בעקבות המחבר

חלק ד

עיוני הלכה ושות״ים בארבעת חלקי השולחן ערוך

מאת

שאול דוד בוצ׳קו

כוכב יעקב תשפ״ד

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"ד - 2024
חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עימוד ועיצוב: **אדרת מורגנשטרן**

הספר מוקדש לעילוי נשמת
רס"ר אוריאל כהן הי"ד

בן עמנואל ורחלי כהן,
בעלה של חנה ואקנין כהן
אבא של שיר וליה יבדל"א

נפל בעזה במלחמת "חרבות ברזל"
ח' בטבת תשפ"ד – 19.12.2023

נולד בפתח תקווה, חי בצור הדסה, עבד בבנק מזרחי טפחות ככלכלן
יצא ב 7.10.23 להלחם בדרום בתור יחידת יחס"ם של גבעתי

איש של חסד עצום שאהב את הבריות ונתן הכול לכולם, אהב את החיים, תמיד עם חיוך ועיניים מאירות. צדיק ומחובר לעמו ולארצו בכל רמ"ח איבריו.
ת.נ.צ.ב.ה

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."

משה וחזן בוצ'קו
כוכב יעקב 3?
ד.נ. מזרח בנימין 90625
טלפון: 02-996-2513

בס"ד ג' בשבט תשע"ה

לכבוד
מר אהרון ברק
היועץ המשפטי לממשלה
משרד המשפטים
רח' כנפי נשרים 29
ירושלים

שלום רב,

הנדון: עתירה לבג"צ נגד מינוי השופטת דפנה ברק-ארז לנשיאת בית המשפט העליון

1. אני מתכבד לפנות אליך בעניין שבנדון, בהמשך לפניות קודמות שנשלחו אליך בעניין זה.

2. כידוע, ביום ראשון, ה' בשבט תשע"ה, 28.1.2015, הודיעה ועדת הבחירה על מינויה של השופטת דפנה ברק-ארז לנשיאת בית המשפט העליון, החל מיום 15.2.2015.

3. מינוי זה מעורר קושי עקרוני ומוסרי חמור, שכן הוא מבקש להעניק לאחת מבני משפחתו של ראש הממשלה את אחת המשרות הרמות והרגישות ביותר במערכת המשפט בישראל.

4. אין צורך להכביר מילים על כך שבית המשפט העליון הוא הערכאה הסופית בישראל, ולנשיאתו נודעת השפעה מכרעת לא רק על פסיקות בתיק 1000 ובתיקים נוספים, אלא גם על עיצוב הנורמות הציבוריות והמשפטיות במדינה לשנים רבות.

5. בנסיבות אלו, מינוי של קרובת משפחה ישירה של ראש הממשלה, שתיקו נמצא בהליכים משפטיים מתקדמים, יוצר חשש ממשי לניגוד עניינים, לפגיעה באמון הציבור ולערעור הלגיטימציה של מערכת המשפט כולה.

6. לפיכך, אני פונה אליך בבקשה לשקול בכובד ראש את הגשת עתירה לבג"צ נגד מינוי השופטת דפנה ברק-ארז לנשיאת בית המשפט העליון, ולבקש מבית המשפט הנכבד לבטל את המינוי או לעכבו עד לבירור מלא של כל השיקולים הרלוונטיים.

7. אני מבקש להדגיש כי פנייתי זו נעשית מתוך דאגה כנה לשלטון החוק ולאמון הציבור במוסדות השלטון, ולא מתוך כל כוונה לפגוע בכבודו של מי מהנוגעים בדבר.

8. אשמח לקבל את עמדתך בעניין זה בהקדם האפשרי.

בכבוד רב,

משה וחזן בוצ'קו

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 יזכנו ד' עוד רבות בשנים ליהנות מאהבתכם ותורתכם ומדרככם, וליהנות ולראות את צאצאיכם ומשפחותיהם שב"ה כולם ממשיכים ללכת בדרך שהראת להם, עמו"ש.
וכן אני מסיים מכתב זה בברכה עמוקה, שיחד עם אשתי הלן עלקא נמשיך עוד שנים רבות ליהנות מצל תורתכם ואהבתכם.

משה

תוכן עניינים

פתח דבר

סימן א – פיקוח נפש להצלת גוי – מכתב מהרב משה זצ"ל 1

סימן ב – כוחו של אמן 6

סימן ג – ברכה אחרונה על מאכלים שנאכלו לפני הסעודה הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו 18

סימן ד – ברכה מעין שלוש במקום ברכת המזון הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו 34

סימן ה – סעודת רשות בערב שבת הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו 42

סימן ו – שכר על עשיית מצוה ושכר על עבודה בשבת 54

סימן ז – שימוש במעלית שתוקנה בשבת 73

סימן ח – פתיחת מקרר בשבת כאשר המקרר אינו על מצב שבת 89

סימן ט – שאיבת חלב אֵם בשבת 109

סימן י – סחיטת שיער בשבת 123

סימן יא – מלצר במסעדה לא כשרה בפסח 129

סימן יב– מצות אכילה בערב יום הכיפורים לשיטת הרמב"ם 138

סימן יג – בניית סוכה ופירוקה בחול המועד הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו 147

סימן יד – הדלקת נרות חנוכה בשטח 163

סימן טו – שתייה בפורים 179

סימן טז – פורים: 'אורות' בתוך כלים או כלים שבורים? הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו 211

סימן יז – בדין בריה שלא מרגישים טעמה 234

סימן יח – בדין בישול בסיר שבלע בשר שאינו חלק 251

סימן יט – הכרעת התלבטויות הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו 253

סימן כ – סתימת דלת או חלון 271

סימן כא –הרגשה בזמן הזה 295

סימן כב – טבילה בבריכה 327

סימן כג - השאלת רכב לרב 349

סימן כד – גיור בזמן הזה 353

סימן כה – משא ומתן בדין קבלת מצוות בגר 385

סימן כו – על מי הוטלה חובת המזוזה והאיסור לקחת המזוזה כשעוזבים את הבית 418

סימן כז – הפרשת חלה בעיסה העומדת להיחלק 436

סימן כח – חיוב תרומות ומעשרות כשהבעלים אינם מקפידים

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו 439

סימן כט – תרומת איברים 452

סימן ל – האם עדות לאסור אישה היא ככל עדויות שבתורה?.. 489

סימן לא – שירת נשים בטכסים צבאיים 520

סימן לב – הפרדה בחתונה 527

סימן לג – היחס הנכון ליצר בגיל הנעורים 535
סימן לד – פרוזבול..... 558
סימן לה – בדין בעל הבית שהטעה את הפועלים 563
סימן לו – בדין חזרת פועלים ובעל הבית ובגדר "עֲבָדַי הֵם, ולא עבדים לעבדים" 569
סימן לז – הנאה ממונית בטעות גוי ואיסור הברחת מכס 593
סימן לח – היחס לאינו יהודי..... 607
סימן לט – על הבטחות שתפילות תתקבלנה..... 624
סימן מ – איסור לשון הרע והלבנת פנים..... 627
מפתחות 637

בס"ד

פתח דבר

אהללה שם אלוקים בשיר ואגדלנו בתודה על כל החסד שגמל עימדי. מגיל צעיר זיכתה אותי ההשגחה ללמוד וללמד מתוך נחת ושמחה, ובד בבד לפעול להקמת מוסדות תורה. עוד זיכתה אותי ההשגחה לכתוב ספרים שכל תכליתם להאהיב את התורה, להאיר את פניה לקוראים ולחברם לאהבת ה' ומצוותיו - והינה לפניכם החלק הרביעי בסדרת ספרי השו"ת **בעקבות המחבר**.

ברצוני להביע את תודתי לבני אביחי, שמאז שקיבל עליו את הטיפול באתגרים הכלכליים של הישיבה יכולתי להתפנות לכתיבת פירושיי - **שולחן ערוך כפשוטו** על שולחן ערוך אורח חיים, **בעקבות רש"י** על פרשיות התורה, ספרי אמונה כ**קולו של הכוזרי** ועוד. בעבר היה עליי להקדיש זמן יקר לעניינים מנהליים וארגוניים, אך משהצטרף אליי אביחי והיה לי לאחיעזר ואחיסמך זכיתי למצוא זמן לכתיבת ספריי מעבר לשעות שיעוריי בישיבה. ה' יברכהו ויזכהו לגדל את ילדיו בדרך התורה והיראה, וזכות עמלו תעמוד לו ולאשתו מיכל עם כל בני משפחתם.

מדוע זכה המחבר שספרו הפך לספר הבסיסי ביותר בהלכה ולאחד מספרי היסוד, כמו המשנה והגמרא? נראה שהדבר טמון בענוותנותו ובגאוניותו השזורות זו בזו.

בספרו **בית יוסף** הביא המחבר רבי יוסף קארו את דעותיהם של פוסקים רבים, הן מבני ספרד הן מבני אשכנז - פעם העתיק את הרמב"ם ופעם את הטור, פעם את ספר התרומה ופעם את פסקי הרא"ש, פעמים שהעתיק פסקה שלמה ופעמים ששינה מילה או משפט להבהרת הדברים. לאחר מכן, כדי לפשט את הלימוד, תמצת המחבר את הבית יוסף וכתב את ה**שולחן ערוך** - "בדרך קצרה בלשון צח וכולל יפה ונעים, למען תהיה תורת ה' תמימה שגורה בפי כל איש ישראל"[1].

---

1. מתוך ההקדמה לשולחן ערוך.

בזכות חסידותו, בזכות הכבוד שחלק לכל מחבר ומחבר, בזכות גאונותו ובזכות אור ה' שזרח עליו הצליח המחבר ליצור מקיבוץ הדעות והסגנונות מארג הגיוני, מסודר ובהיר כאילו היה פרי הגותו של חכם אחד - אף שהוא למעשה ראי של מגוון חכמי ישראל. ולאחר שפרס הרמ"א מפה נאה על השולחן והוסיף לפסקי המחבר דעות שהמחבר לא פסק כמותן - המשקפות את מנהגי אשכנז ואת הפסיקה האשכנזית - הפך הספר ליצירה מושלמת המתאימה לכל קהילות ישראל.

עם זאת, בכל דור ודור צצות ועולות שאלות חדשות מכוח התקדמות העולם, דור דור ודורשיו, דור דור וחידושיו. בבואנו לדון הלכה למעשה עלינו להבין את שורשיהן של מצוות התורה, כדי לדמות דבר לדבר ולדלות את התשובות מפסקי המחברים שזיכו את ישראל באורם לאורך הדורות.

הספר שלפניכם דן כקודמיו בשאלות הלכתיות שהזמן גרמן, מתוך רצון לגלות בכל שאלה את פסיקותיהם של המחבר ושל הרמ"א - שלאורם אנו מקיימים את המצוות.

לכתיבת הספר שותף בני הרב יחזקאל אלישמע, שחלק מהמאמרים בו הם פרי עטו. הרב יחזקאל אלישמע עומד היום בראש ישיבת היכל אליהו שייסד סבי הרב ירחמיאל אליהו זצ"ל בשוויץ בשנת תרפ"ז, ושמו"ר הרב משה זצ"ל העלה עימו לארץ. ה' יברכהו ויזכהו לפתח את הישיבה, להוסיף בה ספסלים לתורה ולהלהיב את תלמידיו לעבודת ה', ויזכו הוא ואשתו הדס לגדל את משפחתם למופת.

אני מבקש להודות גם לרב נסים פרידמן שערך את המאמרים והוסיף מדיליה מקורות והסברים. יברכהו ה' בכל מילי דמיטב, ויזכו הוא ומשפחתו להרביץ תורה ברבים.

תודה מיוחדת שלוחה לנוות ביתי הדרה, הממלאת את ביתנו באהבת ה' ותורתו ומזכה את הרבים בשיעורי תורה שהיא מעבירה ביישובנו. בהשראתה זכיתי להתקדם בלימוד התורה, ובלעדיה לא הייתה לי כל אפשרות לכתוב את ספריי. יזכנו ה' שכל צאצאינו וצאצאי צאצאינו ימשיכו בדרכה ויקדשו שם שמיים בכל אתר ואתר.

הספר מוקדש לעילוי נשמת אוריאל כהן הי"ד, חתנם של אנשי החסד קרול ומאיר וקנין המלווים את הישיבה שנים רבות מאוד, שמסר את נפשו במלחמה נגד הרוע של אויבינו במלחמת חרבות ברזל. ה' יברך את אשתו חנה עם שני ילדיהם, שתזכה לגדלם בדרך אביהם ושלא תדע עוד צער.

ואסיים כעין הפתיחה בתודה לחונן לאדם דעת על כל החסד שהרעיף עליי ועל בני משפחתי.

שאול דוד בוצ'קו

סימן א – פיקוח נפש להצלת גוי –

מכתב מהרב משה זצ"ל

לכבוד מערכת "אקדמות" שלום רב,

קיבלתי בימים אלה את הספר אקדמות יג וקראתי בו את המאמר הראשון המדבר על הבעיה לפניה עומד רופא יהודי שצריך לטפל בחולה גוי, גם עם עבודות שכלולות בהן עבירות של חילול שבת מדאורייתא. ושאלה זו עוד חמורה ביותר בחוץ לארץ, לרופאים המתמחים בבתי חולים, שאין להם אפשרות להתחמק מעבודה זו.

את ההיתר שמצאו, הוא היתר של דרכי שלום. ומה יפים דברי הרב הגאון אונטרמן שראה בהיתר זה לא היתר של הוראת שעה, אלא פירוש "דרכי שלום" זה מצות התורה ככל שאר המצוות. וכמו שאין בטיפול בחולה יהודי משום "עבירה לשמה" (מבלי להיכנס לשאלה אם הודחה או הותרה), כן היתר מלאכה זו לנכרי מפני "דרכי שלום" הוא היתר מגופה של תורה. אמנם לפי דעתי ההיתר הוא יותר פשוט.

אני רוצה להקדים שהתורה היא נצחית וכשמתעמקים בה, נמצא הפתרונות לכל השאלות המתחדשות וכבר מצאו פוסקי זמננו תשובות בתורה לכל הבעיות החדשות שנולדו עם הזמן.

אנסה לדון בשאלת רפואה לגוי בשבת על פי אותם הכללים.

ומאז אני תמיד אומר לתלמידים ולכל מי שעסוק בשאלה זו, כי למעשה נראה לי שיש לנו להישען על אחד מגדולי הראשונים מדורו של הרשב"א והריטב"א, "המאירי", שלפי דבריו אין שום בעיה, ואין צורך להיכנס להיתר של דרכי שלום. ההיתר הוא מעיקר הדין, שכל מה שמותר לעשות בשביל יהודי מותר גם בשביל גוי, וזה לשונו בפירושו של בבא קמא דף קיג:

> **נמצא שאף עובדי אלילים שאינם גדורים בדרכי הדתות אסור לגזלם וכן אסור להפקיע את הלוואתם, מכל מקום אין אדם חייב לחזר אחר**

אבידתם כדי להחזירה לו ולא עוד אלא אף שמי שמצא אבידתו אינו חייב להחזירה ש"מציאה מקצת קניין הוא" וחזרתו דרך חסידות, ואין אני כפופים למי שאין לו דת וכו'... הא מעממים הגדורים בגדריהם ועובדי אלוהות באיזה דת, אף על פי שאמונתם רחוקה מאמונתנו הרי הם כישראל גמור לדברים אלו, אף באבידה ואף בטעות ולכל שאר הדברים בלא שום חילוק.

המאירי חוזר על דברים אלה בהרבה מקומות, וכמעט בכל מקום שנמצא בגמרא הבדל בין יהודי לגוי הוא חוזר על הגדרה זו (כנראה שגם בימיו היו כאלה שחשבו שלכל הגויים אותו הדין).

כשאני מתווכח עם יהודים, הם בדרך כלל לא רוצים לקבל את דברי המאירי ויש להם שלשה נימוקים:

א. הם אומרים לא פוסקים כ–המאירי. והנה לא מצאתי (לא ראינו אינו ראיה) באף ראשון אחד, גם לא בגדולי האחרונים, מי שיצטט את המאירי ויחלוק עליו, והיות שהמאירי נדפס מחדש על ידי כתב יד שמצאו בפארמה ובאנגליה רק בעשרות השנים האחרונות, דבריו כנראה לא היו ידועים, ועל כן נראה שאימרא שלא פוסקים כהמאירי בזה היא פסיקת בטן ולא פסיקת מחשבה, היא תוצאה מזה שלהרבה יהודים לא עולה על הדעת שהתורה תרשה חילול שבת בשביל גוי.

לעומת זה כדאי לראות דברי הרמב"ם בהתייחסותו לגבי גוי: למשל עיין ברמב"ם הלכות גזילה ואבידה פרק א, הלכה ב:

אסור לגזול כל שהוא דין תורה, אפילו עכו"ם אסור לגוזלו או לעשקו ואם גזלו או עשקו יחזיר.

וכן כתב בהלכות גניבה ואבידה, פרק א, הלכה ב:

כל הגונב ממון שווה פרוטה עובר על לא תעשה שנאמר: "לא תגנוב", אחד הגונב ממון ישראל אחד הגונב ממון עכו"ם.

ועיין באורך בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות מסכת כלים פרק יב

משנה ז: "דינר שנפסל והתקינו לתלותו בצואר קטנה" - זה נעשה כלי ומקבל טומאה, ועשו בה חור כדי שלא ישתמש בה כמטבע, וז"ל בפירוש המשנה:

ואם נפחת המטבע, אינו מותר לו להניחו כמות שהוא אלא קוצצו, שאנו חוששים שירמה בו אדם שאין בו יראת שמים ויתנם במקום שקל והוא פחות משקל. ויש כאן דין, אומר אותו, הואיל ונתגלגלו הדברים לעניין זה והוא, שאסור לאדם להחזיק דינר או מעה שחסר משקלו, וכל שכן שיתנה או יטעה בו גוי. כי זה שחושבים המוני בני אדם, ואפילו יחודיהם, כי ההטעיות שכאלה מותרות עם הגויים אינו נכון, ודעה בלתי נכונה. אמר ד' בתורתנו הקדושה כי מי שמוכר את עצמו לעובד עבודה זרה או לעבודה זרה עצמה כמו כשמתבאר בפירוש (ויקרא כה, נ) **"וחישב עם קונהו" ואמרו "עליהם השלום": יכול יגלום עליו תלמוד לומר "וחישב", לדקדק עימו ועניין יגלום פירוש יערים עליו ויטעהו. ואמרו חז"ל, כן דברה תורה בגוי שתחת ידיך ק"ו לגוי שאינו תחת ידיך. וכן אינן מותרות האונאות, והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסילוף עם הגוים. אמרו עליהם השלום אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעת הגוי וכל שכן אם תלוי בכך חילול השם שאז יהיה עוונו יותר, ויושגו לאדם תכונות רעות על ידי כל העושים הרעים האלו אשר העיד השם יתברך על עצמו שהוא מתעב אותן, והוא אומרו "כי תועבת ד' כל עושה אלה כל עושה עול עכ"ל.**

ולכאורה עומדים נגדי דברי הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב הלכה יב שכתב: "אין מילדים את הגויה בשבת" אמנם הטעם הוא כמו שאמרו במסכת עבודה זרה, מפני שהם מגדלים הילד לעבודה זרה, ובסוף ההלכה כותב הרמב"ם "אבל מילדים בת גר תושב (מפני שאין מגדלן לעבודה זרה) אבל אין מחללים עליה את השבת.

אמנם ברור שהטעם הוא שכתב כמו הרב המגיד כי אין בלידה פיקוח נפש, כי אין אחת מאלף מתה מחמת לידה", הרי זה כסתם חולה שאין בו

סכנה, שאין מחללין עליו את השבת. והנה ביהודיה התירו לילד בשבת, כי שם החמירו בדין פיקוח נפש אפילו במיעוטא דמיעוטא, אבל בשביל גר תושב חוזרים לדין כל דפריש מרובא פריש, ואין כאן פיקוח נפש. וכן בחולה שיש בו סכנה, שדן בו בסעיף ב הלכה ג, אין הרמב"ם מבדיל בין ישראל לניכרים כי כן כתב:

אסור להתמהמה בחולה שיש בו סכנה שנאמר 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' ולא שימות בהם, הגם למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם.

ועיין במסכת חולין דף צד, א איך הקפיד שמואל על השמש שלו ששילם לגוי להעביר אותו במעבורת בתרנגולת טרפה. שווה יותר מן תעריף הרגיל - בלי להודיע לו, כי גונב דעת הבריות (קיבל תודה יותר ממה שמגיע לו) כי "אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עכו"ם".

ב. וישנם שרוצים לחלוק על משמעותו הפשוטה של המאירי, בטענה שהוא כתב זאת ומפני הצנזורה. אבל מה נעשה שכך כתב המאירי במסכת גיטין דף מה, א בסוגיא דלא תסגיר עבד אל אדוניו, שאין בגמרא עצמה שום רמז להפליית הגויים, וכך כתב בד"ה גוי שקיבל "ומכאן אתה למד שכל שאינו עובד אלילים הזהר שלא להונות אותו, שנאמר (דברים כג, יז) "עמך ישב בקרבך... לא תוננו" והאריך בזה, הרי שכתב את דעתו גם במקום שאין שום חשש מצנזורה, ונראה שעניין זה מאוד קרוב לליבו.

ג. והנה עוד טענה יש לאלה שלא רוצים לסמוך על המאירי באמרם שכל הקולא הזאת היא רק לגבי דיני ממונות, אבל כשמדובר למשל באיסור שבת, אז ההיתרים של חילול שבת לא פועלים בשביל נכרי. אמנם יש ראיה ברורה שגם בזה טוען המאירי, שהאיסורים לרפא גויים עם חילול שבת לא חלים על הגוים שבזמננו כי כתב ביומא דף פד, ד"ה פיקוח נפש וזה לשונו "שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם, אחר שאין להם שום דת", משמע ברור, וכמו שהאריך בסוף בבא קמא, כי לגוים שיש להם איזו דת, אף שהיא רחוקה מדתנו, אין שום הבדל בין גוי ליהודי לעניין שמותר לחלל שבת בשבילו, כי "וחי בהם" ולא שימות בהם

חל על כל נפש במין האנושי.

וכדאי להתבונן בדברי הגאון הרב מאיר שמחה הכהן בספרו "משך חכמה" שלכך הדגישה התורה 'וכי יזיד איש על רעהו להרוג בערמה' (שמות כא, יד), כי אם הורג נכרי אין בו חיוב מיתה, וזהו מפני חומרת העבירה, שיש בנוסף על איסור הרציחה, גם איסור של חילול השם, ומשום שאין בו כפרה בדין מיתה, דינו מסור לשמים.

היוצא מכל זה, כי יצירת האדם, הנפש האנושי, בשעת ימי בראשית, והוא שהייתה היחידה בעולם הבריאה משך אלפיים שנה, והיא הייתה מחויבת בשבע מצוות בני נוח. אמנם גולת הבריאה באה באלף השלישי, כשהופיע השם על הר סיני ומסר לעם ישראל את התורה, עם תרי"ג מצוות שלה, ובזה נוצר עם עם קדושה עצמית קדושים תהיו כי קדוש אני ה' א־לוהיכם. והרי זאת הברכה שאנו מברכים כל יום: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". ואילו דברי יסוד שאמר הקב"ה לעם ישראל בשעה שנתן להם את התורה, וביארם יפה הספורנו:

> **"והייתם לי סגולה מכל העמים" (שמות יט, ה), אף על פי שכל המין האנושי יקר אצלי מכל הנמצאים השפלים, כי הוא לבדו המכוון בהם, כמאמרם ז"ל "חביב אדם שנברא בצלם", מכל מקום אתם לי סגולה מכולם - "כי לי כל הארץ" - וההבדל ביניכם בפחות ויתר הוא, כי אמנם "לי כל הארץ", וחסידי אומות העולם יקרים אצלי בלי ספק. ובזה תהיו סגולה מכולם כי תהיו ממלכת כוהנים להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד כמו שיהיה עניין ישראל לעתיד לבא, כאמרו, "ואתם כהני ד' תקראו" וכאומרו "כי מציון תצא תורה".** ☙

בעוניי כתבתי בעניין זה בספרי בעקבות המחבר חלק א עמוד רסו ובחלק ג סימן ו ובחלק זה סימן לח. ועכשיו שמצאתי את המכתב של אמו"ר למערכת אקדמון, הנה עיקר הדברים הוא כתבם. וברור שממנו למדתי. כך רוב תורתי ממנו גם כשאני לא מודע.

סימן ב – כוחו של אמן

1. מבוא
2. משמעות האמן
3. מי גדול יותר – המברך או העונה אמן?
4. שומע כעונה
5. מצבים שאמירת אמן נצרכת לצאת ידי חובה
6. אמירת אמן במקום שיש נוהגים לברך ויש שלא נוהגים לברך
7. סיכום

1. מבוא

הנה כל פעם שאנו שומעים ברכה, עלינו לענות אמן, כנפסק בשולחן ערוך:

> **וְיַעֲנוּ אָמֵן, אַחַר כָּל בְּרָכָה. בֵּין אוֹתָם שֶׁיָּצְאוּ יְדֵי תְּפִלָּה, בֵּין אוֹתָם שֶׁלֹּא יָצְאוּ. וּבַכַּוָּנָה שֶׁיְּכַוֵּן בְּלִבּוֹ: אֱמֶת הִיא הַבְּרָכָה שֶׁבֵּרַךְ הַמְבָרֵךְ, וַאֲנִי מַאֲמִין בָּזֶה** (אורח חיים קכד, ו).

כדי שנקיים חובה זו כראוי לה, עלינו להבין את כוחה של עניית אמן, ולצורך זה נעמוד על השאלות הבאות:

א. מה המקור לחיוב עניית אמן על ברכה.

ב. האם שָוֶה זכות העונה אמן לזו של המברך.

ג. כיצד יוצא ידי חובתו, השומע ברכה מפי המברך, המכוון להוציאו. האם די בשמיעה, שדינה "שומע כעונה". כלומר, השומע דומה למברך, או דווקא באמירת אמן.

ד. האם יש לענות אמן על ברכה שהפוסקים חלוקים בדינה, וחלק

מהקהילות מברכים אותה, אבל חלק נמנעים.

2. משמעות האמן

על מקור חשיבותה הגדולה של אמירת אמן אנו למדים מדברי חכמינו זכרונם לברכה במסכת שבת[1]:

אמר ריש לקיש: כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר: פִּתְחוּ שְׁעָרִים וְיָבֹא גוֹי צַדִּיק שֹׁמֵר אֱמֻנִים, אל תיקרי 'שֹׁמֵר אֱמֻנִים' אלא 'שאומרים אמן'.
מאי אמן? אמר רבי חנינא: א־ל מלך נאמן.

הרי כי בכח אמירת אמן זוכה האדם ונפתחים לפניו שערי גן עדן. ועומק הענין הוא, שהעונה אמן על ברכת חבירו, שומר אמונים לה' יתברך, בכל עת. לא די לו בברכות שחייב בהן, אלא מביע את הסכמתו כששומע ברכה. רעיון זה מובע בגמרא במשחק המילים 'שומר אמונים - שאומרים אמן'[2].

אחר ראותנו את גודל חשיבות האמן, עלינו להעמיק ולהבין מהי משמעותה של אמירת אמן, ומה תפקידה בהלכה.

מצינו שתי מקורות על משמעות עניית האמן:

המקור הראשון לאמירת אמן הוא בפרשת סוטה[3], שם כתוב אודות הכהן המשביע את האישה:

וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה' אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה *אָמֵן אָמֵן*.

1. קיט, ב.
2. עיין מהרש"א.
3. במדבר ה, כא–כב.

הרי כי עצם ענייתה אמן, אחר דברי הכהן, מספיקה כדי להגדיר אשה זו כמי שמסכימה לקבלת השבועה. ואף שלא אמרה דבר, רק ענתה אמן, נחשבת אמירתה כשבועה. מכאן לומדת הגמרא[4] שכל העונה אמן אחר שבועה הרי הוא כמבטא שבועה בפיו:

אמן - בו שבועה, בו קבלת דברים, בו האמנת דברים (שבועות לו, א)[5].

מדברים אלה רואים אנו כמה רב ועצום כוחה ההלכתי של עניית אמן. מקור נוסף לאמירת אמן מצאנו בדברי הילקוט שמעוני על הפסוק:

כִּי שֵׁם ה׳ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵא־לֹהֵינוּ (דברים לב, ג).

וכך נדרש:

ומנין שעונין אמן אחר המברך, תלמוד לומר הבו גודל לא־להינו (ילקוט שמעוני האזינו, רמז תתקמב).

שני מקורות אלו מלמדים כי שתי משמעויות שונות יש לה, לעניית האמן: אמן הנאמר מפי אישה סוטה, משמעותו קבלת דברים. כי באמירת האמן, נשבעה האישה כביכול בעצמה. אבל האמן הנלמד מן הפסוק "הבו גודל לא־לוהינו" משמעותו אימות דברי המברך, והשתתפות בברכתו, ובשבח הנאמר ביחס לשם ה׳.

4. שבועות כט, ב.

5. רש"י מפרש: "אמן, בו שבועה – העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו.
בו קבלת דברים – האומר לחבירו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך ואמר אמן קבל דבריו, וחייב לקיים תנאו.
בו אמנת דברים – וראוי לענות אמן על דבר תפלה ותחינה, שהוא לשון מאמן הדברים, שיהא רצון שיהא אמת כן".

3. מי גדול יותר - המברך או העונה אמן?

להבנת מעלתה הגדולה של האמן נתבונן במחלוקת המובאת בחז"ל[6] אם זכות המברך גדולה יותר, או זכות העונה אמן גדולה יותר:

> **אמר ליה רב לחייא בריה: ברי חטוף ובריך** (כשמושיטין כוס של ברכה, הוי מחזר שיתנהו לך, ותברך - רש"י) **וכו'. למימרא דמברך עדיף ממאן דעני אמן, והתניא רבי יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך! אמר ליה רבי נהוראי: השמים כן הוא, תדע שהרי גוליירין יורדין ומתגרין [במלחמה] וגבורים יורדין ומנצחין. תנאי היא, דתניא: אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע, אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן".**

הרי כי נחלקו חכמינו אם המברך גדול יותר, או העונה אמן. ולפי השיטה שהעונה אמן גדול מן המברך, הדבר טעון הסבר. היתכן, הרי הוא סך הכל אמר מילה אחת? ההסבר מונח בדברי הגמרא, שהביאה כמשל את הגולייריין, שהם החיילים הפשוטים הלוחמים בגבורה מראשית המלחמה. ולעומתם יש גם גנרלים אמיצים רבי תהילה, החודרים אל שדה הקרב בסיום המלחמה, ומכריעים את הקרב בניצחון גדול, ובכך קוצרים את התהילה. גם עניית האמן כך היא, כפי שהסבירו הפרשנים. לא הסתיימה הברכה, כל עוד לא נאמר אחריה אמן. ורק עניית אמן משלימה את אמירת הברכה.

יש להעמיק בדבר: מדוע מוגדרת ברכה, שלא ענו אחריה אמן, כאינה מושלמת? היה מקום להבין זאת, כאשר העונה אמן מבקש לצאת ידי חובה בברכה הנשמעת, הרי טרם הסתיימה הברכה עבורו, כל עוד לא ענה אמן; אולם כאשר הברכה אינה נאמרת כדי להוציא מישהו ידי חובה, מדוע יוגדר עונה האמן כזה ש"השלים את הברכה", הרי הוא כלל לא זקוק לברכה!

---

6. ברכות נג, ב.

ונראה שעניית אמן הופכת את הברכה מענין פרטי לענין השייך לכלל. לא נאמרה כאן ברכה מפיו של אדם אחד, אלא יש כאן רבים הנותנים הלל ושבח לבורא. לכן כל עוד לא ענו אמן אחר ברכה, אין זו ברכה מושלמת, כי חסרה ההודיה הכללית והשלימה. ובכך מובנים דברי רבי יוסי הטוען שגדול העונה אמן יותר מן המברך, כי הוא אכן הופך את הברכה מענין פרטי, לענין ציבורי.

הסבר נוסף מצוי בדברי המאירי:

> **העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמי שבירך, כל שכיון לשמוע את הברכה, ולא עוד אלא שרוב פעמים כוונת המטה אזן לשמוע גדולה יותר מכוונת המדבר, ועל סמך זה אמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך.**

מבואר בדברי המאירי, שהמברך מעלתו פחותה משל העונה אמן, כי אמירת הברכה נזקרת מן הפה, פעמים רבות, מתוך הרגל ומפאת החובה ההלכתית, ללא מחשבה על מהות הברכה; אבל השומע לעומתו, אינו מסוגל לשמוע ללא כוונה, שהרי אינו מחויב בדבר. ומסתבר שכאשר השומע עונה אמן, כוונתו גדולה משל המברך. ועל פי דבריו, נוכל להוסיף שגם כאשר השומע מבקש לשמוע ברכה כדי לצאת בה ידי חובה, עדיין יש ערך מיוחד לעניית אמן. כי השומע יכול לצאת ידי חובתו גם בלא עניית אמן (כפי שנבאר להלן), על כן, בעניית אמן, האדם מוסיף שבח והודייה לה', לכן "גדול העונה אמן יותר מן המברך".

להלכה נראה שהשולחן ערוך פסק כדברי רב, שהמברך עדיף על העונה אמן:

> **צריך לחזור שיתנו לו כוס של ברכה לברך**[7].

7. שולחן ערוך, סימן רא סעיף ד. עיין שם שקושיית המגן אברהם (ס"ק ו) היא על הטור ולא על המחבר, שלא הביא דבר זה שם, והמגן אברהם עצמו תירץ את הקושיה על הטור.

לפי רב, העובדה שמברך בעצמו מגלה את רצונו במצווה, ואת חביבותה עליו. כדברי הגמרא שהובאה לעיל "חטוף ובריך", כלומר, חטוף את הכוס ואמור את הברכה, כי חטיפת הכוס מגלה את גודל חביבות הברכה. ואף כי פשוט שאין לריב על כך, וגדול השלום. אך אם מכבדים את האדם בברכה, ראוי שישמח בהזדמנות שיש לו, לברך את הקדוש ברוך הוא, ולא יסרב.

4. שומע כעונה

אחר שלמדנו על חשיבותה הגדולה של עניית אמן, עלינו לברר אם די בשמיעת הברכה כדי לצאת ידי חובה. ואין עניית האמן באה כחובה אלא כתוספת בלבד. או שמא אין השומע ברכה יוצא ידי חובתו, בלא עניית אמן.

נראה כי ניתן ללמוד זאת מדברי הגמרא במסכת סוכה, המבארת את סדר אמירת ההלל בציבור:

> **הוא אומר "ברוך הבא" והן אומרים "בשם ה'" - מכאן לשומע כעונה** (סוכה לח, ב).

מבואר, כי למרות שהמתפללים רק שמעו את המילים "ברוך הבא" ולא אמרו אותם, אלא המשיכו וסיימו את הפסוק "בשם ה'", בכל זאת יצאו ידי חובה, הואיל ושמעו את תחילת הפסוק מן החזן. נחשב להם כאילו אמרו את הפסוק כולו, בעצמם.

מסביר רש"י, כי מדברי הגמרא אנו למדים יסוד כללי:

> **מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון לבו לשמוע אף על פי שלא ענה - יצא, וכן למתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא - ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין, וכשיגמור הקדושה - יחזרו לתפלתן**[8].

8. ד"ה 'הוא אומר ברוך הבא'.

נמצינו למדים, כי השמיעה מוגדרת ממש כאמירה, וניתן לצאת ידי חובה גם ללא אמירת אמן. עתה שלמדנו כי אין צורך בעניית אמן, יש לדון מה תפקידה של עניית אמן. האם היא נאמרת רק כתוספת והידור מצווה, או שיש בה באמירת האמן משמעות גדולה יותר. מדברי הרמב"ם נראה שהעונה אמן, דרגתו יתרה על זו של היוצא ידי חובה בשמיעה בלבד, וזו לשונו:

כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא, ואף על פי שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך, הרי זה כמברך וכו'[9].

פשר חילוק זה, בין השומע לעונה אמן, מבואר בדברי הכסף משנה:

דכשנתכוון ולא ענה אמן יצא ולא כמברך, אבל כי ענה אמן יצא כמברך[10].

כפי שראינו לעיל, העונה אמן שקול כמברך עצמו. ובדברי הרמב"ם מבואר כי אם לא ענה אמן, אינו נחשב כמברך, אף שיצא ידי חובה. ונראה שהכסף משנה רצה לומר שלכתחילה אין לצאת על ידי שמיעה בלבד, אלא צריך להקפיד על עניית אמן; אמנם בדיעבד, אם לא ענה אמן, יצא ידי חובה.

אלא שמדברי הרמב"ם בתשובה נראה, כי אין חילוק בין שומע לעונה:

שאלה: גם מענין מה שאמר הדרת האדון בפרק א מברכות: "כל השומע ברכה אחת מן הברכות מתחילתן ועד סופן ונתכוון לצאת בה

9. הלכות ברכות, פרק א הלכה יא.

10. ועיין בכסף משנה שכתב הסבר נוסף ולפיו, ביקש הרמב"ם להדגיש שאפילו העונה אמן אינו יוצא ידי חובתו אלא אם כן המברך היה חייב באותה ברכה, כלשונו: "דאתא לאשמועינן דאף על גב דענה אמן, צריך שיהא המברך חייב באותה ברכה". ואם כן, כאשר המברך הוא כותי או אשה, שאינם חייבים בברכה, אינו יוצא בברכתם, אפילו ענה אמן.

ידי חובתו יצא אף על פי שלא ענה אמן, ואמר וכל העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמברך", אם זה יובן כששמע ונתכוון או כששמע מבלי כוונה. יבאר לנו האדון הכוונה בזה. תשובה: ועל כל פנים צריך כוונה העונה אמן או השומע ואז יצא ידי חובה[11].

לכאורה משמע מדברי הרמב"ם בתשובה, כי העיקר הוא הכוונה, ואין הבדל בין השומע ולא עונה אמן, לזה שגם ענה אמן. אם כי יותר נראה שרצה רק להבהיר כי גם העונה אמן צריך לכוון לכל מילה של המברך. אבל אין כוונתו שהעונה והשומע שווים לכל דבר, ובכך אין סתירה בין דבריו בהלכות תפילה ודבריו בתשובה.

ההבחנה בין שמיעה לצאת ובין אמירה בעצמה מוכרחת מדברי רש"י לעיל, כי העומד באמצע תפילה ושומע קדיש, יכוון בשתיקה, ויצא ידי חובה בשמיעה; ואם נאמר שהשומע נחשב כאילו ענה ממש, אם כן הוא מפסיק באמצע תפילתו, ואסור להפסיק בדיבור באמצע התפילה! על כרחך ששמיעה לחוד ועניית אמן לחוד, אף שעל ידי שתיהן יוצאים ידי חובה[12].

5. מצבים שאמירת אמן נצרכת לצאת ידי חובה

כאמור לעיל, אפשר לצאת ידי חובת ברכות בשמיעתן מֵאַחֵר גם בלי עניית אמן; ואולם ישנם מצבים שבהם השמיעה לבד אינה מספיקה, וצריך מעיקר הדין לענות אמן - ואם לא ענה לא יצא ידי חובתו.

להבנת העניין, יש להקדים ולבאר שישנם שני אופנים של הוצאת אחר ידי חובתו בברכות: א. כאשר גם המברך יוצא ידי חובת הברכה.

---

11. שו"ת הרמב"ם הלכות ברכות פרק י.

12. ועיין בתוספות שם (ד"ה שמע) שהקשו מהסוגיא בברכות, שם משמע שלא יפסיק כלל אפילו בשתיקה. ותירצו שיש הידור יותר לענות אמן, עיין שם. ועיין עוד בתוספות בברכות (כא, ב ד"ה עד) שלשיטת רבנו תם ור"י אין לשתוק באמצע התפילה, משום דהוי הפסק. ומשמע מדבריהם ש'שומע כעונה' הוי כפשוטו. אמנם למעשה כתבו התוספות דהמנהג לשתוק, וגדול המנהג.

כנהוג בברכות הנהנין, ובדרך כלל גם בברכות המצוות: בקידוש, למשל, המקדש אומר בדרך כלל את ברכת הקידוש עבור עצמו, והשומעים יוצאים ידי חובתם בשמיעה. ב. כאשר המברך אינו זקוק לברכה, כגון מקדש שכבר קידש ויצא ידי חובתו, ועתה רוצה להוציא את בני ביתו. יכול הוא להוציאם ידי חובתם מדין ערבות, כי כל ישראל ערבים זה בזה.

באופן השני הדין הוא, שהשומעים חייבים לענות אמן, ואם לא ענו אמן לא יצאו ידי חובה, לאור העובדה שהשמיעה לבד אינה מספיקה[13]. שכן המברך עצמו אינו מתכוון לצאת ידי חובה, לכן צריך לענות אמן, כדי שייחשב לשומע כאילו בירך בעצמו. וכן ראינו אצל אישה סוטה, שחייבת לענות אמן ולא תספיק לה השמיעה, משום שהכהן שמשביע אותה אינו מוציא את עצמו ידי חובה, וכל דבריו הם בשביל האישה, ועל ידי עניית אמן, היא כביכול נשבעת בעצמה.

13. כן משמע בבית יוסף סוף סימן ריג שכתב: "ובסימן רי"ט כתב רבינו בשם הרא"ש דאף על גב דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית אמן, היינו דוקא כשהמברך חייב גם כן בברכה אבל היכא שאין המברך חייב באותה ברכה צריך לענות ואם לאו אינו יוצא. וכבר כתב הוא שם, היכי משכחת לה ברכה שאין המברך חייב בה ולא תהיה ברכה לבטלה, כלומר שאם מברך לבטלה אין העונה אחריו אמן נפטר מאותה ברכה". ומשמע מדבריו דבכל אופן שאין המברך חייב אין השומע יוצא בלא עניית אמן.

אולם הפרי מגדים (סימן ריג משב"ז ס"ק ג) כתב: "והנה ברכת המצות אף על פי שיצא מוציא לכאורה צריך המחויב לענות אמן כמו הגומל, ויש לומר התם אין מחויב וכאן מחויב מקרי מדין הערבות דמהאי טעמא אף על פי שיצא מוציא". הרי כי חילק הפרי מגדים בין ברכת הגומל לברכת המצוות. אמנם נראה שרבי עקיבא איגר חולק על הפרי מגדים, שבהגהותיו על סימן ריט כתב: "בכל ברכות המצות דקיימא לן אם יצא מוציא, מכל מקום כיון דאין המברך מחוייב עתה בברכה זו, לא יצא בה בלא עניית אמן", ועיין שם שדייק זאת מלשון השולחן ערוך שם. נמצינו למדים שנחלקו הפרי מגדים ורבי עקיבא איגר אם בכל ברכות המצוות חייב השומע לענות אמן גם כאשר המברך כבר יצא ידי חובת המצוה.

אמנם להלכה נראה כפי שכתבנו, שבכל ברכות המצוות אם המברך כבר יצא, חייב השומע לענות אמן, כפי שמשמע מדברי הטור והבית יוסף, שלא חילקו את חילוקו של הפרי מגדים.

דוגמה נוספת לדבר ניתן לראות בברכת הגומל, שאם זו נאמרת במטרה להוציא אדם אחר, והאומרה אינו מתכוון לצאת בעצמו, חייב השומע לענות אמן, כמובא בטור:

ואם בירך אחר ואמר ברוך אתה ה' א־להינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא... ופירש אבי אדוני ז"ל אף על גב דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית אמן היינו דוקא כשהמברך חייב גם כן בברכה, אז יוצא השומע בלא עניית אמן. אבל הכא, כיון שהם לא היו חייבין בברכה זו, לכך הוצרך הוא לענות אמן[14].

נתבאר שגם העונה אמן נחשב כמברך, וגם השומע כעונה נחשב מברך. העולה מן הדבר הוא, כי זכותו של השומע כדי לצאת, וגם עונה אמן, כפולה ומכופלת, וכדברי האבודרהם שהביא הבית יוסף:

וכתב ה"ר דוד אבודרהם בתחלת ספרו (עמוד ז) **בשם ה"ר אברהם ן' שושן ששלש תפילות שאנו מתפללים בכל יום יש בכל אחת י"ט ברכות ועולים ז"ן ברכות וראה כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור כי בתפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובקר וצהרים ביחיד כיצד תפילתו בלחש י"ט, וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח ציבור מחזיר התפילה, ושיכוין לשמוע ברכותיה, ושומע כעונה, הרי י"ט ברכות אחרות. וחייב אדם לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, ואמרו ז"ל** (ברכות נג:) **גדול העונה אמן יותר מן המברך, הרי כאילו בירך י"ט ברכות אחרות. נמצא, כי בתפילה אחת עם הציבור כתקנה, נותנים שכר ז"ן ברכות** (בית יוסף אורח חיים סימן קכד).

אף שרק הקדוש ברוך הוא לבדו הוא היודע את ערכה של כל מצוה, יש בדברים אלה כדי ללמדנו על חשיבות ההאזנה לתפילת שליח הציבור, כי בנוסף על תפילת היחיד של כל אחד, יש כאן ציבור המתפלל יחד, וזו

14. סימן ריט.

לכשעצמה זכות גדולה. וכשמאזין היטב, הרי הוא כאילו אומר עוד תשע עשרה ברכות. וכשעונה אמן, מלבד שמודה לדברי השליח ציבור, שכולם אמת, הרי גם זוכה לתשע עשרה ברכות נוספות.

מלבד זאת, הרי כל אחד עונה אמן על הברכות, וענייתו דומה לשבועה, כי מקבל ומסכים שכל דברי השליח ציבור אמת המה. ומכח שליח הציבור מאוחדים כולם כאחד, להלל ולשבח את ה'.

6. אמירת אמן במקום שיש נוהגים לברך ויש נוהגים שלא לברך

יש לעיין אם מותר לענות אמן על ברכה השנויה במחלוקת הפוסקים - כאשר המברך נוהג כפוסקים הסוברים שיש לברך במקרה מסוים, והשומע נוהג כשיטות הסוברות שאין לברך, האם עניית אמן על ברכה זו מותרת, או שהיה לא תהיה? דוגמה לדבר, נחלקו הפוסקים לגבי ברכת הלל בראש חודש, האם לברך; ויתכן שאין לענות אמן על ברכה זו, משום שלשיטות הסוברות שאין לברך, זו לכאורה ברכה שאינה צריכה, ואסור לענות עליה אמן, ככל ברכה שאינה צריכה, וכפי שנפסק בשולחן ערוך:

כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן[15].

נמצא כי אם השומע נוהג שלא לברך, אין לו לענות אמן אחר המברך, וכך פסק הרב עובדיה יוסף[16].

15. סימן רטו סעיף ד.

16. יביע אומר (אורח חיים חלק א סימן כט אות יד), וסמך עצמו על תשובת הרמב"ם שכתב בתשובה "העונה אמן אחר ברכה לבטלה או ברכה מסופק חיובה, עתיד ליתן את הדין." אמנם דבריו כשאין לברך אבל כשיש מנהגים שונים המברך על פי מנהגו אינו עושה איסור.

אמנם הביאור הלכה[17] פסק שאין בכך איסור:

ומכל מקום נראה דאם אחד נוהג כאיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים... אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמן, דספק אמן לקולא, מכל מקום אין איסור אם עונה עליה.

הלכה למעשה נראה כדעת הביאור הלכה, שאין עניית אמן נחשבת נשיאת שם שמיים לשוא. הראיה לכך, שאין איסור למחוק את המילה אמן. מלבד זאת מצינו פסוקים בתהילים, בהם נאמרת המילה אמן. והאמנים האלה אינם באים לעניה על ברכה. מכאן שאין איסור הוצאת שם שמים לבטלה, באמירת אמן. לכן נראה שאין איסור לענות אמן, כאשר למברך יש על מי לסמוך, ואף אם העונה אמן אינו נוהג כמותו[18].

7. סיכום

מן הראוי להקשיב יפה לכל ברכה, ולהקפיד לענות עליה אמן. כי בכך הופכת ברכת היחיד, לתהילה של ציבור. המברך ומוציא רבים ידי חובה, זוכה בזכות גדולה מאד, כי עדיף לומר ברכה מאשר להקשיב ולצאת ידי חובה בברכת האחר. אם כי גם זכות העונה אמן, גדולה ורבה מאד.

אדם המבקש לצאת ידי חובה בברכת חבירו, צריך להטות אזנו ולהתכוון לשמוע כל מילה ממנה, ובסיומה יענה אמן. אם כי ניתן לצאת ידי חובה, ללא עניית אמן. אמנם כאשר המברך אינו צריך לומר ברכה זו, השומע אינו יוצא ידי חובה אלא אם כן יקשיב לכל מילה, וגם יענה אמן.

אדם שלפי מנהגו אינו אומר ברכה מסוימת, רשאי לענות אמן על ברכה שאמר אחר הנוהג לאומרה. כי אמירת אמן, אינה דומה לאמירת הברכה עצמה.

---

17. שם ד"ה ואסור לענות.

18. ומה שהרמב"ם אסר לענות אמן על ברכה לבטלה או על ברכת ספק, זהו משום שאין לברך ברכות אלה, וכשעונה עליהם, הרי זה כאילו מחזק העונה דבר שלא נכון לעשות, מה שאין כן באמן שתלוי במנהג.

סימן ג – ברכה אחרונה על מאכלים שנאכלו לפני הסעודה

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. הקדמה
2. מקורות הדין בסוגיות הגמרא
3. דיון הבבלי בשלושה מקרים
4. שיטת הרשב"א
5. שיטת הרא"ש
6. מחלוקת הרי"ף ובעל המאור בדין ארבע כוסות
7. פסיקת המחבר בשולחן ערוך
8. שתיית מים לפני הסעודה
9. כיצד יש לנהוג למעשה
10. סיכום

1. הקדמה

השאלה הנידונה במאמר זה מעשית מאד. דבר מצוי הוא, שאדם אוכל מאכלים שונים בדרך עראי, כגון ירקות פירות יין או מזונות, ולפתע משנה את דעתו, ורוצה לגשת ולאכול סעודה. כיצד עליו לנהוג בנוגע למאכלים שזה עתה אכל, האם עליו לברך ברכה אחרונה, או כיון שממש בעוד זמן מועט ייגש לסעודת המוציא, אין לו לברך ברכה אחרונה, אלא יפטור את המאכלים שאכל בברכת המזון?

מציאות זו פוגשת אותנו, במספר הזדמנויות:

א. הרב עובדיה נשאל (יחווה דעת חלק א סימן נא), כיצד לנהוג בט"ו בשבט החל בשבת, באכילת הפירות, כנהוג. האם לאכול אותם לפני סעודת השבת, או בתוך הסעודה. ובתשובתו השיב, כי יש להעדיף ולאוכלן בתוך הסעודה, כי אם ייאכלו הפירות לפני הסעודה, מירב הסיכויים שהעניין יסתבך מבחינה הלכתית.

ב. נהגו כל ישראל לאכול סימנים שונים בליל ראש השנה. כגון תפוחים, כרתי וכו'. ויש להסתפק בספק הנזכר לעיל. האם לאוכלם לפני המוציא, או אחר אכילת הלחם. גם באופן זה ברור שעדיף לאכול את הסימנים הללו אחר ברכת המוציא, כי אם ייאכלו לפני אכילת הלחם, יתעוררו ספקות רבים.

ג. בליל הסדר, מנהג כל ישראל לאכול חתיכת ירק לקיום מנהג ה'כרפס', לפני שפותחים בסעודה. ואמנם אין לנו ברירה, כי זו היא דרישת ההלכה, שקבעה לאכול זאת לפני הסעודה. ובכל זאת, מברכים רק ברכה ראשונה, ונמנעים מברכה אחרונה.

ד. חלק מהמרוקאים נוהגים לאכול בשבת, אחר קידוש ולפני המוציא, דגים וסלטים שונים, כדי להרבות במאה ברכות בשבת[1]. האם עליהם לברך ברכה אחרונה, או שברכת המזון פוטרתם.

ה. אדם שתה מים בביתו, ופתאום בקשו ממנו בני הבית לקבוע סעודה עכשיו, ולגשת לנטילת ידים. האם עליו לברך ברכה אחרונה על המים, או לא.

---

1. הרב יוסף משאש זכר צדיק לברכה (מים חיים חלק א סימן קי), אף שהיה מרוקאי, לא נהג במנהג זה באופן אישי, כי אמר שזה גורם לברכה שאינה צריכה. הנוהגים כך, מבקשים אמנם להרבות בברכות. ולכן מרבים לאכול, אחרי הקידוש, פירות וסלטים שונים. אך הוא עצמו ביקש לבטל זאת, ואמר כי המרבים בברכות טועים כי ריבוי הברכות עושה כל מיני תיקונים לדגים, ומתקן בעולמות תיקונים גדולים. אבל הוא טען, כי אם המרבה בברכות הוא אדם שאין נפשו זכה, גם אם יברך, לא יתקן. ואם זה אדם שנפשו זכה, גם אם לא יברך, ויאכלם בתוך הסעודה, הוא עדיין יפעל את התיקונים הגדולים.

ו. בישיבות מצויה שאלה זו, כאשר עורכים קידוש בשבת בבוקר, ובו מגישים אבטיחים ועוגיות שונות, כגון רוגעלך וכדומה. וסמוך לזמן הקידוש, עורכים שולחן ובו סלטים וסעודה של שבת. והשאלה מתעוררת, האם לברך ברכה אחרונה לפני הסעודה, או לא.

מכל הנזכר לעיל אנו רואים את המקרים בהם מתעוררת שאלה זו, והיא רלוונטית בין למקרים בהם מתכננים מראש מהלך כזה, של אכילת מאכלים שונים לפני הסעודה, ובין למקרים שללא כל תכנון מוקדם, התוכנית משתנה, ופתאום ניגשים לסעודת המוציא. בכל מקרה כזה מתעוררת השאלה, כיצד לנהוג.

2. מקורות הדין בסוגיות הגמרא

לא מצינו בתלמוד בבלי נידון זה, אלא בירושלמי. שם הועלתה השאלה, מה צריך לעשות אדם, האוכל דבר מה לפני הסעודה, כלשון הגמרא שם (ירושלמי ברכות פרק ו הלכה ד):

> **מתניתין: היו לפניו מינין הרבה, רבי יהודה אומר אם יש ביניהן ממין שבעה, עליו הוא מברך. וחכמים אומרים על אי זה מהן שירצה. גמרא: רבי יהושע בן לוי אמר, מה פליגן רבי יהודה ורבנן? כשהיה בדעתו לאכול פת, אבל אין בדעתו לאכול פת, כל עמא מודיי וכו׳.**

הנה בתלמוד בבלי (ברכות מא, א), נטו לדון במשנה זו, לגבי דין קדימה בברכות, איזה מין מן המאכלים יש להקדים בברכה. אמנם בתלמוד ירושלמי פירשו משנה זו לענין ברכה על מאכלים לפני הסעודה, כפי שאמר רבי יהושע בן לוי שם:

> **רבי יהושע בן לוי אמר מה פליגן ר׳ יודה ורבנן, כשהיה בדעתו לאכול פת.**

כלומר, נחלקו רבי יהודה וחכמים במשנה, לגבי האוכל מאכלים ממש לפני סעודת פת.

ממשיכה הגמרא בירושלמי שם:

רבן גמליאל זוגה סלק גבי אילין דבית רבי ינאי, חמתהון נתבין זיתא, ומברכין לפניו ולאחריו. אמר לון, ועבדין כדין?
אמר רב זעירא ויאות, מן מאן דאנן חמיין רבנן סלקון לריש ירחא ואכלין ענבין ולא מברכין בסופה. לא בשיש בדעתו לאכול פת?

מסופר כי רבן גמליאל הסַפָּר הלך לבית רבי ינאי, וראה כי הנוכחים אוכלים זיתים לפני הסעודה, ומברכים ברכה ראשונה ואחרונה. ותהה, האם הם עושים כדין? השיב רב זעירא ואמר, יש לי ראיה שמנהג זה, לברך ברכה אחרונה על מאכלים שנאכלו ממש בסמיכות לפני סעודה, הוא אכן בעייתי מבחינה הלכתית. הרי כאשר התאספו חכמים בזמן עיבור החודש, אף שהיו אוכלים ענבים, לא היו מברכים אחריהם, משום שהיה בדעתם לאכול לחם לאחר מכן.

מכאן מוכח, כי ברכת המזון אכן פוטרת מאכלים שנאכלו לפני תחילת הסעודה.

אלא שמצינו דעה הפוכה, שם בירושלמי (פרק ו סוף הלכה ה):

רבי אבא בריה דרב פפא בעי אהן דאכל סולת, ובדעתיה מיכול פיתא, מהו מברכה על סולתא בסופא. רבנן דקיסרין פשטין לה, צריך לברך בסוף.

מבואר כי רבי אבא הסתפק מה יעשה אדם שאכל סולת, ובדעתו לאכול מיד אחר כך לחם. האם הוא צריך לברך ברכה אחרונה לפני הסעודה, או לא? ופשטו לו רבנן דקיסרי, שצריך לברך אחר הסולת ברכה אחרונה, לפני שיתחיל בסעודתו.

הרי כי יש שתי מקורות לשאלה שלנו, ושניהם סותרים זה את זה. ורבנן דקיסרי הכריעו, כי אכן צריך לברך ברכה אחרונה, טרם הסעודה.

3. דיון הבבלי בשלושה מקרים

מצינו בגמרא שלושה דיונים שונים, לגבי מאכלים הנאכלים בתוך הסעודה, או לאחריה, כלשון הסוגיא (ברכות מא, ב):

איתמר, הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה, אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם, ואין טעונים ברכה לאחריהם. וכן אמר רב נחמן, טעונים ברכה לפניהם, ואין טעונים ברכה לאחריהם. ורב ששת אמר, טעונין ברכה בין לפניהם, בין לאחריהם, שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו, ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד. ופליגא דרבי חייא. דאמר רבי חייא, פת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים.

אמר רב פפא הלכתא, דברים הבאים מחמת הסעודה, בתוך הסעודה, אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. ושלא מחמת הסעודה, בתוך הסעודה, טעונים ברכה לפניהם, ואין טעונים ברכה לאחריהם. לאחר הסעודה, טעונים ברכה, בין לפניהם בין לאחריהם.

שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם אמר להם הואיל ופת פוטרתן.

מבואר כי הסוגיא דנה בשלשה דיונים שונים:

א. דברים שבאים בתוך הסעודה, מחמת הסעודה, אין מברכים לא לפניהם ולא לאחריהם. מלבד יין שקובע ברכה לעצמו מפאת חשיבותו, ויש לברך לפני שתייתו. אבל לאחר השתייה, אין לברך ברכה אחרונה, כי ברכת המזון פוטרתו.

ב. דברים שבאים בתוך הסעודה, אבל לא מחמת הסעודה, כגון פירות, שאינו אוכלם עם הפת (אינו מלפת). ויש לברך עליהם ברכה ראשונה, אבל לא ברכה אחרונה.

ג. דברים הבאים לאחר המזון, אך לפני ברכת המזון, שלא מחמת הסעודה. כלומר, סיימו הסועדים את סעודתם, ומשכו ידיהם מן הפת,

ובכוונתם לברך ברכה אחרונה. האוכל בנקודת זמן זו, צריך לברך גם לפני וגם אחרי.

4. שיטת הרשב"א

כתב הרשב"א (ברכות שם ד"ה שלא מחמת) וזה לשונו:

ואני מסתפק בעניין שמועתינו, לפי שרב פפא לא דיבר אלא בשלש מדות לבד, שהן (א) בתוך הסעודה מחמת הסעודה, (ב) ובתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, (ג) ולאחר הסעודה. ועדיין יש מדה רביעית שלא נתפרשה, והיא, *דברים הבאים לפני הסעודה, ושדעתו לאכול פת אחריהם*. לפי שיש לומר שהם כדברים הבאים לאחר הסעודה, וטעונין ברכה לפניהם ולאחריהם. או נאמר שהם כדברים הבאים בתוך הסעודה, שלא מחמת הסעודה, שאף הן מעוררין התאוה וגורמין בריבוי המזון. ולפיכך אף הן, אינן טעונין ברכה לאחריהם.

ולפי הסברא הראשון עיקר, שכל שהוא קודם הסעודה, אינו מכלל הסעודה כלל.

ונראה לי שהיא כמחלוקת בירושלמי, דגרסינן התם: אמר רב זעירא מן דאנן חמיין רבנן עלין לריש ירחא ואוכלין ענבים, ולא מברכין עליהם בסופא, לא שיש בדעתם לאכול פת? פירוש, בתמיהא! נראה, דלדעת רבי זעירא, כל שבדעתו לאכול פת, אף על פי שאכל ענבים קודם שיתחיל בסעודה, הרי הוא כאלו אכלן בתוך הסעודה, שלא מחמת הסעודה, ואינן טעונין ברכה לאחריהם.

אבל למטה משם אמרו בירושלמי: רבי בא בריה דרב פפא בעי אהין דאכל סולת ובדעתיה מיכל פיתא, מהו מברכה עליה דסולתא בסופא. רבנן דקסרין פשטין ליה, צריך לברך בסוף, וכן נראה עיקר.

מבואר כי תהה הרשב"א מדוע לא דנה הגמרא שלנו בסיטואציה רביעית, לגבי מאכלים הנאכלים לפני הסעודה, ודעתו לסעוד פת, מיד אחר כך. הרי ניתן להסתפק, אם הדין כמו דברים שאחר הסעודה, שיש

לברך לפניהם ולאחריהם. וכל שכן בדברים שלפני הסעודה, שיש לברך עליהם לפני ואחרי. או שיש לדמות זאת למאכלים הבאים בתוך הסעודה, שלא מחמתה. ובכל זאת, מברכים לפניהם, מן הטעם שביאר הרשב"א "שאף הן מעוררין התאוה, וגורמין בריבוי המזון". לכן יש לברך לפניהן, כי לא נפטרו בברכת המוציא, שהרי אינם קשורים ללחם. ובכל זאת, לאחריהן אין לברך, כי הם גורמים לריבוי המזון.

במסקנתו, הכריע הרשב"א כמו רבנן דקיסרי, שמסתבר כי הדברים הנאכלים לפני הסעודה, אינם קשורים לסעודה, לכן יש לברך גם אחריהם.

5. שיטת הרא"ש

אמנם הרא"ש חלק על הרשב"א, וכתב (פסחים פרק י סימן כד) וזה לשונו:

> **צריך לומר דיין שלפני המזון, כיון שבא לפתוח בני מעיים ולהמשיך אדם לתאות אכילה, ברכת המזון פוטרתו, ואין צריך לברך אחריו, אף כשאין לו יין בתוך המזון. ולא דמי לדברים הבאים אחר סעודה קודם ברכת המזון, דטעונין ברכה לפניהם ולאחריהם, דהתם סילק מלאכול, ואותן דברים אינם בכלל סעודה כלל. הלכך, אין ברכת המזון פוטרתן. אבל דברים הבאים לפני הסעודה, כגון פרפראות ויין שבא לגרר ולהמשיך לסעודה, בכלל הסעודה הן, ונפטרין בברכת המזון.**

מבואר כי לדעת הרא"ש, אין לדמות מאכלים שלפני המזון, למאכלים שאחר המזון ולפני ברכת המזון. כי מאכלים שבאים לפני ברכת המזון, אין להם קשר לסעודה. אבל מאכלים הבאים לפני הסעודה, אפילו לפני נטילת ידים, מסתבר מאד שהם קשורים לסעודה. כי הם מעוררים את התיאבון לקראת הסעודה, ולפיכך אין לברך אחריהם, כי ברכת המזון תפטור אותם.

6. מחלוקת הרי"ף ובעל המאור בדין ארבע כוסות

נחלקו הראשונים אם צריך לברך ברכה אחרונה אחר שתיית כל כוס מארבע כוסות, או רק לאחר גמר שתיית כולן.

הרי"ף כתב (פסחים כד, א מדפי הרי"ף) וזה לשונו:

אבל על הגפן ועל פרי הגפן איכא מאן דאמר לא מברכינן אלא בסוף, ואיכא מאן דאמר מברכין לבתר תרין כסי דמיקמי סעודה, ולבתר תרין דבתר סעודה. והדין טעמא בתרא, טעמא דמסתבר הוא, ושפיר דמי למיעבד הכי.

מבואר כי לדעתו צריך לברך ברכה אחרונה "על הגפן", על שתי הכוסות ששתה לפני תחילת הסעודה. כי שתי כוסות היין הראשונות אינן קשורות לסעודה, לכן צריך לברך עליהן, ברכה אחרונה.

אלא שהקשו עליו הראשונים, כמו שציטט בעל המאור שם וזה לשונו:

ויש מחכמי מקומותינו מי שסבר למצוא עליו קושיא לומר, היאך יברך בתר כסא דאגדתא, והלא יש לפניו כמה כוסות שהוא שותה בתוך סעודתו, ויין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון. וזה החכם, חמר מדינתו טעיה, שהיה סבור שיש בכל המדינות יין כמדינתו. ולא ידע כי הרי"ף ז"ל סמך על מה שכתב על משנתנו, שהיא שנויה בעני שבישראל. שלא יפחתו לו מארבע כוסות, ולא הוסיפו לו.

ובזה נראין דבריו, הואיל ושתה שני כוסות קודם הסעודה, ואין לו יין לשתות בתוך הסעודה, השתא מיהת עקר דעתיה מלמשתי. וכן הדין בכל מקום שלא נהגו לשתות יין בתוך הסעודה, כגון מקצת מדינות שבאספמיא.

מבואר כי הקשו הראשונים על הרי"ף, מדוע לא תפטור ברכת המזון את היין של שתי הכוסות, ששתה לפני המזון, הרי זה הכל המשך אחד. ואכן לדעת בעל המאור, הרי"ף לא דיבר בכל מקרה, אלא רק על הנידון

במשנה בפסחים, שם עסקו בעני שיש לו ארבע כוסות בלבד. אך אם ישתה עוד כוסות בסעודה, ודאי שברכת המזון תפטור את היין, ששתה לפני נטילת ידים.

אמנם נראה ליישב דעת הרי"ף, שלא דיבר רק בעני, אלא גם במי שישתה יין בתוך הסעודה. ובכל זאת, צריך לברך ברכה אחרונה על היין ששתה לפני המזון. כי לדעתו, הסיבה ששותה יין זה של שתי כוסות לפני הסעודה, אין לה קשר עם הסעודה. אלא משום שציוו חכמים לשתות דרך חירות, כנגד ארבע לשונות של גאולה. ואין להגדיר שתיה זו כפתיחה לסעודה, שנועדה לעורר תיאבון. וכיון שזו מצוה של חכמים, צריך לברך ברכה אחרונה, לפני הסעודה.

אמנם בעל המאור חלק עליו וסבר, שאינו צריך לברך ברכה אחרונה על היין של שתי הכוסות, כי יין שלפני הסעודה, נפטר בברכת המזון. ולדעתו, ודאי יש חיבור בין שתי הכוסות, ליין ששותה בתוך הסעודה, כי הרי יושבים באותו שולחן בליל הסדר, וכולו המשך אחד.

כך מבואר גם מהמשך דברי בעל המאור שם, כפי שציטט מדברי הגאונים וזה לשונו:

> **וכתבו הגאונים ז"ל ששלש ברכות של המזון פוטרת ברכה אחרונה של יין, שהיא מעין שלש. ואף ה"ד שמואל כתב כן. הילכך אין לו לברך ברכה אחרונה אלא בסוף כל הכוסות בלבד. וכן כתב רבינו האי גאון ז"ל, לא חזי לנא מאן דמברך על הגפן אלא בתר כולהו כסי, כיון דחד מושב נינהו, וליכא נמלך, בברכה לבסוף סגיא.**

מבואר כי גם לדעת רבותינו הגאונים, אין לברך ברכה אחרונה, על הגפן, באמצע ליל הסדר, אלא רק בסיום שתיית ארבע כוסות. ומשום שמדובר על מקום אחד, בו כל המשפחה יושבת ועושה את ליל הסדר. ואין כל חידוש בכל כוס. ואף שאנו שותים את זה בשביל המצווה, הרי זה חלק מהסעודה. לכן אין לברך עליהן ברכה אחרונה.

גם במחלוקת הרי"ף ובעל המאור מובעת לכאורה המחלוקת הנזכרת לעיל, בין הרא"ש והרשב"א, ומחלוקתם של חכמים בירושלמי. צד אחד

מצדד בדעה ולפיה, מאכלים שלפני הסעודה אינם קשורים לסעודה. לכן יש לברך עליהם ברכה אחרונה, לפני הסעודה. וצד שני מצדד בדעה נגדית ולפיה, המאכלים שלפני הסעודה באים כעין הקדמה לסעודה, ואין לברך עליהם ברכה אחרונה, כי ברכת המזון תפטור אותם.

7. פסיקת המחבר בשולחן ערוך

כתב המחבר (סימן תעג סעיף ו):

ויקח מהכרפס פחות מכזית, ומטבלו בחומץ, ומברך בורא פרי האדמה, ואינו מברך אחריו.

מבאר המשנה ברורה (סעיף קטן נג):

פחות מכזית, לפי שבכזית יש ספק בברכה אחרונה, אם יברך אותה או לא. על כן טוב יותר שיאכל פחות מכזית, שלא יהא בו חיוב כלל, לכולי עלמא.

ניתן להסביר את סיבת הספק בשני אופנים.

א. אפשר להגיד שהספק הוא, האם מאכלים הנאכלים לפני הסעודה, קשורים לסעודה, כי הם מעוררים את התיאבון לקראת הסעודה. ולכן אין צורך לברך אחריהם ברכה אחרונה. או שאינם קשורים, ולכן צריך לברך ברכה אחרונה[2].

ב. אמנם אחר העיון בבית יוסף נראה, כי מלבד הספק הנזכר לעיל, יש כאן מחלוקת רחבה בהרבה. הנה העתיק הבית יוסף את דברי הרא"ש, וכתב:

ומה שכתב ואין צריך מהם כזית - שם (בפרק ערבי פסחים) **אהא דתניא גבי מרור "אכלו לחצאין יצא" כתב הרא"ש, משום דמברך על אכילת מרור, צריך שיאכל כזית, דאין אכילה פחותה מכזית. אבל בירקות**

2. כך הסביר אמו"ר בספר שולחן ערוך כפשוטו, סימן תעג סעיף קטן מח.

הראשונות, שמברך עליהם בורא פרי האדמה דעלמא, ואין מזכירים עליהם אכילה, אין צריך מהם כזית.

בהמשך דבריו שם, העתיק הבית יוסף את תשובת הרשב"א וזה לשונו:

שאלת, מהו לברך בטיבול ראשון ואחריו, אם אכל כזית. תשובה: כל שאכל כזית צריך לברך אחריו, שאין ברכת המזון פוטרת מה שאכל קודם סעודה, ואינו מסייע בסעודה כלל. והרי זה כדברים הבאים לאחר הסעודה שלא מחמת הסעודה, שטעונות ברכה לפניהם ולאחריהם.
ומכל מקום אינו ראוי לברך אחריו מיד, עד שיאכל מרור. שאילו בירך על הירקות אחריהם, נמצא שיצטרך על אמרור 'בורא פרי האדמה' ו'לאכול', כדרך שהוא מברך על המצה שתים, ואין ברכת הלחם פוטרת את המרור. אף על פי שקראהו פרפרת הפת, שאין הפת פוטרת את הפרפרת אלא הפרפרת שהיא באה ללפת את הפת, שאז פוטרתה, מפני שהיא טפלה לפת. אבל האחרות שאינה באה מחמת הפת, אין הפת פוטרתה. ולאחר המזון מברך ברכה שלאחריו, ופוטר אותו ואת הירק שאכל בטיבול וכו'".

מבואר כי נחלקו הראשונים בדין ברכת המרור, אם מבריכם לפניו בורא פרי האדמה, אם לאו. ואף שהוא נאכל אחר הלחם, כלומר אחר המצה, הוא לא נאכל כטפל לפת, יחד עם המצה. אלא באופן נפרד ועצמאי. וכדי שלא להיכנס לספק זה, אם לברך על המרור בורא פרי האדמה, וגם להימנע מספק ברכה אחרונה על הכרפס, ההמלצה היא, שבברכה על ה'כרפס' יתכוון להוציא ידי חובה גם את אכילת המרור. ואם יאכל האדם כמות גדולה מן הכרפס, נמצא שהוא אולי חייב בברכה אחרונה. ואם יברך, הרי הוא נכנס למחלוקת הראשונים, אם לברך בורא פרי האדמה על המרור.

למרות שזו העצה לכתחילה, לא התייחס המחבר לסיטואציה בה נאכל כזית כרפס. מה דינו של אדם זה?

אמנם נראה מסתימת לשונו, שיצטרך לברך אחריו בורא נפשות. ובכל זאת הכריעו הפוסקים למעשה, שכיוון שיש בזה מחלוקת, ספק ברכות להקל. וגם אם יאכל כרפס בגודל כזית, אין צריך לברך. אך לכתחילה, יעץ השולחן ערוך שלא להיכנס לספק זה[3].

8. שתיית מים לפני הסעודה

כתב המחבר (אורח חיים סימן קעד סעיף ז):

אם אין לו יין ושותה מים או שאר משקה, אין לברך עליהם, דחשיבי כבאים מחמת הסעודה, לפי שאין דרך לאכול בלא שתיה וכו'.
ואפילו אם היה צמא קודם סעודה, כיון שלא רצה לשתות אז, כדי שלא יזיקו לו המים, נמצא כי שתיית המים בְּסִבַּת הַפַּת הִיא, ופת פוטרתם.
ויש אומרים לברך על המים שבסעודה, ויש מחמירין עוד לברך עליהם בכל פעם, דסתמא נמלך הוא בכל פעם. והרוצה להסתלק מן הספק, יֵשֵׁב קודם נטילה במקום סעודתו, ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו. הגה: והמנהג כסברא הראשונה.

מבואר כי דן המחבר אם להגדיר את שתיית המים בתוך הסעודה, כדבר הבא מחמת הסעודה. כי אז ממילא אין צורך לברך עליהם, שהרי

---

3. אין לומר כי ברכת בורא פרי האדמה על הכרפס, דינה ברכה שאינה צריכה. כי ודאי צריך לברך, מאחר ועדיין אין אפשרות לפתוח בסעודה, מפאת הסדר שקבעו חכמינו, בליל הסדר.

מציאות זו שונה מן הנידון במאמר זה, בו האוכל כולו, מלבד הפת, מונח כבר על השולחן, כגון סלטים ושתיה. ורק הלחם עדיין לא הובא. האם במקרה זה יש להימנע מאכילה, כי מיד בהמשך יוגש הלחם, או החלות, או הפיתות. או שמא אין כל בעיה הלכתית באכילת הסלטים.

רק ברכה על מאכלים וכדומה שנאכלים ממש לפני סעודה, היא שיש לדון בה, אם היא אכן ברכה שאינה צריכה. ובפרט לפי מנהג המרוקאים, אצלם הלחם כבר מונח על השולחן. ובכל זאת, אינם מברכים המוציא, אלא ניגשים לאכילת סלטים ושאר מאכלים, בטרם יאכלו את הפת.

יש מי שרגיל לשתותם בתוך הסעודה. או שמא אין זה בא מחמת הסעודה, כי יש שאינם רגילים לשתות בתוך הסעודה, וצריך לברך על המים.

וכתב בסתם, שאין לברך. אך בשם יש אומרים, יש לברך. עוד הוסיף וכתב, כי הרוצה להסתלק מן הספק, ישתה מים לפני נטילת ידים, ויכוון להוציא בברכתו את המים, שישתה בתוך הסעודה. למעשה, איננו נוהגים לברך על המים שבתוך הסעודה.

אך יוצא שבסתמא, אם אתה שותה מים ולא מכוון לפטור מים שבתוך הסעודה, נראה שצריך לברך.

9. כיצד יש לנהוג למעשה

לפי האמור לעיל נראה, שאם אוכל מיני מזונות לפני הסעודה, וכוונתו לתענוג או להשביע את עצמו. עליו לברך ברכה אחרונה, כי ודאי אין לזה קשר לסעודה שתבוא אחר כך. אך אם הוא אוכל כדי לעורר את תאבונו, הרי זה לצורך אכילת הסעודה, ולא יברך ברכה אחרונה.

האוכל פירות לפני הסעודה כגון תפוח, או מלון ואבטיח, אם ישוב ויאכלם בתוך הסעודה, לא יברך עליהם ברכה אחרונה לפני הסעודה, אלא יכוון לפוטרם בברכת המזון. אך אם לא יאכלם שוב בסעודה, צריך לברך ברכה אחרונה, כי אין להם קשר אל הסעודה.

לגבי אכילת ירקות לפני הסעודה, כגון תפוחי אדמה וכדומה, כתב המשנה ברורה (סימן קעו סעיף קטן ב) וזה לשונו:

> **אם אכל קודם הסעודה דברים, שאין צריך ברכה עליהם כשאוכלן בתוך הסעודה, אינו מועיל להם כלל הברכה ראשונה. דבלאו הכי הם נפטרין על ידי ברכת המוציא. ועל כן מה שאוכל קודם הסעודה, אין שייך כלל להסעודה, וצריך לברך עליהם ברכה אחרונה.**

מבואר כי חובה לברך על הירקות הללו ברכה אחרונה, משום שהירק הנאכל לפני הסעודה אינו קשור כלל, לסעודה שתבוא בהמשך. כי הואיל וברכת הפת פוטרת את הירק הנאכל בסעודה, נמצא כי זו אכילה חדשה

לגמרי. וכאשר האדם אוכל מהן, לפני הסעודה, נראה ברור כי אין לירקות קשר אל הסעודה. ועליו לברך ברכה אחרונה, לפני הסעודה.

השותה מים לפני הסעודה, יברך ברכה אחרונה, לפני תחילת הסעודה.

אחר שהתברר כיצד יש לנהוג למעשה, נשוב ונסביר כיצד יש לנהוג בסיטואציות שכיחות, בהם נתקלים בשאלה זו.

יש קו מנחה החולף בין כל המצבים הנידונים כאן והוא, האם דבר המאכל קשור לסעודה או לא. בדרך זו אפשר לצמצם את המחלוקת בין הרשב"א לרא"ש, וגם את הסתירה בירושלמי. כי ייתכן לומר, שאם המאכל בא לפתוח את התיאבון, הוא קשור לסעודה. ואם לאו, אין לו קשר לסעודה.

בּוּפֶּה בחתונה: בחדר קבלת הפנים, רגילים המארחים לערוך שולחנות מלאים במאכלים רבים, מכל הסוגים, ועוד לפני נטילת ידיים, אנשים מתקבצים סביבם ואוכלים פירות וירקות, דגים או בשרים, והשתיה כדת, לכל דורש. מובן מאליו, כי מיד מתעורר ספק, אם דינם של מאכלים אלו כמעוררי תיאבון, ויש קשר בינם לסעודה. לכן מומלץ, שלא להיכנס לכלל ספק. ואחר שאוכלים מן המאכלים, יש לברך ברכה אחרונה, ולצאת מן המקום, ולחזור. יציאה וחזרה זו דינם "שינוי מקום", ובזה נוצר הֶפסק, בין האכילה של ה"בופה", לאכילה של הסעודה. פתרון הלכתי זה מאפשר לברך ברכה אחרונה, על הנאכל בבופה. כי מעתה אין כל ספק שהמאכלים של הבופה אינם משמשים מנת פתיחה לסעודה שאחר כך, אלא זו סעודה בפני עצמה. נמצא כי יש לברך ברכה אחרונה, על כל הדברים שנאכלו שם.

מנהג המרוקאים: בני עדת מרוקו, הנוהגים לברך בשבת על מאכלים שונים, לפני הסעודה, בזמן שכל הסעודה מוכנה לאכילה מיידית, ודאי שהמאכלים הנאכלים על ידם לפני נטילת ידים, נחשבים הכנה לסעודה. כי הם באים לעורר את התיאבון, לכן לכאורה, אין לברך עליהם ברכה

אחרונה[4].

קידוש בשבת בבוקר: אם המאכלים מהווים פתיחה לסעודה, ובאים לעורר תאבון, אין לברך עליהם ברכה אחרונה, למרות שזה לפני נטילת ידים. אך אם הקידוש נערך כאירוע בפני עצמו, יש לברך עליהם ברכה אחרונה. הקידוש הנערך בישיבה שלנו, הוא אירוע בפני עצמו. יש בו שירים, נאמרים בו דברי תורה. לכן למרות שהוא נערך במקום הסעודה, הרי עורכים גם הפסקה בין הקידוש לסעודה. בהפסקה מסדרים את כל השולחנות מחדש, מפנים את הפסולת, ומניחים סלטים ושאר מאכלים נוספים. לכן נראה ברור, שאלו שתי סעודות שונות, ויש לברך ברכה אחרונה על הנאכל בקידוש.

שתיה ואכילה לפני סעודה לא מתוכננת: אכל אדם או שתה משהו, ופתאום ביקשו ממנו בני המשפחה להתארגן לסעודה, אין המאכלים שאכל מוגדרים כהכנה לסעודה, ועליו לברך ברכה אחרונה.

10. סיכום

לדעת כל הפוסקים, ראוי להימנע מאכילת מאכלים או שתיית משקים לפני סעודה, ויש להמתין עד הסעודה, כדי שלא להיכנס לספיקות.

מן הטעם הזה, הכריע המחבר בשולחן ערוך שיש להימנע מאכילת כרפס בשיעור כזית, כדי שלא להיכנס לספק ברכה אחרונה. ומן הטעם הזה, נהגו ישראל בליל ראש השנה ובט"ו בשבט, לאכול את כל הסימנים או הפירות, בתוך הסעודה. כי בזה, אין נכנסים לספק ברכה אחרונה.

אבל במציאות שונה, נחלקו חכמינו בתלמוד ירושלמי, וגם הראשונים,

4. בילקוט יוסף חלק ג הלכות ברכות עמוד קצב מובא: יש הנוהגים בשבת ויום טוב, לברך על בשר ודגים, ביצים ומיני תבשיל, או פירות, קודם נטילת ידים וברכת המוציא, כדי להשלים מאה ברכות בשבת. ויש להם על מה שיסמוכו. ואין חילוק בזה בין אנשים לנשים וכיון שאוכלים קודם הסעודה, יזהרו שלא יאכלו כזית, כדי שלא יכנסו בספק ברכה אחרונה. ואם אכלו מהם כזית קודם הסעודה, אחר הקידוש, לא יברכו ברכה אחרונה, שספק ברכות להקל. וכן אם אכל עוגה קודם הסעודה שיעור כזית, אינו מברך ברכה אחרונה, שמא ברכת המזון פוטרתו.

הרא"ש והרשב"א, כמו גם הרי"ף ובעל המאור לגבי היין של הכוסות בליל הסדר, האם לברך עליהם ברכה אחרונה לפני הסעודה, אם לאו. אמנם למעשה, כיון שליל הסדר הוא מעמד אחיד, נהגו שלא לברך ברכה אחרונה.

ראינו כי הסברא המרכזית שתכריע אם לברך ברכה אחרונה אם לאו, היא שאם המאכל נאכל בפני עצמו, ולא כהכנה לסעודה, יש לברך ברכה אחרונה. אבל אם יש קשר בינו לסעודה, אין לברך. בדרך זו אפשר להסביר גם את הירושלמי, כדי להמעיט במחלוקת, שלא נחלקו חכמינו, אלא דיברו על מקרים שונים. חלק מן החכמים דנו לגבי אירועים הנחשבים הכנה לסעודה, וחלקם האחר דן באירוע בו המאכלים היו ללא קשר לסעודה שאחריהם.

סימן ד – ברכה מעין שלוש

במקום ברכת המזון

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. שאלה
2. מקור החיוב
3. מן התורה או מדרבנן
4. שיטת הרב עובדיה יוסף
5. סיכום

1. שאלה

מה יעשה אדם שאכל פת ונתחייב בברכת המזון מן התורה, או שאכל כמות גדולה של פת הבאה בכיסנין, ונתחייב בברכת המזון. אלא שבמקום לברך ברכת המזון, טעה ובירך ברכת מעין שלוש, כלומר "על המחיה". האם יצא ידי חובה, או שמא צריך לחזור ולברך ברכת המזון.

רבותינו האחרונים חלוקים בדין זה, ונביא את דעתם ומקורותם, בתוספת הסבר, ומסקנה סופית להלכה לדעתנו.

2. מקור החיוב

מקור חובת ברכת המזון בתורה (דברים פרק ח, פסוקים ח – י) הוא בפסוקים הבאים:

פסוק ח: **אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ.**
פסוק ט: **אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ**

אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהָרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת.
פסוק י: **וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ.**

פסוקים אלו כידוע, הם מקור חיוב ברכת המזון מן התורה. אלא שהתנאים נחלקו על אלו מאכלים חל חיוב זה, כמובא במשנה:

משנה: אכל ענבים ותאנים ורמונים - 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).

מבואר כי נחלקו רבן גמליאל חכמים ורבי עקיבא, על אלו מאכלים מברכים ברכת המזון. להלכה אנו נוקטים כחכמים, שמברכים רק על אכילת לחם. שורש מחלוקתם הוא בהבנת הציווי "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ", לפי חכמים הוא מתייחס רק ללחם הנזכר בפסוק ט, ולרבן גמליאל הוא מתייחס גם לכל הנאמר בפסוק ח. אלא שחכמים אינם מודים לו, כי המילה ארץ שבתחילת פסוק ט הבדילה את העניין.

הפירוש הרעיוני של מחלוקת חכמים ורבן גמליאל הוא, שלדעת חכמים התורה ציותה להודות דווקא על המאכל הבסיסי ביותר בחיי האדם, בלעדיו אין חיים. כדי להפנים שעצם החיים מצויים ביד הבורא, ובלעדי רצונו וטובו, והשפעת המזון שנותן לנו, אין חיים.

רבן גמליאל לעומת זאת סבור, שמלבד ההודאה על עצם החיים התלויים במאכל הבסיסי, חייבה התורה לברך גם על שאר מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, שהם סמל למותרות ולמאכלים שאינם הכרחיים, כדי להודות על טובו הגדול, המושפע אלינו בשפע של גוונים וצורות טעמים וריחות.

3. מן התורה או מדרבנן

עתה נברר אם חובת ברכת מעין שלוש היא מן התורה או מדרבנן, ובאמת זו מחלוקת ראשונים. לדעת הטור והרשב"א חיובה מן התורה, ואף שלהלכה אנו נוקטים כחכמים והם הרי אמרו ש"ארץ, הפסיק העניין", אין כוונתם שהמאכלים הנזכרים בפסוק ח פטורים מברכה אחרונה, אלא שנוסח הברכה של מינים אלה קצר יותר, ואינו אלא כעין ברכת המזון. על כן קראוה ברכה מעין שלש, כי יש בה תמצית של ברכת המזון. ואם אמנם יסעד אדם הן משבעת המינים והן מן הלחם, הוא יברך ברכת המזון. אבל אם יאכל רק פירות משבעת המינים, שאינם מזינים כמו לחם, הוא יברך ברכה מקוצרת. אבל שניהם מן התורה, וכפי שכתב הרשב"א (ברכות שם):

> **ורבנן ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם הפסיק הענין: קשיא לי, אם כן מעין שלש לרבנן מנא להו לתאנים וענבים? ונראה לי דלרבנן מדאדכרינהו רחמנא הכא להני, וכתב בתרייהו ואכלת ושבעת וברכת, *שמע מינה שאף הן טעונין ברכה*. ואי לאו דאתא תאכל בה לחם ואפסקיה, הוה מברכין עליה שלש ממש כרבן גמליאל, השתא דאדכרינהו ואפסקוה לענייניה בלחם, שמעינן דלא מברכין ברכה גמורה אלא אלחם לחוד, *ואשאדא מברכין ברכת הלחם דהיינו מעין שלש*.**

גם הטור נקט כשיטת הרשב"א, כמו שמיד נצטט מדבריו. אבל הרמב"ם פסק כי רק ברכת המזון היא מן התורה, כמובא בטור (אורח חיים סימן רט) וזה לשונו:

> **כתב הרמב"ם ז"ל** (פרק ח הלכה יב מהלכות ברכות) **כל הברכות כולן אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו חוזר ומברך, לא בתחלה ולא בסוף, מפני שהם מדברי סופרים, ע"כ. ממשיך הטור ומסביר: ונראה דוקא ראשונה שהיא מדרבנן, דנפקא לן מסברא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא**

ברכה, אבל ברכה אחרונה מעין שלש דשבעת המינין, דאורייתא היא, דמסמיך ליה אקרא חוזר, וכן נראה מדברי הלכות גדולות (טור אורח חיים הלכות ברכת הפירות סימן רט).

מבואר בדברי הטור כי ברכת מעין שלש לדעתו, חובתה מן התורה. אבל לרמב"ם היא מדרבנן, וכפי שהסביר ונקט גם הבית יוסף:

אבל מדברי הרמב"ם (שם) **נראה, דברכה מעין שלש נמי היא דרבנן, שאין שום ברכה מן התורה כי אם ברכה שלאחר אכילת פת לבד. וכבר כתבתי זה בסימן קפד** (בית יוסף סימן קפד ד"ה אכל ואינו) **וכתב סמ"ג** (עשין כז) **מתוך הלכות גדולות משמע, שברכה אחת מעין שלש מן התורה, דקאי וּבֵרַכְתָּ אף אתאנים ורימונים הנכתבים במקרא. ואין נראה לי, דאם כן יברכו עליהם שלש ברכות ממש, אלא ודאי וּבֵרַכְתָּ לא קאי אלא אלחם, עד כאן לשונו.**

וכן פסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רט סעיף ג):

כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו, אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהוא של תורה[1].

מעתה נראה כי לשיטת המחבר אין ברכת מעין שלש יכולה לפטור את המחויב בברכת המזון, כי לא הגיוני שברכה שחובתה רק דרבנן תפטור חובה מן התורה.

כך גם פסקו רבני חב"ד, והביאו ראיה חזקה לפסיקתם:

שאלה (נכתב על ידי רבני מכון הלכה):

בירכתי על המחיה במקום ברכת המזון, צריך לברך שוב?

1. ואף שודאי שהנוסח הוא מדרבנן, אבל התורה הסמיכה את החכמים איך לקיים את מצוות ההודאה, ואיך שקובעים כך הוא דין תורה.

תשובה:

כיון שבברכת על המחיה לא מוזכר עניין הברית והתורה, והדין הוא שאדם שבירך ברכת המזון ולא הזכיר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו, לכן כשבירך על המחיה לא יצא, וצריך לברך שוב ברכת המזון.

הרי שהוכיחו מפסיקת השולחן ערוך (סימן קפז, סעיפים ג–ד) לגבי אדם שלא הזכיר ברית או תורה בברכת המזון, וחייב לחזור ולברך, כמבואר בלשונו:

סעיף ג: **אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם, מחזירין אותו.**

סעיף ד: **אם לא הזכיר בבונה ירושלים מלכות בית דוד, מחזירין אותו.**

וכיון שאין מזכירים בברכת מעין שלש לא ברית ולא תורה, ברור לכאורה, לשיטת המחבר, שצריך לחזור ולברך.

4. שיטת הרב עובדיה יוסף

למרות זאת, הרב עובדיה זכר צדיק לברכה אחז שאין לחזור ולברך, כפי שכתב:

מי שאכל פת ובמקום לברך ברכת המזון, טעה ובירך ברכה אחת מעין שלש, שהיא ברכת על המחיה, הדבר שנוי במחלוקת הפוסקים אם יצא ידי חובתו. ובדיעבד יצא ידי חובתו, שספק ברכות להקל (חזון עובדיה ברכות עמוד שמ).

מבואר כי בדיעבד יוצאים ידי חובה בברכת מעין שלש, ואין צורך לחזור ולומר ברכת המזון. ומשום שיש בברכת מעין שלש מהות של ברכת המזון. וסמך דבריו על הרשב"א ושאר ראשונים, לפיהם ברכת על המחיה גם היא מן התורה. מלבד זאת, הביא ראשונים הסוברים כי מה שנאמר בגמרא, שאם לא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובה, פירושו לא יצא ידי חובה מן המובחר.

מלבד זאת הוסיף להוכיח, כי לשיטת שולחן ערוך (סימן קסח, ו–ז) אין לחזור ולברך, כמוכח מדבריו בענין פת הבאה בכיסנין:

סעיף ו: 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.

סעיף ז: פת הבאה בכיסנין, יש מפרשים: פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין, והם הנקראים רישקולא"ש ריאלחש"ו; ויש אומרים שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה, ויש אומרים שזה נקרא פת גמור, אלא אם כן יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר, וכן נוהגים (רש"י וערוך וכן יש לפרש דעת רמב"ם); ויש מפרשים שהוא פת, בין מתובלת בין שאינה מתובלת, שעושים אותם כעבים יבשים וכוססין אותם, והם הנקראים בישקוני"ש, והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכסנין.

מבואר כי יש ספק הלכתי, איזו פת מוגדרת פת הבאה בכיסנין. וכל סוג פת, מוטלת בספק אם יש לברך עליה מזונות ועל המחיה, או המוציא וברכת המזון, ולהלכה נקט המחבר שיש לברך על המחיה. עמדה זו מוכיחה שברכת על המחיה יכולה לפטור, על כל פנים בדיעבד, את ברכת המזון. כי אם לא תפטור, כיצד תועיל ברכת על המחיה עבור פת הבאה בכיסנין, הלא עדיין מסופקים אנו אם לברך עליה ברכת המזון.

אבל נראה לדחות ראיה זו, כי יש לפרש דעת המחבר באופן אחר. כלומר, להלכה זנחנו את הספק, ונקטנו שיש כאן ודאי. כי חובת הברכה עבור שלושת סוגי פת הבאה בכיסנין היא חובה ודאית ללא כל ספק,

וכולם מוגדרים "פת הבאה בכיסנין", כמדוייק בלשון המחבר:

והלכה כדברי כולם, שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכסנין.

כך הסביר גם הביאור הלכה וכתב, שברכת שלושת הסוגים היא מעין שלש, ואין מחלוקת בין הראשונים, אלא זה מציע דוגמא אחת, וזה הביא דוגמא אחרת, כלשונו:

ובמאמר מרדכי מיישבו, דכיון דלא נזכר בהדיא שחולקים הפוסקים בזה, ואפשר דמודו להדדי (באור הלכה סימן קסח סעיף ז ד"ה והלכה).

עתה נביא ראיה נוספת ששיטת המחבר היא, שברכת על המחיה אינה פוטרת את החייב בברכת המזון, שהרי הוא פוסק מפורשות, שברכת המזון אינו פוטרת את החייב על המחיה:

ברכת שלש אינה פוטרת מעין שלש, שאם אכל דייסא, אין ברכת המזון פוטרתו (אורח חיים רח, יז)[2].

מבואר שברכת המזון אינה יכולה לפטור את החייב ברכת מעין שלש. למרות שכלולים בה פרטי שבח וקילוס רבים מאלו הנזכרים במעין שלש. ואם זו אינה פוטרת את החייב בברכת על המחיה, שהיא דלה בשבחיה ביחס לברכת המזון, קל וחומר שהברכה המצומצמת לא תוכל לפטור ולהוציא ידי חובה, את המחויב בברכה שיש בה שבחים רבים כל כך.

5. סיכום

דעת המחבר שברכת על המחיה אינה יכולה לפטור את החייב בברכת המזון, מהטעמים דלהלן:

א. להלכה, פסק המחבר שעל המחיה היא ברכה דרבנן, בעוד שברכת המזון דאורייתא.

---

2. אמנם למעשה כתבו הפוסקים שלא לחזור ולברך, כי ספק ברכות להקל.

ב. להלכה, נקט המחבר שאם לא אמר ברית ותורה, לא יצא ידי חובה.

ג. ברכת המזון אינה פוטרת על המחיה. ומקל וחומר, ברכת על המחיה לא תפטור את ברכת המזון.

הפוסקים שנקטו כי ברכת על המחיה יכולה שתפטור את ברכת המזון, ביססו את פסיקתם על הכלל של "ספק ברכות להקל". ברם כל האמירה שספק ברכות להקל אינה אלא בברכות דרבנן. אבל החיוב בברכת המזון, אם ישנו, הוא מן התורה, ואין לומר בזה ספק ברכות להקל[3].

למרות זאת, רבו הפוסקים הספרדים שנקטו כשיטת הרב עובדיה, והסומך על דעתם ודאי יש לו על מי לסמוך, ללא חשש. אבל נראה לי שעיקר הדין הוא כאותם פוסקים, שיש לחזור ולברך.

3. וכך כתב העיקרון בעמוד ריז.

סימן ה – סעודת רשות בערב שבת

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. פסיקת הרב יעקב אריאל
2. דיון בדבריו
3. מקור הדין
4. המקילים
5. האוסרים
6. מסקנה

1. פסיקת הרב יעקב אריאל

במאמר הבא נביא דיון לגבי ארגון סעודת הודיה או זבד הבת[1] או חתונה בערב שבת. שאלה זו נשאל הרב יעקב אריאל שיחי', ולהלן נביא את תשובתו ונדון בה, כדי להבין מקור דין זה, מדברי הגמרא ופירוש הראשונים, ומהי המסקנה להלכה.

כך מובא בשם הרב יעקב אריאל:

שאלה:

האם ניתן לקיים סעודת הודיה להולדת הבת ביום שישי בבוקר?

תשובה:

מותר, אך ראוי שתהיה זו סעודת מצוה, דהיינו שייאמרו בה דברי תורה.

---

1. טקס הנהוג בעדות שונות, ידוע גם כ"בריתה", ובו נערכת סעודת הודיה על הולדת בת במשפחה, בדומה לברית המילה.

שאלה:

הרב פסק שמותר לקיים "בריתה" ביום שישי. אשמח לקבל הסבר על מקורות הדין, וכיצד זה מסתדר עם פשט פסיקתו של המחבר, בסימן רמ"ט?

תשובה:

אתה צודק שאין עושין בערב שבת סעודה, חוץ מברית ופדיון הבן, שהיום זמנן. מה שאין כן אירוסין, שאין הכרח לעשותם היום. אך מוזכר שם גם סיום, האם הכרח היה לסיים היום דווקא? אלא כנראה הייתה סיבה לסיים היום דוקא. נראה לענ"ד שבימינו שאנשים פנויים ביום שישי, יש סיבה מוצדקת לקיים סעודת מצוה ביום שישי, ולכן התניתי שהסעודה תהיה מלווה בדברי תורה, כדי שתהיה סעודת מצוה. אינני קובע מסמרות בסברה זו, והרוצה לחלוק יחלוק.

2. דיון בדבריו

אלא שיש לדון בתשובתו של הרב אריאל, מאחר וכתב המחבר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רמט, סעיף ב):

אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול; וכל היום בכלל האיסור. הגה: וסעודה שזמנה ערב שבת, כגון ברית מילה או פדיון הבן, מותר, כן נראה לי, וכן המנהג פשוט. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל בה בחול, כל היום מותר להתחיל מן הדין, אבל מצוה להימנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול, מתשע שעות ולמעלה.

מבואר בדברי מרן המחבר והרמ"א, שאין מקום להתיר אפילו סעודת מצוה, אלא אם כן חלה חובתה ביום שישי עצמו. ומה שכתב הרב אריאל, שגם סעודת סיום נזכרה בהלכה להיתר, אין הכוונה לשולחן ערוך או רמ"א, אלא לדברי הביאור הלכה (סימן רמט ד"ה או פדיון הבן),

שכתב וזה לשונו:

או פדיון הבן - והוא הדין בסיום מסכתא.

ולמרות שבדברי רמ"א מפורש ש"סעודה שזמנה ערב שבת" מותרת, ומשמע שאם אין זמנה ביום שישי, אין לקבעה. בכל זאת, ניתן להסביר את הביאור הלכה, שכוונתו דווקא לאדם שסיים את המסכת, באותו יום.

לפי האמור נראה שקשה להתיר סעודת "בריתה" בערב שבת, רק משום שתהפוך לסעודת מצוה, באמירת דברי תורה. כי למעשה, אין לה שום זמן מיוחד, וניתן לקיימה בכל עת. על כן נעיין במקורות, ועל פיהם נדון ונבין, בעזרת השם, אם אכן ניתן לקיים סעודות רשות בערב שבת.

3. מקור הדין

בגמרא נפסק בצורה ברורה, שהלכה כרבי יוסי, ומותר לאכול בערב שבת, עד שתחשך:

> **לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך** (פסחים צט, ב).

מסקנת הגמרא:

> **הלכה כרבי יוסי בערב שבת.**

עם זאת, בסוגיא אחרת מבואר ההיפך הגמור, כמובא בגמרא (גיטין לח, ב):

> **אמר רבה, בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון: דמפקי עבדייהו לחירותא, ודסיירי נכסייהו בשבתא, ודקבעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא. דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבתא, ואחת קבעה סעודתא בערב שבת, ושתיהן נעקרו.**

הרי כי, למרות ההיתר הנזכר במסכת פסחים, כאן בגמרא מבואר כי אין היתר, ואדרבה, אסור לקבוע סעודה בערב שבת. ואותה משפחה שנהגה לקבוע סעודה בערב שבת, סופה שנעקרה.

סתירה זו נידונה בדברי הראשונים, והם השיבו כל אחד כשיטתו. יש שנקטו לקולא, כלומר, זהו היתר מוגבל, אך באופן חלקי בלבד. ויש שנקטו לחומרא, כלומר, קביעת סעודה בערב שבת, אסורה כמעט לחלוטין, מלבד מקרים מאד מסוימים.

נציג תחילה את הראשונים שהקלו בקיום סעודת שמחה, בבוקרו של יום שישי. ואחר כך, את שיטת האוסרים.

4. המקילים

שיטת רש"י

רש"י (על מסכת גיטין שם, ד"ה בערב) הציע שני פירושים:

> **בערב שבת - בלילי שבת, ואין כאן כבוד שבת, דקיימא לן כבוד יום קודם לכבוד לילה, והם היו מתכוונים בשביל ביטול בית המדרש. ואיכא דמפרשי, בערב שבת ממש, וכן בכל יום, מרוב עושר. אבל בהא מיהא איכא איסורא, שיכנס לשבת כשהוא שבע, בלא תאוה.**

לפי הפירוש הראשון, מה אותם אלה שנהגו לקבוע סעודה ב"ערב שבת" פירושו, ליל שבת. והגמרא דנה בשני עיוותים שהיו במנהגם זה. האחד, קביעת סעודה בעת הדרשה, מבטאת זלזול בקדושת השבת, שהמקום העיקרי בו היא באה לידי ביטוי הוא בהשתתפות בשיעור התורני. השני, קביעת הסעודה העיקרית של שבת, בליל שבת, יש בה זלזול בעונג יום השבת.

נמצא לפי פירושו הראשון של רש"י, שגם השמירה על קדושת השבת, המשתקפת בשיעור. וגם הקפדה על עונג היום, שניהם חשובים. ואין

לפגוע באף אחד מהם[2].

לפי פירוש זה, אין כל איסור לקבוע סעודה ביום שישי. יתכן, שרש"י בחר לפרש באופן זה, כדי ליישב את הסוגיות בפסחים ובגיטין, לבל תסתורנה זו את זו.

בפירוש השני הסביר רש"י, שהללו קבעו את סעודתם בערב שבת כפשוטו. וכדי שהגמרא בפסחים לא תסתור את הסוגיא בגיטין, פירש שהעיוות במנהגם היה, ה**סעודה הגדולה שעשו בערב שבת**. ולמרות שבכל יום מימות השבוע, הורגלו לקבוע סעודה גדולה, ביום שישי צריך למעט קצת מן הסעודה, כדי שסעודת ליל שבת תיאכל בתיאבון. וכך פירש הרמב"ן – שדבריו יובאו בהמשך בעזרת השם – את דברי רש"י.

לפי זה, נהגה המשפחה השנייה הנזכרת בגמרא, שקבעה את סעודתה בשבת, שלא כדין. כי במקום לבוא לבית המדרש, אל השיעור התורני, כיבדה את השבת בסעודה.

איזון מעניין יש בגמרא זו, בין שני עיוותים שונים. משפחה אחת נענשה על קביעת סעודה בבוקר יום השבת, במקום ללכת לשיעור התורני, הקבוע בשעה זו. באופן הפוך ממש, נענשה משפחה אחרת, על הסעודה המכובדת ביותר שנאכלה בלילה, במקום בבוקר השבת. אף כי הייתה מטרתם לשם מצוה, להותיר זמן פנוי, לטובת השיעור התורני (לפי הפירוש הראשון ברש"י).

כמו מאליה עולה המסקנה, שלכל אחד מן העקרונות הנזכרים לעיל, יש לתת את הזמן שלו. הזלזול בדרשה, יש בו סכנה גדולה מצד אחד של זלזול במרכזיותה של לימוד תורה. אבל הזלזול בכבוד השבת, המתבטא בסעודה מכובדת בערב שבת, אף הוא יש בו סכנה. הדרך הנכונה היא,

---

2. לפי הפירוש הראשון, הסעודה החשובה שסעדו היתה בליל שבת, במקום בבוקר. והעיוות הוא, ביטול כבוד שבת, שעיקרו בסעודה של הבוקר. עם כל זאת, היתה להם מטרה טובה "בשביל ביטול בית המדרש", שהתכוונו לשם מצוה, כמו שפירש ים של שלמה שם. ובכל זאת נענשו, משום שביטלו כבוד שבת.

לפי הפירוש השני, סעדו בערב שבת, ולאחר שנמלא כרסם, לא יכלו לסעוד בליל שבת. ועל ביטול סעודה זו נענשו.

הענקת חשיבות, ופינוי זמן, לכל אחד מן השניים.

(מסופר על תלמיד חכם גדול מאד, שבנו לא המשיך בדרכו. ההסבר שהעניק לכך האב החכם היה, שהדבר ארע משום שחשקו לתורה היה גדול כל כך, שבכל סעודות השבת, לא היה מרבה לשיר ולזמר עם המשפחה, אלא נחפז לסיים את סעודתו, מהר ככל האפשר, על מנת להמשיך ללמוד עוד ועוד. אכן, כפי שראינו בדברי הגמרא, יש חשיבות רבה להעניק לכל סעודה, ובפרט לסעודת הבוקר של שבת, כבוד גדול. ומלבד המאכלים המכובדים והטעימים, יש להאריך בשירות ותשבחות, כיאה וכיאות).

עתה נשוב לענייננו. גם לפי הפירוש השני ברש"י, האיסור לערוך סעודה גדולה בערב שבת, לא נאמר אלא אם הוא מתקיים באופן קבע. אבל אירוע חד פעמי, בערב שבת, לא נאסר.

רשב"א

הרשב"א כתב (על מסכת גיטין לח, ב) וזה לשונו:

> **ואחת קבעה סעודתה בערב שבת. פירש"י ז"ל בלילי שבת היו קובעים עיקר סעודת שבת ולא בשבת עצמו, וכבוד יום עדיף. ועוד פירש, בערב שבת ממש. ואיכא דקשיא ליה, דהא קיימא לן כרבי יוסי דאמר, אוכל והולך עד שתחשך, ואפילו להתחיל נמי. ויש לומר דהני מילי לצורך שעה, אבל לעשות כן תמיד, מיחזי כמזלזל בכבוד שבת. ורבנו חננאל ז"ל פירש, שהיו קובעין סעודה ביום ששי, ומתוך כך היו נמנעין מלהתעסק בצרכי שבת.**

מבואר כי לדעתו, העיוות בהנהגת משפחה זו שנעקרה היה ההרגל, שהורגלה לסעוד את סעודתם בערב שבת. כי בכך הפכו את ערב שבת ליום קדוש, שמתחרה כביכול עם שבת. ואף שבמסכת פסחים התירה הגמרא לאכול סעודה בכל ערב שבת, לא התירה זאת אלא באופן אקראי.

נמצא לשיטת רבנו חננאל, המצוטט ברשב"א, שסיבת האיסור היא,

אי יכולתו, של העסוק בסעודה בערב שבת, להשקיע את כל מרצו בהכנות הנדרשות לכבוד השבת. עם זאת, ניתן ללמוד מלשונו, ומההקשר עם דברי הרשב"א עצמו, שהאיסור לא נאמר אלא בסעודה קבועה, המתקיימת ביום שישי. אבל סעודה הנערכת באופן חד פעמי, לא תעכב את האדם מהתארגנות הן לסעודה הנערכת בערב שבת, והן לכל הדרוש לו במהלך השבת. הלכך רק סעודה קבועה, שרגילים לעשות מידי שבוע, בערב שבת, היא שאסורה. אבל באופן חד פעמי, לא נאסר הדבר.

רמב"ן

> **ואחת קבעה סעודתה בערב שבת. פרש"י ז"ל, בלילי שבת, היו קובעין עיקר סעודת שבת, ולא ביום, וכבוד יום עדיף. ועוד פירש, בערב שבת ממש. וקשה לי, דהא קיימא לן כרבי יוסי דאמר, אוכל והולך עד שתחשך, ואפילו להתחיל. ויש לומר, הני מילי פעם אחת מפני הצורך, אבל לעולם, לא. משום דכיון דכל יומא ויומא עביד הכי, מיחזי כמאן דמזלזל ביקרא (נ"א: דמבטל יוקרא) דשבתא. ועוד אפשר, שלא היו אוכלין משתחשך, ולא מסדרין שולחנם. ואמרינן התם, לעולם יסדיר אדם שלחנו בערב שבת, אף על פי שאינו צריך אלא לכזית, ומיהו טועמין היו שם מידי, משום קידוש, דלא משמע דליבטלו קידוש היום לגמרי, אלא כבוד לילה היו מבטלין** (חידושי הרמב"ן מסכת גיטין דף לח עמוד ב).

תחילה הביא הרמב"ן את דברי רש"י ופירש, כי לפיו, יש להבחין בין סעודה הנערכת בקביעות, לזו הנערכת באופן חד פעמי. אך בפירושו השני, ניתן להתיר כל סעודה בערב שבת, וכדברי רבי יוסי. אלא שאותה משפחה שנעקרה, זלזלה בהכנת סעודות השבת, על כן נעקרה. כי אחר אכילתם בערב שבת, לא ערכו סעודה נוספת בליל שבת, רק עשו קידוש, וטעמו לחם בגודל כזית, כדי לצאת ידי חובה. גם לפי פירוש זה, אין איסור לקיים אירוע בערב שבת. אך יש להכין את הבית, וכל המצרכים

הנדרשים, כדי לכבד את השבת כראוי. ונמצא כי הסיפור של המשפחה שנעקרה, אינו נוגד את המובא במסכת פסחים.

המאירי כתב (בית הבחירה למאירי, על מסכת גיטין לח, ב) וזה לשונו:

כבר ביארנו במקומו שאסור לסייר נכסיו בשבת, לידע מה הם צריכים, וכן אסור לקבוע סעודה בערב שבת. ואף על פי שפסקנו במקומו (פסחים שם)**, אוכל והולך עד שתחשך, פירושו, במי שנזדמן לו כן במקרה, מצד אי זה צורך. אבל שיעשה כן דרך מנהג קבוע, להיות אכילתו כבשאר הימים, אף על פי שאוכל מעט בליל שבת, מטעם קידוש במקום סעודה. מכל מקום זלזול שבת הוא, וקללת חכמים תלויה על צוואר. וכן אסור לקבוע סעודתו בשבת, בשעת הדרשא. אלא יכוין להיות סעודתו בכדי שיוכל לילך ולשמוע, שלא ניתנו ימי השביתה והמועדות לאכילה ושתיה לבד, אלא להיות רובו של יום בקדושה, להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות, על זה נאמר שבת ליי א־להיך.**

גם לפי המאירי לא נאסרה אלא סעודה קבועה, שתדחה את כבודה של השבת. אבל סעודה חד פעמית לא נאסרה כלל. נוסף על כך, תיאר המאירי בצורה מושכת לב, את האיזון הנכון בין מצות העונג, למצות הקדושה. כי ההלכה מלמדת, שהעונג אינו דוחה את הקדושה, אלא מוסיף עליה.

עד כה הצגנו את שיטות הראשונים הסוברים, שאין כל מקור האוסר סעודה בערב שבת, אם היא מתקיימת באופן אקראי.

5. האוסרים

הטור

הטור תירץ את הסתירה בין המובא במסכת פסחים למובא במסכת גיטין, באבחנה בין אכילה לסעודה. כי מה שהותר בערב שבת, וכמובא בפסחים, היא אכילה. ומה שעולה ממסכת גיטין, שנאסרה לאכול בערב

שבת, אין זה אלא סעודה, כפי שכתב:

אין קובעין סעודה בערב שבת, משום כבוד שבת. ומותר לאכול עד שתחשך. ומכל מקום אסור לקבוע בו סעודה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול.

נמצא כי לדעתו, יש איסור לקבוע סעודה, ביום שישי, החל מבוקרו של יום.

הרמב"ם

לדעת הבית יוסף והמגיד משנה, גם הרמב"ם סבור כי במשך כל יום השישי, אסור לקבוע סעודה. ונקטו כן, על פי לשונו (הלכות שבת פרק ל הלכה ד):

אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת, ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך. ואף על פי כן, מכבוד השבת, שימנע אדם מן המנחה ולמעלה, מלקבוע סעודה, כדי שיכנס לשבת, כשהוא מתאוה לאכול.

דברי הרמב"ם טעונים הסבר. כי הוא מתחיל באיסור כלשונו "אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת". וממשיך בהיתר "מותר לאכול ולשתות עד שתחשך". ולא ציין את ההימנעות מן המאכלים אלא כמדת חסידות, שלא לקבוע סעודה מן המנחה ולמעלה. משמע, בשאר היום, מותר ללא כל חשש.

נביא כאן את הסברו של הטור:

לשון הרמב"ם "מצוה שימנע אדם מן המנחה ולמעלה לקבוע סעודתו".

והטור מקשה עליו:

ונראה דאף קודם המנחה נמי אין לקבוע, דערב שבת סתמא קאמר. דגרסינן בפרק השולח (לח, ב)**, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן,**

שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתה בערב שבת, ואחת בשבת. פירוש, בשעת בית המדרש, ושתיהן נעקרו.

מבואר בדברי הטור, כי לשיטת הרמב"ם, אסור לקבוע סעודה ביום שישי משעת המנחה ולמעלה. ומה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו "אסור לקבוע סעודה בערב שבת", אין זו אלא כעין כותרת. ואחריה כבר מופיע ההסבר, מתי חל איסור זה, שכן כל היום "מותר לאכול". וצריך "להימנע מן המנחה ולמעלה".

אולם המגיד משנה לא פירש כך, כמצוטט בבית יוסף:

ופירש הרב המגיד שסעודה ומשתה שאינו נהוג בימות החול, אסור לעשותו בערב שבת, וכל היום בכלל האיסור. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל [בה] בחול, כל היום מותר להתחיל, כרבי יוסי דפרק ערבי פסחים. ולקבוע סעודה שנהוג בה בחול, מצוה להמנע מתשע שעות ולמעלה, לפי שסבור דאף על גב דקיימא לן כרבי יוסי, דאמר אוכל והולך עד שתחשך, דהיינו דוקא בלי קביעות סעודה, עכ"ל.

לדבריו, יש כאן שלשה חילוקים. סתם אכילה, מותרת כל היום. סעודה הנהוגה ביום חול, יש להימנע ממנה, מן המנחה ולמעלה. וסעודה שאינה רגילה ביום חול, אסורה כל היום.

לדבריו, אסור לקיים סעודת "בריתה" גם בבוקר.

אך הט"ז פירש בדרך אחרת, את דברי הרמב"ם. לאחר שדקדק בלשון הרמב"ם, ששינה לשונו, בין תחילת ההלכה לסופה. בתחילת ההלכה כתב הרמב"ם "אסור לקבוע סעודה ומשתה". ובסוף ההלכה השמיט את המילה משתה "שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה", ההסבר לכך הוא, כלשון הט"ז:

אלא התירוץ על זה, דאותה משפחה קבעו סעודה ומשתה שקבעו עצמן לשתות, כדרך ששותין דרך שכרות, ועל כן נענשו. ועל כן זכר

> **הרמב"ם "אסור לקבוע סעודה ומשתה". וזה כל היום, דעל ידי שישתכר, יבטל משבת לגמרי. ואם כן יש כאן שני דיוקים. האחד, דבלא קביעות אפילו אוכל ושותה, אין איסור. והשני, דאפילו בקביעות סעודה מותר, כל שלא קובע גם לשתיה. על כן אמר אחר כך, ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך, היינו הדיוק הראשון. ואחר כך אמר ואף על פי כן ימנע אדם שלא לקבוע סעודה, פירוש, אפילו בלא קביעות משתה. שזהו מותר מצד הדין, דהא לא ישתכר ולא יבטל כבוד שבת לגמרי. מכל מקום ימנע אדם עצמו שלא לקבוע אפילו סעודה לחוד, כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה, כנראה לעניות דעתי נכון, בפירוש דברי הרמב"ם.**

נמצא מדבריו, כי דווקא סעודה ששותים בה יין או אלכוהול, היא זו שיש בה איסור. אך אם אין בה משקאות אלכוהוליים, זו סעודה מותרת.

השולחן ערוך

המחבר פסק בשולחן ערוך כשיטת הרמב"ם, על פי פירושו של הרב המגיד. וכפי שהסביר בבית יוסף, שפירושו הוא הנכון, כלשונו:

> **אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול; וכל היום בכלל האיסור. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל בה בחול, כל היום מותר להתחיל מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול, מתשע שעות ולמעלה.**

לדבריו, אין לקבוע סעודת "בריתה" או כל סעודה אחרת משך כל היום, וכדבריו גם פסק הטור. ואין לתמוה, מדוע לא התחשב ברשימת הראשונים שפסקו לקולא, כנתבאר לעיל. משום שהגמרא סיפרה על אותה משפחה שנתבעה בחומרה ונעקרה, רק מן הסיבה הזו, שקבעה סעודה בערב שבת. וזה עונש קשה במיוחד. ואף שאפשר להסביר, כי למרות שיש היתר, היא בכל אופן נתבעה קשות משום שנהגה כך

בקביעות. בכל זאת, ענישתם הקשה חושפת כי לא היה זה לרצון ה', אף שהעונש הראוי למי שמקיים סעודה חד פעמית, ודאי אינו כה חמור.

עם זאת, עדיין יש לברר, כיצד הסיקו מן ההרגל של אותה משפחה לסעוד כל ערב שבת, שיש איסור בסעודה הנערכת באופן חד פעמי? ונראה, שאם סעודה רגילה אסורה בקביעות בערב שבת, מפני כבוד השבת, הסברא נותנת שאפילו אירוע חד פעמי ייאסר, מחשש שיאפיל על כבוד השבת, בחשיבות שתינתן לו.

כלומר, יתכן שהסעודה בערב שבת תהפוך את השבת לפחות רלוונטית. וכפי שהסביר הרמב"ם, הסעודה בשבת, היא חלק מהנהגות הכבוד שאנו נוהגים, כדי להביע כבוד ליום השבת, שהוא היום החשוב בשבוע. ואין לפגוע בחשיבות יום זה, בהפיכת יום שישי, ליום חשוב ומיוחד. בזמננו יש לכך חשיבות רבה עוד יותר, כי רבים אינם עובדים ביום שישי, ויש חשש גדול, שהחגיגה שתארע ביום זה, תאפיל על החגיגיות והנכבדות של יום השבת.

6. מסקנה

הואיל ופסיקתו של המחבר בשולחן ערוך, התקבלה על כלל ישראל כפסיקה ההלכתית המחייבת, על כן לכתחילה, אין לקבוע סעודת שמחה בערב שבת, שאינה חייבת להיערך דווקא ביום זה, אף מבוקרו של יום. עם זאת, יש למיקל על מי לסמוך, הלוא המה רש"י, הרשב"א, המאירי, והרמב"ם כפי שפירשוהו הטור והט"ז.

אך כאמור, לכתחילה, אין לזוז מדברי המחבר בשולחן ערוך, המבוססת על פסיקת הטור והרמב"ם, כפי שהבין הרב המגיד.

סימן ו – שכר על עשיית מצוה

ושכר על עבודה בשבת

1. השאלה
2. לא מקבלים שכר על מצוה
3. קבלת שכר בטלה
4. מחלוקת ברטנורה ותפארת ישראל
5. הבדל בין ארעי לקבוע
6. הבדל בין סוגי מצוות
7. שכר שבת
8. למעשה

1. השאלה

רבים וטובים הם היהודים, שעיסוקם המרכזי חופף בו זמנית בין תחומי מצוה למקצוע, כגון רופא, אחות רפואית, רב, חזן, תוקע בשופר בראש השנה, ומלצר בשבת. עיסוקם של אלה, משולב וכרוך בו זמנית, הן במצוה והן במקצוע. ונשאלת השאלה, מהו יחס ההלכה לשכר טרחתם. האם רשאים ליטול שכר עבור טרחתם, או שמא אינם רשאים, הואיל וזו מצוה, ואין ליטול שכר עבורה.

מאמר זה ידון בנושא אקטואלי זה.

2. לא מקבלים שכר על מצוה

העקרון ההלכתי הוא, שאין ליטול שכר עבור מצוה, כמובא בגמרא

(בכורות כט, א):

מתניתין: הַנּוֹטֵל שְׂכָרוֹ לָדוּן, דִּינָיו בְּטֵלִים. לְהָעִיד, עֵדוּתָיו בְּטֵלִין. לְהַזּוֹת וּלְקַדֵּשׁ (כהן הנוטל שכר על הזאת מי פרה, או עבור עירוב אפר חטאת במים חיים), **מֵימָיו מֵי מְעָרָה** (מימיו, אינם מים חיים, אלא מים סרוחים), **וְאֶפְרוֹ אֵפֶר מִקְלֶה** (אין לאפר זה דין אפר פרה אדומה, אלא אפר של שריפה סתמית) **וכו', וְאִם הָיָה זָקֵן** (ואם היה החכם או הדיין קשיש, וצריך ללכת למקום הדין), **מַרְכִּיבוֹ עַל הַחֲמוֹר** (שוכר חמור ומרכיבו עליו). **וְנוֹתֵן לוֹ שְׂכָרוֹ כְּפוֹעֵל.**

גמרא: מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא (דברים ד) **רְאֵה לִמַּדְתִּי אֶתְכֶם וגו' - מה אני בחנם, אף אתם בחנם. תניא נמי הכי: כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי ה' א־להי, מה אני בחנם, אף אתם בחנם. ומנין שאם לא מצא בחנם, שילמד בשכר - תלמוד לומר** (משלי כג) **אֱמֶת קְנֵה. ומנין שלא יאמר, כשם שלמדתיה בשכר, כך אלמדנה בשכר - תלמוד לומר אֱמֶת קְנֵה וְאַל תִּמְכֹּר.**

מבואר, כי דיין המשמש בדיינות, נאסר בקבלת שכר עבור עבודתו המשפטית (ואין מדובר בשוחד חס ושלום, אלא בשכר עבודה, במובן הפשוט), בין מן הקופה ציבורית, ובין משני המתדיינים גם יחד. כמו כן אסור לקבל שכר עבור מצוות אחרות, כהגדת עדות, קידוש והזאת מי פרה על טמאים. ואם בכל זאת נתקבל תשלום, המעשה נחשב כלא נעשה, כך שהדיין כאילו לא דן, העד לא העיד, והמזה לא היזה.

הדבר כמובן צריך הסבר, מדוע לא יוכשרו מעשיהם אף בדיעבד. הרי הדין נידון, לכאורה, כהלכתו. העדות נאמרה, לכאורה, כדין. ומי החטאת הוכנו כדת וכדין, ומדוע נפסלו לחלוטין?

שתי דרכים יש להסבר הדבר. או משום תקנת חכמים, שקנסו והענישו אדם, על שנהג שלא כהלכה. או שלכל מקרה יש הסבר נבדל ושונה משל חברו.

הרמב"ן (חדושי רמב"ן על מסכת קידושין נח, ב) וראשונים רבים אחרים כתבו בפירוש, כי הסיבה לפסילה זו היא קנס שקנסו חכמים, כלשון

הרמב"ן:

הא דתנן הנוטל שכר לדון דיניו בטלין להעיד עדויותיו בטלין, כל דיניו קאמר, ולא זה בלבד שנטל עליו שכר, ומשום הכי לא קתני אין דינו דין ואין עדותו עדות שכל זמן שהוא נוטל בו שכר, קנסוהו חכמים לבטל מעשיו, משום דקא עבר על מה אני בחנם אף אתם בחנם, ואף על פי שנטל משניהם.

מבואר בדבריו, כי זהו קנס שהטילו חכמים על הנוהג שלא כהלכה.

עוד מבואר בדבריו, שבכוונה תחילה נקט התנא בלשון "דיניו בטלים", כדי לכלול בקנס זה כל דיון של דיין זה, ולפסלם כולם. לפי זה ניתן לומר, שקנס זה הוטל על כל מצווה עבורו נתקבל תשלום, והוא מגדיר כל מעשה כזה כאילו לא נעשה (מלבד שכר בטלה, שנטילתו הותרה, כפי שיוסבר בהמשך).

אמנם מדברי רש"י (קידושין נח, ב – והיא גם משמעותה הפשוטה של הגמרא בכורות, שהבאנו למעלה) יש מקום לומר שהפסול הוא מן התורה, שהרי הוא למד את הפסול מן הפסוק. משמע שהסיבה לפסילת "קידוש" ו"הזאה", היא מן תורה, על שלא קיים "מה אני בחינם, אף אתם בחינם".

ומתניתין דבכורות בשכר הזאה וקידוש דליכא טירחא ושכר לימוד מצוה הוא נוטל והתורה אמרה (דברים ד) **ראה למדתי אתכם וגו' כאשר צוני וגו' מה אני בחנם אף אתם בחנם** (נדרים דף לז).

אמנם גם התוספות סוברים כדעת הרמב"ן, וחולקים על רש"י (קידושין שם), ומפחיתים בחומרת הדבר. לפיהם, גם אם יש סיבה לפסול בדיעבד מצוות, עבורם נתקבל תשלום, עדיין אין מקרא או פסוק שפוסלם, כמבואר בדבריהם:

מימיו מי מערה - פירש בקונטרס, מים סרוחים. ובחנם דחק לפרש כן, דמצי לפרש מי מערה ממש, כלומר מכונסים, ואינן מים חיים, ואנן מים

חיים בעינן. ואפרו אפר מקלה - פירוש, שעבר על דברי תורה, דכתיב (דברים ד) **ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים, מה אני בחנם אף אתם בחנם. וזה שעשה בשכר, עבר על דברי תורה. ומקרא ממש לא נפק ליה, דהא לא שמעינן מיניה היכא דעבד בשכר דלא מהני, אלא אסמכתא בעלמא הוא דלא מהני אפילו דיעבד.**

מבואר שהלימוד "מה אני בחינם אף אתם בחינם" אינו מן התורה, ובדיעבד אין לפסול הזאת מי פרה וקידוש מים, שנתקבל עבורם תשלום. אלא זה איסור דרבנן בלבד. ומה שלמדו מהפסוק, אינו אלא אסמכתא[1].

אמנם כל זה מסביר מדוע אין לפסול הזאת מי פרה, וקידוש מים. אבל עדיין קשה כיצד פסלו חכמים פסק דין או עדות, הרי אם מן התורה זה כשר, נמצא שהם מפסידים את הנידון.

ונראה כי דיין הנוטל כסף כדי לדון, הרי עובר עבירה, ובכך נפסל מהיות דיין[2]. נמצא אפוא, כי פסיקתו ההלכתית לא נעשתה בידי דיין, אלא בידי אדם סתמי. ועד שנפסלה עדותו, הגם שטעם הדבר אכן קשה, אבל ייתכן לומר, שעדות צריכה לנבוע כל כולה מתוך רצון טהור להוצאת האמת לאור. נמצא אפוא, כי בלתי אפשרי להגדיר אדם המערב בעדותו רווח ממוני, כ"עד".

---

1. כך הקשו לרב חיים קנייבסקי (מובא בדף על דף קידושין נח, ב), במסכת קידושין (דף נח עמוד ב) אמרו כי מי שנוטל שכר לדון או להזות, לא מהני דינו והזאתו, ולא שמענו כן בשאר מצוות, כמו קריאת התורה ושופר, שיעכב את המצוה?

   והשיב: זה מדרבנן, ורק במצוה שהכוונה בה עיקר, כמו "דין" שצריך הכרעת הדעת, וכן "הזאה" שדינה כוונה, כמו שאמרו (מסכת פרה פרק יב משנה ב) "נִתְכַּוֵּן לְהַזּוֹת לְפָנָיו וְהִזָּה לְאַחֲרָיו, לְאַחֲרָיו וְהִזָּה לְפָנָיו, הַזָּיָתוֹ פְּסוּלָה". אבל שופר, המצוה היא המעשה עצמו, ולא שייך שיעכב את המצוה.

   וזה כדברי התוספות והרמב"ן, שהפסול הוא מדרבנן. אלא שלא הסביר כמו הרמב"ן, כי לפי הרמב"ן זה קנס על שעבר על דברי חכמים, ולרב קנייבסקי מטעם שחסרה לו הכוונה הנדרשת למצוה.

2. כך משמע בפתחי תשובה, על חושן משפט סימן ט ס"ק י.

לפי המוסבר בשיטת התוספות, נמצא שהמעשים הנפסלים אף בדיעבד, מחמת נטילת ממון, אינם אלא אותם שלושה שנמנו במשנה לעיל, דיין, עד, ומים חיים, ולא מצוות אחרות.

דבר זה, שמעשי מצוה שלא נמנו במשנה אינם נפסלים בדיעבד, אף אם ניתן עבורם תשלום, מוכח גם בדברי השולחן ערוך, שיובאו כאן בהמשך. נידונו עוסק בתשלום עבור תוקע, ואין שם התייחסות לאיסור קבלת שכר עבור המצוה, אלא להיתר נטילת שכר, עבור עבודה שבוצעה בשבת וחג. משמע שבשאר מצוות, אין איסור זה, פוסלן.

לכתחילה, למרות שההלכה לא פסלה מצוה שנתקבל שכר עבורה, ברור שלא ראוי לנהוג כך, ומלבד שכר בטלה אין לקבל שום שכר, כפי שתיכף יוסבר.

3. קבלת שכר בטלה

למרות שאסרה המשנה על אלו שמתעסקים במצוה (כגון דיין) לקבל שכר, היא בכל אופן התירה לקבל ממון תמורת הפסד שנגרם עקב העיסוק במצוה, כמובא בסופה (בכורות שם):

> **ואם היה זקן** (אם החכם או הדיין זקן, וזקוק לסיוע בהליכתו אל מקום הדין) **מרכיבו על החמור** (רשאי אחד הנידונים לשכור חמור, כדי להרכיבו עליו), **ונותן לו שכרו כפועל**.

הסיבה שתשלום סמלי לדיין מותר, היא מחמת ההפסד הנגרם עקב העיסוק במצוה. שהרי עקב עיסוקו במצוה, אין זמנו פנוי לעסקיו. הלכך יש מקום לפצותו, על הפסדיו.

הרמב"ן[3] מפריד בין תשלום הניתן עבור עבודה, לתשלום הניתן תמורת בטלה. וכתב את דבריו כדי להגדיר מדוע מקבל הרופא שכר. כי הנה עיסוקו של הרופא ודאי יש להגדירו כמצוה, שהרי למדו חכמינו מהכתוב (דברים כב) וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ, שהואיל ויש מצוה להשיב אבידה, כל שכן

3. הרמב"ן הולך לשיטתו, שהדין של המשנה אינו מוגבל למקרים המובאים בו.

שיש מצוה להשיב ולהציל חיים. ומאחר והרפואה מוגדרת מצוה, לכאורה תמוה כיצד נוטלים הרופאים שכר? על כן חילק הרמב"ן והפריד בין סוגי השכר, כמבואר בלשונו (תורת האדם שער המיחוש ענין סכנה):

ולענין שכר רפואה, נראה לי דמותר ליטול מהן שכר בטלה וטרחא. אבל שכר הלמוד אסור, דאבדת גופו הוא, ורחמנא אמר (דברים כב) **וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ**[4]. **ואמרינן לענין מצות** (בכורות כט, א) **מה אני בחנם אף אתה בחנם. הלכך שכר החכמה והלמוד אסור, דהוה ליה כשכר הזאה וקידוש, אבל שכר הטרחא מותר, דהוה ליה כשכר הבאה ומילוי, דמותר. וכן שכר בטלה מותר, כדתנן** (שם עמוד ב) **אם היה זקן מרכיבו על החמור, ונותן לו שכרו כפועל בטל של אותה מלאכה, דבטיל מינה.**

מבואר בדברי הרמב"ן, כי רשאי הרופא ליטול שכר, תמורת עבודתו. עם זאת, חשוב להבהיר כי אין זה מתיר לנצל את צער החולה ולתבוע שכר מוגזם, למרות שהרופא אינו פנוי לעסקים אחרים. וכך פסק הרמב"ן לגבי המחזיק בתרופה, שאינו רשאי לבקש סכום גבוה מערכו. ואם בכל זאת ניצל את מצוקת החולה, ודרש תשלום גבוה, אין חובה לשלם יותר מהתעריף האמיתי של התרופה.

עם זאת, התיר הרמב"ן לרופא ליטול שכר גבוה על עבודתו, אם התנה כך, למרות ששכר זה ודאי אינו תשלום סמלי. ואין מנוס מלעמוד בהתחייבות זו, כמבואר בדבריו (תורת האדם שער המיחוש – ענין הסכנה):

וכן מי שיש לו סממנין וחבירו חולה צריך להן, אסור לו לעלות בדמיהן יותר מן הראוי. ולא עוד אלא אפילו פסקו לו בדמיהן הרבה, מפני דוחק השעה, שלא מצאו סממנין אלא בידו, אין לו אלא דמיהן וכו'. אבל אם התנה בשכר הרופא הרבה, חייב ליתן לו, שחכמתו מכר לו, ואין לה דמים.

4. כך גם הבין הרמב"ם, שמן התורה יש חיוב לרפא, כמו שנאמר "והשבותו לו", וכמו שנקט בפירוש המשניות (נדרים ד, ד) שגם רפואתו בכלל השבת גופו.

עתה עלינו להבהיר, מדוע חילק הרמב"ן בין תרופות לרופא. ומה שנראה בזה, שלכל תרופה יש מחיר מסוים בשוק, והתובע תשלום גבוה על תרופה, מנצל לחץ של חולה, ולא דורש את ערך התרופה. אבל רופא הרי תובע שכר גבוה בעד חכמה מיוחדת, המצויה רק בידו. וגם אם זה מחיר גבוה מעבר למקובל, הרי כך הוא מעריך את חכמתו.

עוד יש לשאול, על מה שנראה לכאורה, כסתירה בדברי הרמב"ן. בתחילת דבריו כתב, כי אין לבקש כסף על חכמת הרפואה, כי זו מצוה, ועל מצוה לא מקבלים תשלום. ובהמשך כתב, שרשאי הרופא לגבות שכר על הידע הרפואי שלו.

הישוב לכך נראה, שאמנם זה עסק של מצוה. אבל אם תובע הרופא שכר מלא עבור חכמתו הרפואית, הופך הוא את עניין המצוה שברפואה, לענין של מקצוע, ובכך מבטל את ענין המצוה שבה. לכן הותרה עבורו תביעת שכרו המלא, בהתאם לידענותו הרפואית.

נמצא לפי זה, שעבודת האחיות, העובדות בבתי חולים, היא בגדר מצוה. מאחר ואינן תובעות שכר גבוה מעבר לשכר בטלה, אלא כמו שיכלו לקבל בכל עבודה אחרת, בה לא נדרשת מהן מסירות רבה כבעבודתן הנוכחית.

יתר על כן, כל העוסקים בעבודת קודש מעין זו, ודורשים תנאי שכר כבכל עבודה אחרת, שאינה מצוה, ודאי יש להגדיר את מעשיהם כעיסוק של מצוה. אלא שאם יתבעו שכר גבוה, עקב יכולות מיוחדות, למרות שזה מותר ואין בכך כל איסור, זה כבר לא מצוה, אלא עסק מקצועי.

וכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שלו):

סעיף ב: הָרוֹפֵא, אָסוּר לִטֹּל שְׂכַר הַחָכְמָה וְלִמּוּד, אֲבָל שְׂכַר הַטִּרְחָה וְהַבַּטָּלָה, מֻתָּר.

סעיף ג: מִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ סַמָּנִים, וַחֲבֵרוֹ חוֹלֶה וְצָרִיךְ לָהֶם, אָסוּר לוֹ לְהַעֲלוֹת בִּדְמֵיהֶם יוֹתֵר מִן הָרָאוּי. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא אֲפִלּוּ פָּסְקוּ לוֹ בִּדְמֵיהֶם הַרְבֵּה, מִפְּנֵי צָרֵךְ הַשָּׁעָה שֶׁלֹּא מָצְאוּ סַמָּנִין אֶלָּא בְּיָדוֹ, אֵין לוֹ אֶלָּא דְּמֵיהֶן. אֲבָל אִם הִתְנָה בִּשְׂכַר הָרוֹפֵא הַרְבֵּה, חַיָּב לִתֵּן לוֹ, שָׂחָכְמָתוֹ

מָכַר לוֹ וְאֵין לוֹ דָּמִים.

הדיין, בניגוד לרופא, שונה בכך, כי אינו רשאי ליטול שכר כלל וכלל. מלבד שכר סמלי וסביר, כפי שלמדנו, הואיל והוא מלמד תורה. וכל כך חמור הדבר, שאם אכן ייטול יותר מן הראוי לו, אין דיניו נחשבים פסקי דין הלכתיים, או משום שקנסוהו, או משום שאינו נקרא דיין[5], וכנתבאר.

4. מחלוקת ברטנורה ותפארת ישראל

ניצול חלק מן החכמים את מעמדם הרם, כאמצעי לתביעת שכר רב, מעבר לראוי להם, עורר את חמתו של רבי עובדיה מברטנורה, והוא הגיב על כך בתקיפות (פירוש רע"ב על בכורות פרק ד משנה ו):

הנוטל שכר לדון דיניו בטלים - דכתיב (דברים ד) **ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', מה אני בחנם אף אתם בחנם. וברבני אשכנז ראיתי שערוריה בדבר זה, שלא יבוש הרב הנסמך ראש ישיבה ליטול עשרה זהובים כדי להיות חצי שעה על כתיבת ונתינת גט אחד, והעדים החותמים על הגט שני זהובים או זהוב לכל הפחות לכל אחד. ואין זה הרב בעיני אלא גזלן ואנס, לפי שהוא יודע שאין נותנים בעירו גט שלא ברשותו, ונותן הגט, בעל כרחו צריך שיתן לו כל חפצו. וחושש**

5. וכך נפסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן ט סעיף ה וגם השכר בטלה שמותר הוא רק אם זה שכר בטלה דמוכרח. וזה לשון השולחן ערוך:

"הנוטל שכר לדון, כל דיניו שדן, בטלים, אלא אם כן ידוע שלא נטל בהם שכר. ואם אינו נוטל אלא שכר בטילתו, מותר, והוא שיהיה ניכר לכל שאינו נוטל אלא שכר בטלתו, כגון שיש לו מלאכה ידועה לעשות בשעה שיש לו לדון, אומר לבעלי הדין: תנו לי שכר פעולה של אותה מלאכה שאתבטל ממנה, והוא שיקבל משניהם בשוה; אבל אם אינו ניכר, כגון (שאין לו מלאכה ידועה אלא) שאומר: שמא יזדמן לי שכר בקניית סחורה וסרסרות, ובשביל זה מבקש שכר, אסור". ואמנם כאמור מי שנמנע מכל מלאכה כדי להיות זמין וקבוע הרי זה נחשב שכר בטלה דמוכרח. ועל המחלוקת בין הרמב"ם לבית יוסף לגבי האיסור לרב ודיין לקבל שכר עיין דברינו בעקבות המחבר חלק א בפרק לימוד תורה ופרנסה עמוד קו.

אני לגט זה שהוא פסול, דהא תנן במתניתין הנוטל שכר לדון, דיניו בטלין. להעיד, עדותו בטלה.

אלא שהתפארת ישראל (בועז, על המשנה שם), חלק עליו, והוא בידל בין לימוד התורה, לטיפול הלכתי:

דכל דין וכו' הרב מורה על מה שכבר קרה, והיינו ממש לימוד תורה שאסור בשכר. מה שאין כן סידור הגט, אינו לימוד רק עסק וכו'. דלא חייבתן תורה, שילך הרב לראות אם פלוני קובע מזוזתו יפה או אם תפילין שלו כדינו וכו'.

מבואר כי לדעת הברטנורה, מלאכת ההוראה אינה מסתכמת בשיעור תורני ובהוראה הלכתית, אלא גם בפרשנות והוראה מעשית. הואיל וכך, הרב מנוע מדרישת תשלום - מעבר לשכר בטלה - עבור סידור גט כדין, ועבור בדיקת המקום הראוי לקביעת מזוזה, ואם התפילין נעשו כהלכתן. מאחר וכל זה כלול לדעתו, בכלל תורה, שחובה לתתה חינם. ואף התפארת ישראל שחלק עליו מבחינה הלכתית, הסכים לדעתו, לפחות מבחינת ההנהגה הראויה, המוצגת בדברי הברטנורה, וכמו שמסכם בלשונו (שם):

אמנם לפי עניות דעתי, על כל פנים, אין מן הראוי להכביד על הבריות יותר מדאי, בכל ענייני קיום התורה והמצוה, שהוא תכלית כל הבריאה.

ונראה שבבסיס חילוקי הדעות בינם ניצבים שתי הדעות שהובאו קודם. לדעת הרב עובדיה מברטנורה, הפסול בכל המקרים של המשנה הוא הקנס שהשיתו עליו חכמים, וביטלו את מעשיו של העובר על "מה אני בחינם אף אתם בחינם". לכן הקפיד כל כך על החכמים שתבעו שכר על סידור גט, כי לדעתו כשלו באיסור זה, והגט פסול. אמנם התפארת ישראל נקט כדעת התוספות, שלא נפסלו בדיעבד אלא המקרים המובאים במשנה, כל אחד לפי טעמו, אבל אין זה כלל בכל מצוות התורה.

נמצינו למדים, כי לכתחילה אין לנצל את מעמדו, כשמסייע לקיום מצווה. ונוגע הדבר לחברות של מצוה, כגון חברה קדישא, שעליהם להימנע ולא להגזים בדרישה כספית תמורת קברים, ועל עריכת טקסי לוויה וכדומה, וכן על זו הדרך. אם כי ברור שאין חובה לפעול בחינם, ומותר לדרוש מחיר סביר תמורת שירותי הדת הניתנים, ולא לשכוח שזה עסק של מצוה. כי ברגע שמנצלים בני אדם החפצים לקיים מצוה, ותובעים מהם שכר גבוה מאד, אין זה מעשה של מצוה אלא עיסוק מסחרי.

5. הבדל בין ארעי לקבוע

תוספות יום טוב גם הוא התקשה בסתירה הקיימת בין האיסור הגורף, שהטילה משנה זו, על קבלת כסף עבור מצוה. לבין המציאות הממשית, בה דיינים ורבנים אכן מתפרנסים מעבודת הקודש שלהם. וכדי ליישב זאת, הבדיל בין פעילות הלכתית חד פעמית, להוראה הלכתית קבועה, כמובא בלשונו (תוספות יום טוב על בכורות, פרק ד משנה ו):

> **ומה שכתב הר"ב, וברבני אשכנז ראיתי שערוריה בדבר זה שלא יבוש הרב הנסמך ראש ישיבה ליטול עשרה זהובים כדי להיות חצי שעה על כתיבת ונתינת גט אחד כו', ומורינו הר"ר משה איסרלש ז"ל בהגהותיו לשלחן ערוך אבן העזר סימן קנ"ד כתב עליו שאינו כלום. כי הוא מדמה דבר זה למה שאמרו הנוטל שכר לדון דיניו בטלים. ואינו ראיה כי סדור הגט אינו דין אלא לימוד בעלמא וכו'.**
>
> **והשתא דאתית להכי, אף בדיין יש לומר כן. שלא אמרו אלא בבאו לפניו לדין, אבל כשקובעין אותו להיות קבוע לדון, זה אינו בכלל המצוה. שכשאינו קבוע, היום יבואו לפניו, ולמחר לפני אחר. ולפיכך כשנקבע, רשאי להתנות בתחילת קביעתו, ליטול שכר על כך ועל כך.**

נראה לי שדברי התוספות יום טוב מחזקים את שיטת הרב עובדיה מברטנורה, שכתב כי אכן מותר לקבל שכר בטלה. במילים אחרות, אין

ספק שגם מורה הוראות בהלכה, וגם רב הקהילה, או דיין בבית הדין, צריכים איזה מקור פרנסה. ואם מינו אותם באופן קבוע, לפסיקה הלכתית, זה מכריח אותם לוותר על עסקים אחרים, כדי שזמנם יתפנה ללמד תלמידים, ולדון את הבאים. לכן צריך לפצות אותם באופן כספי, כדי שיוכלו הן לחיות, והן להקדיש את זמנם לציבור. ועדיין פשוט מאד שמוטל עליהם להישמר מניצול מעמדם הנכבד, שלא להוציא חלילה כספים מן הציבור, מעבר לשכר המוקצב עבורם.

מה מגונה עלי אלו החכמים הממונים על סידור חופה וקידושין, בין שאר מטלותיהם, ומקבלים על כך משכורת קבועה. ובכל אופן, בשעת מעשה, גובים שכר טרחה מן המשפחות. אמנם טוענים המה, שאינם משועבדים לכך, שהרי המשפחה יכולה לפנות לחכם אחר. אבל באמת אין זו טענה, כי בדיוק לשם כך ניתנת להם משכורת נכבדה. ואם לא יטפלו בארועים אלה, על מה בדיוק ניתן להם שכר?

יש להבהיר, כי גובה משכורתם של רבנים העוסקים עם הציבור, ודאי צריך להיות בהתאם לצרכיהם, כדי שיוכלו להתפרנס ולחיות. עם זאת ברור הדבר, שעליהם להקדיש כל זמנם לציבור, ולא לדרוש תשלום נוסף, ממשפחה זו או אחרת, עבור שירותי הדת שמעניקים. ואם החכם המשמש ברבנות דורש תשלום נוסף, מעבר למשכורתו הקבועה, הופך הוא את כל עבודת הרבנות לעסק. ואין זה דבר לא שכיח, כי שמעתי במו אזני כיצד טענו אנשים שכל תכליתם בלימודי רבנות והצלחה בהשגת תואר "דיין", הוא מחמת השכר הגבוה הנלווה לתפקיד חשוב זה. ולאותם אישים נעלים וחכמים אני קורא ואומר, חדלו משאיפות פסולות אלה. אדרבה, המניע העיקרי של החכם המבקש להיות דיין הוא הרצון החזק לשרת את עם ה', והשכר ינתן על תפקידו רק כפיצוי על שאינו עוסק בדבר אחר.

6. הבדל בין סוגי מצוות

על ההיתרים שנמנו עד כה, לקבל ממון בעד מצווה, יש להוסיף את המבואר במקום אחר בגמרא, שלא אמרו כי הדבר אסור, אלא שלא יראה ברכה משכר זה, כמבואר (פסחים נ, ב):

> **תנו רבנן, ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם: שכר כותבין** (תפילין ומזוזות), **ושכר מתורגמנין** (שעומדין לפני החכם בשבתות, ושומעין מפיו, ומשמיעין לרבים), **ושכר יתומים** (משקיע ממון אביהם בעסק, כדי שהיתומים והוא, ירוויחו ממון), **ומעות הבאות ממדינת הים** (ריוח שעולה בידו מסיכון ספינותיו, במסעות לחו"ל). **בשלמא שכר מתורגמנין - משום דמיחזי כשכר שבת. ומעות יתומים נמי - לאו בני מחילה נינהו. מעות הבאות ממדינת הים - משום דלאו כל יומא מתרחיש ניסא. אלא שכר כותבין מאי טעמא? - אמר רבי יהושע בן לוי: עשרים וארבע תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו, שאילמלי מתעשרין - אין כותבין. תנו רבנן: כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן, וכל העוסקין במלאכת שמים, לאיתויי מוכרי תכלת - אינן רואין סימן ברכה לעולם. ואם עוסקין לשמה - רואין.**

יש להוכיח מגמרא זו, שהאיסור המובא במסכת בכורות, אינו רלוונטי לכל המצוות. שהרי איסור נטילת שכר שהוטל על המתרגם, המשמיע את דברי החכם לציבור, עיקרו משום שנראה כשכר שבת, עליו נדון בעזרת השם בהמשך, ולא משום האיסור הנזכר במסכת בכורות.

עוד מוכח כן משכרם של כותבי תפילין, שבגמרא מבואר כי אם יעשו לשמה, אין חשש בדבר. ואדרבה, יראו ברכה במעשיהם. ואם אכן יש בעיה לדרוש כסף, בכל מצוה, כיצד יתכן שאין חשש? אלא ודאי, שלא בכל מצוה נאמר איסור זה. ואם כי העושים שלא לשמה אינם רואים ברכה במעשיהם, אין זה אלא משום שדעתם אינה נתונה להנגשת המצווה, אלא לרווחים ממוניים, ומחמת בעייתיות מסוימת זו, לא יראו

ברכה.

אחר שהוכח, כי איסור שכר מצוה אינו רלוונטי בכל מצוה, צריך לברר באלו מצוות כן אסור, ובאלו מצוות, אין כזה איסור. ונראה שהתשובה לכך, נמצאת בדברי הרמ"א. כי הנה אחר שפסק השולחן ערוך שחובה לשלם כמו שדורש הרופא עבור עבודתו, הביא הרמ"א כלל גדול, וכך כתב (יורה דעה סימן שלו, סעיף ג):

הגה: וְאַף עַל פִּי שֶׁיֵּשׁ מִצְוָה עָלָיו לְרַפְּאוֹתוֹ; שֶׁכָּל מִצְוֹת עֲשֵׂה דְּרַמְיָא אַכְּלֵי עָלְמָא, אִם נִזְדַּמְּנָה לְאֶחָד וְלֹא רָצָה לְקַיְּמָהּ אֶלָּא בְּמָמוֹן, אֵין מוֹצִיאִין הַמָּמוֹן מִיָּדוֹ, וְלֹא מַפְקִיעִין מִיָּדוֹ חִיּוּב שֶׁלָּהֶן.

מבואר בדבריו, כי יש הבדל אם חלה מצוה על הציבור כולו, או חלה על אדם ספציפי. כי במצוה החלה על אדם ספציפי, כגון עד שחייב להעיד, וכנלמד מהפסוק (ויקרא ה, א) "אִם לוֹא יַגִּיד, וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ", בזה חל איסור ליטול ממון. אבל במצוה המוטלת על הציבור כולו, "דְּרַמְיָא אַכְּלֵי עָלְמָא", אין איסור ליטול ממון, ורק לכתחילה יש לוותר על קבלת תשלום. וכיון שאין שום אדם החייב להיעשות תוקע בשופר, או חזן, או אחות רפואית, או רופא, הגם שלכתחילה ראוי שלא יטול ממון. הרי שרשאי הוא מעיקר הדין לתבוע תשלום תמורת מעשיו, וחובה לתת לו. אלא שכמובן, כפי שאמרנו למעלה, זה משתנה ממעשה של מצוה למעשה של פרנסה.

אחר הסבר זה, צץ מאליו הקושי הבא. מדוע אין הדיין רשאי ליטול שכר, הרי זו מצוה שאינה מוטלת עליו ספציפית, כי אם על הציבור. וכיון שבחר לעסוק במצוה זו, מדוע לא יהא רשאי, אם כך הוא רוצה, ליטול ממון? ונראה ליישב, שחובת לימוד תורה חלה הרי על כל אחד מישראל, כל אחד לפי רמתו, הלכך הגדרתה היא כמצוה החלה על אדם ספציפי, לכן לא הותר לדיין ולחכם לדרוש ממון כרצונו, וכפי שהותר לרופא.

נמצא איפה כי רופא הבוחר לעסוק ברפואה, אף שברור כי לכתחילה אין לבקש כסף על כך, אבל רשאי הוא מעיקר הדין לדרוש תמורה, ואם כך עשה, הפך את המצוה לעסק, עליו אין שכר מן השמים. ואם מקבל

רק שכר בטלה, ועושה לשמו, זה נשאר מצוה.

7. שכר שבת

עד כה עסקנו בשאלה אם מותר לדרוש תשלום בעד מצוה. כעת נדון בשאלה העקרונית, אם רשאי אדם לעבוד בשבת, ולקבל שכר (בימי חול, כמובן). או שמא הדבר אסור, משום מִמְצוֹא חֶפְצְךָ, כפי שדרשו חכמים את הפסוק:

> **אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ ה' מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר** (ישעיה נח, יג).

המילים מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ מלמדים, כפי שלמדו מכאן חכמינו, כי אסור להתעסק בחפציו בשבת, כמובא במסכת שבת (קנ, א), וכנפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שו). מעתה יש לדון אם גם עבודה, שאינה כרוכה במלאכה, כלולה באיסור זה.

התשובה היא, כפי שמוכח בגמרא, שאין איסור לעבוד בשבת, ולא נכלל הדבר באיסור "ממצוא חפצך", כמו שאמרו בגמרא:

> **השוכר את הפועל לשמור את הפרה** (פרה אדומה שלא תיפסל), **לשמור את התינוק** (התינוק הוא זה שמפקידים בידיו את השמירה על המים הנשאבים לפרה אדומה, לוודא שלא ייטמאו, ויש לשמרו בטהרה) **וכו', אין נותנים לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו. היה שכיר שבת** (שכיר שבועי), **שכיר חודש, שכיר שנה, שכיר שבוע** (שבע שני שמיטה) - **נותנין לו שכר שבת** (מבליעים את שכר השבת בשכר הימים האחרים), **לפיכך אחריות שבת עליו** (בבא מציעא נח, א).

מבואר כי הותר לעבוד בשבת ולקבל על כך שכר. אלא שיש לקבל תשלום זה בהבלעה, עם התשלום על שאר הימים.

והנה שיטת הטור היא, שקיים איסור לתת שכר שלא בהבלעה. כמו

שעולה מתמיהתו על מנהג אנשי ספרד, ששוכרים אדם בראש השנה או בשבת, לתקוע בשופר, או לקרוא בתורה:

> **עוד מנהג באשכנז שגדולי העיר מקדימין לתקוע כל מי שזריז בו יותר. מה שאין כן בספרד, שבורחים מן המצוה, עד שצריכים לשכור אחד מן השוק לתקוע להם. ולא ידעתי מאין מצאו היתר זה, כי נראה לי שאסור, כדתניא** (בבא מציעא נח, ב) **השוכר את הפועל לשמור הפרה והתינוק אין נותנין לו שכר שבת, אלמא בהדיא קתני שאסור ליטול שכר שבת אלא על ידי הבלעה, כדמפרש בסיפא דברייתא, ששכרו לשמור חודש, משם יראה שיצא שכרו בהפסדו. ועל זה נאמר, עבירה גוררת עבירה, ע"כ** (טור אורח חיים הלכות ראש השנה סימן תקפה).

מבואר בדבריו, כי נתינת שכר שבת שלא בהבלעה, הוא איסור ממש. ועל כך סיים "עבירה גוררת עבירה", כי לדעתו יש כאן שני איסורים. האחד, קבלת שכר על מצוה. והאחר, שנגרר על ידי הראשון, קבלת שכר על עבודה בשבת.

אלא שהבית יוסף הביא שיטת ראשונים אחרת, ולפיה אין איסור שכר שבת במקרה זה (ובדבריו אין התייחסות לקבלת שכר מצוה). אלא השכר שניתן במפורש עבור שבת הוא שנאסר. וטעם האיסור אינו משום מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ, אלא משום שנראה כמקח וממכר. לכן אמרו חכמים שאם אפשר, יש לחוש לכך ולא לשלם שכר שבת. אבל אם לא עושה כן בגלוי, אלא בהבלעה, או לצורך מצוה, אין כל איסור, ומותר לכתחילה, כמבואר בלשונו:

> **ולא ידעתי מאין מצאו להם היתר זה כי נראה לי שאסור כדתניא השוכר את הפועל וכו'. המרדכי כתב בסוף פרק אף על פי** (סימן קפט) **אהא דקאמר התם** (כתובות סד, א) **מיחזי כשכר שבת מכאן פסק הרב ר' ברוך יש לי חשש על החזנים ששוכרים אותם להתפלל בשבת וה"ר שמואל אומר דאין איסור דהא נותנין שכר לקיים המצות להתפלל עכ"ל.**

ויש לתמוה על הרב ר׳ שמואל דאטו כדי לקיים המצות נחלל שבת? ויש לומר דבגמרא איתא הא על מורד ומורדת (איש ואשה שלא מקיימים את התחייבויותיהם, אם זה הבעל שלא מקיים התחייבותו, מענישים אותו כל יום, על ידי הוספה על חיוב הכתובה שלו, ועל יום השבת לא מוסיפים. ואם זו האשה שאינה מקיימת את התחייבויותיה, מענישים אותה בהפחתת סכום מכתובתה כל יום, וגם על שבת).

דקא בעי מאי שנא איהו דיהבינן ליה דשבת ומאי שנא איהי דלא יהבינן לה דשבת ומשני איהי דמיפחת קא פחית לא מיחזי כשכר שבת איהו דאוסופי קא מוספא מיחזי כשכר שבת ופירש רש״י כשכר שבת וגזירה משום מקח וממכר ושכירות עכ״ל ומשמע דאפילו אי הות מוספא ליכא איסורא אפילו מדרבנן דהא מקח וממכר גופיה לא מיתסר אלא מדרבנן והיכי גזרינן במורד דאוסופי מוספא אטו מקח וממכר, ה״ל גזירה לגזירה, אלא ודאי לית ביה איסורא כלל אפילו מדרבנן אלא דלתקן להוסיף לכתחלה לא רצו חכמים משום דהוה מיחזי לאינשי כשכר שבת וכן משמע בפרק מקום שנהגו (פסחים נ, ב) דתנו רבנן ארבע פרוטות אין בהם סימן ברכה לעולם וחד מינייהו שכר מתורגמנין ומפרש טעמא משום דמיחזי כשכר שבת ואם איתא דהוה שום צד איסור בדבר לא הוה ליה למימר אין בהן סימן ברכה דמשמע דלית בהו איסורא אלא שאין רואין סימן ברכה ועוד דמשמע שהיה דרכם לשכור מתורגמנין בשבתות וימים טובים להשמיע הדרשה לרבים וטעמא כדפרישית דכיון שאינו שוכר אותו בשבת עצמה אלא מערב שבת שוכר אותו שאין איסור בדבר אלא שיש לחוש לכתחלה היכא דאפשר ובמקום מצוה לא חששו כלל וזהו דעת ה״ר שמואל שכתב דאין איסור דהא נותנים שכר לקיים המצות כלומר כיון דאין איסור בדבר כלל אלא חששא בעלמא כיון דלקיים המצות הוא שרי ושלא כדברי הרב ר׳ ברוך וה״ר יחיאל כנ״ל.

כיון שנתיישבה תמיהת הטור, על כל פנים כשיטת רבי שמואל הנזכר,

פסק השולחן ערוך למעשה שמותר לקבל שכר עבור מצוה, אף שלא בהבלעה, אם כי זה אינו ראוי, כלשונו:

הנוטל שכר לתקוע שופר בראש השנה, או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות וימים טובים, אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה (שולחן ערוך סימן תקפה סעיף ה).

אמנם נטילת שכר על עבודה בשבת וחג, שאין בה כל מצוה, אינה מותרת אלא בהבלעה, כמו שכתב בהלכות שבת:

הַשּׂוֹכֵר אֶת הַפּוֹעֵל לִשְׁמֹר זְרָעִים אוֹ דָּבָר אַחֵר, אֵינוֹ נוֹתֵן לוֹ שְׂכַר שַׁבָּת, לְפִיכָךְ אֵין אַחֲרָיוּת שַׁבָּת עָלָיו; הָיָה שְׂכִיר שַׁבָּת, שְׂכִיר חֹדֶשׁ, שְׂכִיר שָׁנָה, שְׂכִיר שָׁבוּעַ, נוֹתֵן לוֹ שְׂכַר שַׁבָּת, לְפִיכָךְ אַחֲרָיוּת שַׁבָּת עָלָיו. וְלֹא יֹאמַר לוֹ: תֵּן לִי שֶׁל שַׁבָּת, אֶלָּא יֹאמַר לוֹ: תֵּן לִי שְׂכַר הַשָּׁבוּעַ אוֹ הַחֹדֶשׁ (שולחן ערוך סימן שו סעיף ד).

הרי ברור מאד שעבור מצוה מותר לקבל שכר שבת, אף שאינו ראוי. ועבור עבודה שאינה מצוה, מותר לקבל שכר בהבלעה.

עתה מוטל עלינו להסביר את ההגיון בדבר. היתכן שהעבודות לא נאסרו בשבת משום ממצוא חפצך, הרי כשם שאין להתעסק בשבת בעסקיו, כל שכן שיש להימנע מעבודה לפרנסתו. ועל פניו אין לכך הגיון, מה גם שאת העבודה עצמה לא אסרו, ובה בעת הדיבור המפורש על השכר, כן נאסר? וזה תמוה, כי אם נמדוד מי מהם פוגע ברוח השבת, ברור לכאורה שהעבודה פוגעת יותר מהדיבור על השכר.

אמת, שאין להקשות על המקרים שפורטו במסכת בבא מציעא (הנזכר לעיל), כי אלו מעשי מצוות. והאיסור של ממצוא חפצך אינו אוסר מצוות, כלשון חכמינו "חֲפָצֶיךָ אֲסוּרִים, חֲפָצֵי שָׁמַיִם מֻתָּרִים". אבל על עבודות שאינן מצוות אכן קשה הדבר, מה ההגיון בכך?

נראה שהתשובה לכך היא, שחכמינו זכרונם לברכה הבינו בחכמתם, כי בלתי אפשרי לבצע עצירה מוחלטת של מהלך החיים הטבעי והרגיל.

על כן התירו, אפילו ביום כיפור, לעבור בנהר לצורך שמירת שדהו[6], כי אם בימי שבת וחג לא נדאג לשמירה, יבואו הגנבים מידי שבת. מלבד זאת, הרי יש צורך קבוע תמידי ומתמשך בהענקת שירות בבתים, במלונות, ובבתי כנסת, לתינוקות וזקנים. על כן העבודה עצמה לא נאסרה, ואף קבלת השכר לא נאסרה רק הוגבלה לנתינה בהבלעה, כדי שלא לפגוע ברוח השבת.

אמנם במקרים בהם הענקת שכר בהבלעה אינה אפשרית, ניתן להקל ולתת שכר שבת גם שלא בהבלעה, מאחר וניתן להגדיר את רוב רובם של העבודות הציבוריות כשירות של מצוה. ושכר המצוה הרי הותר גם ללא הבלעה.

8. למעשה

האם יכול רופא לקבל שכר על עבודתו?

מותר לרופא לקבל שכר על הזמן שמקדיש לחולה, ועל טרחתו. אלא שדרישת תשלום גבוה מן הרגיל, עבור חוכמתו וניסיונו הרפואי, הופכת את מלאכתו ממעשה מצוה למעשה פרנסה.

האם יכולה אחות בבית חולים לקבל שכר?

שכר האחיות המקובל בימינו אינו גבוה משכר ממוצע במקום אחר, לכן זה מותר, ואף נחשב עיסוק של מצוה.

האם יכול רב לקבל שכר?

חכם שעוסק בהוראת ההלכה רשאי לקבל שכר על הזמן שמקדיש לכך, ועל טרחתו. אבל אינו יכול לדרוש תוספת עבור מומחיותו וגדלותו.

האם יכול חזן לקבל שכר?

לכתחילה צריך להימנע, ואם הוא זקוק לשכר לצורך פרנסתו, מותר. אלא שבכך הופך מעשהו ממעשה מצוה, למעשה של פרנסה.

האם רשאי תוקע בראש השנה לקבל שכר?

לכתחילה צריך להימנע מכך, ואם זקוק לכך לפרנסתו, מותר. אלא

---

6. אורח חיים תריג, ח.

שאין מעשהו נחשב מצוה, אלא פרנסה. ואין איסור של שכר שבת, כי למרות שהוא עצמו אינו מקיים בזה מצוה של שירות עבור הציבור, התקיעה עצמה היא ודאי מצוה.

האם יכול מלצר לקבל שכר על שירות שנותן בשבת?

מותר. ולכתחילה, צריך לבקש שהתשלום יינתן בהבלעה. כלומר, על עבודת ההכנה בערב שבת, והסידור במוצאי שבת. אם הדבר אינו אפשרי, מותר לבקש שכר, כי זה נחשב קצת צורך מצוה.

סימן ז – שימוש במעלית שתוקנה בשבת

1. שימוש במעלית שתוקנה בשבת - פסיקת הרב מנחם פרל שליט"א
2. תגובתי לדבריו
3. הבהרת דברי הרב פרל
4. הרחבה בדין טכנאי שתיקן מעלית בשבת
5. דברי הכתב סופר
6. האם קנסו מי שנעשה עבורו חטא?
7. האם יש לאסור משום לפני עיור?
8. הבדל בין המסעדה לטכנאי
9. האם מוגדר הטכנאי "שוגג"?
10. סיכום
11. הערת הרב יעקב אריאל שליט"א
12. תגובה לדברי הרב יעקב אריאל שליט"א

1. שימוש במעלית שתוקנה בשבת - פסיקת הרב מנחם פרל שליט"א

בכתב העת הנכבד אמונת עיתיך (134, עמוד 20) פורסמה חוות דעתו של הרב מנחם פרל, לגבי שימוש במעלית שבת שארעה בה תקלה, והובהל טכנאי לטפל בה בשבת. האם מותר להשתמש בה, ואציג את הדברים

כלשונם:

שאלה:

במלון ששהיתי בו בשבת האחרונה התקלקלה מעלית השבת, והגיע טכנאי לתקנה. האם מותר להשתמש במעלית זו במהלך השבת?

תשובה:

שנינו (תרומות פרק ה משנה ג) המטביל כלים בשבת... המעשר והמבשל בשבת: שוגג יאכל, מזיד - לא יאכל. הנוטע בשבת: שוגג - יקיים, מזיד - יעקור.

חכמנו זכרונם לברכה אסרו להשתמש בתוצאה שנוצרה בשבת באיסור, בין איסורה מן התורה (המבשל) ובין איסורה מדברי חכמים (המטביל והמעשר). כך פסק גם השולחן ערוך (אורח חיים שיח, א). דין זה נקרא 'מעשה שבת'.

אם האיסור נעשה בשוגג - ההנאה ממנו אסורה עד מוצאי שבת, בין למי שעשה את האיסור ובין לאנשים אחרים. לעומת זאת, אם האיסור נעשה במזיד - לאחרים מותר ליהנות ממנו בצאת השבת, ולאותו אדם אסור ליהנות ממנו לעולם. הכתב סופר[1] חידש שדין זה אמור דוקא כאשר נעשה באקראי לצורך אחרים, אך מסעדה הרגילה לבשל באופן קבוע ומובנה בשבת, תבשיליה שבושלו בשבת אסורים לעולם על אורחיה, שכן כאשר הדבר נעשה באופן קבוע ומובנה, גם ה'אחרים' נידונים כדין האדם עצמו, וחל גם עליהם איסור התקף לעולם. דעתו זו של ה'כתב סופר' התקבלה בעולם ההלכה[2].

אומנם לדעת הרב צבי פסח פרנק[3] אף לדברי ה'כתב סופר' השימוש ייאסר רק אם החילול נעשה בידיעתו וברצונו של המשתמש, עם כל זאת מדיניות מכון צומת היא להתנות את אישור השבת למעליות במקומות

1. כתב סופר, אורח חיים סימן נ.
2. ילקוט יוסף, שבת חלק ה סימן שיח סעיף א, ו והערה עיין שם.
3. הר צבי אורח חיים סימן סי קפ.

ציבוריים כבתי מלון בכך שהמעליות לא יתוקנו בשבת, ובמידה ויתוקנו - אישור השבת עד לפעולת טכנאי יסודית שתייתר את התיקון שנעשה בשבת, ומכל מקום באותה שבת, ודאי שאסור להשתמש במעלית אף לשיטת הרב צבי פסח פרנק.

2. תגובתי לדבריו

בראותי את דבריו החשובים של הרב פרל, כתבתי לו את דעתי בענין, והובאו הדברים שם באמונת עיתיך, גיליון 136, תחת הכותרת "תגובה של הרב שאול דוד בוצ'קו", וכך נכתב שם:

בעמוד 20 של הגליון הובאה תשובת הרב פרל שיחי' בעניין מעלית שבת, שהתקלקלה בשבת. ובא טכנאי לתקנה בעצם יום השבת. הרב פרל שיחי' נקט, כי לפי הכתב סופר אסור להשתמש במעלית זו לעולם, בצירוף שני דינים:

א. מלאכה הנעשית בשבת במזיד אסורה לעולם, למי שעשאה (אורח חיים שיח, א).

ב. דברי הכתב סופר, שדין זה (שאסור לעולם רק למי שעשה המלאכה) "אמור דווקא שנעשה באקראי לצורך אחרים, אך מסעדה הרגילה לבשל בשבת באופן קבוע ומובנה, תבשיליה שבושלו בשבת אסורים לעולם על אורחיה, שכן כאשר הדבר נעשה באופן קבוע ומובנה, גם האחרים נידונים כדין האדם עצמו, וחל גם עליהם איסור התקף לעולם".

אמנם כפי הנראה לעניות דעתי, אין פסיקה זו נכונה, משני טעמים:

א. אין כאן עבירה במזיד, שכן טכנאי זה שהואיל לבוא ביום השבת מסתמא אינו דתי, ואם כן הוא מוגדר כתינוק שנשבה. ואפילו אם יש ספק בזהות הטכנאי, הולכים לקולא. כי ידוע שדין איסור מעשה שבת הוא דרבנן, שאמרו "היא קודש, ואין מעשיה קודש" (כתובות לד, א). לכן אין זה אלא כמלאכה שנעשתה בשבת בשוגג, המותרת במוצאי שבת, גם לעושה המלאכה.

ב. גם אם מקבלים את הדין של הכתב סופר – הרי זה רק באופן קבוע

כפי שציטט הרב פרל עצמו: "מסעדה הרגילה לבשל בשבת באופן קבוע ומובנה", אבל המקרה בנידון שלנו אינו איסור קבוע, אלא קלקול ותיקון ארעי.

על כן נראה לי שאין לאסור את השימוש במעלית זו לעולם.

3. הבהרת דברי הרב פרל

זכיתי והרב פרל כתב תגובה על תגובתי, וביקש להבהיר את דעתו, כמובא שם:

תגובה לתגובה / הרב מנחם פרל

דברי הכתב סופר[4] מבוססים על חשש עשייה עתידי, והם עוד יותר רלוונטיים במקרה של תינוק שנשבה[5]. בנוסף לכך יש הסוברים שכל תינוק שנשבה נחשב כמזיד לעניין מעשה שבת, וכן דעת הר"י אריאל[6]. כמה אירוניה יש בעובדה שטכנאי עובר איסורי שבת תורה בשבת קודש כדי לתקן 'מעלית שבת', וכמה קשה לקבל ההנחה שהטכנאי איננו מודע לעובדה שאסור לעשות מלאכות בשבת ולכך שהוא פוגע בקודשי ישראל. באשר לטענת הרב בוצ'קו כי אין כאן 'איסור קבוע', אציין כי פעולות התחזוקה של מעליות בשבת הן שירות קבוע. חשש ההכשלה העתידי קיים פה כמו בכל מקום אחר בעל אופי קבוע, ולכן אין מקום

4. כתב סופר, אורח חיים סימן נ, שהתקבלו על ידי פוסקים רבים, מהם כף החיים, אורח חיים סימן שיח ס"ק יב; שבט הלוי ג, סימן נד אות ב; הגר"מ אליהו, קדושת השבת חלק ב עמוד 18; ילקוט יוסף שבת ה סימן שיח סעיף א ועוד רבים.

5. תשובות והנהגות ה, סימ צט. שבת ומועד בצה"ל, עמוד קמד.

6. שו"ת באהלה של תורה חלק ב, סימן לח. ויש שהסתפקו בכך, הלא הם – חוט שני, בינה ודעת חלק ד הערה יא, ושמירת שבת מבוא א הערה קנט. ספר פסקי תשובות (שיח, טו) הקל בדין זה, אך משמע מדבריו שבדבר מפורסם לאיסור, נחשב מזיד, וכאן הרי מפורסם שאין לעבוד בשבת. עם זאת, יש משמעות בפוסקי זמננו, שבמקרים רבים שיקול דעתם נוטה שלא להקל רק מטעם תינוק שנשבה. ראה למשל אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קכג, הר צבי אורח חיים חלק א, קפה.

לחלק[7].

4. הרחבה בדין טכנאי שתיקן מעלית בשבת

לכבוד הרב מנחם פרל שליט"א השלום והברכה.

קראתי בעניין רב את תגובתו באמונת עיתיך, בו כתב שאם תיקנו מעלית בשבת, יש לאסרה בשימוש לעולם. ומודה לו מאוד, על טרחתו בהרחבת והסברת דעתו. יחד עם זאת, אני מרשה לעצמי להרחיב במה שכתבתי בתגובתי, כדי לבסס את דְּבָרַי.

מדיניות מכון צומת היא, להתנות את אישור השבת למעליות במקומות ציבוריים כבתי מלון, בכך שהמעליות לא יתוקנו בשבת. ובמידה ויתוקנו - אישור השבת יושהה, עד לפעולת טכנאי יסודית, שתייתר את התיקון שנעשה בשבת.

מסכים אני לדברי כבוד מעלתו לגבי קו הפעולה של מכון צומת, המשהה את ה"הכשר" כאשר הלקוח אינו מכבד את ההסכם. כי אם בעלי המקום אינם נרתעים מחילול השבת, ומזמינים טכנאי לתיקון התקלה, יש בכך מכשול למשתמשי המעלית, הואיל וישתמשו בשבת עצמה במעלית שנאסרה משום מעשה שבת. וכפי שהוסבר לעיל, הוטל איסור "מעשה שבת", גם על מלאכה שנעשתה בשוגג.

אלא שמפקפק אני במה שנראה מדברי כבודו, כי יש להטיל על השימוש במעלית איסור לעולם, מעיקר הדין. ותמך יסודותיו במה שלכאורה עולה, מן הכתב סופר.

לכן אעתיק כאן את דברי הכתב סופר, ואעלה על הכתב את שנראה לי להעיר בדבריו. עוד אוסיף להסביר, אחר הדיון בדבריו, מדוע לעניות דעתי, אין לאסור את השימוש במעלית, אף לשיטת הכתב סופר.

---

7. עוד יש להוסיף את דעת המהרש"ם, בדעת תורה (סימן שיח סעיף א), שגם פעולה אקראית שנעשתה עבור אדם פלוני אסורה.

5. דברי הכתב סופר

נידונו של הכתב סופר נכתב אודות מאכלי מסעדה, שבישלה בימי שבת עבור סועדיה. ובדבריו העלה שיש לאסור תבשילים שבושלו בשבת, אף במוצאי שבת. איסור זה, לדעתו, חל על הסועדים הרגילים שם, וגם על המזדמנים לשם במקרה. אלא שסיבת האיסור שונה ונפרדת, בשניהם.

על הרגילים לבוא בשעריה, חל איסור "מעשה שבת", כמבואר בלשונו:

> **אבל זה נראה לי פשוט דדוקא במי שמבשל במקרה בשביל אחר גם שהוא לדעתו ורצונו לא חיישינן שמא יצוה לאחר, דלא ישמע לו ולא שכיח, וכ"כ האי לא קנסו. אבל בנדון שלנו שמבשל הפונדק בקביעות מידי שבת בשבתו לאחרים, דמקפידין לאכול מבושל בן יומו, וזה פרנסתו של פונדק זה תמיד, בחול ובשבת, *כוודאי קנסא קנסו דבנן לאלו שנתבשל בשבילם, כמו להמבשל עצמו*. הגם כי בשביל זה לא יחדלו מלפשוע, דהא אוכלים בשבת עצמו, אנו אין לנו אלא קנס חכמים לאסור למבשל במזיד לעולם, דהוא הדין למי שנתבשל בשבילו, בידיעתו ולרצונו, כבנדון שלנו, דשייך שיצוה לו בפעם אחרת, דחל עליו קנס חכמים כנ"ל פשוט.**

ועל אלה שאינם רגילים לאכול במסעדה, חל איסור "מסייע לעוברי עברה", ויתכן אף "לפני עיוור", שהוא איסור מן התורה, וכלשונו:

> **ועוד אני אומר, אפילו אחרים שלא נתבשל לדעתם ורצונם, או אפילו לאלו שלא נתבשל בשבילם כלל, אסור להם לאכול מאותו התבשיל שנתבשל בשבת, כדי להאכיל לאחרים כדי להרויח בו...**
>
> **וכאן לקצר אני צריך ונקיטנא בקצרה, דנראה לי ברור דמי שקונה מפונדק זה אחר השבת, גם מי שלא נתבשל עבורו, עושה איסור מסייע ידי עוברי עבירה לכל הפחות, ויש לחוש גם משום לאו דלפני עיוור.**

6. האם קנסו מי שנעשה עבורו חטא?

ברם נראה לכאורה כי חידושו של הכתב סופר הוא דין חדש, שלא הובא בגמרא, ואף לא בשולחן ערוך. כי בגמרא (כתובות לד, א) פירשו שהפסוק (שמות לא יד) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי **קֹדֶשׁ הִוא** בא למעט את הנעשה באיסור. כלומר, רק השבת קֹדֶשׁ, אבל איסורי מלאכה הנעשים בה, לא יהיו קודש. נמצא כי מן התורה, אין איסור על המתבשל בשבת, הגם שנעשה באיסור. אמנם חכמים קנסו את העושה מלאכה, לבל ייהנה ממלאכתו. וכך נקט המחבר בשלחן ערוך (אורח חיים סימן שיח סעיף א), הַמְבַשֵּׁל בְּשַׁבָּת, אוֹ שֶׁעָשָׂה אַחַת מִשְּׁאָר מְלָאכוֹת, בְּמֵזִיד, אָסוּר לוֹ לְעוֹלָם, וְלַאֲחֵרִים מֻתָּר לְמוֹצָאֵי שַׁבָּת מִיָּד.

הואיל וחכמינו לא קנסו את זה שלא עבר שום עבירה, אין בידינו כח להוסיף גזירות, ולקנוס מה שלא קנסו חכמים.

אלא שעל פניו נראה, כי היה מקום להטיל קנס על מי שנעשה עבורו חטא, כפי שמצאנו בשולחן ערוך, בענין אחר (יורה דעה סימן צט סעיף ה):

> **אֵין מְבַטְּלִין אִסּוּר לְכַתְּחִלָּה. וַאֲפִלּוּ נָפַל לְתוֹךְ הֶחָתָר שֶׁאֵין בּוֹ שִׁעוּר לְבַטְּלוֹ, אֵין מוֹסִיפִין עָלָיו הֶתֵּר כְּדֵי לְבַטְּלוֹ. עָבַר וּבִטְּלוֹ, אוֹ שֶׁרְבָּה עָלָיו, אִם בְּשׁוֹגֵג, מֻתָּר. וְאִם בְּמֵזִיד, אָסוּר לְמִבְטַל עַצְמוֹ, אִם הוּא שָׁלוֹ, וְכֵן לְמִי שֶׁנִּתְבַּטֵּל בִּשְׁבִילוֹ.**

ואכן, פירש המגן אברהם (אורח חיים שם סוף ס"ק ב) בהוה אמינא שלו, שיש לקנוס את מי שנעשה עבורו החטא, כמו שאוסרים על המבשל עצמו. וכפי שהמחבר עצמו פסק לגבי "ביטול איסור" (ביורה דעה שם), שמי שנעשה עבורו החטא נקנס, ונידון כמו החוטא עצמו.

אבל לאמיתו של דבר נראה, כי דברי המחבר ביורה דעה מוכיחים דווקא את ההיפך. שהרי שם פירש דעתו כלפי מי שנעשה עבורו החטא, אבל בדיני שבת לא פירש כלום. ומשתיקתו מוכח, שבמעשה שבת לא קנסו את מי שנעשה עבורו החטא.

ואף כי סברתו תמוהה לכאורה, הרי חמורה עשיית מלאכה בשבת

יותר מביטול איסור לכתחילה, ומדוע לא גזרו בשבת קנס, על זה שעבורו נעשה החטא. אמנם כבר יישב זאת המגן אברהם (הנזכר לעיל) וכתב שאין זו קושיה, מאחר ודווקא במקרה שאדם ביטל איסור, דווקא שם חוששים שמא יבקש היהודי מן הגוי, שיבטל עבורו איסור, לכן הטיל חכמינו איסור על זה שעבורו בוטל האיסור. מה שאין כן לגבי איסור מלאכה בשבת, שם אין חשש שמא יבקש יהודי מן הגוי שיעשה מלאכה. מאחר וגם אם יבקש, ייאסר הדבר עד צאת השבת, וגם אז לא יוכל ליהנות אלא כעבור הזמן של "בכדי שיעשו[8]", לכן לא הטילו איסור כזה. גם אין חשש שיהודי יבקש מיהודי אחר, לחטוא עבורו, כי אין יהודי שיסכים לחטוא עבור יהודי אחר, אם הוא עצמו לא ייהנה מכך, שהרי אין אדם חוטא ולא לו.

אלא שכבודו טוען כי בנידון שלנו, הואיל והטכנאי היהודי מוגדר תינוק שנשבה, ודאי קיים חשש שיבקשו ממנו עשיית מלאכת איסור, על כן יש מקום לגזור איסור הנאה ממלאכתו. אמנם כבר כתב הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה, אורח חיים סימן לח) שאין בידינו לגזור גזירות חדשות, וזה לשונו:

> **...וכאן יש חשש שמא יאמר לישראל ואם כן זוהי ממש גזירה חדשה כי החשש שיאמר לישראל לחלל שבת בימינו רחוק יותר מהחשש שיאמר לגוי לעשות כן ואין לנו כח לגזור גזירות.**

כך גם פסק במנוחת אהבה (חלק א פרק כה סעיף א), אחר שהציג את דברי הכתב הסופר, ואת דעות החולקים עליו, כתב וזה לשונו:

> **ולענין הלכה יש להתיר לאותו ישראל ליהנות מהדבר במוצאי שבת מיד, בפרט כשנעשה הדבר נגד רצונו.**

ולפי דברי מנוחת אהבה, יש להתיר במקרה כגון זה, כי ברור שתיקון המעלית בשבת סותר לרצון שומרי המצוות.

---

8. כמבואר בשולחן ערוך אורח חיים סימן שז, סעיף כ.

מלבד זאת סבור אני כי יש דרך נוספת להסביר את החילוק בין "מעשה שבת" בו מקילים על אחר הנהנה, לדין "ביטול איסור" בו מחמירים על אחר, עבורו ביטלו. ומשום שיש הבחנה ברורה בין המבטל איסור לעושה מלאכה אסורה, בשבת. וההבדל הוא, שדבר איסור טרם ביטולו, הרי מופקע מהנאת האדם, וכביכול אינו תחת ידו כלל, ואין שום דרך שיוכל ליהנות מהאיסור, עקב היות האיסור, איסור חפצא. על כן אמרו חכמים שמעשי המבטל לא יועילו להפוך את האסור למותר. אבל מלאכה שנעשתה בשבת, הרי היא איסור גברא, ואין כל מניעה בחפץ עצמו, אלא עשיית מלאכה ביד האדם, היא שנאסרה. כלומר, עיתוי לא נכון של מלאכתו, הוביל להטלת איסור הנאה על הנעשה. והלוא יכול היה לעשות מלאכה זו, אחר שבת. על כן לא אסרו חכמים את הדבר הנעשה בשבת באיסור, על כל האנשים.

7. האם יש לאסור משום לפני עיור?

הוברר כי אין לאסור את השימוש במעלית משום "מעשה שבת", שכן רק עושה המלאכה עצמו, הוא שנאסר בזה. ולא יתכן לחדש איסור על מי שהחטא נעשה עבורו, כי לא חידשוהו חכמים, לא בגמרא ולא בשולחן ערוך. אלא שעדיין צריכים אנו לברר אם יש מקום לאסור, במקרים מסוימים, מחמת "לפני עיור לא תתן מכשול". וכבר הבאנו לעיל את דברי הכתב סופר, לפיו בנידון של המסעדה, גם מי שלא בושל עבורו, נאסר משום "לפני עור". בשורות הבאות נברר אם הכתב סופר יסבור כך, גם בנידון שלנו.

טרם כל בירור, נפנה למקור האיסור, המבואר בגמרא (פסחים כב, ב) מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח, תלמוד לומר (ויקרא יט יד) וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל ע"כ. כלומר, המושיט לאדם דבר האסור עליו, ועלול להכשילו, חוטא באיסור לִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל.

לפי זה מסתברת מאד טענת הכתב סופר, שיש איסור לפני עיור על הלקוחות הרוכשים מאכלים במוצאי שבת, ממסעדה זו, שבישלה את מאכליה בשבת. שהרי אם יראו המסעדנים את הצלחת המכירות

במוצאי שבת, יתעודדו לבשל גם בשבת הבאה, וזה לכאורה דומה מאד, להושטת דבר איסור לפני מי שעלול להיכשל בו.

אלא שבאמת יש חילוק בין הושטת איסור, לקניית תבשילים במוצאי שבת, שאינה מוגדרת ממש לפני עיור. כי הרוכש במוצאי שבת, אינו מושיט למסעדה כל דבר איסור, ורק בעלי המסעדה הם שיוזמים בעצמם, בכל פעם מחדש, את חילול השבת.

לכן נראה שאין כאן ממש איסור "לפני עיור". ואם יש כאן איזה חשש הכשלה, הוא לכל היותר איסור "מסייע בידי עוברי עבירה", שנאסר מדרבנן.

אולם למרות שיש איסור "מסייע" כלפי רכישת מאכלי המסעדה, הרי שכלפי שימוש המעלית, אין כל איסור "מסייע". וכבר פסק כן הרב עובדיה יוסף בנידון דומה, כמובא ביביע אומר (חלק יא אורח חיים סימן ל), לגבי רכישת תוצרת ממפעלים מחללי שבת, ובתשובתו התיר זאת, וכתב כי אין בכך איסור לפני עיור, ואף לא מסייע בידי עוברי עבירה, כלשונו:

> ג) ... **אבל נראה להתיר גם לחנוני הקונה ישר מן התוצרת, על פי דברי הרב בנין ציון** (סימן טו) **דאין איסור מסייע ידי עוברי עבירה אלא בשעת העבירה, *ולא כן הכא דמסייע אחד מעשה העבירה*** וכו'.
>
> ד) ...**ומצאתי בחפיש"ה בשו"ת אזני יהושע סג"ל** (סימן ב) **כהאי גונא, והעלה להקל בכדי שיעשו**.

ואם הרב יביע אומר נקט לקולא בפסק זה, הנוגע למפעל שבאופן קבוע מידי שבת בשבתו מחלל שבת, ודאי שבנידון המעלית שתוקנה בשבת, אין לאסור, מכל שכן. ואם נבחר להחמיר, וכמו שהרב פרל ביקש להחמיר, לא שבקת חיים לכל בריה. ומה יעשו יהודים דתיים המתגוררים בבנין שרוב תושביו אינם שומרי שבת, ותיקנו את המעלית שבבניינם תוך חילול שבת, וכי נטיל עליהם איסור שימוש במעלית לעולם?!

על כל הנזכר לעיל יש לצרף את דברי הש"ך (יורה דעה סימן קנא ס"ק ו) שכתב, כי יש סוברים שאין איסור "מסייע" במומר, מאחר והוא עובר על האיסורים גם בלעדינו, נמצא שלא מכשילים אף אחד.

8. הבדל בין המסעדה לטכנאי

עתה נוכיח כי גם לשיטת הכתב סופר, אין לאסור את השימוש במעלית, למרות שהטכנאי טיפל בה בשבת. כי הנה מה שכתב הכתב סופר לגבי מסעדה, שהרוכשים מאכלים במוצאי שבת, עוברים על איסור מסייע, ברור ומוצדק. כי רכישה זו במוצאי שבת, אכן מעודדת את המשך חילול שבת, בשבוע הבא. ובנידון זה נקט הכתב סופר, שהואיל וזה עידוד קבוע, יש לחשוש משום איסור מסייע. ברם שונה הוא דין המעלית מן המסעדה, כי למרות שפעולות התחזוקה במעליות ניתנות כשירות קבוע, אף בשבת, הרי תיקון המעלית עצמו, אינו קבוע כלל ועיקר. אין כל הכרח שתתרחש תקלה באופן קבוע, דווקא ביום השבת. ולא יעלה על הדעת לטעון שתיקון מקרי בשבת, יגרור אחריו טיפולים קבועים, בשבתות הבאות.

מה גם שהכתב סופר עצמו, שאסר מאכלים אלה מצד מעשה שבת, לא החמיר אלא על הרגילים במסעדה, שמעודדים חילול שבת קבוע. אבל הטיפול בתקלת המעלית, נעשה במקריות גמורה, ולא מתוך הרגל. נמצא כי גם לשיטת הכתב סופר, אין לאסור את המעלית מצד מעשה שבת.

ולגבי איסור לפני עיור, מיהו זה שעובר עליו? בעל המלון שהזעיק את הטכנאי, הוא ודאי עובר באיסור לפני עיור. אבל פעולת המשתמש במעלית אחר תיקונה, אינו דומה לפעולת רוכש המאכלים מן המסעדה. כי רכישות אלה של היושבים במסעדה במוצאי שבת, יעודדו את המסעדן להמשיך בדרכו הרעה, והם דומים קצת לבעל המלון, המזמין את הטכנאי. אבל טכנאי שבמקרה הוזמן בשבת, גם אם יתעודד לשוב בשבת אחרת לתיקון מעלית, אין בכוחו ליזום תקלה דווקא בשבת. ואינו מופיע במלון אלא בעת קלקול המעליות, אז הוא מובהל לשם. נמצא כי זו אמנם עבירה של בעל המלון, שאינה קשורה כלל וכללה למשתמשים במעלית אחר שבת.

אף אם ישאל השואל, מדוע אין משתמשי המלון נכשלים בלפני עיור,

הרי יכולים המה להבהיר לבעל המלון, כי ידירו את רגלם מן המלון. והואיל ואינם עושים כן, הם לכאורה מעודדים את חילול השבת, של בעל המלון. התשובה היא, שכל זה נכון לגבי בעל המלון, עליו יכולים המה להפעיל לחץ. אבל את חילול השבת של הטכנאי, אין בכוחם לעצור. לכן מוגדר מצבם "לפני עיור דלפני עיור", וזה לא נאסר, כלשון הגמרא בכמה מקומות (ראה עבודה זרה יד, א ועוד) א"לפני" מפקדינן, א"לפני דלפני" לא מפקדינן.

נמצא כי גם לשיטת הכתב סופר, השימוש במעלית אחר השבת מותר כי אינו עובר על איסור לפני עיור ולא על איסור מסייע.

9. האם מוגדר הטכנאי "שוגג"?

כבודו מביא מדברי הרב יעקב אריאל, שההגדרה שהעניקו לחילונים והחשבתם כ"תינוק שנשבה" שייכת רק לדין של מעלים ומורידים. אבל לגבי שבת, אין פעולתם מוגדרת שוגג אלא מזיד, ובהכרח חל על מעשיו איסור "מעשה שבת".

מקור דבריו של הרב אריאל הוא בדברי הרמב"ם (הלכות שגגות פרק ב הלכה ו):

> כָּל הַמְחַיֵּב חַטָּאת קְבוּעָה עַל שִׁגְגָתוֹ וְעָשָׂה בִּשְׁגָגָה וְנוֹדַע לוֹ אַחַר שֶׁחָטָא, אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא הָיְתָה לוֹ יְדִיעָה בַּתְּחִלָּה, שֶׁזֶּה חֵטְא הוּא, הֲרֵי זֶה חַיָּב חַטָּאת. כֵּיצַד, תִּינוֹק שֶׁנִּשְׁבָּה לְבֵין הָעַכּוּ"ם וְגָדַל וְהוּא אֵינוֹ יוֹדֵעַ מַה הֵם יִשְׂרָאֵל וְלֹא דָּתָם, וְעָשָׂה מְלָאכָה בְּשַׁבָּת וְאָכַל חֵלֶב וְדָם וְכַיּוֹצֵא בָּהֶן, כְּשֶׁיִּוָּדַע לוֹ שֶׁהוּא יִשְׂרָאֵל וּמְצֻוֶּה עַל כָּל אֵלּוּ, חַיָּב לְהָבִיא חַטָּאת עַל כָּל עֲבֵרָה וַעֲבֵרָה, וְכֵן כָּל כַּיּוֹצֵא בָּזֶה.

הסביר הרב בלשונו:

> **משמע מרגע הידיעה, הריהו מזיד.**

בראותי ניסיון זה, להפוך את החילונים למזידים, נעשית נפשי עגומה.

הרי זה נוגד את המפורש בדברי הרמב"ם, שדינם כתינוקות שנשבה.

ברור הדבר שהרב הסיק את מסקנתו מלשון הרמב"ם שכתב "כְּשֶׁיִּוָּדַע לוֹ שֶׁהוּא יִשְׂרָאֵל וּמְצֻוֶּה עַל כָּל אֵלּוּ", ומתוך כך פירש, שאין דינם כתינוקות שנשבו, שהרי הם יודעים שהם ישראל. ואיני מבין כיצד יתכן ללמוד כך, הרי אף על פי שיודעים אותם חילוניים על יהדותם, הרי פשוט וברור שאין להם כל מושג על מחויבותם, עקב יהדותם, בקיום המצוות. ועדיין לא נתקיים בהם המשך לשונו "כְּשֶׁיִּוָּדַע לוֹ שֶׁהוּא יִשְׂרָאֵל **וּמְצֻוֶּה עַל כָּל אֵלּוּ**".

יתר על כן, בהלכה ב מאותו פרק, כתב הרמב"ם שאין אדם נקרא מזיד, עד שיוודע לו עונש העבירה, וזה לשונו:

> **עָבַר עֲבֵרָה וְיוֹדֵעַ שֶׁהִיא בְּלֹא תַּעֲשֶׂה אֲבָל אֵינוֹ יוֹדֵעַ שֶׁחַיָּבִין עָלֶיהָ כָּרֵת הֲרֵי זוֹ שְׁגָגָה וּמֵבִיא חַטָּאת.**

גם ברמב"ן על התורה מפורש שלא כדברי הרב אריאל (בפרשת שלח – במדבר טו, כב):

> **והנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם, ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה, ולא היתה לדורות עולם.**

נמצאת למד, שאם הציבור טועה לחשוב כי עבר זמן התורה, העובר וחוטא מוגדר שוגג.

בלשון הרב קוק (אגרת קלח) מצאנו כי גם בנים ממשפחות דתיות, מוגדרים כאנוסים, כלשונו:

> **כן, ידידי, הנני מבין הרבה את דאבון לבבו. 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 עמוד ב ד"ה החשוד, דיש סברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו, וכהאי גונא שכתבו כן תוספות גיטין מא עמוד ב ד"ה כופין, שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאנוסים, כי יש "שפחה בישא" של זרם הזמן,

מעי מתהפכים בקרבי בראותי לימוד חובה כזה על כלל ישראל, כי בכך הופכים כל יהודי שאינו מקיים מצוות, לחוטא במזיד. ולפי דעתי ברור הדבר, שעל פי הלכה אינם מזידים, אלא שוגגים.

10. סיכום

על כן נראה לי שאין לאסור מעלית זו בשימוש אחר השבת, ומשום שהטכנאי מוגדר שוגג. ואין מעשיו גוררים הטלת איסור על המעלית, מלבד אותה שבת עצמה. ואף אם יוגדרו מעשיו כזדון, אין איסור הנאה ממלאכתו על אחרים, כי אם על עצמו בלבד. יתר על כן, אף אם נסכים לשיטת הכתב סופר, שהבדיל בין איסור הנעשה בקבע, אותה יש לאסור על כולם, לתמיד. לבין זו הנעשית באופן חד פעמי, שאין להחמיר בה כך. הרי עבודת הטכנאי על המעלית, נעשתה באופן עראי, וזו סיבה להקל גם לפיו. גם אין לאסור משום לפני עיור, כי רק מעשה המכשיל אדם בעבירה מוגדר "לפני עיור". וכאן בלתי אפשרי להגדיר את השימוש במעלית, כמכשיל את הטכנאי. מה גם שניתן לצרף לכך את דברי הש"ך, שאין לפני עיור או מסייע, במומרים. ואם לא די בכך, ראינו שהרב עובדיה התיר הנאה מתוצרת מפעלים שלדאבוננו מחללים שבת. ואפילו אם נאמר שיש בזה מחלוקת, הרי כיון שכל איסור מעשה שבת ומסייע הוא דרבנן, בספק ניתן להקל, וזה הנראה לעניות דעתי[9].

9. עיין גם במאמרי על מעשה שבת, הנדפס בספרי "בעקבות המחבר" חלק ב, ובמאמרי שם, אודות צירוף חילוני למניין.

11. הערת הרב יעקב אריאל שליט"א

שלחתי מכתבי זה, אל הרב אריאל שיחי', והוא השיב על דברי, וכך ענה לי:

לכבוד הרב שאול דוד בוצ'קו

שלום וברכה

לא אכנס לדיון בינך לבין הרב מנחם פרל אלא רק במה שנוגע לדברי, שאין ליהנות מחילול שבת במזיד.

אומנם באשר להוצאתו מכלל ישראל של מחלל שבת בימינו, אנו מתייחסים אליו כאל תינוק שנשבה, ויש אפילו שמכשירים, בדיעבד, את היין שנגע בו. אך באשר להנאה מחילול שבת שנעשה לכתחילה עבורנו דינו כמזיד.

סיבת האיסור ליהנות ממעשה שבת שנעשה עבורנו, הוא משום קנס. לא ייתכן שהוא יחלל שבת עבורנו ביודעין שהדבר נעשה בשבת למורת רוחנו, ואנו נהנה מהדבר, ואף נשלם לו על כך, טבין ותקילין! אין לך חילול ה', וחילול כבודה של השבת, יותר מזה. בהנאתו זו, אנו מעודדים חלילה את חילול השבת, ומרחיבים אותו, ואנו נעשים שותפים לכך.

12. תגובה לדברי הרב יעקב אריאל שליט"א

עד כאן מכתבו.

אלא שלא זכיתי להבין את דבריו.

בדברי הרב התבארו שני חידושים:

א. גם יהודי שדינו 'תינוק שנשבה', מוגדר כמי שעושה במזיד, לגבי מלאכות שבת.

ב. יש איסור ליהנות ממלאכה, שיהודי עשה ביודעים בשבילנו, כי זה קנס. ואם נהנה ממלאכתו, יש בזה חילול השם.

אמנם אני בעוניי לא זכיתי להבין את החילוק הזה. הלא ברור שטכנאי זה אינו מזיד. כי ההגדרה בהלכה עבור "מזיד" היא, "יודע ריבונו, ומתכוון למרוד בו".

גם מעשה שבת שנעשה במזיד, וההלכה אסרה את המלאכה, הלא איסור ההנאה הוטל רק על מי שעשאה, ולא על מי שנעשה בשבילו. וכי אפשר לומר שחכמי הש"ס לא ידעו שיש בזה חילול השם? יתירה מזו, הגר"א פוסק כרבי מאיר, שאף היהודי עצמו שעשה את המלאכה, רשאי ליהנות ממנה, אף במזיד. מכאן מוכח, שחכמינו לא ראו בזה חילול השם.

אין להתפלא כיצד התירו זאת חכמים, כי אולי ראו המה בחוכמתם הגדולה, שיבוא זמן בו יחיו דתיים וחילונים יחד, זה לצד זה. וביקשו למנוע מצב בו נחיה כשני עמים, שהדתיים לא יוכלו ליהנות ממה שעושים חילונים באיסור.

ומה שכתב הרב לגבי תשלום בשבת, הרי וודאי שאסור לשלם ליהודי על מלאכה שעושה בשבילנו, ולא מדובר כאן אלא במלאכה שכבר נעשתה, ולא משלמים כלום.

זה מה שנראה בעוניי.

סימן ח – פתיחת מקרר בשבת כאשר המקרר אינו על מצב שבת

1. מבוא
2. המחלוקת בדין "פסיק רישיה"
3. מהי הגדרת "לא ניחא ליה"?
4. בין הנאה לרגע להנאה מתמשכת
5. הקושיה מפרה אדומה
6. עיון בשיטת הרמ"א
7. מסקנה

1. מבוא

שאלה:

טרם כניסת השבת, שכחנו לקבוע את המקרר על מצב שבת. ואנו מבקשים לדעת, האם נאסרה עלינו פתיחת דלת המקרר, מאחר ובכך נדלקת הנורה הפנימית. מלבד זאת, חלק מן המקררים החדישים, המשווקים היום, מצוידות במערכות שונות, שהפעלתן הישירה או כיבוין נעשה בעת פתיחת הדלת, ובסגירתה. כגון מאוורר, מערכת לפיזור קור, מונה פתיחות, צג דיגיטלי, הנעת פעולת המדחס והמנוע. לכן אנו שואלים את כבוד הרב שיחי', מה הדין, האם מותר לפתוח ולסגור את דלת המקרר בשבת, או שיש להימנע מכך, מחשש לאיסור?

תשובה:

לכתחילה, חובה לקבוע את המקרר על מצב שבת. אבל בשעת הדחק, יש

על מי לסמוך, ומותר לפתוח ולסגור את המקרר. אלא שיעשה זאת בשינוי, כגון באצבעות שמאל, כדי לזכור שאין הדבר מותר אלא באופן חד פעמי. טעמי ההיתר יבוארו להלן.

נחלקו הפוסקים מה דינו של שימוש בחשמל בשבת. יש הרואים בו איסור תורה, אולם רוב הפוסקים רואים בו איסור דרבנן, משום שמוליד דבר חדש, או כדעת הרב שלמה זלמן אויערבך – משום "עובדין דחול" (מנחת שלמה חלק א סימן ט). במאמרנו על החשמל חיזקנו מאוד את דעתו, ונראה לנו שדבריו נכונים להלכה ואפשר לסמוך עליהם למעשה[1]. המשך דברינו להלן מבוססים על שיטתו.

2. המחלוקת בדין "פסיק רישיה"

תכליתה של פתיחת הדלת, היא אך ורק לשם פתיחתה. ולא כדי להדליק את האור, ולא כדי להפעיל את המנוע. הפותח גם אינו מעוניין לדעת מה נכתב על הצג. אבל הכל נפעל באופן אוטומטי. נמצא כי יש כאן איסור דרבנן, שהרי אינו מתכוין כלל לתוצאות פעולתו. ו"פסיק רישיה" – כלומר מלאכה שתיעשה בהכרח, אף שאין מתכוונים אליה[2].

והנה ניתן להגדיר את תוצאות מעשהו, כ"לא ניחא ליה". מפני שהוא יכול להוציא את המאכלים מן המקרר, גם אם לא יידלק האור, וגם אם לא תופעלנה כל המערכות הנזכרות. נמצא כי הגדרת פתיחת המקרר צריכה להיות "פסיק רישיה דלא ניחא ליה", וזה פותח בפנינו פתח גדול להיתר.

עשה אדם מעשה המוגדר פסיק רישיה דניחא ליה (כלומר שנהנה מהמלאכה שנעשית, אף שלא התכוון אליה), ההלכה היא שחייב.

---

1. עיין מאמרינו על החשמל בספר "בעקבות המחבר" חלק ב סימן ו.
2. לשיטת הרב אויערבך, הפעלת המנוע אף היא אינה אסורה אלא מדרבנן. שכן, פעולה חשמלית שאינה כרוכה בעשיית מלאכה, אסורה רק מדרבנן. ומנוע המקרר, גם אם יופעל, הרי פועל כדי להחדיר אויר קריר, לתא הקירור. הכנסת האויר הקריר אין בה שום מלאכה. גם הכיתוב המופיע על צג המקרר אין בו איסור דאורייתא, מאחר ולא זו הכתיבה האסורה מן התורה, מה עוד, שאין זה כתב המתקיים.

השאלה היא, מה דינו של העושה מעשה שגדרו פסיק רישא דלא ניחא ליה, ונחלקו בזה הראשונים. לדעת הערוך, מעשה שגדרו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, מותר לכתחילה, כפי שהביא התוספות בשבת קג, א[3]. אך התוספות חלקו עליו, ולדעתם יש בזה איסור דרבנן.

ביאור המחלוקת הוא[4]: להלכה נפסק, דבר שאינו מתכוון מותר[5], ורק בפסיק רישיה דניחא ליה חייב. חיוב זה בפסיק רישיה דניחא ליה, מהותו, לדעת הערוך, הואיל ו"אנן סהדי" שנוח לו במה שנעשה, הוא בודאי גם מתכוון לכך. לשיטה זו הכוונה היא גורם מכריע, הן בקיום מצוות והן בענישה על עברות[6]. במצוות, כפי שפסק השולחן ערוך, מצוות צריכות כוונה[7], ואין די במודעות לנעשה, אלא צריך רצון וכוונה בקיום המצווה. אף העבירה דומה לכך, שבכל התורה כולה דבר שאינו מתכוון מותר. אולם בפסיק רישיה דניחא ליה, העובדה שנוח לו יוצרת אצלו בהכרח רצון כלשהו, ועל כן חייב. אבל כשאין הדבר נוח לו, הוא אינו מתכוון כלל, על כן הדבר מותר.

אמנם דעת רבותינו בעלי התוספות האוסרים, כפי שהסביר אבי מורי זכר צדיק לברכה, הוא משום שהחיוב בפסיק רישיה דניחא ליה נובע מכך, שהמעשה המותר יוכל להיעשות רק אם תיעשה גם מלאכה אסורה; ובלתי אפשרי לומר שאינו מכוון אליו, כי הוא יודע וצריך שהמלאכה תיעשה. נמצא לפי זה, שבמקרה ש'לא ניחא ליה' מפני שאינו מעוניין בתוצאה, זו מלאכה שאינה צריכה לגופה[8]. ומתברר איפה, כי לפי

---

3. ד"ה לא.

4. על פי דברי אמו"ר בספרו הגיוני משה על הש"ס, כתובות דף ה.

5. כמבואר בשולחן ערוך אורח חיים, סימן שלז סעיף א.

6. היינו במצוות שבין אדם למקום. בבין אדם לחברו הדינים שונים, כי יש לאדם אחריות על מעשיו, ולכן גם אם הזיק בלי שהתכוון כלל חייב לשלם.

7. שולחן ערוך אורח חיים סימן ס סעיף ד.

8. סברה זו מקורה בדברי הרמב"ם, כפי שכתב אמו"ר. וזה לשון הרמב"ם: "עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה, אף על פי שלא נתכוין לה חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה" (הלכות שבת פרק א

הערוך, כשאין נוח לו, הוא אינו מכוון לכך, ולכן מותר; אבל לתוספות, לא ניחא ליה צריך להיות פטור, משום שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה[9].

אלא שייתכן כי גם רבותינו בעלי התוספות, מודים באופן עקרוני לבעל הערוך, שהחיוב הוא מפני שנוח לו. ומה שאסרו חכמים הוא גזירה, שאם נתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה, יבואו להתיר גם פסיק רישיה דניחא ליה. טיעון זה מוכח מדברי התוספות הנ"ל, שהביאו את דברי הגמרא[10], המתירה לקטוף ענבי הדס כדי להכשירו, אף שהדבר אסור משום תיקון, ומשום שיש לו הדס אחר. והקשו על כך, הרי זהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, והיה צריך לאסור את הדבר! מתרצים בתוספות:

מיהו יש לומר דאותו תיקון מועט, כמו מיעוט ענבים, דלא אסיר אלא מדרבנן, לא גזרו חכמים כשאינו נהנה.

מבואר בדבריהם שהאיסור (כאשר הוא קיים) הוא גזרה דרבנן, כלומר, אם נתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה, יבואו להתיר גם פסיק רישיה דניחא ליה. וכאן לא גזרו, היות שגם אם מכוון לתקן את ההדס, אין בו אלא איסור דרבנן. הרי שהאיסור שהוטל על פסיק רישא כאשר נעשית

הלכה ו) . כלומר, משום שוודאי תיעשה המלאכה, נחשב האדם כמתכוון אליה. ולרמב"ם חייב כי פסק מלאכה שאינו צריכה לגופה חייב (וזה לא כדברי רבנו חיים הלוי, שהבין כי דעת הרמב"ם כדעת הערוך).

9. וכך כתב אבא, הרב משה בוצ'קו זצ"ל "נמצאנו למדים לפי זה, שלדעת ה'ערוך' ההיתר של פסיק רישא דלא ניחא ליה תליא בזה שאינו מתכוון למלאכה, ומה שלא ניחא ליה אינו מעלה ואינו מוריד, אלא רק דבניחא ליה מחשבינן ליה כמתכוון. ולדעת התוספות, הפטור של פסיק רישא תלוי בזה שלא ניחא ליה, דמה שאינו מתכוון למלאכה אינו מעלה ואינו מוריד כיוון דהוי פסיק רישא, אלא דמכיוון דלא ניחא ליה, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ופטור לרבי שמעון".

10. סוכה דף לג עמוד ב.

מלאכה גמורה, הוא מפאת גזרה[11], וכאשר האיסור המקורי אינו אלא דרבנן, לא גזרו עליו, אם לא ניחא ליה במלאכה.

על פי זה, אם נגדיר את פתיחת המקרר כפסיק רישיה דלא ניחא ליה, יש מקום רב להתיר את פתיחתו וסגירתו בשבת גם לדעת התוספות, שהרי זה פסיק רישיה דלא ניחא ליה, באיסור דרבנן.

והנה השולחן ערוך הביא את שיטת הערוך[12], וכתב שחלקו עליו, אלא ש"רבים היו נוהגים היתר בדבר". משמע מכאן שלהלכה פסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור, אבל המקל יש לו על מי לסמוך. על כן באיסור דרבנן שהוא קל יותר, ושגם רבותינו בעלי התוספות מתירים בו, אפשר להקל. וכך פסק המחבר בכמה מקומות, ומקובל להלכה שפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, מותר[13]. ואף שראינו בכמה מקומות שרבנו הרמ"א מחמיר אפילו באיסורי דרבנן, נראה שזה לחומרא בעלמא, כפי שנבאר בהמשך.

3. מהי הגדרת "לא ניחא ליה"?

עתה יש לדון האם המקרה שלנו אכן מוגדר "פסיק רישיה דלא ניחא ליה". כי לכאורה, ניתן להגדירה כ"ניחא ליה". מאחר ובמשך השבוע, חפץ בעל המקרר בתאורה, כדי לראות את תכולת המקרר. ודעתו נחה גם מפעילות המנוע, המונע את קלקול המאכלים.

עוד יש לדון במה שמובא בשם הרב אויערבך, במנחת שלמה, שלא שייך לא ניחא ליה במערכת שתוכננה לפעול כך מלכתחילה.

וגם, האם ניתן לכלול מעשים בגדר "ניחא ליה", כאשר לולי איסור

11. מכאן שתוספות סוברים שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, אסור מדרבנן. ואם היה לוקח את הענבים לאוכלם, והיה נוח לו בכך שנתקן ההדס, היה אסור. ולא כדעה המרחיקה לכת, שגם פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר, כפי שהרחיב הרב עובדיה יוסף ביביע אומר חלק ד סימן לד.

12. סימן שכ, סעיף יח.

13. עיין ביביע אומר חלק ד אורח חיים סימן לד שהביא ראיות רבות לכך, אלא שכאמור הוא הרחיק עוד להתיר גם פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן.

שבת, היתה התוצאה נוחה לעושיהם.

א. תוספת הנאה

ההנאה הנגרמת מהדלקת האור ניתן להגדירה זניחה ביותר. שהרי כל שבת מכבים את האור, ואין בכך כל פגיעה בשימוש במקרר. שכן לכולם יש אור טבעי, או לחילופין, אור נורות המטבח, המסייע לראות כל פינה במקרר. והנורה הנדלקת בפתיחה, אינה אלא תוספת הנאה מזערית, שכמעט לא קיימת. גם הפעלת המנוע אינו צורך אמיתי. כפי שהיה במשך שנים רבות, שהמקררים היו ללא החידושים הטכנולוגיים, ועדיין נעשה שימוש שוטף במקרר, ללא כל קושי. זאת ועוד, הרי בכל שבת רגילים להעביר את המקרר למצב שבת, ושום אוכל לא מתקלקל. ולא מפאת דרישת הלקוחות הוכנסו החידושים הטכנולוגיים, אלא המפעלים הם שהחליטו על ייצור מקררים חדישים וחכמים יותר.

ניתן גם להוכיח שתוספת הנאה זעירה אינה נחשבת הנאה, מן ההלכה שמצינו בנוכרי המדליק נר. הנה שנינו במשנה (שבת קכב, א) "נכרי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור". כלומר, אם הגוי הדליק את הנר לצורך ישראל, אסור לישראל ליהנות ממנו. אבל אם יש עדיין קצת אור בחדר אין איסור כמפורש בשולחן ערוך:

> **אם יש נר בבית ישראל, ובא אינו יהודי והדליק נר אחר, מותר להשתמש לאורו, בעוד נר ראשון דולק** (אורח חיים רעו, סעיף ד).

היתר זה, כפי שהסביר המשנה ברורה, הוא גם אם הדלקת הנר הנוסף, הוסיפה אור בחדר. ובתנאי שהיה יכול לקרוא, גם ללא תוספת זו, כלשונו:

> **רצה לומר אף דעתה על ידי הנר הזה שהדליק בשביל ישראל, נתגדל האור יותר, אפילו הכי מותר. ומיירי כשהיה יכול מתחלה במקום הזה על כל פנים ליהנות קצת לאור הנר הראשון, ולכן שרי. ובלאו הכי,**

אסור (משנה ברורה אורח חיים סימן רעו ס"ק לב).

נמצא כי הנאה מזערית זו, שאינה נצרכת לאדם, כאשר הוא ניגש ומתכוון להוציא אוכל מן המקרר, אכן נחשבת "לא ניחא ליה", כלומר, לא אכפת לו.

ב. מערכת הבנויה לפעול אוטומטית

הרב מנשה צימרמן[14] שליט"א כתב את הדברים הבאים:

> **דעת הרשז"א אוירבך** (מנחת שלמה חלק א צא, ט) **שהסוגר דלת מקרר שיש בה נורה שנכבית בזמן הסגירה - הדבר נחשב כאילו לחץ על מתג הנורה, ויש לדון זאת כמתכוון גמור, ולא רק כמו פסיק רישא. הדברים הובאו ב'שמירת שבת כהלכתה'** (לא, הע' א)[15].

14. תחומין מב במאמר "הפעלה אגבית של מנגנון חשמלי בשבת", אות ה.

15. קביעה זאת, לעניות דעתי אינה מדויקת. כי עיינתי בדברי המנחת שלמה המצוטט, ושם אינו מדבר על כיבוי אלא על הדלקה. מיקוד הדיון סביב פעולת ההדלקה יוצרת הבדל גדול וניכר. ראשית משום שאין בפעולת הכיבוי איסור תורה, בצורה ודאית. שנית, הוא אינו קובע שיש לאסור משום שזו מערכת שתוכננה לפעול באופן אוטומטי, אלא בגלל שאם זה לא היה שבת, היה ניחא ליה. והאיסור לא יכול ליצור לא ניחא ליה, כמובא בלשונו:

הנני להעיר בהגדרת הענין של פסיק רישא דניחא ליה, ולדוגמא נדון במי שרוצה לפתוח בשבת את המקרר, ונזכר ששכח בערב שבת להוציא את הנורה שבתוך המקרר, ונמצא שעל ידי הפתיחה יש כאן פסיק רישה של מלאכת מבעיר. ואף שהאיש הזה דרכו בכל ערב שבת להוציא את הנורה, וגם עכשיו טרח הרבה למצוא נכרי כדי לפתוח הדלת, והוא מצטער מאד, ואינו רוצה שתיעשה על ידו מלאכה בשבת, אפילו הכי ברור הדבר דהרי זה חשיב פסיק רישה דניחא לי', ואסור לכולי עלמא לפתוח הדלת. גם לדעת המתירים בפסיק רישה דלא ניחא לי', והיינו משום דאם נאמר שמותר הרי שוב ניחא לו ליהנות מהאור שנעשה בהיתר, ע"כ.

הרי כי לא אסר את פתיחת המקרר משום שזו מערכת שתוכננה לפעול באופן אוטומטי, אלא משום שפעולה זו מוגדרת "פסיק רישא דניחא ליה".

עוד מוכח כדברי, מכך שכחיזוק לדבריו הביא ראיה מדין פרה אדומה, הנידון כאן בהמשך דברינו, ושם לא מדובר כלל במערכת אוטומטית.

ואולם שמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל... דמכיון דבאופן קבוע נעשית ההדלקה על ידי פתיחת הדלת, והכיבוי נעשה רק על ידי סגירתה, אפשר דחשיב כמעשה בידים, ואינו בגדר פסיק רישיה[16].

אלא שכנגד דעתו של הרב אויערבך, הציג הרב צימרמן את שיטת הרב משה פיינשטיין, החולק על סברא זו. ולעניות דעתי ברור, שלא נתקבלה דעתו זו של הרב שלמה זלמן אויערבך על כל הפוסקים. כפי שמצאנו בפסקי הרב עובדיה יוסף, שלא אומרים פסיק רישיה בשימוש במים חמים, אשר השמש היא שחיממה אותם, בדוד השמש. אין חולק על כך שדוד השמש הוא מערכת שנבנתה ותוכננה לחימום מים, ובכל זאת פוסק הוא לקולא. מלבד זאת ראיתי בספר דברות אליהו[17], בדין אזיקים אלקטרוניים הקשורים על היד, שמתיר להסתובב למרות שזה פסיק רישיה, אף שזו מערכת עשויה לכך, ומפני שלא ניחא ליה.

בטעמם של הפוסקים שמיאנו לקבל סברא זו של הרב שלמה זלמן אוירבעך, נראה לי, שזה משום שאין לה מקור. שהרי בסיסו של היתר פסיק רישיה עיקרו מיוסד על כך שהעושה אינו מתכוון כלל, והשאלה היא אם אכן מתכוון אם לאו. וברור שפתיחת המקרר מורכבת משני מעשים שונים, פתיחת דלת, והפעלת אור. את האחד הוא רוצה, ואת האחר לא. נמצא כי אין זו סברא מוכרחת, ובמלאכה דרבנן הולכים אחר

אין להימלט מכך שתלמידו, בספר שמירת שבת כהלכתה, אכן מצטט סברא זו בשם הרב אויערבך. אך אין זה אלא פלא, כי הרב אויערבך לא כתבה מפורש, בתשובה זו. והמעיין בתשובתו הנזכרת לעיל, יווכח לדעת כי בכל התשובה לא הובאה כל ראיה שתחזק סברא זו. ואולי למד זאת הרב צימרמן מהמשך התשובה, שם כתב הרב שלמה זלמן אויערבך שאפילו אם יימנע האדם מן ההנאה, הדבר עדיין אסור. אלא שהרב אויערבך לא הביא כל סימוכין, או ראיה שתחזק ותוכיח את צדקת טענתו.

ועיין במאמר של הרב צימרמן, שמתמודד בשאלות שונות שעולות מתשובה זו.

16. גם ציטוט זה, אינו מביע פסיקה הלכתית ברורה, אלא רק "אפשר". כלומר, אין כאן קביעה והכרעה, אלא הצעה של סברא.

17. חלק ח סימן כג.

המקילים.

יתירה מכך, חידושו ההלכתי של הרב אויערבך נאמר רק לגבי מלאכת הבערה, האסורה מן התורה, כמפורש בלשונו "ונמצא שעל ידי הפתיחה יש כאן פסיק רישא של מלאכת מבעיר". ובניגוד לאופן בו הוצגו דבריו, במאמר הנכבד של הרב צימרמן. לכן נראה להלכה, כי אין קשר בין חידושו של הרב אויערבך, לנידון דידן.

ג. לא ניחא ליה בגלל איסור שבת

גם אם תוגדר הנורה שנדלקה או המנוע שהופעל, יחד עם המערכות הטכנולוגיות, כהנאה, עדיין ברור שאדם המקפיד להעביר את המקרר, מידי ערב שבת, למצב שבת, אינו מעוניין בהדלקת האור או בהפעלת שאר המערכות.

אם כי נקודה זו שנויה במחלוקת, כפי שהביא השדי חמד. האם כאשר המעשה אינו נוח לו מפאת האיסור, זה אכן נחשב ש"לא ניחא ליה". הרב עובדיה הביא דיון זה ביביע אומר חלק ד, סימן לד אות לה, בנוגע לשאלה אם להתיר פתיחת מים חמים שחוממו בדוד שמש, כאשר יש פסיק רישא. כי בעת פתיחת הברז ייכנסו מים נוספים לדוד, ויתחממו בו, ואלו דבריו:

> (לה) **ובר מן דין**[18] **יש להוסיף דבנידון דידן אין הדבר ברור שהוא בגדר פסיק רישיה דניחא ליה, כי הרבה פעמים יש מספיק מים חמים בדוד שיוכל להשתמש בהם בשבת ובמוצאי שבת לשטיפת כלים ולרחיצה וכדומה, גם מבלעדי המים הצוננים החודרים אל תוך הדוד, מכיון שהדוד גדול הכמות ומחזיק מים מרובים ויש בו די והותר. ונמצא דהוי פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן, שאף לדעת התוספות** (שבת קג) **יש להקל... והכי נמי הוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן. ואפילו**

18. בסעיפים הקודמים טען הרב עובדיה יוסף, שגם פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר. וכאן הוא אומר, שאפילו אם לא נקבל היתר הזה, עדיין מותר, שהרי אפשר ומדובר ב"לא ניחא ליה".

במשפחה ענפה ומרובת אוכלוסין (כן ירבו בן פורת יוסף), שיש להם צורך תמיד במים חמים מרובים לשטיפת כליהם וכביסה ושאר דברים הצריכים וחיוניים למשק הבית (ועיין נדרים פא), ונמצא שיש בזה פסיק רישיה דניחא ליה, הנה גם בזה אין הדבר ברור כל כך שיחשב פסיק רישיה דניחא ליה. כי יש לומר שאם כוונתו רק לשם השימוש במים חמים כרגע, ואינו מתכוין לזרימת מים צוננים נוספים לדוד, מחמת איסור שבת, חשיב גם כן פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וכמו שכתב כן הגאון מהר"ד פארדו בספר שושנים לדוד (פרק ד דנדרים), והובא בשדי חמד (מע' פ כלל לא), דמכיון דלא ברשיעי עסקינן הוי כפסיק רישה דלא ניחא ליה. אלא שהשדה חמד שם כתב: ולעניות דעתי קשה לומר דמשום הכי יחשב פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שנראה שכל שהוא חפץ בדבר הנעשה שיש לו איזה תכלית ממנו חשיב שפיר ניחא ליה, אף על פי שמחמת האיסור לא ניחא ליה. ודוקא לענין דבר שאינו מתכוין אמרינן דמסתמא מפני האיסור לא מכוין, וכמו שכתב הר"ן פרק גיד הנשה. אבל למחשביה פסיק רישיה דלא ניחא ליה זו לא שמענו וצריך יישוב בדבר זה. ואני אמרתי בחפזי. ע"כ. ולכאורה יש להביא חיזוק לדברי השדי חמד לפי מה שכתבו התוספות (ב"מ ל) ד"ה אף עובד דניח"ל, ואם תאמר עלה עליה זכר אמאי פסולה הא ודאי דלא ניחא ליה לפסול פרה שדמיה יקרים בשביל דבר מועט. ויש לומר שאם היתה כשרה הוה ניחא ליה, ולכך אין להכשיר. עכ"ל. והכא נמי אם יותר לו מטעם זה, שוב יהא ניחא ליה שממילא יהיה לו מים מרובים לצורך תשמישיו המרובים (במשפחה גדולה כנזכר לעיל). אמנם בשו"ת חלק לוי (סימן צו) כ' כעין דברי השושנים לדוד לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דחשיב אין צריך לגופה כשאינו רוצה בזה מצד האיסור שבדבר דמוקמינן לגברא בחזקת כשרות דלא ניחא ליה בהכי. ע"ש.

הרי כי נחלקו הפוסקים אם לא ניחא ליה מחמת האיסור, אבל ניחא ליה התוצאה של מעשהו, האם זה מוגדר "ניחא ליה", שלדעת שדי חמד

זה מוגדר ניחא ליה, אבל לדעת השושנים לדוד ועוד, המעשה מוגדר "לא ניחא ליה", מחמת האיסור.

עם זאת יש להסתפק הרבה, אם גם בנידון שלנו קיימת מחלוקת זו. מאחר ומצד אחד, כבר הסברנו שטעם החיוב בפסיק רישיה דניחא ליה הוא משום ש"אנן סהדי" שהוא מעוניין בכך[19]. וממילא, כיון שברור לנו שאינו מעוניין כלל בהדלקת האור במקרר, והראיה, שבכל ערב שבת מעביר את המקרר למצב שבת. אם כן הוא ודאי אינו רשע, ואינו רוצה לעשות איסור, ויש להגדיר זאת כ"לא ניחא ליה". אך מצד שני, אם נאמר כך, הרי שהדין של פסיק רישיה דניחא ליה קיים רק אצל אנשים שאינם שומרים תורה ומצוות, שהלא אנן סהדי שכל שומר תורה ומצוות אינו מעוניין לעשות איסור, וזה לכאורה תמוה[20].

4. בין הנאה לרגע להנאה מתמשכת

ונראה לי שהמקרה הנידון כאן אכן שונה מן המקרים עליהם נחלקו השושנים לדוד והחלק לוי מצד אחד, והשדי חמד מצד שני. כי מחלוקתם שייכת דווקא במקרים בהם נמשכת ההנאה מן המעשה גם לאחר הפעולה, ובכך נמצא כי הוא למעשה ישתמש וייהנה מן המלאכה. אבל במקרה שלנו, הוא כלל לא ייהנה מן המלאכה אחר כך. לכן יש מקום לומר שכולם יודו, שזה פסיק רישיה **דלא ניחא ליה**. ואין זה דומה לפתיחת מים מהדוד, שהלא במוצאי שבת בני המשפחה בוודאי ישתמשו במים שנכנסו לדוד בשבת, מחמת פעולתם והתחממו. ויותר קשה לומר שלא ניחא ליה בכך.

כדי לבסס את טענתי, אציג להלן את סוגיות הגמרא, בהם מובא דין זה, שמודה רבי שמעון בפסיק רישיה, ונראה כיצד בכולן מדובר על פעולה שנהנים ממנה גם לאחר זמן, כפי שמיד נראה.

---

19. אף לשיטת התוספות. ומה שאוסרים מדרבנן הרי זה משום גזירה.

20. כך הסביר בשו"ת חלק לוי, סימן צו.

תיקון ההדס

בגמרא (סוכה לג, ב) שהבאנו למעלה אמרו, כי אסור ללקוט ענבים מההדס לאכילה, אם אין לו הדס אחר, משום שזה פסיק רישיה דניחא ליה. כאן רואים בבירור, כי הנאתו מן ההדס תהא לאחר הלקיטה, שהרי לא יצטרך לחפש הדס אחר, לקיים בו את מצוותו.

יפוי קרקע

מובא במסכת שבת (דף קג, א) שאסור לזרד זרדים בשדה שלו, גם אם לוקטם לאכילה, כי הקרקע ממילא מתייפה. מקרה זה מוגדר "ניחא ליה", משום שאם הקרקע נתייפתה, הוא ייהנה מכך בהמשך, שלא יצטרך לנקות מקום זה.

מילה במקום בהרת

הגמרא במסכת שבת (קלב, ב - קלג, א) דנה אם מותר מן התורה למול קטן שיש לו נגע צרעת, במקום המילה. במסקנתה, מילה כזו נאסרה, אפילו לדעת רבי שמעון, הסובר דבר שאינו מתכוון מותר, ומשום שזה פסיק רישיה. ונראה שאכן יש כאן הנאה מן הדבר לאחר המעשה, משום שהתינוק מבריא כתוצאה מקציצת הבהרת, על כן נוח לו בכך גם לאחר זמן.

משאוי במקום בהרת

בהמשך שם, דנה הגמרא אם מותר לאדם מצורע, לשאת משאות. מצד אחד, הוא אינו מכוון להוריד את הנגע, אולם למעשה, הנגע מתרפא כתוצאה מכך. ולא התירה זאת אלא משום, שכך משמע בפסוק. בהכרח נזקקת הגמרא לפסוק, כי לולי היה מפורש בפסוק להיתר, היה הדבר אסור. שכן ודאי נוח לאדם שתוסר צרעתו, כי גופו יבריא, וזו הנאה הנמשכת לאורך זמן.

סחיטת הספוג

בהמשך המסכת מובא דיון בעניין סחיטת ספוג:

> **ספוג, אם יש לו בית אחיזה - מקנחין בו, ואם לאו - אין מקנחין בו** (שמא יסחוט הספוג). **אתאן לרבי יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין - אסור! - בהא אפילו רבי שמעון** (שסובר דבר שאינו מתכוון מותר) **מודה, דאביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות** (שבת, קמג א).

האיסור לו חוששת הסוגיא הוא מלאכת מלבן. וגם כאן אנו פוגשים בתובנה הנזכרת, שהרי אם התנקה הספוג, לא יצטרך לנקותו בהמשך, וברור שהדבר נוח לו.

צידת דבורים

אסור לכסות כוורת כדי להגן עליה מפני הגשמים, כיוון שפעולה זו צדה את הדבורים שבה (ביצה לו, א). גם כאן, ודאי שנוח לבעל הכוורת שהדבורים לא יברחו, ועל כן יש כאן דין של פסיק רישיה דניחא ליה.

סתימת חבית בסמרטוט בלוע ביין

הגמרא במסכת שבת מביאה דיון כיצד לסתום את פי החבית בשבת:

> **והאמר רב שימי בר חייא משמיה דרב: האי מסוכרייא דנזייתא** (בגד בלוע ביין) **אסור להדוקיה ביומא טבא** (אסור לסתום בו את החבית)**! - בההיא אפילו רבי שמעון מודה, דאביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות** (שבת קיא, א-ב).

ניתן להבין גמרא זו[21] בשתי דרכים, או שהאיסור הוא מעט ניקיון הנגרם לבד זה, על ידי דחיקת הסמרטוט בנקב, ורוחה נוחה מכך גם בהמשך, שכן הסמרטוט התנקה קצת. או שבעת הידוק הסמרטוט על פי

21. עיין תוספות ד"ה האי.

החבית נסחט יין מתוכו אל תוך הכלי[22]. והדבר נוח לו גם בהמשך, כי לבסוף הצטבר אצלו מעט יותר יין.

הפשטה

לכאורה יש להקשות מן הגמרא במסכת שבת (קיז, א) שם הביאה הסוגיה שחכמים התירו להפשיט את קרבן הפסח מכל חלקי עורו, גם אלו שאינם הכרחיים לצורך הוצאת הבשר, ומשום כבוד שמים. ומקשה הגמרא כיצד התירו זאת, הרי סוף סוף הוא מפשיט את הקרבן, ויש כאן מלאכה! והגמרא מתרצת:

> **כגון דלא קבעי ליה לעור - והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות! - דשקיל ליה בברזי** (שבת קיז, א).

התירוץ הוא, שאינו זקוק לעור. אלא שהגמרא ממשיכה לתהות על כך, הרי זה פסיק רישיה, וכולם מודים שהוא אסור. ולכאורה מפורש כאן שיש דין "פסיק רישיה דניחא ליה" אף שאינו נהנה מכך בהמשך, שהרי אינו צריך את העור.

אמנם ראה בריטב"א שפירש כי מה שאמרה הגמרא "דלא קבעי ליה לעור" לא התכוונה שאינו צריך אותו כלל, ולא ישתמש בו, אלא שאינו מפשיט למטרה זו. ועל כך הקשתה, הרי זה פסיק רישיה, ותרצה "ששקיל בברזא". כלומר מפשיט בכלי שגורם לנקבים בעור, ופוסלו לבל יהיה ראוי עוד לשימוש. על כן זהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, כלשונו:

> **ומפרקינן הכא במאי עסקינן דשקיל ליה בברזי. יש אומרים שאינו חושש לעשות נקבים וכיון דלא איכפת ליה בעור כלל, לא מודה ביה רבי שמעון, וכפי מה שפירש בעל הערוך** (חידושי הריטב"א, שבת, קיז עמוד א).

משמע מדבריו שבהבנה הראשונית בסוגיה היה אכפת לו מן העור, כי

22. כפי שהסביר המחבר בשולחן ערוך, סימן שכ סעיף יח.

סוף סוף יוכלו להשתמש בו. ועוד, שהמציאות בסוגיה זו דומה יותר למלאכה שאינה צריכה לגופה, כי פסיק רישיה עניינו שעושה מעשה היתר שגורר אחריו מלאכה, ואילו בסוגיה כאן מדובר שמפשיט את העור - וממילא זו מלאכה ממש, אלא שאינו צריך לה, ועל כן היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. אלא אם כן נוח לו בה, שאז היא חוזרת להיות מלאכה הצריכה לגופה.

שוב אנו רואים, שהעיסוק בגמרא בדין פסיק רישא, הוא על עור שייהנה ממנו אחר כך.

נטילת נשמה

הגמרא שואלת (שבת עה, א) מדוע הצד חילזון והפוצעו כדי ליטול את דמו, לא יתחייב משום נטילת נשמה, הרי אגב נטילת דמו, ימות החילזון. ומתרצת, שאינו מתכוון להמית את החילזון, ועל כך היא מקשה:

> **והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות!** (שבת, עה, א)

ולכאורה כאן אין לו עניין לאורך זמן, במיתת החילזון. אמנם עיין שם בתוספות ד"ה "וליחייב", שכותב שבהווה אמינא סברה הגמרא שנוח לו במיתתו של החילזון, כי "במה שממיתו יש תיקון קצת, שאינו מפרכס לכאן ולכאן, ונוח ליטול ממנו הדם". הרי שהפוצעו אכן חפץ במיתתו.

מכל האמור, ניתן להבין שמחלוקת השושנים לדוד עם השדי חמד היא דווקא במקרים הללו, שיש מקום לומר שהואיל והוא נהנה לאורך זמן מהמלאכה, אי אפשר לומר שאינה נוחה לו. אבל בנידון שלנו, אין פתיחת המקרר מעניקה הנאה מן התאורה ומשאר הטכנולוגיות לאורך זמן. ואנן סהדי בכך, שהרי כל שבת הוא קובע את המקרר על מצב שבת, וברור שהטכנולוגיות המופעלות אינן נוחות לו, על כן יש להגדיר זאת "פסיק רישיה, דלא ניחא ליה".

5. הקושיה מפרה אדומה

למרות האמור, עדיין נותרה נקודה אחת לבירור, והיא, הקושיא לכאורה, שקשה על השושנים לדוד. הנה לדעתו, במקרים שאינו חפץ באיסור, מוגדר מעשהו כ"לא ניחא ליה". אך קשה על כך מפרה אדומה, שם מוכח כי גם אם אינו חפץ באיסור, עדיין ניתן להגדיר מעשה כ"ניחא ליה", וכפי שהביא הרב עובדיה בדבריו[23]. הבנה זו, כאמור בדברי הרב עובדיה, מבוססת על תירוצם של התוספות[24]. אחר שהקשו כיצד נפסלת פרה אדומה אם עלה עליה זכר, הרי וודאי אין זה נוח לו שתיפסל פרתו, וכיון שמלאכה הנעשית בפרה אדומה ממילא, אינה נחשבת מלאכה, מדוע היא נפסלת? ותירצו: "שאם היתה כשרה הוה ניחא ליה, ולכך אין להכשיר".

הווי אומר, אם התורה לא היתה פוסלת פרה כזו, היה ניחא ליה שהזכר עולה עליה. לכן למרות שהתורה אכן פסלה פרה כזו, עדיין מוגדר מעשה זה "ניחא ליה" בכל אופן. משמע, שהגדרת "ניחא ליה" אינה תלויה ברצונו להמנע מאיסור. ומעתה קשה לכאורה על הנתבאר לעיל, שניתן להגדיר את פתיחת המקרר "לא ניחא ליה", משום שאינו רוצה באיסור, וצריך ביאור.

ברם יש לחלק בין דיני פרה אדומה לכל התורה כולה, ובעיקר, לדיני

23. כך הבין גם הרב שלמה זלמן אויערבך במנחת שלמה חלק א סימן צא, אות ט.

24. מדברי התוספות הללו יש להביא ראיה לכאורה, להבחנה שעשינו בין הנאה לרגע להנאה בהמשך, וכי אין להחשיב אלא זו הבאה בהמשך, כהנאה משמעותית, והראיה היא שתוספות שואלים "ואם תאמר הכניסה לרבקה ודשה אמאי כשרה מאי שנא מעלה עליה זכר דפסולה"? ומתרצים: "ויש לומר דהתם לא ניחא ליה בדישתה, שאינו מרויח כל כך דבלאו הכי נידושה התבואה". הביטוי "שאינו מרויח כל כך" בא לומר שהנאה שאינה משמעותית אינה נחשבת, אבל אם עלה עליה זכר נחשב הדבר שניחא ליה, כי לידת העגל היא הנאה שתבוא בהמשך.

שבת. כי הנה פסול הפרה האדומה מקורו[25] במה שכתבה התורה (דברים כא, ג) "אֲשֶׁר לֹא עבד בָּהּ", וקוראים "עוּבַּד". הכתיב של הפסוק משמעו, שמלאכה שהוא יעשה בפרה תפסול אותה. אך מן הקרי עולה, שגם כאשר נעשתה המלאכה מאליה - הפרה תיפסל. הפשרה ביניהם היא, שמלאכה הנעשית בפרה מאליה, ונוח לו בה, תפסלה. והקריטריון לכך הוא, האם נוח לאדם שיעלה על בהמתו זכר בדרך כלל, ולא הרצון שלו עכשיו.

מה שאין כן בהלכות שבת, מלבד הכלל השייך לכל התורה כולה, שאדם אינו עובר על איסור אלא אם עשאו בכוונה; הרי בשבת לא יוגדר מעשה כאיסור אלא אם כן נעשה מתוך "מלאכת מחשבת"[26]. ואפילו אם המלאכה נעשתה בדרך הרגילה, הוא פטור, אם אינו מעוניין בתכליתה, כגון מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכיון שבפרה אדומה אין כזה היתר, אין להשוות בינם.

ובנידון שלנו, הואיל והפותח את המקרר לא מעוניין בהדלקת האור, לא ניתן להגדיר זאת כ"ניחא ליה". ובכך תורצה הקושיה הנזכרת לעיל, על השושנים לדוד.

מלבד זאת, לפי דברינו לעיל אין קושיה כלל. כי פרה אדומה שונה בכך שאם ייוולד לו עגל, כתוצאה מעליית הזכר, ודאי תהא דעתו נוחה בהמשך, מחמת העגל שזכה בו. והיא הנאה מתמשכת, שדווקא בזה נחלקו השושנים לדוד עם השדי חמד, וכנתבאר. אך כשאין הנאה מתמשכת, יודו כולם שזה מוגדר "לא ניחא ליה".

---

25. כמבואר במסכת פסחים כו, ב. למרות שפסוק זה – "אשר לא עבד בה" – נאמר בעגלה ערופה, הרי לומדים פרה אדומה מעגלה ערופה, בגזירה שוה "עֹל" "עֹל", כמבואר בגמרא שם.

26. ביצה יג, ב – מלאכת מחשבת אסרה תורה.

6. עיון בשיטת הרמ"א

יש מקום לבעל הדין לחלוק ולומר, שכל הנאמר כאן טוב ונכון לשיטת המחבר, כי רק הוא פסק בכמה מקומות שפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, מותר. אבל הרמ"א לכאורה אסר כל פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, כפי שנראה במקורות הבאים:

א. "ולכן יש ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיצודו שם" (אורח חיים שטז, ג). זאת למרות, שאיסור צידת זבובים הוא דרבנן.

ב. "אסור (להוציא סכין מדופן החבית), דעושה נקב ופתח לחבית" (שם שיד, א). גם זה לכאורה איסור דרבנן, כי הפתח אינו עשוי להוציא ולהכניס.

ג. "אסור לשבור עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוון רק לאכילה, דהוי מוחק" (שם סימן שמ, ג). איסור מוחק זה הוא דרבנן, כי אין כאן מחיקה על מנת לכתוב.

ד. "ואסור לכבד הבגדים על ידי מכבדות העשויות מקיסמים, שלא ישתברו קיסמיהם" (שלז, ב).

איסור זה אינו אלא דרבנן, מאחר וכל המקלקלים פטורים בשבת.

אולם נראה שכל הדינים האלה הינם חומרא לכתחילה, שלא לעשותם בשבת, משום שנראים כמלאכה; ונרחיב במקרים אלו מעט, אחד אחד:

א. כשהביא דרכי משה דין זה, ציטט את דברי הבית יוסף שתמה הכיצד אוסרים זאת, ואין לאסור זאת אלא משום שיצא מפי גדול, כלשונו:

"כתב הבית יוסף שאף על פי שיש לדחות דברי בעל התרומה (שאסר לסגור התבה) כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה, וכתבו המרדכי סוף פרק כירה. ולא חזינן מאן דמפליג עליה, מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם". ואף שבבית יוסף כתב כן, לא פסק דין זה בשולחן ערוך, ורק הרמ"א מביאו. וכפי הנראה, כחומרא בעלמא.

ב. מלשונו של הרמ"א הן בדרכי משה והן בשולחן ערוך עצמו נראה, שמדובר במקרה שנוח לו בפתח הזה. על כן זה פסיק רישיה **דניחא ליה** באיסור דרבנן, ואין מכאן ראיה כלל.

ג. ראה בשערי תשובה שם אות א הביא, כי רבים מפוסקי אשכנז חלקו על הרמ"א בדין זה:

"עיין באר היטב ס"ק ה (שמפקפק באיסור זה) ועיין בדגול מרבבה שכתב היתר גמור הוא... אבל בעלמא מותר אף לגדולים, והמחמיר יחמיר לעצמו, אבל לא לאחרים". על כן נראה שדברי הרמ"א הם הנהגה נכונה לכתחילה, ולא איסור ממש.

ד. בדרכי משה מבואר שאין זה איסור המקובל על הכול, שכתב: "ויש אוסרין לכבד מטעם ששובר את פסקי המכבדות בפסיק רישיה". נראה כי אכן נפסק כמותם לחומרא, אך לא מעיקר הדין.

יש להוכיח שבפסיק רישא דרבנן הרמ"א מתיר מעיקר הדין, מכמה מקומות שלא העיר כאמור לעיל. כגון (סימן תרמו סעיף ב) לגבי הדס שפירותיו מרובים מעליו, שאם מלקט את הפירות לאכילה ויש לו הדס אחר הדבר מותר, משום שזה פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, וכפי שכתבו התוספות שראינו לעיל. גם בסימן שכ סעיף יח כתב המחבר שמותר לסתום נקב בחבית בעזרת בגד שיש לו בית יד, אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט, ובתנאי שאין שם כלי לקבל את היין. וזו לשונו: "טוב להנהיגם שלא יהיה כלי תחת החבית בשעה שפוקקין הנקב". והדבר מותר מכיוון שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. וגם על כך הרמ"א לא העיר כלום, והסכים להיתר זה.

7. מסקנה

אם שכחו להעביר את המקרר למצב שבת, מותר לפתוח ולסגור את הדלת, ולקחת את המאכלים, כי זהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, באיסור דרבנן. דבר זה מותר גם לדעת הרמ"א, כי החומרא של הרמ"א במקרים דומים הייתה רק לחובת זהירות לכתחילה. אמנם ההיתר תלוי בכך שבדרך כלל הוא דואג לקבוע את המקרר על מצב שבת, כי אז ברור שגם

אם שכח לעשות כן, הרי שלא ניחא ליה בהדלקת האור, הפעלת המנוע, ושאר הטכנולוגיות. ויפתח ויסגור בשינוי כלשהו, כגון ביד שמאל ובזרת, כדי לזכור שאין היתר זה ניתן אלא מפאת שעת הדחק - ובשבוע הבא לא ישכח שוב.

סימן ט – שאיבת חלב אֵם בשבת

1. מבוא
2. איסור חולב מבהמה
3. פסיקת המחבר בדין חולב מבהמה
4. שאיבת חלב בתוך כלי
5. פסיקת השולחן ערוך בדין שאיבת חלב
6. ספק ספיקא
7. להלכה

1. מבוא

השאלה

פנתה אלי אשה מינקת, והציעה לפני את השאלה הבאה: בתי בת שישה חודשים, מתקשה מאד ביניקת חלב. לכן אני שואבת חלב לבקבוק, ומשם היא שותה. רצוני לשאול את כבודו שיחי', אם מותר לי לשאוב בשבת. כי אם אני לא שואבת את החלב אני סובלת, וגם לבתי קשה כי עיקר מזונה מהחלב שלי. זאת ועוד, מבחינתי, יותר נוח לשאוב באופן ידני, למרות שברשותי משאבה חשמלית. אם אכן מותר לשאוב, האם מותר לי לשאוב ידנית.

תשובה

לכאורה מפורש בשולחן ערוך לאיסור:

> **לא תקל אשה חלב מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקדירה ותניק את בנה** (סימן שכח, סעיף לד).

כך ראיתי גם במאמר דומה של הרב אריה כץ, באמונת עיתיך 107, שם פסק בצורה חד משמעית, שאישה החייבת להקל מעליה את גודש החלב - תשאב אותו "לאיבוד" (כלומר: תשפוך אותו מיד), ולתינוקה תתן חלב שנשאב לפני שבת.

כשהצעתי תשובה זאת לפני השואלת, שמעתי את צערה הגדול. תמיד אני רגילה לשאוב היישר לבקבוק, אמרה לי, ומן הבקבוק, אני תיכף מגישה את החלב לתינוקת. אם אצטרך לשפוך את החלב, אחוש תסכול גדול. לכן עיינתי שוב בשאלה זו, ובחנתי האם אכן יש מקום להקל, מחמת צערם של האם והתינוקת.

עיקר העיון יהיה בשאלה האם איסור שאיבת החלב הוא מהתורה או מדברי חכמים; וכן האם המקרה עליו מדבר השולחן ערוך הוא גם כשהתינוק לא מסוגל לינוק בעצמו, או רק במקרה שבו אין צער לתינוק (כגון שהאימא יוצאת ומשאירה חלב עבור המשרתת שתיתנו לתינוק)?

יתכן שההיתר פשוט מצד פיקוח נפש, הדוחה את כל האיסורים. אולם יש לדון האם אפשר להרחיב את ההיתר, גם למקרים בהם אין סכנת חיים (כגון בתינוק המסוגל לשתות תחליפי חלב לתינוקות, אולם מוסכם שחלב אם עדיף עבורו).

2. איסור חולב מבהמה

מובא במסכת שבת (צה, א):

> **תנו רבנן: החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת, המכבד, והמרבץ, והרודה חלות דבש, שגג בשבת - חייב חטאת, הזיד ביום טוב - לוקה ארבעים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות.**

הלכה כחכמים, אלא שנחלקו הראשונים אם חכמים חולקים על כל דיני הברייתא, וכל המלאכות הנזכרות איסורן מדרבנן, או שנחלקו רק על סוף רשימת המלאכות, המכבד והמרבץ והרודה, אבל לא על החולב

והמחבץ והמגבן[1].

כדעה זו, שהחליבה בשבת אסורה מהתורה, פסקו ראשונים רבים, הלוא המה רש"י בפירושו[2], הרי"ף[3], הרמב"ם[4], הרא"ש[5], רבנו חננאל[6] והמאירי[7].

אלא שמפורש שם בסוגיה שהחולב אסור משום מפרק, והמפרק הוא תולדה של מלאכת הדש. וכבר הקשו התוספות (שם ד"ה "החולב") הרי בדף עג עמוד ב נחלקו רבי יהודה וחכמים, אם דישה נאסרה בגידולי קרקע בלבד, או בכל דבר. והלכה כחכמים. ומעתה, תמהו התוספות, מדוע אסור החולב באיסור דש מן התורה. ותירצו, שלא מדובר לחכמים, אלא לשיטת רבי יהודה, כלשונם:

> **החולב משום דש הוא וכו' ואתיא ברייתא כרבי יהודה דאמר, יש דישה שלא בגידולי קרקע, כדפריש לעיל בפרק כלל גדול** (שם עג, ב). **וכן נראה לר"י, דודאי כרבי יהודה אתיא.**

מלבד התוספות, הרשב"א והרמב"ן גם הם פירשו את הסוגיה ברוח זו.

---

1. הטעם לומר שהמחלוקת היא רק על סוף הרשימה, הוא על פי דברי הגמרא בהמשך, ממנה משמע בפשטות שהחולב חייב: "אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה: חולב חייב משום מפרק, מחבץ חייב משום בורר, מגבן חייב משום בונה. המכבד, המרבץ והרודה חלות דבש, שגג בשבת – חייב חטאת, הזיד ביום טוב – לוקה ארבעים, דברי רבי אליעזר".
2. על פסחים סה, א ד"ה "אחד ואחד זה".
3. שבת לא עמוד ב.
4. הלכות שבת פרק ח הלכה ז. והקשו על דבריו שם, כיצד פסק שהחולב הוא תולדת דש, הלוא פסק שאין דישה אלא בגידולי קרקע. ותירצו, שגם בהמה נחשבת לעניין זה כגידולי קרקע. ובצירוף דברי רבנו אברהם בן הרמב"ם, שהכלל "אין דישה אלא בגידולי קרקע" נאמר רק באב מלאכה, אבל התולדה מְפַרק - לא נאמר בה כלל זה.
5. שבת פרק ז אות ב.
6. שבת צה, א בפירושו לסוגיה.
7. שבת צה עמוד א ד"ה "החולב".

וברשב"א אף הביא, שכן הוא דעת רב האי גאון.

מלבד זאת, נקטו פוסקים רבים להלכה, שאין בחליבה אלא איסור דרבנן, כי כן מבואר במסכת כתובות:

תניא, רבי מרינוס אומר: גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא? יונק - מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן (כתובות ס, א).

כלומר רשאי החולה, הגונח מכאב הלב, לינוק חלב עז בשבת, לצורך רפואתו. ונחלקו המפרשים בפירושה.

א. יש אומרים שהחליבה אסורה מן התורה, אבל היניקה מן הבהמה יש בה שינוי המוגדר "מפרק כלאחר יד"[8]. על כן היא מותרת, כשם שהותרה מלאכה דרבנן עבור כל חולה[9].

ב. אבל יש אומרים שהצורך בשינוי הוא דווקא לשיטת רבי אליעזר, לפיו יש איסור תורה בחליבה; אבל לפי חכמים הסוברים שלא נאסרה החליבה אלא מדרבנן, היניקה תהא מותרת, גם אם לא היתה היניקה מוגדרת כשינוי, ומשום שמותר לעשות מלאכה דרבנן, עבור חולה[10].

ג. יש דעה נוספת בראשונים, לפיה ההיתר הוא בגלל "תרי דרבנן". כי עצם החליבה אסורה מדרבנן, ולחולה הותר לעשות איסור דרבנן בשינוי[11]. וכך מסבירים הראשונים שפסקו שאין היתר לעשות מלאכה מן התורה בשביל חולה, מלבד מלאכה דרבנן ובשינוי. החליבה לשיטתם היא איסור דרבנן, וכשהאדם יונק מן העז, גם זה שינוי. נמצא שיש כאן איסור דרבנן בשינוי, המותר לחולה שאין בו סכנה[12].

---

8. זו שיטת התוספות שם.

9. כדעה הראשונה המובאת בשולחן ערוך, סימן שכח סעיף יז.

10. גם זה בתוספות שם, וברשב"א שבת צה ע"א ד"ה "ואי קשיא לך" וברמב"ן שבת צה עמוד א ד"ה "חולב חייב".

11. שיטה זו הובאה בתוספות שבת עג עמוד ב סוף ד"ה "מפרק".

12. כך פירש הרטב"א שם; והרמב"ן שבת קמד עמוד ב; והרשב"א שבת צה עמוד א. הביאם היביע אומר חלק ט אורח חיים סימן ל.

שיטת הראשונים הסוברים, שחליבה אסורה מדרבנן, מתחזקת מדברי הירושלמי, שכתב בפירוש כי לפי חכמים, אין איסור חולב, אלא מדרבנן[13].

3. פסיקת המחבר בדין חולב מבהמה

כעת עלינו לברר כיצד הגדיר מרן המחבר, את איסור החליבה, בשולחנו הגדול. ואף שלא מצאנו לכך התייחסות מפורשת, ניתן ללמוד את דעתו ממקומות אחרים.

הנה פסק המחבר בסוגיית ה"גונח", שמותר לינוק מבהמה בשבת משום צער:

> **גונח, מותר לינק חלב מהבהמה, דבמקום צערא לא גזרו רבנן. ויש אומרים שאם אין לו אלא צער של רעב, אסור לינק מהבהמה בשבת**
>
> (סימן שכח, סעיף לג).

וכיוון שהוא פסק (סימן שכח, סעיף יז) שאין לעשות איסור דרבנן בשביל חולה שאין בו סכנה אלא בשינוי, נוכל להסיק מדבריו, שהאיסור לינוק מבהמה בשבת הוא איסור מדרבנן.

---

13. שבת פרק ז הלכה ב (דף נב סוף עמוד א), שם מפורש בלשון הברייתא שחכמים חולקים על כולה.

בביאור טעמם נראה, שהם סוברים כי אין דישה אלא בגידולי קרקע. והנה רבי אברהם בן הרמב"ם (שו"ת ברכת אברהם שאלה יח) הסביר, מדוע לרמב"ם (הלכות שבת פרק ח הלכה ז), יש איסור חובל מן התורה, כתולדה דמפרק. הרי אין דישה אלא בגידולי קרקע. ותירץ שאין כללי התולדה דומים ככללי האב.

אמנם הירושלמי לשיטתו הביא שם בפרק ב הלכה ה, שכללי האב חלים על התולדה (שם אמרו כי אם אב המלאכה הוא שחיטה, בה אין מחייבים אלא כשנעשתה לצורך, ובדיוק באופן זה, אין לחייב על התולדה שלה, שהיא עשיית חבורה, אלא אם כן נעשתה לצורך, עיין שם).

בהסבר זה מובנת גם שיטת התוספות, שבהרבה מקומות פירשו את דברי הבבלי, על פי המובא בירושלמי. ויש לי בזה אריכות דברים, ובעזרת השם, בבוא הזמן, אקווה להוציא עניין זה לאור.

המשנה ברורה[14] אמנם הסביר, שכשאין אפשרות לעשות על ידי גוי, מותר לעשות מלאכה של תורה על ידי ישראל, בשינוי, עבור חולה שאין בו סכנה[15].

אלא שכנגדו יש מי שפירשו את דברי המחבר, על הדרך הנזכרת לעיל, שיש כאן איסור דרבנן בשינוי, וכך פירש העטרת צבי:

> **גונח. פירוש מיילל מכאב הלב (וחושי) [וחולי], והחלב טוב לו סמוך לחליבתו. מותר לינק. אף על גב דליכא סכנה, אפילו הכי לא אמרינן שיעשה על ידי כותי, לפי שאין רפואת החלב אלא דוקא כשהוא רותח, *גם כיון שהוא שבות הנעשה בשינוי שלא כדרך המלאכות* (עטרת צבי** שם סעיף לג).

הרב עוזיאל כתב ראיה אחרת, ממנה אפשר ללמוד, כי לדעת המחבר, האיסור אינו אלא דרבנן:

> **ומעתה נהדר אנפין לחקור דעת מרן בהלכה זו: והנה מרן לא הזכיר בפירוש דין חולב, אלא פסק "מותר לומר לגוי לחלוב בהמתו בשבת כיון שהחלב מצערה" (סימן שה סעיף כ). משמע מדבריו שמותר לומר לו אפילו בשבת, ואפילו אם הוא חולב לצורך ישראל ... ואם נאמר שחולב אסור מדאורייתא, אין להתירו אפילו על ידי גוי. וכמו שכתב מרן ז"ל: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות - מותר לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה לדבר צורך הרבה או מפני מצוה" (סימן שז סעיף ה). דוק מינה דבדבר שהוא מלאכה ואסור מדאורייתא - אין היתר לומר לגוי לעשות**

14. שכח, ס"ק קז.

15. ובעוניי נראה לי להסביר שסֶבֶל הוא יותר חמור מחולה שאין בו סכנה. ועיין מה שכתבתי בזה בספרי "בעקבות המחבר" חלק א בפרק "איסור דרבנן עבור חולה", ובעיקר מעמוד רנח.

בשביל ישראל, אפילו ביש בו צורך גדול[16] (שו"ת משפטי עוזיאל כרך א, אורח חיים סימן י).

אך הרב עובדיה יוסף[17] חולק עליו, וטוען שיתכן שאין ראיה מהשולחן ערוך כדעת המקילים, אלא כיוון שצער בעלי חיים מן התורה, שמא התירו אמירה לנכרי גם באיסור תורה (כפי שהתירו לבקש מגוי לחתום על שטר מכירה בארץ ישראל, משום חשיבות המצווה, אף שכתיבה אסורה מהתורה).

אמנם נראה לי שהערה זו לא נעלמה מעין הבדולח של הרב עוזיאל, אלא שלדעתו, גם צער אדם הוא מן התורה. כי אם צער בעלי חיים הוא דאורייתא, כל שכן צערם של בני אדם. ואף על פי כן, לא התירו אמירה לנכרי באיסור תורה בשביל צער, אלא רק איסור דרבנן משום צער.

במסקנתו, סבור הרב עובדיה יוסף, שהמחבר פסק כשלושה עמודי עולם, שהם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ולפי דעתו, המחבר סבור כי החליבה אסורה מדאורייתא.

סיכום: לדעת התנא רבי אליעזר, החליבה בשבת אסורה מהתורה, והראשונים נחלקו מה דעת חכמים בנושא: לרבים מהם, יש בכך איסור תורה; אך לשיטת הירושלמי, רב האי גאון, וכמה ראשונים אחרים, האיסור הוא דרבנן. מרן השולחן ערוך לא פירש דבריו, והאחרונים נחלקו בדעתו.

ולדעת הטוענים שאין איסור תורה בחולב, הטעם לכך הוא משום ש"אין דישה אלא בגידולי קרקע", ובהמה אינה גידולי קרקע.

16. אמנם המעיין בתשובתו יפה יראה נכוחה שלא רצה להקל רק בגלל זה, והביא שאמנם הרבה פוסקים שסוברים שהוא איסור תורה, אלא שבשעת הדוחק גדול מותר לסמוך על דעת יחידים. מכאן שלא הכריע שהאיסור דרבנן, אלא יש ספק בדבר.

17. יביע אומר חלק ט סימן ל.

4. שאיבת חלב בתוך כלי

אחר שנתבאר כי לחלק מן השיטות, איסור חליבת בהמה בשבת הוא מדרבנן. נראה, שכך גם תהא שיטתם בדין שאיבת חלב האישה. כי עיקר הטעם מחמתו פטרו הראשונים את החולב מאיסור תורה הוא, משום שאין דישה אלא בגידולי קרקע. וגם חליבת האשה, איננה בכלל דישה בגידולי קרקע, ואם כן לירושלמי ולכל הראשונים הסוברים כך, איסור שאיבת חלב הוא מדרבנן.

השאלה בה עלינו לדון כעת היא, אם האוסרים חליבת בהמה מהתורה, אוסרים גם חליבת אישה לתוך כלי, מהתורה.

נראה שגם לדעתם, חליבת אשה לכלי הוא איסור דרבנן. מאחר ואם יונק אדם חלב ישירות מן הבהמה, זו חליבה בשינוי. שהרי רגילים להוציא חלב בחליבה בידים, ולא ביניקה. ולפי זה יש מקום לומר, שכיוון שהדרך להוצאת חלב מן האשה הוא על ידי יניקה, אם כן כשהחלב נחלב לתוך כלי, הרי זה שינוי, והפעולה אסורה מדרבנן.

וכך נראה לדייק מדברי הרמב"ם (הלכות שבת פרק ח, הלכה ז):

> **הַדָּשׁ כִּגְרוֹגֶרֶת חַיָּב, וְאֵין דִּישָׁה אֶלָּא בִּגְדוּלֵי קַרְקַע. וְהַמְפָרֵק הֲרֵי הִיא תּוֹלֶדֶת הַדָּשׁ, וְחַיָּב וכו'. הַחוֹלֵב אֶת הַבְּהֵמָה - חַיָּב מִשּׁוּם מְפָרֵק. וְכֵן הַחוֹבֵל בְּחַי שֶׁיֵּשׁ לוֹ עוֹר - חַיָּב מִשּׁוּם מְפָרֵק, וְהוּא שֶׁיִּהְיֶה צָרִיךְ לַדָּם שֶׁיֵּצֵא מִן הַחַבּוּרָה.**

הנה לגבי חבלה בבעלי חיים דייק הרמב"ם וכתב "החובל בחי", כדי להבהיר, שבכלל דבריו גם בעלי חיים וגם אדם. אולם בחליבה דייק וכתב "החולב את הבהמה", כדי להשמיענו שהאיסור מהתורה הוא בבהמה בלבד, אבל שאיבת חלב מאישה, בידיים, הרי זה שינוי, והאיסור אינו אלא מדרבנן.

יתכן לומר אף יותר מכך, שאולי לדעתו, אין בשאיבת אישה כל מלאכה. ומשום שמצינו בסחיטת פירות, שאינה אסורה מהתורה אלא בענבים וזיתים, מאחר ונועדו להפקת יין ושמן. אבל בשאר פירות, הואיל

ולא נועדו לכך, אין בהם איסור[18]. והוא הדין בחליבה. הלא מהותה של מלאכת מפרק היא פירוק חלב מתוך הבהמה, באופן דומה לייצור יין מתוך ענבים. אבל אישה, כלל אינה מיועדת להוצאת חלב, אלא להנקת בנה, ותו לא[19].

ניתן להביא ראיה לכך, שלדעת הרמב"ם אין איסור תורה בחליבת אשה, מהגמרא (שבת קלה, א), שאמרה: "בן שמונה (=הנולד לשמונה חודשים) – הרי הוא כאבן, ואסור לטלטלו. אבל אמו שוחה ומניקתו מפני הסכנה". ובידו החזקה הביא הרמב"ם את היותו של הוולד מוקצה (שם פרק כה, הלכה ו), אבל לא הביא כלל את ההיתר להניק אותו, כי לא ראה כל איסור בהנקתה.

אמנם מדברי רבותינו בעלי התוספות נראה, ששאיבת חלב אסורה מהתורה. כי הנה דנה הגמרא בשבת (קלה, א) בדין תינוק שנולד לאחר שמונה חודשי הריון, ולפי הרפואה שבידם, לא היה לו סיכוי לשרוד, ואומרת:

בן שמונה הרי הוא כאבן, ואסור לטלטלו. אבל אמו שוחה ומניקתו, מפני הסכנה.

כלומר: התינוק מוגדר כנפל, ולכן דינו מוקצה. אולם האישה יכולה להניק אותו, משום הסכנה שבהצטברות חלב בדדיה. וכתבו שם התוספות ד"ה "מפני הסכנה":

ולא ידע רשב"א מאי אירא 'מפני הסכנה', דאפילו לא יהא אלא צערא בעלמא - מותר, אפילו היא לחלוב עצמה ולהויצא חלב שבדדין. אף

18. ראה רמב"ם שם, הלכה י. ולהלכה, סחיטת תותים ורימונים אסורה מדרבנן, ובשאר פירות אין איסור כלל (שולחן אורח חיים סימן שך, סעיף א).

19. אין גם מקום לטעון שדין שאיבת חלב מן האישה כלול באיסור החליבה מן הבהמה, כי ההלכה מפרידה בין חלב אשה לחלב בהמה, ובניגוד לחלב בהמה שיש לו דין חלב לכל ענין, בחלב של אשה אין כל דין חלב, ומן התורה מותר אף לבשלו עם בשר, כמבואר ביורה דעה סימן פז סעיף ד.

על פי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דחמיר איסורא טפי מאיסור טלטול - נראה דשרי, מידי דהוה אמפיס מורסא, דשרינן משום צערא.

מבואר בדברי התוספות, שההנקה היא איסור תורה. ורק במקרה זה, הואיל וזו מלאכה שאינה צריכה לגופה (שלא נעשית לצורך התינוק, רק כדי להקל על האישה), מותר. מכאן מוכח, שכשהשאיבה נעשית לצורך התינוק - הרי היא מלאכה הצריכה לגופה[20].

אלא שהריטב"א (שם) תירץ את קושיית התוספות בדרך אחרת.

אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה. ולאו דוקא סכנת נפשות, דאם כן מאי אידיא 'שוחה', אפילו להגביהו ולהניקו מותר. אלא משום צערא שיש לה צער מחלב דדיה, ובמקום צערא שרו רבנן, כדאמרינן התם: 'גונח יונק חלב בשבת, מ"ט מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן'.

משמע, שהאיסור דומה לאיסור היניקה, ולא כ'מפיס מורסא' שבתוספות. ואיסור היניקה הוא דרבנן, כי דימה את יניקת התינוק ליניקת החולה הגונח, ושתי הנקות אלה, נעשות שלא בדרך הרגילה.

5. פסיקת השולחן ערוך בדין שאיבת חלב

ה"תוספת שבת" למד מפסיקת השולחן ערוך, ששאיבת חלב אסורה מדרבנן. אלו דברי השלחן ערוך (סימן שכח, סעיף לה):

מותר לאשה לקלח מהחלב, כדי שיאחוז התינוק הדד ויינק.

רוב המפרשים הבינו שמדובר "שמקלח לתוך פיו של התינוק". ואם כן זו לכאורה מלאכה הצריכה לגופה, ויש לעיין מדוע התירוה.

---

20. וכך פסקו הרבה אחרונים, והם: המשנה ברורה, ערוך השולחן, ושולחן ערוך הרב וכף החיים. כולם סביב שולחן ערוך אורח חיים של, ח. והרדב"ז (חלק ו תשובה ב'ר"ב) הסביר שאינו נחשב שינוי, משום שדרכם הייתה שחולים שותים חלב זה.

המשנה ברורה, בשער הציון (שם ס"ק פ"א), פירש זאת בשני אופנים:

ועיין בתוספות שבת דסבירא לה דהוא מלאכה הצריכה לגופא, אם כן צריך טעמא על מה התירו בזה. ומה שמשמע מהתוספות שבת *דלחלוב מאדם אפילו לתוך כלי לא הוי כי אם מפרק כלאחד יד*, דגבי אדם אין דרך רק לינק. ודלא כלבוש ליתא, עיין בשבת קל"ה תוספות דיבור המתחיל מפני הסכנה ...
ואולי דהוא משום *דהוא בכלל סכנה*, אם לא יניק, ועם כל זה צריך עיון.

אם כן בפנינו שני פירושים מדוע הותר:
א. פירוש המשנה ברורה - משום הסכנה.
ב. פירוש התוספת שבת - משום שזו מלאכה בשינוי.

פירושו של התוספת שבת, קולע לכאורה השערה. כי השולחן ערוך כלל לא דן על היתרים משום סכנה (רק בתחילת הסימן הנזכר לעיל, נזכרו עניני סכנה בדבריו). אלא שהמשנה ברורה הקשה על פירושו, מתוך דברי התוספות שהבאנו למעלה.

ונראה שהתוספת שבת סבר, שהמחבר לא אחז בדעת התוספות להלכה, אלא בשיטת הריטב"א שראינו לעיל[21]. עוד יתכן, שגם אם סבר כדעת התוספות, לא אמרו בעלי התוספות דין זה אלא לשיטת רבי יהודה, לפיו מפרק שייך גם שלא בגידולי קרקע[22].

נמצא שנחלקו אחרונים בדעת המחבר, אם נאסרה שאיבת חלב מן

21. אלא שקצת קשה, כי הבית יוסף מביא בסימן ש"ל דברי התוספות. ועיין במפרש של התוספת שבת שמתרץ את הקושיה בדרך אחרת. והרב אריה כץ (במאמרו ב"אמונת עתיך") הביא בהערה מספר "תורת היולדת" בשם הרב וואזנר, שבזמננו רגילות הנשים לשאוב לילדיהם, ויודה התוספת שבת שהשאיבה היא מהתורה. ולעניות דעתי כלל לא נראה כך, כי ברור שהדרך הרגילה היא להניק את התינוק ישירות. ועיין שם שהביא דעות שאין להניק בשבת סמוך למוצאי שבת, כי ההנקה עצמה מלאכה, ולא הותרה אלא משום סכנה. וכל זה חומרות יתירות לדעתי, כי אין זה דישה כלל, אלא זו דרך האכילה של התינוק.

22. וכפי שמביאים בעצמם בתוספות בסוגית "גונח" (כתובות ס עמוד א), ד"ה "ומפרק".

התורה, או מדרבנן.

6. ספק ספיקא

מן האמור עד כה עולה, כי נחלקו הראשונים אם חליבה מבהמה אסורה בשבת מהתורה או מדרבנן; ואפילו אם נאמר שאסורה מהתורה, אנו עדיין בספק, שמא שאיבת חלב מאישה, אינה אסורה מהתורה.

מלבד זאת, נחלקו אחרונים בדעת השולחן ערוך. האם פסק להקל - כי האיסור הוא מדרבנן, ומותר משום צער התינוק, וגם משום צער האם. או שהחמיר בשני הדינים, ומלבד חליבת בהמה, גם שאיבת חלב מן האשה עצמה, אסורה לדעתו מהתורה.

כדי להכריע למעשה, נראה על פי מה שכתב הרב עובדיה יוסף, בכמה מקומות, שניתן לעשות ספק ספיקא להקל, כנגד מרן[23]. והנה כאן יש לנו ספק ספיקא, האם חליבת בהמה אסורה מהתורה, שהלא אין דישה אלא בגידולי קרקע; ואפילו אם נאמר שיש איסור תורה בחליבת בהמה, יתכן ששאיבת חלב בידיים נאסרה מדרבנן, כי זה שינוי (וממילא במקום צער, מותר). ואם נוסיף שיתכן שהמחבר עצמו פסק שאין בשאיבת חלב אלא איסור דרבנן, ההיתר ברור.

על מנת להוסיף זהירות על כל הנאמר כאן, ניתן לייעץ לאם, שתשנה את פעולת השאיבה. והנה יש שני סוגי שינוי בשבת:

א. עצם המעשה משונה (כגון בישול בשמש - כי אין דרך לבשל בשמש). ושאיבת חלב דומה לכך, לחלק מהפוסקים.

ב. עצם המלאכה אין בה שינוי, אך דרך הפעולה נעשית בשינוי, כגון הוצאת חפץ במרפק[24].

שאיבת חלב אשה, בדרך שונה מן הרגיל, אין בה כל בית מיחוש, לכל הדעות. כי התירו איסור דרבנן משום צער, וזה ממש בשינוי, לכן נמצא כי

23. האריך בזה ביביע אומר חלק ז סימן מד אות ז–יב, ובעוד מקומות רבים.

24. ועיין בספר "יד לשבת" שיעור יב מהרב יצחק דעי.

בידינו יש היתר מרווח[25].

7. להלכה

מותר למינקת זו לשאוב חלב בשבת, וליתנו לתינוקת, היות והיא אינה מסוגלת לינוק. ואף שהשולחן ערוך אסר לעשות זאת, כאמור בפתיחת המאמר, לא אסר זאת אלא לנוחות בעלמא. אבל כשאין התינוק יכול לינוק - הרי זה מוגדר מקום צער או חולי, ובזה לא גזרו רבנן.

טעמי ההיתר, מפורטים דלהלן:

א. יתכן שיש כאן חשש פיקוח נפש.

ב. גם ללא חשש פיקוח נפש, יש כאן ספק ספיקא. האם נאסרה חליבה מבהמה מן התורה או מדרבנן. ואף אם נאסרה מהתורה, האם שאיבה מאשה אסורה אף היא מהתורה. וכלל בידינו, שספק ספיקא, דינו לקולא.

ג. יתכן שלדעת הרמב"ם אין כאן איסור כלל, אפילו דרבנן.

ד. יתכן שמרן השולחן ערוך מודה בשני דינים אלו, שהם דרבנן.

ה. אפילו אם דעת מרן בשני דינים אלו שיש בזה איסור תורה, בספק ספיקא אנו פוסקים לקולא, גם נגד מרן.

ו. יש לייעץ לאשה זו, לשאוב את החלב בשינוי, כי בכך יסור כל חשש. מאחר והאיסור הוא דרבנן, ללא ספק. וממילא, משום צער התינוקת, מותר לשאוב את החלב לתוך בקבוק, ולתתו לה. ואין לדרוש שתשתמש במשאבה חשמלית, אלא במה שנוח לה.

לא תמיד אפשר לשאוב בשינוי. כפי ששמעתי מאותה אישה, שקשה לה מאד לשאוב קצת חלב. פעם חולבת ביד זו, ופעם ביד זו, ופעם בשתיהן יחד. כל המסירות הגדולה הזו, כדי שתזונת תינוקה תהא רק מן החלב שלה. לכן אם השאיבה בשינוי קשה עליה, רשאית היא לשאוב כפי

25. וראו את דברי הרב שמואל אריאל, במאמרו "עשיית מלאכה בשינוי בשבת, במקום צער או הפסד" (תחומין לא), שם התיר שאיבה עבור תינוק על ידי שינוי. ובהערה 58 פירט את דרך השינוי העדיפה לדעתו.

יכולתה.

הזנת התינוק בחלב אם, היא הטובה ביותר, כי זו התזונה המותאמת, ברמה הגבוהה ביותר. אין להפוך פעולה זו, הטבעית והנצרכת, לבעיה הלכתית סבוכה. ולדרוש מן האם פעולות מורכבות, כמו לשאוב חלב רב, לפני שבת. ובשבת, לשאוב חלב, ולזורקו. זו התעמרות באם, שאינה נצרכת על פי ההלכה. והנראה לעניות דעתי כתבתי.

אחרי כותבי כל זאת קראתי מאמר של הרב אוהד פיקסלר בתחומין לא עמוד 109 שכותרתו "שאיבת חלב אם בשבת" ודעתו להתיר מטעמים נוספים וביניהם שמה שמובא בשולחן ערוך ש"לא תקל אשה מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקערה ותניק את בנה" מדובר "באשה שיש לה גודש בדדיה, והיא רוצה לחלוב מהן ולהקל כדי שאחר כך תוכל להניק את בנה" והחלב הזה לא היה מיועד להאכיל לתינוק אבל שאיבה כדי להאכיל לתינוק הוא דרך אכילה ואין בה כל איסור. דבריו הגיוניים מאוד ומתווספים למה שהעלנו כאן.

סימן י – סחיטת שיער בשבת

1. מבוא
2. מקור האוסרים
3. מקור למקילים
4. סתירה בדברי המחבר?
5. בין סחיטה ליבוש

1. מבוא

כוכב יעקב יז תמוז תשפא
לכבוד הרב חגי הראל שיחי', השלום והברכה.
טרם אכתוב את שברצוני, אבקש לשתפך בהערכתי הגדולה על פעלך הרב, ומסירותך הנפלאה למען הישיבה, וגודל מאמציך בהפנמת חשיבות לימוד ההלכה.

עתה אגש להעיר על דבריך, כדרכה של תורה.

בעלון שיצא לאור בפרשת קורח, עסקת באיסור סחיטת שערות, המובא במגן אברהם (סימן שכו, ס"ק ח. וסימן ש"ל ס"ק ג), והועתק למעשה במשנה ברורה (שכו, כא) ובעוד פוסקים רבים. בהערה 6 הבאת שיש מקילים בזה, ולדעתם כל האיסור נובע מחומרה, ולא מעיקר הדין.

ברצוני לחזק דעה זו, ועל כך אכתוב להלן:

2. מקור האוסרים

מקור הדברים הוא בגמרא (שבת קכח, ב):

מילדין את האשה וכו'. מכדי תנא ליה מילדין את האשה וקורין לה

חכמה ממקום למקום, ומחללין עליה את השבת לאתויי מאי? - לאתויי הא דתנו רבנן: אם היתה צריכה לנר - חבירתה מדלקת לה את הנר, ואם היתה צריכה לשמן - חבירתה מביאה לה שמן ביד, ואם אינו ספק ביד - מביאה בשערה, ואם אינו ספק בשערה - מביאה לה בכלי וכו' אם היתה צריכה לשמן וכו'. תיפוק ליה משום סחיטה! - רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין סחיטה בשיער. רב אשי אמר: אפילו תימא יש סחיטה בשיער - מביאה לה בכלי דרך שערה. דכמה דאפשר לשנויי - משנינן.

מבואר כי אם היולדת צריכה שמן, רשאית חברתה לשמן את שערה בכמות נדיבה, ולהביא אותו אל חברתה היולדת, אפילו אם תצטרך לטלטל במרחב אסור. ואחר שתופיע אצל היולדת, תחלץ ותוציא את השמן משערה. על כך מקשה הגמרא, מדוע אין בכך חשש משום סחיטה? ותירצו רבה ורב יוסף, שאין סחיטה בשיער.

הטעם שאין סחיטה בשיער, הסביר רש"י שם:

שהוא קשה, ואין בולע.

להלכה פסק הרמב"ם כי אין סחיטה בשיער (הלכות שבת פרק ט הלכה יא) וזה לשונו:

וְאֵין סְחִיטָה בְּשֵׂעָר, וְהוּא הַדִּין לְעוֹר שֶׁאֵין חַיָּבִין עַל סְחִיטָתוֹ.

3. מקור למקילים

אמנם הרב המגיד כתב (שם) בפירושו, כי אף שאין איסור תורה, יש איסור דרבנן:

ואין סחיטה בשער וכו' פרק מפנין (שבת קכח) רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, אין סחיטה בשער ע"כ. ומיהו, איסורא איכא.

את דברי המגיד משנה הביא הבית יוסף בסימן ש"ל, ועל פיו הכריעו

הפוסקים, שאכן יש איסור לסחוט שיער, כמו שכתב מגן אברהם הנזכר לעיל בסוף דבריו, סימן ש"ל הנזכר.

לעומת זאת, מדברי הבית יוסף עצמו ביורה דעה סימן קצט מובא כי אין חשש סחיטה בשיער, ואין צורך להימנע מטבילה בשבת, כמבואר בלשונו:

> **כתב הכל בו** (סימן פו דף נד ע"ד) **אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת ויום טוב והיאך תנצל מסחיטת שער, ולכך אני אומר שראויה הטבילה לידחות עד מוצאי שבת ויום טוב ע"כ. ואף על פי שהן דברי הראב"ד בספר בעלי הנפש** (שער הטבילה עמוד צח) **אין לדחות דברי כל הני רבוותא, דשרו לטבול ביום טוב ושבת. ועוד, דהכי משמע בהדיא בריש פרק במה אשה יוצאה** (שבת נז, א) ***וחששא דסחיטת שער אינה כלום, שהרי פסק הרמב"ם בפרק ט מהלכות שבת*** (הלכה יא) ***שאין סחיטה בשער***, **וכתבתי טעמו בטור אורח חיים סימן ש"ל** (ד"ה ומ"ש ומכל מקום).

והנה הובא לעיל תירוצו של רב אשי, על קושיית הגמרא, מדוע אין חשש סחיטה במיצוי השמן מן השיער? ותירץ רב אשי, שאפילו אם יש סחיטה בשיער, יש להביא שמן זה בכלי, הקשור לשערה.

באופן פשוט נראה כי סבור רב אשי שיש איסור סחיטה בשיער, אבל כבר ביאר הבית יוסף באורח חיים סימן ש"ל, שאף לדעת רב אשי אין סחיטה בשיער, וזה לשונו:

> **רב אשי אמר אפילו תימא יש סחיטה בשער מביאה לה בכלי דרך שערה כמה דאפשר לשנויי משנינן ופירש רש"י דרך שערה כורכת הכלי בראשה בשערה ופסק הרמב"ם בפרק ט** (הלכה יא) **דאין סחיטה בשער ונראה שהוא ז"ל סובר *דדב אשי לאו לאיפלוגי אדבה ודב יוסף בסחיטת שער אתא* אלא לומר, דאפילו אי הוה סחיטה בשער, שפיר תני מביאה בשערה. ובפרק ב** (הלכה יא) **כתב מביאה לה כלי תלוי**

בשערה וטעמו משום דאף על גב דאין סחיטה בשער איסורא מיהא איכא, וכמו שכתב הרב המגיד בפרק ט ואם כן מוטב לעשות הוצאה על ידי שינוי מבלי איסור אחר, מלהוסיף עליו איסור סחיטה.

מבואר כי לדעת הבית יוסף (בשיטת הרמב"ם), מודה רב אשי כי אין סחיטה בשיער, על כל פנים מן התורה. ואמנם הביא בסוף דבריו את המגיד משנה, שמדרבנן אסור, ומתוך כך נראה שפסק כמותו להלכה, וכפי שכתב בשולחנו הגדול (סימן ש"ל סעיף א):

יוֹלֶדֶת הִיא כְּחוֹלֶה שֶׁיֵּשׁ בּוֹ סַכָּנָה, וּמְחַלְּלִין עָלֶיהָ הַשַּׁבָּת לְכָל מַה שֶּׁצְּרִיכָה; קוֹרְאִין לָהּ חֲכָמָה מִמָּקוֹם לְמָקוֹם, וּמְיַלְּדִין (אוֹתָהּ), וּמַדְלִיקִין לָהּ נֵר אֲפִלּוּ הִיא סוּמָא; וּמִכָּל מָקוֹם בְּכָל מַה שֶּׁיְּכוֹלִין לְשַׁנּוֹת מְשַׁנִּין, כְּגוֹן אִם צְרִיכִים לְהָבִיא לָהּ *כְּלִי מֵבִיאָה לָהּ חֲבֶרְתָּהּ תָּלוּי בִּשְׁעָרָהּ*, וְכֵן כָּל כַּיּוֹצֵא בָּזֶה.

וראה במשנה ברורה (ס"ק ו) שהכוונה להבאת שמן בכלי התלוי בשיער, כדברי הבית יוסף שהבאנו. נמצא איפה, כי השולחן ערוך מרמז כאן על איסור סחיטת השערות.

4. סתירה בדברי המחבר?

אלא שאם נכון הדבר, המחבר לכאורה סותר את עצמו. כי משמעות דבריו בשלחן ערוך יורה דעה, שאין חשש סחיטה בשיער. אבל באורח חיים משמע מדבריו בבית יוסף, שיש חשש לאיסור דרבנן, כנרמז בשולחן ערוך (שלא תספיג שערה, מחשש לסחיטה דרבנן, אלא תביא בכלי).

עוד קשה, שאם סבור המחבר להלכה, שיש איסור דרבנן, מדוע לא כתב ביורה דעה (סימן קצט סעיף ג), שעל הטובלת להיזהר מסחיטת השיער, הרי בדבריו שם הורה על טבילה, ולא הגביל דבר.

יתכן שאפשר לתרץ כי אף שבבית יוסף אורח חיים, הביא אכן את דברי המגיד משנה. אבל להלכה, הוא סבור שאין סחיטה אפילו מדרבנן. ומה שכתב להביא בכלי, באורח חיים סימן ש"ל, אין כוונתו משום איסור

סחיטת השיער, אלא שכך הוא האופן שמותר לטלטל כלי, ליולדת. ובפרט שאין בדבריו רמז, על הספגת שמן בשיער. אלא שהמתרץ כך, יצטרך להדחק ולהסביר כי בשולחן ערוך יורה דעה, שלא הגביל את הטבילה, חזר בו מדבריו בבית יוסף אורח חיים.

5. בין סחיטה ליבוש

לכן נראה לי לתרץ דבריו, בדרך אחרת.

ניתן לפרש את סוגיית הגמרא בשני אופנים. האופן הראשון, והוא המשמעות הפשוטה, דנה הגמרא אם יש בסחיטת השמן איסור מפרק, תולדת מלאכת הדש. שהרי הסחיטה תוציא את השמן מתוך השיער, לצורך היולדת. ועל כך נחלקו רבה ורב יוסף, עם רב אשי. לפי הבנה זו, יש לתת דין שונה לסחיטת שערות הנעשית לצורך ייבושן, כי פעולה זו אינה קשורה כלל לאיסור "מפרק, תולדה דדש". מאחר ובניגוד לסוחטת השמן, המגלה ענין בשמן היוצא, אין למייבש השיער כל ענין במים היוצאים משערותיו. אלא יש לדמות את סחיטתו לסחיטת כְּבָשִׁים לגופם[1], שהיא סחיטה המותרת.

אופן נוסף לפרש את הסוגיא, מצינו בדברי הרמב"ם, שפירש כי הגמרא דנה אם הסחיטה אסורה משום תולדת מלבן, ולכן סידר הלכה זו במלאכת מלבן. אלא שפסק כרבה ורב יוסף, ולא כרב אשי, כמבואר בדבריו (הלכות שבת פרק ט הלכה יא):

> **הַמְכַבֵּס בְּגָדִים חֲרֵי הוּא תּוֹלֶדֶת מְלַבֵּן וְחַיָּב. וְהַסּוֹחֵט אֶת הַבֶּגֶד עַד שֶׁיּוֹצִיא הַמַּיִם שֶׁבּוֹ חֲרֵי זֶה מְכַבֵּס וְחַיָּב. שֶׁהַסְּחִיטָה מִצָּרְכֵי כִּבּוּס הִיא כְּמוֹ שֶׁהַהֲגָסָה מִצָּרְכֵי הַבִּשּׁוּל. וְאֵין סְחִיטָה בְּשֵׁעָר, וְהוּא הַדִּין לְעוֹר שֶׁאֵין חַיָּבִין עַל סְחִיטָתוֹ.**

1. כלומר, סוחט פירות ומיני ירקות המונחים בחומץ ומלח, שאין לו כל אינטרס בנוזלים היוצאים, אלא בתיקון המאכלים והכנתם לאכילה. וזה מותר, כמבואר בשלחן ערוך סימן שכ סעיף ז.

מבואר כי לשיטת הרמב"ם דנה סוגיית הגמרא אם הסחיטה אסורה משום תּוֹלֶדֶת מְלַבֵּן (ולהלכה פסק כמתירים). אלא שמעתה יש לדון על דברי הרב המגיד, שלדעתו יש בכך איסור דרבנן. הרי זה לכאורה קשה, הכיצד זה כתב הרמב"ם שאין סחיטה בשיער, אם חכמים אסרו זאת.

לכן נראה כי לדעת המגיד משנה, הסחיטה שיש בה תולדת מלבן, אכן לא נאסרה כלל בשיער, וכפי שמפורש בלשונו "אין סחיטה בשיער". אמנם מה שהוסיף אחר כך, שמדרבנן אסור, כוונתו שבמקרה והנוזל נסחט לצורך כלשהו, כגון המובא במסכת שבת (הנזכרת לעיל), בזה יש איסור דרבנן, ולכן ציין לגמרא זו, בה הובאה דוגמא על שיער הנסחט לצורך הנוזל.

לפי האמור אין שום סתירה, בדברי רבינו הבית יוסף, וכפי שנסביר: מה שכתב ביורה דעה סימן קצט, שמותר לאשה לטבול לטהרתה, ולא התייחס כלל לסחיטה, הוא משום שסחיטת שערה נעשה רק לצורך ייבוש השיער, ואין כאן בית מיחוש כלל, כי אין צורך בנוזל הנסחט. ומה שכתב באורח חיים בסימן ש"ל, כוונתו למקרה שיש שמן בשערות, ובסחיטת השמן יש איסור דרבנן של "מפרק, תולדה דדש". ועל כך רמז בשולחן ערוך, כמו שביאר משנה ברורה (ס"ק ו), וכאמור לעיל, שצריך להביא את השמן בכלי על ראשה, ולא בשערה, משום חשש סחיטה.

כל זאת כתבתי כדי לחזק את דבריך בהערה 6. ועל דרך זו ראיתי גם במחצית השקל, שכתב בסימן שכו (על מגן אברהם שם ס"ק ח[2]), כי איסור סחיטת השיער אינו אלא חשש רחוק כלשונו "ולא חששו להני חששות, דהן חששות רחוקות", וזה מתאים לשיטתך בהערה.

בברכה

שאול דוד

---

2. ולא זכיתי להבין דברי המגן אברהם בסימן שכו סק"ח, שציטט את הבית יוסף ביורה דעה סימן קצט, כביכול יש איסור סחיטת שיער בשבת. הרי הבית יוסף, אף שהציג דעה כזו, דחאה בשתי ידיו, וכתב "וחששא דסחיטת שער אינה כלום".

סימן יא – מלצר במסעדה לא כשרה בפסח

1. מבוא
2. השתכרות באיסורי הנאה
3. שמא יבוא לאוכלו
4. רוצה בקיומו
5. למעשה

1. מבוא

השאלה

פנה אלי אדם המרוויח את פת לחמו מעבודה במסעדה לא כשרה, שם הוא מגיש לסועדים מאכלים לא כשרים. ובחג הפסח, מגיש להם מאכלי חמץ. הואיל והכסף שהוא מרוויח, מגיע ממאכלות אסורות, הסתפק הלה אם אכן אסור לו לעבוד שם, או שמא, הואיל וזה מקור פרנסתו היחיד, רשאי הוא להמשיך לעבוד שם.

והשבתי לו את התשובה הבאה: לכתחילה צריך להימנע, אבל אם יש דוחק של פרנסה, מותר. בשורות הבאות, אנמק בעזרת השם את תשובתי.

הנה מאכלי חמץ, מלבד האיסור לאוכלם בפסח, אסורה גם ההנאה מהם בפסח, כפי שלמדו חכמים בגמרא (פסחים כא, ב):

> **אמר חזקיה: מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר** (שמות יג, ג) **וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ, לא יהא בו היתר אכילה.**

מדברי ערוך השולחן עולה עוד, כי התעסקות היהודי בחמץ למטרת

שכר, אסורה. אבל מן המקורות שנציג בהמשך מוכח, כי למעשה, אפשר להקל.

הנה כתב ערוך השולחן (אורח חיים סימן תנ סעיף ח):

אסור לישראל לקנות חמץ בפסח בשביל אינו יהודי, אפילו במעותיו של האינו יהודי, שיש בזה שלשה איסורים. שרוצה בקיומו של חמץ ואסור, כמו שנתבאר. ועוד, שמא יבא לאכול. ועוד, דאין שליחות לאינו יהודי, ונמצא דלעצמו קונה (מגן אברהם סק"י). **וכן אסור לסייע בענייני חמץ, כגון לטעון על העגלה חמצו של אינו יהודי, שהרי האינו יהודי מחזיק לו טובה, וזהו כשכר. ונמצא משתכר באיסורי הנאה** (שם). **ואפילו שלא בפניו, דאין כאן החזקת טובה, נראה דאסור, דזהו כרוצה בקיומו.**

מבואר בדבריו כי ריווח שמקורו בחמץ, אסור משלש סיבות:

א. אסור להשתכר באיסורי הנאה.

ב. אם מתעסק בחמץ, יש חשש שיבוא לאוכלו.

ג. רוצה בקיומו של חמץ.

אלא שיש לדון בשלשה טעמים אלה, וזה החלי בעזרת הצור יתברך שמו.

2. השתכרות באיסורי הנאה

מקור האיסור הוא בדברי המשנה (עבודה זרה סב, א):

השוכר את הפועל לעשות עמו ביין נסך - שכרו אסור.

יין נסך, ככל חפצי עבודה זרה, אסור בהנאה מן התורה. ומלמדת המשנה, כי איסור זה כולל גם איסור לקבל שכר מן היין האסור. ויש לעיין, אם זהו איסור שנכלל באיסור התורה ליהנות מעבודה זרה, או שזה איסור דרבנן. ונראה שזה איסור דרבנן, כפי שמבואר בגמרא,

שהאיסור הוא משום קנס, כלשון הגמרא:

מאי טעמא שכרו אסור? אילימא הואיל ויין נסך אסור בהנאה, שכרו נמי אסור, הרי ערלה וכלאי הכרם דאסורין בהנאה, ותנן: מכרן וקידש בדמיהן - מקודשת! אלא, הואיל ותופס את דמיו כעבודת כוכבים (כלומר אדם שמכר עבודה זרה, אסור לו להשתמש בכסף שקיבל). **והרי שביעית דתופסת את דמיה** (אם מכר פירות של שנת השמיטה, הכסף קדוש, כמו הפירות עצמן), **תנן: האומר לפועל... לקוט לי ירק היום - שכרו מותר!** (כי צריך להבחין בין תמורת פירות שביעית, שהיא הנאה ישירה, לבין הנאה עקיפה, שהיא המשכורת). **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: קנס הוא שקנסו חכמים... ביין נסך.**

הסבר הדברים הוא, מן התורה נאסרה הנאה ישירה. כגון המוכר איסור הנאה, ונהנה מהכסף שקיבל. או שנהנה מגופו של האיסור, כגון המשתמש בסבון העשוי מחומר של ערלה, האסור בהנאה. אבל הנאה לא ישירה, כגון המועסק אצל בעל הבית שמוכר דבר האסור בהנאה, לא אסרה תורה. אלא שחכמים גזרו ביין נסך, ואסרו גם את התמורה המתקבלת, תמורת יין הנסך.

אלא שבשאר איסורי הנאה, בניגוד לעבודה זרה, ההנאה מן התמורה מותרת, כפי שמפורש בגמרא (עבודה זרה שם):

לקוט לי ירק היום - שכרו מותר.

מבואר כי אדם ששכר פועל ללקיטת ירקות שגדלו בשנת שמיטה, ונתן לו שכר עבודה, שכרו מותר. ואף על פי שהשביעית תופסת את דמיה, מכל מקום שכרה מותר אף מדרבנן, ולא גזרו בו שום איסור.

אלא שנחלקו הראשונים אם יש מקום לאסור זאת לכתחילה. אבי העזרי מתיר אף לכתחילה, כפי שצוטט במרדכי (פסחים, פרק כל שעה, רמז תקמט) וזה לשונו:

גם פסק רבינו אבי העזרי דמשכיר ישראל לנכרי בהמתו, להוליך עליה

חמץ, אפילו ממקום למקום. וכן משמע בפרק השוכר את הפועל (עבודה זרה סב, א) **דאמר, קנס הוא שקנסו חכמים בעכו"ם ויין נסך, משמע, דשאר איסורי הנאה שרו.**

אמנם התוספות (פסחים כב, ב ד"ה ואבר מן החי) פסקו שאף שהשכר שמקבל מותר, לכתחילה צריך להימנע, וזה לשונו:

דאסור להשתכר באיסורי הנאה, אף על גב דדיעבד שכרו מותר, כדמשמע בפרק בתרא דמסכת עבודה זרה (סב, א), **מכל מקום אסור לכתחלה.**

להלכה פסקו הטור והשולחן ערוך, כדעת התוספות, כמבואר בלשון המחבר (אורח חיים תנ, ד):

ישראל שהיה לו תנור ואפו בו אינו יהודי חמץ בפסח, אפילו מעות אסור לקבל בשכרו, דהוה ליה משתכר באיסורי הנאה; ואם קבל כבר המעות, מותר ליהנות מהם.

לפי זה צריך להורות למלצר זה, שלכתחילה אסור לעבוד במסעדה זו. עם זאת, יש לחלק בין כל משתכר באיסורי הנאה, למלצר זה. שהרי הוא מועסק במקום בו מלבד איסורי ההנאה, כגון איסור חמץ, מגישים מאכלים נוספים, שאין בהם חמץ. ואין השכר ניתן לו רק עבור החמץ, אלא עבור כלל המאכלים. לכן לכל הדעות מותר, כמו שמצינו באיסור עבודה זרה, שאדם רשאי להשתכר לכתחילה מעבודה זרה, כאשר הוא מועסק במלאכה אחרת מלבדה, וכפי שמובא במשנה (עבודה זרה סב, א):

השוכר את הפועל לעשות עמו ביין נסך, שכרו אסור. שכרו לעשות עמו מלאכה אחרת, אף על פי שאמר לו העבר לי חבית של יין נסך ממקום למקום, שכרו מותר.

משמע שגם לכתחילה מותר להתעסק ביין נסך, אף ששכרו כולל הנאה מאיסור עבודה זרה. ואם הותר הדבר באיסור חמור זה, כל שכן

שהותר בשאר איסורים. ואפילו אם נאמר שההיתר הוא רק בדיעבד, ולכתחילה יש להימנע מהעברת החבית, זה נכון לגבי יין נסך, בו נאסר ליהנות הנאה ישירה אף בדיעבד. אבל בשאר איסורים, שיש ראשונים המתירים לכתחילה הנאה ישירה, אין להחמיר בעבודה שרק חלקה כולל עיסוק באיסורי בהנאה.

לכן נראה כי המועסק כמלצר בפסח, אין זו עבודה האסורה משום "משתכר באיסורי הנאה". למרות שבכלל המאכלים המוגשים ללקוחות, נכללים גם מאכלים האסורים בהנאה.

אמנם עבודת מלצרות במאפיה, אסורה לכתחילה, לאור העובדה שכל העיסוק הוא בחמץ בלבד.

3. שמא יבוא לאוכלו

החשש שהביא ערוך השולחן בדבריו "שמא יבוא לאוכלו", מקורו בדברי הריב"ש, ונציג כאן את לשון השאלה והתשובה, שהשיב הריב"ש (שו"ת הריב"ש סימן תא):

ולקנות חמץ לצורך הכותי, במעותיו של כותי, בחול המועד, אסור גמור הוא. שהרי לכל הפחות איכא למיחש דלמא אתי למיכל מיניה. ולא עוד אלא, שהוא עובר עליו בבל יראה. לפי שכשהוא קונה אותה בשביל הכותי, אין הכותי בעל המעות קונה אותה. שהרי אין ישראל זה נעשה שליח לכותי, ולא זוכה בשבילו. דהא קיימא לן דאין שליחות לכותי, ולא זכיה כלל. לא אינהו לדידן, ולא אנן לדידהו, כדאיתא בבבא מציעא פרק איזהו נשך (עא, ב). ואם כן הרי הוא חמצו של ישראל זה, ועובר עליו. ומלקות נמי איכא, שהרי עשה מעשה כשקנה אותו. ואף אם נאמר שהישראל אין דעתו לזכות בו לעצמו, כיון שיש אסור בדבר, מכל מקום גם הכותי לא קנה אותו, והרי הוא עדיין ברשות הכותי הראשון. והוה ליה כחמצו של כותי ברשות ישראל, בשקבל עליו אחריות. שהרי אם נאבד או נאנס בידו של ישראל, אין אחריותו על

הכותי הראשון, שהרי כבר קבל מעותיו, אלא אחריותו על ישראל זה, ועובר עליו.

דברי הריב"ש הנזכרים לעיל הובאו בבית יוסף (אורח חיים סימן תנ), ובכל זאת, בשולחנו, לא הביא הלכה זו. אבל הרמ"א, הביא דברים אלה להלכה (שם סעיף ו):

ואסור לקנות חמץ לאינו יהודי בפסח, אפילו במעותיו של אינו יהודי (ריב"ש סימן תא).

וצריך להבין, מדוע לא העתיק המחבר הלכה זו למעשה. בהסברו נראה, כי יש כאן כעין גזירה חדשה, שלא גזרו חכמים, ואנו אין בכוחנו לגזור גזירה חדשה, לכן לא הביאה למעשה. ובדעת הריב"ש והרמ"א ניתן לומר שסברו, כי אין זו גזירה חדשה, שהרי חשש כזה מובא כבר בגמרא (פסחים י, א):

בעי רבא, ככר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך.

הסתפק רבא לגבי חמץ בתקרה, האם צריך לעלות ולבערו, שמא ייפול ויבוא לאוכלו.

ואף על פי שלא נפשט ספיקו של רבא, הביאו רבותינו בעלי התוספות (פסחים ב, א ד"ה מתניתין) גמרא זו, כדי להסביר מדוע צריך לבער חמץ, גם לאחר ביטולו, וביארו וזה לשונו:

דאף על גב דסגי בביטול בעלמא, החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו, *שלא יבא לאכלו*. וכן משמע לקמן (י, ב), דבעי רבא ככר בשמי קורה וכו', *או דלמא זימנין דנפל ואתי למיכליה*. והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם וכו' שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא, החמירו חכמים לבדוק ולבערו, אפילו היכא דביטלו, *משום דילמא אתי למיכליה*.

חשש זה הובא במקום נוסף בגמרא (פסחים ו, א):

חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים, משום היכר.

מפרש רש"י (ד"ה עושה לו מחיצה):

משום היכר, *שלא ישכח ויאכלנו*.

אלא שהמחבר סבור כי יש חילוק בין מקרים אלה לבין הרוכש חמץ עבור הנוכרי. כי במקרים הנזכרים בגמרא, מדובר על חמץ שנמצא בתוך ביתו. מה שאין כן לגבי חמץ, המוחזק במקום שאינו שלו, ייתכן וחכמים לא גזרו.

יש להוסיף שיתכן ובדין שלנו גם הריב"ש לא יגזור, כי לדעתו כל הגזירה היא שמא יבוא לאכול את החמץ. ברם מלצר המועסק במסעדה, אין אצלו חשש כזה, כי אסור למלצרים לגעת באוכל. ואם ייגעו בו, יפוטרו תיכף ומיד מעבודתם.

מלבד זאת, הריב"ש הביא טעם נוסף לאיסור רכישת חמץ עבור נוכרי, והוא, שעובר עליו בבל ייראה, ואולי רק טעם זה הוא הטעם העיקרי.

לכן נראה למעשה, כי לכתחילה יש להימנע ולא לעסוק במלצרות במקום בו מוגשים מאכלי חמץ, שמא יבוא לאוכלו. אבל אם כל פרנסתו תלויה בזה, אפשר להקל. כי יתכן שדין זה, שהוא מדרבנן, אינו מוסכם, ואינו הטעם העיקרי, ולא שייך במלצר.

4. רוצה בקיומו

המגן אברהם אכן נקט כי יש לאסור רכישת חמץ עבור הנוכרי, משום "רוצה בקיומו", וזה לשונו (סימן תנ, סעיף קטן י):

דהא אין שליחות לעכו"ם ונמצא הישראל קונה אותו, ועוד, דאיכא למיחש שמא יאכל ממנו (ריב"ש, בית יוסף). **ועוד נראה לי דאסור, משום רוצה בקיומו, עיין ביורה דעה סימן קל"ג, ס"ד הלכה ו.**

אמנם לכאורה נראה, שאיסור "רוצה בקיומו" התחדש רק באיסורי

עבודה זרה, וביין נסך, שגם הוא נאסר משום עבודה זרה. שהרי כתב הבית יוסף וזה לשונו (יורה דעה סימן קלג ד"ה לפיכך):

וטעמא דרוצה בקיומו אסור, כתב הר"ן בשם רש"י, דהיינו משום דכיון דישראל מצווה לבטל עבודה זרה, אסור לו להיות רוצה בקיומה.

ואף שבדברי הטור נזכר הטעם של "רוצה בקיומו" לגבי חמץ, ויתכן שמשם העלה המגן אברהם דין זה. שהרי אסור להשכיר סיר בישול לאינו יהודי, לצורך בישול חמץ. ומשום שהיהודי "רוצה בקיומו" של החמץ, כפי שמפורש בדברי הטור (אורח חיים סוף סימן תנ):

אסור להשכיר כלי לעכו"ם בפסח, שיבשל בהם חמץ, מפני שרוצה בקיומו של איסור, על ידי דבר אחר, שלא יִבקע הכלי. ועוד, כיון שהכלי עצמו אסור בהנאה, אסור להשכירו לכתחילה. ולא דמי להא דתניא בתוספתא משכיר אדם חמורו לעכו"ם, להביא עליו חמץ ממקום למקום, דהתם החמור אינו אסור, אבל הכלי עצמו אסור.

אולם נראה שיש לחלק בין החמץ הנמצא בסיר, לחמץ המוגש על ידי המלצר. ובטרם נסביר את ההבדל, יש להקדים, מדוע מוגדר המשכיר סיר לגוי לבישול חמץ, כרוצה בקיומו של החמץ.

הנה בזמנם, כלי ריק שעמד על האש, היה נבקע ונשבר, מן החום החזק. נמצא שהיהודי חפץ כי החמץ יתקיים בתוך הסיר, וישמור עליו לבל יישבר. לכן זה אסור, כיון שרוצה בקיומו של החמץ בתוך הסיר, וחמץ זה, ניתן להגדירו כחמץ שלו. וזה פשר דברי הטור כאן "רוצה בקיומו"[1].

אבל בנידון שלנו, לא ניתן להגדיר את המלצר המועסק במסעדת

1. כך אכן פירש המגן אברהם (סימן תנ ס"ק יא), וזה לשונו "שרוצה בקיומו על ידי דבר אחר ,שלא יבקע הכלי" (טור), ונראה לי דהכי פירושו ,שהוא רוצה שישאר ויתקיים החמץ בתוכו ,שאם יטול החמץ מהקדירה בעודנו על גבי האור, יבקע הכלי אצל האור. ואם כן נהנה מחמץ.

חמץ, כרוצה בקיום החמץ, אפילו לשיטת המגן אברהם. כמו שבדיני חמץ בפסח, מותר להשכיר כלי סתם[2], אם לא אמר מפורש שמיועד לחמץ. ולמרות שכולם יודעים, שהגוי יבשל בו חמץ. כך גם מלצר זה, למרות שמקבל תשלום בעד הגשת מאכלים במסעדה, הוא הרי אינו חפץ דווקא בחמץ, ואין לו הבדל מהו המאכל המוגש, ובלבד שיקבל את פרנסתו. לכן, למרות שוודאי יגישו גם חמץ, אין כל הכרח שהוא רוצה בקיומו של החמץ.

וכבר הזכרנו נקודה זו למעלה, שהמלצר אינו מוזמן לעבודה רק בשביל החמץ, אלא בשביל מכלול העבודה. עוד הזכרנו לעיל, שהריב"ש עצמו לא הביא טעם זה בלבד, אלא צירף טעם נוסף.

על כן נראה שבנידון שלנו, לא ניתן לאסור עבודה זו מטעם "רוצה בקיומו".

5. למעשה

למסקנה, יש להורות למלצר, שלא יעבוד במקום בו מוגשים מאכלי חמץ, מחשש שמא יבוא לאוכלו, כנזכר בדברי הריב"ש. אולם בשעת דוחק גדול רשאי לעבוד שם, כי אין חשש זה מוסכם, וגם יתכן שלא שייך במלצרות. מלבד זאת, גם אין איסור להשתכר באיסורי הנאה בנידון זה, כפי שנתבאר, וגם לא שייך בזה איסור "רוצה בקיומו".

---

2. כך באמת מבואר במגן אברהם (ס"ק יא), שחיבר יחד השכרת כלי עם השכרת חמור, ובשניהם, כפי שפירש, הואיל ובסתם אינם עומדים לשימוש חמץ, אפילו שידוע שישתמש לחמץ, לא נאסר להשכירם (אם לא פירשו שמושכר לחמץ). אמנם שער הציון (ס"ק מו) כתב לא כך, וזה לשונו: "אבל כלים שמסתמא עומדים לבשל בהן חמץ, אפילו סתם אסור להשכיר". ובשעת הדוחק אפשר לסמוך על המגן אברהם.

סימן יב– מצות אכילה בערב יום הכיפורים לשיטת הרמב"ם

מכתב אל הרב יצחק דעי:

1. האם אכילה בערב יום כיפור היא מצוה לדעת הרמב"ם?
2. פירוש המאמר "כל האוכל ושותה בערב יום מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי".

תגובת הרב דעי:

3. הרמב"ם כלל אכילה בערב יום כיפור עם אכילה ביום טוב
4. דרכו של הרמב"ם

תגובה למכתבו של הרב יצחק דעי:

5. על דרכו של הרמב"ם

ꕥ

מכתב אל הרב יצחק דעי:

1. האם אכילה בערב יום כיפור היא מצוה לדעת הרמב"ם?

הרב יצחק דעי שיחי', מרבני ישיבתנו, פנה אלי ובפיו קושיה חזקה. הנה שיטת הרמב"ם בהלכות נדרים שחובה מן התורה לאכול בערב יום כיפור. וקשה אם כן, מדוע בהלכות שביתת עשור, לא הזכיר חובה זו כל עיקר.

ראה לשון הרמב"ם בדיני נדרים:

> **הַנּוֹדֵר שֶׁיָּצוּם בְּשַׁבָּת אוֹ בְּיוֹם טוֹב חַיָּב לָצוּם. שֶׁהַנְּדָרִים חָלִים עַל דִּבְרֵי מִצְוָה כְּמוֹ שֶׁבֵּאַרְנוּ. וְכֵן הַנּוֹדֵר שֶׁיָּצוּם יוֹם רִאשׁוֹן אוֹ יוֹם שְׁלִישִׁי כָּל**

יָמִים וּפָגַע בּוֹ יוֹם זֶה וַהֲרֵי הוּא יוֹם טוֹב אוֹ עֶרֶב יוֹם הַכִּפּוּרִים הֲרֵי זֶה חַיָּב לָצוּם, וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר רֹאשׁ חֹדֶשׁ. פָּגַע בּוֹ חֲנֻכָּה וּפוּרִים, יִדָּחֶה נִדְרוֹ מִפְּנֵי הַיָּמִים הָאֵלּוּ, הוֹאִיל וְאִסּוּר הַצּוֹם בָּהֶם מִדִּבְרֵי סוֹפְרִים, הֲרֵי הֵן צְרִיכִין חִזּוּק, וְיִדָּחֶה נִדְרוֹ מִפְּנֵי גְּזֵרַת חֲכָמִים (הלכות נדרים פרק ג הלכה ט).

מבואר ברמב"ם שהנודר לצום, וחל ביום זה ערב יום כיפור, הרי זה כנדר על דבר מצוה, והוא חל[1]. והוכיח מזה הרדב"ז כי האכילה בערב יום כיפור, לשיטת הרמב"ם, היא מצוה מן התורה, והואיל וזו מצוה שאינה צריכה חיזוק, חל הנדר (בשונה מדברי סופרים, שצריכים חיזוק, והנודר עליהם, אין נדרו חל). וגם מדברי כסף משנה נראה, שהבין כך בדברי הרמב"ם.

אכן יש להקשות, כפי שהקשה הרב דעי שיחי', מדוע לא הזכיר הרמב"ם חובה זו בהלכות שביתת עשור.

ליישב זאת, הביא הרב דעי את דברי הרב אבישי חבר טוב שיחי' שהסביר, כי בהלכות שביתת עשור הביא הרמב"ם את הדינים הנוגעים ליום כיפור בלבד, אבל דינים השייכים לערב החג, לא התייחס אליהם.

אלא שקשה לי לקבל תירוץ זה, כי הרמב"ם סידר את הלכותיו באופן מסודר מאד, ולא סביר שדין הנוגע לערב יום כיפור, ייכתב רק בהלכות נדרים. מה עוד, שאם לדעתו אכילת ערב יום כיפור מצוה היא, היה לו לכתוב זאת בצורה מפורשת יותר.

---

1. יש לנו כלל שאם אדם נשבע לקיים מצוה או לעבור עבירה, אין השבועה חלה, בגלל שכל יהודי נשבע בהר סיני לקיים מצוות ולא לעבור עבירות. אבל אם נודר, הנדר חל, גם אם הנדר מכוון נגד מצוות התורה, כגון הנודר לצום בשבת, שהופך את שבת ליום האסור באכילה ושתיה עבורו, בכל זאת הנדר חל, וכמו שמסביר הרמב"ם (הלכות נדרים פרק ג הלכה ז): "ומפני מה נדרים חלות על דברי מצוה, והשבועות אינן חלות על דברי מצוה, שהנשבע אוסר עצמו על דבר שנשבע עליו, והנודר אוסר הדבר הנדור על עצמו: נמצא הנשבע לבטל מצוה, אוסר עצמו, וכבר עצמו מושבע מהר סיניי, ואין שבועה חלה על שבועה; והאוסר דבר זה בנדר, זה הדבר הוא שנאסר, ואותו הדבר, אינו מושבע מהר סיני".

וכדי ליישב הקושיא, הייתי אומר לולא דמסתפינא מהבל פיהם של הרדב"ז והכסף משנה, שיש לפרש את דברי הרמב"ם בצורה אחרת. כי אם נתבונן, נמצא חילוק גדול בין תחילת דברי הרמב"ם לסופם, שבתחילת דבריו (בהלכה ט שם) כתב:

הַנּוֹדֵר שֶׁיָּצוּם בְּשַׁבָּת אוֹ בְּיוֹם טוֹב חַיָּב לָצוּם. שֶׁהַנְּדָרִים חָלִים עַל דִּבְרֵי מִצְוָה כְּמוֹ שֶׁבֵּאַרְנוּ.

בדברים אלה, הביא הרמב"ם דוגמאות, בהם רואים כיצד חל נדר על דבר מצוה, ולא כלל בהם את הנודר לצום בערב יום כיפור.
ואילו בהמשך דבריו כתב:

וְכֵן הַנּוֹדֵר שֶׁיָּצוּם יוֹם רִאשׁוֹן אוֹ יוֹם שְׁלִישִׁי כָּל יָמָיו וּפָגַע בּוֹ יוֹם זֶה וַהֲרֵי הוּא יוֹם טוֹב אוֹ עֶרֶב יוֹם הַכִּפּוּרִים הֲרֵי זֶה חַיָּב לָצוּם, וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר רֹאשׁ חֹדֶשׁ.

וצריך להבין מדוע לא הכניס הרמב"ם בין הדוגמאות שבמשפט הראשון את "הנודר לצום בערב יום כיפור", והציג רק את השבת ויום טוב כדוגמא. בעוד שבמשפט השני, שילב גם דוגמא זו של הנודר לצום ביום שחל בו ערב יום הכפורים.
ונראה, שבמשפט הראשון הרמב"ם אכן מדבר על נדרים החלים על דבר מצוה, וכיון שלא עלה על דעת הרמב"ם להחשיב אכילה בערב יום כיפור כמצוה, לכן לא הוסיף את "ערב יום כיפור" כנדר החל על דבר מצוה. וכיון שאין זו מצוה, יכול אדם אפילו להשבע לצום בערב יום כיפור, ושבועתו תחול, אפילו שהשבועה, בשונה מנדר, תמיד לא תחול על דבר מצוה, כמבואר בהלכה ז שם (וּשְׁבוּעוֹת אֵין חָלוֹת עַל דִּבְרֵי מִצְוָה).
אבל במשפט השני דן הרמב"ם במי שהתחייב לצום בימי ראשון או בימי שלישי כל השנה, ולא פירש בלשון הנדר כיצד ינהג כאשר יחולו בהם ימים טובים או ערב יום כיפור. היה ניתן לחשוב איפה, שלא יצום בהם, כי סביר להניח שלא רצה לצום ביום טוב, מאחר ויש בו מצות

אכילה. וכן בערב יום כיפור, לא רצה לצום, כי יצטרך לצום שני ימים ברצף. על כן מחדש הרמב"ם, שבנדרים הולכים אחר מה שיצא מפיו, וחייב לצום בימים אלה.

אלא שאם ארע וחנוכה או פורים חלו בימים אלו [בהם התחייב לצום], אסרו חכמים את הצום, כדי לחזק את תקנתם. כלומר, כיון שלא פירש בשפתיו אם רוצה לצום בחנוכה או פורים, תיקנו חכמים שלא יחול נדרו בהם, כדי שלא יאמרו הבריות שמותר לצום בימים אלה. ואמנם, אם היה מפרש בשפתיו שנודר לצום בחנוכה או פורים, יתכן שהנדר יחול.

2. פירוש המאמר "כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי"

אלא שעתה עלינו להסביר כיצד יפרש הרמב"ם את דברי הגמרא (יומא פא, ב) "כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי", הרי המשמעות היא, לכאורה, שיש בזה מצוה. אבל באמת נראה שהרמב"ם מפרש זאת בצורה שונה, וכפי ששמעתי מאבי מורי זכר צדיק לברכה, שהיות ואמרה התורה להתענות ביום עשירי לחודש, היה מקום לחשוב שצריך להפסיק את האכילה כמה שעות לפני תחילת יום העשירי, כדי שיהיה מעונה כבר מתשעה בערב, וכדי לבטל מחשבה שכזו אמרה הגמרא, שרשאי אדם לאכול כרצונו ביום התשיעי, והתורה תחשיב אכילה זו כאילו נמנע מאכילה כבר מיום התשיעי, וממילא ייחשב יום העשירי ליום שלם של צום. נמצא כי אין בדברים אלו הלכה מסוימת, ולכן לא ראה הרמב"ם צורך להביאם בהלכותיו[2].

2. בעברי על דברי אלו בשנית, עלה בדעתי דרך נוספת להסביר מדוע הרמב"ם לא פסק דין אכילה בתשיעי להלכה, והיא, שלדעתו פסוק זה מלמדנו דין "תוספת יום כיפור", כמו שמפורש בדבריו (הלכות שביתת עשור פרק א הלכה ו) "וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וכו' שנאמר (ויקרא כג, לב) וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב. כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי", והמעיין בגמרא יראה נכוחה כי פירושו של פסוק זה ומה הוא בא ללמדנו, אכן שנוי במחלוקת תנאים.

עוד הוסיף אבי מורי זכר צדיק לברכה להסביר, שמגמרא זו אנו למדים, כי כשם שהצום ביום הכיפורים עצמו עבודת ה' היא, כך גם האכילה בערב יום כיפור, עבודת ה' היא ומצוה יש בה, שהרי מכוחה יכול אדם לצום למחרת.

לסיום, ברצוני להסביר את שיטת הסוברים שהפסוק מלמד על חובת אכילה בערב יום כיפור.

הנה המתבונן בלשון הכתוב לא ימצא בלשונו ציווי ישיר על יום העשירי בחודש, אלא בעיקר את תחילת הצום וסופו, ככתוב "וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב, מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב" (ויקרא כג, לב), ומשמעות הלשון מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב היינו "מתשעה בערב עד עשירי בערב".

ומלשון זו הסיקו דעות אלו שהתורה הגבילה ודקדקה כי עת הצום יחול דווקא ביום העשירי, ולא לפני כן[3], ומכאן שיש חובה לאכול בערב העשירי של תשרי, כדי לא לסתור דברי התורה שהצום מתחיל דווקא בסופו של התשיעי בחודש[4].

זה מה שנראה לעניות דעתי.

❧

ויש להוכיח הבנה זו, כי הנה הבית יוסף נתקשה בסימן תרד על דברי הטור, שנקט להלכה גם את חיוב האכילה בערב יום כיפור, ומאידך גם את הדין של תוספת יום כיפור. וליישב את שיטת הטור, תירץ הבית יוסף שהטור למד דין תוספת בערב כיפור מהפסוק "בָּחֳרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא), כשיטת רבי עקיבא (ראש השנה ט עמוד א). והנה כל זה טוב רק לשיטת הטור, אבל לשיטת הרמב"ם אי אפשר להסביר כך, משום שכאמור, בהלכות שביתת עשור למד דין תוספת יום כיפור מפסוקנו, וממילא אין לו לימוד לחיוב אכילה בערב יום כיפור, וכפי שכתבנו.

3. חוץ מהתוספת הקטנה שהתחייבנו בו מהתורה.

4. חכם אחד חיזק סברא זו, במנהגו של הגר"א, שבמוצאי פסח היה משתדל לאכול חמץ, להיכר שהמצוה נעשית מפני גזירת הבורא, כמובא בספר מעשה רב (סימן קפא) יעו"ש. וזה דומה בענין תיחום וסימון הגבול הברור של המצוה, שהוגבל בדקדוק לזמן מסוים.

תגובת הרב דעי:

3. הרמב"ם כלל אכילה בערב יום כיפור עם אכילה ביום טוב

אחר כל זאת חזר הרב דעי שיחי' והשיב על דברי כדלהלן:

לכבוד מורנו ראש הישיבה, הרב בוצ'קו שליט"א

תודה רבה לרב על התייחסותו לדבריי.

ברשות הרב, ברצוני להגיב כדרכה של תורה, ובא אני להתלמד בלבד.

הנה כבוד תורתו למד ברמב"ם מדחילק את הדין לשני משפטים כאשר במשפט הראשון כתב על הנודר לצום בשבת ויום טוב שחייב לצום, ובמשפט השני כתב על ערב יום כיפור ש"נפל" ביום שבו הוא החליט לצום במשך השנה (נניח שלישי).

ומזה שחילק הרמב"ם את הדין לשני חלקים שמע מינה שיש חילוק ביניהם, כי בערב יום כיפור היתה הוה אמינא שלא יצום כי וודאי לא ירצה לצום יומיים רצופים, קא משמע לן שחייב לצום והחידוש הוא שהולכים על פי לשון בני אדם וחייב לצום.

לפיכך, למד הרב שאין מצווה לאכול בערב יום כיפור לדעת הרמב"ם, ובזה מיישב אמאי בשביתת עשור שתיק מעניין זה.

ובכן, לעניות דעתי קשה לומר כן ברמב"ם משתי סיבות:

א. במשפט השני כלל הרמב"ם יחד עם ערב יום כיפור גם את יום טוב וגם את ראש חודש וזה לשונו:

> **וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה, והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים, הרי זה חייב לצום; ואין צריך לומר ראש חודש** (נדרים פרק ג הלכה ט).

ומדכייל הרמב"ם את ערב יום כיפור יחד עם יום טוב וראש חודש רואים בעליל שאין כאן דין מיוחד לערב יום כיפור, שרוצה הרמב"ם לסלק איזו הבנה שמא יחשוב אדם שלא חייב לצום (בגלל יומיים רצופים

וכדומה), אלא רצה לבאר בפשיטות שבניגוד לשבת, דקביעא וקיימא, הרי שאר הימים הטובים עלולים לחול בכל שאר ימות השבוע כנודע, לכן יש להסביר שגם כאשר לא אמר במפורש שיצום ביום טוב באופן ספציפי, בכל זאת עליו לצום משום שהנדרים חלים על דברי מצווה.

4. דרכו של הרמב"ם

ברור שמטרת הרמב"ם במקבץ הלכות זה להסביר את העיקרון שנדרים חלים על דברי מצווה ולא את העיקרון שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם (או מחשבתו), שעיקרון זה מבואר בהרחבה בפרק ט ובו כג הלכות.

– לגבי הפירוש בגמרא "מערב עד ערב" שכבוד תורתו פרש שבא הכתוב לתחם את זמני הצום יש לומר שאכן אין לצום לפני זמן זה אבל אין ראיה שחייבים לאכול אכילה משמעותית. והנה, בגמרא הבינו (ברכות ח עמוד ב) שיש להסיר עיסוקים שונים ואפילו לימוד תורה כדי להקדיש זמן לאכילה. שמע מינה שיש עניין באכילה ביום זה. ולא הסתפקו באכילת ככותבת כדי לאפוקי מעינוי בלבד.

לסיום אומַר, אכן יש קושי בהשמטת מצווה זו ברמב"ם, אולם אין זה חדש והיא מצטרפת לרשימה של מצוות שברור שהן מחייבות (תוספת שבת, מצוות יישוב ארץ ישראל, מצוות התשובה ועוד) ויש בספרי הכללים סיבות שונות מדוע השמיט הרמב"ם הלכות אלו.

ייתכן שסמך על הלכות נדרים שהראה שם שעוצמת יום זה כמו יום טוב, או כדברי הרב חבר טוב. ודוחק.

לפני חתימה, אוסיף דבר מעניין שהרמב"ם בהלכות דעות פרקים ז וְ ח הביא את כל דיני תוכחה והשמיט את ההלכה של "מוטב יהיו שוגגין ולא יהיו מזידין" והנה, מצאה היא את מקומה אצלנו בהלכות שביתת עשור (א, ז) בנוגע לנשים שממשיכות לאכול עד חשכה, וכתב בסוף: "והנח להן שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין **וכן כל הדומה לזה**".

רואים שלפעמים סמך הרמב"ם על דברים שכתב במקומות אחרים.

אחתום בברכה לרב, גמר חתימה טובה לו ולבני ביתו ותודה על הזכות והאפשרות ללמד ולחנך את התלמידים היקרים בדרך התורה

והיראה. שאין דבר גדול מזה. יצחק דעי.

תגובה למכתבו של הרב יצחק דעי

5. על דרכו של הרמב"ם

והשבתי על השגותיו, כדלהלן.

לכבוד הרב יצחק דעי

השלום והברכה,

תודה על התגובה המהירה על דברי, כעת אשיב על דבריך.

א. הנה עיקר קושייתך על דברי היא ממה שהרמב"ם כלל אכילה בערב יום כיפור יחד עם אכילת ראש חודש, שהיא ודאי מצוה. אמנם נראה לי שאין דבר זה מוסכם. כי הרמב"ם לא הביא בהלכותיו שיש חיוב לאכול בראש חודש, ועיין בטור סימן תיט שמקור דין זה לוט בערפל, ולכן אין לתמוה מדוע לא הביא הרמב"ם דין זה בהלכותיו. ואם תדקדק בדבריי תראה שרמזתי לזה במכתבי הראשון.

הקושיה השניה אינה חזקה, כי הנך רואה שהרמב"ם ראה צורך לשוב ולכתוב שאם נדר לצום, זה חל גם על יום טוב, למרות שאת עיקר דין זה, שניתן לדור ולצום ביום טוב, כבר כתב בתחילת ההלכה. לכן מוכרח שבא לחדש כאן, שנודר שלא אמר בפירוש כיצד ינהג כשיום טוב יחול ביום הצום, נדרו חל. ואגב זה הביא גם דין ערב יום כיפור וראש חודש, וכנתבאר.

ב. מה שכתבת "אין ראיה שחייבים לאכול אכילה משמעותית" באמת לא התכוונתי שצריך לאכול ככותבת הגסה, רק הכוונה שמן התורה יש לאכול כרגיל, כדי שיהיה ברור, שהצום נעשה רק מערב עד ערב, ולא מעבר לזה. וזה ההסבר לדעות הסבורות שפסוק זה מחייב אכילה מן התורה, בערב יום כיפור.

ג. הסיבה שהרמב"ם מביא את הדין "מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין" בהלכות שביתת עשור היא כיון שכך עשתה הגמרא, שציטטה

דין זה בהקשר לאכילת נשים בערב יום כיפור. אמנם לאידך גיסא, לומר שהרמב"ם סידר את דין האכילה בערב יום כיפור בהלכות נדרים מטעם דומה, לא נראה לי נכון, כי לא מצינו שהובא דין זה בגמרא ביחס לנדרים.

למעשה, הואיל וכתבו רדב"ז וכסף משנה בדעת הרמב"ם, שהאכילה בערב יום כיפור היא מצוה מן התורה, נראה שתירוצו של הרב אבישי חבר טוב שיחיה, שבהלכות שביתת עשור לא הביא דין זה, כי אינו דן שם בערב יום כיפור, הוא תירוץ נצרך, וכפי הביטוי המקובל, דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. אמנם אחרי העיון ראיתי שמרן הכסף משנה חזר בו בבית יוסף, וכתב בהלכות ראש חודש (סימן תיח) שלדעת הרמב"ם אין כאן מצוה מן התורה, וברוך השם שזכיתי לכוון לדעתו, וזה לשונו:

> **ויש לדקדק בדברי הרמב"ם** (בהלכות נדרים שם) **שנראה לכאורה שהוא סובר דבערב יום הכיפורים ובראשי חדשים אסור להתענות מן התורה, ומשמע דבערב יום הכיפורים היינו מדדרשינן ליה מועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש** (ויקרא כג לב)**. ויש לתמוה על ערב יום הכיפורים, דאטו משום דרשה דועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, שהיא אסמכתא בעלמא, לימא שהוא מדאורייתא וכו', לכן נראה לי דאין הכי נמי, דאינם אסורים אלא מדרבנן. אלא דכיון שיש להם קצת סמך בתורה, לא אתו לזלזל בהו, ולפיכך אינם צריכין חיזוק וכו', ע"כ.**
>
> כך גם הבין ערוך השולחן (סימן תרד סעיף ח)[5].

5. כעת, בפנותי להוציא לאור את המשא ומתן הזה בהלכה, מצאתי בערוך השולחן, שגם הוא סבור כי לדעת הרמב"ם אין חובה מן התורה לאכול בערב יום כיפור, והסביר את הרמב"ם בצורה דומה לפירושי, אף שאינה זהה. ראה שם שכתב, שהרמב"ם לא פסק את הדין של חיוב אכילה בערב יום כיפור, כי למד מפסוק זה את הדרשה של תוספת יום כיפור, וכפי שכתבתי לעיל, וברוך השם שזכיתי לכוון לדבריו. אמנם אחר דבריו המפורשים של הבית יוסף, אין צורך בדברים אלה, מאחר ומפורש בדבריו שהלימוד מהפסוק אינו אלא אסמכתא.

סימן יג – בניית סוכה ופירוקה בחול המועד

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. השאלה – תשובת הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א
2. בניית סוכה במועד - הסבר מחלוקת חכמים שהתירו ורבי אליעזר שאסר
3. פירוק סוכה במועד - דן בגדר קדושת הסוכה
4. מחלוקת רמב"ם ותוספות, אם צריך "חידוש דבר" בסוכה ישנה
5. פסיקת השולחן ערוך בשאלה זו
6. קדושת עצי הסוכה והאיסור ליהנות מהם
7. פירוק סוכה אחר בנייתה – דברי הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל
8. הקושי בחידושו של הרב אוירבך.
9. ראיה לדברי הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך ודחייתה
10. הסיכום להלכה

1. השאלה – תשובת הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א

מעשה במשפחה שתכננה יציאה אל חיק הטבע, בחול המועד סוכות. משפחה יקרה זו, כמובן לא ויתרה על מצוות סוכה. ניסו להעלות כמה אפשרויות לקיום מצות סוכה בשטח. האחת, יקימו סוכה, ובסיום השימוש יפרקוה. השניה, יקרבו רכבים זה לזה, שישמשו כדפנות. ועל גבם, יניחו סכך. השלישית, יקימו סוכה ניידת, טרם כניסת החג. ובבוא

העת, יביאוה אל היער. כדי להכריע בנידון, פנו בשאלה אל הרב, מה יותר מובחר?

הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א השיב על כך כדלהלן:

> **כתב הגרש"ז אוירבך זצ"ל** (שו"ת מנחת שלמה תנינא סימן נד), **שיש שתי הלכות. ישיבה בסוכה, וקדושת הסוכה. ושתי הלכות אלו, יכולות להתקיים זו בלא זו. ועל כן אדם יכול לקבוע שהוא בונה סוכה ויושב, על מנת שלא תתקדש, וסוכה זו היא כסוכת רועים ונכרים, שהסוכה עצמה אינה מתקדשת. ואם כן אין בעיה של פירוק בחול המועד. אלא שהוא צריך להתנות על כך, קודם הבניה. וכן בעלי רכבים יכולים לצרף את מכוניותיהם לדפנות סוכה כאשר הם מתנים שהסוכה לא תתקדש. לשבת בסוכה ולפרקה ולהמשיך בטיול** (אתר תורה והארץ).

מבואר בדברי הרב אריאל שליט"א, שהפתרון הנכון הוא, להקים סוכה ולפרקה, אם על ידי בניית סוכה כמקובל, או על ידי קירוב רכבים זה לזה.

2. בניית סוכה במועד - הסבר מחלוקת חכמים שהתירו ורבי אליעזר שאסר

אלא שלעניות דעתי, ואחר בקשת המחילה מכבוד הרב, אין דבריו נראים. כדי להבהיר מדוע, אציג את הסוגיות הנוגעות לנידון, ומתוך כך נראה כי לא נכון הדבר. נפתח בדברי הגמרא (סוכה כז, ב) הדנה אם מותר לבנות סוכה בחולו של מועד:

> **תניא, רבי אליעזר אומר: אין יוצאין מסוכה לסוכה, ואין עושין סוכה בחולו של מועד. וחכמים אומרים: יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד. ושוין, שאם נפלה - שחוזר ובונה בחולו של מועד. מאי טעמא דרבי אליעזר? אמר קרא** (דברים טז) **חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים - עֲשֵׂה סוכה הראויה לשבעה. ורבנן: הכי קאמר רחמנא: עֲשֵׂה**

סוכה בחג. ושוין, שאם נפלה, שחוזר ובונה אותה, בחולו של מועד.

מפרש רש"י:

אין יוצאין מסוכה לסוכה - לאכול בזו ולישן בזו, או היום בזו ומחר בזו. ואין עושין סוכה בחולו של מועד - מי שלא ישב בסוכה יום טוב הראשון. עשֵׂה סוכה לשם חג של שבעת הימים - שמעת מינה דאין עושין סוכה בחולו של מועד, דאינה לשבעה, ושמעינן מינה, דאין יוצאין מסוכה לסוכה, דאם כן - לאו סוכה לשבעה היא.

הרי כי נחלקו רבי אליעזר וחכמים, מה למדנו מהפסוק "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים" (דברים טז, יג). לרבי אליעזר, הוא מורה על ישיבה רציפה בסוכה, כל שבעת ימי החג. ולחכמים, הוא מלמד שבכל יום מהחג, ניתן לבנות סוכה, אף ביומו האחרון של החג.

אם נרצה לפרש את שיטתם מבחינה רעיונית, ניתן לומר, כי גישתו של רבי אליעזר לסוגיא זו היא כגישת צדיק גמור, שהשאיפה להדבק ברבונו ממלאת את כולו, ולכן הוא מבקש לשהות בצל הסוכה בכל רגע נתון, בהיותה סמל לבית ה', ללא כל רצון לצאת ממנה. חכמים לעומתו, פירשו פסוק זה, כמו מנקודת מבטו של בעל תשובה, הבוחן תדיר כיצד יוכל להבנות לבנות ולתקן. לכן לדעתם, ניתן לחדש ולבנות סוכה גם בחג.

מה שיפה בכך הוא, שגם רבי אליעזר מודה, שאחר נפילת הסוכה, מותר לשוב ולבנותה. כי גם רבי אליעזר מודע לכך שאין אדם צדיק בארץ, וכל אחד עלול ליפול. לכן, במקרה נפילה, גם הוא מתיר לבנותה מחדש.

להלכה, פסק השולחן ערוך (אורח חיים תרלז סעיף א) כחכמים, ומותר לבנות סוכה, אפילו ביום השביעי של סוכות[1]. ולכן השאלה אם מותר

1. על פניו היה מקום לאסור בניית סוכה בחול המועד, מאחר ובשולחן ערוך (סימן תקם, א) אסר המחבר לבנות אפילו בנין כל שהוא. ואפילו של מצוה דרבים, כגון בית הכנסת, כמבואר שם בסימן תקמד. וכיצד הותרה בניית סוכה במועד?

לבנות בחול המועד סוכה אם לאו, ירדה מהפרק, כי ברור שמותר.

3. פירוק סוכה במועד - דן בגדר קדושת הסוכה

אחר שנתברר כי הותר לבנות סוכה בחג, נשאלת השאלה, אם פירוקה בחול המועד מותר. לצורך כך, עלינו לברר אם חלה קדושה על הסוכה. וכדי להבהיר ענין זה, נעיין בסוגיית סוכה ישנה.

משנה: סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ואיזו היא סוכה ישנה? כל שעשאה קודם לחג שלשים יום. אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה - כשרה (סוכה ט, א).

גמרא: מאי טעמא דבית שמאי? אמר קרא (ויקרא כג) **חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לה׳ - סוכה העשויה לשם חג בעינן. ובית הלל: ההוא מיבעי ליה לכדרב ששת. דאמר רב ששת משום רבי עקיבא: מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה - תלמוד לומר חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לה׳. ותניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: כשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לה׳, מה חג לה׳ - אף סוכה לה׳. ובית שמאי נמי מיבעי ליה להכי! - אין הכי נמי. אלא מאי טעמייהו דבית שמאי - כתיב קרא אחרינא** (דברים טז): **חַג הַסֻּכּוֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים - סוכה העשויה לשם חג בעינן. ובית הלל: ההוא מיבעי ליה לעושין סוכה בחולו של מועד. ובית שמאי סבירא להו כרבי אליעזר, דאמר: אין עושין סוכה בחולו של מועד.**

מפרש רש"י:

משנה: סוכה ישנה - כדמפרש, שעשאה קודם לחג שלשים יום; ולא

אמנם כבר כתב כף החיים (סימן תרלז אות ד) שיש לכך היתר משני טעמים. או משום שהסוכה בחול המועד היא כצורך המועד. או משום שלצורך מצוה השייכת בחול המועד הותר לעשות אפילו מעשה אומן. כמבואר בסימן תקמה, סעיף ב, וכף החיים אות טו. ואם הסוכה נבנית במעשה הדיוט, פשוט שמותר.

פירש שהיא לשם חג. בית שמאי פוסלין - דבעו סוכה לשמה, וזו סתם נעשית. ואילו תוך שלשים לחג הוה, כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלשים יום - סתם העושה, לשם חג הוא עושה. אבל קודם שלשים - סתמא לאו לחג. ובית הלל מכשירין - דלא בעינן סוכה לשם חג. כשרה - לבית שמאי איצטריך.

גמרא: סוכה לשם חג - דכתיב חַג הַסֻּכּוֹת **לה' - לשם מצות המלך. על החגיגה - שלמי חגיגה, שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס. חג - חגיגה.** חַג הַסֻּכּוֹת תַּעֲשֶׂה **- סוכות תעשה לחג, סרס המקרא ודרשהו. בחולו של מועד - אם לא עשאה מתחילה, פלוגתא דר' אליעזר בפרק הישן** (סוכה כז, ב).

מבואר כי נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי סוכה שעשאוה רק עבור צל ולא לשם מצוה. לבית שמאי היא פסולה, כי הפסוק חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לה' מלמד, שעל בונה הסוכה לעשותה עבור המצווה. בית הלל לעומתם, לא למדו כך את הפסוק, אלא הבינו ממנו, כי חלה קדושה על עצי הסוכה, והיא אוסרת את הנאתן. והוסיף רבי יהודה בן בתירא, שעצי הסוכה דומים לקרבן, וקדושים כמותו.

כיון שהלכה כבית הלל, אין צורך להקים סוכה דוקא לצורך החג, אלא בכל סוכה שהוקמה, אף עבור צל, ניתן לקיים מצוה. ואם נכנסו אל תוכה לקיום מצוה, חלה עליה קדושה. מובן איפה, כי סוכה שנתקדשה מחמת המצוה, אסורה בפירוק (עד אחר החג)[2].

2. כך גם כתב כף החיים סימן תרלח אות ב, לגבי מי שהקים סוכה אחרת בחול המועד, ועזב את הראשונה, אפילו הכי, העצים של הראשונה אסורים בהנאה כל שבעת ימי החג.

שוב הביא כן באות ג, מדברי ר"י מולכו, שאם החליף סוכה בסוכה, לא פקעה קדושת הראשונה. וכל סוכה שנשתמש בה לשם מצוה, נתקדשה.

4. מחלוקת רמב"ם ותוספות, אם צריך "חידוש דבר" בסוכה ישנה

הנה בכל סוכה, אם עשאוה למצוה, הרי ראויה היא ממילא לסוכה. אולם ישנן סוכות שלא נעשו מלכתחילה, בעת בנייתן, לשם סוכת מצוה, כסוכת רועים או גויים וכדומה. בגמרא מבואר, כי סוכות מעין אלו כשרות, על פי בית הלל, מאחר ולדעתם די שנבנתה עבור צל.

למרות זאת, קיימת מחלוקת גדולה בראשונים, שעיקרה בדברי ירושלמי, כמובא בתוספות:

> **בירושלמי** (סוכה פרק א הלכה ב) **תני, צריך לחדש בה דבר. חבריא אמרין, טפח. רבי יוסי אמר, כל שהוא. ומאן דאמר כל שהוא, ובלבד שתהא על פני כולה. ובתר הכי איתא התם, מצה ישנה פלוגתא דבית שמאי ובית הלל, א"ר דברי הכל הוא, מכיון שלא עשאה לשם פסח, דבר ברי הוא, שלא דקדק בה** (תוספות ד"ה סוכה ישנה – סוכה ט, א).

הרי כי לפי הירושלמי, אין חלה קדושה על סוכה אלא אם חידש בה דבר, כהנפת קורות למעלה, וכדומה. ולדעת התוספות, גם הבבלי סבור כך, הגם שאין כל איזכור בגמרא לדין זה.

הרמב"ם לעומת זאת, לא פירש את הגמרא כשיטת תוספות, מהסיבה הפשוטה שאין לכך כל אזכור. ולדעתו, באמת אין צורך לחדש דבר, אף לא בסוכה ישנה, אלא הסוכה כשרה, כמות שהיא, וכפי שכתב:

> **סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה, אף על פי שלא נעשית לשם מצוה. והוא שתהיה עשויה לצל, כגון סוכת גוים וסוכת בהמה, וכל כיוצא בהן. אבל סוכה שנעשית מאיליה, פסולה, לפי שלא נעשית לצל** (רמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ה, הלכה ט).

ברור הדבר, כי לשיטת הרמב"ם, חל שם שמיים על הסוכה. אלא שזה קורה באופן אוטומטי, כשמשתמשים בסוכה למצוה. כי המצוה המתקיימת באמצעותה, היא שיוצרת את הקדושה.

אמנם לדעת התוספות (בשם הירושלמי), אין הקדושה חלה ללא מעשה. אדרבה, נדרש מעשה מיוחד לשם מצוות סוכה, ורק על ידי פעולה פיסית בגוף המבנה, תחול הקדושה.

ישנה השלכה הלכתית למחלוקת זו, עבור הנופשים במקומות שונים. כגון בצימר כלשהו, או כל מתחם אירוח שהוא, ובתחומו קיימת סוכה, שמן הסתם הוקמה רק לצל. האם ניתן לצאת בה ידי חובת מצות סוכה? לשיטת הרמב"ם, סוכה זו ראויה וכשרה לקיום המצוה, וברגע שתקוים בה המצוה, חלה עליה קדושה. אמנם לשיטת התוספות, אין היא כשרה, מאחר ולא חידשו בה דבר, לשם מצוה.

5. פסיקת השולחן ערוך בשאלה זו

כיצד הכריע השולחן ערוך להלכה?

הטור נקט, כי יש חובה לחדש דבר בסוכה כזו, אבל לא גילה מה דין סוכה, שלא חידשו בה דבר.

וכך כתב:

> **סוכה ישנה שנעשית מקודם לחג שלושים יום, כשרה. ובלבד, שיחדש בה דבר עתה, בגופה, לשם חג. אפילו בטפח על טפחיים סגי, אם הוא במקום אחד. ואם החידוש על פני כולה, סגי אפילו בכל דהוא. ואם עשאה לשם חג, אפילו מתחלת השנה, כשרה בלא חידוש** (טור הלכות סוכה, סימן תרלו).

הבית יוסף כתב, כי חובה גמורה לחדש דבר. עד כדי כך, שאם לא חידש בה דבר, הסוכה פסולה.

וכך כתב:

> **ומה שכתב ובלבד שיחדש בה דבר וכו'. ומדברי כולם משמע דהא דמצריך בירושלמי לחדש בה דבר לעיכובא הוא אבל הר"ן** (שם) **כתב דלא לעכב אמרו כן אלא למצוה מן המובחר** (בית יוסף אורח חיים סימן תרלו).

ואכן, בשולחן ערוך פסק להלכה, כי אם לא חידש בה דבר, לא יצא ידי חובה, וכלשונו:

> **סוכה ישנה, דהיינו שעשאה קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג, כשרה ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה לשם החג, ואפילו בטפח על טפח סגי אם הוא במקום אחד; ואם החידוש על פני כולה, סגי אפילו כל דהו; ואם עשאה לשם החג, אפילו מתחלת השנה, כשרה בלא חדוש** (תרלו סעיף א).

אמנם המשנה ברורה (תרלו ס"ק ד) חלק על המחבר והכשיר בדיעבד, כלשונו:

> **ובלבד שיחדש וכו' - היינו לכתחלה ולמצוה בעלמא, כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחלה לשם דירה, דאז פסול מדאורייתא, וכדלעיל בסימן תרל"ה. וכל שכן בסוכות גנב"ך ורקב"ש האמורים בסימן תרל"ה, בודאי מצוה לחדש בה דבר, לשם החג.**

וכך נקט גם ערוך השולחן (תרלו, סעיף ב):

> **ובוודאי הך דצריך לחדש בה דבר, אינו מדין תורה. ואפילו מדרבנן, אין זה הכרח, אלא הידור בעלמא. וראיה, מדלא הזכירו בגמרא זה. וגם בסוכות גנב"ך ורקב"ש שבסימן הקודם, לא הזכירו זה. ומיהו, למצוה מן המובחר פשיטא דגם בשם יש לחדש דבר, או טפח על טפח, במקום אחד. או משהו על פני כולו. והחידוש הוא פשוט, שיגביה מעט סכך, כשיעור זה, ויחזור ויניחנו לשם מצות סוכה.**

הרי כי המשנה ברורה מיקל בדין זה, ולא כשיטת השולחן ערוך, שחייב לחדש בה דבר. אמנם הכף חיים (אות ו) חושש לשיטת השולחן ערוך ואם לא חידש בו דבר ישב בסוכה ולא יברך. ובביאור הצד הרעיוני ניתן להסביר כאמור לעיל. שלדעת השולחן ערוך, החלת קדושה על הסוכה נעשית רק בפעולה פיסית במבנה הסוכה. כי האדם צריך לפעול

במציאות, כדי שהקדושה תחול. ולדעת הרמב"ם עצם התנהגות האדם לשם מצוה, היא עצמה גורמת את חלות קדושה.

הרב עובדיה יוסף זכר צדיק לברכה (חזון עובדיה סוכות עמוד סב, יחוה דעת חלק ו סימן מא עמוד רכט) פסק, כי לכתחילה ינהג כשולחן ערוך, ובדיעבד יוכל לסמוך על המשנה ברורה.

אמנם החיד"א בברכי יוסף חלק על כך, ולדעתו אין לזוז מפסק השולחן ערוך, כפי שכתב:

> **דעת מר"ן מבואר בבית יוסף דהוי לעיכובא, שכן כתב בית יוסף דכן נראה דעת רוב הפוסקים. אבל הרב מגן אברהם** (ס"ק א) **הביא דעת הר"ן** (סוכה א א) **ורבינו ירוחם, דהיינו דוקא למצוה מן המובחר, וכתב דכן דעת כל הפוסקים, דלא כמרן בית יוסף, עכ"ד. ותמה עליו הרב אליה רבה** (אות ב) **דהרב שבלי הלקט הביא משם הרב יהודאי גאון דפסולה, וכן הביא בספר תניא מרב נטרונאי, וכן משמע ממה שכתבו התוספות דף ט', דפירשו הא דתנן אם עשאה לשם חג כשרה, שאין צורך לחדש. ואי חידוש אינו אלא למצוה, לשון כשרה לא שייך, עכ"ד**
> (ברכי יוסף אורח חיים סימן תרלו).

6. קדושת עצי הסוכה והאיסור ליהנות מהם

ראינו לעיל כי הפסוק "חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לה'" מלמד, לשיטת בית הלל, כי חלה קדושה על הסוכה. והיא שאוסרת הנאה ממנה, כשם שקרבן אסור בהנאה. ונראה, כי הלכה זו היא דאורייתא, כפי שניתן להסיק מדברי הרמב"ם (פרק ו הלכה טו–טז):

> **מי שלא עשה סוכה בין בשוגג בין במזיד, עושה סוכה בחולו של מועד, אפילו בסוף יום שביעי עושה סוכה שמצותה כל שבעה. עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך אין ניאותין מהן לדבר אחר כל שמונת הימים, מפני שיום השביעי כולו הסוכה מוקצת עד בין השמשות והואיל והוקצת לבין השמשות של שמיני הוקצת לכל**

היום.

וכן אוכלין ומשקין שתולין בסוכה כדי לנאותה אסור להסתפק מהן כל שמונה, ואם התנה עליהן בשעה שתלאן ואמר איני בודל מהן כל בין השמשות הרי זה מסתפק מהן בכל עת שירצה, שהרי לא הקצה אותן ולא חלה עליהן קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה.

מבואר כי בעוד שעל נויי סוכה, ניתן להתנות, ומשום שאינם עיקר המצוה רק תוספת. הרי שעל עצי הסוכה, בהם מתקיים גוף המצוה, לא ניתן להתנות. כי גזירת הכתוב היא, שייאסרו בהנאה, וכלשון רבנו מנוח (על הרמב"ם שם) "ואין מועיל בהם שום תנאי, דהא אתקצו לשבעה **מן התורה**, וחלה קדושה עלייהו"[3].

כך גם פסק השולחן ערוך בסימן תרלח, שהקדושה אוסרת את הסוכה בכל אופן, כלשונו:

עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך (ואפילו קיסם לחצוץ בו שיניו אסור) (מהרי"ל), **ואין ניאותין מהן לדבר אחר כל שמונת הימים, מפני שיום הז' כולו הסוכה מוקצה עד בין השמשות, והואיל והוקצה לבין השמשות של שביעי הוקצה לכל היום. הגה: ואפילו נפלה הסוכה, אסורים ולא מהני בה תנאי** (טור).

נמצינו למדים מכל האמור, שעצם הישיבה בסוכה היא שגורמת לקדושה לחול עליה. ואחר שנתקדשו עצי הסוכה, אסור מן התורה לסתרה או להשתמש בה, במהלך ימי החג, שימוש אחר.

3. כך גם מבואר בחידושי רבנו חיים הלוי (הלכות סוכה פרק ו הלכה טו) בביאור שיטת הרמב"ם, החולק על הרא"ש בענין קדושת הדפנות.

7. פירוק סוכה אחר בנייתה – דברי הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל

על אף הנתבאר עד כה, שעל ידי ישיבה בסוכה, חלה בה קדושה. חידש הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך, בעל מנחת שלמה, שיתכן למנוע מן הקדושה הזו לחול, כמבואר בלשונו:

> כתב המשנה ברורה סימן תרל"ח סק"ג, דהיושב בסוכת רועין ובורגנין ולא ייחדה לסוכה דמצוה, לא חל עליה שם מוקצה למצוה [עיין שם בשער הציון, ופלא שלא הביא מהר"ן בביצה]. והוא מבואר גם לדברינו הנ"ל, דמכיון שהוא יושב בה רק לשעה, וגם לא הוזמן בבין השמשות, לפיכך אינה נאסרת לכל החג.
>
> אך נראה, שאפילו אם גם ישב בה בבין השמשות, גם כן לא נאסר. ואף בשעה שיושב בה, גם כן מותר, כי "מצות" סוכה ו"קדושת" סוכה אינן תלויין כלל זה בזה. ואמרינן דכל סוכה שנעשתה לשם צל כשרה לסוכה, אבל להתקדש בקדושת סוכה, כעין חגיגה, זה דוקא אם הזמין אותה להיות סוכה דמצוה. ולפי זה משכחת ליה שיעשה אדם סוכה ויהא רשאי ליהנות ממנה, וכגון שיתנה שאינו רוצה שהסוכה תהיה לשם מצוה אלא עושה אותה סתם לצל. ובכל פעם שיושב בה מתנה שמקיים בה את המצוה באופן ארעי, אבל אינו מייחד אותה להיות סוכה דמצוה. וכמו כן באתרוג, אם לא ייחדו ונטל אותו למצוה, הרי לפי דברינו מותר ליהנות ממנו לאחר שעשה בו המצוה, כיון דבבין השמשות לא היה מוזמן לכך, ומה שנטלו למצוה הרי זה חשיב כמקיים מצות אתרוג באתרוג שאינו של מצוה, כמו שיכול לישב בסוכה אף על גב דלא הוי כלל סוכה דמצוה.

הרי כי סמך עצמו הרב אוירבך על פסק המשנה ברורה, שדין חידוש דבר בסוכה, אינו מעכב. ועל בסיס זה הוסיף וחידש, כי ניתן להתנות שסוכה תהא לצל ולא למצוה. ובכח התנייה זו, לא תחול קדושה על

הסוכה, וכדבריו:

> **ולפי זה משכחת ליה שיעשה אדם סוכה ויהא רשאי ליהנות ממנה, וכגון שיתנה שאינו רוצה שהסוכה תהיה לשם מצוה אלא עושה אותה סתם לצל, ובכל פעם שיושב בה מתנה שמקיים בה את המצוה באופן ארעי, אבל אינו מייחד אותה להיות סוכה דמצוה.**

8. הקושי בחידושו של הרב אוירבך

אמנם למרבה התמיהה, ניתוק זה בין מצוות הסוכה לקדושת סוכה, אינו מוסכם, כפי שמיד נסביר, על השלחן ערוך והרמב"ם. כפי הנראה, הצורך להקל על המטיילים בחג, ולאפשר להם מבחינה הלכתית, בניית סוכה ופירוקה, הוא שהניעו למצוא חילוק זה. שכן הפרדה זו בין המצוה לקדושה, מאפשרת הקמת סוכה שאין הקדושה חלה עליה, וממילא, יש היתר, לפרקה.

להבנת הקושי נקדים ונעיין במקור פסיקת המנחת שלמה

אבל כאמור, קשה להסכים לכך. הנה בסיס החידוש, עליו ביסס המנחת שלמה את דבריו, הם דברי משנה ברורה, שכתב וזה לשונו:

> **ואין נפקא מינה בין סוכה חדשה ובין ישנה, כל שסיככוה לשם חג. אבל היושב בסוכת רועים ובורגנין וקייצין, הרי היא כסוכה דעלמא, שבשביל שנכנס זה, ואוכל שם פתו, לא נתקדשה** (תרלח ס"ק ג).

שני חידושים בדברי המשנה ברורה

א. דברי המשנה ברורה לשיטתו (תרלו ס"קד), שהחידוש בסוכה אינו מעכב, כי זו חומרה, ולא עיקר הדין. על כן בסוכות רועים ובורגנין, הסוכה כשרה, אף אם לא חידשו בה דבר.

ב. הקדושה תלויה בחידוש, וכל עוד לא חידשו בה דבר, לא תחול קדושה על הסוכה.

אולם הדברים, כאמור, קשים להבנה. שכן החידוש הראשון נוגד את

דעת המחבר לפיו, תמיד צריך לחדש דבר, ואם לא עשה כן, הדי זה מעכב בכשרות הסוכה. וכיון שעל פיו ישק דבר, גם בסוכת רועים ובורגנין, בהכרח צריך לחדש משהו. וממילא תחול קדושה, גם בסוכת רועים ובורגנין.

אף אם נתפוס כשיטת המשנה ברורה, עדיין תחול קדושה בסוכת מצוה. כי השיטה שאין צורך לחדש דבר, היא שיטת הרמב"ם. ולפיו, הרי קדושת הסוכה תלויה בעצם המצוה, היוצרת את קדושת הסוכה. ואפילו ישב בסוכת גוים, שלצורך החג השאילוה עבורו, גם כן נתקדשה הסוכה. ומה בכך שיקיים את המצוה רק באופן עראי.

עוד קשה מה שכתב, שאפשר להתנות שלא תחול קדושה בדפנות. הרי בשולחן ערוך (סימן תרלח סעיף א) פסק בפירוש, שהתנאי מועיל רק לחפצי הנוי שבסוכה, בעוד שעצי הסוכה עצמם אסורים כל שבעה, ולא חל עליהם תנאי כזה כלל, כמפורש בדבריו:

> **עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך (ואפילו קיסם לחצוץ בו שיניו אסור), ואין ניאותין מהן לדבר אחר כל שמונת הימים, מפני שיום הז' כולו הסוכה מוקצה עד בין השמשות, והואיל והוקצה לבין השמשות של שביעי הוקצה לכל היום. הגה: ואפילו נפלה הסוכה, אסורים ולא מהני בה תנאי; אבל עצים הסמוכים לסוכה, מותרים ועיין לעיל סימן תקי"ח סעיף ח'; ואם אחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה הוסיף דופן, לא מיתסרא; אבל אם עשה ארבעתן סתם, כולן אסורות ומוקצות. הגה: וכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחד, אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה, לא נאסרה, דהזמנה לאו מילתא היא.**

הרי כי לא חילק השולחן ערוך בין הסוכות. ואילו לדברי משנה ברורה ומנחת שלמה, ניתן להפריד בין סוגי הסוכות. האחת, תחול עליה קדושה. והאחרת, לא. ולפיהם, היה על המחבר לכתוב בבירור, שיכול אדם להתנות, שבונה סוכה על תנאי שלא תחול בה קדושה.

נמצא לכאורה, כי דברי המשנה ברורה ומנחת שלמה, אינם תואמים לדברי הרמב"ם והשולחן ערוך. למרות שלפי חידושם, ניתן לבנות סוכות מסוימות, שלא תחול עליהם קדושה. אבל כאמור, יש בכך חיסרון גדול, כי לדבריהם לא יחול שם שמים על הסוכה, בעוד שלדעת שולחן ערוך תמיד יחול שם שמים על הסוכה.

9. ראיה לדברי הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך ודחייתה

לכאורה, אפשר להביא ראיה לשיטת הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך, מן האפשרות ההלכתית להעמיד בעלי חיים כדפנות סוכה, כמו שכתב שולחן ערוך (סימן תרל סימן יא) "עושים מחיצה מבעלי חיים, שיקשור שם בהמה לדופן".

מוכח מזה לכאורה, שהקדושה אינה חלה על כל סוכה. שהרי קשה לומר שחלה קדושה על בעלי החיים, שכן אחר השלמת משימתם, הם נדים ממקומם. וזה מוכיח את דברי הרב אוירבך, שישנן סוכות שלא חלה עליהם קדושה כלל.

אמנם בהגהות טהרת השולחן (הובא באליבא דהלכתא - אהבת שלום) כתב וזה לשונו: "בבהמה משמע דאסורה כל שבעה". וסרה הראיה לדבריו.

ברם, גם אם יש מקום להקל, הרי שזה רק לגבי הדפנות. מאחר והסכך, ודאי נתקדש. וקדושתו אינה מוטלת בספק, כמוסכם בכל הראשונים. ורק לגבי הדפנות, לגבם נחלקו הראשונים[4] אם קדושתם מן התורה או מדרבנן, או שאין בהן שום איסור[5].

נוסיף שהבית יוסף (סימן תרלח) הביא את דברי הרב אליהו מזרחי,

4. כמבואר בביאור הלכה סימן תרלח ד"ה בין עצי.

5. נביא כאן את לשון הטור (סימן תרלח) שהביא את השיטות בקיצור: עצי הסכך כל זמן שהסוכה קיימת אסורין מן התורה. נפלה, אסורין מדרבנן. ורבינו תם פירש, דאפילו בעודה קיימת אין האיסור מן התורה, אלא במה שצריך להכשר סוכה. והשאר אינו אסור אלא מדרבנן, ובדפנות אין בהם שום איסור. אבל הרמב"ם ז"ל כתב שגם עצי דפנות אסורים ולא נהירא לאדוני אבי הראש ז"ל. והבית יוסף מסביר שיטת הרמב"ם שהיות ועצי הדפנות אף הם צריכים להכשר סוכה גם הם אסורים.

שהסביר בשיטת הרמב"ם, כי הסיבה שהקדושה חלה גם על הדפנות היא, שהדפנות מחזיקות את הסכך. על כן יתכן שמודה בדופן כמו בעל חי, שאינה תומכת בסכך, שלא תחול עליה קדושה. אבל על הסכך עצמו, לא ראינו מי שיאמר שלא חל עליו קדושה.

וכך מוכח מדברי ערוך השולחן (סימן תרלח סעיף ז):

וכתב רבינו הרמ"א דאפילו נפלה הסוכה אסורים, ולא מהני בה תנאי, אבל עצים הסמוכים לסוכה מותרים וכו'. וראה שם בסעיף ח, שהמשיך וכתב ומיהו, זהו הכל מה שלא נאסרה מן התורה, אבל במה שנאסרה מן התורה, לא מהני שום תנאי, אפילו כשנפלה.

הרי מבואר, כי על חלקי הסוכה שנאסרו מן התורה, לא יתכן להחיל שום תנאי, ואין הקדושה שחלה עליהם מסתלקת, אף אחר נפילתם.

10. הסיכום להלכה

לסיכום נראה, כי מבחינה הלכתית קיימת בעיה, לכאורה, בבניית סוכה בחול המועד, אם המטרה היא לפרקה, בין אם זו סוכה ממש, ובין אם היא נעשתה בסכך שהונח על גבי רכבים. בעיקר משום שהקדושה החלה עליה, היא מן התורה. עם זאת, הרב אוירבך סבר שניתן להתיר זאת, אם יעשה תנאי שהקדושה לא תחול. אבל קשה לקבל חידוש כזה, שלא יחול שם שמיים על הסכך, כיון שלהרבה ראשונים הקדושה היא דאורייתא.

ברם עדיין מבקשים אנו פתרון, לסוכה שיחול עליה שם שמים, וגם יתקיים בה החילוק של רבותינו המשנה ברורה ומנחת שלמה. לכן נראה, שפתרון זה יוכל להתקיים בסוכה ניידת. כי סוכה כזו, גם אחר הפירוק, הרי מיועדת לשמש רק לסוכה, ולא לשימוש אחר. וגם אם לא יקים אותה שוב בשנה זו, הרי ישתמש בה כסוכה לשנה אחרת. ובזה מרויח, שאף אחר הפירוק, אינו מחסר דבר מן הקדושה.

לולי כן, ראוי שיאכלו בטיול זה רק אכילת ארעי. אלא אם כן נגדיר את המטיילים, במציאות כזו, כהולכי דרכים, הפטורים מן הסוכה.

אך בניית סוכה במטרה לפרק ממנה את הסכך, היא, כאמור, פתרון

לא ראוי. והגם שהמטרה היא קיום מצוות סוכה, אבל מאד יתכן שיצא שכרו בהפסדו.

עיסוק בשאלה כזו, אינו יכול להיות שלם, לולי נשתף את הקוראים ברגשות הלב המתמלא כבוד והערכה, לבני ישראל הקדושים והנעלים, החפצים לקיים מצוות בכל מחיר. אשריהם.

סימן יד – הדלקת נרות חנוכה בשטח

1. מבוא
2. השוללים את הברכה
3. המחייבים להדליק בשטח
4. האם זו מצוה על האדם, על הבית, או על המשפחה
5. ברכת הרואה
6. טעמים נוספים
7. למעשה

1. מבוא

לפנינו שאלה המתעוררת מידי שנה. חיילים רבים לנים בשטח, וביכולתם להדליק נרות חנוכה, ללא הפרעה לתפקודם הסדיר. האם חלה עליהם חובה להדליק נר חנוכה בברכה, או שמא, מאחר ובמקום חנייתם אין בית, פטורים מהדלקה. שאלה זו רלוונטית גם למשפחה, שיצאה ללון בחיק הטבע. האם חובה עליהם להדליק נר חנוכה במקום לינתם בלילה, או שהם פטורים. כמו כן, בן משפחה שבעת ההדלקה לא נכח בבית, ובשובו ראה כי הנרות כבו טרם שב. ובהיותו בדרך, לא ראה נרות חנוכה, האם חובה עליו להדליק ולברך.

לכאורה מדובר בתשובה פשוטה, כי בשולחן ערוך פסק שכל אלה צריכים להדליק בברכה, כלשונו (סימן תרעז סעיף ג):

> **יש אומרים שאף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל, מדליק בברכות.**

כלומר, אם לא נכח בבית, ולא ראה נרות חנוכה, חייב להדליק, במקום בו הוא נמצא. למרות שאשתו מדליקה בבית.

ברם למרות זאת, פסקו מחברים רבים כי חובת ההדלקה קיימת רק בבית, כפי שכתב האגרות משה (יורה דעה חלק ג סימן יד):

> **מי שאין לו בית כלל וישן בחוץ כגון שנמצא במדבר, וגם כשאירע שלא היה בביתו, ויהיה בדרך כל הלילה ואין לו מי שידליק בביתו, משמע מרש"י שבת דף כ"ג ע"א ד"ה הרואה שכתב שברכת הראיה הוא כשהוא יושב בספינה, והט"ז בסימן תרע"ו סק"ג שהוא דוקא כשלא ידליק כל הלילה, ואם היה חייב להדליק אף בחוץ ובספינה, מ"ט אינו מדליק שם. ואם כוונת רש"י דאין להם בספינה נר להדליק, הו"ל להזכיר זה. וגם אם הכוונה שאין שם נרות, לא הי"ל לומר אלא מי שאין לו נרות. שלכן משמע שאינו מצד האונס *אלא משום שאף שאיכא נרות ליכא חיוב שלא בבית*.**

אמנם לא כל המחברים מסכימים לכך, כפי שכתב ערוך השולחן (אורח חיים תרעז, הלכה ה), שחובה להדליק נרות, בכל מקום:

> **וכן הוא באמת המנהג *שלנו דכל מי שהוא בדרך מדליק במקום שהוא*, אף שבביתו מדליקין עליו וזהו בכלל ההידור** [שם סק"ט בשם תה"ד] **ומהרי"ל כתב שמנהג פשוט הוא שאורחים ובחורים מדליקין** [שם]. **ונראה לענ"ד דעתה שרוב הנסיעות במסילות הברזל וקשה להדליק שם כידוע, יכול לסמוך בפשיטות על ביתו שמדליקין שם. אמנם הלא לא יראה נרות חנוכה, ולכן טוב שידליק נר אחד בהעגלה שיושב שם ולברך עליו, דבנר אחד יכול לעשות שלא יקפידו הנוסעים.**

הרב עובדיה (חזון עובדיה חנוכה דין אכסניא אות ד) הביא את שתי הדעות, הן אלה התומכות בשיטת הרב פיינשטיין, והן אלה החולקות עליו, ולמעשה הכריע שיש להדליק ללא ברכה, כדי להוציא את עצמו מן הספק.

אמנם אני בעוניי סבור, שאין לזוז מפשט השולחן ערוך (תרעז, הנזכר לעיל), ואין מניעה להדליק בברכה, וזה החלי בעזרת השם.

2. השוללים את הברכה

המקור עליו התבסס הרב משה פיינשטיין, ממנו הוכיח כי הנמצא בשטח אינו חייב להדליק, הוא דיוק בדברי רש"י. מלבד מקור זה, מספר פוסקים הוסיפו ראיות שונות, שגם מהם לכאורה מוכח, כשיטה זו.

יש שהביאו את לשון הרמב"ם:

כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה *כל בית ובית* מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד (רמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק ד, הלכה א).

לשון הרמב"ם "כל בית ובית" מוכיחה לכאורה כשיטתם, שרק הבית הוא שנתחייב בהדלקה. אבל השוהה בשטח, ונעדר מן הבית, לא התחייב.

על דרך זו, הביאו ראיה גם מלשון הגמרא:

תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו (שבת דף כא עמוד ב).

כך גם מוכח לכאורה מהמשך הגמרא, הדנה על מקום ההדלקה:

תנו רבנן: נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה - מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה - מניחה על שלחנו, ודיו (שבת דף כא עמוד ב).

עוד מביאים ראיה מדברי התוספות:

הרואה נר של חנוכה צריך לברך - בשאר מצות כגון אלולב וסוכה לא

תקינו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה, משום חביבות הנס. וגם משום *שיש כמה בני אדם שאין להם בתים*, ואין בידם לקיים המצוה. וטעם ראשון ניחא, דלא תיקשי ליה מזוזה... (סוכה מו, א ד"ה הרואה).

מבואר בדברי התוספות, שברכת הרואה נתקנה משום "כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה", ולכאורה משמע, שבהעדר בית, אין חיוב מצוה.

כך גם כתב הרב שלמה זלמן איוערבך, בהביאו ראיות אלה:

שבת כא עמוד ב, נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ ואם היה דר בעליה מניחו בחלון הסמוכה לרשות הרבים ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, ומבואר דמצות הדלקה היא חובה על האדם להדליקה דוקא בביתו או על פתח הבית או על פתח החצר, וכ"כ הרמב"ם פ"ד מחנוכה ה"א, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד וכו' וכמבואר בגמרא הנ"ל מצות חנוכה נר איש וביתו, וכתבו התוספות בסוכה מ"ו ע"א בד"ה הרואה וכו' דהטעם שהתקינו חכמים ברכה גם על "הרואה" נר חנוכה (אף על גב שבסוכה ולולב לא תיקנו ברכה כזו) הוא מפני אלו שאין להם בית ואין בידם לקיים המצוה עיין שם והביאור בזה כיון שעשו זאת חובת הבית והרבה בני אדם עסוקין במלאכתם ואינם נמצאים בביתם לפיכך תיקנו ברכת הרואה, ועיין פני יהושוע בשבת שם דכתב דשאני מצוה זו שהיא משום פרסומי ניסא משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית (מנחת שלמה חלק ב סימן נא או בהוצאה של ב וג ביחד סימן נח).

אמנם הוקשה לו מדוע אורח צריך להשתתף עם בעל הבית, הרי זה לא ביתו, ומתרץ כך:

וקצת ראיה לדברינו מדין אכסנאי, דהרי פשוט הוא, שאין יוצאים ידי חובת הדלקה בבית של אחר. וכן בהדלקה שבבית הכנסת. וכתב הגר"א הטעם, משום דאמרו "איש וביתו", ואין זה ביתו. ואפילו הכי

באכסנאי מהני ההשתתפות עם בעל הבית, והטעם בזה, שההשתתפות מחשיבה אותו, כאחד מבני הבית, וסגי בזה להחשב ביתו.

3. המחייבים להדליק בשטח

לעומת הדעות הנזכרים לעיל, הרב אליעזר ולדנברג סבור, כי מצוה זו אינה קשורה דווקא לבית, אלא האדם הוא שהתחייב בה. על כן מברכים "להדליק נר חנוכה" ולא "על הדלקת חנוכה", כי אם היתה זו מצוה על הבית, יכול שליח להדליק נרות בבית, והברכה היתה "על הדלקת". אך להלכה דווקא בן משפחה, חייב להדליק, ולכן הנוסח הוא "להדליק נר", ואלה דבריו:

תשובה. איתא במסכת שבת ד' כ"ג עמוד א: מאי מברך, מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר חנוכה, וכך נפסק בפשיטות ברמב"ם פ"ג מחנוכה ה"ד ובטור ושולחן ערוך אורח חיים סימן תרע"ו סעיף א' שמברכין בנוסחא של להדליק וכך נוהגין בכל תפוצות ישראל. (בהמשך דן מדוע מברכים להדליק נר חנוכה ולא על הדלקת נר חנוכה, וההסבר הוא כי הכלל הוא שמברכים ל... במצוה שאי אפשר לקיים על יד שליח אבל מצוה שאפשר לקיים על יד שליח מברכים בנוסח "על" כמו על המילה).

ולדעתי נראה להסביר ... כי חיוב הדלקת נר חנוכה הוא חיוב מוטל אקרקפתא דגברא מבלי שיהא קשור בהחפצא, ושונה היא מצוה זאת בזה גם ממצות מזוזה, דמצות מזוזה אף על פי שחובת הדר היא אבל החיוב קשור עם חפצא, דהיינו עם שיעור בית שדר בו ובעינן שיהא ע"ז שם בית, ובלי זה ליכא חובת הדר. אבל מה שאין כן מצות הדלקת נר חנוכה דהמצוה קשורה רק עם גוף האדם, ובהיכא שנמצא חייב להדליק. ומסתבר שאפילו אם אחד יקבע לו מטה בפנה אחת מפינות הרחוב, וישן ויאכל שם, שגם כן יהא חייב להדליק על ידו ובסמוך, נר חנוכה, ואף על פי שאין לו בית כלל. ולכן מכיון שהיא מצוה כזאת

שמוטלת דוקא על גוף האדם מבלי שיהא קשור בחלות של חפצא, לכן ...*אי אפשר לקיים אותה על ידי שליח*, ולפי האמור תתיישב אם כן ממילא שפיר גם נוסחת ברכת להדליק ע"כ (ציץ אליעזר חלק טו סימן כט).

מבואר כי נחלקו אם מצות נר חנוכה דומה למצות מזוזה, שהוטלה רק על הבית, או לשאר מצוות, שגוף האדם הוא החייב בקיומן.

והנה ההיגיון והסברא תומכים לכאורה בטענה שחובת ההדלקה הוטלה על גוף האדם, כי הוא זה שנתחייב בזיכרון הנס. אך מנגד אנו מוצאים, שני טיעונים התומכים בדעה לפיה הוטלה חובה זו על הבית. האחד מוכח מדברי הרמב"ם, באיגרות השמד, שמסביר:

וידוע הוא כמו כן מה שקרה לישראל במלכות יון הרשעה מגזרת קשות ורעות, ומכללן היה *שלא יסגוד אדם את פתח ביתו*, כדי שלא יתייחד להתעסק בשום מצוה.

הטיעון השני מתבסס על דברי הפני יהושע (שבת כא, ב[1]) שכתב כי עיקר המצוה הוא לפרסם את הנס כלפי רשות הרבים, ולכן הטילו מצוה זו, כאילו היא חובת הבית, על רשות יחיד הסמוכה לרשות הרבים[2].

4. האם זו מצוה על האדם, על הבית, או על המשפחה

לכל הדעות חובה להדליק לכתחילה בבית, כלשון המחבר (סימן תרעא) "נֵר חֲנֻכָּה מַנִּיחוֹ עַל פֶּתַח הַסָּמוּךְ לִרְשׁוּת הָרַבִּים מִבַּחוּץ" כדי שהעוברים

1. זה לשון הפני יהושע שם "נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, דקיימא לן נמי (קידושין מא, ב) מצוה בו יותר מבשלוחו. אלא דשאני הכא, שאין הכא **עיקר המצוה אלא בסמוך לרשות הרבים**, שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך **הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית** ע"כ.
2. ועיין בספרו של הרב ניר אביב "מועדי ישמורו" עמוד 120 במאמרו – נר חנוכה, חובת גברא או חובת הבית? משם שאבתי מידע רב.

ושבים מחוץ לביתו, יבחינו בנר הדולק. רואים זאת גם מן החובה שהוטלה על בית שיש לו שתי כניסות, עליו הוטלה חובה, להדליק בכל כניסה. ולמעשה, בדרך כלל, המשפחה והבית חד המה, וכך נכון וראוי לנהוג.

אלא שכאשר המשפחה נעדרת מביתה, מתעורר הנידון שלנו, אם הבית הוא תנאי למצות הדלקה. בשורות הבאות, אחזק את שיטת ערוך השולחן והרב ולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר, שעיקר המצוה אינה על הבית. ואסביר גם מדוע נראה לי שהראיות הנוגדות שיטה זו, אינן מדויקות.

מה שהוכיח האגרות משה מרש"י, שברכת הרואה תוקנה לאדם הנוכח בספינה, משום שהספינה איננה בית, ולכן פטרוהו מנר חנוכה, היא ראיה שקשה לקבל. ואף הוא עצמו הרגיש בזה, ולכן כתב שאין לדחות ולטעון, שבגלל שהוא בספינה, לא היו בידו נרות, או שלא הדליק מפאת הרוחות החזקות שנשבו.

אלא שאחרונים אחרים כן נקטו כך בהבנת דברי רש"י, וכפי שפירט הציץ אליעזר. ודעתם מקבלת חיזוק מדברי הראשונים, שכתבו מפורש כך, כלשון רבינו יהונתן מלוניל:

> **והרואה מברך שתים, יש מן הרבנים שאמרו שלא תקנו ברכה לרואה לברך אלא מי שהוא יושב בספינה** שאין לו נר להדליק (רבינו יהונתן מלוניל – מסכת שבת דף י עמוד א מדפי הרי"ף).

משמע שאם יש לו נר להדליק, עליו להדליק בספינה. ומה שכתב בלשונו "יש מן הרבנים" נראה שכוונתו לדברי רש"י.

גם האורחות חיים (המובא בבית יוסף) כתב, שהמפליג בספינה צריך

להדליק:

> **מי שבא בספינה או שהוא בבית גוים, מדליק בברכות ומניחה על שלחנו. ולא דמי לאכסנאי דאמרינן דאי מדלקי עליה בגו ביתיה, לא צריך להשתתף. דשאני התם, שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיזו** (אורחות חיים חלק א הלכות חנוכה אות יח).

לכן הדיוק של האגרות משה אינו מוכרח, ואדרבה, ניתן להוכיח מרש"י זה, שאם יש לו נר, עליו להדליק אפילו בספינה.

עוד טענו הפוסקים הנזכרים לעיל, שלשון הגמרא "נר איש וביתו" מוכיח, כי הבית, הוא שהתחייב בהדלקה. אך יותר נראה שהכוונה אינה למבנה הבית, אלא למשפחה הדרה בבית, והיינו "נר איש ומשפחתו", כי בהמשך הורתה הגמרא למהדרין, שידליקו נר לכל אחד ואחד. משמע – כל אחד מבני הבית. וזה מוכיח שה"בית" היינו המשפחה.

ראיה נוספת הביאו הפוסקים הנזכרים לעיל מדברי הגמרא, שלכתחילה מצוה להדליק בפתח הבית. ומזה מוכח לכאורה, שהחובה הוטלה על הבית. אך לעניות דעתי יש לדחות, כי לא נאמרה מצוה זו אלא כשהאדם אכן מצוי בביתו. וגם אז, אין זה חיוב גמור, כי יכול להדליק גם על שולחנו.

גם דברי התוספות הנזכרים לעיל במסכת סוכה, אינם ראיה. כי לא כתבו שאדם נטול בית, אינו רשאי להדליק מבחינה הלכתית, אלא כתבו:

> **וגם משום *שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים* המצוה.**

משמע שרק אם אין אפשרות לקיים את המצוה, מבחינה מעשית, או טכנית, חלה ברכת הרואה. וכמו שאמרו שמדליקים בבית הכנסת בשביל האורחים, כי מסתמא אין להם נרות, לכן מוציאים אותם יד חובה, כי החובה שהוטלה עליהם נותרה בעינה. והאדם שאינו נוכח בביתו, ויכול להדליק, עדיין חייב.

עוד הוכיחו את שיטתם, מלשון הרמב"ם שכתב:

כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה *כל בית ובית* מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין, בין שלא היה בו אלא אדם אחד (הלכות חנוכה פרק ד, הלכה א).

ולכאורה מוכח מלשונו "כל בית ובית", שהחובה הוטלה על הבית. אכן יש לדחות זאת, משום שבפרק שלישי, שם הביא הרמב"ם את עיקר מצות ההדלקה, היה עליו לכתוב כן, ובכל זאת לא הזכיר לשון בית כלל, כלשונו (בפרק שלישי הלכה ד):

כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה, והמדליק אותה בלילה הראשון מברך שלש ברכות, ואלו הן וכו'.

לכן נראה להסביר את דברי הרמב"ם בפרק ד, כמו שהסברנו את לשון הגמרא, שאמרה נר איש וביתו, ופירשנו שהבית היינו המשפחה.

גם המחבר, כשהציג לראשונה את המצווה, לא כלל את הבית בגדרי המצוה:

כמה נרות מדליק; בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר (שולחן ערוך אורח חיים הלכות חנוכה סימן תרעא סעיף ב).

מבואר כי השולחן ערוך התייחס רק לחיוב המדליקים, ולא הזכיר דבר אודות חובת הבית. מובן מאליו, שדרך העולם להימצא בבית, ועליהם לדעת היכן מקום ההדלקה לכתחילה, כמו שמבואר בסעיפים שאחר כך.

לכן נראה שמצוה זו דומה יותר להדלקת נר שבת, שאף היא הוטלה על המשפחה, ואין צורך שכל אחד ידליק[3]. בשונה משאר המצוות, שגופו של האדם חויב בהן. כגון מצות תפילין, שכל אדם חייב בהנחתן, או

3. אמנם מנהג אשכנז שכל אחד מבני הבית מדליק ומברך.

מצות קידוש בשבת וחג, שכל אחד ואחת צריכים לקדש (אלא שיוצאים ידי חובה בהקשבה). אך מן הצד השני, היא שונה ממצות מזוזה, שהוטלה כחובה על הבית, ובפרטי המצווה יש גדרים ברורים מה נקרא בית, ומה נקרא פתח.

גם הטענות בהם נקטו המשייכים מצוה זו לבית, כגון דברי הרמב"ם באיגרת השמד, והסבר הפני יהושע שהובא למעלה, תואמים להסבר הנזכר לעיל, ולפיו, הוטלה מצוה זו על המשפחה.

עוד נראה להוסיף, שבדווקא הוטלה מצוה זו על המשפחה. לאור העובדה שבתקופות קשות בהם הוטלו גזירות שמד, והוטלו צווי סגירה על בתי כנסת ובתי מדרש, היתה זו המשפחה ששמרה על התורה לבל תתבטל, בתמיכתה בקיום המצוות ובלימוד תורה.

לכן, כיון שהוטלה הדלקת נרות חנוכה על המשפחה, יכול אדם לצאת ידי חובתו אפילו אם אינו נוכח פיזית בבית, בעת ההדלקה. כפי שאין חיוב להיות נוכח בבית בשבת, בעת הדלקת הנרות.

מכל זה נראה, שאם יצאה המשפחה מביתה, כדי לשהות בשטח, חובה עליהם להדליק את הנרות בברכה, במקום המצאם.

5. ברכת הרואה

יש סיבה נוספת המחייבת את הנוכחים בשטח להדליק ולברך, והיא דין "רואה". כדי להוכיח זאת, נציג תחילה את דברי הגמרא, ואת הפירושים השונים שנאמרו בה, ומה שהכריע השולחן ערוך, הלכה למעשה.

מובא בגמרא שאדם שלא הדליק נרות חנוכה, ורואה אותם, צריך לברך:

> **אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה צריך לברך** (שבת כג, א).

על מי חל החיוב הזה?

לפי הרמב"ם, רק אב המשפחה מדליק, וכל הברכות נאמרות על ידו. שאר בני המשפחה, הרואים את הנרות שהדליק האב, הם שהתחייבו

בברכת הרואה, כמו שכתב וזה לשונו:

> **כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה והמדליק אותה בלילה הראשון מברך שלש ברכות ואלו הן: ברוך אתה ה' א־לוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה, ברוך אתה ה' א־לוהינו מלך העולם שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, ברוך אתה ה' א־לוהינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. וכל *הרואה אותה* ולא בירך, *מברך שתים, שעשה נסים לאבותינו* ושהחיינו. ובשאר הלילות המדליק מברך שתים *והרואה מברך אחת* שאין מברכין שהחיינו אלא בלילה הראשון** (הלכות חנוכה פרק ג, הלכה ד[4]).

גם בפירוש רש"י אנו מוצאים דעה כזו, בפירוש הראשון, מתוך שני הסברים שהציע:

> **הרואה - העובר בשוק, ורואה באחד החצרות דולק. ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה, שאמר משם רבינו יעקב: דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה.**

הרי כי לפי הפירוש הראשון, גם אם כבר הדליק האדם, וקיים את חובת המצווה, צריך לברך שעשה נסים כשרואה נרות דולקות. אך רבינו יצחק בן יהודה צמצם תקנה זו ופירש, שלא נתקנה ברכה זו אלא לאדם שעדיין לא הדליק, או שלא עתיד להדליק כלל.

מבואר בדעת הרמב"ם ורש"י, כי על אף שעיקר החיוב הוטל על המשפחה, יש בנוסף על כך מצוה על כל אחד, להיות שותף אקטיבי במצוה, באמירת ברכת "על הנסים".

הריטב"א על הגמרא שם, צמצם תקנה זו ופירש, כי גם העתיד

---

4. ובמגיד משנה שם כתב וזה לשונו, דעתו ז"ל שאף על פי שיצא מן המצוה, כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו, מברך, וזה דעת קצת הגאונים ז"ל.

להדליק, לא יברך על הראיה:

> **הרואה נר חנוכה צריך לברך. יפה פירש רש"י ז"ל בשם רבותיו שלא הוזקקה זו אלא למי שלא בירך עדיין, אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו ורואה נר אחר, יש אומרים שמברך על הראייה וחוזר ומברך בשעה שמדליק, ויש אומרים דכיון שדעתו להדליק בביתו אינו צריך עכשו לברך על ראייתו, ואין בזה משום אין מעבירין על המצות כיון דעל ידי הדלקה עדיף** (חדושי הריטב"א שבת דף כג עמוד א).

מסתבר כי לדעת ראשונים אלה, שצמצמו את התקנה, גם אדם שאינו מדליק, אבל נמצא בעת ההדלקה, ושומע את הברכות, בכדי לצאת ידי חובתו, דומה הדבר כאילו בירך בעצמו.

הרשב"א צמצם תקנה זו עוד יותר וכתב, כי אדם שיצא ידי חובתו בהדלקת משפחתו, אף שלא היה נוכח עמם, אינו מברך:

> **הרואה מברך שתים: מסתברא בשלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי אין צריך לברך, דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה. ויש מרבוותא ז"ל דפירשו דאף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו** (חידושי הרשב"א מסכת שבת דף כג עמוד א).

הרי כי לא חלה ברכת הראיה, לפי הרשב"א, אלא על אדם שלא הדליקו עליו בביתו. על כן חייב לברך עת יראה נרות חנוכה אצל הזולת. ברם החולקים עליו, וגם הגדולים שהוא מביא, סוברים, שגם אם יקיים את המצוה בביתו, יש מצוה נוספת בראיית נרות החנוכה. והסבר המחלוקת הוא, שלדעת הרמב"ם והריטב"א ישנן שתי מצוות, האחת הוטלה על המשפחה, שהתחייבה להדליק בביתה. ומצוה זו מקוימת על ידי ראש המשפחה או אשתו או בנו. והאחרת, היא החובה האישית של כל אחד לראות נר חנוכה, ולהשתתף בכך, בהכרת הנס. אבל לדעת הרשב"א יש רק מצוה אחת והיא, חובת המשפחה להדליק. ורק מי מבני

משפחה שאינו מדליק נר חנוכה, חייב לברך, כשיראה נר חנוכה, כדי לקיים את המצוה במה שאפשר.

למעשה, פסק המחבר בשולחן ערוך כדעת הרשב"א, כמו שכתב בסימן תרעו סעיף ג:

מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך: שעשה נסים, ובליל ראשון מברך גם: שהחיינו, ואם אחר כך בליל שני או שלישי בא להדליק, אינו חוזר ומברך שהחיינו.

עם זאת, בסימן תרעז הביא המחבר (בבית יוסף) דעה נוספת, והיא, שגם אדם שמדליקים עליו בביתו, חייב להדליק נר חנוכה ולברך, אם נמצא במקום שלא מדליקים בו נרות חנוכה:

מי שבא בספינה, או שהוא בבית גוים, מדליק בברכות, ומניחה על שלחנו. ולא דמי לאכסנאי דאמרינן, דאי מדלקי עליה בגו ביתיה, לא צריך להשתתף. דשאני התם, שיש פרסום הנס, בהדלקת אושפיזו (אורחות חיים חלק א הלכות חנוכה אות יח).

והנה השולחן ערוך הביא דעה זו בסימן תרעז סעיף ג:

יש אומרים שאף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל, מדליק בברכות.

כלומר הנמצא במקום שאף אחד אינו מדליק שם, או אצל גוים, חייב להדליק, כדי לראות נרות חנוכה ולברך עליהם (אף שגם בביתו מדליקים).

ובכללי הפסיקה מקובל, שאם כתב המחבר במקום אחד בשם 'יש אומרים', ובמקום אחר כתב 'סתם', הלכה כסתם, וכך הבין המשנה ברורה בסימן תרעז ס"ק ד:

כי חייב לראות - זה סותר לסימן תרע"ו ס"ג דסובר שם דכשמדליקין

בביתו אין צריך לברך על הראיה ודין דכאן הוא מן המרדכי ושם סתם המחבר כשארי פוסקים שחולקין עליו. ולכן לדינא אין לנהוג כן להדליק בברכה, אלא אם כן שיאמר, שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, וכמו שכתב רמ"א אחר זה ועיין לקמיה.

מאידך, המחבר (בבית יוסף) בהביאו דין זה, הסביר את ההבדל בין שני הסימנים. ובדבריו שם מבואר כי הנכתב בסימן תרעו, עוסק באדם השוהה בקרב יהודים, ואכן רואה נרות חנוכה. לכן אם מדליקים בביתו, אינו צריך להשתתף עם בעל הבית. אבל בסימן תרעז הוא נוכח בקרב גוים, ועל אף שמדליקים בתוך ביתו, חייב להדליק ולברך, וזה מפורש בדבריו.

עוד לשם (אות יח), **מי שבא בספינה, או שהוא בבית גוים, מדליק בברכות, ומניחה על שולחנו. ולא דמי לאכסנאי, דאמרינן דאי מדליקין עליה בגו ביתיה, לא בעי לאשתתופי. *דשאני התם, שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיזו* עכ"ל. וכן כתב המרדכי** (סימן רסז).

ובדברי הראשונים הנזכרים לעיל, בדין זה, לא ראינו חולק. כי לפי הרמב"ם ורש"י, כל אחד צריך להשתתף במצוה, אם על ידי הדלקה, אם על ידי ראיה, וכן דעת הריטב"א. ואף בדעת הרשב"א שאסר לברך, אם מדליקים עליו בביתו, נראה שלא אסר אלא במקרה שאין מדליקים עליו כלל, כפי שהבאנו מן הבית יוסף (בסימן תרעו), שהאיסור להדליק בברכות הוא רק כשיראה נרות חנוכה בחצר יהודי אחר, או לכל הפחות יחזור לביתו, ויקיים חובתו באמצעות הנרות שבני ביתו הדליקו.

נמצא כי אין כל סתירה בין דברי המחבר בסימן תרעו, שם דיבר על המתגורר בביתו, וישהה בביתו באותו לילה. אך בסימן תרעז דיבר במי שלא שהה בביתו, ואינו עתיד לשוב אליו, וגם אינו משתתף במצוה אצל מארחו, או שנמצא אצל גוים. ולפי זה, אין מי שחולק על דברי האורחות חיים, שהביאם המחבר בבית יוסף. ומה שבסימן תרעז הביא זאת השולחן ערוך בשם יש אומרים, הטעם לכך הוא, משום שראה זאת אצל

מחבר יחיד.

על כן הלכה כדעה זו, כי בפוסקים מובא כלל נוסף והוא, שאם הביא המחבר דין בשם 'יש אומרים', ולא הציג דעה חולקת, הלכה כדעה זו. ולא כתב בשם יש אומרים אלא משום שראה זאת אצל מחבר אחד, וכאמור.

עם זאת, עדיין קשה הדבר, משום שגם הט"ז וגם המגן אברהם, שניהם בקול אחד הסבירו, כי אכן יש מחלוקת בין שני הסעיפים, ומטעם זה כתב המחבר בלשון 'יש אומרים', כי אכן אין זו הלכה. וכן פסקו המשנה ברורה והכף החיים, ולדבריהם, מי שמדליקים עליו בביתו, אינו צריך להדליק, וכל שכן שלא לברך. ואף שאנו מדמים (שהמחבר סבור כי אם מדליקים עליו בביתו, עליו להדליק ולברך) לא נעשה מעשה, ויש להורות לנוכחים בשטח, ואינם רואים נרות חנוכה אבל יש מי שמדליק בביתם, שידליקו ללא ברכה.

6. טעמים נוספים

גם אם לא מקבלים את החילוק שכתבתי, אלא מבינים כדברי המשנה ברורה, ולפיו חלקו דברי המחבר בסימן תרעז על דבריו בסימן תרעו, בכל זאת, גם למשנה ברורה, יכול השוהה בשטח לברך, שהרי כתב המשנה ברורה (תרעז ס"ק יד):

> **ולכן לדינא אין לנהוג כן להדליק בברכה, אלא אם כן שיאמר שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, וכמו שכתב רמ"א אחר זה.**

כלומר, אם התכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת משפחתו, יכול להדליק ולברך, במקום שהוא. ואף שדבר זה אינו מוסכם על הכל, שכן הפשט הפשוט הוא, שהדלקת הנרות חובה על המשפחה, ואם הדליקו בבית, כבר קיים בן המשפחה את המצווה, גם אם לא התכוון לצאת.

אבל לפי דבריו של המשנה ברורה, יכול כל שוהה בשטח להדליק ולברך[5].

יש להוסיף על כך, שכל חייל השוהה בשטח, כלל לא ברור שהוא עדיין מוגדר בן בית של הוריו. מאחר והוא עצמאי, ומקבל הקצבה חודשית מהצבא, ורוב רובו של הזמן הוא שוהה בכלל במחנות הצבא.

על כך יש להוסיף, שבחבורת חיילים, ניתן למצוא בקלות חיילים שהוריהם אינם מדליקים נרות חנוכה בבית. ואם כך, נעשה דינם של אלה, כדין המתקבצים באולם אירועים להדלקת נרות חנוכה. ובדין זה פסק הרב עובדיה יוסף, שאפשר להדליק שם ולברך, כדי להוציא את הנוכחים ידי חובה.

מכל הטעמים האלה נראה לי, שאין מניעה שאחד החיילים ידליק בברכה, ובכך יזכה את כולם במצווה החביבה.

אבל בן משפחה שלא נמצא בביתו, ובביתו מדליקים, ישתדל לראות נרות חנוכה, כדי לקיים את המצווה האישית שלו, או ידליק בעצמו אבל לא יברך.

7. למעשה

להלכה נראה, כי חיילים הנמצאים בשטח, או לחילופין משפחה הנמצאת בשטח, ידליקו נרות בברכה. אלא שאם הם ספרדים, ידליק אחד כדי להוציא את כולם. ואם הם אשכנזים, מותר לכל אחד להדליק ולברך. ואם ספרדי לא נכח בעת ההדלקה, ולא ראה נרות חנוכה כלל, ולא יגיע הביתה, אבל יש מי שמדליק עליו בביתו, ידליק היכן שנמצא, אבל ללא ברכה. ואם לא מדליקים עליו בביתו, ידליק בברכה היכן שנמצא.

5. יתכן שאמר דבריו לפי מנהג אשכנז שכל בני הבית מברכים, אלא שאז לא מובן. הרי פשיטא שיכול להדליק. וצריך עיון, כדי להבין את דבריו הקדושים.

סימן טו – שתייה בפורים

1. שאלת השתייה בפורים
2. שתיית יין ביהדות
3. חיוב השתייה בפורים והקושי בהוראה זו
4. תשובה ראשונה: אין הלכה כדעה זו
5. תשובה שנייה: הכוונה שיירדם
6. פירוש שלישי: לשון גוזמא
7. פירוש רביעי: משפט מסובך וגימטריה
8. פירוש חמישי: עד ולא עד בכלל
9. הביאו הגמרא כצורתה
10. דעת המחבר והרמ"א
11. דעות של רבנים בני זמננו
12. דעת המקובלים
13. החובה למנוע סכנה
14. העולה לדינא

1. שאלת השתייה בפורים

שאלה

שלום כבוד הרב. כל שנה בפורים, אני הופך בדעתי מחדש, כיצד לקיים את מצוות השתייה. רגיל אני לבקר, כחלק משגרת ימי הפורים, בבתי רבנים נכבדים, עמם יש לי היכרות קרובה. כל אחד מהם מגיש לי, ללא שאבקש, בקבוק יין. בתוספת הבהרה, שיש מצוה לשתות, כנפסק בשולחן ערוך "חייב איניש לבסומי, עד דלא ידע בין ארור המן וברוך מרדכי". לא אחת ארע, כי לאחר שאמרתי שמקובלת עלי הוראת כבודו, כי אין להשתכר, גם לא בפורים. השומעים מגיבים בהרמת גבה, ובחוסר הבנה. לא אוכל להכחיש, כי אני אישית מזדהה אמנם עם פסיקת הרב. מראות השיכורים המקיאים ומתגוללים בסיאובם, מעוררים בי תחושת גועל ושאט נפש. מלבד זאת קשה לי עם איבוד תחושת השפיות, אפילו לפרק זמן קצר. ובכל זאת, לשוני נאלמת דומיה, ללא מענה הגון על תמיהתם. הם לכאורה צודקים, הרי זו הלכה מפורשת בשולחן ערוך, המחייבת להשתכר. לכן אבקש שיואיל כבוד הרב לפנות מזמנו היקר, ולהסביר את דעתו.

תשובה

חלילה לי לפסוק נגד השולחן ערוך. ברור כי יש מצוה לשתות בפורים, יותר מהרגלו. אך יחד עם זאת, לא נצטווינו לשתות עד אובדן צלם אנוש, וכפי שנבאר, על פי ראשונים ואחרונים, פשטנים ומקובלים, דברי המחבר והרמ"א ומפרשיהם, כי לא מלבי אמרתי את הדברים.

2. שתיית יין ביהדות

אין איסור ביהדות לשתות יין. פרישה מהנאות העולם, איננה דרישת התורה, אלא הפוך בדיוק. אנו מודים לה' על כלל חסדיו, ובין השאר על

השמחה שבשתיית יין, ככתוב (תהלים קד, טו):

וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד.

התורה אינה מחייבת הינזרות מן היין, מלבד הנודר להיות נזיר, הנאסר בשתיית יין מן התורה. לדעת אחד מחכמינו זכרונו לברכה, הנזיר מוגדר אפילו "חוטא"[1]. נוסף על זאת, ציוו חכמים לקדש ולהבדיל על היין. מלבד שאר המצוות המתקיימות על היין, כגון מילה פדיון הבן אירוסין ונישואין.

אפילו אבלים שותים יין, כדי להפיג במעט את יגונם העמוק, כמובא בגמרא (סנהדרין ע, ב):

אמר רבי חנן, לא נברא יין בעולם אלא לנחם אבלים וכו' שנאמר (משלי לא, ו) **תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד, וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ.**

עוד מובא בגמרא, כי יש להלל את ה' באמצעות שתיית יין (ברכות לה, א):

דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין שאין אומרים שירה אלא על היין - שנאמר (שופטים ט, יג) **וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחָדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים, אם אנשים משמח, א־להים במה משמח? מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין.**

כל זה מוכיח ומלמד על המצוה שיש, בחיבור ההנאה הגופנית, לעבודת השם. אין הכוונה חלילה שתכלית החיים היא ריבוי הנאות, אלא שהדרך לעבודת השם אינה עוברת בשלילת הנאות, כי אדם נברא

1. ראה בגמרא (תענית יא, א): אמר שמואל, כל היושב בתענית נקרא חוטא. סבר כי האי תנא, דתניא: רבי אלעזר הקפר ברבי אומר: מה תלמוד לומר (במדבר ו, יא) וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ, וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין, נקרא חוטא. המצער עצמו מכל דבר ודבר, על אחת כמה וכמה.

בהרכבה של גוף ונשמה, ונתינת מענה לשני הצרכים יחד, מסייעת להגיע למעלת השמחה בעבודת השם.

יחד עם זאת, הכרח הוא להגביל את שתיית היין שתהא במידה. שתייה שגורמת לשכרות, יש בה עבירה. לכן הרחיבה התורה בסיפור שכרותו של נח, שהתנהג באופן בזוי (בראשית ט, כ–כא):

וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם. וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן, וַיִּשְׁכָּר, וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה.

זהו גם הטעם שלא כיסתה התורה על לוט, ופרסמה את שכרותו, ואת מעשהו השפל, כששכב עם בנותיו, ככתוב (בראשית יט, לא–לג):

וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל הַצְּעִירָה אָבִינוּ זָקֵן, וְאִישׁ אֵין בָּאָרֶץ לָבוֹא עָלֵינוּ, כְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ. לְכָה נַשְׁקֶה אֶת אָבִינוּ יַיִן, וְנִשְׁכְּבָה עִמּוֹ, וּנְחַיֶּה מֵאָבִינוּ זָרַע. וַתַּשְׁקֶיןָ אֶת אֲבִיהֶן יַיִן בַּלַּיְלָה הוּא, וַתָּבֹא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת אָבִיהָ, וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָהּ וּבְקוּמָהּ.

מלבד התוצאות החמורות של השכרות, שכתבתם התורה, הורו חכמינו כי יש איסור להשתכר, כמובא בגמרא (ברכות כט, ב):

אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא: לא תרתח ולא תחטי, לא תרוי ולא תחטי.

תרגום: אל תכעס, ולא תחטא. אל תשתכר, ולא תחטא.

הרי כי השוו חכמינו זכרם לברכה, בין הכעס, המביא לידי חטא, לשתיה מוגזמת, שגם היא באותו אופן, מביאה לידי חטא.

כך גם פסק הרמב"ם בהלכות דעות (פרק ה, הלכה ג):

כְּשֶׁהֶחָכָם שׁוֹתֶה יַיִן, אֵינוֹ שׁוֹתֶה אֶלָּא כְּדֵי לִשְׁרוֹת אֲכִילָה שֶׁבְּמֵעָיו. וְכָל הַמִּשְׁתַּכֵּר, הֲרֵי זֶה חוֹטֵא וּמְגֻנֶּה, וּמַפְסִיד חָכְמָתוֹ. וְאִם נִשְׁתַּכֵּר בִּפְנֵי עַמֵּי הָאָרֶץ הֲרֵי זֶה חִלֵּל אֶת הַשֵּׁם.

מבואר בדברי הרמב"ם, כי ללא צורך בריאותי, תלמידי חכמים נמנעים משתיה. ואם משתכרים בפני עמי ארצות, יש בזה חילול השם. והנה התייחס הרמב"ם בעיקר לתלמיד חכם, אך כלל בדבריו כל אדם, שאמנם אינו מצווה בכך, כי הוא רשאי לשתות להנאתו. אלא שגם הוא, אם ישתכר, הרי הוא חוטא.

ומה נקרא שיכור בהלכה? ניתן ללמוד זאת מדין הכהנים במקדש ומורי הוראה, שהתורה אסרה עליהם להמשיך בתפקידם, אחר שתיית רביעית יין, ככתוב (ויקרא י, ח–יא):

> וַיְדַבֵּר ה' אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ, אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ, בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד, וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם. וּלְהוֹרֹת[2] אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֲלֵיהֶם, בְּיַד מֹשֶׁה.

הפסוק אמנם לא נוקט בשיעור רביעית לגבי שתיית היין, אבל זה מבואר ברמב"ם, שהשותה רביעית נקרא שיכור, הן לאיסור כהן בעבודתו, והן לאיסור הוראת הלכה (הלכות ביאת המקדש פרק א הלכה א–ג):

> כָּל כֹּהֵן הַפָּשֵׁר לַעֲבוֹדָה, אִם שָׁתָה יַיִן אָסוּר לוֹ לְהִכָּנֵס מִן הַמִּזְבֵּחַ וּלְפָנִים. וְאִם נִכְנַס וְעָבַד, עֲבוֹדָתוֹ פְּסוּלָה. וְחַיָּב מִיתָה בִּידֵי שָׁמַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר (ויקרא שם) 'וְלֹא תָמֻתוּ'. וְהוּא שֶׁשָּׁתָה רְבִיעִית יַיִן חַי בְּבַת אַחַת, מִיַּיִן שֶׁעָבְרוּ עָלָיו אַרְבָּעִים יוֹם. אֲבָל אִם שָׁתָה פָּחוֹת מֵרְבִיעִית יַיִן וכו'. שָׁתָה יֶתֶר מֵרְבִיעִית מִן הַיַּיִן אַף עַל פִּי שֶׁהָיָה מָזוּג, וְאַף עַל פִּי שֶׁהִפְסִיק וְשָׁהָה מְעַט מְעַט, חַיָּב מִיתָה, וּפוֹסֵל הָעֲבוֹדָה.
>
> וּכְשֵׁם שֶׁאָסוּר לַכֹּהֵן לְהִכָּנֵס לַמִּקְדָּשׁ מִפְּנֵי הַשִּׁכְרוּת, כָּךְ אָסוּר לְכָל אָדָם בֵּין כֹּהֵן בֵּין יִשְׂרָאֵל לְהוֹרוֹת, כְּשֶׁהוּא שָׁתוּי. אֲפִלּוּ אָכַל תְּמָרִים אוֹ שָׁתָה חָלָב, וְנִשְׁתַּבְּשָׁה דַּעְתּוֹ מְעַט, אַל יוֹרֶה[3].

---

2. ראה ברש"י (ויקרא י, יא) וּלְהוֹרֹת – לְמד שאסור שיכור בהוראה. ראה גם במסכת כריתות יג, ב.

3. כך גם נפסק בשולחן ערוך יורה דעה, סימן רמב סעיף יג.

אף כי אין כל איסור, על אדם מן השורה, בשתיית רביעית יין, הרי זה מגדיר אותו כשיכור. וזו ידיעה נחוצה מאד, בהבנת חיוב ה"שכרות" בפורים.

3. חיוב השתייה בפורים והקושי בהוראה זו

חיוב המשתה בפורים נתקן בידי מרדכי הצדיק, ככתוב במגילה (אסתר ט, יט):

עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת, עֹשִׂים אֶת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ.

הטעם למצוה זו הוא, זכר לנס הגדול שנעשה על ידי משתה. הן המשתה של אחשוורוש, בגינו הוסרה ושתי הרשעה מכס המלוכה, והוכתרה אסתר תחתיה. הן המשתה שעשה אחשוורוש עבור אסתר, כדי להעניק לה מעמד חשוב. ושני המשתאות שארגנה אסתר יחד עם אחשוורוש והמן, כאשר במשתה הראשון עלה בידה לעורר קנאה אצל אחשוורוש, נגד המן. ובמשתה השני ביקשה לבטל את גזירות המן. לזכר כל הנסים הללו, אנו שותים בפורים. כמו שבפסח אוכלים מצה ונזכרים ביציאת מצרים, יושבים בסוכה כדי להעלות על נס את ענני הכבוד, שהקיפו את ישראל במדבר. כך אנו שותים יין בפורים, כדי לזכור את הנסים שנעשו באמצעות המשתאות.

כן כתב האבודרהם:

ואם תאמר, האיך חייבו חכמים להשתכר בפורים, והלא בכמה מקומות בתורה מזכיר שהוא מכשול גדול השכרות, כמו נח ולוט. ויש לומר, מפני שכל הנסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו על ידי משתה, כי בתחילה נטרדה ושתי מן המלכות על ידי משתה היין, שנאמר (אסתר א, י-יא) **בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי כְּטוֹב לֵב הַמֶּלֶךְ בַּיָּיִן, אָמַר לְהָבִיא אֶת וַשְׁתִּי וגו'. ובאה אסתר תחתיה על ידי משתה, שנאמר** (שם ב, יח) **וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ מִשְׁתֶּה גָּדוֹל לְכָל שָׂרָיו וַעֲבָדָיו אֵת מִשְׁתֵּה אֶסְתֵּר וגו'. וכן ענין המן**

ומפלתו על ידי משתה היין היה. ולכן חייבו להשתכר בפורים, מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר, ועתה יהיה נזכר הנס הגדול בשתיית היין.

מנין לנו שחובה לשתות יין ולהשתכר בפורים? זאת אנו יודעים מדברי רבא בגמרא (מגילה ז, ב):

אמר רבא: מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה: ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי! אמר ליה: לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.

אלא שהביטוי של רבא בהגדרת החיוב "עד דלא ידע" הוא קיצוני וקשה במיוחד. עובדה שאילצה רבים מרבותינו הראשונים לפרש את פשרה באופן שונה. הלא משמעות דבריו לכאורה, שנדרש האדם לשתות עד כדי איבוד צלם אנוש, כפי שאכן ארע בסעודת רבה, שכמעט הרג את רבי זירא.

היטיב לבטא קושיה זו, בספר אורחות חיים[4] (חלק א הלכות מגלה ופורים אות לח):

וחייב אדם לבסומי בפוריא. לא שישתכר! שהשכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו, שגורם לגילוי עריות ושפיכות דמים, וכמה עבירות זולתן. אך שישתה יותר מלימודו מעט, כדי שירבה לשמוח ולשמח אביונים, וינחם אותם וידבר על לבם, וזאת היא השמחה

4. מגדולי הראשונים – רבי אהרן ב"ר יעקב הכהן מנרבונה שבפרובנס (נוהגים לכנותו ר' אהרן הכהן מלוניל, אך הוא היה כנראה בן העיר נרבונה). נולד באמצע המאה הי"ג (ראשית האלף השישי). למד אצל חכמי ארצו, ושהה תקופה מסוימת גם בספרד. בשנת ס"ו (1306) גורש עם כל יהודי צרפת, והתיישב באי מיורקה שליד ספרד. נפטר בערך בשנת ה"א צ' (1330).

השלימה.

הנה התקשה מאד האורחות חיים כיצד ניתן לחייב ריבוי שתיית יין? לכן הורה כי אין להשתכר, אלא יש לשתות מעט יותר מהרגלו.

אלא שעדיין לא התיישבו דבריו עם הוראת רבא, שהורה להשתכר לגמרי, עד דלא ידע. כיצד איפה מסתדרים דבריו, עם לשון ההוראה?

4. תשובה ראשונה: אין הלכה כדעה זו

תשובות רבות ניתנו לשאלה זו. הדעה הקיצונית ביותר היא זו של רבנו אפרים[5], שרבים מן הראשונים ציטטו אותה, הלכה למעשה.

ראה מה שכתב הר"ן (על הרי"ף, מגילה ג, ב):

מיחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן - דאמרינן בגמרא דמיחייב למימר ברוך מרדכי ארור המן, ברוכה אסתר ארורה זרש, [גם] חרבונה זכור לטוב. ומיחייב לבסומי, עד דלא ידע מאי קאמר. וכתב רבינו אפרים ז"ל מההוא עובדא דקם רבה ושחטיה לרבי זירא, כדאיתא בגמרא, *אידחי ליה מימרא דדבא*, ולא שפיר דמי למעבד הכי.

כך נקט גם בעל המאור (המאור הקטן מגילה ג, ב מדפי הרי"ף):

אמר רבה חייב איניש לבסומי בפוריא כו'. כתב ה"ר אפרים ז"ל, מההוא עובדא דקם רבה שחטיה לר' זירא, לשנה אמר ליה תא נעביד כו', *אידחי ליה מימרא דדבה*. ולית הלכתא כוותיה, ולאו שפיר דמי למעבד הכי.

---

5. רבנו אפרים חי באיזור 'קלעת חמאד' (שבאלג'יריה), היה מחכמי צפון אפריקה בסוף המאה ה–11, ותחילת המאה ה–12. תלמיד חבר של הרי"ף. היה גדול בדורו, בכמה ממקצועות התורה והחכמה. בתלמוד בהוראה בקביעת נוסחאות המשנה והתוספתא ובדקדוק הלשון העברית.

וכן כתב המאירי (מגילה ז, א):

חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה ובאכילה ובשתיה עד שלא יחסר שום דבר. ומכל מקום, *אין אנו מצווין להשתכר ולהפחית עצמנו מתוך השמחה, שלא נעטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות, אלא בשמחה של תענוג, שנגיע מתוכה לאהבת השם והודאה על הנסים שעשה לנו*. ומה שאמר כאן עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כבר פירשו קצת גאונים, שממה שהזכיר אחריו קם רבא שחטיה לרבי זירא, נדחו כל אותם הדברים.

וראה בספר כל בו[6] (סימן מה):

וחייב אדם לבסומי בפוריא, *לא שישתכר*, שהשכרות איסור גמור. ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגלוי עריות ושפיכות דמים ולכמה עבירות זולתן. אך שישתה יותר מלימודו מעט, כדי שירבה לשמוח ולשמח האביונים, וינחם אותם וידבר על לבם, וזו היא השמחה השלמה.

וכן נקט האהל מועד[7] (שער מועד קטן דרך ב נתיב ז):

אמר רבא חייב אדם להתבשם בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכתב רבינו אפרים, מההיא שעתא דקם רבה ושחטיה לרבי זירא, אידחי ליה מימרא דרבה, *ולא שפיד למיעבד הכי*. ויש מפרשים דמה שאמר שלא ידע, היינו לחשוב בגימטריא, שמנין ארור המן שוה עם ברוך מרדכי.

---

6. לשונו דומה ממש ללשון האורחות חיים. ונראה כי אלו אכן שני ספרים מאותו מחבר.

7. מחברו הוא הרב שמואל ב"ר משולם ירונדי. נולד בעיר גירונה שבספרד, בשנת ה"א צ"ה (1335). חיבר ספר הלכתי מקיף שקרא לו 'אהל מועד', המבוסס בעיקר על הרמב"ם ופסקי הרמב"ן, והשלים אותו בשנת קנ"ו (1396).

וכן הוא בשבלי הלקט[8] (שבלי הלקט רא):

אמר רבא מיחייב אינשי לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כתב רבינו אפרים זצ"ל מההיא עובדא דקם (רבא) [רבה] ושחטיה לר' זירא, לשנה אמר ליה תא נעביד כו' אידחיה ליה מימריה דרבא, *ולית הלכתא כוותיה*, ולא שפיר דמי למיעבד הכי.

הפרי חדש[9] (מן האחרונים), חלק אמנם על הראשונים הנזכרים, ובכל זאת פסק כמותם, כמובא בלשונו (פרי חדש אורח חיים סימן תרצה סעיף ב):

וכתבו (ר"ן מגילה ג, ב ד"ה גמרא מתניתין) **בשם רבינו אפרים, דמהך עובדא דקם (רבא) [רבה] ושחטיה לרבי זירא, אדחיית מימרת רבא, ולא שפיר דמי למעבד הכי. ואין זה נכון, דאם כן אמאי אישתמיט רבי זירא מלמעבד סעודה אהדדי, ואיצטריך לומר ליה לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, כיון שראו שיצא קלקול עון שפיכות דמים מסיבת שיכרותם, ראוי היה להם למנוע עצמם מלבסומי כולי האי, ומלשתות, אלא יותר מעט מכדי הרגילם. אלא משמע דאפילו הכי היו משתכרים יותר מדאי, ולהכי מייתי תלמודא ההוא עובדא, לאשמועינן, דמימרת רבא כפשטה, דמחייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך**

8. מחברו הוא הר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, ממשפחת הענוים. נולד בערך בשנת ד' אלפים תתק"ע (1210), ברומא, למשפחת רבנים ופרנסים. בצעירותו למד בוירצבורג שבגרמניה אצל תלמידי הר"ש משאנץ בעל התוספות. בספרו ליקט פסקים ומנהגים של חכמי צרפת וגרמניה, בכל תחומי ההלכה. ר' צדקיה נפטר בערך בשנת ה' אלפים ל"ה (1275). ספר שבלי הלקט עוסק בעיקר בענייני אורח חיים, והוא כולל הלכה פסוקה, פירושים על תפילות וטעמי מצוות.

9. מחברו – רבי חזקיה די סילוה. נודע כאחד מגדולי הפוסקים במאה הי"ז. נולד בליוורנו, בשנת תט"ז (1656), שם למד מפי הרב שמואל קוסטא ורבי יהודה שאראף (שד"ר מארץ ישראל שהגיע לליוורנו).

רבי חזקיה נפטר בירושלים, במיטב שנותיו בשנת תנ"ו (1696), ונטמן במעלה הר הזיתים.

מרדכי.

מבואר כי הקשה על כל הראשונים הנזכרים, שהסיקו מהסירוב של רבי זירא, שאין הלכה כרבה. אך זה קשה, כי לטענתם, לא היה צריך רבי זירא לומר "לא יתרחש נס", אלא היה צריך להימנע משתיית יין מרובה מכל וכל, ולשתות רק מעט יותר מן הרגיל. ומזה שבכל אופן, עלה על דעתם שניתן לשתות יין בכמות רבה, כמו במשתה השנה הקודמת, מזה מוכח כי ההוראה של רבא אכן היתה, לשתות יין ללא הגבלה - "עד דלא ידע" כפשוטו.

חרף זאת נראה לי, כי אין קושייתו קושיה. כי מה שאמר רבי זירא שלא כל שנה מתרחש נס, כאן באמת נדחתה ההוראה לשתות יין ללא גבול, כי דוקא לכן יש לאסור שתייה מרובה. כי למרות שהשותה סבור שלא ייגרר לשכרות קשה, המציאות מלמדת, כי אין שליטה על המצב.

והנה למרות שדחה הפרי חדש את טענות הראשונים הנזכרים, הרי למעשה גם הוא סבר, כי בתקופתנו יש להימנע משתייה מרובה, יתר על המידה, וכפי שמסכם שם:

> **ומיהו עתה שהדורות מקולקלים, ראוי לתפוס סברת רבינו אפרים ז"ל, ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביום טוב, ובזה יוצא ידי חובתו כיון שכונתו לשמים כדי שלא להכשל ח"ו בשום מקרה רע, וישא ברכה מאת ה'.**

הרי כי גם לשיטתו נראה, שרבא סבור היה, כי היות והאמוראים הם צדיקים גדולים, לא יקרה להם כל דבר רע. ואף כי פעם אחת ארע דבר נורא, אין להקיש מזה על הפעם השנייה. אכן רבי זירא חלק גם על זה, וטען כי יש להישמר. ולפי זה, בתקופה של ימינו, ודאי גם רבה יסכים, כי אין להרבות בשתיית יין.

5. תשובה שנייה: הכוונה שיירדם

עד כה הוצגה שיטת הראשונים שסברו, כי הוראת רבא, להשתכר לחלוטין, נסתרת ממעשה רבה ורבי זירא, ולא נפסקה להלכה.

כנגדם מצינו שיטת ראשונים אחרת, שלא ביטלה את דברי רבא, אלא פירשה אותם שלא כפשוטם, כלומר, דיברו חכמים בלשון גוזמא. וכן כתב הרמב"ם, שלא ישתכר עד שישתולל, אלא עד שיפול בתרדמה, וזה לשונו (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו):

> **כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר, וירדם בשכרות. וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר** (אסתר ט') **ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לריעים משובח, ואם אין לו מחליף עם חברו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו.**

לדעת הרמב"ם, אין לשים דגש רב על השתייה ביום הפורים, אלא בעיקר על שמחת הדלים והאביונים, כלשונו (שם הלכה יז):

> **מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו, דומה לשכינה שנאמר** (ישעיהו) **להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים.**

מדוע באמת שינה הרמב"ם ולא העתיק את הוראת רבא כלשונה, עניין זה ביארו מעשה רוקח, וכתב (מעשה רקח שם הלכה טו):

> **ופשט דברי רבינו, שאחר שישתכר ישן, *כדי שלא יאדע איזו תקלה חס ושלום*. ומכל מקום האחרונים זכרם לברכה כתבו שישתה יותר מלימודו, לשם עשיית המצוה, והוא הנכון. גם הגהות מיימוני למה שכתוב מחייב אניש לבסומי בפוריא, פירש בשם ראבי"ה ז"ל, דלמצוה**

בעלמא נאמר וכו'. וכך כתב הרב כנסת הגדולה סימן תרצ"ה ממהרי"ל ז"ל, ואשריו לעושה הדברים לשם פעלם, בהצנע לכת.

מבואר כי בדווקא שינה הרמב"ם מפשטות דברי רבא, כדי שלא תצא תקלה מן השתייה.

6. פירוש שלישי: לשון גוזמא

גם בעל המאורות נקט כי אין להבין את מימרתו של רבא כפשוטה, או שהלשון "עד" פירושה בטרם יגיע לרמה של איבוד הצלילות (המאורות מצוטט בקובץ שיטות קמאי מגילה ז, ב):

ומחייב איניש לבסומי נפשיה בפוריא, והוא דידע בין ברוך מרדכי לארור המן. והאי דאמרינן בגמרא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, עד ולא עד בכלל הוא. אי נמי לאו דוקא הוא, אלא לשון הבאי כדאמרינן בעלמא (חולין ד, ב) **דברו חכמים לשון הבאי. אבל השכרות הוא איסור חמור, ואין לך עבירה גדולה ממנו, שהוא הוא הגורם לגלוי עריות ושפיכות דמים ולכמה איסורין, ואף לעבודה זרה ולכפירה בעיקר. ואין זו השמחה הכתובה במקרא, כי זה הוא נקרא שחוק והתול וקלות ראש. והשמחה היא לשמוח בשם יתברך שגאלנו והצילנו וקרבנו לעבודתו להיות לו לעם סגולה, ולשמח העניים והאביונים ודוי הלב, ולדבר על לבם דברי תנחומין ושמחה ומשלוח מנות ומתנות, וכן דעת ה"ר אפרים.**

המשמעות היא, שבעל המאורות התייחס לפרשנות של דברי רבא והציג שתי אפשרויות לפרשן, או שהגזים בלשונו, או שהכוונה "עד" היא לתפקד במידה סבירה, ולא להגזים יותר מדי. כי יש להקפיד על שמירה על המידה, ולא להגזים בשכרות של קלות ראש.

7. פירוש רביעי: משפט מסובך וגימטריה

שיטה נוספת של ראשונים דוגלת בהסבר אחר ולפיו, אין כל כוונה שהשותה יאבד שליטה על עצמו, אלא רק מעט מצלילותו. ומה שצוטט בגמרא "עד דלא ידע בין..." כוונתה למשפט ארוך, שהמאבד מעט מצלילותו, יתקשה לאומרו פעמים רבות כיאה וכיאות, כפי שכתבו רבותינו בעלי התוספות (מגילה ז, ב ד"ה דלא):

> **דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי - [בירושלמי] ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל היהודים.**

על פי דברי התוספות נראה, כי זו היא גם כוונת הרא"ש (על מסכת מגילה, פרק א סימן ח):

> **אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן. אמרינן בירושלמי** (פרק בני העיר הלכה ז), **שצריך לומר אחר קריאת המגילה, ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל גם חרבונה זכור לטוב.**

כלומר, דברי רבא שאמר "עד דלא ידע בין ארור המן וכו'", נסובו על המשפט הארוך הנאמר בסיום קריאת המגילה.

וכן כתב ב"שיירי כנסת הגדולה" (שיירי כנסת הגדולה הגהות בית יוסף אורח חיים סימן תרצה):

> **ואיך שיהיה הנכון בעיני אלקים ואדם שישתה יותר מלמודו, כדי שיהיה שמח וטוב לב, ולא שישתה יותר מדאי, דהרבה יין עושה. ובספר מטה משה** סימן (תתרי"ג) [תתרי"ב] כתוב בשם אבודרהם (תפלת פורים, עמוד רט), **שכתב בשם בעל המנהגים. *ונראה בעיני שפיוט היה שעל הבית האחד עונין ארור המן, ועל הבית האחד עונים ברוך מרדכי. ויצריך צילותא, שפעמים אין אדם מתכוין וטועה.* והר"י עשה פיוט בדוגמא זו. ועיין בהגהות מיימוניות** (הלכות מגילה פרק ב הלכה ט"ו סק"ב)

ובתשובת מהרי"ל (סוף) סימן נ"ו.

על דרך זו כתב גם בתניא רבתי[10]:

וחייב אדם לשתות בפורים כדי שיהיה לבו שמח, קרוב לשכרות, עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כדאמרינן אמר רבא מיחייב איניש לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. מצאתי בגימטריא, ארור המן כמו ברוך מרדכי.

וכן כתב האגודה[11].

אמר רבא חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, יש מפרשים לחשבון, כי חשבון זה כזה.

8. פירוש חמישי: עד ולא עד בכלל

הרב אפרים זלמן מרגליות הסביר כי "עד דלא ידע" פירושו, לפני שמגיעים למצב זה[12] (יד אפרים על שולחן ערוך סימן תרצה סעיף ב), כלשונו:

חייב איניש לבסומי כו'. רבים רוצים לתרץ ולפרש מה הכוונה בזה כו'. ולי הצעיר נתפרש בחזיון לילה שהכוונה הוא, שעיקר החיוב של

10. את כתיבת ספר תניא רבתי, מייחס רבי דוד קונפורטי לרבי יחיאל ב"ר יקותיאל ב"ר בנימין ב"ר יחיאל הרופא. יצא לאור לראשונה בשנת 1514. היה מרבני רומא, במאה ה–13. תלמידו של הריבב"ן (רבי יהודה בן בנימין ענו), וחברו של שבלי הלקט, שהיה גם בן דודו.

11. מחברו הוא הרב אלכסנדרי זוסלין הכהן (רז"ך) נולד בגרמניה לקראת סוף המאה הי"ג (בערך בשליש המאה הראשונה לאלף השישי), חי בערפורט, אחר כך בקלן, ובסוף ימיו בפרנקפורט. הוא קיבל תורה מתלמידיו של מהר"ם מרוטנבורג, בהם רבי מרדכי בן הלל ורבי יצחק מדורא ואחרים, ונחשב מחשובי הפוסקים בגרמניה. יש סוברים כי הוא נהרג על קידוש השם בפרעות 'המות השחור', סביב שנת ק' (1340). ספרו 'האגודה' כולל את המסקנה ההלכתית של הסוגיות בתלמוד הבבלי, כולל אלו שאינן נוהגות בזמן הזה.

12. זוהי שיטת 'בעל המאורות', שהובאה לעיל.

המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה, כדכתיב (תהילים קד, טו) **ויין ישמח לבב אנוש, ומחמת שיהיה שרוי בשמחה, יהיה חדות ה' מעוזו, ויתן תודות והלל לה' על הנס מתוך הרחבת הלב. ועל דרך שאמרו** (סנהדרין לח, א) **אגברו חמרא אדרדקי כו'. ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי, שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל.**

וזהו שאמרו חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע כו', הך עד הוא ולא עד בכלל, ורוצה לומר שגדר חיוב השתיה בזה לבסומי עד גבול דלא ידע כו'. שמן הגבול הזה והלאה, הוא ביטול כוונת חיוב שחייבו חכמים לבסומי, כדי שיתן הלל והודאה, שכיון שיתבלבל דעתו כל כך, דלא ידע בין ארור המן כו', פשיטא שאין בו דעת ותבונה לשבח ולפאר על תוקף הנס.

ואתבונן אליו בבוקר וראיתי כי נכון הוא. ומיושב בזה מה שבש"ס (מגילה ז, ב) **סמכו לו ענין עובדא דרבה ורבי זירא, דעבדו סעודת פורים בהדדי כו', שלכאורה הוא מעשה לסתור. וקצת פוסקים כתבו שהכוונה הוא, שמזה יש ללמוד שאין הלכה כרבא בהא. ולפי מה שכתבתי יש לומר דאדרבא, מייתי סייעתא מזה שמה שחייבו לעשות אותם ימי משתה ושמחה, גבול יש לו שלא ישתכר יותר מדאי, דהא קמן דרבה ורבי זירא כו'. ולפי שלא נשמרו מלעבור הגבול, בא הדבר לידי סכנה. לכך יש ליזהר שלא לבסומי רק עד הגבול הזה דלא ידע כו', ולא יעבור.**

9. הביאו הגמרא כצורתה

על כל הנתבאר עד כה ניתן להקשות, הלא מצינו חבל ראשונים שהביאו את הגמרא כצורתה, ולא נקטו שיש להגביל את השתיה, כמו שביארו הרי"ף הטור והריא"ז.

הנה דברי הרי"ף (דף ג עמוד ב מדפי הרי"ף):

אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן.

וכן כתב הריא"ז:

וחייב אדם להתבשם, פירוש, *להשתכר ביין*, עד שלא ירגיש ויידע בין ברוך מרדכי לארור המן.

גם הטור לא צמצם את חובת השתייה, ואף שינה את לשון הגמרא, ובמקום להתבשם כתב להשתכר (טור אורח חיים סימן תרצה):

מצוה להרבות בסעודת פורים, וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

הרי כי לדבריהם, צריך ממש להשתכר.
בכל זאת, כפי שנראה להלן, גם לשיטתם זהו רק בתנאי מאד מסוים, כפי שנוכיח מדברי הרב קוק וכף החיים, שגם הבינו את הגמרא כפשוטה.

10. דעת המחבר והרמ"א

בפירושו על הטור, הביא הבית יוסף שלושה פירושים בהבנת דברי רבא, ואלו דבריו (בית יוסף על הטור, אורח חיים סימן תרצה):

מצוה להרבות בסעודת פורים וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי: מימרא דרבא בפרק קמא דמגילה (ז, ב) **וכתבו התוספות** (ד"ה דלא), **דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ארורה זרש ברוכה אסתר, ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים. וכן כתב הר"ן** (ג, ב ד"ה גמרא), **כלומר דאי בין ארור המן לברוך מרדכי לחוד, אפילו שתה טובא, לא טעי ביה.**
וכתב הר"ן (שם) **בשם רבינו אפרים, דמההוא עובדא דקם רבה בסעודת פורים ושחטיה לרבי זירא, כדאיתא בגמרא** (שם) **אידחי ליה מימרא דרבא, ולא שפיר דמי למיעבד הכי.**
כתוב בארחות חיים (הלכות פורים אות לח), **חייב אינש לבסומי בפוריא, לא שישתכר! שהשיכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא**

גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן, אך שישתה יותר מלימודו מעט.

לפי הפירוש הראשון, אדם שאיבד מעט מצלילותו, יתקשה באמירת המשפט הארוך. לפירוש השני, אין הלכה כדברי רבא. והשלישי הוא דברי אורחות חיים, ש'לבסומי' אין פירושו להשתכר, אלא לשתות מעט יותר מהרגלו.

מקובל שהפירוש האחרון, הוא הפירוש שקיבל הלכה למעשה. כפי שמשמע מדבריו בשולחן ערוך, בו העתיק את לשון הגמרא, ולא את לשון הטור. ובמקום להשתכר כדברי הטור, נקט בלשון הגמרא 'להתבשם', וזה לשונו (אורח חיים סימן תרצה סעיף ב):

חייב אינש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

אחר שציטט את האורחות חיים בבית יוסף, ולפיו יש בשכרות איסור גמור, לא יתכן שיורה בשולחנו הערוך שצריך להשתכר, לכן מסתבר שהתכוון להגביל את השתייה, שתהא בגדר התבסמות קלה, ותו לא.

על דרך זו, מבואר גם בדברי הרמ"א (שם):

ויש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו (כל בו) **ויישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי** (מהרי"ל). **ואחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים.**

בספרות ההלכתית ידוע, כי אם כתב הרמ"א את דעתו בלשון "יש אומרים", זו דעתו להלכה. ונמצא כי גם הוא סבור, שאין להשתכר כל כך.

היה מקום לטעון שהיות וכתב לשון "יש אומרים", כוונתו לכאורה, שהמחבר אינו מודה לזה. אבל באמת אין זה נכון, כי יש לנו כלל בהבנת השולחן ערוך:

לא תמיד כשמובא חילוק על הדין בלשון "יש אומרים" - בא לחלוק על הדעה הראשונה, אלא נקט לשון זו, כי לא הוזכר החילוק בפירוש

בדעה הראשונה, אף שמסכימה לחילוק (כללי השולחן ערוך והרמ"א, מהרב טובול).

כדי לבסס ולהוכיח כלל זה, נציג שתי דוגמאות מהן עולה, כי הרמ"א כתב 'יש אומרים', אף שמרן אינו חולק, רק לא פירש בדבריו. הדוגמא הראשונה היא, הדין המובא בהלכות כיבוד אב ואם (יורה דעה סימן רמ, סעיף ה):

זה שמאכילו ומשקהו משל אב ואם, אם יש לו. ואם אין לאב, ויש לבן, כופין אותו וזן אביו, כפי מה שהוא יכול. ואם אין לבן, אינו חייב לחזר על הפתחים להאכיל את אביו.

הבית יוסף הסביר, כי הפירוש "כפי מה שיכול" הוא, לפי מה שמחויב לתת לצדקה, והרמ"א כותב זאת מפורשות, בשם "ויש אומרים":

הגה: וש אומרים דאינו חייב ליתן לו, רק מה שמחויב ליתן לצדקה.

דוגמא נוספת היא הלכה בהלכות תחומין (אורח חיים סימן תד, סעיף א):

המהלך חוץ לתחום למעלה מעשרה טפחים, כגון שקפץ על גבי עמודים שגבוהים עשרה, ואין בכל אחד מהם ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, הרי זה ספק אם יש תחומין למעלה מעשרה או לאו; ומה שיהיה בדרבנן, יהיה ספיקו להקל.

משמע מדבריו, כפי שהבינו הפוסקים, כי הליכה למרחק שיש בו איסור מן התורה, כלומר ביציאה יותר מי"ב מיל, אסורה אפילו למעלה מ-10 טפחים, כי זה ספק תורה. על זה כתב הרמ"א בלשון "מיהו", שנשמע לכאורה כמי שבא לחלוק, ובכל זאת לא בא אלא להבהיר את כוונת המחבר.

הגה: מיהו, אם היה הולך בדרך זה, או על ידי קפיצת שם מתוך י"ב מיל חוץ לי"ב מיל, אזלינן לחומרא, למאן דאמר תחומין י"ב מיל הוי

דאורייתא.

אחר שהוכח בבירור כי גם לפי הבית יוסף וגם לפי הרמ"א, אין לפרש את דברי רבא כפשוטם. וכבר ראינו שההלכה מגדירה אדם ששתה רביעית יין כדין שיכור. לא נותר כל ספק, כי בשתיית רביעית יין, התקיימה המצווה. והואיל ולא הגזים בשתייתו, הוא וודאי לא נכנס אפילו בספק עבירה, ולא חילל את השם.

גם נושאי כליו של השולחן ערוך נקטו בדרך זו, כפי שביאר המגן אברהם, שאין צריך להשתכר ממש (מגן אברהם סימן תרצה ס"ק ג):

ויש אומרים שלא ידע לחשוב שארור המן בגימטריה ברוך מרדכי.

גם הט"ז פירש מעין זה (שם ס"ק ב):

ויש אומרים שאין צריך להשתכר כו'. והא דאמר רבא בגמרא, עד שלא ידע בין ארור המן וכו', נדחתה מימרא זו, כיון שבגמרא מביא על זה דרבה שחטיה לרבי זירא. שמע מינה מסקנת הגמרא שאין לעשות כן, כן כתב בית יוסף בשם הר"ן, בשם ר' אפרים.

כך גם פסק המשנה ברורה בביאור הלכה (שם ד"ה עד):

וזה לשון המאירי, חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה ובאכילה ובשתיה עד שלא יחסר שום דבר ומכל מקום אין אנו מצוין להשתכר ולהפחית עצמינו מתוך השמחה שלא נצטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות אלא בשמחה של תענוג שיגיע מתוכה לאהבת השם יתברך והודאה על הנסים שעשה לנו ועיין שם מה שמבאר דברי הגמרא. וזה לשון החיי אדם, כיון שכל הנס היה על ידי יין, לכן חייבו חכמים להשתכר, ולפחות לשתות יותר מהרגלו, כדי לזכור הנס הגדול. ואמנם היודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצות, בנטילת ידים וברכה וברכת המזון, או שלא יתפלל מנחה או מעריב, או שינהוג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר, וכל מעשיו יהיו לשם שמים עכ"ל.

מבואר כי הביא להלכה את שיטת המאירי וחיי אדם. על כן ההלכה יוצאת בהינומא, וצריך לשתות מעט יותר מהרגלו, אבל לא להשתכר!

11. דעות של רבנים בני זמננו

איני היחיד הנוקט בעמדה זו ביחס לשכרות בפורים, אלא כפי שראיתי באתר הידברות, שעמדתם קרובה לעמדת הרבנים החרדים, גם הם דוגלים בעמדה זו, כפי שציטטו בהרחבה:

מהי ההתייחסות של גדולי דורנו והדורות הקודמים לשתיית משקאות משכרים?

הגראי"ל שטיינמן זכר צדיק לברכה:

בן אדם ששותה דברים משכרים ואינו שולט על הנהגתו ודיבורו, הוא איננו אדם. כי כל המעלה של האדם הוא, השכל שחנן לו האלוקים.

כשנשאל הגראי"ל שטיינמן האם צריך להשתכר בפורים שאל, האם החזון איש השתכר? האם הבריסקר רב השתכר?".
מרן ר' גרשון אדלשטיין (שליט"א) זכר צדיק לברכה:

ידוע מתיקוני הזוהר שיום כיפור הוא כמו פורים, וכל מה שאפשר לזכות בפורים שייך גם ביום כיפור, וביום פורים אפשר לקבל שלמות כזאת שביום כיפור קשה יותר להשיג.
יש החושבים שפורים הוא זמן פריקת עול, שיש בו חס ושלום פטור מכל המצוות ושאפשר לפגוע בזולת בבן אדם לחברו, ידוע לי על מעשים שהיו ושפגעו בזולת בפורים ונענשו ר"ל. בפורים צריך ללמוד עד כמה שאפשר.

באדר תש"פ אמר ר' גרשון אדלשטיין בשיחה, שידוע שהיו כאלה שבפורים למדו בהתמדה וזכו בישועות, בזכות לימוד התורה בפורים, כי פורים זה יום של קיימו וקיבלו וצריכים לעסוק בתורה ובמצוות היום. ואם עושים הפוך, זה חטא חמור.

חשוב מאד להתפלל בכוונה וביישוב הדעת, בלי קלות ראש ופריקת עול. וכיצד יקיימו זאת אנשים צעירים השותים שתיה לשוכרה ללא גבולות *והמאבדים צלם אנוש*?.

הנועם אלימלך זכר צדיק לברכה:

בעיקר שישמור עצמו ממשקה המשכרו, כי זה חולי רע המביא את האדם לשפלות גדולה.

ראב"ד העדה החרדית, ר' משה שטרנבוך שליט"א אמר, כי השותה לשכרה הוא **"נבל ברשות התורה"**, ושתייתו הינה **"חילול ה' וזלזול בדת"**. ואם הצעיר ששתה לשוכרה נוהג, יש לו תולדות של רציחה!

כשהצגתי את הדברים לפני הגאון הגדול רבי יצחק זילברשטיין שליט"א, ותמהתי מה בדבר "חייב איניש לבסומי בפוריא", הזדעק הרב: "איזה מצווה יש לו?! עוברים על איסורי תורה, עוברים על 'לא תרצח', 'לא תעמוד על דם רעך', עוברים על 'בל תשחית' של הגוף ושל הכסף".

הגרמ"מ לובין שליט"א:

שתיית יין מוגזמת, עלולה להביא לסכנת נפשות.

אברך הנשוי מזה שנים פנה לרב והתחנן בפניו שיעזור לו, הוא מחכה לילדים כבר שנים והוא יודע על מה ולמה העיכוב.

הוא סיפר שבצעירותו שתה בפורים הרבה יין ואיבד את ראשו ובלמיו, והשתלח בבחור חלש ופגע בו פגיעה נפשית ורוחנית קשה, עד שנשבר, בכה והתמוטט. האברך אמר לרב שהוא יודע שמחמת התנהגותו הנפשעת הנפגע כועס ומקפיד עליו מאד, וודאי הדמעות שלו עוצרות בעדו בשמיים מלהביא ילדים לעולם.

הרב עשה השתדלויות רבות כדי שהנפגע ימחל לפוגע בו.

הרי לנו קשת רחבה מאד של רבנים, המצדדים בדעה זו, שיש להימנע משתיית יין מרובה.

12. דעת המקובלים

אין לי יד ורגל בקבלה, ובכל זאת אני נפגש בדברי הזוהר הקדוש המובא בבית יוסף, או בשאר מפרשי השולחן ערוך, כגון הבן איש חי או כף החיים, שמרבים להביא את דברי הקבלה, הלכה למעשה.

והנה נקט כף החיים את דברי המקובלים בעניין זה, כהלכה למעשה. וגם הרב קוק, בספרו על התפילה, אף הוא נקט בדעה זו של חכמי הנסתר למעשה. לכן אמרתי אעיין בדבריהם, כדי ליישבם, עם האמור לעיל. ואכן אחר העיון, דבריהם מאירים את שיטת המפרשים את דברי רבא כפשוטם, באור חדש.

הנה דברי הכף החיים (אורח חיים סימן תרצה אות טז):

> **יש מפרשים עד דלא ידע לחשוב חשבון זה כזה** (חידושי אגודה למסכת מגילה) **וכו'. והמנהגים כתבו, דפיוט אחד היה שהיו עונים על בית אחד, ארור המן. ועל בית אחד, ברוך מרדכי, וצריך צילותא, שלא יטעה לפעמים וכו'. ובשער הכוונות** (דף ק"ט ע"ד) **כתב כפשוטו, שיטעה לומר במקום ברוך מרדכי, ברוך המן, ויעויין שם טעם בסוד.**
>
> **וכן כתב בסידור עמודי שמים לרב יעב"ץ, שאביו הגאון ז"ל היה נוהג בבחרותו לקיים המימרא כפשוטו. אלא שכתב אך החלש שמזיק לו השכרות, פשיטא שאינו מחוייב בכך. גם לא המשתטה ביינו, ואין בו מדעת קונו. וראיה לדבר ריב"א. ועל זה נאמר, אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון ליבו לשמים יעויין שם.**
>
> **וכוונתו במה שכתב ריב"א הוא ראשי תיבות רבי יהודה ברבי אלעאי. רצה לומר, שרבי יהודה ברבי אלעאי אמר בירושלמי, דלא שתי אלא מפסחא לפסחא. משמע, דבפורים לא שתה, ששתייתו היה מזיק לבריאת גופו. שערי תשובה אות ב'. ומכל מקום אף מי שאינו יכול להשתכר, ישתה איזה כוס של יין, כדי לקיים ימי משתה ושמחה.**

מבואר כי גם הוראתם של חכמי הסוד להשתכר, רלוונטית רק כאשר השכרות לא תגרום לאיבוד צלם אנוש, ולא תביא לידי עבירה. כלומר לא

כל אדם חייב להשתכר, אלא רק אדם שהיין יביא אותו לאורות רוחניים גבוהים, הוא המקיים מצוה בהיותו שיכור. אבל רוב בני אדם, שבשעת שכרותם אינם מוציאים מפיהם פניני תורה, אסור להם להשתכר.

כדי להבין את הדברים, נעתיק כאן את לשונו של שער הכוונות, שכף החיים מציין אליו בדבריו, ונשתדל להסבירם כפי היכולת, ומדוע נקראים דברים אלה "סוד" (שער הכוונות דף קט עמודה ד):

ומה שאמרו חז"ל חייב איניש לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כו' הכוונה הוא, כי לעולם תוך הקליפה יש ניצוץ של קדושה, המאיר בתוכה וחיה אותה. ולכן צריך לומר ברוך המן, להמשיך אל הניצוץ ההוא אור. ולכן צריך לומר בלא כוונה, אחר שהוא שיכור ויצא מדעתו. שאם יהיה ח"ו בכוונה, יאיר גם אל הקליפה.

מבואר כי לדעת האריז"ל, צריכה השכרות להוביל את האדם לומר "ברוך המן". ואין ספק כי זו נראית הוראה תמוהה לחלוטין, לכן נשתדל להסביר את מהותה, בשורות הבאות.

הנה מבואר בגמרא (סנהדרין צו, ב):

מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק.

הכוונה בזה, שבכל רשע יש מהות רוחנית אלוקית, שבספרות הקבלה כינו אותה "ניצוצות של קדושה"[13], והיא המעניקה לו את חיותו.

13. כך מובא במהר"ל (ספר נצח ישראל פרק ז) וזה לשונו: דע, כי מה שספרו כאן מן הרשעים שזרעם נתגייר בישראל ולימדו תורה ברבים, הוא ענין נפלא. כי יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות, ויש להם כח גדול מאוד כמו שהיה לאלו שזכר, אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן, ולפיכך היו בניהם גדולים מלמדים תורה ברבים. ואי אפשר שלא יהיה כך. שכל כח כמו אלו, שהיה להם כח גדול, הוא מאת השם יתברך, וכיון שהוא מאת השם יתברך יש בזה צד בחינה מה של קדושה, שהרי הוא מן השם יתברך. ואם אצל האב היה בטל כח הקדושה אצל הטומאה, אבל בבנים נתלבן כח זה, ולכך לימדו תורה ברבים.

בהעדרה, לא יוכל הרשע לחיות. אמירת ברוך המן מוכוונת אך ורק לאותה מהות טובה וקדושה. ויש בה תועלת, בהוצאת ניצוצות הקדושה מהמן הרשע, והכנסתם לצד הטוב. במילים אחרות, בכל מהות רעה, קיים גם חלק טוב. ואצל המן, יצאה המהות הטובה ובאה לידי ביטוי, בסופו של דבר, בבני בניו, שלמדו תורה.

אלא שסוף כל סוף מדובר על רשע רע ואכזרי, איום ונורא. לכן אין לומר משפט כזה בזמן ששכל האדם צלול, כי אז הוא עלול לברך את המן על כל חלקיו, גם הרעים וגם הטובים, הנקראים "ניצוצות". לכן זהו "סוד". כי רעיון כזה יש בו סכנה נוראה של טשטוש הגבולות, בין רע לטוב. לא נועד רעיון זה אלא לאנשים צדיקים שהתגברו על יצרם לגמרי, שרעיון כזה לא ישבש את שיקול דעתם. מה שאין כן אדם מן השורה, אם הוא יבחר לברך את החלק הטוב שברשע, הוא עלול ליפול לשגיאות נוראות ואיומות, שתוצאותיהן הרות אסון. הסילופים והעיוותים העלולים לצמוח מטשטוש הגבולות הברורים, עלול להוביל לתהום פעורה, כפי שאנו רואים בעינינו, כיצד הלכו אנשים שנחשבו צדיקים וטובים, ודעתם השתבשה, עד שהתחברו אל הצד הרע. לא הכירו בצדדים האפלים, ברוע. אדרבה, הביטו רק על הצדדים הטובים שברשעים, והגיעו מחמת כן לתוצאות קשות ביותר. על כגון אלו אמר הכתוב (ישעיה ה, כ) הָאֹמְרִים לָרַע טוֹב, וְלַטּוֹב רָע. שָׂמִים חֹשֶׁךְ לְאוֹר, וְאוֹר לְחֹשֶׁךְ. שָׂמִים מַר לְמָתוֹק, וּמָתוֹק לְמָר.

על זאת יש להוסיף, כי הפשט הפשוט בדברי הגמרא אינו כן, כי לא אמרו ש"לא ידע בין ארור המן לברוך המן", אלא בין "ארור המן לברוך מרדכי". ולפי משמעות זו, הן "ברוך מרדכי" והן "ארור המן", מסמלים את הטובה שארעה לנו. כי אלו שני צדדים של אותה מטבע. ורצתה הגמרא לומר, שיחס הבריות אינו מאוזן בשני חלקים אלה. יש מי שבטבעו מפרגן לעושי טוב, ומתקשה ללחום נגד הרוע. וכנגדו, יש מי שבשמחה מקלל את הכושלים, אבל אינו מחזק את המנסים ללכת בדרך ישרה. כלומר, היחס מתחלק לשניים. או "ארור המן", או "ברוך מרדכי". ובחג הפורים צריך להגיע לאיזון בין שני החלקים. גם לתמוך בטוב, וגם להילחם ברע.

לצורך זה באה השתיה[14], כדי שנאזן את היחס בין שני עניינים אלה.

והנה למרות שעל פי הקבלה אכן צריך להשתכר, בכל זאת הכריע כף החיים בבירור, אף כי ידיו רב לו בקבלה, שאין להשתכר, כאשר קיים חשש שלא ינהג כהלכה, כלשונו (תרצה אות יז):

והיודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצות, בנטילת ידים, ובברכה וברכת המזון או שלא להתפלל מנחה או מעריב או שינהוג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר (חיי אדם כלל קנה אות ל).

כעת נתייחס לדברי מרן, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זכר צדיק לברכה, בעולת ראיה, שרבים נסמכו עליו, בשתייתם לשכרה. אחר שמדבריו עולה, כי מצווה רבה להשתכר שכרות אמיתית. אך לאמיתו של דבר, כפי שמיד יוסבר, לא כן הוא (עולת ראיה א עמוד תלט מהרב אברהם יצחק הכהן קוק):

לעשות פורים, ידענו מדברי חכמים אמיתיים, שהארת פורים גדולה למאד, וקדושה גדולה מאירה בו בעולם. ונראה שמתוך כך מלמעלה, האדם נשמר אז מכל קלקול, כיון שהוא עסוק בשמחת פורים, ואין צריך כל כך להיות על משמרתו, רק שלא יעבור חס ושלום שום דבר מדברי התורה והמצוה, שחס ושלום אין עבירה מצוה. אבל בדברי הרשות, שראוי להישמר מהם בכל הימים, במה שהם מקליפת נוגה

14. יתכן שהסבר זה טמון בדברי הט"ז (אורח חיים סימן תרצה סעיף קטן א), שכתב וזה לשונו: רבים רוצים לתרץ ולפרש מה הכוונה בזה, ולא נתיישב. ולעניות דעתי לפרש בדרך זה, דצריך האדם לתת שבח לו יתברך על טובה כפולה שעשה עמנו. האחד הוא פורענות שהביא הוא יתברך על המן, ואילו לא נתברך מרדכי אלא היה ניצול עם כל ישראל דיינו. אלא שבירכו למרדכי בגדולה מאוד והטובה יתירה. על כן אמר צריך לבסומי עד שלא ידע מעלתינו מן ארור המן, שזה מפלה שלו, לברוך מרדכי שזה מעלתינו שניה. והכוונה, מדאמר עד דלא ידע, מכלל שקודם שכרות שלו ידע, ונתן שבח על זה. בזה נתכוונו שלא יפסיק מליתן שבח על זה בשמחה, עד שיבוא לידי כך שלא יבחין עוד, ואז פטור מזה, כנראה לעניות דעתי.

שקרובה אל הרע, ביום הקדוש הזה משומרים אנו, כי נפל אז פחד היהודים על עמי הארץ, ורבים מהם מתייהדים. וכמו כן בכל דור ודור נופל פחד היהודים, מי שהוא יהודי כופר בעבודה זרה ומודה באמונת אל אחד המיוחד ברוך הוא, אשר אפס זולתו, על שרשיהם של עמי הארץ למעלה, ויראו לשלוח בו יד לפתות ולהסית חס ושלום, כי מצוה בעידנא דעסיק בה אגוני מגנא...

ונראה שחיוב השכרות בפורים, חייב איניש לבסומי בפוריא וכו', גם כן מכוון לזה. שעיקר איסור השכרות הוא, מפני שבהסתלק הדרכת כח השכל, יש לחוש לפניית רצונו של אדם לרע ותועבה חס ושלום. אבל בפורים נשפע על כל ישראל שפע רצון של קבלת התורה, ובו ביום מאיר על כל איש ישראל המחזיק בתורת ד' אור רצון אמיתי, לבחור בתורה ובדרכיה, ועל כן מראים שאפילו בשכרותו אינו סר מדרך ד', מפני שפנימיות רצונו הוא פונה לטוב, ובקרבת א־להים אך טוב לישראל.

הסבר הדברים:

א. כשהרב כותב "מדברי חכמים אמיתיים" כוונתו לחכמי תורת הנסתר, הנקראת חכמת אמת.

ב. צריך להקדים שלפי הקבלה, מושפע בכל חג שפע מיוחד מן השמים, מעניינו של החג[15]. ומצינו רעיון זה גם אצל הפשטנים, כגון בזמן עשרת ימי תשובה, בהם מושפעת הארה של תשובה בעולם[16].

15. ראה דברי הרמח"ל בדרך ה' (חלק ד פרק ז אות ו) וזה לשונו: שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו.

16. כפי שמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ו): אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר, ומתקבלת היא מיד, שנאמר "דרשו ה' בהמצאו" (ישעיה נה, ו). במה דברים אמורים? ביחיד. אבל צבור, כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין, שנאמר: "כה' א־להינו בכל קראנו אליו" (דברים ד, ז).

ג. קליפת נוגה מסמלת את העיסוק בדברי רשות. בעולם של הפשטנים, אף שחובה על האדם להתפלל וללמוד תורה ולעבוד לפרנסתו, כפי הנצרך אבל עניינים שאינם הכרחיים לחיי האדם, כגון משחקים טיולים, אכילת דברים טעימים, כל אלה מותרים. ובעולם הקבלה הם מוגדרים "קליפת נוגה". ועל האדם להתרחק מהם, כי ההתעסקות בהם עלולה להפיל ברשת הקליפות הטמאות, כלומר להטותו לעשיית רע ממש[17].

ד. ביום הפורים, מאיר אור מיוחד המבטל השפעה זו. וגם ענייני הרשות הנזכרים, השייכים לקליפת נוגה, מתקדשים מאליהם, וסר החשש הנזכר לעיל.

ה. זה הפירוש בדברי הכתוב (אסתר ח, יז) "וְרַבִּים מֵעַמֵּי הָאָרֶץ מִתְיַהֲדִים, כִּי נָפַל פַּחַד הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם". בדרך הפשט, הכוונה שגוים רבים התגיירו. אך בהבנה הפנימית, כוונת הכתוב לומר שהעולם הסתמי "קליפת נוגה" אינו נמשך אחר הרע, אלא אחר הטוב.

ו. על כן מותר להשתכר ביום זה, כי אף ששתיית היין שייכת אמנם לקליפת נוגה, אבל בזכות ההארה של פורים, היא מתקשרת ומתייחסת לצד הקדושה, כי ביום זה הפכה השתייה למצווה. ואין חשש שהאדם יימשך מתוך שתייתו, לעשיית רע.

ז. נמצא כי מותר או אפילו מצוה לשתות יין בפורים, יותר מבשאר ימים טובים.

ח. האדם נשמר איפה ביום הפורים, מכל קלקול, ושתייתו תביא אותו לקרבת ה'.

מבואר בדברי מרן הראי"ה זכר צדיק לברכה, ששתייה המוגדרת

17. נפש החיים (שער א פרק ו) האריך בזה, בנוגע לחטא אדם הראשון.

ובלי קשר לדברי נפש החיים, יתכן שעצם הרעיון שכתב הראי"ה, רמוז כבר בלשון הגמרא (ברכות ו, ב), על הנביא (ישעיה נ, י), מִי בָכֶם יְרֵא ה' שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ, אֲשֶׁר הָלַךְ חֲשֵׁכִים וְאֵין נֹגַהּ לוֹ. וביארה הגמרא, אם לדבר מצוה הלך, נוגה לו. ואם לדבר הרשות הלך, אין נוגה לו. פשט דברי הגמרא שם נסובים אמנם על ענין אחר, ובכל זאת יתכן שחכמי הגמרא רמזו בדבריהם, את הענין הנזכר כאן.

"קליפת נוגה", אכן הותרה. אבל גם הוא אינו מתכוון לשכרות גדולה, כשכרותו של לוט, כי בזה יש ממש איסור. אלא שגם אחר השתייה מוגדר האדם "מחזיק בתורת ה'". לכן ברור, כי השתייה המוגזמת אסורה בהחלט, כפי שפתח וסיים את דבריו.

בפתיחת דבריו כתב:

רק שלא יעבור חס ושלום שום דבר מדברי התורה והמצוה, שחס ושלום אין עבירה מצוה.

ובסיום דבריו:

ועל כן מראים שאפילו בשכרותו אינו סר מדרך ד', מפני שפנימיות רצונו הוא פונה לטוב, ובקרבת א־להים אך טוב לישראל.

כיום לצערנו, המציאות השכיחה היא, שאנשים משתכרים ואינם זוכים לדרגה זו, אלא יורדים לשפל, ולמעשים שלא ייעשו, ובזה לא דיבר מרן זצ"ל.

על כן מוטלת אחריות גדולה וחובה, על כל נושא בתפקיד ציבורי, להורות לשומעי לקחו, כי יש לחגוג את ימי הפורים בשתייה מידתית, מעט יותר מהרגלו. כפי שהורו חכמים מכל הדורות, כמפורט לעיל בהרחבה.

13. החובה למנוע סכנות

בסיום הדברים עלינו להוסיף, כי מלבד איבוד השפיות, ומלבד ההקאות הלכלוך והגועל הנגרם לסובבים, יש בשתייה מרובה סכנות של ממש. פעמים רבות ראיתי במו עיני כיצד פגעה השתייה באנשים, ואף הייתי עד למספר אסונות.

לא אני לבדי ראיתי סכנות אלה, אלא דו"ח רשמי של ארגון הצלה ומד"א בני ברק, מיום הפורים תשפ"ג, מאשש זאת, שחור על גבי לבן, כפי

שדווח בתקשורת (אתר ערוץ 7):

מתנדבי ארגון 'הצלה' מסכמים את ימי הפורים ברחבי הארץ כאשר בבני ברק, לאור היערכות מוקדמת בשיתוף עם המשטרה המקומית, סייעו מתנדבי הארגון ללמעלה מ-500 מקרים עם פציעות ברמות שונות.

מרבית המקרים החריגים, אירעו על רקע שמחת החג ומנהגי פורים. באחד המקרים הוזעקו הכוננים בעקבות דיווח על נער כבן 15 שנחבל בעיניו כתוצאה ממשחק מסוכן בנפצים. המתנדבים העניקו לנער טיפול ראשוני שכלל עצירת דימומים וחבישות והוא פונה במצב בינוני להמשך טיפול בבית החולים שיבא בתל השומר.

במקרה אחר העניקו המתנדבים טיפול לצעיר בן 25 שנפצע בקטטה וסבל מחבלות חודרות. לאחר טיפול ראשוני במקום הוא פונה להמשך טיפול בחדר הטראומה בבית החולים בילינסון בפתח תקווה.

קדיאות רבות עסקו במצבים דפואיים בעקבות שתיית יתר של אלכוהול וכן מספר רב של נפילות מגובה - חלקן בעקבות שתייה מופרזת של אלכוהול.

מנכ"ל ארגון 'הצלה' הרב יעקב יוזעף סיכם: "התיאום המלא בחפ"ק של משטרת בני ברק, יחד עם התגבור המשמעותי של אמבולנסים של מד"א, איפשרו למתנדבי וכונני 'הצלה' להעניק סיוע רפואי במהירות שיא. המתנדבים הרבים פעלו במסירות להצלת חיים גם במהלך סעודת הפורים, כדי להבטיח את שלומם של תושבי העיר.

ההלכה תובעת באופן חד משמעי להימנע מכל סיכון, וזה פסוק מפורש בתורה (דברים ד, טו) "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם". רבים הם הדברים שאסרו חכמים משום סכנה, אף אם זו סכנה רחוקה, כפי שהביא

הרמב"ם להלכה (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק יא הלכה ד–ה):

הלכה ד: 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) השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים.

הלכה ה: 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.

כך גם פסק המחבר בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קטז, סעיף ה):

וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, כי סכנתא חמירא מאיסורא. ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור, ולכן אסור לילך בכל מקום סכנה, כמו תחת קיר נטוי או יחידי בלילה, וכן אסרו לשתות מים מן הנהרות בלילה, או להניח פיו על קילוח המים לשתות, כי דברים אלו יש בהן חשש סכנה (רמב"ם).

חובת מניעת הסכנה הוטלה על מנהיגי הציבור, ועליהם לעשות כל שביכולתם כדי למנעה, כמבואר במסכת מועד קטן (מועד קטן ה, א):

דתניא: יוצאין לקווץ את הדרכים, ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות... ומנין שאם לא יצאו ועשו כל אלו, שכל דמים שנשפכו שם, מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכום? תלמוד לומר (דברים יט, י) וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים.

מסביר המיוחס לרש"י: "**לקווץ את הדרכים** – לפנות קוצים שבדרכים... **כל דמים שנשפכו שם** – כגון בקוצים שבדרכים".

וכך מסכם החתם סופר (על מסכת עבודה זרה ל, ב):

> **כל סכנתא הוא איסור דאורייתא מקרא ושמרתם מאוד לנפשותיכם, כמו שכתב רמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש. ומוטל על החכמים להשגיח על זה, מקרא והיו עליך דמים, עיין מסכת מועד קטן ה' עמוד א. ובפרק קמא דחולין (י, א), חמירא סכנתא מאיסורא, היינו שלא להקל מספק. אי ספק ספיקא דבאיסורא, הקדוש ברוך הוא ויתר, שאפילו אירע שנזדמן לו דבר איסור, מכל מקום רחמנא שריה בספק ספיקא, ושוב אין אחריותו עלינו. מה שאין כן בסכנתא, אי אפשר להשיב נפש.**

14. העולה לדינא

מתוך עיון בראשונים ואחרונים, מפרשים ופוסקים, פשטנים ומקובלים, רואים בבירור כי אכן יש מצוה לשתות בפורים יותר מהרגלו. אבל באותה מידה, יש איסור חמור להשתכר. על כן חובתם של הרבנים ומנהיגי הציבור להתריע, לפני פורים, כי אין לשתות אלא במידה, ואסור להשתכר. ואם לא עשו כן, לא עשו את המוטל עליהם. האחריות לנפילות ולתאונות המתרחשות מידי שנה, ביום קדוש זה, תיפול על כתפי המנהיגים. לכן יש להורות לכל, כי חג הפורים ייחגג בקדושה ובשמחה, במידה ובשכל.

סימן טז – פורים: 'אורות' בתוך כלים או כלים שבורים?

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. מצות השמחה בפורים
2. האם רבה הרג את רבי זירא?
3. הסבר הרבי מלובביץ'
4. היחס ללימוד סודות התורה
5. המניע הפנימי להסברו של הרבי
6. שתי דרכים לרומם את הציבור
7. כוונתך רצויה ומעשיך אינם רצויים
8. הוראה למחנכים
9. שומר לא יכול למנוע שבירת כלים
10. כיצד להגיע לשמחה אמיתית בפורים

ꕥ

1. מצות השמחה בפורים

מצוה רבה לשמוח בימי הפורים, כמו שציווה מרדכי הצדיק (אסתר ט, כ):

וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים, לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם

וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נָהְפַךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב. לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים.

אחת מן הדרכים לקיום מצוה זו, היא שתיית היין, כמאמר הכתוב (תהלים קד) "ויין ישמח לבב אנוש", ועל כן אמר רבא (מגילה ז, ב):

אמר רבא, מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

אלא שראוי לברר את מהותה של השמחה ביום הפורים. כי הנה יסד לנו הרב קוק[1], שניתן לשמח את האדם בשתי דרכים עיקריות. האחת היא להשכיח ממנו את כל העמל הטורח והצער שהוא חווה כל הזמן. כי אם ישכח זאת, הוא ממילא ייעשה שמח. וכעין שאמרו חכמנו זכרונם לברכה (עירובין סה, א) "נכנס יין יצא סוד". כלומר, ייכנס הגורם שישכיח את המציאות המטרידה, והאדם ייעשה ממילא שמח. הדרך השניה היא, כאשר יתברר לאדם שמסלול חיי תורה ומצוות, מקיים את תכליתו בחיים. אם תחדור תובנה זו בבהירות לתודעה, האדם ייעשה שמח מאליו, כי יידע שהוא אכן מקיים את תכלית חייו.

אם נשאל איזו דרך עדיפה מבין השניים, ברור כי התובנה הברורה על היותנו עושים את הדברים החשובים בחיים, היא הדרך המועדפת להשגת השמחה.

מעתה עלינו לברר, לאיזו אחת מן השתיים שייכת שמחת יום הפורים?

נראה כי הדבר מתחוור בדברי הגמרא (מגילה יד, א):

אי הכי, הלל נמי נימא וכו'? רבא אמר בשלמא התם (תהלים קיג, א) **"הללו עבדי ה'", ולא עבדי פרעה. אלא הכא הללו עבדי ה', ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן!**

1. עין איה ברכות א פסקה טו עמוד 131.

שאלה הגמרא, מדוע לא אומרים הלל בפורים? ותירץ רבא, שאנו עדיין עבדי אחשורוש, ולא עבדי השם, לכן אי אפשר לומר הלל. אם חושבים על דבריו, כוונתו לומר שעדיין יש גלות, התבוללות, המקדש חרב. ואף כי איתנה אמונתנו, ובית המקדש וודאי ייבנה במהרה, הרי בינתיים עם ישראל עדיין נמצא בגלות. וכיצד זה אפשר להרבות בשמחה בפורים? אמת היא, שכמעט עשו בנו פוגרום וכילו אותנו, ובסוף לא עלתה מזימתם בידם, לכן חובה להודות להשם. אך כיצד אפשר לשמוח ולעשות חג? הרי הגלות עדיין מעיקה ומקשה!

מכאן למד הרב אלישע אבינר, כי השמחה עליה ציוו בפורים, היא הבחינה הראשונה של השמחה. המצב קשה, וכדי לשמוח מתבסמים בשתיית יין, כדי לשכוח משטף טרדות החיים.

לפי האמור, השמחה של חג הפורים היא לייצר שמחה של אופטימיות ותקוה. כי לאמיתו של דבר, אי אפשר לשמוח בפורים. לכן שותים קצת יין, יותר ממה שרגילים, כדי לייצר אווירה של אופטימיות. דומה הדבר לאדם חולה, שגופו במצב מאד לא טוב. ובכל זאת, הוא מייצר אוירה חיובית וטובה סביבו. כגון, אם שואלים אותו מה המצב, הוא משיב בצורה אופטימית. המצב הולך ונעשה טוב. אין ספק שאתחזק ואבריא. והדבר אכן משפיע.

כל עוד לא נשלמה הגאולה, המצב של כלל ישראל הוא אמנם קשה. ובכל זאת, פעם בשנה מרבים בשמחה. אף כי היהודים אינם באמת שולטים, ובוודאי שלא בשונאיהם (בטח ובטח לא בכל אלפי שנות הגלות). בכל זאת, לפעמים ה'כאילו' הופך למציאות.

נמצא איפה, כי החובה לשמוח ביום זה מטרתה, העברת מסר של אמונה בהשם יתברך, שכל מהותו חיזוק התקווה לקראת השיפור במצבם של ישראל. גם בהסתרה הכי גדולה, אנשים אומרים "הכל טוב", כי גופה של אמירה כזו, אכן מייצרת מציאות.

בזה קיבלנו הסבר מסוים, על מהות השמחה ביום הפורים ושתיית היין, כי באמת היה קשה להיות שמח, מפאת המציאות של זמנם.

2. האם רבה הרג את רבי זירא ?

אחר הקדמה זו, נוכל לגעת בנקודה העיקרית של מאמר זה.

הבאנו לעיל את דברי רבא שחייב להתבסם בפורים. כעת נשלים את המובא שם בגמרא:

> **אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים, בהדי הדדי. איבסום, קם רבה, שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי, ואחייה. לשנה, אמר ליה ניתי מר, ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי. אמר ליה, לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.**

קולמוסים רבים נשברו כדי ליישב את הוראתו של רבא, בדבר החובה התמוהה להתבסם ביין. ומדוע צירפה הגמרא את הוראתו יחד עם מעשה רבה ששחט את רבי זירא. ואנו נצעד בדרכו של הרבי מלובביץ'[2].

הנה אחר שנכתבה הוראת רבא, על חובת השתייה בפורים, הביאה הגמרא מעשה ברבה ורבי זירא, בו מסופר כיצד קם רבה מתוך שכרותו, ושחט את רבי זירא. ובסוף, כמו בפורים, ארע נס והחזירו לתחייה. לאחר מכן, בשנה הבאה, אמר רבה לרבי זירא, הבה ונסעד יחד את סעודת הפורים, כבשנה החולפת. השיב לו רבי זירא, לא ולא. לא כל יום מתרחש נס. ובלשוננו, לא כל יום פורים.

אלא שכבר הקשו רבים, היתכן לומר שנכשל רבה בעוון שפיכות דמים?

ראה שם במהרש"א שכתב וזה לשונו (מגילה ז, ב ד"ה קם רבה):

> **דבר תמוה הוא לפרשו כפשטיה. ונראה דרצה לומר כעין שחטיה. דאגבריה חמרא, וכפייה לשתות יותר מדאי עד שחלה ונטה למות, ולכך נקטיה בלשון שחיטה, דשתיית היין נקרא על שם הגרון, מקום שחיטה, כמו שאמרו ממלא גרונם של תלמידי חכמים יין. וקאמרי**

2. ליקוטי שיחות, פורים א, סימן ו עמוד קסב.

דהתפלל עליו שלא ימות מחולי זה, עד שנתרפא וחי, ומצינו במקרא ובתלמוד לשון חי מלשון רפואה.

מבואר כי תמה המהרש"א, היתכן לומר שאדם קדוש עליון כמו רבה, יקום וישחט את רבי זירא? הרי ברור הדבר שהשותה יין צריך להישאר נורמלי. לא יתכן שהיה מעשה כזה. לכן נטה המהרש"א מן המשמעות הפשוטה, והסביר שהיה זה "כעין שחטיה". כמו ששגור בפי הבריות: "ההוא, שיכור מת". הנוקט במטבע לשון כזו, ודאי לא מתכוון לומר שהוא ממש איבד את חייו, אלא מגזים בלשונו.

על דרך זו ביאר גם הגהות יעב"ץ (שם ד"ה קם) וזה לשונו:

נראה לומר שלא שחטו ממש וכו' ובאחיזת עינים שחטו רבה לרבי זירא וכו' שהרואים היו סבורים ששחטו באמת, חרדה נפלה עליהם, התעצבו ונאנחו כל שמחי לב. *אף רבי זירא נתפעל מהם, לבש חרדה ונתעלף* מרוב דאגה השוברת כל גופו של אדם, ומת לבו בקרבו. לכן היה צריך לבקש עליו רחמים להחיותו. אבל דם, ודאי לא שפך רבה וכו' אלא כדאמרן.

הרי כי היה נראה שרבה עשה מעשה שחיטה, אף כי בפועל, היתה זו אחיזת עיניים בעלמא. אלא שמרוב פחד, התעלף רבי זירא, ואיבד הכרה. כדי להשיבו להכרה, ביקש רבה רחמים, והכרתו של רבי זירא שבה אליו.

3. הסבר הרבי מלובביץ'

ברם עדיין יש לתמוה על פירושם, כי אם באמת לא נהרג רבי זירא, ורק שתה יותר מדי (כשיטת מהרש"א) או איבד את הכרתו, ונראה כשחוט (כהגהות יעב"ץ), מדוע מיאן בשנה הבאה ולא בא לסעוד שוב עם רבה?

מלבד תמיהה זו, הסביר הרבי מלובביץ' כי לא יתכן לקבל הסבר זה, כלשונו:

סיפור זה הובא בהמשך (ובתור סיוע חיזוק ודוגמא) לפסק הלכה

שבגמרא "מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע", שרבה ורבי זירא קיימו את החיוב "לבסומי... עד דלא ידע" בפועל ממש. ומכיון שמדובר בענין של הלכה, על כרחך צריך לפרש, שסיפור זה היה כפשוטו. ולא (רק) ברוחניות הדברים.

וכן מוכח מדברי הר"ן ובעל המאור שהביאו הא ד"כתב ה"ר אפרים ז"ל דמההוא עובדא דקם רבה ושחטיה לרבי זירא... אידחי ליה מימרא דרבא, ולית הלכתא כוותיה, ולאו שפיר למיעבד הכי". ומוכח מזה דדעתם בפשטות שהסיפור דרבה ורבי זירא הוא כפשוטו - ונגרם היזק (מיתה) לרבי זירא, כי בלאו הכי אין מקום לומר שמשום כך יבטל החיוב לבסומי בפוריא וכו'.

מבואר כי הואיל ומצינו בראשונים שהסיקו מסקנה הלכתית מסיפור זה, הלכה למעשה, שהיה מעשה זה ממש כפשוטו. כי אם היה זה רק דמיון וגוזמא בעלמא, לא היתה נדחית הוראת רבא מן ההלכה. אלא היתה הוראתו מחייבת, הלכה למעשה.

לכן מוכרחים אנו לומר כי מעשה זה אכן ארע ממש במציאות, ללא כל דמיון וגוזמא. אלא שאם כן, שבה תמיהת מהרש"א והגהות יעב"ץ וגם ניצבה. כיצד יתכן שהרג רבה את רבי זירא?

כדי ליישב זאת, הסביר הרבי מלובביץ' כי למרות ששחט רבה את רבי זירא, לא היה במעשהו כל פגם או סרך בדל של עוון שפיכות דמים, ואפילו לא משהו מן המשהו, של ענין לא רצוי. הראיה, שבשנה הבאה, פנה רבה לרבי זירא והציע לחזור ולשתות יחד במשתה הפורים. ואם היה איזו סרך עוון במעשהו בשנה שחלפה, לא זו בלבד שרבה לא היה מציע הצעה כזו, הוא גם היה עושה מעשה תשובה על המכשול. ומוכרח להיות, כי היה בזה רק טוב, אף על פי שבאמת נגרמה לרבי זירא מיתה ממש כפשוטו.

הסבר הדברים כך הוא:

דברי התורה יש בהם חלק הנמשל ליין, כמבואר בדברי חכמינו זכרונם

לברכה, כגון מה שאמרו במדרש (במדבר רבה פרשה ב אות ג):

הֲבִיאַנִי אֶל בֵּית הַיָּיִן, בְּשָׁעָה שֶׁנִּגְלָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עַל הַר סִינַי, יָרְדוּ עִמּוֹ כ"ב רִבָּבוֹת שֶׁל מַלְאָכִים וכו' לְכָךְ נֶאֱמַר: הֲבִיאַנִי אֶל בֵּית הַיָּיִן, זֶה סִינַי שֶׁנִּתְנָה בּוֹ הַתּוֹרָה שֶׁנִּמְשְׁלָה בַּיַּיִן (משלי ט, ה): וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי, הֱוֵי: אֶל בֵּית הַיָּיִן, זֶה סִינָי.

ראה עוד במדרש תנחומא (פרשת ויחי סימן י):

אֵין יַיִן אֶלָּא תּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר: כִּי טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן (שיר א, ב), הֲבִיאַנִי אֶל בֵּית הַיָּיִן (שיר ב, ד).

ראה עוד בזוהר הקדוש (שמיני דף לט, א – מתורגם):

פָּתַח רַבִּי יִצְחָק וְאָמַר, וְחִכֵּךְ כְּיֵין הַטּוֹב הוֹלֵךְ לְדוֹדִי לְמֵישָׁרִים וְגוֹ'. וְחִכֵּךְ כְּיֵין הַטּוֹב, זֶה יֵינָהּ שֶׁל תּוֹרָה, שֶׁהוּא טוֹב, כִּי יַיִן אַחֵר, דס"א, אֵינוֹ טוֹב, וְיֵינָהּ שֶׁל תּוֹרָה טוֹב לַכֹּל, טוֹב לָעוֹלָם הַזֶּה, וְטוֹב לָעוֹלָם הַבָּא. וְזֶהוּ יַיִן שֶׁנּוֹתֵן לוֹ לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא יוֹתֵר מִכֹּל.

עוד ביארו חכמינו זכרונם לברכה, כי סיבת מיתתם של נדב ואביהוא היתה שתיית יין, כמבואר במדרש (ויקרא רבה יב, א):

דְּתָנֵי רַבִּי שִׁמְעוֹן, לֹא מֵתוּ בָּנָיו שֶׁל אַהֲרֹן אֶלָּא עַל שֶׁנִּכְנְסוּ שְׁתוּיֵי יַיִן לְאֹהֶל מוֹעֵד.

אלא שטענה זו תמוהה ביותר, כמו שהסביר הרבי מלובביץ' שם:

וידועה התמיהה: מפורש בכתוב שמשה אמר לאהרן (ויקרא י, ג) "הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' לֵאמֹר בִּקְרֹבַי אֶקָּדֵשׁ, ובפירוש רש"י "עכשיו אני רואה שהם גדולים ממני וממך", וכיצד יתכן שיהיה אצלם דבר בלתי רצוי. ובפרט עד כדי כך שייכנסו למקדש "שתויי יין"?

כדי ליישב זאת, ציטט הרבי מלובביץ' את דברי האור החיים הקדוש

שם (ויקרא טז, א ד"ה או יאמר) וזה לשונו:

רמז הכתוב הפלאת חיבת הצדיקים, שהגם שהיו מרגישים במיתתם לא נמנעו מקרוב לדביקות נעימות עריבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות עד כלות נפשותם מהם.

זהו שאמר הכתוב (שם):

בקרבתם לפני ה' וימותו.

מבואר כי כל כך התקרבו נדב ואביהוא למקור שורש נשמתם, על ידי התעמקות בסודות התורה, שהיא יינה של תורה, עד שלא יכלה נשמתם לסבול את השהות בתוך הבשר החומרי, כמו שהמשיך וביאר שם אור החיים:

ולכשתרבה בחינה זו בפנימיותו, תגעל הנפש את הבשר, ויצתה מעמה, ושבה אל בית אביה.

נמצא כי מלבד המשמעות הפשוטה ששתו יין, עוד כלול בזה, שביקשו להתעמק בגילוי סודות התורה, כמו שהיין בלוע בתוך העינב, ויוצא מן ההעלם אל הגילוי, כך ביקשו הם לחשוף את עומק סודות התורה, להתעלות ולהגיע לאורות גבוהים. ולאחר שהיטיבו לבם ביין, רבה שמחתם, ומתוך שמחה זו העמיקו לחדור לעומק סודות התורה.

כעין זה כתב השל"ה הקדוש, כפי שציטטו הרבי מלובביץ' וזה לשונו (של"ה שער האותיות דף ס, ב):

מצינו לפעמים אצל קדושים אשר בארץ ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי בסעודות גדולות... היתה כוונתם בזה לשם שמים, כי מתוך משתה היין הוו מבדחי טובא, ומתוך כך אומרים דבר תורה על השולחן הרבה מאד וכפלים לתושיה... דמתוך השמחה מגלה החכם רזי תורה... כי ברבות השמחה יתחזק הכח השכלי שיש בנפש, ואז הוא יותן מוכן לגלות תעלומות חכמה... נכנס יין יצא סוד.... שעל ידי משתה היין יצאו

דברי תורה הנקראת סוד.

על פי זה מובן מדוע אחר שתיית היין, נכנסו אל המקדש ומתו. כי באמת גרמה להם שתיית היין הרחבת דעת, ומתוך שנפתח ליבם בתורה, העמיקו בסודות התורה, ונחשפו לפנימיות יינה של תורה, כלומר לסודות גבוהים ונשגבים מאד, עד שגברה דביקותם וכיסופם אל הבורא יתברך, ולא היה בכוחם להכיל קירבה גדולה זו, עד שנפרדה נשמתם מגופם.

כך המשיך שם הרבי מלובביץ':

> **הכוונה ב"יין" היא לסודות ופנימיות התורה, כמאמר** (עירובין סה, א) **"נכנס יין יצא סוד", דכמו שיין גשמי מגלה את הטמון בלבו של אדם, כן הוא ברוחניות, ש"יינה של תורה" היינו גילוי סודות התורה. ו"שתויי יין" מורה על גודל ועוצם הגילוי דפנימיות התורה, עד למצב של "כלות הנפש" [דכמו ב"שתויי יין" כפשוטו הרי היין גורם לביטול החושים, כך גודלו של גילוי זה. והשתוקקות זו גרמו אצלם ביטול החושים, ועד לכלות הנפש].**

גם את סעודת רבה ורבי זירא, יש לפרש על דרך זה, כפי שמבואר בדברי הרבי:

> **ועל פי זה יש לומר שזו היתה גם סיבת מיתת רבי זירא, שהיתה על דרך מיתת נדב ואביהוא, דמה שאמרו "שחטיה" היינו** (כמו שפירש מהרש"א) **"דאגבריה חמרא.. לשתות יותר מדאי", ו"חלה ונטה למות"** (לא על ידי היין הגשמי, אלא) **היינו כלות הנפש על ידי רוב שתיה** (גילוי) **של "יין שבתורה"** (סודות התורה).

הרי כי השכרות של רבה ורבי זירא נבעה מתוך הרעיונות התורניים העמוקים, הנקראים "יינה של תורה". ונפשו של רבי זירא התעלתה ונישאה לשיאים וגבהים רמים כל כך. אויר הפסגות ששאף אותה עת, משך ועינג את נשמתו במידה רבה כל כך, עד שהגיע למצב של שכרון חושים וכיליון הנפש, מרוב כיסופים וגעגועים רוחניים, למקור הנשמה.

התנשאות הדעת למרומי הרעיונות, הביאה את רבי זירא להתפשטות הגשמיות. יצאה נשמתו מתוך הגוף, והגיעה להיכלות גבוהים עליונים ומרקיעי שחקים. כל כך טובה היתה תחושתו של רבי זירא, עד שסירבה נשמתו לשוב ולהיכנס אל הגוף הגשמי התחתון. ראה זאת רבה, מה עשה? הוריד לו את האורות, הרגיע אותו, התפלל עליו, והחזיר אותו לקרקע.

ומה שאמרה הגמרא "קם רבה, שחטיה לרבי זירא" הכוונה שרבה משך אותו כלפי מעלה, והכניס אותו לאורות, בגילוי סודות התורה.

אין בזה כדי להוציא את הענין מידי פשוטו, כי באמת רבי זירא מת בפועל ממש, ויצאה נשמתו מתוך גופו לגמרי. ולכן הוכיח רבינו אפרים מתוך מעשה זה, שבטל החיוב להשתכר בפורים.

מעתה התיישבה הקושיה החמורה, כיצד יתכן שרבה חטא במשהו בעוון שפיכות דמים? חלילה לומר כן, כי ודאי לא נגע בו לרעה. רק שמיתת רבי זירא היתה מתוך שנכספה נפשו וגם כלתה למקור מחצבתה, מפאת סודות התורה אליהם נחשף בסעודה זו.

עוד מבואר מדוע לא שב רבה בתשובה על מעשהו ואדרבה, בשנה הבאה הציע לרבי זירא, בא נסעד שוב כמו בשנה שעברה. למרות שיודע, שעלול לקרות מה שקרה בשנה שעברה. ולא היה בזה כל חשש, כי באמת אירע מאורע טוב מאד בסעודה.

אלא שאם כל כך טובה היתה דרגה עליונה זו, שהשיגו בסעודה, מדוע מיאן רבי זירא בשנה הבאה, ולא הצטרף לסעודה עם רבה?

הסיבה לזה, ביאר הרבי שם:

> **אבל אף ששניהם נשתכרו, מכל מקום רק אצל רבי זירא בא מזה כלות הנפש ממש. והטעם - כי רבה היה לו שכל רב יותר ("מוחין דגדלות"), ולכן היה יכול לקבל עוצם הגילוי של רזי תורה, מה שאין כן רבי זירא, לא היה יכול להכיל גילוי זה וכמרומז גם בשמותיהם: 'רבה' מורה על**

גדלות, ו'זירא' מורה על קטנות, מלשון זעירא[3].
ולכן אצל רבי זירא בא על ידי זה כלות הנפש ממש, עד שנפרדה נשמתו מגופו *כפשוטו*. מה שאין רבה, לא בא לכלות הנפש.

הרי כי היה הבדל מהותי בין רבה לרבי זירא, כי בעוד שרבה היה מסוגל לעמוד בפני חשיפתם של סודות עליונים אלה, רבי זירא לא היה מסוגל. ולכן רבה שנחשף לרעיונות עמוקים אלה, לא יצאה נשמתו, אבל רבי זירא, לא עמדה נפשו בפני הכיסופין, ויצאה נשמתו מגופו.

יתירה מכן, הנה אחר שמתו נדב ואביהוא, ציוותה התורה (ויקרא י, ט) "יין ושכר אל תשת". ומלבד הציווי הפשוט שאסור לכהן להיכנס שיכור אל בית המקדש, נרמז בזה גם, שכאשר שותים יין, כלומר כאשר נחשפים לסודות התורה, צריכים להיזהר שלא לבוא לשכרות שיש בה כלות הנפש. אלא רק במידה ובגבול סביר, כעין מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה במקום אחר (חגיגה טו, סוף עמוד ב) "עלה בשלום וירד בשלום". כלומר, שהכניסה לתוך סודות עליונים אלה, צריכה שתשאיר את הנשמה בגוף, והיציאה מן הסודות תהא "בשלום".

מעתה, המשיך הרבי להסביר, רבה היה מודע לדרגתו של רבי זירא, ולכן ביקש להעלות אותו בדרגה. לפיכך השקה אותו יותר מדי יין, והעלה אותו לדרגה הרבה יותר גדולה, שלא כפי ערכו, וגילה לו רזים וסודי תורה עמוקים ביותר, הרבה מעבר לראוי לדרגתו.

אלא שרק רבה, שהיו בידו כלים מתאימים לקליטה והכלה של אורות עליונים אלה, רק הוא אכן קיבל תועלת גדולה מזה, ויכל לעמוד בהתעלות גדולה זו. מה שאין כן רבי זירא, ששמע מרבה את הרעיונות והסודות הנפלאים כל כך, ולא יכול היה לעמוד בפני האור העליון הנעים, שנגלה לעיניו, עד שיצאה נשמתו.

אמנם רבה עצמו סבור היה כי רבי זירא יוכל להכנס בשלום ולצאת בשלום, ולא יבוא לכלות הנפש.

---

3. ראה מהרש"א (בבא מציעא פה, א ד"ה וקרו, מה שהביא מספר יוחסין).

לכן אף כי בשנה ראשונה לא התקיימה כוונתו, בשנה שאחר כך, סבר כי הוכשר רבי זירא, והתעלה בדרגתו, ויוכל לעמוד בפני גילויים עליונים אלה. להכנס בשלום ואף לצאת בשלום, בלא כלות הנפש. לכן שב והזמין אותו פעם נוספת, מתוך כוונה שגם בשנה זו יפעל אצל רבי זירא עילוי גדול כזה, עד כלות הנפש. אבל עד שם בלבד, ולא מעבר לזה. ובזה יתן לו גם עילוי גדול מאד, וגם יקיים את רצון התורה, להשאיר את הנשמה בתוך הגוף.

אלא שרבי זירא סירב להצעתו של רבה באומרו, שמא לא יתרחש נס, והביאור בזה הסביר הרבי:

> **ועל זה ענה רבי זירא "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". הוא חפץ ומשתוקק לעילוי דכלות הנפש, ומשום זה היה רוצה לערוך סעודת פורים ביחד עם רבה גם השנה. אבל אף על פי כן, מכיון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים, חושש הוא שלאחרי שיגיע לכלות הנפש שוב לא תרצה נשמתו לרדת ולהתלבש בגופו, ומי יודע אם גם בפעם הזו יצליח רבה לפעול "נס" כזה, שנשמת רבי זירא תרצה לירד ולהתלבש עוד הפעם בגופו.**

כלומר, למרות שארע דבר טוב מאד בסעודה של שנה שעברה, שהרי התעלה בשמיעת דברי התורה, עד שהגיע לדבקות עליונה וגבוהה כל כך, בכל זאת חשש שלא יקרה שוב נס, ולא תאבה נשמתו לשוב חזרה אל הגוף.

4. היחס ללימוד סודות התורה

אחר הביאור הנפלא הזה, הוסיף הרבי כמה מילים בנוגע לוויכוח הגדול, האם ראוי לגשת לתורת הסוד:

> **והנה להלכה נפסק בשולחן ערוך שיש חיוב לבסומי בפורים עד דלא ידע, ואין חוששים שמא יסתעף מזה שום דבר בלתי רצוי כו'.**
> **ומזה מובן גם בנוגע לתוכן הרוחני של שתיית יין "עד דלא ידע" דהיינו**

ללמוד באופן דבאהבתה תשגה, סודות ("יין") התורה, עד שמגיע למצב של "שכרות", וביטול מציאותו.

שבפורים ניתן הכח לכל אחד ואחד מישראל, כל חד וחד בכל מאודך בערך שיעורא דיליה, לקיים "שתיה" זו ולהגיע לדביקות כזו בסודות התורה המבטלת מציאותו, מבלי חשש שמעבודה זו יבוא לידי הנהגה של התבודדת ופרישות מן העולם, היפך הכוונה של "לשבת יצרה", אלא אדרבה, על ידי קיום חיוב זה ביום הפורים, יתוסף לו חיות בעבודת השם במשך כל השנה כולה, בעשיית דירה לו יתברך בתחתונים "נכנס בשלום ויצא בשלום".

כוונתו בדברים אלה לוויכוח העתיק לגבי דרכה של החסידות. הנה אחד הדברים העיקריים שחידשה החסידות[4], הוא חישוף וגילוי אוצרות פנימיות התורה, עבור ההמון כולו. החסידות דגלה בהפצת מעיינותיה הפנימיים של התורה, משום שראתה בו גורם, שיוביל לגאולה השלימה.

למרות שניתן לחשוף את הציבור כולו לנושאים אלה, עדיין צריכה החשיפה לבוא בהדרגה ובמתינות, מפאת עומק הרעיונות, ולא בדילוג ובחיפזון. הלומד צריך להכין דעתו לשמיעת רעיונות נשגבים. ובמילים גבוהות יותר, להכין כלים ראויים, שיכילו את האורות הללו, הלא הם הרעיונות המובאים בכוזרי, במהר"ל ובכתבי הרב קוק, שהם לבושים לתורה הפנימית. וכמו שלא יעז אדם להיכנס לתוך מים עמוקים, טרם ילמד לשחות היטב, הוא הדין לגבי רעיונות עמוקים.

כמובן, גם בנוגע לשתיית היין בפורים, נקט הרבי כי אין כל חשש שמא יסתעף מזה שום דבר בלתי רצוי.

4. במאמר מוסגר הדרך של חב"ד לקרב אנשים בהבנה שכל יהודי הוא קודש קדשים, היא דבר מדהים. במיוחד בחוץ לארץ בית חב"ד הוא בית לכל ענין יהודי בכל מקום ובלי להבחין מאיפה אתה מגיע ומה אתה לובש, תישן תאכל, ואם תרצה להניח תפילין - 'בכבוד'.

5. המניע הפנימי להסברו של הרבי

אלא שיש לתמוה על הוראה זו של הרבי, כיצד נקט שאין כל חשש, הלא הביא הבית יוסף את דברי רבינו אפרים להלכה. משמע, כי אכן יש חשש שהשתייה תגרום לתקלה. לכן קצת מסובך לנקוט בעמדה מקילה זו, ולהתיר שתיית יין ללא גבול.

אם ננסה להבין מהיכן נבעה גישתו של הרבי, אין ספק כי הוא עצמו הבהיר זאת בגוף המאמר, בכותבו על "רבה", שהיה גדול בדעתו ('מוחין דגדלות') יותר מרבי זירא, וביקש לרומם ולהעלות את דרגתו של רבי זירא, לגבהים חדשים. גם הרבי, באותו האופן, צעד בדרך זו. לאחר שנקט כי אין כל חשש בשתייה מרובה, וביקש לרומם את הציבור לגבהים חדשים, על ידי שתיית היין. וגם על ידי לימודי פנימיות התורה, כדרכה של החסידות, באופן כללי.

טרם אכתוב מה שיש להשיב על גישה זאת, לא אכחד, כי השמחה ושתיית היין בפורים רב כוחה לחולל מהפכה של ממש, במצבו הרוחני של כל אדם. במילים אחרות, יוכל האדם להתנשא לגבהים רוחניים חדשים, אליהם מעולם לא הגיע, ולהגיע ל'אורות' גבוהים מאד.

והנה מתפקידו של כל רב ומנהיג, לרומם את הציבור. אלא שיש שתי דרכים, כיצד לעשות זאת. ניתן לרדת אל הציבור, כמו שניתן להעלות אותו, לדרגתו הגבוהה שלו עצמו. ניתן לרומם את התלמיד למקום גבוה יותר, על ידי דיבורים עליונים וגבוהים, שלא תמיד מובנים לאזניו. אדם מגיע לאיזה שיעור, ולא מבין כלום. אבל הנשמה הבינה. הנשמה נפגשה עם מושג גבוה, ועצם הפגישה עם האור, זה עצמו מתניע קידום רוחני, ויוצר את המהלך המתבקש.

והנה גדול כוחו של יום הפורים לחולל מהפכות רוחניות. אני מכיר באופן אישי אדם שמשמש בתפקיד ר"מ באחת הישיבות שאמר, כי חג הפורים, היווה עבורו את נקודה המפנה הרוחנית, כאשר חל בו שינוי ומהפך עצום בכל אורחות חייו. עוד ידוע לי, על אחד, שדווקא ביום הפורים, החליט לחדול משימוש בטלפון לא כשר, ומאז לא חזר אליו,

כבר כמה שנים.

עובדה זו מסבירה את המנהג התמוה בחצרות הקודש, כאשר רבנים ומורי הוראה, מעודדים שתיית יין, בניגוד למנהגם של בעלי בתים, שאמנם מרבים מעט בשתיית יין, יותר מהרגלם, ונעשים קצת שמחים וצוהלים.

לכן נראה לי, כי עידודם של הרבנים נובע מרצונם הטהור לרומם את דרגת תלמידיהם ברוחניות. לכן אפשר למצוא מנהג זה אצל בני הישיבות, שהרבנים משקים את תלמידיהם יין לרוב.

רבנים חשובים אלה הולכים אמנם בדרכו של רבה, שרצה לעשות זאת שוב בשנה הבאה. כי כל רצונם הוא לרומם את האנשים במצבם הרוחני. אם נכניס אותם ל'אורות', הם ילכו ויתעלו מעלה מעלה. בדיוק כמו שרבה היה הגדול מבין השניים, ושימש בתפקיד ה'יצר טוב', שמניע ודוחף את התלמיד, למעלות רוחניות.

6. שתי דרכים לרומם את הציבור

בסתם ימים של שגרה, גם אני נפגש בזה. לא אחת אני מבקש מתלמידי הישיבה, שכבר טעמו מצוף נועם התורה, ונמצאים כאן למעלה משנה, לעשות חסד, וללמוד עם תלמידי שיעור א. כי צעירי הצאן מביטים על הרבנים כמו על דמויות עתיקות, מעולם אחר ושונה. לא מהפלנטה הזו. אם ניגש תלמיד משיעור ב, לתלמיד בשיעור א, ומשיח בפניו את סגור ליבו, הלא שנה שעברה הייתי בדיוק כמוך, עם אותם קשיים והתמודדויות. יש בה בשיחה כזו של בחור, מלב אל לב, השפעה עוצמתית שתשפיע על השומע, מה שלא ישפיעו 10 שיחות התעוררות מפי אחד הרבנים. טווח הגילאים הקרוב, מקל מאד על ההשפעה, ומשיג תוצאות מדהימות.

בכל קהילה, מתכנס הציבור לבית הכנסת, ביום שישי, הקהל כולו משורר ומנעים בקולו, שירים נחמדים ונעימים. באוירה טובה ומשובחת, הלב נפתח, והחכם יכול לעמוד בפני הקהל, להרצות באזניו דברי אלוקים חיים. עד שפונה כל אדם לביתו, ותוך כדי המאכלים וזמירות השבת, הוא

משיח באזני משפחתו את דברי התורה ששמע, ונמצאת הקהילה כולה מושפעת לטובה.

אלא שסכנה רבה טמונה בגישה כזו. אם ה'אורות' המושפעים על השומעים גדולים ורבים יותר מן הכלים שיש ביד התלמיד, הרי שהכלים שבידו עלולים להשבר, וכל מצבו הרוחני נתון לסכנה.

לכן נדחתה שיטה זו מן ההלכה, כפי שהביא הבית יוסף מרבינו אפרים. משום שאדרבה, אנו נוקטים רק בדרכו של רבי זירא, שהבין את גודל הסכנה הטמונה בהשפעת אורות גדולים, על אדם שאין בנפשו כלים לקלוט את האורות הללו. ניתן לרמוז זאת בפסוק "כרצון איש ואיש". כלומר גם את יינה של תורה, שעניינה התוכן הרוחני, יש להשפיע בצמצום ובכמות מועטה, כפי יכולת הקיבול של הכלים, שרכש התלמיד.

שתיית יין רב ללא גבול, מכניסה את השיכור ואת כל סביבתו לסכנה מרובה. במו עיני ראיתי שני בחורים נהדרים, אשר בשכרותם כי רבה, טיפסו ועלו אל הגג, ונקלעו לסכנה גדולה. שמעתי גם על בחור אחר, שאחזה בחבריו קלות דעת, ומתוך כך, ערכו לו תספורת. הוא ברוב שכרותו, משהבין מה עוללו לו, התקצף והתכעס כל כך, עד שביקש להטעימם מנחת זרועו, ולהפליא בם את מכותיו, לבל ישכחו זאת כל ימיהם.

אין ספק כי הסיבה שרבנים מסוימים, נכבדים ככל שיהיו, מתירים או אפילו מורים להשתכר, היא משום יראת שמים, כי רוצים ללכת בדרכו של רבה. אבל כבר יסד לנו הרב קוק באורות הקודש[5], באמירות המובאות שם, שאדם צריך להיזהר מיראת שמים כי לפעמים, יש סכנה ביראת השמים, שהשכל יאבד, ולא ינהגו לפי הסברא הישרה והפשוטה.

סבור אני, כי אם נעשה שאלת חכם, ונשאל את פי המתירים האם מותר לאדם לשתות, אם שכרותו עלולה להובילו לסיכון, בקפיצה מן הגג. ברור שישיבו בלאו רבתי. אף כי יוכלו תמיד להביא ראיה מאנשים ששותים לשוכרה, שאינם נוהגים באופן פסול, ואדרבה, מדברים דברי

5. ג, יא

תורה ופניני חכמה, בשמחה ובנעימות. הרי אלו אינם רבים, ואם ניקח מהם דוגמא התוצאות עלולות להיות הרסניות. כי רבים הם השותים שאינם מוציאים דברי חכמה מפיהם, כי אם דברי הוללות וסכלות, ודברים שלא כדאי לאוזן לשמוע. הואיל ואי אפשר לדעת מה יאמר האדם בשכרותו, ההוראה הגורפת צריכה להיות, שצריך זהירות, ואין להתיר את השכרות.

לכן איני מבין כיצד נקט הרבי שנפסק חייב אניש לבסומי, ואין כל חשש שמא יסתעף מזה דבר בלתי רצוי. הלא באמת יש סכנה, כפי שתיארתי לעיל. וכפי שהוכחנו מדברי הרב קוק, אין לתלות היתר זה ביראת שמים, כי צריך להיזהר ביראת שמים, לא לשכוח להיות אדם.

יתכן אמנם, ששמחת האדם בפורים בהיותו שיכור, תביא אותו, אולי, להחלטות רוחניות מכריעות. ובכל זאת נדרשת זהירות ורגישות גדולה מאד. ניתן לומר כי זהו היצר הרע של הרבנים, שמבקשים להכניס אנשים ל'אורות', מעבר לכלים שלהם, כדי לרומם אותם. וזו סכנה רבה, כי אם יושפע עליו אור גדול מיכולת הקיבול שלו, הרי זו הגזמה, והיא תסתור ותתנגד לרצון ה'.

7. כוונתך רצויה ומעשיך אינם רצויים

דברי המלאך למלך כוזר "כוונתך רצויה, ומעשיך אינם רצויים", רלוונטיים מאד ביחס למעשה של מנהיג או רב הנוהג להשקות יין לתלמידיו ושומעי לקחו, כי אם ימעדו בלשונם, או במעשיהם, הרי זה הורס את מצבו הרוחני, ולא מקדם. לכן אמר רבי זירא, אמנם השגתי 'אורות גבוהים' מאד, אך לא בכל שנה מתרחש נס. לכן למעשה אי אפשר ללכת בדרך הזאת.

קיים רצון פנימי טהור בנפש האדם, להגיע לדבקות בהשם יתברך. ואף האדם עצמו סבור בלבו פנימה, כי אם הוא ישתה כוס ועוד כוס, הוא יגיע לפסגות של קירבה אל השם יתברך. אלא שאם חסרים לו כלים להכיל את 'האורות הגבוהים', הוא יעבור בבת אחת מעבודת השם

לעבודה זרה. וכמו שבני ישראל התכוונו לשם שמים בעשותם את העגל[6], ובמקום לעבוד להשם יתברך, ולקיים מצוותו בהקמת הכרובים על הארון בבית המקדש, חטאו בעובדם לצורת שור, בחטא העגל. ולא היה אלא כפסע ביניהם.

אין ספק כי הדרך המובחרת ביותר בקיום חובת השתיה בפורים היא הדרך הממוצעת, כפי שהורה הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו):

כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר, *וידדם בשכרות*.

לאור הדברים לעיל נראה, שרצה הרמב"ם לומר כי על האדם להתקדם מעט יותר, מן המקום בו הוא נמצא. אך לא יותר מידי. כי אם יפריז וינסה לדלג כמה דרגות ממקומו, הוא עלול לעזוב את החיים, בין אם זה בנוגע לשתיית יין בפורים, ובין כשזה נוגע לכל ההדרכה הרוחנית, באופן כללי.

הדבר נוגע מאד גם לחינוך ילדים במשפחה. לצערנו מצוי מאד, כי האב מצפה מילדיו להתעלות להגיע למקום הרוחני שהוא עצמו השיג. אבל הוא שוכח כי הוא עמל ועבד קשה, כדי להגיע למצבו הרוחני נכון להיום. הרי אין לילד שלו אלא את הכלים הקטנים שיש לילד.

אחד הגורמים המרכזיים לתופעת חזרה בשאלה, היא זו הנזכרת. האב המבוגר הספיק לשכוח, שבגיל 15 הוא היה במקום אחר. עניינים אחרים לגמרי, ממש לא רוחניים, העסיקו את ראשו. והוא מתאכזב, וחש תסכול עמוק, אם בנו אינו מקיץ השכם בבוקר, לתפילת ותיקין. לפעמים הוא אף מרים את קולו בביקורת נוקבת על הנער הצעיר. הכיצד זה אתה מתעצל כל כך, ואינך קם לנץ!?

מעשה שהיה באחד מרבני הישיבה, שקיבל טלפון מאחד ההורים

---

6. כמו שהאריך הכוזרי לבאר (מאמר ראשון אות צז) וראה עוד ברמב"ן על התורה (שמות לב ,א) "לא בקשו העגל להיות להם לאל ממית ומחיה וכו 'אבל ירצו שיהיה להם במקום משה מורה דרכם".

שהתקשר ותמה בפליאה רבה, הנה אני שב מתפילת הנץ, ומבחין בבני, השקוע במיטתו, וחפץ לקום למניין מאוחר יותר. היתכן? השיב לו אותו מגיד שיעור, הנה, עלי לשתף אותך בהתקדמותו הרבה והמפתיעה, שהדהימה את כל הצוות. הוא ממש באמצע מהפכה רוחנית. אבל האבא, כיון שפיתח ציפיות שונות מבנו, סירב להאמין ולהבין.

כאשר שח לי אותו ר"מ בישיבה, על השיחה שניהל עמו, אמר לי, רציתי להגיד לאב "במטותא ממך, אל תתערב בחינוכו, כי סביר להניח שרק תפריע לעלייתו, ותשבור אותו".

אין ספק כי רצונו של האב לראות את בנו מזדרז השכם בבוקר, ומגיע למעלות רוחניות עליונות ונחמדות, נובע מרצון כן וטהור, להרים את מצבו הרוחני של ילדו. אבל דווקא משום כן, עליו להכיר את הכלים של הנער, שאינם גדולים ורחבים כמו הכלים שבידו שלו. ואינם רחבים דיים להכלת מעלות גבוהות, שאינם בדרגתו. האב הוא זה שמנסה לכפות על הילד **את האור שלו**, ולהתאים את כלי הילד, לאור **הגדול** שהוא עצמו השיג. התוצאות המרות והקשות של הניסיון לדחוק אורות גדולים לכלים מצומצמים וקטנים, גורם פעמים רבות לשבירת הכלים, ולעזיבת קיום המצוות.

8. הוראה למחנכים

בזמן חטא העגל, עמד משה רבנו, אחר קבלת התורה, על הר סיני. ואמר לו הקב"ה (שמות לב, ז):

לֶךְ רֵד, כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ.

כתוב זה כולל בתוכו את המסר סביבו מתמקד מאמר זה. הרב והמנהיג ניצב אמנם על ראש ההר, ובכל זאת, כדי לרומם את מצבו הרוחני של הציבור, אל לו להעלותו אל מקומו הגבוה, כלומר לדרגתו הרוחנית הנעלית. אלא ירד אל העם, ישפיל עצמו לתחתית ההר.

גדול הוא היצר של המנהיגים לקצר הליכים, ולדחוק בשומעים לקחם לקבל 'אורות גדולים', כדי לחולל מהפכה רוחנית. יתכן אולי שזה יעבוד,

ולכן אנשים לוקחים סיכון. אבל כבר ראינו בדברי רבינו אפרים, שאין לעשות צעד כזה. כפי שניתן להסיק מדברי ר' זירא, שקבע נחרצות, איני מעוניין בפעם נוספת.

כמו שהדבר נכון לגבי שתיית היין בפורים, הוא נכון גם לכל נושא רוחני אחר. למרות שהיצר של הרבנים חזק מאד, לרומם את הציבור לדרגה שלהם עצמם, הרי שרבי זירא לימד אותנו, בסירובו לסעוד בחברת רבה, שיש להימנע מדילוג וקפיצת מדרגות רוחניות. לא ניתן להבין את המסקנה, שבפורים יש לשתות יין ללא גבול, כמו שלא ניתן לקבל את המעודדים תלמידים להתעלות ברמתם הרוחנית, בקפיצה ודילוג. כי המבקש להכניס אנשים ל'אורות', מכניס אותם לסכנה גדולה, שמא ישכחו לגמרי, מה השם רוצה מהם.

צריך לרומם את הציבור מעט יותר ממצבם הנוכחי. במינון נכון. טיפין טיפין. כי בקפיצת מדרגות, יש סכנה לשבירת כלים. ואחר השבירה, קשה מאד לתקן ולהשיב את המצב לקדמותו[7].

---

7. זהו יסוד נפוץ בביאור הגר"א על משלי.

הנה אמר הכתוב (משלי יט, ג) אִוֶּלֶת אָדָם תְּסַלֵּף דַּרְכּוֹ, וְעַל ה' יִזְעַף לִבּוֹ. מפרש הגר"א וזה לשונו, כי כל אדם צריך לילך לפי מדרגתו ולא יקפוץ... אז ילך לבטח... אך שזה האדם לא התחיל לילך בדרכו לכך לא סייעוהו. וזהו איוולת אדם, כלומר מחמת איוולתו, שעשה בלתי יישוב הדעת,סילף דרכו, זועף על ה', למה לא סייעוהו.

על דרך זו פירש את הכתוב (שם כה, טז) **דְּבַשׁ מָצָאתָ, אֱכֹל דַּיֶּךָּ.** פֶּן תִּשְׂבָּעֶנּוּ, וַהֲקֵאתוֹ. וזה לשון הגר"א: הענין, שאל תחכם יותר ואל תלך בגדולות ונפלאות ממך, כי פן תאשם ותקיא כל מה שיגעת ולמדת. ואמר דְּבַשׁ, שהוא דעה, בינה, שכל. אם מצאת, **אל תלך בגדולות ונפלאות ממך, כי פן תלך למקום שאינו ראוי לך, ותיפול משם**. והן הג 'ראשונות שאסור להסתכל בהם, והבן.

עוד ביאר כן בפסוק (שם פסוק כז) אָכֹל דְּבַשׁ הַרְבּוֹת, לֹא טוֹב... וזה לשונו, כלומר, ומפני מה מט הצדיק, כיון שהוא צדיק. ומפני מה מטה רגליו, ולא יכול לעמוד? היינו מפני שאכילת דבש הרבות הוא 'לא טוב'. והיינו **לילך במדרגה שאינה ראויה לו להלך בגדולות ונפלאות ממנו, לכך מט הצדיק, והיינו שאבדה מחמת זה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר.**

וכן ביאר שם על הפסוק (פרק ד, כה) עֵינֶיךָ לְנֹכַח יַבִּיטוּ וְעַפְעַפֶּיךָ יַיְשִׁרוּ נֶגְדֶּךָ וזה

9. שומר לא יכול למנוע שבירת כלים

מצינו בדברי הבן איש חי את קו ההסבר בו נקט הרבי מלובביץ', כמובא בלשונו (מגילה ב בבן יהוידע ד"ה רבה):

> **קם רבה ושחטיה לרבי זירה, המאמר הזה הוא מיושב יותר כפי מה שפירשו בו המקובלים ז"ל, דלא שחטיה בסכין, אלא על ידי עסק התורה שהיו לומדין, מתוך השמחה נתגברה עליו נפש רבה ומשכה ממנו נפשו שלו, ומ"ש שחטיה מלשון זהב שחוט. וכיון שיצאה נפשו מגופו, נתחברה ונקשרה באותו הבל של סודות התורה שלמדו וגילו בתוך השתייה ועלתה למעלה עם הבל הקדוש ההוא של הסודות וכו'.**
>
> **ובזה ניחא לתרץ קושיא אחת, דיש לעיין למה חשש בשנה האחרת, יניחו שומר שישב עמהם שלא ישתה כלל, דאז אם יקום אחד מהם להזיק ימנע הנזק. וכפי ביאור המקובלים ז"ל ניחא דלא יועיל השומר בדבר זה. מיהו גם לפירוש הפשטנים ששחט ממש אין להקשות שיניחו שומר, כי כיון דיש חשש סכנה בדבר אין סומכין על השומר, כי שמא באמצע יהיה לאותו שומר אונס, שֶׁיָּקום מאצלם, או שיֵּרדם בשינה, ויבואו לידי סכנה, דאין שומר כאן להציל.**

מבואר כי גם לדעתו לא היה מעשה רבה ורבי זירא כפשוטו, ששחטו ממש, אלא שמתוך גילוי סודות התורה, יצאה נשמתו מגופו. והביא ראיה להסבר זה, כי אם באמת נשחט רבי זירא כפשוטו, מדוע לא העמידו בשנה הבאה שומרים שימנעו הגזמה בשתיה. אלא כיון שהתבסמו ביינה של תורה, ונחשפו לסודות התורה, לא יועיל כל שומר.

בכל מקרה, בין אם זה מפאת סודות התורה, ובין אם זה מפאת היין, הכלים של האדם צריכים להיות בעלי קיבול, לקבלת האורות. לא להגזים

לשונו: הענין כמו שכתוב (קהלת ז, טז) אל תהי צדיק הרבה ואל תרשע הרבה, אל תתחכם הרבה ואל תהי סכל הרבה. והיינו שלא תטה ימין ושמאל, **שצריך האדם לילך בדרך הישר. שלא לילך בגדולות ובנפלאות ממנו, כי יפול הנופל ממנו.**

יותר מדי, אלא להתרומם רק קצת, מהמקום שלנו.

10. כיצד להגיע לשמחה אמיתית בפורים

מאמר זה, מן הראוי שייחתם במסר של הרב ארוש.

הנה התלונן המן ואמר (אסתר ה, יא–יג):

> וַיְסַפֵּר לָהֶם הָמָן אֶת כְּבוֹד עָשְׁרוֹ וְרֹב בָּנָיו וְאֵת כָּל אֲשֶׁר גִּדְּלוֹ הַמֶּלֶךְ וְאֵת אֲשֶׁר נִשְּׂאוֹ עַל הַשָּׂרִים וְעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ... וְכָל זֶה אֵינֶנּוּ שֹׁוֶה לִי, בְּכָל עֵת אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה אֶת מָרְדֳּכַי הַיְהוּדִי יוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ.

המן חש מועקה גדולה מאד, רק משום שמרדכי לא השתחווה לו. זאת בעוד הוא אוחז בתפקיד הנחשק ביותר בממלכה כולה, המשנה למלך. מלבד החובה החוקית לכרוע ולהשתחוות לפניו. מלבד המשפחה הענפה שלו. מלבד הכבוד האין סופי שקיבל מכל עבר. כולם כרכרו סביבו ללא הרף, ליחכו את עפר רגליו, בהתרפסות וחנופה מליאת דבש. היה עתיר נכסים, הון בלתי מוגבל, לפי כל קנה מידה. היה לו הכל. הבעיה היתה, שבעיניו לא היה לו כלום. לכן פנה לאשתו ואמר, שום דבר לא שווה!

הסיק מכאן הרב ארוש, כי יכול להיות שיש לאדם הכל, ובכל זאת תבוא איזו נקודה קטנה וזעירה בחיים, כגון איזה עניין שלא הסתדר לגמרי, או איזה חסר נימוס שזרק מילה לא טובה בדרך לעבודה וכו'. וכל הרוגע נעלם כלא היה.

כיצד מגיב האדם הכעוס? "זה לא מה שציפיתי".

איך אומרים אצלינו: ציפיות? תשאיר בכריות!

מה בסך הכל קרה? הֵירגע! הכל טוב, כנס לפרופורציות.

המן הוא הדוגמא הטובה ביותר למי שהגשים כל חלום אפשרי, ובכל זאת, אף כי היה לו הכל, לא היה לו כלום.

סבור אני כי האתגר הגדול של ימי הפורים הוא זה. יכול אדם להתכונן מתוך ציפייה גדולה לשמחה הגדולה של הפורים. ובמהלך החג עצמו הוא ישמח ירקוד וידבר דברי תורה מתוקים ונעימים. ובכל זאת,

בחלוף הפורים, אם תשאל אותו איזה רושם הותירו עליו ימי הפורים, הוא לא ישיב כי היה ממש נפלא ושמח. אלא יאמר, בהיסוס מה, איני יודע. לא ממש הצלחתי להגשים את שאיפותיי. יתכן אף כי רוח קרירה של מרירות כלשהי תנדוף ממנו, והוא יגיב בציניות, זה לא היה שווה כלום.

אך באמת נדרש האדם להתאים את שאיפותיו למציאות. ולהתמלא בשביעות רצון, על כל התקדמות שהשיג. כי עבד השם, שמח בחלקו, כמו שכתב הכוזרי (מאמר ג אות טז) שצריך לעבוד את השם ולשמוח במה שחננו הבורא, כמו שנאמר "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' א־להיך".

השותה בפורים עוד ועוד, ללא הפסקה, עושה כן מפאת הדמיון שאולי ישיג איזו דרגה רוחנית עילאית, שלולי יין, הוא לא ישיג. וכל עוד לא ישיג דרגה רוחנית חדשה, שלא הכיר, תחושתו ששום דבר לא שווה. אלא שעל ידי תחושה זו, הוא מסיח דעת מהשמחה הפשוטה והקלאסית, בעבודת השם.

לכן מבקשים "תצילנו מקליפת עמלק", כלומר, מהמחשבה שלא הגעתי לחלק שלי. "ותזכנו לקדושת פורים באמת", שנחוש שמחים באמת. כי האדם נדרש להתקדם רק מעט, מעבר למצבו הרוחני. אך לא הרבה יותר. כי זה נקרא "אין אדם מת, וחצי תאוותו בידו".

לסיכום: אם יסתפק אדם בשתיית מועטה, קצת יותר ממה שרגיל תמיד, ויתמקד בצמיחה רוחנית שאינה גדולה על מידותיו, הוא ודאי יצליח ויעשה פרי.

סימן יז – בדין בריה שלא מרגישים טעמה

1. מבוא
2. בריה: חומרה בשיעור האיסור, או חידוש
3. ראיה מדעת המחבר
4. טעמים נוספים
5. סיכום

1. מבוא

השאלה הבאה מצויה מאד במשקי הבית, ובכל מקום בו סועדים אנשים. ועיקרה, עד כמה חייב אדם לבדוק פירות וירקות או זירעונים, שקיים בהם חשש להימצאות תולעים, ושאר בריות קטנות, וקשה להבחין בהם. האם די לבדוק בעיניים, כפי היכולת האנושית הסבירה, ולאוכלם ללא חשש איסור. או שעדיין יש חשש איסור, ויש להימנע מאכילתם.

לא אכחד כי דנתי כבר בנושא זה, בספרי "בעקבות המחבר" (חלק ב סימן כג). ובכל זאת, ראיתי כי גם אחר פרסום הדברים, נחלקו בה ידידַי ורעַי, החכמים הפוסקים, יושבי על מדין. לכן אמרתי אשובה אשנה פרשה זו, וכל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה.

עיקר הדיון נוגע לדין "בריה" שאדם אינו חש בטעמה, והיא נטולת הנאת החך, ואף הנאת מעיים אין בה. האם יש באכילתה איסור תורה וחיוב מלקות, כבשאר בריה, אם לאו.

נחלקו בזה הרב אליעזר מלמד שליט"א, והרב גלעד קמינצקי שליט"א.

הרב אליעזר מלמד, הבהיר את דעתו בשורות הבאות[1]:

מסתבר שאיסור אכילה מהתורה אינו יכול לחול על מאכל, שכאשר אוכלים אותו לבדו, אי אפשר להרגיש בטעמו ובבליעתו. בפועל, אין אפשרות להרגיש בטעמם ובבליעתם של השרצים הזעירים כתריפס וכאקריות. ואמנם נראה, שאדם שרואה אותם ובכל זאת אוכלם, עובר באיסור חכמים. אבל כל זמן שלא ראה אותם, אין בידו איסור.

אף אם מדובר בשרץ שאם האוכלו לבדו יתרכז, יוכל להרגיש בטעמו ובבליעתו, וממילא יעבור באיסור תורה, כאשר יש ספק אם הוא נמצא בתוך מאכל אחר, ובעת אכילת אותו מאכל לא יוכלו לחוש בטעמו של השרץ, אין באכילתו איסור. שכן בכל נגיסה שהוא אוכל הוא אינו יודע אם אכל גם שרץ, והרי זה כעין 'דבר שאינו מתכוון'.

למדנו בחולין (קג, ב) שלרבי יוחנן עיקר אכילה היא הנאת גרונו, כלומר הנאת החיך. ולריש לקיש הנאת המעיים. והלכה כרבי יוחנן (רמב"ם מאכלות אסורים יד, ג). כיוצא בזה כתב אחיעזר ג, פא, שאכילה שאין בה הנאת גרון ומעיים, אין בה איסור תורה. אמנם מסתבר שאם יראה את השרץ ויבלענו, למרות שלא ירגיש בטעמו ובבליעתו, יעבור באיסור חכמים, כעין דין 'אחשביה' שאמרו לגבי מאכלים שנפסלו מאכילת אדם (רא"ש, תה"ד קכט, ט"ז תמב, ח; להלן לד, 8). אולם האוכלם בלא משים, גם מדברי חכמים אינו עובר באיסור. כיוצא בזה התירו לאכול שרץ שרוף לרפואה הואיל ובטל טעמו, ונחלקו הפוסקים אם מותר לאוכלו סתם, מצד אחשביה או בל תשקצו (שולחן ערוך פד, יז, ומפרשים).

מכיוון שאיסור אכילת השרץ נעשה בנגיסה ובליעה אחת, בכל הספקות לגבי תודעת האיסור הולכים אחר כל נגיסה לחוד (ועיין שולחן ערוך קט, א). אם כן, כאשר בכל נגיסה ונגיסה יש ספק אם מעורב שרץ שאין אפשרות להרגיש בטעמו ואין רוצים בו, הרי זה 'ספק פסיק

1. פניני הלכה כשרות ב עמוד 94.

רישא', שלדעת רבים לעניין שבת נחשב כ'דבר שאינו מתכוון', שאין בו איסור (פנה"ל שבת ט, 2), וכן דעת רבים בכל האיסורים (שאילת שמואל לד, ג; מהרש"ג ח, קנא; חלקת יעקב יורה דעה ריא; ישועת משה ד, כה; אגרות משהו יורה דעה א, לט). אמנם כאשר מדובר בשרץ גדול שניתן להרגיש בטעמו, אין לומר סברה זו, הואיל ובפועל הוא חש בו בעת אכילתו, ובעל כורחו נהנה. כיוצא בזה כתב לעניין שרצים רגילים בשיבת ציון כח, וכעין זה כתב רשז"א (מנחת שלמה א, ו; ב, סא) לגבי שרצים שקשה מאוד למוצאם.

אלא שהרב קמינצקי נחלק עליו, וכה כתב:

ג. האוכל חרקים - כמה איסורים עובר, כתוב במאמר של הרב אליעזר מלמד: מסתבר שאיסור אכילה מהתורה אינו יכול לחול על מאכל שכאשר אוכלים אותו לבדו, אי אפשר להרגיש בטעמו ובבליעתו. בפועל, אין אפשרות להרגיש בטעמם ובבליעתם של רוב השרצים הזעירים.

השגה: דברים אלו הם בלתי נתפסים. הם סותרים דברי תורה וגמרא וראשונים מפורשים. נאמר בספר ויקרא (יא, מא): וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ, שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל. ועל כך נאמר בגמרא (מכות טז, ב): אמר רב יהודה האי מאן דאכל ביניתא דבי כרבא, מלקינן ליה משום שרץ השורץ על הארץ. אמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבעה... ופירש רש"י: אכל פוטיתא - בלע שרץ המים: נמלה לוקה חמש. נמלה - בלע נמלה חיה הואיל ובריה שלימה היא, אכילתה בכל שהוא, ולוקה חמש. רואים שמי שאוכל או בולע חרק אחד בלבד, מתחייב בכמה לאווין. וכבר ראינו לעיל שמדובר בחרקים זעירים מאוד, הניכרים רק כשהם מתנועעים. וכפי שפירשו רש"י ,תוספות, רשב"א ועוד. ולא ניתן לחוש את טעמם, ואף על פי כן, ולמרות הכול, האוכלם עובר על כמה לאוין. לסיכומם של דברים: כפי שעולה מתוך המאמרים, הרב אליעזר מלמד פוסק הלכות על סמך נתונים שגויים והנחות.

כאמור בפתיחת המאמר, לאחר שראיתי כי נחלקו בנידון ידידי ורעי, אמרתי לעיין בשאלה זו מחדש, ואעלה את מסקנתי, עלי גליון.

את עיוני שמתי בעיקר בשאלה האם דין "בריה" הוא חומרה שהתחדשה רק בדין השיעור, אבל בכל הנוגע לשאר הדינים, אין הבדל בין בריה לשאר איסורי מאכל. או כיון שדין בריה הוא דין מחודש, יש לומר, שכשם שהתחדש חיוב בכל שהוא, כך התחדש שאין הגבלות נוספות, כבשאר איסורי אכילה. כגון, אם אין לבריה כל טעם, עדיין עובר איסור. ובסוף אביא בקיצור, שלושה טעמים נוספים, מפאתם ניתן להקל, לאחר שאדם בדק את המאכל, בבדיקה של אדם רגיל, שאינו מומחה.

ואבאר את העניינים, בעזרת הצור יתברך שמו.

2. בריה: חומרה בשיעור האיסור, או חידוש

הנה דין בריה נלמד מפסוק בתורה.

אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם (ויקרא פרק יא פסוק מג).

כך מובא במשנה:

כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב? רבי שמעון אומר: כל שהוא, וחכמים אומרים: כזית. אמר להן רבי שמעון: אי אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא, שהוא חייב? אמרו לו: מפני שהיא כברייתה. אמר להן: אף חטה אחת כברייתה (מכות יג, א).

מפרש רש"י:

באוכל נמלה גרסינן, שהוא חייב - משום שֶׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ.

וראה ברש"י (עירובין כח, א ד"ה פוטיתא, ומכות טז, ב), שכתב וזה לשונו:

שאין בו כזית, ואפילו הכי, כיון דבריה היא, אכילה היא, ולוקה וכו' וכתיב בתורת כהנים (ויקרא יא, מג) **אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל**

הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם.

והנה בפסוק זה, שהוא מקור איסור בריה, לא נזכר לשון האיסור בלשון אכילה, רק בלשון שיקוץ, לבל נשקץ נפשותינו. אך לשון אכילה, לא נזכר בו.

וכן דייקו התוספות (חולין צו, ב ד"ה ורבי יהודה) וזה לשונו:

יש לאו דשרץ, דלא כתיב בהו אכילה, כגון אל תשקצו (ויקרא יא). **וההיא לא לקי אלא בחי, משום בריה.**

מבואר כי לא נקטה תורה לשון "אכילה" בפסוק זה, ומכאן יש מקום לומר, שנתחדש בבריה איסור בפני עצמו, שגדרו "אכילת בריה". ולו יצויר, אם היתה לפניו בריה גדולה, ואכל ממנה כזית, לא נוכל לחייבו מן התורה, כי לא איסור אכילה יש כאן, אלא איסור בריה. ואמנם תוגדר פעולתו "מעשה אכילה", כי גרונו נהנה טעם בשר בריה בשיעור כזית, אבל לא שיעור כזית אסרה תורה, אלא בריה שלימה, והוא אכל רק כזית.

כך פירש הגאון בעל מנחת חינוך, בשיטת התוספות, וזה לשונו (פרשת שמיני מצוה קסג, אות ד):

אך תוספות בחולין צו, ב ד"ה ור' יהודה ותוספות מכות טז, ב ד"ה ריסק כתבו, דאותם לאוין דלא כתיב בהו אכילה בשרצים, כגון אל תשקצו, אין לוקה על כזית על אלו הלאוין, רק באוכל כל הבריה, ועל הלאוין דכתיב לשון אכילה לוקין על כזית גם כן, אף בלא בריה. אך באותם דלא כתיב אכילה, לא מהני כזית, רק בריה שלימה. והתוספות לשיטתם, דהטעם כיון דכתיב שרץ, משמע שלם. אך היכי דכתיבא אכילה משמע בכזית גם כן, אף דלא הוי שלם, אבל היכי דלא כתיב, צריך דוקא שלם, בין קטן ובין גדול הרבה.

עוד כתב שם בהמשך (שם אות ז) וזה לשונו:

ולשיטת תוספות וראשונים, דעל נמלה לוקה חמש מאלו הלאוין

הכפולין, וקצת לאוין דלא נאמר בהם לשון אכילה, *ולשיטת התוספות אינו חייב על כזית*, מחמת אלו הלאוין, *דק באוכל כל הבדיה*. אם כן הדין כך, אם אכל כזית ולא בריה, דאין לוקין רק מחמת הנהו לאוין דכתיב בהו אכילה, בודאי אינו חייב שלא כדרך אכילה, ומכל שכן בנפסדה ממאכל אדם, כמו כל איסורים שבתורה. אך באכל הבריה כולה, אפילו כל שהוא, דחייב משום כל הלאוין, חייב משום לאוין דאכילה גם כן, עיין שם בתוספות חולין, לוקין על כולם, אף בנפסד והוא שלא כדרך אכילה, כיון דחייב בכל שהוא, והוא כסברת רש"ל ומהריב"ל, אף דכתיב אכילה, מכל מקום כיון דגזרת הכתוב דחייב בכל שהוא, חייב גם כן אף שלא כדרך הנאתו.

נמצא כי כשם שבשאר איסורי אכילה, לא אסרתם תורה אלא אם נהנה בשיעור כזית, בדיוק באופן זהה, לא אסרה תורה אכילת בריה אלא אם נהנה מבריה שלימה. אבל אם יאכל כזית מבריה גדולה, אין זה שיעור ההנאה שאסרה תורה.

היה נראה לכאורה, שהבנה זו, שלא נתחדשו באיסור בריה שאר דיני מאכלות אסורות (כי לא נזכר האיסור בלשון אכילה), היא גם משמעות דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ב הלכה כא):

זה שאמרנו בפרק זה האוכל כזית, כשאכל כזית מבריה גדולה או שצרף מעט מבריה זו ומעט מבריה זו שבמינה, עד שיאכל כזית, אבל האוכל בריה טמאה בפני עצמה כולה, הרי זה לוקה מן התורה. ואפילו היתה פחותה מן החרדל, בין שאכלה מתה בין שאכלה חיה, ואפילו סרחה הבריה ונשתנית צורתה, הואיל ואכלה כולה לוקה.

מבואר בדבריו, כי בכלל דין בריה נתחדש שגם בריה סרוחה אסורה. ואף שהשתנתה צורתה, בכל זאת, האוכלה חייב מלקות. ומזה מוכח לכאורה, כי לדעת הרמב"ם, שונה דין בריה מכל שאר מאכלות אסורות. ואף שלא יהא בה כל הנאה וטעם, בכל זאת נותרה הבריה באיסורה.

אכן במגיד משנה מבואר לא כן. לדעתו, לא שונה דין בריה משאר מאכלות אסורות, ורק "חומרה בשיעור" הוא שנתחדש בה, והוכיח דבריו מסתירה ברמב"ם. שהרי אינו מובן כיצד נקט כאן הרמב"ם שבריה אסורה, גם אחר שנסרחה ואיבדה צורתה. הרי כתב הרמב"ם עצמו, בפרק יד, שמאכל שהסריח אינו בכלל החיוב, כלשון המגיד משנה (מאכלות אסורות פרק ב הלכה כא):

ומה שכתב רבינו אפילו סרחה הבריה וכו'. הוא בשלא סרחה והבאישה עד כדי שלא תהא ראויה לאדם. אבל אם סרחה כל כך, כבר ביאר רבינו פרק ארבעה עשר, שמי שאכל אוכל האסור, אחר שהסריח והבאיש, ובטל מאוכל אדם, הרי זה פטור. וכן הוא, דהלכה כרבן שמעון דאמר נבלה שאינה ראויה לגר, לא שמה נבלה, וכמו שיתבאר שם.

מבואר, כי לו סרחה הברייה, ואיבדה צורתה, שאינה ראויה כלל למאכל אדם, שווה דינה לשאר מאכלות אסורות, ואין בה חיוב. ומה שכתב כאן שהיא עדיין אסורה, גם אחר שנסרחה, זהו משום שמדובר בבריה שעדיין ראויה במקצת למאכל אדם.

היה אמנם מקום לפרש את דברי הרמב"ם באופן אחר, כמו שנקט המנחת חינוך, אבל גם הוא הודה בסופו של דבר, שאין להרהר אחר הבנת הרב המגיד, וזה לשונו:

ונראה מלשון הרמב"ם דקאי דוקא על שאכלו כולו, היינו בתורת בריה, חייב בסרוחה. אבל באוכל כזית ואינו בריה, אינו חייב בסרוחה...

וראיתי בהרב המגיד שכתב דהא דכתב הרמב"ם נסרחה היינו בראוי לאכול לאדם עדיין, דאי בשנפסדה מאכילת אדם, כבר ביאר רבינו פרק י"ד שמי שאכל מאכל איסור, אחר שנפסד מאכילת אדם, הרי זה פטור עכ"ל בשינוי לשון קצת. ואיני יודע כוונתו, אי דראוי למאכל אדם, למה כתב דבר זה אצל בריה. אפילו בלא בריה, רק כזית, גם כן הדין כן. דראוי למאכל אדם, חייב. ולומר דכוונת הר"מ דודאי בכזית

חייב, אך בבריה, כיון שנפסדה ונשתנית צורתה, הווה אמינא דאינו בריה, קמ"ל דחייב, מהיכי תיתי לומר דבר זה. כיון שהיה שלם, חייב משום בריה.
ולולא דברי הרב המגיד הייתי אומר, דכוונת הר"מ דמיירי בסרוחה, שאינה ראויה למאכל אדם, דאינו חייב בכל איסורין. דאין לוקין שלא כדרך אכילתו, עיין פי"ד ה"י. על כן באינו בריה, דצריך כזית, הוי ככל איסורין שבתורה, דאינו חייב שלא כדרך אכילתו. רק בבריה, דמחייב על כל שהוא וכו' חייב גם כן על שלא כדרך אכילה, וגם כן בנפסדה וכו' ובכל שלא כדרך אכילה וכו', אך בטלה דעתי נגד דעת הרב המגיד.

לאחר ששלחתי דברים אלה אל הרב קמינצקי, השיב לי את הדברים הבאים:

לעניות דעתי כבוד תורתו טעה בהבנת דברי המגיד משנה. הרי המגיד משנה מביא גמרא מפורשת במכות דבבריית נשמה *כל שהוא יש מלקות*. וברור שאין בזה הנאת החיך, אם כן כיצד הוא מחייב?
ובע"כ לכו"ע חייבים גם על שרץ כל שהוא גם אם אין לו טעם. [כפי שהבאתי בתגובתי באמונת עיתך, חבל ראשונים הכותבים כן, ואין מי שחולק על כך]. המגיד משנה רוצה לומר שכאשר השרץ הסריח, אין הוא שונה מכל איסור אחר, המותר כשהסריח. המנחת חינוך חולק וסובר שרק דבר התלוי בטעם, כשבטל טעמו בטל איסורו, אבל שרץ שאינו תלוי בטעם, סובר הרמב"ם שגם כשבטל הטעם נשאר האיסור. ד"א זו מחלוקת בין הרמב"ם לשו"ע יורה דעה הלכות בהמה וחיה טהורה פד יז שרץ שרוף, מותר לאכלו משום רפואה, דעפרא בעלמא הוא. כלומר השו"ע סובר שלמרות ששרץ נאסר גם בלא טעם, כשיש טעם פגום, אין הוא נחשב כלל לשרץ, ומותר. בדומה לכל איסור, שברגע שנפגם או נשרף, אין הוא נחשב לאיסור כלל.

לטענתו, נחלקו המגיד משנה והמנחת חינוך, רק בשרץ שכבר השתנה

והסריח, וטעמו אבד. כי רק בו, סבור המגיד משנה שלדעת הרמב"ם פטור, ולפי המנחת חינוך הרמב"ם מחייב. אבל בשרץ שמלכתחילה אין בו שום טעם, יסכימו המגיד משנה ומנחת חינוך, שיש בהם איסור. כי רוב השרצים אין להם טעם, ודווקא בהם חידשה התורה איסור בריה.

ומה שכתב שכל שרץ נאסר בכל שהוא, גם אם אין בו טעם והנאת החך, כלל לא נראה לי. מנין לו זאת שהשרצים אין בהם טעם, הרי יתכן שיש בהם סוג הנאה מסוימת, כמו שיש הנאה בגרגיר מלח.

מלבד זאת, אם שינתה התורה דין שרצים ואיסורם, שלא יהיו כשאר מאכלות אסורות, אלא ייאסרו אפילו בלי הנאה וטעם, לא היה כל מקום לקושיה של הרב המגיד (שהקשה מדוע סתר הרמב"ם עצמו). הרי כיון שדין בריה שונה מכל איסור, לכן נקט הרמב"ם שאסור, גם בהסריחה.

ואף שהיה מקום לומר את החילוק של הרב קמינצקי, אחר העיון בדברי הרמב"ם נראה, שהוא לא סובר חילוק זה.

כי הנה כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק יד הלכה י - יא) וזה לשונו:

> **כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בשול ובלשון הקדש לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הנייה.**
>
> **כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב.**

מבואר, כי רק בשר וחלב וכלאי הכרם, הם שאסורים אפילו בהיותם מסריחים. ואם כדברי הרב קמינצקי, היה לו לרמב"ם למנות גם את איסור בריה עמם. וכיון שלא כלל דין בריה עמם, מוכח שהוא ככל שאר מאכלות אסורות.

תחילה חשבתי כי ניתן אולי לתלות את המחלוקת הנזכרת לעיל, אם איסור בריה שווה לכל הדינים, מלבד החומרה בשיעורו. או שהוא חידוש בפני עצמו, ושונה משאר דינים, במחלוקת רש"י ותוספות, בטעם דין בריה. לרש"י, טעם האיסור הוא משום חשיבות, כמו שכתב (שבועות כא, ב ד"ה מפרש) וזה לשונו:

בריה טעמא מאי, משום דחשיבא וכו'.

הווי אומר, שווה דין איסור בריה לאיסור בגודל כזית, מפאת החשיבות שיש לדבר שלם. נמצא לפיו, כי זהו חידוש רק בנוגע לשיעור האיסור. אבל לגבי שאר הדינים לא חילקה התורה, לכאורה, בין בריה, לשאר מאכלות אסורות.

ולפי תוספות, הטעם לאיסור בריה שונה (חולין צו, א ד"ה מאי):

דטעמא דבריה הוי, כאילו פירש הכתוב, שלא תאכל בין גדול ובין קטן.

כלומר, אסרה התורה שרצים, גם אם הם קטנים. לכאורה משמע, שחידשה התורה איסור שונה משאר מאכלות אסורות, ואין איסור בריה שווה לשאר איסורי אכילה.

אמנם אחר העיון חזרתי בי, כי הנה נפסק להלכה שאין דורשים טעמא דקרא. ואם אמרה התורה שבריה אסורה, הגם שיש לזה טעם, אין בכוחי לומר מסברא, שדווקא כשהבריה בעלת חשיבות יחול החיוב, אבל בצורה אחרת לא. אלא ודאי גם רש"י מודה לתוספות, שהתורה אסרה שרצים, ורובם קטנים, על כן גם שרץ קטן אסור, בכל אופן. ולא כתב שיש לבריה חשיבות אלא משום, שבא להגדיר את חידוש התורה, שחידשה שבריה נידונה כאיסור בשיעור כזית, שהיא אכילה חשובה. וגם תוספות לא חולק על רש"י, לגבי הדין הזה, שיש לבריה דין של כזית.

וכן כתב המהר"ם שי"ק וזה לשונו (מהר"ם שיק תריג מצוות, פרשת שמיני מצוה קסג):

והנה שרצים מיקרי בריה, ובריה קיימא לן דאפילו בכל שהוא חייב וכו'

(והביא מחלוקת רש"י ותוספות). ומטעם זה לא הבנתי דברי המנחת חינוך שכתב, דבבריה איכא למימר כדעת מהרש"ל בשבועות כג, דשלא כדרך הנאתו, לכל הפחות כל שהוא הוי. ממילא הוא הדין בשרץ, דהוא בריה, דכל שהוא אסור, גם שלא כדרך הנאתו אסור.
וקשה דמה ענין זה לזה, כיון דהטעם לרש"י משום חשיבות, ולתוספות דהוי כמפרש חשבה התורה הבריה כזית שלם, אם הוא שלא כדרך אכילה הרי הוא פטור, ולא חשוב אכילה. ואם כן למה יתחייב בבריה, הרי לא הוי אכילה.

3. ראיה מדעת המחבר

עתה ברצוני להביא ראיה, שהמחבר סבור כי אין להגדיר את איסור "בריה" כאיסור חדש ושונה, משאר מאכלות אסורות.

כי הנה פסק בשולחנו (יורה דעה סימן ק סעיף א):

בריה, דהיינו כגון נמלה או עוף טמא וכו' צריך שיהיה שלם.

ושם סימן קא סעיף ו:

הא דבריה וכו' לא בָּטְלֵי, דוקא בעודם שלמים, אבל אם נחתכו וכו' בָּטְלֵי, דתו לא חשיבי.

הרי כי אפילו אם נחסרה רגל של בריה, בטל ממנה דין בריה. והנה, אם חידשה התורה בגזירת הכתוב, שדין בריה שונה משאר איסורי אכילה, ונתחדש כדין עצמאי, אם כן מה בכך שנחסר רגל מן הבריה, הרי כל פיסת בשר השייכת לשרץ, צריכה להיות מוגדרת חלק מה"בריה", כי השרץ הוא שאסרה תורה.

ניתן אמנם לדחות ולטעון, שהמחבר מתייחס לדין בריה במקומות הנזכרים לעיל, רק בכל הנוגע לדיני תערובות, כלומר, שאם הבריה חסרה רגל, וכדומה, הואיל ופקע ממנה דין בריה, יש לדונה כדין שאר מאכלות אסורות שהתערבו בהיתר. כי החומרה שהחמירו חכמים בדין ביטול

בריה בתערובות, שאינה בטילה אפילו באלף, היא רק בבריה שלימה. אבל אכן, אם היה לוקח אדם כל שהוא מן הבריה, שלא נתערבה, היה מתחייב עליה, אבל נראה לי דוחק להעמיד כן.

ומצאתי תנא דמסייע לי בספר משנת שכיר, של הרב ישכר טייכטעל. שם האריך להוכיח, שדין בריה הוא רק חומרא בשיעור, שאפילו כל שהוא, גם נחשב כזית, וזה לשונו (בביאורי סוגיות סימן ח באמצע אות ה):

ועוד יש לי ראיה דבריה לא חשיב כל שהוא, רק החשיבות דבריה משלים השיעור, משולחן ערוך (אורח חיים רי, א) **דקיימא לן, שעל ברכה ראשונה לא צריך שיעור, ועל ברכה אחרונה צריך כזית. והביא שם השולחן ערוך שיש אומרים דעל בריה מברך ברכה אחרונה, אף דאין בו כזית, עיין שם. והשתא אי חשיבות הבריה מטעם כל שהוא, למה יברכו ברכה אחרונה, הלוא צריך שיעור כזית. ועל כרחך דחשיבות משלים השיעור, וחשוב כמו שהיה כזית ודו"ק.**

ודע דבמה שהוכחתי דלית על בריה דין כל שהוא, יופשט ספיקו של הגאון בעל הלכה למשה (חלק א סימן צא)**, דנסתפק אם גבי בריה חייב גם שלא כדרך הנאתן, כמו בכל שהוא עיי"ש. אבל במה שכתבתי דמדין שיעור שלם אתינא עלה, פשיטא, דשלא כדרך הנאתן פטור.**

מכל הנאמר לעיל ברור שיש סימוכין גדולים לדברי הרב מלמד, ואין דבריו תמוהים, או נגד יסודות ההלכה.

4. טעמים נוספים

עוד יש לחזק את דברי הרב מלמד, על יסוד שלשה טעמים[2].

2. הארכתי בזה במאמרי על בדיקות פירות וירקות משרצים, בחיבורי "בעקבות המחבר", חלק ב סימן כג, ראה שם.

א. אין שמו עליו

פסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן ק סעיף א) וזה לשונו "וכן צריך שיהיה דבר שלם, שאם ייחלק אין שמו עליו". כלומר אין לו דין בריה אלא, כאשר על ידי חילוק וביתור הבריה, ייאבד ממנו שמו. אבל אם גם לאחר חלוקתו לא ישתנה שמו, אין לזה דין בריה.

על פי זה נראה, שכאשר באים אנו לדון בחרק זעיר, הוא הרי כל כך קטן, שגם אם נבתר ונפצל אותו, אין זה דומה לביתור נמלה. כי רק בגודל של נמלה, עדיין אומרים חצי נמלה. אבל חרק זעיר, לא אומרים "הנה חצי אקרית". כי עובדת היותם מיניאטוריים כל כך גורמת, שלא נבדיל בבריה כזו אם היא שלימה, או מחולקת[3]. וכיון שהחרקים הזעירים הללו, גם אחר פיצול גופם אינם מאבדים את שמם, אין להגדירם בריה.

ב. אסור מתחילת ברייתו

עוד פסק השולחן ערוך (שם) וזה לשונו "וכן צריך שיהא דבר שאסור מתחילת ברייתו". מעתה יש לומר, שחרקים זעירים אלה, מוגדרים כ"אינם אסורים מתחילתם", שהרי בתחילה אינם שורצים על הארץ, אלא בפרי או בירק, ורק לאחר שפרשו, נאסרו משום שרץ. וממילא אין לשרצים אלה, דין בריה. כך כתב הכרתי ופלתי[4].

ג. דין מתעסק

על כל הנאמר לעיל נראה לי להוסיף, שחרקים זעירים מאוד, כשאוכלם בלי משים, אין כאן איסור כלל, משום שאינו נהנה. שהרי העובר על איסור כמתעסק, פטור בכל התורה, מלבד בחלבים ועריות, שכן נהנה, כמפורש בגמרא (סנהדרין סב, ב):

וכדרב נחמן אמר שמואל, דאמר: המתעסק בחלבים ובערויות - חייב,

3. במאמרי הנזכר לעיל הובאו המקורות לדין זה.

4. יורה דעה סימן ק ס"ק ד, הובאו דבריו בפתחי תשובה סימן ק ס"ק א, ושם הביא את החולקים עליו.

שכן נהנה.

מכאן יש להוכיח, כי אם לא נהנה מגוף המאכל, הוא פטור, כדין כל מתעסק, וכך משמע ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יד הלכה יב):

האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אף על פי שלא נתכוון לגוף האכילה, הואיל ונהנה חייב, כמי שמתכוון לעצמה של אכילה.

משמע להדיא, כי אם לא נהנה, הרי הוא פטור. והאוכל תולעת, ודאי נגעל ואינו נהנה. זו סברא שכתבוה פוסקים רבים, והבאתי דבריהם, ודברי החולקים עליהם, בספרי עקבות המחבר חלק ב עמוד 278 הערה 10.

5. סיכום

מכל הטעמים הנזכרים לעיל נראה, כי סברתו של הרב מלמד מושתתת על פוסקים רבים. ולפי זה, לאחר שבדק האדם, כפי היכולת האנושית הרגילה, אין לחשוש לשום איסור. כי אין דין איסור על מה שאין לו שום טעם, מפאת קטנותו, כשאוכלו בלי משים. וקל וחומר, כשיש רק ספק, אם בכלל יש חרק. ולזה יש לצרף, שחרק מיניאטורי כזה, ספק אם יש לו דין בריה. ואם הוא קיים במאכל, אוכלו כמתעסק, ואינו יודע ממנו כלל.

אחרי כותבי כל זאת ראיתי מה שכתב הרמ"א ביורה דעה (סימן קג סעיף א).

מיהו דברים חשובים כבריה או כיוצא בה אם אינן פגומים בעצמם אף על פי שפוגמין התבשיל אינן בטלים אפילו באלף.

מכאן קשה על ההוראה לעיל, כי מוכח שדין בריה אינו נהנה מהיתרים אחרים, כי אפילו אם תפגום הבריה את טעם התבשיל, הוא עדיין אוסר.

ובכל זאת נראה, כי אין להוכיח כן אלא אדרבה. אם הבריה פגומה

בעצמה, היא אינה אוסרת. ובדברי הארוך, שהוא מקור דברי הרמ"א, מוכח בבירור, כי גם דברים חשובים בטלים, על פי כללי ביטול איסור. וכפי שמצינו באיסורים אחרים, שיש בהם שיעור לאסור, ועם כל זה, אינם אוסרים את התערובת, למרות היותם דברים חשובים.

כי הנה כתב ספר איסור והיתר הארוך (דין נותן טעם לפגם, שער לב סימן ו) את הדברים הבאים:

> **וכתב רשב"א, שני דיני נותן טעם לפגם יש. האחד, טעמו. השני, ממשו. שהיינו מצד האיסור עצמו שפוגם טעמו בהיתר זה ממשו של איסור. ואף על פי שפוגם, מכל מקום אינו מותר, עד שיהא רוב היתר והאיסור מועט. דאם לא כן הוי כאלו היה האיסור בעין. אבל כלי שאין בן יומו, שאין כאן אלא טעמו של איסור, ולא ממשו, אף על פי שהאיסור מרובה, שרי. דהא, אין כאן אלא טעם איסור, ואותו הטעם לא הוי טעם חשוב. אמנם ציר בעין מן האיסור, חשוב כגון האיסור עצמו עכ"ל. פירוש, שצריך לבטל אף הציר שנותן טעם לפגם ברובה. וכוותיה נהגינן.**
>
> **ואף על גב דלא שרינן ביטול רוב אלא במינו, נותן טעם לפגם אינו צריך ביטול, והילכך איסורא שנתערב בהיתר, ונותן בו טעם לפגם, בין לח, בין יבש, בין שנמחה האיסור בתוכו, בין שעודנו קיים, ואין ניכר אם ההיתר רבה עליו, מותר בכל, אפילו אם הוא דבר שבמניין. כגון ביצים מוזרות שסרחו, ונתערב אחת מהן באחרות, וכל כהאי גוונא. או חתיכה הראויה להתכבד, ונעשה לטעם שסרחו. דמאחר שסרחו בטל חשיבותה, אפילו נתבשלו תוך המאכל ואינו מכירו, אף גופו בטל ברוב בעלמא, דהא אין חילוק בין לח וליבש אלא משום נותן טעם, והכא ליכא למיגזר טעמא דאיסור, דלא אסרה תורה בבליעת טעם אלא הנותן טעם לשבח, כדאיתא לקמן.**
>
> **ודוקא שסרחו. אבל מושבחין, שאינו אלא נותן טעם לפגם במאכל זה, מאחר שמשובחין וחשובין בפני עצמן, גופן לא בטיל אפילו באלף.**

ומיהו כל דבר המתבטל, אף גופא דאיסורא בטל שפיר, ברובה בעלמא, אפילו בלח כדפריש. ודוקא במין במינו, או אף בשאינו מינו, שנמחה האיסור בתוכו. דוגמת היין בגריסין, כדלעיל, דלא הוי אלא כטעם הניכר. אף על גב דקיימא לן כרבנו תם, דטעם כעיקר דאורייתא, הני מילי בטעם מושבח, והכא ליכא טעם דאיסורא כלל. אבל מין בשאינו מינו, שלא נמחה האיסור, ודאי גוף האיסור עצמו לא בטל בפחות משישים, ואפילו אם סרחה, ואין ניכר כלל. דהא קיימא לן דלא התירה בטל ברוב אלא במינו, כדאיתא לעיל. ואפילו דבר שיש לו מתירין שסרח, מאחר שבטל מיהא, אף בלא סירחה בשאין מינו, כשאר איסורים המתבטלין היכא דסרח ונתערב במינו, לא עדיף משאר כל איסורין החשובים, ובטל אפילו בלח, ברוב בעלמא. ואפילו בריה שלימה מוסרחת שנתערבה, אף גופא בטל במינו ברוב, כגון נמלה בכשרות. ובשאינו מינו בשישים כשאר איסורין, שאף על פי שעדיין חשובה היא אפילו למלקות, כדכתב הרמב"ם פרק ב דא"מ[5], דאפילו איסרחה הבריה ונשתנה צורתה, לוקה. דלא חילקה תורה בין שרץ המסריח, לשאינו מסריח, מכל מקום לענין ביטול, בטלה חשיבותה. מ"ד[6] כעדשה מח' שרצים וכזית מנבלה ומשרץ שנתרסק, דבטלה

5. הלכות מאכלות אסורות פרק ב הלכה כא.

6. מ"ד - ראשי תיבות "מידי דהוי".

נראה בכוונתו, שרצה לומר, שיש איסורים שנתחדש גם בחלק מגוף האיסור, שעדיין יש בו איסור. ועדיין חלים בהם דין ביטול בשיעור מסוים.

עדשה משמונה שרצים - חידשה התורה, שאף על פי שאין מדובר על כל גוף השרץ, רק על מקצתו, הוא עדיין מטמא. עם זאת, למרות שנתחדש בו איסור, חלים בו דיני ביטול, בשיעור מסוים.

כזית נבלה - כנזכר לעיל, התחדש בו דין איסור, ועדיין הוא בטל בתערובת.

שרץ שנתרסק - כנכתב לעיל.

שפיר בשיעור. וההיא עכברא דנפל לשיכרא[7] **דלקמן דחשיב לה בריה, שמא לא סרחה במשקה ומשביח בו גם כן עדיין**[8].

הנה מוכח בבירור, כי איסורים חשובים, כמו דבר שיש לו מתירין, ובריה, שבדרך כלל אינם בטלים, הרי הם בטלים, במקרה שסרחו ונותנים טעם לפגם, מאחר וסרה כל חשיבותם. וכשהתערבו בשישים או ברוב [לפי הענין], הרי הם בטלים, כי סרחו ונותנים טעם לפגם.

7. עבודה זרה סח, ב.

8. הנה כך הבין הרמ"א הפנים מאירות חלק ב סימן סז וזה לשונו:

"דבר זה כתבתי להגאון בעל המחבר תשובת חות יאיר ביום ד' י"א אלול תסא"ל ווירמייזאר תורה היא וללמוד אני צריך ראיתי מעשה ונזכרתי הלכה שפסק מ"ו בספרו ח"י בפרעוש שנאבדה במאכל שאסר אותו מאכל מטעם דהוי ברי' ואפילו באלף לא בטיל ובאמת פיטפט אחד כנגדו והוכרח אדמ"ו להאריך דהוי ברי' ובאמת מי שנכנס לגדר הוראה פשוט הוא דהוי ברי' אלא דקשה לי מאן יימר דלא הוי כמו זבובים ונמלים דחשיב הרשב"א שהם פגומים בעצמם וכיון שהוא פגומה בעצמה בטלה דהא כתב רמ"א בסימן ק"ג בהג"ה וזה לשונו ומיהו דברים החשובים כברי' אם אין פגומי' בעצמם כו' משמע אי פגומי' בעצמם בטלים וכן כתב בדרכי משה בשם או"ה בהדי' וזה לשונו דאפילו ברי' בנותן טעם לפגם מתבטלים שפיר ברוב דמאחר שאיסור פגום בטל חשיבתן עכ"ל. אם כן בנידן זה נמי נימא דפרעוש שוה לזבובי' ויתושי' דפוגמי' בעצמם אם כן בטל חשיבתו דפרעוש ובטילה".

אמנם בהמשך הפנים מאירות חולק על הרמ"א בדין זה. אמנם כמובן שאין חטא לפסוק כמו הרמ"א.

סימן יח – בדין בישול בסיר שבלע בשר שאינו חלק

בס"ד
חול המועד סוכות תשפ"ב
לכבוד הרב חגי הראל שליט"א
שלום וברכה.

אני קורא בעניין רב את מאמריך המרתקים בענייני הלכה, המופצים בעלון השבועי של ישיבתנו "קול מהיכל". חן חן לך.

בעלון של פרשת שופטים הצגת שאלה מעניינת, והיא: האם יכול מי שמקפיד על אכילת בשר חלק, לאכול מעוף שנתבשל בקדירה בה נתבשל בשר שאינו חלק. והבאת שלש דעות. החל מן המקילה ביותר, ומתירה את העוף אפילו נתבשל יחד עם בשר שאינו חלק[1]. עבור דרך השיטה האמצעית, שמתירה את אכילת העוף רק אם הוא בושל בסיר שבדרך כלל מבשלים בו בשר שאינו חלק[2]. וכלה בשיטה המחמירה, בשם הרב עובדיה יוסף, שבשר שאינו חלק הוא איסור גמור לספרדים, ולכן צריך לאסור אף את שבושל בסיר שבלע בשר שאינו חלק[3].

למעשה נראה לי, שאפשר לסמוך על השיטה האמצעית, ללא כל היסוס, מהטעמים הבאים:

א. הרב עובדיה יוסף עצמו פסק שמותר למששתף באיזו שמחה לאכול מבשר לא חלק, ומטעם ספק ספיקא, ספק אחד, שמא הלכה היא שגם בשר שאינו חלק מותר. וספק שני, אפילו אם זה אסור, יתכן שאותו

1. הבאת את זה בשם השואל ומשיב.
2. על פי אגרות משה יורה דעה חלק ד סימן ו.
3. הבאת זאת בשם שו"ת מעין אומר חלק ד סימן ט סעיף ז.

בשר הוא אכן חלק[4] (כי יש שיטות רבות כיצד להגדיר "חלק". ורבים החמירו יותר מהדרישות בהם נקט המחבר)[5].

ב. סתם כלים אינם בני יומן, ובדיעבד הפליטה היוצאת מדופני הכלי, מותרת[6].

ג. נוסף על כך, השימוש בחומר ניקיון ברחיצת הסירים, הנעשית כדרך קבע, לאחר כל שימוש, הופך את הבלוע לטעם פגום[7].

ד. בימינו הכלים אינם בולעים כלל, עקב היותם חלקים לגמרי, ללא כל פגימות וסריטות, כידוע. ואמנם נוהגים לאסור את הכלים, אבל זה רק כדי שלא לשנות מהמקובל במשך הדורות, על כן במקרה שיש ספיקות, אין להחמיר כלל[8].

כך נראה לי להורות למעשה.

בברכה
שאול דוד בוצ'קו

4. יביע אומר חלק ה יורה דעה סימן ג.

5. לפי הסבר זה צריך לומר שהרב עובדיה שאסר בשר שאינו חלק הכוונה לבשר שברור כי הוא אינו חלק, וגם ידוע שהכלי היה בן יומו.

6. יורה דעה סימן קכב, סעיף ז.

7. יורה דעה סימן צה, סעיף ד.

8. עיין דבר חברון יורה דעה חלק ב סימן קנג.

סימן יט – הכרעת התלבטויות

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. מבוא
2. הליכה בתום
3. הסוגיא בגמרא
4. שיטת התוספות
5. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד
6. הסברו של הר"ן
7. האם יש בקבלת סימן, חיסרון
8. הלכה למעשה
9. דברי החיד"א
10. סיכום

1. מבוא

שגרת החיים מזמנת לפנינו אין ספור התחבטויות, במגוון נושאים. עתים אנו ממש נבוכים בכל הנוגע לצעד הבא. יכול אדם להסתפק לגבי דרכו בחיים, אם לפנות לאפיקים תורניים, כגון רבנות וכדומה. או להשקיע במקצוע מכובד, מתוך רצון לייצר הכנסה רווחית. וגם מי שהחליט על אפיק מקצועי, מתלבט רבות, מתי לצאת מן המסגרת התורנית, ולפנות ללימודים אקדמיים או אחרים. באופן זהה, כמעט ואין מי שלא ניקר בלבו הספק, בנוגע להקמת מסגרת משפחתית משלו. מתי הזמן המתאים, והאם הבחורה המדוברת, אכן מתאימה לי.

התחבטויות מעין אלה מעוררות את השאלה, אם רשאי אדם לעשות מעשה כלשהו, כדי לקבל סימן והכוונה מן השמים, על הדרך הנכונה עבורו. כגון, פתיחת אחד מספרי התנ"ך, בהם יראה איזה פסוק, שיכריע באיזו דרך לבחור. כמו גם, האם אפשר להחשיב, את כוס הקפה שבדיוק עכשיו נשפכה, כסימן ברור, שעכשיו הזמן הראוי לצאת מן המסגרת התורנית. והאם יכולה פגישה עם אחד מן המַכָּרים, ביציאה מן הדלת, להיחשב כסימן מובהק, שעכשיו הגיע לנקוט בפעולה מסוימת.

אכן יש לדון בשאלה זו בכובד ראש. אף כי יש קושי גדול בבירור סוגיא זו, לאחר שהשולחן ערוך לא העלה חלק מן הנושאים שבה, על שולחנו. כלומר, באחת מן הנקודות המרכזיות שבסוגיא יש מחלוקת בפוסקים, כיצד להכריע הלכה למעשה, ובשולחן ערוך לא התייחס לזה. אבל בבית יוסף, ובכסף משנה, הוא כן דן בה.

2. הליכה בתום

טרם נעסוק בגופה של סוגיא, נקדים הקדמה בסיסית לכל הנושא הזה, והיא מה שכתב הרמ"א (יורה דעה סימן קעט סעיף ד):

וְהַהוֹלֵךְ בְּתֹם וּבוֹטֵחַ בַּה', חֶסֶד יְסוֹבְבֶנּוּ.

כוונתו לומר, כי ההתעסקות בנושאים אלו, חושפת רצון להסרת אחריות מעל כתפינו, וגלגולה הלאה, לגורם אחר. חיפוש הסימנים מטרתו קבלת תשובה מוחלטת מגורם חיצוני, אשר לאחריה, תסור כל אחריות מעלינו. רצון זה, הוא המושך אותנו לחפש סימנים בספרים, או לראות בכל מיני מאורעות סביבנו סימן כאלו או אחרים. אך בפועל, הקדוש ברוך הוא דורש מאיתנו ליטול אחריות על החלטותינו, וכאשר אנו מתחבטים ומסתפקים בכל עניין הנקרה לפנינו, עלינו להשתדל ככל יכולתנו, להכריע בו. ואף "כי הטעות בכל אדם דבר מצוי הוא[1]", והאדם חפץ להימנע בכל יכולתו מכישלונות ושגיאות, הקדוש ברוך הוא בכל

1. רבינו יונה על מסכת אבות (פרק א משנה א ד"ה הם).

זאת מצפה שנכיר בעובדת היותנו בני אדם, וכי השגיאה היא חלק טבעי בחיים. ואין להתרגש מכך, כי אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות (סנהדרין ו, ב). כלומר, כושר ההכרעה בהחלט מצוי בידינו, ואין לבוא בטענות למי שהחליט בצורה מסוימת, על פי הנתונים והשיקולים שעמדו לנגד עיניו.

אין ספק כי מוטל על המתלבט בנושא מסוים, לשקול בדעתו את כלל הנתונים הרלוונטיים, ועל פי זה לקבל את ההחלטה, וכמו שכתב רש"י (חולין נב, א ד"ה בתרי גפי):

> **ולי נראה דאין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות ומותר לסמוך עליו, דכתיב** (דברים יז) **ואל השופט אשר יהיה בימים ההם. אבל *הוא יזהר יפה, ולהביא לפניו כל הטבחים וכל הבקיאין בדבר* וכו'.**

אלא שלמרות שקילת הנתונים הרלוונטיים כולם, החשופים לידיעתנו, עדיין יתכן שהאדם יטעה בשיקול הדעת. אבל כנראה שאם לא עושים, לא טועים. וכשעושים, בטוח טועים. ובכל זאת, הקדוש ברוך הוא עדיין סומך עלינו, שנגיע להכרעה, ונקבל החלטות. ואין עלינו אלא להשתדל ולבחון מה רצון השם מאיתנו, ועל סמך זה להמשיך ולפעול.

לכן, למרות המשיכה הטבעית לגלגל את האחריות ולהסירה ממנו והלאה, צריך לדעת שזה בסדר לטעות, גם בשידוכים גם בעבודה או בלימודים וכדומה. ואל לו לאדם לחוש אשמה או רפיון ידים, אם טעה באיזה ענין. אלא יש להגביר את הבטחון בהשם יתברך, ואז ישפיע עליו הקדוש ברוך הוא ממדת טובו וחסדו. כעת, אחר הבהרת נקודה נחוצה זו, נוכל לגשת אל גופה של סוגיא.

3. הסוגיא בגמרא

מובא במסכת חולין (צה, א – צה, ב):

אמר רב בשר כיון שנתעלם מן העין אסור וכו׳. אלא רב היכי אכל בשרא וכו׳? בסימנא! כי הא דרבה ב״ר הונא מחתך ליה אתלת קרנתא.

מבואר כי לא הותר לאכול בשר, אלא אם הוא שהה כל הזמן, תחת עינו הפקוחה של יהודי. אך במקרה שנעלם הבשר מן העין, אסור לאכול את חתיכת הבשר. כי יתכן שזו הוחלפה בחתיכת בשר אחרת, לא כשרה. מן הטעם הזה, נהג רבה בר רב הונא, כשנצרך לשגר חתיכת בשר לבני משפחה, ביד שליח גוי, לעשות סימן משולש, בקצה הבשר. כי אז ידעו בני משפחתו בבירור, שהבשר שהובא ביד הגוי, לא הוחלף.

ממשיכה הגמרא:

רב הוה קאזיל לבי רב חנן חתניה, חזי מברא דקאתי לאפיה, אמר מברא קאתי לאפי, יומא טבא לגו. אזל קם אבבא, אודיק בבזעא דדשא, חזי חיותא דתליא. טרף אבבא, נפוק אתו כולי עלמא לאפיה, אתא טבחי נמי, לא עליים רב עיניה מיניה. אמר להו איכו השתא, ספיתו להו איסורא לבני ברת.

מבואר כי ביקש רב לצאת מביתו וללכת אל בית חתנו, כדי לבקר את הנכדים. בדרך הילוכו נזקק לחצות נהר. ותיכף בבואו אל שפת הנהר, הופיעה מעבורת, באמצעותה יכל לחצות במהירות ובקלות. התרגש רב ואמר, הרי לך סימן טוב, שביקור זה יעלה יפה. דומה הדבר לאדם שרוצה לצאת מן הבית, ובטרם צלצל לחברת המוניות, תיכף הופיעה מונית פנויה לנגד עיניו.

הגיע רב לבית חתנו, ובטרם נכנס פנימה, הבחין במתרחש פנימה, בתוך הבית, דרך סדק צר בדלת. ושם ראה בשר טרי, שזה עתה נשחט, תלוי על מתלה כלשהו. הקיש רב בדלת, ויצאו כולם, כולל השוחטים, מן הבית, כדי להקביל את פניו. משך כל הזמן שקיבלו את פניו, לא הסיר רב

את עינו, מן הבשר שנותר תלוי בתוך הבית, כדי שלא יישאר הבשר רגע אחד ללא השגחה. ופנה אליהם בטרוניא וכעס, הרי לולי שהסתכלתי על הבשר כל העת, היה בשר זה נאסר באכילה.

ממשיכה הגמרא:

לא אכל רב, מההוא בישרא. מאי טעמא, אי משום איעלומי, הא לא איעלים. אלא, דנחיש.

מבואר כי החליט רב להימנע מאכילת בשר זה. ולא משום שנעלם, שהרי לא הסיר לרגע, את עיניו. אלא משום שעבר על איסור ניחוש, בתחילת הדרך, כי ניחש שיהיה לו יום טוב, לכן החליט לקנוס את עצמו.

אלא שהתקשתה בזה הגמרא:

והאמר רב, כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול, אינו נחש. אלא סעודת הרשות הואי, ורב לא מתהני מסעודת הרשות. רב בדיק במברא, ושמואל בדיק בספרא, רבי יוחנן בדיק בינוקא.

כלומר, היתכן לומר שקנס עצמו משום ניחוש, הרי אליעזר ניחש ואמר, אם תבוא נערה שתשקה את הגמלים, סימן שהיא האשה של יצחק. ויהונתן ניחש ואמר, אם יאמרו הפלישתים "עַלו אלינו", סימן שנילחם וננצח. וכל ניחוש שאינו כניחושו של אליעזר עבד אברהם, או של יונתן בן שאול, אינו מוגדר ניחוש אסור. וכיון שלא היה כל איסור בניחוש של רב, מדוע קנס עצמו. יישבה הגמרא ואמרה, רב אכן לא קנס את עצמו, אלא מנהג היה לו לרב להימנע מסעודת רשות, ושם היתה זו סעודות רשות, ולא סעודת מצוה, לכן לא אכל.

ממשיכה הגמרא:

רב בדיק במברא, ושמואל בדיק בספרא, רבי יוחנן בדיק בינוקא.

מפרש רש"י:

בדיק במברא - אם מזומנת לו, אזיל. ואם בקושי מוצאה, לא אזיל.

בינוקא - דשייל ליה, פסוק לי פסוקיך.

כלומר לא היה רב יוצא לדרך, אלא אם כן היתה אחת המעבורות מוכנה לחציית הנהר, רק אז היה יוצא לדרך. לולי כן, לא היה יוצא לדרכו. שמואל נהג לפתוח ספר מן התנ"ך, ולפי הפסוק שנקרה לידו, היה מחליט אם לבצע את הצעד הבא, אם לאו. רבי יוחנן היה בודק בתינוק, ומבקש ממנו, פסוק לי את פסוקך. ולפי הפסוק ששמע, קיבל אינדיקציה ורמז, בנוגע למעשיו.

עוד מבואר שם בגמרא:

> **כולהו שני דרב, הוה כתב ליה רבי יוחנן, לקדם רבינו שבבבל. כי נח נפשיה, הוה כתב לשמואל, לקדם חבירינו שבבבל. אמר לא ידע לי מידי, דרביה אנא. כתב שדר ליה עיבורא דשיתין שני. אמר, השתא חושבנא בעלמא ידע. כתב שדר ליה תליסר גמלי ספקי טריפתא, אמר אית לי רב בבבל, איזיל איחזייה. אמר ליה לינוקא פסוק לי פסוקיך, אמר ליה** (שמואל א כח, ג) **וּשְׁמוּאֵל מֵת. אמר, שמע מינה נח נפשיה דשמואל. ולא היא, לא שכיב שמואל, אלא כי היכי דלא ליטרח רבי יוחנן.**

מבואר כי כל שנותיו של רב, נהג רבי יוחנן, שהיה תושב ארץ ישראל, לשלוח אגרות לרב, והיה מכבד את רב בתואר "רבינו שבבבל". אחר מותו של רב, המשיך רבי יוחנן לשלוח את אגרותיו לשמואל, אבל בשונה מרב, תיארו בתואר "חברינו שבבבל". אמר שמואל לעצמו, וכי אינו יודע שאני רבו? הכיצד זה הוא מכנה אותי "חברינו". ביקש שמואל להודיע לרבי יוחנן על גדלותו בתורה, וערך חשבון של עיבור השנים, למשך 70 שנה קדימה. אמר רב יוחנן, אין זו ראיה על גדלות בתורה, כי יתכן שהוא מתמטיקאי מוכשר, ולא שינה את גישתו כלפי שמואל.

קלט זאת שמואל, ושלח לרבי יוחנן 12 או 13 דיונים הלכתיים מלאי ספקות, בענייני טרפות. על אתר הבחין רבי יוחנן בגדולתו התורנית העצומה של שמואל. ואמר בתגובה, אם יש בבבל תלמיד חכם גדול כזה,

יש לי חכם ומורה דרך רוחני, הבה אלך ואראנו. אלא שכמנהגו, טרם צאתו לדרך, פנה לינוקא וביקשו, פסוק לי את פסוקך. ציטט לו הילד הצעיר את הפסוק "וּשְׁמוּאֵל מֵת". ולכאורה, אין סימן ברור מזה. לכן החליט רבי יוחנן על אתר, לשנות את תוכניתו, באמרו, אין טעם ללכת לבבל. אם כי לאמיתו של דבר, הבהירה הגמרא "ולא היא". כלומר, שמואל לא נפטר. ולמה זימנו פסוק זה מן השמים, כדי שלא יטרח רבי יוחנן ללכת לבבל.

ממשיכה הגמרא, אחר שביארה, כי אסור לנחש כמו שניחשו אליעזר ויונתן, והביאה את דעתו של רבי שמעון בן אלעזר בברייתא, שאמנם הניחוש אסור, אבל סימנים מותרים:

תניא רבי שמעון בן אלעזר, אומר בית תינוק ואשה, אף על פי שאין נחש, יש סימן. אמר ר' אלעזר, והוא דאיתחזק תלתא זימני.

לדעת רבי שמעון בן אלעזר, אם הצליח או נכשל, אחר רכישת נדל"ן, או לידת תינוק, או נישואי אשה, יכול הדבר לשמש סימן, כלפי העתיד. כפי שפירש רש"י וזה לשונו:

בית תינוק ואשה - בְּנה בית, או נולד לו בן, או נשא אשה. אף על פי שאין נחש - שאסור לנחש ולסמוך על הנחש. יש סימן - סימנא בעלמא הוי מיהא, דאי מצלח בסחורה ראשונה, אחר שבנה בית או שנולד התינוק או שנשא אשה, סימן הוא שהולך ומצליח. ואי לא, אל ירגיל לצאת יותר מדאי, שיש לחוש שלא יצליח. תלתא זימני - הצליח או לא הצליח.

הרי כי לדעת רש"י, אם התעסק באיזו עסקה, אחר בניית בית או הולדת בן או נישואין, והצליח בו, שלש פעמים, אסור לסמוך על זה, ולנחש שמכאן ואילך יצליח בוודאי. אבל יש בזה כעין רמז ואינדיקציה, על ההצלחה המשחרת לפתחו.

כדי להבין זאת באופן מעשי, נוכל להפנות את הדברים לתחום

הנישואין. יכול אדם לצאת עם בנות, בחפשו אחר זיווגו ההגון, והוא לא חדל להסתפק, מי אכן תהא הראויה לו. לפי דברי הגמרא, אינו רשאי לעשות סימן, ולהחליט על פיו בבירור, באופן החלטי, מי תהא אשתו, כי זה ניחוש, ואסור לנחש.

אבל כן ניתן לעשות סימן, כדי לקבל רמז בעלמא, האם זה השידוך שלו. כלומר אם נפגש עם איזו בחורה, והעסק זורם יפה, יכול הדבר לשמש סימן, כי זו אכן אשתו. אך אם הקשר בינם אינו עולה יפה, ואין זרימה טובה, כדאי לעצור, ולפגוש אשה אחרת. אלא שפגישה חד פעמית אינה מהווה סימן, אלא לפחות שלש פעמים, בהם יבחן אם הקשר בינם זורם ונחמד.

מעתה עלינו לברר, אלו מעשים נכללים באיסור "ניחוש", ואלו מעשים מוגדרים רק "סימן", ואינם אסורים. הרי כבר ראינו לעיל, שנהגו האמוראים, רב ושמואל ורבי יוחנן, לערוך בדיקות שונות, כגון פתיחת ספר, או שאילת פסוק מתינוק, ולקחו זאת בתור שיקול דעת, טרם קבלת החלטה. והם בוודאי לא עברו על איסור ניחוש.

מלבד זאת, האם מעשי אליעזר ויונתן, המוגדרים לכאורה "ניחוש", האם הם בכלל האיסור?

4. שיטת התוספות

ונראה שנחלקו בזה הראשונים.

התוספות (חולין צה, ב ד"ה כאליעזר) פירשו, כי ודאי לא עשו אליעזר ויונתן איסור, שלא כדין. הלא אליעזר חייב בשבע מצוות בני נח, והם מוזהרים בניחוש, וכפי שכתבו:

> **ואם תאמר אליעזר היאך ניחש, למאן דאמר בפרק ארבעה מיתות** (סנהדרין נו, ב) **כל האמור בפרשת מכשף, בן נח מוזהר עליו. ויש לומר, דההוא תנא סבר, שלא נתן לה הצמידים, עד שהגידה לו, בת מי היא. ואף על גב דכתיב** (בראשית כד) **ויקח האיש נזם זהב וגו' והדר כתיב ויאמר בת מי את, אין מוקדם ומאוחר בתורה. וכן מוכח כשסיפר,**

דכתיב ואשאל אותה, ואומר בת מי את.

מבואר בדברי התוספות כי ודאי לא ניחש אליעזר, אלא רק לאחר שנודע לו כי היתה ממשפחת אברהם, רק אז החליט כי היא הראויה ליצחק.

אלא שסדר הפסוקים נוגד הסבר זה, כפי שהעירו התוספות, שהרי כתבה התורה (בראשית כד, כב–כד):

> וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כִּלּוּ הַגְּמַלִּים לִשְׁתּוֹת, *וַיִּקַּח הָאִישׁ נֶזֶם* זָהָב בֶּקַע מִשְׁקָלוֹ, וּשְׁנֵי צְמִידִים עַל יָדֶיהָ...; *וַיֹּאמֶר בַּת מִי אַתְּ...*, וַתֹּאמֶר אֵלָיו בַּת בְּתוּאֵל אָנֹכִי, בֶּן מִלְכָּה, אֲשֶׁר יָלְדָה לְנָחוֹר.

משמע, שהחליט תיכף, טרם ידע שהיא ממשפחת אברהם, שהיא הראויה ליצחק. וזו ראיה שהכריע על סמך ניחוש בלבד, ודברי התוספות נסתרים לכאורה.

ליישב זאת ביארו התוספות, שבהמשך כתובה השתלשלות המאורעות, בסדר הפוך (שם, פסוק מו–מז):

> וַתְּמַהֵר וַתּוֹרֶד כַּדָּהּ מֵעָלֶיהָ וַתֹּאמֶר שְׁתֵה וְגַם גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה וָאֵשְׁתְּ וְגַם הַגְּמַלִּים הִשְׁקָתָה; *וָאֶשְׁאַל אֹתָהּ* וָאֹמַר, בַּת מִי אָתְּ, וַתֹּאמֶר בַּת בְּתוּאֵל בֶּן נָחוֹר, אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ מִלְכָּה, *וָאָשִׂם הַנֶּזֶם* עַל אַפָּהּ, וְהַצְּמִידִים עַל יָדֶיהָ.

הווי אומר, סדר הדברים, המובא לראשונה, שונה מן המציאות. כי אף שבתחילה אמר הכתוב, שהניח עליה תכשיטים, עוד טרם בירור משפחתה, אין זה נכון. כי לאמיתו של דבר, הקדים ובירר על משפחתה, ורק אחר שנודע לו כי באה ממשפחת אברהם, רק אז נתן לה תכשיטים.

נמצא לדברי התוספות, שאכן אין כל היתר לנחש. הווי אומר, אסור לומר אם יקרה כך וכך, אנקוט בצעד כזה או אחר. ומה שעשה אליעזר, לא היה ניחוש, אלא כמין השראה שביקש לקבל, בדרכו להחלטה.

בדרך זו ביארו התוספות גם את ניחושו של יונתן:

וכיונתן בן שאול. ואם תאמר היאך ניחש? ויש לומר, דלזרז את נערו אמר כן. ובלאו הכי נמי היה עולה.

כלומר, יונתן בן שאול כלל לא הסתמך על הניחוש הזה, אלא אמר זאת כדי לזרז את נערו. ובוודאי היה עולה להילחם עם הפלישתים, גם אם לא היה עולה ניחושו יפה.

נמצא כי לשיטת התוספות, המעשים המוגדרים "ניחוש" אסורים, אבל אליעזר ויונתן, לא עשו ניחוש.

5. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

כתב הרמב"ם:

אין מנחשין כעכו"ם שנאמר (ויקרא יט, כו) **"לֹא תְנַחֲשׁוּ". כיצד הוא הנחש, כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פִּתִּי מִפִּי, או נפל מקלי מִיָּדִי, איני הולך למקום פלוני היום, שאם אלך אין חֲפָצַי נעשים. הואיל ועבר שועל מימיני, איני יוצא מפתח ביתי היום, שאם אצא, יפגעני אדם רמאי וכו'. וכן המשים סימנים לעצמו, אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני, ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכן כל כיוצא בדברים האלו, הכל אסור** (הלכות עבודה זרה פרק יא הלכה ד).

הרמב"ם הבין את סוגיית הגמרא הנזכרת כפשוטה. לדעתו, אליעזר עבד אברהם ויונתן אכן עשו ניחוש. שהרי פירט תחילה מעשים שאין בינם קשר מציאותי והגיוני, כגון, אם יארע כך או אחרת, לא אעשה דבר מסוים, וזה אסור. וגם עשיית סימנים, כגון אם יארע לי כך, אעשה. ואם לא, לא אעשה, כמו אליעזר, גם זה איסור דאורייתא. כי הרצון להיתלות בדברים אחרים, הוא מנהג הגויים.

אך הראב"ד התנגד נחרצות להסבר הרמב"ם, וכתב את הדברים

הבאים:

זה שיבוש גדול, שהרי דבר זה מותר ומותר הוא. ואולי הטעהו הלשון שראה "כל נחש שאינו כאליעזר ויונתן אינו נחש", והוא סבר שלענין איסור נאמר. ולא היא, אלא הכי קאמר, אינו ראוי לסמוך. ואיך חשב על צדיקים כמותם עבירה זו, ואי הוו אינהו, הוו מפקי פולסי דנורא לאפיה.

מבואר כי לדעת הראב"ד לא יתכן שאליעזר ויונתן עשו איסור, וברור שעשו מעשה מותר. אפשר לעשות סימנים כגון, אם כך יקרה, אעשה כך. אלא שהוא כמובן צריך להסביר, את הפשט בדברי הגמרא. ולכן פירש כי המשפט "כל נחש שאינו כאליעזר וכו'", אין הכוונה למעשים אסורים, אלא שאין מה לסמוך עליהם. ובוודאי מי שעושה כך, למרות שאינו משיג מזה תועלת, אינו עובר על איסור. וכנראה גם אליעזר ויונתן לא עשו ממש כמו שנראה, אלא אולי כמו שפירשו התוספות, שאליעזר לא הסתמך על ניחושו, אלא בירר שהיא ממשפחת אברהם, ויונתן היה נכנס לקרב, גם ללא הסימן.

6. הסברו של הר"ן

אלא שעלינו לברר לשיטת התוספות והראב"ד, אם אכן אין תועלת בסימנים מעין אלה, מאיזה טעם עשו אליעזר ויונתן את שעשו, וכי לחינם עשו זאת?

הסבר הדבר נמצא בדרשות הר"ן (הדרוש השנים עשר):

והתשובה, כי לא נאסר הנחש אלא במה שאין השכל גוזר ומורה עליו, אבל מה שהשכל מורה, אין זה נחש, כי אם מנהגו של עולם. ואין בין זה ובין האומר "אם ימטיר מחר, נזרע".

מבואר כי יש לערוך הבחנה בין פעולות שאין שום קשר בינן לבין ההחלטה, שהן אלו שנאסרו. לבין דברים שהם דרך העולם, ולא נאסרו

כלל. כגון המסתפק אם לצאת לדרך, ואומר, אם ירד גשם, לא אצא לדרך. ואם לא ירד, אצא. אין זה ניחוש, אלא חישוב מסלול הגיוני. הוא פשוט מסרב להספיג את בגדיו במים, ואינו רוצה להירטב. וכל החיים מלאים בהחלטות, המתקבלות על סמך המציאות.

ממשיך הר"ן:

> **ומה שתלו בו מעשיהם אלו השניים, כבר הורה עליו השכל. אליעזר עבד אברהם, שהיה יודע כי כל מעשי בן אדוניו היו מושגחים, ובפרט האשה אשר תיפול בגורלו, גזר ואמר כי האשה אשר תהיה יותר שלימת המידות, היא האשה הראויה ליצחק. ובמה יוודע, אפוא? כי אם שתהיה "נערה" - בלתי רבת השנים, ושתהיה "יוצאת לשאוב", אינה יושבת בית, אך טורחת במלאכת עמל. ועם כל זה, יגבר עליה שלימות מידות, עד שלא תחוס על כל עמלה, אבל ייקל בעיניה להיטיב לשאינה מכרת, זה באמת מורה על תכלית שלימות מידותיה. והיא האשה הראויה לנוח על גורל הצדיקים. נמצא שזה אינו נחש, אבל עיון שכלי עמוק מאד.**

מבואר, כי אליעזר ידע בבירור כי אינו הולך לחפש אשה מקושטת בטבעות ועגילים, אלא מטרתו היחידה היא מציאת בעלת חסד מופלגת, עמילה ולא עצֵלה, שאינה חסה על המים ששאבה לצורך עצמה, אלא מסכימה להתחסד ולהיטיב, גם לאדם שאינה חייבת לו דבר.

ממשיך הר"ן:

> **וכן הענין ביהונתן בן שאול, שביקש לעשות דבר, לא ניסהו מעולם תופס חרב וחנית, והוא, שרצה להכות, הוא ונושא כליו, בעם רב מאד. וגם לעבור במקום צר וכו' וכמו שנגלה מעלייתו, שהוצרך לעלות על ידיו ועל רגליו. וכשעלה בדעתו לעשות הגבורה הגדולה הזאת, ביקש לדעת אם היו אמיצי לב או פחדנים. כי אם ימצא שהם אמיצי לב, לא ינסה לעשות זאת. ואם ימצא שיִפחדו, יֵדע שטבעם בלתי מוכן לגבורה.**

מבואר כי ביקש יהונתן לבחון אם הפלישתים פחדנים. ואם יאמרו "עלה אלינו", יחשוף הדבר את פחדיהם וחששותיהם, כי הם מפחדים ממאבק, ויוכל להכותם בנקל.

לפי זה, המסקנה היא, כי דברים הגיוניים, אפשר לקבל על פי החלטות.

הר"ן מתמודד כמובן, עם דברי הגמרא. כי הפשט הוא, לכאורה, שאליעזר ויונתן עשו דבר אסור. שהרי אמרה כל נחש שאינו כאליעזר אינו נחש, משמע שאליעזר עבד אברהם כן עשה נחש? אלא שהר"ן הסביר, כי יש לפרש את דבריה באופן הבא. המתכנן את צעדיו, על סמך פעולות שאין קשר בינן לצעדי ההמשך שלו, פועל בניגוד גמור למעשיהם של אליעזר ויונתן, ולכן זה אסור.

מעשה שהיה עם הרב מבריסק זכר צדיק לברכה, הרב יצחק זאב סלובייצי'ק (ידוע בכינויו הגרי"ז), שבצעירותו נקלע להתחבטות קשה, ולא ידע כיצד להחליט. בסופו של דבר, החליט לערוך בדיקה בספר, וכשפתח את החומש, נפל מבטו על הפסוק "תמים תהיה עם ה' א־לוהיך". הבין הרב מבריסק, כי אין לנסות ולהתחכם, אלא עליו להכריע על פי שקלול הגיוני של הנתונים.

7. האם יש בקבלת סימן, חיסרון

מעתה יש לברר, האם במקרה שאין בו איסור, כגון בבירור שערך אליעזר עבד אברהם, כששטח את תפילתו אל השמים, וביקש שיסייעו לו לדעת, מי האשה של יצחק, האם יש בזה חיסרון של "הסתלקות מאחריות"?

נראה, כי אין בזה חיסרון, כפי שביאר סבי זכר צדיק לברכה, הרב משה בוצ'קו, בספרו הגיוני משה על התורה פרשת חיי שרה. שם הסביר כי ניתן לסווג את המתחבטים, לשלשה סוגי אנשים. ואת הספיקות עצמן, שצריך להכריע בהן, לשלשה סוגים. יש סוג אנשים, המבקש לדעת בצורה מוחלטת, מה רצון השם, וגם כאשר הסימנים יראו את ההיפך הגמור מרצונו, ידבקו ברצונו. לעומתם יש אנשים, שתמיד אינם רוצים לדעת מה רצון השם, ואף אם השם יאמר להם מפורש את רצונו, לא

ישמעו. ויש כאלה שמשלבים, רוצים להסתמך על סימנים, אבל רוצים גם לדעת את רצון השם.

האיש המסמל את הסוג הראשון, המבקש לדעת תמיד מהו רצון השם, הוא אברהם אבינו. שרצה לדבוק ברצון השם, גם כאשר כל הסימנים כולם הראו את ההיפך הגמור, והורו כי עליו לחדול ולהימנע מן העקידה, הוא בכל זאת המשיך, ודבק במטרה ובעשייה, לקיום רצון השם.

חכמינו זכרונם לברכה מתארים את השטן, שקם וניסה לשכנע את אברהם בטענות שונות, שלא ללכת, כגון המובא במדרש תנחומא (פרשת וירא סימן כב):

> קָדְמוֹ הַשָּׂטָן בַּדֶּרֶךְ וְנִדְמֶה לוֹ כִּדְמוּת זָקֵן. אָמַר לוֹ: לְאָן אַתָּה הוֹלֵךְ? אָמַר לוֹ: לְהִתְפַּלֵּל. אָמַר לוֹ: וּמִי שֶׁהוֹלֵךְ לְהִתְפַּלֵּל, לָמָּה אֵשׁ וּמַאֲכֶלֶת בְּיָדוֹ וְעֵצִים עַל כְּתֵפוֹ? אָמַר לוֹ: שֶׁמָּא נִשְׁהֶה יוֹם אוֹ יוֹמַיִם, וְנִשְׁחַט וְנֹאפֶה וְנֹאכַל. אָמַר לוֹ: זָקֵן, לֹא שָׁם הָיִיתִי כְּשֶׁאָמַר לְךָ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא קַח נָא אֶת בִּנְךָ, וְזָקֵן כְּמוֹתְךָ יֵלֵךְ וְיאַבֵּד בֵּן שֶׁנִּתַּן לוֹ לְמֵאָה שָׁנָה? לֹא שָׁמַעְתָּ הַמָּשָׁל, מַה שֶּׁהָיָה בְיָדוֹ אִבְּדוֹ, וּמְבַקֵּשׁ מֵאֲחֵרִים. וְאִם תֹּאמַר יִהְיֶה לְךָ בֵּן אַחֵר, תִּשְׁמַע מִן הַמַּשְׂטִין, וּתְאַבֵּד נְשָׁמָה שֶׁתִּתְחַיֵּב עָלֶיהָ בַּדִּין. אָמַר לוֹ: לֹא מַשְׂטִין הָיָה, אֶלָּא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא יִתְבָּרַךְ הָיָה, לֹא אֶשְׁמַע מִמְּךָ.

עוד מובא שם בהמשך המדרש, שהשטן יצר מצג שווא, של נהר עמוק:

> וְכִי מֵאַחַר שֶׁהַדֶּרֶךְ קְרוֹבָה, לָמָּה נִתְעַכֵּב שְׁלֹשֶׁת יָמִים? כֵּיוָן שֶׁרָאָה (השטן) שֶׁלֹּא קִבְּלוּ מִמֶּנּוּ, הָלַךְ וְנַעֲשָׂה לִפְנֵיהֶם נָהָר גָּדוֹל. מִיָּד יָרַד אַבְרָהָם לְתוֹךְ הַמַּיִם וְהִגִּיעוּ עַד בִּרְכָּיו. אָמַר לִנְעָרָיו בּוֹאוּ אַחֲרַי, יְרֵדוּ אַחֲרָיו. כֵּיוָן שֶׁהִגִּיעוּ עַד חֲצִי הַנָּהָר, הִגִּיעוּ הַמַּיִם עַד צַוָּארוֹ. בְּאוֹתָהּ שָׁעָה תָּלָה אַבְרָהָם עֵינָיו לַשָּׁמַיִם, אָמַר לְפָנָיו: רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, בְּחַרְתָּנִי וְהוֹרֵתָנִי וְנִגְלֵיתָ לִי וְאָמַרְתָּ לִי, אֲנִי יָחִיד וְאַתָּה יָחִיד, עַל יָדְךָ יִוָּדַע שְׁמִי בְּעוֹלָמִי וְהַעֲלֵה יִצְחָק בִּנְךָ לְפָנַי לְעוֹלָה וְלֹא עִכַּבְתִּי. וַהֲרֵינִי עוֹסֵק

בְּצִוּוּיֶךָ, וְעַכְשָׁו בָּאוּ מַיִם עַד נָפֶשׁ. אִם אֲנִי אוֹ יִצְחָק בְּנִי טוֹבֵעַ, מִי יְקַיֵּם מַאֲמָרֶךָ. עַל מִי יִתְיַחֵד שְׁמֶךָ. אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, חַיֶּיךָ, שֶׁעַל יָדְךָ יִתְיַחֵד שְׁמִי בָּעוֹלָם. מִיָּד גָּעַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת הַמַּעְיָן וְיָבַשׁ הַנָּהָר וְעָמְדוּ בַּיַּבָּשָׁה.

הרי כי למרות שהסימנים כולם הראו לאברהם את ההיפך הגמור מרצון השם יתברך, ולכאורה, עליו לחדול מן העקידה, ולא לשחוט את יצחק. הוא בכל אופן, דבק במטרה, והמשיך לכיוון הר המוריה, כדי לשחוט את יצחק, ולקיים את רצון הבורא.

לעומתו, ישנם אנשים שאף פעם לא רוצים לשמוע לדבר השם, גם כאשר ברור מאד מה רצונו. כגון בלעם הרשע, שגם לאחר ששמע, כי השם פוקד עליו (במדבר כב, יב) "לא תלך עמהם", הוא ממאן לשמוע.

וַיֹּאמֶר אֱ־לֹהִים אֶל בִּלְעָם לֹא תֵלֵךְ עִמָּהֶם, לֹא תָאֹר אֶת הָעָם, כִּי בָרוּךְ הוּא.

כל כך חמורה היתה הפרת רצון השם, עד שנשלח מלאך מיוחד להפריע לו בדרכו, ככתוב (שם פסוק כב):

וַיִּחַר אַף אֱ־לֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא, וַיִּתְיַצַּב מַלְאַךְ ה' בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ.

סוג שלישי של אנשים הוא אלו, שרוצים אמנם לקיים את רצון השם, אבל מבקשים להישען גם על סימנים נוספים. אליעזר עבד אברהם, הוא הדוגמא לזה. אפשר למקם אותו בתָּווך. מצד אחד, ודאי רצה לקיים את רצון השם, אך יחד עם זאת, ביקש גם סימנים שיאששו את החלטתו.

עוד הוסיף וביאר סבי זצ"ל שם, כי יש שלש סוגי מציאויות או מעשים. יש מה שמוגדר בבירור כענין של עבירה ואיסור, ובמקרה זה אין כל ספק, ולא תועיל בדיקה בסימנים. כי אחר שהוכרע בהלכה כי הדבר מוגדר "עבירה", לא נותר כל מקום של ספק, וגם אם יוכיחו כל הסימנים בבירור, כי יש לעשות כן, עדיין צריך להימנע מזה. ובדיוק באופן הזה, צריך לנהוג גם כלפי מעשה מצוה. לא משנה כמה סימנים יוכיחו בבירור

כי צריך להימנע, ולא משנה בכמה עיכובים וקשיים נתקל האדם בדרכו אל המצווה, עדיין צריך לעשותה. אדרבה, אם נתקל האדם בקשיים בדרכו לקים מצווה, ניתן לראות בזה סימן של ניסיון מן השמים, כמה יתאמץ למען המצווה.

נמצא כי הדיון שלנו רלוונטי רק למעשים או עניינים המוגדרים "דברי רשות". אשר ברור מצד אחד, כי אינם מעשה מצוה. ממש כמו שברור, שאין זה דבר עבירה. למשל, אם איזו אשה יתחתן.

נשוב ונדגיש, כאשר מדובר במצוה, והאדם נתקל בקשיים מסוימים, לא יתכן לברר על ידי גורל, מה עליו לעשות. וברוח זו, כאשר מדובר במעשה שיש בו ריח של עבירה, לא יתכן שהאדם יברר בספר, כדי לבדוק, אם עליו לעשות כן. ואם יעשה האדם בדיקה כזו, אין זה אלא ניסיון לברוח מקבלת עול התורה, ורצון להכשיר דבר עבירה.

8. הלכה למעשה

כתב המחבר בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קעט סעיף א):

> **אין שואלים בחוזי בכוכבים ולא בגורלות. הגה: משום שנאמר תמים תהיה עם ה' א־להיך. וכל שכן דאסור לשאול בקוסמים ומנחשים ומכשפים.**

ושם בסעיף ג פירט המחבר רשימת דברים, שאין כל קשר בינם, להחלטתו על צעדיו הבאים. סימן כזה, מוגדר "ניחוש", ואסור לחלוטין:

> **האומר, פיתי נפלה מפי, או מקלי מְיָדִי, או בני קורא לי מֵאַחֲרַי, או שֶׂצְבִי הפסיקו בדרך, או שעבר נחש מִימִינוֹ או שועל מִשְּׂמֹאלוֹ, ולמי שארע לו אחד מאלו עושה ממנו ניחוש שלא לצאת לדרך או שלא להתחיל במלאכה. וכן המנחשים בחולדה ובעופות ובכוכבים. וכן האומר, אל תתחיל לִגְבּוֹת ממני, שחרית הוא, מוצאי שבת הוא, מוצאי ראש חודש הוא, וכן האומר, שחוט תרנגול שקרא כעורב, ותרנגולת זו שקראה כתרנגול, אסור וכו'.**

ושם בסעיף ד כתבו המחבר והרמ"א:

בית, תינוק, ואשה, אף על פי שאין ניחוש, יש סימן. הגה: אם הצליח אחר שלשה פעמים או לא (בית יוסף בשם רש"י) **. וכן מותר לומר לתינוק, פסוק לי פסוקך.**

כלומר, מותר לראות סימן בהצלחה או כישלון, שלאחר נישואי אשה, בניית בית, או לידת תינוק.
ממשיך הרמ"א:

יש אומרים דאדם מותר לו לעשות סימן בדבר שיבוא לעתיד, כמו שעשה אליעזר עבד אברהם או יהונתן (טור והר"ד קמחי), **ויש אוסרין** (רמב"ם וסמ"ג), וְהַהוֹלֵךְ בַּתֹּם וּבוֹטֵחַ בַּה', חֶסֶד יְסוֹבְבֶנּוּ (תהלים לב, י).

כלומר, יש שתי דעות אם מותר לעשות סימן לעתיד, כמו שעשו אליעזר ויונתן, או אסור. את סברת המתירים, ניתן להסביר כמו הר"ן, שמדובר בדברים הגיוניים. או כמו הראב"ד, שאינו מתכוון לסמוך על הסימנים. ושיטת האוסרים, היא בעיקר שיטת הרמב"ם. אבל דבר אחד ברור, הַהוֹלֵךְ בַּתֹּם וּבוֹטֵחַ בַּה', חֶסֶד יְסוֹבְבֶנּוּ.

9. דברי החיד"א

מתוך דברי השולחן ערוך, לא ברור כל כך מה הוא פסק הלכה למעשה. וזהו לכאורה ספק דאורייתא, של איסור ניחוש. כיצד איפה יש לנהוג?
נראה שאפשר להכריע על פי דברי החיד"א (שיורי ברכה יורה דעה סימן קעט סעיף ו) שהחיד"א כתב וזה לשונו:

כתב מהריק"ש... נראה לי דלכולי עלמא מותר לפתוח בתורה, לראות הפסוק העולה, כי היא חיינו. וכמו שמצינו ביאשיה, שעשה מעשה על שמצא ספר תורה גלול באותו פסוק, וכן עמא דבר, עכ"ל. והנה אמרו בילקוט שמעוני (משלי פרק כב, סימן תתקס) **אם בקשת ליטול עצה מן התורה, הוי נוטל. וכן בדוד הוא אומר בפיקודיך אשיחה עכ"ל. ומשמע**

דליטול עצה מן התורה, אפשר דבכלל הוי הא לפתוח בתורה, לראות פסוק המזדמן.

ומצאתי בקונטרים כתב יד להרב מהר"ר אליהו הכהן בעל שבט מוסר שכתב וזה לשונו, קבלתי מרבותי כשהיו רוצים לעשות איזה דבר, והיו מסופקים אם לעשותו אם לאו, היו נוטלים חומש או ארבעה ועשרים והיו פותחים אותו, ורואים בראש הדף מה פסוק היה מוצא, וכעין מה שמראה אותו הפסוק היו עושים, ונמצא שהיו מתייעצים עם התורה כדת מה לעשות, בכל ענייניהם. וזה עצמו רומז מאמרם ז"ל ליטול עצה מן התורה, דמורה היתר לעשות כך וכו'.

הרי שהכריע הרב חיד"א, כי מותר לפתוח פסוק בתורה, כי היא חיינו, ובה נתייעץ. והעושה כן, הרי הוא כביכול נוטל עיצה מן התורה, בכל ענייניו.

עם זאת, נראה שגם קבלת סימן כזה, תובעת מן האדם טהרת הלב מרובה. שהרי ראינו למעלה כי האמורא רבי יוחנן, ביקש לשמוע פסוק מפיו של התינוק, והלה אמר לו "שמואל מת", אף כי במציאות הוא כלל לא מת.

יתכן גם, שאדם יראה פסוק, ויפרש אותו באופן שגוי, ולא כפי שהקב"ה רצה שיבין.

10. סיכום

האדם הוא האחראי היחיד על צעדיו והחלטותיו, ואל לו להטיל את האחריות למעשיו על הפסוק שעלה בידו מן הספר. יתכן אולי שהפסוק העולה ביד יצביע על איזה אפיק או כיוון מסוים, ואולי ניתן לקבל מזה אינדיקציה, כלומר אות או רמז, על האופק הכללי. אך בשורה התחתונה, ההחלטה נתונה ביד האדם, והוא היחיד שאחראי על החלטתו. וכשבא להכריע, עליו לבטוח בהשם. והעושה כן, חסד יסובבנו.

סימן כ – סתימת דלת או חלון

1. שאלתו של הרב יעקב מלול
2. האיסור הנזכר בצוואת רבי יהודה החסיד
3. שיעור הנקב
4. האם נתקבלה צוואתו בעולם?
5. דעת הרב עובדיה יוסף
6. רוצה להרוס בית ולבנותו מחדש, האם עליו לחשוש?
7. האם יש כזה דבר שדים?
8. האם יש שדים בארץ ישראל?

ꕥ

9. תשובתי
10. מבוא
11. הראיה מבלעם
12. דעת הרמב"ם והחולקים עליו
13. דברי החתם סופר
14. ניסיון הסבר הצוואה
15. למעשה

ꕥ

1. שאלתו של הרב יעקב מלול

שאלני הרב יעקב מלול שליט"א, ר"מ בישיבתנו, לגבי סתימת חלון, אם יש לחשוש למה שכתב רבי יהודה החסיד בצוואתו, שלא לאטום חלון, או שניתן לסמוך על המקילים בכך. השקעה גדולה נלווית לשאלתו, בה הובאו בהרחבה, דברי הפוסקים לכאן ולכאן. ובפנותו אליי ביקש, שאכריע בשאלה, ואלו דבריו:

לכבוד מו"ר הרב שאול דוד בוצ'קו.

המנהג שלא לסתום דלת או חלון מובא בפוסקים רבים, וכעת הוא רלוונטי לגבי, באופן אישי. הנה מבקשים אנו לעבור בקרוב לקרוואן, בעזרת השי"ת. במהלך השיפוצים בקרוואן, נצרכו לאטום את חלון השירותים, חלון קטן של מטבח, וביקשו לאטום גם כניסה נוספת לבית (קיימת כניסה נפרדת).

ניסיתי לקבץ את שיטות הפוסקים שדנו בנושא, אך הנושא עדיין טעון ליבון והכרעה. על כן פונה אני אל כבוד הרב שיחי', ומבקשו שיואיל נא להכריע בדבר, ואודה לו על כך מאד.

2. האיסור הנזכר בצוואת רבי יהודה החסיד

כתב רבי יהודה החסיד בצוואתו (מהדורת מרגליות אות כ):

> **לא יסתום אדם חלון או פתח לגמרי, שלא יזיקו השדים, כי דרכן ליצאת בו, אלא ינקוב בו נקב.**

בטעם הדבר יש מי שביאר, שלכל שד יש פתח המיוחד לו, בו הוא יוצא ובא. ואם סותמים את הפתח המיוחד לו, הדבר מטריחו, ויש חשש שיזיק.

כך גם כתב רבי יהודה החסיד עצמו, בספר חסידים (מרגליות סימן אלף קמ"ו):

> **ולולא שבני אדם היו מגידים מה שרואים, היו רואים דברים הרבה, כמו הבהמות שאין מגידות. כי האתון ראתה מה שלא ראה בלעם. ולמה לא**

נטה המלאך לצד ימין או לשמאל או יפרח באויר שאמר (במדבר כב, לב) **'כי ירט הדרך לנגדי'. *אלא מכאן שסכנה לסתום חלונות ופתחים, לפי שמא נגוד לשדים שאין להם לעבור אלא באותו הדרך, ומטריח השדים במקום אחר***, **לכן 'ותלחץ [את] רגל בלעם אל הקיר'** (שם פסוק כה) **לעבור במקום הנגזר לו. ומנין שאין השדים יכולים לילך כי אם במקום הנגזר להם? כדאמר בפרק כל הבשר** (חולין קה, ב) **שהשד היה עומד תחת המרזב ושבר החביות, כי לא היה לו לזוז משם וכו'.**

פוסקים רבים נקטו את דברי רבי יהודה החסיד להלכה, כמפורט ברשימה הבאה: חיד"א (יוסף אומץ סימן לז), עיקרי הד"ט (הרב דניאל טירני, רבה של פירנצה סוף המאה ה–18, סימן ח' אות מ'), שיירי כנסת הגדולה (יורה דעה סימן קעט סעיף י), זבחי צדק (סימן קטז אות עח), בן איש חי (פרשת פנחס שנה שניה אות יז), כף החיים (סימן קטז אות קכב), שו"ת שבט הלוי (חלק ו ס"ס קיא), שו"ת שבט הקהתי (חלק ד ס"ס שכה), הרב ר"א מבעלזא (ספר טובו אהליך פ"ב סימן ו)[1], שו"ת מעשה ניסים (הכהן, ח"ה סימן נא, לדינא מחמיר), הרב עובדיה (לקמן) ועוד רבים אחרים.

המצדדים בדבריו להלכה, לא ציינו אם קיים חילוק בין ארץ ישראל, לארצות אחרות. רבים מהם אף החמירו (חיד"א, זבחי צדק, כף החיים ועוד) גם בכותל המפסיק בין בית לבית–הכנסת.

1. עוד פוסקים: ספר מעבר יבוק (שפתי צדיק פרק כו), ובספר קרה מקר"ה (איזמיר תר"ב, די"ד ע"ב) ובכנה"ג (יורה דעה סימן קעט), ומזמור לאסף (דקל"ט ע"ב), ועצי העולה (דס"ט ע"א). ובספר שלחן חי (לובלין תרצ"ג, די"ט ע"א) ובשו"ת תורת יקותיאל (קמא, סימן טו) כתבו, שהעולם נזהרין בזה מאד. וראה מש"כ בכיו"ב **הגרי"ח סופר** בספר "אור משה" (סימן א) מפי סו"ס.

3. שיעור הנקב

הפתרון המוצע בספר חסידים הוא, לנקוב נקב כלשהו. ובזבחי צדק ובכף החיים כתבו פתרון נוסף ודומה:

במדינתנו, כשסותמין פתח, מניחין שם קנה חלול, מעבר לעבר.

אלא שלמרות שכתב ספר חסידים "ינקוב בו נקב", לא פירט מה גודלו.

- הרב מבעלזא כתב (שם) שהנקב במקום בו היה החלון או הפתח צריך להיות בגודל אגרוף (והוסיף שניתן להכניס קופסה או משהו אחר בתוך הנקב, ואחר כך אפשר לסייד הקופסה מבחוץ. וסמך לזה ממשנה באהלות פרק יג משנה א, שפחות משיעור אגרוף נקרא סתום).
- בשו"ת חיים ביד (פלאג'י, סימן כה) כתב, שצריך לנקוב נקב קטן.
- בספר מילי דחסידותא (אות כג) כתב:

על כל פנים כנהוג שעל ידי שמניחים משהו פילוש בכותל הוי ליה כלא סתמו, כן הוא בפתח ההוא על ידי שיעור עובי כותל.

4. האם נתקבלה צוואתו בעולם?

התייחסתי עד כה באופן ספציפי, להוראה הנזכרת לעיל, לפיה יש להותיר נקב. כעת אציג באופן כללי את שני הצדדים, מחנה מול מחנה, האם אכן נתקבלה צוואתו, וקנתה אחיזה בקרב הציבור.

פוסקים רבים, ראשונים ואחרונים, סבורים שפשטה צוואתו בעולם, ויש לנהוג לפיה. דבריהם הובאו בשדי חמד ז"ל, במערכת ח, חתן וכלה. ר' חיים פלאג'י כתב (תוכחת חיים, במדבר דף ק אות ה):

אל תהא מיקל בצוואת רבינו יהודה החסיד זיע"א בשום צד, כי רוב שמתו בשנת תקצ"ב ובשנת תקצ"ז (היו מגיפות חולי רע בעירו איזמיר) **היו ממה שעברו על הצוואות.**

וכמו כן בספר פלא יועץ (סוף ערך צוואה). כיוצא בזה כתב החיד"א (יוסף אומץ ל"ז). ראה עוד דברי הרב אליהו חזן, אב בית דין אלכסנדריה (תעלומות לב, חלק א יורה דעה סימן יט דף כה עמוד א):

ובעיר הקדש ירושלים תובב"א נזהרים בזה הרבה, וגם ביתר ערי תוגרמה שמעתי שנזהרים הרבה ברוב צוואת רבי יהודה החסיד ז"ל, ורבים עברו ונענשו. ויש שאינם מקפידים ולא קפדי בהדייהו וכו', ומכל מקום לא נאמר זה אלא באתרא דידעין לה לצוואה זאת ומקפידין בה שבוודאי אם בא אדם להמלך אין מתירין לו אלא אדרבה ראוי להודיעו חומר הסכנה ושומר נפשו ירחק מלחבול בעצמו וכו'.

הרב יעקב עטלינגר, בעל ערוך לנר (בני ציון א סוף סימן קכד) כתב:

ספר חסידים רוב דבריו דברי קבלה, ובכמה מקומות מתנגדים לתלמוד, ואף על פי כן רבים חוששין להם, וגם הרבה פעמים הנסיון מעיד על דבריו, ולכן על פי דין התלמוד לא ידעתי חיוב, אבל אין בידי להשיב את דעת מי שלבו נוקפו שלא לחוש לדברי ספר חסידים, ובפרט דחמירא סכנתא מאיסורא.

ראה גם בספר אור משה (יעקב חיים סופר, נכד בעל ה"כף החיים", סימן א) שהאריך בזה. וראה בספר ברית כהונה (לרבי משה כלפון הכהן, אבן העזר, מערכת צ אות א) שכתב וזה לשונו:

צוואות רבי יהודה החסיד זיכרונו לברכה, אשר בראש ספר חסידים, יש הרבה אנשים שמקפידים ונזהרים כדבריו בעניין הזיווגים, ויש הרבה אנשים שאינם מקפידים בזה, אם מצד חסרון ידיעה או דסומכים על הסוברים דצוואותיו זכרונו לברכה אינם אלא לזרעו, ואנחנו דרכנו להקפיד ולהזהר כל כמה דאפשר. וכן ראיתי להרב חיד"א בספרו יוסף אומץ סימן ל"ז דמסיק 'ותני לחוש לצוואות רבי יהודה החסיד זכרונו לברכה.

מאידך, מצאנו פוסקים ורבנים אחרים לפיהם, לא התקבלו דברי צוואתו בעולם.

שו"ת בית דוד משאלוניקי (יורה דעה סימן נו) כתב, שצוואת רבי יהודה החסיד:

לא נתפשטה בעולם, ורוב העולם אין נזהרין בזה, אין כאן סכנה... הרי דכל דבר דדשו ביה רבים, אף על פי שהוא סכנה שומר פתאים ה', ועושין אותו לכתחילה.

הנודע ביהודה (תניינא, אבן העזר סימן עט) כתב שצוואת רבי יהודה החסיד אינה לכל העולם כי אם לזרעו אחריו (והוכיח כן ממה שדבריו סותרים הוראות רבות של הגמרא בענייני זיווג):

אבל האמת יורה דרכו כי החסיד לזרעו אחריו צוה לדורי דורות כי ראה ברוח הקדש שזרעו לא יצליח בזווגים כאלה, ובזה אינו סותר דברי התלמוד שהוא על הכלל, ודברי החסיד היא על הפרט, הא חדא.

ואם כן כמו שלעניין זה צוואתו היא לבניו בלבד, הוא הדין בכל ענייני הצוואה האחרים שכתב שהם לבניו בלבד. (ומנגד באחרונים הנזכרים לעיל שהבאנו משמע, שצוואה זו אינה רק לבניו).

יש מי שכתב[2] בשם הרב דב קוק:

השיבני מרנא הגר"ד קוק שליט"א, כי מי שאינו יודע מדבר זה, או שיודע ואינו חושש, יכול לסתום הפתח, וגם מן שמיא לא יקפידו עמו.

עוד אמר:

בענייני צוואת רבי יהודה החסיד נאמר מאי דאמרינן בפסחים קי עמוד ב 'כללא דמילתא, כל דקפיד קפדי בהדיה, ודלא קפיד לא קפדי בהדיה'. והגם דמסיים הש"ס התם, ומיהו למיחש מיבעי, ועיין שם

2. באתר עץ חיים.

ברשב"ם (ד"ה כל). **הני מילי בדברים הנאמרים בתלמוד, לא כן בצוואת רבי יהודה החסיד דמאן דלא קפיד לא צריך למיחש כלל.**

מפורסם מעשה על הדברי חיים מצאנז שציוה את נכדו מהר"ש מבאבוב לסגור חלון לגמרי, משום ענין מסויים, ורק אז הצליח להביא בנים לעולם. ראה "ארזי הלבנון" (עמוד קז). אך יש שכתבו שהוראת שעה הייתה.

בספר מילי דחסידותא (על צוואת רבי יהודה החסיד, אות כ') כתב שאם סוגר חלון זה ועושה באותו קיר חלון אחר כמותו, אין בזה חשש כלל. עוד כתב ש"אין חשש רק בפירוץ הפצימין, מה שאין כן כשיש היכר שסתמו רק לפי שעה אין חשש...". וראה בספר מבית הלוי (עמוד מד, אות ח ובהערה) בשם הרב וואזנר ששמע מהחזון איש שכל שאינו ממש כנידון הצוואה יש להקל, וכגון פתח אוורור וכיוצא בזה שאינו חלון ממש או דלת שפיר אפשר לסותמו. (ראה עוד שבט הלוי חלק ט סימן קסו, אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן קלג).

הרב בן ציון מוצפי כתב שהאיסור לסגור פתחים בחלון או דלת הוא רק לנוהגים על פי צוואת רבי יהודה החסיד[3].

הרב דב ליאור השיב לקולא באתר ישיבה[4].

5. דעת הרב עובדיה יוסף

בדעתו של הרב עובדיה מצאנו שני הפכים. בצעירותו, פסק בשו"ת יחוה דעת, וכן בשו"ת יביע אומר (חלק ב אבן העזר סימן ז), שאין להקפיד על צוואתו של רבי יהודה החסיד, כי לא נאמרו אלא לזרעו אחריו (ויש אומרים שאף הם בקושי הקפידו). ומאידך בשו"ת הליכות עולם (שכתב

3. באתר דורש ציון.

4. כך כתב שם: "בארץ, אני לא חושב שצריך לחשוש לדברים כאלה. לי לא ידוע שבהלכה מוזכר דבר כזה", ע"כ.

לעומת זאת, בהמשך המאמר כאן נראה, כי חלק מהפוסקים סבורים כי גם בארץ יש לחשוש לכך, ולא לאטום חלון.

מאוחר יותר) כתב לקיים את דברי רבי יהודה החסיד, לעניין איסור סתימת חלון או פתח.

אלו דבריו בשו"ת יחוה דעת חלק ג סימן עז:

> בכלל ישנם אחרונים רבים שסוברים שאין להקפיד כל כך להזהר בצוואותיו של רבי יהודה החסיד, שלא נאמרו צוואותיו אלא לזרעו אחריו, וכמו שכתבו בשו"ת נודע ביהודה תנינא (חלק אבן העזר סימן ע"ט), ובשו"ת דברי חיים מצאנז (חלק אבן העזר סימן ח').
>
> וכן כתב הגאון מליבאוויטש בשו"ת צמח צדק (חלק אבן העזר סימן קנ"ג) בשם הגאון בעל שב יעקב (סימן כ"ג), שכן קבל מגדולי הרבנים ע"ש. וכן כתב בשו"ת ערוגת הבושם (חלק יורה דעה סימן קי"ח).
>
> ובאמת שאף זרעו של רבי יהודה החסיד לא הקפידו לשמור צוואותיו, וכמו שכתב בשו"ת שם אריה (חלק יורה דעה סימן כ"ז), וזה תוכן דבריו: ושמעתי מהרב הגאון הישיש מהר"ר מרדכי מרגליות, אב ביד דין סטנאב, שקיבל מאבותיו כי באסיפת גדולי הדור שהיתה בדורו של המהרש"א, והיה גם המהרש"א בתוכם, היו מדברים אודות צוואות רבי יהודה החסיד, ועמד המהרש"א על רגליו ואמר, הנה בצוואות רבי יהודה החסיד כתוב, שלא יקרא איש מזרעו את בנו לא בשם יהודה ולא בשם שמואל, ואנא מזרעא דרבי יהודה החסיד קאתינא, שאני מבני בניו, וזה שמי שמואל, ושם אבי יהודה, והגאון המחבר שם אריה כתב למצוא טעם לכך, שאפשר שהצוואה לא היתה אלא לזרעו ממש, ולא לדורות הבאים אחריהם, והמהרש"א היה אחר הרבה דורות ואיפלג דרא וכו' וצריך עיון ע"כ.
>
> ועיין עוד בשו"ת שם אריה (חלק אבן העזר סימן לה - לו). ואמנם בספר זכר דוד (פרק עה, דף רג עמוד ב), הרעיש מאוד מצוואת רבי יהודה החסיד בנידוננו, שלא יתן סנדקאות של שני בניו לאדם אחד, עיין שם שהאריך בזה. אבל אין דבריו מוכרחים, שכבר ראינו לכמה מהאחרונים הנזכרים לעיל שלא חשו לזה כלל. ודלא קפיד לא קפדי בהדיה. (פסחים קט עמוד

ב). **וראה עוד בשו"ת קהלת יעקב מקרלין** (חלק אבן העזר סימן ד), **ובשו"ת אבן הראשה** (סימן יד), **ובשו"ת אפרקסתא דעניא** (סימן קסט).
בסיכום: אין לחוש כלל לשבת סנדק שתי פעמים או יותר אצל אנשים שונים, ומכל שכן אצל בניו וקרוביו. ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

לעומת זאת, **בהליכות עולם** (חלק ז עמוד רכא) חשש לדבריו:

מי שיש לו בביתו תנור וכיריים מחוברים לקרקע, לא יתוץ אותם כדי להשתמש במקומם. וכן לא יסתום חלון או פתח לגמרי, אלא יניח בהם חור כל שהוא, ולא תאונה אליו רעה.

ובפירוט ההלכה כתב:

כך כתב רבי יהודה החסיד וכן הובא בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א ובזבחי צדק ושכן מנהגם. ועיין בשו"ת בית דוד (חיו"ד סי' נו') **ד"ה ועוד, שכתב על נידון זה, ונראה שכיוון שצוואת רבי יהודה החסיד לא נתפשטה בעולם, ורוב העולם אינם נזהרים בזה, אין כאן סכנה, וכמו שכתוב בשבת** (קכט:), **כיוון דדשו בה רבים שומר פתאים ה'. עיין שם. אבל הגר"ח פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי** (חיו"ד סימן מב') **ד"ה גם מ"ש, כתב ע"ד הבית דוד הנ"ל, הנה הרב ז"ל דיבר במקומו, ברם כפי מה ששמענו וראינו בגבולינו הוא שנזהרים הרבה מאוד בדבר הזה, שלא יתוץ תנור וכיריים, ומי שלא נזהר מסתכן, והוא בדוק ומנוסה, ומי לא יחוש לנפשו במקום סכנה, ע"כ.**

6. רוצה להרוס ולבנות מחדש בית, האם עליו לחשוש לכך?

הרב חיים פלאג'י כתב על כך (שו"ת חיים ביד סימן כה):

...איברא שראיתי בסה"ח סימן תס"א שכתוב וז"ל יש דברים שהם כדרכי האמורי ואף על פי כן מותר כגון אדם ששיבר בית ישן ובונה בית

חדש באותו מקום או חדר, יש להדרים בבית להזהר שלא ישנו החדש מן הישן בפתחים ובחלונות אלא יכוונו לעשות בחדש כמו בישן, ולא ישנו. ואם לאו, יהא להם סכנה בחייהם מפני הממונים שדים או מלאכים והכל בספר הכבוד עכ"ל. הרי דאף על גב ששובר בית ישן ונפל הבנין על כל זאת קא מזהר שלא ישנו החלונות והפתחים מכמות שהיו בבנין הישן, והיה מקום לחלק בזה דשמא יש חילוק בין כשהאדם הורס הבנין הישן לעשותו מחדש, לנפל מאליו או נשרף ועדיין צריך עיון, וכיוצא בזה הוה עובדא... ונראה לעניות דעתי דאסור לעשות כן, דחמירא סכנתא מאיסורא, ובפירוש כתוב בצוואת רבי יהודה החסיד סימן כג' זה לשונו: "לא יסתום אדם חלון ופתח..." הרי דאיכא משום סכנה שיזיקו השדים שנסתם מקום שהיו נכנסים ויוצאים בו. וצריך לעשות נקב קטן וכן נהגו כשסותמים איזה פתח או חלון שמניחים נקב קטן והיינו כדי להיכנס ולצאת בו.

7. האם יש דבר כזה "שדים"?

בלי להיכנס להגדרה ולחקירה מדויקת ביחס לשאלה מהם ומיהם שדים, בפשטות, ההלכה מתייחסת לקיומם של שדים, ומוסכם בחז"ל שהם מציאות רוחנית בעלת יכולת להזיק. יש דיון הלכתי האם ניתן להשתמש בשדים (למשל: לשאול אותם שאלות, להשביע אותם, וכדומה). להלכה למעשה "הולך בתום ילך בטח", ולא יתעסק איתם כי יכול להיפגע מהם.

וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך וברמ"א (יורה דעה סימן קעט סעיף טז):

מעשה שדים, אסור. ויש מי שמתיר לישאל בהם על הגניבה. הגה: וכיוצא בזה. ועל ידי השבעה שמשביע אותם על ידי שמות, יש מתירין בכל ענין, מכל מקום רוב העוסקים בזה אינן נפטרים מהם בשלום, על

כן 'שומר נפשו ירחק מהם' (משלי כ"ב, ה)[5].

8. האם יש שדים בארץ ישראל?

בספר דברי יצחק (בשם הרב יצחק כדורי) שער השמירה סימן ב עמוד קסה, כתוב כך:

שאלה. האם יש שדים בארץ ישראל? תשובה לא! התבטלו הלכו כולם. שאלה. כתוב שבימי בין המצרים צריך להזהר לא ללכת בין החמה לצל משום שיש שד קטב מרירי, האם בזה הזמן בארץ ישראל גם כן צריך להזהר? תשובה. כן. שאלה. למה, הרי אין שדים בארץ ישראל? תשובה. צריך לחוש בכל זאת, גם בארץ יש לפעמים קצת, ואחר כך הם הולכים. שאלה. איפה יש קצת? תשובה. בשער שכם. שאלה. אדם שנמצא במקום שדים, מה יעשה כדי להינצל? תשובה. יאמר ויהי נועם וכו' ויושב בסתר עליון וכו'.

וכן הרב חתם סופר (חידושים לגיטין נה, ב) כתב שהשדים והמזיקים

5. מקורות נוספים לעיון שמהם מדובר על מציאות השדים: חגיגה טז, רמב"ן ויקרא יז ז, מורה נבוכים חלק א פ"ז, ברכות נה, ב, מהרש"א שם ד"ה אימא יטיבנו, ויקרא יז ז, אבן עזרא שם, ריקאנטי שם, מורה נבוכים חלק ג פרק מו, זוהר כרך א בראשית דף נה עמוד א, משנה באבות פרק ה משנה ו, מגן אבות לרשב"ץ שם, עבודת ישראל שם, תפארת ישראל שם, מרכבת המשנה שם, בראשית רבה פרשה ז סימן ה, מעשי ה' - מעשי בראשית פרק ב, מעילה יז, מהרש"א שם ע"ב, פתח עניים חלק ב מעילה יז, ב, גיטין סח. רמב"ם הלכות עבודה זרה פרק יא הלכה טז, רמב"ם פירוש המשנה עבודה זרה פרק ד הלכה ז, ביאור הגר"א יורה דעה קעט ס"ק יג, רמב"ן דברים פיק יח פסוקים יב-יג, שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תה, אברבנאל פרק יח פסוק י, שומר אמונים (הקדמון, לרב יוסף אירגאס) ויכוח ראשון יג עמוד יא, דרשות הר"ן הדרוש הרביעי, שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן רפג, עירובין מג, א, פסחים קי, א, או"ז עירובין קמז, טור-בית יוסף-שולחן ערוך יורה דעה קעט סעיף טז. תפארת ישראל בועז מסכת סנהדרין פרק ז אות ג, בן יהוידע סנהדרין פרק ח סז: ד"ה "שם ע"ב שמכחישים", שיחות לספר בראשית, הרב אביגדור נבנצל, שיחה ב, פרשת בראשית עמוד כז - כח. שולחן ערוך אורח חיים סימן תקנא סעיף יח.

המבעיתים את האדם נמצאים רק בחוץ לארץ, לא כן בארץ ישראל דלא נמצאים, זה לשונו:

"אר"י מאי דכתיב אשרי אדם מפחד תמיד ראשי תיבות אמ"ת דבדברי תורה שנקרא אמת אשריו שמפחד תמיד שלא ישכח כמו שכתוב תוס' ודמייתי תוס' פחדו בציון נראה דוקא בציון דכתיב לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי וליכא שם מזיקים ושדים המבעיתים את האדם על כן פחדו רק חטאים, אבל בחוץ לארץ אמרינן פרק קמא דמגילה האי מאן דמיבעת מזלי' חזי." (ראה עוד כנסת יחזקאל לרב יחזקאל עזרא רחמים מערכת שדים).

ר' חיים סופר (כנסת יעקב סימן לט עמוד קכד) חלק על כך, ולדעתו, יש שדים גם בארץ ישראל, וזה לשונו:

...מה שהביא שם רבינו ז"ל ששדים אין נמצאים אלא רק בבבל וכו', תמהני שהרי בש"ס מבואר בכמה מקומות שאף בארץ ישראל היו מצויים, דעיין מגילה ג' א', וכן הוא בסנהדרין מ"ד סע"א, דהקשו איך יהושע בן נון אמר שלום בלילה למלאך ה', ולא חש שאולי הוא שד עיין שם, וכן עיין ירושלמי שלהי פאה דרבי חיננא בר פפא היה מחלק צדקה בלילה ופגע בו רביהון דרוחייא עיין שם, והרי ר"ח בר פפא היה אמורא דארץ ישראל..."

עיין עוד שם שהביא עוד הרבה מקורות וראיות. עיין עוד בספר הדר יעקב חלק ו (סימן א עמוד כד בהערה).

הרב יקותיאל אוהב ציון כתב:

מכל מקום אכתי יש לומר, דלא שכיחי כולי האי וכמו שכתב הגר"י כדורי, וגם יש לומר דדורות קדומים שאני, וככל שנתאחרו הזמנים מעמיא עמיא ואזלא גבורת השדים, וכעין הידוע בכמה מילי שירד הכח, כי זה לעומת זה עשה ה', ובזמן שהקדושה היתה גדולה מאד,

לעומתה גם כחות טומאה היו גדולים. וכעין זה מבואר בלשון הגרי״ח מבבל זיע״א בספר בן יהוידע (פסחים קט ע״ב, ד״ה לא)[6].

9. תשובתי

בס״ד
כוכב יעקב יא מנחם אב תשפב
לכבוד הרב יעקב מלול שליט״א

10. מבוא

פנית אלי ברוב ענוותנותך, להכריע בשאלה, אם מותר לסתום חלון ודלת שאינם נצרכים, או שיש לחשוש לצוואת רבי יהודה החסיד, שאוסר זאת, משום חשש סכנה. פירטת בבקיאות רבה ובצורה מסודרת מאד, את דעות הפוסקים בעניין זה. מאלה הסוברים שעלינו לחשוש לדברים האלה, עד אלה השוללים לגמרי את החשש. הבאת גם דעות לפיהם אין בכלל שדים, ודעות שיש שדים, אך לא בארץ ישראל, ויש הסוברים שהם קיימים אף בארץישראל. עוד ציינת בדבריך, שיש דעות אם רבי יהודה החסיד כתב את צוואתו רק עבור צאצאיו, ואולי אף רק לצאצאיו הישירים, ולא לכל הדורות אחריו. וכנגדם ציינת רבים, הרואים בצוואתו חובה על כולם ובכל מקום, וביקשת ממני להכריע בין הדעות הללו.

את דעתי כבר הבעתי באוזניך, והשבתי לך שאין לחשוש כלל, והלכה ככל הפוסקים שפסקו שאין בכך חשש.

בשורות הבאות אסביר, מדוע אני חד משמעי בזה:

11. הראיה מבלעם

בדברי רבי יהודה החסיד מבואר, שכיון שהשדים רגילים לעבור במקום מסוים, הם יכעסו ויזיקו, אם המעבר ייסתם בפניהם. ולמד זאת מהמלאך שמנע את המעבר מבלעם, ואם היתה האתון מתעקשת לעבור – היו

6. בכתובת הבאה –https://katzr.net/baadcc.

חייה וחיי בלעם בסכנה.

טרם אתייחס ואסביר את דברי רבי יהודה החסיד, ומדוע הסיק את מסקנתו הנזכרת לעיל, אציג בפניך את דעת התורה בנושאים אלה.

בסיפור של בלעם ואתונו, לימדה אותנו תורתנו הקדושה, על חובתנו הגדולה להאמין רק בהשם יתברך, ולא בשום כוח אחר. קם בלעם ויצא לדרך כדי לקלל את עם ישראל, והקדוש ברוך הוא שלח מלאך כדי להפריע לו, ככתוב (במדבר כב, כב): "וַיִּחַר אַף אֱ־לֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא, וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ ה' בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ". המלאך עצמו גם אמר לבלעם (במדבר כב, לב) "הִנֵּה אָנֹכִי יָצָאתִי לְשָׂטָן, כִּי יָרַט הַדֶּרֶךְ לְנֶגְדִּי". כלומר, לא מרצונו החופשי עשה המלאך את עצמו לשטן, בעיכוב בלעם, אלא הקדוש ברוך הוא שלחו, כפי שאמר ה' "לא תלך עמהם, לא תאור את העם כי ברוך הוא" (שם פסוק יב). ובכלל, הפרשיה כולה מלמדת, שיש להאמין רק בהשם יתברך, ולא בבלעם ובקסמיו. ומשום שאין כח להשפיע על מהלכים, בדרך של כישוף.

אברהם אבינו ראה מטרה עליונה בביטולם של אמונות אלה, כמו שהאריך הרמב"ם להסביר בהלכות עבודת כוכבים (פרק א הלכות א–ג), ונצטט מספר משפטים:

> בִּימֵי אֱנוֹשׁ טָעוּ בְּנֵי הָאָדָם טָעוּת גָּדוֹל וכו' הִתְחִילוּ לִבְנוֹת לַכּוֹכָבִים הֵיכָלוֹת וּלְהַקְרִיב לָהֶן קָרְבָּנוֹת וּלְשַׁבְּחָם וּלְפָאֲרָם בִּדְבָרִים וּלְהִשְׁתַּחֲוֹות לְמוּלָם וכו' וְהִתְחִילוּ כּוֹזְבִים אֲחֵרִים לַעֲמֹד וְלוֹמַר שֶׁהַכּוֹכָב עַצְמוֹ אוֹ הַגַּלְגַּל אוֹ הַמַּלְאָךְ דִּבֵּר עִמָּהֶם וְאָמַר לָהֶם עִבְדוּנִי בְּכָךְ וְכָךְ וכו' וְעַל דֶּרֶךְ זֶה הָיָה הָעוֹלָם הוֹלֵךְ וּמִתְגַּלְגֵּל עַד שֶׁנּוֹלַד... אַבְרָהָם אָבִינוּ וכו' שֶׁהִשִּׂיג דֶּרֶךְ הָאֱמֶת וכו' הִתְחִיל לְהָשִׁיב תְּשׁוּבוֹת וכו' וְלוֹמַר שֶׁאֵין זוֹ דֶּרֶךְ הָאֱמֶת שֶׁאַתֶּם הוֹלְכִים בָּהּ וְשִׁבֵּר הַצְּלָמִים וְהִתְחִיל לְהוֹדִיעַ לָעָם שֶׁאֵין רָאוּי לַעֲבֹד אֶלָּא לֵאֱ־לֹהַּ הָעוֹלָם.

הרמב"ן בפירושו על התורה (סוף פרשת בא) אף הוא התבטא ואמר

כעין דברי הרמב"ם הנזכרים לעיל, ותמצת את דעתו במשפט:

אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו.

ניתן למצוא בתורתנו הקדושה הוראות רבות, שכולם מתמקדים בכך, שרק קיום מצוות הא־ל יביא לנו ברכה והצלחה. ואם נפר את רצונו, ישיגונו עונשים והפסדים.

אין אף אחד בעולם שיכול להועיל לנו מלבדו יתברך, לכן רק אליו נתפלל, ורק ממנו נחשוש ונירא מאוד, שלא לסטות ימין ושמאל, מהוראות תורתנו הקדושה.

היכן פקדה עלינו התורה לחשוש מפני שדים?! להיפך, היא מזהירה לבל נחשוש מפניהם, ככתוב (ויקרא יז, ז):

וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם.

השעירים הנזכרים הם השדים. ונצטווינו שלא לפחד משום גורם בעולם מלבד השם יתברך, כמו שכתב רמב"ן שם וזה לשונו:

כי כל מבקש אותם ומאמין בהם הוא זונה מתחת א־להיו, שיחשוב כי יש מי שמטיב או ירע, חוץ מהשם הנכבד והנורא, ע"כ.

ארון הברית אף הוא נשבה כדי להבהיר זאת (שמואל א פרק ד). היה זה במשכן שילה, עת שימש עֵלִי ככהן גדול, ובאו פלשתים להילחם בישראל שוב ושוב ולאחר מלחמה בה נהרגו ארבעת אלפים איש מישראל, לא היטיבו ישראל את מעשיהם, ולא ביקשו ישועה מאת ה', אלא החליטו זקני ישראל, להוציא את ארון הברית מקדש הקדשים, ולהביאו למחנה ישראל, כסגולה שתסייע לנצח את הפלשתים. אלא שתקוותם נכזבה, ובמקום ניצחון מרשים, נחלו תבוסה גדולה. שלושים אלף חללים נפלו מקרב היהודים, בינם, בני עלי. וכאילו לא די בכך, שבו הפלשתים גם את ארון הקודש.

נפילת הארון בשבי באה ללמד שהשם יתברך הוא היחיד הקובע ומחליט מה יקרה לאדם. וגם אם יצא אדם לדרך ובידו החפץ היקר

והקדוש ביותר לישראל, המונח במקום הקדוש ביותר, גם זה לא יסייע בעדו להצליח. רק קיום רצון הבורא, הוא שגורר בעקבותיו הצלחה או כשלון. לכן למרות שהיה ארון ברית השם במלחמה, נחלו הפסד צורב כזה. כי לא הארון הוא שמיטיב, אלא קיום רצון הבורא, כמצווה עלינו בתורה המונחת בארון[7].

גם מצוות הידועות כסגולה, לא הן שמטיבות לאדם, אלא הנעתו לשיפור מעשיו, הוא המסייע לו. מצוות המזוזה לדוגמה, ידועה ככזו המעניקה לאדם שמירה, וכפי שכתב זוהר הקדוש (ואתחנן דף רסו, עמוד ב, נצטט את תרגומו):

הָאָדָם הַזֶּה הַמֵּשִׂים רוֹשֶׁם קָדוֹשׁ לְבֵיתוֹ בְּדִבְרֵי שֵׁם הָעֶלְיוֹן דְּהַיְנוּ הַמְּזוּזָה, הוּא מְשׁוּמָּר מִכֹּל.

אין כוונתם של חכמינו לומר, שיש במזוזה כח סגולי כלשהו ששומר על האדם. אלא שמעשיו של האדם, משתפרים לטובה בעקבות המזוזה, כפי שהסביר הרמב"ם:

חַיָּב אָדָם לְהִזָּהֵר בִּמְזוּזָה מִפְּנֵי שֶׁהִיא חוֹבַת הַכֹּל תָּמִיד, וְכָל זְמַן שֶׁיִּכָּנֵס וְיֵצֵא יִפְגַּע בְּיִחוּד הַשֵּׁם שְׁמוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, וְיִזְכֹּר אַהֲבָתוֹ, וְיָעוֹר מִשְּׁנָתוֹ וְשִׁגְיוֹתָיו בְּהַבְלֵי הַזְּמַן. וְיֵדַע שֶׁאֵין דָּבָר הָעוֹמֵד לְעוֹלָם וּלְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים אֶלָּא יְדִיעַת צוּר הָעוֹלָם, וּמִיָּד הוּא חוֹזֵר לְדַעְתּוֹ וְהוֹלֵךְ בְּדַרְכֵי מֵישָׁרִים. אָמְרוּ חֲכָמִים הָרִאשׁוֹנִים כָּל מִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ תְּפִלִּין בְּרֹאשׁוֹ וּבִזְרוֹעוֹ וְצִיצִית בְּבִגְדּוֹ וּמְזוּזָה בְּפִתְחוֹ, מָחְזָק הוּא שֶׁלֹּא יֶחֱטָא שֶׁהֲרֵי יֵשׁ לוֹ מַזְכִּירִין רַבִּים, וְהֵן הֵם הַמַּלְאָכִים שֶׁמַּצִּילִין אוֹתוֹ מִלַּחֲטֹא, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים לד, ח) **'חֹנֶה מַלְאַךְ ה' סָבִיב לִירֵאָיו וַיְחַלְּצֵם'** (רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק ו הלכה יג).

הרי שהליכה בדרכי מישרים היא התולדה או התוצאה של מצוות

7. ככתוב בפסוק (דברים לא, כו) "לָקֹחַ אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית ה'".

המזוזה. ומפאת הטבת מעשיו, מעניק לו הקדוש ברוך הוא שמירה עילאית.

אחר כל האמור מובן ממילא, כי הבוחר להאמין בכוחם של השדים להזיק (אם יכעסו עליו על איטום מעברם), נוקט באמונה טפלה. ובינה לבין השגחה אלוקית, אין ולא דבר.

12. דעת הרמב"ם והחולקים עליו

לדעת הרמב"ם, האוחזים באמונות טפלות אלה, עוברים על איסור עבודה זרה, כמו שכתב בפירוש:

> **ממה שראוי שתדעהו, שהפילוסופים השלמים אינם מאמינים בטליסמאות (=קמיעות), אלא צוחקים מהם ומאלה החושבים שיש להן השפעה. וביאור זה יארך, ואמנם אמרתי זאת לפי שאני יודע שרוב בני האדם ואולי כולם מרומים בהם תרמית גדולה מאד, ובהרבה דברים מסוגם, ויחשבום דברים אמיתיים, ואינם כך.**
>
> **עד שהטובים החסידים מאנשי תורתנו חושבים שהם דברים אמיתיים, אלא שהם אסורים בגלל התורה בלבד, ולא ידעו שהם דברים בטלים כוזבים, שהזהירה מהם התורה, כמו שהזהירה מהשקר.**
>
> **והם דברים שזכו לפרסום רב אצל האומות, ושורש זה, הצאבה, והם העמים אשר יצא אברהם אבינו מכללם, וחלק על דעותיהם הנפסדות במה שאצר ה' בליבו מן החכמה, והיו מגדלים את הכוכבים ומייחסים להם פעולות שאינן להם, והם אשר יסדו את גזירת הכוכבים והכישוף והלחשים והורדת הרוחניות ושיחות הכוכבים והשדים והקסם והניחוש לכל ריבוי מיניהם, ודרישת המתים, והרבה מאלה הענינים אשר שלפה התורה האמיתית חרבה עליהם וכרתה אותם, והם שורש עבודה זרה וענפה** (פירוש המשנה לרמב"ם מסכת עבודה זרה פרק ד משנה ז).

כך הזהיר גם בהלכות עבודה זרה (פרק יא הלכה טז):

> ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, ונאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו'. כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה, אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת, ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה, אינם דברי חכמה, אלא תהו והבל, שנמשכו בהן חסרי הדעת, ונטשו כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהיה עם ה' א־להיך.

כאן ודאי תשאל אותי, הלוא לעיל פורטה רשימת גדולי עולם וצדיקים, שכן חששו מכעס השדים, ונקטו בצוואת רבי יהודה החסיד להלכה. והגאון מוילנא אף תקף את הרמב"ם, וזה לשונו:

> ואף על פי כו'. הרמב"ם ,וכן כתב בפירוש המשנה לפרק ד דעבודת כוכבים. אבל כל הבאים אחריו חלקו עליו, שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמרא. והוא נמשך אחר הפלוסופיא הארורה, ולכן כתב שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות - הכל הוא שקר. אבל כבר הכו אותו על קדקדו, שהרי מצינו הרבה מעשיות בגמרא על פי שמות ... (באור הגר"א יורה דעה סימן קעט ס"ק יג).

תשובתי: אני תוהה כיצד כתב כך הגר"א על הרמב"ם. הרי על הרמב"ם המליצו ואמרו "ממשה עד משה לא קם כמשה". אמרה שבאה לבטא את הערך הרב לו זכה הרמב"ם, על היותו הגדול בכל תולדות ישראל, מאז חתימת התלמוד. הן בהלכה, הן בפרשנות, והן באמונה. לכן

אני תוהה כיצד ניתן לומר עליו שהושפע מהפילוסופיה, בעוד הוא נלחם בכל כוחו נגד עבודה זרה, ובכל הסילופים שעיוותו אנשי הפילוסופיה.

ואף כי בדבריו מצינו לפעמים שקיבל חלק מדברי הפילוסופים, הרי לא עשה זאת משום אמונתו בפילוסופיה, אלא משום שהפילוסוף אמר דבר התואם את דברי התורה, וכבר אמרו חכמנו זכרונם לברכה במדרש (איכה רבה ב, יג) אִם יֹאמַר לְךָ אָדָם יֵשׁ חָכְמָה בַּגּוֹיִם, תַּאֲמֵן.

אין בדברי הרמב"ם סתירה למה שמצינו, פעמים רבות, בדברי הגמרא, ענייני שדים וקמיעות וכדומה. כי כל אלה הדברים (כפי שהסביר הרמב"ם עצמו, בהקדמה לפרק חלק), טומנים בחובם רעיונות ומשלים פנימיים, ויש להסביר כל מקרה לגופו[8].

אחר ששפתי הרמב"ם ברור מיללו, כי אין ביכולתם של השדים לעשות דבר מבלי גזירת עליון, נראה לי בלתי אפשרי לקבל הן את דעתו, והן את דעת הסוברים שיש להם כח כלשהו, על דעת עצמם. ולי ברור, שהצדק עם הרמב"ם, ולא עם החולקים עליו.

הרוצה לחשוש - יחשוש, אבל אני חושש יותר לעבור על האמונה ב"שמע ישראל ה' א־לוהינו ה' אחד", שהכוונה שהוא המלך בעולם, והוא השליט היחיד. ואף כי ברא הקדוש ברוך הוא כוחות של טבע בעולם, ועל כן אנו מקימים בניינים ועוסקים בחקלאות וברפואה. הרי אין לנו שום עסק בכוחות על טבעיים, שמנוהלים, כביכול, על ידי כוחות רוחניים עצמאיים. חלילה לחשוב כך.

8. וזה לשונו שם: שדבריהם יש לו נגלה ונסתר, וכי הם, בכל מה שאומרים מן הדברים הנמנעים, דברו בהם בדרך חידה ומשל, כי הוא זה דרך החכמים הגדולים וכו'. ואם אתה וכו' כשתראה דבר מדבריהם, שהדעת מרחיק אותו, תעמוד ותתבונן בו, ודע שהוא חידה ומשל. ותשכב עשוק הלב, וטירוד הרעיון בחבורו ובסברתו ותחשוב למצוא כוונת השכל ואמונת היושר.

13. דברי החתם סופר

החתם סופר כתב גם הוא ברוח זו, על דברים דומים, שאינם מצוואת רבי יהודה החסיד:

שלום לידידי הרבני המופלא מהו' יואל נ"י.

על דבר מה שנמצא כתוב בספר באר היטב ליורה דעה סימן קע"ט בשם צוואת ר"י חסיד שיש סכנה לבונה אבנים וגם לבונה בית במקום שלא היה שם בית מעולם ואמרי אינשי להניח בהבית תרנגול זכר ונקבה ולשוחטם שם ונדמה למעלתו כדרכי האמורי ואני אומר החוששים לדברים אלו שנאמרו משמו של הגאון ז"ל דימו שאם יניחו שם זמן מה זוג תרנגולים חיים הנקראים גבר ה"ל הגברים האלו הדיורים הראשונים שבבית ובשחיטתם היינו מיתתם ובזה כבר מתו הדיורים הראשונים שבבית והמה פדיון נפש בעלי הבית דוגמת הכפרות שנוהגים אבל טוב יותר שלא לחוש לדברים האלו וכיוצא בהם כלל דברים שלא הוזכרו בש"ס ופוסקים ולא ר"י חסיד חתום עלי' וכדמוכח ממה שכתב בעצמו בס"ח סימן תס"א.

ואולי בבונה בית אבנים שלא לצורך להרחיב לו משכנות בחוץ לארץ ולהתייאש מן הגאולה בכיוצא באלו הרי בנינו סכנה ואינם מצוה להגן והוא הדין נמי המרחיב דעתו לבנות במקום שלא היה שם בית כדי להוסיף ישיבת חוץ לארץ דידיעת ההפכים א' כי היכי דאיכא מצוה בארץ ישראל בבתים טפי מדקלי משום ישוב ארץ ישראל... ומינה גאולתינו העתידה שנסתם קיצה וכל יומא זמנה הוא נתבונן מזקינינו שלא לבנות בתים ולנטוע כרמים כנ"ל אך כל זה לבנות ללא צורך אבל צרכינו מרובים וישיבתינו מצער והגלות ארוך עלינו נראה דאין להקפיד בכיוצא בזה וטוב שיחנך הבית בתורה ובתפלה זמן מה, כי היא חיינו ואורך ימינו (שו"ת חתם סופר חלק ב – יורה דעה סימן קלח).

14. ניסיון הסבר הצוואה

עתה אתייחס לגופם של דברי רבי יהודה החסיד.

הנה אחר שנתבאר, כי התורה מורה שלא לחשוש מן השדים, ולכמה מן הראשונים יש בכך איסור מן התורה, חובה עלינו להסביר כיצד ומדוע בכל אופן, הורה רבי יהודה החסיד הוראות שונות, הסותרות לכאורה את רוח התורה.

כדי להסביר זאת בדרך המתקבלת על השכל, ושאינה סותרת את אמונתנו בו יתברך, השתדלתי פעם, לעיין בנושאים מעין אלה, וזה אשר העליתי.

ידועה הוראתו של רבי יהודה החסיד, להימנע ולא לשאת אשה ששמה כשם אמו. נראה שהוראתו באה לבטא רעיון פנימי, שכל מטרתו להתאים את נישואי האדם, לרצון התורה. הנה אמר הכתוב (בראשית ב, כד) "עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ, וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ". הווי אומר, אשתו של אדם צריכה להיות שונה מאמו, ואל לו לאדם לחפש אשה שתהווה כעין תחליף של האם.

תכונות האדם, מתבטאות פעמים רבות, בשמו. כמו שאמרו חכמינו במדרש (תנחומא האזינו פרשה ז):

> **לְעוֹלָם יִבְדֹּק אָדָם בַּשֵּׁמוֹת לִקְרֹא לִבְנוֹ, הָרָאוּי לִהְיוֹת צַדִּיק. כִּי לִפְעָמִים הַשֵּׁם גּוֹרֵם[9] טוֹב אוֹ גּוֹרֵם רָע וכו'.**

והואיל ושם האדם מעיד על תכונה מרכזית שיכולה להיות גם באם וגם ברעיה, על כן ייעץ רבי יהודה החסיד לילדיו, שלא ללכת בדרך זו.

יש לבאר באופן דומה גם את הוראתו, להימנע ולא לכבד אדם אחד, כסנדק, שני פעמים[10]. נראה שיש בכך חכמה גדולה, כי זכות גדולה היא

---

9. ראה גם בגמרא (ברכות ז, ב) "מנלן דשמא קא גרים וכו' אשר שם שמות בארץ".

10. ראה רמ"א (יורה דעה סימן רסה סעיף יא), נוֹהֲגִין שֶׁלֹּא לִתֵּן שְׁנֵי יְלָדִים לְבַעַל בְּרִית אֶחָד. ובביאור הגר"א שם כתב כי מקור מנהג זה הוא בדברי צוואת רבי יהודה החסיד.

לשבת כסנדק. על כן יש חשש, שגדול המשפחה יבקש זאת לעצמו בכל פעם. לכן הורה רבי יהודה החסיד בצוואתו, לתת את סנדקאות הילד השני, לאדם אחר. הוראה כזו, תעניק פתרון לכל משפחה. כי גם אם אחד הסבים חכם גדול, והשני אדם פשוט - שניהם יקבלו סנדקאות, ולא תתפתח מחלוקת או שנאה.

חשבתי להסביר ברוח זו גם את ההוראה, עליה נסוב מאמר זה, שלא לאטום דלת או חלון באופן מוחלט. ההסבר לכך הוא, שיש בחלון או בדלת, כל עוד הם פתוחים, סמל לפתיחות וחיבור בין הבית אל העולם בחוץ. האיטום לעומת זאת, מסמל סתימה ופירוד. וכיון שיש באיטום החלון סמל של הסתגרות, דומה האוטם כמסרב כביכול, לכל קשר, עם העולם החיצון[11].

יש בכך פגם, כיון שאם לא יאזין לקולות העולים מאנשים הסובבים אותו, לא יוכל להיטיב את דרכיו. זו הראיה שביקש רבי יהודה החסיד להוכיח מאתונו של בלעם, שנתקעה בדרכה. היה זה בלעם הרשע, שאטם את חדרי לבו לחלוטין, ומיאן לשמוע בקול הקדוש ברוך הוא, שציוה עליו מפורשות להימנע ולא לקלל, ככתוב (במדבר כב, יב) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לֹא תֵלֵךְ עִמָּהֶם, לֹא תָאֹר אֶת הָעָם כִּי בָרוּךְ הוּא. וכיון שבכל זאת הלך, נגד ציוויו המפורש של הקדוש ברוך הוא, נשלח המלאך

11. וראה מה שכתב הראי"ה בעין איה (ברכות אות קכד) וזה לשונו, התפילה היא אמנם עבודה מתיחדת בנפש המתפלל, אבל התנאי ההכרחי להשלמתה שתפעול על המתפלל, הוא ידיעתו השלמה בערכו אל כל העולם החיצון, אז יפעול שלימות נאה על עצמו וזולתו. אבל מי שההתייחדות בעבודתו המיוחדת תביאהו להיפרד מכל יחש העולם החיצוני, לא יבא לתכלית שלימות התפילה, שהיא צריכה להחיות את האדם להיות מוכן לפעול ולהתפעל בצדק ויושר על פי רוח ה' שתעוררהו.

על כן אל יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות, שאפשרות הראיה אל העולם החיצוני תעוררהו על חובתו אל העולם כולו, שהוא חי בו. אמנם השימוש של העולם החיצוני צריך שיעלה לצד ההכשר של האושר האמיתי שהוא השלום הכללי, והידיעה האמתית שזאת היא מטרת ירושלים, שממנה יצא דבר ה', על כן (דניאל ו, יא) "וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם".

להפריע לאתון, עד ש'ותלחץ את רגל בלעם אל הקיר' (שם פסוק כה), כדי לחדור אל תוך לבו, ואולי אז, ישמע את הוראת השם יתברך.

לא הייתי נזקק להסביר רעיונות אלה, לולי קיימים מנהגים כאלה, במקומות שהם קיימים. אבל החשש מפני איטום החלון אינו הלכה, ולכן לא הובא בגמרא ובשולחן ערוך. מלבד זאת, הורונו פוסקים רבים להתרחק מעולם זה של אמונות טפלות בשדים, ומכל הדומים להם. מה גם, שאם אוחזים ברעיונות אלה ומאמינים בהם כפשוטם, יש חשש גדול של אמונה בשתי רשויות חלילה.

15. למעשה

עלינו לקבל את דעת הפוסקים השוללים מנהג זה, כפי שציינת לעיל, בינם המחבר והרמ"א שלא הביאו מנהג זה, למרות היכרותם את רבי יהודה החסיד, ודבריו בספר חסידים. ואף שיש פוסקים הסבורים אחרת, עלינו להשתדל בהסברת הרעיון בכל מנהג. אך כאמור, איני יכול להאמין בשני צדדים הפוכים ומנוגדים כל כך. מצד אחד, קיימים כביכול שדים מזיקים, וניתן לשמור את עצמנו מן ההיזק. ומצד שני, אין שדים בעלי כוח עצמי. עלינו להחליט ולבחור, באיזה צד אנו מאמינים. וברור שאנו בוחרים בצו האלוקי תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱ־לֹהֶיךָ, כי בכך אנו פוסעים בשביל אותו התוו בפנינו אברהם אבינו וכל הנביאים כולם, שדיברו והוכיחו אותנו, ללכת בדרכי השם הטובים, ולהתרחק כמה שאפשר, מאמונות שאינם בבסיס היהדות.

למעשה - מותר לאטום דלת או חלון, שאין בהם עוד צורך.

אאחל מכל הלב, אשר ביתך, בית של תורה וחסד, ימשיך להיות פתוח לרווחה. ובכך תקיים גם את רצון התורה, וגם את האור הטמון בצוואת רבי יהודה החסיד. ולא תיכנס חלילה, לחשש איסור חמור, של אמונה בשתי רשויות.

בהוקרה רבה

שאול דוד

על כך השיב לי הרב יעקב מלול שליט"א:

לכבוד מורי ורבי, ראש הישיבה, הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א.

קראתי היום בבוקר את התשובה, ושימח אותי מאוד לראות את ההסתכלות של הרב בנושא, באופן מלא ומפורט.

תודה רבה על התשובה, וכמובן על ההכרעה בנושא, כי אין שמחה כהתרת הספיקות.

יזכה הרב להגדיל תורה ולהאדירה, ונזכה ללמוד מהרב לאורך ימים ושנים!

סימן כא –הרגשה בזמן הזה

1. מבוא
2. מקור דין הרגשה
3. דעת הרי"ף והרא"ש
4. לתוספות רי"ד ההרגשה סימן ולא תנאי
5. חזקה שבא בהרגשה
6. דעת המחבר
7. מדוע חייבה התורה הרגשה?
8. האם בזמננו השתנה הדין?

א. ברור שבזמן וסת היא אסורה מן התורה גם אם לא יודעים הטעם

ב. טועה

ג. ידיעתה על היותה נדה, דינה הרגשה

ד. במחזור, חזקה שיש הרגשה

ה. נחלשו החושים

ו. לא נתחדש דין הרגשה אלא אצל נשים המרגישות

9. כתמים בעת מחזור
10. פקידה בשעת ויסתה
11. פוסקים המקילים
12. דעת הרב עובדיה יוסף
13. סוף דבר

1. מבוא

בגמרא[1] ובשולחן ערוך נפסק בצורה חד משמעית, שאין האשה טמאה מן התורה אלא אם הרגישה את יציאת הדם בבשרה, כדברי המחבר בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קפג, סעיף א):

> **אשה שיצא דם ממקורה, בין באונס בין ברצון, טמאה, והוא שתרגיש ביציאתו. ומיהו משתרגיש בו שנעקר ממקומו ויצא טמאה, אף על פי שלא יצא לחוץ, ואפילו לא ראתה אלא טיפת דם כחרדל, יושבת עליו שבעה.**

אלא שבגמרא לא נזכר מהי בדיוק אותה הרגשה, ובפוסקים הובאו הסברים שונים על מהותה, העתיקם בקצרה הפתחי תשובה (על שולחן ערוך שם, ס"ק א):

> **ודע דשלשה מיני הרגשות יש לענין שתהא טמאה מדאורייתא. א', שנזדעזע גופה, כמו שכתב הרמב"ם** (הלכות איסורי ביאה פרק ה הלכה יז). **ב', שנפתח מקורה, כמבואר בסימן קפח ובסימן קצ סעיף א. והשלישית נמצא בשו"ת האחרונים ז"ל, כשמרגשת שדבר לח זב ממנה בפנים. ועיין בזה בתשובת נודע ביהודה** (מהדורה קמא חלק יורה דעה סימן נה), **ובספר חוות דעת** (סימן קצ ס"ק א). **אמנם בתשובות חתם סופר חולק על זה בכמה תשובות, והאריך לבאר דזיבת דבר לח לאו הרגשה הוא, עיין שם** (בסימן קמה, וקנג, וקסז, וקעא). **וכתב שם, שכן הוא מורה ובא הלכה למעשה, וכן קיבל ממורו, הגאון מוהר"ר נתן אדלער ז"ל.**

אמנם היום רבות הן הנשים שאין להן הרגשה, והשאלה נשאלת, האם הן נידה מן התורה או רק מדרבנן. בדרך כלל אין לשאלה זו חשיבות, כי

---

1. נדה נז, ב.

חובה לקיים דיני דרבנן, כמו את דיני התורה. ומצוי אף שחכמים עשו חיזוק לדבריהם, יותר משל תורה. וחלילה לזלזל בחיובים דרבנן. אמנם במקרים שיש בהם ספיקות, או צער, או צורך מצוה, ועוד צדדים להקל, השאלה אם הנידון הוא דין תורה, או דין דרבנן, חשובה ביותר.

למעשה, כתבו מחברים רבים שכיום, אף שאין הרגשה, יש להחמיר ולדון את הנשים בדין נדה מן התורה, מכמה טעמים.

א. לחלק מן הראשונים, לא הצריך שמואל הרגשה אלא כדי לוודא, שהדם אכן בא מגופה של האישה. הלא הם התוספות רי"ד (נדה נז, ב ד"ה אמר שמואל); שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קיב); סדרי טהרה (סימן קצ ס"ק צג, בדעת כמה ראשונים), ועוד.

ב. יש הסוברים שגם היום נשים מרגישות, אלא שאינן בקיאות לדעת, מה נחשב הרגשה (ערוך השולחן סימן קפג אות ס).

ג. יש שכתבו שעצם ידיעת הנשים על היותן נידות, היא ההרגשה המדוברת (שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ד סימן יז אות יב); שו"ת ציץ אליעזר (חלק ו סימן כא).

ד. יש מי שנקט, שבשעת מחזור, חזקה שהאשה הרגישה (חתם סופר יורה דעה קנט).

ה. יש מי שנקט, שגם לנשים שלנו יש הרגשה, אלא שנחלשו החושים, ולכן אין הנשים מבחינות בהרגשה זו (תשורת שי סימן תנז).

ו. יש מי שסובר שמן התורה, דין הרגשה מגדיר את האשה כנדה, רק בעידן בו הנשים אכן חשות ומרגישות. ורק אז, אם אכן לא חשו בדבר, הרי זו ראיה שלא כדרכה, ואינן טמאות מן התורה. אך בעידן בו הנשים כלל אינן מרגישות, גם ראיה שלא בהרגשה, דינה כראיה, המטמאת כדין ראיה מן התורה (קובץ תשובות מהגרי"ש אלישיב, חלק א סימן פד).

ועיין במאמרו של הרב שלמה לוי "הרגשה בזמן הזה" בחוברת אסיא 74–73 שמסכם את השיטות והמקורות בעניין.

על פי האמור, כתב הרב אריה כץ בספרו שאגת אריה, שאין להחשיב "העדר הרגשה" אפילו כסניף, להקל.

גם הרב יוסף צבי רימון טוען על פי האמור, שאשה המשתמשת

בהתקן, ורואה כתמים מידי חודש, ודאי אסורה (מן התורה), כי ברור שזה וסתה, ויש כאן חשש כרת, לכן צריך להחמיר.

והסביר את דבריו במכתב שכתב לי:

דעת רוב הפוסקים שיש מציאות של "מחזור". לא ייתכן שכיום נשים תהינה מותרת מדאורייתא גם כשיש מחזור. אם כך, השאלה היא, כיצד להגדיר מחזור. דבר זה לא ברור. יש לנו מקורות מעומעמים בנושא זה. מדברי הרשב"א ועוד ראשונים נראה שכאשר האישה יודעת שהדימום שלה הוא מחזור, הרי שהדבר אסור מהתורה. כך גם כמדומני דעתו של הרב עובדיה יוסף. כאשר יש מחזור מלא, עם דימום רב, גם אם האישה לא מרגישה אנחנו רואים זאת כדאורייתא, כי זה המחזור שלה. אם כך, כאשר יש מחזור "קטן", מניין לנו שזה דרבנן? אם יש כתמים בזמנים משתנים אנו רואים זאת כדרבנן, אולם, אם יש דימום בזמנים קבועים, יש לפחות ספק שאולי זה מחזור. אני לא יכול לומר שברור לי שזה מחזור מדאורייתא, אבל אני גם לא יכול לומר בוודאות שלא, ולכן צריך לחשוש.

פסיקה זו יש בה הגיון רב, אם מקובל בידינו, שהמחזור הוא מה שמגדיר נידה מן התורה. אבל יש בה סתירה, לכאורה, לדברים מפורשים בשולחן ערוך, שכתם לא מטמא מלבד אם הוא כגריס, על דבר לבן, שמקבל טומאה. וגם לא כתוב שדין הכתמים חל רק בין מחזור למחזור.

על כן אמרתי נעיין בשאלה זו, בעיון רב. ואשא כפי בתפילה לה', שיעזרנו לברר את הסוגיא לאמיתתה, אליבא דהלכתא.

2. מקור דין הרגשה

דין זה מקורו בפסוק (ויקרא טו, יט):

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב.

ובגמרא מובא (נדה נז, ב):

אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה - טהורה. שנאמר בִּבְשָׂרָהּ - עד שתרגיש בִּבְשָׂרָהּ. האי בבשרה - מיבעי ליה שמטמאה בפנים כבחוץ? אם כן לימא קרא בבשר, מאי בבשרה - שמע מינה: עד שתרגיש בבשרה.

בהמשך, מקשה הגמרא על שמואל ממקורות שונים, בהם מבואר שאשה שראתה כתמים טמאה, כי זה אינו מובן. הרי אם בהרגשה בלבד נעשית טמאה. כיצד נטמאת בכתמים, הרי לא הרגישה בדם? ומתרצת שני תירוצים:

אמר רב ירמיה מדפתי: מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן. רב אשי אמר: שמואל הוא דאמר כר' נחמיה, דתנן - ר' נחמיה אומר: כל דבר שאינו מקבל טומאה - אינו מקבל כתמים.

מבארים שם התוספות ורוב הראשונים, שרב אשי בא לצמצם את דברי רב ירמיה מדפתי. כי לדברי רבי ירמיה מדפתי, גזרו חכמים על הכתמים, בכל מקום שנמצאו. אך רב אשי צמצם את האיסור וקבע, כי אין הטומאה חלה אלא כשנמצאו על דבר המקבל טומאה[2], כמובא בלשון רבותינו בעלי התוספות (שם ד"ה מודה):

ורב אשי נמי מודה דלשמואל היכא דלא הרגישה טהורה מן התורה, וטמאה מדרבנן. אלא אתי לפרושי, דכי נמצא אקרקע, דטהורה אפילו מדרבנן.

מהו אכן טעמו של רבי ירמיה מדפתי, שבכל מקום שנמצאו הכתמים, אפילו על הקרקע, דין האשה הוא נדה מדרבנן.

---

2. לרש"י פירוש אחר בזה, ונתחבטו רבים להבין את כוונתו. ועיין במשפטי עוזיאל (חלק ט סימן ד) שהסביר בדעתו, כי היא אסורה מן התורה, גם אם לא הרגישה.

מסביר רש"י:

מדרבנן - דלמא ארגשה ולאו אדעתה.

כלומר הסיבה שתקנו חכמים טומאה על הכתמים היא, מאחר ויתכן שהרגישה, אך לא שמה לב. מכאן מבואר, כי חשש זה, יוצר איסור דרבנן. ואין זה כמו ספק תורה לחומרא, כי אין זה ספק, אלא חשש[3]. על כן, גם לסוברים שספק תורה לחומרא הוא מן התורה, אין האשה נאסרת כשלא הרגישה, אלא מדרבנן.

אמנם רבותינו בעלי התוספות חלקו על רש"י, ולדעתם אפילו אם ודאי לא הרגישה, אסורה מדרבנן, וזה לשונם:

פירש הקונטרס, דתלינן, דלמא ארגשה, ולאו אדעתה. ואין נראה, דאפילו מוחזק לה שלא הרגישה, טמאה, הואיל וראתה דם נדות.

כלומר חכמים גזרו שדם נדה, יהא טמא בכל מקרה, אף כאשר וודאי לא הרגישה. אמנם את הכתם, לא אסרו אלא כשנמצא על דבר המקבל טומאה. ואם נמצא הדם בגופה, או ראתה שיוצא מגופה, אסורה מדרבנן.

3. דעת הרי"ף והרא"ש

הרי"ף והרא"ש לא הביאו את דברי שמואל להלכה, ולכאורה פסקו, כי אין הלכה כשמואל. ואת הקולא שהקילו חכמים בדיני כתמים, הסבירו בדרך שונה מן הנתבאר, כפי שהביא השב יעקב בתשובה (סימן מא).

אמנם הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק א עמוד ז) נקט כי אין זו ראיה, שהרי יתכן שלא הביאו דין זה בגלל שסוף סוף, כאשר יודעת שיש לה דם בנרתיק, אם משום בדיקה פנימית, או בשעת מחזור, היא נטמאת ונאסרת מדרבנן. ולא באו לפרש איזה דם אוסר מן התורה, ומה אסור מדרבנן. על כן לא ראו צורך להבין דין זה, ואין לראות בהם ראשונים

3. ועיין שו"ת משפטי עוזיאל (חלק ט סימן ד) שלדעתו אין כאן ספק תורה, כי כך גזרה התורה, שאין האשה נאסרת אלא אם בודאי הרגישה.

שסוברים להלכה, שהאשה נאסרת גם ללא הרגשה.

אבל ברור, שאם נקטו כי אין הלכה כשמואל, הרי השולחן ערוך לא פסק כמותם. שהרי בשני מקומות פסק להלכה, בפירוש, כדברי שמואל (ראה בהמשך להלן).

4. לתוספות רי"ד ההרגשה סימן ולא תנאי

לפי התוספות רי"ד האשה טמאה מן התורה גם ללא הרגשה, ולא נתחדש דין הרגשה אלא כסימן, המוכיח שהדם אכן יצא מן המקור, וזה לשונו (תוספות רי"ד נדה נז, ב):

> **אמר שמואל בדקה בקרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם, טהור. שנאמר, בבשרה, עד שתרגיש בבשרה. פירוש, דוקא אם הרגישה וידעה שיצא הדם מבשרה, אז היא טמאה. אבל אם לא הרגישה שיצא מבשרה, כגון זה שנמצא הדם בקרקע, טהורה היא. דאומר לא בדקה יפה, ובקרקע הוה האי דם מעיקרא.**

מבואר בדבריו, כי גם אשה שבשעת מחזור לא הרגישה, אסורה מן התורה, כי ידוע בוודאי ובבירור שהדם בא מן המקור. ולא נאמרו דברי שמואל, שצריך להרגיש ביציאת הדם, אלא, ביחס לנמצא על הקרקע. שדם זה אינו אוסרה, כי אין וודאות שהגיע מבשרה. אלא אם כן הרגישה בו, שאז מוכח כי הוא בא ממקורה.

אמנם קשה לומר שזו דעת המחבר שלא צמצם את דין ההרגשה, רק למציאת דם על הקרקע (כפי שנראה להלן בדעתו).

5. חזקה שבא בהרגשה

לפי הרמב"ם, דם שנמצא בתוך הנרתיק מטמא את האשה מן התורה, גם אם לא טוענת שהרגישה, כי חזקה שהרגישה, וכפי שכותב בהלכות איסורי ביאה (הלכות איסורי ביאה פרק ט הלכה א):

> **אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה, עד שתרגיש, ותראה**

דם, ויצא בבשרה, כמו שביארנו. ותהיה טמאה מעת שתראה ולהבא, בלבד. ואם לא הרגישה ובדקה, ומצאה הדם לפנים בפרוזדור, הרי זה בחזקת שבא בהרגשה, כמו שביארנו.

ומה שכתב "כמו שביארנו" כוונתו לדבריו שם בפרק ה הלכה ה:

דם הבא מן החדר כולו טמא, חוץ מדם טוהר שהתורה טיהרתו, ודם קושי כמו שיתבאר. ודם העליה כולו טהור, שהוא כמו דם מכה שבמעים, או בכבד, או בכוליא, וכיוצא בהן. ודם הנמצא בפרוזדור, אם נמצא מן הלול ולפנים, הרי זה טמא, שחזקתו מן החדר, וחייבין עליו על ביאת מקדש, ושורפין עליו תרומה וקדשים. ואין אומרים שמא מן העליה ירד, דרך הנקב, שרוב הדמים הנמצאין כאן, מן החדר. נמצא הדם בפרוזדור, חוץ לנקב, הרי טומאתו בספק, שמא מן החדר בא, או מן העליה שתת דרך הלול, לפיכך אין שורפין עליו תרומה וקדשים, ואין חייבין עליו על ביאת המקדש.

מבואר כי לרמב"ם כל דם שנמצא בתוך גוף האשה מטמא אותה מן התורה, גם אם לא טוענת שהרגישה, כי חזקה שהרגישה. ומה שמקילים בכתם, זהו משום שלמרות שהדם ודאי בא מן האישה, יתכן שיצא מן העליה (כלומר, ממערכת השתן, ולא מן הרחם).

והנה, כל האמור הוא רק באשה שאינה יודעת אם הרגישה. אבל אשה הטוענת שידוע לה בבירור, שלא הרגישה, אכן אינה טמאה מן התורה. כי איננו טוענים שזו היודעת שלא הרגישה, כן הרגישה, וכך כתב הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק א עמוד יז - יח):

אשה שבדקה עצמה בעד, ומצאה דם על עד בדיקה, אם הכניסה את העד בעומק הרחם סמוך למקור, אף על פי שאומרת שלא הרגישה ביציאת הדם מן המקור, חוששים שמא הרגישה וטעתה, וכסבורה

היתה שהרגשת העד היא, והרי היא כספק טמאה מן התורה[4]. ואם אמרה ברי לי שלא הרגשתי ביציאת הדם, אפילו אם הכניסה את העד בעומק הרחם, הרי זו טהורה מן התורה, ואינה טמאה אלא טומאת כתם מדרבנן.

אמנם לפי האמור שכל דם הבא מתוך גוף האשה, ודאי טמא משום חזקה, קשה להבין, מדוע לא נאסרו כתמי דם שמצאה האשה על גופה או בגדיה, מן התורה. הלא גם אם לא ראתה דם יוצא מן המקור, ולא הרגישה ביציאתו, הוא בא מן הגוף, ומדוע אין אומרים חזקה שהרגישה. ורק מדרבנן נאסרו הכתמים, וגם הם לא אסרו אלא בגודל גריס, ורק אם נמצא על דבר המקבל טומאה, ורק אם נמצא על בגד לבן.

הישוב לכך נמצא בספר שב יעקב, הביאו בזכרון יוסף (שו"ת זכרון יוסף יורה דעה סימן י):

והנה בשב יעקב בסימן מ"א תירץ דדוקא בבדקה בעד, ומצאה דם מן הלול ולפנים, כתב הרמב"ם דהרי זה בחזקת שבא בהרגשה, דטעתה וחשבה הרגשת העד הוא. אבל בלתי בדיקה בעד, לא חיישינן דילמא ארגשה ולאו אדעתה.

מבואר כי רק אם יש סיבה, כמו בדיקת עד, בה ניתן לתלות, מדוע סבורה היתה שלא הרגישה, רק אז קיימת חזקה שהרגישה, כי טעתה וחשבה שזו הרגשת העד. אבל אם מצאה כתם דם על גופה, אין במה לתלות, ואין חזקה שהרגישה, וממילא האיסור הוא רק מדרבנן, למרות שודאי בא מן הגוף, כי אין חוששים אפילו להרגשה קלושה.

יש הגיון רב בהסבר זה, כי אם היה הרמב"ם סבור שהרואה דם בזמן מחזור אסורה מן התורה, אף שלא בדקה בפנים, היה צריך לכתוב, כל דם

4. הסיבה שכתב הרב עובדיה לשון "ספק" היא, משום שהמחבר לא הביא את דברי הרמב"ם הסובר, שדם הנמצא בנרתיק, חזקה שבא בהרגשה. וכיון שלא הביאם המחבר בשולחנו, אין הוא בטוח שהלכה כדעה זו, ועל כן אין זה אלא ספק, וספק תורה אינו אסור אלא מדרבנן.

שיוצא בעת המחזור, אסור מן התורה, או לכל הפחות ספק תורה. וכיוון שלא כתב כך משמע, שדם היוצא בשעת הוסת, אינו אוסר אותה מדאורייתא, אם אומרת שלא הרגישה.

ואמנם ספר זכרון יוסף (שם) חלק על האמור וטען, שאם נמצא הדם במקור, הולכים אחרי הרוב, ורוב דמים הנמצאים שם, באים בהרגשה, וזה לשונו:

ועל כן נראה לי לפרש דברי הרמב"ם בעוד אופן, ולומר דסבירא ליה להרמב"ם כיון דרוב דמים היוצאים מן החדר באים בהרגשה, בענין זה שנמצא דם מן הלול ולפנים, שחזקתו מן החדר אתי, אזלינן בתר רובא, ואמרינן בלי ספק, ארגשה ולאו אדעתה.

ובכל זאת, גם לפיו, אם נמצא הדם בחוץ, יש מיעוט דמים שבאים מן העליה, ומיעוט דם שבא שלא בהרגשה, ואיתרע הרוב.

כמו שכתב בהמשך דבריו שם:

מה שאין כן במצאה כתם, וכהאי גוונא שמצאה שם שלא בהרגשה, דאיכא למימר נמי דילמא מעלמא או מן העליה אתי, שהוא דם טהור. אף על גב דרוב דמים שמן האשה באין מן המקור וכו', מכל מקום הרי איכא כאן תרי מיעוטי לחזקת טהרת האשה, דהיינו מיעוט דמן העליה, ומיעוט דמן המקור שלא בהרגשה, וסמכינן הנהי תרי מיעוטי, לחזקת טהרה של האשה הקדומה, לבטל רובא.

על כן אין כאן חשש איסור תורה. ונמצא שכל זמן שלא בדקה עצמה, אף שראתה דם, אינה אסורה אלא מדרבנן. למעשה, גם לפי השב יעקב, וגם לפי הזכרון יוסף, אין כאן טומאה אלא מדרבנן.

6. דעת המחבר

לדעת המחבר, ההרגשה היא תנאי לאיסור מן התורה. וללא הרגשה, אין איסור תורה. כך פסק בצורה חד משמעית, בשני המקומות הבאים:

אשה שיצא דם ממקורה, בין באונס בין ברצון, טמאה, והוא שתרגיש ביציאתו (יורה דעה סימן קפג, סעיף א).

וכן בדיני כתמים:

דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה. וחכמים גזרו על כתם שנמצא בגופה או בבגדיה, שהיא טמאה, ואסורה לבעלה אפילו לא הרגישה ואפילו בדקה עצמה ומצאה טהורה (שם סימן קצ, סעיף א).

שפתיו ברור מיללו, כי אין כל דיני נדה מן התורה, מלבד אם היתה הרגשה ביציאת הדם. ולא פסק כתוספות רי"ד שההרגשה זה סימן. וגם לא פסק כאותם שנקטו כי הרי"ף והרא"ש הכריעו שאין הלכה כשמואל, ושהיא טמאה מן התורה גם ללא הרגשה[5].

7. מדוע חייבה התורה הרגשה?

יש מקום לברור, מהו טעמא דקרא בדין זה. כלומר, מדוע נאסרת האשה רק אם הרגישה, הרי ההרגשה אינה משנה את מקור הדמים. ואף שזו גזירת הכתוב ואין להרהר אחריה, אין להימנע מן הניסיון להעניק הסבר

5. זה מחזק את הדברים שהבאנו לעיל בשם הרב עובדיה יוסף, שהסביר, כי לכן לא הביאו הרי"ף והרא"ש דין זה בחיבורם, לא משום שאינם מסכימים לדין זה, אלא משום שאין זה למעשה, כי סוף סוף היא אסורה מדבנן. ומלבד זאת, אם הם אכן חולקים, ואסורה מן התורה גם ללא הרגשה, קשה מאד, כיצד זנח המחבר את דרכו, להביא את דעתם של שני עמודי ההוראה.

לדין זה. ונראה לבאר, על פי המובא בתחילת מסכת נדה:

שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן, הלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה.

נחלקו שמאי והלל אם הנעשית נדה נטמאת משעת ראיה, או טרם לכן, מהפעם הקודמת שבדקה עצמה. זהו איסור דרבנן, הנוגע רק לדיני תרומה וטהרות. כלומר, לחפצים שנגעה בהם הנדה, טרם ראתה את הדם. האם נטמאו מדרבנן, או לא נטמאו כלל.

והנה שניהם מודים, כמבואר בהמשך הגמרא שם, שלגבי בעלה לא גזרו חכמים, ואינה אסורה אלא מעת הראיה. טעם הדבר הוא, כמוסבר בגמרא (שם ג, ב) שאם נחשוש לטומאה, לבו של הבעל נוקפו, ולא יבוא אל אשתו. מכאן אנו למדים, כי אין לאסור דבר שאדם אינו יודע ממנו. וזהו הטעם שתורתנו הקדושה תלתה את איסור הנדה בהרגשה, כי ההרגשה גורמת לאשה שתתוודע אל האיסור.

אמנם בתקופת המחזור, כל דם שתראה, למרות שאינה מרגישה בו, אוסר אותה מדרבנן, כפי שמפורש בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קצו סעיף י):

השבעה נקיים צריך שיהיו רצופין, שלא תראה דם בהם, שאם ראתה דם אפילו בסוף יום השביעי, סתרה כל הימים, וצריכה לפסוק בטהרה, ולחזור ולמנות שבעה נקיים.

הרי שאפילו בשבעה נקיים, עליה לבדוק עצמה, ואם נמצא דם, נסתרו כל ימי הספירה. זה מלמד, כי דם הנמצא בפנים, ובוודאי בשעה ששופעת דם, אוסר אותה מדרבנן. כי לא אמרו חכמים להקל אלא בכתמים שאין בהם גודל גריס ועוד, או כשנמצאו על דבר שאינו מקבל טומאה, או בגד צבעוני. אבל כשיודעת בבירור שיש לה דם בגופה, כגון בשעת מחזור, בזה לא הקילו חכמים.

8. האם בזמננו השתנה הדין?

לכן נציג בשורות הבאות את הטענות השונות המצדדות בטענה הנזכרת לעיל ולפיה איסור הנידה שונה בזמננו, והאישה נאסרת גם ללא הרגשה, באיסור תורה.

א. ברור שבזמן וסת היא אסורה מן התורה גם אם לא יודעים הטעם

הרב שלמה לוי, בשם התפארת צבי, כתב שברור שנשים אסורות מן התורה, אף אם לא ידוע למה.

אלא שנראה לי, כי טענה כזו אינה יכולה להתקבל, כפי שאבהיר בדוגמא הבאה. הנה במקומות רבים בגמרא מובא איסור הטלטול ברשות הרבים. המחבר אף הוא הביא בשולחן ערוך, הלכות רבות, הקשורות לדין הטלטול ברשות הרבים. למרות כל זאת, אנו פוסקים להלכה כי בימינו אין רשות הרבים מן התורה. ואם כך בשבת החמורה, על אחת כמה וכמה באשה שלא הרגישה, שלפי פשט הגמרא היא טמאה מדרבנן. כיצד ניתן לקבל טענה המנוגדת לחלוטין לפשט הגמרא, ולדברים המפורשים בשולחן ערוך. לא ניתן לטעון להיפך אלא על סמך ראיות משמעותיות, התומכות בטענה.

יש לחזק את הנזכר לעיל, על פי האמור במסכת נדה (יט, א – כ, ב), שיש ארבעה גווני אדום בדם, שכולם טמאים. ושאר גוונים, למרות שנראים אדומים, אינם מטמאים. כפי שלמדו מן הפסוק "כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם", בין דם טהור לדם טמא. חכמי המשנה והגמרא ידעו להבחין בין אדום לאדום, וחלק מגווני האדום, לא אסרו את האישה מן התורה, כי כך גזרה חוכמתו של נותן התורה, שרק גווני אדום מסוימים מאד, הם שיאסרו אותה.

ובתשובת מהר"ח אור זרוע נקט שיש להסתפק לגבי כל דם של אשה, אם הוא מחמישה גוונים אסורים, אם לאו:

> **על האשה שרואה מחמת תשמיש ומראה אותו דם משונה משאר דם ראייתה. אם לא ראתה אלא אחר זמן, דהיינו כדי שתרד מן המטה**

ותדיח פניה, אין לחוש כלל, וכן כתב בספר המצות. ואפילו אם ראתה תוך הזמן, כיון שדם זה משונה במראיתו משאר דם ראייתה, היה נראה לומר דהוי ספק ספיקא. דכיון דאין אנו בקיאין במראה דמים, שמא אין זה ממראה ה' דמים, ואפילו בא מן המקור טהור. ואם תרצה לומר שהוא ממראה ה' דמים, שמא מן הצדדים בא (שו"ת מהר"ח אור זרוע קיב).

אמנם נראה שאין הלכה כדעה זו, אלא כדעת הראב"ד (הביאו האבני נזר ביורה דעה סימן רכב), שרוב הדמים אסורים, ונראה שזו הדעה שהתקבלה להלכה.

בכל זאת הבאתי דעה זו של מהר"ח אור זרוע, כדי להמחיש, שלא הפריע לבעל אור זרוע, שהוא מן הראשונים, שלדעתו אין במציאות אשה שטמאה מן התורה, בצורה ודאית.

על כן אין לתמוה כלל כיצד יתכן הדבר, שאשה תראה את מחזור הדם שלה, ואם לא הרגישה, לא תיאסר מן התורה. כי רק מה שהקדוש ברוך הוא קבע שייאסר מן התורה, הוא האסור. ומה שחכמים גזרו שייאסר מדרבנן, אסור רק מדרבנן.

כך גם יש להוכיח מדין זקן ממרא, שהוא דין מפורש בתורה, ככתוב (דברים יז, יב):

וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט, וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבְעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל.

ובכל אופן, אם לא נחלק עליהן בדין שחייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת וכדומה, אין דנים אותו אלא כאשר הורה דין מחודש בדיני תפילין, כמבואר במסכת סנהדרין (פח, ב):

אמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא, אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה, ופירושו מדברי סופרים, ויש בו להוסיף. ואם הוסיף, גורע. ואין

לנו אלא תפילין, אליבא דרבי יהודה.

וכמו שפסק הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ד הלכה ג):

ואם לא תביא המחלוקת לידי כך, הרי זה פטור. חוץ ממצוות תפילין בלבד, כיצד, הורה להוסיף טוֹטָפֶת חמישית בַּתְּפִלִּין, ויעשנה חמש טוטפות, הרי זה חייב.

מכל הנזכר לעיל נראה, שאין לנו לפסוק שהאשה טמאה מן התורה, גם בלי הרגשה, רק משום התמיהה "וכי יתכן שלא תיאסר אשה בזמננו, מן התורה". שהרי כבר מצינו בתורה פרשיות של בן סורר ומורה, השקאת סוטה, זקן ממרא, ועוד, שבמציאות, לא דנים בהם.

ב. טועה

לדעת ערוך השולחן, כיוון שאמרו חכמינו זכרונם לברכה שהנשים מרגישות, לא יתכן שאינן מרגישות, כמו שכתב:

ודע שנמצא בתשובה לאחד מהגדולים [ש"י סי' ט' בשם מהרשש"ך] שחקר על זה לנשים בקיאות, ואמרו לו שטבעית טבעית יש. יש מהן, שמרגישות בפתיחות פי המקור, ויש מהן, שאינן מרגישות בהרגשה זו. רק בהרגשות דזיבת דם נדה, כולן מרגישות עכ"ל.
והבל יפצה פי הנשים האלה, ולא ידעי מאי קאמרי. ורבותינו נאמנים עלינו, יותר מהן. וגם אינן משקרות בדבריהן, אלא שאינן מבינות. ודע דכל דבר מותרות שבגוף שהגוף צריך לדחותם, הטביע הקדוש ברוך הוא בטבע הגוף, שכשיגיע זמן דחיפתם לחוץ, שיפתחו אז נקבי הפליטה, שעד כה היו סתומים, ולצורך דחיית המותרות, נתפתחו ויוצאים לחוץ, כמו יציאה לגדולים ולקטנים וצואת החוטם. ובאשה נתווסף גם הדמים מהמקור, לדחיפת המותרות. וזהו שהש"ס מדמה להרגשת מי רגלים, מפני שסמוכים זה לזה. וּכְזֶה, כן זה. וזהו הכרח שֶׁיִּפָּתַח המקור, דאי אפשר כלל באופן אחר. ובשעת הפתיחה, יש

הרגשה, וקצת צער, עד שמפני זה גם יקיץ משנתו, כדברי רבותינו ז"ל

(ערוך השולחן יורה דעה סימן קפג סעיף סא).

ברם לא זכיתי להבין מדוע יצא קצפו על אחד הגדולים, כביכול דבריו סותרים את דברי חכמינו זכרונם לברכה. הרי חז"ל לא אמרו שכל אשה מרגישה, רק אמרו שאם הרגישה, האיסור שיחול יהא איסור מן התורה. ואם לא תרגיש, הרי היא מותרת מן התורה. ומכאן עולה, שיש נשים המרגישות, ויש נשים שאינן מרגישות, וכפי שכתב אותו גדול.

יתירה מכך, נראה שרש"י כבר הציג אפשרות כזו, שהאשה אכן לא תשים לב שהרגישה, כי הנה מובא בגמרא (נדה נז, ב):

אם רוב ימיה בהרגשה, חזיא, טמאה. דאימור, ארגשה ולאו אדעתה.

מפרש רש"י (ד"ה דארגישה):

דארגישה, בשעת בדיקה. ועיגול, להכי טהור לעולם. דאימור, הרגשת עד הואי, שציערתה בדיקת העד.

מבואר בדעת רש"י, שלשמואל, הכתם אוסר את האשה רק מדרבנן, משום החשש, שאכן הרגישה בעת הבדיקה, ולא שמה לב לתחושתה "ארגשה, ולאו אדעתה". אמנם כתם דם עגול שנמצא, אין לחשוש בו להרגשה, אלא יש לתלות שהעד שהתחכך בבשרה, הוא שיוצר הרגשה. והואיל ואין זה אלא חשש חכמים שמא "הרגישה, ולא שמה לב", לכן אין בכתם איסור תורה[6].

ג. ידיעתה על היותה נדה, דינה הרגשה

לעומת דברי ערוך השולחן, נקט האגרות משה בדעה הפוכה, ולפיה, אין דבר בכך שהנשים לא מבינות, כי עצם הידיעה שיש לה מחזור, היא

6. לשיטת רש"י, שמואל סבור שהאשה טמאה מדרבנן, גם בכתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה. אבל רב נחמיה חלק על שמואל ולפיו, לא ייאסר הכתם אלא כשנמצא על דבר המקבל טומאה.

המוגדרת הרגשה, כלשונו (אגרות משה יורה דעה, חלק ד סימן יז אות יב):

נשים שאין להן שום הרגשה ביציאת הדמים הוא דבר שלא מצוי כלל, וגם שאינן מבינות (שהזכיר ערוך השולחן בסימן קפ"ג סעיף ס"א) **הוא אינו מצוי כלל, דהרי חזינן דיודעות בדיוק מתי נעשו נדות וכן יודעות כשסותרות ספירתן. והאין יודעות הוא רק מה הן מרגישות, אם פתיחת פי המקור או פתיחת הפרוזדור.**

אלא שקשה להבין את דבריו. הן אמת הדבר, שנשים יודעות מתי יש להן מחזור. אבל לא הרגשת פתיחת פי המקור, או פתיחת הפרוזדור, היא שמיידעת אותן. אלא המציאות היא, בדרך כלל, שרטיבות הדם בלבד, היא המיידעת אותן על המחזור. ולא זו ההרגשה האוסרת מן התורה, אלא תחושה שמקור הדם בגופן נפתח, ויציאת הדם מתוכו, כפי שכתב בעצמו. וכיצד זה אפשר לומר לנשים הטוענות שאינן מרגישות, שהן אכן מרגישות?

ואף שיש פוסקים[7] שנקטו כי זיבת דבר לח היא ההרגשה האוסרת מן התורה, הרי רוב הפוסקים נקטו לא כן, וזיבת דבר לח אינה מטמאה. אלא ההרגשה הפנימית של האשה, שממש חשה פתיחת מקור בגופה, ומאותו מקור יוצא דם, לתוך הנרתיק, היא המטמאה[8].

ד. במחזור, חזקה שיש הרגשה

לדעת החתם סופר, כל דם בשעת הוסת, חזקה שיצא בהרגשה. את טענתו הוכיח מן העונש המושת על בועל הנדה. כי אם בא עליה בעדים והתראה, מלקין אותו. ואף שאם תאמר הנדה שלא הרגישה, היא נאמנת. הרי אם תאמר שהרגישה, מסייעת לה חזקת הדם היוצאת בהרגשה,

7. כך חידש בעל הנודע ביהודה (ועוד), שגם רטיבות הדם הקולחת בנרתיק ("זיבת דבר לח"), היא ההרגשה האוסרת (נודע ביהודה מהדורה קמא, יורה דעה סימן נה).

8. וראה לשון החתם סופר (שו"ת חלק ב, יורה דעה סימן קנט) שכתב על כך "הא אי נמי חזינן דם שותת ויורד מבין רגליה, תאמר לא הרגשתי, ומן התורה טהורה". וראה סיכום השיטות בזה, שהובא בפתחי תשובה, כמצוטט בראש המאמר.

וכשנענש הבועל, הרי זה צירוף חזקת ההרגשה, לעדות האשה שהרגישה, כלשונו:

מכל מקום כשאומרת הרגשתי מסייעא לה החזקה, וכשבא עליה אחר כך בעדים והתראה, מלקין אותו על החזקה זו, ולא מפני עדותה לחוד (שו"ת חתם סופר חלק ב יורה דעה סימן קנט).

והוסיף, שבשעת וסתה אפשר לחייבו, כי חזקה שהרגישה:

דמיירי בשעת וסתה, הידוע לנו שאז חזקה דארגשה.

והנה לא הביא ראיה על תוספת זו. ומלבד זאת, הלא דברי החתם סופר אמורים רק באשה שלא ידוע לה אם הרגישה או לא. אבל כאשר ידוע לה בבירור שלא הרגישה, מאמינים לה, כפי שכותב בפירוש:

דכשהיא רואה דם ואומרת לא הרגשתי, מהימנת, דהתורה האמינתה וספרה לה.

גם לא משמע כך מדברי השולחן ערוך. שהרי פעמיים העלה המחבר את דין ההרגשה, פעם בראש הלכות נדה, ופעם אחרת בדיני כתמים. ובפתיחת דיני נדה, הבאים ללמד כיצד האשה נאסרת, היה עליו להבהיר בבירור, אם יש חזקה שהאשה מרגישה בשעת וסתה, מאחר ורוב רובם של הדמים באים בשעת וסתה. אי התייחסותו לחזקה זו משמעה, שלדעת המחבר, אין האשה נאסרת מן התורה, מלבד אם הרגישה.

ואף שאני עפר לרגלי החתם סופר, וחלילה לי לסתור את דבריו. הרי למעשה, דבריו אינם תואמים, לכאורה, את דברי השולחן ערוך.

ה. נחלשו החושים

יש מי שכתבו בשם ה'תשורת שי', שנשים הרואות דם טמאות מן התורה, גם אם טוענות שלא הרגישו. כי מה שאומרות שלא הרגישו, הוא בגלל שנחלשו החושים, כמו שכתב (סימן תנז בסוף התשובה):

> **וכבר הוגד לי מפי נשים זקנות, שעכשיו אין מרגישות פי המקור כלל. וכך כתב בשב יעקב ס"מ, דשאל לנשים אם מרגישות פתיחת פי המקור, ואין פותר, רק שמרגישין שזב מהן דבר לח. *ונראה לי משום דנחלשו החושים והדעת*, וכל שכן עכשיו, ואפילו לא יהא אלא ספק אחד...**

אמנם אחר העיון בדברי ה'תשורת שי' נראה, שאין כוונתו באמור, להחמיר. כי השאלה שהובאה לפניו היתה, לגבי אשה שרואה מראה לובן, אבל יחד עם ראייתה גם מרגישה, פעמים רבות. האם חובה עליה לבדוק בכל פעם שמרגישה, שמא זה דם, או שמא תוכל לתלות את ההרגשה, בזיבת הלובן היוצא ממנה.

והאריך לדון שם בשאלה זו בכוחו הגדול, כח דהיתרא, ובתוך דבריו הביא מה שהוגד לו, שנשים אינן מרגישות והסביר, כי טעם הדבר הוא, בגלל שנחלשו החושים והדעת. לפי ההקשר בין הדברים לשאר חלקי תשובתו נראה, שמביא זאת כדי להקל ולומר, שלא בטוח שההרגשה שלה, היא הרגשה מן המקור, שהרי הוגד לו, שנשים אינן מרגישות. לכן יש להגדיר את הרגשתה כספק, האם זו ההרגשה האוסרת מן התורה, או הרגשה אחרת.

ו. לא נתחדש דין הרגשה אלא אצל נשים המרגישות

הרב אלישיב ביקש לחדש שתליית טומאתה מן התורה, של אשה נדה, מחמת דין הרגשה, רלוונטית רק באשה שבדרך כלל מרגישה. רק אצלה, אם אינה מרגישה, אות הוא שאינה נדה. אבל אשה שמעודה לא הורגלה בהרגשה, כנשים של ימינו שכלל אינן מרגישות, הרי היא נדה מן התורה גם ללא הרגשה, וזה לשונו:

והנה הלכה פסוקה ברמב"ם (פרק ד מאיסורי ביאה) "ואפילו היא קטנה - שהבת מתטמאה בנדה ואפילו ביום לידתה" ובנדה (לב, א) מעשה והטבילוה קודם לאמה. ומעתה בקטנה בת יום אחד, מה שייך הרגשה? ועל כרחך דאין הטומאה תלויה בהרגשה, אלא להיפך, אם לא הרגישה כדרכה, זה סיבה דהיא טהורה. ועיין שם בנדה (נז, ב) מבשרה עד שתרגיש בבשרה, ופריך הש"ס האי בבשרה מיבעיא ליה בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה (ועיין נדה כ"א אין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה), ומשמע תרתי שמע מינה. ולפי זה בקטנה בת יום אחד שפיר מתטמא נדה דבר תורה, ועיין צפנת פענח פרק ד מהלכות איסורי ביאה שעמד על זה, היאך משכחת ליה דבת יום אחד תטמא בנדה, הלא חסר הרגשה? ותירץ "רק אם אינה מרגשת, אז הוה ריעותא. אבל אם לא שייכא בהרגשה, לא אכפת לן" (קובץ תשובות הרב אלישיב חלק א סימן פד).

מבואר כי אשה שאינה שייכת כלל למציאות של הרגשה, נעשית נדה מן התורה, גם אם לא הרגישה כלל. הראיה לכך, שגם ילדה קטנה, בת יומה, נעשית נדה. והיא הרי ודאי לא הרגשה, ובכל אופן נטמאת מן התורה. מכאן מוכח, שאישה שאינה שייכת למציאות של הרגשה, נעשית נדה מן התורה, גם ללא הרגשה. ולכן בימינו, הואיל והנשים אינן חשות כל הרגשה, איסורן הוא מן התורה.

לא אוכל להימנע מלומר שזה חידוש גדול, היפך משמעות הגמרא והשולחן ערוך, שלמדו מגזירת הכתוב שאשה נטמאת דווקא בהרגשה. ואת ההוכחה שהביא מקטנה הנעשית נדה, יש לדחות, כפי שמבואר בפירוש משנה אחרונה, שהקשה את קושיית הרב אלישיב, ולא השיב כתשובתו, אלא באופן אחר, וזה לשונו:

בת יום אחד מטמאה בנדה. מקרא ילפינן לה, כדפירש הר"ב ריש פרק דלעיל (פירוש רבנו עובדיה מברטנורא על מסכת נדה פרק ד משנה א), ומשמע דדרשה גמורה היא מדאורייתא. וכן כתב הרמב"ם ריש פרק ט

מהלכות איסורי ביאה, דחייב בועלה כשהגיעה לבת ג׳ בכרת. וצריך עיון למאי דקיימא לן כשמואל לקמן ריש פרק הרואה כתם (נדה נז, ב) **דמדאורייתא אינה טמאה אלא בהרגשה. והכא בת יום אחד מנא ידעינן דארגשה, וכן קשה בחרשת ושוטה וכו׳. ונראה לי דהטעם בזה, דלאו ספק הוא, שרובן רואות בהרגשה, ורובא דאורייתא** (משנה אחרונה מסכת נדה פרק ה משנה ג).

מבואר בדבריו, כי לכן יכולה תינוקת בת יומה להיטמא בטומאת נדה, משום שאין ספק שהרגישה. כי רוב הנשים מרגישות, אלא שאינה יכולה לבטא זאת.

שמעתי אמנם מפי הרב רימון, שניתן להוכיח כשיטת הרב אלישיב, מדברי הרשב"א. ונראה לי שכוונתו לדברי הרשב"א בנדה (ג, א). שם מובא בגמרא, כי בית שמאי סוברים "כל הנשים דיין שעתן". כלומר, מטמאות משעת הראיה, ולא למפרע. כמה הסברים הובאו שם בגמרא, בטעמם של בית שמאי, ואחד מהם הוא הבא:

היינו טעמא דשמאי, הואיל ואשה מרגשת בעצמה (נדה ג, א).

מסביר רש"י:

כלומר, יודעת בעצמה כשיוצא דם ממנה, והא, מדלא ארגשה מאתמול, ודאי השתא בבדיקת עד נפק.

אכן כבר הקשתה הגמרא:

והאיכא שוטה!

ומתרצת:

מודה שמאי בשוטה.

מסביר הרשב"א:

ואי בעית אימא היינו טעמיה דשמאי, הואיל ואשה מרגשת בעצמה. איכא למידק ואם בדקה עצמה עכשיו ונמצאת טמאה, איך אפשר לומר מרגשת היתה, והלא עכשיו לא הרגישה? ותירצו בתוספות, דכיון דרוב פעמים מרגשת, לא חיישינן למיעוטא, ולא גזרו חכמים לחוש מחמת זו כלל. ואף על גב דבשוטה מודה שמאי, התם הוא, משום דכל ראיותיה לעולם בלא הרגשה (חדושי הרשב"א מסכת נדה דף ג עמוד א).

וראה במהדיר שם, שכתב בהערה 93:

ואפילו הכי, הוה נדה דאורייתא.

הנה מבואר, כי המהדיר על הרשב"א הוא שהסיק מלשונו שהשוטה טמאה מדאורייתא, למרות שתמיד רואה ללא הרגשה. ומוכרח אני להעיר על כך, שאין אלו דברי הרשב"א. ולפי ה'משנה אחרונה' נראה ברור, שכל אלה, כגון שוטה וקטנה, אין הכוונה שאינן מרגישות, אלא שאינן יכולות לבטא שהרגישו. ובאופן זה יש להבין את הרשב"א, כלומר, "כל ראיותיה לעולם בלא הרגשה", פירוש, ודאי מרגישות, ובכל זאת לא ניתן לדעת אם אכן הרגישה, כי אינן יכולות לבטא את ההרגשה.

מלבד זאת, לא מסתבר שכוונת הרשב"א לאיסור תורה, כי הסוגיה דנה רק בחומרא דרבנן. אבל לגבי בעלה, כולם מודים כי "דיה שעתה" כמובא לעיל. ושניהם אינם חוששים, שמא אדם שבא על אשתו שוטה, ואחר כך מצאה דם, אולי נטמאה קודם לכן, מעת לעת.

9. כתמים בעת מחזור

אם נקבל את דעת הטוענים, שאשה שאינה מרגשת אסורה מן התורה, בגלל טעמים כאלה או אחרים, קשה להבין את כל ההקלות שהקילו בכתמים. הרי דין הכתמים הוא, כאמור, דם שנמצא ללא הרגשה, ולא נאסרו מן התורה, אלא חכמים אסרום. ולא יתכן שיקלו בזה חכמים אלא

משום, שהאיסור מן התורה הוא בהרגשה בלבד, ובכתמים שנמצאו, ודאי אין הרגשה.

מלבד זאת, אם אין לאשה פצע, כל דם שיוצא מגופה, כמעט ודאי יוצא מן המקור, כי בימינו נדיר הדבר שמקורו בדרכי השתן (אשר כנזכר ברמב"ם לעיל, זו הסיבה להקל בכתמים). ואף שביארו חכמים (נדה נח, ב במשנה), כי ניתן להקל בכתם שאינו בגודל גריס ועוד, ותולים שמקורו בכינה מעוכה, וכך פסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן קצ סעיף ה):

וכל זמן שאין בו כְּזֶה הַשְּׁעוּר אנו תולין לומר, דם כינה הוא, אף על פי שלא הרגה כינה.

הכינים היו שכיחות מאד בתקופת חז"ל[9]. אבל בימינו, שאין הכינים מצויות בבתים ובבגדים, התלייה בכינה, היא תלייה רחוקה. ואינו מובן מדוע מקילים בדם, ומה בכך שנמצא על בגד צבוע או על נייר, הרי כמעט ברור שיצא מגופה.

רק אם ננקוט בהבנה הפשוטה, שללא הרגשה אין איסור מן התורה אלא מדרבנן, רק אז מובן מדוע מה שחכמים אסרו, הוא שאסור, ובמה שלא החמירו, אין איסור.

כך מבואר בדברי המאירי (בית הבחירה למאירי, נדה נז, ב):

כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה אפילו לא היה במה לתלות כלל, אינה חוששת לו. כיצד, ישבה על גבי אבנים או על גבי קרקע, אף

9. לכן נקבע גודל הכתם המטמא לפי המקובל בתקופתם. כי בעידן בו נגזרה גזירת כתמים, היה דם הכינה המעוכה עד גודל גריס ועוד. לכן, גם היום, שהכינים קטנו יותר, אין איסור אלא בגודל גריס ועוד.

הבאנו זאת לאפוקי כמה דעות לפיהן, הואיל ובימינו, אין מצויות כינים, ומלבד זאת, הכינים אינן באותו גודל כפי שהיו בתקופת חכמים, גם גודל הכתם המטמא קטן בהרבה. אלא שכבר כתב החתם סופר (שו"ת חתם סופר יורה דעה סימן קנ), שתקנתם נותרה כפי שהיתה בתקופתם, בזמן התקנה. כלומר, אם גודל הכתם קטן מגריס ועוד, הוא אינו מטמא, ורוב הפוסקים נקטו בדעה זו להלכה.

על פי שבדקה בהם קודם ישיבתה, ואחר ישיבתה מצאה עליהם דם, *הואיל ולא הרגישה, אין בה טומאת כתם* כלל, כל שאינו מקבל טומאה, לא גזרו על כתם הנמצא בו כלל.

וכך כתבו עוד ראשונים, כגון הרשב"א (על מסכת נדה נז, ב), שההקלות מבוססות על העובדה שהאשה אינה נאסרת מן התורה, אלא לאחר שהרגישה:

הא דקא מייתי שמואל קרא, לאו למימרא דמדאוריתא בלחוד קאמר. אלא הכי קאמר, טהורה מדאוריתא, דכתיב בבשרה, עד שתרגיש בבשרה. וכיון דמדאוריתא טהורה, לא חשו לה חכמים להחמיר עליה.

וכן כתב הר"ן (על מסכת נדה נז, ב):

אלא ודאי הכי קאמר, דכיון דמדאורייתא אינה טמאה אלא בהרגשה, לא גזור אלא בדבר המקבל טומאה. אבל בדבר שאינו מקבל טומאה, לא.

אבל לפוסקים שנקטו כי למרות אי הרגשתן, הן אסורות מן התורה, כיצד ניתן להקל בכתמים, הרי זה ספק תורה.

ואין לחלק בין אשה שראתה הרבה דם, לאשה שראתה מעט דם, כי מן התורה, אם הרגישה האשה ביציאת דמה, היא נאסרת אפילו ביציאת טיפת דם זעירה. ולא מצינו חילוק בין ראיית דם רב, שרק אז מרגישה, לבין ראיית דם מועט, שאותו אינה מרגישה.

במבוא למאמר, הובאה דעתו של הרב רימון שסובר, כי היות ורוב הפוסקים היום (לפי דעתו) סוברים, שבעת מחזור, הרואה אסורה מן התורה, על כן יש להחמיר בכתמים הבאים באופן סדיר, מידי חודש, ולאוסרם מן התורה, גם אם בבדיקה פנימית לא נראה דם.

ולדעתי העניה, זו חומרא יתירה. כי גם מה שאמרו רוב המחמירים, אין זה אלא כשהאישה רואה דם רב, כמו שרואה בעת מחזור. רק אז, לשיטת ערוך השולחן ואגרות משה, ודאי הרגישו. ולפי החתם סופר, רק

אז, חזקה שראתה בהרגשה. אמנם לפי הנתבאר, שיש מי שהבין כך בדברי התשורת שי, וכן לפי הרב אלישיב, דבריו מסתברים מאוד[10]. אלא שלפי שיטות אלה, צריך לכתוב את הלכות נידה בשולחן ערוך מחדש.

על זאת יש להוסיף את דברי השולחן ערוך שפסק (סימן קפז סעיף ה):

אם יש מכה באותו מקום, תולין בדם מכתה. ואם דם מכתה משונה מדם ראייתה, אינה תולה בדם מכתה.

וכפי המבואר בדברי הרשב"א, שהוא מקור דין זה, אפילו בזמן וסתה יש להורות כן:

השני בשיש לה מכה במקור - כיצד תניא בפרק כל היד (נדה כג, א) **הרואה דם מחמת מכה אפילו בתוך ימי נדתה טהורה, דברי רשב"ג. ורבי אומר, אם יש לה וסת, חוששת לוסתה. ואיתמר עלה, לימא בוסתות קא מיפלגי, דמר סבר וסתות דרבנן, ומר סבר דאורייתא. לא, דכולי עלמא דרבנן. והכא במקור מקומו טמא קא מיפלגי, רשב"ג סבר אשה טהורה, ודם טמא דקאתי דרך מקור. ואמר ליה רבי, אי חיישת לוסתה, אשה נמי טמאה. ואי לא חיישת לוסתה, דם נמי טהור, מקור מקומו טהור הוא. וקיימא לן כאוקמתיה דרבא, דוסתות דרבנן. וכיון שכן, זו שרואה דם אפילו בשעת תשמיש, ואפילו בשהגיע עת וסתה, טהורה. דאשה בחזקת טהרה עומדת, ותלינן להקל. שאני אומר, דם זה מן המכה בא. ולא נחלקו רשב"ג ורבי בדבר זה. ואם תאמר והלא בנשים דעלמא חיישינן לעונת הוסת כולה, ואף על פי שלא ראתה,**

10. כי לפי הערוך השולחן האגרות משה והחתם סופר הם החמירו רק כשראתה דם כפי שרגילה לראות בעת המחזור, אז אמרו שודאי הרגישה אבל לא אמרו זאת בכתמים. אבל לפי התשורת שי שנחלשו החושים וכן לפי הרב אלישיב שאשה שאינה מרגישה, אסורה גם ללא הרגשה, אין מקום לאבחנה זו, אלא למעשה בטל דין הרגשה. ואכן נראה כי למעשה, לדעת הרב אלישיב, יש לאסור כתם, על בגד הצמוד לאישה. והוא אכן עקבי בשיטתו.

מוהזרתם את בני ישראל מטומאתם. והיאך אתה מתיר את זו, שהיא בשעת וסתה, שהרי דם לפניך. יש לומר ההיא דרבנן היא, ומשום דאפשר למיקם אמילתא. אבל הכא ליכא למיקם אמילתא, ואין דנין אפשר משאי אפשר, שאם כן אף אתה אוסרה לבעלה לעולם (תורת הבית הארוך בית ז שער ד דף כב עמוד ב – כג עמוד א).

הרמ"א אמנם חולק על המחבר בדין זה, ואוסר בשעת ויסתה:

ומכל מקום בשעת וסתה, או מל' יום לל' יום, אינה תולה במכתה, דאם לא כן לא תיטמא לעולם.

אך גם הוא מודה שיש להקל, כי לא נקט לחומרא אלא בשופעת דם. מה שאין כן בראיית כתמים, כמפורש בסוף דבריו:

וכתמים, תולה בה בכל ענין (במרדכי).

נמצא שלפי הרשב"א, וכך פסק המחבר, אשה שהיא בחזקת טהרה, ורואה דם בזמן ויסתה, יכולה לתלות במכה. ואף לרמ"א שמחמיר, לא מחמיר אלא בדם רב, ולא בכתמים.

אם כן איך נבוא אנחנו להחמיר כשאין הרגשה, ויש חזקת טהרה, רק משום הנחת היסוד שבשעת וסת, האישה טמאה גם ללא הרגשה. וכיצד זה סמכו הפוסקים על דם הפצע, בשעת וסת.

לכן נראה לי שאין להחמיר אלא יש לה לאשה זו לעשות בדיקה פנימית, שהרי זו חובתה, לבדוק בשעת הוסת, ואם מצאה דם תיאסר. אך אם לא מצאה דם, הרי היא מותרת.

10. פקידה בשעת ויסתה

בנוסף יש להקשות על כל הטענות המצדדות באמירה, שכיום האשה טמאה מן התורה בשעת הווסת, גם ללא הרגשה, כיצד זה חייב אדם לפקוד את אשתו, כשיוצא לדרך, כמבואר בגמרא (יבמות סב, ב):

חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך וכו' אמר רב יוסף לא נצרכה אלא סמוך לווסתה.

מפרש רש"י:

לא נצרכה אלא סמוך לווסתה, אף על גב דאמור רבנן (שבועות יח, ב) **חייב אדם לפרוש מאשתו וכו', ואפילו הכי, כשיוצא לדרך יפקדנה.**

מבואר כי חייב האדם לפקוד את אשתו, למרות שהיא קרובה מאד לשעת ווסתה, וייתכן שהדם יצא אל הפרוזדור, טרם ייראה בחוץ, ויש בזה חשש כרת. ובכל אופן, דחו את חובת הפרישה, התירו את אשתו, וחייבו את הבעל לפקדה[11]. וזה תמוה לאותם שיטות מחמירות (שאישה נאסרת מן התורה, גם ללא הרגשה, לכל הפחות בשעת וסתה), הלא

11. היתר פקידת האשה סמוך לווסתה, נחלקו בו ראשונים, אם הכוונה לתשמיש עצמו (רש"י במסכת יבמות הנזכר לעיל, וכן רשב"א והראב"ד, המובאים בבית יוסף כאן) או לחיבוק ונישוק בלבד. להלכה, נקט המחבר (יורה דעה סימן קפד, סעיף י) כי הכוונה לתשמיש ממש, וכן כתב הרמ"א. אלא שהוסיף הרמ"א, כי יש מחמירים בתשמיש, כי לא הותר אלא חיבוק ונישוק.

כפי הנראה, המחמירים נקטו כי איסור הפרישה סמוך לווסתה הוא מן התורה, ולא ניתן להקל ולפקדה בתשמיש, כי חובת הפקידה ביציאה לדרך, אינה אלא דרבנן.

אלא שלפי הראשונים שנקטו כי איסור פקידתה, סמוך לווסת, הוא דרבנן (ולכן ניתן להקל בתשמיש, כשיוצא לדרך), מאד קשה להבין קולא זו. הרי למצדדים שאשה נעשית נדה מן התורה גם ללא הרגשה, יתכן שהבעל יעבור על איסור מן התורה.

כבר הבאנו לעיל דברי המאירי שהסביר שמה שהקילו בכתמים על דבר שאינו מקבל טומאה הוא בגלל שמן התורה היא מותרת כל זמן שלא הרגישה.

הפרישה היא חובה, כמבואר בגמרא (שבועות יח, ב):

תנו רבנן וְהִזַּרְתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטֻּמְאָתָם (ויקרא טו, לא), אמר רבי יאשיה מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן, וכמה, אמר רבה, עונה.

אין לכחד כי מצינו מחלוקת ראשונים, אם וסתות דאורייתא או דרבנן, כלומר האם חזקה זו ש'אורח בזמנו בא', היא מן התורה או מדרבנן. אלא שלהלכה נפסק שוסתות דרבנן, וטעם ההיתר מוסבר בערוך השולחן (יורה דעה קפד, ד):

וצריך לומר הטעם, דעיקר מחלוקת בוסתות אי דאורייתא אי דרבנן נאמרה בגמרא על הזמן שאחר כך. אם בדקה ומצאה טהורה, מוקמינן לה בחזקת טהרה אי וסתות דרבנן, כמו שכתוב בסעיף א'. ובזה שפיר אין חשש מדאורייתא, כיון שלא הרגישה, ומן התורה אינה טמאה בלא הרגשה. ורק מאן דסבירא ליה וסתות דאורייתא, סבירא ליה דאמרינן שוודאי ראתה בהרגשה כדרך הנשים, ולאו אדעתה. ואנן קיימא לן וסתות דרבנן, ומן התורה אין צריך לחשוש שמא הרגישה, ולאו אדעתה. וכיון שלא הרגישה, וגם אחר זמן הוסת בדקה ומצאה טהורה, שפיר טהורה היא. ורק מדרבנן חששו לזמן הוסת, אף כשלא הרגישה.

נמצא לדבריו כי טעם ההיתר לפקידת אשתו הוא (למרות ששעת ווסתה קרובה מאד, וחזקה שווסת בזמנו בא), משום שעדיין לא הרגישה, ומן התורה אין לחשוש שמא הרגישה ולאו אדעתה, שהרי להלכה קיימא לן, וסתות דרבנן.

ואם נסתמך על אותן שיטות הנוקטות כי בזמננו, שאין האשה מרגישה בשעת הוסת, היא טמאה מן התורה למרות שלא הרגישה, סרה כל סיבת ההיתר לפקידתה. כי מה לי שלא הרגישה, הלוא כיום דין האשה הוא כדעת מי שסבר וסתות דאורייתא, בזמן חז"ל.

נראה כי לדברי הרב רימון[12], כך אכן צריך להיות הדין, ויש להימנע מפקידת האשה, בעת יציאה לדרך. שהרי נקט כי אם רואה כתמים באופן סדיר, בשעת הוסת, היא אסורה מן התורה. אבל נראה בבירור שלמעשה אין זו ההלכה המקובלת, כי הספרים כולם נקטו היתר זה בשפה ברורה ומובהקת, ללא עוררין.

11. פוסקים המקילים

לעומת כל הפוסקים שנקטו לחומרא, יש מי שהרחיק לכת בכיוון ההפוך, וצידד לקולא, כמו שמבואר בלשון הרב יצחק אייזיק כהנא, מחבר ספר ארחות טהרה:

> **ולכן יש לדעת שבזמננו אין מושג של הרגשות, וכל אשה שמרגישה זיבת דבר לח או הרגשה אחרת, לא תשים לב ולא תתייחס כלל להרגשה זו.**

אמנם זה ויכוח על מציאות, ולמעשה נראה, שיש נשים מרגישות, ויש נשים שלא מרגישות.

ועיין בספר אורות הטהרה (מאת הרב זכריה בן שלמה) שסקר את השיטות השונות, ובעמוד 101 כתב:

> **על כן רוב הנשים אינן טמאות מהתורה, בראיית דם בלא הרגשה.**

ובעמוד 102 הוסיף:

> **כי לפי שיטה א, יש להקל בדם הנראה בזמן הוסת, ללא הרגשת יציאת הדם, ולדונו בדין כתם.**

---

12. עלי להבהיר כאן, כי אף שבדין זה אין דעתי כדעת הרב רימון, אני רוחש לו כבוד והערצה גדולה, על פועלו הרב להרבצת התורה באהבה, ובספריו הנפלאים והמאירים ממש.

12. דעת הרב עובדיה יוסף

ראינו אמנם רשימת פוסקים הסוברים, כי בזמננו נאסרת האשה מן התורה בשעת הוסת, גם בלי הרגשה. אך נראה לי בבירור שלא כל הפוסקים נקטו בדעה זו, לאור העובדה שהעתיקו את דברי המחבר שכתב, כי רק הרגשה אוסרת אותה, ולא קראו תיגר או ערערו לומר, שדין זה לא שייך בזמננו.

יתרה מזו, דעה זו אינה מוסכמת על רוב הפוסקים. שהרי דנו בדבר למעלה ממאתיים שנה, כמובא במאמרו הנזכר לעיל של הרב שלמה לוי. ורבים מהם כלל לא נקטו בספריהם, בחומרה זו. להיפך, הם צידדו להחמיר בדבר מצד אחר, והוא, האם דינה של זיבת דבר לח כהרגשה. ואם במציאות, אין כל צורך בהרגשה, יכולה אישה, בעת המחזור, להיאסר מן התורה גם ללא הרגשה. ונמצא כי הפלפול עליו טרחו, לכאורה, מיותר לגמרי.

דעתו של הרב עובדיה יוסף ודאי אינה כך, כי הוא כתב שלושה ספרים על הלכות נדה, והאריך להוכיח בהם, הלכה למעשה, שאין זיבת דבר לח אסורה מן התורה, ודלא כשיטת המחמירים בזה.

אלא שהרב רימון הראה לי, שבאחד המקומות נראה כי הוא לכאורה חזר בו, שהרי בחלק ט של יביע אומר, כתב את הדברים הבאים:

> **בסימן קפג סעיף ז. מ"ש שאם בדקה בעד הבדוק ומצאה דם, אם אומרת ברי לי שלא הרגשתי, טמאה רק מדרבנן. הנה אף שכן העליתי בספר טהרת הבית, במשמרת הטהרה** (עמוד כא) **בשם האחרונים, אולם בזמנינו נודע לנו שיש נשים רבות שלא מרגישות כלל בשעת וסתן, ואינן יודעות הרגשה מה היא** [ועיין מה שהאריך בזה בערוך השלחן (סימן קפג אות סא והלאה). עיין שם]. **ולאלה אי אפשר לסמוך כשאומרת ברי לי שלא הרגשתי, לכן נכון להורות להן שיעשו שאלת חכם, והיה ה' עם השופט** (שו"ת יביע אומר חלק ט – אורח חיים סימן קז אות א).

אלא נראה כי לא ניתן להוכיח מכאן שחזר בו מדעתו, לאור העובדה

שאינו דן בסתם אשה שיש לה וסת, אלא בקולא גדולה יותר. כלומר, באשה שעשתה בדיקה פנימית, וטוענת שלא הרגישה. דווקא במקרה זה אמר שיש מקום להחמיר, כדברי הערוך השולחן. המדקדק בלשונו גם יבחין, שלא התכוון לחזור בו מהוראתו, אלא להורות, כי יש להתחשב בדעת ערוך השולחן. ובכל זאת, משנה ראשונה לא זזה ממקומה, וכל מקרה יש לבוחנו לגופו. לכן כתב "נכון להורות שיעשו שאלת חכם והיה ה' עם השופט", כי המציאות אינה שווה בכל המקרים, ותמיד מצטרפים פנים נוספות לשאלה הספציפית, לכן נתון הדבר לשיקול דעתו של החכם, אם להתחשב בעיקר הדין, או להחמיר כדברי ערוך השולחן.

אין לי אלא לומר כי האמת תורה דרכה, ואין למחוק מדברי הגמרא והשולחן ערוך את ההלכה הברורה, שאשה נאסרת מן התורה רק אם הרגישה.

13. סוף דבר

אשוב ואדגיש, כי לכתחילה, שלא בשעת הדחק, יש לדון כל אשה בשעת המחזור, כנדה מן התורה, גם אם לא הרגישה. משום שלחלק מן הפוסקים, כפי שציטטנו לעיל, כך סבורים הרי"ף והרא"ש, וזו גם דעת התוספות רי"ד. ואף כי לא פסק בשולחן ערוך כמותם, יש לצרף את הדעות לפיהם האשה נאסרת בזמננו מן התורה, גם אם לא הרגישה, ולחוש לדעתם. ואף אם נאמר שזה מדרבנן, זה לא משנה, כי מחויבים אנו בשמירת דיני דרבנן, כמו את דיני התורה[13].

יחד עם זאת, אין להרחיב את החומרה ולאסור אשה שיש לה כתמים

13. ויתכן כי הפוסקים שהחמירו, נקטו בשיטה זו כדי שחלילה לא יבואו לזלזל באיסור נידה. וזה מסביר, מדוע לכל אחרון יש טעם אחר. כי אם אכן היה האיסור ברור, היה מקור ברור, שכולם היו נוקטים בו כאחד. על כן נראה לי, שגם הם, אם היתה מזדמנת לפונדקם שאלה שיש בה ממש שעת הדוחק גדולה, היו מתחשבים בדעה המפורשת בשולחן ערוך, שאשה שאין לה הרגשה אינה אסורה מן התורה. וגם אנחנו נצעד אחריהם, כי לא נאמרים דברינו הנזכרים לעיל אלא בשעת הדחק. אמנם יודע אני, שאין לי ראיה להשערה זו.

בעת ויסתה, כי אין לזוז מפסיקת השולחן ערוך, שכתמים שהופיעו, לא משנה באיזה זמן, אינם אוסרים, מלבד אם היו בגודל גריס, ובבגד לבן המקבל טומאה.

בשעת הדחק, עלינו לפסוק כפשט השולחן ערוך, שאשה שלא הרגישה, אינה אסורה מן התורה, גם בשעת המחזור. ואף שאסורה מדרבנן, יוכל מורה הצדק לדון בדבר, כאשר יצטרפו לדיון ספיקות נוספים, ויוכל להורות כדין, ולא לאסור את המותר[14].

14. ועיין חזון עובדיה פסח מעמוד קי על הזהירות שלא לאסור המותר.

סימן כב – טבילה בבריכה

1. מבוא
2. צינורות – הווייתו על ידי דבר המקבל טומאה
3. דין מים שאובים
4. המשכה
5. האם המים של הבריכה שאובים?
6. סתימת נקב על ידי דבר המקבל טומאה
7. מים זוחלים
8. חציצה
9. מסקנה וסיכום

1. מבוא

שאלה

שלום כבוד הרב: הארגון שלנו מתעסק בקירוב יהודים רחוקים, להשיבם לצור מחצבתם. כחלק מפעילותנו, הננו שולחים בני זוג להתגורר בכל קצוות העולם. ולאחרונה התעוררה שאלה אצל אחת הזוגות, שנשלחו לפעילות קירוב בעיר באטומי שבמדינת גיאורגיה. במקום מגוריהם של בני הזוג, אין מקווה טהרה בנמצא, כלל וכלל. כדי לטבול מנידתה, זקוקה האישה להטריח עצמה בנסיעה ארוכה בת שש שעות אל עבר הבירה טְבִילִיסִי, שם מצוי לה מקווה טהרה. אחר הטבילה, עליה לשוב באותה דרך, האורכת שש שעות. נקל להבין כי עובדה זו, מקשה מאוד על חיי הזוג, ומערימה מכשולים גדולים. ואכן, למרבה הצער, שלום הבית שלהם התערער. והנה שמענו, כי הכריע כבוד הרב שליט"א, שאם יש שעת

הדחק גדולה, כמו במציאות שלנו, יש מקום להתיר לאשה טבילה בבריכה. ואמנם שמחנו על פסיקה זו כמוצא שלל, כדי להשכין שלום בין איש לאשתו, ובכל זאת, היא נראית לנו תמוהה מאד. לכן נפשנו בבקשתנו, האם יוכל כבוד הרב שליט"א, להסביר את דעתו בנושא[1]. נודה לכבודו מאד.

תשובה

אכן הכרעתי למעשה, כי יש להתיר טבילה בבריכה, בשעת דוחק גדולה. אכן הלום שמעתי, כי יש חוף ים סמוך וקרוב לעיר באטומי, וכאשר קיימת אפשרות לטבול בים, אין מקום להתיר את הטבילה בבריכה. אמנם כשהדבר נמנע, סבורני כי יש מקום להתיר, בשעת דחק כזו, לטבול בבריכה. בשורות להלן אסביר את טעמי ההיתר, אך לפניהן אציג את הסיבות מחמתן קשה להכשיר את הטבילה בבריכה. וברצוני להבהיר ולהדגיש מראש, כי איני מתיר זאת אלא בשעת דוחק גדולה.

כעת אפרט את הסיבות מחמתן קשה להכשיר, מבחינה הלכתית, את הטבילה בבריכה:

א. צינורות: המים מגיעים למקוה באמצעות צינורות ברזל, שלכאורה מקבלים טומאה. כי הם גורמים שהמקוה יתהווה על ידי **כלי המקבל טומאה**, וזה פוסל את המקוה.

ב. מים שאובים: המים, טרם כניסתם אל הבריכה, עוברים דרך מסננים ומשאבות, ושאר כלים, לפי מציאות כל מקום ומקום. כלים אלה מגדירים אותם לכאורה "מים שאובים". ויש לדעת שנושא זה מתחלק לשנים: האם מים שאובים פוסלים את המקוה מן התורה או מדרבנן. והאם מי בריכה אכן נחשבים שאובים.

ג. מים זוחלים – זורמים: אין טבילה במים מטהרת אלא באשבורן, כלומר במים מכונסים ועומדים, ולא במים זורמים, הנקראים בהלכה

1. שאלה זו שנשאלה על ידי אנשים הנוסעים רבות למקומות נידחים אלה ומקרבים לבבות ישראל לאביהם שבשמים, בחיזוק יהדותם. יברכם השם על המצוה הגדולה, של קירוב רחוקים.

"מים זוחלים". ומי הבריכה לכאורה אינם אשבורן אלא "מים זוחלים", מפאת תדירות כניסת ויציאת המים.

ד. חציצה: אין הטבילה מטהרת כאשר יש חציצה בין המים לבשר הטובל. ובבריכה הרי רוחצים עם בגד ים, והוא חוצץ לכאורה.

2. צינורות - הווייתו על ידי דבר המקבל טומאה

אם היו המים מובלים אל הבריכות באמצעות כלי קיבול, היו המה נטמאים בוודאי. אמנם כיון שאינם מגיעים אל הבריכות באמצעות כלים, אלא בצינורות מערכת המים העירונית, השואבת מים מאגמים או ממי תהום או ממי גשמים. לפיכך יש לשאול, האם יש להגדירם, מחמת הצינורות, כמים ש"הווייתו על ידי כלי המקבל טומאה", או לא.

ממקורות ההלכה אנו למדים, כי הצינורות הקבועים בקרקע אינם מקבלים טומאה, והמים הזורמים בהם אינם פוסלים את המקוה מדין "הוויתו על ידי דבר המקבל טומאה", כפי שמפורש בלשון הטור:

> **הַבָּא לְהַמְשִׁיךְ מַיִם לְמִקְוֶה, צָרִיךְ שֶׁלֹּא יְהֵא בְּדָבָר הַמְקַבֵּל טֻמְאָה. כְּגוֹן מֵי גְּשָׁמִים שֶׁרוֹצֶה לְהַמְשִׁיכָם לְמָקוֹם אַחֵר לַעֲשׂוֹת מִקְוֶה, לֹא יֹאחַז בְּיָדוֹ דַּף[2] וְיַעֲבִירֵם עָלָיו, אֶלָּא יַנִּיחַ הַדַּף בַּקַּרְקַע, וְיָסִיר יָדוֹ מִשָּׁם, בְּטֶרֶם יַעַבְרוּ הַמַּיִם עָלָיו. וְכֵן הַסִּלּוֹן שֶׁל אֲבָר[3] אוֹ שֶׁל מַתֶּכֶת, אָסוּר לְהַמְשִׁיךְ בּוֹ מַיִם לְמִקְוֶה, שֶׁמְּקַבֵּל טֻמְאָה; *וְאִם הוּא מְחֻבָּר לַקַּרְקַע שַׁפִּיר דָּמֵי, שֶׁאָז אֵינוֹ מְקַבֵּל טֻמְאָה, לְפִי שֶׁהוּא בְּטֵל אַגַּב קַרְקַע*[4]** (טור יורה דעה הלכות מקואות, סימן רא).

---

2. קרש, לוח עץ.
3. צינור עופרת.
4. ואמנם מצינו פוסקים שהחמירו, ולפיהם דין זה רלוונטי רק אם הצינורות נעשו לכתחילה כדי לקבעם בקרקע. ועם זאת הראיה מדברי גידולי טהרה לנידון זה עדיין רלוונטית, מאחר וזו כמובן המציאות של צינורות שמביאים מים.

וכך פסק השולחן ערוך:

> הַבָּא לְהַמְשִׁיךְ מַיִם לְמִקְוֶה, צָרִיךְ שֶׁלֹּא יְהֵא בְּדָבָר הַמְקַבֵּל טֻמְאָה. כְּגוֹן מֵי גְּשָׁמִים שֶׁרוֹצֶה לְהַמְשִׁיכָם לְמָקוֹם אַחֵר לַעֲשׂוֹת מִקְוֶה, לֹא יֹאחַז בְּיָדוֹ דַּף וְיַעֲבִירֵם עָלָיו, אֶלָּא יַנִּיחַ הַדַּף בַּקַּרְקַע, וְיָסִיר יָדוֹ מִשָּׁם, בְּטֶרֶם יַעַבְרוּ הַמַּיִם עָלָיו. וְכֵן סִלּוֹן שֶׁל מַתֶּכֶת, אָסוּר לְהַמְשִׁיךְ בּוֹ מַיִם לְמִקְוֶה, שֶׁמְּקַבֵּל טֻמְאָה; וְהוּא שֶׁיִּהְיוּ הַמַּיִם נוֹפְלִים לְהֶדְיָא מִדָּבָר הַמְקַבֵּל טֻמְאָה לְתוֹךְ הַמִּקְוֶה, אֲבָל אִם נוֹפְלִים עַל שְׂפָתוֹ בַּחוּץ, וְנִמְשָׁכִין לְתוֹכוֹ, אוֹ שֶׁמְּחַבֵּר לְפִי הַסִּלּוֹן שֶׁל אֶבֶר צִנּוֹר קָטָן שֶׁל עֵץ אוֹ שֶׁל חֶרֶס, שֶׁהַמַּיִם מְקַלְּחִין מִמֶּנּוּ לַמִּקְוֶה, כָּשֵׁר. וְאִם הַסִּלּוֹן שֶׁל מַתֶּכֶת מְחֻבָּר לַקַּרְקַע, אֲפִלּוּ מְקַלֵּחַ לְהֶדְיָא לְתוֹךְ הַמִּקְוֶה, כָּשֵׁר, שֶׁהֲרֵי אֵינוֹ מְקַבֵּל טֻמְאָה, *לְפִי שֶׁהוּא בָּטֵל אַגַּב קַרְקַע*. (שולחן ערוך יורה דעה, הלכות מקוואות, סימן רא, מח).

מבואר כי הצינורות המובילים מים אל הבריכה אינם מוגדרים כלי המקבל טומאה, וממילא אין לפסול את הבריכה מטעם "הוויתו על ידי צינור המקבל טומאה".

3. דין מים שאובים

לדעת הרמב"ם, עיקר פסולם של מים שאובים הוא תקנת חכמים, כמו שכתב בהלכות מקוואות, פרק ד:

> הלכה א: דִּין תּוֹרָה, שֶׁכָּל מַיִם מִכְנָסִין טוֹבְלִין בָּהֶן, שֶׁנֶּאֱמַר (ויקרא יא) "מִקְוֵה מַיִם", מִכָּל מָקוֹם. וְהוּא שֶׁיִּהְיֶה בָּהֶן כְּדֵי לְהַעֲלוֹת בָּהֶן כְּדֵי טְבִילָה לְכָל גּוּף הָאָדָם, בְּבַת אַחַת. שִׁעֲרוּ חֲכָמִים אַמָּה עַל אַמָּה, בְּרוּם שָׁלֹשׁ אַמּוֹת. וְשִׁעוּר זֶה הוּא מַחֲזִיק אַרְבָּעִים סְאָה מַיִם, בֵּין שְׁאוּבִין בֵּין שֶׁאֵינָן שְׁאוּבִין.
>
> הלכה ב: מִדִּבְרֵי סוֹפְרִים שֶׁהַמַּיִם הַשְּׁאוּבִין פְּסוּלִין לְטָבִילָה. וְלֹא עוֹד אֶלָּא מִקְוֶה מַיִם שֶׁאֵינָן שְׁאוּבִין שֶׁנָּפַל לְתוֹכָן שְׁלֹשָׁה לוֹגִין מַיִם שְׁאוּבִין,

פָּסְלוּ הַכֹּל. אַף עַל פִּי שֶׁפִּסּוּל מַיִם שְׁאוּבִין מִדִּבְרֵי סוֹפְרִים, לְמָדוּהוּ בְּהֶקֵּשׁ, שֶׁהֲרֵי הוּא אוֹמֵר (ויקרא יא, לו) **"אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר", הַמַּעְיָן אֵין בּוֹ תְּפִיסַת יַד אָדָם כְּלָל, וְהַבּוֹר כְּלוּ בִּידֵי אָדָם, שֶׁהֲרֵי כְּלוּ מַיִם שְׁאוּבִין, אָמְרוּ חֲכָמִים הַמִּקְוֶה לֹא יִהְיֶה כְּלוּ שָׁאוּב כְּבוֹר, וְאֵין צָרִיךְ לִהְיוֹת כְּלוּ בִּידֵי שָׁמַיִם כְּמַעְיָן, אֶלָּא אִם יֵשׁ בּוֹ תְּפִיסַת יַד אָדָם כָּשֵׁר.**

הפסוק שהרמב"ם מצטט הוא: "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וגו'" (ויקרא יא לו), ממנו למדנו כי מים מכונסים מטהרים את הטובל בהם[5]. והפסוק מציין שני סוגי מקוואות, האחד "מעיין", ממנו נובעים מים היישר מן האדמה, ונקווים באופן טבעי. האחר הוא "בור", שמימיו נשאבים ממקור כלשהו אל כלים, ומתוכם מועברים אל הבור, בשפיכה ובעירוי.

לא לחינם צורפו המעיין והבור יחד בפסוק, אלא כדי ללמד, לשיטת הרמב"ם, שעל כל מקוה להתמלא דווקא ממים שאינם שאובים. יחד עם זאת, אין צורך שכל המים יהיו שאינם שאובים. על כן לאחר שנתמלא המקוה ארבעים סאה של מי גשמים, ניתן להוסיף אל תוכו מים שאובים, ככל שרוצים. אמנם לימוד זה אינו אלא אסמכתא[6], ועל כן הפסול הוא מדרבנן.

אמנם הרא"ש חולק על הרמב"ם, ולדעתו מים שאובים אמנם פסולים מדרבנן, אבל רק כאשר מחצית המקוה מלא בהם, אבל כשרובו מלא בשאובים, זהו פסול מן התורה, כמבואר בלשון הטור:

ואלו ארבעים סאין צריכים שיהיו נְקוּיִין ועומדין במקום אחד, וגם לא

5. כך פירש רש"י (פסחים טז, א): והכי קאמר, אם יבא הטמא במעין ובור מקוה מים, יהיה טהור, הואיל וטבל.

6. וכמו שמפורש בדברי התוספות, לשיטת ר"י (פסחים יז, ב ד"ה אלא): והא דתניא בתורת כוהנים אך מעין ובור, יכול אפילו מִלא בכתף? תלמוד לומר מעין, מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, **צריך לומר דאסמכתא בעלמא הוא**.

יהיו שאובין, אלא שיתקבצו מי גשמים בגומא אחת. אבל אם נשאבו, או אפילו לא נשאבו ואינם עומדים במקום אחד, אלא זוחלין על הארץ פסול. ומיהו פירש ר"י דשאיבה אינה פוסלת אלא מדרבנן, שמן התורה אפילו כולו שאוב כשר. הילכך כל ספק שאירע בו, אפילו ספק אם הוא כולו שאוב אם לאו, כשר. אבל הר' שמשון פירש, שכולו שאוב פסול מן התורה, עד שיהיה רובו בהכשר. אבל לאחר שיהיה רובו בהכשר, משם ואילך אין שאיבה פוסלת בו אלא מדרבנן. *הלכך כל ספיקא שיארע בו קודם שיהיה רוב בלא שאיבה, אזלינן לחומרא*. אבל משידוע שנעשה רובו בהכשר, מקילינן בספיקא שיארע בו, וכן הוא מסקנת אדוני אבי הרא"ש ז"ל (טור יורה דעה, הלכות מקוואות סימן רא).

בתוך הדברים הביא הטור את שיטת הר"י מבעלי התוספות, שהיא גם שיטת הרמב"ם, ולפיה גם מקוה שכולו שאוב, פסול רק מדרבנן, וההסבר לכך הוא חששם של רבנן, מאיסור דאורייתא, כלשון הבית יוסף:

ומיהו פירש ר"י דשאיבה אינה פוסלת אלא מדרבנן שמן התורה אפילו כולו שאוב כשר. כן כתבו התוספות בשמו בסוף פרק קמא דפסחים (יז: ד"ה אלא) **וכו' וטעמא דאסרו רבנן שאובה, *גזירה דילמא אתי לאטבולי במנא*, דבתוך הכלי ודאי אסור לטבול מדאורייתא, דבור דומיא דמעין, שיהא בקרקע, ע"כ** (בית יוסף יורה דעה, הלכות מקוואות סימן רא).

מבואר כי הסיבה שגזרו חכמים פסול על מים שאובים, לדעת ר"י, היא משום שמן התורה אסורה הטבילה בכלי. וחששו חכמים שיטבלו אנשים בתוך מים שאובים, בעודם בכלים. על כן פסלו את השאובים. ולדעת הנוקטים שזהו פסול דרבנן (רמב"ם ר"י וסיעתם), מסתבר שאין הבדל בין מקוה שכולו מים שאובים, למקוה שרק חלקו מים שאובים, כי הפסול הוא תמיד דרבנן.

למעשה, נקט המחבר כדעת רוב הפוסקים, שהאיסור הוא מדרבנן אף בכולו שאוב, וכדרכו לפסוק כשיטת הרמב"ם והרי"ף. הרמ"א לעומתו

פסק כדעת הרא"ש, ולפיו מקוה שכולו מים שאובים פסול מן התורה, כמובא בשולחן ערוך:

אַרְבָּעִים סְאָה שֶׁאָמְרוּ, צָרִיךְ שֶׁלֹּא יִהְיוּ שְׁאוּבִים; שֶׁאִם הֵם שְׁאוּבִים, פְּסוּלִים. הגה: וְאִם כָּל הַמִּקְוֶה הוּא שְׁאוּבִין, פָּסוּל מִן הַתּוֹרָה, וּסְפֵקָא לְחֻמְרָא; אֲבָל אִם רֹב הַמִּקְוֶה כָּשֵׁר וְהַמְּעוּט הוּא שְׁאוּבִין, אֵינוֹ אֶלָּא מִדְּרַבָּנָן, וּסְפֵקָא לְקֻלָּא (שולחן ערוך יורה דעה, הלכות מקואות סימן רא, ג)[7].

4. המשכה

למרות שמקוה שכולו מים שאובים פסול לרמ"א מן התורה, הרי בנידון שלנו, אף לשיטתו, אין חשש. כי מי הבריכה אינם מגיעים אליה בכלים, רק באמצעות צינורות. והם מים שאובים ש"המשיכו אותם". ולחלק מן הראשונים, הואיל ומים שהומשכו יצאו מכלל "שאובים", ניתן למלא בהם את המקוה כולו. אמנם רוב הפוסקים חולקים על כך, ולדעתם אין להכשיר מים שאובים אלא כשרוב המקוה כשר, וכך פסק השולחן ערוך:

אֵין הַמַּיִם שְׁאוּבִים פּוֹסְלִים אֶת הַמִּקְוֶה בְּג' לְגִין עַד שֶׁיִּפְּלוּ לְתוֹךְ הַמִּקְוֶה מֵהַכְּלִי, אֲבָל אִם נִגְּרוּ הַמַּיִם הַשְּׁאוּבִים חוּץ לַמִּקְוֶה וְנִמְשְׁכוּ וְיָרְדוּ לַמִּקְוֶה, אֵינָם פּוֹסְלִים אֶת הַמִּקְוֶה עַד שֶׁיִּהְיוּ מֻחֱצָה עַל מֻחֱצָה; אֲבָל אִם הָיוּ רֹב מֵהַכְּשֵׁרִים, הֲרֵי הַמִּקְוֶה כָּשֵׁר. כֵּיצַד, מִקְוֶה שֶׁיֵּשׁ בּוֹ עֶשְׂרִים סְאָה וּמַשֶּׁהוּ מַיִם כְּשֵׁרִים, וְהָיָה מְמַלֵּא וְשׁוֹאֵב חוּץ לַמִּקְוֶה

7. ראה מה שכתב המחבר בסעיף נג וזה לשונו הַבָּא לְהַכְשִׁיר מִקְוֶה שָׁאוּב מִמִּקְוֶה שָׁלֵם שֶׁאֵינוֹ שָׁאוּב, אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ מַשִּׁיקוֹ אֶלָּא כְּשַׁעֲרָה, כָּשֵׁר וכו' וכמו שפירשו הש"ך (שם ס"ק קטז) וזה לשונו **דיש כאן מקוה שלימה אלא שהיא שאובה**, ויש מקוה שלימה בצדה, הלכך סגי בכשערה לעירוב מקואות, **הואיל והשאובה מדבריהם** ע"כ.

עוד בענין זה, ראה לשון המחבר שכתב (בסעיף סט) מִקְוֶה שֶׁהִנִּיחוֹ רַיְקָן וּבָא וּמְצָאוֹ מָלֵא, כָּשֵׁר, מִפְּנֵי שֶׁזֶּה סְפֵק מַיִם שְׁאוּבִין לַמִּקְוֶה, ע"כ. הרי מפורש בדעת המחבר, שגם כאשר כל המקוה שאוב, הפסול הוא דרבנן.

וְהַמַּיִם נִמְשָׁכִים וְיוֹרְדִים לַמִּקְוֶה, בֵּין שֶׁהָיוּ נִמְשָׁכִים עַל גַּבֵּי קַרְקַע אוֹ בְּתוֹךְ הַסִּלּוֹן וְכַיּוֹצֵא בּוֹ מִדְּבָרִים שֶׁאֵינָם פּוֹסְלִים אֶת הַמִּקְוֶה, הֲרֵי הוּא כָּשֵׁר וַאֲפִלּוּ הִשְׁלִימוּ לְאֶלֶף סְאִין, שֶׁהַשְּׁאוּבָה שֶׁהִמְשִׁיכוּהָ, כְּשֵׁרָה אִם הָיָה שָׁם רֹב אַרְבָּעִים סְאָה מִן הַכָּשֵׁר (שולחן ערוך רא, מד).

ברם גם לשיטה המחמירה ופוסלת מקוה זה, שכולו מים שאובים שהומשכו, אין זה אלא מדרבנן, גם לפי הרמ"א שפסול מים שאובים הוא מן התורה[8], וכמו שכתב החזון איש:

ואף לדעת הפוסלים כולו משוך, אינו אלא מדרבנן, כמבואר בתוספות (בבא בתרא סו, ב) **ובר"ש פ"ב ובר"ן שבועות** (חזון איש יורה דעה קלא אות יד).

ואמנם מצינו שהרמ"א אינו מכשיר מקוה לכתחילה, אפילו אם נמשכו קצת מימיו בצינור מתכת. ורק אם נמשכו על דבר הבולע מים, יש להכשיר. ועדיין אין בכך לפסול, כמו שכתב בעצמו, שזה רק לכתחילה:

אֵין הַמְּשָׁכָה מוֹעֶלֶת אֶלָּא עַל גַּבֵּי קַרְקַע אוֹ עַל גַּבֵּי צִנּוֹר שֶׁלֹּא הָיָה עָלָיו שֵׁם כְּלִי בְּתָלוּשׁ, אֲבָל אִם הִמְשִׁיךְ עַל גַּבֵּי כֵּלִים, אֲפִלּוּ כְּלֵי גְּלָלִים וְכַיּוֹצֵא בָּהֶם, לֹא הָוֵי הַמְּשָׁכָה (הראב"ד). *הגה: וְיֵשׁ אוֹמְרִים דְּאֵין הַמְּשָׁכָה מוֹעֶלֶת אֶלָּא דַּוְקָא עַל גַּבֵּי קַרְקַע הָרָאוּי לִבְלֹעַ בָּהּ, אֲבָל אִם הִמְשִׁיךְ עַל גַּבֵּי רִצְפַּת אֲבָנִים שֶׁאֵין רָאוּי לִבְלֹעַ בָּהּ, וְכָל שֶׁכֵּן עַל גַּבֵּי דַּף אוֹ כְּלִי, אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ פּוֹסֵל הַמִּקְוֶה, לֹא מִהֲנֵי* (ב"י בשם מרדכי פ"ב דשבועות שכ"כ בשם הרוקח), *וְטוֹב לְהַחְמִיר לְכַתְּחִילָּה* (סימן רא, סעיף מו).

הרי כי זו חומרה לכתחילה, אבל בדיעבד יש להכשיר מים שעברו "המשכה". ובבריכה, הואיל והמים אינם מגיעים מכלים, רק נמשכים

8. ראה עוד בתוספות בבא בתרא סו, ב; תשב"ץ ג, יב; מהרי"ט יורה דעה יז; חזון איש תניינא ד, יד.

בצינורות, בטל מהם דין "שאובים", כי נעשו "משוכים". וממילא אין בהם חשש איסור תורה של "מים שאובים", גם לדעת הרמ"א.

על כך ניתן להוסיף שבשעת הדחק אפשר לסמוך על הפוסקים הסוברים שגם מקוה שכל מימיו באו בהמשכה, כשר לטבילה, כפי שכתב החזון איש:

> **היה שופך המקוה למים בפלימף** (משאבה) **אף אם אין כלי בפלימף, יש כאן משום על ידי אדם** (פירוש, כמו שיש איסור בהוויתו על ידי דבר המקבל טומאה, יש איסור של הוויתו על ידי אדם, שהאדם דוחף את המים בידיו למקוה, וכשמפעיל משאבה אפילו אם אינו כלי, יש איסור משום האדם שמפעיל את המשאבה), **ואף אם שופך על שפת המקוה ברחוק ג' טפחים, הוה ליה כולו בהמשכה. *ואם אי אפשר לתקן בענין אחר, והרבים ודאי יכשלו יש* לסמוך על המתירים כולו בהמשכה. ועל דעת הראב"ד, דאפילו להפוסלים כולו בהמשכה, על ידי אדם בהמשכה כשר. ולכל הפוסקים אין כאן רק פסול דרבנן, ופעמים שצריך לתקן מקוה כשר דאורייתא, אף שודאי פסול דרבנן, כדי להציל את הרבים מאיסור דאורייתא, אלא שבזה צריך לשקול שלא יצא שכרו בהפסדו** (יורה דעה סימן קל אות יז).

וכיון שבהמשך נראה שגדר מי הבריכה הם רק "ספק שאובים", הרי שבשעת דוחק גדול יש הרבה מקום לסמוך על שיטה זו, שמקוה שכולו בהמשכה, לא רק שאינו פסול מן התורה, אלא אף מדרבנן הוא כשר.

5. האם המים של הבריכה שאובים?

נמצינו למדים עד כה, שאין חשש איסור תורה בטבילה בבריכה. עתה עלינו לעיין, אם המים שמגיעים למקוה אכן נקראים שאובים, ונותר איסור הטבילה בבריכה בגדר איסור דרבנן, או שיש מקום לומר שאין כאן אפילו מים שאובים.

מדברי השולחן ערוך ברור לכאורה, שכלים שהותקנו להעברת המים,

הופכים את המים לשאובים:

> צְנוֹר שֶׁאֵין לוֹ אַרְבַּע שָׁפוֹת אֵינוֹ חָשׁוּב כְּלִי וְרָאוּי לְהָבִיא עַל יָדוֹ מַיִם לְמִקְוֶה; וְאִם חָקַק בּוֹ גּוּמָא אַחַת קְטַנָּה קֹדֶם שֶׁקִּבְּעוֹ[9], אִם הוּא שֶׁל עֵץ אֲפִלּוּ אֵין הַגּוּמָא מַחֲזֶקֶת אֶלָּא כָּל שֶׁהוּא, נַעֲשֶׂה כְּלָה עַל יָדָהּ כְּלִי, וְכָל הַמַּיִם שֶׁעוֹבְרִין עָלָיו חֲשׁוּבִין שְׁאוּבִים; וְאִם הוּא שֶׁל חֶרֶס, אֵין הַחֲקִיקָה פּוֹסֶלְתּוֹ, אֶלָּא אִם כֵּן הִיא מַחֲזֶקֶת רְבִיעִית, וְאִם נָפְלוּ צְרוֹרוֹת אוֹ עָפָר בַּגּוּמָא, אֵינוֹ חָשׁוּב סְתִימָה לְבַטְּלוֹ מִתּוֹרַת קַבָּלָה, אֶלָּא אִם כֵּן יִהְיוּ מְהֻדָּקִים לְתוֹכָהּ (יורה דעה רא, לו).

הרי מפורש בדבריו, שצינור אשר הוגדר כלי טרם קביעתו באדמה, נותר כלי גם לאחר קיבועו. ובמערכות המים של ימינו המציאות היא שיש שעונים ומסננים ושאר כלים במערכות השאיבה, וכולם מוגדרים כלים עוד טרם קובעו באדמה, מה שמביא אותנו למסקנה שהמים העוברים בהם נחשבים לכאורה כמים שאובים.

אמנם בספר גידולי טהרה (סימן ה) ביאר, שכל זה נכון רק אם בעת עשייתם לא התכוונו לקבעם בקרקע; אבל כלים שבעת עשייתם נעשו כדי לקבעם בקרקע, וכל שימושם יהא רק בקרקע, אין להם תואר "כלים שנקבעו", אלא כלים שנעשו במחובר לקרקע - ואלה אינם גורמים למים העוברים בתוכם להיעשות "מים שאובים".

ההיגיון שבדבריו הוא, כפי שכבר הסברנו. הרי מים שאובים נעשים פסולים משום גזרת חכמים, שמא יבואו לטבול בכלים; אבל בכלים שמעיקרם לא נעשו לשימוש ככלי נפרד, אלא כמערכת מחוברת לקרקע, אין מקום לגזור עליהם[10].

---

9. לא מנה המחבר מתכת בין הכלים הנמנים כאן, כי היא פסולה להעברת מים גם ללא בית קיבול, כל עוד לא נקבעה בקרקע.

10. יתכן שניתן להכשיר כלים אלה אפילו לסוברים שכולו שאוב פסול מן התורה, מאחר וכלי המיועד להקבע בקרקע כלל לא נקרא כלי. על כן גם לדעה זו, המים העוברים בכלים מחוברים, אינם נעשים שאובים.

מקור פסיקה הלכתית זו של הגידולי טהרה הוא במשנה:

כָּל כְּלֵי מַתָּכוֹת שֶׁיֵּשׁ לוֹ שֵׁם בִּפְנֵי עַצְמוֹ, טָמֵא, חוּץ מִן הַדֶּלֶת, וּמִן הַנָּגָר, וּמִן הַמַּנְעוּל, וְהַפּוֹתֶה שֶׁתַּחַת הַצִּיר, וְהַצִּיר, וְהַקּוֹרָה, וְהַצְּנוֹר, שֶׁנַּעֲשׂוּ לַקַּרְקַע (משנה מסכת כלים, פרק יא משנה ב).

וכך פסק הרמב"ם בהלכות כלים:

כָּל כְּלֵי מַתָּכוֹת שֶׁיֵּשׁ לָהֶן שֵׁם בִּפְנֵי עַצְמָן מְקַבְּלִין טֻמְאָה, חוּץ מִן הַדֶּלֶת וְהַנָּגָר וְהַמַּנְעוּל וְהַפּוֹתֶת שֶׁתַּחַת הַצִּיר וְהַצִּיר וְהַקּוֹרָה וְהַצְּנוֹר מִפְּנֵי שֶׁאִלּוּ עֲשׂוּיִין לְקַרְקַע אוֹ לְשַׁמֵּשׁ אֶת הָעֵץ, אֵינָן מְקַבְּלִין טֻמְאָה, וַאֲפִלּוּ קֹדֶם שֶׁיִּקָּבְעוּ (משנה תורה, הלכות כלים, פרק ט הלכה א).

הרי כי הואיל ונעשו כלים אלה כדי להיקבע בקרקע, אין הם בכלל הכלים המקבלים טומאה.

אלא שכבר הקשה על כך הגידולי טהרה עצמו, מדוע לא נאמר שהכלי אמנם אינו מקבל טומאה, ובכל זאת ייחשב כלי לעניין מים שאובים; וכמו שמצינו בכלי אבן[11], שאף על פי שאינם מקבלים טומאה, הם בכל זאת נחשבים כלים לעניין מים שאובים.

ברם יש לחלק בין כלי אבן לכלים המחוברים לקרקע: כי בעוד שכלי אבנים למרות היותם כלים, אינם מקבלים טומאה. כלי מתכות לעומת זאת, מקבלים טומאה אף ללא בית קיבול. ובמקרה שלנו, אין כלי מתכות מקבלים טומאה מפני שנעשו לצורך קיבועם וחיבורם בקרקע, וברור איפה, שהם נחשבים כבר מתחילה כמחוברים לקרקע. והוא הדין בכל הכלים שנבנו לצורך קיבועם בקרקע, שיש להגדירם כאילו כבר חוברו, ואינם נחשבים כלים[12].

---

11. ראה במסכת שבת דף טז, ב - ואפילו כלי אבנים, פוסלים את המקוה.

12. כך הבין התוספות יום טוב (מקוואות פרק ו משנה י), שהקשה מדוע אביק (כלי שמחובר למקוה) הנמצא בתוך מקוה, מים שעוברים עליו הופכים לשאובים, הלא מובא בתוספתא (מקוואות פרק ה הלכה ז) שהאביק היה מיועד לקרקע מראשיתו.

אכן רבו החולקים על הגידולי טהרה, כגון מה שכתב בעל תפארת ישראל (מקוואות פרק ו משנה י אות עו), שגם אם הכלי מיועד לקרקע, וחיברו אותו, המים שעוברים עליו נידונים כשאובים. וכמו מה שכתב בשו"ת מלמד להועיל (חלק ב יורה דעה סימן עד) אחר הבאת חידוש הגידולי טהרה, שרבים חולקים עליו. ואף על פי כן, ראה מה שכתב בפניני הלכה, שם הביא בהערה כי רבים מן המחברים צידדו בפסיקת הגידולי טהרה[13]. ועיין בספרו של הרב חיים אמסלם שם הביא עשרות פוסקים הסוברים כדעת גידולי טהרה[14].

על כן ודאי שאין לסמוך על שיטה זו, כדי להתיר את הטבילה בבריכה. אבל יש כאן סניף, אותו ניתן לצרף כדי להקל ולומר, שאין אלו מים שאובים. ובנידון שלנו יש לכך חשיבות רבה, **כי איננו דנים על נשים שיכולות לטבול כדין, אלא במציאות של שעת דוחק גדולה, ולאחר שהתעוררו קשיים בשלום הבית.**

6. סתימת נקב על ידי דבר המקבל טומאה

מלבד החששות הנזכרים, קיים חשש נוסף והוא, סתימת המים בדבר המקבל טומאה. כלומר, נקיון מאגרי המים מצריך את הסרת פקק המתכת ממקומו הקבוע. בתום פעולת הניקיון, מושב הפקק למקומו, ונתיב יציאת המים נאטם. פעולה זו יוצרת בעיה, מאחר והפקק הוא המונע את זרימת המים החוצה. וכיון שהוא העוצר בעדם, נחשבים המים כמוחזקים בדבר המקבל טומאה. ודין מים אלה, שדבר המקבל טומאה מחזיק אותם, שנוי במחלוקת, כמובא בטור וזו לשונו:

ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב ודאי אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו

מכאן שהתוספות יום טוב הבין שהמיועד לקרקע אינו נחשב כלי, גם לענין מים שאובים. ועיין בגידולי טהרה מה שהשיב על קושיה זו.

13. פניני הלכה טהרת המשפחה (מקוואות הלכה יב, הערה יג). אמנם הוא לא פסק כדעה זו, כי הביא גם הרבה חולקים.

14. קונטרס תורת חיים, בסוף הספר "ובחרת בחיים".

קצתן דרך הסדק כשר, אבל אם לא ישארו בו מ' סאין פסול. ואם בא לסתום הסדק כדי שישארו בו מ' סאין, לפי' ה"ר שמשון לא יסתום אותו בידו ולא בכל דבר המקבל טומאה. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שיכול לסותמו בדבר המקבל טומאה, דודאי הבאת המים למקוה צריך שיהא על ידי טהרה, אבל מניעת המים שלא יצאו ממנו, אין צריך שיהא על ידי טהרה. לפיכך נקב העשוי להוציא בו המים מהמקוה, יכולים לסותמו במטלניות שיש בהם ג' על ג' (טור יורה דעה, הלכות מקואות סימן רא).

המחבר הביא את דעת המחמירים, ואחר כך את דעת המקילים בשם 'יש מי שמתיר':

ואם בא לסתום הסדק כדי שישארו בו מ' סאה, לא יסתום אותו בידו ולא בכל דבר המקבל טומאה; ויש מי שמתיר לסתום בכל דבר שמקבל טומאה (שולחן ערוך יורה דעה, הלכות מקואות סימן רא סעיף נ).

למרות זאת שהלכה כדעה ראשונה נראה, שבנידון שלנו יודה המחבר שאפשר להקל. מאחר וכבר ראינו שכלי המיועד להיות מחובר לקרקע, אינו פוסל את המים; ופקק זה הנפתח רק לעיתים נדירות, ומהודק מאד בחיבורו, עד שרק אדם מיומן יכול לפָתחו, יש להחשיבו כמחובר לקרקע, וממילא אין בו כדי לשנות את דין מי הבריכה לפסולים.

7. מים זוחלים

מלבד החששות הנזכרים, תיתכן בעיה הלכתית גדולה מאד בטבילה בבריכה, והיא, היותם של מימיה מים זוחלים לכאורה. מאחר ואינם עומדים, אלא זורמים וזזים כל הזמן. כי יש צינור שמכניס מים לבריכה, ומצד שני, המשאבה שואבת כל הזמן את המים, כדי להוציאם משם. נמצא כי יש בהם חשש "מים זוחלים" (כלומר מים זורמים) ומקוה אינו מטהר אלא באשבורן, כלומר כשהמים עומדים, כגון בבור. וכפי שמובא

בשולחן ערוך:

> **מֵי גְּשָׁמִים אֵין מְטַהֲרִין אֶלָּא בְּאַשְׁבּוֹרֶן** (פֵּרוּשׁ מָקוֹם עָמֹק שֶׁמִּתְכַּנְּסִים בּוֹ הַמַּיִם וְנִקְרָא אַשְׁבּוֹרֶן), (אֲבָל עַל יְדֵי זְחִילָה פְּסוּלִין מִן הַתּוֹרָה) (שולחן ערוך יורה דעה, הלכות מקואות סימן רא סעיף ב).

מבואר ברמ"א שמים זוחלים (זורמים) פסולים מן התורה. עם זאת חשוב להדגיש, כי למרות שזו דעת רבים מן הראשונים, אין זו דעת הכל. והבית יוסף אף הביא את הדעה החולקת בפירוש וכתב, שהמרדכי סבור שדין זה מקורו בדרבנן[15].

בבדיקה שערכתי בנושא הזחילה בבריכות מצאתי, כי במי הבריכה ייתכנו שני חששות של זחילה: החשש הראשון הוא, מפאת יציאת המים, למטרות ניקוי. כלומר, בתחתית המקוה ממוקמת רשת, דרכה נשאבים המים ומוזרמים אל מערכת הניקוי. אחר הליך מסוים של ניקוי, מושבים המים אל הבריכה, באמצעות צינור. נמצא כי אין מי הבריכות מוחלפים כמעט, ובדרך כלל מסתפקים מפעילי הבריכות בניקיון מסוים זה. ומחמת שהמים אינם עומדים רק יוצאים מן הבריכה, נראה שיש להם לכאורה, דין מים זוחלים, ואין לבריכה דין "אשבורן".

עם זאת נראה כי יש מקום גדול להקל בכך, מאחר ואין זו זחילה

15. ראה לשון הבית יוסף (יורה דעה סימן רא): "כתב המרדכי בפרק במה אשה (סימן שנז – שנח) שיש קורין תגר על דברי רבינו מאיר שאוסר לטבול בנהרות, שבא לעשות ממזרים למפרע, כל הנולדים מטבילת הנהרות, וטועים הם. דאפילו בנולד מן הנדה בלא שום טבילה, אין הולד ממזר, כדאמרינן בסוף פרק החולץ (יבמות מט.). וכל שכן הכא דעלתה לה טבילה מדאורייתא, אלא דגזירה דרבנן היא לכתחלה, אטו חרדלית של גשמים, כדפרישית. ואם כן אף הנולדים דמעיקרא כשרים גמורים בלא שום פגם בעולם, אף לדברי רבינו מאיר" עכ"ל.

אמנם יש פוסלים מן התורה, והיא דעת מהרי"ק (סימן קטו), ותרומת הדשן שכתבו, שפסול זוחלים הוא דאורייתא. החתם סופר (יורה דעה תשובה רב) דייק בדעת ראשונים רבים, שפסול זוחלים הוא דרבנן, וכן דייק הפני יהושע (שבת סה ב) בדעת ר"י.

האוסרת, וכפי שיש להוכיח מדברי המחבר והרמ"א:

> מִקְוֶה שֶׁל מֵי גְּשָׁמִים שֶׁנִּפְרַץ אֶחָד מִכְּתָלָיו וְהַמַּיִם יוֹצְאִים דֶּרֶךְ הַסֶּדֶק, אִם יִשְׁאֲרוּ בּוֹ מ' סְאָה אַחַר שֶׁיֵּצְאוּ קְצָתָן שֶׁעַד הַסֶּדֶק, כָּשֵׁר; וְאִם לָאו, פָּסוּל מִשּׁוּם דְּהָוֵי לֵהּ זוֹחֲלִין וְאֵין מִקְוֶה מְטַהֵר בְּזוֹחֲלִין. הגה: וְיֵשׁ מַחֲמִירִין אֲפִלּוּ אִם יִשְׁאֲרוּ מ' סְאָה עַד הַסֶּדֶק, וְיֵשׁ לָחוּשׁ לִדְבְרֵיהֶם לְכַתְּחִלָּה לְסְתֹם הַסֶּדֶק (טור בשם י"א וב"י בשם המרדכי). וְכָל זֶה דַּוְקָא בְּמִקְוֶה שֶׁאֵינָהּ בָּאָה מִמַּעְיָן, אֲבָל אִם הִיא בָּאָה מִמַּעְיָן, אֵין לָחוּשׁ לִזְחִילָתָהּ (ב"י בשם מהרי"ק שורש קנ"ו). וְאֵין יְצִיאַת הַמַּיִם קְרוּי זוֹחֲלִין, אֶלָּא כְּשֶׁאֵין חוֹזְרִין לַמִּקְוֶה אֲבָל כְּשֶׁיּוֹצְאִין מְעַט וְחוֹזְרִין שָׁם, לֹא מִקְרֵי זְחִילָה (ריב"ש סִימָן רצ"ב) (שולחן ערוך יורה דעה הלכות מקואות סימן רא סעיף נ).

מדברי המחבר נראה, כי רק אם לא יישארו 40 סאה יוגדרו המים זוחלים. לפי זה יש לומר, שמים אלה שאינם נאבדים מן הבריכה, מאחר והם סגורים בתוך המערכת, יש מקום להקל בהם. מה גם שהרמ"א כתב, שאם המים חוזרים אל מקום כינוסם, אין כאן זחילה.

ההיגיון בדבר הוא, כי הנה הפסוק אומר (ויקרא יא, לו) "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר". שני סוגי מקוה נמנו בפסוק, מעיין, ובור מקוה מים. ההבדל בינם הוא, שמעיין נובע מן האדמה, ומימיו מטהרים את הטובל בהם, גם בעודם זורמים. ובוֹר מקוה מַיִם הוא מקום התאספות מי גשמים, המטהרים רק בעָמדם במקוה. אבל מי גשמים הזורמים בנהר, אינם עומדים בבור, ואינם מטהרים את הטובל בהם. ובנוגע למי הבריכה, הרי ברור הדבר שכיון שמצויים במעגל סגור ושבים אל הבריכה, אין לדמותם למים זוחלים כמו מי הנהר, האסורים מן התורה, אלא למים המצויים בבור.

והנה מה שהוסבר בפסוק, הוא לדעת הפוסלים זחילה מן התורה. ולשיטת האוסרים זאת מדרבנן (הובאו בהערה לעיל), הטעם לפסילת מקוה שמימיו יוצאים ממנו הוא משום שאם יתרוקן, לא יוותרו בו מים כשיעור

הנדרש למקוה, שהוא ארבעים סאה, לכן אסרו את הטבילה במימיו. אכן גם לשיטתם עדיין יש הבדל בין מקוה לבריכה. כי בבריכה, המערכת אכן מוציאה את המים, אבל גם מכניסתם אל הבריכה. הלכך אין להם מעיקר הדין, פסול מים זוחלים.

למרות האמור יש מחמירים, כי לדעתם אין להקל אלא במציאות המפורשת בדברי רמ"א. כלומר, במקוה בו המים יוצאים קצת, ומיד שבים אל המקוה. ובכל זאת, ראה בדברי הרב אגרות משה שכתב (יורה דעה חלק א סימן קי - אם מותר לטבול בבריכה) כי מים הנכנסים ויוצאים לנקיון, גם לרמ"א אינם מוגדרים זוחלים.

החשש השני: ישנן בריכות שמימיהם מגיעים עד שפת הבריכה, ומשם יוצאים וזורמים אל הביוב. מציאות כזו לכאורה מעניקה למים גדר של "מים זוחלים", על כל פנים, לשיטת הרמ"א. אבל לאמיתו של דבר גם בזה אין חשש, כי פסול זחילה שייך דווקא במקרה שיש חשש של התרוקנות המקוה כאמור, וכאן המים יוצאים רק מתוך בריכה מלאה עד הקצה. ולדברי הרמ"א אין לטבול במקוה כזו, אבל מפורש בדבריו שזו רק זהירות לכתחילה, כלשונו "ויש לחוש לדבריהם לכתחילה".

למרות זאת, צריך לדעת שיש אחרונים הפוסלים במקרים אלו משום זוחלים, אלא שכאמור גם למקילים יש מקור לסמוך עליו. אם כן בשעת דוחק גדול, יש לומר שאין פסול מים זוחלים בבריכה.

8. חציצה

בטבילה בבריכה יש מקום לחשוש שלא תועיל, אם בגד הים חוצץ בין המים לגוף. אכן גם אם הבגד חוצץ, הפסול הוא מדרבנן. כי מן התורה, אין החציצה פוסלת אלא ברוב הגוף, וכשהטובל מקפיד על החציצה (כלומר, חפץ בהסרתה). אמנם במקרה שלנו, בגד הים מכסה חלק מועט מן הגוף, וממילא אין כאן איסור תורה.

יתירה מכך, יש מקום לומר שאין כאן חציצה כלל, מאחר והבגד אינו מונע את חדירת המים, ובשר הטובלת בהכרח נרטב לחלוטין, וכבר פסק

הרמב"ם, שהטובלת בבגדיה, עלתה לה בדיעבד טבילה:

כָּל הַטּוֹבֵל צָרִיךְ שֶׁיִּטְבּוֹל כָּל גּוּפוֹ, כְּשֶׁהוּא עָרוּם, בְּבַת אַחַת. וְאִם הָיָה בַּעַל שֵׂעָר, יַטְבִּיל כָּל שְׂעַר רֹאשׁוֹ, וַהֲרֵי הוּא כְּגוּפוֹ, דִּין תּוֹרָה. וְכָל הַטְּמֵאִין שֶׁטָּבְלוּ בְּבִגְדֵיהֶן, עָלְתָה לָהֶן טְבִילָה, מִפְּנֵי שֶׁהַמַּיִם בָּאִין בָּהֶן, וְאֵינָן חוֹצְצִין. וְכֵן הַנִּדָּה שֶׁטָּבְלָה בִּבְגָדֶיהָ, מְתֻּרֶת לְבַעְלָהּ (משנה תורה, הלכות מקוואות פרק א הלכה ז).

וכך פסק השולחן ערוך:

נִדָּה שֶׁטָּבְלָה בִּבְגָדֶיהָ, מְתֻּרֶת לְבַעְלָהּ (קצח, מו).

אלא שאם הבגדים מהודקים לגופה, אין הטבילה מועילה. והואיל ובגדי הים אטומים מטבעם, והדוקים על הגוף, נמצא שהם חוצצים מדרבנן, וזו חציצה של מיעוט ומקפיד. לכן צריך להזכיר לטובלת בבריכה, שתרפה את בגד הים, בעת טבילתה, כדי לאפשר את חדירת המים לכל מקום, וגם תקפיד על הסרת כובע הים, בטרם תטבול[16].

9. מסקנה וסיכום

ברור שכל אשה צריכה לקיים את המצווה כראוי, ולטבול במקוה כשר לכתחילה, מאחר ובטבילה בבריכה רבו המכשולים, כפי שראינו. לדעות רבות, מי הבריכה מוגדרים מים שאובים. ואמנם מתבצעת בהם המשכה,

16. המפרשים כולם הסבירו כי הלכה זו, שאם טבלה בבגדיה טבילתה כשרה בדיעבד, נאמרה בבגד לא הדוק. ובטעמם נראה שהבגד אכן נחשב חציצה, מאחר והאדם אינו רוצה להרטיב את בגדיו כשהוא מתרחץ, ומטעם זה רגילים לפשטם טרם הרחיצה. לכן מוכרח להיות שדברי המחבר נאמרו דוקא בבגד לא הדוק, דרכו יכולים המים להכנס לכל מקום. אמנם עלתה בדעתי סברא, שיתכן ושונה בגד ים משאר בגדים הדוקים, מאחר וכל מהותו שהוא נמצא על האדם בעת הרחיצה, כשהולך לבריכה או לים, שם משתדל האדם להתכסות בבגד ים. ויש מקום לומר, שבגד ים, למרות היותו מהודק, לא יחשב כדבר המקפיד. אמנם חיפשתי במפרשים, ולא ראיתי סברא זו, על כן נמנעתי מהבאתה.

אבל כבר הוסבר שמקוה אשר "כולו בהמשכה" אינו טוב, מאחר והמים השאובים אינם נעשים כשרים בכך. ואף שהפסול הוא דרבנן, חובה עלינו לקיים מצוות מדרבנן, באותה אדיקות שמקיימים מצוות מן התורה. נוסף על כך, יש דעות שקיים חשש זחילה במי בריכה, וגם חשש חציצה, בטבילה בבגד ים.

אמנם בשעת דחק גדולה, יש על מי לסמוך. ובשאלה שבאה לידי, זו ודאי שעת הדחק גדולה, מאחר ובמקרה זה במיוחד, אין מקוה בקרבת מקום, מלבד במרחקים גדולים. ויש כאן בעיה של שלום בית, וחשיבות לסייע למתחזקים במצוות. וכאמור, יש מקום לסמוך על הדעות שאינן מחשיבות את המים לשאובים, כיון שהכלים נבנו להיקבע בקרקע. וגם יש המשכה, כשהם חולפים בצינורות. מלבד זאת, אין כאן זחילה האוסרת, ולא חשש חציצה, כי הטובלת בבגד ים רפוי, הרי זו טבילה בדיעבד, גם מדרבנן. ועל העוסקים בדבר ליטול על כתפיהם משימה יקרה וחשובה לפעול למען הקמת מקוה כשר ונוח במקום, והוא יחזק עוד נשים רבות בקיום מצווה חביבה זו. לאחר שהכרעתי בדבר להיתר, שמעתי כי רוב הנשים אכן מעדיפות לנסוע למרחקים (נסיעה כפולה האורכת יותר משש שעות), כדי שהטבילה שלהן תהיה כשרה למהדרין. אשריכם ישראל!

שאול דוד בוצ'קו

אחר כותבי דברים אלה, קיבלתי מספר תגובות מרבנים חשובים ונכבדים, תלמידי חכמים וגאונים, ולדוגמא אציגה נא את תגובת הרב רפאל דלויה שליט"א על האמור לעיל:

מוצ"ש פ' שמיני תשפ"ג
לכבוד
הרה"ג מעו"מ כמוהר"ר **שאול דוד בוצ'קו** שליט"א
ראש ישיבת היכל אליהו - כוכב יעקב
שלום וישע רב.

קיבלתי בתודה את מאמרו אודות טבילה בבריכה בשעת הדחק.

נהניתי מאוד מהמאמר של כבודו, שגם מסביר ופורש את כל הסוגייא בצורה בהירה כדרכו בקודש. דבר דבור על אופניו.

כפי שכתב לי כת"ר, אכן ישנן הרבה נקודות השקה (במקוה עסקינן) עם השיטה שהיתה נהוגה בכל רחבי מרוקו, כפי שהבאתי בספרי "זוכר ברית אבות" (מהדורת תשפ"ג). להלן הרחבות על פי שיטת חכמי מרוקו, בכמה נקודות בהן דן כת"ר:

א. מי ברז אינם נחשבים מים שאובים על פי שיטת חכמי מרוקו

במרוקו, נהגו למלא את כל המקוואות על ידי מי ברז, על פי אותם הנימוקים שהביא כבודו, לא רק בשעת הדחק אלא לכתחילה, ולא סברו שדין מי הברז כדין מים שאובים.

ראה מה שכתב כמוהר"ר חיים שושנה זצ"ל בשאלתו לכמוהר"ר משה מלכה זצ"ל בשו"ת 'מקוה המים' חלק ג, יורה דעה סימן יז וזה לשונו: "לידידי... כמוהר"ר חיים שושנה... אשר לשאלתו התורנית בענין מלוי מקוה טהרה מן הברז אשר נהגנו להתיר בכל ערי מארוקו, ולכל היותר עשינו המשכה ד' טפחים". והסכים עמו כמוהר"ר משה מלכה זצ"ל שכך היה המנהג, וביסס את המנהג בהלכה, וזה לשונו: "ידוע לכולנו שכל הערים הגדולות בערי מארוקו הסתפקו ממימי הברזים שהיו קבועים

בבתיהם. המים הללו מקורם מהבריכות הגדולות הנמצאות מחוץ לערים... ומאותן הבריכות נמשכים המים לכל הבתים דרך צנורות ממתכת, ומהם מביאים מים גם לתוך מקוה טהרה לטבילת אנשים ונשים, וכל זה היה כמובן בהסכמת רבני העיר ואין פוצה פה ומצפצף. וכאשר נבנה בה"ד החדש בעיר קזבלנקא בשנת התשי"ג נעשה שם מקוה מפואר במים מהברז של המשכה כמה טפחים, אך לא במי גשמים. עד אשר חדשים מקרוב באו..." וכו' עיין שם. ובסוף תשובתו כתב וזה לשונו: "לאור כל זה הרי מנהגנו בחוץ לארץ לעשות מקוה מהברז יסודו בדברי חז"ל ויש לנו על מי לסמוך, כי הכל שפיר לפי ההלכה הברורה... לענין הכשר ודאי שגם מקוה מהברז מטהר, אלא שצריך שיהיו בו אופני ההכשר והם: המשכה ארבעה טפחים, ופתיחת הברז בשעת הטבילה, כך שיהיה מחובר לבריכה הגדולה, ובכך יהיה דינו כמעין". [לא ברור למה כמוהר"ר משה מלכה זצ"ל כתב המשכה ד' טפחים ולא ג' טפחים, ודו"ק].

וכן השיב כמוהר"ר יצחק חזן זצ"ל לכמוהר"ר חיים שושנה זצ"ל בשו"ת 'יחוה דעת' חלק א יורה דעה סימן ז, והאריך לבאר שלדעת מר"ן המקוואות הללו כשרים. והוסיף, שכן הייתה דעת כמוהר"ר שאול אבן דנאן זצ"ל (הרה"ר למרוקו) שהמקוואות הללו כשרים ואין להרהר אחר מנהגם של הראשונים.

וכן כתב כמוהר"ר שלמה הכהן אצבאן זצ"ל בשו"ת 'לך שלמה', השמטות ליורה דעה סימ ה, ושם בהשמטות לאורח חיים סימן ו העיד "שהרי נתפשט המנהג היום בכל ערי ומדינות המערב לעשות כל מקואות הטהרה על ידי מימות היוצאים על ידי הברזות".

וכן כתב כמוהר"ר יוסף משאש זצ"ל בשו"ת 'מים חיים' אורח חיים חלק ב, סימן צח, אות ב להכשיר מקוה העשוי ממי ברז.

וכן כתב באריכות כמוהר"ר רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל ב'שו"ת רבי ברוך' חלק יורה דעה סימן יג.

וכיוצא בזה כתב כמוהר"ר יצחק בן וואליד זצ"ל בשו"ת 'ויאמר יצחק' חלק א סימן סב, שיש להתיר מקואות כאלו, מכיוון שהצינור אינו עשוי

לקבלה, אלא רק שיעברו בו מים, ועוד, שהברז שסותם את פי הצינור, נקבע בצינור רק לאחר שהוקבע כבר בקרקע, עיין שם.

וכן נהגו במצרים על פי תקנתו של כמוהר"ר רפאל אהרן בן שמעון זצ"ל, שתיקן להם מקוה העשוי ממי ברז, כמבואר בשו"ת 'ומצור דבש' חלק יורה דעה סימן ד. וכמו כן בספרו 'נהר מצרים' הלכות כתובות סעיף י. והסכימו עמו חכמי ירושלים כמבואר שם בסימנים ה–ז. וכן הסכים עמו כמוהר"ר אליהו בכור חזן זצ"ל בשו"ת 'תעלומות לב חלק ג סימן לד, וכתב לצרף ספק ספיקא, שספק אולי הלכה כדעת רוב הפוסקים שמי הברז אינם שאובים. ואפילו אם נאמר שמי הברז דינם כשאובים, אולי הלכה כדעת הסוברים ששאובה שהמשיכוה כולה טהורה (הרי"ף וחכמי המערב הקדמונים ועוד), וכיוון שמי הברז נמשכים בצינור על הקרקע עד שמגיעים לבתים, נחשבים המים כמי שנמשכו, ואם כן לדעת המכשירים שאובה שהמשיכוה כולה, כשר. וכיוון שיש כאן ס"ס המתהפך, יש להתיר.

ב. בעניין פסול הווייתו על ידי טומאה

יש לציין מ"ש כמוהר"ר **יצחק חזן** זצ"ל בשו"ת 'יחוה דעת' חלק א חלק יורה דעה סימן ז, שלדעת הרמב"ם אין צורך שתהיה הויה על ידי טהרה במקווה. שכל הדין של הויה על ידי טהרה נאמר דווקא במעין, לענין טהרת זב ומצורע וקידוש מי חטאת, אבל במקוה המכשיר נדות ושאר טמאים, אין צורך שיהיה הויה על ידי טהרה. ואף לדעת הרא"ש והר"ש הסוברים שצריך שתהיה הויה על ידי טהרה גם במקווה לטהרת נדות ושאר טמאים, הנה מדברי מר"ן בבית יוסף משמע שגם לדעת המחמירים מדובר בדין דרבנן. [ואף החזון איש לא כתב שהפסול דאורייתא אלא לדעת הר"ש בלבד. שגם מהרמב"ן ומהרשב"א אינו מוכח להדיא שהוא מדאורייתא. ולדעת הרמב"ם ור"י מותר לגמרי, ולדעת הרא"ש שמחמיר, בסילונות של מתכת אפילו פסול דרבנן ליכא]. עיין שם.

ובנוסף, כפי שכתב כת"ר, בפועל אין בעיה של הווייתו על ידי טומאה, משום שאף על פי שפשוטי כלי מתכות מקבלים טומאה, זה דווקא אם

לא מחוברים לקרקע. אבל אם מחוברים לקרקע - אינם מקבלים טומאה, שכל המחובר לקרקע כקרקע דמי.

ג. האם הצינורות פוסלים את המקווה משום מים שאובים

ראה מה שכתב כמוהר"ר **יצחק חזן** זצ"ל בשו"ת 'יחוה דעת' חלק א חלק יורה דעה סימן ז, שהצינורות אינם נחשבים כלי קיבול אף על פי שסוגרים אותם על ידי ברז או שכופפים אותם כלפי מעלה, מכיוון שהכלי פוסל רק אם היה חשוב כלי קודם שיקבענו, ואילו הצינורות הללו נקבעו לפני שחיברו אותם לברז. ולכן אינם חשובים כלי כמו שכתב מר"ן בסימן רא סעיף לד. **וכן טעם נוסף, משום שייעוד הצינור הוא רק להעביר מים ממקום למקום ולא לשמש כבית קיבול, ולכן אינו מקבל טומאה**. וכמבואר בשולחן ערוך שם סעיף לו, על פי מה שביאר בב"י שצינורות אינם פוסלים את מי המקוה כיוון שלא נעשו לקבלה. והביא שכ"פ כמוהר"ר **יצחק בן וואליד** זצ"ל בשו"ת 'ויאמר יצחק' חלק א סימן סב שהיקל על פי שני הטעמים הנזכרים לעיל. וכמו כן כמוהר"ר **שלמה הכהן אצבאן** זצ"ל בשו"ת 'לך שלמה' סימן ד.

ד. האם הצינורות עם בית קיבול פוסלים את המקווה משום מים שאובים

ראה מה שכתב כמוהר"ר **יצחק חזן** זצ"ל בשו"ת 'יחוה דעת' חלק א חלק יורה דעה סימן ז, שם הביא את חששו של הגרא"י הכהן קוק זצ"ל שחשש לדעת הרוקח המובא בבית יוסף שבאופן זה פסול, ודחה אותו מכיוון שבנדון דידן, אותו בית קיבול לא נעשה לקבלה. ועוד שדעת רוב הפוסקים ומכללם מר"ן שלא לחוש לסברת הרוקח. אמנם לדעת הראב"ד סילון שהוא סילון כפוף, אף על פי שלא נעשה לקבלה, פוסל את המקוה, אך לדעת הרמב"ם ומר"ן אינו פוסל כל שלא נעשה לקבלה. [ומר"ן בכס"מ דחה דעת הראב"ד]. וגם לדעת הראב"ד, אפשר שכל מה שחולק הוא בסילון כפוף, אבל בסילון שאינו כפוף אף על פי שבפועל הוא מקבל, יכשיר [כיון שלא נעשה לקבלה].

בברכה, ע"ה רפאל דלויה ס"ט עה רפאל דלויה סט

סימן כג - השאלת רכב לרב

בס"ד, כוכב יעקב ערב שבת חזון תשפג
לכבוד הרב ניר בן אביב שליט"א

קיבלתי בשמחה ובהנאה רבה את סדרת ספריו החדשה "הגלה נא", שם נכתבו שאלות ותשובות בדיני ממונות, משולחן ערוך חושן משפט, ומלבד שהתענגתי על קריאת הנאמר בהן, אף החכמתי רבות.

מרשה אני לעצמי להעיר על תשובתו שם בסימן פז, אשר השיב לשואל, שברוב טובו נענה לבקשת אחד הרבנים, והשאיל את רכבו לנסיעת חכם זה. והנה הרב הזה, אף כי נוסע ברכבו של הלה בהסכמה, משלם מכספו על הדלק, ומשיב את הרכב, בגמר הנסיעה.

לאחר שחכם זה הפך את השאלת הרכב מדבר חד פעמי, לאירוע רגיל, כדבר שבשגרה. ופנה מידי חודש בחודשו ליהודי טוב לב זה בבקשה, שיואיל להשאיל את רכבו לנסיעות ארוכות. פנה היהודי המשאיל בשאלה אל כבודו שיחי' ושאל, האם רשאי הוא לבקש מהרב השתתפות בהוצאות אחרות של הרכב.

וכבודו שיחי' האריך לבאר בתשובתו, כמה גדולה היא המצווה לסייע ביד תלמיד חכם, ולתת לו מנכסיו. מלבד זאת, קרא תיגר על חישוב עלויות הנסיעות, שערך היהודי בעל הרכב, וממש מכווין ומעודד אותו, להמשיך ולהשאיל את רכבו לאותו חכם ולהסתפק בתשלום הוצאות הדלק.

והנה, במה שהאריך כבודו שיחי' על גודל המצווה לסייע לתלמיד חכם, אפשר להוסיף את דברי הגמרא בסוף מסכת ברכות (סג, ב).

> **פתח ר' נחמיה בכבוד אכסניא ודרש מאי דכתיב** (שמואל א טו, ו) **וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי לְכוּ סְרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי פֶּן אֹסִפְךָ עִמּוֹ וְאַתָּה עָשִׂיתָה חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. והלא דברים קל וחומר. ומה יתרו**

שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו, כך. המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה.

פתח ר׳ יוסי בכבוד אכסניא ודרש (דברים כג, ח) לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא, לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ. והלא דברים קל וחומר ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן וכו׳, כך. המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה.

פתח ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש (שמואל ב ו, יא) וַיְבָרֶךְ ה׳ אֶת עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל בֵּיתוֹ... בַּעֲבוּר אֲרוֹן הָאֱ־לֹהִים. והלא דברים קל וחומר, ומה ארון שלא אכל ושתה אלא כבד ורבץ לפניו, כך. המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה.

אמנם במה שנקט כבודו שיחי׳, לעודד ולקיים מצוה, אף כי זה ודאי דבר טוב. הרי בסיכומם של דברים הוא כמעט אומר לו, כי מחובתו להמשיך ולוותר על מה שמגיע לו:

לסיכום נראה שלא ראוי לבקש מן הרב השתתפות של השימוש ברכב, פעם בחודש, למעט הדלק.

מלבד זאת שאיני מבין מה ההבדל בין עלות הדלק, לשאר העלויות הישירות של שימוש ברכב, הרי אין חובה מיוחדת על אדם זה, יותר מאדם אחר, להשאיל את מכוניתו. וברור שיש לו זכות מלאה לבקש השתתפות, כי למרות שכל אחד מאתנו מחויב בקיום המצוות בעצמנו, אבל אין בידינו כח לכוף ולומר לזולת, עשה מצוה. ובוודאי שאין כל חובה על בעל הרכב להשאיל את רכבו, ואם הוא בכל אופן עושה כן, הרי זה מעשה חסד, ולא חיוב.

אבל יתירה מזו. חשוב לי להדגיש שהתנהגות זו של אותו רב, בזויה ממש. עליו לגשת מעצמו אל המשאיל, ולהציע השתתפות בהוצאות.

ולפי הנראה הוא מנצל את עובדת היותו רב, כדי לאנוס ולהכריח אדם, להשאיל את רכבו, ללא תמורה, כי בעל הרכב מרגיש חוסר נעימות לבקש הוצאות מן הרב. זו התנהגות פסולה, ויש לדמותה לדברי רבי צדוק והלל הזקן (אבות פרק ד משנה ה):

רבי צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר, ודישתמש בתגא, חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם.

צא ולמד כמה נצטער אותו צדיק, רבי טרפון התנא הקדוש, על שהציל עצמו מטביעה, כשהכריז "רבי טרפון, אני", כמבואר במסכת נדרים (סב, א):

רבי טרפון, אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות, דקאכיל. אחתיה בשקא, ושקליה, ואמטייה למשדיה בנהרא. אמר לו, אוי לו לטרפון, שזה הורגו. שמע ההוא גברא, שבקיה וערק. אמר רבי אבהו משום רבי חנניה בן גמליאל, כל ימיו של אותו צדיק, היה מצטער על דבר זה. אמר, אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה.

זאת ועוד, מבואר בגמרא שאם יחשדו הבריות בתלמיד חכם, המנצל את מעמדו כרב, הרי זה חילול השם, כלשונה (יומא פו, א):

היכי דמי חילול השם? אמר רב: כגון אנא. אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר. אביי כדשקיל בישרא מתרי שותפי יהיב זוזא להאי וזוזא להאי, והדר מקרב להו גבי הדדי, ועביד חושבנא... אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים (כלומר, תלמיד חכם היודע ללמוד דבר מתוך דבר), **ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו - אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה - ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו! ועליו הכתוב אומר**

בֶּאֱמֹר לָהֶם עַם ה׳ אֵלֶּה וּמֵאַרְצוֹ יָצָאוּ.

ברור הדבר, כי לא הרחיבו הפסוקים ודברי חכמינו זכרונם לברכה בגודל מעלת המסייע לתלמיד חכם, אלא כאשר מסייע לחכם המתואר באופן הבא (שם):

ואהבת את ה׳ א־להיך, שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות. מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה! אשרי רבו שלמדו תורה! אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמדו תורה, ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר (ישעיה מט) **ויאמר לי עבדי אתה, ישראל אשר בך אתפאר.**

רק על רבנים כגון אלה, אפשר לומר שהמהנה תלמיד חכם מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה.

לבי אומר לי, שאם היה נוהג הרב הנזכר לעיל לשאול את בעל הרכב, טרם הנסיעה, האם רצונך שאשלם? היה יהודי זה, מן הסתם, שמח לעזור לו. אלא שהזמן חלף, וככל שהתרבו בקשותיו של חכם זה, חדרה תחושת ניצול לליבו של בעל הרכב. וכפי שהבהרתי כאן, זו תחושה מוצדקת.

התואר הנכבד והחשוב "תלמיד חכם" או "רב", אינו ניתן לזה שהתגדל בתורה, וקנה ידיעות נרחבות בש"ס ופוסקים. אלא לזה שמלבד ידיעותיו והבנתו בלימוד, מנהיג עצמו עם הבריות, ובין אדם לחברו, בהנהגה נטולת כל דופי.

אחר כל זאת, עלי לשוב ולהבהיר כי האמור אינו אלא הערה קטנה. ואסיים את מילותי כעין הפתיחה, שאני לומד ומעיין רבות בדברי התורה שהעלה כבודו שיחי׳ עלי גליון, בספרו החשוב. ואברכו, שיזכה להפיץ תורתו, ויתקבלו דבריו בבית המדרש.

שאול דוד בוצ׳קו

סימן כד – גיור בזמן הזה

1. מבוא
2. הגרות האופטימלית
3. חילוק בין המוטיבציה לגיור לתהליך הגיור - הרמב"ם
4. מקור לשיטת הרמב"ם
5. קבלת מצוות מעכבת
6. הצהרת קבלת מצוות
7. פסק השולחן ערוך
8. נישואים לשם אישות וקבלת המצוות
9. בין לכתחילה ובדיעבד
10. לסיכום

1. מבוא

לאחרונה הפצתי ברבים את דעתי, לפיה ההתקפות הבלתי פוסקות על הרבנים החשובים שמקילים בעניני גרות, אינן ראויות, מאחר ודבריהם מבוססים על אדני התורה וההלכה.

עם זאת, וכפי שהיה ניתן לצפות, החלו רבים משיבים לי בתקיפות, כי הדברים אינם נכונים ומדוייקים, לכן בחרתי להציג כאן את דעתי בהרחבה, בתגובה לאותם שאלות. וכדוגמא, אציג כאן שאלה אחת מני רבות, שהופנתה אלי, אחר פרסום הדברים.

שאלה

שלום לכבוד הרב. לאחרונה פרסם הרב שיחי' את דעתו בנוגע למחלוקת

שנפוצה בין רבנים חשובים, כאשר מצד אחד ניצבים הרב חיים אמסלם והרב אליעזר מלמד שיחיו לאורך ימים טובים ובפיהם טענה, כי קיימת אפשרות לגייר גוים שקבעו את חייהם בתוכנו, אף אם לעינינו ברור שאינם מתכוונים לקיים את כל המצוות. ומצד שני, עומדים רבנים רבים, שיצאו בשצף קצף כנגד דעות אלה, ולשיטתם הדבר מנוגד לחלוטין לגמרא ולשולחן ערוך, מאחר ומפורש בהם כי על הגר לקבל מצוות בפני שלושה, בכוונה לקיימן. לולי כן, אין זו גרות. נמצא איפה כי גם בדיעבד, הגיורים של אותם גויים, שאינם מקבלים מצוות, אינם גיורים, ונותרו המתגיירים נוכרים כפי שהיו.

והנה יצא הרב להגנתם של המקילים, ואני מתפלא על כך, מאחר ולכאורה אין למקילים על מה לסמוך. כי אף שהקל בזה הרב עוזיאל, הרי הוא דעת יחיד, שכל הגדולים חולקים עליו. ואמנם ראיתי בדברים שהרב פרסם, כי הרב עובדיה יוסף והרב משאש והרב פינגרהוט גם הם סבורים כי יש להקל. אך אני סבור שאין הדבר מדויק, כי לא דיברו חכמים אלה על כל נוכרי, רק על גויה שכבר חיה עם יהודי, ועבורה הקילו, על אף שכבר חיה עמו, וגם זאת, רק בתנאי שיתברר לבית דין, כי היא אכן מתכוונת לשמור את כל המצוות.

לכן אבקש מכבוד הרב, נא להבהיר את עמדתו ההלכתית בנושא.

תשובה

אינני מן היושבים על מדין, ואין עיסוקי בגיורים. וגם השואלים ומבקשים ממני לחוות דעה בנושא, לא יסיקו ממנה פסיקה הלכתית למעשה, אם כן אין דעתי מעלה או מורידה בנושא. עם כל זה, עצור במילין לא יכולתי, בראותי את ההתקפות הקשות כנגד רבנים גדולים אלו, שכביכול פוסקים המה נגד השולחן ערוך. ולאחר הבדיקה, העליתי בחכתי שאין הצדקה להתקפות אלה, מאחר וקיימת בנושא מחלוקת הלכתית, כפי שנבאר. ונמצא כי דעתם ודאי דעה לגיטימית.

טרם כל, הרי כך פסקו שני רבנים יראי שמים. מלבד זאת, הרי כולם

מודים שכך סבר גם הרב עוזיאל[1]. זאת ועוד, ידוע שהרב עובדיה יוסף זכר צדיק לברכה הכשיר את הגיורים שנעשו בצה"ל, למרות הטענה שרובם אינם שומרים את כל המצוות. עובדות אלה מוכיחות בעליל, כי אף שיש מקום לחלוק עליהם, אין דעתם קטנה, וצריך לקרוא דבריהם במתינות, טרם מעלים כנגדם טענות בסגנון פוסל, כלשון בה נקטו המערערים "דעתם השתבשה".

מלבד האמור, נושא זה רחב כל כך, ויש כמובן מקום לכתוב ספר שלם עליו, מאחר ורבו הדעות בו. אמנם במאמר קצר זה, ייעשה מאמץ למקד את הנידון בליבת הנושא, בהסברת המקורות של הדעות השונות, ובעיקר בביאור דעת השולחן ערוך, לאורו אנו צועדים והולכים.

טרם ניגש אל הטענות ההלכתיות נסביר בקצרה את המניעים העיקריים להקל ולהחמיר. המניע המרכזי של החפצים להקל בגיור הוא, מאחר ונצטברה, בחלוף השנים, כמות רבה של עולים נוכריים, המוערכת בכחצי מיליון. הללו חשים עצמם כיהודים, עקב שורשים יהודיים כאלה ואחרים, ומחמת שקבעו מושבם בארץ, ושירותם הצבאי הנעשה במסירות, ככל יהודי אחר. אלא שעובדת אי הכרתם כיהודים, גורמת לנישואי תערובת לרוב. ואם תימשך מגמה זו, יתווספו על תושבי הארץ, מלבד 20% ערבים, המוכרים רשמית כאזרחי המדינה, עוד מאות אלפי גוים. המציאות תכריח אותנו איפה, להעניק לאנשים אלה, תחושה שהם רצויים בארצם, ואז תהפוך המדינה היהודית, למדינת כל אזרחיה.

אמנם מנגד, טוענים המתנגדים להקלות, שלא מוטל עלינו לערוך חשבונות שמים, אלא לדבוק בהלכה ללא שום חשבון. ומאחר ובשולחן ערוך מפורש שקבלת המצוות מעכבת גרות, וקבלת מצוות פירושה

1. היה אמנם מי שטען כי דעתו של הרב עוזיאל היא דעת יחיד, כי רוב רובם של הרבנים מחמירים. ומלבד זאת הוא הרי לא נמנה, לפי דעתם, על גדולי הפוסקים. אבל במחילה מכבודם, זו הרי טענה לא נכונה בעליל, כי אם נגדיר כל פוסק הנוקט בדעה שונה, ככזה שאין למנות את דעתו בין הפוסקים, התוצאה תהא שכולם אכן מסכימים לדעה אחת, אבל מובן מאליו שאין זו אמת. כי גם מי שסובר אחרת, ודאי נחשב גם הוא פוסק הלכתי.

כפשוטו, לקבל כדי לקיים, ולא למראית עין בלבד. ובכלל, הרי אין עניין להפוך גוים ליהודים. לכן המסקנה המתבקשת היא, שאסור לקבל אנשים אלה, שהם כביכול יהודים, כמתגיירים. כיון שלאמיתו של דבר הם עדיין גוים, וזה יגרום לעולם הדתי לייצר ספרי יוחסין, שיוסיפו לפלג ולשסע את העם.

2. הגרות האופטימלית

עתה ניגש אל המקורות ההלכתיים של הנידון. דבר ברור ופשוט הוא, שהגרות הטובה והמעולה ביותר היא, כאשר רוצה הגר לשמור את כל המצוות כולם, כשאר היהודים שומרי המצוות, קלה כבחמורה, מתוך יושרה, נטילת חלק בהגנת המדינה, תפילות, תפילין, כשרות, שבת וחגים, טהרת המשפחה, והקפדה על כל ההלכות. וכשם שנהגה רות המואביה, שהיא הדוגמא האופטימלית של גיור, לכל הדעות כולן. וכך אמרה, טוב מכולם, רות בעצמה (רות א טז):

וַתֹּאמֶר רוּת אַל תִּפְגְּעִי בִי לְעָזְבֵךְ, לָשׁוּב מֵאַחֲרָיִךְ, כִּי אֶל אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלֵךְ, וּבַאֲשֶׁר תָּלִינִי אָלִין עַמֵּךְ עַמִּי וֵאלֹהַיִךְ אֱלֹהָי. בַּאֲשֶׁר תָּמוּתִי אָמוּת וְשָׁם אֶקָּבֵר כֹּה יַעֲשֶׂה ה׳ לִי וְכֹה יֹסִיף כִּי הַמָּוֶת יַפְרִיד בֵּינִי וּבֵינֵךְ. וַתֵּרֶא כִּי מִתְאַמֶּצֶת הִיא לָלֶכֶת אִתָּהּ, וַתֶּחְדַּל לְדַבֵּר אֵלֶיהָ.

הנה הבהירה רות, שברצונה להתחבר אל היהודים לחלוטין, כמאמרה "עַמֵּךְ עַמִּי וֵאלֹקַיִךְ אֱלֹקָי".

כך גם עולה מדברי הרמב"ם, שבתחילת הלכות גיור כתב, כי המוטיבציה של הגוי להתגייר צריכה להיות קיום המצוות, כלשונו (הלכות איסורי ביאה פרק שלשה עשר):

הלכה א: בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן.
הלכה ד: וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן וכו' שנאמר כָּכֶם כַּגֵּר.

הלכה ה: ובזמן הזה שאין שם קרבן, צריך מילה וטבילה, וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן.

ברור אפוא, כי התנאי המקדים לגרות מובחרת, שאין עליה ערעור, הוא כשהגוי מקבל על עצמו עול תורה ומצוות. ענין הזה, למדו הרמב"ם מדברי הגמרא, שם נתבאר כי בטרם יתגייר הגוי, יש לשוחח עמו, ולספר לו על מקצת מן המצוות, כלשון הגמרא (יבמות מז, א):

תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם? אם אומר: יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו מיד. ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ומודיעין אותו עונש של מצות, אומרים לו: הוי יודע, שעד שלא באת למדה זו, אכלת חלב אי אתה עונש כרת, חללת שבת אי אתה עונש סקילה, ועכשיו, אכלת חלב עונש כרת, חללת שבת עונש סקילה. וכשם שמודיעין אותו עונש של מצות, כך מודיעין אותו מתן שכרן, אומרים לו: הוי יודע, שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים.

מבואר כי טרם הגיור מודיעים לו לנוכרי על חלק מן המצוות. ואם אין צורך בקבלתם, מה הטעם לספר לו עליהם? ברור ופשוט איפה, כי הסיבה לכך היא, לצורך קבלתם[2].

2. יש להעיר על הסבר זה, מדוע אמרו בגמרא (יבמות מז, ב) "מאי טעמא, דאי פריש נפרוש". כלומר, מאיזה טעם מודיעים? כדי שאם ירצו, יפרשו מן הגרות. ואינו מובן מדוע שאלה הגמרא מאי טעמא? הרי אם הסיבה להודעת המצוות היא לשם קבלתם, וכמוסבר כאן, הרי פשוט שלצורך כך מודיעים. ואם בכל אופן שאלה הגמרא, נמצא שההסבר האמור כאן, אינו פשוט כל כך.

3. חילוק בין המוטיבציה לגיור לתהליך הגיור - הרמב"ם

למרות האמור, המעיין בדברי הרמב"ם ימצא חלוקה בין הגורמים המניעים את הנוכרי בהליך גיור, לבין הליך הגיור עצמו. כי בעוד שבמניעי הגרות שילב הרמב"ם את הפרט הזה, שאם הנוכרי ירצה **לקבל עליו עול תורה**, הרי שבהליך הגיור עצמו, לא כתב הרמב"ם דבר אודות שלב זה של קבלת מצוות, רק כתב "צָרִיךְ מִילָה וּטְבִילָה". וצריך להבין אם הרצון לקבל מצוות הוא תנאי מקדים, ובהעדרו אין הגיור אפשרי. או שמא זו רק הדרך האופטימלית. אבל בדיעבד, תחול גרות גם בהעדר קבלת מצוות. ענין זה, נתבאר בדברי הרמב"ם:

> הלכה יז: **גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן, ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות, הרי זה גר. אפילו נודע, שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל, יצא מכלל העכו"ם, וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד עכו"ם, הרי הוא כישראל מומר, שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו, מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן, ואף על פי שנגלה סודן.**

מפורש בדבריו שיכול הגוי להתהוות לגר, גם אם לא קיבל מצוות. ואף שסייג וכתב כי "חוששין לו עד שיתבאר צדקותו" אין הכוונה שלא נעשה גר, רק שאין לקרבו אל הקהילה, כמפורש בדברי הטור (יורה דעה סימן רסח):

> **כתב בעל הלכות גר שחזר לסורו יינו יין נסך ופתו פת כותי ופירותיו טבלים וספריו ספרי קוסמין ושמנו ויינו ובשאר כל דבריו כעובד כוכבים, ונראה לאו לכל מילי קאמר דהוי כעובד כוכבים, שהרי אם קדש בת ישראל קדושיו קידושין אלא לענין להרחיקו קאמר.**

וכן כתב הרב קוק בהסבר דברי הרמב"ם:

> **...ובאמת אינו רוצה לקבל עליו דת ישראל, אלא שעיקר גידותו היתה**

בשביל אהבת האשה, ובזה קשה להקל, שהרי סוף כל סוף קיימא לן (כיבמות כד, ב) **דכולם גרים הם, ואפילו איש שנתגייר לשם אשה. ומה שהצריך הרמב"ם להמתין עד שתתברר צדקתם, יש לומר, שזהו רק לענין שיהיה נאמן על האיסורים כישראל** (שו"ת דעת כהן סימן קנג)[3].

עוד נראה לפרש, שכל זמן שהמתגייר אינו מקיים מצוות, לא יוכל לישא אשה המקפידה על קיום מצוות התורה, ולמדתי דבר זה ממה שכתב הרמב"ם בפרק בו הוא דן על איסור הנישואין עם נכרים (הלכות

3. למרות דבריו המפורשים, אין להסיק מהם שהרב קוק מאפשר לקבל גרים שלא קבלו את כל המצוות, או גויות שנשואות ליהודי, כי שם בסימן קנד הוא כותב בחריפות שאין לקבלם, כלשונו: "ואף על גב דקיי"ל כמ"ד כולם גרים הם, ביבמות דף כ"ד עמוד ב', ונכלל בזה גם כן איש שנתגייר לשום אשה, ואשה שנתגיירה לשום איש, נראה מדהתו"ס חולין דף ג' עמוד ב' ד"ה קסבר, ודברי התוספות יבמות שם ד"ה הלכה, דהיינו דוקא כשהגירות היתה שלמה בקיום המצות. אבל **כשלא נתגיירו לגמרי, דהיינו בלא קיום המצות ושמירתן, וגם הכונה היתה בלתי הוגנת, אז הם גרועים מסתם גרי אריות,** דחשיב התם בברייתא, דאיכא למ"ד דכולם גרים הם, אלא שהם ככותים. שלמ"ד גרי אריות הם נחשבים מן הדין כגויים לכל דבריהם, והיינו משום דאיכא תרתי, הגירות שלא לש"ש, וקיום מצות בשלימות ג"כ אין כאן. דעכ"פ עבדו ע"ז בשיתוף, כדאמרי' שם בתו' מקרא דואת אלהיהם היו עובדים. ובלשון התוספות דחולין שם שלא נתגיירו לגמרי, **ומשמע דלאו דוקא ע"ז, אלא כל שלא מקיימים מצות, וגם המחשבה היתה שלא כראוי, אז אין כאן גירות כלל.** ולשון הרמב"ם והשולחן ערוך בסימן רס"ח בנתגייר בשביל דבר: וחוששים לו עד שתתברר צדקותו מבואר, שאם רואין שאינו מתנהג בדת ישראל, והגירות היתה בשביל איזה דבר, אין זו גירות גמורה."

אם כי לא נקט שיש לפסול הגרות גיורים מעין אלה גם בדיעבד ולקולא, כמבוא מדבריו בסוף התשובה "ועל כל הגיוריות שיש בהן כל הפסולין שמנה כבוד תורתו במכתבו, שחלילה להקל בהן, ולהחשיבן לגיוריות שנכנסו בכלל ישראל, פשוט דהיינו להחמיר, **ומכל מקום לא נדון בהן להקל להוציאן מתחת בעליהן בלא גט וכיוצא בזה,** עד שיבורר ענין כל אחת מהן בפרט. ובודאי גם דעתיה דמר והרבנים שמסכימים עמו גם כן הכי אזלא, דלא ניתי למנגע באיסורא, בפרט בדברים חמורים, כאיסור אשת איש וכיוצא בזה.

איסורי ביאה פרק יב הלכה יז), וכך כתב:

כל העכו"ם כולם כשיתגיירו, ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה, והעבדים כשישתחררו, הרי הן כישראל לכל דבר, שנאמר (במדבר טו) **הַקָּהָל חָקָּה אַחַת יהיה לָכֶם ומותרין להכנס בקהל ה' מיד.**

מכאן יש להוכיח, שאין ליהודיה כשרה להנשא לגר, עד שתתברר צדקתו, ויווכחו הכל שהוא אכן מקיים מצוות.

עם זאת, יש הטוענים כי מה שכתב הרמב"ם "ואפילו חזר ועבד עכו"ם" כוונתו שבתחילה שינה את דרכו, וקיבל את כל המצוות. אלא שכעבור זמן, שינה את דעתו, ושב להרגליו. אמנם אי אפשר להסביר כך, מאחר והרמב"ם כתב במפורש "שלא הודיעוהו המצות ועונשן", ונמצא כי בעת הטבילה, אין הכרח שקיבל את המצוות, אלא רק הסכים להיות יהודי, ולא התחייב על קיום המצוות. וכראיה לדברינו יש להביא את דברי הרמב"ם בענין נשי שמשון ושלמה (הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה יד - טז):

הלכה יד: אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה' נשאו נשים נוכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרושו, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה.

הלכה טו: לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה

והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואף על פי כן היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו בית דין הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

הלכה טז: **ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירום חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה.**

מפורש בדבריו, שנשי שמשון ושלמה התגיירו לשם אישות, ולא התכוונו מעולם לשמור מצוות, וכלשונו "שהוכיח סופן על תחילתן". ולמרות זאת, חל גיורן, כי לא יעלה על הדעת ששמשון ושלמה התחתנו עם נוכריות בגיותן.

נמצא איפה כי ישנה הפרדה, לדעת הרמב"ם, בין המוטיבציה להיות גר, שלכתחילה צריכה להיות לשם קיום המצוות. לבין הליך הגיור, שאינו כולל הצהרה על קיום מצוות, אלא טבילה ומילה לשם גרות. ואם חלה גרותם של עובדי אלילים, עקב רצונם להשתייך לעם יהודי, כל שכן שיחול גיורם של אלה שאינם עובדי אלילים אבל חפצים לקיים לכל הפחות חלק מן המצוות, על כל פנים בדיעבד.

מלבד זאת, הרמב"ם כלל לא כתב שיש חיוב קבלת מצוות בפני שלושה, אלא חיוב טבילה בפני שלושה, כמבואר בלשונו (הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה ו):

גר שמל ולא טבל, או טבל ולא מל, אינו גר עד שימול ויטבול, וצריך לטבול בפני שלשה. והואיל והדבר צריך בית דין, אין מטבילין אותו בשבת, ולא ביום טוב, ולא בלילה, ואם הטבילוהו, הרי זה גר.

ושם בהמשך (הלכה ז) כתב, שהטבילה בפני שלשה מעכבת, וכלשונו:

טבל בינו לבין עצמו וכו׳ ואפילו בפני שְׁנַיִם אינו גר.

הרי שרק הטבילה זקוקה לשלשה, ובלעדי שלשה, לא תחול גרות. אבל לגבי קבלת מצוות בפני שלושה, לא כתב הרמב״ם דבר זה. ונמצא שגם ללא קבלת מצוות, עדיין תחול גרות.

4. מקור לשיטת הרמב״ם

מאין למד הרמב״ם שקבלת מצוות אינו הבסיס של הגיור, הרי מקורותיו של הרמב״ם המה בדברי חכמינו ז״ל. המקור הראשון מופיע במסכת יבמות (כד, ב) שם אמרו חכמינו בפירוש, כי גם נוכרי שהתגייר לא לשם שמים, אלא מסיבה אחרת, גיורו גיור, והוא מוגדר יהודי, כלשונם:

אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה - אינן גרים, דברי ר׳ נחמיה; שהיה רבי נחמיה אומר: אחד גירי אריות, ואחד גירי חלומות, ואחד גירי מרדכי ואסתר - אינן גרים, עד שיתגיירו בזמן הזה; בזמן הזה סלקא דעתך? אלא אימא: כבזמן הזה! הא איתמר עלה, אמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם.

מסביר רש״י:

ואף על גב דלא נתגיירה לשם יהדות, אלא בשביל שישאנה זה.

הרי לנו, כי גם המתגייר שלא לשם יהדות, נעשה גר. ואמנם יש ראשונים הסוברים כי ללא קבלת מצוות, אין גרותו חלה, ובהמשך נראה כיצד הם מסבירים גמרא זו.

מקור נוסף נמצא במגיד משנה (על הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה יז):

גר שלא בדקו אחריו וכו׳. זה פשוט שאין הודעת המצות מעכב דיעבד.

ואמרו בפרק החולץ (דף מ"ז, ב) **טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו למאי הילכתא דאי** (**הדר ביה ומקדש בת ישראל**) **קידש, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין. ומה שכתב רבינו ומצוה להחזיר אבידתו, הוא ממה שנתבאר פרק י"א מהלכות גזילה ואבידה, שמחזירין אבידת המומר, והוא שיהיה מומר לתיאבון לאכול נבילות, כמו שנזכר שם.**

מבואר כי הוכיח המגיד משנה שאין עיכוב בגרות הנוכרי, גם אם לא הודיעו לו על המצוות, מדברי הגמרא ביבמות דף מז, ב. ואמנם לא הזכירה הגמרא דבר לגבי קבלת המצוות שעל ידי הגר עצמו, אלא רק לגבי חובת בית דין להודיעו.

מקור שלישי לדעת הרמב"ם היא גמרא במסכת שבת (סז, ב - סח, ב):

כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא חטאת אחת.

ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו: דוקא הכיר ולבסוף שכח (צריך להביא קרבן על כל השבתות שחיללו), **אבל תינוק שנשבה בין הנוכרים וגר שנתגייר לבין הנוכרים - פטור** (לא צריך להביא קרבן כלל).

הנה מבואר, כי קיימת אפשרות של גר שנתגייר בין הגוים, ואינו מכיר את המושג "שמירת שבת". אמנם זה מפליא ותמוה, היתכן שלא נודע לנוכרי מושג פשוט ועיקרי כל כך כשמירת שבת, שהיא אחת המצוות הבסיסיות ביותר. אכן כבר פירשו הראשונים, שיתכן וטעו בעת שהתגייר, ולא הודיעוהו על המצוות. ומכאן ראיה נוספת, שלמרות חסרון ההודעה על המצוות, הגרות חלה, וכפי שכתב הרמב"ן (על מסכת

שבת, סח, א)[4] בתירוץ השני:

גר שנתגייר לבין הגוים. כגון שנתגייר בפני שלשה והודיעוהו מקצת מצות אחרות ולא הודיעוהו מצות שבת או שטעו ולא הודיעוהו, שאלו נתגייר בינו לבין עצמו אינו גר.

מבואר שיש שני דרכים להסביר זאת. לפי ההסבר הראשון, שמע הנוכרי על חלק מן המצוות, ולא על כולם. ומן הסתם יש בכך עדות, על הסכמתו לקבל את כולם. ולפי ההסבר השני, טעו ולא הודיעוהו על המצוות כלל. ונמצא שלא קיבל מצוות, אלא הסכימה דעתו להיות יהודי. ויש בו בתירוץ השני של הרמב"ן ראיה, שקבלת המצוות אינה מעכבת. גם הריטב"א כתב כך, במסכת יבמות (מז, א[5])[6]:

4. ביבמות (מה, ב) כותב הרמב"ן "ואפשר לומר דגבי קבלת מצוות צריך שלשה אפילו בדיעבד, דמשפט כתיב ביה". ולכאורה נראה, שהחמיר והצריך שלושה בקבלת המצוות. אכן לאמיתו של דבר לא כתב זאת אלא לדעה הראשונה בדבריו (המובאים כאן), על מסכת שבת, שמדובר בגר שהודיעוהו לו מקצת מצוות. וכיון שיש דעה אחרת בענין, נקט ביבמות בלשון "אפשר".

5. יש הטוענים כי אין זו שיטת הריטב"א, מאחר והריטב"א עצמו כותב ביבמות (כד, ב ד"ה הלכה כדברי) שצריך קבלת מצוות בפני שלושה, שהרי בכך הסביר כיצד חלה גרותם של המתגיירים מחמת איזו סיבה, ומשום שסוף סוף קיבלו את המצוות, מתוך אונס, וכלשונו "כיון דנתגיירו וקבלו עליהם, חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו, ואף על גב דמחמת האונס הוא, גירות הוא אליבא דרבנן". ואין זה קשה, כי לא כתב שקיבלו את המצוות, אלא שקיבלו על עצמם גרות. אם כי ברור שהבא להתגייר מרצונו, קבלתו טובה פי כמה, מהמקבל גרות באונס.

6. הגמרא (בכורות ל, ב) אומרת ש"עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד – אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים". וזה לכאורה סותר את דברי המקילים, וכפי שנקט בעל אגרות משה, מדבריו נביא בהמשך. וגם הרב קוק כתב שגמרא זו להלכה, אף שלא הביאוה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש.

אמנם נראה שרק לכתחילה אין לקבל אותו. על כן הסבירו רבותינו בעלי התוספות בתוספות יבמות (כד, ב סוף ד"ה לא בימי דוד) שהלל קיבל גרים, הגם שהתנו לקבל רק תורה שבכתב, או על מנת להיות כהן גדול. ומשום שידע הלל בחוכמתו, שסופם

ומודיעים אותו קלות וחמורות. פירוש וסברא דרבוותא ז"ל, שאם לא הודיעוהו, אינו מעכב. והכי משמע בפרק כלל גדול (שבת סח, א).

ברם לכאורה יש להתפלא על כך מאד, מאחר וכל מהות האומה הישראלית היא קיום התורה וציווייה, כמאמרו הידוע של רבינו סעדיה גאון "אין אומה זו אלא בתורותיה".

לכן נראה, שהרמב"ם מבין, כי עובדת היותנו יהודים מחייבתנו בקיום המצוות. עם זאת, הגדרת זהותו של אדם כיהודי אינה בהכרח תלויה בקיום מצוות. ולדעתו, גם יהודי שאינו שומר את כל המצוות, עדיין יוגדר יהודי. על כן אדם בעל שורשים יהודיים, הנושא בנטל, בהקדשת מיטב שנותיו להגנת העם היהודי, ומאמין בא־ל אחד, ובתורה שהיא הנשמה של ישראל, יכול במציאות ימינו להתגייר. והגיור יחייבו במצוות. אמנם גם אם לא יקיים את כולם, הוא עדיין יוגדר יהודי, ככל יהודי אחר השומר רק חלק מן המצוות. ואין כל ספק בכך, שהמתגייר המבקש להיות חלק מעם ישראל, העם הנבחר שקיבל תורה, נעשה ממילא, אחר חיבורו לאומתנו, באמצעות מילה וטבילה, חייב במצוות, בין ירצה ובין אם לאו.

ואי אפשר לתרץ שלכתחילה, מלבד הודעת המצוות, נערך טקס

לקבל את הכל. וזה מוכיח שבדיעבד, חלה גרות, כי אם היתה קבלת המצוות מעכבת בעד הגרות, מה הועיל הלל בקבלתם.

סייעתא לטענה זו, שהגיור אכן חל בדיעבד, ניתן להביא מהמובא באותה סוגיה "הגר שקיבל עליו דברי תורה, אפילו נחשד לדבר אחד – הוי חשוד לכל התורה כולה והרי הוא כישראל מומר, נפקא מינה, דאי קדיש – קידושיו קידושין", ע"כ. הרי שנידון הנוכרי הזה שנתגייר, כישראל מומר, וזה מוכיח שבדיעבד חל הגיור, ולא אומרים שאין גרותו גרות.

אמנם מלבד התירוץ האחרון, נראה לעניות דעתי לבאר בדרך אחרת. כי באמת אין כל קושיה מהגמרא הנ"ל "עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלים אותו", שאמנם הובאה להלכה ברמב"ם (פרק יד מהלכות איסורי ביאה הלכה ח), אבל רק לגבי גר תושב שלא מל ולא טבל, ואינו מעוניין להיות יהודי. ואני מביא דבריו בהמשך בפרק "הצהרת קבלת מצוות". וזה מסביר גם מדוע לא הובאה להלכה בדברי הרי"ף והשולחן ערוך, ומשום שדיני גר תושב לא נוהגים בזמן הזה.

קבלת מצוות בפני בית דין[7]. כי בגמרא, מלבד הדיון לגבי המילה או הטבילה אם הם מעכבים, כפי שהבאנו למעלה, לא הובא דבר זה לגבי קבלת המצוות. ועל הודעת המצוות, הרי לא אמרו שמעכבת את הגרות.

בהמשך נסביר את דעתם של הנוקטים כי קבלת מצוות אכן מעכבת את הגרות, וכיצד פירשו המה את הסוגיות, שזה עתה הובאו כאן.

5. קבלת מצוות מעכבת

השולחן ערוך פסק (יורה דעה סימן רסח סעיף ג) מפורשות, כי קבלת המצוות אכן מעכבת גרות. מקור שיטה זו הוא בדברי התוספות, שנקטו כך. כי הם נתקשו בישוב הגמרות, שבמקום אחד משמע, שחובה לטבול בפני שלושה, כלשון הגמרא:

> **אמר רבה: עובדא הוה בי רבי חייא בר רבי וכו', דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל, אמר ליה: שהי כאן עד למחר ונטבלינך. שמע מינה תלת: ש"מ גר צריך שלשה, וש"מ אינו גר עד שימול ויטבול, ושמע מינה אין מטבילין גר בלילה... אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גר צריך שלשה, משפט כתיב ביה** (יבמות מו, ב).

מבואר בגמרא, כי לאור העובדה שהתורה הגדירה את הגרות – "משפט", יש לוודא את נוכחותם של שלשה בטבילה.

אמנם בגמרא אחרת משמע, שאין צורך בנוכחות שלושה בטבילה, אלא די בידיעה שטבלה:

> **ההוא דהוו קרו ליה בר ארמייתא** (היו קוראים לו בן גויה כי אמו לא טבלה כשנתגיירה), **אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?** (ואותה טבילה עולה לה לטבילת גירות דדת יהודית היא) (יבמות מה, ב).

הרי כי די בכך שידוע לנו שטבלה איזו טבילה, כדי להחיל עליה דין

---

7. אף שיש הסוברים כך, כפי שנציין בהמשך. הרי בפשטות, אין על כך אמירה מפורשת בגמרא.

גרות. וצריך ביאור כיצד יתיישבו שתי גמרות אלה יחד?

מתרצים התוספות, שעל עצם הטבילה אין צורך בשלושה, אבל על קבלת מצוות צריך שלושה.

> **וכך כתבו: מי לא טבלה לנדותה - תימה דאמר לקמן** (דף מו, ב) **דגר צריך שלשה דמשפט כתיב ביה וכו'. ויש לומר האי דבעינן שלשה היינו לקבלת המצות, אבל לא לטבילה וכו'** (תוספות ד"ה מי, יבמות מה, ב).

שיטה זו, הובאה בראשונים רבים ובכללם, בדברי הרא"ש (יבמות פרק ד סימן לא):

> **ההוא דהוה קרו ליה בר ארמאה אמר ריב"ל מי לא טבל לקרויו וקשה דהא אמרינן לקמן דגר צריך שלשה משפט כתיב ביה. ואפילו למאן דאמר בסנהדרין** (דף ג, א) **דבר תורה חד כשר מודה הכא דבעינן שלשה מידי דהוה אגזילות וחבלות. ועוד דאין דרך נשים שילכו עמהם אנשים בשעת טבילה ואשה אינה ראויה לדון מדאינה ראויה להעיד כדתנן כל שכשר לדון כשר להעיד. ובירושלמי פ' שני שעידי** (ה"א) **יליף לה מגז"ש דשני שני נאמר כאן ועמדו שני אנשים ונאמר להלן על פי שני עדים. ויש לומר הא דבעינן שלשה היינו לקבלת המצות אבל לא לטבילה אף על גב דאמר לקמן דב' ת"ח עומדין לה מבחוץ היינו לכתחלה דעדיף טפי אבל אינו מעכב ויש מפרשים כיון שידוע לכל שטבלה כאילו עומדין שם דמי.**

נמצא לפי ראשונים אלה, כי הצורך בשלושה נוכחים הוא בעיקר בעת קבלת המצוות. ואמנם הצריכה הגמרא להעמיד שלושה בעת הטבילה, אבל זאת משום שקבלת המצוות, בדרך כלל, נעשית בטבילה. ואולם אפשר להפריד בין הדברים, כי לטבילה עצמה אין צורך בשלושה.

עתה יש להסביר כיצד פירשו ראשונים אלה, את הגמרא שהבאנו למעלה, בה מפורש שכל המתגייר מסיבה חיצונית, חל גיורו, על כל פנים בדיעבד, וזה נוגד לכאורה, את שיטתם.

הישוב לכך נמצא בדברי נימוקי יוסף (על מסכת יבמות (דף ה, ב) מדפי הרי"ף), וראשונים אחרים, והוא כתב:

> **דכיון שנתגיירו וקבלו עליהן, חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו, דגמרא גמיר לה דאחד האיש שנתגייר לשם אשה ואחד האשה שנתגיירו לשם איש, גרים גמורים הם.**

מבואר בדבריו "דאגב אונסייהו גמרו וקבלו", שהמוטיבציה הבסיסית של הגרות, בין אם זה רצון להנשא ליהודי, ובין אם זו סיבה אחרת, אינה מעכבת את הגרות. הואיל והמטרה הסופית מכריחה את הנוכרים להסכים, באמת ובתמים, לקבלת מצוות. שכן רק כך, מטרתם תושג. על כן, הגרות בהכרח חלה.

אגב, זה המקום לציין דעת חלק מן האחרונים[8], שחזקה זו, שקבלת המצוות נעשתה באמת ובתמים, היתה נכונה רק לזמנם, כשהיהודים כולם, הקפידו על המצוות. מה שאין כן במציאות ימינו, שהסביבה אינה תובעת מהנוכרי את קיום המצוות, כתנאי להיותו יהודי, אין לחזקה זו ערך מהותי.

אמנם הרב עובדיה יוסף דחה דבריו[9], וכתב:

> **אין זה מוכרח כלל, כי יש לומר שדווקא בזמנם שלא היתה כל אפשרות לגוי לבצע זממו, לישא יהודיה בלי גירות כדת וכדין, וקאי בתרי עברי דנהרא. ונמצא שהיה אנוס על קבלת מצות והגירות, לכן זקוקים לטעמו של הריטב"א, דאגב אונסיה גמר וקיבל ונתגייר. אבל בזמן הזה, שישנה אפשרות לחיות עמה חיי אישות גם בלי גירות כלל, קלקלתו תקנתו, שאין כאן שום אונס ממשי בקבלת המצות ובמעשה הגיור, אלא סבר וקיבל.**

8. דבר אברהם חלק ג סימן כח.
9. יביע אומר חלק יא יורה דעה סימן כט אות יג.

עתה נשוב לענייננו. נתבאר עד כה, כי קיימת מחלוקת בין הרמב"ם לתוספות והרא"ש. שלרמב"ם עיקר הגיור נעשה באמצעות הטבילה, ומסיבה זו יש צורך בנוכחות שלושה בטבילה. בעוד שלתוספות והרא"ש אין צורך שיימצאו שלושה בטבילה, כי די בידיעה על הטבילה. אבל במעמד קבלת המצוות, הכרח שתהא נוכחות שלושה, כי עיקר הגרות היא שהנוכרי נעשה ככל יהודי, החי על פי צו התורה.

6. הצהרת קבלת מצוות

עתה יש לעיין, לפי שיטה זו של התוספות והרא"ש, אשר קבלת המצוות בפני שלושה, היא עיקר הגיור, ובהעדרה לא תחול גרות. מה דין הנוכרי, שבהתגיירו אכן הצהיר על קבלת המצוות, אבל בלבו פנימה, לא קיבלם.

לכאורה ברור, שאין גרותו גרות, כי הגיור תלוי ברצון כן ואמיתי להתחבר ליהדות, וכפי שכתב שו"ת בית יצחק (יורה דעה חלק ב סימן ק):

> **ומוכח דעל כל פנים בעי שיקבלו בלב שלם המצות, מה שאין כן אם מגייר רק לפנים ולבו בל עמו להחזיק במצות, ואנו יודעין כוונתו, שגם אחר כך יהיה בועל נדה ומחלל שבת ואוכל טריפות, לא הוי גר כלל, ולא שייך לומר בזה, דברים שבלב אינם דברים. וכיון שאומר בפה שמקבל עליו עול מצות, מה לנו בכוונתו, כמו שכתב הפרי מגדים באורח חיים סי' תמ"ח במג"א ס"ק ח', בהפקיר חמץ ולבו בל עמו דמהני, עיין שם שהאריך קצת. דשם שאני שהוא בין אדם לחבירו, וכשאומר בפה שהוא מפקיר, חבירו מצי זכי ביה, ובין אדם לחבירו דברים שבלב אינם דברים. משא"כ מה שמגייר ומקבל עליו עול מצות, ואם בלבו שלא יקיימם, רחמנא לבא בעי, ולא נעשה גר. וכמו דאמרינן בבכורות (ל, ב) נוכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו. ר"י בר"י אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים הוא הדין אם בלבו שלא לקיים מד"ת אפילו ד"א אין מקבלין אותו. ולפי זה, גרי דידן אשר בעוונותינו הרבים מגיירים במדינת אשכנז, ויודעים שגם**

אחר כך לא יתנהגו כמנהג ישראל הכשרים, אך יהיו בועלי נדה ואוכלי טריפות, כמו בשאלה דידן, לפי מה שכתבתי לא הויא גר, אף שאומרת בפיה, אם ילמדו אותה לשקר, שתקבל הכל עליה, אבל בלבה שלא לקיים, צריך עיון לכאורה.

מבואר בדבריו שלשיטה זו, ברור שלא חלה גרות, כי לאמיתו של דבר, לא קיבל מצוות.

אמנם בהמשך, הוסיף לדון ה"בית יצחק" בנוכרי שקיבל רק חלק מן המצוות, האם ייחשב בכל אופן כגיור, לפחות בדיעבד. ותחילה הוכיח מגמרא מפורשת (בכורות ל, ב), שללא קבלת המצוות כולן, אינו נעשה גר:

עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד – אין מקבלין אותו.

אלא שהמשיך להסתפק, אם זו רק דרישה לכתחילה, ובדיעבד חלה גרות, כלשונו:

אמנם לא מצאתי מבואר אם גר שאמר שמקבל עליו חוץ מדבר אחד, בדיעבד לא הוי גר, דבגמרא בכורות אין מבואר רק, דאין מקבלין אותו, אבל אולי בדיעבד, הוי גר.

ואחר שדן לכאן ולכאן, העלה למסקנה שאפילו בדיעבד לא תחול הגרות, כפי שמוכח בגמרא (עבודה זרה סד, ב):

שוב מצאתי ראיה ברורה, דאפילו בדיעבד לא הוי גר כלל. דהרי סבירא להו לאחרים (בעבודה זרה סד, ב), **דגר תושב הוא שקיבל עליו כל מצות האמורות בתורה, חוץ מאיסור נבילות. ואי סלקא דעתך דקיבל עליו חוץ מדבר אחד הוה גר, אמאי הוי גר תושב, הא הוא גר גמור, ועל כרחך אף בדיעבד לא הוה גר** (שו"ת בית יצחק יורה דעה חלק ב סימן ק).

להבנת דבריו עלינו להקדים, שגמרא זו (עבודה זרה סד, ב) דנה, כיצד

הופך גוי להיות גר תושב, והובאו בה שלש דעות:

איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני שלושה חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים, דברי ר"מ; וחכמים אומרים: כל שקיבל עליו שבע מצות, שקבלו עליהם בני נח; אחרים אומרים, אלו לא באו לכלל גר תושב, אלא איזהו גר תושב? זה גר אוכל נבילות, שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה, חוץ מאיסור נבילות.

הוכיח מכאן ה"בית יצחק", שנוכרי המקבל את רוב המצוות, לא ייעשה יהודי, כי לו יצוייר שבכך הוא אכן נעשה יהודי, דעת "אחרים" אינה מובנת, מדוע נחשב "גר תושב", הרי הוא יהודי ממש.

אמנם לעניות דעתי אין לדחות את דעת המקילים, על סמך גמרא זו. כי הרמב"ם סבור, שסוגיות אלו אינן עוסקות בנוכרי שביקש להיות יהודי, ומל וטבל. אלא בנוכרי שבסך הכל ביקש להיות "גר תושב", כמפורש בדבריו (הלכות איסורי ביאה פרק יד):

הלכה ז: **אי זה הוא גר תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד כוכבים ומזלות, עם שאר המצות שנצטוו בני נח, ולא מל ולא טבל. הרי זה מקבלין אותו, והוא מחסידי אומות העולם. ולמה נקרא שמו תושב, לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל, כמו שביארנו בהלכות עכו"ם.**

הלכה ח: **ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג. אבל בזמן הזה, אפילו קיבל עליו כל התורה כולה, חוץ מדקדוק אחד, אין מקבלין אותו**[10].

אחר שנתבאר בדבריו כי הסוגיות במסכת בכורות ובמסכת עבודה

10. מקור דברי הרמב"ם הם, כפי שציין המגיד משנה על אתר, בגמרא מסכת בכורות, דף ל, ב. ועבודה זרה סד, ב.

זרה, דנו בגר תושב שלא מל ולא טבל[11]. נדחתה ראייתו של הבית יצחק. וממילא ניתן לסמוך על הראיה המקילה, שהבית יצחק עצמו הביא (בשו"ת בית יצחק יורה דעה ב סימן ק), מכך שהלל גייר נכרים, אף שלא הסכימו לכל, כמו שכתב בלשונו:

> **ונראה לי ראיה דבדיעבד הוי גר, אף שלא קיבל כל המצות. דהרי בשבת** (דף לא, א) **גייד הילל לגר שלא קיבל עליו רק תורה שבכתב, ובשלמא אם אמרינן דבדיעבד הוי גר, יש לומר שהילל סמך עצמו לכתחלה, נשען על חכמתו, שאחר כך יקבל עליו כל התורה, כמו שפירש רש"י בשבת שם, שסמך על חכמתו, שסופו שירגילו. ולא דמי למקבל עליו חוץ מדבר אחד, שלא היה כופר, אלא שלא היה מאמין שהוא מפי הגבורה. וכיוצא בזה בתוספות יבמות** (כד, ב סוף ד"ה לא בימי דוד) **לענין גר שגייר הילל, על מנת שיעשה כהן גדול. אלא אי אמרת דאף בדיעבד לא הוי גר כלל, איך קיבל הילל. ומה מהני שאחר כך יקבל עליו שאר מצות, הרי בעי טבילה מחדש בפני שלושה, או על כל פנים קבלת מצות בפני שלושה, ועל כרחך שמעת מינה דבדיעבד מהני**[12].

לסיכום שלב זה נאמר, שאפילו אם נקבל את טענת ה"בית יצחק", שנוכרי המבקש להתגייר ובלבו אין כוונה לנהוג כיהודי, לא ייהפך ליהודי, אף בדיעבד, כיון שהצהרתו שקרית. אבל כשבדעתו לקבל, על כל פנים חלק מן המצוות, הוא אכן יוגדר כיהודי, גם לשיטתם המחמירה של התוספות והרא"ש, וכמו שמוכח מהלל.

---

11. כך כתב האחיעזר חלק ג סימן כו אות ה. ואף שדחה ראיה זו, הסכים אתו מסברא.

12. ואמנם דחה ראיה זו בהמשך דבריו, אבל רק בדוחק גדול. כי טען, שהלל לא גיירם מיד, אלא קיבלם במטרה להכינם לגירות. אמנם משמעותה הפשוטה של הגמרא היא, וכפי שהוא עצמו הבין קודם לכן, שגיירם מיד. וכך הבינו ראשונים רבים.

7. פסק השולחן ערוך

עתה יש לעיין בדברי השולחן ערוך (יורה דעה סימן רסח), שלהלכה הביא את שתי השיטות, הן זו המחמירה והן זו המקילה.

כמו הרא"ש, שהחמיר:

> סעיף ג: כל ענייני הגר, בין לְהוֹדִיעוֹ הַמִּצְוֹת לְקַבָּלָם, בין המילה בין הטבילה, צָרִיךְ שֶׁיִּהְיוּ בְּשלשה הַכְּשֵׁרִים לָדוּן, וביום. מיהו דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני שנים ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מִקַּבָּלַת הַמִּצְוֹת שֶׁמְּעַכֶּבֶת, אם אינה ביום ובשלשה. ולהרי"ף ולהרמב"ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, מעכב וכו'.

כמו הרמב"ם, שהיקל:

> סעיף יב: כשיבא הגר להתגייר, בודקים אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא ליכנס לדת. ואם איש הוא, בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית וכו' ואם לא נמצאת להם עילה, מודיעים להם כובד עול התורה, וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות, כדי שיפרשו. אם קיבלו ולא פירשו, וראו אותם שחזרו מאהבה, מקבלים אותם. ואם לא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן, ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות, הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו; ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין.

וצריך הסבר, מדוע נקט המחבר בשתי דעות הפוכות, ואחז הן בדעת הרא"ש, והן בדעת הרמב"ם. ומה שנראה כהסבר הפשוט ביותר הוא, שביקש להבהיר מה הדין לכתחילה, ומה הדין בדיעבד. כי הנה בסעיף ג

הביא שתי דעות, דעה ראשונה, דעת הרא"ש. ודעה שניה, דברי הרמב"ם. וכוונתו שחייבים להחמיר הן כדעת הראש והן כדעת הרמב"ם. ולכתחילה צריך שלושה הן בעת הטבילה כדעת הרמב"ם, והן בקבלת מצוות כדעת הרא"ש.

ומאחר ואחז בשיטת הרמב"ם המצריך שלושה לטבילה, ולא בקבלת המצוות, כפי שלמדנו, ניתן בדיעבד לסמוך על שיטת הרמב"ם, והגיור יחול גם ללא קבלת מצוות. כלומר, לכתחילה יש להחמיר כדעת הרא"ש והרמב"ם, ולהעמיד שלושה הן לטבילה והן לקבלת המצוות. אבל בדיעבד, ניתן לנהוג כשיטת הרמב"ם בלבד. נמצא שלפי השולחן ערוך, אפילו ללא קבלת מצוות כלל, הגיור יחול בדיעבד, כדבריו המפורשים.

ואמנם יש הטוענים שהשולחן ערוך כתב "**וחוששים לו עד שתתברר צדקתו**; ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין" ורצה לומר, שצריך לברר אם קיים מצוות, במשך זמן מה.

אבל כבר הובהר לעיל שאין זו כוונת הרמב"ם, שהרי כתב בפירוש על נשי שמשון ושלמה, שנתגלה סודן, ובשביל דבר התגיירו. ועם כל זה, חל גיורם. וגרי זמנינו שבארץ ישראל, הרי יותר טובים מנשי שמשון ושלמה, כי בעוד שהללו בקשו טובות הנאה, הרי הנוכרים שבארץ ישראל אינם מבקשים הטבות. שהרי במדינת ישראל, האזרחים כולם שווי זכויות. נמצא איפה כי רצונם להיות חלק מעם יהודי, הוא כן ואמיתי.

אמנם דעת האגרות משה (שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק א סימן קנט) לא כך. כי הוא סבור שהנוכרי אכן צריך קבלה של כל המצוות. ואף שלא נודעו לו כולן, עדיין תיחשב קבלתו קבלה. כי לאחר שילמדם, ודאי יקיימם, וכפי שכתב בתשובתו:

> **אך בכלל עיקר הגרות לא נוחה דעתי מזה. ואני נמנע מזה, לא רק מצד הדין שאין מקבלין לכתחלה, בשביל אישות. אלא גם מטעם שהוא כמעט ברור, כאנן סהדי, שלא מקבלת המצות, ורק בפיה אומרת שמקבלת. ובלא קבלת מצות, אף רק פרט אחד, הא מפורש בבכורות**

(דף ל, ב) שאין מקבלין אותו. ולא דמי להא דשבת (דף סח) דגר שנתגייר לבין העכו"ם, ולא ידע משבת, ואף לא מעבודה זרה, ומכל מקום הוי גר, משום דהתם קבל כל מה שחייבין בני ישראל, הויא קבלה טובה על כל התורה, אף שלא ידע הדינים כלל. וכמו שבכל גר, אין צריך שיודיעוהו כל המצות, ובדיעבד סגי בלא הודעה כלל, כמפורש ברמב"ם, וש"ע יו"ד רס"ח סעי' י"ב. אבל כשלא קבל, אין מקבלין, דזהו עיקר הגרות. וברוב הגרות שבמדינה זו, שבשביל אישות, אין מקבלין המצות, אף כשאומרין בפיהן שמקבלין, דהוא כנודע שמרמין. דהא לא תהיה עדיפא מבעלה שהוא מופקר, ועובר על כל דיני התורה. אך מכל מקום אולי גיורת זו תקבל המצות, ולכן איני אומר בזה כלום לכבוד תורתו הרמה. כי יש הרבה רבנים בנוא יארק, מקבלין גרים כאלו, וממילא אין לי לומר בזה איסורין. אבל אני אין דעתי נוחה, וגם דעת אבא מארי הגאון זצ"ל, לא היה נוחה מזה. אבל לא אמינא איסורים בזה, וכתר"ה יעשה כפי הבנתו ודעתו, וכפי הדוחק. וספר אחיעזר שהביא כתר"ה, לא ראיתיו עדיין[13].

הנה סמך האגרות משה את יתדות דבריו על הגמרא במסכת שבת

13. חשוב לשים לב לענוותנותו של הרב משה פיינשטיין זצ"ל, שעם התנגדות דעתו ההלכתית לגיורין אלה, מיאן לצאת במלחמה נגד הרבנים שהקילו בכך.

והנה יש מי שכתב וטען לי, שגם המתירים לא התירו לגייר אלא נשים הנשואות ליהודים, והגם שיש אוסרים לגייר נוכרים רק לצורך אישות, הקילו המתירים שלא לחשוש לכך. אבל גם אלה לא התירו אלא במקרה שברור לגמרי שהמתגייר מתכוון לקיים כל המצוות, וחיזקו הטוענים דבריהם מדברי האגרות משה עצמו שכתב "אך מכל מקום אולי גיורת זו תקבל המצוות", כלומר רק אם התחייבה המתגיירת בלב שלם לקיים כל המצוות, רק אז יש מקום להקל.

ואין זה נכון. כי הרב אגרות משה לא כתב שודאי תקבל מצוות, אלא "אולי", וכמו שכתב בהמשך דבריו מפורש "שבמדינה זו שבשביל אישות **אין מקבלים המצוות** אף שאומרים בפיהם שמקבלין דהוא כנודע דמרמין", ועם כל זה סתם וכתב "ולא אמינא איסורים".

(שנזכרה לעיל), ממנה עולה כי אף שלא הודיעו לנכרי שום מצוה, די אם יקבלם על עצמו, כי זה דומה לאמירת "נעשה ונשמע". אלא שיש לשאול מדוע הראשונים, אלו שהקשו על גמרא זו "היתכן שנתגייר גר בין הגוים ללא שנודעו לו המצוות", ותירצו ש"ההודעה לא מעכבת", מדוע הם לא יישבו כדברי האגרות משה, אשר די בקבלת כל המצוות, אף שאינו יודע אפילו אחת מהן.

ואמנם אין רצוננו לדחות חלילה את פירושו של בעל האגרות משה. כי הוא בודאי יסביר שכוונת הגמרא היא שהנוכרי קיבל מצוות, כי זו מהות הגיור. ובכל זאת, לא ניתן לטעון על שאר המפרשים שלא פירשו כך, שהם טועים כביכול בדבר משנה. שכן בגמרא לא נזכר קבלת המצוות, ואף לא ברמב"ם. ואמנם התוספות והרא"ש וראשונים נוספים נקטו כך, אבל עדיין אין זו דעת כולם. ובודאי שלא ניתן לומר, חד משמעית, שזה הפשט הפשוט בגמרא, וכל הלומד אחרת טועה בדבר משנה[14].

בעל פתחי תשובה (על שולחן ערוך יורה דעה סימן רסח ס"ק ט) מפנה את הקורא, לעיין בשו"ת חמדת שלמה (סימן כט אות כב), שערך הבחנה בין הודעת המצוות, לקבלת המצוות. אלא שהגדרת "קבלת מצוות" לדבריו אינה התחייבות, לקיום המצוות כולן, מאחר והנוכרי אינו יכול להתחייב על כך כשלא נודעו לו כולן, אלא כפי שכותב:

> **על כן נראה לעניות דעתי, דקבלת מצוות והודעת המצוות, שני עניינים הם. דקבלת המצוות היא בסתם, שקיבל עליו ליכנס בדת יהודית, דזה הוה ממילא קבלת המצוות. והודעות המצוות הוא, להודיע לו ענין המצות, כדאיתא בגמרא אכלת חלב וכו', וכן שכרן ועונשן, כדאיתא שם וזה אינו מעכב. ולעולם בקבלת המצות בסתם, מעכב, דזהו עיקר**

14. והיה מי שהגדיל לטעון וכתב שכל האומר שקבלת המצוות אינה מעכבת הרי הוא טועה בדבר משנה, אף שבכתביו ציטט מדברי הב"ח שהבין כן בדעת הרמב"ם, ובודאי לא יתכן לומר על הב"ח שטעה בדבר משנה.

הגירות, שנכנס לדת יהדות.

ובזה אתי שפיר דברי השולחן ערוך, שבתחילה כתב דקבלת המצות צריך שלושה לעיכובא, ובסוף הסימן העתיק הרמב"ם הנ"ל, גם הוסיף שם תיבת שכרן של מצות יעיי"ש. ולעולם קבלת המצות ודאי מעכב, רק דזה נכלל בכלל בטבילת גירות. דכיון שטבל עצמו להיות גר ולהכנס בדת ישראל, ממילא הוי קבל המצות, כך היה נראה בעיני פשוט. אחר כך ראיתי בב"ח (יורה דעה סימן רסח) **שכתב, וזה לשונו "אף על פי שכתב הרמב"ם דכשר, אף על פי שלא היה קבלת המצות כל עיקר", מלשון זה נראה שהבין, דלהרמב"ם לא בעי קבלת המצות כלל. ולפי זה יסתרו דברי השולחן ערוך אהדדי, אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר.**

מדבריו אתה למד, שני דברים חשובים:

א. גדולי עולם הבינו כפי שכתבנו, שלרמב"ם לא צריך קבלת מצוות כלל, וכלשון חמדת שלמה: "דכתב הרב רבינו משה בר מיימוני דכשר, אף על פי שלא היה קבלת המצות כל עיקר. מלשון זה נראה שהבין (הב"ח), דלהרמב"ם לא בעי קבלת המצות כלל".

ב. גם לשיטות לפיהם קבלת המצוות מעכבת, אין הכרח בהתחייבות לקיים את כל המצות, אלא יש הכרח בטבילה לשם כניסה אל היהדות, וכלשונו "ולעולם קבלת המצות ודאי מעכב, רק דזה נכלל בכלל בטבילת גירות, דכיון שטבל עצמו להיות גר, ולהכנס בדת ישראל, ממילא הוי קבל המצות".

ואכן למעשה, אין כיום חכמים שנוהגים לגייר ללא קבלת מצוות, אלא כולם דורשים רצון להיכנס אל דת היהדות, וכדברי חמדת שלמה.

8. נישואים לשם אישות וקבלת המצוות

במאמר הקצר שהבאתי[15] כתבתי, כי הרב עובדיה יוסף, הרב יוסף משאש, והרב פינגרהוט, מתירים לגייר, גם כאשר קיים חשש סביר מאד, שהמתגיירים לא יקיימו מצוות. אלא שטענו הטוענים, כי אין דברי מדויקים, שכן לא הקילו רבנים חשובים אלה את הגיור אלא כשהמתגייר חפץ בקיום מצוות כולן. אבל טענה זו לא נראית לי הגיונית, מאחר ולא סביר שגבר ואשה, אשר אחד מהם נוכרי, יימנו על המקפידים, קלה כבחמורה, בענייני הלכה.

טרם ציטוט דעת הרבנים החשובים שהקילו, כאן המקום לכתוב גילוי נאות, שחלק מן האחרונים אכן סבורים שאין להקל בגיור, כאשר גורם הגיור הוא סיבה מסוימת, ולא המצוות. ובתנאי שהגורם המרכזי יניע את המתגייר לקיום המצוות כולן, וכפי שכתב בשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן כו):

> **ומהאי טעמא נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפשר לומר דאין לחוש לזה, כיון דמקבל עליו כל המצות, אף שחושב לעבור על איזה מהמצות אחר כך לתיאבון, מכל מקום אין זה מניעה לקבלת המצות. ודוקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו, זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב. אולם היכא שברור הדבר, שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה, חלול שבת ואכילת טריפות, ואנו יודעים בבירור כוונתו, שאינו מתגייר רק לפנים, ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות, לאו כלום הוא, אם כן זהו חסרון בקבלת המצות, דמעכב.**

אלא שגם שו"ת אחיעזר, שלא התיר גיור למי שבודאי לא יקיים מצוות, התיר לגייר בן זוג של יהודי, הגם שהגורם העיקרי של הגרות הוא נישואין, וכלשונו (שם):

> **אבל בקבלת גרים לשם אישות הרי זה דין לגבי הבית דין, שאין לבית**

15. באתר ערוץ 7.

דין לקבל המתגיירים לשם אישות, והוי כמו חטא בשביל שיזכה חברך. מכל מקום נראה לדין כיון דגם אם לא תתגייר, הרי תשאר אצלו בגיותה, אם כן אין כאן לשם אישות. ובפרט לפי מה שכתבנו להסתפק, כי באומרת שכוונתה לשם גירות לשם שמים, ואין אומדנא דמוכח להיפוך, מקבלים אותה, ועל כן נראה דלפי ראות עיני בית דין, יש מקום להקל ולסמוך על הוראת הגאון מוהר"ש קלוגער ז"ל.

גם בעל ה"שרידי אש" כתב חילוק זה, וזו לשונו (שרידי אש יורה דעה סימן עה):

מכל מקום נוטים הרבה גדולים להקל במי שנישאה בערכאות, שהיא יכולה לעכבו שלא ישא אחרת, שלא תרצה להתגרש ממנו, ואם כן הוה שעת הדחק, דכדיעבד דמי. ועיין תוספות (כתובות י"ד, א ד"ה חדא) שכתבו, כיון דאינו יכול לישא לא בת ישראל ולא ממזרת, הוי כדיעבד, ובדיעבד אם כנס לא יוציא וכו'.

אולם בדברי חיים שם כתב, שלא לעשות מעשה אלא בהסכמת חכמים. והעיקר שצריכים לדעת, שהיא תקבל עליה לשמור לכל הפחות דיני טהרת נשים, שבת, ומאכלות אסורים. ותתחייב בכתב לשמור כל הנ"ל, אז יכולים לגיירה כהוראת הגאונים הנ"ל, ולסדר להם קדושין כדין תורה. אבל אם ברי לו שלא תקיים את המצוות האמורות, אין לגייר אותה בשום אופן.

אמנם כנגד המחמירים יש אחרונים שהתירו, למרות שהמתגיירים כלל לא ישמרו תורה ומצוות.

תחילה נצטט מלשונו של הרב עובדיה יוסף, שהיה מן המתירים לקבל גיורים כאלה, והוא כתב כך (שו"ת יביע אומר חלק ב, אבן העזר סימן ג):

ובאמת שבכל נוכרית המקיימת מכבר יחסי אישות עם ישראל, הבאה להתגייר, היה לנו להמנע לכתחלה מלקבלה לגרות, מכיון שהדברים נראים שעיקר כוונתן בגירותן אך ורק למטרת אישות. ואמרינן ביבמות

(כד, ב) ובטור שולחן ערוך יורה דעה (סימן רסח) שאין לקבל גרים כאלה. ומכל שכן כשיש לחוש שימשיכו בחילול שבתות ויו"ט, ולהתגאל במאכלות אסורות וכו'. וכן פסק הגאון מהר"ש גרינפלד בשו"ת מהרש"ג (חיו"ד ס"ס לד) וכו'. והרה"ג השואל מהר"ר יששכר שלמה טייכטאהל ז"ל רצה להתיר בזה, כדי להציל את הבעל מאיסור, מכיון דבדיעבד הוו גרים גמורים, אף כשאינם מכוונים לשם שמים. ועל זה השיבו הגהמ"ח, שעל ידי זה יצא קלקול לעלמא שיתרבו בעלי הנישואין האזרחיים בחשבם שאחר כך יעלה בידם להשפיע על נשותיהן הגויות להתגייר. ועוד כי ידוע שגם אחר גרותן מחללים שבת וכו' וכ"כ בשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' כח). אף על פי שמעיקר הדין דעתו להקל לקבלן, והביא יסוד לזה מתשובת הרמב"ם בספר פאר הדור (סי' קלב), וכן פסק להקל הג"ר שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת ע"ש. הן אמת כי עתה פשט המנהג לקבל גרים כאלה, וכמו שכתב הרה"ג מ"ד בספר נהר מצרים (דף קיא, א), שאיש ישראל הנלכד באהבת בת נכר וישב עמה כמה זמן, ואחר כך נוספה בקרבו רוח טהרה לגייר את אשתו הנוכרית, והיא גם היא תחפוץ להתגייר, בשביל שלא תפרד מבעלה ומבניה, כאשר בעוונותינו הרבים הוא חזון נפרץ בזמנינו, אנו מגיירים את האשה והבנים בכדי להציל את הבעל מאיסור נשג"ז וכו', הגם כי ידוע סיבת גרותן, ע"ש. וכ"כ להקל הרה"ג המר"א חזן בס' נוה שלום (יו"ד סי' רסח) ושכן נהגו.

מבואר בדברי הרב עובדיה, שלדעת המקילים – והוא מסכים אתם – יש להקל גם "כשיש לחוש שימשיכו בחילול שבתות ויום טוב, ולהתגאל במאכלות אסורות וכו'" ואף כש"ידוע שגם אחרי גרותן מחללים שבת".

הרי מפורש בדעת הרב עובדיה יוסף שמותר לגייר אדם גם אם חוששים שלא יקיים את המצוות, ואף את החמורות שבהן, ומלבד זאת הוא מצטט מחברים רבים הסבורים כך. ואמנם נכון הדבר, שבתשובה אחרת צמצם את ההיתר דוקא לקבלת מצוות אמיתית, אבל מאידך הרי

הרחיב בתשובה נוספת את ההיתר[16].

וכפי שאמרתי זו היא גם דעתו של הרב יוסף משאש, ונצטט רק קטע קצר מדבריו (שו"ת מים קדושים חלק ג משו"ת מים חיים סימן קח):

תשובה, דבר זה, לגייר כל הבא להתגייר, פשוט הוא בכל ערי המערב, ובכל ערי אלג'ריאן וטונים מכמה טעמים.

וכך מסכם הרב אברהם משה פינגרהוט (שאלות ותשובות סימן יד):

תמצית הדברים מכל מה שכתבנו, בין שבאים קודם הנישואים, בין שבאים אחר הנישואים האזרחיים, בין שיש להם בנים בין שאין להם בנים, והם באים אצלנו להתגייר, ואנחנו יודעים שהעילה היא שהביאתם, מכל מקום יש לנו על מי לסמוך, על מה שאנחנו מקבלים אותם, הן להתגייר והן לסדר להם חופה וקידושין.

וברור שלדעתו, אין מדובר במקיימי מצוות, כפי העולה מנוסח השאלה:

נשאלתי לחוות דעתי על קבלת גרים בזמננו דרובם באין מחמת עילה שהם רוצים, כי רוצים שנסדר להם לאחר מכאן חופה וקידושין כדת משה וישראל, ובעונותינו הרבים נתרבו נישואי תערובות, וכמעט אין

16. התשובה בה צמצם את ההיתר מופיעה בשו"ת יביע אומר (תוכן העניינים חלק ח – יורה דעה) וזו לשונו: "יהודי שנשא אשה נכריה בנישואין אזרחיים אצל הערכאות, וילדה לו בנים, וכעת באה האשה הנכרית להתגייר ולהנשא אליו בחופה וקידושין, ולחנך את בניה בדת ישראל, האם רשאים לקבלה ולגיירה כדמו"י. האריך בדין גיור לשם אישות, ושם באות ד כתב שבזמן הזה ובנידון דידן שכבר היא נשואה אליו בערכאות, אין כאן חשש לומר שהיא מתגיירת לשום אישות, מאחר שהיא יושבת עמו כאיש ואשתו במשך שנים רבות. ולכן יש לקבלה בסבר פנים יפות, ובלבד שיהיה בית הדין משוכנע שהיא מקבלת עליה באמת את כל המצוות, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה הזאת". אבל בחלק יא סימן כט, כתב ברוח התשובה שנכתבה בחלק ב, וכאמור.

בית ואין משפחה, שכבר לא נמצא נוכרית או נוכרי שנתערבו בהם. והרבה מהם אינם באים אצלנו כלל, ואלו שבאים מחמת ההורים והקרובים, הצועקים עליהם מרה, ומוחים נגדם שגורמים להם חרפה, והצעירים באין ברירה מסכימים לדבר עם הנוכרי או הנוכרית שיסכימו לבוא לבית דין ולהתגייר, ויש שבאים קודם הנישואין האזרחיים אבל הכל כבר מוכן לכך, ויש שבאים אחר הנישואין, ושכבר נולדו להם בנים. ועכשיו השאלה העומדת לפנינו מהו הדין, האם מותר לנו לקבל אותם ולגיירם לכתחילה, ולסדר להם אחר כך חופה וקידושין.

ולא הזכיר בשום מקום בתשובתו, אף לא במילה, שחובת בית דין לברר אם מתגיירים בכוונה כנה ואמיתית לקיים את המצוות.

9. בין לכתחילה ובדיעבד

יש מקום לטעון, הגם שיש אפשרות בדיעבד להתיר גרות כזו, הרי חובתנו לקיים את ההלכה לכתחילה, ולא רק בדיעבד. אמנם התשובה לזה מבוססת, כפי שכתבו החכמים המשיבים בזה, על תשובת פאר הדור של הרמב"ם סימן קלב, בדבריו מבואר כי יש להקל במצבים אלה, כדי להצילם מאיסור חמור וגדול יותר. מלבד זאת, הרי ידוע הכלל, שכל שעת הדחק נידונה כדיעבד.

אמנם כל זה נצרך כשאין שום כוונה לקבל מצוות, וכמו אצל נשי שמשון ושלמה. אבל כשיש קבלת מצוות, וכוונה כנה לקיים לפחות את חלקן, הרי זה מה שנקרא קבלת יהדות, כפי שהסביר החמדת שלמה. על כן אפשר לגייר גם לכתחילה, נוכרים אלה. מאחר וכבר דברינו אמורים, שבמדינת ישראל כל האזרחים שווי זכויות, ויכולים לחיות ברמת חיים גבוהה גם אם לא יתייהדו, ולא יזכו בשום הטבה מחמת גיורם. ומלבד זאת, הרי תמיד קיימת האפשרות, מבחינה טכנית, ללכת ולהתגייר אצל הרפורמים, ומדוע פונים המה לגיור אורטודוכסי? אין זאת אלא משום רצונם האמיתי להיות יהודי, ולקבל את קיום מצוות, גם אם לא את כולם.

לכן נראה לי, שעל הדיינים המגיירים לקרב גרים אלה בעבותות אהבה, כמו שנהג הלל, ומתוך כך סופם שיקיימו את המצוות כולם. מלבד זאת מסתבר, שאם נקבל אותם מתוך יחס חם ואנושי, יגרמו המה לקרוביהם היהודים להתגבר ולהתחזק בשמירת המצוות. מה שאין כן, אם נדחה אותם על הסף, עלולים המה בכעסם לגרור את קרוביהם לעזיבת המצוות כליל.

10. לסיכום

דבר ברור הוא שיש מחלוקות גדולות בשאלה זו, ורבו האוסרים. אבל מצד שני רבו גם המקילים, ובהם שני ראשונים לציון, ומלבדם עוד רבים אחרים. אין ספק שגם אלה וגם אלה מתכוונים לשם שמים, ואין דעה שניתן לכנותה "פסולה מיסודה".

למעשה נראה, שדעתם של הרבנים שגיורם של נוכריים אלה גיור, היא דעה שמבוססת בראשונים ואחרונים. מאחר ומגיירים מי שמתכוון לחיות כיהודי, ומחייבים אותו במילה וטבילה לשם גרות, וקבלת מצוות בפני שלושה. ולמרות שאינו מתכוון לקיים מצוות, רק לחיות כמסורתי. לא רק לדעת הרמב"ם, שקבלת המצוות אינה מעכבת, אלא גם לדעת השולחן ערוך (שלדעתו ודאי חל גיור כזה בדיעבד) מותר לגיירם אף לכתחילה, כי אכן מקבלים על עצמם את היהדות, ועושים זאת בכנות.

ומתבססים רבנים חשובים אלה על האי גברא רבא, הרב עוזיאל, שפסק כך מפורשות. הלכך אין מקום לאמירה שדעתו דעת יחיד, כי זה לא מדויק בעליל. על כן התורה יוצאת בהינומא, כאשר הפוסקים המקילים, כוונתם לשם שמים, למניעת התבוללות, ומניעת פירוק משפחות, ומניעת מדינת כל יושביה, ודעתם מבוססת על ראשונים ואחרונים, כנתבאר.

נמצא מכל זה, שהטוענים כי אין יסוד לדעתם של הרב אמסלם שליט"א והרב מלמד שליט"א, לא צדקו. מה גם שבספרי הרב אמסלם שליט"א, צוטטו ספרי שותי"ם רבים הסבורים כך.

וכבר דברתי אמורה, שלא באתי לפסוק בנידון זה הלכה למעשה, כי

לא בידי היא. אלא באתי לענות לפונים אלי, ועומדים נבוכים מול ההתקפות החריפות, חסרות הרסן, נגד הרב חיים אמסלם שליט"א ונגד הרב אליעזר מלמד שליט"א. עבורם יצאתי בדברי, כדי להודיע שדבריהם מבוססים היטב, ואין דעתם דעת יחיד. מלבד זאת, אמליץ לכל המבקשים הרחבה בנושא, לקרוא את ספרו של הרב חיים אמסלם "זרע ישראל", ובכתבי הרב אליעזר מלמד, שם יראו, כי דעתם נובעת ממקורות נאמנים.

על הכל יש להוסיף, שאנו מאמינים באמונה שלימה באמיתות התורה ובקדושת נשמת ישראל. בין של יהודי מלידה, ובין של גר צדק. על כן סופם לחזור לצור מחצבתם, ולקיים את כל המצוות, ותפקידנו לקדש שם שמים בהתנהגות למופת, שהיא היא שתביא את כולם לטעום מנועם המצוות. כנאמר, טעמו וראו כי טוב. ויש להימנע מחילול השם, חס ושלום, על ידי התנהגויות לא ראויות, ומחלוקות בפרהסיא. ולהרבות בקידוש השם, שיגרום לכולם להתקרב, כדברי הגמרא (מסכת יומא פו, א).

אביי אמר: כדתניא, ואהבת את ה' א־להיך - שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו - אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה. אוי להם לבריות שלא למדו תורה, פלוני שלמדו תורה - ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר.

סימן כה – משא ומתן בדין קבלת מצוות בגר

תשובה אל הרב א. ה הי"ו - על הערותיו על החוברת גיור בזמן הזה של הרב שאול דוד בוצ'קו

1. מבוא
2. שיוך הודעת המצוות לקבלת מצוות
3. דיון בדברי הרמב"ם שכתב שהודעת המצוות אינה מעכבת
4. דיון בדברי הרמב"ם שכתב אפילו חזר ועבד עכום
5. דיון בנושא נשות שלמה ושמשון
6. דיון בדברי רש"י שהכשיר מי שלא התגייר לשם יהדות
7. חלק ו דיון בדברי הרמב"ן לגבי גר שנתגייר בין העכום
8. ראיה מדברי הרמב"ן
9. בעניין דברי הרמב"ם שכתב כשירצה הגוי לקבל מצוות
10. ראיה משולחן ערוך סעיף ג שקבלת מצוות היא תחילת דין
11. הבנה מחודשת בדברי הב"ח
12. תיקון בניקוד דברי הב"ח
13. חולקים על הבנת הב"ח בדברי הרמב"ם
14. האם הריף והרמב"ם באו רק להחמיר ולא להקל?
15. האם המחלוקת לא הובאה בבית יוסף?
16. האם דעת השולחן ערוך להבחין בין הודעת המצוות לקבלתם?
17. האם כל המחלוקת הוא בדין טבילה ומילה?
18. האם המחבר לא הזכיר שום חולק?

19. דיון בתשובת האגרות משה
20. בעניין ציטוט מספר חמדת שלמה
21. בעניין דעתו של המשפטי עוזיאל
22. אין לחלוק על גדולי הרבנים
23. סיכום של נקודות המחלוקת

1. מבוא

על מאמרי "גיור בזמן הזה" קיבלתי הערות נכבדות מאת הרב א. ה. שיחי', ומרבנים נוספים, ואני מודה לו על ההערות העניניות שאפשרו לי לחדד ולהאיר כל ענין עמום, שלא נתבאר כל צרכו.

הערותיו מתייחסות בעיקר למה שכתבתי בשיטת הרמב"ם והשולחן ערוך, שלכתחילה חובה לקבל מצוות, אבל בדיעבד אין זה מעכב. לכן עלי להדגיש כאן, שבפועל המתגיירים כולם מקבלים תורה ומצוות, אלא שיש ספק אם מתכוונים לקיימם. וכך כתב הרב חיים אמסלם שליט"א בספרו החשוב זרע ישראל חלק א, עמוד שפב:

> **ארבע הנקודות המהותיות לעניין הגיור המוסכמות לשיטות רוב ככל הפוסקים:**
> **1. המתגייר צריך לקבל עליו עול מצוות.**
> **2. צריך להיות ברור שרצונו האמיתי להיות "יהודי" על ידי האמונה ביחוד ה' ואיסור עבודה זרה והתרחקות וכפירה בדת הקודמת לגמרי, וקבלת מקצת מצוות התורה מה"קלות" ומה"חמורות" ושכרן ועונשן שהודיעוהו הבית דין.**
> **3. אין הכרח שנבין בזמן הגיור שמתכוון לקיים את הכל, ואין צריך שיתחייב בפירוש לכך.**
> **4. אם ניכר שאינו מתכוון לקיים מצוות כלל ועיקר (כגון שהוא גר**

בקיבוץ חילוני וימשיך לחלל שבת ולאכול טריפות וחמץ בפסח ויהיה כמנהגו מאז קודם גיורו) אין לגייר אותו.

דברי הרב אמסלם צדקו מאד, כי מאחר וידוע שמעיקר הדין יש שיטות שגיור בלי קבלת מצוות הוא גיור בדיעבד, וכפי שנראה, גם המחבר פסק כך, ניתן לנקוט בגישה מקילה יותר, לגבי גיור שיש בו קבלת מצוות קלה.

עתה אצטט את הערותיו של הרב א. ה., ואותירם כפי שהם, בלשונו הוא. ואעבור לכתוב את תגובותי, על ראשון ראשון, ועל אחרון אחרון. מחולק לפי נושאים ובתוספת כותרות להקל על הקורא.

ב"ה ז' ניסן התשפ"ב.

לכבוד הרב הגאון שאול דוד בוצקו שליט"א ראש ישיבת היכל אליהו.

כבוד תורתו פרסם לאחרונה מאמר ארוך ומבואר בסוגית הגיור, דבר דבור על אופניו בטוב טעם ודעת כדרכו בקודש. אך בכמה וכמה נקודות מרכזיות לא זכיתי להבין דבריו או שהיו הדברים נראים לי תמוהים וזקוקים לביאור. ועל כן, אבקש להציע את בפניו את אותן הערות.

2. חלק א – שיוך הודעת המצוות לקבלת מצוות

השגת הרב א.ה.

א. בכמה מקומות במאמר כת"ר הניח כדבר פשוט ש"הודעת מצוות" ו"קבלת מצוות" חד הם. בעמוד 9 כתב כת"ר:

מבואר כי טרם הגיור מודיעים לו לנכרי על חלק מן המצוות. ואם אין צורך בקבלתם מה הטעם לספר לו עליהם? ברור ופשוט איפה, כי הסיבה לכך היא, לצורך קבלתם.

ולא זכיתי להבין איך ניתן לומר שהודעת מקצת המצוות נועדה לשם קבלתם [מלבד זה שההבנה הזאת היא נגד הגמרא וכפי שהעיר כת"ר שם בהערה], שהרי בהודעת המצוות מודיעים לו רק על **מקצת** מצוות, ולא

על כולם ואפילו לא על רובם, וכשהוא מקבל עליו עול מצוות הוא מקבל את **כל** המצוות, ואילו היה צורך שהגר ידע מה הן המצוות שאותן הוא מקבל היה צריך שיודיעו לו את כל המצוות. אלא וודאי שאין שום צורך לדעת מה הן המצוות בשביל לקבל אותן. קבלת מצוות היא קבלה עקרונית של כל מה שציווה ה' בתורתו, בדיוק כמו שעם ישראל קבלו על עצמם את כל התורה כולה "נעשה ונשמע" אף על פי שעדיין לא ידעו מה המצוות שעתיד ה' לצוות אותם.

וזוהי בדיוק שאלת הגמרא למה מודיעים לו, שהרי בשביל קבלת המצוות אין שום צורך שיודיעו לו מה הן המצוות, ואם כן נשאלת השאלה למה מודיעים לו, ועל כך עונה הגמרא שבאמת כל הסיבה שמודיעים לו זה רק בשביל ש"אי פריש נפרוש".

אם כן ברור הדבר ש"**הודעת מצוות**" היא מושג אחר לחלוטין מ"**קבלת מצוות**" (שהרי את רוב המצוות הגר אמור לקבל בלי שיודיעוהו מה הן אותן רוב מצוות, ואם כך אין סיבה שלא יוכל לקבל את כל המצוות גם אם לא הודיעוהו עליהם וכנכתב לעיל). ויכולה בהחלט להיות קבלת מצוות מוחלטת ומלאה גם בלי הודעת מצוות.

[ובהמשך המאמר, הביא כת"ר חילוק זה בשם החמדת שלמה, אך נראה שזהו חילוק פשוט ומוכרח מצד הסברא ובעיקר מוכרח מתוך הגמרא שאומרת באופן הכי ברור ומפורש, שעניינה של הודעת המצוות היא לא בשביל קבלת המצוות].

חלק א – מענה לדברי הרב א.ה.

שיוך הודעת המצוות לקבלת מצוות מפורש בשולחן ערוך:

כבודו תמה, איך ניתן לומר שהודעת מקצת המצוות נועדה לשם קבלתם.

ברם דבר זה ש"הודעת מצוות" ו"קבלת מצוות" חד הם, מלבד שזה הגיוני, הרי הוא מפורש בשולחן ערוך, כמבואר בלשונו:

> **כל עניני הגר, *בין להודיעו המצות לקבלם* בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום** (תוספות ורא"ש פרק החולץ). **מיהו**

דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב׳ (או קרובים) (הגהות מרדכי) **ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה** (יורה דעה רסח, ג).

הרי מפורש בשולחן ערוך, שמודיעים לו על המצוות כדי שיקבלם. ומה שכתב בהמשך "חוץ מקבלת מצוות" צריך לומר שכוונתו אל ההודעה [לצורך קבלה]. אחרת אין דבריו מובנים, כי לא נזכר עד כה ענין ה"קבלה".

ואין להקשות מדוע הובא בגמרא רק ענין הודעת המצוות, ולא הובא כלל ענין קבלת המצוות. כי סביר מאד שהודעתם נעשית בעיקר לצורך קבלתם, ולא כענין אינטלקטואלי, וכמסירת אינפורמציה דתית בעלמא.

אף שיש להקשות על הסבר זה, מדוע כשהגמרא שואלת "מאיזה טעם מודיעים את המצוות", ומשיבה "כדי שאם ירצה לפרוש יפרוש", הכיצד זה לא השיבה "מודיעים לו, כדי שיקבל את המצוות". כי לדעתי זו בדיוק כוונת הגמרא, שהעומד להתגייר צריך לשמוע את המצוות, ואחר כך יחליט אם לפרוש או לקבל.

אלא שהיה מקום להסתפק אם הודעת המצוות היא דרישה לכתחילה, או אף בדיעבד. הרמב"ם נקט שזה רק לכתחילה, כפי שכתב בפירוש, שללא הודעת המצוות, חלה גירות. אבל התוספות נקטו שזה אף בדיעבד, וללא הודעת מקצת מצוות, אין הגרות חלה.

כבודו מתרץ כפי שכתב החמדת שלמה, שהיתה קבלת מצוות מלבד הודעת המצוות, ואף שלא כתוב מפורש, כך זה ודאי היה. על כן שאלה הגמרא, לאיזה צורך מה מודיעים לו מצוות, הלוא קיבל אותם, והשיבה כדי שיפרוש. והדוחק מבואר, הרי אם קבלת המצוות מעכבת, ודאי חשוב להודיע לו המצוות כדי שהקבלה שלו תהיה אמתית, ושלא יחשוב שהמצוות הם משחק כדורגל כנגד קבוצת הפועל בשבת, ויתגייר לשם כך.

3. חלק ב – דיון בדברי הרמב"ם שכתב שהודעת המצוות אינה מעכבת

השגת הרב א.ה.

אם כן מה שכתב כת"ר בעמוד 10 שיש ללמוד מדברי הרמב"ם בהלכה יז שאין קבלת המצוות מעכבת, גם זה לא ברור לי. שהרי כל מה שכתב הרמב"ם בהלכה זו היא ש**הודעת** המצוות אינה מעכבת, אבל לא כתוב ש**קבלת** המצוות אינה מעכבת, ואלו שני מושגים נפרדים וכנכתב לעיל.

ובאמת הדין הזה שהודעת מצוות לא מעכבת, הוא דין פשוט ומסתבר, שהרי כל עניינה של הודעת המצוות היא רק כדי לגרום לו לפרוש כמבואר בגמרא, ופשוט שדבר כזה לא יעכב את הגרות.

חלק ב – מענה לרב

כדי שאדם יקבל מצוות – חובה להודיעו על כך:

כתב כבודו כדבר פשוט שהודעת המצוות אינה מעכבת אף שקבלתם מעכבת.

אבל איני מבין מדוע כל כך פשוט לך ש"הודעת מצוות" אינה מעכבת גרות, הלוא קבלת המצוות היא עיקרית, ועליה להיות בלב שלם וברצון כנה לקיים את כולם. ובודאי צריך להודיעו את המצוות, כדי שלא יתגייר בטעות.

אני אף מתפלא על עמדתך. כי בעוד שדברים מפורשים ברמב"ם זנחת, הרי שתפסת במה שכלל לא נמצא בדבריו, והגדלת לומר שזו עיקר דעתו כביכול. ואין זאת אלא מן התימה. הרי קבלת מצוות לא נזכרה כלל בדברי הרמב"ם, ובכל אופן לדעתך, הדבר העיקרי הוא קבלת מצוות.

בכלל קשה עלי מה ההיגיון שבדבריך. הרי אם איזה גוי קיבל מצוות, סביר להניח שסיפרו לו קצת עליהם, ואחר שנודעו לו מקצתם, יכול היה לפרוש. ברם כבודו כותב שהדרך הנכונה כביכול, היא להגיד לגוי שיש מצוות, ולא לספר לו דבר אודותם, רק לשאול את פיו "האם אתה מסכים לקבל מצוות". ואם ישיב בחיוב ויאמר "הן", נמצא שקיבל מצוות, וזו היא

קבלת מצוות המעכבת, אף שלא כתוב כך. ורק אחר קבלתו, יש להודיעו מקצת מן המצוות, כדי שאם ירצה יפרוש.

נראה שאתה מדמה בשוגג בין גרות רגילה לגרות של עם ישראל, וכשם שנשאלו אם יקבלו מצוות, ושמחו להשיב "נעשה ונשמע", כך גם שואלים את הגוי. אמנם ידוע לכל, שכבר בטרם נשאלו ישראל על קבלת המצוות, כבר נצטוו במצוות רבות, כמפורש בפרשת בשלח שם נתבארו ענייני שבת, ונכתבו דיני קרבן פסח ופדיון בכור בפרשת בא, וגם דיני יום טוב ותפילין. ולפי חז"ל יש להוסיף לכך את מצוות פרה אדומה וכיבוד אב ואם.

4. חלק ג – דיון בדברי הרמב"ם שכתב אפילו חזר ועבד עכום

השגת הרב א.ה.

ואדרבא, לעניות דעתי מבואר בהלכה זו בדיוק את ההיפך, שהרי הרמב"ם כותב שם: "ואפילו **חזר** ועבד עכו"ם הרי הוא כישראל מומר וכו'..". ואם נאמר שמדובר כאן בגר שמעולם לא קיבל על עצמו עול מצוות, אז ממה הוא חזר בדיוק? הוא הרי מעולם לא קיבל על עצמו לנהוג אחרת! פשוט שהביטוי "חזר" שייך רק במי שקבל על עצמו עול מצוות ועכשיו אנו רואים שהוא חוזר בו ועובד עכו"ם. ואחד כזה הוא באמת נחשב כישראל, אך אם הוא מעולם לא קיבל על עצמו – על זה לא מדבר הרמב"ם בהלכה זו.

אמנם בעמוד 12, כת"ר כתב שאי אפשר לומר כן בדברי הרמב"ם, "מאחר והרמב"ם כתב במפורש שלא הודיעוהו המצוות וענשן, ונמצא כי בעת הטבילה אין הכרח שקיבל את המצוות". אך כפי שהתבאר מוכרח מהגמרא שאין שום קשר בין הודעת המצוות ועונשן לבין קבלת המצוות. ואם כן מאחר והרמב"ם כתב במפורש שמדובר פה בגר ש**חזר** בו, פשוט וברור שמדובר בגר שקיבל על עצמו עול מצוות ועכשיו חזר בו.

חלק ג – מענה לדברי הרב

בגמרא לא מוזכרת קבלת מצוות אלא הודעתם:

הנך מבקש לומר שמוכח מהגמרא, כי אין קשר בין הודעת המצוות לקבלתם. אבל לצערי שגית, מאחר ובגמרא לא נזכר דבר לגבי קבלת מצוות, רק לגבי הודעתם, אם כן אין שום הכרח כזה. ומפורש ברמב"ם, כפי שהבאתי כבר, שגם אם בעת הגיור אין כוונה לשמור מצוות, הגרות חלה. כפי שכתב על נשי שלמה ושמשון, שסופן העיד על תחילתן. הרי שגם נוכרי שלא התכוון לשמור מצוות נעשה גר, וחייב לקיים מצוות.

כעת אשוב ואתייחס אל דברי הרמב"ם ממנו ציטטת כאן. מה שפירשת בלשונו "חזר ועבד עכו"ם" שהכוונה לגר שקיבל מצוות, ונמנע מעבודה זרה איזו תקופה, ורק אחריה חזר בו ושב לעבוד אלילים. אפילו אם נקבל שהבנתך נכונה, כי הרמב"ם עוסק בנוכרי שעובד עבודה זרה, וכיון שמהות היהודי היא התנגדות לאלילים, ונוכרי זה תיכף אחר גרותו שב לאליליו, ודאי שיש ספק בגירותו, כי גיורו נעשה רק כהצגה. ולפי זה, החוזר ועובד אלילים ונותר מומר, הוא לאחר זמן.

אני לא עסקתי כלל בנוכרי ששב ועבד אלילים, כי היה ברור לי שהגיור הוא שלילת עבודה זרה, ואם כן איננו חולקים במקרה שהגר לא זנח את אליליו, ונותר דבוק בעבודה זרה, כי גרות זו היא הצגה בלבד. ואכן יתכן שדעת הרמב"ם היא כפי שפירשת.

מה שכן עסקתי הוא נוכרי שהתגייר ולא חזר לעבודה זרה ומקיים חלק מהמצוות. על כזה נוכרי לא תמצא אפילו רמז, לא בדברי הרמב"ם, ולא בדברי השולחן ערוך, שהגיור שלו אינו גיור.

אחזור ואזכיר, הנידון שלנו עוסק באדם שמבקש להיות יהודי, אלא שיתכן שאינו מתכוון לשמור את המצוות כולן. נמצא כי גם לפי הבנתך ברמב"ם, שדווקא אם שב אחר תקופה לאליליו, אין גרותו בטילה אלא הוא ישראל מומר, אם כן פשוט שהמתגייר ולא חזר לעבודה זרה, גם הוא יוגדר ישראל.

5. חלק ד – דיון בנשות שלמה ושמשון

השגת הרב א.ה.

ב. בעמודים 14–12 הביא כת"ר את דברי הרמב"ם בהלכות יד–טז לגבי נשות שלמה וכתב כת"ר שגם מכאן יש ללמוד שלדעת הרמב"ם אין קבלת המצוות מעכבת בדיעבד.

ולא זכיתי להבין דבריו כלל וכלל, שהרי עיקר דברי הרמב"ם בהלכות אלו הוא לבאר מדוע הכתוב מתייחס לנשות שלמה ושמשון כנשים גויות, אף על פי שבודאי הן עברו תהליך גיור. והתשובה של הרמב"ם היא בגלל שהן התגיירו "לשם דבר" ולא לשם שמים.

והרמב"ם מאריך מאוד להסביר שלכתחילה אין מקבלים את מי שמתגייר "לשם דבר" אלא רק בדיעבד, וזו היתה הבעיה בנשות שלמה ושמשון שקיבלו אותן לכתחילה למרות שהן התגיירו לשם דבר.

ונראה לי פשוט, ש"גיור לשם דבר" אין משמעותו "גיור ללא קבלת מצוות", אלא שהגר מקבל על עצמו עול מצוות אך הסיבה שהוא עושה זאת היא משום שרק כך הוא יזכה באישה שהוא רוצה או במשרה שהוא חפץ וכדומה. אבל סוף סוף בהחלט יתכן שהוא מקבל על עצמו עול מצוות גם אם זה לשם דבר.

ואם לא נאמר כן, אלא כפי שכת"ר הבין, אז לא ברור מדוע הרמב"ם מאריך כל כך לבאר את הדין של "גיור לשם דבר", במקום לכתוב בקצרה, שנשות שלמה ושמשון התגיירו אלא שלא קיבלו על עצמם עול מצוות, ובזה אין צורך להאריך כל כך, שהרי הדבר פשוט שגיור כזה הוא לא לכתחילה. אלא על כרחנו שכוונת שהבעיה אצל נשות שלמה ושמשון לא היתה חיסרון בקבלת המצוות, אלא הבעיה היתה שזה היה גיור לשם דבר.

קיצורו של דבר, "**קבלת מצוות**" ו"**גיור לשם דבר**" הם שני מושגים נפרדים. אדם יכול לקבל על עצמו עול מצוות וזה יהיה לשם דבר, ולהיפך, יכול אדם לרצות להתגייר שלא לשם דבר אלא לשם שמים מאהבת ה' וישראל אך לא ירצה לקבל עול מצוות. אלו הם שני מושגים

נפרדים, וכאן הרמב"ם עוסק בגיור לשם דבר ולא בגיור ללא קבלת מצוות.

חלק ד – מענה לרב

האם מי שמתגייר לשם דבר מתכוון באמת ובתמים לקיים המצוות?

הנה טוען כבודו, שגם אם התגייר נוכרי לשם דבר, ודאי קיבל על עצמו עול מצוות בלב שלם. ואיני יכול שלא להתפלא על כך. וכי המתגייר לשם דבר מתכוון באמת ובתמים לקיים מצוות?

הרי ההיגיון אומר, שהמתגייר לשם דבר אינו חפץ בקיום המצוות. ואף שמן השפה ולחוץ הביע הסכמה למצוות, הרי בלבו פנימה רחוק הוא מן המצוות. ולדעת הרב, לבו צריך לקבל באמת ובכנות את המצוות.

עוד אני מתפלא, כיצד ניתן להתעלם מדברים מפורשים של הרמב"ם, שכתב על נשי שמשון ושלמה "הוֹכִיחַ סוֹפָן עַל תְּחִלָּתָן". כלומר התנהגותן הקלוקלת אחר הגיור הוכיחה כי לא התגיירו לשם שמים, ובכל זאת, למרות התנהגותם, חל הגיור.

לפי דברי הרמב"ם, ניתן לקבל את דברי כבודו, שבאופן רשמי אכן נעשתה על ידם קבלת מצוות, ובאמת אין בית דין שמגייר ללא קבלת מצוות. אבל לאמיתו של דבר, לא היתה שם קבלת מצוות כנה ואמיתית ואף על פי כן הגיור גיור.

6. חלק ה – דיון בדברי רש"י שהכשיר מי שלא התגייר לשם יהדות

השגת הרב א.ה.

גם מה שהביא כת"ר (בעמוד 15) את דברי רש"י שכתב "ואף על גב דלא נתגיירה לשם יהדות, אלא בשביל שישאנה זה". אין כוונת רש"י לומר שלא היתה כאן קבלת מצוות, אלא שהמטרה של הגיור וקבלת המצוות היתה בשביל שישאנה זה ולא בשביל לזכות ליהדות.

יש הבדל ברור בין השאלה מה הגר צריך לעשות בשביל להתגייר–

קבלת מצוות, לבין השאלה בשביל מה ומדוע הוא עושה את זה.

חלק ה – מענה לרב

לא התכוון לקבל יהדות, אבל כן התכוון לקבל מצוות!!!

מדברי כבודו משמע, שיתכן והמתגייר לא התכוון לקבל יהדות, אבל כן התכוון לקבל מצוות. וזה תמוה מאד בעיני! היתכן לומר דבר כזה. איני יודע כיצד להתייחס לדברים סותרים ומנוגדים כל כך.

רש"י כתב "שלא התגיירה לשם יהדות אלא כדי שישאנה זה", ולפי דברי כבודו, קיבלה מתגיירת זו מצוות. והיה מקום לומר כדבריך, אם נפרש שקיבלה מצוות רק מן השפה ולחוץ. אבל בלתי אפשרי לומר שהיתה לה קבלה כנה ואמיתית, וברצון לקיים, כי זה תמוה מאד. היתכן שיתגייר נוכרי לא לשם יהדות, אלא לשם קיום מצוות כנה ואמיתי? הלא אין לזה כל הגיון. ניתן אולי להבין נוכרי שרוצה להיות יהודי, אבל נמנע מקיום המצוות. ברם גר שאינו רוצה להיות יהודי, אבל כן חפץ בקיום המצוות, אין לכך הבנה. וכי מי חפץ לחיות כמו רובוט?

7. חלק ו – דיון בדברי הרמב"ן לגבי גר שנתגייר בין העכום

השגת הרב א.ה.

ג. בעמוד 16 הביא כת"ר את הסבר הרמב"ן למציאות של גר שנתגייר בין העכו"ם ולא יודע מה זה שבת:

> **כגון שהתגייר בפני שלושה והודיעוהו מקצת מצוות אחרות ולא הודיעוהו מצות שבת, או שטעו ולא הודיעוהו.**

וכת"ר כתב ללמוד מתירוצו השני של הרמב"ן שאין קבלת מצוות מעכבת, כיוון שרואים שהגיור חל למרות שלא הודיעו לו את המצוות כלל.

אך לא ברור מה הראיה, שהרי אין שום מניעה לקבל עול מצוות גם

בלי שיודיעו לגר מה הן המצוות, בדיוק כמו שעם ישראל קיבלו על עצמם עול תורה ומצות לפני שידעו כלל מה הן המצות.

וכפי שהתבאר לעיל, הבנה זו מוכרחת מהגמרא שהסבירה שכל הטעם של הודעת מקצת מצוות זה כדי שיפרוש, ולפי הבנת כת"ר שהודעת המצוות הכרחית לצורך קבלת מצוות, הגמרא לא מובנת, שהרי פשיטא שבעינן קבלת מצוות לכל הפחות בדיעבד, ומה צריכה הגמרא לחפש טעם להודעת המצוות, אלא על כרחך, שאין שום צורך בהודעת מצוות בשביל קבלת המצוות. וממילא אין שום ראיה מהרמב"ן.

חלק ו – מענה לרב

"שני דינים":

כבודו שוב מתייחס לכך, שניתן לפצל כביכול, את קבלת המצוות מהודעת המצוות.

ברם זוהי ממש טעות, כפי שכבר כתבתי. לא נזכר בגמרא דבר לגבי קבלת מצוות. וכי ניתן להמציא מכח היגיון וסברה אפשרות של גיור על ידי קבלת מצוות, כשהמתגייר אינו יודע כלום. זו התוצאה של חילוק דין אחד ל"שני דינים" הלכתיים מכח סברא, כאשר בגמרא לא נזכר דבר כזה כלל, וגם במציאות אין לכך אחיזה.

הטעות היא, שבלתי אפשרי לקבל מצוות, אם לא נודעו לו מה הם. ומן הצד השני, יתכן שנוכרי יסכים להיות יהודי, אף שיימנע מקיום כל המצוות, וכמובן בתנאי שמבינים שאין זהות מוחלטת וגמורה בין יהודי וקיום כל המצוות.

8. חלק ז – ראיה מדברי הרמב"ן

השגת הרב א.ה.

ובפרט שפשטות דברי הרמב"ן ביבמות היא שקבלת מצוות מעכבת בדיעבד (כפי שהביא כת"ר בהערה 4), ומה שכתב בלשון "אפשר" זה רק לגבי הדין שצריך שלושה וביום אפילו בדיעבד. אבל לא לעניין עצם קבלת המצוות שמעכבת. ואדרבא, כל הדיון האם קבלת מצוות חייבת להיות

ביום ובשלושה לעיכובא, זה שייך רק אם פשוט לרמב"ן שעצם קבלת המצוות היא לעיכובא, ועל זה שייך להתחיל לדון האם גם ביום ובשלושה זה לעיכובא. אבל אילו היה הרמב"ן סובר שעצם קבלת המצוות לא מעכבת אז פשיטא שלא שייך לומר שביום ובשלושה מעכב.

חלק ז – מענה לדברי הרב

שני תירוצים שאינם זהים:

מדבריך עולה כי לדעת הרמב"ן קבלת המצוות ודאי מעכבת. אמנם הצדק אתך רק לפי התירוץ הראשון, כי בדברי הרמב"ן הובאו שני דרכים לתרץ, והם אינם זהים.

בתירוץ הראשון פירש הרמב"ן שהודיעו לו מקצת מצוות. על פי דעה זו, קבלת המצוות אכן מעכבת (אף שלא כל המצוות, וכשיטת התוספות). אמנם בתירוץ השני הסביר הרמב"ן שלא הודיעו לו שום מצוה, ולפי זה אין קבלת המצוות מעכבת. כי אין אדם יכול לקבל מצוות, אם אלו לא נודעו לו.

9. חלק ח – בעניין דברי הרמב"ם שכתב כשירצה הגוי לקבל מצוות

השגת הרב א.ה.

ד. לאורך המאמר אין התייחסות של כת"ר לדברי הרמב"ם בתחילת הפרק שם מגדיר הרמב"ם את קבלת עול תורה ומצוות כמהות הגיור, וזה לשונו בהלכה ד':

> **"וכן לדורות, *כשירצה הגוי להכנס לברית*, ולהסתופף תחת כנפי השכינה *ויקבל עליו עול תורה*, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן וכו'".**

כאן הרמב"ם מגדיר מהו הבסיס לכל תהליך הגיור, והוא מגדיר גם מהו בכלל "רצון להתגייר". רצון להתגייר פירושו רצון להיכנס לברית

ולקבל עליו עול תורה. גוי שלא רוצה להיכנס לברית ולקבל עליו עול תורה – הוא לא רוצה להתגייר.

פשוט וברור לכולי עלמא שהדבר הכי ראשוני ובסיסי בגיור זה שהגוי ירצה להתגייר. אין מי שיעלה בדעתו ששייך גיור בלי רצון של הגר להתגייר. על כן, אנו זקוקים להגדרה ברורה וחד משמעית של מהו בדיוק הרצון להתגייר, מה צריך הגוי לרצות כדי שנוכל לומר שהוא רוצה להתגייר?

הרמב"ם בהלכה זו מגדיר במדויק מהו הרצון להתגייר – זהו הרצון להכנס לברית ולעול תורה ומצוות. זהו מהות הגיור, ובלי זה אין כאן גיור ואין כאן רצון להתגייר.

לכאורה ניתן היה לומר שמהות הגיור זה הצטרפות לעם ישראל והרצון להצטרף לעם ישראל הוא הרצון להתגייר. אך לא כך מגדיר הרמב"ם את מהות הגיור.

והסיבה היא פשוטה: גם את ההצטרפות לעם ישראל צריך להגדיר, "עם ישראל" הוא מושג רחב ועמוק עד לאין תכלית. אך הגיור הוא מושג הלכתי מעשי שכל גוי בוגר יכול לעשות ולכן לא יתכן שההגדרה של מהות הגיור, ושל הרצון להתגייר, תהיה הגדרה רוחנית מופשטת. מוכרחת להיות הגדרה פשוטה וברורה למשמעות של עצם מהות הגיור. ועל כן מגדיר לנו הרמב"ם שמהות הגיור זה כניסה לברית, ונכונות לקבלת עול התורה והמצוות.

דברים אלו שקבלת עול תורה ומצוות, היא הגדרת הגיור וההצטרפות לעם ישראל, מפורשים ממש בדברי הגמרא ביבמות מז:

> **אמר רבי אלעזר מאי קראה דכתיב: ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה. אמרה לה: אסיר לן תחום שבת - באשר תלכי אלך. אסיר לן יחוד - באשר תליני אלין. *מפקדינן ששׁ מאות וי"ג מיצות* - *עמך עמי*. אסיר לן עבודת כוכבים - ואלהיך א־להי. ארבע מיתות נמסרו לבית דין- באשר תמותי אמות. ב' קברים נמסרו לבית דין -ושם אקבר. מיד ותרא כי מתאמצת היא וגו'**

הרי לפנינו שהביטוי "עמך עמי" פירושו הוא הסכמה וקבלה ל"מפקדינן שש מאות וי"ג מצוות". הדרך של רות לומר שהיא מקבלת על עצמה עול מצוות זה באמירה "עמך עמי". אין מציאות "עמך עמי" ללא "מפקדינן תריג מצוות". ומי שאינו מעוניין להתחייב בתריג מצוות, הוא בעצם לא מעוניין ב"עמך עמי". ואין כאן שום גיור.

הרעיון הזה שמהות הגיור זו קבלת עול תורה ומצוות, מונח גם בכל ההשוואה שעושה הרמב"ם בין מתן תורה לבין תהליך הגיור (בהלכות א עד ד):

> **בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבן... וכן לדורות, כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן.**

הרמב"ם מדגיש שתהליך הגיור הוא "כניסה לברית" בדיוק כמו הכניסה לברית שנכנסו ישראל במתן תורה. כלומר כל מהות ועניין הגיור זה בעצם סוג של מתן תורה פרטי עבור הגר. על כן פשוט וברור שלא שייך שום גיור לגוי שלא מעוניין לקבל עליו עול תורה.

חשוב לציין ולהדגיש, דברי הרמב"ם הללו שבפתיחת הלכות גיור הם המקום היחיד שהרמב"ם מתייחס באופן ישיר לעניין קבלת עול מצוות. בכל שאר ההלכות שבהמשך, הרמב"ם מתייחס להודעת המצוות וכן לגיור לשם דבר, שכל אלו הם מושגים אחרים לחלוטין מהמושג "קבלת מצוות" כפי שהתבאר.

חלק ח – מענה לרב

האם מי שמתגייר לשם דבר מתכוון להסתופף תחת כנפי השכינה?

כתבת ואני מצטט "לאורך המאמר אין התייחסות של כת"ר לדברי הרמב"ם בתחילת הפרק".

לאמיתו של דבר, כן התייחסתי לכך במאמרי, וכתבתי שברור ופשוט כי זהו הגיור הרצוי לכתחילה.

עם זאת יש לשאול שאלה פשוטה, האם המתגיירים לשם דבר

מתכוונים באמת להסתופף תחת כנפי השכינה? הרי פשוט וברור שלא! אף על פי כן הרמב"ם ממשיך וכותב, כי גיורם של נשי שמשון ושלמה מוגדר גיור. וגם כבודו, אם מבקש אמת הוא, ודאי יודה שלא שייך לכלול נשים אלה באימרה הבאה "**כשירצה הגוי להכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה**", כי ודאי לא רצו לחסות תחת כנפי השכינה, רק נתגיירו לשם דבר.

10. חלק ט – ראיה משולחן ערוך סעיף ג שקבלת מצוות היא תחילת דין

השגת הרב א.ה.

לאור ההבנה הזאת, שקבלת המצוות היא מהות הגיור, ניתן גם להבין את מה שכתבו הראשונים ונפסק בשולחן ערוך בסעיף ג, שקבלת המצוות נחשבת כתחילת דין והטבילה כגמר דין. ולכאורה הדבר לא ברור, מנין לנו שקבלת המצוות היא תחילת דין? היכן מצאנו שזהו סדר הדברים שקבלת המצוות היא בהתחלה? האם אי אפשר להפוך את הסדר – קודם כל ימול ויטבול ואחר כך יקבל עליו עול מצוות? אך לראשונים הדבר היה פשוט וברור שקבלת המצוות היא בהכרח תחילת הדין. זה היה להם כל כך פשוט עד שלא ראו שום צורך להסביר ולבאר זאת.

ולפי מה שהתבאר שקבלת המצוות היא כל מהות הגיור, הדברים פשוטים וברורים: אם אין קבלת מצוות לא שייך להתחיל שום תהליך של גיור. הרי מוכרח להיות שהגיור יתחיל מכך שהגר יביע בפנינו את רצונו להתגייר, ורצון להתגייר פירושו רצון להתחייב בעול תורה ומצוות.

חלק ט – מענה לרב

אין לערב בין שיטות שונות:

כתבת כי בהעדר קבלת מצוות, לא שייך להתחיל הליך גיור. זו אמנם שיטת התוספות, וכפי שהסברתי במאמרי. אבל הרי"ף והרמב"ם סבורים

לא כך, שהרי כתבו על פי הגמרא, כי המתגייר לשם דבר, כגון שמבקש להתחתן, גיורו גיור. ואף התוספות אינם חולקים על גמרא זו, שהיא ממש מפורשת. אלא שלשיטתם חלה גרות זו רק אם היתה קבלת מצוות, בעת הודעת המצוות, גם ללא כוונה רצינית לשמור את כולם.

11. חלק י – הבנה מחודשת בדברי הב"ח

השגת הרב א.ה.

ומוכרח אני להתייחס **לדברי הב"ח**, שנראה לכאורה מדבריו שהבין שלדעת הרמב"ם קבלת מצוות אינה מעכבת, אך לעניות דעתי רבים טעו בהבנת דבריו.

כך כתב הב"ח:

> **אף על פי דכתב הרב רבינו משה בר מיימוני דכשר אף על פי שלא היה לשם קבלת מצות כל עיקר מיהו התוספות והרא"ש חולקין על זה דקבלת המצות ודאי מעכב והכי נקטינן.**

אם כן הב"ח כותב במפורש שהרמב"ם חולק על התוספות והרא"ש וסובר שקבלת מצוות אינה מעכבת.

אך לעניות דעתי, כוונת הב"ח היא, שלדעת הרמב"ם אין צורך ב"טקס" שבו יצהיר הגר על כך שהוא מקבל עליו עול מצוות, אלא כל זמן שברור לנו שאכן זה רצונו וכוונתו, זה מספיק. ובזה הוא חולק על התוספות והרא"ש שלדעתם צריך שהגר יעמוד ויכריז בפני בית הדין שהוא מקבל את המצוות וזה לעיכובא. זוהי המחלוקת שהבין הב"ח שקיימת בין הרמב"ם לבין התוספות והרא"ש, אך גוי שבתוך ליבו לא מעוניין לקבל על עצמו עול תורה ומצוות ואיננו מעוניין להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, פשוט גם לדעת הב"ח שאין בזה שום מחלוקת, שלא שייך בזה גיור.

חלק י – מענה לרב

אין לסלף דברי הב"ח המפורשים

כבודו מעתיק מלשון הב"ח (יורה דעה סימן רסח, סוף סק"ז) ואני מצטט "אף על פי דכתב הרב רבינו משה בר מיימוני דכשר אף על פי שלא היה לשם קבלת מצות כל עיקר".

ומפרש, כי המתגייר בא לבית הדין בכוונה לקבל את המצוות כולן, ולקיימן. אלא שארעה שגגה ובטכס שכחו להזכיר לו את המצוות.

מתוך הבנה זו, הסיק והעלה כבודו, שלדעת הב"ח, הרמב"ם גם הוא סבור, כי קבלת המצוות מעכבת.

אכן קשה עלי מנהגו של מר, מאחר ונוהג כבודו להכניס את הבנותיו האישיות, ולהחדיר אותם אל תוך לשונות רבותינו, כאילו היו המה מדברי אחד מרבותינו הראשונים או האחרונים.

לדבריך "לא היה לשם קבלת מצוות" הכוונה שבאותו טכס שכחו מן המצוות, ולא מדובר על הגרות. אבל זו ממש טעות!! כי הכוונה פשוטה מאד, גם במקרה שלא היתה קבלת המצות כל עיקר, הגרות כשרה.

ואחר בקשת המחילה, הנני מבחין כי זו היא דרכו בכל דבריו. השולחן ערוך כתב שצריך להודיעו המצות לקבלם, אבל מר נקט בשגגה שיש כאן הודעה לחוד וקבלה לחוד.

כשהוזכר לעיל שלא הודיעו למתגייר שום מצוה, הוסיף כבודו שמוכרח להיות שהיתה קבלה בלב שלם, הגם שלא כתוב כך בשום מקום.

ועל מה שהובא ברמב"ם שגם גיור לשם דבר כשר, הסביר כבודו שמדובר באמת בגיור של נוכרים שבאו להסתופף תחת כנפי השכינה.

12. חלק יא – תיקון בניקוד דברי הב"ח

השגת הרב א.ה.

[כאן יש להעיר שבמשפט שכתב הב"ח "שלא היה **לשם** קבלת מצוות", יש לקרוא את המילה "לשם" עם פתח תחת השי"ן ולא צירה, והכוונה

כמו "שם". (הביטוי "לשם" במשמעות של "שם", מצוי מאוד בדברי הב"ח כידוע למי שרגיל בסגנונו, כולל כמה וכמה פעמים בסימן זה –רסח)].

חלק יא – מענה לרב

הניקוד לא משנה

גם אם נקבל ונסכים להערה זו, שלא היתה שם קבלת מצוות, עדיין לא העלינו ארוכה לנידון העיקרי, כי אין מקור שבמקום אחר אכן מוכרחת להיות קבלת מצוות ועוד לא די לשנות הניקוד צריך גם למחוק את המילה!!!

13. חלק יב – חולקים על הבנת הב"ח בדברי הרמב"ם

השגת הרב א.ה.

כך נראה לי פשוט בהבנת הב"ח. אך יהיה איך שיהיה הפירוש, הב"ח הוא יחידי בהבנה שיש מחלוקת בנושא זה בין הרמב"ם לתוספות ורא"ש, ואדרבא, בטור ושולחן ערוך ונו"כ, ברור הדבר שהם הבינו שאין שום מחלוקת כזאת, וכפי שיתבאר בעזרת ה'.

וגם הב"ח שהבין שהרמב"ם כן חולק, הכריע שלהלכה נקטינן כהתוספות והרא"ש ולא כהרמב"ם.

כך שגם מי שלא יקבל את הפירוש הנזכר לעיל בב"ח (למרות שלעניות דעתי זהו פירוש מוכרח וכנ"ל) וירצה להבין בב"ח שהרמב"ם סובר שיש גיור ללא רצון לקבלת עול מצוות, יתקשה מאוד לסמוך על כך להלכה אחר שהב"ח עצמו (שהוא היחיד שהבין שהרמב"ם חולק על תוספות ורא"ש) מכריע להלכה כתוספות ורא"ש.

חלק יב – מענה לדברי הרב

יש מחלוקת:

כבודו מתייחס לכך שלא קיימת מחלוקת בין הרמב"ם לראשונים אחרים. ולא הבנתי, הרי ברור שקיימת מחלוקת כזו, וכפי שכתב מרן המחבר בסעיף ג. כמו כן כולנו מסכימים שהשולחן ערוך פסק שצריך לְהוֹדִיעוֹ

הַמִּצְוֹת לְקַבָּלָם, כי כך כתב בפירוש בסעיף ג, טרם הביא את שיטת הרמב"ם והרי"ף, הקדים וכתב "חוץ מִקַּבָּלַת הַמִּצְוֹת שֶׁמְּעַכֶּבֶת", ולדעה זו קבלת מצוות אכן מעכבת בדיעבד.

וכי עלה בלבי לומר אחרת?

אף לשיטת הרמב"ם, ולכל הדעות, פשוט וברור שלכתחילה צריך קבלת מצוות, שהרי לכן כתוב בגמרא שמודיעים לו את המצוות. וכלל לא עלה בלבי לומר אחרת, כי זה מה שכתוב הן בגמרא והן בשולחן ערוך.

אלא שיש דעה נוספת, לפיה בדיעבד, אם לא הודיעוהו על המצוות, ומחמת כן לא קיבלם, הגרות כשרה בדיעבד, כפי שמפורש בסעיף יב. האם נכון לומר "רק" הב"ח הבין ככה. וגם אם כן, האם דעתו של חכם המפרש כמו הב"ח, אינה דעה לגיטימית?

14. חלק יג – האם הריף והרמב"ם באו רק להחמיר ולא להקל?

השגת הרב א.ה.

ה. בעמוד 27 כתב כת"ר שהשולחן ערוך בסימן רסח הביא ב' דיעות הפוכות, האם קבלת מצוות מעכבת, בסעיף ג הביא את דעת הרא"ש והתוספות ואילו בסעיף יב הביא את דברי הרמב"ם ואחר כך כתב ליישב את התמיהה הזאת.

אך, הקושיא מעיקרא ליתא, שהרי כל מה שנאמר בדברי הרמב"ם שהביא השולחן ערוך בסעיף יב, זה שאין הודעת המצוות מעכבת, וכבר נתבאר שאין בזה שום סתירה להלכה שקבלת המצוות מעכבת. וכת"ר עצמו הביא בהמשך את החמדת שלמה שהסביר כך את דברי השולחן ערוך. ואם כן הקושיא מעיקרא ליתא.

יתר על כן, בדברי השולחן ערוך עצמו בסעיף ג, מוכרח שהוא מבין שגם הרמב"ם סובר שקבלת המצוות מעכבת בדיעבד וכדעת התוספות

והרא"ש. שכך כתב השולחן ערוך:

> כל ענייני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים לדון וביום.
> מיהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' ובלילה אפילו לא טבל לשם גרות אלא איש שטבל לקדיו ואשה שטבלה לנדתה הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה.
> ולהרי"ף ולהרמב"ם אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב ואסור בישראלית אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן ליה.

הרי לפנינו שכל מה שנחלקו הרי"ף והרמב"ם על הדעה הראשונה שהובאה בשולחן ערוך, זה רק לגבי מילה וטבילה, **שהדעה הראשונה מקילה** שמילה וטבילה ביום ובפני שלושה זה לא לעיכובא ובדיעבד הם כשרים, **והרי"ף והרמב"ם מחמירים** שגם בדיעבד מילה וטבילה פסולים אם לא נעשו ביום ובפני שלושה.

אבל לגבי קבלת מצוות שאפילו הדיעה הראשונה החמירה שגם בדיעבד מעכב אם לא נעשה בפני ג' וביום (הואיל וקבלת מצוות נחשבת כתחילת דין), על זה לא נחלקו הרמב"ם והרי"ף. בזה אין שום מחלוקת וכולם מודים שקבלת מצוות מעכבת בדיעבד אם לא נעשתה ביום ובפני שלושה! ואם כך אז פשוט וברור שאם בכלל לא היה קבלת מצוות, לא ביום ולא בלילה, שזה מעכב את הגיור לכולי עלמא.

הרי לפנינו שדברי השולחן ערוך בסעיף ג לגבי קבלת מצוות הם גם אליבא דהרמב"ם.

חלק יג – מענה לדברי הרב

בסעיף ג הביא המחבר שתי דעות:

כבודו טוען כי דברי המחבר בסעיף ג, לגבי קבלת מצוות, הם גם אליבא

דהרמב"ם.

התשובה לזה שבסעיף זה הביא שולחן ערוך שתי דעות, וכפי שהסברתי במאמרי. הדעה הראשונה, לפיה נדרשים שלושה לקבלת מצוות, היא דעת התוספות והרא"ש, **ולא דעת הרמב"ם**. אבל דעת הרי"ף והרמב"ם, שהשלושה נצרכים לטבילה לשם יהדות. ולכתחילה, צריך להחמיר כשתי הדעות. אבל בדיעבד, כתב המחבר בסעיף יב, שאפשר לסמוך על דעת הרמב"ם.

15. חלק יד – האם המחלוקת לא הובאה בבית יוסף?

השגת הרב א.ה.

והאמת, שתמוה לומר שיש מחלוקת בראשונים האם קבלת מצות מעכבת בדיעבד. שהרי בודאי גלוי וידוע לפני כת"ר ובפני כל מי שמורגל בלימוד שולחן ערוך ובית יוסף, שלא יתכן כמעט שתהיה מחלוקת כל כך מרכזית ויסודית בין הרמב"ם לתוספות והרא"ש, והמחלוקת הזאת לא תוזכר אף לא ברמז לא בבית יוסף ולא בשולחן ערוך ולא באף אחד מנושאי כלי השולחן ערוך. ובפרט כאן שהמחבר נחית לפרט את המחלוקת בעניין טבילה ומילה ושתיק מלהזכיר מחלוקת כלשהיא לגבי קבלת מצוות.

חלק יד – מענה לדברי הרב

המחלוקת הובאה כבר בבית יוסף:

כבודו טוען כי לא נזכרה מחלוקת מרכזית זו בבית יוסף ובשולחן ערוך, אבל מה לעשות שהיא אכן נזכרה בבית יוסף. שהביא את הגמרא המבקשת להכשיר נכרית גרה שטבלה לנידתה. ושואלים רבותינו בעלי התוספות והרא"ש, הרי זה תמוה, כי צריך שלושה לטבילה. ומביא הבית יוסף תירוצם, שצריך שלושה לקבלת המצוות, ומיד ממשיך ומביא "והרי"ף תירץ...", כי זה תירוץ אחר על התמיהה הנזכרת לעיל. הרי לנו כי הוא אכן מביא את המחלוקת בצורה מפורשת.

16. חלק טו - האם דעת השולחן ערוך להבחין בין הודעת המצוות לקבלתם?

השגת הרב א.ה.

ועל כן לעניות דעתי נראה פשוט שאין שום קושיא בדברי השולחן ערוך, ומה שכתב בסעיף ג שקבלת מצוות מעכבת בדיעבד זה אליבא דכולי עלמא, ומה שכתב בסעיף יב זה שהודעת מצוות לא מעכבת בדיעבד.

חלק טו – מענה לדברי הרב

מפרשי השולחן ערוך על הדף לא הביאו ההבחנה בין הודעה וקבלה

כבודו מפרש את דברי השולחן ערוך כפי שפירש לאורך כל דבריו. אבל האמת היא, שבסעיף ג הובאה המחלוקת היסודית, לשם מה נדרשים שלושה, האם בשביל קבלת מצוות, וכדעת תוספות והרא"ש, או לצורך טבילה לשם יהדות, וכשיטת הרמב"ם והרי"ף, כפי שיוצא מלימוד הסוגיה, וכפי שביארתי במאמרי, וגם כאן לעיל בקיצור.

ואחרי כותבי כל זאת ראיתי בספרו של הרב שלמה גורן זכר צדיק לברכה הרב הראשי לישראל לשעבר שכתב

> **יתר על כן אפשר להסיק מדברי הרמב"ם בהלכותיו שגם קבלת עול מצוות אינה מעכבת בדיעבד. אלא כל שמל וטבל בפני בית דין של שלשה לשם יהדות דינו כגר. ואם קידש אשה הקידושין תופסין. אף על פי שלכתחילה אין לגייר אותם אלא לאחר קבלת עול מצוות ובפני בית דין מומחין** (משנת המדינה עמוד 182).

והנה ראיתי כי בדברי הברכה[1] של הרב אריה שטרן שליט"א, לספר

1. וזה לשונו: "מי שסובר שהטבילה צריכה להיות במעמד שלושה, יכול לומר שקבלת מצוות אינה מעכבת להיות במעמד של שלושה, ואולי אף אינה מעכבת כלל. אבל מי שסובר שהטבילה אינה צריכה להיות במעמד שלושה, חייב לפרש שקבלת המצוות היא שצריכה להיות במעמד שלושה, וממילא צריך לומר שלפחות הודעה

זרע ישראל של הרב חיים אמסלם שליט"א, גם הוא נקט בפשטות, שזהו ההסבר בדברי המחבר. וההבחנה הזאת שכבודו מחלק בין הדבקים, אינה מופיעה במפרשי השולחן ערוך.

ואף שלא הובא הפירוש שיש מחלוקת – כי לדעתי זה מפורש – הרי גם לא כתבו שיש להבחין בין הודעה לקבלה, מאחר שזה הפוך מדברי השולחן ערוך שכתב בפירוש לְהוֹדִיעוֹ הַמִּצְוֹת לָקַבְּלָם. כמובן שאני יודע שכך הסבירו החמדת שלמה ועוד חבל אחרונים שהולכים בדרכו. ואף שאיני מבין דבריהם אני מכבד אותם אלא מסביר מה נראה לי נכון. כבר כתבתי שרק באתי לערער על אלו שמבטלים דעות שאינן שלהם כאילו לא קיימות.

17. חלק טז – האם כל המחלוקת הוא בדין טבילה ומילה?

השגת הרב א.ה.

ו. בהמשך לדברים הנזכרים לעיל בעמוד 28–27 כתב כת"ר ליישב את דברי השולחן ערוך: "ומה שנראה כהסבר הפשוט ביותר הוא, שביקש להבהיר מה הדין לכתחילה, ומה הדין בדיעבד. כי הנה בסעיף ג הביא שתי דעות, דעה ראשונה, דעת הרא"ש. ודעה שניה, דברי הרמב"ם. וכוונתו שחייבים להחמיר הן כדעת הרא"ש והן כדעת הרמב"ם. ולכתחילה צריך שלושה הן בעת הטבילה כדעת הרמב"ם והן בקבלת מצוות כדעת הרא"ש".

וגם כאן לא זכיתי להבין כלל את דברי כת"ר, שהרי כל המחלוקת

על המצוות, כמפורט בברייתא, היא שמעכבת, ונחשבת לחלק עיקרי של מעשה הגיור.

מחלוקת זו מבוארת לפי ההבדלים בין הפוסקים בהלכות שלפנינו...

לעומת זאת בשולחן ערוך (יורה דעה רסח ב–ג) מדגיש שההודעה על המצוות היא שצריכה להיות בפני שלושה אנשים שכשרים לדון, ובלעדיהם אין תוקף למעשה הגיור. ואילו הטבילה כשרה בדיעבד, גם כשלא היו שלושה על גביו. עם זאת, אף הוא מזכיר את שיטת הרי"ף והרמב"ם, אשר שונה מדעתו הראשונה.

שהובאה בסעיף זה היא רק לעניין דיעבד! אין בסעיף זה שום מחלוקת לגבי הדין לכתחילה. בזה כתב השולחן ערוך דין פשוט ומוסכם ללא כל דעה החולקת – שלכתחילה בעינן שכל ענייני הגר יהיו ביום ובשלושה. בנוסף, כתב שבקבלת מצוות זה מעכב אפילו בדיעבד, וגם את זה כתב ללא שום דעה החולקת. רק לגבי מילה וטבילה בדיעבד הביא שתי דעות – האם מילה וטבילה ביום ובשלושה זה לעיכובא אפילו בדיעבד או לא. לכן לא הבנתי כלל את דברי כת"ר שכתב שהשולחן ערוך הביא את שתי הדעות בסעיף ג כדי ללמדנו מה הדין לכתחילה, כאשר דין הלכתחילה כתוב במפורש ללא שום חולק, ושתי הדעות עוסקות בדין הדיעבד, וגם זה רק במילה וטבילה אך לא בקבלת מצוות.

חלק טז – מענה לרב א.ה.

אין להתעלם מסעיף יב, המובא אחר סעיף ג:

כבודו טוען כי המחלוקת המובאת בסעיף ג אינה לגבי גיור לכתחילה, אלא לגבי גיור דיעבד, וקבלת מצוות מעכבת אפילו דיעבד גם לרמב"ם. ברם כבר הבהרתי שהשולחן ערוך כן חיבר בין הודעת המצות לקבלתם, כמו שכתבתי פעמים רבות לעיל. והוא הרי המשיך וכתב בסעיף יב, שהודעת המצוות אינה מעכבת בדיעבד. ואם מל וטבל, חלה גרותו, גם ללא קבלת מצוות. ולדברי כבודו, שקבלת מצוות מעכבת, מדוע לא הוסיף המחבר (בסעיף יב) שרק אם **קיבל המצוות** ומל וטבל, חלה גרותו. ואני מתפלא על ההתעלמות המוחלטת מסעיף יב, וכי אחר סעיף ג, בו הוצגו שתי דעות, לא נסדר סעיף יב?

18. חלק יז – האם המחבר לא הזכיר שום חולק?

השגת הרב א.ה.

ז. ולאור הנכתב לעיל נפלאתי מאוד על מה שכתב כת"ר בעמוד 28, על דברי השולחן ערוך: "ומאחר ואחז (השולחן ערוך) בשיטת הרמב"ם המצריך שלושה לטבילה ולא בקבלת מצוות וכו'".

ופלא בעיני איך ניתן לומר כן, אחרי שהשולחן ערוך כתב במפורש שבעינן שלושה בקבלת מצוות וזה מעכב אפילו בדיעבד, ולא הזכיר שום חולק על דין זה!

חלק יז – מענה לרב א.ה.

שלושה נצרכים לטבילה:

כבודו תמה כיצד כתבתי שהמחבר תפס בשיטת הרמב"ם, לפיו השלשה נדרשים לטבילה ולא לקבלת מצוות, והרי כתב המחבר "קַבָּלַת הַמִּצְוֹת מְעַכֶּבֶת אִם אֵינָה בִּשְׁלֹשָׁה".

אמנם גם אני מתפלא, מדוע לא המשכת לקרוא הלאה בסעיף, הרי כתב שם המחבר כי הצורך בשלושה הוא עבור טבילה לשם יהדות, כפי שנקטו הרי"ף והרמב"ם (ובלשון השולחן ערוך "וּלְהָרִי"ף וּלְהָרַמְבַּ"ם, אֲפִלּוּ בְּדִיעֲבַד שֶׁטָּבַל אוֹ מָל בִּפְנֵי שְׁנַיִם וכו' מְעַכֵּב"). וממילא אין צורך בשלושה עבור הודעת המצוות לקבלם, וכפי שהמשיך ונקט בסעיף יב.

19. חלק יח – דיון בתשובת האגרות משה

השגת הרב א.ה.

ח. בעמוד 30, אחרי שהביא את דברי האגרות משה כתב כת"ר:

"הנה סמך האגרות משה את יתדות דבריו על הגמרא במסכת שבת, ממנה עולה כי אף שלא הודיעו לנכרי שום מצוה די אם יקבלם על עצמו, כי זה דומה לאמירת נעשה ונשמע. אלא שיש לשאול מדוע הראשונים, אלו שהקשו על גמרא זו 'היתכן שיתגייר גר בין הגוים ללא שנודעו לו המצוות', ותירצו ש'ההודעה לא מעכבת'. מדוע הם לא יישבו כדברי האגרות משה, אשר די בקבלת כל המצוות, אף שאינו יודע אפילו אחת מהן".

ולא זכיתי להבין כלל את שאלתו: שהרי הסברו של האגרות משה הוא בדיוק אותו הסבר שהראשונים כתבו. הודעת מצוות לא מעכבת בדיוק בגלל הסיבה שכתב האגרות משה – שאפשר לקבל את כל

המצוות גם בלי שיודיעוהו אפילו אחת מהן. הודעת המצוות אינה נצרכת בשביל קבלת המצוות אלא רק כדי שיפרוש (כמבואר בפירוש בגמרא ביבמות וכנזכר לעיל) ולכן היא אינה מעכבת. לא הבנתי איפה כת"ר רואה פער בין מה שכתב האגרות משה לבין מה שכתבו הראשונים.

חלק יח – מענה לדברי הרב א.ה.

החילוק בין קבלת המצוות להודעת המצוות אינו מובא בראשונים:

תמהת על הקושיא שהקשיתי על אגרות משה (מדוע לא יישבו הראשונים כי די בקבלת כל המצוות, וכתירוצו של אגרות משה). ותמיהתך מבוססת על החילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות, שלא נזכר בראשונים.

הראשון בו הובא החילוק הוא החמדת שלמה.

וכבר הובהר מספר פעמים לעיל, שאין לחלק חילוק כזה. כי אם קיבל מצוות, אזי בהכרח גם הודיעוהו עליהם. ואם לא הודיעוהו, לא קיבל. כי לא יתכן לקבל מצוות, כשאינו יודע דבר אודותם. ואין להשוות כל גר לבני ישראל בהר סיני, שאמרו נעשה ונשמע, כי הם קיבלו מצוות רבות טרם אמירת נעשה ונשמע, כפי שכתבתי למעלה.

20. חלק יט – בעניין ציטוט מספר חמדת שלמה

השגת הרב א.ה.

ט. בעמוד 31, אחרי שהביא את דבר החמדת שלמה, כתב כת"ר:

"מדבריו אתה למד שני דברים חשובים: א. גדולי עולם הבינו כפי שכתבנו, שלרמב"ם לא צריך קבלת מצוות כלל, וכלשון החמדת שלמה: דכתב הרב רבינו משה בר מיימוני דכשר, אף על פי שלא היה קבלת המצות כל עיקר, מלשון זה נראה שהבין (הב"ח) דלהרמב"ם לא בעי קבלת מצות כלל".

ותמיהתי רבה ועצומה: הרי כל עיקר כוונת החמדת שלמה בדבריו זה

לבאר שאין סתירה בין דברי הרמב"ם שהובאו בסעיף יב, לבין מה שכתב השולחן ערוך בסעיף ג שקבלת מצוות מעכבת בדיעבד לכולי עלמא. לכן הוא האריך להסביר שיש הבדל בין הודעת המצוות לבין קבלתם, וכתב את זה כדי להסביר שאין שום סתירה בדברי השולחן ערוך, ומה שכתב בסעיף יב את דברי הרמב"ם, שאינו מעכב, זה רק לעניין "הודעת המצוות", ואין בזה שום סתירה למה שכתב בסעיף ג' שקבלת מצוות מעכבת בדיעבד. זהו תורף דברי החמדת שלמה. ואם כן מפורש שהוא הבין שלדעת הרמב"ם קבלת מצוות מעכבת בדיעבד. [וכבר התבאר שמוכרח שגם השולחן ערוך הבין כך את דעת הרמב"ם].

ומה שכתב כת"ר: "וכלשון החמדת שלמה: דכתב רבינו משה בר מיימוני וכו'"

זוהי איננה לשון החמדת שלמה, אלא לשון הב"ח שאותה מצטט החמדת שלמה, **וחולק עליו**. ולא עוד אלא שהחמדת שלמה מסיק שבהכרח גם השולחן ערוך חולק על הבנת הב"ח שכן לפי הבנת הב"ח יסתרו דברי השולחן ערוך אהדדי.

ואם כן יותר נכון לומר שמדברי החמדת שלמה למדנו שגדולי עולם (החמדת שלמה עצמו והשולחן ערוך, ורמ"א וכל נושאי כלי השולחן ערוך שלא העירו כלום על דברי השולחן ערוך) הבינו שלכל הדעות כולל הרמב"ם קבלת המצוות מעכבת את הגיור.

מלבד דעת הב"ח שהבין שיש בזה מחלוקת, אך הוא יחידי בזה ולא מצאנו לעוד מי מהפוסקים ראשונים או אחרונים שכתב שיש מחלוקת כזו.

(ולעיל כתבתי את הנראה לעניות דעתי בדעת הב"ח שגם הוא לא התכוין שיתכן גיור ללא קבלת מצוות מלאה בליבו של המתגייר, אלא שאין צורך שהמתגייר יכריז על כך בפני בית הדין. ובכל אופן הב"ח עצמו שהוא היחידי שהבין שיש איזה מחלוקת בזה כתב שהלכה כתוס' ולא כהרמב"ם).

חלק יט – מענה לרב בעניין החמדת שלמה

כבודו מתייחס אל דברים שלא נכתבו, כאילו הם כתובים:

כבודו מתעצם בתמיהתו, ונוקט שכל מי שלא העיר על השולחן ערוך, הבין ככבודו, וקבלת המצוות מעכבת את הגיור.

אלא שאני תמה על תמיהתו. וכי כל אלו שנמנעו מלהעיר, סוברים כדעתו? הרי יתכן שלא העירו זאת, משום שהבינו את הדברים ככתבם וכלשונם. כלומר, אם לא הודיעו לו על המצוות (והכוונה לקבלם, כמו שכותב המחבר מפורש בסעיף ג), חל הגיור, על כל פנים בדיעבד. ומאחר ולא הזכירו פירוש זה, הרי מסתבר שהבינו, כי לא יתכן לחלק את ההודעה והקבלה לשני דברים שונים.

אם כי ברור הדבר, ואיני חולק כלל על כבודו, שכך באמת הסבירו החמדת שלמה והרב משה פיינשטיין. ובכל אופן אני אומר, שפירוש אחר הוא ודאי לגיטימי. ואפילו אם נקבל את טענתו הנכבדה שרק הב"ח פירש את הרמב"ם באופן זה, הרי זה ודאי לגיטימי להבין את הרמב"ם כשיטת הב"ח.

21. חלק כ – בעניין דעתו של המשפטי עוזיאל

השגת הרב א.ה.

י. יש להאריך עוד בסוגיה חשובה זו, ולבאר גם את דברי רבותינו האחרונים, אך קשה להאריך עוד.

אמנם הדבר פשוט שיש להבין את תשובות האחרונים לאור היסודות הברורים שהתבארו בדברי הראשונים והשולחן ערוך, ובפרט הדברים אמורים כלפי תשובות הרב עוזיאל זכר צדיק לברכה, שרבים הבינו שלדעתו אין קבלת המצוות מעכבת. אך המעיין היטב בדבריו יראה שהבנה זו מוטעית. וכבר האריך בזה הרב ישראל רוזן זכר צדיק לברכה והוכיח בטוב טעם ודעת שמעולם לא עלה על דעת הרב עוזיאל להתיר גיור ללא קבלת מצוות.

ובקצרה אסביר – מה שחידש הרב עוזיאל זה, שגם גוי שאנו יודעים

שלא עתיד לשמור מצוות, ניתן לגיירו באופנים מסוימים. והכוונה בזה, שאף על פי שבשעת הגיור הוא בודאי מקבל על עצמו עול תורה ומצוות בלב שלם, אנחנו מעריכים שנסיבות חייו של אותו מתגייר הוא בודאי לא יעמוד בקבלתו זאת, ולא ישמור את המצוות. ומה שהוא מקבל כעת על עצמו את עול המצות, זה בגלל שהוא לא באמת מבין את המשמעות המעשית של זה. ועל זה חידש הרב עוזיאל שגם קבלה כזאת נחשבת קבלה. אך אם הגר מעולם לא קיבל על עצמו עול מצוות, זה לא עלה על דעת הרב עוזיאל להתיר.

חלק כ – מענה לדברי הרב א.ה.

מה לעשות שזו לשון הרב עוזיאל:

כבודו מבקש לומר, כי רבים טעו בהבנת דברי הרב עוזיאל, וסבורים שלדעתו אין קבלת המצוות מעכבת. בעוד שלאמיתו של דבר לא עלה על דעתו לומר כך, אלא שקיבל מצוות, אבל בודאי לא ישמרם.

ברם עיון בלשונו של הרב עוזיאל (שו"ת משפטי עוזיאל מהדורא תניינא כרך ב, יורה דעה סימן נח) מוכיח כי אין הכרח לומר כדבריך, שהרי כתב:

> **הרי לך מפורש דאף על גב שידוע לנו שרוב הגרים אינם מקיימים המצוות אחרי מילה וטבילה, ובכל זאת לא נמנעו מלקבלם משום כך וכו' שגם אם יחטא ויענש מכל מקום זכות הוא לו לזכות באותן המצוות שיקיים אותן, ומשום דילמא נפיק מהם זרע מעליא.**

וכן כתב בספר "פסקי הרב עוזיאל במבחן הזמן (סימן סה) גוי שמל וטבל לשם גרות... אין דורשין ממנו לקיים המצוות, ואף לא צריך שבית דין ידעו שיקיים אותן, דאם לא כן לא יתקבלו גרים בישראל, דמי יערוב שגוי זה יהיה נאמן לכל מצוות התורה... שאין תנאי קיום המצוות מעכב את הגרות אפילו לכתחלה... מותר ומצוה לקבל גרים וגיורות, **אף על פי שידוע לנו שלא יקיימו כל המצוות**, משום שסופם יבואו לידי קיומם, ומצווים אנו לפתוח להם פתח כזה. ואם לא יקיימו את המצוות, הם ישאו את עוונם ואנו נקיים.

הרי כי יש מקום לומר הן כך והן כך. כלומר הן כמו הסוברים שאם לא הודיעו לנוכרי דבר על המצוות, ובכל אופן קיבל את כולם, והן כמו שביקש כבודו לטעון, שידוע לנו שלא יקיים, ובכל אופן די בכך שקיבל הכל בלב שלם.

22. חלק כא – אין לחלוק על גדולי הרבנים

השגת הרב א.ה.

יא. ובסיום הדברים, יש להעיר. גם אם נניח שיש בזה מחלוקת ושישנם פוסקים הסוברים שקבלת מצוות אינה מעכבת בדיעבד. האם סביר לסמוך על אותם פוסקים למעשה? היעלה על הדעת שנכניס לתוך עם ישראל מאות אלפי אנשים שיהפכו למיליונים, שיש לגביהם מחלוקת עצומה האם הם בכלל יהודים?? היעלה על הדעת שיהיו רבבות אנשים שיגדירו את עצמם יהודים אליבא דשיטה א וגויים אליבא דשיטה ב?? אין לשער את גודל החורבן שיצא מזה.

קטונתי, אך לעניות דעתי נראה פשוט שבשאלה כל כך קריטית לעתיד כלל ישראל כמו גיור של מאות אלפים, מוכרחים לנהוג רק באופן המקובל ומוסכם באופן מלא על כל הפוסקים ראשונים ואחרונים. ללא שום פקפוק ומחלוקת, ולכל הפחות לא כנגד דעות מרכזיות בעולם התורה.

חלק כא – מענה לדברי הרב א.ה.

הרבנים ברבנות הראשית הקלו

התשובה לדבריך מצויה בדברי הרב מלמד, שמוכיח כי כבר נהגו כך בעבר, רבנים ברבנות הראשית. וגם נגדם כבר נכתבו ספרים שונים, ואף נגד שיטת הרב עובדיה יוסף זכר צדיק לברכה, שעד לא מזמן חי עמנו, והכשיר את כל הגיורים שנערכו בצבא ההגנה לישראל.

ראה עוד בספרו של הרב חיים אמסלם, בו הביא פרוטוקול מדברי הרב עובדיה יוסף, ומזה תיווכח כי שיטת הרב אמסלם תואמת לחלוטין

לדברי הרב עובדיה יוסף, לפיו כל המתגיירים מקבלים תורה ומצוות מלבד המילה והטבילה, ומתכוונים לשנות בפועל את דרכם, אף שנראה שבינתיים אין להם כוונה לקיים את הכל. נוכרים כאלה, על פי ההלכה הצרופה, ובמצב של היום, נראה שיש מצווה לגיירם. ואין זה מבוסס על הכלל שבשעת הדחק סומכים על דין בדיעבד, אלא שזה גיור לכתחילה, כי בימינו אנו, מגיע המתגייר לשם שמיים, וכפי שהסברנו בהרחבה במאמר.

דברי סיכום של הרב א.ה.

ניתן עוד להאריך, אך המכתב כבר התארך יתר על המידה. על כן אסיים בהכרת תודה להדר"ג על שמזכה אותנו בבבירור הסוגיות בדרכה של תורה, שיזכהו השם יתברך להוסיף בחיבוריו היקרים להרחיב גבולו בתלמידים ולהרבות תורה ואור בישראל.

בהערכה רבה ובברכת פסח כשר ושמח.

א.ה.

23. סיכום של נקודות המחלוקת והוסכם עם הרב א.ה.

שאכן אלה נקודות המחלוקת

היה עוד משא ומתן ולבסוף הסכמנו שאפשר לסכם המחלוקת ביננו כדלהלן

שלום כבוד הרב שליט"א

סיכום נקודות המחלוקת

אחרי המשא ומתן שהיה לנו נראה לי לסכם נקודות העיקריות של המחלוקות בינינו. ושלחתי לכבוד הרב הנ"ל והסכים שאלה נקודות המחלוקות

1. לדעת כבודו אין הודעת מצוות קשורה לקבלת מצוות, כלומר יתכן שמקבל מצוות בעת ההודעה אבל אין הכרח לכך ולדעתי עיקר עניין של הודעת מצוות הוא לקבלם.

2. כשהמחבר כותב הודעת המצוות לקבלם הכוונה שזה בדרך כלל קורה ביחד ואין הכרח לחבר ביניהם ולדעתי ההודעה והקבלה חד הם שההודעה היא לצורך הקבלה שהיא מחויבת לכתחילה.

3. לדעת כבודו יתכן קבלת מצוות בלי הודעת מצוות כמו אדם שמחייב אמונים לחוקי הכנסת אף שלא קרא אותם כך הוא בנידון הגיור ולדעתי כשאין הודעה כלל אין משמעות לקבלת המצוות.

4. כשהרמב"ם כותב קבלת המצוות בשתי מקומות לדעת הרב זה התנאי ההכרחי שבלעדיו לא שייך גרות למעשה כלל ולדעתי זה הגרות לכתחילה.

5. לדעת הרב נשי שלמה וכן כל מי שמתגייר לצורך דבר מקבל עול מצוות בצורה שלימה והכרחית כמו שמאוהב מוכן לעשות הכל לאוהב נפשו ולדעתי זה יתכן רק פורמאלית.

6. לדעת הרב נשי שלמה בזמן הגיור קיבלו את המצוות בצורה מלאה ולדעתי זה היה מן השפה ולחוץ.

7. לדעת הרב כשהמחבר בסעיף ג כותב שקבלת המצוות מעכבת זה גם לדעת הרמב"ם. דעת הרמב"ם היא רק תוספת החמרה שגם טבילה מעכבת ולדעתי זו רק לדעה הראשונה שהובאה באותו סעיף.

8. לדעת הרב כשהמחבר כותב בסעיף יב שהודעת המצוות אינה מעכבת, היינו שרק ההודעה אינה מעכבת אבל קבלת המצוות בצורה מלאה כן מעכבת ולדעתי מדובר שגם הקבלה אינה מעכבת.

9. לדעת הרב הגיור הוא קבלת המחויבות לקבל מצוות ולדעתי הגיור יוצר מחויבות זו.

10. לדעתי כשהרב אמסלם כותב שהגר צריך לקבל מצוות ואז אפשר לגיירו אף שנראה לנו שלא מתכוון לקיים את כולם זה בדיוק דעתו של הרב עוזיאל ולדעת הרב דברי הרב אמסלם שונים מדברי הרב עוזיאל.

סימן כו – על מי הוטלה חובת המזוזה והאיסור לקחת המזוזה כשעוזבים את הבית

1. מבוא
2. מהות מצות מזוזה
3. על מי הוטלה החובה?
4. שיטת רבי עקיבא איגר
5. איסור נטילת המזוזה בתום השכירות
6. דרישת תשלום מן השוכר
7. שוכר חדש שאינו מעוניין במזוזות
8. סיכום

1. מבוא

בא מעשה לפני, באדם ששכר בית, וכשנכנס לבית השכור, הזמין מזוזות, עליהם שילם ממיטב כספו. כתום תקופת השכירות, עת עמד לעזוב את הדירה, ביקש ליטול עמו את המזוזות. אלא שידע כי יש איסור ליטול את המזוזות מן הבית. הלה פנה אלי בשאלה, וביקש לברר אם זה איסור מוחלט, ובכל מקרה אסור לנטלם עמו. או שמא יש פתחי היתר באיסור, ויוכל בדרך כלשהי, להתיר את נטילתם וקביעתם בבית החדש. ואף אם אינו רשאי לעקרם, אולי רשאי הוא לתבוע תשלום בעדם. אגב שאלה זו, נדון גם מה דינו של שוכר הנכנס לבית, ולמרות שיש בו מזוזות כשרות, מבקש הוא לקבוע מזוזות אחרות, שהוזמנו על ידו. האם מותר לו, או מאחר ויש מזוזות בבית, אין להסירם כלל, וזה החלי בעזרת השם.

2. מהות מצות מזוזה

טרם ניגש לגוף העניין, נרחיב מעט במקורות מצוות המזוזה. פעמיים הורתה התורה לכתוב מזוזה ולקבעה בפתחי בתינו:

וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ (דברים ו, ט). **ושוב, וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ** (דברים יא, כ).

רצון התורה, הבא לידי גילוי במצווה זו הוא, שהאדם יתעלה וייעשה קדוש, בכל רבדי חייו. וכפי שמבואר בגמרא (מנחות מג, ב):

רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר: והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

שלוש מצוות אלו, מרוממות את האדם, בשלשה רבדים שונים. התפילין המונחות על ראשו וזרועו, מקדשות את גופו. הציצית המוטלת בבגדו, מקדשות אף את בגדיו. והמזוזה הנקבעת בפתח ביתו, מקדשת את בית האדם.

זאת ועוד, תיכף ומיד אחר הציווי על המזוזה, כתבה התורה (דברים יא) לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה וגו'. סמיכות זו, באה בהכרח ללמד משהו[1]. ובגמרא מבואר (ברכות כ, ב), כי סגולתה של מצוה זו היא שמירה וחיים[2].

כאן יש להבהיר, כי אין זו "סגולה", כלשון העם. כי מלבד השגחתו של הקדוש ברוך הוא בעולם, אין דבר בעולם, שיכול להועיל או להזיק,

---

1. כלשון הגמרא (יבמות ד, א) "אפילו למאן דלא דריש סמוכים בעלמא, במשנה תורה דריש". כלומר אין חולק על כך, שהתורה הסמיכה את הפסוקים שבחומש דברים בכוונה תחילה, כדי להוציא מהם הוראה.
2. בסוגיא שם נידונה שאלת חובתן של נשים במצוות מזוזה. והתשובה לכך בלשון הגמרא היא "גברי בעו חיי, נשי לא בעי חיי?" כלומר, מצוה זו מאריכה ימים, ופשוט שגם נשים מבקשות להאריך ימים, ואף הן בכלל המצוה.

כנאמר "אין עוד מלבדו". אלא שזכות קדושת הבית, המושגת מכח מצות מזוזה, היא שעומדת לו לאדם להליץ טוב בעדו לפני בוראו, והקדוש ברוך הוא מעניק לו הגנה ושמירה[3].

חלילה לחשוב כי יש איזה כח סגולי בחפץ כלשהו בעולם. ואף לא בחפץ של מצוה, כפי שיש להוכיח מהנחש שנצטווה משה רבנו להקים במדבר, ולהעמידו על נס. כדי שכל יהודי שנשכו נחש, יוכל להביט בו ולהתרפא. שהרי כבר אמרו חכמים:

> **כיוצא בדבר אתה אומר** (במדבר כא, ח) **עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֵס, וְהָיָה כָּל הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי. וכי נחש ממית או נחש מחיה? אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאין. ואם לאו, היו נימוקים"** (ראש השנה כט, א).

הרי כי למרות שהנחש שהקים משה והעמידו על נס, נעשה בציווי ישיר של הקדוש ברוך הוא, בכל זאת, לא הנחש הוא שהציל את ישראל מן הנחשים, אלא הקדוש ברוך הוא הוא שהצילם, אחר ששעבדו את לבם אליו.

על דרך זו, מבואר גם ברמב"ם, שעיקר כוחה של המזוזה הוא לדבק את האדם באהבת בוראו, כלשונו (הלכות מזוזה פרק ו הלכה יג):

> **חַיָּב אָדָם לְהִזָּהֵר בִּמְזוּזָה מִפְּנֵי שֶׁהִיא חוֹבַת הַכֹּל תָּמִיד. וְכָל זְמַן שֶׁיִּכָּנֵס וְיֵצֵא יִפְגַּע בְּיִחוּד הַשֵּׁם שְׁמוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְיִזְכֹּר אַהֲבָתוֹ וְיָעוֹר מִשְּׁנָתוֹ וְשִׁגְיוֹנָתָיו בְּהַבְלֵי הַזְּמַן, וְיֵדַע שֶׁאֵין דָּבָר הָעוֹמֵד לְעוֹלָם וּלְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים אֶלָּא יְדִיעַת צוּר הָעוֹלָם. וּמִיָּד הוּא חוֹזֵר לְדַעְתּוֹ וְהוֹלֵךְ בְּדַרְכֵי מֵישָׁרִים.**

3. כך מבואר במהרש"א (מנחות מג, ב) וזה לשונו דבהנך שלש מצות הסובבים לאדם, בורא לו מלאך דוגמתן, להיות חונה סביבו, לחלצו ולשמרו וכו'.

3. על מי הוטלה החובה?

עתה נברר על מי הטילה תורה חובה זו, של קביעת המזוזה בבית. כי משמעותו הפשוטה של הפסוק "על מזוזות ביתך" היא, שהחובה הוטלה על המשכיר, כי הבית בבעלותו. וכך לכאורה מבואר במסכת חולין (קלה, ב):

מזוזה אף על גב דכתיב ביתך - דידך אין שותפות לא, כתב רחמנא למען ירבו ימיכם וימי בניכם, ואלא ביתך למאי אתא? לכדרבה, דאמר רבה: (שם קלו, א) **דרך ביאתך, מן הימין.**

כלומר, המילה **בֵּיתֶךָ** מלמדת שבעל הבית, הוא החייב במזוזה.
אך במסכת בבא מציעא (קא, ב) מבואר לא כך:

בעו מיניה מרב ששת מזוזה על מי? מזוזה, האמר רב משרשיא, מזוזה חובת הדר היא.

מפרש רש"י:

חובת הדר היא - דדרשינן מנחות (לד, א) **ביתך - דרך ביאתך, למי שנכנס ויוצא לה, זה הדר בה.**

הרי כי לשיטת רש"י, הפסוק עַל מְזֻזוֹת **בֵּיתֶךָ** מחייב את המתגורר, כלומר את השוכר. ועליו ציוותה התורה במילה "ביתך", כי הוא זה שבא ויוצא בפתחי הבית. אך המשכיר, אינו חייב כלל במזוזה, כי המילה "ביתך" איננה "הבית שלך".
מלבד שיטת רש"י, שהשוכר חייב מן התורה, גם הרמב"ם סבור שחובתו היא מן התורה, כפי שכתב (הלכות מזוזה פרק ה הלכה יג):

הַמַּשְׁכִּיר בַּיִת לַחֲבֵרוֹ, עַל הַשּׂוֹכֵר לְהָבִיא מְזוּזָה וְלִקְבֹּעַ אוֹתָהּ, אֲפִלּוּ הָיָה נוֹתֵן שָׂכָר עַל קְבִיעָתָהּ. מִפְּנֵי שֶׁהַמְּזוּזָה חוֹבַת הַדָּר הִיא, *וְאֵינָהּ חוֹבַת הַבַּיִת.*

הרי כי גם לשיטת הרמב"ם, המילה "ביתך" לא באה לחייב את הבית, כלומר את זה שהבית בבעלותו. אלא כפי שפירש רש"י, שהדייר הבא אל הבית, הוא החייב מן התורה במזוזה.

אולם הריטב"א חולק וסובר, שחובת השוכר אינה אלא מדרבנן, כמו שכתב (בבא מציעא סוף קא, ב):

> **חובת הדר היא, פירש ר"י דמדאורייתא תרתי בעינן, שיהא הבית שלו, ושידור בו. ומדרבנן חובה לכל הדר בו, ואף על פי שאינו ביתו.**

גם התוספות (עבודה זרה כא, א ד"ה הא) סוברים כשיטת ריטב"א:

> **אין כאן חיוב מזוזה מן התורה, ואפילו אם שכרה ישראל אחֵר, ודר בתוכה. דהכי קיימא לן, דהא אמרינן פרק התכלת** (מנחות מד, א ושם ד"ה טלית)**, השוכר בית בחוץ לארץ, כל שלושים יום פטורה מן המזוזה, מכאן ואילך חייבת. בארץ ישראל, חייבת מיד. מכל מקום אין חיוב זה מן התורה, דמדאורייתא פטורה לעולם, כדכתיב ביתך, ולא של אחרים. ואף על גב ddדרשינן ביתך ביאתך, להניחה בימין דרך ביאה. מכל מקום תרי ביתך כתיבי, אבל רבנן הוא דחייבוהו לאחר שלושים יום, מפני שהיא נראית כשלו וכו'.**

הרי כי חובת השוכר, לשיטת התוספות, היא מדרבנן ולא מן התורה. ומה שכתבה התורה פעמיים "ביתך", רצתה לומר שני דינים. האחד, בעל הבית הוא החייב. האחר, חובה להניחה בימין הנכנס.

עתה יש להבין, כיצד יתפרשו דברי הגמרא בחולין (קלה, ב) שהובאו לעיל, לפי שיטתם הראשונים הנזכרים לעיל, כי הנה מבואר שם בזו הלשון:

> **מזוזה אף על גב דכתיב ביתך - דידך אין שותפות לא, כתב רחמנא למען ירבו ימיכם וימי בניכם, ואלא ביתך למאי אתא? לכדרבה, דאמר רבה:** (שם קלו, א) **דרך ביאתך, מן הימין.**

כוונת הגמרא שאמרה "דידן אִין" היא לכאורה, שבעל הבית בלבד הוא שהתחייב, ולא השוכר. ומעתה צריך ביאור הן לשיטת רש"י ורמב"ם, לפיהם השוכר חייב מן התורה. הלא הגמרא אמרה מפורש לא כך, אלא שהמשכיר, שהבית שלו, הוא החייב?

גם לשיטת הריטב"א והתוספות, שהמשכיר חייב מן התורה, צריך ביאור. הרי המשך הגמרא מלמד לכאורה, כי המילה "ביתך" אינה מגלה על חובת המשכיר, אלא על מיקומה של המזוזה, וצריך ביאור מנין לו שהמשכיר חייב מן התורה.

בישוב שיטת רש"י והרמב"ם נראה, כי מה שסברה הגמרא שהמשכיר הוא החייב, אין זה אלא בהוה אמינא. אך במסקנה, בא רבה ולימד, כי המילה "ביתך" אינה מלמדת על חובת המשכיר, אלא על מיקום המזוזה, בצד ימינו של הנכנס לבית.

גם שיטת הריטב"א והתוספות מיושבת, כי מה שכתבו שהמשכיר חייב מן התורה, כוונתם, שלא דחתה הגמרא את הלימוד מהמילה "ביתך", אלא שרבה בא והוסיף הלכה חדשה, על מיקום המזוזה.

עתה צריכים אנו להבין כיצד פירשו הראשונים הנזכרים לעיל את דברי הסוגיא במסכת בבא מציעא (קא, ב):

בעו מיניה מרב ששת מזוזה על מי? מזוזה? האמר רב משרשיא, מזוזה חובת הדר היא.

מבואר כי המתגורר בדירה, הוא החייב במזוזה. ולפי האמור בשיטת רש"י והרמב"ם נראה, שהחובה הנזכרת בסוגיא היא מן התורה. אך לפי שיטת הריטב"א והתוספות החובה היא מדרבנן.

עוד יש ליישב, כיצד יפרשו רש"י ורמב"ם את החילוק המובא בגמרא (מנחות מד, א), בין שוכר דירה בחוץ לארץ לתקופה קצרה, פחות משלושים יום, שאינו חייב במזוזה. לשוכר בארץ ישראל, שחייב במזוזה מיד. הלא לשיטתם, השוכר חייב מן התורה, בהיותו "הדר" בדירה, ומדוע השוכר בחוץ לארץ לא יתחיבי תיכף בכניסתו לנכס השכור, כמו שמתחייב כל שוכר בארץ ישראל?

לשיטת ריטב"א ותוספות, אין כל קושי. אדרבה, יש מכאן ראיה לשיטתם. כי מן התורה השוכר אכן פטור, אבל רבנן הם שחייבוהו. והם שעשו הבחנה זו בין שוכר בחוץ לארץ, שאם שכר לפחות משלושים יום אינו חייב. לבין השוכר בארץ ישראל, החייב מיד בכניסתו לבית.

ונראה בישוב שיטת רש"י ורמב"ם, שהשוכר בחוץ לארץ לזמן קצר אינו קובע עצמו לדור שם. אבל השוכר בארץ, מוגדר תיכף ומיד כדייר קבוע, כי הארץ היא מקום המגורים הטבעי לכל יהודי.

כיצד פסק השולחן ערוך?

בשולחן ערוך כתב (יורה דעה סימן רצא סעיף ב) וזה לשונו:

הַשּׂוֹכֵר בַּיִת מֵחֲבֵרוֹ, הַשּׂוֹכֵר חַיָּב לְקָבְעַ בָּהּ מְזוּזָה, וּלְתַקֵּן מְקוֹם קְבִיעוּתָהּ.

מבואר כי נקט בלשון הגמרא וכתב, שהשוכר הוא החייב בה. אבל לא הכריע אם חובתו מן התורה, כשיטת רש"י ורמב"ם. או מדרבנן, כשיטת ריטב"א והתוספות.

יתכן אולי, שמדברי הרמ"א יש ראיה, כי הוא כתב (שם סימן רפו סעיף א):

בַּיִת שֶׁל יִשְׂרָאֵל וְעוֹבֵד כּוֹכָבִים פָּטוּר מִמְּזוּזָה.

כלומר, בית משותף ליהודי ונוכרי, פטור ממזוזה. וניתן להבין זאת בשני אופנים. או שיש בבית זה חשש סכנה, כי יתכן שהגוי יחשוב שהיהודי עושה מעשה כשפים[4], ויתקומם נגדו. או משום שהתורה פטרה בית כזה, מחובת מזוזה[5].

4. ראה בגמרא (יומא יא, א) וברש"י שם ד"ה משום סכנה וזה לשונו, שלא יאמר המלך כשפים עשיתם בשערי עירי. והובא שם בש"ך (ס"ק ו) ובט"ז (ס"ק ג).

5. פטור זה, לפי המרדכי (סוף פרק ראשון, מסכת עבודה זרה, סימן תת"י) מקורו בפסוק למען ירבו ימיכם, כלשונו: כיון דכתיב למען ירבו ימיכם, דמרבינן מיניה

על הצד שהפטור הוא משום סכנה, לא ניתן להוכיח אם חובת כל בית מן התורה או מדרבנן. אבל על הצד שהפטור הוא מן התורה, לכאורה מוכח, שהבעלות על הבית היא המחייבת מזוזה. ולכן בית שיש בו בעלות משותפת של יהודי וגוי, אינו יכול להיות חייב.

4. שיטת רבי עקיבא איגר

כתב רבי עקיבא איגר (שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא, סימן ט) וזה לשונו:

ואגב אודיעו מה דנראה לי לדינא, במי שיצא מדירתו לבית אחר לדור שם, ויש שם מזוזה מכבר שהניח שם הדר הראשון דמחוייב הוא לברך על המזוזה, דזהו מצוה חדשה לו בבית זה. ואף דהוא פשוט, כמדומה אין נזהרים בזה ומצוי לשכוח.

ונראה לי דגם ההולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה ופעמים נוסע מעירו על איזה ימים, דלכאורה הדין דכשחוזר לביתו יברך על המצוה, דהא בנתים שלא היה בדירת ביתו לא היה עליו חובת מזוזה, ומתחיל עתה חיוב חדש [ואף דמחזיק ביתו לדור, מכל מקום בשעה שאינו בביתו אינו מקיים מצות מזוזה בזה, עיין מגן אברהם סימן כ"א ס"ק ב', וגם בני ביתו פטורים דאין הבית שלהם, והוי כדר בבית שאולה ושכורה] ויהיה כמו יוצא מסוכה לעסקיו וחוזר לסוכתו דמברך, וכמו פשט טליתו על דעת שלא להתעטף בו מיד, שחוזר ומברך כשלובשו (ועיין מגן אברהם סימן ח' ס"ק י"ח) **וצ"ע לדינא. ידידו הק' עקיבא במוהר"ם גינז זצללה"ה מא"ש.**

אחר זמן רב בא לידי ספר ברכי יוסף, וראיתי שכתב בפשיטות (באורח חיים סימן י"ט) בדין הראשון הנזכר לעיל דשוכר בית שיש בו מזוזה דאינו מברך, דלא תקנו הברכה רק על שעת קביעת המזוזה, וממילא

שותפות, ממילא שמעינן דלא דבר הכתוב אלא בשותפות ששניהם ישראלים, שהקפידה תורה בריבוי ימיהם.

גם בדין השני הנזכר לעיל, בנוסע מעירו ואחר כך חוזר לביתו, אינו מברך, ולדינא צל"ע.

מבואר בדבריו כי הבין בצורה קיצונית את דברי הגמרא שאמרה, כי החיוב הוא על המתגורר בבית. על כן יש לחייב כל מי שנכנס לראשונה אל בית שיש בו מזוזה, לברך על המצווה. כי ביחס אליו, מצוה זו מתקיימת על ידו בבית זה, לראשונה. ולא רק הוא חייב לברך, אלא כל אדם רגיל, השב אל ביתו, אחר שנעדר תקופת מה, גם הוא חייב לברך על המזוזה. כי נקרא "דר" רק כאשר הוא יושב בביתו בפועל. וכמו שהיוצא מן הסוכה, חייב לברך בשובו אליה.

עם זאת, בתוך דבריו, הביא את דברי החיד"א בברכי יוסף, לפיו לא יתחייב הדייר בברכה, למרות שעזב את ביתו. ומשום שהברכה נתקנה להיאמר רק בשעת קביעתה, ולא בכל פעם שנכנסים אל הבית.

ומתוך דברי רבי עקיבא איגר נראה, שהתבסס על המובא במסכת בבא מציעא (קב, א):

תנו רבנן: המשכיר בית לחבירו - על השוכר לעשות לו מזוזה, וכשהוא יוצא - לא יטלנה בידו ויוצא... ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, וקבר אשתו ושני בניו.

כלומר, המוגדר בגמרא "יוצא", אינו דווקא זה שסיים את מגוריו בביתו, ויוצא לתמיד, אלא גם זה שיוצא לפרק זמן קצר. ולכן נקטו חכמים בלשון חריפה ונוקבת וכתבו, שאם ייקח עמו את המזוזה, עלול הוא לקבור את אשתו ובניו. כי אולי יפשע, וכשישוב אל ביתו, לא תהיה מזוזה מוכנה בידו, ותימנע ממנו ומכל משפחתו המצווה החשובה והיקרה הזו.

אמנם לא התקבלו דבריו, ונראה פשוט, שאדם נקרא דייר בבית, גם אם הוא נעדר מביתו לצורך עסקיו או לחופשה, כי כל עוד לא העתיק את מגוריו למקום אחר, מבנה זה נקרא "ביתו, ומקום דיוריו".

5. איסור נטילת המזוזה בתום השכירות

כעת נדון בגופה של השאלה הניצבת בפתח הנידון, אם האיסור המובא בגמרא, ליטול את המזוזה ביציאת השוכר מן הבית. האם זה איסור מוחלט, או שיש בזה אי אלו פתחי היתר.

כאמור, מובא בגמרא (בבא מציעא קב, א):

תנו רבנן: המשכיר בית לחבירו - על השוכר לעשות לו מזוזה, וכשהוא יוצא - לא יטלנה בידו ויוצא וכו'. ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, וקבר אשתו ושני בניו.

בדברי הראשונים, מצינו שלשה פירושים, על דברי הגמרא:

א. שמירה מן המזיקים

יש שפירשו, כי הסרת המזוזה תסיר את השמירה על הבית, כמו שכתב הרא"ש (תוספות הרא"ש בבא מציעא שם):

לא יטלנה בידו ויצא. ואפילו למאן דאמר מתירין מבגד לבגד, הכא אסיר. שהמזוזה היא שמירת הבית מן המזיקין, ובנטילתה מזיק לנכנס לדור בתוכה.

וכן כתב רבינו יהונתן (מובא בשיטה מקובצת על מסכת בבא מציעא קא, ב):

הא אמר רב מזוזה חובת הדר היא. כלומר על השוכר לעשותה לפי שהיא עשויה לשמירה מי שהוא עומד בבית, כדאמרינן באגדה[6], שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, מדת בשר ודם עבדיו משמרין

6. כמובא בגמרא (מנחות לג, ב), אמר רבא מצוה להניחה בטפח הסמוך לרשות הרבים. מאי טעמא, רבנן אמרי כדי שיפגע במזוזה מיד. רב חנינא מסורא אומר, כי היכי דתינטריה. אמר רבי חנינא בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועַם משמרין אותו מבחוץ. מדת הקדוש ברוך הוא אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ שנאמר (תהלים קכא) ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך.

אותו וכו' ה"ר יהונתן ז"ל.

ב. הפקעת השכינה מן הבית

אמנם הריטב"א כתב טעם אחר לאיסור זה (בבא מציעא קב, א) וזה לשונו:

לא יטלנה בידו ויצא. פירוש, סתמא קאמר, אפילו בשצריך אותה לבית אחר. ואף על פי שאמרו גבי ציצית (שבת כב, א) מתירין מבגד לבגד, שאני הכא, דכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה, אין לו לסלקה משם. ומיהו, אפשר שחייב בעל הבית לפרוע דמיה.

מבואר כי נטילת המזוזה מן הבית השכור, מפקיעה את קדושה השכינה ששרתה בה עד כה, ולכן נאסר הדבר.

ג. זלזול במצות מזוזה

שיטת רבי אשר מלוניל (ועוד, הובאה בשיטת הקדמונים על מסכת בבא מציעא קב, א) שסיבת האיסור היא הזלזול במצוות מזוזה, וכך כתב:

ותנו רבנן כשהוא יוצא מבית המשכיר ישראל לא יטול המזוזה בידו. פירש רב אחא בפרשת שלח לך דהיכא דבעי למשקלה מהאי פיתחא אדעתא למקבעא בפתחא אחרינא בשעתיה שפיר דמי, והכי נמי אמרינן בתכלת, דהא קיימא לן כשמואל דאמר מתירין מבגד לבגד.

דברי רב אחא גאון, צוטטו גם בנמוקי יוסף (הלכות מזוזה דף ו עמוד ב). וכך מובא במיוחס לריטב"א (בבא מציעא קא, ב) וזה לשונו:

וכשהוא יוצא יטלנה בידו ויצא. וכתב רבינו האי גאון, אבל אם מצטרך לו אותה מזוזה במקום אחר נוטלה ויוצא, וכן פירש רב אחא ז"ל בפרשת שלח לך, והכי נמי אמרינן אם רוצה למכור טליתו לחבירו אין לו ליטול ציציתו ממנו, משום דקא מבטל ליה ממצוה, כדאמרינן הכא במזוזה. מיהו אם הוא רוצה לתת אותו ציצית בטלית אחר שלו, או אותה מזוזה בבית אחר, מותר והרשות בידו, כדאמר מתירין מבגד

לבגד וכו'. ואית דבעי מימר דמצי נמי ליטול דמים אע"פ שאינה צריכה לו, וכל כמה דלא יהיב ליה דמים נוטלה ויצא.

מבואר בדבריהם כי לא נאסרה עקירת המזוזה ממקומה ונטילתה אלא כאשר אינו מתכוון לקבעה בבית אחר. אבל אם בכוונתו לקבעה בבית אחר, אין איסור. משמע, שנטילת המזוזה ללא כוונה לקבעה במקום אחר, מבטאת זלזול במצוות המזוזה.

והנה בבואנו לדון בשאלה הנזכרת לעיל, אם יש איזה פתח היתר לעקור את המזוזה ממקומה, נראה כי לפי שני הטעמים הנזכרים בראשונים, אם מטעם שמירה אם מטעם הפקעת השכינה, האיסור הוא מוחלט, ובכל מקרה אין לעקור מזוזה מבית שכור. אך לפי הטעם האחר, שזה זלזול במצווה, מותר לנטלה מן הבית, אם בכוונתו לקבעה מיידית במקום אחר. כי אז ניכר שאינו מזלזל במצווה, שהרי שב וקובע אותה.

אלא שכאן מתעורר קושי רב. לשון הגמרא, מתאים אמנם יותר לשני ההסברים האחרים, האוסרים את נטילת המזוזה באופן מוחלט. ובכל זאת, דברי המקילים, שהם רב אחא גאון בעל השאילתות, וכן הנימוקי יוסף, והמיוחס לריטב"א, מאוד הגיוניים.

מובן ממילא, כי שיטת המחמירים צריכה ביאור. מדוע ייאסר על השוכר ליטול את המזוזות שקבע, ולקבעם בבית אחר, הרי הם רכושו האישי . מלבד זאת, המזוזה היא חובת הדר, ואחר סיום מגוריו במקום, אינו חייב עוד לקיימה. ומאיזו סיבה הלכתית יתחייב להותירם שם, הוא אינו הדייר.

אף כי הראשונים שהחמירו הביאו מספר טעמים, גם הם טעונים ביאור. כיוון שעל הצד שהסרתן גורמת היזק לשוכר הבא, בסילוק השמירה מן הבית, מדוע חייב השוכר הראשון לסייע לו בשמירה, וכי הבא אחריו אינו חייב במזוזה? ועל הצד שיש בכך סילוק שכינה מן הבית, גם זה טעון הסבר. וכי כוחה הרוחני הגדול של המזוזה הוא קמיע[7],

7. ראה את דבריו הנוקבים של הרמב"ם אודות הסבור כן (הלכות תפילין פרק ה הלכה ד) וזה לשונו "אלו שכותבין (על המזוזה) מבפנים, שמות המלאכים או שמות

שחובה להותירו ביד השוכר הבא. הרי זו מצוה ככל המצוות, שהשוכר הראשון, כל עוד התגורר שם, חייב בה. ולאחר עזיבתו, לא הוא החייב בה, אלא השוכר השני. ומדוע מוגדר כוחה הרוחני כסיבה המחייבת להותירה?

בישוב שיטתם נראה, על פי המשנה במסכת בבא מציעא (קא, ב), שנפסקה בשולחן ערוך (חושן משפט הלכות שוכר, ראש סימן שיד):

> סעיף א: הַמַּשְׁכִּיר בַּיִת לַחֲבֵרוֹ, חַיָּב לְהַעֲמִיד לוֹ דְּלָתוֹת, וְלִפְתֹּחַ לוֹ הַחַלּוֹנוֹת שֶׁנִּתְקַלְקְלוּ, וּלְחַזֵּק אֶת הַתִּקְרָה, וְלִסְמֹךְ אֶת הַקּוֹרָה שֶׁנִּשְׁבְּרָה, וְלַעֲשׂוֹת נֶגֶר וּמַנְעוּל. וְכֵן אִם נִפְחֲתָה הַמַּעֲזִיבָה וְהַתִּקְרָה בִּד' טְפָחִים, חַיָּב לְתַקְּנָהּ; וְכֵן כָּל כַּיּוֹצֵא בָּזֶה, מִדְּבָרִים שֶׁהֵם מַעֲשֶׂה אָמָּן, וְהֵם עִקָּר גָּדוֹל בִּישִׁיבַת הַבָּתִּים וְהַחֲצֵרוֹת. הגה: וְאַף עַל פִּי שֶׁנִּכְנָס שָׁם הַשּׁוֹכֵר (וְרָאָה שֶׁלֹּא הָיוּ שָׁם דְּבָרִים אֵלּוּ, לֹא) אָמְרִינַן דְּנִתְפַּיֵּס בַּמֶּה שֶׁרָּאָה, אֶלָּא עַל הַמַּשְׁכִּיר לְתַקֵּן. תִּקֵּן הַמַּשְׁכִּיר דְּבָרִים אֵלּוּ, וְנִשְׁבְּרוּ תּוֹךְ יְמֵי הַשְּׁכִירוּת, אִם אָמַר לוֹ: בַּיִת זֶה, אֵין צָרִיךְ לְהַעֲמִיד לוֹ אַחֵר. אָמַר לוֹ: בַּיִת סְתָם, צָרִיךְ לְתַקְּנוֹ כָּל יְמֵי הַשְּׁכִירוּת.
>
> סעיף ב: הַשּׁוֹכֵר חַיָּב לַעֲשׂוֹת מַעֲקֶה וּמְזוּזָה, וּלְתַקֵּן מְקוֹם הַמְּזוּזָה מְשֻׁלּוֹ. וְכֵן אִם רָצָה לַעֲשׂוֹת סֻלָּם אוֹ מַרְזֵב, אוֹ לְהָטִיחַ גַּגּוֹ, הֲרֵי זֶה מְשֻׁלּוֹ עַצְמוֹ. הגה: וְהוּא הַדִּין כָּל דָּבָר שֶׁאֵינוֹ מַעֲשֵׂה אָמָּן. וּבְכָל אֵלּוּ הָעִנְיָנִים, הוֹלְכִין אַחַר מִנְהַג הַמְּדִינָה.

מבואר כי ישנם מעשים המוגדרים "מעשה אומן", אשר הוטלו כחובה על המשכיר. ובאותה מדה, יש מעשים שאינם מוגדרים מעשה אומן, וחובת עשייתם הוטלה על השוכר. וכשם שהשוכר חייב בעשיית מעקה, ובבניית סולם, או להטיח את גגו, ולקבוע מרזב בשפתו, למרות שלא

קדושים או פסוק או חותמות, הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא. שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה, אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקדוש ברוך הוא ואהבתו ועבודתו **כאילו הוא קמיע של הניית עצמן**, כמו שעלה על לבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם.

יעקרנו בסיום תקופת השכירות. כך נחשבת גם קביעת המזוזה, כאחת מחובות השוכר כלפי המשכיר. ומשום שמעשים אלה נחשבים כגמר עשיית הבית.

הבנה זו מיישבת היטב, את הטעמים בהם נקטו הראשונים, שהובאו לעיל.

כי הן לראשונים שנטילת המזוזה מסלקת את השמירה, והן לראשונים שהסרתה מפקיעה את קדושת הבית, לכולם נוצרת פגיעה מהותית בבית המשכיר. כיוון שזה בית יהודי, שיש בו שמירת ההשגחה העליונה, ויש בו קדושה בהשראת השכינה.

וכשם שהמעקה הוא חלק בלתי נפרד מן הבית, ואין השוכר נוטלו בעזיבתו את הבית, כי הוא נדרש לשמירת הדיירים, כך גם המזוזה נדרשת אם מצד השמירה על דיירי הבית, אם מצד השראת השכינה בבית. לכן, יש להותירה, ולא לנוטלה.

6. דרישת תשלום מן השוכר

עתה יש לעיין אם רשאי השוכר שעזב לתבוע את מחיר המזוזות, מן הנכנס.

לדעת רבנו מנוח (מובא בבית יוסף יורה דעה סימן רצא), אם הראשון מקפיד על הכסף, טוב לשלם לו. נראה שהבין, שהיות והמזוזה היא חובת הדר, לכן בהיכנסו אל הבית, הוא חייב במצווה, ועליו לשלם עליה מכספו.

עם זאת, המחבר לא הביא בשולחנו הגדול דין זה, למרות שהביאו בבית יוסף. ומכך עולה, שלא פסק זאת להלכה. אלא השוכר הנכנס אינו חייב לשלם על מזוזות השוכר הקודם. לפי ההסבר המובא כאן לעיל, הדבר ממש מובן. כי בדיוק כמו שהשוכר הנכנס אינו מוסיף תשלום נפרד עבור מעקה, או עבור מרזב וכדומה, כי כל אלה הם חלק מן הבית המושכר, כך הוא גם לא צריך לשלם על המזוזה. ועל אף שהשוכר הראשון הוציא מכספו על המזוזות, הוא הרי שילם גם עבור המעקה. ובכל זאת, בתום השכירות, אינו שובר את המעקה, ואין לשלם לו את

הוצאות בניית המעקה. וברוח זו, אין כל צורך להשיב לו את הממון ששילם בעד המזוזות.

בני הרב יחזקאל שיחי' הוסיף וביאר בחכמה, שאם משלמים לשוכר הראשון, נמצא שהוא קיים את המצווה במשך שנים, בלי שהוציא עליה פרוטה. ומצד שני, אם לא יינתן לו תשלום בעדם, השוכר השני הוא זה שיקיים את המצווה ללא תשלום.

כך מובא בזוהר הקדוש (תרומה קכח, א – מתורגם):

> מִי שֶׁרוֹצֶה לְהִשְׁתַּדֵּל בְּמִצְוָה וּלְהִשְׁתַּדֵּל בַּקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, צָרִיךְ שֶׁלֹּא יִשְׁתַּדֵּל בּוֹ בְּרֵיקָנוּת וּבְחִנָּם וכו'. אוֹתוֹ הַמַּעֲשֶׂה שֶׁרוֹצֶה לְהִשְׁתַּדֵּל בּוֹ, צָרִיךְ לִקְנוֹת אוֹתוֹ בְּשָׂכָר מָשְׁלָם, בְּכָל מַה שֶּׁיִּרְצוּ מִמֶּנּוּ, בֵּין קָטָן בֵּין גָּדוֹל, מִשּׁוּם שֶׁרוּחַ הַטֻּמְאָה מִזְדַּמֶּנֶת תָּמִיד בְּחִנָּם וּבְרֵיקָנוּת, וְנִמְפֶּרֶת בְּלִי שָׂכָר[8].

מן הסתם, זו הסיבה שכמה פוסקים הציעו, כי השוכר השני ישתתף באופן חלקי בתשלום המזוזות. אמנם זו מעלה בלבד, ולא חובה הלכתית. ואם תדייק בלשון רבנו מנוח, כפי שהעתיק הבית יוסף, תראה, שלא כתב "חייב לשלם" אלא "טוב לשלם" לשוכר הראשון, אם הוא מקפיד. .

עוד הסביר בני, הרב יחזקאל שיחי', שמאחר וסיבת התשלום נובעת מהקפדתו של השוכר הראשון, נראה ברור שהוא עושה שלא כדין. כי מה לו להקפיד על כך, אם הוא חייב להותירם בבית. על כן לא הביא המחבר הלכה זו, הנצרכת רק למי שאינו מתנהג כראוי.

אמנם הרמ"א (יורה דעה רצא, ב) הביא את דברי רבנו מנוח להלכה, והוסיף, שלא רק שראוי לשלם לשוכר שעזב, אלא שחייב לעשות כן, וזה

---

8. וכן כתב חיי אדם (כלל סח סעיף טז) וזה לשונו, שלא יעשה מצוה בחנם, אלא יקנה אותה בשכר שלם, כמו שכתוב (שמואל ב כד) ויאמר דוד לארונה כו' ולא אעלה עולות לה' חנם. ובזוהר מחמיר מאד בזה".

לשונו:

ואם הקפיד על מעותיה, השני צריך לשלם לו (ב"י בשם הרב מנוח).

מדבריו נראה, שהיות וסיבת האיסור היא משום סכנה, יש לחשוש גם לסכנה מצד אחר. שהרי קיומה של המצווה, כאשר השוכר הראשון מקפיד, כרוך בתחושת הפסד. ויכולה ההקפדה של חברו להיות מסוכנת, יותר מן הסכנה שבהסרתן. ומאחר שרבנו מנוח כתב שיש מקום לקפידא זו, חייב הנכנס לשלם לו.

7. שוכר חדש שאינו מעוניין במזוזות

כעת נברר מה הדין כאשר יש הסכמה ברורה בין המשכיר לשוכר, כגון שהשוכר מעוניין לקבוע את המזוזות שלו, והמשכיר מעוניין לקחת את המזוזות, כדי להניחם במעונו החדש. הרב מרדכי אליהו נקט, כפי המובא שמו, שאסור לעשות כן, וזה לשונו:

ומכל מקום אם עשה תנאי שכשיעבור דירה יטול עימו את המזוזות, אזי יכול להסיר את המזוזות המהודרות שלו ולהניח במקומם מזוזות כשרות. אבל אם לא עשה תנאי, *אפילו אם מודיד את המזוזה וחברו מיד שם אחרת תחתיה, אסור לעשות כן* (קול צופיך גליון 317).

ומקורו בדברי הברכי יוסף שהתלבט בשאלה זו (ברכי יוסף יורה דעה סימן רצא ס"ק ה):

האי מאן דנפיק מהאי ביתא ובא רעהו זה נכנס וזה יוצא, ובה שעתא שניהם היו נכונים, זה להוציא מזוזתו, וזה להכניס את שלו, תכף משמש כניסה ויציאה, יש לחקור אי בכי האי גוונא שריותא, והיוצא אשר יצא הוא המוציא דאפיק משמע, כיון דכמו רגע מזוזת הנכנס נקבעת, או דילמא מפקנא לית לה, וכך הוא המדה תיעול ולא תיפוק, והיוצא מניחה והולך והנכנס יגדל פרע, ושלו לא הגיעו להניחה.
ואחשבה לדעת דלפום הני טעמי הנאמרים באמת במימר קדישין

יראה דמצי לאפוקה, דתכף מעלנא אית לה תמורתה, דלפום מאי דאמור רבנן בטעמא מפני המזיקין שלא יכנסו ביני ביני, הכא לא שייך, כי הן בעודנו היוצא מפיק ודחיק, זאת שנית לעומתו ביד הנכנס מוכנת להניחה, ושניהם כאחד נמשכין בצי׳ר המזוזה, מקדימין ליום הכניסה דמזיקין, ולא משהו למצוה אפילו פורתא, ובכי הא זר לא יעבור, וליכא למיחש למזיקין. ולפום מאן דאמר דטעמא שלא יתרשל הנכנס במצוה, עין רואה זריז קדים ובידו מוכנת להניחה כהרף עין, ועלתה ידו על יד רעהו, והיה מקום לומר דבכה״ג שרי ליוצא ליטלה.

ועוד נראה להביא ראיה מממה שכתב הרב עולת תמיד אורח חיים סימן ט״ו, על דברי השאלתות, דהא דאסור להתיר ציציות מטלית שמוכרה לישראל היינו דוקא כשאין הלוקח נותן בה ציציות תכף, אבל אם מטיל בה הלוקח תכף שרי. עיין שם. וממנו נקח לנידון דידן במזוזה, דשרי ליה לאיניש דנפיק מביתא לאפוקה, ואותה שאמרו לא יטלה היינו דחיישינן שמא תיפוק ולא תיעול תמורתה, אבל בנידון דידן דמוכנת היא להניחה תכף שרי. ויש לדחות קצת כאשר יראה המעיין.

ומסתברא לן דלא פלוג רבנן במזוזה, וגם בנדון שלנו הן לו יהי דלא שייכי הנהו טעמי, לא פלוג. ואעיקרא דברי הרב עולת תמיד בציצית מפוקפקים אצלי, וכל שכן בנדון שלנו במזוזה, ומה גם דנזכר דין זה בש״ס במזוזה ושכיח. ודוק היטב.

אך נראה לי שמסקנה זו היא חומרא גדולה. מאחר שכל האיסור להוציא את המזוזה אינו דין תורה, ולחלק מהראשונים מפורש, שאם יש לו צורך במזוזות אלה, כדי לקבעם בביתו החדש, אין איסור לנטלם עמו. גם לפי שיטות הראשונים האחרים, שטעם הסכנה בנטילתם הוא או משום חשש סכנה, או משום הסרת השכינה, אין חשש איסור. כי השוכר החדש מניח את המזוזות שלו, מיד אחר הסרת המזוזות הקודמות.

אף לפי דברי החיד״א כל האיסור הוא רק משום ״לא פלוג״. ולי נראה שאין צורך לחדש ״לא פלוג״ בדין שחלק מן הפוסקים התירו בפירוש,

הלא הם הגאונים, רב אחא ורב האי גאון, שודאי כדאי הם לסמוך עליהם. ומה לנו להתערב בהסכמתם של שני בני אדם אלה, שכל אחד רוצה את המזוזות שלו.

אף לפי דברי הברכי יוסף נראה, שהוא יודה שאם השוכר החדש הוא זה שמוציא את המזוזות, אין כל איסור. כי אין הסרתן מעשה שנעשה ביד השוכר הקודם, אלא ביד זה הנוכחי. ולאחר הסרתן, יוכל להשיבם אל השוכר הראשון, כי הם ממון שלו.

8. לסיכום

כל בית שיהודים מתגוררים בו, חייב מן התורה במזוזה. קביעת המזוזה, הופכת את הבית למעון בו השכינה שורה. והמתגורר בו, הוא החייב לדאוג למזוזות, ולשלם עבורן.

שוכר העוזב את ביתו, אינו רשאי ליטול עמו את המזוזות. אלא שאם הוא מקפיד על הכסף שהוציא ברכישתם, ראוי שהשוכר החדש ישלם לו. ואולם אם השוכר החדש רוצה דווקא את המזוזות שלו, רשאי הוא להסירן.

סימן כז – הפרשת חלה בעיסה העומדת להיחלק

שאלה

אל כבוד הרב שיחי', שלום וברכה.

ברצוני לשאול, האם מתחייבת העיסה שאני לשה בהפרשת חלה. כי מצד אחד, יש בעיסה זו שיעור החייב בהפרשת חלה. ומצד שני, מחלקת אני כיכרות אלה, אחר אפייתם, לבני משפחה וידידים. ובכל כיכר, בפני עצמו, אין שיעור המחייב הפרשת חלה. על כן אבקש לדעת, אם עלי להפריש חלה. ואם כן, האם לברך על ההפרשה?

תשובה

עיסה זו חייבת בהפרשה, ובברכה.

מקורות

מובא בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן שכו סעיף ב) נַחְתּוֹם שֶׁעָשָׂה עִסָּה לַעֲשׂוֹתָהּ שְׁאוֹר לְחַלְּקָהּ, חַיֶּבֶת בְּחַלָּה, שֶׁאִם לֹא תִּמְכֹּר יַעֲשֶׂנָּה פַּת. **אֲבָל (שְׁאָר אָדָם) הָעוֹשֶׂה עִסָּה לְחַלְּקָהּ בְּבָצֵק, פְּטוּרָה.**

פירוש ההלכה

"נַחְתּוֹם" – הוא אופה המכין לחם לציבור. "שֶׁעָשָׂה עִסָּה לַעֲשׂוֹתָהּ שְׁאוֹר לְחַלְּקָהּ" – כלומר, לש בצק, כדי לחלקו לחתיכות קטנות, ולמכרן בעודן עיסה. וכל אחד מן הקונים, לוקח עיסה קטנה זו, ואופה אותה בביתו. לכאורה יש מקום לפטרו מהפרשת חלה, כי העיסה הגדולה נילושה כדי לחלקה, עוד קודם האפייה. ובמקרה כזה, כמבואר מיד בהמשך הסעיף, פטור מהפרשת חלה; אבל השולחן ערוך פסק שבכל אופן העיסה "חַיֶּבֶת בְּחַלָּה, שֶׁאִם לֹא תִּמְכֹּר יַעֲשֶׂנָּה פַּת" – כלומר, עליו להפריש חלה, כי יתכן

שלא יבואו לקוחות, והנחתום עצמו הוא שיאפה את העיסות הקטנות כולן יחד, באופן שיצטרפו לחלה. על כן הוא חייב בחלה, גם אם כעת אין בכוונתו לאפות יחד את העיסות (כך מפרש הירושלמי את המשנה, והעתיקוהו המפרשים).

"אֲבָל (שְׁאָר אָדָם) הָעוֹשֶׂה עִסָּה לְחַלְּקָהּ בְּבָצֵק, פְּטוּרָה" - אדם רגיל הלש עיסה ומחלקה טרם אפייה, לחתיכות שאין בהן שיעור חלה, פטור מהפרשה. כי סתם בני אדם אינם לשים עיסה אלא לצורך בשביל אנשים ידועים מראש, ואין חשש שתישאר לו כמות בצק החייבת בחלה. והרי זה כאילו לא הייתה כאן כלל עיסה, שיש בה שיעור חלה.

מדין זה עולה כי דווקא עיסה הנחלקת **טרם אפייתה לאנשים שונים** היא שפטורה, אבל עיסה הנחלקת אחר אפייתה, חייבת בחלה. וכך מפורש בדברי הש"ך (ס"ק ה):

> **אבל שאר אדם העושה עיסה לחלקה בבצק לאנשים הרבה, שלא יהא באחת מהן שיעור חלה, פטורה. אבל אין דעתו לחלק בצק, אף על פי שדעתו לחלקה אחר אפייה, חייבת.**

כך כתב גם הט"ז בס"ק ב (ואף הבית יוסף דייק כן מלשון הרשב"א; אולם ציין שם, כי מלשון הסמ"ג משמע שאף אם מחלקה לאחר אפייה פטור, אלא שיש לדחות, דאורחא דמלתא נקט. ועיין ערוך השולחן סעיף ד, בטעם החילוק בין עשוי לחלקה בצק, לבין עשוי לחלקה לאחר האפייה).

ואין לטעות ולומר שבנידון שלנו, הואיל ועתידה ליתן חלות קטנות לאנשים, לא תחול חובת הפרשה. ורק בחלה גדולה ובה שיעור הפרשה, שלאחר אפייתה חולקה לפרוסות, רק בה תחול חובת הפרשה; כי אין הדבר כן, כפי שעולה מסעיף א:

> **שְׁתֵּי עִסּוֹת שֶׁיֵּשׁ בִּשְׁתֵּיהֶן שִׁעוּר חַיָּב בְּחַלָּה, וְאֵין בְּאַחַת מֵהֶן כַּשִּׁעוּר, וְנָגְעוּ זוֹ בְּזוֹ וְנִשְׁכוּ זוֹ אֶת זוֹ, אִם הָיוּ שֶׁל שְׁנַיִם, אֲפִלּוּ הֵם מִמִּין אֶחָד, פְּטוּרִים מִן הַחַלָּה, שֶׁסְּתָם שְׁנַיִם מַקְפִּידִים. וְאִם יָדוּעַ שֶׁאֵינָם מַקְפִּידִים**

עַל עֵרוּב חֲצֵרוֹת, הֲרֵי אֵלּוּ מִצְטָרְפוֹת.

בהלכה זו מדובר בשני עיסות שונות שוודאי ייאפו בנפרד, כי הן שייכות לאנשים נפרדים. עם כל זה, הן מצטרפות לחיוב חלה, אם בעת ההפרשה נגעו זו בזו, והבעלים אינם מקפידים על עירובן. יש לומר איפה, בקל וחומר, שוודאי תחול חובת הפרשה על עיסה אחת גדולה, של אדם אחד, אף שרוצה לחלקה ולאפות כל לחם בנפרד, מאחר ואינו מקפיד כלל על עירובן בשעת האפייה.

על כן סבור אני, כי אף שמתחלקת עיסה זו אחר האפייה, עדיין חלה עליה חובת הפרשת חלה, ובברכה.

סימן כח – חיוב תרומות ומעשרות כשהבעלים אינם מקפידים

הרב יחזקאל אלישמע בוצ'קו

1. השאלה
2. חובת מעשרות בזמן הזה - דרבנן
3. חובת מעשרות ללוקח – דרבנן
4. פירות הפקר אינם חייבים בתרומות ומעשרות
5. דין הפקר במקום שמור
6. לא הפקיר לכל - האם זה עדיין הפקר?
7. ההבדל בין דיני ממונות לחיוב מעשרות
8. להלכה

1. השאלה

מתחם הישיבה מכיל חצר רחבת ידים, בתוכה פזורים עצי פרי, שענפיהם נושאים פירות רבים, אותם הישיבה אינה מקפידה ללקוט. אדם רגיל, שאינו נמנה על בני הישיבה, אם יבקש לתלוש פרי טרי, כדי לאכלו, יוכל לעשות כן בנקל, באין מונע בעדו. אם כי, המתחם כולו מגודר סביב בגדר בטחון, למניעת כניסת זרים. רבים מבני הישיבה, אכן נוטלים מן הפירות הללו, ונשאלה שאלה, אם הקוטף חייב לעשרם, אם לאו. הלא מצד אחד, הנהלת הישיבה לא הודיעה מפורשות, שפירות אלה מופקרים. אבל מצד שני, הם הרי נגישים לכל אחד, וכלל אינם שמורים, אם כן זהו ממש כמו הפקר.

שאלתי את אבי מורי שליט"א, מה דעתו בענין, והשיב לי בפשטות, שהיות ואיננו מקפידים על כך, וכל אחד יכול לתולשם כרצונו, הרי זה הפקר, ואין חיוב לעשר.

ברם אחד מרבני הישיבה שיחי' טעם כנגדו, שאין זה הפקר, ומשתי טעמים. ראשית, החצר הרי מצויה במתחם מגודר, שמונע את הכניסה החופשית. וכיון שתלישתם אינה אפשרית באופן חופשי, אין זה הפקר. שנית, הרי לא הופקרו הפירות בצורה מפורשת.

אמנם להלכה נראה, כי לא חלה חובת הפרשת תרומות ומעשרות על פירות אלה, וכפי שמיד נרחיב ונסביר בנידון, על פי המובא במקורות.

2. חובת מעשרות בזמן הזה - דרבנן

טרם כל דיון, נקדים ונזכיר כי חובת תרומות ומעשות בזמן הזה, הם מדרבנן, כפי שמפורש בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שלא סעיף ב):

> **בזמן הזה, אפילו במקום שהחזיקו בו עולי בבל, ואפילו בימי עזרא, אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה, אלא מדבריהם. מפני שנאמר: כִּי תָבֹאוּ, משמע ביאת כולכם, ולא ביאת מקצתן, כמו שהיתה בימי עזרא. הגה: ויש חולקין, וסבירא להו דחייבין עכשיו בארץ ישראל בתרומות ומעשרות מדאורייתא, אך לא נהגו כן** (טור בשם ר"י).

3. חובת מעשרות ללוקח - דרבנן

גם כאשר היה חיוב מן התורה, רק בעל השדה נתחייב, כמבואר בגמרא, שדרשה פסוק (דברים יד, כב):

> **עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ, הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה.**

פירשו חכמים (בבא מציעא פח, ב):

> **תְּבוּאַת זַרְעֶךָ, ולא לוקח.**

כך אכן נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה שלא, סא):

אֵין תּוֹרְמִין מִן הַלָּקוּחַ וכו', וכפי שפירש באר היטב שם: מפני שהלקוח וכו' אינו חייב מן התורה אלא מדרבנן.

הרי כי לקוחות, הואיל ואינם בעלי השדה, חייבים רק מדרבנן.
נמצא איפה, כי שתי סיבות גורמות לכך, שהחיוב הוא מדרבנן, האחת, זמן הזה. והאחרת, לקוחות.

4. פירות הפקר אינם חייבים בתרומות ומעשרות

על זאת יש להוסיף את ההלכה הקובעת כי פירות ההפקר אינן חייבות במעשר, כמפורש במשנה (מסכת מעשרות פרק א משנה א):

כְּלָל אָמְרוּ בַּמַּעַשְׂרוֹת, כָּל שֶׁהוּא אוֹכֶל, וְנִשְׁמָר, וְגִדּוּלָיו מִן הָאָרֶץ, חַיָּב בַּמַּעַשְׂרוֹת.

הרי כי אוכל שאינו שמור, פטור ממעשרות, והדבר נלמד משלושה פסוקים:
א. הפסוק שהבאנו למעלה, בדין מעשר: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ", וכפי שפירשו חכמינו זכרונם לברכה[1] זַרְעֶךָ, ולא של הפקר.
ב. הפסוק הדן בתרומה "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ... תִּתֶּן לוֹ" (דברים יח, ד) וכפי שפירשו חכמינו[2] "דגנך ולא של הפקר".
ג. הדרשה השלישית היא פסוק בוידוי מעשר שעניינו, הודאת אדם על קיום חובותיו ובכללם, מעשר ראשון ללוי, ככתוב (דברים יד, כט):
"וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ", וכפי שמפרש הר"ש[3] "ממה שיש לך ואין לו, חייב אתה ליתן. יצאו כל אלו, שיש לו עמך". כלומר, מורה הפסוק, כי חובה לתת מעשר ללוי, דוקא מפירות וירקות שגדלו

1. ירושלמי (מעשרות פרק א הלכה א), מצוטט בפירוש המשניות לרמב"ם שם.
2. ירושלמי מעשרות פרק א הלכה א.
3. ר"ש על מסכת חלה פרק א משנה ג.

אצלך, ואין ללוי יכולת ליטול מהם. אולם מפירות וירקות שהלוי רשאי ליטול מהם בדיוק כמוך, כגון הפקר, אינך חייב לעשר.

משם למדו[4] כי הפאה פטורה ממעשר, שהרי הפאה אינה שלך, וגם הלוי, אם ירצה ליטול, יוכל לעשות זאת. מכל זה אנו למדים, שהפקר השייך לכולם, אינו חייב במעשר.

מתברר איפה שפירות הישיבה, אם הם אכן הפקר, אינם חייבים בתרומות ומעשרות.

5. דין הפקר במקום שמור

אחר שהובהר כי ההפקר פטור ממעשרות, יש לדון אם פירות הישיבה אכן מוגדרים הפקר. וכפי שכבר העיר אחד מרבני הישיבה שיחי', אין להם, לכאורה, דין הפקר. מאחר ומתחם הישיבה גדור ושמור, והכניסה אינה חופשית לכל. זאת ועוד, הנהלת הישיבה מעודה לא אמרה בפירוש שהפירות הפקר לכל, ולכאורה אין בהם דין הפקר.

ברם לאמיתו של דבר נראה, כי יש לפירות אלו דין הפקר, למרות השמירה המסוימת. וכפי שניתן להוכיח מדברי הגמרא (פסחים ו, ב):

> **אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא? אי נימא משום פירורין, הא לא חשיבי, וכי תימא: כיון דמינטר להו אגב ביתיה, חשיבי - והתניא: סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים, סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות, בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן - אסורין משום גזל וחייבין במעשר, בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן - מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר.**

דברי הגמרא מחוּוָרים מאד. למרות ששמירת הקישואים והדלעות מעניקה שמירה גם לסופי התאנים והענבים, הם בכל זאת מוגדרים הפקר, כיון שהשמירה לא נועדה עבורם.

מסתבר איפה, שפירות הישיבה יכולים להיות הפקר, למרות השמירה

4. ירושלמי מעשרות פרק א הלכה א.

סביב מתחם הישיבה. כי השמירה לא נועדה כלל לשימור פירות, אלא מטעמי בטיחות, ולמניעת הפרות סדר, וכדומה.

גם הטענה על כך שהנהלת הישיבה לא הפקירה את הפירות בפירוש, ולכן אינם הפקר, אינה טענה. כי די בכך שהבעלים לא יקפידו, כדי להגדיר פירות אלה הפקר[5], כפי שנקט להלכה, אדוננו הרמב"ם (הלכות מעשר פרק א הלכה יב):

הַמְשַׁמֵּר שָׂדֵהוּ מִפְּנֵי עֲנָבָיו, וּבָא אַחֵר וְאָסַף אֶת הַתְּאֵנִים הַנִּשְׁאָרוֹת בְּאוֹתָהּ שָׂדֶה, אוֹ שֶׁהָיָה מְשַׁמֵּר שָׂדֵהוּ מִפְּנֵי הַמִּקְשָׁאוֹת וְהַמִּדְלָעוֹת, וּבָא אֶחָד וְאָסַף אֶת הָעֲנָבִים הַנִּשְׁאָרִים שָׁם, הַמְפָזְּרִים בַּשָּׂדֶה, בִּזְמַן שֶׁבַּעַל הַשָּׂדֶה מַקְפִּיד עֲלֵיהֶן אֲסוּרִין מִשּׁוּם גָּזֵל, וּלְפִיכָךְ חַיָּבִין בְּמַעֲשֵׂר וּבִתְרוּמָה. אֵין בַּעַל הַשָּׂדֶה מַקְפִּיד עֲלֵיהֶן, מֻתָּרִין מִשּׁוּם גָּזֵל, וּפְטוּרִין מִן הַמַּעֲשֵׂר.

אין זה מן הנמנע שיבואו עוררין ויקשו, וכי מנין להם לבריות שהנהלת הישיבה אינה מקפידה על כך. ברם גם זו אינה טענה, כי מתחם הישיבה משמש מרחב מחיה עבור מאות אנשים, בלי עין הרע. וכאשר מאן דהו תולש פרי להנאתו, אין פוצה פה ומצפצף. ברור לכל איפה, שהנהלת הישיבה אינה מקפידה בדבר, על כן יש להגדירם בוודאות כפירות הפקר.

---

5. עיין מאמרו של הרב יעקב אריאל שליט"א, בשם "מפקיר את הפירות, אך אינו מאפשר כניסה למטע" (אמונת עיתיך מספר 118), שם הסיק כי מניעה צדדית להיכנס למטע, מותירה את הפירות תחת הגדרת הפקר.

כאן המקום להודות לכבוד הרב על מאמרו המועיל, שסייע לי רבות בהכנת מאמר זה, ובפרט המקורות שהובאו בו. כן הסכים על ידו הרב יואל פרידמן, במאמר תגובה למאמר של הרב יעקב אפשטיין, בנידון הפקרת פירות במחנות צה"ל (אמונת עיתיך 115). כמו כן אודה כאן לרב יואל פרידמן, על שהפנה אותנו למאמרים חשובים בנושא זה.

6. לא הפקיר לכל - האם זה עדיין הפקר?

אחר שנתברר, כי שימור הפירות במתחם הישיבה אינו מונע דין הפקר מפירות אלה, יש לדון מצד נוסף, על ההפקר של הנהלת הישיבה, אם הוא אכן הפקר. כי יתכן, שההפקר המוגבל ומצומצם רק לתלמידי הישיבה ומשפחותיה ולא לכל בני אדם, אינו הפקר, כפי שיתבאר.

נחלקו בית שמאי ובית הלל, בנידון דומה, כמבואר במשנה (מסכת פאה פרק ו משנה א).

בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, הֶפְקֵר לָעֲנִיִּים, הֶפְקֵר. וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, אֵינוֹ הֶפְקֵר, עַד שֶׁיְּפַקֵּר אַף לָעֲשִׁירִים, כַּשְּׁמִטָּה.

להלכה, פסק השולחן ערוך (חושן משפט סימן רעג סעיף ה) כבית הלל, וכלשונו:

הַמַּפְקִיר לַעֲנִיִּים אֲבָל לֹא לַעֲשִׁירִים, אֵינוֹ הֶפְקֵר, עַד שֶׁיַּפְקִיר לַכֹּל כִּשְׁמִטָּה.

מעשה דומה בא לפני הרב דוב ליאור[6] שיחי', כאשר גדלו פירות במרחב העירוני של קרית ארבע, וכל עובר אורח, בין תושב ובין אורח, הורשה לקטפם. אלא שפרסם ראש המועצה, כי ההיתר נתון רק למספר מועט של פירות, ולא לכמות רבה. לאור זאת הודיע הרב ליאור, כי הואיל והפירות אינם הפקר מוחלט, חובה להפריש מהם תרומות ומעשרות.

ברם יש להוכיח מדברי הירושלמי, שבנידון שלנו, הפירות הפקר, גם אם אין היתר גורף לכל, ומשום שאינה מבחינה בין עני לעשיר, ולשיטת רבי יוחנן, די בכך כדי להחשב הפקר, כפי שמיד נוכיח.

הנה בירושלמי על המשנה בפאה (מסכת פאה פרק ו הלכה א) מובא כי למרות שהלכה כבית הלל, ואם הפקיר לעניים ולא לעשירים זה אכן אינו

---

6. דברי הגאון הרב דב ליאור נמצאים בשו"ת חבל נחלתו חלק ג סימן מח במאמר בשם עצים הנמצאים ברשות עירונית לעניין גזל ותרומות ומעשרות, בהערה בסוף המאמר.

הפקר, אבל אם הבדיל בהפקר בין קבוצות אחרות, ההפקר יחול, וזה לשון הירושלמי:

הפקר לבהמה אבל לא לאדם, לגוים אבל לא לישראל, לעשירים אבל לא לעניים, דברי הכל אין הפקרו הפקר. לאדם אבל לא לבהמה, לישראל אבל לא לגוים, לעניי אותה העיר אבל לא לעניי עיר אחרת, פלוגתא דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. על דעתיה דרבי יוחנן הפקרו הפקר, ועל דעתיה דרבי שמעון בן לקיש, אין הפקרו הפקר.

לדעת ערוך השולחן (חושן משפט סימן רעג, סעיף ה), נחלקו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש באותה מחלוקת בה נחלקו בית שמאי ובית הלל, וכמו שכתב בלשונו:

בירושלמי שם פליגי רבי יוחנן וריש לקיש כשהפקיר לאדם ולא לבהמה לישראל ולא לעכו"ם לעניי אותה העיר ולא לעניי עיר אחרת, דסובר רבי יוחנן דהוי הפקר, וריש לקיש סובר דאינו הפקר. וכפי כללי הש"ס הלכה כרבי יוחנן [וכ"מ מתוס' גיטין מ"ז[7]. ואין ראיה להיפך מב"מ ל'[8]: לפמ"ש הר"ש שם[9] ובל"ז אין ראיה ודוק]. **אמנם מהרמב"ם ז"ל שהשמיט דין זה**

7. מדבריו משמע, שהפקר ליהודים ולא לאינם היהודים, הרי זה הפקר, כדעת רבי יוחנן.

8. שם הפקיר רבי ישמעאל עצים לכל העולם, חוץ מלזה שמכר לו אותם. ואומרת הגמרא שאין זה הפקר, ולכאורה ניתן להוכיח מכאן, שהפקר אינו חל אלא אם הפקיר לכל.

9. בכל אופן אין ראיה מגמרא זו, כי שם רצו להסביר את מעשהו של רבי ישמעאל גם לשיטת ריש לקיש, אף שאין הלכה כמותו. ואמו"ר תירץ את קושיית הר"ש, בדרך נוספת:

"ולעניות דעתי נראה לתרץ באופן אחר כי צריך להסביר מה ההיגיון בחילוק כזה בין הפקר לעניים ולא לעשירים, שאינו הפקר. לבין הפקר לאנשי עיר זו ולא לעיר אחרת, שהוא אכן הפקר. הרי לכאורה יש להשוות דין אחד לכל, או שתמיד צריך להפקיר לכל, או שבכל מקרה ניתן לעשות הפקר חלקי.

משמע, דסבירא ליה כריש לקיש, וכן כתב אחד מהגדולים. ונראה לי, דעל כל פנים הוה ספיקא דדינא. וטעמו של רבי יוחנן נראה לי, משום דעיקר מצוה דשביעית הוא בשביל העני, כדכתיב [שמות כג, יא] **ואכלו אביוני עמך, ולכן אף על פי שלפי האמת מופקר לכל בשמיטה, מכל מקום מדחזינן עיקר כוונת התורה תכליתה של שביעית, לכן בהפקר מועיל כהאי גוונא.**

מדברי ערוך השולחן נראה כאמור, כי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקת בית שמאי ובית הלל. ריש לקיש סבור כבית הלל, ורבי יוחנן כבית שמאי. אמנם זה קצת קשה, כמובן, כי באופן פשוט לא נראה כך. אמנם הפני משה הסביר, כי גם לרבי יוחנן המפקיר לעניים ולא לעשירים, אינו הפקר. אבל חלוקות אחרות, כגון לאדם ולא לבעלי חיים, ליהודים ולא לגויים, לעניי אותה העיר ולא לעניי עיר אחרת, הרי זה הפקר[10].

נוכל לומר איפה כי לדברי הירושלמי, למרות ההגבלה המסוימת

התשובה לכך שאין עניין להפקיר לאנשים רחוקים שבכל מקרה לא יכולים להגיע ולקחת את הדברים. לכן צריך ההפקר להיות למי שבפניך, כי הם אלה שיכולים לקחת את ההפקר. לכן לא יתכן לעשות הפקר לעניים ולא לעשירים, כי הלוא יש בפנינו גם עניים וגם עשירים, על כן אין זה הפקר. אבל הפקר לבני אדם ולא לבהמות, או ליהודים ולא לגויים, לאנשי עיר זאת ולא לאנשי עיר אחרת, הרי זה ממש הפקר. כי כל מי שבפניך, יכול לקחת את החפץ המופקר. ולא אכפת לנו שלא הפקיר לרחוקים, שבין כה וכה לא יבואו לקחת.

לכן לא הועיל הפקרו של רבי ישמעאל, כשאמר הפקר לכולם חוץ מן המוכר שעומד בפניו, כי הפקר כזה אינו הפקר, שהרי בכך מנע ממי שיכול לקחת את הדבר המופקר. והפקר כזה, שמונע דווקא ממי שיכול לקחתו, ממש לא נקרא הפקר".

10. הסברו של הפני משה בזה הוא, שבית שמאי למדו כי גם הפקר לעניים ולא לעשירים נחשב הפקר, משום שנאמר מפורש בדין הפאה (ויקרא כג כב) "לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ וגו' לָעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם", מכאן מוכח שיש דין הפקר לעניים בלבד. אמנם בית הלל סירבו ללמוד כך, כי רק בפאה נאמר דין זה שיותיר לעניים בלבד, ולא לעשירים. אבל חלוקות אחרות, שלא מצאנו דווקא בפאה, אינם הפקר עד שיפקירם לכל, וכשמיטה.

שחוששים שהישיבה מטילה על תלישת הפירות, הפירות יוגדרו הפקר. ומשום שאין הבחנה בין עני לעשיר, ודי בכך כדי להחשב הפקר, לשיטת רבי יוחנן[11].

עוד מבואר מדברי הרב חיים קניבסקי זכר צדיק לברכה (דרך אמונה על הלכות תרומות פרק ב ס"ק רמו), כי חיוב המעשר בהפקר כזה מוטל בספק, כלשונו:

> **מה הוא ההפקר הוא שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל ובין במטלטלין בין בקרקעות מועיל לשון זה להפקירן, ויש אומרים שאפילו לא אמר בפירוש רק שזרקו לאשפה ואין משמרו כלל הוי הפקר. וכיצד דין ההפקר כל הקודם וזכה קנהו לעצמו ונעשה שלו ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדין כל אדם אם קדם וזכה בו קנהו. המפקיר לעניים אבל לא לעשירים או לבהמה ולא לאדם או לגוים ולא לישראל אינו הפקר עד שיפקיר לכל כשמיטה וחייב במעשר ואם קדם עני וזכה בו לא עשה כלום וצריך להחזיר לבעליו. אבל אם הפקיר לאדם ולא לבהמה או לישראל ולא לגוים או לעיר זו אבל לא לעיר אחרת, יש אומרים דהוי הפקר. וצריך עיון אם הפקר כזה פוטר ממעשרות, ויש אומרים דלא מהני כלל הפקר כזה, ואפילו הפקיר לכל העולם כולו, חוץ מאדם אחד אינו הפקר, עד שיפקיר לכל, וכן נראה דעת רבנו**[12].

11. כך גם משמע מתשובת נודע ביהודה (תנינא חלק יורה דעה סימן קנד) שם כתב כי אף דקיימא לן כבית הלל, ואינו הפקר אלא אם מפקיר לכל. היינו דוקא בהפקיר לעניים ולא לעשירים. אבל במפקיר זכותו מול אדם אחד או שניים, הם יכולים לזכות בהפקר זה.

12. וכפי שנקט גם ערוך השולחן. משמע, שהרמב"ם פסק כריש לקיש, כי אם היה פוסק כרבי יוחנן, היה עליו לפרט. והובאו בציון ההלכה (דרך אמונה שם סעיף קטן רפג), וזה לשונו "ומצאתי בברכי יוסף יורה דעה סימן שלא אות ז שנסתפק בזה, **והביא ראיות שפוטר ממעשר** ע"ש, וכן כתב בטורי אבן ר"ה טו, א **ופסק כן**".

לאור זאת, יש לפטור את הפירות מחובת מעשר. כי גם אם לא התכוונה הנהלת הישיבה להפקיר את הפירות לכל הבא בתחומה, הרי הדבר שנוי במחלוקת, אם הפקר לעיר זו ולא לעיר אחרת, מוגדר הפקר. וכיון שחובת המעשרות מקורם בתקנה דרבנן, כנתבאר לעיל באות ב, שבזמן הזה החיוב הוא דרבנן, ושהלוקח אינו חייב במעשרות אלא מדרבנן, לכן יש מקום להקל בזה.

אמנם צריך ביאור מה הסברא בזה, ומה ההיגיון בחילוק כזה בין הפקר לעניים ולא לעשירים, שאינו הפקר. לבין הפקר לאנשי עיר זו ולא לעיר אחרת, שאכן חל הפקר. מדוע יש הבדל בין עניים ועשירים וחלוקות אחרות. הרי לכאורה יש להשוות דין אחד לכל, או שתמיד צריך להפקיר לכל, או שבכל מקרה ניתן לעשות הפקר חלקי.

התשובה לכך, שאין עניין להפקיר לאנשים רחוקים שבכל מקרה לא יכולים להגיע לקחת את הדברים. לכן צריך ההפקר להיות למי שבפניך, כי הם אלה שיכולים לקחת את ההפקר. לכן לא יתכן לעשות הפקר לעניים ולא לעשירים, כי הלוא יש בפנינו גם עניים וגם עשירים, על כן אין זה הפקר. אבל הפקר לבני אדם ולא לבהמות, או ליהודים ולא לגויים, לאנשי עיר זאת ולא לאנשי עיר אחרת, הרי זה ממש הפקר. כי כל מי שבפניך, יכול לקחת את החפץ המופקר. ולא אכפת לנו שלא הפקיר לרחוקים, שבין כה וכה לא יבואו לקחת.

7. ההבדל בין דיני ממונות לחיוב מעשרות

אלא שאף אם נקבל את הטענה לפיה הפקר חלקי אינו הפקר, הרי זה רק בכל מה שנוגע לדיני ממונות, אבל במה שנוגע לפטור ממעשר, די בהפקר מסוים, כדי לפטור ממעשר.

יש להוכיח שאפילו הפקר מסוים מועיל לפטור מן המעשר, מדברי רש"י (בבא קמא כח, א ד"ה חייב בפרט) שכתב וזה לשונו "אלמא **הפקר כל דהו פטור ממעשר**, כדתנן כל שהוא אוכל ונשמר חייב במעשר".

וכן ברור בדברי התוספות (בבא קמא כח, א) שכתבו וזה לשונם:

זה וזה פאה לפוטרו מן המעשר כדתניא כו' - ...*ופאה דמיפטרא מן המעשר, לא מטעם הפקר*, דהא תנן במסכת פאה (פרק ו משנה א) **בית שמאי אומרים הפקר לעניים הפקר ובית הלל אומרים אין הפקר עד שיפקיר אף לעשירים כשמיטה, אלא היינו טעמא דמיפטרא כדדרשינן בספרי** וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ, **יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך, *שאם הוא לוי עני* נוטל פאה ....".**

מבואר בתוספות, שהפאה פטורה ממעשר לא משום שהיא הפקר לכל, שהרי כל פאה מופקרת רק לעניים ולא לעשירים, והפקר כזה אינו פוטר ממעשרות. אלא עצם היותה של הפאה בגדר "אינו נשמר", פוטר מן המעשר, ומשום שדי בהפקר כל שהוא, לפטור ממעשרות.

דברים אלה יש בהם כדי להסביר מדוע נקט התנא בלשון "כָּל שֶׁהוּא אוֹכֵל, **וְנִשְׁמָר**, וכו' חַיָּב בַּמַּעַשְׂרוֹת", אף שיכל לכתוב "כל שאינו הפקר". אמנם לפי דברי התוספות הסיבה לכך ברורה. כי אם מאפשרים לציבור לקחת, הגם שאין זה הפקר גמור, הרי אין זה נשמר, ודי בהפקר מועט כזה, לפטור מן המעשרות. גם השולחן ערוך נקט בלשון התנא (יורה דעה סימן שלא סעיף יג) "כָּל אוֹכֵל אָדָם, הַנִּשְׁמָר, וכו'" כדי להשמיענו דין זה, שדי בהפקר כלשהו, לפטור מן המעשרות.

ההיגיון בזה הוא, שרק הנוהג כאדון על הפרי חייב בהפרשת מעשרות, כדי להפנים אל ליבו, שהוא לא האדון האמיתי. אלא בורא העולם, הוא האדון. כפי שניתן להסיק מן הסיפור המובא בתוספות (תענית ט, א ד"ה עשר) על אותו אדון, בעל שדה, שהוציאה יבול רב, בסך אלף כור, ונהג להפריש מעשרות כדין, עשרה אחוז בכל שנה, כלומר מאה כור. טרם פטירתו, קרא לבנו והזהירו להמשיך כך, אלא שבנו התחכם והמעיט במעשרות. וכשם שהוא מיעט, כך גם השדה מיעטה, ולא הפיקה יבול רב כבשנה הקודמת, אלא רק מאה כורים. וראה שם בתוספות (מובא

בהערה[13]) שאמרו לו מקורביו, כי הבורא העניק לו שיעור, **מי הוא האדון האמיתי**.

לכן נראה ברור מדברי רש"י ותוספות, שכשם שהפאה פטורה ממעשרות, ומשום שאינה שמורה, כך כל פרי אחר, אם אינו שמור, די בכך כדי לפטרו ממעשרות.

נמצא שאפילו אם דין ההפקר חל רק כאשר הבעלים מפקירים לכל, הרי הפטור מחובת מעשר חל גם בהעדר הפקר כזה, ומשום שדי בכך שהפרי אינו שמור.

8. להלכה

נראה שלא צריך לעשר את הפירות הנקטפים בתחומי הישיבה, מן הטעמים הבאים:

אם בעלי פירות אינו מקפיד עליהם, הרי הם הפקר, וכמבואר ברמב"ם "אֵין בַּעַל הַשָּׂדֶה מַקְפִּיד עֲלֵיהֶן, וכו' פְּטוּרִין מִן הַמַּעֲשֵׂר" (הלכות מעשרות פרק א הלכה יב).

ניתן לומר שהפירות נחשבים הפקר לכל. ואף שהכניסה למתחם

13. סיפור המעשה, כמובא בלשון התוספות "ומעשה באדם אחד שהיה עשיר, והיה לו שדה שעשתה אלף כור, והיה אותו עשיר נוטל מאה כורין למעשר, ומפריש כל שנה ושנה, וכן עשה כל ימיו. כשחלה למות, קרא לבנו ואמר לו, בני דע, ששדה זו שאני מוריש לך עושה בכל שנה ושנה אלף כורין, הזהר שתפריש מאה כורין, כאשר עשיתי, ומת אותו האיש. ועמד הבן במקומו ועשה השדה אלף כורין, כאשר היה עושה בחיי האב, והפריש ממנה מאה כורין. בשנה שניה נסתכל וראה הבן שמעשר היה דבר גדול, ואמר שלא יפריש. לשנה אחרת נתמעט השדה, ולא עשה כי אם מאה כורין, נצטער עליו. ושמעו קרוביו שכך מיעט ולא הפריש מעשר, באו כולם אצלו מלובשים לבנים ושמחים, אמר להם כמדומה לי שאתם שמחים בקלקלתי, אמרו לו נצטער עליך, כי גרמת לך כל הרעה הזאת. ומפני מה לא הפרשת מעשר כראוי היטב. בא וראה, כי מתחלה כשבא השדה לידך, היית בעל הבית והקב"ה כהן, שהיה המעשר חלקו, ליתן לעניים. ועכשיו שלא הפרשת חלקו לו היה הקב"ה בעל הבית ואתה כהן, שאין שדך עושה מה שהיה עושה מתחלה אלף כורין, והפריש לך מאה כורין".

הישיבה אינה חופשית, אין זה אלא מטעמי בטיחות, ולא עבור הפירות. ממילא אין השמירה מבטלת דין הפקר מן הפירות.

אף אם נאמר שאין כוונה להפקיר פירות אלה לאנשים מחוץ לישיבה, הלא יש דעות שהפקר לעיר זו ולא לעיר אחרת, גם הוא הפקר.

גם אם לא נקבל טענה זו, הרי הדין הזה נוגע רק להפקר בדיני ממונות. אבל לגבי מעשר, אין צורך בהפקר לכל. ומאחר שהחיוב ללוקט הוא תרי דרבנן, נראה ברור שאין כל מקום להחמיר, והם ודאי פטורים מתרומות ומעשרות.

סימן כט – תרומת איברים

1. מבוא
2. צדדי האיסור
   א. כבוד המת
   ב. איסור הנאה ממת
   ג. אין האדם בעלים על גופו
   ד. מציל עצמו בממון חברו
   ה. מת פטור ממצוות
   ו. האם להבדיל בין יהודים לגוים?
   ז. האיסור לפגוע בגוסס
3. צדדי ההיתר
   א. אין זה נקרא איבר מת
   ב. אין זה נקרא ניוול
   ג. מי בעלים של הגוף?
   ד. מציל את עצמו בממון חברו בהסכמת חברו
   ה. המצוות אחרי המוות
   ו. אינו יהודי אינו מחויב במצות קבורה
   ז. פיקוח נפש
   ח. קביעת רגע המוות
   ט. מסירות נפש עבור הזולת
4. מסקנה

ꕥ

1. מבוא

לא מזמן, נהרג יהודי צעיר ובריא סמוך לעיר אריאל, והוריו תרמו את קרניות עיניו לטובת עיוורים. מקרה זה ודומיו, מעוררים באופן טבעי, את הדיון ההלכתי הרחב והמסועף, בכל הקשור להשתלת איברים. האם אכן מותר ליטול מן המת איבר או רקמת בשר, לצורך אדם חולה, מאחר ויש כאן צד פיקוח נפש של החולה, או של העיוור העלול ליפול ולמות. ומצד שני חובה למהר ולקבור את המת, בהקדם האפשרי, כפי שנראה, וגם חל איסור הנאה מן המת.

נושא זה מסתעף לכמה נידונים נוספים. כגון אם ניתוחי מתים הותרו, כי מצד אחד יש בזה חילול כבודו. ומצד שני, יש בזה פיקוח נפש, כי הרפואה תשתמש בזה להצלת חיים. עוד יש לדון, אם מותר לבצע נתיחת מת, כדי לסייע למערכת אכיפת החוק, שתפענח את סיבת מותו. ואם יתגלה שנרצח, יועמד הרוצח לדין.

עוד יש לדון, אם קיימת חובה, או על כל פנים מצווה, לתרום איבר לחולה, כגון כליה, שתציל את חיי הזולת. מצד אחד, יש בזה הצלת נפש מישראל. מצד שני, התורם מכניס עצמו לסכנה.

כדי להכריע בכל הנושאים הללו נציג בשורות הבאות את מקורות ההלכה, ואת צדדי האיסור או ההיתר. ובסיום, נציג את המסקנות המתבקשות.

אגב, יש להעיר, כי נכון הדבר שהעידן המודרני, הוא הגורם להצפת דיונים מעין אלו. ובכל זאת, יש בידינו תשובות לכל הנידונים, מסוגיות הגמרא, אותם העלו חכמינו לפני קרוב לאלפיים שנה, על גיליונות התלמוד. חכמתם הבאה לידי ביטוי בכל דבר, משמשת משאב אינסופי של פתרונות ומַענים. למרות שבאותה תקופה, טרום התפתחות העולם התעשייתי, היה המדע בראשית דרכו. עם זאת, ערכי התלמוד הבסיסיים נותנים מענה לכל נושא, ומבהירים בחדות כיצד יש לנהוג בכל סוגיה, גם בימינו אנו.

עתה ניגש לגופו של נידון. הנה מצאנו כי דעתו של הראשון לציון, הרב יצחק יוסף שליט"א, בספרו ילקוט יוסף, נוטה לאסור:

> **ניתוח פלסטי אשר חדשו הרופאים בזמן הזה, להוציא קרום עין מן המת [קרנית], ומרכיבים אותו בעין הסומא וכו'**
> **רופא דתי שעומד ושואל אם מותר לו לנקר עיני המת ישראל לצורך הניתוח פלסטי הנ"ל, אין לנו להורות לו היתר כלל, בעיקר מפני ניוול המת.**
> **ורק אם המת ציוה כן מחיים... יש מקום לסמוך על המתירים בזה בשעת הדחק הגדול, באופן שקשה מאד להשיג זאת ממתי עכו"ם.**
> **אבל אם אפשר לעשות כן מקרומי עיני מתי עכו"ם, אין להתיר כלל להשתמש בקרומי עיני מתי ישראל.**
> **ולכן מי שיש לו אפשרות כספית לערוך את הניתוח בחוץ לארץ, עדיף שיעשה כן, אחר ששם רוב הקרניות הם ממת גוי.**
> **מקורות: ילקו"י אבלות תשס"ד סימן ב, סעיף יב, עמוד פא. וסוף הסעיף הועתק משו"ת יביע אומר** (חלק ג דף קצ טור א', ועל פי הוראת מרן האמו"ר שליט"א למעשה).

אמנם עיינתי במקור דברי הרב עבדיה יוסף, וראיתי כי אף שאכן נטה להחמיר, הוא גם הביא גם את צדדי ההיתר. לכן נשתדל להסביר בעזרת השם את צדדי האיסור, ואת הצדדים להקל, ומהי מסקנתנו למעשה.

2. צדדי האיסור

א. כבוד המת

התורה מחייבת לכבד את המת, ככתוב (דברים כא, כב–כג):

> וְכִי יִהְיֶה בְּאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ, לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא, כִּי קִלְלַת אֱ־לֹהִים תָּלוּי, וְלֹא תְטַמֵּא אֶת אַדְמָתְךָ אֲשֶׁר ה' אֱ־לֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.

מצווה זו עיקרה נסוב אמנם על הרוגי בית דין, אך חכמינו למדו ממנה בקל וחומר, שיש חובה לכבד כל יהודי שהלך לבית עולמו, ולהימנע מביזיונו. מפאת חובה זה, יש להזדרז בקבורת כל מת ללא שיהוי. המתמהמה ללא סיבה בקבורת מתו, עובר על לא תעשה, כמאמר רבי שמעון בר יוחאי (סנהדרין מו, ב):

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה? תלמוד לומר [לא תלין נבלתו על העץ] כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ, מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה.

לימוד גדול יש בו במקרא זה, כי עיקרו נסוב על אדם רשע, שעשה מעשים חמורים מאד, מחמתם חויב מיתה. ובכל זאת, אין להותיר את גופתו על העץ, אלא יש למהר בקבורתה.

מלמדת התורה כי יש לכבד גם את גופת הרשע, לולי כן, יש בכך הבעת זלזול בקדוש ברוך הוא, כלשון הפסוק:

כִּי קִלְלַת אֱ־לֹהִים תָּלוּי.

מפרש רש"י וזה לשונו:

זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו, וישראל הם בניו. משל לשני אחים תאומים, שהיו דומין זה לזה, אחד נעשה מלך, ואחד נתפס ללסטיות ונתלה. כל הרואה אותו אומר, המלך תלוי.

כוונתו להסביר, כיצד יתכן לומר, שהשארת גופה תלויה על עץ נחשבת כזלזול באלוקים, הלא זהו אדם שנתלה, ולא אלוקים. לכן פירש, שהאדם נחשב תאום של הקדוש ברוך הוא. וכשגופתו תלויה על העץ, חושבים הכל שהמלך מת.

הרעיון העומד בעומק הדברים הוא, שחלק מן האדם הוא חלק אלוקי, כמאמר הכתוב (איוב לא, ב) חֵלֶק אֱלוֹהַּ מִמָּעַל. בעל התניא אף הגדיל לומר

את הדברים הבאים (תניא, ליקוטי אמרים חלק א פרק ב):

וְנֶפֶשׁ הַשֵּׁנִית בְּיִשְׂרָאֵל הִיא *חֵלֶק אֱלוֹהַּ מִמַּעַל מַמָּשׁ*, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב "וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים", וְ"אַתָּה נָפַחְתָּ בִּי", וּכְמוֹ שֶׁכָּתוּב בַּזֹּהַר מַאן דְּנָפַח מִתּוֹכֵיהּ נָפַח, פֵּירוּשׁ, מִתּוֹכִיּוּתוֹ וּמִפְּנִימִיּוּתוֹ וכו'.

למרות שלא יתכן לומר כן, שהאדם הוא ממש אלו־ה, בכל זאת, מונחת כאן התובנה, שחלק מן האדם הוא חלק עליון. ואם נתרגם זאת לחיי המעשה, הקדוש ברוך הוא יצר אותנו בעלי מצפון והבנה ישרה, מה נקרא צדק, ומה ראוי לעשות.

אלא שאדם רשע מקלקל את מעשיו, עד שבית דין הורגים אותו, והבריות מתבטאות כלפי הקדוש ברוך הוא בזלזול. מסיקים המה, כי יצירתו של הקדוש ברוך הוא אינה כל כך מוצלחת, ואומרים, ראו לאיזה שפל מוסרי יכול אדם להידרדר. ולא הצליח הבורא ליצור בריאה משופרת. כביכול, יצירה קלוקלת היא זו. וזו משמעות הכתוב, קִלְלַת אֱ־לֹהִים תָּלוּי, כפי שפירש רש"י.

נמצא שהכתוב מורה לכבד את גופתו המתה של רשע מישראל, ולהזדרז בקבורתו, עקב היותו מקום משכן לנשמה האלוקית[1].

כאן המקום לציין, כי ישנן סיבות המתירות להתמהמה בקבורה. כגון, לצורך כבודו, וכמו שכתב השולחן ערוך (יורה דעה סימן שנז, סעיף א):

אָסוּר לְהָלִין הַמֵּת, אֶלָּא אִם כֵּן הֵלִינוּ לִכְבוֹדוֹ, לְהָבִיא לוֹ אָרוֹן וְתַכְרִיכִין אוֹ מְקוֹנָנוֹת, אוֹ כְּדֵי שֶׁיָּבֹאוּ קְרוֹבִים אוֹ לְהַשְׁמִיעַ עֲיָרוֹת.

איך שלא יהיה, חובה לשמור על כבוד המת, קל וחומר שאסור לפגוע ולבזות את גופתו.

---

1. ראה לשונו של החתם סופר בשו"ת יורה דעה סוף סימן שלו שם כתב וזה לשונו: בני ישראל מאמינים גם אדם כי ימות באהל, עדיין במותו נקרא אדם פנימי ולא פגר, **כי גם בגופו שהיה נרתק לנשמה נשאר בו לחלוחית קדושה, ונוהגים בו כבוד** וכו'.

ב. איסור הנאה ממת

בגמרא מבואר, כי התורה אסרה את ההנאה מן המת (עבודה זרה כט, ב):

מת אסור בהנאה וכו' מנלן, אתיא שָׁם שָׁם מעגלה ערופה. כתיב הכא (במדבר כ, א) **וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם, וכתיב התם** (דברים כא, ד) **וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל, מה להלן אסור בהנאה, אף כאן נמי אסור בהנאה. והתם מנלן, אמרי דבי רבי ינאי כפרה כתיב בה כקדשים.**

לשון הגמרא "כפרה כתיב כקדשים" מגלה לכאורה, שאיסור ההנאה מן המת, נובע מן הקדושה שנותרה בגוף המת. והשתלת איברי המת היא לכאורה הנאה מן המת, לכן יש לאסור.

ג. אין האדם בעלים על גופו

הרב משה פיינשטיין כתב תשובה קצרה, בה הבהיר כי אין להתיר שום ניתוח, בגלל שאין האדם בעלים על גופו, ומחויבים מן התורה למהר ולקוברו, ללא כל איחור, כלשונו (שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן קמ):

בדבר שנשאל מוואשינגטאן מלשכת הנשיא (אפיס של הפרעזידענט) בדבר שמוש באברים של המת על פי צואתו לצורך רפואה, הנני משיב בקצרה, כי על פי דין התורה שקבלו חז"ל איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, שקבלנו מסיני, אין שום אדם בעלים על גופו, לצוות שיעשו בגופו ואפילו רק באבר אחד מאבריו שום דבר, אף לא לצורכי השגת ידיעה לעניני רפואה, וכל שכן שבניו וקרוביו אינם בעלים על זה. וגם בלא זה אסור בהנאה מגופו של אדם, ואפילו מאבר אחד, אלא מחוייבין לקברו תיכף כשאפשר, בו ביום, בלא שום שינוי בגופו. ואסור לנתח את גופו, ואף לא בחתך אחד, אלא צריך לקברו בשלימותו, כמו שהיה ברגע שמת. ואף כשלא היה אפשר לקברו בו ביום, אלא אחר איזה ימים, או שנשלח לקברו במקום אחר, צריך לקברו בשלימותו כמו שהיה כשמת.

והנני ידידו, משה פיינשטיין[2].

ד. מציל עצמו בממון חברו

כלל גדול בידינו, שאסור להציל עצמו בממון חברו, כמבואר בגמרא (בבא קמא ס, ב):

אסור להציל עצמו בממון חבירו.

על פי כלל זה, ועל כן כתב הבנין ציון (סימן קע):

רק דעדיין יש לדון בזה, שהרי כלל גדול בתורה דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש, ואין חילוק בין ודאי לספק פיקוח נפש, אבל נראה לעניות דעתי, דגם מטעם זה אין להתיר כאן. דכבר הוכחתי במקום אחר (סימן קס"ז) **שדעת רש"י על פי גמרא דבבא קמא**(דף ס') **דאמרינן שם שאסור להציל עצמו בממון חבירו, שאסור לאדם לגזול ממון חבירו, למען הציל עצמו ממיתה. ונגד דעת התוספות והרא"ש שפירשו הסוגיא שם דוקא לענין דצריך לשלם, אבל לא שיהיה אסור לכתחלה להציל. והנה לדעת רש"י, כיון שאסור להציל עצמו בממון חבירו, כל שכן דאסור להציל עצמו בקלון חבירו. דכבודו, חביב לו מממונו, כדאמרינן בבבא קמא פרק החובל, בהאשה שבאת לפני רבי עקיבא עיין שם. ואם כן האיך נאמר דמשום פיקוח נפש דהחולה יהיה מותר לבזות ולנוול המת, דמסתמא לא מוחל על בזיונו.**

נמצא שבגלל שאין להציל עצמו בממון חברו, קל וחומר שאין להציל עצמו בגוף חברו, כי המת מסתמא אינו מוחל, ואינו מסכים לזה.

ה. מת פטור ממצוות

עוד כתב הבנין ציון, כנגד הטוענים שמותר להציל את חיי הזולת, בגופו

---

2. כך נקטו גם חתם סופר יורה דעה סימן שלו. מהר"ם שיק יורה דעה שמז. הראי"ה קוק, דעת כהן סימן קצט.

של מת, משום שיש מצוה לנפטר להציל אחרים. אלא שפוסקים רבים ובכללם הבנין ציון טענו, כי אין לסמוך על טענה זו ולהתיר, כי אין המת חייב במצוות, וכפי שמבואר בגמרא (שבת ל, א):

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת - בטל מן התורה ומן המצות, ואין להקדוש ברוך הוא שבח בו, והיינו דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב במתים חפשי - כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות.

וכפי שכתב שו"ת בנין ציון (שם בסימן קע):

ועוד, דבשלמא לענין הצלת עצמו בממון חבירו, יש סברא דמותר, כיון דהנגזל בעצמו חייב להציל חבירו בממונו, משום לא תעמוד על דם רעך, כמבואר בחושן משפט (סימן תכ"ו), **לכן מותר להציל עצמו בממונו, דלא מידי גזלו, כיון דהוא בעצמו היה חייב בזה. אבל בנדון השאלה, דלא שייך לומר כן, דאין על המת מוטל להציל את החי, דכיון שאדם מת, נעשה חפשי מן המצות.**

גם הרב דובב מישרים כתב באופן דומה, ונקט שהמשתמש בגופו של מת, גוזל את הקדוש ברוך הוא, כלשונו (דובב מישרים סימן נח):

ומה שרופאי ישראל עושין זאת (שלומדים כיצד לבצע ניתוחים, על גופות מתים), ואומרים דהוי בכלל פקוח נפש, בכדי להתלמד בשימוש זה, חכמת הרפואה והנתוח, זה אינו. דאף אם נימא דזה הוי בכלל פקוח נפש, אפילו הכי לא הותר בשביל זה בזיון המת, ועיין בחולין דף צ"ב ע"ב, דחשיב ממצות שקבלו עליהם בני נח, שאין שוקלין בשר המת במקולין כו'. וכבר ביארו דמשום הכי גם בני נח מקיימין מצות קבורה, משום דהוא מצד השבת גזילה, כמבואר במדרש רבה פרשת בראשית

(פרשה כ סימן כו[3]), שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון כו' כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב, אָמַר לוֹ הקדוש ברוך הוא, קֹמֶץ עָפָר שֶׁל אֲדָמָה שֶׁנִּבְרֵאתָ מִמֶּנּוּ לא גזילה הוא בידך וכו'. אם כן מי שאינו קובר, מלבד האיסור החמור דניוול, הוא עובר על גזל. וכבר נודע מהשיטה מקובצת בבא קמא דף פ' (ע"א, ד"ה וכתב הרב המאירי) דאיסור גזל לא הותר גם משום פקוח נפש. ועיין בש"ס בבא קמא דף ס' [ע"ב] דאין להציל עצמו בממון חבירו[4].

מדברי הפוסקים הללו עולה בבירור, כי אין להתיר שום פעולה של הצלה, בגוף המת. הן משום שהמת אינו חייב במצוות, והן משום שהלוקח מגופו, גוזל כביכול מן הקדוש ברוך הוא.

ו. האם להבדיל בין יהודים לגוים?

הרב קוק בתשובה אכן מתיר לבצע ניתוחים על גופות מתים, אך דווקא בגוף של גוי, ולא על גוף של מת יהודי, כמובא בלשונו (שו"ת דעת כהן סימן קצט):

ב"ה, עה"ק ירושלים תובב"א, כ"ט מנ"א תרצ"א.
לכבוד הרה"ח מו"ה ישראל יעקב שטיין נ"י.
שלו' וברכה.
זה מכבר באה אלי שאלתו בענין המתים הדרושים בשביל הנתוח של למוד הרפואה. לדעתי מאחר שניוול המת הוא אחד מהאיסורים המיוחדים לישראל, שהקב"ה צוה אותנו על קדושת הגוף, כמו שאנו מוזהרים ממאכלות אסורות לא מצד הטבע של הגוף, אלא מצד הקדושה המיוחדת לישראל, שקראם הש"ית גוי קדוש, והגויים כשם שאינם מקפידים על המאכלות רק באופן טבעי, ככה אין להם שום

3. במדרש שתחת ידי זה נדפס בפרשה כ, סימן י.
4. כך גם כתב שבט הלוי סימן רס.

טעם להקפיד כל כך על הגוף שלא יתנוול, בשביל איזה מטרה טבעית כמו הרפואה, על כן אנחנו צריכים לקנות בכסף מלא גויות מתים מאומות העולם בשביל המטרה המדעית. ואין לחוש בזה משום שנאת הגויים, כי הישרים שבהם יבינו, שסו"ס אומה זו, שנבחרה להביא את אור הקודש של ידיעת ד' אמת בעולם, וסובלת ע"ז צרות מרובות לאין שיעור, היא ראויה גם כן לאיזה פריבילגיה של קדושה. והמקולקלים שבהם לא יחדלו להעליל עלילות גם אם נקח מתים מישראל לנתחם. ועניין המכירה והמסירה של הגופים בחייהם לא יוכל להועיל, כי איסור ניוול המת הוא בא מצד צלם אלקים שבאדם, שהוא מיוחד לישראל ביותר בהירות מצד קדושת התורה, וחלק גבוה מי יתיר.

והשי"ת יתקננו בעצה טובה מלפניו, ויסיר עול הגויים מעל צואנו, ויראו גויים צדקנו בשוב ה' שבותנו להר קדשו בב"א, והי' זה שלו' כנה"י ונפש דוש"ת באה"ר מהר הקודש מירושלים.

הק' אברהם יצחק ה"ק.

מדבריו רואים ברור, כי אין היתר להשתמש בגוף של מת מישראל, לצורך לימודי רפואה, כי אפשר לעשות זאת בגוף של אינו יהודי.

ז. האיסור לפגוע בגוסס

רבים מן האיברים המבוקשים בשוק הרפואה, לצורך השתלתם בחולים, כגון ריאה, קרנית העין וכדומה, מתקלקלים תיכף ומיד אחר מיתת הגוף. ולא ניתן לקחתם אלא מגוף חי, בעוד הלב פועם בקרבו. עובדה זו מעוררת מאליה את הנידון ההלכתי, האם אדם זה, שליבו עדיין פועם בקרבו, ונטלו ממנו את אחד מאיבריו, הוא אכן מוגדר כבר מת, או שמא הוא עדיין בגדר גוסס. ואף שברור שבעוד כמה רגעים הוא ודאי ימות, הלוא אם גדרו ההלכתי הוא "גוסס", יש איסור חמור לקרב את המוות, כמבואר בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שלט, סעיף א):

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 וכו', ואין מעמצין עיניו עד שתצא נפשו. וכל המעמץ עם יציאת הנפש, הרי זה שופך דמים.

3. צדדי ההיתר

כנגג השיטות האוסרות מצינו חבל גדול של פוסקים, שנקטו כי יש להקל בדבר. ועיקר טעמם הוא, שראו לפני עיניהם את הצורך גדול בהצלת בני אדם. ולאמיתו של דבר, גם בין הפוסקים שנקטו כי יש לאסור התרמת איברים, מצינו בחלקם שהתירו את קבלתם של האיברים, בין אם הם באים ממתים גוים, ואפילו אם הם איברים של מתים יהודים. אכן נראה כי פסיקה כזו פוגעת במוסר האנושי, הכי בסיסי. מלבד זאת בלתי אפשרי שהיהדות תמנע את הסיכוי לפענח תעלומות של רצח, או פגיעה, בגלל האיסורים שנמנו לעיל. ואם בכל אופן יימנע הדבר, הרי זה נראה חומרה גדולה, בעיקר לאור החשיבות הרבה שהתורה מגלה כל הנוגע לקדושת החיים, עד שהתירה את כל האיסורים כשהם עומדים בפני פיקוח נפש, מלבד גילוי עריות, עבודה זרה ושפיכות דמים.

ברור איפה, כי בסיס ההיתר הוא על סמך החובה למנוע פיקוח נפש, וזה היתר פשוט, עליו סמכו מרבית הפוסקים המתירים. אלא שכדי להשיב על הטענות של האוסרים, רבים הם הפוסקים שנתנו תשובות לכל הטענות הנזכרות, והגיעו למסקנה לא רק שיש להתיר זאת, אלא שהנהגה זו היא הנכונה, על פי תורתנו הקדושה.

עתה נראה בעזרת השם, כיצד התייחסו הפוסקים לכל הטענות, אחת לאחת.

א. אין זה נקרא איבר מת

ראינו שיש איסור הנאה מן המת, והוא שימש בסיס לטענת חלק מן הפוסקים, שיש לאסור את השתלת האיברים. אלא שכנגדם מצינו דעה

אחרת בפוסקים, כפי שהסביר הרב יהודה אונטרמן[5], שהיה רב אשכנזי ראשי לישראל, אשר בנטילת רקמות בשר המת והשתלתם בגוף חי, לא שייך איסור הנאה. ומשום שרקמה ברת השתלה, אינה מוגדרת חלק מבשר המת, שהרי לאחר נטילתה מן המת, וחיבורה לגוף חי, היא שבה ונעשית גוף חי. וכיצד יתכן לאוסרה מדין בשר מת, הרי היא אינה "חלק מת". נמצא כי נטילת הקרנית מעינו של המת, איננה הנאה מן המת, אלא שימוש בבשר חי, שאינו קשור למת.

השאלה אליה התייחס בדבריו הייתה בנוגע להשתלת קרנית. וכתב שם שני טעמים להיתר, הראשון הוא מטעם פיקוח נפש. והשני, מפני שהאיבר אינו נקרא "מת", ונעתיק להלן חלק מדבריו:

> **ופשוט בעיני הדבר כי בניתוחים שיש בהם משום פיקוח נפש, לא קמבעי לן, שהרי איסורי תורה חמורים נדחים מפני פיקוח נפש... השאלה היא אפוא רק בניתוח שאין בו הצלת נפש.**
>
> **וביחוד שכיח כהיום הניתוח של קרום העין, שמפשיטין הקרום מעל עינו של מת (זמן קצר אחרי מיתתו), ומחברים על עינו של איש שהקרום שלו לקוי אצלו, ואינו יכול לראות...**
>
> **וחשבתי אולי יש מקום לומר כי העיוורון הוא סכנת נפש מצד אחר, היינו מפני שעל ידי זה האדם עלול לפול לתוך הבור או להסתכן בדרך וכו'.**
>
> **ורציתי לומר בזה דבר חדש... יסוד ההיתר הוא כי בשר המת אסור רק כל זמן שהוא מת, וכשהקיץ לתחיה נפקע האיסור ממילא וכו'. והטעם הוא מפני שסיבת האיסור של בשר המת היא לא במה שיצאה נשמתו קודם, אלא בזה שהוא עכשיו מת, וכשהוא שב לתחיה פקע האיסור, כי מת אסרה תורה ולא חי.**

מבואר בדבריו, כי אין בהשתלה איסור הנאה מן המת, ולא משום

---

5. בספר שבט יהודה – בענייני פיקוח נפש אות כא.

שאיסור זה נדחה מפני פיקוח נפש, אלא מפני שאין זו הנאה מן המת.

ב. אין זה נקרא ניוול

ראינו לעיל בתוך דבריהם של כמה פוסקים, שחששו לאיסור ניוול וביזוי כבוד המת, גם כאשר ניתוחו וקטיעת איבריו נעשית לצורך חולים, או אפילו לצורך הטיפול בו עצמו.. אמנם כנגדם יש מי שהסביר, כי אין כאן ניוול כלל, וכפי שכתב הרב יוסף משאש זכר צדיק לברכה[6], בספר מים קדושים (סימן קט):

> **נלמוד מזה היכא שאין בזיון מגיע לקרוביו, שהדבר נעשה על ידי הרופאים בחדר לפנים מחדר וכו', רק עושים מלאכתם באמונה, לעשות חסד עם החיים, וממילא שיוצא גם חסד גם למתים שנעשה מצוה בגופם.**

מבואר כי ניתוח המת אינו מוגדר כביזוי וניוול עבור המת, מאחר ובשר המת אינו מרגיש דבר. ומה שאמרו שיש ביזיון בניתוח המת, נוגע למשפחה. והואיל ובימינו הרופאים מנתחים בחדר פנימי, ועין זרה אינה שוזפת את ביתור גופתו, אין הניתוח מוגדר ניוול.

נמצא כי לדעת הרב "מים קדושים" לא זו בלבד שאין כאן ניוול המת, הפוך בדיוק. יש כאן מעשה חסד, והמת מקיים בגופו מצוות, אף לאחר מיתתו, ובודאי נוח לו בזה.

וכבר קדמו לדברי הרב משאש פוסקים רבים הסוברים כי רק ניוול הנעשה לשם בזיון, או שנעשה ללא תועלת, הוא שנאסר. אבל אם הדבר נעשה לצורך הכרחי, כגון לכבודו של המת או לתועלתו, או למניעת הפסד ממון, או לפיקוח נפש, אין זה נקרא ניוול.

ראה לדוגמא מה שכתב הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל חלק א יורה דעה סימן

6. רב ראשי בחיפה, ולפני כן באלג'יר. את חידושי תורתו הוציא לאור בספר "מים חיים", אותו חילק לכמה חלקים. השאילות ותשובות על יורה דעה נדפסו בחלק הנקרא "מים קדושים".

כח):

> **ומכל זה נלמד דכל שאין הנוול מכוון לבזיון אין בו שום אסור, מכל שכן במקום שהנוול נעשה לצורך החיים, לפקוח נפשות, ודאי דחיי הצבור והיחיד עדיף, מכבוד החיים. ומדינא מותר לנתח, ואין זה נקרא נוול, ולא אסור הנאה**[7].

מכאן אנו למדים כי אין לאסור מצד ניוול המת, כי אין זה ניוול.

ג. מי בעלים של הגוף

הובא לעיל כי יש אוסרים ליטול איברי מת, משום שהמת אינו בעלים על גופו, ואינו רשאי להתיר את נטילת האיברים מגופו, לאחר מותו. ויתכן אף שיש בזה איסור גזל מן הקדוש ברוך הוא

אמנם יותר נראה שהאדם אינו בעלים על שום דבר. הרי גם הגדרתו כבעלים, לכאורה, כלפי ממונו וחפציו אינה נכונה, כאשר יש התנגשות ערכים, בין קניינו ובעלותו, לרצון התורה. הרי אפילו את חפציו, עליהם הוא אכן מוגדר "בעלים", והשלטון נתון תחת ידיו, בכל זאת אין לו רשות להשחיתם, סתם כך, משום שזה רצונו. כי משועבד הוא לרצון התורה, והיא הלא אסרה זאת בפסוק (דברים כ, יט–כ):

> **כִּי תָצוּר אֶל עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְתָפְשָׂהּ, *לֹא תַשְׁחִית אֶת עֵצָהּ*, לִנְדֹּחַ עָלָיו גַּרְזֶן, כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכֵל, וְאֹתוֹ לֹא תִכְרֹת וגו'.**

פשוטו של מקרא אמנם עוסק באיסור השחתת עצים. אך חכמינו למדו ממנו כי אין להשחית ממון, ללא סיבה נאותה[8]. נמצא כי גם אם האדם מוגדר בעלים על דבר מה, אין זה אלא כאשר רצונו מסתדר עם

---

7. ועיין שו"ת הרשב"א חלק א סימן שסט שמתיר לעכל בשר המת כדי להעביר לקברי אבותיו. ועיין כעין זה בתשובת הרדב"ז חלק א סימן תפד.

8. ראה בגמרא (שבת קכט, א), שהותרה שבירת חפצים לצורך. וראה גם במסכת בבא קמא (צא, סוף עמוד א ועמוד ב), שכאשר עֵרכו של עץ לבניין גדול מדמי הפירות שהוא מוציא, מותר לקוצצו.

רצון התורה. אבל אם רצונו נוגד לרצון התורה, הרי שהוא אינו מוגדר בעלים.

מעתה יש לומר בדרך כל שכן, שאין לאדם רשות לחבול בגופו, כל שכן לא אחר מותו, ואין כל היתר להורות על שריפת גופו. לא ניתנה לנו כל בעלות על החפצים שלנו, כמו גם לא על גופנו, כי השם נתן לנו אותם רק כדי להשתמש בהם, כפי רצון תורתנו הקדושה. לכן השאלה היא אם הניתוח או ההשתלה מותרים. אם זה מותר, הרי מתקיים בזה רצון השם, ואם זה אסור, הרי זה נגד רצון השם. לכן נראה כי השאלה אם יש מצוה להציל את חברו, דוחה את האיסור של הנאה מן המת. כי רק ללא סיבה, יש איסור. וזה מוסכם על כולם, בלי יוצא מן הכלל. על כן אם הדבר מותר, אין זו פעולה נגד רצון ה', אלא קיום רצונו.

ומה שהביא הדובב מישרים מן המדרש, שיש להגדיר את הנוטל איברים מן המת כמי שגוזל מן הקדוש ברוך הוא, ומשום שנאמר "כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב", וכאשר משתמש בגוף המת, הוא גוזל את הקדוש ברוך האו. ובכל זאת, יש לדחות ראיה זו, על פי מה שפירש מהרז"ו (בראשית רבה כ, י) על דברי המדרש "ולא גזולה היא בידך", וזה לשונו:

> **הרי בראתי אותך מן האדמה שתתקן אותה, לעבדה ולשמרה. ואתה קלקלת אותה וכמו שכתוב ארורה האדמה בעבורך, אם כן גזולה היא בידך.** וזהו (בראשית ג, יט) **עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ וכמו שכתוב** (ויקרא ה, כג) **וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל.**

מדברי מהרז"ו יש ללמוד, כי לא נידון האדם כגזלן אלא כאשר אין עושים את רצונו יתברך. אך אם עושים את רצונו, אין זו גזילה כלל. וכי יוכל אי מי לטעון כי במהלך חייו האדם עובר על איסור גזל, בעצם עובדת היותו חי, ומשום שמשתמש באדמה של הקדוש ברוך הוא. חלילה לומר כן!

בהמשך נשוב ונדון בשאלה מרכזית זו.

ד. מציל את עצמו בממון חברו בהסכמת חברו

הנה מה שהביאו מספר פוסקים כי אסור ליטול איברים מן המת, משום האיסור להציל עצמו בממון חברו, הרי זה רק כל אימת שאין חברו מסכים. אך ודאי שאם ביכולתו של אדם להציל, כל שכן שהוא מחויב אפילו לתת מממונו, לצורך הצלת חברו. אלא שהאיסור מלמד, כי אין לקחת ממנו ללא הסכמה. נמצא איפה, כי איסור זה לא קיים, כאשר הביע הסכמה בחייו בפירוש, והרשה ליטול מגופו איברים, במקרה שלא עלינו ימות באופן פתאומי, וכגון שחתם על כרטיס אדי[9].

ה. המצוות אחרי המוות

המת אכן אינו חייב במצוות, לאחר מותו. ובכל זאת, לא כתוב בשום מקום, שאם רוצה לעשות טובה, עם ממונו, אחרי מותו, אסור לו. מותר לאדם להוריש את נכסיו לצדקה. צא ולמד ממר עוקבא, שבכל חייו הרבה לתת צדקה. ובכל זאת, ברגעיו האחרונים, טרם מותו, ציוה להביא את פנקס החשבונות, וראה כי נותרו בידו שבעת אלפי דינרי זהב ואמר, הרי הדרך רחוקה, ואין בידי צידה רבה. אחלק איפה את מחצית כספי לצדקה. אלא שהקשו עליו חכמינו, כיצד בזבז את כספו, הלא תיקנו חכמים שלא לבזבז יותר מעשרים אחוז? והשיבו, כי לא נתקנה תקנה זו אלא, כל עוד האדם חי, שמא ירד מנכסיו. אבל כאשר הוא רואה שרגעיו ספורים, רשאי הוא לבזבז לצדקה[10].

וראינו בגמרא גם (מועד קטן כז, ב) כי רבן גמליאל זלזל בעצמו, וציווה לקוברו בתכריך פשוט, כדי שהעניים לא יתביישו בתכריכיהם. ונמצינו למדים כי דאג עוד בחייו, שגם אחרי מותו, ילמדו ממנו הנהגה טובה. מלבד זאת, הרי גם נפסקה הלכה, שמצווה לקיים דברי המת (ראה כתובות ע, א). כל שכן כאשר הוא מבקש שיעשו מצוה עם גופו, כדי לעזור

9. אף שו"ת בנין ציון שאסר, מטעם מציל עצמו בממון חברו, רמז על היתר זה בסוף דבריו, וכתב כי "מסתמא אין המת מוחל". משמע, שאם ידוע כי המת הסכים, לא אסר.

10. כתובות טז, ב.

לאחרים.

ו. אינו יהודי אינו מחויב במצות קבורה

הרב קוק אמנם אסר לנתח גופה של מת יהודי. אלא שכל דבריו באו לענות על השאלה, אם יש היתר לעשות שימוש בגופה של יהודי, עבור לימודי מקצוע הרפואה. דבריו אכן מובנים, בנידון זה. כי אם אכן אין מחסור בגופות של נוכרים, מדוע להשתמש במת יהודי. הרי מצות הקבורה מחייבת לקוברו, וחל חיוב זה דווקא על יהודי, ולא על גוי. כי הנוכרים אינם מקפידים על קבורת מתיהם, כמו שהיהודים מקפידים, אלא יש מהם שאינם קוברים. ובוודאי שאין להם חיוב לקבור באותו יום. ואף שראינו בהלכה:

> **קוברים מתי עובדי כוכבים ומנחמים אבליהם, מפני דרכי שלום** (יורה דעה סימן שסז, סעיף א).

אין זה משום חיובי הקבורה, אלא משום גמילות חסדים.

אמנם כאשר הנידון הוא אם יש היתר ליטול איברים לצורך השתלה, לצורך הצלת חיים וריפוי חולים, הרי אין לפנינו אוסף בלתי נגמר של מתים, מהם אפשר ליטול איברים. לכן נראה כי במקרה זה, הרב קוק לא אמר את דינו. וגם ניתוח לאחר המוות, שמטרתו קביעת סיבת המוות, שיסייע בהצלת אנשים אחרים, גם בזה אין מבחר מתים, בהם ניתן לעשות ניתוח זה. אלא רק מן המת הזה אפשר ליישם תובנות רפואיות, שיסייעו להבא, במדע הרפואה. לכן נראה כי לא על זה דיבר הרב, אלא רק על הצורך בגופות המשמשות להתמחות בניתוח וביתור. ובנידון זה, אכן יש מקום לדבריו. כי אם באמת אין מצוה לקבור מת לא יהודי, דבריו ממש מתקבלים על הדעת.

ז. פיקוח נפש

הטענה העיקרית עליה נסמכו הפוסקים המתירים את כל הפעולות המבוצעת בגופת המת, שהיא "טובת החיים", נכתבה ככלל יסודי בתורתנו הקדושה, בפסוק "וחי בהם", ולא שימות בהם. כלומר, מותר

לעבור על איסורי תורה, לצורך הצלת החיים.

נידון זה התעורר לפני מאתיים שנה, עת התפתחה בעולם תעשיית ניתוחי המתים, ככלי עזר ללימודי הרפואה. היה זה בנו של הגאון רבי יחזקאל לנדא, רבה של פראג, ובעל הספר נודע ביהודה, שנדרש לשאלה זו, לאחר שבלונדון שבאנגליה, ערכו הרופאים ניסיון ניתוח כושל להוצאת אבנים מהכליות, והחולה מת על שולחן הניתוחים.

רצו הרופאים לבתר את גופתו, כדי לבדוק באופן מדעי, את סיבת כישלונם. כדי להסיק מכך, את הדרך המועילה והנכונה, לצורך הצלת החולה הבא. תחילה הופנתה שאלה זו אל חכמי ורבני העיר לונדון, והללו נחלקו בדבר. האחד התיר, והאחר אסר. משלא הושגה הכרעה, נשלחה השאלה אל הנודע ביהודה, כמובא בלשונו (נודע ביהודה תניינא יורה דעה סימן רי):

> **ונשאלו שם חכמי העיר אם מותר לחתוך בגוף המת במקום הזה, כדי לראות במופת שורש המכה הזאת, כדי להתלמד מזה בהנהגת הרופאים מכאן ולהבא, אם יקרה מקרה כזה. שידעו, איך יתנהגו בענין החיתוך הצריך לרפואה, ושלא להרבות בחיתוך, כדי למעט בסכנת החיתוך. אם יש בזה איסור, משום דאית ביה ניוול ובזיון להמת הזה, או אם מותר, משום דאתי מיניה הצלת נפשות להבא.**

טרם נציג את חוות דעתו בנושא, נעיין בשורש הענין, הנמצא בדברי הגמרא (בבא בתרא קנד, א–ב):

> **מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת, ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתה, ובאו ושאלו את רבי עקיבא: מהו לבודקו? אמר להם: אי אתם רשאים לנוולו.**

תחילה סברה הגמרא שהמשפחה מחזיקה בקרקע, והרוכשים הם שדורשים את בדיקת המת. אך לאחר משא ומתן, דחתה הגמרא הבנה זו,

וכתבה:

מי סברת: נכסי בחזקת בני משפחה קיימי, וקא אתו לקוחות ומערערי? נכסי בחזקת לקוחות קיימי, וקא אתו בני משפחה וקא מערערי. הכי נמי מסתברא, מדקאמר להו: אי אתם רשאים לנוולו, ואישתיקו; אי אמרת בשלמא בני משפחה קא מערערי, משום הכי אישתיקו, אלא אי אמרת לקוחות קא מערערי, אמאי שתקי? לימרו ליה: אנן זוזי יהבינן ליה, לינוול ולינוול!

מפרש הרשב"ם (שם קנד, ב ד"ה בחזקת) וזה לשונו:

בחזקת לקוחות הוו קיימי - *והחזיקו בהן קודם ערעור*. ואתו יורשין וקא מערערי - *ואמרי קטן היה ושלא כדין תפסתם* ...היינו דשתקי - *כדי שלא לינוול קדובם*.

לינוול ולינוול - *אין אנו חוששין בבשתו שאינו קדובנו, והפסדנו מרובה*.

מבואר מדברי הגמרא שאדם צעיר מכר קרקע ונפטר לבית עולמו, ובאו בני משפחתו וערערו בטענה, שהמוכר היה קטן בעת המכירה, הלכך לא חלה מכירה זו. אלא שתחילה, בשלב בו סברה הגמרא שהקרקע לא החליפה ידים, הרוכשים דרשו את פתיחת הקבר כדי להוכיח שהמוכר היה גדול בעת המכירה. בימינו, בירור גילו המדויק של הנפטר, נעשה ברישומי הרשויות. אך בעבר לא היתה דרך כזו, לכן דרשו הרוכשים את פתיחת הקבר, אלא שרבי עקיבא אסר זאת.

אחר משא ומתן שינתה הגמרא וביארה כי לאמיתו של דבר, הקרקע החליפה ידים, והרוכשים אחזו בה. ובני המשפחה תבעו להשיבה לידם, משום שבזמן המכר היה הנפטר קטן, ולכן תבעו את פתיחת הקבר. לפי הבנה זו, השיב רבי עקיבא למשפחת הנפטר, אסור לכם לנַוֵל אותו, והללו קיבלו, ושתקו.

כהוכחה לכך שהרוכשים הם אלה שתבעו את פתיחת הקבר, אמרה

הגמרא, שאם היו אלה הרוכשים שדרשו את פתיחת הקבר, לא היו שותקים כלל. אדרבה, היו תובעים את כספם. ואף שקבלת כספם תתבצע באמצעות ניוולו של המת, היו טוענים, ניוולו של המת אינו אסור, הואיל ואנו מבקשים למנוע הפסד כספי, הלכך יש לבדוק את המת, למרות ביזויו.

הסיק מכך הנודע מיהודה, כי לא נזכר איסור ניוול המת בסוגיא זו, אלא במניעת הפסד ממון. אבל אם מטרת ניוולו היא הצלת נפשות, פשוט שמותר, כלשונו:

> **ודאי אם היינו אומרים שיש כאן הצלת נפשות, פשיטא שיפה השיב המתיר, דבשביל מה שאסר רבי עקיבא לצורך ממון, אין ללמוד איסור לצורך נפשות.**

על סמך היתר זה, שהתיר הנודע ביהודה, סמכו רבים והתירו השתלת איברים, הואיל וחיי אדם תלויים בהם.

המשיך הנודע ביהודה והסביר, כי החכם שהתיר לנתח את המת, סמך עצמו על דברי רבי עקיבא שם, שלא רק להצלת נפשות מותר לנוול את המת, אלא גם לצורך בירור ממוני מותר, כלשונו:

> **ומה שהשיב כבוד מעלתו על דברי האוסר ואמר ומטונך, שממקום שרצה ללמוד איסור, אדרבה, משם מוכח היתר, שהרי שם בדף קנ"ד ע"ב קאמר הש"ס "ואלא אי אמרת לקוחות, לינוול ולינוול כו"', הרי *מבואר דמשום פסידא דלקוחות לא משגחינן בניוול המת*. והנה באמת יפה השיב מעלתו, על חכם האוסר.**

ניתן להסיק, שאם הותרה נתיחת המת לצורך מניעת הפסד ממון, על אחת כמה וכמה שמותר לנתחו, לצורך הצלת חיים.

אלא שהנודע ביהודה עצמו צמצם את ההיתר, וכתב שיש לאסור ניתוח מת זה, שהלך לבית עולמו על שולחן הניתוחים, כי לא ניתן להגדיר זאת כהצלת נפשות מיידית, ואף בירור ממוני מיידי אין שם,

שהרי אין לפנינו כל חולה במחלה זו.

עוד הוסיף בדבריו וחידש, שגם בשבת, ההיתר לחלל שבת אפילו בספק נפשות, אינו אלא בהצלת נפש מיידית, ולא בהצלת נפשות עתידית, כלשונו:

> ואמנם כל זה *ביש ספק סכנת נפשות לפנינו*, כגון חולה או נפילת גל, וכן במסכת חולין שם גבי רוצח, *הפיקוח נפש לפנינו*. וכן אפילו לענין ממון שם במסכת בבא בתרא, ההיזק לפנינו. אבל בנדון דידן *אין כאן שום חולה היצריך 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.

הואיל וכך, העלה הנודע ביהודה במסקנתו, כי אין להתיר את ניוול המת, ללא השגת תועלת מיידית מניתוחו, כפי שסיים שם:

> וחלילה להתיר דבר זה. ואפילו רופאי האומות אינן עושים נסיון בחכמת הניתוח על ידי שום מת, כי אם בהרוגים על פי משפט, או במי שהסכים בעצמו בחייו לכך. ואם אנו חס ושלום מקילים בדבר זה, אם כן ינתחו כל המתים, כדי ללמוד סידור איברים הפנימיים ומהותן, כדי שידעו לעשות רפואות להחיים. ולכן האריכות בזה הוא ללא צורך, *ואין בזה שום צד להתיר*. ולדעתי שגגה יצאה מלפני כבוד מעלתו, שמיהר להשיב להקל, ואני הנראה לעניות דעתי כתבתי.

אלא שהרב מים קדושים (סימן קט), בהתייחסו לפסק זה של הנודע ביהודה, כתב שיש להתיר ניתוחי מתים, גם אם יש בכך ספק תועלת של

הצלת נפשות, כמבואר בלשונו:

ומה שכתב עוד 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 שיבא אותו הדבר ליד הרופא בו ביום, מדוע לא נחוש להשתדל בכל מאי דאפשר להקדים להם רפואה וכו'.

שאפשר שיהיה הדבר היום או מחר ואפשר בו ביום, מדוע ולמה לא נחוש לדחות חשש ביזיון שאין בו שום ריח איסור? ומה גם עוד שהוא ז"ל בעצמו שם בנודע ביהודה תנינא תשובה קס"ד התיר לחטוטי שכבי קטן שלא נמול ומת ונקבר, להוציאו למולו על גבי קברו, שדבר זה למול קטן שמת לא נזכר לא בש"ס ולא במדרש כלל רק מנהג בעלמא הביאו רבינו הטור בשם גאון בי"ד סוף סימן רס"ג יעו"ש, מטעם חלוש וקלוש להסיר ממנו חרפת הערלה אשר עומד ליפול באיליה בב' וג' ימים של קבורה, ודבר זה נוגע רק לו לבדו, ועל כל זה התיר לנוולו, ובשביל הנאה צבורית גדולה הנוגע לחייהם ונמשכת לכל דור לא חש כלל, אתמהא טובא.

הרי כי סבור הרב "מים קדושים", שהואיל ולהלכה מתירים חילול שבת גם בספק ספק ספיקא, ולא רק בפיקוח נפש ודאי, יש להתיר גם ניתוחי מתים, אם יש בכך ספק תועלת של הצלת נפשות.

אין ספק כי הנודע ביהודה היה ער לחשיבות הצלת בני אדם, והוא המקור הראשון להתיר השתלות. ומה שבתשובתו הנזכרת לעיל קבע שאין להתיר, היה משום המקרה הספציפי, שבא לפניו, כפי שנראה.

הנה בתקופת הנודע ביהודה, לא נגע הדיון בנושא לכלל כולו, אלא באופן פרטי, למת מסוים זה. לכן לא ראה נודע ביהודה צורך, להתיר ניתוח בגופו של מת זה. כי תחום המדע הכללי, לא הוטל על אומתנו, באותה עת. לא כן הרב יוסף משאש, בעל "מים קדושים", שראה את שינוי מצב היהודים, שהתקבצו מארבע כנפות אל היישוב בארץ ישראל,

בעת התקומה. הואיל וכך, הוטלה על כתפינו אחריות לקדם את הרפואה בכל התחומים. לא רק העוסקים בדבר אחראים לזה, אלא כל אחד מן היישוב אחראי לוודא את מצבם הרפואי של התושבים בארץ, שיהא על הצד היותר טוב. הואיל וכך, המבט על הסוגיא היה מן האחריות הכללית, הרובצת על כל פרט מן הכלל.

גם הרב יחיאל יעקב ויינברג זכר צדיק לברכה[11], בעל שרידי אש, התיר לנתח מתים, לצורך לימודי רפואה. בתוך דבריו הוא מתייחס לעובדה מעניינת מאד. סביר להניח, שבתקופה קדומה כגון זו של הנודע ביהודה, תעבורת אינפורמציה רפואית ממקום למקום, נעשתה ממש בקושי. גם אם הועבר מידע כזה או אחר, ממקום למקום, נמשך הדבר ימים רבים. בעידן המודרני, לעומת זאת, כפי שציין הרב ויינברג לפני שמונים שנה, המידע הועבר במהירות הבזק, לכל קצווי עולם. בימינו זה רלוונטי פי כמה. תחלופת מידע באמצעי התקשורת נעשית תוך רגעים ספורים, ומחקרים רפואיים נגלים לכל, בתוך דקות. לכן יש להגדיר את כל ניתוחי המתים כ"חולה בפנינו".

עוד טען הרב ויינברג, הואיל וזכינו לתקומה, לא ניתן לגור במדינה ללא בתי ספר לרפואה. הכרח הוא איפה, לבצע ניתוחים כאלה, אפילו במתים יהודיים, כדי לסייע להצלת נפשות, שהצלתם מוטלת על כתפינו[12].

---

11. תחומין יב, עמוד 382. שרידי אש חלק ב, סימן קיט.

12. ומה שהובא לחלק בין הצלה של יהודי להצלה של אינו יהודי, כתב המים קדושים שאין לקבל זאת. כי הגויים של ימינו זנחו את האלילים, ואינם מאמינים אלא באל אחד, ולא בעבודה זרה. הרב יוסף משאש הלך לכמה כנסיות של הנוכרים, ושם הסבירו לו, כי כריעתם והשתחוויתם לדמות אותו האיש, אין זה משום שעובדים לו, אלא רק לזיכרונו.

יש לצרף טענה נוספת והיא, גם אם התועלת המופקת מניתוחי מתים יהודים, ומתרומת איברים, תועיל לחולים נוכרים, גם אז יש להתיר. לא רק משום הערך הגדול של הצלת כל נפש מבאי העולם, שכולם מעשי ידי הקדוש ברוך הוא (ואפילו בטביעת המצרים הרשעים בים סוף אמר הקדוש ברוך הוא למלאכים, הכיצד אתם

גם החזון איש הסתייג מדברי הנודע ביהודה, וצמצם את דבריו:

בפתחי תשובה סימן שסג בשם הנודע ביהודה והחתם סופר, דאם יש חולה קמן מותר לנוולו, משום פיקוח נפש. אבל אין חולה קמן אסור, ואין החילוק בין איתא קמן לליתא קמן אלא, אם מצוי הדבר. דבזמן שמתריעין עלה, אף שאין בשעה זו חולי קמן, משום חולי מהלכת, הוה ליה כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר (חזון איש יורה דעה הלכות אבלות סימן רח סעיף ז).

מבואר כי גם החתם סופר וגם החזון איש הסכימו לדברי הנודע ביהודה, שמותר ליהנות מן המת ולנוולו, לצורך הצלת חיים.

מלבד זאת מצינו שהתיר בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק חלק א סימן רלא) לפתוח קבר, כדי להתיר אשה עגונה. והתרת העגונה היא ודאי צורך גדול, ולא נועדה פתיחת הקבר לבזות את המת, אלא רק כדי להציל אשה מכבלי עגינותה[13].

ח. קביעת רגע המוות

רבים מן האיברים המושתלים, כגון ריאה, קרנית העין וכדומה, מתקלקלים תיכף ומיד לאחר מיתת הגוף. ולא ניתן ליטלם אלא מגוף חי, שהלב עדיין פועם, אבל מוחו מת. עובדה זו מעוררת מאליה את הנידון

מבקשים לומר שירה, הרי מעשי ידי טובעים בים), אלא גם משום חשבון פשוט. אם לא ניתן להם, יימנעו הנוכרים, ולא ייתנו ליהודים. ואין זה עורבא פרח, אלא מעשים שהיו, כפי שזכור לי, שהייתה תקופה מסוימת בה נדדו יהודים רבים לבתי החולים בצרפת, לביצוע השתלת איברים. אלא שמערכות הבריאות הצרפתית סירבו בתוקף לתת איברים לחולים יהודיים, הואיל והקהילה היהודית לא נמנתה על תורמי האיברים. לכן צריך להיאבק על כך, ולהתיר ניתוחי מתים, ואף תרומת איברים לטובת נוכרים. כי בסופו של דבר, תמיד יש בזה ספק הצלת נפשות, בין של גויים, ובין של יהודים.

13. אמנם יש מי שהחמיר (פת"ש יורה דעה שסג, ז עפ"י שיבת ציון סימן סד, ותשובה מאהבה מז מח). ומכל מקום, נקטו פוסקי דורינו לקולא (הגר"י אריאלי תושב"ע ו; הגאון הרב שלמה זלמן אוירבאך נשמת אברהם יורה דעה שמט א).

ההלכתי, אם מוות מוחי מוגדר מיתה. או שמא הלב הפועם, מגדיר אדם זה חי, ואסור ליטול מגופו איברים.

מקור הסוגיא הוא דברי חכמים במשנה ובגמרא (יומא פה, א):

מתניתין... וכל ספק נפשות דוחה את השבת. מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי ספק ישראל - מפקחין עליו את הגל. מצאוהו חי - מפקחין, ואם מת - יניחוהו.

גמרא: תנו רבנן, עד היכן הוא בודק? עד חוטמו, ויש אומרים: עד לבו. בדק ומצא עליונים מתים - לא יאמר: כבר מתו התחתונים. מעשה היה, ומצאו עליונים מתים ותחתונים חיים וכו'.

אמר רב פפא: מחלוקת ממטה למעלה, אבל ממעלה למטה, כיון דבדק ליה עד חוטמו - שוב אינו צריך, דכתיב כל אשר נשמת רוח חיים באפיו.

פשט הגמרא הוא, שהרגע בו פסקה יכולתו העצמאית של האדם לנשום, הוא רגע המוות. ומשום שהבינו חכמים, על פי לשון הכתוב, שיכולת הנשימה היא עיקר החיים. כיום המדע חקר וגילה, כי הכוח לנשום מקורו בחלק הנקרא "שורש המח". וכפי המבואר בסוגיה, לאחר נפילת גל סלעים על האדם, אם גופו מונח כשראשו למעלה, וגופו למטה, יש לסלק ולהוציא את האבנים, כדי לבדוק את מצבו. וכשהוא עדיין נושם, חובה להמשיך בפעולות ההצלה. אך לאחר שפסק לנשום, הוא כבר מת, ויש לחדול מפעולות ההצלה, כי יש בהן חילול השבת. כאשר גופו הפוך, רגליו למעלה וראשו למטה, לא די לבדוק אם ליבו פועם, אלא יש לחפור ולסלק את הסלעים עד חשיפת אפו, כי רק שם ניתן לברר אם הוא חי, אם לאו.

כך אכן נפסק להלכה, כפי שמבואר ברמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה יט):

בדקו עד חָטְמוֹ ולא מצאו בו נשמה, מניחין אותו שם, *שכבר מת*.

וכך כתב השולחן ערוך (אורח חיים סימן שכט סעיף ד):

אפילו מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחין ובודקים עד חוטמו; *אם לא הדגישו בחוטמו חַיּוּת, אז ודאי מת*, לא שנא פגעו בראשו תחילה, לא שנא פגעו ברגליו תחילה.

הלכה זו חושפת במלוא עוזה את חכמתם הכבירה והבהירה של חכמינו זכרונם לברכה, בכל יופי הדרה. השיגו המה, בכוח חכמתם, את הידיעות הרפואיות הנחשפות כיום באמצעות מחקרים רפואיים. קבעו חכמים, עוד בתקופתם, כי הגורם הקובע אם אדם חי אם לאו, הוא פעולת הנשימה. הלב מסוגל להמשיך ולפעול, גם לאחר המוות. לא משום שהאדם עדיין חי, אלא משום שיש כוח חיצוני הממריצו לפעול, גם אחר המוות. אבל מוות מוחי, מפסיק את פעולות הגוף האִינְטֶגְרָטִיוֹת, כלומר, את הפעולות הקבועות במנגנוני הגוף, הנפעלים מכח גירוי מוחי, ואחת מהן היא הנשימה.

על בסיס זה, הכריעה הרבנות הראשית (בהחלטה משנת 1987) כי הפרמטר העיקרי הקובע את רגע המוות הוא חידלון מוחלט, שאינו ניתן לשינוי, של יכולת הנשימה העצמאית (אף שמכונות הנשמה ממשיכות לקיים את גופו). ואם אכן הוכח כי מבחינה רפואית, חדלה יכולתו לנשום, ניתן ליטול איברים מגופו, ובלבד שיתקיימו מספר תנאים.

נכון הדבר שכנגד עמדת הרבנות הראשית, עמדו רבים מן הפוסקים והתנגדו להכרעה זו, כי כל זמן שהלב ממשיך לפעום, למרות שגזע המוח מת לגמרי, יש להגדירו כאדם חי, ואסור ליטול ממנו איברים.

אכן, מצד טענה זו של "גוסס", ודאי יש להרבות בזהירות, מאחר והגוסס, אף על פי שעומד למות בעוד מספר רגעים, אסור לנגוע בו. ואם נוגעים בו, הדבר מוגדר רצח לכל דבר, כפי שפסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן שלט סעיף א):

הואיל ואסור לגעת בו, ודאי שאסור גם ליטול ממנו איברים. ואם בכל אופן נוטלים ממנו איברים, בשעת גסיסתו, יש להגדיר זאת כרצח לכל דבר וענין.

ובכל זאת, אם הוא אכן מוגדר מבחינה רפואית כמי שמת מוות מוחי, די בכך כדי לקבוע את מותו, ולהתיר את השתלת איבריו.

ט. מסירת הנפש עבור הזולת

אל כל הצדדים הנזכרים לעיל ברצוני לצרף צד היתר נוסף, שמהותו, ההיתר ההלכתי למסור נפש בעד הצלת הזולת. טרם אדון בו, נחוץ להבהיר הבהרה עקרונית, לבל יובנו דברי בצורה שגויה. יכול הטועה לקרוא את דברי ולהגיע מכוחה למעשים נוראיים, ולא מוסריים בעליל. ממשלת סין נוהגת באכזריות רבה, ומתירה ליטול איברים, על פי חוק, מבני אדם חיים, הנידונים למיתה. זהו ממש רצח, לפי כל אמת מידה. אפילו מאדם גוסס אסור ליטול איברים, כל שכן לא מאדם חי ובריא.

לכן טרם אציג את המקורות ההלכתיים מהם נובע ההיתר הבא, עלי לשוב ולהבהיר ביתר בהירות, כי זהו רעיון מסוכן ביותר, העלול להוביל למדרון חלקלק. אינשי דלא מעלי עלולים להשפיע על חולים או עניים ומסכנים, לוותר על חייהם לטובת אחרים. לכן אבהיר ביתר תוקף, כי אין להשתמש בטיעון הבא כלל, בכל הנוגע לחיים הרגילים.

אחר הבהרה זו, אציג את מקורות הענין, לעיני הקורא. מובא בגמרא (בבא מציעא סב, א):

> **לכדתניא: שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם - מתים, ואם שותה אחד מהן - מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ - חייך קודמים לחיי חבירך.**

כלומר, צעדו שני אנשים במדבר וצמאו למים, ורק לאחד מהם היה בקבוק מים. אם שניהם ירוו את צמאונם, ימותו מצמא, טרם יגיעו למקום ישוב. אם בעל המים לבדו ישתה, הוא אמנם יצליח להגיע למקום ישוב ויינצל, אך חברו ודאי ימות. כיצד עליהם לנהוג? בן פטורא סבור, כי מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה האחד במיתת חברו. אך בא רבי

עקיבא ולימד, חייך קודמים לחיי חברך, אף על פי שהוא ימות, והלכה כרבי עקיבא[14].

יחד עם זאת, למרות שחיי עצמו קודמים לחיי זולתו, אין זו חובה, אלא רשות, כפי שנוכיח בשורות הבאות.

כתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ה הלכה ד):

כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו.

ובכסף משנה שם כתב וזה לשונו:

סובר רבינו שכשאמרו בגמרא יעבור ואל יהרג פירוש, צריך לעבור כדי שלא יהרג. אבל שלמים וכן רבים סוברים, דאם נהרג ולא עבר, צדקה תחשב לו. ונראה שמפרשים יעבור ואל יהרג, הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג. וכתב בנימוקי יוסף, דאפילו לפי סברת רבינו, אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך, *דשאי לקדש את השם ולמסור עצמו* אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם, ולמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם.

מבואר בדעת הרמב"ם, כפי שפירש כסף משנה, שאם הוכרח האדם לעבור עבירה, שאינה אחת מג' חמורות, הרי הוא חייב לעבור, כדי שלא ימות, וכפי שאמרו חכמים "יעבור ואל יהרג". ואם הכריחו אדם לחלל שבת, ומסר נפשו, ייתבע על דמו, מאחר וציוותה התורה (ויקרא יח, ה) אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם, **וָחַי בָּהֶם**. ולמרות רצונו הטהור להיות צדיק,

14. הדברים מפורשים בדברי הבית יוסף חושן משפט, סימן תכו אות ב, שכותב כי "בירושלמי מסיק, אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב ע"כ, ונראה שהטעם, מפני שהלה ודאי והוא ספק, וכל המקיים נפש אחת מישראל, כאילו קיים עולם מלא (סנהדרין לז, א במשנה)". ואמנם נחלקו הפוסקים אם המחבר פסק כירושלמי או לא, ואפילו אם פסק כירושלמי, הרי זה במקרה של ספק, אבל ברור שאינו חייב להציל חיי חבירו במחיר חייו.

אסור להחמיר ולמסור נפש.

הלכה זו רלוונטית מאד לחולים ביום כיפור. אין היתר לחולה להסתכן בנפשו, למרות חפצו החזק לקיים את מצוות התענית. ואם צם למרות הסכנה, הרי הוא עובר עבירה, ומתחייב בנפשו.

יחד עם זאת, כפי שהמשיך הכסף המשנה, רבים מן הראשונים חלקו על הרמב"ם, ולדעתם אם נהרג אדם ולא עבר על המצווה, צדקה תחשב לו, ומותר להחמיר (ולדעת נמוקי יוסף, אף לדעת הרמב"ם רשאי צדיק גדול, להחמיר ולא לעבור).

מעתה יש לומר, שאם מותר למסור נפש על קדושת ה', מותר גם למסור נפש למען הצלת חברו.

כך אכן מבואר בדברי הרב קוק, שכתב את הדברים הבאים (שו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל) סימן קמג) וזה לשונו:

והנה מה שנראה לכבוד תורתו דזה פשוט, שגם אינו רשאי למסור את עצמו כדי להציל את חבירו, ולגבי רבים חיובא ליכא והיתרא איכא, וגם מדת חסידות לדבריו, וכן עולים הדברים.

לפי השקפה ראשונה בדעת נוטה, אני נבוך בזה טובא בעניי. שהרי רש"י הסביר לנו מילתא בטעמא דרוצח סברא הוא מההיא דרבא (סנהדרין ע"ד), **דא"ל מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, וזה לשונו: סברא היא שלא תדחה נפש חברו, דאיכא תרתי איבוד נשמה ועבירה, מפני נפשו דליכא אלא חדא אבוד נשמה והוא לא יעבור, דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור, מי יודע שנפשו חביבה כו'.**

מכל זה נראה, דהאי וחי בהם אינו דבר פרטי דוקא על אותו האיש, העושה או המונע או הבא לשאול, אלא הדבר קאי בכללות על כל נפשות ישראל, וממילא נכללה בזה גם נפשו, וכשאנו באים לדון בנפש בפני נפש אין אנו מכריעים על פי מאי חזית.

ולפי זה *לכאודה אין שום מקום לאסור למסור נפשו אפילו בשביל הצלת חבידו*, שדי לנו דחיובא ליכא בקום ועשה, משום דהוא יכול לומר גם כן מאי חזית, אבל אין לנו שום מקום לאיסור, כיון שכל האיסור אפילו לדעת הרמב"ם, שהוא מתחייב בנפשו כשמסר נפשו במקום שאינו מחויב, לכאורה צריך לומר דהוא משום דסבירא ליה, דוחי בהם אינו בא לפטור ממסירות נפש אלא לחייבו שיחיה בהם.

ואם נאמר שהרמב"ם מודה גם כן לרש"י, דוחי בהם הוא ענין כללי, אם כן מצד וחי בהם הכל הוא שוה אם בן ישראל זה יחיה או אחר, ויש לומר דגם הרמב"ם מודה דבשפיכות דמים אם רוצה למסור נפשו בעד חברו רשאי.

ויש לומר רבי עקיבא דאמר חייו קודמים, לא בא אלא לשלול סברת בן פטורא, שמוטב שישתו שניהם וימותו. אבל אם *ויצה ליתן לחבדו, משום שחיי חברו יקדים אצלו מחייו, בכהאי גונא יש לומר שאין איסוד בדבר*, אפילו ביחיד לגבי יחיד.

גם הרב וינברג זכר צדיק לברכה נקט כך להלכה, בשו"ת שרידי אש (חלק ב סימן לד אות יז עמוד תלה):

עיין בהערה י"ב שהבאתי בשם הליכות אלי' שמותר להחמיר ע"ע ולמסור נפשו בעד חבר, והוכיח כן מדברי התוספות בעבודה זרה כ"ז, ב עיין שם. ונראה דאפילו רבי עקיבא דסובר דחייך קודמים זהו רק רשות, אבל אם החמיר על עצמו ומסר נפשו להציל חברו מיקרי קדוש וחסיד.

מבואר כי למרות שאין חובה למסור נפש למען הצלת הזולת, בכל זאת, רשאי אדם למסור את חייו, להצלת חיי זולתו. נוכל לצייר זאת במקרה שהשניים שהלכו במדבר, היו זקן וצעיר, ויתכן שהזקן יאמר לצעיר, ראה נא, הנני זקן ושבע ימים, ואתה צעיר, עוללים רכים בביתך, הלכך, מוותר אני על מי השתיה. אדם כזה, זוכה למצווה גדולה. ורשאי

הוא לסכן את חייו, להצלת חיי זולתו.

גם אם אין זו חובה, ודאי שהעושה כן, מקיים מצוה. בהיסטוריה של צבא ההגנה לישראל ידועים מספר חיילים שקפצו על רימון, כדי להציל את חבריהם החיילים, ונהרגו כשהתפוצץ. המקרה המפורסם האחרון הוא זה שארע ב–26 ביולי 2006, במלחמת לבנון השנייה. היה זה במהלך קרב בִּינְת גְ'בֵּייל, כאשר נזרק רימון יד לעבר הכוח, עליו פיקד רועי קליין (חניך בני עקיבא). קליין זינק על הרימון, עצר בגופו את הפיצוץ, ובמותו הציל את חיי החיילים ששהו בסמוך.

מעשה כעין זה הוא בדיוק המסקנה שאנו מבקשים להוציא מדברי רבי עקיבא. אין חובה לתת את הבקבוק לשני, לשם הצלת חייו. אבל המבקש להציל את חיי חברו, באמצעות מסירת נפשו שלו, ודאי מקיים מצוה.

גם מי שיחלוק על שני הפוסקים הנזכרים, יודה שיש היתר, כאשר איננו דנים לגבי אדם שעל פי דרך הטבע, מסתבר שימשיך לחיות, לאורך ימים, אלא באדם שעל פי דרך הטבע, לא נותר לו אלא חיי שעה. כגון אדם שאינו בהכרה, ונותר ללא שום מודעות, לאחר שארע לו מוות מוחי.

כפי שמיד נראה מן הכתובים, כאשר יש לאדם חיי שעה עם משמעות, ומדובר באדם חי לגמרי, למרות זאת, מותר לו לסכן את חיי השעה, אם כתוצאה מזה יגדלו סיכוייו להשגת חיים ארוכים.

הנה מובא במסכת עבודה זרה (כז, ב):

> **ספק חי ספק מת אין מתרפאין מהן (מרופאים נוכרים), ודאי מת מתרפאין מהן. האיכא חיי שעה? לחיי שעה לא חיישינן. ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישינן דכתיב** (מלכים ב ז, ג-ד) **אִם אָמַרְנוּ נָבוֹא הָעִיר וְהָרָעָב בָּעִיר וָמַתְנוּ שָׁם. והאיכא חיי שעה, אלא לאו לחיי שעה לא חיישינן.**

מבואר כי אין היתר להתרפא אצל גוי, שמא הלה יהרגנו. אך חולה שמצבו קשה, ובוודאי ימות, רשאי להתרפא אצלו, כי אין לו מה להפסיד.

והקשתה הגמרא, הרי נותר פרק זמן מועט בו החולה וודאי לא ימות, ומדוע אין חוששים לאיבודם? ויישבה, הואיל ומדובר בחיי שעה, כלומר בזמן קצר של חיים, ניתן להסתכן, ולנסות להאריך אותם.

דין זה סמכה אותו הגמרא על מעשה המצורעים, שהוכרחו לשהות מחוץ למחנה ישראל. כאשר מלבד הרעב החזק ששרר אותה תקופה, היתה העיר מסובבת במצור, של חיילי צבא ארם, שבאו להילחם בישראל, ככתוב (מלכים ב פרק ז, ג–ד):

אִם אָמַרְנוּ נָבוֹא הָעִיר וְהָרָעָב בָּעִיר וָמַתְנוּ שָׁם, וְאִם יָשַׁבְנוּ פֹּה וָמָתְנוּ. וְעַתָּה לְכוּ וְנִפְּלָה אֶל מַחֲנֵה אֲרָם, אִם יְחַיֵּנוּ נִחְיֶה, וְאִם יְמִיתֻנוּ וָמָתְנוּ.

ההחלטה לצעוד אל מחנה ארם, נבעה מתוך שיקול דעת והבנה, שהם עלולים למצוא את מותם, ביד החיילים. ובכל זאת, לא נמנעו, והחליטו ליפול בידם, על הצד, שיקבלו דבר מאכל, לשבור בו את רעבונם.

הוכיחה משם הגמרא, כי למרות שנותר להם פרק זמן קצר לחיות, הותר להם לסכן את עצמם, ולהיכנס לאזור הסכנה, בו היו אחוזי ההישרדות שלהם, מזעריים ממש. דין זה נפסק להלכה בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קנה סעיף א):

כל מכה וחולי שיש בהם סכנה, שמחללים עליהם שבת, אין מתרפאים מעובד כוכבים שאינו מומחה לרבים וכו' דחיישינן לשפיכת דמים. ואפילו הוא ספק חי ספק מת, אין מתרפאים ממנו. אבל אם הוא ודאי מת, מתרפאים ממנו, *דלחיי שעה לא חיישינן בה*.

נמצא כי ההלכה מתירה לאדם שוודאי הולך למות, לוותר על פרק קצר מחייו, שהרי "לחיי שעה לא חיישינן".

ניתן גם להביא ראיה, שרשאי אדם למסור חלק מחייו למען הזולת, מאדם הראשון, שכפי המובא במדרשים, מסר 70 שנה מחייו, לטובת דוד

המלך[15].

אמנם ראיתי שכתב הציץ אליעזר בתשובה, כי בלתי אפשרי להתיר לרופא ביצוע השתלה, כאשר זו תגרום לקיצור ימיו של אדם. והוכיח טענתו מן החיוב שחייב דוד המלך את אותו עמלקי שהרג את שאול, על פי בקשתו של שאול, בטרם יבואו הפלשתים ויהרגוהו. ודן אותו למוות, על ששלח יד בשאול המלך.

הנה אסרה התורה על האדם, לשלוח יד בנפשו ולהתאבד, ככתוב (בראשית ט, ה):

וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ, מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ, וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם.

כפי שדרשו חכמים[16], ורש"י על התורה הביא את דבריהם:

ואך את *דִּמְכֶם* - אף על פי שהתרתי לכם נטילת נשמה בבהמה, את *דִּמְכֶם* אדרוש מהשופך דם עצמו.

מפאת חומרת מעשהו של המאבד עצמו לדעת, נפסק בשולחן ערוך שאין להתאבל עליו (יורה דעה סימן שמה סעיף א).

המאבד עצמו לדעת, אין מתעסקים עמו לכל דבר, ואין מתאבלין עליו, ואין מספידין אותו.

האיסור לקצר את החיים, הביאה את הציץ אליעזר להפליג בחומר האיסור (שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן כה פרק ו):

הלכה פסוקה היא לנו, ומזה נוכל להבין החרדה הגדולה שחרוד חרד

15. ראה מה שמובא בזוהר: כֵּיוָן שֶׁרָאָה אֶת דָּוִד שֶׁאֵין בּוֹ חַיִּים כְּלָל, תָּמַהּ, וְנָתַן לוֹ מִשֶּׁלּוֹ שִׁבְעִים שָׁנִים. מִשּׁוּם כָּךְ הָיוּ לוֹ לְאָדָם תִּשַּׁע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים שָׁנִים, וְאוֹתָם הַשִּׁבְעִים עָלוּ לוֹ לְדָוִד (זוהר הקדוש פרשת לך לך, דף צא עמוד ב).

16. בבא קמא צא, ב.

דוד המלך ע"ה כלפי הגר העמלקי, ודיבר אתו נמרצות: אֵיךְ לֹא יָרֵאתָ לִשְׁלֹחַ יד לְמַשֵּׁחַת אֶת מְשִׁיחַ ה', וחרץ דינו למות ואמר לו: דָּמְךָ עַל רֹאשֶׁךָ, כִּי פִיךָ עָנָה בְךָ לֵאמֹר, אָנֹכִי מַתִּתִי אֶת מְשִׁיחַ ה', וצוה לאחד מן הנערים לפגוע בו ולהמיתו (שמואל ב א, יד-טז). **ולכאורה הוא עשה זאת לפי בקשתו ותחנותיו של שאול המלך, שאחזתו השבץ, ועוד בנימוק נוסף, טרם שיהרגוהו ויתעוללו בו הפלשתים? אבל לפי האמור מיושב שפיר, כי גם במצב הגרוע ביותר שהאדם נמצא בחייו, וכל עוד בו נשמתו, אין גם להאדם הזה בעצמו כל רשות לקצר ולהפסיק נשמת חייו.**

אלא שלמרות חומרתו הגדולה של איסור איבוד עצמו לדעת, שאול המלך עצמו לא נתבע, על אף שביקש לשים קץ לחייו. ואי אפשר למתוח עליו ביקורת על כך, אחר שנפסקה הלכה שמותר להתאבד במקרה כמו זה של שאול, כי הוא ידע שהפלשתים יתעללו בו.

ההיתר לזה, נלמד מאותו פסוק המורה על האיסור להתאבד (בראשית ט, ה). כי הנה נכתבה האזהרה בלשון "אך", וְאַךְ **אֶת דִּמְכֶם** לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ. וכשם שבכל מקום המילה "אך" באה למעט, גם באיסור זה, בא הכתוב למעט מי ששולח יד בנפשו, כמו שאול, שהפלישתים עמדו לבצע בו שפטים, ולהתעלל בו, ולכן הותר לו ליפול על חרבו. כפי שדרשו חכמינו במדרש (בראשית רבה פרשה לד, סימן יג):

אך להביא את החונק עצמו (כלומר כוונת הפסוק לומר שהחונק את עצמו הרי הוא רוצח), **יכול כשאול, תלמוד לומר אך.**

הרי שהרג שאול את עצמו עקב חששו מן הפלישתים, שיתעללו בו. ולא נחשב לו דבר זה עוון, וכך נפסק להלכה בבית יוסף (יורה דעה סימן שמה):

וכן גדול המאבד עצמו לדעת והוא אנוס כשאול וכו'. כן כתב הרמב"ן בתורת האדם (עמוד פד) **ונתן טעם לפי שהיה איבוד מותר לו כדאיתא**

בבראשית רבה (פל"ד אות יג), **לפיכך לא היה בכלל מאבד עצמו לדעת, ונענשו עליו שלא הספידוהו כראוי, כדאיתא ביבמות** (עח, ב), **וכן כתב הרא"ש בסוף מועד קטן** (סימן צד).

והביאה המחבר הלכה למעשה, בשולחנו הערוך (שם סעיף ג):

וכן גדול המאבד עצמו לדעת והוא אנוס כשאול המלך, אין מונעין ממנו כל דבר.

ומה שנקט בציץ אליעזר כי סיבת עונשו של העמלקי היה על הריגת שאול, במפרשי הנביא, ראשונים ואחרונים, מבואר לא כן, כי הוא אכן לא הרגו, אלא שאול הרג את עצמו בנפלו על חרבו, כמפורש בפסוק (שמואל א לא, ד–ה):

וַיִּקַּח שָׁאוּל אֶת הַחֶרֶב וַיִּפֹּל עָלֶיהָ; וַיַּרְא נֹשֵׂא כֵלָיו כִּי מֵת שָׁאוּל וגו'.

כן פירש הרד"ק (שמואל ב פרק א פסוק י):

ופירשו הקדמונים לפי שכְּזֵב, שלא המיתהו, שהרי הוא נפל על חרבו ומת, לכך נפתחה וי"ו ואמותתהו.

מדוע בכל זאת חרץ דוד את דינו של העמלקי למוות, משום שבדברי פיו העיד על עצמו שהרג את שאול, ופיו הכשילו. ואמר זאת, כי חשב שדוד ישמח על מיתת שאול. על כן הרגו דוד, וכן מבואר במצודת דוד (שמואל ב פרק א פסוק טז):

דמך על ראשך - רוצה לומר עון מיתתך על עצמך, כי אתה בעצמך העדת בך שאתה הרגתו, ואף אם אין האמת אתך, וכל דבריך המה בחושבך שבזה תמצא חן בעיני, על שהיה מעולם לי לאויב. מכל מקום פיך ענה בך, ודמך על ראשך.

המלבי"ם אף הוסיף בסיבת המיתה, על פי חכמינו זכרונם לברכה, שהיה זה דואג האדומי, שהתחייב מיתה גם על מעשים אחרים, כלשונו

(שם פרק א, פסוק טז):

ולקבלת חז"ל שהיה דואג, שהיה חייב מיתה מכבר על נוב עיר הכהנים, שעל זה אמר דמיך בלשון רבים. רמז לו שהגם שעל הריגת שאול אין אדם נאמן על עצמו, בכל זה פיך ענה בך, כי כבר היית הגורם על הריגת הכהנים והכהן המשיח, שזה רמז באומרו אנכי מותתי את משיח ה'.

כאן המקום לסייג ולומר, כי למרות שהוכחנו שמעיקר הדין מותר לאדם למסור את חיי השעה שלו, לטובת הזולת, חלילה להעלות על הדעת לעשות מעשה, ולהרוג חולה לצורך נטילת איבריו, גם לא לצורך הצלת חולים אחרים, ואף אם הוא מבקש זאת. כי ברגע שנתיר מעשים כאלה, המדרון החלקלק ברור מאוד. אוי ואבוי לנו, אם נגיע למצב בו נהרוג בני אדם, כדי להציל חולים. ובכל זאת הבאתי את הדברים, כדי ללמד שבמקרים מסוימים, כאשר מעיקר הדין, על פי ההלכה, מוגדר האדם מת, ובכל זאת יש חוששים לדעות מחמירות, לפיהן הוא עדיין אינו מוגדר מת, במקרים אלה, אין לחשוש לזה, מהטעמים שהסברנו, שמותר למסור נפש להציל חברו.

4. מסקנה

נמצא מכל האמור, כי מותר לאדם לתת הסכמה בחייו, מרצונו הגמור, שייטלו מאיבריו לאחר מותו, לצורך הצלת הזולת. וגם לבצע בו ניתוח שיש בו צורך, כגון לצורך בדיקת סיבת המוות, שיסייע להציל אנשים אחרים. ואין בזה כל ספק. כמו גם לשלל מקרים, שיש בהם הצלת הכלל והפרט, מן הטעמים שנזכרו, ונפרטם להלן בקצרה:

א. יש אומרים שאין זה ניוול.

ב. יש אומרים שאין זו הנאה מן המת.

ג. אין האדם בעלים על גופו לעשיית עבירות, אבל הוא כן בעלים כדי לקיים בגופו את רצון השם.

ד. המת אינו מחויב במצוות, אך ברור שיכול לבקש בחייו, לעשות מצוה, בין בממונו בין בגופו.

ה. גם מי שאינו מסכים שאין בזה ניוול, ושזו אינה הנאה מן המת, הרי זה ודאי פיקוח נפש, הדוחה את כל התורה.

ו. מדובר באדם שלרוב הפוסקים הוא מת, וגם לפוסקים שנקטו כי אינו מוגדר מת, רשאי הוא לוותר על חיי שעה שאין להם משמעות, לטובת הזולת.

לכן אני ממליץ לכל אדם להביע את הסכמתו ב"כרטיס אדי", כי אז ברור לכולם שאיבריו ניטלים בהסכמה מראש.

אמנם ברור כי יש איסור ליטול מאיבריו של אדם המסרב לתרום מגופו, כמו שאסור להציל עצמו בממון חברו, כך אין היתר להציל את עצמו בגוף חברו. והוא רשאי לאחוז בדעות הפוסקים שאסרו זאת.

כאשר לא הביע דעה ברורה בנושא, יש לברר אצל בני משפחתו ולשאול את פיהם, כי לבריות בסביבה שהאדם חי, ידוע מה היה אומר בנושא. חשוב להדגיש כי ערך קדושת החיים גדול מאד, ויש להקפיד על שמירת חיי האדם. מלבד זאת, גם גופתו של אדם מישראל שנפטר, יש בה קדושה רבה, וקיימת חובה גדולה לנהוג בה בכבוד, ולא להשליכה לאשפה או לשורפה. אלא למהר לקוברה, מהר ככל הניתן.

יחד עם זאת, הצלת חיי הזולת, יש בה מצוה רבה יותר, והמסכים לתרום מאיבריו לצורך הצלת חיי זולתו, מקיים מצוה רבה לאין שיעור.

היה לא מזמן אדם ששיחק כדורגל ונפטר, וביקשו הרופאים, או מתאמי ההשתלה האחראים על התחום, לקחת חלק מאיבריו, לאחר שחתם בחייו, על כרטיס אדי. אך למרבה הצער, באו רבנים לבני המשפחה, והניאו אותם מכך בתואנה, שזה מסכן אותו, והוא בוודאי יקום ויחיה. סופו של דבר חולה זה אכן מת לדאבון לב, כמו שהרופאים אמרו, ולא היה ניתן לקחת את איבריו. ואני כאמור סבור, שאם נתן אדם את הסכמתו לדבר, אין למשפחה להתערב בכך.

ואני מלא התפעלות מהנהגתו הנאצלת של הרב די שיחי', אשר אשתו ושתי בנותיו נרצחו ביד רוצח שפל, וברוב נדיבותו תרם איברים מגופת אשתו, שזכתה להציל בגופה, אחר מותה, חיים של ששה אנשים.

כזה ראה וקדש.

סימן ל – האם עדות לאסור אישה היא ככל עדויות שבתורה?

דיון בשלושה חידושים של הנודע ביהודה

(מהדורא קמא אבן העזר סימן עב)

1. הצורך בעדות ש"אתה יכול להזימה"
2. שלושת חידושיו של הנודע ביהודה
3. האם עדות לאסור אישה על בעלה צריכה דרישה וחקירה?
   א. שיטת הרמב"ם
   ב. שיטת הרא"ש
   ג. דעת הסמ"ג והשולחן ערוך
4. עד שאומר איני יודע
5. עדות שאתה יכול להזימה בעדות לאסור אישה לבעלה
6. סיכום

☙

1. הצורך בעדות ש"אתה יכול להזימה"

בכלל דיניה הרבים של העדות, ציוותה התורה את הציווי הבא (דברים יט, יח–יט):

> וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב, וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו; וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וגו׳.

ציווי זה נתפרש בגמרא (פסחים יב, א), שם אמרו כי עדות שלא ניתן להזימה, אינה קבילה בבית דין, כלשון הגמרא:

דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה.

מפרש רש"י (שם ד"ה דהויא) וזה לשונו:

עדות שאתה יכול לקיים בה תורת הזמה, הוי עדות. ואי לא, לא.

תורת הזמה זו כוללת מספר פרטים, כגון, היכולת להזים את עדותם. כמו שהמשיך רש"י מיד אחר כך, וכתב:

והזמה אינה אלא בעמנו הייתם באותו היום ובאותה שעה שאתם אומרין שראיתם עדות זו במקום זה הייתם עמנו במקום פלוני.

כוונתו, שהזמת העדים נעשית בפני בית דין, כשבאים עדים אחרים, וטוענים כיצד אתם אומרים שראיתם את העדות במקום וביום פלוני, הרי באותו יום, הייתם עמנו במקום אחר.

תורת הזמה כוללת בתוכה גם, מלבד פרט זה, את העונש המגיע להם, כמאמר רבא (מכות ה, א):

רבא אמר, בעינן (ועשיתם לו) **כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו, וליכא.**

כלומר, אם מסיבה כלשהי, אחר חשיפת השקר שבעדותם, לא נוכל לחייבם בעונש, אותו בקשו להשית על הנאשם, עדותם אינה קבילה, ואחת דינה להידחות על הסף.

אלא שיש לעיין, האם זהו כלל ברזל, ללא יוצא מן הכלל. ותמיד יידחו עדים שלא ניתן להענישם כראוי להם. או שיש מקרים יוצאים מן הכלל, וייתכן שנקבל את עדותם, למרות שלא ניתן להענישם כראוי להם.

שאלה זו רלוונטית לגבי עדים שעדותם באה לפסול כהן ולהגדירו כחלל. כלומר, באו עדים להעיד על כהן, שאינו כשר לכהונה. משום שאימו נישאה לכהן, אחר שהתגרשה במקום וביום פלוני. וכיון שכהן זה נשא גרושה, הבן הנולד פסול לכהונה, משום שמוגדר "חלל", כמו שפירש

רש"י (פסחים עב, ב ד"ה בן גרושה) וזה לשונו:

בן גרושה; כהן חלל, זר גמור הוא, דכתיב בכהן הנושא גרושה (ויקרא כא) **לא יחלל זרעו, שמחללו מדין כהונה.**

שאלה זו רלוונטית גם לעדות על בן חלוצה, כלומר מעידים על אימו של כהן, שבעלה מת ולא הותיר אחריו ילדים. וכשנפלה ליבום לפני אח בעלה, חלצה את נעלו של יבמה, ביום ובמקום פלוני. ואחר כך הלכה ונישאה לכהן, ונולד להם בן זה, שצריך להיפסל מדרבנן לכהונה, עקב היותו בן חלוצה.

התוספות הם שעוררו שאלה זו, בתחילת מסכת מכות (ב, א), שם מובא במשנה:

כיצד העדים נעשים זוממין, מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים.

מבואר, כי למרות שלא ניתן להענישם ולעשותם פסולים לכהונה, ניתן לקבל את עדותם, ואם זו הוזמה, כגון שבאו עדים אחרים ואמרו להם "היאך אתם מעידים? הרי באותו היום הייתם עמנו במקום פלוני". הרי הם עדים זוממים, ונענשים במלקות.

ותמהו התוספות:

תימה כיון דאם הוזמו אינן נעשין בן גרושה וחלוצה, אם כן גם בשלא יוזמו, איך יעשה על פיהם בן גרושה, דהכי הוא האמת, ואמאי? הא הויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זה עדות.

מתרצים התוספות וזה לשונם:

ויש לומר, כיון דלוקין הוי כאשר זמם, והוי שפיר אתה יכול להזימה וכו' שלא כוון אלא לשווייה בן גרושה ובן חלוצה, דליכא כי אם לאו בעלמא. כיון שלקו, חשיב שפיר עדות שאתה יכול להזימה.

עוד תירצו התוספות וזה לשונם:

ועוד יש לומר, דגבי עדות דבן גרושה וחלוצה לא חיישינן כלל באתה יכול להזימה, דמהיכא נפקא לן דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, מכאשר זמם, והא מוכח בגמרא דכאשר זמם לא נכתב לגבי עדות דבן גרושה, ולא קאי כלל עליה, בשום צד שבעולם וכו׳.

מבואר בתירוץ הראשון, שניתן להעיד על אדם שהוא חלל, וזו בהחלט עדות "שאתה יכול להזימה". מאחר והעדים שהוזמו ביקשו להשית על כהן זה איסור לאו. ואם יקבלו מלקות על עדות השקר, זהו העונש הניתן על איסור לאו, ומתקיים בהם הפסוק "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו". אמנם לתירוץ השני, עדות על כהן חלל מתקבלת, משום שאינה צריכה להיות "עדות שאתה יכול להזימה".

אלו שתי שיטות סותרות, האם עדות על פסול חלל צריכה להיות "עדות שאתה יכול להזימה", או שאינה צריכה להיות כזו. וצריך להבין מה הסברא של כל תשובה.

כדי להבין זאת, עלינו לעיין ביסודו של הפסוק וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו. מה פשר הדבר, שחייבה התורה להעניש את העדים, כשם שזממו לעשות.

נראה, שיש שני דרכים להבין זאת, והם מן הסתם, מקור שני תירוצי התוספות.

הדרך הראשונה, מהותה, הצורך בריסון. כלומר, התורה העניקה לעדים כוח עצום, על פיהם יקום או ייפול דבר. יש איפה לרסנו, לבל ינוצל לרעה. ואכן, סביר להניח, כי היודע על החרב המתהפכת, שעלולה להתהפך לכיוונו, אם ייתפס בשקרו, יחשוש מאד להעיד שקר, ולהעניש את זולתו.

לפי הבנה זו, צריכה כל עדות להיות "שאתה יכול להזימה". ומלבד זאת, יש צורך להענישו, ולא משנה מהו בדיוק העונש המושת עליו.

הדרך השניה: אמו"ר, הרב משה בוצ'קו (בהגיוני משה על הש"ס מכות ב, א) הסביר כי לא תמיד נדרשת העדות להיות "שאתה יכול להזימה", מן

הטעם הבא: ניתן להבחין בשני סוגי עדות. האחת, מתעסקת בחשוד. ואם תתקבל העדות, יחויב החשוד בתשלום ממוני או מלקות או מיתה. הסוג האחר של העדות, שונה מהותית. אין זו עדות היוצרת ענישה, אלא מבהירה מצב מציאותי. כגון מצב משפחתי, אם הוא חלל, או ממזר, או מצרי שני, וכדומה. עדות זו, אינה **מענישה** את הנידון, רק **מבררת** את המציאות.

לפי זה, המשיך אמו"ר והסביר, אין ההוראה "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת" מענישה ומטילה סנקציה. אלא משיבה את הכוח הרע, שנוצר על ידי העד, לבעליו. כוח רע זה נוצר במו פיו, ומשול לחוב מאיים, או לרצועת מלקות, או לחרב קטלנית. ולאחר שהוזמה עדותו, שב הכוח הפוגע, שהוא עצמו יצר, ופוגע בו[1].

הסוג השני של העדות, לעומת זאת, אינו יוצר כוח רע ומזיק שנועד להעניש, אלא בא להבהיר את המציאות. לפיכך, רק בסוג הראשון, כשהעדים מבקשים ליצור סנקציה, אפשר לומר "ועשיתם לו כאשר זמם". כי בית הדין ישתמש בפסק הדין שהעדים עצמם יצרו. אבל בסוג השני של העדות, הואיל ולא נוצרה כל סנקציה, ולא שייך להטיל עליו את העדות שלו, יענישוהו מחמת האיסור לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר, שעונשו מלקות, כמו שאמרו בגמרא[2].

מן האמור, נוכל להבין איזו סברה ניצבה בבסיס שתי התשובות שכתבו תוספות. כי הנה, לפי הדרך הראשונה שהסברנו, התורה מקבלת רק עדות ש"אתה יכול להזימה", כדי לרסן עדים, לבל ישקרו. אך בעדות הפוסלת כהן חלל, בלתי אפשרי להטיל עונש. כי לא יתכן לשנות את מהותם ומצבם המציאותי של העדים. לכן מענישים אותם בעונש אחר, כדי לקיים את ההוראה "ועשיתם לו כאשר זמם".

---

1. כעין הכתוב (תהלים ז, יד–יז) "וְלוֹ הֵכִין כְּלֵי מָוֶת, חִצָּיו לְדֹלְקִים יִפְעָל וכו' בּוֹר כָּרָה וַיַּחְפְּרֵהוּ, וַיִּפֹּל בְּשַׁחַת יִפְעָל; יָשׁוּב עֲמָלוֹ בְּרֹאשׁוֹ, וְעַל קָדְקָדוֹ חֲמָסוֹ יֵרֵד".
2. "מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב מלקות ארבעים ונמצאו זוממין לוקין וכו' משום לא תענה ברעך עד שקר וכו'" (מכות ד, א).

לפי ההסבר השני, בו נקט אמו"ר, הוראת התורה "ועשיתם לו כאשר זמם" אין פירושה ענישה, אלא פרי מעשיו של העד. אך כשבאים לחשוף מציאות, לא ציוותה התורה, בסוג כזה של עדות, לעשות לו כאשר זמם.

לפי האמור לעיל, ניתן לפרש ברייתא נוספת:

> **תנו רבנן, ארבעה דברים נאמרו בעדים זוממין. אין נעשין בן גרושה ובן חלוצה, ואין גולין לערי מקלט, ואין משלמין את הכופר, ואין נמכרין בעבד עברי** (מכות ב, ב).

כלומר, בארבעה מקרים סופגים העדים ארבעים מלקות, תחת מה שזממו לעשות. אם העידו על כהן שהוא בן גרושה, אינם נעשים חללים. אם העידו על אדם שהרג בשוגג, אינם גולים. אם העידו על אדם שגנב, ואין לו מה לשלם, אינם נמכרים כעבד עברי. ואם העידו על שור מועד שהרג אדם, אינם משלמים את הכופר.

לפי הפירוש הראשון, כל המקרים מוסברים היטב, מלבד תשלום הכופר:

א. חלל – כאמור, לא שייך לעשותם חללים. כי בפועל, הם אינם חללים.

ב. גלות – לא שייך להגלותם, כי אין כל צורך להגן עליהם, או לכפר על הרג בשגגה, כפי שההורג את הנפש בשוגג, אכן צריך.

ג. עבד עברי – לא ניתן לעשותם עבד עברי, כי זו מציאות שאינה שייכת להם. מכירה לעבד אינה מוגדרת עונש, אלא יצירת אפשרות להשבת הכסף הגנוב, עבור זה שלא היה ביכולתו להשיב את גניבתו.

ד. תשלום כופר – דין זה קשה להבנה. מדוע אכן לא ישלמו כופר, הרי זה ממון שרצו לחייב את בעל השור.

ניתן אמנם להסביר זאת, על פי דברי הרמב"ן[3] שהסביר, כי תשלום

---

3. ריטב"א (מכות ב, ב) העתיק את דברי הרמב"ן וכך כתב:

ורבינו הרמב"ן זכרונו לברכה פירש דלמאן דאמר כופרא כפרה לא שייכא הזמה, דהא עיקר עדותם לחייבו מיתה בידי שמים וכו', ועדותן לשמים לא מעלה ולא

הכופר משולם רק מרצון, כי בעל השור חפץ בכפרת נפשו. נמצא כי עדות זו אינה גורמת בהכרח נזק, כי אם לא ירצה לשלם, לא ישלם.

עם זאת, יש ראשונים אחרים שנקטו, כי תשלום הכופר נלקח בכפייה, כי הנידון מוכרח לשלם את הכופר. ולפיהם קשה, מדוע לא יתחייבו עדים זוממים אלה. ובחידושי השרידי אש[4] יישב תמיהה זו.

ברם לפי השיטה השנייה, אותה פירש אמו"ר זכר צדיק לברכה, הכל ברור. כל ארבעת הדינים הנזכרים בברייתא זו, שייכים לסוג השני של העדות, שלא נכללה בחיוב "ועשיתם לו כאשר זמם".

א. חלל – זו עדות הבאה לברר מהי המציאות, כמוסבר לעיל.

ב. גלות – אין זו ענישה, אלא בעיקר הגנה וכפרה.

ג. עבד עברי – שעבודו בא כתוצאה ממעשהו, ואינו עונש בעצם.

ד. כופר – הסיבה שאין לחייבם בדין כופר, מובנת היטב, לשיטה זו. החיוב שבקשו להשית על בעל השור, לא בא כעונש ופיצוי למשפחת ההרוג. אלא לטובתו, ולכפרתו. ומכיוון שתוצאת עדותם באה להיטיב עם הנידון, לא הורתה התורה "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות". ואין לחייבם אלא משום שהעידו עדות שקר, ולהלקותם משום "לא תענה".

לסיכום פרק זה נאמר, כי שתי התשובות שהובאו בתוספות, הובאו גם בראשונים אחרים. אם כי יש לציין שהריטב"א, בהביאו שני תירוצים אלה, שיבח את התשובה השניה, וכתב, שהיא הנכונה. וראה במאירי, שהביא רק את התשובה השנייה.

ועדיין, פשטות לשון המשנה, בתחילת מסכת מכות, נוטה יותר לתשובה הראשונה של תוספות, כפי שניתן לראות:

כיצד העדים נעשים זוממים?

מוריד, שאם הרג שורו את הנפש בלא עדותן של אלו, יחייבוהו בשמים וכו' שאין השמים צריכין לעדותן כלל וכו'. וכיון שכן אף כופר לא שייך בהו. שהכופר במקום מיתה בידי שמים ע"כ.

4. מכות סימן מו.

פירשה הגמרא, כיצד ניתן לקיים דין הזמה בעדויות, בהם לא ניתן לקיים "כאשר זמם".

בתשובת המשנה לשאלה זו, פורטו העדויות על פסול חלל ועל גלות, כדוגמא. משמע, ההבדל בין עדויות אלה לשאר, אינו אלא בענישה, אבל הפסוק "כאשר זמם" כולל גם אותם. ולפי התירוץ השני צריך לדחוק ולומר, שהמילה כיצד העדים נעשים זוממין, אינה אלא לשון שאולה.

2. שלושת חידושיו של הנודע ביהודה

הרב יחזקאל לנדא, מחבר שו"ת נודע ביהודה, נשאל לגבי אישה נואפת, ששני עדים העידו שזינתה, אולם כל אחד העיד על מעשה אחר. מלבד זאת, אחד מן העדים, לא ידע מתי זינתה, מה דינה של עדות זו. בפסיקתו, נקט הנודע ביהודה, כי למרות שאינו יודע מתי זינתה, עדותו כשרה. ויכול להצטרף עם העד השני, כדי לאוסרה על בעלה, כמו שנפסק בשולחן ערוך, שעדות מיוחדת כשרה לאסור אישה על בעלה[5].

אולם יש שתי סיבות לפסול עד זה:

א. חובה לחקור ולדרוש את המעידים על אישה שזינתה, כמו שפסק בשולחן ערוך (אבן העזר סימן יא סעיף ד) וזה לשונו, באו עדים שאשת איש זְנְתָה, צריכים דרישה וחקירה. ולהלכה, כל עד שחייב דרישה וחקירה, אם אמר איני יודע, עדותו פסולה (רמב"ם הלכות עדות פרק ב ה"א)[6].

ב. מלבד זאת, מוגדרת עדותו של זה, שאינו יודע מתי זינתה "עדות

---

5. עדות מיוחדת פירושה, כאשר כל עד רואה את המאורע לבדו.

ראה רש"י (מכות ו, ב ד"ה עדות מיוחדת) וזה לשונו, אחד רואה אותו מחלון זה, ואחד רואה מחלון זה, ואינן רואין זה את זה. וראה גם ברמ"א (אבן העזר סימן יא, סוף סעיף א) שְׁנֵי עֵדֵי כְּעוּר מִצָּטָרְפִין, אַף עַל גַּב דְּרָאוּ זֶה אַחַר זֶה וְכְעוּר דַּחֲזָא הַאי לֹא חֲזָא הַאי.

והוסיף באר היטב (שם ס"ק טז) כי גם שני עידי טומאה (כוונתו, זנות) מצטרפין, אף על גב דטומאה דחזי האי, לא חזי האי.

6. זה לשון הרמב"ם שם "בַּחֲקִירוֹת וּדְרִישׁוֹת, אִם כְּוֵן הָאֶחָד אֶת עֵדוּתוֹ, וְהַשֵּׁנִי אוֹמֵר אֵינִי יוֹדֵעַ, עֵדוּתָן בְּטֵלָה".

שאי אתה יכול להזימה", וכל עדות שאי אתה יכול להזימה, אינה עדות, כמו שלמדנו לעיל.

כדי לדחות טענות אלו, חידש הנודע ביהודה שלשה דינים:

א. עדות הבאה לאסור אישה על בעלה, אינה צריכה דרישה וחקירה. לכן, למרות שאינו יודע מתי זינתה, אין עדותו פסולה.

ב. עדות הבאה לאסור אישה על בעלה, יש לדמותה לעדות הפוסלת כהן מדין חלל.

ג. בעדות חלל, אין חובה שתהא עדות "שאתה יכול להזימה". לכן, אף שאינו יודע מתי זינתה, ואי אפשר להזים את עדותו, היא בכל זאת כשרה.

את חידושיו תמך בשלושה יסודות:

א. חובת דרישה וחקירה בעדים על אשת איש שזִּנְּתָה, נאמרה רק בעדות המוגדרת כדיני נפשות. כלומר, שבכוחה לחייב אישה זו מיתה. אבל בעדי כיעור[7], שהעידו על מעשים כעורים שעשו, וכמעט ודאי שעשו את המעשה האסור, ואוסרים את האשה על בעלה. אבל אינה חייבת מיתה, כי לא העידו על המעשה עצמו[8]. והואיל ואינם מחייבים מיתה, אין צורך בדרישה וחקירה.

ב. גם אם נאמר שקיימת חובת דרישה וחקירה בעדי כיעור, עם כל זה, אם אין השניים סותרים זה את זה בעדותם, אלא אחד אומר איני יודע, העדות עדיין כשרה.

ג. טעם הדבר הוא, כפי שהסביר הנודע ביהודה, משום שאין צורך ב"עדות שאתה יכול להזימה". שהרי יש קשר הדוק בין "אמר אחד איני יודע, עדותו בטלה", להלכה "עדות שאתה יכול להזימה". כפי שמבואר בגמרא (סנהדרין מא, ב) "אמר אחד איני יודע, עדותן בטילה, דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה". כלומר, סיבת הפסול היא, משום שלא ניתן להזימו. אלא שכל זה רלוונטי רק ל"עדות שאתה

7. ראה שולחן ערוך אבן העזר (סימן יא סעיף א), מה נקרא כיעור.

8. עיין בהרחבה באבן העזר סימן יא סעיף א.

יכולה להזימה". מה שאין כן, בעדות שניתן לקבלה למרות ש"אי אתה יכול להזימה", גם האומר איני יודע, עדותו כשרה.

ד. להלכה אנו נוקטים בתירוץ השני שהובא לעיל מן התוספות, שעדות חלל לא נכללה בפסוק "ועשיתם לו כאשר זמם", ובעדי כיעור הדין דומה. וממילא בעדי כיעור, אם אמר העד איני יודע, עדותו כשרה.

ברם לעניות דעתי נראה, שיש לפקפק בשלש קביעות אלה, כפי שאסביר בשורות הבאות.

3.האם עדות לאסור אישה על בעלה צריכה דרישה וחקירה?

בגמרא (יבמות קכב, ב) הובאה המחלוקת הבאה:

> **תניא, אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה. רבי עקיבא ורבי טרפון אומרים, בודקין. וקמיפלגי בדרבי חנינא, דאמר רבי חנינא, דבר תורה, אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, שנאמר** (ויקרא כד, כב) **משפט אחד יהיה לכם. ומה טעם אמרו דיני ממונות אין צריכין דרישה וחקירה, שלא תנעול דלת בפני לוין. ובמאי קמיפלגי? מר סבר, כיון דאיכא כתובה למשקל, כדיני ממונות דמי. ומר סבר, כיון דקא שרינן אשת איש לעלמא, כדיני נפשות דמי.**

מבואר כי נחלקו תנאים בדין עדות אישה (מעידים שמת בעלה, ומתירים אותה לשוק), אם קיימת בה חובת דרישה וחקירה. לדעת חכמים, אין חובה. ולדעת רבי עקיבא ורבי טרפון, קיימת חובה.

לאמיתו של דבר, כפי שהסבירה הגמרא, חובה לדרוש ולחקור בין בדיני ממונות, ובין בדיני נפשות. אלא שחכמים הקילו לקבל עדות בדיני ממונות, ללא דרישה וחקירה. ונחלקו התנאים, אם עדות אישה דומה לדיני נפשות, כיוון שיתכן, שאם תינשא בשנית, יתחייב בעלה מיתה[9]. או

9. כמו שפירש רש"י שם וזה לשונו, כדיני נפשות דמי, דהבא על אשת איש בחנק.

שדומה לדיני ממונות, מפאת גביית דמי כתובתה. להלכה, נקטו הפוסקים בדעת חכמים, כפי שכתב השולחן ערוך, ומדמים עדות אישה לדיני ממונות, ואין בה חובת דרישה וחקירה[10].

מעתה יש לעיין אם קיימת חובת דרישה וחקירה בעדות על אישה שזנתה, אם לאו. ומצינו שנחלקו בזה הראשונים. חלקם דימו עדי זנות לדיני נפשות, והחמירו להצריך בה דרישה וחקירה. וחלקם הקילו בה, מהטעם המוסבר במאירי (על יבמות שם, ד"ה עידי נשים):

> **ויש מי שסובר שלא אמרו שאין צריכין דרישה וחקירה אלא בעדים הבאים להשיאה שמעידים שמת בעלה והיורשים חייבים ליתן כתובה. אבל עדים הבאים לאוסרה, כל שמעידים שנתקדשה, אפילו לרבנן בעו דרישה וחקירה. שהרי אין מחייבין אותו בכתובה. *ואין הטעם שלהם כלום, שהרי מכל מקום באים לחייבו כתובה*, אם גירשה וכו'. ועוד דאדרבה, דוק מינה, דאפילו לרבי עקיבא ורבי טרפון דמצרכי דרישה וחקירה, דווקא בעדים הבאים להתיר אשת איש לעלמא. אבל *בבאים לאסור, לאו דיני נפשות הוא*.**

מבואר בדבריו, שלא חידשה תורה חיוב דרישה וחקירה אלא בדיני נפשות וממונות. אבל עדות שתכליתה לאסור אישה על בעלה, משום זנות, הרי היא כעדות על איסור, ואינה שייכת לדיני נפשות או ממונות.

לאור מה שהסברנו לעיל, באות א, שיש להבדיל בין עדויות היוצרות חיובים ועונשים, לעדויות הבאות לברר מציאות, יובנו היטב דברי המאירי. הרי חובת דרישה וחקירה נלמדה מהפסוק "ודרשת וחקרת[11]", ופסוק זה נאמר רק בעדות הבאה לחייב. אבל בעדות של גילוי מילתא, המבררת מציאות, לא נאמרה חובה זו.

להלכה, נקט השולחן ערוך בדעת הראשונים המחמירים, כלשונו (אבן

10. שולחן ערוך אבן העזר סימן יז סעיף כא אֵין בּוֹדְקִין עֵדֵי נָשִׁים בִּדְרִישָׁה וַחֲקִירָה.

11. כפי שכתב רש"י שם וזה לשונו, וכיון דאשכחן דכתיב בדיני נפשות ודרשת וחקרת (דברים יג), הוא הדין לדיני ממונות.

העזר סימן יא סעיף ד):

יֵשׁ אוֹמְרִים שֶׁאִם בָּאוּ עֵדִים שֶׁאֵשֶׁת אִישׁ זִנְּתָה, צְרִיכִים דְּרִישָׁה וַחֲקִירָה.

הסיק מכאן הנודע ביהודה, שיש לחלק בין "איסור אישה על בעלה", לעדי כיעור. כי הסיבה המחייבת דרישה וחקירה בעדות על זנות היא משום, שייתכן לחייבה מיתה. ואף שאין דנים בימינו דיני נפשות, הדין לא נעקר ממקומו. אבל עדי כיעור, אינם יכולים לחייבה מיתה, רק לאוסרה על בעלה. והואיל והיא גם מפסדת כתובתה, דומה עדות של עדי כיעור לדיני ממונות, ואין בה חובת בדרישה וחקירה.

וזה לשון הנודע ביהודה (מהדורה קמא אבן העזר סימן עב):

ודעת הרא"ש, איברא דכתב בתשובה (כלל מ"ו סימן א') **דלאסור אישה על בעלה, כולי עלמא מודים דבעי דרישה וחקירה. אבל נראה לעניות דעתי דהרא"ש לא קאמר האי דינא אלא, היכא שמעידים על דבר, שאם היתה סנהדרין נוהגת, היתה מתחייבת על פי עדותן מיתה או מלקות, כדמיירי הרא"ש התם, ביבמה. דהרי אמרינן ביבמות, דמר סבר, כיון דאיכא כתובה למשקל, כדיני ממונות דמיא. ומר סבר כיון דשרינן אשת איש לעלמא, כדיני נפשות דמיא.**

ואם כן עדי זנות מהיכא תיתי לדמויי לדיני נפשות, כיון דלא שרינן לה לעלמא בלא גט, ליכא לתא דנפשות כלל. אדרבה, דנראה דדמיא טפי לדיני ממונות, כיון דמפסדת כתובה, כאשר כבר כתבתי. אך הטעם הוא, כיון דעל הזנות בעצמו יש על כל פנים חיוב מיתה, וכן ביבמה לשוק דמיירי הרא"ש בתשובה, יש חיוב מלקות. ולכך דמיא לדיני נפשות, ובעי דרישה וחקירה.

מה שאין כן עדי כיעור, או עדי הודאה שהודית האישה בפניהם שזינתה, שאינה מתחייבת על פי הודאתה ולא על פי עדי כיעור, לא מיתה ולא מלקות, דגם על יחוד דאשת איש אין מלקין, והכתובה

מפסדת, ודאי דלא דמיא כלל לדיני נפשות, רק לדיני ממונות, דלא בעי דרישה וחקירה.

לדבריו, גם המחבר סבור כך, כפי שלכאורה מוכח בלשון השולחן ערוך:

ויש לי ראיה נכונה מפורשת לדברי, בשולחן ערוך (אבן העזר סימן יא) **דהאריך השולחן ערוך בדין קינוי וסתירה ובדין עדי כיעור ובדין קלא דלא פסיק, ואחר כל אלה כתב יש אומרים שאם באו עדים שאשת איש זינתה, צריכין דרישה וחקירה. ויש לדקדק בדבריו, מדוע לא כתב סתם "יש אומרים שעדים הבאים לאסור אישה לבעלה, צריכין דרישה וחקירה".**

ויותר חזקה תמיה זו, למי שבקי בדרכי הרב בית יוסף, לכתוב תמיד אחד מלשון הקדמונים, שמקור דין זה ממנו נובע, ולא לכתוב לשון חדש. וכאן מקור דין זה נובע מתשובת הרא"ש ז"ל, והרי הרא"ש כתב סתם, עדים לאסור אישה לבעלה, צריכים דרישה וחקירה. ומדוע עזב הרב בית יוסף דרכו, ושינה לשון הרא"ש?

אלא הוא הדבר אשר דברתי. דהרא"ש השיב שם לשואלו הלכה למעשה, שאירע ביבמה. דהאישה והאיש חייבים מלקות, ולכך השיב סתם, דבעי דרישה וחקירה לאוסרה על בעלה. אבל השולחן ערוך, דהאריך כאן בדין קינוי וסתירה ועדי כיעור והדומה להם, אילו כתב סתם דעדים המעידים לאסור אישה לבעלה צריכין דרישה וחקירה, הוה קאי אכל הקודם, גם בעדי כיעור. ובאמת עדי כיעור אינם צריכים דרישה וחקירה, שהרי אין שם שום חיוב הדומה לדיני נפשות. לכך פירש בהדיא, עדים המעידים על אישה שזינתה, שיש חיוב מיתה בעדותן.

מבואר כי חילק הנודע ביהודה, בין עדי זנות לעדי כיעור. שעדי כיעור אינם כעדי נפשות, כי לא באו אלא לאוסרה על בעלה. הלכך דומים הם

לדיני ממונות, כי מפסידים כתובתה, ואין צורך בדרישה וחקירה.

ברם לעניות דעתי נראה, כי להלכה, גם עדי כיעור חייבים דרישה וחקירה, וכך גם סבור השולחן ערוך. ומשום שעיקר הטעם המחייב עדי זנות בדרישה וחקירה, כפי שנוכיח לקמן מלשון הראשונים, הוא משום שנאסרת על בעלה. ואף שבית דין אינם מחייבים בעדות זנות שום חיוב הדומה לדיני נפשות, עדיין יש לזה גדר של דיני נפשות, מפאת צער האישה הנאסרת, או הבעל, שיתכן ויגרום למיתתם. ולפני שעושים צעד דרסטי וחריף כזה, צריך לדרוש ולחקור כדבעי.

כדי להוכיח את דברינו, נקדים ונשאל, מה בין עדי זנות לעדי אישה (שמת בעלה). הלוא כשם שעדי אישה פטורים מדרישה וחקירה, ודומים לעדי ממון, כי מפסידים לאישה את כתובתה. גם עדי זנות דומים לעדי ממון, כי מפסידים לאשה כתובתה, ומדוע חייבום דרישה וחקירה.

היישוב לזה, ניתן להסביר בכמה דרכים:

הנה כתב הרמב"ם[12] (הלכות גירושין פרק יג הלכה כח) וזה לשונו:

ואין בודקין עדי אישה בדרישה וחקירה, שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל, משום התרת עגונה.

מבואר כי אף שבגמרא פטרו עדי אשה מדרישה וחקירה משום שהם כעדי ממון, הרמב"ם שינה וכתב שהטעם הוא "משום עיגונא, הקילו בה חכמים". טעם זה שייך רק בעדות אשה (שמת בעלה), אבל בעדי זנות, אינו שייך. וכיון שאין דמיון בין עדי זנות לעדי אישה, חייבים עדי זנות בדרישה וחקירה.

מובן מאליו, שצריך להסביר מדוע זנח הרמב"ם את טעם הגמרא, ונקט בטעם אחר. ולפי זה נוכל לדעת בבירור, האם אכן נכון להבדיל בין עדי אישה לעדי זנות. כמה תירוצים ניתנו לשאלה זו:

א. המאירי הסביר כי גם רבי טרפון ורבי עקיבא שנחלקו על חכמים בברייתא מודים, שרק בזמן שלא הקילו חכמים בעדות אישה משום

12. כדבריו כתב גם ים של שלמה (יבמות הדין האחרון).

עיגונא, יש להחמיר בעדות אשה (שמת בעלה). אבל אחר שתקנו להקל בעדות אישה והכשירו עד אחד, וגם אישה, ונוכרי מסיח לפי תומו, אפילו רבי טרפון ורבי עקיבא מודים, שיש לפוטרם מדרישה וחקירה, משום עיגונא[13].

לפי הסבר זה, אין ראיה שהרמב"ם פסק כחכמים. כי יתכן שלהלכה הוא נוקט כרבי טרפון ורבי עקיבא, ומחייב גם עדות אישה – ככל עדויות שבתורה – דרישה וחקירה. אלא שמשום עיגונא, יש לפוטרם מחובה זו. אבל בעדות הבאה לאסור אישה על בעלה, החיוב לדרישה וחקירה נותר בתוקפו.

ב. הרשב"א (יבמות קכב, ב) תירץ את הקושיא על הרמב"ם בדרך אחרת, וכך כתב:

> **ונראה שהוא** (הרמב"ם) **ז"ל מפרש מה שאמרו בגמרא, כיון דאיכא כתובה למשקל, כדיני ממונות דמי, לומר, דאף על פי שלא הקלו שלא לדרוש ולחקור אלא בדיני ממונות בלבד. אבל דיני נפשות, בדינא דאורייתא מוקמינן להו, והכא כיון דשרינן אשת איש לעלמא, כדיני נפשות דמי, ובעינן דרישה וחקירה מדינא, משום צד נפשות שבו. והיינו טעמא נמי דמאן דאסר.**
>
> **אבל מאן דשרי סבר, דאף על פי כן, כיון דאית בהו נמי צד ממון, הקלו בו משום עיגונא. והכא ליכא משום נעילת דלת, דמילתא דלא שכיחא היא, אלא משום עיגונא בלבד הוא דשרינן לה, וסמכינן שלא לדרוש בעדים, משום צד ממון שבו.**

מבואר בדברי הרשב"א, כי לכן כתב הרמב"ם טעם שלא נזכר בגמרא. משום שהוקשה לו, כיצד הקילו חכמים בעדי אישה, שלא לחייבם דרישה

---

13. זה לשון המאירי (יבמות שם): אלא שאף רבי טרפון ורבי עקיבא לא אמרוה אלא קודם שהוחזקו להשיא על פי אשה וקרוב. הא לבתר הכי, עבד ושפחה נאמנין, גוי מסיח לפי תומו נאמן, דרישה וחקירה מהיכא? ולמדת **שלדברי הכל אף לכשנזדמנה לדיני נפשות, משום עיגונא אקילו בה רבנן**, עכ"ל.

וחקירה, מפאת צד הממון שבעדותם. הלוא יש בעדות זו, גם צד נפשות, ואיך מקילים משום צד ממונות שבו? ותירץ, שאף על פי כן, משום עיגונא הקלו בו, כיון שיש בה גם צד ממון. ועל זה סמכו, שלא לחייב דרישה וחקירה. על כן נקט בטעם זה, העומד בבסיס הקולא.

לפי הסבר זה, אף על פי שיש בעדות על אישה שזינתה גם צד ממון, אין כל מקום להקל. כי הטעם "משום עיגונא" לא שייך אלא בעדות אשה, העלולה להישאר בעגינותה. ובעדות על זנות, אין חשש שתישאר עגונה.

ג. הלחם משנה תירץ (הלכות גירושין פרק יג הלכה כח) וזה לשונו:

> **ולא מצאתי תירוץ לזאת הקושיא אם לא שנאמר, דסבירא ליה לרבינו דהך דאמרו בגמרא כדיני ממונות דמיא, לאו עיקר הטעם הוא. דהא כתובה, ליכא טעם דתנעול דלת וכו'. ואם כן, כיון דהכי ליכא טעם דנעילת דלת, בדין הוא דצריך דרישה וחקירה. אלא שבגמרא אמרו דאין צריך דרישה וחקירה משום דכדיני ממונות דמיא, משום דאקילו בה רבנן, משום דהוי עיגונא דאיתתא. והיא מילתא דעבידא לאיגלויי, ומפני כך, בכל מקום דליכא טעמא דעבידא לאיגלויי, בעינן דרישה וחקירה.**

מבואר כי הטעם הנזכר בגמרא אינו עיקר הטעם, שהרי הסיבה המקילה בכל דיני ממונות (לא תנעול) אינה רלוונטית בכתובה. ובהכרח, שלא הושוותה עדות אשה לעדות ממון אלא מצד הקולא שבשניהם, כי רק בקולא, דומות העדויות זו לזו.

ברור הדבר, שגם לפי הסברו, לא הקילו חכמים בעדי זנות. וכשיש עדים הבאים לאסור אישה על בעלה, חובה לדרוש ולחקור.

הוכח כי יש הבדל הברור בין עדי אישה (שמת בעלה) שלא חויבו בדרישה וחקירה, לעדים האוסרים אישה לבעלה, אשר חובה לחקרם.

עתה יש לעיין, אם מצינו את חילוקו של הנודע ביהודה, בין עדי זנות החייבים בדרישה וחקירה, לעדי כיעור שאינם, בדברי הראשונים. או שלא

חילקו בינם, וגם עדי כיעור חייבים דרישה וחקירה.

א. שיטת הרמב"ם

בשיטת הרמב"ם שהובאה לעיל בסמוך משמע, שמלבד דיני ממונות, לא פטרו מחובת דרישה וחקירה אלא עדות אישה, בה הקילו משום עיגונא. גם בדבריו הבאים מבואר כן (הלכות גירושין פרק יג הלכה כט):

> **אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אישה, או עבד, או שפחה, או גוי המשיח לפי תומו, ועד מפי עד, ומפי הכתב, ובלא דרישה וחקירה, כמו שבארנו. שלא הקפידה תורה על הַעֲדַת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא, בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בְּרִיּוֹ אלא מפי העדים ובעדותן. כגון, שהעידו שזה הרג את זה, או הלוה את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בְּרִיּוֹ שלא מפי העד הזה, ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר. לפיכך הקלו חכמים בדבר זה, והאמינו בו עד אחד מפי שפחה, ומן הכתב, ובלא דרישה וחקירה, כדי שלא תִּשָּׁאֵרְנָה בנות ישראל עגונות.**

ב. שיטת הרא"ש

הנודע ביהודה המובא לעיל ביאר בשיטת הרא"ש, כי חובת דרישה וחקירה קיימת רק בעדות, שאם היתה סנהדרין נוהגת, היתה מחייבת את האשה מיתה או מלקות. כגון זנות אשת איש, או יבמה שנישאה, ומתחייבת מלקות. כי חיוב מלקות דומה לחיוב נפשות, ורק בזה יש חובת דרישה וחקירה.

ברם אם נדקדק בלשון הרא"ש, נראה שפירושו של הנודע ביהודה קשה. כי הנה כתב הרא"ש בתשובה (שו"ת הרא"ש כלל מו סימן א), וזה לשונו:

> **כתבו לי על אודות ערעור הייחוד, שהלכו לפרפיאן, ועשה קבוץ בבית היבם, והעידו לפני שלשה הדיוטות, שלא בפני האישה. ושלח בפני**

הבעל שנִשֵּׂאת לו, שראוה מתייחדת עם בעלה אחורי הפרגוד, אחרי שנתגרשה, בחייו, כמו חמשה ימים, שחי אחר נתינת הגט.
תחלה אני כותב, שלא כהוגן עשו, שקבלו העדות שלא בפני האישה, ושלא בפני בעלה שכבר נִשָּׂאָה, שיבא בעל השור ויעמוד על שורו. ועוד, היה ראוי שעדות זו תתקבל בפני גדולי ישראל הבקיאים בדרישה, שידרשו ויחקרו היטב, כדי שלא לאסור אישה על בעלה.
דתניא בשילהי יבמות (קכב, ב), **אין בודקים עדי נשים בדרישה ובחקירה, רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: בודקין עדי נשים בדרישה ובחקירה. וקא מיפלגי בדרבי חנינא, דאמר רבי חנינא, דבר תורה, אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, שנאמר, משפט אחד יהיה לכם. ומפני מה אמרו בדיני ממונות לא בעי דרישה וחקירה, כדי שלא תנעול דלת בפני לווין. ובהא קא מיפלגי, מר סבר, כיון דאיכא כתובה למשקל, כדיני ממונות דמיא. ומר סבר, כיון דקא שרינן אשת איש לעלמא, כדיני נפשות דמיא.**
ובנדון זה, לאסור אישה על בעלה, הכל מודים דבעינן דרישה וחקירה. ולקבל העדות בפני בעלי הדינין, ובפני גדולי ישראל, שידעו לחקור ולדדרוש. ולא להסתיר עצה במחשכים, ולהוציא לעז על האישה, היושבת תחת בעלה.

הנה הדגיש הרא"ש, כמה וכמה פעמים, שכל מטרת הדרישה וחקירה היא כדי למנוע איסור אישה על בעלה, כגון:

היה ראוי שעדות זו תתקבל בפני גדולי ישראל הבקיאים בדרישה, שידרשו ויחקרו היטב, כדי שלא לאסור אישה על בעלה.

וכן:

ובנדון זה, לאסור אישה על בעלה, הכל מודים דבעינן דרישה וחקירה.

הואיל ומבואר בלשון הרא"ש, כי עיקר מטרת הדרישה והחקירה היא,

שלא לאסור אשה על בעלה. קשה מאד לקבל את טענתו של הנודע ביהודה, לפיה חובת דרישה וחקירה קיימת רק בעדות שתחייב מלקות, כגון ביבמה לשוק. כי לפי הרא"ש, בכל עדות שיתכן ותאסור את האשה על בעלה, קיימת חובה לחקור ולדרוש, כדי שלא תיאסר האשה. וחובה זו כוללת גם עדות שאין בה חיוב מלקות, כגון עדי כיעור.

וכאילו לא די בכך, הנודע ביהודה עצמו (בסימן עד) מודה, מטעם אחר, שפירושו ברא"ש קשה, וזה לשון הרב ברוך פרנקל שהגיה על הנודע ביהודה, והקשה קושיה זו (בשו"ת עטרת חכמים, אבן העזר תשובה י, סוף ד"ה תשובה):

> **דברים אלו נפלאים מאד, דהא הבית יוסף לא פסק בשולחן ערוך סימן הנזכר לעיל כלל לאסור אשה לבעלה על ידי עדי כיעור וכו'. שנית, שהמעיין בתשובת הרא"ש הנזכר לעיל יראה דלא היה שם מציאות חיוב מלקות אף בזמן סנהדרין. וכבר הושג על זה מגאון ספרדי, והודה לדבריו, כמו שכתב בעצמו** (נודע ביהודה שם בסימן עד).

ואף שהקשה הנודע ביהודה, כיצד ניתן לחייב דרישה וחקירה בעדי זנות, מטעם שיש בהם דיני נפשות. הרי אם תותר לשוק על ידי גט, אין בעדות זו שום צד נפשות. ואדרבה, דומים עדי זנות לעדי אשה, וכשם שבעדי אישה פטרו מדרישה וחקירה, משום צד ממון. כך יש לפטור עדי זנות מדרישה וחקירה, משום צד ממון, שמפסידים אותה כתובתה.

הרי הרא"ש, כפי שנראה, תירץ גם קושיה זו.

לשיטת הרא"ש, אין לדמות בין עדי אשה (שמת בעלה), לעדי זנות. כי בעדי אשה, כל זמן שלא נישאה לבעל שני, אין שום דיני נפשות. וגם אם יהא צד נפשות, כגון שתינשא שוב, הרי אישה דייקא ומינסבא. וכמו שהקילו מטעם זה לקבל עד אחד, אישה, ונכרי מסיח לפי תומו. כך גם הקילו, שלא לחייב דרישה וחקירה. ומצד דיני ממונות שבו, הרי ברור שאין צריך דרישה וחקירה, לכן אפשר לקבל עדותם. אולם עדים המעידים על אישה שזינתה, אוסרים אותה מיד על בעלה. והיא צועקת

ככרוכיא טהורה אני, מותרת אני. היתכן לאסור אותה ללא דרישה וחקירה, רק בגלל שיש בזה גם צד ממון. זו כוונת הרא"ש "אבל לאסור אישה על בעלה" נגד רצונה, ודאי צריך דרישה וחקירה.

וכן מבואר בדברי הרב ברוך פרנקל (עטרת חכמים שם) וזה לשונו:

> **וגם מדברי הים של שלמה סוף יבמות שתורף דבריו, שרק להתיר את האשה שמשו חז"ל להקל, בטלו הדרישה וחקירה, בלא פלוג עם דיני ממונות, וחשבו כדיני ממונות מצד דאיכא למשקל כתובה, כדיני ממונות. ומסיים שם *אבל לאסור אשה על בעלה דלא מקילין לגבה, פשיטא דבעי דרישה וחקירה לכולי עלמא*. וכן כתב האגודה וכו' *שאין לפסול ולפגום שום איש מישראל בלא דרישה וחקירה*.**

עוד כתב שם בהמשך:

> **דמכל מקום היכא שבאים לאסור אשה, צריכין דרישה וחקירה, דלא הקילו חז"ל לבטל דרישה וחקירה בכהאי גוונא ובעדים לפסול ולפגום כבוד אדם מישראל, וכדברי האגודה הנ"ל.**

ג. דעת הסמ"ג והשולחן ערוך

גם מה שכתב הנודע ביהודה, שבכוונה שינה המחבר לשון הרא"ש ולא כתב "לאסור אישה לבעלה", אלא "להעיד על אישה שזינתה", נראה שאין זו ראיה כלל, כי המחבר נקט בקיצור בלשון הסמ"ג, אותו הביא בבית יוסף:

> **וכן כתב סמ"ג במ"ע סימן מ"ח וזה לשונו, בשם רבנו יעקב אמרו ששנים שהעידו על אשת איש שזינתה, שצריכה דרישה וחקירה, לאוסרה על בעלה** (בית יוסף אבן העזר סימן יא).

גם קשה לומר, שהמחבר התכוון לצמצם את פיסקו, למקרה בו חיוב המיתה החל על האישה, הוא רק תיאורטי. כי השולחן ערוך כלל לא דן בדיני קנסות, ואם התכוון לחידוש מהפכני שכזה, היה צריך לפרט.

לכן נראה שהשולחן ערוך לא מבדיל בין עדי זנות לעדים הבאים לאסור אישה, ובשניהם הוא פוסק, שצריך דרישה וחקירה, ולא כדברי הנודע ביהודה.

4. עד שאומר איני יודע

עוד טען הנודע ביהודה, כי גם אם קיימת חובת דרישה וחקירה בעדי כיעור, ניתן להכשיר עדות זו, למרות שאחד אומר איני יודע. בשורות הבאות נראה שיש לפקפק גם בזה.

כי הנה מובא במשנה (סנהדרין מ, א):

מה בין חקירות לבדיקות? חקירות, אחד אומר איני יודע, עדותן בטילה. בדיקות, אחד אומר איני יודע וכו' עדותן קיימת.

החקירות הן שאלות ממוקדות על האירוע, כגון איפה ומתי הוא ארע. הבדיקות לעומת זאת, הן שאלות כלליות ושוליות, כגון, צבע הבגד שלבשו המעורבים במעשה. אלא שבחקירות, אם אמר העד איני יודע, עדותו פסולה. אבל בבדיקות, אם אמר העד איני יודע, עדותו כשרה.

אם אכן קיימת חובה לחקור ולדרוש עדים האוסרים אישה על בעלה, לא היתה עדותו של זה שאומר איני יודע כשרה. ברם כבר התבאר, שחידש הנודע ביהודה כי אין חובה לדרוש ולחקור, בעדות האוסרת אישה על בעלה. ורק אם יסתרו העדים זה את עדותו של זה, רק אז תהא עדותם בטלה.

את חידושו של הנודע ביהודה, שאין חובה לחקור עדות זו, הוא למד מדין מרומה, המובא בבית יוסף (חושן משפט סימן ל), שם ציטט את דברי הריב"ש בסימן רסו, וכך כתב הנודע ביהודה, זה לשונו:

והנה כתב הבית יוסף (בחושן משפט סימן ל סעיף ו) **בשם הריב"ש וגדולי הפוסקים, דאף דבעינן בדין מרומה דרישה וחקירה**[14] **היינו, שהדיין**

14. כמו שאמר רב פפא במסכת סנהדרין לב, ב והובא בחושן משפט סימן ל, סעיף א.

צריך לחקור היטב. אבל אין דינו כדיני נפשות ממש, לענין שאם אמר איני יודע, שתהא עדותו בטילה. ואם כן דיו לבא מן הדין להיות כנדון, דהיינו עדי זנות דגמיר רבנו תם מגזילות וחבלות[15]**, להיות כנדון, שאם הדיין עשה את שלו, ודרש וחקר היטב, והעד אומר איני יודע, שאין עדותו בטילה** (שו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא–אבן העזר סימן עב).

מבואר כי דעת הנודע ביהודה, שכשם שבדין מרומה, אין חובת דרישה וחקירה, הוא הדין בדיני גזילות וחבלות (מהם למדנו דינם של עדי זנות). כלומר, אין להגביל את חידושו של הריב"ש רק לדין מרומה, אלא גם בדיני גזילות וחבלות, והוא הדין לעדי זנות, אין בהם חובת דרישה וחקירה. ולפיכך, אם אמר בהם אחד, איני יודע, עדותו כשרה.

אלא שנראה, כי יש מקום גדול לחלק בסברא, בין דין מרומה בדיני ממונות, לדיני חבלות. כי רק בדיני הלוואות והודאות, ניתן שיקול הדעת לדיין, אם לחקור ולדרוש את העדים אם לאו. כי באמת, מעיקר הדין, אין חובת דרישה וחקירה בדיני ממונות. אלא שאמרו חכמים שאם לבו של הדיין נוקפו, ומרגיש שהעדים משקרים, עליו לחקור ולדרוש עד מקום שידו מגעת, אף שאין בידו ראיה ברורה כי העידו שקר בפניו, וכדי שיוכל להיווכח באמצעות חקירותיו, שהרגשתו נכונה, והעדים משקרים. אבל אם אינו חש כן, יכול הוא מצד הדין, שלא לדרוש ולחקור, ועדותם כשרה.

אבל בדיני גזילות וחבלות, והוא הדין לעדי זנות כפי שראינו מדברי רבנו תם, חובת דרישה וחקירה איננה אפשרות, אלא חובה מעיקר הדין. וממילא חובה לקיים את הדין המפורש בגמרא, שבדרישות וחקירות, אם אמר העד איני יודע, עדותו פסולה.

---

15. זה לשון התוספות (סנהדרין ח, ב סוף ד"ה והביא) וצריך לומר לפירוש רבינו תם, שהיא מותרת לבעלה כשלא כוונו עדותן או כשהוכחשו, דאי לאו הכי היכי מחייב מאה סלעים, הא לא קרינן ביה (דברים כב) ולו תהיה לאשה.

ויש ללמוד מכאן **דאי אתו עדים ואמרו אשת פלוני זנתה דבעי דרישה וחקירה לאוסרה על בעלה** וסברא הוא **דלא גרע מגזלות וחבלות**.

גם לשונו של הריב"ש מורה כן, כפי שמיד נראה. ומה שנטה הנודע ביהודה לומר להיפך, זהו משום שדברי הריב"ש מצוטטים בלשון הבית יוסף בקיצור בלבד, ומתוך דבריו אי אפשר לעמוד על כוונת הריב"ש. ומסתמא לא היה ביד הנודע ביהודה שו"ת הריב"ש, ולא ראה לשונו במקור. כי שפתי הריב"ש ברור מיללו שרק בדין מרומה התחדש דין זה, שאין חובה עקרונית לחקור ולדרוש, וזה לשונו (שו"ת ריב"ש, סימן רסו):

אלא שנראה דבהודאות והלואות, אפילו בדין מרומה, לא בעי דרישה וחקירה כדיני נפשות ממש. אלא שצריך הדיין לחקור בו, כל מה דאפשר. לא שאם אמר באחת מן החקירות "איני יודע" שתהא עדותן בטלה כדיני נפשות וכו'. אף על פי שבדיני נפשות צריך כן, כדאיתא התם בפרק היו בודקין. אלא שיש לדיין לחקור בו ולדרוש בדין מרומה, כל מאי דאפשר. ואף על גב דמתניתין קתני: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות, בדרישה ובחקירה. ורב פפא, דמוקים לה: בהודאות והלואות, ובדין מרומה, דמשמע דשָׁוין הן. רב פפא, מוסיף הוא על אוקימתיה דרבא, דמוקים לה בדיני קנסות, דבעי דרישה וחקירה כדיני נפשות, ממש. ורב פפא הכי קאמר, *אפילו בהודאות והלואות נמי, בדין מרומה, שייך דרישה וחקירה קצת*. ומשום הכי שפיר קתני מתניתין אחד דיני ממונות וכו', דהא בכולהו דיני ממונות, איכא דרישה וחקירה: *בקנסות, לגמרי, כדיני נפשות. ובהודאות והלואות, בדין מרומה, צריך דרישה וחקירה, כל מאי דאפשר*.

מבואר כי הריב"ש לא חידש את דינו אלא בדין מרומה. אך מלבד זאת, בשאר דיני ממונות, כמו קנסות, לא פטר את הדיין מחובת דרישה וחקירה.

וכבר העיר זאת הגאון רבי ברוך פרנקל, בעל הברוך טעם (הגהותיו נדפסו במהדורה החדשה של שו"ת נו"ב בשם הגהות הגרב"פ) וזה לשונו:

בהריב"ש מבואר להדיא בהיפך דברים אלו, דרק בדין מרומה לא

מבטל העדות כשאומר העד איני יודע על חקירות. אבל בגזילות שע"י חבלות, הדין כדין דיני נפשות.

עוד הוכיח הנודע ביהודה שדברי הרא"ש תומכים בטענתו ולפיה, אם אמר העד שבא לאסור אשה על בעלה, איני יודע, עדותו כשרה, וזה לשונו:

כל זה אני אומר לרווחא דמלתא. ובגוף הדין, תהלה לא־ל אנהרינהו לעיינין, וכוונתי האמת בדעת הרא"ש. דהרי אמרו בסנהדרין (מא, ב)**, מה בין חקירות לבדיקות. חקירות, אמר אחד מהן איני יודע עדותן בטילה. בדיקות, אפילו שניהם אמרו אין אנו יודעין, עדותן קיימת. ופריך בגמרא מכדי אידי ואידי דאורייתא, מה בין חקירות לבדיקות. אמר ליה הכי השתא, חקירות, אמר אחד איני יודע, הוי ליה עדות שאי אתה יכול להזימה. בדיקות, אמר איני יודע, עדות שאתה יכול להזימה הוא, עכ"ל.**

נמצא אף דהבדיקות הם דאורייתא, הוא רק לענין זה שצריך הדיין לבודקם, פן ימצא בדבריהם שקרים, שיכחישו זה את זה. אבל אם לא הכחישו זה את זה, רק אמרו איני יודע, אז לא קפיד קרא. וכן בחקירות, אי מטעם הכתוב ודרשת וחקרת לחוד, היה ראוי להיות כמו בבדיקות. שצריך הדיין לחוקרם, פן ימצא בדבריהם שקרים, ואז היה עדותן בטילה. אבל אם אמרו איני יודע, היה ראוי להיות כמו בבדיקות, עדותן קיימת. לולא טעם אחר שיש בחקירות, דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, שזה טעם אחר לביטול עדותן, באיני יודע. ולא מטעם הכתוב, ודרשת וחקרת. דוק בדברי, כי המה נכונים למעיין.

חידוש גדול מבואר בנודע ביהודה, והוא, שמצד דיני חקירות, לא היתה טענת "איני יודע" פוסלת את העדות. ורק משום דין "עדות שאי אתה יכול להזימה", נוצר פסול בעדות. וכיון שבעדות הבאה לאסור אשה לבעלה, לשיטת הנודע ביהודה, אין צורך בעדות ש"אתה יכול

להזימה", גם אם אמר איני יודע, היא כשרה.

אך יש להקשות על דבריו, הרי גם לשיטתו, עדי זנות הם שאינם צריכים תורת הזמה. מה שאין כן עדי גזילות וחבלות, בהם לכולי עלמא יש לקיים תורת הזמה. וכיצד כשרה עדות האומר איני יודע, בגזילות וחבלות, הרי לא ניתן להזימה?

קושיא זו אינה קשה אלא על דברי הנודע ביהודה. אבל לפי מה שהוכחנו לעיל, שמעיקר הדין חובה לחקור ולדרוש גם בגזילות וחבלות, והוא הדין בעדי זנות, אם אמר בהם איני יודע, עדותו בטילה, ואין מקום לקושיה זו.

עם זאת, נראה שקביעה זו, אם "איני יודע" פוסל גם בעדות שאינה יכולה להיות מוזמת, תלויה במחלוקת רמב"ם וראב"ד. כי הנה כתב הרמב"ם (הלכות עדות פרק ב הלכה א) וזה לשונו:

> **מה בין 'חקירות ודרישות' ל'בדיקות'. בחקירות ודרישות, אם כיון האחד את עדותו והשני אומר איני יודע, עדותן בְּטֵלָה. אבל בבדיקות, אפילו שניהן אומרין אין אנו יודעין, עדותם קיימת וכו'. כיצד, העידו שהרג זה את זה וכו' ואמר האחד כשנחקר בשבוע פלוני וכו', *וְכֵן כְּשֶׁנֶּחְקְרוּ בַּמָּה הֶרָגוֹ* אמר הֲרָגוֹ בסייף. וכן העד השני כִּוֵּן עדותו בַּכֹּל וכו', שכִּוֵּן את השעות ואמר איני יודע במה הרגו, ולא הבנתי בכלי שהיה בידו, הרי עדותן בטילה.**

אמנם הראב"ד השיג שם על הרמב"ם וכתב וזה לשונו:

> **טעה בזה, כי הבדיקות, אם אמר איני יודע, אין עדותן בטֵלה.**

וצריך עיון גדול, במה נחלק הראב"ד על הרמב"ם. כי מה שהשיג הראב"ד, הוא ממש כלשון הרמב"ם. שהרי גם הרמב"ם מסכים שאם אמר איני יודע בבדיקות, אין עדותו בטֵלה. וכל כך תמוהה היא השגה זו, עד שהרדב"ז הנדפס על הרמב"ם כתב וזה לשונו:

> **ודברי רבינו מבוארים במשנה ובסוגיא, וספר משובש נזדמן להראב"ד**

ועליו קבע השגתו.

ובמגדל עוז (שם) כתב:

ואני אומר תמה אני אם יצא דבר זה מפי הראב"ד ז"ל.

אלא שקצת קשה לקבל דבר זה, שדווקא בהגהה זו היה שיבוש בספר, ובשאר הגהות היה הספר מתוקן. יותר נראה שהיתה לו סיבה טובה להשיג על הרמב"ם, וצריך ביאור, מה התכוון להשיג?

ונראה על פי דברי המאירי שכתב וזה לשונו (בית הבחירה למאירי על סנהדרין מ, א):

> **ונמצא חלוק שבין דרישות לחקירות, שהחקירות, אם הוזמו יתחייבו. ואם הוכחשו, עדותן בטלה. והדרישות אין צד הזמה תלויה בהן, אלא אם הוכחשו עדותן בטלה ופטורין, וכן באמר אחד מהם איני יודע. *וגדולי המפרשים (הראב"ד) חולקים לומר, שהדרישות כבדיקות*, ואם אמר אחד בהן איני יודע עדותן קיימת, אלא שגדולי המחברים (הרמב"ם) כתבוה כשטתנו**[16].

כלומר, גם הרמב"ם וגם הראב"ד מודים, כי עד שאמר "איני יודע" בחקירות, עדותו בטלה. ובבדיקות, כולם מודים שעדותו קיימת. ולא נחלקו אלא ב"דרישות". שלרמב"ם, הן שאלות עיקריות ודומות לחקירות, ולכן אם אמר בהן איני יודע, עדותו בטלה. ואילו לראב"ד, הן אינן עיקריות, ודינן שווה לבדיקות. ואם אמר בהן איני יודע, עדותו אינה בטלה.

---

16. עוד מבואר כן בדברי המאירי במקום אחר (בית הבחירה למאירי על פסחים יב, א), שם כתב וזה לשונו, וכן שואלין מכירין אתם אותו? כלומר, אם הוא בעל דת או מעובדי האלילים, וכן התריתם בו וכן **במה הרגו בסיף או בארירן**, ואלו הן **נקראות דרישות**. ואף על פי **שאין הזמה תלויה בהם** כל שיאמר בהם אחד מהם אינו יודע, עדותן בטילה, **ויש בהם מין שלישי שנקרא בדיקות** כגון שבדקוהו במלבושי ההורג וכו'.

וצריך ביאור מה עומד ביסוד מחלוקתם. ונראה, שכיון שפסל הרמב"ם עדות איני יודע בדרישות, אף שלא ניתן להזימם, מזה נראה ברור, כי איני יודע נחשב חיסרון בעיקר העדות. ולכן הגם שלא ניתן להזים עדות זו, היא עדיין פסולה, כמו שכתב המאירי במקום אחר (פסחים יב, א - הובא כאן בהערה במלואו) "**ואף על פי שאין הזמה תלויה בהם** כל שיאמר בהם אחד מהם אינו יודע, עדותן בטילה". אמנם לדעת הראב"ד התשובה "איני יודע" על דרישות, אינה חלק מעיקר העדות, שהרי לא ניתן לקיים בהם הזמה. ולכן העדות כשרה, הגם שאמר איני יודע, ויש לדונם כ"בדיקות".

כך גם הסביר הכסף משנה שם, את שיטת הרמב"ם, וזה לשונו:

> **ואני אומר שלא טעה בכך, אלא שהוא ז"ל סובר, שהכוונה "בכלי שבידו" הוא מכלל החקירות, וכמבואר בדבריו בפרק שקודם זה** (פרק א הלכה ד).

על פי האמור נראה ליישב גם מה שהקשה כסף משנה בהמשך שם, על דברי הרמב"ם הנזכרים. כי הנה בגמרא (סנהדרין מא, ב) משמע, שדין איני יודע, אכן תלוי בהזמה. וכיצד השווה הרמב"ם את ה"דרישות" שהאומר בהם איני יודע, אינו בר הזמה, לחקירות, שכולן שאלות שניתן להזים.

וכך כתב הכסף משנה בקושייתו:

> **אבל אי קשיא על דברי רבינו, הא קשיא. שכתב** (בפרק א הלכה ד) **"ומכלל החקירות יתר על השבע השוות בכל, שאם העידו עליו שעבד עבודה זרה וכו', ומנא ליה הא? דהא בין חקירות בין בדיקות מדאורייתא נינהו, וטעמא דחקירות פסלי כשאומר איני יודע, נתבאר בפרק היו בודקין** (סנהדרין מא, ב), ***משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה***. **ובשלמא בשבע חקירות השוות בכל העדים נזומין על ידן, אבל במה שכתב רבינו שהם מכלל החקירות אם אמר איני יודע, למה עדותו בטלה, הא אין העדים נזומין על ידן, וצריך עיון.**

ברם לעניות דעתי נראה לתרץ את הקושיה, בהקדם לשון הגמרא (סנהדרין מא, ב):

מה בין חקירות לבדיקות, חקירות אחד אומר איני יודע, עדותן בטילה. בדיקות אמר אחד איני יודע ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעים, עדותן קיימת. מכדי אידי ואידי דאורייתא היא, מאי שנא חקירות ומאי שנא בדיקות? אמר ליה, הכי השתא. בחקירות אמר אחד איני יודע עדותן בטילה, דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה. בדיקות, אמר אחד מהן איני יודע, עדותן קיימת, עדות שאתה יכול להזימה הוא.

מבואר כי תשובת הגמרא על השאלה, מה ההבדל בין חקירות לבדיקות היא, שבחקירות, אם אמר איני יודע, עדותן בטילה, כי זו עדות שאינה ברת הזמה. מה שאין כן בדיקות, העדות כשרה, כי ניתן להזימה בחקירות.

מעתה יש לבאר בדעת הרמב"ם, שחידשה הגמרא כי החקירות הן חלק מעצם העדות. וכשם שצריכים להעיד כיצד היה גופו של מעשה, כך עליהם לציין היכן ומתי ארע. ובאותה מידה, כשם שאם לא ניתן להזימם חסר בעיקר העדות, כך גם חסרונם של פרטים השייכים לגופו של המעשה, כגון במה הרגו, גם הם נחשבים חסרון בעיקר העדות, כי לא ניתן לברר אם העידו אמת.

באופן זה ביאר גם בית הלוי (שו"ת חלק ג סימן ו אות ב) וזה לשונו:

דהפסוק של הדרישה וחקירה בא ליתן תנאי בהעדות, דבעינן דוקא שיתברר בעדותן זמן של המעשה, וכל שלא נתברר אינו עדות כלל. וזהו דפריך "מכדי האי דאורייתא והאי דאורייתא, מנא לן דחלוקים הם בהאי סברא", ושפיר משני, דהלא בלא אמרו כלל שום זמן של המעשה הרי אי אפשר להזימן כלל בשום אופן, והרי עדות שאי אתה יכול להזימן פסול, וידעינן מזה דהגדת הזמן שהצריכה התורה הוא תנאי מדיני עדות וכו'.

דעיקר הדבר דצריך דרישה וחקירה ידעינן מהפסוק, והסברא דיכול להזימן הוא רק מגלה ביאורו של הפסוק ודרשת וחקרת, דלעכב נאמר. *ואם כן בהני דברים דלא שייך בהו חיובא דכאשר זמם, אטו בשביל זה משתנה בהם פירושו של הפסוק* וכו'.

וכמו בממון דילפינן ליה מקרא דמשפט אחד יהיה לכם, דהפסוק של ודרשת וחקרת קאי גם על ממון. וכן בעדי נשים דילפינן להו בגזירה שוה דבר דבר, גם בהו מעכב, ולתנאי בדיני עדות נאמר, ואינו יודע פסול.

5. עדות שאתה יכול להזימה בעדות לאסור אישה לבעלה

הנקודה השלישית עליה הושתת פסקו של הנודע ביהודה היא, שלהלכה אנו נוקטים בתירוץ השני שהובא לעיל מן התוספות, שעדות חלל אינה בכלל "ועשיתם לו כאשר זמם", ובעדי כיעור הדין דומה. ולכן אם אמר איני יודע, עדותו כשרה.

וכיון שנראה לי שיש לפקפק גם בזה, אציע את הסוגיא לפני הקורא.

ראינו למעלה שתי דעות בתוספות, אם עדות חלל צריכה להיות עדות שאתה יכול להזימה או לא, והסברנו שני הסברים: לשיטה אחת, דינה של עדות על חלל היא ככל עדויות התורה, לכל דיניה. אלא שאי אפשר לתת את העונש כפי שזממו לעשות, ולכן יקבלו מלקות. לשיטה השניה, עדות חלל נחשבת עדות שכל תכליתה בירור המציאות, וגילוי מילתא בלבד. כלומר, מדובר בקטגוריה אחרת של עדות, והפסוק 'ועשיתם לו כאשר זמם' לא נאמר כלל בסוג כזה של עדות.

עוד ראינו למעלה, שנחלקו הראשונים אם קיימת חובת דרישה וחקירה, בעדי זנות, ובעדי כיעור הבאים לאסור אישה על בעלה. ולפי הנראה, ראשונים אלה חלוקים בעצם, באותה מחלוקת שנחלקו שני תירוצי התוספות.

שהרי, אם דינה של עדות חלל היא ככל עדויות שבתורה, ורק אם היא ברת הזמה העדות כשרה, מסתבר מאד שיש בעדות זו חובה לדרוש

ולחקור, ככל עדויות שבתורה. אבל אם אומרים שעדות חלל שונה מכל עדויות שבתורה, ואין צורך שתהא עדות שאתה יכול להזימה, יתכן שגם אין בה חובת דרישה וחקירה. כי כמו שהפסוק ועשיתם לו כאשר זמם נאמר רק בעדויות רגילות, כך הפסוק ודרשת וחקרת היטב, ממנו נלמדת חובת הדרישה וחקירה, לא נאמר בה.

יש להוכיח את האמור מדברי הריטב"א בסוף יבמות, שפסק כי אין בעדי זנות חובת דרישה וחקירה, כלשונו (יבמות קכב, ב ד"ה ומורי):

> **ומורי הר' הר"ם תירץ בשם אחיו הר' פנחס ז"ל דלכולי עלמא בענין שריותא דאשה ובענין גיטין וקידושין *לא בענין דדישה וחקידה מן התורה מדין עצמן*, דלא ילפינן דבר דבר מממון** (סוטה ג, ב)**, אלא לענין דבעי שני עדים בדבר שבערוה וכו'.**

והוא עצמו כתב בריש מסכת מכות, שהתירוץ השני של תוספות הוא הנכון, כלומר, שעדות חלל שונה משאר עדויות, כלשונו (מכות ב, א סוף ד"ה אין):

> **ורבותינו ז"ל תירצו, דגבי עדים זוממים תרי דיני כתיבי. חד ועשיתם לו כאשר זמם, דלא מיעטה קרא מהזמה, בעינן עדות שאתה יכול להזימה וכו'. אבל בכל מאי דלא שייכא הזמה, דמעטינהו קרא מינה, כי הני דמתניתין, וכל דכוותייהו, לית לן למבעי בהו עדות שאתה יכולה להזימה. דהא חיובא דידהו מוהצדיקו את הצדיק, ולא מכאשר זמם, וכדאיתא בגמרא** (מכות ב, ב) **בהדיא, *וזה טעם נכון מאד*.**

גם המאירי פסק כשיטת הריטב"א בסוף יבמות. ובריש מסכת מכות הסביר מה טיבה של הזמה בעדות חלל, וכתב את הדברים הבאים:

> **ויש שואלין במשנה זו הזמה זו מה טיבה, וכי עדות בן גרושה וחלוצה צריך דרישה וחקירה עד שיבואו בו לידי הזמה, והלא לא מצינו דרישה וחקירה אלא בדיני נפשות. ואף על פי שבעדי אשה להתירה הצריכו רבי עקיבא ורבי טרפון דרישה וחקירה, הרי אין הלכה כן, כמו שבארנו**

בסוף יבמות וכו'. וחכמי הדורות שלפנינו כתבו וכו' שיש צד שהוא בהזמה, ועליו נשנית משנה זו, והוא שאמרו מאליהם ביום פלוני גירשה שאף בדיני ממונות בכיוצא בזה יש הזמה וכו'.

הרי שתירץ המאירי כי דין הזמה בעדות חלל רלוונטי בעד שציין מעצמו את המקום והזמן. ובכל זאת, משמעות דבריו היא, שעדות שאי אתה יכול להזימה, כשרה בעדות חלל.

אכן, מרן המחבר פסק לא כך, אלא לחומרה, כאותם ראשונים שנקטו, כי חובה לחקור ולדרוש עדים הבאים לאסור אישה. וממילא נמצא, שלא ניתן להכשיר עדות זו, אלא אם כן תהא "עדות שאתה יכול להזימה".

6. סיכום

היוצא מדברינו שהמחבר לא קיבל את שלושת חידושיו של הנודע ביהודה, אלא פסק בעדות הבאה לאסור אישה לבעלה, את הנקודות הבאות:

א. קיימת בה חובת דרישה וחקירה.

ב. אם אמר אחד העדים איני יודע, עדותו בטֵלה.

ג. עליה להיות "עדות שאתה יכול להזימה".

סימן לא – שירת נשים בטכסים צבאיים

1. השאלה
2. היחס לגישת הצבא
3. שירת נשים בהלכה
3. פסיקת הרמב"ם והשולחן ערוך

1. השאלה

ביקשוני תלמידי היקרים שבכל אתר ואתר, כי אבהיר דעתי, בכל הקשור לנושא שירת נשים.

שטף החיים מזמן לכל אדם, פעמים רבות, מצבים שונים, בהם הוא ניצב בפני ערכים המתנגשים זה מול זה. אחד מן השכיחים שבהם הוא, אירוע בו מתקיימת שירת נשים במסגרת צבאית. באירועים אלה, ניצבים זה מול זה ערך שמירת המצוות, מול ערך לכידות העם. שמירת המצוות מחייבת מחד, שלא להאזין לשירה זו. ומאידך, צעד כזה, עלול להוסיף בפילוג העם. לכן אבהיר בשורות הבאות, כיצד יש לנהוג.

טרם כל שיח אבהיר בחדות, מעבר לכל ספק, כי אין בידינו לוותר על שום הלכה, גם לא לצורך ערך הלכידות, למרות חשיבותו רבת המשקל. עם זאת, איננו מוכרחים לקבל פרשנות הלכתית מחמירה, כשזו תגרום להתנגשות בין מגזרים שונים.

בתוך עמי אנכי יושב, והגישה הפופולארית בציבור הדתי לשירת נשים היא, כמו אל איסור חמור ביותר. נשמעים מסרים חוצבי להבות, אודות חובתנו הגדולה, שלא לוותר על קוצו של יוד, וגודל חובתנו למסור עצמנו על קידוש השם, ובלבד שלא נעבור על איסור זה. אך לאמיתו של דבר נראה, כי אין זו דרך נכונה.

גם לא נכון לנסות למצוא חן בעיני החילוניים, ולוותר על דרישות

ההלכה.

אלא צריך למצוא את דרך האמצע.

והנה יש כאן כמה נידונים שהורכבו יחד, בסוגיה אחת. נתחיל בגישה של המערכת הצבאית לנושא. ונמשיך בהמלצתי לתלמידיי.

אין אני אומר קבלו דברַי, אלא הריני מעלה אותם על הכתב, ועליכם לבחון ולקבל מה שנראה לכם, ולדחות מה שצריך לדחות.

2. היחס לגישת הצבא

הדברים הבאים מופנים להנהגת הצבא. אין כל ספק שהציבור האמוני מרכיב חלקים גדולים מהסד"כ של צבא ההגנה לישראל, והוא התחנך ולמד כי שירת נשים אסורה מכל וכל, כפי שמובא בגמרא (ברכות כד, א) "קול באשה ערוה". לכן ברור ופשוט, כי על הצבא לעשות את מירב המאמצים שלא להיכנס לעימות מול הציבור היקר והחשוב הזה, בכל הנוגע לשירת נשים.

רבים טועים לחשוב, כי תפקידו של הצבא הוא "כור היתוך", עבור החברה הישראלית. אבל לאמיתו של דבר, תפקידו היחיד והבלעדי הוא, הגנה על המדינה, כשמו "צבא הגנה". אל לו לצה"ל להתערב בדרכי חייו של ציבור כזה או אחר, אלא לאבטח לשמור ולהגן, בפני כל איום בטחוני. להתייצב כאגרוף ברזל מול אויב.

צרכי הביטחון השוטף, אינם קשורים ותלויים בשירת נשים. הצרכים המבצעיים השונים, לא יקבלו כל תועלת, והניצחון במלחמה לא יוכרע או יושג באמצעות שירתן. מן הראוי איפה, כי המערכת הצבאית תכיר באורחות חיי חיילים יקרים אלה, הרואים בשמיעת שירת נשים, עבירה שיש למסור עליה את הנפש, ואפילו יהא הדבר בטכס חשוב ביותר.

איני מזלזל באיחוד הנדרש בין חלקיה השונים של החברה בישראל, אבל בל נשגה באשליות. רבים הם האזרחים, מכל גווני הקשת האזרחית, שאינם מתגייסים לשירות בצה"ל, מסיבה מוצדקת, או שאיננה. בשורה התחתונה, אין כאן אחדות אמיתית. לכן אמליץ, למצוא דרך שתאפשר לאדם להישאר אדוק באמונתו, כאשר אין כל הכרח צבאי אחר. גישה כזו

תשמר את החיילים האלה בצבא, לאחר שיבחינו כי המערכת אכן מגלה רגישות בכל הנוגע לאורחות חייהם, ואינה כופה אורח חיים חילוני.

3. שירת נשים בהלכה

מיד אתייחס לגופו של נידון, אלא שלמרות מה שאסביר בהמשך, אקדים ואומר כי אני שולל מכל וכל הליכה לכתחילה לשמיעת שירת נשים. אינני מחפש שום קולא, לחיים הסדירים. השתתפות או נוכחות בהצגות או מופעים שונים, בהם נשים מזמרות לפני הקהל, אסורה. האוירה הנוצרת שם בדרך כלל מנוגדת כל כולה לערכי התורה. לפעמים חמורה היא קלות הראש השוררת שם, עד שאפילו אם ההלכה לא היתה אוסרת זאת, היינו אנו עצמנו צריכים להדיר את רגלינו, מפאת הצניעות הבסיסית שאינה קיימת שם. השירה, הלבוש, תנועות הגוף, מעוררים את היצרים. ההנאה והשמחה בחיים, רצויים וטובים. אך אם אירועי השמחה מטרתם עוררות וגירוי היצרים, ברור כי אין להשתתף בהם.

תופעת ההטרדות המיניות נפוצה מאד, בחברה זו, עד שהיא מצויה בכל הרבדים, גם בגבוהים ביותר. איזה סמל שלטון לא נמצא אשם בזה. נשיא, רמטכ"ל, יועצי ראש הממשלה, כולם נופלים בזה. ואין להתפלא. דרך חייהם שוללת את עניין הצניעות מכל וכל, וחושפת כל אחד לגירויים עזים כל כך, מדוע אדם שכולו רווי גירויים, ומבקש להוציא לפועל את דחפיו, מדוע החברה כובלת את רצונו, ומכריחה אותו לעצור "עד כאן, אל תמשיך"? אין אלו אלא קורבנות של סגנון חיים מתירני. התורה מכירה ויודעת את נפש הגבר, שאם הוא יועמד בפני גירויים חזקים כאלה, לא יוכל לעמוד בפני דחפיו. כי באמת גדול הוא הדחף החזק הזה, בפרט אם מעוררים אותו כל הזמן, בכל דרך שהיא.

לכן ברור כי אין לנו לחפש שום קולא בעניין זה, כשאין בו צורך.

אחר הקדמות נחוצות אלה, ניגש לגופו של נידון, כדי להסביר מה האיסור בשירת נשים על פי הדין, ומה הם גבולות האיסור.

מצינו שתי גמרות הדנות באיסור זה, האחת היא (סוטה מח, א):

אמר רב יוסף, זמרי גברי, ועני נשי, פריצותא. זמרי נשי, ועני גברי, כאש בנעורת.

במילים אחרות, כאשר נשים שרות, והגברים משיבים להן, הרי זה כאש הנאחזת בקלות בפשתן. אך כאשר הגברים שרים, והנשים עונות, הרי זו פריצות.

נראה כי גמרא זו מתייחסת לאירועים אלו שתיארנו לפני כן, כגון הצגות והופעות שונות, בהם אין אפילו צניעות בסיסית, וכל מהותם גירוי היצרים.

הגמרא השניה היא (ברכות כד, א):

אמר שמואל קול באשה ערוה, שנאמר (שיר השירים ב, יד) **כי קולך ערב.**

מבואר כי דימתה הגמרא את קול האשה לערוה. וזהו ביטוי שקשה להבין את משמעותו. האמנם אפשר לדמות קול לערוה?

אכן מצינו בראשונים שלשה דרכים כיצד לפרש את המילה ערוה[1].

א. הערוה היא עירום. ורצה שמואל לומר, כי אסור לומר דברים שבקדושה בפני איש או אשה עירומים. כפי שהפסוק אומר (דברים כג, טו) וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ, וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר, ופירשו חכמים (ברכות כה, ב), כי הזכרת שם השם אסורה, לפני גוף ערום.

ב. ערוה משמעותה גורם או סיבה, שבכוחם להביא את האדם להרהורים מיניים.

ג. ערוה משמעותה בדיוק כמו שכתוב בפסוק (ויקרא יח, ו) "לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה". פסוק זה אוסר לבוא, על אחת מהנשים האסורות. הוסיפו חכמינו זכרונם לברכה ולמדו מהמילה "לא תקרבו", שאסור להתקרב לאישה האסורה עלינו, לא רק בביאה ממש, אלא בכל קירבה שהיא.

1. הארכתי בפירוש גמרא זו בספרי "בעקבות המחבר" חלק א עמוד ס, וכאן קיצרתי. ראה שם.

כלומר, אסור לנשק או להתחבק עם אישה האסורה לנו.

מעתה עלינו לברר, מה המשמעות המילה ערוה בביטוי "קול באישה ערוה".

הרי"ף פירש את המילה "ערוה" בהקשר זה, על פי המשמעות הראשונה, כלומר, לדעת שמואל, קול האשה דינו ממש כדין ערוה. אבל להלכה, לא נקט בדעה זו (כמו שכתב רשב"א עמ"ס ברכות כד, א ד"ה והא דאמר). כי רק מקום הערוה ממש, הוא הנידון כערוה לעניין הזכרת שם השם. כפי שאכן נפסק במשנה (חלה פרק ב משנה ג) ובהלכה (אורח חיים סימן עד סעיף ד), שאשה ערומה יכולה לברך, בגלל שיכולה לכסות את ערותה, בגוף עצמה.

המאירי הראבי"ה ושאר ראשונים (הובאו בבית יוסף סימן עה) הבינו כדרך השניה, שקול האשה יכול להביא לידי הרהור. ויש מהם שצמצמו את האיסור, לקריאת שמע בלבד. כלומר, לא ראוי שאדם ישמע קול אשה, בזמן שמתפלל, שמא יבוא לידי הרהור. והאיסור הוא אפילו בשמיעה, שאינו מתרכז בכל כוח האזנתו, אבל דווקא בזמן קריאת שמע.

הדעה השלישית תפסה, כי "קול באשה ערוה" משמעותו קירבה לערוה. כלומר, אחד הגורמים היוצרים הכנה לקשר מיני, הוא הקשבה לקול האישה. על פי זה אין איסור אלא בהקשבה לקול אישה המצויה בסמוך אליו. אבל שמיעת קול אישה ברדיו, אין בו כל איסור, כי לא שייך ביאה עם רדיו. ולפי זה גם בטכס צבאי, שבכלל לא שייך להתקרב לאותה זמרת, העומדת ושרה על הבימה, לא שייך איסור זה.

4. פסיקת הרמב"ם והשלחן ערוך

הרמב"ם סבר (הלכות איסורי ביאה פרק כא), ובעקבותיו פסק גם השולחן ערוך (אבן העזר סימן כא סעיף א), כי האיסור של קול באשה הוא משום שמכין לביאה, כפי שניתן להסיק מסידור דין זה בין שאר איסורי קירבה לערווה:

הלכה א: כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק

דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה.

הלכה ב: העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות, ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות, והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף *ואפילו לשמוע קול העדוה* או לראות שערה אסור.

מתוך שסידר הרמב"ם איסור "שמיעת קול ערוה" בין שאר איסורי קירבה לערוה, אנו למדים, כי לשיטת הרמב"ם "קול באישה ערוה" אין המשמעות שהקול ממש ערוה, אלא שנאסר משום שזה מנהג מגלי עריות, המתכוננים שניהם למעשה הזנות, ומעמיקים בזימה בהגדלת תאוותם, לפני קיום היחסים. לפי זה שמיעת קול אשה ברדיו, או זַמֶּרת בטכס רשמי, אינו בכלל איסור זה. כי אין כל קשר, בין השומע לאותה אישה.

גם אם לא נקבל הסבר זה בדברי הרמב"ם, הרי צירף איסור הבטה באצבע קטנה של אשה, יחד עם שמיעת קול ערוה, ומזה נראה ברור, שכמו שבאצבע אין האיסור בכל ראיה אלא דווקא הבטה שיש בה מוטיבים של כוונה מינית, כן הוא בשמיעת קול, שאם אין כוונה לשמיעה מינית, אין בזה איסור. לכן לא שייך "איסור" בשמיעת קול בטכסים.

על בסיס סברא זו, נהגו רבים שבנים ובנות משוררים יחד שירי שבת, כי אין במעמד זה כוונה נלוזה.

לכן לפי דעתי אין איסור בשמיעת שירת אשה בטכס מכובד, ואין צורך לשבור את הכלים.

אך בניגוד לזה, השתתפות בערבי תרבות והווי הנערכים בצבא, ודאי שאין להשתתף בהם. בדומה לזה, גם אירועי זמר ושירה הנערכים בנופש, וחוסר הצניעות שורר שם באופן מודגש, אין להשתתף בהם כלל וכלל.

לסיכום הנאמר, במקומות שאין כל כוונה מינית בהאזנה לשירת נשים, אין איסור מעיקר הדין. אך יש ערבי תרבות, בהם אכן אין היתר להשתתף. וצריך ללחום על הזכות הבסיסית, לחיות על פי ההלכה בצבא, ואם צריך, ראוי אפילו לסרב לדרישת המפקדים.

סימן לב – הפרדה בחתונה

1. השאלה
2. המקור לחיוב ההפרדה
3. איסור יחוד
4. שהשמחה במעונו
5. סוף דבר

1. השאלה

אבקש מן הרב לחוות את דעתו ההלכתית, בנוגע לחיוב הפרדה בין גברים לנשים בחתונה. כי לשמחתי הגדולה, בעוד זמן מה אשא את כלתי האהובה לאשה, ותודה לא־ל על חסדיו. אלא שכעת נתעורר ויכוח בין המשפחות, כיצד לנהוג, וגופו של נידון כך הוא: אבי ואמי בצעירותם לא שמרו מצוות, וכשבגרו, עברו הליך של חזרה בתשובה. כעת דורשים המה להעמיד מחיצה שתפריד בין גברים לנשים, כי לדעתם תערובת כזו מנוגדת להלכה. אבל משפחת הכלה מצד שני, שהם משפחה דתית שורשית, מסרבים לכך, ולטענתם אין צידוק הלכתי להפריד בשמחה בין בעל לאשתו, ובין אחים ואחיות. לכן אבקש מכבוד הרב שליט"א להביע דעתו הרמה והנכבדה בנושא, ולהורות לנו הלכה למעשה, כיצד לנהוג.

תשובה

לשתי גישות אלה מקורות הלכתיים חשובים, ואין להכריח צד אחד לנהוג כצד השני. לכן אציע לחלק את האולם לשלושה חלקים, האחד לגברים השני לנשים והשלישי למשפחות.

דיון הלכתי זה, וההוראה המעשית הנגזרת ממנו, רלוונטי גם לתנועות הנוער ובתי הספר.

2. המקור לחיוב ההפרדה

הגמרא במסכת סוכה (נא, א) מספרת על תיקון גדול שנעשה בבית המקדש, בו הפרידו בין גברים לנשים. מקור זה שימש פוסקים רבים כבסיס לחיוב הפרדה בכינוסים, וכך אמרו שם (נא, ב):

> **תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי? והכתיב** (דברי הימים א כח) הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד ה' עָלַי הִשְׂכִּיל! **אמר רב: קרא אשכחו ודרוש** (זכריה יב) וְסָפְדָה הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד מִשְׁפַּחַת בֵּית דָּוִיד לְבָד וּנְשֵׁיהֶם לְבָד. **אמרו: והלא דברים קל וחומר, ומה לעתיד לבא - שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם - אמרה תורה, אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעסוקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם - על אחת כמה וכמה.**

יתר על כן, כתב ספר חסידים (סימן שצג - צוטט להלכה בפוסקים רבים), שיש לאסור את תערובת הגברים והנשים בחתונה. ואם בכל זאת ערכו חתונה מעורבת, אין לברך שהשמחה במעונו, כלשונו:

> **כתיב** (דברי הימים א טז, כז) **הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו, לכך אומר שהשמחה במעונו. לכך פסוק שיש בו רמז השם אומר, בשמים ובארץ. כגון** *ישמחו השמים ותגל הארץ* (שם שם לא) **ראשי תיבות השם של ארבע אותיות, כשיש גילה בארץ ברעדה, אז שמחה בשמים לפניו. כל המברך שהשמחה במעונו צריך לחקור אם קיימו וגילו ברעדה, אם רעדה במקום גילה. אבל אם לוקח אדם אשה שאינה הגונה או היא לוקחת איש שאינו הגון או שניהם אינם הגונים או אין תרבות שם ונבול פה ביניהם או נשים יושבות בין האנשים שהרהורים שם לא יתכן לברך שהשמחה במעונו. ועל אלה וכיוצא בהם נאמר** (ירמיה טו, יז) **לא ישבתי בסוד משחקים ואעלוז וכתיב** (ישעיה כח, ח) **כי כל שלחנות מלאו קיא**

צואה בלי מקום (שם שם, י״ב) וכו׳ כל מצוה הבאה עבירה על ידה מוטב שלא יעשה המצוה, כמו מצוה לשמח החתן. ואם יש פריצים ויודע שבלא פריצות לא יהיה, או אינו יכול להיות בלא הרהור, או אינו יכול להיות מלראות בנשים, אל יהיה שם.

גם הרב עובדיה יוסף (יחווה דעת חלק ד סימן מו) נקט שיש חובת הפרדה בין בנים ובנות בבתי ספר, כמו שכתב:

שאלה ממנהל בית ספר תיכון דתי: האם ההפרדה בין הבנים לבנות בבית הספר היא חובה מן הדין, או אינה אלא ממדת חסידות?
תשובה: במסכת סוכה (נב, א) אמרו חז״ל על הפסוק: וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד, משפחת בית נתן לבד ונשיהם לבד. (ופירש רש״י, פסוק זה נאמר בנבואת זכריה על העתיד שיספידו על משיח בן יוסף שעתיד ליהרג במלחמת גוג ומגוג, ונאמר משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד וכו׳, ללמדנו שאפילו בשעת הצער וההספד צריך להבדיל בין אנשים לנשים). והלא דברים קל וחומר, ומה לעתיד לבוא כשעוסקים בהספד ואין יצר הרע שולט בהם, אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, כשיצר הרע שולט על אחת כמה וכמה. מכאן אנו למדים על חיוב ההפרדה בין אנשים לנשים. ורבינו המאירי בקידושין (דף פ״א ע״א) כתב, ומה ששנינו לא ילמד אדם לבנו אומנות בין הנשים, פירוש, שלא יושיב תינוק ותינוקת כאחת לאומנות אחת, כדי שלא ירגילם זה עם זה ויבואו לידי עבירה. ע״כ. מכאן אנו למדים שצריכה להיות הפרדה לא רק בין אנשים לנשים שיצרם תוקפם, אלא גם בין ילדים לילדות. וכן כתב רבינו יהודה החסיד בספר חסידים (סימן קס״ח) בזו הלשון: אל תערב בנים ובנות יחדיו פן יחטאו ויבואו לידי עבירה. וכן נאמר בירמיה (פרק ל״א פסוק י״ב), אז תשמח בתולה במחול, כלומר לבדה, ובחורים וזקנים יחדיו ע״כ וכו׳.לאור כל האמור, הדבר ברור שחובה קדושה מן הדין הגמור,

להפריד בין הבנים לבנות בבתי הספר. וכל ההורים והמורים החרדים לדבר ה', מפחד גאונו, לעמוד על המשמר ולנהוג הפרדה מלאה בין הבנים לבנות. ובפרט בדור יתום זה שהפריצות גדולה, והמתירנות אוכלת כל חלקה טובה, שבודאי שחובה מוסרית היא מעיקר ההלכה לקיים הפרדה בין התלמידים לתלמידות שלא יבואו לידי עבירה.

אלו המקורות ההלכתיים, הברורים מאד, כמנהג משפחתך החשובה, ותבוא עליכם ברכה.

3. איסור יחוד

מצד שני יש מקורות הפוכים מהם מוכח, כי אין איסור לרכז גברים ונשים במקום אחד, כמו שניתן להבין מדברי השולחן ערוך המפורשים, בדיני יחוד (אבן העזר כב, ו):

נשים הרבה עם אנשים הרבה, אין חוששין ליחוד.

כלומר יש אסרה התורה על גבר לשהות במקום אחד, עם אשה. אמנם גברים רבים לא נאסרו לשהות עם נשים רבות, במקום אחד.

אלא שעתה מוטל עלינו להבין, מה ההבדל בין דברי הגמרא, שם נתבאר כי עשו תקנה גדולה והפרידו בין גברים לנשים, לדברי השולחן ערוך, שלא כתב כי אכן קיימת חובת הפרדה בין גברים לנשים, מדוע לא ציטט השולחן ערוך מן הגמרא שיש חובה כזו.

ונראה להסביר, שיש כאן שני איסורים שונים, ואיסור יחוד שונה מאיסור התקהלות. היחוד הוא איסור מוגדר, מחשש שיעשו עבירה. ואיסורו מן התורה, על כן לא נותר בו כל מקום לשיקול דעת, כי הוא איסור החלטי. אמנם התכנסות של אנשים ונשים, לא אסרה התורה.

לעומת זאת איסור התקהלות גברים ונשים יחד (המובא במסכת סוכה) מקורו בתקנת חכמים, שבקשו למנוע התנהגויות שאינן ראויות, ואשר מטבע הדברים יתכן ויארעו. אלא שבניגוד ליחוד, שנאסר אף לזמן קט, ההתקהלות שנאסרה היא דוקא זו הממושכת.

הסכנות הרוחניות שבמפגשים המוניים אלה, הם הסיבה להטלת איסור זה, וכעין שמצאנו בשולחן ערוך (הלכות יום טוב תקכט, ד):

חייבים בית דין להעמיד שוטרים ברגלים, שיהיו משוטטים ומחפשים בגנות ובפרדסים ועל הנהרות שלא יתקבצו שם לאכול ולשתות אנשים ונשים, ויבואו לידי עבירה; וכן יזהירו בדבר זה לכל העם, שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם בשמחה ולא ימשכו ביין, שמא יבואו לידי עבירה; אלא יהיו כולם קדושים.

הרי שכאשר חששו בית דין של זמנם שהשכרות השכיחה בחגים תגרום קלות דעת בין אנשים לנשים, עשו חכמים תיקון גדול, והפרידו באירועים המוניים. אבל דוקא בהם, ולא בכל כינוס.

עוד רואים אנו שלא כל כינוס גברים ונשים נאסר, כמבואר בדברי הגאון רבי משה פיינשטיין, שכתב באגרות משה (אורח חיים חלק א סימן מא), כי יש להבחין בין כינוס של מצוה, החייב בהפרדה, לבין כינוס של רשות, בו אין חובה להפריד, וכלשונו:

ובמקום קיבוץ לדברי הרשות ואף בחתונות מסופקני אם יש האיסור זה, באופן שליכא חשש יחוד. ויותר נוטה שליכא לאיסור זה, דהא אשכחן באכילת הפסח, שהיו אוכלין האנשים והנשים בבית אחד. והיו שם כמה משפחות, שאין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה כדאיתא בפסחים (סד, ב), ובמדרש רבה (איכה א, ב) איתא תני רבי חייא אפילו ארבעים ואפילו חמישים, בר קפרא אמר אפילו מאה, דלרבי שמעון אין הפסח נאכל בשתי חבורות, ואם יעשו מחיצה ביניהם, הרי יחשבו כשתי חבורות, כדאיתא בפסחים (פו, א), ומדרבי שמעון נשמע שגם לרבי יהודה, אף שנאכל בשתי חבורות, לא חייבו שהנשים יאכלו בחבורה אחרת. וגם תנן (פסחים צא, א), ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים אף למאי שמפרש רבא, שאין עושין נשים ועבדים בחבורה אחת משום תפלות, משמע שנשים עם אנשים ישראלים מותר.

ולמה דהיה סבור ר׳ עוקבא בר חנינא לא עבדינן לנשים לבדן, אלא דוקא עם אנשים עיין שם. חזינן שגם לר׳ יהודה דאיירי אליביה, רשאין לאכול בחבורה אחת, שהוא בלא מחיצה וכו׳.
אבל בבית הכנסת ובשעת התפילה הוא איסור ברור, ומדאורייתא. וצריך שתהיה מחיצה של שמונה עשרה טפחים ביניהם, או שיהיו הנשים למעלה, והאנשים למטה כדבארתי.

הרי כי מוכח במסכת פסחים שלא כל כינוס נאסר. ועל פי הסבריו, ניתן להסביר עוד, שההנהגה המובאת במסכת סוכה, להפריד בין גברים לנשים, הותאמה דווקא למקומות בהם נאסרה קלות ראש. וכשם שמתבקש האדם לשמור על רצינות וכובד ראש בשהותו בבית המקדש או בהספדים, כך גם בבתי כנסת, חייבים לנהוג בהם כובד ראש ורצינות, ולא מתאים שישרור ערבוב בין גברים לנשים.

עתה ניתן להבין מדוע לא הובאה חובת ההפרדה בשולחן ערוך, כי לא נתחייבנו בכובד ראש זה, ששייך לבית המקדש, בכל מקום. ובבתי כנסת בזמן התפילה, התקבלה הנהגה זו, בכל ישראל.

4. שהשמחה במעונו

יש להוסיף על האמור, כי למרות דברי ספר חסידים שצוטטו לעיל, בהם התקומם נגד החתונות שנערכו בימיו, ללא הפרדה בין גברים ונשים, ואפילו אסר לברך "שהשמחה במעונו", הרי מצינו בדברי הלבוש, כי גם בחלוף חמש מאות שנה, לא השתנה מנהג זה. המשיכו לשבת בחתונות, ללא הפרדה בין גברים ונשים. והלבוש אף מלמד זכות על הנהגה זו, והובאו דבריו בפתחי תשובה (אבן העזר סימן סב סוף ס"ק יח) וכך כתב

הלבוש:

אמרו בספר חסידים [סימן שצג] **כל מקום שאנשים ונשים רואין זה את זה כגון בסעודת נישואין אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כשיש בו הרהורי עבירה ע"כ, ואין נזהרין עכשיו בזה, ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים, ואין כאן הרהורי עבירה כל כך, דדמיין עלן כקאקי חיוורא, מתוך רוב הרגלן בינינו, וכיון דדשו דשו. ובכן יזכנו השם יתברך לראות בשמחת ביאת גואלינו ובבניין בית מקדשינו ולשכון שכינתו בתוכינו אמן כן יהי רצון, ואשרי כל חוכי ל"ו** (לבוש אורח חיים מנהגים לו).

מכאן אנו רואים שיש הצדקה, למי שמתיר חתונות בלי הפרדה בין גברים ונשים.

עם זאת, פשוט וברור מאד, שיש לאסור ריקודים מעורבים בחתונה, אנשים ונשים יחד, כי נאמרו על כך איסורים מפורשים, כמו שכתב מרן הרב קוק (עזרת כהן ל), לפני כמעט מאה שנה:

ב"ה עה"ק ירושלים תובב"א טבת תרצ"ה. שלום להיקר הנכבד מר משה יורביץ נ"י, חבר פלוגת ההכשרה של תנועת תורה ועבודה בפרשבורג יצ"ו, ברכת ד' מציון ומקודש. בתשובה על מכתב כ'.

על דבר הריקודים, חס מלהזכיר פריצת גדרי תורתינו הקדושה ודרכי הצניעות והטהרה שהם מוחזקים בין שלמי אמוני ישראל מעולם. וחלילה לחקות את פורקי עול תורה ויראת שמים, ולהכשל אפילו בשמצא דשמצא דאביזרא האסורה ומגונה.

הרגש החברותי וכבוד הבנות בישראל מתחזק ומתפאר הוא דוקא עם יסוד חיי הקודש, ואפילו בנות עמים אחרים, היודעות פרק בתרבות, יכולות להעיד על היתרון של כבוד האשה, ויחס ערכה החברותי, שהוא מרומם על פי יסוד תרבותנו והליכות חיינו על פי היהדות בטהרתה, לעומת אחרים המתפארים בכאלה, ותוכם נחר.

יש להוסיף על כך, שאם לא קיימת הפרדה, נדרשת זהירות גדולה, ויש להדריך את הזקוק לכך, שלא להיגרר לשיחות של קלות ראש, וכדברי המשנה בפרקי אבות (א, ה) שלא להרבות שיחה עם נשים, כשכוונת המילה "שיחה" היא שיחה קלה.

בצעירותי, כאשר הייתי נופש בעתות חופשה, שהיתי משך שלשה שבועות במחנה קיץ בו שולבו לימודים וטיולים, והיו שם גם נערים וגם נערות, אבל הכל התנהל כשורה, כי הודרכנו כיאות.

הדרכה ראויה נחוצה ביותר, בפרט על איסור היחוד, שהוא אם כל הסכנות. וההדרכה שצריך להעביר אל המתבגר היא, שלא לראות באשה כלי או חפץ של הנאה. כי מי שלא זוכה להתחנך כך, יכול להגיע לשתי מסקנות. נטולי הערכים, נגררים להתנהגויות של גילויי עריות. הצדיקים לעומתם, נמנעים מכל קשר שהוא, מחשש שראיית אשה תעורר את יצריו המיניים. לאמיתו של דבר, יש לראות באשה בן אדם, עם עשייה, עם רצונות ותחושות, בדיוק כמו גברים. ואין איסור לתקשר עמם בדברים ראויים ועניניים, ובמסגרת ההגבלות שקבעה ההלכה[1].

5. סוף דבר

למסקנה, יש מקורות לשתי האסכולות, וניתן לומר על כך "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ובחתונה כזו בה שני המשפחות חפצות בדרך אחרת, יש לכבד את שניהם. ובודאי שלא לכפות ערבוב על מי שאינו חפץ בכך. ומי שאינו חפץ בהפרדה, יקיים את השמחה בצורה מכובדת, ויבקש מהאורחות שיבואו בלבוש צנוע, שיהלום את האירוע.

1. ראה דברי שו"ת שרידי אש (חלק ב סימן ח), שם התיר תנועה מעורבת, בעיקר בגלל "עת לעשות לה'". ועיין בדברי הציץ אליעזר (חלק יד סימן ז) שחלק עליו. ראה עוד מה שהאריך בספר בני בנים, להתיר ישיבה בלי הפרדה (חלק א סימן לה). וראה עוד מה שכתבתי בספרי "בעקבות המחבר" (חלק א עמוד ס), בדין שירה ביחד.

סימן לג – היחס הנכון ליצר בגיל הנעורים

1. מבוא
2. מקור האיסור

א. שיטת הסמ"ק

ב. שיטת הסמ"ג

ג. שיטת התוספות

ד. שיטת הרמב"ן, הריטב"א והרשב"א

ה. שיטת הרמב"ם

3. פסק השולחן ערוך

ו. הקשר בין איסור אוננות ומצות פריה ורביה לפי הרמב"ם והשולחן ערוך

4. העדר כוונת מרידה
5. ראיות מהגמרא שיצר המין נקרא יצרו תוקפו
6. הביטויים החריפים של חכמינו
7. הדרכת צעירים מתמודדים

1. מבוא

את האיסור לאונן הביא השולחן ערוך בסגנון חריף, וכתב שהוא חמור מכל עבירות שבתורה, כלשונו:

> **אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, ועון זה חמור מכל עבירות שבתורה. לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ, ולא ישא קטנה שאינה ראויה לילד. אלו שמנאפים ביד ומוציאים שכבת זרע, לא די להם שאיסור גדול הוא, אלא שהעושה זה בנידוי הוא יושב, ועליהם נאמר יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ** (ישעיה א, טו), **וכאלו הרג הנפש** (אבן העזר סימן כג, סעיפים א–ב).

פשטות לשונו מלמדת לכאורה שאיסור זה הוא אכן **"חמור מכל עבירות שבתורה"**. אולם כבר העירו מפרשי השולחן ערוך על אתר, שאין להבין ביטוי חריף זה כפשוטו, כמו שכתב הבית שמואל (אבן העזר סימן כג, סעיף א):

> **מה שכתוב בזוהר, וכאן, דעון מוציא שכבת זרע חמיר מכל עבירות, לאו דוקא.**

ואכן מסתבר מאוד שאין לראות במעשה זה חומרה גדולה ממעשה רציחה, או מעבודה זרה, ושאר עבירות כגון אמירת שקר, או גזל ולשון הרע. ומפורש בגמרא שעוון משכב זכור חמור מהוצאת שכבת זרע, כי בעוד שהשוכב עם זכר נענש בסקילה[1], הרי שהמוציא זרעו אינו ענוש סקילה. וכן כתבו הפוסקים[2], שאם יצרו מתגבר עליו, ורואה שלא יוכל להמנע מבעילת אשתו נידה, יוציא זרעו לבטלה, ואל יבעל נידה. ומכאן

1. בגמרא (נידה יג עמוד ב) מובא ש"הגרים והמשחקים בתינוקות מעכבין את המשיח", ומבררת הגמרא "משחקין בתינוקות מאי היא? אילימא משכב זכור, בני סקילה נינהו, אלא דרך איברים...", כלומר השוכב עם זכר ענוש סקילה, בעוד שהמוציא זרע לבטלה, אינו בסקילה, אלא מעכב את ביאת המשיח.
2. בית שמואל וחלקת מחוקק אבן העזר סימן כג ס"ק א.

מוכח שבעילת נידה נחשב עוון חמור יותר.

והנה המציאות היא, שבני אדם רבים שאינם נשואים, מאוננים ומוציאים זרעם, וצריך לדעת מה היא אכן חומרת איסור זה בהלכה. ומדוע כתב השולחן ערוך שזה עוון חמור מכל איסורים שבתורה, בעוד שהמפרשים שם, העירו על אתר כי אין דבריו כפשוטם, וכאילו סתרום.

הדיון בזה נחוץ ונצרך מאד, כיון ש"תּוֹרַת ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ" (תהלים יט), ולצערי ראיתי בספרים רבים, שהגדילו והאדירו חומרת עוון זה בכל מיני דרכים, ואינם מוסיפים למתבגרים המתמודדים כל תועלת מלבד יצירת רגשות אשמה[3]. עד שרב הקלקול היוצא מדבריהם על תועלתם [אם בכלל מועילים]. כי דומה בעיני המתבגרים, שאיבדו כל חלקה טובה בעולמם, מאחר וכושלים בעבירה החמורה ביותר שוב ושוב. מחשבה זו גורמת להשלכת עול תורה ומצוות אחר גוום, בסברם, כי אין סיבה להתאמץ בשמירת שאר המצוות.

עובדה זו הביאני להכיר בצורך הקיים להסביר את מקומה של מצוה זו במערכת הכללית של מצוות התורה, ולסייע ביד המתמודדים בענין, להיות להם למשיב נפש.

לצורך כך נעיין במקורות, מהם ניווכח מהו האיסור. וגם נייעץ כיצד יש לגשת, בשאלה זו, אל המתבגרים המתמודדים.

---

3. אעתיק כאן שתי ציטוטים שראיתי בספר "לב טהור", המיועד לבני נוער שמתמודדים עם "אוננות" ודברים בסגנון זה עוררוני לברר שיטות הפוסקים והיוצא מדבריהם להלכה בענין זה.

ראה מה שכתב שם בעמוד 25 "אתה שבוי!! שבוי בידי כוחות הטומאה. אין לך יכולת להגשים את הרצון העצמי שלך וזה הדבר הנורא ביותר. לא נותר לי הרבה לבכות יחד אתך על מצבך הנורא. הלוואי והייתי יכול להציל אותך מהשבי. אבל זה מחייב קצת עזרה מצידך. יש בעולם "פדיון שבויים" אבל יש הלכה שאין פודים את השבויים יתר על ידי דמיהם...הודיע לי אם אתה מוכן לגייס את כוחותיך שלך ואארגן לך תפילה של ציבור שיוציאו אותך."

עוד כתב שם בעמוד 29 "פגם הברית" הוא הפגם היסודי ביותר שיש לאדם.

2. מקור האיסור

איסור זה אין לו מקור מפורש בתורה. עם זאת, שניים ממוני המצוות מנו איסור השחתת זרע כאיסור תורה, והם הסמ"ק והסמ"ג.

א. שיטת הסמ"ק

הסמ"ק[4] הוא המחמיר ביותר באיסור זה. לדעתו הדבר אסור מן התורה, כחלק מהציווי "לא תנאף" שבעשרת הדברות, וכפי שדרשו חכמים (נידה יג עמוד א) "לא תהא לך ניאוף בין ביד בין ברגל", ומסביר רש"י (נידה שם), שהכוונה להוצאת זרע. וראה לשון הסמ"ק:

> **שלא להשחית זרע, כדכתיב** (שמות כ) **לא תנאף, לא תהנה לאף**[5] (נדה יג). **ובכל זה דרשו רבותינו** (שבועות דף מז), **לא תנאף אזהרה לעוקב**[6] **אחר המנאף, ובהשחתת זרע יש אזהרה של מיתה, דכתיב** וַיָּמֶת גַּם אֹתוֹ[7]**, גם אמרו רבותינו ז"ל** (נדה דף יג, ועיין שם בתוספות), **האוחז באמה אפילו להשתין, כאלו מביא מבול לעולם, אבל מעטרה ולמטה לצד הארץ מותר** (ספר מצוות קטן מצוה רצב).

הרי כי לדעתו, הפסוק המלמד על איסור הניאוף מלמד גם על איסור הוצאת הזרע לבטלה. אלא שגם לדעתו, יש הבדל בין המעשים, שהמנאף באשת חברו חייב מיתה בידי אדם, וענשו חמור מהמוציא זרעו לבטלה, החייב מיתה בידי שמים.

---

4. חיברו רבי יצחק מקורביל, מחכמי צרפת, בסוף תקופת בעלי התוספות.
5. הגרסה בגמרא שלנו יותר מובנת: "לא תהא לך ניאוף בין ביד בין ברגל" ומסביר רש"י שהכוונה להוצאת זרע. ועיין מעדני יום טוב (מסכת נידה פרק ב ס"ק מ) שמצא גירסה זו בתוך דברי הסמ"ק.
6. סרסור.
7. פסוק זה נכתב לגבי אוֹנָן שלא רצה לתת זרע לאשתו, ולכן היה דש מבפנים וזורה מבחוץ. ועליו נאמר בתורה (בראשית לח, י) "וַיָּמֶת גַּם אֹתוֹ". נמצא כי להבנת הסמ"ק, העונש על עוון הוצאת זרע לבטלה הוא מיתה בידי שמים.

גם לדעה זו המחמירה ביותר, אין זה העוון החמור ביותר, כי חומרת האיסור נקבעת לפי רמת ענשו של החוטא[8]. ובסולם העונשים, מיתה בידי שמים רחוקה מאד מן המקום העליון, וממוקמת במקום השישי. שכן סקילה היא החמורה ביותר, אחריה עונש שריפה, חנק, סייף, חייבי כרת, ורק אחר כל אלו, חיוב מיתה בידי שמים. נמצא איפה, כי ישנן עבירות חמורות בהרבה מזו. זה מסביר מדוע העירו המפרשים על אתר שדברי השולחן ערוך אינם בדוקא, כמוכח כאן, שאין זו העבירה החמורה מכולן.

ב. שיטת הסמ"ג

גם לדעת הסמ"ג (לאוין סימן קכו) יש בהוצאת הזרע איסור תורה. אלא שהוא למד איסור זה מן הפסוק "וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע" (דברים כג, י), הואיל וממנו דרשו חכמים (עבודה זרה כ, ב) את ההלכה שלא להרהר ביום כדי שלא יבוא לידי טומאה בלילה, וכמו שכתב וזה לשונו:

> **אסור לאדם להוציא שכבת זרע לבטלה, לפיכך לא יהא אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ** (רמב"ם שם הלכות יח). **ואלו שמנאפים ביד ומוציאין שכבת זרע, לא די להם שאיסור גדול הוא, אלא שהעושה זה בנדוי הוא יושב, ועליהן נאמר** (ישעיה א, טו) **יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ, וכאילו הרגו את הנפש**[9]. **וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת, או יביא עצמו לידי הרהור** (רמב"ם שם והלכות יט). (הסמיכוהו על זה המקרא[10]) **ודורשו רבי פנחס מִוְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע** (דברים כג, י), **בפרק נערה שנתפתתה** (כתובות

8. סנהדרין מט עמוד ב.

9. זה ציטוט מהגמרא (נידה יג עמוד ב).

10. מגיהי הסמ"ג מחקו משפט זה, כי הוא סותר את דברי עצמו מיד אחר כך, בכתבו שאין זו אסמכתא אלא דרשה גמורה. אבל נראה שגירסה זו נכונה היא, ולא כתב שהסמיכו דרשה זו על הפסוק אלא משום שהדברים אינם מפורשים, אבל ודאי סבר שזו דרשה גמורה, כמו שכתב מיד בהמשך.

מו, א), **ודרשה גמורה היא, ולא אסמכתא**[11].

הרי כי גם לדעתו זהו איסור תורה. ואולם בניגוד לשיטת הסמ"ק, אין מדובר באיסור לאו, אלא באיסור עשה. הוי אומר, חומרת האיסור פחותה.

לא פירש הסמ"ג כשיטת הסמ"ק, ומשום ש"לא תנאף" מחייב מיתה, בעוד שמשחית זרעו אינו מומת. ובהכרח ש"לא תנאף" נחשב, לענין זה, אסמכתא ולא ציווי. ויש להוכיח ש"לא תנאף" נאמר על מעשים המחייבים מיתה, מכך שאיסור "לֹא תִגְנֹב"[12] נתפרש לענין גניבת נפשות (ולא ממון), כיון שנסדר יחד בפרשה אחת עם 'לא תנאף', המחייב מיתת בית דין[13].

הסמ"ג לא התייחס גם למיתת אונן כנאמר וַיָּמֶת גַּם אֹתוֹ, כי אין מכאן ראיה שכל משחית זרעו נענש כך, אלא דוקא הנוהג כאונן, ומונע במתכוין ילודה מאשתו, כמפורש בפסוק "וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזָּרַע וגו' וְשִׁחֵת אַרְצָה" (בראשית לח, ט), דוקא לגביו נאמר חיוב מיתה, לכן לא הביא זאת הסמ"ג[14].

גם לא מצינו ברוב מוני המצוות שמנו את הכתוב "וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר

11. במסכת כתובות שם, וגם במסכת עבודה זרה (כ, ב) דרשו כתוב זה בכמה דרכים, כגון איסור הסתכלות באשה נאה, וכגון אזהרה למוציא שם רע, וראה שם עוד.

12. סנהדרין פו, א, וברש"י שם, ד"ה דבר הלמד מעניינו.

13. כך גם מבואר ברש"י על הכתוב (פרשת יתרו פרק כ פסוק יג) לֹא תִגְנֹב שם כתב וזה לשונו, בגונב נפשות הכתוב מדבר וכו' דבר הלמד מענינו, מה לא תרצח, לא תנאף, מדבר בדבר שחייבין עליהם מיתת בית דין, אף לא תגנוב דבר שחייב עליו מיתת בית דין.

14. גם ער נענש על דבר זה, שמנע מאשתו לידת ילדים, מחשש שעיבורה יסלק יופיה, כמבואר ברש"י על התורה "ולמה היה ער משחית זרעו, כדי שלא תתעבר ויכחיש יפיה" (בראשית לח, ז).

רָע" במנין המצוות, כי לדעתם זו אסמכתא בעלמא ולא דרשה[15].

ואמנם מצינו ברמב"ן שהביא פסוק זה כמצוות לא תעשה (מצוה לא תעשה יא שלא מנאן הרמב"ם) אבל יחד עם זאת הבין שפסוק זה מכוון לענינים רבים, וזה לשונו:

> **המצוה האחת עשרה שנמנענו בצאתנו מחנה על האויבים מכל דבר רע כגון שפיכות דמים וזולתו מן העבירות הגורמות סילוק השכינה מן המחנה והוא אמרו יתעלה** (תצא כג) **כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע, ודרשו בספרי שומע אני בטומאות ובטהרות ובמעשרות הכתוב מדבר, תלמוד לומר ערוה, אין לי אלא ערוה, מנין לעבודה זרה ושפיכות דמים, תלמוד לומר ונשמרת מכל דבר רע. אי ונשמרת, יכול בטומאות וטהרות, תלמוד לומר ערוה, מה ערוה מיוחדת מעשה שגלו עליו כנענים ומסלק את השכינה, אף כל מעשה שגלו עליו כנענים ומסלק את השכינה, כשהוא אומר דבר, אף על לשון הרע.**

הרי כי עיקר ענין המצוה לשיטתו, אינו איסור הוצאת זרע לבטלה[16].

ג. שיטת התוספות

גם רבותינו בעלי התוספות ראו במעשה זה איסור תורה, אבל לא איסור

---

15. כפי שהסביר האחיעזר (חלק ג סימן כד אות ה בסוגריים) בשיטת הרמב"ם והשולחן ערוך, וזה לשונו "ותמיהני שלא מצאתי ברמב"ם ושולחן ערוך דזהו אזהרה מן התורה "ונשמרת" ולפי הנראה דסבירא ליה דהוה אסמכתא".

16. ואף שבסוף דבריו הביא גם דרשה זו, כלשונו "ואיפשר שיכלול בו גם ההרהור שמא יבא לידי קרי ויטמא המחנה ויצטרך לצאת משם כמו שאומרים בגמרא (כתובות מו עמוד א, עבודה זרה כ עמוד ב) ונשמרת מכל דבר רע, שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". הרי למעשה, אין זה עיקר כוונת הפסוק, כפי שמוכח מתחילת דבריו, שעיקר פסוק זה מצוה על ענינים אחרים. אלא שנסתפק אם גם איסור זה נכלל בו. ועל הצד שהוא כלול, האיסור הוא לטמא עצמו בהרהורים, כגון להסתכל בתמונות תועבה המביאות את האדם לטמא את נפשו.

לאו, אלא פגיעה במצות עשה, כמו שכתבו במסכת סנהדרין:

שמי שמצווה בפריה ורבייה מצווה באיסור זרע לבטלה (סנהדרין נט, ב).

מדברי התוספות עולה ומתבהרת גם סיבת האיסור. שכן תלו איסור זה בחיוב פריה ורביה. נמצינו למדים, כי מעשה האוננות מעורר חשש לקיום החיים. ותורתנו תורת חיים היא, והביעה את החשש לצמצום החיים בכתוב "לֹא טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ" (בראשית ב, יח), כלומר לא נברא היצר המיני באדם להשגת סיפוק והנאה אישית, כי דרך זו תוביל לביטול הילודה, ומעוררת דאגה לקיום החברה. אלא נברא היצר הזה כדי להעניק הנאה לבת זוגו, ומתוך כך יבנו משפחה וייצרו חיים[17] (מובן מאליו שלא מכל ביאה וביאה יוצרים חיים, אבל כוונת התורה שהמסגרת היוצרת משפחה, אהבה וחיים, היא איש ואשתו).

חשש מטריד זה הפך למציאות כאובה בארצות ובתרבויות הרואים באוננות דרך לגיטימית, מאחר ולדידם הטבע המיני לא נוצר עבור הזולת, אלא לצרכי סיפוק אישי, וזה גורם לדילול רב בילודה.

17. הבנה זו יש בה להסביר מדוע הגמרא אינה רואה בבעל קרי, כלומר מי שיצאה ממנו שכבת זרע בלי עשיית מעשה, דבר שלילי, כמבואר בגמרא יומא (פח, א):

"תנא דבי רבי ישמעאל: הרואה קרי ביום הכפורים – ידאג כל השנה כולה (רש"י: שמא לא קיבלו תעניתו, והשביעוהו במה שבידם להשביעו, כעבד המוזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו), ואם עלתה לו שנה – מובטח לו שהוא בן העולם הבא (רש"י: שלא מת, מובטח לו שמעשים טובים יש בידו שהגינו עליו, ובן עולם הבא הוא) אמר רב נחמן בר יצחק: תדע, שכל העולם כולו רעב והוא שבע (רש"י: מתשמיש, והוא שבע ולא נתענה בזאת, ושלא מדעתו השביעוהו, ואף על פי כן עלתה לו שנה – יש לדעת שצדיק גמור הוא). כי אתא רב דימי אמר: מפיש חיי (רש"י: זה שראה קרי ביום הכפורים) סגי ומסגי (רש"י: בבנים ובני בנים, שכך הסימן (ישעיה נג, י) יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים)".

מבואר, כי אפילו מי שראה קרי ביום הכיפורים, ובזה חדל מעינוי, הרי זה סימן שיהיו לו ילדים ונכדים. ואם כך הוא היחס אליו ביום קדוש זה, משמע שביום אחר אין שום בעיה. ואף כאשר מוטל עליו לדאוג כשראה ביום כיפור, אין זה בגלל השחתת הזרע, אלא בגלל שנהנה ביום של עינוי.

על פי דברי תוספות, שכיון שאין האשה חייבת בפריה ורביה וממילא גם לא בהשחתת זרע, יש מקום להוסיף כל שאינו חייב ב"פרו ורבו", שממילא גם אינו חייב בהשחתת זרע. וכבר דן בזה המנחת חינוך (בסוף דבריו על המצוה ראשונה) לגבי סריס, והעלה את הצד הנזכר, שכיון שאינו יכול לקיים פרו ורבו, יתכן שאינו אסור בהשחתת זרע. ועל בסיס הבנה זו יש לצדד שחומרת האיסור לגבי אדם שנמנעה ממנו, בנסיבות חייו, האפשרות לקיום "פרו ורבו", וממילא גם חומרת האיסור פוחתת לגביו, במידת מה, אפילו שעדיין אסור לו.

כך אכן מבואר בדברי ה"עזר מקודש" (סימן כה על בית שמואל ס"ק ב):

ובפרט כשטעה בזמן שאשתו טמאה וכאן במדינות אלו שאסור לישא אשה על אשתו. שבזה *ליכא משום דדדא דאודייתא* כיון שאינו השחתת לידה ולא הרחקת לידה או עיבור על ידי זה כלל, וכמו שכתבתי במקום אחר. ולא שייך גם כן ביטול עונה.

מבואר בדבריו, שהיות ומקור איסור אוננות הוא בחיוב פריה ורביה, לכן כאשר האשה נידה ובעלה אינו יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ, חומרת האיסור פוחתת, והופכת לדרבנן. ומתוך דבריו יכולים אנו להסיק, כי יש לומר כן גם כלפי זה שאינו יכול לקיים מצות פרו ורבו, שחומרת האיסור כלפיו פוחתת בהרבה.

ד. שיטת הרמב"ן, הריטב"א והרשב"א

שיטת התוספות לעיל היא שיטת רבנו תם המתיר השחתת זרע לאשה. ברם הרמב"ן הריטב"א והרשב"א חולקים על כך, ולדידם לא הותר לאשה למנוע הריון אפילו באמצעות הוצאת זרע בעלה מגופה.

אלא שאין בדבריהם סתירה לנתבאר לעיל, שבאדם המנוע מקיום ילודה, חומרת האיסור פוחתת, כי אפילו הם תלו את איסור ההשחתה בפריה ורביה, כמבואר בדברי הריטב"א (נידה יג, א):

כל שכן, דודאי אף על גב שאין הנשים מצוות על פריה ורביה ולא על

הסירוס, מכל מקום אסורות הן להשחית זרע *בראוי לפדות ולדבות*, וכולן לקו בדור המבול בזה, שאם הותרו להשחית כלי הזרע, לא הותרו להשחית הזרע.

מבואר כי למרות שאינה חייבת בפריה ורביה (ורשאית לפגוע באיברי הרביה), אין לה היתר להשחית את זרע בעלה, כי השחתה זו מונעת פריה ורביה, וגם על נשים נאסרה.

למרות שאיסור זה נראה על פניו חסר הגיון, כי בעוד שהפגיעה באברי רבייתה קבועה לכל החיים, ולכאורה דומה שהיא חמורה יותר מהשחתה חד פעמית של זרע בעלה. עם זאת, האשה אכן אינה מחויבת בפריה ורביה, ורק בעלה חייב. לכן השחתת איברי רבייתה, אפילו לתמיד, אינה אסורה. אבל אם כבר מצוי בגופה זרע בעלה ומבקשת להוציאו, היא עלולה לפגוע בהליך פריון שכבר החל, ובכוחו להפרות ביצית, לכן היא חמורה יותר.

מהסברו של הריטב"א על ענישתן של נשות המבול, למדים אנו הבנה אחרת בדברי הגמרא "דּוֹר הַמַּבּוּל כֻּלָּן מוֹצִיאִין שִׁכְבַת זֶרַע לְבַטָּלָה הָיוּ" (מסכת כלה פרק שני[18]) כי לדבריו הפירוש הוא שנענשו הנשים על רצונם ופעילותם למניעת ילודה ורבייה.

גם מדברי המהרש"א עולה כי אוננות הרווקים לא היוותה גורם יחיד לענישת דור המבול, אלא מכלול מעשים מיניים זוועתיים נשקלו בענישתם, כמבואר בלשונו (מהרש"א נידה יג, א):

כל האוחז כו' כאלו מביא מבול כו'. כפרש"י, דהיינו ממש כמעשיהם, שהוציאו זרעם לבטלה *שהשחיתו דרכם לשאינו מינם* כדאמרינן פרק חלק[19] מלמד שהרביעו בהמה על חיה כו', והכל על האדם, *שאין*

18. ראה גם ר"ה יב עמוד א וסנהדרין קח עמוד ב, ברותחין קלקלו וכו'. ובמדרש הובא (ילקוט שמעוני בראשית רמז מג פרק ו פסוק א) "וַיְהִי כִּי הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב, מְלַמֵּד שֶׁהָיוּ שׁוֹפְכִין אֶת זַרְעָם עַל הָעֵצִים וְעַל הָאֲבָנִים".

19. סנהדרין שם.

מולידין זה מזה, **ואמרינן שם מימי מבול קשים כשכבת זרע כו' ע"ש.**

לכן יש להמנע ולא לומר למתבגר שהשחתת העולם נגרמת מחמתו, כי אין מעשיו דומים למעשי דור המבול.

ה. שיטת הרמב"ם

כעת, אחר הצגת שיטות הראשונים הסוברים כי מדובר באיסור דאורייתא, נביא את שיטת הרמב"ם, ונראה כי לדעתו, איסור האוננות הוא מדרבנן:

> **וכבר הזהירו חכמים מאד על ההרהור, והרחיקו מגורמיו, והאריכו לירא ולהפחיד מקשה עצמו לדעת, ומוציא שכבת זרע לבטלה. וביארו שכל זה אסור, אבל לא חייבו מלקות בשום דבר מסוג זה** (פירוש המשניות לרמב"ם על סנהדרין פרק ז משנה ד).

ויש להוכיח כי איסור זה, לשיטתו, פחות בחומרתו אף מאיסור דרבנן. כי הנה גם בהלכותיו כתב[20] שהמקשה עצמו לדעת חייב נידוי[21]. ונכלל איסור זה יחד עם שאר חייבי נידוי, שכולם אינם אסורים בפירוש.

דבר זה הסבירו הלחם משנה, אחר שתמה מדוע פירט הרמב"ם את העושה מלאכה ביום טוב שני כחייב נידוי, הרי זה איסור דרבנן, וכבר נכלל ב"מזלזל בדבר אחד מדברי סופרים". ותירץ, שאין זה אלא מנהג, וחומרתו קלה מאיסור דרבנן[22]. הסבר זה שייך גם למקשה עצמו לדעת, כי אם הוא איסור דרבנן, הרי אין צורך לפרטו. ואם בכל זאת נפרט ברשימה, משמע חומרתו קלה אפילו מאיסור דרבנן.

---

20. הלכות תלמוד תורה פרק ו הלכה יד.

21. מקורו בדברי הגמרא, נידה יג, ב.

22. זה לשון הלחם משנה: "דנהי דהוי מדברי סופרים, **עיקר הדבר משום מנהג**, וכמו שאמרו בפרק קמא דיום טוב הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם וכו' **ומשום המנהג אמרו חכמים שיעשו אותו**.

3. פסק השולחן ערוך

גם בשיטת השולחן ערוך נראה שסבור כי חכמים גזרו על כך איסור, כמוכח מפסיקתו לגבי הבועל גויה, וכמו שכתב (אבן העזר טז, א):

> **ישראל שבעל עובדת כוכבים דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לעובד כוכבים (דרך אישות), הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר: לא תתחתן בם** (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).

והנה אין לך מוציא זרע לבטלה חמור יותר מן הנותן זרעו לגויה. ואם למרות חומרת מעשהו אינו חייב אלא מדרבנן, קל וחומר בן בנו של קל וחומר שהמוציא זרעו לבטלה בינו לבין עצמו חייב רק מדרבנן, אם לא פחות מכך.

אמנם למרות שזה איסור דרבנן, אין לזלזל בו כלל. כי ברור הדבר – כפי שנהג אבי מו"ר זכר צדיק לברכה לחזור על כך בכמה מקומות[23] – שדיני התורה ותקנות חכמינו אינן שתי תורות, אלא כל מה שציוו חכמים נשאב ונתבסס על רצון התורה, אלא שחומרתם פחותה. ועם היותם פחותות בחומרתן, ברור שגם איסורים אלו מבטאים את רצון התורה.

ו. הקשר בין איסור אוננות ומצות פריה ורביה לפי הרמב"ם והשולחן ערוך

והנה לעיל הוסבר בשיטת התוספות והראשונים, שיש קשור הדוק בין איסור השחתת הזרע לחיוב פריה ורביה. עתה יש לבאר, כי גם הרמב"ם, ועמו השולחן ערוך שציטט ממנו, קשרו איסור זה ותלוהו בחיוב פריה

23. עיין לדוגמא בהגיוני משה על הש"ס חלק א על גיטין ב, א.

ורביה:

הנה כתב השולחן ערוך (סימן כג א-ב):

אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, ועון זה חמור מכל עבירות שבתורה. לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ, ולא ישא קטנה שאינה ראויה לילד.

הנה צירף המחבר וקשר בין איסור הוצאת הזרע לנישואי קטנה, מה שמוכיח בעליל כי טעם האיסור הוא משום פריה ורביה. הבנה זו מסבירה מדוע תיכף אחר כך הסמיך המחבר את הדימוי המובא בחז"ל להריגת נפש, ומשום שבמעשה זה אינו מתחבר עם אשה, ומונע רבייה, כלשונו:

אלו שמנאפים ביד ומוציאים שכבת זרע, לא די להם שאיסור גדול הוא, אלא שהעושה זה בנידוי הוא יושב ועליהם נאמר: ידיכם דמים מלאו (ישעיה א, טו) **וכאלו הרג הנפש**[24].

זה גם דומה מאוד למה שהתבטא השולחן ערוך (אבן העזר א, א) כלפי הנמנע מנשיאת אשה:

חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות. *וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים*, וממעט את הדמות, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל.

הענקת לגיטימיות למעשה זה, יוצרת תוצאות הרסניות כל כך, כפי שהוסבר, לכן יחד עם זאת שחומרת איסור זה הוא דרבנן, עדיין ראו חכמים צורך להתרות מפניו בחומרה רבה, לבל יזלזלו בו.

למרות זאת הרי למעשה, בטבעו של אדם הוטבע יצר המין, ואם אינו נשוי לאשה, יצרו גובר עליו. והדחף הטבעי זה, שאינו בר מימוש, מביא אותו לחטוא באיסור הנזכר. אבל חשוב להזהר מן הייאוש, ולא לעזוב את התורה והמצוות, כי אפילו שכתב השולחן ערוך "**ועון זה חמור מכל**

24. כאמור, מקור הדימוי הוא בדברי הגמרא (נידה יג עמוד א).

עבירות שבתורה", הרי כבר נתבאר שגם לדעתו האיסור הוא מדרבנן.

4. העדר כוונת מרידה

מלבד המוסבר עד כה, שהשיח המייאש והמאשים שגוי מעיקרו, מכיון שלשון השולחן ערוך, המתבטא על איסור זה בחריפות, אינה בדוקא. קיימת סיבה נוספת לשלול שיח מאשים ומייאש זה. והיא, שאנשים רווקים שאין להם דרך למימוש יצר המין הטבעי, הגם שחוטאים באיסור זה, אבל נחוץ מאד להדגיש שאינם עושים מעשה רצוני של מרידה בה'. כי אין להם כל רצון להמרות ולהתמרד נגד ציווי האדון. אלא שרובם אינם עוצרים את הטבע המיני הטבוע בהם.

ובהלכה קיים כלל חשוב, כפי שיתבאר בהמשך, שהעבירה נידונית כחמורה דוקא אם נעשית בזדון. מה שמכוון אותנו לדון ולהבחין בכל עבירה, אם נעשתה במזיד או בשוגג או מתוך חוסר ברירה, כלומר באונס. מכאן ואילך, עלינו לבחון באיזו קטגוריה יש לכלול את המתבגר שעז רצונו לעבוד את ה', ולמרות זאת מאונן, בגלל טבעו. האם מעשהו נחשב מזיד, שוגג או אנוס?

מי נקרא מזיד?

רש"י בפירושו על התורה מגדיר את ה"מזיד" כמי שמכיר את ריבונו ומתכוון למרוד בו. כמו שכתב בתוכחה שבפרשת בחוקותי, על הפסוק שמקדים את הקללות "ואם לא תשמעו לי" (ויקרא כו, יד):

> **ומה תלמוד לומר לי, אין לי אלא זה המכיר את רבונו ומתכוין למרוד בו, וכן בנמרוד** (בראשית י ט) **גבור ציד לפני ה', שמכירו ומתכוין למרוד בו, וכן באנשי סדום** (שם יג יג) **רעים וחטאים לה' מאד, מכירים את רבונם ומתכוונים למרוד בו.**

לפי דבריו יש לדון את המאונן בגלל הצורך הגופני ולא מחמת רצונו להכעיס ולמרוד, כשוגג בלבד.

עוד יש להוכיח מדברי הגמרא כמה קשה להגדיר עובר עבירה כחוטא במזיד, כי מדבריה מבואר (שבת סט, א) שהעושה מלאכה בשבת ויודע

שהיום שבת, וגם יודע שעשיית מלאכות בשבת אסורה, אבל אינו ידוע שהעונש הוא כרת, הרי הוא נחשב שוגג ולא מזיד.

וכך פסק הרמב"ם:

עבר עבירה ויודע שהיא בלא תעשה אבל אינו יודע שחייבין עליה כרת, הרי זו שגגה ומביא חטאת (שגגות ב, ב).

הרי מבואר, כי העושה מלאכה ויודע שהיום שבת, ומלבד זאת יודע שבשבת אסורה עשיית מלאכה, בכל זאת נקרא שוגג, הגם שעושה מעשיו מתוך רצון, רק משום שלא ידע את העונש. ומזה יש להוכיח שהגדרת "מזיד" שייכת לחוטא המודע לכל חומר המעשה, ופועל בהכרה והבנה, ולא מתוך דחף.

לפי זה המתבגר המתמודד נגד יצרו, ואינו מבקש למרוד בבורא, אלא שאינו עומד בדחף הטבעי החזק שבתוכו, קל וחומר שנקרא שוגג.

עוד יש לדונו כשוגג על פי דברי הרמב"ם, בהם מבואר כי אם בשעת עבירה לא התרו בחוטא, גם אז נחשב שוגג ולא מזיד, וזה לשונו:

אותן העריות שיש בהן מיתת בית דין, אם היו שם עדים והתראה ולא פירשו ממעשיהם, ממיתין אותן מיתה האמורה בהן. ואפילו היה העובר תלמיד חכם אין ממיתין ולא מלקין עד שתהיה שם התראה, שלא נתנה התראה בכל מקום אלא להבחין בין שוגג למזיד (הלכות איסורי ביאה פרק א הלכה ב - ג).

עתה נוסיף שיתכן לדונם גם כאנוסים על הדבר. וכפי שנראה במקורות להלן, שאדם אשר חטא מחמת תוקף יצרו, נחשב כאנוס.

הנה הגמרא (סנהדרין כו, ב) מביאה את דעת רב נחמן המכשיר לעדות אפילו חשוד על העריות. ובתוספות שם[25] נסתפקו באיזה אופן נחשד על העריות, וצידדו לומר שהכוונה למי שידוע בוודאות כי נכשל ובעל ערוה (ולא כדעת שאר מפרשים שמדובר רק בשמועות). ובכל זאת מכשירו רב

25. סנהדרין דף ט ע"ב (ד"ה לרצונו) ודף כו ע"ב (ד"ה החשוד).

נחמן לעדות, והסיבה לזה, ביארו התוספות, שרק בעריות הוא נכשל מחמת תקיפת יצרו, אבל לגבי עדות אין חשש שישקר.

ואמנם לא נתקבלה דעה זו להלכה, ומשום שמדובר בביאת עריות, שהוא מעשה חמור בתכלית, ומחייבים עליו עונשים חמורים. עד שגדרו "רשע", כמו שכתב הרמב"ם (הלכות עדות פרק י הלכה ב)[26] שתואר "רשע" ניתן לנכשל בעבירה עליה נענשים לכל הפחות בחיוב מלקות.

יתירה מכך, הרי יכל חוטא זה למלט עיצה עצמו מעון חמור זה, כמבואר בפוסקים שציינו לעיל[27], על ידי הוצאת זרעו. לכן בלתי אפשרי להכשירו לעדות בטענת "יצרו תוקפו". ואולם הנכשל בהוצאת זרע לבטלה ודאי ניתן לדונו על פי סברת התוספות, כעין אנוס, וברור שזה לא יותר חמור משוגג. ולא שמענו מעולם שהנכשל בעבירה זו פסול לעדות[28].

---

26. כלשונו "אֵי זֶהוּ רָשָׁע, כָּל שֶׁעָבַר עֲבֵרָה שֶׁחַיָּבִין עָלֶיהָ מַלְקוֹת, זֶהוּ רָשָׁע וּפָסוּל. שֶׁהֲרֵי הַתּוֹרָה קָרְאָה לַמֻּחֶזָּב מַלְקוֹת רָשָׁע שֶׁנֶּאֱמַר (דברים כה ב) 'וְהָיָה אִם בֶּן הַכּוֹת הָרָשָׁע'. וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר מְחֻזָּב מִיתַת בֵּית דִּין שֶׁהוּא פָּסוּל שֶׁנֶּאֱמַר (במדבר לה, לא) 'אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת'.

27. בית שמואל וחלקת מחוקק אבן העזר סימן כג ס"ק א.

28. כסייעתא לנאמר כאן, ראה את דבריו המאלפים של הרב קוק באגרת (א, קלח), שם כתב כי היחס לצאצאיו של חכם בתורה, שזנחו את שמירת התורה והמצוות, הוא כאנוסים. והנה חלק מדבריו המאלפים: "כן, ידידי, הנני מבין הרבה את דאבון לבבו, אבל אם יחשוב כת"ר כרב המון הלומדים, שראוי בזמן הזה לעזוב להפקר את 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, ב ד"ה החשוד), דיש סברא לומד דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו. וכהאי גוונא שכתבו כן תוספות גיטין (מא, ב ד"ה כופין), שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאונסין, כן היא ה"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".

5. ראיות מהגמרא שיצר המין נקרא יצרו תוקפו

תקיפת יצר המין חזקה כל כך, עד שאפילו בזמן הגמרא[29] מסופר אודות רבנים גדולים שכמעט חטאו ושכבו עם נשים, ורק ברגע אחרון התגברו עליו. עוד מתואר שם על אחד מן החכמים, שמחמת גילו וקדושתו נמנע מלשכב עם אשתו, ולבסוף שכב עם אשה שסבר כי היא זונה, כלשון הגמרא[30]:

רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה, הוה אמר: הרחמן יצילנו מיצר הרע. יומא חד שמעתינהו דביתהו, אמרה: מכדי הא כמה שני דפריש ליה מינאי, מאי טעמא קאמר הכי? יומא חדא הוה קא גריס בגינתיה, קשטה נפשה חלפה ותנייה קמיה. אמר לה: מאן את? אמרה: אנא חרותא דהדרי מיומא, תבעה, אמרה ליה: אייתי ניהליה להך רומנא דריש צוציתא, שוור אזל אתייה ניהלה. כי אתא לביתיה, הוה קא שגרא דביתהו תנורא, סליק וקא יתיב בגויה. אמרה ליה: מאי האי? אמר לה: הכי והכי הוה מעשה, אמרה ליה: אנא הואי. לא אשגח בה, עד דיהבה ליה סימני, אמר לה: אנא מיהא לאיסורא איכווני. כל ימיו של אותו צדיק היה מתענה, עד שמת באותה מיתה.

בלשוננו, רב חייא בר אשי פרש מאשתו מחמת גילו, וכדרך קבע היה מתפלל להשם שיצילהו מן היצר, ומרבה בלימוד התורה. יום אחד שמעה אשתו את תפילתו, והבינה כי יצרו עדיין תקיף. מה עשתה, התחפשה לזונה ידועה, ושמה חרותא. קישטה את עצמה, וחלפה על פני בעלה. ראה את יופיה, וכשתבעה לתשמיש הסכימה בתנאי שיביא לה רימון מעל העץ. מיד קפץ בעלה החסיד על העץ, הביא את הרימון, ועשה מה שעשה. לאחר שנתיישבה דעתו, הצטער מאוד ונכנס לתנור אש, שאלתו אשתו, מה זה? סיפר לה את כל המעשה. ניסתה להרגיעו ואמרה לו, הרי

29. קידושין פא עמוד א.

30. שם עמוד ב.

היתה זו אני. אבל ללא הועיל, כי הוא חשב שבעל זונה, עד שלבסוף מת מתוך צערו.

גמרא זו מלמדת כי אין בכוחם של רוב בני האדם לפרוש מנשותיהם. ואדרבה, סופו של הפורש להיכשל בעבירה גדולה יותר, כמו שרואים כאן, שלא רק שכב עם זונה (לדעתו), עוד הביא עצמו למיתה[31].

כיון שתוקפו של יצר זה קשה מאד, לכן אין לדון את מעשה האוננות של הרווק כעבירה חמורה, כי זהו איסור דרבנן, ויצרו תוקפו בחוזק, עד שכמעט בלתי אפשרי להתגבר עליו.

וראיתי בחכמת שלמה (אבן העזר כג, א) שכותב על המוציא זרעו כדי להימנע מלשכב עם אשה נידה שאין זה נקרא לבטלה, כי ביקש להימנע מאיסור חמור יותר וזה לשונו.

> **אסור להוציא וכו' ועון זה חמור וכו'. עיין בבית שמואל ס"ק א' מה שכתב דלפי זה מה שכתב דעון זה חמור מכל עונות, לאו דוקא עכ"ל. לפי עניות דעתי אין צריך לדחוק בזה, דודאי הוא חמור מכל עונות. רק היכי שיש שתי עבירות לבחור, זה או זה, אז מוטב לבטל עון שכבת זרע, כיון דהותר מכללו לפריה ורביה. מה שאין כן שאר עברות, לא הותרו מכללן. וכן מצינו כיוצא בזה במסכת נזיר** (דף מז ע"א), **גבי כהן ונזיר שהיו מהלכין יעויין שם.**
>
> **ויש להסביר הדבר יותר, כיון דשכבת זרע הותר להעמיד תולדות, והרי תולדתיהן של צדיקים הוי מעשים טובים, והרי ישב אדם ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה** (קידושין לט ע"ב), **ואם כן בבא לידו דבר עבירה כגון אשת איש או נדה, ולא עשה, הרי נחשב לו כעושי מצוה, ועשה מצוה הוי תולדות. והרי להעמיד תולדות הותר להוציא שכבת זרע, לכך מותר לו להוציא שכבת זרע עבור כך [וע' בתנחומא**

31. ניתן להגדיר זאת כסוג של התאבדות.

ריש פרשת נח (סימן ב[32]) **דמעשים טובים עדיפי מתולדות ובנים] לכך מותר עבור מניעת עבירה ואתי שפיר בעזה"י** ודוק.

אם נייחס את דבריו למצב ימינו, נוכל לראות בקלות את ההבדל שבין בני הנוער, שאינם שומרים תורה ומצוות, הנותנים פורקן ליצרם המיני בקיום יחסי אישות אסורים, ולמולם עומדים ניצבים הגיבורים, בני נוער בעלי המעלה, שבחרו לשמור על הצו האלוקי, ושומרים עצמם מעבירות. וכאשר גובר עליהם יצרם, אינם שוכבים עם בנות גילם, וחלף בעילה אסורה פורקים יצרם בהוצאת זרע, על כן אין לדונם בחומרה ולייאשם, אלא להיפך, להעריך את גודל מעלתם, שאינם נותנים דרור ליצרם, אלא נשמרים מעונות חמורות יותר.

נוכחותו של היצר הזה בחיי הצעירים הרווקים אינו חדש. וכבר בזמן התלמוד, למרות העדר המכשירים הנפוצים בימינו, ולמרות הלבוש הצנוע של נשות התקופה, כבר הובעה דעה כי רווקים לא יניחו תפילין, ומשום שדעתם מהרהרת בנשים תדיר, ובאים לידי קרי, כלשון הגמרא (סוכה כו עמוד ב):

הבחורים[33] **לעולם חולצין תפילין.**

תחילה סברה הגמרא, שנאסרה הנחתן מחשש שיראו קרי כשהתפילין עליהם, וכדברי רש"י:

קא סלקא דעתך שמא יראו קרי שההרהור מצוי בהן.

ויש מי שנקט כך להלכה, כפי שהביא הבית יוסף, בסימן לח (ד"ה וכתב עוד הכלבו):

וכתב עוד הכל בו בשם הר"ם ועל הבחורים ששאלת אשר מהרהרים

32. ראה לשון התנחומא "יֵשׁ לְךָ פְּרִי יָפֶה מִן הַבָּנִים וכו' פְּרִי צַדִּיק עֵץ חַיִּים, בָּנִים אֵינוֹ אוֹמֵר, אֶלָּא פְּרִי צַדִּיק וכו' תּוֹלְדוֹתָיו שֶׁל אָדָם, אֵלּוּ מַעֲשָׂיו הַטּוֹבִים ע"כ.

33. לשון הגמרא ילדים והכוונה לבחורים.

אפילו בשעת קריאת שמע לא יניחו תפילין ואפילו חולי מעיים אסור להניחם וכל שאינו יכול לשמרם שלא יפיח בהם אסור כל שכן שלא ינהג בהם קלות ראש בתאות נשים.

הרי כי המציאות היא שבחורים מהרהרים תדיר בנשים, אפילו בשעת קריאת שמע, ולכן סבר הכל בו בשם הר"מ, שיש לאסור עבורם את הנחת התפילין.

ואף שלהלכה נדחית שיטה זו, הרי הסביר הבית יוסף:

בעוד שהם עליו צריך שלא יהרהר, ואם אינו יכול להעמיד עצמו מלהרהר בשעה שהן עליו לא יניח.

עם זאת, אינו מסכים לפטור את הבחורים מהנחת תפילין, כמו שכתב:

ולי נראה דאין לפטרם ממצות תפילין מפני כך, אלא יש לכופם בדברים ולמשוך לבם ליראת שמים, כדי שיסיחו לבם מדברי הבאי המזיקים לגוף ולנפש, ויפנו לבם לקבל עליהם עול מלכות שמים.

התמונה הבהירה העולה מהדברים היא, שכבר בזמן התלמוד הכירו במציאות זו, שהרהורים העלולים לגרום לקרי מצויים בתדירות, וקשה להימנע מהם אפילו לפרק הזמן הקצר של קריאת שמע ותפילה.

6. הביטויים החריפים של חכמינו

אחר שהוסבר כי גדר האיסור האמור הוא מדרבנן, וכי קיימת מציאות של "יצרו תוקפו", עלינו להסביר מדוע נקטו חכמינו לשון חריפה מאד, כמובא בגמרא (נידה דף יג עמוד א ועמוד ב), ובפוסקים שציטטנו.

לצורך כך עלינו לעמוד על שתי נקודות. הראשונה, חריפות לשונם מצויה לרוב באין ספור עבירות. השניה, כבר הסברנו למעלה כי תורתנו תורת חיים, ומתנגדת להכיר באוננות דרך חיים, כי דרך זו יש בה סכנה לקיום החברה, כפי שהסברנו למעלה בדברי התוספות.

להוכיח את האמור, נצטט כמה ביטויים קיצונים על עבירות שכיחות יותר, שלרוב ציבור שומרי המצוות אינם דומות כעבירות חמורות:

הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה יב) כותב שהאוכל מצה בערב פסח מכין אותן מכת מרדות עד שתצא נפשו. לשון זו, שמכים עד יציאת הנפש, אינה בנמצא, בשום מקום, כלפי מאונן. ובהשוואה בין האוננות למצה בערב פסח, נבחין כי חומרת איסור המאונן פחותה אף מהאוכל מצה בערב פסח!!!

לשון הרע הורגת שלושה אנשים (ערכין טו עמוד ב). למרות ביטוי חמור זה, עדיין מצויה עבירה זו בינינו. ואין מי שמרגיש שבדיבורו הרג שלושה אנשים. ומשום שברור כי נתכוונו חכמים להסביר, שיש כאן נזק לנשוא השיחה, עליו דיברו לשון הרע. ולמדבר עצמו, שכמובן חוטא בנפשו. ואף למאזין, הנהנה להקשיב לדיבור הרע, ואינו מוחה על כך. אלא שעל אף החומרה האמיתית, אין מי שהרגיש, באמרו לשון הרע, כאילו הוא ממש רוצח.

כמו כן מובא בגמרא (כתובות קי עמוד ב) שהגר בחוצה לארץ הרי הוא כעובד עבודת כוכבים, ביטוי חריף זה לא מנע רבבות יראי השם מלדור בחוץ לארץ, ואף אחד לא כתב ספרים כדי לייאשם.

עוד מובא בגמרא (ברכות ד עמוד ב) שהמאחר בלילה ואומר קריאת שמע אחר חצות, הרי הוא חייב מיתה. ובכל זאת, רבים אינם נזהרים להזדרז ולקרוא דוקא לפני חצות.

וכן מובא בגמרא (תענית לא, עמוד א) שמי שאינו מוסיף לימוד מט"ו באב (כשהלילות מתארכות) ייאסף כלומר ימות.

וכן שמי שמקבל שכר על תלמוד תורה ימות "וכך היה הלל אומר ודישתמש בתגא חלף הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם:" והרמבם (הלכות תלמוד תורה פרק ג הלכה י) פסק דברי משנה זו להלכה: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה, אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם".

אפשר להוסיף עוד ביטויים חריפים כהנה וכהנה, אלא שהמעט הזה מעיד על הכלל. למרות זאת, הדבר ברור שעלינו להתעמק בכל פעם בה נקטו חכמים בביטויים קיצוניים כל כך ולגלות את הגורם לכך. וכיון שאנו עוסקים באיסור אוננות, נתעמק בו.

ברור הדבר, שאם תותר האוננות כדרך חיים לגיטימית, לא יראו בני אדם צורך בנישואים. כמו שהמציאות מוכיחה במדינת שוויץ, בה לא רק שהאוננות אינה אסורה, עוד מייעצים לעשות כך לכתחילה. והמספרים מדברים בעד עצמם. אחוז הרווקים גבוה מאד, הרבה מעבר לחיים בזוגיות, ומספר הילדים הממוצע לאשה שוויצרית הוא 1.2! כי תוצאת הדבר היא מיעוט חיים ודילול ילודה.

חשש מדאיג זה עמד לנגד עיני חכמים, והם הסיקו, בראייתם העמוקה, כי הטלת איסור על האוננות ימנע חשש זה. וכחלק מצעד מניעתי זה, נקטו בביטויים חריפים, שמתוך כך יבינו הרווקים כי הסיפוק המיני שבאוננות, סותר את רצון התורה. שכן לפיה, מימוש דחף זה צריך להתבצע דוקא במסגרת נישואי אשה אהובה, עמה יחיה בקדושה וישמחנה בדרך האישות, כך ייבנה ביתו על אדני התורה והיראה. אמנם הצעיר שעדיין אינו נשוי, מתקשה בדרך כלל להתנגד לדחף הטבעי. והוא רחום יכפר עוון.

7. הדרכת צעירים מתמודדים

עתה ניגש לשאלה המעשית: כיצד יש להדריך את המתבגרים המתמודדים בענין זה?

דבר ברור הוא שנאמנות צעירים יקרים אלה נתונה לתורה, מה שכמובן מונע מהם את האפשרות לקיים חיי אישות, ולכן יש לדונם כאנוסים. על כן נראה שצריך לייעץ להם להעשיר את חייהם בתוכן. כגון לימוד תורה, פעילויות חברתיות, מוסיקה, התנדבויות, משחקי ספורט וכדומה. כי בדרך זו, יופנה זמנם ומרצם לדברים חיוביים, ויסייע במיעוט האוננות ככל האפשר.

כמו כן צריך להסביר להם, שכאשר זה קורה להם, לא יביטו על עצמם

כ"רשעים", ואין להם להתמלא ברגשות אשם, כי זה טבע האדם, והדבר מעיד שבעזרת השם יוכלו להתחתן ולהקים משפחה. אדרבה, השתדלותם לחיות חיי תורה, ביושר ובעשיית טוב, הם החיים האהובים על השם, והם ממש צדיקים.

עוד אני מורה להמעיט בדיבור על גופו של איסור, כי המיקוד בזה עלול לגרום דוקא את ריבוי האוננות, כי זה מביא הרהור המביא למעשה. לכן אני מבקש מכל הקורא מאמר זה, שאחר לימודו לא ישוב לקרותו, אלא יזכור את עיקרי הדברים המוסברים בו.

לסיום אציין, שברור כי החטאים שבין אדם לחברו חמורים יותר מעבירת מוציא זרע לבטלה, וכפי שמפורש בגמרא יבמות (כא עמוד א):

דאמר רבי לוי, קשה עונשין של מדות[34] יותר מעונשין של עריות.

לכן איפוא, מוטל על חונכי הנוער ומדריכיו להדגיש להם יותר מכל, את החינוך ליושר. כי ההעדפה להדגיש איסור זה, שהוא יחסית קל, נוצרה מעיוות עולם ערכי היהדות, ומסכן את בני הנוער הרציניים, שמאמינים באמת ובתמים לאיומים ולהפחדות הנלחשים באוזניהם, עד שלבסוף מתייאשים מעתידם הרוחני[35].

ונסיים בדברי הנביא ירמיהו (ט, כב–כג):

כֹּה אָמַר ה' אַל יִתְהַלֵּל חָכָם בְּחָכְמָתוֹ וְאַל יִתְהַלֵּל הַגִּבּוֹר בִּגְבוּרָתוֹ אַל יִתְהַלֵּל עָשִׁיר בְּעָשְׁרוֹ; כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל, הַשְׂכֵּל וְיָדֹעַ אוֹתִי כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ *כִּי בְאֵלֶּה חָפַצְתִּי נְאֻם ה'*.

34. פירוש רמאות והונאה במשא ומתן, כגון שמזייף את המשקל, וכשמודד ומוכר לו רק 950 גרם, נרשם במשקל כאילו מכר לו קילו.

35. היה לי תלמיד שהאמין לדברים שקרא כפשוטם, וכל כך נתייאש ממצבו, ואיבד אימון בעצמו, כי לפי הנכתב במקומות אלה, הלוא הרג מיליונים, ובמעשיו הוא יותר גרוע מהנאצים בשואה, עד שחפץ ממש להתאבד. ובמקרה זה הבנתי עד כמה הדיבורים המפחידים האלה מסוכנים ושחובה להסבירם.

סימן לד – פרוזבול

בס"ד
לכבוד הרב, שלום וברכה.

שמעתי כי הורית לתלמידיך, שלא נועדה כתיבת פרוזבול אלא לאדם שהעניק הלוואה. והוא, אם אינו מוותר על כספו, יכתוב פרוזבול. אבל כספי חשבון הבנק, או פיקדונות שונים, וגם אלה המושקעים בקרנות השקעה שונות, אינם נשמטים מעצמם, הלכך אינם צריכים לכתוב פרוזבול. אלא שכנגד הוראה זו, שמעתי מחכם אחד בבית הכנסת, שכל אחד חייב לעשות פרוזבול, כי בהעדר פרוזבול, לא יוכל לתבוע את כספו מהבנקים, או משאר הגופים. ובאותה הזדמנות שמעתי, כי הרב קניבסקי כתב, שתקנת הפרוזבול מחייבת כל אחד. האם סבור כבוד הרב שיחי' כי אין חובה כזו?

תשובה

כך אכן הוריתי, ובשורות הבאות אסביר את טעמי.

טרם אציג את מקורות תשובתי, עלי להבהיר כי עיינתי בדברים המובאים בשמו של הרב קניבסקי, ולדעתי לא הובנו דבריו כהלכה, כי הנה כתב בדבריו וזה לשונו:

> **פרוז הוא תקנה, ובול הוא עשירים. דהיינו תקנה לעשירים, שלא יעברו על הִשָּׁמר וגו'. ויש בזה גם תקנה לעניים, שירצו להלוותן. ומצוה על כל אחד לכתוב פרוזבול** (דרך אמונה הלכות שמיטה ויובל פרק ט הלכה טז אות פה).

וראה בהערה רד, שם כתב:

> **תומים ריש סימן ס"ז. ופשוט, דמי שברור לו שאין לו חובות, אינו צריך**

לעשות פרוזבול.

ברור מאד מתוך לשונו כי לא נתקן הפרוזבול כתקנה כללית, לכל אדם. אדרבה, וכפי שכתב בהערה רד, אדם היודע כי לא הלווה כסף, אינו צריך לעשות פרוזבול. ואף שכתב "מצוה" לעשות פרוזבול, הרי המילה מצוה שונה לחלוטין מן המילה תקנה. הלל יצר את האפשרות לכתוב פרוזבול, ועל כך כתב הרב קניבסקי, שאם הלווה כסף, מצוה לכתוב פרוזבול, אם אינו מוותר על החוב, כדי שלא יבוא לידי איסור "לא יגוש" (דברים טו, ב). על כן, איש כזה, שנתן מכספו לאחרים, הוא זה שיש לו מצוה לכתוב פרוזבול. וכולם יסכימו עם דברים אלה, שהם הגיוניים מאד. ועיקר כוונתו של הרב קניבסקי, שאדם לא יסמוך על דברי הרמ"א הסובר, שאין דין שמיטת כספים בזמן הזה, אפילו מדרבנן.

כראיה לדבריו, הביא הרב קניבסקי את דברי התומים, שהאריך במעלתה הגדולה של מצות שמיטת כספים. ובתוך כך ציין את שיטת הרמב"ם הסובר, כי השמטת כספים היא מצוה מן התורה, על כן ודאי מן הראוי להקפיד על מצוה זו, ולכל הפחות לעשות פרוזבול, כלשונו:

> **ולפי דעת הרמב"ם [עיין פ"ד משמיטה ויובל הכ"ה] ותוספות, שמיטת קרקע נוהג בזמן הזה בארץ ישראל דבר תורה, כי קדושת עזרא לא בטלה. ואף שמיטת כספים נוהגת בכל מקום דבר תורה, ואם כן מאוד ראוי לכל איש להחמיר לעשות על כל פנים זכר למצוה זו בפרוזבול, וכמש"כ לעיל, לבל ישכח זכר מצוה זו מקרב ישראל** (תומים סימן סז ס"ק א).

הרי כי שפתיו ברור מיללו "לעשות על כל פנים פרוזבול", ולא לסמוך על השיטות שסוברות שאין שמיטה בזמן הזה. וכל שכן שהטוב ביותר הוא לפעול בדיוק כפי הוראת התורה, שהורתה לוותר על החוב. אך וודאי לא עלה על דעת הרב קניבסקי זכר צדיק לברכה לומר שתחת השמטת כספים, קיימת חובה לעשות פרוזבול, כי לא נועד הפרוזבול אלא למנוע איסור (שלא לתבוע את החזר הלוואה, שלא כדין).

ולגבי שאלתך בענין הכספים המופקדים בבנק, נראה לי ברור שאין דין שמיטת כספים בהפקדות בבנק, כפי שאסביר. הנה אסרה התורה, אחר שנשמטו הכספים, לתבוע את הכסף מן הלווה, ככתוב (דברים שם) "כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ, **לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ**".

הווי אומר, כספים שניתנו לאחר בהלוואה, ונשמטו, אסור לתבעם. אלא שכספים המצויים בחשבון העובר ושב של אדם, אינם מוגדרים כלל כהלוואה. שהרי בידו להוציא את כספו בכל עת שיבקש, ולא יצטרך לבקש שום אישור מהבנק. נמצא כי הכסף קיים ברשותו בכל עת, ואין להגדירם כהלוואה כלל וכלל, וממילא, אין בכספים אלה אפילו חשש איסור "לא יגוש".

כן ניתן לדון, אם בכספי פקדונות וכדומה, קיים חשש "לא יגוש". מאחר והאדם אינו יכול להוציאם בכל עת שירצה, ולכאורה דינם כהלוואה. אך לאמיתו של דבר, למרות היותם הלוואה, אינם נשמטים בשנת השמיטה, כי הם דומים להלוואה שניתנה לעשר שנים, בה אין שמיטת כספים, כמבואר בשולחן ערוך:

> הַמַּלְוֶה אֶת חֲבֵרוֹ וְקָבַע לוֹ זְמַן לְעֶשֶׂר שָׁנִים אוֹ פָּחוֹת אוֹ יוֹתֵר, אֵין שְׁבִיעִית הַבָּאָה בְּתוֹךְ הַזְּמַן מְשַׁמַּטְתּוֹ, דְּהַשְׁתָּא לֹא קָרֵי בֵּהּ "**לֹא יִגּוֹשׂ**" (חושן משפט סימן סז סעיף י).

יתרה מכך. לא רק שאין בכספי הפיקדונות חשש "לא יגוש", אלא שאם נכתב בחוזה בין הבנק או שאר הגופים ללקוחות, לשון פיקדון, הרי זה כאילו הסכימו ביניהם שהלוה מוותר על השמטת הכספים, כמפורש ברמ"א:

> וְכֵן אִם כָּתַב בַּשְּׁטָר לְשׁוֹן פִּקָּדוֹן, אֵינָהּ מְשַׁמֶּטֶת, דִּלְהָכִי כָּתַב לְשׁוֹן פִּקָּדוֹן, **שֶׁלֹּא יְשַׁמֵּט** (שם סעיף ט).

זאת ועוד, שמיטת כספים חלה רק בהלוואה לאדם פרטי. אבל בהלוואה לחברה בע"מ, אין דין שמיטת כספים, וכפי שהארכתי בספרי "בעקבות המחבר – חלק ג", בעניין איסור ריבית.

לכן סבור אני, כי רק מי שהלווה כסף ליהודי אחר, ואינו מוותר על כספו, הוא זה שצריך לעשות פרוזבול, כדי שיוכל לדרוש את כספו, ולא יעבור על האיסור "לא יגוש".

כאן המקום לציין נקודה חשובה, אותה הוסיף בני הרב יחזקאל שיחי', בשיעורו על עניין הפרוזבול, והיא, שכל מטרת ותכלית תקנת הפרוזבול היתה, לעודד אנשים להלוות כסף.

הנה מובא בגמרא:

> **זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן, שראה את העם *שנמנעו מלהלוות זה את זה* ועברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו', עמד והתקין פרוסבול** (גיטין לו, א).

מבואר כי התורה ביקשה להקל על האביונים, והורתה שהלוואה שניתנה לעני, תושמט מיד המלווה. אך בפועל, סירבו בעלי הממון להלוות לנזקקים. לכן תיקן הלל הזקן את תקנת הפרוזבול, כדי לעודד את העשירים להגיש סיוע. שהרי תקנה זו שומרת על כספם, לבל יישמט מהם.

אלא שמצינו דרכים פשוטות יותר שתמנענה את השמטת כספים. כגון, אם יאמר המלווה ללווה שהכסף ניתן לו בתנאי שלא תשמטנו שביעית, השביעית לא תשמט, כמפורש בשולחן ערוך:

> **הַמַּלְוֶה אֶת חֲבֵרוֹ, וְהִתְנָה עִמּוֹ שֶׁלֹּא תַשְׁמִטֶנּוּ שְׁבִיעִית, הֲרֵי זֶה נִשְׁמָט. אֲבָל אִם הִתְנָה עִמּוֹ שֶׁלֹּא יַשְׁמִיט הוּא חוֹב זֶה וַאֲפִלּוּ בַּשְּׁבִיעִית, תְּנָאוֹ קַיָּם, שֶׁנִּמְצָא שֶׁחִיֵּב עַצְמוֹ בְּמָמוֹן שֶׁלֹּא חִיַּבְתּוֹ תּוֹרָה, שֶׁהוּא חַיָּב** (חושן משפט סימן סז סעיף ט).

מעתה, אינו מובן מדוע תיקן הלל את הפרוזבול, הרי פשוט יותר שהמלווה יאמר את התנאי הנזכר. ועיין במפרשים[1] מה שדנו בזה. ועל דבריהם הקדושים הוסיף הרב יחזקאל והסביר, שמלווה האומר תנאי

1. פתחי תשובה ס"ק ב.

כזה, מגלה כי חושש הוא וחושד בלווה, שלא ישיב את כספו כמתחייב. ואנו אין רצוננו לתקן תקנה שתעורר תחושה כזו בכל פעם, שהלווה נחשד בחוסר אמינות, ויתכן שלא יחזיר את כספו. ואף את המלווה אנו מבקשים להרגיע, שלא יחשוש, אולי הלווה לא יעמוד בהתחייבותו. הפתרון ההגון ביותר הוא, שהעשיר המחזיק בכסף, יחוש שלווה מוחלטת בכל הנוגע לכסף הניתן ללווה, כדי שילווה ויתמוך בעני. ואף אם לא יעמוד הלווה בהתחייבותו, וההלוואה לא תושב עד סוף השמיטה, תהיה למלווה אפשרות לכתוב פרוזבול, ולשמר את החוב.

בכך הביא הלל לידי ביטוי את רצון התורה, שהורתה להלוות כסף, ולסייע לנצרכים. נכון הדבר, שאם הלוה אכן עני, ויש ביכולת המלווה לוותר על כספו, הוא יקיים את רצון ה' שהורה להשמיט חובות, אבל אין צורך לחשוב על מצוה זו, בעת ההלוואה.

לסיכום: אין צורך או חובה בפרוזבול לכל אדם, אלא כל אדם שהלווה ממון לחברו, ולא שב כספו לידיו, סמוך לסוף השמיטה, יכול לכתוב פרוזבול, כדי שכספו לא יאבד. אבל בכל הנוגע להלוואות לבנק או פקדונות והשקעות וכדומה, אין כל צורך לכתוב פרוזבול.

סימן לה – בדין בעל הבית שהטעה את הפועלים

1. מבוא
2. מקור הדין
3. פירוש הסמ"ע
4. קושיית הש"ך
5. פירוש דברי הסמ"ע

1. מבוא

מעשה באדם שביקש להעסיק מספר פועלים בביתו לצורך מספר עבודות, וכשיצר עמם קשר, סיפר להם, שפועלים אחרים, חבריהם, הסכימו לעבוד תמורת 10 ש"ח לשעה. הפועלים נענו להזמנת בעל הבית והביעו את הסכמתם לעבוד במחיר זה, וציינו, כי הסכמתם נובעת מן העובדה, שגם חבריהם הסכימו על שכר כזה. אלא שבסיום עבודתם התברר, כי חבריהם קיבלו 15 ש"ח לשעה, בניגוד למסוכם עמם. ידיעה זו עוררה את הפועלים לתבוע מבעל הבית תשלום שווה לזה שקיבלו חבריהם, בסך 15 ש"ח. אלא שבעל הבית התנגד לכך וטען, הרי הסכמתם לעבוד תמורת 10 ש"ח, ולא מוטל עלי לשלם יותר.

מה הדין במקרה זה?

לדעת הרמ"א (חושן משפט סימן שלב, סעיף ד), הדין עם הפועלים, ובעל הבית צריך לשלם 15 ש"ח, מקורו של הרמ"א, נתפרש בדברי הסמ"ע. אולם הש"ך חלק על הרמ"א, ודחה את הסברו של הסמ"ע.

בשורות הבאות נשתדל להסביר את מקור ושורש המחלוקת, ולתרץ

את קושיית הש"ך על הסמ"ע.

2. מקור הדין

בתחילת פרק האומנין (בבא מציעא עה, ב) מובא:

השוכר את האומנין והטעו זה את זה, אין להם זה על זה אלא תרעומת (רשאים הם להתרעם על ההתנהגות הנלוזה, אבל אינם יכולים לתבוע ממון).

מה הפירוש: הטעו זה את זה?

בתלמוד בבלי, הובאו שני הסברים:

א. שליחו של בעל הבית, הטעה את הפועלים, ולא אמר את הסכום המדויק שבעל הבית מוכן לשלם.

ב. בעל הבית או הפועל חזרו בהם, לפני תחילת העבודה.

בתלמוד ירושלמי הובא פירוש שלישי, הדומה מאד לנידון שלנו:

ג. בעל הבית הטעה את הפועל, והביאו להסכים על עבודתו תמורת מחיר נמוך, לאחר ששח באזניו, כי גם חבריו מקבלים שכר זהה.

פירוש זה, קרוב יותר לפשט של המשנה. כי לפי הפירוש הראשון קשה, מדוע לא הוזכר שליח במשנה. ולפי הפירוש השני קשה, מדוע לא כתבה המשנה "וחזרו בהם". ומעתה, צריך להבין מדוע מיאן הבבלי לפרש כדברי הירושלמי.

הנימוקי יוסף (על בבא מציעא דף מה, ב מדפי הרי"ף) כתב וזה לשונו:

משמע דלא סבר תלמוד דידן כירושלמי, דאילו בירושלמי, הטעו זה את זה אפילו בפועלים שהטעו את בעל הבית או שבעל הבית הטעה אותם. והכי מפרש לה התם, בעל הבית הטעה אותם, שאמר להם תבואו עימי כדרך שבאו חבריכם. אמרו בכמה באו, אמר להם בחמישה חמישה רובם, ואשתכח בסוף עשר עשר רובם, וכן בפועלים שהטעו את בעל הבית על זה הדרך.

ונראה טעמא דתלמוד, שאינו סובר להעמידה כן, משום שאין שייך לומר דאין להם זה על זה אלא תרעומת, והלא לא נתרצו זה לזה אלא

על מה שאמרו רובן נשכרים כן, ואיך יוציאו מבעל הבית, שלא נתרצה להם אלא, על מה ששאלם בכמה רובם, ולא נתרצה להם אלא, מפני שחשב שהוא כן. וכיוון שהטעוהו בכדי[1], שכירות בטעות היה, וכל שבטעות חוזר.

אבל בשהטעו פועלים זה לזה, איכא למימר טעמא דאין להם זה על זה אלא תרעומת, דממה נפשך אם גמרו בדעתם לעשות כפי מה דאישתכח דנותנים עכשיו שפיר [וכדאמר, אי דאמר להו שכרכם עלי, ניתיב להו מדיליה וכו', ולחזי פועלים היכי מיתגרי וכו'] ואם לאו, ונתבטל תנאי שכירותם, הרי אלו כפועלים שעשו אצל בעל הבית בלא קציצה, שאין בעל הבית נותן להם אלא, כסך מועט שנשכרים בו קצת פועלים שבעיר, וכדאמרינן בסמוך [איכא מאן] דמיתגר בארבעה ואיכא מאן דמיתגר בתלתא [לא שקלי אלא תלתא], וכן דעת הרשב"א ז"ל, אף על פי שהראב"ד ז"ל מסופק בירושלמי זה אם נידון כמותו.

גם המאירי הסביר בדרך זו וכתב וזה לשונו:

אף על פי שבעל התלמוד לא מצא טעות בין בעל הבית לפועלים אלא, מדרך חזרה, בתלמוד המערב פירשוהו אף מצד השכירות. כיצד, בעל הבית שהטעה לפועלים ואמר להם תבואו עמי כדרך שבאו חבריכם, שואלין לו ובכמה באו, אומר להם רובם בשלושה ונמצאו רובם בארבעה, אינו נותן להם אלא שלשה, אף על פי שעל סמך אותם הדברים נשכרו לו בשלשה. וכן אם הפועלים אמרו לו הרי אנו נוטלים כמה שנטלו חברינו, והוא אומר בכמה נשכרו והם משיבים רובם בארבעה, ונמצאו רובם בשלשה, נותן להם ארבעה, ובכולם אין להם זה על זה אלא תרעומת על ששקרו זה לזה. ואפשר שדעת תלמוד בבלי שבזו חייב, שהרי זה כמי שהתנה שיתן כדרך שנתן לחבריהם.

1. פירוש – בחינם.

מבואר בדעת הנמוקי יוסף והמאירי, שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר, שבמקרה כזה, אין כאן תרעומת בלבד, אלא בעל הבית חייב לשלם את המחיר הגבוה.

הבית יוסף (חושן משפט סימן שלב) הביא שיטה דומה בשם תלמידי הרשב"א, וזה לשונו:

כתבו תלמידי הרשב"א היכי דאמר להם בעל הבית בואו עמי בחמשה כדרך שבאו חבריכם, ואמרו לו כמו שבאו הם, ואשתכח דבעשרה, יהיב להו עשרה, דדעתייהו אעלוייא, וזה ברור עד כאן לשונו, ועיין בנימוקי יוסף.

הרמ"א אף הביא זאת להלכה בשולחן ערוך (שם סעיף ד), כלשונו:

בעל הבית שאמר לפועלים, עשו עמי מלאכה בארבעה, כמו שעשו חבריכם, ואמרו, כמו שעשו חַבֵּרֵינוּ, ואשתכח דיהיב להו יותר, צריך ליתן לאלו כמו לחבריהם.

3. פירוש הסמ"ע

הלכה נוספת כתב המחבר (שם סעיף ד) וזה לשונו:

אמר לו בעל הבית, בארבעה, והלך השליח ואמר להם, בשלושה, ואמרו לו, כמו שאמר בעל הבית, אף על פי שמלאכתן שָׁוָה ארבעה, אין להם אלא שלושה, שהרי שמעו שלושה וקבלו עליהם.

מכאן הקשה ספר מאירת עינים (להלן סמ"ע), מה ההבדל בין הלכה זו, בה הטעה שליח בעל הבית את הפועלים וסיפר, כי בעל הבית מוכן לשלם שכר בגובה 3 ש"ח, בעוד שבעל הבית אמר לשליח שמסכים להעסיקם ב–4 ש"ח, ואמרו הפועלים אנו מסכימים להצעה, כמו שאמר בעל הבית, ולהלכה אין הפועלים מקבלים אלא 3. ויש להבין, מה ההבדל בין דין זה, לבין בעל הבית שהטעה את הפועלים?

התשובה לכך, כתב הסמ"ע וזה לשונו (שם ס"ק י):

ולא דמי למה שכתב לפני זה בבעל הבית שאמר לשליח שכור לי בארבעה, והשליח אמר להם בשלשה, דאין נותנים להם אלא שלושה וכו', דשאני הכא, דהטעה אותם ואמר להם שגם לאחרים השכיר בארבעה, מה שאין כן התם (בשליח שהטעה), דלא תלה השליח שכירתו בשכירת פועלים אחרים, אלא אמר להם סתם בשלושה.

מבואר, כי שונה בעל הבית המסכם על שכר דומה לחבריהם, שנחשב "הטעיה", ולכן ההסכם בטל. לבין הסכם בין שליח לפועלים, שלא הטעה אותם, אלא סיפר כי זהו השכר, והסכימו על כך. הלכך, אין הדבר נחשב הטעיה, ויש רק תרעומת.

4. קושית הש"ך

אלא שהש"ך חולק על הרמ"א, ודוחה את הסברו של הסמ"ע, וזה לשונו (ס"ק טו):

לפי עניות דעתי לא מסתבר לחלק בכך דהתם נמי הטעה את הפועלים, שהרי אמרו כמו שאמר בעל הבית, ועל כרחך היינו דמהימנת לן דהכי אמר בעל הבית שלשה, וכדאיתא בש"ס להדיא, ואם כן הרי הטעה את הפועלים, שהם תלו השכירות במה שאמר בעל הבית, והוא הִטְעם ואמר, שהבעל הבית אמר שלשה, אדיבוריה דידיה קסמכי, דהכי אמר בעל הבית, ואפילו הכי כי אשתכח בתר הכי דבעל הבית אמר ארבעה, לא שקלי אלא שלשה, כיון ששכרם בשלשה, והוא הדין הכא.

מבואר כי הבין הש"ך, שהחילוק אשר כתב הסמ"ע הוא, שבעל הבית הטעה את הפועלים ורימה אותם, כשאמר שחבריהם נשכרים בפחות. מה שאין כן השליח, שלא הטעה אותם, רק הציע להם הצעה סתמית, על סך 3 ש"ח. כיון שהבין הש"ך את חילוקו של הסמ"ע באופן הזה, התקשה מאד, הרי גם השליח הטעה את הפועלים, כי הבינו מדבריו, שכך

אמר בעל הבית.

5. פירוש דברי הסמ"ע

ונראה לי כי יש ליישב את דברי הרמ"א והסמ"ע, שלא התכוון הסמ"ע לחילוק המובא בש"ך, אלא לחילוק אחר. והוא, שיש הבדל בין אדם המרמה, לבין אדם המונע טוב מן הזולת, כפי שנסביר.

הנה, הפועלים ששמעו מבעל הבית ששכרם יהא שווה לזה שחבריהם מקבלים, הביעו הסכמתם ואמרו "כמו שחברינו מקבלים", ובזה **הציבו תנאי להסכמתם**. כלומר, לא הסכימו לעבוד אלא אם בשכר המשתווה לזה של חבריהם. אבל בשכר נמוך מזה, אינם מסכימים. ויש בזה היגיון רב, שהרי אדם אינו מוכן לעבוד בפחות מן המקובל. נמצא שבעל הבית רימה אותם, כי חבריהם אכן מקבלים יותר.

אולם שליחו של בעל הבית, שאמר לפועלים כי המעסיק מוכן לשלם סכום מסוים, והפועלים אומרים כמו שאמר בעל הבית, אין בזה שום רמאות. כי לא התנו פועלים את הסכמתם בסכום מסוים, אלא האמינו לדברי השליח, וגובה השכר היה סביר בעיניהם, לכן הביעו את הסכמתם. וכשם שהביעו הסכמה לעבוד עבור פלוני, תמורת סכום זה, כך היו מסכימים לעבוד עבור מעסיק אחר, תמורת שכר זהה.

לפיכך הגדירה הגמרא (בבא מציעא עו, א) את פועלו של השליח, כמי שמונע טוב ומבטל את הכתוב (משלי ג, כג) "אַל תִּמְנַע טוֹב מִבְּעָלָיו", כי מונע מן הפועלים שכר גבוה יותר.

וזה שונה מן הנידון שלנו, שלא הסכימו לעבוד בשכר נמוך מזה של החברים, ולא ניתן להגדיר זאת רק כמניעת טוב, אלא יש כאן ממש רמאות.

ובזה נתיישבו דברי הרמ"א והסמ"ע, כי רק במקרה שהשליח פועל למניעת הטוב, רק אז העסקה עדיין קיימת.

סימן לו – בדין חזרת פועלים ובעל הבית ובגדר "עֲבָדַי הֵם, ולא עבדים לעבדים"

1. מבוא
2. העקרונות
3. הפרת התחייבות שאינה יוצרת הפסד
4. הפרת התחייבות משום אונס
5. כשהחזרה גורמת הפסד
6. דבר האבד
7. סיכום

1. מבוא

כתוב בתורה (ויקרא יט, לו) "וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם", ופירשו חכמינו זכרונם לברכה (בבא מציעא מט, א) שמשמעות הכתוב היא "שיהא הן שלך צדק, ולאו שלך צדק". כלומר, אדם שמשיב תשובה חיובית או שלילית צריך לעמוד בדיבורו, ומכאן אנו למדים שאדם צריך לכבד את התחייבויותיו.

אלא שלהלכה לא כל דיבור והתחייבות אכן מוגדרים כהתחייבות מחייבת. לדוגמא, אדם שהחליט לרכוש חפץ כלשהו, והודיע על כוונתו למוכר, רשאי להתחרט ולחזור בו, כי הדברים שאמר מוגדרים "דברים בעלמא" (כמבואר בסוגיא שם):

> **רב כהנא יהבו ליה זוזי אכיתנא, לסוף אייקר כיתנא. אתא לקמיה דרב, אמר ליה במאי דנקיטת זוזי הב להו, ואידך, דברים נינהו, ודברים אין**

בהן משום מחוסרי אמנה. (תרגום: באו לקוחות ונתנו למוכר, לרב כהנא, תשלום מעות, כי ביקשו לרכוש כותנה. אלא שלבסוף התייקר שווי הסחורה. הלך רב כהנא אל רבו - 'רב', כדי לשאול אם יכול להתחרט. השיב לו רב, כי על חלק הסחורה, עליו כבר שילמו, אינו יכול להתחרט. אבל הסחורה שעדיין לא נתקבלה עבורה תמורה, הרי זה רק דיבורים, ואינו נחשב 'לא ישר', אם אתה מתחרט.)

מבואר, כי למרות שהתחייב רב כהנא למכור סחורה לקונים, היה הוא רשאי להפר את הסכמה זו, לכל הפחות בנוגע לסחורה שעוד הוחזקה בידו, כי הדברים שאמר מוגדרים "דברים בעלמא".

ברוח זו יש להגדיר גם את היחסים בין מעסיק ומועסק, הקרויים בלשון חכמים בעל הבית ופועל. אלא שבנידון זה, הדברים מסובכים יותר. כי אם אחד מהם סמך על זולתו, כגון פועל שקיבל הבטחה שיועסק, ולכן לא חיפש עבודה אחרת, או מעסיק שקיבל הבטחה מן הפועל שיבוא לעבודתו, ולכן לא חיפש פועל אחר. בזה הפרת ההתחייבות יכולה לגרום טרחה או אפילו הפסד, לכן אין היתר להפר הסכם בכל מקרה, והחוזר בו עלול אף לשלם על הפרת ההסכם.

מקרים כגון אלו נידונו בהרחבה בפרק השוכר את האומנין (בבא מציעא) ובשולחן ערוך חושן משפט סימן שלג. והם כוללים פרטים מרובים ודינים שונים, בהם נחלקו התנאים, ורבותינו הראשונים.

בשורות הבאות נציג את עיקרי המחלוקות, ונסביר את הצדדים השונים, ואת העקרונות הנובעים מן ההלכות האלה.

יש כמה פסקים אפשריים:

- ❖ החזרה מותרת.
- ❖ החזרה מותרת, אולם אין זה מעשה רצוי, ויש תרעומת על החוזר (כלומר, אף שאין איסור להפר התחייבות, אין זה נאה).
- ❖ החזרה אסורה.
- ❖ החזרה אסורה, והחוזר חייב לפצות.
- ❖ בחזרה באמצע עבודה, כשדנים על השכר, יתכן שתהא ידו של החוזר בו על העליונה, ויקבל שכר. ויתכן שתהא ידו על התחתונה,

ולא יקבל כל שכרו.

האם אפשר לחזור?

- ❖ לפני תחילת העבודה כשכל אחד יכול למצוא, זה עבודה אחרת, וזה פועל אחר.
- ❖ לפני תחילת העבודה כשכבר אי אפשר למצוא עבודה אחרת, או פועל אחר.
- ❖ באמצע העבודה.

אדם רשאי לחזור בו מכמה סיבות, העיקריות הן:

- ❖ שינוי דעת החוזר.
- ❖ מצא עבודה עם משכורת גבוהה יותר לפועל, או מציאת פועל זול יותר לבעל הבית.
- ❖ אונס.

יש שני סוגים של פועלים:

- ❖ שכיר, מקבל משכורת לפי מספר שעות עבודה.
- ❖ קבלן, מקבל משכורת לפי העבודה שמבצע.

יש כמה מיני עבודות:

- ❖ עבודה שהפרת ההסכם לא תגרום הפסד לבעל הבית.
- ❖ עבודה שהפרת ההסכם תגרום הפסד לבעל הבית (דבר האבד).

יש כמה סוגים של הבנות וסיכומים:

- ❖ סיכום בעל פה.
- ❖ תחילת עבודה סמלית, הבאה לידי ביטוי בהבאת כלי הפועל, לבית המעסיק.
- ❖ קנין ממש כקנין סודר

2. העקרונות

אף שיש מקרים מרובים, עקרונותיהם פשוטים:

1. מותר להפר התחייבות, אם היא לא תגרום הפסד לצד השני. ואם ההפרה גורמת טרחה, יש תרעומת.

2. באונס, החזרה מותרת, גם אם ייגרם הפסד לצד השני, ואפילו תרעומת אין.

3. כשהפרת הסיכום תגרום הפסד ממוני הקשור לעבודה, כגון שהפועל לא ימצא עבודה, או שבעל הבית לא ימצא פועל במחיר זהה, נאסר על בעל הבית לחזור בו. ולגבי פועל, הדבר שנוי במחלוקת תנאים, ובסוג ההסכם שנעשה בינם.

4. אם ייגרם הפסד לבעל הבית, מלבד תוספת השכר שיצטרך לשלם לפועל אחר, נאסר על הפועל לחזור בו לכל הדעות, ואם חזר בו, עליו לפצות את בעל הבית.

עתה נבאר, בעזרת השם, את כל האמור.

3. הפרת התחייבות שאינה יוצרת הפסד

מובא במשנה (בבא מציעא עה, ב):

השוכר את האומנין והטעו זה את זה, אין להם זה על זה אלא תרעומות.

מבואר כי למרות שהגיעו המעסיק והפועל להבנה על ביצוע עבודה כלשהי, וסיכמו על מחיר, רשאי מי מהם להפר את התחייבותו ולחזור בו, ואין בזה איסור, אלא תרעומת (הווי אומר, מעשהו אינו ראוי, אבל אין בו איסור).

בגמרא ביארו כי דין זה נאמר בהפרת התחייבות, שמלבד הטרחה, לא גרמה הפסד לזולת. כגון שחזר בו המעסיק טרם החלה העבודה, והפועל מוכרח לטרוח במציאת מעסיק אחר. ובדומה לכך, גם אם הפועל הוא שהפר את התחייבותו, והמעסיק מוכרח לטרוח במציאת פועל אחר.

דינים אלה, הגיון רב יש בהם. התורה אכן ציוותה בין על בעל הבית שהתחייב להעסיק, ובין את הפועל שהתחייב לעבוד, שלא להפר את ההתחייבות. ובכל זאת אמרו חכמים, רשאי כל אחד לחזור בו, אם אינו גורם הפסד לחברו. וההיגיון בזה הוא, שיחסי בני אדם אפשריים רק כאשר יש ערך להבנות וסיכומים. אך מצד שני, למרות הערך הגדול בכיבוד הבנות, צריך להתחשב גם בחולשות בני האדם, שמפאת חולשתם ופזיזותם עלולים "להתחייב" טרם שקלו זאת בשום שכל. לכן יש מקום לומר שכל עוד לא היתה גמירות דעת מוחלטת, כל התחייבות תוגדר כביטוי של רצון בלבד, ולא כהחלטה סופית.

הבנה זו מובעת גם בהלכה המובאת לעיל, כפי שראינו למעלה. שהקונה או המוכר רשאים לשנות את ההסכמה ההדדית, כל עוד לא החליטו סופית. משום שאמירה בלבד, בין אדם לחברו, כל זמן שלא נעשה קנין, נחשבת "דברים בעלמא". ואם כן, ההבנה אליה הגיעו לא יצרה תלות הדדית.

כדי שלא יסתרו שני רעיונות אלו זה את זה, אמרו חכמים את הדבר הבא. כל זמן שאין הפסד, רשאי כל אחד לחזור בו מהתבטאויותיו. ואם יגרום טרחה, תהיה עליו תרעומת, כלומר עשה זה מעשה לא יאה, אבל איסור אין בזה. וכשיש הפסד אסור לחזור. אולם יש בזה חילוקי דינים, כמו שמיד נבאר.

וזה מה שמובא במשנה: "השוכר את האומנין והטעו זה את זה – כלומר חזרו זה בזה – אין זה על זה אלא תרעומת". ומסבירה הגמרא שדין זה נאמר כשאי כיבוד ההבנות לא גררו הפסדים אלא טרחה, כגון שחזרו לפני תחילת העבודה, והפועל היה יכול למצוא מעביד אחר, או שבעל הבית היה יכול למצוא פועל אחר.

4. הפרת התחייבות משום אונס

מעסיק או פועל שסיכמו על ביצוע פרויקט מסוים, ואחד מהם, נגד רצונו, מפר את ההבנות שהושגו כגון שנעשה הוא חולה וחלש, או חלו אשתו או בנו ונעשה טרוד בהגשת סיוע לחולה, החזרה מותרת גם אם הדבר

יגרור הפסד כספי. וכגון, פועל שלא הופיע ליום עבודה, ומפאת כן נאלץ בעל הבית לשלם לפועל אחר מחיר גבוה יותר. איננו אומרים שהואיל והפועל התחייב, ונאסר עליו לחזור בן מן ההבנות, עליו לישא לכל הפחות בחלק מן ההוצאות.

הסיבה שאיננו מחייבים את הפועל שנאנס היא משום שאין חזרתו חזרה, והרי זה כאילו התנה בשעה שהתחייב שבמקרה של אונס ייפטר לחלוטין מנשיאה בעול ההוצאות ואם הפועל כבר הספיק לעבוד חלק מן היום, ואז נאלץ לבטל את התחייבותו, שלא ברצונו, מוטל על בעל הבית לשלם לו על עבודתו, ואסור לו לנכות שום דבר משכרו, כי האונס הוא שהכריחו להפר את ההסכם.

באופן דומה, אם בעל הבית הוא זה שנאנס ואינו מעסיק את הפועל כמסוכם, אינו חייב לשלם לפועל מעבר לעבודה שכבר בוצעה. גם זה נובע מהסברא הנזכרת, שבני אדם מוכנים להתחייב רק בתנאי שלא יהיה אונס.

טעם הדבר פשוט בתכלית. האדם אינו יודע מה ילד יום, ואינו יכול להתחייב על מקרים שאינם בשליטתו. הוא רק אדם ולא א־לוהים, ואין אחריותו כוללת אלא מקרים המצויים בתחום שליטתו.

יחד עם האמור, צריך לדעת שכאשר בעל הבית מפר את התחייבותו, הרי שאם האונס שארע היה צפוי במידה מסוימת, והוא נמנע ולא הודיע עליו לפועל, הוא כן חייב לפצות את הפועל, כפי שנראה להלן בדיני חזרה.

דוגמא לדבר, הובאה בגמרא (בבא מציעא עז, א):

האי מאן דאוגיר אגודי לדוולא, ואתא מטרא, פסידא דפועלים. אתא נהרא, פסידא דבעל הבית, ויהיב להו כפועל בטל.

תרגום: אחד מבעלי השדות נזקק לפועלים, שימלאו דליי מים מן הנהר, וישקו את שדהו. הזמין אותם, וסיכם שיבואו לעבוד תמורת שכר. אך בלילה עלו מי הנהר על גדותיהם, והשקו את השדה כולה. זהו מאורע טבעי, צפוי, העלול להתרחש. לכן חויב בעל הבית לשלם שכר מסוים,

למרות שלא עשו דבר, ולמרות היותו אנוס. כי לא הודיע על המאורע העלול להתרחש.

רק אונס שהיה גלוי מראש וידוע לכל שיתכן ויתרחש, גם לפועלים, יפטור את בעל הבית מתשלום. כגון גשמים העלולים להשקות את השדה. כי מאורע כזה, כאשר יתרחש, מייתר לחלוטין את עמל הפועלים, ואין להטיל את האחריות לזה על בעל הבית, שאינו יודע טוב מהם, מה הם הסיכויים, לירידת גשמים. לכן ייפטר בעל הבית מתשלום.

הסיבה שהוטלה אחריות זו על בעל הבית פשוטה. כשהוא מבקש להעסיק פועל, עליו להודיעו על הסיכונים העלולים לייתר את פעולתו. ורק אחר שישמע הפועל על הסיכונים, הוא זה שיחליט ביודעין, אם לקבל עבודה זו, למרות שעלולה להתבטל, אם לאו. ואם נמנע בעל הבית ולא סיפר שעבודתו עלולה להתבטל, הרי זה כאילו התחייב לשלם לפועל בכל מצב.

5. כשהחזרה גורמת הפסד

סיכמו בעל הבית ופועל על עבודה, וביקש האחד מהם לחזור ולהפר את ההסכם, ולא ייגרם הפסד מחמת הפרתו, רשאי כל אחד מהם לחזור בו, בעל הבית כמו הפועל.

אבל אם ייגרם הפסד, כגון, שפועל מפר את הסכמתו, ובעל הבית נדרש לשלם שכר גבוה, להשלמת הפרויקט. וכן להיפך, אם חזר בו בעל הבית, והפועל נותר ללא עבודה, ויפסיד את שכרו. במקרים כגון אלה, יש הבדל מהותי בין בעל הבית לפועל.

בעל הבית אינו רשאי לחזור בו, ואם חזר בו, חובה עליו לשלם פיצוי לפועל, עבור אותו יום שהפועל נמנע ולא עבד בגללו.

אולם פועל שחזר בו, דינו שנוי במחלוקת. אם הוא רשאי לחזור בו מהתחייבותו, אם לאו.

לדעת חכמים, רשאי הוא לחזור בו. ולדעת רבי דוסא, אינו רשאי לחזור בו. ובא רב והכריע בינם, אם הפועל שכיר, רשאי הוא לחזור בו, ואם הוא קבלן, אינו רשאי לחזור בו.

מחלוקת זו נסובה על האמור בברייתא (בבא מציעא עז, א):

דתניא השוכר את האומנין וכו' התחילו במלאכה, שמין להן מה שעשו. כיצד, קבלו קָמָה לקצור בשני סלעים (שהם ארבעה שקלים, או שמונה דינרים), קָצרו חציה והניחו חציה. בגד לארוג בשני סלעים, ארגו חציו והניחו חציו, שמין להן את מה שעשו וכו'.

חכמים פירשו, שאם השלימו פועלים את חצי המלאכה, צריך בעל הבית לשלם סלע, שהוא חצי שכרם (כלומר, שני שקלים), מן הטעם המבואר בגמרא (שם) "קא סברי רבנן, יד פועל על העליונה".

אבל רבי דוסא חולק על חכמים, כפי שהמשיכה הברייתא:

רבי דוסא אומר, שמין להן מה שעתיד להיעשות. היה יפה ששה דינרים, נותן להם שקל, או יגמרו מלאכתן ויטלו שני סלעים. ואם סלע, נותן להם סלע.

טעמו של רבי דוסא, התבאר שם בהמשך הגמרא:

קסבר יד פועל על התחתונה.

מבואר כי לדעת רבי דוסא, הפועל אינו רשאי לחזור בו. ויכול בעל הבית לנכות משכרו, כפי הנדרש לו לצורך השלמת הפרויקט. כגון במקרה הנידון בברייתא, בו סוכם על שכר שני סלעים תמורת המלאכה, וכיוון שהשלימו רק את חציה, רשאי בעל הבית לשלם רבע שכר בלבד (כלומר שני דינרים, שהם שקל בודד). מאחר והפועלים הנוספים שישכור, יתבעו שבעים וחמשה אחוז משכר הפועלים הקודמים, והשלמת הפעולה תעלה לו ששה דינרים.

המשיכה הגמרא והביאה (עז, א – עז, ב) את דעתו של רב:

אמר רב, הלכה כרבי דוסא. ומי אמר רב הכי, והאמר רב וכו', אלא רבי דוסא תרתי קאמר, ורב סבר לה כוותיה בחדא, ופליג עליה בחדא.

מבואר כי רב הכריע בין שיטת חכמים לשיטת רבי דוסא, וקבע את הדבר הבא: פועל שכיר רשאי לחזור בו, כדעת חכמים. אבל פועל קבלן, אינו רשאי לחזור בו, כדעת רבי דוסא.

עתה נפרט היכן באים דינים אלו לביטוי:

חזרת בעל הבית כשהפועל לא ימצא עבודה אחרת

כתבו התוספות (שם עו, ב ד"ה אין) וזה לשונם:

> **קשה לר"י, דהא קימא לן כרבי מאיר דדאין דינא דגרמי בהגוזל קמא (בבא קמא ק, א), אם כן אמאי לא יתן להם כפועל בטל, כיון שעל ידו נתבטלו אותו היום? ויש לומר דמיירי, שכשחוזר בו, עוד ימצאו להשתכר. ומכל מקום, יש עליו תרעומת, שעתה לא ימצאו אלא על ידי טורח.**
>
> **וכי מפליג בסמוך בין לא הלכו החמרים להלכו ומצאו שדה לחה, הוה מצי לפלוגי אף בלא הלכו כלל, בין יכולין עוד להשתכר, בין חוזר בו אחר שלא מצאו עוד להשתכר. אלא אורחא דמילתא נקט, דבהלכו לא שכיח שימצאו עוד להשתכר, ואם לא הלכו, מסתמא כשבא לחזור, חוזר מיד, בעוד שימצא להשתכר.**

מבואר כי לדעת רבותינו בעלי התוספות, צריך בעל הבית שחזר בו, וביטל את הפועלים ממלאכתם (ולא יוכלו למצוא עבודה חילופית), לשלם את שכר יום העבודה, גם אם טרם החלו במלאכתם. ומשום שלהלכה פוסקים כרבי מאיר המחייב ב"דינאי דגרמי".

להבנת העניין, עלינו להסביר תחילה את ההבדל המהותי, בין נזק המוגדר "גרמא", לנזק המוגדר "גרמי".

הבדל זה הוסבר בדברי התוספות[1] (בבא בתרא כב, ב ד"ה זאת):

> **דדינא דגרמי דחייב היינו משעת מעשה שבא ההיזק.**

1. וכן כתב הרא"ש במסכת בבא קמא (פרק ט סימן יג) וזה לשונו, היכא דבשעת המעשה נעשה ההיזק, נקרא דינא דגרמי.

הסבר הדברים הוא כדלהלן: הכלל הוא שאין חובה לשלם על נזק שנגרם בצורה עקיפה. כי לא חייבה התורה אלא בנזק שנעשה ישירות. יחד עם זאת, חובה לשלם על נזק עקיף, אם נגרם באופן מיידי. למרות שנעשה באופן עקיף, והוא המוגדר "גרמי".

גם בנושא שלנו רואים זאת, כפי שביארו התוספות (בבא מציעא שם), שבעל הבית הזיק לפועלים כשביטלם ממלאכה. שהרי בגלל שסיכם על העסקתם, דחו הפועלים כל הצעת עבודה אחרת, לכן זה מוגדר כדיני ד"גרמי".

אלא שבעל הקצות החושן הרבה להקשות על דברי התוספות, כפי שכתב (סימן שלג ס"ק ב):

> **ובני הבחור וכו' הקשה, מה בכך שנתבטלו על ידו ממלאכה, דהא קיימא לן** (ירושלמי בבא מציעא פרק ה הלכה ג) **המבטל כיסו של חבירו פטור, וכן נועל חנותו של חבירו פטור, ואם כן אפילו מצאו אמש להשתכר והיום לא מצאו נמי, אין בו משום מזיק, כיון דאינו אלא כנועל דלת חנותו של חבירו.**

עוד הקשה שם בהמשך:

> **אפילו לא מצאו מקום להשתכר אינו חייב במה שנתבטלו על ידו, כיון דאינו אלא משום שֶׁבת, ואינו חייב בדינא דגרמי אלא בנזק ולא בארבעה דברים, ושבת חד מינהון דאינו חייב, ואם כן אפילו נתבטלו הפועלים עצמן ממלאכתן נמי פטור.**

מבואר כי לדעת קצות החושן, ביטול הפועלים אינו נזק "גרמי" כלל, אלא נזק "גרמא" רגיל, שהרי חזרת בעל הבית לא יצרה הפסד לפועלים, רק מנעה מהם ריווח. ויותר דומה הדבר לאדם שנעל חנות של חברו, שפטור מתשלום, כי זה היזק גרמא רגיל, ולא נחשב "גרמי".

לולי דברי התוספות, היה ניתן ליישב את קושיות קצות החושן ולומר, שאין בעל הבית חייב משום "דינא דגרמי", אלא משום האיסור להפר

הסכם, וכפי שכתב ריטב"א בסוגיא (בבא מציעא עה, ב ד"ה השוכר את החמור) וזה לשונו:

והטעם בתשלומין אלו הוא ממה שאמרנו למעלה, דכל שהבטיח לחברו, וסמך חברו עליו, ואלמלא הבטחתו לא היה בא לו שום הפסד, חייב לשלם לו אם פשע בדבר.

הרי כי לשיטת הריטב"א, התחייבות בעל הבית כלפי הפועל, היא עצמה יצרה את החיוב. שהרי אם יפר את ההסכם, יגרום לפועל הפסד, וממילא כל עוד נותרה התחייבותו בעינה, ולא קיימה, חייב הוא לשלם.

אולם לדעת בעלי התוספות, בעל הבית והפועל רשאים לחזור בהם, טרם החלה העבודה. בין אם הפרת ההסכם תגרום הפסד, ובין אם לאו. אלא שאם נגרם הפסד, חלה חובה לפצות את הניזק. ולפי דבריהם, קושיות קצות החושן אכן קשות מאד. מדוע לא נדמה את מפר ההסכם לנועל חנותו של חברו, שבסך הכל מנע ריווח, ולא ממש גורם הפסד.

יתכן ליישב את דעת התוספות, באופן הבא: הסיבה שנועל חנות חברו פטור היא, משום שמעשיו מוגדרים גרמא בעלמא. שהרי פגע ברווחים עתידיים. ומאחר והוא דבר שעתיד להיות, אבל בינתיים איננו דבר מסויים, לא נעשה ההיזק בשעת מעשהו, רק בעתיד, לכן זה "גרמא".

אבל בנידון שלנו, בעל הבית הבטיח לפועל שישתמש בכוח עבודתו, ביכולותיו המקצועיות, נמצא שפועל המופיע לעבודה, כמוהו ככוח עבודה שהתגשם ובא למימוש. לכן ניתן להגדיר זאת כדבר מסויים, שיש לו ערך ברור. והואיל ובעל הבית סיכל כוח עבודה זה, ועיכבו לעצמו, דומה הוא למי שמנע בעד המוכר ממכירת חפץ מסוים, שיש עליו קופצים רבים. לא תוגדר מניעה זו כמניעת רווח, אלא כהיזק גרמי ממש.

חזרת הפועל

עתה נסביר, מה הסיבה להבדיל בדין זה, בין בעל הבית, שאם גרם הפסד לפועל בהפרתו, משלם פיצויים. לבין הפועל, שאם הוא שכיר, רשאי לחזור בו. ואם הוא קבלן, אינו רשאי לחזור בו.

הטעם לזה הסביר רב בגמרא (בבא מציעא י, א) שהפועל רשאי לחזור בו משום:

דכתיב (ויקרא כה, נה) **כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים, עֲבָדַי הֵם, ולא עבדים לעבדים.**

כלומר, אין אף יהודי שניתן לשעבדו לזולת. ולדעת חכמים יש להבדיל בין בעל הבית שאינו משעבד את גופו, רק את ממונו. ולכן הפרת הסכם היוצרת הפסד, צריך ממונו לכסות את הנזק. אבל פועל, הואיל ומחייב את גופו לעבודה אצל בעל הבית, פטור מכיבוד ההסכם. וגם הפועל הקבלן, לדעת חכמים, רשאי לחזור בו. משום שגם הוא בכלל "עבדי הם, ולא עבדים לעבדים".

רבי דוסא, לעומתם, נקט בשיטה הפוכה לחלוטין. לדעתו "כל החוזר בו ידו על התחתונה". כלומר, אין הבדל בין בעל הבית לפועל. וכשם שחובה על בעל הבית לעמוד בהסכם, כך הפועל חייב. אין כל פגיעה בחירותו של הפועל, לשיטת רבי דוסא, כי היא מתגלמת בכיבוד התחייבותו, וביכולתו לבחור איזו עבודה לקבל. מדוע סבר רב שיש לחלק בין פועל שכיר, לפועל קבלן. הטעם הוא, משום שהקבלן חופשי לבחור ולקבוע מתי יעבוד ומתי ישבות. הלכך אין להגדירו כמשועבד, ואין לכוללו בפטור "ולא עבדים לעבדים". ומכיון שלא פטרתו תורה, עליו לעמוד בהסכם. רק שכיר, שגם זמנו משועבד לבעל הבית, נחשב משועבד ברמה מסוימת. ורק כלפיו חל חידוש התורה שיכול לחזור בו, למרות התחייבותו.

כעת נברר, הלכה למעשה, מה דינו של הפועל שחזר בו. זה ברור, שאם טרם החלה עבודתו, חזר בו, אינו חייב לפצות את בעל הבית. כי הוצאות שכר גבוה יותר, שיצטרך לשלם לפועל אחר, מוגדר היזק גרמא, ובזה אין כל חובת תשלומים.

השאלה היא, במקרה שכבר החל בעבודתו, האם יתחייב לפצות את בעל הבית, או לא. ונראה, שיש חילוק בין קבלן לשכיר.

כאשר פועל קבלן חזר בו, נפסקה הלכה כרב, וידו על התחתונה.

כלומר, אם יצטרך בעל הבית לשכור פועלים אחרים, להשלמת הפרוייקט, בשכר גבוה יותר, רשאי הוא לנכות את הפרשי השכר, משכרו של הקבלן.

אבל כאשר פועל שכיר חוזר בו, הוא רשאי לעשות כן, חובה לשלם את מלוא שכרו, לפי מספר השעות שעבד, ואין לנכות אפילו פרוטה.

כשעשו קנין סודר

כתב הריטב"א (בבא מציעא עה, ב) וזה לשונו:

> **ודעת מורי הרב שאין כל דיני משנתנו והגמרא דעלה אלא, במי ששכר פועלים באמירה, בלא קנין. שאם נתחייבו הפועלים בקנין, הרי המלאכה מוטלת עליהם. ואפילו אם נאנסו, חייבים להשלימה על ידן, או על ידי אחרים. או לשלם מה שהפסיד בעל הבית, והוא הדין כשכבר קיבלו כל שכרן.**

הווי אומר, השכירים רשאים אמנם לחזור בהם מהתחייבותם, אך אין זה אלא כשההסכם נעשה באמירה בלבד. מה שאין כן אם נלוותה לאמירה מעשה קניין, אין ביכולתם לחזור בהם. ואם יפרו את ההסכם, מוטלת עליהם חובה להשלים את מלאכתם, או לשלם לבעל הבית את הנדרש להשלמתה.

חידושו של הריטב"א הובא בבית יוסף, בסימן שלג, וזה לשונו:

> **כתב הריטב"א בתשובה בשם רבותיו שלא אמרו שפועל יכול לחזור בו אלא בהשכיר עצמו באמירה, אבל כל שנשתעבד בקנין, לטפויי מילתא אתא, שלא יוכל לחזור בו.**

אלא שבשולחנו הגדול השמיט זאת, ולא הביא את החידוש להלכה.

בכוונה תחילה עשה כן המחבר, כפי שהסביר הש"ך (ס"ק יד), שאין הלכה כדעה זו, אלא כדעת הריב"ש (בסימן תעו) שכתב בפירוש, שאפילו אם עשו קנין, רשאי הפועל לחזור בו, והמחבר פסק כמותו.

הסביר זאת הש"ך בשתי דרכים:

א. הפטור הנלמד מהפסוק "**עֲבָדַי הֵם**, ולא עבדים לעבדים" מחדש, שכל התחייבות של פועל אינה אלא התחייבות מצומצמת. ולמרות הקנין, לא בטלה זכותו הבסיסית של הפועל לחזור בו, כפי רצונו.

ב. טעם נוסף מדוע לא יועיל הקנין הוא, על פי דברי הרמב"ם בהלכות מכירה, שקנין אינו מועיל ל"דברים", כלשון הרמב"ם (הלכות מכירה פרק ה הלכה יד):

> **הדברים שאין בהן ממש, אין הקנין מועיל בהן. כיצד, הרי שכתב בשטר וקנינו מפלוני שילך בסחורה עם פלוני וכו', וכיוצא בדברים אלו כולן, הרי זה קנין דברים. ואינו מועיל כלום, שהרי לא הקנה לחברו דבר מסויים וידוע, לא עיקר ולא פירות.**

יש הבדל גדול מאד בהלכה, בין הטעם הראשון לשני.

לפי הטעם הראשון, אם התנה בעל הבית בפירוש, שלא יוכל הפועל לחזור בו, והלה קיבל תנאי זה, התנאי קיים. והתחייבותו אינה גרועה מאדם שמכר עצמו לעבד עברי, שהמכירה חלה וקיימת, אף שמבחינה אתית לא ראוי למכור עצמו.

אך לפי הטעם השני, גם אם התנו בפירוש, התנאי לא יועיל, כי אלו דברים בעלמא, שלא מועיל בהם קניין.

אולם לא זכיתי להבין את הטעם השני. הרי לכאורה, הפרת הסכם עם קנין שונה מקנין דברים בעלמא. ואפילו הש"ך יודה, שניתן ליצור התחייבות הדדית, בין עובד ובין מעביד. וכשם שבכל התחייבות בין אנשים אפשר להתנות כל תנאי שבעולם, בהסכמת שני הצדדים, כך גם התחייבות בין מעביד ופועל, ניתן להציב בה כל תנאי שרוצים. ולא פחות משומר חינם שמתנה להיות כשומר שכר, ומוכר חפץ, או מקדש אשה, על תנאי.

אחר העיון בדברי הריב"ש, מפורש בדבריו, שהטעם הראשון הוא הנכון.

משיכת כלי מלאכה בקבלן

ראינו שאסור לפועל קבלן לחזור בו (אם בעל הבית אינו יכול למצוא פועל אחר), ואם חוזר בו באמצע העבודה, ידו על התחתונה.

חידשו התוספות (בבא מציעא מח, א ד"ה והא), שאם משך בעל הבית את כלי המלאכה של הקבלן, הרי זה כקנין, ואין הקבלן יכול לחזור בו, אפילו אם עדיין לא החל בעבודתו, כלשונם:

> **מכאן אומר רבנו תם דהסופר שהשכיר עצמו, אם משכו ממנו קולמוס או תער שלו, אין יכולין שוב לחזור בהם. ואם תאמר, מאי שנא מפועל דיכול לחזור בו? ויש לומר, דפועל דוקא דכתיב ביה עבדי הם ולא עבדים לעבדים, יכול לחזור בו, ולא קבלן.**

הטור הביא דין זה להלכה, בחושן משפט תחילת סימן שלג, וכתב זה לשונו:

> **כתב רבנו תם אם משך בעל הבית כלי אומנות שעושין בו המלאכה, נגמר קנין השכירות, ואין בעל הבית יכול לחזור בו ולא הפועל, אם הוא קבלן.**

הבית יוסף פירט אמנם את מקורותיו של דין זה. עם זאת, השמיטו משולחנו הגדול, ולא הביאו להלכה. וצריך להבין, מדוע מיאן לנקוט בדין זה.

הרמ"א לעומת זאת הביא דין זה להלכה (שם סעיף א) בשם יש אומרים והוסיף, שגם בשכיר יום, תועיל משיכת הכלי באופן חלקי, כלשונו:

> **הגה: ויש אומרים דאם משך בעל הבית כלי אומנות שעושה בהם מלאכה, אין הבעל הבית יכול לחזור בו, ולא הפועל אם הוא קבלן** (טור בשם רבנו תם); **אבל אם הוא שכיר יום, יכול לחזור כמו שנתבאר וכו' מיהו יכול לעכב כלי אומנותו ולשכור אחרים** (מרדכי פרק האומנין ונימוקי יוסף בשם תלמידי הרשב"א והמגיד פרק ט).

מבואר כי משיכת כלי האומן מועילה, לא לענין שייאסר השכיר לחזור בו, אלא לענין שיוכל בעל הבית לעכב את כלי מלאכתו של הפועל בידו, עד שיעבוד, או עד שימצא פועלים אחרים. וצריך להבין דין זה, כי לכאורה, אם מותר לשכיר לחזור בו, מדוע רשאי בעל הבית לעכב ברשותו את כלי אומנותו של הפועל?

כדי להבין את כל האמור, נציג את מקור הדין, כמובא בגמרא (בבא מציעא מח, א):

> **דתניא נתנה לבלן מעל, ואמר רב דוקא בלן הוא דלא מחסרא משיכה, אבל מידי אחריתא, דמחסרא משיכה, לא מעל עד דמשיך. והתניא נתנה לספר מעל, וספר הא בעי לממשך תספורת, הכא במאי עסקינן בספר נכרי, דלאו בר משיכה הוא. תניא נמי הכי נתנה לספר או לספן או לכל בעלי אומנות, לא מעל עד דמשך. קשיין אהדדי, אלא לאו שמע מינה כאן בספר נכרי, כאן בספר ישראל, שמע מינה.**

הענין הנידון בגמרא הוא, מתי יוגדר העושה שימוש בכספי הקדש "מועל בכספי הקדש"? מסבירה הגמרא, כי בפעולה שאין בה קנין, נתינת המעות היא המוגדרת מעילה. ואם נתן כסף זה לבלן (קופאי בית המרחץ), הרי הוא מועל מיד. אולם כאשר נדרש קנין, כגון שצריך המשלם לבצע קנין משיכה בכלי מלאכת הפועל, רק בשעת הקנין הוא יוגדר "מועל". וכגון, הנותן כספי הקדש לַסַּפָּר, שלא יוגדר מועל עד שיבצע קנין משיכה במִסְפָּרַיִם (ובימינו, במכונת תספורת).

הסיק רבנו תם מדברי הגמרא, כי משיכת כלי האמנות מהווה קנין מחייב. אלא שסייג רבנו תם, כי דין זה שייך דווקא בפועל קבלן. אבל בשכיר יום לעומת זאת, אין במשיכה זו כלום. שהרי כבר למדנו, כי שכיר יום יכול לחזור בו, אפילו באמצע העבודה. וכדבריו, מבואר בראשונים רבים.

אלא שלא כל הראשונים מסכימים לדעתו, כפי שמבואר בדבריהם:

הריטב"א כתב (בבא מציעא שם ד"ה והא) וזה לשונו:

מכאן הביא ראיה רבנו תם שהשוכר את הסופר או מלמד תינוקות או אחד מבעלי אומניות, דמכיון שמשך כלי אומנותו וכו' שוב אין אחד מהם יכול לחזור וכו'.

והקשו עליו דהא הלכתא בלא טעמא, כי היאך זכה זה באומן שלא יחזור בו, במשיכת כלי אומנותו. וגדולה מזו אמרו (שם י, א) **פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, והיאך לא יחזור בו מפני משיכה שעשו בכליו, זה אין הדעת סובלו. וכן נראה לי ראיה ברורה ממתניתין קמייתא דפרק השוכר את האומנין** (שם עה, א) **שחזרו בהן, דמוכח בגמרא** (שם עח, א)**, דמיירי אפילו בשבאת חבילה לידו.**

כלומר, מה שאמרו שתועיל המשיכה אין זה אלא לעניין מעילה. כי המשיכה מוכיחה כי אכן היתה גמירות דעת, ומעת המשיכה מתחיל ה"חוזה" בין הפועל לבעל הבית. אבל לא נאמר בגמרא שהפועל מנוע מלחזור בו. וכמו ששכיר יום יכול לחזור בו באמצע עבודתו, כך גם הקבלן רשאי לחזור מהתחייבותו, לפני תחילת העבודה.

המרדכי (פרק האומנין סוף אות שמו) מביא עוד הסבר אחר, כלשונו:

ופועל יכול לחזור בו, אף על פי שמשך כלי אומנתו, דלא גרע מעבד עבדי שמגרע פדיונו ויוצא. והא דאמרינן פרק הזהב ספר בעי למימשך ממנו תספורת, אינו מועיל משיכת תספורת אלא לענין שיכול לעכב התספורת [ר"ל, ויכול לחזור תדיר].

מבואר כי משיכת הכלי אכן מעניקה רשות לבעל הבית לעכב את הכלי, כדי ליטול ממנו את תוספת השכר שיצטרך לשלם לפועל אחר. ואפילו אם הוא שכיר, אין זה מונע ממנו את הזכות לחזור בו, וכדברי הרמ"א שהבאנו למעלה.

נמצא כי יש שלש שיטות בראשונים. לשיטת רבנו תם, אחר הקניין, אין הקבלן יכול לחזור בו. לשיטת ריטב"א, מותר לחזור. ולשיטת המרדכי, למרות שמותר לחזור, יכול בעל הבית לגבות שכר מכלי המלאכה. ויש לעיין במה נחלקו שלש שיטות אלה.

כדי להסביר זאת, עלינו להתחקות אחר שורש ההלכה הנזכרת לעיל, שקבלן החוזר בו באמצע העבודה, ידו על התחתונה. כי אפשר לפרשה בשני אופנים. האחד, יש איסור לחזור באמצע העבודה, ולכן נענש החוזר, וידו על התחתונה. השני, יש היתר לחזור בו, ויחד עם זאת, יד החוזר על התחתונה.

על פי זה נראה שרבנו תם אחז בהסבר הראשון. לכן לדעתו, לאחר שעשו מעשה קניין, במשיכת כלי, והוכיחו שיש גמירות דעת, התחייב הפועל לבצע את עבודתו, ואין כל היתר לחזור בו. ומה שכתב הרמ"א "יש אומרים וכו'" כוונתו לשיטה זו[2].

החולקים על רבנו תם אחזו בדרך השנייה, ולדעתם יש היתר לפועל לחזור בו, וכשיטה זו פסק המחבר, ולכן השמיט את חידושו של רבנו תם.

אולם את שיטת המרדכי, קשה להבין. הרי אם מותר לשכיר לחזור בו, וידו על העליונה, מדוע יוכל בעל הבית לעכב את כלי אומנותו של הפועל? ואכן עיין בש"ך (חושן משפט סימן שלג ס"ק ד–ה), שדחה את דברי הרמ"א.

ביישוב שיטת המרדכי והרמ"א נראה, שיש לחלק בין גופו של השכיר, שאכן יש מניעה משעבודו והחזקתו משום "**עֲבָדַי הֵם**, ולא עבדים לעבדים". לבין כלי, שאינו אלא חֵפֶץ ממוני, אותו רשאי בעל הבית לשעבד.

2. ועיין ש"ך ס"ק ד שהביא בשם הג"א מהרי"א, שדברי הרמ"א נאמרו דווקא כשנעשה קניין, ולא כאשר התחיל כבר לעבוד בפועל: "ושמא אף על פי שהתחיל במלאכה לא חשיב קנין, אלא במשיכה או קנין סודר". ולא כתבנו בזה כדברי הש"ך, משום שגם תחילת עבודה נחשבת קניין המחייב, אצל קבלן, ולא אצל פועל. ובענין מה שכתב "אין יכול לחזור בו, אפילו רוצה להיות ידו על התחתונה" נראה, כי ודאי שאם הפועל לא חש לאיסור, וחוזר בו באמצע העבודה, דינו "ידו על התחתונה".

6. דבר האבד

כאשר מדובר בדבר האבד לבעל הבית, גם פועל שכיר אינו יכול לחזור בו, כפי שמבואר בדברי המשנה (בבא מציעא עה, ב):

שכר את החַמָּר ואת הקַדָּר להביא פרייפרין וחלילים לכלה או למת, ופועלין להעלות פשתנו מן המשרה, וכל דבר שאבד, וחזרו בהן, מקום שאין שם אדם שׂוֹכֵר עֲלֵיהֶן אוֹ מַטְעָן.

וכך נפסק להלכה (חושן משפט סימן שלג סעיף ה):

בדבר האבוד, כגון פִּשְׁתָּן לְהַעֲלוֹת מֵהַמִּשְׁרָה, או ששכר חמור להביא חלילין למת או לכלה וכיוצא בהם, אחד פועל ואחד קבלן, אינו יכול לחזור בו.

מבואר כי בנסיבות של העַסקה בדבר האבד, כלומר, עיסוק במוצר או בעניין העלול להתקלקל או להיכשל, אם לא תבוצע המלאכה, בנסיבות אלה, אין הפועל רשאי לחזור.

הדוגמא המובאת במשנה כדבר האבד היא, העלאת פשתן מן המים, בתוכם הושרו. אם לא יוציאו את הפשתן בהקדם, הוא יתקלקל וייפגם. לכן הפועל אינו רשאי לחזור בו, בין אם הוא קבלן ובין אם הוא שכיר.

הוסיפה המשנה והבהירה, כי אם השכיר יעבור על האיסור ויחזור בו, רשאי בעל הבית להטעותו, כלומר, להבטיח לו שכר גבוה, כדי שיסכים לעשות את עבודתו. ואין הוא חייב לשלם סכום זה, ואפילו אם שילם כבר, בידו לקבל את כספו חזרה.

לא רק להטעותו התירו, אלא רשאי בעל הבית להיות "שוכר עליהן", שעניינו מבואר בגמרא:

עד כמה שוכר עליהן, אמר רב נחמן עד כדי שכרן. איתיביה רבא לרב נחמן, עד ארבעים וחמשים זוז? אמר ליה, כי תניא ההיא, שבאתה חבילה לידו.

מבואר, כי אם יש ביד בעל הבית "חבילה" השייכת לפועלים, רשאי הוא ליטול משם את שכר הפועלים האחרים, ולשלמו להם. כגון שימכור את כליהם, ובממון שיקבל, ישלם את משכורתם.

ונחלקו הראשונים, אם כוונת הגמרא לכל סוג ממון של הפועל, המצוי תחת ידו של בעל הבית (אם משום שחייב לו כסף זה, או שכלי הפועל נמצאים ביד בעל הבית), ורשאי לעכבו ברשותו, כדי לפצות עצמו על הפסדו.

שיטה זו היא שיטת הרמב"ם שפירש וזה לשונו (הלכות שכירות פרק ט הלכה ד):

> **ואם היה להם ממון תחת ידו, שוכר להשלים המלאכה עד ארבעים וחמישים זוז בכל יום לכל פועל, אף על פי ששכר הפועל שלשה או ארבעה.**

מלשון הרמב"ם "היה להם ממון תחת ידו" מבואר, כי משמעות המילה "חבילה" הנזכרת בגמרא היא, כל סוג ממון ורכוש, בין אם זה ממון ממש, ובין אם אלו כלי עבודה שהותירו הפועלים ביד בעל הבית, רשאי הוא להחזיקם תחת ידו, כדי לשכור פועלים אחרים.

כך גם משמע מלשון הטור (חושן משפט סימן שלג) שכתב:

> **ואם היה בידו משלהם, יכול לתופסו.**

שיטה שניה בראשונים היא, שאין בעל הבית יכול לעכב אלא חפץ של הפועל. ובלבד שיהא כלי מלאכה, הגם שאינו קשור לעבודה ספציפית זו. אבל שאר ממון של הפועל, אינו רשאי לעכב בידו.

זו היא שיטת התוספות (קידושין ח, ב ד"ה מנה), שכתבו וזה לשונו:

> **כשבאת חבילה בידו, פירוש, שבאו כלי אומנות של פועל, ליד בעל הבית.**

מבואר כי בעל הבית רשאי לגבות מכלי אומנתו של הפועל.

גם רבי ברוך, המובא במרדכי (פרק השוכר את האומנין סימן שמח), סבור כך, כפי שכתב הש"ך (חושן משפט סימן שלג ס"ק לד). ואין בעל הבית רשאי לעכב תחת ידו אלא חבילה או כלים, שהביאו עמם הפועלים למלאכה זו, או אפילו חבילה אחרת המצויה תחת ידו כפיקדון. אבל כל ממון אחר של הפועלים, המצוי תחת ידו, אינו רשאי להחזיק בידו.

שיטה שלישית היא שיטת הגהות אשר"י (על הרא"ש פרק השוכר את האומנין סימן ב), שם כתב וזה לשונו:

ואם דבר האבד שעל ידי גרמתו נעשית אבד, נראה לי דחייבים לשלם כל הפסידו, משום דינא דגרמי.

מבואר כי לשיטה זו רשאי בעל הבית לתבוע מן מהפועל פיצוי, על כל הפסד שנגרם לו. וזו גם שיטת תרומת הדשן (סימן שכט).

להלכה נקט המחבר בשולחן ערוך, כפי שנראה, בדעת רוב הראשונים שפסקו, כי אינו יכול לתבוע כסף מן הפועל, כפי שכתב (שולחן ערוך חושן משפט סימן שלג סעיף ו):

ואם היה להם ממון תחת ידו, שוכר להשלים המלאכה עד ארבעים או חמישים זוז בכל יום, לכל פועל, אף על פי שֶׁשְּׂכַר הפועל בשלושה או ארבעה.

אולם הרמ"א שם פסק כדעת התרומת הדשן, וזה לשונו:

אבל בדבר האבוד של ממון, צריך לשלם לו כל הֶזֵּקוֹ.

מבואר כי נקט רמ"א כדעת הגהות אשרי ותרומת הדשן, לפיהם חייב הפועל, מדינא דגרמי, לשלם כל היזק שנגרם. ורשאי בעל הבית, לתבוע ממנו ממון.

וצריך להבין במה נחלקו שיטות הראשונים.

עוד צריך להעמיק חקר ולעיין מהי התובנה העומדת בבסיס ההבדל בין הפירוש הראשון, לפיו רשאי בעל הבית לעכב בידו כל סוג כלי השייך לפועל. לפירוש השני, שאינו רשאי לעכב בידו אלא כלי מלאכה?

ונראה שנחלקו הראשונים מהו הגורם המחייב את הפועל, שלא לחזור בו. כי הנה ראינו לעיל בשיטת התוספות, שדינא דגרמי מחייב את בעל הבית, אחר שהתחרט וחזר בו, לשלם לפועל. לפי הבנה זו, אם חלה חובת תשלום, מדינא דגרמי, במקרה של מניעת רווח, כל שכן בדבר האבד, שהוא ממש הפסד, יתחייב הפועל לשלם, מדינא דגרמי. וזו שיטת הגהות אשר"י, ותרומת הדשן.

כנגד זה סברו ראשונים אחרים, כי הסיבה המחייבת אינה ההיזק שנוצר, אלא ההתחייבות עצמה, היא הגורם לבעל הבית לשלם. התחייבות כזו, אינה שייכת בפועל. שבניגוד לבעל הבית, לא התחייב על תשלום, רק על עבודה.

ואף שנגרם נזק לבעל הבית, שהרי מדובר על דבר האבד, סבורים ראשונים אלה, כי אי עמידה בהתחייבות, אין דינה כמזיק אלא דינה מוגדר "גרמא", שהרי זהו נזק לא ישיר.

עתה מובן במה נחלקו שיטות הראשונים הנזכרים.

הראשונים שנקטו כי רשאי בעל הבית לעכב בידו רק כלי מלאכה, דעתם - כנתבאר לעיל - שהפועל שִיעבד את כליו לבעל הבית, ומפאת שעבוד זה, רשאי בעל הבית להשתלם מהם, כפי הנדרש לו. אולם אין בידו כל היתר ליטול ממון אחר של הפועל, מאחר ואין כל חובה על הפועל לשלם את ההפסד שנגרם לבעל הבית.

אלא שקשה לשיטות הראשונים שסברו, כי רשאי בעל הבית לעכב בידו כל סוג ממון של הפועל. הרי אין בעל הבית יכול לחייב את הפועל לשלם את הפסדו. ומדוע הותר לבעל הבית לעכב כל סוג ממון של הפועל בידו?

ונראה על פי מה שמצינו במקומות רבים בש"ס, שאף על פי שהמזיק בגרמא נפטר מתשלום, אין זה אלא בדיני אדם. אבל בדיני שמים, הוא עדיין חייב. ראה לדוגמא לשונו של רש"י (סנהדרין עז, א ד"ה סוף):

וגרמא הוא, ואין דינו מסור לבית דין, אלא לשמים.

לפי זה, אף שהדיינים אינם יכולים, לו ייתבע הפועל בבית דין, לחייבו

בתשלום, הוא עדיין חייב לשלם בדיני שמים. נמצא כי אין זה פטור, אלא חיוב ממשי, שלא ניתן להוציא לפועל. לכן במקרה שממון הפועל כבר מצוי ביד בעל הבית, ואין צורך בהליך משפטי בבית דין, יכול בעל הבית לעכב את הממון שמגיע לו.

עתה נדרשים אנו לבאר את סיום המשנה שאמרה "אוֹ מַטְעָן". כלומר, מותר להטעות את הפועלים, שגרמו להפסד דבר האבד. במילים אחרות, מותר לשקר, ולהבטיח להם שכר גבוה, כדי שיסכימו לעשות את עבודתם, ובעל הבית אינו חייב לשלם את הסכום שהבטיח. ואפילו אם שילם שכר גבוה לפועלים אחרים, רשאי הוא לקבל מהפועלים שחזרו בהם, את כספו בחזרה.

דין זה טעון הסבר, הרי אמרה תורה (שמות כג, ז) "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק", וכיצד הותר לשקר?

יתכן אולי להסביר על פי דברי רבי אליעזר ממיץ (ספר יראים סימן רלה) שנקט, כי לא אסרה תורה אלא שקר הגורם לנזק. ודייק זאת מהמשך לשון המקרא "וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג". כלומר, השקר האסור הוא זה הגורם נזק לזולת[3].

לכן בנידון שלנו, הואיל והטעיית הפועלים מטרתה הגנה על זכויותיו, לכן זה מותר, וכעין מה שאמר דוד המלך (תהלים יח, כז) וְעִם עִקֵּשׁ תִּתְפַּתָּל.

---

3. אמנם יש חולקים על בעל היראים, לפי דעתם, השקר אינו מותר אלא במקרים מאוד מסוימים, כגון כאשר אדם שואל על מידע שאינו חייב לפרט והשאלה אינה לגיטימית.. ישנן כמה דוגמאות בתלמוד למונח זה. הדוגמה הטובה ביותר היא "פוריא" (בבא מציעא כג, ב), שתרגומה "מיטה". כלומר, נשאלה שאלה הנוגעת לחייו הפרטיים של הנשאל. במצבים מסוימים, כשאדם מנצל את מעמדו כדי להשיג יתרון על חברו, מותר לשקר. אך במקרים אחרים, אין לנו רשות לשקר. השקר משפיע באופן שלילי על היחסים האנושיים, ומקטין את האמינות שלנו. יחד עם זאת, צריך לסייג ולומר, שהמושגים 'אמת' ו'שקר' אינם מושגים יחודיים, כי הם יכולים להיות סובייקטיביים. והנה יש הרבה מה לומר בנושא זה, אך אין זה המקום להרחיב.

7. סיכום

ראינו כמה ערכים שהם הבסיס להלכות שלמדנו:

א. בשאלה של חזרה מהתחייבות של אדם כלפי השני, אנו נמצאים בפני שני ערכים שלפעמים סותרים זה את זה. החשיבות לקיים התחייבויות מצד אחד ומצד שני לא לאבד חירותו של אדם שזה היכולת לשנות דעת.

ב. אף שחשוב לקיים מה שאדם אומר, התורה יודעת שאדם יכול להיות פזיז. אם כן התחייבות מחייבת אם יש קניין או התחלה של עבודה שמסמן גמירות דעת.

ג. אסור לאדם לגרום נזק לחברו ולכן כשאדם רוצה לשנות דעת צריך לבדוק שאין הוא גורם נזק לחברו ובמקרים מסוימים יהיה אסור לחזור בו ואם יחזור בו יהיה עליו לפצות חברו.

ד. כמו שהחירות של אדם הוא יסוד להיות בן אדם גם החובה לקיים מה שמתחייבים הוא יסוד ביחסים בין בני אדם.

ה. אדם אינו עבד ואין אפשרות להתחייב לעבוד בצורה טוטלית בלי אפשרות של יציאה מן ההתחייבויות, ולפעמים צריך לפצות ולפעמים אין חיוב לפצות.

ו. אף שאסור לשקר באיסור חמור, יש היתר לפעמים כדי להגן על זכויות שחברו מבטל שלא כדין כי כמו כל ערך, גם ערך זה יש לו מגבלותיו

סימן לז – הנאה ממונית בטעות גוי

ואיסור הברחת מכס

1. מבוא
2. האם מותרת הנאה מטעות גוי?
3. איסור העלמת מס מממשלת נכרים
4. אונאת והטעיית נכרים מבחינה מוסרית
5. פסיקת האגרות משה
6. דברי הרב קוק – המוסר הטבעי והמוסר הא־לוהי
7. הלכה למעשה

1. מבוא

לאחרונה פרסמתי מאמר הלכתי והודפס בבעקבות המחבר חלק ג סימן מב, בו עסקתי בשאלה, אם יש היתר ליהנות מממון שהגיע ליהודי, מכח טעות הגוי. מה שהניע אותי לעסוק בכך הוא מעשה שהיה, באדם שקיבל מאינו יהודי 500 ₪, כדי לבצע עבורו, בסניף הדואר, תשלום קנס. והתברר שהנכרי טעה, והקנס היה רק 250 ₪. אחד מן הרבנים הנכבדים, סבור היה שמותר ליהודי זה ליטול כסף זה, על סמך דברי הרמ"א (יובא להלן), שטעות גוי מותרת. אבל לדעתי, אין זה נכון, ועל היהודי להשיב ממון זה לנכרי, מעיקר הדין.

במאמר הנזכר לעיל, ציינתי שבע סיבות, מחמתן אסורה נטילת ממון זה:

א. מדובר בגניבה ממש, והיא אסורה אפילו ללא חילול השם.

ב. כיון שקיים חשש סביר לחילול השם, האיסור מוסכם על כל

הדעות.

ג. המחבר לא נקט להלכה שמותר ליהנות מ"טעות גוי".

ד. הש"ך וערוך השולחן צמצמו היתר זה רק למקרה שאמר לגוי "על חשבונך אני סומך".

ה. הסומך על היתרים אלה יורד מנכסיו, כנתבאר בערוך השולחן.

ו. הרמב"ם כתב בפירוש כי "**זה שחושבים המוני בני אדם ואפילו יחידיהם, כי ההטעיות שכאלה מותרות עם הגוים, אינו נכון, ודעה בלתי נכונה**".

ז. בזמן זה, לא שייכים היתרים אלה, כפי שכתב המאירי.

ברם כאמור, אחד החכמים הנכבדים, חלק על כך. והעלה על גליון מאמר בו דן בשאלה דומה, והציג דעות רבות. וכדי להשיב על דבריו, אציג את הנידון שלו, ומסקנתו להלכה.

> **ישנם אתרי אינטרנט בבעלות נכרים, המאפשרים הורדת תוכנה ל 30 יום ראשוניים בחינם. האם מותר להוריד אותם, ולפני היום ה 30 לשנות לאחור את תאריך המחשב, לתחילת החודש, כך שהתוכנה לא תיחסם, והשימוש בה יתאפשר בחינם גם להבא.**

ובתשובתו כתב:

> **מדובר שהמוכר הוא הגוי, והקונה ישראל. יש לו רשות הורדה מצד הגוי, ומותרת לו. ואמנם אין בדעת הישראל לשלם, אבל הגוי אינו מודע לכך, וגם אינו יכול למנוע זאת. ומאפשר את הורדת התוכנה לכל מי שרוצה, ללא קשר לכוונותיו. לכן נראה לי, כי מעיקר הדין גם זה בכלל הפקעת הלוואה, או טעות גוי, ומותר.**

אם ננתח את פסיקתו, הרי שבסיס ההיתר נסמך על ההבנה שהורדת התוכנה כמוה כפיקדון, והפיקדון דינו כהלוואה, ומותר להפקיע הלוואה, כי מותר להטעות אינו יהודי.

אמנם לדעתי אין הדבר נכון. כי אם היתה דעת מוריד התוכנה

להותירה בידו בגניבה, אין לכך גדר פיקדון אלא גזל. וגם אם זה פיקדון, אין היתר להפקיע את בעלות הגוי על פקדונו. ואף על הצד שדין הפיקדון כדין ההלוואה, עדיין אסור להטעות את הנכרי.

ובנידון זה אין לא טעות גוי, ולא הפקעת הלוואה, אלא פשוט גניבה. כי הגוי לא טעה, ואין כאן הלוואה, אלא היהודי הוריד תוכנה בכוונה לגוזלה.

מלבד זאת, קביעתו של חכם זה, כי על פי הלכה מותר ליהנות מטעות הגוי, לדעתי אינה נכונה. ולא זו בלבד, אלא שגם ההיתר להפקיע הלוואה מן הגוי ניתן רק למקרה בו מת לווה נכרי (שהותיר משכון בעל ערך רב ביד המלוה היהודי), כפי שכבר בארנו במאמרינו. מה גם שבימינו אנו, אין לנהוג כן, כדברי המאירי. ואף שכבוד הרב שיחי' סבור כי אין לנקוט את דברי המאירי להלכה, להלן נוכיח שנראה שאכן יש לנהוג כך.

2. האם מותרת הנאה מטעות גוי?

מה הדין להלכה בטעות גוי? נעיין בדברי הרמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק יא:

> הלכה ג: **אבידת הגוי מותרת, שנאמר** (דברים כב ג) **אבידת אחיך, והמחזירה הרי זה עובר עבירה, מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם. ואם החזירה לקדש את השם, כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה, הרי זה משובח. ובמקום שיש חלול השם אבידתו אסורה, וחייב להחזירה. ובכל מקום מכניסין כליהם מפני הגנבים, ככלי ישראל, מפני דרכי שלום.**
>
> הלכה ד: **טעות הגוי כאבידתו, ומותרת. והוא שטעה מעצמו, אבל להטעותו אסור.**
>
> הלכה ה: **כיצד, כגון שעשה הגוי חשבון וטעה, וצריך שיאמר לו ישראל ראה שעל חשבונך אני סומך, ואיני יודע, אלא מה שאתה אומר, אני נותן לך, כגון זה מותר. אבל אם לא אמר לו כן, אסור, שמא יתכוין הגוי לבדקו, ונמצא שם שמים מתחלל.**

בדבריו מוכח כי לא נתחדש הדין של "טעות גוי מותר" אלא כשטעה מעצמו, ולא כשהטעוהו. ואף כשטעה מעצמו, עדיין צריך ליזהר מחילול השם.

ואף על פי שהטור נקט גישה מקילה יותר, כמו שכתב בסימן שמח:

אבל טעותו, כגון להטעותו בחשבון או להפקיע הלואתו מותר. ובלבד שלא יוודע לו, דליכא חילול השם.

מקור שיטתו המקילה של הטור המה דברי רב אשי. כי הנה בגמרא הובאה סתירה, שמצד אחד ההלכה היא "דינא דמלכותא, דינא". ומצד שני, מותר להמנע מתשלום למכס. בישוב הסתירה הובאו בגמרא שלושה תירוצים:

א. מדובר במלך לא לגיטימי, שמלך מעצמו, וכל מעשיו גזילה הם.

ב. מדובר בגובה מכס עבור המלך, שאינו גובה בצורה שוויונית.

ג. שיטת רב אשי: אף שדינא דמלכותא דינא, הפקעת הלוואה מותרת. והנמנע מתשלום למכס, הרי הוא כמפקיע הלוואה. והטור נקט להלכה כדעה זו, ובניגוד לדעת הרמב"ם.

אלא שלמרות דברי הטור, הרי כתב הדרכי משה שם:

מיהו במרדכי (פרק הגוזל בתרא, סימן קנח), **דאסור להטעותן. דהא, אפילו גניבת דעת אסור** (חולין צד, א), **כל שכן להטעותן. מיהו, אם טעה מעצמו, שרי.**

מבואר בדבריו, כי המרדכי סבור כשיטת הרמב"ם, שאין לנקוט להלכה את דעת רב אשי.

וברמ"א הביא (בשולחן ערוך סימן שמח סעיף ב) את דברי הטור והחולקים עליו.

הגה: טעות עובד כוכבים, כגון להטעותו בחשבון או להפקיע הלואתו, מותר, ובלבד שלא יוודע לו, דליכא חילול השם (טור ס"ג). **ויש אומרים דאסור להטעותו, אלא אם טעה מעצמו, שרי.**

להלכה, הרמ"א פוסק כדעה השניה, כמו שמוכח מדבריו בדרכי משה. מה גם שמסכים למחבר, לפיו גניבת דעת הגוי אסורה, ואם זו אסורה, כל שכן הטעייתו.

כך גם מבואר בש"ך (ס"ק ג), שפסק כיש אומרים. ואף את ההיתר להפקיע הלוואה, צמצם רק לממון שהושג בדרך חוב, ולא לזה שהושג במשא ומתן, כלשונו:

> **עיין בים של שלמה פרק י' דבבא קמא סימן כ' (הג"ה, שפסק שם כיש אומרים. וכתב שם, דמכל מקום, יאמר לו ישראל, ראה שעל חשבונך אני סומך. וגם הפקעת הלוואה אינו מותר אלא כשחייב לשלם לו דרך מכס או דרך חוב, אבל מה שהוא דרך מקח אסור, עכ"ל ועיין שם).**

באופן זהה כתב גם הסמ"ע (על שולחן ערוך חושן משפט, הלכות גניבה סימן שמח ס"ק ו):

> **ויש אומרים דאסור להטעותו, ולמדו זה מדאסרו אפילו גניבת דעת גוי.**

נוסף על כך, המחבר לא הביא את דברי הטור, אלא את דברי הרמב"ם. ומוכח שפסק כמותו, ואסור להטעות גוי. מלבד במקרה בו הנכרי טעה מעצמו, ובתנאי שאין חשש לחילול השם. וגם צריך לומר לנכרי, על חשבונך אני סומך. ובכל זאת, לא הביא המחבר היתר מצומצם זה, כיון שהוא לא מעשי כל כך.

אם נשוב עתה לנידון שלנו, הרי לא מדובר בטעות שהגוי טעה. כמו כן, היהודי אינו אומר לו "על חשבונך אני סומך", רק פשוט עושה מעשה רמייה והטעייה. וזה אסור, אף ללא חשש חילול השם.

עוד יש לציין, את הראיה שהבאתי במאמרי הקודם, שם הוכחתי כי המחבר לא פסק את הדין של טעות גוי להלכה, כיון שלדעתו (חושן משפט סימן רכח סעיף ו) אפילו גניבת דעת גוי אסורה. וכל שכן ממון ממש, הגם שיצא ממנו בטעות.

עם זאת, הרב הנכבד שיחי' חלק עלי, וטען כי יש להבדיל בין "גניבת דעת" שמהותה שקר בעצם הפעולה, כי מוכר לגוי מקח עם מום, ומטעה

אותו במקח עצמו. ובין "הטעיית הגוי", שבה ההטעיה נעשית לאחר נתינת הדבר הנמכר, וההטעיה היא בגדר הפקעת חוב, ולכן מותרת.

ברם כבר ראינו בדרכי משה ובסמ"ע שגניבת דעת הגוי היא הסיבה מחמתה לא התיר המחבר את טעות הגוי, וכנתבאר. ובכלל, הרי נאסרה גניבת דעת גם ללא הפסד ממון. ואין לך גניבת דעת גדולה מזו, שמורידים תוכנה כדי לנסותה, כביכול, למשך 30 יום, בעוד שבפועל מתכוונים לגוונבה.

3. איסור העלמת מס מממשלת נכרים

הרב הנכבד שיחי' הביא ראיה כי גם לשיטת המחבר מותר להפקיע הלוואה מגוי, שכן פסק (בחושן משפט סימן שסט סעיף ו) כמו רב אשי, הנוקט כי אף שלהלכה "דינא דמלכותא דינא", עדיין רשאי האדם להמנע מתשלום מיסים, כי זה דומה להפקעת הלוואה. ומזה מוכח שהמחבר מתיר להפקיע הלוואה.

אמנם אחר העיון במקורות, נראה שיש כאן טעות בהבנת דברי המחבר.

נביא תחילה את דברי הרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה פרק ה הלכה יא), מדבריו ברור שלא פסק כרב אשי:

> **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שֶׁהַמּוֹכֵס כְּלִסְטִים, בִּזְמַן שֶׁהַמּוֹכֵס גּוֹי אוֹ מוֹכֵס הָעוֹמֵד מֵאֵלָיו אוֹ מוֹכֵס הָעוֹמֵד מֵחֲמַת הַמֶּלֶךְ וְאֵין לוֹ קִצְבָה, אֶלָּא לוֹקֵחַ מַה שֶּׁיִּרְצֶה וּמֵנִיחַ מַה שֶּׁיִּרְצֶה. אֲבָל מֶכֶס שֶׁפְּסָקוֹ הַמֶּלֶךְ וְאָמַר שֶׁיִּקַּח שְׁלִישׁ אוֹ רְבִיעַ אוֹ דָּבָר קָצוּב וְהֶעֱמִיד מוֹכֵס יִשְׂרָאֵל לִגְבוֹת חֵלֶק זֶה לַמֶּלֶךְ וְנוֹדַע שֶׁאָדָם זֶה נֶאֱמָן וְאֵינוֹ מוֹסִיף כְּלוּם עַל מַה שֶּׁגָּזַר הַמֶּלֶךְ אֵינוֹ בְּחֶזְקַת גַּזְלָן לְפִי שֶׁדִּין הַמֶּלֶךְ דִּין הוּא. וְלֹא עוֹד אֶלָּא *שֶׁהוּא עוֹבֵר הַמַּבְרִיחַ מִמֶּכֶס זֶה מִפְּנֵי שֶׁהוּא גּוֹזֵל מָנַת הַמֶּלֶךְ* בֵּין שֶׁהָיָה הַמֶּלֶךְ עַכּוּ"ם בֵּין שֶׁהָיָה הַמֶּלֶךְ יִשְׂרָאֵל.**

והנה מרן הכסף משנה הקשה מדוע אסר הרמב"ם להבריח את המכס,

הרי זה כהפקעת הלואה שמותר. ולמרות זאת, העתיק בשלחנו הערוך (חושן משפט שם) את דברי הרמב"ם, מילה במילה, אלא שהוסיף:

וְכֵן אִם יִשְׂרָאֵל קָנָה הַמֶּכֶס מֵהַמֶּלֶךְ, הַמַּבְרִיחַ עַצְמוֹ הֲרֵי זֶה גּוֹזֵל יִשְׂרָאֵל שֶׁקָּנָאוֹ (וְיֵשׁ אוֹמְרִים דַּאֲפִלּוּ יָדוּעַ דְּהַיִּשְׂרָאֵל לוֹקֵחַ יוֹתֵר מִן הַקְּצָבָה, מִכָּל מָקוֹם אָסוּר לְהַבְרִיחַ מִמֶּנּוּ דָּבָר הַקָּצוּב, דְּהָוֵי כְּגוֹזֵל מִן הַגַּזְלָן, דְּאָסוּר (בֵּית יוֹסֵף). **אֲבָל אִם קָנָאוֹ גּוֹי, מֻתָּר, מְשׁוּם *דְּהָוֵי כְּהַפְקָעַת הַלְוָאָתוֹ דְּשָׁרֵי*, בְּמָקוֹם דְּלֵיכָּא חִלּוּל הַשֵּׁם.**

מתוך דברים אלו, הבין הרב הנכבד שהמחבר מתיר להעלים מס, כשהמלך אינו מודע לכך. עוד חידש החכם הנכבד שיחי', כי "דינא דמלכותא דינא" מחדש בעיקר, שהממון התפוס ביד המלך אינו נחשב גזל, אבל לא נתחדשה חובת תשלום לממשל.

ברם מלשון המחבר משמע בדיוק להיפך, כי אסר זאת בבירור (שם):

שֶׁהַמַּבְרִיחַ מִמֶּכֶס זֶה, עוֹבֵר עַל לֹא תִגְזֹל (ויקרא יט, יג), **מִפְּנֵי שֶׁהוּא גּוֹזֵל אֶת הַמֶּלֶךְ, בֵּין שֶׁהָיָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בֵּין שֶׁהָיָה מֶלֶךְ גּוֹי.**

הרי מפורש שיש גזל בהעלמת מס. ולא הותר להפקיע ממון אלא אם רכש גוי את מנת המלך, ובכך אין פגיעה בממון המלך, שכבר קיבל את כספו. והמוכס הנכרי, מסתמא לוקח יותר מהמגיע לו.

וכן מבואר בדברי באר הגולה (על חושן משפט סימן שסט סעיף ו אות צ).

וכתב הרב המגיד, דעת הרב כשהמוכס גוי, אף על פי שהוא עומד מחמת המלך, מסתמא הרי הוא כמוכס שאין לו קצבה, *שסתמו יותר מן הדין הוא נוטל*. ופירש רבינו [אוקמתא בתרייתא דרב אשי] שם דף קי"ג ע"א, במוכס גוי עסקינן, אף במתניתין. ולא פליגי אשאר אוקימתא, ולא כן פירשו שאר מפרשים.

וכך כתב גם ערוך השולחן (חושן משפט שם סעיף ט):

כתב הרמב"ם בפ"ה נטלו מוכסין כסותו והחזירו לו אחרת הרי אלו שלו מפני שזו כמכירה היא וחזקתה שנתייאשו הבעלים ממנה, ואינו יודע בודאי שזו גזולה. ואם היה ותיק ומחמיר על עצמו, מחזירן לבעלים הראשונים. במה דברים אמורים שמוכס כליסטים, בזמן שהמוכס גוי, או מוכס העומד מאליו, או מוכס העומד שאין לו קצבה, אלא לוקח מה שירצה. אבל מוכס שמחמת המלך, ופסק המלך עליו ליטול דבר קצוב, והעמיד מוכס ישראל לגבותו למלך, ונודע שאדם זה נאמן, ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, דינא דמלכותא דינא. ולא עוד אלא שהמבריח ממכס זה עובר על לא תגזול, מפני שהוא גוזל מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך האומות. וכן מי שקנה המכס מהמלך, צריך לשלם לו בשלימות. ומי שמעלים המכס, הרי זה גוזל את מי שמחזיק המכס. *אבל אם אנס וגזלן לקח המכס, מותר, משום דהוי כהפקעת הלואתו דשדי*, במקום דליכא חילול ה' עכ"ל, והעתיקו רבינו הבית יוסף בסעיף ו'.

שוב מוכח כי לשיטת המחבר, אין היתר להעלים מס, מן הממשל, אלא ממוכס לא ישר.

גם לשיטת רמ"א אין להעלים את המס, כמפורש בדבריו (חושן משפט שם סעיף ו):

הגה: וְיֵשׁ אוֹמְרִים דַּאֲפִלּוּ הַמּוֹכֵס יִשְׂרָאֵל, אִם לֹא קְנָאוֹ לְעַצְמוֹ רַק גּוֹבֶה לַמֶּלֶךְ, אַף עַל גַּב דְּאָסוּר לְהַבְרִיחַ מִכֹּחַ דִּינָא דְמַלְכוּתָא, מִכָּל מָקוֹם אִם אָדָם מַבְרִיחַ אֵין לַמּוֹכֵס לָכֹף אוֹתוֹ לִתֵּן, דְּהָוֵי כְּהַפְקָעַת הַלְוָאָתוֹ דְּשָׂרֵי. מִיהוּ, אִם יֵשׁ בָּזֶה מִשּׁוּם יִרְאַת הַמֶּלֶךְ, וַדַּאי יָכוֹל לָכֹף אוֹתוֹ (ר"ן פרק ארבעה נדרים).

אם כי יש להודות שדברי הרמ"א מאוד קשים להבנה. שהרי התחיל בכך שאסור להבריח, משום דינא דמלכותא דינא. ומצד שני המשיך

וכתב, שאין המוכס יכול לכופו, בגלל שזה הפקעת הלואה המותרת. ואלו שני משפטים הסותרים זה את זה.

ליישב את דבריו נראה, שלדעתו יש חיוב תשלום מסים לממשל. אלא שהנמנע מתשלום המס אינו נחשב גזלן, רק עובר על "דינא דמלכותא דינא". כלומר, זו בעיה שלו, ולא של הגובה היהודי. ואיך שלא יהיה, ההלכה היא שאסור להבריח את המכס. ואין היתר להעלים מס אלא כשהמלך קיבל מהמוכס את מלוא הסכום המגיע לו, והמוכס אינו נוהג ביושרה.

נמצא, כי היתר "הפקעת הלוואה" אינו שייך אצל אדם שלוה כסף מהנכרי, כי זו ממש גניבה. אלא מדובר שנכרי לוה ממון, ובתמורה נתן משכון בעל ערך רב מאד, ומת הלוה הנכרי, טרם שילם את חובו, כמובא במאמרי. וזה דומה לדין הנזכר כאן, כי המוכס דומה ל"יורש" של המלך, ומעולם לא ניתן כסף מן המוכס ליד היהודי בהלוואה, על כן מותר להימנע מתשלום למוכס הנוכל.

התומים (חושן משפט עב ס"ק נז) אף הרחיק לכת, וצמצם את היתר הפקעת הלוואה רק למקרה בו לנכרי, בעל הממון, אין יורש. וכיון בדבריו לשיטת אחד הגאונים, שכבוד הרב הביא בדבריו, ושמחתי מאוד לראותם (תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד שער ג סימן כה):

> **רב נטרונאי. והלכתא, משומד אין יורש את אביו ישראל וכו'. ואם תאמר** (קידושין יח.)**, הא דאמר רב חייא בר אבין אמר רבי יוחנן, גוי יורש את אביו דבר תורה - התם הכי קאמרינן, גוי יורש את אביו גוי, דבר תורה, שנאמר** (דברים ב, ה) **כי ירושה לעשיו נתתי את הר שעיר. והשתא דקיימא לן גוי יורש את אביו גוי, היכא דאית ליה מלוה או פיקדון גבי ישראל ומית הגוי, *מיחייב ישראל לאהדודיה להההוא מלוה או פיקדון, לגבי יודשיו דההוא גוי*. וכן נמי היכא דשבק גוי נכסי, ואחזיקו בהון ישראל, יורש דיליה ירית להון, ואית בהו משום גזל.**

ואמנם החכם הנכבד הביא שיש מי מהאחרונים (שו"ת דבר אברהם חלק

ב סימן יג) שהביע התנגדות, ותמיהה על דעה זו. אבל כבר נתבאר, שהתומים מחזיק בדעה זו, ואדרבה, מדברי רב נטרונאי גאון יש חיזוק גדול לדברי התומים.

4. אונאת והטעיית נכרים מבחינה מוסרית

מלבד כל הנזכר לעיל, איני יכול שלא להתפלא, כיצד ניתן להתעלם לגמרי מהדברים המפורשים ברמב"ם[1], שגינה ממש בתוקף כל רמאות עם הגויים, וכלשונו:

> *זה שחושבים המוני בני אדם ואפילו יחידיהם כי ההטעיות שכאלה מותרות עם הגוים אינו נכון ודעה בלתי נכונה* וכו' וכן אינן מותרין האונאות והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסילוף עם הגויים וכו', ויושגו לאדם תכונות רעות על ידי כל המעשים הרעים הללו וכו', והוא אמרו כִּי תוֹעֲבַת ה' א־להיך כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה כֹּל עֹשֵׂה עָוֶל.

בסגנון דומה מבואר בדברי ערוך השולחן[2], שהיו גדולים שראו בעין, כיצד אותם שנאחזו בהיתרים אלו, ונהגו ברמייה עם הנכרים, לא הצליחו, וירדו נכסיהם לטמיון. אם כן תמוה הדבר, כיצד לא מתחשבים בדברי המוסר של הרמב"ם וערוך השולחן!

זאת ועוד, הרי הבאתי במאמר הנזכר לעיל את דברי המאירי (בכמה מקומות) בהם מבואר, שהגוים הנזכרים בש"ס, היו עמים שאינם גדורים בגדרי הדתות. וכבודו תמה על כך, מאחר ושאר הראשונים לא הביאו סברא זו, והחתם סופר טוען שהמאירי כתב את דבריו מחמת הצנזורה, ואם כן אין להביא זאת.

אמנם כבר ציינתי לאחרונים שאכן הביאו את דבריו. וכאן המקום להסביר מדוע לא הביאו הראשונים את שיטתו. כי הנה עד לפני מאתיים שנה בערך, לא ניתנו שום זכויות ליהודים. אדרבה, היו מנצלים,

---

1. פירוש המשנה לרמב"ם, מסכת כלים פרק יב משנה ז.
2. ערוך השולחן חושן משפט סימן שמח סעיף ב.

משפילים, ורודפים אותם, במקרה שלא רצחום נפש[3]. הלכך לא הוגדרו כגדורים בגדרי הדתות.

כך עולה גם מדברי השולחן ערוך[4] (שהעתיק את לשון הרמב"ם[5]) בהלכות אבידה.

> סעיף א: **אֲבֵדַת הַגּוֹי מֻתֶּרֶת, שֶׁנֶּאֱמַר: אֲבֵדַת אָחִיךָ** (דברים כב, ג). **וְהַמַּחֲזִירָהּ, הֲרֵי זֶה עוֹבֵר עֲבֵרָה, מִפְּנֵי שֶׁהוּא מַחֲזִיק יְדֵי עוֹבְרֵי עֲבֵרָה וכו'.**
>
> סעיף ב: **חַיָּב לְהַחֲזִיר אֲבֵדַת יִשְׂרָאֵל, אֲפִלּוּ הָיָה בַּעַל הָאֲבֵדָה רָשָׁע וְאוֹכֵל נְבֵלָה לְתֵאָבוֹן. אֲבָל אוֹכֵל נְבֵלָה לְהַכְעִיס הֲרֵי הוּא אֶפִּיקוֹרוֹס מִיִּשְׂרָאֵל, וְהָאֶפִּיקוֹרְסִים וְעוֹבְדֵי עֲבוֹדַת אֱלִילִים וְיִשְׂרָאֵל מֵחַלְלֵי שַׁבָּת בְּפַרְהֶסְיָא אָסוּר לְהַחֲזִיר לָהֶם אֲבֵידָה, כְּגוֹי.**

הרי כי הגויים שנהגו ברשעות, לא היו גדורים בגדרי הדתות. אבל בימינו אנו, הואיל והיהודים אינם מופלים לרעה, ונהנים מכל הזכויות (בניגוד לתקופה הקדומה), יודו גם הרמב"ם והשולחן ערוך לדברי המאירי, וכפי שמרומז בדבריהם, שדווקא כשמחזק נכרים רשעים אין להשיב להם אבידה.

5. פסיקת האגרות משה

אחר הדברים הנזכרים לעיל, כאן המקום להביא את דברי בעל האגרות משה, שהגדיר עמדה זו בבהירות:

> **הנה בדבר עניני החסד אשר הממשלה שלנו ארצות הברית**

---

3. כאות לכך, יעויין בדברי הרמ"א (חושן משפט סימן שסט סעיף ו), שדינא דמלכותא דינא מחייב את היהודים בתשלום מיסים, גם אם נדרש מהם סכום גבוה, יותר מהגויים.
4. חושן משפט הלכות אבידה ומציאה, סימן רסו סעיפים א-ב.
5. הלכות גזילה ואבידה פרק יא הלכה ג.

שבאמעריקא (שבאמריקה) שהשם יתברך ברחמיו המרובים על שארית הפליטה מיהודי כל מדינות יוראפ (אירופה) ושארית גדולי התורה ותלמידיהם הביאנו לכאן, ונוסדו מקומות התורה ישנים שמיוראפ וגם חדשים, ועל ידי שמלכות של חסד זו, שכל מטרתה הוא להטיב לכל תושבי המדינה, המציאה כמה ענינים של פראגראמען לעזור לתלמידים שבכל בתי הספר שבמדינה שיוכלו ללמוד ולהתגדל בלמודם, שגם מוסדות התורה יש להם עזרה גדולה לתלמידיהם, ודאי כל ראשי הישיבות והמנהלים והתלמידים מכירים בכל טובות המדינה ומברכים לשלום המדינה ולכל העומדים בראשה בכל הברכות.

אבל ודאי אנחנו מוזהרים מהשם יתברך שצונו בתורתו הקדושה להזהר מליקח יותר מכפי שתנאי הממשלה קבעו ליתן, *אף שיכולים להשיג יותר מאיזה פקידים, שידעו להטיב להם שלא כהתנאים הקבועים*. וכל שכן שאסור לשקר במספר התלמידים וכדומה, שלבד שהוא איסור גזל, הרי איכא בזה גם איסורים הגדולים של אמירת שקרים וכזבים וגניבת דעת, וגם חלול השם ובזיון התורה ולומדיה, *ואין בזה שום הודאת היתר בעולם*, וכמו שהקב"ה שונא גזל בעולה, כן הקדוש ברוך הוא שונא בתמיכת התורה ולומדיה על ידי גזל, ואיכא בזה גם משום רודף את גדולי התורה ותלמידיהם, הנזהרים ביותר משמץ גזל וכדומה (שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן כט).

6. דברי הרב קוק – המוסר הטבעי והמוסר הא־לוהי:

דומה שכל הנצרך להאמר במסגרת זו כבר נאמר, ובכל זאת, לחיבת הקודש, נביא את דברי הרב קוק זכר צדיק לברכה, באורות הקודש:

מגמת מוסר הקודש ספר ג, יא:

דבר מוכרח הוא שיסגל האדם לעצמו את המוסר הטבעי הפשוט, בכל רחבו ועמקו, ואת יראת ד', ותמצית הטהור של האמונה הפשוטה, וכל מדותיה ברוחב ובעומק, ועל גבי שתי הסגולות הללו יבנה את כל

מעלות רוחו העליונות.

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה.

אבל אם תצוייר יראת שמים בתכונה כזאת, שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה.

להבנת דבריו יש לשאול, כיצד יתכן לומר "אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם", הלא ישנן מצוות, שבלתי אפשרי לקיימן אלא בהגברת יראת השמים על המוסר הטבעי. כי לעיני בשר ודם, נראה קיומם כלא מוסרי בעליל. כגון מחיית עמלק, או איסור ביאת הממזר בקהל. אם כן, על איזו הנהגה יצא הרב בתקיפות שכזו?

נראה, שכוונתו לנידון כגון הנזכר לעיל. כי יתכן שאדם יתעטף באיצטלא של מצוה ויראת שמים, ויעמיד שיטה תורנית, כאילו נוהג על פי הלכה, ויתיר נטילת ממון ממקור מסוים, הגם שאינו זכאי לו על פי דין. והרי הוא רודף בצע, במעטה של יראת שמים.

לצורך כך, יצא הרב זצ"ל בדברים תקיפים, כדי להבהיר ששיטה כזו איננה תורת אמת. חובה עלינו לחנך לאמונה שהעושר מגיע רק ביושר, והקדוש ברוך הוא מספק לכל אחד את צרכיו, בזכות התנהגות ישרה, שתשתיתה ובסיסה צדק ואמת, על פי תורתנו הקדושה. אדרבה, בן תורה נזהר כפל כפליים יותר מכל בר אנוש אחר, לשאת ולתת עם הבריות באמונה.

7. הלכה למעשה

למעשה, אסור להונות בעלי תוכנה, מעיקר הדין, וגם לולי דברי המאירי, ומשום שזו גניבה. ואף אם נאמר שזה פיקדון, אין לדמות בין פיקדון להלוואה. ואף ההיתרים של "הפקעת הלוואה" ניתנו רק למשכון הנכרי, שמת טרם שילם את חובו. ולפי הגאונים ובעל התומים, גם בזה, לא הותר אלא כשאין לנכרי זה יורש. זאת מלבד האיסור, לדעת המחבר, ליהנות מטעות גוי. וגם הרמ"א לא התיר זאת אלא כשהיהודי אומר לו, על חשבונך אני סומך, כמובא בדרכי משה, וכפי שפסק הש"ך.

סימן לח – היחס לאינו יהודי

1. מבוא
2. כל בני אנוש נבראו בצלם
3. גוי הגון נקרא רעהו
4. שלושה סוגי בני אנוש
5. בדברי הרמב"ם
6. פסק השולחן ערוך
7. דברי הסמ"ג
8. סוף דבר

1. מבוא

בכמה מן המאמרים שלי הבאתי את דברי המאירי הסובר, כי אינו יהודי "הגדור בגדרי הדתות" אינו נחשב עובד עבודה זרה. וההלכות המתירות להקל בממון הנכרים מופנים רק כלפי אותם נכרים עובדי אלילים, פורעי חוק ונעדרי מוסר, עליהם אמרו שיש להימנע מהשבת אבדתם, ושהונאתם מותרת, ואף אין מחללים שבת לצורך הצלתם. אם כי החתם סופר פקפק בכך, ולדעתו לא נכתבו דברים אלה בידי המאירי[1]. אמנם

1. שו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן צ) התם בבבא קמא [קיג, א] בספר אסיפת זקנים, הפסק בשם הרב המאירי מצוה למוחקו, כי לא יצא מפה קדשו והוא דעת האומרים לרשע, צדיק באמונתו יחיה, ויעוין בהקדמת בן יוחי והמהדיר, שאי אפשר לומר שאין זה מדברי המאירי הערות סימן צו שם בהערות על סימן צ – הכוונה למה שכתוב בשיטה מקובצת שם, ד"ה ולענין פסק כתב הרב המאירי, וזה לשונו שם: ומכל מקום באותן [העכו"ם] הגדורים בדרכי הדתות... אם באו לפנינו לדין, אין מעבירין להם את הדרך כמלא מחט, אלא יקוב הדין את ההר וכו' עיין שם.

כבר הבאתי שגם מהר"ל מפראג כתב כדברי המאירי, וכן פסק הרב וינברג בספרו – לפרקים[2].

מצינו אמנם ראשונים ואחרונים שלא הביאו דעה זו. ובכל זאת אין להסיק מכך, שהתנגדו לדברי המאירי, כפי שכבר הסברתי כמה פעמים. אומות העולם שדרו במקומות מגורי החכמים הללו, לא גדרו עצמם בגדרי הדתות. אדרבה, נהגו בחוסר צדק – בלשון המעטה. רדפו את היהודים בכל דרך, הציקו להם, ומיררו את חייהם. לכן לא נקטו חכמים אלה, בדעה זו. אבל מאד סביר להניח, שיודו כי שונה דינם של נכרים הנוהגים בצדק וביושרה.

להלן במאמר, אחזק את דברי המאירי בדברי הגמרא והראשונים, מהם יתברר לכל רודף וחושק אמת, מהו היחס האמיתי של היהדות, לנוכרים הגונים.

2. כל בני אנוש נבראו בצלם

בפרשת בראשית כתבה התורה שכל בני אדם נבראו בצלם א־לוהים, עוד טרם נוצרה אומת ישראל.

> וַיֹּאמֶר אֱ־לֹהִים ***נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ*** כִּדְמוּתֵנוּ וגו'; וַיִּבְרָא אֱ־לֹהִים אֶת ***הָאָדָם בְּצַלְמוֹ***, **בְּצֶלֶם אֱ־לֹהִים בָּרָא אֹתוֹ** וגו' (בראשית א, כו–כז).

אבל מה שכתב מרן שלא יצא מפה קדשו תמוה, דלהדיא כתב המאירי כן בספריו כמה פעמים, וגם בבית הבחירה למסכת בבא קמא [שנדפס מכת"י בשנת תש"י] קיג, ב במקומו [שמשם מביא הש"מ], הובא פסק זה.

ולהסבר דברי החתם סופר שמביא הקדמת בן יוחי, הסביר המהדיר וזה לשונו - (בהערות על סימן צ הערה 12) ועיין שם במודעה שבעמוד ד בסופו, לאחר שמאריך להודיע שכל מקום אשר נמצא בספרינו הקדושים דברי סרה על האומות וכו' לא כיוונו על העמים היקרים שבזמנינו, מסיים (ד"ה וכבר): ובבגדו לשקר אמתת דבר זה, הנה בוגד בקדושת קשר עליון בין חברת יצוריו בצדק ויושר, כי לה' הארץ ומלואה... הוא אמר כי לי כל הארץ לאום ולאום גוים וממלכות ויהי, כל צדיק באמונתו יחיה וכו'.

2. לפרקים, ירושלים תש"ע, חלק א עמוד רעה.

והוסיפה וכתבה זאת בשנית, להלן בפרשת נח:

וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ, מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ, וּמִיַּד הָאָדָם, מִיַּד אִישׁ אָחִיו, אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם; שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ, כִּי *בְּצֶלֶם אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם* (בראשית ט, ה–ו).

הסיק מכך התנא רבי עקיבא, במסכת אבות, מסקנה חשובה:

הוּא (רבי עקיבא) **הָיָה אוֹמֵר, *חָבִיב אָדָם שֶׁנִּבְרָא בְּצֶלֶם*. חִבָּה יְתֵרָה נוֹדַעַת לוֹ שֶׁנִּבְרָא בְּצֶלֶם, שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית ט) **כִּי בְּצֶלֶם אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם. חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל שֶׁנִּקְרְאוּ בָנִים לַמָּקוֹם, חִבָּה יְתֵרָה נוֹדַעַת לָהֶם שֶׁנִּקְרְאוּ בָנִים לַמָּקוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים יד) **בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱ־לֹהֵיכֶם. חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל שֶׁנִּתַּן לָהֶם כְּלִי חֶמְדָּה וכו'** (משנה מסכת אבות פרק ג משנה יד).

לא נזכר אמנם בפירוש, על איזה אדם מדובר, אבל התפארת ישראל ביאר, כי מדובר על כל בני אנוש, כלשונו:

חָבִיב אָדָם; נראה לי ד"האדם" גרסינן, דהיינו אפילו עכו"ם (כמובא בתוספות, יבמות סא, א), **דהרי מדסיים בסיפא חביבין ישראל, *שמע מינה דדישא בכל מין האדם מיידי*, ורצה לומר, אפילו בעכו"ם.**

הרי כי לדעת רבי עקיבא, כלולים כל האנשים, אף הגויים, בכלל החִבָּה היְתֵרָה שנוֹדַעַת לוֹ לאדם, כיוון שגם הם נבראו בצלם.

הוסיף התפארת ישראל וביאר כי יש לגרוס במשנה חָבִיב הָאָדָם, בתוספת אות ה"א לפני אָדָם. מאחר ובמסכת יבמות, אליה הפנה, אמרו שרק ישראל קרויים אדם, כלשון הגמרא "אתם קרויין אדם, ואין העובדי כוכבים קרויין אדם". אבל כבר פירשו התוספות שם, שתיבת הָאָדָם, בתוספת אות ה"א בתחילתה, כוללת נוכרים, כלשון רבנו תם - ורבנו תם מפרש, דיש חילוק בין אדם להאדם, דעובדי כוכבים בכלל הָאָדָם נינהו.

על כך הוסיף (ב"בועז"), שאם לא נחשיב את כלל בני האדם כבריות

בעלי צלם אנוש, לאיזו מטרה נבחרנו מכל העמים, וכי יש תועלת בבחירת בן אנוש, מבין קופים - כמבואר בלשונו:

ותו דאם כן מה זה דקאמר קב"ה (שמות יט) "וְהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים", **ואי כל העמים רק כבהמות הארץ המה, לא יהיה מאמר זה כאומר והייתם לי סגולה מכל הבהמות ומכל הקופים, שדומין בתמונתם לאדם**[3].

אמנם על פי האמור, מובנת התועלת בבחירת ישראל מכל האומות, כמו שהפסוק מבהיר (שם) "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ". כלומר, נצטווה כל אדם מישראל לנהוג כמלך וכהן המשרת בני אדם, בהפצת אור השם, אמיתתו ודרכיו, לכל באי העולם. לאברהם כבר נאמר (בראשית יב) וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה. כלומר, זרע אברהם, בני ישראל, אינו מולך על בעלי חיים, אלא על בני אדם. ובכח התורה שקיבלו מאת השם, יסיעו לכל בריות העולם להתעלות, ולצעוד בדרך החיים הנכונה באמת.

הוכחה ניצחת לטענה המרכזית של מאמר זה, מונחת בדברי הגמרא במסכת סנהדרין, שם הובא, כי לצורך זה ברא הקדוש ברוך הוא את האדם בודד, כדי שכל אדם יכיר כי הבריות כולן באו מאב אחד:

לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל - מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת

3. תוכן דבריו שם בא להסביר, מדוע נקראו ישראל אדם, ואומות העולם האדם. וביאר בארוכה, כי הוויית אדם נעשתה ישירות בידי הקדוש ברוך הוא, וכך הם בני ישראל, שזוכים בהשגחה מיוחדת, כי אף המה יצירה ישירה של השם, כמו אדם הראשון, לכן קרויים ישראל אדם. ובעקבות מעלה זו, זכו לתורה המאירה את דרך החיים בעולם, לכל בני האדם. ומה שאומות העולם נקראים האדם הסיבה לכך היא, שהם נולדים וחיים בצורה טבעית, וכשהם מתעלים ממצבם, אין זה מכח ירושה, אלא מזכותם ומכח עבודתם העצמית, על כן נקראים האדם, כלומר, האדם שנוטל על עצמו אחריות כדי להביא לפיתו אישיותו עד שיבא צלם האלוקים שבתוכו, לידי ביטוי. ועיין שם שהאריך בזה, וכאן קיצרתי.

מישראל - מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא. ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך (תלמוד בבלי מסכת סנהדרין לז, א).

ואף שלשון הגמרא הוא נפש אחת **מישראל**, אבל כבר מבואר ברמב"ם שלאו דוקא ישראל, אלא כל אדם מן העולם, כמבואר בלשונו[4]:

הֲוֵי יוֹדְעִים שֶׁלֹּא כְּדִינֵי מָמוֹנוֹת דִּינֵי נְפָשׁוֹת. דִּינֵי מָמוֹנוֹת אָדָם נוֹתֵן מָמוֹנוֹ וּמִתְכַּפֵּר לוֹ דִּינֵי נְפָשׁוֹת דָּמוֹ וְדַם זַרְעוֹ תְּלוּיִין בּוֹ עַד סוֹף כָּל הָעוֹלָם שֶׁהֲרֵי בְּקַיִן נֶאֱמַר (בראשית ד-י) **'קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים' דָּמוֹ וְדַם זַרְעוֹ. לְפִיכָךְ נִבְרָא אָדָם יְחִידִי בָּעוֹלָם לְלַמֵּד *שֶׁכָּל הַמְאַבֵּד נֶפֶשׁ אַחַת מִן הָעוֹלָם* מַעֲלִין עָלָיו כְּאִלּוּ אִבֵּד עוֹלָם מָלֵא, וְכָל הַמְקַיֵּם *נֶפֶשׁ אַחַת בָּעוֹלָם* מַעֲלִין עָלָיו כְּאִלּוּ קִיֵּם עוֹלָם מָלֵא. הֲרֵי כָּל בָּאֵי עוֹלָם בְּצוּרַת אָדָם הָרִאשׁוֹן הֵם נִבְרָאִים וכו'** (רמב"ם הלכות סנהדרין פרק יב הלכה ג)[5].

3. גוי הגון נקרא רעהו

הגם שאסרה תורה גניבה וגזילה מכל גוי, ואפילו מעובד אלילים, יש כמה יוצאים מן הכלל, והם שלושה הדינים הבאים: חזרת אבידה, אונאת ממון[6], ונזקי בהמה, כפי שמיד נוכיח. אין יהודי חייב לשלם לגוי עובד

4. ובספר משיב מלחמה (חלק א סימן א) של הרב שלמה גורן, הביא כי בכתב יד ליידן של הירושלמי, וכן בכתב יד הגניזה של הבבלי, לא כתובה המילה "ישראל".

5. וגם אם היתה גירסת התלמוד של הרמב"ם כמו זו שלפנינו "ישראל", עדיין אין דבריו סותרים את דברי הגמרא. שכן הנידון בגמרא הוא, עדות בבית דין של ישראל, והעדים הם עדים ישראל, המעידים על איש מישראל. לכן בהכרח שהתראה לעדים אלה, לבל ישקרו, תהא "המאבד נפש מישראל", כי בזה מדובר. אבל לאמיתו של דבר, ניתן לטעון טענת "נברא יחידי" לכל אדם העומד לגרום הריגת בר אנוש. ובזה מתיישבים היטב דברי הרמב"ם עם גירסת הגמרא שלנו.

6. וכך כתב המאירי במסכת בבא מציעא (בבא מציעא נט, סוף עמוד א) וזה לשונו, כל שגדור בדורכים הדתיים הרי הוא בכלל אונאה, אבל עובדי האלילים אינם בכלל

אלילים, על נזקים שהזיקה, בהמת היהודי, כמבואר במשנה:

> **שׁוֹר שֶׁל יִשְׂרָאֵל שֶׁנָּגַח שׁוֹר שֶׁל הֶקְדֵּשׁ, וְשֶׁל הֶקְדֵּשׁ שֶׁנָּגַח לְשׁוֹר שֶׁל יִשְׂרָאֵל, פָּטוּר, שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות כא) ***שׁוֹר רֵעֵהוּ*, וְלֹא שׁוֹר שֶׁל הֶקְדֵּשׁ. שׁוֹר שֶׁל יִשְׂרָאֵל שֶׁנָּגַח לְשׁוֹר שֶׁל נָכְרִי, פָּטוּר. וְשֶׁל נָכְרִי שֶׁנָּגַח לְשׁוֹר שֶׁל יִשְׂרָאֵל, בֵּין תָּם בֵּין מוּעָד מְשַׁלֵּם נֶזֶק שָׁלֵם** (משנה מסכת בבא קמא פרק ד משנה ג).

מבואר, כי אין חובת תשלום נזקים חלה אלא במקרים המוגדרים "שׁוֹר רֵעֵהוּ". הלכך, פטור היהודי מתשלום נזקים שהזיקה בהמתו, לממון הנוכרי.

אמנם הדבר צריך ביאור, כמו ששאלה הגמרא, מדוע חייב הנוכרי כשבהמתו הזיקה ליהודי, הרי בהמתו ודאי איננה "שׁוֹר רֵעֵהוּ":

> **שור של ישראל שנגח שור של כנעני - פטור. אמרי: ממה נפשך? אי רעהו דוקא, דכנעני כי נגח דישראל נמי ליפטר! ואי רעהו לאו דוקא, אפילו דישראל כי נגח דכנעני נחייב! אמר רבי אבהו, אמר קרא** (חבקוק ג): **עָמַד וַיְמֹדֵד אֶרֶץ, רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם, ראה שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח, כיון שלא קיימו, עמד והתיר ממונן לישראל** (בבא קמא לח, א)[7].

מבואר, כי ניתן לכלול גם את הנכרי בתואר "רעהו", ולכן היה מקום

"אחוה", כדי לכללן בדין אונאה הבאה דרך מקח וממכר. כלל אמרו חכמים, לא תונו איש את עמיתו, עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו, ע"כ.

7. בהמשך הגמרא שם מובא, שפקחי מלכות רומי, אחר שלמדו דין זה, הגיעו להסכמה עם חכמינו, שלא לגלות דין זה לרשויות, לבל יבולע להם לישראל, כלשון הגמרא – תנו רבנן: וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו. בשעת פטירתן, אמרו להם: דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים: שור של ישראל שנגח שור של כנעני – פטור, של כנעני שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד – משלם נזק שלם, ממה נפשך? אי רעהו דוקא, אפילו דכנעני כי נגח דישראל ליפטר! ואי רעהו לאו דוקא, אפילו דישראל כי נגח דכנעני לחייב! ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות, ע"כ.

לחייב יהודי, שבהמתו הזיקה לנוכרי. ברם הואיל והותר ממונם של הנכרים, אחר שלא קיימו את שבע המצוות, לכן פטור כל יהודי מהנזקים שהזיקה בהמתו. עם זאת, אין להסיק מכאן שהתירה הגמרא לגזול עובדי אלילים, כי רק ענין זה, של נזקי בהמה, הוא שהותר, כמובא בתוספות ובשיטה מקובצת:

> **עמד והתיר ממונן לישראל - משמע דוקא בענין זה, שנגח שור שלנו שור שלהם וכו'** (תוספות שם ד"ה עמד).

וכן ביאר רבנו יהונתן בשיטה מקובצת:

> **שור של ישראל שנגח שור של עובד גילולים פטור לגמרי וכו'. וקנס הוא דקנסו חכמים בממונם לשלם הכל, משום דחשידי להפסיד בהמתן של ישראל וממונם וכדי שלא יהיו רגילין בכך קנסום. מה שאין לקנוס כן בישראל, שכן דרך כל בן ברית לשמור בהמתו, שלא יזיק חבירו. וכשמזיק, על כרחו עושה הוא, והשם יתברך יודע הנסתרות, וענש העובד גילולים כפי אכזריותו, ופטר הישראל כפי תום לבבו. ולתשובת המינין[8] נוכל להשיב, שלא דברה המשנה אלא על שבעה גויים הקדמונים, דהותר לנו דמן, כדכתיב לא תחיה כל נשמה, דין הוא שלא יהא ממונם חביב מגופן, הר"ר יהונתן ז"ל** (שיטה מקובצת בבא קמא שם).

מבואר בדברי רבנו יהונתן כי רק גויים לא הגונים, המזיקים ומפסידים ממון ישראל בכוונה תחילה, רק הם אינם בכלל "רעהו". ואף שמן התורה אינם חייבים, כשהזיקה בהמתם לבהמת ישראל, קנסום חכמינו לשלם את הנזק, לבל יתרגלו בכך. ברם כל נכרי הגון, שנשמר ואינו מזיק את ישראל, הרי הוא בכלל "רעהו".

---

8. נראה שהכוונה לנוצרים של זמנו, אשר באמת נהגו בחוסר יושרה קיצוני. והיה בלתי אפשרי לומר להם את האמת, לכן מספרים להם שהדברים נאמרו על שבעת עממין.

דבר זה, שגם הנכרים בכלל רעהו, מפורש בשיטה מקובצת:

מה נפשך אי רעהו דוקא. ואם תאמר מאי קאמר והא פשיטא דרעהו דוקא, מדמיעט הקדש לעיל. יש לומר הני מילי לענין הקדש, דאינו בכלל רעהו. אבל עובד גילולים כיון דהדיוט הוא, *מיקרי הוא שפיד רעהו*, והכי קאמר אי רעהו לאו דוקא לענין עובד גילולים דאיתיה בכלל רעהו וכו'. ומשני אמר קרא עמד וימודד ארץ, כלומר *לעולם עובד גילולים איתיה שפיד בכלל רעהו*, מיהו אתא קרא דַּיַּתֵּר לומר, דהתיר ממונם לישראל. וא"ת, מאי אירא בנגיחות, אפילו בעלמא נמי. יש לומר דאית ליה דגזל העובד גילולים אסור מִוְּחַשַּׁב עִם קַנֵּהוּ (בבא קמא קיג, א), **והילכך על כרחיה האי קרא** (דַּיַּתֵּר) **לענין נזקין קאמר, דסברא הוא שיהא מותר בכהאי גוונא, תלמיד הר"פ ז"ל** (שיטה מקובצת על בבא קמא לח, א).

עתה מובן היטב, כיצד ומהיכן למד המאירי את הדברים הבאים:

שור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור מדין רעהו ושל נכרי שנגח של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם, מתוך שאין חסים על ממון זולתם, קונסין אותם שלא ירגילו עצמם להזיק. ולפי מה שנאמר בגמרא, דוקא בעממים שאינם גדורים בדרכי דתות ונימוסים, כמו שאמר עליהם בגמרא ראה שבע מצות שקבלו עליהם בני נח, שלא קיימום, עמד והתיר ממונם, כל שעה שהדין מחייבם בכך. הא כל ששבע מצות בידם, דינם אצלנו כדיננו אצלם, ואין נושאין פנים בדין לעצמנו. ומעתה אין צריך לומר, שכן באומות הגדורות בדרכי דתות ונימוסים (בית הבחירה למאירי, על בבא קמא לז, ב).

כחיזוק להבנה זו, ניתן להביא את המשך הגמרא, בה מבואר כי נכרים הנוהגים באופן מוסרי, זוכים למעלה וחשיבות כמו כהן גדול:

רבי מאיר אומר: מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה, שהוא ככהן גדול?

תלמוד לומר: אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם (ויקרא יח), **כהנים ולוים וישראלים לא נאמר, אלא *אדם*. הא למדת, שאפילו נכרי ועוסק בתורה, הרי הוא ככהן גדול!** (בבא קמא לח, א).

ואף שתמוה הדבר, כיצד יתכן שנוכרי ילמד תורה, כבר הסביר הרשב"א, שהנוכרי לומד את שבעת מצוות בני נח:

אפילו הוא גוי ועוסק בתורה, הרי הוא ככהן גדול: פירוש, עוסק בתורת שבע מצות בני נח קאמר (חדושי הרשב"א בבא קמא שם).

על כל פנים למדנו מן הגמרא שנוכרי הגון אכן מוגדר רעהו, וזהו מקור דברי המאירי. וחלילה לתלות בו שהמציא כביכול איזה דין מחודש ללא מקור, מאחר ונסמך בפירושו על דברי הגמרא, וכפי שהתבאר.

4. שלושה סוגי בני אנוש

ענין זה שיש חילוק בין סוגי הנוכרים לענין פטור מתשלום היזק, הובא בהרחבה בדברי מהר"ל (באר הגולה באר שביעי פרק ד) שם האריך לבאר כי ישנם שלושה סוגי בני אדם. עובדי עבודה זרה, שהם גרועים ורשעים. סתם בני אדם, וישראל, וראה לשונו.

ועוד אמרו שהעבירו חוק, ושינו את משפט בני אדם אשר לא מבני ישראל המה. כמו שאמרו (בבא קמא לז, ב) **"שור רעהו"** (שמות כא, לה), **ולא שור נכרי. וזה נראה להם חמס וגזל ועושק משפט. וגם בזה נברר שלא העבירו חוק ומשפט משום בריה בעולם, רק הכל במשפט ובצדק.**
דע, *כי בני אדם*, על פי דת תורת משה המקובל ביד חכמים, נחלקים לשלשה חלקים; האחד, הם העם אשר בחר בו השם יתברך באבות, ובזרעם אחריהם, ונתן להם תורה וחוק ומשפט על ידי משה עבדו.
חלק השני, שאר בני אדם, שאינם בכלל ישראל השייכים בתורת משה, ומכל מקום אינם יוצאים מן הראוי, להפוך הקערה על פיה לעבוד זולת השם יתברך, אשר הוא הכל. ואינם עובדים רק הסבה הראשונה, אשר

אליו הכל. כי מה שאמרו בכל מקום גוי 'עובד עבודה זרה', הכוונה שהוא עובד זולתו יתברך.

חלק השלישי מבני אדם הם העובדים עבודה זרה. פירוש, שהם עובדים זולת הסבה הראשונה, וחלק זה נקרא בשם 'גוי' סתם. כי הכתוב מלא מזה כי כל הגוים היו עובדים לאלהים אחרים, שלא היו פורשים עצמם מעבודת אלהי נכר, ועבדו זולתו. ועל זה נתקן 'עלינו לשבח שלא עשנו כגויי הארצות וכו'', ופירשו המפרשים שיהושע תקן זה. ולפיכך אמר 'על כן נקוה לך להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון לתקן עולם וכו'', שהיה מתפלל שתתבטל עבודה זרה מן העולם, כאשר היו כל האומות עובדים אלילים.

נמצא כי בני אדם נחלקים לשלשה חלקים; האחד, שהוא חפץ בעבודת הסבה הראשונה, לקיים המצות כולם אשר נתן השם יתברך. החלק הב', אינו עושה המצות, מכל מקום אינו מחליף טוב ברע לעבוד אלהים זולתו, אשר ברא הכל. החלק הג', הם מחליפים, נותנים כבוד לפסילים וזרים. אמנם יש כת רביעית, שהם המינים ואפיקורסים, ואין זכר לאלו בני אדם בכלל הנבראים, כמו שיתבאר.

וכאשר התבאר לך אלו ג' כתות, הנה תדע בכל מקום אשר הזכירו משפט הגוי ומעשהו, כאילו אמרו בפירוש החלק אשר אינו עובד הסבה הראשונה, רק הם לקחו לעצמם לעבוד מה שירצו, בחשבם כי זהו הצלחתם. ולפיכך מה שאמרו במשפטי הגוים (בפר"ק) [בפרק רביעי] דבבא קמא (לז ב) שור של ישראל שנגח שור של נכרי, בין תם בין מועד פטור. 'נכרי' האמור כאן הוא החלק הג'.

והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם, ומאחד אותם. אך אותם שהם עובדים זולתו יתברך, הם נבראים נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו. ולכך ראוי מצד זה לפטור שלא יחייב בהיזק הבהמה לבהמה שלהם, כי אין ראוי שיהיה האדם חייב על

שמירת הבהמה שלו, כי דבר זה שישמור בהמתו שלא יזיק לאחר, הוא דבר חדוש בתורה. כי לפי הדעת והסברא על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק. ... כי לשון ריעות מלשון התחברות, כמו (משלי יח, כד) "איש ריעים להתרועע", וכיוצא בו הרבה. ומפני שיש להם חבור ביחד, לא יבא היזק מזה לזה, ולפיכך ישלם ההיזק שעשה לו ממונו. אבל מי שלקח את עצמו לצד אחר, שאינו עובד מי שברא הכל, רק עובד זולתו, שנקרא בלשון 'נכרי', אין לו ריעות כלל עמו, ולא הזהירה התורה לשלם. שהמשפט הזה בעצמו הוא הרחקה מן ההיזק, שישמור האדם את ממונו שלא יזיק ממון אחר, כי על הניזק להרחיק עצמו.

ובפירוש נתנו שם (בבא קמא לח, א) הסבה הזאת, מפני שאינם מקיימים ז' מצות בני נח שנצטוו עליהם. כי בני נח נצטוו (סנהדרין נו, א) על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל הרציחה, ועל העריות, ושלא לגזול, ולדון בין איש לרעהו, ועל אבר מן החי, שלא לחתוך ממנה אבר ולאכול אותו, שזה אכזריות גדול מאוד, והם לא שמרו. לכך בענין זה, כאשר ממון שלנו מזיק את שלו, אין חייבים לשלם. וכן פירשו התוספות בפירוש (בבא קמא לח, א ד"ה עמד), וזה לשונם; התיר ממונן, משמע דוקא בענין זה, שנגח שור שלנו לשור שלהם.

הרי לך כי בשביל שלא קיימו ז' מצות, שמצאנו בכתוב שהיו עובדים לזולתו יתברך, ומכל שכן שלא היו מקיימים שאר מצות, בשביל כך אמרו שהתיר ממונן בענין זה, כאשר נגח שור שלנו לשור שלהם. ומשמע מזה שאם היו מקיימים ז' מצות, לא היה להם דבר זה. רק בשביל שאינם עובדים אל השם יתברך, לכך משפט שלהם כך. ומכל מקום לגזול מהם אסור, כמו שפרשו התוספות (שם), [ד]דוקא שאין מוזהר על היזק ממון, עד כאן.

מבואר מכל אריכות לשונו, כי הגם שהותר ממונן של גויים רשעים עובדי אלילים, בכל זאת, לא כל ממונם הותר, אלא תשלום היזק ממון בלבד, הוא הממון שהותר.

5. בדברי הרמב"ם

יכול לבא הטוען ולטעון, הרי מצינו בדברי הרמב"ם (בפירוש המשניות), שהגויים אינם בני אדם, שהרי כתב כי בדיון בין יהודי לנוכרי, צריך החכם לבקש את זכותו של היהודי, בכל דרך אפשרית. וכי אין לתמוה על כך, מאחר ואינם נחשבים בני אדם, כלשונו:

> **אם אירע דין לישראל עם גוי הרי אופן המשפט ביניהם כמו שאבאר לך, אם היה לנו בדיניהם זכות דננו להם בדיניהם ואמרנו להם כך דיניכם, ואם היה יותר טוב לנו שנדון בדינינו דננו להם לפי דינינו ונאמר להם כך דינינו. ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תתמה עליו כמו שלא תתמה על שחיטת בעלי החיים אף על פי שלא עשו שום רע, לפי שמי שלא נשלמו בו התכונות האנושיות אינו אדם באמת ואין תכליתו אלא לאדם, והדבור על ענין זה צריך ספר מיוחד** (רמב"ם על משנה מסכת בבא קמא פרק ד משנה ג).

ברם לאמיתו של דבר אין בדבריו כל ראיה, מאחר וכתב מפורש, שדווקא גוים שלא נשלמו בתכונות אנושיות, הם שאינם מוגדרים בני אדם.

כך משמע גם בהלכות אבדה לרמב"ם, שם כתב כי איסור השבת אבידה לנוכרי הוא דווקא לגויים רשעים:

> **אֲבֵדַת עוֹבֵד עַכּוּ"ם מְתֻּרֶת שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים כב ג) **'אֲבֵדַת אָחִיךָ'. וְהַמַּחֲזִירָהּ הֲרֵי זֶה עוֹבֵר עֲבֵרָה מִפְּנֵי שֶׁהוּא מַחֲזִיק יַד רִשְׁעֵי עוֹלָם. וְאִם הֶחֱזִירָהּ לְקַדֵּשׁ אֶת הַשֵּׁם כְּדֵי שֶׁיִּפָּאֲרוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וְיֵדְעוּ שֶׁהֵם בַּעֲלֵי אֱמוּנָה הֲרֵי זֶה מְשֻׁבָּח. וּבְמָקוֹם שֶׁיֵּשׁ חִלּוּל הַשֵּׁם אֲבֵדָתוֹ אֲסוּרָה וְחַיָּב לְהַחֲזִירָהּ. וּבְכָל מָקוֹם מַכְנִיסִין כְּלֵיהֶם מִפְּנֵי הַגַּנָּבִים כִּכְלֵי יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי דַּרְכֵי שָׁלוֹם** (רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק יא הלכה ג).

הרי כי טעם איסור השבת אבדה לגוי הוא מחמת החזקת ידי רשעי עולם. נמצא ממילא, כי באומות שאינם רשעי עולם, לא שייך איסור זה.

וכך הבין הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב, חלק ט סימן ל):

בהלכה הבאה, בדין אבידת עכו"ם, נשתדל להסביר את טעם הסלידה העמוקה של תורת ה' מעבודה - זרה, והשלכתה לגבי גויי זמננו.
פסק הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (פרק י"א ה"ג) וזו לשונו: אבידת עובד עכו"ם מותרת שנאמר אבידת אחיך, והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק יד רשעי עולם. ואם החזירה כדי לקדש את השם כרי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח. ובמקום שיש חילול השם אבידתו אסורה וחייב להחזירה. ובכל מקום מכניסים כליהם מפני הגנבים ככלי ישראל מפני דרכי שלום עכ"ל.
מקור ההלכה בש"ס ידוע בבא קמא קי"ג: ובסנהדרין ע"ו: וזו לשון הגמרא בסנהדרין: אמר רב יהודה אמר רב... המחזיר אבידה לכותי עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו. ופירש רש"י השוה וחיבר כותי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חובה לו מצות בוראו שאף לכותי הוא עושה כן שלא נצטוה עליהם. רוה, עובדי כוכבים ששבעים ואינם צמאים ליוצרם. צמאה, זו כנסת ישראל צמאה ותאיבה ליראת יוצרה ולקיים מצוותיו עכ"ל. ולפירושו טעם האיסור מבואר והוא דחוק. ועיין עוד במפרשי הש"ס. ולעניות דעתי הנראה בכונת הדברים הוא, שיש עבירות שאדם נהנה בעשייתן והן בחינת צמאה, ואילו זו, השבת אבידה לעכו"ם לא זו בלבד שאין לו שום הנאה ממנה אלא ההיפך יש לו הפסד, וכשעובר הרי זו בחינת רוה ודו"ק.
ולפירושנו זה, חומר האיסור לא נתבאר בש"ס. ואולי שגם הרמב"ם הבין בדרך דומה את הגמרא ולכן ביאר מסברת עצמו "מפני שהוא מחזיק יד רשעי עולם". ללא ספק כונת דברי הגמרא הם לגבי עכו"ם ממש עובדי עץ ואבן כוכבים ומזלות, וטעמו של הרמב"ם לפי זה נאה ומתקבל, שאין רשעי עולם גדולים מעובדי עבודה - זרה, שכל דרכיהם תועבות כמבואר במקראות במקומות רבים, ועם ישראל קבע בקשה

בשלשת תפלותיו ביום "להעביר גילולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון", כי אין ספק שעבודת האלילים הקדומה גבלה גם במעשי זימה ותועבה כידוע, ולא יתכן שאדם בן תרבות ישיב אבידה לעכו"ם ויחזק ידו בכך.

והרמב"ם שכתב בהלכה זאת בסתם "אבידת עכו"ם מותרת", הרי שלכאורה כונתו היא לכלול גם אותם "אדומים - נוצרים" כפי שהגדירם בהלכות עבודה זרה בעובדי עבודה זרה. אלא שאז יקשה עלינו להבין כיצד התבטא כלפיהם בביטוי חריף "רשעי עולם", וכונתנו מבחינת אמונתם ועבודתם הדתית.

ובאמת שהגאון ר' משה רבקש ב"באר הגולה" כתב (בשולחן ערוך חושן משפט סימן רס"ו) וזו לשונו: וממה שכתב הרמב"ם הטעם מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם, נראה לענ"ד דעתי דס"ל דלא אמר רב בסנהדרין אלא בעכו"ם עובדי כוכבים ומזלות, ולא בעכו"ם שבזמן הזה שמודים בבורא עולם ונימוסיהם להחזיר אבידה עכ"ל (וכמו"כ כתב הרב בדין עכו"ם "אין מעלין" (בשולחן ערוך חושן משפט סימן תכ"ה) וזו לשונו: שלא אמרו חז"ל דבר זה אלא על העכו"ם שהיו בזמניהם שהיו עובדי כוכבים ומזלות ולא היו מאמינים ביציאת מצרים וחידוש העולם, אבל אלו הגויים אשר אנחנו האומה הישראלית חוסים בצלם ומפוזרים ביניהם הם מאמינים בחידוש העולם, וביציאת מצרים, ובעיקרי הדת, וכל כוונתם לעושה שמים וארץ, כמו שכתבו הפוסקים, והביאו רמ"א באורח חיים סימן קכ"ו בהגה... אנו מחוייבים להתפלל לשלומם וכו').

ודעתו של הרב המאירי גם בהלכה זאת ברורה לפי שיטתו, וזו לשונו: נמצא שאף עובדי האלילים ושאינם גדורים בדרכי הדתות אסור לגוזלם... ומכל מקום מי שמצא אבידתו אינו חייב להחזירה לו. שמציאה, מקצת קנין היא. וחזרתו דרך חסידות, ואין אנו כפופים לחסידות, למי שאין לו דת (אגב, נימוק מענין מבחינה הלכתית)... הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על איזה צד

שיהיה אף על פי שאמונתם רחוקה מאמונתנו אינו בכלל זה אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו, אף באבידה ואף בטעות ולכל שאר הדברים עכ"ל.

נמצית למד כי גם הוא הבין, שלדעת הרמב"ם דווקא גויים רשעים עובדי אלילים, דווקא להם אסור להשיב אבידה. אבל לשאר גויים, שאינם רשעים עובדי אלילים, לא נאמר איסור כזה.

6. פסק השולחן ערוך

חילוק זה, בין גויים רשעים לגוים שאינם רשעים, מובא להלכה אף בשולחן ערוך (חושן משפט סימן רסו):

סעיף א: **אֲבֵדַת הַגּוֹי מֻתָּרֶת, שֶׁנֶּאֱמַר: אֲבֵדַת אָחִיךָ** (דְּבָרִים כב ג). **וְהַמַּחֲזִירָהּ, הֲרֵי זֶה עוֹבֵר עֲבֵרָה, מִפְּנֵי *שֶׁהוּא מַחֲזִיק יְדֵי עוֹבְדֵי עֲבֵרָה*. וְאִם הֶחֱזִירָהּ לְקַדֵּשׁ אֶת הַשֵּׁם, כְּדֵי שֶׁיִּפָּאֲרוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וְיֵדְעוּ שֶׁהֵם בַּעֲלֵי אֱמוּנָה, הֲרֵי זֶה מְשֻׁבָּח. וּבְמָקוֹם שֶׁיֵּשׁ חִלּוּל הַשֵּׁם, אֲבֵדָתוֹ אֲסוּרָה, וְחַיָּב לְהַחֲזִירָהּ. וּבְכָל מָקוֹם מַכְנִיסִים כְּלֵיהֶם כִּכְלֵי יִשְׂרָאֵל, מִפְּנֵי דַּרְכֵי שָׁלוֹם.**

סעיף ב: **חַיָּב לְהַחֲזִיר אֲבֵדַת יִשְׂרָאֵל, אֲפִלּוּ הָיָה בַּעַל הָאֲבֵדָה רָשָׁע וְאוֹכֵל נְבֵלָה לְתֵאָבוֹן. אֲבָל אוֹכֵל נְבֵלָה לְהַכְעִיס הֲרֵי הוּא אֶפִּיקוֹרוֹס מִיִּשְׂרָאֵל, וְהָאֶפִּיקוֹרְסִים וְעוֹבְדֵי עֲבוֹדַת אֱלִילִים וְיִשְׂרָאֵל מֵחַלְלֵי שַׁבָּת בְּפַרְהֶסְיָא, אָסוּר לְהַחֲזִיר לָהֶם אֲבֵידָה, כְּעוֹבֵד כּוֹכָבִים.**

מלשון המחבר בסוף סעיף ב מבואר, שהשווה בין אי השבה לרשעי ישראל, ולרשעי הגוים. שוב מוכח מכאן, כי דברי המאירי מעוגנים אף בדברי השולחן ערוך, שהרי דווקא לרשעי הגויים אסור להחזיר אבידה. אבל לגוי שאינו רשע, מותר להחזיר.

7. דברי הסמ"ג

הסמ"ג (ספר מצות גדול) הוא ספר הלכה, שנכתב על ידי אחד מגדולי הראשונים, ושמו רבי משה, שהתגורר בעיר קוצי. הבית יוסף מרבה להביא את דעתו. וגם בכל הגמרות, כשמציינים את מיקומם של ההלכות, מצויינים רק שלושה, הרמב"ם, השולחן ערוך והסמ"ג. לדעתו, התנהגות ישרה, ללא כחש וכזב, מול הגוים, יכולה לשמש אמצעי לקירוב הגויים אל דת האמת, ואלה דבריו:

> עתה שהאריך הגלות יותר מדאי, יש לישראל להבדיל מהבלי העולם, ולאחוז בחותמו של הקדוש ברוך הוא שהוא אמת ושלא לשקר, לא לישראל ולא לגוים, ולא להטעותם בשום עניין, ולקדש עצמם אף במותר להם שנאמר (צפניה ג, יג) שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית. וכשיבא הקדוש ברוך הוא להושיעם, יאמרו הגוים בדין עשה, כי הם אנשי אמת ותורת אמת בפיהם. אבל אם יתנהגו עם הגוים ברמאות, יאמרו ראו מה עשה הקדוש ברוך הוא, שבחר לחלקו גנבים ורמאים. ועוד כתוב (הושע ב, כה) וזרעתיה לי בארץ כלום זורע אדם כור אחד אלא למצוא כמה כורים כך זורע הקדוש ברוך הוא [את] ישראל בארצות כדי שיתוספו עליהם גרים (פסחים פז, ב) וכל זמן שהם מתנהגים בהן ברמאות מי ידבק בהם. והרי הקפיד הקדוש ברוך הוא על גזל הרשעים שנאמר (בראשית ו, יא) ותמלא הארץ חמס. עוד אני מביא ראיה מירושלמי דפרק אלו מציאות (בבא מציעא דף ח, א) שאומר שם רבנין סבייאי זבנין חד כרי דחטין ואשכחן ביה צררא דזוזי, והחזירום להם ואמרו הגוים בריך הוא א־לההון דיהודאי, וכיוצא בזה, מספר שם מעשים הרבה מאבדת הגוים שהחזירום מפני קידוש השם (ספר מצוות גדול עשין סימן עד).

לסיום אציגה עמי את דברי רבנו הראי"ה קוק זכר צדיק לברכה, שאף הוא נקט בדרך הנזכרת לעיל, וכתב שצריך לפסוק כמאירי, כמובא

בלשונו (באגרת פט):

לבד מה שהעיקר הוא כדעת המאירי, שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים, בין אדם לחבירו, הם כבר נחשבים לגרים תושבים, בכל חיובי האדם ע"כ.

8. סוף דבר

העולה מכל דברי הפוסקים, בכל הדורות, כל אחד לפי דרכו, שקיימת חובה להתייחס לממון הנכרי ביושרה ובהגינות, כל עוד הוא מחויב לכללי המוסר הבסיסיים, ורואה בכל בן אנוש שווה זכויות, כדרך היהדות, ומתנגד להתנהגות בלתי הגונה.

כל זה מבוסס על המציאות הקדמונית, שכור מחצבתם של כל בני אנוש היה בריאה בצלם אלוקים. וכאשר הם נוהגים בהגינות, הם כלולים בלשון הפסוק "רעהו", כמוכח במסכת בבא קמא, וכפי שהסביר המאירי. אשר בדרכו צועדים גם הסמ"ג הרמב"ם והשולחן ערוך, והמהר"ל אף הרחיב והאריך בזה. וכן פסקו למעשה אחרוני זמננו, בעל שרידי אש, הרב חיים דוד הלוי, והרב קוק זצ"ל.

סוף דבר, חובה לנהוג ביושר, גם עם אינם יהודים. ואף שיש מקרים שמותר להקל בממונם, כגון השבת אבדתם, או דיני נזיקין, הרי זה רק אצל גויים רשעים, כדי שלא לתמוך בכוחות הרשע. אבל בשאר הנכרים הנוהגים ביושרה והגינות, חובה לנהוג בהם גם כן, ביושרה והגינות.

סימן לט – על הבטחות שתפילות תתקבלנה

הערה לעורך העלון של הישיבה "קול מהיכל"

ראיתי השבוע את העלון הנכבד שאתה עורך, ומאד נהניתי מן הדברים שראיתי. אלא שמשפט מסוים שמקורו באתר הידברות, והובא פעמיים, לא נשא חן בעיני, ואמרתי אשיחה את אשר ליבי בפניך, מדוע לא נשאו הדברים חן בעיני.

הנה גם בכותרת וגם בתוכן נכתב כך: "מי שזקוק לישועות, יתפלל על קברי, **ותקובל תפילתו**". אלו הם דברי המקובל הגדול הרש"ש, זכרונו לברכה. ועל כך אני מבקש להעיר. כי אין דרכנו לסמוך על הבטחות בסגנון זה.

עלי לציין כי איני בא חלילה להטיל שמץ דופי או ספק בצדקותו הגדולה של הרש"ש זכר צדיק לברכה, חלילה לי מעשות כדבר הזה, שהרי ודאי היה צדיק גדול מאד. מלבד זאת, איני חפץ לבטל את הענין שיש בהשתטחות על קברו, כי ודאי יש ענין רב לבוא אל קברו, ולשפוך שיח לפני השם יתברך, שזכות הצדיק תעמוד לנו לעזר. ובאותו מעמד, מן הראוי שהמתפלל יקבל על עצמו, בלי נדר, ללמוד מדרכיו וממעשיו הטובים של הצדיק הנשגב.

אך יחד עם זאת, נחוץ להבהיר כי אין שום אדם בעולם, גדול ככל שיהא, שבכוחו להבטיח את קבלת התפילות.

עתה אכתוב לך, מנין לי דבר זה.

גם יעקב אבינו, עליו אמר הכתוב (תהלים קלה, ד) "כִּי יַעֲקֹב בָּחַר לוֹ יָ־הּ", גם הוא אינו יכול להבטיח את קבלת התפילות, כפי שניתן ללמוד מן השיג ושיח שנערך בינו לרחל אמנו, כמובא בפרשת ויצא:

> **וַתֵּרָא רָחֵל כִּי לֹא יָלְדָה לְיַעֲקֹב וַתְּקַנֵּא רָחֵל בַּאֲחֹתָהּ וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הָבָה לִּי בָנִים וְאִם אַיִן מֵתָה אָנֹכִי; וַיִּחַר אַף יַעֲקֹב בְּרָחֵל וַיֹּאמֶר, הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי אֲשֶׁר מָנַע מִמֵּךְ פְּרִי בָטֶן** (בראשית פרק ל פסוק א - ב):

מפרש הרמב"ן שם וזה לשונו:

ועל דרך הפשט, אמרה רחל ליעקב שיתן לה בנים, ובאמת דעתה לאמר שיתפלל עליה, אבל שיתפלל עליה, עד שיתן לה בנים על כל פנים, ואם אין שתמית עצמה בצער. דברה שלא כהוגן בקנאתה, וחשבה כי באהבתו אותה יתענה יעקב וילבש שק ואפר, ויתפלל עד שיהיו לה בנים שלא תמות בצערה. ויחר אף יעקב - שאין תפלת הצדיקים בידם שתשמע ותענה על כל פנים. ובעבור שדברה דרך געגועי הנשים האהובות, להפחידו במיתתה, חרה אפו. ולכך אמר לה, שאינו במקום אלהים שיפקוד העקרות על כל פנים, ואיננו חושש בדבר, כי ממנה נמנע פרי הבטן ולא ממנו, וזה ליסר אותה ולהכלימה. והנה הצדקת בראותה שלא תוכל להסמך על תפלת יעקב, שבה להתפלל על עצמה, אל שומע צעקה, וזהו וישמע אליה אלהים (רמב"ן שם פסוק א).

מבואר בדברי הרמב"ן שחרון אפו התעורר על רחל, לאחר שאמרה לו כי בידו כח להתפלל, עד שתתקבל תפילתו. על כך חרה אפו ואמר "הַתַּחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי", הרי יש כח יחיד בעולם, שהוא לבדו המחליט אם לקבל תפילות אם לאו, ומי הוא זה היכול להבטיח שהתפילה תתקבל.

אמונת עם ישראל מעולם לא התבססה על סגולות ודברים דומים, כאילו יש בכוחם לפעול שינויים לטובה או לרעה. חלילה לנו מלדבוק בדרכים אלה. כי האמת היא שאין שום כח אחר בעולם, מלבד רצונו של השם יתברך, כמו שכתוב בתורה "אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה).

סכנה גדולה טמונה באמונות מעין אלה, כי המרחק בין אמונות כאלה לבין עבודת כוכבים, אינו גדול.

אברהם אבינו ראה מטרה עליונה בביטולם של אמונות מעין אלה, כמו שהאריך הרמב"ם להסביר בהלכות עבודת כוכבים (פרק א הלכות א–ג), ונצטט מספר משפטים:

בִּימֵי אֱנוֹשׁ טָעוּ בְּנֵי הָאָדָם טָעוּת גְּדוֹל וכו' הִתְחִילוּ לִבְנוֹת לַכּוֹכָבִים

הֵיכָלוֹת וּלְהַקְרִיב לָהֶן קָרְבָּנוֹת וּלְשַׁבְּחָם וּלְפָאֲרָם בִּדְבָרִים וּלְהִשְׁתַּחֲווֹת לְמוּלָם וכו׳ וְהִתְחִילוּ כּוֹזְבִים אֲחֵרִים לַעֲמֹד וְלוֹמַר שֶׁהַכּוֹכָב עַצְמוֹ אוֹ הַגַּלְגַּל אוֹ הַמַּלְאָךְ דִּבֵּר עִמָּהֶם וְאָמַר לָהֶם עִבְדוּנִי בְּכָךְ וְכָךְ וכו׳ וְעַל דֶּרֶךְ זֶה הָיָה הָעוֹלָם הוֹלֵךְ וּמִתְגַּלְגֵּל עַד שֶׁנּוֹלַד... אַבְרָהָם אָבִינוּ וכו׳ שֶׁהִשִּׂיג דֶּרֶךְ הָאֱמֶת וכו׳ הִתְחִיל לְהָשִׁיב תְּשׁוּבוֹת וכו׳ וְלוֹמַר שֶׁאֵין זוֹ דֶּרֶךְ הָאֱמֶת שֶׁאַתֶּם הוֹלְכִים בָּהּ וְשִׁבֵּר הַצְּלָמִים וְהִתְחִיל לְהוֹדִיעַ לָעָם שֶׁאֵין רָאוּי לַעֲבֹד אֶלָּא לֵאלוֹהַּ הָעוֹלָם.

מן הטעם הזה הזהירה אותנו התורה, לבל נחשוש מפני שדים, ככתוב (ויקרא יז, ז) "וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם". כאן נצטווינו שלא לפחד מאף גורם בעולם, מלבד השם יתברך, כמו שכתב רמב"ן שם וזה לשונו:

כי כל מבקש אותם ומאמין בהם הוא זונה מתחת אלהיו, שיחשוב כי יש מי שמטיב או ירע, חוץ מהשם הנכבד והנורא, ע"כ.

היחיד אליו אנו מתפללים, הוא הקדוש ברוך הוא, והוא ברחמיו הגדולים, עונה כרצונו. אין מושג כזה להבטיח ש"התפילה ודאי תתקבל", כי אמונה במעשים אוטומטיים, היא כפירה באחדותו יתברך.

אחתום כעין הפתיחה, שתצליח בעבודת העריכה שלך, בעלון הנפלא, המביא תועלת רבה לכל.

בברכה

שאול דוד בוצ'קו

סימן מ – איסור לשון הרע והלבנת פנים

1. השאלה
2. חומרת איסור לשון הרע והלבנת פנים
3. גבולות האיסורים
4. האם נדרשת עדות?
5. סיכום

1. השאלה

הרב, אנו נבוכים! אחד הרבנים המוערכים והחשובים יצא לאחרונה בפומבי בטענה, כי ישנו יהודי אחד, שעד לאחרונה נחשב מכובד מאד, מחנך דגול, שספריו מצויים כמעט בכל בית דתי או חרדי, אלא שכל זה רק כלפי חוץ. כי באמת דרכיו מקולקלות, ומעשיו רעים מאוד. מנצל הוא את מעמדו הנכבד, ונוהג כבדרך קבע, לפגוע מינית, בנשים וילדים. על כן יש לפרסם זאת, כדי שהציבור יישמר מפניו, ויקיאו אותו מתוכם.

אלא שכנגד טענותיו של רב נכבד זה קמו רבנים גדולים מאוד וטענו, כי המפרסם דברים אלו נכשל בסיפור לשון הרע והלבנת פנים, משני טעמים.

- ❖ לא נגבו עדויות על פי דין תורה, ואין סיבה להאמין לדברי הרב.
- ❖ אפילו אם הדברים אמת, הרי מובא בגמרא (בבא מציעא נט, א) שעדיף לשכב עם ספק אשת איש, מאשר להלבין פני חברו ברבים, כי זה ממש דומה לרצח. כפי שלמעשה ארע, שהאיש התאבד מרוב בושה.

והנה משני צידי המתרס ניצבות להם דמויות הוד, נכבדות וחשובות,

אשר לדעתם משקל רב. עובדה שיצרה בלבול גדול מאד, אצלינו ואצל רבים אחרים. לכן פונים אנו אל כבוד הרב שיחי', שיואיל בטובו להסיר בלבול גדול זה. וכבר ידענו דרכו של הרב, להביע עמדה תורנית ברורה, ללא משוא פנים, בהסתמך על מקורותיו ההלכתיים.

2. חומרת איסור לשון הרע והלבנת פנים

טרם אשיב לשואלים, אקדים ואפרט את מקורות התשובה, מהם יצאתי לדון בענין זה.

אין ספק שחומרת איסור לשון הרע גדולה מאד, כפי שיש להוכיח מכמה מקומות. ראשית, העובר על איסור זה, נכשל בכמה איסורים, כגון (ויקרא יט) "לא תלך רכיל בעמך", וכגון (דברים כד) "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים", שענינו לזכור את עונשה על שסיפרה בגנות משה רבנו. וכגון (שמות כג) "לא תשא שמע שוא", שהוא איסור קבלת לשון הרע.

שנית, הרי אמרו בגמרא[1] "כל המספר לשון הרע כפר בעיקר, ואומר כביכול "מִי אָדוֹן לָנוּ". עוד מובא שם, שהקדוש ברוך הוא אומר, אִתּוֹ לֹא אוּכָל. כלומר, אֵין אֲנִי וְהוּא יְכוֹלִין לָדוּר יחד בעולם.

עוד רואים חומרת איסור זה בדברי הרמב"ם (הלכות דעות פרק ז), שבכמה שורות, הרחיב בנוראות החטא.

> הלכה א: הַמְרַגֵּל בַּחֲבֵרוֹ עוֹבֵר בְּלֹא תַּעֲשֶׂה, שנאמר (ויקרא יט) 'לֹא תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ'. וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין לוֹקִין עַל דָּבָר זֶה, עָוֹן גָּדוֹל הוּא, וְגוֹרֵם לַהֲרֹג נְפָשׁוֹת רַבּוֹת מִיִּשְׂרָאֵל. לְכָךְ נִסְמָךְ לוֹ 'וְלֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ'. צֵא וּלְמַד מָה אֵרַע לְדוֹאֵג הָאֲדֹמִי.
>
> הלכה ב: אֵיזֶהוּ רָכִיל. זֶה שֶׁטּוֹעֵן דְּבָרִים, וְהוֹלֵךְ מִזֶּה לָזֶה וְאוֹמֵר, כָּךְ אָמַר פְּלוֹנִי, כָּךְ וְכָךְ שָׁמַעְתִּי עַל פְּלוֹנִי. אַף עַל פִּי שֶׁהוּא אֱמֶת, הֲרֵי זֶה מַחֲרִיב אֶת הָעוֹלָם. יֵשׁ עָוֹן גָּדוֹל מִזֶּה עַד מְאֹד, וְהוּא בִּכְלַל לָאו זֶה, וְהוּא לָשׁוֹן הָרַע. וְהוּא, הַמְסַפֵּר בְּגְנוּת חֲבֵרוֹ, אַף עַל פִּי שֶׁאוֹמֵר אֱמֶת.

1. ערכין טו, ב. ראה גם ילקוט שמעוני ויקרא פרק יד.

אֲבָל הָאוֹמֵר שֶׁקֶר, נִקְרָא מוֹצִיא שֵׁם רַע עַל חֲבֵרוֹ. אֲבָל בַּעַל לָשׁוֹן הָרַע זֶה שֶׁיּוֹשֵׁב וְאוֹמֵר כָּךְ וְכָךְ עָשָׂה פְּלוֹנִי וְכָךְ וְכָךְ הָיוּ אֲבוֹתָיו, וְכָךְ וְכָךְ שָׁמַעְתִּי עָלָיו וְאָמַר דְּבָרִים שֶׁל גְּנַאי. עַל זֶה אָמַר הַכָּתוּב (תהלים יב) **'יַכְרֵת ה' כָּל שִׂפְתֵי חֲלָקוֹת לָשׁוֹן מְדַבֶּרֶת גְּדלוֹת'.**

הלכה ג: אָמְרוּ חֲכָמִים שָׁלֹשׁ עֲבֵרוֹת נִפְרָעִין מִן הָאָדָם בָּעוֹלָם הַזֶּה וְאֵין לוֹ חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא, עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים וְגִלּוּי עֲרָיוֹת וּשְׁפִיכוּת דָּמִים, וְלָשׁוֹן הָרַע כְּנֶגֶד כֻּלָּם. וְעוֹד אָמְרוּ חֲכָמִים כָּל הַמְסַפֵּר בִּלְשׁוֹן הָרַע כְּאִלּוּ כּוֹפֵר בָּעִקָּר, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים יב) **'אֲשֶׁר אָמְרוּ לִלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר שְׂפָתֵינוּ אִתָּנוּ מִי אָדוֹן לָנוּ'. וְעוֹד אָמְרוּ חֲכָמִים שִׁלְשָׁה לָשׁוֹן הָרַע הוֹרֶגֶת, הָאוֹמְרוֹ, וְהַמְקַבְּלוֹ, וְזֶה שֶׁאוֹמֵר עָלָיו. וְהַמְקַבְּלוֹ, יוֹתֵר מִן הָאוֹמְרוֹ.**

מלבד חומרת האיסור המר והקשה הזה, נמצינו למדים מדבריו, כי חלוקים מספרי לשון הרע לשלושה סוגים. האחד, הולך רכיל, שמספר כי פלוני אמר כך וכך. השני, בעל לשון הרע, המספר דברי גנות אמיתיים. כגון כך וכך עשה פלוני, כך וכך היו אבותיו. השלישי, מוציא שם רע, המשקר בדיבוריו בגנות הזולת.

גם איסור הלבנת פנים חמור מאוד, כנזכר בפתיחה, וכפי שמיד נצטט:

כל היודין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין. ואלו הן: הבא על אשת איש, והמלבין פני חבירו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו וכו'. נוח לו לאדם שיבוא על ספק אשת איש, ואל ילבין פני חבירו ברבים. מנא לן, מתמר (בבא מציעא נט, א).

הרי כי עדיף לאדם להכשל בספק עון אשת איש, ובלבד שלא יכשל באיסור הלבנת פנים. כי אם ילבין פניו, לא יעלה מגיהנום.

מקור האיסור הוא לאו מפורש בתורה, האוסרת כל פגיעה ברגשות הזולת, כנאמר:

וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ, וְיָרֵאתָ מֵאֱ־לֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם (ויקרא

כה, יז–יח).

וכפי שהסביר הרמב"ם (מצוה לא תעשה רנא):

הזהירנו מהונות קצתנו את קצתנו בדברים. והוא שנאמר לו מאמרים יכעיסוהו ויבהילוהו ולא יוכל לעמוד מפני שיתבייש מהם, כמו שתזכור פעולת נערותו.

יש על כך סימן שלם בשולחן ערוך (חושן משפט סימן רכח סעיף א), ונצטט רק את הסעיף הראשון:

כְּשֵׁם שֶׁאוֹנָאָה בְּמֶקַח וּמִמְכָּר, כָּךְ אוֹנָאָה בִּדְבָרִים. וּגְדוֹלָה אוֹנָאַת דְּבָרִים, מֵאוֹנָאַת מָמוֹן, שֶׁזֶּה נִתַּן לְהִשָּׁבוֹן, וְזֶה לֹא נִתַּן לְהִשָּׁבוֹן, זֶה בְּגוּפוֹ וְזֶה בְּמָמוֹנוֹ; וְהַצּוֹעֵק עַל אוֹנָאַת דְּבָרִים נַעֲנָה מִיָּד.

3. גבולות האיסורים

אמנם כשם שבכל המצוות יש מגבלות וגדרים שונים, כך גם במצוות הנ"ל, קיימים מספר גבולות, וגדרים שונים.

לגבי איסור לשון הרע, הפסוק אומר (ויקרא יט טז):

לֹא תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ, לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ, אֲנִי ה׳.

ולא מובן לכאורה, מה הקשר, בין תחילת הפסוק לסופו. הרמב"ם המובא לעיל (הלכה א), פירש אמנם, שעל ידי לשון הרע יתכן שיגיעו לשפיכות דמים, על כן אסור לומר, ואסור לקבל. אבל יש פירוש נוסף, כמובא בחזקוני (ויקרא שם):

לֹא תֵלֵךְ רָכִיל, אבל אם שמעת עצה על חברך להרגו, לא תעמוד על דמו, אלא הודע לו העצה.

מבואר בדבריו, כי כשם שציותה תורה להימנע מרכילות, כך ציותה לספר לשון הרע, כשמבקש להציל את הזולת. ניתן לומר לפי זה, שכשם

שהיה חטא בסיפור דואג האדומי לשאול, על אלימלך הכהן שסייע לדוד (ובכך גרם להריגת נוב עיר הכהנים), כך גם חטא גדליה בן אחיקם, כשלא קיבל לשון הרע, ולא חשש ממבקשי רעתו. כי בכך גרם לבסוף, להריגתו[2].

וכן מבואר בדברי פתחי תשובה על אורח חיים סימן קנו:

וראיתי להזכיר פה על דבר אשר כל ספרי המוסר הרעישו העולם, על עון לשון הרע. ואנכי מרעיש העולם להיפוך, עון גדול מזה, וגם הוא מצוי יותר. והוא מניעת עצמו מלדבר, במקום הנצרך, להציל העשוק מיד עושקו...

גם איסור הלבנת פנים, הנלמד מ"לא תונו איש את עמיתו", נאמר רק כלפי אדם השומר תורה ומצוות, כמבואר בגמרא (בבא מציעא נט, א):

מאי דכתיב וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ - עם שאתך בתורה ובמצוות אל תוניהו.

אמנם לגבי רשעים, אין שום איסור, כמובא ברמ"א (חושן משפט שם):

הגה: וְיֵשׁ אוֹמְרִים דְּאֵין מְצָוִין עַל אוֹנָאַת דְּבָרִים אֶלָּא לְיִרְאֵי הַשֵּׁם (נמוקי יוסף פרק הזהב). **וּמִי שֶׁמְּאַנֶּה אֶת עַצְמוֹ, מֻתָּר לְהוֹנֵהוּ** (שם בשם המדרש).

נמצינו למדים לפי האמור, כי יש לספר שמועות מגונות ולשון הרע על אדם שמנהגו להזיק אחרים, כדי שידעו להשמר מפניו. ואין בכך איסור הלבנת פנים, כי מעשיו מוכיחים על רשעותו.

אלא שלכאורה יש מקום להקשות, מדוע לא פרסמה תמר כי הרתה

---

2. בגמרא (נדה סא, א) משמע שהיה אחראי גם, בצורה מסוימת, על מיתת הסובבים אותו, כמבואר שם וזה לשונה, כתיב (ירמיה מא ט) וְהַבּוֹר אֲשֶׁר הִשְׁלִיךְ שָׁם יִשְׁמָעֵאל אֵת כָּל פִּגְרֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר **הִכָּה בְּיַד גְּדַלְיָהוּ** (משמע **שעל ידי גדליה נהרגו**), וכי גדליה הרגן, והלא ישמעאל הרגן? אלא מתוך שהיה לו לחוש לעצת יוחנן בן קרח, ולא חש, **מעלה עליו הכתוב כאלו הרגן**.

מיהודה. הרי מאחר ועשה מעשה שלא ייעשה, אין איסור להלבין את פניו. אמנם התשובה לכך שסבורה היתה, כי אין לפרסם זאת, אם משום שהיא עצמה גרמה לכך, כשהעמידה אותו בפני פיתוי גדול כזה. וגם, הרי אין בכך תועלת, כי אינו עומד להזיק אחרים, וכל שכן שאינו עומד לפגוע באופן סידרתי חלילה.

אמנם במקרה שלנו, אדם זה הזיק אחרים, באופן סדרתי, ולכן צריך לפרסם זאת.

4. האם נדרשת עדות?

אחר שנתברר כי יש לספר בגנות אדם כזה, כדי שיוכלו להישמר מפניו, ואין איסור בהלבנת פניו. עלינו לברר האם לצורך פרסום גנותו, נדרשת עדות על מעשיו, או שמא די בשמועות שנפוצו אודות מעשיו הרעים.

ונראה כי אין צורך בעדות רגילה, אלא די בשמועות שנפוצו, כפי העולה מדברי הגמרא, בשתי מקומות. :

> **אמר רב אשי: האי מאן דסנאי שומעניה, שרי ליה לבזוייה,**
> מפרש רש"י, **שיוצאות עליו שמועות רעות ושנואות, שהוא נואף** (מגילה כה, ב).

ובמסכת מועד קטן (יז, א) מובא מעשה מדהים:

> **ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעניה** (שיוצאים עליו שמועות רעות) **אמר רב יהודה: היכי ליעבוד? לשמתיה** (מה לעשות, לנדותו?) **צריכי ליה רבנן** (הרי הוא מלמד תלמידים), **לא לשמתיה - קא מיתחיל שמא דשמיא** (אם לא ינדוהו, יש בכך חילול השם). **אמר ליה לרבה בר בר חנה: מידי שמיע לך בהא** (האם שמעת כיצד יש לנהוג)? **אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב כִּי שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ דַעַת, וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ, כִּי מַלְאַךְ ה' צְבָאוֹת הוּא, אם דומה הרב למַלְאַךְ ה' - יְבַקְשׁוּ תוֹרָה מִפִּיו. ואם לאו - אל יְבַקְשׁוּ תוֹרָה מִפִּיו. שמתיה רב יהודה** (נידה אותו רב יהודה). **לסוף איחלש** (חלה) **רב יהודה, אתו רבנן לשיולי ביה** (באו לבקרו), **ואתא איהו**

נמי בהדייהו (והמנודה עמם). כד חזייה רב יהודה, חייך (רב יהודה חייך, והבין המנודה שרב יהודה לועג עליו) אמר ליה: לא מסתייך דשמתיה להההוא גברא אלא אחוכי נמי חייך ביי? (לא די ששמתני בנידוי, אתה גם לועג עליי?) אמר ליה: לאו בדידך מחייכנא, אלא דכי אזלינא להההוא עלמא, בדיחא דעתאי דאפילו לגברא כוותך, לא חניפי ליה (שמח אני משום שאפילו לאדם כמוך, שאתה תלמיד חכם, בכל זאת לא החנפתי, אלא נידיתי). נח נפשיה דרב יהודה (רב יהודה מת), אתא לבי מדרשא אמר להו: שרו ליי! (הגיע המנודה לבית המדרש, וביקש שיתירו את הנידוי) אמרו ליה רבנן: גברא דחשיב כרב יהודה ליכא הכא דלישרי לך, אלא זיל לגביה דרבי יהודה נשיאה דלישרי לך (מלבד רבי יהודה נשיאה, אין מי שיוכל להתיר). אזל לקמיה, אמר ליה לרבי אמי: פוק עיין בדיניה, אי מיבעי למישרא ליה - שרי ליה (הלך אליו, וציוה על רבי אמי, שיעיין בדינו). עיין רבי אמי בדיניה, סבר למישרא ליה (אחר העיון, סבר רבי אמי שעל פי דין, ניתן להתירו). עמד רבי שמואל בר נחמני על רגליו ואמר: ומה שפחה של בית רבי לא נהגו חכמים קלות ראש בנידויה שלש שנים - יהודה חבירינו על אחת כמה וכמה! אמר רבי זירא: מאי דקמן דאתא האידנא האי סבא בבי מדרשא, דהא כמה שני לא אתא (תמה רבי זירא, מה ארע בדיוק היום, שחכם זה הופיע בבית המדרש, אף שכבר כמה שנים לא הופיע). שמע מינה לא מיבעי למישרא ליה, לא שרא ליה (בהכרח שמשמעות הדבר היא, שאין להתירו, ואכן לא התירוהו). נפק כי קא בכי ואזיל (יצא משם המנודה בבכיה), אתא זיבורא וטרקיה אאמתיה, ושכיב (באה צירעה ועקצתו במקום המילה, ומת). עיילוהו למערתא דחסידי - ולא קיבלוהו, עיילוהו למערתא דדייני - וקיבלוהו. מאי טעמא? - דעבד כרבי אילעאי. דתניא, רבי אילעאי אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו - ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתעטף שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא (מועד קטן יז, א).

מעשה מדהים זה מגלה, כי מחמת השמועות הרעות שיצאו על אחד

החכמים, נידהו רב יהודה. ובמשך כל חייו, לא הותר נידויו. הרי לנו, כי אף שלא נשמעו עדויות על מעשיו, רק שמועות, בכל זאת ראה רב יהודה צורך לנדותו. אף כי פשוט הדבר, שבטרם הגעתו למסקנה זו, חקר כפי היכולת. ועם כל זאת, אחר הגעתו למסקנה שקיים בסיס רציני לשמועות אלו, נידה אותו.

בסוף חייו, אמנם נהגו בו כבוד, וליווהו לקבורה. אך זה משום שלא הזיק לאיש, ונדד למקום בו היה אנונימי לחלוטין. ובודאי שלא כפה אחרים בכוח, לעשות רצונו. מה שאין כן איש זה, בן דורינו, הרי לפי השמועות, היה מכריח מטופלות וילדים לרצונו.

כאן המקום להעיר, שלמרות שנתברר מדברי הגמרא, כי ניתן להסתפק בשמועות כדי לפרסם גנותו ולבזותו, אין בכך כדי לסתור את הזהירות הנדרשת בכל סוגיא שכזו, כאשר היא מתפרסמת, ואין להיגרר ולמהר בפסילת אדם, טרם יתבררו השמועות היטב, אם הם אכן מבוססות ונאמנות, או שמא יצאו מפי אויביו[3], ואינם אלא שמועה חסרת בסיס.

כעת, משנתברר כי אין צורך בעדות, אפשר להתפלא מעט. הרי בדרך כלל, נדרשת עדות לכל ענין. ומדוע בענינים אלו, לא נדרשת עדות ממש? אמנם התשובה לכך היא, כפי הנראה, שכמעט לא תיתכן מציאות שבן אדם יפגע ויאנוס, לעיני שני עדים כשרים. על כן, במקרים מעין אלה, ניתן להסתפק בשמועות, ואין צורך בעדות.

ומפורש כן בשולחן ערוך (חושן משפט ב, א):

> **כל בית דין, אפילו אינם סמוכים בא"י, אם רואים שהעם פרוצים בעבירות** (ושהוא צורך שעה) (טור)**, היו דנין בין מיתה בין ממון, בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה.**

הרי כי גם לענין עונש, שלצרכו נדרש דוקא "בית דין", ניתן להסתמך

---

3. ראה מה שכתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק כד הלכה ה) וזה לשונו "וְלֹא יְהְיוּ אֵלּוּ אוֹיְבִים יְדוּעִים שֶׁמּוֹצִיאִין עָלָיו שְׁמוּעָה רָעָה".

על שמועות בלבד, כשמדובר באדם פרוץ בעבירות. כל שכן בנידון שלנו, שכלל לא מענישים אותו, ואין צורך בבית דין, כדי להתריע ולפרסם שמו ברבים. שכן המטרה היא מניעת קרבנות נוספים, אשר לא זו בלבד שהדבר מותר, הוא אף חובה.

יתירה מכך, לא רק בית דין מחויב בכך, אלא כל אדם, ומשום שכל אחד מחויב לקיים את הצו האלוקי "לא תעמוד על דם רעך".

אמנם כמובן, וכמו שכבר אמרנו, נדרשת זהירות רבה טרם נקיטת צעדים כאלו ואחרים, ואין להאמין לכל שמועה שיתכן ואינה מבוססת כל צרכה.

אחר כל האמור, יש לברך את הרב החשוב שליט"א, על הקמת בית דין מיוחד לענין זה, בו קיבל עדויות מפורטות של קרבנות אדם זה. כי ודאי עשה כתורה וכמצוה, וקיים וּבְעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ, ופעל להציל עשוק מיד עושקו. ואף שטענו כנגדו, שלא נהג כדין תורה בקבלת העדויות, מאחר ושמע עדויות מפי מתלוננים, שבכלל אינם מוגדרים עדים. ועוד, שלא נאמרו עדויות אלו בפני הבעל דין. עם כל זאת, הרי כבר נתברר שעל פי דין, אין כל צורך בגביית עדויות, ואין כל שחר לטענה, שנהג לא כדין, בקבלת העדויות. ובאמת, לולי ננהג ביד קשה עם אותם רשעים, לא נוכל לעצור את פועלי האון.

5. סיכום

הרב החשוב והנכבד שיחיה, שקם והתריע על כך, ודאי עשה כדין. בעוד שהרב אשר הטיח עליו אשמה ברבים, עבר על איסור חמור של הלבנת פני חברו ברבים. וגם מרפה את ידי הקורבנות, שלא יעיזו להתלונן, כי לא יאמינו להם, ויתחזקו מכך הרשעים, בעלי הזרוע. עם זאת, ברור כי גם הוא נתכוון בדבריו לשם שמים. ויש סיכוי שהרב הנפגע, בגודל מעלתו, סלח לו והעביר אשמתו.

מפתחות

תורה, נביאים וכתובים

בראשית

א, כו–כז 608
ט, ה 484
ט, ה–ו 609
ט, כ–כא 182
יט, לא–לג 182
כד, כב–כד 261
כד, מו–מז 261
ל, א–ב 624
וברמב"ן 625
לח, ז 540
לח, י 538

שמות

יג, ג 129
יג, טו ברמב"ן 285
יט, ה בספורנו 5
כ, יג 538
וברש"י 540
כא, יד במשך חכמה 5
כג, ז 591
לא, יד 79
לב, א ברמב"ן 228
לב, ז 229
לד, כא 142

ויקרא

ה, א 66
י, ח–יא 183
יא, לו 331,341
טו, יט 298
טו, לא 322
טז, א באור החיים 218
יח, ו 523
יט, יד 81
יט, טז ובחזקוני 630
יט, לו 569
כ, יט–כ 465
כג, כב 446
כג, לב 141,142
כה, ג 3
כה, יז–יח 630
כה, נה 580
כו, יד ברש"י 548
מא, יא 236,237

במדבר

ה, כא–כב 7
ו, יא 181
טו, כב ברמב"ן 85
כ, א 457

כא, ח 420
כב, יב 267,284
כב, כב 284
כב, לב 284
דברים
ד, ה 55
ד, טו 208
ו, ט 419
ח, ח–י 34
יא, כ 419
יד, כב 440
יד, כט 441
טו, ב 559,560
טז, יג 149
יז, יב 308
כא, ג 105
כא, כב–כג 454
וברש"י 455
כג, י 539
כג, טו 523
כג, יז 4
לב, ג 8
לא, כו 286
שופטים
ט, יג 181
שמואל ב
א, יד–טו 485
א, טז במצודת דוד 486
ובמלב"ם 487
מלכים ב
פרק ז ג–ד 483
ישעיהו
א, טו 536
ה, כ 203
נ, י 206
נה, ו 205
נח, יג 67
ירמיהו
ט, כב–כג 557
זכריה
יב, יב 528
תהילים
ז, יד–יז 493
לד, ח 286
קד, טו 181
קיג, א 212
משלי
כ, כג 568
יט, ג בגר"א 230
כה, טז בגר"א 230
כה, כז בגר"א 230
לא, ו 181
איוב
לא, ב 455
שיר השירים
ב, יד 523
רות
א, טז 356
אסתר
ה, יא–יג 232
ט, יט 184
ט, כ 211

דברי הימים א טז, כז 528

משנה

פאה
פרק ו משנה א 444
מעשרות
א, א 441
חלה
א, ג בר"ש 441
ב, ג 524
נדרים
ד, ד בפירוש הרמב"ם 59
בבא קמא
ד, ג ברמב"ם 618
סנהדרין
ז, ד בפירוש הרמב"ם 545
עבודה זרה
ד, ד בפירוש הרמב"ם 287
אבות
א, ה 534
א, א ברבנו יונה 254
ג, יד 609
ובתפארת ישראל 609
ד, ה 351
בכורות
ד, ו בברטנורה 61
ובתפארת ישראל 61
ובתוספות יום טוב 63
כלים
יא, ב 337
יב, ז ברמב"ם 3,602
מקוואות
ו, י בתוספות יום טוב 337
ובתפארת ישראל אות עו 338
נדה
ה, ג במשנה אחרונה 315
תוספתא מקוואות
פרק ה הלכה ז 337
מסכת כלה
פרק ב הלכה ז 544

תלמוד בבלי ומפרשיו

ברכות
ד,ב 555
ו, ב 206
ז, ב 291
ח, ב 144
כ, ב 419
כד, א 523
ברשב"א 524
כה, ב 523
כט, ב 182

לה, א	181	ובתוספות מפני הסכנה	117
מא, א	22	ובריטב"א	118
וברשב"א	23	קמג, א	101
מד, א	35,36	קמד, ב ברמב"ן	112
נג, ב	9	קנ, א	67
נג, ב במאירי	10	**עירובין**	
סג, ב	349	סה, א	212
שבת		**פסחים**	
טז, ב	337	ב, א בתוספות מתניתין	134
כא, ב	165	ו, א	135
כג, א ובריטב"א וברשב"א	174	ו, ב	442
נז, א	125	י, א	134
סה, ב בפני יהושע	340	יב, א וברש"י	490
סז, ב	363	טז, א ברש"י	331
סח, א ברמב"ן	364	יז, ב בתוספות אלא	331
סט, א	548	כא, ב	129
עג, ב בתוספות מפרק	112	כא, ב בפני יהושע	168
עה, א	103	כב, ב	81
צה, א	110	כב, ב בתוספות ואבר	132
וברבנו חננאל ובמאירי	111	כג, א	172
וברשב"א וברמב"ן	112	כו, ב	105
קג, א	100	ל, א	459
קג, א בתוספות לא	91	נ, ב	65
קיא, א–ב ובתוספות האי	101	סה, א ברש"י אחד	111
קיז, א ובריטב"א	102	עב, ב וברש"י	491
קיט, ב	7	צט, ב	44
ומהרש"א שם	7	**ראש השנה**	
קכח, ב וברש"י אין	123	ט, א	142
קכט, א	465	יב, א	544
קלב, ב	100	טו, א בטורי אבן	447
קלה, א	117	כט, א	420

יומא
יא, א 424
פא, ב 141
פו, א 351,384
פד, ב במאירי 4
פה, א 476
פח, א 542
סוכה
סוכה ט, א וברש"י 150
סוכה ט, א בתוספות סוכה 152
כו, ב וברש"י 553
כז, ב וברש"י 148,149,151
לג, ב 92,100
לח, ב 11
וברש"י 11
ובתוס ד"ה שמע 13
מו, א בתוספות הרואה 166
נא, א 528
ביצה
יג, ב 105
לו, א 101
תענית
ט, א בתוספות עשר 449,450
יא, א 181
לא, א 555
מגילה
ז, ב 185, 212
ז, ב במאירי 187
ז, ב וב"המאורות" 191
ובתוספות ד"ה דלא 192
ז, ב ובמהרש"א 214
ז, ב בבן יהוידע 231
יד, א 212
כה, ב 632
מועד קטן
ה, א 209
יז, א 632
כז, ב 467
יבמות
ד, א 419
כא, א 557
כד, ב וברש"י 362
ובתוספות לא 364
ובריטב"א 364
מה, ב 366
ובתוספות מי 367
מה, ב ברמב"ן 364
מו, ב 366
מז, א 357
מז, א בריטב"א 364
מז, ב 357,398
סב, ב 321
קכב, ב 498
ובמאירי 499
וברשב"א 503
ובריטב"א 518
כתובות
ה, א בהגיוני משה על הש"ס 91,92
טז, ב 467
לד, א 79
מו, א 540
ס, א 112

ובתוספות ומפרק 119
קי, ב 555
נדרים
סב, א 351
סוטה
מח, א 523
גיטין
ב, א בהגיוני משה 546
לו, א 561
לח, ב 44
ברש"י בערב 45
וברשב"א 47
וברמב"ן 48
ובמאירי 49
מא, ב בתוספות כופין 86,550
מה, א במאירי 4
נה, ב בחתם סופר 281
קידושין
ח, ב בתוספות מנה 588
מא, ב 168
נח, ב ברמב"ן 55,58
וברש"י 56
ובדף על דף בשם הרב קניבסקי 56
פא, א 551
בבא קמא
כח, א ברש"י חייב 448
ובתוספות זה וזה 449
לז, ב 612
ובמאירי 614
לח, א 612
ובתוספות עמד 613
ובשיטה מקובצת 613
וברשב"א 615
צא, א–ב 465,484
קיג, ב במאירי 1
בבא מציעא
י, א 580
כג, ב 591
ל, א אף עובד 98
מח, א ובריטב"א 584
מח, א בתוספות והא 583
מט, א 569
נח, א 67
נט, א 627,629
נט, א במאירי 611
סב, א 478
עא, ב 133
עה, ב 564,572,587
עה, ב בריטב"א 581
ובמאירי 565
עה, ב בריטב"א 579
עו, א 568
עו, ב בתוספות אין 577
עז, א 574,576
עז, ב 576
פה, א במהרש"א וקרו 221
פח, ב 440
קא, ב 421
ובריטב"א 422
קב, א 426,427
בתוספות הראש ורבינו יהונתן 427
ובריטב"א 428

בבא בתרא
סו, א–ב ובתספות מכלל 334
קנד, א–ב 469
וברשב"ם 470
סנהדרין
ו, ב 255
ח, ב בתוספות והביא 510
ט, ב בתוספות לרצונו 549
כו, ב בתוספות החשוד 86,549
כב, ב בתוספות זאת 577
לז, א 479,611
מ, א 509
ובמאירי 514
מא, ב 516
מו, ב 455
מט, א 539
נט, ב בתוספות הא 542
ע, ב 181
עז, אברשי סוף 590
פו, א 540
פח, ב 308
צו, ב 202
קח, ב 544
מכות
ב, א ובתוספות כיצד 491
ובהגיוני משה על הש"ס 492
ובמאירי 518
ב, ב ובריטב"א 494,518
ד, א 493
ה, א 490
ו, ב ברש"י עדות 496
יג, א 237
טז, ב 236
טז, ב ברש"י 237
שבועות
כא, ב בתוספות מפרש 243
כט, ב 8
לו, א 8
ובפירוש רש"י 8
עבודה זרה
יד, א 84
עבודה זרה כ, ב 539
כא, א בתוספות הא 422
כז, ב 482
כט, ב 457
ל, ב בחידושי חתם סופר 210
סב, א 130,131,132
סד, ב 370
סח, ב 250
מנחות
לג, ב 427
לד, א 421
מג, ב 419
מד, א 423
חולין
חולין נב, א ברש"י בתרי 255
צד, א 4,596
מו, א בתוספות מאי 243
צה, א–ב 256
צה, ב בתוספות כאליעזר 260
צו, ב בתוספות ורבי 238
קלה, ב 421

בכורות
כט, א 55,58
ל, ב 364
ערכין
טו, ב 628
טז, ב 555
כריתות
יג, ב 183
נדה
ב, א 306
ג, א ברשב"א 315,316
ובמהדיר הערה 93 316
ג, ב 306
יג, א וברש"י 538
ובריטב"א 543
ובמהרש"א 544
יט,א–כ, ב 307
נז, ב 296
נז, ב בתוספות רי"ד 297,301
נז, ב ובתוספות מודה 299
נז, ב ברש"י דארגישה 310
נז, ב במאירי 317
נז, ב ברשב"א ובר"ן 318
נח, ב 317

תלמוד ירושלמי

ברכות
פרק ו הלכה ד 20,21
פרק ו סוף הלכה ה 21
פאה
פרק ו הלכה א 444
ובפני משה 446
מעשרות
פרק א הלכה א 441,442
שבת
פרק ב הלכה ה 113
פרק ז הלכה ב 113
סוכה
פרק א הלכה ב 152

מדרשים

בראשית רבה
פרשה כ סימן י 460
ובדברי המהרז"ו 466
פרשה לד, סימן יג 485
ויקרא רבה
יב, א 217
במדבר רבה
פרשה ב אות ג 217

ילקוט שמעוני
בראשית רמז מג 544
האזינו רמז תתקמב 8
תנחומא
וירא פרשה כב 266
ויחי פרשה י 217
האזינו פרשה ז 291
איכה רבה
ב, יג 289

רמב"ם

ספר המצוות
בהערות הרמב"ן מצוות לא תעשה
שלא מנאן הרמב"ם 541
יסודי התורה
פרק ה הלכה ד 479
ובכסף משנה 479
דעות
פרק ה הלכה ג 182
פרק ז הלכה א–ב 628
תלמוד תורה
פרק ג הלכה י 555
פרק ו הלכה יד 545
ובלחם משנה 545
הלכות תשובה
פרק ב הלכה ו 205
עבודה זרה וחוקות הגויים
פרק א הלכה א–ג 284
פרק יא הלכה ד 262
ובהשגת הראב"ד 263
פרק יא הלכה טז 288
הלכות ברכות
פרק א הלכה יא 12
ובכסף משנה 12
פרק ח הלכה יב 36
תפילין, ומזוזה וספר תורה
פרק ה הלכה ד 429
פרק ו הלכה ג 286
פרק ו הלכה יג 420
שבת
פרק א הלכה ו 91
פרק ב הלכה ג 4
פרק ב הלכה יב 3
ובמגיד משנה שם 3
פרק ב הלכה יט 476
פרק ח הלכה ז 111,113,116
פרק ח הלכה י 117
פרק ט הלכה יא 127
פרק ט הלכה יא ובמגיד 124
פרק כה הלכה ו 117
פרק ל הלכה ד 50
שביתת עשור
פרק א הלכה ו 141
פרק א הלכה ז 144
חמץ ומצה
פרק ו הלכה יב 555
שופר סוכה ולולב
פרק ה הלכה ט 152
פרק ו הלכה טו–טז 155

וברבנו מנוח ובחידושי רבנו חיים הלוי 156

מגילה וחנוכה

פרק ב הלכה טו 190,228

ובמעשה רוקח 190

פרק ב הלכה יז 190

פרק ג הלכה ד 171

פרק ג הלכה ד ובמגיד משה 173

פרק ד הלכה א 165,171

גירושין

פרק יג הלכה כח 502

ובלחם משנה 504

פרק יג הלכה כט 505

איסורי ביאה

פרק א, ב–ג 549

פרק ה הלכה ה 302

פרק ה הלכה יז 296

פרק ט הלכה א 301

פרק יב הלכה יז 360

פרק יג הלכה א, ד, ה 356

פרק יג הלכה ד 397

פרק יג הלכה ו 361

פרק יג הלכה ז 362

פרק יג הלכה יד–טז 360

פרק יג הלכה יז 358

ובמגיד משנה 362

פרק יד הלכה ז–ח 371

פרק יד הלכה ח 365

פרק כא, א–ב 524

מאכלות אסורות

פרק ב הלכה כא 239,249

והרב המגיד 239

פרק יד הלכה י–יא 242

פרק יד הלכה יב 247

נדרים

פרק ג הלכה ז 139

פרק ג הלכה ט ובכסף משנה וברדב"ז 139,140,143

תרומות

פרק ב בדרך אמונה הערה רמו 447

פרק ב בדרך אמונה הערה רפג 447

מעשרות

פרק א הלכה יב 443,450

שמיטה ויובל

פרק ט הלכה טז באמונת עיתיך אות פה והערה רד 558

ביאת המקדש

פרק א הלכה א–ג 183

שגגות

פרק ב הלכה ב 549

פרק ב הלכה ב 85

פרק ב הלכה ו 84

כלים

פרק ט הלכה א 337

מקוואות

פרק א הלכה ז 343

פרק ד הלכה א–ב 330

גניבה

פרק א הלכה א 2

גזילה ואבידה

פרק א הלכה ב 2

פרק ה הלכה יא 598

פרק יא הלכה ג 603,618
פרק יג הלכה ג–ה 595
רוצח ושמירת נפש
פרק יא הלכה ד–ה 209
מכירה
פרק הלכה יד 582
שכירות
פרק ט הלכה ד 588
סנהדרין
פרק יב הלכה ג 611
פרק כד הלכה ה 634
עדות
פרק ב הלכה א 496,513
ובכסף משנה 515
ובראב"ד 513
ובמגדל עוז 514
פרק י הלכה ב 550
ממרים
פרק ד הלכה ג 309

טור ומפרשיו

אורח חיים
לח בבית יוסף 553
עה בבית יוסף 524
קכד בבית יוסף 15
רט 36
ריג בבית יוסף 14
ריט 15,37
ובבית יוסף 37
רמט 50
ובבית יוסף 52 ,51
של בבית יוסף 124,125
תיח בבית יוסף 146
תנ 136
תנ בבית יוסף 134
תעג בבית יוסף 27,28
תקפה 68
ובבית יוסף 68
תרלו ובבית יוסף 153
תרלח ובבית יוסף 160
תרעז בבית יוסף 176
תרצה ובבית יוסף 195
תרצה בשיירי כנסת הגדולות
הגהות על הבית יוסף 192
יורה דעה
קלג, בבית יוסף 136
קצט בבית יוסף 125
רא 329,339
רא ובבית יוסף 332
רסח 358
רסח בדברי הב"ח 401
רצא בבית יוסף 431
שמה בבית יוסף 485
אבן העזר
יא בבית יוסף 508
חושן משפט
ל בבית יוסף 509

שלב בבית יוסף 566
שלג ובבית יוסף 581,583,588
שמח 597
תכו בבית יוסף 479

שולחן ערוך ומפרשיו

אורח חיים
ס, ד 91
קכד, ו 6
קנו בספר פתחי תשובה 631
קסח, ו–ז 39
ובביאור הלכה והלכה 40
קעד, ז 29
קעו במשנה ברורה ס"ק ב 30
קפז, ג–ד 38
רא, ד ומגו אברהם ס"קו 10
רח, יז 40
רט, ג 37
ריג במשבצות זבה ג 14
רטו, ד 16
רטו, ד בביאור הלכה ואסור 17
רמט, ב 43
רעו, ד 94
ומשנה ברורה ס"ק לב 95
שה, כ 114
שו, ד 70
שז, ה 114
שז, כ 79
שיד, א 106
שיח, א 75,79
במגן אברהם ס"ק ב 79
ובכף החיים ס"ק יב 76
שכ, א 117
שכ, ז 127
שכ, יח 93, 107
שכו במ"א ס"ק ח 123,128
שכח, יז 112
שכח, לג 113
ובמשנה ברורה קז 114
ובעטרת צבי 114
שכח, לד 109
שכח, לה 118
ובשער הציון פא 119
שכט, ד 477
של, א במשנה ברורה ו 126
של במגן אברהם ס"ק ג 123
של, ח במשנה ברורה וכף החיים 118
שלז, א 91
שלז, ב 106
שמ, ג 106
ובבאר היטב ס"ק ה ובשערי תשובה אות א 107
תד, א 197
תנ, ד 132
תנ במגן אברהם ס"ק י 135
תנ במגן אברהם ס"ק יא 136
תנ שער הציון ס"ק מו 137

תעג, ו 27
ובמשנה ברורה ס"ק נג 27
ובשולחן ערוך כפשוטו מח 27
תקכט, ד 531
תקמ, א 149
תקנא, יח 281
תקפה, ה 70
תריג, ח 71
תרל, יא 160
תרלו, א ובמשנה ברורה ס"ק ד
ובכף החיים אות ו 154
תרלז, א 149
תרלח, א 156,159
תרלח בכף החיים אות ב וג'
ובמשנה 151
ובמשנה ברורה ס"ק ג 158
תרמו, ב 107
תרעא, ב 171
תרעו, ג 175
תרעז, ג 163
תרעז, ג ובמשנה ברורה ס"ק ד 175
תרעז במשנה ברורה ס"ק יד 177
תרצה, ב 196
תרצה, ב ובפרי חדש וביד אפרים
188
תרצה במגן אברהם ג וגם הט"ז ב
וביאור הלכה עד 198
בכף החיים אות טז 201
ובט"ז ס"ק א 204
יורה דעה
פז, א 117
צה, ד 252
צט, ה 79
ק, א 244,246
ובפתחי תשובה ס"ק א 246
קא, ו 244
קג, א 247
קטז, ה 209
קטז בכף החיים אות קכב 273
קכה, ז 252
קנא, א בש"ך ס"ק ו 82
קנה, א 483
קעט, א 268
קעט, ג 268
קעט, ד 254,269
קעט, טז 280
קעט בגר"א יג 288
קצט, ג 126
קפג, א ובפתחי תשובה א 296
קפג, א 305
קפד, ד 322
קפד, י 321
קפז, ה 319
קצ, א 305
קצ בסדרי טהרה צג 297
קצו, י 306
קצח, מו 343
רא, ב 340
רא, ג 333,339
רא, לו 336
רא, מד 334
רא, מו 334

ראה, מח 330
ראה, נ 341
ראה, נג ובש"ך קטז 333
ראה, סט 333
רמ, ה 197
רסה, יא 291
רסח, ג 373,389,404
רסח, יב 373
רפו, א 424
ובש"ך ו ובט"ז ג 424
רצא, ב 424,433
שכו, א 437
שכו, ב 436
ובש"ך ה ובט"ז ב 436,437
שלא, ב 440
שלא, יג 449
שלא, סא 441
שלו, ב–ג 60,66
שלט, א 461,477
שמה, א 484
שמה, ג 486
שנז, א 456
שסג בפתחי תשובה ז 475
שסז, א 468

אבן העזר

א, א 547
יא, א 496,497
יא, ד 496,500
טז, א 546
יז, כא 499
כג, א–ב 536,547
ובבית שמואל א וחלקת מחוקק א 536
ובחכמת שלמה 552
כב, ו 530
כה בעזק מקודש על בית שמואל ב 543
סב בפתחי תשובה יח 532

חושן משפט

ב, א 634
ט, ה 61
ט בפתחי תשובה ס"ק י 57
ל, ו 509
סז, ט–י 560,561
סז בתומים א 559
רכח, א 630,631
רכח, ו 597
רסו, א–ב 603,621
רעג, ה 444
שיד, א–ב 430
שלב, ד 563
ובסמ"ע י 567
שלג, א 583
שלג בקצות החושן ב 578
בש"ך ד–ה 586
ובש"ך יד 581
שלג, ה 587
שלג, ו 589
שמח, ב 596
ובש"ך ג ובסמ"ע ו 597
שסט, ו 598,599
ובבאר הגולה אות צ 599

פוסקים

אהל מועד
שער מועד קטן דרך ב נתיב ז 187
אורחות חיים
ח"א חנוכה אות יח 170,175
ח"א הלכות מגילה ופורים אות לח 185
איסור והיתר הארוך
שער לב סימן ו 248
ארחות טהרה
עמודים 101 ו 102 323
ברית כהונה
אבן העזר מערכת צ אות א 275
ברכי יוסף
אורח חיים תרלו 155
יורה דעה רצא, ה 433
יורה דעה שלא, ז 447
גידולי טהרה
סימן ה 336
דבר אברהם
חלק ג סימן כח 368
זבחי צדק
סימן קטז אות עח 273
חזון איש
יורה דעה קלא אות יד 334
יורה דעה קלא, אות יז 335
יורה דעה רח, אות ז 475
חזון עובדיה
ברכות עמוד ריז 41
ברכות עמוד שמ 38
פסח עמוד קי 326
חנוכה דין אכסניא אות ד 164
חיד"א
שיור ברכה יו"ד קעט, ו 269
יוסף אומץ לז 273
חיי אדם
כלל סח סעיף טז 432
כלל קנה סעיף ל 204
טהרת הבית
חלק א עמוד ז 300
חלק א עמוד יז–יח 302
ילקוט יוסף
חלק ג הלכות ברכות עמוד קצב 32
שבת חלק ה סימן שיח סעיף א והערה שם 74,76
אבלות סימן ב סעיף יב 454
כל בו
סימן מה 187
סימן פו דף נד ע"ד 125
לבוש
מנהגים לו 533
מהר"ם שיק תריג מצוות
פרשת שמיני מצוה קסג 243
מנוחת אהבה
שבת ח"א פרק כה אות א 80
מנחת חינוך
מצוה קסג אות ד 238

מרדכי
פסחים רמז תקמט 131,132
בבא קמא פרק עשירי רמז קנח 596
בבא בציעא פרק ו רמז שמו 585
בבא מציעא פרק ו רמז שמח 589
עבודה זרה פרק א רמז תת"י 424
משנת שכיר
בביאורי סוגיות סימן ח אות ה 245
נשמת אברהם
יורה דעה שמט, א 475
ספר יראים
סימן רלה 591
ספר מצוות קטן
מצוה רצב 538
ספר מצוות גדול
לאוין קכו 539
עשין עד 622
ערוך השולחן
אורח חיים תג, ח 130
אורח חיים תרד, ח 146
אורח חיים תרלו, ב 154
אורח חיים תרלח, ו 161
אורח חיים תרעז, ה 164
יורה דעה קפג אות ס 297
יורה דעה קפג אות סא 310
חושן משפט רעג, ה 445
חושן משפט שמח, ב 602
חושן משפט שסט, ט 600
פנים מאירות
חלק ב סימן סז 250
פניני הלכה
כשרות ב עמוד 94 235
ודברי הרב קמינצקי עליו 236
טהרת המשפחה מקוואות הלכה יב הערה יג 338
רא"ש
שבת פרק ז סימן ב 111
פסחים פרק י סימן כד 24
מגילה פרק א סימן ח 192
בבא מציעא פרק ו סימן ב בהגהות אשרי 589
רי"ף
שבת י, א ברבנו יהונתן מלוניל 169
שבת לא, ב 111
פסחים כד, א 25
ובהשגות בעל המאור 25,26
מגילה ג, ב 194
מגילה ג, ב בר"ן ובבעל המאור 186
יבמות ה, ב בנימוקי יוסף 368
הלכות מזוזה ו, ב בנימוקי יוסף 428
מה, ב בנימוקי יוסף 564
פסקי תשובות
אורח חיים שיח, טו 76
שבט מיהודה
ענייני פיקוח נפש אות כא 463
שבלי הלקט
סימן רא 188
שמירת שבת כהלכתה
מבוא א הערה קנט 76
פרק לא הערה א 95

תורת האדם
שער המיחוש ענין סכנה 59
תרומת הדשן
סימן שכט 589
שבת ומועד בצה"ל
עמוד קמד 76
שדי חמד
מערכת פ כלל לא 98
תומים
סימן עב ס"ק נז 601
תורת הבית הארוך
בית ז שער ד 320
תורת חיים
בסוף הספר "ובחרת החיים" 338

ספרי שו"ת

אגרות משה
אורח חיים חלק א מא 531
יורה דעה חלק א סימן קי 342
יורה דעה חלק א סימן קנט 374
יורה דעה חלק ג סימן יד 164
יורה דעה חלק ג קמ 457
יורה דעה חלק ד סימן ו 251
יורה דעה חלק ד סימן יז אות יב 297,310
חושן משפט חלק ב סימן כט 604
אחיעזר
חלק ג סימן כו 372,378
חלק ג סימן כהד אות ה 541
באהלה של תורה
אורח חיים לה 80
חלק ב, לח 76
בנין ציון טו 82
בית דוד
יורה דעה נו 276,279
בית הלוי
חלק ג סימן ו אות ב 516
בית יצחק
יורה דעה חלק ב סימן ק 369,372
בני בנים
חלק א סימן לה 534
בני ציון
חלק א סימן קכד 275
בנין ציון
סימן קע 459
בעקבות המחבר
חלק א עמוד ס 523
חלק א עמוד רנח 114
חלק ב סימן ו 90
חלק ב סימן כג 234
ברכת אברהם
שאלה יח 113
דבר אברהם
ח"ב סימן יג 601
דברות אליהו
חלק ח כג 96
דבר חברון
יורה דעה ח"ב סימן קנג 252

דובב מישרים
חלק א סימן נח 459
דעת כהן
קנג 359
קנד 359
קצט 458,460
הר צבי
אורח חיים קפ 74
ויאמר יצחק
חלק א סימן סב 348
ומצור דבש
יורה דעה ד 347
זכרון יוסף
יורה דעה סימן י 303
חבל נחלתו
חלק ג סימן מח 444
חיים ביד
סימן כה 274,279
חלק לוי
סימן צו 98,99
חמדת שלמה
סימן כט אות כב 376
חתם סופר
חלק ב יורה דעה קלח 290
חלק ב יורה דעה קנ 317
חלק ב יורה דעה קנט 297,311
חלק ב יורה דעה רב 340
חלק ב יורה דעה שלו 456
קובץ תשובות סימן צ 607
טובו אהליך
פרק ב סימן ו 273,274
יביע אומר
חלק א אורח חיים סימן כט אות יד 16
אבל העזר סימן ג 379
חלק ב אבן העזר סימן ז 277
חלק ד אורח חיים לד 93
חלק ד אורח חיים לד אות לה 97
חלק ה יורה דעה ג 252
חלק ז סימן מד אות ז–יב 120
חלק ח תוכן העניינים יורה דעה 381
חלק ט אורח חיים ל 112
חלק ט אורח חיים קז אות א 324
חלק יא אורח חיים ל 82
חלק יא יורה דעה סימן כט אות יג 368,381
יחוה דעת (רב יצחק חזן)
חלק א יורה דעה ז 346,347
יחווה דעת
ח"א סימן נא 19
ח"ג סימן עז 278
ח"ד סימן מו 529
כתב סופר
אורח חיים נ 74,76
מהרי"ט
יורה דעה יז 334
מהרי"ל
סימן נו 193
מהרי"ק
סימן קטו 340

מהר"ם שיק
יורה דעה שמז 458
מהר"ח אור זרוע
סימן קיב 297,308
מים חיים
חלק א סימן קי 19
חלק ב סימן צח אות ב 346
חלק ג סימן קה 381
מים קדושים קט 464,472
מלמד להועיל
חלק ב יורה דעה עד 338
מנחת שלמה
חלק א סימן ט 90
חלק א סימן צא אות ט 104
חלק ב סימן נד 148,157
חלק ב סימן נח 166
מקווה מים
חלק ג יורה דעה יז 345
משפט כהן
סימן קמג 480
משפטי עוזיאל
חלק אורח חיים י 114
חלק ב יורה דעה נח 414
חלק ט סימן ד 299,300
נודע ביהודה
חלק א יורה דעה נה 296
חלק א אבן העזר עב 489,500
חלק ב יורה דעה קנד 447
חלק ב יורה דעה רי 469
עזרת כהן
סימן ל 533
עטרת חכמים
אבן העזר י 507
עשה לך רב
חלק ט סימן ל 619
ציץ אליעזר
חלק י סימן כה פרק ו 484
חלק יד, סימן ז 534
חלק טו, סימן כט 168
קובץ תשובות רב אלישיב
חלק א סימן פד 314
ראש
כלל מו סימן א 500,505
ריב"ש
סימן רסו 511
תא 133
סימן תעג 581,582
רבי עקיבא איגר
מהדורא קמא ט 425
רמב"ם
מובא בסוף הלכות ברכות סימן י 13
רדב"ז
חלק א סימן תפד 465
חלק ו, תשובה ב'ר"ב 118
רשב"א
חלק א סימן שסט 465
שאלות ותשובות (רב משה פינגרהוט)
סימן יד 381
שב יעקב
סימן מא 300

שבט הלוי
חלק ג, נד אות ב 76
חלק ו, קיא 273
שבט הקהתי
חלק ד שכה 273
שרידי אש
יורה דעה סימן ח 534
יורה דעה סימן לד אות יז 481
יורה דעה סימן עה 379
יורה דעה סימן קיט 474
תעלומות לב
חלק א יורה דעה סימן יט 275
חלק ג סימן לד 347
תשב"ץ
חלק ג סימן יב 334
תשורת שי
סימן תנז 297,313

שאר ספרים

אגרות השמד
אגרות השמד 168
אגרות ראיה
אגרת פט 623
אגרת קלח 85
אורות הקודש
מגמת מוסק הקודש ג, יא 226,604
אמונת עיתיך
גליון 107 מהרב כץ 110
גליון 115 מהרב יואל פרידמן 443
גליון 118 מהר יעקב אריאל 443
גליון 134 עמוד 20 73
אסיא
חוברת 74–73 משלמה לוי 297
אתר התורה והארץ
תשובה של הרב יעקב אריאל 148
באר הגולה
באר שביעי פרק ד 615
דברי יצחק
שער השמירה סימן ב 281
דרך ה'
ח"ד פרק ז אות ו 205
דרשות הר"ן
הדרוש השנים עשר 263,264
הגיוני משה על התורה
פרשת חיי שרה 265,267
הכוזרי
מאמר ג אות טז 233
זהר
לך לך צא, ב 484
תרומה קכח, א 432
שמיני דף לט, א 217
ואתחנן דף רסו 286
יד לשבת (מהרב יצחק דעי)
שיעור יב 120
כללי השולחן ערוך והרמ"א מהרב טובול 197

לב טהור
עמוד 25 ו29 537
ליקוטי שיחות
פורים א סימן ו עמוד קסב 214
לפרקים
חלק א עמוד רעה 608
מהר"ל
נצח ישראל פרק ז 202
מועדי ישמורו
עמוד 120 168
מורה הבוכים
חלק ג פרק מו 281
מעשה רב (הגר"א)
סימן קפא 142
משיב מלחמה
חלק א סימן א 611
משנת המדינה (הרב גורן)
עמוד 182 407
ספר חסידים
צוואת רבי יהודה החסיד אות כ
סימן שצג 528
וסימן אלף קמו 272
עולת ראיה
חלק א עמוד תלט 204
עין איה
ברכות א אות טו 212
ברכות א אות קכד 292
קול צופיך (רב מרדכי אליהו)
גליון 317 433
שני לוחות הברית
שער האותיות ס, ב 218
שער הכוונות
דף קט עמודה ד 202
שרידי אש על הש"ס
מכות סימן מו 495
תוכחות חיים
במדבר דף ק אות ה 274
תחומין
כרך יב עמוד 382 474
כרך לא עמוד 80 121
כרך מב עמוד 63 95
תניא
ליקוטי אמרים חלק א פרק ב 456