסף על כך, לא נמצא שום רמז בבית יוסף ובשולחן ערוך שדיני

1. וכך דעת הפרי מגדים (אשל אברהם סימן נה ס"ק יד) בפירושו על המגן אברהם ס"ק יב.

זימון ותפילה שוים בענין זה.² ועוד, שגם מדברי הרמ"א משמע שאין עשירי מצטרף לתשעה שברשות אחרת על ידי מראה פניו, שכן הוסיף על דברי המחבר (בסעיף יד) "גגין ועליות אינן בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף". הרי פסק שהעשירי שברשות אחרת אינו מצטרף לתשעה הגם שמראה להם פניו. ובהכרח שעשירי זה מראה פניו לתשעה, כי אם אינו מראה פניו, פשיטא שאינם מצטרפים, כיון שאינם ברשות אחת, וגם אינם רואים זה את זה.³ ואפילו נידונו של הרשב"א אינו דומה בהכרח לנידון שלנו. שהרי דן בצירוף החזן עם תשעת הנוכחים שבבית הכנסת, הגם שנמצא על בימה גבוהה החולקת רשות לעצמה, והוא פסק שמצטרפים, כי הבימה נבנתה כחלק מבית הכנסת. ואחר זאת הוסיף, שהחזן יכול להצטרף על ידי ראיית פנים, כמו שמצינו בדיני זימון. ואף שהביא את דיני הזימון כראיה לדבריו, אין לנו הכרח שרצה להשוותם לכל ענין, ולצדד בצירוף המצויים ברשות אחרת על ידי מראה הפנים, רק רצה לומר בעיקר שנוכחותם יחד באותו בית הכנסת מאפשרת את צירופם. ועל זה הוסיף סיבה נוספת והיא ראיית הפנים, שיחד עמה אפשר להתיר צירופם.⁴ מה גם שבמשנה ברורה לא הביא זאת אלא בביאור הלכה, ומכאן שלא ברור לו לפסוק כדעה זו למעשה.

-
2. כך כתב החיד"א במחזיק ברכה אות ח.
 3. כמו שהבאנו בהערה 4 מדברי הערוך השולחן שמדבריו נראה כי לא יצטרף העומד בעליה או בגג עקב היותו ברשות אחרת.
 4. וכסייעתא לביאורינו זה בדברי הרשב"א, ראה בערוך השולחן (סימן נה סעיף כד) שפסק להלכה כשיטת הרשב"א דהעומד בבימה מצטרף, ובכל זאת פסק (שם סעיף כ) שהנמצא ברשות אחרת אינו מצטרף הגם שמראה פנים, כמו שכתב וזה לשונו "מיהו זה ודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבהכ"נ אף שיש חלונות מעזרת נשים להבהכ"נ ורואים אלו פניהם של אלו כיון שמחיצות גמורות הן הוויין שתי רשויות ולא דמי לעומד אחורי בהכ"נ דמצטרף בראיית פנים דהתם אינו עומד בבית בפני עצמו אלא בחצר או ברחוב, ולכן חשבינן ליה כאלו עומד בבהכ"נ אבל לא בעומד בבית בפני עצמו".

לכן מעיקר הדין אין לסמוך על דעה זו ולצרף אנשים מן המרפסות לקיום מנינים, וכך פסק הרב יצחק יוסף שליט"א. וגם הרב אליהו אברז'ל שליט"א פסק כן במכתבו, והוסיף שאין לסמוך על פרצה דחוקה ולקיים תפילה במנין שאינו אלא הידור⁵, ומעיקר הדין יוצאים ידי חובה בתפילה ביחיד, ועל כן אין להיכנס בספק ברכה בשביל הידור.

7. טעם המתירים

עתה יש לבאר את דעת הרבנים המקילים. ונראה שהם חששו לאותו ציבור שלא יקיימו חובת התפילה אלא כאשר מצויה להם תפילה במנין, אבל אם תתבטל מהם האפשרות להתפלל בציבור, לא יתפללו כלל. וגם, שבתקופה זו קיים חשש גדול של סכנה, כאשר חלק מן הציבור, בגודל תשוקתו לקיים מצות תפילה בציבור, עלול לסכן נפשות באמצעות הפצת המחלה בארגון מנינים בניגוד לתקנות. ואמנם מצויה רבה היא לארגן תפילות בציבור, כמו שמבואר בגמרא ברכות:

מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה וכו'. והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר לעולם בהם תעבודו? לדבר מצוה שאני. מצוה הבאה בעבירה היא? מצוה דרבים שאני (ברכות מז, ב).

מסביר רש"י

להוציא רבים ידי חובתם בקדושה.

מכאן אתה רואה שתפילה בציבור הוא דבר גדול מאוד, שהרי עבר רבי אליעזר על עשה ובלבד שיזכו לקיים מצוה זו. ואמנם אין זו חובה גמורה על כל יחיד, אלא כמדוייק בלשון הגמרא "מצוה דרבים", והכוונה בזה שחכמים ראו צורך בתיקון מניני תפילה בציבור, כי לאחר שנחרב

5. ואמנם באגרות משה (ח"ב סימן כז), סבור כי תפילה במנין היא חובה. אבל ראה מה שכתבנו בשאלה זו בספרנו 'בעקבות המחבר' ח"ב סימן ג.

המקדש, היה הכרח לטכס עיצה כיצד לחבר את הקהל ליהדות ולמצוות, ומצאו שהדרך הראויה לזה היא המנינים. לכן כאשר לא מתקיימת תפילה במנין ציבורי, ההידרדרות הרוחנית ממשמשת ובאה על הציבור הרגיל.

וכיון שמצוה גדולה היא, כדאיים המה שני המאורות הגדולים, המשנה ברורה והפרי חדש לסמוך עליהם בשעת דחק זו, ולצרף יחידים מן המרפסות עבור המנין.

וכסעד לזה יש לצרף גם מה שמצינו אצל אחד מגדולי הראשונים (תרומת הדשן סימן א) שהתיר תפילת ערבית במנין בערב שבת טרם השקיעה, כיון שבמקומו היתה החמה בעונת הקיץ מתאחרת מאד לשקוע. ואף שלא מצא מקור למנהגו, חייב גם את בני תורה להשתתף במניין, מתוך הבנה שהנהגה זו עדיפה על פני ביטול המנין לגמרי, כי ביטולו המוחלט יכול לגרום סכנה רוחנית לציבור.

אחר הצגת שני הצדדים נראה, כי מוטל על הרב שבכל מקום ומקום לבדוק את הצורך בהקמת מנינים אלה, ובמקרה שהוא אכן קיים, יכול לסמוך על הביאור הלכה והפרי חדש. אבל ברור שברגע שקיימת אפשרות לצרף עשרה אנשים ברשות אחת ללא חשש סכנה, צריך לבטל את מניני המרפסות ולא להסתמך על השיטות המקילות.

8. מסקנה

מעיקר הדין אין שום היתר לצרף מנין במרפסות. אולם בשעת דחק גדולה יש על מי לסמוך, הלא המה הפרי חדש והפרי מגדים והביאור הלכה.

סימן ג – בעקבות תפילת הקדיש

1. מבוא
2. טעמי אמירת הקדיש
3. משמעות הנוסח "יהא שמיה רבה מבורך"
4. הצורך לאומרו בקול רם
5. פשר אמירת הקדיש בארמית
6. המנהגים באמירת "אמן יהא שמיה רבה"

ס

1. מבוא

ביום עשרה בטבת, שבו חלה תענית לציון המצור על ירושלים, תיקנה הרבנות הראשית את "יום הקדיש הכללי". ביום זה אומרים קדיש על אחינו בית ישראל שנספו בשואה ויום מותם אינו ידוע, או שלא השאירו צאצאים שיאמרו עליהם קדיש. אמירת הקדיש הפכה במשך הדורות לתפילה מיוחדת הנאמרת על הנפטר. במאמר זה נשתדל להסביר מדוע נבחרה אמירת הקדיש כתפילה על הנפטרים על אף שאין בה שום אזכור בעניין מותו של האדם, ואגב כך נדון במספר הלכות הנוגעות לאמירת הקדיש.

מקור אמירת הקדיש בתלמוד הוא במסכת ברכות, ג, א. הגמרא מספרת ש"בשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה הגדול מבורך הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם". אגדתא זו מתארת את היחסים המיוחדים שבין הקב"ה לעם ישראל כגעגוע נפלא שבא לידי ביטוי באמירת הקדיש. אשר על כן ברצוננו לעמוד על מספר נקודות בעניינו של הקדיש, ומתוך

הארת הנקודות הללו נוכל להבין את משמעות התפילה המיוחדת הזו, ולכוון לבנו ביתר שאת באמירת הקדיש ובשמיעתו.

2. טעמי אמירת הקדיש

א. "הבו גודל לא-לוהינו"

מקורה של מצוות העשה לקדש שמו של הקב"ה הוא הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב). מה היא מטרת מצווה זו, וכיצד מקיימים אותה? הכוונה במצווה זו היא להביא אותנו ואת העולם כולו להכרה במלכותו המוחלטת של ה' יתברך בעולם. זוהי אחת המטרות העיקריות בהוויית של האומה הישראלית, להפיץ את דבר מלכות ה', כדבר הנביא ישעיהו (מג, כא) "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו". מתברר אפוא שהקדיש נועד להזכיר לנו יסוד חשוב וגדול זה של מלכות ה' בעולמו. מכאן גם נובעת אמירת הקדיש על ידי האבלים על הנפטר: האבל מבין מתוכן הקדיש שהחשוב בחיים אינו רק האני, לא שלו ולא של זולתו, אלא ריבוננו של עולם הוא החשוב והעיקר בתפיסת החיים שלו. כאשר מבינים זאת כל המבט על החיים משתנה, וניתן להתבונן על משמעות החיים והמוות דרך משקפיים אחרות לחלוטין. תובנה זו עשויה לבוא לידי ביטוי אפילו בהתבוננותנו על השואה. השואה האיומה הייתה מהמאורעות הנוראים ביותר שידעה האומה בתולדותיה. אין בכוחו של אף אחד להסביר את פשר הצרות, הכאב והסבל שהיו מנת חלקו של העם היהודי. אולם אם נרכיב משקפיים היסטוריות של "בינו שנות דור ודור", נראה עין בעין שהשואה היא חלק מתהליך שקירב אותנו לגאולתנו ולחזרת עם ישראל מכל קצוות תבל לארצו.

אם כן, הבנתנו שריבוננו של עולם הוא מרכז האירועים מביאה אותנו להסתכלות שונה בתכלית מן המבט האנושי הקטן המציב את האדם במרכז. זו שאלת השאלות שעליה צריך כל אדם לענות לעצמו: האם אני במרכז או שהקב"ה במרכז? אפשר שלא קשה לומר שה' במרכז, אבל לחיות את התובנה הזו - כאן טמון הקושי האמיתי. לכך נועדה אמירת

הקדיש, שמסייעת לנו להתבונן אחרת על המציאות. אדם קרוב אצל עצמו ולכן עיקר מבטו הוא אנוכי: הוא דואג לפרנסתו, לילדיו, לבריאותו ולמעגל החיים הסובב אותו. והנה בא הקדיש ובו קריאה למבט גבוה יותר. קשה להחזיק ראש ולהסתכל כך בצורה אידיאלית על המציאות, אולם תפילת הקדיש מעניקה לנו אפשרות מעשית להבין ולהכיר את האמת שאליה היא מקדמת אותנו.

ב. ברא מזכה אבא

לכל אדם ישנן זכויות שרכש בקיום המצוות, וחובות הנזקפות לו מעוונותיו, שהרי "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). לאחר פטירתו של אדם מן העולם ילדיו הם הממשיכים את דרכו, הם המשך הקיום שלו בעולם הזה, וכשהם מקיימים מצווה היא מצטרפת לחשבון המעשים של ההורים. אמירת הקדיש היא מצווה גדולה, ולכן כאשר הבן אומר קדיש הוא מוסיף זכויות להוריו וכביכול נותן להם פתחון פה כלפי שמיא לאמור 'הגם שלא התנהגתי תמיד כשורה, אבל הנה בני מתפלל שיתגדל ויתקדש שמו הגדול של ה'". זו סנגוריה עבורו שלא כילה את זמנו בעולם הזה לריק, אלא השאיר אחריו ממשיכי דרכו המזכים אותו גם עתה, משנתבקש לשיבה של מעלה.

ג. הקדיש - השלמת החלל שנוצר

כל אדם הגון שנפטר, וקל וחומר תלמיד חכם ועובד ה', מותיר לאחר לכתו חלל גדול. הוא, שהיה איש עתיר זכויות בתורה ובתפילה, בהנהגה ובמעשים טובים בין אדם למקום ובין אדם לחברו, הסתלק לפתע והותיר חיסרון גדול. אמירת הקדיש יש בה כדי להשלים את החסר הזה כתוספת נוכחות של קדושה ואמונה בעולם. זכורני שבהיותי באזכרת איש צדיק במיוחד, שהיה מדקדק מאוד במצוות הכנסת אורחים, חשתי מאוד בחסרונו. מיד בהגיעי ליארצייט (דהיינו אזכרת יום השנה), ראיתי את הסעודה ערוכה בכל טוב, ונזכרתי ואף חשתי שאם הנפטר היה חי בינינו כעת היה מסתובב ודואג לאורחים, ובעיקר הרגשתי שהיה מחפש את אותו אורח שאיחר על מנת לדאוג לכל מחסורו באופן אישי. לפתע

הבנתי שהיות שהוא כבר איננו אתנו, מוטל עלינו למלא את החלל שנוצר. באמירת הקדיש אנו לוקחים על עצמנו למלא חלל זה.

ד. א-ל אמונה ואין עוול

באמירת הקדיש אנו מקבלים באמונה גזרת שמים. איננו מבינים הכול, שהרי "לא מחשבותי מחשבותיכם", אולם אנו איתנים באמונתנו שכל פועל ה' באמת וצדק: "א-ל אמונה ואין עוול צדיק וישר הוא." הקב"ה מנהיג את עולמו כרצונו בחסד ובמשפט. לכן גם בשעת צער, כאשר כל דבר עשוי לגרום לנו לצאת מן הכלים ואף לצעוק על מר גורלנו, אנו מחנכים את עצמנו לשליטה מתוך אמונה. באמירת הקדיש אנו ממירים את הצעקה השלילית באמירה חיובית, ומבטאים בכך את אמונתנו התמימה בהנהגתו של ה'.

ה. הישוארות הנפש

בנוסח הקדיש שנאמר בזמן הקבורה וגם לאחר הלימוד ישנה תוספת מסוימת, שבה מתגלה טעם נוסף לאמירתו: "יתגדל ויקדש שמה רבה בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא" (יתגדל שמו בעולם העתיד להתחדש) ולאחיא מתיא (ולהחיות את המתים) ולאסקא יתהון לחיי עלמא (להביא אותם לעולם הבא). כאן מתגלה האמונה בהישוארות הנפש. המוות אינו סוף פסוק, והגם שיש הפסד וכיליון לגוף ולבשר, הנפשות והנשמות ממשיכות לחיות את מציאותן הרוחנית. הנה כי כן לפנינו יסוד מיסודות האמונה, והוא הישוארות הנפש.

בתמצית, ראינו מספר ערכים יסודיים המהווים חלק מן הטעמים לאמירת הקדיש: ההסתכלות הנכונה על המציאות, קידוש ה', תוספת זכויות לנפטרים, השלמת החיסרון והחלל שנוצרו, צידוק הדין וביטוי אמוני לתחיית המתים ולהישוארות הנפש; כל אלו מאירים לנו את תוכנה של תפילה חשובה זו.

3. משמעות הנוסח "יהא שמיה רבה מבורך"

הפירוש המקובל של המשפט "יהא שמיה רבה מבורך" הוא תפילה ששמו הגדול של ה' יהיה מבורך, אולם הטור (אורח חיים סימן נו) מביא פירוש אחר:

יתגדל ויתקדש הוסד על פי המקרא 'והתגדלתי והתקדשתי' האמור במלחמת גוג ומגוג, שאז יתגדל שמו של הקדוש ברוך הוא, דכתיב (זכריה יד): ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. [ועל כן] יש מפרשים: ['שמיה רבא' =] שם יה - רבא, שאנו מתפללין על שם יה שאינו שלם, שיתגדל ויתקדש ושיחזור להיות שלם.

לפי הפירוש הראשון, ובו ההסבר היותר פשוט, הקדיש הוא תפילה ששמו הגדול יהיה מבורך. אולם לפי הפירוש השני על פי הטור מדובר בתפילה ששמו של ה' יהיה גדול ומלא. שמו של הקב"ה מסמל את התגלותו בעולם, ואנו נושאים תפילה ש"יהא שמיה רבה מבורך", ומבקשים בכך שהתגלות שמו תהיה שלימה וגדולה. עולמנו חסר כתוצאה מכך שישנם אנשים רבים שאינם מכירים במלכות מלך מלכי המלכים, שהוא ריבון העולם ומנהיגו. ישנו הבדל מהותי בין שני הפירושים בעצם השאלה אם אנו מכירים את מציאות ה' כדבר שלם כבר עכשיו, או שאנו חשים את החיסרון ומייחלים להתגלותו בשלמות. נוסף ונדגיש את הדברים. לפי הפירוש המקובל, אף על פי שאין הכול מכירים את שם ה', עבורנו הוא גדול. אנו איננו רואים בהופעת שמו שום חיסרון, אולם תפילתנו שיבורך וישפיע מטובו על הכול. הפירוש השני מלמדנו שאנו רואים כעת את החיסרון בהתגלות שם ה' בעולם, ואנו נושאים תפילה שבעתיד יהיה תיקון ויטב המצב, ואז יהיה שמו הגדול שלם במילואו. כשיבוא משיח צדקנו יתגדל שמו של הקב"ה בעולם, וזו משמעות הפסוק "והתגדלתי והתקדשתי".

4. הצורך לאומרו קול רם

מובא בשולחן ערוך (סימן נו, א) שיש לענות לקדיש בקול רם. יסוד הלכה זו הוא בדברי הגמרא (שבת קיט, ב) ש"כל העונה אמן יהא שמיה רבה בכל כוחו קורעין לו גזר דינו". לכאורה זו דרך קלה מדי לבטל דינים; וכי חז"ל מדריכים אותנו להשתמש במעין פטנט, שפשוט נצעק חזק ובכך יתכפרו כל עוונותינו? הבנה שכזו גובלת בתפיסה אלילית, זה נראה כקיצור דרך הגורם לכך שבפעולה טכנית נשיג כפרה ומחילה. לכן רש"י פירש את כוונת הביטוי "בכל כוחו" דהיינו בכל כוונתו. מדובר כאן על אדם שכל התנהלותו פנימית, וכשהוא אומר "אמן יהא שמיה רבה" הוא מכוון ומרכז את מחשבתו באמת לקדש את שם ה' בעולם. עבודה פנימית זו היא המכפרת.

גזר הדין הקשה מכולם הבא על האדם הוא מפני עוונות שמתלווה אליהן חילול השם. כך למדנו בסוף מסכת יומא, שבניגוד לכל העוונות המתכפרים בתשובה, בעיצומו של יום הכיפורים ובייסורים, כפרת עוון חילול השם תלויה עד המיתה. מנקודה זו נובעת החשיבות העמוקה באמירת "יהא שמיה רבה מבורך לעלם ולעלמי עלמיא" בכל כוח הכוונה. שהרי האדם שחילל שם שמים וחפץ בתיקון שורש חטאו, רוצה מעתה בלבו ובמעשיו לקדש את שם ה', וזו מעין תשובת המשקל לחילול שם ה' שבא בעטיו. מובן אם כן מדוע שינוי מהפכני זה בתודעת השב מזכה אותו במחילת עוונות; קורעים לו את גזר דינו משום שאינו חושב על עצמו אלא על ה' יתברך, ומגיע לו שכר עצום על תשובתו הגדולה והמטהרת. זו תשובה שאדם יכול לעשות רק באופן מהותי ופנימי. יוצא אם כן לפי רש"י שכוונתו הפנימית שאליה הוא מגייס את כל כוח כוונתו היא כלידה מחודשת, המשנה את מקומו ממצב של חילול השם למצב של קידוש שם שמים.

יחד עם זאת, ישנם מפרשים שהבינו בשונה מרש"י את הביטוי "בכל

כוחו", ופירושוהו כפשוטו. ננסה להבין בשתי דרכים מה היסוד להבנתם זו:

א. ראשית אין להפריד בין הביטוי החיצוני בקול רם ובין הכוונה הפנימית בכל כוחו; שהרי אם מכוונים באמירת האמן לעבודה הפנימית המתבקשת, אזי האמירה בקול רם מהווה ביטוי מעשי לאותה הכוונה. וכן משמע מדברי הבית יוסף (אורח חיים נו) בשם רבינו יונה, שפעמים האמירה בקול רם עשויה לעורר את הכוונה.

ב. עוד ניתן לפרש את חשיבות האמירה בקול רם, שבכך אנו מבטאים את רצוננו לפרסם את עניין התגלות ה' בעולם, ולא פחות מכך: להפיץ זאת בריש גלי בציבור, למען יכירו וידעו הכול גודל ושגב ה' בעולמו. פעולת התיקון נעשית אפוא דווקא במרחב הציבורי, שאם חלילה באה על ידינו תקלה בחילול שמו של ה' בחברה ובחיינו הציבוריים, אנו מקדשים שמו ומפרסמים זאת, ובכך מתקנים את כל המציאות ושבים אל מסלול ייעודנו כעם, שמגמתו היא "לקדש את שמך בעולם".

5. פשר אמירת הקדיש בארמית

א. אמירה המחוברת למציאות

במסכת שבת קיט, ב מביאים התוספות הסבר פשוט לאמירת הקדיש בשפה הארמית, והוא שבאותה תקופה זו הייתה השפה המדוברת בפי הבריות. תפילת הקדיש נאמרה אפוא בלשון שהייתה מובנת לכל, וגם כיום אנו ממשיכים לאומרה בארמית בשל תפיסתנו שאין לשנות מן המנהג.

מהבנה זו של בעלי התוספות עולה מסקנה חשובה מאוד, והיא שעלינו להבין מה שאנו אומרים. דיבורים בעלי משמעות ומהות צריכים להיאמר מעומק הלב, ואי אפשר לומר גיבובי דברים ומילים שאינן מחוברות למציאות ולכוונת אומרם. אשר על כן תיקנו לומר את הקדיש בשפה הארמית המדוברת, כי אמירתו מחוברת לחיים ולמציאות. בהקשר זה זכור אזכור את דבריו של אבי זצ"ל על הנוסח של חלק

מקינות תשעה באב, המתארות את המצב בארצנו כפי שהיה בזמנם של מחברי הקינות: שממה מוחלטת וחורבן כללי. ואולם המציאות שזכינו לה ברוך ה' היא שעם ישראל שב לארצו, התורה חוזרת ללומדיה והארץ נבנית ופורחת ונותנת פירותיה בעין יפה לשמחת כל לב. למול כל אלו התיאור בקינות הללו אינו תואם למציאות. השבח לא-ל, כבר איננו במצב של שיממון ומוות, אלא ההיפך. אנו רואים שיש תחייה בארצנו, ויש תורה וחיים בירושלים, ונראה שאם משוררי החורבן החכמים הללו היו רואים את השיבה לציון ואת תחיית האומה בארצה, הם עצמם היו משנים את נוסח הקינות. וכך נהג הרב גורן, שהתאים בצדק את נוסח אמירת "נחם" הנאמרת בתפילת תשעה באב מאותה סיבה, שלא ייתכן שייאמרו הדברים באופן שאינו תואם את המציאות.

ב. הקדיש כהצהרת כוונות

הטור כותב שאומרים את הקדיש בארמית משום שהמלאכים אינם מבינים ארמית, וממילא אינם יכולים לקטרג על ישראל בזמן אמירתו, ובלשונו: "שלא יתקנאו בנו שאנו משבחים שבח נאה כזה." כדי להבין את פירושו של הטור, שנראה מופלא ותמוה כאחד, עלינו להתבונן על הרצוי והמצוי בהודעת הקדיש לעולם. מצד אחד אנו מכריזים שכל מחשבותינו ורצוננו תכליתם לקדש שמו של הקב"ה בעולם, אולם מאידך גיסא המציאות שלנו רחוקה מהצהרה זו, ואנו עלולים להיחשב חלילה בבחינת "בפיהם כיבדוני ובלבם רחקו ממני". או אז יבוא המלאך שליח ה' ויתבע אותנו על התחייבותנו, שבעצם איננו מקיימים אותה בפועל. לכן אנו אומרים את הקדיש בארמית, בשפה שאין המלאך מבין, כדי להסתיר כביכול את הצהרתנו ממנו, ובכך אנו מונעים את הקטרוג שעלול להיות. הרעיון הנעוץ כאן הוא שהאמירה היומרנית בקדיש איננה נובעת מגאווה של אדם המכריז שהשיג כבר את המדרגה הרמה הזו, אלא זו רק הצהרת כוונות המביעה שאיפה להגיע לאידיאל, אולם מתוך ענוות האדם שלא הגענו עדיין למדרגה זו. הקדיש מציב את האדם בדרך העולה למטרותיו.

ג. הקדיש בארמית - תיקון כל צדדי המציאות

טעם נוסף לאמירת הקדיש בארמית מביא הבית יוסף בשם הזהר: ארמית היא לשון הסטרא אחרא וצריך לומר את הקדיש בלשון הסטרא אחרא, שמהותה הוא הרע והקליפה. וזהו תרגום הזהר בלשון הקודש:

בוא וראה, קדושה זו אינה כשאר הקדושות שהם משלשים, קדושה זו עולה בכל הכיוונים, למעלה ולמטה ובכל כיווני האמונה, והיא שוברת מנעולים וחותמות ברזל וקליפות רעות להעלות את כבוד הקב"ה על הכל. ואנו מבקשים לומר אותה בלשונו של הסטרא אחרא ולענות בכח גדול 'אמן יהא שמיה רבא מברך' כדי שישבר כוחו של הסטרא אחרא ויעלה בכבוד כבודו של הקב"ה על הכל.

על פי דברי הזהר ניתן להבין שעניינו של הקדיש הוא לקדש כל דבר במציאות. כאשר אנו רוצים להפוך את הדברים הרעים לטובים אזי אנו אומרים קדיש. אם הוא נאמר בלשון הקודש אנו מקדשים את הדברים הקדושים, אבל אם אומרים אותו בלשון ארמית אפשר לקדש גם את הדברים הזרים. זו קדושה שפועלת בכל המציאות, וגם למעלה ולמטה. אנו שואפים לתקן עולם במלכות ש"ד, ומעוניינים לתקן הכול ולהעלות אפילו את הבחינות הנמוכות ביותר לשורשן. היכולת לעשות זאת באמירת הקדיש היא דווקא בלשון הארמית, שהיא השפה המתקשרת עם כל צדדי המציאות.

שלושת הפירושים שראינו מחוברים זה לזה. מפני גודל קדושתו אומרים אותו בשפה המובנת לציבור, אבל אנו מודעים לכך שזו שאיפה ודרך, וגודל קדושתו הוא ההתחייבות להעלות ולקדש את הכול, להפוך את הרע לטוב, את המר למתוק ואת החושך לאור.

6. המנהגים בעניינת 'אמן יהא שמיה רבה'

א. האם יש להוסיף את המילה 'יתברך'?

מובא בדברי חז"ל שחשוב לענות 'אמן יהא שמיה רבה' בקול. פשט הדברים שיש לענות בקול רם את המשפט השלם, שהוא 'אמן יהא שמיה רבה מבורך לעלם ולעלמי עלמיא', וזו דעתו של הגאון מווילנא. יש אומרים שיש להוסיף ולומר גם את המילה 'יתברך', הפותחת את המשפט הבא, ויש הסוברים כדעה זו, אלא שמוסיפים לומר את המשפט הבא כולו.

כאמור, לפי הפשט מסתבר לומר רק עד המילה 'עלמיא', כיון שאין היגיון לחבר לכך מילה אחת מהמשפט הבא; אולם הבית יוסף מביא את דברי המקובל הגדול רבי יוסף ג'יקטיליה, ולפיהם יש להוסיף את המילה 'יתברך' לנוסח המענה ב'יהא שמיה רבה'. לחיזוק דעה זו מביא הבית יוסף את דברי המדרש, המתארים שרבי אלעזר ברבי יוסי פגש באליהו הנביא בעת שהוביל אלפי חמורים וגמלים הטעונים באף ובחימה כדי לעשות נקמה במי שמפסיק באמצע בין דבר לדבר. אחת הדוגמאות שהוא מביא לכך היא במפסיק בין 'יהא שמיה רבה מבורך לעלם ולעמי עלמיא' ובין המילה 'יתברך'. נבאר החשיבות לחבר בין 'יהא שמיה רבה' ו'יתברך'

ב. העתיד וההווה - שניים שהם אחד

כפי שהסברנו, משמעות אמירתנו 'אמן יהא שמיה רבה' היא שאנו מייחלים ומתפללים ששמו של הקב"ה יהיה שלם, ושנזכה שבעתיד יתקדש שמו בעולם כולו. והנה, בקדיש אנו פוגשים שתי תקופות: בתחילת הקדיש אנו נושאים תפילה לעתיד, עת יבוא משיח צדקנו ונצא ממצבנו העכשווי של עולם חסר, ונגיע בעזרת ה' לתיקונו המושלם של העולם. בחלקו השני של הקדיש, החל מהמילה 'יתברך', אנו מדברים על ההווה ועל מצבנו כיום. כאן אנו עוסקים בהוויית החיינו העכשווית, ואנו מכריזים שלא רק לעתיד לבוא, אלא גם במציאות חיינו כיום אנו חפצים ש"יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל"

שמו של הקב"ה. בכך ניתן להבין את הוראת הזהר, האוסר להפסיק בין החלק הראשון לחלק השני, ומחייב לחבר אותם עם המילה יתברך. נראה שלדעת הזהר הפסקה כזו יכולה להביא אותנו לטעות כאילו אין קשר בין שני השלבים; אולם עומק המבט מלמדנו כי באמת ההווה והעתיד אחוזים זה בזה, ומה שיהיה בעתיד תלוי באופן חי במה שקורה עכשיו. פירוש הדבר הוא שהתקווה לעתיד שלם יותר מתחילה ואף תלויה במפעל חיינו ההווה והעכשווי. חיי תורה בעלי משמעות שריבוננו של עולם במרכזם הם המסד להופעת אור ה' ולשכלולו העתידי במילואו. נמצאנו למדים שגם כעת, כשחושך ואור משמשים בערבוביה, אנו צריכים ומסוגלים לראות את האור היותר גדול שהולך להופיע בגאולה השלימה, ולצורך כך אנו מחליטים שכבר כעת אנו חיים את מציאותו של האור הזה בתוכנו. בעצם מלמד אותנו הזהר שהגעת המדרגה הזו בעתיד תלויה באמונת חיינו כיום.

אכן, כולנו תפילה מעומק הלב שנזכה לומר 'אמן יהא שמיה רבה מבורך' בקול רם ובכוונה עמוקה, מתוך התפיסה האמונית שייעודנו בעולם הוא לקדש שמו של ה' יתברך. ואם נגלה מתוך הבנת הקדיש את האור שיש לנו ובנו, כבר כעת נקדם בכך את האור שבו יבוא - ובגדול.

קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח, כי הנה החושך יכסה ארץ
וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה.

סימן ד – היחס הראוי ליהודי

שאינו שומר מצוות

1. "הווי עז כנמר"
2. "הפורשין מדרכי ציבור"
3. מיהו ה"שונא"?
4. הרב קוק מול הרב וסרמן
5. התשובה הראשונה – תינוקות שנשבו
6. התשובה השנייה – אונס
7. התשובה השלישית – השכינה בעולם
8. התשובה הרביעית – אין מי שיודע להוכיח
9. התשובה החמישית – היחיד והכלל
10. יחיד וכלל בתפילין
11. קדושת ישראל
12. לסיכום

ט

הָלוֹא-מִשְׁנֵאֵיךְ ה' אֲשַׁנָּא וּבִתְקוּמְמִיךְ אֶתְקוּטָט. תְּכַלִּית שְׁנֵאָה
שְׁנֵאֲתִים לְאִיבִים הָיוּ לִי". (תהלים קלט, כא-כב).

מדברי דוד המלך בפסוק זה נראה שיש ציווי לשנוא את כל מי שאינו הולך בדרך ה', שכביכול "שונא את ה'". האמנם? כיצד מתיישבים דברים אלו עם הציווי "וְאֶהְבֶּתָּ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט,

יח)?

כשבוחנים את דעות חכמי ישראל הראשונים והאחרונים בסוגיית היחס ליהודים שאינם שומרי מצוות, יהודים "חילוניים", נראה לכאורה שההלכה מורה להתייחס אליהם בחומרה רבה. נסקור תחילה כמה מדעות אלו, ובהמשך ננסה להתמודד עמן.

1. "הווי עז כנמר"

דברי ה'טור' וה'בית יוסף'

בתחילת 'אורח חיים' מביא ה'טור' את דברי המשנה בפרקי אבות:

הווי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגיבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים (פרקי אבות ה, כ).

ה'טור' מבאר מדוע פתח התנא דווקא ב"עז כנמר":

לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצווה, ונמנע מלעשותה מפני בני אדם שמלעיגין עליו. ועל כן הזהיר שתעזי פניך כנגד המלעיגין ואל תימנע מלעשות המצווה [...] וכן הוא אומר לעניין הבושה, שפעמים אדם מתבייש מפני האדם יותר ממה שיתבייש מפני הבורא יתברך. על כן הזהיר שתעזי מצחך כנגד המלעיגים ולא תבוש (טור אורח חיים, א).

לדברי ה'טור' אסור לאדם להתבייש מאנשים שלועגים לו, אלא יהיה עז וילחם בעזות של ממש נגד אותם החצופים שמונעים ממנו להתנהג על פי התורה הקדושה.

אולם ה'בית יוסף' מסתייג מהבנה זו ושואל: מה מבקש ה'טור' לדייק במילים "ולא תבוש"? מסביר ה'בית יוסף' שכוונת העזות שעליה המשנה מדברת ("הווי עז כנמר") היא חוסר הבושה - האדם מונחה שלא להתבייש מהמלעיגים, אבל אסור לו לדבר אתם

בעזות, וזאת למה? כדי שלא יקנה קניין עזות בנפשו. אם בהתחלה הוא יהיה עז כנגדם, בהמשך הוא יהיה עז כנגד חברו היהודי הצדיק. וכך כותב ה'בית יוסף':

ומה שכתב "על כן הזהיר שתעזי מצחך כנגד המלעיגים ולא תבוש" - מפני שמידת העזות מגונה מאד כמו שזכר, ואין ראוי להשתמש ממנה כלל אפילו בעבודת השם יתברך לדבר עזות כנגד המלעיגים, כי יקנה קניין בנפשו להיות עז אפילו שלא במקום עבודתו יתברך. לכך כתב: "ולא תבוש", כלומר אם אני אומר לך שתעזי מצחך כנגד המלעיגים אינו לדבר להם דברי עזות, אלא לעניין שלא תבוש מהם אף על פי שילעיגו עליך (בית יוסף על הטור, אורח חיים א).

הערת ה'ביאור הלכה'

ה'ביאור הלכה' מצמצם את דברי ה'בית יוסף' וקובע שבתנאים מסוימים העזות נכונה ונצרכת. וכך מפרש ה'ביאור הלכה' (ד"ה ולא) את כוונת ה'בית יוסף':

דע דהבית יוסף לא אידי כי אם במצווה שהוא עושה לעצמו ובני אדם מלעיגים עליו, אז בוודאי אין לו לחוש כלל ללעגם ולא יתקוטט עמהם. אבל אם הוא עומד במקום שיש אפיקורסים המתקוממים על התורה ורוצים לעשות איזה תקנות בענייני העיר ועל ידי זה יעבירו את העם מרצון ה', ופתח בשלום ולא נשמעו דבריו, בכגון זה לא דיבר הבית יוסף מאומה, ומצווה לשנאתם ולהתקוטט עמהם ולהפר עצתם בכל מה שיוכל. ודוד המלך עליו השלום אמר: "הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים" וגו'.

כלומר, כשיש אנשים שמנסים להשפיע על העם ולהסיט אותו מדרך ה', ואין מצליחים להניא אותם ממעשיהם בדרכי נעם, בדין ובדברים, אזי יש לשנוא אותם ולהילחם בהם בכל דרך.

2. "הפורשין מדרכי ציבור"

הרמב"ם מתייחס בחומרה רבה ליהודים שהתנערו מעול תורה ומצוות, וקובע כי יש לשמוח במותם ואין להתאבל עליהם:

כל הפורשין מדרכי ציבור, והם האנשים שפרקו עול המצוות מעל צווארן ואינן נכללין בכלל ישראל בעשיית המצוות וכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות, אלא הרי הן כבני חורין לעצמן כשאר האומות, וכן המינים והמשומדים והמוסריין - כל אלו אין מתאבלין עליהן אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים שאבדו שונאיו של הקדוש ברוך הוא, ועליהם הכתוב אומר: "הלוא משנאיך ה' אשנא" (הלכות אבל, א, י).

דברים אלו מופיעים כמעט מילה במילה גם ב'שולחן ערוך' (ראו שולחן ערוך, יורה דעה שמה, ה).

3. מיהו ה"שונא"?

בפרשת משפטים התורה מצווה את האדם לעזור לשונאו בפריקת המשא מעל חמורו שקרס:

כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שֶׁנֶּאֱכַר רֵבִיךָ תַּחַת מְשָׁאוֹ וְחִדְלָתָּ מֵעֹב לוֹ עֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ (שמות כג, ה).

מי הוא ה"שונא" שאליו מתכוונת התורה?

עונה על כך הרמב"ם:

ה"שונא" שנאמר בתורה הוא מישראל, לא מאומות העולם. והיאך יהיה לישראל שונא מישראל, והכתוב אומר "לא תשנא את אחיך בלבבך"? אמרו חכמים, כגון שראהו לבדו שעבר עבירה, והתרה בו ולא חזר - הרי זה מצווה לשונאו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו. ואף על פי שעדיין לא עשה תשובה, אם מצאו נבהל במשאו מצוה לפרוק ולטעון עמו, ולא יניחנו נוטה למות, שמא ישתהה בשביל ממונו ויבוא לידי סכנה. והתורה הקפידה על נפשות ישראל, בין רשעים בין צדיקים, מאחר שהם נלווים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת. שנאמר: "אמור אליהם חי אני נאם ה' אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה" (הלכות רוצח ושמירת נפש יג, יד).

לכאורה על פי דברים אלו כל המצוות שבין אדם לחברו קיימות כלפי מי שמאמין בעיקר הדת, ואילו כלפי אלו שאינם מאמינים בעיקר הדת אין לנו לא "ואהבת לרעך כמוך", לא "מה ששנאו עליך", לא כלום.

הפער בין ה"הלכה" למציאות

יש עוד הלכות שעדיף שלא נזכיר, שמא יהיו אנשים שיתייחסו אליהן כפשוטן, כגון להוריד את "הפושעים" לבור ולא להעלותם, לא להציל אותם אם הם בסכנה, ועוד.

אך על אף כל מה שראינו המציאות היא אחרת. איננו נוהגים כך באחינו החילוניים! דרכנו שונה, ועלינו להבין מהו המקור לכך. מי מתיר לנו לנהוג אהבה ואחוה כלפי יהודים שכפרו בתורה? האם אנו נוהגים שלא כהלכה כאשר אנו הולכים על פי שיטת הרב קוק ומשתדלים לאהוב כל אחד ולמצוא זכות גם באלה הרחוקים ביותר?

4. הרב קוק מול הרב וסרמן

ראיתי שני טקסטים מקבילים, אחד של הרב קוק ואחד של הרב אלחנן וסרמן¹. שני הרבנים הגדולים עסקו בשאלה הגדולה אם יש לתמוך בציוניים, וכל אחד ייצג שיטה הפוכה מזו של רעהו.

הרב קוק קבע שגם לחילוניים יש זיק של קדושה. לפיכך אם אנחנו דתיים ברוך ה', ולהם יש זיק של קדושה - זה מטה את המאזן לצד החיובי, ואנו יכולים ללכת יחד.

הרב וסרמן לעומתו כתב בדיוק את ההפך. לשיטתו גם אנחנו הדתיים וודאי לא בסדר, הרי גם לנו יש הרהורי עבירה! אם כך, אם הם לא בסדר במאה אחוז ואנחנו חצי בסדר וחצי לא בסדר זה מטה את הכף לחובה, ואיננו יכולים להתחבר אליהם.

הרב וסרמן החמיר מאוד בגישתו. הוא טען שאנשי ה"מזרחי" גרועים יותר מכולם, שהם כמו עמלק וכמו חזיר שנראה כשר אך באמת הוא טמא. הוא כתב בצורה חריפה מאוד.

מי צודק?

לכאורה לפי הדעות שסקרנו עד כה ההלכה מחייבת את דברי הרב אלחנן וסרמן, ודברי הרב קוק הם "חדשים מקרוב באו", תורה חדשה. לא בכדי יש כמה מקומות שבהם לא תמצאו את ספרי הרב קוק לא בבית המדרש ולא מחוצה לו. לכאורה הרב קוק אומר דברים שהם נגד מה שאמרו חז"ל ונגד מה שנפסק להלכה.

כדי להוכיח כי הדרך שבה אנו נוהגים מבוססת על דברי חז"ל והיא הדרך הנכונה והמחייבת, וכדי להדגיש שאין להקל ראש וללכת שולל אחר קריאה שטחית בלבד של הכתובים, נביא חמישה הסברים שכל אחד מהם בפני עצמו הוא כבר סיבה מספקת לקיים

1. הרב אלחנן בונים וסרמן היה ראש ישיבה באירופה בין מלחמות העולם, וממנהיגי אגודת ישראל. נודע בהתנגדותו החריפה לציונות. נספה בשואה.

את מצוות אהבת ישראל כלפי כל יהודי.

5. התשובה הראשונה - תינוקות שנשבו

את התשובה הראשונה אפשר למצוא בדברי הרמב"ם בהלכות ממרים. הרמב"ם מתייחס לדרישה ללחום נגד מי שמתנגד לתורה ולמצוות, ומבהיר מי הם הכופרים שבהם יש להילחם:

במה דברים אמורים? באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו, וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס, וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגידלו אותם על דעתם הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם [...] לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה (הלכות ממרים ג, ג).

זהו התירוץ הטוב, האמיתי והפשוט. איננו יכולים לשפוט אדם שלא היה לו מאיפה ללמוד. אבל אם כן, מה דינם של החוזרים בשאלה? כנראה שאנו הרבנים לא היינו טובים מספיק, וגם הם תינוקות שנשבו בצורה זו או אחרת. זו הדרך שאנו הולכים בה, ועל פי דברי הרמב"ם אנו מהפכים את כל ההלכות שראינו. בפסקה הבאה נביא את דברי הרב קוק המאירים באור בהיר וחד את היותה של דרך הרמב"ם תקפה גם לחוזרים בשאלה.

6. התשובה השנייה - אונס

הרב קוק קיבל מכתב מאחד מידידי הרבנים, ובו התאונן הכותב על בניו שהתרחקו מהתורה וממצוותיה וביקש עצה מהרב כיצד לנהוג בהם. באיגרת תשובה כתב לו הרב קוק שאין לו לדחות את הבנים כלל וכלל. בנים אלו נחשבים אנוסים - וזאת בשל הרוח הנושבת

המפתה את הדור החדש. לא מרשעה עזבו הבנים את התורה, הבהיר הרב, אלא משום שנשבו בקסמן של דעות פסולות ולא יכלו לעמוד בפני הפיתויים הגדולים שהציעה להם הסביבה. וכך כותב הרב:

כן, ידידי, הנני מבין הרבה את דאבון לבנו. אבל אם יחשוב כבוד תורתו כרוב המון הלומדים, שראוי בזמן הזה לעזוב להפקר אותם הבנים אשר סרו מדרכי התורה והאמונה על ידי זרם הזמן הסוער, הנני אומר בפה מלא שלא זו הדרך אשר ד' חפץ בה. כשם שכתבו תוספות סנהדרין כו ע"ב ד"ה החשוד, דיש סברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו, וכדאי גונא שכתבו כן תוספות גיטין מא ע"ב ד"ה כופין, שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאנוסים, כי יש "שפחה בישא" של זרם הזמן, שנתנו לה מן השמים שליטה טרם שתכלה לגמרי ותנדף כעשן, שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים וחלילה לנו לדון אונס כרצון (איגרות הראיה א, קלח).

נוסף על דברי התוספות שהביא הרב קוק להוכחת דרכו נוכל להביא את דברי הגמרא (שבת סט), ולפיהם רק מי שיודע את הדינים על בוריים יכול להיקרא "מזיד", ואף אם הוא יודע שהדבר אסור אך איננו יודע מהו העונש על האיסור, אפילו כך הוא נחשב שוגג. מכאן אנו למדים שחומרת המעשה תלויה בהבנת חומרת האיסור, ולכן מי שאינו מבין את משמעות המצוות אינו אלא שוגג - ואפילו אנוס כדברי הרב קוק.

רוב בני הנוער שעוזבים את התורה אינם עושים זאת בכוונה להכעיס. חלקם נמשכים אחר רוח התרבות היצרית המשבשת כל מחשבה נכונה, אחרים רואים בחלק מהמצוות הוראות חסרות

היגיון בעליל משום שלא הפנימו כלל את משמעות התורה ומצוותיה, ועל כן הם מתרחקים מהכול. כמוכן שאסור לנו לקבל את המצב כמות שהוא, אך הדרך לתיקון לא תצלח בהרחקה אלא בקירוב, באהבה גדולה ובניסיון להסביר את עומקן של התורה והמצוות, שהן לשד החיים.

7. התשובה השלישית - השכינה בעולם

החזון אי"ש, הפוסק הגדול המקובל בלי עוררין על הציבור החרדי, כתב מפורשות שכל הדינים הנוגעים לפורשים מדרכי הציבור ולפורקי העול אינם שייכים אלא בזמן שהשכינה גלויה בישראל - כי אז הפורש מורד בוודאות בה', אך במציאות שבה אנו חיים כבר מאות שנים ואולי אלפי שנים, מציאות שבה אין השכינה גלויה, דינים אלה אינם חלים כלל, ואדרבה, מוטל עלינו לקרב כל יהודי ויהודי בעבותות של אהבה. וזה לשונו:

ונראה דאין דין מורדין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בגליזות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענויות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם. אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהא בעיניהם כמעשה השחתה ואלומות חס ושלוש, וכיון שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת (הלכות שחיטה ב, טז).

אין לנו אלא להתפעם מגודל אהבת ישראל הפורצת מדבריו אלו

של החזון אי"ש, ועל כולנו לקבל על עצמנו לאהוב ולקרב - וחלילה לא להרחיק ולגרום לשנאה.

8. התשובה הרביעית - אין מי שיודע להוכיח

בשנת תשנ"ה כתב אמו"ר הרב משה בוצ'קו מאמר שבו הביע התנגדות חריפה לתנועה הרפורמית, אך בד בבד כתב כי הוא אוהב אהבת נפש כל יהודי, כולל היהודים החברים בתנועה זו². בתגובה למאמרו קיבל הרב מכתב ובו ביקורת מפורשת - מניין שאב הרב היתר לאהוב פורקי עול. הרב השיב לכותב בזו הלשון:

והנה הנך טוען נגדי על שכתבתי במאמר שאני אוהב את כל היהודים - גם את הרפורמים - אהבת נפש. והנך מצטט מן השלחן ערוך (חושן משפט סימן רעב, יא) שמצוה לשנא פורק עול. אלא שאני לא מבין למה לא שמת לב לתנאי שהתנה השלחן ערוך: "והתרה בו ולא חזר". וכבר ידועה הגמרא בערכין (לז, ב) "תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח". הלא ברור, שכל אלה רבבות הרפורמים באמריקה הם כתינוק שנשבה, הם לא יודעים מה זה יהדות, ואין מי שיכול ויודע ללמד אותם, להסביר להם. וגם הראב"י'ם שלהם, כוונתם טובה, להחזיק את קהילתם במשמרת היהדות, להציל אותם עד כמה שאפשר מטמיעה גמורה - וכבר

2. "והנה זה ברור, שאנו אוהבים אהבת נפש כל יהודי בלי שום הבדל, בין אם הוא שייך למאמינים בין אם הוא משתייך לתנועות המתחדשות. כל יהודי, אף על פי שחטא ישראל הוא, אנחנו רוצים בו ומתפללים לשלמו - אולי יותר משהוא מתפלל לשלומנו. לא נגד היהודים הרפורמים, ואפילו לא נגד הראב"י'ס אנו מתקוממים, אלא נגד התרמית, הזיוף והסחיטה. אסור לנו לתת הכרה כל שהיא לכיתה זו ולדעותיה, בין הכרה ישרה ובין הכרה עקיפה, ולא לתת יד לכזב ולערמה, וכל המחזיק בה הרי הוא כופר ביהדות" ("מאמרים ומכתבים", עמוד 135).

היה דבר מעולם, שמזרעם יצאו תלמידי חכמים. ופוק חזי מה אמרו חז"ל בגיטין על רבי עקיבא, שמעיה ואבטליון ועוד. אנו מצווים לקרב את אותם היהודים בדרכי נועם, בסבלנות, בהסברה, אבל בטח לא בשנאה.

ותאמין לי אני פשוט לא מסוגל לשנא - וכבר הרחיבו חכמים דבריהם על מצוות אהבה שבתורה איך אפשר לצוות על אהבה - ואם יקרה שיש ספק אם מצוה לאהוב או לשנא, אני בטבע אהיה אוהב ולא שונא, ומוטב לי להיות אוהב בחנם מלהיות שונא בחנם.

ועל כן אני חוזר ואומר, אני אוהב את כל היהודים אהבת נפש, גם לרבות היהודים שמשתייכים לקהילות הרפורמים, כי ברור שאין אלו כופרים להכעיס, ואף פעם לא ניסו - מפני אמונתם - להעביר דתי על דתיותו, אין הם כופרים "מתוך אמונה" אלא מתוך עצלות, וד' הטוב יכפר בעדם ויחזירם לטוב ("מאמרים ומכתבים", עמוד 121).

9. התשובה החמישית - היחיד והכלל

אני חושב שיש נקודה חשובה מאוד שיכולה להאיר אור נוסף בסוגיה. לשם כך נעיין בפרשת קרח ונבחן את תגובות משה - תגובתו לקרח ותגובתו לעם.

תגובת משה לקרח

כשקרח מורד במשה רבנו יוצא משה נגדו בשצף קצף ומבקש מהקב"ה שהאדמה תפתח את פיה ותבלע את קרח ואת כל אשר לו. וכך היה; האדמה פצתה את פיה ובלעה את קרח ואת כל משפחתו ואת כל רכושו לעיני כל העם, ואש יצאה מן השמים

ואכלה את מאתיים וחמישים מקטירי הקטורת. היינו מצפים שהדרמה הזו תשים סוף לניסיונות המרד ותחלחל עמוק ללב העם, אך לא - הלקח לא נלמד ובני ישראל ממשיכים בדרכו של קרח. עדת ישראל מלינה על משה ואהרן שהם חבורה של רוצחים, שהם האשמים הישירים באסון הנורא שבו נבלעו קרח וכל עדתו. "וַיִּלְנוּ כָּל עֵדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמֶּחֱרַת עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן לֵאמֹר אַתֶּם הֵמָּתֶם אֶת עַם ה' (במדבר יז, ו). ממחרת! הם לא חיכו לא שנה, לא חצי שנה - ממחרת!

נורא ואיום! מסתבר שהמכה שקיבל קרח לא הועילה כלל.

תגובת משה לעם

וַיְהִי בַּהֲקֵהָל הָעֵדָה עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיִּפְּנוּ אֶל אֱהֱל מוֹעֵד וַהֲגִה כִּסְּהוּ הָעֵנָן וַיָּבֵא כְבוֹד ה'. וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל פְּנֵי אֱהֱל מוֹעֵד (במדבר יז, ז-ח).

משהו דרמטי הולך לקרות. ה' רוצה להיפרע מהעם ופוקד על משה ואהרן: "הֲרִמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאָכְלָה אֶתֶם כְּרָגַע" (שם, י) - עכשיו, מייד, אכלה את כולם! ומייד מתחילה מגפה נוראית. מה עושה משה רבנו?

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן קַח אֶת הַמַּחֲתָה וְתֵן עָלֶיךָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׁים קְטֹרֶת וְהוֹלֵךְ מִהֲרָה אֶל הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי יֵצֵא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי ה' הַחַל הַנֶּגֶף" (שם, יא).

תקריב קטורת, אומר משה לאהרן, אותה הקטורת שמקריבים רק בקודש. תלך עם הקטורת לכל מקום שהמגפה פוגעת בו, וכך תעצור את המגפה.

מה נשתנה?

מה גרם לשינוי הגדול בעמדתו של משה? הרי רק לפני כמה פסוקים ראינו את תגובתו הבלתי מתפשרת להתנהגותו של קרח, ועכשיו הוא עושה הכול כדי להגן על העם? והלוא הם רשעים עוד יותר מקרח! שהרי קרח לא ראה מה נעשה לקרח והם ראו גם ראו, ואף שראו את עונשו של קרח הם ממשיכים בדרכו הנוראה. איך אפשר לקבל התנהגות כזאת שמחללת את ה' יתברך, התנהגות שיוצאת נגד משה ואהרן שליחי ה' ומתריסה "אַתֶּם הַמִּתְּם אֶת עַם ה'"?!
התשובה נראית לי פשוטה מאוד:

קרח היה אחד. כשקרח כזה חוטא צריך לנטרל מייד את השפעתו ולמנוע ממנו "להדליק" אחרים בשלהבת החטא. משה רבנו במלחמתו נגד קרח עשה הכול כדי למנוע את המשך הנהגת קרח. הייתה כאן חובה דחופה לעצור את מגפת המרד נגד מנהיגי ישראל.

אולם משנכשלה עצירת המרד היה על משה לנקוט דרך התמודדות שונה. קרח נבלע, מנהיג המרד חוסל, אך עם ישראל ממשיך את דרכו: "וַיִּלְנוּ כָּל עֵדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" - כולם! לא רק מאתיים וחמישים. כל היהודים כולם, כל עדת בני ישראל!
כשמדובר בכל עדת בני ישראל זה כבר משהו אחר. אי אפשר למחות חלילה את עם ישראל! מול עם ישראל בכללותו הגישה חייבת להשתנות.

כלל ישראל

כשאדם יחיד מתרחק מהדרך ומנסה לסחוף אחרים עמו הוא מסכן את כל הציבור, ויש לצאת כנגדו בכל האמצעים. כנראה שזו הייתה גם כוונתו של ה'ביאור הלכה', שבזמנו היו קהילות חזקות והתורה והמצוות נשמרו כהלכה. בתקופות כאלו שבהן הקהילות חזקות וכולם שומרים תורה ומצוות, אם בא אדם ומנסה להסיט את כולם מדרך הישר ולבצע "רפורמה" יש להילחם בו ובהשפעתו מלחמת חורמה. אבל במציאות שבה לדאבון הלב כלל הציבור סוטה מהדרך חייבים לשנות גישה. וודאי שלא נעלה בדעתנו שיש להילחם חס וחלילה בכל עם ישראל!

הלכה למעשה, רק אם היינו רואים את היהודי כיחיד היינו יכולים לקיים את הפסוק בתהילים "הָלוֹא מְשַׁנְּאִיךָ ה' אֶשְׁנָא וּבְתַקוּמְיָךָ אֶתְקוּטְט...". אבל היות שכל יהודי הוא חלק מעם ישראל, בעת שעם ישראל בכללותו חוטא היחיד אינו נדון בפני עצמו אלא כחלק של העם. עם ישראל הוא חלק אלוה ממעל, ואותו צריך לאהוב על כל פרטיו ועל כל היחידים הכלולים בו!

שתיקתו של רש"י

כדי לחזק טענה זו אני רוצה להביא את שתיקתו של רש"י כראיה. בפסוק הראשון בתורה, "בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (בראשית א, א), דורש רש"י את המילה "בראשית" על פי מדרשי חז"ל: "בשביל התורה שנקראת "רֵאשִׁית דְּרַכּוּ" (משלי ח, כב), ובשביל ישראל שנקראו "רֵאשִׁית תְּבוּאָתָה" (ירמיהו ב, ג). ואולם במדרשים נאמר גם על משה שהוא נקרא "ראשית", כדברי הפסוק "וַיִּרְא רֵאשִׁית לֹ" (דברים לג, כא). מדוע לא כלל רש"י גם את משה רבנו בפירושו?

משה ועם ישראל

את התשובה נוכל להבין בצורה ברורה מדברי רש"י במקום אחר. בשנת הארבעים, על סף הכניסה לארץ ישראל, נושא משה נאום לפני העם, ובו הוא סוקר את הקורות את ישראל בשנות המדבר. על הפסוקים המופיעים אחרי סיפור חטא המרגלים, "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר תָּמוּ כָּל אַנְשֵׁי הַמַּלְחָמָה לְמוֹת מִקְרָב הָעָם, וַיְדַבֵּר ה' אֵלַי לֵאמֹר" (דברים ב, טז-יז), כותב רש"י:

אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפרשה זו "וידבר" אלא "ויאמר", ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חבה פנים אל פנים וישוב הדעת, ללמדך שאין השכינה שורה על הנביאים אלא בשביל ישראל (רש"י, דברים ב, טז, וראו גם רש"י לויקרא א, א).

במשך שלושים ושמונה שנים שבהם היו בני ישראל נזופים לפני המקום, מחטא המרגלים ואילך, לא דיבר הקב"ה עם משה בלשון חיבה. ומדוע? משום שהקב"ה מדבר עם משה בשביל עם ישראל, ואם עם ישראל נזוף לפני המקום גם משה רבנו נזוף לפני המקום. ואף על פי שאנו אומרים שמה רבנו שווה כנגד כל ישראל, אם אין ישראל אין משה רבנו!

גם משה רבנו מבין זאת היטב, ועל כן לאחר חטא העגל הוא מבקש מה': "וַעֲתָה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם, וְאִם אֵין מַחְנִי נָא מִסַּפְרָךְ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ" (שמות לב, לב). אם אתה מוחק את עם ישראל מחק גם אותי. אין לי כל משמעות בלי עם ישראל.

עבותות של אהבה

עם ישראל הוא ישות מיוחדת. ברגע שאין מדובר ביחיד שחוטא אלא במציאות שבה רוב העם עוזב את דרך ה', אין שום מקום להלכות שראינו לעיל. אין דין של מורדים ואין דין של "לא מעלין", כל הדברים האלה אינם קיימים.

הדרך היחידה היא כפי שכותב החזון אי"ש, להשתמש בעבותות של אהבה כדי להחזיר את העם בתשובה.

10. יחיד וכלל בתפילין

אני רוצה להוסיף נקודה יפה שראיתי לאחרונה ב'כף החיים' (הלכות תפילין כז, יב).

ההלכה קובעת כי "יש להיזהר שלא תזוז יו"ד של הקשר מהתפילה" (שולחן ערוך כז, ב). כלומר, בהנחת תפילין של יד יש להקפיד שהקשר בצורת האות יו"ד והתפילה עצמה (ריבוע התפילין) יהיו מחוברים, ויש שמשתמשים בגיד כדי לחבר אותם. אצל ספרדים הקשר עשוי כך שסגירת התפילין מחברת את קשר היו"ד עם התפילה עצמה.

מה משמעות הלכה זו?

'כף החיים' מביא את דברי הזוהר הקדוש על פרשת פנחס, שם מוסבר למה חשוב כל כך להקפיד בהנחת התפילין שה'יו"ד של הקשר" והתפילה עצמה יהיו מחוברים.

הזוהר הקדוש מסביר שהאות יו"ד היא כנגד "צדיק" והתפילה היא כנגד "צדק". 'פירוש הסולם' מבאר שהאות יו"ד היא ספירת היסוד והתפילה עצמה זו ספירת המלכות, וההבדל ביניהם פשוט: היו"ד שהיא כנגד צדיק יסוד עולם מסמלת את המהות של היחיד, והתפילה שהיא כנגד מלכות מסמלת את העניין הכללי. מלכות ה' מתגלה בכלל ישראל ואינה מתגלה אצל היחיד. היחיד מוכרח להיות מחובר לציבור בכל עת, ועל כן נאמר שם בזוהר שאפילו כאשר התפילין נמצאות בתיק קשר היו"ד צריך להיות מחובר לתפילה עצמה. יש פוסקים שפסקו כך להלכה.

הדברים באים ללמדנו שברגע שהיחיד קשור ומחובר לציבור יש להבין אותו אחרת, ואם חלילה הוא נופל וחוטא נחפש את האורות

ואת הדברים הנפלאים שבו כדרכו של הרב קוק. נאמר עליו רק דברים טובים, ולא נקיים על שום יהודי את הפסוק התובע כביכול שנאה בלב.

11. קדושת ישראל

אחד מיסודות היהדות הוא האמונה בקדושת ישראל. פירושו של רש"י לאורך פרשת שמות מלמד אותנו כי אין לפקפק כלל בקדושתם של ישראל, וכי כל המפקפק בקדושתם נענש - אפילו אם הוא צדיק כמשה רבנו. כשמשה רבנו מאן לקבל עליו את המשימה להוציא את בני ישראל ממצרים הוא נימק זאת בטענה שבני ישראל אינם ראויים. על דבריו אלו נענש משה, והמטה שבידו נהפך לנחש - שהיה הראשון בהיסטוריית העולם שדיבר לשון הרע. גם הצרעת שהופיעה על ידו של משה רבנו דבקה בו על פי רש"י בגלל שפקפק בקדושתם של ישראל.

ואף שעל פי חז"ל היו בני ישראל במצרים בתחתית סולם הדרגות הרוחני, תיאור זה אינו מבטא אלא את האופן שבו נראו ישראל כלפי חוץ, אך אלוקים רואה ללבב ומכיר את קדושת ישראל ואת זכות פנימיותם, ועל כן כל המדבר רע על האומה עבירה גדולה בידו.

ולא רק במצרים תבע הקב"ה את עלבונם של ישראל. ישעיהו הנביא נענש על אומרו "וּבְתוֹךְ עַם טָמֵא שִׁפְתֵי אֲנֹכִי יוֹשֵׁב" (ישעיהו ה, ה), וכן אליהו הנביא, שאמר על ישראל "כִּי עֲזָבוּ בְרִיתְךָ" (מלכים א יט, יד), נתבע לתת את הדין על דבריו.

נאמין באמונה שלמה בקדושת ישראל כפי שלימדונו חכמינו, ונקיים את מצוות האהבה כלפי כל מי ששם ישראל עליו.

12. לסיכום

הצגנו חמש ראיות המעידות שמצוות אהבת ישראל כוללת כל יהודי באשר הוא ואינה פוסחת על איש:

א. החוטאים של היום הם כתינוקות שנשבו.

ב. החוטאים של היום נחשבים אנוסים, ולכל הפחות שוגגים.

ג. הדינים המופיעים בהלכה ביחס לחוטא אינם חלים כלל בשעה

שהשכינה נסתרת.

ד. אין אדם נחשב חוטא אלא אם יש מי שיכול להוכיחו - והיום

אין מי שיודע להוכיח.

ה. יש להבחין בין היחיד לכלל ישראל.

נקיים כולנו את דברי החזון אי"ש, ונשתדל לקרב כל יהודי

בעבותות של אהבה.

סימן ה – קדושת המחנה

1. מבוא
2. צואה או מי רגלים?
3. במקום ארון או בכל זמן?
4. חיוב גם בזמן הזה ובכל מקום
5. דין במחנה
6. להלכה

ס

1. מבוא

בפרשת היציאה למלחמה מובאות בתורה שתי מצוות:

- א. וַיֵּד תִּהְיֶה לְךָ מֵחַוִּץ לְמַחֲנֶה וַיִּצְאֶתָ שָׁמָּה חוּץ (דברים כג, יג).
- ב. וַיִּתֵּד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזִנֶּךָ וְהָיָה בְּשַׁבְּתֶךָ חוּץ וְחִפְּרָתָה בָּהּ וְשַׁבְּתָה וְכִסִּיתָ אֶת צִאֲתֶךָ (דברים כג, יד).

מפסוקים אלה אנו למדים שיש לקבוע מקום לעשיית הצרכים, וכן שצריך לכסות את הצואה לאחר מכן. לצורך זה התחייבו החיילים

לשאת בכליהם כלי חפירה כדי לחפור ולכסות את הצואה¹.
 התורה מדגישה את החשיבות של מצווה זו באומרה שבזכותה ננצח
 במלחמות:

פִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אִיבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה
 מַחֲנֶיךָ קְדוֹשׁ וְלֹא יֵרָאֶה בְּךָ עֲרוֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאֲחֵרֶיךָ. (דברים כג, טו).

בקריאת הפסוקים הללו ובעיון בדברי הפוסקים עולות מספר שאלות:
 א. האם דין זה שייך לעשיית הצרכים בלבד, או גם להטלת מי רגליים
 (השתנה)?

ב. האם דינים אלה שייכים רק בזמן הבית או בכל עת?
 ג. האם דינים אלה חלים רק על היוצאים למלחמה, או שהם שייכים
 בכל עת ובכל מקום?

כדי לענות על השאלות נעיין בגמרא במסכת ברכות הדנה בדינים
 אלה, נלמד את דברי הראשונים שהגדירו את מצוות אלה, ונביא גם את
 דברי האחרונים בהבנתם את דברי הראשונים. מתוך כך נגיע בעזרת ה'
 למסקנות להלכה למעשה.

2. צואה או מי רגליים?

הגמרא במסכת ברכות ראתה כעין סתירה בין שני הפסוקים, משום
 שבפסוק הראשון משמע שדי לקבוע מקום לעשיית הצרכים, ובפסוק
 השני ישנה חובה גם לכסותם. מסקנת הגמרא היא שהפסוק הראשון דן

1. בתחומין ט עמוד 241 טוען הרב שפיגלמן שמצוות העשה היא הימצאות היתד יחד
 עם כלי הנשק האחרים, כעין הכנה לכיסוי. והוא מוסיף שם שיייתכן שאם יש במקום
 שירותים אין מקיימים בכך את המצווה. הוא הבין את מצוות יתד כדין נטילת לולב,
 וכל המאמר מבוסס על הבנה זו. ואני בעוניי מבין שהעניין הוא טהרת המחנה,
 ושהיתד הוא רק אמצעי. ועל כן מקיימים את המצווה בהקמת שירותים, כפי
 שנשתדל להוכיח בהמשך המאמר.

במי רגליים, והפסוק השני בצואה:

דרכי יונתן רמי: כתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ,
וכתיב: ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך! הא כיצד - כאן בגדולים,
כאן בקטנים; אלמא: קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד. הא
נפול לארעא - שרי, ורבנן הוא דגזרו בהו (ברכות כה, א).

ההבדל ביניהם הוא שמן התורה אין איסור לומר דברי קדושה בפני מי
רגליים מצויים על הקרקע, אלא רק בפני הקילוח של השתן. לעומת זאת
יש איסור תורה לומר דברי תורה בפני צואה, ועל כן חייבים מן התורה
לכסות את הצואה במקום שמתפללים בו או לומדים תורה. על פי זה יש
חובה לקבוע מקום מחוץ למחנה גם להטלת מי רגליים. וכך פסק אכן
הסמ"ג:

מצות עשה לתקן מקום אחד מחוץ למחנה להפנות בו אנשי המחנה
(עיין רמב"ם מלכים פרק ו הלכה יד) כדי שיהא המחנה נקי, ואף לקטנים,
כדאיתא בפרק מי שמתו (ברכות כה, א) שנאמר (דברים כג, יג) ויד תהיה
לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ (עשין, סימן קיט).

אולם בדברי ספר החינוך והרמב"ם אין אזכור של חיוב לקבוע מקום
להשתנה, וזו לשון הרמב"ם:

ואסור להפנות בתוך המחנה או על פני השדה בכל מקום, אלא מצות
עשה לתקן שם דרך מיוחדת להפנות בה, שנאמר ויד תהיה לך מחוץ
למחנה.

וכן מצות עשה להיות יתד לכל אחד ואחד תלויה עם כלי מלחמתו,
ויצא באותה הדרך ויחפור בה ויפנה ויכסה, שנאמר ויתד תהיה לך על
אזניך וגו', ובין שיש עמהן ארון ובין שאין עמהן ארון כך הם עושים
תמיד, שנאמר והיה מחניך קדוש (הלכות מלכים פרק ו, הלכות יד-טו).

וכך הוא גם בחינוך (מצוה תקסו):

שנצטוינו כשיצאו חילותינו למלחמה שנכין ונייחד לחיל מקום ידוע שיהיה שם כל איש יוצא לעשות צרכיו, כדי שלא יעשו צרכיהם בכל מקום ובינות המלונות כמו שיעשו האומות, ועל זה נאמר [דברים כג, יג] ויד תהיה לך מחוץ למחנה וגו'. ולשון ספרי, אין יד אלא מקום.

וצריך להבין מדוע הם מתעלמים לכאורה מהגמרא המפורשת במסכת ברכות. ונראה שהם דחו אותה מפני גמרא אחרת במסכת בכורות, שממנה משמע שאין להמתין כלל להשתנה, והיא מותרת אפילו בפני רבים:

אמר רבי אבא בדיה דרבי חייא בר אבא: משתינין מים בפני רבים ואין שותין מים בפני רבים; ותניא נמי הכי: משתינין מים בפני רבים, ואין שותין מים בפני רבים, ומעשה באחד שביקש להשתין מים ולא השתין, ונמצא כריסו צבה. שמואל איצטריך ליה בשבתא דרגלא, נגדו ליה גלימא, אתא לקמיה דאבוה, א"ל: אתן לך ד' מאה זוזי וזיל אהדר עובדא, את דאפשר לך, דלא אפשר ליה ליסתכן? (בכורות מד, ב)

אמנם נראה בהמשך שדין קביעות מקום להשתנה לא נדחה לגמרי.

3. במקום ארון או בכל זמן?

בעל ספר החינוך חידש שדינים אלו אינם שייכים אלא בזמן שבית המקדש היה קיים. ונראה טעמו משום שתחילת הפרשייה דנה באיסור לאדם שראה קרי להיות במחנה עד שיטבול. דין זה שייך רק במחנה לוייה, ולכן מסתבר שכל הפרשייה כולה דנה במצב של יציאה למלחמה

2. פירוש הסיפור: שמואל הצטרך להטיל מים בשבת הרגל, ופרשו סדין בינו לבין העם לצניעות. כשהלך לפני אביו אמר לו שייתן לו ארבע מאות זוז כדי ששמואל יחזור וידרוש שאין לעשות כן ואין להמתין משום צניעות, משום שזו סכנה.

עם ארון שהיו בו שברי הלוחות, ולמחנה כזה היה דין של מחנה לוייה³. על כן כתב החינוך שדין זה חל רק בזמן שבית המקדש היה קיים: "ונוהגת בזמן הבית בזכרים כי הם הנלחמים, לא הנקבות". ולפי זה דינים אלה אינם שייכים כלל כיום.

אמנם לא כן דעת הרמב"ם, שכותב בפירושו בהלכות מלכים שדינים אלה חלים הן בזמן שיש ארון עמם, ובין כאשר אין ארון המלווה אותם:

וכן מצות עשה להיות יתד לכל אחד ואחד תלויה עם כלי מלחמתו, ויצא באותה הדרך ויחפור בה ויפנה ויכסה, שנאמר ויתד תהיה לך על אוניך וגו', ובין שיש עמהן ארון ובין שאין עמהן ארון כך הם עושים תמיד, שנאמר והיה מחניך קדוש (הלכות מלכים פרק ו, הלכה טו).

אם כן, לכאורה דינים אלה שייכים גם בימינו. אמנם ראיתי שהרב שאול ישראלי בספרו ארץ חמדה מצמצם דין זה ליציאה למלחמה על ידי מלך או שופט שהתמנה על פי דין תורה. אלו דבריו:

מסקנת הדברים: ישנן שתי שיטות בדין יד ויתד. שיטת היראים שהלכות אלה הן רק בהיות הארון במחנה, והיינו שהוא שרוי בלי מחיצות... ושיטת הרמב"ם שזה דין ביוצאי מחנה צבא מבלי הבדל אם יש שם ארון או לא. אולם לשתי השיטות אין החיוב אלא ביציאה במחנה צבא, ומחויבים בזה רק אנשי המלחמה. אבל אלה שאינם נוטלים חלק במלחמה, כגון נשים וילדים, אינם בחיוב זה. וזה גם בהיות הארון שרוי במחנה...

ויש להוסיף עוד על פי מה שהסברנו בדברי החינוך שדין זה הוא בזמן הבית, והסברנו זאת שסובר שאין דיני מלחמה ומחנה מלחמה אלא

3. שזה מתאים לשיטות שסוברות שהיו שתי ארונות אחת עם הלוחות שהיה נשאר בבית המקדש ולא היה יוצא למחלמה וארון נוסף שבו היו שברי לוחות. עיין בזה תשובתו של הרב שאול ישראלי בספרו ארץ חמדה עמוד סא עד סה. ועיין שם הסברו לפי האומרים שלא היה אלא ארון אחד.

בהיות מלך או שופט בראש העם. גדרי מלחמה הם רק כשיש שם מלך. ודין יד ויתד הם רק כשיש גדרי מלחמה ומחנה מלחמה, ולא כשחיוכם בתור יחידים...

והנה דברי החינוך לא מצינו מי שיחלוק עליו בזה. ולפי זה יוצא שבזמן הזה אין דיני הקצאת מקום וחפירה וכיסוי נוהגים כל עיקר, שאין זה אלא בהיות מלך שעומד בראש העם, והוא המוציא את העם למלחמה. וצריך עיון בזה להלכה (ארץ חמדה, כרך א, עמוד סה).

וראיה לדבריו, שדינים אלה מובאים ברמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם; מכאן שאלה הם דיני מלחמה, ולא התנהגות כללית בכל עת ובכל מקום. אמנם מה שמחדש שהדין קיים דווקא במלחמה על ידי מלך או שופט, זה איני יודע מנין לו. הלא בפרק הקודם מובאת כמלחמת מצווה החובה להתגונן מפני האויב, וכי יש דיני הגנה דווקא כשיש מלך? וראיתי בספר תורת המחנה שמביא דעות שאכן דינים אלה שייכים גם בזמן הזה במלחמות ישראל להגנה. אלא שגם הוא צמצם את המצווה דווקא לעת מלחמה ממש, כדיוק מהפסוק "כי תצא מלחמה על אויבך", ולמעשה גם הוא כמעט שביטל את המצווה. כך הם דבריו:

מצוות אלה נוהגות דווקא במחנה היוצא למלחמה או נערך לקראתה.

והוא מוסיף בהערה:

שנראה להקל כדעת שו"ת היכל יצחק⁴ שמסגרת העוסקת בפעילות ביטחון שוטף שלא שכיח בה מגע עם האויב אינה מחויבת בדינים אלו, ובצירוף שיטות הראשונים שאין מצוות אלה נוהגות בזמן הזה (תורת המחנה, עמוד 34).

והוסיף שאכן פשוט וברור שאין מצוות אלה נוהגות במקום פיקוח

4. סימן מז. אמנם דן שם בדין ארבעה דברים הפטורים במחנה, ונראה לי שאין לדמות דינים אלה לדין יד ויתד.

נפש, וממילא כמעט ואין אפשרות לקיימן בשעת המלחמה, שאז יש סכנה ביציאה מחוץ למחנה. על פי דבריו מצוות אלה אינן נוהגות למעשה.

4. חיוב גם בזמן הזה ובכל מקום

אמנם אחרי העיון בגמרא בברכות המובאת למעלה, נראה שהפוסקים הבינו מפסוקים אלה הלכות השייכות בכל זמן ובכל מקום, ולא רק בזמן מלחמה.

בסימן עו נפסק להלכה שאסור מן התורה לומר דברי תורה במקום שיש צואה שאינה מכוסה, וכן בפני קילוח של שתן; וכשהשתן נמצא על הקרקע האיסור הוא מדרבנן. וזו לשון המחבר, המביא את הפסוק של פרשייתנו:

צואה בעששית, מותר לקרות כנגדה אף על פי שרואה אותה דרך דפנותיה, משום דבכסוי תלה רחמנא, דכתיב: וכסית את צאתך (דברים כג, יד) והא מתכסיא (סעיף א).

ספק אם צואה בבית, מותר לקרות, דחזקת בית שאין בה צואה. ספק אם צואה באשפה, אסור, משום דחזקת אשפה שיש בה צואה. אבל ספק מי רגלים, אפילו באשפה, מותר, משום דלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קלות, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן, ובספיקן לא גזרו (סעיף ז).

מן העיון בבית יוסף ברור שדינים אלה נלמדו מהסוגיה בברכות. והדברים הגיוניים מאוד, אם בעת מלחמה, שהתירו בה איסורים שונים, התורה מבקשת להתנהג בצניעות ובנקיות, קל וחומר בחיים הרגילים. אמנם פשט הפסוקים דן במחנה לוייה שיש בו ארון, כפי שהבין בעל החינוך. ועל כן אסור לבעל קרי להיות במחנה, וכן יש לצאת מן המחנה אפילו כדי להטיל מים, ואת הצואה יש גם לכסות. אבל דברי תורה ותפילות הם דברים שבקדושה, ועל כן יש ממד שני לשלושת הדינים של

הפרשה, הקיים גם היום: אסור לקיים יחסי אישות במקום שיש בו ספר תורה, אסור לעשות צרכיו ולהטיל מים במקום שבני אדם נמצאים בו, ובצואה - שהאיסור להרהר בדברי תורה לידה הוא מדאורייתא - גם כאשר הצואה מונחת על הקרקע חייבים לכסותה. וכך מפרש העטרת צבי דין השולחן ערוך:

משום דלא אסרה וכו'. משום דתרי קראי כתיבי ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ [דברים כג, יג] ולא הוצרך הפסוק כסוי, וכתיב [שם יד] ויתד תהיה לך על אנך והיה בשבתך חוץ וחפרת וכסית את צאתך הוצרך הפסוק כסוי, ואמרו [ברכות כה ע"א] קרא דויתד איירי בגדולים, ואף על פי שמחוץ למחנה מושבו צריך כסוי, מפני שלפעמים מדברים שם דברי תורה כשהיו הולכין לחוץ, וקרא ד"ויד" איירי בקטנים, ולא הוצרך כסוי מפני שאחר הקילוח אינו אסור אלא רבנן גזרו ובספיקן לא גזרו:

ולכן אסור להטיל מי רגליים במקום שנמצאים בו בני אדם, ואת הצואה יש גם לכסות, כדי שיהיה אפשרי לדבר ולחשוב בדברי תורה. ועל כן גם בזמן הזה צריך לדאוג למקום לעשיית הצרכים. כיום יש בכל מקום שירותים, וגם בזמן התלמוד היה "בית הכסא קבוע", שהיה מקום המיועד לעשיית צרכים. והשתמשו בחול שהיה מוכן מראש בחצר או בגג כדי לכסות בו את הצואה.

5. דין במחנה

על פי מה שלמדנו מהסברו של העטרת צבי, החובה היא דווקא במחנה וסביב לו, כלומר במקום שאנשים חונים בו, ולא כשהם בתנועה⁵. ועל כן בפעילות בשטח בתנועה, כשהחיילים צריכים ללכת ממקום למקום, וכן

5. ועיין בתחומים ט במאמר של הרב שפיגלמן שכתב הפוך שכל הדין הוא דווקא ביציאה למלחמה ומשווה דין זה לדין ארבעה דברים שפטרו במחנה שהוא דווקא ביוצא למלחמה והנראה לעניות דעתי כתבתי.

בטיוול, אדם הנצרך לצרכיו מתרחק מן הדרך ואין לו חיוב לכסותם. אבל כשחוננים לשנת לילה צריך לדאוג למקום לעשיית הצרכים, הן הגדולים והן הקטנים, וכן יש לדאוג לכסותם.

וצריך להסביר לפי זה את הגמרא בבכורות שאמרה שמותר להשתין בפני רבים. ונראה שאין מדובר שם שמשתיין על הרצפה. וחייבים לומר זאת, כי הגמרא מביאה שפרסו סדין לשמואל כשהיה צריך להשתין, ואם היה משתיין על הרצפה הלוא נפסק שאסור מדרבנן לומר דברי תורה שם, ואיך המשיך בשיעורו? אלא ודאי שעשה כן בתוך כלי ולא לכלך את הקרקע במקום שנתן בו את השיעור.

והנה בתחומין ט, עמוד 241, הרב מאיר שפיגלמן לא הבין כדברינו, שמצוות עשה היא לדאוג לניקיון המחנה וסביבתו, אלא הבין שיש מצווה בפני עצמה לעשות יד ולהביא יתד לחפור. לדעתנו המצווה היא דווקא בחיילים, וזו מצווה כמו נטילת לולב, ועל כן בשימוש בשירותים כימיים אין זה ברור לו שיוצאים ידי חובה. אמנם לפי הבנתנו שהדין של יד ויתד הוא אותו דין האוסר מן התורה לומר דברי קדושה בפני הצואה או קילוח השתן, כנראה מהגמרא בברכות, הכול הוא אותו חיוב להתנהג בנקיות במקום שאנשים נמצאים וחוננים בו.

6. להלכה

- א. יש לצאת מן המחנה כדי לעשות את הצרכים, הן הגדולים והן הקטנים, ודין זה שייך בכל מקום ובכל זמן.
- ב. ניתן לקיים ציווי זה על ידי העמדת שירותים.
- ג. היכן שאין שירותים, יש להתרחק מהיכן שאנשים גרים וחוננים כדי לעשות את הצרכים, וחייבים גם לכסות את הצואה. ויש להתקין מקום מיוחד גם להטלת מי רגליים, או לעשות בתוך כלי שניתן לכסותו.
- ד. דין זה קיים רק כשחוננים או גרים במקום מסוים. אבל בנסיעה מחוץ למקומות מגורים של בני אדם דין זה אינו חל.

סימן ו – הפסיד תפילה בגלל ששמר על ילדיו

1. פסק של האור לציון
2. בין מצוה לחובה
3. ברכה על חובה?
4. שלך ושל ה'

ס

1. פסק של האור לציון

כוכב יעקב, יום שני דחול המועד פסח תשע"ט
לכבוד הרב אוריאל ספז שליט"א, רבה של כוכב יעקב
אחדשכת"ר

אני נהנה לקרוא את תשובותיו של כבודו, הדין בכל הנושאים בבקאות, בעמקות ובקיצור, והיא חכמה מיוחדת. והנה, כבודו השאיר על מקומו בישיבה את ספרו 'שתילי זיתים', והרשיתי לעצמי לעיין בו וללמוד ממנו. כדרך הלומדים, ברצוני להעיר על תשובתו בעניין 'הפסיד תפלה בגלל ששמר על ילדיו' (עמוד מב) שפסק בה כבודו שאינו צריך להתפלל תפילת תשלומין, משום שהיה עסוק במצווה, והעוסק במצווה פטור מן המצווה. ממילא היה פטור מתפילה בעת ששמר על ילדיו, ועל כן אינו חייב בתפילת תשלומין (על פי דברי המשנה ברורה בדיון מלווים את המת, אורח חיים קו ס"ק ג).

כבודו הביא כראיה לפסיקה זו מפסקי הרב אבא שאול זצ"ל, בספרו 'אור לציון' חלק ב אות כד, בסוף ההערה שם. וזו לשונו:

ומכל מקום אשה המטופלת בילדים ועסוקה בכך כל היום ואין לה פנאי במשך היום להתפלל, פטורה לגמרי מן התפילה, שהרי היא כעוסק

במצווה הפטור מן המצווה (וכן דעת החפץ חיים, וכפי שהובא בשיחות החפץ חיים חלק א, אות כז, צ ע"ש). ואף אינה חייבת בתשלומין, וכמבואר בברכי יוסף בסימן צ"ג אות ג', וראה עוד בכף החיים שם אות טו. והוא הדין לאיש, שאם האישה אינה בבית, כגון שהלכה ללדת, והבעל צריך לטפל בילדים ואינו מוצא זמן להתפלל, שפטור מן התפילה משום עוסק במצווה, ואף אינו חייב בתשלומין.

2. בין מצוה לחובה

אמנם לא כן עמדי. כי אף שהאדם וודאי חייב לדאוג לילדיו, עדיין אין במצוה זו כדי לפטרו מן המצוות. והראיה לזה, מהחובה לפרנס את בני ביתו, שעם היותה מצווה גדולה, בכל זאת כתב בתרומת הדשן (סימן ה) שאם לא התפלל מחמת עסקיו, אינו פטור לגמרי, אלא חייב בתפילת תשלומין. ואלו דבריו:

שאלה: עירוניס או פקידים, שלחו אחריו או שהלך מעצמו אליהם, מחמת חוב שיש לו על ארמאים, והאריכו עמו בדברי ויכוח ופשרות, ולא היה יכול ליפטר מהם, אא"כ, בא לידי הפסד באותו חוב, ונוקק לשנות עמהן עד שעבר זמן תפלת המנחה, יכול כה"ג להתפלל ערבית שתיים או לאו?

תשובה: יראה, דשפיר דמי להתפלל ערבית שתיים, אף על גב דכתבו דברבתא: הזיד ולא התפלל תפלה א' בזמנה, שוב אין לו תשלומין, דמעוות לא יוכל לתקון הוא. נראה, דכה"ג לאו מזיד מקרי, ודמי לאונס. והכי משמע ריש פרק אלו מגלחין (מו"ק יד ע"א) אבד אבידה מהו? מי אמדינן, כיון דצריך לבקש אחריה אונס הוא כו'. אלמא, כל היכא שמבטל המצוה, לצורך ממונו, שלא יבא לידי הפסד מקרי אונס. ואמדינן נמי, בפ"ק דברכות: הזהרו בת"ח ששכח תלמודו מחמת אונס. פירש"י: שהוא חולי או נטרד בטורח דוחק מזונות. ומדכי בפ"ק דשבת כתב בשם ר"ת, אההיא דאין מפליגין בספינה; דמחלק הספר,

בין הולך לדבר מצוה, ובין הולך לדבר הרשות, דלא מיקרי דבר הרשות, אלא הולך לטייל, אבל הולך לסחורה, כדי להרויח מזונות, חשיב לדבר מצוה... א"כ י"ל דבדיעבד לא איקרי פושע ומזיד, אם מעביד כל הזמן בשביל הפסד ממון...¹.

מתוך שחייב את העסוק בפרנסתו להתפלל תשלומין למדים אנו, כי יש להבחין בין מצווה שאדם עושה כלפי אחרים, כגון הלויית המת, ביקור חולה או פדיון שבויים, שכל אלה פוטרים ממצוה אחרת, כאשר עסוקים בהם. לבין חובות שתכליתם השגת טובתו האישית, ואשר כל בר אנוש עוסק בהם - דתי ושאינו דתי, יהודי ושאינו יהודי. לכן יש להגדיר ולהחשיב את הטיפול בילדים, שהוא חוב אנושי המשרת את טובתו האישית, שאינו נכלל בגדר מצווה הפוטרת מצווה אחרת, אלא בגדר אונס.

לכן נראה כי לכתחילה יש להתארגן בצורה כזו שימצא לכל הפחות חמש דקות, בהם יתפלל תפילת עמידה. ואם לא הספיק להתפלל בגלל טיפולו בילדים, חייב בתפילת תשלומין.

3. ברכה על חובה?

הבחנה זו בין חובה אנושית למצוה דתית באה לידי ביטוי גם בענין ברכה. כי על חובה אנושית איננו מברכים, בעוד שעל מצוה דתית אנו אכן מברכים. כפי שמבואר בדברי רבותינו בעלי התוספות, בעניין הדלקת נרות שבת, שיש סוברים כי אין לברך עליהם, כמו שלא מברכים על מים

1. אף שבדברי תרומת הדשן מבואר כי לכתחילה ראוי להפסיד ממונו לצורך תפילה בזמנה, ולפי זה גדר הפרנסה איננה "עסק מצוה" הפוטר מן המצווה. אבל בשורה התחתונה, הרי גם שמירת ילדיו אינה פוטרתו מן החובה להתאמץ ולמצוא חמש דקות עבור תפילת העמידה, ואם צריך, ישלם מעט כסף כדי שמאן דהו ישמור על ילדיו. ולפי זה מהות חיוב הפרנסה והטיפול בילדים דומה, וממילא ניתן להסיק מתרומת הדשן כדברינו, שאין בפרנסה וטיפול בילדים לפטרו מחובת התפילה לגמרי.

אחרונים, אף שהם חובה, ומשום שנועדו למנוע עיוורון. ברם התוספות חילקו בין הדלקת נרות שבת עליהם יש לברך, כי אנו מחשיבים זאת לחיוב דתי, לבין מים אחרונים עליהם אין מברכים, כי נועדו לשירות טובתו האישית, כמבואר בלשון התוספות (שבת כה, ב ד"ה חובה):

ויש שרוצים לומר דאין לברך אהדלקת נר מדקרי ליה חובה כדאמרינן (חולין קה.) מים אחרונים חובה ואין טעונין ברכה. ואומר ר"ת דשיבוש הוא, דלא דמי למים אחרונים, דלא הוי אלא להצלה בעלמא, אבל הדלקת נר היא חובה של מצות עונג שבת.

מבואר כי חיוב נרות שבת אינו דומה למים אחרונים, המשרתים את טובתו האישית. אלא זהו חלק ממצות עונג שבת, ולכן אם היה הנר דלוק קודם הזמן, יש לכבותו ולשוב ולהדליקו, כמו שכתבו תוספות:

ועוד נראה לרבינו תם שאם היה הנר מודלק ועומד שצריך לכבות ולחזור ולהדליק וכו'.

4. שלך ושל ה'

ניתן למצוא הבחנה זו גם ברש"י על התורה (פרשת ראה, דברים טז, יא) על הפסוק:

וְשִׁמַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֶתֶּה וּבְנֶךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וְהַלְוֵי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהָאֱלֻמְנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשִׁבְן שְׁמוֹ שָׁם.

מפרש רש"י:

והלוי והגר והיתום והאלמנה - ארבעה שלי כנגד ארבעה שלך, בנך ובתך ועבדך ואמתך, אם אתה משמח את שלי, אני משמח את שלך.

מפורש בדבריו כי ההתחייבות כלפי המשפחה נחשבת שלך. ואילו הסיוע לאנשים מחוץ למעגל המשפחה נחשב של ה', לכן יש להגדירו

מצוה, ולא חובה.

ואין להוכיח נגד דברינו ממה שכתב הברכי יוסף, וזו לשונו:

אם מתוך עסקו בצרכי צבור עבר זמן תפילה אין צריך להשלימה בתפלה הסמוכה. וכמו שפסק הרב דרישה ביורה דעה סימן שמ"א (ברכי יוסף אורח חיים סימן צג ס"ק ג).

וכן דעת כף החיים, וזו לשונו:

ואם על ידי עסק בצרכי ציבור עבר זמן תפילה אין צריך להשלים אותה בזמן תפילה שלאחריה² (כף החיים אות טו).

2. ודע שגם בנידון "עוסק בצרכי ציבור" נחלקו הפוסקים. הט"ז סבור (בסימן שמ"א ס"ק ה) כי דווקא אונו, שמן הדין נאסר להתפלל, אינו משלים בתפילה הבאה, אבל העוסק במצווה חייב להשלים. וזה לשונו: "כתוב בדרישה מכאן היה נראה דה"ה למתעסק בצרכי ציבור וכיוצא בו בזמן התפלה שפטור מלהתפלל כמו שכתב הטור סימן צ"ג ומתוך העסק עבר זמן אותה תפלה שגם כן א"צ להשלימה בזמן תפלה שאחריה להתפלל שתים אחד לתשלומין כיון שגם כן בזמן העסק היה פטור מתפלה כמו באבילות דהכא דמה לי אונס דאבילות או עסק מצוה. ולדעתי כ"ש הוא דהא כשנתעסק בצרכי ציבור גם כן עבד עבודת הש"י עכ"ל. ותמה אני אם יצאו דברים אלו מפיו דהא כל שהוא אונס מקרי פטור מתפלה ובהדיא אמרו באונס דמתפלל אחר כך שתים כמו שכתוב בא"ח סימן ק"ח. ותו דכתב בתרומת הדשן סימן ה' במי שהיה טרוד אצל הפקיד מחמת חוב ולא היה יכול להיפטר אלא אם כן בהפסד ממון ובתוך כך עבר זמן התפלה דמיקרי אונס אף על גב דמחמת ממון הוא ומתפלל אחר כך שתים הרי לך בהדיא אף על גב דהיה פטור באותה שעה מתפלה מחמת טירדא דמיקרי אונס וה"ה נמי פטור מחמת טירדא דמצוה וא"כ נסתרה דעת בעל הדרישה בזה בפירושו והא דלמד דין זה מן אבילות דהכא אין הנדון דומה לראיה דדוקא אם הפטור בא מחמת דבר אחר דהיינו שהוא עצמו יכול להתפלל בלי שום מניעה אלא שהאבילות פוטרנו בזה אין תשלומין אחר כך מה שאין כן אם הפטור מחמת טירדא אין זה קרוי פטור מצד עצמו אלא אונס דהא באמת אי אפשר לו להתפלל דזה נקרא פטור שאין לו פנאי והוא כמו חולה שאין יכול להתפלל ועל זה תקנו תשלומין דמיקרי פטור מחמת אונס כיון שאי אפשר לו כן נ"ל ברור: אמנם המגן אברהם (אורח חיים סימן צג ס"ק ה) והש"ך (ביורה דעה שמה בנקודות הכסף

ולכאורה יש לדמות את העוסק בצרכי ציבור שפטור לגמרי מן התפילה למי שעוסק בשמירה על ילדיו ולפטרו גם הוא מן התפילה. אבל באמת אין הנידון דומה, כי הברכי יוסף מדבר על העוסק בצרכי ציבור, שהיא מצווה הנעשית לטובת אחרים, על כן יש לו פטור מוחלט, אמנם מצוה שאדם עושה לטובתו האישית, אינה פוטרנו מן התפילה.

ועיין מה שכתבתי בספרי 'בעקבות המחבר' חלק ב על החובה ללמד את בנו אומנות, שעם היותה חובה גמורה עדיין לא נמנתה במניין המצוות, לא מן התורה ולא מדרבנן, משום שהיא חובה אנושית, בדומה לנשימה, אכילה³, שתייה, עבודה, פעילות גופנית או לימוד מקצוע. שעם היותם חובה, אבל אינן נמנות בגדר מצוות.

בברכה ובכבוד, ומועדים לשמחה

שאל דוד בוצ'קו

על הט"ז) חולק עליו ופטר גם את העוסק בצרכי ציבור מתשלומין. עם זאת כיון שלא מצינו שנחלקו בדין העוסק בפרנסה או בטיפול ילדיו, לא סביר לומר שנחלקו גם בזה, כי דרכנו להמעיט ככל האפשר במחלוקות, לכן יותר מסתבר שחייב בתשלומין לשיטת שניהם.

3. מצינו בגמרא כי פעולת האכילה חובה היא, וכפי שהפסוק מלמד, כמובא בתענית (כב, ב) "רבי יוסי אומר: אין היחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית, שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו. אמר רב יהודה אמר רב: מאי טעמא דרבי יוסי, דכתיב וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה (בראשית ב, ז) – נשמה שנתתי בך החייה". ואף שחיוב זה נלמד מפסוק, אין מברכים "אשר קידשנו במצוותיו וחייבנו לאכול", כי אין זו מצוה דתית, אלא חובה אנושית בסיסית, המשרתת את טובת האדם עצמו.

סימן ז – קדושת בית הכנסת ובית המדרש

1. מבוא
2. הלכות המוכיחות קיומה של 'קדושה' בבית הכנסת
3. הקושי בהגדרת קדושת בית הכנסת
4. שיטת הרמב"ן
5. שיטת הר"ן
6. שיטת הרמב"ם
7. שלושה הסברים למקורה של קדושת בתי כנסיות
8. קדושת בית המדרש
9. מה מחייבת אותנו קדושת בית כנסת ובית מדרש?

ס

1. מבוא

תלמידי הישיבה שואלים שאלות רבות הלכה למעשה: מה מותר ומה אסור לעשות בבית כנסת ובבית המדרש? האם מותר לענות לשיחת טלפון? האם מותר להחזיק בכלל מכשיר טלפון פתוח בבית המדרש? האם מותר לאכול ולשתות? ומה לגבי אכילה ושתית ארעי - כוס קפה, חתיכת עוגה או חטיף? האם מותר לעשות סעודת מצוה בבית הכנסת - סעודה שלישית, סעודת ברית מילה, וכדומה? כדי לענות על שאלות אלה עלינו לברר תחילה את יסוד המושג 'קדושה' המוזכר לגבי בתי כנסיות ובתי מדרשות. האם יש קדושה בבתי כנסיות? ואם כן, איזו קדושה היא זו? והאם היא קדושה מדאורייתא או מדרבנן - ועל פי הגדרות אלה נוכל להבין מה הם הדינים הנובעים מכוח קדושה זו.

2. הלכות המוכיחות קיומה של 'קדושה' בבית הכנסת

יסוד דין קדושת בתי כנסיות הוא מן המשנה במגילה (כח, א):

ועוד אמר רבי יהודה: בית הכנסת שחרב אין מספדין בתוכו, ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גגו פירות, ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר "והשמותי את מקדשיכם" - קדושתן אף כשהן שוממין.

למדנו ממשנה זו שלושה עקרונות: א. בתי כנסת נקראים 'מקדשיכם'; ב. קדושתו של בית כנסת נמשכת גם בחורבנו ובשיממונו; ג. בגלל קדושה זו יש להימנע מלעשות בו פעולות מסוימות. ואם בחורבנו ובשיממונו יש בו קדושה - בוודאי אף בבניינו וביישובו של בית הכנסת יש בו דין קדושה. ואכן, הגמרא (שם) מביאה מיד את הברייתא הקובעת כך בפירוש:

תנו רבנן: בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש: אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין נארותין בהם, ואין מטיילין בהם, ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ואין מספדין בהן הספד של יחיד. אבל קורין בהן, ושונין בהן, ומספדין בהם הספד של רבים. ומכבדין אותן, ומרביצין אותן כדי שלא יעלו בהן עשבים. אמר רבי יהודה: אימתי - בישובן, אבל בחורבנן - מניחין אותן לעלות. עלו בהן עשבים - לא יתלוש, מפני עגמת נפש.

כלומר, כאשר בית הכנסת ביישובו אסור לנהוג בו קלות ראש - ולכן אסור לאכול ולשתות בו (על פי רש"י), ולא לנהוג בו מנהג ביזיון, אלא יש להתנהל בו בכבוד וביקר. הגמרא שם מפרטת פעולות נוספות האסורות בבית הכנסת מפני כבודו וקדושתו. הלכה נוספת המלמדת אותנו על 'קדושה' הקיימת בבית הכנסת היא עניין 'דמי בית הכנסת'.

למדנו במשנה במסכת מגילה (כה, ב):

בני העיר שמכרו רחובה של עיר - לוקחין בדמיו בית הכנסת, בית הכנסת - לוקחין תיבה, תיבה - לוקחין מטפחות, מטפחות - יקחו ספרים, ספרים - לוקחין תורה. אבל אם מכרו תורה - לא יקחו ספרים, ספרים - לא יקחו מטפחות, מטפחות - לא יקחו תיבה, תיבה - לא יקחו בית הכנסת, בית הכנסת - לא יקחו את הרחוב, וכן במותריהן.

הגמרא מסבירה שהעיקרון על פיו מורה המשנה אם למכור או לקנות הוא הכלל "מעלין בקודש ואין מורידין", היינו מותר למכור קדושה מועטת על מנת לקנות קדושה גדולה ממנה, אך לא להיפך. משום כך יהיה מותר למכור בית כנסת, למשל, רק אם בדמיו ייקנו דבר שיש בו קדושה גדולה יותר. ובוודאי שאי אפשר למכור בית הכנסת ולהשתמש בדמיו לענייני חולין. "וכן במותריהן" - גם אם קנו בדמים צרכי קדושה ונשאר עודף - אסור להוציא את המעות שנותרו לחולין או לקדושה פחותה ממה שהיו בתחילה. ובגמרא (כז, א):

אמר רבא: לא שנו אלא שמכרו והותירו, אבל גבו והותירו מותר.

כלומר, מה שאסרה המשנה להוריד את המותר מקדושתו הוא רק אם מכרו חפץ של קדושה וקנו בדמיו חפץ אחר ונשאר עודף, אבל אם לא מכרו אלא גבו מעות כדי לקנות חפץ מסוים של קדושה לכתחילה, וקנו ונשאר עודף - מותר להוריד את הדמים מקדושתן משום שמעולם לא היו בקדושה חמורה. מדברי רבא אלה למד הרמב"ם הלכה נוספת (הלכות תפילה יא, טו):

וכן אם גבו העם מעות לבנות בית המדרש או לבית הכנסת או לקנות תיבה או מטפחות ותיק או ספר תורה ורצו לשנות כל מה שגבו, אין משנין אותן אלא מקדושה קלה לקדושה חמורה ממנה.

משמע, אפילו אם רק גבו מעות לעניין מסויים - כגון לבנות בית

כנסת - אסור להשתמש במעות לצורך קדושה פחותה.
 דין זה של קדושה שאסור להורידה, ומעות שנתפסות בקדושה ואסור להשתמש בהן לקדושה פחותה - בהכרח מלמד אותנו על 'קדושה' הקיימת בבית כנסת.
 מאידך, בתנאים מסויימים (כגון בהסכמת טובי העיר) אפשר למכור בית כנסת ומותר לעשות בדמיו ענייני חולין -

אפילו למישהא ביה שיכרא שפיר דמי (=אפילו לשתות בו שיכר זה בסדר)
 (מגילה כו, ב).

וקשה, שהרי אם בית הכנסת קדושה יש בו - כיצד אפשר להפקיע קדושה זו על ידי מכירה רגילה, ואפילו דמיו יוצאין לחולין? והרי 'קדושה' יש לפדות או לחלל ואין היא פוקעת במכירה רגילה!

3. הקושי בהגדרת קדושת בית הכנסת

מהי קדושה זו? איזו דרגת קדושה יש כאן? מנין היא נובעת?
 מצאנו בראשונים שלוש שיטות עיקריות בעניין זה, ומריבוי הדעות עולה שהגדרת 'קדושת בית הכנסת' איננה פשוטה. מדוע?
 כי הנה מצאנו בהלכה שלושה סוגים של קדושה בחפצים:
 א. קדושת הגוף - שיש בהם קדושה עצמית, כגון: בהמה העומדת לקרבן, בשר קדשים, תרומה; ספר תורה, תפילין ומזוזה (בגלל השמות שיש בהם), וכדומה.
 ב. תשמיש מצוה - חפץ המשמש למעשה מצוה, ואי אפשר לקיים את המצוה בלעדיו, כגון: שופר, לולב, מצה, סוכה, וכדומה.
 ג. תשמיש קדושה - חפץ שנועד לשמש לחפץ שיש בו קדושת הגוף, כגון: ארון לספר תורה, שקית של תפילין, וכדומה.
 אך את בית הכנסת לא נוכל לשייך לאחת מן הקבוצות הללו:
 קדושת הגוף - אין לבית הכנסת קדושה עצמית. ואם תאמר שיש בו ספר תורה - הקדושה היא בספר התורה עצמו אך לא במבנה בו ספר התורה נמצא.

תשמיש מצוה - המצוה היא תפילה, ואת מצוֹת התפילה אפשר לכאורה לקיים גם ללא בית כנסת. הואיל וציבור או אדם יחיד המתפללים מחוץ לבית הכנסת קיימו את המצוה - ממילא אי אפשר להגדיר את בית הכנסת כ'חפצא של מצוה'.

תשמיש קדושה - אמנם ספר התורה נמצא בבית הכנסת, ובית הכנסת משמש מקום ומחסה לספר התורה, אך הואיל והספר מונח בארון, והארון הוא שמונח בבית הכנסת - נמצא שבית הכנסת הוא תשמיש לארון והוא 'תשמיש דתשמיש', ו'תשמיש דתשמיש' אין בו קדושה.

4. שיטת הרמב"ן

זה לשון הרמב"ן בחידושיו (מגילה כה, ב):

ויש ליישב ולומר דבית הכנסת עשו אותו כתשמישי מצוה לולב וסוכה, והן עצמן אף על פי שנזרקין לאחר זמן - בזמן מצוה יש בהן קדושה של כבוד, לפיכך בית הכנסת כל זמן שבני העיר רוצין בו ומצוותן עליו נוהגין בו קדושה, ואפילו בחורבנו, שהרי עדיין לא עבר זמן מצוותו וראוי לשפץ אותו ולבנותו, אבל אם נמלכו למוכרו - כבר עבר זמן מצוותו, כסוכה לאחר שבעה, ונפקעה קדושה [דמצוה] מיניה.

ונבאר דבריו.

א. קדושת בית כנסת היא כ'תשמיש מצוה'

הרמב"ן קובע שקדושת בית כנסת היא כעין קדושת 'תשמישי מצוה', שכל זמן שראויים ומשמשים למצוותן הרי הם בקדושתן ויש לכבדן ואסור לבזותן. כך למדנו בסוגיא במסכת שבת (כב, א) לגבי כמה תשמישי מצוה: גר חנוכה אין להרצות מעות כנגדו; נויי סוכה אין להסתפק מהן כל שבעה; את מצוֹת כיסוי הדם אסור לקיים בדרך ביזיון ולכן אסור לכסות את הדם עם הרגל אלא עם היד. במסקנת הסוגיא שם אומר רב יוסף: "אבוהון דכולהו דם", כלומר, את החיוב לנהוג כבוד במצוות

והאיסור לבזותן למדנו ממצות כיסוי הדם. על פי זה מובן מדוע אפשר למכור בית הכנסת ולהוציא המעות לחולין, והרי זה דומה לסוכה ולולב לאחר החג שנגמרה מצוותן ומותר לזרקן (באופן מכובד).

אך כיצד 'נגמרת מצוותו' של בית כנסת? והרי ראינו שבית כנסת גם אחרי חורבנו עדיין קדושה יש בו, וכדברי המשנה הנ"ל במגילה 'קדושתן אף כשהן שוממין!' מסביר הרמב"ן שבית הכנסת משמש למצוותו כל זמן שבני העיר רוצים בו, ואם רוצים בו אז הם מחוייבים לבנותו שוב גם אם נחרב. אך אם בנו בית כנסת אחר ושוב הם אינם זקוקים לבית הכנסת הראשון - ההחלטה להפסיק להתפלל בבית כנסת זה ולעבור לבית כנסת אחר מסיימת את המצוה של בית הכנסת הראשון, והרי הוא יוצא לחולין. אמנם יש לעשות זאת באופן מכובד וראוי ולא לנהוג בו מנהג ביזיון, וכמו בלולב וסוכה לאחר שנגמרה מצוותן. מסתבר לומר שציבור מקדיש בית כנסת למקום תפילה לכל זמן שיהיה בו צורך, ולאחר מכן פוקעת קדושתו.

על פי דברי הרמב"ן נוכל לענות על כל השאלות ששאלנו: אכן, יש קדושה בבית כנסת. 'קדושה' זו היא מכוח היותו של בית הכנסת 'תשמיש מצוה', ועל כן נוהגת בו 'קדושה של כבוד' כל זמן שהוא עומד למצוותו. קדושה זו יכולה לפקוע בתנאים מסוימים על פי החלטת הציבור, ולאחר שבית הכנסת חדל לשמש למצוותו סרה ממנו הקדושה והוא יוצא לחולין - כמו לולב וסוכה אחרי החג. אך מכל מקום אין זו קדושה שנתפסת בדמים, ואם מכרו את בית הכנסת אין בדמיו קדושה.

ב. לשיטת הרמב"ן קדושת בית הכנסת היא מן התורה

נראה לענ"ד לומר שלשיטת הרמב"ן קדושת בית הכנסת היא קדושה דאורייתא, ואין לראות בה תקנת חכמים בלבד, כפי שאולי נראה מלשונו שכתב "בית הכנסת עשו אותו כתשמישי מצוה". שהרי העיקרון 'שלא יהיו מצוות בזויות עליו' נוהג בכל המצוות, בין מצוות מדאורייתא ובין מצוות מדרבנן, כמו שלמדנו בסוגיית נר חנוכה (שבת כב, א, אותה ציטט

הרמב"ן, ושם קבעה הגמרא "ואבוהון דכולהו דם" - כלומר, את האיסור שלא לבזות את כל המצוות למדנו ממצות כיסוי הדם, מדרשת הפסוק - "ושפך וכסה - במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו", ומשמע שהאיסור לבזות מצוות - כל מצוות אפילו מצוות מדרבנן כנר חנוכה - הוא איסור דאורייתא¹. הואיל וכן, הורו לנו חכמים במשנה ובסוגיות הגמרא שגם בבית הכנסת יש לנהוג קדושת תשמישי מצנה שהיא 'קדושה של כבוד' - מדאורייתא - הואיל והוא עומד למצוות².

ג. המצוה של בית הכנסת היא תפילה בציבור

אך עדין צריך להגדיר מהי המצנה אשר בית הכנסת הוא 'תשמיש מצנה' שלה?

הרמב"ן אינו כותב זאת בפירוש, אך נראה לומר בדעתו שהמצנה המתקיימת בבית הכנסת היא תפילה בציבור. אמנם לשיטת הרמב"ן אין מצנה מן התורה להתפלל (וראה דבריו בהשגות על הרמב"ם בספר המצוות, עשה ה), אך גם לדבריו יש מצנה ועניין גדול מאוד להתפלל בציבור. וכך כתב הוא עצמו בחידושו לגיטין בעניין ר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה:

תמהני, וכי מפני מצנה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה?... וי"ל נמי אין הכי נמי דאתיא האי מצנה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס³ (חידושי

1. ראה שאגת אריה סימן מ; פני יהושע ביצה ל, ב; חיי אדם כלל סח סעיף ב.

2. ושמתני באומרים לי שכבר כתב ה'שדי חמד' (מערכת הבי"ת, מג, ד"ה ומה שהביא הרב) שנראה לו לומר בדעת הרמב"ן שקדושת בית הכנסת מדאורייתא, וכן הביא מדברי השואל ומשיב (מהדורה ה סימן סג ד"ה והנה בבהכ"נ של כרכים).

3. מצאנו בראשונים שם תירוצים אחרים לקושיא זו, חלקם אומרים שהאיסור לשחרר עבד אינו מן התורה (ריטב"א), חלקם אומרים שהקלו בשחרור עבד לעניינים שונים (מאירי), ועוד. הצד השווה בכולם שהם ממעיטים בחומרת האיסור לשחרר עבד. תירוץ זה של הרמב"ן הוא היחיד שדווקא מייקר את המצנה להתפלל בציבור.

רמב"ן גיטין לח, ב ד"ה הא דאמרינן מצוה שאני).

בית הכנסת נועד להיות מקום בו יוכלו הציבור להתפלל ולומר דברים שבקדושה ולקרוא בתורה, וממילא הפך בית הכנסת להיות 'תשמיש מצוה'. להלן נרחיב במצוה זו.

5. שיטת הר"ן

הר"ן (על הרי"ף, מגילה ח, א מדפי הרי"ף) הביא את דברי הרמב"ן במלואם, והקשה עליו כמה קושיות:

ואין דבריו ברורים אצלי, דאי משום בזוי מצוה אתינן עלה וכדאמרינן 'אבוהון דכולהון דס' - בדמים שלא היו מצוה מעולם מאי ביזוי מצוה איכא? (וראה שם קושיות נוספות).

כלומר, מצאנו בהלכה חומרה והקפדה בדמים של בית הכנסת, ואפילו כאשר אספו מעות ועדיין לא קנו בהן בית הכנסת כבר יש בהן קדושה ואסור להוציאן סתם לחולין. איך אפשר להסביר דין זה אם כל קדושת בית הכנסת אינה אלא כ'תשמיש מצוה'? הרי קדושת 'תשמיש מצוה' היא רק כאשר הוא נמצא כאן לפניך מוטל עליך חיוב לכבדו ואיסור לבזותו, אך כל זמן שהחפץ לא בא לעולם לא שייך בו לכאורה איסור ביזוי כלל ועיקר!⁴

מכוח קושיא זו נאלץ הר"ן להגדיר את קדושת בית הכנסת באופן שונה:

לפיכך נראה לי דבית הכנסת ודכוותיה כיון שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה הטילו בו חכמים קדושה מדבריהם, ואפילו התנו עליו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר אי אפשר שתפקע קדושתו בְּכָדִי מפני כבוד הקדושה שיש בו. מיהו, לאחר שהטילו קדושתו על הדמים

4. ואפשר לתרץ בדוחק שהמעות שנגבו שייכים לקהל בשביל המצוה ועל כן אין להשתמש בהם במטרה שקדושה פחות.

קדושת דמים קלישא מקדושת בית הכנסת (= קדושת המעות פחותה מקדושת בית הכנסת עצמה) לפי שדמים אלו לא עמדו מעולם לדבר שבקדושה, ועוד, דהוויא לה קדושה שניה וקלישא מקדושה ראשונה.

א. קדושת בית הכנסת היא 'קדושת הגוף מדרבנן'

כלומר, קדושת בית הכנסת היא מעין 'קדושת הגוף', וזוהי תקנת חכמים שתחול על בית הכנסת קדושה כזו. משום כך על מנת להוציא את בית הכנסת לחולין צריכים לפדותו ולחללו על הדמים, ומשום כך קדושת בית כנסת נתפסת בדמים.

כאמור לעיל, 'קדושת הגוף' - קדושה עצמית - היא הקדושה הגבוהה ביותר בחפצים, ומצאנו כמותה רק בספרי תורה, תפילין ומזוזות (בגלל השמות הכתובים בהם), או בקורבנות, ביכורים, חלה, תרומה וכיוצא בהם. על פי הר"ן חכמים החילו על מבנה בית הכנסת 'קדושת הגוף מדבריהם', וזוהי קדושה ברמה גבוהה מאוד.

הטעם לתקנה מיוחדת זו הוא "כיון שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה". הואיל ורק ציבור של עשרה מישראל יכולים לומר דבר שבקדושה - קדיש, ברכו, קדושה, והמקום בו הם מתכנסים כדי להתפלל הוא בית הכנסת, על כן התייחד בית הכנסת לדברים שבקדושה, ועל כן תיקנו לו חכמים דרגת קדושה מיוחדת.

על פי שיטת הר"ן מובנת היטב המשנה במגילה (כח, א) שהבאנו לעיל:

בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו... ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר והשמותי את מקדשיכם - קדושתן אף כשהן שוממין.

קדושת הגוף של בית הכנסת אינה פוקעת אוטומטית בחורבנו.

ב. הר"ן אינו חולק על הרמב"ן אלא מוסיף על דבריו

נראה לענ"ד לומר שהר"ן איננו חולק על הרמב"ן אלא מוסיף עליו. רוצה לומר, לא זו בלבד שיש לבית הכנסת קדושת כבוד של 'תשמישי מצוה' ואין לבזותו (מדאורייתא) - אלא אף יש בו 'קדושת הגוף מדרבנן' ועל כן

אין הוא יוצא לחולין במכירה רגילה אלא יש לפדותו ולחללו על המעות ואף בדמיו יש קדושה.

6. שיטת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם נראה שנקט שיטה אחרת בביאור מקור קדושת בית הכנסת.

א. מצוה לבנות בית כנסת

ראשית, נראה בדעת הרמב"ם שיש מצוה וחיוב לבנות בית כנסת. את ההלכות העוסקות בבית הכנסת (הלכות תפילה וברכת כהנים פרק יא) פתח הרמב"ם בלשון זו:

כל מקום שיש בו עשרה מישראל צריך להכין לו בית שיכנסו בו לתפילה בכל עת תפילה, ומקום זה נקרא בית הכנסת.⁵

ויש לדייק מדבריו, שהרי לא כתב שכל עשרה מישראל צריכים להתקבץ ולהתפלל במקום אחד, וממילא היינו מבינים שצריכים לייחד להם מקום כדי שלא יעשו תפילתם עראי, אלא כתב שצריכים להכין להם בית הכנסת. משמע מדבריו שבניית בית כנסת היא חיוב ומצוה בפני עצמה מלבד מצוות תפילה ומצוות אמירת דברים בקדושה בעשרה.⁶ מה המקור להלכה זו? מפרשי הרמב"ם נלאו למצוא מקור לזה, ויש שכתבו בדעתו שאין זו מצוה כלל, שהרי לא כתב 'ומצוה להכין' אלא 'צריך להכין' (ראה דברי חיים אורח חיים חלק א סימן ג), ויש שכתבו שאמנם זוהי מצוה וחיוב אך אינה אלא מצוה מדרבנן. אך נראה יותר כדעת הסוברים שהרמב"ם סבר שזוהי מצוות עשה מן התורה של "ועשו לי מקדש" ('שנות ימין', הובא בשדי חמד מערכת בי"ת אות מד, עיין שם). ומסתבר לומר שבזמן שאין לנו בית המקדש ובטלה עבודת הקרבנות אין אנו

5. גם מרן השולחן ערוך הביא דין זה בסימן ק"ן סעיף א "כופין בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת!"

6. וכן כתב באגרות משה אורח חיים חלק ב סימן מד.

יכולים לעבוד את עבודת ה' אלא על ידי תפילה, "ואיזו היא עבודה שבלב זוהי תפילה", ו"תפילות כנגד תמידים תיקנום", וממילא מוטל עלינו לבנות בית לעבודתו יתברך. וכן אפשר לדייק גם מלשון הרמב"ם בהגדרת המצנה בספר המצוות (עשה כ), שלא כתב מצנה לבנות מקדש, וכדרכו לנקוט את לשון הפסוק, אלא כתב: "הציווי שנצטוונו לעשות **בית עבודה**", וכן בריש הלכות בית הבחירה לא כתב 'לעשות מקדש' אלא כתב: "מצות עשה לעשות בית לה" - ואם כן בזמן הזה שאין אנו יכולים לבנות בית מקדש, ועבודת ה' שלנו היא בעיקר בדרך של תפילה, אנו עדיין מצווים לעשות 'בית עבודה' ו'בית לה'".

מתוך דברי הרמב"ם אנו לומדים שהחוב הוא שיהיה מקום שיהיה מיוחד לתפילה - רוצה לומר שיהיה מקום שהוא מיוחד רק לתפילה, ולא ישמש גם לצורכי ציבור אחרים.

כי הנה לפעמים, כאשר קמה קהילה חדשה בישוב חדש או בשכונה חדשה, הם מייחדים מבנה ציבורי - בנוי או קראוון - ומביאים לשם ארון קודש עם ספר תורה, ומתפללים שם את כל התפילות בימות החול ובשבתות. אך הם גם צריכים מקום ציבורי שישמש אותם לכינוסים ולהרצאות, לאירועי תרבות ולשמחות משפחתיות, ובדרך כלל אין להם מבנה ציבורי נוסף לדברים האלה - אז במקרים רבים הם משתמשים באותו מבנה של בית הכנסת לכל אותם עניינים אלה.

וכמובן, מציאות כזאת אינה רצויה, כי נמצא ש'בית הכנסת' איננו בית כנסת אלא אולם ציבורי המשמש גם לתפילה וגם לדברי חולין אחרים. החיוב עליו מדבר הרמב"ם הוא להכין מקום מיוחד אשר ישמש רק לתפילה - וממילא תשרה בו שכינה ותחול בו קדושת בית הכנסת על כל המשתמע ממנה.

ב. לדעת הרמב"ם קדושת בית הכנסת נובעת מקדושת בית המקדש

נראה להביא עוד שתי ראיות לכך שהרמב"ם סבור שקדושת בית הכנסת נובעת מקדושת בית המקדש:

בהלכות תפילה (שם הלכה יא) הביא הרמב"ם את הדרשה מן הפסוק

אותה דרש ר' יהודה במשנה (מגילה כח, א, הנ"ל):

בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתן הן עומדות שנאמר
'והשימותי את מקדשיכם' - אף על פי שהן שוממין בקדושתן הן
עומדין, וכשם שנוהגין בהן כבוד ביישובן כך נוהגין בהן בחורבנם.

ומשמע שהוא סובר שקדושת בית הכנסת היא מעין קדושת המקדש,
וזוהי לכאורה דרשה גמורה מן התורה.

ראיה נוספת לכך שלדעת הרמב"ם קדושת בית הכנסת היא מן
התורה הביאו האחרונים מדברי הרמב"ם בספר המצוות לגבי איסור
נתיצה (לא תעשה סה), שם כתב: "האזהרה שהוזהרנו מלהשמיד בנייני בתי
עבודת ה' יתעלה", ומשמע שאין האיסור רק בבית המקדש עצמו אלא
בכל "בנייני בתי עבודת ה'", היינו גם בבתי כנסת ובבתי מדרש יש איסור
דאורייתא לנתוץ ולהרוס (וראה עוד בשדי חמד, מערכת הבי"ת אות מג).

גם בהלכות הקובעות כיצד יש להתנהג בבית הכנסת ומה מותר ומה
אסור לעשות בהם, נראה שהרמב"ם השווה את סגנונו ונקט לשון דומה
ללשון אותה נקט בעניין זה לגבי בית המקדש. אמנם יש הבדל בין
ההלכות הנוהגות במקדש להלכות הנוהגות בבית הכנסת - כגון, איסור
ישיבה, כניסה במנעלים ובמקל ובאבק ואיסור ריקקה, הנוהגים רק בבית
המקדש - אך נראה שהאיסורים הנוהגים בבתי כנסיות נובעים אף הם מן
המצוה של 'מורא מקדש', וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה ז, א):

מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר "ומקדשי תיראו", ולא מן
המקדש אתה ירא אלא ממי שציווה על ידאתו.

היראה אינה מן המקום המסוים הזה אלא מהקב"ה. הקדושה של
המקום נובעת מכך שהקב"ה השרה את שכינתו שם ועל כן יש לכבד
ולירא במקום ההוא. אם כן, בתי כנסת ובתי מדרש שהם 'מקדש מעט',
אף שם יש לירא ולכבד כפי שיש לעשות כן בבית המקדש.

אמנם יש להסתפק להלכה בדעת הרמב"ם אם קדושת בית הכנסת
היא מן התורה, שהיא מעין קדושת בית המקדש, או שמא אינה מן

התורה אלא מדרבנן. גם באחרונים יש דעות לכאן ולכאן בדעת הרמב"ם. מכל מקום נראה בהחלט שהרמב"ם מייקר מאוד את קדושת בית הכנסת ובית המדרש.

7. שלושה הסברים למקורה של קדושת בתי כנסיות

לסיכום הדברים: ראינו איפוא שלוש שיטות בראשונים להסביר מנין נובעת קדושת בית הכנסת:
שיטת הרמב"ן: קדושה של 'תשמיש מצוה' (והיא מן התורה, כאמור לעיל).

שיטת הר"ן: קדושת הגוף (מדרבנן).

שיטת הרמב"ם: קדושה מעין קדושת המקדש.

אמנם נראה לענ"ד לומר בפשטות שבאמת מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי - רוצה לומר כל שיטה מסבירה את מקור הקדושה באופן אחר אך אין כאן מחלוקת! גם הר"ן מודה לרמב"ן שיש בקדושת בית כנסת קדושה של 'תשמיש מצוה', אלא שהוא מוסיף עליו ואומר - מכוח הקושיא שהקשה - שיש בבית הכנסת גם קדושת הגוף מדרבנן. בא הרמב"ם ואומר: לא זו אף זו - יש בקדושת בית הכנסת גם קדושה מעין קדושת בית המקדש!

אם כן, צאו וראו עד כמה גדולה קדושת בתי כנסיות ובתי מדרשות בישראל, שהם גם 'תשמיש מצוה' לתפילה וללימוד תורה, ועוד יש בהם קדושה עצמית (מדבריהם) הואיל ואומרים בהם במניין עשרה דברים שבקדושה ודברי תורה, ומלבד זאת יש בהם גם קדושה מעין קדושתו של בית המקדש - אם כן, בהחלט אפשר לומר על בתי כנסיות ובתי מדרשות "מה נורא המקום הזה".⁷

7. בספרי שולחן ערוך כפשוטו (בהקדמה לסימן קנא) רמזתי לשלושת המימדים של קדושת בית הכנסת וכרכתי אותם יחד "בית הכנסת כיוון שמשמש לקיום מצוות דומה לחפץ של מצוה; אולם כיון שמדובר במצוה של רבים השוו חכמים את קדושתו לקדושת בית המקדש והלכותיו חמורות משאר חפצים של מצוה" אם כן

8. קדושת בית המדרש

אף בתי מדרשות יש בהם קדושה. בכל מקום בו דיברו חז"ל על קדושת בתי כנסיות הקפידו לצרף לכך גם בתי מדרשות:

והשמותי את מקדשיכם - מקדש מקדשי מקדשיכם, לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות" (תורת כהנים בחוקתי ב, ו), וכן: "ואהי להם למקדש מעט - אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות" (מגילה כט, א), והקב"ה מצוי שם, שנאמר: "דרשו ה' בהמצאו - היכן הוא מצוי בבתי כנסיות ובתי מדרשות" (ירושלמי ברכות פרק ה הלכה א).

נחלקו אמוראים (מגילה כו, ב) איזו קדושה גדולה יותר, קדושת בית הכנסת או קדושת בית המדרש, ונפקא מינה אם מותר להפוך בית כנסת לבית מדרש. מחלוקת זו אף עמוקה יותר והיא נוגעת ליחס הכללי בין תורה לתפילה - מה גדול ממה? (ראה שם כז, א).

להלכה פסקו הרמב"ם והשולחן ערוך שקדושת בית המדרש חמורה ויתירה על קדושת בית הכנסת (רמב"ם הלכות תפילה יא, יד; הלכות תלמוד תורה ד, ט; שולחן ערוך אורח חיים קנג, א; ראה עוד שם צ, יח; יורה דעה רמו, יז).

אם ננסה למצוא טעם להכרעה זו נוכל לומר בפשטות כי גם אם מעלת התפילה שווה למעלת לימוד תורה ואין עדיפות לזה על זה בעבודת ה' - מכל מקום **מבחינה מעשית** בית המדרש פעיל יותר מבית הכנסת. בית כנסת רגיל (שאיננו 'שטיבעל') משמש לשלוש תפילות ביום וכמה שיעורי תורה בשבוע, ואנשים לומדים בו מעט אחרי התפילה, אך רוב היום הוא עומד ריקם. לעומתו בבית מדרש קבוע נשמע קול תורה מהבוקר עד הלילה, וזהו מקום קבוע יותר לעבודת ה'. וכבר אמרה

יש כאן חפץ של מצוה (הרמב"ן) והחילו עליו חכמים קדושה, הכוונה לקדושה עצמית מדרבנן (הר"ן) שנובעת מקדושת בית המקדש (זה הרמב"ם).

הגמרא (ברכות סד, א):

אמר רבי לוי בר חייא: היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכנה, שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון.

וכן נפסק בסימן מיוחד בשולחן ערוך (אורח חיים קנה, א):

אחר שייצא מבית הכנסת יילך לבית המדרש. הגה: ואף מי שאינו יודע ללמוד יילך לבית המדרש ושכר הליכה בידו.

הפוסקים דנו אם יש קדושה גם בבית מדרש של יחיד, היינו שקבע לעצמו מקום קבוע לתלמודו, ואם קדושה זו אף היא גדולה מקדושת בית הכנסת, אך מכל מקום הכל מודים שקדושת בית מדרש קבוע של רבים ודאי גדולה מקדושת בית הכנסת.

קדושת בית המדרש אף היא מחייבת לנהוג בו כבוד ומורא, וכאמור קדושתו אף גדולה יותר מקדושת בית הכנסת. אמנם, בגלל האופי השונה של בית המדרש מבית הכנסת, שהלומדים בו נמצאים שם ביום ובלילה ולא רק בזמן התפילה, על כן יש כמה הבדלי הלכות והנהגות בין בית מדרש לבין בית כנסת, וכפי שיבואר להלן.

9. מה מחייבת אותנו קדושת בית כנסת ובית מדרש?

קדושת בית הכנסת מחייבת אותנו לנהוג בו מנהגי כבוד ויראה, ומצאנו בהלכה הוראות מפורטות מה מותר ומה אסור לעשות בבית הכנסת (וכפי שנדון להלן), אך תחילה וראשית לכל קדושת בית הכנסת מחייבת אותנו להקפיד ולהתפלל בו.

א. מצוה להתפלל בבית כנסת

קדושת בית הכנסת - לפי כל אחת מהשיטות הנזכרות לעיל - נובעת מכך שבית הכנסת הוא מקום מיוחד הקבוע לתפילה, וממילא מציאות קדושה זו בבית הכנסת מחייבת אותנו להקפיד ולהתפלל דווקא שם.

כאמור, שלושה מקורות הקדושה של בית הכנסת הם:
'תשמיש מצוה' - ומהי המצוה לה משמש בית הכנסת? הוי אומר זוהי
 המצוה להתפלל בו בציבור (וכפי שהוכחנו לעיל בדעת הרמב"ן).
'קדושת הגוף מדבריהם' - לשון הר"ן:

כיון שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה הטילו בו חכמים קדושה
 מדבריהם.

הקדושה של בית הכנסת נובעת מכך שאומרים בו 'דבר שבקדושה' -
 היינו קדיש וקדושה וברכו אותם אפשר לומר רק בעשרה מישראל.
 כלומר, דווקא העובדה שהציבור מתפללים בבית הכנסת היא זו שהופכת
 אותו למקום קדוש.

'מעין קדושת בית המקדש' - בית המקדש הוא מקום עבודת ה' על
 ידי קרבנות, ובית הכנסת הוא 'מקדש מעט' מפני שאף הוא משמש
 לעבודת ה' על ידי תפילה. אם כן, אף לדרך זו בית הכנסת מתקדש בכך
 שמתכנסים בו לעבודת ה'.

הרמב"ם, כאמור, רואה בבניית בית הכנסת חיוב בפני עצמו, וכתב
 (הלכות תפילה וברכת כהנים יא, א):

כל מקום שיש בו עשרה מישראל צריך להכין לו בית שיכנסו בו
 לתפילה בכל עת תפילה, ומקום זה נקרא בית הכנסת.

החיוב הראשון המוטל על הציבור הוא לבנות בית כנסת, אך לאחר
 שיש בית כנסת ואפשר להתפלל בו מוטל על כל יחיד ויחיד להתפלל בו
 ולא במקום אחר. וכך כותב הרמב"ם (שם ה, א):

ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת, שאין תפילתו נשמעת בכל
 עת אלא בבית הכנסת, וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל
 בו עם הציבור נקרא שכן רע.

וכבר לימדו אותנו חז"ל על כך שעצם מציאות של בית כנסת בעיר

מחייבת את הציבור להתפלל בו, ואמרו (ברכות ו, ב):

אמר רבי יוחנן: בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה - מיד הוא כועס, שנאמר: מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה.

כלומר, אף על פי שכל בני העיר מתפללים, אם ביחידות אם בציבור, ואינם מבטלים שום תפילה - מכל מקום אם הם אינם עושים זאת בבית הכנסת יש בכך טעם לפגם, וחלילה פגיעה בכבוד מי ששיכן שמו בבית הזה.

על פי זה למדנו עד כמה חשוב להקפיד על תפילה במקום המיוחד לתפילה.

וכאן המקום לבוא ולעורר על כך. לעיתים קורה שיש עשרה אנשים שרוצים להתפלל, אם זה במוצאי שבת בשכונה, ואם זה בהתכנסות באיזה אירוע, ונוח להם להתפלל שם בחצר או בפנינת הרחוב או אפילו בבית פרטי - אף על פי כן טוב יעשו אם יקפידו להתפלל דווקא בבית הכנסת ולא במקום ארעי מזדמן. כמובן דווקא אם זה מתאפשר ולא תתבטל התפילה עקב כך. אמנם תפילתו של אדם נשמעת בכל מקום, ובוודאי עשרה מישראל שמתפללים בכל מקום שכינה שרויה בתוכם ויכולים הם לומר דברים שבקדושה, ו"הן א-ל כביר ולא ימאס" (ראה ברכות ה, א), אך לכתחילה בוודאי עליהם להשתדל להתפלל במקום מיוחד המיועד להיות מקום תפילה (גם אם מדובר בטירחה מסוימת). גם יחיד המתפלל ביחידות טוב לכתחילה שיתפלל בבית הכנסת, וכגון אם הגיע באיחור והפסיד את תפילת הציבור מוטב שייכנס פנימה ויתפלל (על אף אי הנעימות שבדבר)⁸.

כאמור, קדושת בית מדרש גדולה וחמורה מקדושת בית כנסת, ובית מדרש קבוע לרבים שמתפללים בו בקביעות - כבתי מדרש של ישיבות וכוללים, כן ירבו - קדושתו גדולה אף יותר, כי מלבד קדושת בית כנסת

8. שולחן ערוך אורח חיים צ, יט, ועיין משנה ברורה שם ס"ק לג.

שבו - שהוא מקום תפילה קבוע, יש בו גם קדושת בית מדרש - שהוא מקום קבוע ללימוד תורה, וזהו מקום עבודת ה' ברמה הגבוהה ביותר - הן על ידי תפילה והן על ידי לימוד תורה. משום כך יש עניין להתפלל דווקא במקום קדוש זה.

ב. איסור שיחה בטלה, והמסתעף ממנו

כתבו הרמב"ם (הלכות תפילה יא, ו) והשולחן ערוך (אורח חיים קנא, א):

בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש, כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה.

שיחה בטלה הרי היא כשחוק והיתול, ויש בה חוסר כבוד וחוסר מורא. הכלל אותו אנו צריכים לזכור הוא הפסוק: "בבית א-להים נהלך ברגש", ועלינו להרגיש כל העת את כבוד המקום, ולכבד ולירא ממי ששיכן את שמו במקום ההוא. אם אתה מרגיש שאתה נמצא בנוכחות של שכינה אתה לא מתנהג בקלות ראש ואתה לא מדבר דברים בטלים עם חברך.

מלבד זאת, בבית מדרש יש להימנע משיחה בטלה גם מפני איסור ביטול תורה. צא ולמד כמה הגדילו חז"ל לדבר על חומרת העניין, ואסרו לומר בבית המדרש אפילו 'לבריאות' למתעטש שם⁹.

יש לזכור ששיחה בטלה בבית המדרש - בענייני פוליטיקה או מזג אוויר או ספורט, וכדומה¹⁰ - אינה מבטלת רק את המשוחחים עצמם,

9. ברכות נג, א: "של בית רבן גמליאל לא היו אומרים מרפא בבית המדרש, מפני ביטול בית המדרש". וביאר רש"י שם: 'מרפא - לאדם המתעטש שרגילים לומר אסותא'. והדברים מובאים בשולחן ערוך להלכה (יורה דעה סימן רמו, סעיף יז) אמנם כתבו אחרונים (הש"ך בס"ק טז בשם הפרישה) שהיום מקילים בזה כי בין כה אין נזהרים. אין כוונתו כמובן להתיר שלא להיזהר לדבר דברים בטלים, אלא היות הרבה למעשה לא נזהרים צריך להקל באמירת "מרפא" כדי לא לפגוע בייחסים בין בני אדם (ובזה מתורצת השגת הט"ז שם).

10. אין צריך לומר ש'שיחה בטלה' היינו דברים המותרים בדיבור, אך דיבור שיש בו איסור כגון לשון הרע, רכילות וכדומה, אסור גם מחוץ לבית המדרש.

אלא היא, מדרך הטבע, מושכת אחריה גם אנשים נוספים, המקשיבים לדברים ואף מוסיפים דברים משלהם, והרי לנו פרלמנט שלם באמצע בית המדרש. מי שמוכרח לדבר על עניין מסוים מוטב שייצא החוצה וידבר, ולא ייכשל בעצמו ויכשיל אחרים עמו.

איסור שיחה בטלה הוא הסיבה מדוע אין ראוי להחזיק מכשיר טלפון פתוח בבית המדרש או בבית הכנסת. מלבד היסח הדעת להסתכל בו מדי פעם כדי לבדוק כל מיני דברים, מה יעשה אדם היושב ולומד בבית המדרש ומישהו פתאום מתקשר אליו באמצע הלימוד? הוא בוודאי יפסיק מלימודו ויענה לשיחה, כי הרי הוא אדם מנומס ו'דרך ארץ קדמה לתורה', והצלצול מפריע גם לכל היושבים סביבו. אך באמת רוב השיחות אינן דחופות, ואפשר לדחות אותן לזמן ההפסקה בסוף הסדר. גם מצות כיבוד הורים יכולה להמתין עד סוף הסדר, ואבא ואמא יידעו שבשעות הלימוד המכשיר סגור.

איסור שיחה בטלה אינו רק שיחה ממש בין שני אנשים, אלא הוא כולל גם עיסוק בדברי חולין בבית המדרש. משום כך אין ללמוד בבית המדרש ספרי חולין וחכמות שאינן שייכות ללימוד התורה. אין ללמוד ל'פסיכומטרי', ולא ללמוד שפה זרה, וכדומה. כמובן, כל החכמות יש בהן מעלה, ואדם צריך להשתלם בתחומים רבים, אך עלינו לדעת להבדיל בין קודש לחול. בבית המדרש שורה שכונה, ושם אנו עוסקים רק ב'קודש' ובדברים שבקדושה. ענייני חולין מקומם מחוץ לבית המדרש!

ג. איסור אכילה בבית הכנסת ובבית המדרש

איסור אכילה ושתיה בבית הכנסת ובית המדרש מוזכר כבר בברייתא (מגילה כח, א):

תנו רבנן: בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש, אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין ניאותין בהם.

וביאר רש"י ש'קלות ראש' היינו לאכול ולשתות שם¹¹. אמנם אמרה הגמרא (שם עמוד ב):

ואין ניאותין בהן - אמר רבא: חכמים ותלמידיהם מותרין, דאמר רבי יהושע בן לוי: מאי בי רבנן - ביתא דרבנן.

וביאר רש"י:

מאי בי רבנן - למה קורין בתי מדרשות בי רבנן? לפי שביתם הוא לכל דבר.

כלומר, בית המדרש נחשב ביתם של תלמידי החכמים ועל כן הם מותרים לעשות בו דברים מסוימים שנאסרו לסתם בני אדם שאינם תלמידי חכמים לעשות בהם. על פי גמרא זו כתבו הרמב"ם (הלכות תפילה יא, ו) והשולחן ערוך (אורח חיים קנא, א):

בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש, כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה, ואין אוכלין בהן ואין שותין בהן... וחכמים ותלמידיהם מותרין לאכול ולשתות בהן מדוחק.

כלומר, לתלמידי חכמים יש היתר בדוחק לאכול ולשתות בבית

11. וכן משמע בתוס' שם ע"ב ד"ה ואעפ"כ. אמנם מלשון הרמב"ם (יא, ו) והמחבר בשולחן ערוך (קנא, א) משמע שקלות ראש ואיסור אכילה הם איסורים שונים.

המדרש¹². אבל הרמ"א בהגהה שלו הוסיף שם:

ויש אומרים דבבית המדרש אפילו שלא מדוחק שרי¹³.

כלומר, נחלקו המחבר והרמ"א האם מותר לתלמידים הלומדים בבית המדרש לאכול בבית מדרש לכתחילה את סעודותיהם, או רק 'מדוחק', כלומר לכתחילה עדיף שיאכלו במקום אחר, ורק אם אי אפשר להם לעשות כן, או אם יגרום הדבר לביטול תורה גדול אזי יכולים לאכול בבית המדרש.

ואם כן, לכאורה אפשר היה להבין שעל פי הרמ"א אפשר לאכול בבית מדרש ולא צריך ללכת לאכול בחדר אוכל, או אולי אפילו ישיבה לא צריכה לבנות מקום מיוחד שישימש חדר אוכל כי הרי אפשר לכתחילה לאכול בבית המדרש.

אך כמובן זה אינו, ובוודאי גם הרמ"א לא בא לומר שאכילה ושתיה הותרה לגמרי בבית המדרש ללא שום מניעה, ולא טען שאין בזה פגיעה בקדושת בית המדרש ובכבודו משום שזהו 'ביתא דרבנן'.

אין ספק שהרמ"א מדבר במצב בו אין ללומדים מקום אחר לאכול, וגם מקומות לינה מסודרים אין להם, ואם לא נתיר להם לאכול בבית המדרש יגרום להם הדבר לטרח גדולה ולביטול תורה גדול. בתנאים כאלה התיר הרמ"א לתלמידי החכמים השוהים כל היום בבית מדרש גם

12. הרמב"ם והמחבר לא חילקו בין בית כנסת לבית מדרש לעניין היתר לתלמיד חכם לאכול שם מדוחק, ומשמע שגם בבית הכנסת שאין לומדים בו יש לתלמידי חכמים עדיפות על שאר בני אדם. אמנם הרמ"א שחולק ומתיר לת"ח לאכול לכתחילה אף שלא מדוחק הדגיש שהיתר זה הוא דווקא בבית מדרש. וראה מגן אברהם שם סק"א ובמפרשיו.

13. ועיין בכף החיים שכתב שגם הספרדים יכולים לסמוך בזה על הרמ"א.

לאכול בו ולהתנהג בו כאילו הוא ביתם¹⁴.

אמנם, בדורות שלנו, ב"ה, תלמידי החכמים והלומדים בישיבות אינם שרויים בדוחק גדול כפי שהיו בדורות קודמים, ולכל ישיבה יש חדרים ללינה ולשאר צרכי הגוף, וגם חדר אוכל מסודר, ולכן בבתי מדרש של ישיבות אלה אין היתר לתלמידים לאכול בהם ארוחה גדולה. אכן, ישיבות שאין בהן חדר אוכל ותנאי מחיה הגונים מותרים לאכול בבית המדרש ולסמוך על דעת רמ"א, ויאכלו ענוים וישבעו.

מלבד שיקול זה יש להדגיש שיקול נוסף: בשעת אכילה, ובוודאי אם אוכל עם אחרים, נוטה האדם לשוחח ולדבר דברים בטלים, ושיחה של דברים בטלים בבית המדרש היא איסור חמור (כמבואר לעיל) ואין לה שום היתר! אם כן, אם נתיר אכילה לכתחילה בבית המדרש הרי ממילא על כרחנו נבוא להיכשל חלילה גם בשיחת דברים בטלים ובקלות ראש בו, ואם מקום מכובד הוא – איה כבודו, ואם מקום קדוש הוא – איה מוראו? מאידך, ידוע כי במהלך הלימוד זקוק האדם להשיב את נפשו על ידי שתיה חמה, או להרוות את צמאונו בשתייה קרה, או לטעום משהו קל. אכילה ושתיה כזו, הנעשית תוך כדי הלימוד והעיון לא נאסרה, והיא בוודאי מועילה ומשפרת את הלימוד, וגם זה בבחינת 'שמעתתא בעיא צילותא' המוזכר בסוגיא (מגילה כח, ב).

על כן נראה לומר כי לכל הדעות – הן לדעת המחבר, שלא התיר אכילה ושתיה בבית המדרש אלא מדוחק, והן לדעת הרמ"א, שאמנם התיר אכילה אף שלא מדוחק אך דווקא בתנאים מסוימים, וכפי שביארנו, אין לאכול בבית המדרש ארוחת קבע הואיל ויש לאוכלים מקום מיוחד לשם כך. אמנם במקומות שאין להם מקום מיוחד לאכילה מותרים לאכול בבית המדרש, אך ישתדלו שלא לאכול בחבורה כדי שלא יבואו לקלות ראש ולשיחה בטלה. אכילה ושתיה קלה תוך כדי הלימוד

14. וכן מוכח מלשון המגן אברהם שם: "ולכן מותרין לאכול ולשתות שם, דאם יצטרכו לילך בכל פעם לאכול ולשתות בביתם יתבטלו מלימודם". ומשמע דווקא אם יצטרכו לאכול בביתם זהו ביטול גדול מאוד, אך אם יש להם מקום מסודר לאכול בסמוך אין היתר לאכול בפנים, ולביטול תורה מועט כזה לא חששו.

מותרת. ובבית הכנסת אין מחלוקת בין המחבר והרמ"א וההיתר לאכול הוא רק לתלמידי חכמים מדוחק.

ד. סעודה שלישית בבית הכנסת

האם מותר לציבור לערוך בבית הכנסת סעודה שלישית ביום השבת אחר תפילת מנחה לפני שקיעת החמה, כנהוג במקומות רבים? הנה, כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם והמחבר בשולחן ערוך על איסור אכילה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ולא חילקו בדבריהם בין סעודת מצוה לסעודות רשות. אמנם, בהמשך הסימן כתב השולחן ערוך, על פי הגהות מיימוניות (שם, סעיף ד):

לצורך בית הכנסת מותר לאכול ולישן בתוכו, ומטעם זה ישנים בליל יום הכיפורים בבית הכנסת. ואפילו לצורך מצוה אחרת כגון שנקבצים לעֶבֶר השנה¹⁵ בבית הכנסת מותר לאכול שם.

ולכאורה התיר בזה סעודות מצוה, וכן לכאורה עולה מדברי סמ"ק (מצוה ו), אך כבר כתב המגן אברהם שם (ס"ק ה) בשם הגהת סמ"ק (הגהות רבינו פרץ שם ס"ק יא) שההיתר לסעודות מצוה הוא רק לסעודות כגון סעודת עיבור שנה 'דאין בה קלות ראש', ופירש המגן אברהם שהיה בה רק פת וקטנית - ורצונו לומר שלא היו בה מטעמים ושתייה המביאה לשכרות אלא אכילה בסיסית בלבד¹⁶.

ובאמת לענ"ד משמע כביאור המגן אברהם בדעת השולחן ערוך, ובוודאי לא התיר מרן המחבר לאכול בבית הכנסת כל סוגי סעודת מצוה, כגון סעודת ברית מילה ופדיון הבן, ועוד, שהם מעשים שבכל יום, אלא התיר רק סעודות מיוחדות. התיר לישון לצורך בית הכנסת מה שאין כן בסעודת מצוה שהיא לא לצורך בית הכנסת, ולגבי סעודת מצוה בחר

15. כפי שנהגו בזמן שקידשו חודשים ועיברו שנים על ידי בית הדין, והוא על פי ירושלמי פסחים פרק א הלכה א.

16. וכמו שביאר במשנה ברורה שם, ס"ק כ.

להביא דוגמא ל'מצנה אחרת' דווקא סעודת 'עיבור השנה' שהיא עניין נדיר, והיא לצורך הציבור והאומה כולה, וגם כל המשתתפים בה הם תלמידי חכמים גדולי הדור, וכל עיקר המפגש שם איננו הסעודה עצמה אלא העיקר הוא לדון ולהחליט בעניין עיבור השנה, והואיל ויושבים שם זמן ממושך אזי גם אוכלים בה. וכי אפשר ללמוד מסעודה כזאת לסעודה שלישית שהיא עניין של שבת בשבתו, ונועדה לכלל הציבור? לכאורה השולחן ערוך הקפיד להביא דוגמא של סעודת מצנה מיוחדת במינה ולא סעודה הנוהגת בתכיפות.

עוד ראיה להתיר אכילת מצנה בבית הכנסת הביאו הראשונים מן הגמרא בפסחים (קא, א), שם משמע שנהגו לעשות קידוש בבית הכנסת על מנת להוציא ידי חובת קידוש את האורחים 'דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא', כלומר שהיו אוכלים ושותים ואף לנים בבית הכנסת. וכיצד עשו כן, והרי הדין הוא שאין אוכלים ושותים בבית הכנסת? אלא משום שזוהי סעודת שבת או סעודת חג, הרי זו סעודת מצנה, ומכאן שסעודת מצנה מותרת בבית הכנסת!

אך באמת ראשונים רבים דחו ראיה זו, ואף תוספות כתבו בסוגיא במגילה (כח, א ד"ה אין אוכלין) ובסוגיא בפסחים (שם ד"ה דאכלו ושתו) שאין להוכיח מכאן, ובוודאי מדובר באורחים שאכלו בחדר צדדי הסמוך לבית הכנסת אך לא בבית הכנסת עצמו.

ברם, מצאתי שכתב מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל תשובה בעניין זה (יביע אומר ח"י אורח חיים סימן יד), והקל מאוד בעניין אכילת סעודת מצנה בבית הכנסת, וכתב בסוף התשובה היתר גמור ללא שום הסתייגות:

מותר לעשות סעודה שלישית בבית הכנסת, ובפרט כשאומרים שם דברי תורה בהלכה ובאגדה.

ומי יבוא אחרי המלך את אשר כבר עשהו.

אך הנה, בתשובה שם הרב עובדיה זצ"ל הראה באצבעו שנחלקו ראשונים בעניין זה, ורבים מן הראשונים אכן החמירו וסברו שאין לאכול כלל בבית הכנסת אפילו סעודות מצנה, ודחו הראיה מן הגמרא בפסחים

(כנ"ל), אלא שכתב הרב שאפשר לסמוך על דעת שבעת הראשונים שהקלו בזה, ובראשם רב ניסים גאון. עוד הוסיף הרב ואמר שאף המגן אברהם (הנ"ל) שכתב להחמיר בסעודות מצוה ולא התיר אלא בסעודת עיבור השנה - אף הוא אילו היה רואה דברי הראשונים האלה ודאי היה סומך עליהם להקל.

עוד כתב הרב עובדיה שם שהואיל וקדושת בית הכנסת היא דרבנן אפשר להקל בה במחלוקת הפוסקים ולילך אחר המיקל. ולכאורה קשה לי כי מרן המחבר והרמ"א שעל פיהם ישק כל דבר הסכימו שבבית הכנסת אין היתר גורף אלא לתלמידי חכמים מדוחק.

אך באמת נראה לענ"ד לומר שהרב עובדיה זצ"ל נטה להקל מאוד בעניין זה מפני שהרגיש ברוחב דעתו שאם נאסור על הציבור לערוך סעודה שלישית בבית הכנסת נפסיד דבר גדול מאוד, ועל כן קיים בנפשו את דברי חז"ל על הפסוק "בואו חשבון" וחישב הפסד מצוה כנגד שכרה. כי הנה סעודה זו היא סעודה מיוחדת מאוד. הזמן הזה של שבת אחר הצהרים הסמוך לשקיעה, לפני צאת השבת, נקרא בלשון המקובלים 'רעווו דרעווין'¹⁷, והם הבינו שזוהי עת רצון מיוחדת במינה, בה קדושת השבת נמצאת בתוקף גדול לפני צאתה. בישיבות מקובל בסעודה זו לשיר שירי דבקות ולדבר בדברי תורה עמוקים, והנשמה מתעלה ומתדבקת ומתרפקת על דודה.

אך מה יעשו עמך בית ישראל שאינם נמצאים בישיבה? איך הם ירגישו את ההרגשה המיוחדת הזאת של התעלות והתרגשות בדיבור חברים? הרי אם יתפזרו בעלי-הבתים כל אחד לביתו ספק אם יצליחו להרגיש את קדושת הזמן הזה, ולצערנו אף רבים משומרי השבת אינם נוהגים כלל לערוך בביתם סעודה שלישית, ולא רגילים לזה כלל. אדרבה, במקומות רבים הזמן הזה שאחרי תפילת מנחה ולפני צאת השבת הוא 'זמן מבוזבז', בו אנשים נשארים בבית הכנסת ומעבירים את הזמן בשיחה בטלה עד תפילת ערבית.

17. פירוש מילולי: רצון הרצונות.

על פי זה ברור לכל ואין כלל ספק בכך שעריכת סעודה שלישית לכל המתפללים היא עניין גדול מאוד. לא זו בלבד שהם יזכו לקיים את מצוות סעודה שלישית כתקנת חכמים, אלא אף יזכו לשמוע דברי תורה מפי הרב, ולשיר שירי קודש, וירגישו את מתיקות ונעימות השבת בזמן המיוחד הזה.

אמנם, לכתחילה בוודאי מוטב לערוך את השולחנות לסעודה בחדר הסמוך לבית הכנסת ולא באולם התפילה עצמו, שהרי יש להימנע מעריכת סעודה בבית הכנסת, וגם 'סעודת מצנה' כעין זו לא הותרה בבית הכנסת לדעת רוב הראשונים. אך בקהילות ובתי כנסת שאין להם אפשרות לערוך את הסעודה במקום אחר, ואם לא יערכו אותה בבית הכנסת אזי תיבטל הסעודה לחלוטין וכנכתב לעיל - במקרים כאלה בוודאי אפשר לסמוך על הדעות המקלות ולהתיר לערוך את הסעודה בבית הכנסת, משום תועלתה המרובה.

נראה שזו היתה כוונתו של הרב עובדיה זצ"ל, ולא רצה לצאת כנגד מנהג קהילות רבות שנהגו כן, וביקש לשמור על הסעודה המיוחדת הזאת על מנת שלא יחששו מלקיימה כמקובל, ועל כן כתב להקל בזה בלא שום פקפוק.

סימן ח – מה השיעור של פת הבאה בכיסנין

המחייב ברכת המוציא?

1. מבוא
2. מחלוקת התנאים בברכת המזון
3. מקור בגמרא לחיוב ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין
4. המילוי המעורב בעיסה - ודאי מחושב כחלק מן השיעור
5. מחלוקת הפוסקים בשיעור קביעות סעודה
6. דיון בדבריהם
7. אלו ואלו ולימוד זכות

סא

1. מבוא

רבים מאחינו בני ישראל בוצעים בשבת על חלות מתוקות שברכתן מזונות ולא אוכלים מהם כמות גדולה אלא כהרגלם בכל ארוחה, שיש בה מאכלים נוספים. ויש לדון אם קיימו מצות סעודת שבת כהלכתה אם לאו. מצוי גם שהנוסעים במטוס מקבלים ארוחה עם חלה מתוקה, כדי לפטרם מנטילת ידים והמוציא. גם באירועים ושמחות מחלקים לחמניות שברכתם מזונות, כדי להימנע מברכת המוציא. ויש לעיין אם אכן נפטרים מהמוציא וברכת המזון, או שאין נפטרים, ואפשר לקיים בהם מצות סעודה בשבת?

טרם ניגש לגופו של ענין, נקדים ונאמר כי חלה מתוקה היא אחת משלושה סוגים של "פת הבאה בכיסנין". כלומר לחם שיש בו שוני מלחם רגיל. לחם רגיל נעשה מעיסה הנילושה מקמח ומים ונאפית בתנור, וברכתו המוציא, גם בכמות קטנה מאד. ובאכילת כזית, ברכת

המזון. ואולם פת הבאה בכיסנין הוא סוג לחם הנאכל לקינוח, ולא כעיקר סעודה.

ומצינו שלשה סוגי פת הבאה בכיסנין: א. עיסה שנילושה לא רק במים אלא בעיקר במי פירות, ב. עיסה רגילה שמילאו בה מיני מתיקה לפני האפיה, ג. עיסה רגילה (מקמח ומים) אבל דקה מאד מאד, שמראיתה כביסקויט שטוח (שולחן ערוך אורח חיים קסח, ז).

להלכה, האוכל כמות קטנה (כפי שיתבאר בהמשך) של פת הבאה בכיסנין, מברך ברכת מזונות. והאוכל כמות רבה (ראה בהמשך), מברך המוציא.

עתה ניגש לגופו של ענין, ונברר איזו כמות מחייבת ברכת מזונות, ואיזו כמות מחייבת המוציא וברכת המזון, ואחר כך נוכל להורות כיצד לנהוג.

נעיין תחילה במקור המלמד על חיוב ברכת המזון, ומחלוקת התנאים בזה. נביא גם את המקור בגמרא שברכת פת הבאה בכיסנין תלויה בכמות שאכלו, נמשיך עם מחלוקת הפוסקים להלכה, ונדון מעט בשיטתם. ולבסוף נסיים בהוראה, כיצד יש לנהוג הלכה למעשה.

2. מחלוקת תנאים בברכת המזון

החיוב לברך ברכת המזון נלמד מפרשיה בפרשת עקב:

כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מַיִם עֵינַת וּתְהִמֹּת יִצְאִים בְּבִקְעָה וּבְהָר. אֶרֶץ חֹטָה וּשְׂעֵרָה וְגִפְנֵי וּתְאֲנָה וְדִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שָׁמֶן וְדָבָשׁ. אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְּמִסְכָּנֹת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תִחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבִנֶיהָ בְּדוֹל וּמִהַרְרֵיהָ תִחְצַב נְחֹשֶׁת. וְאָכַלְתָּ וּשְׂבַעְתָּ וּבִרְכַתְּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאֶרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ (דברים פרק ח, ז-יא).

התנאים נחלקו איזה מזון מחייב ברכת המוציא וברכת המזון.

אכל ענבים ותאנים ודמונים - מברך אחריהם שלש ברכות, דברי רבן

גמליאל; וחכמים אומרים: ברכה אחת (מעין שלש). רבי עקיבא אומר:
אפילו אכל שלק והוא מזונו - מברך עליו שלש ברכות (ברכות מד, א).

החיוב לברך ברכת המזון נלמד מהמילים **וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה'.**

הבין רבי עקיבא, כי לאחר **אכילה ושיביעה**, מכל מאכל, מתחייבים בברכת המזון.

אמנם חכמים ורבן גמליאל הבינו, כי אין ברכת המזון רק הודאה על המזון, אלא הודאה בעיקר על נתינת הארץ, ועל כן כתוב:

וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לְךָ.
ובמה הארץ טובה, בזכות שבעת המינים, כמו שכתוב בפסוק ח:

אָרֶץ חֹטֶה וְשִׁעְרָה וְגִפְנֵי וְתַאֲנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וְדָבָשׁ.

חכמים, גם הם הסכימו עם רבן גמליאל, שברכת המזון באה כהודאה על שבחה של הארץ, אלא שלדעתם צריך לאכול מאכל משביע, וזהו "לחם", המובא בפסוק ט, ממש לפני הציווי לברך ברכת המזון:

אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְפָּנֵת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם.

על כן לדעתם אין לברך ברכת המזון אלא על לחם, בו מתקיימים שני התנאים: א. שנעשה ממינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל. ב. זה מאכל משביע, ולא כמו פירות, שבדרך כלל אינם משביעים. ולהלכה נפסק כחכמים.

כעת נוכל להתקדם בהבנת השיטות השונות בפת הבאה בכיסנין.

3. מקור בגמרא לחיוב ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין

אחר שראינו מחלוקת התנאים, ברור לנו מדוע אין מברכים המוציא וברכת המזון על פת הבאה בכיסנין, כי פת זו במהותה אינה נאכלת לשובע, רק כקינוח.

עם כל זאת מובא בגמרא, שאכילת כמות רבה מפת הבאה בכיסנין, מעניקה להם הגדרה של לחם ממש, ומברכים עליהם המוציא וברכת המזון, כלשונה:

רב הונא אכל תליסר ריפתי [שלוש עשרה לחמים מפת הבאה בכיסנין] בני תלתא תלתא בקבא [שבכל שלשה מהם היה שיעור קב אחד. בקב יש 24 ביצים, שהם בערך 1.4 ליטר, נמצא שאכל שיעור ארבעה קבין] ולא בריך [ברכת המזון]. אמר ליה רב נחמן: עדי כפנא! [אלו לרעבון נאכלו, שהרי אכל מהם כמות מרובה כדרך אכילת קבע ולא כדרך אכילה לקינוח שזוהי אכילה מועטת, ובאופן כזה אף שהאוכל עצמו לא קבע סעודתו בזה, אין אכילתו נפטרת מברכה], אלא: כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך (ברכות מב, א).

מכאן, שאכילת כמות "שאחרים קובעים עליו סעודה" מחייבת ברכת המוציא, אלא שהגמרא לא גילתה לנו מפורשות, מהו השיעור הזה.

4. המילוי המעורב בעיסה - ודאי מחושב כחלק מן השיעור

כאן יש לציין, שהפוסקים מסכימים כי גם המילוי מחושב כחלק מהשיעור. כגון שמן או מי הפירות שבעיסה הנילושה, וגם מילוי עיסה רגילה, שמילאוה בכל מיני מתיקה, לפני האפיה, הכל נחשב מאכל אחד, וכך יש לשערו. דבר זה נלמד מדין "כל שיש בו מחמשת המינים (הכוונה לחמשת מיני דגן) מברכין עליו בורא מיני מזונות" (ברכות לז, ב), וכשאכלו ממנו שיעור כזית, כולל הדברים האחרים שאינם דגנים, ושנתבשלו או נתערבו עמו¹.

1. לכל הדעות כוללים בחישוב, מלבד הקמח, גם את המרגרינה והסוכר, או כל דבר המעורב בעיסה בעת הלישה, עיין פסקי תשובות סימן קסח הערה 23.

וראה מה שכתב ה'מנוחת אהבה':

בודקס מברכים לפני בורא מיני מזונות ולאחריו מעין שלש, שכיון שנילוש במרגרינה ושמן, הרי הוא פת הבאה בכיסנין. ואם אוכלים ממנו כמות של מאתים ושלשים (230) סמ"ק, צריך לברך לפני המוציא ולאחריו ברכת המזון. והמילוי שבתוכו מצטרף לשיעור זה, אם שבע מהבודקס (ברכת ה' חלק שני פרק ב אות ל, עמוד קפג).

5. מחלוקת הפוסקים בשיעור קביעות סעודה

אחר שהתברר כי אכילת פת כיסנין, בשיעור שאחרים קובעים עליו סעודה, מחייבת ברכת המוציא וברכת המזון, נציג מחלוקת הפוסקים בשתי שאלות. האחת, מהו שיעור "קביעות סעודה" הנזכר בגמרא. והשניה, אם שיעור זה הוא שיעור הפת הבאה בכיסנין לבדה, או גם בצירוף מאכלים אחרים עמה. ורבו הדעות בזה, אבל נביא כאן את שלשת השיטות העיקריות:

א. שיעור קביעות סעודה אינו פחות משיעור 6 ביצים (משנה ברורה ס"ק כד, ומביא שזו גם דעת הגר"א)².

שיטה זו מתבססת על דברי האגור והשיבלי הלקט הטוענים, כי אין לברך על פת הבאה בכיסנין המוציא, אלא כשבאה כתחליף לארוחת

2. במשנה ברורה הנזכר כתב בפירוש שהשיעור גדול מ 4 ביצים, ושכך היא דעת הגר"א. אבל לא כתב בפירוש שזה 6 ביצים, רק כך פירשו בפסקי תשובות. אמנם נראה שהמשנה ברורה לא נקט בשיעור ברור, כי סבר שהדבר נתון לשינוי, כפי גודל הסעודה שבכל מקום ובכל זמן. וראיה לזה, ממה שכתב בביאור הלכה (ד"ה אף) שהשיעור "משתנה לפי הגיל", אם כן הוא הדין לפי המקום והזמן.

אבל דעת ערוך השולחן (סימן קסח סעיף טז) ששיעור סעודה הוא קצת יותר מ 21 ביצים. והוכיח שיטתו משיעור ירדת המן, שירד בכמות של שתי סעודות, עשירית האיפה. וזו כמות של 43 ביצים וחמישית, על כן סעודה אחת היא חצי מזה. ולא הארכנו בשיטה זו שכנראה לא נוהגים כמותה. מה גם שהאגרות משה דחה דבריו.

בוקר או ערב, וזה לשונם:

אם קבע סעודתו עלייהו פי' רב אביגדור כהן דוקא סעודת ערב ובוקר ולא סעודת עראי (ספר האגור הלכות סעודה סימן ריז).
 ופירוש סעודת קבע, השיב ר' אביגדור כהן צדק זצ"ל לר' בנימין אחי נר"ו, כי קביעות סעודה האמורה בכובא דארעא ולחמניות ופת הבאה בכיסנין, הוא סעודת הבקר והערב. לאפוקי אי אכיל להוא לאקראי בעלמא מברך עליהן בורא מיני מזונות (ספר שבלי הלקט סדר ברכות סימן קנט).

והביא המשנה ברורה שאין אדם אוכל פחות מכמות של 6 ביצים בארוחה, על כן אין לברך ברכת המוציא בפחות משיעור זה.
 ב. שיעור קביעות סעודה הוא באכילת 3 או 4 ביצים לפחות³, לא כולל התוספות (כף החיים קסח אות מה, חזון עובדיה ט"ו בשבט עמוד נה, ברכת ה' חלק ב פרק ב אות ל).
 בגמרא ראינו שהשיעור המחייב ברכת המוציא הוא, שיעור שבני אדם קובעים עליו סעודה. וכתבו הפוסקים שסעודה זה 3 או 4 ביצים, כפי שמביא השולחן ערוך בהלכות עירובי תחומין:

כמה הוא שיעור העירוב בתחלתו, בזמן שהם שמונה עשרה או פחות שיעורו כגרוגרות לכל אחד; ואם הם יותר משמונה עשרה, אפילו הם אלף או יותר, שיעורו מזון שתי סעודות, שהם שמונה עשרה גרוגרות, שהם כששה ביצים, ויש אומרים שהם כשמנה ביצים (אורח חיים שסח, ג).

מבואר בשלחן ערוך שנדרש להניח בערוב שיעור שתי סעודות, שהוא כששה או שמונה ביצים, ולפי זה סעודה אחת היא כשלושה או ארבעה ביצים. וכיון ששיעור קביעות סעודה מוטל בספק, לכן צריך לכתחילה

3. בהמשך נסביר מה הכוונה 3 או 4.

להימנע מן הספק, ולאכול פחות מ 3 ביצים (177 גרם) או יותר מארבע ביצים (230 גרם).

כאן יש להעיר, שהרבה פוסקים כתבו על שיעור זה, שלא לצרף עמו בחישוב את התוספות שמצרפים באכילת הפת, שהרי כתב השולחן ערוך:

אם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע (קסח, ו).

ומהלשון "אם אכל ממנו" משמע, שדוקא את הפת עצמה משערים. ועל פי זה נקבעה ההלכה כמו שכתב כף החיים (הנ"ל) והערוך השולחן בסעיף יז⁴. ואף הרב עובדיה יוסף פסק כך:

שיעור קביעת סעודה על פת הבאה בכיסנין לברך עליו המוציא וברכת המזון, שבעים ושנים דרהם (כל דרהם שלשה גרם, כלומר 216 גרם)⁵. ואין התבשילים, הבשר והדגים מצטרפים לשיעור פת הבאה בכיסנין, לתת עליה תורת קביעות. אלא השיעור הוא באכילת פת הבאה בכיסנין בלבד (חזון עובדיה טו בשבט עמוד נה).

ג. שיטת המגן אברהם - לצרף המאכלים הנוספים לחישוב. המגן אברהם (קסח, יג) נקט להלכה, ששיעור קביעות סעודה בפת הבאה בכיסנין, הוא 3 או 4 ביצים. אבל זה רק כשאינו מוסיף מאכלים אחרים. כי אם מצרף מאכלים נוספים, אין צריך שיעור גדול כזה של הפת, אלא די בכמות קטנה יותר, כי ביחד עם המאכלים, כבר יש שיעור

4. אלא שהערוך השולחן סבור כי שיעור הפת גדול יותר, כפי שראינו בהערה 3, והבאתי את שיטתו כדי להוכיח שגם פוסקי אשכנז חלקו על חידוש המגן אברהם.

5. מדברי הרב עובדיה עולה כי השיעור הוא 216 גרם ולא 230 גרם, כמו שכתבנו לעיל. אבל זה הבדל פעוט ולא נכנס לדון בזה. על הקורא לדעת שיש נידון רחב מאד כיצד לחשב את המשקל עם הנפח, וזו פרשה נוספת בפני עצמה. לרוב (לא במצה), בלחם ובפת הבאה בכיסנין, המשקל והנפח די דומים, כי המשקל הסגולי של דברים אלה הוא בערך אחד.

3 או 4 ביצים, והכל מצטרף לקביעות סעודה, כמו שכתב וזה לשונו:

נראה לי דאם הוא קבע סעודתו עליו, אף על פי שאכל עמו בשר
ודברים אחרים, ואלו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו, אפילו הכי מברך
המוציא וג' ברכות.

גם הרב משה פיינשטיין נקט כשיטת המגן אברהם להלכה, וכתב
שצריך להתחשב בכל מקום לפי מציאותו:

אבל כאשר במדינה זו, מברכת השי"ת רגילין לאכול הרבה דברים
בסעודה, וממעטין ממילא באכילת לחם, והמג"א בס"ק י"ג כתב
שהקביעות סעודה אם אכל עם בשר ודברים אחרים הוא כשיעור הפת
כשאוכלין עם בשר ודברים אחרים, נמצא שבמדינה זו הוא שיעור קטן
להרבה אנשים, עוד פחות מג' ביצים.

לכן צריך ליזהר בחתונה כשאינו רוצה ליטול ידיו ולאכול פת כדי שלא
יצטרך לחכות עד גמר כל הסעודה בשביל זימון, שלפעמים נמשכת זמן
רב, אבל רוצים לאכול מה שיהיה שם משאר המינים, שלא יאכל המיני
קייקם דיש עליהו תודיתא דנהמא, דאם יאכל אף מעט קייק, הוא
לפעמים כשיעור פת שאוכל בסעודה, שלמג"א נחשב קביעות סעודה
(אגרות משה אורח חיים חלק ג סימן לב).

6. דיון בדבריהם

א. עיון בדברי המשנה ברורה

ענה נדון בדעה הסוברת כי אין לברך המוציא וברכת המזון עד שיאכל
לא פחות מ-6 ביצים מהפת הבאה בכיסנין.

שיטה זו ביססה דבריה על מה שכתבו האגור ושבולי הלקט. אמנם
לדעתי נראה, שאין ללמוד מראשונים אלו "שיעור קביעות סעודה",
ראשית, משום שכלל לא עסקו בהגדרת **כמות האוכל**, אלא סייגו ותחמו
את דין קביעת סעודה, שלא נתחדש לכל אכילת עראי, אלא רק לעת

הארוחה. וסברא זו מפורשת בבית יוסף, כשנחלק עליהם, שם כתב:

וליתא, אלא בין סעודת ערב ובוקר בין סעודת עראי, אם אכל שיעור שבני אדם קובעין עליו מיקרי קביעות, ואי לא לא, וכמו שנתבאר בסמוך בשם רבוותא.

מלבד זאת, הבית יוסף דחה דבריהם מהלכה. והסברא שנכתבה, שאכילה פחותה מ 6 ביצים אינה ארוחה, נראה שאולי זה היה נכון עבור אנשים העובדים עבודות פיזיות קשות, ועל כן נזקקו לאנרגיה רבה, אבל אנשים רגילים, די להם בארוחה שיש בה 230 גרם של פחמימות, שהן כמעט 1000 קלוריות, וזו כמות סבירה בהחלט לארוחה. גם בגמרא משמע שהשיעור לצורך ברכת המוציא של פת הבאה בכיסנין, הוא כשיעור עירוב, כלשונה:

רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא [חיתן את בנו אצל רב יהודה בר חביבא], אייתו לקמיהו פת הבאה בכסנין. כי אתא, שמעניהו דקא מברכי המוציא. אמר להו: מאי ציצי דקא שמענא? [מה היא המילה ציצי שאני שומע] דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו? - אמרי ליה: אין [כן]; דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה: פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא, ואמר שמואל: הלכה כרבי מונא. אמר להו: אין הלכה כרבי מונא אתמר. אמרי ליה: והא מד הוא דאמר משמיה דשמואל, לחמניות - מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא! - שאני התם דקבע סעודתיה עליהו, אבל היכא דלא קבע סעודתיה עליהו - לא (ברכות מב, א).

רואים כי הגמרא צירפה יחד דין עירוב עם דין ברכת המוציא. משמע מזה, ששיעור עירוב הוא שיעור של קביעת סעודה. וכבר הבאנו לעיל מן השולחן ערוך, כי שיעור קביעות סעודה לעירוב הוא כ-3 או 4 ביצים, ולא כדעות שנקטו שזה 6 ביצים.

ב. הקושי בשיטת המגן אברהם

עתה נדון בדברי המגן אברהם (והאגרות משה), כי אינם תואמים ללשון המחבר, שכתב:

פת הבאה בכיסנין, מברך עליו בורא מיני מזונות, ולאחריו, ברכה אחת מעין שלש; ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו, אף על פי שהוא לא שבע ממנו, מברך עליו המוציא וברכת המזון; ואם מתחלה היה בדעתו לאכול ממנו מעט, וברך בורא מיני מזונות, ואחר כך אכל שיעור שאחרים קובעים עליו, יברך עליו ברכת המזון, אף על פי שלא ברך המוציא תחלה; ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו, אף על פי שהוא קובע עליו, אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, דבטלה דעתו אצל כל אדם (קסח, ו).

הנה המחבר כתב **אכל ממנו**, משמע, שמתחשבים רק במה שאוכל מהפת בכיסנין, ולא מצרפים את המאכלים האחרים לחשבון. עוד ניתן להקשות על שיטת מגן אברהם ואגרות משה, לאור מה שהסברנו. שלדברי חכמים יש שני תנאים בחיוב ברכת המזון, הא' שזה "ארץ", הב' שזה "משביע ומזין". ולפי זה, המצרף לפת הבאה בכיסנין תוספות רבות, ובפת עצמה אין שיעור שביעה, לא יברך ברכת המזון, כי אין התוספות שייכים לשבח ה"ארץ". ואם תטען שבכל אופן יש להחשיב אותם ולברך עליהם ברכת המזון, הרי זו היא שיטתו המהותית של רבי עקיבא, שדבריו נדחו להלכה.

ג. הסבר שיטת המגן אברהם

אמנם אחר העיון המתבקש, נראה להסביר וליישב שיטת המגן אברהם והאגרות משה.

א. לגבי הטענה שאין לנהוג כשיטת רבי עקיבא, כי אנו פוסקים שמברכים על לחם ולא כדבריו, נראה שהמגן אברהם והאגרות משה סברו כי יש מקום לסברתו של רבי עקיבא, ולא נדחו דבריו לגמרי, כי אם "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". הרי יש הגיון לברך ברכת המזון לאחר

מילוי כריסו בסעודה שלימה. ואמנם להלכה נוקטים שאין לברך ברכת המזון אלא על מאכל שיש בו שבח ה"ארץ", הלכך, סעודה שנקבעה על פת הבאה בכיסנין, ובה יש גם שבח הארץ וגם סעודה, יש לברך ברכת המזון. ולא נדחו דברי רבי עקיבא מההלכה אלא באכילת דברים אחרים בלבד, כגון שֶׁלֶק (ברכות מד, א).

בפסיקה זו אנו שומעים גם הד לדברי האגור ושבולי הלקט, שטענו כי אין לברך המוציא על פת הבאה בכיסנין אלא בארוחה. ואף שאין הלכה כמותם, והאוכל שיעור קביעות סעודה, שלא בארוחה, מברך ברכת המזון. אבל למדנו מדבריהם את גודל חשיבות סעודה, כלומר, כל כך חשובה היא ה"סעודה" שהיא זו המחייבת ברכת המזון. ואמנם הגיוני הדבר, להודות לבורא בברכת המזון שלימה על סעודה רצינית. ועל סמך זה, כאשר מזדמנת אכילה שיש בה גם "שבח הארץ" וגם "סעודה", אפשר לברך המוציא וברכת המזון.

ב. למרות הצדקת טיעוני המגן אברהם והאגרות משה, לא מצינו בדברי השולחן ערוך רמז לטענתם, לכן אין לסור מהכלל הפשוט, שהכל תלוי בכמות המאכל, והיא המשמעות הפשוטה. וזו דרכו של הרב עובדיה יוסף בפסיקה. ואמנם המגן אברהם העניק משקל גדול לסברא, וכיון שבשולחן ערוך לא דיבר מפורשות על הקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין בתוך סעודה, אלא דיבר על מי שאוכל רק פת הבאה בכיסנין, זה מאפשר לחדש את הדין הזה, שבסופו של דבר, הגיוני מאד.

אמנם בערב פסח שחל בשבת, בו יש המבקשים להמנע מאכילת חמץ בסעודות שבת, ניתן לבצוע על מצה עשירה, שהיא אחד מסוגי פת הבאה בכיסנין, ולברך עליה המוציא וברכת המזון, גם אם אין הפת בגודל ארבעה ביצים, כי רצונם להמנע לחם מאכילת חמץ מגדירה את המצה העשירה כלחם לכל דבר, כשינוי ברכת המצה עבור הספרדים, שבמשך השנה כולה מברכים עליה מזונות, ובפסח מברכים המוציא, כי הסעודות נקבעות עליה.

7. אלו ואלו ולימוד זכות

אחר הבירור שערכנו, לגבי הכמות הנדרשת בפת הבאה בכיסנין, למזונות והמוציא, ואחר בירור שיטות הפוסקים בזה והדיון בשיטתם, ניגש להוראה, כיצד יש לנהוג הלכה למעשה.

הנה הסברנו שפשט השולחן ערוך הוא כשיטת הכף החיים, שמברכים המוציא דווקא אם אכלו ממנו שיעור של 3-4 ביצים, אפילו כשצירף עם פת זו סעודה שלימה.

אבל כיון שהדברים לא מפורשים, כמו שראינו, לכן יש מקום לקבל גם את דברי המגן אברהם, שסעודה נותנת חשיבות לפת הבאה בכיסנין. ואולם בערב פסח שחל בשבת, אפשר לסמוך על המגן אברהם, כי ביום זה, לרוצים בכך, המצה העשירה היא הלחם עליו קובעים סעודתם. הסבר זה יש בו כדי ללמד זכות על ההמונים הקונים חלה מתוקה לכבוד שבת, ברצונם להתענג על טעמה המתוק, וקובעים עליה את סעודת השבת, ולפי האמור, יש סברא גדולה לסמוך עליה.

עתה נעסוק בסועדים בשמחות. הנה לפי הכף החיים, שהוא פשט דברי המחבר, רשאים הנוכחים בחתונה, המבקשים שלא להתחייב בברכת המזון, לאכול את הסעודה ללא חשש, גם בפת הבאה בכיסנין. שהרי כל זמן שלא אכלו ממנו כמות 3 ביצים, ודאי לא נתחייבו בברכת המזון. אלא שצריכים להחמיר בשבת, לבצוע על חלה שאינה מתוקה. כמו כן הנוסעים במטוס, ומגישים להם ארוחה ובה חלה שברכתה מזונות, וידוע הדבר שקשה מאוד לקום וליטול ידיים במטוס, לכן רשאים המה לברך מזונות על חלה מתוקה זו, ועל שאר המאכלים יברכו את הברכה המתאימה להם.

אבל הרוצים לנהוג כמגן אברהם, יכולים להקל ולבצוע בשבת על חלה מתוקה, אבל בחתונה ובארוחות המוגשות במטוס, אם מבקשים שלא להתחייב בברכת המזון, עליהם להקדים אכילת שאר המאכלים, ולא יאכלו את הפת הבאה בכיסנין, ורק אחר שסיימו כל מאכלם, אז יברכו מזונות, ויאכלו את החלה המתוקה, כקינוח, ובזה יצאו מכל חשש.

סימן ט – צירוף חילוני לזימון

1. מבוא
2. חיוב זימון
3. מי אינו מצטרף לזימון?
4. שיטת הראשונים – בזמננו מצרפים עם הארץ
5. דין עם הארץ שאינו קורא קריאת שמע
6. צירוף "רשע" לזימון
7. להלכה

ט

1. מבוא

אחת השאלות השכיחות מתלמידי בצבא היא האם מותר לצרף חייל שאינו שומר תורה ומצוות לזימון. שאלה זו קיימת כמובן גם בחיים האזרחיים, למשל במפעלים ובמשרדים שבהם עובדים דתיים וחילונים יחד, ושוררת ביניהם מערכת יחסים תקינה ומכבדת. העיון בשאלה זו מעניין מאוד. בגמרא אנו רואים לכאורה איסור החלטי, העיון בראשונים מראה שינוי גישה מקצה לקצה, ובדורות האחרונים יש הנוטים לסגת משינויים אלו, ויש המאמצים אותם. במאמר נעיין במקור התלמודי, נציג את דברי הראשונים ונבאר אותם, ובעזרת ה' נביא את הפוסקים ונסכם את ההלכה למעשה לימינו.

1. תודה לרב אליהו וינגורט על חלקו בעריכת המאמר.

2. חיוב זימון

המשנה במסכת ברכות אומרת כי "שלשה שאכלו כאחת חייבים לזמן"², והגמרא שם מביאה מקור לדין זה מהפסוק "גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו"³, וכן מהפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לא-להינו"⁴. מהפסוק הראשון לומדים על החובה להזמין אחרים להודות יחד לה': "גדלו לה' אתי", ובפסוק השני הדגש הוא על החשיבות להצטרף למי שמהלל את ה': כאשר משהו מהלל את ה' - "כי שם ה' אקרא" - הצטרפו לכך. על פי המשנה, רק אם השלושה אכלו כאחת הם חייבים לזמן, אך אם אכלו בנפרד הם אינם מצטרפים לזימון. יש להגדיר מה מהות החיבור שזקוקים לו כדי להצטרף לזימון. ראשית, כפי שמבואר בפוסקים, עליהם לאכול באותו זמן; ודי בכך שיתחילו או שיסיימו ביחד, אבל אם לא אכלו כלל באותו זמן - אינם יכולים להצטרף⁵. שנית, צריך שיאכלו על שולחן אחד כדי ליצור קביעות של אכילה משותפת, אך אם לא אכלו על שולחן אחד - אין הם מצטרפים לזימון⁶.

3. מי אינו מצטרף לזימון?

המשנה מונה אנשים שאינם מצטרפים לזימון, כגון גויים או קטנים שאינם מחויבים בברכת המזון, וממילא אינם יכולים להצטרף לזימון. בהמשך, מביאה הגמרא ברייתא האומרת שאין מזמנים עם עם הארץ.

2. ברכות מה, א.

3. תהילים לד, ד.

4. דברים לב, ג.

5. עיין שולחן ערוך אורח חיים קצג, ב ובמפרשים שם.

6. עיין שם ובסימן קסז, יא. אמנם בישיבה וכדומה, שאין אפשרות לכולם לשבת באותו שולחן אך רוצים להצטרף יחד, יכולים להצטרף. עיין משנה ברורה ס"ק יח, שבעל הבית עם בני ביתו מצטרפים אפילו בלא שולחן אחד.

בהגדרת עם הארץ נחלקו התנאים:

תניא, איזהו עם הארץ? כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי... תנו רבנן, איזהו עם הארץ? כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית דברי רבי אליעזר, רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין, בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו, רבי נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו, רבי נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה, אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ.⁷

דברי הגמרא טעונים הסבר, ובקריאה ראשונית קשה מאוד להבינם. מדובר ביהודים שומרי תורה ומצוות, שיש דין מסוים שהם אינם מקפידים עליו; וכי מפני זה לא נצרף אותם לזימון? בפרט קשה על שיטת רבי מאיר, שאין מצרפים מי שלא אוכל חולין בטהרה: הרי זו ודאי רק חומרא, ומדוע אין לצרפו לזימון? וכן לשיטת אחרים, שכדעתם מכריעה הגמרא להלכה, מדובר ביהודי היודע תנ"ך ומשניות, ובכללם פסקי הלכה, אך לא שימש תלמידי חכמים - כלומר לא למד גמרא ולכן לא הבין לעומק את פסקי ההלכות; האם משום כך לא נצרף אותו לזימון? ואמנם הראשונים כבר כתבו שבזמננו מצרפים עם הארץ, אך לפני שנדון בדבריהם חובה עלינו להבין את דברי חז"ל ולברר מדוע בזמנם לא היו מצרפים עם הארץ, ומתוך כך נוכל להבין מה השתנה במשך הדורות. נראה שהמפתח להבנת הסוגיה נמצא בדברי המאירי, וזו לשונו:

עם הארץ גמור מדין הלכה אין מזמנין עליו, אלא שהדברים נאמרו באותם הימים שהיו נוהרים מלישב במעמד עמי הארץ, כמו שאמרו אל יסב אדם בחבורה של עמי הארץ, אבל מימות התלמוד ואילך לא ראינו מי שהקפיד על כך... ואפילו מי שרוצה לנהוג כדין האמור בהם נראה שעמי הארץ מזמנין לעצמן אם היו שלשה, כדין נשים ועבדים...

7. ברכות מז, ב.

כל מקום שנאמר בו עם הארץ, לא מפני שאינו בן תורה לבד אלא מפני שאינו מתנהג כראוי ולא בדרך שיהא ראוי לתלמיד חכם להתחבר עמו ולישב בקבע בסעודה שלו.

המאירי כדרכו מאיר את עיני הלומדים בהבנת הסוגיה. לדבריו, עם הארץ המדובר אינו פטור מזימון כשהוא לעצמו, והגמרא מדברת רק על החיבור של תלמיד חכם לעם הארץ. בזמן התלמוד החכמים היו נזהרים, מכל מיני סיבות, שלא להתחבר לעמי הארצות, ואם כן אין כאן שלושה שאכלו "כאחת". כדי להתחייב בזימון צריך שהאכילה תהיה ביחד, וכפי שראינו לעיל, אם האכילה לא הייתה באותה שעה ועל שולחן אחד אין מצטרפים. וכמו כן, אם יש סיבה שלא לחבר בין האנשים היושבים הם אינם מצטרפים לזימון, כיוון שהאכילה צריכה להיות ביחד, לא רק מצד עצם האכילה אלא גם מצד החיבור בין האוכלים.

עתה נבין טוב את דברי התנאים. רבי מאיר אומר שהאוכל חולין בטהרה אינו יכול להצטרף לעמי ארצות שאינם אוכלים חולין בטהרה, משום שהם יטמאו את המאכלים שלו. לכן לדעתו המקפיד לאכול חולין בטהרה אינו יכול לזמן עם מי שאינו מקפיד, משום שזה אינו 'יחד'. המאירי מוסיף כי ישנה הנהגה טובה לתלמידי חכמים שלא ישבו עם עמי ארצות, מפני שעמי ארצות מדברים דברים בטלים בהוויות העולם הזה. לעומתם, תלמיד חכם שואף להיות בחברת תלמידי חכמים, ולדבר עמם בדברי תורה. על פי הבנה זו, מחלוקת התנאים הייתה מי הוא עם הארץ שראוי לתלמיד חכם שלא לשבת עמו בסעודה, וממילא גם אם ישבו יחד אינם אלא כשני אנשים זרים שאין חיבור ביניהם, ואינם מצטרפים לזימון.

4. שיטת הראשונים – בזמננו מצרפים עם הארץ

כפי שראינו לעיל, המאירי כתב שמימות התלמוד ואילך לא ראינו מי שהקפיד שלא לצרף עם הארץ לזימון, וכן כתב הרשב"א:

וכתב הגאון רב האי ז"ל דהשתא רבנן לא זהירי בה בהא מילתא וקא

מקילי בה.

אם כן, עוד בתקופת הגאונים לא נזהרו בכך, והיו מקלים לצרף עם הארץ. ויש להבין מה נשתנה, ומדוע התיירו מה שהתלמוד אסר. התוספות⁸ מבססים את ההיתר מסוגיא במסכת חגיגה⁹, המביאה את דעת רבי יוסי שעמי הארצות נאמנים לומר על שמן ויין שהם טהורים, ואפשר לקנות מהם יין לנסכים ושמן למנחות. טעם ההיתר הוא כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו ומקטיר לשמים, ומוסיפה הגמרא שמטעם זה אנו מקבלים עדות היום גם מעם הארץ¹⁰. סוגיה זו מדגישה את הסכנה שבהרחקת מי שאינו נראה מושלם בעינינו, שגישה כזו מחלקת את העם לשניים.

לפי סוגיה זו, אומרים בתוספות, אפשר גם לזמן עם עם הארץ. התוספות במסכת חגיגה¹¹ הביאו סיבה נוספת להקל, והיא חשש לאיבה, היינו שלא תתעורר שנאה בין עמי הארצות לתלמידי החכמים, כמבואר בסוגיה שם. עיקרון זה שייך גם לגבי זימון, שאם לא נצרף את עם הארץ יהיה חשש לאיבה¹². הראשונים שהקלו בזימון התבססו אפוא על סוגיה בתלמוד שמדגישה את החשיבות שבאחדות העם.

אגב, מכאן רואים כמה חוכמה יש בדברי חכמינו, שיודעים להבחין מתי יש לרחק ומתי לקרב כדי לא לגרום לריחוק מסוכן. הריחוק גורם

8. שם ד"ה אמר רב הונא.

9. כב, א.

10. לעומת דעת חכמים במסכת פסחים מט, ב, שאין מקבלים עדות מעם הארץ. ועיין בראשונים כאן ובפסחים שדנו אם יש מחלוקת בין הסוגיות, או שכל סוגיה דיברה על עם הארץ מסוג אחר.

11. שם ד"ה כמאן.

12. ועיין שם בתוספות טעם נוסף: "והר"י מפרש דלא כל הרוצה ליטול את השם להחזיק לעצמו כתלמיד חכם שלא לזמן על עם הארץ בידו ליטול, ואין אנו מחזיקים עצמנו כתלמיד חכם לענין זה". ועיין בפרי מגדים אשל אברהם, סימן קצט ס"ק א, שהביא נפקא מינה בין הטעמים.

לאנשים להקים מוסדות אלטרנטיביים. יש לי תלמיד המשמש כרב בקהילה בחוץ לארץ, במקום שבו ישנם נישואי תערובת באחוזים גבוהים, כרוב המקומות בחוץ לארץ. בקהילה שלו ישנו בימי ראשון תלמוד תורה המקבל את התלמידים הלומדים בבתי ספר כלליים, ועלתה שאלה אם לקבל ילדים ממשפחות מעורבות. ואמנם לעתים האם גויה ולכן הילד אינו יהודי, אולם ההורים רוצים שהילד ילמד בתלמוד תורה. המדיניות הייתה שלא לקבל את הילדים האלה, והיא גרמה בסופו של דבר לכך שקהילה רפורמית תקום באותה עיר. לעומת זאת יש מקומות שמקבלים ילדים כאלה ודוחפים אותם להתגייר, ואכן זה מה שייעצתי לו לעשות. קשה לקבוע מסמרות של התנהגות, כי כל מקרה לגופו, ומכל מקום אפשר לראות את החוכמה הגדולה של הגאונים והראשונים. זו הייתה גם הסיבה שהרב קוק זצ"ל התנגד לדרכו של רש"ר הירש זצ"ל. הרב הירש ייצר בגרמניה קהילות אורתודוקסיות דתיות ששומרות מצוות, וכדי להיות חבר בקהילה היה צריך להיות שומר שבת. הרב קוק יצא נגד הרב הירש על זה, מפני שסבר שיש לקבל גם יהודים שאינם שומרים שבת. אמנם בגרמניה הייתה מציאות מיוחדת, ומי שהכיר את המציאות היה יכול להבין מדוע נהג כך הרב הירש, שבמעשיו הציל את יהדות גרמניה מהתבוללות. על כל פנים רואים מדברי חכמינו שהם רואים סכנה בהרחקת ציבורים שלמים מן הכלל. ואכן, השולחן ערוך פוסק באופן חד משמעי שמצרפים היום עם הארץ לזימון, כדברי הגאונים:

עם הארץ גמור מזמנין עליו בזמן הזה¹³.

13. קצט, ג.

5. דין עם הארץ שאינו קורא קריאת שמע

בגדולי מפרשי השולחן ערוך ישנה נסיגה מההיתר הכולל לצרף עם הארץ לזימון, כפי שנראה להלן.

המגן אברהם (סימן קצט, ס"ק א) מביא מחלוקת אם גם עם הארץ שאינו קורא קריאת שמע מצטרף לזימון¹⁴, ומכריע שבמקרה כזה לא שייך הטעם שכל אחד ילך ויבנה במה לעצמו, משום שרוב עמי הארץ קוראים קריאת שמע, וליחידים לא חוששים, ולכן אין מצרפים עם הארץ שאינו קורא קריאת שמע.

אמנם כיום קשה להבחין בין סוגי עמי הארץ, ורבים הם שאינם קוראים קריאת שמע. לכן נראה שאין לזוז מפסיקת השולחן ערוך שעמי ארצות מצטרפים לזימון.

6. צירוף "רשע" לזימון

לגבי רשע פסק המגן אברהם באופן חד משמעי שאינו מצטרף לזימון:

ופשוט דמי שהוא רשע בפרהסיא ועובר עבירות וכל שכן מומר דאין מזמנין עליו, דלא גרע מעם הארץ בזמן התלמוד¹⁵.

כלומר שאפילו בזמננו, שמצרפים עם הארץ גמור כדי שלא יפרשו מהציבור, היינו דווקא בסתם עם הארץ; אך אדם רשע המפריש עצמו מהציבור, אין לנו לקרבו¹⁶.

הפרי מגדים הקשה על המגן אברהם מכך שנפסק בסוף אותו הסימן,

14. דעת השלטי גבורים היא שבזמננו סומכים על התנא שסובר שעם הארץ הוא מי שאינו קורא קריאת שמע, ואם כן אי אפשר לצרפו. לעומת זה, דעת התוספות שהמגן אברהם הביא קודם, שהטעם שמקלים הוא שלא יפרשו מהציבור ויבנו במה לעצמם, אם כן טעם זה שייך גם במי שלא קרא קריאת שמע.

15. שם ס"ק ב. והעתיקוהו בשולחן ערוך הרב סעיף ג, ערוך השולחן סעיף א והמשנה ברורה ס"ק ב.

16. כן פירש מחצית השקל את דברי המגן אברהם.

בסעיף יא, שאין מצרפים מנודה לזימון; ומשמע דווקא המנודה בפועל, אך מי שלא נידוהו - אף על פי שעובר עבירות - מצרפים אותו לזימון. ומתריך הפרי מגדים שיש לחלק בין עובר עברה אחת, שדווקא אם נידוהו אין מצרפים, לבין העובר עברות רבות, שגם אם לא נידוהו אין מצרפים אותו לזימון.

הביאור הלכה¹⁷ הביא תירוץ נוסף, שיש לחלק בין שאר דברים שבקדושה, שבכל אופן מצרפים אליהם כל יהודי כל עוד לא נידוהו, לבין זימון, שהעובר אפילו עברה אחת במזיד אין להתחבר אליו, וממילא אין לצרפו לזימון. בהמשך מצדד הביאור הלכה שדווקא לעניין שלושה אין לצרפו, אך לעשותו סניף לעשרה - אפשר¹⁸, כי כאשר מצויים עשרה יהודים יחד השכינה שורה, ולכך אפשר לצרף כל יהודי.

אמנם אפילו אם נקבל דברי המגן אברהם שאין לצרף רשע לזימון, נראה שזה אינו שייך ביהודים שאינם שומרי מצוות בימינו. וכבר דנו האחרונים ואמרו¹⁹ שמחללי שבת בימינו אין להם דין מזיד אלא באומר מותר, ודינם כתינוקות שנשבו. ועיין בהרחבה בעניין זה במאמר "צירוף חילוני למניין", שבו הבאנו מקורות נוספים לסוגיה זו.

7. להלכה

בשו"ת בצל החכמה²⁰ כתב שאין לצרף לזימון מחללי שבת בזמננו, משני טעמים:

א. לעניין זימון, אין הוא טוב מעם הארץ בזמן התלמוד. ועוד שבזמננו לא שייך הטעם שיבנה במה לעצמו, כיוון שהוא כבר בנה במה לעצמו בכך שאינו שומר מצוות כלל ומחלל שבת.

17. שם, ד"ה עם הארץ גמור.

18. עיין שם בהרחבה.

19. עיין שו"ת בנין ציון סימן כג, שו"ת אחיעזר חלק ג סימן כה, שו"ת מלמד להועיל חלק א סימן כט, חזון איש יורה דעה סימן ב ס"ק כח.

20. חלק ה סימן עח, עיין שם בהרחבה.

ב. טעם נוסף לחלק הוא שדווקא אלו שגדלו במסורת שגויה, כגון בני הקראים, שחשבו שהם הצודקים ומה שאבותיהם לימדו אותם הוא הנכון, נחשבים כתינוקות שנשבו; אבל מי שידוע שאבותיו לא קיימו את התורה והוא ממשיך לא לקיים אותה, אדרבה, דינו חמור יותר מפני שאוחז במעשה אבותיו. ואם כן בזמננו, שברוב המקומות ובפרט בארץ ישראל כל חילוני יודע מהו יהודי שומר תורה ומצוות ובכל זאת הוא אינו מקיים מצוות, דינו כמזיד ואין לצרפו לכל דבר שבקדושה.

ונראה לומר הפוך מדבריו, שבימינו אנו חיים יחד במדינתנו ודואגים יחד לעתידה, הן הכלכלי והן הביטחוני, ומשתפים פעולה בצבא, בכלכלה ובכל מקום. יותר מבעבר אסור לנו להרחיק אדם שאוכל אתנו ובכך לסכן את הלכידות החברתית שלנו ואת אחדות האומה. ויש בכך גם להרחיק מן היהדות, ודברי הראשונים בעניין שייכים גם כיום.

וטענתו שכולם מכירים את היהדות, ואין זה שייך לדבר כיום על תינוקות שנשבו, גם בזה אין אני מודה לו²¹. בדרך כלל הדת מצוירת אצל החילונים כדבר זר ומנוכר, ולצערנו הרב, רבים הם חילולי השם שנעשים על ידינו הדתיים, ולא תמיד מתקיים בנו "מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך". עלינו לקדש שם שמיים בחיים על פי התורה באופן מלא, ובקירוב לבבות בלב שלם, ואז בעזרת ה' כולם יכירו את האמת. אם כן עדיין יש לחילונים דין של תינוק שנשבה, שצריך לקרבם בעבותות אהבה, וסברת רבותינו הראשונים שאין לפרוש מהם קיימת גם כיום. ואדרבה, צריך לקרבם ככל האפשר, ובפרט בצבא, שמשרתים כתף אל כתף בהגנת העם, ולכן יכולים להצטרף בין לזימון²² ובין לשאר דברים שבקדושה²³.

21. ועיין רמב"ן על התורה במדבר טו, כב ואגרות הראיה א, קלח שמסבירים שמי שטועה בגלל השקפה מוטעית הינו שוגג או אפילו אנוס.

22. וכן כתב בספר 'זאת הברכה', עמ' 132, בשם הגרש"ז אויערבך והגר"פ שיינברג זצ"ל, והוסיף שהביאור הלכה כתב שהטעם שאין מצרפים רשע הוא משום שפשע שלא למד, וזה אינו שייך בתינוק שנשבה.

23. עיין במאמר צירוף חילוני למניין, שם הבאנו מקורות נוספים לסוגיה זו.

נסכם ונזכיר כי כל עניינינו של הזימון הוא להזמין את חברינו שעמם
אנו אוכלים, להצטרף עמנו כדי להודות ולהלל לה' יחדיו. מהות מצווה זו
בצירוף, ורק יחד נוכל להודות לה' בצורה שלמה.
גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו.

סימן י – האם מותר לאכול לפני מוסף?

1. מבוא
2. המקור לדין הקידוש
3. איסור אכילה לפני קידוש ליל שבת
4. אכילה לפני קידוש היום
5. אכילה קודם מוסף
6. אכילה קודם מוסף ללא קידוש
7. למעשה

נא

1. מבוא

נשאלתי האם אדם שרעב או צמא מעט לפני תפילת מוסף יכול לאכול או לשנות אף על פי שלא קידש. כדי לענות על שאלה זו יש להקדים ולבאר את המקור לחיוב קידוש, לאחר מכן יש לדון באיסור לאכול לפני קידוש הלילה וקידוש היום, ולבסוף לשאול אם יש חילוק בדין זה בין לפני מוסף לאחרי מוסף.

2. המקור לדין הקידוש

נאמר בתורה: "זכור את היום השבת לקדשו"¹, ודרשו חז"ל: "זוכרהו על היין בכניסתו"². הסכמת הפוסקים שעיקר הקידוש הוא מצוות עשה מן התורה, אלא שנחלקו הראשונים בגדר חובת הקידוש על היין – דעת

1. שמות כ, ח.

2. פסחים קו, א.

הר"ן שקידוש על היין הוא מן התורה³, ומאידך גיסא דעת הרמב"ם שעיקר הקידוש מן התורה הוא בזכירה בפה, וחז"ל הם שתיקנו לברך על היין⁴.

3. איסור אכילה לפני קידוש ליל שבת

הגמרא⁵ מביאה מחלוקת לגבי מי שטעם לפני קידוש, האם הוא הפסיד את הקידוש לגמרי, או שבדיעבד יכול לקדש. מסוגיה זו עולה כי ברור לגמרא שאסור לאכול לפני קידוש, והמחלוקת היא רק לגבי הדין בדיעבד.

יש להתבונן בטעמים של חכמים שאסרו לאכול לפני קידוש. המהר"ם

3. כן הבין רבי עקיבא איגר (גליון השו"ע ריש סימן רעא) בדעת הר"ן בסוגיית הגמרא בשבת כג, ב, המכריעה שנו שבת עדיף על יין לקידוש אם אינו יכול לקנות שניהם. והקשה שם הר"ן כיצד דוחים קידוש דאורייתא בשביל נר שבת, שהוא תקנה מדרבנן, ותירץ שאפשר לקדש על הפת, אלא שמצווה מן המובחר ביין. הוכיח מכאן רבי עקיבא איגר שדעת הר"ן שקידוש על היין או על הפת הוא מדאורייתא (והביאור הלכה ריש סימן רעא הוסיף שכן דעת הרשב"א בסוגייתא), וכן דעת רש"י בנזיר (ד, א ד"ה והרי, הביאו הריטב"א פסחים קו, א) וכן התוספות (פסחים קו, א סוף ד"ה זוכרהו) הביאו אפשרות לומר שקידוש על היין הוא מדאורייתא, והדין שהמברך צריך שיטעום הוא מדרבנן.

4. לשון הרמב"ם (שבת פרק כט הלכה א): "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" ובהלכה ו כתב: "מדברי סופרים לקדש על היין". והמגן אברהם ריש סימן רעא כתב שבקידוש שאומר בתפילה יוצא ידי חובת קידוש מדאורייתא (ורבי עקיבא איגר כתב שם שלא דווקא בתפילה, אלא כל שמזכיר שבת, כגון שאומר 'שבתא טבתא' גם כן יוצא מדאורייתא). אמנם, הרמב"ם כתב את נוסח ברכת הקידוש (הלכה ב) והזכיר בה 'זכר ליציאת מצרים', ואפשר שזה לעכובא, והרי בתפילה אין מזכירים יציאת מצרים. ונמצא שגם לפי הרמב"ם אפשר שלא יצאו ידי חובה בתפילה, והקידוש על היין יהיה מדאורייתא (ועיין בביאור הלכה ריש סימן רעא, שהאריך לברר גדר חיוב הזכרת יציאת מצרים בקידוש).

5. פסחים קו, ב.

חלוואה הביא את הראב"ד, שהקשה על הדעה בגמרא שאם טעם לפני קידוש מפסיד את הקידוש, וכי 'האוכל שום וריחו נודף (ולענייננו: מי שלא קידש) יוסיף ויאכל שום' (ימשיך לאכול בלא קידוש)⁶? ותירץ מהר"ם חלאווה (פסחים קו, ב) "שהוא עצמו לא יקדש, מפני שנראה כמבזה את המועדות, אך אחרים יקדשו לו". ונראה שהבין ששורש הטעם לאסור לאכול לפני קידוש הוא משום שהתורה רצתה שנקדש את היום בכניסתו, והיושב ואוכל ואינו מקדש מבזה בכך את דבר ה' ואת חשיבותה של השבת עד כדי כך שיש הסוברים שכבר אינו יכול לקדש בעצמו.

ובעומק העניין, כידוע 'אין קידוש אלא במקום סעודה', ונראה שטעם הדבר הוא לרומם את האכילה שאנו מצווים עליה בשבת ולהפכה לקודש. וכאשר מקדש לפני האכילה ומקפיד שלא לאכול קודם לכן, הוא מגלה בדעתו שאכן אכילתו בשבת היא קודש, ולא כשאר סעודות חול. ואמנם טעם זה מספיק לקידוש, אך הדין שלא לאכול נאמר גם לגבי ההבדלה - ושם כמובן טעם זה אינו שייך. על כן נראה שיש כאן עניין נוסף, והוא להבדיל בין הקודש ובין החול, וכדברי הרמב"ם "לזכרהו בכניסתו וביציאתו". הקידוש בכניסת השבת וההבדלה בצאת השבת מגדירים את התחום הברור היכן הקודש והיכן החול; ורק לאחר שאדם יודע להבדיל בין הקודש ובין החול, יכול הוא על ידי הקידוש לקדש את ענייני החולין ולרוממם.

הרמב"ם כתב שמותר לשתות מים לפני ההבדלה, ויש הסוברים בדעתו שאפילו לפני קידוש מותר לשתות מים; וצריך להבין טעם הדבר. ונראה ששתיית מים נחשבת כאוויר לנשימה, ואי אפשר לאסרה. ועל כל פנים אין הוא מבזה את השבת בכך, והתחומים בין הקודש והחול עדיין קיימים.

6. כמליצת הגמרא בברכות נא, א לגבי מי ששתה ולא בירך, האם ימשיך לשתות בלא ברכה?

להלכה פסק השולחן ערוך⁷ שאין לאכול ולשתות כלל לפני קידוש ליל שבת, ואף לא מים.

4. אכילה לפני קידוש היום

כפי שראינו לעיל, חז"ל למדו מהמילים "זכור את יום השבת לקדשו" את המצווה לקדש את היום בכניסתו. בהמשך מביאה הגמרא דין נוסף: "אין לי אלא בלילה, ביום מניין? תלמוד לומר זכור את יום השבת". ומכאן שיש מצווה לקדש גם בבוקר, וכן פסק הרמב"ם: "ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיטעוד סעודה שניה"⁸. ומוסיף הרמב"ם בדבריו: "ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש". ואם כן, הדינים הנוהגים בקידוש הלילה נוהגים גם בקידוש היום.

ואמנם הראב"ד במקום חולק בחריפות, וסובר שעיקר הקידוש כבר נעשה בלילה, ואין איסור לטעום לפני קידוש היום⁹.

על פי המתבאר לעיל, נראה להטעים את דברי הרמב"ם האוסר לטעום גם קודם קידוש היום, בכך שכשם ש'אין קידוש אלא במקום סעודה', כך 'אין סעודה אלא במקום קידוש'; כל סעודה צריכה להתקדש ולהתרומם מהחולין שבה, וכדי להבליט את הקדושה, שלא תיראה הסעודה כסעודת חולין, אסרו חכמים לאכול קודם שיקדש.

להלכה פסק השולחן ערוך¹⁰ כדברי הרמב"ם, לאסור לאכול קודם קידוש היום.

7. סימן רעא סעיף ד.

8. שבת פרק כט הלכה י.

9. זו לשון הראב"ד: "בחיי ראשי, אם מסברא אמרה לא סבר מימיו סברא פחותה מזו. ולפי שקראוהו קדושה רבא יצא לו, ואינה כלום, שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום, ואילו בא לקדש ביום על הפת מי לא מקדש, ותחשב המוציא במקום ברכת היין ויאכל. וכשדרשו (פסחים קו) 'אין לי אלא בלילה, ביום מניין?' אסמכתא היא, דעיקר קידושה בלילה כתיב, מדכתיב 'את יום' ולא כתיב 'ביום', אי נמי דאי לא קדיש בלילה קאמר".

10. סימן רפט סעיף א.

5. אכילה קודם מוסף

הגמרא במסכת ברכות¹¹ מספרת על רב אויא, שהיה חלש ולא הגיע לדרשתו של רב יוסף, שהתקיימה בשבת קודם מוסף. למחרת הסביר רב אויא שלא רצה לטעום משהו שיחזק אותו כדי שיוכל לבוא לדרשה, כיוון שסבר כדעת רב הונא, שאסור לטעום כלום קודם תפילת המוסף. ואולם, למסקנה הגמרא אומרת שאין הלכה כדעת רב הונא, ונמצא כי מותר עקרונית לטעום קודם תפילת מוסף.

ואמנם, הגמרא במסכת תענית (כו, א) דנה באלו תפילות כהנים נושאים כפיהם, והכלל העולה ממנה הוא שבמקום שמצוייה בו שיכרות אין נשיאות כפיים. לכן בתפילת מנחה - שהיא לאחר הסעודה - אין נשיאות כפיים, ולעומתה בתפילות שחרית ומוסף יש נשיאות כפיים. מכאן עולה שאין דרך לאכול לפני מוסף, ורבינו חננאל (תענית כו, א) כתב שם שאף אינו רשאי לאכול קודם מוסף.

כדי ליישב את הסוגיות כתבו הראשונים¹² שהגמרא בברכות הדוחה את שיטת רב הונא מתירה לטעום בלבד; אך אין לערוך סעודה של ממש קודם מוסף, כדברי הגמרא במסכת תענית. וכן הכריע להלכה השולחן ערוך:

מותר לטעום קודם תפלת המוספין, דהיינו אכילת פירות או אפילו פת מועט, אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד הלב, אבל סעודה אסור¹³.

6. אכילה קודם מוסף ללא קידוש

לאחר שנתבאר שמותר לטעום קודם מוסף, יש לשאול מה בדבר הקידוש, שהרי נתבאר לעיל שגם בבוקר ישנה חובת קידוש מדרבנן.

11. כח, ב.

12. עיין רבינו יונה והרשב"א בסוגייה בברכות, ובית יוסף סימן רפו.

13. סימן רפו סעיף ג.

הב"ח והמגן אברהם כתבו שהדבר פשוט שצריך לקדש¹⁴, וכן פסק המשנה ברורה¹⁵. והוסיף המשנה ברורה שאם חלש לבו ואין לו יין ולא שאר דבר לקדש עליו, רשאי לאכול לפני מוסף פירות או מיני תרגימא מה' מינים אף בלי קידוש, אבל בלא זה אין להקל. וטעם ההיתר הוא שיש הסוברים שלא חלה עדיין חובת הקידוש עד לאחר שיתפלל מוסף. והנה, בשו"ת יביע אומר¹⁶ כתב שיש מקום לצרף כאן שתי סברות לקולא: א. כפי שהתבאר לעיל, דעת הראב"ד שאין איסור כלל לטעום לפני הקידוש בבוקר, וכמותו פסקו עוד מספר ראשונים. ב. כאמור, יש הסוברים שקודם תפילת מוסף טרם חלה חובת קידוש¹⁷.

נמצא שיש כאן ספק ספיקא להקל לטעום לפני מוסף גם בלא קידוש, ובפרט אם חלש לבו. ואולם אין זה ברור לי אם למעשה כוונתו להתיר לכל אחד, או דווקא לאדם חלוש; וכאמור, באדם חלוש גם המשנה ברורה התיר.

ולעניין שתיית מים יש עוד ספק, שמא לא אסרו כלל שתיית מים קודם קידוש, כפי שהתבאר לעיל שיש הסוברים כן בדעת הרמב"ם.

7. למעשה

ולמעשה נראה שוודאי שלכתחילה אין לאכול כלל לפני קידוש לפני מוסף, ורק באופן שאין לו יין וחלש לבו יכול להקל ולטעום, אך בלא לערוך סעודה של ממש. אבל מותר לשתות מים.

14. המגן אברהם ס"ק א עוסק בדין קידוש במקום סעודה, וכותב שאפשר לסמוך על השיטות שהיין ששותה נחשב לסעודה, או שיטעם פירות ויתפלל במקומו, ואחר כך יאכל הפת, וייחשב הדבר כמקום סעודה.

15. סימן רפו ס"ק ז, על פי דברי האליה רבה.

16. חלק ה, אורח חיים סימן כב.

17. כן כתבו הפרישה סימן רפט ס"ק ו, והעטרת זקנים שם בשם המהרש"ל. והמשנה ברורה שפסק להקל באדם חלש הוא על פי האליה רבה, שצירף שני ספיקות אלו.

סימן יא – אפיה של אינו יהודי בשבת ויוה"כ

לכבוד הרב אדם ועקנין שליט"א,
השלום והברכה,

פנית אלי בשאלה אם יש למחות בקהילת לה ורון עקב המציאות הנוהגת בה, שהיא לכאורה שלא כהלכה.

המאפיינה של הגויים בלה ורון סוגרת שעריה מדי יום בשעה שבע בערב. והנה, ביום כיפור דלתותיה פתוחות גם מאוחר יותר, כנראה כדי לאפות עוד לחם למען הלקוחות היהודים המסיימים את הצום לאחר מכן.

והנה, לכאורה אין לקנות במוצאי הצום מהאופה הזה, שהלא נפסק בשולחן ערוך בסימן רעו שגוי שעשה מלאכה בשביל יהודי בשבת, אסור ליהנות ממנו אפילו במוצאי שבת, עד בכדי שיעשו.

לכאורה אף אין לתלות היתר בדברי הרמ"א המתיר אמירה לאינו יהודי לצורך מצווה, כי מה מצווה יש כאן, ועל כן הדין פשוט שאין ליהנות מלחם זה במוצאי הצום.

אמנם כשמדובר במחאה צריך להיות בטוח שאין שום צד היתר בדבר שהמקלים יכולים להסתמך עליו, כיוון שאין למחות אלא כאשר האיסור ברור, כדברי הגמרא שרק אם ברור לך שהדבר אסור כפי שברור לך שאחותך אסורה לך – אז אמרהו (סנהדרין ז, ב).

ונראה לי צד היתר בכך שהאינו יהודי עובד לעצמו ולפרנסתו, ועל כל כיכר לחם שמוכר הוא מקבל תשלום. מקרה זה נקרא "קצץ (או קצב) לו שכר". ואף שהיתר זה אינו מועיל להנאה בשבת עצמה, לעניין ההנאה במוצאי שבת יש מקום גדול לסמוך על ההיתר. וזו לשון השולחן ערוך והרמ"א:

אינו יהודי שהדליק את הנר בשביל ישראל, אסור לכל, אפי' למי שלא הודלק בשבילו. הגה: ואין חילוק בזה בין קצב לו שכר או לא קצב, או

שעשאו בקבלנות או בשכירות, דהואיל והישראל נהנה ממלאכה
עצמה בשבת, אסור בכל ענין (הג"א פ"ק דשבת וכו' בשם סמ"ג וסד"ת)
(אורח חיים סימן רעו סעיף א).

שפתי הרמ"א ברור מיללו, שכל האיסור בקצץ הוא כשנהנה מן
המלאכה בשבת עצמה, אבל אם נהנה במוצאי שבת, הרי זה כדין גוי
שתיקן רכב בשבת, שאם קצץ מותר לקחת את הרכב במוצאי שבת.
ועיין בכף החיים אות ז, שמביא פוסקים שהתירו בקצץ גם בשבת
עצמה; ואף שחלק עליהם, ברור שבמוצאי שבת אפשר לסמוך על שיטה
זו.

אולם יש גם צד להחמיר בדבר, משום שכל ההיתר בקצץ הוא כאשר
הדבר בצנעה, ולא בפרהסיה כאשר ידוע לכול שהמלאכה של ישראל,
כמפורש בסימן רמד סעיף א:

פוסק (פירוש מתנה) עם האיני יהודי על המלאכה, וקוצץ דמים, והאיני
יהודי עושה לעצמו, ואף על פי שהוא עושה בשבת, מותר; בד"א,
בצנעה, שאין מכירים הכל שזו המלאכה הנעשית בשבת של ישראל
היא, אבל אם היתה ידועה ומפורסמת, אסור שהרואה את האיני יהודי
עוסק אינו יודע שקצץ, ואומר שפלוני שכר האיני יהודי לעשות מלאכה
בשבת.

אולם יש מקום להקל כאן, כיוון שהאיסור נובע מחשש שמא יחשבו
העולם ששכרו את האופה לאפות ביום הכיפורים; אבל כאן כולם יודעים
שמדובר בקצץ, והאופה רק ירוויח מה שימכור, ועל כן נראה לי שאין
איסור בדבר.

ועל כן הנח להם לישראל. ואם אינם נביאים הם, בני נביאים הם. וגם
יש חשש להוציא לעז על הרב הקודם שלא העיר בזה, והציבור לא יידע
להבחין שאותו רב סמך על השיטה המקלה.
ועל כן המחמיר יחמיר לעצמו, ולא יעיר לאף אחד, והנראה לעניות
דעתי כתבתי.

סימן יב – שימוש במגבונים בשבת

1. מבוא
2. שיטת האוסרים
3. דעת הרמב"ם
4. דעת השולחן ערוך
5. היתר גם לדעת הרשב"א
6. פסיקת הרב עובדיה יוסף
7. פסיקת הרב משה פיינשטיין
8. המסקנה להלכה

כ

1. מבוא

נחלקו האחרונים אם מותר להשתמש במגבונים לצורך ניקוי הגוף בשבת. ב'פסקי תשובות' הביא חבל נביאים שדעתם לאסור¹, ולעומתם יש שהקלו והתירו, כפי שנראה להלן. שאלה זו שכיחה מאוד, ונשתדל לעמוד על טעמי האוסרים והמתירים ולחזק את שיטת המקלים.

2. שיטת האוסרים

מקור דברי האוסרים במשנה במסכת שבת:

ספוג, אם יש לו עור בית אחיזה - מקנחין בו, ואם לאו - אין מקנחין בו (פרק כא משנה ג. מסכת שבת קמג, א).

1. סימן שב, אות כה.

רש"י מבאר שסיבת האיסור היא סחיטת הספוג. ומובא בגמרא שאף שאינו מכוון לסחוט אלא לנקות את השולחן, הרי זה אסור משום שבהכרח הספוג נסחט.

והנה, נחלקו הראשונים מהי מלאכת סוחט במקרה הזה. ישנם שני סוגי סחיטה: סחיטה שהיא תולדה של מלאכת דש, היינו שסוחטים דבר מה מהמשקה הבלוע בתוכו כדי להשתמש במשקה הזה; וישנה סחיטה שהיא תולדה של ליבון, כלומר כיבוס: הסחיטה היא חלק מתהליך כיבוס הבגד, ובמקרה זה אין לסוחט שום עניין במים היוצאים מן הבגד. הריטב"א והרשב"א מסבירים שהניקוי בספוג אסור משום סחיטה שהיא תולדת דש, כי המקנח מעוניין במים היוצאים מן הספוג כדי לקנח בהם את השולחן, ועל כן הדבר אסור. דברי הרשב"א מובאים במסכת כתובות דף ו, שם עולה השאלה אם פסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר או אסור, ויש המביאים ראיה מהאיסור לקנח בספוג שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור. הרשב"א דוחה ראיה זו:

והביא ראיה לדבריו (שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור) מדתנן בפ' נוטל (קמ"ג א') הספוג אם יש לו בית אחיזה מקנחין בו ואם לאו אין מקנחין בו, כלומר משום דנסחט הוא על כרחיה ומוקמינן לה בגמ' אפילו לר' שמעון דפסיק רישיה ולא ימות הוא, וזו אינה ראיה דודאי נהנה הוא במים הנסחטין דצריך לו לקנח ולנקות

מכאן אתה למד שלדעת הרשב"א האיסור לסחוט את הספוג נובע מכך שאנו מעוניינים ברטיבות היוצאת מן הספוג כדי לנקות את השולחן. כך הסביר גם הריטב"א (כתובות ו, א), אלא שמוסיף שאין בכך איסור תורה, משום שאין מפרק אלא בגידולי קרקע, והמים אינם גידולי קרקע:

ואי משום מפרק, אינו מן התורה אלא בדבר של גדולי קרקע ושהוא צריך למימיו דומיא דדישה

לכאורה לפי דבריהם יהיה אסור להשתמש במגבון משום שאנו

מעוניינים במים היוצאים מן המגבון כדי לנקות את הגוף.

3. דעת הרמב"ם

אמנם דעת הרמב"ם שאין בספוג איסור משום סחיטה כתולדת דש, אלא משום סחיטה שהיא תולדת ליבון. ואלו דברי הרמב"ם:

המכבס חייב משום מלבן, והסוחט כסות חייב מפני שהוא מכבס, לפיכך אסור לדחוק מטלית או מוך וכיוצא בהן כפי האשישה וכיוצא בה כדי לסתמה, שמא יבא לידי סחיטה. ואין מקנחין בספוג אלא אם כן יש לו בית אחיזה, שלא יסחוט (הלכות שבת, פרק כב הלכה טו).

מדוע הרמב"ם לא ראה בזה איסור משום דש, כדברי הרשב"א? נראה שדבריו מבוססים על הגמרא שאמרה שאין סחיטה מן התורה אלא בזיתים וענבים בלבד, שבסחיטתם יש יצירה של ממש, מענבים ליין ומזיתים לשמן; ושאר הפירות אף שיש להם מיץ, אין הוא חשוב כל כך, ואיסורם מדרבנן. חכמים גזרו גם על סחיטת כבשים ושלקות (היינו ירקות או מאכלים אחרים, שכבשו או בישלו אותם) כאשר אנו מעוניינים לשתות את הרוטב הנסחט מהם, הואיל והדבר דומה מעט לסחיטת זיתים וענבים. אבל סחיטת בגד להוציא ממנו מעט משקה, לצורך ניקיון ולא לשתיה, אינה דומה כלל לסחיטת זיתים וענבים, ועל כך לא גזרו חכמים. לכן כתב הרמב"ם שהאיסור בספוג נובע מדרך בני אדם לסחוט אותו לאחר שבלע את המשקים שנשפכו, כדי לנקותו ולהשתמש בו פעם נוספת. וגם שכיח שאחרי שהתלכלך סוחטים אותו תחת מים זורמים לנקותו.²

אם כן, לשיטת הרמב"ם אין מקום לאסור את השימוש במגבונים,

2. קשה לומר שהוא חושש מליבון בעת הניקיון, כיוון שהספוג רק מתלכלך בעת שמשתמשים בו לניקוי. ואפילו אם נאמר כך, לפי דברי הרב משה פינשטיין שנביא בהמשך הדין במגבון יהיה להתיר, שפשוט הדבר שאין ליבון בנייר שזורקים אותו מיד לאחר השימוש.

שהרי אין לנו שום עניין לנקות את המגבון, והוא נזרק מיד לאחר השימוש.

4. דעת השולחן ערוך

כעת עלינו לברר את דעת השולחן ערוך, שהביא את האיסור להשתמש בספוג; האם לדעתו האיסור הוא משום דש או משום מלבן? האגרות משה כתב שהיות שכל הסימן (סימן שכ באורח חיים) דן בסחיטה שהיא תולדת דש, מסתבר שגם סעיף יז - הסעיף הדן באיסור לסחוט את הספוג - דן בסחיטה כתולדת דש³. אולם לא כן עמדי, מפני שבבית יוסף הסביר מדוע הטור הביא דינים הקשורים לליבון בסימן זה, אף שהסימן כולו דן בסחיטה כתולדת דש, ותירץ שאף שסחיטת בגדים היא סחיטה כתולדת מלבן, הביאם הטור שם משום ששם סחיטה אחד הוא. וזו לשונו של הבית יוסף:

ואף על פי שעיקר איסור סחיטת פירות הוא משום דש ואיסור סחיטת בגד היא משום מכבס וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ח' (ה"י) ובפרק ט' (ה"א) ובפרק כ"א (ה"ב) ובפרק כ"ב (ה"ט"ו) כתבם רבינו בסימן אחד משום דשם סחיטה אחת היא.

הראית לדעת שהאיסור הוא משום ליבון⁴. ולפי זה מותר להשתמש במגבון בשבת, ואף אין צריך להיזהר שלא לסחטו. שאין לאסור משום תולדה דדש, שהרי אין כאן סחיטת משקה הדומה לסחיטת פירות; ואין כאן ליבון, משום שהכול דרך לכלוך.

3. אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן ע, ובהמשך נביא את דבריו.

4. אמנם בסעיף יח דן השולחן ערוך בבגד בלוע בין, ושם אכן מדובר בסחיטה תולדת דש, מפני ששם הנסחט הוא יין, שהוא משקה חשוב.

5. היתר גם לדעת הרשב"א

ונראה לי שגם לדעת הרשב"א יש מקום להתיר, היות שבקינוח בספוג המים היוצאים הם מים הראויים לשתייה, והוא משתמש בהם לניקיון; אבל המים הבלועים במגבונים אינם ראויים לשתייה כלל, משום שמוסיפים עליהם חומרי ניקיון שאינם אכילים. והיות שכולם מודים שסחיטת פירות שאין נוהגים לסחטם למשקה אין היוצא מהם חשוב משקה, על אחת כמה וכמה שאותן טיפות אינן נחשבות למשקה, ואין כאן איסור כלל גם לדעתו.

6. פסיקת הרב עובדיה

נביא כאן טעמים נוספים להיתר שהביא הרב עובדיה יוסף בספרו 'חזון עובדיה'⁵, ומתאימים גם לדעת הסוברים שיש במגבון משום סחיטה תולדת דש:

- א. אין כאן חשש איסור תורה משום שכמות המים הנסחטים היא מזערית, ולכל היותר זהו איסור דרבנן⁶.
- ב. אין כאן חשש איסור תורה מסיבה נוספת, שאין סחיטה תולדת דש מן התורה אלא בזיתים ובענבים.
- ג. היות שהבלוע (כלומר המים) בא מבחוץ, אין זה דומה לסחיטת פירות, וזו עוד סיבה שאין כאן אלא איסור דרבנן⁷ (על פי רש"י שבת קמה, א, ד"ה פטור).
- ד. המנקה אינו מכוון לסחוט את המגבון, והוא נסחט רק ממילא.

5. חלק ד, מלאכת דש אות כ.

6. הרב מאריך להוכיח שאף שבכל איסורי אכילה חצי שיעור אסור מן התורה, בשבת חצי מלאכה אינה אסורה אלא מדרבנן.

7. אף שלדעתי המחבר לא פסק כך, כמבורר בסעיף יח, שעוסק בפקק של פשתן הבלוע בין, ופוסק לאסור להשתמש בו אם יש כלי לקבל היין; ומוכרח מכאן שהאיסור הוא משום תולדת דש אף שהמשקה בא מבחוץ. ונראה שיש כאן אף איסור תורה, כי מדובר בין שהוא עיקר איסור סחיטה.

והרי זה פסיק רישיה באיסור שהוא רק מדרבנן, ומשלושה טעמים שונים. ה. ואף אם נאמר שיש כאן פסיק רישיה דניחא ליה, פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר.

ו. כשמדובר בניקיון תינוקות אפשר לצרף את הדעה שתינוק נחשב כחולה שאין בו סכנה, ומותר לעבור על איסור דרבנן לרווחתו. למעשה כתב הרב עובדיה יוסף כך (חזון עובדיה שבת):

מגבונים לחים שעשויים לנגב ולקנח תינוקות אחר עשיית צרכיהם, מותר להשתמש בהם גם בשבת ויום טוב. אלא שיש להיזהר לנגב בנחת, ולא לדחוק המגבונים בחזקה, משום איסור סחיטה.

ומה שכתב "אלא שיש להיזהר" אינו אלא חומרא בעלמא לדעתו, והלומד התשובה יראה נכוחה כי דעתו שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר.⁸

7. פסיקת הרב משה פינשטיין

הרב משה פינשטיין דן בשאלה זו בתשובה באורח חיים חלק ב, סימן ע. בתחילה הוא מסביר שאין כאן איסור משום ליבון, וזו לשונו:

ולשרות נייד במים לקנח איזה דבר ומשליכים לאיבוד, פשוט שאין לאסור. דלא שייך מלבן בנייר ההולך לאיבוד.

ואף שראינו לעיל שדעתו שהספוג אסור משום תולדה דדש, הוא מתיר למעשה⁹, וזו לשונו:

מכל מקום כיון דאינו בתוך כלי וגם אין דרך לסחוט מים מנייד כלל לא

8. ועיין בספרי "בעקבות המחבר" חלק א עמוד רכ, שאני מביא הרבה מחברים הסוברים שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן אסור. אולם מודה אני שמקלים באיסור דרבנן קל, וכאן היות שהמדובר בדין דרבנן משלושה טעמים, יש מקום רב לסמוך על דעתו.

9. ולא כמשתמע מספר פסקי תשובות, שם בהערה 228.

לצורך המים ולא למלבן ואינו מתכוין לזה יש להתיר, כדאיתא סי' ש"כ בסעיף י"ח שמתירין בתרתי לטיבותא, והכי נמי איכא תרתי לטיבותא. וגם אפשר ליכא פ"ד בנייד שאין מחזיקין בחזקה אלא לפי מה שמזדמן שודאי אין לאסור בלא מתכוין לסחוט¹⁰.

גם בדברות אליהו¹¹ סתם להקל מטעמים דומים, וכך משמע גם בהר צבי¹².

8. המסקנה להלכה

על האחרונים שראינו נוסף את דברינו לעיל, שהשולחן ערוך פסק כרמב"ם שאין איסור סחיטה תולדת דש בבגד, ולפיכך אין כאן חשש איסור כלל. ועל כן למסקנה מותר להשתמש במגבונים לקינוח הגוף, בין לתינוק ובין לבוגר.

10. ועיין בשו"ת אז נדברו חלק ז סימן ט, שחולק על האגרות משה. ולפי דברינו כאן ההיתר ברור.

11. חלק י סימן מד.

12. אורח חיים חלק א, סימן קץ.

סימן יג – שימוש בטלפון ובזום בשבת

וביום טוב בשעת הדחק

1. מבוא
2. איסור החשמל – מן התורה או מדרבנן?
3. איסור החשמל משום מוליד דבר חדש
4. איסור השמעת קול ושימוש בכלי נגינה
5. עובדין דחול
6. היתר לחולה שאין בו סכנה

סא

1. מבוא

ניסן תש"פ
שלום וברכה,

שאלה: נשאלתי על ידכם לגבי היתר שימוש בתוכנת זום בחג הפסח הקרב ובא. ונדרשתם לזה, מכיון שהוריתם היקרים שיחי' כבר מבוגרים מאד, ורגילים הייתם, עד התקופה האחרונה, לבקרם מידי יום ביומו, ובשבתות ובימים טובים ארחתם אותם בביתכם, או שאחד מבני המשפחה שהה עמם יחד. אלא שמזמן התפשטות מגפת הקורונה, שכבר לא יכלתם להתראות עמם פנים בפנים, הרביתם לדבר עמם בטלפון, והתחלתם להשתמש בתוכנת ה"זום", ומכיון שהם עצמם אינם בקיאים בהפעלתה, סידרתם אפשרות להפעילה מרחוק אצלם בבית במחשב שלהם.

ורציתם לברר האם בתקופה מיוחדת וקשה זו מבחינה הלכתית יש

היתר להפעיל את התוכנה, שעל ידי זה יוכלו ההורים להשתתף בסדר הביתי שלכם, או להשתמש בטלפון כדי לדרוש בשלומם, לייעץ בענייניהם, ולחזק את רוחם השפופה.

תשובה: בהלכה מקובל לאסור את השימוש בטלפון או בכל אמצעי תקשורת אחר בימי שבת וחג. הסיבה העיקרית לזה היא כיון שה' נתן לעמו ישראל שבתות וימים טובים להתנתק משטף החיים הסואנים, ולהתחבר לעולם רוחני ולמשפחה, באמצעות תפילות ולימוד תורה, ושמחה בתענוגות השבת והימים הטובים. ואם השימוש באמצעי התקשורת השונים ייעשה מותר, יגרום הדבר חורבן לשבתות ולימים טובים.

אמנם, כיון שעבור הקשישים נחשבת תקופה קשה זו לשעת הדחק גדול, יש להתיר להפעיל אותם בשינוי. אולם ברצוני להבהיר, שאינני מתיר זאת אלא בשעת הדחק גדול כגון זו, כי אין בכוונתי למעט כלל בחומרת איסור השימוש בכלי התקשורת בשבתות וימים טובים.

ובכדי להבין את הענין שלפנינו עלינו לברר את הסיבה מחמתה נאסר השימוש בתקשורת, בימי שבת וחג, כי מצינו לזה ארבע סיבות:
א. יש פוסקים שנקטו כי השימוש בחשמל אסור מן התורה משום בונה או משום עושה כלי (מכה בפטיש), ובזמן שהיו הנורות בעלי חוט להט, משום איסור הבערה.

ב. לעומתם יש דעות שזה אסור מדרבנן מחמת הולדת ויצירת דבר חדש.

ג. אחרים סבורים שהתקשורת אסורה משום השמעת קול ושימוש בכלי נגינה שמא יתקן אותם.

ד. דעה נוספת סבורה שיש לאסור הדבר כי זה יגרום לזלזול בכבוד השבת וחגים ויש סיכון וחשש להפיכתם לימי חול, ובשפת ההלכה מוגדר הדבר "עובדין דחול".

2. איסור החשמל – מן התורה או מדרבנן?

הבאנו שיש פוסקים הסבורים כי איסור השימוש בחשמל בשבת הוא מן התורה. ואם אכן נקבל את סברתם אין מקום להקל בנידון שלנו, כי אין להתיר איסור תורה אלא בפיקוח נפש. אמנם רוב הפוסקים סבורים כי איסור השימוש בחשמל הוא מדרבנן, ונימוקם הוא, שאיסור בונה או מכה בפטיש לא שייך בחשמל, כי אין להחשיב מעשה כמלאכה אלא אם מכוחו נעשית איזו יצירה, ואולם בנידון שלנו לגבי תקשורת בשבת, הרי אין נעשית בהם יצירה מחודשת אלא רק שימוש, שהרי אין צורך לייצר מחדש טלפון או מחשב נעול, כי לא נסתלקו מן המציאות, וגם כשמפעילים אותם שוב אין צורך לייצרם מחדש.

וכך כתב הרב שלמה זלמן אויערבאך באריכות (שו"ת מנחת שלמה סימן ט), וגם הרב עובדיה יוסף הסיק כן בשו"ת יביע אומר (חלק א סימן כ) וזה לשונו¹:

בנוגע לגרמופון ורדיו וטלפון בשבת אם יש בזה משום מתקן מנא, העלה שאין בזה חשש תיקון כלי, ואיסורם הוא רק מדרבנן, ומכל מקום אסור לערוך הרדיו או הגרמופון מערב שבת, להשמיע קול בשבת.

דבר זה, שאין בשימוש החשמל איסור בונה או מכה בפטיש, יש להוכיח גם ממשמעות דברי ראשוני האחרונים² שדנו אם איסור השימוש במנורות החשמל שעובר בהם חוט להט, הוא משום מבעיר או מדרבנן משום מוליד דבר חדש, אבל לא העלו על דעתם לאסור משום מכה בפטיש או בונה.

1. כתבתי על נושא זה באריכות בספרי בעקבות המחבר חלק ב סימן ו.

2. בית יצחק יורה דעה חלק ב סימן לא, אחיעזר חלק ג סימן ס, שו"ת מלמד להועיל סימן מט.

3. איסור החשמל משום מוליד דבר חדש

איסור השימוש בחשמל מכח הולדת דבר חדש, נתחדש על ידי שו"ת בית יצחק, והוא איסור דרבנן. אמנם גם על חידושו נחלק הרב אויערבאך, מכיון שהכלי מיועד לכך, הלכך אין להחשיב את החשמל כהולדת דבר חדש. ואין להוסיף איסורים על איסורי חז"ל. וכך כתב הרב אויערבאך בלשונו:

נתבאר לפי זה דלעניות דעתי נראה דבכהאי גוונא דלא עשה כלל שום הדלקה או כיבוי (כמו במנורות להט) וכו', אם מחבר רק את הטלפון עם הזרם אין לאסור בשבת ויום טוב לא משום מכה בפטיש ולא משום מוליד (מנחת שלמה חלק א סימן ט).

4. איסור השמעת קול ושימוש בכלי נגינה

חכמים אסרו השמעת קול בכלי נגינה בשבת ובחג, אבל במקום מצוה, כגון שמחת חתן וכלה, התירו שהגוי ישמיע קול נגינה, כמו שמובא בשולחן ערוך (סימן שלח סעיף ב):

יש מתירים לומר לגוי לנגן בכלי שיר לחופות. ומוסיף הרמ"א, *ואפילו לומר לעכו"ם לתקן הכלי שיר שרי, משום כבוד חתן וכלה, אבל בלאו הכי אסור. ומיהו בזמן הזה נהגו להקל מטעם שיתבאר בסימן שאחר זה.*

ובסימן שאחר זה (סימן שלט סעיף ג) פסק השולחן ערוך:

אין מטפחין להכות כף על כף וכו' וכל זה וכיוצא בזה אסור גזירה שמא יתקן כלי שיר ולספק בלאחר יד מותר.

וכתב על זה הרמ"א:

והא דמספקין ומרקדין האידנא לא מחינן בהו משום דמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מוזדיין ויש אומרים דבזמן הזה הכל שרי דאין אנו

בקיאים בעשיית כלי שיר דמלתא דלא שכיח הוא ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל.

מדברי הרמ"א מבואר כי השימוש בכלי נגינה נאסר מחשש שיתקן את הכלי. וכיון שיש המדמים את אמצעי התקשורת לשימוש בכלי נגינה, יש מקום לנהוג בהם קולא זו הנוהגת בכלי שיר, שהרי אין אנו בקיאים בתיקון טלפון או מחשב. יתירה מזו, קיימת דעה הסבורה כי השימוש בטלפון בשבת מותר לחלוטין, כמו שהביא כף החיים (סימן שלח, אות כז, ואמנם הוא עצמו מסתייג משיטה זו ואינו נוקט בה להלכה):

ובענין המצאה חדשה הנקרא טלפון שמדבר אחד עם חברו בריחוק כמה פרסאות עיין בשו"ת שערי דעה סימן קצד שכתב דמותר לדבר על ידו בשבת ואין בזה שום איסור משום איסור השמעת קול ומשום גזירת עשיית כלי שיר יעוין שם.

5. עובדין דחול

בכל שבת וחג יש לאסור את השימוש בטלפון ושאר אמצעי תקשורת מחמת "עובדין דחול". אבל במקרה שלנו, שתכלית השימוש נעשה לצורך חיזוק לב הזקנים והקשישים הבודדים, יש מקום לפרש שהוא נעשה לצורך השבת והחג, שהרי באמצעות השימוש בכלי התקשורת ניתנת לאנשים הללו אפשרות לחוש בתחושת שבת ויום טוב.

סיכום הדברים:

אם יש איסור שימוש בטלפון הוא רק מדרבנן, וגם בזה נחלקו הדעות לגבי מהות האיסור.

6. היתר לחולה שאין בו סכנה

פשוט וברור בוודאות שהשימוש בשלל אמצעי התקשורת במציאות הרגילה אינה מותרת כלל וכלל. אמנם בתקופה קשה זו, כאשר מצויים בינינו אנשים שהבדידות קשה עליהם מאד, יש מקום להקל בתפעול מכשירים אלה אבל רק על ידי שינוי, ודבר זה יש להוכיח מהדין המפורש בשולחן ערוך, שעבור חולה שאין בו סכנה מקילים לעבור על איסור דרבנן על ידי שינוי, כמו שכתב בשולחן ערוך (סימן שכח סעיף יז):

חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה, הגה: או שיש לו מיחוש שמיצטער וחלה ממנו כל גופו שאז אף על פי שהולך כנפל למשכב דמי (המגיד פ"ב), אומרים לאינו יהודי לעשות לו רפואה אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא, אפילו יש בו סכנת אבר; ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידים, יש מתירים אפילו אין בו סכנת אבר; ויש אומרים שאם יש בו סכנת אבר עושין ואם אין בו סכנת אבר אין עושין; ויש אומרים שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי, ואם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי; ויש אומרים אפי' יש בו סכנת אבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא, ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת אבר; ודברי הסברא השלישית נראין. הגה: מותר לומר לא"י לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי (ר' ירוחם נ"ב ח"ט ורמב"ן ורשב"א וכו').

וכמו שבהלכה סתם קטן מוגדר כחולה שאין בו סכנה, כמו כן יש להחשיב גם את הזקנים והקשישים החווים קשיים פיזיים או נפשיים כחולים שאין בהם סכנה.

לכן נראה לומר, שבמקרה שלנו שיש בכלל ספק אם הדבר נאסר מדרבנן, מותר להתקשר אל הזקנים על ידי שינוי, אם השעה צריכה לכך, לחזק לבם של האנשים הזקנים, על ידי טלפון או על ידי תוכנת "זום". וידוע שבשעת הדוחק מותר לסמוך על דעת יחיד, כל שכן בנידון שלנו,

שלפי רוב הפוסקים אין כאן יותר מאיסור דרבנן. מלבד האמור יש לצרף טעם נוסף של פיקוח נפש, שהרי אם לא נקל בזה, עלולים מספר אנשים שלא לציית להנחיות משרד הבריאות והרופאים, ומגודל תשוקתם לחוג את הסדר בצוותא חדא עם בניהם ובנותיהם יכניסו עצמם לסכנה ויצאו מבתיהם, ואולי מסכנים בזה גם חיי אחרים. לכן יש להקל עליהם, להשתתף מרחוק באמצעות תוכנת זום או טלפון, שאז תנוח דעתם ותמנע סכנה גדולה. עוד יש להוסיף על הנזכר לעיל, שאדם כזה הנזקק לשירותי הטלפון או תוכנת הזום, ואינו בקי בעריכת הסדר על כל פרטיו, יוכל לצאת ידי חובה בשמיעת הסדר דרך אמצעי התקשורת האמורים, כמו שפסקו להלכה הרב קוק והרב משה פיינשטיין³. שכן כתב הרב קוק באורח משפט סימן מח:

בשומע ע"י טעליפאן (טלפון) או ראדיא (רדיו) קדושה או ברכו, אם מותר לענות אחריו, הנה אנחנו קיי"ל שמאחר שהצבור במקומו יש שם עשרה במקום אחד אין שום מחיצה מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים, ויכולים לענות אפילו אלה ששומעים מרחוק וכו', רק מה שיש לדון בזה הוא מצד דעת הי"א שהובא בשו"ע או"ח סי' נ"ה הנ"ל, שצריך שלא יהיה מפסיק מקום מטונף או ע"ז, ויש גורסים כותי וכו' וגם שיטת המחמירים י"ל דהרדיא או הטלפון שהם משמרים את הקול ע"י מכוונת נחשב כאילו אין הקול עובר כלל במקומות אחרים וכו'.

וכן כתב הרב משה פיינשטיין באגרות משה (אורח חיים חלק ב סימן קח):

הנה לדידי מספקא טובא אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל זה שנשמע עושה קולו ממש. ומנין לנו עצם כח השמיעה

3. עיין בשו"ת בדי הארון אורח חיים סימן כא מהרב רא"ם הכהן.

איך הוא שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלוך עד האזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהלוכו, ומ"מ נחשב שהוא קול האדם לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקראפאן בעת שמדבר ששומעין אותו הוא נחשב קולו ממש וכן הא יותר מסתבר.

כעת אשוב ואבהיר באופן חד משמעי, שלמרות הענקת ההיתר לשעת הדחק הזו, חלילה וחלילה להשתמש בהיתר זה למצבים רגילים, כי בהם ודאי יש איסור מדרבנן של עובדין דחול, ואין להחליש את קדושת השבת והיום טוב בשום פנים ואופן, אלא יש להתחשב בדעות הרואים בשימוש בטלפון איסור חמור.

ולא הקלתי אלא כעת, בתקופה קשה זו, מגודל הדחק, שיש בזה צורך גדול ואפילו צד פיקוח נפש, וגם שמסייעים להם לצאת ידי חובת המצוות, לכן יש על מי לסמוך, ומצוה גדולה לחזק את לב האנשים הבודדים, הזקוקים לעזרה זאת.

כמו כן הדבר פשוט, שאם קיימת אפשרות טכנית לסדר כל הענינים הנדרשים לתקשורת בטרם החג, באופן שלא תידרש כל התערבות ומגע יד אדם בחג עצמו, ודאי חייבים לעשות כך.

ויהי רצון שה' יעצור את המגיפה ויאמר לצרותינו די.

סימן יד – שער הישוב שנפתח בשבת

בס"ד

האם שער הישוב הנפתח לעתים בשבת פוסל את העירוב?

לכבוד הרב אוריאל ספז שליט"א,

דיבדתי עם הרב זכאי ואמר לי שכבר זמן מה התייאשו מלהקים צורת הפתח בכניסה ליישוב מעל השער, מפני שמשאיות גבוהות מאוד העוברות בשער קורעות את החוט. כבודו שאל מה דעתי בעניין, משום שבהיותי רב ביישוב הקפדתי על הקמת צורת הפתח.

להלכה נראה שגם בלי צורת הפתח בכניסה ליישוב, פתיחת השער אינה מבטלת את העירוב. אמנם לכאורה הדבר תלוי במחלוקת. שהנה, פרצה הגדולה מעשר אמות צריכה צורת הפתח, וכאן בזמן שהשער נפתח ישנה פרצה הגדולה מעשר אמות בלי צורת הפתח, ולכאורה העירוב נפסל בכך. אלא שיש סברה חזקה לומר שהיות שהשער נעול בדרך כלל, הרי ששער אמתי שנפתח ונסגר אינו גרוע מצורת הפתח, שהיא רק מעין שער ומועילה גם ברשות הרבים גמורה.

להבנת הדברים יש לעיין בסימן שסד סעיף א, שם פוסק השולחן ערוך כך:

רשות הרבים אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שננעלות בלילה. ויש אומרים אף על פי שאין ננעלות, אבל צריך שיהיו דאויות לינעל.

ונחלקו האחרונים כיצד להגדיר דלת:

יש אומרים שזו דלת עם צורת הפתח (כך הבין למשל ערוך השולחן סימן שמה, טו), ולא די בצורת הפתח לבדה משום שמדובר ברשות הרבים דאורייתא ובפתחים המכוונים זה מול זה, והילוך רבים מבטל את

המחיצה. לפי דעה זו דלת בלא צורת הפתח יש לה דין מחיצה כשהיא סגורה, אולם כשנפתח השער היא נפסלת מהיות מחיצה. ויש מסבירים שמדובר בשער בלי צורת הפתח, אלא שעצם זה שיש כאן שער או דלת שננעלת, הרי זה מועיל להחשיב את המקום כרשות היחיד. החזון-איש מחמיר כדעה הראשונה, וזו לשונו בסימן עח, יד:

ראינו מתקנים את המבואות בדלתות בלא צורת הפתח במקומות שאי אפשר לעשות צורת הפתח... ואת הדלתות נועלים פעם אחת ואחר כך פותחים אותם ועומדים תמיד פתוחים. ונראה דאין תיקון דלתות בלא צורת הפתח מועיל כלום שדלת בלא צורת הפתח אינו עושה פתח, אלא אם הדלת נעול הוא כשאר מחיצה, ובזמן שהפתח פתוח בטלה המחיצה ואסור, שהרי אין לנו בדין המחיצות אלא מה שאמרו חכמים, וזולת מה שנתבאר עניינו בגמרא אין ראוי לספק בו ולהחשיבו כלל וכלל.

אולם הרבה אחרונים חולקים על החזון-איש, ובאוצר פסקי ערובין (עמוד 208) מביא שבין המקלים מצויים שו"ת פנים מאירות (חלק ב סימן קמג), שו"ת ברית אברהם (אורח חיים סימן טו אות ג וסימן יח), שו"ת מהרש"ם (חלק א סימן קסב, וחלק ג סימן זז) ותשובת אבני נזר (אורח חיים סימן רעח אות א)¹.

1. נביא כאן קטע מדברי האבני נזר: "אשר מסופק כת"ר אם דלתות מועיל בלא צורת הפתח. והביא בשם ספר פנים מאירות דמהני. אך כתב שבספר פינות הבית מסופק בזה במשמעות חלוש מאוד מכמה טעמים, אשר אינו כדאי להשיב עליו. הנה מעודי הדבר פשוט בעיני דמהני בלא צורת הפתח [ובספר פתח הבית כתב בעצמו שלשון הש"ס משמע דלתות מהני בלא צורת הפתח] וראינו מדברי התוספות שם בסוגיא (דף ו' ע"ב) שהקשו על מה שהקשה הש"ס לחנניה דלא בעי ננעלת מדר' יוחנן דאמר ירושלים אלמלא דלתותיהן ננעלות בלילה. והקשו דהא ר' יוחנן כר' יהודא סבירא ליה דאמר אתי רבים ומבטלי מחיצתא. ותירצו דהש"ס מדמי ב' מחיצות דלא חשיבי לרבנן. כמו שם ארבע מחיצות דלא חשובי לר' יהודה. ואינו מובן דהא לר' יהודה אפילו מחיצה גמורה מבטל כמבואר לקמן (דף כ"ב ע"ב) גבי תל

ונראה לי לומר שייתכן שגם החזון-איש יודה במצב שהשער סגור כל הזמן, ורק נפתח לרגע לאפשר כניסת רכב ומיד נסגר. אפשר שדבר זה אינו מבטל את הערוב גם לדעתו, שהרי הוא תיאר מצב של דלת שאינה אמתית, שרק נועלים אותה פעם אחת וכל הזמן היא פתוחה. ואכן סברה גדולה לומר שאין להמציא מחיצה נוספת על מה שלמדנו בגמרא: לחי, קורה וצורת הפתח. אבל כשהדלת כל הזמן סגורה ורק נפתחת לצורך ועומדת להיסגר מיד, אפשר שיודה החזון-איש שהיא מחיצה. אלא שאין זה מוכרח, שהרי כתב:

אלא אם הדלת נעול הוא כשאר מחיצה, ובזמן שהפתח פתוח בטלה המחיצה ואסור.

והיות שרוב הפוסקים מקלים בדין זה שהוא מדרבנן, וגם בחזון-איש אפשר להסבירו לכאן ולכאן, אין לפקפק כלל שהעירוב כשר להלכה גם בלי צורת הפתח בכניסה ליישוב.

בברכת חג שמח,
שאול דוד

המתלקט. ועל כן אף מחיצות דלתות מבטל על כן בעי ננעלות בלילה שלא יהיה מסור לרבים כל שעה. אבל לרבנן דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא. הוא הדין דלא מבטלי מחיצות דלתות. וצריך לומר דלענין דלתות לא שייך כלל מבטלי מחיצתא. דכל היתר דלתות דראויות לנעול כמאן דנעלי דמיין [וכן כתב הראב"ן, סימן שמ"ט] ואז לא יהיה רבים בוקעים. ועל כרחק טעמא דר' יוחנן דלא מהני ראויות לנעול בהכשר רשות הרבים. דכיון דעכשיו רשות הרבים ממש לא מהני מה דראוי לנעול לשוי' רשות היחיד לבטל רשות שהוא עכשיו. ודוקא בהיתר כרמלית רשות דרבנן ומדאורייתא לא הוי עכשיו שום רשות [עיין רש"י שבת בשמעתתא דכוורת, ח. ד"ה רחבה] מהני מה דראוי כאלו היה ודו"ק".

סימן טו – ערוב הישוב כוכב יעקב

בס"ד

יב כסלו תשע"ה

לכבוד הרב יעקב ברנדווין שליט"א, תל ציון

והרב נתנאל פרנקנטל, שליט"א רב בית הכנסת האשכנזי בישוב כוכב

יעקב

כבוד הרבנים שליט"א,

פניתם אלי בעניין הערוב ביישובנו. הישוב מוקף בגדר מלאה (ולא בצורת הפתח) בכל היקפו, אולם לדעתכם יש בעיה בכשרותו מפני השטחים הפנויים הגדולים המצויים בו. ההליכה בשטחים אלו אינה נוחה, הן בגלל צמחיה פראית והן בגלל הסלעים והשיפועים. על כן לדעתכם מקומות אלו הם כמקומות זרועים המבטלים את ההיקף לדירה¹.

שאלה זו אינה חדשה. הערובין שבכל ערי ישראל כוללים שטחים כאלה, ומקובל בכל מקום להחשיב ערוב כזה ככשר, ובספרי 'בעקבות המחבר' כבר הבאתי בקיצור את הטעמים להתיר². לאחר שההרתם על כשרות הערוב לא סמכתי על עצמי והתקשרתי לכמה רבנים חשובים היושבים על מדין, וכולם הודו לי שהערוב כשר.

ומכל מקום כעת, כיוון שהבעיה התעוררה מחדש, נעיין בשאלה זו

1. מן התורה כל מקום המוקף מחיצות הוא רשות היחיד, אף אם הוא גדול מאוד. אולם גזרו חכמים על מקום שהוקף אבל אין בו דיורים (כלומר מקומות מגורים), ואם הוא גדול מבית סאתיים (שטח של 50*100 אמה, בערך 1300 מטר מרובע) אסור לטלטל בכל השטח מדרבנן. מקום כזה נקרא קרפף שלא הוקף לדירה. והוסיפו חכמים לגזור שאם רובו של השטח המוקף נזרע הערוב נפסל. ואף אם נזרע שטח בית סאתיים שהוא מיעוט השטח המוקף, הרי השטח הזרוע מבטל את ההיקף לדירה, ואסור לטלטל בכל הערוב, אלא אם כן גודר את השטח הזרוע.

2. עמוד שכה, וראה שם עוד כמה וכמה טעמים להתיר.

שנית. ואשיב בשתיים:

א. את שנראה לעניות דעתי מתוך דברי הגמרא ומדברי השולחן ערוך.
ב. הבאת דברי פוסקים רבים שכבר דנו בשאלה כעין זו והתירו בלי
פקפוק כלל. ועל כן אני מצרף את מכתבו של הרב אוריאל לביא שליט"א,
המבסס פסקו על פוסקים רבים.

הנה בגמרא (ערובין כג-כד) מובא ששטח זרוע וכן "מים כזרעים דמי"
מבטלים את ההיקף לדירה, ומעלתכם רוצים להשוות את השטחים
הפנויים לשטח זרוע. ויש להבין מדוע שטח זרוע מבטל את ההיקף
לדירה, ועל בסיס זה להסיק אם דווקא זרעים מבטלים את המחיצה, או
גם מקומות פנויים.

אלו דברי רש"י, ערובין כג, ב, ד"ה נזרע רובו:

נזרע רובו³ בזרעונים ביטל דירתו, דבזרעונים לא דיירי אינשי והוה ליה
גינה. ואסור לטלטל אף בשאינו נזרע, דבטיל ליה לגבי רובא. אבל
בנוטע אילנות לא ביטל דירתו דאורחא להסתופף בצל אילנות תמיד

והרש"י הבא, ד"ה אלא:

שיש באותו מקום זריעה יותר מבית סאתים דנעשה כרמלית, דקרפף
יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה כרמלית היא. ושאינו נזרע הוה
חצר פרוצה במילואה לכרמלית, לפיכך כולה אסור⁴.

רש"י כתב אפוא שאנשים אינם גרים במקום זרוע. ויש לשאול, וכי רק
במקום זרוע אנשים אינם גרים? וכי ביערות אנשים גרים? וכי בכבישים

3. כלומר שנזרע רוב הקרפף, שהוא יותר מבית סאתיים

4. כלומר שאם רוב השטח זרוע, המיעוט נגרר אחרי הרוב ואסור לטלטל בכל השטח.
וכן אם מיעוטו נזרע, אבל הוא מקום חשוב בעצמו בגלל שהוא בית סאתיים, אסור
לטלטל בכל השטח אפילו הוא גדול בהרבה מהמקום הזרוע. שהיות שאסור לטלטל
במקום הזרוע, ואין מחיצות בינו לבית שאר הקרפף, הרי שהקרפף פרוץ למקום
האסור בטלטול, ועל כן אסור לטלטל בכל שטחו.

אנשים גרים? וכי בסלעים אנשים גרים? על קושיה זו בא רש"י לענות בדבריו ש"ביטל דירתו", כלומר שבכך שזרע עשה מעשה המוכיח שמקום זה אינו לדירה, משום שמי שייכנס לשם יקלקל את הזרעים. ועל כן הוא אומר שאם נטע אילנות לא ביטל דירתו, כיוון שלא אכפת לנו שאדם יסתובב היכן שיש אילנות. ועל כן מקומות פנויים שאין מניעה שאדם יעבור בהם אינם מבטלים את ההיקף לדור.

ואם תשאל מדוע בית סאתיים שנזרע מבטל את המחיצות שנעשו לדירה? הלוא הוא יכול לגור בשאר השטח! ומסביר רש"י שהיות שמונעים מאנשים להיכנס בו הוא חולק רשות לעצמו, ואם הוא יותר מבית סאתיים הרי הוא ככרמלית, האוסרת את המקומות הפרוצים לה. אבל דין זה נאמר דווקא במקום זרוע, ולא בכל מקום הפנוי משימוש. וראיה מפורשת לכך מדין מים, האוסרים את המקום המוקף לדירה. כך כתב הטור:

ואם אינן ראויין לשתייה אז דינו כזרעים ... אם יש בהם יותר מסאתיים כולו אסור אפילו אין בעומקן עשר.

וכתב על כך הבית יוסף:

ואין כן דעת רש"י, שכתב דכל שעומקן פחות מ' אין מבטלין מקומם מדין קרקע. וכן כתב הרב המגיד בפרק י"ו בשם הרשב"א (עבודת הקודש ש"ג סי' ג), דכשאמרו שכשאינם ראויין לשתייה הם כזרעים כשיש בעומקן י' טפחים, אבל פחות מכך הרי הן כטיט בחצר רקק הוא זה ורקק אינו חולק רשות לעצמו.

מכאן ששטח בית סאתיים שיש בו מים מלוכלכים שאינם ראויים לשתייה בעומק של תשעה טפחים אינו אוסר את הערוב. ומקום זה אינו ראוי לדירה כלל, ודינו חמור מצמחיה פראית ומסלעים או משיפועי קרקע. ואין אוסר אלא אחד משני דברים: מקום שאדם זרע ואינו רוצה שיתקלקלו הזרעים, ואז המקום חולק רשות לעצמו ואוסר, ומקום מלא מים בשטח בית סאתיים, שהוא דומה לים משום שהוא עמוק עשרה

טפחים. וכדעה מקלה זו פסק המחבר בסימן שנח סעיף יא, ועיין שם במשנה ברורה ס"ק פט וס"ק צ.

ועל כן, בהבנה פשוטה של הגמרא והשולחן ערוך אין לנו לאסור מקום פנוי. השולחן ערוך כתב שמקום שנזרע ומקום מים אוסרים את הערוב, ואין לנו להוסיף מעצמנו דברים נוספים. כך נראה לי. ועל כן ביישוב כוכב יעקב, שהגדר שסביבו נבנתה לאחר שנבנו בתים ביישוב והיא גדר המוקפת לדירה, ואין ביישוב שטח העונה על הקריטריונים של השולחן ערוך לאסור, הערוב כשר בלא ספק.

אתייחס לנקודות שכבודו כותב במכתבו. בנקודה הראשונה כתב להסביר דעתו ש"קרפף שהוקף לדירה ונטעו בו אילנות אין זה מבטל התשמיש דירה, כי דרכם של אנשים לנטוע אילנות כדי להסתופף בצילם. אבל מקום שמתחילה היה צריך להיות "פרדס" ולא כחצר הוה כרמלית. דבר זה מבואר היטב בריטב"א דף כג, ב ד"ה קרפף".

ובכן, דבר ברור הוא שאם אדם הקיף פרדס שאין בו דיורין, אין המקום נחשב מוקף לדירה; אבל ביישוב כוכב יעקב ישנם בתים, והגדרות נעשו בשביל הבתים ולא בשביל הפרדס. לכן אין מכאן שום ראיה לאסור את הערוב של כוכב יעקב.

עוד מביא כבודו בנקודה השנייה בדבריו ש"מקום שמוקף לדירה, כמו חצרות ומבואות שפרוצות למקום שלא הוקף לדירה⁵, אסור לטלטל גם בתוך החצרות. זה בגלל שגזרו במקום המותר הואיל והוא פרוץ למקום האסור לו. גזרה זו מובאת בהרבה מקומות." ודברים דומים מובאים בנקודה השלישית.

חידושו של כבודו מבטל את כל הדין המובא בהלכה שדווקא מקום זרוע או מקום מים החולקים רשות לעצמם אוסרים, כמפורש בבית יוסף שהבאתי למעלה. לעומת זאת פרדס אינו אוסר, אף שאינו נחשב לדירה. אם הגדר מקיפה רק את הפרדס הרי הוא נחשב לקרפף שהוא כרמלית,

5. כוונתו שהגדר החיצונית הוקפה גם לשם שטחים שאין בהם דיורין, ועל כן הגדר אינה מועילה להם, וממילא מקום הדיורין הפרוץ לשם אסור.

אבל במקום גדול שיש בו הן בתים והן מקומות פנויים כל השטח נחשב מוקף לדירה. אלא ודאי שרק מקום זרוע או שטח מלא מים בעומק עשרה טפחים חולקים רשות לעצמם ומבטלים היקף לדירה. והדין שהבאתם עוסק במקרה שונה לחלוטין, שאם הגדר המקיפה את היישוב פרוצה לפרדסים שמחוץ להיקף, הרי שאסור לטלטל בכל הישוב. אבל ברוך השם הגדר הביטחונית מקיפה את כל הישוב.

הבאתי בספרי את דברי החזון-איש בסימן פט אות ז, שמעלה את האפשרות שמקומות פנויים יאסרו את הערוב, והבאתי שהוא כותב ש"אין נזהרים בזה". וטען כבודו שהוא אוסר, ובצער כתב שאין נזהרים בזה. ואין אני מודה לו בזה, שבהמשך דבריו מפרש שיש להבדיל בין מקום פנוי לזרעים, וזו לשונו:

והנה הריטב"א ...כתב דאם היתה הרחבה פרוצה במילואה למבוי ולשביל נתערבו המבוי והרחבה והשביל ונעשו רשות אחת כמבוי גדול שהוא סתום מכל צד, ולפי זה גם בקרקעות בעל הבית שבאמצע העיר אינן נעשין קרפיות, אבל קשה שהרי בנזרע בית סאתים נעשה קרפף, ויש לומר דנזרע גרע טפי, ומהא דקרקע שנפרץ במלואו לחצר כ"ה א' ב' (=הכוונה לעירובין דף כה עמודים א' וב') דמבואר דעדיין תורת קרפף עליו לא קשיא דהתם הוקף ולבסוף פתח, אבל ברחבה כיון שהיא פרוצה למבוי בשעת היקף המבוי היא רשות אחת עם המבוי, והיקף המבוי הוי היקף דירה, אף על גב דאין בני המבוי משתמשים שם כיון דהיא פרוצה במלואה אינה מחלקת רשות לעצמה ושימוש המבוי חשיב שימוש בכולה, ולפי זה גם בקרקעות הפנויות של יחידים דינא הכי ואין להם דין כרמלית וצריך עיון.

מכאן שמסקנת החזון-איש להסביר מדוע אין נזהרין בזה. וזה כפי מה שכתבתי למעלה, שרק זרעים ומים חולקים רשות לעצמם. מכאן שהצדיק את ה"אין נזהרים בזה".

ועיין גם בתשובת ציץ אליעזר חלק יג סימן לה, שמרחיב הרבה את

ההיתר. וממה שהתיר שם כל שכן שאפשר להתיר אצלנו. וכאמור אני מצרף את הפסק של הרב לביא.

ואוסיף עוד משפט, שרצונכם שלא להחשיב את הגדר הביטחוננית, ובמקום זה נצטרך לסמוך על צורות הפתח מסביב למגורי התושבים. והלא להקיף הכול בצורות הפתח היא קולא גדולה בהרבה מלהסתמך על הגדר הביטחוננית, שהיא גדר אמתית!
לסיום, ברצוני להודות לכם שעוררתם את העניין. וכמובן שמצווה גדולה לדקדק בהלכות שבת, וה' יברך אתכם שתזכו להמשיך להפיץ תורה.

ביקרא דאורייתא, בידידות ובכבוד רב.

שאול דוד בוצ'קו

נ.ב. אחרי כותבי את כל זה נזכרתי שראיתי בהערות העורך על הריטב"א בערובין, בהוצאת מוסד הרב קוק שכותב:

ובשו"ת דברי חיים חלק ב אורח חיים סימן כח גורס: דגינה לא הוי לדירה אפילו הוא אילנות, ולמד מזה דאף גינה העשויה לנוי מבטלת את ההיקף (הערה 564).

ואולי משם רצה כבודו ללמוד החומרא. אמנם פתחתי את הספר, ומה שכתב שם הוא שזרעים מבטלים את הערוב אפילו אם הם נועדו לנוי, ואילו אילנות אינם מבטלים. אפילו אם אינם לנוי וזה ממש כדברינו, שדווקא זרעים מבטלים, כמובא בגמרא ובשולחן ערוך. ואין להוסיף על כך ולא לגרוע.

בס"ד

י"ב כסלו תשע"ה

לכבוד הרה"ג שאול דוד בוצ'קו שליט"א

רב כוכב יעקב וראש ישיבת היכל יעקב

במענה לשאלתנו אודות שטחים רחבים בתוך ההיקף שבהם קוצים וסלעים וכיוצא בזה, האם העירוב נפסל עקב כך, אשיב כי העירוב כשר לכתחילה, ולהלן הנימוקים בקצרה.

א. ביחס לקוצים שלא נזרעו אלא עלו מעצמן רבו הפוסקים שפסקו שאין דינם כזרעים. ומאחר והדבר מצוי בהרבה ישובים וערים ולא מצינו בפוסקים לדורותיהם שהורו לחוש, הרי כך נהגו מקדמת דנא שלא לחוש לכך, וכבר עמד על כך בשו"ת להורות נתן חלק י סימן מג סק"ג.

בביאור הלכה זו האריך בשו"ת אמרי יושר חלק א סימן קע ויסוד דבריו ברש"י עירובין כג: "נזרע רובו בזרעונים ביטל דירתו" דהיינו לא שהזרעים מעצמם מבטלים אלא האדם ביטל דירתו בזריעתו, ומבואר שבצמחי בר שעלו מעצמם אין לחוש, עיין שם שהאריך לבסס פסק זה. וכן הורו - בספר דעת תורה למהרש"ם סימן שנח סעיף ט, ספר ברכת שלום עמוד יא, שו"ת דובב מישרים חלק א סימן ב, שו"ת שאלי ציון חלק ב סימן ז, וכן פסק שו"ת להורות נתן חלק י סימן מג ביחס למירון ביחס לשטחים פתוחים שבעירוב ויש בהן קוצים. ועיין בספר דובב מישרים באר דלא דמי למים שאוסרים אף שנכנסו מעצמם, כי מים גרועים מזרעים ואוסרים אף שנכנסו מעצמם. וכל זה דלא כמו שהחמיר בספר שו"ת שמן ראש סימן סח.

ב. ולכאורה הגם שאין לקוצים דין זרעים עדיין דינם כקרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה שאוסר. אך זה אינו. ונפתח שביחס לקרפף כתב במשנה ברורה סימן שנח ס"ק יט:

ודע דאם חשב בפירוש בשעה שהקיף למקום הזה שיבנה בו בית אחר כך והקרפף הזה יהא כמו חצר או בשבית בנה מתחלה ואחר כך הקיף

בסוף הבית וחשב בשעת ההיקף שיפתח אחר כך פתח בבית לאותו צד כדי שיכול להשתמש בהיקף לצרכי הבית אפשר שיש להקל ולומר דמיקרי מוקף לדירה שהדי הקיף אותו לשם דירה.

ולפי זה מאחר וההיקף הנוכחי מקיף את כל השטח במטרה שבמשך השנים הישוב יתרחב וישתמשו בכל השטח לשימושי דירה, הרי בכך גם שטח זה מוקף לדירה, הגם שטרם הפך למקום מגורים. ועיין חזון איש סימן פט ס"ק ו שלא הסכים עם המשנה ברורה, אך בס"ק ז באר הטעם להקל אם שבעת ההיקף היו בתים אך גם נמצאים שטחים שאינם מיושבים בשטח יותר מבית סאתיים, וכל עוד הן פרוצים במלואם לשטח העיר ואינם מוקפים לעצמן אינן אוסרים. וזה לשון החזון איש:

אבל ברחבה כיון שהיא פרוצה למבוי בשעת היקף המבוי היא רשות אחת עם המבוי, והיקף המבוי הוא היקף דידה, אף על גב דאין בני המבוי משתמשינן שם, כיון דהיא פרוצה במלואה אינה מחלקת רשות לעצמה ושימוש המבוי חשיב שימוש בכלה, ולפי זה גם בקרקעות הפנויות של יחידים דינא הכי.

וכן כתבו בשו"ת מנחת יצחק חלק ו סוף סימן לג ובקנין תורה בהלכה חלק א סימן קז.

העולה מהאמור שאין מקום לפקפק בעירוב שבכוכב יעקב.

אוריאל לביא, אב"ד צפת וטבריה

סימן טז – היוצא לטפל בחולה בשבת

האם יכול לחזור?

1. מבוא
2. אלפיים אמה או חזרה למקומו?
3. התירו סופן משום תחילתן
4. הסתירה בפסיקה
5. ביאורו של המנחת שלמה
6. ביאורו של האגרות משה
7. ביאור נוסף
8. ביאור הגמרא על פי הרמב"ם והתוספות
9. יציאה חד פעמית או קבועה
10. למעשה

ס

1. מבוא

מאמר זה עוסק בשאלה שכיחה מאד, והיא, מה דינם של אנשי רפואה והצלה היוצאים מביתם, תוך כדי חילול שבת, להצלת חיים, ומבקשים לשוב חזרה אל ביתם ומשפחתם, בסיום הטיפול בנפגע. האם ההלכה מתירה את שובם, או שהיא אוסרת זאת. ונידונה שאלה זו בפוסקים האחרונים, אלה מתירים ואלה אוסרים.

הרב משה פיינשטיין (אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן פ) התיר לשוב הביתה בגלל העיקרון "התירו סופן משום תחילתן", שמשמעותו, אם לא

נתיר את שיבת המצילים אל ביתם, יש לחשוש שבעתיד יסרבו לצאת¹. כך היא גם משמעותם הפשוטה של דברי הרמב"ם בפרק ב מהלכות שבת, שבהביאו את ההיתר לחזור הביתה, כתב בטעם הדבר 'כדי לא להכשילן לעתיד לבוא', ראה לשונו:

מצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא (רמב"ם פרק ב הלכות שבת הלכה כג).

אלא שלעומת הרב פיינשטיין, נקט הרב אורבאך במנחת שלמה (חלק א סימן ח) כי יש לאסור את שובם הביתה, כי אין הצדקה בחשש זה לחילול שבת, שכן אין בני ישראל חשודים להמנע מהצלת אחיהם עקב חוסר נוחות מסוימת², כמו שכתב בלשונו:

ואף שלצערנו יש הרבה רופאים קלי דעת אשר לגבי דידהו החשש הוא אמת שהם חשודים להמנע מלכת להציל את החולה אם לא יוכלו אח"כ לחזור ברכב לביתם, מ"מ אנו אין בכוחנו להתיר משום כך איסורי תורה.

1. הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה שבת חלק ג דין חולה שיש בו סכנה אות יז ובהערה יא) הרבה להקשות על פסיקת האגרות משה, בטענה שבכל הסוגיה של ביצה הדנה בכלל "התירו סופן משום תחילתן" לא דובר על איסורי תורה אלא רק על איסורים דרבנן. ובדעת האגרות משה נראה, שהוא סבור כי בעוד שבכל ההיתרים הנוגעים לשמחת יום טוב אמנם התירו רק איסורים דרבנן, אבל בכל ההיתרים הנוגעים להצלת נפשות יש להתיר גם איסורי תורה.

מלבד זאת, בדברי הרמב"ם לא הובא הכלל "התירו סופן משום תחילתן" אלא הטעם "שלא להכשילן לעתיד לבוא", ולכן אין זה אותו היתר. לכן גם אם הכלל "התירו סופן משום תחילתן" שייך רק באיסורי דרבנן, הרי שהטעם "שלא להכשילן לעתיד לבוא" כולל ורחב יותר, כפי שיתבאר בהמשך המאמר.

2. אחרונים רבים חלקו על האגרות משה, ראה בחזון עובדיה הנ"ל שהביא רבים מהם.

למעשה, דעות מנוגדות אלו שרשם בסוגיא התלמודית, במסכת ערובין, שם דנו בשאלה זו במשנה ובגמרא. ופשטות דברי הגמרא והשלחן ערוך מורים כשיטת המנחת שלמה, וכפי שנבאר. ואילו דברי הרמב"ם מורים כשיטת האגרות משה. והסבר הדבר הוא, שאכן קיימות שתי שיטות בראשונים בהלכה זו, כפי שנבאר. בסיום המאמר, נסביר כיצד לנהוג למעשה.

2. אלפיים אמה או חזרה למקומו?

כאמור, נידונה שאלה זו במשנה במסכת עירובין, ובגמרא שם העלו את הקושי בהבנת המשנה, שלכאורה קיימת בה סתירה פנימית. הנה מבואר במשנה:

מי שיצא ברשות (כגון שהלך להעיד עדות החודש, או שיצא להציל נפשות, או מילדת שיצאה חוץ לתחום עירה כדי לילד). ואמרו לו כבר נעשה מעשה - יש לו אלפים אמה לכל רוח (מהמקום אשר הוא שם בעת שהודיעוהו או בעת שהציל) וכו', כל היוצאים להציל חוזרין למקומן (עירובין מד, ב).

המתבונן יבחין כי המשנה סותרת את עצמה לכאורה, שבתחילתה הגבילה את היוצא להציל ברשות לבל יצא מעבר לתחום אלפיים אמה (2000), ואילו בסופה התירה את חזרתו למקומו ללא גבול. אפשר ליישב סתירה זו בשתי דרכים. האפשרות הפשוטה היא, שתחילת המשנה דנה בעד היוצא להעיד על מולד הלבנה, לצורך מצות קידוש החודש, ואילו בסופה המשנה דנה ביוצא להציל, וכך היא משמעותה הפשוטה של הגמרא.

וכל היוצאים להציל חוזרין למקומן (משמע בדברי המשנה, שאם יצא חוץ לתחום כדי להציל נפשות, דהיינו יצא ברשות, יכול לחזור לעירו ולתחומו מכל מקום שנמצא. ועל כן מקשה הגמרא) ואפילו טובא?! (וכי אפילו אם יצאו חוץ לעיר הרבה, יותר מאלפיים אמה מסוף תחום העיר, מותרין לחזור למקומן!?) והא אמרת רישא אלפים אמה ותו (יותר) לא!

אמר רב יהודה אמר רב: שחוזרין בכלי זיין למקומן (כלומר: עד המקום שהתירו להם חכמים, ואין אומרים כיון שנעשה מעשה ישליכו כלי זיין מעליהן ולא יחללו שבת בהעברת ארבע אמות ברשות הרבים ובהכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד). ומאי קושיא? דילמא להציל שאני (עירובין דף מה עמוד א).

הנה הקשתה הגמרא סתירה זו, והשיבה (אחר ישובו של רב יהודה אמר רב) שקיים חילוק פשוט בין היוצא להציל לשאר יוצאים. ולולי פירוש רש"י על שלב זה בגמרא, היה אפשר לפרש בפשטות, שהגמרא מציעה לתרץ כדברינו, שתחילת המשנה עוסקת בעד הבא לקדש את החודש, שהוא מוגבל בתנועתו לאלפיים אמה ולא הותרה שיבתו אל הבית. ואילו סוף המשנה, עוסקת בכל הבאים להציל, בין מאויבים בין לריפוי חולים, שהתירה את שיבתם למקומם, וכפי ששמע בפירוש המשניות של הרמב"ם, שבהמשך המאמר יובא ויוסבר בעזרת השם, בטוב טעם ודעת.

אולם מפירוש רש"י בסוגיא משמע לא כך, שהוא הסביר כי ההקלה לכל הבאים להציל ניתנה רק לבאים להציל מן האויבים, שרק אצלם קיים חשש שאם יוותרו במקומם, ישובו האויבים ויתקפו אותם. וכך כתב (בד"ה דילמא להציל שאני):

ומי שיצא ברשות דמתניתין - איכא לאוקמי בעדות החדש, ובחכמה הבאה לילד, אבל הבא להציל מאויבים - יש לחוש שמא אויבים ירדפו אחריו, הלכך אפילו יותר מאלפיים אמה יכנסו לעיר.

מסקנה זו, שסוף המשנה עוסקת רק בבאים להציל מן האויבים, עולה גם מהמשך הסוגיה:

אלא, אי קשיא הא קשיא: דתנן (במסכת ראש השנה), בראשונה לא היו זזין משם כל היום כולו (מי שהלך להעיד על החודש), התקין רבן גמליאל הזקן שיש להן אלפים אמה לכל רוח. ולא אלו בלבד אמרו, אלא אפילו חכמה הבאה לילד, והבא להציל מן הגייס ומן הנהדר ומן המפולת ומן הדליקה - הרי הן כאנשי העיר, ויש להן אלפים אמה לכל רוח. ותו (יותר

מאלפים אמה לכל רוח) לא? והא אמרת: כל היוצאין להציל חוזרין למקומן, אפילו טובא (אפילו יותר מאלפים אמה)!

אמר רב יהודה אמר רב, שחוזרין בכלי זיין למקומן (אין "מקומן" פירושו שיחזרו למקום שלהם אפילו הוא חוץ לתחום, אלא פירושו מקום מנוחתן בתוך התחום, והחידוש הוא שעליהם לקחת אתם את נשקם), כדתניא: בראשונה היו מניחין כלי זינן בבית הסמוך לחומה, פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם, ונכנסו ליטול כלי זינן, ונכנסו אויבים אחריהן. דחקו זה את זה, והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים. באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זינן.

רב נחמן בר יצחק אמר: (כדי לתרץ סתירת משנתנו, דקתני, שהיוצאין להציל חוזרין למקומן, למשנה דראש השנה, דקתני, שאף הבא להציל אין לו אלא אלפיים אמה לכל רוח) לא קשיא; כאן - שנצחו ישראל את אומות העולם (ואין להם לחוש מפני האויבים), כאן - שנצחו אומות העולם את עצמן (כלומר: את ישראל, ויש לחוש שירדפו אחריהם, ולפיכך חוזרין למקומן).

מבואר כי בתחילה סברה הגמרא שאפשר לחזור אפילו יותר מאלפיים אמה, שהרי שאלה "ותו לא", כלומר, והרי הותרה חזרה אפילו יותר מאלפיים אמה. אלא שאחר כך דחתה הגמרא הבנה זו, ובשני התירוצים לא התירה לחזור יותר מאלפיים אמה בלא סכנה, שבתירוץ הראשון אמרו כי חובה לשוב אל מקום המנוחה ולשאת את הנשק ולהביאו שמה, אבל לא לעבור את התחום. ובתירוץ השני התירו לחזור למקומו הראשון, אפילו יותר מאלפיים אמה, אבל רק כשיש סכנה לנשאר בתחום.

נמצא כי מסקנת הגמרא מעניקה סימוכין ותימוכין לפירושו של רש"י שנקט כי ההקלה בסוף המשנה בערובין שיותר לכל הבאים להציל לחזור למקומם, ניתנה רק לבאים להציל מן האויבים, שרק אצלם קיים חשש סכנה כשיוותרו במקומם.

3. התירו סופן משום תחילתן

אמנם משאילת התוספות (עירובין מד, ב ד"ה כל) ניתן להסיק שהגדירו את ההיתר לחזור למקומו בצורה שונה, שהם אמרו וזה לשונם:

כל היוצאין להציל חוזרין למקומן - הא דלא חשיב ליה בפ"ק דביצה³
(דף יא, ב) גבי הנך שלשה דהתירו סופן משום תחילתן, דזה אינו חידוש
וכל הנהו צריכי כדאמרינן התם⁴.

הרי שהבינו כי היתר זה מקורו בתקנת חכמים הנקראת 'התירו סופן משום תחילתן', והיא מורה להתיר חזרה אל הבית, כדי שלא ימנעו מהצלה בעתיד. וזה שונה מפירוש רש"י, שנקט כי לא הותרה חזרה למקום אלא לנתונים בסכנה, כלומר משום פיקוח נפש, ולא מחמת 'התירו סופן משום תחילתן'.

ונראה שגם הרמב"ם לא פירש כרש"י, שכן לא התנה את שיבתם לבית דוקא בחשש סכנה, אלא סתם וכתב:

מצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור
ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת,
וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת
כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא (הלכות שבת, פרק ב הלכה כג).

אף בשולחן ערוך לא כתב שההיתר תלוי בחשש סכנה אלא סתם

3. במסכת ביצה הביאו רשימה של דברים בהם הותר סופן משום תחילתן. כגון, פתיחת חנות ביום טוב (התשלום אינו מתבצע ביום טוב עצמו), שהותרה הגם שכרוך בה איסור דרבנן של בניה, אבל כיון שזו נעשית לצורך יום טוב - שאנשים יקנו את המצרכים הנדרשים להם בחג - התירוה. סגירת החנות לעומת זאת, הרי אינה נעשית לצורך יום טוב, וגם בה יש איסור, ובכל זאת התירו חכמים את סגירתה, מחשש שאם לא נתייר לסוחרים את סגירת חנותם, הם יסרבו לפתחה.

4. ראה במנחת שלמה (חלק א סימן ז אות ג אות קטן ב) שכתב בדעת התוספות כי לא התירו אלא איסורי דרבנן, ודוחק הוא.

וכתב (אורח חיים שכט, ט):

כל היוצאים להציל חוזרים בכלי זיננס למקומם.

הרי שלא פירט כלל שההיתר ניתן דוקא בחשש סכנה, או ש'למקומם' הכוונה דוקא לתוך התחום.

4. הסתירה בפסיקה

אמנם במקום אחר סתרו הרמב"ם והשולחן ערוך את עצמם, שכתבו כי הותר ליוצאים לשוב רק עד אלפים אמה לכל רוח במקום חנייתם. או לחילופין, במקום סכנה, לשוב עם הנשק למקומם ממש. הנה כתב הרמב"ם:

היה יוצא ברשות, ואמרו לו - והוא הולך בדרך - כבר נעשית המצוה שיצאת לעשות, יש לו ממקומו אלפים אמה לכל רוח. ואם היה מקצת תחום שיצא ממנו ברשות, מובלע בתוך אלפים אמה שיש לו ממקומו, הרי זה חוזר למקומו וכאילו לא יצא. וכל היוצאין להציל נפשות ישראל מיד גוים או מן הנהר או מן המפולת, יש להם אלפים אמה לכל רוח, ממקום שהצילו בו. ואם היתה יד הגוים תקיפה, והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו, הרי אלו חוזרין בשבת למקומן ובכלי זינן" (הלכות שבת פרק כז הלכה יז).

וכן כתב המחבר בשולחן ערוך:

כל היוצאים להציל נפשות ישראל מיד עובדי כוכבים או מן הנהר או מן המפולת, יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו; ואם היתה יד כותים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו, הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זיננס (הלכות תחומין סימן תז סעיף ג).

פסק זה של הרמב"ם והשלחן ערוך תואם אמנם במדויק את מסקנת הסוגיה בעירובין, וכפי שביארנו לעיל, אבל סוף כל סוף, הוא סותר את

הפסיקה שלהם עצמם, שסתמו ולא תלו את ההיתר דוקא בסכנה.

5. ביאורו של המנחת שלמה

בישוב פסיקת השלחן ערוך כתב הרב אורבאך כי הדין השני בסימן תז בא להסביר את הדין הראשון בסימן שכט. כלומר, מה שכתב השולחן ערוך בסימן שכט, שחוזרים למקומן, אין כוונתו שחוזרים למקומן ממש, אלא למקומן בתוך התחום החדש⁵, כמו שמבואר בסימן תז. הנה לשונו במנחת שלמה:

מה שלא נזכר בשו"ע שמוותר לחזור למקומם בכלי זיינם גם בנצחו ישראל, הוא מפני שבסימן שכ"ט פסק השו"ע "כל היוצאים להציל חוזרים בכלי זיינם למקומם" והוא כלשון הרמב"ם בפ"ב משבת הכ"ג, ממילא גם נכלל בזה הדין של נצחו ישראל, אלא שאז מקומם הוא רק עד אלפים אמה ותו לא. ומה שלא נזכר בסימן שכ"ט התנאי של מפחדים לשבות במקום שהצילו, היינו מפני שסמך על דבריו בסימן ת"ז, ושם מפורש כתב שגם בנצחו עכו"ם דמותריין לחזור אפילו יותר מאלפים אמה הוא רק אם הם מפחדים לשבות במקום שהצילו (מנחת שלמה חלק א סימן ח).

פירוש זה, המגביל את היתר השיבה רק לגבולות התחום, או רק בחשש סכנה, הוא גם הפירוש המקובל על מפרשי המשנה, שהסבירו את סוף המשנה 'חוזרין למקומן', לאו דווקא למקומן מחוץ לתחום, אלא למקומן בתוך התחום (עיין תוספות יום טוב ותפארת ישראל עירובין שם). אחר העיון נראה שגם הבית יוסף הבין כך הלכה זו, שכן בדבריו בסימן שכט ציין את סימן תז, ובסימן תז הביא את הגמרא ומסקנתה. משמע מזה, שרצה לפרש בסימן תז את דבריו בסימן שכט. ובסימן תז הרי כתב מפורש שאין להם לחזור למקומן אם הוא מחוץ לתחום שבת.

5. ובשו"ת אגרות משה הביא שכך פירש גם ה"ד איתן" על הרמב"ם, אבל חלק שם על פירושו.

הנה לשון הבית יוסף:

אלא אי קשיא הא קשיא דתנן (ר"ה כג, ב) ולא אלו בלבד אלא אפילו חכמה הבאה ליילד והבא להציל מיד הגוים ומן הנהר ומן המפולת הרי הן כאנשי העיר, ויש להם אלפים אמה לכל דות. ותו לא, והא אמרת כל היוצאין להציל חוזרין למקומן, אפילו טובא. אמר רב חזרין בכלי זינן למקומן, כלומר, דהא דתנן חוזרין למקומן לאו בשיעור ההליכה מיירי אלא לומר שחוזרין בכלי זינן למקומן. ורב נחמן שני, כאן בשנצחו ישראל את הגוים, כאן בשנצחו הגוים את עצמן. וכתב הרא"ש וכו' בשם רבינו מאיר (פסקי עירובין סימן צא) דהלכתא כהנך תרי אוקימתני, וכן דעת הרמב"ם בפרק כ"ז מהלכות שבת (הלכה יז) (בית יוסף אורח חיים סימן תז).

ואף על פי שבדבריו נמצא דוחק גדול, שבפירוש "למקומן" הסביר כי הותר לשוב למקום שלהן **דוקא בתוך התחום** וזה דוחק כי המשמעות הפשוטה אינה כך. בכל זאת אפשר ליישב לשון זו גם במשמעות הפשוטה, שכן בזמנם אכן לא היו כל מכוניות ודרכי התקשרות מהירה, ומאד סביר להניח שרוב ההצלות ארעו דוקא בתוך התחום, ולכן יתכן מאוד שזו הכוונה בסימן שכט, שהותרה רק שיבה למקום המצוי בתוך התחום, ואילו בסימן תז הוסיף המחבר שבמקום סכנה, אפילו כשמקומם רחוק, גם הותרה חזרתם⁶.

6. ביאורו של האגרות משה

ישוב אחר לסתירת פסקי הרמב"ם והשולחן ערוך נמצא בדברי האגרות משה, שהוא מחלק ומבדיל בדעת היוצאים. והיינו, שאם בדעתם סברו המצילים כי ההצלה תארך זמן רב, ודאי היה בדעתם להישאר במקום

6. וכדבריו פסק גם הציץ אליעזר (חלק ח סימן טו פרק ז אות יב) וכן ההר צבי (אורח חיים חלק ב סימן י).

ההצלה, אבל אם שיערו כי לא תארוך ההצלה זמן רב, מן הסתם יצאו על דעת לחזור.

וההבדל הוא, שדוקא כשיצאו להצלה שאמורה להיות קצרה יש לחשוש שמא לא ירצו לצאת בפעם הבאה, ועל כן יש להתיר את שובם הביתה, כאחד מהדברים שהתירו סופן משום תחילתן, ואולם כאשר יצאו על דעת להישאר, כי הסכימו בדעתם שפעולת ההצלה תארוך זמן רב, אין להתיר את שובם, אפילו כשזמן ההצלה התקצר מאד, כי אין לחשוש שבפעם הבאה ימנעו מהצלה.

וכך כתב באגרות משה:

ולכן פשיטא להו לתוס' ולרשב"א⁷ שאידי ברוב עניני הצלה ובשעת שלום והוא גם בהצלת יחיד שנמי חוזרין למקומן שהוא רק מטעם התירו סופן משום תחלתן. עכ"פ מפורש בתוס' ורשב"א שמותר לחזור אף רק משום חשש התרשלות דזהו ענין התירו סופן משום תחלתן, והתוס' כתבו דאין בזה חדוש כלל.

והנכון בשיטת הרמב"ם דבעכו"ם שצרו על איזה עיר הרי אלו שבאין להציל צריכין לגרש את העכו"ם שהם מחוץ לעיר, וכשבאו לשם אנשים בכלי זיין שבכחם בעזר השי"ת להרגם ולגרשם הוא זמן קצר ברוב הפעמים, וכשיראו שבאין לעזרה לא יבואו שוב, שלכן יש יותר לתלות שידעו שעל זמן קצר הלכו לשם, דלכן רשאי לחזור לבתיהם, אפילו יותר מאלפיים ויותר מי"ב מיל, מטעם כדי שלא להכשילן לעתיד לבא וכו' ובפכ"ז לא הזכיר עכו"ם שצרו, אלא כל היוצאין להציל נפשות ישראל מיד עכו"ם, שלשון זה משמע שכבר נלחמים בעיר, שאיכא שם כמה מקומות, דכל בית ובית הוא מקום בפני עצמו, ויכולין להתחבא, והמצילין צריכים לחפש בכל הבתים והחצרות ובכל המחבואות שאפשר ואי אפשר להם לידע איך שניצולו, עד זמן גדול, שלכן אף

7. שגם הוא הסביר את דין המשנה כשיטת התוספות משום "התירו סופן משום תחילתן".

שאידיע שגודעו שכל העכו"ם כבר הלכו מהעיר בזמן קצר, לא התירו להם לחזור לבתיהם, שליכא חשש התרשלות, מאחר שבתחלה הלכו על דעת כך, כדלעיל (אגרות משה חלק ד סימן פ).

והנה אף שהחילוק הזה מסתבר מאוד, אבל קשה להעמיס הסבר זה בדברי השולחן ערוך, שכן כמעט מפורש בבית יוסף שסימן תז מסביר את סימן שכט, וגם בלשון הרמב"ם פירוש זה קצת דחוק⁸.

7. ביאור נוסף

ונראה לי ליישב הסתירה הנזכרת לעיל בדרך שונה, ושורש התירוץ נמצא בדברי הרמב"ם בפירושו על המשניות, מהם עולה כי אין כל סתירה בין שתי ההלכות, אלא יש כאן שני היתרים שונים, ושניהם אמת, האחד בדיני מלאכות שבת, והאחר בדיני תחומין⁹.

מה שכתב הרמב"ם בהלכות תחומין, שהותר לנוע במקום שבו הצילו אלפים אמה לכל רוח, זהו משום שבזמנם לא היו להם רכבים ומן הנמנע היה לחזור מהר מרחקים גדולים ביום אחד למקומם ולביתם, והיה יותר נוח להישאר במקום, וכדי שלא ירגישו תקועים כאסירים במקום בו הצילו, הותרה תנועתם אלפיים אמה לכל צד, ומדברי הגמרא נוספו שני חיובים, הלא הם, נשיאת הנשק עמם, וחיוב לחזור למקומם הראשון, כשיש חשש סכנה במקום ההצלה.

ומה שכתב הרמב"ם בהלכות שבת, שמותר למצילים לשוב אל ביתם

8. הרב משה פינשטיין אינו יחיד בפסיקתו להתיר. ראה מה שכתב בשו"ת בדי הארון (חלק פיקוח נפש עמוד 144 בהערה 35) שם ציטט מספר אורחות רבינו לבעל הקהילות יעקב (עמוד קנה אות ריג) "אמר לי מו"ר שליט"א בשם מרן החזון איש שאין לאסור לרופא הנוסע בשבת לחזור עם מכוניתו לביתו, כדי שלא להכשילו לעתיד לבוא שיסרב לנסוע בשבת לחולה". וכך נטה הרב שאול ישראלי להתיר (עמוד הימיני סימן יז אות ו). וכך פסק הרב נחום רבינוביץ בספרו מלומדי מלחמה.

9. וראיתי שכך מפרש הרב נחום רבינוביץ' בספרו "יד פשוטה" על הרמב"ם, וברוך השם שזכיתי לכוון לדעתו.

שלא להכשילן לעתיד לבוא, כוונתו שמותר לחזור לביתם אף במחיר עשיית מלאכות רבות, ומשום פיקוח נפש. ולכן שילב הלכה זו בפרק ב מהלכות שבת, בין שאר ההלכות וההיתרים של פיקוח נפש. המקור ליצירת חילוק זה נלקח מדברי הרמב"ם בפירושו המשנה (מסכת עירובין פרק ד משנה ג) כאמור.

רצה באמרו ברשות, ברשות תורה, או לעשות מצוה או להציל מיד הגיס ומיד הנהר. ואם אמרו לו כבר נעשה הדבר שיצאת לעשותו, הרי זה מותר להלך ממקומו שהוא בו בשעה שאמרו לו כבר נעשה מעשה אלפים אמה לכל רוח. שאם היה בינו לבין המקום ששבת בו פחות מארבעת אלפים אמה כדי שאם יהלך אלפים אמה ממקומו כמו שאמרנו ישאר בינו לבין מקום שביתתו פחות מאלפים ונמצא בתוך תחום שלו שהיה לו מערב שבת, הרי זה רשאי להלך עד שיגיע למקום שביתתו, ויהלך ממנו אלפים אמה לכל רוח כמו שהיה מקודם, וזה הוא ענין אמרו אם היה בתוך התחום כאלו לא יצא.

אבל אמרו שכל היוצאין להציל חוזרין למקומן, אינו טעם לדין שקדם, אלא הוא דין אחר שיש בו קולא למי שיצא ברשות תורה. ולמד ממנו להקל לכל מי שיצא ברשות והוא מי שיצא לעזור לאנשים מישראל, וזה הוא ענין להציל. והתירו להם כלומר לעוזרים לחזור בכלי זינן עד שיגיעו למקומן, וכמו שאמרו חוזרין בכלי זינן למקומן.

מבואר בדברי הרמב"ם, שבמשנה יש שני מקרים שונים. האחד מדבר על היוצא להציל במקום שתחומו מובלע בתוך תחום מקום מגוריו. והשני מדבר על היוצא יותר מאלפיים אמה. לשניהם אמנם הותר לשוב אל ביתם, אבל בכל זאת הרמב"ם מחלק וכותב שיש כאן שני דינים נפרדים. ונראה בביאור דבריו, שאותו אחד שיצא להציל במקום שאלפיים אמותיו מובלעות בתחום שביתתו, הרי הוא מוגדר כאילו לא יצא מתחומו כלל, וכאילו מצוי הוא באלפיים אמותיו, ועדיין מותר לו לשוב לאחוריו, בכיוון ההפוך. אולם היוצא למקום רחוק, שהותרה

שיבתו, דינו שונה, שההיתר מקורו בתקנת חכמים "שלא להכשילן לעתיד לבוא" (כפי שכתב בפרק ב הלכות שבת הנזכר לעיל)¹⁰.

8. ביאור הגמרא על פי הרמב"ם והתוספות

אלא שעכשיו מוטל עלינו להבין כיצד פירש הרמב"ם את הסוגיא בעירובין, כי זה ברור שלא פירש אותה כשיטת רש"י. שכן רש"י סובר כי הותר לחזור למקומו רק בחשש סכנה לנשאר במקום, ואילו הרמב"ם סבור (פרק ב הלכה כג) שההיתר הוא רק שלא ייכשלו לעתיד לבוא, ולא משום סכנה. ואם כן ודאי היתה לרמב"ם הבנה אחרת בסוגיא זו.

ונראה, שלמד הרמב"ם כי שתי סוגיות חלוקות לפנינו, ואף שהן חולקות זו עם זו, עלינו לפסוק כשתיהן. הסוגיה הראשונה דנה בסתירת דברי המשנה (עירובין), שבתחילתה התירה לשוב רק אלפיים אמה לכל רוח, ובסופה לא הגבילה את היתר חזרתו למקומו. ובגמרא יישבו שהרישא של המשנה דנה בעד שבא להעיד על מולד הלבנה, ובסיפא מדובר על מציל שיצא להצלה. וחילוק זה כל כך פשוט לגמרא, עד שאמרה "מאי קושיה דלמא להציל שאני", ומכאן מוכח שהבא להציל יכול לחזור למקומו ללא הגבלה, כהסבר רבותינו בעלי התוספות שם, מחמת ש"התירו סופן משום תחילתן", או כהסבר הרמב"ם "כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא".

אלא שמלבד סוגיא זו קיימת סוגיא נוספת (בהמשך הגמרא עירובין שם) הדנה בסתירה בין המשנה שלנו המתירה לחזור למקומו ללא הגבלה, למשנה במסכת ראש השנה ממנה משמע שגם הבא להציל מוגבל ואינו רשאי לנוע מעבר לאלפים אמה לכל רוח, ומסיקה כי גם הסיפא של המשנה בעירובין מתירה לבא להציל רק אלפיים אמה. אלא שהוסיפה שני דינים חשובים להיתר של אלפיים אמה לכל רוח, האחד הוא החובה לעבור על איסור נשיאה ברשות הרבים, כלומר שצריך לחזור למקומו בתוך התחום עם הנשק. ודין נוסף, שבמקרה ויש חשש סכנה, אפילו

10. כך פירש הרב נחום רבינוביץ' בשו"ת מלומדי מלחמה עמוד 144-143.

חשש רחוק, שהאויבים יבואו ויחזרו, אז חובה לחזור למקומן ממש. ואף על פי שסוגיה זו אכן חולקת על הסוגיה הראשונה, אבל הרמב"ם פסק כשניהם כי ראה שההיתר של הסוגיה הראשונה פשוט לגמרא. ואף שהסוגיה השניה דחתה את מסקנת הסוגיה הראשונה, והביאה דרכים אחרות בביאור הסיפא של המשנה, בצירוף חידושים נוספים, אפשר לפסוק להלכה כשתי הסוגיות. על כן בהלכות פיקוח נפש בשבת הביא את ההיתר לחזור למקומו ממש כדי לא להכשילם לעתיד לבוא, וכסוגיא הראשונה. ואילו בהלכות תחומין הביא את ההלכות של הסוגיא השניה, שאם נשארים במקום בו הצילו יש להם אלפיים אמה לכל רוח, וחובה לשאת את הנשק, וכשיש סכנה בהישארות במקום ההצלה, חייבים לחזור למקומם ממש.

הסבר זה מאפשר לנו לבאר מדוע לא מצינו שהכסף משנה או המגיד משנה על הרמב"ם¹¹ יעירו איזו הערה בנידון זה, כי לפי האמור, אין שום סתירה בין שתי הלכות אלו, אלא שני דינים נפרדים ושונים המה זה מזה, כאמור.

9. יציאה חד פעמית או קבועה

והנה נתבאר לעיל, כי שיטת האגרות משה שרשה בשיטת הרמב"ם, ואילו שיטת המנחת שלמה מקורה בשיטת המחבר. וכעת בבואנו להכריע כיצד לנהוג למעשה, עלינו להבהיר כי אנו נגררים אחר שיטת המחבר, ובפרט בזה שהרמ"א אינו חולק עליו.

עם זאת, עדיין יש מקום לחלק בין מי שיוצא להציל באופן חד פעמי ליוצא להציל באופן קבוע. כי הנה קיימים שני מצבים שונים, האחד, יציאה חד פעמית לצורך הצלה, כשאיזה מאורע לא טוב קורה, ובפתע

11. אמנם גם הט"ז והמגן אברהם לא העירו כלום על דברי השולחן ערוך, אבל המשנה ברורה כתב להסביר שבסימן שכט ההיתר לחזור הוא מחמת "שלא להכשילן לעתיד לבוא", ואחר כך (ס"ק כא) ציין את סימן תז, ולכאורה כוונתו שיש שם היתר נוסף. ואולם כבר כתבנו שקשה מאוד להסביר את שיטת המחבר באופן זה, שהרי בבית יוסף משמע כמעט להדיא שסימן תז מרחיב ומבאר מה שכתב בסימן שכט.

פתאום אחד מן הקרובים נפצע או נחלה ונזקק לטיפול רפואי דחוף בבית החולים, שבכגון זה הוא מחויב להישאר בבית החולים עד מוצאי השבת, ואינו רשאי לחזור לביתו, כי לא שייך אצלו הכלל "שלא להכשילו לעתיד לבוא"¹², כי מנין לנו ששוב יארע אצלו מקרה כזה. אבל לעומתו קיימים אנשי הצלה רבים, כגון רופא, אחות, או איש הצלה כללי, שהם רגילים להיקרא בתדירות ובאופן קבוע לסייע ולעזור לחולים ולשאר המצויים בסכנה, ואם לא יאפשרו להם את שיבתם הביתה, ייאלצו למצוא עבודה אחרת, ואז לא יימצאו אנשים המסכימים לטפל בחולים, כי איך יכול אדם להפקיר את משפחתו, על כן יש בזה פיקוח נפש ממש, וכדברי האגרות משה בתשובתו הנזכרת לעיל לשאלה זו.

לכן אף על פי שפסק המחבר כי אין היתר לשוב הביתה אלא בחשש סכנה, בכל זאת נראה, שבמקרי הצלה קבועים גם המחבר יודה שיש כאן חשש לפיקוח נפש אם לא נאפשר את שובו הביתה, ואין רמז שהמחבר יאסור לו לשוב, כי לא דיבר מפורשות דווקא על אדם המציל בצורה קבועה תוך כדי חילול שבת.

מה גם שמסתבר היתר זה, מחמת חובתה של הקהילה, וכל שכן של המדינה, לדאוג לזמינותם בכל עת ובכל שעה של רופאים ואחיות ושאר אנשי הצלה, ואם כן ודאי צריך לפתוח פתח להיתר זה, כי אחרת אנשים יסרבו לעבודות מצילות חיים, המונעים קיום חיים משפחתיים, ונמצא כי מחמת חובת הכלל יש להחשיב זאת כפיקוח נפש.

כסעד לסברה זו יש להביא את דברי הבעל הלכות גדולות, אשר אמנם לא נפסקה שיטתו להלכה, אבל בכל זאת יש בה ללמדנו על החילוק בין גדרי פיקוח נפש של רבים, לגדרי פיקוח נפש של יחיד.

הנה הר"ן מצטט את הבה"ג:

12. ואולי מונח כאן שורש ההבדל בין הנוסח שכתבו התוספות "התירו סופן משום תחילתן", והיתר זה שייך אפילו ביציאה חד פעמית, ואילו הנוסח שכתב הרמב"ם "שלא להכשילן לעתיד לבוא" שייך רק במקרים בהם קיימת סבירות להשגתו של מקרה כזה פעמים נוספות.

ומהא שמעינן דשרינן שבות דרבנן במקום שהיזק הרבים מצוי, והרב בעל הלכות ז"ל התיר עוד אפילו איסורא דאורייתא (הובא בר"ן על הרי"ף מסכת שבת דף יט עמוד ב).

ואף שראשונים חלקו עליו, אבל זהו דוקא בחשש היזק לרבים. מה שאין כן בחשש התרשלות הצלת נפשות הרבים, ודאי יודו כולם שההסתכלות שונה, וכדברי האגרות משה, שהבין כי מחובת הכלל לארגן שירותי הצלה ורפואה עבור החולים.

10. למעשה

ההכרעה למעשה היא, שאדם היוצא להציל באופן חד פעמי, לא יחזור לביתו, כי לא שייכת לגביו הטענה שלא להכשילו לעתיד לבוא, וכמו שפסק המנחת שלמה.

אבל העוסקים בהצלת נפשות בדרך קבע, כרופאים ואחיות ואנשי הצלה, רשאים לחזור לביתם אחר הטיפול, וכפסק האגרות משה. לכתחילה צריך לארגן הסעות של נהגים גויים, שיביאו ויחזירו את העוסקים בהצלת נפשות. אבל כשסידור זה אינו מושג בנקל¹³, רשאים היוצאים להציל לשוב לביתם, כדי שגם בפעם הבאה, כשיצטרכו את עזרתם, לא יהססו לצאת ולהציל.

13. פיתרון זה אינו קל לישום תמיד, כי יש נשים שמפחדות לנסוע לבד עם נהג גוי. מלבד זה מצוי גם שאנשי ההצלה והרפואה נקראים בפתע פתאום ללא הכנה מוקדמת, ולפי זה ההסדר מתאים רק למי שבא למשמרת קבועה מראש ועם אנשים נוספים.

סימן יז – יום העצמאות

ומשמעות הקמת המדינה

1. מבוא
2. גאולה מגלות אדום
3. שיבה לארץ ישראל
4. עצמאות
5. אחדות
6. התפתחות התורה



1. מבוא

רבים מאתנו נולדו כבר במדינת ישראל, רבים מאתנו חיים בה שנים רבות, ומציאות המדינה בעבורנו היא עובדה פשוטה וברורה עד שאין אנו מרגישים את החידוש הנפלא שבה ואת המתנה הייחודית שזכינו לה בדורות אלה. לא לחינם קבעו חז"ל כי בליל הסדר, הלילה שבו אנו חוגגים את חירותנו ואת פדות נפשנו, צריכים אנו לאכול מרור בברכה, והם עצמם אף תיקנו לשאול "מרור זה על שום מה?", שהרי באמת מקומו מיותר ומה שהיה היה! אלא שבאמת אלמלא היה המרור על השולחן לא היינו מבינים את משמעות הפסח. אם לא נזכור כי עבדים היינו לא נזכור באמת כי ה' הוציאנו ממצרים. אף כאן, אם לא נזכור את אשר עברנו במשך כל שנות גלותנו לא נבין את הישועה הגדולה ואת ההצלה המופלאה שעשה ה' לנו, ועשויים אנו לומר כי מדינה היא דבר נורמלי, ככל העמים. כאן נולדתי, כאן גדלתי, כך בטבעיות וכדרכו של

עולם.

כדי להבין את מצבנו היום חובה עלינו לקיים את הפסוק "זְכֹר יָמוֹת עוֹלָם בֵּינוּ שָׁנוֹת דָּוָר וְדָוָר" (דברים לב, ז). אם נעמיק ונתבונן ניווכח כי הקמת מדינת ישראל היא נקודת זמן שהיוותה מפנה היסטורי בחמש בחינות שונות, שעל כל אחת ואחת מהן עלינו להודות לקב"ה בנפרד, ועל אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת שנצטרפו כולן והיו לאחד, והלוואי שנספיק להודות לה' אֱלֹהֵינוּ על אחת מאלף אלפי הטובות, הניסים והנפלאות שעשה עמנו.

כבר הקשו פוסקים אחרונים על קביעת יום ההודיה ביום ה באייר, יום הקמת המדינה, שהרי ביום זה החלו הצרות והחלה המלחמה בכל תוקף, ונהרגו אלפי חיילים ותושבים. לכאורה היה מקום לציין כיום ההודיה את יום סיום המלחמה, יום הפסקת האש ושבתת הנשק, ולשלב בו גם את ההצלה מן המלחמה עצמה.

אמנם לעניות דעתי יום הקמת המדינה קובע ברכה לעצמו, וחשיבותו רבה בחמישה מישורים שונים. נמנה תחילה את כולם, ואחר כך נסבירם אחד לאחד:

- א. גאולה מגלות אדום
- ב. שיבה לארץ ישראל
- ג. עצמאות
- ד. אחדות
- ה. התפתחות התורה

2. גאולה מגלות אדום

התורה פותחת בפסוקים:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ
וְבָהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם
(בראשית א, א-ב).

ואומר המדרש:

תהו - זו גלות בבל, ובהו - זו גלות מדי, חשך - זו גלות יון, תהום - זו גלות אדום (שהיא כתהום שאין לה סוף), ורוח אֱלֹהִים מרחפת - רוח התשובה המביאה את הגאולה (בראשית רבה ב, ד).

לכאורה המדרש סתום ואיננו מובן. התורה מתארת את ראשית בריאת העולם, בטרם כל יציר נוצר, עדיין אין בני אדם, אין גויים ואין יהודים, והיאך רמוזות כאן גלויות ישראל תחת שלטון העמים? אתמהה! אמנם אחר שנעמיק ונתבונן נראה כי המדרש שואל את עצמו שאלה עצומה: הואיל והקב"ה ברא את העולם כרצונו הרי ודאי ברא אותו באופן מושלם, בחכמה מופלאה ובתכנון מדוקדק, ואם כן מהו שמתארת התורה "והארץ הייתה תהו ובוהו וחושך על פני תהום" - האם הקב"ה יצר קטסטרופה? התשובה שנותן המדרש היא שאכן כן, הקב"ה ברא את העולם באופן שהוא עתיד להישחת, והטעם לכך הוא בריאת האדם, הברייה היחידה שניתן לה כוח הבחירה החופשית לעשות ככל העולה על רוחה. בריאת האדם הביאה לעולם את הכוח המשחית, אותו הכוח שבעתיד יגרום לארבע גלויות ולאסונות, אבל באמת "רוח אֱלֹהִים מרחפת על פני המים" - התשובה המביאה גאולה לעולם נבראה גם היא, והיא משרתת כי העולם עתיד לחזור לתיקונו כפי שהיה ברצון ה' בלא קלקול האדם. זהו תפקידו בעולם.

הנה כל אחת מן הגלויות מאפיינת את עיקר המלחמה הרוחנית של הגויים באותו הדור כנגד עם ישראל. **בבל** ייצגה את תפיסת האלילות והגאווה. היא לא יכלה לסבול נוכחות של בית מקדש או כל כוח אחר מבלעדיה, ומתוך גאווה זו נלחמה בישראל. **מדי** ייצגה את חיי ההנאה והתאוה ונלחמה בכל דבר שבקדושה. בחג הפורים אנו מציינים את הניצחון הן על בבל הן על מדי - עם ישראל עבר את התקופה הקשה תחת שלטונם ושרד מבחינה רוחנית. **יון** מייצגת את החכמה האנושית, וככזאת ראתה בחכמה האֱלֹהִית סתירה והתנגדות, עד שלא יכלה לסבול אותה ורצתה להכחיד את עם ישראל ולכבות את אור החכמה

הא־להית. בחג החנוכה אנו מציינים את ניצחון התורה על חכמת הגויים. **אדום** - זוהי התהום, כאן אין אידאולוגיה שבשמה רוצים הגויים להשמיד את ישראל, אין כאן גאווה, לא תאוה ולא חכמה, אלא רצון לא-רציונלי להשמיד את עם ישראל, סתם כך בלא סיבה. הם יודעים כי ישראל נושאים את שם ה' בעולם, אך הם אינם רוצים את ה' בעולםם, ועל כן הם מרגישים כי עליהם להיפרע מן היהודים ולהיפטר מהם. תחילת התהליך של גלות אדום החל ברומאים שהגלו את עם ישראל מארצו והמיטו עליו שנות חרפה, שנות סבל שבהן אסון רדף אסון, עד שהגיעה השואה הנוראית שבה היה כמעט כל העולם שותף לניסיון למחות שם ישראל מן העולם ח"ו, נמנע מלהושיט יד מסייעת ואף נעל את דלתותיו מפני תחנוני הפליטים הנשארים. במערכות ישראל השונות מאז קום המדינה נהרגו למעלה מ-23,000 איש, בשנות השואה הנוראות היה מספר זה סך הנרצחים בשבוע בממוצע. כמעט ועלתה ביד הרשעים מזימתם להכחיד את שם ישראל מן העולם ח"ו.

בחסדי ה' קמה מדינת ישראל והקיץ הקץ על זממם ותשוקתם של שונאי ישראל להוציא לפועל את כוונתם להשמיד את ישראל. יום זה הוא יום התשובה, יום התיקון, תחילת הגאולה מגלות אדום. הוא מצוין סוף תקופה בתולדות העולם, תקופה שהחלה עם גלות ירושלים בידי הרומאים ונסתיימה עם הקמת המדינה. כשם שפורים וחנוכה מציינים סיום של תקופת גלות כך יום העצמאות מסמל את סופה של תקופת הגלות הארוכה מכולם.

אם כן הקמת המדינה מציינת את השינוי הגדול הזה שבו קם עם ישראל לתחייה מן האפר כאומה, וחזר להקים את ביתו בארץ הזאת - איך לא נשמח ונודה לקב"ה על כך?!

3. שיבה לארץ ישראל

לאחר שהרומאים הגלו אותנו מארצנו ופיזרו אותנו בכל העולם, עדיין ניסו יהודים להישאר ולהיאחז בארץ במסירות נפש. רבי יוחנן החזיק בארץ ישראל מרכז של תורה, ובמשך תקופה מסוימת התקיים מרכז של

תורה בארץ ישראל במקביל למרכזי התורה בבבל. אולם עם השנים ועם ריבוי הצרות הלך הישוב היהודי בארץ ישראל והידלדל, עד שכמעט ולא נותרו בה יהודים כלל. מאז, בכל הדורות כולם ניסו יהודים לחזור ולהיאחז בארץ, הלכו וחזרו, במסירות ובעיקשות, אך לא הצליחו להיאחז בה ולא מצאו בה תקומה. אהבת הארץ בערה בקרבם, אך הם לא הצליחו לממש את אהבתם ולהתיישב בארץ. והנה פתאום, לפני כמאה וחמישים שנה, נעשתה החזרה לארץ ישראל אפשרית. יהודים רבים באו והשתקעו בארץ, אמנם בתנאים לא-תנאים ובייסורים רבים, אך הדבר עלה בידם. עוד בטרם קמה המדינה כבר היו בה 600,000 יהודים - מספר מדהים לעומת כמה עשרות שנים בודדות קודם לכן. עם הקמת המדינה התאפשרה עלייתם של יהודים רבים לארץ, דבר שנאסר עד אז ונאכף בקפידה בידי האומות ששלטו בה. הקמת המדינה אפשרה לנו לקיים את מצוות יישוב ארץ ישראל. שוב אין אנו אנוסים לגור בין הגויים ויכולים אנו לקיים מצווה זו, ואפילו ריקנים שבישראל - זכות מצווה זו ודאי עומדת להם. על כך ודאי שיש להודות ולשבח.

4. עצמאות

אך לא זו בלבד שיהודים יכולים לגור בארץ ישראל - עצמאות המדינה ושלטון יהודי ריבוני בארץ ישראל הם המקיימים את מצוות יישוב הארץ באופן השלם שלה. כבר כתב הרמב"ן (השמטות לספר המצוות מצווה ד), וכתבו אחרים, כי מצוות יישוב הארץ פירושה לשלוט בארץ ולא לתת לשום עם אחר שלטון בה, ודבר זה ייתכן רק כאשר ישנו שלטון יהודי מוכר בין האומות וריבונות מוחלטת על השטח.

לאברהם אבינו נאמר "יִדְעַ תִּדְעַ כִּי גַר יְהִיָּה זְרָעָךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעִבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (בראשית טו, יג), וכבר לימדונו חז"ל שמניין השנים החל מיום הולדת יצחק. ולכאורה תמוה, הרי אברהם ויצחק גרו בארץ ישראל, וכן יעקב ברוב שנותיו, ויצחק אף נצטווה שלא יצא מן הארץ, ואם כן היאך אפשר להחשיב את כל שנותיהם כשנות גירות בארץ לא להם? וכי לא ישבו בארץ ישראל? עוד מצאנו בדוד

שקונן "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים" (שמואל א כו, יט) כשברח מפני שאול אל אכיש מלך גת (על פי הגמרא בכתובות קי, ב) - והרי גת שוכנת בתוך גבולות ארץ ישראל ומזוהה כיום באזור גוש קטיף, והיאך דרשו חז"ל מפסוק זה שכל היוצא מן הארץ כאילו עובד עבודה זרה?

אלא מכאן ראייה שגם כאשר יהודים חיים ויושבים בארץ ישראל, כל זמן שעושים כן כיחידים תחת שלטון הגויים אין הם מקיימים את המצווה במלואה, אלא באופן חלקי. וזהו שאמרו חז"ל (שם) "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים ואל ידור בחו"ל אפילו בעיר שרובה ישראל" - אין לדור בחו"ל כלל אלא בארץ, ולכתחילה יש לדור בארץ בעיר שרובה ישראל, היינו תחת שלטון ישראל, אך גם אם אין אפשרות כזאת עדיין עדיף לגור בה, אפילו תחת שלטון גויים, מאשר לגור בחוץ לארץ, ובעזרת ה' יבואו ויצטרפו עוד ועוד יהודים, עד שיהיה שלטון יהודי בארץ (ולא כמו הרוצים להיתלות במאמר זה ולומר כי עדיף לגור בארץ ישראל בין גויים בלא קיום מצוות מאשר בחו"ל - אם רצונך לעשות עבירות עשה זאת בחו"ל ואל תטמא את הארץ).

הקמת המדינה העלתה את מצוות ישוב הארץ למשמעותה האמתית, ועל כך ודאי שעלינו להודות ולהלל.

5. אחדות

אחד הנזקים הגדולים שגרמה לנו הגלות הוא הפגיעה באחדות ישראל. הגלות הוציאה אותנו מן ה'ביחד' והפכה אותנו לאגודות אגודות. קהילות יהודיות שוכנות בארצות שונות ואין שום קשר ביניהן, מנהגיהן שונים ותרבותם שונה. אף כאשר התקבצו כמה קהילות למקום יישוב אחד יצרה כל קבוצה קהילה לעצמה, בית כנסת נפרד, ארגוני חינוך וחסד נפרדים, כל אחד עצמאי בלא קשר לאחרים. לא הייתה הנהגה כללית לכל הציבור הגדול הזה - הכול היה נפרד. עם הקמת המדינה נוצרה הנהגה אחידה המארגנת תחתיה את כל העם היושב בציון. אמנם

הנהגה זו אינה עושה את הדברים כפי שהיינו רוצים שיעשו, ואנו מתפללים כי אנשי אמונה ינהיגו את המדינה, ועם זאת עצם האיחוד השם קץ לפיזור הנורא הוא אחד מסממני הגאולה. המהר"ל בספרו "נצח ישראל" מסביר כי מהותו של ישראל היא להיות מאוחד, וכבר אמרו חז"ל (ברכות ו, א) כי בתפילין של הקב"ה כתוב: "וּמִי כְעִמָּךְ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ" (דברי הימים א יז, כא). עם ישראל נברא כדי להיות אחד, ובאחדותו הוא מקדש את שם ה' בעולם. כביכול כשאנחנו מפורדים אזי חס וחלילה התפילין האלה נפסלות, והתיקון הוא לשוב ולהתאחד. הקמת המדינה אפשרה לכנס ולאחד את עם ישראל מהפיזור הגדול שבו היה שרוי, ועתה יש לו מרכז גדול שכל היהודים בעולם קשורים אליו.

6. התפתחות התורה

אמנם כל ההישגים האלה - סוף הגלות, שיבה לארץ ישראל, עצמאות, אחדות - אינם מטרה בפני עצמה, אלא הם כלי ומכשיר לגאולה השלמה ולחיבור אמתית של עם ישראל לאביהם שבשמים. אין אנו חוזרים לארץ ישראל רק כדי לאכול מפריה ולשבוע מטובה. משה רבנו מתחנן לפני ה' שיתיר לו להיכנס לארץ, והגמרא (סוטה יד, א) שואלת: לשם מה? וכי לאכול מפרותיה הוא צריך? אלא כדי לקיים מצוות התלויות בה. ארץ ישראל היא ארצו של ה', ארץ התורה והמצוות, והיא גם המגדירה את זהותנו ומהותנו. תכלית קיומנו בכלל ובארץ ישראל בפרט היא הקמת ממלכה של תורה, ההולכת באור ה' ומתקנת את העולם בדרך התורה. כדי להקים ממלכה של תורה צריך שתהיה קודם כול ממלכה. כל זמן שאנו מפוזרים לא נוכל לעשות זאת, כל זמן שאנו משועבדים לא נוכל לעשות זאת, כל זמן שאנו נרדפים ונשחטים לא נוכל לעשות זאת. כל ההישגים שהשגנו עם הקמת המדינה הם תנאים בסיסיים להגשמת החזון היהודי האמתית שלו אנו מצפים ולהגשמתו אנו מתפללים. אמנם לא די בציפייה, בחלומות ובתפילה. כל אחד ואחד מאתנו מחויב לפעול ללא לאות להוסיף תורה וקדושה בארץ הזאת, כדי למנוע מצב שבו חס וחלילה תקיא אותנו הארץ ממנה. מתוך הבנה כי כולנו עם

אחד ואומה אחת עלינו להרגיש את אחריותנו לגורל האחדות ומתוך כך לפעול. אפשר להתחיל בפעילות ביישוב מתוך הרגשת אחדות - דאגה למי שמתקשה כלכלית, דאגה למי שמתקשה רוחנית, דאגה למי שהולך בדרך לא נכונה - ולהמשיך בדאגה לכלל האומה ובהשקעת מאמצים בהפצת אור התורה בעם ישראל כולו.

זוהי הדרישה מאתנו, ואנו סמוכים ובטוחים כי הקב"ה משביר ומוליד, פועל ברחמיו ומצמיח לנו ישועות, וכי הגאולה העתידית תבוא מתוך חסד ורחמים כפי שלימדונו חז"ל. אנו מאמינים בני מאמינים ויודעים כי יד ה' עשתה כל זאת וכל הנפלאות שראינו בדורות אלו לא לחינם נעשו, וכי אנו נמצאים בתהליך מתמשך, וגם אם יש בו ירידות, ועל אף הסבל והקשיים, התהליך אינו עוצר והדרך מוליכה אל הייעוד הגדול.

אם נבין ונשכיל כל זאת אזי יעלה לבנו על גדותיו משמחה והודיה לה' יתברך על כל החסד אשר עשה ועושה עמנו, שהצילנו מהמבקשים להשמידנו, שהחזירנו לארץ ישראל, שנתן לנו עצמאות ושלטון ריבוני, שחזרנו והתאחדנו, ששבנו להחיות את לימוד התורה - ונתפלל על העתיד שנצליח בע"ה להמשיך ולפעול עם הקב"ה ולמלא את תפקידנו בתהליך הנפלא הזה כרצונו, להפיץ תורה ולקדש שם שמים, ולהאמין כי על אף הקשיים והסיבוכים עתידה הגאולה שתבוא במהרה, ונוכל לשיר שיר חדש. אמן!

סימן יח – הלל ביום העצמאות

1. מבוא
2. מקור החיוב
3. האם יש לברך על ההלל?
4. סיכום

⌘

1. מבוא

אחרי שהסברנו בהרחבה את חשיבותו המרכזית של יום העצמאות בתולדות ישראל, נתמקד בממד ההלכתי הקשור ליום זה – אמירת ההלל. הקמת המדינה אחרי אלפיים שנות גלות היא נס גדול ועצום. אחרי השואה הנוראה, הקשה מכל הגלויות כולן, שבה נהרגו שישה מיליונים מאחינו ונכחדו קהילות שלמות שלא נותר מהן אלא אחד מעיר ושניים ממשפחה, קם העם היהודי וחירף את נפשו להקים מדינה. במשך אלפיים שנה לא היו לעם ישראל לא צבא ולא כלכלה, לא עוצמה ולא עצמאות, ואף על פי כן הצליח העם להתנער ולפעול לתחיית האומה.

כל הלומד את ההיסטוריה של עם ישראל רואה את הנסים העצומים שאפשרו את הקמת המדינה. אמנם ודאי שהגאולה לא ירדה מן השמים, והכול נעשה במסירות נפש חסרת גבולות של בני עמנו, אך לולא ה' שהיה לנו לא נותר לנו שריד. מלחמת העצמאות הייתה מלחמה של מעטים מול רבים, ביחסי כוחות של אחד לארבעים. בכל תולדות העמים לא נמצא אח ורע לאירוע פלאי שכזה של תחייה אחרי אלפיים שנות גלות, ורק עם ישראל שב לארצו כפי שהבטיח הקב"ה בנבואותיו לנביאים הן בתורה הן בנביאים והן בכתובים.

הקמת המדינה היא קיום חזונו של יחזקאל הנביא – העצמות

היבשות, עצמותיו של עם ישראל, קמו לתחייה (יחזקאל פרק לז).
 ביום זה יצא עם ישראל ממוות לחיים ומעבדות לחירות, ואנו
 מחויבים להודות לה' יתברך על תשועתו.

2. מקור החיוב

החיוב להודות לה' יתברך נלמד משלושה מקורות מרכזיים בגמרא.

מקור א - מסכת סנהדרין צד, א

מקור החיוב הראשון עוסק במלך חזקיהו - שלא אמר שירה על נס
 ההצלה מסנחריב מלך אשור שהגיע עד שערי ירושלים, ומשום כך לא
 נעשה משיח. הגמרא דורשת פסוק בישעיהו (ט, ו) הפותח במילים
 "לְמַרְבֵּה הַמְּשֻׁרָה וְלְשָׁלוֹם אֵין קֶץ". על פי הכתיב בפסוק, המילה "למרבה"
 כתובה במ"ם סופית - לסרבה. וזה לשון הגמרא:

למרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו'. אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא
 בציפורי: מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוח, וזה סתום? ביקש
 הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה
 מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! ומה דוד מלך
 ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך - לא עשיתו משיח, חזקיהו
 - שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך - תעשהו משיח?
 לכך נסתתם.

חזקיהו היה מלך צדיק וטהור שדאג ללימוד התורה בכל ערי ישראל.
 שום דופי לא נמצא בו אלא נקודה אחת - שלא הודה לה' יתברך. מכאן
 נלמדים גודל החובה להודות לה' יתברך על הנסים וגודל העבירה
 שבהימנעות מכך. החמצנו גאולה שלמה כי לא אמרנו אז, במלכות
 חזקיהו, שירת הודיה לה'.

כדי להבין את חומרת היעדרותה של השירה עלינו לעיין תחילה
 בשתי טעויות בסיסיות שחובה להימנע מהן.

טעות אחת יסודה במחשבה שהאדם אינו נדרש לפעול אלא הקב"ה

פועל במקומו. השוגים בטעות זו מביאים לראיה את הפסוק "שִׁיר
הַמַּעֲלוֹת לְשִׁלְמָה אִם ה' לֹא יִבְנֶה בַּיִת שְׁוֹא עֲמְלוּ בּוֹנֵיו בּוֹ אִם ה' לֹא יִשְׁמֵר
עִיר שְׁוֹא שָׁקֵד שׁוֹמֵר" (תהלים קכז, א), המעיד לתפיסתם שאין משמעות
לפעולת האדם אלא רק לסייעתא דשמיא. אמנם צודקים הם שאם ה' לא
ישמור על העיר לא יוכלו כל השומרים שבעולם להצילה, אך מפסוק זה
אנו לומדים דבר נוסף: ה' שומר על העיר כאשר מגינים עליה גם שומרים
בשר ודם - כמו שה' מסייע לבניו שבונים בית ואינו מוריד מן השמים
בית בנוי. באותו אופן ה' מברך את התבואה רק אם האדם זורע ונותן
דעת רק למי שלומד ועמל לקנות דעת. ה' נתן לנו את העולם לעבדו
ולשמרו. האדם חייב להתחתן כדי להוליד ילדים, אחרת לא יהיה לברכת
הלידות על מה לחול.

אפילו ביציאת מצרים, שהייתה כולה נסים גלויים, נדרשה השתתפות
של האדם. משה רבנו נתבקש לנטות את ידו כדי להביא את המכות
ולדבר אל בני ישראל וייסעו כדי שייבקע הים. יהושע נלחם בחירוף נפש
במערכה על ירושת הארץ, וכמוהו כל השופטים, ושאל ודוד וכל מלכי
ישראל. גם בפורים השתלבו הכוחות: העם כולו התפלל וצם, ובד בבד
השתמשה אסתר בכל מיני תחבולות במטרה להפיל את המן, ובחנוכה
נלחמו המכבים בחירוף נפש וספגו קרבנות רבים.

אשר על כן, המחשבה שאין להודות לה' אלא בשעה שהוא פועל
במקום האדם מנוגדת לרצון ה' שברא את האדם כדי שהוא יפעל.
הטעות השנייה שיש להתרחק ממנה היא המחשבה שהכול מתבצע
רק בזכות האדם. לדידם של בעלי הטעות הזו, הלוחמים במלחמת
העצמאות עמדו על חייהם ונלחמו בעוז מתוך תחושה שאין להם עוד
מה להפסיד אחרי השואה הנוראה - הם התגברו כאריות, לא פחדו
מכלום והיו חכמים ונבונים יותר מן האויב - ובכוחם הרב הצליחו
להכניע אותו. יש המרהיבים לטעון שהאל-ל מת באושוויץ, ועל כן אין לנו
על מי לסמוך אלא על עצמנו. מחשבה זו אינה אלא כפירה, ובעיקר
עיוורון.

על שתי טעויות אלה התריעה התורה כבר לפני יותר מארבעת אלפים שנה:

וְאָמַרְתָּ בְּלִבְבְּךָ פִּחִי וְעַצְמִי יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה, וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הִנִּיתֵךְ לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חֵיל לְמַעַן הִקִּים אֶת פְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם בְּיוֹם הַזֶּה (דברים ח, יז-יח).

אל תטעה לחשוב שאת כל החיל השגת רק בכוחך ובעוצם ידך, אלא הבן והפנם שה' אלוהיך הוא הנותן לך כוח לעשות חיל. ועם זאת - אל תצפה שה' יעשה את החיל במקומך בעוד אתה יושב בטל. ה' הוא הנותן לך כוח כדי שאתה בעצמך תעשה חיל¹.

בשירנו את שירת ההודיה ביום העצמאות אנו מודים לה' ומהללים אותו בקול גדול על הנסים והנפלאות הגלויים והנסתרים שעשה לנו - על העוצם ועל החיל שנתן לנו ועל הכוחות שנטע בקרבנו לנצח את אויבינו ולהקים מדינה בארצנו.

מקור ב - מסכת מגילה יד, א

המקור השני עוסק בקביעת קריאת המגילה בפורים:

תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן? אי הכי הלל נמי נימא! - לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ... רב נחמן אמר: קרייתא זו הלילא, רבא אמר: בשלמא התם (תהלים קיג) הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה, אלא הכא - הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש? אכתי עבדי אחשוורוש אנן.

הגמרא מתמודדת עם השאלה היאך תיקנו לקרוא מגילה בפורים על

1. על פי דרשות הר"ן תחילת דרוש עשירי.

אף שאין בכוחנו להמציא חגים חדשים. לדברי הגמרא אין זה חידוש כלל אלא היגיון פשוט שמקורו שווה לחיוב להודות לה' בפסח - ואף למעלה ממנו. שהרי בפסח היינו משועבדים, אך לא נעשה ניסיון להשמיד את האומה כולה, ואילו בפורים היינו בסכנת הכחדה, ועל כן החיוב גדול יותר.

אם כן, מדוע אין אומרים הלל בפורים ומסתפקים רק במקרא המגילה? בגמרא מופיעות שלוש תשובות: א. אין אומרים הלל על נס שהתרחש בחוץ לארץ; ב. קריאת המגילה בפורים כמוה כאמירת הלל; ג. הואיל ובפורים עוד לא הגענו לעצמאות אין אנו יכולים עדיין להלל. לפיכך - ביום העצמאות, היום שבו יצאנו לחירות ולעצמאות וזכינו לנסי נסים כאן בארץ, ודאי שיש לקרוא את ההלל, ואין זה חידוש כלל.

מקור ג - מסכת פסחים קיז, א

המקור השלישי אינו מסתפק בקריאת הכיוון, אלא יש בו חיוב ברור לאמירת ההלל:

והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותנו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן.

חד וחלק. יש תקנה שמחייבת לומר את ההלל. יש הטוענים שהחיוב הנלמד ממקור זה הוא לומר הלל רק בשנה שנגאלו ולא בכל שנה. רש"י בפירושו על אתר הודף טענה זו, ומדגיש שהחיוב לומר הלל על הגאולה שווה לחובת ההלל בחנוכה, כלומר חל מדי שנה בשנה:

ועל כל צרה שלא תבא עליהם - לישנא מעליא הוא דנקט, כלומר שאם חס ושלוש תבוא צרה עליהן ויושעו ממנה אומרים אותו על גאולתן, כגון חנוכה.

טענה אחרת קובעת שאף שגמרא זו חשובה בפני עצמה, היא לא

הובאה בפוסקים ולא נפסקה כלל להלכה. תשובה לטענה זו מובאת בשו"ת "חיים שאל" של החיד"א. החיד"א דן בשאלה אם קהילה שנעשה לה נס מחויבת לומר הלל ביום הנס מדי שנה בשנה, ומביא דעות שחייבו אמירת הלל מכוח גמרא זו. ואולם החיד"א, על אף הסכמתו שצריך לציין את הנס בהודאה, התנגד לאמירת הלל, משום שלשיטתו יש לומר הלל רק כאשר נעשה נס לכלל ישראל. זו הסיבה, לדבריו, שגמרא זו לא הובאה בפוסקים, וזה לשונו:

איכו השתא נחזי אנן על אמירת ההלל ביום משום נס הנעשה לקהל עדת ישראל אשר בעיר אחת אי שפיר דמי. ואני אענה כי הנה אמרינן בפסחים דף קי"ז ע"א הלל זה מי אמרו נביאים שביניהם תקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם ולכשנגאליים אומרים אותו על גאולתן, ולפי זה היה נראה דשפיר נאה לתקן לומר הלל כשנעשה נס לקהל ישראל בעירם, ונביאים הראשונים כך תקנו. אמנם לבי מהסס טובא שלא ראיתי להרי"ף והרמב"ם והרא"ש שכתבו זה שיש לומר הלל כשהצבור נושעים מצרתם, ואם הדברים כפשטן הי' להם ללמדנו דין זה. ועלה על לבי לומר דאפשר דסברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דתקנת נביאים היתה כשנעשה הנס לכל ישראל דוקא. אבל עתה כי הן בעון עם ישראל מפוזר ומפורד ואיתרחיש ניסא לקהל ישראל אשר בעיר אחת, בזה לא תקנו נביאים לומר הלל ומשום הכי השמיטוהו (שו"ת חיים שאל חלק ב, יא).

ראיתי בספרו של הרב אדרי² שאפשר לראות בגמרא זו מעין הוראה

2. הרב אריאל אדרי, אב בית הדין בבית הרבני בבאר שבע, קיבץ בשלושה כרכים בשם "שחר אהללך" (בהוצאת ישיבת הר המור) את גדריהם ההלכתיים של יום העצמאות ויום ירושלים ואת פרטי ההלכות הנובעים מהם, מתוך עיון מעמיק בדברי הש"ס והפוסקים, הראשונים והאחרונים לדורותיהם. הכרך הראשון עוסק בגדרי אמירת הלל על גאולה ודין אמירת הלל בליל יום העצמאות.

למצבנו היום, שהרי מאז אירועי חנוכה ופורים לא חווה עם ישראל הצלה בסדר גודל לאומי, ומאז יצאנו לגלות לא זכינו לאירוע שכזה ששינה את פני ההיסטוריה היהודית ושם קץ לגלות. הקמת המדינה היא בלי כל ספק נס לכל עם ישראל שנכון וראוי לומר עליו את ההלל.

דברים אלו הובאו להלכה בדברי פוסקים רבים בלשון זה או אחר. כך כתוב בספר "קול מבשר" של הרב משולם ראטה (חלק א סימן כא), כך גם התבטא הרב הראשי לישראל הרב יצחק הלוי הרצוג, וכך פסקו הרב גורן ועוד רבים אחרים.

3. האם יש לברך על ההלל?

הרב עובדיה יוסף בתשובותיו (יביע אומר חלק ו, אורח חיים סימן מא) התייחס למקורות השונים, ואף שהסכים שיש לומר הלל פסק שאין לברך עליו - מארבעה טעמים:

א. אין לברך אלא על נס שנעשה לכל ישראל.

ב. אין לברך אלא על נס גלוי ולא על נס בדרך הטבע:

והוא הדין בנידון דידן שאף שזכינו בחסדי השי"ת לנצח את אויבינו הרבים והעצומים, כיון שלא יצא דבר זה מגדר הטבע, וכמו שכתב גם כן הר"ן בחידושו לחולין (צה:): שכן מנהגו של עולם ששנים או שלושה אבירי לב יניסו הרבה מן המופחדים וכו' (והובא ג"כ בכסף משנה פי"א מהל' ע"ז ה"ד). לפיכך אין מקום לתקן לומר הלל בברכות מדי שנה בשנה על נס כזה.

ג. עוד לא ניצלנו לגמרי - ישנן עדיין מלחמות.

ד. המדינה איננה מתנהלת על פי כללי התורה.

ואולם רבים כתבו שיש לדחות טענות אלה, ונסכם את דעותיהם לפי סדר הטענות:

תשובה לטענה שאין לברך אלא על נס שנעשה לכל ישראל

הקמת המדינה אינה רק הצלה של יהודי ארץ ישראל דאז, אלא יש לה

משמעות לכל קהל ישראל. יום העצמאות מסמל את סיום הגלות ותחילת הגאולה, וודאי שאין זה דומה לנס שנעשה לקהילה אחת.

תשובה לטענה שאין לברך אלא על נס גלוי ולא על נס בדרך הטבע

הגמרא לא תלתה את אמירת ההלל בנסים אלא אמרה בפשטות: "לכשנגאלים יאמרו אותו על גאולתן". נוסף על כך נסי הקמת המדינה אינם נסים טבעיים כלל, ואין הבדל ביניהם לבין נס פורים, שאף שהיה במסווה של טבע ודאי היה נס, או לנסי חנוכה שהיו בדרך מלחמה³. הנסים במלחמת העצמאות היו גדולים אפילו יותר, וכדי שלא לכפור בגודל ההשגחה יש חובה לומר את ההלל ולספר על גודל הנסים שהתרחשו אז.

בקוראי את הדברים שמנסים להקטין את הנס במקום לפרסמו ולרוממו אני חש כאב גדול, ואין כאן מקום להאריך.

תשובה לטענה שההצלה איננה מלאה

גם ביציאת מצרים, גם בפורים וגם בחנוכה לא נשלמה המלאכה. מיד אחרי היציאה ממצרים רדפו המצרים אחרי ישראל, ולאחר מכן הגיע עמלק להילחם בהם. בפורים מפורש שהיינו עדיין עבדי אחשוורוש, וגם נס החנוכה לא היה סוף הצרות של ישראל. ועם כל זה נקבעו ימים אלה להלל ולהודיה כיוון שהייתה בהם הצלה לכל ישראל.

תשובה לטענה שהמדינה איננה מתנהלת על פי התורה

טענה זו מופרכת גם היא בראיית ההיסטוריה היהודית. ביציאת מצרים יצא עם ישראל מעומק מ"ט שערי טומאה, סמוך ליציאה כבר פתחו ישראל בתלונות על משה ועל ה', ושבעה שבועות אחרי היציאה חטאו בחטא העגל; בפורים היו בני ישראל נשואים לנשים נוכריות שנשארו עמם עד לימי נחמיה; בחנוכה הדרדר המצב מהר מאוד, ובניהם של החשמונאים הפכו למתייוונים - ועם כל זה חייבו חכמי זמנם להודות

3. ואין לטעון שההלל בחנוכה נאמר על נס פח השמן. על נס פך השמן אנו מדליקים נרות, ועל נס המלחמה אנו אומרים את ההלל.

לה' על הנס הגדול שאירע אז. ההלל ביום העצמאות לא נועד להודות ולהלל על קיומה של ממשלה זו או אחרת אלא על היציאה מגלות לגאולה, ממוות לחיים ומעבדות לחירות. מהותה של הנהגת המדינה אינה מעלה ואינה מורידה כהוא זה מגודל התשועה שעשה עמנו ה' יתברך, ואדרבה, אם נתאמץ ונזכה לפקוח את עיני הציבור ולהוכיח שמאת ה' הייתה זאת היא נפלאות בעינינו, יראו כולם נכוחה שה' אמת ותורתו אמת ויחזרו לחיק התורה בעזרת ה'.

ספק ברכות להקל

יש שיקשו ויאמרו - אמנם הבהרת את דעתך שיש לומר הלל בברכה, אך יש רבנים שאינם מסכימים אתך. על כך נענה כמה תשובות:
א. עיקר המצווה היא אמירת ההלל גם אם אין מברכים עליו, כי ברכות אינן מעכבות.

ב. לאחר שלמדתי היטב את הסוגיה על כל צדדיה ברור לי שאמירת ההלל ביום העצמאות היא חיוב גמור שאינו מוטל בספק, ואני יכול בלב שלם לברך על ההלל ולהורות לאחרים לברך. כל הפוסקים שמחייבים לברך בכל נושא שהוא יודעים שיש הסוברים אחרת, ואף על פי כן הם פוסקים שיש לברך - כי להם אין ספק. ומי שעדיין מסתפק - ספק ברכות להקל.

ג. הדברים שכתבתי אינם פרי דעתי האישית אלא דבריהם של גדולי דור הקמת המדינה, הן אשכנזים הן ספרדים. בעת הקמת המדינה קבעה הרבנות הראשית לקרוא את ההלל. אמנם הרבנות לא חייבה לברך, אך הרב הראשי דאז כתב בתשובותיו "היכל יצחק" (אורח חיים סימן קה) שעל אף שאין הוא רוצה לחייב את הכלל, דעתו היא שיש לברך. הרב עוזיאל הורה לומר את ההלל בלי ברכה, אך הוסיף שיש לברך שהחיינו. הרב גורן והרבנות הראשית תחת הנהגתו קבעו שיש לברך, וכן הורו הרב דב ליאור והרב יעקב אריאל. זוהי גם דעתם של גדולי הרבנים הספרדיים, כגון הרב

יוסף משאש⁴, הרב שלום משאש⁵, הרב דוד שלוש⁶ והרב חיים דוד הלוי, מחבר ספרי "מקור חיים"⁷.

בספר "שחר אהללך" הרחיב הרב אדרי בפרטי המקורות וביסס הלכה זו עד שלא נשאר כל ספק כלל. וכי יוכל מאן דהוא לומר על אלו הסומכים על גדולי ישראל שברכתם ברכה לבטלה?! אלא וודאי שההולך בעקבות הפוסקים המכריעים שיש לברך אין לו לחשוש כלל לברכה לבטלה, וכבר כתב הבית יוסף בסימן כט שמי שמסתמך על גדול לברך אין בו כל חשש ברכה לבטלה. וכל שכן כשזו דעה של כל כך הרבה גדולים בני זמננו.

ד. הרב עובדיה יוסף משתמש רבות בכלל "ספק ברכות להקל", אך גם בפסיקותיו יש יוצאים מן הכלל. מעיון בפסיקותיו השונות נראה שבמקרים שבהם היעדר הברכה עלול להיות חמור יותר מברכה לבטלה חרג הרב מכלל זה ופסק שיש לברך. לדוגמה, פוסקי הדור דנו בשאלה אם מותר להדליק נר חנוכה בברכה באולמי שמחות ובמקומות עבודה, יש מהם שאסרו ויש שהתירו. הרב עובדיה פסק שיש לברך על ההדלקה על אף הספק. ודאי שהרב ראה בעיניו את החשיבות הרבה שטמונה בברכה על ההדלקה, שבלעדיה תהא ההדלקה חסרת משמעות בעיני ההמון.

כך גם כאן - הימנעות מברכה על ההלל ביום העצמאות מביאה את השומעים לפקפק בגודלו של יום זה ובקדושתו הרבה.

ה. הרב שלום משאש כתב בהסכמתו לסידור "בית מלוכה" שבמקום

4. אוצר המכתבים אלף תשסט.

5. שמש ומגן חלק ג סימן ס"ג אות א: "ותיקנו הרבנים הראשיים בזמנו לגמור את ההלל בברכה. ומי שכבר נהגו כמותם ישארו במנהגם, ומי שעדיין לא נהגו לא יברכו כי נתחדשו דעות שלא לברך וספק ברכות להקל". חתני הרב אריאל אלקובי, בן משפחתו של הרב משאש, סיפר לי ששאל את הרב - והרב הורה לו לברך.

6. חמדה גנוזה חלק א שאלה כא: "על נסי הנצחונות שבדורנו אומרים הלל בדלוג על כל נס בזמנו כנז"ל, והנהגים לברך על הלל דר"ח יברכו עליו, והנהגים שלא לברך בר"ח ורוצים לברך על נסי הנצחונות שבדורנו יש להם על מה שיסמוכו".

7. בספרו דת מדינה, עמ' 102.

של מנהג קבוע אין אומרים ספק ברכות להקל, ועל כן מי שנוהג לברך על ההלל ביום העצמאות יכול להמשיך ולברך. הנוהג לומר הלל בברכה נפוץ היום מאוד בקהילות ישראל. כך נהגו בכל השנים בישיבת מרכז הרב - שבראשה עמדו הרב צבי יהודה הכהן קוק והרב אברהם אלקנה שפירא, שהיה רבה הראשי של ישראל. כך נוהגים בישיבות הר עציון שבראשה עמדו הרב ליכטנשטיין והרב עמיטל, כך בישיבת אור וישועה בהנהגתו של הרב זיני, וכך בעוד הרבה ישיבות ובתי כנסת - בין בנוסח אשכנז ובין בנוסח ספרד. כלל גדול בידנו שאין אומרים ספק ברכות להקל במקום שנהגו לברך.

4. סיכום

חובה עלינו לפרסם את נס התשועה ביום העצמאות ולקרוא את ההלל בשמחה ובהודיה. מעיקר הדין אנו מורים שיש לברך על ההלל, אך במקומות שבהם הברכה עלולה לגרום למחלוקת ולפלג את הקהילה - יאמרו את ההלל בלי ברכה. כך עשיתי כשהייתי בחוץ לארץ, אך בישיבתנו כאן בארץ אנו קוראים את ההלל בברכה, כפי שהורה אבי מורי הרב משה בוצ'קו זצ"ל.

נפרסם את הנסים הגדולים מתוך הכרה עמוקה שמאת ה' הייתה זאת היא נפלאת בעינינו. נגילה ונשמחה בו!

סימן יט – מצוות אכילת מרור וכורך

1. מבוא
2. מצוות אכילת מרור, מקורה ומעמדה
3. מצוות כורך
4. מדוע מצוות מבטלות זו את זו?
5. כורך בזמן המקדש
6. כורך בזמן הזה

ס

1. מבוא

במאמר זה נעיין במצוות אכילת מרור בליל הסדר, ונדון בטעמיה ובמשמעותה. לאחר מכן נעמיק במצוות אכילת הכורך – מצה ומרור יחד, "זכר למקדש", ובהקשר זה נבאר את המושג התלמודי "מצוות מבטלות זו את זו". בהמשך המאמר נשתדל לברר כיצד קיימו את המצווה בזמן המקדש ומה מקומו של הכורך בסדר, והאם יש בו ממצוות אכילת מצה ומרור, או שכל עניינו זיכרון ונוסטלגיה לעבר.

נברר בעזרת ה' את הנקודות הבאות:

מצוות אכילת מרור, מקורה ומעמדה

❖ האם מרור היא מצווה בפני עצמה?

❖ רבי סעדיה גאון והרמב"ם

❖ הסבר המחלוקת

מצוות כורך

❖ שניים או שלשה יחד?

❖ הסבר המחלוקת

מדוע מצוות מבטלות זו את זו?

כוּרֶךְ בְּזִמְנֵי בֵּית הַמִּקְדָּשׁ

❖ הלל וחכמים

❖ ברכת על מצות ומרורים

כוּרֶךְ בְּזִמְנֵי הַזֶּה**2. מצוות אכילת מרור, מקורה ומעמדה**

❖ האם אכילת מרור היא מצווה בפני עצמה?

מצוות אכילת מרור בליל הסדר נלמדת מן הכתוב:

וְאָכְלוּ אֶת הַפֶּשֶׁךְ בְּלֵילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרֹדִים יֹאכְלֶהוּ
(שמות יב, ח).

המרור נזכר בתורה רק בהקשר של אכילת קרבן הפסח והמצות, "על מצות ומרורים יאכלוהו", ואכן הגמרא אומרת שחייב מרור בזמן הזה, כשאין קרבן פסח, הוא מדרבנן בלבד:

אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. - ומאי שנא מרור?
דכתיב: על מצות ומרורים, בזמן דאיכא פסח - יש מרור, ובזמן דליכא
פסח - ליכא מרור. מצה נמי, הא כתיב על מצות ומרורים! - מצה מיהדר
הדר ביה קרא: בערב תאכלו מצת (פסחים קכ, א).

ואמנם יש מקום לדון בדינה של מצוות מרור בזמן הבית, כאשר היא מדאורייתא; האם היא מצווה בפני עצמה או שהיא חלק ממצוות קרבן הפסח?

❖ רבי סעדיה גאון והרמב"ם

דעת הרמב"ם שמרור אינה מצוות עשה בפני עצמה גם בזמן המקדש, כאשר קרבן הפסח נוהג:

אכילת מרור אינה מצווה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה

ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה יב).

אולם לא כן דעת רס"ג, שבמניין המצוות שלו מנה מרור כמצווה בפני עצמה, שכתב: "טובו בפסח מצה ומרור", ופירש דבריו הגרי"ף פערלא:

פירושו היטיבו לבבכם באכילת זבח הפסח, והמצה והמרור; ומנאן בשלש עשין כל אחת בפני עצמה.

❖ הסבר המחלוקת

לדעת רס"ג, חיים בדרך התורה עשויים להיות לעתים קשים ומרים, ועל כן נצטוונו לקבל מה' את הכול, הן את הטוב והשמח והן את הקשה והמאתגר. מצוות מרור מסמלת את הקבלה הכללית של כל מצוות ה', הקלות כחמורות.

רוח אחרת נושבת מתוך שיטת הרמב"ם, ולדעתו אין מצוות ביהדות שעניינן סבל. וכך אכן מפורש בתורה בפרשת עקב:

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שִׂאֵל מֵעַמְּךָ פִּי אִם לִירְאָה אֶת ה'
אֱלֹהֶיךָ לְלָקֶת בְּכָל דְרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וּלְעַבְדֹת אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל
לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה' וְאֶת חֻקֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ
הַיּוֹם לְטוֹב לְךָ (דברים פרק י, יב-יג).

ה' מבקש מאתנו לחיות את החיים על פי הכללים שהוא התווה, ואין בהם דרישות של התייסרות וסבל. מצוות עינוי היחידה היא החיוב לענות את הנפש ולצום ביום הכיפורים. כמובן שהתורה אינה מאפשרת לנו לתת דרור ליצרנו, והיא מבקשת מאתנו קדושה ומצוות, אבל כולם לטוב לנו ואין זו דת של סיגופים. גם המר שיש לפעמים הוא לטוב לנו, כמו שהמרור הוא מצווה רק כחלק ממצוות אכילת פסח.

3. מצוות כורך

❖ שניים או שלשה יחד?

מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" למדו חכמים שבזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלים את המצוות השונות בכריכה, ביחד. אמנם נחלקו הראשונים מה כרכו: רש"י מבין מן הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" שאוכלים את שלושתם יחד. את הגמרא **שהיה כורכן בבת אחת** (פסחים קטו, א) מפרש רש"י: "פסח מצה ומרור", היינו שכולם היו נכרכים ונאכלים יחד. הרמב"ם לעומתו מבין שכרכו את המצה והמרור, אבל קרבן הפסח היה נאכל לבדו. אלו דבריו על סדר ליל הפסח בזמן הבית:

ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ו-ז).

❖ הסבר המחלוקת

לדעת רש"י ישנם שלושה ממדים במצוות החג: א. קרבן הפסח, המייצג את החירות, ב. המרור, המייצג את העבדות, ג. המצה המחברת ביניהם, שהרי המצה היא הן לחם העוני שאכלו אבותינו במצרים, והן לחם החירות שלא הספיק לתפוח ביציאה החפוזה. וזהו כל עניין החג, לחבר בין הצער והסבל מחד גיסא, לגאולה ולשלווה מאידך גיסא. אם בני אנוש מתעמקים בצערם ובסבלם הם יגיעו לייאוש, ואם הם חיים את הגאולה במלוא חופניהם הם עלולים לשכוח מי הגואל אותם ולא יזו מטרם נגאלו. לכך באה המצה, שיש בה חירות ועוני כאחד, לומר לנו שזיכרון הצרות

צריך ללמדנו שלגאולה יש מטרה ותכלית. לעומת זאת הרמב"ם סובר שאין לאכול את הפסח יחד עם המצה והמרור, כי הפסח הוא קרבן ויש בו קדושה, ואילו מצה ומרור הם מעין "חפצים של מצווה" שאין בהם קדושה כמו בקרבן, ואין למחוק את המחיצות שבין הקודש והחול. אכילת הפסח מקרבת אותנו לה', שהרי הוא קרבן, אלא שיש לאוכלו דווקא לאחר שאוכלים את המצה והמרור, שהם חולין. קיום המצוות של המצה והמרור, המבטאות את הסבל והגאולה, מביא אותנו לקדושה של הקרבן.

4. מדוע מצוות מבטלות זו את זו?

אף על פי שבזמן בית המקדש היו אוכלים מצה ומרור יחד (עם או בלי בשר הקורבן) נאמר בגמרא שאי אפשר היום לקיים כך את המצווה, היות שאם נאכל מצה ומרור בכריכה אחת, יבטל המרור את המצה:

אמר רבינא: אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל (הלל השני, אמורא שחי בסוף תקופת האמוראים, הרבה לאחר חורבן בית המקדש) משמיה דגמרא: לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן: מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא - ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו - הני מילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן - אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא (פסחים קטו, א).

תרגום: כך אמר הלל: לא נכרוך מצה ומרור יחד ונאכלם, כי אנו סוברים שמצה בזמן הזה היא מצווה מן התורה ואילו מרור מצווה מדרבנן, ובא המרור, שהוא מצוה מדרבנן, ויבטל מצוות מצה שהיא מן התורה. ואפילו מי שדעתו שאין מצוות מבטלות זו את זו (ובזמן המקדש היה אפשרי לאכול מצה ומרור ביחד) הרי זה כששניהם מן התורה או שניהם מדרבנן, אבל מצווה מדרבנן מבטלת מצווה מן התורה.

יש להבין מדוע מצוות מבטלות זו את זו. לכאורה אם אדם אכל מצה

ומרור, הרי שהוא אכל גם מצה וגם מרור, ומדוע שלא ייצא במצוות המצה? וכי הדבר גרוע מן הבולע את המצה בשלמותה, שיוצא בכך ידי חובה? (אורח חיים תעה, ג).

רש"י מסביר שטעם המרור מבטל את טעם המצה. אלא שביאורו זוקק לביאור נוסף, שהרי אם בטעם עסקינן, מה ההבדל אם שתי המצוות מן התורה, או שאחת מן התורה ואחת מדרבנן? וכי הטעם משתנה לפי תוקף המצווה? נראה שכוונתו שיש זלזול במצווה מן התורה אם אוכלים עמה גם דבר שאינו אלא מדרבנן, וכפי שדרשו חכמים את הפסוק "ואם תלכו עמי קרי" (ויקרא כו, כא), שאין לעשות את המצוות ארעי (וכך מסביר רש"י בפסוק זה). כך גם נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים קצא, ג), ש"אסור לעשות מלאכה בעודו מברך", ומפרש המשנה ברורה (ס"ק ה): "מפני שנראה כמברך בדרך ארעי ומקרה ואפילו תשמיש קל אסור לעשות". ועל כן מובן שאם המצה והמרור מדאורייתא, יש בשניהם אותה חשיבות וייתכן שאין זלזול באכילתם המשותפת (ולסובר שגם אם שניהם מדאורייתא יש דין של "מצוות מבטלות זו את זו", הרי זה כעין דברי חכמים שאין עושים מצוות חבילות חבילות, ויש להעניק חשיבות לכל מצווה בנפרד), אבל אם אחד מהם אינו מצווה בדרגתו של האחר, ודאי שיש כאן זלזול במצווה.

5. כורך בזמן המקדש

❖ הלל וחכמים

הלל הזקן חי בזמן שבית המקדש היה קיים. הגמרא מספרת לנו על מחלוקת שהתקיימה בינו לחכמים כיצד לקיים את מצוות מרור:

אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים יאכלהו. אמר רבי יוחנן: חולקין עליו חביריו על הלל... יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן, כדרך שהלל

אוכלן - תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלהו¹ - אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו (פסחים קטו, א).

פירושים רבים נאמרו בגמרא זו. כאן נסכם ששיטה אחת מבארת שלדעת הלל יש עדיפות לכרוך את המצה והמרור יחד, ואם לא כרך יצא ידי חובה גם באכילת כל אחד בפני עצמו, ולחכמים יוצאים ידי חובה רק אם אוכלים אותם בנפרד. לעומת זאת יש הסוברים שהלל טוען שמקיימים את המצווה רק אם אוכלים את המצה והמרור יחד, ואילו חכמים סוברים שיש עדיפות לאוכלם יחד - ואף אם אכלם בנפרד יצא ידי חובה.

למעשה הכריע הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ו) שבזמן המקדש יש לכתחילה לכרוך, ובדיעבד גם אם לא כרך יצא יד חובתו:

ואחר כך מברך על נטילת ידיים, ונוטל ידיו שנייה שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה. ולוקח שני ריקין, חולק אחד מהן ומניח פרום לתוך שלם, ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים, משום שנאמר (דברים ט"ז) "לחם עוני" מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים" ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני

1. הגמרא לומדת מכאן שלפי הלל אין מצוות (כששתיהן באותה רמה של מצווה) מבטלות זו את זו. והקשו רבותינו בעלי התוספות שיייתכן ובכל מקום מצוות מבטלות זו את זו, ושונה כאן הדבר משום שהתורה חייבה לאוכלם ביחד. ומתרצים שהיות וגם להלל אם אוכלן בנפרד יצא ידי חובה, הרי שאם מצוות היו מבטלות זו את זו לא היה ניתן לאוכלם יחד גם במקרה זה.

עצמו². ואחר כך מברך "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח" ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח" ואוכל מגופו של פסח, ולא ברכת הפסח פוטרת של זבח ולא של זבח פוטרת של פסח.

❖ ברכת "על מצות ומרורים"

ישנה שאלה בדברי הרמב"ם, מדוע אינו מברך "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על אכילת מצה" כשאוכל את המצה לראשונה, הלוא הוא מקיים את המצווה מן התורה כבר אז.

להסבר הדברים יש לשים לב שבתורה מופיעה מצוות אכילת מצה פעמיים: א. "בערב תאכלו מצות", ב. "על מצות ומרורים יאכלוהו". ואמנם אין כאן שתי מצוות עשה, וכאמור אם אכל את המצה והמרור בנפרד יצא ידי חובה. אולם לקיים את המצווה כתיקונה יש לקיים את שני החלקים שבה: לאכול מצה לבדה ולאכול מצה עם המרור, ובזה מקיים את המצווה באופן המהודר ביותר. אמנם אם יברך על אכילת המצה הראשונה לא יוכל לברך "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על אכילת מצות ומרורים", שהרי כבר בירך על מצוות המצה, והמצווה לאכול מצה ומרור יחד לא תבוא לידי ביטוי בברכה. לכן תיקנו חכמים להמתין לברך על המצה עד שאוכל את המצה עם המרור, שבכך

2. הרמב"ם לא חייב בזמן בית המקדש לאוכלן בנפרד וגם ביחד, אלא כך או כך, ולכתחילה כתב שיש לאוכלן ביחד. ונראה שפסק כחכמים לפי פירוש אחד, או כהלל לפי הפירוש האחר. הרמב"ם לא קיבל כאן את הגמרא שכתבה שלא נפסקה הלכה בסוגיה זו, אלא פסק כדברי רב משרשיא בתחילת הסוגיה, האוסר בזמננו לאכול מצה ומרור יחד, כי המרור יבטל את מצוות המצה, וגם לאחר שאכל מצה אי אפשר לאכול מצה ומרור יחד כי המצה (שכבר אינה מצווה כלל, שהרי כבר יצא ידי חובה באכילתה) תבטל את המרור. לכן בזמן הזה חייבים לעשות שניהם, ואין זה מפני ספק בפסיקה.

שאוכלה עם המרור הוא מצוי עדיין בקיומה של המצווה מן התורה³. למדנו מדברי הרמב"ם על החשיבות הגדולה שבאכילת מצה ומרור יחד, שדבר זה מלמדנו שכל המרירות שבחיים וכל הצרות הם רק צד אחד של המטבע, כשהצד השני היא הגאולה. ואין להתיימש כלל כאשר אנו פוגשים קשיים בחיים.

6. כורך בזמן הזה

השולחן ערוך פסק שצריך גם בזמן הזה לאכול קודם כל מצה ומרור בנפרד, ואחר כך לאוכלם בכריכה אחת, ומדגיש המחבר שאין להפסיק ביניהם. ואלה דבריו לענייננו:

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, ... ואחר כך יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת, ... ויברך על אכילת מרור ויאכלנו בלא הסיבה, ואחר כך נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת... ואומר: זכר למקדש כהלל, ואוכלן ביחד בהסיבה. ומשבירך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו (אורח חיים תעה, א).

בזמן הזה אי אפשר לקיים את המצווה כמו בזמן בית המקדש, היינו לאכול קודם כל רק מצה ואחר כך לאכול את הכריכה, בלי לאכול את המרור בנפרד. זאת משום שהמצה היא מצווה מן התורה והיא תבוטל אם יאכלנה עם המרור, ואם לאחר שאכל את המצה יאכלנה שנית עם

3. שהרי אם לא היה מקיים באכילה זו מצוות מצה מן התורה, המצה שאינה מצווה הייתה מבטלת את המרור שהוא מצווה.

המרור, תבטל המצה את מצוות המרור⁴. לכן יש לאכול כל אחד בנפרד. אבל בזמן בית המקדש עיקר המצווה הייתה לאכלם ביחד, כפי שראינו בדברי הרמב"ם שהיו מברכים דווקא על האכילה יחד. וכדי לקיים את המצווה בצורתה המהודרת יש לנו לאכול את המצה והמרור גם ביחד, לאחר שאכלנו אותם בנפרד. אם כן, ה"זכר למקדש" שאנו עושים בכורך אינו זיכרון בעלמא, אלא זהו קיום המצווה כפי שקיימו אותו בבית המקדש. על כן צריך שהברכה תחול גם על הכורך, ואין להפסיק בדיבור עד שיאכל אותו. וכן מובן מדוע צריך מצה שמורה לכורך, שהרי הכורך הוא חלק אינטגרלי של המצווה.

בזכות הכורך אנו מחוברים לזמן המקדש, והוא מה שנשאר לנו מזמן אכילת הקרבן. ויהי רצון שנזכה לראות בבניין הבית ולקיים בו את מצוות אכילה הקרבן, יחד עם המצה והמרור.

4. על פי התוספות ד"ה אלא והר"ן בסוגיה.

סימן כ – ואלו כותבין במועד

1. מבוא
2. מקור האיסור
3. מעמד האיסור: דאורייתא או דרבנן?
4. מלאכות המותרות בחולו של מועד
5. איגרות רשות
6. כתיבת חידוש בחול המועד
7. פסק המחבר
8. דעת הרמ"א
9. מסקנות להלכה

ס

1. מבוא

ימי חול המועד, שאותם אנו מציינים פעמיים בשנה, הם ימים מיוחדים הנקראים בתורה "מקראי קודש". במציאות החיים שלנו קשה לעתים להרגיש את הייחוד של הימים הללו, ואת ההבדל שבינם לבין שאר ימות החול. אמנם בארצנו החופשיות בבתי הספר ובחלק ממקומות העבודה מקבילות לזמני חול המועד, אולם מבוגרים רבים, וכך גם תלמידי בתי הספר והאוניברסיטאות בחוץ לארץ נדרשים להמשיך ללמוד ולעבוד כרגיל.

אחת מן המלאכות שנאסרו בחול המועד (אם כי היא הותרה בכמה

אופנים, כפי שנראה לקמן) היא הכתיבה, כמפורש בשולחן ערוך:

אסור לכתוב בחול המועד, ואפילו להגיה אות אחת בספר אסור
(תקמה, א).

מלאכת הכתיבה שכיחה ותדירה והיא מופיעה בהקשרים רבים בחיינו: הכנת שיעורים ועבודות, תרגול לקראת בחינות, כתיבת הודעות בפלאפון ובמחשב, ציור ועוד. בעמודים הבאים נדון בשאלת הכתיבה בחול המועד, ודרכה ניגע גם בכמה מן השאלות העקרוניות של האיזון העדין בין קודש לחול.

כהקדמה לדברים נעמוד ראשית על מקור איסור מלאכה בחול המועד ועל תוקפו.

2. מקור האיסור

ימי חול המועד של חג הסוכות וחג הפסח מתוארים בפסוקים הבאים:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה': בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרְבוּ אֶת־ה' לַה' בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֶת־ה' עֲצַרְתֶּם הוּא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: אֱלֹהֵי מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהִקְרִיב אֶת־ה' עֲלֵהּ וּמְנַחֶה זָבַח וּנְסָכִים דַּבֵּר יוֹם בְּיָוֹם: (ויקרא פרק כג, לג-לז).

שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתֶּם לַה' אֱלֹהֵיךָ לֹא תַעֲשׂוּ מְלֶאכֶה: (דברים פרק טז פסוק ח).

הן בחג הסוכות והן בחג הפסח מבדילה התורה בין ימי החג (הראשון והשמיני בסוכות, הראשון והשביעי בפסח) לבין הימים שבתווח. אולם פשט הפסוקים אינו חושף בפנינו בפירוש מה צריך להיות אופיים של ימים אלו. בסוכות אנו מצווים לאכול בסוכה, ובפסח במקום לאכול חמץ

אנו מצווים על אכילת מצה. ברם, אין לנו ציווי מפורש 'כל מלאכת עבודה לא תעשו בחול המועד' כפי שנצטוונו לגבי הימים הטובים. את החלל הזה מנסים למלא התנאים במסכת חגיגה (יה, א):

תניא אידך: 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה, דברי רבי יוסי הגלילי.

על פי רש"י, רבי יוסי הגלילי דורש את הסמיכות שבין הציווי "כל מלאכת עבודה לא תעשו" המתייחס ליום הראשון של סוכות, לבין ציווי הקרבת הקרבנות בשבעת ימי חול המועד, המובא בפסוק הסמוך: "שבעת ימים תקריבו אשה". מכאן לומד ר' יוסי הגלילי שגם ימים אלו אסורים בעשיית מלאכה. למעשה, הוא מציע להתעלם מסימון סוף הפסוק ולקרוא: "כל מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים".

רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר 'אלה מועדי ה'' וגו'; במה הכתוב מדבר? אם בראשון - הרי כבר נאמר שבתון, אם בשביעי - הרי כבר נאמר שבתון. הא אין הכתוב מדבר אלא בחולו של מועד, ללמדך שאסור בעשיית מלאכה.

בסוף כל הלכות החגים מסכמת התורה "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש". בדרשתו אומר רבי עקיבא שאין כאן רק חזרה או סיכום, אלא שפסוק זה בא ללמדנו שכל הימים הנמנים - וביניהם חולי המועד - נקראים מקראי קודש, וממילא חלים בהם איסורי מלאכה מסוימים.

תניא אידך: 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' מה שביעי עצור - אף ששת ימים עצורין, אי מה שביעי עצור בכל מלאכה - אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה? תלמוד לומר: 'וביום השביעי עצרת' - השביעי עצור בכל מלאכה, ואין ששה ימים עצורין בכל מלאכה. הא לא מסדן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת.

כאן הגמרא מתייחסת לפסוק המתאר את חג הפסח, ומקישה את ששת הימים ליום השביעי. כפי שאנו אוכלים מצות בכל החג ולא רק בששת הימים הראשונים, כך עצירת המלאכה נוגעת גם לימי חול המועד, ולא רק ליום השביעי שהוא החג השני של פסח. אולם כמובן שימי חול המועד אינם זהים לימי החג, ועל כן מסכמת הגמרא שבחול המועד לא כל המלאכות אסורות, והתורה נתנה רשות לחכמים לקבוע את הכללים.

לכאורה דרשות אלה רחוקות מפשט הכתובים, אך אפשר להסביר את כולן בדרכו של אבי זצ"ל¹. אבי היה מפרש: אל תסתכלו על מיקומו של הפסיק, על ההסבר המילולי; עיינו בכל הפרשייה ובהקשר שלה, האם נראה שימי חול המועד של פסח וסוכות הם ימי חול? קריאת הפרשה בכללותה זועקת לנו שלא כך הוא. אלו חגים ארוכים שנמשכים שבעה או שמונה ימים, ואמנם יש בהם ימים מיוחדים, הראשון והאחרון, אולם כל הימים שבתווך גם הם ימי חג. ואם הם ימי חג הרי שצריך שמשהו ייחד אותם, אחרת הם יהיו ימי חול ככל הימים כולם.

בלי איסור מלאכה, בני אדם ימשיכו את חייהם כרגיל. במקום לאכול בבית - יאכלו בסוכה, במקום לאכול חמץ - יאכלו מצה. במקדש יקריבו קרבנות (ורוב הציבור לא יהיה נוכח שם), אך לא יהיה הבדל משמעותי בין ימים אלו לשאר ימות החול. לכן מסתבר מאוד לומר שימים אלה, על אף שאינם כימי החג עצמם, אינם זהים לימי החולין. הבנה זו היא המכנה המשותף לשלוש הדרשות². אמנם לא שמעתי את הפירוש המסוים הזה מאבי מורי, אבל אני בטוח שכך הוא היה מסביר.

מלבד המשותף, בכל אחת מן הדרשות ישנה נקודה המיוחדת לה. הדרשה הראשונה עוסקת בחיוב לשבת בסוכה; נראה שאיסור המלאכה בחול המועד מסייע לכך שאדם יוותר על חלק מחובותיו הדוחפות אותו

1. על פי דברי אמו"ר הרב משה בוצ'קו בספרו הגיוני משה על הש"ס, חלק ב, עמוד שעב ואילך.

2. בגמרא ישנן דרשות נוספות, הסברנו כאן את חלקן ועוד חזון למועד.

לצאת לעבודה אינטנסיבית, שעלולה לפגוע בקיומה של מצוות הישיבה בסוכה, שהיא מצוות המועד המרכזית. על כן איסור המלאכה מאפשר לקיים את מצוות המועד במלוא משמעותן. בדרשה השנייה רבי עקיבא מדגיש את היותם של ימים אלה מקראי קודש, ימי חיבור עם הקדושה ועם ה'; חיבור זה לא ייתכן אם האדם ימשיך במלאכתו כרגיל. על פי הדרשה השלישית איסור המלאכה נועד לאפשר לאדם לעצור, להפסיק מעט את מהומת החיים, עצירה המאפשרת לו להיות עם עצמו. אם כן, שלוש הדרשות מצטרפות ואומרות שמיעוט המלאכה מאפשר לקיים את המצוות המיוחדות למועדים במלואן, וכך להתחבר אל ה' ואל עצמנו.

3. מעמד האיסור: דאורייתא או דרבנן?

שאלת מעמד איסור המלאכה במועד ובחולו של מועד נתונה במחלוקת, ואין כאן המקום להרחיב בביאור השיטות השונות (להרחבה ראו בספרי בעקבות המחבר א', "איסור מלאכות חול המועד", עמוד שצ-תב). נזכיר כאן בקצרה כי הרמב"ם פסק שאיסור המלאכה בחול המועד הוא מדרבנן, ונועד להבחין את הימים הללו מימות החול. היקף איסור המלאכה בחול המועד מצומצם מזה שבמועד:

חולו של מועד אף על פי שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא 'מקרא קדש' (ויקרא כג, לז) והדי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל, והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים³, ולא כל מלאכת עבודה אסורה בו כיום טוב שסוף הענין בדברים שנאסרו בו כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר, לפיכך יש מלאכות אסורות בו ויש מלאכות מותרות בו. (הלכות יום טוב פרק ז,

3. על פירוש המונח "דברי סופרים" ברמב"ם ישנם דיונים גדולים שאין כאן המקום להאריך בהם. לצורך הדיון פה נפרש שהביטוי הזה משותף הן לאיסורים שהם מדרבנן והן לאיסורים שהם מן התורה אבל אינם מפורשים ונלמדים מדרשה. רוב המפרשים הבינו שכאן הכוונה לאיסור דרבנן.

הלכה א).

אמנם, על פי פשט המשנה והגמרא נראה שמעמד איסור המלאכה בחול המועד הוא דאורייתא, ואכן ישנם החולקים על הרמב"ם ופוסקים כך. ביניהם רש"י (בסוגייתנו) ורשב"ם, וכן ראשונים ואחרונים רבים שהבינו שכך פסק הרי"ף (כך הבין למשל הטור באורח חיים סימן תקלו, על אף שהוא עצמו סבר שהאיסור מדרבנן). הביאור הלכה (אורח חיים תקל) מתחיל בשיטת הרמב"ם והסוברים שהאיסור מדרבנן; לאחר מכן הוא מציין את שיטת המחמירים, וכן מציג את ה"פשרה" של הרמב"ן וסיעתו. הוא מסכם כדעה המקלה, אך בהסתייגות:

היוצא מדברינו שהרי"ף והשאלות והאשכול והרי"ן גיאות ורש"י והרשב"ם והרא"ם בשם רבותיו והשבולי הלקט כולו סביר להו דמלאכה בחול המועד אסור מן התורה, לבד אותן שהתירו חז"ל לעשותם. והרמב"ן הטיל פשרה שכל מלאכה שאינו לצורך המועד ואינו דבר האבד הוא מן התורה, ושהיא לצורך המועד היא מותרת אף מלאכת אומן, ואף על גב דאית ביה טירחא יתירא, וכן כל דבר אבוד אף על פי שאינו לצורך המועד מותרת ואף על גב שהיא טירחא יתירה. וחכמים מדבריהם אסרו קצת מלאכות ועיקר חוה"מ ודאי דבר תורה היא. והנה לפי דעת כל הפוסקים האלו כשיזדמן איזה ספק במלאכת חול המועד [לבד מהדברים שלדעת הרמב"ן והרשב"א הם דרבנן] - צריך להחמיר, דהוא ספק בשל תורה [...] דלהלכה תפס [השלחן ערוך] כשיטת המקלין, דעיקרו הוא דרבנן, אפשר שלא ראה כל הני ראשונים שהבאתי. ועל כל פנים אין למהר להקל כי אם לצורך גדול.

אנו רואים כאן שהביאור הלכה סבר שהמחבר בשולחן ערוך פסק כי איסור המלאכה בחול המועד הוא מדרבנן. זו הבנה מקובלת, וכך סבר

בדורנו גם הגר"ע יוסף⁴. בכל אופן, הן לדעת הסוברים שהאיסור הוא מדאורייתא והן לדעת הסוברים שהאיסור מדרבנן, מדובר פה באיסור מיוחד - החמור מאיסורי דרבנן רגילים וקל מאיסורי דאורייתא רגילים. השאלה המרכזית הנותרת במחלוקת בין הסיעות היא מה עלינו לעשות במקרי ספק בחול המועד, האם להקל או להחמיר.

4. מלאכות המותרות בחולו של מועד

המחבר בשלחן ערוך קובע בקצרה כך:

חול המועד אסור בקצת מלאכות, ומותר במקצתן. *הגה: לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר* (סימן תקל סעיף א).

את הסימן הקצר הזה מבאר ומרחיב המשנה ברורה, והוא מתווה חמישה עקרונות שעל פיהם מתברר איזו מלאכה מותרת בחול המועד ואיזו מלאכה אסורה:

- ❖ דבר האבד - מניעת הפסד כסף;
- ❖ צורך המועד - פעולה הנצרכת לימי החג;
- ❖ לצורך פועל שאין לו מה לאכול - אדם שצריך לעבוד כדי שיהיה לו כסף לאכול בחול המועד ולחגוג את החג;
- ❖ לצרכי רבים - כל מלאכה שנועשית לצורך הרבים מותרת;
- ❖ מעשה הדיוט - מלאכה שאינה דורשת לא טרחה ולא מיומנות.

הבאנו כאן רק את ראשי הפרקים, ונראה עתה כיצד הכללים הללו מיושמים להגדרת איסור הכתיבה בחול המועד ולהגבלתו.

4. בספרי בעקבות המחבר בחנתי את ראיותיו והצעתי הבנה שונה בדברי השולחן ערוך, ולהלכה נראה שדעת המחבר כדעת הרמב"ן.

א. **היתר משום דבר האבד ומשום עני שאין לו מה לאכול** - מפורש בסימן תקמה סעיף ו:

אין כותבין שטרי חוב במועד; ואם אינו מאמינו מלוא ללוה [...] או שאין לו לסופר מה יאכל, הרי זה יכתוב.

ב. **היתר משום צורך המועד** - השולחן ערוך (סימן תקמה, ב) מתיר לכתוב אפילו ספר תורה שלם בחול המועד, אם אין ספרים לקיים בהם את מצוות הקריאה:

נראה לי שאם אין להם ספר תורה כשר לקרות בו בצבור, מותר להגיהו בחול המועד כדי לקרות בו בצבור; [...] ואם אין להם ספר תורה כלל, אם אפשר לכתבו כולה בחל המועד על ידי סופרים הרבה, יכתבוהו, דצורך המועד הוא לקרות בתורה בציבור במועד.

ג. **היתר לצורך רבים** - מובא ברמ"א בסימן תקמה סעיף א:

ולצורך רבים, יש אוסרים כל שאינו לצורך המועד ויש מתירים. ונהגו להקל בכתב שלנו שאינו מעשה אומן.

ד. **ההיתר האחרון**, והוא החשוב ביותר למעשה, הוא **ההיתר משום מלאכת הדיוט**. ובזה נראה להלן מבוכה: על פי הרמ"א שהבאנו עתה נראה שכל כתיבה אסורה, שהרי נהגו להקל בכתב שלנו לצורך רבים - ומשמע שללא צורך רבים גם כתיבת הדיוט אסורה; אולם הדברים אינם חד משמעיים, כפי שנראה להלן.

כעת עלינו לברר מהי בדיוק הכתיבה שנאסרה בחול המועד: האם מדובר בשיעור המינימלי של כתיבה פשוטה, כפי שהאיסור בשבת, או דווקא בכתיבה מקצועית התלויה במיומנות ובטרחה? בימינו הדבר שכיח שאיננו מקפידים על כתיבה יפה, מקצועית ומסודרת כבעבר (מלבד בכתיבת סת"ם ובמקרים חריגים); אנחנו כותבים בכתב יד מהיר ומרושל, או במחשב ובפלאפון. כתיבה זו אינה דורשת מאתנו מחשבה או מיומנויות מיוחדות. מה אפוא דינה של כתיבה כזו?

5. איגרות רשות

המשנה במסכת מועד קטן (ג, ג) באה כחלק מרצף של הלכות המציגות את המקרים יוצאי הדופן שבהם מותרות מלאכות שונות בחול המועד. וכך היא אומרת:

ואלו כותבין במועד קידושי נשים גיטין ושוברים [...] ואגרות של רשות.

קידושי נשים, גיטין ושוברים הם מסמכים רשמיים שונתבים אצל סופר מקצועי, אך הם הותרו בחול המועד בשל אחת הסיבות שהגדיר המשנה ברורה: דבר האבד, כפי שניתן לראות בפירוש ר' עובדיה מברטנורא על משנתנו:

קדושי אשה - כותב על הנייר או על החרס הרי את מקודשת לו, ומקדש בו האשה [...] ולפיכך מותר לכתוב במועד, שמתירא שמא יקדמנו אחר והיה ליה דבר האבד. גיטין - שרוצה לצאת בשיירא, ואם אינו כותב עכשיו תשאיר זאת עגונה. ושוברים - שאם יאמר הלוה לא אפרע חובך אם אין לי שובר ממך, שומעין לו, וילך לדרכו, ונמצא זה מפסיד את מעותיו [...].

לגבי אגרות הרשות מביא ברטנורא שתי אפשרויות: אפשר שמדובר בצווים של השלטון⁵, ולפירוש זה סיבת ההיתר היא משום שצריך לנקוט בזהירות בכל ענייני השלטון, והדבר דומה לדבר האבד; ואפשר שמדובר במכתבים סתם, דרישת שלום בין אדם לחברו. המפרשים נקטו על פי רוב בפירוש השני, וחלקו בסיבת ההיתר שלו. ישנן שלוש שיטות עיקריות בדבר:

א. שיטת הרמב"ם: כתיבת הדיוט מותרת בחול המועד

הרמב"ם למד מההיתר לכתוב איגרת שלומים שכתבת הדיוט מותרת

5. "רשות" משמעה לעתים שלטון, כמו בפרקי אבות (א,י): "ואל תתוודע לרשות".

אפילו אם אין חשש של הפסד, ואפילו אם אינה לצורך המועד:

ומותר לכתוב אגרות של שאלת שלום במועד, וכותב חשבונותיו ומחשב יציאותיו, שכתובות אלו אין אדם נזהר בתקונן מאד, ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות. (רמב"ם הלכות יום טוב פרק ז הלכה יד).

הרמב"ם סובר שאין בעיה בכתיבה פשוטה שאין מקפידים עליה. הוא מסתמך בכך גם על התוספתא (מועד קטן [ליברמן] פרק ב, הלכה ד) הקובעת:

כותב אדם חשבונותיו במועד ומחשב אדם יציאותיו במועד.

ב. שיטת הראב"ד והרשב"א: כתיבת הדיוט אסורה בחול המועד

הראב"ד (שם) חולק על הרמב"ם ומסביר שלא אופן הכתיבה הוא המתיר כתיבת האיגרות, אלא ההקשר של כתיבה ושליחת מכתבים ושל חישוב ההוצאות:

ומותר לאדם לכתוב אגרות של שאלת שלום - אמר אברהם: שאלת שלום - שמא לא יזדמן לו מוליך הכתב; מחשב יציאותיו - צורך המועד הוא.

הראב"ד טוען שההיתר לכתיבת מכתבי "רשות" נובע מכך שהם למעשה דבר האבד; אם כרגע יש מי שייקח את המכתב, ואחר כך אין זה בטוח שיהיה עם מי לשלוח אותו - הרי שמותר יהיה לכתוב. חישוב ההוצאות בכתב שנזכר בתוספתא מותר לא מפני שכותבים אותו כלאחר יד, אלא מפני שעשיית החשבון היא ממש מצרכי המועד. מכאן שבאופן עקרוני כל כתיבה אסורה בחול המועד. גם הרשב"א צועד באותו כיוון:

שאלת אם מותר לכתוב חשבון תקופות [=להעתיק לוח שנה] בחולו של מועד כמו שמותר לכתוב חשבונותיו כדאיתא בתוספתא דמשקין [= מסכת מועד קטן] ומשום דכדבר האבד דמי, שמא ישכח חשבונות שבינו לבין אחרים. ואמרת שבתוספתא דמשקין (פרק ב משנה ג) מדקדקין מאותה תוספתא שמא שמע מרבו דבר חדש או עלה בידו

עיון או סברא ומתירא שמא ישכחנו - שמותר לכתוב⁶.
 תשובה: מסתברא שאפילו היה כדברי התוספתא שאמרת, בכתובת
 התקופות - אסור דחשבונות של הוצאות ודבר עיון מחודש בהלכה
 כדבר האבד הוי שמא ישכח, אבל חשבון התקופות ידוע הוא למי
 שצריך ובקי בחשבונות של תקופות, ואין זה מוציא בלבבו דבר
 מחודש, ואין זה אלא כמי שכותב מה שמקובל בעל פה או כמי שכותב
 ומעתיק אחד מן הספרים. גם במה שכתבו בתוספתא⁷, אני מסתפק זה
 כמה ואף בימי רבותי נוחם עדין מפני שאמרו שאין מגיהין אפילו אות
 אחת, ואפילו בספר העזרה, ולמה לא ניחוש שמא ישכח וכל הספרים
 נגיה מן הטעויות שמא ישכח. ועוד, דמצוה איכא משום 'אל תשכן
 באהלך עולה' ויכתוב אדם פירושו וחידושו ועושה חבוריו וכותב,
 ונמצא מועדיו חול, ויכתוב תפילין אפילו לאחרים דהא איכא
 מצוה. [...] [שו"ת הרשב"א חלק ג סימן רעג].

אם כן, הרשב"א מתיר לכתוב כתיבה רגילה רק אם יש חשש להפסד
 ממון, אף על פי שהכתיבה היא רק מעשה הדיוט.

ג. דעת הרמב"ן: כתיבת הדיוט מותרת אם היא נעשית לצורך המועד

דעת הרמב"ן נמצאת בתווך שבין שתי השיטות שראינו: הרמב"ן סובר
 גם הוא שכתובת הדיוט היא סיבה להקל, אבל דעתו אינה זהה לדעת
 הרמב"ם, כי לדעתו כדי להקל יש לצרף טעם נוסף, והוא צורך המועד:

ואגרות של רשות מעשה הדיוט הם, כל אדם כותב כפי מה שמזדמן לו,

6. השואל (שמצוטט בקיצור הדברים על ידי הרשב"א) מתייחס אל התוספתא במועד
 קטן בה מובא שמותר לאדם לכתוב חשבונותיו. על בסיס תוספתא זו שואל השואל
 האם מותר גם להעתיק לוח שנה. בנוסף, השואל שמע שיש שלמדו מהתוספתא
 הזאת להתיר לכתוב דבר תורה כדי לא לשכוח אותו והשואל רוצה ללמוד מכאן
 היתר להעתיק לוח.

7. כלומר הדיקדוק מהתוספתא (שנזכר בשאלה) לפיו התירו לכתוב דברי תורה שמא
 ישכחו.

וצורך המועד הוא מפני ששמחה היא לשולח ולמי שנשתלחו לו ונחת רוח לשניהם. וכותב אדם חשבונותיו נמי מפני מלאכת הדיוט וצורך המועד הותרו. ויש מפרשים משום דבר האבד, ואינו נראה (חידושי הרמב"ן - מועד קטן, פסקי דיני מלאכת יום טוב וחולו של מועד).

הרמב"ן כאן נותן את הדגש על היותה של כתיבה מסוג זה מעשה הדיוט, וכיוון שניתן להציג אותה כצורך המועד (משום שיש בכך שמחה לכותב המכתב ולנמען!) הרי שהיא מותרת. מכך עולה שהוא לא התיר כתיבת הדיוט סתם (כפי שהבין הראב"ד את הרמב"ם), כאשר היא אינה מצטרפת אל צורך המועד.

על גישה זו יש להקשות, שהלא צורך המועד די בו לבדו כדי להתיר, ומה מועיל לנו ההיתר של כתיבת הדיוט? כדי לענות על שאלה זו יש להבחין בין שני סוגים של צורך המועד בשיטת הרמב"ן: יש צורך המועד שהוא ממש חלק ממצוות המועד, כגון הכנת אוכל, כתיבת ספר תורה כשארין ספר תורה כשר, או אריגת בגד לאדם שאין לו מה ללבוש⁸. צורך מועד מסוג זה מספיק כדי להקל, ואינו זקוק לשום טעם נוסף.

לעומת צורך זה, קיים גם צורך מועד קל, כגון זה שהביא הרמב"ן בהיתר לכתוב אגרת שלום מפני השמחה שבשליחת המכתב או בקבלתו. ודאי שאין זה נקרא צורך מועד שעל פיו ניתן להתיר לעשות מלאכה, אבל הוא מספיק כדי להצטרף להיתר של כתיבת הדיוט, שלא הותרה בפני עצמה. לדברי הרמב"ן כתיבת הדיוט היא הסיבה העיקרית להיתר, אולם כדי שלא יזלזלו במועד, דרשו חכמים לצרף לכך צורך מועד קל. שיטה זו במהותה דומה לשיטת הרמב"ם, אלא שהרמב"ן התיר לכתוב כתיבת הדיוט בחול המועד רק כאשר היא נעשית לצורך המועד, ולו לצורך מועד קטן ביותר⁹.

8. אלא שחייבו חכמים לעשות שינוי מה באריגה (אורח חיים תקמא, ה).

9. לכן כתב המגיד משנה שדעותיהם זהות, ונראה שכוונתו היא שהן כמעט זהות.

למסקנה, ראינו שלוש דעות בראשונים בדין כתיבה פשוטה: א. המחמירים שאינם מבחינים בין סוגי כתיבה ואוסרים תמיד, אלא אם כן נוסף אליהם אחד מן הטעמים להתיר המשותפים לכל מלאכות חול המועד (כגון דבר האבד, צורך מצוות מועד או עני שאין לו מה לאכול). ב. המקלים שמתירים כל כתב פשוט הנכתב בלא תשומת לב יתרה, משום שהוא נחשב למעשה הדיוט המותר לדידם בחול המועד. ג. דעת האמצע, שלפיה כתיבת הדיוט מותרת בצירוף צורך מועד קל.

6. כתיבת חידוש בחול המועד

לפני שנדון בפסיקת השולחן ערוך ובמסקנות להלכה, נשוב לעיין בדברים שכתב הרשב"א בתשובה לשאלה בדבר כתיבת חידושים בלימוד בזמן המועד מדין דבר האבד. בפסקה מתשובתו שכבר ראינו הוא חשש שאם נתיר כל כך, נהפוך את המועדים שלנו לחול - נמשיך ללמוד, לעבוד ולכתוב כרגיל. בהמשך התשובה הוא מתייחס שוב לכתיבת חידושים:

אלא מסתברא לי שלא אמרו אלא ביציאותיו וחשבונות שבינו לבין אחרים, שהכל תלוי בזכרון ושמה לא יזכור ויאבד ממונו. אבל חידוש ששמע או שעלה בידו בעיונו, זה באובנתא דליבא תלי, ולאחד המועד עשוי הוא לחזור שמועותיו ויבין כמו שהבין מתחלה. וכן אם מתירא שלא ישכח - ישנה הרבה פעמים בעל פה כדי שיהא שגור בפיו. כמו שאמרו 'תנא מיניה ארבעין זמנין ודמיא כמאן דמנחא ליה בכיסתיה' וכדרך שהיו עושין לזכרון עד שלא נכתבה המשנה והגמרא. וכן הטעם בהגהת הספרים עשוי הוא לחזור ולראות בהן ולהגיה.

אמנם קיים חשש שנשכח את לימודנו ואת החידושים שהתחדשו לנו; אולם הרשב"א אומר דבר יפה, הלימוד "באובנתא דליבא תלי" - תלוי בהבנת הלב. אנו עשויים לשכוח את מה שהתחדש לנו, אולם אם הוא יצא מתוך הלב, מתוך החיבור האמתי ללימוד, כאשר נחזור ונלמד התובנה תעלה בנו שוב.

זכורני שאבא זצ"ל כתב חידושים בצעירותו על סוגיה במסכת גיטין. הרבה שנים אחר כך הוא שכב בבית החולים ושוב למד את אותה סוגיה וכתב את פירושו עליה, כיוון שלא זכר שכבר פירש אותה. שתי הנוסחאות של הפירוש היו כמעט זהות.

לפיכך הרשב"א אינו רואה בכך דבר האבד (והוא גם תולה בנו את האחריות לשנן כדי שלא לשכוח), ואוסר על הכתיבה. אולם השולחן ערוך אינו מקבל את דבריו:

ואם שמע דבר חידוש, מותר לכתבו כדי שלא ישכח; וכן אם ראה ספר מחודש, מותר להעתיקו אם לא ימצא להעתיקו לאחר המועד (שולחן ערוך אורח חיים תקמה, סעיף ט).

אף על פי שדבריו של הרשב"א לא נפסקו להלכה, הרעיון העולה מתוכם נותר חשוב ונכון. אפילו אם להלכה נתיר לתרגל ולהתכונן למבחנים, אל לנו לשכוח את עניינו המהותי של חול המועד כפי שהוא מצטייר בדרשות התנאים שהבאנו בתחילת המאמר. נזכיר כאן גם ירושלמי (מועד קטן פרק ב הלכה ג) שחשוב מאוד להבנת רצון התורה, ומובא במשנה ברורה (סימן תקל, סק"ב):

אמר רבי אבא בר ממל: אלו היה מי שימנה עמי, התרתי [...] שיהיו עושין מלאכה בחול המועד [...] כלום אסור לעשות מלאכה, אלא כדי שיהיו אוכלין ושותין ויגעין בתורה, ואינן אוכלין ושותין ופחזין.

7. פסק המחבר

השולחן ערוך פסק (באורח חיים סימן תקמה סעיף ד) שמותר לאדם לכתוב את חשבונותיו ולחשב את הוצאותיו בחול המועד, וכן התיר לכתוב איגרות שלום, ולא התנה את ההיתר בצורך המועד (שם, סעיף ה). מכך משמע שהוא מתיר כתיבת הדיוט בלי שום תנאי. ואולם בסעיף ו אסר המחבר לכתוב שטרי חוב אם אין חשש להפסד ממון, על אף שכתובת שטר אינה כתיבה שדורשת מאמץ ומומחיות ככתיבת ספר תורה.

נראה שיש להבחין בין הגדרת הכתיבה כמעשה הדיוט לדעת הרמב"ם: "שכתיבות אלו אין אדם נזהר בתיקונן מאוד, ונמצא כמעשה הדיוט במלאכות", לבין דרכי כתיבה אחרות. הגדרת כתב שאין אדם נזהר בתיקונו מתאימה לסתם מכתב או לדף שעליו כותב אדם את הוצאותיו. כתיבה מסוג זה מותרת בלי שום הגבלה. לעומת זאת כתיבה של שטר, אף על פי שאינה כתיבה של תפילין ומזוזות, הרי היא בכל זאת כתיבה שדורשת השקעה, ובעבר נהגו לשלם לסופר שיכתוב את השטרות. על כן כתיבה מסוג זה אינה מותרת אלא אם כן היא צורך המועד, או שיש חשש הפסד ממון אם לא יכתבו דווקא בחול המועד.

בכתיבת ספרי תורה החמיר השולחן ערוך עוד יותר, והתיר רק לצורך המועד. אם הצורך הוא רק לאחר המועד, אוסר המחבר אף לצורך רבים (תקמה, א). למעשה אין כאן דינים חלוקים והדברים מובנים, שכן כתיבת ספר תורה היא כתיבה של מומחים ממש, והיא עבודה שיש בה טרחה גדולה ודורשת כישורים מיוחדים, ואין להתיר אותה בקלות. על כן השולחן ערוך התירה דווקא אם אין ספר תורה לקריאה בחג, אבל אם הספר נדרש רק למחרת החג, צריך להמתין ולכתוב לאחר החג. כתיבה בינונית ככתיבת שטרות אינה נחשבת מלאכת הדיוט ממש, והיא מותרת רק כדי למנוע הפסד, לצורך המועד או לצורך הרבים, ואילו כתיבה פשוטה ביותר מותרת בלי הגבלה כלל.

לפי העקרונות שראינו, ברור שכתיבה במחשב ובפלאפונים היא ככתיבת הדיוט, משום שהיא אינה דורשת לא מיומנות ולא טרחה - ולכן היא מותרת בחול המועד.

8. דעת הרמ"א

הרמ"א מחמיר ואינו מתיר לכתוב איגרות שלום (שם, סעיף ה). לדעתו גם כתיבה רגילה אינה מותרת אלא במקום הפסד, לצורך המועד או לצורך הרבים.

9. מסקנות להלכה

כתיבה לצורך הכנת שיעורים ועבודות, תרגול לקראת בחינות, וכן כתיבת הודעות בפלאפון ובמחשב וחתימה על צ'ק נחשבות למעשה הדיוט ממש ולכן מותרות לדעת המחבר, שהרי הן דומות לכתיבת הוצאות ואיגרות שלום שהותרו בלי הגבלה. לעומת זאת ציור אסור בחול המועד, משום שזו פעולה הדומה לכתיבה מקצועית יותר, שנאסרה בחול המועד אלא אם כן נוסף לה טעם אחר.

על פי שיטת הרמ"א שמחמיר בכתיבת איגרות שלום, ההיתר לכתיבת הדיוט מוגבל לצורך המועד או לדבר האבד. התשובה לשאלה מה נחשב דבר האבד ביחס להכנה למבחנים היא אישית מאוד, ואי אפשר לתת כאן כלל ברור. במקרי ספק יש מקום להתחשב בדעת המחבר שהתיר כתיבת הדיוט פשוטה בלי מגבלה, ובדעת הרמב"ן שלפיה כמעט כל צורך נחשב צורך המועד או דבר האבד.

וכאמור לעיל, כל אלה היתרים שניתנו לעת הצורך; אבל מי שיכול להימנע מעבודה ומכתיבה, ומקדיש את ימי חול המועד המיוחדים למפגש עם בני המשפחה ולחיזוק לימוד התורה - אשריו.

סימן כא – בין המצרים – הסבר המנהגים

שאינם מפורשים בתלמוד

1. מבוא
2. המנהג שלא לאכול בשר ולא לשתות יין
3. המנהג שלא לברך ברכת 'שהחיינו'
4. קניית בגדים חדשים
5. שמיעת מוזיקה
6. יציאה לטיולים
7. יציאה לים ולבריכה
8. סיכום

כא

1. מבוא

תקופה זו של ימי בין המצרים החלה משבעה עשר בתמוז ועד תשעה באב צריכה לעורר בנו מחשבות על החיסרון הגדול שעדיין לא זכינו לבניין בית המקדש, שהוא הלב של עם ישראל, המקום המיוחד שבו היה גילוי שכינה באופן תמידי, ובו זכינו לקרבת ה' בצורתו השלמה. אמנם זכינו ב"ה בדור האחרון להארת ה' ולא תחלתא דגאולה, ואנו זוכים לראות את עם ישראל שב לארצו לאחר אלפיים שנות גלות, עם ישראל בונה את ארצו, התורה מתרחבת וחוזרת לאכסנייה שלה, אך עם כל זה חסר לנו הלב - בית המקדש. חסרה לנו השראת שכינה.

סיבת החורבן כידוע היא מחמת שנאת חינום שהייתה בתוכנו. בימים אלו צריכים להתחזק בנושאים הקשורים בדברים שבין אדם לחברו, בין ציבור לציבור, לחזק את האהבה לכלל ישראל וליזהר מביטויים

המוסיפים שנאה.

חכמינו ז"ל ברוח קדשם ידעו כי כדי לשמר את הגעגועים לבית המקדש ושלא נשכח את הלב שעדיין חסר צריך לתקן הלכות מסוימות המשנות את אורח החיים הרגיל, כך יתעורר לב האדם לזכור על מה ולמה נתקנו הלכות אלו ועל ידי כך נזכה במהרה בימינו לבניין בית המקדש, וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה¹. במאמר זה נעיין בהלכות שונות שהמקור שלהן אינו ברור ואינו מפורש בתלמוד ונשתדל להסביר את סיבת המנהגים האלה ואת היקפם. ואלה הנושאים:

- ❖ המנהג שלא לאכול בשר ולא לשתות יין.
- ❖ המנהג שלא לברך ברכת 'שהחיינו'.
- ❖ קניית בגדים חדשים.
- ❖ אי-שמיעת מוזיקה.
- ❖ אי-יציאה לטיולים.
- ❖ אי-יציאה לים ולבריכה.

הלכות בין המצרים בנויות על שני יסודות:

א. החובה להתאבל על ירושלים וחלק מדיני שלושת השבועות דומות לדיני אבלות.

ב. החובה למעט בשמחה בתקופה זו.

האיסורים להסתפר ולכבס מקורם בדין אבלות, ונראה שחלק מהדינים "שהתווספו" מקורם בחיוב למעט בשמחה בתקופה זו. המשנה במסכת תענית² מלמדת: "משנכנס אב - ממעטין בשמחה", המשנה לא מפרטת איך ממעטין בשמחה, ונראה שדין זה הוא המפתח להבנת דינים ומנהגים שאין להם מקור ישיר בגמרא.

1. תענית ל, ב.

2. תענית כו, ב.

2. המנהג שלא לאכול בשר ולא לשתות יין

השולחן ערוך מביא שנוהגים שלא לאכול בשר ולא לשתות יין מראש חודש אב³, ולכאורה מדינא דגמרא האיסור הוא רק בסעודה המפסקת בערב תשעה באב⁴, ואם כן, מדוע אנו נוהגים להחמיר ולאסור מראש חודש? נראה שהמקור הוא בחובה למעט בשמחה, כי חז"ל לימדונו⁵ שאין שמחה אלא בבשר ויין, וממילא מובן שמשנכנס אב נמעט באכילת בשר ושתית יין. וכבר בזמן הגמרא הייתה חובה למעט בכך, כגון מה שאמרו שבמקום לאכול שתי חתיכות בשר לאכול רק חתיכה אחת או במקום לשתות שתי כוסות יין לשתות רק כוס אחת. ולפי שקשה לאמוד את המיעוט, כי יש אנשים שכל השבוע אינם אוכלים הרבה בשר וכמעט שאינם שותים יין, נהגו שלא לאכול כלל ולא לשתות כלל. נדגיש שמנהג תימן הוא כדין הגמרא, שאוסרים אכילת בשר ושתית יין רק בסעודה המפסקת. וברור שאין מקורה של הלכה זו בדיני אבלות, שהרי אבל מותר באכילת בשר ובשתית יין, אלא הלכה זו נובעת מהחיוב למעט בשמחה, שהוא דין נוסף לדיני אבלות הנוהגים בזמן זה.

3. אורח חיים תקנא, ט.

4. תענית ל, א.

5. פסחים קט, א.

3. המנהג שלא לברך ברכת 'שהחיינו'

המקור הראשון למנהג שלא לומר שהחיינו נמצא בספר חסידים⁶:

יש חסידים מחסידים הראשונים שלא היו אוכלים שום פרי חדש בין י"ז בתמוז לט' באב כי אמרו, איך נברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

נשים לב שגם הוא מדבר על מקצת מהחסידים הראשונים שנהגו בחומרא זו, ואין זו הנהגה לכולם, היו אלו יחידים עם לב רגיש שלא היו מסוגלים לומר 'שהחיינו והגיענו לזמן הזה' בשעה שבית המקדש עדיין בחורבנו. אמנם יותר מאוחר בא המהרי"ל⁷ שהיה מגדולי פוסקי אשכנז והוא מתייחס לחומרא זו בצורה יותר כוללת:

ולברך שהחיינו בין המצרים, כתוב בספר חסידים דלא.

כלומר זו אינה חומרא רק ליחידים אלא זו אמירה כללית שאין לומר שהחיינו בימים אלו, מאידך המהרי"ל מצמצם את האיסור וכותב:

ונראה לעניות דעתי כגון מילתא דאפשר לדחויי (דבר שאפשר לדחות)

6. סימן תתמ. ספר חסידים נכתב בידי ר' יהודה ב"ר שמואל החסיד משפירא, נולד בערך בשנת ד"א תת"ק לאביו ר' שמואל החסיד בן רבי קלונימוס הזקן ממגנצא, צאצא למשפחת רבנים מפורסמים. אביו היה מגדולי הדור וראש ישיבה בשפירא, והיה רבו המובהק בנגלה ובנסתר. השפעתו של ר' יהודה הייתה גדולה מאוד, ומתלמידיו היו גדולי הדור הבא: ר"י אור זרוע, ר' אלעזר ב"ר יהודה בעל הרוקח, ר' משה מקוצי מחבר הסמ"ג. היה צדיק וקדוש, ובספרו יש דברים רבים שלא מסתדרים לפי ההלכה, דברים רבים שכנראה מקורם בקבלה. לדוגמא, שאדם לא יתחתן עם אישה ששמה כשם אמו. והפוסקים מתמודדים עם דבריו, ומצד אחד לא רוצים לחשוש לדבריו שאין להם יסוד בהלכה, ומצד שני חוששים לדבריו.

7. שו"ת מהרי"ל סימן לא.

כגון פירי או מלבוש, אבל אי מיקרי פדיון הבן⁸ אין מחמיצין את המצוה או הברכה, וצריך עיון.

ברכת שהחיינו תלויה בשמחה, ועל כן אפשר לראות בחובה למעט בשמחה מקור לדברי ספר החסידים. וגם מובן שאין לדחות מצווה שהגיע זמנה, כי ודאי שמנהג זה אינו יכול לדחות חובה מפורשת. אמנם המשנה דרשה למעט בשמחה דווקא מראש חודש, אבל ראינו בדינים אחרים שהאשכנזים נהגו להקדים חלק מהאיסורים כבר משבעה עשר בתמוז, וכך הוא גם במנהג שלא לומר שהחיינו⁹. הבית יוסף¹⁰ העתיק את תשובת המהרי"ל, אך בשולחן ערוך הוא התנסח בלשון זהירה יותר¹¹:

טוב לזוהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה (תקנא, יז).

אין כאן איסור גמור אלא הנהגה ראויה, כפי שראינו במקורה בספר חסידים, להרגיש את צער החורבן, ואם אפשר לדחות את ברכת שהחיינו, ראוי לדחותה. יש אחרונים שלא קיבלו חומרא זו, הט"ז¹² כתב שאין לדחות את

8. המהרי"ל לא הזכיר ברית מילה משום שבאשכנז לא נהגו לברך שהחיינו בשעת המילה, משום צער התינוק, אך בארץ ישראל גם האשכנזים נוהגים לברך שהחיינו בברית מילה, ולכן אם חל בימים אלו אומרים שהחיינו.

9. הערוך השולחן בסעיף לח כתב כי המנהג אצלם היה להימנע דווקא מראש חודש.

10. סוף סימן תקנא.

11. וכן המהרי"ל עצמו בספר המנהגים שלו, הלכות שבעה עשר בתמוז ותשעה באב, אות ח, כתב: "אמר מהר"י סג"ל, טוב למנוע מלברך זמן על שום פרי חדש כל בין המצרים כדי למעט שמחה", ונראה שהבית יוסף בדעתו הרחבה הבין שזו גם כוונת המהרי"ל בשו"ת.

12. סימן תקנא ס"ק יז.

הברכה מחשש שמא ימות האדם קודם שיקיים מצווה זו¹³. אך אחרים חלקו עליו ואמרו שלא חוששים בזמן קצר כזה שמא ימות¹⁴. גם הגר"א כתב שזו חומרא יתרה משום שלא מצינו שלאבל אסור לברך שהחיינו, ואדרבה, אדם שמת לו אביו והשאיר לו ירושה מברך גם דיין האמת וגם שהחיינו¹⁵. אמנם נראה, כפי שהתבאר לעיל, כי מעבר לדיני אבלות הנהגים בימים אלו יש גם חיוב למעט בשמחה, וכפי שראינו בעניין אכילת בשר ושתיית יין. כמו כן ברכת שהחיינו מבטאת שמחה, ולכן אנו ממעטים בה בימים אלו, ולא קשה מה שהקשה הגר"א על השולחן ערוך¹⁶. אמנם נראה שמה שהיה קשה לגר"א הוא שמחדשים חומרות שאינן כתובות בגמרא, וכך היא דרכו של הגר"א במקומות רבים, לחזור לשורשים ולראות אם יש מקור לדין בתלמוד, ולכן אף שאפשר לדחות את ראייתו של הגר"א, אפשר להבין שהגר"א אינו מקבל חומרא שלא

13. ויש לשאול שלכאורה בהלכה לא חוששים למיתה. ונראה לי שהכוונה שלו היא שאין לדחות מצווה בשביל סיבות שאינן ברורות, כי זריזים מקדימים. וכך ראיתי תמיד אצל אמו"ר זצ"ל, שהנהגתו הכללית הייתה שלא לדחות דברים, לדוגמא, בקידוש לבנה היה נוהג כדעת הגר"א, לברך מיד אחר שלושה ימים, כדי לא להחמיץ את המצווה וכן אם היה מתחייב לצדקה, היה נותן בהקדם האפשרי. וזכורני שבבמוצאי שבת האחרון של חיי עולה לתורה בבית כנסת סמוך לביתו ובמוצאי שבת חיפש את הגבאי כדי לשלם מיד את תרומתו, ואמר לו הגבאי ששום דבר לא דחוף, ואמו"ר ענה לו, מי יודע כמה זמן אחיה, והוא אכן נפטר בסוף השבוע ולא השאיר אחריו שום חוב...

14. חתם סופר על הסעיף.

15. שולחן ערוך אורח חיים סימן רכג סעיף ב. אמנם אפשר לומר ששם נפלה לו באותו זמן ירושה ואינו יכול לברך אחר כך, אך כאן יכול לדחות את הברכה לאחר תשעה באב. עוד אפשר לחלק בין אבלות של יחיד לאבלות של ציבור.

16. והדברים מפורשים במהרי"ל וכפי שהבאנו לעיל בהערה 9, וכן המגן אברהם (ס"ק מב) כתב: "וטעם האיסור ג"ל, כיון דהזמן ההוא זמן פורעניות, אין לברך שהחיינו לזמן הזה, אבל אין הטעם משום אבלות, דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו", הגר"א אמנם התייחס לדברי המגן אברהם וכתב שהם דחוקים, אכן לפי מה שביארנו, שיש דין נוסף למעט בשמחה, מובנת הלכה זו.

נזכרה בתלמוד.

בשבתות שבין המצרים נראה כי אין צריך להחמיר ואפשר לברך שהחיינו למרות שהמקובלים החמירו גם בשבתות¹⁷. למעשה נראה שצריך להחמיר כדברי השולחן ערוך ולא לברך שהחיינו בדברים שאפשר לדחותם לאחר תשעה באב, אך אם יש צורך גדול, כגון ספרדים שנוהגים לעשות שמחות עד ראש חודש, וחסר להם בגד, או אדם שנקרע לו בגדו וכדומה יכולים לקנותו ולחדשו ולברך שהחיינו, אך אם יש אפשרות לדחות את הלבישה לשבת ודאי שעדיף, אך כאשר אין צורך אנו נמנעים מלברך שהחיינו כדברי השולחן ערוך.

4. קניית בגדים חדשים

במשנה במסכת תענית¹⁸ מבואר שאסור לכבס בשבוע שחל בו תשעה באב, ובשולחן ערוך¹⁹ מבואר שגם ללבוש בגד מכובס אסור, וכל שכן שאסור ללבוש בגדים חדשים, ויש אומרים שאפילו מראש חודש אסור. יש לכך מקור מהירושלמי, כמבואר בבית יוסף, ונוסף לכך, כפי שהתבאר לעיל, יש למעט בשמחה מראש חודש. לבישת בגדים חדשים מוסיפה שמחה ולכן יש להימנע מכך. למעשה בשולחן ערוך²⁰ נפסק:

יש אומרים שאסור לתקן (לעשות) בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זה (שבוע שחל תשעה באב), ויש להחמיר בזה מראש חודש. *הגה:* והוא הדין דאסור לקנותן.

17. כבר בספר חסידים עצמו כתב שיש מקילים בשבתות, וכן המגן אברהם (ס"ק מב) כתב שבשבת מותר, אך הביא מכתבי האר"י שאסור, וכתב שעל כל פנים אם חל י"ז בתמוז בשבת והצום נדחה, אפשר בשבת זו לומר שהחיינו, המשנה ברורה (ס"ק צח), אחר שהביא דברי הט"ז והגר"א שחולקים על עצם הדין, כתב שלדין אפשר להקל על כל פנים בשבת, כיוון שיש אחרונים שבלאו הכי מתירים בשבת.

18. תענית כו, ב.

19. סימן תקנא סעיף ג.

20. סימן תקנא סעיף ז.

כלומר, מעיקר הדין אסור בשבוע שחל בו²¹, אך למעשה פסק השולחן ערוך שיש להחמיר מראש חודש, והרמ"א הוסיף שגם לקנות אסור. מדבריהם נלמד גם לאידך גיסא, שהאיסור הוא רק מראש חודש, אך עד ראש חודש מותר לקנות למרות שראינו לעיל שאין לומר שהחיינו משבעה עשר בתמוז.

בבגדים חדשים כוללים את מה שמשמח את האדם, אך אם זה בגד שאינו שמח בו כלל, אין איסור לקנותו. אמנם בדרך כלל אדם שמח בקניית כל בגד חדש, ולכן אין לקנות בגד חדש בתשעת הימים. אגב, יש להדגיש שימים אלו חמורים יותר מימי ספירת העומר, שגם בהם נהגו במנהגי אבלות מסוימים, אך ודאי שתוקפן של ההלכות בימים אלו חזק יותר, מפני שמקורם בגמרא, וכפי שראינו, מלבד דיני האבלות יש חיוב למעט בשמחה, דבר שאינו קיים בימי ספירת העומר.

5. שמיעת מוזיקה

שאלה זו מטרידה רבים משום ששמיעת המוזיקה הפכה לחלק בלתי נפרד מהחיים היום-יומיים של אנשים רבים. יש אנשים המתעסקים בפעילות ספורטיבית ומרגישים צורך גדול לשמוע ברקע מוזיקה המקלה עליהם בשעת הפעילות וכן בעוד זמנים ביום שהמוזיקה מרגיעה או ממריצה אותם.

כפי שלמדנו עד כה ישנם שלושה זמנים עיקריים: א. משבעה עשר בתמוז ועד ראש חודש אב; ב. מראש חודש אב ועד שבוע שחל בו תשעה באב. ג. שבוע שחל בו תשעה באב.

למנהג בני ספרד נאמרו רק שתי הלכות בשולחן ערוך הנוהגות משבעה עשר בתמוז: א. לא לברך שהחיינו, כנזכר לעיל; ב. לא ללכת

21. בשולחן ערוך מדבר על עשיית הבגדים, אך כמובן שאסור גם ללבושם, וכמבואר במשנה ברורה שם, ומה שכתב הרמ"א שאסור לקנותם הכוונה אפילו באופן שאין מתכוון ללבושם עתה אלא לאחר תשעה באב.

יחידי משעה רביעית עד תשיעית ולא להכות את התלמידים²². רוב הדינים מתחילים רק מראש חודש, ומובן ששייך להחמיר בשמיעת מוזיקה שמחה בעיקר מראש חודש, וכפי שראינו שמראש חודש צריך למעט בשמחה.

המגן אברהם²³ חידש שאין לעשות ריקודים ומחולות משבעה עשר בתמוז, אך אפשר לומר שפסק לבני אשכנז, שהחמירו בעוד כמה הלכות משבעה עשר בתמוז, כגון חתונה²⁴ ותספורת, אך לבני ספרד יהיה מותר. אמנם נציין שניים מפוסקי הדור האחרון שפסקו לאסור לשמוע מוזיקה משבעה עשר בתמוז: הרב משה פיינשטיין²⁵ והרב עובדיה יוסף²⁶ זצ"ל וטעמם הוא משום שלפי השולחן ערוך²⁷ מעיקר הדין יש לאסור כל השנה לשמוע מוזיקה, זכר לחורבן, ואם בכל השנה אנו מקילים²⁸, ראוי להחמיר על כל פנים בשלושת השבועות משבעה עשר בתמוז ועד תשעה באב. ואף שיש לדחות טעם זה, כי הרי המנהג להתיר לשמוע מוזיקה בכל השנה מקורו בדברי הרמ"א, וגם הרמ"א לא הביא איסור בשלושת השבועות. על כל פנים, למעשה קשה להקל אחרי ששני גדולים אלו החמירו, וגם נראה שכך היה המנהג הנפוץ במקומות רבים, ונראה כי יש להחמיר בעיקר במקומות ציבוריים וכדומה. אך אם אדם רוצה לשמוע קצת מוזיקה למנוחת הנפש, יש מקום להקל ולומר שגם המגן אברהם

22. סימן תקנא סעיף יח.

23. סימן תקנא ס"ק י.

24. נראה שעיקר האיסור בחתונה הוא משום התזמורת שיש בחתונה שמוסיפה הרבה לשמחה.

25. אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קסו.

26. שו"ת יחיה דעת חלק ו סימן לד.

27. סימן תקס סעיף ג.

28. סומכים על הרמ"א שם שכתב: "ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה", ובזה גם הספרדים מקילים כדעת הרמ"א, כנראה שזוהי גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה.

אסר דווקא מחולות וריקודים. ונראה שמוזיקה רועשת בפומבי כלולה באיסור זה. אך אם אדם שומע בשקט בחדרו, אין לאסור עד ראש חודש אב. אך מראש חודש קשה להקל, משום שצריך למעט בשמחה. נראה כי אין איסור בשעון מעורר המשמיע מוזיקה, ואין צריך לקום עם צלצול טורדני.

6. יציאה לטיולים

ראיתי שבספר מקראי קודש של הרב משה הררי שליט"א חידש שאין לקבוע טיולים בימים אלו משבעה עשר בתמוז, ואפילו טיול לימודי, ולכן צריך להיזהר במחנות קיץ שלא לערוך טיולים. אמנם נראה שזו חומרא יתרה שאין לה בסיס הלכתי. כמובן אם הטיול הוא במקום מסוכן, ראוי להימנע כל השנה וכל שכן בימים אלו. אך בטיול רגיל, וכל שכן בטיול לימודי, אשר אין בו סכנה, איני רואה שום בעיה, ולפעמים אם נחמיר ולא ניתן לילדים לצאת, הם ישתעמו, וכידוע השעמום מביא לידי בטלה ולידי חטא.

יש להביא ראיה מדברי הרמ"א²⁹, שכתב שאין לטייל בערב תשעה באב, ומשמע שקודם לכן מותר. אמנם הרב הררי כותב שאין להביא משם ראיה, משום שהסימן עוסק בדיני ערב תשעה באב, אך נראה שקשה מאוד לומר כך, ואם היה הדין שאסור היו צריכים לכותבו, ואין להוסיף איסורים חדשים.

7. הליכה לים ולבריכה

המחבר הביא מנהג שאוסר רחיצה בשבוע שחל בו תשעה באב. גם לדין זה אין זכר בגמרא, כי בגמרא מובא איסור רחיצה בתשעה באב דווקא, והוא מדיני אבלות שיש בתקופה זו, כי רחיצה אסורה לאבלים. אבל יש הבדל בין האיסור של תשעה באב ושל שבוע שחל בו תשעה באב, כי בתשעה באב האיסור הוא מורחב, וכל רחיצה אסורה, בין במים חמים

29. סימן תקנ"ג סעיף ב.

בין במים קרים, ואפילו אצבע קטנה, מה שאין כן בימים שקודמים לתשעה באב. ונראה שגם הרחבת האיסור מתשעה באב לימים הקודמים מקורם בחובה למעט בשמחה, ועל כן אסרו רחיצה של תענוג, שהיא רחיצה במים חמים.

האשכנזים הוסיפו עוד שתי חומרות: א. האיסור הוא גם במים קרים; ב. האיסור מתחיל כבר מראש חודש. ונראה שראו ברחיצה תענוג ושמחה. ועל כן מי שמלוכלך יכול להתרחץ כדי להתנקות, דבר שמוותר גם בתשעה באב עצמו³⁰.

לגבי הליכה לים או לבריכה, למנהג אשכנז ודאי אסור ככל רחיצה במים קרים. אמנם לספרדים יש מקום להקל, כי המים של הבריכה ושל הים³¹ אינם חמים. וכך פסק הרב עובדיה יוסף. אמנם נראה שיש יותר תענוג ושמחה לשחק בים ובבריכה מרחיצה במים חמים, ועל כן אם מבינים שהאיסור קשור למיעוט שמחה, נכון גם לספרדים להימנע מללכת לים או לבריכה לכל הפחות בשבוע שחל בו תשעה באב, אלא אם הולך לשחות לבריאותו.

8. סיכום

ראינו שהחובה למעט בשמחה מראש חודש מסבירה את הדינים והמנהגים שלא הובאו בגמרא, כמו המנהג שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, שלא לברך שהחיינו, שלא לקנות בגדים, שלא לשמוע מוזיקה ושלא להתרחץ בתקופה זו. ויהי רצון שניצני הגאולה שאנו עדים לה יתאמצו עד שנוכל לומר כדברי הנביא זכריה שימים אלה יהפכו לימים טובים: (זכריה ת, יט): "כֹּה אָמַר ה' צִבְּאוֹת צוֹם הַרְבִּיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֶשְׂרִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוָה לְשֹׂן וְלִשְׂמֹחַ וְלִמְעֵדִים טוֹבִים וְהָאֵמֶת וְהַשְּׁלוֹם אָהָבוּ".

30. סימן תקנד, סעיפים ט-י.

31. כמובן שצריך להקפיד ללכת לחוף עם מציל ולא להיכנס למקומות מסוכנים, וזה נכון בכל השנה וכל שכן בימים אלו.

סימן כב – אכילת ארעי חוץ לסוכה

בתוך סעודה

1. מכתב ראשון
2. פסיקת הרב עובדיה יוסף
3. מקור הדין
4. הסבר דעת המשנה ברורה
5. שיטת המאירי

⌘

6. מכתב שני
7. חיזוק פסיקת הרב עובדיה יוסף
8. חיזוק הבנת משנה ברורה
9. הסבר המחלוקת
10. פסיקת ההלכה

⌘

1. מכתב ראשון

לכבוד הרב חגי הראל שליט"א והרב אביעד אפרים וייץ שליט"א
השלום והברכה.

בני, הרב יחזקאל, זכה לשמוע דברי תורה ממעלתכם, בביקורו בחג הסוכות, ובתוך הדברים עסקתם בדין האוכל אכילת קבע בסוכה, ואמרתם שאכילה מחוץ לסוכה אסורה עליו, כולל אפילו לגימת מים.

ואם מבקש לצאת מהסוכה, ובפיו מאכל, עליו להימנע ולהמתין עד בליעתו, ורק אז רשאי לצאת מהסוכה.

2. פסיקת הרב עובדיה יוסף

מקור דבר זה הבאתם משמו של הרב עובדיה יוסף, והם אכן מפורשים בחזון עובדיה (הלכות סוכה עמוד קמה אות טז):

אף על פי שביארנו שמותר לאכול אכילת ארעי חוץ לסוכה, מכל מקום אם הוא אוכל סעודת קבע בסוכה, אסור לו לשתות אפילו מים חוץ לסוכה. וכן אם יש בפיו ממה שאכל בסעודתו בסוכה, ויצא חוץ לסוכה, אינו רשאי לגמור אכילתו חוץ לסוכה, כיון שהכל בא מחמת סעודת קבע שחייבת בסוכה.

אמנם ראיתי רבים שנהגו להתחיל סעודה בסוכה, וללא לחם, מחמת הקושי של אחד מבני הבית לשבת בסוכה, אבל בברכת המזון חוזרים אל הסוכה, ולהנזכר לעיל התנהגות זו אסורה. כמו כן שיכח מאוד שבעל הבית, המביא את האוכל, שותה קצת מים במטבח, או טועם איזה מאכל. וצריך לדעת אם עוברים על מצוות עשה של אכילה בסוכה או שיש מקום ללמד עליהם זכות.

הנה, עקב שכיחות דין זה, מן ההיגיון היה, שיובא בגמרא, ואם לא שם אז בטור, או בבית יוסף ושולחן ערוך וגדולי המפרשים כמו ט"ז ומגן אברהם ומשנה ברורה וכף החיים. כי זה ממש מקביל לדין הנזכר במשנה:

אוכלים ושותים ארעי חוץ לסוכה (סוכה כה, א).

ברם למרות שכיחות דין זה, שתקו הפוסקים ולא הגבילו את ההיתר המובא בציטוט זה רק לזמן שאינו סועד, ושתיקתם אומרת דרשני. לכן ניגש לסוגיא, ונברר אם באמת קיימת הגבלה כזו, או שאין כזו הגבלה, וגם בעת הסעודה הותרה אכילה ושתיה עראית מחוץ לסוכה.

3. מקור הדין

המקור העיקרי לדברי הרב עובדיה יוסף הוא דברי שער הציון, שהביא סברא זו, אבל לא קבעה במסמרות, שלא הביאו במשנה ברורה ובביאור הלכה, וגם נותר בצריך עיון.

נצטט כאן את דבריו הקדושים, ונסביר מדוע לא קבע מסמרות בדין זה.

הנה בשלחן ערוך (סימן תרלט סעיף ב) מובא:

אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה, בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי; אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה. וכמה אכילת עראי, כביצה מפת; ומותר לשתות מים ויין ולאכול פירות (ואפילו קבע עליהו - ד"ע) חוץ לסוכה; ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים, הרי זה משובח; ותבשיל העשוי מחמשת מינים, אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה.

מבואר כי הותרה שתיית מים ויין ואכילת פירות חוץ לסוכה, וברמ"א הוסיף, אפילו כשקבע עליהם. ובמשנה ברורה הוסיף על דברי הרמ"א שאפילו חבורה הקובעת לשתות יין ביחד, אינה חייבת בסוכה, וזה לשונו הנוגע לענייננו, בס"ק יג:

והנה מה שהגיה רמ"א ואפילו קבע עליהו קאי גם על יין כמו שמוכח בדרכי משה. וטעמו, דאין נחשב רק כאכילת פירי, וכל שכן שאר משקין, ועל כן לא חשיב קביעות דידהו. ודע דכמה אחרונים מפקפקין בדין זה, ודעתם דאם שותה יין בקביעות חייב בסוכה, ובפרט בני חבורה שקבעו לשתות יין, בודאי הוי קבע גמור וכו'.

קולא זו שגם קביעת שתייה על יין לא מחויבת בסוכה היא קולא גדולה, ולכן כתב בשער הציון (ס"ק כט) את הדברים הבאים:

וכן משמע בביאור הגר"א. והא דאיתא בגמרא אוכלים ושותים בסוכה,

והועתק לשון זה בריש הסעיף, היינו, לאחר אכילתו בסעודה שדרך לשתות אז, צריך לשתות גם כן בסוכה דנכלל הוא בסעודה, אבל שתיה בלי אכילה לא חשיבה לחייבו בסוכה, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, ואין שתיה בלי אכילה, ונהיינו, הא דמסתפק בהגהת אשרי והובא בדרכי משה, עיין שם]. ואפשר דלפי זה אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות חוץ לסוכה, וצריך עיון.

עתה נסביר את דבריו.

בראשית דבריו, ציין כי זוהי סברת הגר"א, המיקל שלא לחייב בסוכה אפילו את הקובע על שתיית יין. אבל נתקשה שער הציון, לפי קולא זו, בלשון השולחן ערוך שכתב:

אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה.

ולכאורה אין לזה הבנה, הרי אם הותרה אפילו שתיית יין בקביעות מחוץ לסוכה, לאיזה צורך מחייבים שתיה בסוכה. וליישב זאת מתרץ שער הציון, שהשולחן ערוך דן לגבי סעודת קבע, שאז גם השתייה הארעית מחויבת בסוכה. אבל שלא בעת הסעודה, הותרה אפילו שתיית קבע מחוץ לסוכה.

אחר כל זה העיר שער הציון, שאם נקבל כל הבנין הזה "אפשר דלפי זה" אף מים שבתוך הסעודה "אין כדאי לשתות" חוץ לסוכה. ומדבריו ניכר בבירור שאפילו אם נקבל כל הבנין הזה, אין כאן איסור שתיה אלא רק "אין כדאי לשתות", וגם על חומרא זו כתב "וצריך עיון".

4. הסבר דעת המשנה ברורה

לכן, לפי עניות דעתי, דברי החזון עובדיה שכתב "אסור לו לשתות אפילו מים חוץ לסוכה" וציין בהערה לה "וכך כתב המשנה ברורה" אינם מדויקים, כי המשנה ברורה לא כתב שהדבר אסור אלא רק "שלפי זה... אין כדאי לשתות". ויש להוכיח ממה שלא הביא דין זה במשנה ברורה שאינו קובע כן להלכה, רק מזמין לעיין ולדון בדבר, אבל בשום פנים לא

פסק שזה אסור.

עתה נסביר מדוע סבר המשנה ברורה שקשה מאד לאסור דבר זה:

❖ טעם ראשון

אין ראייה ברורה שהמחבר מתיר קביעה על יין מחוץ לסוכה, ואף המשנה ברורה עצמו פקפק בזה מאוד, וכתב:

ודע דכמה אחרונים מפקפקין בדין זה, ודעתם, דאם שותה יין בקביעות, חייב בסוכה. ובפרט בני חבורה שקבעו לשתות יין, בודאי הוי קבע גמור.

וכיון ששתיית בני חבורה נחשבת קביעות גמורה, יש מקום לומר שהמחבר המחייב שתיית יין בסוכה, ביקש לחייב חבורה הקובעת שתיה על היין, לעשות זאת בסוכה דוקא.

❖ טעם שני

גם אם נאמר ששתיית יין חוץ לסוכה, הותרה לחבורה, עדיין יתכן שיש הבדל בין חבורה הסועדת בסוכה, שחוץ לסוכה יאסר עליהם שתיית יין בדרך קבע, ובין חבורה המבקשת לשתות יין מחוץ לסוכה שלא בעת סעודה, שאולי מותר להם. ואף אם נסבור ששתיית יין כזו, גם היא תיאסר עליהם, עדיין אין ללמוד מזה חומרה לשתיית מים, כי בהם לא שייכת כל קביעות.

❖ טעם שלישי

מלבד האמור, גם הביטוי בשולחן ערוך "אוכלים ושותים בסוכה" לא בא לאסור חוץ לסוכה, אלא לבטא התנהלות תקינה, והיא, שהבא לאכול סעודה, יעשה זאת בסוכה. וזה פשוט שמצוות הסוכה לא נאמרה רק על אכילת לחם, אלא גם על כל הסעודה, כבשר וסלטים ושאר תוספות, ויין ושאר משקאות. אכן, למרות שזו צורת התנהלות רגילה בחג, הוסיף המחבר (בסוף הסעיף) שלא נאסרה אכילת ארעי חוץ לסוכה. וזה כמו ענין הטיוול הנזכר בלשון הגמרא, ומובא במשנה ברורה, שגם הוא לא

נאסר בחוץ, אף שטיול בסוכה נחשב מצוה. מכל הנזכר לעיל נראה לי שאין לקבוע איסור בנידוננו, אלא רק לומר שלפי דעות מסוימות "לא כדאי לשתות" אפילו מים חוץ לסוכה, תוך כדי הסעודה. ובוודאי שלכתחילה, נכון לאכול כל הסעודה בסוכה, אף שאין איסור לאכול משהו מחוץ לסוכה.

5. שיטת המאירי

והנה הרב עובדיה יוסף הביא סעד לדבריו גם מדברי המאירי שהקשה, מדוע נכללה השתיה בנוסח המשנה, ובדבריו שני תירוצים, ראה לשונו (סוכה דף כו עמוד א).

ולענין שתיה לא הוזכר בה שיעור קבע ועראי, ויש אומרים שכל שתיה בלא אכילת דבר המחויב לסוכה עראי היא ועם אכילה היא נגדרת אחר האכילה, אם האכילה קבע אף היא קבע, ואם אין האכילה קבע אף היא אינה קבע. וכן נראה מלשון גדולי הרבנים, שכתבו בכדטעים בר בי רב ועייל לכלה, שטועם מלא פיו ושותה כמו שכתבנו. ולדעת זה מיהא לא היה צריך להזכיר במשנתנו שתיה כלל, שהרי בכלל האכילה היא, ושמה אשגר לישן הוא, וגדולי המחברים כתבו בשתיית מים.

ומכל מקום נראה ששתיה בלא שום אכילה, אפילו פרי או מרקחת, עראי היא, אפילו ביין. אבל כשבא לשתות עם אכילת פירות או מרקחות, ודברים שאין צריכין סוכה, נעשו קבע מצד היין, וכמו שאמרו למטה, שהביאו לרבן גמליאל כותבות ודלי של מים על דעת שיאכל וישתה חוץ לסוכה, ואילו היה היין מותר לו חוץ לסוכה, ודאי יין היו מביאים לו, אלא שאסור מצד אכילת הכותבות. וכל שהיא באה עם אכילת דברים המחויבים בסוכה, הרי הוא נגדר אחר הסעודה, על הדרך שכתבנו תחלה.

מבואר בהסבר הראשון, כי שתיה בעת אכילת קבע, נעשית קבע,

והיא ההוכחה של הרב עובדיה. ברם יש לדחות ראייתו, כי דברי המאירי נאמרו רק על יין שהרי הקשה על "אוכלים ושותים ארעי חוץ לסוכה", הרי השתייה נגדרת אחרי האכילה, ואם אכילת קבע אסורה חוץ לסוכה, גם השתייה אסורה, ואם היא מותרת ודאי גם שתיה מותרת, ומה הצורך לכתוב היתר לשתייה. ותירץ בשם הרמב"ם, שההיתר נכתב עבור שתיית מים, שבגם בעת קביעות סעודה אינם נחשבים קבע.

ולפי ההסבר השני, ודאי שאין ראייה לפסקו של הגרע"י, כי המשנה המחייבת שתיית יין בסוכה עוסקת בקביעת יין ואכילת פירות, שאז היין יוצר חיוב של סוכה. ועל זה אמרו "אוכלים ושותים בסוכה".

לכן נראה לי, כי להלכה אין איסור, בעת קביעת סעודה, לאכול ארעי או לשנות ארעי חוץ לסוכה. וגם אין חובה לבלוע את המאכל, הנותר בפה, טרם צאתו מן הסוכה. אבל ודאי שלכתחילה צריך לאכול את כל הסעודה בסוכה, ולא רק את להתחיל באכילת לחם, שהוא ודאי חייב בסוכה, ולהמשיך את שאר האוכל בבית, מתוך הסתמכות על ההלכה המגדירה את שאר האוכל "ארעי". כי אין לסמוך על זה אלא בשעת הדחק, כגון שיש איזה צער לאכול בסוכה, וכנזכר.

בחיבה ובכבוד רב
שאול דוד בוצ'קו

כ

6. מכתב שני

כוכב יעקב, כד תשרי תשעט
אל הרב חגי הראל שליט"א, והרב אביעד אפרים וייץ שליט"א

7. חיזוק פסיקת הרב עובדיה יוסף

השלום והברכה,
שמחתי לקרוא את תגובתכם למכתבי. חן חן לכם על פירוש סברת המחמירים בטוב טעם ודעת. וגם יישבתם מה שהקשיתי, מדוע לא

הביאו הפוסקים דין זה, שהאוכל אכילת ארעי או שותה שתיית ארעי באמצע הסעודה מחוץ לסוכה אינו עושה כדין, וטענתם שזה דבר פשוט ואין צורך לכתבו, כי כל אכילה ושתייה שבתוך הסעודה הרי הם קבע. וכבר מפורש שאוכלים ושותים בסוכה (והכוונה כמובן לאכילת ושתיית קבע). וכשם שטפל נפטר בברכת המאכל העיקרי, כך האכילה והשתייה בארוחה אינם ארעי אלא קבע, וחייבים בסוכה, והוא דבר פשוט, ולגודל פשיטותו לא כתבוהו.

8. חיזוק הבנת המשנה ברורה

אלא שטענתכם מועילה רק ליישב שתיקת הפוסקים שלא הביאו דין זה כלל, ובשיטתם אכן ניתן להסביר שלא הביאו דין זה עקב פשיטותו. ברם אני תפסתי בשיפולי גלימת המשנה ברורה, והוא אכן הביא דין זה, אבל רק בשער הציון ובישוב שיטת הגר"א, ולא כהלכה פסוקה במשנה ברורה. וארחיב בזה מעט. הנה בשער הציון, הביא את שיטת הגר"א הסובר, כי שתיית יין בחבורה אינה צריכה סוכה. ואחר שתמה עליו שם, שבגמרא מבואר כי השתיה חייבת בסוכה, תירץ, שבגמרא מדובר בסעודה, שאז השתיה חלק ממנה, ולכן צריכה סוכה, ומה שאין כן הגר"א מדבר ללא סעודה.

ולדבריהם ישובו תמוה מאד, הרי דין זה, שכל שתיה ואכילה שבאמצע סעודה זקוקה לסוכה, הוא דבר פשוט, והקושיה על שיטת הגר"א אפילו איננה קושיא, כי החילוק בין שתיה שבסעודה לשתייה שאיננה בעת הסעודה, ברור ופשוט לכל.

וכיון שהביא דין זה, על כל פנים בכדי ליישב שיטת הגר"א, היה לו להביאו גם כהלכה פסוקה, במשנה ברורה, ולחלק בין דין שתיה בעת הסעודה, לשתייה שלא בעת הסעודה, ומדוע לא עשה כן? לכן נראה לי, שהסברא הפשוטה, שהבאנו למעלה, שכל שתייה ואכילה בלי לחם נחשבים ארעי ואינם חייבים בסוכה, וכל לגימה ולגימה בתוך ארוחה מהווים חלק בלתי נפרד מארוחת קבע, וחייבים בסוכה, לא נתקבלה על המשנה ברורה, אף על פי שזה נכון על פי החשבון ההלכתי

הקר.

הטעם שלא נתקבלה סברא זו על דעת המשנה ברורה נראה לי, שלמעשה יש כאן משהו מאד לא הגיוני: הרי שתיית יין בחבורה נראית הרבה יותר קבע משתיית כוס מים בתוך הארוחה. וגם, ארוחה דשנה הממלאה את הכרס מותרת מחוץ לסוכה, כל עוד ואין בה לחם. ולעומת זאת בליעת המאכל שבפה מחוץ לסוכה, אסורה. והצמא אסור בשתיית קצת מים במטבח, ואפילו תחיבת איזו חתיכת שעועית אל הפה במטבח, גם היא אסורה.

לא אכחד שהמבט המשפטי אמנם מצדיק זאת, אבל בשכל הפשוט אין בזה שום הגיון. שהרי הקובעים לשנתות יחד, קבועים הרבה יותר ממי שלוגם או מכניס דבר מאכל לפיו מחוץ לסוכה. ומחמת חוסר הגיון זה, מיאן המשנה ברורה בסברא זו, ולהלכה נקט הפוך מהמסקנה היוצאת מהגדרות ההלכתיות הפורמליות.

והוא סבור כי למעשה צריכה שתיית יין בחבורה להיות בסוכה, ודלא כשיטת הגר"א. ומסתמא גם מי שיאכל ארוחה שלימה של תפוחי אדמה דגים ובשר וסלטים, ולא יטול ידיו, גם הוא יצטרך לאכול בסוכה. אבל לגימה שהיא ארעית במהותה, כלגימת מים, יש להתיר חוץ לסוכה. אפשר לתת לזה גם הגדרה הלכתית פורמלית, שהרי מבואר בגמרא (סוכה כו, א) "תשבו כעין תדורו", וכמו שאדם שקבע אכילתו בחדר אינו ממנהר לבלוע המאכל שבפיו טרם כניסתו למטבח, וגם לא נמנע מטעימת איזה שהוא מאכל או שתיית כוס מים במטבח, כך הדין לגבי סוכה.

9. הסבר המחלוקת

נמצא לפי האמור, שיש כאן מחלוקת בין דעת המשנה ברורה, המצריך סוכה לכל ארוחה קבועה, אפילו בלא לחם. וגם שתיית יין בחבורה צריכה סוכה. ובין מה שהסביר שער הציון בשיטת הגר"א, המיקל מאד, ואינו מצריך סוכה אפילו בקביעת שתייה על יין.

דעות אלו יוצרות מחלוקת מהותית מאוד, בהנהגת אורחות חיינו על פי ההלכה. כי מצד אחד ניתן להקל, כמבואר בגר"א, ובודאי תגידו לי,

שלא יתכן לחייב את האוכל אכילה דשנה – ללא לחם – לאכול בסוכה, כאשר ההלכה לא חייבה זאת. ועל זה אשיב לכם, שאכן, הצדק עמכם. ברם הנהגה כזו ראויה רק למי שמתקשה לשבת בסוכה, מאיזו שהיא סיבה, כי בתוך מרחב ההלכה וגדרי חובת סוכה, קיים היתר כזה הפוטרו מן הסוכה. אבל לאדם שהישיבה בסוכה אינה קשה לו, פשוט שנכון יותר לאכול דווקא בסוכה, אפילו בלא לחם.

סוגיא זו מהוה דוגמא אחת מני רבות למצבים דומים בהם נתקל פוסק ההלכה, כאשר שני דרכים נצבים לפניו, האחת מקילה מאד, והאחרת מחמירה יותר, אבל ראויה יותר. ועליו להכריע כיצד לנהוג. והדרך הנכונה היא, לנהוג בדרך הראויה יותר, ולא לנקוט בגבולות המינימליות המוגדרות בהלכה אלא בשעת הדחק.

לכן גם בסוגיא זו נראה לי, כאמור, שאם באמת קשה לאכול בסוכה, רשאי זה לקבוע ארוחה בלא לחם ופטור מן הסוכה. אבל מי שלא מתקשה, ויכול לאכול בסוכה, ובכל זאת מיקל לאכול חוצה לה, הרי הוא נבל ברשות התורה, ואמנם זה מותר הלכתית, אבל הוא נבל, ואסור להיות נבל¹.

אפשר לדמות לזה את המובא בהלכה² שניתן לקיים חובת תלמוד תורה באמירת פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית. כל בר דעת יבין, שאם כי המצווה מקוימת באופן מינימלי כזה, אבל פשוט וברור שלא יעלה על הדעת לקיים מצוה זו של לימוד תורה, השקולה כנגד כולם, באופן מינימלי כזה. אלא נדרש מן האדם להקדיש זמן נכבד וראוי בכל

1. מה שכתבתי ש"אסור להיות נבל ברשות התורה" הוא בדווקא. כי באמת יש מקרים בהם לא נזכר איסור בתורה על מעשה מסוים, ובכל זאת העושה דבר זה, הרי הוא נבל, ואסור לנהוג כן, כיון שיש במעשה זה סתירה גלויה ומהותית לרצון הבורא. הדוגמא הקלאסית לזה היא אדם כזה שבידו אפשרות לשבת בסוכה, ולאכול סעודתו בתוכה, ואין כל דבר המעכב בעדו, ובכל זאת נמנע ולא אוכל סעודתו בה, אם מחמת עצלות ואולי אפילו מחמת זלזול בצו הבורא. וסתירה גלויה זו לרצון ה', היא האוסרת לנהוג כן.

2. כמבואר ברמ"א יורה דעה סימן רמו סעיף א.

יום עבוד התורה. ולא העניק היתר זה אלא לאדם שרבו טרדותיו ושעתו דחוקה, ועבורו ניתן היתר לקיים חיוב תלמוד תורה בצורה מינימלית כזו. אחר כל הנתבאר, אשתף אתכם באשר ארע עמי. בערב שבת חול המועד, התקשר אלי אחד מבעלי הבית בישוב ושאלתו בפיו. החום הגדול באמצע היום מעיק עליו מאד וגורם לו סבל בל ישוער, ולפיכך מבקש הוא לאכול בביתו. ברם, אינו יודע כיצד ינהג עם משפחתו ואורחיו, המעדיפים, מחמת ההלכה, לשבת בסוכה. ועל פי האמור, יעצתי לו כדלהלן, ושמח מאוד. תחילה יקדש ויטעום לחם בסוכה יחד עם כולם, ואחר כך יכנסו כולם אל הבית, ימשיכו את הסעודה שם, ובסיום הסעודה ישובו לאכול את המנה האחרונה בסוכה, ויברכו ברכת המזון. הנה דוגמא של אדם המצטער מאד בחום השמש המעיק, ומחמת זה יתכן שישב בדד, במקום נפרד מבני ביתו ואורחיו. לאדם כמותו, אכן יש להורות את העקרון המינימלי של ההלכה, שדווקא לחם מחויב בסוכה. אבל כאשר אין השעה דחוקה, ואין קושי לשבת בסוכה, הדבר הנכון ביותר הוא לאכול בסוכה, אפילו בלי לחם. שיקול זה והכרעה בין שתי הקצוות ההלכתיות היא העומדת בבסיס כל פסקי הלכה שלי בין לקולא ובין לחומרה.

10. פסיקת ההלכה

מסקנת הדברים לפי עניות דעתי שאין שום בעיה, גם לכתחילה, ולא רק כדי ללמד זכות, לקחת משהו במטבח או לצאת מן הסוכה כשהמאכל עדיין בפה. אבל כל ארוחה (שיש בה אכילה ושתייה) חייבת בסוכה, אף בלא אכילת לחם. אמנם בשעת הצורך, סומכים על המקילים, שכל זמן שאין אוכלים לחם, פטורים מן הסוכה³.

כך פסק גם שולחן ערוך הרב (סימן תרלט סעיף יז):

ואפילו שלא בשעת הגשם, אם ירצה לאכול כזית בסוכה, וכביצה

3. תודה לרב חגי שהראה לי מקור חשוב זה.

מצומצמת תוך הבית, הרשות בידו, אלא שהמחמיר לאכול כל הסעודה
בתוך הסוכה שלא בשעת הגשם, הרי זה משובח, כמו שנתבאר
למעלה.

בברכה
שאול דוד בוצ'קו

סימן כג – ארבע פרשיות

1. מבוא

2. יסוד התקנה - קריאה בציבור בענייני המועדים

3. פרשת שקלים

4. פרשת זכור

5. פרה אדומה

6. פרשת החודש

כ

1. מבוא

המשנה במגילה (כט, א) מלמדת אותנו את דין 'ארבע הפרשיות', את זמנן ואת סידרן:

ראש חדש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת 'שקלים'. חל להיות בתוך השבת - מקדימין לשעבר, ומפסיקין לשבת אחרת. בשניה 'זכור', בשלישית 'פרה אדומה', ברביעית 'החדש הזה לכם', בחמישית חוזרין לכסדרן.

סדר הקריאות, אפוא, הוא: 'שקלים', 'זכור', 'פרה אדומה', 'החודש'. מן המשנה אנו למדים שקריאות אלה בזמנים אלה אינן רק 'מנהג' שנהגו ישראל אלא זוהי תקנה מחייבת שתיקנו לנו חכמים. ננסה לעמוד על עניינה של מצוה זו, ועל עניינה של כל אחת מן הקריאות.

אמנם, לכאורה, כל אחת מן ארבעת הקריאות הללו מציינת עניין פרטי מסוים (וכפי שנראה להלן), אך אי אפשר שלא לחוש שמדובר כאן בפרטים המתחברים לחטיבה אחת. עצם תקנת חכמים מוכיחה שיש

לארבעת עניינים אלה מכנה משותף, וגדולי ישראל לדורותיהם הסבירו מהלכים שונים המסבירים את הקשר הפנימי של ארבע הפרשיות. סבי, הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל, בספרו 'אור היהדות' (עמוד רלד-רלו), ביאר את הערכים החשובים הנלמדים מארבע הפרשיות על פי הפסוקים הידועים מספר ירמיהו (ט, כב-כג):

כֹּה אָמַר ה': אֵל יִתְהַלֵּל חֶכֶם בְּחֻמָּתוֹ, וְאֵל יִתְהַלֵּל הַגְּבוּר בְּגִבּוֹרָתוֹ, אֵל יִתְהַלֵּל עֲשִׂיר בְּעֶשְׂרוֹ: כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמְתַּהַלֵּל - הַשֶּׁפֶל וַיִּדַע אוֹתוֹ, כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וַיִּצְדָּקָה בְּאָרֶץ כִּי בְּאֵלֶּה חִפְצָתִי נְאֻם ה'.

אֵל יִתְהַלֵּל עֲשִׂיר בְּעֶשְׂרוֹ - זוהי פרשת 'שקלים', בה נאמר "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט". כולם שווים.

וְאֵל יִתְהַלֵּל הַגְּבוּר בְּגִבּוֹרָתוֹ - פרשת 'זכור', המתייחסת למלחמת עמלק אשר בא על ישראל כשהיה עייף ויגע, אך אף על פי כן גבר עליו ישראל כאשר הרים משה את ידיו.

אֵל יִתְהַלֵּל חֶכֶם בְּחֻמָּתוֹ - פרשת 'פרה אדומה' אשר אין האדם יכול להבין את טעמה בשכלו.

בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמְתַּהַלֵּל הַשֶּׁפֶל וַיִּדַע אוֹתוֹ - זוהי פרשת 'החודש' העוסקת ביציאת מצרים, ומעידה על יסוד האמונה בהשגחת הבורא וביכולתו.

2. יסוד התקנה - קריאה בציבור בענייני המועדים

ראשית יש לומר כי בוודאי התקנה לקריאת ארבע פרשיות בשבתות מסוימות בשנה מבוססת על ההוראה הכללית של קריאת התורה בציבור. חכמים תיקנו לנו לקרוא בציבור את התורה כולה במהלך כל השנה (במחזור של שנה אחת כנהוג היום, או במחזורים של שלש שנים או שלש וחצי שנים כפי שהיה נהוג בעבר בבבל ובארץ ישראל). כמו כן תיקנו לנו חכמים לקרוא בתורה קריאות שונות במועדים במהלך השנה. ובאמת, המשניות הבאות לאחר המשנה הנזכרת לעיל (במסכת מגילה שם)

קובעות מה קוראים בתורה בציבור בכל מועד ומועד: בפסח, בעצרת וכו', בחנוכה ובפורים, בראשי חדשים ותעניות, ולבסוף אומרת המשנה:

שנאמר: וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל - מצוותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו (מגילה לא, א).

אם כן, גם התקנה לקרוא את ארבע הפרשיות בזמנים מדויקים היא בוודאי שייכת לתקנה הכללית לקרוא בתורה בציבור בעניינים השייכים לכל מועד ומועד.

ובאמת, לא לחינם נקבעה כל אחת מן הפרשות להיקרא דוקא בזמן המסוים ההוא. כותב רש"י על המשנה הנזכרת לעיל (מגילה כט, א):

קורין בפרשת שקלים - להודיע שיביאו שקליהם באדר, כדי שיקריבו באחד בניסן מתרומה חדשה. ומפסיקין לשבת הבאה - מלומר פרשה שנייה, כדי שתקרא פרשת זכור בשבת הסמוכה לפורים, לסמוך מחיית עמלק למחיית המן. פרה אדומה - להזהיר את ישראל לטהר, שיעשו פסחיהן בטהרה. ברביעית החודש הזה לכם - ששם פרשת הפסח.

כלומר, כל פרשה מייצגת מצוה אחת, ולכל אחת זמן מיוחד משלה: פרשת 'שקלים' - הואיל ו"באחד באדר משמיעין על השקלים" (משנה ריש מסכת שקלים) על מנת לקנות בהמות לעבודת הקרבנות בבית המקדש (בזמן שבית המקדש קיים) מן התרומה החדשה (כמבואר בגמרא מגילה כט, ב), על כן קוראים בתורה את פרשת 'שקלים' סמוך לראש חודש אדר. זהו זמנה של המצוה לתרום 'מחצית השקל' למקדש.

פרשת 'זכור' - עוסקת במצות מחיית עמלק, ועל כן יש לסמוך אותה לפורים, שהרי המן האגגי הוא מזרע עמלק.

פרשת 'פרה אדומה' - עוסקת בטהרה מטומאת מת, והואיל וכל ישראל צריכים להקריב בניסן את קרבן הפסח, הם צריכים להתכונן ולטהר את עצמם מן הטומאה.

פרשת 'החודש' - עוסקת בכל ענייני הפסח, הן בדיני הקרבן והן בדיני מצה וסיפור יציאת מצרים.

על פי הסבר זה של רש"י מובן מדוע תיקנו לנו חכמים לקרוא פרשות אלה דווקא בזמנים אלה – משום שהן מעניינינו של יום.

3. פרשת שקלים

א. תרומת השקלים נועדה לקופת המקדש

כפי שביאר רש"י, עניינה של פרשת שקלים קשור לעבודת הקרבנות במקדש. מחציות השקלים אותם תורמים ישראל מיועדים להגיע אל קופת ההקדש, ומן הכסף הזה יקנה הגזבר צאן ובקר שיהיו קרבנות לה' ויעלו על מזבח העולה שבמקדש.

העיתוי של הקריאה – שבת הסמוכה לראש חודש אדר – אינו מקרי. הגמרא (מגילה כט, ב) לומדת מן הפסוק **"זאת עולת חודש בחודשו"** –

אמרה תורה: **חֲדָשׁ** והבא קרבן מתרומה חדשה, וכיון דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה, קדמינן וקרינן באחד באדר כי היכי דליתו שקלים למקדש. וביאר רש"י: **"אמרה תורה – יש לך חודש שאתה צריך לחדשו בהבאת עולות תמידין ומוספין מתרומה חדשה, וזהו ניסן.**

כלומר, תרומת המקדש מתחדשת בכל שנה, ואי אפשר להקריב על המזבח בהמות שנקנו בכספים שנתרמו בשנה שעברה. ראש חודש ניסן הוא 'ראש השנה' לתרומת המקדש, וכל הקורבנות שיוקרבו ביום זה (כולל קורבנות התמיד ומוספי ראש חודש) צריכים להיקנות מן התרומה החדשה. הואיל וכן, יש להיערך לפני ראש חודש ניסן ולאסוף כספים לקראת השנה החדשה, ולכך נדרשים שלושים יום. משום כך: **"באחד באדר משמייעין על השקלים"** (משנה שקלים א, א) – בית דין מכריזין בכל מקום שהגיע הזמן לתרומת השקלים למקדש, על מנת להספיק במהלך חודש אדר לגבות את התרומות מכל הארץ.

ב. קריאת פרשת שקלים בזמן הזה

אם כן, בזמן הזה שאין לנו בית המקדש פרשה זו איננה אלא זכר למקדש בלבד. ולכאורה תמוה, האם כל עניינה של קריאה זו בזמן הזה אינו אלא

זכר למקדש?

אמנם, מן הגמרא במסכת בבא בתרא (י, ב) משמע שיש בפרשת 'שקלים' מעלה מיוחדת:

אמר ר' אבהו: אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, במה תרום קרן ישראל? אמר לו: בכיתשא.

וביאר רש"י:

אמר לו בכיתשא - אם באת לשאת ראשם בהגבהה קח מהם כופר לצדקה.

נראה פשוט שאין מדובר כאן במעלת צדקה בלבד, כי אם כן היה יכול לענות לו בפשטות: 'בזכות מצות הצדקה'!

אלא נראה ש"כיתשא" מדגישה את האחדות. זוהי צדקה ציבורית, המשותפת לכל אחד ואחד בשווה - "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל" - המוכיחה איך כל ישראל יכולים לעשות פעולות חשובות בכוחות משותפים של כל העם. אחדות כזאת לעניין צדקה וסיוע הדדי היא זו שתרום את קרן ישראל ותביא לגאולתן.

נראה שמשום כך תיקנו לנו חכמים להמשיך ולקרוא קריאה זו גם לאחר חורבן בית המקדש. גם בזמן בו אין צורך לאסוף כספים להקרבת קורבנות בבית המקדש תמיד יש מקום לארגן צדקה ציבורית, ולהתאגד ולהתאחד על מנת להביא טוב ולהרבות צדקה בעולם.

ג. מנהג 'מחצית השקל' בזמננו

ובאמת, נהגו ישראל קדושים לתת 'מחצית השקל' לצדקה, והדבר אף נפסק על ידי הרמ"א בשולחן ערוך¹ (הרמב"ם ומרן הבית יוסף לא הזכירו מנהג זה). מנהג זה קיים בכל קהילות ישראל, ספרדים ואשכנזים, עם כמה שינויים. הספרדים נוהגים לתת ערך כספי של 'מחצית השקל' כסף (פוסקי דורנו מעריכים את המשקל של המטבע כ-8-10 גרם כסף טהור. מחיר הכסף משתנה ויש לברר את ערכו בכל שנה. השנה (תשע"ח) גרם כסף שווה 1.85 ₪, כך שערך מחצית השקל הוא כ-15-18 ₪). האשכנזים נוהגים לתת 3 חצאים מן המטבע הנוהג באותו מקום. מדוע 3 חצאים? מפני שבמשכן היו 3 תרומות שונות: תרומת האדנים (בקע לגולגולת), תרומת קרבנות המזבח (בקע לגולגולת) ותרומת המשכן (איש כנדבת לבו) (ראה רש"י שמות כה, ב).

מצוה זו של מחצית השקל בזמן הזה אינה הלכה, אלא זהו מנהג נאה שנהגו בהקפדה בכל תפוצות ישראל.

ד. אל יתהלל עשיר בעשרו

ועל כן וודאי אפשר לקרוא על כך את הפסוק: **אַל יִתְהַלֵּל עֶשֶׂיר בְּעֶשְׂרוֹ**, שהרי במחצית השקל כל ישראל שווים - "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל", וממילא במצוה זו אין יתרון לעשיר על העני ואין זה יכול להתגאות בעושרו ולא זה להיעצב על עניותו, אלא כל ישראל מאוחדים ושווים במצוה זו.

1. זה לשון הרמ"א (אורח חיים תרצד, א): יש אומרים שיש ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן, זכר למחצית השקל שהיו נותנין באדר; ומאחר ששלשה פעמים כתוב תרומה בפרשה יש ליתן ג' (מרדכי ריש פרק קמא דיומא); ויש ליתנו בליל פורים קודם שמתפללים מנחה, וכן נוהגין בכל מדינות אלו; ויש ליתן ג' חצאים גדולים במדינות אלו כי אין מטבע ששם מחצית עליה מלבד זו; ובמדינות אויטטריי"ך יתנו ג' חצי וויינ"ר שנקראו גם כן מחצית, וכן לכל מדינה ומדינה; ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מבן עשרים ולמעלה.

4. פרשת זכור

א. הזכרה בפה

מצַוֶּת "זכור את אשר עשה לך עמלק" (דברים כה, יז) היא מצַוֶּה מרתקת, ומצאנו מחלוקת גדולה בראשונים להבנת פשרה ועניינה של מצוה זו, וכיצד מקיימים אותה למעשה.

הביטוי "זכור את אשר עשה לך עמלק" הוא בוודאי מצַוֶּה - אתה חייב לזכור זאת! אבל איך זוכרים? האם זו מצַוֶּה שמקיימים על ידי מחשבה בלבד? האם צריך לעשות מעשה?

ובאמת, מצאנו בתורה כמה עניינים בהם מופיע הציווי "זכור", כגון: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" (שמות יג, ג); "זכור את יום השבת לקדשו" (שם כ, ח); "זכור את אשר עשה ה' אֱלֹהֶיךָ למרים בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כד, ט). מהי ההוראה למעשה במצוות אלה? כיצד מקיימים בהן את הזכירה?

הנה לגבי מצַוֶּת "זכור את יום השבת" לימדו אותנו חכמים שמקיימים זכירה זו על ידי אמירת דברים בפה בכניסת השבת, ותיקנו לעשות זאת גם על היין - ב'קידוש'. כלומר, 'זכירה' היא אמירה בפה.

המצַוֶּה לזכור את יציאת מצרים מתקיימת בכל יום על ידי קריאת פרשת 'ויאמר' בקריאת שמע, שם נאמר "אני ה' אֱלֹהֵיכֶם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", וכן בברכת 'אמת ויציב' אנו מזכירין בפינו את יציאת מצרים ומקיימים בזה את מצַוֶּת התורה על זכירתה. גם בליל הסדר אנו מקיימים מצוה זו על ידי סיפור יציאת מצרים (וראה רמב"ם הלכות חמץ ומצה ז, א).

את המצוה "זכור את אשר עשה ה' אֱלֹהֶיךָ למרים" אנו מקיימים על ידי מניעה וזהירות מדיבור לשון הרע. אין כאן אפילו מצַוֶּה לומר משהו בפה אלא רק להימנע מלומר דברים אסורים.

אם כן, על פי כל הדוגמאות האלה היה נראה לומר כי גם את המצוה של "זכור את אשר עשה לך עמלק" נוכל לקיים על ידי 'זכירה בפה'.

ואמירה של כמה פסוקים (מגילה יח, א):

קראה (למגילה) על פה לא יצא וכו'. מנלן? אמר רבא: אתיא 'זכירה'
'זכירה', כתיב הכא 'והימים האלה נזכרים', וכתיב התם 'כתוב זאת
זכרון בספר', מה להלן בספר - אף כאן בספר. וממאי דהאי 'זכירה'
קריאה היא? דלמא עיון בעלמא! לא סלקא דעתך, דתניא: "זכור (את
אשר עשה לך עמלק) - יכול בלב? כשהוא אומר (שם) "לא תשכח" - הרי
שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים "זכור" - בפה".

כלומר, על פי מסקנת הגמרא הקיום של המצוה "זכור את אשר עשה
לך עמלק" היא זכירה בפה (ולא ב'עיון בעלמא').
וכך פסק גם הרמב"ם (מלכים ה, ה):

וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר "תמחה את זכר עמלק",
ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו,
שנאמר "זכור את אשר עשה לך עמלק", מפי השמועה למדו: "זכור" -
בפה, "לא תשכח" - בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו". וראה גם מה
כתב בספר המצוות (עשה קפט): "שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק
מהקדימו להרע לנו, ושנאמר זה בכל עת ועת, ונעורר הנפשות
במאמרים להלחם בו, ונורז העם לשנוא אותו, עד שלא תשכח המצוה
ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן. והוא אמרו
יתעלה "זכור את אשר עשה לך עמלק". ולשון סיפרי: זכור את אשר
עשה לך - בפה, לא תשכח - בלב. כלומר, אמור מאמרים בפיו שיחייבו
בני אדם שלא תסור שנאתו מהלבבות.

על פי דברי הרמב"ם זמנה של מצוה זו הוא "תמיד", "בכל עת ועת",
ומעשה המצוה הוא אמירת דברים בפה שיעוררו את איבתו ושנאתו, וכל
זה על מנת להילחם בו (וראה עוד שם בספר המצוות).

ב. יש ראשונים שהמעיטו בחשיבות המצוה

אך אם אמנם המצוה אינה אלא להזכיר בפה את מעשיו של עמלק, מדוע תיקנו לנו חכמים לעשות זאת בקריאה בתורה מיוחדת בציבור פעם בשנה? מדוע מצוה זו שונה משאר מצוות הזכירה שבהן אנו לא עושים טקס מיוחד כזה?

ובאמת, מדברי ספר החינוך (כי תצא, תרג) משמע שמעיקר הדין מן התורה לא היה צורך לתקן על מצוה זו קריאה מיוחדת. אפשר היה להסתפק בקריאת התורה הרגילה אשר קוראים על הסדר בכל שבת בבית הכנסת - וכשיגיעו לפרשת כי-תצא ויקראו את פסוקי "זכור" בציבור - על ידי כך יקיימו ממילא גם את המצוה לזכור את מעשי עמלק. וזה לשונו של בעל ספר החינוך:

ואל הזכירה הזאת בלב ובפה לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום כמו שנצטוונו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה. והטעם, כי בזכירה ההיא עיקר הדת, וכמו שהרחבנו הדבור על זה בהרבה מקומות בספרי, אבל טעם זכירת מה שעשה עמלק אינו רק שלא תשכח שנאתו מלבנו, ודי לנו בזה לזכור העניין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש. והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשתיים או שלש לכל הפחות, והנה הם יוצאים בכך מצוה זו.

ממשיך ספר החינוך ואומר:

ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה תורה היא, ומפני מצוה זו היא שקבעו כן.

כלומר, מסתבר לומר שהתקנה לקריאת פרשת זכור נועדה לקיים את המצוה מן התורה של זכירת מעשה עמלק, אך נראה שאין לכך צורך מעיקר הדין.

אם כך, מדוע בכל זאת תיקנו לנו חז"ל לקרוא קריאה מיוחדת של פרשת 'זכור'?

והוא השבת שלפני פורים לעולם, ודין יהיה לקרותה ביום פורים לפי שהוא מענינו של יום, כי המן הרשע היה מזרעו, אבל להודיע שקודם נס זה נצטוונו בזכירה זו קבעו הפרשה קודם לפורים, אבל סמכה לפורים על דרך מה שיאמרו זכרונם לברכה במקומות סמכו ענין לו.

מסביר בעל החינוך שחז"ל תיקנו את הקריאה סמוך לפורים כדי להדגיש שהציווי לזכור את מעשי עמלק קדם לכל מעשה המן ופורים, ולהזכיר לנו שהחשבון שלנו עם עמלק התחיל מזמן.

אם כן, נראה שבעל ספר החינוך אינו רואה במצות הזכירה הזו עיקר מעיקרי היהדות, וממילא אינו רואה צורך להדגיש אותה מעבר לקריאה הרגילה של פרשיות התורה בבית הכנסת. מה שתיקנו חכמים לקרוא את פרשת 'זכור' בשבת מיוחדת לפני פורים, ובכך לקיים את מצות הזכירה - הוא בגלל חג הפורים שאף הוא עוסק באופן אחר בעניין עמלק.

ג. יש ראשונים שהדגישו מאוד את חשיבות המצוה

שלא כמו שיטת ספר החינוך, מצאנו בראשונים גישה שונה לפרשת 'זכור', המגדילה את מעלת הקריאה ועניינה, ורואה בה קריאה שהיא 'דאורייתא'. מקצת מן הראשונים אף סוברים שיש בפרשה זו חיוב מיוחד של קריאה במניין עשרה מישראל.

תוספות במסכת מגילה (יז, ב, ד"ה כל התורה) כתבו בפירוש שלהבדיל מקריאה רגילה בתורה בציבור שהיא תקנת עזרא, חיוב קריאת פרשת 'זכור' הוא מן התורה:

קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור דהוי דאורייתא (וכן כתבו בברכות יג, א ד"ה בלשון הקדש, עיין שם).

אומר הרא"ש בברכות (פרק ז סימן כ) בפשטות שהואיל וחיוב הקריאה של 'זכור' הוא מן התורה ממילא החיוב הוא לקרותה בעשרה אנשים, כי יש מצוה מן התורה של "ונקדשתי בתוך בני ישראל" היינו שעשרה מישראל מקדשים ומזכירין את השם (ואפילו בדינים דרבנן, כמו קדושה וברכו, יש מצוה לאומרם בעשרה, וכל שכן בדין דאורייתא כמו פרשת

זכור. ועיין שם היטב בדבריו).

על פי דברי התוספות והרא"ש הללו, חידש תרומת הדשן (סימן קח) דין:

צריך לזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה, אלא שהעולם לא זהירי בהכי.

כלומר, החיוב של קריאת 'זכור' גדול יותר מהחיוב לשמוע מגילה, כי זכור היא דאורייתא ומגילה דרבנן. ולכן הוא טוען שמי שיכול להשתתף במנין או לקריאת פרשת זכור או לקריאת המגילה, עליו להעדיף המנין לפרשת זכור. אמנם המגן אברהם (סימן תרפה) כתב ליישב את מנהג העולם:

ולי נראה ליישב מנהג העולם, דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זה? אלא שחכמים תיקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בבית הכנסת וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן, כמו שכתב הלבוש, ואם כן כששומע בפורים פרשת 'ויבוא עמלק' נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובתו.

ד. קריאה בציבור

אמנם, על אף שיש כאן שתי גישות שונות בראשונים יש לשים לב שאין באמת הבדל גדול ביניהן. שהרי הכל מודים שיש מצנה מן התורה להזכיר בפה את אשר עשה לנו עמלק, והיינו לקרוא את הפסוקים מן התורה המספרים על כך. וכמו כן הכל מודים שחכמים תיקנו לנו את קריאת פרשת 'זכור' כדי לקיים מצוה זו, וממילא קריאה זו היא בציבור עשרה ככל קריאה בתורה אחרת, ובוודאי מי ששומע קריאה זו מקיים מצות עשה מן התורה של זכירת עמלק.

המחלוקת היא האם קריאת פרשת זכור היא 'דאורייתא' באופן שונה מקריאה בתורה רגילה של כל שבת, וממילא חובה על כל יחיד ויחיד לשמוע קריאה זו בעשרה, או שמא זוהי תקנת חכמים רגילה כשאר

תקנות, והיא 'דרבנן', וכל מי שלא שמע קריאה זו בציבור יכול לצאת ידי חובת זכירת עמלק באופן אחר (קריאה בחומש; שמיעת פרשת "ויבוא עמלק"; אין חיוב כל שנה; ועוד הסברים). אם כן זוהי אמנם מחלוקת להלכה ולמעשה אבל זוהי איננה מחלוקת קיצונית. רב המשותף על הנפרד.

הלכה למעשה: הואיל ויש מן הראשונים שהחמירו בקריאה זו, ולשיטתם כל יחיד חייב לקרוא פרשת זכור בעשרה, על כן יש להקפיד ולהגיע לבית הכנסת ולשמוע קריאה זו. גם מי שמתקשה קצת להגיע מכל מקום בשבת זו יעשה מאמץ מיוחד. בדיעבד, אם לא שמע קריאה זו בציבור ניתן לסמוך על שיטת הראשונים הסוברת שאין כאן חיוב על כל יחיד לקרוא בציבור, ויקרא לעצמו את הפסוקים מן החומש, ודיו.

ה. מטרת הקריאה בציבור

מדוע תיקנו לנו חכמים לקיים מצות זכירת עמלק דווקא בקריאה בציבור? מדוע לא מצווה כל יחיד ויחיד לקרוא ולזכור לעצמו את מעשה עמלק?

מסביר מרן הרב עובדיה זצ"ל (יביע אומר חלק ת, אורח חיים סימן נד):

ויש לדקדק דמאי שנא זכירה זו שמצותה בצבור יותר משאר זכירות. וצריך לומר דהיינו טעמא, משום שעיקר כוונת זכירת עמלק לנקום נקמת ה' מאת החטאים האלה, וזהו דבר המוטל על הצבור.

זכירת עמלק אינו עניין לעצמו אלא הוא 'מכשיר מצוה' - עלינו לזכור את עמלק ולעורר את איבתו על מנת שנילחם בו! מלחמה היא עניין ציבורי, שהרי יחיד אינו יכול להילחם באופן פרטי, ומשום כך תיקנו חכמים לקיים את מצות הזכירה באופן של קריאה בתורה בציבור.

ו. חיוב נשים

ישנה מחלוקת האם אשה חייבת בכלל במצוה זו של זכירה. מדוע חייבת? משום שזו מצוה תמידית שאינה תלויה בזמן ואין היא מוגדרת כ'מצות עשה שהזמן גרמא' ולכן נשים חייבות בה. כך לכאורה סובר

הרמב"ם, שלא ציין פטור לנשים במצוות אלה בספר המצוות. אבל ספר החינוך כתב בפירושו שנשים אינן חייבות במצוה זו (מצוה תר"ג):

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים.

נשים פטורות ממצוות זכירה משום שהן לא עושות מלחמה, וכל מטרתה של הזכירה היא המלחמה. כבר הקשו על החינוך, הרי אמרו שבמלחמת מצוה יוצאים 'אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה' - משמע שאף הכלה חייבת במלחמה. אך כבר כתבו לדחות ולומר: (א) הואיל והחתן יוצא מחדרו והולך למלחמה ממילא גם הכלה יוצאת מן החופה כי החתן שלה איננו ומה לה לה להישאר שם. (ב) הנשים יוצאות לסייע ללוחמים בהכנת אוכל וכדומה, אך אינן נלחמות בפועל.

יש קהילות שנשים אינן נוהגות לשמוע קריאה זו, אך ברוב הקהילות גם נשים באות לבית הכנסת בשבת זכור. האשכנזים מחמירים בזה יותר, אך גם לספרדים לכתחילה יש להקפיד. על כן, הואיל ויש מחלוקת בזה, לכתחילה תבואנה הנשים לשמוע את הקריאה בשבת זכור בבית הכנסת עם הציבור. נשים שאינן יכולות להגיע, מפני שמטופלות בילדים וכדומה, נהגו בהרבה קהילות לארגן קריאה מאוחרת יותר של עשרה גברים על מנת שתוכלנה הנשים לבוא ולשמוע. אם אין אפשרות לעשות זאת יכולה האשה לסמוך על הדעות הפוטרות אותה ממצוה זו, ותקרא את הפסוקים מתוך החומש.

ז. מנהג הקהילות

אנו רואים, אפוא, שעם ישראל קיבל על עצמו להחמיר במצוה זו של זכירת מעשה עמלק. בכל הקהילות מקפידים שכל אחד ישמע קריאה זו בבית הכנסת בציבור, ואף הנשים רובן מקפידות על כך. ולא זו אף זו, חומרא יתירה נהגו (בעיקר בישיבות, אך גם בחלק מן הקהילות) לקרוא את הקריאה במסורות נגינה שונות. כל אחד מקפיד לשמוע את מנהג הטעמים של מסורת אבותיו - מרוקאי קורא במנגינה מרוקאית, תימני

במנגינה והברה תימנית, אשכנזי במנגינה ובהברה אשכנזית (ויש שקוראים פעמיים את הפסוק האחרון, פעם "זכר" בצירי ופעם בסגול, כידוע). יש בזה יופי גדול, לשמוע יצירות מוזיקליות שונות על קטע קריאה אחד. נחשפים כך למסורות שאנחנו לא מכירים ויש בזה חשיבות. יש גם כאלה שמחמירים לקרוא דווקא בספר תורה 'שלהם' - אשכנזים מקפידים לקרוא בספר אשכנזי, תימנים בספר תורה תימני, וכו'. אמנם יש להדגיש שכל החומרות האלה הן ודאי אינן מעיקר הדין, ולדינא כל הכתבים טובים וכל המנגינות טובות וכל ההברות נכונות, וכל אחד יוצא ידי חובה בהן.

שוב אנו רואים עד כמה מקפידים ישראל במצנה זו להדר אחר כל ההידורים ולהשתדל לצאת ידי חובת כל השיטות.

ה. המסר של פרשת זכור

ראינו שיש מחלוקת בראשונים איך להתייחס למצוה של זכירת מעשה עמלק. מדברי ספר החינוך שהבאנו לעיל עולה שמצנה זו איננה חשובה באופן מיוחד והיא איננה מעיקרי הדת, ועל כן אין צורך לקרותה כל יום אלא אפשר לצאת ידי חובת המצנה פעם בשנה או שנתיים או שלש כדי שלא נשכח את עמלק.

אחר בקשת המחילה, אני מוכרח לומר שלבי נוטה לשיטת הראשונים החולקת על ספר החינוך, ורוצה חשיבות והדגשה למצנה זו. יש לזכור את אשר עשה לנו עמלק, ולעורר את שנאתו בלבבות כדי להילחם בו בשעת הצורך.

לאדם בדור שלנו יש רתיעה ראשונית מאמירות כאלה - מצוה לעורר שנאה ולחרחר מלחמה נגד עם מסוים על משהו שעשה בעבר. האם אנחנו מטיפים כאן למלחמת דת? האם אנחנו לא יכולים להכיל דעות אחרות? אין לנו סובלנות? כל מי שחושב קצת אחרת אז אנחנו קוראים לשנוא אותו ולהילחם בו? האם אנחנו לא מסוגלים למחול?

אך באמת יש לשים לב היטב לרעיון ולמסר של מצוה זו. המצוה היא לא להשלים עם הרע המוחלט. לא לטשטש אותו. לדעת שיש בעולם

דברים שהם רעים ולדעת להצביע עליהם ולומר "זה רע"! אי אפשר לקבל את הכל ולהכיל את הכל, אי אפשר לעמעם ולהקל ראש בתופעות ששורשן רע מוחלט.

בשעה שתקף עמלק את ישראל הוא היה כנראה מעצמה חזקה, והוא בא ותקף את עם ישראל, שאך זה עתה יצא מבית עבדים, וביקש להרוג גברים נשים וטף ללא סיבה. זה רוע! ברוע כזה צריך להילחם! אי אפשר לקבל דבר כזה בשום פנים ואופן!

את עמלק ניצחנו בנס בעזרת הקב"ה, כי בעולם הזה לא הכוח מנצח אלא הרוח - אֵל יִתְהַלֵּל הַגִּבּוֹר בְּגִבּוֹרָתוֹ. אבל הקב"ה ציווה אותנו להמשיך ולזהות את הרע בכל דור ודור ולהילחם בו. רוע כזה כמו שעשה לנו עמלק אסור שיהיה לו קיום בעולם. תופעות של רוע מוחלט שורשן בעמלקיות, ומצוה עלינו לעורר את השנאה כלפיהן ולעקור אותן. את זה רצו חז"ל ללמד אותנו כשתיקנו לנו את קריאה 'פרשת זכור' בציבור בשבת הסמוכה לפורים.

5. פרה אדומה

א. מן התורה או מדרבנן

כאמור, עניינה של קריאת פרשת 'פרה אדומה' סמוך לחודש ניסן הוא להיטהר מטומאת מת לקראת קרבן הפסח - שכל אחד ואחד מישראל מצוה על שחיטתו ועל אכילתו בטהרה, וכדברי רש"י על המשנה במגילה שם (כט, א):

להזהיר את ישראל לטהר, שיעשו פסחיהן בטהרה.

אם כן, בזמן הזה בו להוותנו אין אנו יכולים לעשות חובותינו ולהקריב קרבן פסח בטהרה, וממילא אין לנו גם צורך מעשי להתכונן ולהיטהר - לכאורה קריאה זו אינה אלא 'זכר למקדש'.

אך הנה, כתב המחבר בשולחן ערוך (אורח חיים תרפה, ז): **"יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא"**, והוא על

פי דברי תרומת הדשן (סימן קח) שהזכרנו לעיל בפרשת זכור, שכתב כן בשם תוספות בברכות (יג, א ד"ה בלשון הקודש). אמנם כבר תמהו הפוסקים על דעה זו שקריאת פרשת 'פרה' היא דאורייתא, ואף יש שלא גרסו כן בדברי התוספות שם (מהרש"ל בחכמת שלמה שם). וכתב המגן אברהם (שם):

בשל"ה האריך לצדד שפרשת פרה אינה דאורייתא וכן כתב הב"ח, וכן משמע בתשובת מהרי"ל סימן קפ"ב וקס"ז שלא הזכיר אלא פרשת זכור... , ומשום פרשת פרה סבירא ליה דלא הוי מדאורייתא, דבאמת אין טעם בקריאתה מדאורייתא, וגם לא ידענא היכא רמיזא.

כלומר, אין סברה לומר שקריאת פרשת פרה היא מדאורייתא, שהרי אין במצנה זו של 'פרה אדומה' עניין מיוחד של פרסום או זכירה שיחייב מן התורה קריאה בציבור, וגם לא ברור היכן בעלי דעה זו מצאו רמז בתורה לחיוב כזה.

והואיל והמגן אברהם כתב על קריאת פרשת פרה "ולא ידענא היכא רמיזא" ניסו רבים מגדולי ישראל שבאו אחריו למצוא לכך רמז מן הפסוקים, וזה אומר בכה וזה אומר בכה.

והנה בא הגאון רבינו מאיר שמחה הכהן מדווינסק, שחיבר את הספרים 'אור שמח' על הרמב"ם ו'משך חכמה' על התורה, וגילה בגאונותו מקור מן התורה הרומז לחיוב זה (משך חכמה על במדבר יט, כ).

בפרשת צו, בפסוק המסיים את פרשת המילואים אומר משה כך (ויקרא ח, לד):

כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צִוְּהָה לַעֲשׂוֹת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם.

הגמרא (יומא ב, א) מסבירה את הפסוק כך: כמו שה' ציווה לעשות בימי המילואים כך הוא ציווה לעשות בפרה אדומה וביום הכיפורים. אם כן, הואיל ובימי המילואים הדין הוא שקריאת הפסוקים מן התורה היא חלק מן המצנה ומקרא הפרשה מעכב (שם ה, ב) - כך הוא הדין גם במצנת פרה.

גם ערוך השולחן (אורח חיים תרפה, ז) מצא רמז למצנה זו מן התורה.

הוא לומד חיוב זה מן הציווי הכפול בפרשת פרה (במדבר יט, י; כא):
 "וְהִיָּתָה... לְחֻקַּת עוֹלָם". מכאן שגם בזמן שאין לנו אפר פרה אדומה יש
 חיוב לאמירת הפרשיה.

ואם יורשה לי אוסיף משהו קטן על דבריהם

פרשת פרה אדומה פותחת במילים: "וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן
 לֵאמֹר: זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ לְאֹמֵר דְּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ
 אֵלֶיךָ פָּרָה אֲדָמָה תְּמִימָה" וכו'. לכאורה יש כאן ייתור מילים. אפשר היה
 לדלג על המילים "אשר ציוה ה' לאמר", שהרי כבר נאמר בפסוק הראשון
 "וידבר ה'... לאמר"! אפשר היה לכתוב: וידבר ה' אל משה ואל אהרן
 לאמר. זאת חוקת התורה, דבר אל בני ישראל וכו'.

אלא נראה שיש כאן ציווי מיוחד - "זאת חוקת התורה אשר ציוה ה'
 לאמר"! הקב"ה ציווה אותנו באופן מיוחד לומר את הפרשה הזאת! רוצה
 לומר, יש כאן רמז מפורש גם בפרשת פרה עצמה למצנת הקריאה, מלבד
 הלימוד על הקריאה שלמדנו מימי המילואים².

ב. אנחנו לא מסוגלים להבין את הכל

מהו המסר שאנו לומדים מקריאת פרשת 'פרה אדומה'?
 נראה לומר שהנקודה המרכזית והיסוד הערכי בקריאה זו הוא עניין
 ה'חוקה'.

זאת חוקת התורה - חוקה חקקתי גזירה גזרתי, אי אתה רשאי לעבור
 על גזירתי (במדבר רבה, חוקת יט, ח).

פרה אדומה זוהי הדוגמא המובהקת למצוה שאין אנחנו יכולים להבין
 בשכלנו. חז"ל מספרים (שם יט, ג) ששלמה המלך, החכם מכל אדם, לא
 הצליח להבין את עניינה של פרה אדומה, וקרא עליה את הפסוק

2. מעין זה אפשר לומר גם בפרשת ציצית. נאמר שם (במדבר טו, לז-לח): "ויאמר ה'
 אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית". הציווי
 "ואמרת אליהם" מיותר שהרי כבר אמר "דבר אל בני ישראל". אלא אולי יש כאן
 רמז לכך שפרשייה זו יש לאומרה יום יום.

"אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (והעיר רבינו בחיי בפירושו (יט, ב) "והיא רחוקה" בגימטריא פרה אדומה). לפעמים נדמה לנו שאנחנו מצליחים להבין משהו: מצליחים להבין את רצון ה' במצוה מסויימת, מצליחים להבין את הנהגת ה' במהלך מסוים בהיסטוריה - אבל האמת היא שאנחנו כמעט לא מבינים כלום. אנחנו מחוייבים כל ימינו ללמוד ולהשתדל להבין את עומק סודותיה של התורה, את רצון ה' בעולם, את טעמי המצוות כולן, אבל בסוף אנחנו תמיד צריכים לזכור את קוצר דעתנו ואת מיעוט השגתנו כלפי הבורא יתברך, שאין קץ לחוכמתו ולגבורתו, והוא מקור החכמה והוא החונן לאדם דעת. האדם החומרי אינו יכול להגיע בשכלו המוגבל אל האמת המוחלטת, וכל מה שהבין האדם והגיע אליו בחכמתו - עדיין הוא רחוק מן התכלית ומן העומק. **אֵל יִתְהַלֵּל חֶכְם בְּחִכְמָתוֹ.**

קריאת פרשת פרה אדומה באה להזכיר לנו את היסוד החשוב הזה, אשר מביא את האדם לענווה ולהכרת מקומו ביחס לתורת ה' וביחס למעמדו בעולם. אמנם אין אנו יכולים היום להיטהר לקראת הקרבת קרבן פסח, אך אנו קוראים את הפרשה הזאת ומקבלים עידוד להמשיך וללמוד ולהשתדל להתקרב ולהבין, אך לזכור שמצוות התורה הן 'חוקה', וכבני אדם שכלנו מוגבל ואין אנחנו יכולים לעלות אל פסגת חכמתה ולא להעמיק עד עמקי סודותיה, אלא כל אחד ואחד לומד עד מקום ששכלו מגיע.

ג. רוח וחומר

אחרי שהדגשנו שאין אנו מסוגלים להבין את טעמה של מצוות פרה אדומה, ובוודאי לא את טעמי פרטי דיניה, ננסה בכל זאת לתת אולי קורטוב זעיר של טעם למצוה זו.

כידוע, פרה אדומה באה לטהר מטומאת מת. כל מי שנטמא במת צריכים להזות עליו מאפר שריפת הפרה (שיש בו גם עץ ארז ואזוב ושני תולעת ועצי המערכה) המעורב בכלי עם מים חיים. מדוע כדי להיטהר מטומאת מת צריכים לשרוף פרה אדומה?

נראה לומר שיש כאן מסר חשוב לאדם. כל מי שבא במגע עם המוות עלול להגיע לידי ייאוש. הוא ראה מה סופו של האדם - גוף ללא נשמה שנטמן באדמה ולאט לאט כלה ונגמר. לא נשאר ממנו כלום. איה גבורתו וגדולתו ותפארתו של האדם? האם תכלית החיים היא אבדון וכליה, חלילה?

לא ולא! אנו מאמינים באמונה שלמה שהחיים בעולם הזה הם חיי שעה, אך נשמת האדם עולה היא למעלה וחייה הם חיי נצח. מות האדם איננו סוף פסוק אלא תחנה בלבד, וממנה הוא ממשיך ועובר אל השלב הבא של חייו. אך כיצד נוכל להעביר את המסר הזה אל האדם אשר חווה זה עתה מוות בסמוך אליו?

לשם כך לוקחים משהו יקר מאוד, אשר שווה ממון רב, ושורפים אותו! נדמיין לעצמנו שמישהו לוקח מכונית יוקרה חדשה מהחנות, אשר שוֹנֶה הוא מאות אלפי דולרים - לוקח ומעלה אותה באש! מה מעשה זה מוכיח? הוא מוכיח שלחומר, עם כל יופיו וחשיבותו כאן בעולם הזה, אין לו באמת ערך. יש דברים חשובים ממנו, דברים רוחניים! החומר אינו אלא אשליה אך אין הוא העיקר בעולם ובחיים. החומר הוא גילוי חיצוני לפנימיות, ואנחנו ביהדות יודעים להבחין בין הדברים ולהעריך את הפנימיות והרוחניות עשרת מונים. משום כך אנחנו מצווים לקחת פרה אדומה, המסמלת את החומריות במלוא הדרה, ושורפים אותה, ומן האפר של שריפתה אנו מזים על הטמא. על ידי זה אנו אומרים לו: אל תצטער על החומריות שאבדה מן העולם, שהרי יש כאן נשמה שהיא נצחית ואינה כלה מן העולם. הרוחניות בעולם מסתתרת תחת החומר.

ד. להלכה

למעשה אין רואים היום בקריאת פרשת פרה מצוה מן התורה, שהרי גם לפי מי שמוצא לה רמז מן התורה אין זאת אלא בזמן ששריפת פרה נוהגת וכל הדינים נוהגים בה. משום כך אין מחמירין בה כמו בקריאת זכור, ואף מנהג הנשים הוא שלא להגיע לבית הכנסת. יחד עם זאת יש כמובן ערך גדול לשמוע קריאה זו, משום שיש בה מסרים חשובים של

אמונה. גם מי שאיחר ולא שמע את הפסוקים הראשונים מוטב שישמע את המשך הקריאה משום שהפסוקים שבחלקה השני של הפרשה חשובים מאוד, והשומע אותם יוצא ידי חובת הקריאה.

6. פרשת החודש

א. הכנה לקראת פסח

פרשת החודש עוסקת בכל ענייני הפסח: קרבן פסח (מצרים ודורות), מצות, איסור חמץ, מקרא קודש ואיסור מלאכה בראשון ובשביעי. בוודאי התקנה לקרוא פרשה זו סמוך לראש חודש ניסן נועדה להזכיר לישראל את כל מצוות הפסח המרובות על מנת שייערכו ויתכוננו לקראת החג החשוב הזה. יש כאן מן התקנה של "שלושים יום קודם החג דורשין בהלכות החג" (פסחים ו, א).

ב. שותפות

אמנם, מלבד ענייני הפסח יש בפסוק הראשון - אשר על שמו נקראת הפרשה 'החודש' - ציווי בפני עצמו. הפרשה פותחת בציווי "החודש הזה לכם ראש חודשים", וכידוע מלשונו של רש"י הראשון לתורה זוהי המצנה הראשונה שנצטוו בה ישראל. לשון הפסוק אינה נשמעת כציווי, ועל כן צריך להבין מהי מצנה זו.

על פי הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנג) זוהי מצנת קידוש החודש:

שציונו יתברך לקדש חדשים ולחשב חדשים ושנים. וזו היא מצנת קידוש החודש.

כלומר, המצנה היא לנהל את לוח השנה העברי: אורך כל חודש - מלא או חסר; אורך השנה - פשוטה או מעוברת. על מנת לקיים מצנה זו צריכים היו חברי בית הדין להיות בקיאים באסטרונומיה ובחישובים שונים, וזוהי חכמה גדולה מאוד שחכמי ישראל ידעו להשתמש בה. יש במצנה זו רעיון עמוק מאוד. כביכול הקב"ה מבקש מאיתנו לעזור לו ולהיות שותפים איתו בקביעת המועדים. אדם שאוכל ביום הכיפורים,

למשל, חייב כרת. זהו דין תורה מפורש. אך מתי חל יום הכיפורים? את זה בית הדין קובעים, שהרי הם קבעו מתי חל ראש השנה, ועשרה ימים אחר כך חל יום הכיפורים. כל האוכל חמץ בפסח חייב כרת, אך זמנו של הפסח תלוי בבית הדין, שהרי אם עיברו את השנה נדחה חודש ניסן 30 יום! נמצא שבית הדין מכריע מתי זמן הוא זמן מקודש ומתי הוא חולין. זהו כוח מיוחד מאוד שניתן לבית הדין, והדבר איננו מובן מאליו.

ג. שמות החודשים

הרמב"ן בפירושו לתורה שם למד מפסוק זה חיוב נוסף:

וטעם החדש הזה לכם ראש חדשים, שימנו אותו ישראל חודש הראשון, וממנו ימנו כל החודשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים-עשר חודש, כדי שיהיה זה זיכרון בנס הגדול, כי בכל עת שנזכר החדשים יהיה הנס נזכר, ועל כן אין לחודשים שם בתורה.

אך באמת עניין זה לא נכנס למניין המצוות, ואף בפועל לא נהגו כך, שהרי כולנו משתמשים בשמות החודשים הפרסיים: תשרי, חשוון, כסלו וכו'. לא זו בלבד, אלא זהו אף השם ההלכתי 'הרשמי' של חודשים אלה, שהרי בכתובות ובגיטין אנו כותבים את התאריך עם שמות החודשים הנזכרים לעיל ולא עם מיספרם. מדוע אנו משתמשים בשמות 'לועזיים' אלה ואין אנו מונים את החודשים מניסן ליציאת מצרים? הרמב"ן עצמו ממשיך ואומר:

וכבר הזכירו רבותינו זה העניין, ואמרו: 'שמות חודשים עלו עמנו מבבל', כי מתחלה לא היו להם שמות אצלנו, והסיבה בזה, כי מתחילה היה מנינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב (ירמיה טו, יד-טו) "ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון", חזרנו לקרוא החודשים בשם שנקראים בארץ בבל, להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו השם יתברך. כי אלה השמות

ניסן אייר וזולתם שמות פרסיים... והנה נזכיר בחודשים הגאולה השנית
כאשר עשינו עד הנה בראשונה.

כלומר, חז"ל עצמם אמרו שכבר לא מונים את מספר החודשים אלא
כבר יש להם שמות בבליים/פרסיים. מדוע? משום שהנביא ירמיהו לימד
אותנו שהגאולה מבבל היא כל כך חשובה עד שהיא תשכיח את הגאולה
ממצרים. משום כך אנו קוראים לחודשים בשמות הבבליים שלהם על
מנת להודיע על נס הגאולה הגדול - שעמדנו והחזקנו מעמד שבעים
שנה בגלות ובסופם גאלנו הקב"ה והעלנו לארץ ישראל. עד הגלות
הראשונה מנינו את החודשים לניסן כדי להזכיר את גאולת מצרים,
ואחרי השיבה מן הגלות אנו מונים את השמות הבבליים של החודשים
כדי להזכיר את הגאולה מבבל.

דברי הרמב"ן האלה הם פלא גדול, ויש בהם ראייה היסטורית ואמונית
מפתיעה מאוד. אך אם נמשיך את קו המחשבה הזה של הרמב"ן, יש
לדברים השלכה גדולה מאוד לדור הגאולה שלנו. הרי גאולת בבל, שבאה
לאחר שבעים שנות גלות, עם כל חשיבותה ועוצמתה, לא היתה גאולה
שלמה - היא לא היתה של כל העם אלא רק מעטים עלו לארץ עם עזרא
ונחמיה, וגם לאחר העלייה היינו עדיין תחת עולו של כורש מלך פרס
ושל עמים אחרים למשך שנים רבות, וזכינו לעצמאות מדינית רק בימי
המכבים. והנה אנחנו היום, לאחר אלפיים שנות גלות, ברוך השם זכינו
לראות בעינינו גאולה בעלת עוצמה רבה הרבה יותר - רוב העם היהודי
נמצא היום בארץ ישראל, יש לנו עצמאות מדינית, צבא חופשי משלנו,
צמיחה כלכלית. ממש אי אפשר להשוות את העוצמה והכוח של
הגאולה הזאת ביחס לגאולה מבבל! אמנם אין לנו עצמאות שלמה
ואנחנו תלויים מאוד בארצות הברית ושאר מדינות, ויש גם הרבה בעיות
של נישואי תערובת עם גויים (כפי שהיה גם בעליית עזרא), יש הרבה
התמודדויות עם ציבור שאיננו שומר תורה ומצוות - אבל בוודאי אנו
בתהליך מופלא של גאולת ישראל, ובעזרת ה' נזכה לגאולה שלמה
במהרה. אם כך, למדנו מדברי רמב"ן אלה עד כמה צריך להודות על הנס

הגדול הזה, ובוודאי יש צורך לציין אותו ולהזכיר אותו בכל עת.

ד. תכלית החירות

מהו המסר של קריאת פרשת החודש?

כאמור, עיקר עניינה של הקריאה הוא לעורר לקיום מצוות הפסח. אנו אנשי תורה ואנשי הלכה, ואין לנו בעולם הזה שום דבר אחר. 'כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל - הַשֶּׁפֶל וְיִדְעַ אֹתָי'. כל רצוננו הוא לדעת את ה' ולקיים מצוותיו. הקב"ה הוציא אותנו ממצרים, והנה יצאנו לחופשי מבית עבדים והרי אנו בני חורין לעשות כל שנחפוץ לעשות - אך כל רצוננו הוא להיות עבדי ה' ולקיים מצוותיו. זוהי החירות האמיתית שלנו.

סימן כד – אימתי הוא זמן קריאת המגילה

בכוכב יעקב?

1. השאלה
2. האם שייך "נראה" ברחוק מיל?
3. האם נראה צריך להיות בקלות?
4. האם נראה הוא דוקא מן העיר העתיקה?
5. רוב שטח כוכב יעקב אינו נראה כלל
6. מדידת מיל לפי מרחק פיזי או לפי זמן?
7. ההבדל בין רמות, מבשרת, והר גילה – לכוכב יעקב
8. האם כפר יעקב יוצר חיבור לירושלים?
9. כיצד נוהגים בספק מוקף?
10. סיכום הטענות
11. פסיקתו של הרב אוריאל ספז שליט"א

⌘

1. השאלה

לכבוד הרב א. שיחי' לאוי"ט, שלום וברכה.

ראיתי מה שכתב כבודו במאמר, בו טען שעל פי הלכה, יש לקרוא את המגילה בכוכב יעקב בט"ו, כדין ירושלים, ולא בי"ד.
ודבריו נוגדים את מנהג היישוב לקרוא דוקא בי"ד, כפי שהונהג על ידי

הרב ציון ויצמן זצ"ל, רבה הראשון של הישוב, וכפי שגם אנכי הדל, ששירת אחריו, סבור. וגם הרב אוריאל ספז שליט"א, רבה הנוכחי של הישוב, מורה כך.

ולא עלה בדעתנו לקרוא בט"ו, כיון שכוכב יעקב מרוחקת מירושלים כמה פרסאות, ולא ניתן להגדירה "סמוך" לירושלים. וגם לא ניתן לראותה מהעיר העתיקה בשום מקום. על כן היה פשוט לנו שיש לקרוא את המגילה בי"ד.

אמנם כבודו טוען, כי יישובנו מוגדר "סמוך ונראה", מחמת הסיבות שאפרט כאן בקצרה.

א. ההלכה היא ש"נראה" שייך אפילו במקום רחוק ממיל, וגם בו יש לקרוא בט"ו.

ב. כוכב יעקב מוגדרת "נראה", אף שאין רואים מהישוב את העיר שבין החומות, כי די בראיית חלק משכונות ירושלים, כדי להגדיר מקום "נראה".

ג. כוכב יעקב נחשבת גם "סמוך", כי הנסיעה ברכב מירושלים לישוב אורכת פחות ממיל.

ד. על כל זה הוסיף, שיישובנו מחובר לירושלים מכח סמיכותו לבתי הכפר הערבי, כפר עקב, שביתו קרובים לגדר הישוב, והוא נחשב לשכונה ירושלמית.

והנה עיקר דבריו מבוססים על תשובות רבנו הגדול, הרב שלום משאש זצ"ל, שבזמנו סבר, כי בשכונת רמות יש לקרוא מגילה בט"ו. אבל כשם שהביא דעתו של הרב משאש, היה צריך להביא את טענותיו של הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שחלק על הרב משאש, והעלה עלי גליון שתי תשובות בנידון (יביע אומר חלק ז סימנים נח ונט), בהם התייחס לכל הטענות שהביא כבודו.

וכבר עברתי על פרשה זו שנה שעברה, ובשנה זו אמרתי נחזור עליה, אבל בקצירת האומר, כי הרבה מן הנידונים הובאו בתשובות שני גדולי העולם הנזכרים, והם עצמם הביאו ראיות לכאן ולכאן, ואציג מה שנראה לי להלכה במצב הספציפי של כוכב יעקב.

2. האם שייך "נראה" ברחוק מיל?

כבודו טוען שההלכה היא, ש"נראה" שייך אפילו במקום רחוק ממיל, וקוראים בו בט"ו.

אם כי אני מסכים לטענה זו, שכך היא דעת המחבר בשולחן ערוך, אבל אין להתעלם מן החולקים על הבנה זו בדברי מרן, וכבר כתב ה'ביע אומר' שאין זה דבר ברור, וגם המשנה ברורה (תרפח, ס"ק ו) הסתפק בהבנת המחבר. וראה מה שכתב בזה 'ביע אומר' (חלק ז סימן נח אות ב). דעת הרמב"ם¹ אינה ברורה, כי לפי הגרסה שבפנינו, "נראה" נאמר דווקא על מיל, וכשיטת הרא"ש². וגם מדברי הכסף משנה (על הרמב"ם שם), והבית יוסף³ רואים להדיא שמסקנתו בשיטת הרמב"ם היא, ש"סמוך" פירושו סמוך ממש, ו"נראה" פירושו דוקא בתוך מיל.

ומקובל עלינו שהלכה כשלושה עמודי הוראה שהם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. והנה הרי"ף⁴ והרא"ש (הנזכר לעיל) שניהם בדיעה ש"נראה" החייב בט"ו הוא רק עד מרחק מיל. וברמב"ם יש מקום להסביר כך ולהסביר כך, כפי שראינו. ועלינו לפסוק כדעת הרוב הברור, אלא שלא עושים כן, כי אנו מקבלים את הכרעת המחבר והרמ"א.

אולם אפילו שמקובלת עלינו פסיקת השולחן ערוך, ש"נראה" קוראין בט"ו אף במרחק גדול ממיל, וכך צריך לנהוג למעשה, וכפי שנוהגים בכל המקומות, אבל ודאי ששיטת הרא"ש וראשונים רבים כמותו אינה בטלה ומבוטלת.

ואין לטעון שהרא"ש לא ראה את דברי רבנו חננאל⁵, ולכן שיטת

1. הלכות מגילה פרק א הלכה י.

2. מגילה פרק א סוף סימן א.

3. אורח חיים סימן תרפח ד"ה וכן הכפרים.

4. רי"ף מגילה דף ב עמוד א.

5. הכותב טען שהלכה כרבנו חננאל, כי הוא מתקופת הגאונים, ובמגילה ג עמוד ב פסק שמקום מוגדר 'נראה' אף אם הוא רחוק ממיל.

הר"ח נכונה ולא שיטת הרא"ש. גם אין לקבוע שגרסת המגיד משנה⁶ בלשון הרמב"ם היא הנכונה, ופירוש הכסף משנה אינו נכון. כי אין כח בידינו, אחרוני אחרונים, ולא יכולת, לשפוט ולהכריע בין גדולי עולם אלה. לכן אלו ואלו דברי אלוקים חיים. ויחד עם קבלת דברי המחבר והרמ"א, שהלכה למעשה גם "נראה" שהוא יותר ממיל מוגדר "נראה", וקוראים בט"ו, וכך פשט המנהג. אבל כאשר מתעוררים ספיקות נוספים, יש לצרף ספק הלכתי זה לספיקות אחרים.

3. האם 'נראה' צריך להיות בקלות?

עוד מתייחס כבודו לדברי הר"ן, שכתב בפירוש כי לא כל "נראה" קורא בט"ו, אלא דוקא נראה להדיא, באופן ברור, אבל הנראה ממרחק כמה פרסאות, אינו קורא בט"ו, כמבואר בלשונו:

ומכל מקום [אפילו לפירוש קמא, שגם מקום רחוק ממיל מוגדר "נראה"], אינו נראה שאם היה רחוק כמה פרסאות, מפני שרואין אותו מן הכרך יהא נידון ככרך (ר"ן על הרי"ף מסכת מגילה דף ב עמוד א ד"ה אמר).

לפי דברי הר"ן, אפילו אם היתה כוכב יעקב נראית מהעיר העתיקה (הגם שבמציאות אינה נראית), עדיין צריך לקרוא בי"ד, כי המרחק בין כוכב יעקב לירושלים הוא כמה פרסאות. אלא שכבודו טוען כי אין השלכה הלכתית מן הר"ן על מנהגנו, כי המחבר לא הביא דבריו להלכה בשולחן ערוך, לכן ברור שאינו פוסק כמותו.

ברם אני סבור לא כך. כי הנה הבית יוסף⁷ הביא את דברי הר"ן ופלפל בהם, והסיק לבסוף, כי ברור שכשהעיר מרוחקת כמה פרסאות, לא ניתן לדונה ככרך, ולא הביא חולקים על זאת. וידוע שיש אומרים⁸ שהלכה

6. על הרמב"ם שם.

7. הנ"ל.

8. ראה מה שכתב בעין יצחק חלק ג עמוד שיט.

כבית יוסף גם במה שכתב בבית יוסף ולא הביא בשולחן ערוך, אלא אם כן נראה ברור שלא פסק כדבריו בבית יוסף. וכאן הלוא אין לומר שבשולחן ערוך⁹ מפורש שלא כדברי הר"ן, כי המחבר העתיק לשון הגמרא:

וכן הכפרים הנראים עמהם אפילו אינם סמוכים, כגון שהם בהר.

משמע מלשונו שהכפר הנראה עומד בראש הר, ונראה בבירור ליושבי העמק הוא המוגדר "נראה", אבל לא כפרים רחוקים שאמנם נראים, אבל רחוק מן העין.

4. האם "נראה" הוא דוקא מן העיר העתיקה?

עוד טען כבודו, שאין צורך שיישובנו יראה דוקא מהעיר העתיקה, אלא כל עוד ניתן לראותו מכל מקום בירושלים שמחוץ החומות, יש לדנו כ"נראה". אבל כבר דן בזה היביע אומר (סימן נח אות ג) ונביא מדבריו קטע קצר, הנוגע לנו, בו ציטט מדברי עיר הקודש והמקדש (חלק ג עמוד תטז):

והגרי"מ טוקצינסקי בספר עיר הקודש והמקדש ח"ג (עמוד תטז) כתב, שפירוש כפר הנראה עמו, היינו משטח הקרקע עצמו, ולא שנראה מעל גגות הבתים או מעל חומת העיר, שאם כן נתת דבריך לשיעורים, שאם יבנו בזמן מן הזמנים מגדל גבוה בתוך הכרך, הרי יתאפשר לראות דרכו את הכפר גם במרחק גדול מאד, וזה ודאי לא ניתן להאמר שישתנה דין הנראה עמו לפי שינוי גובה מגדלי העיר וחומותיה. ע"כ. (ועיין בשו"ת ברית יעקב חאה"ע סי' יט ד"ה והנה. ודו"ק) ועוד עיין בספר רוח חיים פלאג'י (סי' תרפח) שדין הנראה עמו שנידון ככרך, היינו באופן שהראייה היא בעין בלתי מזויינת, ללא משקפת וכדומה, וגם שהכפר צריך להראות דרך כל שטח הכרך ולא דוקא מן המקום הגבוה שבו.

9. אורח חיים סימן תרפח סעיף ב.

מבואר, כי אין להגדיר מקום "נראה" אלא אם ניתן לראותו מכל שטח המוקפין, ולא דוקא מן המקום הגבוה שבו.

אלא שכבודו מבקש להוכיח מתשובת הרב עוזיאל זצ"ל (משפטי עוזיאל חלק ה סב), שאם בחלק משכונות ירושלים רואים את יישובנו, די בזה כדי להגדירו "נראה", וממילא יש לקרוא בט"ו. כי שם כתב, ששכונות העיר ירושלים כולם, נחשבות חלק ממנה, וקוראים בט"ו. אבל נראה לי שתשובתו אינה קשורה לנידון שלנו, כי נידונו של הרב עוזיאל עוסק בשכונות השייכות לירושלים עצמה, בעוד שאנו דנים על כפר שאינו חלק מירושלים, ומסתפקים אם בכלל ניתן לחדש עבורו גדר של "נראה".

ואף שבדברי הרב עוזיאל מבואר כי מיקום והיקף החומה בתקופת יהושע בן נון אינו ידוע לנו, ולפי זה יתכן ששכונות ירושלים, מהן ניתן לראות את כוכב יעקב, גם הם הוקפו בחומה, ושוב אנו מוגדרים "נראה" מאותו איזור.

אין להקשות כן, כי דבריו נאמרו לאותה עת דוקא, כאשר העיר העתיקה נותקה ונכבשה ביד הירדנים, ולא ניתנה גישה ליהודים. ונשאלה השאלה, אם מחמת ניתוק זה נתבטל משכונות ירושלים דין "סמוך" או "נראה", אם לאו. ועל זה השיב הרב עוזיאל, שיתכן וחומת העיר בימות יהושע היתה רחוקה הרבה מעבר לידוע לנו כיום, וגם השכונות האחרות, בירושלים של ימינו, הוקפו בה. אבל לא כתב הרב עוזיאל בוודאות ששכונות העיר כולה, כפי שאנו מכירים בימינו, אכן הוקפו בה.

5. רוב שטח כוכב יעקב אינו נראה כלל

ואפילו אם נקבל רעיון זה, שניתן להגדיר את כוכב יעקב "נראה" כי ניתן לראותה באחת משכונות ירושלים. אבל בהיותי מתושבי כוכב יעקב, יכולני להעיד, שרוב המקומות המרכזיים של הישוב, אינם רואים את ירושלים, וממילא, כמובן, אינם נראים ממנה. ומעתה יש לתמוה, וכי יתכן שמחמת נקודה אחת נידחת מן הישוב, תוגדר כוכב יעקב כולה "נראית"? הלא זו טענה תמוהה.

6. מדידת מיל לפי מרחק פיזי או לפי זמן?

מלבד האמור, ביקש כבודו לדון את כוכב יעקב כ"סמוך", בהסתמכו על המובא בכף החיים (אורח חיים סימן תרפח, אות י), שמדידת מיל אפשרית גם לפי זמן, ולא דוקא לפי מרחק פיזי. כלומר, אם משך הנסיעה ברכב שיעורו כזמן הליכה רגלית של מיל, הרי זה נקרא ממש "סמוך". ובלבד שיוסכם כי מיקום מדידת ה"מיל" אינו בעיר העתיקה אלא בפסגת זאב. עם זאת, עדיין אין בטענה הנזכרת לגרום שינוי במנהגנו. כי ב'כף החיים' הביא סברא זו יחד עם הדעות החולקות עליה, ואין כאן הכרעה ברורה. זאת מלבד הקושי הגדול הקיים, לפי דעתי, בסברא זו, שכן נתת דבריך לשיעורים, שדין זה נתלה במהירות הנסיעה, בפקקי התנועה, ובשאר משתני הדרך. מה גם שכבר בזמן הגמרא היו סוסים ופרדים, ובכל אופן לא חידשו דין זה. ואם להלכה נסתמך על דעה זו, נצטרך לחדש שגם בתל אביב יקראו בט"ו, כי משך הנסיעה מירושלים לתל אביב קוצר מאד על ידי הרכבת, וניתן להגדירו כ"מיל", לסוברים ששיעורו 24 דקות. אבל עיקר הקושי בדעה זו הוא ממקורה, שכן כתב המחבר בהלכות אבלות (שלחך ערוך יורה דעה סימן שעה סעיף ח) וזה לשונו:

אם הָיָה בְּמָקוֹם קָרוֹב שֶׁהוּא מֵהַלֵךְ עֲשָׂרָה פְּרָסָאוֹת שֶׁאֶפְשָׁר שְׂיָבֵא בְּיוֹם אֶחָד וְכו'.

הנידון של המחבר הוא אימתי מתחילה אבילות אדם שאחד מקרוביו מת, ולא שמע על כך, אבל נמצא במקום לא רחוק. ומרחק זה שני סימנים לו, "עֲשָׂרָה פְּרָסָאוֹת" ו"אֶפְשָׁר שְׂיָבֵא בְּיוֹם אֶחָד". ומכאן הוכיחו חלק מהפוסקים, שמרחק מיל אינו נמדד רק לפי מרחק פיזי, אלא גם לפי משך זמן.

אבל הנידון שלנו שונה, כי לא הזכיר בו המחבר אלא את המרחק (סימן תרפח סעיף ב) ולא את משך הזמן, ומנין לנו שהמרחק נידון לפי זמן? והרחבנו בעניין זה בספרי 'בעקבות המחבר' חלק א (עמוד צט). וגם היביע אומר (נת, ד) דחה ראיה זו. אם כן ברור הדבר, שאין להחשיב שיטה זו

כפסק הלכה ברור, אלא לכל היותר, ספק.

7. ההבדל בין רמות, מבשרת, והר גילה - לכוכב יעקב

ואין לדמות בין יישובנו לבין שכונת רמות בירושלים, כי בעוד שלגבי רמות נמצאו סברות רבות לחייבם בקריאת ט"ו, שכן היא חלק מכלל העיר ירושלים, וגם יש חוט ערוב המקיף את כל העיר, ובכלל זה גם את רמות. מה גם שתושבי רמות משועבדים לעירייה כשאר תושבי העיר. על כן פסקו רבים כדעתו של הרב משאש לגבי שכונת רמות. אבל בכוכב יעקב, כיון שטעמים אלו אינם קיימים, אין על מה להסתמך.

גם אין לדמות את יישובנו לדין מבשרת כי בעוד שההר עליו היא יושבת נראה היטב מירושלים, הרי שכוכב יעקב אינו כך, וכפי שהוסבר. לכן לא ניתן להוכיח כי הרב משאש היה פוסק שבכוכב יעקב גם כן יקראו בט"ו.

עוד ביקש כבודו לדמות בין יישובנו לבין דברי הרב עובדיה, שפסק באחד ממכתביו, כי ביישוב הר גילה יש להמשיך ולקרוא בט"ו. ואולם דוקא דברים אלו המה ראיה לסתור, שהרי כתב שם שמיישוב הר גילה רואים את העיר העתיקה.

8. האם כפר עקב יוצר חיבור לירושלים?

עוד ביקש כבודו לחדש דין "סמוך" על יישובנו מחמת כפר עקב הסמוך. שכן, מבחינה מדינית, פורמלית, הוא שייך לירושלים, וכיון שבתיו סמוכים לגדר יישובנו, נמצא שיש רצף בתים מהיישוב עד לירושלים. אולם לפי האמת, אין כל קשר ושייכות בין כפר עקב לירושלים, שהרי גדר ההפרדה מבדילה בינו לירושלים. וגם אין קשר בינו לכוכב יעקב, המופרדת ממנו באמצעות גדר. מלבד זאת אין כל קשר בינינו לבינו, בהיותו כפר עוין, ולא ניתן לחצות דרכו לירושלים. ואף תושביו נדרשים לעבור דרך 'קלנדיה' כדי להגיע לירושלים. וראה בויקיפדיה שם הובא, כי הקשר שלו לירושלים אינו אלא ענין פורמלי.

והנה הרב עוזיאל סבר שניתן לחדש דין קריאה גם בשכונות הרחוקות

מהעיר העתיקה, רק מחמת הקשר שיש להם אל אותה חומה שמימות יהושע בן נון. מזה אתה למד, שרק מקום שיש לו קשר לירושלים, שייך לדיני סמוך ונראה. לא כן מקום שאינו קשור לירושלים, לא ניתן להגדירו "קשור" לירושלים. וזה מסתבר מאוד, שבלתי אפשרי לקשר ולשייך את כפר עקב לא לכוכב יעקב ולא לירושלים. ובנוסף, המציאות מוכיחה שבתי כפר עקב אינם נושקים לבתי כוכב יעקב¹⁰.

9. כיצד נוהגים בספק מוקף?

והנה מקום שזמן קריאתו נתון בספק, דינו מבואר בשולחן ערוך (סימן תרפח, ד) שקוראים בברכה בי"ד, כי זו קריאת רוב העולם, וכלשונו:

כִּדְרֵךְ שֶׁהוּא סֶפֶק אִם הֶקֶף בְּיָמֵי יְהוֹשֻׁעַ אִם לֹא, קוֹרֵין בְּי"ד וּבְט"ו
וּבְלִילֵיהוֹן, וְלֹא יִבְרַךְ כִּי אִם בְּי"ד שֶׁהוּא זְמַן קְרִיאָה לְרַב הָעוֹלָם.

לאור כל האמור, נראה לי ברור, שיש לקרוא בי"ד ואין צורך להחמיר ולקרוא פעם נוספת בט"ו.

10. סיכום הטענות

לסיום, נסכם את עיקר הטענות:

- א. כוכב יעקב אינה נראית מהעיר העתיקה.
- ב. גם השטחים הנראים, משאר שכונות, אינם אלא מועטים.
- ג. לשיטת הר"ן, גם אם "נראה" שייך ביותר מ"מיל", אבל ברחוק מאד אינו "נראה".
- ד. דין "סמוך" מצד "זמן" הגעת מכוניות לישוב בפחות מח"י דקות, אינו מוסכם.
- ה. לכל הנזכר לעיל יש לצרף ראשונים רבים ש"נראה" שייך רק עד

10. כפי שכתב הרב ספז (בתשובה שתובא בסמוך) שראה בעיניו, כי מסוף בתי הישוב עד הבית הקרוב בכפר עקב, יש יותר משבעים מטר.

מרחק מיל.

ו. יישוב שלא ניתן לעבור בו, לא יכול להוות רצף, מה גם שלמעשה אין רצף.
 אם בעתיד תחובר "כוכב יעקב" לירושלים בצורה ממשית, אכן ישתנה הדין, ונקרא בט"ו.

זהו הנראה לעניות דעתי

שאול דוד בוצ'קו



11. פסיקתו של הרב אוריאל ספז שליט"א

כאן המקום לצטט את מכתבו של רב הישוב, הרב אוריאל ספז שיחי', בנידון זה:

הוראות לקראת פורים בכוכב יעקב ת"ו

בדבר השאלה שעלתה בתקופה האחרונה, באיזה יום יש לחגוג את פורים בישוב כוכב יעקב רבתי ת"ו.

ההחלטה שקיבלתי היא, להמשיך לחגוג בתאריך י"ד כפי שהיה נהוג מימות היווסדה עד עתה, כהוראת הרבנים שישבו כאן על כיסא הרבנות. הסבר וברור הלכתי:

א. ישנן שתי סיבות העשויות להגדיר אותנו כדין מוקפים, האחת מדין 'סמוך' והשניה מדין 'נראה'.

ב. כל סיבה יכולה לעמוד בפני עצמה, כלומר נראה שאינו סמוך, וכן סמוך שאינו נראה.

ג. האם יש לנו הגדרה של 'נראה'?

❖ לפי הרבה ראשונים יש גבול עד כמה הנראות משפיעה על דיני חגיגה בט"ו, ולדעתם רק עד מרחק מיל (960 מטר).

❖ גם לדעה ש'נראה' אינו מוגבל למרחק מקסימלי, בכל אופן המדד

הזו, ובמיוחד שאין מעבר יהודי במקומות הללו שזה גורם ודאי לסוג של חייץ מלאכותי, אפילו אם היה רצף בניינים.

❖ אמנם הרב שלום משאש צירף את הדעה שהובאה בכף החיים, הממירה את מרחק מיל לשיעור זמן נסיעה, אבל דעתו לא התקבלה בתור הדעה הרווחת בפוסקים (עיין בתשובת יביע אומר חלק ז).

ה. בכל מקרה צריך לדעת, שהלכה הרווחת היא שבן כרך שקרא בי"ד יצא ידי חובה, ואילו אם קרא בן עיר בט"ו, לא יצא ידי חובה, על כן עדיף לנו לאחוז בוודאי שהוא גם מה שהונהג עד היום בהוראת רבני המקום וכן בהוראת הרב אלישיב כפי מה שאמר לי הרב גולדברג מתל ציון.

ו. בכל אופן, צריך לדעת שפסיקה בנושאים הללו מסורה למרא דאתרא של כל מקום ומקום, ולא לתלמידי חכמים הגרים במקום או מחוצה לו, וכן יש לדעת שלא ניתן לעשות שינויים אם לא מתקבלת החלטה אחת בין רבני ישובים נוספים כגון אדם מגרון פסגות ואולי גם בית אל, כך הנחה אותי הרה"ג שמואל אליהו.

בברכת 'והאמת והשלום אהבו'.

בברכה, אוריאל ספז

רב הישוב

סימן כה – אבלות ביום אחרון

של פורים משולש

1. השאלה ומחלוקת הפוסקים
2. ארבעה טעמים להחמיר
3. הסבר שיטת הרמב"ם שאבלות נוהגת בפורים
4. הסבר שיטת הרא"ש שלא מתאבלים בפורים
5. דין משתה ביום ט"ז בפורים משולש
6. המסקנה להלכה

⌘

1. השאלה ומחלוקת הפוסקים

ערב פורים תשעא
לכבוד הרב אברהם וינטורט שליט"א

ידידים משותפים לשנינו מצויים בעיצומה של שבעה ואבלות על מות קרובם, ובקשת לשאלני מה דינם בשנה זו, בה נוהג פורים משולש. האם ביום ראשון בשבת, שהוא ט"ז אדר, ובו אוכלים בירושלים את סעודת הפורים, עדיין מתאבלים, או שמא אין אבלות ביום זה. ציינת כי בספר מקור ברוך (פרק כט) הביא מחלוקת בזה, ולא הכריע. ובספרו של הרב דבליצקי "פורים משולש" הביא שנחלקו הפוסקים, מחנה מול מחנה, אם לנהוג ביום זה אבלות בפרהסיה או לא. עיינתי בתשובות השונות וראיתי סברות לכאן ולכאן. ולכאורה זו

סיבה להקל, כי באבלות נוטים אחר השיטה המקילה¹, והמחליט להקל יש לו על מי לסמוך, כי גדולים רבים סברו כך, ביניהם הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, וכך אמר לי גם הרב אבינר שליט"א, וכן הרב יעקב אריאל שליט"א. וכך אמר לי הרב בן אבו שליט"א. וגם סברא גדולה היא, שכן ביום זה מקיימים את מצות ימי משתה ושמחה.

אלא שכנגד הדעה המקילה ראיתי רבים מגדולי הפוסקים המחמירים בזה, הלא הם, הרב אברז'ל², הרב אבא שאול³. וכן כתב לי הדיין, הרב אברהם זרביב, "הרב בר שילטון אומר שמקובל שיום ראשון זה תשלומין, ולכן נוהגים מנהגי אבלות כרגיל"⁴.

2. ארבעה טעמים להחמיר

נראה לי לחזק את דעת המחמירים מארבע סיבות.

א. סיבה ראשונה, ביום זה לא אומרים על הנסים, לא בתפילה ולא בברכת המזון. זה מוכיח כי יום זה לא נחשב פורים. ואין זה דומה ל"ד וט"ו, שלא אומרים, בחלק מן המקומות, על הנסים. כי באותו יום, קהילות אחרות כן אומרים על הנסים.

ב. סיבה שנייה, אפילו לגבי יום פורים עצמו יש ראשונים הסבורים כי נוהגת בו אבלות, והרמב"ם פסק שאכן נוהגת אבלות בפורים⁵. ואחריו בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תרצו סעיף ד) פסק גם הוא, במקום אחד כרמב"ם. אבל במקום אחר (הלכות אבלות יורה דעה סימן תא, סעיף ו) פסק כי

1. כמובא בגמרא (ערובין מו, א). יש להעיר, כי לשיטת רדב"ז, המצוטט בהמשך, לא נאמר כלל זה במחלוקת הפוסקים, ועיין עוד להלן בהערה 8.

2. במכתב ששלח אלי.

3. אור לציון חלק א תשובה מט.

4. והרב עובדיה יוסף בחזון עובדיה פורים כתב להחמיר בעמוד רכז וחזר בו בחזון עובדיה חלק ג עמוד קל, וכתב "אף עך פי שבחזון עובדיה (פורים עמוד רכז) כתבתי להחמיר, כעת נראה לי שהמיקל יש לו על מה שיסמוך.

5. ודבריו מתאימים למובא בסוגיות הש"ס מועד קטן יט, א, שם דנו ארוכות אם נוהגת אבלות בשבת ומועדים. ולא כללו את פורים בדיונים אלה.

אין להתאבל⁶. וכך פסקו גם המרדכי בשם רבנו גרשון והריטב"א⁷ והרדב"ז⁸, אם כן די אם נקל שלא להתאבל בפורים. אבל להקל יותר, ולנקוט כך גם בט"ז אדר, אינו נכון.

ג סיבה שלישית, עצם קביעת הסעודה בט"ז אדר שנוי אף הוא במחלוקת הפוסקים. השולחן ערוך שפסק כן, נקט בשיטת הירושלמי שיובא בהמשך. אמנם ראשונים רבים חלקו על זה.

ועיין ברשב"א (מגילה ה, א) וריטב"א (שם) הסוברים, כי במקרה כזה עושים את הסעודה ביום שישי, י"ד אדר, יום קריאת המגילה. והב"ח (סוף סימן תרפח) כתב "שהרב הלוי חביב האריך בראיות שהסעודה היא בשבת, ועשה כן מעשה בירושלים וגם משלוח מנות זמנם הכי". גם הדרכי משה העתיק את דברי הר"ן, בו הובאו דעות חלוקות על פסיקת הירושלמי. ובמאירי, אחר שהביא את הירושלמי הנ"ל, הביא דעות לפיהם סועדים ביום שישי, וכך מסקנתו להלכה.

אף שברור כי אין לזוז מפסיקת השולחן ערוך, ויש לעשות את הסעודה ביום ראשון, אבל אין להוסיף ולומר שזה כמו פורים עצמו שלא מתאבלים.

ד. סיבה רביעית. אף לשיטת הראשונים ששמחת הפורים דוחה

6. יש שרצו לתרץ את סתירת דברי השולחן ערוך, והסבירו כי בהלכות פורים דן על יום ראשון של אבלות שארע בפורים, ולכן מתאבל. אבל בהלכות אבלות דן במי שנעשה אבל לפני פורים. אמנם תירוץ זה לא נתקבל על הפוסקים, כי משמעות השולחן ערוך אינה כן. ומה שנראה לי לתרץ, שאכן עיקר ההלכה היא, ששמחת הפורים אינה דוחה אבלות, וכשיטת הרמב"ם, שהיא פשוטות התלמוד, בה לא כללו את הפורים במועדים שהאבלות אינה נוהגת בהם. אבל בהלכות אבלות כתב את הפסיקה למעשה, שכיון שבכל עניני אבלות, פוסקים הלכה כדברי המיקל, כפי שכותב בבית יוסף שם, לכן גם בפורים יש להקל שלא להתאבל.

ונראה, כי דעתו אינה מוסכמת לדעת הרדב"ז המובא בהערה 11, שבמחלוקת הפוסקים לא אומרים כלל זה "הלכה כדברי המיקל באבל".

7. מועד קטן כז, ב.

8. על הרמב"ם (הלכות אבל פרק א הלכה ג), והובא לשונו להלן בהערה 11.

אבלות, יש לתמוה קצת, מאיזה טעם היא נדחית, הלא הגמרא שפירטה את הזמנים בהם האבלות נדחית, הביאה רק שבת ומועדים, בעוד שפורים לא הובא בה. ואם לדעתם שמחת הפורים דוחה אבילות, צריך להבין מה החילוק בין פורים לחנוכה, הרי לכאורה כשם שימי חנוכה, עם היותם ימי חג בהלל והודאה, אינם דוחים אבלות. כך צריך להיות גם בימי הפורים. אמנם ההסבר בשיטתם הוא, שקביעת יום הפורים ותקנתם לשמחה וששון מקורה בדברי קבלה, הלכך יש לשמחה תוקף רב יותר מתקנה דרבנן רגילה, לכן יש בכוחה לדחות אבילות. לפי זה דוקא ימי י"ד וט"ו קבלו משנה תוקף זה, ומה שאין כן יום ט"ז, שלא נתקן כלל כיום שמחה, וממילא יש להתאבל בו.

עתה נסביר את הדברים, בעזרת השם:

3. הסבר שיטת הרמב"ם שאבלות נוהגת בפורים

כאמור, שיטת הרמב"ם היא, שרק שבתות וימים טובים מן התורה דוחים את האבלות, אבל חגים מדרבנן, כולל פורים, אינם דוחים. בהסבר טעמו נראה, כי עם היות האבילות מדרבנן, עדיין יש בהם חומרה יתירה, כי משה רבנו הנהיג זאת, ויוסף הצדיק התאבל על אביו. וכיון שזה מנהג עתיק, לכן תוקפו חמור יותר, וראה לשון הרמב"ם (הלכות אבלות פרק א הלכה א):

מִצְוַת עֲשֵׂה לְהִתְאַבֵּל עַל הַקְּרוֹבִים שֶׁנֶּאֱמַר (ויקרא י, יט) 'וְאָכַלְתִּי חֶטְאֵת הַיּוֹם הַזֶּה בְּעֵינַי ה'". וְאֵין אֲבִלוֹת מִן הַתּוֹרָה אֲלָא בְּיוֹם רֵאשׁוֹן בְּלֶבֶד, שֶׁהוּא יוֹם הַמִּיתָה וְיוֹם הַקְּבוּרָה. אֲבָל שְׂאֵר הַשְּׂבָעָה יָמִים אֵינּוּ דִּין תּוֹרָה, אֶף עַל פִּי שֶׁנֶּאֱמַר בַּתּוֹרָה (בראשית נ, י) 'וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֲבָל שְׂבַעַת יָמִים', נִתְּנָה תּוֹרָה וְנִתְּחַדְּשָׁה הַלְכָהּ. וּמִשָּׁה רַבְּנּוּ תִקַּן לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל שְׂבַעַת יָמִים אֲבִלוֹת וְשְׂבַעַת יָמִים הַמְּשֻׁתָּה.

מבואר בדבריו, כי נוהג האבילות בעמנו החל בזמן עתיק מאד, על כן דווקא מועדים שהתורה קבעתם, ידחו את האבלות, אבל מועדים

מדרבנן לא ידחיה.

יש להביא סעד גדול לדבריו, מדברי הגמרא (מועד קטן יט, א במשנה) שלא פירטה בין המועדים בהם אבלות אינה נוהגת, או אפילו בטילה, את ימי הפורים. כך גם למד הבית יוסף, שהקשה על החולקים על הרמב"ם, מדוע הבדילו בין חנוכה לפורים, כמו שכתב (כסף משנה הלכות אבל פרק יא הלכה ג):

ומה שכתב אבל נוהגים בהם כל דברי אבלות, כן כתב המרדכי בשם רבינו גרשום. והטעם, משום שלא אמרו שמפסיקין אלא רגלים, והני לא איקרו רגלים. והטור כתב בשם שאלתות שפורים מבטל אבלות, אבל לא חנוכה ור"ח. ולא ידענא מאן פליג ליה. וכתב הטור בשם מהר"ם שגם פורים אינו מבטל אבלות אלא שכתב שאין נוהגין בו לא בי"ד ולא בט"ו אלא דברים שבצנעא. וגם עליו אני תמה, מנין לו לחלק בין פורים לחנוכה וראש חודש.

הרי כי השווה הבית יוסף בין חנוכה לפורים לענין זה, ומשום ששמחה מדרבנן אינה דוחה אבלות.

4. הסבר שיטת הרא"ש שלא מתאבלים בפורים

למעשה השולחן ערוך מחלק בין חנוכה לפורים, ופסק כי בחנוכה מתאבלים בעוד שבפורים אין להתאבל⁹. פשר החילוק הוסבר בלחם משנה (על הרמב"ם הלכות אבל פרק יא, הלכה ג) וזה לשונו:

ואין זו קושיא דכבר פירשו הטעם כמבואר בפסקי הרא"ש, משום דבפורים כתיב יְמֵי מְשֻׁתָּה וְשִׂמְחָה מֵה שֵׂאִין כֵּן בְּאֵינֶךָ.

מבואר כי החילוק בין חנוכה לפורים הוא, שימי החנוכה כלל לא

9. בשולחן ערוך (יורה דעה סימן תא סעיף ז, וברמ"א אורח חיים סימן תרצו סעיף ד). מ"ת לו מ"ת ק"ד פורים, ופגע בו פורים, אינו מפסיק האבלות; ומפ"ל מקום אין אבלות נוהג בו, לא בי"ד ולא בט"ו.

נזכרו בכתובים, בעוד שימי הפורים כתובים באסתר, לכן קיבלו ימים אלה משנה תוקף, כי גדר תקנתם היא "דברי קבלה", כלומר תוקף וחזק הציווי הנכתב באסתר דומה כעין דאורייתא¹⁰. לכן הדעת נותנת שהאבלות תידחה.

יתירה מזו. הטור הביא דעה (בסימן תרצו, בשם בעל השאלות) שלא זו בלבד ששמחת הפורים דוחה אבלות, היא גם מפסיקתו ומבטלתו. ואף שלהלכה לא נפסק כמותו, אבל מבואר בדבריו, שבפורים אין אבלות, וניתן לצרף זאת אל הנ"ל.

5. דין משתה ביום ט"ז בפורים משולש

אולם כל מה שצידידנו שאין להתאבל בפורים נוגע רק ליום הפורים עצמו, מאחר והוא מדברי קבלה וכנתבאר. אבל בפורים משולש, אין השמחה שנהגו לעשות ביום ט"ז בעלת תוקף של "דברי קבלה", שהרי אין בכתובי המגילה כל הוראה לגבי יום ט"ז. אלא שכך אמרו בירושלמי (מגילה פרק א הלכה ד):

באלו אמרו מקדימין ולא מאחרין, קריאת מגילה ותרומת שקלים, מקדימין ולא מאחרין. סעודת ראש חדש וסעודת פורים, מאחרין ולא מקדימין. ר' זעירה בעא קומי ר' אבהו, ויעשו אותן שבת? אמר ליה (אסתר ט, כב) "לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מְשֻׁתָּה וְשִׁמְחָה", את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים.

הסבר הדבר, ראה בפני משה שם שביאר:

סעודת ראש חדש: שהיו נוהגין לעשות ביום שקדשו החדש, כדאמרינן בפ"ק דסנהדרין. וסעודת פורים: אם חל בשבת, מאחרין לאחר השבת לעשות הסעודה, ולא מקדימין.

10. כמבואר בגמרא (ראש השנה יט, א) "דברי קבלה כדברי תורה דמו".

ויעשו אותן בשבת: אם הזמינו הכל מלפני השבת.
 אמר ליה וכו' את ששמחתו תלויה בבית דין: כלומר, ימי משתה
 ושמחה באותן הימים הוקבעו על ידי שקבלו עליהם לעשות, ובית דין
 שבאותו הדור הסכימו לכך. יצא זה יום השבת וכן ראש חדש עצמו,
 שמחתו תלויה בידי שמים היא, שעל ידי שהיום שבת, ונצטוינו מן
 השמים עליה, ויש רמז גם כן מהכתוב על השלש סעודות בשבת, וכן
 ראש חדש נצטוינו לקדש החדש, וע"י כך עושיין הסעודה.

מבואר כי תיקנו חכמים לאחר את סעודת הפורים ולדחותה משבת
 ליום ראשון, כמו שאת סעודת ראש חודש דוחים משבת ליום ראשון.
 לפי זה יוצא, כי תוקף סעודת ושמחת יום ט"ז אינה בדרגת "דברי קבלה"
 אלא בדרגת "תקנה דרבנן". ושווה תקנה זו לתקנתם בחנוכה, ואין
 בכוחה לבטל אבלות שתוקנה בידי משה רבנו, ותוקפה רב יותר.

6. המסקנה להלכה

למסקנה נראה שהלכה כדעות שאבלות נוהגת בט"ז. כי במקור התקנה,
 לא הוגדר יום זה כאחד מימי הפורים, כמוכח ממספר מקורות, וכפי
 שנסכם בקצרה.

א. אין אומרים בו על הנסים.

ב. ראשונים רבים, והרמב"ם ביניהם, סבורים כי אבלות נוהגת אף בימי
 הפורים (י"ד וט"ז אדר), והשולחן ערוך גם נקט כך במקום אחד. ואף
 שלמעשה נוהגים שהאבלות נדחית בפורים, אבל ודאי שיש בדעתם כדי
 להכריע שלא להוסיף שמחה גם בט"ז.

ג. מלבד זאת סבורים ראשונים רבים, שזמן הסעודה בט"ז שחל בשבת
 הוא או בערב שבת או בשבת, ולא ביום ט"ז.

ד. גם לשיטות שפורים דוחה אבלות, הסיבה היא, שתקנת השמחה
 מקורה בדברי קבלה, אלא שזה תוקן רק לי"ד וט"ו הכתובים במגילה, ולא
 לט"ז.

כך נראה לי. אבל עשה כהבנתך, ואם תקל בענין זה אין חשש

שתטעה, כי יש על מי לסמוך¹¹.
שאל דוד בוצ'קו

11. יתכן שפוסקי ספרד נוטים יותר להחמיר כי פוסקים כמו הרמב"ם ואף שלא פסקו למעשה כמו הרמב"ם בי"ד וט"ו, ברקע נשארה שיטתו ודי לחלוק עליו בי"ד וט"ו וזה לשון הרדב"ז:

אבל נוהגין בהן וכו'. רבינו השוה מדותיו וי"א דבפורים אינו נוהג אלא דברים שבצנעא ויש מחלקים בין אם פגע בו יום פורים לאם מת ביום פורים ורבינו לא חילק ולא מבעיא ביום ראשון אלא אפילו פגע בו באחד משאר הימים נוהג אבלות אפילו דברים שבפרהסיא. וראיתי לאחד מן האחרונים שכתב ולענין הלכה נקטינן דאין פורים מבטל האבלות וכמו שהסכימו הרמב"ם והר"ם והרא"ש ולנהוג בו אבלות נקטינן כדברי הר"ם והרא"ש דלגבי הרמב"ם רבים נינהו ובתראי ומקילין באבלות עכ"ל. ואין זה נכון. חדא דכתב המרדכי במועד קטן בשם ר"ג כדברי רבינו והרי תרי ותרי נינהו.

ותו דהרמב"ם ז"ל חייבין אנו לנהוג בכל חומרותיו דאתריה דמר הוא שהרי בכל זה המלכות קבלוהו עליהם לרב ובדברי הפוסקים לא אמרין הלכה כדברי המיקל הלכך הנכון להחמיר כדברי רבינו.

סימן כו – עשה לך רב

1. מבוא
2. מקור הסמכות של חכמים
3. האם בכל מצווה דרבנן יש דין של "לא תסור"?
4. חובת הציות לחכמי הדורות
5. בין בית דין חשוב לרב יחיד
6. האחריות האישית
7. ימין ושמאל
8. עשה לך רב
9. כיצד לנהוג למעשה במקום מחלוקת?
10. פסיקת השולחן ערוך
11. סיכום

⌘

1. מבוא

תלמידים רבים פונים אליי בשאלה חשובה:
בחיי היום יום מתעוררים לאדם ספקות רבים הדורשים הכרעה הלכתית, ופעמים שמפאת ריבוי הדעות והמחלוקות אין האדם מוצא ידיו ורגליו, ואיננו יודע כיצד לנהוג ואת מי לשאול. האם יש לנו חובה לבחור לעצמנו רב אחד שאנו הולכים על פיו בכל פסיקותיו? למשל, בין הפוסקים המפורסמים שכתבו ספרים, האם אני יכול פעם להסתכל בספר של ר' חיים דוד הלוי ופעם בילקוט יוסף, פעם בחיי אדם ופעם במשנה ברורה, פעם בכף החיים ופעם בערוך השולחן? ואולי עליי לפסוק

על פי אותו ספר כל הזמן?

ואם החלטתי ללכת על פי רב אחד, האם בכל שאלה הלכתית? האם אפשר לעשות הבחנה בין שאלות אמוניות לבין שאלות הלכתיות? לדוגמה, מבחינת ההלכה אני מסתדר יפה עם פסיקותיו של הרב עובדיה יוסף, אבל מבחינת ההשקפה בענייני ארץ ישראל אני מרגיש קרבה דווקא לדרכו של הרב קוק. וגם בענייני הלכה, ישנן השאלות הרגילות בחיינו היומיומיים, ויש שאלות כבודות משקל שבהן הייתי רוצה לשאול רב אחר, שאני מתחבר לדרכו... מה לעשות?

ושאלה נוספת: לעתים רבנים עושים דברים שנראים לנו זרים ומנוגדים להלכה; האם עלינו להאמין שהם הולכים בדרך אמת, ושאיני הוא שאיני מבין בין ימיני לשמאלי, שהרי חכמים דרשו את הפסוק "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל - אפילו אם אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין". ואולי זכותי להישמע לקריאת מצפוני?

עיון בשאלות אלה הוא מטרת מאמר זה. נעיין כאן בדין "לא תסור" המובא בתורה, נביא מקורות לאחריות האישית המוטלת על כל אדם, ונלמד את המקורות הדנים ברבנים שנראה לנו שסרים מן הדרך. מתוך כך נסביר את המשנה "עשה לך רב", ונדון בשאלה אם יש חובה להצמד לדרכו של רב מסויים.

2. מקור הסמכות של חכמים

בפרשת שופטים אנו מוצאים הוראה ברורה לפנות לחכמים כאשר מתעוררת שאלה הלכתית שאין אנו יודעים לה תשובה, והם שילמדו אותנו כיצד להתמודד עם הספק:

כִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דֵּין לְדֵין וּבֵין נָגַע לְנָגַע
דְּבָרֵי רִיבֹת בְּשַׁעֲרֶיךָ וְקִמַּתְּ וְעָלִיתְּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ
בו: וּבָאתְּ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם
וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ

לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹדוּךָ:
עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹדוּךָ וְעַל הַמְּשָׁפֵט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַעֲשֶׂה לֹא
תִסּוֹר מִן הַדְּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל¹.

התורה מדריכה אותנו באופן חד משמעי שכאשר מתעוררות לנו שאלות יש לפנות לבית דין הגדול שבירושלים ולעשות ככל אשר יורו לנו. מודגש בפסוקים שצריך ללכת אל השופט אשר יהיה "בימים ההם"; ויש להבין מה החידוש בדבר, הרי ודאי שילך אל שופט שבזמנו, וכי ילך אל שופט שכבר הלך לעולמו?
על כך אמרו חז"ל:

יפתח בדורו כשמואל בדורו, ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס
על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים².

ביאור העניין הוא שלא יאמר האדם שפעם היו רבנים גדולים והיה את מי לשאול, אבל כיום הרבנים כבר אינם כל כך גדולים ואין את מי לשאול; האדם יכול וצריך ללכת אל הרב שבזמנו. ומכאן נמצינו למדים את מקור הסמכות של חכמים להורות לנו בכל דור ודור את המעשה הרצוי בעיני הבורא.

3. האם בכל מצווה דרבנן יש דין של "לא תסור"?

אמנם הראשונים נחלקו אם הציווי הזה מתייחס דווקא לחבר בית דין הגדול, שמחוייב לקבל את הכרעת הרוב, או שכל יהודי מחוייב לאור ציווי זה לכבד כל תקנה וגזרה של החכמים.
שיטת הרמב"ם³ היא שבכל מצווה דרבנן יש גם חיוב דאורייתא מכח

1. דברים יז ח-יא.

2. ראש השנה כה, ב.

3. הלכות ממרים פרק א הלכה ב, ספר המצוות שורש א.

הדין של "לא תסור". הרמב"ן⁴ חולק עליו באריכות, וטוען כי אי אפשר להפוך את כל המצוות דרבנן לחיוב דאורייתא, שהרי מצאנו הרבה חילוקים בין מצוות שהן מדאורייתא לבין מצוות מדרבנן. למשל בספיקות: ידוע שספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא, ואם בכל מצווה מדרבנן יש חיוב דאורייתא - מדוע הקלו בספיקה?

נביא כאן שתי תשובות לקושיה זו של הרמב"ן:

התשובה הראשונה, והיא דעתו של רש"י - אמנם יש חיוב מן התורה לשמוע לדברי חכמים, אולם כאשר הם תיקנו את דינם, הם תיקנו שבספיקות אפשר להקל. וכן הם תיקנו להקל בצורך גדול, כגון בכבוד הבריות או בהפסד גדול, כל מקרה כדינו.

והתשובה השנייה, שגם לרמב"ם ברור שאין לומר שמצווה מדרבנן היא מצווה מן התורה, הלוא אין זה הגיוני כלל; אלא הכוונה שהחובה העקרונית לשמוע לדברי חכמים היא חיוב מן התורה; ועל כן אדם שמזלזל במצווה דרבנן מפני שהיא 'רק' דרבנן, עובר בכך על ציווי התורה שלא נסור מדבריהם. אבל כשעובר על איסור דרבנן משום שקשה לו לקיימה, בגלל עצלות או מפני יצרו שדוחף אותו לעשות מעשה שחכמים אסרו, גם לרמב"ם לא עבר אלא על איסור דרבנן. ולפי זה גם לרמב"ם דין דרבנן תוקפו מדרבנן, ולכן ספק דרבנן לקולא⁵.

חכמינו הצליחו להטמיע בתוכנו שאין חילוק בחשיבות בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן. כאשר לומדים שולחן ערוך, ברוב המקומות אין הדגשה אם החיוב הוא מדאורייתא או מדרבנן. במקרה של צורך גדול אפשר ללכת לרב שלמד את הסוגייה ממקורותיה, והוא יכול להחליט אם יש מקום להקל מפני שהדין הוא מדרבנן או רק מדברי חסידות וכדומה.

4. בהשגות על הרמב"ם בספר המצוות שם.

5. עיין בהקדמה לקרית ספר (פרק ה) למב"ט שביאר כעין זה (הביאו הלחם משנה ריש הלכות ממרים, וכן השרידי אש חלק ב סימן ט). והוסיף שם שהעובר על דברי חכמים לצרכו ולהנאתו מחלו לו חכמים שלא יהא כעובר על דברי תורה ממש, והתורה נתנה רשות לחכמים לצוות אותנו ולהגדיר את מהות ותוקף הציווי.

אבל במשך החיים הרגילים אין להבחין בין המצוות, מפני שכולן ממקום קדוש נובעות, ואין דברי חז"ל תורה חדשה, אלא הם המשך ישיר לדברי התורה, וחובה לשמוע להם כלשאר דברי תורה⁶.

4. חובת הציות לחכמי הדורות

כאמור, לשיטת הרמב"ן דין "לא תסור" מתייחס רק לחברי בית הדין הגדול. לדעתו ודאי שאדם פשוט שאינו שומע לדברי חכמי דורו אינו עובר על לאו זה, ואף שכמובן שיש לשמוע להכרעת החכמים, שכפי שראינו "יפתח בדורו כשמואל בדורו", אין עוברים בכך על איסור התורה של "לא תסור".

אמנם גם לדעת הרמב"ם, דין "לא תסור" אינו אלא במי שאינו שומע להכרעת הסנהדרין. כך כותב הרמב"ם מפורשות:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן. כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל⁷.

6. אמנם לשיטת הרמב"ן, שאין "לא תסור" במצוות דרבנן, צריך לבאר מה מקור החיוב לשמוע לדברי חכמים. ועיין בדברי הר"ן בסנהדרין פו, ב: "שאחר שהכתוב מסרן לחכמים בקבלת התורה ובפירושה, כמו כן יש לשמוע להם במה שהם מתקנים לעשות סייג לתורה".

7. הלכות ממרים פרק א הלכה א-ב. בהקדמה ליד החזקה הרחיב רמב"ם את החיוב לחכמי התלמוד: "וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין של אותו הדור, לפי שאסור לסור מהם שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

בעל החינוך מרחיב מצווה זו:

ובכלל המצווה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו, וכמו שדרשו זכרונם לברכה ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר שמצווה עלינו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו, ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו מבטל עשה זה. וענשו גדול מאד שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת⁸.

נראה כי גם לדעת הרמב"ם יש כאן קריאת כיוון למי נתונה הסמכות להורות את ההלכה. ואף אם אין עובר על מצווה מן התורה, צריך האדם לפשוט ספקותיו לפני תלמידי החכמים שבדורו.

בפירושו לתורה מסביר הרמב"ן את חשיבות מצווה זו:

והצורך במצווה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי (שופטים קנד) אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם⁹.

8. ספר החינוך, מצווה תצה.

9. רמב"ן על התורה, דברים יז, יא.

אולם דברים אלו נאמרו דווקא כאשר יש הכרעה סופית בין חכמי הדור. שהרי גם בזמן חז"ל, כאשר התקיימה הסנהדרין, כל תנא פסק כפי הבנתו אף שזו לא הייתה מקובלת על כולם, עד אשר הסנהדרין קבעה הלכה. וכך מפורש בגמרא:

תנו רבנן: במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב.¹⁰

5. בין בית דין חשוב לרב יחיד

מקור הדין לשמוע לדברי החכמים נלמד כאמור מהחיוב לשמוע לסנהדרין. הסנהדרין הייתה אסיפה של חכמים רבים, שהיו דנים בשאלות שהגיעו לפניהם ומגיעים להכרעה. וכן לדורות הבאים, החובה לשמוע לדברי חכמים היא במציאות כעין זו, שיש מערך מאורגן של חכמים הדנים בכובד ראש בהלכה, ונושאים ונותנים ומגיעים להכרעה. על רב יחיד לא נאמר הדין של "לא תסור", ואף על פי שהוא גדול בתורה ביותר. הסיבה לכך היא שאדם יחיד יכול לטעות, וגם יכול לחזור לסורו, כמפורש בגמרא בברכות:

שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה, לשנה אחרת שכחה. והשקיף בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו (=לא סילקו אותו). אמאי לא העלוהו? והאמר רב יהודה אמר רב: טעה בכל הברכות כלן - אין מעלין אותו, בברכת המינים - מעלין אותו, חיישינן שמא מין הוא! שאני שמואל הקטן, דאיהו תקנה. וניחוש דלמא הדר ביה (ונחשוש שאולי חזר בו)! אמר אביי, גמירי: טבא לא הוי בישא. ... ולא? והא תנן:

10. מסכת שבת, קל, א.

אל תאמין בעצמך עד יום מותך, שהרי יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי! ... אי הכי, אמאי לא אסקוהו? שאני שמואל הקטן דאתחיל בה (שהתחיל את הברכה ורק אחר כך נעצר), דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: לא שנו אלא שלא התחיל בה, אבל התחיל בה - גומרה.

וכן מסופר בגמרא במסכת מועד קטן, על רב גדול שכולם היו צריכים לו ויצא עליו קול שהוא נואף, שסילקוהו ולא חיפשו תירוצים להשאיר אותו על כנו:

ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעניה. אמר רב יהודה: היכי ליעביד? לשמתיה (לגדותו) - צריכי ליה רבנן (התלמידים צריכים אותו), לא לשמתיה - קא מיתחיל שמא דשמיא. אמר ליה לרבה בר בר חנה: מידי שמיע לך בהא: אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' ציבאות הוא אם דומה הרב למלאך ה' - יבקשו תורה מפיו. ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיו. שמתיה רב יהודה¹¹.

ואכן, הרמב"ם פוסק להלכה שחובה על התלמיד להעיר לרבו כשהוא אינו נוהג כשורה:

ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו לימדתנו רבינו כך וכך, וכל זמן שמזכיר שמועה בפניו אומר לו כך לימדתנו רבינו¹².

מכאן נלמד שכל מה שנאמר בדבר החובה להקשיב לחכמים הוא דווקא בסנהדרין או כעין סנהדרין, אבל אין ללכת כעיוור אחרי רב יחיד.

11. מסכת מועד קטן, יז, א.

12. הלכות תלמוד תורה, ה, ט.

6. האחריות האישית

למדנו לעיל על החובה לציית לסנהדרין. ואולם ישנה משנה המגבילה ציות זה, ומחייבת את היחיד שלא להקל נגד המסקנה ההלכתית האישית שאליו הגיע, אף על פי שהיא מנוגדת לפסיקת הסנהדרין. להבנת העניין נקדים שפרשת ויקרא¹³ מלמדת שכאשר הסנהדרין טעתה בהלכה והתירה איסור כרת והציבור נהג על פי הוראתה, על חכמי הסנהדרין להביא קורבן. לעומתם היחידים שנהגו על פיהם פטורים מקרבן, חוץ ממי שידע שהם טועים. כך היא המשנה בראש מסכת הוריות:

הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם בין שעשו ועשה עמהן בין שעשו ועשה אחריהן בין שלא עשו ועשה פטור מפני שתלה בבית דין. הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה והלך ועשה על פיהן בין שעשו ועשה עמהן בין שעשו ועשה אחריהן בין שלא עשו ועשה הרי זה חייב מפני שלא תלה בבית דין. זה הכלל התולה בעצמו חייב והתולה בבית דין פטור¹⁴.

אם כן, יחיד היודע שהסנהדרין טועים אסור לו לשמוע להוראותיהם המוטעות; ואף שהיה אסור לו להורות לאחרים כנגד פסיקת הסנהדרין, היה עליו לנהוג במקרה זה על פי הבנתו. מכאן נלמד דבר חשוב: הציות אין פירושו ביטול המחשבה העצמית. על כל אדם לחקור וללמוד, ואם יחטא לא יוכל לטעון 'הקשבתי למה שאמרו לי'. כך אמרו חכמנו זיכרונם לברכה: "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים"¹⁵? כלומר שעל האדם לציית לה, ולא לבני האדם. ואף

13. ויקרא ד, יג-כא.

14. משנה מסכת הוריות ב, א.

15. קידושין מב, א.

שיש כללי התנהגות ציבוריים, אין עניין זה משמעו שעל האדם להפסיק לחשוב ולחקור, או להימנע מלקחת אחריות אישית¹⁶.

7. ימין ושמאל

רש"י בפירושו לתורה מביא את דברי הספרי הידועים שהבאנו למעלה:

"לא תסוד... ימין ושמאל", אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם¹⁷.

מאידך גיסא, הירושלמי מביא דרשה הפוכה:

דתני יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם? ת"ל ללכת ימין ושמאל, שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהיא שמאל¹⁸.

בעל התורה תמימה מסביר ששני המקורות הללו אינם סותרים זה את זה:

כלומר אפילו אם דעתך וסברתך נוטה להיפך מדעתם וסברתם, יען כי כידוע בכל דבר יש דעות וסברות שונות, וכמ"ש בברכות נ"ח א' הרואה אוכלסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים שאין כל הדעות שוות, וכמו שאנו רואים בהלכה אחת דעות מהופכות, הללו מטמאין והללו מטהדין, הללו אוסרין והללו מתירין, וכל כך הדבר פשוט בעיניך כי האמת אתך כאשר יודע להבחין בין ימינך לשמאלך, בכ"ז תשמע לדעתם וסברתם. ומבואר מזה דרך אז מחויבים לשמוע להם באמרם

16. ואם נקשה מן הסיפור שרבן גמליאל כפה על רבי יהושע לבוא אליו במקלו ובתרמילו ביום שחל יום כיפור לפי חשבוננו של רבי יהושע, שם הטעם הוא שקביעת הלוח תלויה בסנהדרין, ואף אם טעו - הלוח מסודר על פי קביעתם, וזו גזרת הכתוב.

17. ספרי דברים, פרשת שופטים פסקא קנד.

18. תלמוד ירושלמי (וילנא), מסכת הוריות פרק א הלכה א.

על ימין שהוא שמאל רק אם נראה לך כן, אבל אם באמת אומרים על ימין שהוא שמאל כגון שמתירין את החלב ואת העריות בודאי אסור לשמוע להם.

מקור דברים אלה נמצא כבר בתורה עצמה בפרשת ראה, שאם יבוא נביא ויעשה אות ומופת וירחיק אותנו מן התורה אין לשמוע לו. יש גם להבחין בין סכסוך בין שני אנשים הבאים לפני בית הדין, והוא מכריע כצד אחד, שבמקרה כזה ברור שההתנגדות לפסק נובעת מכך שבעל הדין נוגע בדבר. על כגון זה נאמר "אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם". אבל אם גורמים לאדם לעבור על מצוות התורה אין זה בית דין כלל, ואין לשמוע להם. וכן יש להבחין בין פסיקה המבוססת על מקורות תורניים לבין התנהגות שאינה הולמת, שעל ההתנהגות לא נאמר "אפילו אם אומר על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין".

8. עשה לך רב

נחזור לשאלה שבה פתחנו את המאמר, היינו אם יש לאדם חובה לבחור לעצמו רב אחד וללכת אחרי פסיקותיו, כמובא במשנה בפרק אבות פעמיים: "עשה לך רב וקנה לך חבר"¹⁹, וכן "עשה לך רב והסתלק מן הספק"²⁰. ידוע שדברי חכמים אלה מובאים כהוכחה שעל האדם לבחור לעצמו רב ושאסור לו לסור מדבריו. מאידך גיסא ראינו שיש חשיבות

19. פרק א משנה ו, וכן במשנה טז בשם רבן גמליאל. ועיין בפירוש הרמב"ם למשנה בביאור החילוק בין המשניות, שבמשנה ו הרב הוא לעצם הלימוד, ובמשנה טז הוא להוראת ההלכה כדי להסתלק מהספק.

20. יש להעיר במאמר מוסגר, כפי שהדגיש זאת הרב טולדנו, שבדברים העיקריים והיסודיים אין מחלוקות. בדרך כלל המחלוקות מצויות במקרים הגבוליים והשוליים, לדוגמה בהלכות ברכות כולם מודים שצריך לברך על האוכל לפניו ולאחריו, ושעל הלחם מברכים "המוציא" ועל מאכלים אחרים מן הדגן "בורא מיני מזונות", אלא שנחלקו במאכלים מסוימים אם לברך עליהם מזונות או המוציא, וכדומה.

לעמדה האישית, ונראה אפוא שיש מקום להסתייג מאמירה כה כוללנית. ואכן, עיון במפרשי המשנה המקובלים מלמד כי אין במשניות אלה מקור לחייב ללכת באופן עקבי אחרי רב מסוים.

רש"י מסביר את שתי המשניות בדרך זהה. לדעתו משניות אלה מלמדות אותנו שאדם צריך ללמוד מרב ולקבל ממנו את המסורת, ולא לסמוך על ההיגיון בלבד. הרמב"ם צועד באותו כיוון, ומסביר שהמשנה הראשונה אכן עוסקת בלימוד באופן כללי, והמשנה השנייה מוסיפה שצריך לפנות בשאלות הלכתיות לרב כדי להסתלק מן הספק. אין אצל שני המאורות האלו שום רמז לכך שצריך ללכת דווקא לרב אחד.

ר' עובדיה מברטנורא מפרש שכוונת המשנה שחייבים ללמוד מרב אחד:

שיקבל לו רב אחד שילמוד ממנו תמיד, ולא ילמוד היום מאחד ולמחר מן האחר.

נראה מדבריו כי ראוי לאדם שידבק ברב אחד ולאורו ילך, ולא ילך כל פעם לרב אחר. אמנם בהמשך דבריו עמד הרב מברטנורא על הקושיא מהגמרא במסכת עבודה זרה (יט, א):

כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם.

ותירץ שלעניין חידוד הסברה ראוי לו לאדם ללמוד מכמה רבנים ועל ידי כך תתחדד שמועתו; אולם לעצם הלימוד ראוי שיבחר ברב אחד כדי שלא יתבלבל בקניין התורה, שהרי בזמנם לא למדו מספרים, והיה צורך לקבל ידע אחיד בלא בלבול בגרסאות. את המשנה השנייה מסביר ברטנורא כדרך הרמב"ם, שלענין הלכה חובה להתייעץ עם רב אחד ולא לסמוך על עצמו.

תפארת ישראל מבאר במשנה הראשונה שצריך שלעיר יהיה רב שאליו יוכלו בני העיר להפנות שאלותיהם. את המשנה השנייה מבאר כמו הרמב"ם והברטנורה, שהמשנה דנה בחיוב להתייעץ עם רב אחד. ומוסיף התפארת ישראל שיתיעץ אפילו עם רב שהוא קטן ממנו.

המסר היוצא מכל הפירושים הוא שעל האדם להיות עניו, לא לסמוך על דעתו בלבד ולהתייעץ לפני שמגיע למסקנות; אבל אין מכאן חיוב לבחור לעצמו רב אחד שילך אחריו בכל פסיקותיו.

9. כיצד לנהוג למעשה במקום מחלוקת?

במסכת עבודה זרה (ז, א) מובאת הדרכה כללית:

היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר... ר' יהושע בן קרחה אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל.

הרמב"ם פסק כדברי רבי יהושע בן קרחה בתוספת ביאור, וזו לשונו:

שני חכמים או שני דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר, אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל²¹.

יש לשים לב להדגשת הרמב"ם "אם אינך יודע להיכן הדין נוטה" - הכלל שהולכים בשל תורה אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המקל קיים כאשר יש ספק בדבר, ואני עומד בין שני החכמים נבוך כיצד לנהוג. אבל אם לפי הבנתי ולפי העיון בטענות של שתי הדעות אני יודע מי צודק, מותר לי לפסוק כמותו; ואפילו אם זה ספק בדין תורה, ואפילו לקולא. טעם הדבר הוא ששני בתי הדין משקפים את דעת חכמי ישראל, ואין כאן רשע שאינו מקבל את סמכות התורה וחכמי ישראל לדורותיהם. ואם כן שתי הדעות הן לגיטימיות, ואם יש לי דעה מותר לי ללכת על פי הבנתי. ואמנם צריך ענווה, ולא להגיע למסקנה שאחד טועה והשני אומר אמת, אלא שנראה לי שדברי בית דין פלוני אמתיים, ועל כן מותר לי לנטות אחריהם.

21. הלכות ממרים, פרק א הלכה ה.

יש להוסיף שפעמים אדם לומד בספר ורואה את הדעות השונות, הללו אוסרים והללו מתירים, ונדמה לו כי המקרה העומד לפניו דומה למה שהובא בספר. נראה כי במקרה כזה ראוי שלא לסמוך על עצמו, ויברר אצל הרב אם באמת המקרה העומד לפניו מתאים לכתוב בספר, כי מצוי מאד שינוי בפרט קטן שעשוי לשנות את התמונה כולה. שמעתי על רב מסוים שלא היה מוכן לענות למי ששואל בשם אדם אחר, ותמיד רצה לשמוע את השואל עצמו. יש חשיבות גדולה לצורת השאלה, ובמיוחד במקרים של הכרעה בספקות יש משמעות למצבו של השואל, האם הוא במצב דחוק שיש בו מקום להקל, וכדומה²².

10. פסיקת השולחן ערוך

הרמ"א בשולחן ערוך מרחיק לכת, ומאפשר לשואל לשאול את אותה השאלה פעם לרב זה ופעם לרב אחר:

חכם שאסר, אין חבירו רשאי להתיר משקול הדעת, אבל אם יש לו קבלה שטעה (רבינו ירוחם בשם י"א) או שטעה בדבר משנה, יוכל להתיר (הר"ן פ"ק דעבודת כוכבים בשם ראב"ד ורשב"א ורמב"ן ז"ל ותוספות ורא"ש ור' ירוחם סוף נתיב ב'). ואפילו אם טעה בשקול הדעת, יכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור בו. (סברת הר"ן). ולכן אין איסור לשאול לשני (שם במרדכי ואגודה ותוספות ורא"ש ור' ירוחם שם), ובלבד שיודיע אותו שכבר הורה הראשון לאסור (רבינו ירוחם נתיב ב' ותוספות ורא"ש). ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו, אין לשני לאסור מכח שקול הדעת (כן משמע באשיר"י פרק קמא דע"א). וכל זה באותה הוראה עצמה, אבל

22. מעשה ביהודי שהיה יושב אצל הרב אלישיב זצ"ל בשעה שהיה עונה לכל שואליו והיה רושם את כל השאלות והתשובות. לאחר כמה שנים הקשה על הרב אלישיב שלכאורה הרב סתר עצמו באחד הפסקים בהלכות גידה; שלשואל אחד פסק להקל, ולאחר כמה שנים באותה שאלה פסק להחמיר. ענה לו הרב אלישיב שהשואל הראשון היה נשוי הרבה שנים בלי ילדים, ולכן היה צורך להקל לו בהלכה זו, מה שאין כן לגבי השואל השני.

במעשה אחר, פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו (מהרי"ק שורש קע"א וחדושי רשב"א וע"פ) (יורה דעה רמב, לא).

ברור מכאן שהכרעת הרב מחייבת רק לאותה הפעם ששאל אותו. אבל בפעם אחרת, ואפילו בשאלה זהה, מותר לקבל פסיקה חדשה.

11. סיכום

השאיפה היסודית בהלכה היא להכרעות הלכתיות המחייבות את כולם; אלא שלכך דרושה סנהדרין²³, ועל כן היום יש רשות לחכמי ישראל לפסוק כפי הבנתם, לאחר בירור מעמיק של הדעות השונות.

בספיקות בהלכה יש לפנות לרבנים ולא לסמוך על עצמו, אבל אין זה מבטל את האחריות האישית של כל אדם. אין לעשות דבר שברור לנו שהוא נגד רצון ה' בתירוץ שכך שמענו מרב אחד; ועל כן אין לנהור אחרי שום רב בעיניים עיוורות.

ודאי שרצוי שאדם יבחר לעצמו רב שהוא מרגיש קרבה אליו, אבל מבחינה הלכתית אין חיוב כזה, ואדם יכול לשאול את מי שהוא רוצה ויכול לשאול פעם רב זה ופעם רב אחר; וכמובן שיכול האדם להבחין בין שאלות הלכתיות ושאלות שעניינן דברי השקפה.

23. ובעיר שיש בו רב, יש חובה לקבל הכרעת הרב לכל השאלות הכלליות הנוגעות לעיר (שולחן ערוך רמה, סעיף כב).

סימן כז – מעשר כספים

1. מבוא
2. מקורות למצוות צדקה
3. מעשר כספים
4. מידת חסידות
5. דעת השולחן ערוך
6. ייעודו של מעשר כספים
7. בעל משפחה
8. ניכוי צרכי הבית מבסיס ההכנסות
9. מסים ושאר הוצאות
10. עשר בשביל שתתעשר
11. סיכום

ס

1. מבוא

תלמידים רבים פונים בשאלה האם הם חייבים להפריש מעשר כספים לעניים מהקצבה החודשית שהם מקבלים מן הצבא. החייל אינו מקבל ממון רב, והוא דואג לעתידו. כשישתחרר מן הצבא יצטרך לממן את לימודיו, ולעתים הוריו אינם יכולים לתמוך בו, ועל כן שאלה בפיו: האם הפרשת המעשר היא חובה?

שאלה זו נוגעת כמובן לכל אדם שעובד ומרוויח: האם מוטלת עלינו חובה להפריש מעשר כספים? ומה הדין כשהמציאות דחוקה, כגון בעל משפחה או פנסיונר שחי מקצבה צנועה?

כמו כן עלינו ללמוד מהו סכום הבסיס שממנו חייבים להפריש את המעשר, והאם אפשר לנכות מסכום זה את המיסים שאנו משלמים למדינה, ולחלופין את תשלומינו השוטפים לאחזקת הבית. במאמר נעסוק ראשית בשאלה האם הפרשת מעשר כספים היא חובה. מצווה זו קשורה במצוות הצדקה, ונשאלת השאלה אם המצווה לתת צדקה היא מצווה או חובה; כלומר האם נתינת הצדקה כשמה כן היא, תלויה ברצון הנותן המקיים מצווה גדולה זו, או שאין הדבר תלוי כלל בשיקול דעתו, והתורה מחייבת באופן מוחלט לתת כסף לנזקקים? ואם אכן יש חובה כזאת – מה שיעורה? לאחר הברורים הללו נעמוד על השאלה מה אפשר לנכות מההכנסות כאשר אנו מחשבים את המעשר. כדי לענות על שאלות אלו נעיין במקור החיוב של מצוות צדקה ושל מעשר כספים, ונדון בדברי המפרשים והפוסקים.

2. מקורות למצוות צדקה

גמילת חסדים היא אחת מיסודות היהדות:

על שלושה דברים העולם עומד, על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים (אבות א, ב).

גמילות חסדים היא מידה המאפיינת את ישראל. כך אמרו חכמים:

שלושה סימנים יש באומה זו, הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים (יבמות עט, א).

ועוד אמרו:

דרש רבי שמלאי: תורה תחילתה גמילות חסד וסופה גמילות חסד תחילתה גמילות חסד, שנאמר ויעש ה' אלוהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם. וסופה גמילות חסד, שנאמר ויקבור אותו בגיא (שאלתות בראשית סימן ג).

בפרשת ראה ישנם פסוקים ברורים המחייבים לסייע לעני:

כִּי יִהְיֶה בְּךָ אֲבִיּוֹן מֵאֶחָד אֶחָיֶךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאֶרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לֹא תֹאמַר אֶת לְבַבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחָיֶךָ הָאֲבִיּוֹן. כִּי פֶתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהֶעֱבַט תִּעֲבִיטֵנוּ דֵּי מַחְסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ (דברים טו, ז-ח).

וכן בפרשת בהר:

וְכִי יָמוּךְ אֶחָיֶךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחְזַקְתָּ בּוֹ גֵר וְתוֹשָׁב וְחֵי עִמָּךְ (ויקרא כה, לה).

פסוקים אלה מתארים את מצוות הצדקה כחובה, והמעלים עיניו ממנה עובר בלא תעשה. נביא כאן את דברי הטור, שמסכם את מרכזיותה של מצווה זו:

מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת ידו, ומאד מאד צריך אדם לזהר בה יותר מכל מצות עשה כי איפשר שיבא לידי שפיכות דמים שימות העני המבקש אם לא יתן לו מיד, כההיא עובדא דבן זומא, וכמה פעמים נצטוינו בה בעשה. ועוד יש לא תעשה למעלים עיניו ממנה שנאמר (דברים טו) לא תאמין את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיק האביון. וכל המעלים עיניו ממנה נקרא בליעל וכאילו עובד עבודה זרה, וכל הזהיר בה מעידה עליו כי הוא זרע ברך ה' דכתיב למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו לעשות צדקה ומשפט. ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה שנאמר (ישעיה נד) בצדקה תכונני. ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה שנאמר ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה. ואומר שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות. וגדולה מכל הקרבנות דאמר ר"א גדולה הצדקה מכל הקרבנות דכתיב עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח (טור יורה דעה, סימן רמז).

מדברים אלה למדנו על החיוב לעזור ולסייע לעני הפונה אלינו בבקשת עזרה. אמנם לא ראינו עדיין מקור בדבר החובה להפריש באופן סדור כסף לצדקה, ועל כן נזכיר שהפרשת מעשר מתחילה עם ראש אומתנו אברהם אבינו:

וּמִלְכֵי צֶדֶק מֶלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לָחֶם וְיַיִן וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֲלִיּוֹן. וַיְבָרְכֵהוּ
וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְיָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ. וּבְרוּךְ אֵל עֲלִיּוֹן
אֲשֶׁר מִגֹּן צִרִיךְ בִּידֶךָ וַיִּתֶּן לוֹ מֵעֵשֶׂר מְכַל (בראשית יד, יח-כ).

ומפרש רש"י שכוונת הכתוב שאברהם אבינו נתן מעשר למלכי צדק, שהיה כעין כהן.

גם יעקב אבינו התחייב לתת מעשר:

וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצֵּבָה יְהִיָּה בֵּית אֱלֹהִים וְכָל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי
עֵשֶׂר אֲעִשְׂרֶנּוּ לָךְ (בראשית כח, כב).

ויש שלמדו מכאן לתת לא עשירית בלבד, אלא חמישית, מפני החזרה "עֵשֶׂר אֲעִשְׂרֶנּוּ"¹, הרומזת לשתי עשיריות. ואמנם כמובן שאין ללמוד מכתובים אלו חיוב, אבל ודאי שיש כאן סימן דרך להתנהגות הנאותה והנכונה. ואכן, בתבואת הארץ ישנה חובה מן התורה להפריש מעשרות: כל שנה יש להפריש עשירית מן הגידולים ללוי, ובשנה השלישית והששית מפרישים עשירית נוספת לעניי העיר, כל זה בנוסף למתנות עניים רבות נוספות, כפאה, שכחה ועוללות.

3. מעשר כספים

ועדיין לא למדנו חובה להפריש מעשר מרווחיו של האדם ממלאכות אחרות, שאינן עבודת אדמה. התוספות במסכת תענית (ט, א ד"ה עשר תעשר) מביאים לנו את דברי הספרי, שדורש את הפסוק "עשר תעשר את

1. עיין כתובות נ, א; רש"י שם ד"ה עשר אעשרנו.

כל תבואת זרעך" על כל רווח שיש לו לאדם מעבודה כלשהי:

הכי איתא בסיפרי עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה. אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין ת"ל את. כל דהוה מצי למימר את תבואתך, מאי כל? לרבנות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו.

מכאן לכאורה מקור לחיוב להפריש עשירית "מכל דבר שמרוויח בו"; אולם פשוט הכתוב דן במעשר שני, שכך כותבת שם התורה:

עֶשֶׂר תַּעֲשֶׂר אֶת כָּל תְּבוּאֹת זֵרַעְךָ הַיֵּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה. וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשָׁכֵן שָׁמוֹ שָׁם מֵעֶשֶׂר דְּגָנְךָ תִּירֶשֶׁךָ וַיִּצְהַרְךָ וּבְכֹרֶת בְּקָרְךָ וְצֹאנְךָ לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים (דברים יד, כב-כג).

ועל כן ייתכן שאין כאן מקור לחיוב דאורייתא לתת מעשר מכל הרווחים, אלא זוהי אסמכתא בלבד, והחיוב הוא מדרבנן². גם בתלמוד הירושלמי מצאנו מקור לחיוב להפריש כסף לעניים. המשנה הראשונה בפאה מלמדת שאין לגמילות חסדים שיעור:

אלו דברים שאין להם שיעור: הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים (פאה א, א).

והירושלמי שם מבחין בין גמילות חסדים לצדקה:

גמילות חסדים: הדא דתימר בגופו אבל בממונו יש לו שיעור, ואתיאי כיי דמר רבי שמעון בן לקיש בשם רבי יוסי בן חנינא: באושא נמנו

2. נוסף שגם חיוב מעשרות מן התורה הוא דווקא לתבואה, לתירוש וליצהר (בכורות נד, א וברש"י הני), ולא לכל האילנות, הירקות והקטניות [לדעת הרמב"ם (תרומות ב, א) פירות האילן חייבין מן התורה, אבל הוא מודה שירקות וקטניות פטורים מן התורה].

שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה (ירושלמי פאה פרק א, הלכה א).³

לפי הירושלמי החובה אינה להפריש עשירית אלא חמישית. אולם כפי שראינו בפירושונו על הספרי, גם ממקור זה משמע שאין החיוב אלא מדרבנן, שהרי מפורש שחמישית זו תוקנה בידי חכמי אושא. בתלמוד הבבלי הובאה תקנה זו בסגנון שונה:

אמר רבי אילעא: באושא התקינו, המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש. תניא נמי הכי: המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות (כתובות נ, א).

מכאן שגם הבבלי מכיר בתקנת אושא, אלא שפירש אותה כשיעור הגבוה ביותר שרשאי האדם לתת. ייתכן שהחיוב מדרבנן הוא עשירית, כפי שראינו בספרי, והשיעור המרבי הוא חומש - כתקנת אושא³, וייתכן גם שעל פי התלמוד הבבלי אין כאן חיוב כלל, אלא שכאשר נותנים אין לתת יותר מחמישית.

3. נביא כאן את דברי המוסר של בעל החפץ חיים, שנלמדים מתקנת אושא: (אהבת חסד חלק ב, פרק כ אות ה) "מהתקנה שהתקינו חכמינו ז"ל לנו יכולין להתבונן כמה יש לו לאדם לחוס על ממונו שלא לפזר אותם לענייני הבל, ומה בדברים העומדים ברומו של עולם כענין צדקה ושאר צרכי מצוות שהם חיייו של אדם והצלתו מן היסורין בעולם הזה ובעולם הבא, הזהירו שיחוס על ממונו ולא יפזרם ביותר כדי שלא יבא לעוני, אף דבזה לפעמים יחול רחמיו של השם יתברך עליו לעשות עמו עבור זה למעלה מדרך הטבע, על אחת כמה וכמה יש לו לאדם להיות זהיר שלא לפזר ממונו לענין ריק של כבוד המדמה, היינו להתלבש במלבושי רקמה ולדור בהיכלי כבוד ולהשתמש בריבוי המשרתים ובכלים היותר יקרים, שכל זה מכלה ממונו של אדם בזמן קצר ומביאו לידי עוני ולבסוף לידי גזל גם כן שמפקיר אצלו ממונו אחרים מפני רוב דוחק ועוני."

4. מידת חסידות

דעתם של הציץ אליעזר⁴, של הרב עובדיה יוסף⁵ ושל פוסקים רבים נוספים היא שמעשר כספים אינו אלא מידת חסידות. מקור לשיטה זו היא סוגייה נוספת במסכת בבא בתרא, המגדירה את המינימום הנצרך לקיום מצוות צדקה:

אמר רב אסי: לעולם אל ימנע אדם עצמו [מלתת] שלישית השקל בשנה, שנאמר: והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו. ואמר רב אסי: שקולה צדקה כנגד כל המצות, שנאמר: והעמדנו עלינו מצוות וגו', מצוה אין כתיב כאן אלא מצוות (בבא בתרא ט, א).

והרי לפנינו שלושה שיעורים שונים: שליש השקל, עשירית מן הרווחים או חמישית מהם. לדעת פוסקים אלו הבעיה עשויה להיפתר לאור ההבנה שהחובה לקיים מצוות צדקה מן התורה היא בשליש השקל, ומצווה - אבל לא חובה - לתת עשירית. ובכל מקרה אין לתת יותר מחמישית. לפי זה המעשר הוא מצווה ולא חובה, ועל כן כל מה שניתן מעבר לשליש השקל הוא מידת חסידות. וכך נראית גם לשון הטור והשולחן ערוך:

יתן עד חומש מנכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה מידה בינונית, פחות מכאן עין רעה... לעולם לא ימנע עצמו פחות משלישית השקל (יורה דעה רמט, א)⁶.

4. ציץ אליעזר חלק ט סימן א.

5. יחוה דעת חלק ג סימן עו.

6. וזה לשונו של שו"ת יחוה דעת: "וגם הרמב"ם והשולחן ערוך שהזכירו לתת מעשר במידה בינונית, סיימו שעל כל פנים לא ימנע אדם מלתת שלישית השקל לשנה משמע שאין המעשר חובה מן הדין".

וביאר הרב עובדיה יוסף:

וגם הרמב"ם והשולחן ערוך שהזכירו לתת מעשר במידה בינונית, סיימו שעל כל פנים לא ימנע אדם מלתת שלישית השקל לשנה, משמע שאין המעשר חובה מן הדין.

ראיה להבנה זו מצויה בדברי הב"ח, שדן בפסק הטור שאין להשתמש במעשר עני אלא לעניים, ולא לשום מצווה אחרת. אלו דברי הטור:

מעשר עני אין פורעין בו המלוה ולא משלמין בו את התגמולין ולא פודין בו השבויים ולא עושין בו שושבינות ואין נותנין ממנו לצדקה אבל משלמין ממנו דבר של גמילות חסדים (יורה דעה סימן שלא).

ועל כך כותב הב"ח:

מיהו אין זה אלא במעשר עני מזדע הארץ שהיא מצוות עשה מן התורה אבל מה שאדם מעשר ממה שמרויח במשא ומתן ככספים ושאר רווחים אינו בכלל זה ויכול ליתן ממנו לצדקה ולפדיון שבויים שהרי אינו חייב בה לא מן התורה ולא מדרבנן (אות יט).

ונביא כאן מדברי הציץ אליעזר:

והנה כפי שכבר רמזנו אין לכאורה מדברי הגמרא בכתובות הוכחה על חיוב שיטתו בזה להפרשת חומש, אי מהתורה אי מדרבנן, דהרי כאמור מוזכר בשם בעיקר מתקנה שעשו בזה על שלא לבזבז ביתר מיכן אבל לא מוזכר על תקנה חיובית להפרשה עד חומש שכן ישנו זה. ומה שהגמרא בשם מסתמכת בזה על קרא דכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך הוא גם כן בעיקר להוכיח מזה שאפילו למצוה מן המובחר אין על יותר מחומש, כי מי לנו גדול מיעקב אבינו ע"ה שהבטיח לעשר רק עד חומש.

ודאי שאין בעלי שיטה זו מזלזלים במצוות צדקה, אלא שמצוות

צדקה גדולה דווקא משום שאינה חובה. היא אינה מס, אלא ביטוי לקדושת ישראל, שאף שאין עליהם חיוב מבינים את גודל המצווה. משום כך זכותו של הנותן צדקה גדולה מאוד. ואפשר להשוות זאת למצוות לימוד תורה, שדי ללמוד פרק אחד בבוקר ופרק אחד בלילה כדי לצאת ידי חובה, אבל אין גבול עליון לקיומה של מצווה זו.

5. דעת השולחן ערוך

אמנם אין כן דעת הט"ז, הסובר שלפי השולחן ערוך חיוב מעשר כספים הוא מן התורה:

ומו"ח^ז ז"ל כתב שהמעשר של ממון שלנו אין בו חיוב לא מן התורה ולא מדרבנן. ותמהתי, שהרי ריש סימן רמ"ט מבואר שחיוב גמור הוא, כמו שכתבו כל הפוסקים והבית יוסף בשם ירושלמי (יורה דעה שלא, לב).

ולפי שקיצר דבריו נבאר שיטתו. ישנו רצף של שלושה סימנים העוסקים בענייני צדקה: בסימן רמז כותב המחבר שיש מצוות עשה לתת צדקה, בסימן רמח הוא דן בשאלה מי חייב במצווה זו, ובסימן רמט הוא שואל מה שיעור נתינתה. נביא כאן מעט מן הדברים לפי סדרם. אלו דברי השולחן ערוך בסימן רמז:

מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת יד, וכמה פעמים נצטוינו בה במצות עשה. ויש לא תעשה במעלים עיניו ממנו, שנאמר: לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך (דברים טו, ז). וכל המעלים עיניו ממנה נקרא בליעל, וכאילו עובד עבודת כוכבים (יורה דעה רמז, א).

מכאן שצדקה היא חיוב, אלא שלא מפורש כאן מי חייב במצווה זו ומהו שיעורה. בסימן רמח מובא הדין מי מחויב בדבר:

כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן

7. מורי חמי, והכוונה לב"ח.

ממה שיתנו לו. ומי שנותן פחות ממה שראוי ליתן, בית דין היו כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדים לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן (יורה דעה רמח, א).

בסימן רמט כותב השולחן ערוך כמה חייבים לתת:

שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה, מדה בינונית; פחות מכאן, עין רעה (יורה דעה רמט, א).

לעולם לא ימנע אדם עצמו פחות משלישית השקל לשנה, ואם נתן פחות מזה, לא קיים מצות צדקה (יורה דעה רמט, ב).

למדנו אפוא שהצדקה היא חובה מן התורה, והשיעור הבסיסי הוא כפי צורך העניים. ואם אין אדם מסוגל לקיים חובה זו כדינה, מקלים עליו וייתן עד חמישית מנכסיו למצווה מן המבחר או עשירית למידה בינונית, ולתת פחות מכך זוהי עין רעה. וכך הוא הסבר הדברים: מצווה זו תלויה ביכולת הכלכלית של מקיים המצווה, שהרי אי אפשר לבקש מבני אדם שיתנו צדקה לפי צורך העניים, כי אז יאבדו הנותנים את כל כספם. ועל כן כל מי שאינו יכול לקיים את מצוות התורה כפי שנצטוונו, עליו לתת בין עשירית לחמישית מרווחיו לצדקה. וזהו כמובן חיוב מן התורה, משום שהמחבר פתח את דבריו בסימן רמט במילים "ושיעור נתינתה", וכוונתו לשיעור נתינתה של מצוות התורה של צדקה, שעליה דיבר בסימנים הקודמים. לפי זה צדקה ומעשר כספים אינן שתי מצוות אלא מצווה אחת, ובעוד הראשונה מגדירה את החיוב הכללי, השנייה מגדירה את השיעור.

מצווה זו אינה חלה על עניים, משום שאדם שאין לו פרנסה לעצמו פטור מן המצווה, כפי שכותב הרמ"א בפירושו:

פרנסתו קודמת לזו של כל אדם (יורה דעה רנא, ג).

על כן נשאלת השאלה מי חייב במצווה זו בפועל. יש אנשים החיים

עם מעט הכנסות, מרגישים עצמם עשירים ובתיהם מלאים אורחים. ויש מי שמרוויח יותר ומרגיש כל הזמן שהוא חסר. אין לנו דרך אובייקטיבית להגדיר מי יכול לקיים את המצווה ומי לא, ועל כן כתב השולחן ערוך שמידה בינונית זו עשירית ופחות מכך עין רעה, ולא כתב שאם נתן פחות מעשירית עבר על המצווה, כי ייתכן שהוא עני - או לכל הפחות שהוא עני בעיני עצמו.

למסקנה יש לנו אפוא שלושה שיעורים:

א. שלישי השקל, ושיעור זה חל גם על עניים, היות שכל אחד צריך לעשות משהו בעבור האחר.

ב. עשירית, והיא הדרך הנאותה לקיים את המצווה מן התורה.

ג. אין לתת יותר מחמישית, כי חוששים שמא עקב נדיבותו המוגזמת הפוך הוא עצמו לעני. וכמובן שעשיר מופלג ייתן יותר, כדי להתקרב לחיוב התורה "כפי צורך העניים".

ראינו בירושלמי שבאושא התקינו שייתן אדם חמישית מרווחיו. מהלשון 'התקינו' משמע שחיוב זה אינו אלא מדרבנן, אולם לפי ביאורנו אין הדבר כן. חכמי אושא רק תיקנו מהו שיעורה של מצוות הצדקה, משום שהתורה לא הגדירה זאת בפירוש, לבד מהשיעור שראינו "לפי צורך העניים" - וזה בלתי אפשרי, ולפיכך תיקנו שייתן חומש מנכסיו. ועוד ראינו לעיל שהספרי למד מהפסוק "עשר תעשר את כל תבואת זרעך" שיש לתת צדקה מכל הרווחים, והסברנו שמדובר באסמכתא, והמצווה היא מדרבנן. כעת נבאר שוב שבספרי מצאו בפסוק אסמכתא כדי לקבוע את השיעור המינימלי שעל האדם להפריש לצדקה, אולם המצווה עצמה היא מדאורייתא⁸.

על פי זה נבאר את דברי הב"ח. הט"ז (יורה דעה שלא, לב) שהבאנו למעלה הקשה על הב"ח מדברי השולחן ערוך, וזו לשונו:

נראה דיש לדמות מעשר שמפדישין מן הריוח ממון לדין מעשר עני של

8. ועיין בברכי יוסף סימן רמט ס"ק ג, שדוחה בשתי ידיים את השיטות הרואות במעשר כספים מידת חסידות בלבד.

תבואה ופירות, ומו"ח ז"ל כתב שהמעשר של ממון שלנו אין בו חיוב לא מן התורה ולא מדרבנן, ותמהתי שהרי ריש סימן רמ"ט מבואר שחיוב גמור הוא כמו שכתבו כל הפוסקים והבית יוסף בשם ירושלמי.

ונראה לי להסביר שגם לב"ח ברור שיש חובה לתת צדקה, אלא שיש הבדל תהומי בין חובה זו לחובת מעשר עני: מעשר עני, ככל התרומות והמעשרות הבאים מתבואת הארץ, אינו תלוי כלל בשיקול דעת החקלאי או במצבו הכלכלי. גם חקלאי עני חייב לתת תרומות ומעשרות, וביניהן מעשר עני. על כן מרגע שהפריש החקלאי מעשר עני הוא אינו יכול להוציאו למטרה אחרת, ככל שתהיה חשובה. ואם בעיר מטילים מס כדי לשחרר שבוי, הוא אינו יכול להשתמש לשם כך במעשר עני, שכבר אינו שייך לו אלא לעניים. מה שאין כן בכסף שהפריש למעשר כספים: הכסף הזה מיועד לצדקה אולם כעת הוא שייך לו, ולפיכך יכול להשתמש בו לכל דבר צדקה שיבחר. התורה לא חייבה להפריש עשירית מנכסיו, היא חייבה לתת צדקה לפי צורך העניים, וכסף לשחרור שבוי שייך לענייני צדקה. והשיעורים הללו אינם לא מן התורה ולא מדרבנן, היות שגם מדרבנן לא כל אדם חייב במעשר כספים, אלא רק מי שיכולתו בידו.

6. ייעודו של מעשר כספים

הרמ"א כותב שייעודו של מעשר כספים הוא דווקא סיוע לעניים, ואין להשתמש במעשר כספים למצווה אחרת:

ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים [מהרי"ל הלכות ראש השנה] (יורה דעה הלכות צדקה סימן רמט סעיף א).

לכאורה נראה שהש"ך מביא ראשונים החולקים בדין זה על דברי הרמ"א, וזו לשונו:

מהרש"ל והדרישה כתבו בשם תשובת מהר"מ דכל מצוה שתבא לידו,

כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכדאי גוונא, וכן לקנות ספרים ללמוד בהם ולהשאילן לאחרים ללמוד בהם, אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה יכול לקנות מן המעשר (ש"ך יורה דעה סימן רמט ס"ק ג).

אמנם אין כאן מחלוקת, כי הכסף שנותן כדי להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה באים לטובת אותה משפחה שאין לה ממון. כפי שכותב הש"ך בפירוש בדוגמה השלישית, שמוותר להשתמש בכסף מעשר לקניית ספרים בתנאי שישאיל אותם לאחרים, כלומר שזו צריכה להיות מצווה המשרתת גם אחרים. וייתכן שהט"ז מודה לזה, אלא שטוען שאין לתת את כסף המעשר לקנות נרות לבית הכנסת, כי מתפללי בית הכנסת אינם עניים. אמנם כל חברי בית הכנסת חייבים להשתתף בהוצאות בית הכנסת, וזו ודאי מצווה, אבל אין זו מצוות צדקה.

7. בעל משפחה

בעל משפחה ברוכת ילדים פטור מלהפריש מעשר כספים. לא מפני שמעשר כספים אינו אלא מידת חסידות, אלא משום שהוא כבר מקיים את המצווה בצורתה המושלמת ביותר: הוא מביא ילדים לעולם, והוא זן אותם, מחנך אותם ודואג לכל צרכיהם. וכך דורשת הגמרא את הפסוק בתהילים (קו, ג) "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת"⁹:

אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת - וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת? דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה רבי אליעזר: זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים (כתובות ג, א).

9. וכך הביא ביחווה דעת בשם הברכי יוסף, יורה דעה סימן רמט, ג שנראה שטעם הדבר שלא נהגו להיזהר בכך הוא משום שאמרו חז"ל שהזן בניו ובנותיו נחשב לצדקה. ועל דרך הרוב למעלה ממחצית הוצאותיו של האדם הן על בניו, לימודם וטיפולם.

ונפסק כך בשולחן ערוך:

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

הכוונה בביטוי "בניו ובנותיו הגדולים" הוא לילדים מעל גיל שש. ואין מדובר כאן דווקא בהוצאות ללימוד תורה, אלא כל ההוצאות לילדיו נכללות במצוות צדקה, מכיוון שהן מאפשרות לו לגדל את בניו למצוות, כמפורש בדברי הבית יוסף:

הנותן לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהם. כלומר שהם יותר על בן שש שנים דאלו פחותים מבן שש חייב הוא במזונותיהם כדאיתא בסוף פרק אף על פי (כתובות סה:): ואמרינן בפרק נערה שנתפתתה (שם נ.) עושה צדקה בכל עת (תהלים קו ג) זה הזן בניו ובנותיו הקטנים כלומר שהם יתרים על שש שאינו חייב במזונותיהם וכשהוא זנס צדקה תחשב לו וכן פירש רש"י (ד"ה זה) (בית יוסף סימן רנא).

לכן בעל משפחה אינו פטור מנתינת מעשר לעני, אולם הוא מקיים מצווה זו עם בניו ובני ביתו.

ואכן אין להשוות רווק שמרוויח ארבעת אלפים שקל לבעל משפחה עם ארבעה ילדים שמרוויח עשרת אלפים; שלראשון השכר נותר כמעט כולו לשימושו האישי, ועל כן הוא מחויב במעשר כספים של ארבע מאות שקל, ואילו בעל המשפחה מוציא כאלפיים שקלים לכל אחד מבני המשפחה, ואם כן הוא נותן מעשר של שמונים אחוז, ופטור מלתת יותר. ועם כל זה, מן הראוי להפריש סכום מסוים בשביל עניים שאינם בני המשפחה, וזו ממש מידת חסידות ושכרו כפול ומכופל. אבל ודאי שאין לבקש הנחות מן המוסדות שבהם הילדים לומדים כדי להפריש כסף לצדקה. הצדקה לגידול הילדים קודמת לכל הצדקות האחרות, וכמובן שתשלום חובות האדם קודם לנתינת כסף לצדקה.

אולם לא כל הפוסקים מודים במה שכתבנו כאן, ונחלקו בכך הש"ך והט"ז. הש"ך הבין את דברי השולחן ערוך כמשמעותם הפשוטה:

ולפזר מעשרותיו לבניו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם מותר. דאפילו לאביו מותר לתת אם הוא עני משום כבוד אביו, וכל שכן לבניו דמותר (ש"ך יורה דעה סימן רמט ס"ק ג).

אמנם אין זו דעת הט"ז:

וכל שכן לפרוע בהם מסים דאסור אף על גב דאיתא בפ"ק דבתרא שאפילו מה שאומות העולם נוטלין בזרוע נחשב לצדקה, מכל מקום מיקרי זה פורע חובו מן הצדקה. תדע דהא גם במה שאדם זן בניו הקטנים אמרינן בפרק נערה שנתפתתה דהוי בכלל עושי צדקה בכל עת, וכי סלקא דעתך שיוציא אדם מעשר שלו לזון בניו הקטנים¹⁰? (ט"ז יורה דעה סימן רמט ס"ק א).

ישנן שתי סוגיות המרחיבות את מצוות הצדקה. אחת אומרת לנו שהקב"ה מחשיב כצדקה מה שלקחו אנסים בכוח, וכן שאדם זן את ילדיו והדבר נחשב לו לצדקה. הט"ז מבין שאין לגמרות אלה תרגום הלכתי, אלא יש בהן עניין רוחני: הקב"ה בחסדו מחשיב דברים אלו כצדקה, והוא יקבל שכר על כך מלמעלה, אבל אי אפשר לקיים את חובת נתנת מעשר כספים בתשלום מסים ובנתנת מזונות לבני משפחתו. והטעם לכך, שצדקה היא מה שהאדם נותן מעבר לקיום הצרכים שלו; איננו בוחרים לשלם מיסים, זו חובה שהחברה מטילה על האדם. בדומה לכך, לזון את הבנים והבנות זו החובה היסודית של כל בעל משפחה, ועל כן זו אינה מצוות צדקה.

בעל האגרות משה (יורה דעה א סימן קמג) צועד בכיוון דומה. הוא לא

10. אף שהש"ך מדבר בבניו הגדולים והט"ז בבניו הקטנים, שניהם דנים בילדים מעל גיל שש, שהש"ך קורא להם גדולים והט"ז קורא להם קטנים. והם חולקים אם מותר להשתמש במעשר כספים לזון אותם ולדאוג לכל צרכיהם.

רצה להוציא את הגמרא מפשוטה, וברור לו שבזמן הגמרא מזונות הילדים נחשבו לצדקה, היות שבזמן חז"ל גם הילדים היו עובדים כבר מגיל צעיר. אולם בזמננו יש חובה מן הדין לזון את הילדים, כפי שהוא מסביר:

דהנה בכתובות דף ס"ד מצינו שמחוייב ליתן להאשה מדין מזונות חד סעודה יתירתא או גם תרתי ותלת לארחי ופרחי¹¹ שלכאורה תמוה הא אין מחוייב ליתן לה שתחלק לצדקה. וצריך לומר שכיון שהוא דבר שכל אחד נותן אם מזדמן לו הוא בכלל חיוב מזונותיה דאין יכול לומר לה שתהיה אכזרית ולא תתבייש ולא תתן. וזהו ראייה גדולה להר"ן ס"פ אף על פי שכתב בטעם שזן קטני קטנים שהוא עד שש שנים משום שכיון שהן נגרדין אחריה אי אפשר לה להעמיד עצמה שלא תזון אותם ומדין מזונות שלה נגעו בה עיין שם, ולכן נראה לעניות דעתי ברור שהיכא שהאם דרה יחד עם בניה אף שהם יותר משש ברצון האב ואף שהם גדולים כל זמן שאין הדרך שבנים כאלו ילכו להרויח לפרנס עצמן שיתחייב האב לזון גם אותם מדין מזונות אשתו דלא גרעי מארחי ופרחי והם ארחי ופרחי קבועים שהאב קבעם אצלה ואינו יכול לומר שתהיה אכזרית ולא תתן להם מזונות. ולכן ברוב בני אדם בזמן הזה ובפרט במדינתנו שדרים כולם יחד חייב האב במזונות בניו ובנותיו אף הגדולים מצד חיוב מזונות שלה עד שיהיו כפי הדרך שהולכים להרויח. ואם בני משפחתו או בני משפחתה אין הולכין להרויח עד נישואיהן אז מדין עולה עמו ואינה יורדת עמו חייב במזונותיהן כל הזמן שדרים עמהם יחד. וממילא אין יכול לזונם מכסף המעשר שהוא כחוב שאינו יכול לפרוע מהמעשר ודינא דהש"ך בזמן הזה, ובפרט במדינתנו הוא דוקא כשהן גדולים כ"כ שהדרך שילכו להרויח לפרנסתן בעצמן¹².

11. היינו עזרה ומזונות שהאישה תרצה לתת לאורחים.

12. ועיין ביחווה דעת חלק ג סימן עו בהערה, שחולק על חידוש זה של האגרות משה.

הרב משה פינשטיין מחדש דבר פשוט והגיוני: בזמננו יש חיוב לזון את הילדים ולדאוג להם גם הרבה מעבר לגיל שש. וכיוון שזה חיוב הרי זה שקול לתשלום המסים, שאין לשלם אותם ממעות מעשר כספים. ואני בעניי מסכים אתו בדין אחד, אבל החלק השני של דבריו אינו נראה לי. הגיוני מאוד לומר שאדם חייב לזון את בנו, ולפי דעתי אין צורך לחייב זאת מדין חובות הבעל כלפי אשתו, אלא זהו חיוב עצמי, שאדם שמוליד ילדים ידאג לפרנסתם ולכל צרכיהם. ואין צורך לשם כך ללימוד, אלא שהדברים מפורשים במסכת קידושין:

דתנו רבנן: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אישה, וללמדו אומנות; ויש אומרים: אף להשיטו במים (קידושין דף כט עמוד א).

אדם חייב לדאוג לילדיו, ואם חייב ללמדם תורה וללמדם מקצוע ודאי שהוא חייב לזונם. כוונת הגמרא בדברים אלו היא שבנוסף לכך שהאב חייב לזון את ילדיו כפי שכל בני האדם חייבים, יש חיוב עלינו גם ללמד את הבן תורה ואומנות, ואפילו להשיאו אישה, וכן כל מה שהוא צריך כדי שיוכל להסתדר בחיים. וזה לדעתי חיוב גמור.

ומאידך גיסא, לא נראית לעניות דעתי שיטת האגרות משה שמפני שזה חיוב אי אפשר להשתמש לשם כך במעשר כספים. דברי הגמרא שמגיל שש ומעלה הטיפול בילדים נחשב לצדקה באו ללמדנו שניתן להשתמש בכסף מעשר לטיפולם. חכמים הבינו שגידול משפחה דורש מהאדם מסירות אין קץ, והבאת ילדים לעולם וטיפול בהם הם צדקה אמתית, והיא עשיית חסד בכל עת.

והדברים מפורשים בשולחן ערוך, כי בסימן רמח כתב שכל אדם חייב במצוות צדקה, ובסימן רמט דן בשיעור הצדקה שהוא עשירית, ובשאלה כיצד לחלק את המעשר בין הצרכים השונים. בסימן רן שאל למי צריך לתת צדקה, ושם בסעיף ג כתב:

הנותן לבניו ובנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהם כדי ללמד את

הבנים ולהנהיג הבנות בדרך ישרה וכן הנותן מתנות לאביו הרי זה בכלל צדקה.

ואין לטעות ולדייק מהלשון "שאינו חייב במזונותיהם" שאין לו חיוב לזון את ילדיו, ומותר להיות אדם אכזרי ורשע המביא ילדים לעולם ועוזב אותם. חס וחלילה לומר כן, והדברים מפורשים הן בהלכות צדקה והן בהלכות כתובות. ואלה דברי השולחן ערוך בהלכות צדקה:

מחייבין האב לזון בנו עני, ואפילו הוא גדול מחייבין אותו יותר משאר עשירים שבעיר (סימן רנא, סעיף ד).

וכן באבן העזר סימן עא, סעיף א:

חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש, אפילו יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אמש; ומשם ואילך, זנן כתקנת חכמים עד שיגדלו. ואם לא רצה, גוערין בו ומכלימין אותו ופוצרין בו. ואם לא רצה, מכריזין עליו בצבור ואומרים: פלוני אכזרי הוא ואינו רוצה לזון בניו, והרי הוא פחות מעוף טמא שהוא זן אפרוחיו; ואין כופין אותו לזונן. במה דברים אמורים, בשאינו אמוד, אבל אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן צדקה המספקת להם, מוציאים ממנו בעל כרחו, משום צדקה, וזנין אותם עד שיגדלו.

מכאן שאדם שיש לו את היכולת לזון את בני משפחתו מחייבים אותו לזונם, ואף לוקחים לשם כך את כספו בעל כורחו. ואף אם הוא עני, עם כל זה הוא חייב לזון אותם ולעבוד קשה למענם עד כלות כוחותיו, כי הנה בניו הם, והם תחת אחריותו. ומכל מקום המקיים זאת עושה בכך צדקה, כך עולה מדברי השולחן ערוך בפירוש.

ההבדל בין ילד הצעיר מגיל שש לילד גדול יותר, הוא שעד גיל שש הילדים לגמרי תלויים בהוריהם, הם כמו חלק מהאב והאם עצמם, ועל כן כשזון אותם הרי זה כאילו שזן את עצמו, ואינו יכול להשתמש בכספי

המעשר לשם כך. התלות של הילד באמו עד גיל שש מפורשת בגמרא:

דרש רבי עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה: אף על פי שאמרו אין אדם זן את בנו ובנותיו כשהן קטנים, אבל זן קטני קטנים. עד כמה? עד בן שש; כדרב אסי, דאמר רב אסי: קטן בן שש יוצא בעירוב אמו (כתובות דף סה, ב).

ומסביר רש"י:

ערבה אמו לצפון ואביו לדרום אמו מוליכתו אצלה ואין אביו מוליכו אצלו שעדיין הוא צריך לאמו ובתרה שדיוהו רבנן, אלמא עד שש צריך סיוע מאמו וכשם שהבעל זן אותה כך זן אותה עמה (ד"ה יוצא בערוב אמו).

עד גיל שש הילד לגמרי תלותי, ועל כן אין להשתמש בכסף מעשר לזונו, כפי שאין לאדם להשתמש בכסף מעשר לזון את עצמו או את אשתו.

פשט דברי השולחן ערוך הוא שאב חייב לדאוג לילדיו משום שהם ילדיו, ולא רק מפני התחייבותו כלפי אשתו. שהרי לפי דברי האגרות משה, אם התגרש מאשתו פקע חיובו כלפי בנו - ואין שום רמז לזה בשולחן ערוך¹³. זהו חיוב אנושי בסיסי, והוא חובה ככל שאר חובות האב כלפי ילדיו, אלא שההלכה חידשה לנו שזה נחשב לצדקה, ולכן יכול להשתמש בכסף מעשר לטובת ילדיו. ועם ילדיו הוא מקיים מצוות צדקה בצורה מלאה, כי נותן להם את כל צרכיהם - הרבה מעבר לעשירית מנכסיו.

13. ועיין בספרי "בעקבות המחבר" חלק ב סימן לב בפרק "האם יש חובה ללמד את הבן מקצוע", שבו אני מסביר שאף שחיוב זה הוא חיוב גמור אין בו מצוות עשה. עיין שם.

וכך פסק הרב עובדיה יוסף:

בסיכום: הנוהג להפריש מעות מעשר ממשכורתו, ומכל רווחיו, רשאי לנכות מדמי המעשר, דמי פרנסת וכלכלת בניו ובנותיו הגדולים היתרים על גיל שש שנים, ואפילו הם סמוכים על שלחנו. וכן רשאי לסייע ממעות מעשר בהוצאות נישואי בניו ובנותיו, כגון לצורך דירה ורהיטים וכיוצא בזה, כדי שיוכלו לבנות את ביתם (יחווה דעת חלק ג סימן עו).

למעשה מן הראוי להקל בדבר רק כאשר ההכנסות מצומצמות, ואז אין חשש כלל, שהרי ראינו שכל הפוסקים מסכימים שפרנסת עצמו קודמת לכל אדם. ומי שידו משגת ייתן מעשרותיו לעניים אחרים, שהרי מעיקר הדין יש לתת לפי צורך העניים. ומכל מקום מפשט דברי המחבר שפרנסת ילדיו היא "בכלל צדקה" אנו למדים כדברי הש"ך, שממון שמוציא להחזקת בניו ובנותיו הוא בגדר צדקה.

נדגיש שדברי הרב עובדיה יוסף אינם ממש זהים לדברינו בנקודה אחת, משום שלדעתו מעשר כספים אינו חיוב אלא מידת חסידות, ואילו דעתנו בנקודה זו כדעת הרב משה פיינשטיין, שיש בכך חיוב ממש. מאידך גיסא, דעתנו כדעת הרב עובדיה יוסף שאפשר להשתמש בכסף מעשר לצורכי ילדים שעברו את גיל שש.

8. ניכוי צרכי הבית מבסיס ההכנסות

ראינו אפוא שתי דעות חלוקות, ה"ט"ז והאגרות משה הסוברים שאין להשתמש בכסף מעשר לגידול ילדיו, ולעומתם דעת הש"ך שמותר להשתמש במעשרות לזון את בני משפחתו. ישנה דעה נוספת המקלה עוד יותר, והיא דעתו של האבקה רוכל. לשיטתו אין מחשבים את מעשר הכספים אלא לאחר ניכוי כל הוצאות הבית, ורק מן הסכום שנשאר מפרישים את המעשר. בתשובתו מביא הרב עובדיה יוסף את שיטת

האבקת רוכל כסניף לדעתו, וזו לשון שו"ת יחוה דעת באותה תשובה:

ויש לצרף עוד לסניף מה שכתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן ג'), שחיוב מעשר כספים הוא לאחר ניכוי הוצאותיו הצריכות לביתו. והכנסת הגדולה יורה דעה (סימן רמ"ט אות א') כתב תשובה זו ככתבה וכלשונה בשם מהר"ר מתתיה טריויש. [אולם בשו"ת הרשב"ץ ח"ב (סימן קלא) מוכח להיפך]. ואכן בשו"ת בית דינו של שלמה (חלק יורה דעה סימן א', דף נ"א ע"א) כתב על דברי הכנסת הגדולה, שאין נראה כן מסתמות דברי הפוסקים, שאם כן היה להם לומר כן בפירוש וכו', וגם לא ידוע לנו אם הרב בעל תשובה זו הוא בר סמכא, שלא נזכר שמו בין הפוסקים המפורסמים עכת"ד. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רמ"ט סק"ה) הביא דברי הכנסת הגדולה בשם מהר"ר מתתיה טריויש הנ"ל, וכתב, ובתשובות מרן כתיבת - יד שבידי מצאתי תשובה זו, ככל הלשון שהביא הכנסת הגדולה הנ"ל, וחתום בסוף התשובה מרן ז"ל, ואנחנו לא נדע קושט דברי אמת אם היא למרן ז"ל. ואחר שכתב לדקדק בדברי התשובה הנ"ל, נדחק מאוד בסוף דבריו לפרש דברי ה"ר מתתיה באופן שגם הוא מודה שצריך להפריש מעשר מכל הדיוח, ללא ניכוי הוצאות ביתו¹⁴.

ואני בעונני, לאור העיון בתשובה זו נראה לי שאין ממנה ראייה כה גורפת לקולא. וזו לשון התשובה, מילה במילה:

אשר שאלתני על דבר המעשר באיזה אופן יפריש כו' ומה יעשה בו אחוך דעתי (=אגיד לך דעתי) הצרה בקצרה, ואקדים ואומר כי אין ספק שלהיות ענין הפרשת מעשר מהממון דבר גדול מאד עד שאמרו חז"ל (שבת קי"ט ע"א) "עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר" ומותר לנסות במצוה הזאת להשם יתברך ולעבור על לאו דלא תנסו כו' כמפורסם

14. חלק ג סימן עו.

בפרק ב ממסכת שבת ובכמה מקומות בתלמוד... לכן צריך לדקדק בעשיית המצוה הזאת... ולפי שיש אנשים שמפרישין מעשר מממונם ולא כראוי כי מתחילה אין מפרישין מן הקרן עד שירווחו ומה שירווחו אין מפרישין מן הרווח רק מה שירווחו יותר על הוצאתם מאכילה ושתייה ולבוש ושאר הדברים הצריכין לפיזור ומהמותר יפרישו. לזה אני אומר כי אינן יוצאים בזה ידי חובתן כי צריך בתחלה כדי שיהיה מותר לנסות השי"ת בו ושיזכה בזה למעלת העושר שיעשה חשבון מכל אשר יש לו גם מהקרן ומכל עשרה יפריש אחד לא פחות ולא יותר ואם ישאר איזה מותר שאינו מגיע לחשבון עשרה יניחנו בכיס לבדו ולא יערבנו עם השאר ואחר שהפריש מהקרן יסתחר במעותיו ובכל חצי שנה יעשה חשבון וידאח מה שהרויח יותר על כל אשר פיזר בדברים הצריכים לבית כמו שאמר ויקח מעשר כמו שאמרנו (שו"ת אבקות רוכל סימן ג על ענין המעשר להפריש מממונו).

וכבר כתב החיד"א בברכי יוסף שקיים קושי בדבריו, שדבריו בסוף נראים כסותרים את דבריו הראשונים:

ועוד יש להעיר בדברי התשובה כ"י הנז', שבתחילה כתב וזה לשונו, לפי שיש אנשים שמפרישין מעשר מממונם ולא כראוי, כי מתחילה אין מפרישין מהקרן עד שירווחו, ומה שירווחו אין מפרישין מהרויח רק מה שירווחו יותר על הוצאתם מאכילה ושתייה וכסות ושאר דברים הצריכים לפיזור ומהמותר יפרישו, לזה אני אומר כי אינן יוצאים בזה ידי חובתם וכו' עכ"ל. ומוכח מדברים אלו כי הוא ז"ל מתרעם על הנך אינשי שאינם מפרישין כראוי, ושתיים רעות עשו, אחת שאינם מפרישין מן הקרן, וזאת שנית שאינם מפרישין אלא על מה שירווחו יותר על הוצאתם וכו', ומכלל שצריכים להפריש מכל הרויח ואף למה שצריכים להוצאתם, ואם כן איך גמר אומר שיפרישו על מה שהרויחו יותר

להוצאתם וכו', דבזה מסכים הולך למנהגם, והוא סותר הקודם¹⁵.

ולכן מפרש ברכי יוסף את דברי האבקה רוכל כך:

לכן נראה דמה שכתב בסוף שהרויח יותר על כל מה שפזר וכו' ויקח מעשר כמו שאמרנו עכ"ל, אין כונתו שלא יוציא מאשר פיזר, רק כונתו במה שאמר ויקח מעשר כמו שאמרנו, היינו שיפריש גם בעד הרויח שממנו הוציא ההוצאות, וזהו שכיון באומרו כמו שאמרנו. כן נראה כונתו, ואעפ"י שהוא דוחק.

ברצוני להציע דרך נוספת להסביר את דברי האבקה רוכל. בתשובתו הוא עוסק באדם המשתמש בקרן שלו לסחורה, ואינו מפקיד אותה במקום כלשהו. אם הייתה לו, למשל, קרן של מאתיים אלף שקלים והפריש מהם עשרים אלף לצדקה, הרי שנשארו לו מאה ושמונים אלף שקלים שכבר הפריש מהם מעשר. מהסכום הזה הוא הוציא ארבעים אלף שקלים להוצאות ביתו, ואז נשארו לו רק מאה וארבעים אלף לסחור. במסחרו הרויח חמשים אלף, ויש לו כעת מאה ותשעים אלף שקלים להמשיך ולסחור בהם. על מקרה כזה אומר האבקה רוכל שיפריש רק אלף שקלים למעשר, כיוון שסך כל הקרן שלו המיועדת להפיק ממנה רווחים גדל רק בעשרת אלפים שקלים, בעוד שעל הקרן המקורית הוא כבר הפריש בתחילה.

לא כן אדם שאינו משתמש בכספיו להתפרנס, אלא עובד לפרנסתו ומייצר כל העת קרן חדשה, שעליו לשלם מעשר על כל הכנסותיו, משום שכל הכנסה היא קרן חדשה לחלוטין.

לכן לעניות דעתי אין לסמוך על תשובה זו להלכה, במיוחד שאין רמז בשולחן ערוך המסייע לה, ומתברר שקולא זו לא נפסקה להלכה. וגם הרב עובדיה יוסף הביאה רק כסניף להקל במעשר כספים, בעוד דעתו העיקרית היא שכל הדין של מעשר כספים אינו אלא מידת חסידות.

15. יורה דעה, סימן רמט ס"ק ה.

9. מסים ושאר הוצאות

יש הסכמה בין הפוסקים שאפשר לנכות מחישוב הרווחים את המסים הישירים שאדם משלם למדינה, מפני שסוף סוף את מה שהוא משלם הוא לא הרוויח בפועל¹⁶, ואיך נדרוש מאדם לשלם מעשר על מה שלא הרוויח. מאידך גיסא אי אפשר להחשיב את זה כמעשר, משום שרוב המסים הם לטובת הכלל: ביטחון, תשתיות וכדומה, כלומר תשלומים הבאים לצורך כל בני המדינה, ואין זה נחשב לצדקה. וכן כל ההפרשות המחויבות על פי המדינה אינן נחשבות להכנסה ואף לא לצדקה.

מאידך גיסא, חשוב לציין שאת מעשר הכספים מפרישים מהרווחים בלבד, ועל כן אדם שקנה סחורה בסכום של עשרת אלפים שקלים ומכר אותה בחמישה עשר אלף, לא הרוויח אלא חמשת אלפים שקלים, ואינו צריך להפריש למעשר אלא חמש מאות.

וכן מותר לו לנכות מן החישוב את כל ההוצאות ההכרחיות לצורך רווחיו השונים. למשל, שכיר שצריך להוציא כסף כדי להגיע לעבודה יכול לנכות סכום זה ממשכורתו החייבת במעשר. ובאותו אופן, עצמאי יכול לנכות כל ההוצאות הנלוות, כגון שכר דירה או משכנתא שמשלם עבור מקום עבודתו, וכן את הוצאות החשמל ואת כלל ההוצאות הנצרכות כדי להרוויח. חיוב מעשר כספים הוא רק על הרווח.

10. עשר בשביל שתתעשר

הגמרא (תענית ט, א) דורשת את הפסוק "עשר תעשר" כך: "עשר בשביל שתתעשר". כביכול יש כאן הבטחה שאין אדם נעשה עני מן הצדקה. הדברים קיבלו אף ביטוי הלכתי, כך מובא בשולחן ערוך:

לעולם אין אדם מעני מן הצדקה, ולא דבר דע ולא היזק מתגלגל על ידה, שנאמר "והיה מעשה הצדקה שלום" (יורה דעה רמז, ב)¹⁷.

16. עיין שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק א סימן קמג.

17. ישעיהו, לב, יז.

ודאי שיש עניין סגולי בקיום מצווה זו בצורה מלאה, שבזכות המצווה הקב"ה יברך את מקיימה. אבל יש עוד עניין שהוא מעולם הפשט. ישנם בני אדם החיים עם הכנסות קטנות, ובכל זאת מצליחים גם לארח עניים על שולחנם; ויש אחרים שמרוויחים פי כמה, ונמצאים תמיד בגירעון בבנק. הסיבה לכך היא שהראשונים נזהרים מאוד בהוצאותיהם, ואינם מבזבזים את כספם על דברים שאינם נצרכים. לעומתם השניים רואים בכל דבר משהו חשוב שאי אפשר בלעדיו. המפריש כספים לצדקה מבין את ערכו של הממון שהקב"ה מעניק לו, ועל כן מבין שהוא כפיקדון ועליו לחלק את הכנסותיו בצורה מושכלת. ואז יהיה לו די בעבורו, וגם יהיה לו במה לחלק לצדקה, ויתקיים בו "עשר בשביל שתתעשר" כפשוטו.

11. סיכום

א. מצוות צדקה היא מצווה שחיובה מן התורה. מעיקר הדין יש להפריש כפי צורך העניים, ולפי שהדבר אינו אפשרי הגבילו חכמים את המצווה וקבעו להפריש בין עשירית לחמישית מרווחיו.

ב. כל זה במי שיש לו האמצעים להפריש מעשר כספים. אבל מי שאין לו האמצעים נחשב לעני ופטור מלתת מעשר, אבל ייתן לכל הפחות שליש השקל לשנה.

ג. על האדם להעדיף את התחייבויותיו האחרות לפני נתינת הצדקה.

ד. בחישוב המעשר, אין לנכות מן ההכנסות את הוצאותיו לביתו.

ה. בעל משפחה המפרנס את ילדיו הגדולים מעל גיל 6, יכול להשתמש במעשר כספים לצרכיהם. בכך הוא מקיים את המצווה בהידור, ואינו חייב להפריש בנוסף מעשר כספים, אלא ייתן צדקה כפי יכולתו.

ו. בחישוב המעשר, מותר לנכות מן הרווחים את המיסים הישירים,

וכן את כל ההוצאות שהאדם מוציא במסגרת עבודתו ולמענה.

נשוב לאותו חייל שפנה אליי בשאלה אם הוא חייב להפריש מעשרות

ממשכורתו הצבאית; בדרך כלל התשובה היא כן, שהרי לעת עתה אין לו ילדים, והצבא דואג לכל צרכיו. על כן מן הדין עליו לתת מעשר כספים. ואם הוא עני שאין משכורת זו מספיקה לו, כגון שהוא נשוי וצריך לשכור מקום למגוריו, הרי הוא פטור, על פי הכלל שפרנסתו קודמת לפרנסת כל אדם. השיקולים אינם תמיד אובייקטיביים, וההחלטה לבסוף מוטלת על כתפיו של האדם.

ונביא כאן מדברי הבעל שם טוב:

שאלו לבעל שם טוב זצ"ל למה הוא מפזר יותר מחומש, והרי זה נגד מאמר רבותינו ז"ל, שאמרו כאן: המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. והשיב, דלשון "מבזבז" הוא לשון ביזה, דהיינו מי שאינו נותן בשמחה רק כמו גוזל לנפשו, והוא עושה נגד רצונו, לקיים מצות בוראו, לזה נתנו חכמים שיעור שלא יתן יותר מחומש. אבל מי שנותן בשמחה ויש לו תענוג מזה שנותן אין שיעור לדבר¹⁸.

ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה (ישעיהו א, כז).

18. מובאים ב"דף על דף", כתובות ג, א.

סימן כח – קביעת מזוזה בכניסה לחצר ולמרפסת

1. השאלה
2. קביעת המזוזה בצד ימין
3. חיוב מזוזה במרפסת ובחצר
4. חיוב מצד כניסה לבית
5. הכרעה

ס

1. השאלה

רבים שואלים אותי אם יש חובה לקבוע מזוזה בכניסה מן הבית למרפסת או לחצר האחורית (חצר שאין לה כניסה דרך רשות הרבים, אלא רק דרך הבית), ואם אכן יש חיוב, היכן להניחה – בצד ימין של היציאה מן הבית או בצד ימין של הכניסה אל הבית.

הפוסקים נחלקו בשאלה זו: החזון איש¹ מחייב להניח מזוזה בכניסה מן המרפסת לבית, והרב עובדיה יוסף² מחייב ביציאה מהבית למרפסת; להלן נבאר את מחלוקתם מתוך המקורות ונציע את הכרעתנו למעשה.

1. חזון איש אורח חיים סימן קסח אות ד - ה. וכך פסק בשו"ת בנין ציון סימן צט, וכך פסק גם בשבט הלוי חלק ב, יורה דעה סימן קנב. וכן בערוך השולחן סימן רפו סעיף כג.

2. יחוה דעת חלק ד סימן נא. ועיין שם שמביא פוסקים רבים הסוברים כמותו. ועיין גם באור לציון יורה דעה חלק א סימן יד. ונראה שזו גם דעת האיגרות משה שנביא בהמשך (יורה דעה חלק א סימן קפא), וכך נראית דעתו של קיצור שולחן ערוך (גנצפריד) סימן יא, הלכה ה.

כדי לבאר זאת נעמוד על הנקודות הבאות:

- ❖ מקור החיוב לקבוע מזוזה דווקא בצד ימין.
- ❖ שאלת חיוב מזוזה במרפסת ובחצר שאין להן פתח לרשות הרבים.
- ❖ חיוב במרפסת ובחצר מצד כניסה לבית.
- ❖ ולבסוף, הכרעה אם לקבוע בהן מזוזה ובאיזה צד.

2. קביעת המזוזה בצד ימין

החובה לקבוע מזוזה על הפתח מופיעה בתורה:

וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוֹזוֹת בַּיִתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ (דברים ו, ט).

הגמרא (מנחות לד, א) דורשת את המילה "ביתך" כ"ביאתך", ומכאן היא לומדת שצריך לקבוע את המזוזה בצד ימין של הכניסה לבית, כיוון שאדם עוקר את רגלו הימנית ממקומה ופוסע בה לפני שפוסע ברגלו השמאלית. הגמרא מביאה פסוק נוסף לחיזוק העניין:

וַיִּקַּח יְהוֹדָע הַכֹּהֵן אֶרְוֶן אֶחָד וַיִּקַּב חֵד בְּדַלְתּוֹ וַיִּתֵּן אֹתוֹ אֵצֶל הַמְּזוֹבָח
בַּיָּמִין מִיָּמִין בָּבֹא אִישׁ בֵּית ה' וְנָתַנוּ שְׁמֵה הַכֹּהֲנִים שְׁמֵרֵי הַסֶּף אֶת כָּל
הַכֶּסֶף הַמּוֹבָא בֵּית ה' (מלכים ב, יב, י).

דרשות אלה צריכות ביאור, הלוא כתוב "ביתך" ולא "ביאתך", ואילו הפסוק השני אינו דן כלל במצוות מזוזה! ונראה לומר ששתי הדרשות משלימות זו את זו. כפי שהסביר אמו"ר זצ"ל (הגיוני משה על הש"ס, חלק ב עמוד שעב) דרשות חז"ל אינן מוגבלות ל'משחק המילים' הנקודתי, אלא יש לקרוא את הפסוק כולו כדי לעמוד על הרעיון הטמון בדרשות. הנה, בפסוק היסודי של המצווה התורה מחייבת להניח מזוזה על פתח הבית, ומכאן שהבית הוא המחויב במזוזה. המזוזה היא קדושת הבית ושמירה על הבית, ולא שמירה לאדם היוצא מן הבית. מן הפסוק המובא מספר מלכים לומדים שהמגיע לבית פוגש את צד ימין תחילה,

ולכן מניחים את התיבה בצד ימין. מהפסוק הראשון אנו למדים אפוא שהבית הוא המחייב במזוזה, ועל כן יש לקבעה בכניסת הבית; והכניסה עיקרה מצד ימין - כפי שרואים מפורש בפסוק השני. ואם נשאל מה אפוא היסוד לחיוב במזוזה בשערי הערים, נענה ששערי הערים הם הכניסה המביאה לבתים. ועל כן דווקא שערי הערים חויבו במזוזה - ולא שערי קרפפות או כל מקום אחר מגודר שאינו מגודר לדירה. וכך כתב הרמב"ם, שאחד מעשרת התנאים לחייב בית במזוזה הוא שיהיה בית דירה³, וממילא חיוב שערי הערים נובע מכך שהם מביאים לבתים. וכך מפורש ברמב"ם:

לפיכך אחד שערי חצרות ואחד שערי מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות הכל חייבים במזוזה שהדי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן, אפילו עשרה בתים זה פתוח לזה וזה פתוח לזה הואיל והפנמי חייב במזוזה כולן חייבין, ומפני זה אמרו שער הפתוח מן הגינה לחצר חייב במזוזה (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה, פרק ו הלכה ח). ועל כן החיוב הוא בימין הכניסה לבית, ולא בימין היציאה מן הבית.

3. חיוב מזוזה במרפסת ובחצר

בשאלה זו מביאה הגמרא דרשות סותרות. במסכת יומא (יא, א) דורשת הגמרא שהמרפסות פטורות מן המזוזה:

בשעריך - אחד שערי בתים, ואחד שערי חצירות, ואחד שערי מדינות, ואחד שערי עיירות, ורפת, ולולין, ומתבן, ואוצרות יין, ואוצרות שמן - חייבין במזוזה. יכול שאני מרבה אף בית שער אכסדרה ומרפסת - תלמוד לומר בית, מה בית מיוחד לדירה - יצאו אלו שאין מיוחדין לדירה.

3. הלכות מזוזה, פרק ו הלכה א.

אולם במסכת מנחות (לג, ב) מובא שהן חייבות במזוזה:

בית שער, אכסדרה, ומרפסת - חייבין במזוזה.

בראשונים הובאו שני תירושים לקושיה; הרי"ף (הלכות מזוזה ח, ב) והרמב"ם (הלכות מזוזה ו, ז)⁴ חייבו דווקא במרפסות ובחצרות שדרכן נכנסים לבתים, ואילו רש"י (סוכה ח, ב ד"ה ותיהוי), ר"י (בתוספות סוכה ח, ב ד"ה ותיהוי) והרא"ש (הלכות מזוזה סימן טו) כתבו שהברייתא המחייבת היא מדין דרבנן, וזו שפטרה היא מעיקר הדין של התורה.

להסבר המחלוקת, כולם מסכימים שאין חיוב מזוזה אלא לבית דירה, והתורה מחייבת מזוזה לשערי העיר ולשערי החצרות רק משום שדרכם מגיעים לבית דירה. במרפסות ובחצרות שאינן פתוחות לרשות הרבים נחלקו הראשונים: לפי הרי"ף והרמב"ם הן פטורות ממזוזה משום שאינן מובילות אל הבית, ולפי הר"י בעל התוספות והרא"ש הן חייבות מדרבנן, כי משתמשים בהם קצת לבית דירה.

ויש לשאול שהלא בדרך כלל במרפסת ובחצר אין תקרה, ואחד מהתנאים לחייב מזוזה הוא שתהיה תקרה, כמבואר במסכת מנחות בלא חולק⁵, וכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה רפו, יד). ועל כן יש לשאול על שיטת הרא"ש, שאף אם נאמר שמרפסת וחצר דומות לבית דירה - אולם אין להן תקרה! על כך השיב הרא"ש עצמו (הלכות מזוזה סימן יא, מובא בבית יוסף סימן רפו), שבית שבדרך כלל יש בו תקרה, אם אין בו תקרה אין זה שימוש הרגיל ולכן פטור אפילו מדרבנן; אבל חצר, ששימושה הוא בלי תקרה, יש מקום לחייבה מדרבנן גם אם אין זו חצר שדרכה נכנסים לבית, אלא חצר אחורית שאין פתח בינה לבין רשות הרבים.

הבית יוסף פסק כרמב"ם, אבל כתב שטוב לחוש לדברי ר"י ורש"י. וכך

4. גם תוספות מביאים הסבר זה בסוכה ח, ב ד"ה ותיהוי, אלא שדוחים אותו.

5. מנחות לג, ב: "פיתחי שימאי פטורים ממזוזה", ואחד הפירושים הוא שאין להם תקרה. כך פסק הרמב"ם (הלכות מזוזה ח, א), וגם הראש (הלכות מזוזה סימן יא) הסכים לדין זה, וכך נפסק מפורשות בשולחן ערוך (יורה דעה רפו, יד).

הביא בשולחן ערוך את דברי ר"י ורש"י בשם יש אומרים:

מרפסת, שהיא דרך לעלות בה לעליות, ובית שער והגנה, פטורים. ואם בית פתוח לאחד מאלו, חייבים. ויש אומרים שבית שער חייב אפילו אין בית פתוח לו [נטור והפוסקים בשם ר"י] (שולחן ערוך יורה דעה הלכות מזוזה סימן רפו סעיף ז).

משמע מכאן שהשולחן ערוך מחמיר דווקא בבית שער, שהוא דומה יותר לבית דירה הואיל ויש בו תקרה, והשומר יושב בו כל היום כדי לשמור על הכניסה⁶. אבל אין צורך לחוש לדברי רש"י ור"י בחצר ובמרפסת. ונראה הטעם שמקומות אלה אינם מקורים. אמנם הט"ז ס"ק ז כתב שאף שהשולחן ערוך כתב רק בית שער, התכוון גם לגינה ולמרפסת. וטעמו שבגמרא בית שער, גינה ומרפסת כתובים ביחד, ולכן קשה לחלק מדעתנו.

אולם אף אם נקבל את דברי הט"ז, במרפסות ובחצרות של ימינו ישנו טעם נוסף לפטור; והוא על פי דברי החזון איש יורה דעה סימן קסח אות ו, שמפקפק בחיוב מזוזה בחצר בזמננו, וטוען שדווקא בזמנם שהיו מבשלים ואופים בחצר היו החצרות דומות מעט לבית. וזו לשונו:

וגם דברי מהרי"ל⁷ אינו אלא בחצר שלהם שהיו משתמשים בו בטחינה ובאפיה ובשטיחת פירי ושאר צרכים ופעמים אוכלין וישנים כדרך החקלאים בימים ההם אבל אצלנו אין החצרות רק לאוויר.

למסקנה, רק חצר ומרפסת שנכנסים דרכן מרשות הרבים לכיוון הבית חייבות במזוזה, ואם לאו הן פטורות. שהרי השולחן ערוך פסק שמעיקר הדין מקומות אלה פטורים, והביא דעת רש"י ור"י רק בשם יש אומרים,

6. ואם תשאל מדוע שבית שער לא יחויב מן התורה, הלא דרכו נכנסים לבית! התשובה היא שיש פתח מרשות הרבים לחצר, ואין בית השער מעבר נצרך כדי להיכנס דרכו לחצר ולבית.

7. שמחייב מדרבנן מזוזה בחצר ובמרפסת, כדעת רש"י והראש.

וידוע הכלל ש'סתם ויש אומרים הלכה כסתם'. בנוסף, ייתכן כאמור שהשולחן ערוך הביא את דעת המחמירים כ'יש אומרים' רק לגבי בית שער, ולא לעניין חצרות ומרפסות. ואפילו אם נאמר שכלל גם את אלה, ייתכן שזה היה נכון רק לזמנים שחיו בחצרות ובמרפסות, מה שאין כן בזמננו. וכאמור גם למחייבים מדובר בחיוב מדרבנן בלבד.

4. חיוב מצד כניסה לבית

אמנם כתב החזון איש (שם) לחייב מן התורה לקבוע מזוזה, כיוון שלאחר שיוצאים למרפסת או לחצר נכנסים משם לבית. לכן אף שמקומות אלה פטורים ממזוזה מצד עצמם, יש לקבוע מזוזה מהכניסה ממקומות אלה לבית מצד חיובו של הבית. על כן כמובן שחייבים לקבוע מזוזה מימין הכניסה ממקומות אלה לבית. זו לשונו:

ובאין לחצר פתח לרשות הרבים יש להסתפק אי חייב פתח זה במזוזה
אבל לעולם אין קובעין לימין הכניסה לחצר שאין חצר חייבת מצד
עצמה ומספק יש לקבוע מזוזה לימין כניסת בית.

המקור של החזון איש הם דבריו של רבי עקיבא איגר, שכתב שחדר הקטן מארבע על ארבע אמות אמנם פטור ממזוזה מצד עצמו, אולם יש לקבוע מזוזה בכניסה מחדר קטן זה לבית. וזו לשונו של רבי עקיבא איגר על דברי השולחן ערוך (יורה דעה רפו, ג):

דהיינו דמצד עצמותו פטור ממזוזה אבל בחדר שלפנים מחדר (שקודין
קעמערכי) שיוצאים מחדר הגדול לחדר הקעמערכי, הפתח ההוא חייב
במזוזה מצד הגדול שיוצאים ממנו דרך פתח זה לחדר קטן ויהא נידון
חדר קטן כאויר דמכל מקום חייב כאלו יוצא מפתח זה לשוק כנלע"ד

בעזה"י⁸.

ואולם, פסיקה זו של רבי עקיבא איגר ושל החזון איש סותרת הוראה ברורה של המהרי"ל שהביא הבית יוסף. להבנת דבריו נקדים שהמהרי"ל פסק כר"י, שיש חיוב מדרבנן לקבוע מזוזה בכניסה לחצר: "ואפילו בית שער פי' ר"י דחייב מדרבנן" (שו"ת מהרי"ל סימן צד). ואלה דברי הבית יוסף:

וכתוב עוד שם (שו"ת מהרי"ל צד) פתח שבין בית לחצר אם יש לחצר פתח אחר לרשות הרבים אז אית לן למיזל בתר היכר ציר אבל אם אין לחצר פתח לרשות הרבים אז יש לקבוע בימין כניסה מבית לחצר.

פירוש דבריו: אם יש כניסה מרשות הרבים לחצר בנוסף לכניסה הראשית לבית, בודקים אם נכנסים מן החצר לבית או מן הבית לחצר. הדרך לבדוק זאת היא על פי מיקום צירי הדלת: אם הצירים הם בחוץ בצד החצר, הרי שהדרך היא לצאת מן הבית לחצר והחיוב הוא מדרבנן, אבל אם הצירים הם בתוך הבית הרי שהדלת נפתחת לכיוון הבית, ואם כן זו כניסה מן החצר לבית וצריך לקבוע את המזוזה בצד ימין של הכניסה לבית, והחיוב הוא מן התורה. אבל אם אין לחצר פתח לרשות הרבים, הרי שיש לקבוע בימין הכניסה מן הבית לחצר. וכאמור, לפי דברי רבי עקיבא איגר והחזון איש יש חיוב מן התורה לקבוע בימין הכניסה מן החצר לבית⁹.

ואפשר שיטען הטוען שאין הלכה כדברי המהרי"ל, שהרי המחבר

8. רבי עקיבא איגר כיוון לדברי שלטי הגיבורים, מראשוני האחרונים, שכתב בהלכות מזוזה בסוף מסכת מנחות: "וכן נראה בעיני, שאם היה בית גדול פתוח לבית קטן שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות... חייב במזוזה שפתחו של גדול הוא נחשב".

9. כמובן שהחזון איש ראה את דברי המהרי"ל, אלא שחולק עליו. אמנם השולחן ערוך פסק כמהרי"ל שהוא ראשון, והחזון איש לא הביא ראשון להסתמך עליו, אלא הביא את סברת רבי עקיבא איגר. כפי שנבאר דבריו אינם מוכרחים ואין בהם כוח לדחות את דברי המהרי"ל המפורשים המובאים בבית יוסף. וגם הט"ז ס"ק יד הביא דברי המהרי"ל להלכה.

הביאו בבית יוסף ולא העתיקו בשולחן ערוך. אמנם בעיון בדברי השולחן ערוך לא נראה כלל שהמחבר חולק על המהרי"ל, שהרי הוא פסק שחצר ומרפסת פטורות ממזוזה אם אין להן כניסה מרשות הרבים, ורק הביא בשם יש אומרים את שיטת הרא"ש לחייבן מדרבנן¹⁰. ואם אכן היה חיוב כזה כדברי החזון איש שהוא מן התורה, כיצד עזב את החיוב מן התורה שהוא לכל הדעות והביא רק כיש אומרים את דעת הרא"ש שהחיוב הוא רק מדרבנן? ולא עלתה שיטה זו על דעתו של השולחן ערוך, כי היא נגד פשט הגמרא, שכפי שראינו ישנן שתי דרכים לתרץ את הסתירה בין שני המקורות בשאלה אם חצר ומרפסת חייבות או פטורות ממזוזה: א. המקור המחייב עוסק במקרה שדרכן נכנסים מרשות הרבים לבית. ב. מדובר בחיוב דרבנן בלבד. ואם דברי החזון איש נכונים, הרי שכל חצר חייבת מן התורה מצד כניסה לבית, וכיצד שתק המחבר בדין זה¹¹? גם האגרות משה לא קיבל את חידושו של רבי עקיבא איגר:

ודינא דרבי עקיבא איגר דחדר פחות מד' אמות שלפנים מחדר הגדול

10. וגם זה אינו ודאי, כפי שהבאנו למעלה שהמחבר רק הביא חיוב לבית שער.
11. בעל החמודי דניאל המובא בפתחי תשובה (יורה דעה סימן רפו ס"ק יא) חייב להטיל מזוזה בחדר קטן מארבע על ארבע מסיבה אחרת, והיא שאם חדר זה משמש וראוי למטרתו הרי הוא כחצר, שאף שהיא אינה מקורה חייבת. לפי שדרך חדרים מסוימים להיות גם פחות מארבע על ארבע.
- והנה דברים אלה קשה מאוד לקבלם, כי השולחן ערוך פסק שגם חצר פטורה ממזוזה. אלא שהביא שיש אומרים שחייבים בחצר מצד שדרכה בכך, אבל לא פסק כשיטה זו; ואיך נרחיב דין זה לחדר קטן, הלא כל מה שהביא הרא"ש להחמיר בחצר אינו אלא מדרבנן מכוח ברייתא שחייבה, אבל אין ברייתא כזאת למקום קטן ואין בזה גם שום רמז לא מהגמרא לא מהרמב"ם ולא מהשולחן ערוך. אמנם החמודי דניאל הביא ראיה לדינו מדין המוכר את הבית לא מכר את היציע (בבא בתרא סא, א), שהוא דווקא אם הוא ד' על ד' וכתב שם הרא"ש שבחדר שיש בו שימוש בפני עצמו אפילו אין בו ד' על ד' נחשב בית בפני עצמו. ונראה לנו שאין ללמוד מדיני מכירה, שתלויים בהגדרת בני אדם, לדין מזוזה שבו שיערו חכמים שאין חדר פחות מ' על ד' נחשב לבית דירה. וזה שחייבים בשאר מקומות - כמו בית האוצר למשל - אף שלא גרים שם, הוא משום שהם ראויים לבית דירה.

חייב במזוזה דנידון כאויר וחייב מצד הגדול כפתח לשוק, הוא תמוה דפשוט שכניסה מחייב ולא יציאה ולכן כיון שהוא לאויר כזה שאי אפשר להיות כניסה משם אלא יציאה אין שייך לחייב. וגם אם נידון חדר הקטן כאויר דשוק מאי טעמא לא יתחשב הגינה באויר דשוק לחייב אף אם גינה עיקר מצד היציאה מהבית. וגם אם יציאה מהבית מחייב מ"ש לשוק מלגינה וכי נאמר שוק בתורה. ולכן חידוש זה שאמר מסברא צריך עיון ולמעשה אין לחייב (שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א סימן קפא).

ולכן נראה לנו לפסוק כפסיקת הרב עובדיה יוסף, שהמחמיר לקבוע מזוזה לחצר אחורית ולמרפסת סגורה שאין להן פתח לרשות הרבים יש לו לקבעה בצד ימין לכניסה לחצר ולמרפסת. וזה דרכו של הרב עובדיה יוסף, שלא להתחשב בחידושי הלכה של אחרונים כשהם נוגדים את דברי הראשונים ואת דברי המחבר.

5. הכרעה

- ❖ מרפסת שאינה מקורה וחצר אחורית, אפילו אם יש להן ארבע על ארבע אמות פטורות ממזוזה מעיקר הדין. וטוב להחמיר ולהניח מזוזה בימין הכניסה למרפסת ולחצר בלי ברכה.
- ❖ אם המרפסת או החצר, וכן כל חדר בבית, פחותים מארבע על ארבע הם פטורים ממזוזה לגמרי.
- ❖ וחצר שיש לה כניסה מרשות הרבים, אף שבדרך כלל נכנסים לחצר זו דרך הבית, קובעים את המזוזה בצד ימין של הכניסה לבית¹².

12. אף שלדברי המהרי"ל אם הצירים בצד החצר צריך לקבוע בימין היציאה לחצר, הרי זה לשיטתו שפסק כרא"ש שיש לחצר חיוב מצד עצמה. אבל למחבר שלא פסק כדעתו, עיקר החיוב הוא מצד הכניסה לבית דרך החצר; ולכן צריך לקבוע את המזוזה בכניסה לבית.

סימן כט – חיוב מזוזה בחנויות,

בבתי ספר ובכיתות לימוד

1. מבוא
2. מקור מצוות מזוזה
3. מהי המצווה?
4. איזה בית חייב במזוזה?
5. חידושו של הט"ז
6. דחיית חידושו של הט"ז
7. המסקנה להלכה

⌘

1. מבוא

נושא מאמר זה הוא שאלת החיוב לקבוע מזוזה בחנויות, במשרדים, בבתי ספר ובכיתות לימוד, ובכלל במקומות שאין ישנים בהם בלילה. הפוסקים נחלקו בשאלה זו, נלמד את דבריהם ונדון בהכרעה הלכה למעשה. בהקדמה נבאר את מקור החיוב במזוזה ומהותו, ולאחר מכן נתמקד בביאור מקור הספק בשאלה הנדונה כאן.

2. מקור מצוות מזוזה

שני פסוקים בתורה מלמדים אותנו את החיוב לקבוע מזוזה בבתינו ובשערי הערים. הפסוק הראשון מצוי בפרשה הראשונה של קריאת שמע:

וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ: וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל לִבְבְּךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוֹזֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ (דברים ו, ה-ט).

הפסוק השני מקומו בפרשה השנייה של קריאת שמע:

וּכְתַבְתָּם עַל מְזוֹזֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם וַיְמִי בְּנִיכֶם עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם לֵאמֹר לְתֶת לְהֵם כְּיָמֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ. (דברים יא, כ-כא).

שני הפסוקים מגלים שני ממדים של המצווה. הממד הראשון הוא המצווה לשמה: בזכות המזוזה הבית שלנו יהיה בית שיש בו קדושה, משום שאנו נשתדל לחיות על פי הערכים הכתובים בה. זו מצווה מאהבה, כאמור בתחילת הפרשה: "ואהבת את ה' אלוקיך". הממד השני הוא שזכות המצווה מגינה עלינו גם מבחינת חיינו עלי אדמות, ככתוב בפסוק הסמוך: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם". שני הפסוקים משלימים זה את זה: יש בביתנו קדושה, ובזכות קדושה זו זוכים אנו לשמירה מה' הרמב"ם הסביר לנו במילים מרגשות את פועלה של מצוות המזוזה:

חייב אדם להיזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד, וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים. אמרו חכמים הראשונים כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו ויציעת בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא, שהרי יש לו

מוכירין רבים והן הם המלאכים שמצילין אותו מלחטוא, שנאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם (הלכות תפלין, מזוזה וספר תורה, פרק ו, הלכה יג).

3. מהי המצווה?

אמנם יש תמיהה על הרמב"ם, שבספר המצוות הביא את המצווה לקבוע מזוזה:

והמצווה הט"ו היא שצונו לעשות מזוזות והוא אמרו יתעלה (פרשת שמע) וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך. והנה נכפל הצווי בזה (פרשת והיה אם שמוע).

ואילו בספרו ההלכתי היד החזקה לא כתב מאומה על החיוב, אלא רק הביא עשרה תנאים לכך שבית יתחייב במזוזה. וזו לשונו:

עשרה תנאין יש בבית ואחר כך יתחייב הדר בו לעשות לו מזוזה, ואם חסר תנאי אחד מהן פטור מן המזוזה. ואלו הן: שיהיה בו ארבע אמות על ארבע אמות או יתר, ושתי מזוזות, ויהיה לו משקוף, ותהיה לו תקרה, ויהיו לו דלתות, ויהיה השער גבוה עשרה טפחים או יותר, ויהיה הבית חול, ויהיה עשוי לדירת אדם, ועשוי לדירת כבוד, ועשוי לדירת קבע (הלכות תפלין, מזוזה וספר תורה, פרק ו, הלכה א).

דבר זה מביא אותנו לשאול מהו עיקרה של מצוות מזוזה. האם זו הכתיבה, ככתוב בתורה "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך"? האם זו הקביעה, כפי שמברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על קביעת מזוזה"? אולם נראה ברמב"ם שאף אחת מהן אינה עיקר המצווה, שהרי אדם יכול לקנות מזוזה ואינו חייב לכותבה, וגם אינו חייב לקבעה אם יש כבר מזוזה על פתח ביתו. אלא נראה שהמצווה היא שתהיה מזוזה ואין בכך שום מעשה חיובי, ועל כן נמנע הרמב"ם מלכתוב שיש מצוות עשה לכתוב או לקבוע, כי המצווה היא שתהיה מזוזה בפתח, והוא דין סביל

לחלוטין.

ועל כן כתב שהדר בבית חייב לעשות מזוזה כאשר מתמלאים התנאים לחיוב, ולא כתב שיש לו מצוות עשה. כי אכן, אם יש שם מזוזה אינו צריך לעשות כלום.

אמנם בתורה כתוב גם "ובשעריך", וכיצד מילה זו מתיישבת עם הכללים שהביא הרמב"ם? התשובה היא ששערי הערים ושערי החצרות חייבים במזוזה מפני שדרכם באים לבתים. ואכן, מקום המוקף מחיצות שאין בתוכו בית החייב במזוזה, גם שערי פטורים ממזוזה. כך כתב הרמב"ם:

לפיכך אחד שערי חצרות ואחד שערי מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות הכל חייבים במזוזה שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן, אפילו עשרה בתים זה פתוח לזה וזה פתוח לזה הואיל והפנמי חייב במזוזה כולן חייבין, ומפני זה אמרו שער הפתוח מן הגינה לחצר חייב במזוזה (הלכות תפלין, מזוזה וספר תורה, פרק ו, הלכה ח).

4. איזה בית חייב במזוזה?

בגמרא מובאת מחלוקת לגבי החיוב במזוזה ברפתות ובאוצרות. הרמב"ם פסק שהם פטורים ממזוזה, על פי הכלל הקובע שאין חיוב במזוזה אלא בדירת אדם. לכאורה עולה מדבריו שכיתה וחנות חייבות במזוזה, שהרי הן דירת קבע לבני האדם. לעומתו השולחן ערוך פסק להלכה שגם רפתות ואוצרות חייבים במזוזה, ולכאורה קל וחומר שלשיטתו כיתות וחנויות חייבות במזוזה.

5. חידושו של הט"ז

אולם לדעת הט"ז (יורה דעה רפו ס"ק י) כיתות וחנויות פטורות ממזוזה, כי לדעתו אין חיוב במזוזה אלא במקום שגרים בו הן ביום והן בלילה, הואיל ובית הוא מקום שמשמש בו כל הזמן.

מקורו של דברי הט"ז בגמרא במסכת סוכה:

אמר רבי לוי משום רבי מאיר: שתי סוכות של יוצרים זו לפניו מזו, הפנימית אינה סוכה, וחייבת במזוזה, והחיצונה סוכה, ופטורה מן המזוזה. ואמאי? תהוי חיצונה כבית שער הפנימית, ותתחייב במזוזה! - משום דלא קביע (סוכה ח, ב).

וכך פירש רש"י את הגמרא:

שתי סוכות של יוצרים - כך היה דרך של יוצרי כלי חרס בימיהן: עושין להם שתי סוכות זו לפניו מזו, בפנימית הוא דר ומצניע קדרותיו, ובחיצונה הוא עושה מלאכתו, ומוציא קדרותיו למכור...

וחייבת במזוזה - לעולם, משום דכל דירתו בה...

ופטורה מן המזוזה - לעולם, דלאו דירה היא, שאינה עשויה אלא לצאת ולבא דרך שם, ולהכניס שם תגרים.

ותיהוי כבית שער הפנימית - דקיימא לן במנחות בהקומץ רבה (לג, ב) דחייב במזוזה מדרבנן,

בית שער - (בית קטן בפתח הבית), שלפני הבית. משום דלא קביע - לא זו ולא זו דבר קבוע, ואין הפנימית חשובה להיות לה בית שער.

דין זה נפסק להלכה בשולחן ערוך, בסימן רפו:

סעיף יא: סוכת החג בחג, והבית שבספינה והחנויות שבשוקים, פטורים.

סעיף יב: שתי סוכות של יוצרים זו לפניו מזו, הפנימית חייבת והחיצונה פטורה.

מדברי רש"י משמע שהסוכה הפנימית שבה גר המוכר חייבת במזוזה דווקא מפני שהוא גר בה יומם ולילה: "בפנימית הוא דר ומוציא קדרותיו". לעומתה החיצונה דומה לחנויות של ימינו שאין דרים בהן, "שאינה עשויה אלא לצאת ולבוא דרך שם ולהכניס שם תגרים", ועל כן

פטורה ממזוזה. אבל לכאורה קשה, שהלא השולחן ערוך עצמו (סימן רפו, סעיף א) פסק שרפתות ואוצרות חייבים במזוזה:

אלו המקומות שחייבים במזוזה: אחד שערי בתים ושערי חצרות, מדינות ועיירות, דפת בקר ולולין ואוצרות יין ושמן ובית האשה ובית השותפים, כולם חייבים.

ותירץ הט"ז (ס"ק ז):

והחנויות שבשוקים פטורים. דלאו דירות נינהו. ונראה לי אפילו אם יושבין בהם בכל יום פטורים דכיון דאינם שם בלילה מיקרי עראי כדמצינו בחושן משפט סימן ק"מ סעיף ח' לענין חזקה ובפרישה הניח זה בצריך עיון, ולע"ד נראה כמו שכתבתי. ולא דמי לבית התבן או אוצר דשם תשמיש השייך לו אין חילוק בין יום ללילה, כן נראה לי. אבל חנות שהוא בביתו פתוח לרשות הרבים פשיטא שצריך מזוזה לפתחיו.

כלומר, ברפתות ובאוצרות משתמשים בין ביום ובין בלילה, ולכן הם נקראים בית; מה שאין כן חנויות, שסוגרים אותן בסוף היום, ולכן אינן נקראות בית.

6. דחיית חידושו של הט"ז

ונראה שקשה לקבל את חידושו של הט"ז שאין חיוב מזוזה אלא במקום שמשמש הן ביום והן בלילה, ומכמה סיבות:

א. אין לכך רמז בפוסקים הראשונים. למשל הרמב"ם הביא עשרה תנאים לחיוב מזוזה, ולא הביא את הכלל הזה.

ב. מקובל שכל חדרי הבית חייבים במזוזה, גם חדרים שאינם משמשים אלא ביום, ואינם עשויים לשינה כלל.

ג. כל הלשכות שבמקדש פטורות משום שאינן בית חול, ולא מפני שאינן מיועדות לשינה.

אמנם גם העיון בדברי רש"י מראה שלא ניתן ללמוד פטור בדירת עראי מן הגמרא בסוכה. שהנה הגמרא שאלה מדוע הסוכה החיצונית פטורה, הלא לכל הפחות היא צריכה להיות כבית שער (בית שער הוא מקום קטן המצוי בכניסה לבית שיושב בו השומר, אך אין זו דירתו). הגמרא מסבירה שאותה סוכה אינה מקום קבוע ולכן אין דינה כבית שער; ולכאורה קשה, כי הלא כל בית שער הוא דירת ארעי ולא דירת קבע! על כן מסביר רש"י שגם החנות הפנימית אינה קבועה:

לא זו ולא זו דבר קבוע, ואין הפנימית חשובה להיות לה בית שער.

מכאן שהחנות המדוברת כאן אינה בית קבע. וזה שכתב המחבר שחנויות שבשווקים פטורות, הרי זה משום שאינן בית של קבע, כי ביום אחד נמצאים בשוק זה, ולאחר זמן סוגרים את החנות והולכים לפתוח בשוק אחר. ובסוכה של יוצרים מדובר במצב דומה, שאין הסוכה הפנימית בית קבע, ולכן הגמרא אינה מדברת על בית אלא על סוכה, אלא שהפנימית יש בה קצת דיור ועל כן חייבת במזוזה.

בשו"ת רב פעלים (חלק ב, יורה דעה סימן לו) העיר על הסתירה לכאורה בדברי השולחן ערוך, שמצד אחד חייב מזוזה ברפתות ובבית האוצרות, ומאידך גיסא פטור בחנויות שבשווקים ובסוכה החיצונית. בתשובתו העלה שלושה תירושים:

תשובה א: הדבר תלוי אם המקום ראוי לדירה או לא. לתירוץ זה הרפתות והאוצרות הם מקומות הראויים לדירת אדם, וכן הסוכה הפנימית. לעומתם הסוכה החיצונית אינה ראויה לדירת אדם, ועל כן היא פטורה ממזוזה. אם נקבל תירוץ זה, הרי שכיתות וחנויות של ימינו חייבות במזוזה, כי הן ראויות לדירה.

תשובה ב: הדבר תלוי אם הבית הוא צורך אדם או צורך סחורה. רפת היא צורך אדם, שיש בה פרות וחולבים אותן לצורך בני אדם, וכן אוצר יש בו חפצים הנצרכים לבית. מה שאין כן הסוכה החיצונית, שכל מהותה למסחר.

לתירוץ זה אכן החנות תהיה פטורה ממזוזה, כיוון שכל מהותה

לשמש למסחר. הקושי בתירוץ זה הוא שמהיכן ראיה שמדובר ברפת לחלב לשימוש ביתי, אולי מדובר ברפת שחולבים בה את הפרות למכירה, והסיבה שחייבת במזוזה היא שבני אדם נכנסים ברפת לטפל בבעלי החיים.

תשובה ג: הדבר תלוי אם מדובר בשימוש לפרקים או בשימוש תדיר. החנויות שבשווקים והסוכה המדוברת כאן אינן קבועות, ועל כן יש מקום לפטרן. אולם הסוכה הפנימית משמשת גם למגורים, ולכן חייבת במזוזה אף שאינה קבועה. מה שאין כן הסוכה החיצונית, שגם אינה קבועה וגם אינה משמשת לדיוור.

התירוץ השלישי מתאים לדברי רש"י, שכתב על הסוכות ששתיהן אינן קבע. וגם לתירוץ זה חנויות וכיתות חייבות במזוזה בברכה.

7. המסקנה להלכה

נראה להלכה שחנויות, משרדים וכיתות חייבים במזוזה, כיוון שהם בית דירה, בוודאי יותר מבית האוצר ומרפת. וכך היא מסקנתו של שו"ת רב פעלים בתשובתו (אף שבספרו 'בן איש חי' הורה לקבוע מזוזה בלא ברכה, מחשש ברכה לבטלה):

העולה מכל הנזכר לעיל, לענין השאלה, כל החדרים הנזכרים בשאלה הנז"ל חייבין במזוזה, דמה שפסק מרן בחניות שבשווקים דפטורים זה איירי בחניות דיומא דשוקא, דלא קביעי לכל השנה כולה.

וכך פסק גם הרב עובדיה יוסף, וזו לשונו:

ולכאורה נראה שכיון שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, ודעת מרן לחייב במזוזה כמו שכתבו האחרונים הנ"ל, יש לקבוע מזוזה בהן בברכה. וכמו שכתבתי בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' כ אות ג). וכן המשרדים והבנקים, אף על פי שהם סגורים בלילה, יש לקבוע בהן מזוזות בברכה. והבא לקבוע מזוזה בחנות או במשרד בלי ברכה, וכמו שכתב הרב המחבר בבן איש חי ש"ב (פרשת כי תבא אות כב) לחוש

לדברי הט"ז, יש לו על מי שיסמוך. ואכמ"ל (שו"ת יביע אומר חלק י, יורה דעה סימן נח).

למסקנה חייבים אפוא לקבוע מזוזה בכיתות בבתי ספר, בחנויות ובמשרדים; ויש לקבוע בברכה. וחשוב מאוד שבכל במקומות הללו נהיה מודעים לכך שה' הוא ששומר עלינו, ושעלינו לדאוג בכל מעשינו לקיים את חיינו על פי רצונו של ה'.

סימן ל – ריבית מאוחרת לבן המלווה

1. שאלה
2. איסור ריבית מן התורה ופירו
3. ריבית מוקדמת וריבית מאוחרת
4. נתינה לבן המלווה
5. איסור מצד אמירת תודה
6. סיכום

ס

1. שאלה

אדם הלווה לחברו סכום גדול כדין בלי ריבית, וכשהלווה החזיר לו כספו, נתן יחד עם הכסף מתנה חשובה לבן המלווה שחגג בר מצווה באותה העת – המחאה על סך 5000 ש. זהו סכום שאין רגילים לתת בהזדמנות כזו, וברור שהוא ניתן כאות הוקרה בשל העזרה החשובה שהלווה קיבל. האם מותר למלווה לתת המחאה זו לבנו, או שצריך לחשוש משום איסור ריבית. אגב שאלה זו יש לדון גם אם מותר ללווה לומר תודה למלווה.

כדי לענות על שאלה זו נעיין במקורות, נגדיר מהו איסור ריבית מן התורה ומדרבנן, ונלמד את דיני ריבית מאוחרת וריבית הניתנת לבן משפחה.

2. איסור ריבית מן התורה ופשרו

איסור ריבית הוא שלא להלוות כסף ולבקש שהלווה ישלם לו בעת שיחזיר את הכסף יותר ממה שקיבל ממנו, כעין תשלום על הלוואת הכסף. כמה וכמה פסוקים עוסקים באיסור ריבית:

אם כסף תלווה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך (שמות פרק כב פסוק כד).

וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך. את כסףך לא תתן לו כנשך וכמרבית לא תתן אכלך. אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים (ויקרא פרק כה, לה-לח).

לא תשיך ולאחיך נשך כסף נשך אכל נשך כל דבר אשר ישך. לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך (דברים פרק כג, כ-כא).

מן העיון בפסוקים נראית סיבת האיסור ברורה, שהרי התורה מדגישה שהלווה עני ושהריבית היא נשיכה. דוגמה לדבר: אדם עני ומסכן שצריך לקנות אוכל לפסח לכל המשפחה, ואין לו די. ניגש הוא אצל עשיר ומבקש הלוואה, ומתחייב לעבוד קשה לאחר הפסח כדי שיוכל להחזיר את כספו. והנה הוא צריך לאחר החג להחזיר יותר ממה שקיבל, העזרה שביקש הופכת לו לעול, ולעומתו האדם האמיד יקבל את כספו חזרה עם תוספת. התורה היא מקור המוסר, ואף שמשפטית גרידא יש הסכמה של הלווה לשלם ריבית, ואף יש לה הצדקה, שהרי כספי המלווה היו בטלים בזמן שהיו אצל הלווה, התורה רואה בהתנהלות זו מעין "שוד חוקי" שהיא אוסרת. ואמרו חכמים שגם הלווה עובר על איסור, והתורה אומרת לו שלא להיכנס לחוב כזה מראש, אלא לחיות עם מה שיש לו ולהאמין בה' שיסייע לו. ואף העדים והערבים עוברים על איסור, משום שהתורה לא רוצה שיתנו יד לניצול של אדם שנמצא בקשיים.

ישנה סוגיה מופלאה בגמרא שמחשיבה את הריבית כגזל:

אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא לאו ברבית, לאו בגזל, לאו באונאה?
 (רש"י: ילמדו זה מזה, שבכולן חסרון ממון, שמחסר את חבירו) צריכי. דאי כתב
 רחמנא לאו ברבית - משום דחידוש הוא, דאפילו בלוח אסרה רחמנא
 (רש"י: וגזר עליו שלא יתנו, ואיכא למימר חידוש הוא שחידשה תורה בזו, ולא
 שאסר לחסר את חבירו בדרך אחרת, דהא אזהרת לוח לאו משום דמחסר הוא). ואי
 כתב רחמנא לאו בגזל - משום דבעל כרחיה, אבל אונאה - אימא לא.
 ואי כתב רחמנא לאו באונאה - משום דלא ידע דמחיל (בבא מציעא
 סא, א).

הסוגיה ממשיכה ושואלת מדוע כתוב לאו בריבית, הלא היה אפשר
 ללמוד על כך מהאיסורים לגזול ולהונות, ועל כך מתרצת הגמרא:
 מה להנך שכן שלא מדעת, תאמר בריבית דמדעתיה?
 כלומר שהתורה מחדשת לנו שריבית נחשבת כגזל, אף על פי שהנותן
 נותן מדעתו. ואלו דברי הטור המסכמים את חומרת האיסור:

רבית הואיל ואתא לידן נימא ביה מלתא מאד מאד צריך אדם לזהר
 באיסור רבית וכמה לאויין נאמרו בו ואפילו הלוח והנותנו עובר מה
 שאין כן בשאר דיני ממונות שאם אדם רוצה ליזוק בנכסיו רשאי אבל
 מפני רגילות החטא מזהיר גם בלוח וכן בערב ובעדים ובכל המתעסקין
 בדבר וכל הנותן ברבית נכסיו מתמוטטין וכאילו כפר ביציאת מצרים
 ובא־להי ישראל (טור יורה דעה סימן קס).

בעולם של מצרים היה חוקי שעבד יעבוד בשביל אדונו. הקב"ה
 הוציא אותנו מעבדות זו, ללמדנו שמעבר לחוק יש מוסר וערכים.
 המלווה בריבית כופר בכל הרעיון של יציאת מצרים, והעושר שיצבור מן
 הניצול של אנשים מסכנים לא יעשיר אותו בסוף, אלא ימוטט אותו, כי
 א־להים בשמים שונא את המנצל את קשייו של חברו, ומחשיב אותו
 ממש כגזלן.

למדנו מכאן שאיסור ריבית אינו רק סניף במצוות צדקה, אלא נחשב כגזל ממש. ובכל זאת יש לשאול, מה בין שכירות כסף לשכירות חפץ, שמותר לקבל כסף עבור שכירתו? התשובה היא שבהלוואה המלווה אינו לוקח שום סיכון, כי בדרך כלל יש ערבות שמאבטחת את הכסף, והוא מתעשר בלי לעשות כלום; לעומת זאת בשכירות ייתכן שהחפץ עצמו יאבד מערכו בגלל השימוש בו. ועניין נוסף, שבשכירות חפץ השוכר נהנה בלי ספק כל זמן שהחפץ אצלו, מה שאין כן בהלוואה, שהלווה ישתמש בכסף כדי להרוויח, אולם ייתכן שירוויח וייתכן שיפסיד, לעומת המלווה שמרוויח בוודאות ובלי שום מאמץ. אין איזון בין המלווה ללווה, מה שאין כן בין המשכיר לשוכר¹.

האיסור בריבית מן התורה הוא בריבית קצוצה, כלומר שבשעת ההלוואה הוסכם בין הצדדים על סכום התוספת שיוסיף הלווה בעת החזרת הכסף (יורה דעה קסא, ה).

3. ריבית מוקדמת וריבית מאוחרת

כדי לענות על השאלה ההלכתית העומדת בפנינו עלינו ללמוד שני דינים: הראשון, מה הדין אם הלווה מוסיף בעת החזרת הכסף סכום נוסף שלא סוכם עליו; והשני, האם יש דין ריבית כאשר התוספת ניתנת לקרוב משפחה של המלווה, ולא למלווה עצמו.

נביא כאן משנה (בבא מציעא עה, ב) הדנה בהרחבות חכמים של איסור ריבית, הנקראות ריבית מוקדמת וריבית מאוחרת:

רבן גמליאל אומר: יש ריבית מוקדמת, ויש ריבית מאוחרת. כיצד? נתן עיניו ללוות הימנו, והוא משלח לו ואומר: בשביל שתלוני - זו היא ריבית מוקדמת. לזה הימנו והחזיר לו את מעותיו, והוא משלח לו, ואומר: בשביל מעותיך שהיו בטילות אצלי - זו היא ריבית מאוחרת.

1. ואין לומר שהריבית היא תשלום עבור הסיכון שלוקח המלווה שמא הלווה לא ישלם לו, כי הרי לוקחים את הריבית מזה שמחזיר את ההלוואה ולא מרשע שאינו משלם; נמצא הלווה משלם בגלל הרשעים שאינם מחזירים, וזה ודאי לא מוסרי.

לפי פשט המשנה נראה שריבית מאוחרת אסורה דווקא אם בשעה שמחזיר את הכסף מוסיף ואומר שהוא "בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי". אבל אם סתם נותן לו בלי לפרט מותר, כפי שמותר לו לתת מתנה לכל אדם שהיטיב עמו. זהו סוג של הכרת הטוב, ולא ריבית, משום שלא הייתה התחייבות לתת את התוספת הזו כשקיבל את ההלוואה.

ישנה סוגיה נוספת שמשמע ממנה היתר זה:

רבינא הוה יהיב זוזי לבני אקרא דשנוותא (=רבינא נתן מעות לאותם שיושבים על שפת הנהר ששמו שנוותא, והקדים להם המעות לפני הבציר ולכן שילם בזול, שיתנו לו יין בעת הבציר) ושפכי ליה טפי כופיתא (=וכשנתנו לו את היין שפכו לו מעט יין יותר ממה שפסק עמהן, ולפיכך היה חושש רבינא משום רבית), אתא לקמיה דרב אשי, אמר ליה: מי שרי? (=בא לפני רב אשי לשאול האם מותר לעשות כן) - אמר ליה: אין, אחולי הוא דקא מחלי גבך (=כן הם מחלו לך) (בבא מציעא, עג, ב).

וכך מפורש ברש"י:

אחולי קמחלי גבך - הואיל ולא פסקת עמהם, ומדעתם נותנים לך, ואין מזכירים לומר בשכר מעותיך שהיו בטילות אצלנו - מתנה בעלמא היא.

אולם הרא"ש (פרק ה, אות סז) חולק, וטוען שהקולא בריבית מאוחרת קיימת דווקא כשנותן את המתנה לאחר זמן. אבל אם מוסיף את המתנה להחזר הכספים הרי זה נראה ממש כריבית, ואסור מדרבנן.² והטור הביא מחלוקת זו:

...ולא רבית שבשעת הלואה לבד אסורה, אלא אפילו רבית מוקדמת ורבית מאוחרת נמי אסור. והיכי דמי מוקדמת, כגון שנתן עינו ללות

2. גם מבחין בין הלוואה רגילה להלוואה דרך מכר ובהלוואה דרך מכר מותר אף אם מוסיף סחורה בשעת החזרה בתנאי שלא יאמר לו בשכר מעותיך שהיו בטלות אצלי.

ממנו והיה שולח לו ואומר בשביל מעותך שתלוני. מאוחרת, לאחר שהחזיר לו מעותיו היה משלח לו ואמר בשביל מעותך שהיו בטלות אצלי. ויראה שאינו אסור אלא במפרש שבשביל זה משלח לו, אבל בסתם מותר. והרמב"ם אסר אפילו בסתם³.

השולחן ערוך פסק כדעה המחמירה:

אפילו אם הלוה נותן לו יותר מדעתו בשעת הפרעון שלא התנה עמו, ואינו אומר שנותנו לו יותר בשביל רבית, אסור⁴.

ואם כן בנידון דידן, אם הלווה היה נותן את המתנה ישירות למלווה ולא לבנו היה זה אסור.

4. נתינה לבן המלווה

האם יש הבדל בדין משום שהתוספת ניתנת לבן המלווה, ולא למלווה עצמו? כדי לענות על כך נעיין בדין דומה מדיני ריבית מוקדמת. מותר לתת כסף למאן דהו כדי לשכנע מלווה להלוות כסף, וההיתר הוא גם לבן המלווה:

מותר לומר לחבירו: הילך זו ואמור לפלוני שילוני. ואפילו לבן המלווה מותר לומר כן, והוא שיהא גדול ואינו סומך על שלחן אביו. *הגה: יש אומרים דאסור למלווה ליקח ממקבל זה הזון, שלא יבואו להערים.*

מכאן משמע שמותר לתת את התוספת לבן המלווה, ובלבד שהבן אינו נותן את כספו לאביו. לפי זה בנידון דידן, אם הכסף שנותן הלווה לבר המצווה יעלה לתשלום הוצאות בר המצווה יהיה זה אסור, אבל אם הכסף נשאר אצל הבן, ככל המתנות שהוא מקבל לבר המצווה, אין סיבה לאסור.

3. ובבית יוסף מביא דעה שדעת הרמב"ם כדעת רש"י.

4. יורה דעה קס, ד.

ואמנם יד הדוחה נטויה בטענה שסוף סוף בר המצווה סמוך על שולחן אביו, ולכן יש לאסור כמו בריבית מוקדמת. אבל נראה לי שאין הנידון דומה לראיה, ומכמה סיבות:

א. חכמים לא גזרו בריבית מאוחרת כפי שגזרו בריבית מוקדמת. ריבית מוקדמת אסורה מדרבנן דווקא כשנותן את הכסף למישהו אחר, אבל אם נותן את הכסף למלווה הרי זו ריבית קצוצה האסורה מן התורה; מה שאין כן בריבית מאוחרת, שאפילו בנתינה למלווה עצמו אין זה אלא איסור דרבנן.

ב. בריבית מוקדמת הנתינה נצרכת לקבלת ההלוואה, לעומת זאת ריבית מאוחרת אינה תנאי להלוואה, שהרי ההלוואה ניתנה בלי שידע המלווה שהלווה יודה לו בדרך זו. בזמן שנתן המלווה את הכסף נתן בלי שום מחשבה לקבל על כך פיצוי, ועל כן הרי זו מתנה. וכפי שמותר לתת מתנה לכל אדם מותר גם לתת למלווה. רק מפני מראית העין שבדבר אסרו חכמים, ולכן בריבית מאוחרת התירו חלק מהראשונים, בתנאי שאינו אומר "בשכר מעותיך".

מדברים אלו ניתן להבין מדוע המשנה התייחסה לנתינה לבן דווקא בריבית מוקדמת ולא בריבית מאוחרת. ועל כן נראה שהגזרה בריבית מוקדמת אינה קיימת בריבית מאוחרת, כי עיקר הטעם בריבית מאוחרת שזה נראה כריבית, ובמתנה לבן אין נראות כזו, וכמו שיכול לתת מתנה לכל אדם יכול לתת גם לבן המלווה. אמנם יש במתנה כזו לבר מצווה ביטוי של הכרת הטוב, אבל אין זה גרוע ממתנה מרובה שנותן הרבה זמן לאחר החזרת הכסף למלווה עצמו, שאין בכך איסור כל זמן שאינו אומר "בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי"⁵.

5. בשו"ת מראה הבזק חלק ב עמוד 91 טוענים שהטעמים לאסור ריבית מוקדמת חלים גם בריבית מאוחרת. שני טעמים ניתנו על ידי הראשונים המובאים בבית יוסף להסבר האיסור לתת ריבית מוקדמת לבן המלווה: א. הבן הסמוך על שולחן אביו הרי הוא כגופו של אביו ב. מחשש הערמה. ולכאורה שני טעמים אלה חלים גם בריבית מאוחרת. לא כן עמדי, כי הנה ודאי שבן גדול אפילו אם סמוך לשולחן אביו אינו כגוף אביו, ואם מקדש אשה הרי היא מקודשת, ומותר לתת לו מתנה שאין

ולכן בצירוף אותם ראשונים הסוברים שאפילו אם נותנים למלווה ישירות את התוספת מותר, כל זמן שאין אומרים "בשביל מעותיך", בבן המלווה כאשר הכסף נשאר אצל הבן אין מקום כלל להחמיר. ואם נמנע מהבן לקבל את הכסף יש בכך מעין חשש לעושק - באיזו זכות נמנע ממנו לקבל מתנה שנותנים לו? אם כן אין כאן אפילו חומרא שלא לקבל את המתנה, שהרי יש גם חשש איסור במניעת הבן מלקבל מה שנתנו לו.

5. איסור מצד אמירת תודה

דבריי מבוססים על ההבנה שיש להבחין בין ריבית מוקדמת, שהיא פעולה הקשורה לרצון לקבלת ההלוואה, לריבית מאוחרת שהיא כעין תודה, ולכן אין להחמיר בה כל כך. אמנם אדרבא, מפני סיבה זו יד האוסרים נטויה שוודאי לכתחילה אין ראוי לתת מתנה כאות תודה, שהרי אפילו אמירת תודה אסורה, כפי שכותב הרב משה פיינשטיין בתשובה⁶:

אם מותר ליתן תודה בספרו שמדפיס למי שהלוו לו כסף להדפסת ספרו. י"ב אדר ראשון ת"ש. מע"כ ידידי הרה"ג מהר"ר בן ציון אייזענשטאדט שליט"א.
נראה לעניות דעתי שבלשון תודה כמו שאסור לומר להמלוה עבוד הלואתו מדין ריבית דברים אסור גם לכתוב ולהדפיס אבל יכולין

לאביו רשות בה (חושן משפט ער, ב). ומה שאמרו הראשונים שהוא כגוף אביו הרי זה דווקא בדין שלנו, כשנותנים כסף לבן על מנת שיבקש מאביו להלוות כסף. וכן חשש הערמה הרבה יותר גדול בריבית מוקדמת מאשר בריבית מאוחרת, כי הריבית המוקדמת ניתנת לשם קבלת ההלוואה. ויש עוד טעמים שאינם מובאים בשולחן ערוך לאסור נתינה לבן בריבית מוקדמת, למשל שאם הבן מקבל כסף האב לא יצטרך יותר לזוננו - וזה אינו שייך בנידון שלנו, שהמתנה נשאת אצל הבן לעשות בה כרצונו.

6. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א סימן פ.

לכתוב בלשון הודעה שיתברך מן השמים, כי הא זה אמת שיתברך בזכות מצותו הגדולה ונמצא שהוא רק הודעה וספור דברים בעלמא שודאי מותר לפרסם איך שלווה מפלוני סך כך וכך אף אם יהיה מזה להמלווה הנאה ממה שנתפרסמו חסדיו כי מצוה לפרסם עושי מצוה אם אין מקפידין להסתיר לכן גם בכתב ודפוס רשאים לפרסם לכתוב בנוסח כזה: ברכה נתונה מהשי"ת לפלוני הגומל חסד והלווה להדפסת הספר כך וכך או דוגמא של נוסח זה. שלשון כזה הוא רק הודעה וספור דברי אמת שיש ברכה מהשי"ת לפלוני שגמל חסד בהלוואתו. משה פיינשטיין.

וכן ראיתי בספר 'תורת רבית' עמוד מז שמביא את האיסור לומר תודה. ומקור דבריהם במשנה במסכת בבא מציעא (עה, ב):

רבי שמעון אומר: יש רבית דברים; לא יאמר לו דע כי בא איש פלוני ממקום פלוני. (כלומר לא יבקש המלווה מהלווה לשרת אותו אפילו שירות קטן כגון להודיע לו על בואו של אדם מסוים מה שלא היה מבקש אם לא הלווה לו את הכסף).

ובגמרא שם:

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: מניין לנושה בחבירו מנה, ואינו רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום - תלמוד לומר נשך כל דבר אשר ישך - אפילו דיבור אסור.

מכאן למדו מחברים אלה שגם אמירת תודה אסורה, אולם לעניות דעתי אין שום ראייה מכאן. ודאי שאין אמירת תודה דומה לשירות ולא לנתינת כבוד, אלא היא משום דרך ארץ: לומר תודה למי שעזר לך. ונראה שזה מותר אפילו בשעת ההלוואה, ובשעת הפירעון בוודאי שאין איסור. שהנה איסור ריבית דברים הוא רק בזמן שהמעות ביד הלווה, כך

הובא בספר דרכי תשובה⁷:

עיינ בשו"ת אהלי יעקב (מהריק"ש) סימן קכו באמצע התשובה שכתב
דכל זה דוקא בעוד שהמעוה בידו, אבל לאחר שפרע לו מותר⁸.

המלווה צריך להלוות בלי ריבית כלל, לא להתנות שום דבר ולא לצפות לכלום. אבל אין איסור ללווה לאחר שהחזיר את הכסף להביע תודתו למי שעזר לו בלב שלם ובלי רצון לקבל שום תמורה. ונראה שאפילו כשמקבל את הכסף יכול להגיד תודה, שאין בכך שום נתינת כבוד אלא ביטוי יסודי ובסיסי של תודה לאדם שעוזר לך.

6. סיכום

על כן למסקנה מותר לבן לקבל את המתנה שניתנה לו לבר המצווה. יש ללמד לכתחילה את נותן המתנה שישתדל שלא לתת את המתנה ממש בעת הפירעון, אבל גם אם עשה כן אין כאן איסור ריבית כלל.

7. דרכי תשובה שם, ס"ק עה. בספר תורת ריבית עמוד מז מביא בשם הדרכי תשובה ס"ק פז שאין לומר תודה בשעת הפירעון, אמנם המעיין בספר יראה שאין כאן איסור, וזו לשונו של דרכי תשובה הנ"ל: "ועיין בספר מרבה תורה ס"ק כט. שמעורר על מנהג העולם שמקילים ואינם מדקדקים ואומר תיכף אחר תשלומי מעות ההלוואה של גמילות חסדים תודה ואף דהאיסור הוא רק כל זמן שמעותיו בידו מכל מקום הנכון להחמיר אחר תשלום המעות זמן מה". מלשון זו ברור שאין כאן אלא חומרא, ולא איסור מן הדין. ולפי מה שכתבנו אפילו בזמן שהמעוה ביד הלווה מותר לומר תודה. ועיין במנחת שלמה סימן כח שכותב שמותר ואפילו ראוי לומר תודה, אלא שצריך להימנע מלברכו. ולעניות דעתי גם לברכו מותר, רק אסור לכבד אותו בכיבודים שלא היה מכבדו לפני כן. ועיין בתשובת יביע אומר חלק ד יורה דעה סימן ט שמקשה על האגרות משה בדרכו של המנחת שלמה, שאדרבא לברכו ודאי שאסור, כפי שיוצא מדברי רבותינו בעלי התוספות בקידושין. ונכון שמתירין אחד של התוספות אפשר ללמוד חומרא זו, אמנם התוספות מביא תשובה נוספת לקושייתו, ושאר הראשונים לא הביאו תירוץ זה כלל, ומכאן שאין לדחות דברי האיגרות משה.

8. וכך פסק להלכה ביביע אומר חלק ד, יורה דעה סימן ט.

ההיתר מבוסס על העובדה שריבית מאוחרת למלווה עצמו אין בה אלא איסור דרבנן, ויש ראשונים הסוברים שהאיסור הוא דווקא אם אומר לו "בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי". ואכן לא ראינו בגמרא ובשולחן ערוך שום איסור לתת מתנה לבן המלווה בעת פירעון החוב; ואף שיש איסור לתת מתנה לבן המלווה בריבית מוקדמת, ריבית מוקדמת שונה משום שמטרתה לקבל את ההלוואה, ואין זה דומה למתנה לאחר הפירעון שהיא אות תודה בלבד.

סימן לא – היתרים באיסור ריבית

1. מבוא
2. עסקה
3. היתר עסקה
4. הלוואה מבנק או מחברה פיננסית
5. כשהמלווה אינו אישיות פרטית
6. קנסות
7. סיכום

ס

1. מבוא

בפרק שעסק בריבית מאוחרת למדנו על גודל האיסור של לקיחת ריבית. ואף על פי כן, במציאות חיינו אנו משלמים ריבית או נוטלים אותה בדרכים שונות, שהרי כולנו מפקידים כספים בבנקים או לווים מהם כספים בריבית. כיצד הותר דבר זה? בכניסה לבנקים מוצג מסמך שנקרא "היתר עסקה", שבדרך כלל אף אחד אינו מודע לו; כיצד הותר זה פועל? בנוסף, כשמשלמים באיחור חובות ישנה ריבית פיגורים, ופעמים שהחוב תופח ותופח לממדים מפלצתיים; האם יש היתר לזה?

כדי לענות על כל השאלות הללו נתמקד בארבע נקודות:

א. נסביר מהי עסקה. הלא אנשים צריכים להרוויח כסף, וצריך לדעת באיזה אופן מותר להלוות כסף ולהרוויח מכך בלא לעבור על איסור ריבית.

ב. נלמד על "היתר עסקה" - הרחבה של העסקה המותרת בהלכה, המאפשרת להערים על איסור הריבית.

ג. נעיין בשאלה אם יש הבדל בין הלוואה הניתנת בין בני אדם, למשל ראובן שמלווה לשמעון, לבין הלוואה מגוף כלכלי שהבעלים שלו אינם אחראיים על החברה עצמה, למשל חברה בע"מ, או קונצרנים גדולים יותר, כגון בנקים ודומיהם. לגבי האחרונים קשה אף לאתר מיהו הבעלים, שהרי במקרה של פשיטת רגל של אותן חברות 'בעלי' החברה אינם אחראים על הנזקים הנגרמים ללקוחות.

ד. נשאל מה דין ריבית המוטל על אדם עקב איחור בתשלום חוב כלשהו.

2. עסקה

יש להבחין בין הלוואה לעסקה.

בהלוואה המלווה נותן את הכסף ללווה, שמשמש בו כרצונו. הלווה יכול להשקיע בכל עסק שירצה על אחריותו הבלעדית, ובתום התקופה עליו להחזיר את הכסף שלווה ובנוסף גם את הריבית שסוכמה, שאינה מותנית בשאלה אם הצליח בעסקיו או לא. הלוואה כזו אסרה התורה מדין ריבית. ואולם, כאשר אדם מלווה כסף לחברו כדי שישקיע אותו, והם יחלקו ביניהם את הרווחים וההפסדים, המצב שונה. למשל, אם בהלוואה של 100,000 הצליח המשקיע להגיע לסכום של 150,000, הוא יחזיר למלווה 125,000; אבל אם לא הצליח בעסקיו והפסיד כסף, ואין לו עכשיו אלא 50,000, הוא יחזיר רק 75,000. עסקה כזו מותרת, (בתנאי שהמעסיק קיבל איזשהו תשלום נוסף מהמשקיע) מפני שיש כאן שותפות שבה אחד נותן את המימון והשני את המיומנות, והם שותפים

הן ברווחים והן בהפסדים¹.

3. היתר עסקה

עם התפתחות הכלכלה, ראו חכמי הדורות שאין אפשרות לבני אדם להתקיים בלי להיעזר לעתים בהלוואה בריבית. למשל, אדם שרוצה להקים מפעל זקוק להלוואה כדי להקימו, ואין מי שילוה לו מאות אלפי שקלים בלא שירוויח מזה. אדם רוצה לקנות בית, כמעט בלתי אפשרי שיהיה לו די כסף כדי לקנות את הבית בלי לפנות לבנק ולבקש משכנתא, כלומר הלוואה בריבית. הן הכלכלה הכללית אינה יכולה להתפתח בלי ריבית, והן האדם הפרטי אינו יכול לשרוד בלי לעבור על האיסור הזה. מה עשו חכמי הדורות? עקפו את האיסור של ריבית בדרך מתוחכמת. חכמים טענו שהכסף שניתן ללווה הוא בעצם עסקה, והמלווה והלווה יתחלקו ברווחים ובהפסדים. אולם המלווה אינו רוצה במציאות לשאת את ההפסד, ולכן הוסיפו בחוזה שהלווה צריך להצהיר אם היה לו רווח או הפסד, וכדי שנאמין לו הוא חייב להישבע שבועה חמורה על ספר תורה על שיעור רווחיו או הפסדיו. ידוע בהלכה שאסור להישבע, ועל כן למעשה הלווה ישלם את הריבית שנקבעה בלי שמבחינה משפטית עבר על איסור ריבית.

1. יורה דעה קעז סעיף ב. וכאמור, הלווה צריך לקבל בנוסף תשלום, שאם לא כן יש כאן איסור דרבנן, כי עסקה נחשבת בהלכה כחצי הלוואה שהלווה פועל לעצמו, מסתכן בהפסד ונהנה מהרווח, והחצי השני הוא פיקדון, כלומר שהוא מתעסק למען המלווה בחלק של המלווה, שיינה מהרווחים וישיא בהפסדים. וזה נראה כריבית, כי נראה שהוא מסכים לטפל בחלק של המלווה היות שהמלווה הלווה לו כסף. ואם מקצועו להתעסק בכך, די בתשלום סמלי לסלק את האיסור דרבנן. וכן באופן קצת שונה (אולם מבוסס על אותו עיקרון) מה שמובא בשולחן ערוך סימן קסז סעיף א: "מלוה אדם לחבירו מנה, על תנאי שיתעסק בו לריוח המלוה עד שיהא שני מנים, ויהיו באחריות המלוה עד אותו זמן, ולכשיהיו שני מנים יחזרו שני המנים למלוה ומשם ואילך יהיה כל הריוח ללווה, ובלבד שיתן שכר עמלו עד שיהיו שני מנים".

לפנינו דוגמה להיתר עסקה:

אני החתום מטה מודה שקבלתי מ _____ סך _____ בתורת עסקה עד לתאריך _____, והתחייבתי להשקיע את כסף העסקה בעסק טוב ומובחר שהוא יותר קרוב להרויח בו.

ואם ארצה להשתמש בכסף זה לצורכי הפרטיים או לתשלום חובות שיש לי, הריני מקנה ל _____ הנ"ל בקניין המועיל חלק בכלל עסקי המניבים רווחים בשווי הכסף שקבלתי, ויהיה אותו החלק בידי בתורת עסקה.

הרווחים שיהיו מהעסקה יתחלקו מחצה לי ומחצה ל _____ הנ"ל, ואם ח"ו יהיו הפסדים יישא הנותן _____ הנ"ל בשני שלישים, ואני המקבל בשליש. ואין אני נאמן לומר שהיו הפסדים או שלא היו רווחים, וכן לגבי גובה הרווחים שהיו, אלא בשבועה חמורה בנקיטת ספר תורה.

אמנם זאת הוסכם בינינו שאם ארצה לתת לנותן העסקה סך _____ ואחזיר לו את הקרן, הרי שכל המותר שייך לי לבדי ופטור אני מכל שבועה ובירור על הכסף הנ"ל. ואם יישאר הכסף בידי לאחר הזמן הנ"ל וכל זמן שלא אחזירנו, מוסכם בינינו שימשיך הכסף להיות בידי בתורת עסקה כפי כל התנאים דלעיל. כל זה נעשה בקניין אגב סודר כתיקון חז"ל ובאופן שאין בו אסמכתא והכל שריר ובריר וקיים. ועל זה באתי על החתום _____

ניתן להקשות ולשאול שאפשר לקבל חוזה זה כשבאמת כוונת הלווה להשתמש בכספים כעסק, אבל מה הבסיס להיתר עסקה כאשר ידוע שהלווה לווה את הכסף לצריכה או לקניית בית? התשובה מצויה בקטע במסמך שבו כתוב שאם ירצה הלווה להשתמש בכסף זה לצרכיו הוא מקנה למלווה שותפות בעסקיו האחרים שמניבים כסף. וביאור העניין הוא שאדם שזקוק לכסף כדי לשלם למכולת, היה צריך למכור חפצים שלו כדי לממן את התשלום הזה; על מכירה זאת היה מפסיד הרבה כסף, ועל כן בזכות ההלוואה הוא אכן הציל ממון רב שחלק ממנו ילך למלווה. וכן בהלוואה לצורך קניית בית: בלי הלוואה זו היה צריך לשלם שכירות, ועל כן בזכות הלוואה זו הוא מציל לעצמו הרבה כסף, שאותו הוא מחלק עם המלווה. וכמובן שזו הערמה לכל דבר, והדבר מרחיק לכת יותר מכל ההיתרים מסוג זה המוכרים לנו.

לדוגמה, היתר מכירה של שנת השמיטה מבוסס בעיקר על העובדה שדין שביעית בזמן הזה הוא מדרבנן, כלומר שמן התורה אין איסור כלל של שביעית. חכמים תיקנו דין שביעית גם בזמן הזה כדי שלא תישכח מצווה חשובה זו, אולם ביטלו אותה לעת הצורך למי שאינו מסוגל לקיים את הגזרה, על ידי מכירה לשנה של השדות לאינו יהודי.

כך גם היתר מכירת חמץ. שהרי חמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא מדרבנן, ועל כן הורו חכמים כיצד לעקוף בעת הצורך איסור זה על ידי מכירה לאינו יהודי, אף שבאמת האינו יהודי אינו מעוניין לקנות. והיות שהמכירה חלה מבחינה הלכתית, סמכו על זה להשאיר את החמץ בביתו של היהודי.

לעומת זאת בדין שלנו האיסור הוא מן התורה, ונחשב מהאיסורים החמורים ביותר. כיצד ייתכן שסמכו על הערמה כזו?

ניתן שלושה הסברים לדבר:

א. היתר זה נלמד מדין פרוזבול². בשנת השמיטה מתבטלים כל החובות; ראה הלל שבני אדם נמנעים מלהלוות, ובמקום שהלכה זו

2. חושן משפט סימן סז.

תסייע לעניים היא הקשתה עליהם, מפני שלא מצאו מי שילווה להם. תוצאות הלכה זו היו אפוא הפוכות מרצונו של ה', שרצונו לסייע לעניים ולנזקקים, וציווה על השמיטה לשם כך. על כן התקין הלל את הפרוזבול, ויש אומרים שתקנה זו חלה גם למי שסובר שדין שמיטת כספים היא מן התורה בזמן הזה. גם בנדון שלנו - איסור ריבית - הדבר דומה. האיסור ליטול ריבית, שכל מטרתו לבוא לעזור לבני אדם, הפך במציאות המשתנה לבלם להתפתחות כלכלית, ובמקום לסייע הוא מקשה; ועל כן ראו חכמי הדורות שאין ברירה אלא לעקוף את האיסור הזה.

ב. התורה תמימה (ויקרא כה הערה קצב) הסביר את ההיתר בשינוי מקומה של הפעילות הפיננסית בין זמננו לזמן חז"ל. אז המחיה הייתה מבוססת על החקלאות, והתעסקות בכסף הייתה זניחה; אבל בזמננו שהמסחר הוא יסוד הכלכלה דין זה אינו אפשרי:

והנה דבר ידוע הוא, שבדורות האחרונים המציאו היתר הלואה ברבית בהיתר עיסקא שנבאר ענינו בסמוך, ולכאורה דבר פלא הוא שלא מצינו כל דמז קל בתורה להמצאת היתר לאיסור זה, ונראה בזה שראו חכמינו יסוד וגם הכרח להיתר ענין זה בכלל, משום דחקרו ובאו עד תכונת האיסור הזה ביסודו ועיקרו שבתורה הבנוי ומיוסד על הענין וחי אחיך עמך, שאז בימי נתינת התורה היו עיקרי יסוד חיותם ועסקם של ישראל - עבודת האדמה, והוא היה היסוד והעמוד לעשרם ולמצבם, כי מי שהיה לו תבואות בהמון היה נחשב לעשיר, והכסף לא היה נחשב להם לעיקר ויסוד החיים, וכשהיו לויס כסף לא היה למען עשות מסחר וקנין, רק למען השג על ידו לחם ובגד למי שחסר לו כזה משדהו ועבודתו, ולפי זה ממילא מובן כי להעני הלואה הזו לא היה כל חשבון לשלם רבית וגם להמלוה העשיר לא היה חסרון ניכר בהלואות כספו בלא רבית, אחרי כי בכלל לא היה להם עסק כספים ולא שייך בשניהם בזה וחי אחיך עמך. אבל בימי הבינים שאבדה לישראל חלק ונחלה בעבודת האדמה, ונשארו גוי החי רק על המסחר לבדו, לא יכלו

עוד להחזיק באיסור רבית, כי הכסף נעשה ליסוד עיקרו לאמצעות החיים והמסחר, ונעשה עסק הרבית עסק שוה גם להלוה גם להמלוה, ושייך בשניהם בזה וחי אחיך עמך, ולכן ראו חכמים למצוא היתר לאיסור זה, וחשבו שעל דעת כן לא אסרה התורה ענין זה בכללה, כך נ"ל.

ג. כהמשך לדבריו נדגיש שאכן דין איסור רבית בתורה מוצג כסיוע לעני:

אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימוע עליו נשך (שמות פרק כב פסוק כד).
וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך: אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך: את כסףך לא תתן לו כנשך ובמרבית לא תתן אכלך: אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים (ויקרא פרק כה, לה-לח).

אם כן, אין איסור רבית כעין תכנית כלכלית שאינה מבוססת על מחיר הכסף, אלא היא סניף בחיוב הצדקה. כאשר חז"ל אומרים שלקיחת רבית נחשבת כגזל, כוונתם למקרה שבו מנצלים את דחקו של אדם כדי להתעשר, מעשה שהגדרנו כגזל חוקי. התורה מתקוממת כנגד זה. אבל הלוואה שכל עניינה למטרת הקמת עסק, אין זה במהותו של האיסור. לכן איסור רבית נמצא בשלחן ערוך ביורה דעה, היכן שמובאים דיני צדקה, ולא בחושן משפט שדן בכל הדינים הקשורים לכלכלה. איסור רבית חל בוודאי גם על לווה עשיר, שהרי אין לנו תורה אחת לעשירים ותורה אחת לעניים; אבל כאשר מערימים על הדין אמנם אסור לפגוע בעני, אולם בעשיר מותר כי במהות מדובר לא בניצול אלא בעסק. ועל פי זה מותר להשתמש בהיתר עסקה דווקא לצורך עסקה אמתית, אבל אסור להשתמש בהיתר כדי לסייע לעני או לחבר שיש לו קושי זמני בעסקיו. במקרים כאלו צריך להלוות בלי רבית ובלי לעשות שום היתר

עסקה, כי אז הלוואה בריבית משמעה להיות נבל ברשות התורה. וראו מה שדוד המלך אמר על אותו עשיר שגנב כבשה מעני: "בן מוות האיש הזה", אף שעל פי הכללים ההלכתיים אינו מחויב אלא להחזיר את מה שלקח. אין למצוא הגנה והצדקה לניצול של עני במסווה של היתר עסקה.

4. הלוואה מבנק או מחברה פיננסית

הרב משה פיינשטיין חידש שאין איסור להפקיד כסף בבנק ולקבל ממנו ריבית, כיוון שאם הבנק פושט רגל אין אחריות על בעלי הבנק להחזיר את הכסף למפקיד. מה שאין כן בלווה רגיל, שגופו משועבד להלוואה ועליו לעשות כל מה שביכולתו להחזיר את חובו.

במילים אחרות, כאשר הלווה הוא רק עסק ולא אישיות פרטית, אין דין ריבית חל. ואלה דברי הרב משה פיינשטיין, יורה דעה חלק ב סימן סג:

אבל הנה אני אמרתי חדוש בענין איסור ריבית והוא לדעתי ברור לדינא, בדבר זה שרובא דרובא דאינשי מניחין מעותיהן במדינותינו בהבאנק ונוטלין הריבית שנותנין בכל באנק... שאין עוברין על איסורי ריבית דאיכא על המלוה והלוה, משום דסתם מלוה הרי איכא שעבוד הגוף שיש על גופו של הלוה אף שאין לו כלום חיוב לשלם, וכדאיתא בכתובות דף פ"ו פריעת בעל חוב מצוה, ויש עליו חיוב להשיג מעות על ידי פעולה ושאר ענינים לשלם וכשלא ישלם עבר על חיובו. על כל פנים כיון דמחרימין מדין התורה כשאומר הלוה שאין לו לשלם הרי בלית ליה ארעא אחריתי ודאי עשו כדין והחרימו אף אם לא תבע המלוה שיחרימו מצד הלוקח שהבעל חוב יגבה ממנו כשאין לו מעות ומטלטלין ומכל מקום נקדא לזה רשע ולא ישלם, והוא מטעם החיוב שעליו לפרוע שהיה לו להשתדל בכל הכחות לשלם אף בעבודות קשות וכשנתעצל בזה נמצא שעבר על חיובו גם בלא אונס.

וזהו סתם מלוח שבתורה ובגמרא ובכל מקום שהוא עושה חיוב על גוף הלוה שישלם ואין תלוי כלל אם יש לו ממה לשלם או אין לו לשלם נעשה עליו חיוב זה ונקרא רשע כשאינו מקיים חיובו, והוא שעבוד הגוף שיש על הלוה שזהו העיקר ושעבוד הנכסים בא מזה, ... וממילא נראה שרק בסתם מלוח שעושה חיוב תשלומין על הלוה נאסרה בתורה מליקח ריבית אבל מלוח כזו שאינו עושה שום חיוב על גוף האדם לשלם שאף שיש לו ממון הרבה אין על גופו שום חיוב לשלם וליכא עליו העשה דתשלומין ולא יהיה רשע כשלא ישלם לא נאמר על זה איסור ריבית. וכן הוא ענין הביינק שבמדינתנו באמעריקא שגוף הבעלים של הביינק אינם מחוייבין כלום לאלו שהניחו מעותיהם בהביינק אף אם יזדמן שלא יהיה בהבאנק מעות לשלם, שלכן ליכא איסור ריבית אף כשהבאנק הוא של ישראל. ...

אבל טעם זה אינו מועיל להתיר ללוות מהבאנק כשהוא של ישראלים אם הלוה הוא איש פרטי שיש עליו שעבוד הגוף והעשה דפריעת בעל חוב לשלם, ואף אם הוא קאמפאניע אם הבאנק המלוה רוצה דוקא שגם בעלים דהקאמפאניע עצמן יתחייבו מחמת שעסק הקאמפאניע לא כל כך בטוח. אבל להלוות לקאמפאניעס כפי הסתם שבפיה מדינתנו שאין הבעלים מחוייבין בעצמן לשלם ליכא איסור ריבית.

דבריו של הרב משה פיינשטיין מבוססים על ההבנה שאיסור ריבית שורשו באיסור לנצל את העני, אבל כשמדובר בחברות עסקיות אין איסור ריבית כלל. ואין צורך אף בהיתר עסקה, כי הלוואה לבנק היא 'עסקה' במהותה, על כן אין צורך לעשות מעשה כאילו זו עסקה.

5. כשהמלווה אינו אישיות פרטית

בזכות דברי הרב פיינשטיין מצאנו היתר מרווח להלוואות בין חברות. ואולם אין זה פותר את הבעיה של האדם הפרטי הלווה מן הבנק ומשלם ריבית, שהרי ללווה מן הבנק יש בוודאי שיעבוד הגוף, ואם לא ישלם יפנו להוצאה לפועל לחייבו לשלם.

ונראה להוסיף על דברי הרב משה פיינשטיין ולומר שאין איסור כאשר המלווה הוא גוף פיננסי, ואין זה ברור למי מגיעה הריבית. גוף פיננסי אינו מחויב במצוות כלל, ואף לא במצוות צדקה. הניגש לגוף פיננסי אינו ניגש לבקש עזרה אלא נכנס לעסק ביודעין ובהיגיון כלכלי, וכפי שהבנק אינו אישיות פרטית שחל עליה שיעבוד הגוף, כך גם המצווה לעזור לזולת אינה רובצת עליו. ואף שבוודאי אין היתר שבעולם לבעלי חברות בע"מ לגנוב ולגזול, שונה דין ריבית שהוא סניף של מצוות צדקה.

אכן יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים כיצד להתייחס לבעלי מניות של חברה. יש שראו בבעלי מניות בעלים לכל דבר, ולשיטתם אסור להיות בעל מניה של חברה שעובדת בשבת או שמחזיקה חמץ בפסח, ויש שהקלו בזה³. אבל באיסור ריבית הדבר שונה, משום שנוסף על הספק

3. השאלה אם בעלי מניות הם בעלים של החברה על פי ההלכה נדונה רבות בפוסקים, גם לגבי איסור חמץ או לגבי אחריות בעלי מניות על פעילות החברה בשבת. עיין בדברי הרב שאול ויגורט בספר זיכרון יד שאול עמוד לה, הרואה בחברת בע"מ אישיות לעצמה - וממילא אין בעלי המניות נחשבים כבעלי החמץ - ואת דברי מנחת יצחק חלק ג סימן א, המביא אותנו וחולק עליו. אמנם אנו איננו באים להתיר מצד שאין בעלי המניות נחשבים לבעלים, אלא מדין הרמ"א שעל ידי שליח אין איסור ריבית. ונעיר נקודה אחת על דברי המנחת יצחק. כראיה לכך שגם בעלות חלקית נחשבת בעלות הוא מביא סוגיה ממגילה כז, ב. מבואר שם בגמרא שיש איסור למכור בית כנסת בתנאי שאם למוכרים יהיו בעתיד האמצעים הם יוכלו לקנות חזרה את בית הכנסת (למי שסובר שצד אחד בריבית אסור), כי הקונה שנתן את הכסף יקבל את כספו חזרה, ובנוסף הרי התגורר במקום תקופת מה ועל כן יקבל יותר ממה שנתן. והנה בית כנסת שייך לקהל, ולא לאדם פרטי, ועל כן הדבר דומה לחברה בע"מ. אולם אין הנדון דומה לראיה, כי בבית הכנסת יש רשות לכל חברי הקהל להשתמש בבית הכנסת ולהתפלל בו, ועל כן הם נחשבים שותפים.

אם בעלי המניות נחשבים כבעלים לכל דבר, ניתן לצרף גם את דברי הרמ"א בסימן קס סעיף טז⁴:

שמותר לישראל לומר לחבירו ישראל: לך והלוה לי מעות מפלוני ישראל ברבית ומותר לתת אחר כך הרבית לשליח להביאו לו, דלא אסרה תורה אלא רבית הבא מיד לזה למלוה⁵ והשליח אינו עושה שום איסור, דהאי רבית לאו דידיה הוא, ואי משום ששלוחו של אדם כמותו, אין שליח לדבר עבירה. ואין לפרסם הדבר בפני עם הארץ. (מרדכי בשם רש"י). וכן עיקר, אף על גב דיש מפקפקין בהיתר זה ומחמירים לאסרו, (ב"י ובנמוקים), יש לסמוך עליו לעת הצורך. ומכל מקום אם הלוה קבל המעות בעצמו מן המלוה, רק ששולח לו הרבית, אסור. (שם במרדכי). אבל אם שליח המלוה הלוה ללוה בריבית ועשה שטר על שם המלוה, הוה כאילו הלוה לו המלוה עצמו ואסור, אפילו עשה השליח בלא דעת משלחו, דהשטר עביד לה עיקר הלואה והוא נכתב על שם המלוה (מהרי"ק שורש י"ז).

נדגים: ראובן רוצה ללוות מיהודה כסף בריבית, כיצד יעשה? הוא פונה לשמעון ומבקש ממנו שילוה מיהודה בריבית; יהודה מסכים, ונותן את הכסף לשמעון שנותנו לראובן. בתום התקופה ראובן מחזיר את

ומטעם זה אם נגנב ספר תורה מבית הכנסת אינם יכולים להעיד על הגזלה, אלא אם מסתלקים מאותו בית כנסת או מאותו ספר תורה. ושם באות יט הרגיש בזה וכתב "ואף דמצד אחד יש טיבותא בבית הכנסת דיש לכל יחיד רשות השתמשות, אבל מצד שני קשה לומר דבעלי מניות, שכל בני החבורה בספר נכתבין, ויש לו שטר על מעותיו, יהיה גרע מזה". ונראה שאכן בעלי המניות נהנים מהחברה, אבל אינם החברה עצמה, כי החברה היא גוף משפטי נבדל מבעלי המניות, ובחברה בע"מ ההשקעה של בעלי המניות היא לפעמים זעירה לעומת נכסי החברה. אבל כאמור אין להאריך במחלוקת זו, כי ההיתר שאביא להלן הוא מצד שליחות, אף שגם הוא בנוי על ההפרדה הקיימת בין החברה לבעלי המניות.

4. דבריו מבוססים על דברי רש"י בתשובה.

5. בבא מציעא סט, ב.

הכסף לשמעון, עם תוספת של ריבית המיועדת ליהודה. אומר לנו הרמ"א שדבר זה מותר, כי שמעון לא לקח ריבית - שהרי הוא העביר את הריבית ליהודה, ולכן הוא לא עבר על שום איסור. יהודה לא קיבל ריבית ישירות מראובן הלווה, אלא קיבל את הכסף משמעון, ושמעון אינו השליח לא של ראובן ולא של יהודה, שהלא אסור לתת ריבית, ואין שליח לדבר עברה. לכן שמעון אינו נחשב לא הנציג של ראובן ולא הנציג של יהודה, כביכול הוא אדם זר שנתן ליהודה את הרבית - ומפורש בגמרא שמותר⁶ לאדם זר לתת כסף למלווה כדי שילווה בלי ריבית ללווה⁷.

וכן בבנק, הפקיד הוא אמצעי בין הלווים והנהנים האמתיים של ההלוואות, שהם בעלי המניות של הבנק. ההלוואה לא ניתנת על שמם, אלא על שם החברה שאינה מחויבת במצוות, והם שחייבים במצוות אינם מקבלים את הכסף מהלווה, אלא דרך החברה שהיא אישיות משפטית נפרדת מהמלווים.

ואף שהרבה חולקים על דברי הרמ"א, שוודאי שזו הערמה, יכולים אנו לסמוך על דבריו כאשר לוויים מבנק, שאז יש היגיון בדבר להקל. הפונה לבנק אינו פונה לעזרה, אלא לגוף פיננסי ועסקי. הבנק לווה ומלווה ומשקיע, עבור זה יש לו עובדים, שכירים ומבנים שעלותם גבוהה, כדי שיוכל לתת את השירות הפיננסי הזה. חלק מהעובדים מקבלים שכרם על פי הסכם בלי שום קשר ללווה זה או אחר, ואחרי שהבנק שילם את כל התחייבויותיו בעלי המניות מקבלים את הרווחים, ואין לכך שום קשר עם לווה זה או אחר. ואם הבנו שמהות איסור ריבית היא האיסור לנצל אדם שקורא לעזרה, ואין זה קשור להתנהלות עסקית, הרי שאין לך עסקה גדולה מלעבוד עם הבנקים ושאר המערכות הפיננסיות. ואף החולקים על הרמ"א יודו כאן, שאין כאן בכלל העברה של ריבית מיד

6. בבא מציעא סט, ב.

7. עיין בט"ז שדוחה את דברי הרמ"א האלה מכל וכל, ועיין בש"ך ובנקודות הכסף שמגן עליו.

הלווה למלווה.

דברים אלו מבוארים היטב בשו"ת מהרי"א הלוי, חלק ב סימן נד⁸:

מכתב שאלתו הגיעני בדבר האקציען באנק אם יש בו חשש איסור רבית. כבר נודע מה שהאריכו הפוסקים ביורה דעה סימן ק"ס סעיף ט"ז בהג"ה בדין רבית על ידי שליח. ולפי עניות דעתי נראה דגם הפוסקים האוסרים מודו בנ"ד. דהרי ליכא כאן שום ענין שליחות לא מהמלווה ולא מהלווה דהרי מעולם לא דיבר המלווה עם הדירעקטור שום דיבור מהלוואה. כי האקציענערע נותנין המעות להקאסירער (=קופאי) נגד השיק אשר הוא נותן להם והעושה הלוואה הוא הדירעקטור ואחר כך מקבל הלווה המעות מהקאסירער...

כל זה לא שייך בנידון דידן דידוע דאין שום אחדיות דנפשי על הדירעקטאר ולא על הקאסירער (=קופאי) כי אם מחלק את המעות הנמצא בהבאנק כפי הפנקסאות הן רב הן מעט ומעולם לא נעשה אחד מהם לא מלווה ולא לוה כי אם הבאנק מקבלת המעות ועושה בהם משא ומתן על פי עצת מנהיגי הבאנק ומטעם זה נראה דגם מה שהקשה הט"ז מן זווי דיתמי ומן אפוטרופוס גם כן לא שייך בנידון דידן דהתם הלווה הוא חייב להיתומים ואם הלווה לא ישלם אז לכשיגדלו היתומים יעמדו לדין עם הלווה לתובעו. מה שאין כן כאן דאין להמלווה שום טענה ותביעה נגד הלווה כי אם נגד הבאנק. ...

8. הובאו דבריו בדרכי תשובה סימן קס ס"ק טו, וראה בספר תורת ריבית עמוד שמז הערה ק עוד פוסקים מקלים, ובהערה קא ראה עוד פוסקים שסוברים שאכן אין כאן איסור תורה. הוא מביא שם את דעות המחמירים ומסיק שצריך לסמוך על ההיתר עסקה. ולי נראה שהיתר העסקה המתקיים היום עם הבנקים נראה כחוכא ואטלולא; כמעט אף אחד אינו יודע על קיומו, הוא תלוי בכניסה לבנק שאף אחד אינו קורא, ואין אזכור שלו בשום חוזה בין מלווה ללווה. ואם האמת כדעת האוסרים שיש כאן איסור תורה של ריבית, אין בהיתר עסקה בצורה כזו שום מרפא. ונראה לי סביר בהרבה לסמוך על העובדה שהלוואה מבנק היא באמת עסקה במהותה, ולא על משהו וירטואלי שאין מאחוריו דבר.

מיהו לפי האמת נראה לפי עניות דעתי דבין אם מנהיגי הבאנק נכרים או ישראלים בכל גווני מותר לכתחילה וכמו שביארתי.

הרב שלמה זלמן אויערבך, במנחת שלמה חלק א סימן כח חולק עליו:

עד כה דברנו כשהבנק הוא הלוה, אולם כשהבנק מלוה כסף לאחרים נראה לעניות דעתי דחשיב ודאי רבית גמורה, וכדמצינן בדף ע' ע"א דאסור להלוות מעות של יתומים ברבית קצוצה אף על גב שהמלוה והלוה אינם מכירים כלל זה את זה, וכל שכן בגדולים שהשתתפו לדבר עבירה לבחור באנשים מסוימים שיתעסקו בהלוואת מעותיהם ברבית, ואף אם נאמר גבי יתומים קטנים דאין זו רבית דאורייתא, היינו משום דיתמי לאו בני מיעבד מצוה נינהו וגם אנו לא מוזהרין על ממונם וכיון דלא אזהר רחמנא למלוה לא אסור גם על הלוה כמבואר בראשונים, מה שאין כן בגדולים הרי הם עושים וממנים ממש שליח להלוות מעותיהם ברבית.

אמנם דעת המהרי"א ברורה, שאין זה דומה כלל לממון היתומים. במקרה זה היתומים הם המלווים, והלווים לוים מהם כסף על ידי האפוטרופוס שלהם, והשטר הוא על שם היתומים. אם כן אלו היתומים שמלווים ללווים. אבל בבנק אין בעלי המניות מלווים את הכסף שלהם דרך הפקיד, אלא הפקיד מלווה את הכסף של הבנק, ואין כלל זהות בין בעלי המניות והבנק, או בין הפקידים והנהנים. הרב אויערבך הבין שבנק שקול לאנשים ששיתפו ממונם להלוותו בריבית, אולם כפי שהסביר המהרי"א אין זו המציאות⁹. וסוף סוף זהו פסק הרמ"א, שאם אין העברת

9. ועיין בהר צבי יורה דעה קכו, שמסכים עם המנחת שלמה שיש איסור ריבית בהלוואה מבנק. אמנם מודה הוא שבבנק ממשלתי אין איסור ריבית, מפני שאין מלווה שנהנה מהריבית, והאיסור בבנק הוא מפאת הבנתו שבנק עניינו משקיע של כסף השייך לשותפים. אמנם כפי שראינו אין זה כך, ועל כן גם מדבריו אין לדחות את תשובת מהרי"א. ועיין בספר תורת ריבית שמביא עוד פוסקים שמתנים את

הכסף ישירות בין מלווה ללווה אין כאן איסור.
 הרב אויערבך הרגיש שמדברי רש"י והרמ"א הדין בוודאי שונה, ועל כן
 הוא ממשיך וכותב כך:

[אין בדעתי לדון עכשו בדין המסובך שבסימן ק"ס בענין רבית על ידי שליח, רק אעיר דכיון שהשטר הוא על שם הבנק הרי זה חשיב כאילו השטר הוא ממש על שם המלווה דאסור אף על ידי שליח]. אך נוראות נפלאתי כשראיתי בדר"ת שהביא מהגאון העצום מהרי"א איטינגא שכתב בפשיטות בסימן נ"ד דשרי, וסובר דשאני יתומים דאם הלוח לא ישלם יוכלו שפיר היתומים לתבעו לכשיגדלו, מה שאין כן בבנק רק הנהלת הבנק יכולה לתבוע ולא בעלי המניות, והוא פלא, אטו ראובן שמסר כספו לשמעון על מנת להלוות ברבית קצוצה ומפורש התנה השליח עם הלווים שאין להם שום עסק עם בעל המעות, ולא יוכל בשום אופן לתובעם כי אם על ידי אותו השליח בלבד, וכי נפקע משום כך איסור רבית, הרי לא מצינן דשרי אלא אם כן בעל המעות הוא עכו"ם (גוי) אבל לא בישראל שלא יוכל לתבוע, וגם זאת לדעת דאין נדון זה שייך כלל למה שהובא בשולחן ערוך סימן ק"ס לענין מעות עניים דחשיבי כמעות של יתומים ומותר להלוותן ברבית דרבנן של קרוב לשכר ורחוק מהפסד, דשאני התם שאין להממון בעלים ידועים, אבל אם העניים מיוחדים וגם ידוע חלקו של כל אחד ואחד מבואר בכל מקום דאסור, וכל שכן הכא שהמניות מסוימות וידועות דודאי חשיבי בעלי המניות כמלוים מעותיהם ברבית על ידי שליח, וממילא פשוט הוא שאיסור גמור לעשות כן גם ברבית דרבנן.

ולפי המהרי"א זוהי בדיוק סיבת ההיתר, שהשטר הוא על שם הבנק

ההלוואה מבנקים בחתימה על היתר עסקה. נראה לי שעדיף לסמוך על המהרי"א, שדבריו הגיוניים ומסתברים, מלסמוך על היתר שהוא קשה מאוד ויש אף חוכא ואטלולא בכך שכמעט אף אחד מהעוסקים עם הבנק אינו יודע מהיתר זה.

ולא על שם בעלי המניות. וכאמור הכסף של הבנק אינו כסף של בעלי המניות, שאין להם שום אישור להיכנס לבנק ולהוציא את כספם; ועל כן נראה שדברי המהרי"א הם ברורים בטעמים.

וכאמור, יסוד ההיתר הוא בכך שבנק הוא עסק, ואיסור ריבית עיקרו האיסור לנצל עני, ואינו שייך לעניינים עסקיים טהורים. ואף שאם עני ילווה מהבנק הוא יצטרך לשלם ריבית ובכך הבנק ינצל את עוניו, וזהו ודאי לא רצון התורה, אבל פורמלית אין כאן איסור ריבית. ומכל מקום בוודאי שמצווה גדולה להקים גמ"חים, המלווים בלי ריבית למי שנמצא בצרה.

6. קנסות

מערכות המיסים של המדינה, הרשויות המקומיות וחברות החשמל גובות מסים ממי שאינו משלם בזמן את התשלומים הרובצים עליו. פוסקים דנו להתיר ריבית זו, משום שהיא אינה קשורה להלוואה. ואלה דברי השולחן ערוך:

המוכר סחורה לחבירו בס' זהובים שקבל מיד והתנה לתתה לו לחצי שנה, ואם יעבור על זה שיתן בעבודה ק' זהובים, וקנו מידו והגיע הזמן ולא נתן, חייב (המוכר) ליתן הק' זהובים. (יורה דעה, הלכות רבית סימן קעז סעיף יח).

ופירש הט"ז ס"ק כג:

כיון שמפני פסיקה על הסחורה אין כאן רבית כלל, אף מה שהתנה שהרי אם היה נותן סחורתו בסוף חצי שנה לא היה כאן רבית כלל... ואין זה נקרא רבית אלא קנס.

אם כן, בקנסות המוטלים על ידי מערכות שונות, כגון קנסות של עיריות שבהן אין נהנה ברור מן הריבית, יש כאן היתר כפול: מצד שאין איסור ריבית בקנסות, ומצד שאין איסור ריבית בחברות בע"מ. ועם כל

זה אין לשכוח שאין לנצל את העני, ואם אדם הגיע לקושי של תשלום אין לחנוק אותו בקנסות גבוהים. ואף צריך לדעת לפעמים למחוק את הקנס, כי רצון התורה שלא לעשוק ולנצל את העניים.

7. סיכום

א. מותר לערוך היתר עסקה בין מלווה ללווה כשמטרת ההלוואה היא עסקה.

ב. אין להשתמש בהיתר עסקה כשעני מבקש עזרה.

ג. אין איסור ריבית כשהמלווה או הלווה הוא חברה בע"מ או חברה ממשלתית, ולכן מותר ללוות מבנק ולהפקיד כסף בבנק.

ד. אין איסור ריבית בקנסות.

ובכל זאת, תמיד צריכים להיות מודעים לדרישת התורה:

וְכִי יִמֹךְ אֶחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחְזַקְתָּ בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עִמָּךְ: אֵל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית וְיִרְאֶת מֵאֵלֶיךָ וְחֵי אֶחִיךָ עִמָּךְ: אֵת כֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶכְלָךְ: אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת לָכֶם אֵת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים: (ויקרא פרק כה, לה-לח).

סימן לב – לימוד תורה ושירות צבאי

1. הקדמה
2. החובה ההלכתית לשרת בצבא
3. חשיבות מצוות לימוד תורה
4. להילחם או להתפלל לסייעתא דשמיא?
5. פטור תלמידי חכמים ממיסים
6. אנגריא בתלמידי חכמים
7. שבט לוי ותלמידי חכמים
8. בגדרי חובת לימוד תורה
9. תכלית לימוד תורה – המעשה
10. פסק הרמב"ם – תלמוד גדול או מעשה גדול?
11. שירות צבאי – יכול להיעשות על ידי אחרים?
12. סיכום

ט

1. הקדמה

במאמר זה אעסוק בשאלה הבוערת העומדת על סדר היום: האם ראוי שבחורים ואברכים היושבים ועוסקים בתורה במסירות ובהתמדה יתגייסו לשירות צבאי, או שמא הם פטורים מכך משום שלימוד התורה שלהם עדיף ושקול כנגד כל המצוות? האם מצוות השירות הצבאי מוטלת לכתחילה על כל יהודי, או שמא לומדי תורה פטורים ממנה, שהרי יכולה היא להיעשות על ידי אחרים? כדי למנוע אי הבנה ובלבול, אציין תחילה את השורה האחרונה ואת

המסקנה. פעם אחת ניגש אל אבי מורי זצ"ל אחד מנכדיו, חמד של בחור, שבאמת למד תורה בצורה רצינית מאוד. מרוב ענוותנותו הוא לא שאל על עצמו אלא שאל באופן כללי, מה חושב סבו על אדם שמסור בכל נפשו ולבו ללימוד תורה, לומד כמו שצריך, מגיע מוקדם לבית המדרש, נשאר בשבתות חופשיות בישיבה, ואפילו לומד תוך כדי שהוא אוכל. ממש משתדל לא לאבד אף רגע ומקדיש את כל זמנו ומרצו ללימוד. האם גם הוא צריך ללכת לשרת בצבא? אז סבא שלו, שהבין שנכדו שואל על עצמו, ענה לו בשאלה: "האם אתה מניח תפילין כל יום?". ענה הנכד: "כן, ודאי". "אז מה ההבדל?", שאל הסבא. זאת היא התשובה: שירות בצבא הוא מצווה, כמו תפילין וכמו שאר מצוות, וגם תלמידי חכמים חייבים בה, ואף מבטלים תורה כדי לקיים אותה. העובדה שאדם לומד תורה ומרגיש מחויב לה אינה פוטרת אותו מלקיים את שאר המצוות. יהודי צריך ללמוד תורה, וגם חייב ללבוש ציצית, להניח תפילין, לבקר חולים, להחזיר מציאה שמצא, ואף לשרת שירות צבאי שהוא מצווה גדולה מאוד. לאחר שציינו את המסקנה נבאר ונוכיח את הדברים על הסדר.

2. החובה ההלכתית לשרת בצבא

נפתח בביאור מקור החובה ההלכתית להשתתף בהגנת האומה. המצווה לשרת בצבא נובעת משלושה חיובים: א. להגן על האומה; ב. שלא לעבור על האיסור "לא תעמוד על דם רעך"; ג. מצוות כיבוש הארץ על פי הרמב"ן. נבאר חיובים אלה אחד לאחד:

א. ההגנה על האומה

הרמב"ם קובע שיש מצווה על מלך ישראל להילחם להגנת עם ישראל, ומגדיר אלו מלחמות נחשבות מלחמת מצווה, ואיזו מלחמה היא בגדר רשות בלבד:

אין המלך נלחם תחילה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא

עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו (הלכות מלכים פרק ה, הלכה א).

הרמב"ם כלל בחטיבה אחת שלושה סוגים של מלחמת מצווה, בהם "עזרת ישראל מיד צר". דבר זה תמוה לכאורה, כי בגמרא מבואר שאמנם מלחמת יהושע לכיבוש היא חובה, אך לגבי מלחמה שנועדה להגן על הגבולות מפני התקפות אויב יש מחלוקת אם היא רשות או חובה:

אמר רבא מלחמת יהושע לכבש דברי הכל חובה. מלחמות בית דוד לרווחה דברי הכל רשות. כי פליגי למעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו. מד קדי ליה מצודה ומד קדי ליה רשות (במה חולקים? במניעת גויים מלבוא ולתקוף את ישראל, תנא אחד קורא לה מצווה ותנא אחד קורא לה רשות) (סוטה מד, ב).

המפרשים הסבירו שלמעשה אין כל קושיה מהגמרא על הרמב"ם. שכן המחלוקת בגמרא נסבה על מלחמת מנע יזומה כלפי האויבים שעדיין אינם מאיימים, ואילו הרמב"ם התייחס למלחמת הגנה מפני איום ממשי. לדברי הרמב"ם מלחמת הגנה מפני האויבים המאיימים עלינו שווה בדרגתה לשאר מלחמות המצווה.

מדינת ישראל מצויה במצב של איום תמידי, ועל כן ברור שמלחמתנו היא מלחמת מצווה.

מי נלחם במלחמת מצווה?

מי צריך להילחם במלחמות ישראל? בפרשת שופטים (דברים כ, ה-ז) קובעת התורה כי מי שבנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חללו או ארס אישה ולא לקחה פטור מהיציאה למלחמה.

המשנה (סוטה מד, ב) מדייקת כי פטורים אלו ניתנים דווקא במלחמת רשות, אך במלחמת מצווה כולם חייבים לצאת. וכך פסק הרמב"ם:

במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה? במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצווה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה

מחופתה (הלכות מלכים פרק ז הלכה ד).

אנו רואים כי אין איש שפטור מההשתתפות במלחמת מצווה, ועל כן גם תלמידי ישיבה חייבים במצווה זו כפי שהם חייבים בכל שאר המצוות.

ב. לא תעמוד על דם רעך

המקור השני לחובת השירות בצבא הוא מצוות לא תעשה "לא תעמוד על דם רעך", שהיא החיוב לעזור ולסייע למי שנמצא בסכנה. וזה לשון הגמרא:

מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר, או חיה גורדתו, או לסטין באין עליו, שהוא חייב להצילו - תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך (סנהדרין עג, א).

יכול הטוען לטעון שהחיוב תקף רק כשרואים בפועל את האדם המצוי בסכנה, ועל כן אין ללמוד מדין זה לענייננו. הבנה זו אינה נכונה כלל. ראשית, ברור לכול כי מדינת ישראל מצויה בסכנה מתמדת מפני אויביה המבקשים לבלותה. שנית, לדברי הרמב"ם גם אדם שאינו מתאמץ לפדות שבוי עובר על "לא תעמוד על דם רעך", והלוא השבויאינו לפניו! וכך פוסק הרמב"ם:

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן, ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והעדרומים 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 מצות פתח תפתח את ירך לו, ומצות וחי אחיך עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו, ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים (הלכות מתנות עניים פרק ח הלכה י).

מובא במדרש (ויקרא רבה כד, ה) שלכל דיבר מעשרת הדברות יש מקבילה בפרשת קדושים. האיסור של "לא תעמוד על דם רעך" הוא

המקבילה לאיסור "לא תרצח"! התורה מתייחסת בחומרה יתרה לאדם הנמנע מלהציל את חברו. ואם ביחיד כן, על אחת כמה וכמה שבמקרה של עם שלם המצוי בסכנה. החובה להשתתף בהגנת האומה מוטלת על כל אחד ואחד, ומי שמשתמט מחובה זו עובר על "לא תעמוד על דם רעך".

ג. מצוות כיבוש ארץ ישראל

לדעת הרמב"ן יש מצוות עשה בכל הזמנים לכבוש את הארץ. המצווה נלמדת מהפסוק "וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וַיִּשְׁבְּתֶם בָּהּ כִּי לָכֶם נְתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לְרִשְׁתָּהּ אֹתָהּ" (במדבר לג, נג):

מצוה רביעית שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם (מסעי לג ורמב"ן שם) והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ. ונכפל כזה העניין במצוה זו במקומות אחרים ... הוראה שהייתה מצוה לא ייעוד והבטחה. וזו היא שהחכמים קורין אותה (סוטה פ"ח מ"ו) מלחמת מצוה. וכך אמרו בגמרא סוטה (מד, ב) אמר רב יהודה מלחמת יהושע לכבש דברי הכול חובה מלחמת דוד להרווחה דברי הכול רשות. ולשון ספרי (שופטים יז, יד) וירשתה וישבת בה בזכות שתירש תשב. ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת שבע' עממים שנצטוו לאבדם שנאמר (ס"פ שופטים) החרם תחרימם. אין הדבר כן. שאנו נצטוונו להרוג האומות ההם בהילחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים עמדם ונעזיבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות (השגות הרמב"ן לספר במצוות לרמב"ם, שכחת העשין).

כשאנו נלחמים במלחמות ישראל שנועדו להגן על עצמנו ולשמור על נחלת אבותינו, אנו מקיימים מצוות עשה של כיבוש ארץ ישראל על פי

הרמב"ן.

3. חשיבות מצוות לימוד תורה

אחרי שראינו את גודל החובה להגן על האומה ננסה להתמודד עם הטענות שכנגד. יש שסוברים שלימוד תורה מאפשר להשתמט מהמצווה החשובה של השירות הצבאי. כדי שנוכל לשכנע שהמקורות שעליהם הם מסתמכים לא הובנו כראוי, עלינו להסביר קודם את גודל חשיבותה של מצוות לימוד התורה. זאת כדי שיהיה ברור לקורא שאין בכוונתנו למעט בחשיבות מצוות לימוד התורה, אלא להסביר שהיא אינה בלעדית.

אין ספק שמצוות לימוד תורה היא "כנגד כולם", כפי ששנו רבותינו במסכת פאה (א, א). מצוות לימוד תורה היא מצווה מיוחדת ביותר, וכל העוסק בה קדוש ייאמר לו. כל העולם כולו לא נברא אלא כדי שיקבלו ישראל תורה, 'בראשית' - בשביל התורה שנקראת ראשית, ובשביל ישראל שנקראים ראשית, ואם ישראל אינם לומדים את התורה שקיבלו מוטב היה להם שלא יקבלוה. ובאמת, מתן תורה הוא היום הגדול ביותר של האנושות ושל העולם כולו. נתינת התורה היא סיומו של תהליך בריאת העולם שהחל בששת ימי הבריאה ולא הושלם, ורק במעמד הר סיני הגיע העולם לתכליתו. אמנם אין לראות ביום מתן תורה אירוע חד פעמי שהיה ונגמר, אלא 'בכל יום יהיו בעיניך כחדשים' (כפי שכותב רש"י על התורה בכמה מקומות). לא קיבלנו את התורה 'פעם', לפני אלפי שנים, אלא 'היום'. בכל יום אנו מקבלים מתנה חדשה, הפתעה גדולה, קניין חדש. בכל פעם שאנו פותחים חומש, פותחים משנה, פותחים גמרא, אנחנו צריכים לשמוח בדברים שאנו מגלים שם כאילו קיבלנו אותם עכשיו ישירות מן הקב"ה. שמעתי מאמו"ר זצ"ל: 'עשרה דורות מאדם ועד נח' - כמה פרקים בתורה מספרים על כך? חמישה פרקים בלבד. 'עשרה דורות מנח ועד אברהם', כמעט אלף שנים - כמה פרקים בתורה מספרים על כך? חמישה פרקים בלבד. לאחר מכן תולדותיהם של אברהם, יצחק, יעקב, תקופה של מאתיים ומשהו שנים, מסופרים באריכות גדולה יותר - כמה פרשיות. אבל כאשר מתקרבים אל מתן

תורה, או אז מספרת לנו התורה מה שקרה בכל יום מן הימים האלה. כל יום חשוב. "ביום הזה באו מדבר סיני", מה קרה בראשון בסיון, מה קרה בשני בסיון, מה קרה בשלישי בסיון, עד מתן תורה עצמו. אך למרות כל זאת אין אנו יודעים באיזה יום היה מתן תורה, אם היה זה ו' בסיון או ז' בו. חז"ל נחלקו בזה, והתורה השאירה עמימות בעניין זה, כי באמת מתן תורה הוא בכל יום. איננו יכולים לדעת מתי היה מתן תורה, כי למעשה אין זה אירוע שהיה פעם ואיננו עוד, אלא אירוע המתחדש בכל יום תמיד.

הואיל ומצוות תלמוד תורה היא מצווה יקרה כל כך, והואיל ואין משמעות לעולם בלי תורה, ממילא אפשר בקלות להתבלבל ולחשוב שאדם שלומד תורה אינו צריך לעסוק בשום דבר אחר, שהרי חיים בלי תורה אינם קרויים חיים. "וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בָּהּ אֱלֹקֵיכֶם חַיִּים כְּלַכֶּם הַיּוֹם" (דברים ד, ד) - אך בלי הדבקות הזאת אין אתם קרויים חיים. אך כאן אנו נתקלים בבעיה. הרי לפעמים יש מלחמות בעולם, ועם ישראל צריך להתגונן מפניהן. איך נתגונן ונעמוד כנגד אויבינו אם רק נשב ונלמד תורה?

4. להילחם או להתפלל לסייעתא דשמיא?

על שאלה זו מצאנו בחז"ל מקורות שונים, מהם משמע לכאורה שבזכות לימוד התורה ניצל מן האויבים הקמים עלינו. הנה למשל, הגמרא מביאה את הפסוק שאומר יעקב אבינו ליוסף: "וְאֲנִי נִתְּתִי לָהּ שְׂכָם אֶחָד עַל אַחֶיךָ אֲשֶׁר לְקַחְתִּי מִיַּד הָאֲמֹרִי בְּחֶרְבִי וּבְקִשְׁתִּי" (בראשית מח, כב), ומסבירה כי אין הכתוב מדבר אלא בתפילה ובבקשה:

וכי בחרבו ובקשתו לקח? והלא כבר נאמר (תהלים מד, ז) "כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני!" אלא, חרבי - זו תפילה, קשתי - זו בקשה (בבא בתרא קכג, א).

וכן תרגם גם אונקלוס שם (לפי אחת הגרסאות): 'בצלותי ובבעותי'. ולכאורה משמע מכאן שתפילה ובקשה יש בכוחן להכריע את האויבים

ולכבוש מהם ארצות. אם האויב יורה עלינו טילים כל אשר עלינו לעשות הוא להתפלל ולומר תהלים, וכך ניצל.

אך הנה, אף שרש"י על התורה בביאור פסוק זה הביא מדרש זה, הוא לא הביא זאת כפירוש יחיד. תחילה כתב: "בחרבי ובקשתי - כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם, וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן", ורק אחר כך כתב "דבר אחר" ופירש את כל הפסוק על דרך מדרש חז"ל, ושם כתב "בחרבי ובקשתי - היא חכמתו ותפלתו". מדוע לא הביא רש"י רק את דברי המדרש? האם יעקב חגר כלי מלחמה כנגד האויבים או רק התפלל וניצח?

אלא ודאי שרש"י הבין, כפי שלימדנו רב כהנא בגמרא, ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג, א), וחז"ל במדרש לא באו לשנות את הפשוט הפשוט. גם חז"ל הבינו שיעקב אבינו חגר את כלי מלחמתו כנגד האויבים, אך רצו להדגיש שאלמלא היה מתפלל ולומד, אלמלא 'חכמתו ותפלתו', לא היה יעקב אבינו גובר על אויביו. אל תחשוב שהחרב והקשת יכולים לנצח בלי הרוח, בלי התורה, בלי הסייעתא דשמיא, **אלא ניצחונותיו של האדם במלחמה הפיזית באים לו רק אם יש לו סיוע מלמעלה, ולשם כך צריך הוא ללמוד ולהתפלל.**

אנו רואים עניין זה לאורך כל ההיסטוריה. בהיסטוריה הקצרה של מדינת ישראל זכינו לניצחון מזהיר במלחמת ששת הימים, שהיה אחד הניצחונות הגדולים ביותר בתולדותיו של עם ישראל בכל הדורות מאז יציאת מצרים. בעקבות הניצחון סברו אנשים שמנהיגי המדינה ומפקדי צה"ל הם אנשים חכמים וגאונים, שהצליחו בזכות חוכמתם, היערכותם ותושייתם להביא לניצחון גדול שכזה. אשרי העם שככה לו! והנה לאחר שש שנים בלבד התרגשה על מדינת ישראל מלחמה נוספת - מלחמת יום כיפור. כמעט אותם אנשים היו ונשארו בהנהגת המדינה, ושם היה מחדל גדול. לאחר המלחמה הקימו ועדת חקירה לחקור את סיבת המחדל. בעקבות מסקנות הוועדה התפטרו כמה אנשים, והרמטכ"ל נפטר מהתקף-לב לאחר זמן כי חשב שהאשימו אותו שלא באשמתו. איך יתכן שאותם אנשים היו פעם אחת חכמים גדולים ופעם אחרת

כשלו בכישלונות מחפירים? אלא האמת היא שאותם אנשים היו עם אותה החכמה. מי שלומד את מאורעות המלחמות האלה יודע שגם במלחמת ששת הימים היו הרבה 'פשלוח' לצד דברים טובים, וזה טבע של בני אדם. אדם אינו מושלם, לעיתים נוהג בחכמה ולעיתים בטיפשות. כל אדם עלול לטעות וכל אדם אכן טועה. אז מהו, אפוא, ההבדל בין שתי המלחמות? במלחמת ששת הימים הייתה תעוזה גדולה עם עזרה גדולה מה' יתברך, ניסים ונפלאות ממש, ובזכות זה הצליחו להביס את האויב. במלחמת יום כיפור היה בתחילה פחד וקיפאון ורק לבסוף היו ניסים גדולים (אגב, ניסים גדולים יותר ממלחמת ששת הימים, ואכמ"ל). זה מה שאומר לנו רש"י - שני ההסברים נכונים, יש להיערך למלחמה בדרך הטבע וצריך גם סייעתא דשמיא גדולה.

אם כן עלה בידינו עד כה שמצוות תלמוד תורה היא מצווה יקרה וחשובה מאוד, וכן למדנו שכדי לנצח במלחמה צריך להתפלל וללמוד תורה, כי הניצחון תלוי בעזרתו של ה' יתברך. אמנם יש לזכור כי הקב"ה אינו מתחייב לעזור תמיד למי שמתפלל ולמי שלומד. יש לו חשבונות רבים, ולפעמים גם רשעים מצליחים ומנצחים ומשחקת להם השעה. הנה, למשל, לימדונו חז"ל על דורו של אחאב שהיה דור שטוף בעבודה זרה, אך עם זאת ניצח במלחמותיו, וזאת משום שהייתה אחדות בעם ישראל ולא היו בהם 'דילטורין' (=מלשינים). לעומת זאת דורו של דוד, שהיה דור של בני תורה, היו מפסידים במלחמות, וזאת מפני שהיו בהם בעלי לשון הרע (על פי ירושלמי פאה פרק א, הלכה א). נוסף על כך יש להזכיר את האיסור המפורש לסמוך על הנס. חכמינו למדו איסור זה מהפסוק "לא תִּנְסוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים ו, טז).

מסקנת הדברים עד כה היא שצריך כמובן להתפלל ולהשקיע בלימוד התורה, אך אין זה פוטר אותנו מהחיוב להילחם.

ומה לגבי תלמידי חכמים?

ישנן ראיות לכאורה מן הגמרא ומן הראשונים שתלמידי חכמים פטורים מלשאת בעול עם הציבור ופטורים מלהילחם, ואף אסור לגייס אותם למלחמה. להלן אשתדל להתייחס לכמה ראיות שכאלה ולהעמיד את הדברים על דיוקם.

5. פטור תלמידי חכמים ממיסים

ההבנה שלימוד תורה הוא עניין כל כך חשוב עולה מן הגמרא במסכת בבא בתרא. הסוגיה במסכת בבא בתרא (ז, ב) דנה בענייני תשלום המיסים ובשיטת חלוקתם על הציבור. עיקר הדיון נסוב סביב השאלה כיצד יש לחלק את עול המיסים באופן ההגון ביותר: "כשהן גובין - לפי נפשות גובין או דילמא לפי שבח ממון גובין?" כלומר, האם מחלקים את החיוב לפי מספר הנפשות, ומשפחה שיש בה 20 נפשות תשלם יותר ממשפחה של זוג מבוגר בלי ילדים, או אולי בודקים לאיזו משפחה יש יותר כסף והם ישלמו יותר? זהו דיון מעניין מאוד. בהמשך באה הגמרא ואומרת: ישנו מס אחד שתלמידי חכמים אינם צריכים לשלם, וזהו המס על שמירת העיר. מדוע? מפני שהם בעצמם שומרים על העיר -

רבנן לא צריכי נטירותא... מה חול שמועט מגן על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובין לא כל שכין! (שם).

זה ודאי נכון! בלי חיי רוח, בלי התפתחות ולימוד תורה אי אפשר להגיע לשום ניצחון. אומר המדרש:

רבי היה שולח את ר' אמי ור' אסי שייצאו ויתקנו את ערי ישראל. היו באים אל העיר ואומרים להם: הביאו לנו את שומרי העיר. היו מביאים להם את ראשי הצבא והמשטרה, ואמרו להם: אלה שומרי העיר? אלה מחריבי העיר! אמרו להם: ומי אלה שומרי העיר? אמרו להם: אלה לומדי התורה והמשנה (פתיחתא למדרש איכה רבה, ומופיע גם בירושלמי חגיגה פרק א הלכה ז).

מכאן ראייה נוספת לכך שבזכות תלמידי החכמים החיים של האומה כולה הם בעלי ערך ומשמעות.

ואולם, אין ללמוד מדברי גמרא זו כי תלמידי חכמים פטורים משירות צבאי, משלוש סיבות:

א. תלמידי חכמים היום אינם סומכים על תורתם לשמירתם אלא מבקשים סיוע ככל האדם, וכבר קבע הרדב"ז כי תלמידי חכמים פטורים משמירה רק אם הם עצמם אינם מעוניינים בה, אך אם הם מודים שהם זקוקים לשמירה הם מחויבים בתשלומיה כשאר הציבור¹.

ב. להלכה תלמידי חכמים אינם פטורים מכל מיסי השמירה, אלא רק מחלקם. המיסים שבהם עוסקת הסוגיה הם מיסי שמירה מגנבים שכל אדם משלם להגנת עצמו – ועל זה נאמר שתלמידי חכמים בזמנם לא היו צריכים שמירה. ואולם מיסי המדינה היום אינם משמשים לצורכי היחיד (כמו שומר שנשכר לשמור בכניסה לבית) אלא להגנת האומה. וכך כתב החתם סופר:

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 (חידושי חתם סופר, בבא בתרא ח, א).

הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל יורה דעה לט) ובעל השרידי אש (חושן משפט

1. שו"ת הרדב"ז חלק ב, תשנב. הרדב"ז נשאל לדעתו בנוגע למחלוקת שהייתה בירושלים: בעלי הבתים אמרו שבשל היותם עניים אין הם מעוניינים בשמירה, אך תלמידי החכמים קראו להם להעמיד שומרים ולשלם להם על אף עניותם, כי השמירה נדרשת. הרדב"ז קבע שהואיל והחכמים הודו שהם צריכים שמירה – ודאי שהם חייבים להשתתף בעול המיסים הכרוכים בה, ואין הם רשאים להטיל את התשלום רק על הציבור. הרדב"ז הוסיף ורמז כי ייתכן שיש מקום לחייב את תלמידי החכמים גם במצבים אחרים: "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..."

חלק א קלה) פסקו חד משמעית שתלמידי חכמים חייבים לשלם מיסים שהם לצורך הכלל.

ג. תלמידי החכמים שבהם עוסקת ההלכה הם רק תלמידי חכמים שאפשר לומר עליהם ש"תורתם אומנותם", ולא כל מי שיושב ולומד תורה:

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 (שולחן ערוך יורה דעה רמג, ב).

וכבר כתב תרומת הדשן (א, שמב) בשמו של האשרי², שכמעט ואין הגדרה כזו בימינו:

אפשר משום דסבידא להו דהאידינא אין לנו מי שתורתו אומנתו אפילו באותו דרך שביאר אשידי לעיל, משום דצריך דקדוק יפה שיחזור תמיד לתלמודו כשיפנה מעסקיו. ואין נוהרין יפה האידינא.

ומה נאמר אנו בדורנו, האם כל בחור שלומד בישיבה יכול להתהדר בכותרת "תורתו אומנותו" – שכבר שלל תרומת הדשן? ונוסיף את דברי הרמ"א על דברי השולחן ערוך שהבאנו לעיל, המצמצמים את הגדרת "תורתם אומנותם" דווקא לפוסקי הדור הגדולים:

רק שהוא מוחזק לתלמיד חכם בדורו שידע לישא וליתן בתורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים, ותורתו אומנותו כדרך שנתבאר.

לסיכום, אין להיתלות בגמרא זו כדי לפטור לומדי תורה מהחובה

2. רבי ישראל מקרמז', מגדולי הראשונים, סבו-זקנו של בעל "תרומת הדשן".

לשרת בצבא, מהטעמים הבאים:

- א. תלמידי החכמים של היום צריכים שמירה.
- ב. תלמידי חכמים אינם פטורים ממיסים לשמירת הכלל.
- ג. אין כיום בחורים צעירים שאפשר להגדירם "תלמידי חכמים".

6. אנגריא בתלמידי חכמים

מובא בגמרא במסכת סוטה (י, א):

דרש רבא: מפני מה נענש אסא? מפני שעשה אנגריא (עבודת המלך. רש"י) בתלמידי חכמים, שנאמר: "והמלך אסא השמיע את כל יהודה אין נקי", מאי "אין נקי"? אמר רב יהודה אמר רב: אפילו חתן מתדרו וכלה מחופתה (וכל שכן תלמידי חכמים. הגהות הגרי"ב עפ"י הערוך).

גם על אברהם אבינו דורשת הגמרא דרשה דומה (נדרים לב, א, לדעה אחת):

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, שנאמר וידק את חניכיו לידי ביתו.

מכאן ראייה לכאורה שאסור לתלמידי חכמים להילחם, והם צריכים להמשיך בלימודם!

אך אם כך הוא הפירוש - יש לשאול: מדוע לא נענש אברהם אבינו עצמו על שעזב את תלמוד התורה שלו ויצא למלחמה? מדוע לא נשאר אברהם ללמוד תורה וקם ויצא מיוזמתו למלחמה להצלת לוט? אדרבה, לאחר מלחמה זו נאמר לו לאברהם: "אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד!" וגם הדרשה על אסא לכאורה תמוהה, הרי מלכים רבים יצאו למלחמות, דוד נלחם, ואחאב נלחם, ויהורם נלחם, ועוד ועוד, ולא מצאנו שדרשו זאת גם עליהם. וכי רק אסא חטא בכך שעשה אנגריא בתלמידי חכמים? אתמהה!

אלא באמת פירוש הגמרא שונה. רש"י בסוטה פירש 'אנגריא' - עבודת המלך, כלומר עבודות שונות שאינן חלק מן הלחימה. את זה באמת אסור לעשות בתלמידי חכמים. יש לכבד אותם ולא להטיל עליהם עבודות כלליות. אם יש תלמיד חכם בצבא לא נטיל עליו לצבוע עצים או לסדר אבנים, שהרי לא בשביל זה הוא התגייס לצבא, ויש לכבד אותו ואת הזמן היקר שלו. הוא בא לכאן להתאמן ולהילחם כי זוהי מצווה חשובה. הן אברהם הן אסא 'עשו אנגריא בתלמידי חכמים', הטילו עליהם עבודות אחרות שאינן קשורות למלחמה עצמה, ועל כך הייתה לחז"ל ביקורת עליהם. בכל מקרה יש לזכור כי גמרא זו היא אגדה שלא הובאה להלכה ברמב"ם, וידוע שאין ללמוד הלכה מאגדות. נוכחנו לדעת שלומדי התורה אינם פטורים מלהגן על העם אלא להפך, יש ללמוד מאברהם ומכל מלכי ישראל הכשרים שלחמו בעוז כדי להגן על בני המשפחה ועל האומה כולה, וללכת בדרכם.

7. שבט לוי ותלמידי חכמים

רבים מנסים להוכיח מדברי הרמב"ם שתלמידי חכמים פטורים מלהילחם:

ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה', לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין, ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל ה', שנאמר "ברך ה' חילו", והוא ברוך הוא זוכה להם, שנאמר "אני חלקך ונחלתך".

ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם - הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו

בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים, הרי דוד ע"ה אומר
 "ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי" (הלכות שמיטה ויובל פרק יג,
 הלכה יב-יג).

לכאורה משתמע מכאן ששבט לוי אינו נלחם במלחמות ישראל,
 ושכל אדם המתמסר כל-כולו לתורה הרי הוא כשבט לוי. הוא אינו
 נלחם, והציבור נדרש לתת לו מתנות כדי לפרנסו.
 אך באמת אין להביא מכאן ראייה כלל. הלכות אלו מפליגות בשבח
 הלוויים שכל עניינם בקודש הרחק ממנעמי החיים, ובמעלתו של כל אדם
 המקדיש את חייו לתורה. אדם המסתפק במועט, אינו רודף אחר
 מותרות והנאות ומסגף עצמו כדי ללמוד תורה - קדוש יאמר לו. אך אין
 הוא רשאי להשתמט מקיום מצוות, ובכלל זה מהשתתפות במלחמת
 מצווה.

למעשה גם שבט לוי עצמו לא נפטר מכל מלחמות ישראל, ומעולם
 לא עלה על הדעת לומר כן. שבט לוי פטור אך ורק ממלחמת כיבוש
 הארץ מפני שאין לו נחלה בארץ, אבל אם אויבים מתקיפים את ישראל
 - ודאי שאינו פטור! דברים אלו כתובים שחור על גבי לבן בשתי הלכות
 שמשום מה נשכחו מהלומדים, שתי ההלכות הקודמות לאלו שהובאו
 לעיל:

כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו
 חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים, שנאמר לא יהיה לכהנים
 הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, חלק בביזה ונחלה בארץ.
 וכן הוא אומר בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם בביזה, וכן
 לוי או כהן שנטל חלק בביזה לוקה, ואם נטל נחלה בארץ מעבירין
 אותה ממנו.

ידאה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית
 לאברהם ליצחק וליעקב וירשונה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל
 הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים באותן

הארצות ובביזתן ככל ישראל (הלכות שמיטה ויובל פרק יג, ה, י-יא).

הלוויים לא קיבלו חלק ונחלה בארץ ולכן לא השתתפו במלחמת הכיבוש ובחלוקת השלל שבעקבותיה. בשאר מלחמות ישראל הלוויים משתתפים ומקבלים חלק מהביזה כמו כולם, ועל כן ברור שבמלחמה להגנה על ישראל מפני האויבים שתוקפים אותו אין הם פטורים כלל. "לא תעמוד על דם רעך!" אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה יוצאים למלחמת מצווה (רמב"ם הלכות מלכים פרק ז, הלכה ד), ובוודאי שגם שבט לוי וכמוהו כל המקדש עצמו ולומד תורה כל חייו!

ובהמשך להלכות אלו, גם הלכה יג שדנה בתלמידי חכמים אינה עוסקת כלל בהימנעות מיציאה למלחמה, אלא כל עניינה להעלות על נס את מעלת ההסתפקות במועט. אמנם ודאי שאין בהלכה זו הדרכה לתלמידי חכמים שלא לעבוד כלל, כי הרי הרמב"ם עצמו אסר בצורה מפורשת לחיות מן הצדקה (הלכות תלמוד תורה פרק ג, הלכה י), אלא יש בה שבח לאותם יחידי סגולה שמתמסרים לחיי תורה, עובדים רק כדי צורכיהם הבסיסים ואינם דואגים כשאר בני האדם לדירה נאה, רהיטים יקרים ויציאות לחופשה. כל עניינם לשרת את ה', וודאי שהם הראשונים לכל מצווה, והם אינם משתמטים חס ושלום מהשתתפות בהצלת ישראל מידי הקמים עליהם.

לפי זה מובן מדוע לא הביא הרמב"ם את דבריו אלו בהלכות מלכים ומלחמותיהם, כי כאמור אין הם עוסקים בדיני מלחמה. אלו הם דברי מוסר על ערכם של בני לוי ועל מדרגתו של כל מי שרוצה ללכת בדרכם, לחיות במועט ולהקדיש את כל חייו לעבודת השם. וכבר כתבו הגאונים בהרבה מקומות שאין לומדים הלכה מדברי אגדה. ועל כן אין לבנות בניינים הלכתיים על דברי המוסר של הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל שעניינן ויתור על נכסים³.

3. כך פירש אמו"ר במאמרו "לחיוב גיוסם של תלמידי ישיבה", הגיוני משה עמ' 402-417.

השתתפות הלוויים במלחמות

ואכן, לכל אורך ההיסטוריה נלחמו הלוויים עם שאר העם. להלן נביא כמה דוגמאות:

א. כשה' מצווה את משה לנקום את בני ישראל מאת המדיינים, משה מגייס את העם: "אֶלֶף לַמָּטָה אֶלֶף לַמָּטָה לְכָל מִטּוֹת יִשְׂרָאֵל תִּשְׁלָחוּ לְצַבָּא" (במדבר לא, ד). רש"י מביא על הפסוק את דברי חז"ל: "לרבות שבט לוי". כולם נלחמו, ואפילו פנחס בן אלעזר הכהן נלחם עמם.

ב. בני שבט לוי נמנו עם "ראשי החלוץ לצבא" שנלחמו לצדו של דוד, כמפורש בפרק יב בדברי הימים א: "מִן בְּנֵי הַלְוִי אַרְבַּעַת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת, וַיהוֹדָע הַנְּגִיד לְאַהֲרֹן וְעָמוּ שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וְשִׁבְעֵי מֵאוֹת, וְצָדוֹק נֶעַר גְּבוֹר חָיִל וּבֵית אָבִיו שָׂרִים עֲשָׂרִים וּשְׁנַיִם" (פסוק כז-כט).

ג. החשמונאים, שהיו כולם לוויים, נלחמו מלחמת חורמה ביוונים והחזירו מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה עד החורבן השני (כלשון הרמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה פרק ג, הלכה א).

שבט יששכר

וכמו שהלוויים נלחמו עם שאר עם ישראל, גם מקומם של לומדי תורה מובהקים לא נפקד. שבט יששכר היה ידוע בלימוד התורה (ראו רש"י על בראשית מט, יד-טו, וכן על דברים לג, יח), ואף על פי כן לא נמנע מלהשתתף במלחמות ישראל:

א. את הפסוק "וַיֵּט שְׁכֶמוֹ לְסָבֵל וַיְהִי לְמִסַּע עִבְדֹ" (בראשית מט, טו) רש"י מפרש בשני אופנים: (1) "וַיֵּט שְׁכֶמוֹ לְסָבֵל" – עול תורה, וַיְהִי – לכל אחיו ישראל, לְמִסַּע עִבְדֹ – לפסוק להם הוראות של תורה וסדרי עבודתו, שנאמר (דברי הימים א יב, לג) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל ראשיהם מאתיים. מאתיים ראשי סנהדראות העמיד, וכל אחיהם על פיהם"; (2) על פי תרגום אונקלוס, שיסודתו בהררי קודש⁴:

4. ראו מגילה ג, א, וכן רש"י קידושין מט, א, ד"ה "הרי זה מחרף".

"ויט שכמו לסבול מלחמות ולכבוש מחוזות שהם יושבים על הספר, ויהי האויב כבוש תחתיו למס עובד". אנו רואים אם כן שבני יששכר גם למדו ולימדו תורה וגם נלחמו כדי לכבוש את ארצם.

ב. דבורה הנביאה משבחת את שבט יששכר על השתתפותו במלחמה נגד סיסרא: "וְיִשְׂרָאֵל בְּיִשְׂשָׁכָר עִם דְּבִרָה וַיִּשְׁשָׁכָר כִּן בָּרַק בְּעֵמֶק שְׁלַח בְּרַגְלָיו" (שופטים ה, טו, וראו מצודת דוד שם).

ג. בני יששכר לומדי התורה נמנו אף הם עם ראשי החלוץ בצבא דוד: "וּמִבְנֵי יִשְׂשָׁכָר יוֹדְעֵי בֵּינָה לְעֵתִים לְדַעַת מֶה יַעֲשֶׂה יִשְׂרָאֵל רְאִשֵׁיהֶם מֵאֲתָיִם וְכָל אֲחֵיהֶם עַל פִּיהֶם" (דברי הימים א יב, לג).

תלמידי חכמים

גם תלמידי חכמים אחרים שאינם משבט יששכר נשאו בעול עם כל עם ישראל:

א. כשראה משה רבנו איש מצרי מכה איש עברי מאחיו הוא קם והרג את המצרי, ומשום כך זכה למלכות.

ב. יהושע בן נון, המתמיד הגדול שעליו נאמר "נֶעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֶהָל" (שמות לג, יא), נשלח להילחם בעמלק ולעמוד בראש המלחמה לכיבוש הארץ.

ג. במלחמת עמלק נאמר "וַיְדִי מֹשֶׁה כְּבָדִים" (שמות יז, יב), ומסביר רש"י: "בשביל שנתעצל במצווה ומינה אחר תחתיו נתייקרו ידיו". אמנם משה תרם תרומה עצומה למלחמה בתפילותיו, וכשהרים ידיו כלפי מעלה גברו ישראל, אך בכל זאת יש טרזוניה כלפיו כי אינו דומה מי שמסתפק בתפילה ולימוד למי שיוצא למלחמה בפועל.

ד. רבי עקיבא התנא הקדוש היה מנושאי כליו של בר כוכבא (כפי שמפרש הרמב"ם בהלכות מלכים פרק יא, הלכה ו). ואף שטעה רבי עקיבא בראותו בבר כוכבא משיח, ודאי שהוא לא טעה בהבנת חובתו להשתתף במלחמות המגן.

8. בגדרי חובת לימוד תורה

מובא בגמרא במנחות (צט, ב):

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד',⁵ ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ.

דברי רבא קשים להבנה, שהרי לכאורה צודק רבי יוחנן - אם נאמר דבר זה בפני עמי ארצות אזי הם יחשבו שאפשר להיפטר מלימוד תורה בקריאת שמע בלבד! והרי אנו מעוניינים שהם ילמדו תורה קצת יותר מזה! אלא נראה לומר שכוונתו של רבא היא שמכוחה של הלכה זו ילמדו עמי ארצות מהו כוחם וערכם של דברי תורה. אמנם הפסוק דורש "לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה", אך באמירה של פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה אפשר לצאת ידי חובה! אין זאת אלא שיש בכוחם של דברי תורה מעטים ברכה מרובה, ומכאן יבואו לבדוק וללמוד יותר ויותר.

הגמרא במסכת נדרים (ח, א) דנה באדם שנודר ללמוד מסכת מסוימת, ומזרז עצמו על ידי כך. האם נדר כזה חל? הרי לכאורה הוא כבר מחויב בזה והנדר אינו מוסיף שום דבר! מסבירה הגמרא שהואיל ויכול היה אדם זה לפטור עצמו ממצוות לימוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית, ממילא נדר כזה חל. מסביר שם הר"ן⁵ שבאמת ישנו חיוב על היהודי לדעת את כל התורה כולה, ושיהיו דברי תורה מחודדין ומשווננין בפיו, ובוודאי שלשם כך יש להשקיע זמן רב מאוד מן החיים בלימוד תורה. כדי להגיע לרמת ידיעה כזאת צריך ללמוד וללמוד כל החיים, "ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה". מה שהגמרא אמרה שאפשר להסתפק בקריאת שמע בבוקר ובערב הכוונה היא שזאת המשמעות הפשוטה של

5. ד"ה הא קמ"ל.

הפסוק "בשכבך ובקומך", ונדר ושבועה אינם יכולים לחול רק על מה שמפורש בפסוק, וממילא כל מה שמעבר לזה אינו נחשב 'מפורש בקרא', ועל כן שבועה חלה עליו.

נמצאנו למדים שחיוב לימוד תורה הוא חיוב קבוע, ואדם יהודי מחויב להקדיש זמן משמעותי מחייו ללימוד תורה. גם אדם שעובד לפרנסתו ועוסק בעניינים שונים במשך היום, וגם חייל בעת שירותו צריך להקדיש ולקבוע זמן ללימוד תורה, וזהו חיוב קבוע לכל החיים, בכל רמה תורנית שבה נמצא האדם, והדברים ידועים וברורים. ואולם, תכלית הלימוד היא לקיים את המצוות ולא להיפטר מהם, כפי שנראה להלן.

9. תכלית לימוד תורה - המעשה

חז"ל במסכת אבות לימדו אותנו כמה יסודות חשובים בהשקפת עולם ובגישה נכונה ובריאה אל התורה והמצוות. נצטט כאן כמה משניות הנוגעות ליחס הנכון בין לימוד תורה לבין קיום מצוות:

הוא (=ר' חנינא בן דוסא) היה אומר: כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת. עוד שם: הוא (=רבי אלעזר בן עזריה) היה אומר: כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו... אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו... (וראה מעין זה באבות דרבי נתן נוסחא א פרק כד משלים נוספים).

כלומר, לימוד תורה בלא עשיית המעשים הנובעים ממנה אינו מחזיק מעמד ואינו בונה את האדם באופן הנכון.

נאמר בירושלמי (ברכות פרק א הלכה ב, מעובד): רבי יוחנן בשם רשב"י אמר שאין מפסיקין תלמוד תורה לקריאת שמע, כי רשב"י היה עסוק כל

כולו בלימוד תורה, אך ר' יוחנן עצמו סובר שמפסיקין אפילו לתפילה, כי אנו לא עסוקין כל כך בלימוד תורה. שואלת הגמרא: כיצד יכול רשב"י לומר שאין מפסיקין לימוד תורה לקריאת שמע, הרי הוא מודה שמפסיקין למצוות סוכה ולולב! והרי הוא מודה בעיקרון שהלימוד הוא על מנת לעשות! עונה הגמרא:

טעמא דר' שמעון בן יוחי: זהו שינון וזה שינון, ואין מבטל שינון מפני שינון.

כלומר: גם רשב"י מודה שמצוות קריאת שמע היא מיוחדת, שנאמרת בפה, ואם כן יש לה דין של שינון דברי תורה, ולזה אין צריך להפסיק. ואכן אנו יודעים להלכה שמבטלים תלמוד תורה להוצאת מת ולהכנסת כלה, ומבטלים תלמוד תורה לקריאת מגילה ולבדיקת חמץ - מכאן שלימוד התורה אינו שיקול להיפטר מקיום מצוות! ולכאורה זוהי המחלוקת המפורסמת בין רבי עקיבא לרבי טרפון:

וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה (קידושין מ, ב).

מה חשוב יותר, ללמוד תורה או לקיים מצוות? מחלוקת תנאים, אבל הסכימו כולם שלימוד תורה עדיף כי הוא מביא לידי מעשה - כלומר, לימוד תורה בלי קיום מצוות אין לו ערך! כל מטרתו של הלימוד היא להביא לידי מעשה. להביא לכך שקיום המצוות יהיה טוב יותר, מדויק יותר, נכון יותר. ישנן אף מצוות מסוימות שאין אנו יכולים היום לקיים כמו שצריך, ועליהן אמרו לנו חכמים שמי שלומד את הלכותיהן הרי הוא כאילו קיימן -

אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: "זאת תורת החטאת" ו"זאת תורת האשם"? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק

בתורת אשם כאילו הקריב אשם (מנחות קי, א).

אז מה גדול יותר, תלמוד או מעשה? "תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה". לכאורה התלמוד גדול! מסביר רש"י בדיוק להפך! אם גדולתו של התלמוד היא בכך שהוא מביא לידי מעשה משמע שהמעשה גדול. וכפי שפירשו תוספות את דבריו 'מי נתלה במי? קטן נתלה בגדול', כלומר הדבר הפחות חשוב נסמך אל הדבר החשוב - חשיבותו של התלמוד היא בכך שהוא מביא לידי מעשה, אם כן משמע שהמעשה הוא הדבר הגדול, ובלשונו של רש"י "מביא לידי מעשה - אלמא מעשה עדיף" (בבא קמא יז, א).

פירוש הביטוי הידוע "תלמוד תורה כנגד כולם" (פאה פרק א, משנה א) הוא שהלימוד מקיים ומחזיק את כל המצוות. לימוד התורה הוא המאפשר לדעת ולהבין היטב את פרטי המצוות על מנת לקיימן כראוי, תוך הבנת משמעותן והזדהות עמן. מאידך, מעשה המצוות בפועל נותן ללימוד את כל ממדיו, והופך את הלימוד מעניין ערטילאי ומופשט לדבר שהוא מעשי, חי וקיים. אשרי מי שמתוך לימודו יוצא לשרת את עמו, ובכך מקיים את תכלית הלימוד שהיא המעשה. ואוי לו למי שהופך את הלימוד למדע בלבד.

10. פסק הרמב"ם - תלמוד גדול או מעשה גדול?

הנה כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק א הלכה ג):

מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד.

לכאורה משמע מדברי הרמב"ם שתלמוד עדיף על המעשה באופן עצמי, ולא פירש כרש"י.

אך נראה שאי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם הביא עניין זה במקום נוסף. בפרק ג שם (הלכות ג-ד) כתב כך:

אין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה כנגד כל המצות כולן, שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום. היה לפנינו עשיית מצוה ותלמוד תורה - אם אפשר למצוה להיעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו.

אם תלמוד תורה עדיף על מעשה מדוע מפסיק מללמוד כדי לעשות מעשה מצוה אחר? והרי כלל גדול בידינו ש'העוסק במצווה פטור מן המצווה', ואדם שעסוק במצווה מסוימת אינו צריך להפסיק כדי לעשות מצווה אחרת, ומדוע בלימוד תורה אין הדבר כן? אלא ודאי אף הרמב"ם סבר שמעשה עדיף, ומפסיקין לימוד תורה כדי לעשות מעשה, ומטרתו של הלימוד היא עשיית המעשה.

אם כן כיצד נבאר את דבריו לעיל בפרק א שמהם משמע שתלמוד קודם למעשה ולא להפך? נראה לומר שדברי הרמב"ם כאן מכוונים לדברי התוספות (קידושין שם ד"ה תלמוד גדול, בתירוץ השני). תוספות הקשו היאך יתכן שהסכימו כולם לומר "גדול תלמוד שתלמוד מביא לידי מעשה", כשבעצם משמעות הדבר היא שהמעשה גדול, וכפי שביאר רש"י הנזכר לעיל? הסביר התוספות שיש לאדם זמנים שונים בחייו. בצעירותו (או בתחילת זמן לימודו), הוא צריך ללמוד תורה בכל הכוח והמסירות, ולהשתדל שלא לעסוק כמעט בדברים אחרים כדי שלא יהיה עם הארץ. רק לאחר שגדל בתורה ויודע הלכות יפנה עצמו לעשות יותר מעשים כי הם העיקר. בפרק א הרמב"ם עוסק במי שלא למד תורה כלל והוא צריך ללמד את עצמו, ולכן הוא צריך להתמקד יותר בלימוד ופחות במעשים. בפרק ג עוסק הרמב"ם בסדרי העדיפויות האמתיים בין תלמוד ובין מעשה, ולדעתו מעשה עדיף ומפסיקין לימוד תורה כדי לקיים מצוות.

11. שירות צבאי - יכול להיעשות על ידי אחרים?

ראינו ברמב"ם שאין מפסיקים לימוד תורה למצווה אם היא יכולה להיעשות על ידי אחרים. יכול הטוען לטעון שגם המצווה של שירות צבאי והגנה על עם ישראל אפשר לעשותה על ידי אחרים, ואין להפסיק את לימוד התורה של בני הישיבות!

טענה זו לא תעלה על הדעת, ויש לכך כמה וכמה סיבות. תחילה יש להעמיק בהלכה זו ולראות בה עצמה את הגדרים המיוחדים של מצוות לימוד תורה. הרמב"ם שם אומר:

אם אפשר למצווה להיעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצווה ויחזור לתלמודו -

היכן מצאנו מצווה שכזו? הרי כלל נקוט בידינו שהעוסק במצווה פטור מן המצווה, ובכל המצוות כשעוסק בהן פטור מלעשות מצוות אחרות. הנה ידוע עניין 'פרוטה דרב יוסף', סברה ההופכת שומר אבדה לשומר שכר, שהרי בזמן שעוסק במצוות השבת אבדה פטור מנתינת צדקה. וכן הוא במצוות נוספות, ובזה לא דנים כלל לבדוק האם אותה מצווה אחרת יכולה להיעשות על ידי אחרים או לא! אך במצוות לימוד תורה אין הדבר כן, ואפילו הוא באמצע תלמודו צריך להפסיק כדי לתת כסף לעני וכדומה. ומדוע שונה מצוות לימוד תורה בזה? אלא ודאי העניין הוא כמו שכתבנו למעלה: כל עניין לימוד תורה הוא לתכלית קיום המצוות, ולכן מצוות לימוד תורה גדריה שונים משאר מצוות. בהלכה זו אין הרמב"ם עוסק בשאלה הכללית של היחס בין לימוד תורה לבין מלאכה, או בין לימוד תורה ליציאה למלחמה, אלא קובע את ההלכה המעשית במקרה מסוים: מה עושה אדם היושב ולומד תורה ובאה לו מצווה אחרת? האם מפסיק מתלמודו או אינו מפסיק. ממילא אי אפשר כלל להוכיח מהלכה זו את היחס הכללי בין לימוד תורה לבין שירות צבאי, וכיצד אדם צריך לחלק את שנות חייו כדי לקיים מצוות אלה.

נוסף על כך, מבחינה מציאותית ייתכן שניקלע חס וחלילה למצב שבו מדינת ישראל תותקף מכל החזיתות בעת ובעונה אחת, ונצטרך לגייס למלחמה את כל הגברים כולם, את כל הלוחמים המיומנים, ומי שמעולם לא למד לאחוז בנשק ולהילחם לא תהיה בו כל תועלת במלחמה זו. ממילא אי אפשר לומר שאחרים יעשו זאת כי לעיתים במלחמה צריכים את כולם כולל כולם, ולכן כל אחד צריך להכשיר את עצמו לכך.

ועוד, "אפשר למצווה להיעשות על ידי אחרים" היינו דווקא במקרה שבו האחרים מסכימים לכך. נניח שבשביל מצוות כיבוד אב ואם שלי יש צורך להיות אתם 24 שעות ביממה, ואנחנו 7 אחים במשפחה, וכל אחד מקבל על עצמו להיות עם ההורים יום אחד בשבוע. האם אני יכול לומר: הואיל ואני לומד תורה אני פטור מן המצווה, ושאר האחים שלי יקיימו את המצווה בלעדיו, כך שכל אחד מהם ייתן יותר זמן בשבוע? רק אם הם יסכימו לכך! כך הוא גם בעניין המצווה לשרת בצבא ולהגן על עם ישראל - נראה כי במצב החברתי במדינה רוב הציבור אינו מוכן לשרת בצבא זמן רב יותר כדי שבני הישיבות ילמדו תורה ולא ישרתו כלל. אפשר להסתמך על "תיעשה על ידי אחרים" רק אם הדבר נעשה בהסכמתם המלאה, וכמו הסכם יששכר וזבולון וכדומה, וזוהי סברה פשוטה וברורה.

אך באמת השיקול העיקרי בשאלה זו הוא השיקול של הסכנה שבדבר. **מלחמה היא מצווה מסוכנת** הכרוכה בסכנת נפשות. כל היוצא להילחם יודע כי יש סיכוי שייפגע או ייפצע או ימות, חלילה. במצווה כזאת לא אומרים: אתה תמות במקומי ואני אלמד תורה. זו טענה עצובה וכואבת, ויש בזה לעניות דעתי חילול השם גדול. על כך זועק משה רבנו כלפי בני גד ובני ראובן: "הֲאֵחֵיכֶם יָבֹאוּ לְמִלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹה?" (במדבר לב, ו).

12. סיכום

מצוות תלמוד תורה היא מצווה גדולה ויקרה מאוד, ויש לאדם להשקיע בה את מיטב כוחותיו ומרצו ולהמשיך ללמוד ולהתקדם כפי יכולתו במשך כל חייו.

תכליתה של מצוות תלמוד תורה היא לקיים מצוות בצורה טובה יותר ומשמעותית יותר. לימוד תורה שאינו מביא לידי מעשה אין בו ערך, וחז"ל הפליגו בעניין זה עד מאוד.

מצווה גדולה לשרת בצבא על מנת ללמוד להילחם ולהגן על עם ישראל. מצווה זו אינה יכולה להיעשות על ידי אחרים ואי אפשר להיפטר ממנה, ועל כן כל יהודי, בין אם הוא לומד תורה ובין אם לא, חייב לשרת בצבא במסגרת המתאימה לו ולצרכיו הרוחניים.

סימן לג – לימוד תורה ושירות צבאי

תגובה – ותשובה לתגובה

מכתב מהרב יהושוע כץ לרב שאול דוד בוצ'קו

בס"ד,
יום העצמאות ה' תשע"ג

יקירי, קרוב משפחתנו,
הרב שאול דוד בוצ'קו – שליט"א,
ראש הישיבה ורב הישוב "כוכב יעקב"

שלום וברכת כהן, ואתנצל מראש אם תוך כדי "את והב בסופה" – אפגע במידת מה.

ראיתי את החוברת – שהופצה בבתי הכנסת, שנושאה חשוב, אקטואלי ומאתגר.

טרם התחלתי לקרוא בה, בראותי מי החתום עליה, אמרתי בלבי: סוף סוף מישהו חשוב – כותב בודאי דברים של טעם בצורה מכובדת, שקולה ומאוזנת. וראה זה פלא, בקריאת הדברים, מרגע לרגע גברו הפתעתי ואכזבתי.

בתום הקריאה החלטתי שאני חייב לכתוב לך, כבוד הרב. אקדים, וזה חשוב לכל מי שיעיין במכתבי זה, שאני בוגר ישיבת "הסדר" – "הכותל" מחזור טרום ראשון.

היה זה כשנה וחצי אחר מלחמת ששת הימים, באותה תקופה הייתי בחור ישיבה (במלוא מובן המילה) וחשתי שאני רוצה וחייב להיות שותף וחלק מהמצווה הגדולה להגן על עם ישראל בארץ – קודשו. קשה לפרט

כל הליכי רוחי אז, אך היה ברור לי כשמש שאני אחזור בעזרת ה' - לאחר תקופת שירות - בריא (גם בנפש) להמשיך לגדול בתורה ולעשות מילואים.

עכשיו לגופם של דברים.

א. לדעתי כל החלק הראשון עד המבוא לפרק "פטור ת"ח ממיסים", אינו רלוונטי. הרי צריך להיות טיפוש גמור (ולא רק - לא ת"ח) לחשוב שבדורנו מתקיים - "ה' יילחם לכם ואתם תחרישון". ברור לגמרי שלא על זה סובב הדיון אם לגייס בני ישיבות. כו"ע לא פליגי שצריך צבא להגן ולהילחם זה פשוט. [אגב שמעתי מראש ישיבת "מיר" שאמר: הרי נאמר בתהילים "אם ה' לא ישמור עיר, שווא שקד שומר", מוכח שאם ה' כן ישמור עיר, לאו - "שווא שקד שומר" - מוכח שצריך לשמור.]

ב. כבודו מחדש שמה שאמרו חז"ל: "רבנן לא צריכי נטירותא" - פירושו - "אגרת שמירה". איך זה משתלב עם הביטוי שם בגמרא (בבא בתרא ז, ב) "מה חול שמועט מגן על הים וכו'"? הרי זו הסיבה לפטור, ולא שיש כאן - כדבריק - ביטוי של כבוד. פשוט לגמרי שכוונת חז"ל שתלמיד חכם (יש אומנם לדון אם כל אחד שלומד - נכנס להגדרה זו) - לא צריך להשתתף בכלל בשמירה, כי הוא **שומר ומגן** בדרך אחרת.

ג. בסוף הקטע, לפני "אנגריה בתלמידי חכמים", אתה כותב ואני מצטט: "הפסוק 'לא תעמוד על דם רעך' - נאמר לכל ישראל, לרבות תלמיד חכם". עד כאן. אין ספק שכבודו צודק בזה, אבל גם כאן חרגנו מהדיון. כשמדובר בסיטואציה בה נתקל תלמיד חכם - ואף באמצע לימודו - בסכנה. והוא היכול להושיט עכשיו עזרה, אם יתעלם ויאמר: אני עכשיו לומד, הרי הוא רשע ועם הארץ, ודומה מבחינה מסויימת לאותו חסיד שוטה שרואה אשה טובעת בנהר ו"עוצם עיניו" מראות בחובת ההצלה (וגם מ"כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא"). אבל כאן הדיון הוא ציבורי: צריכים לצאת לצבא! והשאלה: אם כולם צריכים להפסיק ללמוד ולהצטרף למשימה הציבורית, או שחלק חייבים להמשיך לעסוק בתורה. אין זה שייך לחיוב - "לא תעמוד על דם רעך", כי לא יפגע חס וחלילה אף אחד מזה, כי אלו שאינם לומדים הם

נקבעו כקבוצה המזומנת לכך, ואחרים מגינים בתורתם. ישנם עוד סוגים של הצלה שלא כולם עושים, ניקח למשל רופאים ואחיות, הרי ברור שצריכים אותם להצלה, אבל לא נאמר שבגלל שיש צורך חיוני בתפקידים אלו, ויש בהם מצוות הצלה וכן איסור "לא תעמוד על דם רעך" - שלפיקך כולם צריכים להיות רופאים ואחיות, ואם אתה לא תהיה רופא אתה עובר על "לא תעמוד על דם רעך". וזה ברור.

ד. ביחס לפרק "אנגריה בתלמידי חכמים", איך אפשר להעלות על הדעת שאסא חטא בזה שנתן לתלמיד חכם "שיצבעו עצים ויסדרו אבנים", ועל זה נענש, כי היה צריך לעשותם - קרביים. נראה לי שזה עיקום הפשט. המושג "אנגריה" - גם לפי רש"י - אין פירושו עבודות בזויות או כאלו שחבל לבזבז עליהן את הזמן. ומהביקורת של חז"ל על אברהם, שעשה אנגריה, שנאמר: "וירק את חניכיו" - מוכח כדברי. ה. באמצע הקטע הזה של "אנגריה בתלמידי חכמים", כבודו כותב ואני מצטט: "יש לשאול מדוע אברהם לא נענש... וגם... הרי מלכים רבים יצאו למלחמות, דוד נלחם ואחאב נלחם... ולא מצאנו שדרשו זאת גם עליהם..."

לגבי אחאב (וגם יהורם) זה ממש מגוחך לשאול: מדוע לא כתבו חז"ל שעל זה נענש (אם עשה זאת) - שהרי כתוב ש"התמכר לעשות הרע בעיני ה'" (ולשון שניה שם - "יען התמכר"), וא"צ לחפש בחובותיו. אסא, להבדיל, היה צדיק, ובזה - חטא ונענש, כפי שגילו לנו חז"ל. על האישים עצמם כגון דוד, אין זו שאלה, הם המנהיגים והמובילים, ומסוגלים לשאת בשני הכתרים: בכתר מלכות ובכתר תורה כאחד, ולא כתובה עליהם הביקורת הנ"ל, כי באמת לא עשו אנגריה בתלמידי חכמים, ואין קושי כלל. ולגבי יהושע במלחמת עמלק, הרי ה' ציוה לו לעשות זאת.

ו. בעניין "שבט לוי". ברור לי שאלו שתלו ברמב"ם זה, אסמכתא לפטור את בני הישיבות מצבא ומלחמות, לא התכוונו שזה כתוב כאן כפשוטם של דברים. ואסביר מדוע: 1. הלא הרמב"ם כתב כאן: "כל באי עולם", ולא רק יהודים. 2. מדובר כאן על מדריגה מיוחדת: "ישר כמו

שעשהו האלוקים", "פרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים"¹. וכי יחשבו שכל בן-ישיבה הינו במדרגה זו? 3. גם יתכן שבסיטואציות מיוחדות שבט לוי (או חלקים ממנו) כן עושים מלחמה.

גדולי ישראל הזכירו רמב"ם זה רק כדי ללמוד ממנו בקווים כלליים, שיש **בחינה** של שבט לוי, ואפשר גם להעמיד את בני הישיבות בדורנו - לדעתם - כדוגמת שבט לוי, שתפקידו רוחני בלבד, ושבלעדס אין קיום לאומה (!) ולא התכוונו שבדברי רמב"ם אלו יש פטור גורף, כן נראה לי מאז.

וכיוון שכבודו שוב חוזר על "לא תעמוד על דם רעך" גם בקטע זה, אחזור ואומר כנכתב לעיל ואוסיף: כשמדובר על מטלות ציבוריות, אפילו מטלה גבוהה ביותר וקדושה ביותר, שהיא מסירות נפש להצלה ולהגנה של כלל ישראל, אין ציפייה שכל הציבור יעסוק במטלה זו, ויש עוד תפקידים חיוניים.

ואם אנו מאמינים באמת, ולא רק מדקלמים "כצפצוף הזרזיר והתוכי" - שהתורה "מגנא ומצלא", הרי לימוד התורה - הוא עיסוק חשוב ביותר, המביא להצלת עם ישראל. ואם דיברת במאמריך על "בחרבי ובקשתי" - "בצלותי ובבעותי" שצריך גם זה וגם זה, מי אומר שהכל באישיות אחת? ישראל - שהם כגוף אחד - יכולים להתחלק (כדוגמת יששכר וזבולון).
ז. ביחס לפרק "יכולה להעשות על ידי אחרים".

ברור לגמרי שלא שייך להפטר מטעם זה שאחרים עושים זאת. הדוגמא שכותב המאמר הביא ביחס לתורנות בין אחים בכיבוד הורים - היא נפלאה, אבל בנידוננו לא באים לפטור בטענה זו, אלא, בגלל הצורך החיוני שהתורה ובגדול - לא תפסק, חייבים שתוך כדי עבודות הצבא, יהיה חלק מהעם עוסק בגדלות, ללא הפסק, רק בתורה, ובוודאי שמי שיפסיק התמדתו ולא ילמד יותר כל יום - רוב יומו - מחוייב גם הוא

1. אגב. הגה"צ ר' חיים ברים זצ"ל, חבר נעורים של הגה"צ מו"ר הרב בן ציון פריימן זצ"ל, אמר - בתום ה"שבעה" של מורנו בהספד (שמעתי באוזני), שאפשר לומר עליו דברי רמב"ם אלו. הכרנו זאת מקרוב.

ככולם (!) בשירות בצבא ובהשתתפות במלחמה. וכי יעלה על הדעת שחברו יהיה חייב יותר?!

עניין רצון והסכמת הרחוקים - מהבנת - ערך - התורה, אינו רלוונטי לדיון העקרוני.

מה שכתבת שכאשר "כולם, כולם, כולם" יצטרכו לצאת, תהיה בעיה. קודם כל - זו מציאות לא ריאלית, בפרט בעידננו, שעיקר הלוחמה היא בכלי משחית גדולים - כטילים ומטוסים. זאת ועוד: יתכן שגם במצב כזה, אילו יצוייר, יורו לנו חכמינו שחלק יהיו "חייל" שילמד ויתפלל - ללא הרף, כי "אם לא בריתי יומם ולילה - חוקות שמים וארץ לא שמתי". ח. חלק זה הוא עיקר.

תמהני על רב חשוב ותלמיד חכם, המסור שנים רבות בלב ונפש לגדל תלמידים לתורה ויראת שמים, המקדיש כל חייו לקרב ולהשפיע - שיכתוב פסק **בעניין כל כך חשוב, מורכב וגם טעון מאד**, בהבאת מקורות אחדים מדברי חז"ל, ומפרשם בחידושי תורה לפי דעתו, והכל פשוט אצלו "כביעא בכותחא". אתם מצטטים בתחילה את אביכם הדגול ואחר כך יוצאים להוכיח שצדק בדבריו.

גם אם אמר זאת כהוראה כללית, עם כל הכבוד - שאני, ורבים רבים, רוכשים לאב הדגול ע"ה ולבנו יבלח"א ממשיך דרכו, לעניות דעתי זו לא הגישה הנכונה. יש לבדוק ביסודיות מהי דעתם של רוב רובם של גדולי ישראל במאה השנים האחרונות, ולנסות להבינם, בטוחני שהייתם מגלים שהם חשבו אחרת.

לא ייתכן שלא תובא במאמר כזה כל מובאה מגדולים, לחיזוק העמדה, או לחילופין - דעה נוגדת, שאתם דנים בה, ואולי אף מסתייגים מדבריה.

נראה מהמאמר שכל מי שאמר או אומר אחרת - לא ידע את המקורות שציטטת או שנעלם ממנו פירושם הנכון.

והיות ואין זה מסתבר כלל, צריך לומר, בע"כ, שאחד מן השניים הוא

אמת: או שאתם לא פירשתם נכון², או **שיש סיבות, מעבר להבנה הפשוטה** (של המקורות), למנוע גיוסם של בני הישיבות. וזאת משום שבנוסף לנושאים העקרוניים שכבר דשנו ברובם, כאן, כמו בכל נושא ציבורי אקטואלי, ובנושא של המשכיות התורה במיוחד, ישנה התייחסות ספציפית לבעיות הדור, כלומר יש כאן לא רק שאלה של פרט ועוד פרט אם לצאת, אלא שאלה של המשך קיום עולם הישיבות. אפרט מעט:

1. אחרי השואה האיומה, בה נכחד דור שלם (של אשכנזים - בעיקר), יש לעשות הכל להחזיר עטרה ליושנה, לפיכך הגבירו חכמי ישראל - כהרב הג' כהנמן ועוד, את עולם התורה בגדלות וללא עיסוקים אחרים, ויצרו מודל חדש-ישן של ישיבות.

2. דווקא בתקופה שרבים, רבים מאחינו ב"י הרחוקים - מנותקים מלימוד תורה, יש לגדל גדולים ברמה גבוהה, מהם עתידים לצמוח מנהיגי ומוסרי התורה בדור הזה והבא אחריו. כך מכל מקום, הבינו ומבינים גדולי תלמידי חכמים שבדורנו.

ידוע לי היטב **שגדולי ישראל רבים ומכל החוגים, רואים בגיוסם של בני הישיבות - חורבן הדור והמדינה**. חייבים אנו, איפוא, גם אם - במבטינו השטחי - אנו חושבים שזו גוזמה, לכופ דעתנו הענייה (שלי מ"מ) בפניהם בבחינת: "אפילו יאמרו לך על שמאל (שנראה בעיניך כשמאל) שהוא ימין, שמע להם". שמעתי ממורי אחי שליט"א, לא בקשר לנושא זה דווקא, שקנה המידה לאדם גדול (מתוך תלמידי חכמים) הוא עד כמה רואה דברים לטווח רחוק.

ט. יש לציין כאן שניים שלושה מתוך מקורות רבים. לשם דוגמא: אגרות משה כרך ח יורה דעה חלק ד סימן לג - תשובה לבני ישיבת "נתיב מאיר", קצרה וקולעת. ולמעלה בקודש: אגרות הראי"ה ח"ג תת"י. המעיין יראה שם דברים

2. וכבר כתבתי דעתי ביחס לחלקם הגדול, שאכן לא פירשתם נכון, ושכל מקום אפשר לחלוק עליכם בהבנתם.

מאירים ומזהירים. הרב נוגע שם גם בענין אברהם, יהושע ואסא. ומזכיר שגם במלחמות מצווה - הדברים אמורים.

נוסיף שגם הרב משה צבי נריה, שבוודאי לא חשוד בקנאות ואנטי "ציונות", כתב חוברת נגד גיוס בני הישיבות, בטוב טעם ודעת, מזווית ראייה משלו.

כדאי לספר כאן סיפור. טרם יציאתי לצבא הייתי תלמיד "מרכז הרב" - כמה שנים (לאחר שקודם לכן למדתי בעוד מקומות, בעיקר ב"כפר חסידים"), נגשתי לרב צבי יהודה הכהן קוק ושאלתיו אם טוב לי ללכת לצבא ("הסדר"), הוא ענה לי כך: סוג א' - כולו קודש לה', סוג ב' - יכול לילך, ויקדש שם שמים (!) זו מצווה גדולה. עד כאן.

לי ברור לגמרי שהרב צבי יהודה היה נגד גיוס בני הישיבות, בתקופת לימודם, אמנם בדרך כלל הסתכל בחיוב על מי שמרגיש שצריך ללכת - כי הגיע זמנו לעשות כן. ידוע שהרב צבי יהודה הלך במשלחת רבנים, בהם: הרב הג' אברמסקי, הרב הג' סרנא ועוד, לבן גוריון, לחזק המשך הפטור של בני הישיבות. [הוא, הרצ"י, הקפיד שיקראו לזה "דחיה", גם מהסיבה שישנם שבשלב מסויים יצאו, אבל בעיקרון היה נגד גיוסם].

ראיתי לאחרונה בספר "בדרך התורה הגואלת" מאת הרב אביהו שוורץ שליט"א, בפסקה "מצוות ההיחלצות לצבא", מתוך פרק רחב: "נטילת אחריות כלל ישראלית" תיאור מפורט - כיצד התייחס הרב צבי יהודה בצורה מאוזנת לנושא. מתוארים שם מקרים בהם בכה כאשר מתמיד גדול עמד לעזוב ולצאת לצבא, ונזף קשות באלו שלדעתו אסור היה להם לצאת. הסיפור שלי (הנ"ל) מתאים לרוח הדברים שבספר. יצוין שהכותב הינו שקול ומוסמך, מאנשי מרכז הרב המיוחדים (בוגר כרם דיבנה).

עוד סיפור אישי. לפני שנים רבות (למעלה מעשרים שנה), היה זה בערב בחירות, לקחתי את הגרש"ז אוירבך לברית, וכשנכנסנו למעלית לבד, אמר לי: אתה הרי מקורב ל"מרכז הרב" (הייתי אז מקורב אליו, וידע שלמדתי שם בנעורי) - למי יצביעו בבחירות האברכים הצדיקים ויר"ש של מרכז הרב, למפד"ל? איך זה יכול להיות, הרי היא בעד גיוס בני

ישיבות?! (כך היתה הרוח אז במפד"ל). זו הייתה דעתו, ואין מה להוסיף.
י. ביחס לבני הישיבה המשרתים.

כל הכתוב כאן אינו סותר את מעלת החינוך של ה"חברה" המתאימים לישיבות ה"הסדר" (ואפילו למכינות). רובם ככולם מתעלים בתורה, בוודאי מקדשים שם שמים, ושם שמים מתאהב על ידם [חבל מאד שרובם הגדול אינו ממשיך עוד מספר שנים בהתמדה בתורה]. אולם גם אותם צריך לחנך לא לבקר את המתמידים בישיבות שאינם מפסיקים אף לא למצוות השירות, בהוראת רבותיהם, ולא רק שיש ללמדם, ללמד עליהם זכות, אלא לראות בהם אנשי מעלה, לפחות אינם פחותים מאלו המשלבים תורה וצבא. ולשמוח שישנם רבים, רבים שעמלים שנים רבות בתורה.

ב"ה שיש גם לא מעט בישיבות ההסדר כאלה.

פעם שאלתי את הגרי"ש אלישיב: בנותי מסוגלות לקחת חתן בן תורה עם כפה סרוגה ששירת גם קצת בצבא וחזר לתורתו, אפילו מעדיפות כזה; גם אני מרגיש טוב עם כאלה, האם לדעת הרב יש בזה חיסרון? ענה לי לא! זה בסדר, אבל שלא יהיו לו "השקפות עקומות". אינני יודע למה התכוון בדיוק הרב מנוחתו עדן, אבל חושבני שביחס לבני ישיבות מתמידים שלא משרתים, אסור שתהיה לנו השקפה עקומה – שהם לא בסדר.

ואת שאינם לומדים יש כמובן לכוון לצבא, או לשירות במסגרות מתאימות להם, ויפה שעה אחת קודם, כי רק זה ימנע חילול ה'. כי לעניות דעתי ההתנגדות היא לנוסחא "חרדי לא משרת" ולא לנוסחא "תלמיד ישיבה יכול לא לשרת". חיוני וטוב לכלל ישראל שיהיו הרבה מתמידים העולים ועולים ומתעלים, ומשפיעים, בדרכם במסילה העולה בית א-ל, ללא כל עיסוק אחר, אף חשוב מאד.

יא. הרבה בתי כנסיות של ה"ציונות הדתית" קבלו את החוברת שלך. ואני שואל: מה זה יתן? ותשובתי: אך ורק תוספת שמן למדורה. יחשבו רבים שכל ראשי הישיבות והאדמו"רים וגדולים רבים, חסידים, "מתנגדים", ספרדים וגם "ציונים" (כמו ראשי ישיבת "מרכז הרב" ו"הר

המור", שאומנם אינם רואים בשלילה מי שכן מתגייס ומקדש שם שמים, אבל גם הם נגד גיוס גורף בחובה) - כולם טועים, ויש לכעוס עליהם ולהקפיד עליהם. זה נורא שיחשבו כך. הנזק חמור במיוחד בתקופה זו שהכל טעון. לסיכום: לעניות דעתי, כוונתך בחוברת זו להסיר קטרוג היתה רצויה, אבל בפועל דברך לצערי, יכולים להגביר ניכור, ניתוק ואף שנאה בין יראי אלוקים.

ואני הק' קורא לך ידידי: חזור בד!

אבהיר שאני מלא הערכה לעבודת הקודש שלך ולדרך בה אתם מחנכים בישיבה, לשילוב לראויים לכך, יגדלו בתורה ויקדשו שם שמים, ותראו ברכה והצלחה בכל מעשי ידיכם.

מכבדו הכותב לשם בירור האמת, המברכו בברכת כהנים באהבה.

יהושע כ"ץ

ס

תשובת הרב בוצקו למכתבו של הרב יהושוע כץ

בס"ד, כוכב יעקב כב אייר ה'תשע"ג

לכבוד מורנו הרב יהושע כץ שליט"א

השלום והברכה ואחר דרישת שלום כת"ר

אני מודה מאוד לכבודו על המכתב המנומק ששלח אלי. אני רואה בזה אות על ידידות אמת, המתבטאת בכתיבה מלב אוהב וכואב. הרב חולק עלי בצורה חריפה. אולם בין השיטין ניתן להרגיש כי המרחק בינינו פחות בהרבה ממה שנראה:

א. כבודו שהיה בן ישיבה במלוא מובן המילה, החליט להתגייס עקב תחושת המחויבות והרצון להיות שותף.

ב. גם בנותיו העדיפו להנשא לבחור ששירת בצבא.

ג. כבודו העיר בסוף המכתב, כי גדולי הדור לא הבינו את דברי חז"ל

כפי הבנתי, וכדי להסביר זאת נתן שני הסברים: 1. שטעיתי בהבנתם. 2. מדובר בהוראת שעה, כעין 'עת לעשות להשם'. ולפי שכבודו מאריך להסביר מה ההוראת שעה, נראה שנוטה לומר כי הבנתי בדברי חז"ל אינה כל כך מוטעית.

ד. נוסף על כך, הסביר כבודו כי מנהיגי ישראל יכלו לשאת שני הכתרים ביחד, וזה מעיד שזהו האידיאל של היהדות.

ה. כבודו מביא גם כי הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל לא רצה לדבר על פטור בני ישיבה אלא רק על דחיה. וזו ממש כוונתי, כי גם לדעתי צריך ללמוד לפני היציאה לצבא.

ולכן רב המשותף בינינו על המפריד.

זאת ועוד, דברי כבודו נתנו פתח לתוספת הסבר וחידוד בנידון, וגם על כך אני מודה לו. יתר על כן, אינני רואה כל בעיה בדעות החולקים עלי, ואינני נפגע כשמביעים דעה אחרת. וכן ראוי לכל אחד המפרסם דעתו ברבים, להיות מוכן ופתוח לדעות המתנגדות ולקבלת ביקורת.

עיקרי הדברים באמת פשוטים מאוד: לימוד תורה אינו פוטר אדם מהתחייבויות, ואין לנצל אותה, כעין קרדום לחפור בה. להיפך, לימוד התורה צריך להביא את האדם לקיום המצוות ביתר שאת וביתר עוז. כחלק מהם, כמובן, הנשיאה בעול עם חברו והשירות בצבא. לכן אין להשתמש במצות הלימוד כטענה פוטרת, וכזעקת משה רבנו (במדבר לב ו) "הֲאֶחֱיֶכֶם זְבָאוּ לְמִלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹה".

עתה אתיחס לטענות שהועלו, כפי הסדר של כבודו, דבר דבור על

אפניו:

א. באות ב' כתב כבודו בפשיטות כי הפטור מתשלום מיסים כולל גם פטור משירות. אבל אני טוען, שהרחבה זו לא כתובה בגמרא ולא בשולחן ערוך. ועל המחדש להביא ראיה. אדרבה, בחתם סופר כתוב מפורש כדברי, וזה לשונו:

ודע דלפי עניות דעתי לא קפטרי רבנן אלא ממס וחומה, שהם מצד גלות ישראל בין אומות העולם וכו' אבל שמירה כדרך שמלכות

נשמדים ממלכויות אחרים, גם תלמיד חכם חייב (חידושי חתם סופר, בבא בתרא ה, א)³.

ב. כבודו הביא ראיה מדברי הגמרא (שם ז, ב) "מה חול מועט, שמגן על הים וכו'", והוכיח משם כי יש פטור מחובת שירות בצבא. אולם יש להשיב על כך, שאם מבינים את מאמר חז"ל כפשוטו, הפירוש הוא שתלמידי חכמים אינם צריכים הגנה פיזית. בעוד שכבודו הקדים וכתב לפני כן, כי פשוט הוא שבדורנו לא מתקיים "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון", וממילא גם הוא אינו מפרש מאמר חז"ל זה כפשוטו.

ג. גם אם נקבל טענתו שהנמנע ואינו הולך לצבא, אינו עובר על "לא תעמוד על דם רעך". שהרי הסיבה לחייב שירות בצבא היא משום האויבים המקיפים את מדינתנו ומבקשים לכלותה, וההגנה עליה היא מלחמת מצוה, כפי שכתבתי בתחילת המאמר.

ואולם הבאתי את הפסוק "לא תעמוד על דם רעך", כדי להמחיש שלימוד תורה אינו פוטר מחובת ההגנה על העם, כפי שאין לימוד התורה פוטר מלא תעמוד על דם רעך. נוסף לכך, הפסוק מדגיש את חובת הדאגה לזולת, ואף שאדם פרטי אינו עובר בלאו זה כשאינו מסוגל להציל, ולכן בחור ישיבה שמעודו לא למד תכסיסי מלחמה, לא יעבור על איסור זה כשיצטרפו לצאת לקרב. עם זאת נראה לי, כי מוטלת עלינו חובה לוודא קיומם של מצילים, כחלק מחיי החברה. וכיון שנטל ההגנה על מדינתנו הונח על כתפי האזרחים כולם, מן הראוי שהיראים ירצו להיות בין אלה שתמיד יוכלו להציל בעת הצורך.

וראה נא מה שכתב הרמב"ם בהלכות צדקה פרק ח הלכה י:

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן, ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והעזומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את

3. ראיה זו מדברי החתם סופר, לא הובאה בזמנו בגוף המאמר, אבל עתה כבר שולבה בהם.

לבבך ולא תקפוץ את ירך ועל לא תעמוד על דם רעך ועל לא ידנו
 בפרך לעיניך, ובטל מצות פתח תפתח את ירך לו, ומצות וחי אחיך
 עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו, ואין
 לך מצוה רבה כפדיון שבויים.

הנך רואה שאדם שיודע על שבויים ואינו דואג להצילם עובר על לא
 תעמוד על דם ריעך אף על פי שאינו בפניו. מכאן בזמננו שכולנו יודעים
 שכל רגע תושבי המדינה בסכנה מאויבים מבפנים ומבחוץ שיש חובה
 מדין לא תעמוד על דם ריעך למי שמסוגל לסייע לפעול להצלתם. ואין
 זה דומה ללימוד רפואה שיש בו צורך ממוקד וממוספר, מה שאין כן
 ההצלה היא מוטלת על כולם, וגם בזה לא כולם כולם הולכים אלא
 הצעירים שמסוגלים להילחם

ד. הוכחתי מדברי רש"י שאנגריא פירושה "עבודות המלך". ועל זה
 הקשה כבודו, הרי לא יתכן שאסא הניח לתלמידי חכמים ביצוע עבודות
 המלך. אבל אני לכשעצמי איני רואה פסול לצטט מפירושו של רש"י.
 ונראה לי שרש"י בכוונה לא פירש שכוונת אנגריא היא השתתפות קרבית
 בהגנה, כי לדעתו אין מקום לפטור אדם ממצוה חשובה זו.
 מלבד זאת, אפשר לדחות ראיה זו, אותה רגילים להביא בויכוח זה,
 מכמה טעמים נוספים:

1. אין למדים הלכה מדברי אגדה, לכן אין מכאן ראיה. הגע בעצמך,
 אחת הדעות היא, שאברהם נענש כיון שלא גייר את אנשי סדום בכפיה,
 כלשון הגמרא (נדרים שם) "ורבי יוחנן אמר שהפריש בני אדם מלהכנס
 תחת כנפי השכינה וכו'", וכי נלמד מכאן שצריך לגייר גוים בכוח?
2. מלבד זאת, אף כנגד דעה זו שנענש על עשיית אנגריא בחכמים,
 יתכן שיש חולקים בגמרא, שהרי הובאו שם טעמים נוספים על ענשו של
 אברהם. ואם כן, יתכן שהדעות האחרות אינן מסכימות לדעה הנזכרת.
3. המהר"ל (גבורות ה' פרק ט) הסביר כי אברהם נענש עקב חוסר

ביטחוננו באלוקים, בלקחו אנשים שלא הוכשרו למלחמה⁴.
 4. אפילו אם יוסבר שגמרא זו נפסקה להלכה, וכוונתה לאסור על גיוס תלמידי חכמים לצבא, הרי לא אסרה אלא גיוס בכפייה. וגם לדעתי אין לכפות על המבקש ללמוד תורה יציאה לצבא. אבל סבור אני, שראוי ללמוד לחפוץ בשירות, ולראות בו ערך עליון.

ה. לגבי אחאב כבודו צודק, ואכן יש להוציאו מן המשוואה. לא כן לגבי יהושע, הרי עליו נאמר "לא ימיש מתוך האוהל", כלומר העידה עליו התורה שהיה המתמיד הגדול של כל הזמנים, ועם זאת, דווקא הוא לחם במלחמת עמלק.

מה גם שהבחירה ביהושע לא באה אחר ציווי מפורש של הקב"ה, אלא משה רבנו, במקום שהוא עצמו יפקד על המלחמה ויבחר אנשים, פקד על יהושע "בחר לנו אנשים". וראה ברש"י שמתח על כך ביקורת, ותמה, מדוע זנח את המצוה, ולא הלך בעצמו כלשון רש"י על הפסוק (שמות יז יב) וידי משה כבדים, "בשביל שנתעצל במצוה ומינה אחר תחתיו, נתייקרו ידיו". זה מוכיח כי דווקא יראי השם הם אלו שצריכים לשרת בצבא⁵.

4. ראה לשוננו, ולפיכך סובר ר' אבהו שנראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי, שהרי עשה אנגריא בתלמידי חכמים ולקחם למלחמה מיראתו. ואילו לקח הראוי למלחמה אין זה חטא, שאין סומכין על הנס וכו' ע"כ.

5. וראה גם במדרש הגדול פרשת ואתחנן פרק ג פסוק כח.

"אם מנחילים הן נוחליו, ואם לאו אינן נוחליו. וכן את מוצא כשהלכו ישראל לעשות מלחמה בעי נפלו מהם כשלשים וששה צדיקים שנאמר ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש וג', ויקרע יהושע שמלתיו ויפל על פניו ארצה לפני ארון ה' עד הערב הוא וזקני ישראל ויעלו עפר על ראשם, ויאמר יהושע אהה ה' אלהים למה העברת העביר את העם הזה את הירדן לתת אתנו ביד האמרי להאבידנו ולו הואלנו ונשב בעבר הירדן, בי ה' מה אומר אחרי אשר הפך ישראל ערף לפני אויביו, וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול, ויאמר ה' אל יהושע קום לך למה זה אתה נפל על פניך (יהושע ז, ה) - י). לא כך אמרתי למשה רבך מתחלה, אם עובר אתה לפני הן עוברין, ואם לאו

על כך יש להוסיף את ההלכה הידועה, שהשח בין תפילין של יד לתפילין של ראש חוזר מעורכי המלחמה, ואינו משרת. הפירוש בזה, כמו שהסביר אבי מו"ר זצ"ל, שהמנתק בין הלימוד (תפילין של ראש, על פי הזהר בהלכות תפילין, הן כנגד הנשמע), ובין המעשה (תפילין של יד), אינו ראוי לשרת.

ו. אני מסכים שעמנו זקוק ללומדי התורה בכל עת, וברור שלא כל אחד מאתנו צריך לשרת בצבא בכל עת ובכל שעה. אבל חלוקה זו נעשית באופן טבעי, שהרי האוכלוסייה חלוקה מעצם טבעה לשכבות שונות, וממילא גם בחובת השירות, שהרי חלקם מבוגרים וחלקם בני נוער, מהם לפני שירות ומהם אחריו. וממילא, תמיד ימצאו בקרבנו לומדי תורה.

וברור שהתורה מגינה, אמנם דווקא בגלל זה ראוי שבני תורה יראי שמים ובכושר, יתגייסו לשירות צבאי, כי זה מעלה את הצבא ברמתו הרוחנית.

כמובן שיש מי שישרת יותר, ויש מי שישרת פחות, יש ישיבות הסדר, ויש הסדר שילובים, ויש הסדר מרכז, ועוד כל מיני אפשרויות. ולא התנגדתי אלא לסוברים שלימוד התורה פוטר, ואין זו נכון לעניות דעתי.

ז. גם בזה אין הבדל גדול ביננו. הרי כבודו סבור כי השירות בצבא אינו "מצוה שיכולה להיעשות על ידי אחרים", ומאידך אני מסכים שבכל עת ושעה צריכים אנשים מתוכנו להקדיש את כל זמנם ללימוד התורה. ובכל זאת, סבורני כי צריכה להיות בזה תורנות. ולכן יכשיר בן התורה את עצמו ללחימה, בבוא העת, וישרת שרות מקוצר.

ח. כתבתי מאמר בו לא ציטטתי דעות אחרות, כי לא באתי כמלקט דעות, אלא כמציג את דעתי, על פי דברי רבותינו נ"ע. ואין זה סוד שבדור שלנו רבו הדעות, והלומד יבחר.

יתר על כן, מעודי לא אמרתי לאדם, קבל את דעתי. אבל כן חש אני

אינן עוברין, אם מנחלים נוחלין, ואם לאו אינן נוחלין, שילחתם ולא הלכת אחריהם."

אחריות כבדה להבעת דעה זו, וכיון שהדברים בווערים בקרבי קמתי ופרסמתים, חרף העובדה שודאי יימצאו חולקים, הודות לכך שאני מחפש את האמת, וברור שגם חבריי מחפשים אותה.

אבל לא תמצא בדבריי אפילו מילה אחת, ולו ברמז, של גנאי או פגם כנגד מי שלא מסכים לדברי. אדרבה, אני מחנך את תלמידי לכבד כל אדם, בין אם הוא מסכים עמי, ובין אם לאו.

ט. הציטוט שהביא כבודו מדברי הרב קוק זצ"ל הוצא מהקשרו, כי בדבריו שם הוא דן לגבי שירות בצבא האנגלי.

י. אני מאוד מכבד את כבודו שמבטל דעתו בפני גדולי הדור, מבחינת "אפילו אם אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע בקולם". אולם ירשה לי כבודו להזכיר שציווי זה נאמר דווקא בהיות הסנהדרין במלוא תקפם. ודרך אגב, בזמן הסנהדרין, לא נאסרה הבעת דעת שונה.

גם לדעתי יש לכבד את דעתם של גדולי הדור, אבל מי קובע מי הם גדולי הדור. ובשאלה זו של שירות צבאי מול לימוד תורה, כמו בשאלות אחרות, רבו הדעות, זה אומר בכה וזה אומר בכה.

חונכתי אצל אבי מו"ר שכתב בחריפות, בספרו הגיוני משה, על גודל חובת בן התורה לשרת בצבא, וכפי שראינו גם הרב צבי יהודה זצ"ל סירב לקרוא לזה פטור אלא הגדיר זאת "דיחוי". ורבים הם ראשי הישיבות הסוברים כך, ובאתי לחזק דעה זו, שנראית לי הדעה הנכונה.

חילוקי דעות בנושאים שונים אינם דבר חדש, הרי כבר בתלמוד ישנן דעות שונות זו מזו. והרצון לכפות דעה אחת על השניה, בטענה שבעל הדעה המתנגדת קטן יותר, אינה דרך נכונה להתמודדות מול בר פלוגתא, והיא גורמת לניווט בהתפתחות התורה.

כבודו הסתייע גם בדברי הרב אלישיב זצ"ל. אולם לאמיתו של דבר, אין להתעלם מכך שכבודו אינו הולך בדרך הרב אלישיב, השונה מדרכו של הרב קוק, מן הקצה אל הקצה.

יא. לסיום אזכיר שמשה רבנו נבחר לתת את התורה בזכות הריגת המצרי שהכה את היהודי. ועל כך דרשו חכמים "וַיִּרְא ה' כִּי סָר לְרְאוֹת",

כלומר, מדוע התגלה השם למשה רבנו? משום שיצא מבית פרעה לראות בצרות אחיו⁶. זכות זו עמדה לו שיעמוד בהר סיני וישמע דברי השם פנים אל פנים.

אחר כל זה מובן כי אין להגדיר את המשרת בצבא כסוג ב', אלא הוא סוג א' א'. זכות מסירותו למען הכלל יעמוד לו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

בכבוד רב, ובתודה
 "את והב מתחילה עד סופה"

שאול דוד בוצ'קו

6. ראה במדרש (שמות רבא א כז) וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם וְכוּ' אָמַר הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶתְּהָ הַנְּחִתָּה עֲסָקִיָּה וְהַלְכָתָ לְרֵאוֹת בְּצַעֲרוֹן שֶׁל יִשְׂרָאֵל, וְנִהְגִּיתָ בְּהוֹן מִנְהַג אַחִים, אֲנִי מֵנִיחַ אֶת הָעֲלִיּוֹנִים וְאֶת הַתַּחְתּוֹנִים, וְאֲדַבֵּר עִמָּךְ, הֲדָא הוּא דְכָתִיב (שמות ג, ד): וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לְרֵאוֹת, רָאָה הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּמִשָּׁה שֶׁסָּר מֵעֲסָקִיו לְרֵאוֹת בְּסִבְלוֹתָם, לְפִיכָךְ (שמות ג, ד): וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי אֲלֵהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה.

סימן לד – היתר נדרי צדקה

1. השאלה
2. שלושה יסודות להיתר
א. על ידי שאלת חכם
ב. מדין התרת נדרים בערב ראש השנה
ג. הנדר לא חל
3. להלכה

ס

לכבוד הרב מנחם אקרמן שליט"א, שלום.

1. השאלה

הנה שאלת ממני לחוות דעתי בשאלה הבאה:
מעשה בבני זוג שבשעה טובה נולד להם ילד אלא שלמרבה הצער, ולא עלינו, הוא חלה מאוד. ראתה זאת האישה, ומגודל החשש לשלומו נדרה והבטיחה שאם תעלה רפואה לבנם, היא מתחייבת לתרום לצדקה ארבע מאות אלף ש"ח (400,000 ש"ח). והיה בידה סכום זה, מאחר וההורים נתנו להם אותו כסיוע לקניית דירה. כשסיפרה האשה את הבטחתה לבעלה, הצטרף אליה והסכים לצעד הזה. סופו של דבר, בחסדי ה' הילד התרפא בדרך נס. אלא שמאז מחפשים בני הזוג דרך להיפטר מההתחייבות שלהם. נוסף על כך, הבושה אופפת אותם מכף רגל ועד ראש, כי אינם יודעים כיצד ישאו פניהם ויספרו להורים על הבטחתם לתת את הכסף לצדקה, בעוד ההורים הועידו זאת לרכישת דירה. ועל כן פנו אל החכם, ובפיהם שאלה, האם יש מקום להקל עבורם?

2. שלושה יסודות להיתר

תחילה אגלה דעתי כי מבחינה רגשית, לא קל להשיב על שאלה זו, כי הרגש מתקומם ואומר, וכי יש כאן שאלה, הלא מאחר ושמע הקב"ה את תפילתם וקיים את חלקו, גם הם צריכים לקיים את הבטחתם. אבל לאמיתו של דבר, פסקי הלכה אינם בנויים על רגשות כאלה ואחרים, כי אם על פרטי הדינים העולים מן הסוגיות, לכן עלינו ללמוד מן המקורות, מה הדין בנידון זה.

ונראה שיש שלש יסודות להיתר:

א. על ידי שאלת חכם

כתוב בתורה "מוֹצֵא שְׁפָתַיךָ תִּשְׁמֹר וְעֲשִׂיתָ פִּאֲשֶׁר נִדְרַתְּ לֵה' אַל-לֵהִיךָ נִדְבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ"¹, ומכאן למדנו כי חובה עלינו לקיים את ההבטחות שאנו נודרים. חז"ל מתייחסים לנאמר בסוף הפסוק "אשר דיברת בפִיךָ", ודורשים "בפִיךָ - זו צדקה"²; מדרשה זו למד הרי"ף³ כי על ידי דיבור, יכול האדם לחייב עצמו בנתינת צדקה, ולא יוכל לחזור בו⁴. וכן פסק השולחן ערוך "הנודר צדקה, אינו יכול לחזור בו"⁵. ואולם הרא"ש⁶ כתב, כי אף שהנודר אינו יכול לחזור בו, יש דרך להתיר נדרו, וזאת על ידי שאלת חכם על נדרו, כפי שבשאר הקדשות יכול החכם להתיר נדר, וכן פסק השולחן ערוך בהמשך הסעיף הנזכר לעיל:

הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו, אלא אם כן נשאל לחכם והתיר לו.

על פי האמור היה מקום להישאל לחכם כדי שיתיר את הנדר. ואמנם,

1. דברים פרק כג פסוק כד.

2. ראש השנה ו, א.

3. בבא קמא יח, ב בדפי הרי"ף.

4. ולא כאותם שהוכיחו מהסוגיא בבבא קמא שם שיכול לחזור בו.

5. יורה דעה סימן רנח סעיף ו.

6. שו"ת הרא"ש כלל יב סימן ב.

אין זה פשוט כל כך להקל בזה, משום שכבר כתב הרמב"ם:

אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה, ואם עבר ונדר מצווה להישאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו. במה דברים אמורים בנדרי איסור אבל נדרי הקדש מצווה לקיימן, ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנאמר נדרי לה' אשלם (הלכות נדרים פרק יג הלכה כה).

הרי כי אמנם מותר להישאל על הנדר, אבל רק אם השאלה נשאלת מאיזו סיבה שודחקת ולוחצת, ולא בכל מקרה. ויש לדון איפה, אם המקרה שלנו נחשב מקרה שיש בו דוחק.

טעם נוסף שלא להקל נובע מדברי הרדב"ז⁷. שבדבריו מבואר כי החכם המתיר נדר שהובטח לצדקה, חייב בנידוי, מפני שמפסיד את העניים, אך מכל מקום הנדר מותר. עם זאת, יש לדון בדבר, שהרי שאר הפוסקים לא כתבו כדברי רדב"ז, וסתמו להיתר על ידי שאילת חכם, משמע שאין דבריו מוסכמים. ועיין דברי ערוך השולחן (רנה, כג):

ואני אומר דוודאי אם הוא אמוד (עשיר) אלא שחוזר בו מפני שהוא כילי (קמצין) או טעם אחר, וודאי ראוי לעונש, ומי יזדקק להתרת נדר כזה. אבל אם החכם רואה שכבדה עליו לשאת משא זו, וזה הנודר נדר בחפזו בלי מתינת הדעת ודאי מצוה להתיר לו. והכל לפי העניין.

ב. מדין התרת נדרים בערב ראש השנה

אחר שנתבאר כי לא קל להתיר נדר של צדקה, נראה כי יש פתח נוסף להתיר, והוא על סמך התרת נדרים הנעשית בערב ראש השנה (ואף שהאישה עצמה לא עשתה התרת נדרים, אלא רק בעלה, בכל אופן הממון שייך גם לו, ולכן הפרת התרת הנדרים שעשה, תחול על נדר זה).

7. חלק ד סימן קלד, והביאום רבי עקיבא איגר והפתחי תשובה על הסעיף הנ"ל בשולחן ערוך.

וכך מבואר בשולחן ערוך⁸:

סעיף א: האומר נדר שאני רוצה לידור לא יהא נדר, ונדר, אינו נדר. בד"א, שהוציא תחלה בשפתיו לומר שלא יהא נדר; אבל אם חשב כך בלבו, הוי דברים שבלב ואינם מבטלים הנדר שהוציא בשפתיו. ויש אומרים דאפילו אמר כן בלחש, הוי דברים שבלב.

הגה: והא דאמרינן כל נדרי בליל יום כפורים הוי כאילו התנו בהדיא ומכל מקום לא סמכינן על זה להתיר בלא שאלה לחכם, כי אם לצורך גדול (מהרי"ו סימן ב').

סעיף ב: מי שהתנה ואמר: כל נדרי שאדור עד זמן פלוני יהיו בטלים, ונדר בתוך הזמן, אם הוא זוכר לתנאו בשעת הנדר, נדרו קיים שהרי מבטל תנאו בשעה שנודר; ואם אינו זוכר לתנאו בשעת הנדר, התנאי קיים והנדר בטל. ויש אומרים שאין התנאי מועיל לבטל הנדר, אלא אם כן יזכרנו תוך כדי דיבור לנדר ויאמר בלבו שהוא סומך על התנאי, ויש לחוש לדבריהם.

מבואר בדברי המחבר, בסעיף ב, שאמירת כל נדרי מבטלת את כל הנדרים שנעשו אחר כך. אלא שלפי היש אומרים אין זה מועיל אלא אם נזכר מייד אחר שנודר. ואף שהלכה כדעה ראשונה, הרי כתב המחבר שיש לחוש לשיטת המחמירים. ועקרונית גם הרמ"א בסעיף א מסכים שהנדר בטל, אלא שצריך להחמיר ולהישאל על הנדר. נמצא כי יש בידינו יסוד שני להקל, והוא ביטול הנדרים הנעשה מידי שנה, לפני ראש השנה.

ג. הנדר לא חל

היסוד השלישי המאפשר להקל בנידון זה הוא, שיתכן והנדר לא חל מלכתחילה. שהרי ההורים נתנו את הכסף על מנת שירכשו בסכום זה דירה, ולא כדי שינתן לצדקה.

8. יורה דעה סימן ריא סעיף א - ב.

והנה נחלקו רבי מאיר וחכמים⁹ אם מותר לעני שקיבל מעות פורים להשתמש בהם כרצונו, או שהוא מוגבל בכך, ועליו להוציאם רק לסעודת פורים.

כדי להוכיח שרבי מאיר סובר כי המשנה מדעת בעל הבית נקרא גזלן הביאה הגמרא שתי ברייתות:
הברייתא ראשונה היא:

דתניא: מגבת פורים - לפורים, מגבת העיר - לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר. אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן, והמותר יפול לכיס של צדקה. רבי אליעזר אומר: מגבת פורים לפורים, ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו, אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר, דברי רבי יעקב שאמר משום רבי מאיר. ורבן שמעון בן גמליאל מיקל.

הברייתא השניה היא:

דתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: הנותן דינר לעני ליקח לו חלוק, לא יקח בו טלית, טלית - לא יקח בו חלוק, מפני שמעביר על דעתו של בעל הבית.

לפי מסקנת הגמרא, סבור רבי מאיר כי אסור למקבל מתנה לשנות מדעת בעל הבית. אמנם להלכה פסקו שלא כשיטתו, כמבואר בכל הפוסקים (חוץ מן הטור באורח חיים סימן תרצד).

ויש לחקור מה טעם החולקים על רבי מאיר, ומתירים הוצאת הכסף לדברים שאינם כרצון הנותן: האם התירו מכיוון שהנותן לא אמר מפורשות שמגביל את העני, ויתכן מאוד שלא אכפת לנותן מה יעשה העני בממון, ואולי אדרבה, יתכן שישמח אם העני יוציא את כספו כטוב בעיניו. אבל במקרה שתהא אומדנא או תנאי מפורש, יודו גם המתירים שזו מתנה על תנאי.

9. בבא מציעא עח, ב.

או אולי סבורים המתירים כי יש להתיר זאת בלי קשר לרצונו של הנותן, אלא משום שבלתי אפשרי ולא ניתן להגביל מתנה לשימוש מסוים.

לכאורה יש להוכיח, שבלתי אפשרי להגביל מתנה, כמו שנראה במשנה במסכת נדרים¹⁰.

...מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו נודר הימנו הנאה, והיה משיא את בנו, ואמר לחברו: חצר וסעודה נתונים הינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה. אמר: אם שלי הם הרי הם מוקדשין לשמים. א"ל: נתתי לך את שלי שתקדישם לשמים? אמר לו: נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומתרצין זה לזה, ויהא עון תלוי בראשו? אמרו חכמים: כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת - אינה מתנה.

מבואר כי סב החתן לא יכל להשתתף בנישואי נכדו, מחמת נדרו. וכדי שיוכל להיות נוכח במקום, חיבל בנו תחבולה. מה עשה? נתן מתנה לשכנו את החצר, עם כל הסעודה שבה. אלא שהשכן התחכם כנגדו ואמר, אם החצר והאוכל שלי, הרי אני מקדיש אותם להקדש. השיב לו הנותן, והרי החצר והסעודה שייכים לי, וכיצד אתה מקדישם? אמר לו השכן, סימן הדבר שלא התכוונת לשם מתנה גמורה.

אמרו על כך חכמים, כי מתנת הנותן אכן לא חלה, ומשום שהשכן לא יכל להקדיש מתנה זו. ודבריהם מוכיחים לכאורה, שהגבלת מתנה היא דבר בלתי אפשרי.

אמנם אחר עיון בדברי הר"ן נראה כי לא מדובר שהגביל את שליטת המקבל במתנה, אלא שכלל לא התכוון לתת לחבר דבר, רק הערים על האיסור, כדי להזמין את אביו. וזה לשון הר"ן:

כל מתנה שאינה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה - כלומר

10. סוף פרק חמישי של מסכת נדרים (מח, א).

דנהי דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אף על גב דאם הקדישה אינה מקודשת, וכדאמרינן בפרק יש נוחלין (ב"ב קל"ז): דעל מנת שתחזירהו לי, הקדישו אינו קדוש, דמידי דחזי ליה קאמר ליה, שאני התם דמכל מקום לשעתה מתנה היא. אבל מתנה זו של בית חורון, אפילו לשעתה אינה, שלא נתכוון להקנותה לו כלל, אלא שתקרא על שמו, כדי שיהא אביו מותר בה וכו' כל מתנה שאינה כלום, כזו, שהיא בהערמה, שאם הקדישה אינה מקודשת, אינה מתנה וכו'.

מוכח מדברי הר"ן שכתב "דמידי דחזי ליה קאמר ליה", שאפשר להגביל שימוש במתנה, ולכן המקבל מתנה על מנת להחזיר, אינו יכול להקדישה, ומשום שהוגבל כוחו.

עוד יש להוכיח כן מדברי הרמ"א, שכתב ביורה דעה (סימן רנו סעיף ד) שהנותן צדקה ואומר בפירוש לאיזו מטרה הוא תורם, אסור לשנות מדבריו, וזה לשונו:

וכן אם פידש הנותן ואמר שיתנו לעניי העיר או לעני פלוני, אין להם לשנות אפילו לתלמוד תורה (כן משמע במהרי"ו סימן כו).

זה מוכיח את האמור, שהנותן יכול להגביל את מתנתו. והנה במקרה שלנו, אם היינו יודעים שהורי הזוג נתנו את הכסף ואמרו בפירוש שהוא נועד רק לרכישת דירה, ודאי היה ברור שאין הנדר שלהם חל. אלא שלא ידוע לנו אם התנו כן בדיבור מפורש, שממון זה ישמש לרכישת דירה בלבד.

עם זאת, יש במקרה זה השערה ודאית שמוכרחת, כי ההורים הועידו את הכסף רק לדירה, ולא לתרומת צדקה. ובהלכה מוגדרת השערה ודאית זו "אומדנא דמוכח". במקרה של השערה ודאית כזו, הנדר בטל. וכך יש להוכיח מדברי הרמ"א בחושן משפט (סימן רז סעיף ד):

אבל המוכר סתם, אף על פי שהיה בלבו שמפני כך וכך הוא מוכר, ואף על פי שנראים הדברים שלא מכר אלא לעשות כך וכך, ולא נעשה, אינו

חוזר, שהרי לא פירש, ודברים שבלב אינם דברים. ואף על פי שקודם מכירה אמר שהוא מוכר על דעת לעשות כך וכך, כיון דבשעת המכירה לא אמר, אינו חוזר. *הגה: מיהו אי איכא אומדנא דמוכח, נתבטל המקח* (תוספות והרא"ש כלל פ"ה). *ויש אומרים דבמתנה דברים שבלב הויין דברים* (הגהות אלפסי פ' אלמנה ניוזנית).

מבואר כי במקרה שיש השערה ודאית [אומדנא דמוכח], שלא היתה כוונה לביצוע פעולה מסוימת, אין הפעולה חלה. לכן יש לדון מקרה זה כ"אומדנא דמוכח", כי ההורים נתנו ארבע מאות אלף ש"ח לבני הזוג כסיוע לקניית דירה, ומסתבר בוודאות שאינם חפצים כלל שהכסף יינתן למטרה אחרת. לכן הנדר אינו חל לכתחילה.

3. להלכה

על כן, בצירוף שלושה פתחי ההיתר הנזכרים: א. אפשר לשאול את החכם על נדר של צדקה. ב. הנדר לא חל, כי בשעת הנדר לא זכרו שבערב ראש השנה, או בליל כיפור, ביטלו מראש את כל הנדרים של השנה הבאה. ג. וכן שלא ניתנה רשות להשתמש בכסף כרצונם, יש לייעץ עבורם שילכו אל החכם וישאלו את פיו על הנדר. והפתח שיכול החכם להתיר במקרה כזה הוא, שבשעת הנדר לא חשבה האישה שההורים שנתנו את הכסף יהיו מרוצים מנדר כזה. אם הייתה יודעת, ודאי לא הייתה נודרת.

למרות שיש דרך להתיר את הנדר, בכל זאת ראוי שיתנו 25% לצדקה (קצת יותר מחומש, שהוא חיוב הצדקה לעין טובה), וכך יזכו שה' ייתן לבנם חיים בריאים וארוכים. נוסף על כך, ירגילו את עצמם לתת מעשר כספים מכל הרווחים שנכנסים להם, כך יוכלו להשלים במשך השנים את הסכום (שהרי יש הסוברים שמעשר כספים הוא רק מידת חסידות, ונמצא שכל מה שיינתנו יכול להיחשב כקיום הנדר) ובכך יזכו גם לקיים את התחייבותם כלפי עניים, ויצאו ידי הכל.

הנראה לעניות דעתי כתבתי. שאול דוד בוצ'קו

סימן לה – טבילה ללא בלנית

1. שאלה
2. תשובה
3. הסבר הפסק
א. החיוב לעמוד על הטובלת
ב. בשעת הדחק
ג. מה נקרא שעת הדחק?
ד. מסייע לדבר עבירה
ה. מכשילה את הטובלת
4. סיכום

ט

1. שאלה

אני הבלנית של כוכב יעקב, ויש טובלות המבקשות ממני שלא אהיה נוכחת בעת טבילתן. האם מותר לי להימנע מלקיים את חובתי לעמוד על הטובלת בעת טבילתה?

2. תשובה

אם הטובלת אינה מעוניינת בנוכחותך, את פטורה מלעמוד על הטבילה. חשוב ביותר להראות לה שאת מכבדת את רצונה, וכך היא תמשיך לבוא למקווה גם בעתיד.

3. הסבר הפסק

א. החיוב לעמוד על הטובלת

לחיוב זה אין מקור בגמרא, והוא אינו מובא ברמב"ם. הטור (יורה דעה סימן רצח) הביא דין זה בשם אביו הרא"ש, וטעמו שמא המים לא יכסו את כל השערות. דין זה מובא בשולחן ערוך בסימן רצח סעיף מ, בלשון "צריך". וזו לשון המחבר:

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

כידוע המחבר מדקדק מאוד בלשונו, והלשון "צריך" משמעה לכתחילה, וודאי שאין זה מעכב בדיעבד, כמבואר בפוסקים (עיין בספר טהרת הבית לרב עובדיה יוסף, חלק ג עמוד קעב - קעד).

ב. בשעת הדחק

ניתן להביא ראיה לכך מהמשך הסעיף, וזו לשונו:

אם אין לה מי שתעמוד על גבה, או שהוא בלילה, תכרוך שיערה על ראשה בחוטי צמר או ברצועה שבראשה, ובלבד שתרכס או בשרשרות של חוטים חלולות או קושרת בגד רפוי על שערותיה.

אם כן, מפורש בשולחן ערוך שדין זה הוא רק לכתחילה; ואם קשה לקיימו בגלל סיבה זו או אחרת, יכולה לטבול לכתחילה לבדה, רק שתזהר שכל שערותיה יכוסו במים. לבעלות שער קצר אין קושי כלל שהמים יכסו את כל שערותיה, ואם שיערה ארוך היא יכולה לאמץ את עצת המחבר או שתשפיל את ראשה הרבה, שהיות שהמקוואות היום חמין ועמוקים אין קושי בכך כלל.

ג. מה נקרא שעת הדחק?

יש נשים המרגישות עלבון או בושה בכך שאישה אחרת תראה אותן כשהן ערומות. ידועים דברי חז"ל על כבוד הבריות, שגדול כבוד הבריות

שדוחה לא תעשה שבתורה (ברכות יט, ב). לכן אשה המרגישה עלבון או בושה אם אישה אחרת תעמוד בעת טבילתה הרי זו שעת הדחק, ומותר לה לטבול לכתחילה בלי שמישהי תעמוד עליה.

ד. מסייע לדבר עבירה

ואפילו אם דוחים כל הנאמר כאן, ברור שה"חטא" הוא על הטובלת ולא על הבלנית. הבלנית מוכנה לעמוד על טבילתה כעיקר הדין, אבל אם הטובלת אינה רוצה בכך אין כאן דין של מסייע, משום שהיא אינה עוזרת לה לעבור על ההלכה. איסור מסייע קיים רק כשהאדם מושיט איסור או עוזר בדרך כלשהי לאדם אחר לעשות עבירה, אבל מניעת תוכחה אינה נחשבת לסיוע בשום מקום. וכבר נפסק בשולחן ערוך בהלכות יום כיפור שבדבר שאינו מפורש בתורה אין להוכיח, ואפילו אם תוקפו מן התורה, שמוטב יהיו שוגגין ולא יהיו מזידין (תרה, ב ועיין גם שלה, ה ושלט, ג). ולכן חובה שלא לומר כלום כאשר אישה מבקשת לטבול לבד.

ה. מכשילה את הטובלת

ולמעשה ההפך הוא הנכון. אם הבלנית תעיר לה יש חשש שהטובלת תיפגע ולא תבוא יותר לטבול, ואז הבלנית חלילה תעבור על איסור גדול, לגרום שהאישה ובעלה יעברו על איסור כרת.

4. סיכום

צריך לכבד רצונה של אשה לטבול ללא נוכחות הבלנית. וכמובן שכל זה רק באשה המבקשת לטבול לבדה, אולם לכל שאר הנשים צריך לקיים את הדין היסודי, כמובא בשולחן ערוך וכמנהגן של ישראל.

שאול דוד בוצ'קו

סימן לו – מראית עין¹

1. מבוא
2. המקור
3. טעמי האיסור
4. האם איסור מראית עין נאסר גם בחדרי חדרים?
5. חילוק בין חשד בדאורייתא לחשד בדרבנן
6. שיטת הר"ן: מראית עין שייכת רק במעשה המותר מצד עצמו
7. מראית עין בחילוף הזמנים
8. סיכום

ס

1. מבוא

ישנם דברים שמצד הדין מותר לעשותם, אך היות שהם נראים כלפי חוץ כמעשה אסור, אסרו חכמים לעשותם. איסורים אלו נקראים איסורים משום מראית עין.

בעיה מעשית באה לפניי. אישה שמרצה באוניברסיטה בארץ פנתה בשאלה הבאה: האוניברסיטה מארגנת מפעם לפעם סימפוזיונים שבהם משתתפים טובי המרצים, ולאחר ההרצאות הם נפגשים בארוחה במסעדה. השתתפות בכנסים אלה חשובה מאוד כדי ליצור קשר עם הפרופסורים, שהם המאפשרים למרצים הזוטרים להתקדם. מרצה שאינו משתתף בכינוסים האלה יתקשה להתקדם, וייתכן אף שייפלט מהמערכת. דא עקא, שהסימפוזיון יתקיים בחיפה, והמסעדה שנבחרה

1. תודה לרב אליהו וינגורט על חלקו בעריכת המאמר. כבר כתבתי בעניין זה בספרי בעקבות המחבר חלק א (עמוד קלג). מאמר זה הוא הרחבה של המאמר ההוא.

הינה מסעדה שאינה כשרה. ושאלתה, האם מותר לה להיכנס למסעדה בלי לאכול, כדי לאפשר לה ליצור את הקשרים הנחוצים להמשך הקריירה שלה? ולכאורה הסיבה לאסור היא דין מראית עין, שייראה שהיא אוכלת במסעדה הזו.

שאלה נוספת: לאחרונה נאסר לחייל לשתות קפה עם חלב סויה בחדר אוכל של הצבא שבו הוגשה ארוחה בשרית. וטעם האיסור (או הנוהל) משום מראית עין. ויש להתבונן אם אכן הוראה זו בהלכה יסודה. נקדים ונאמר כי יש לדון אם גזרות חז"ל בעניינים אלו הן גזרות מוחלטות, כלומר שחז"ל גזרו במקרים מסויימים ודוקא בהם, וגם אם תשתנה המציאות עדיין הגזרה קיימת, או שהגזרות הן דוגמאות, ומהן אנו צריכים ללמוד את העיקרון שבמקום שיש חשש למראית עין צריך לחשוש. באפשרות זו יש קולא וחומרא: קולא, שגם מה שנאסר בידו חכמים נוכל להתיר אם אכן השתנתה המציאות, וכעת החשש אינו קיים; וחומרא, שגם דברים שלא נאסרו יש מקום לאסרם על פי שיקול דעתנו.

ראשית נראה את מקור האיסור וגדרו, ולאחר מכן נעבור להשלכות המעשיות.

2. המקור

המשנה במסכת שקלים² מביאה פסוקים שמהם נדרש האיסור של מראית עין. בבית המקדש הייתה לשכה שבה היה מצוי הכסף שממנו נקנו קרבנות הצבור. מפעם לפעם היו מפרישים את הכסף מהלשכה - פעולה זו נקראה תרומת הלשכה - ולשם כך היה נכנס לשם אדם להוציא את הכסף. חז"ל חששו שיחשדו באותו אדם שנכנס כדי לגנוב, ועל כן תיקנו שייכנס בבגדים שאין בהם כיסים:

אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות (בגד ששפתו כפול) ולא במנעל ולא

2. פרק ג משנה ב.

בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע, שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני, או שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר. לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר (במדבר ל"ב, ג') "והייתם נקיים מה' ומישראל", ואומר (משלי ג', ד') "ומצא חן ושכל טוב בעיני א־להים ואדם".

התורם צריך להיכנס ללשכה ללא שום אפשרות להחביא כסף, כדי שלא יבואו לחושדו. המשנה מביאה שני מקורות להנהגה זו: המקור הראשון הוא מדברי משה רבנו, שאמר לבני ראובן ולבני גד שאם ישתתפו כחלוצים בכיבוש הארץ "והייתם נקיים מה' ומישראל". מכאן שאין לומר שאם משתדלים לנהוג נכון בעיני ה' אין זה משנה מה אנשים יגידו; יש להתחשב גם בדעת הבריות, ויש להימנע מלעשות מעשים שנראים שליליים כלפי חוץ. הפסוק השני הוא ממשלי: "ומצא חן ושכל טוב בעיני א־להים ואדם", והוא הוראה ישירה להתנהג באופן שלא יעלה חשד מצד בני אדם.

נראה שהמשנה ראתה צורך להביא את שני הפסוקים כדי ללמדנו את הכלל בשלמותו. הפסוק הראשון הוא פסוק מן התורה, אבל עניינו התנהגותם של בני ראובן וגד בהתחייבותם כלפי החברה, ומשם מובן שצריכים לצאת ידי חובת הבריות במצוות שבין אדם לחברו. הפסוק השני מקורו בספר משלי, והוא מבטא עיקרון רחב יותר; ממנו לומדים שיש להרחיב את שלמדנו מן התורה לכל המצוות, גם במצוות שבין אדם למקום.³

3. ועיין בתוספות יום טוב, שהסביר אחרת את הצורך בשני פסוקים: הפסוק בתורה אינו בצורה של ציווי, ומכאן שייתכן שאין כאן אלא עצה טובה; על כן בא הפסוק ממשלי שהוא חד משמעי יותר. ותפארת ישראל הסביר שמהפסוק הראשון היינו חושבים שדווקא כאשר אדם אחראי על החשדות נגדו יש לו חובה להיזהר ממראית העין, כבני ראובן וגד שמיאנו לעבור לארץ ישראל ועל ידי כך גרמו שיחשדום כאילו הם מפחדים מהכנענים, ולכן היו צריכים שיראו אותם כשהם עוברים לפני החלוץ. אבל כאן לא עשה התורם דבר שיגרום שיחשדוהו, שהרי כל אדם לובש בגדים עם כיסים, והיינו סוברים שאין צורך להחמיר ולהיכנס בבגדים מיוחדים. לכך בא

נראה שדין מראית עין הוא מדרבנן, והפסוק שהביאה המשנה מדברי משה רבנו לבני גד ולבני ראובן אינו אלא אסמכתא⁴. תורם הלשכה אינו אדם פרטי, אלא אדם שנכנס בשם כל ישראל, וודאי שיש מקום לבקש ממנו זהירות רבה כדי שלא יחשדוהו; אבל לא שמענו מכאן שכל מי שנכנס לחנות ייכנס בלי תיקים ובלי כיסים כדי שלא יוכל לגנוב. וכן הוא בדרישת משה לבני ראובן וגד: מדובר באנשים שיש להם אחריות כלפי הכלל, ועל כן הם נדרשים להיות נקיים מה' ומישראל. חכמים ראו פסוק זה כראייה לחובה להיזהר במראית העין, אבל אין זה לימוד ישיר. לכן נראה ברור שדין מראית עין הוא דין דרבנן, אלא שכפי שנראה להלן, טעמי דין זה שורשם בתורה.

3. טעמי האיסור

יש לברר מה בדיוק החשש במראית עין, ומה הטעם לאסור: הרי אני עושה דבר המותר, ומדוע שאצטרך לחשוש מעיני הבריות? ואדרבא, עליהם מוטלת חובה ללמד עליו זכות. ונראה שיש לתת כמה טעמים לדבר⁵:

א. יש לכבד את הציבור. הפסוק "והייתם נקיים מה' ומישראל" מחייב

הפסוק "ומצא חן", שמשמעו שאין זה מספיק שיתנקה האדם מחשד, אלא צריך שישתדל למצוא חן.

4. באגרות משה אורח חיים חלק ד סימן פב הביא מקור זה, ולמד ממנו שיש אכן איסור תורה במקום חשד, אבל כשהגמרא משתמשת בביטוי 'מראית עין' מדובר בדין דרבנן. ולא זכיתי להבין דבריו: הרי החשד שבמשנה זו אינו מבוסס על כלום, שהלא אינו עושה אלא את המצווה עליו, ורק מעלילים עליו שגזל; על אחת כמה וכמה שצריך להיות איסור דאורייתא כשאנשים עושים מעשים המעלים חשד, שנאסרו משום מראית עין. ועל כן נראה יותר שכפי שדין מראית עין אינו אלא מדרבנן, כך חשד אינו אסור אלא מדרבנן, ואין הבדל מהותי ביניהם. וצריך עיון בדבר.

5. עיין בספר בניין שלמה להגר"ש הכהן מוילנא חלק א (בעניין מראית עין, סימן יא ס"ק יב).

אותנו לכבד את הציבור, ולא לעשות מעשים שנראים תמוהים בעיניהם.
 ב. מדין "לפני עיוור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד) אסור לנו לגרום
 למאן דהו לעבור על המצוות. וכל מי שעושה מעשה שנראה אסור עשוי
 להכשיל אנשים, שילמדו ממנו ויעברו על המצוות.

ג. "בצדק תשפוט עמיתך" (ויקרא יט, טו): אם יחשדו בו בני האדם
 שעובר על איסור, נמצא גורם להם לעבור על מצוות התורה "בצדק
 תשפוט עמיתך", שממנה למדו חכמים שצריך לדון את חברו לכף זכות.

ד. "ולא תחללו את שם קודשי" (ויקרא כב, לב): בעצם הדבר שיהודי
 נראה כמזלזל בדבר המלך יש חילול ה', גם אם הוא כשלעצמו אינו עושה
 מעשה אסור.

טעמים אלו כולם נכונים. כל טעם מחזק את חברו בדבר החשיבות
 שלא לעשות מעשים המעלים חשד להתנהגות הנוגדת את ההלכה.

4. האם איסור מראית עין נאסר גם בחדרי חדרים?

מקור נוסף בגמרא לאיסור מראית עין מצאנו במסכת שבת. כך אומרת
 המשנה:

מי שנשדו כליו בדרך במים, מהלך בהן ואינו חושש. הגיע לחצר
 החיצונה שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם⁶.

המשנה עוסקת באדם שנרטבו בגדיו, ואומרת שאין לו לתלות את
 בגדיו בפרהסיא מחשש למראית עין, שיאמרו שהוא כיבס בשבת את
 בגדיו. אבל בביתו או בחצירו, הואיל ואין רואים אותו מותר. אמנם
 הגמרא מביאה גם דעה חולקת:

אמר רב יהודה אמר רב: כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין
 אפילו בחדרי חדרים אסור.

בגמרא מבואר שדעת רב היא כדעת רבי אליעזר ורבי שמעון

6. מסכת שבת דף קמו, ב.

המובאים שם בברייתא, האוסרים לתלות את הבגדים גם בבית. נמצא שיש כאן מחלוקת תנאים האם מה שנאסר משום מראית העין נאסר גם בחדרי חדרים.

הסברא הפשוטה לכאורה היא כדעה המתירה: כל מהותו של האיסור הוא משום מראית עין, ואם כן מה שייך לאסור אף בחדרי חדרים, כאשר אף אחד אינו רואה? יש אפוא לברר את טעמו של רב לאסור אף בחדרי חדרים. כך הסביר זאת הר"ן:

דכל דבר שהוא מותר גמור וחכמים אסרוהו מפני מראית העין בלבד אין לחלק בו בין רשות הרבים לרשות היחיד, שאם אתה מתיר לו ברשות היחיד אף הוא יעשה כן ברשות הרבים כיון שהדבר מותר, ויאמר אין כאן רואים. וכן נמי יש להם לחכמים לחוש שמא יראהו אדם ברשות היחיד ולאסור לגמרי...⁷

הגבול בין צנעה לפרהסיא דק מאוד, ואנשים עלולים להתיר גם במקום האסור. לכן כאשר חכמים גזרו משום מראית עין לא חילקו בגזרתם, ואסרו בכל מקום.

ונראה להוסיף שהעובדה שיש מעשה שנראה בלתי ראוי בעיני אחרים מעידה כי המעשה עצמו הוא גבולי, והאיסור אינו רק מפני מראית עין של אחרים, אלא גם מפני האדם עצמו. ניקח את הדוגמה של בגד שנפל למים ואדם שוטח אותו לייבוש. האם בדרך כלל שוטחים בגדים בשבת? לא, שהרי אין מכבסים בשבת. נביא דוגמה נוספת של חז"ל: אדם שמתכופף כדי ליטול כסף המונח לפני פסל, ונראה כמשתחוה לעבודה זרה - גם לו נראה שהוא משתחוה לעבודה זרה. מה שנראה לא טוב הוא במידה רבה באמת לא טוב, והחשש שיראו אותו הוא סימן שהמעשה עצמו באמת גבולי, משום שהוא נראה גם לעצמו כעוסק בכביסה או כמשתחוה לעבודה זרה.

7. הר"ן בביצה, דף ה, א בדפי הר"ן.

לענין הלכה, בירושלמי⁸ הביאו כמה ראיות שאין הלכה כרב, והירושלמי מסיים:

אילין פליגין על רב, ולית להון קיום.

כלומר שהמשניות הללו חולקות על רב, ועל כן אין לדבריו קיום. כפי שראינו גם הבבלי מבין שהסתם משנה המתירה לתלות את הבגדים הרטובים במקום צנוע אינה מתאימה לשיטת רב. לכן כתבו ראשונים⁹ בשם רב ניסים גאון שיש לפסוק כסתם משנה ולא לאסור בחדרי חדרים, וכן פסק הריטב"א¹⁰. אמנם רוב הראשונים ובכללם הרמב"ם¹¹ והשולחן ערוך¹² פסקו כרב, והטעם הוא שישנן כמה סוגיות בש"ס שבהן הגמרא שואלת על דינים מסוימים שאינם מסתדרים עם שיטת רב, והיא טורחת ליישב קושיות אלו כך ששיטת רב תעמוד. לדוגמה, הגמרא במסכת עבודה זרה מביאה ברייתא:

נתפזרו לו מעותיו בפני עבודת כוכבים לא ישחה ויטלם מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים, ואם אינו נראה מותר¹³.

האיסור ליטול את המעות קיים רק כאשר רואים אותו, והגמרא שואלת על כך מדברי רב שאסר אפילו בחדרי חדרים, ומתרצת שכוונת הברייתא שאם כלל אינו נראה כמשתחוה לעבודת כוכבים מותר. ומשמע מסתימת הסוגייה שהיה פשוט לה שהלכה כדברי רב, ולכן נזקקה ליישב את הברייתא כדי שתסתדר עם הלכה זו.

8. כלאיים, פרק ט הלכה א.

9. עיין תוספות עבודה זרה יב, א ד"ה כל; רא"ש שבת פרק כב סימן ט; ר"ן ביצה (דף ה, א מדפי הרי"ף).

10. עבודה זרה יב, א; שבת קמו, ב.

11. הלכות שבת, פרק כב הלכה כ.

12. אורח חיים סימן שא סעיף מה.

13. יב, א.

5. חילוק בין חשד בדאורייתא לחשד בדרבנן

הראשונים שפסקו כדברי רב התקשו בסוגייה מפורשת שנפסקה להלכה, שמשמע ממנה שאין אוסרים מראית עין במקום צנוע:

תניא נחום איש גליא אומר: צינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו
בצנעא בשבת ואינו חושש. מאי טעמא? מתקן כל' אחר יד הוא, ובמקום
פסידא לא גזרו בה דרבנן¹⁴.

מדובר במרזב שהוצב על הגג ונסתם, וכעת הגשמים היורדים עלולים להזיק לבית. פתיחת הסתימה בשבת אסורה עקרונית משום מתקן, אולם כדי למנוע הפסד גדול התירו חכמים שימעך ברגלו את העשבים המונעים את זרימת המים, הואיל וזהו תיקון בשינוי ואסור רק מדרבנן. מכל מקום חכמים הגבילו את ההיתר ופסקו שיעשה זאת בצנעה, ומכאן למדנו שיש דברים המותרים בצנעה ואסורים בפרהסיא, ואין אומרים כדברי רב שמעשה האסור בפרהסיא אסור גם בחדרי חדרים.

מכח קושיה זו חידשו התוספות¹⁵ שדברי רב לאסור אף בחדרי חדרים נאמרו באופן שהרואה יסבור שהוא עושה איסור דאורייתא, למשל שיחשדו בתולה כביסה שכיבס בשבת; אולם במקרה של צינור, שאנשים יראו רק שמועך ברגליו ואינו עובר אלא על איסור דרבנן, מודה רב שאין לאסור בחדרי חדרים.

יש לדון מה הטעם לחלק בכך, הרי גם בדיני דרבנן אין לזלזל; ונראה שדברי התוספות יובנו יותר על פי הטעם שהבאנו לעיל, שהחשש הוא שאנשים יבואו להתיר את אותו איסור שנפרץ. לכן כאשר האיסור הוא מדרבנן זה בוודאי קל יותר, שהרי זה כעין גזרה לגזרה.

14. כתובות ס, א.

15. שם ד"ה ממעכן.

6. שיטת הר"ן: מראית עין שייכת רק במעשה המותר מצד

עצמו

הר"ן במסכת ביצה מתרץ את הקושיה בדרך אחרת:

וצינור לא שייכי בדרב כלל, דאדרבא מצד עצמם אסודין הן ומפני הצורך והדוחק התיירוס... דמתקן כלאחר יד הוא אלא דבמקום פסידא לא גזור רבנן, הלכך כיון דאסודי לא רצו חכמים להתירן אלא בצינעה, וליכא למימד נמי שלא יתיירוס כלל דאי אפשר בלאו הכי, וליכא למיחש נמי שמתוך הצינעה יבא לידי פרהסיא שכיון שהדבר אסור בעצמו ישמע לך, מה שאין כן בדבר שהוא מותר בעצמו ואי נמי אמרת דאיכא למיחש אי אפשר בלאו הכי¹⁶.

הר"ן סובר שאין לדמות כלל את דין הצינור לדברי רב, ואדרבה מדובר במקרים הפוכים: צינור אסור לתקן מצד הדין, אלא שמשום ההפסד שבדבר התיירוהו חכמים באופן מסוים, כאשר עושה בצנעה¹⁷. ואין זה שייך כלל לנדון של מראית עין במקום שעושה דבר המותר, שבו כאשר חכמים חששו למראית עין גזרו בכל אופן, ואפילו בחדרי חדרים. נמצא לפי הר"ן שאין מקור לחלק בין דאורייתא לדרבנן.

הבית יוסף¹⁸ הביא הן את דברי התוספות והן את דברי הר"ן, ולהלכה פסק בשולחן ערוך שמראית עין אסורה בחדרי חדרים. זו ההלכה כשחושדים בו שעובר על איסור דאורייתא, אבל כשחושדים בו על איסור דרבנן יש מקום להקל בחדרי חדרים, מפני שיש כאן ספק כפול: חלק מהראשונים פסקו שגם בדאורייתא האיסור הוא רק כאשר רואים

16. דף ה, א בדפי הרי"ף. ודברים דומים כתב במסכת סא, א בדפי הרי"ף, ד"ה ממעכן.

17. ובר"ן במסכת שבת הוסיף: "ואפשר דלאו דוקא בצנעה דאי לא אפשר בצנעה אפילו בפרהסיא נמי שרינן מיהו כל היכא דמצי למעבד בצנעה טפי מעלי". והביאו הבית יוסף.

18. סימן שלו סעיף ט.

אותו, ובאיסור דרבנן יש ספק נוסף אם נכריע כתוספות או כר"ן; והיות שכל יסוד האיסור הוא מדרבנן, נראה להקל בצנעה כשעשויים לחשוך בו שעבר על איסור דרבנן. להלכה העתיקו הפוסקים את דברי התוספות, וכן הכריע במשנה ברורה¹⁹.

7. מראית עין בחילוף הזמנים

כפי שפתחנו בתחילה, יש לדון אם גזרת חז"ל במראית עין היא גזירה מוחלטת שאינה משתנה במהלך הדורות, ויהיה בכך גם קולא שאין לחדש גזרות מעצמנו²⁰, או שחכמינו נתנו לנו דוגמאות שמהן נלמד את העיקרון, ובכל מקום שיש לחשוש למראית עין צריך לחשוש. אומרת המשנה במסכת כלאיים:

השירים והכלך (מיני משי) אין בהם משום כלאים אבל אסורים מפני מראית העין²¹.

המשנה חוששת שהרואה יסבור שהמשי הוא פשתן, ויחשוך בלובש את הבגד הארוג ממשי ומצמר שלובש כלאיים. וכתב שם הרא"ש:

ומיני שירים לא היו מצויין ביניהם... הילכך יש לחוש מפני מראית העין, אבל האידינא בגדי משי מצויין בינינו והכל מכירין בהם הילכך אין לאסור חוטי משי שמימיין בסרביל של צמר.

וכן נפסק בשולחן ערוך להתיר²². אולם דין זה תמוה מאוד, משום שיש לנו כלל גדול בהלכה שכל מה שנאסר במניין אין בית דין אחר יכול לבטלו, אלא אם כן גדול הוא ממנו בחכמה ובמניין.

19 עיין משנה ברורה סימן שא"ק קסה, וביאור הלכה שם ד"ה בחדרי חדרים.

20 כך כתב הפרי חדש יורה דעה סימן פז ס"ק ז, וזה לשונו "שאיין איסור של מראית עין רק במקום שהוזכר בש"ס".

21. פרק ט משנה ב.

22. יורה דעה סימן רחצ סעיף א.

הפתחי תשובה במקום מקשה קושיה זו:

לכאורה קשה, דהא קיימא לן דדבר שנאסר אף שבטל הטעם צריך
מנין אחר להתירו.

ומתריך: מצאתי בתפארת ישראל על המשניות שהעיר בזה, ותריך על
פי המגן אברהם סימן ט ס"ק ז דכיון שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל
הטעם נתבטל האיסור ממילא.

דין מראית עין תלוי במציאות, ולכן איסורו בטל כאשר אין לכך חשש
עוד. ייתכן שגם ההפך נכון: דין מראית עין הוא כלל שקבעו חכמים בלי
להיכנס לכל המקרים הנקודתיים התלויים במציאות, ועל כן כמו שבטל
האיסור במקרה שכבר אין מראית עין, כך מתחדש איסור אם מתעוררת
בעיה חדשה של מראית עין. אולם אין זה פשוט כל כך, כי כלל בידנו
שאינו לנו את הכח לגזור גזרות בימינו, ואין זה פשוט כלל להעריך אם
אכן יש במקרה זה או אחר חשש למראית עין.

בדברי הרמ"א (יורה דעה סימן פז סעיף ג) ישנו ביטוי הלכתי למורכבות
של הוספת איסור בזמננו:

ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף הואיל ואינו דק
מדרבנן, אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית
העין.

מצויים כאן שני כללים חשובים: א. ההבדל בין מקרה שהחשד הוא
שעובר על איסור דאורייתא, לבין מקרה שהחשד הוא שעובר על איסור
דרבנן. כשהחשד הוא שעובר על איסור דרבנן אין להוסיף איסור שאינו
מובא בגמרא, אולם כאשר עשויים לחשוד בו שעובר על איסור תורה יש
מקום לחשש גם במקרה שלא הובא במקורות, ואז מספיק לעשות סימן
כלשהו כדי לבטל את איסור מראית עין. וכמובן שאין איסור בחדרי
חדרים.

מדברים אלה נלמד על האחריות האישית של האדם, וכל מקרה נדון

לגופו. ודאי שהערכים של מראית עין הם ערכים אמיתיים ונצחיים, ולכן כשמעשה מסויים יוצר חשש לחילול השם או להתעוררות של חשדות צריך להימנע מלעשותו, אף אם חכמים לא גזרו עליו. אולם אין כאן איסור ממש, ועל האדם מוטלת האחריות להקל או להחמיר על פי המציאות וההקשר.

8. סיכום

א. דין מראית עין, אף שהוא גזרה של חכמים, מיוסד על פסוק מן התורה שדורש מן האדם "להיות נקי מה' ומישראל".

ב. למדנו שאם החשד שעלול להתעורר הוא שעובר על איסור מן התורה, צריך להימנע ממעשה זה גם כשאין רואים אותו; אבל אם חושדים אותו שעובר על איסור דרבנן, הרי שעל זה צריך להקפיד דווקא בפני אנשים.

ג. כאשר אין מקום לחשד, אף מעשה שנאסר בעבר משום מראית עין דינו שמותר כעת.

ד. אין לנו לגזור גזרות חדשות, ואיננו יכולים לאסור באופן גורף מעשים מסויימים משום מראית עין. ובכל זאת על כל אדם להיזהר שלא לעשות דברים שיכולים להביא בני אדם לזלזל במצוות התורה, או לחשוד בו שאינו מתנהג כהוגן.

ובנוגע לשתי השאלות המעשיות שהבאנו בתחילת המאמר, נראה שאין בכוחנו לאסור במקרים אלה. על פי הכלל שלמדנו, אין חובה לחדש איסור מראית עין שאינו מובא בגמרא, אלא שמוטלת על כל אדם האחריות שלא להכשיל אחרים. אותה מרצה אינה אישיות תורנית, ועל כן אין בכניסתה חשש שמישהו יבוא בעקבותיה לאכול לא כשר. נוסף על כך, מובן שהיא נכנסת לשם מפני שהיא שייכת לקבוצה, ומובן שאדם השייך לקבוצה נכנס לכל הפעילויות שלה, ואין בכך חילול השם. ולעניין שתיית חלב סויה בחדר האוכל בעת ארוחה בשרית - כיום חלב סויה הוא דבר שכיח, ודי לבקש שהבקבוק יהיה על השולחן כדי להתיר לאותו חייל לשתות אותו בחדר אוכל ציבורי.

סימן לז – כבוד ה' וכבוד הבריות

1. מבוא
2. המקורות לנאמנות להלכה ולכבוד הבריות
3. כבוד הבריות מול ציות להלכה: עיון בסוגיית ברכות
4. בין מצוות דרבנן חמורות וקלות
5. בין גנאי גדול לגנאי קטן
6. בין היתר חד פעמי לביטול דין
7. שלא להתבייש בקיום מצוות
8. דוגמאות להיתרים משום כבוד הבריות
9. סיכום

ס

1. מבוא

בצמתים שונים בחיינו אנו עומדים בפני דילמה: מצד אחד עומדת הנאמנות להלכה, ומן העבר השני ניצב החשש לפגיעה בכבוד הזולת או בכבודנו אנו. הגמרא במסכת ברכות דנה בדילמה זו; הנאמנות להלכה נלמדת שם מן הכתוב "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'" (משלי כא, ל), התובע מאיתנו על פי פירוש חז"ל להעלים כבודנו מפני כבוד שמיים, אף במחיר של בושה שתיגרם לנו. הדוגמא שמביאה הגמרא לכך היא של אדם המגלה כי הבגד שהוא לובש ארוג מכלאיים:

אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא - אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' - כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב (ברכות יט, ב).

ועם זאת, הגמרא מביאה גם חמישה מקרים שבהם אנו רואים שכבוד ה' נדחה מפני כבוד הבריות, ובכך היא מצמצמת באופן משמעותי מאוד את הקדימות של כבודו יתברך על כבוד האדם. במסגרת מאמר זה ברצוננו להגדיר את הגבולות שבין שני הערכים, כי רבה המבוכה. לטעמנו חשוב להפנים שהתורה מלמדת את האדם להיזהר בכבוד הבריות ואפילו בכבוד עצמו, וההטמעה ההלכתית של כלל זה חשובה ביותר. מאידך גיסא יש להיזהר שלא להיגרר לכך יתר על המידה, ובכך לזלזל בתורה ובהלכה.

2. המקורות לנאמנות להלכה ולכבוד הבריות

ראינו שהגמרא הביאה פסוק מספר משלי כמקור לנאמנות להלכה גם במחיר של פגיעה בכבוד האדם. ידוע שכל המפורש בנביאים ובכתובים מקורו בתורה, ואכן אין ספק שבתורה מודגשת במקומות רבים המרכזיות של הנאמנות המוחלטת לציוויו של ה'. נביא לכך מספר דוגמאות:

א. אברהם אבינו הלך לעקוד את בנו בלי היסוס משום שכך ה' ציווה; ואין פגיעה גדולה מזו בכבודו של אברהם, שהולך לעשות מעשה שנראה כל כך בלתי מוסרי.

ב. מצווים אנו "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים ו, ה). עלינו לקיים את רצונו של ה' גם במחיר כסף רב, ולעתים אפילו במחירם של החיים, וממילא מובן שגם במחירה של פגיעה בכבודנו.

ג. המלכות נקרעה משאול המלך כיוון שלא ציית לדבר ה' כפי שהתחייב.

נוסיף גם שבסעיף הראשון של השולחן ערוך כתב הרמ"א: "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם יתברך", כלומר שצריך להתחזק בכל הכוח לעבודת ה' אף אם ילעגו עליו ויתבייש. מאידך גיסא, מצאנו בתורה ובסוגיות בגמרא מקורות רבים בדבר

חשיבותו של כבוד הבריות:

- א. ישנו לאו לפגוע ברגשותיו של חברו: "לא תונו איש את עמיתו" (ויקרא כה, יז).
- ב. עלינו לכבד אפילו אדם שנדון למוות בצו התורה, שגם אדם רשע שנידון למוות נאמר עליו "לא תלין נבלתו על עץ" (ויקרא כא, כג).
- ג. בגמרא במסכת בבא מציעא מובא שעדיף לבוא על ספק אשת איש ולא לבייש את חברו:

אמר רבה בר חנה אמר רבי יוחנן: נוח לו לאדם שיבוא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו ברבים (בבא מציעא נט, א).

- ד. על פי הגמרא, רחל מסרה את סימניה לאחותה לאה כדי שלא תתבייש בפני יעקב (מגילה יג, ב).

3. כבוד הבריות מול ציות להלכה: עיון בסוגיית ברכות

בתחילת הסוגיה (ברכות יט, ב) מובאת החובה על האדם המוצא כלאיים בבגדו לפשוט אותו, ואפילו הוא נמצא כעת בשוק. הגמרא מקשה על דין זה מחמשה מקורות, כאשר כל מקור מרחיב את העדיפות של כבוד הבריות אל מול הנאמנות להלכה:

המקור הראשון דן בכהן המלווה אבל; אותו אבל עובר בדרך שיש בה טומאה, ואם הכהן ימשיך ללוות את האבל הוא ייטמא. וכך נפסק בגמרא:

קברו את המת וחזרו ולפניהם שתי דרכים, אחת טהורה ואחת טמאה, בא בטהורה (האבל בחר ללכת בדרך הטהורה) - באין עמו בטהורה, בא בטמאה - באין עמו בטמאה (גם כהן המלווה את האבל לא יסור מדרכו, אלא ילווה את האבל בדרך שבחר וייטמא), משום כבודו (של האבל).

הגמרא בתירוצה מבחינה בין איסור דרבנן ובין איסור דאורייתא, ומבארת שההיתר כאן מבוסס על כך שהאיסור הוא מדרבנן, "בבית הפרס דרבנן". הכוונה היא שמדובר בחשש רחוק לטומאה, ועל כן התירו

החכמים את איסורם משום כבודו של האבל, אבל אין ללמוד מכאן היתר באיסורים חמורים יותר.

לכאורה היתר זה קשה מאוד, וכי כמה כהנים יש בציבור? כחמשה אחוזים. וכי זהו ביזיון כה גדול לאבל שכמה אנשים יעזבו אותו בדרכו? יש לומר שמדובר כאן בחשש ממשי שהאבל ייפגע אם יראה אדם קרוב לו שעוזב אותו פתאום, ולכן נראה לי ברור שאין זה היתר גורף, אלא שכך היה מעשה. ומגמרא זו וודאי שעלינו ללמוד מוסר גדול, עד כמה יש להיזהר ברגשותיהם של אנשים.

הדין השני מוסיף על הדין הראשון בכך שההיתר אינו קיים רק כאשר ישנו חשש לפגיעה באדם כלשהו; גם נתינת כבוד זה לזה מצדיקה לעתים לעבור על איסורים. כך אמר רבי אלעזר בר צדוק:

מדלגין היינו (כהנים שאסור להם להיטמא למת) על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל; ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו, אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה - יבחיין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם.

נראה שהייתה רק דרך אחת לראות את המלך, והיא עברה במקום שהיו מונחים בו ארונות מתים. חכמים התירו להיטמא כדי לכבד את המלך, ולא רק מלך יהודי, אלא אף מלך גוי, כדי שיזכו להבין את ההבדל שבין מלכי ישראל למלכי אומות העולם. היתר זה מרחיק לכת, ואכן הגמרא תמהה עליו.

תשובת הגמרא שם דומה לתשובה שראינו לעיל, שמדובר באיסור דרבנן שאינו אלא חומרא רחוקה, כי לרוב לא הייתה בעיה הלכתית לדלג על הארונות¹, חכמים הם שגזרו עליהם, ולמטרה חשובה לא גזרו. היתר זה מרחיק לכת, שהרי הוא אינו בא כדי למנוע אי נעימות כלשהי, ועל פיו מטרה חשובה ככבוד מלכי ישראל מספיקה כדי לאפשר לעבור על

1. לרוב ישנו טפח בין המת לכיסוי הארון, ואז כיסוי הארון חוצץ בפני הטומאה, אלא שגזרו חכמים שמא לעתים לא יהיה טפח. ומדובר בחשש רחוק.

איסורי דרבנן.

ואולם, עלה בדעתי לומר שלא בכל איסורי דרבנן נאמר היתר מרחיק לכת זה, אלא באיסורים קלים בלבד. שהנה, התוספות בביצה ד, ב ובפסחים ל, ב מבחינים בין שני סוגי איסור דרבנן לעניין השאלה אם מותר לבטל איסור לכתחילה (לדוגמה במקרה שנפל קצת בשר לתוך חלב, ונשאלת השאלה אם מותר להוסיף חלב כדי שהבשר שבקערה יהיה פחות מ-1/60 ויתבטל). דעת התוספות היא שבאיסור דרבנן קל מותר, ובאיסור דרבן חמור אסור. ומה נקרא איסור חמור וקל? מסבירים בעלי התוספות שאם מדובר באיסור הנסמך על איסור מן התורה הרי שזהו איסור דרבנן חמור, ואם אין האיסור נסמך על איסור דאורייתא הרי זה איסור דרבנן קל. למשל, איסור מוקצה בשבת הוא איסור דרבנן קל, אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה היא איסור דרבנן חמור. ולדעת יש לומר שבדין שלנו מדובר באיסור דרבנן קל, ומפני כך התירוהו חכמים. ואף שמושג הטומאה מקורו בתורה, הואיל ומדובר בחשש רחוק הרי זה דומה לאיסור דרבנן קל, וזו הסיבה שהרחיקו לכת והתירו את האיסור לשם כבוד, ולא רק לצורך מניעת ביזיון².

מקור שלישי: בהמשך הסוגיה מקשה הגמרא מבריייתא שמרחיקה לכת בהיתר משום כבוד הבריות:

גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה

ומשמע לכאורה שכבוד הבריות דוחה איסורי תורה, בניגוד לדברי רב יהודה בשם רב. על כך מתרצת הגמרא שהכוונה גם כאן לאיסורי דרבנן, והם נקראים "לא תעשה" היות שאנו חייבים מן התורה לציית לדברי חכמים ולא להמרות את פיהם. אבל סוף סוף מדובר באיסורים דרבנן, וכאשר חכמים תיקנו את דיניהם התנו שגזירותיהם ואיסוריהם לא יחולו

2. עיין בהמשך המאמר בדיון בדברי הרשב"א, המבחין בין איסורי דרבנן קלים וחמורים. הרשב"א לכאורה מצמצם את ההיתר של כבוד הבריות לאיסורי דרבנן קלים, אפילו במחיר פגיעה ממשית בכבוד האדם. להצעתנו יש לצמצם דווקא את ההיתר שעניינו כבוד המלכות, משום שאין כאן חשש ביזיון לאף אדם.

כשתחול פגיעה בכבוד הבריות³. מכאן משמע שכבוד הבריות דוחה את כל האיסורים מדרבנן, ואין זה משנה אם הוא איסור דרבנן קל או חמור⁴. וכן בשולחן ערוך (אורח חיים שיא, ב) מובאת הדעה שכבוד הבריות דוחה את כל האיסורים שתקפם מדרבנן, כפי שנביא בהמשך.

מקור רביעי: מצווה מן התורה להחזיר אבדה; אמנם אם הוא זקן ואינה לפי כבודו, והוא יתבייש להסתובב עם אבדה כזו, פטור מלהשיבה לבעליה. מכאן שכבודו של אדם קודם לקיום מצווה.

הגמרא דוחה ראייה זו, כי היא מבחינה בין מצווה לכבודו של ה' ("איסורא" בלשון הגמרא) למצווה כלפי חברו ("ממונא" בלשון הגמרא). וההבדל פשוט, שהתורה אינה מצווה להיטיב עם זולתנו על חשבוננו;

3. לדעת רש"י אכן יש איסור תורה לעבור על איסור דרבנן, כי התורה ציוותה עלינו לשמוע לדברי חכמים ולא לסור מדבריהם: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא), אבל חכמים לא גזרו במקום כבוד הבריות כפי שלא גזרו במקרים של ספק. גם הרמב"ם סבר שיש איסור מן התורה לעבור על דברי חכמים, אלא שזה דווקא כאשר הוא עובר מפני שאינו רוצה לציית למצווה מפני שרק חכמים ציוו אותה, ולא התורה באופן ישיר. אבל העובר על דברי חכמים מחולשה או מפאת צורך כלשהו, ולא מתוך זלזול, אינו עובר על איסור תורה גם לדעת הרמב"ם. לדעת הרמב"ן איסור "לא תסור" נאמר רק לזקן ממרא, וההרחבה שהעובר על איסורי דרבנן עובר על לא תסור אינה אלא אסמכתא.

4. רש"י נתן שתי דוגמאות לאיסורי דרבנן הנדחים מפני כבוד הבריות: א. מותר לטלטל אבנים, שהן מוקצה, כדי לנקות את עצמו לאחר שירותים. ב. מי שנפסקו ציציות טליתו והוא נמצא בכרמלית, אסור לו לטלטל את הציציות שאינן כשרות, משום שאינן בטלות לבגד והן כמשא; ועם כל זה לא חייבו אותו לפשוט את טליתו משום כבוד הבריות. שתי הדוגמאות של רש"י הן גם של איסורי דרבנן קלים יחסית, כי אין בהן חשש שיעבור על איסור תורה, שהרי איסור מוקצה אינו נסמך על מלאכה, וכרמלית דינה מן התורה כמקום פטור. ואכן נראה שההיתר לדלג על ארונות היה דווקא משום שמדובר באיסור דרבנן קל, כי לא היה שם ממש ביזיון או בושה. וייתכן שהיה חשוב לתת כבוד למלכים, כי "הווי מתפלל בשלומה של מלכות, שאילולא מוראה איש את אחיו חיים בלעו". וזה שאמרה הגמרא שבראיית מלך גוי נבחין בין מלכי ישראל למלכי גוים, הרי זה כדי לתת ממד חיובי נוסף להליכה לראותם.

מעשה שלא היינו עושים למעננו לא חייבנו לעשות גם למען הזולת. אולם במצוות שבין אדם למקום נשאר הכלל שיש קדימות לציית להלכה. ראינו כאן הרחבה נוספת של חשיבותו של כבוד הבריות, שכבוד האדם דוחה מצוות מן התורה שמטרתן טובת חברו.

מקור חמישי: אדם ההולך לשחוט את קרבן הפסח או למול את בנו, פטור מלקיים מצוות אלו אם מזדמן לו מת מצווה בדרכו. מכאן שכבוד הבריות דוחה אפילו קיום מצוות מן התורה, כגון קרבן פסח וברית מילה. הגמרא דוחה ראייה זו באמרה שהוא אינו עובר על מצוות התורה במעשה בידיים, אלא שפשוט אינו מקיים את המצווה באופן סביל, "שב ואל תעשה".

מסקנות להלכה מלימוד הסוגיה

למסקנה מתברר שהכלל "אין חכמה ואין תבונה לנגד ה'" מצומצם לאיסור לעבור באופן פעיל על איסורי תורה כדי להינצל מבושה. אבל מותר לעבור על איסורים מדרבנן לטובת כבוד הבריות, ואפילו ניתן להימנע באופן סביל מקיום מצווה מן התורה כדי להימנע מבושה. נוסף כאן את דעת הרמ"א, שמקל אף יותר ומתיר במקרים מסוימים אף לעבור על מצווה מדאורייתא. הסוגיה שראינו לעיל (ברכות יט, ב) הביאה את הדין שאדם צריך לפשוט את בגדו אם מצא בו כלאים, אפילו אם הוא נמצא בשוק. המקרה הנדון שם הוא במי שמוצא בעצמו שיש כלאים בבגדיו, אולם בעניין אדם שמוצא כלאים אצל חברו נחלקו המחבר והרמ"א. המחבר החמיר בכך, וכך הוא כותב:

הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק, היה קופץ לו וקורעו מעליו מיד, ואפילו היה רבו (יורה דעה סימן שג, סעיף א).

הרמ"א חולק עליו:

ויש אומרים דאם היה הלוּבש שוגג אין צריך לפושטו בשוק, דמשום כבוד הבריות ישתוק, ואל יפרישנו משוגג.

והוא חוזר על עיקרון זה במקום נוסף, בעניין האיסור לכהן להיטמא למת:

כהן ששוכב ערום, והוא באהל עם המת ולא ידע, אין להגיד לו, אלא יקראו לו סתם, שיצא כדי שילביש עצמו תחלה. אבל אם כבר הגידו לו, אסור להמתין עד שילביש עצמו (יורה דעה סימן שעב, א).

למדנו אם כן שמשום כבוד הבריות אין להזהיר אדם העובר על איסור דאורייתא בשגגה⁵.

4. בין מצוות דרבנן חמורות וקלות

הרשב"א במסכת שבת (צד, ב) מצמצם את ההיתר לעבור על איסורי דרבנן משום כבוד הבריות. ראייתו לכך היא מן הגמרא שדנה בהוצאת מת לכבודו בשבת. הגמרא אומרת שם שמותר להוציא את המת מרשות היחיד לכרמלית, היות שאין בהוצאה זו אלא איסור דרבנן. הרשב"א מדגיש שאסור להוציא אותו לרשות הרבים, אף שגם הוצאה לרשות הרבים אין בה אלא איסור דרבנן, מפני שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה; שהרי איננו מעוניינים שהמת יהיה ברשות הרבים דווקא, אלא שלא יהיה ברשותנו. ושואל הרשב"א מה ההבדל, הלא זה וזה אינם אלא איסורי דרבנן? ומסביר הרשב"א שיש להבחין בין שני איסורי דרבנן: ההיתר הוא באיסורי דרבנן קלים, שאין בהם דמיון לאיסור תורה, כגון להוציא את המת לכרמלית; אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה היא מעשה הקרוב למלאכה מן התורה, ורק כוונת העושה את המלאכה הפכה אותה לאיסור דרבנן. לפיכך היא מצווה חמורה מדרבנן, ואסורה משום כבוד

5. שיטה זו מבוססת על דברי הירושלמי בפרק תשיעי בכלאים, סוף הלכה א, על פי פירושו של הר"ש סילריאו. וכדרכם של רבותינו בעלי התוספות שמרבים לפסוק כירושלמי.

הבריות⁶.

לכאורה יש להקשות עליו מן הגמרא במסכת ברכות, שבה ראינו שמותר לעבור על איסורי דרבנן משום כבוד הבריות, ומשמע משם שזהו היתר גורף. והראיה לכך, שמותר שלא לקיים מצוות מן התורה לשם כבוד הבריות, וכל שכן שמותר לעבור על כל איסורי דרבנן, שהם קלים יותר ממצוות מן התורה.

ואפשר לתרץ דבריו בעזרתו של רש"י, שעולה מדבריו שההיתר לעבור על איסורי דרבנן היה באיסורים קלים בלבד, כפי שהבאנו למעלה⁷. וצריך להסביר בדוחק שלעבור בידיים על איסור דרבנן הוא דבר חמור יותר מלא לקיים באופן סביל מצווה מן התורה.

אמנם אחרי עיון בדברי הרשב"א, נראה לי שבדרך כלל מודה הרשב"א שכבוד הבריות דוחה כל איסורי דרבנן; אולם יציאת המת לרשות הרבים שונה, כיוון שיש זלזול למת בכך שעושים בו מלאכה שנראית שהיא מן התורה. וזו לשון הרשב"א:

דכל שיש בה חלול שבת באבות מלאכות וכל שיש בהן דררא דאיסורא דאורייתא גנאי הוא למת ולא התירו משום כבודו⁸.

השולחן ערוך עצמו מביא להלכה את שתי הדעות⁹, ונראה שלמעשה הדבר תלוי בגודל הביזיון; בביזיון קטן אין להתיר אלא איסור דרבנן קל, ובביזיון גדול גם איסור דרבנן חמור. בהמשך דברינו נראה מקור לאבחנה

6. ובניגוד לדברי לעיל, שיש לצמצם רק את ההיתר של כבוד המלכות לאיסורים קלים, לכאורה משמע כאן מהרשב"א שכל ההיתרים משום כבוד הבריות קיימים רק באיסורים קלים. אולם ראה להלן בהמשך הדיון בדבריו.

7. ראה לעיל בהערה 3.

8. ולפי זה מתורצת קושיה של השדי חמד, חלק ב מערכת הגימל אות כב, שמביא שהרשב"א עצמו מקל גם בכלאים דרבנן, אף שעיקרו מן התורה. ולפי דברינו אין כאן קושיה, כי אכן הרשב"א מודה שכבוד הבריות דוחה כל איסורי דרבנן אלא שכאן משום כבודו של מת צריך להימנע.

9. סימן שיא, סעיף א.

זו.

5. בין גנאי גדול לגנאי קטן

יש כמובן להבחין בין גנאי לגנאי, ולא כל אי נעימות היא סיבה להתיר לעבור על איסור דרבנן.

הדברים מבוארים בדברי רבותינו בעלי התוספות, שלמדו זאת מגמרא במסכת שבועות (ל, ב, תוספות ד"ה אבל) שמחייבת תלמיד חכם ללכת להעיד אף שאין זה מכבודו "כי אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'". ומקשים התוספות שלכאורה מותר לו להימנע מלהעיד, שהרי ראינו שמשום כבוד הבריות מותר שלא לקיים מצווה מן התורה ב"שב ואל תעשה". על כך מתרצים בעלי התוספות שאין להתבלבל בין גנאי גדול לגנאי קטן; שם מדובר בגנאי קטן, ועל כן המצווה אינה נדחית מפני כבוד הבריות.

דברי התוספות האלו יסודיים, כיוון שאם לא נאמר כך נוכל חלילה לעבור בקלות על כל איסורי דרבנן ברגע שיש בהם אי נעימות כלשהי. על כן הדגישו התוספות שהדברים נאמרו רק בגנאי גדול.

6. בין היתר חד פעמי לביטול דין

אמו"ר הרב משה בוצ'קו זצ"ל כתב מאמר (הגיוני משה על הש"ס חלק ב עמוד תד) להוכיח שאדם הנוהג להתגלח בכל יום מותר לו על פי ההלכה להתגלח הן בחול המועד והן בזמן העומר. במאמרו הוא ציטט את הגמרא ש"גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה של תורה" כדי להסביר שבהלכה יש חשיבות שלא להיראות מנוול, והגמרא עצמה קוראת כך לאדם שאינו מתגלח. הוא כותב שההיתר עצמו אינו מבוסס על הכלל הזה, אלא על עיון מדוקדק במקור האיסור ובדברי המפרשים, שעל פיהם הוא מוכיח את היתרו. והוא מסביר מדוע הוא למד מגמרא זו את החשיבות שבכבוד הבריות, אבל לא השתמש בכלל הזה כדי להתיר את הגילוח.

ותשובתו פשוטה, שעניינו של כבוד הבריות הוא כלי שאפשר וצריך

להשתמש בו במציאויות מיוחדות, חד פעמיות, אבל אין להשתמש בכלי זה כדי לבטל דין דרבנן כלשהו מפני הטענה שהדין פוגע בכבוד הבריות. על כן כתב אבי זצ"ל שיש להשתמש בכלל הזה רק כדי להסביר מדוע יש צורך למצוא היתר, אבל היות שההיתר אינו חד פעמי לאדם מסוים, אלא היתר גורף, היה צורך לבססו בדרך אחרת.

וראיה לדבריו מן הירושלמי במסכת כלאיים, פרק ט, סוף הלכה א:

גדול כבוד הבריות שדוחה למצווה בלא תעשה שעה אחת¹⁰.

ואכן, כבר כתב כך הנודע ביהודה¹¹, והביא ראיה מירושלמי זה. הנודע ביהודה חילק בין היתר חד פעמי והיתר תמידי, וערוך השולחן הביא דבריו להלכה:

ואין ללמוד מזה לשארי איסורים כשאובן יודע ששמעון עובר איסור תורה ושמעון שוגג בדבר שאין צריך להגיד לו, דשאני הכא שהוא לשעה קלה דכשיבא לביתו יגיד לו ויפשוט. אבל באיסור תמידי מחוייב להגיד לו [נובי סליה] ואפילו באיסור דרבנן תמידי נראה לי דמחוייב להגיד לו ואין למנוע מצד כבוד הבריות (ערוך השולחן יורה דעה סימן שג סעיף ב)¹².

10. וראיה לדבריו מירושלמי כלאים סוף הלכה א "גדול כבוד הבריות שהוא דוחה לא תעשה שעה אחת". ויש מחלוקת במפרשים אם כוונת הירושלמי כמו הבבלי שכוונת לא תעשה פירושו איסור דרבנן, או שלפי הירושלמי מותר לדחות לשעה אפילו לאו מן התורה משום כבוד הבריות. אמנם גם אם כך הפירוש בירושלמי שיטה זו לא נפסקה להלכה. ועיין נודע ביהודה אורח חיים סימן לה שמביא ראיה זו.

11. מהדורא קמא אורח חיים סימן לה.

12. ועיין בסוף המאמר בדוגמא ח שיש פוסקים שמתירים גם בעבירה תמידית, אבל גם הוא יודה שאף שאצל אדם זה זו עבירה תמידית לא נתבטלה ההלכה מה שאין כן בהיתר גילוח משום כבוד הבריות.

7. שלא להתבייש בקיום מצוות

כתב הטור בתחילת אורח חיים סימן א:

יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים פרט ארבעה דברים בעבודת הבורא יתברך והתחיל בעז כנמר לפי שהוא כלל גדול בעבודת הבורא יתברך לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצוה ונמנע מלעשותה מפני בני אדם שמלעיגין עליו ועל כן הזהיר שתעז פניך כנגד המלעיגין ואל תמנע מלעשות המצוה וכן אמר רבי יוחנן בן זכאי לתלמידיו יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם וכן הוא אומר לענין הבושה שפעמים אדם מתבייש מפני האדם יותר ממה שיתבייש מפני הבורא יתברך על כן הזהיר שתעז מצחך כנגד המלעיגים ולא תבוש וכן אמר דוד ע"ה ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש אף כי היה נרדף ובורח מן העובדי גילולים היה מחזיק בתורתו ולומד אף כי היו מלעיגים עליו.

מכאן שחלילה להשתמש בכלל "גדול כבוד הבריות" ולהימנע מלחיות חיי תורה מלאים, הכוללים מצוות מן התורה, דינים שגזרו חכמים ומנהגי ישראל. בהמשך לדברים שאמרנו בסעיף הקודם יש להבחין בין בושה במקרה מוגדר, הנובעת ממצואות מסוימת שאדם נקלע אליה, ובה ניתן לעתים להתיר, לבין קיומם של חיי תורה שלמים על פי דבר ה'. התורה אמורה להיות נר לרגלינו, ואין לקחת בחשבון דעתם של אנשים המזלזלים בה. נוסיף כמובן שאין להשתמש בהיתר זה אם ניתן על ידי טרחה ומאמץ להימנע מן הבושה וגם לקיים את המצווה¹³.

13. עיין בכך בשמירת שבת כהלכתה, פרק כג סעיף יט.

8. דוגמאות להיתרים משום כבוד הבריות

א. יש היתר לטלטל אבנים, שהן מוקצה, כדי לקנח את עצמו משום כבוד הבריות, והרמ"א מביא להלכה דעה שמותר אף להכניסן מכרמלית לרשות הרבים. כמו כן התירו משום כבוד הבריות לחתוך נייר טואלט בשינוי, אם אין נייר מוכן (שמירת שבת כהלכתה, כג, יט).

ב. מי שנזהר לאכול רק פת ישראל יכול לאכול פת עכו"ם, כדי שלא לבייש אורח שהביא עמו פת כזו:

מי שאינו נזהר מפת של עובד כוכבים, שהיסיב אצל בעל הבית הנזהר מפת של עובד כוכבים, ועל השלחן פת ישראל ופת של עובד כוכבים היפה משל ישראל, יבצע בעל הבית מן היפה ומותר בכל אותה סעודה בפת של עובד כוכבים (שולחן ערוך יורה דעה קיב, יג).

ג. דעת הטור (אורח חיים קמב) שלא לתקן מי שטעה בקריאה:

כתב בעל המנהיג: אם טעה הקורא או החזן המקרא אותו טוב שלא להגיה עליו על שגגותיו ברבים שלא להלבין פניו, דאף על פי שטעה בה יצא ידי קריאה. דאיתא במדרש שאם קרא לאהרן הדין יצא.

והביא שם שהרמב"ם חולק:

קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק (הלכות תפילה פרק יב הלכה ו).

המחלוקת ביניהם נובעת מכך שהטור הרחיק לכת והתיר באופן גורף משום חשש פגיעה בקורא, על סמך הדעה שהדקדוק אינו מעכב; ולדעת הרמב"ם אין להקל, משום שחייבים לקרוא בלי טעויות, ואין בושה בכך שיתקן את טעויותיו. אולם במקרה שניכר בו שהקורא יתבייש אין לתקן. ד. וכן פסק הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ת, יורה דעה לב) שהתיר לאשה שהפילה לפני נשואיה ולאחר מכן חזרה בתשובה והתחתנה, שלא לספר לבעלה. וכשנולד לה בן שאינו פטר רחם התיר להסתיר הדבר מפני

בעלה כדי למנוע ממנה את הבושה בכך שתיוודע התנהגותה הלא ראויה לפני חזרתה בתשובה. ולא חשש לאיסור ברכה לבטלה.
ה. הרב יוסף חיים משאש התיר לברך את כל הברכות בחתונת חרש וחרשת, אף שהמברך מברך ברכה לבטלה. וזו לשונו:

משום עגמת נפש דקרובים וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ועוד דעדיף טפי, כדי שלא ינהגו בה פריצות לומר שאין קידושיה ממש (מים חיים חלק מים טהורים מז).

ו. נביא מחלוקת מעניינת המובאת בחת"ם סופר (חלק א אורח חיים סימן קמה), וכך היה מעשה:

מעשה בחולה אחד ביום ב' דשבועות ולא היה לו בנים והיה חשש שתשאד אשתו זקוקה ליבם והיה מקום עיגון שהיבם הוא במקום רחוק מאוד בעיר רומי והאשה עניה ואין בהשג ידה להגיע לשם, ורצה המורה להתיר לכתוב גט ולחתום ביום טוב שני.

ורב אחר חלק עליו בחריפות:

אמר ישתקע הדבר ולא יאמר, ודבר זה אינו כדאי אף להעלות על הספר.

החת"ם סופר עצמו הצדיק את האוסר, אבל טעמו מעניין:

כי הרבה חשו חכמים להך מנהגא כי רב הוא, וכמה גדול כח המנהג הזה שאומרים בקידוש יום טוב העצרת הזה וכן בתפלה, ודובר שקרים כלפי מעלה, לולי בטחו חז"ל בלאל גומר עלי לא היו מניחים לנהוג כן והכל משום דלא לית לזלזולי למיעבד עבידתא ראה כמה חומר דבר זה... וקרוב לי לומר שהוא איסור דאורייתא בנדר שהודר ברבים ונתפשט בכל ישראל, וכל הקולות דמקלינן ביה ובעונשו לנדות כמ"ש ר"ן [ריש] פרק מקום שנהגו, היינו שמתחלה כך קבלוהו כאיסור דרבנן, אך מה שקבלו ובאופן שקבלוהו הוא איסור דאורייתא ועובר על כל

יחל, והנדר היינו הקבלה.

אם כן האיסור מבוסס, שמנהג יום טוב שני של גלויות דינו דין תורה. ואני הדל תמה, מדוע הרב לא הזכיר כלל כי חכמים התירו לקבור מת ביום טוב שני של גלויות על ידי יהודים, אף שזה חילול יום טוב בפרהסייה. ואם כן איסור יום טוב שני אינו כדין תורה, שהרי ביום טוב ראשון לא התירו. ולעניין שיטתו שהמנהג דינו כדאורייתא משום נדר, הרבה חולקים עליו ואומרים שמנהג כוחו פחות מאיסור דרבנן, ועיין ברדב"ז (חלק ב סימן תרפז) לעניין מנהג תספורת בעומר, וברב קוק ביורה דעה (דעת כהן סימן פד) בעניין חומרת בנות ישראל¹⁴. אמנם ברור שגם לדעת החת"ס סופר, אם היה מקבל שיום טוב שני אינו שונה משאר איסורי דרבנן, הרי שהיה מצטרף להיתר משום כבוד הבריות. וראיה לכך מה שהתיר (חלק א אורה חיים סימן קנח) לאבל להסתפר ולהתכבס בתוך שבעה ימי אבלות כי עליו לבקר את הרשויות והיתרו משום כבוד הבריות באיסור דרבנן:

והנה נהגו היתר להסתפר כשמקבלים פני שר וגדול, וראיתי רבותי התירו לאחד בתוך שבעה ימים על אביו להסתפר ולהתכבס וללבוש מגוהצין לראות פני קיר"ה (קיסר ירום הודו) משום הפסד רב דממונו, וטעמם ונימוקם עמם דתספורת וכל מנהגי אבלות לאו דאורייתא רק אסמכתא בעלמא כמו שהאריכו כל הראשונים, ואף על פי שהראב"ד ז"ל סבירא ליה דמכל מקום תספורת ותגלחת דאורייתא כל שלשים, כבר דחו דבריו גם בזה כמבואר באדיכות נפלא ברא"ש ריש פרק אלו מגלחין, והרי הביא הרי"ף והרא"ש בשם ירושלמי, כשנודע לו באמצע

14. ובלחם משנה בהלכות תלמוד תורה פרק ו הלכה יד מפורש שיום טוב שני קל הוא משאר איסורי דרבנן וזה לשונו על דברי הרמב"ם שהמחלל יום טוב שני חייב נידוי ושאל למה כתב זאת, הלוא זה כלול בחיוב נידוי למי שמזלזל בדבר אחד מדברי סופרים וזו תשובתו "כלומר הדבר הזה (יום טוב שני) פחות הוא מדברי סופרים שזה הלכות יום טוב שני אף על פי שהוא מדברי סופרים משמע הוא משום מנהג בלבד"

התגלחת שמת אביו הרי זה גומר, וכתב המרדכי הטעם משום כבוד הבריות ופסקו טו"ש"ע בי"ד סימן ש"צ [סעיף ב'], ועל כרחק משום שהוא רק דרבנן בעלמא, ומשום הכי הקילו רבותינו משום כבוד המלכות אף על פי שהוא רק הפסד ממונו דלא לתחזי ולא לסתפר ואפשר שיש בזה נמי משום לעולם ירוץ אדם לקראת מלכים [עיין ברכות י"ט ע"ב], מכל מקום כבר נהגו בזה קולא גדולה בכל מקום.

ז. וראיתי בספר "משכיל לדוד" חלק א עמוד קלח, מהרב הראשי לישראל הרב דוד לאו שליט"א, שמביא תשובת המהרי"ל דיסקין (בקונטרס אחרון אות לד) שכתב:

צא ולמד ממה שהתירו לזרוע בשביעית לחד טעמא משום ארנונא (=כדי לשלם את הארנונה לרשויות), מפני שמתים בתפיסה, ועיין תוספות פרק זה בורר, והתירו גם לעשירים, והיינו משום כיסופא דעניים, והותר כל הנ"ל אפילו למאן דאמר שביעית בזמן הזה מהתורה.

כלומר שלעניים הותר לעבוד בשביעית משום פיקוח נפש, ולעשירים שאין להם סכנה כלל הותרה העבודה כדי שהעניים לא יתביישו. ח. גבר ששכב עם אשת חברו, והוא חבר קרוב שיאמין לו אם ישמע מה שעשה, וממילא יפרוש מאשתו כדרישת ההלכה, פטור מלספר לו משום כבוד הבריות. זו מסקנתו של הרב עובדיה יוסף בכמה מקומות, ונביא לדוגמה את שו"ת יביע אומר חלק ב, אבן העזר סימן ב:

המורס מכל האמור שבכדי שלא תנעול דלת בפני השבים בתשובה, יכולים להקל שלא להודיע לבעל האשה, משום פגם משפחה, וגדול כבוד הבריות.

9. סיכום

הכלל "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" הוא כלל הלכתי המאפשר להקל במקום הצורך, ונותן להלכה גמישות המאפשרת לה להיות תורת חיים. ככלל, כדי למנוע בושה מותר לעבור על איסורים שתקפם מדרבנן, וכן ניתן להימנע באופן סביל מלקיים מצוות מן התורה. אמנם אין להשתמש בכלל הזה באופן מוגזם, כדי שלא ייפגע קיום התורה. ועל כן אין להשתמש בכלל זה כדי להימנע מקיום מצוות מפני שלועגים עליו, וכן אין להקל בכך כאשר יש אפשרות למנוע את הבושה על ידי טרחה כלשהי. כמו כן, אין לבטל באופן קבוע מצווה מפני הכלל הזה - אין זה אלא כלי להוראה חד פעמית.

דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

סימן לח – החיסון בהלכה

1. מבוא
2. פניה אל ה'
3. האם ההלכה מתירה רפואה?
4. האם חייבים להתחסן?
5. חובת חיסון במחלה מדבקת
6. כח הרשויות לכפות חיסון
7. האם מותר להתחסן בשבת?
8. סיכום

⌘

1. מבוא

תקופה קשה זו מעוררת שאלות בוערות בעניני המגיפה, ואחת מהם היא זו אשר נשאלתי מאת תלמידי האהובים, אם להתחסן נגד נגיף הקורונה. עוד נשאלתי, על מה שהרשויות מאפשרות לקבל חיסונים גם בשבת, האם מותר לחלל שבת לצורך קבלת החיסון אם לאו. כדי להשיב, נעיין תחילה אם החולה חייב בכלל לפנות לרופא, ולקבל את הנחיותיו. ואם ישנו חיוב, האם הוא נאמר גם לגבי אדם בריא, שחובתו לקבל דעת הרופאים, ולהתחסן לצורך מניעת מחלה עתידית. אחר כך, נבדוק אם גם כשהוא עצמו אינו נתון לסיכון, האם הוא, בכל זאת, חייב להתחסן, כדי להימנע מסיכון אנשים אחרים. ולסיום נעלה על הכתב את ההלכה לגבי חיסון בשבת.

2. פניה אל ה'

יש מי שביקש להוכיח, כי האידיאל היהודי מונע פניה לרפואה, כפי שמצינו, לכאורה, במספר מקורות. הנה בתורה נאמר:

וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ, וְהִשְׁרַב בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהִיאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו, כָּל הַמְּחַלָּה אֲשֶׁר שָׁמַרְתִּי בְּמִצְרַיִם לֹא אֲשִׁים עָלֶיךָ, כִּי אֲנִי ה' רַפְאֵךְ (שמות טו, כו).

כאן מבואר כי הדרך להתרפא היא לשמוע בקול ה'. כמו כן מצינו שהמלך אסא נתבע על שפנה לרופאים ולא אל ה', ככתוב:

וַיַּחֲלֵא אֶסָא בְּשָׁנַת שְׁלוֹשִׁים וְתֵשַׁע לְמַלְכוּתוֹ בְּרָגְלוֹ עַד לְמַעְלָה חָלְיוֹ וְגַם בְּחָלְיוֹ לֹא דָרַשׁ אֶת ה' כִּי בְּרַפְאִים (דברי הימים ב, טז, יב).

ולהיפך, חזקיהו שהתפלל לה' ולא דרש ברופאים, נשתבח על כך, ככתוב:

בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חֲזַקְיָהוּ לָמוֹת וַיָּבֵא אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בֶּן אֲמוּץ הַנְּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' צוּ לְבֵיתְךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תַחֲיֶה; וַיֹּסֵב אֶת פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֵל ה' לֵאמֹר; אָנָּה ה' זָכַר נָא אֶת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בְּאֵמֶת וּבְלִבָּב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשִׂיתִי וַיִּבְרַךְ חֲזַקְיָהוּ בְּכִי גָדוֹל; וַיְהִי יִשְׂרָאֵל לֹא יֵצֵא חָצֵר הַתֵּיכָנָה, וּדְבַר ה' הָיָה אֵלָיו לֵאמֹר; שׁוּב וְאִמְרָתְךָ אֵל חֲזַקְיָהוּ נְגִיד עַמִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי דָוִד אֲבִיךָ שָׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ רְאִיתִי אֶת דְּמַעְתְּךָ הַנְּגִי רַפָּא לְךָ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי תַעֲלֶה בֵּית ה' (מלכים ב, כ, א-ה).

לא רק בכתבי הקודש, אלא גם במשנה, שבחו חכמים את חזקיהו המלך על שגנז את ספר הרפואות, כפי שמובא:

ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא

הודו לו וכו' גזז ספר רפואות והודו לו וכו'" (משנה פסחים ד, ט).

מסביר רש"י (מובא בברטנורא שם):

לפי שלא היה לבם נכנע על חליים, אלא מתרפאים מיד.

כך כתב גם הרמב"ן:

והכלל, כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו כו) כי אני ה' רופאך. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקדם עון שיחלו, לא ידרשו ברופאים רק בנביאים, כענין תזקיהו בחלותו (מ"ב כ ג). ואמר הכתוב (דהיי"ב טז יב) גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים, ואילו היה דבר הרופאים נהוג בהם, מה טעם שיזכיר הרופאים, אין האשם רק בעבור שלא דרש השם (רמב"ן על ויקרא כו, יא).

3. האם ההלכה מתירה רפואה?

אמנם כעת נראה מקורות נוספים, מהם נוכיח כי המקורות הנזכרים לעיל, אינם מורים להימנע מן הרפואה, וכפי שנסביר. ראשית, בתורה עצמה נזכרת פניה אל הרופאים, שכן בפרשת משפטים חייבה התורה מכה חברו, לשלם את עלות ריפוי, מלבד פיצוי ימי השבתתו מעבודה, ככתוב:

וְכִי יִרְיֶבֶן אָנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוּ בְּאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמַשְׁכָּב; אִם יָקוּם וְהִתְהַלַּךְ בַּחוּץ עַל מַשְׁעָנָתוֹ וְנָקָה הַמֶּכֶה רַק שְׂבִיתוֹ יִתֵּן וְרִפְאָ וְרִפְאָ (שמות כא, יח-יט).

דורשת הגמרא:

דבי ר' ישמעאל אומר: וְרִפְאָ וְרִפְאָ - מכאן שניתן רשות לרופא

לרפאות (בבא קמא פה, א).

והרמב"ן עצמו, שלמעלה הבאנוהו כאחד הסוברים שאין לגשת לרופאים, הסביר, כי אין דרשה זו רק הענקה רשות לרפא, אלא חיוב להעניק טיפול רפואי:

ומסתברא דהא דאמרינן נתנה תורה רשות לרופא לרפאות, לומר שאינו אסור משום חשש השגגה. אי נמי, שלא יאמרו הקדוש ברוך הוא מוחץ והוא מרפא, שאין דרכן של בני אדם ברפואות אלא שנהגו¹, כענין שכתוב (ד"ה ב, טז) גַם בְּחַלְיוֹ לֹא דָרַשׁ אֶת ה' פִּי בְּרַפְאִים. אבל האי רשות, רשות דמצוה הוא. דמצוה לרפאות, ובכלל פקוח נפש הוא, כדתנן מאכילין אותו על פי בקיאים²... והואיל ומחללין שבת ברפואות שמע מינה בכלל פקוח נפש הן, ופקוח נפש מצוה רבה היא, הזדיו בחכמה זו משובת, והנשאל מגונה והשואל שופך דמים, וכל שכן המתאיש ואינו עושה. ושמע מינה כל רופא שיודע בחכמה ומלאכה זו חייב הוא לרפאות, ואם מנע עצמו הרי זה שופך דמים" (רמב"ן בספר תורת האדם שער המיחוש, ענין הסכנה).

1. זו גמרא במסכת ברכות (ס, א) והמסקנה של הגמרא שאין זה רק מנהג. הגמרא דנה בתפילה שצריך אדם לומר לפני לקיחת תרופה: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני, כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו. אמר אביי: לא לימא אינש הכי (שאדם לא יגיד את הביטוי שאין דרכן של בני אדם להתרפות אלא שנהגו), דתני דבי רבי ישמעאל: ורפא ירפא – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.

2. כלומר הרמב"ן מסביר מדוע נאמר בגמרא רשות אם זו מצוה ומתקן בשתי דרכים. דרך ראשונה שזה בא כהגדה לדעה שאומרת שאסור אז התשובה היא שמפסוק זה אתה רואה שהדבר מותר ובתירוץ השני שהיינו יכולים לחשוב שאסור לרפוא לרפות כי יתכן ויטעה ויהרוג בידים, קא משמע לן שאין לחשוש לזה אלא מותר לרפא. ועכשיו מסביר הרמב"ן שהתבטלו הסיבות לאסור הרי זו מצוה.

דברי הרמב"ן האלה הביאם הטור³ הלכה למעשה וגם הבית יוסף חזר והביאם ופסק על פהם:

דברים אלו מוכיחים כי מה שכתב הרמב"ן בפירושו לתורה לא נכתב כהנחיה הלכתית, אלא כהנהגה מיוחדת לאנשים במדרגה גבוהה, כפי שנשמע מדבריו.

עתה נמשיך להוכיח כי חובה לרפא. הנה הבסיס עליו הניח הרמב"ן את דבריו, ממנו למד את החובה לרפא, מקורו בדברי המשנה במסכת יומא, המחייבת לחלל שבת לצורך התעסקות בדרכי הרפואה. ומכאן מוכח שחובה להתרפא, כי אם היו הרפואות אסורות, כיצד חייבו לחלל שבת לריפוי אדם, כמבואר במשנה:

ועוד אמר רבי מתיא בן חרש החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת, מפני שהוא ספק נפשות, וכל ספק נפשות דוחה את השבת (יומא פג, א).

אלא, שאם אכן חובה לרפא ולהתרפא, קשה לכאורה, מדוע נתבע אסא. הרי כיון שיש חיוב לפנות אל הרופאים, ודאי עשה כהוגן שפנה אליהם?

התשובה לזה, לפי דברי הרמב"ן, שלא נתבע על פנייתו לרופאים, כי היא ודאי מותרת, ואפילו חובה. אלא נתבע על סירובו להתפלל לה', כמו שמפורש בפסוק "בְּחֻלְיוֹ לֹא דָרַשׁ אֶת ה'". כי למרות שמוטל על האדם לפעול ולהשתדל לרפואתו, עם זאת, עליו לדעת כי הצלחת מעשיו תלויה בהשגחת השם ועזרתו.

מעתה עלינו להסביר גם מדוע שבחו את חזקיהו המלך על גניזת ספר הרפואות, הלא זהו דבר נצרך, ומדוע עשה כן ואף נשתבח על כך? דבר זה מיישב הרמב"ם בפירושו המשניות על מסכת פסחים, שכלל

3. טור חושן משפט סימן שלו.

לא מדובר בספר רפואות שיש בו עצות מועילות לריפוי, כלשונו:

ספר רפואות, היה ספר שהיה בו סדר רפואות במה שאין מן הדין להתרפות בו, כגון מה שמדמין בעלי "הטלסמאת", שאם עושין "טלסם" בסדר מסוים מועיל לחולי פלוני וכיוצא בזה מדברים האסורים, ... ואפשר שהיה ספר שיש בו הרכבת סמים המזיקין כגון סם פלוני מרכיבין אותו כך, ומשקין אותו כך, וגורם למחלה זו וזו, ורפואתו בכך וכך, שכשיראה הרופא אותם המחלות ידע שסם פלוני השקוהו ונותן לו דברים נגדיים שיצילוהו, וכאשר קלקלו בני אדם והיו הורגין בו גנזו.

ולא הארכתי לדבר בענין זה אלא מפני ששמעתי וגם פירשו לי ששלמה חבר ספר רפואות, שאם חלה אדם באיזו מחלה שהיא, פנה אליו ועשה כמו שהוא אומר ומתרפא. וראה חזקיה שלא היו בני אדם בוטחים בה' במחלותיהם אלא על ספר הרפואות, עמד וגנזו.

ומלבד אפסות דבר זה ומה שיש בו מן ההזיות, הנה ייחסו לחזקיה ולסיעתו שהודו לו סכלות שאין ליחס דוגמתה אלא לגרועים שבהמון. ולפי דמיונם המשובש והמטופש אם רעב אדם ופנה אל הלחם ואכלו שמתרפא מאותו הצער הגדול בלי ספק, האם נאמר שהסיר בטחונו מה', והוי שוטים יאמר להם, כי כמו שאני מודה לה' בעת האוכל שהמציא לי דבר להסיר רעבוני ולהחיותני ולקיימני, כך נודה לו על שהמציא רפואה המרפאה את מחלתי כששתמש בה. ולא הייתי צריך לסתור פירוש זה הגרוע לולי פרסומו.

מבואר בדברי הרמב"ם כי הסבור שחזקיהו המלך פעל למנוע התייעצות וקבלת דעת הרפואה לא זו בלבד שהיא טענה ריקה (אפסית), הרי שיש בה טפשות ושבוש השכל הישר. דברים האלה נפקו הלכה למעשה בשולחן ערוך, שמחללים שבת⁴

4. ראה אורח חיים סימן שכח באריכות.

ויום הכיפורים⁵ לרפא בן אדם, ובהכרח שיש חיוב לעשות כן. כמו כן מפורש שם (אורח חיים שכה סעיף ב) שהנמנע ואינו מרפא או שמסרב להתרפאות, הרי הוא שופך דמים.

יש לצרף לאמור, מקור נוסף בתורה, ממנו מוכח כי העוסק בריפוי עוסק במצוה, שכן חייבה התורה להשיב לאדם רכוש אבוד, כנאמר:

לֹא תִרְאֶה אֶת שׂוֹר אֲחִיךָ או אֶת שִׂי נִדְחִים וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הֵשִׁב תְּשִׁיבֵם לְאֲחִיךָ; וְאִם לֹא קָרֹב אֲחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעָתוּ וְאִסְפָּתוּ אֶל תוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרַשׁ אֲחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֹּתוּ לוֹ (דברים כב, א-ב).

חידשה הגמרא⁶ מהפסוק וְהִשְׁבֹּתוּ לוֹ, שאם התורה מחייבת להשיב את רכושו של אדם, כל שכן שהיא מחייבת להציל את חייו.

דבר זה, שרופא המרפא עוסק במצוה, מקורו בפסוק זה, כפי שלמד הרמב"ם בפירוש המשנה (נדרים ד, ד ובגמרא לח, ב), שם מדובר על אדם שאסר על עצמו ליהנות מאדם מסוים, ולמרות איסור זה, המשנה מתירה לו לקבל ממנו טיפול רפואי, כי הריפוי הוא מצוה, והמצוה לא נאסרה בנדרו. ומנין לנו שטיפול רפואי למצוה ייחשב, הרמב"ם מסביר:

ולא נאסר זה לחולה עצמו, מפני שהיא מצוה, כלומר שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל, והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב וְהִשְׁבֹּתוּ לוֹ לרבות את גופו, שאם ראהו אובד ויכול להצילו, הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו⁷.

לא רק ברמב"ם נפסק שהרפואה, מצוה היא, אלא גם בשולחן ערוך פסק כן בכמה מקומות. בהלכות נדרים (סימן רכא סעיף ד) הביא להלכה

5. שם סימן תריח.

6. סנהדרין עג, א.

7. התורה תמימה (שמות פרק כא הערה קמה) מסביר שהרמב"ם הביא את פסוק זה ולא הפסוק ורפא ירפא כי מהפסוק הזה רק למדנו הרשות ומפסוק והשבותו לו אתה לומד חובה.

את הדין הנזכר, שרופא צריך לרפא גם מי שאסר הנאה ממנו. וכן בהלכות שבת ובהלכות יום כיפור (צויין לעיל בהערות). ונביא כאן את דבריו בהלכות חולה:

נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים (שולחן ערוך יורה דעה שלו, א).

עוד רואים מדברי השולחן ערוך, שסומכים על הרופא, שהוא היודע איזה טיפול לתת, ועלינו לסמוך עליו ואף שהשגגה מצויה, וקורה שהרופאים טועים או לא מצליחים לרפא, אבל זו הדרך שציוותה תורה, שאם כי הרפואה איננה מדע מדויק, בכל זאת צריך האדם להשתדל ולהתרפאות, ומי שיודע הכי טוב, הוא מי שלמד רפואה. מסקנת הדברים היא, שהחולה חייב לפנות לרופא ולקבל את הנחיותיו.

4. האם חייבים להתחסן?

אחר שנתברר כי ההלכה מחייבת פניה לטיפול רפואי, ניגש לברר אם יש חובה להתחסן, כלומר, אם יש חובת השתדלות למניעת חולי. התפארת ישראל, בפירושו על משניות (מסכת יומא פרק ח משנה ו, בועז ס"ק ג) כתב כך:

נראה לי היתר אינאקולאטיון של פאקקען (חיסון נגד חולי האבעבועות השחורות⁸), אף שאחד מאלף מת על ידי האינאקולאטיון, על כל פנים שאם יתהוו בו הפקאען הטבעיים (מחלת אבעבועות השחורות) הסכנה קרובה יותר. ולכן רשאי להכניס את עצמו בסכנה רחוקה כדי להציל עצמו מסכנה קרובה. וראיה ברורה לדברי ממה שכתב הרב בית יוסף

8. אבעבועות שחורות עם תמותה של 30% וב 1796 הרופא ג'נג'ר פיתח את החיסון שהיתה בו תמותה של 0.1%.

(בטור חושן משפט סוף סימן תכו בשם הירושלמי) דחייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה וכו', ואם להציל חברו יש חיוב להכניס את עצמו בספק סכנה, מכל שכן שיהיה רשות בידו להציל את גוף עצמו על ידי הכניסו את עצמו לספק סכנה. ואף לדין רמב"ם וטור שלא הביאו הק' ירושלמי, יש לומר, היינו מדסבירא להו ברבי יוסי בנדרים, שחייך קודמין לחיי חברו. אבל להצלת גוף עצמו, אף על גב שאינו חיוב, רשאי.

מבואר, כי בחיסון שהומצא בתקופתו, כנגד האבעבועות השחורות, היה סיכון, כי אחד מכל אלף מת ממנו. ולמרות הסיכון, כתב התפארת ישראל שמותר לקחתו.

עתה נבאר מדוע כתב התפארת ישראל שמותר להתחסן ולא כתב שחובה להתחסן. לכאורה, היה ראוי שיכתוב כי החיסון הוא חובה. שהרי הבית יוסף, עליו נתבסס פסקו, כתב שחובה להיכנס בספק סכנה לצורך הצלת חברו, וכל שכן לצורך הצלת עצמו. ואפילו לחולקים בהצלת חברו, ודאי אינם חולקים בהצלת עצמו. עם כל זאת לא כתב שחובה להתחסן אלא שיש היתר, ומשום שכל עוד ואדם אינו חולה, והחיסון יכול לסכנו, אין חובה להיכנס לספק סכנה, אלא רשאי.

לפי זה, ברור הדבר כי בימינו, מאחר ורמת הבטיחות של החיסונים גבוהה מאד, ואפילו אחד ממיליון אינו מת מהם, חובה גמורה להתחסן. והנה, הנמנע ואינו מתחסן, מסכן את בריאותו, וזה דבר חמור, כמו שכתב הרמב"ם:

הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות. וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי, ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד על כך, מכין אותו מכת מרדות (רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש יא, ה).

ובשולחן ערוך (יורה דעה סימן קטז) הביא רשימת דברים שחכמים אסרו בגלל שיכולים לגרום למחלה. כל זה מוכיח על החיוב ההלכתי להתחסן,

כי בלעדיו בריאותו מוטלת בספק, ואפילו חייו.

5. חובת חיסון במחלה מדבקת

חובת החיסון גדילה כשמדובר במחלה כגון קורונה. כי בעוד שאר החיסונים הומצאו כנגד מחלות מדבקות, בהם האדם שאינו מחוסן מסכן לא רק את עצמו אלא גם לאחרים, הרי שבמחלה בסגנון קורונה, כיון שהדבקה מתרחשת זמן רב טרם הופעת תסמינים כל שהם, הסיכון להדבקה כפול ומכופל, הלכך גם חובת ההתחסנות כפולה ומכופלת. וכבר הזהירה התורה שלא לסכן אחרים, ככתוב:

כִּי תִבְנֶה בַּיִת חֵדֶשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקָה לְגִגְךָ וְלֹא תִשִּׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ כִּי יִפֹּל הַנֶּפֶל מִמֶּנּוּ (דברים כב, ח).

למרות שבמקרא נזכר רק מעקה, אבל כבר ביאר הרמב"ם שכוונת המקרא לכל מה שעלול לסכן אחרים, וכלשונו:

אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות, כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו, בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים, חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים, או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר (דברים ד, ט) הַשְּׁמֵר לְךָ וְשָׁמֵר נֶפְשְׁךָ. ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאים לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים. (הלכות רוצח ושמירת נפש יא, ג-ד).

כאן יש להעיר מדוע הרמב"ם סמך על הפסוק הַשְּׁמֵר לְךָ וְגו', הרי הוא, לכאורה, אינו דן לגבי שמירה מסכנה, אלא לגבי שימור מעמד הר סיני:

רק הַשְּׁמֵר לְךָ וְשָׁמֵר נֶפְשְׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יִסֹּדּוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ (דברים ד, ט).

התשובה לזה, שבגמרא⁹ כבר מבואר כדברי הרמב"ם, שם הובא פסוק זה לגבי שמירה מסכנה, וכפי המסופר:

תנו רבנן: 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 יִקַּח הַשָּׁמַר לְךָ וְשָׁמַר נַפְשְׁךָ וְנִשְׁמַרְתֶּם מֵאֵד לְנַפְשֵׁיכֶם (שם פסוק טו), כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? אמר לו: המתן לי עד שאפייסך בדברים. אמר לו: אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום - היית מחזיר לו? - אמר לו: לאו. ואם היית מחזיר לו, מה היו עושים לך? - אמר לו: היו חותכים את ראשי בסייף. - אמר לו: והלא דברים קל וחומר; ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר - כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים - על אחת כמה וכמה! מיד נתפיים אותו הגמון, ונפטרו אותו חסיד לביתו לשלום.

הרי, שחסיד זה לא נשמר מפני אותו הגמון, וההגמון טען שאינו מקיים את הפסוק הַשָּׁמַר לְךָ וְשָׁמַר נַפְשְׁךָ. דבר ברור הוא, שאדם זה, קיים כל מצוות התורה, לולי כן לא היתה הגמרא מכנה אותו חסיד. ובכל זאת, לא חשש מפני ההגמון, או מחמת שהיה רשאי לעשות כן, או מחמת שידע כי השר לא יהרגנו, כמו שביאר בעל תורה תמימה¹⁰:

צריך לומר דלא מדינא עשה החסיד כן, אלא ממדת חסידות יתירה. שהרי לדינא קיימא לן דלמלכי עובדי כוכבים פוסקין, או דידע החסיד באותו השר שלא יהרגנו, ורק יחכה לתשובתו אם תעלה יפה, והיה

9. ברכות לב, ב.

10. דברים ד הערה טז.

בטוח שבתשובה זו יתפייס. יען כי זולת זה אפשר לומר שאפילו ממדת חסידות אסור לעמוד במקום סכנה, ודרכי התורה דרכי נועם. ממשיך התורה תמימה שם, שאין לפרש כמהרש"א, אלא כדברי הרמב"ם, שפסוק זה מצוה על שמירה מסכנה, כמו שכתב:

והנה כתב המהרש"א כאן וזה לשונו, האי קרא בשכחת התורה מיירי וכו' ולא איירו כלל הני קראי בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה, עכ"ל. ולפי דבריו צריך לומר דרך לדחויי בעלמא השיב החסיד להגמון מה שהשיב, אחרי דלא איירו כלל בשמירת הגוף, וכן מה דמרגלי בפומא דאינשי הפסוק ונשמרתם מאוד לנפשותיכם לכל ענין היזק גופני הוא לדברי המהרש"א בטעות. אבל לא כן מפורש דעת הרמב"ם שכתב בפרק י"א הלכה ד מרוצח וזה לשונו, מצוות עשה להסיר כל מכשול שיש בו משום סכנת נפשות ולהשמר בדבר יפה שנתאמר השמר לך ושמור נפשך מאוד, עכ"ל. הרי מפרש לשונות הפסוקים האלה מפורש בשמירת הגוף".

וממשיך התורה תמימה לחזק פירוש זה בראיות:

ויש ראיה לפירוש זה ממה שכתוב (בשבועות ל"ו א') דאסור לאדם לקלל עצמו [כלומר את גופו], וילפו זה מפסוק זה השמר לך ושמור נפשך מאוד. וקרוב לומר שמפרשים חז"ל שיעור הכתובים האלה על דרך הצווי בפרשת ק"ש השמרו לכם וגו'. ומה שתפס שמירת הגוף בשם שמירת הנפש לא קשה כלל, דכך לשון התורה בכל מקום, כמו טמא לנפש, הנפש הנוגעת, כי הצלת נפשי ממות, המבקשים את נפשך והרבה כהנה, ויותר מזה מצינו בתענית כ"ב ב' אסור לאדם לסגף עצמו בתענית דכתיב ויהי האדם לנפש חיה, נשמה שנתתי בך החייה, הרי דמביא ראיה לשמירת הגוף מלשון חיות הנפש, ובב"ק צ"א ב' יליף דאסור לאדם לחבל עצמו מפסוק אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ואף הכא כולל במצות אזהרת שמירת הנפש גם אזהרת שמירת הגוף,

ודו"ק.

אחר שנתבאר כי חובה להישמר מפני סיכון אחרים, עלינו לדעת שהמכניס אחרים בסכנה, התורה מחשיבתו כרוצח. שהרי הנמנע מהצלת חברו נחשב כרוצח, וכמובא במדרש רבה¹¹:

תני ר' חייא, פרשה זו (פרשת קדושים) נאמרה בהקהל וכו' ר' לוי אמר, מפני שעשרת הדברות כלולין בתוכה אנכי ה' אלהיך וכו' לא תרצח, וכתוב הכא לא תעמוד על דם רעך וכו'.

אם חסרון הצלה מוגדר כרציחה, על אחת כמה וכמה שסיכון הזולת ייחשב רציחה. וכבר אמרו רבותינו בעלי התוספות¹²:

דיותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יזק.

העולה מן האמור, שעל פי הלכה, חייב לעשות כל הניתן כדי להימנע מסיכון אחרים. מה שמחייב כל אדם להתחסן ולמנוע הדבקה. ואפילו אם בסביבתו אין אנשים מקבוצות הסיכון, עדיין חייב להישמר מן הקורונה, כדי שלא יזיק אחרים.

6. כח הרשויות לכפות חיסון

עתה נראה כי ניתן ביד הרשויות כח לתקן תקנה ולהגביל את חופש תנועתם של המסורבים להתחסן, או הנמנעים מחיסון ילדיהם נגד מחלות מדבקות, כפי שיוכח. הנה בגמרא בבא בתרא¹³ מובא:

כופין אותנו לבנות בית שער ודלת לחצר; רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל החצרות ראויות לבית שער. כופין אותנו לבנות לעיר חומה

11. ויקרא רבה פרשת קדושים כד, ה.

12. בבא קמא כז, ב ד"ה ה"ג אמאי. וראה עוד שם בתוספות, דף כ, א, ד"ה ולחייב בעל הגחלת (השני).

13. בבא בתרא ז, ב.

ודלתים ובריה; רשב"ג אומר: לא כל העיירות ראויות לחומה.

כלומר, ביד הרשויות לכפות על התושבים לבנות את החומה לעיר, מאחר וזו נצרכת להצלת החברה. ונפסקו הדברים להלכה בשולחן ערוך¹⁴:

כופין בני העיר זה את זה (אפילו מעוט כופין את המרובים) (רבינו ירוחם נל"א ח"ו) לעשות חומה, דלתים ובריה לעיר; ולבנות להם בית הכנסת; ולקנות ספר תורה נביאים וכתובים, כדי שיקרא בהם כל מי שירצה, מן הצבור. הגה: והוא הדין לכל ערכי העיר.

מבואר, כי ניתן כח ביד הרשויות לדאוג לרווחת התושבים, לבריאותם ולבטחונם. ומכאן עולה, כי רשאים הם לכפות על אדם להתחסן, אם לא ייגרם לו מכך סיכון. ואם יסרב להתחסן, בידם להגביל את תנועתו החופשית, ולמנוע את כניסתו למקומות ציבוריים, כדי שלא יסכן אחרים.

7. האם מותר להתחסן בשבת?

עתה נברר לגבי חיסון בשבת. טרם נברר זאת, נקדים שאין זו שאלה מעשית כל כך לגבי החיסונים הכלליים (המסייעים בשאר מחלות), כי קבלתם אפשרית בימי חול. היא מעשית בעיקר לגבי הקורונה, כי זו מגיפה שמפילה מידי יום עשרות חללים.

ישנה תשובה מפורסמת מאד, מבנו של הנודע ביהודה¹⁵, בה טען כי דין פיקוח נפש נאמר דווקא לגבי חולה הנמצא בפנינו, ולא לגבי סכנה עתידית. השאלה שעלתה לפניו, נשלחה מחכמי לונדון, בה חפצו הרופאים לנתח אדם לאחר מותו, כדי ללמוד את דרכי הניתוח לצורך מקרה דומה, לכשזה יזדמן לפניהם, ויוכלו לפעול בצורה מיטבית.

14. חושן משפט קסג, א.

15. נודע ביהודה מהדורא תניינא יורה דעה סימן רי.

בתשובתו, טען בן הנודע ביהודה, כי אף שבמקרה של פיקוח נפש, ברור הדבר שמותר, אבל כיון שהמקרה הנידון אינו פיקוח נפש בפנינו, אינו מותר, וכלשונו:

ואמנם כל זה (שמותר לנתח את המת) ביש ספק סכנת נפשות לפנינו, כגון חולה או נפילת גל וכו' אבל בנדון דידן, אין כאן שום חולה הצריך לזה, רק שרוצים ללמוד חכמה זו, אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה. ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן, שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות, אם כן יהיה כל מלאכת הרפואות, שחיקת ובישול סמנים, והכנת כלי איזמל להקזה, מותר בשבת, שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק, קשה לחלק.

אמנם הרב יוסף משאש¹⁶ חלק עליו:

ומה שכתב עוד (בן הנודע ביהודה) שרחוק לחלק בין חששא לזמן רחוק לחששא לזמן קרוב, לא ידעתי מדוע יהיה רחוק לחלק, הלוא מאחר שהדבר מוכרח לבוא, כי כל חולי וכל מכה מצויים הם בעולם תמיד, ואפשר קרוב ומצוי שיבוא אותו הדבר ליד הרופא בו ביום, מדוע לא נחוש להשתדל בכל מאי דאפשר להקדים להם רפואה.

מעתה, ההיתר להתחסן (בשאר חיסונים) בשבת תלוי במחלוקת זו. כי לפי בן הנודע ביהודה, אין חולה בפנינו, רק חשש רחוק להדבקה בשגרת החיים. לשיטתו, אין להתחסן בשבת. ולהרב יוסף משאש, כיון שהנגיפים מצויים תמיד, עלינו למנוע ספק סכנה, ולפי זה יהא מותר להתחסן אפילו בשבת.

ונראה, כי לגבי הקורונה, גם בן הנודע ביהודה יודה לדברי הרב משאש. שכן מגפה זו מכה בעוצמה, והמחלה איננה חשש רחוק אלא

16. שו"ת מים חיים - מים קדושים סימן קט.

חשש קרוב, מה שמחייב את הרשויות הממונות, על פי דין תורה, למגר את המגפה מהר ככל הניתן, ועל כן, בזה, מסתבר שגם בן הנודע ביהודה יודה.

היתר זה ניתן לסמכו גם על דברי הרב שלמה זלמן אויערבך¹⁷ שדן בשאלה זו, והעניק לנו כלל חשוב מאוד בכל ענייני פיקוח נפש:

ולענין עיקר הדבר מה נקרא ספק פקוח נפש ומה לא, ועד איפה הוא הגבול, גם אנכי בעניי הסתפקתי טובא בזה, אלא שמצד הסברא נראה לעניות דעתי דכל שדרך רוב בני אדם לברוח מזה כבורח מפני הסכנה, הרי זה חשיב כספק פקוח נפש, וקרינן ביה בכהאי גוונא וחי בהם ולא שימות בהם. אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה, אין זה חשיב סכנה.

קצת דוגמא לכך הרכבת [זריקת] אבעבועות לילדים, אף על גב דמצד הדין אפשר שצריכים באמת להזדרז ולעשותו בהקדם האפשרי, אם הרופא אומר שכבר הגיע הזמן לעשותו, אך אף על פי כן אין רגילין כלל לעשותן בבהילות ובזריזות. ולפיכך אף אם באמת יש בזה קצת סכנה, הוה ליה כמו שאמרו חז"ל והאידנא שומר פתאים ד', וחלילה לחלל שבת עבור כך. מה שאין כן אם אחד נמצא במקום כזה שיודע ברור, שאם לא ירכיב עכשיו את האבעבועות בשבת, יצטרך לחכות ד' או ה' שנים, כיון דבזמן מדובה כזה ודאי נבהלים ומפחדים לשהות, אפשר דשפיר חשיב כפקוח נפש ודוחה שבת.

הרב אויערבך לא דיבר על זמן מגפה, ובכל זאת הותיר בידינו כלל חשוב, והוא, שצריך למדוד את רמת הבהלה. אם קיימת בהלה, ומבקשים להתחסן כמה שיותר מהר, זה מוכיח על פיקוח נפש, ומותר. אבל ללא בהלה, אסור. לפי זה, בזמן מגפה, שכולם מבהלים, יש כאן יסוד גדול להיתר, וודאי שמוטל על הרשויות האמונות על בריאות הציבור, לחסן

17. שו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן לז.

יומם ולילה, וכל ימי השבוע. ובכלל חובה זו, גם האחיות מצוות לחסן בשבת.

ואולם למעשה, אם יש תור פנוי בימי חול, אין לקבוע דווקא בשבת, כי כאשר ניתן לשמור שבת, ראוי להשתדל בשמירתה. בפרט במציאות ימינו במדינת ישראל, שחלק גדול מהציבור אינו שומר שבת, וממילא לא יבקש להתחסן דוקא בימי חול, ודאי צריך כל שומר שבת להשתדל ולקבוע את תורו ביום חול.

8. סיכום

על החולה להתפלל לרופא כל בשר שירפאנו ממחלתו. אם כי, מלבד התפילה, הוא מחויב על פי הלכה לפנות לטיפול רפואי, ולאפשר לרופא לבצע כל הנדרש לרפואתו, כי חובת החולה לעשות כל מאמץ שיאפשר את המשך חיותו. כפי שציוה הבורא ברוך הוא. יחד עם זאת, כאמור, יתפלל שהרופאים יהיו שליחים נאמנים.

מלבד האמור, יש גם חובה להתחסן, הן כדי שלא יחלה, והן כדי שלא ידביק אחרים.

כמו כן, על הרשויות לעשות כל מאמץ לכפות את החיסון. וכחלק מן המאמץ, ניתנה רשות בידם למנוע ולהגביל את תנועתם החופשית של המסורבים להתחסן, לבל יכנסו למקומות ציבוריים.

חיסונים בשבת: בעת מגפה, מותר לחסן גם בשבת. אמנם האדם הדתי ישתדל לקבוע תורו ביום חול.

סימן לט – טיפול בחולים במחלה סופנית

הרב שאול דוד בוצ'קו, ד"ר דניאל אזולאי¹

1. מבוא
2. האיסור לקרב את רגע המוות
3. הארכת חיי סבל באמצעים מלאכותיים
4. הבחנה בין סוגי טיפולים
5. "הסרת המונע"
6. התייחסות לרצונו של החולה המתייסר
7. מה נחשב "סבל"?
8. עיון והרחבה בדברי הפוסקים
9. סיכום

⌘

1. מבוא

אחת השאלות הנפוצות העומדות לפתחם של רופאים ורבנים נוגעת לטיפול בחולים מבוגרים שימיהם מתקרבים לסופם, חולים שאין בכוחה של הרפואה לרפא את מחלתם אך יש בכוחה להאריך את חייהם באמצעים שונים.

היהדות מעניקה חשיבות עילאית לחיי אדם, ומכוח קדושתו של כל רגע ורגע בחיים מותר לחלל שבת להצלת חיי אדם – אף אם יחיה לזמן

1. מנהל השירות הפליאטיבי, בית החולים האוניברסיטאי הדסה הר הצופים, ירושלים.

קצר בלבד. ועל כן רבים הם המקרים שחולים מבוגרים במצב רפואי קשה מחוברים מיידית למכונת הנשמה המשמרת אותם בחיים. האם טיפול זה הוא מצווה - או שמא ההיפך הוא הנכון ויש בזה איסור? אם החולה מעוניין בטיפולים אלה ודאי שיש לעשות הכול כדי לשמר כל רגע אפשרי בחייו, אך מהו הדין אם החולה הביע את רצונו מפורשות לפני שהגיע למצבו הקשה שחייו לא יוארכו, או אם החולה כבר נואש ואינו מעוניין בחיי סבלו? האם ההלכה תובעת ממנו לגייס את כל כוחותיו ולהילחם במחלתו בכל עוז?

כמובן שאין מדובר רק בחולים מבוגרים, ושאלות אלו תובעות מענה בהתמודדות עם מחלות חשוכות מרפא מסוגים שונים. לדוגמה, חולה סרטן שהגיע לשלב שכבר אין אפשרות לרפאו - האם יש חובה להמשיך בטיפולים אשר יעניקו לו עוד כמה ימי חיים בעולם הזה, אך יהיו אלו ימי סבל נעדרי כל תקווה לשיפור במצבו? או חולה בניוון שרירים שמוחו ושכלו לא נפגעו כלל אך סבלו הגופני קשה מנשוא, אשר לקה בזיהום ממושט ומבקש להימנע מנטילת אנטיביוטיקה כדי שיוכל למות בטבעיות - האם מותר להיענות לבקשתו?

לפעמים השאלות מגיעות מהורים לילדים צעירים שנפגעו פגיעה מוחית קשה בעקבות מחלה או חוסר פתאומי בחמצן. ייתכן שבעקבות הפגיעה הילד לא יוכל לעולם לקשור קשר עם סביבתו, להזיז את איברי גופו, לחייך ולדבר, אך יהיה אפשר להאריך את חייו בשנים רבות - כי ליבו פועם וגזע המוח שלו לא נפגע. אם ייפגעו שרירי האכילה יוכלו להזין אותו באמצעות פיום קיבה (PEG), ואם ייחלשו שרירי הנשימה יהיה אפשר לסייע לו לנשום על פי הצורך בחיבור לחמצן. כיצד נכון לנהוג בדילמה קיומית זו?

בחוגים רבים מקובל לחשוב שהתורה מצווה בכל מקרה לעשות הכול כדי להאריך חיים, ואפילו חיי שעה. במאמר זה נפרוס את המקורות ההלכתיים ואת דברי הפוסקים העוסקים בשאלות אלו, ונראה שההלכה מורכבת הרבה יותר ממה שחושבים רבים.

2. האיסור לקרב את רגע המוות

בראשית דברינו נדגיש כי ברור לכול שאסור באיסור חמור לעשות מעשה המקצר חיי חולה אף אם הוא גוסס, ואפילו אם ברור שימות בתוך ימים ספורים. כך מובא באבל רבתי ונפסק ברמב"ם ובשולחן ערוך. ואלו הם דברי המחבר:

הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו. אין קושרין לחייו, ואין סכין אותו, ואין מדיחין אותו, ואין פוקקין את נקביו, ואין שומטין הכר מתחתיו, ואין נותנין אותו על גבי חול, ולא על גבי חרסית ולא על גבי אדמה, ואין נותנין על כריסו לא קערה ולא מגריפה ולא צלוחית של מים ולא גרגיר של מלח [...].

הגה: [...] וכן אסור לגרום למת שימות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל להפרד, אסור להשמט הכר והכסת מתחתיו, מכח שאומדין שיש נוצות מקצת עופות שגודמים זה, וכן לא יזיזו ממקומו. וכן אסור לשים מפתחות ב"ה תחת ראשו, כדי שיפרד (שולחן ערוך שלט, א).

הרמב"ם מוסיף שהעושה כן הוא שופך דמים:

הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר. אין קושרין לחייו ואין פוקקין נקביו ואין מניחין כלי מתכות וכלי מיקר על טבורו שלא יתפח, ולא סכין אותו, ולא מדיחין אותו, ולא מטילין אותו על החול ולא על המלח עד שעה שימות, והנוגע בו הרי זה שופך דמים. למה זה דומה? לנר שמטפטף, כיון שיגע בו אדם יכבה. וכל המאמץ עיניו עם יציאת נפש הרי זה שופך דמים, אלא ישא מעט שמא נתעלף (הלכות אבל ד, ה).

האיסור לפגוע בחיי אדם חל גם על האדם כלפי עצמו. בפרשת נח נאמר "וְאָךְ אֶת דְּמָמְכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֶדְרֹשׁ" (בראשית ט, ה), ודרשו חכמינו זיכרונם לברכה: "מכאן [מהמילה לנפשותיכם] שאין אדם רשאי לחבל בעצמו" (בבא קמא צא, א). לפיכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה שמה, א)

שהמאבד עצמו לדעת אין מספידים אותו. פסיקה זו נועדה להמחיש כי אין כל השלמה עם מעשה של פגיעה עצמית של אדם בחייו.

3. הארכת חיי סבל באמצעים מלאכותיים

מצוות "וְאֶהְבֶּתְּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח) תובעת מכל אדם למנוע סבל מזולתו. ההלכה היהודית אינה רואה בסבל אידיאל, וכשגדולי ישראל חלו והתייסרו הם אמרו "אין אנו מעוניינים לא בהם [בחיי הייסורים] ולא בשכרם" (ברכות ה, ב). פוסקי ההלכה ראו חשיבות עליונה בהקלת סבל החולים, בהתבססם על סיפור פטירתו של רבי יהודה הנשיא (המכונה "רבי"), עורך המשנה:

ההוא יומא דנח נפשיה דרבי גזרו רבנן תעניתא ובעו רחמי, ואמרי: כל מאן דאמר נח נפשיה דרבי ידקר בחרב. סליקא אמתייה דרבי לאיגרא, אמרה: עליונים מבקשין את רבי והתחתונים מבקשין את רבי, יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים. כיון דחזאי כמה זימני דעייל לבית הכסא וחליץ תפילין ומנח להו וקמצטער אמרה: יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים. ולא הוו שתקי רבנן מלמיבעי רחמי, שקלה כוזא שדייא מאיגרא [לארעא]. אישתיקו מרחמי ונח נפשיה דרבי (כתובות קד, א).

תרגום חופשי: ביום פטירתו של רבי גזרו חכמים תענית וביקשו רחמים, ואמרו: כל מי שיאמר שרבי מת יידקר בחרב. עלתה שפחתו של רבי על הגג ואמרה: למעלה רוצים את רבי ולמטה רוצים את רבי, יהי רצון שבני האדם למטה יגברו - וימנעו את מותו של רבי מכוח תפילתם. לאחר שראתה כמה פעמים את סבלו הגדול של רבי אמרה: יהי רצון שהעליונים יתגברו על תפילתם של בני האדם - ויקחו את נפשו של רבי. הואיל והחכמים לא הפסיקו להתפלל ולבקש רחמים לקחה כד וזרקה אותו מהגג לארץ. פסקו החכמים לרגע מתפילתם, ונפטר רבי. על פי גמרא זו פסק הרב משה פיינשטיין שלעיתים צריך להתפלל על

החולה שימות ברחמי שמיים, ולא זו בלבד אלא שאין לתת טיפול מאריך חיים לחולה סופני המתייסר במחלתו - אם הטיפול רק יאריך את חיי סבלו:

ונקט זה הגמרא לאשמועינן שאיכא לפעמים שצריך להתפלל על האדם כשמצטער ואין מועילין מיני רפואות לרפאותו, והתפלות שיתרפא לא נתקבלו, שצריך להתפלל עליו שימות, כי אמתיה דרבי היתה חכמה בדיני התורה והיו למדין ממנה רבנן לפעמים [...] ובאינשי כהאי גוונא [חולים כאלה] שהרופאים מכירין שאי אפשר לו להתרפאות ולחיות, ואף לא שיחיה כמו שהוא חולה בלא יסורין אבל אפשר ליתן לו סמי רפואה להאריך ימיו כמו שהוא נמצא עתה ביסורין, אין ליתן לו מיני רפואות אלא יניחום כמו שהם, כי ליתן להם סמי רפואה שימות על ידי זה וכן לעשות איזה פעולה שיגרום לקצר אפילו לרגע אחת הוא בחשיבות שופך דמים, אלא שיהיו בשב ואל תעשה (אגרות משה חושן משפט ב, עד).

זוהי גם דעתו של הרב עובדיה יוסף, הפוסק שאין לבצע החייאה בחולה במחלה סופנית שעל פי הבנת הרופאים אין לו סיכוי להירפא:

שאלה: חולת סרטן סופנית שפגע במוחה ועברה התקפת לב. כעת שאל הרופא במידה ויהיה לה דום לב, האם לתת לה טיפול או להשאיר בידי שמים כי אפילו תתרפא זה רק סבל ואין הארכת חיים גדולה?

תשובה: שב ואל תעשה ומן השמים ירחמו (מעין אומר ד, כ).

4. הבחנה בין סוגי טיפולים

לצד סוגיית הטיפול הישיר בחולה עולות שאלות הנוגעות ל"טיפול גלוי". טיפול גלוי הוא טיפול רפואי בחולה הנוטה למות שאינו קשור למחלתו העיקרית אלא לטיפול במחלות בו-זמניות או במחלות רקע,

וכן למתן נוזלים וטיפול מקל. לדוגמה, חולה בסרטן מתקדם שחלה בדלקת ריאות - ואם לא יטופל מיידית באנטיביוטיקה קרוב לוודאי שימות בתוך זמן קצר. האם על פי ההלכה יש חובה למנוע את התפשטות הזיהום שיביא למותו?

על פי החוק², אם נקבע כי רצונו של החולה הוא להימנע מטיפול רפואי הקשור לבעייתו הרפואית חשוכת המרפא (כגון החיאה או טיפול פולשני אחר) יש לכבד את רצונו, אך אסור להימנע מלתת לו מזון ונוזלים (גם באמצעים מלאכותיים), טיפול רפואי שגרתו למחלות נלוות (למשל אנטיביוטיקה לטיפול בזיהום או אינסולין לטיפול בסוכרת לא מאוזנת) וטיפול מקל³. אם מצבו חמור עד כדי כך שמערכות גופו קרסו ותוחלת חייו מוערכת בלא יותר משבועיים - מותר "להסתפק" במתן נוזלים וטיפול מקל.

על אף ההסכמה מקיר לקיר שאין להאריך חיי סבל באמצעים מלאכותיים, יש הבדלים דקים בין הפוסקים. חלק מן הפוסקים מצמצמים את ההיתר להימנע מטיפול רק לטיפולים לא שגרתיים, אך לדעתם אין להימנע מלתת לחולה את הצרכים הבסיסיים כחמצן, מזון ושתייה. טעמם הוא שמניעת צורכי החיים הבסיסיים כמוה כפגיעה ממשית, והואיל וצוותה התורה "לא תַעֲמִד עַל דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט, טז) - הימנעות מהצלת החיים באמצעות הצרכים הבסיסיים היא פשע. הרב שלמה זלמן אויערבך, בפסיקה שחתומים עליה גם הרב יוסף שלום אלישיב, הרב שמואל הלוי ואזנר והרב ש"י נסים קרליץ, הורה כי יש להמשיך ולספק לחולה את כל הטיפולים השגרתיים:

מדין תורה חייבים לטפל בחולה, אפילו אם לדעת הרופאים הינו חולה סופני הנוטה למות - בכל התרופות והטיפולים הרפואיים השגרתיים

2. חוק החולה הנוטה למות - תשסו-2005.

3. החוק מתייחס בדרך שונה לחולה המסוגל לקבל החלטות ("בעל כשרות") ולחולה שאינו כשיר להחליט החלטות בעצמו. ביחס לחולה בעל כשרות החוק אינו תובע כפיית טיפול נלווה אלא רק מאמצי שכנוע (סעיף 15 א-ב).

לפי הצורך.

חלילה לקרב קיצו של חולה סופני, כדי להקל על סבלו, על ידי הימנעות ממתן מזון או טיפולים רפואיים. כל שכן שאסור לקרב קיצו על יד מעשה. [...]

אלו הטיפולים הרפואיים כפי שנוסחו על ידי רופאים בכירים: יש להזין את החולה הסופני, ובמידת הצורך גם על ידי זונדה או פיוס הקיבה. כמו כן יש לתת עירוי נוזלים לוריד, זריקת אינסולין, מודפיוס במינון מבוקר, אנטיביוטיקה ומנות דם (אסיא יא עמוד 208).

בפסיקה אחרת קבע הרב שלמה זלמן אויערבך מפורשות שטיפולים אלו חייבים להינתן גם נגד רצונו של החולה, אף שגם בה מודגש כי אין חובה להאריך חיים בטיפולים שאינם שגרתיים:

אין חיוב להאריך חייו של חולה סופני אשר סובל. גם כאשר החולה הסופני מחוסר הכרה אין חיוב להאריך את חייו. מזון ונוזלים חייבים לספק לכל חולה, אפילו הוא במצב סופני, ואפילו בנגוד לרצונו של החולה. בעת הצורך יש לספק את המזון והנוזלים דרך צינור לקיבה (nasogastric tube) או דרך פיוס קיבה (gastrostomy). אך אין חיוב לספק תזונת על (hyperalimentation) (אסיא יב עמוד 13).

ואולם נראה כי אין זו דעתם של כל הפוסקים, כפי שנבאר בהמשך.

5. "הסרת המונע"

בשולחן ערוך ישנה הבחנה ברורה בין מעשה שנועד לקצר את חיי החולה לבין מעשה שמטרתו להסיר דבר המונע מן החולה למות:

אבל אם יש שם דבר שגורם עיכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים יציאת הנפש, מותר להסירו משם, דאין בזה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע (יורה דעה שלט, א ברמ"א).

על פי הבחנה זו פסק הרב חיים דוד הלוי שאסור לחבר למכונת הנשמה חולה גוסס שאין כל סיכוי שישוב ויתרפא, ומותר אפילו לנתקו.

[...] דין הגרגיר שמותר להוציאו מלשון הגוסס, הוא הדמיון השלם למכונת הנשמה מלאכותית. כי היתר הוצאת גרגיר המלח הוא מוסכם ופשוט לדעת כל הפוסקים ללא שום חולק, ונתבאר עיקר הטעם מפני שאין זה אלא הסרת המונע. וכבר נתבאר כמו כן שגרגיר מלח זה הושם בלשון החולה כנראה כדי להאריך את חייו תוך תקוה למצוא מרפא למחלתו [...] ועתה כאשר רואים אותו גוסס, וגרגיר המלח מאריך יסורי גסיסתו, מותר לסלקו. מעתה מכונת הנשמה היא דומה בדומה ממש, שחולה זה כאשר הובא אל בית החולים במצב מסוכן קשרו אותו מיד אל מכונת הנשמה, והחיהו חיים מלאכותיים כדי לנסות לטפל בו ולרפאותו. וכאשר נוכחים הרופאים לדעת שאין מזור למכתו, הרי פשוט שמותר לנתק את החולה מן המכשיר אליו חובר.

והדבר מותר מכל שכן, שהרי החולים שעסקנו בהם בהלכה הם עדיין נושמים בכוחות עצמם⁴, ואף על פי כן כיון שרואים שנפשם רוצה לצאת אלא שאותו גרגיר מלח מעכב מותר לסלקו ולאפשר להם למות, כל שכן בזמנינו שאותו חולה הקשור למכונת הנשמה אין ביכולתו לנשום כלל בכחות עצמו וכל חייו באים לו רק מכח מכונה זאת. [...]

אלא שעוד יותר נראה לעניות דעתי שאם גם ירצו הרופאים להמשיך ולהחיות אותם בעזרת מכונת הנשמה אינם רשאים לעשות כן, שהרי כבר נתבאר שאסור להאריך חייו של גוסס באמצעים מלאכותיים כגון לשים מלח על לשונו או לחטוב עצים כאשר אין יותר סיכויים לחייו. אמנם בהלכה מדובר בגוסס החי בכחות עצמו ולכן גם יסוריו גדולים,

4. כלומר החולה שעליו מדובר בשולחן ערוך עודו נושם בכוחות עצמו, אך לולא גרגיר המלח שהושם על לשונו היה כבר מת.

מה שאין כן בנדרון דידן שאין הוא מדגיש שום כאב וצער⁵, אף על פי כן נראה לעניות דעתי שלא זו בלבד שמותר לנתקו ממכונת הנשמה, אלא שיש גם חובה לעשות כן, כי הלוא נפשו של אדם שהיא קניינו של הקב"ה, כבר נטלה הקב"ה מאדם זה, שהרי מיד בסילוק המכונה ימות. ואדרבא על ידי ההנשמה המלאכותית אנו משאירים בו את נפשו וגורמים לה (לנפש ולא לגוסס) צער שאין היא יכולה ליפרד ולשוב למנוחתה.

ולכן נראה לעניות דעתי שמותר לכם כאשר באתם לכלל החלטה ברורה שאין עמה שום ספק ופקפוק שאין יותר סיכוי לאדם זה להתרפא, לנתק אותו ממכונת ההנשמה, ותוכלו לעשות זאת ללא שום נקיפות מצפון (תחומין ב עמוד 305-297).

דעתו של הרב חיים דוד הלוי מרחיקה לכת. לדבריו לא זו בלבד שאין לחבר חולה סופני שאין סיכוי לרפאו למכונת הנשמה, אלא שאף אם חיברו אותו מותר - ואפילו מצווה - לנתקו (כמובן תוך מתן טיפול להקלת סבלו). ואף אם החולה מצוי בתרדמת, וייתכן שאינו סובל כלל, אין להתערב בתהליך הטבעי ואין למנוע מהנשמה לצאת מהגוף.

לעומת דעה זו יש הרואים בנייתוק ממכונת הנשמה מעשה הריגה של ממש, הן מפאת הסבירות שהחולה ימות זמן קצר אחרי הניתוק, הן מצד החשש שהניתוק עצמו יגרום ייסורים קשים לחולה. מעבר למחלוקת ההלכתית לגבי עצם הניתוק יש לדעת כי ביד הרופאים מצויים כיום כלים יעילים מאוד למניעת סבל לאחר הניתוק ממכונת ההנשמה (קוצר נשימה, כאבים או אי שקט), ובכל מקרה של ניתוק יש להמשיך במתן נוזלים ותרופות הכרחיות המקילות את סבלו של החולה.

מדברי הרב חיים דוד הלוי חשוב להפנים את ההבחנה החשובה בין מעשה המקצר את החיים לבין הפסקת טיפול המונע את התהליך הטבעי של המוות, ולשקול את החלטותינו על פיה. כמובן שכל החלטה

5. אם הוא מצוי בתרדמת עמוקה - וכל שכן אם הוא סובל.

חייבת להתקבל רק אחרי התייעצות מעמיקה עם הרופאים ועם בני המשפחה - ותוך התייחסות לדעת החולה עצמו אם הביע אותה בהיותו צלול.

6. התייחסות לרצונו של החולה המתייסר

לדעת הרב עובדיה יוסף חולה חשוך מרפא המתייסר בייסורים קשים רשאי להימנע גם מטיפול מציל חיים שעשוי לרפאו. על אף החשיבות הגדולה של כל רגע בחיים, אדם הסובל סבל רב אינו חייב לדעתו להמשיך להתייסר בחיי סבלו, ואף שכמובן אסור לו לפגוע בעצמו ישירות מותר לו להימנע מטיפולים קשים. זוהי הבעת דעה חשובה הנותנת מקום לאוטונומיה של החולה ומכבדת את רצונו.

כך למשל הכריע הרב בשו"ת "מעין אומר" (ד, יט):

שאלה: חולה בסרטן שצריך לקבל טיפול כימותרפי כדי לרפאותו, אך הוא מסרב לקבל את הטיפול. משפחתו שואלת האם אפשר לומר לו שלפי ההלכה הוא חייב לטפל בעצמו על ידי הטיפול הכימותרפי. תשובה: אי אפשר לומר שחייב שהרי זה ייסורים נוראים.

7. מה נחשב "סבל"?

סבל מתבטא בייסורים גופניים או נפשיים, אך קשה מאוד להגדירו בהגדרה אובייקטיבית. סף הסבל שונה מאדם לאדם, וההתמודדות עם השלכות הסבל שונה גם היא. לפעמים די בהפחתה קלה של הכאב ובתחושת אהבה ומוגנות כדי להפוך את הקערה על פיה ולעורר בחולה את הרצון לחיות, ועל כן מוטלת חובה גמורה על כל אדם ללוות את החולה באהבה ובחיבה ולבקש מהרופאים לתת לו טיפולים שירגיעו את הכאב ויפחיתו את תחושת הסבל.

יש הטוענים שחולים השרויים בתרדמת או במצב וגטטיבי ("צמח") אינם סובלים כלל, ועל כן יש להאריך חייהם בכל דרך שהיא אפילו למשך שנים רבות. ואולם אין ראיה חד משמעית כי אדם השרוי

בתרדמת אינו חש סבל, גופני או נפשי, מה גם שלא אחת נצפות בחולים אלו תגובות כלשהן לגירוי חיצוני – כגון התכווצות הפנים, גניחות או אי שקט. ועל כן נראה שהסכמת הפוסקים שאין להאריך חיי צער כשאינן תקווה לרפואה כוללת גם חולה השרוי בתרדמת על שלביה השונים – שהרופאים איבדו תקווה לשינוי במצבו.

מצב זה הוא טרגדיה אנושית גם לחולה וגם לסובבים אותו. אף שכמובן אין לפגוע חלילה ולו בקמצוץ חיים של החולה כדי להקל על יקריו, יש לדעת כי רבים הם הפוסקים שהכריעו כי על פי ההלכה ההחלטה להמשיך בטיפולים מאריכי חיים אינה תמיד מוצדקת.

8. עיון והרחבה בדברי הפוסקים

❖ "רפא ירפא"

הרשות להתערב בתהליכים הקשורים בחיי אדם לא הייתה תמיד מובנת מאליה ביהדות. האם הבריאות והחולי נתונים אך ורק ביד ה', או שמא מותר לאדם לפעול למען רפואתו או רפואת חברו? חכמינו זיכרונם לברכה דנו בסוגיה.

בגמרא מסופר שחזקיהו המלך "גנז ספר רפואות" (פסחים נו, א), וביאר רש"י את סיבת הדבר: "לפי שלא היה ליבם נכנע על חולים אלא מתרפאין מיד". חזקיהו ראה שאנשי דורו נמנעו מלהתפלל על החולים – כי היה בידם כביכול "מתכון" להתרפא לבד, ולכן קבע שיש להעלים את ספרי הרפואה.

ואולם להלכה נפסק שמותר לרופא לרפאות. התורה מלמדת שאדם שהיכה את חברו חייב לשלם לו – נוסף על הנזק הישיר – גם את דמי הטיפול הרפואי שנזקק לו:

וְכִי יִרְיֶבֶן אָנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוּ בְּאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל
לְמַשְׁכָּב. אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מְשַׁעֲנָתוֹ וְנָקָה הַמִּכָּה רַק שְׂבָתוֹ
יִתֵן וְרַפָּא יִרְפָּא (שמות כא, יח-יט).

מכאן למדו חכמים:

דבי ר' ישמעאל אומר: ורפא ירפא - מכאן שניתן רשות לרפוא לרפאות
(בבא קמא פה, א).

על אף החובה מן התורה להציל כל אדם המצוי בסכנה, כגון שטובע
בנהר או שרודפים אחריו להורגו, נדרש לימוד מיוחד על הרשות לרפא -
כדי שלא נחשוב שהקב"ה אשר גרם למחלתו של החולה הוא אשר ידאג
גם לרפואתו, כדברי רש"י (שם): "ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי".
והרחיב בעל התורה תמימה:

רצה לומר מדכתבה התורה ענין רפואה על ידו שמע מינה דנתנה לו
רשות לרפאות, ושלא יאמר הרופא שסותר גזירת המלך. וטעם הדבר
שאינן בזה משום סתירת גזירת המלך, משום דהקב"ה נתן רשות
לכוחות הטבעיים להרפא על ידם, והם כממלאים רצונו יתברך (שמות
כא הערה קמה).

האישור שניתן לרופא הוא אפוא לרפא - ולא להאריך חיי צער כשאי
אפשר לרפא. אין שום אישור גורף להשאיר אדם במצב "צמח" חסר
מודעות או להאריך את סבלו כשאינו מעוניין בכך.

❖ הסרת המונע

בגמרא מסופר על אנשי העיר לוז שהאריכו ימים בשל צדקותם ולא היו
מתים, וכשקצה נפשם בחייהם היו יוצאים למות מחוץ לעיר:

תניא: היא לוז שצובעין בה תכלת, היא לוז שבא סנחריב ולא בלבלה,
נבוכדנצר ולא החרובה, ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה, אלא
זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהן - יוצאין חוץ לחומה והן מתים
(סוטה מו, ב).

היאך לא נחשבה יציאתם מן העיר לחטא של התאבדות? כך הקשה

הרב אלישיב:

אלא זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהן יוצאין חוץ לחומה והם מתים. ומבואר מסתימת הגמרא דאין בזה שום חסרון, וצריך ביאור מדוע הא הוו בזה מאבדים עצמם לדעת, והיאך הותר להם דבר זה (הערות הגרי"ש אלישיב, סוטה מו, ב).

אלא שלפי דברי הרב חיים דוד הלוי שראינו לעיל אין כאן כל קושיה, שכן אנשי העיר לא הרגו את עצמם אלא העיר עצמה מנעה מהם למות – ובצאתם הוסר המונע.

❖ קיצור החיים במעשה

במקורות מובאים אף מקרים שהותר בהם לעשות מעשה של ממש כדי לסיים את חיי הייסורים של חולה. אין בכוונתנו להביא את המקורות כדי להתיר "המתת חסד" אלא כדי ללמוד מהם שוודאי שאין חיוב לפעול למניעת מותו של האדם הסובל.⁶
כך מובא בבראשית רבה (לד, ה):

אך את דמכם לנפשותיכם - להביא החונק את עצמו, יכול כשואל?
תלמוד לומר "אך".

האיסור להתאבד נלמד מן הפסוק "וְאֵךְ אֶת דְּמֶיךָ לְנַפְשֶׁתְּךָ אֲדָרְשׁ" (בראשית ט, ה), אך המדרש מחרג את שאל המלך – שהרג את עצמו כדי שהפלישתים לא יתפסוהו ויתעללו בו – וקובע כי לא חטא במעשה של

6. עיינו במאמרו של הרב עמית קולא בתחומין לז, המבחין בין ייסורים שמקורם בבשר ודם לייסורים שמקורם בגזירת שמיים. אין להקשות על הסבר זה ממעשיהם של קשישי לוז שרק הסירו את המונע, אך לכאורה נראה שיש מקום להקשות על חילוק זה מהמעשה ברבי אליעזר בן דורדיא (עבודה זרה יז, א), שבשובו בתשובה בכה עד שיצאה נפשו, אף שייתכן שלא ידע שבכיו יגרום למותו.

התאבדות. וכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה שמה, ג):

וכן גדול המאבד עצמו לדעת והוא אנוס כשאל המלך - אין מונעים ממנו כל דבר.

כלומר מספידיים אותו במותו, ואין הוא נחשב מתאבד שאסור להספידו. עוד מובא בדברי הפוסקים כי אדם ששם קץ לחייו כדי לברוח מסבל אדיר אינו נחשב מאבד עצמו לדעת, משום שבנסיבות הקיימות הייתה ההתאבדות מותרת לו.⁷

אומנם קשה להשוות התעללות של אויבים למחלה, ולכן אין ללמוד מכאן היתר ל"המתת חסד", אולם גישה זו בפוסקים מחזקת את הקביעה שאין חובה לחיות חיי סבל.

עוד מסופר בגמרא על רבי חנינא בן תרדיון:

הביאוהו וכרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראוס במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה, אמר לו קלצטונירי [החייל הממונה]: רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי עולם הבא? אמר לו הן. השבע לי. נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי עולם הבא (עבודה זרה יח, א)⁸.

7. הבית יוסף בסימן שמה כתב: "כן כתב הרמב"ן בתורת האדם (עמוד פד) ונתן טעם לפי שהיה איבוד מותר לו [...], וכן כתב הרא"ש בסוף מועד קטן (סימן צד)".

8. אומנם מובא קודם כי רבי חנינא בן תרדיון מיאן לפתוח את פיו כדי להחיש בעצמו את מותו, באומרו כי "מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו", אך הייתה זו מידת חסידות - וכשריחם עליו החייל הרומי התיר לו רבי חנינא להגביר את האש ולהוציא את הצמר כדי לקצר את מעט חיי הסבל שנותרו לו.

ישנם פוסקים שהתירו אף איבוד עצמו לדעת כדי למנוע ייסורים,⁹ ואף שרבים חולקים עליהם – וודאי שראוי לצרף את שיטתם כדי להימנע מפעולה המאריכה חיי סבל.

10 סיכום

ראינו כי קיימת תמימות דעים בין הפוסקים שאין חובה להאריך בכל מחיר ובכל דרך חיי סבל של חולים סופניים שלפי הידע הרפואי הקיים היום אין מרפא למחלתם, ויש לבחון כל מקרה לגופו.

מפתח החיים נתון בידי ה' – ועל כן אסור לאדם לפגוע אפילו בעצמו, ואולם כשמותו של חולה עדיף לו מחייו אזי מותר – ב"שב ואל תעשה" – להימנע מפעולה המאריכה את חיי ייסוריו, תוך מתן כבוד לרצונו ולחירותו.

כמובן שאין לקבל חלילה החלטות בקלות דעת. חובה לעיין היטב בכל מקרה לפרטי פרטיו ולשקול כל החלטה בכובד ראש – בידיעה שאנו מהלכים על חבל דק המבדיל בין המצווה להציל חיים לבין האיסור לגרום לסבל.

על פי יסודות אמונתנו העולם הזה אינו אלא פרוזדור, ובכל אדם טמונה נשמה הממשיכה לחיות אחרי שנפרדה מן הגוף. אי לכך אין אנו רואים במוות סוף פסוק אלא מעבר מעולם לעולם. תפקידנו בעולם הזה לעמול בעבודת ה' ולחיות על פי התורה, ובעולם הבא נבוא על שכרנו. ויהי רצון שהקב"ה יכוון את דרכינו בכל השאלות ההלכתיות והאתיות, ונקבל את ההחלטות הנכונות על פי ערכי תורתנו הקדושה.

9. במאמר של הרב עמית קולא (תחומין יז עמוד 125) מנויים הפוסקים הבאים: "בית לחם יהודה" שמה, "שבות יעקב" ב, קיא, "האלף לך שלמה" יורה דעה שא.

סימן מ – בדין מי שנכרתה לו ביצה אחת

1. השאלה
2. ניטלה ביצה אחת
3. בידי שמים כשר
4. חמישה פתחי היתר
 - א. מדין רבנו תם ומכח ספק ספיקא
 - ב. יכול להוליד
 - ג. מדין תחילתו בידי שמים
 - ד. כריתה שלא נעשתה באיסור
 - ה. מדין ספק פצוע דכא
5. להלכה

סא

1. השאלה

מעשה בבחור שנבעט, בעת משחק, באשכיו. ומחמת כאביו החזקים פנה לרופא, קיבל תרופה וכאביו שככו. חלף זמן, וכאביו התחדשו, ומגודל ייסוריו, אושפז בבית חולים. סופו של דבר, הוכרחו הרופאים לכרות אחת מן הביצים שלו. לדעת הרופאים, מאז ומתמיד היו ביציו של בחור זה פגומות במידה מסוימת, כי לא יתכן שמכה כזו תגרום לתוצאות חמורות כל כך. עם זאת, ולמרות כריתת הביצה, סבורים המה, כי לא נפגמה יכלתו להוליד.

ונשאלה השאלה, אם בחור זה רשאי לבוא בקהל, ולישא בת ישראל כשרה, או שמא הוא 'פצוע דכה', האסור לבוא בקהל.

התשובה לעניות דעתי, שמותר לו לבוא בקהל, ומשום שיש בנידון זה חמישה פתחי היתר, כפי שיוסבר להלן. ולצורך הבהרת הדברים, אקדים הקדמה קצרה:

2. ניטלה ביצה אחת

הנה איסור הנישואין למי שניטלו ביציו מפורש בתורה (דברים כג ב) "לא יבא פצוע דכה וקרות שפכה בקהל ד", והגמרא מסבירה (יבמות עה, א):

איזהו פצוע דכא: כל שנפצעו ביצים שלו, ואפילו אחת מהן, ואפילו ניקבו, ואפילו נימזקו, ואפילו חסרו.

אלא שבאותה ברייתא, הובאו דברי ר' ישמעאל, בנו של רבי יוחנן בן ברוקה:

שמעתי מפי חכמים בכרם ביבנה שכל שאין לו אלא ביצה אחת אינו אלא סדים חמה וכשר.

כלומר, נחלקו חכמים לגבי אדם בעל ביצה אחת, שלדעת הברייתא הוא פסול, ולדעת רבי ישמעאל הוא כשר. והסביר רבנו תם בתוספות (ד"ה שאין) שמחלוקת זו נידונה רק באדם בעל ביצה אחת בריאה, וביצה שניה פצועה, ומחוברת. אבל אם ניטלה הביצה לגמרי, גם חכמים מודים שהוא כשר "משום שחזינן כמה בני אדם שכורתין מהן ביצה אחת ומולידין". עוד הוסיף רבנו תם, שאפילו אם נאמר שחכמים חולקים על רבי ישמעאל, הלכה כמותו. ולפי רבנו תם, יש להכשיר בחור זה. ואולם רוב הראשונים חולקים על רבנו תם, וכך נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ה סעיף ז):

נכרתו הביצים או אחת מהם, או שנפצעה אחת מהם, או שנידוכה אחת מהן, או שחסרה, או שניקבה (נקב מפולש) (ב"י בשם נ"י בשם תוספות פ' הערל), הרי זה פסול. הגה: וכן עיקר. ודלא כיש מתירים בעל ביצה אחת, אם היתה אותה שניטלה שלימה כשניטלה, ונשארת של ימין (היא

סברת ר"ת). אמנם ראיתי מקילין כסברא האחרונה, אבל טוב לחוש באיסור דאורייתא לדברי המחמירים, והם רוב מנין ורוב בנין.

3. בידי שמים - כשר

דין חשוב נוסף, הנוגע לענייננו מובא בגמרא (יבמות עה, ב).

אמר רב יהודה אמר שמואל פצוע דכא בידי שמים כשר.

ובראשונים נחלקו לגבי הגדרת "בידי שמים". בשולחן ערוך (סעיף י) הובאו שתי הדעות העיקריות, וזה לשונו:

כל פיסול שאמרו בענין זה, כשלא היה בידי שמים, כגון שכרתו אדם או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו. אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא, או שנולד בלא ביצים, או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו איברים אלו, או שנולד בהם שחין והמסה אותו או כרתן, הרי זה כשר לבא בקהל, שכל אלו בידי שמים, להרמב"ם. אבל לרש"י והרא"ש לא מקרי בידי שמים אלא על ידי רעמים וברד או ממעי אמו, אבל על ידי חולי חשיב בידי אדם ופסול, וכתב הרא"ש דהכי משמע בירושלמי.

וראה בבית שמואל וחלקת מחוקק שם, שפסקו כדעה ראשונה להקל.

4. חמישה פתחי היתר

אחר הקדמה זו, נוכל להסביר מדוע נראה שבחור זה רשאי לבוא בקהל ה'.

א. מדין רבנו תם ומכח ספק ספיקא

כאמור, שיטת רבנו תם היא, שאם נכרתה רק ביצה אחת, כשר לבוא בקהל. והב"ח כתב על זה:

נראה דהסומך על רבנו תם ור"י ורבנו שמשון והראב"ד ושאר אחרונים שהביאו דבריהם להיתר אין למחות על ידו.

הים של שלמה (פרק הערל אות ח) פסק כרבנו תם, ושם הביא כי גם רבנו חננאל פסק כך. וגם ספר התרומה, הסמ"ג והמרדכי. ושם הביא, שיש להכשיר אפילו אם נכרתה ביצת ימין. ובאוצר הפוסקים (סימן ה סעיף ז אות לו) מביא בשם ספר יש מאין, שר' חיים מוואלוז'ין כתב:

להקל בכל חסרון ביצה מבלי הבדל.
 וכותב "והגם שאין להתיר בזה נגד השולחן ערוך, מכל מקום מועיל מכח ספק ספיקא, שמא נולד בן, ושמא הלכה כר"ת, דעל ביצה אחת אף בידי אדם כשר.

גם בנידון דידן יש לנו ספק ספיקא, שהרי לפי עדות הרופאים מסתבר שהיתה לו זה מכבר חולשה בביציו, ועקב חולשה זו גרמה המכה מה שגרמה. ואם כן יש לצרף לזה את דעות הפוסקים שאם תחילתו בידי שמים, אינו נאסר לבוא בקהל, אף שסופו בידי אדם. ועיין בזה עוד ביביע אומר חלק ז אבן העזר סימן ח.

ב. יכול להוליד

על הנזכר לעיל יש להוסיף, שמאחר והתברר לרופאים כי יכולתו להוליד לא בטלה, כולם יודו לרבנו תם, שביסס את דבריו על שיטת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, שאמר (יבמות עה, א) "כל שאין לו אלא ביצה אחת אינו אלא כסריס חמה וכשר". משמע שלא דנו על המציאות, אם בעל ביצה אחת יכול להוליד אם לאו. אלא על הדין, אם אדם זה כשר או פסול. וכך הבין הרא"ש (פרק הערל סימן ב). אמנם בים של שלמה חלק בזה על הרא"ש, עיין קרבן נתנאל ס"ק ו.

וממילא אם מתברר שנשתנו הטבעים, ובעל ביצה אחת יכול להוליד, יודו הכל לרבנו תם שהוא כשר. וכך פסק בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט סימן מט אות א, והביא שם מחברים רבים שנקטו כך.

ג. מדין תחילתו בידי שמים

את המקרה המתואר יש לדון כתחילתו בידי שמים וסופו בידי אדם. שכן המכה עצמה לא כרתה את הביצה, ואף לא פצעה אותה, אלא גרמה רק לסבל וכאבים. ולכן הועילו התרופות שנטל לשיכוך הכאבים. אלא שאחר זמן נחלה מחדש, וזה יצר הכרח לכריתת הביצה, מחמת התפשטות החולי במקום.

ובכריתת ביצה מחמת חולי נקטו פוסקים רבים שיש להחשיבו כפצוע בידי שמים. כמבואר בחתם סופר (אבן העזר סימן יז), היכל יצחק (אבן העזר סימן טו ענף ג) ופסקי עוזיאל בשאלות הזמן (סימן נה). ועיין עוד ביביע אומר חלק ז אבן העזר סימן ח.

ד. כריתה שלא נעשתה באיסור

בסמ"ג (לאוין קיה) כתב:

אמר שמואל שכל פסול שאמרנו בענין זה כשלא היו בידי שמים אלא בידי אדם על ידי פשיעתו, כגון שכרתו אדם או הכהו קוץ אבל אם נולד כך או על ידי חולי אירע לו כשר לבוא בקהל.

ומתוך דבריו למד החתם סופר (אבן העזר סימן יז):

מאריכות לשון זה מבואר דוקא שכרתו אדם בפשיעה, ולאפוקי אם כרתו לרפואה שהיה לו חולי, וכרתו להושיעו מחליו מותר.

מבואר בחתם סופר, שההיתר אינו משום שתחילתו בידי שמים כמו שכתבנו באות הקודמת, אלא משום שהאדם שממנו כורתים את הביצה אינו עושה איסור לא במזיד ולא בשוגג, אלא אנוס הוא על ידי החולי לבקש כריתת ביציו. ואפשר שכל שנכרת לאונסו, בידי שמים הוא. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שכל שנכרת לא בפשיעתו ולא ברצונו אלא לאונסו, יש להגדירו "בידי שמים", ולכן אם כרת אדם זר ביציו של אדם נגד רצונו, אין לך אונס גדול מזה, ובידי שמים נקרא לפי שיטת הסמ"ג. ואמנם נראה כי הריא"ה הרצוג (היכל יצחק אבן העזר סימן טו אות יד)

מיאן לקבל הסבר זה, כמוכח מתוך דבריו, שהוא דן לגבי הגירסה הנמצאת בדברי הסמ"ג, אם היא "על ידי פשיעתו" (כמובא בחתם סופר הנזכר לעיל) או שמא היא "או על ידי פשיעתו" וכותב שלפי גרסת החתם סופר יוצא קולא גדולה, שאי אפשר לומר, כלשונו:

שאם נקיים את הגרסה "על ידי פשיעתו" הרי זה נאמר על כרתו אדם, ויצא לנו שלא רק כשנפל בהם חולי שמשום כך כרתן הרופא אלא כל שכרתו אדם לאונסו יהא כשר, וזה חידוש שלא ניתן להאמר (אבן העזר סימן טו אות יד).

אבל הרב עוזיאל חלק על הריא"ה הרצוג (פסקי עוזיאל בשאלות הזמן סימן נה), וסובר שאם נכרתה הביצה מחמת אונס, הרי זה "בידי שמים". מרכז הנידון בדבריו שם הוא לגבי ניתוח פרוסטאטה (בלוטת הערמונית), ובהצגת השאלה תיאר ניתוח רפואי, ושאל אם מותר למנותח לבוא בקהל. בתשובתו האריך להוכיח שמכה זו נקראת מכה של חלל, ולכן מותר לנתח את הפרוסטאטה, כי יש בזה פיקוח נפש. אולם על שאלת האישי, אם מותר הוא לבוא בקהל אם לאו, לא השיב דבר. ולפי דברינו ניחא: כוונתו היא, שכיון שנפסק להלכה כי מותר לנתח (את שבילי הזרע) ואין במעשה זה כל איסור, ממילא מותר המנותח לבוא בקהל, כי רק על ידי מעשה עבירה נאסר אדם לבוא בקהל.

אלא שאם זהו הפירוש בדבריו, יש לתמוה עליו הלוא ברור ששיטת הרמב"ם¹ אינה כן, שהרי לדעתו גם במקרה שנשכו כלב זה מוגדר "בידי אדם" ויאסר לבוא בקהל.

ויתכן שבכוונה לא הביא את דעת הרמב"ם, כיון שנראה שהמחבר בשולחן ערוך² חולק עליו, שהרי לא העתיק את דברי הרמב"ם בענין נשיכת כלב, רק את דין הכהו קוץ. שזו פציעה שנעשתה מתוך פשיעת

1. ראה לשון הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק טז הלכה ט) "כל פסול שאמרנו בענין זה כשלא היו בידי שמים כגון שכרתו אדם או כלב או הכהו קוץ..."

2. הובא לשונו לעיל.

האדם, שנכנס לשדה קוצים, ודבר זה גרם שייכרתו ביציו. אבל כשאדם אחר כורת לו ביציו נגד רצונו, יש להחשיב זאת כאסון בידי שמים. ואמנם נדחה פירוש זה בידי הראי"ה הרצוג, וכפי הנראה משום שהמקור המובא בגמרא³ ממנו למדו להתיר "בידי שמים" הוא מכך שהסמיכה התורה את איסור פצוע דכה לאיסור ממזר, ופירשו שם ואמרו, כשם שממזר הוא מעשה ידי אדם, כך איסורו של פצוע דכה אינו אלא כשנעשה בידי אדם. וכיון שגם מי שבא על אשת איש באונס הולד ממזר, הכי נמי בפצוע דכה, מי שנפצע על ידי אדם לאונסו הרי הוא פצוע דכה, הגם שנעשה בהיתר.

עם זאת, ולמרות שלכאורה מוכח כי כריתת ביצה בהיתר פוסלת, יתכן לדחות זאת, ולומר שלא הקישה הגמרא בין ממזר לפצוע דכה אלא בדרך "דון מינה ואוקי באתרה", כלומר לענין "בידי שמים" אכן הוקשו ממזר ופצוע דכה, אבל לשאר דינים לא. שהרי בגמרא יש עוד לימוד ממנו לומדים כי פצוע דכה בידי שמים כשר ולפי לימוד זה, אין כאן היקש לממזר, ובהכרח שגדרי "בידי שמים" אינם דומים לאלו של ממזר. ואם כן יתכן שההיקש בין פצוע דכה לממזר רק קבע את העקרון שיש להבדיל בין פצוע בידי אדם ופצוע בידי שמים, ולא ללמדנו מה היא הגדרת "בידי שמים", כי לענין זה הם שני איסורים שונים, שאינם יכולים ללמוד זה מזה.

ויש להביא ראיה לכך, שאין כאן היקש גמור של פצוע דכה לממזר, מדברי הרא"ש שפסק כי בידי שמים הוא דוקא אם נכרת הגיד מכח ברקים או רעמים, אבל אם נכרת מכוח מחלה הרי זה בידי אדם. הלוא שלא הושוו לגמרי פצוע דכה וממזר.

3. יבמות עה, ב.

ה. מדין ספק פצוע דכה

כמה מטענותינו לעיל אכן מבוססות על ספיקות, אולם יש להזכיר מה שאמרו הפוסקים ש"פצוע דכא ודאי" אמר רחמנא ולא ספק פצוע דכא⁴. ואף שהנודע ביהודה (מהדורא קמא אבן העזר סימן ו) דחה סברא זו, בכל זאת יש שורת פוסקים שכן סמכו על סברא זו, כמובא באוצר הפוסקים (ה, א ס"ק י אות ב). כמו כן הובאה סברה זו להתיר ספק פצוע דכה על ידי הגאון הרב יהושע ממין בספרו עמק יהושע (חלק ג אבן העזר סימן ה).

5. להלכה

בחור זה מותר לבוא בקהל.

4. כמבואר בכתבי הגאון רבי עקיבא איגר (דרוש וחדוש ח"ב כתבים, מכתב יב) וזה לשונו, דכמו דדרשינן בממזר, דממזר ודאי הוא דלא יבא, הכי נמי בפצוע דכא, לא מבעי להריטב"א בחידושיו קדושין (דף עג) במה דאמרין חמשה קהלי כתיבי, חד מנייהו פצוע דכא, אלא דאף לפירש"י דפצוע דכא אינו מכללם, מכל מקום יש לומר דחד דינא אית להו, דאם לא כן מינה ליה דפצוע דכא אסור בקהל לוי' וישראלים, אלא על כרחך דחד דינא אית להו, אם כן יש לומר דאף מדרבנן שריא, דלא אסרו חז"ל רק בספק ממזר דבר אלודי הוא משא"כ בפצוע דכא, ע"כ. וראה עוד בבית מאיר (אבן העזר סימן ה, והביאו שב שמעתתא, שמעתתא א פרק ו).

סימן מא – בדין נישואי נבעלה לאינו יהודי

לכהן

1. פניה בשאלה לרב אליהו אברז'ל שליט"א
2. תשובת הרב אליהו אברז'ל שליט"א
3. הרחבה בדין נשים שנאסרו לכהן מפי השמועה
4. בין נבעלה לאחת מן עריות לנבעלה לאינו יהודי

סא

1. פניה בשאלה לרב אליהו אברז'ל שליט"א

כוכב יעקב, יט טבת תש"פ

לכבוד מורנו ורבנו הגאון הרב אליהו אברז'ל שליט"א
אעלה על הכתב שאלה שנשאלתי, עליה כבר שוחחנו בטלפון, וכפי
שיורה עבורנו, כך נעשה:

פנתה אלי אשה שחזרה בתשובה, וביקשה ממני לסייע בעדה ולברר
הלכתית אם מותרת היא להנשא לבחיר לבה. כיון שבתקופת חייה
הקודמים, טרם חזרה בתשובה, נבעלה לאינו יהודי כדרך כל הארץ.¹
ומכיון שבחיר לבה כהן, הדבר פשוט לכאורה שאסורה מן התורה להנשא
לו, כמו שנאמר "אִשָּׁה זֶנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקְחוּ" (ויקרא כא, ז), וכן פסק המחבר
בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ו סעיף ח) שהנבעלת לגוי נעשתה זונה, ראה

1. כלומר באותו מקום וללא חציצת קונדום וכיוצא בזה. כי במקרה ונעשתה הבעילה
עם קונדום, היה בידינו עוד סניף לקולא, עיין יביע אומר חלק ג אבן העזר סימן ז
שהביא דעות אלו וחלק עליהם.

לשוננו:

אבל הנבעלת לאחד מאיסורי לאוין השוין בכל ואינה מיוחדת בכהנים או מאיסורי עשה, ואין צריך לומר למי שהיא אסורה לו משום ערוה, או לעובד כוכבים ועבד, הואיל והיא אסורה לינשא לו, הרי זו זונה.

ואף על פי שאין עדים על בעילת איסור זו, בכל זאת הלכה היא בידינו שאשה המודה כי זנתה, אסורה לכהן משום שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא², כמפורש בשולחן ערוך (שם סעיף יג).

אשת כהן שאמרה לבעלה: נאנסתי, אף על פי שהיא מותרת לבעלה כמו שנתבאר, הרי היא אסורה לכל כהן שבעולם אחר שימות בעלה, שהרי הודית שהיתה זונה, שאסרה עצמה ונעשית כחתיכה דאיסורא.

ומכיון שבמושכל ראשון ובאופן הפשוט נראה שאשה זו אסורה להנשא לכהן, לכן פנתה אלי אשה זו, וביקשה ממני לברר דבר ה' זו הלכה, אם אכן אסורה להנשא לו, או שמא יש צד קולא ואפשר להתיר נישואיה.

והנה אשה זו היא בכלל השבים, עבורם תקנו חכמינו ז"ל תקנות שונות להקל עליהם את מעשה התשובה. מלבד זאת גם נטלטלה בחייה טלטולים רבים, ונתקשתה מאד בבחירת ומציאת הצעה ראויה לנישואין, ועד שסוף סוף מצאה בחור המסכים לישא אותה, נקשרה אליו בעבותות אהבה וחובה, ואם תוכרח לנתק את הקשר, עלול הדבר להובילה למשבר נפשי ולדרדרה למצב מסוכן, לכן יש להגדיר את מצבה כאדם הנמצא בצרה, עברו מחויבים אנו להתאמץ במציאת מזור. ועקב מצבה הדחוק

2. מונח המבטא סיטואציה בה אדם מחיל איסור אובייקטיבי – לכאורה – אך שבפועל חל רק כלפי עצמו, בעקבות טענה חסרת ראיות אותה טען לחובתו בבית דין: לפי דבריו יש איסור אף שאין עדים לכך, אבל כלפיו הבית דין מאמינים לו. לדוגמא אדם שטוען שאשתו בגדה בו בלי ראיות. היא אסורה לו, אבל לא מענישים אותה כי מאמינים לו רק כלפיו.

חשבתי להתיר עבורה נישואין אלה, על סמך שני מקורות. אמנם כדי שלא אסמוך על עצמי בשאלה זו, המיועדת עבור הגדולים היושבים על מדין, אמרתי להתייעץ בזה עם כבוד הרב, כפי שאבאר.

המקור הראשון עליו מבוסס ההיתר הוא:

א. שיטת רבי אליעזר (המובאת בתוספות נדרים צ, ב, ד"ה חזרו והובאה שיטתו בריטב"א וברשב"א שם) שהכהן הוא המוזהר שלא להתחתן עם הזונה, אבל האשה הזונה לא הוזהרה בזה³. לכן מצדה אין איסור, ומצידו אין חיוב

3. כוונת רבי אליעזר בדבריו לתרץ קושיה גדולה, כפי שנסביר. הנה מצינו במשנה בנדרים (צ, ב) "בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, האומרת טמאה אני לך וכו', חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה האומרת "טמאה אני לך" תביא ראיה לדבריה" ע"כ. מבואר, כי מעיקר הדין נאמנת אשה לומר שנבעלה לאחר ונאסרה על בעלה הכהן, ובאו חכמים ותקנו שלא להאמינה.

והדבר תמוה, שאישה זו אסורה לכל כהן בעולם משום שויה אנפשא חתיכה דאיסורא, ובכל זאת תהא מותרת לבעלה? ואף על פי שבגמרא נתבאר כי חוסר נאמנותה נובע מהחשש שנתנה עיניה באחר, אבל כיון שאסרה את עצמה, וטענה כי בגדה בבעלה, כיצד יתכן להכריחה לעשות איסור, וכמו שכתב הרשב"א "והיכי מאכילינן לה דבר האסור לה".

קושיה זו הטרידה ראשונים רבים שם בסוגיא, וביניהם התוספות הר"ן הרשב"א והריטב"א, ותירצו כמה תירוצים, ומהם, שכדי שלא תצא אשה מבעלה "בית דין מתניין לעקור דבר מן התורה". וגם, שחכמים הפקיעו קידושיהם. וגם שברור שמשקרת.

תוספות וריטב"א והרשב"א מביאים את תירוצו של רבי אליעזר (ממיין), שאין איסור זונה על הנבעלת אלא על הכהן (ראה לשון התוספות שם, ותירץ הרב רבי אליעזר, דלא מצינו זונה שהיא אסורה לינשא לכהן, דודאי הוא מוזהר עליה, אבל היא אינה מוזהרת עליו, הלכך גם לדבריה אינה אסורה בו עכ"ל. וכן כתב חידושי הרשב"א (נדרים שם) ותירץ הרב אליעזר ז"ל ואין הזונה מוזהרת אלא הכהן הוא שמוזהר ע"כ).

ולדברי רבי אליעזר צריך לומר, שהאיסור שנאסרה אשה זו להנשא לכהנים אחר גירושיה הוא תקנה דרבנן.

להאמין לדבריה, וכפי שפירש האגרות משה (אבן העזר חלק א סימן יד) בשיטת רבי אליעזר:

ושיטה זו סובר גם הר' אליעזר, ולכן סובר דאין שייך זה אלא באיסור שמצד עצמה כמו אשת איש אני, אבל איסור חללה וזונה, שהאיסור אינו מצדה רק מצדו, דאיהו מוזהר איהי מוזהרת, ואיהו הא אינו מוזהר אלא על זונה וחללה ממש, ולא על זו דרך שויה אנפשה חתיכה דאיסורא, דהא אינה יכולה לעשות איסורים על אחרים, ואם כן אינו אסור אלא בזונה ממש שאסרתו תורה ולא באשה שבחזקת כשרות ואומרת שהיא זונה, ומפקעת עצמה מחזקתה שאינה נאמנת, לכן אף היא עצמה אינה נאסרת מדין שויה אנפשה חתיכה דאיסורא, דכיון דהאיסור אף עליה הוא מצדו, והוא לא נאסר, אין שייך שתאסר⁴.

המקור השני עליו מבוסס ההיתר הוא:

ב. שיטת הריב"ש (שו"ת ריב"ש סימן צד) שנקט כי בימינו אין להחזיק את הכהנים ככהנים ודאי אלא כספק כהנים (ועיין יביע אומר חלק ז אבן העזר סימן ט אות ד)⁵.

עוד יש ללמוד מדברי הראשונים שם, שתירצו שחכמים עקרו דבר מן התורה, הגם שהודתה כי בגדה בו, כל זאת כדי למנוע יציאת אשה מבעלה. ומזה אנו למדים גודל המאמץ הנדרש להשקיע בסיוע לבריות הנקלעות למצוקה ומועקה בסגנון הנ"ל.

4. לחיזוק נביא את דברי שו"ת מהרי"ט (חלק א סימן צב) שכתב "ולעניות דעתי משמע לי דכל שאין איסורא אלא מחמת הודאתה בלבד במילתא כל דהו שרינן לה".

5. להלן בהמשך התשובה, מובאת תשובת הרב אברז'ל, ובה הוסיף והביא מחברים נוספים הסבורים כן. ואמנם בספר עטרת דבורה חלק א סימן ג, הביא חולקים על דין זה. אבל כבר מצינו בגמרא מקור לדברי הריב"ש ושאר מפרשים, שכן אמרו בגמרא (כתובות כד, ב - כה, א) שכהנים שאינם מיוחסים אינם אוכלים אלא בתרומה דרבנן, וכך פסק הרמב"ם (בהלכות תרומות פרק ו הלכה ב) "תרומה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס, אבל כהני חזקה אוכלין בתרומה של דבריהן בלבד".

והנה כפל הרמב"ם דבריו גם בהלכות איסורי ביאה (פרק כ הלכה א-ב) וכתב: "כל כהנים בזמן הזה בחזקה הם כהנים ואין אוכלין אלא בקדשי הגבול, והוא שתהיה תרומה של דבריהם.

אבל תרומה של תורה וחלה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס. אי זהו כהן מיוחס כל שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן ופלוני בן פלוני הכהן עד איש שאינו צריך בדיקה והוא הכהן ששימש על גבי המזבח, שאילו לא בדקו בית דין הגדול אחריו לא היו מניחין אותו לעבוד, לפיכך אין בודקין מהמזבח ומעלה ולא מן הסנהדרין ומעלה שאין ממנין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים מיוחסין".

לעומת זאת מצינו שיטה מחמירה, והיא שיטת ערוך השולחן העתיד (סימן עא, הלכה טז), וחזון איש (שביעית ה, יב), והם סבורים כי גם בימינו נחשבים כהנים ודאי כהנים לכל דבר מן התורה. ולשיטתם, יתפרשו דברי הרמב"ם, שבימינו כהנים אוכלים רק תרומה של דבריהם מצד חומרה וסלסול שנהגו כהנים בעצמם, לאסור אכילת תרומה מן התורה, ולא מעיקר הדין.

אלא שכאמור קבל גדול של פוסקים לא סברו כך, וגם מדברי הרמב"ם יש להוכיח כי סתם כהנים בימינו אינם כהנים ודאי, כי אף שבהלכות תרומות יש מקום לפרש שזו רק חומרא בעלמא, אבל בהלכות איסורי ביאה אין מקום לפרש כן, כי שם סמך הרמב"ם דין אכילת תרומה לכהנים שבימינו [שאוכלים רק תרומה מדרבנן] לדין בנשים הפסולות לכהונה. ונתכוין בזה לגלות ולהגדיר, שסתם כהנים שבימינו אינם מוחזקים כודאי כהנים אלא כספק כהנים, ומחמת טעם זה נמנעים מתרומה דאורייתא. וכיון שאינם כהנים ודאי, לא יתכן לפרש כי מניעתם מתרומה דאורייתא אינה אלא סלסול וחומרה יתירה.

וגם הרמ"א בשולחן ערוך פסק כדעה זו כי כתב באורח חיים סימן תנז סעיף ב.

יש אומרים שאין מאכילין חלה בזמן הזה לשום כהן

והטעם מוסבר בדרכי משה

וכתב מהר"י ווייל (שם) דעכשיו אין נותנים חלה לכהן קטן דלא מחזיקין בזמן הזה לשום כהן ככהן ודאי:

לכן סבורני כי דעה זו שהכהנים בזמננו מוגדרים כהני ספק איננה דעה דחויה, אלא דעה רווחת, אף שאין הדבר מוסכם על הכל, וכפי שהאריך בזה הרב לביא בתשובתו (עטרת דבורה הנ"ל). ובזמן הזה ממש, אחר שנתבלבלו היוחסין מאד, על אחת כמה וכמה שיש להגדיר כהני זמנינו ככהני ספק.

ולפעמים בשעת דוחק גדול מסתמכים על שיטות שלא נפסקו להלכה, ולכן בימינו שרובא דרובא של הכהנים מוגדרים כהנים מספק, יש מקום לסמוך על שיטת המקילים⁶.

וכבר מילתי אמורה, כי שאלה זו מיועדת עבור הגדולים, על כן אני פונה אל כבוד הרב, לדעת אם אכן נטתה דעתי אחר האמת ונמצא פתח קולא עבור אשה זו, או שבכל זאת על כגון דא נאמר "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד השם".

מחכה לקבל תשובת מורנו ורבנו,

בכבוד רב ובהערצה

שאול דוד בוצ'קו

נא

2. תשובת הרב אליהו אברז'ל שליט"א

וכה השיב לי הרב אליהו אברז'ל שליט"א.

לכבוד ידידי הרב הגאון מעו"מ רב ומו"צ ק"ק כוכב יעקב וראש הישיבה, הרב שאול בוצ'קו שליט"א, שלום רב לכבודו ולסובבים הודו אמן.

קבלתי שאלתו באותו כהן שכלתו לעתיד נבעלה לגוי בדרך כל הארץ, ושניהם בעלי תשובה. ושאל מר אם יש מקום להתיר להם לינשא אפילו בדוחק מכיון שהם קשורים מאוד בעבותות אהבה.

תשובה: הנה בשו"ת הריב"ש סימן צד על כהנים בדורינו שאין להם כתב היחס אינם כהנים בודאי, וכן כתוב בשו"ת מהרשד"ם סימן רלה ובשו"ת שבות יעקב חלק א סימן צג דאפילו בחזקת כהנים אין זה אלא

ואין להקשות, כיצד איפה נושאים הכהנים את כפיהם ומברכים על פדיון הבן, והרי זה חשש ברכה לבטלה, כיון שדי בחזקת כהנים מדרבנן כדי לומר ברכה על חיוב דרבנן.

6. עיין ט"ז יורה דעה רצג, ד וש"ך יורה דעה סוף סימן רמב, ואמנם החזון איש יורה דעה סימן קג חלק עליו. אבל ראה גם מה שכתוב בשבת הארץ במבוא אות י של הרב קוק, שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת יחיד אפילו בדאורייתא.

ספק. ובמהרש"ל בבא קמא פרק ה סימן לה שקרוב דרובם נתבלבלו ואינם יודעים מקור מחצבתם ורק באמירה בעלמא קני קדושת כהנים, והרבה שקר בימינם. ובשו"ת יעב"ץ חלק א סימן קנה כתב דיש לפקפק בכהני זמנינו שאינם בודאי כהנים וכן כתב בספרי מור וקציעה סימן קכח ופתחי תשובה סימן שה ס"ק יב שבזמן הזה צריכים הכהנים להחזיר כסף הפדיון לאבי הבן כי שמא אינם כהנים ואינם רשאים להוציא ממון. עיין שם.

והנה המהרשד"ם שם לאחר שהביא דברי הריב"ש שכהני זמנינו אינם כהני ודאי פסק לפי זה דאיסור שבוייה לכהן הוא איסור דרבנן אם כן די לנו להחמיר במה שהוא איסור ודאי אבל בענין ספק כמו שבוייה ראוי לומר בזה ספיקא דרבנן לקולא, עיין שם.

ולפי זה יש לומר בנידון דידן אם איסורה לכהונה הוא מדרבנן, שהרי בתורה נאמר ויקרא כא, ז אשה זונה וחללה לא יקחו וכו' והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק יח הלכה א וזה לשונו: מפי השמועה למדו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל, או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להינשא לו איסור השוה בכל עכ"ל. ופסק כן בשולחן ערוך אבן העזר סימן ו סעיף ח, איזו היא זונה כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שהיא נבעלה לאדם שהיא אסורה לינשא לו, ע"כ.

ואם נפרש דברי הרמב"ם דמפי השמועה למדו היינו מדרבנן אם כן בנידון דידן נוכל לומר הואיל וכהני הזמן הזה ספיקא הוא, יש להקל באיסור דרבנן כפסק המהרשד"ם בדין שבוייה. וכן הקל בזה בשו"ת שבות יעקב חלק א סימן צג בדין חלוצה לכהן דאיסורה מדרבנן עיין שם. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ז סימן י אות ד שהקל כעין זה בכהן בעל תשובה, לאור זה דלא מחזקינן בכהני ודאי, לתת לו לישא אשה שנבעלה לגוי, דקשה להפרידם וכו' עיין שם.

ובהיותי בזה ראיתי להריטב"א מסכת יבמות דף עו עמוד א ד"ה הדר וכו' שהואיל והרמב"ם נקט מפי השמועה למדו, וכתב שם שדין הוא שגירות הואיל ואינה בת ישראל ואסורה לכהן. וכתב על זה הריטב"א דהרמב"ם סובר דגירות האסורה לכהן אינו אלא איסור של דבריהם. וכן

כתב בספר ארעא דרבנן לגאון מהר"א אלגזי סימן לז ובשו"ת מערכי לב סימן עב. שגיורת לכהן איסורה מדרבנן, ובשו"ת היכל יצחק אבן העזר סימן ח מה ששקל בדעת הרמב"ם בזה, עיין שם. מכל מקום הרי דעתם של הגאונים הנ"ל שמה שכתב הרמב"ם מפי השמועה למדו היינו מדרבנן. ואם כן לפי זה יש להקל כדין חלוצה בספיקא דרבנן, ודו"ק. ועיין עוד בשו"ת רב פעלים חלק ב חלק אורח חיים סימן טל, דסבירא ליה דכהני זמן הזה הם ספק ולא ודאי, ולכן לא מקפידים היום בכוס ברכה לתת לכהן ראשון, אע"פ שנאמר בגמרא גיטין נט וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון עיין שם.

המורם מכל האמור:

לאור דברי הריב"ש והים של שלמה והמהרשד"ם ועוד, דכל כהני זמנינו שאין להם כתב יוחסין לכהונה הוא בגדר ספק, אשר על כן לאור זה שמקילים בשבועיה לכהן מדין ספיקא דרבנן לקולא, הוא הדין נמי בנבעלה לגוי דמשמע מדברי הרמב"ם דהוא איסור דרבנן, דיש להקל מדין ספיקא דרבנן, וכדברי השו"ת ישועות יעקב הנזכר לעיל והיביע אומר הנזכר לעיל.

ביקרא דאורייתא

ע"ה אליהו אברז'ל

כ

3. הרחבה בדין נשים שנאסרו לכהן מפי השמועה

בראותי דברי הרב, שמח לבי על שמחמת הדוחק הגדול הקל בפסיקה של מקרה זה והתיר להם להנשא ולהקים משפחה בישראל.

כיהודה ועוד לקרא, ברצוני לבאר דברי הריטב"א שהביא הרב בתוך דבריו, ממסכת יבמות דף עו ד"ה הדר, שם הריטב"א מסביר כי לשון הרמב"ם (בהלכות איסורי ביאה פרק יח הלכה א) "מפי השמועה הזונה האמורה וכו' שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא וכו'", כוונתו לאיסור דרבנן.

ולכאורה אין הבנה לדברי הריטב"א⁷, כי בלשון הרמב"ם מפורש אחר כך "מפי השמועה למדו שזונה **האמורה בתורה**", ואם כן הרמב"ם עוסק באיסור דאורייתא ולא דרבנן, וכיצד פירש הריטב"א שזהו איסור דרבנן. ונראה שהריטב"א הבין בדעת הרמב"ם, כי מה שנקראת אשה הנבעלת לאסור לה בשם זונה הוא מחמת "הלכה למשה מסיני"⁸, והלכך ספיקו להקל ככל איסורי דרבנן, שכן הרמב"ם מסביר בספרו ספר המצוות, בשורש השני, שאיננו מונים איסורים שנלמדו מדרשות ומהלכה מסיני כאיסור לאו. וכשיטת הריטב"א בדעת הרמב"ם, שבספק בהלכה למשה מסיני מקילים, סבור גם הרמב"ן בחיבורו על ספר המצוות שם⁹. אלא שאם כן אינו מובן לשיטה זו, על איזו אשה זונה ילקה הכהן בבעילתה, בעברו על לאו "אשה זונה וחללה לא יקח".

ונראה שדבר זה התפרש בדברי הרמב"ם עצמו, שכתב בתחילת הלכות אישות, אשר כהן הבועל בין גויה בין יהודיה פנויה בלא קידושין, עובר על לאו זה:

האיסור לגבי בעילת יהודיה פנויה:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר (דברים כ"ג) לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה (רמב"ם הלכות אישות פרק א הלכה ד).

7. אין תכלית הקושיא לערער או לדחות את דברי הריטב"א אלא לבארם. כי בכל מקרה, דברי הראשונים מקובלים עלינו אף אם לא נמצא פתרון לשוב הקושיות.

8. וזו הכוונה "מפי השמועה". ומה שכתב הרמב"ם "האמור בתורה" היינו שלא נתפרש איסורה בתורה אלא הוא רק מקובל בידינו כהלכה למשה מסיני, שבכלל "זונה" האמורה בתורה נכללה גם הנבעלת לאסור לה. אבל כיון שדבר זה אינו מפורש בכתוב מתייחסים לאיסור זה כמו כל הלכה למשה מסיני.

9. כך גם סבור הטור ביורה דעה סימן רצד, אלא שהבית יוסף חולק עליו.

האיסור לגבי גויה:

בפרק יב מהלכות איסורי ביאה כתב הרמב"ם שישראל השוכב עם גויה באקראי, אינו עובר אלא על איסור דרבנן, אבל כהן העושה כן, לוקה כיון שעבר על איסור דאורייתא של אשה זונה וחללה לא יקחו.

במה דברים אמורים כשהיה הבועל ישראל אבל כהן הבא על הכותית לוקה מן התורה משום זונה ואחד זונה כותית ואחד זונה ישראלית, ובבעילה בלבד לוקה, שהרי אינה בת קידושין (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יב הלכה ג).

ושב וכפל דבריו בפרק יז הלכה ו:

כל כהן הבא על הכותית בין גדול בין הדיוט לוקה משום זונה, שהרי אינה בת קידושין והוא אסור בבעילת זונה בין ישראלית בין כותית.

העולה מן האמור הוא, שאמנם מצינו חיוב מלקות על לאו "אשה זונה לא יקחו" בכהן הבועל יהודיה פנויה או גויה, אבל בכהן הנושא בת ישראל שנבעלה לאסור לה, לא מצינו ברמב"ם חיוב מלקות, כמו שמבואר בלשונו בפרק יח הלכה א:

מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל (כלומר גיורת), או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה לכל, או שנבעלה לחלל אף על פי שהיא מותרת להנשא לו,

ובדברים אלה נתיישרה והוסברה שיטת הריטב"א שהובאו בתוך דברי הרב, על אף שדברי הראשונים אינם צריכים חיזוק, אבל תמיד ראוי ליישב ולשובב דבריהם הנחמדים מפז בסילוק כל מעקש. על כל פנים נתבאר עד כה, כי יש לדון את הנבעלת לאדם שהיא אסורה להינשא לו כעוברת על איסור דרבנן ולא כעוברת על איסור דאורייתא.

4. בין נבעלה לאחת מן העריות לנבעלה לאינו יהודי

עתה נוסיף שאפילו אם נחלוק על טענה זו, בדיננו שמדובר בנבעלת לאינו יהודי איסורה לכהן אינו אלא מדרבנן. ונוכיח טיעון זה, מהנתבאר להדיא בדברי הרמב"ם, שהנבעלת בדרך זנות לגוי, עוברת על איסור דרבנן, כמפורש בפרק יב של הלכות איסורי ביאה:

הלכה א: ישראל שבעל עכו"ם משאר האומות דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לעכו"ם דרך אישות הרי אלו לוקין מן התורה שנאמר לא תחתן במ בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך, אחד שבעה עממין ואחד כל אומות באיסור זה, וכן מפורש על ידי עזרא ואשר לא נתן בנותינו לעמי הארץ ואת בנותיהם לא נקח לבנינו.

הלכה ב: ולא אסרה תורה אלא דרך חתנות אבל הבא על הכותית דרך זנות מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים, גזירה שמא יבא להתחתן, ואם ייחדה לו בזנות חייב עליה משום נדה ומשום שפחה ומשום כותית ומשום זונה, ואם לא ייחדה לו אלא נקראת מקרה אינו חייב אלא משום כותית וכל חיובין אלו מדבריהן.

לפי דבריו נמצא כי יהודיה הנבעלת לגוי שלא בדרך אישות, אינה נחשבת זונה מן התורה, מאחר ולא נאסרה בעילה זו מן התורה, ולא הובא דינה בשלש הדוגמאות שכתב הרמב"ם.

ולמרות שכתב הרמב"ם ש"בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה לכל, הרי היא הזונה האמורה בתורה" בכל זאת לא נתכוין שגם הנבעלת לגוי נעשית זונה בבעילתו, כי בעילת נכרי באקראי אינה אסורה מן התורה, ולא בא בלשונו "שהיא אסורה להנשא לו" אלא לומר שפנויה הנבעלת ליהודי אליו היא מותרת להנשא לא נעשית זונה להאסר על הכהן, הגם שבעילת היהודי נעשית באיסור תורה, לשיטת הרמב"ם.

ודין זה שאין איסור תורה בנכרי הבועל לשם זנות, מוסכם על

השולחן ערוך, שכן מבואר בלשונו (אבן העזר הלכות אישות סימן טז סעיף א):

ישראל שבעל עובדת כוכבים, דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לעובד כוכבים (דרך אישות), הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר: לא תתחתן במ (דברים ז, ג) (ויש חולקין בזה). אבל הבא על העובדת כוכבים דרך זנות, במקרה, חייב עליה מדרבנן משום עובדת כוכבים ומשום זונה ומכין אותו מכת מרדות. ואם ייחדה לו בזנות, חייב עליה מדרבנן משום נדה, שפחה, עובדת כוכבים, זונה. ואם היה כהן, אפילו בא עליה דרך מקרה לוקה מן התורה משום זונה (ויקרא כא, ז)¹⁰.

לכן גם לשולחן ערוך איסור בת ישראל הנבעלת לנכרי אינו איסור מן התורה אלא מדרבנן.

ואני בא כיהודה ועוד לקרא אחר פסיקת מורנו ורבנו הגאון הרב אליהו אברז'ל שליט"א שהקל בנידון דידן והציל משפחה בישראל, והתיר לכהן שאינו מיוחס לישא אשה שנבעלה לגוי בדרך זנות. רק נדגיש שאין להסתמך על היתר זה אלא במקרה של דוחק גדול, כי חלילה לזלזל באיסורים של חכמים.

10. יש להעיר, שהריטב"א בקידושין סח, ב הביא בשם רבו, שישראלית שנבעלה לגוי מותרת לכהן גם מדרבנן. ואמנם לא הבאנו שיטה זו בגוף התשובה, כי נראה שהיא שיטה יחידה שלא נתקבלה כלל, ובכל זאת יש ללמוד ממנה שאין לאסור יותר מאיסור דרבנן, כדי שלא להרחיב את המחלוקת.

סימן מב – שוחד במגזר הפרטי

1. השאלה
2. שוחד לשופט
3. שוחד לבעלי תפקידים
4. שוחד במגזר הפרטי
5. איסור מצד הנותן
6. מסקנת ההלכה

ס

1. השאלה

מעשה באדם ושמו בני, שבתפקידו היה מנהל במפעל. אחד הספקים הביא לו מתנה מכובדת, ובה כל מיני מאכלים טובים ויקרים. בני, המנהל, התקשר לבעל המפעל, וביקש רשות לקבל את המתנה. לאחר קבלת האישור, התחלק במתנתו עם עובדיו.

לאחר מעשה, שאל בני, אם אכן היה חייב לבקש אישור מבעל המפעל, ואם היה חייב לחלקה בין כל העובדים?

כדי להשיב על שאלה זו, נפנה למקור איסור קבלת שוחד בתורה, שעיקרו נכתב עבור שופטים – דיינים. ואחר התבוננות בפסוקים, נראה אם איסור זה הורחב בהלכה גם לבעלי תפקידים רשמיים, ומשרתי ציבור. ובהמשך נמשיך ונבדוק אם יש מקום להרחיב איסור זה גם לבעל תפקיד במגזר הפרטי.

2. שוחד לשופט

איסור קבלת שוחד הובא בתורה פעמיים, הראשון בפרשת משפטים, והשני בפרשת שופטים.

לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ; מִדְּבַר שֹׁקֵר תִּרְחֹק וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תִּהְרֹג כִּי לֹא אֲצַדִּיק רָשָׁע; וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲזֹר פְּקָחִים וַיִּסְלַף דְּבַרֵי צַדִּיקִים (שמות פרק כג, ו-ח).

שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכֹל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפָּט צֶדֶק; לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תִפְדֹּר פְּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲזֹר עֵינֵי חַכְמַיִם וַיִּסְלַף דְּבַרֵי צַדִּיקִים; צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וַיִּרְשָׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ (דברים טז, יח - כ).

כפילות איסור זה מעיד על חומרת העבירה, כי הנה לקיחת שוחד חמורה כל כך, עד שהנביא ישעיהו¹ התריע על כך, וזעק כי השוחד הוא סיבת גלותנו מארצנו. גם בפרשת כי תבוא אנו מקבלים מושג על חומרת העבירה, כי שם נאמרה קללת ארור על הלוקח שוחד.

מלבד זאת, נכפל איסור זה כדי להעביר כמה מסרים, וכפי שיש ללמוד מן ההקשר בו הפסוק נאמר.

עיקרו של הפסוק בפרשת משפטים נאמר לגבי אזהרת השופט שלא יקבל שוחד, כי זה יגרום לו להטות דין העני לרעה. עובדה ידועה היא, שאנשים בעלי אמצעים כלכליים, פועלים ככל העולה על רוחם. וכדי שלא יתפתו השופטים למתנת השוחד, זקוקים המה לאומץ לב וחוסן נפשי. לא רק עבור דחיית מתת כסף, אלא גם עבור דחיית סיוע בדרכים שונות, כדי שלא יטה לבם אחר אינטרס זר.

לכן כתבה התורה את איסור השוחד בהקשר ובסמוך לאיסור "מדבר

1. ראה ישעיה א, כא-כג, איכה היתה לזונה קרִיָה נֶאֱמָנָה וגו' שְׂרִיף סוֹרְרִים וְסַבְרֵי גִנְבִים כְּלוּ אֶהָב שֹׁחַד וְרִדְף שְׁלֹמֹנִים וגו'.

שקר תרחק", כי השופט עלול, מחמת יכולותיו של בעל האמצעים להציג את השקר כדבר טוב ונכון, לנטות אחר השקר.

אבל הפסוק בפרשת שופטים, נקשר לא רק אל השופט, אלא בעיקר לגבי החברה, כלומר נצטוונו כחברה למנות שופטים שכל מאוויים הוא חיפוש צדק ללא חת, וכפי שאומר רש"י² מנה שופטים הגונים, וצור אורה נטולת השפעות חיצוניות, בה ישפטו לאור הצדק הטהור, ולא על פי השקפת עולמם.

נחדד זאת מעט, יש שוחד גלוי, והוא הכסף, וזו המשמעות הפשוטה במקרא. ומלבד זאת, יש שוחד נסתר וערמומי, שגם כלול בכתוב, והוא, כאשר שופט מגיע לדיון ומחזיק בדעה קדומה על בני אדם, עוד טרם שמע על פרטי המקרה.

עתה נראה שכל מתנה אסורה. מובא בגמרא ששמואל דקדק מאוד שלא לדון, כאשר נתקל בחשש רחוק של קבלת הטבה קטנה, מאחד מבעלי הדין, כמסופר:

תנו רבנן וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח - אינו צריך לומר שוחד ממון, אלא אפילו שוחד דברים נמי אסור, מדלא כתיב בצע לא תקח. היכי דמי שוחד דברים? כי הא דשמואל הוה עבר במברא (עבר על גשר צד), אתא ההוא גברא יהיב ליה ידיה (בא אדם והושיט לו ידו, לסייעו במעבר), אמר ליה: מאי עבידתך (למה עשית זאת)? אמר ליה: דינא אית לי, אמר ליה: פסילנא לך לדינא (פסול אני לדון אותך) (כתובות קה, ב).

מכאן מוכח, שבכלל איסור לקיחת שוחד, כלולים כל סוגי טובות ההנאה.

2. וזה לשון רש"י "ושפטו את העם וגו' מנה דינין מומחים וצדיקים לשפוט צדק".

3. שוחד לבעלי תפקידים

איסור קבלת השוחד, מעיקר הדין, לא נאמר רק עבור השופטים, אלא גם עבור בעלי תפקידים. דבר זה הוכיחו מפירושו של רבנו אשר (הרא"ש) על המסופר בגמרא (סנהדרין כז, ב). כי הנה ארע שאדם ושמנו בר חמא הואשם בהריגה, ובית דין החליטו לענשו בעונש כבד. אבל רב פפי, שנכח במקום, מצא עילה לזכותו, וגם הצליח להביא לזיכוי, ועל מה שארע אחר כך, מסופר בגמרא:

קם בר חמא נשקיה אכרעיה (קם בר חמא, ונישק את רגלי רב פפי), וקבליה
לכרגיה דכולי שניה (ודאג לפטרו מתשלומי מסים של כל חייו).

הרא"ש שם (פרק ג סימן טז) התקשה, כיצד הסכים רב פפי לקבל מתנה כזו, הרי זה שוחד. ואף על פי שהשוחד ניתן לאחר הדין, גם הוא אסור, כלומר אסור לשופט לקבל מתנה גם אחר פסק הדין. דומה הדבר ללווה שאינו יכול לתת מתנה למלווה בעת החזרת המעות, ואם נותן זה נקרא ריבית מאוחרת, כך אסור לשופט לקבל מתנה אחרי פסק הדין, כי גם זה נקרא שוחד.

וליישב זאת כתב הרא"ש:

ובלאו הכי פטידי רבנן מכרגא (גם ללא התערבותו של בר חמא, תלמידי
חכמים פטורים ממש) הלכך לא הוי כשוחד מאוחר (פרק ג סימן יז).

כלומר, בר חמא לא עשה שום טובה לרב פפי, שכן, זה האחרון, היה פטור ממילא מן המיסים.

חידוש גדול נמצא בדברי הרא"ש. רב פפי הרי לא היה הדין, אלא רק תלמיד שנכח בבית הדין, בעת הדין. ובכל זאת הוטרד הרא"ש ממתנה זו, עד שהתפלא, כיצד ההין רב פפי לקבל שוחד. ותמיהתו אינה מובנת, הרי רב פפי כלל אינו שופט, ומה לו לרא"ש שנטרד מזה?

מבואר ברא"ש דבר גדול, והוא, שלמרות היותו של רב פפי תלמיד בלבד, כאמור, ולא דיין או שופט, וכל הבעת דעתו נעשתה רק כצידוד

וחיזוק לאמת, ולא כהחלטה. בכל זאת, נחשבה פעולתו כפעולה הנתונה להטייה והסטה מן האמת, אם יקבל עבודה שוחד.

מכאן אפשר להסיק, מקל וחומר, שכל בעלי התפקידים, אשר לא זו בלבד שמביעים דעה, אלא נתונה בידם האפשרות להחלטה, ופועלים לטובת הציבור, הם ודאי אסורים בקבלת מתנות, כי החלטותיהם תהיינה נתונות להטייה והסטה מן האמת, שלא יפעלו לטובת הציבור אלא לטובתם העצמית.

ואת זה למדתי מדברי הפלפולא חריפתא³:

וראה דבר גדול שהשמיענו רבינו, דשוחד אסור אף בדבר שאינו דין תורה, אלא דרך קנס בעלמא, כהך דהכא⁴, דפירש"י דקנסא הוי, ואפילו הכי מפרש רבינו דקביל עליה כרגא, דשלא בדרך שוחד היה. כתבתני זה, להורות לנתמנים על הצבור, אף על פי שאין דיניהם דין תורה, ולא נתקבלו לכך, אפילו הכא יזהרו מלקבל מתנות על דיניהם.

3. סנהדרין פרק ג סימן יז ברא"ש, סעיף קטן ש.

4. כוונת הפלפולא חריפתא, שהחידוש בדברי הרא"ש הוא, שהיה ניתן לחשוב, שאם דנים בדיני המלכות, כגון "אם רואים שהעם פרוצים בעבירות דנים בין מיתה בין כל דיני עונש ואפילו אין בדבר עדות גמורה" (חושן משפט סימן ב סעיף א), וכזה היה המעשה של בר חמא, מותר לקחת שוחד, כך היה ניתן לחשוב. וחידוש הרא"ש, שאינו כן. ומכאן למד הפלפולא חריפתא שכל בעלי התפקידים במגזר הציבורי הוזהרו, מדין תורה, שלא לקחת שוחד.

אמנם אני בעוניי נראה לי פשוט, שלא היה צד כזה שהותר לשום דין בעולם לקחת שוחד, גם אם דנים בענינים שהם צרכי השעה, כי גם זה דין תורה, שציותה לנהוג כך.

ובכל זאת, חידושו של הפלפולא חריפתא למעשה נכון הוא, ולא מטעמו, אלא החידוש הוא שרב פפי לא היה הדיין, ואף הוא היה בכלל האזהרה שלא לקבל שוחד. ומכאן יש להוכיח שכל בעלי התפקידים הוזהרו בזה, אפילו אינם דינים או שופטים.

4. שוחד במגזר הפרטי

לפי האמור, מסתבר שאיסור זה מוטל גם על הממונים במגזר הפרטי, וגם קניין, שתפקידו קניית מוצרים ושירותים שונים לחנות, או למפעל וכדומה בו הוא עובד. וכיון שעליו לוודא את טובת בעל הבית, ולבחור את הסחורה הטובה ביותר למעבידו, הרי שאם יקבל מתנות, ודאי יושפע, ולבו יטה לטובת עצמו ולא למעסיקו.

אין זו רק סברא, אלא יש לנו מקור בחז"ל, ממנו אפשר ללמוד, כי כל אדם ששיקול דעתו נתון להטיה, ומחויב לדבוק באמת ללא סטיה, הרי הוא כשופט, כמבואר בלשון המדרש (תורת כהנים⁵) על הפסוק לא תֵעָשׂוּ עֹל בַּמִּשְׁפָּט בַּמִּדָּה בַּמִּשְׁקָל וּבַמִּשׁוּרָה⁶:

לֹא תֵעָשׂוּ עֹל בַּמִּשְׁפָּט - מֵה תִלְמוּד לֹוֹמֵר, אִם לְדִיִּין, כִּבֵּר אִמּוֹר (שם בפסוק ט"ו), אִלֵּא מִלְמַד שֶהַמוֹכֵר נִקְרָא דִיִּין, שֶאִם שִׁיקֵר בַּמִּדָּה, נִקְרָא עֹל, שְׁנוֹי, וּמִשׁוּקָי, חָרָם, וְתוֹעֵבָה.

ולפי זה, ברור לכאורה, שמוטל על הקניין לסרב לקבל מתנות, שלא תטה דעתו אחר סוחר מסוים, כי יתכן שסחורתו איננה טובה לבעל הבית.

אמנם יש לשאול על זה, ממה שראינו שמותר לחנווני לחלק מתנות כדי להטות לב הקונים שיקנו אצלו ולא אצל המתחרה, כמובא בהלכה:

מותר לחנווני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות, כדי להרגילם שיקנו ממנו. וכן יכול למכור בזול יותר מהשער, כדי שיקנו ממנו, ואין בני השוק יכולים לעכב עליו (שולחן ערוך חושן משפט רכח, יז).

5. הובא גם בילקוט שמעוני (ויקרא רמז תריז, בשינוי לשון מועט): "לא תֵעָשׂוּ עֹל בַּמִּשְׁפָּט" אִם לְדִין הָרִי אִמּוֹר, אִם בֵּן לְמָה נֶאֱמַר "לא תֵעָשׂוּ עֹל בַּמִּשְׁפָּט בַּמִּדָּה", מִלְמַד שֶהַמּוֹדֵד נִקְרָא דִיִּין, שֶאִם שִׁיקֵר בַּמִּדָּה קָרוֹי עֹל, שְׁנוֹי, וּמִשְׁקָי, חָרָם, וְתוֹעֵבָה".

6. ויקרא יט לה.

וכיון שפעולה זו מותרת, מדוע על הקניין לסרב לקבלת מתנות, הרי הסוחר רשאי להטות לב הקונה?

התשובה היא, שיש הבדל בין בעל הבית לנציג בעל הבית. בעל הבית רשאי לקנות ממי שהוא חפץ, ומותר לכל סוחר לשדל קונים שיקנו מסחורתו. אמנם כאשר הסוחר אינו פונה לבעל הבית אלא לנציגו, הוא הרי מחויב לפעול כשופט לטובת בעל הבית, ואם יקבל מתנות מסוחר מסוים, יתערער שיקול דעתו ויאבד את האיזון, לנטות אחר סוחר מסוים דוקא.

על פי האמור, יש בידינו תשובה על עמדת ההלכה בנוגע לשאלה שבפתיחת המאמר: בני, מנהל המפעל, חייב לקבל אישור מבעל הבית, ולסרב למתנה עד שיקבל אישור מבעל הבית, בו יגלה כי דעתו נוחה מכך, ואינו סבור שהיא תזיק לו. לכן אין כאן איסור כלל. נמצא אם כן, כי בקשת האישור מבעל הבית איננה לפנים משורת הדין אלא חיוב גמור.⁷

5. איסור מצד הנותן

בשולחן ערוך⁸ מובא, שגם הנותן שוחד עובר על איסור בנתינתו. והאיסור הוא "וְלִפְנֵי עֵוֶר לֹא תִתֵּן מְכָשֶׁל"⁹.

ואולם בשונה מדיין או שופט, במגזר הפרטי, לא כל נתינה מהוה העברת שוחד, אלא צריך להבחין בין סוג הנתינה. טיפים ומתנות לעובדים, שאינם ברי השפעה, ואין ביכלתם לקבל החלטות, ודאי מותרת. ואדרבה, מצוה לתת להם, כי מן הסתם פרנסתם דחוקה. ואם הנתינה תשפר את השירות שהעובד מעניק, אין בכך שום בעיה הלכתית.

7. וראה מה שכתב הגאון רבי מנדל שפרן ב"קובץ הישר והטוב" (חלק ב, עמוד כד), מצאתיו באתר "עולמות": "נפוץ אצל סוג מסוים של אנשים לשלם שוחד לעובדים בחברות פרטיות, כדי ליהנות בהטבות שונות, כגון פקידים בכירים ומנהלי חשבונות. הנה העובד הלוקח שוחד ונותן את ההטבה המתבקשת גוזל את בעל הבית...".

8. חושן משפט ט, א.

9. ויקרא יט ד.

כמו כן, קורה ומצוי בעולם, שיש אנשים שמתוקף תפקידם מצויים בצמתים ובמקומות בעלי השפעה, ואם לא יקבלו מתנות, ידחו את הצעות השירות, כאותם קניינים שלא יבחרו סחורה מחנויות שאינם נותנים להם מתנות.

במקרה כזה אין איסור לתת לו מתנה, וזה שונה מכל נתינת שוחד רגילה, בה הנותן עובר על איסור "לפני עיור לא תתן מכשול", כיון שבמקרה זה, כאמור, הרי נתינת המתנה באה רק לאזן את המשוחד, לבל יפלה את הסוחר לרעה. וכך מבואר בדברי ערוך השולחן שכתב:

וליתן שוחד לדיין עובד כוכבים אם נותן כדי שיטה הדין עובר על לפני עור לא תתן מכשול דכשם שיש איסור על הדיין לקבל שוחד כמו כן יש איסור על הנותן ובני נח נצטוו על הדיין אבל אם הוא רוצה להטות הדין שלא במשפט לצד השני ונותן לו שלא יטה הדין מותר (ערוך השולחן חושן משפט סימן ט סעיף א).

אמנם אין זו דרך הגונה, ולכן מובן, שחובת החברה הכללית לעשות הכל כדי להוקיע ולמגר נגע זה מתוכה.

לגבי השאלה השנייה ששאל בני, אם היה חייב לחלק את המתנה בין העובדים. התשובה היא, שאין חובה כזו, אבל ודאי שכך ראוי לעשות. כי המתנה מעידה על לקוח שמרוצה מהשירותים הניתנים לו, ונותן מתנה כדי שימשיכו לתת לו את השירות הכי טוב שאפשר. וברור שמתנה זו ראויה לכל הצוות, כי אמנם המנהל הוא זה שאחריות מיוחדת מוטלת על כתפיו, אבל לא היה מצליח להעניק שירות הגון ללא שיתוף הפעולה של העובדים. מה גם שבחלוקת המתנה לעובדים כולם, הוא משרת את מעסיקו, שמעוניין בשביעות רצונם של העובדים כולם. וזו הדרך הנכונה להימנע מאהבת בצע, לחלק את המתנה שהגיע אליו.

6. מסקנה להלכה

לסיכום, לא רק לשופטים ודיינים נאסרה קבלת שוחד, אלא גם לבעלי התפקידים במגזר הפרטי הדבר אסור. ולא רק ממון, אלא גם טובות הנאה, כי השכר שמעבידו משלם לו, מחייבו לפעול לטובת המעסיק. ואולם, כאשר המעסיק מסכים שיקבל מתנה, רשאי הוא לקבלם מן הלקוחות. וגבי חלוקת המתנה עם שאר העובדים, אינו חייב מן הדין. אבל אם עושה כן, הרי זו מידת חסידות, שממש ראוי ללכת בה.

סימן מג – צנעת הפרט וחיוב בניית גדר

בין שכנים בימינו

1. מבוא
2. מחלוקת הרב פרל והרב אפשטיין
3. טעמי דין היזק ראייה
4. שינוי הדין בגלל שינוי המציאות?
5. איזון

סא

1. מבוא

מסכת בבא בתרא נפתחת בהלכות "היזק ראייה", ודנה במקרה של בניית גדר המפרידה בין חצרות שני שותפים. על פי חז"ל, אדם יכול לחייב את שכנו להשתתף בבניית קיר, ומאידך גיסא לאסור עליו לפתוח חלון או פתח לכיוון חצרו שלו. לכאורה, הלכות אלו כשמן כן הן – הלכות הקשורות לדיני נזיקין. הדיון בהן נשען על סברות ושקלא וטריא, ורק בדף ס עמוד א של המסכת, בהקשר של פתיחת חלון אל מול חלונו של השכן, נשאלת השאלה "מנא הני מילי?" – מהו מקור הדין? בתשובה לכך מביא ר' יוחנן פסוק: "וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו" – מה ראה? ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה". אופן בניית מחנה בני ישראל מתואר כזה שמנחה את ברכתו של בלעם, ברכה הנפתחת בשבח "מה טובו אהליך יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל" (במדבר כד, ה). אם כך, נדמה שכבר הגמרא מצאה בשאלות של צנעת הפרט וחלוקת המרחב המשותף דבר מה מעבר לסוגיות של נזיקין וממון; אלו שאלות

של התנהגות טובה וראויה.
 עקרונות מוסר וצניעות אלו הנם כמובן נצחיים, אולם נשאלת
 השאלה אם בימינו, כאשר השימוש בחצרות שונה מזה שהיה נהוג בימי
 חז"ל, עדיין נוהג דין זה באותו האופן.

2. מחלוקת הרב פרל והרב אפשטיין

בשאלה זו נחלקו בזמננו הרב יעקב אפשטיין והרב גדעון פרל.
 הרב פרל, במאמר הלכתי העוסק בחובת הרשויות למנוע היזק ראייה,
 כותב את הדברים הבאים:

אמנם הצדדים ויתרו לקבלן שבנה את בתיהם על בניית גדר ביניהם,
 אולם אין בויתור זה משום מחילה או ויתור קניני על היזק ראייה.
 הוויתור נעשה כדי להשתמש בחצר במשותף, ולכן הוא מותנה בכך
 שכל זמן שאין בו היזק ראייה אין צורך בגדר. הדבר נכון כל עוד יש
 הסכמה לשימוש משותף בשתי החצרות; אבל מעת שאחד השכנים
 אינו חפץ עוד בשימוש משותף, מתחדשת מציאות של היזק ראייה בין
 הצדדים. לפיכך, כמו שב"חצר השותפין [...] יש לכל אחד מהם לכוף
 את חברו לבנות כותל באמצע כדי שלא יראו חברו [...] ואפילו עמדו
 כך שנים רבות בלא מחיצה כופהו לעשות מחיצה בכל עת שירצה"
 (שו"ע חו"מ קנ"א), כך גם בנידון דידן, והמקום וההוצאות של הגדר
 מוטלות על שניהם.

אמנם השכן הראשון טוען שבחצר הנידונה אין משום היזק ראייה, כיון
 שהיא חצר אחורית שאינה גובלת ברשות הרבים, ולכן לדעתו, דינה
 כ"רחבה" שמאחורי הבתים, שאין בה היזק ראייה, כמשתמע מרש"י
 ב"ב ב, א על המשנה וכן ו, ב ד"ה אבל. אבל אין לקבל טענה זו, שכן
 ה"רחבה" שבגמרא אין שימושה תדיר, והיא משמשת בעיקר לאחסון,
 ולכן אין בה היזק ראייה. אבל החצר הנידונה לפנינו משמשת בתדירות
 לצרכים משפחתיים, כחצרות שלפני הבתים דאז, וממילא שייך בה

היזק ראייה¹.

השכן גם בנה מרפסת על פי היתר שקיבל מהרשויות. וחלון שלו נותן לו אפשרות הן לראות בחדרו של שכנו וכן בחצרו. פסק הרב פרל שהיה אסור לו לבנות מרפסת זו ואינו יכול להשתמש בה אלא אם יבנה גדר של ארבע אמות.

אליבא דהרב פרל, דין היזק ראייה חל במציאות של ימינו, והשימוש הנהוג בחצרות מאפשר לכפות השתתפות בבניית כותל מפריד ביניהן. עמדה מנוגדת מציג הרב אפשטיין, בהתייחסו לשאלת האחזקה של גדר חיה החוצצת בין שתי חצרות:

[...] מצאנו חיוב לבנית גדר בין שני שכנים, כמבואר בראש מסכת בבא בתרא. ומשמעות חיוב זה שעל שניהם מוטל חיוב הדדי לבנית גדר ביניהם למניעת היזק ראייה. ולכאורה, כיון שבמושבים וישובים קהילתיים לכל אחד חצר פרטית וגבול משותף עם חצרות של אחרים, מוטל על שניהם לבנות גדר ביניהם, וכן פסק בשו"ע (ח"מ סי' קנ"ז ס"א). החילוק בין חצר לבין גינה בה נפסק (סי' קנ"ח ס"א) שאין יכולים לכפות, הוא מכיוון שבחצר היו עושים תשמישים צנועים כגון כביסה או אפיה ובישול או שירותים. וכדברי רש"י (ב"ב ב' ע"א): "ורוב תשמישין בחצר". בימינו החצרות שליד הבתים משמשות לגינת נוי ולמקום משחק לילדים, ואין משתמשים בהם תשמיש הצריך צניעות, ועל כן נראה לעניות דעתי שאין דין כפיה על בניית גדר בין שכנים. ופוק חזי שחוקי העזר של העיריות והמועצות המקומיות אינם מחייבים זאת. ונראה שכן מנהג המדינה בימינו בחצרות בתים פרטיים. ועל כן אין לשכן אחד יכולת לכפות את חברו לבנות גדר ביניהם².

1. תחומין. כרך יט, עמוד 55.

2. שו"ת חבל נחלתו ג, נ. בחבל נחלתו טו, נד הביא שכדעתו כתב החזון איש (באורח חיים סימן סה אות נב) שבחצרות שלנו אין היזק ראייה, "ונראה דהטעם משום

הרב אפשטיין סובר שהשימוש בחצרות בימינו אינו דומה לזה של התנאים והאמוראים, ולכן לא ניתן לכפות בניית הפרדה. כדי לדון בשתי הגישות השונות הללו, עלינו לעיין בדין היזק הראייה ולנסות לעמוד על טעמו.

3. טעמי דין היזק ראייה

כפי שראינו, אין זה ברור אם עיקר דין היזק ראייה שייך לנזיקין או לצניעות. ר' מאיר הלוי אבולעפיה מתייחס לקטגוריות שמעלה המשנה, "מקום שנהגו לגדור" אל מול "מקום שנהגו שלא לגדור", וקובע כך:

אבל חצר לא מהני בה מנהג למפטריה, אלא אפילו מקום שנהגו שלא לגדור - מחייבין אותו, דאיסורא נמי איכא, דכתיב 'וישא בלעם את עיניו וידא את ישראל שוכן לשבטיו' מה ראה? שאין פתחיהן מכוונין זה לזה. אמר ראויים הללו שתשרה שכנתו, מיד 'ותהי עליו רוח אלהים' (יד רמ"ה, מסכת בבא בתרא דף ד עמוד א).

לפי הרמ"ה מקור הדין הוא חובת הצניעות. לפיכך מנהג המקום אינו משנה, ויש איסור על השכנים לפגוע זה בצניעותו של זה. כך עולה גם מפירוש הרשב"ם לסוגיין ("חלון כנגד חלון - אלא משהו ירחיק זה שלא כנגד זה, וטעם משום צניעות") ומשו"ת הרמב"ם בסימן שצה:

אלא עיקר היזק ראייה בחצר הוא במקום שבני אדם דרים, אבל בגגות אינו צריך ד' אמות, לפי שאין דרכן של אדם לדור בגגות.

וממילא אין בעיה של צניעות.

שחצרות שלנו אינם לדירה כחצרות שלהם, ולא הוו [החצרות] שלנו רק רחבות" [הכוונה רחבות]. אולם לדעתנו, אין מכך ראייה כלל, כי הוא דן בחצר שלפני הבית שנועדה למעבר, ועל חצר כזו הוא אמר - לגבי דיני עירובין - שהיא אינה נקראת חצר. אבל ישנה מציאות, גם בימינו, של חצרות בתים שיעודן לדירה (אמנם, לא בדיוק כמו בעבר), ולכן אין ראייה מהחזון איש.

אולם יש החולקים על הסבר זה. לדבריהם, עניין הצניעות שייך רק לשאלת פתיחת חלון מול חלון, שמאפשרת מבט אל תוך פנים הבית של השכן (ולכן הפסוק מובא בדף ס ולא בראש המסכת)³. לדידם, דין היזק הראייה שבחצר נובע מטעם מעט שונה. הרב איסר זלמן מלצר (אבן האזל הלכות שכנים פרק ב הלכה טז) מציג את הפירוש שלהלן:

[...] והנה יש לעיין בטעמא דכופין אותם לעשות מחיצה משום היזק ראייה, דלפי הנראה בפשוטו הוא מדיני הרחקת נזקין, וצריך ביאור דאיזה חיוב הוא לעשות מחיצה בשביל שלא יזיק את חבירו? דהא יכול לומר לא אזיק ולא אראה. בשלמא במשרה וירק, המשרה על כרחך מזיקה בוודאי להירק, ועל המזיק להרחיק את עצמו. אבל הכא, הלא יכול לומר שלא יזיק? וכי אם ידור ראובן עם שמעון, ועל שמעון יש חשש שהוא גנב, יכוף אותו ראובן להרחיק את עצמו ממנו. אולם אפשר דנאמר דשותפין כשהם בחצר על כרחם הם מזיקים זה את זה ולא תליא ברצון כלל?

אכן אפשר להסביר הך דינא דהיזק ראייה באופן אחר, דכיון דכשרואה אותו חבירו בחצר אינו יכול לעשות דבר של צינעא. ומשום הכי, כיון דמזיקו בזה שאינו יכול להשתמש בגרמתו, צריך הוא להרחיק את עצמו משום שמונע תשמיש לחבירו. ואף דאין זה אלא גרמא, הא קיימא לן דגרמא בנזקין - אסור. ורוב חיובי הרחקה הם בגרמא, ולפי זה אם מונע מהשתמש, לא דוקא בראייתו, אלא בעמידתו גופא במה שעומד בחצרו, אז אף שאינו מסתכל בו אם מזיקו בזה נקרא גם כן

3. הראשונים הנזכרים לעיל יסבירו שבמקרה של חלון מול חלון האיסור הוא גורף, ואינו תלוי בדרישה של חצר שיש בה דין חלוקה (ולא בכדי העמידה הגמרא את משנתנו בחצר שאין בה דין חלוקה, ולכן נאמר בה השותפים שרצו). לכן המתונה הגמרא למשנה זו כדי להביא את מקור הדין. מדין זה למדו חכמים שגם בחצר יש הצדקה משכן לדרוש משכנו להשתתף בהוצאות הכותל, ואינו יכול לומר לו: 'אתה דואג לפרטיותך, בנה אתה את הכותל על חשבונך'.

מזיק [...].

אבן האזל אינו חולק על כך שיש פגיעה בצניעות בשימוש משותף בחצר, אך הוא מסביר שאין זה עיקר הדין. כיוון שיש פגיעה בצניעות, השותפים אינם יכולים להשתמש בחצר באופן החופשי המקובל, ומניעת השימוש הזו היא נזק. לדבריו, דין היזק הראייה הוא למעשה איסור לגרום נזק. אמנם מדובר בנזק שנעשה ב"גרמא", אך זהו בכל זאת נזק ואסור לעשותו.

לשיטת אבן האזל כל מניעת שימוש תיחשב לנזק ותיאסר, ואפילו אם אין מדובר בבעיית צניעות חמורה כזו המצויה בחצר של פעם או בבית של היום. לעומת זאת לשיטת היד רמ"ה, שסבר שהדין כולו מקורו בגדרי צניעות, אם נאמר שהשימוש בחצר של היום אינו דומה לשימוש בה בימי חז"ל, ייתכן שלא נחיל את דין היזק ראייה בימינו.

שיטתו של אבן האזל נדמית כיסודית וכמקיפה יותר, שכן בחצר פחות שייך לחשוש לצניעות מאשר בבית, ולכן סביר לומר שחובת ההשתתפות בגדר שבין חצרות יסודה בדיני נזיקין. בנוסף, גם המשנה הבדילה בין הבית, החצר, הגינה והבקעה. יש אף הסוברים שבגינה לא שייך כלל היזק ראייה, והמחיצה המקובלת שם היא גדר של עשרה טפחים, שנועדה רק לסמן את אזורי הבעלות השונים (ראו שולחן ערוך חושן משפט קנח, וכן סמ"ע סימן קנח ס"ק ו). אמנם להלכה יש כמובן משקל רב לדברי היד רמ"ה שהוא ראשון, ולא נוכל לחייב השתתפות בבניית גדר רק על פי שיטתו של אבן האזל.

4. שינוי הדין בגלל שינוי המציאות?

הרב אפשטיין קובע באופן חד משמעי שאין דין היזק ראייה בחצרות של ימינו, משום שהשימוש המקובל בהן אינו דומה לזה שהיה נהוג בהן בעבר. ברם, יש מקום לחזק את דברי הרב פרל בשלש דרכים: א. רוב הראשונים פסקו שאפילו גינה צריכה כותל בגובה ארבע אמות. אמנם השולחן ערוך הביא את דברי הרמב"ם (הלכות שכנים ב, טז),

שבגינה נדרשת רק הפרדה של עשרה טפחים כדי לסמן את אזורי הבעלות (ויש לציין שזוהי דעת יחיד, ואפילו הר"י מיגאש - תלמיד הר"ף ומורו של אביו של הרמב"ם - לא סבר כך), אך נדמה שגם המחבר יודה שכאשר השימוש הינו פרטי יותר מזה של גינת הירקות של חז"ל, נוכל לכפות בניית כותל בגובה ארבע אמות בשל היזק ראייה.

ב. לפי רשב"א והתוספות, וכך גם פסק הרמ"א (סימן קנט סעיפים א-ב, ועיין סמ"ע ס"ק א), דין היזק הראייה של המשנה והגמרא אינו נוגע רק לחצר, אלא גם לגג - שהשימוש בו פרטי פחות. מדברי הגמרא והמפרשים נראה שלעתים הגג חשוף לרשות הרבים, כגון בשני בתים המצויים משני צדי רשות הרבים, ובכל זאת חייבים הבעלים לבנות על הגג מחיצה בגובה ארבע אמות, כדי שלא להזיק בראייה את הגג השכן (בבא בתרא ו, ב ובתוספות ד"ה השני)⁴. ובכל אופן, גם בחצר של ימינו ישנם שימושים פרטיים שנפגעים כאשר השכנים יכולים לראות את הנעשה, כגון סעודה משפחתית, משחקים והיכולת להיות בחצר בלבוש ביתי שאינו מתאים למרחבים משותפים וציבוריים.

ג. יש ראייה שגם היום אנשים מקפידים על פרטיותם שכמעט בכל הבתים שבישובים אנשים בונים מחיצות כדי שלא יראו מרשות הרבים הנעשה בחצרם וכן רבים הם שבונים מחיצות בין החצרות. ולכן אף שאין המציאות דומה בדיוק למה שהיה בזמן התלמוד רוח הדברים לא השתנתה. נכון לא עושים כביסה בחצר אבל עושים פעילות גופנית לדוגמא ויש אפילו היום הקפדה יתירה לשמור על הפרטיות.

אם כך, נראה שיהיה אפשר לכפות בניית מחיצה שהרי גם היד רמ"ה יסכים שכאשר ישנו שימוש מקובל שנפגע כתוצאה מהיעדר פרטיות, לא נדרוש מן הניזק להרחיק עצמו, אלא נדרוש מן המזיק להשתתף בהוצאות ולמנוע פגיעה בצנעת הפרט של שכנו.

אמנם ידו של הרב אפשטיין נטויה לומר שסוף סוף דעת הרמב"ם

4. אמנם לשיטת המחבר אין זו ראייה, כי לדעתו החובה לבנות מחיצת ארבע אמות בין גגות היא דווקא בגגות שמשמשים למגורים.

שאינן חובת גדר של ארבע אמות בין גינות, והנתבע יכול לטעון 'קים לי' כדעתו, וניתן להוסיף ולטעון שההלכה נפסקה שחובת המעקה בין גגות קיימת דווקא בגגות המשמשים לבית דירה, ואם לאו היא נועדה לסימון הבעלות ולא להיזק הראייה. אם הולכים בדרך זו מבטלים לגמרי דין כל כך חשוב של המשנה והגמרא והשולחן ערוך בגלל שאנו לא חיים בדיוק כמו בעבר.

לדעתנו נראה שאין לבטל לגמרי את דין היזק הראייה בחצר. והשינויים הקיימים באמת אינם סיבה מספיקה לבטל לגמרי את הדין. לגבי מה שהרב פרל פסק שבנוסף לחיוב הגדר בית שתי החצרות הוא קובע שעל השכן להקיף את מרפסתו שנבנית בהיתר מהרשויות בקירות בגובה ארבע אמות כדי שלא יוכל לראות בחדר שממולו. קירות כאלו מהווים פגיעה משמעותית בשימוש במרפסת, ולמעשה הופכים את המרפסת לדבר מה אחר⁵; וכפי שראינו יש כאן פגיעה בזכות הממונית של אותו שכן. כלומר, גם אם יש בעיה של צניעות והיזק ראייה במרפסת הפונה אל עבר בית השכן, הרי שבמקרה זה האיסור להיזק להיזק גורם מניעת שימוש. וזה נראה שקשה לחייב את בעל המרפסת לשנות את אופייה באופן מהותי, כפי שאי אפשר לכפות לחלק חצר שאין בה דין חלוקה. אולם לדעת הרב פרל היה אסור לו לבנות את המרפסת על אף שבנאו כדין הרשויות שבניה זו נוגדת ההלכה. ולכאורה אם יש היתר לבנות זו זכות קנינית של אותו שכן ואין הכרח לפגוע בפרטיות של השכן בגלל האפשרות לסגור בתריס או וילון. ולכן נראה שהדרישה היא לא מידתית.

5. אולם לדעת הרב פרל היה אסור לו לבנות את המרפסת על אף שבנאו כדין הרשויות שבניה זו נוגדת ההלכה. ולכאורה אם יש היתר לבנות זו זכות קנינית של אותו שכן ואין הכרח לפגוע בפרטיות של השכן בגלל האפשרות לסגור בתריס או וילון.

5. איזון

חשוב לזכור שמדובר כאן בשתי תשובות על שאלות שונות, העוסקות במקרים מסוימים ובתנאים הייחודיים להן. לכן איני דן כאן בכל מקרה לגופו, ואיני חולק להלכה או למעשה על התשובות כי צריך לדעת את כל ההקשר והמציאות הייחודית של כל מקרה; אני מבקש רק להעיר על העקרונות המנחים בתשובות אלו ועל המסקנות הכלליות העולות מהן. אני סבור שדין היזק ראייה חל גם כיום, הן מצד מניעת השימוש והן מצד הצניעות - שיקול שחלילה לנו לשכוח. מאידך גיסא, אני סבור שלא ניתן להתייחס לדין היזק ראייה בימינו בדיוק באותו האופן המחייב שאנו מוצאים אצל חז"ל. אכן חלק מהשימושים הפרטיים שנעשו בעבר בחצר נעשים כיום בתוך הבית, ועל כן יש מקום להתחשב בפגיעה בשימוש בנכס של המזיק כאשר דנים בשמירה על הפרטיות בחצרות של היום. וכאמור דבר זה נכון במיוחד כאשר כדי לשמור על הצניעות הזו אנו דורשים משכנינו להתכנס בתוך בתיהם, ולמעשה אנו מונעים מהם את השימוש הרגיל והסביר במרפסות שלהם. כי כשבנו בתים, בנו אותם על פי האפשרות להגדילם כפי שהחוק מאפשר.

נמצאנו למדים שהלכות אלו דורשות איזון עדין בין החובה לכבד את צנעת הפרט ובין הזכות להשתמש בנכסים בצורה נאותה. החידוש הגדול של סוגיה זו, שמתוך דין צניעות יצרה הלכה בתחום הנזיקין בחושן משפט, מלמד אותנו שיעור גדול וחשוב בקדושה שדורשת מאתנו התורה. לשמור על צניעות ועל פרטיות, הן מצד המזיק והן מצד הנזיק. לא לפגוע בעינינו בצנעת הפרט של הזולת, ולא לפגוע בצניעות הפרטית שלנו במעשינו. זהו שבחם של ישראל - "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל".

סימן מד – טעות גוי

1. מבוא – מכתב ראשון
2. שבעה טעמים
3. הרחבה – מכתב שני
4. הבדל בין השבת פיקדון להפקעת הלוואה
5. ההתנהגות המתבקשת מיהודי

טא

1. מבוא – מכתב ראשון

לכבוד מורנו ורבנו הרב אוריאל ספז שליט"א
שלום וברכה

ראיתי בבית הכנסת את פרסומיו ההלכתיים מיום ו תשרי, וכרגיל נהנית לקרוא את פסקיו, והטעמים הקצרים שהם בחינת מועט המחזיק את המרובה. חן חן לכבודו שמוביל את הישוב להקפדה בהלכה על קטנה כבחמורה.

בתוך הדברים נשאל הרב, מה דינו של אדם שקיבל מאינו יהודי סכום של חמש מאות ש"ח (500), כדי לשלם קנס בדואר, ואצטט את השאלה: "נכרי שלח אותי לשלם דו"ח תנועה, הוא חשב שזה עולה 500 ₪, אבל בפועל פקידת הדואר גבתה רק 250 ש"ח, למי שייך העודף?".
הרב העלה שמותר לשמור את העודף, וכמו שכתב "אבל לאחר התבוננות נראה שזה לא גרוע ממקרה שנותן לך בטעות בתוך פירעון חוב סכום יותר גבוה ממה שהוא חייב". ומקורו כפי הנראה, מדברי

הרמ"א (חושן משפט סימן שמח, סעיף ב) שכתב:

הגה: טעות עובד כוכבים, כגון להטעותו בחשבון או להפקיע הלוואתו, מותר, ובלבד שלא יודע לו¹, דליכא חילול השם (טור ס"ג). ויש אומרים דאסור להטעותו, אלא אם טעה מעצמו, שדי (מרדכי פרק הגזול בתרא).

2. שבעה טעמים

ולפי שתשובת הרב בנידון זה לא נראית לי, אני מרשה לעצמי לכתוב לכבודו, אלא שכמובן אינני אומר קבלו דברי, רק בא להציע את דעתי. ומשבעה טעמים נראה לי שהיהודי מחויב להחזיר את הכסף הנותר, ליד הגוי.

❖ טעם ראשון, מדובר בגניבה ממש

הנה יש איסור דאורייתא לגנוב עכו"ם, אפילו אם לעולם לא תיוודע לגוי גניבת היהודי, כי אין זה רק חשש חילול השם, אלא איסור בפני עצמו. לכן בנידון שלנו, בו הפקיד הגוי מעות ביד יהודי לצורך תשלום קנס, הרי זה פיקדון ביד ישראל, וכשמותירו בידו, הרי הוא גונב, ועובר על איסור דאורייתא. ובהמשך נסביר באיזה אופנים הותרה טעות גוי. וכפי שמפורש ברמב"ם, שכתב:

כל הגונב ממון משהו פרוטה ומעלה עובר על לא תעשה שנאמר לֹא תִגְנֹבוּ², ואין לוקין על לאו זה שהרי ניתן לתשלומין שהגנב חייבה

1. הפקעת הלוואה ללא ידיעת המלווה, מאוד לא שכיחה, כי בדרך כלל המלווה זוכר שנתן כספו בהלוואה.

2. לֹא תִגְנֹבוּ וְלֹא תִכְחֲשׂוּ וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעֵמִיתוֹ (ויקרא יט, יא). ואף ששמע לכאורה, שהאיסור נאמר דוקא לגבי יהודי, שהוא "עמיתו" בתורה ובמצוות, בכל אופן הוא שייך גם לגבי הגוים, וכפי שיתבאר בהמשך.

אמנם איסור גזילת נכרי, הדעות חלוקות בהבנת הרמב"ם, אם נאסר איסור מן התורה או מדרבנן. ובכל זאת יש כאן איסור לכל הדעות. גם מלשון השולחן ערוך משמע, שאין בזה חילוק בין יהודי לגוי, כי כתב (חושן משפט שנט, א) "אסור לגזול

אותו תורה לשלם, ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון גוי עובר עבודה זרה ואחד הגונב את הגדול או את הקטן (הלכות גניבה פרק א הלכה א).

וכן נפסק בשולחן ערוך (חושן משפט שמח, ב):

כל הגונב אפילו שוה פרוטה עובר על לאו דלא תגנובו (ויקרא יט, יא) וחייב לשלם, אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון של גוים, ואחד הגונב מגדול או מקטן.

מובן מאליו, שמוטל עלינו לבאר את פשר החילוק בין איסור גניבת גוי, להיתר טעות גוי. וכדי להבהיר את הענין, נפנה אל מקורות הסוגיא. היתר טעות הגוי נידון בסוגיית הגמרא (בבא קמא ק"ג, ב), שם הובאה שיטת רבי עקיבא, שמצד אחד, אסר גזילת גוי מן התורה. ומאידך התייר לא לשלם מכס לגוי, כאשר אין חשש לחילול ה'. ובהסבר שיטתו אמר רבא, שרק הפקעת הלואה הותרה, כי איננה "גזל ממש", כלשון רש"י. וכוונתו שההלואה ניתנה כדי שישתמש בה ויוציאנה מידו, וכיון שאינה בידו, אין הוא תופס בממון הגוי, והברחת המכס דומה לזה, כי כסף תשלום המכס אף פעם לא היה בבעלות האיניו יהודי, לכן מותר. מה שאין כן גזל ממש, שאסור אפילו ללא חילול השם. ממשיכה הגמרא "אמר שמואל טעותו מותרת", והביאה ממעשי שמואל ורב כהנא, בהם שילמו מחיר נמוך ממחיר הסחורה, ולא עברו על גזל ממש, כי גובה המחיר נקבע בהסכמת המוכר והקונה. עוד מסופר שם על רבינא, שהשתתף עם גוי ברכישת עצי דקל, כדי לבקעם לגזרים. ואמר רבינא לעוזרו, הקדם וקח את הגזירים העבים מן הדקל, טרם יקחם הנכרי. ואין בזה איסור גזל, כי הגוים מדקדקים על מספר הגזירים, ולא על עובייהם.

או לעשוק אפילו כל שהוא, בין מישראל בין מעובד כוכבים", הרי שלא חילק, ובכל מקרה אסור.

וכיון שהנידון שלנו שונה מהמעשים הנזכרים בגמרא, כי הנכרי לא הלוח ממון ליהודי, אלא הפקיד כסף בידו כדי שישלם קנס בדואר, לכן חובה להשיב את יתרת הכסף לנכרי.

❖ טעם שני, חילול השם

חומרת האיסור בנידון שלנו גדילה מחמת החשש לחילול השם, שהרי יתכן והנכרי יתוודע לגובה הקנס האמיתי, שהוא רק מאתיים חמישים ₪. וחילול השם הוא עון חמור, שאינו מתכפר עד יום המיתה³.

❖ טעם שלישי, המחבר לא הביא היתרים אלה

עוד יש לצרף לזה את העובדה שהמחבר לא העתיק היתר טעות הגוי, אלא רק הרמ"א. ולכאורה זו תימה גדולה, כי הלוא הטור עצמו הביא דינים אלה, וגם הרמב"ם כתבם להלכה, ומדוע מיאן המחבר לנקוט כן להלכה?

ומה שנראה לי בזה, שיתכן שהמחבר לא פסק כן להלכה, מחשש שאם תתיר טעות נכרי שאין בו חשש לחילול השם, יבואו להתיר טעות נכרי גם כשיש חשש לחילול ה', ולבסוף הוא אכן יחולל.

עוד אפשר להסביר שלכן לא התיר טעותו, כי סובר (חושן משפט סימן רכח סעיף ו) שאפילו גניבת דעת גוי אסורה, ואם את דעת הנכרי אין לגנוב, כל שכן שאין להתיר ממון ממש, אפילו שיצא ממנו בטעות⁴.

❖ טעם רביעי, דווקא כשאמר לאינו יהודי על חשבונך אני סומך

ואף הרמ"א (חושן משפט סימן שמח סעיף ב) שהתיר את טעות הגוי, הוסיף והביא שיטת יש אומרים, "ויש אומרים שאסור להטעותו". והסביר ערוך השולחן את הכוונה על פי הגמרא הנזכרת:

ויש אומרים דאסור להטעותו, ורק אם מעצמו טעה שרי, כגון שעשה

3. יומא פו, א.

4. וכך כתב הדרכי משה (סימן שמח אות א) "מיהו במרדכי, פרק הגוזל בתרא, דאסור להטעותו, דהא אפילו גניבת דעת אסור, כל שכן להטעותו".

חשבון וטעה, יאמר לו הישראל, ראה שעל חשבונך אני סומך.

❖ **טעם חמישי, דברי הש"ך**

וראה בש"ך (חושן משפט שמח, ס"ק ג) שכתב, וזה לשונו:

וגם הלוואה אינו מותר אלא כשחייב לשלם לו דרך מכס או דרך חוב, אבל מה שהוא דרך מקח אסור.

גם מדבריו מבואר שהיתר זה צומצם מאד.

❖ **טעם שישי, דברי ערוך השולחן**

ומי שסבור כי ירויח מטעויות אלה, עליו לדעת את דברי הערוך השולחן, שהסומך על היתרים אלה, יורד מנכסיו, כמו שכתב וזה לשונו (ערוך השולחן חושן משפט סימן שמח סעיף ב):

וכל הגונב אפילו רק שוה פרוטה עובר על לאו דלא תגנובו וחייב לשלם וכו' ואין חילוק באיסור גניבה בין שגונב מישראל ובין שגונב מעכו"ם וכו'. וטעות גוי כמו להטעותו בחשבון ולהפקיע הלוואתו אין איסור בדבר, ובלבד שלא יודע לו שלא יהא חילול ה'. ויש אומרים דאסור להטעותו, ורק אם מעצמו טעה שרי, כגון שעשה חשבון וטעה, יאמר לו הישראל, ראה שעל חשבונך אני סומך, ובמקום חילול השם אסור מן התורה.

וכתבו הגדולים שראו בעיניהם שאותם האנשים שהרויחו מטעותים, לא הצליחו, ונכסיהם ירדו לטמיון, ולא הניחו אחריהם ברכה. ורבים אשר קדשו שם שמים, והחזירו טעותים בדבר חשוב, וגדלו והעשירו והצליחו והניחו יתרם לעולליהם [ספר חסידים ובאה"ג]. והרי אפילו גניבת דעת אסרו חז"ל, כמו שכתוב בסימן רכ"ח. ובזמן הזה בכל מדינות אלו אסור מן התורה שום הטעאה והערמה, ואין שום חילוק בין ישראל לאינו ישראל וכו' [ועיינן מה שכתוב בסימן ש"ס].

❖ **טעם שביעי, בזמן זה לא שייך ההיתר**

ומדברי ערוך השולחן שכתב "ובזמן הזה בכל מדינות אלו אסור וכו'" נראה שמתכוין למחברים הסוברים שההיתר להנות מטעות נכרי לא נאמר בחברה גדורה בגדרי הדתות, כפי שכתב המאירי⁵. וכך הביא גם המהר"ל (באר הגולה בבאר השביעי), ואף הרב וינברג סבור כן, כמובא בספרו "לפרקים"⁶.

לכן, לפי עניות דעתי, חובה להשיב ממון זה לגוי, כי אפילו אחד מן הטעמים הנזכרים יש בו כדי לחייב.

- א. מדובר בגניבה ממש, שאסורה אפילו ללא חילול השם.
- ב. במקרה זה יש חשש חילול השם, ולכל הדעות הדבר אסור.
- ג. המחבר לא הביא קולות אלה להלכה.
- ד. הערוך השולחן הגביל היתר זה רק למקרה שאמר, על חשבונך אני סומך.

- ה. הש"ך צמצם את ההיתר מאד, ולא מצינו מי שחלק עליו.
- ו. הסומך על היתרים אלה יורד מנכסיו, כנתבאר בערוך השולחן.
- ז. בזמן הזה לא שייכים היתרים אלה.

אסיים בברכה אל כבוד הרב שיחי' ולכל הנלווים אליו. ומודה לו על כל הוראותיו ופועלו המרובה בישוב, ואיני אומר קבלו דעתי, אלא כתבתיו מה שנראה לעניות דעתי.

אוהבו ומוקירו מאוד,
ביקרא דאורייתא,
שאול דוד

טא

5. יובא להלן.

6. מהדורה שישית חלק א עמוד רעה.

3. הרחבה - מכתב שני

אחר בינותי בספרים רצייתי להוסיף מספר נקודות:

❖ הסבר הנהגת רב כהנא

בדברי הקודמים לא הסברתי את הנהגת רב כהנא, שהיא תמוהה לכאורה, בהיותה מעשה גזל:

רב כהנא זבן מכותי מאה ועשרים חביתא במאה, ואבלע ליה חד זוזא,
אמר ליה: חזי דעלך קא סמיכנא (בבא קמא דף קיג עמוד ב).

מבואר שקנה מאה ועשרים חביות, במחיר של מאה, וכיון שלא שילם על עשרים חביות, צריך להסביר כיצד נהג כן. אמנם התשובה לזה מצויה בגוף הסיפור, שהרי אמר לנכרי "ראה, אני סומך עליך". על כן אין זו גניבה כלל, כי זה היה הסיכום, שבכסף שנותן, שהוא המחיר של מאה, יטול מאה ועשרים חביות. וזו דרכו של משא ומתן, שהקונה משתדל להוריד את גובה המחיר.

❖ הסבר שיטת המחבר והרמב"ם בפירוש הגמרא (בבא קמא קיג, א)

עתה נסביר מה שהבאנו מהרמב"ם והרמ"א, שהגניבה מן הגוי היא איסור תורה "לא תגנבו".

הנה בספר נתיבות המשפט (סימן שמח) הקשה על זה, שלכאורה אינו נלמד מ"לא תגנבו" אלא מ"וְחָשַׁב עִם קְנֵהוּ", או מהפסוק "וְאָכַלְתָּ אֶת כָּל הָעֵמִים", כמוכח בסוגיא הנזכרת (בבא קמא קיג, ב), וכיון שזהו מקור האיסור, הרי שחומרת האיסור פחותה בהרבה מאיסור דאורייתא רגיל, כי לא נכתב בלשון לאו ולא בלשון עשה. לכן אף אם יעבור ויגזול, לא יתחייב להחזיר, כי החיוב להשיב נאמר רק לעובר על לא תגזול או לא תגנוב (גם המהרש"ל בים של שלמה, חוכך לומר, שאין בזה איסור דאורייתא, כפי שמוכח מלימוד זה, ואולם הוא בכל זאת סבור כי ההיתר של טעות גוי מצומצם מאד, כפי שהביא הש"ך הנזכר לעיל).
ברם, למרות דבריו, הרי הרמב"ם ושולחן ערוך וגם שולחן ערוך הרב,

כתבו מפורשות שיש בזה איסור דאורייתא של לא תגנבו, ולכן חייבים להחזיר, ונביא שוב את לשון השולחן ערוך (חושן משפט סימן שמח סעיף ב):

כל הגונב אפילו שוה פרוטה עובר על לאו דלא תגנובו וחייב לשלם אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון של עכו"ם.

ומכיון שלדעתם יש בזה איסור לא תגנבו, צריך ליישב את קושיית נתיבות המשפט, שהקשה, הרי בגמרא מבואר שאיסור זה מקורו בפסוקים "וְחָשַׁב עִם קְנֵהוּ" או "וְאָכַלְתָּ אֶת כָּל הָעֵמִים", וכיצד כתבו הפוסקים הנזכרים שמקור האיסור הוא בפסוק לא תגנבו. ליישב זאת נראה לי פשוט, שהם למדו כי הפסוק "וְחָשַׁב" או "וְאָכַלְתָּ" בא לגלות שאיסור לא תגנובו ולא תגזול שייכים גם בממון הנכרי.

❖ הסבר דעת הרמ"א

והנה עד כה הסברנו כי איסור זה הוא מן התורה. אמנם ראיתי שיש מסבירים בדעת הרמ"א שהאיסור הוא דרבנן, כפי שמוכח לכאורה מפסיקתו בשולחן ערוך (אבן העזר סימן כח סעיף א), שם כתב:

קְדוּשָׁה בְּגִזְלֵי או גְּנֵבֵת עוֹבֵד בּוֹכְבִּים, הוּי מְקַדְשֵׁת, דְּהָא אֵינָה צְרִיכָה לְהַחֲזִיר רַק מִכַּחַּ קְדוּשַׁת הַשֵּׁם.

אם היה רמ"א סובר כי החזרת ממון עכו"ם גזול או גנוב הוא חיוב דאורייתא, כיצד כתב "צְרִיכָה לְהַחֲזִיר רַק מִכַּחַּ קְדוּשַׁת הַשֵּׁם", הרי התורה, שאסרה גזל או גניבת עכו"ם, היא שחייבה להחזיר. ואולם מצד שני זה קשה, היתכן שזה רק דרבנן, הרי כבר הוסבר שבסוגיא מפורש כי זהו איסור דאורייתא, אף ללא חילול השם, וכמו שהקשו חלקת מחוקק ובית שמואל (אבן העזר שם). והגר"א שם אף כתב על דברי הרמ"א, שאינם נכונים כלל⁷.

7. ועיין רש"י (סנהדרין נז, א ד"ה ישראל בכותי מותר) שבדבריו כתב כי האיסור הוא מדרבנן. אבל הגר"א (על הגליון שם) העיר על דבריו "תמוה מאוד". ובשולחן ערוך סימן שמח ס"ק ח אף כתב בפירוש שלהלכה האיסור הוא מן התורה.

לכן נראה, שבאמת גם הרמ"א מודה כי הגבר שגנב מן הנכרי, ובא לקדשה בגזל, עבר על איסור גזל מן התורה. ואולם אחר שהכסף הגזול החליף ידים ועבר לידי האשה, ומן התורה הוא שייך לה⁸, והגנב הוא שחייב לפצות את הגוי הנגזל, ולא האשה. אלא שהמתקדשת עדיין חייבת, אבל רק מדרבנן, להשיב. לכן כתב רמ"א שחובתה להחזיר היא משום קידוש השם, וכך פירש הבית שמואל (אבן העזר שם ס"ק ה).
 כן מוכח גם משתיקת הרמ"א, שלא העיר דבר על מה שכתב המחבר בחושן משפט (סימן שמח סעיף ב) "כל הגונב אפילו שוה פרוטה **עובר על לאו דלא תגנובו** וחייב לשלם אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון של עכו"ם", ואם לרמ"א זה איסור דרבנן, מדוע לא הגיה. לכן מוכרח, שלדעתו זה דאורייתא.

4. הבדל בין השבת פיקדון להפקעת הלוואה

עתה נרחיב מעט בענין שכתבתי לעיל⁹, שיש הבדל בין אי השבת פיקדון להפקעת הלוואה. הבדל זה כבר הובא בשולחן ערוך הרב, שכתב:

ואף במקום שאין הנכרי יודע, אינו רשאי אלא להפקיע הלוואתו, או שאר חובו שהוא חייב להנכרי. אבל כשהחפץ של הנכרי הוא בעין, אסור לכפור בו, שהרי זו גזלה ממש (שולחן ערוך הרב חושן משפט הלכות גזלה ונגבה סעיף ד)¹⁰.

ואף שמצינו בפוסקים דעות חלוקות גם בזה, לכאורה, כמו שציטט ספר פתחי חושן, מדברי ספר התומים (סימן עב ס"ק נו), שדן בדברי שולחן ערוך (סימן עב סעיף מא):

מִשְׁכּוֹנוֹ שֶׁל גּוֹי בְּיַד רְאוּבֵן, וְהִפְקִידוֹ רְאוּבֵן בְּיַד שְׁמֵעוֹן, וּמַת הַגּוֹי, יֵשׁ

8. על ידי שינוי רשות הגזלן, חייב הגנב לשלם לנגזל. אולם המקבל את החפץ מן הגנב, אינו חייב בהשבה.

9. אות ב טעם ראשון.

10. כך מובא גם בקיצור שולחן ערוך, דיני ממונות סימן קפב, סעיף ד.

לְהַסְתִּיף אִם זָכָה שְׁמֵעוֹן בְּמָה שֶׁהִמְשִׁיכוֹן יוֹתֵר מֵהַחֹב.

והקשה התומים, מדוע לא יתחייב להחזיר, הרי הגוי יורש את אביו מן התורה¹¹. ובישוב הדבר, כתב לבאר בשתי דרכים. האחת, שההיתר ניתן דווקא מתי שאין לגוי יורש. והאחרת, שיש מי שסובר כי פיקדון דומה להלוואה, וגם כשיש יורש לגוי, רשאי היהודי שלא להחזיר לו את המותר, כי זה דומה להפקעת הלוואה.

אלא שגם מדבריו אין להוכיח שכל פקדון דומה להלוואה, אלא רק משכון דומה להלוואה, אבל כל פקדון רגיל ניתן לשומר רק לשמירה בעלמא ותו לא, בעוד שמשכון ניתן לזכיה וקניה כאשר ההלוואה אינה משולמת. והוא גם נעשה שלו למשך כל ימי ההלוואה¹². ואף על פי שלא אומרים כן במשכון הגוי, כי אין השומר קונהו, בכל זאת מוסכם הדבר שאם החוב לא ישולם, יזכה בו המלוה. לכן במקרה שנשארת יתרה משווי המשכון, סביר להגדירה כחוב רגיל שניתן להפקיע. אבל בכל פיקדון אחר, שלא ניתן כדי לקנותו, אין היתר להפקיע.

יש להוסיף עוד הסבר מדוע נקל לקנות משכון נכרי זה, כי אפילו שהנכרי יורש את אביו, עדיין לא ברור שבכוחו לרשת מה שאינו ברשות אביו בעת המיתה, לכן נקל לקנות משכון זה. אבל בכל פקדון רגיל, מדוע יוכל להפקיעו מן הנכרי.

❖ דעת הנתיבות שפיקדון כהלוואה

ואין להקשות על האמור ממה שהביא ספר פתחי חושן (הלכות גניבה פרק א) שדעת הנתיבות¹³ "שפיקדון הוה כהלוואה"¹⁴. כי המעיין שם בדברי נתיבות המשפט יראה נכוחה שדן במשכון, ולא בפיקדון.

11. קידושין יח, א והובא בשלחן ערוך חושן משפט סימן רפג סעיף א.

12. משכון שניתן תמורת הלוואה נקנה למלוה לכל תקופת ההלוואה, כמבואר בגמרא, פסחים לא, ב.

13. נתיבות המשפט סימן קצד אות ז.

14. הנתיבות העלה דין זה מדברי החלקת מחוקק (אבן העזר סימן כח ס"ק כא).

וראה מה שכתב הרמ"א (סימן כח סעיף יב):

וכל זה במשכון שיש לו מישראל, אבל מעכו"ם אינה מקודשת, ואם מכרו המלוה לאחר, וקידש בו הוה מקודשת.

מבואר כי לדעתו לא ניתן לקדש במשכון הנכרי, כי אינו בבעלות המלוה, וגם אם יקדש בו אשה, לא יחולו קידושין. אלא אם כן ימכרנו לאחר שאינו חייב להחזירו לגוי (כי הראשון צריך להסתדר עם הגוי), ואז יחולו קידושין.

5. ההתנהגות המתבקשת מיהודי

עלינו לצרף לנידון זה, את דברי הרמב"ם, בפירושו למשנה, מהם ניתן להבין גודל חובתנו לנהוג ביושר אפילו עם נכרים.

ויש כאן דין, אומר אותו, הואיל ונתגלגלו הדברים לענין זה. והוא, שהמקומות שמשתמשין בהן בדינרין ובמעות במנין, אסור לאדם להחזיק דינר או מעה שחסר ממשקלו שתות או יותר אלא יחתכנו, וכל שכן שלא ישתמש בה או יטעה בה את הגוי. כי זה שחושבים המוני בני אדם ואפילו יחידיהם כי הטעויות שכאלה מותרות עם הגוים אינו נכון ודעה בלתי נכונה, אמר ה' בתורתו הקדושה במי שמוכר את עצמו לעובד עבודה זרה או לעבודה זרה עצמה, כמו שנתבאר בפירוש, אמר וְחָשַׁב עִם קַנְהוּ, ואמרו עליהם השלום (בבא קמא ק"ג, ב), יכול יגלוס עליו, תלמוד לומר וְחָשַׁב, ידקדק עמו בחשבון, וענין יגלוס, יעדים עליו ויטעהו. ואמרו אם כן דברה תורה בגוי שתחת ידיך קל וחומר לגוי שאינו תחת ידיך, אם החמירה תורה על גזלו של גוי קל וחומר על גזלו של ישראל.

וכן אינן מותרין האונאות והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסלוף עם הגוים, אמרו עליהם השלום אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הגוי. וכל שכן אם יהא תלוי חלול השם שאז יהיה העון חמור יותר, ויושגו

לאדם תכונות רעות על ידי כל המעשים הרעים הללו אשר העיד
 יתעלה על עצמו שהוא מתעב אותן כשלעצמן, נעשו עם מי שנעשו,
 והוא אמרו (דברים כה) **פִּי תוֹעֵבֵת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל עֲשֵׂה אֱלֹהֶיךָ כָּל עֲשֵׂה עוֹל**
 (פירוש המשנה לרמב"ם מסכת כלים פרק יב משנה ז).

❖ לשון המאירי

עוד יש להוסיף לנידון זה את לשון המאירי, הסבור כי בימינו אין הבדל
 כלל בין יהודי לגוי, בדינים אלה:

נמצא שאף עובדי האלילים ושאינם גדורים בדרכי הדתות אסור לגזלם,
 ואם נמכר לו ישראל, אסור לצאת מידו בלא פדיון. וכן אסור להפקיע
 את הלואתו. ומכל מקום, אין אדם חייב לחזור אחר אבדתו כדי
 להחזירה לו, ולא עוד אלא אף מי שמצא אבדתו אינו חייב להחזירה,
 שמציאה מקצת קנין הוא, וחזרתו דרך חסידות, ואין אנו כפופים
 לחסידות למי שאין לו דת. וכן טעותו, אם טעה מאליו, שלא
 מתחבולתו ולא מהשתדלותו, אין הכרח בהשבתו. ומכל מקום, אם
 נודע לו על כל פנים, חייב להחזירו. וכן אף באבדה, כל צד שיהא חלול
 השם בעבובה, מחזירה.

הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על איזה
 צד, אף על פי שאמונתם רחוקה מאמונתנו, אינם בכלל זה, אלא הדי
 הם כישראל גמור לדברים אלו, אף באבדה ואף בטעות, ולכל שאר
 הדברים בלא שום חלוק (מאירי בבא קמא קיג, ב).

❖ מעשה שיש בו צד חילול השם, אינו ראוי

יש להתחשב בנקודה נוספת. אם להלכה רשאי להותיר את הכסף בידו,
 כיצד יתכן שייגרם מזה חילול השם, וכי בקיום מצוות הבורא יש חשש
 לחילול ה'?' ואם בכל זאת יש צד של חילול ה' במעשה כזה, מוכרח
 להיות, שהדעות כולם מסכימות שהוא מעשה שאינו ראוי.

סימן מה – עזוב תעזוב עמו

1. מבוא
2. מקור המצוות
3. מצוות שבממון או בנפש
4. פריקה בחינם וטעינה בשכר
5. דין תלמיד חכם במצוות פריקה וטעינה
6. סיכום

ס

1. מבוא

שתיים מן המצוות המיוחדות בתורה הן מצוות פריקה וטעינה, שנעסוק בהן במאמר זה. ראשית נברר את המקור למצוות אלו ונשאל לאיזו קטגוריה הן משתייכות, אם הן מצוות שבממון או שבנפש. לאחר מכן נברר את גדרי המצוות, מתי יש לסייע בחינם ומתי מותר לתבוע שכר, ומתוך כך נלמד על החשיבות הגדולה של העזרה לזולת באופנים שונים. לסיום נשאל האם תלמיד חכם מחוייב במצוות אלו, ונלמד מכאן שתי דרכי הנהגה כלליות לתלמידי חכמים.

2. מקור המצוות

מצאנו בתורה שני אופנים לחובת עזרה לזולת בשעה שבהמתו כורעת תחת משאה:

א. פריקה - הורדת משא מן הבהמה הכורעת תחת הכובד. חיוב זה נלמד מהפסוק:

כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׁנֵאֵךְ רֵבִיץ תַּחַת מִשָּׂאוֹ וְחִדְלָתָּ מֵעֹזֵב לוֹ עֹזֵב תֵּעֹזֵב עָמוֹ (שמות כג, ה וברש"י שם).

ב. טעינה - לאחר שהמשא פורק מן הבהמה יש לסייע להעמיס אותו בחזרה. חיוב זה נלמד מהפסוק:

לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמוֹר אֶחֱיֶיךָ אוֹ שׂוֹרוֹ נִפְלִים בַּדֶּרֶךְ וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הֲקִים תְּקִים עָמוֹ (דברים כב, ד וברש"י שם).

3. מצוות שבממון או בנפש

מצוות התורה נחלקות לכמה חלקים. ישנן מצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחברו. גם בתוך המצוות שבין אדם לחברו יש כמה סוגים, ונראה לסווג אותן לחמש קטגוריות:

- א. מידות - כגון "לא תקום ולא תטור", "ואהבת לרעך כמוך".
- ב. נפש האדם - כגון הצלת אדם המצוי בסכנה או הסרת מכשולים מן הדרך.
- ג. כבודו של האדם - כגון איסור אונאת דברים או האיסור לבייש את חברו.

ד. ממונו - כגון איסור גזלה וחיוב השבת אבדה.

ה. שמו - כגון איסור לשון הרע.

במצוות פריקה וטעינה יש לברר האם הן שייכות למצוות שבממונו או למצוות שבנפשו. בהשקפה ראשונה נראה לומר שהן שייכות לממון, כהשבת אבדה למשל, משום שעל ידי הפריקה והטעינה אנו מצילים את הבהמה והמשא, שהם ממונו של האדם. אולם כאשר נתבונן בדברי

הראשונים נראה כי יש כאן נקודה אחרת. ראשית נתבונן היכן היה צריך הרמב"ם להביא הלכות אלו; לכאורה מקומן בהלכות גזלה ואבדה, אך הרמב"ם הביאן דווקא בסוף הלכות רוצח ושמירת הנפש, ללמדנו שהלכות אלו קשורות יותר לנפש האדם ולא לממונו. גם בספר המצוות אנו רואים שהרמב"ם מוסיף מעבר למה שכתוב בתורה, וזו לשונו:

שצונו להקים המשא על הבהמה או על האדם כשיהיה לבדו אחר שנורידהו ממנו או אחר שהורידהו זולתינו. שאנחנו כמו שנצטוינו להורידו ממנו כן נצטוינו לטענו עמו והוא אמרו יתברך (תצא כב) הקם תקים עמו (ספר המצוות עשה רג).

הרמב"ם הוסיף וביאר לנו שהמצווה אינה נוגעת רק למשא שנושאת בהמה על גבה, אלא גם למשא שנושא האדם. מקורו של הרמב"ם הוא מסיפור המובא בגמרא¹ על רבי ישמעאל ברבי יוסי, שרצה לסייע לאדם שנשא משא על כתפו. להלן נדון בסיפור זה ובמשמעויותיו ההלכתיות. בספר החינוך באים הדברים לידי ביטוי בצורה ברורה יותר, ואלו דבריו:

משרשי המצוה, ללמד נפשנו במידת החמלה שהיא מידה משובחת, ואין צריך לומר שחובה עלינו לחמול על האיש המצטער בגופו, אלא אפילו המצטער באבדת ממונו מצוה עלינו לחמול עליו ולהצילו (מצווה פ).

עיקר עניינה של המצווה הוא לקנות בנפשנו את מידת החמלה² על ידי שמסייעים לזולת המצטער צער הגוף. התורה חידשה כאן שאפילו אם הזולת מצטער רק באבדת ממונו, גם אז מצווה עלינו לסייעו. במילים אחרות, עיקר הדגש כאן הוא על צער האדם ולא על חסרון ממונו, וממילא ברור שאין מצווה זו רק בבהמה, אלא גם אדם שנתקע עם רכבו

1. בבא מציעא ל, ב. וכן כתב המנחת חינוך במצווה פ, שזהו המקור לדין זה.

2. וזה שייך לקטגוריה של המצוות השייכות למידות.

וכדומה יש לסייע לו, וכן אדם הנושא מזוודה גדולה מצווה לסייע לו. אמנם ביד החזקה לרמב"ם³ ובשולחן ערוך⁴ לא מובאת הדוגמא של אדם הנתון בצער; אך נראה דאדרבה, דווקא משום שלעזור לאדם זה דבר פשוט אין צריך לכותבו, וכפי שכתב החינוך.

4. פריקה בחינם וטעינה בשכר

אחר שלמדנו את החשיבות שבסיוע לזולת בשעת צער, יש לברר אם מחוייבים אנו לעזור בחינם או שאפשר לתבוע על כך תשלום. כאמור לעיל, ישנו פסוק אחד המביא את מצוות הפריקה - "עזוב תעזוב", ופסוק אחר המצווה על הטעינה - "הקם תקים". נאמר בגמרא:

מצוה מן התורה לפרוק אבל לא לטעון. מאי אבל לא לטעון? ... אלא מצוה מן התורה לפרוק בחנם ולא לטעון בחנם אלא בשכר, רבי שמעון אומר אף לטעון בחנם... מאי טעמייהו דרבנן? דאי סלקא דעתך כרבי שמעון, לכתוב רחמנא טעינה ולא בעי פריקה, ואנא אמינא ומה טעינה דלית בה צער בעלי חיים וליכא חסרון כיס חייב, פריקה דאית בה צער בעלי חיים וחסרון כיס לא כל שכן, אלא למאי הלכתא כתביה רחמנא? לומר לך פריקה בחנם טעינה בשכר (בבא מציעא לב, א).

הגמרא מבארת שחכמים ורבי שמעון נחלקו אם מצווה לטעון בחינם כשם שמצווה לפרוק בחינם. להלכה אנו פוסקים כחכמים, וטעמם מבואר בגמרא: שאם היה דין פריקה וטעינה שווה, די היה לכתוב ציווי רק לגבי טעינה, והיינו למדים בקל וחומר - אם אנו חייבים בטעינה, אף שאין היא באה משום צער בעלי חיים וחסרון כיס (שהרי המשא אינו על הבהמה ואין היא נזוקת ממנו כעת), כל שכן שנתחייב בפריקה, הבאה משום צער בעלי חיים וחסרון כיס (שהרי הבהמה כורעת תחת משאה); וכיון שהתורה ציוותה גם על הפריקה, יש ללמוד שיש חילוק ביניהם -

3. הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יג (ועיין שם בהלכה ט שנזכר שם צער ישראל).

4. חושן משפט סימן רעב.

פריקה בחינם, אך טעינה אפשר לבקש עליה שכר. בביאור העניין נראה שוודאי שאין אדם חייב לעזור בחינם לחברו בכל צעד ושעל. למשל אדם העובר דירה ומבקש מחברו שיעזור לו לשאת את הדברים, להעמיס על המשאית וכן הלאה, יכול חברו לענות לו שייקח חברת הובלות, ואם הוא חפץ בעזרתו שישלם לו. זהו עומק דברי הגמרא שהמצווה לעזור בחינם קיימת רק כאשר האדם נתון כרגע בעת משבר, או משום צער בעלי חיים⁵ או חסרון כיס, ואלולי העזרה המיידית ייגרם פה הפסד; וזהו עניינה של מצוות הפריקה. אך אם האדם אינו נתון כעת בבעייה, אלא שכדי להתקדם ולהגיע למקום מסוים הוא זקוק לעזרה שבדרך כלל משלמים עליה, אין חברו מחויב לעזור לו בחינם; וזהו שורש מצוות טעינה.

כדי להמחיש את החילוק בין שתי המצוות נביא דוגמא - האם יש חיוב לקחת טרמפיסטים? לדעתי הדבר תלוי במקרה; אם באותו מקום מצויה תחבורה ציבורית מסודרת ומזג האוויר נינוח, אין חובה לקחת טרמפיסטים, ואם לוקחים - אפשר לבקש כסף על השתתפות בנסיעה⁶. אך אם מדובר ביום גשום, בעת שתחבורה ציבורית אינה מצויה, ולטרמפיסט יש תיק גדול, צריך לעזור לו בחינם. כלומר, כאשר יש צער הגוף או הפסד ממון בלתי צפוי יש לעזור בחינם, אך כשאין צער ואין הפסד, אין חובה בכך ומותר לבקש על כך כסף. אמנם יש לי ספק מה הדין במקרה שקיים רק אחד מן התנאים, היינו

5. היינו צער הבהמה, אך כפי שביארנו לעיל כל שכן אם האדם עצמו מצטער, שאין הוא גרוע מבעלי חיים. ואולם החוות יאיר כתב בתשובה (סימן קצא) שאין ללמוד קל וחומר לצער האדם מצער בעלי חיים, משום שהתורה הקפידה במיוחד על צער בעלי החיים, שחסרה להן דעת ונפש המשכלת לסבול, מה שאין כן האדם "איבעיא ליה ליתובי דעתיה ולקבל מאהבה אשר יארע לו". אך הסמ"ע (חושן משפט סימן רעב ס"ק יג) כתב בפשיטות שיש קל וחומר, וכן משמע מתשובת הרשב"א (חלק א סימן רנו).

6. וכן לדעתי ראוי כאשר נוסעים כמה חברים לחתונה וכדומה, שישתתפו עם בעל הרכב בהוצאות הדלק.

שיש רק צער הגוף בלי הפסד ממון, או שיש הפסד ממון פתאומי בלי צער הגוף. ונראה למעשה שבמקרה כזה יעשה בחינם.

5. דין תלמיד חכם במצוות פריקה וטעינה

בגמרא⁷ מבואר שהדין שנאמר בהשבת אבדה ש"זקן ואינה לפי כבודו" פטור מלטפל באבדה, שייך גם במצוות פריקה וטעינה. הגמרא מספרת שם על רבי ישמעאל, שהיה מהלך בדרך ופגש אדם שהיה נושא עצים על כתפו ועמד לנוח. ביקש אותו אדם מרבי ישמעאל שיעזור לו לטעון את העצים על כתפו. שאלו רבי ישמעאל כמה שווים העצים, ענה לו שהם שווים חצי זוז; נתן לו רבי ישמעל חצי זוז, לקח את העצים והפקירם. הגמרא שואלת שם מדוע היה צריך רבי ישמעאל לסייע לאותו אדם, הרי "זקן ואינה לפי כבודו פטור", ומתרצת שרבי ישמעאל עשה לפנים משורת הדין.

נמצנו למדים מדברי הגמרא שיש מעיקר הדין פטור לזקן ואינה לפי כבודו גם במצוות פריקה וטעינה, אלא שלפנים משורת הדין יכול להחמיר.

אמנם אם נדקדק בדברי הגמרא נראה שרבי ישמעאל לא החמיר על עצמו לסייע לאותו אדם, אלא לשלם לו - ובעצים עצמם הוא לא נגע. ואם כן, עדיין יש מקום לשאול אם מותר לו להחמיר על עצמו ולסייע בטעינת העצים עצמם. בשאלה זו נחלקו הרמב"ם והרא"ש; הרא"ש כתב:

ויראה לי כיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו, איסור הוא לגבי דידיה שמזלזל לכבוד תורה במקום שאין חייב. ומשום ספק ממון חבירו אם הוא מחויב בו לא יזלזל בספק איסור. והחכם שבא לעשות לפנים משורת הדין יוותר מממונו ויעשה כמו שעשה רבי ישמעאל ב"ד יוסי. אבל אין לו רשות לזלזל בכבודו (בבא מציעא פרק ב

7. בבא מציעא ל, ב.

סימן כא).

הרא"ש סבור שאם יזלזל החכם בכבודו יש בכך פגיעה בכבוד התורה. ואולם הרמב"ם כתב:

ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין, אפילו היה הנשיא הגדול, וראה בהמת חבירו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן פורק וטוען עמו.⁸

לדעת הרמב"ם רבי ישמעאל היה יכול גם לסייע ממש לאותו אדם, אלא שהעדיף לוותר מממונו.

מכאן אנו למדים מחלוקת שורשית בהנהגת תלמיד חכם. הרא"ש סובר שתלמיד חכם אסור לו לזלזל בכבודו, שהוא כבוד התורה, ואילו מהרמב"ם עולה שאדרבה, זהו כבוד התורה שמסייע לחברו בעת צער.⁹ אני כשלעצמי מתחבר יותר לגישתו של הרמב"ם, אך כמובן שאלו ואלו דברי אלוקים חיים; ויש למצוא את הדרך הממוצעת גם ביחסי רב ותלמיד כיצד מצד אחד להתקרב, ומצד שני לדעת שהרב אינו חבר ויש לכבדו כראוי.

8 הלכות רוצח ושמירת הנפש יג, ד. וכן משמע מלשון המאירי: "אף על פי שהתרנו את הרצועה שכל שאינה לפי כבודו אינו טעון להחזיר או לפרוק ולטעון, מכל מקום ראוי לכל אדם לנהוג קלות ראש בעצמו בענינים אלו ולהכנס בשלמות המדות לפנים משורת הדין" ואם הכוונה רק לוותר על ממונו אין זה נקרא קלות ראש.

9. וכעין שכתב הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ל הלכה ו): "אף על פי שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו, חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן, ומהן מי שהיה מבשל או מולח בשר או גודל פתילות או מדליק נרות, ומהן מי שהיה יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה אף על פי שאין דרכו בכך, וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח". ולכאורה זוהי קושיא על הרא"ש, שהרי דוגמאות אלו שהרמב"ם מביא לקוחות מהגמרא, אך הביאור הלכה (סימן רנ) כתב שיש לחלק בין מצוות שניכר שעושה אותן לשם ה' לבין מצוות שאין ניכר בהן, כאבידה וכדומה, עיין שם.

6. סיכום

למדנו שעיקר מצוות פריקה וטעינה הוא להתחשב בצער האדם ובהפסדו כאשר נמצא במצוקה. מתוך כך נובע החילוק בין פריקה לטעינה, שפריקה יש לעשות בחינם, לעומת הטעינה שאפשר לבקש עליה שכר. לאור זאת ביארנו שזהו יסוד כללי, שכאשר שרוי אדם בצער פתאומי יש לסייעו בחינם, מה שאין כן במקום שאין בו צער אין לחייב לסייע בחינם. לסיום ראינו את מחלוקת הרמב"ם והרא"ש אם תלמיד חכם רשאי להחמיר על עצמו ולסייע בפריקה וטעינה, אף שאפשר שיש בכך משום פגיעה בכבודו.

סימן מו – היתר מכירה - כיצד לנהוג?

1. שאלה
2. שביעית בזמן הזה
3. להלכה
4. האם זמננו מוגדר "שעת הדחק"?
5. דיון על תוקפו ההלכתי של היתר מכירה

נא

1. שאלה

הנה קרבה שנת השבע, וידוע שיש מתירים לצרוך תוצרת חקלאית שגדלה בשדות יהודים שנמכרו לנכרים, על פי היתר מכירה, ולעומתם יש אומרים שצריך להחמיר, ולצרוך רק גידולים משדות של נכרי. מה דעתו של הרב?

תשובה: לדעתי יש לצרוך דוקא מהיתר מכירה. ואסביר את העניין בקיצור האומר¹.

1. השתדלתי לתמצת את הדיון, ולא להביא מקורות בלי סוף, לכן הובאו כאן המקורות העיקריים.

2. שביעית בזמן הזה

ידוע שנחלקו הפוסקים אם שמיטה בזמן הזה היא מן התורה, מדרבנן או ממידת חסידות².

ומדברי המחבר והרמ"א יש בידינו הכרעה ברורה. שיטת המחבר שחכמים תקנו לשמור בזמן הזה את דיני השמיטה, כפי שמפורש בבית יוסף³ שפירש את דברי הטור, הכותב כי דיני שביעית בזמן הזה הם דרבנן, וכך כתב הבית יוסף:

ובשביעית היא שמיטה ואסור בחרישה ובזריעה ובכל עבודת קרקע בארץ ישראל האידנא מדרבנן. בפרק השולח (גיטין לו, ב) אמרינן דשביעית משמטת בזמן הזה מדרבנן ומשמע התם דבין שמיטת קרקע בין שמיטת כספים לא נהגי בזמן הזה אלא מדרבנן וגם בירושלמי דההוא פירקא (הלכה ג) מייתי מקרא שאין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג כלומר מדאורייתא אינה נוהגת, אבל מדרבנן נהגא. וכך הם דברי הרמב"ם בהלכות שמיטה פרק ט' (הלכה ב - ג), ופרק י' (הלכה ט) וכתב סמ"ג (עשין קמז דה, ב) דהכי קיימא לן ולא כתנאי (ספרא בהר פרשתא ב אות ב) דסברי דשביעית נוהגת אף על פי שאין יובל נוהג⁴.

מבואר בצורה ברורה שמסוגיות הגמרא⁵ משתמע כי דין שמיטת כספים ושמיטת קרקע כרוכים זה בזה, וכיון ששמיטת כספים בזמן הזה מדרבנן, כמו שפסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן סז סעיף א), הוא הדין

2. האריך בזה שו"ת הר המר יורה דעה סימן ד. וכן הרב קוק במבוא לספרו שבת הארץ. וראה בדברי הרב עובדיה במאמרו על היתר מכירה, והדברים עתיקים. וברור שכולם מסכימים שמעיקר הדין אין שמיטה בזמן הזה מן התורה.

3. יורה דעה סימן שלא.

4. ערוך השולחן (ערוך השולחן העתיד סימן טו) פסק על פי הרמב"ם, ששמיטה בזמן הזה היא מן התורה. אולם לא הביא כלל את דברי הטור ובית יוסף המפורשים לא כך, ואנן אתכא דבית יוסף סמכינן, וצריך עיון.

5. מועד קטן ב, א וגיטין לו, א.

שמיטת קרקע, שאינה נוהגת אלא מדרבנן. והטעם לכך הוא משום שדיני השמיטה תלויים בדיני היובל, וכיון שבזמן הזה אין היובל⁶ נוהג, גם השמיטה אינה נוהגת מן התורה, לא שמיטת קרקע ולא שמיטת כספים. וכך כתב בשלחן ערוך הנזכר:

אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה, אלא בזמן שהיובל נוהג. ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, בכל מקום.

לעומת זאת, הרמ"א סבור כשיטת הראשונים לפיהם אין שמירת השמיטה אלא מידת חסידות, כי מה שתיקנו רבנן לשמור את דיני השביעית לא התקינו כן אלא בזמן שהיובל נהג מדרבנן, אבל בזמן שאף היובל אינו נוהג מדרבנן, גם השמיטה אינה נוהגת, אף לא מדרבנן, וכמו שכתב בהלכות פרזבול (חושן משפט סימן סז סעיף א):

כן הוא הסכמת הפוסקים (שהשמטת כספים נוהגת מדרבנן). אבל יש אומרים דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה; ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו, שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה, והמנהג (שלא לנהוג השמטת כספים) היו נוהגים עדין בזמן הרא"ש, כמו שכתוב בתשובה (הטור סה הביאו) שהיה צווח בכרוכיא לבטל המנהג, ולא אשגחו ביה.

מבואר בדבריו שאין שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה כלל, אף לא מדרבנן. ואין זה כלל רק בענין שמיטת כספים, אלא גם לגבי שמיטת קרקעות, כפי שמוכרח בגמרא ובדברי הבית יוסף ששמיטת כספים ושמיטת קרקע כרוכים זה בזה. נמצא כי לפי שיטת הרמ"א אין בזמן הזה דין שביעית אף בקרקעות.⁷

עד כה עלה בידינו, כי דין שמיטה בזמן הזה שנוי במחלוקת המחבר

6. מאחר וכדי שהיובל ינהג מן התורה, צריך כל העם לדור בארץ, ושהקרקעות תחולקנה לפי שבטים (רמב"ם שמיטה ויובל פרק י הלכה ט).

7. ועיין בתשובה של הרב עובדיה יוסף (המובאת בסוף ילקוט יוסף שביעית) שהביא כי זו שיטת חמישה ראשונים.

והרמ"א, שלמחבר יש לשמור שמיטה על כל פנים מדרבנן, ולפי הרמ"א אין השמיטה נוהגת אף לא מדרבנן.
יש להוסיף על כך מחלוקת נוספת של הפוסקים, שנחלקו איזו שנה נחשבת שנת שמיטה, וכפי שכתב הרמ"א:

ובחשבון שנת השמיטה נפלה מחלוקת, והעיקר ששנת ש"כ ושנת ש"ז היתה שמיטה.

3. להלכה

אחר הצגת הדעות השונות, נסביר כיצד יש לפסוק להלכה. הנה זה ברור, שאם אפשר לקיים את המצוה, ודאי יש לקיימה, כי אין אנו סולדים ממצוות, אלא רודפים ומבקשים לקיימם, וכפי שהתייחס לכך הרב קוק בתשובה (משפט כהן סימן סא):

על כל פנים, ודאי אין לעדעך כלל על היתר המכירה. אלא שלבי דוי שהננו מופקעים מקדושת המצוה החביבה, שאפילו אם לא יהיה לנו ממנה כי אם זכר וספק מצוה, גם כן אין שיעור לחיבתה. והרי גם בספר תורה אין אנו בקיאים בחסרות ויתרות, ומכל מקום הננו ברוך ה' מקיימים מצות כתיבה, משום דרחמנא אמר עביד מצוה, וכמה דאפשר ניחא ליה. והכי נמי יש לנו להשתדל בכל כוחנו כמה דאפשר, שיימצאו מקיימים בפועל ובמילוי מצות שמיטת הארץ בארץ הקדש, והשי"ת יעזר לנו על דבר כבוד שמו ונחלתו.

אמנם מה יעשה אדם כאשר מכח המצוה בא לידי דוחק כספי והפסד מרובה. במקרה כזה, כתבו הפוסקים, שבדין דרבנן מותר לסמוך אפילו על דעת יחיד כנגד רבים, כמבואר בדברי הש"ך, יורה דעה סוף סימן רמב, בהוראות, סוף סעיף קטן ב:

וכן סומכים על התלמיד במקום הרב באיסור דרבנן, אם הוא שעת הדחק. וכן במחלוקת יחיד ורבים, אם עשה כיחיד להחמיר, מהדרין

עובדא. ואם הרבנים מחמירים, סומכים על היחיד, באיסור דרבנן ושעת הדחק.

הרי כי ברור הדבר שבשעת הדחק אפשר לסמוך על הרמ"א, בדין השמיטה שהוא לכל היותר איסור דרבנן. יתר על כן, מצינו פוסקים שמקילים אף יותר - ואף שאיננו צריכים דבריהם, יש בכך כדי לשבר את האוזן בכך שאפשר לסמוך על דעת יחיד, אפילו באיסור תורה וכפי שכתב הט"ז (יורה דעה רצג, ס"ק ב)⁸:

ומכל מקום נראה לפי עניות דעתי ללמד זכות הגון על ההיתר בזה (להתיר חדש בחוץ לארץ כנגד פסק השולחן ערוך), דהך איסור דחדש בחוץ לארץ הוא פלוגתא דתנאי בפרק קמא דקדושין (דף לח) דתנא קמא דמתניתין סבר ליה חדש אין נוהג בחוץ לארץ דכתיב ביה בכל מושבותיכם והיינו לאחר ירושה וישיבה דוקא ורבי אלעזר סבר ליה חדש נוהג בכל מקום דמושבותיכם בכל מקום שאתם יושבים משמע ור' ישמעאל ורבי עקיבא פליגי גם כן בזה דרבי ישמעאל סבר ליה כתנא קמא ורבי עקיבא כרבי אלעזר ... ופסקו לחומרא כסתמא דעדלה ואם כן יש לנו לדון ולומר דבמדינות אלו שהוא שעת הדחק דחיוו של אדם תלוי בשתיית שכר שעורים ושבולת שועל כדאי הוא התנא קמא לסמוך עליו בשעת הדחק כיון דלא איפסקא הלכה בפירוש בגמרא כרבי אלעזר.

מלבד האמור, כבר ציטטנו את דברי הרמ"א שקיימת מחלוקת מתי היא שנת השמיטה. והרמ"א, הגם שהכריע בזה, הרי ציין מחלוקת זו. דבר זה מלמד כי דין השמיטה הוא דין שתמיד מצוי בספק. כי יש ספק אם בכלל יש כאן איסור דרבנן.

8. עיין גם בתשובת הרב עובדיה יוסף, שהאריך מאוד לחזק שיטה זו, וכן עשה הרב קוק במבוא שלו.

4. האם זמננו מוגדר "שעת הדחק"?

יש הטוענים שבזמננו, מאחר ונתחזקה כלכלת המדינה לאין שיעור, אין זו שעת הדחק, אבל אני לא סבור כן, משני טעמים.

א. חוזק כלכלת המדינה לא יועיל לחקלאי העלול לאבד את פרנסתו, לכן ודאי יש להגדיר זאת כשעת הדחק.

ב. מלבד זאת, הטעם העיקרי לכך הוא האחריות המוטלת על מנהיגי העם, שיתקיים רצף של ביטחון תזונתי לכל תושבי המדינה. ולא יתכן שמחייטנו תהא מותנית ביבוא משכינינו הערבים. לכן אין לך שעת הדחק גדולה מזו.

נמצא מכל זה, כי מעיקר הדין אפשר להתיר פעילות חקלאית בארץ ישראל, גם בלי היתר מכירה, וכך כתב הרב קוק במבוא לספר שבת הארץ, וגם הרב עובדיה יוסף בתשובתו בעניין היתר מכירה. ונצטט כאן מדבריו הברורים של הרב עובדיה יוסף:

ולפי האמור נראה שיש מקום לדון להתיר עבודת קרקע בשביעית בזמן הזה אפילו בלי שום מכירה לגוי... אכן מאחר שיש תקנה לסמוך על היתר המכירה, שנעשה על פי גדולים חקרי לב בודאי עדיף טפי.

לפי זה ההיתר מכירה הוא חומרא. שהרי מעיקר הדין אפשר לסמוך בשעת הדחק על הפוסקים המקילים, שבזמן הזה אין השמיטה נוהגת כלל אלא רק ממידת חסידות.

5. דיון על תוקפו ההלכתי של היתר מכירה

הנה מהותו של היתר המכירה הוא מכירת קרקעות חקלאיות לאינו יהודי למשך שנתיים, במהלכם הוא נותן ליהודי רשות לעבד את השדות שמכר. הראשון שהביא היתר זה הוא שו"ת שמן המור⁹, ואחריו הביאו עשרות גדולי עולם היתר זה. וראה בספרו של הרב טיקוצ'ינסקי "ספר השמיטה" (עמודים נט-סו), שם מנה את הפוסקים שהתירו זאת, עד זמנו¹⁰. והרבנות הראשית אף היא, שבה וחזרה על ההיתר מידי שמיטה. אמנם לעומת דעה זו, העלו כמה פוסקים מספר טענות נגד היתר המכירה.

- א. יש שטענו כי אין זו מכירה, מאחר ובכל מכירה הקונה עושה שימוש בחפץ הנקנה, ולא מאפשר למוכר להשתמש בו.
- ב. כמו כן, האם יש כח במכירת הקרקע לנכרי כדי לבטל את קדושת הארץ.
- ג. הרי אסרה התורה מכירת קרקע מארץ ישראל לאינו יהודי, כנאמר "לא תחנם" - כלומר, לא תתן להם חניה בקרקע, כפי שדרשו חכמים¹¹.
- ד. הסומך על היתר מכירה מגלה חוסר ביטחון בהקב"ה.

9. יורה דעה סימן ד.

10. רבי יהושע הגאב"ד קוטנא, רבי שמואל מוהליבר הגאב"ד ביאליסטוק, רבי שמואל זנויל קלפיש מו"צ ורשא, ראש ההוראה בגולה מוהר"ר יצחק אלחנן הגאב"ד קאוונא, זה בשנת תרמ"ט. ועיין שם מה קרה בכל שמיטה ושמיטה.

11. עבודה זרה כ, א.

ראה טענה זו בלשון החזון איש (שביעית סימן כד אות ד) "אבל חניה בקרקע, המציאות של עובד עבודה זרה על אדמת ישראל בקנין, שנאוי לפני המקום, כל שקנה הקרקע והיא שלו. הרי עובד עבודה זרה חונה על קרקע הארץ, וגם לא ניתנה תורה לשיעורין, ובכל נכרי שמכר לו עבר בלאו, אף שלפי ראות עינינו אינו מתאחז בה וכו', ולפיכך אין מקום להתיר למכור לנכרי בשביל להפקיע קדושת שביעית, ואדרבה איסור שביעית דרבנן בזמן הזה, ומכירה לאו דאורייתא, כטריפה ובשר בחלב וכיוצא בו".

אבל יש להשיב על טענות אלה דבר דבור על אפניו:
 א. איסור השמיטה הוא איסור הלכתי, ואם מבחינת ההלכה, פעולת המכירה מוגדרת מכירה, די בזה. והנה בעסקת מכירה זו, שני הצדדים מעוניינים בה. הן המוכר שדוּתו לנכרי בשביעית, שעושה זאת כדי להנצל מאיסור עבודה בשביעית. והן הקונה הנכרי, שמעוניין בכך משום בצע כסף, שהרי לבסוף ירוויח כסף על עסק זה. מאחר וקונים את הקרקע בחזרה ומשלמים לו רווח. וכבר עושים שימוש מזה דורות במכירה הלכתית כדי להתיר אפילו איסור תורה של חמץ. וגם כשמבקשים שהגוי יעבוד בשבת, מתירים זאת על ידי שעושים אותו שותף בעסק באופן רשמי בלבד, ויש עוד דוגמאות רבות לכך¹².

ב. יש כח ביד המכירה להפקיע את הקרקע מקדושתה, כמו שפסק המחבר בספר התשובות שלו אבקת רוכל (סימן כה), שיש קנין לגוי להפקיע הקדושה במצוה דרבנן.

ג. לגבי איסור לא תחנם כבר נאמרו תירוצים רבים¹³. כאן נצטט מדברי שו"ת שמן המר (הרב מרדכי רובין, אב"ד חברון, יורה דעה סימן ד) שכתב:

על ידי תקון מכירה, הלא הוא גורם להיות לישראל חנייה בקרקע יותר, שיקנו כרמים בארץ הקדושה הלזו.

רבים מן הפוסקים נתנו את הסבר זה, שיש בו כל כך הרבה מן ההגיון. כלומר, מטרת האיסור לא תחנם הוא כדי שהאחיזה היהודית בארץ ישראל תתחזק ותרבה. וכיון שגם היתר המכירה מביא לתוצאה זו, בהכרח שזה מה שצריך לעשות. בעוד שהנמנעים מצריכת תוצרת

12. על פי שבת הארץ (מבוא אות יג). מכירה זו מבוססת הרבה יותר מהיתר עיסקא, ואם זו התקבלה על ידי כולם, ודאי יש ליתן תוקף של מכירה גם למכירת הקרקעות בשביעית.

13. יש שאמרו כי איסור מכירת הקרקעות הוא רק לנכרי עובד אלילים. או רק זה שאין לו קרקע. או שהמוסלמים שונים משאר נכרים, מאחר ונחשבים גר תושב. עיין שבת הארץ, מבוא אות יב. ויש אומרים שדרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא (שו"ת הרדב"ז חלק ו סימן ב אלפים רמ"ז, ושו"ת בנין עולם יורה דעה סימן מח).

חקלאית של היתר מכירה, ורוכשים סחורתם מאינם יהודים הרי מחלישים את האחיזה היהודית בארץ¹⁴.

ד. אין בהיתר מכירה פגיעה במדת הבטחון. ומשום שהבוטח בה' אינו צריך לנהוג בצורה לא רציונלית. כפי שמפורש בגמרא, שכך נהג שמואל הנביא, וצדק בדרכו, כאשר השיב לה' שציוהו למשוך את דוד, ואמר לו "אֵיךְ אֵלֶיךָ וְשָׁמַע שְׁאוּל וְהִרְגֵנִי"¹⁵. זאת למרות שברור כי היה שמואל הנביא בעל בטחון גדול. ובכל זאת לא סמך על הצלה לא רציונלית, רק עשה תחבולות שלא להיפגע מיד שאול.

לעומת זאת, יאֲשִׁיחֶוּ מִלֶּךְ יְהוּדָה, נהרג בקרב עם מצרים, בסברו כי יוכל לסמוך על הבטחת ה', שלא תעבור חרב בארצנו, אפילו שלא על מנת לעשות מלחמה, וסופו של דבר נהרג, אף שהיה צדיק עצום¹⁶.

מאורעות אלו מלמדים כי ההנהגה הנכונה על פי מדת הביטחון היא לפעול על פי ההלכה, באמונה שחיים אלו הם החיים הנכונים, גם אם לפעמים קורה שהצדיק מקבל גזירה רעה. ויש להאריך בזה הרבה, אבל אין כאן מקומו. וידוע שגם האבות הקדושים פחדו ודאגו "שמא יגרום החטא", ומה נענה אנן בתרייהו.

למסקנה, בכל מה שקשור לביטחון התזונתי של האוכלוסייה, צריך לסמוך על היתר מכירה, כי מעיקר הדין היה אפשר להתיר אפילו ללא היתר מכירה, וכפי שהסברנו. והנידון ההלכתי לגבי היתר המכירה, מבוסס היטב, וכפי שהוסבר. לכן ודאי צריך להשתדל לקנות דווקא

14. זו אכן מחלוקת בגישה להלכה. כי האוסרים את המכירה, שמים דגש על הצד הטכני. וכיון שהמוכר עובר על איסור מכירה, אין להתייחס להחזקת או החלשת האחיזה בארץ ישראל. המתירים לעומת זאת שמים דגש יותר על המהות. ולדעתם הנושא העקרוני הוא לא המכירה הטכנית אלא המהות. על כן עדיפה מכירת שדות, כדי למעט אחיזת הנכרים בארץ. מאשר קניית סחורת נכרית, שבמציאות מחזקת את אחיזתם בארץ, אף שבאופן רשמי אין איסור ברכישה זו. ושתי הגישות האלה בהלכה, הם מקור הבדלים בפסיקה במקומות רבים.

15. שמואל א טז.

16. תענית כב, ב.

מהיתר מכירה ולא מיבול נכרי.
כמובן, שגדולה תשוקתנו לקיים כל מצוה הנוגעת לקדושת הארץ, לכן
נקיים את מצות השמיטה כהלכתה בגינות הפרטיים¹⁷.

17. ראיתי מי שכתב כי ראוי לירא שמים להחמיר ולקנות דווקא מנכרי, והוא ממש
גיבור. ואולם אני בעניי לא רואה בכך שום גבורה. הרי אינו מוותר על אכילת ירקות
ולא על אכילת פירות ולא על כלום. ובמקום לעזור ליהודי ולחקלאות מדינתו, עוזר
לחקלאות אויבינו. ואף מי שסובר כי אין לעשות היתר מכירה, הרי אם יש לו שדה,
יוכל להימנע מעיבוד אדמתו. אבל איזו חומרה יש בקיפוח שכר אחיו היהודים. וזה
ברור כי יש להימנע מדבר סרה על כל הרבנים שהתירו זאת, ובודאי שאין לומר כי
הסומך על היתרם אינו ירא שמים, ואין לקנות ממנו.

סימן מז – אוצר בית דין

1. שאלה
2. תשובה
3. המצוות העיקריות של שנת השמיטה
4. המקור לאוצר בית דין
5. ההרחבות שבוצעו על ידי "אוצר הארץ"
6. הקושיות הרבות שעל "אוצר הארץ"
7. מענה על הקושיות
8. מסקנתנו למעשה

טא

1. שאלה

נודע לנו שכבוד הרב סבור כי יש לצרוך פירות וירקות, בשנת השמיטה, דווקא מהיתר מכירה, ויש לכך עדיפות הלכתית על פירות נכרי. אבל לא ראינו התייחסות הלכתית של הרב לגבי פירות אוצר בית דין. וזה מביא אותנו במבוכה, כי בכניסה לחנויות שבאזורנו ניצב שלט פרסומי המעודד רכישת פירות אוצר בית דין, של ארגון "אוצר הארץ", כי בכך, לטענתם, מקיימים את מצות השמיטה לכתחילה. ומעתה מסתפקים אנו האם יש לאוצר בית דין העדפה מסוימת, וכפי שארגון אוצר הארץ מפרסם, או שאין לפירות אוצר בית דין עדיפות על היתר מכירה.

2. תשובה

אין כל ספק שאפשר לצרוך סחורה מארגון אוצר הארץ. שהרי יש להם בית דין הפוסק בכל עניינם, ופשוט שאפשר לסמוך עליהם. והגם שלדעתי יש לצרוך דוקא היתר מכירה, לא באתי לפסול אף אחד, וגם לא לבטל את שיטת הפוסקים שעדיף לצרוך תוצרת נכרית, אלא בעיקר להציג את דעתי. והבוחר יבחר, כל אחד לפי הבנתו. עם זאת, איני סבור כי אוצר בית דין עדיף מהיתר מכירה¹.

כדי להבין זאת, אבאר את העניין מיסודו, לפי הסדר הבא:

א. המצוות העיקריות של שנת שמיטה.

ב. המקור לאוצר בית דין.

ג. ההרחבות שבוצעו על ידי "אוצר הארץ".

ד. הקושיות הרבות שעל "אוצר הארץ".

ה. מענה על הקושיות.

ו. מסקנתנו למעשה.

3. המצוות העיקריות של שנת השמיטה

א. המלאכות האסורות מן התורה

התורה אסרה ארבע מלאכות בשנת השמיטה, כמפורש בפסוק:

וּבִשְׁנֵה הַשְּׁבִיעֵת שֶׁבֶת שֶׁבֶתוֹן יְהִי לְאָרֶץ שֶׁבֶת לֵה' שְׂדֵךְ לֹא תִזְרַע
 וְכַרְמֶךָ לֹא תִזְמַד: אֵת סְפִיחַ קִצְיָרְךָ לֹא תִקְצוֹד וְאֵת עֲנָבֵי נִזְיָרְךָ לֹא
 תִּבְצֹר שְׁנַת שֶׁבֶתוֹן יְהִי לְאָרֶץ (ויקרא כה, ד-ה).

1. עלי להבהיר, כי ארגון 'אוצר הארץ' משווק תוצרת חקלאית שאיננה רק אוצר בית דין, אלא גם פירות ששית שנשמרו בקירור, וסחורה מדרום הערבה, שהבעייתיות ההלכתית שלהם קטנה בהרבה. וגם משווקים סחורה ממצעים מנותקים. כל זה מבורך ביותר. ואיני מתייחס במאמר זה אלא לתוצרת של 'אוצר בית דין'. ונסתייעתי לצורך כך בספרו של הרב יהושע בן מאיר "היתר מכירה או אוצר בית דין" ממנו שאבתי מידע רב, יעויין שם.

הזריעה והזמירה אסורים בכל אופן ודרך. אבל הקצירה והבצירה אסורים רק אם נעשים כדרך הקוצרים והבוצרים. מאחר ובפסוק מפורש שאכילת פירות הפקר בשמיטה, מותרת, ואי אפשר לאכול ללא קטיף, וכך נאמר בכתוב:

וְהִיטָה שְׂבֵת הָאָרֶץ לָכֶם לְאֹכְלָהּ וְגו' תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאֹתָהּ לְאָכֹל (ויקרא כה, ו-ז).

ב. המלאכות האסורות מדרבנן

שאר המלאכות לצורך הקרקע לא נאסרו מן התורה, אלא חכמים אסרום. אבל כשיש בהם צורך למניעת הפסד הגידולים, מותר לעשותם, כפי שכותב הרמב"ם:

ומפני מה התירו כל אלה, שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה, והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם לא גזרו על אלו, שאין אסור מן התורה אלא אותן שני אבות ושתי תולדות שלהם, כמו שביארנו (הלכות שמיטה ויובל פרק א הלכה י).

ג. איסור ספיחין

חכמים אסרו לאכול כל צמח תבואה וקטניות, אף אם צמחו מעצמם. והוא הנקרא 'איסור ספיחין', כדברי הרמב"ם:

ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורין באכילה, ולמה גזרו עליהם מפני עוברי עבירה, שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעוני גנה בתוך שדהו בסתר, וכשיצמח יאכל מהם ויאמר ספיחים הן, לפיכך אסרו כל הספיחים הצומחים בשביעית (הלכות שמיטה ויובל פרק ד, הלכה ב).

בכלל איסור זה, לשיטת הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ד), כל ירק שנלקט מראש השנה של שמיטה, הגם שנזרע בשישית, כמו שכתב בהלכה ט-י:

באחד בתשרי ר"ה לשמיטין וליובלות, פירות ששית שנכנסו לשביעית

אם היו תבואה או קטניות או פירות האילן והגיעו לעונת המעשרות קודם ר"ה הרי אלו מותרין, ואף על פי שאוסף אותם בשביעית הרי הן כפירות ששית לכל דבר, ואם לא באו לעונת המעשרות אלא אחר ר"ה הרי הן כפירות שביעית. התבואה והקטניות אסורין באכילה משום ספיחים ופירות האילן אוכלין אותן בקדושת שביעית.

ובהלכה יב כתב:

הירק בשעת לקיטתו וכו'.

כלומר על הירק הנלקט בשנה השביעית, חל איסור ספיחין.

ד. איסור נתינת פירות שביעית לאינו יהודי

עוד נאסרה נתינת פירות או ירקות שביעית לנכרים, כדברי הרמב"ם:

פירות שביעית אין מוציאין אותן מהארץ לחוצה לארץ וכו' ואין מאכילין אותן לא לעכו"ם... (הלכות שמיטה ויובל פרק ה, הלכה ג).

ה. איסור סחורה

הסחורה בפירות שביעית נאסרה גם היא. ולרוב הפוסקים הוא איסור תורה². ואמנם פירות בכמות מועטת הותרו במכירה בשביעית, אבל המעות המתקבלים תמורתם נתפסים בקדושת השביעית, ומעתה חובה לקנות בכסף זה מאכלים, עליהם תחול קדושת שביעית. כמו כן, נאסרה

2. לרוב הפוסקים יש בזה איסור תורה, כי בתורה (ויקרא כה) נאמר שפירות השמיטה יהיו לְאֶכְלָה, ודרשו חכמים (עבודה זרה סב, א), לְאֶכְלָה ולא לסחורה. ומפורש בגמרא שהעושה סחורה בפירות שביעית עובר על דין תורה (כלשונה: והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה). ולרמב"ן (עשין שלא מנה הרמב"ם, עשה ג) העושה סחורה בפירות שביעית עובר על עשה. והרמב"ם אמנם לא סבור שעובר בעשה ובלא תעשה, אבל מודה שהאיסור הוא איסור תורה (כך משמע מהרדב"ז בפירושו לרמב"ם ומהמגילת אסתר בהערותיו על הרמב"ן). וכך נראה מפשט התורה, שצריך להפקיר את הפירות, ולכן העושה סחורה בהם עובר על עיקר דין שמיטה. אמנם הערוך (ערך אבק) כתב שהאיסור הוא דרבנן.

שקילת ומדידת פירות שביעית בעת מכירתם, כדברי הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק ו:

הלכה א: אין עושין סחורה בפירות שביעית, ואם רצה למכור מעט מפירות שביעית מוכר, ואותן הדמים הרי הן כפירות שביעית וילקח בהן מאכל ויאכל בקדושת שביעית, ואותו הפרי הנמכר הרי הוא בקדושתו כשהיה.

הלכה ג: כשמוכרין פירות שביעית אין מוכרין אותן לא במדה ולא במשקל ולא במנין, כדי שלא יהיה כסוחר פירות בשביעית, אלא מוכר המעט שמוכר אכסרה (לפי אומדן), להודיע שהוא הפקר, ולקח הדמים לקנות בהן אוכל אחר.

ו. אכילה בקדושת שביעית

יש לנהוג זהירות בפירות או ירקות וכדו' הקדושים בקדושת שביעית שלא להפסידם, מאחר ואלו מיועדים לאכילה בלבד. וכבר נפוצו פסקי הלכות והדרכות כיצד לנהוג בשאריות המאכלים הקדושים, וכידוע, שצריך להכניסם אל 'פח שביעית', ובלבד שלא להפסידם בידים. וכך כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק ה:

הלכה ב: לאכילה ולשתייה כיצד, לאכול דבר שדרכו לאכול, ולשתות דבר שדרכו לשתות, כדין תרומה ומעשר שני.

הלכה ג: ולא ישנה פירות מברייתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומעשר שני, דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל, ודבר שדרכו להאכל מבושל אין אוכלין אותו חי.

ז. חובת ביעור

לאחר שהאילנות בשדה נותרו ללא כל פירות על גבם, נאסר לשמר את הפירות שבבית, ויש לבערם ולהוציאם מתוכו, כלומר לחלקם לאחרים. ואם לא עושים כן, יש לאבדם וכדברי הרמב"ם:

הלכה ג: היו לו פירות מרובין, מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים, ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש או משליך לים המלח, ומאבדן לכל דבר שמאבד (הלכות שמיטה ויובל פרק ז).

4. המקור לאוצר בית דין

אחר הצגת המצוות העיקריות של שנת השמיטה, נראה לכאורה, כי במציאות של ימינו, קיום מצוות השמיטה הוא בלתי אפשרי. שהרי הפירות מופקדים במקום גידולם, והצרכנים אינם הולכים, בדרך כלל, ללקטם מן השדה. זאת ועוד, הספיחין אסורים, וזה מונע כל אפשרות של צריכת ירקות, משך השנה כולה. כמו כן, אסור לשווקם לציבור באמצעות החנויות, כי הסחורה נאסרה.

לצורך כך הציעו חכמים פתרון, שימנע כשלון באיסורים, ובכל אופן יאפשר לספק פירות וירקות לציבור, והוא הנקרא 'אוצר בית דין'. פתרון זה הובא תחילה בתוספתא. והרמב"ן על התורה (ויקרא כה, ז) גם מצטט אותו. ומדבריו נראה כי הוא סבור שהלכה כתוספתא זו, ועתה נביא את לשונה.

הלכה א: בראשונה היו שלוחי בית דין יושבין על פתחי עיירות כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו ונותן לו מהן מזון שלש סעודות, והשאר מכניסין אותו לאוצר שבעיר. הגיע זמן תאנים, שלוחי בית דין שוכרין פועלין, עודדין אותן ועושיין אותן דבילה, וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר. הגיע זמן ענבים, שלוחי בית דין שוכרין פועלין בוצרין אותן ודורכין אותן בגת וכונסין אותן בחביות,

ומכניסין אותן לאוצר שבעיר... ומחלקין מהן ערבי שבתות, כל אחד ואחד לפי ביתו. הגיע שעת הביעור, עניים אוכלין אחר הביעור, אבל לא עשירים, דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. ר' שמעון אומר, עשירים אוכלין מן האוצר אחר הביעור. הלכה ב: מי שיש לו פירות לחלק, מחלקן לעניים. מי שיש לו פירות שביעית, והגיע שעת הביעור (לאחר שכבר אין פירות בפרדסים, ומשם והלאה אסור לשמור פירות בבית), מחלק מהן לשכניו ולקרוביו וליודעיו, ומוציא ומניח על ביתו, ואומר אחינו בית ישדאל כל מי שצריך ליטול, יבא ויטול, חוזר ומכניס לתוך ביתו, ואוכל והולך עד שעה שיכלו (תוספתא מסכת שביעית (ליברמן) פרק ח).

מתוספתא זו אנו למדים כי בזמן העתיק כבר חיפשו חכמים דרך לחלק את הפירות לצרכנים. והפיתרון שנולד היה, שהפירות הגדילים בפרדסים, ואשר הופקרו בידי בעליהם, ילקט בידי בית הדין, והם יספקום לצרכנים.

5. ההרחבות שבוצעו על ידי "אוצר הארץ"

חכמי זמנינו בקשו להרחיב את ההיתר של התוספתא, ולכן הציעו שבעל השדה, יכול לשמש בתפקיד שליח בית הדין, אחר הפקרתו. וקטיף הפירות יתבצע על ידי פועליו ותחת פיקוחו. עוד הרחיבו, ששליחי בית הדין לא יסתפקו בלקיטה בלבד, אלא גם יטפלו בפרדס. נוסף על כך תיקנו שבית הדין לא ישלם מכיסו, אלא כל צרכן ישלם לפי הכמות הנרכשת. כמו כן התירו לסחור בהם ברשתות השיווק, אף בשקילה ומדידה, כמקובל בכל השנים.

אלו העקרונות העיקריים של אוצר בית דין שעל ידי אוצר הארץ.³

6. הקושיות הרבות שעל "אוצר הארץ"

- אלא שיש להקשות על פתרון זה, שהונהג על ידם, שתיים עשרה קושיות:
1. הרמב"ם לא הביא תוספתא זו להלכה, ונראה לכאורה, שאי אפשר להתבסס עליה.
 2. יתר על כן, נראה שחלק על כך. כי פסק שהביעור הוא השמדת הפירות, ולא חלוקתם.
 3. לא הותר אלא קטיף מועט, ובשיווק מסיבי כזה, נעשה קטיף רב.
 4. לפי משמעותה הפשוטה של התוספתא, אין השליחים בעלי השדה, אלא שלוחים מטעם בית הדין.
 5. כדי לספק פירות בכמות העונה על רמת הביקוש, צריך לעשות כמה איסורים דרבנן בטיפול באילנות. כי ללא טיפול ראוי, אף שלא ייגרם בכך נזק ממשי לעצים, לא תגדל תוצרת ראויה לשיווק. וכיצד הותרו הפעולות הללו?
 6. אוצר הארץ מוכרים גם ירקות שהשרישו בשישית ונלקטו בשביעית, וזה קשה, כי לשיטת הרמב"ם אלו ספיחין האסורים באכילה.
 7. בחנויות בהן נמכרים פירות המשווקים על ידי אוצר הארץ, חלק מלקוחותיהם אינם יהודים, והרי אסור לתת להם פירות שביעית.
 8. שיווק הפירות נעשה באמצעות רשתות השיווק, וזה ודאי בגדר "סחורה" האסורה.
 9. זאת ועוד, הרי גם שוקלים ומודדים אותם, וזה מנוגד להלכה.
 10. לא כל יהודי הצורך אותם, יודע כיצד לשמר את קדושת הפירות.
 11. כסף הניתן תמורת פירות אלה, נעשה לכאורה קדוש בקדושת

3. יש לשער כי הרחבות אלה הם שגרמו לרב מרדכי אליהו לומר: "גם למקילין באוצר בית דין לא מוזכר בתוספתא שהם משלמים לחקלאי, וכן שכר הפועלים על חשבונם. ופירות אצר בית דין לא נמכרים. ומה שנהגו היום להקל - זו קולא אחר קולא. והנח להם לישראל" (מובא ב"קטיף שביעית" פרק כב הערה 21).

שביעית.

12. כיצד מתמודדים עם חיוב כילוי הפירות מן הבית, בזמן הביעור?

7. מענה על הקושיות

התשובה היסודית לכלל הקושיות היא, ששביעית בזמן הזה היא תקנה דרבנן. על כן יש מקום להקל בכל הספקות והמחלוקות.

עתה נסביר כיצד מתיישבים הקושיות:

1. אף שאינו מביא את התוספתא, אפשר לסמוך על המובא בה, כי לא כתב מפורש נגדה.
2. ואף אם הוא אכן חולק על דין זה, עדיין אפשר לסמוך על שיטת הרמב"ן שנקט כדברי הברייתא, היות ושמיטה בזמן הזה מדרבנן. מה גם שהרמב"ן אינו היחיד שהביא את התוספתא⁴.
3. רק בעל השדה נאסר בקטיף מרובה, ולא שליח בית הדין⁵.
4. ואף שבעל הבית ופועליו הם הקוטפים, אין בכך איסור, כי מאחר והפקיר את שדהו, הרי הוא ככל אדם, המקיים את שליחות בית הדין.
5. כיון ששביעית דרבנן, הותר לבצע מלאכות לא רק להצלת העץ אלא גם להצלת פירות, על פי השיטות המקילות⁶.
6. היות ושמיטה דרבנן, סומכים על שיטת הר"ש שאין דין ספיחין במה שהתחיל לגדול בשישית⁷.
7. אין הפירות ניתנים לנכרים במתנה, אלא הם רוכשים אותם

4. הרשב"ש גם הוא הביאה להלכה (שו"ת הרשב"ש סימן רנח ד"ה ולענין" לדוגמא).

5. האריך בזה הרב יעקב אריאל, בתחומין כח, עמוד 303 והלאה.

6. עיין 'קטיף שביעית' (פרק ב אות ג).

שם הביא את השיטות המקילות, בשם החזון איש. הרב קוק עצמו כתב בפירוש שאי אפשר לעשות מלאכות להצלת הפירות, וזה לשונו ב'שבת הארץ' (פרק א הלכה ה) "זהו דווקא להעמיד האילן, אבל עבודה שהיא לצורך הפירות לעולה אסורה, שמה שהוא לצורך הפירות הפקיעה התורה שהפקירה את פירות שביעית לכל".

7. ר"ש על שביעית פרק ט משנה א.

- בעצמם, ובבסיס דין השביעית, הפירות מופקרים ומותרים לכל⁸.
8. מטרת המסחר באוצר בית דין הוא לספק תשלום עבור טרחת שליחי בית הדין.
9. השקילה והמדידה מותרת, כי מטרתם היא כאמור, תשלום לשלוחי בית הדין. ולא נאסרה שקילתם ומדידתם אלא כשהתשלום ניתן תמורת הפירות.
10. מובן מאליו, שיש לפרסם על הצורך והאופן של שמירת קדושת הפירות. אבל כיון שיכול כל קונה לקיים את קדושת הפירות, אין כאן איסור לפני עיור⁹.
11. אין הכסף נתפס בקדושה, כי התשלום אינו ניתן תמורת הפרי, אלא תמורת פעילות בית הדין.
12. הפסיקה בענין זה היא כשיטת הרמב"ן, שהביעור הוא הפקר ולא כילוי.

8. מסקנתנו למעשה

ברור איפה, כפי שכתבנו בראש דברינו, שאין להרהר אחר פסיקתם של רבנים גדולים. עם זאת, ברור גם שאי אפשר לומר שרכישת פירות מתוצרת זו היא שביעית לכתחילה, כי לצורך כך נדרשים הקלות רבות בהלכה, אשר חלק מהן אמנם מתקבלות ממש על הדעת, אבל אחרות

8. עיין במאמרו של הרב זולדן, המובא באתר 'מכון התורה והארץ'.
9. לעניות דעתי, כשאין ברירה אחרת, ניתן לשווק תוצרת של אוצר בית דין. אבל היות שיש פתרון של תוצרת מהיתר מכירה, צריך, לכאורה, להנגיש לציבור תוצרת שבה ודאי לא ייכשל. ועיין בירושלמי מסכת מעשר שני (פרק ה סוף הלכה א) שיש מי שמחייב את בעל השדה לפדות פירות רבעי, כדי שאם יבוא גנב שקוטף פירות ללא רשות ואוכלם - אף שהוא גנב - ובלבד שיימנע ממכשול. ואף שחולקים על שיטה זו, כי אכן לא צריכים לדאוג לגזלנים, אבל לכתחילה ודאי ראוי למנוע כשלון. וזו בעיה שמפעילים מערכת כזו בחנויות הגדולות, כעין מעיין 2000. ואם אכן היו מייחדים את הסחורה של 'אוצר הארץ' רק למכולות של ישובים דתיים, או לחנויות של ריכוז דתי, לא היתה בעיה כזו.

דחוקות יותר. אבל כאמור, כיון שזהו דין שכולו דרבנן, ויש שעת הדחק גדולה, אפשר לסמוך על פסיקה זו¹⁰.

עוד אציין כי יש אומרים שרכישת פירות מאוצר בית דין מאפשרת לכל אדם מפגש עם מצוות השמיטה. ברם אני בעניי לא סבור כך, כי עיקר מהות השמיטה היא הפקר הפירות ואיסור הסחורה בהם. וגם אחר מציאת הפתרון ההלכתי שמונע את הכשלון באיסורים אלה, עדיין אין בכך מפגש עם השמיטה, כי הרכישה נראית כסחורה רגילה לכל דבר. ואין מפגש עם השמיטה אלא בשמירת קדושת הפירות שבבית, והזהירות מאיבודם. והגם שיש בשמירה זו חשיבות, ודאי אין זו המהות העיקרית של השמיטה.

היתרון הגדול שכן יש באוצר בית דין הוא, שאין בהם חשש מאיסור 'לא תחנם'¹¹. וזו הסיבה מחמתה אישרו אותם רבנים את הפתרון של 'אוצר הארץ'. ניתן לראות בכך השתדלות וניסיון להקל על החיים במדינת היהודים, על פי מצוות התורה. שהרי לו יצויר והמדינה תאמץ את עקרונות 'אוצר בית דין', היא תוכל לשלם לשליחי בית דין מהכסף שלה, ולתבוע הוזלת מחירים לטובת הצרכנים, ובמיוחד למשפחות הגדולות ומעוטי היכולת, שיקבלו פירות בשנת השמיטה, במחיר נמוך.

אחר כל זה נראה כי אוצר בית דין הוא פיתרון הנצרך לציבור המבקש שלא לסמוך על היתר מכירה, וגם אינו מעונין לקנות מנכרי.

אבל אין בכך תועלת לציבור הרחב, כי ברור שהוא לא ישמור על קדושת הפירות. ולא זו בלבד, אלא שגם ייצוא סחורה לחו"ל אינו נפתר באמצעות אוצר בית דין, כי פירות אלו אסור להוציאם מהארץ לחו"ל, כנזכר לעיל מהרמב"ם. מה עוד, שלא התרנו בכך צריכת ירקות שגדלו בשביעית.

לכן עדיף לשווק לציבור הכללי תוצרת של היתר מכירה. ובודאי שיש

10. עיין בספרי 'בעקבות המחבר' חלק א עמוד שטז, שם הבאתי כי ההיתר לסמוך על עירוב בעיר נעשה בצירוף שש הקלות הלכתיות, לכל הפחות.

11. עיין בסימן מז על היתר מכירה, שם הארכתי להסביר היתר זה.

צורך בפתרון זה של היתר מכירה.
למסקנה: המבקש לרכוש תוצרת מאוצר בית דין של אוצר הארץ, יש
לו על מי לסמוך. אבל אין זה היתר עדיף על היתר מכירה.
ואני לכשעצמי, נותן עדיפות יתירה להיתר מכירה. כי אני חלק מכלל
ישראל, וחשוב לי להשתמש בפיתרון שנועד לכלל הציבור. ואינני סבור
כי יש בכך חשש 'לא תחנם', מאחר והמטרה היא חיזוק החקלאות
היהודית.

סימן מח – הווידוי – מדעיכה לצמיחה

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

חלק א – וכל המרבה להתוודות הרי זה משובח

1. מבוא
 2. סברה ראשונה – מתוך רגשות האשם תצמח תשובה גדולה
 3. סברה שנייה – הפרדה בין המעשה לבין העושה
- חלק ב – האם צריך לפרט את החטאים?
4. האם צריך לגלות את העבירות או להסתירן?
 5. מה דינן של עבירות שכבר התוודינו עליהן ביום כיפור – האם צריך לשוב ולהתוודות עליהן בכל יום כיפור מחדש?
 6. האם צריך לפרט את החטאים?
 7. הלכה למעשה
 8. התכלית של יום הכיפורים
 9. לסיכום

חלק א – "וכל המרבה להתוודות... הרי זה משובח"

1. מבוא

באחר מימי אלול האחרונים זכיתי לשוחח עם יהודי יקר על ענייני דיומא. הוא סיפר לי שבכל שנה כשמגיעים ימי הסליחות הוא חש קושי גדול באמירת הווידוי. קשה לו להתחבר להלקאה העצמית הממושכת, כשם שקשה לרבים מאיתנו להתחבר בתשעה באב לכל מנהגי האבלות. אני דווקא אוהב מאוד את ימי אלול, את החודש הקטן שמכין אותנו לימי הכפרה והסליחה, אך אותו היהודי אמר לי שהחודש הזה "כבד עליו". הוא הרגיש שההגעה לבית הכנסת לאמירת סליחות גורמת לו למרירות, ושיום כיפור בכללותו משרה עליו מועקה. ניסיתי להבין ממנו מהו מקור המועקה, ומתוך ליבון הדברים התחלנו לדבר על רגשות אשמה.

רגשות אשמה מופיעים אצל האדם כשהוא מרגיש שהוא "לא בסדר", או לא מספיק בסדר. לפעמים יש ברגשות אלו משהו טוב, כי הם מעוררים את האדם לשנות את דרכיו, להתקדם ולהפוך את ה"לא בסדר" ל"בסדר", אבל בדרך כלל אלו רגשות מסוכנים ביותר, שעלולים להטביע את האדם בתהום של ייאוש. נסו לחשוב רגע על דבר אחד שאינכם שלמים איתו, נסו להאשים את עצמכם בכל הקשור אליו, להטיח בעצמכם כמה אתם רעים ואיומים... עד מהרה תגלו שגם הגוף עצמו מרגיש את השבר. אם היינו מצמידים אלקטרודות לאדם בשעה שמטיחים בו האשמות היינו רואים בגרף איך כל גופו נדרך ומתכווץ... לעומת זאת כשאדם זוכה לשבח ולעידוד – "כל הכבוד", "אשריך" – הוא זורח! עובדה זו ניכרת היטב בחינוך ילדים. למשל כשאומרים לילד קטן "איזה יופי, ראיתי שפינית את הכלים מהשולחן!" – הוא מייד ירצה לעשות זאת שוב, ולהוסיף עוד מעשים טובים. למילה טובה יש כוח עצום לעודד ולהצמיח את הביטחון העצמי ואת הרצון להתקדם. לאור התובנות הללו ניסינו לנתח את הווידוי. מה עניינו של הווידוי?

מה הוא אמור ללמד אותנו? עם אילו כוחות אנו צפויים לצאת מיום הכיפורים אחרי שהטחנו בעצמנו וחזרנו והטחנו את המילים "אשמנו, בגדנו, גזלנו, דיברנו דופי..."?

אני חייב להודות שעד לאותה שיחה אהבתי מאוד את הווידוי, ולא הסתפקתי רק במילים הפשוטות אלא גם הוספתי את כל התוספות וההרחבות שהיו כתובות בדף שקיבלתי כשהייתי בתיכון. בדף הזה מופיעות כמה שורות של פירוט על כל היגד, בתוספת חטאים נלווים באותה האות. "אשמנו" - אכלנו מאכלות אסורים, אכלנו בלי ברכה, איחרנו לתפילה... "בגדנו" - ברכנו ברכה לבטלה, ביטלנו תורה... "גזלנו" - התקשרנו מהטלפון בעבודה בלי לבקש רשות מהבוס, דיברנו בשעות העבודה... וככל שהפירוט גדול יותר תפילת העמידה נמשכת זמן רב יותר ואפשר לשקוע עמוק יותר בתוך החטאים. אבל אודה על האמת, לי זה עשה טוב. בכל שנה חיפשתי את הדף לפני יום כיפור, ואם לא מצאתי אותו הצטערתי מאוד.

בעקבות השיחה עם ידידי היקר עיינתי קצת בנושא, וכל האמיתות הברורות שליוו אותי החלו מעט להתערער. פתאום לא היה לי ברור איך אנהג ביום הכיפורים הבא. הרי תמיד דבקתי בגישת הרמב"ם ש"כל המרבה להתוודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח"¹, ותמיד הזכרתי את ההקבלה ל"וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח"². אבל למען האמת, אף פעם לא העמקתי בשאלה המתבקשת - מה כל כך משובח כאן?

בסיפור יציאת מצרים קל יותר להבין את השבח הטמון ב"כל המרבה". בליל הסדר נכנסים לעומק החוויה של סיפור יציאת מצרים. האריכות הרבה בסיפור יציאת מצרים איננה רק אריכות בזמן אלא גם באיכות, ברמת החוויה. אין משמעות רק לשעת סיום הסדר - אם סיימנו בשתיים בלילה או בשלוש לפנות בוקר - אלא לחוויית הסיפור. האם

1. הלכות תשובה א, א.

2. הגדה של פסח.

חווינו חוויה עוצמתית? האם הרגשנו כאילו אנחנו בעצמנו יצאנו ממצרים³? ואכן יש משפחות שעורכות הצגות עם הילדים כדי לחוש את סיפור יציאת מצרים, וכל בני המשפחה נושאים שקים על כתפיהם וצועדים יחד ממצרים אל המדבר. גם סימני הסדר מכוונים אותנו אל החושים. אנו אוכלים מרור כדי לחוש את המרירות של העבדות ומסבים על גבי כרים כדי להרגיש בני חורין. ליל הסדר מלווה בהמון עזרים שמטרתם לעורר את ההזדהות עם עם ישראל במצרים ואת ההתפעלות שכולנו יצאנו משם.

אולי, חשבתי, כך בדיוק עובד הווידוי. ככל שמרבים להתוודות כך נכנסים לעומק החוויה. כשמטיחים על הלב פעם אחר פעם "אשמנו, בגדנו, גזלנו..." כבר מרגישים ממש חוטאים, ואם גם מפרטים את פרטי החטאים והאשמות תחת כל כותרת - על אחת כמה וכמה. איזו תשובה אדירה נדרשת מאיתנו אחרי כל כך הרבה חטאים!

ראיתי שהרב נבנצל כתב בשם הרב שלמה זלמן אורבך שטוב שהאדם יערוך רשימה של חטאים מדויקים שהוא זוכר שחטא ויפרט אותם בכוונה רבה, וביום כיפור יעבור על הרשימה המכובדת, יעיין בה היטב ויתוודה על כל אחת ואחת מעבירותיו. ואם נכשל בעבירה מסוימת פעמים רבות, ראוי שיחזור עליה בווידוי פעם אחר פעם, ייכנס לעומק אווירת הווידוי וינקה את כל חטאיו. ואני הייתי מרוצה מהזכות שניתנה לי לנקות את החטאים מן השורש - עד שפגשתי את אותו היהודי שסיפר שבכל שנה הוא רק מחכה שיום הכיפורים יסתיים.

החלטתי לבחון את העניין מחדש ולנסות להבין מהי התרומה הגדולה שטמונה בפירוט החטאים. העליתי כמה סברות, אך הן לא הניחו את דעתי. להלן אפרט את הסברות שעלו, ולאחר מכן אנסה לבחון מתוך המקורות אם אומנם יש בהן ממש.

3. "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים" (פסחים קטז, ב; הגדה של פסח).

2. סברה ראשונה - מתוך רגשות האשם תצמח תשובה גדולה

לא קל להתוודות. לא קל להודות ששגינו וטעינו והחמצנו את המטרה. על אחת כמה וכמה כשמדובר בחודש שלם של וידוי. את כל הרע שעשה האדם במשך השנה הוא מטיח בעצמו בבת אחת: איחורתי לתפילה, לא הקפדתי בכשרות, דיברתי לשון הרע ועוד ועוד... והוא ממשיך להטיח וצריך לספוג את כל הרעות שעשה ושחטא ושפשע. למעשה האדם עומד כביכול מול מראה ומוכיח את עצמו: איזה מין יהודי אתה? עם כל כך הרבה חטאים אני במקומך הייתי מתבייש לעמוד מול המראה! אתה חייב לחזור בתשובה ולבקש סליחה ומחילה וכפרה. וכך הוא עושה ארבעים יום, מראש חודש אלול עד יום הכיפורים, יום אחר יום, וממשיך להכות בעצמו ולהכריז איזה אדם נורא הוא. ואם הוא עדיין לא השתכנע - יש יום כיפור. אחרי מנוחה קצרה מהווידוי בראש השנה מגיע יום הכיפורים, ושוב הוא חוזר תפילה אחר תפילה: על חטא שחטאנו לפניך באל"ף, ועל חטא שחטאנו לפניך בבי"ת, ועל חטא שחטאנו לפניך בגימ"ל ובדל"ת ובכל האותיות, בלי לוותר. מאל"ף ועד תי"ו. הוא מרגיש כל כך אשם, ותחושת האשמה מעוררת בו צורך גדול לחזור בתשובה, וממעמקים הוא קורא לה: "ועל כולם אלוה סליחות סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו!"

והינה מגיע סיומו של יום הכיפורים, וזה הזמן לומר די, הגיע הזמן להביט קדימה, לשפר מה שאפשר, לצמוח מחדש. לאורך היום כולו ניקינו את עצמנו היטב היטב מכל החטאים, והקב"ה זרק עלינו מים טהורים. חזרנו בתשובה שלמה ועילאית וכאילו נולדנו מחדש, זכים וטהורים ונטולי חטאים.

זו אכן סברה יפה וטובה, אך ספק גדול אם היא משקפת את המציאות. האומנם אפשר ברגע אחד למחוק את כל ההכאות על חטא ולהיולד מחדש, או שמא אחרי שהתעסקנו בעומק הרע אנו עלולים לחוש כה רעים ושפלים עד שיקשה עלינו להתרומם חלילה?

לאור הבנת הסכנה ניסיתי לחפש הסבר נוסף לעניין הווידוי.

3. סברה שנייה - הפרדה בין המעשה לבין העושה

הווידוי המורכב מפעלים בלשון עבר - ולא משמות תואר - מעיד שאין זהות בינינו לבין פעולותינו. אומנם אשמנו, בגדנו וגזלנו - אך ודאי שאיננו אשמים, בוגדים וגזלנים חלילה. אנחנו אנשים צדיקים וטהורים, אך מעדנו וכשלנו מפעם לפעם ופעלנו שלא כשורה.

ישנו כלל חשוב מאוד בחינוך שנעוץ בדיוק בנקודה זו. להורים ולמחנכים יש השפעה עצומה על עיצוב דמותו של הילד הרך. איך הופכים ילד לשקרן? משכנעים אותו שהוא שקרן. ילד קטן לפעמים משנה קצת את האמת ומעגל פינות. הוא משנה מפני השלום, מכוח הדמיון, או משום שהוא קצת מפחד להודות במעשה שעשה. נניח שהילד טעם קצת מהעוגה שהייתה מיועדת לאורחים. שאלנו אותו אם הוא אכל מהעוגה בלי רשות, והוא הכחיש. הקשינו עליו - "אבל השארת טביעת אצבעות!", והוא מייד התגונן: "זה בכלל לא האצבעות שלי, זה של מישהו אחר". אופס. מה תהיה תגובתנו? אפשרות אחת היא להטיח בו: "אתה סתם שקרן! אתה אכלת ולא אף אחד אחר!" אפשרות אחרת היא לומר: "חבל שלא אמרת את האמת. בבית שלנו לא משקרים. זה לא בסדר לשקר, אבל אני יודע שבדרך כלל אתה דובר אמת. אתה ילד צדיק".

ההבדל בין "אתה שקרן" לבין "אתה משקר" הוא הבדל עצום. שקר יכול לנבוע ממעידה חד פעמית, אך "שקרן" זו תווית, זו הגדרת מהות. אם ילד שיקר פעם או פעמיים או שלוש הוא לא הופך לשקרן במהותו. כשמועדים אפשר לקום ולהתרומם, אך מהגדרות ותבניות קשה יותר להשתחרר.

חשבתי שזו בדיוק הנקודה המרכזית בווידוי. אנחנו נדרשים לפרט את המעידות שמעדנו מתוך אמונה שאפשר לתקן. נכון, אכלתי לפעמים בלי ברכה, אבל בדרך כלל אני זוכר לברך. אני אדם שמברך - ואפילו מברך בכוונה - אבל בכמה הזדמנויות לא הייתי מרוכז וכשלתי. וכן, אני מודה

ומתוודה, גם גזלתי. אני בוודאי לא גזלן, אבל פעם לקחתי בטעות משהו שאיננו שלי. וגם דיברתי דופי, אבל אני באמת לא רכלן. נכון, אני לא מושלם, ופעם-פעמיים או מאה פעמים דיברתי דופי במישהו אחר, אבל אני יודע שזה לא היה בסדר. אני מקבל עליי להשתדל יותר.

זו העמדה הנכונה גם ביחס שלנו לזולת. יש לנו נטייה טבעית לזהות את האדם עם המעשה שהוא עשה. אדם שדיבר לשון הרע הופך אצלנו אוטומטית ל"רכלן", אדם שנתפס בשקר הוא "שקרן" וכן הלאה - אך זו הסתכלות מוטעית. בדרך זו אנחנו יוצרים מציאות, ובמקום לדון אדם לכף זכות אנחנו מקבעים אותו בתוך תבנית ולמעשה מעודדים אותו להישאר נטוע בה.

רבי נחמן מברסלב מלמד אותנו איך להתנתק מהמבט המקבע ולדון לכף זכות. צריך לחפש את הנקודה הטובה בכל אדם, לא לזהות את האדם עם המעשים הרעים שלו אלא להפך - להתבונן בטוב שבו ולהבין שזו מהותו, ומתוך מבט זה הוא יחזור בתשובה. ההסבר לכך פשוט מאוד: ברגע שאדם חוטא ומחליט שזהו, החטא זה אני, כל המחסומים מוסרים מאליהם. אם אני "דברן לשון הרע" אז ממילא מותר לי לדבר לשון הרע. זוהי הסכנה הגדולה - אם אנחנו מזהים את עצמנו עם המעשים שעשינו אנחנו "נכנסים לתוך הדמות", לתוך הזהות המוגדרת, ומתקשים להתנתק ממנה. לכן נטייתי לחשוב שזה המוקד של הווידי - להבין בדיוק שאף שחטאתי פה ושם אני לא "חוטא". אני אדם זך וטהור שיכול לתקן את כל החטאים שחטאתי.

❖ "חוזר ומתוודה"?

ואולם על אף ההסברים היפים הרגשתי קושי בהבנה זו, כי הרמב"ם כותב בהלכות תשובה (ב, ה) שמי שהתוודה על עבירה בשנה שעברה יחזור ויתוודה עליה גם ביום כיפור הזה. כיצד ייתכן? אם במהותי אני צדיק וטהור - מה פשר העלתן באוב של עבירות האתמול? ניסיתי ליישב את דברי הרמב"ם עם השיטה שלי ולטעון שאולי אפילו אחרי שהתוודיתי במשך ארבעים יום והכרזתי שאני לא חוטא סדרתי

אלא רק מעדתי מפעם לפעם, ושהמעשים שעשיתי אינם מגדירים את מהותי, עדיין בתוככי נפשי מנקרת איזו נקודה שחורה ומייסרת, שדוקרת ומזכירה שעשיתי משהו לא טוב ושאוּלי בכל זאת אינני כה צדיק כפי שאני מנסה לשכנע את עצמי... ולכן, גם אם עברה כבר שנה עליי להזכיר לעצמי חזור והזכר שבתוכי אני טוב גמור, וגם אם העבירה נעשתה לפני שלוש שנים או שמונה שנים אני שב ומכריז: זה לא אני! זו הייתה טעות חד פעמית, מעילה נקודתית. ככה רציתי לפרש את הרמב"ם. הווידוי הארוך והמפורט נועד לנטוע עמוק בנפש את ההבנה שאומנם אני מתחרט על כל החטאים שחטאתי אך אני יודע שהם אינם מגדירים אותי. ואני חוזר על כך שוב ושוב ומשנה לשנה - ו"כל המרבה להתוודות הרי זה משובח" - כי ככל שארבה להתוודות אפנים עמוק יותר שאינני מזהה עם חטאיי. אבל כנראה שההסבר המשכנע הזה לא הצליח באמת לשכנע אותי, ומצאתי את עצמי שואל ומתלבט האם השיטה שהצעתי אכן נכונה.

אף שיש בשיטה זו עקרונות חינוכיים חשובים מאוד, יש בה גם סכנה גדולה, שכן אם אני משוכנע שאני בסדר ושכל המעידות שלי הן חיצוניות וכלל אינן מאפיינות אותי - אני עלול להיתקע במקום. אם הכול בסדר, לשם מה להתקדם?

⋮

חלק ב - האם צריך לפרט את החטאים?

עד כה ניסינו להסביר מה עומד מאחורי האריכות הרבה בוידוי, בהתבסס על שיטת הרמב"ם שכל המרבה להאריך בוידוי הרי זה משובח. ואולם יש לשאול: האומנם פירוט החטאים הוא חובה? נבחן את הסוגיה דרך שלוש מחלוקות המופיעות במסכת יומא (פו, ב), וננסה להבין כיצד יש לנהוג הלכה למעשה, תוך עיון בדעותיהם השונות של הראשונים.

4. האם צריך לגלות את העבירות או להסתירן?

אמר רב יהודה: רב רמי, כתיב "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה" (תהלים לב, א), וכתיב "מכסה פשעיו לא יצליח" (משלי כה, יג). לא קשיא, הא בחטא מפורסם הא בחטא שאינו מפורסם. רב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום. (יומא פו, ב).

רב מעלה קושיה משני פסוקים הסותרים לכאורה זה את זה: בפסוק אחד כתוב "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה", וממנו משתמע שטוב לכסות את העבירות ולא לפרסמן, ואילו בפסוק אחר כתוב "מכסה פשעיו לא יצליח" - כלומר ראוי שלא לכסות את הפשעים! מהו אפוא הדין, האם יש לגלות את הפשעים או לכסותם? תשובת הגמרא: לא קשיא, אין הפסוקים מקשים זה על זה, משום שהם עוסקים בסוגים שונים של חטאים. הגמרא מעלה שתי אפשרויות להבדל בין החטאים:

1. הפסוק הקובע כי "מכסה פשעיו לא יצליח" עוסק ב"חטא מפורסם", כלומר חטא שכבר נודע ברבים. על חטא כזה טוב יעשה האדם אם יודה עליו, יתבייש בו, ומתוך כך ירבו הסיכויים שלא ישוב לעשותו. אולם על "חטא שאינו מפורסם" נאמר "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה". חטא שאיש אינו יודע עליו עדיף שלא יתפרסם, ומוטב שהאדם יתוודה עליו ויחזור עליו בתשובה בצנעה. פרסום החטא עלול להביא לחילול השם, כדברי רש"י שם: "בחטא שאינו מפורסם לא יגלה חטאו, וכבוד השם הוא, שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא מיעוט כבוד שמים הוא".

הכרתי פעם אדם שהשמיץ אדם אחר שלא בידיעתו. כשיסר אותו מצפוננו הוא הלך לאדם שהשמיץ והתוודה בפניו - כך וכך אמרתי עליך, ואני מבקש סליחה. כשהוא סיפר לי על כך הוכחתי אותו: לשם מה אמרת לו את הדברים? הלוא קודם הוא לא ידע ולא נפגע, ודווקא עכשיו פגעת בו!! ענה לי הפוגע שהוא רצה להשתחרר מהמטען שרבץ עליו.

אמרתיו לו: אם אתה רוצה להשתחרר לך לבית הכנסת, עמוד לפני ארון הקודש ותשתחרר לפני הקב"ה - אבל אל תפגע במישהו אחר לשם כך! אם היה דבר החטא מתפרסם ודאי שהיה צורך להתנצל לפני הפגוע, אך אם לא פורסם החטא - "אֲשֶׁרִי נְשׂוּי פֶשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה".

2. "מִכְסָּה פֶשַׁעִיו לֹא יִצְלִיחַ" נאמר על עבירות שבין אדם לחברו - שאותן ראוי לפרסם ברבים, כדברי רש"י שם: "יגלה לרבים, שיבקשו ממנו שימחול לו". הפסוק השני דן בעבירות שבין אדם למקום, שהן דבר שבין האדם לבוראו ויפים להן הצנעה והכיסוי - "אֲשֶׁרִי נְשׂוּי פֶשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה".

פרסום חטא שבין אדם לחברו יכול להועיל - הן בתיווך בין הצדדים הן בהשפעת החברה על החוטא שלא יחזור לסורו, אך אין צורך לשתף אחרים בדברים שבין האדם לבין בורא עולם. אדרבה, בפרסום חטאים שבין אדם למקום יש ממד של חילול ה'. אדם שמרד במלך ראוי לו שיתבייש במעשיו - ולא יוסיף חטא על פשע ויגלה את רוע מעלליו ברבים.

5. מה דינן של עבירות שכבר התוודינו עליהן ביום כיפור - האם צריך לשוב ולהתוודות עליהן בכל יום כיפור מחדש?

ראינו קודם שלדעת הרמב"ם יש לשוב ולהתוודות על אותן העבירות בכל יום כיפור מחדש. ואולם דעה זו נתונה במחלוקת שמקורה בגמרא, ולא כל הפוסקים פסקו כדעת הרמב"ם.

❖ דעה א: אין להתוודות על עוונות ישנים

תנו רבנן עבירות שהתוודת עליהן יום הכיפורים זה לא יתודה עליהן יום הכיפורים אחר, ואם שנה בהן צריך להתוודות יום הכיפורים אחר. ואם לא שנה בהן וחזר והתודה עליהן, עליו הכתוב אומר "ככלב שב על קיאו כסיל שונה באולתו" (משלי כו, יא).

"עבירות שהתודה עליהן יום הכיפורים זה לא יתודה עליהן יום הכפורים אחר" - אין לחזור ולהתוודות על עבירות שכבר התכפרו בשנה שעברה. התחרטנו, התכפרנו, סיימנו. עכשיו מביטים קדימה, מתחילים התחלה חדשה.

"ואם שנה בהן צריך להתוודות יום הכפורים אחר" - כמובן, אם אדם עבר שוב את אותה העבירה היא כבר אינה שייכת לשנה שעברה, זו עבירה חדשה מהשנה, ועליה צריך להתוודות.

"ואם לא שנה בהן וחזר והתודה עליהן" - אדם החוזר ומתוודה על חטא ששייך לעבר, עליו הכתוב אומר "כְּכֹלֵב שָׁב עַל קְאוּ פְּסִיל שׁוֹנֶה בְּאַנְלָתוֹ" (משלי כו, יא) - חכמינו הדוגלים בשיטה הראשונה רואים בחומרה את ההיתקעות בעבר וממחישים זאת בפסוק קשה שאינו משתמע לשני פנים! אם התוודית בשנה שעברה, קיבלת עליך שלא לשוב על אותו החטא והצלחת בכך, מה אתה חוזר ומזכיר שוב את החטא ההוא? כל אדם צריך להתבונן ולראות במה התקדם מהשנה שעברה. בכל שנה מתקדמים קצת, ואם הצלחנו להתגבר על דברים שהתוודינו עליהם בשנה שעברה - אף שלא נעשינו מושלמים - התקדמנו התקדמות משמעותית! אינו דומה שיעור א' לשיעור ב', ואינו דומה שיעור ב' לשיעור ג' וד' וה', והנשוי איננו עומד במקום שעמד בהיותו רווק, וגם לא במקום שיזכה לעמוד בהיותו אב לילדים וסב לנכדים. החיים מתקדמים ומזמנים אתגרים וניסיונות, וכל התמודדות מעניקה הזדמנות לעליית קומה בעבודת המידות. אי לכך המפשפש בעבירות ישנות שכבר פרש מהן כמוהו ככלב השב לאחוריו לפשפש בפסולת שיצאה מגופו. קריאת הגמרא חד משמעית: חטאת? חזרת בתשובה? המשך הלאה!

❖ דעה ב: יש לחזור ולהתוודות מדי שנה בשנה גם על עבירות ישנות

רבי אליעזר בן יעקב אומר כל שכן שהוא משובח, שנאמר "כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד" (תהלים נא, ה), אלא מה אני מקיים "ככלב שב על קיאו" וגו'? כדרב הונא, דאמר רב הונא כיון שעבר אדם עבירה

ושנה בה הותרה לו. הותרה לו סלקא דעתך? אלא אימא נעשית לו כהיתר.

רבי אליעזר בן יעקב סבור שאדרבה, החוזר ומתוודה משנה לשנה משובח הוא, שכן הכפרה אף פעם אינה מלאה ומשהו מהחטא נותר דבוק באדם גם לאחר שהתוודה עליו, כשם שאמר דוד המלך "כִּי פָּשְׁעִי אָנִי אֲדַע וְחַטָּאתִי נֶגְדִי תָּמִיד". לפיכך יש לשוב ולהתוודות על פשעי העבר, כדברי רשי: "וחטאתי נגדי תמיד - איני סבור שכפרת לי, והרי הוא תמיד כאילו הוא נגדי עומד".

אם כן, כיצד מתמודד רבי אליעזר בן יעקב עם הפסוק המוכיח כביכול שאין לשוב ולהתוודות? לדעתו הפסוק מלמד דבר אחר, כפי שהגה רב הונא: "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו". מי שחוזר פעמיים על אותה עבירה, כביכול העבירה נעשית לו מותרת. הייתכן? כמובן שאמירה כזו מעלה מייד זעקת תמיהה: "הותרה לו סלקא דעתך"? אך מייד באה ההבהרה: "אלא אימא: נעשית לו כהיתר" - זה כוחו של ההרגל. כשאדם עושה מעשה אסור הוא נרתע בהתחלה, בפעם השנייה כבר קל לו יותר, ואם הוא חוזר פעם אחר פעם על אותו המעשה הוא כבר שוכח שהוא אסור. זה נעשה לו טבעי, והוא מתייחס אל המעשה כאל דבר מותר.

אכן לצערנו יש לכולנו כל מיני הרגלים, עבירות שאנחנו עוברים מדי שנה בשנה. ההתמודדות עם היצר הרע אינה קלה כלל, ובלי לשים לב אנו חוזרים על אותן העבירות. אך חשוב תמיד לזכור שאלו מעידות! שחס וחלילה לא נתבלבל מכוחו של ההרגל ונחשוב שהדברים מותרים. וזה כוחו הגדול של יום הכיפורים, שחוזר משנה לשנה ומזכיר שיש טוב ויש רע. אנחנו בני אדם, יש לנו עליות וירידות וגם כמה נפילות פה ושם. כל עוד אנו מבינים שסטינו נוכל תמיד לחזור אל דרך המלך, אך אסור חלילה לטשטש את הגבולות ולקרוא לרע טוב. כשמתחילים לעשות מהרע אידאולוגיה הוא הופך לאסון. יום הכיפורים עוזר לנו לזכור את חולשותינו ולנסות להתגבר עליהן בלי להשלים עימן.

כדי להבין לעומק את שיטת רבי אליעזר בן יעקב ננסה להשוות את הווידי, דרך משל, לספוג ניקוי. אנו מסבנים כלי בספוג מסובן, מקרצפים את כל הלכלוך, הכול נראה מבריק, אבל אחרי ששוטפים את כל הסבון מסתבר שאיכשהו נשאר עוד משהו. הסיר לא חזר לברק המקורי שלו. זו הסיבה שהמציאו את הסנט-מוריץ... משרים את הסיר עשר דקות ופתאום הכול עולה. כל הכתמים מששת ימי בראשית צפים ומתגלים, ובאמת נראה שכבר אין עוד מה לנקות. אך הפלא ופלא - אפילו עם סנט-מוריץ נשאר לפעמים משהו בעומק, וצריך להשרות עוד כמה פעמים עד שהכול ייעלם וישוב לקדמותו.

רבי אליעזר בן יעקב אומר למעשה שהעבירה לכלכה את הנשמה ושצריך לעמול קשה כדי להסיר את כל הכתמים עד תום. צריך לקרצף ולהתוודות, להוריד שכבה ועוד שכבה. הורדת את הכתם בשנה שעברה? תוריד שוב, תבריק עוד קצת, שים סנט מוריץ עוד כמה פעמים, עוד כמה שנים, עד שתהיה נקי באמת בלי כל רבב.

ואכן פעמים רבות גם אחרי שחזרנו בתשובה וחשבנו שהכול מאחורינו הזיכרון לא נמחק לגמרי. זה נרשם בקורות החיים, מתועד בתיק האישי. עברת עבירה לפני עשר שנים ואתה עדיין מרגיש איזו צביטה? עדיין זוכר שביצעת אותה? אז תתוודה שוב השנה, ושוב בשנה הבאה, עד שבערוב ימיך לא יוותר בך שום רושם מאותה העבירה ותדע שאתה באמת ובתמים כבר לא קשור אליה.

6. האם צריך לפרט את החטאים?

וצריך לפרוט את החטא, שנאמר "אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב" (שמות לב, לא), דברי רבי יהודה בן בבא. רבי עקיבא אומר "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה" (תהלים לב, א). אלא מהו שאמר משה "ויעשו להם אלהי זהב"? כדרבי ינאי, דאמר רבי ינאי אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם, כסף וזהב שהרבית להם לישראל עד שאמרו די גרם להם שיעשו אלהי זהב (יומא פו, ב).

הגמרא מביאה מחלוקת בין רבי יהודה בן בבא ורבי עקיבא, שניהם מעשרה הרוגי המלכות, אם צריך לפרט את החטא אם לאו. רבי יהודה בן בבא סובר שצריך לפרט. מהיכן הוא לומד זאת? מהפירוט המדויק בדברי משה לה' אחרי חטא העגל: "אֲנִי חָטָא הָעָם הַזֶּה חֲטָאָה גְדֹלָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב".

רבי עקיבא חולק על רבי יהודה בן בבא ומביא ראיה שלא צריך לפרט את החטא - מהפסוק המוכר לנו מהמחלוקת הקודמת: "אֲשֶׁרִי נָשׂוּי פָּשַׁע כָּסוּי חֲטָאָה". רבי עקיבא הוא האיש הצופה אל הבאות. הוא איננו רואה בעבר שום מכשול בדרך אל העתיד, ומוכיח שגם בגיל ארבעים אפשר להתחיל ללמוד בכיתה אל"ף. רבי עקיבא אינו מוכן להתבוסס בזיכרון החטאים. הוא מביט אל האופק, אל ההמשכיות, וכששועלים מהלכים בבית קודשי הקודשים הוא רואה את הגאולה הקרבה ובאה. כדי לבסס את שיטתו נדרש רבי עקיבא להתמודד עם הראיה שהביא רבי יהודה בן בבא מחטא העגל, ולפיה לכאורה יש לפרט את החטא. כיצד מסתדרים דברי רבי עקיבא עם הפסוק המפרט את חטאם של ישראל בעגל?

מסתבר שרבי עקיבא לומד מראייתו של רבי יהודה בן בבא את ההפך הגמור! הוא רואה בפסוק התנערות מוחלטת מן החטא! לדברי רבי עקיבא משה כביכול טוען כלפי מעלה: בני ישראל חטאו רק בגלל הכסף והזהב שאתה, ריבונו של עולם, נתת להם! "כסף וזהב שהרבית להם לישראל עד שאמרו די גרם להם שיעשו אלהי זהב!" מה אתה בא אליהם בטענות? אם לא היית נותן להם כסף וזהב הם לא היו עושים את העגל! מה, אתה לא יודע שמי שיש לו כסף וזהב שוקע בחומריות ועלול לחטוא?

דברים קשים מאוד אומר רבי עקיבא. במקום לקבל אחריות - חטאתי ועשיתי כך וכך - יש השלכה של החטא על הקב"ה. כל העבירות שלי הן רק בגללך, ריבונו של עולם! אילולא אמרם רבי עקיבא לא היינו יכולים להעלות את הדברים על דל שפתינו.

הד לדבריו של רבי עקיבא נמצא במשנה ברורה, אשר כתב בשם

קדמונים:

בשעת אמירת הווידוי כשמזכיר החטא יכה באגרוף על החזה או על הלב, כלומר אתה גרמת לי שאחטא (אורח חיים תרז, ג, ס"ק יא).

המשנה ברורה מעדן מעט את דברי רבי עקיבא. אין כאן התרסה ישירה כלפי הקב"ה אלא כלפי היצר הרע שהתיישב בין שני מפתחי הלב⁴. היצר הרע מפתה אותנו ונוטע בנו רצונות פסולים וחשקים אסורים, ולכן צריך להכות בו חזק: "אשמנו, בגדנו" - רק משום שאתה, היצר הרע, גרמת לנו לסור מן הדרך. "גזלנו" - רק בגללך. כל החטאים שלנו בכלל לא קשורים אלינו, אתה האשם הבלעדי. אם עד כה חשבנו שיש הלקאה עצמית באמירת "אשמנו, בגדנו" - עתה מסתבר שלא את עצמנו אנו מלקים אלא את היצר הרע. המשנה ברורה יוצר כביכול נתק בין האדם לבין יצריו. אני צדיק, אבל הלב שלי עושה קצת בעיות לפעמים. זה הזמן להעמיד אותו במקום. ולכן לשיטת רבי עקיבא לא צריך כלל לפרט את החטא, שכן החטא הוא רק התוצאה של התהליכים שהובילו אליו. גם בחטא העגל אין פירוט, שהרי לא נאמר "עשו להם עגל" אלא "וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב" - להבהיר שהחטא שחטאו בזהב נגרם רק בגלל היצר הרע שהקב"ה נטע בהם.

כמובן שצריך להיזהר, ולא להתבלבל ולהתנער לגמרי מאחריות. אומנם היצר הרע הוא המסית הראשי, אך לאדם יש בחירה חופשית אם להיעתר לפיתוייו או לדחותם מעליו. מטרתו של הווידוי היא קבלת אחריות על המעשים, ולכן רבי יהודה בן בבא תובע לפרוט את החטא לפרטיו ולהפנים את האחריות האישית של האדם על מעשיו.

חז"ל אמרו ש"שאל באחת ועלתה לו, דוד בשתים ולא עלתה לו" (יומא כב, ב), כלומר שאל חטא חטא יחיד ובשלו נאלץ לוותר על המלוכה, ואילו דוד חטא שני חטאים ואף על פי כן המשיך למלוך. הגמרא מבררת מהם חטאי שאל ודוד המדוברים: "שאל באחת מאי

4. "אמר רב, יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב" (ברכות סא, א).

היא? מעשה דאגג". חטאו של שאול היה שלא הרג את אגג מלך עמלק, וחטא זה עלה לו במלוכה. "דוד בשנים מאי נינהו? דאוריה ודהסתה". שני חטאיו של דוד היו שליחת אוריה למות במלחמה כדי לקחת את בת שבע אשתו, וספירת עם ישראל - שהביאה למגפת דבר שהרגה בעם⁵. מדוע הביא חטאו של שאול לסיום מלכותו, ואילו חטאיו של דוד, שייתכן שהיו חמורים אף יותר, אפשרו לו להמשיך ולמלוך?

נראה שהתשובה טמונה בתגובתו של שאול לחטאו לעומת תגובת דוד לחטאיו. שאול ודוד היו שניהם גדולים ועצומים, אולם שאול לא הודה מייד שחטא אלא ניסה להצדיק את חטאו. דוד לעומתו קיבל מייד את מלוא האחריות ואמר "חָטָאתִי לָהּ" (שמואל ב יב, יג).

אגב, אפשר ללמוד מכאן עקרון חשוב מאוד בזוגיות. לא אחת מתגלעים ויכוחים בין בני זוג. צד אחד מאשים את רעהו בדברים שלא היו לשביעות רצונו, ותגובת הצד המותקף היא שתקבע לאן יתגלגל הוויכוח. לדוגמה, אני משתדל כשיש לי זמן לעזור בבית ולשטוף כלים. אלא מה? כשאני שוטף כלים אני עושה את זה במבצע "אחד פלוס אחד" - כלים פלוס רצפה. מסתבר שאשתי פחות מתלהבת מהמבצע... היא לא מבינה למה כל הרצפה מלאה מים כשאני שוטף כלים. היא דורשת שאחליט: או כלים או רצפה. אני יכול לנסות ולהתגונן - בסך הכול רציתי לעזור, השתדלתי מאוד לעשות את זה כמו שצריך... אבל השיטה הכי טובה היא פשוט לקבל אחריות. נכון, לא הייתי בסדר, סליחה, אשתדל הרבה יותר בפעם הבאה.

מניסיון, זה מוריד מאוד את מפלס הדין. אומנם לא קל להודות שלא הייתי בסדר, הרי אנחנו תמיד רוצים להרגיש שאנחנו מאה אחוז, אבל ברגע שעוברים את המחסום הזה רוב הבעיות נפתרות מעצמן. וזה הכוח של הווידוי. המהות הפשוטה של הווידוי היא קבלת

5. חטא זה נקרא "חטא דהסתה" משום שמסופר שה' הסית את דוד למנות את העם, ודוד הוסיף וחטא: "וַיִּסָּף אֵף ה' לְחַרְוֹת בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּסֵּת אֶת דָּוִד בְּהֵם לֵאמֹר לֵךְ מִנֶּה אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת יְהוּדָה" (שמואל ב כד, א).

אחריות, לא האשמה של אחרים. זה בסדר להגיד שאני לא בסדר.

❖ שיטת המהרש"א

ראינו קודם שהגמרא מנסה ליישב את הסתירה בין שני פסוקים - "אֲשֶׁרִי נְשׁוּי פְּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה" (תהלים לב, א) ו"מִכְּסָה פְּשַׁעוֹ לֹא יִצְלִיחַ" (משלי כח, יג) בשתי דרכים:

א. הא בחטא מפורסם [שאינן לכסותו] הא בחטא שאינו מפורסם [שיש לכסותו].

ב. כאן בעבירות שבין אדם לחבירו [שאינן לכסות] כאן בעבירות שבין אדם למקום [שיש לכסות].

כמה שורות אחר כך בגמרא למדנו שרבי יהודה בן בבא מוכיח מחטא העגל שצריך לפרט את החטאים, ורבי עקיבא דוחה את דבריו ומביא לראיה את הפסוק "אֲשֶׁרִי נְשׁוּי פְּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה" - שלדברי הגמרא לעיל נאמר על חטא שאינו מפורסם. והלוא אין חטא מפורסם יותר מחטא העגל!?

כך מקשה המהרש"א:

לעיל מוקמינן ליה דוקא בחטא שאינו מפורסם, והכא בעגל חטא מפורסם הוה!

ותשובתו:

ויש לומר דרבי עקיבא סבר דאפילו בחטא מפורסם דטוב לו שיודה על חטאו, מכל מקום אין צריך לפרט החטא.

רבי עקיבא סובר שאפילו בחטא מפורסם, שלמדנו שאין לכסותו משום "מִכְּסָה פְּשַׁעוֹ לֹא יִצְלִיחַ" - אפילו בחטא כזה אין צריך לפרט. יש להודות בחטא, לומר "חטאתי ועשיתי כך וכך", אך אין עניין להוסיף ולפרט לפרטי פרטים.

אם כן לדעת המהרש"א אפילו בחטאים מפורסמים רבי עקיבא

מעדיף להביט קדימה ולהמשיך הלאה ולא לנבור בפרטי החטא.

7. הלכה למעשה

המחלוקת בין רבי עקיבא לבין רבי יהודה בן בבא ממשיכה למחלוקת בראשונים.

בעל הטורים, רבי יעקב בן אשר, מבדיל בין עיקר הווידוי לתוספות שנוספו עליו:

ועיקר הווידוי הוא "אבל אנחנו חטאנו", אלא שנהגו לומר גם שאר דברים כגון "מה נאמר לפניך" ו"אתה יודע רזי עולם" ו"על חטא" ו"על חטאים" ו"א-להי עד שלא נוצרתי".... (טור אורח חיים תרז).

עיקר הווידוי הוא קבלת אחריות: "אבל אנחנו חטאנו", זהו. כל השאר הם תוספות. גם בתשליך קרה תהליך דומה, וחמש השורות של פסוקי התשליך הפכו בסידורים לארבעה עמודים מלאים.

ובאשכנז נוהגין לומר על חטא על סדר אלפא ביתא ומפרטין בו החטאים, וכך כתב רב עמרם, וכך כתב הרמב"ם ז"ל, והר"י כתב שצריך לפרט החטא.

באשכנז נהגו לומר את הווידוי המוכר המפורט לפי סדר האל"ף-בי"ת - "אשמנו, בגדנו, גזלנו... תעתענו", ו"על חטא שחטאנו לפניך" באונס וברצון, בבלי דעת, וכך בכל האותיות.

בדורות האחרונים הופיעו עוד תוספות המבארות ומפרטות את סוג החטאים הקשורים לכל אות. ישנם דפי פירוט שונים, וסוג החטאים המפורטים בהם מתגוון על פי בית המדרש שיצר אותם (אכלתי בלא ברכה, ביטלתי תורה, התגאיתי, התרשלתי בלימוד אמונה, לא עצרתי לטרמפיסטים...).

לאחר תיאור מנהג אשכנז מוסיף הטור:

ובספרד אין נוהגין לאומרו, וכן נראה שאין צריך לפרט החטא, שרבי

עקיבא אומר שאין צריך לפרט החטא והלכתא כדבריו.

הטור מכריע במחלוקת בין רבי עקיבא לרבי יהודה בן בבא שההלכה כרבי עקיבא, על פי הכלל המופיע במסכת עירובין (מו, ב): "הלכה כרבי עקיבא מחברו".

הבית יוסף, רבי יוסף קארו בפירושו על הטור, מצליח בגדלותו לשזור יחד את השיטות השונות ולהטיל שלום בין כולם. ראשית הוא קובע:

ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרא"ש הסכימו לפסוק כרבי עקיבא הכי נקטינן .

לדעת הבית יוסף הואיל והרי"ף והרא"ש, שני עמודי עולם, פסקו הלכה כרבי עקיבא - כך יש להכריע, ומשמע שאין צריך לפרט את החטא. אולם בכך לא הסתיים הדיון, והבית יוסף מוסיף מייד:

ומכל מקום נראה שאם רצה לפרט החטא הרשות בידו.

כיצד מתיישבת תוספת זו עם שיטת רבי עקיבא?
לפני שקראתי את הבית יוסף חשבתי שרבי עקיבא אוסר לפרט את החטא, שהרי נאמר "אֲשֶׁרִי נְשׂוּי פֶשַׁע כְּסוּי תִּטְאָה". הבית יוסף קורא אחרת את דברי רבי עקיבא ומציע שתי דרכים לפרשם:

א.

ומכל מקום נראה שאם רצה לפרט החטא הרשות בידו, דרבי עקיבא לא אסר לפרט החטא ולא בא אלא לומר שהוא יותר מאושר מי שאינו מפרט חטאיו.

רבי עקיבא לא אמר שאסור לפרט את החטא. מותר לפרט, אך המכסה את חטאיו הוא המאושר. לפי הבית יוסף המחלוקת בין רבי עקיבא לבין רבי יהודה בן בבא אינה כה קוטבית כפי שהיה נראה בתחילה. רבי יהודה בן בבא אומר שצריך לפרט, ורבי עקיבא אומר שמי שאינו מפרט - אשריו.

ב.

ועוד דאפשר דלא אמר רבי עקיבא אלא דמפרט אותם בקול רם, אבל בלחש שפיר דמי למיפרט כדי שיתבייש יותר, ואכתי כסוי חטאה הוא כיון דאינו נשמע לבני אדם.

יש הבדל בין פירוט החטא בקול רם לבין פירוטו בלחש. רבי עקיבא לא התייחס לעצם הפירוט אלא לכיסוי או לגילוי. מי שמפרט את חטאו בלחש עדיין יכול להיות "כסוי חטאה". חטאו עודנו מכוסה אם לא פרסם אותו ברבים, כי הוא נשאר בינו לבין בורא עולם. אדרבה, תפרט, תתבייש, תתחרט בינך לבין הקב"ה.

יש נפקא מינה גדולה בין שני התירוצים של הבית יוסף. לפי התירוץ הראשון עדיף לדעת רבי עקיבא לכסות ולא לפרט, ואשרי המכסה את חטאו ואיננו מפרטו. לפי התירוץ השני ההפך הוא הנכון, יש עניין לפרט - אך בלחש. כך או כך, כיסוי החטא איננו התנערות מאחריות אלא החלטה להמשיך קדימה ולא לטבוע בעבר.

❖ כיצד ננהג הלכה למעשה?

נעיין מה נפסק להלכה בשולחן ערוך:

אין צריך לפרט החטא, ואם רצה לפרט הרשות בידו, ואם מתוודה בלחש נכון לפרט החטא⁶.

אפשר לחלק את פסיקת השולחן ערוך לשלושה חלקים:

1. "אין צריך לפרט החטא". זהו עיקר ההלכה. על פי ההלכה אין שום חובה לפרוט את הווידוי לפרטי פרטים ולהוסיף את כל החטאים האפשריים בכל אות.

2. "ואם רצה לפרט הרשות בידו" - אם משהו מרגיש צורך לפרט, מותר לו. אולי זה עוזר לו להשתחרר מהעול הכבד, או אולי בדרך זו הוא

6. אורח חיים תרו, ב.

מפנים שגם אם שינה פה ושם מן האמת או לקח משהו שאיננו שלו - היו אלו מעידות חד פעמיות, והוא איננו גנב ואיננו שקרן, כפי שביארנו. 3. "ואם מתוודה בלחש, נכון לפרט החטא". מי שמרגיש צורך לפרט, יופי, השולחן ערוך זורק לו זריקת עידוד. תתוודה בלחש - ותפרט. אתה עושה את הדבר הנכון. יישר כוחך.

וכך כולם שמחים. מי שאינו רוצה לפרט יודע שהוא נוהג על פי ההלכה. מי שרוצה לפרט - הרשות בידו, ואם הוא קצת מבולבל ואיננו בטוח אם ראוי לו לפרט, הוא מקבל חיזוק: בלחש נכון לפרט.

8. התכלית של יום הכיפורים

כשמגיעים לתפילת נעילה אחרי יום שלם של תשובה ותפילה תמיד מפתיע לגלות שהווידוי כמעט נעלם. הווידוי בנעילה קצר מאוד, וזה מוזר - דווקא בתפילת נעילה, בהזדמנות האחרונה לתקן את כל מה שלא הספקנו, דווקא אז אין ווידוי? הלוא לכאורה זה הזמן המדויק לווידוי הארוך ביותר, העוצמתי ביותר! ארון הקודש פתוח, שערי השמיים טרם ננעלו, איזה כוח יש לווידוי בשעה כזו! אך לא, דווקא עכשיו צריך למהר, להספיק לסיים את תפילת נעילה כשהחמה בראש האילנות. אי אפשר להשתפך לפני ריבונו של עולם. איזו החמצה! מה המהירות הזאת?

הבנת שיטתו של רבי עקיבא מאפשרת להביט באור חדש על תכליתו של יום הכיפורים, המגיעה לשיאה בתפילת נעילה. מדוע אין לפרט את החטא?

מפי אבי מורי הרב שאול דוד בוצ'קו שמעתי שלושה נימוקים:

א. קצת ענווה. האדם צריך לסגל לעצמו ענווה בסיסית כלפי ריבונו של עולם, להתבייש בחטאים שחטא ולא לנפנף בהם. חטאתי לפניך, ריבונו של עולם, ואני כל כך מתבייש עד שקשה לי אפילו להעלות את חטאיי על דל שפתיי.

ב. ההחטאה שבחטא. החטא הוא למעשה החטאה של מטרת החיים במעשה לא ראוי, ועצם העובדה שחטאתי ממחישה עד כמה אני חסר.

מתוקף היותי בן אדם אינני מושלם, ואף שאני משתדל מאוד אני חוטא פעם אחר פעם. גם אם אפרט את כל החטאים שאני זוכר לא אצליח לכסות עשירית מכל מה שעשיתי השנה. ולכן עדיף שלא אפרט ולא אשלה את עצמי שהצלחתי למחוק את כל הרשימה ושעכשיו אני צדיק. אני אדם עם יצרים, ואכן חטאתי, אך אשתדל להיות טוב יותר בשנה הבאה. אני שואף להתקדם, וברור לי שלא אהפוך מרגע זה למלאך מושלם.

האמירה הכללית שחטאתי היא המבטאת את הרצון להתקדם, ואילו הנבירה היתרה עלולה לטעת בי תחושת כזב שסיימתי את הניקוי והכפרה ושמעתה אני מושלם.

ג. עת לגדול. אם נודה על האמת, לא נעים להיות עסוקים בחטאים. החסידים אומרים על הפסוק "סֹרַר מִרְעָה וְעֵשֶׂה טוֹב" (תהלים לד, טו): איך סרים מרע? בעשיית טוב. במקום להתייטר בניסיון להיגמל מהרגלים רעים תעשה דברים טובים, ואז ממילא כבר לא יהיה לך זמן לחטוא ולהחטיא את המטרה.

ארבעים יום נברנו בחטאים לפי כל השיטות, הפינו על חטא, הכרזנו שבמהותנו אנחנו זהב טהור ורק היצר הרע הִשְׁיֵאנו לחטוא, קיבלנו אחריות שלא נהגנו כשורה - והינה מגיעה תפילה נעילה, שיא השיאים של יום הכיפורים. אנו עומדים לפני ארון הקודש, נושאים עינינו לשמיים ומבקשים להביט קדימה לשלב הבא, להתחיל שנה חדשה ולהעפיל בה אל הפסגה הבאה.

רבי עקיבא מברר לנו אפוא כי נקודת השיא של יום הכיפורים איננה החיטוט בעבר אלא היכולת לצעוד קדימה ולפתוח דף חדש!

9. לסיכום

ימי התשובה תובעים מאיתנו שתי תנועות, ששתיהן חשובות ולשתיהן יש מקום: מצד אחד חשוב לקבל אחריות על מעשינו, להבין ששינוי ולהודות שלא נהגנו כראוי. מצד שני חשוב להביט קדימה ולזכור את אשר אנו אומרים יום יום בברכות השחר: "אלוקי, נשמה שנתת בי טהורה היא!"

רבי יהודה בן בבא תובע מאיתנו לומר את האמת, להתייצב מול מעשינו ולקבל עליהם אחריות. רבי עקיבא דורש מעימנו להביט קדימה בלי לנבור בעומק חטאי העבר. שתי התנועות באות לידי ביטוי גם בפסיקת השולחן ערוך בנוגע לווידי על חטאי העבר: "עונות שהתודה עליהם ביום הכיפורים שעבר ולא שינה עליהם, אפילו הכי יכול לחזור ולהתוודות עליהם".⁷

אם התוודה אדם על חטא מסוים ביום הכיפורים הקודם ולא שב לחטוא בו, מותר לו לשוב להתוודות עליו אם זהו חפצו - אולם אין זו חובה כלל.

ההלכה מכירה במורכבותה של נפש האדם ומאפשרת לכל אחד להכריע על פי הלך נפשו אם נכון לו לחזור ולהתוודות או שהוא מעדיף להניח לעבר ולהאמין שחטאו התכפר. האחד מרגיש שהוא מתקדם מחזרה מרובה על הדברים ושכל וידוי מחזק אותו בתהליך חזרתו בתשובה, ואילו האחר חש בצורך להשלים עם העבר ולהמשיך הלאה. מבנה הנפש שונה מאדם לאדם, והתגובות למאורעות שקורים בחיים ודרכי ההתמודדות עימם משתנות מאיש לרעהו. שתי הדרכים נכונות ויש מקום לזו ולזו.

יהי רצון שנזכה בעזרת ה' לבחור את דרכנו מתוך ידיעה שאנו זכים וטהורים במהותנו, לקבל אחריות על מעשינו ולמעלה מכול - להביט קדימה ולהוסיף הרבה טוב. כשעסוקים במעשים טובים יש פחות זמן לחטוא, וממילא יש כוח להתרומם, להתקדם ולהוסיף אור בעולם.

7. אורח חיים תרו, ד.

סימן מט – שמירה בבעלים

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. מבוא
2. הצגת הגמרא
3. שיטת רש"י
4. שיטת הרמ"ה והרמב"ם, והקושי בשיטתם
5. ביאור שיטת רש"י על פי הסברו של אמו"ר
6. ביאור שיטת הרמב"ם והשולחן ערוך על פי הסמ"ע
7. תוספת ביאור על דברי הסמ"ע

נא

1. מבוא

כתוב בתורתינו הקדושה בפרשת משפטים:

וְכִי יִשְׁאֵל אִישׁ מֵעַם רְעֵהוּ וְנִשְׁפָּר אוֹ מֵת, בְּעַלְיוֹ אֵין עֵמוֹ, שְׁלֵם יִשְׁלֵם;
אִם בְּעַלְיוֹ עֵמוֹ לֹא יִשְׁלֵם וְגו' (פרק כב פסוקים יג-יד).

משמעותו הפשוטה של הכתוב היא, שאם אדם שאל חפץ מחבירו, ובעת שבירת החפץ השאול, או מיתתו, נכח המשאיל עם השואל, ייפטר השומר מתשלום, אבל אם לא נכח עמו, יתחייב בתשלום. וצריך להבין מדוע, אם היו "בעליו עמו", יפטר השומר. וכי מה בכך, הרי תמיד, אפילו באונס, השואל מחויב בתשלום, יותר מכל שומר אחר, כיון שכל ההנאה שלו¹, ומדוע כאן יפטר? השאלה מתחזקת כאשר

1. כמבואר בגמרא בבא מציעא לד, א.

מתבוננים בפרטי דין זה. כי מצינו שהפטור הורחב לשאר שומרים². ויתירה מזו, אין נוכחותו הפיזית של המשאיל נדרשת בעת השבירה, אלא עליו להיות "עמו במלאכתו", כלומר לעבוד אצל השואל, רק בזמן ההשאלה³. ואינו מובן מדוע יש בזה כדי לפטור את השומר מתשלום? אפשר אולי לומר, כך גזרה חכמתו יתברך. אבל כבר כתב הרמב"ם, שאם בני אדם אינם עושים דברים ללא טעם, קל וחומר שה' יתברך אינו עושה כן, אלא יש לכל מצוותיו טעמים, ועלינו לעמול בגילוי טעמי מצוות התורה. לכן ברצוני לנסות ולהסביר את טעמו של פטור "בעליו עמו", בעזרת החונן לאדם דעת.

2. הצגת הגמרא

טרם ניגש לבאר את טעם הפטור, נדון בקצרה על מקרים מסוימים, בהם הדעות חלוקות אם גם הם כלולים בפטור "בעליו עמו". מובא בגמרא⁴: "שמור לי ואשמור לך - שומר שכר". מבאר רש"י שהשומר נידון כשומר שכר, שאחריותו גדולה, ובמקרה של גניבת החפץ יחוייב בתשלום, כיון שמקבל שכר שמירה. זאת, בניגוד לשומר חנם, שפטור על גניבה, כי בסך הכל עושה טובה לבעלים. מלבד אם פשע בשמירה, שאז חייב.

שואלת הגמרא "ואמאי שמירה בבעלים היא". מבאר רש"י, כיוון שבעלי החפץ (המפקיד) שומר על החפץ של השומר (הנפקד), נמצא שבו זמנית, כל שומר עובד אצל חברו, במה ששם עינו ומשגיח על חפץ חברו, וזה בדיוק הדין של "עמו במלאכתו". על כן, באבוד החפץ או בהגנבו, יש לפטרו, שכן "אם בְּעָלְיוֹ עָמוּ לֹא יִשְׁלַם", ומדוע מחוייב כשומר שכר. מוסיף רש"י, שדין זה, למרות שנכתב בפסוקי השואל, כבר מובא בגמרא,

2. ראה בבא מציעא צה, א וכי ישאל וכו' מוסיף על ענין ראשון. וכך נפסק להלכה בשלחן ערוך (חושן משפט סימן שמו סעיף יט).

3. שם צה, ב ושלחן ערוך שם סעיף ב.

4. שם פא, א.

כמצויין במבוא, שיש לשייכו לכל השומרים. מתרץ רב פפא "דאמר ליה שמור לי היום ואשמור לך למחר", באופן כזה אין כאן מציאות של בעליו עמו. כי אחד מהתנאים בדין בעליו עמו הוא, שיהא עמו בעת ההשאלה. וכיון שאמר "אשמור לך למחר", נמצא שלא היה עימו בתחילת השמירה.

ממשיכה הגמרא לצטט מתוך ברייתא כמה מקרי שמירה:

א. שמור לי ואשמור לך.

ב. השאילני ואשאלך.

ג. שמור לי ואשאלך.

ד. השאילני ואשמור לך.

"כולם נעשו שומרי שכר זה לזה", היינו, כשנגנב חפץ, יתחייבו השומרים כשומרי שכר.

גם כאן מקשה הגמרא, הרי זו שמירה בבעלים? וכמו בקטע הקודם, מתרץ רב פפא, שאמר, שמור לי היום ואשמור לך מחר. כי אז נמצא שבעלי החפץ, בזמן תחילת השמירה, אינו עובד אצל השומר, ואין פטור.

3. שיטת רש"י

אלא שרש"י פירש כי שאלת הגמרא ("הרי זו שמירה בבעלים") מוסבת רק על המקרה של "שמור לי ואשמור לך", כי רק בו הבעלים מבצע עבודה עבור השומר, שהרי כל אחד שומר על חפץ חברו. אבל בשלושת המקרים האחרים "השאילני ואשאלך", שמור לי ואשאלך, השאילני ואשמור לך" אין בהם מציאות של בעליו עמו, וכפי שנפרט, וממילא אין פטור.

במקרה של "השאילני ואשאלך" אף אחד אינו עובד אצל השני, רק נעשות טובות הדדיות. כגון, השאל לי את רכבך, ואשאלך את אופני הרכיבה. אין אלו יחסי עבודה, לכן אין כאן פטור של בעליו עמו. במקרה של "שמור לי ואשאלך", המשאיל אינו עובד אצל השואל, אלא להיפך, כגון שסיכמו "שמור על מכוניתי, ואשאלך את אופני הרכיבה שלי", הרי שהשואל עובד עבור המשאיל ולא המשאיל עבור

השואל. ואין כאן בעליו עימו. גם במקרה של "השאלני ואשמור לך" השואל עובד אצל המשאל, כגון שאמר "השאל את האופניים, ואשמור על רכבך". וכיון שהמשאל אינו עובד אצל השואל, אין כאן בעליו עימו. זאת שיטת רש"י בביאור הסוגיה. וחשוב לשים לב שפירושו תואם במדויק את לשון הגמרא בתירוצה, שמדובר ב"שמור לי היום ואשמור לך למחר", כלומר במקרה הראשון. אבל שאר מקרי הברייתא, לא נזכרו בתירוץ.

4. שיטת הרמ"ה והרמב"ם, והקושי בשיטתם

לעומת זאת, רמ"ה ורמב"ם (הלכות שכירות פרק י הלכה ב) ביארו בשאלת הגמרא "הרי שמירה בבעלים היא" ששייכת לכל המקרים שבברייתא. וצריך לבאר שיטתם, כי הרי נתבאר, שרק באומר "שמור לי ואשמור לך", המפקיד, בעלי החפץ, עובד אצל הנפקד, וכיצד זה ניתן להסביר שגם שאר המקרים מוגדרים "בעליו עמו".

ולא מצא הטור ישוב לשיטת הרמ"ה אלא במקרה של השאלני ואשאלך, בו עוד ניתן להבין שיש מציאות של "עמו במלאכתו", כי המשאל שומר על כלי השואל.

והוסיף בית יוסף (חושן משפט שה) לתרץ את המקרה השלישי - "שמור לי ואשאלך".

וכתב בקצרה וזה לשונו:

יש לדחוק ולומר דכיון דכליו שאול לו, הוי כאילו בעליו עמו.

ופירוש התירוץ, ראה פרישה שכתב "ראובן אומר שמור לי, ובשכר השמירה אשאל לך כלי, לעשות בו מלאכתך".

אם כן, הואיל ומותר לעשות מלאכתו באותו כלי של ראובן הוי עמו במלאכתו. בקיצור: רשות השימוש בכלי, נחשב שבעלי החפץ נמצא עמו (וזה קצת דחוק). אבל על המקרה הרביעי "השאלני ואשמור לך" נשאר גם הבית יוסף בצריך עיון.

5. ביאור שיטת רש"י על פי הסברו של אמו"ר

כעת, לאחר הצגת שתי השיטות בהבנת הסוגיא, ניגש להסביר מדוע, לשיטת רש"י, כשבעליו עמו, נפטר השומר מחובתו, ככתוב "אם בְּעָלָיו עִמּוֹ לֹא יִשְׁלָם".

כפתיח להסבר, אצטט את ביאורו של אבי, מורי ורבי, הרב שאול דוד בוצ'קו הי"ו (בחיבורו על פירוש רש"י על התורה, הנקרא "בעקבות רש"י") בפרשת משפטים, בדין בעליו עימו.

בתחילת דבריו, באר מאיזה טעם מחייבים שואל בכל מקרה, גם כשארעו נזקים או הפסדים באונס, הרי גם לבעלים זה יכל לקרות. אלא שהיסוד לכל חיובי השומרים הוא, גודל האחריות שהשומר נוטל על כתפיו. לכן, ככל שהאחריות הניטלת עבור החפץ גדילה יותר, כך הוא נחשב יותר כבעליו, וככל שהוא יותר בעלים, גם אחריותו על החפץ גדילה. וכיון שהשואל מתנהג כבעלים, גם אחריותו גדולה מאד, כמעט כמו בעליו. הלכך אפילו במקרה של אונס, חייב לשלם.

טעם זה יש בו כדי להסביר מדוע פטרה התורה את השומר מכל חיוב, כשבעליו עמו. שכן, אם נתבונן בטעם הנזכר נגלה, כי יחס השואל לחפץ המושאל מצוי במדרגה גבוהה ועליונה מן הבעלים. שהרי, יחסי עובד ומעביד יוצרים ביטול של העובד כלפי המעביד, כי התשלום שניתן לעובד, מחייבו בעבודה, והמעביד הוא הקובע היכן יעבוד ואלו משימות יבצע.

עובד שמשאל חפץ למעבידו, נשלט על ידי המעביד הן בשעבוד גופו לעבודה, והן בשליטה על החפץ השואל, שהרי כל שומר כמוהו כבעלים, ולכן הוא יחוייב בתשלום. **מציאות זו גורמת לאיבוד חירות המשאל על עצמו ועל חפציו, והתורה אינה חפצה באבדן חירות האדם, כי זה מצב לא טוב.**

לכן, כדי למנוע אבדן חירותו ועצמאותו, צייתה התורה, שבמקרה זה ייפטר השואל מכל תשלום, כדי להחזיר את האחריות והבעלות, לפחות כלפי החפצים, לאדונו האמיתיים.

כדי להבין את עומק ההסבר של אדוני אבי מורי ורבי שיחיה, יש לבאר שהאדם השלם הוא זה הלוקח אחריות על חייו. אבן יסוד במשנתו של אמו"ר. גם פסיקת ההלכה מבוססת על אחריות האדם והאימון בעצמו, כי המבין שהוא בעל בית על ההחלטות בחייו, יחוש בכוחות הקיימים בו לקלוע אל המסקנות המתבקשות, ולבצע את הבחירות הנכונות בחייו.

גם פטור בעליו עמו משקף את רצון התורה למנוע אבדן חירותו של אדם. זוהי תפיסה שונה מן המקובל, כי רגילים לחשוב שככל שתשלם פחות, כך ייטב מצבך. אבל תפיסת התורה שונה לחלוטין, דוקא מי שמשלם הוא הבעלים האמיתי. כי פירושו של תשלום הוא נטילת האחריות, והאחריות היא התנהגות של בעלים ואדונים.

זהו טעמו של פטור "בעליו עמו". ואם כי, בתפיסה ראשונית אנו מתרעמים, כיצד יתכן שהשואל נפטר מתשלום, הרי כל ההנאה שלו. אבל במבט מעמיק יותר, אנו מגלים כי התורה נטלה את האחריות מן השואל והשיבתו חזרה לבעלים האמיתיים.

לפי זה מובנת שיטת רש"י, שצמצם פטור זה, בסוגיא הנזכרת לעיל, רק למקרה בו הבעלים אכן עסוק במלאכתו עם השואל, כי רק במקרה זה, שעובד עבור השואל, יש צורך להשיב לו אחריות, ולפטור את השואל מכל תשלום (מדין בעליו עימו), אבל בשאר המקרים, כיון שאחריותו לא הוחלשה כל כך, לא ניטלה ממנו חירותו, ואין סיבה לפטור את השואל מתשלום.

6. ביאור שיטת הרמב"ם והשולחן ערוך על פי הסמ"ע

אלא שכעת עלינו להסביר את שיטת הרמב"ם והרמ"ה, כי הפירוש הנזכר אינו מתאים לשיטתם, שהרי לדעתם חל פטור בעליו עמו גם בשלושת המקרים האחרים, אף שבהם לא איבד בעלי החפץ את בעלותו, כי רק החפץ נתון לאחריות השואל, בעוד שבעלי החפץ עצמם אינם עובדים עבורו.

כדי לבאר שיטה זו, רצוני ללכת בעקבות הסמ"ע שביאורו מיישב את

שיטת הרמ"ה והרמב"ם, שאף נפסקה להלכה בשולחן ערוך (ורמ"א פסק כשיטת רש"י):

כך כתב הסמ"ע בפירוש שיטתם (חושן משפט סימן שה ס"ק י):

שמור לי היום ואשאלך למחר כו'. משמע הא אמר לו שמור לי היום ואשאלך מיד, או השאלני ואשמור לך מיד הוה שמירה בבעלים, וכן כתב הטור (סעיף ז') בשם הרמ"ה בהדיא, ותמה עליו הטור בזה [והוא דעת היש אומרים שמביא מור"ם על זה], וגם הב"י תמה על השאלני ואשמור לך מיד, ע"ש.

ובפרישה (שם) כתבתי דנראה לי טעמו דהרמ"ה בזה, דסבירא ליה דהא דכתיב (שמות כב יג) בעליו אין עמו כו' לאו דוקא עמו במלאכה קאמר, דאם כן לא הוה ליה לקרא לסתום, אלא רצה לומר, בעל המשאל אינו עם ענין השאלה, דלא תלה עסקו וענין אחר בשאלה זו, אז חייב. לאפוקי, כשאמר לו השאלני ואשאלך, שמור לי ואשאלך, השאלני ואשמור לך, שכולם מיקרי בעליו עמו, שהרי תלה השמירה או השאלה בענין אחר, שאמר אשאלך, בתנאי שתשמור לי, או השאלני בתנאי שאשמור לך כנגדו. מיהו באומר לו השאלני היום ואשמור לך למחר, לאו עמו מיקרי, דעמו משמע מיד בשעת התחלת שאלה.

מבואר בדברי הסמ"ע, שלא נאמר בפסוק "בְּעָלְיוֹ אֵין עִמּוֹ במלאכתו" אלא "בְּעָלְיוֹ אֵין עִמּוֹ, שְׁלֵם יְשְׁלֵם" כלומר אם בעלי החפץ אינם עם השואל, לאו דוקא עמו במלאכתו, אלא בכל דרך שהיא, כגון שמירה או דבר אחר, הרי זה מוגדר "בְּעָלְיוֹ אֵין עִמּוֹ", ולכן שְׁלֵם יְשְׁלֵם. ואולם, אם הבעלים עירבו וקשרו עצמם להשאלה בדרך נוספת, כגון, שהתנה או תלה את השאלה בתמורה מסוימת, די בזה להחיל את הפטור של "בעליו עימו", כי הואיל והבעלים מעורב בגוף ההשאלה (שהרי תלה או התנה את ההשאלה בדבר נוסף), הרי הוא "עמו", כלומר "עם ההשאלה", ולכן חל בהשאלה כזו פטור "בְּעָלְיוֹ עִמּוֹ". פירוש הסמ"ע בלשון הפסוק מבאר מדוע גם בשאר המקרים שנזכרו

לעיל שייך הפטור, כלומר גם ב"השאיילני ואשאיילך", "שמור לי ואשאיילך", "השאיילני ואשמור לך", גם בהם שייך הפטור האמור, של "בְּעָלָיו עֲמוּ", כי בעלי החפץ אכן מקושר בדרך נוספת אל ההשאלה, מלבד גוף ההשאלה.

7. תוספת ביאור על דברי הסמ"ע

אלא שהסבר זה של הסמ"ע, למרות שמיישב את הקושיא על שיטת הרמ"ה והרמב"ם, עדיין חסר הסבר, כי לא מובן מדוע שייכותו, בדרך נוספת, של בעל החפץ להשאלה, יוצר פטור עבור השומר?

כדי לבאר זאת נראה לומר, שבעצם, חיוב שומר או שואל בתשלום עבור נזקים שארעו לחפץ הוא חידוש של התורה, ואם לא היתה התורה מחדשתו, לא היה סביר לחייב. יתכן שרעיון זה נשמע, אולי, מופרך, הואיל וחונכנו לשלם על נזקים. אבל אם נעמיק בזה נבין, כי לולי חידוש התורה, לא היה פשוט לחייב.

כדי להבין רעיון זה נביא דוגמא. בעל מכונית בשווי מאתיים אלף ש"ח (200,000 ש"ח), נתבקש על ידי חברו להעמיד את מכוניתו היקרה והמפוארת, ליומיים הבאים, כהשאלה, לצורך חתונתו. החבר הסכים בחפץ לב, והשאל את רכבו. למרבה הצער, במהלך יומיים אלו, ארע אונס, שלא באשמת השואל, וארע הפסד, שהרכב ניזוק באופן מוחלט, או נגנב. הדין הוא, כידוע, חיוב בתשלום מלא עבור השואל.

אם נשאל מדוע התורה מטילה תשלום כזה, התשובה הרי מבוארת בגמרא - "כל הנאה שלו". כלומר הנאתו מן הרכב, היא המחייבת. אבל זה עדיין תמוה, כי אפשר לומר שהרכב נגנב או הוזק באונס ביד בעליו, אפילו שהיה "מושאל". ואם כן, מדוע לא יאמר השואל למשאל, מזלך גרם הפסד זה. ואפילו שתזמון ההפסד ארע בדיוק ביומיים בהם היה החפץ אצלי, אבל זה לא אומר שגנבו ממני. כי אני סך הכל עושה בו שימוש, אבל הגניבה או הנזק בוצע על הרכב **שלי**, שהרי הרכב עדיין בבעלותך.

ובכל זאת לא ניתן טענה כזו, כי התורה חידשה שהשומרים, ככל

שנוהגים בחפץ כבעליו, כך גדילה חובת אחריותם כלפי החפץ, כביכול היו הם עצמם הבעלים. וחידשה זאת התורה כי רצתה שיחס האחריות של השואל או השומר אל חפץ חבירו יהא כיחסו לחפציו שלו עצמו. ורק הטלת אחריות, עד כדי תשלום מלא, יביא את השומר לשמירה מיטבית על החפץ (כעין מאמר התנא בפרקי אבות (ב, יב) "יהי ממון חבֵרְךָ חביב עליך כשלך"). וככל שתגדל זמינות החפץ לשימושו ולהנאתו של השומר, כך תגדל ותעלה גם רמת חיובו.⁵

חידוש זה נעוץ בהבנה רוחנית, עמוקה מאד, המודגשת מאד במצוות השמיטה והיובל. התורה מגבילה את בעלותו של אדם, שלא יחוש שבידו ניתנה "בעלות מוחלטת", כי בעצם כל העולם שייך לה', ככתוב "כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ"⁶. הלכך, גם בעלות על חפץ אינה מקנה לאדם שליטה טוטאלית, אלא בעיקר זכות שימוש. באמצעות רעיון זה, ניתן להבין מדוע לפי התורה צריכים השומרים לשלם על אבדן ונזק, שכן בשמירתם, הם בעצם הופכים להיות הבעלים, ברמה כזו או אחרת.

לפי דברינו, יוצא שחיוב השומרים לשלם, הוא בכלל חידוש של התורה. ואם יכלה התורה לחדש ולהטיל חיוב על השומרים, כך גם יכלה להחריג מקרה מסויים, ולפטור את השומר מתשלום, ככתוב, אִם בְּעֵלְיוֹ עָמוּ, לֹא יִשְׁלֹם.

ההסבר להחרגה זו הוא, שחידוש התורה לחייב שומר בתשלום, הוא רק כאשר הבעלים משחררים לחלוטין את בעלותם, ונותנים את כל זכויות השימוש בחפץ. ואולם, מפקיד שגם פועל ועובד לצורך הנפקד, לא משחרר את כל אחריותו על החפץ. לכן, אם יארע נזק או הפסד לחפץ, יפטר השומר. כי האחריות נותרה, במידה מסוימת, על בעלי החפץ. ואז שבנו אל ההבנה הפשוטה, בה השומר אינו חייב בתשלום על היזק שארע

5. הבנה זו מסבירה ענין נוסף. הנה יש לשאול, מדוע, לאחר שכלו ימי השאילה, משתנה גדר השואל והופך ל"שומר שכר" כמבואר בגמרא בבא מציעא פא, א, ומדוע לא יישאר השומר בגדר "שואל". אמנם, לפי האמור, לאחר כלות ימי השאילה, השואל כבר אינו נוהג לגמרי כבעלים, לכן בהכרח גם רמת החיוב משתנה.

6. שמות יט ה.

לחפץ, וכתבאר לעיל.

לפי ביאור זה, משמעות הדבר, שהבעלות נותרת ביד הבעלים רק כשבעלי החפץ מתנה את נתינת החפץ באיזה תנאי. אך זכור לי, שבכלל הפטור של "עמו במלאכתו" כלול גם כשהבעלים מסייע לשואל בתחילת שאילתו, אפילו אם כשנתן את החפץ לא התנה זאת בתנאי מסוים. וכיצד נוכל להסביר שהבעלים במציאות כזו נחשב "בעליו עמו"?

ונראה לי, שמלאכה שהמפקיד עושה לטובת הנפקד, בדיוק כשמתחיל הליך השמירה, גם אם לא הותנה תנאי מפורש לגבי ההשאלה, ברור שהעבודה נעשית לא במקרה, אלא יש קשר ושייכות הדדית בין הדברים, גם אם לא פירשו זאת בדיבור ברור. לכן, בכל מקרה כזה, יש להסביר שהבעלים מותירים בידם את הבעלות, באופן חלקי לפחות, ולכן אם יקרה לו משהו, השומר אכן יהיה פטור.

כעת נשוב ונפרש את המקרים הנזכרים בסוגיא, ונראה כיצד בכל אחד מהם, הבעלות לא שוחררה לגמרי, כיון שנעשה תנאי להשאלה הדדית או שמירה הדדית, מה שאומר שבעלי החפץ אינם מאפשרים לשומר לשלוט על החפץ כבעלים ממש. וכמובן, הדוגמאות שיובאו להלן נתבססו, על הנתבאר לעיל, שחיובי השומרים הינם חידוש התורה. הנה במקרה של "השאיילני ואשאיילך", השואל נותן תמורה לחפץ שמקבל, וזה מותיר את בעלות המשאיל על כנה.

ב"שמור לי ואשאיילך", מתבקש אדם לשמור, ותמורת זאת, יקבל חפץ בהשאלה. זהו יחס גומלין, מעין "טובה תחת טובה". כלומר, המפקיד מתקשה להותיר חפץ ביד השומר, סתם כך, ללא נתינת תמורה. לכן משאיל לו חפץ, אבל לא משחררו מבעלותו.

ב"השאיילני ואשמור לך", השואל מבקש לשאול חפץ, אך אינו מוכן לקבל טובה ללא תמורה, לכן מבקש להחזיר איזו תמורה. ואם המשאיל מסכים לכך לתמורה זו, הוא בעצם מראה שאינו מעוניין לשחרר את החפץ לגמרי, לכן גם זה נקרא "בעליו עמו".

לסיכום: הסמ"ע הסביר בשיטת רמ"ה והרמב"ם, שעל ידי התמורה שהמשאיל מקבל מחמת ההשאלה, חל הפטור "בְּעֵלְיוֹ עִמּוֹ", כי בעלותו

לא שוחררה. מה שממילא, מותיר את השומר, ללא סיבת חיוב, הלכך
 "לא יְשָׁלִם".

נסיים בדברי דרוש.

ניתן להגדיר את השימוש שאנו עושים בעולם ובכל הטוב השופע
 סביבנו, בגדר "שואל". שהרי בעל הבית הוא בורא העולם, ונתן לנו רשות
 לקחת מן הטוב שיש בעולם, אבל בתמורה, הוא גם מצפה שנפעל בו.
 דבר זה יש להוכיח מדברי הגמרא (ברכות לה, א), שהקשתה סתירה. כי
 מהפסוק "לה' הארץ ומלואה" משמע, שטובות הבריאה שייכים לה'
 ואסורים לבני אדם. ואילו מהפסוק "והארץ נתן לבני אדם" משמע,
 שמותר לבני אדם ליהנות מטוב העולם. מתרצת הגמרא, טרם אמר אדם
 ברכה, הארץ אכן שייכת לה'. אבל אחר אמירת ברכה, ה' מתיר ליהנות
 מטוב הארץ. משמעות הדברים היא, שה' נותן לנו את השימוש בעולם,
 ובתנאי שתהא לזה תמורה, שנדע על בעלותו, ונפעל שמלכותו תיוודע
 לכל.

לפי זה אפשר לומר בדרך דרש, שאם "בְּעֲלֵיו אֵין עֲמוֹ" כלומר, אם אין
 מכירים בהנהגת ה' בעולם, ונפרדים לגמרי מה', אז "שָׁלִם יְשָׁלִם", כלומר
 אין היתר ליהנות מטוב העולם. אבל אם "בְּעֲלֵיו עֲמוֹ", כלומר מכירים
 במלכות ה' בעולם, והנהגתו את עולמנו בכל רגע נתון, אין צורך
 בתשלום. אבל עלינו לתת תמורה, ולהיות אקטיביים, לברך ולעשות
 רצונו, ולהודיע מלכותו לכל.

מפתחות

תורה, נביאים וכתובים

330,346	כב, כד		בראשית
31	כג, ה	41	א, א
522	כג, ה וברש"י	160	בראשית א, א-ב
492	כג, ו-ח	60	ב, ז
189	כג, לג-לז	468	ט, ט
232	כה, ב ברש"י	288	יד, יח-כ
42	לב, לב	155	טו, יג
374	לג, יא	288	כח, כב
	ויקרא	364	מח, כב
		373	מט, יד-טו ברש"י
42	א, א ברש"י		שמות
278	ד, יג-כא		יב, א
242	ח, לד	246	יב, א ברמב"ן
4	טז, כט-לא	247	יב, ה
510	יט, א	179	יג, ג
510	יט, יא	233	טו, כו
497	יט, יד	440	יז, יב
414	יט, יד-טו	374	יט, ה
459	יט, יח	582	כ, ח
28,461	יט, כ	109,233	כא, ז
496	יט, לה ובתורת כהנים	479	כא, יח-יט
479,485	כא, ז	441,466	כא, בתורה תמימה הערה קמה
414	כב, לב		
4	כג, כו-לב	445,467	
540	כה, ד-ה	574	כב, יג-יד
541	כה, ו-ז	578	כב, יג-יד בעקבות רש"י
544	כה, ז ברמב"ן		

180	י, יב-יג	424	כה, יז
321	יא, כ-כא	330,346,356	כה, לה-לח
289	יד, כב-כג	345	כה, בתורה תמימה קצב
287	טו, ז-ח	441	כו, יא ברמב"ן
189	טז, ח	183	כו, כא
492	טז, יח-כ		במדבר
493	טז, יח ברש"י		טו, לז-לח
427	יז, יא	243	טו, כב ברמב"ן
272	יז, ח-יא	107	יז, ז-ח
275	יז, יא ברמב"ן	39	יז, יא
243	יט, י	39	יט, א-ב
243	יט, כא	243	יט, ב ברבנו בחיי
58	טז, יא וברש"י	244	יט, כ במשך חכמה
445	כב, א-ב	243	כד, ה
522	כב, ד וברש"י	500	לב, ג
448	כב, ח	412,413	לב, ו
472	כג, ב	382,393	לג, נג
330	כג, כ-כא	361	
400	כג, כד		דברים
233	כד, ט	42	ב, טז-יז
233	כה, יז	42	ב, טז ברש"י
100	לב, ג	363	ד, ד
160	לב, ז	448	ד, ט
374	לג, יח ברש"י	449	ד, בתורה תמימה הערה טז
41	לג, כא	423	ו, ה
46,48,49	כג, יג	321	ו, ה-ט
52	כג, יד	312	ו, ט
47	כג, טו	366	ו, טז
	שופטים	88	ח, ז-יא
374	ה, טו ובמצודת דוד	170	ח, יז-יח

	תהילים		שמואל א
559	ל,ב, א	537	טז
100	לד, ד	164	כו, יט
572	לד, טו		שמואל ב
364	מד, ז		יב, יג
561	נא, ה	566	כד, א
297	קו, ג	566	
28,41	קלט, כא-כב		מלכים א
	משלי	44	יט, יד
412	ג, ד		מלכים ב
41	ח, כב	312	יב, י
561	כו, יא	440	כ, א-ה
559	כח, יג		ישעיהו
	קהלת	492	א, כא-כג
19	ז, כ	44	ו, ה
	דברי הימים א	308	לב, יז
373	יב, כז-כט		ירמיהו
374	יב, לג	41	ב, ג
165	יז, כא	228	ט, כב-כג
	דברי הימים ב		זכריה
440	טז, יב	214	ח, יט

משנה

	כלאים		פאה
419	ט, ב ובראש	362,378,389	א, א

מועד קטן		שביעית	
196	ג, ג	547	ט, א בר"ש
196	ג, ג בברטנורה		עירובין
	נדרים		ד, ג בפירוש המשניות של הרמב"ם
445	ד, ד בפירוש המשניות לרמב"ם	154	
	אבות		פסחים
286	א, ב	441,442	ד, ט ובברטנורה
280	א, ו		ד, ט בפירוש המשניות לרמב"ם
280	א, טז		444
582	ב, יב		שקלים
29	ה, כ	229,230	א, א
	כלים	411	ג, ב
	יב, ז בפירוש המשנה של הרמב"ם	412	ג, ב בתוספות יום טוב
520			יומא
		446	ח, ו בבוועז ג

תלמוד בבלי ומפרשיו

		ברכות	
449	לב, ב		ג, א
90	לז, ב	17	ג, ב ברבנו חננאל
90,95	מב, א	252	ה, ב
89,95	מד, א	459	ו, א
100	מה, א	165	ו, ב
15,101	מז, ב	77	ח, א
101	מז, ב במאירי	77	יג, א בתוס' בלשון ובחכמת שלמה
102	מז, ב ברשב"א	242	על התוספות
102	מז, ב בתוס' אמר		יט, ב
10	ג, א	409,422	כה, א
111	נא, א	48	

109	קו, א	78	נג, א
110	קו, א בתוס' זכרהו	442	ס, א
110	קו, ב	565	סא, א
111	קו, ב במהר"ם חלאווה		שבת
206	קט, א	66	כב, א
182,184	קטו, א	110	כג, ב
187	קטו, א בתוס' אלא	58	כה, ב בתוס' חובה
554	קטז, ב	364	סג, א
171	קיז, א	429	צד, ב ברשב"א
171	קיז, א ברש"י ועל	22,23	קיט, ב
179	קכ, א	276	קל, א
	ראש השנה	117	קמג, א
400	ו, א	414	קמו, ב
267	יט, א	122	קמה, א ברש"י פטור
272	כה, ב		עירובין
	יומא	135	כג-כד
242	ב, א	135	כג, ב ברש"י נזרע
242	ה, ב	135	ברש"י אלא
313	יא, א	145	מד, ב
3	עד, ב	148	מד, ב בתוס' כל
443	פג, א	145,146	מה, ב
512	פו, א	146	מה, ב ברש"י דילמא
559,561	פו, ב	263	מו, א
567	פו, ב במהרש"א	569	מו, ב
	סוכה	8	צב, ב
324	ח, ב		פסחים
314	ח, ב ברש"י ותיהוי	246	ו, א
314	סוכה ח, ב בתוס' ותיהוי	518	לא, ב
216	כה, א	103	מט, ב
		466	נו, א

74,227	כט, א		ביצה
229	כט, א ברש"י קורין	67	ל, ב בפני יהושע
229	כט, א ברש"י פרה		תענית
229,230	כט, ב		ט, א
229	לא, א	308	ט, א בתוס' עשר
	מועד קטן	288	כב, ב
		60,537	כו, א
530	ב, א	113,223	כו, א ברבנו חננאל
277	ז, א	113	כו, א במאירי
263,266	יט, א	220	כו, ב
264	כז, ב בריטב"א	205,210	ל, א
206	בחידושי הרמב"ן פירקי דיני חולו	206	ל, ב
199	של מועד	205	מגילה
	חגיגה		ג, א
190	יח, א	373	ה, א ברשב"א וריטב"א
103	כב, א	264	יג, ב
103	כב, א בתוס' כמאן	424	יד, א
	יבמות	170	יז, ב בתוס' כל
472	עה, א ובתוס' שאין	236	יח, א
473,477	עה, ב	234	כה, ב
485,486	עו, א בריטב"א הדר	82	כה, ב ברמב"ן
286	עט, א	65	כו, ב
	כתובות	64,72	כז, א
		72	כז, ב
118	ו, א ברשב"א ובריטב"א	349	כח, א
290,297	ג, א	62,63,69,72	כז, א
288	ג, א ברש"י עשר	63	כח, א
482	כד, ב	79	כח, ב
310	ג, א בדף על דף	80,113	כח, ב ברש"י מאי
417	ס, ובתוס' ממעכן	80	כח, ב בתוס' ואעפ"כ
303	סה, ב וברש"י יוצא	80	

	בבא קמא	459	קד, א
378	ז, א	493	קה, ב
451	כ, א בתוס' וליחייב	164	קי, ב
451	כז, ב בתוס' ה"ג		נדרים
441-442	פה, א	375,376	ח, א ושם בר"ן
515	קיג, א	369,394	לב, א
511,515	קיג, ב	404	מה, א ובר"ן
520	קיג, ב במאירי	צ, ב ותוס' חזרו ובריטב"א	וברשב"א
	בבא מציעא	481	
523,526	ל, ב		נזיר
527	ל, ב במאירי	110	ד, א ברש"י והרי
524	לב, א		סוטה
574	לד, א		י, א
424	נט, א	369	לח, ב
331	סא, א	9	מד, ב
350,351	סט, ב	359	מו, ב
333	עג, ב וברש"י אחולי	467	מו, ב הגהות הרב אלישיב
332,337	עה, ב	468	
403	עח, ב		גיטין
575,576	פא, א	530	לו, א
577	פא, א ברמ"ה	66,67	לח, ב ברמב"ן
575	צה, א		קידושין
575	צה, ב		יח, א
	בבא בתרא	518	כט, א
500	ב, א	301	מ, ב
503	ד, א ביד רמ"ה	377	מ, ב בתוס' תלמוד
506	ו, ב ובתוס' בשני וברשב"א	378	מב, א
366,451	ז, ב	278	מט, א וברש"י הרי
367,393	ח, א בחתם סופר	374	סח, ב בריטב"א
291	ט, א	490	

416	יב, א בתוס' כל ובריטב"א	231	י, ב וברש"י אמר
468	יז, א	500	ס, א
469	יח, א	318	סא, א
281	יט, א	363	קכג, א
535	כ, א		סנהדרין
542	סב, א	115	ז, ב
	מנחות	494	כז, ב
314	לג, ב	516	נז, א ברש"י ישראל
375	צט, ב	360,445	עג, א
377-378	קי, א	274	פו, ב בר"ן
	בכורות	168	צד, א
			שבועות
49	מד, ב		
289	נד, א וברש"י הני	431	ל, ב בתוס' אבל
	ערכין		עבודה זרה
37	לז, ב	282	ז, א

תלמוד ירושלמי

	מעשר שני		ברכות
548	פרק ח, הלכה א	377	פרק א, הלכה ב
	פסחים	74	פרק ה, הלכה א
83	פרק א, הלכה א	10	פרק ז, הלכה ה
	מגילה		פאה
267	פרק א הלכה ד ובפני משה	289,366	פרק א, הלכה א
	מועד קטן		כלאים
201	פרק ב, הלכה ג	415,432	פרק ט, הלכה א
			פרק ט, סוף הלכה א ב הר"ש
		429	סילריאו

	הוריות		חגיגה
279	פרק א, הלכה א	366	פרק א, הלכה ז

תוספתא

	שביעית		אבות דרבי נתן
545	ח, א	376	פרק כד

מדרשים

	במדבר רבה		בראשית רבה
243	יט, ח	161	ב, ד
		468	לד, ה
	מדרש הגדול		שמות רבה
395	ואתחנן פרק ג, פסוק כח		א, כז
74	בחוקותי ב, ו	398	ויקרא רבה
	ספרי דברים		כד, ה
279	פיסקא קנד	451	

רמב"ם

	הלכות תשובה		תלמוד תורה
553	א, א	378	א, ג
557	ב, ח	379,380	ג, ג-ד
		372	ג, י
	תפילה	74	ד, ט
76	ח, א	277	ה, ט
70,76	יא, א	436	ו, יד בלחם משונה
78,80	יא, ו		

	אישות	71	יא, יא
487	א, ד	74	יא, יד
	איסורי ביאה	63	יא, טו
		434	יב, ו
489	יב, א-ב		
476	טז, ט		תפילין, מזוזה וספר תורה
488	יב, יג	313,322	ו, א
488	יז, ו	314	ו, ז
485,486,488	יח, א	313,322	ו, ח
483	כ, א-ב	321-322	ו, יג
	נדרים	314	ח, א
401	יג, כה		שבת
	מתנות עניים	144,148	ב, כג
		119	כב, טו
360,393	ח, י	416	כב, כ
	תרומות	149	כז, יב
289	ב, א	110	כט, א
482	ו, ב	112	כט, י
	שמיטה ויובל	112	כט, י בהשגות הראב"ד
			יום טוב
541	א, י		ז, א
541	ד, ב	192	ז, יד ובראב"ד
541	ד, ט-י	197	
542	ד, יב		חמץ ומצה
543	ה, ב-ג	233	ז, א
542	ה, יג	180	ז, יב
543	ו, א	181,185	ח, ו-ז
543	ו, ג		
544	ז, ג		חנוכה ופורים
531	י, ט	252	א, י
371-372	יג, י-יא	373	ג, א

	אבל	370-371	יג, יב-יג
265	א, א		בית הבחירה
264,269	א, ג ברדב"ז	71	א, א
266	א, ג בכסף משנה ובלחם משנה	72	ז, א
31	א, י		גניבה
458	ד, ה		א, א
	מלכים	510	
358-359	ה, א		רוצח ושמירת נפש
234	ה, ה	448	יא, ג-ד
48,50	ו, יד-טו	447	יא, ה
359,360,372	ז, ד	527	יג, ד
375	יא, ו	524	יג, ט
	ספר המצוות לרמב"ם		שכנים
272	שורש א ובהשגות הרמב"ן	505	ב, טז
487	שורש ב ובהשגות הרמב"ן	504	ב, טז באבן האזל
322	עשה טו		שכירות
71	עשה כ		י, ב
246	עשה קנג	577	
523	עשה רג		ממרים
72	לא תעשה סה	274	א, א-ב
	השגות הרמב"ן שכחת העשין	272	א, ב
542	עשה ג	282	א, ה
163,361	עשה ד	34	ג, ג

שולחן ערוך ומפרשיו

420	ט במגן אברהם ז		אורח חיים
43	כז, ב	423	א, א
43	כז, ב בכף החיים יב	30	א בביאור הלכה 'ולא'

93	קסח במ"א יג	8	נה, יג
183	קצא, ג	14	נה, יד
183	קצא במ"ב ה	10	נה, כ
100	קצג, ב	14	נה במחזיק ברכה אות ח
11	קצה, א	12	נה במ"ב ס"ק נב
104	קצט, ג	13	נה בביאור הלכה ד"ה לחוץ
105	קצט, במ"א א	13	נה, יג בפרי חדש
105	קצט, במ"א ב ובמחצית השקל	יד	נה באשל אברהם על מ"א ס"ק יד
105	קצט במ"ב ב	13	
106	קצט, בביאור הלכה עם	22	נו, א
484	רמב בש"ך בסוף הסימן	52	עו, ז
116	רמד, א	53	עו, ז בעטרת צבי
112	רעא, ד	74	צ, יח
110	רעא, בביאור הלכה מיד	77	צ, יט ובמ"ב ס"ק לג
110	רעא בהגהות רבי עקיבא איגר	59	צג, בברכי יוסף ס"ק ג
116	רעו, א	59	צג בכף החיים טו
116	רעו בכף החיים ז	59	צג, במגן אברהם ה
113	רפו, ג	70	קג, א
114	רפו, במ"ב ז	78,80,81	קנא, א
112	רפט, א	83	קנא, ד
114	רפט במ"א א	83	קנא במ"א ס"ק ה
484	רצג בט"ז ד	83	קנא, במ"ב ס"ק כ
הלכה	שא במ"ב קסה וביאור הלכה	74	קנג, א
419	בחדרי	75	קנה, א
427	שיא, ב	100	קסז, יא
120	שכ, יז	100	קסז במ"ב יח
445	שכח, ב	93,96	קסח, ו
129	שכח, יז	88	קסח, ז
149	שכט, ט	91	קסח במ"ב ס"ק כד
156	שכט במ"ב כ וכא	91	קסח בביאור הלכה אף
127	שלח, ב	92	קסח בכף החיים מה

213	תקנג, ב	409	שלח, ה
214	תקנד, ט-י	128	שלח בכף החיים כז
570	תרז, ב	127,409	שלט, ג
573	תרז, ד	137	שנח, יא
565	תרז במ"ב יא	140	שנח במ"ב יט
409	תרח, ב	137	שנח במ"ב פט וצ
כת	תרלט, ב ובמ"ב יג ובשער הציון כט	132	שסד, א
217		92	שסח, ג
237,242	תרפה בהקדמה של המ"א	149	תז, ג
254,256	תרפח, ב	483	תנז, ב
258	תרפח, ד	186	תעה, א
252	תרפח במ"ב ו	183	תעה, ג
256	תרפח בכף החיים י	194	תקל, א
232	תרצד, א	הלכה	תקל במ"ב ב תקל בביאות
266	תרצו, ד	193	ומותר
	יורה דעה	189	תקמה, א
420	פז, ג	195	תקמה, ב
419	פז בפרי חדש ז	201	תקמה, ד
434	קיב, יג	202	תקמה, ה
447	קטז	195	תקמה, ו
342	קעז, ב	201	תקמה, ט
355	קעז, יח ובט"ז כג	210	תקנא, ג
334	קס, ד	210	תקנא, ז
350	קס, טז	206	תקנא, ט
352	קס בדרכי תשובה טו	208	תקנא, יז
337	קס בדרכי תשובה עה	212	תקנא, יח
332	קסא, ה	209	תקנא, יז בחתם סופר
301	רמב, ג	208	תקנא בט"ז יז
283,284	רמב, לא	212	תקנא במ"א י
532	רמב בש"ך סוף הסימן ב	209,210	תקנא, במ"א מב
368	רמג, ב	210	תקנא, במ"ב צח

420	רצח, א בפתחי תשובה	284	רמה, כב
428	שג, א	224	רמו, א
485	שה, בפתחי תשובה יב	74,78	רמו, יז
293	שלא, לב	78	רמו בש"ך ס"ק טו
445	שלו, א	293	רמז, א
458,462	שלט, א	294	רמח, א
	שמא, בט"ז ס"ק ה ובנקודת הכסף	291,296	רמט, א
59		297	רמא בש"ך ג
469	שמה, ג	294	רמט, ב
31	שמה, ה	299	רמט בט"ז א
429	שעב, א	299	רמט בש"ך ג
256	שעה, ח	295	רמט בברכי יוסף ג
266	תא, ז	307	רמט בברכי יוסף ה
	אבן העזר	294,298	רנא, ג
		302	רנא, ד
472	ה, ז	403	רנו, ד
473	ה, י	400	רנח, ו
	ה, י בבית שמואל ובחלקת מחוקק		רנח, ו ברבי עקיבא איגר ופתחי
	473	401	תשובה
479,485	ו, ח	325	רפו, א
490	טז, א	314	רפו, יד
516	כח, א	315	רפו, ז
519	כת, יב	324	רפו, יא
517	כח בבית שמואל ה	324	רפו, יב
518	כת, בחלקת מחוקק כא	316	רפו, יג ברבי עקיבא איגר
302	עא, א	315	רפו בט"ז ז
472	עה, ז	323,325	רפו בט"ז י
	חושן משפט	317	רפו בט"ז יד
495	ב, א	318	רפו, בפתחי תשובה יא
497,498	ט, א	533	רצג בט"ז ב
344	סז	419	רצח, א

524	רעב	530,531	סז, א
37	רעב, יא	517	עב, מא בספר התומים נז
525	רעב בסמ"ע יג	501	קנו, א
518	רפג, א	502	קנז, א
580	שה ובסמ"ע י	502	קנח, א
575	שמו, ב	505	קנח בסמ"ע ו
575	שמו, יט	506	קנט, א-ב ובסמ"ע א
515	שמח, בנתיבות א	452	קסג, א
510,511,512,516	שמח, ב	518	קצד בנתיבות ז
513	שמח בש"ך ג	405	רז, ד
510	שנט, א	496	רכח, יז

פוסקים

	בן איש חי		אגור
327	שנה ב כי תבוא כב	92	הלכות סעודה ריז
	בנין שלמה		אוצר הפוסקים
413	מראית עין סא, יב	474	אבן העזר ה, לז
	וזאת הברכה		אוצר פיסקי עירובין
107	עמוד 132	133	עמוד 208
	חזון איש		אור לציון
141	או"ח פט, ו	311	ח"א יד
138,141	או"ח פט, ז	263	ח"א, מט
311	או"ח קסח אות ד-ה	55	ח"ב אות כד
133,134	שבת עח, יד		ארץ חמדה
36	יו"ד ב, טז		כרך א, עמוד סה
106	יו"ד ב, כח	50-51	
484	יו"ד קנ		

95	קסח בבית יוסף	315,316	יו"ד קסח, ו
287	רמז	483	שביעית ה, יג
113	רפו בבית יוסף	535	שביעית כד, ד
114	רפט בפרישה ו		חזון עובדיה "טו בשבט וברכות"
120	שכ בבית יוסף		עמוד נה
418	שלו בבית יוסף	92,93	
137	שנח		חזון עובדיה שבת
137	שנח בבית יוסף	144	ח"ג אות יז הערה יא
151	תז בבית יוסף	121,122	ח"ד מלאכת דש אות כ
193	תקל		חזון עובדיה פורים
208	תקנא בבית יוסף		עמוד רכז
568	תרז	263	
569	תרז בבית יוסף		חזון עובדיה סוכה
252	תרפח בבית יוסף	213,218	עמוד קמה
264	תרפח בב"ח		חזון עובדיה אבלות
403	תרצד		ח"ג עמוד קל
267	תרצו	263	
	יורה דעה		חיי אדם
331,333	קס	67	סה, ב
334	קס בבית יוסף		טהרת הבית
487	רצד, ובבית יוסף	408	ח"ג קעב-קעד
292	שלא ובב"ח יט		טור ומפרשיו
530	שלא בבית יוסף		אורח חיים
469	שמה בבית יוסף		א
	חושן משפט	29,433	
577	שה בבית יוסף ובפרישה	30	א בבית יוסף
443	שלו	12	נה בבית יוסף
512	שמח בדרכי משה	21	נו
	ילקוט יוסף	25	נו בבית יוסף
		485	קכח במור וקציעה
	שביעית, מאמרו של הרב עובדיה	434	קמב

	ערוך השולחן	531,534	יוסף בסוף הספר
14	או"ח נה, כ		ים של שלמה
14	או"ח נה, כד	474	יבמות פ"ח, ה
91	או"ח קסח, טז	485	בבא קמא פ"ה לה
105	או"ח קצט, א		מהרי"ל (מנהגי)
208	או"ח תקנא, לח		הלכות שבעה עשר בתמוז ותשעה
242	או"ח תרפה, ז	208	באב אות ח
401	יו"ד רנח, כג		מנוחת אהבה ברכת ה'
311	יו"ד רפו, כג		חלק ב פרק ב אות ל
432	יו"ד שג, ב	91,92	
513	חו"מ שמח, ב		מקור ברוך
530	העתידי טו		פרק כט
483	העתידי עא, טז	262	
	פסקי תשובות		סמ"ג
90	קסח, הערה 23	48	עשין קיט
122,228	שכ, הערה	475	לאוין קיח
	קטיף שביעית		סמ"ק
546	פרק כב הערה 21	83	מצוה ו
547	פ"ב ג		ספר החינוך
	קיצור שולחן ערוך	49	מצוה תקסו
311	יא, ה	235,239	מצוה תרג
	רא"ש	275	מצוה תצה
236	ברכות ז, כ		ספר השמיטה (הרב טיקוצ'ינסקי)
416	שבת כב, ט	535	עמודים נט-סו
252	מגילה א, א		רס"ג
469	מועד קטן ג, צד		במנין המצות
474	יבמות ח, ב	180	ובפירוש הגרי"ף פערלא
474	יבמות ח, ב בקרבן נתנאל ו	180	

	שאלות	527	בבא מציעא בכא
286	בראשית ג	333	בבא מציעא ה, סז
		494	סנהדרין ג, יז
	שבת הארץ		סנהדרין ג, יז בפילפולא חריפתא ש
547	פ"א ה	495	
		314	הלכות מזוזה יא
	שיבלי הלקט	314	הלכות מזוזה טו
92	סדר ברכות קנט		רבנו ירוחם
	שדי חמד	12	נתיב ג חלק ז
67,72	מערכת ב אות מג		רי"ף
430	מערכת הגימל אות כב		
	שולחן ערוך הרב	157,158	שבת יט, ב בר"ן
		415,416,418	ביצה ה,א בר"ן
225	או"ח תרלט, יז	252	מגילה ב, א
517	חו"מ גזילה וגניבה ד	253	מגילה ב, א בר"ן
	שמירת שבת כהלכתה	68,69	מגילה ח, א בר"ן
		400	בבא קמא יח, ב
433,434	כג, יט		שאגת אריה
	תורת ריבית	67	סימן מ
337	עמוד מז		

ספרי שו"ת

15	או"ח ח"ב, כז		אבני נזר
118,122,123	או"ח ח"ב ע	133	אורח חיים רעח אות א
130-131	או"ח ח"ב קח		אבקת רוכל
94	או"ח ח"ג, לב	306	ג
143,152	או"ח ח"ד פ		אגרות משה
413	או"ח ח"ד פב	212	או"ח ח"א קסו
336	יו"ד ח"א פ		

122	ח"א עמוד רכ	299,300,308	יו"ד ח"א קמג
135	ח"א עמוד שכה	311,319	יו"ד ח"א קפא
192	ח"א עמוד שצ	347	יו"ד ח"ב סג
549	ח"א עמוד שטז	388	יו"ד ח"ד לג
15	ח"ב, ג	482	אבן העזר ח"א יד
304	ח"ב לב	460	ח"מ ב, עד
126	ח"ב, ו		אז נדברו
	בצל החכמה	123	ח"ז, ט
106	ח"ה עח		אורח משפט
	ברית אברהם	130	מח
133	או"ח טו אות ג ויח		אחייעזר
	דברי חיים	106	ח"ג כג
139	ח"ב או"ח כח	126	ח"ג, ס
	דובב מישורים		אמונת שמואל
140	ח"א ב	140	אמרי יושר ח"א קע
	דיברות אליהו		בדי הארון
123	ח"י, מד	130	או"ח כא
	האלף לך שלמה	144	חלק פיקוח נפש עמוד 144 הערה
470	יו"ד שא	153	35
	היכל יצחק		בית יצחק
167	או"ח קה	126	יו"ד ח"ב לא
486	אבן העזר ח	470	בית לחם יהודה שמה
475,476	אבן העזר טו, ג ויד		בני ציון
	הר צבי	106	כג
		311	צט
123	או"ח ח"א, קצ		בעקבות המחבר
143	או"ח ח"ב י		
353	יו"ד קכו	256	ח"א עמוד צט

212	ח"ו לד		חוות יאיר
	יעב"ץ	525	קצא
485	ח"א קנה		חיים שאל
	להורות נתן	164	ח"ב יא
140	ח"י סימן מג ס"ק ג		חמדה גנוזה
	מהרי"א הלוי	168	ח"א כא
352	ח"ב נד		חתם סופר
	מהרי"ט	435	ח"א או"ח קמה
482	ח"א צב	436	ח"א או"ח קנח
	מהרי"ל	475	ח"ב אבן העזר יז
			יביע אומר
207	לא	126	ח"א או"ח כ
317	צד	437	ח"ב אבן העזר ב
	מהרשד"ם	479	ח"ג אבן העזר ז
484	רלה	338	ח"ד יו"ד ט
	מים חיים	114	ח"ה או"ח כב
435	חלק מים טהורים מז	165	ח"ו או"ח מא
452	חלק מים קדושים קט	251,254	ח"ז או"ח נח, נט
	מלמד להועיל	474	ח"ז אבן העזר ח
		482	ח"ז אבן העזר ט
106	כט	485	ח"ז אבן העזר י, ד
126	מט	238	ח"ח או"ח נד
	מנחת יצחק	434	ח"ח יו"ד לב
		84	ח"י או"ח יד
349	ח"ג א	327-328	ח"י יו"ד נח
141	ח"ו לג		יחוה דעת
	מנחת שלמה		ח"ג עו
148	ח"א ז אות ג, ב	91,300,304	ח"ד נא
144,150	ח"א ח	311	

	עמק יהושע	126,127	ח"א ט
478	ח"ג אבן העזר ה	353,354	י"ד כח
	פנים מאירות		מעין אומר
133	ח"ב, קמג	465	ד, יט
	ציץ אליעזר	460	ד, כ
138	חי"ג לה		מערכי לב
151	ח"ח טו, פרק ז אות יב	486	עב
291	ח"ט א		מראה הבזק
474	ח"ט מט, א	335	ח"ב עמוד 91
	ראש		משכיל לדוד (הרב דוד לאו)
400	כלל יב סימן ב	437	ח"א עמוד קלח
	רב פעלים		משפט כהן
486	ח"ב או"ח לט	532	סא
326	ח"ב יו"ד לו		משפטי עוזיאל
	רדב"ז	255	ח"ח סב
367	ח"ב תשנב		פיסקי עוזיאל בשאלות הזמן
401	ח"ד קלד	475,476	
	ריב"ש		נודע ביהודה מהדורה קמא
482,484	צד	432	או"ח לה
	רשב"א	478	אבן העזר ו
11	ח"א סי' צז		נודע ביהודה מהדורה תניינא
525	ח"א רנו	452-453	י"ד רי
198,199	ח"ג רעג		עטרת דבורה
	רשב"ש		ח"א ג
547	רנח	482	
	שאלי ציון		עמוד הימיני
140	ח"ב ז	153	יז אות ו

	שרידי אש		שבות יעקב
273	ח"ב ט	484,485	א, צג
	שתילי זיתים (רב אוריאל ספז)	470	ב, קיא
55	עמוד מב		שבט הלוי
	תרומת הדשן	311	ח"ב יו"ד קנב
56	סימן ה		שואלין ודורשין (ר' יצחק אונא)
237,242	סימן קח	530,535	יו"ד ד
368	סימן שמב		שמש ומגן
		176	ח"ג סג א

שאר ספרים

	גבורות ה' (מהר"ל)		אהבת חסד (החפץ חיים)
394	פרק ט	290	ח"ב כ, אות ה
	דרשות הר"ן		אור היהדות (רב אליהו בוצ'קו)
170	דרוש עשירי	228	עמוד רלד-רלו
	דת ומדינה (מהרב חיים דוד הלוי)		אוצר המכתבים (מהרב יוסף משאש)
176	עמוד 102	176	אלף תשסט
	הגיוני משה על הש"ס		איגרות הראיה
191,312	ח"ב עמוד שעב	35	א, קלח
431	ח"ב עמוד תד	388	ג, תתי
	הגיוני משה על התורה		אסיא
373	402-417	462	יא עמוד 208
	החינוך		ארעא דרבנן
523	מצוה פ ובמנחת חינוך	486	לז

	עיר הקודש והמקדש		חוק החולה הנוטה למות
254	ח"ג עמוד תטז	461	סעיף 15 א-ב
	קובץ הישר והטוב		יד שאול (ספר זיכרון לרב שאול וינגורט)
497	ח"ב עמוד כד	349	עמוד לה
	קרית ספר (למבי"ט)		כתבי הגאון רבי עקיבא איגר
273	הקדמה פרק ה		דרוש וחיידוש ח"ב כתבים מכתב יב
	שבת הארץ	478	
484	מבוא אות י		מאמרים ומכתבים (הרב משה בוצ'קו)
	שחר אהללך		עמוד 121
	שלשה כרכים בענין יום העצמאות	38	עמוד 135
172		37	
	תורת האדם (רמב"ן)		מהר"ל
442	שער המיחוש ענין הסכנה	514	באר הגולה באר שביעי
	תורת המחנה		סידור בית מלוכה
51	עמוד 34	176	הסכמת הרב שלום משאש
	תחומין		לפרקים (מהרה"י וינברג)
464	ב, עמוד 297-305		מהדורה שישית ח"ב עמוד רעה
47,53	ט, עמוד 221	514	
502	יט, עמוד 55		ספר חסידים
468	לז, עמוד 113	207	תתמ
			עין יצחק (לרב יצחק יוסף)
		253	ח"ג עמוד שיט