בעקבות המחבר

חלק ה

עיוני הלכה ושות״ים בארבעת חלקי השולחן ערוך

מאת

הרב שאול דוד בוצ׳קו

עורך: הרב נסים פרידמן

כוכב יעקב תשפ״ה

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"ה - 2025
חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עימוד ועיצוב: **אדרת אמונה מורגנשטרן**

הספר מוקדש לעילוי נשמת

אריה לייב לוינק בן קופל ורחל

נולד בברלין שבגרמניה בי"א באדר ב התרפז 21.3.1927
נפטר בי"א שבט התשפה 9.2.2025 בירושלים בירתנו הקדושה
אריה היה אדם משכיל מאד ואציל נפש.
במהלך שנותיו התחזק בקיום מצוות ועזר מאד לנזקקים עד יומו האחרון.
היה לו לב חם ורחב.
בחייו האישיים הסתפק במועט וחי חיי צניעות וידע להעריך את מה שבורא עולם העניק לו.
בצעירותו התמודד רבות כניצול שואה עם גזרות קשות יחד עם משפחתו. סעד את אימו החולה במסירות רבה. היה שמח בחלקו.
אהב מאד את אשתו היקרה רות ודאג לה מאד גם כשאושפז במצב קשה.
עליו נאמר בפרקי אבות "איזהי מכובד?
המכבד את הבריות"

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 ורחל בוצ'קו
כוכב יעקב 838
ד.נ. מזרח בנימין 90622
טלפון: 02-9972513

בס"ד [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

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 – רבי משה בן מימון –
מאמר של הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל 17

סימן ב – חובת לבישת טלית קטן והוצאת הציציות 64

סימן ג – זמן תפילה בבוקר בשעת הדוחק 78

סימן ד – לבוש הגבר בתפילה ובחיי היום–יום 93

סימן ה – "ותן טל ומטר" 108

סימן ו – לימוד התורה במשנתם של רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי 122

סימן ז – רפואה במקום צער בשבת 138

סימן ח – בדין חתימה על הסכמה לטיפול רפואי בשבת 145

סימן ט – שאיבת חלב אֵם בשבת (תגובה לביקורת) 147

סימן י – חזרה אל הבית או יציאה לשדה הקרב, בשבת, בעת מלחמה 161

סימן יא - צורת הפתח במחנה צבאי 169

סימן יב – ברכת הלבנה 176

סימן יג – תרופות בפסח 198

סימן יד – אכילה בליל התענית 210

סימן טו – ברכה על אכילת עוגה בסוכה..... 230
סימן טז – מצוות ימי הפורים 233
סימן יז – נר חנוכה בחוץ או בבית..... 245
סימן יח – בישול עכו"ם בסופגניות..... 256
סימן יט – תליית כתם בהתקן תוך רחמי..... 271
סימן כ – תחילת שבעה נקיים בזמן מלחמה..... 284
סימן כא – צבע מסופק בבדיקה פנימית 296
סימן כב – חציצה שהאישה מעוניינת בה..... 306
סימן כג – תלמידי חכמים ומלחמת מצוה..... 316
סימן כד – פגיעה באיברי ההולדה במקום צער..... 330
סימן כה – בחיוב עונה..... 335
סימן כו – התמודדות עם דרישות הצניעות לבנות..... 343
סימן כז – זינתה בהסכמת בעלה 369
סימן כח – מתי אפשר לדון ב"זה בורר לו אחד", ובגדר מעמדו של בית דין ישובי 390
סימן כט – עֵד שהורשע במעשים מגונים האם כשר לעדות 398
סימן ל – השב תשיבם 412
סימן לא – בדין אחות המחויבת לבצע הפלות 415
סימן לב – כוחם של דברי חכמים וההבדלים בין דיני תורה לדינים דרבנן 434
סימן לג – מתי לא אומרים "ספק דרבנן לקולא"..... 499

סימן לד – כפייה בהלכה..... 509
סימן לה – שמיטה בבית 556
סימן לו – סירוב פקודה 572
סימן לז – מכתב תשובה לרב גינזבורג בעניין סירוב פקודה 577
סימן לח – מצוות או חובות אנושיות?..... 580
מפתחות 603
תוכן עניינים של חמישה חלקים בעקבות המחבר..... 625

פתח דבר

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

מאמרו של סבי, **הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל**, פותח ספר זה. המאמר עוסק ברמב"ם - אישיותו, פועלו וספריו - אשר יותר מכל מחבר אחֵר עיצבו את דמותה של היהדות שאנו מכירים כיום. מאמר זה נכתב בגרמנית זמן קצת לפני הסתלקותו, וכעת תרגומו לעברית מצטרף לשאר יצירותיו. "אור היהדות" שעסק בהגות ובפרשנות על התורה והמוסר; "אור אליהו", מתוך חידושיו בגמרא שרשמו תלמידיו; ולאחרונה הספר "**חזון, תורה ואמונה מתוך הסערה**", שהוא תרגום של שלושה חיבורים נפרדים: "יזכור" (נכתב בשואה), "עם נולד" (נכתב בין השואה לתקומה), ו–"עם מתעורר" (שנכתב עם קום המדינה). בכל כתביו ניכרת התלהבותו לתורה, למצוותיה, לעמו ולארצו.

הרב אליהו בוצ'קו הגיע מליטא לשוויץ למטרת שידוך עם בתו של ר' נפתלי שטרנבוך, יהודי חסידי. שם, במערב אירופה, פגש עולם יהודי דל בתורה וביראה, וגמר בליבו לייסד ישיבה. בשנת תרפ"ז נוסדה **ישיבת עץ חיים**, ומפעלו זה הניב פירות ופירי פירות: תלמידיו הרבים, הפרושים בכל העולם, מלמדים ומאהבים את התורה, מפיצים את אור היהדות, ומקדשים שם שמים.

זכה מייסד הישיבה שבנו, **הרב משה בוצ'קו זצ"ל**, העלה את הישיבה לארץ, והמשיך את דרכו בחינוך דורות של תלמידים אוהבי ה', אוהבי עמם וארצם, הפועלים ברוח היהדות הטהורה בכל תחומי החיים.

זכות היא לי לפתוח את ספרי החמישי בפרסום אחרון מאמריו של סבי - עדות לכך שתורתו ממשיכה לחיות בישיבה. אנו לומדים ומלמדים אותה, ואין לי ספק כי רוחו הגדולה, חזונו ופועלו הם השומרים על הישיבה ומלווים אותה. אהבת ה' שבליבו ומסירותו לעמו ממשיכות ללוות אותנו בכל צעד ושעל. גם ספריי ומאמריי הם פרי הרוח שהפיח בבנו, **הרב משה זצ"ל**, ממנו קיבלתי את כל תורתי, ודרכי בלימוד,

בפרשנות רש"י ובהלכה, כפי שהיא מתבטאת בסדרה זו "**בעקבות המחבר**", ובסדרת הספרים "**שולחן ערוך כפשוטו**" ו"בעקבות רש"י".

לספריי מטרה אחת: לחבר את הקוראים לאהבת ה', להבנת המצוות ולהזדהות עמן. אני שואף להראות שתורתנו היא תורת חיים, ובלעדיה אין משמעות לקיומנו כעם יהודי עלי אדמות. כך גם הספר הנוכחי, החמישי בסדרת "בעקבות המחבר", מציג עיוני הלכה ותשובות לשאלות מעשיות שנשאלתי. בחרתי בשם הסדרה "בעקבות המחבר" כדי לבטא את ההכרה שרבנו הבית יוסף הוא יסוד ההלכה הפסוקה, ולאחריו גם הרמ"א. עלינו ללכת בדרכם, כי הם המאורות הגדולים שנתנו לנו את ה**שולחן ערוך**, שהוא ה"אורים והתומים" של ההלכה לכל הדורות. לפיכך, חשוב שכל פסיקה תתאים לדרכם בקודש.

תודה מיוחדת לרב נסים פרידמן, עורך הספר, שלא רק הלביש את דבריי בלשון צחה, אלא גם האיר והעיר מחכמתו הגדולה. ה' יברכהו ואת כל משפחתו ברוחניות ובגשמיות.

ואסיים בתפילה לה' יתברך: שנזכה בישיבת **היכל אליהו**, הקרויה על שם מייסדה, להמשיך בדרכו ולהאהיב את התורה על תלמידיה, ושכולם ילכו בדרך ה' בכל מסלול חיים שיבחרו. מודה אני לה' שזיכני להמשיך את שרשרת הדורות. יחד עם רעייתי, אני מתפלל שה' יזכה אותנו לראות את צאצאינו ממשיכים בדרכי אבותינו וזקנינו.

שאול דוד בוצ'קו

סימן א – רבי משה בן מימון

הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל

1. אבי אבות הפילוסופיה
2. המכריע בהלכה
3. תורה ומדע
4. האנוסים
5. גרי צדק
6. מעמד ארץ ישראל לפי הרמב"ם
7. ממשה עד משה
8. השפעת הרמב"ם על הספרות התלמודית
9. פירוש המשנה של הרמב"ם
10. עיקרי הדת: תחיית המתים ועולם הבא
11. משיח
12. בעיה פילוסופית
13. מהות הקורבנות
14. הדתות אצל הרמב"ם
15. הרמב"ם, מתנת א־לוהים
16. חידוש הסנהדרין
17. הרמב"ם וחידוש הסנהדרין
18. מקורדובה לטבריה

ꕥ

1. אבי אבות הפילוסופיה היהודית

שחזור אופיו וחייו של הרמב"ם, אחד האישים המובילים בהיסטוריה היהודית, בדרך שתעורר את דמותו לחיים – בעיני רוחנו – היא משימה מאתגרת. הדימוי הראוי ביותר לגאון זה הוא השמש – מתנת א־לוהים המופלאה, אורה מענג אותנו בכל יום, מחומה אנו נהנים וזוהר קרניה מאיר את כל כדור הארץ. כמו השמש, גם הרמב"ם, שמש רוחנית, מקרין ומאיר את כל עולם הרוח היהודי במשך 800 שנה, הן בימי חייו והן לאחר מותו. עולמנו חי עם הרמב"ם, והשפעתו ניכרת עד עצם ימינו בכל תחומי החשיבה והמחקר של הרוח היהודית. אפילו לומד גמרא, המקדיש את מרצו לעיון בתורת ישראל, אינו יכול להתעלם מהשפעתו של הרמב"ם. פילוסוף דתי יהודי, לא יוכל להיכנס לעולם הפילוסופיה, מבלי שיחזיק במפתח שהעניק לנו הרמב"ם.

הוא נחשב לאבי הפילוסופיה היהודית, זה שפרץ את החומות שהפרידו בינינו לבין עולם הפילוסופיה והמטפיזיקה. הרמב"ם הוכיח שגם עבור היהודי, מעבר לתלמוד וההלכה, קיים עולם נוסף, שלפניו – חוץ מרבי סעדיה גאון ורבי יהודה הלוי – אולי איש לא הכיר. עם זאת, הפילוסופיה של הרמב"ם חורגת לעתים קרובות מזו של רבי סעדיה גאון, ומתעלה לרמות גבוהות יותר. הרמב"ם העז לבצע את הצעד הגדול, אשר חכמים קודמים לו חששו ממנו. הם זיהו בפילוסופיה גרעין אפיקורסי וראו בה דבר שעלול להטעות את האדם הלא בשל. רבי אליעזר אמר לתלמידיו "מנעו בניכם מן ההיגיון" (ברכות כח, ב). עבור היהודי הנאמן, האמונה היא דבר שאין עליו עוררין, ללא שאלות או ספיקות. מנגד, הפילוסופיה מדגישה את חופש המחשבה ואינה מקבלת אילוצים.

לעומת זאת, הרמב"ם מציע השקפה ברורה שניתן לסכם בשני משפטים: "דע את א־לוהיך והבן אותו, עד קצה גבול השכל האנושי". יש לדמות אמונה עיוורת, לגל בים סוער, היא יכולה להיות מכשול מסוכן עבור אלו שסירותיהם התהפכו ואינם יודעים לשחות.

אז איזו משתי הדעות הללו נכונה? הניסיון שלנו מראה שהיתרונות שמדע המחשבה יכול להביא לאנושות עולים בהרבה על כל נזק פוטנציאלי. לכן, חשוב להסכים לדעת הרמב"ם. לעיתים, ספקות מכרסמים בבני אדם באופן לא מודע, וזוהי טרגדיה כאשר הוא אינו יכול להפיג אותם באמצעות טיעונים רבי עוצמה. הדבר נכון גם כאשר הוא אינו יודע כיצד להגיב לשאלות של אתאיסט ואינו יכול להפריך אותן באמצעות הנשק המועדף עליו: מילים.

הרמב"ם נחשב בעיני מעריציו כאדם עליון, כישות על טבעית, ועל מצבתו כתוב "בחיר השם מכל המין האנושי".

אין ספק, כי הרמב"ם היה דמות ייחודית בהיסטוריה היהודית, בעל ידע רחב ומעמיק בכל תחומי המדע. הוא נראה כאילו היה מחובר למקורות אינסופיים של חכמה א־לוהית, והכישרונות שהוענקו לו היו יוצאי דופן.

בימי חייו, התעלה הרמב"ם על בני דורו, ולא ניתן להשוותו לדברים גשמיים, מהעולם הזה. הוא היה מרומם מעל לכל מה שקשור למציאות הארצית. ובכל הנוגע למציאות הרוחנית – אין בידינו אמת מידה, שתאפיין ותעריך אותו במדויק. מסופר על ה"בית יוסף", אחד מפרשני הרמב"ם, ומי שיותר מאוחר היה למחבר השולחן ערוך, שהיה לו "מגיד" – כמין נפש שמימית – שליוותה אותו ולימדה אותו. אך הרמב"ם לא נזקק לכך: הוא שלט בתורה בעמקיה וביסודותיה, ולא היה דבר שנחבא ממנו, הוא הבחין בכל פרט.

כפי שאבות האומה, אברהם, יצחק ויעקב, הבינו וקיימו את התורה מתוך חשיבה עצמית, כך גם הרמב"ם תפס והשכיל את כל מה שאינו מבוטא בתלמוד בצורה חד משמעית או שאינו נזכר בו כלל. הוא מעולם לא שגה. שכלו הצלול, החריף וההגיוני, תמיד הוביל אותו בדרך הישרה והנכונה. יצירתו נכתבה לא רק בחכמה עמוקה ביותר ובמסירות נפש שלא תתואר, אלא אף בקדושה – בקדושתו של נביא. בזכות רוח קודש זו, הוא הצליח לחבר יצירה שעוררה התפעלות רבה בעולם החכמים היהודי, וקרניה של שמש ההוד הזו לעולם לא יכחדו.

לא היה איש מתלמידי החכמים היהודיים הגדולים שזכה אי פעם להערצה ויראת כבוד כה עמוקות כמו הרמב"ם. לדוגמה, רש"י זכה לפופולריות רבה בזכות יצירותיו, אך הוא התמקד בהסברים בסיסיים וממצים של התנ"ך והתלמוד בלבד. תרומתו הייתה עצומה, שכן פרשנותו פתחה את עיניהם של רבים, אשר בלעדיה לא היו מצליחים להבין את המחלוקות המורכבות של חכמי התלמוד. עם זאת, רש"י נמנע מלהכריע במחלוקות או לנקוט עמדה אישית לטובת אחד החכמים. גם התנאים ציינו לעיתים דעות פרטיות מבלי להגיע להכרעה. רק הגמרא נהגה לפרש את המשנה לעומק, להבהיר את מחשבותיה ולנקוט עמדה בעד חכם זה או אחר. אך גם זאת, לא תמיד.

את הפער הזה סגר הרמב"ם ביצירתו המקיפה. הוא גילה אומץ להכריע ולקבל החלטות, שהיו מבוססות על הגיונו הברור והמוצק, תוך שהוא משתדל למצוא אסמכתאות בבבלי, בירושלמי ובספרי, עליהן יכול היה להסתמך.

2. המכריע בהלכה

כל השאלות והבעיות שהחיים היהודיים מזמנים בפני האדם היהודי, ושהוא נדרש להתייחס אליהם, הם נושאי הדיון של הרמב"ם ביצירותיו השונות. שום דבר לא נעלם מעיניו. האם יש מי שיכול למצות את עומק עושרה של נשמת אדם זו? כמו צייר המעצב את התמונה שהוא רואה ברוחו, כך ניצבה התורה **תמיד לנגד עיני הרמב"ם,** כאשר חיבר את יצירתו הגדולה. זכרונו, שמעולם לא שגה ולא בגד בו, היה שווה ערך לגדולה שבספריות העולם. ספרים היו לו למותרות, ולעתים קרובות עבד תוך כדי נדודיו. מוחו הגאוני הכיל בצורה בהירה וחיונית את כל מה שנכתב או הובע בתחום היהדות: את התלמוד הבבלי והירושלמי, את הספרי, הספרא, התוספתא והמכילתא, בנוסף לכל מה שלימדוהו מוריו. את הידע שלו שאב ממקורות מושלמים.

כמו צורף המשליך כסף או זהב לכור ההיתוך כדי להפיק מתכת אצילה, טהורה ומזוקקת, כך הרמב"ם כרך יחד את כל הדעות שהובעו

בכתב ובעל פה במשך אלפיים שנה, בנושא הלכה ויהדות. מתוך כל המסה זו התגבש, כמעשה אומן, גביש הבדולח הטהור, הצלול והנכון ביותר. כך נוצרה אנציקלופדיה ענקית של רוח יהודית, הפרושה על הלכה ומצוות, מוסר ותורת המידות. תקפותה של יצירה מדעית כוללת זו היא לכל הזמנים, הן לעבר והן להווה, ואף לעתיד לבוא, כאשר תיכון שוב מלכות בית דוד ונחדש את הבאת הקורבנות בבית א־לוהינו.

שלושה תלמידי חכמים גדולים בהיסטוריה היהודית השאירו חותם משמעותי בזכות הישגיהם הגדולים, שסיפקו ליהדות את מה שנדרש לזה. היו אלה:

א. רבי יוחנן בן זכאי, שבזמן חורבן המדינה היהודית חשש לאובדן התורה. בפעולה חכמה הצליח להציל את יבנה וחכמיה – את ישיבת יבנה – וכך נושעה התורה לעד, כי משם הקרינה והאירה לכל הגולה, עד היום.

ב. רבי יהודה הנשיא, שתרם ליהדות שירות שאין לו תחליף בכך שקיבץ את כל הרעיונות הקשורים להלכה – פרי עבודתם של חכמים רבים במשך מאות שנים. הוא סידר את הרעיונות לפי בעיותיהם וערכם במשנה, שהפכה לאחר מכן לבסיס התלמוד. כל הוויכוחים המאוחרים יותר, הממלאים את הגמרא, נובעים מהמשנה.

ג. רב אשי, שיצר את הגמרא וערך את הסוגיות השונות במסכתות. הוא אסף את כל הדעות שהובעו, שאלות ותשובות, תזות ואנטיתזות – שהעריכן כמועילות וחשובות – בתלמוד הבבלי. לאחר רב אשי, לא נותר דבר שניתן היה להוסיף או לגרוע מהגמרא. הוא כלל בה לא רק את צווי ההלכה, אלא גם את האגדה (רעיונות מוסריים, קורות חיים, לקחים מניסיון החיים, סיפורים ופתגמים פיקחיים של חז"ל), אשר יש להם חשיבות מיוחדת בעולם החכמים. רב אשי הבחין בצורה ברורה בין מה שראוי להיכלל בטקסט הגמרא לבין מה שאין מקומו שם. עבור ההלכה והאגדה, נוצרו חיבורים נוספים – התוספתא לראשונה והמדרש לשניה – המהווים אוספים, כל אחד לפי אופיו, של מצוות

ומחשבות שלא נמצאו מתאימות להיכלל בגמרא.

יחד עם האישים הגדולים הנזכרים לעיל, ראוי לציין את הרמב"ם. הוא לקח על עצמו את המשימה לאסוף ולמיין את כל ההלכות שמופיעות בתלמוד, גם בבבלי וגם בירושלמי, כמו גם את המפורטות בתוספתא, בספרי ובספרא. בנוסף, הוא הוסיף הערות ופרושים משלו, שהיוו הנחיות חשובות לרעיונות ולאמרות של הגאונים מדורות קודמים, כפי שהנחו אותם בישיבות ובבתי המדרש לאחר חתימת התלמוד. שום פרט לא נעלם מהידע הרחב בו התברך!

כמו אדריכל שבונה יצירה גדולה על בסיס חישובים מדויקים, ומשקיע את כל מאמציו כדי להקים מבנה מושלם, כך גם הרמב"ם יצר את מפעלו בקפידה ובזהירות רבה. הוא שאף להוריש יצירה מושלמת המקיפה את כל תחום ההלכה, שתהיה מועילה לכל.

בדומה לחגורת פלדה, הרמב"ם היה בעל כושר קליטה יוצא דופן, גם של הפרטים הקטנים ביותר.

היה לו את הכישרון, כמו במשנה, למצוא תמיד את הנוסח המתאים בסגנון עברי קלאסי ובצורה ברורה, כך שסעיפי החוקים יבוטאו באופן חד וחלק. הוא ידע כיצד ליצור מתוך קטעים שנראו שוליים בלבד הלכה בעלת חשיבות. כמות המילים שלו הייתה מדודה ומדויקת, עד שניתן היה להפיק מחשבה משמעותית, מתוך מילה אחת או אפילו מתוך מאות מילים שנראו מיותרות, שהבהירו את שהיה סתום ולא ברור.

בימינו, כאשר ישנן דעות רבות ומגוונות בכל סוגיות ההלכה, ערכו של הרמב"ם רק הולך וגדל. כיצד הצליח לנסח כבר לפני 800 שנה, בצורה כה מדויקת, ממש כמעשה אומן, את כל מה שעדיין נוגע למכלול ההווי היהודי? המתעמק בכתבי הרמב"ם יגלה שוב ושוב את החכמה והיופי הא־לוהיים המגולמים בהם.

משנת הרמב"ם היא תורת חיים, תורה חיה, מעיין שופע שממנו צמחו מאוחר יותר, ספרי הפסיקה כמו "הרא"ש", ה"טור" וה"שולחן ערוך". גם אם ספרים אלו סטו בכמה היבטים מהשיטה של הרמב"ם, סמכותו של חכם זה, כמחדש בתחום ההלכה, הייתה ללא עוררין. כבר בימי חייו

נחשב הרמב"ם לסמכות הגדולה ביותר ברוח היהודית. כל מורי ההלכה של אותה תקופה הוקירו אותו ופנו אליו בשאלות מגוונות. תשובותיו החכמות נחשבו להלכה פסוקה, והתקבלו כשו"תים שאין לערער עליהם.

3. תורה ומדע

הרמב"ם היה דמות חשובה לא רק בהלכה, אלא גם במדע ובפילוסופיה, והוא נחשב לאחד ההוגים המובילים של זמנו. הוא כתב יצירות משמעותיות על רפואה ואסטרולוגיה, שהיו מאד פופולריות. החיבור המפורסם ביותר שלו בתחום פילוסופיית הדת, "מורה נבוכים", נכתב בערבית ותורגם לעברית על ידי רבי שמואל אבן טיבון, והאברבנאל פרש אותו. גם היום, חיבור זה נחשב ליצירה חדשנית בפילוסופיה היהודית.

כמו שקורה לעיתים עם דמויות חשובות, גם הרמב"ם ספג ביקורת רבה. ההתנגדות החזקה ביותר נרשמה כנגד "מורה נבוכים". בראש המבקרים עמדו אנשים חשובים כמו רבינו יונה, שהטילו איסור על ספריו הפילוסופיים ואף הכריזו על חרם נגדם.

הביקורת כלפי הרמב"ם התמקדה בעיקר בכך שהוא ביסס את תורתו הפילוסופית על רעיונותיו של הפילוסוף היווני אריסטו, שנחשבו בעיניהם לזרות ואף סותרות את היהדות. עם זאת, בעיני הרמב"ם, אריסטו היה המוביל של הפילוסופיה, והשפעתו על מחשבתו הייתה גדולה. הרמב"ם גילה בפילוסופיה של אריסטו אמיתות א־לוהיות, ואמר שהעיקרון המנחה אותו היה: "ושמע את האמת ממי שאמרה" (הקדמה ל"שמונה פרקים").

הרמב"ם היה אדם נועז שהחליט לחשוב אחרת ממה שהיה מקובל בזמנו. הדברים שכתב נראו לכאורה כסותרים את דברי הגמרא, אך הם חוללו מהפכה בדרך שבה אנשים חשבו על תורה ודת.

כדי להסביר את עצמו, הוא אמר שהספרים שלו אינם מיועדים רק לאנשים הלומדים גמרא והלכה, ולמחזיקים באמונה, אלא גם לאנשים שמפקפקים בה, או שהתרחקו מהמקורות. הוא רצה לעזור להם להבין את המשמעות של המצוות, ולחזק את האמונה שלהם. לפעמים הוא

הצליח בכך כמו רופא, שיודע כי לפעמים, עשויה תרופה מרה להציל חיים, גם אם היא לא נעימה לחך, וגם אם בכוחה לדרדר את בריאותו של אדם בריא.

אבל לא רק אנשים שפקפקו באמונתם מצאו תועלת בתורתו של הרמב"ם. גם בעלי אמונה עמוקה ואופי חזק, התחזקו באמונתם בעקבות מה שהוא כתב. היום, אחרי 800 שנה, כל מה שהוא כתב נחשב לספרי קודש עבור היהודים, ואף אחד לא מעז לבקר את דבריו.

אחד המבקרים הגדולים שלו היה הרב אברהם בן דוד, שנקרא גם ה"ראב"ד". הוא כתב הערות ביקורתיות על הרמב"ם, לפעמים בטון פוגעני, והאשים אותו בחוסר הבנה. הוא גם התקומם נגד העובדה שהרמב"ם לא ציין את מקורותיו, ועל שלקח לעצמו את הזכות להכריע ולפסוק.

נושאי כליו – מפרשיו – של הרמב"ם, הכסף משנה והמגיד משנה, טרחו ועמלו כדי למתן את משקל ההאשמות הללו, ואף לדחותן לחלוטין. חכמים אלו, גילו וציטטו את המקורות ששימשו את הרמב"ם.

בזכות יתרונותיו המיוחדים, יכולתו לחדור לעומק הדברים, ומבטו הפיקח, היה הרמב"ם מסוגל למצוא גם את הפסקאות שנסתרו מעיני הראב"ד. הצד החזק שלו היה היכולת ללמוד כל פרט לעומק, לבדוק אותו בקפידה ולשקול את כל היבטיו, ורק לאחר מכן להעלות אותו על הכתב, מנע כל ספק. סיכומו של דבר, הצדק תמיד היה עמו.

ביקורת היא מושג חיובי, ובתנאי שהיא נמתחת למען האמת בלבד. עם זאת, לעתים קרובות מדי, היא נובעת מקנאה וצרות עין.

כאשר מישהו מציע רעיון חדש או מציג המצאה חדשה, הוא עלול להיתקל בגיחוך, במבט ספקני או אף בהתנגדות. כמה מאמץ, זמן, התמדה ובטחון עצמי נדרשים כדי לא להזדעזע ולעמוד על יישום הרעיון.

הרמב"ם היה חלוץ לפני המחנה בשני מישורים: הן בהלכה והן במדע. כפי שהוזכר לעיל, בתחום הפילוסופיה, הקדימו אותו הפילוסוף הגדול, רבי סעדיה גאון. אולם הרמב"ם, ברעיונותיו הפילוסופיים, העז להרחיק

לכת הרבה יותר.

הרמב"ם עורר קנאה מצד אנשים שמעולם לא הצליחו להגיע להישגיו, ועוינות מצד אחרים שראו במדע החופשי איום על הגמרא. הם האמינו כי הפילוסופיה לא יכולה להתיישב עם המשנה התלמודית הקפדנית, שמחייבת את היהודי באמונה ריבונית ולא מוגבלת.

מבקרי הרמב"ם לא טעו לגמרי. הגמרא מציגה דוגמה של ארבעה מגדולי ישראל, שהעזו לעלות גבוה מדי בספירות הפילוסופיות:

אלישע בן אבויה, בן עזאי, בן זומא ורבי עקיבא. שלושה מהם, חוץ מרבי עקיבא, נלכדו בסערת הפילוסופיה עד שכמעט, אם בכלל, לא הצליחו לשוב לאמונתם.

אלישע בן אבויה נשר לגמרי מהאמונה, בעוד רבי עקיבא עמד איתן. הוא לא נתן לשאלות פילוסופיות להטעות אותו, ולא סטה מאמונתו החזקה. הוא אף הקריב את חייו למענה (חגיגה יד, ב).

גם הרמב"ם העז לטפס על סולם מסוכן זה של המדע. כמו רבי עקיבא, הוא התחזק באמונתו. הוא מצא השראה לחשיבתו הפילוסופית בספר קהלת, אותו חיבר שלמה המלך, שהרחיק לכת בעומק הפילוסופיה שלו, וחז"ל יצאו נגדו בביקורת חריפה, עד שנשקל להטיל חרם על יצירתו.

רק בגלל שחתם שלמה המלך את ספרו בהבהרה חד משמעית ולפיה, סוף כל חשיבה הוא אמונה, התמסרות בלתי מותנית לה' וקיום כל מצוותיו – "סוף דבר הכל נשמע; את הא־להים ירא ואת מצותיו שמור, כי זה כל האדם". – לכן, הספר נכלל בכתבי הקודש.

על אף אורח חשיבתו הפילוסופית החופשית, הרמב"ם, בדומה לקהלת, תובע אחיזה אבסולוטית באמונה. יש להשלים בין השניים. שאל, חקור, למד, עד קצה גבול יכולתך, אך אל תשכח להאמין! האמונה צריכה ללוות אותך בכל דרכיך ולשמש כבסיס עליו תבנה את מדעך.

בלימוד יצירותיו של הרמב"ם, כל אחת מהן בפני עצמה, אפשר לחשוב כאילו מחבריהם הם שני אנשים שונים לחלוטין. בצד אחד ניצב הפילוסוף, שרוחו חופשית לחלוטין, מתרוממת לספירות הגבוהות ביותר

של החשיבה האנושית כדי לחקור ולנתח את עיקרי האמונה. מאידך, ביצירתו ההלכתית "יד החזקה", עומד הפוסק הקפדני, הנצמד להלכה באורח מדויק וללא פשרות, ואינו מתיר לשנות את יסודותיה. אסור לגרוע מההלכה דבר, בין אם היא מובנת ובין אם היא נוחה לנו, ובין אם לא. זו משמעות החוק/המצווה – למרותו, אנו חייבים לסור.

למרות זאת, הרי מדובר באדם אחד ויחיד, המחבר הבלעדי של שתי היצירות. הוא הצליח להביא את ההלכה והמדע להרמוניה נפלאה. איזה גאון ואיזה רב אומן הוא היה! את כישוריו האומנותיים העצומים הוא הפגין באיחוד מה שנראה כניגודים ל"שלם" תוסס, אחיד ותואם.

עולם הפילוסופיה מלא בדמויות מרשימות, אבל נזכיר כאן את שלושת הפילוסופים הגדולים: שפינוזה, קנט ושופנהאואר, וגם את המדען המפורסם אלברט איינשטיין, שנפטר לאחרונה.

כל אחד מהם, היה מצטיין בתחומו, אך הרמב"ם נחשב לייחודי בכך שהוא נחשב לגדול מכולם בכל התחומים.

הרמב"ם היה בעל ידע רחב בפילוסופיה ואסטרונומיה, תרם רבות לרפואה ולמדעי הטבע, וכתב את יצירתו "מדע", בה הוא מתאר את כל תהליך חיי האדם. האם אי פעם הייתה דמות נוספת כמו הרמב"ם? הוא הפגין גאונות יוצאת דופן בכל התחומים, ומעושר ידיעותיו הוא העניק לזולת מלוא חופניו.

לא פלא שאדם מבריק זה, עם כישרונות על–אנושיים, זכה לכבוד והערצה מכל החוגים. כולם מביטים אליו בהערצה, מודעים לדיסטנס העצום המפריד בינו לבין בני האדם, מתוך יראת כבוד, כמו אל הפלנטות השמיימיות.

לכן, אפשר לכנות את החכם הייחודי הזה כ"כתר" של יהדות התורה.

4. האנוסים

אחת הבעיות המרכזיות שהרמב"ם נתקל בהן הייתה עמדתו לגבי האנוסים.

בתקופה ההיא, המוסלמים פלשו לאפריקה ואילצו את היהודים להמיר את דתם תחת איום של עונש מוות. כדי לשרוד, נאלצו היהודים להיכנע לפקודות הפולשים, אך רבים עשו זאת רק למראית עין. בפנימיותם, הם שמרו על נאמנותם לאמונתם היהודית והקפידו לקיים את המצוות כמיטב יכולתם. במערות נסתרות, הם שמרו על השבת והחגים.

עם זאת, הרבנים של אותה תקופה, הכריעו את דינם של האנוסים לחובה, כמי שהמירו את דתם, והטילו עליהם חרמות וגירוש מהקהילה היהודית.

פסק דין זה עורר בהלה, עצב ותדהמה בקרב האנוסים, אשר ראו את עצמם כיהודים במלוא המובן וחשו קשר הדוק ליהדות. רבים מהם נפלו במצוקה זו ואף פנו לפתרונות קיצוניים, כמו שליחת יד בנפשם.

בתוך הכאב והמצוקה, הרמב"ם הופיע כגואל ומושיע. הוא חיבר את "איגרת השמד", בה העביר לאנוסים בשורת נחמה. במלים חמות, הוא ניסה להרגיעם ולנחמם. הוא הבטיח להם כי הא־ל לא רואה בהם "משומדים", שכן הוא "יודע מחשבות" וגלויים לפניו הרהוריהם הפנימיים של בני אדם, ואלו הם הקובעים. הוא קרא להם להמשיך ולהיות נאמנים לקדוש ברוך הוא בליבם, ולקיים את המצוות כמיטב יכולתם. לאור העובדה שהם רק העמידו פנים כאילו קבלו על עצמם את דת מוחמד – בעוד בפנימיותם הם סולדים ממנה ודבקים באמונתם האמיתית – השם יעניק להם את סליחתו. הוא ציין כי יגיע הזמן שבו הם יוכלו לשוב ולהתייחד עם היהדות בלב שלם ובנפש חפצה, כשהם משוחררים מכל לחץ חיצוני.

בשורת הנחמה שהביא הצליחה מאד. היא סייעה לקבוצה שסבלה קשות, והצילה רבים מייאושם, תוך שמירה על נאמנותם לעמם

ולתורתם.

הרמב"ם עשה בכך מעשה גדול. הוא הבין טוב מכולם את מה שמתרחש בלבבות בני האדם, והושיט להם יד לעזרה. כאן מתגלה גדולתו של אדם, שבזמן שעמד בפני ביקורת, לא היסס לנקוט באומץ, ולסייע לאחיו הסובלים!

למרות מחאתם הנמרצת של הרבנים שהתנגדו למעשיו, הרמב"ם לא התייחס אליה. אהבתו היוקדת לעמו הייתה חזקה, ורווחתו של הסובל נגעה בליבו יותר מהביקורת של אותם קנאים. הוא פעל לפי ידיעותיו, ולפי מה שחשב לנכון.

פעילות זו חושפת בפנינו פן נוסף ונהדר של הרמב"ם. הוא לא היה רק אדם חכם, אלא גם אדם טוב עם לב חם. הוא היה רופא מצוין, שידע לרפא לא רק את הגוף, אלא גם את הנשמה הפגועה. במעשיו הוא קידש שם שמיים!

המעשה הנועז שלו הביא לו הרבה אהבה, תמיכה ציבורית, והערצה גדולה של ההמון. כמו שאין אפשרות לכסות את השמש, כך גם מתנגדיו של הרמב"ם לא הצליחו להחשיך בביקורתם את האור שהוא פיזר בכל מקום. האמת והצדק נחלו ניצחון. הוא ראה הכל בעיניים חדות, ולעולם לא שגה בשיפוטו.

5. גרי הצדק

אירוע נוסף שממחיש את נדיבות ליבו ואנושיותו של הרמב"ם מתרחש כאשר פונה אליו גר צדק בשם עבדיה בשאלה: האם מותר לו להתפלל בנוסח המופיע בסידור תפילותינו: "...ה' א־לוהינו, א־לוהי אברהם, א־לוהי יצחק וא־לוהי יעקב..."? ניסוח זה אינו רלוונטי עבורו, הלא עד אתמול לא היה יהודי, ואין לו קשר אל אבותינו. לכן, הוא תוהה, כיצד ביכולתו להתייחס אליהם? הרמב"ם, ששם לב לעוגמת הנפש של הגר המרגיש כאילו הוא יהודי בדרגה נמוכה, השיב לו תשובה חיובית. הוא ביסס את תשובתו על הכינוי שהשם העניק לאברהם "אב המון גויים". מכאן, גם גר רשאי להתייחס לאברהם כאל אביו. אברהם אבינו, עליו

השלום, הפיץ את תורתו – את התורה – גם בין יתר העמים, ולכן כל מי שמקיים את התורה, נחשב לחניכיו ובניו הרוחניים.

גם פסק זה של הרמב"ם היה נועז מאד, כי הוא לכאורה ממש סותר את המשנה. המשנה בפרק א, משנה ד של מסכת ביכורים קובעת כי גר המביא את "ראשית כל פרי האדמה" בחג השבועות לירושלים, אינו רשאי לקיים את מצוות "מקרא ביכורים" הכתובה בספר דברים פרק כו. פסוקים אלו, החייבים להיאמר על ידי כל יהודי כדי לקיים את המצווה במלואה, בהם אנו מודים להשם על הארץ הטובה שהבטיח והנחיל לאבותינו, ועל אכילת פירותיה המיטיבות את ליבנו. גר אינו יכול לקרוא פרשה זו ולהודות על "...הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" כי אין לו קשר לאבות האומה – אברהם, יצחק ויעקב. השם לא הבטיח לגר שום חלק ונחלה בארץ.

משנה זו מלמדת לכאורה את ההפך הגמור מקביעתו של הרמב"ם. המבקרים תקפו אותו על כך שהתעלם ממשנה מפורשת – דבר שלא ייתכן שהרמב"ם לא היה מודע לו – ופסק בניגוד לה. כל אלה זעזעו אותם מאד.

אלא שגם במקרה הזה, צדק הרמב"ם. הוא התבסס על פסקה בתלמוד הירושלמי, שהיה עבורו מקור לפסקי הלכה, מתוך מסכת ביכורים פרק א הלכה ד. שם ישנה מחלוקת בנושא הנדון, ובסיכום מתקבלת דעתו של רבי יהודה, הסבור כי גר רשאי לומר את נוסח ההודיה להשם כפי שהוא כתוב בתורה, שכן אברהם היה אביהם של כל העמים: "גר עצמו מביא וקורא. מה טעם? כי אב המון גויים נתתיך".

אהבת הזולת הנעלה ביותר הייתה המניע גם לפסק זה. התורה דורשת מאתנו, היהודים, ב־36 מקומות (בבא מציעא נט, ב) להתייחס לגרים באהבה, והיא מלמדת אותנו (דברים י, יח–יט) כי הקדוש ברוך הוא בעצמו אוהב את הגרים.

הרמב"ם פעל תמיד בלב ונפש, ובמלוא יכולתו, למען אחיו. הוא לא נמנע מלהושיט יד לגרי הצדק הכנים, והאמין שיש לטפל בהם באהבה ובמאור פנים, כדי שילמדו להעריך את האופי היהודי, את המוסר

ובמיוחד את אהבת הבריות היהודית. כל שנאה זרה ליהדות האמיתית. כל מי שבא נחשב לאח, והתקבל באהבה ובשמחה על ידי כלל ישראל; תופעה שהייתה לעתים קרובות לברכה ליהדות. בין המפורסמים שבחז"ל, כמו רבי עקיבא, רבי מאיר ורבי ישמעאל, היו צאצאי גרים. גם אונקלוס, מחבר התרגום של התורה, היה גר צדק. גם בעורקי התנאים המפורסמים שמעיה ואבטליון, זרם דם של גרים.

הרמב"ם הבין היטב את מהות היהדות, על פיה ניהל את חייו. חושו לצדק, המעוגן בו עמוק, לא השלים עם הבחנה בין גר צדק אמין לבין יהודי מושלם. מכאן נובעת דאגתו הבלתי פוסקת, במלוא עוצמתה, למען הגרים. בזמנים קשים, הוא היה מנהיג של כלל ישראל ובו בזמן, עבדו הנאמן ביותר.

6. מעמד ארץ ישראל לפי הרמב"ם

הרמב"ן רואה במצוות ישיבת ארץ ישראל אחת מתוך תרי"ג מצוות ומסווג אותה כמצווה ד' מתוך "מצוות ששכח אותן הרב" בספר "המצוות שלו". הוא מדגיש כי מצווה זו היא מהחשובות ביותר, שכן הישיבה בארץ מאפשרת קיום של מצוות רבות שאי אפשר לקיימן בגולה. הרמב"ן מתבסס על פסקה בסיפרי, בדברים פרק יב, כט, שם נאמר: "ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה". בפרשת וַיֵּרָא (בראשית יט, ה) הוא קובע כי הקדוש ברוך הוא החריב את סדום ועמורה משום שהן היו חלק מארץ ישראל, שהיא "...מכלל נחלת ה' ואינה סובלת אנשי תועבות". גם אנשי ארצות אחרות חטאו באותם חטאים, אך העונש בהשמדה הוטל רק על סדום ועמורה.

בנוסף, הרמב"ן קובע (שם יב, י), כי בני אברהם סבלו בגלות מצרים במשך 400 שנה כעונש על כך שאברהם אבינו ירד מהארץ בעת רעב. לכן, נוהגת מצווה זו בכל הזמנים, ובזמן שאנו חיים בגולה, חובה עלינו לעשות כמיטב יכולתנו כדי להגיע לארץ ישראל.

מנגד, הרמב"ם השמיט מצווה זו ממניין תרי"ג המצוות, דבר שמפתיע רבים. הוא עצמו לא גר בארץ ישראל, אלא עבר למצרים לאחר מנוסתו

דרך ארץ ישראל – בה שהה פרק זמן קצר בלבד. רק לאחר פטירתו, הובלה גופתו – על פי בקשתו – לארץ ישראל, והובאה לקבורה בטבריה.

נגד הרמב"ם נטען, ללא קשר למצווה של יישוב ארץ ישראל, שהוא העדיף את מצרים כמקום מושבו. זאת, למרות שהוא עצמו כותב בספרו "יד חזקה" (הלכות מלכים, פרק ה הלכות ז–ח), כי התורה אוסרת באיסור חמור לחזור למצרים. איסור זה נזכר שלוש פעמים בתורה "...לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד" (דברים יז, טז).

הגמרא במסכת סוכה (נא, ב) מספרת על יהודים שחיו בעיר אלכסנדריה, שם היו מעל מיליון יהודים שחיו חיים מאושרים וללא מצוקות. כאשר הגיע לשם אלכסנדר הגדול, מלך מקדוניה, הוא הרג את כולם. הגמרא מעירה כי בחזרתם למצרים, הם עברו על איסור דאורייתא, ולכן שילמו בחייהם.

מה באמת גרם לאותם יהודים לשוב מצרימה? לאחר שכבש מלך בבל את ארץ ישראל, הוא הקים ממשלה עצמאית בישראל, ומינה את גדליה בן אחיקם לנציב, מה שגרם ליהודים להרגיש בני חורין בארצם. אלא שמתנגדיו של גדליה, בדרך בוגדנית, התנקשו בו; וכך כפו על היהודים לרדת למצרים. כך הגיע הקץ לשלטון היהודי בארץ ישראל, ויום זה, יום לאחר ראש השנה, נקבע כיום אבל ובכי היסטורי, המכונה "צום גדליה".

הנביא ירמיה השביע והזהיר את היהודים לא לחזור למצרים, פן "הַחָרֵב אֲשֶׁר אַתֶּם יְרֵאִים מִמֶּנָּה, שָׁם תַּשִּׂיג אֶתְכֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם... וְשָׁם תָּמֻתוּ..."‏, ופן יהיו "לְאָלָה, לְשַׁמָּה וְלִקְלָלָה וּלְחֶרְפָּה" (ירמיהו מב, טז. ו־מד, יב). למרבה הצער, התעלמו מאזהרת הנביא, והיא התגשמה. כיצד למרות זאת, חי הרמב"ם במצרים?

הרמב"ם עצמו אף ניסח מספר דינים, לפיהם אסור לרדת מארץ ישראל. רק במקרה יוצא מן הכלל, כגון, אם במקום אחר תזדמן אפשרות טובה יותר ללימוד תורה, יש לשקול זאת. הוא מתייחס לעובדה ההיסטורית המסופרת במגילת רות, לפיה מתו אלימלך ושני בניו, מחלון וכליון, לפתע, עקב עזיבתם את ארץ ישראל בשל רעב (בבא בתרא עא, א). גם לנעמי הורע מאד. הרמב"ם אומר כי לכל הדר בארץ ישראל, השם

מוחל לו את עוונותיו, וכי טוב יותר לחיות בארץ ישראל, אף תחת שלטון לא יהודי, מאשר בחוץ לארץ בקרב יהודים (הלכות מלכים פרק ה, הלכות יא ו־יב). אהבתו הרבה של הרמב"ם לארץ ישראל נמשכת כחוט שני, לאורך כל כתביו.

לאור אהבתו העמוקה לארץ ישראל, קשה להבין מדוע עזב אותה לאחר שהות קצרה ועבר למצרים. תומכיו מסבירים זאת בכך שאחרי בריחתו מאפריקה, הגיע תשוש לגמרי וחסר כל לארץ. גם כאן, הוא נתקל בעוני קשה, ולא היה לו שום סיכוי לפרנס את משפחתו ואת משפחת אביו. הוא נמנע מלהשתמש בידיעותיו ובחכמתו הדתית כדי להרוויח כסף ולכן העדיף לעבור למצרים, ולהשלים שם את לימודי הרפואה שלו. אחיו, שנשא בעול פרנסת המשפחה עד אז, טבע בנסיעה מעבר לים וכל רכושו אבד. כך נפל על הרמב"ם הנטל לדאוג לפרנסת משפחתו.

לאחר זמן קצר, שמו כרופא התפרסם למרחוק, והמלך המקומי מינה אותו לרופאו האישי. מרגע זה, נאסר עליו לעזוב את הארץ, בדומה ליוסף, שלא יכול היה לעזוב את מצרים לאחר שנעשה משנה למלך. אביו ואחיו נאלצו, בעל כורחם, לעבור אליו. קיימת גם סברה כי בעקבות מלחמות רבות, האומה המצרית האמיתית הושמדה בחלקה והוגלתה בחלקה, ועמים אחרים התיישבו בארצם במקומם. כך הפך האיסור לחזור למצרים לריק מתוכן, שכן מצוות ה"לא תעשה" של התורה מתייחסת לאומה המצרית, ולא לארץ מצרים עצמה.

סיבה נוספת לעזיבתו של הרמב"ם את הארץ עשויה להיות המחלוקות הקשות שהתגלו בין רבניה. הוא לא רצה להיות מטרה לקנאים, עבורם כל מילה חדשה הייתה נחשבת לכפירה. כדי להשלים את יצירותיו, נזקק לזמן מנוחה ולכן העדיף לעזוב את הארץ. (הרב קוק זצ"ל, לדוגמה, הוצמדה לו תווית של אפיקורס על ידי הקנאים, משום שמצא מלים טובות גם ליסודות השמאליים, ובגלל אמונתו שאין יהודי שמותר לדחותו. בכל נשמה יהודית, טמון זיק א־לוהי שיכול להתלבות.)

לגבי הסיבה לכך שהרמב"ם לא מנה את מצוות "יישוב ארץ ישראל" בין תרי"ג המצוות, יתכנו הסברים שונים.

א. המצווה המוזכרת בתורה, המחייבת לעלות לארץ ישראל, מתבססת על הסיפרי (דברים יב, כט) ועל הרמב"ן (במדבר לג, נג). הרמב"ם סבור שהיא נהגה רק בתקופה בה משה רבנו ויהושע הנחילו את הארץ לבני ישראל (כך כתב ה"מגילת אסתר" בהשגותיו על השגות הרמב"ן על ספר המצות של הרמב"ם). מכיוון שהיהודים באותה תקופה היו עדיין קשורים במידה מסוימת למצרים.

ב. מדובר במצווה שאינה כתובה במפורש בתורה, אלא נלמדת בדרך הדרש מפסוק מסוים. הרמב"ם סבור שמצווה הנלמדת בדרך זו, אינה נמנית בין תרי"ג המצוות דאורייתא, אלא נחשבת לאחת ממצוות החכמים.

ג. הרמב"ם סבור שמצווה שאינה בתחום שלטוננו, אלא תלויה בנסיבות חיצוניות וכפופה לכוחן של מעצמות זרות אינה נחשבת כמחייבת כמו יתר תרי"ג המצוות. הכניסה לארץ, נאסרה עלינו במשך מאות שנים. תחילה על ידי התורכים, ולאחר מכן על ידי המנדט הבריטי. לכן, התורה לא יכלה להתייחס לעלייה "בלתי לגיטימית", הכרוכה בסכנה.

עם כל זאת, לדעת הרמב"ם, כל יהודי צריך לשאוף להגיע לארץ ישראל כאשר תזדמן לו הזדמנות כזו. כדי לרכוש נכס נדל"ן ממוסלמי, מותר אף להשלים את הקניין בשבת באמצעות מתווך שאינו יהודי, והחוזה יכול להיחתם על ידו בשבת (הלכות שבת פרק ו הלכה יא). עלינו לנצל כל הזדמנות כדי להעביר לבעלותנו, צעד אחר צעד, את אדמות הארץ, כי יהודי החי מחוץ לארץ ישראל מתנכר לא־לוהות: "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה" (כתובות קי, ב). יש הסבורים שעונשו של שאול המלך, שנפל במלחמה נגד הפלשתים, נגרם מכך שאילץ את דוד המלך, במהלך בריחתו, לרדת מהארץ (חידושי גאונים, מסכת כתובות[1]). בשו"ת שלו, שמ"ט, הרמב"ם מציין "כי לימוד התורה בבבל אינו

1. לא זכינו למצוא את המקור הזה [הערת העורך].

בהיר כל כך, וכאילו החושך שורה שם, בעוד תורת ארץ ישראל מפגינה בהירות, יסודיות וחיות. "במחשכים הושיבני", זה תלמודו של בבל (סנהדרין כד, א[2]).

מכל הנאמר לעיל ניתן להבין את גודל הערכתו ואהבתו של הרמב"ם לארץ ישראל. אין ספק שחרה לו מאד בפנימיותו על כך שהיה מנוע מלחיות בארץ הקודש. כמו רבי יהודה הלוי, גם הוא חש ואמר: "אני במערב, ולבי בסוף מזרח".

מן הגמרא ביומא (ט, ב) אנו למדים שאילו בזמנו היו כל היהודים עולים מבבל עם עזרא הסופר לארץ ישראל, היה השם מראה ניסים כמו בימי יהושע, וכולם היו נשארים בה לעד.

מה'לא תעשה' הנזכר בתורה ובנביאים, האוסר על חזרה למצרים – שגם הרמב"ם מזכיר – ניתן ללמוד בעקיפין שיש להימנע מחזרה לגרמניה. לצערנו, גם כיום יש אנשים בינינו שאין להם את האופי, הכבוד וההערכה העצמית שימנעו מהם, בגלל הכסף, לשוב לשם – "שם", הוא המקום בו נרצחו 6 מליון יהודים בדרכים נוראיות, בגז ובמיתות שונות ומשונות, וכל חלקיק אדמה ספוג בדם יהודי. יש גם כאלה שאין בקרבם ולו טיפה אחת של כבוד עצמי, ונושאים נשים גרמניות. וכך מכניסים את השנאה ליהודים לתוך הקהילות שלנו.

אם היה נביא כמו ירמיהו בימינו, הוא היה מכריז חרם על מי שחוזרים לאחור, כפי שעשה בזמנו נגד השבים למצרים. גם לאחר גירוש היהודים מספרד, כאשר הם סבלו קשות, גדולי הדור הטילו חרם על מי שחוזרים לשם. אך כיום כולם שותקים, ואף תומכים ברעיון של קשרים עם גרמניה. השכחה כאן מתרחשת מהר מדי, בעוד הפצעים כמעט ולא

---

2. ראה ריטב"א (יומא נז, א ד"ה אמטול) שהעתיק תשובת הרמב"ם וזה לשונו:"משום דדיירי בארעא דחשוכה, אמרי שמעתתא דחשיכן".

פירש הר"ם במז"ל, בתשובה שאלה דר' ירמיה לטעמיה דאמר במחשכים הושיבני כמתי עולם, זה תלמוד בבלי. וטעמא, משום דלא נהירי להון טעמי דמתנייתא כהלכה, כמה דנהירי לרבנן דארץ ישראל [הערת העורך].

הגלידו...

7. ממשה עד משה

הרמב"ם, ששמו המלא הוא רבנו משה בן מימון, זכה לתואר מכובד בקרב הציבור, אשר קיבל אישור מגדולי הגאונים: "ממשה עד משה, לא קם כמשה". משמעות האמרה הזו היא שבלעדיו של משה הראשון, שקיבל את התורה עבור עם ישראל, ומשה השני (הרמב"ם), אין ביכולתן של תולדות ישראל להציג דמות רוחנית, כה כוללת.

בספר "סדר הדורות" (ד' אלפים שנת תתקכז) נמסר, כי לאחר מותו, אביו של הרמב"ם הופיע בחלום אצל בנו, מלווה באישיות נוספת. האב ביקש מבנו, להראות לבן לווייתו את יצירתו "משנה תורה" (המכונה גם "יד החזקה"), המורכבת מ־14 ספרים. לאחר שהמלווה עיין בחיבור, הוא לחץ את יד הרמב"ם ואמר: "ביצעת כאן עבודה עצומה ומושלמת!" לפני שנעלם, הספיק האב לגלות לרמב"ם כי המלווה היה לא אחר מאשר משה רבנו בכבודו ובעצמו...[3]

מה הביא את הרמב"ם למעמד כה מכובד, שזיכה אותו בהשוואה למשה רבנו? הרי לפניו קמו לעם ישראל אישים בעלי שיעור קומה, שמורשתם יקרה מפז. נזכיר את הנביאים כמו שמואל, אליהו ואלישע, וכן ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל ועד זכריה. לאחר מכן, אנשי הכנסת הגדולה, ותנאים כמו שמאי והלל, רבי יוחנן בן זכאי, רבי מאיר ורבי עקיבא, ורבי יהודה הנשיא, מחבר המשנה. מאוחר יותר, אמוראים כמו רב אשי, מחבר הגמרא, והגאונים המפורסמים רבי סעדיה גאון, רב האי גאון, רב שרירא גאון, הרי"ף ועוד ועוד.

ההסבר לכך הוא שבגלות מצרים, נשכחה כל התורה שמסרו לנו האבות, אברהם, יצחק ויעקב. התורה שניתנה על ידי משה רבנו, קיבלה

3. ראה לשון סדר הדורות "ובלילה שהשלימו, בא לו במראה רבינו מיימון אביו ואדם אחר עמו, ואמר רבינו מיימון אביו הנה לך זה משה רבינו. ונבהל. ואמר לו, באתי לראות מה שעשית, וכשראה, אמר יישר כחך" [הערת העורך].

עבור היהודים משמעות חדשה וחוויה עצומה. כך גם בתקופה שבה חי הרמב"ם, כאשר הגאונים וראשי הישיבות הוותיקים הלכו לעולמם, ורדיפות היהודים הותירו את העם ללא יורשים. הישיבות נהרסו, והיצירות הכתובות הושמדו, עד שנראה היה כי התורה אבדה.

במדבר רוחני זה הופיע "משה בן מימון", כמשקם וכמציל. הוא התברך בכל הכישורים הנדרשים כדי להחזיר לעם את המשנה היהודית במלואה, דהיינו את התורה שבכתב ושבעל פה, וכן, את מורשת הגאונים.

י"ד ספרי הרמב"ם מכילים את מלוא החקיקה של התורה, כולל מצוות הנביאים ותקנות חז"ל, כמו חנוכה ופורים. הוא גם כתב את ספר המצוות, בו מנה את תרי"ג המצוות שהסיק מן התורה, כפי שדרש רבי שמלאי בגמרא (מכות כג, ב).

כפי שכבר הוזכר, יצירותיו שימשו מאוחר יותר, כבסיס לפוסקים כמו הרא"ש, הטור והשולחן ערוך, אשר בנו את חיבוריהם על יסוד הרמב"ם. הרא"ש טוען כי אסור לקבל את הכרעותיו של אדם, גם אם הוא הגדול שבגדולים, ללא פירוט מקורותיו. מסקנותיו עלולות להיות שגויות, ולכן יש להשוות את המצוות עם מקורן, ולשמור על אפשרות ההכרעה.

אולם לפני הרמב"ם היו דוגמאות כמו המשנה, התוספתא והברייתא, שגם הן לא ציינו את מקורות ההלכה שלהן ואת הפסוקים שעליהן הן מתבססות. הדרשות והפירושים של האמוראים המאוחרים הביאו לוויכוחים וחילוקי דעות רבים. הרמב"ם העדיף לא לנקוט בדרך זו, כדי למנוע פלפולים מיותרים. הוא רצה להוריש לעולם חיבור קצר, מדויק ומאיר עיניים. במיוחד בימים ההם, כאשר מבחר הספרים היה מצומצם מאד. לשם כך, הוא סיווג את המצוות לפי תוכנן ובעיותיהן, וערך אותן בסדר כרונולוגי. כך כל מצווה הקשורה לבעיה מסוימת מרוכזת בפסקה אחת, והיה קל לכל יחיד למצוא אותה. לכל ספר צורף גם מפתח עניינים. חלוקה זו בלבד הייתה מצריכה בדרך כלל צוות שלם של תלמידי חכמים, בעוד הרמב"ם עשה זאת לבדו.

בגמרא ובמשנה, המצוות מפוזרות במקומות שונים. לא כל תלמיד

חכם שולט בחומר בצורה מושלמת, ולכן לא תמיד ימצא את מבוקשו בקלות. יש מצוות הנוגעות לשבת, המוזכרות במסכתות שונות, ולא לכל אחד יש את הידע והיכולת לחפש ולמצוא אותן.

לכן, מתקבל על הדעת שהרמב"ם הסתגר במשך עשר שנים, יום ולילה, כדי לעבד חיבור זה ביסודיות ובקפדנות, וללא כל פגם. כך הוא הצליח להעלות על הכתב יצירה שלימה ומושלמת, שראויה להערצה.

8. השפעת הרמב"ם על הספרות התלמודית

על יצירתו המפורסמת של הרמב"ם, ה"יד החזקה", נכתבו המון ספרים ומאמרים. לטקסט המקורי מצורפים פירושים קלאסיים, כמו: כסף משנה, מגיד משנה ולחם משנה.

ההוצאה החדישה של גניחובסקי מבני ברק, כוללת פרושים נוספים רבים, כמו אלו של רבי עקיבא אייגר, הגאון מווילנה, חזון איש ועוד.

השפעתו הגדולה של הרמב"ם על חכמי התורה, ניכרת בעובדה שמאז פטירתו לא פורסם חיבור הלכתי או שו"ת שאינו פותח ומסיים עם הרמב"ם. הרמב"ם, אישיות כוללת זו, הוא הכוכב הזוהר במרכז העלטה, חי וקיים גם כיום, לא פחות מאשר לפני 800 שנה. כמעט ולא ניתן למצוא לומד או חוקר בתורה, שלא עוסק עם האיש ועם כתביו. הוא מהווה נקודת מוצא, ציון דרך ומנורת מאור עבור החכמים, ויצירותיהם, ללא יוצא מן הכלל, מבוססות על אלו של הרמב"ם. במקביל, הוא משמש כאבן בוחן לשנינותם של תלמידי החכמים, שכן היכולת להמציא פירוש נכון ל"רמב"ם קשה", דורשת מיומנות בחשיבה לוגית, ושכל חריף. לא אחת התפתחו בישיבות ויכוחים ערניים סביב פרשנויות שונות. במקרה כזה, מי שהצליח להצביע על הסבר נכון לפסיקת הרמב"ם השנויה במחלוקת, זכה לשמחה ואושר, כאילו זכה בלוטו.

בעקבות כישוריו הרוחניים הנעלים, הביעו הביוגרפים שלו את דעתם הנחרצת, שלדבריהם, אם היה חי בתקופה קדומה, היה נמנה על התנאים, יוצרי המשנה. גם הגדולים שבנסיכי התורה, כמו הרמב"ן והרשב"א, היללו את יצירתו. בעיניהם, הוא היה הרב וה"גדול". [על משקל "גדול

הדור"].

ב"שיטה מקובצת" בפרק ג' של מסכת כתובות[4], אנו למדים מהרלב"ח, כי כאשר אנו נתקלים ב"רמב"ם קשה", הסותר את דברי הגמרא, אסור לנו לדחות את דבריו כלאחר יד. עלינו להניח שלא הבנו אותם. החת"ם סופר מכנה את הרמב"ם כ"קדוש א־לוהים".

בימי זקנתו, תלמידי החכמים הנודעים, "חכמי לוניל", באו אליו, מלאי הוקרה ויראת כבוד ובקשו שיבהיר להם סתירות כביכול, בגמרא או בספריו. על אף חולשתו ומחלתו, או לחץ עיסוקיו הרפואיים בחצר המלכותית של מצרים, הוא תמיד השיב להם בסבר פנים יפות, תשובות קולעות ופירושים נכונים, לשביעת רצונם. הרמב"ם אף העיר כי גם אם הקטן ביותר יפנה אליו עם שאלותיו, זה יגרום לו נחת רוח.

תכונה ייחודית נוספת של הרמב"ם הייתה ענוותנותו והצטנעותו. הוא קרא לתלמידיו וידידיו שלא לכעוס על אלה המשמיצים או מכפישים אותו. הוא הודיע כי הוא מוחל להם, תוך בקשה מהשם שיסלח להם, שכן כוונותיהם וודאי היו טהורות. הוא לא נרתע מלהודות, כי זכרונו בזקנותו, אינו כה רענן כמו בעבר, ולכן לא תמיד זכר מה הביא אותו לפסוק הלכה מסוימת בצעירותו (כזו שיצאו עליה עוררין). ואם יצאה שגגה כלשהי מתחת ידו, הוא מבקש שימחלו לו. הוא הביע תקווה שהקדוש ברוך הוא יפתח את עיניו כדי שיוכל להבהיר את הסתירות המדומות, ולהצדיק את עצמו.

לצידו עמדו בנו רבי אברהם, תלמידיו הגדולים רבי יוסף בן יהודה אבן עקנין, ורבנו אפרים, ונושאי כליו; אשר השיבו על השאלות המופנות לרמב"ם והוכיחו כי למעשה אין סתירות כלל. אין זה סביר שהרמב"ם יטעה, ולא לשווא השוו אותו לאורים ותומים, שגם הם לא שגו.

דוגמה לכך ניתן למצוא בהלכות עבודת כוכבים (פרק ב הלכה ה), וכן בשו"ת (פאר הדור סימן קא), שם הוא מציג שאלות שהופנו אליו. כך מובא שם "ישראל שעבד עבודת כוכבים" והוא הדין "האפיקורסים מישראל",

4. לא זכינו למצוא המקור [הערת העורך].

אינם יכולים להימנות עִם עַם ה'. גם אם ירצו להיטיב את דרכיהם "...אין מקבלים אותם בתשובה לעולם..."; אפילו יגלו רצונם, לחזור אל צור מחצבתם ואף בתשובה שלמה. אלא שבמקום אחר נראה שסתר את עצמו. בהלכות תשובה (פרק ג הלכה יד) הוא מבהיר כי אין לפורקי העול חלק בעולם הבא ובתנאי "...שמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה הרי זה מבני העולם הבא... אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב יש לו חלק לעולם הבא...".

עיון שטחי בשתי קביעות אלו עלול להטעות כאילו הן סותרות זו את זו. זה גם מה שקרה לתלמידי החכמים, שפנו אליו וביקשו שיאיר את עיניהם בנידון. הרמב"ם הסביר את שני העיקרים, הנראים לכאורה כסותרים, כדלקמן:

המקרה הראשון עוסק באפיקורס המתייצב לפני בית הדין ומצהיר על רצונו לחזור בתשובה. אולם, מכיוון שאין לנו יכולת לבחון את כנות ליבו, איננו רשאים לקבלו חזרה במסגרת היהדות. ייתכן שהוא מבקש לחזור בתשובה רק מתוך פחד מהסובבים אותו, ולא מתוך כוונה טהורה.

במקרה השני מדובר בכופר החוזר בתשובה לפני מותו. הוא אינו חשוד, שכן הוא פונה אל הקדוש ברוך הוא בלבד, היודע את מחשבות הלב. השם מזהה את אופייה של חזרה זו, אם היא כנה או לא. רק הא־לוהים לבדו יכול לדון על כך, לסלוח, ולהעניק לו את חלקו בעולם הבא.

הכסף משנה מציע הסבר נוסף: לדעתו, קיימים שני סוגים של כופרים בעיקר: אלו המחוסרים כל אמונה ואינם יודעים דבר, ומאידך, אחרים המודעים למעשיהם, ועושים הכל כדי "להכעיס" את הקדוש ברוך הוא. הראשונים, בהכירם את טעותם, יכולים לחזור בתשובה ולקבל על עצמם עול מלכות שמים. אולם בפני האחרונים ננעלו שערי התשובה.

כך גם לגבי סתירות נוספות, למראית עין: המתעמק בדברי הרמב"ם ומנתחם לא יגלה בהם ניגוד. הוא ייווכח לדעת שהרמב"ם תמיד קולע למטרה, ולעולם עונה על האמת.

9. פירוש המשנה של הרמב"ם

דוגמה נוספת יכולה להדגים, כי למרות הביקורות והתקיפות, הצדק היה תמיד עם הרמב"ם: הרמב"ם, הידוע גם כהיסטוריון, מנה ביצירתו את המורים המרכזיים שהעבירו מדור לדור את תורת משה. בין המורים הללו הוא הזכיר את הנביא אחיה השילוני, שהועיד, בשם השם, את ירבעם, למלך על ישראל (ספר מלכים א פרק יא). הרמב"ם ציין כי אחיה השתייך לדור שיצא ממצרים, והוסיף שהיה בן שבט לוי.

המבקרים טוענים כי ציון זה, שהוא בן שבט לוי, מיותר לחלוטין. הם התפלאו על כך, ביודעם שהרמב"ם נזהר מלהשתמש במילים מיותרות. הראב"ד תקף את הרמב"ם בחריפות והאשים אותו במשגה היסטורי גס; הוא טען כי עובדת נוכחותו של הנביא אחיה בתקופת המלכים, שלמה וירבעם, מקשה על ההנחה שהוא נמנה בין יוצאי מצרים, שכן ישנו פער של מאות שנים בין שני התאריכים.

אף אם השאלה עצמה הייתה מוצדקת, האשמת הרמב"ם בשיבוש היסטורי הייתה חפוזה מדי. הרמב"ם היה מודע, כמו הראב"ד, לפער הארוך בין יציאת מצרים למלכות שלמה. אם בכל זאת העז לקבוע כי הנביא אחיה, מורו של אליהו הנביא, השתייך לבני ישראל היוצאים ממצרים – דבר שנראה במבט ראשון כלא סביר הוא לא עשה זאת ללא בסיס. הוא מסתמך על גמרא מפורשת במסכת בבא בתרא (קכא, ב) "...אחיה השילוני ראה את עמרם...". חישוביו של הרשב"ם מראים כי בעת יציאת מצרים היה אחיה לפחות בן נ"ו שנה. לכן, הגמרא שואלת: "והא כתיב ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון" (במדבר כו, סה)? אם כן, כיצד הוא "נותר"? התשובה היא כי הגזרה "במדבר הזה יפלו פגריכם..." (שם יד, כט) "לא נגזרה... על שבטו של לוי". הבהרת הרשב"ם – על סמך הנאמר בדברי הימים א (כו, כ), – כי "אחיה השילוני, לוי היה", פותרת את התעלומה הנזכרת.

קטע גמרא זה נשמט מזיכרונו של הראב"ד, ושוב הוכחה קביעת הרמב"ם כאמיתית.

הרמב"ם נדרש לענות על אין ספור שאלות מכל קצוות תבל, דבר שתבע ממנו זמן יקר.

בקובץ שו"תים בהוצאתם של פריימן, פרופ' אסף ופרופ' אפשטיין (ירושלים 1944), המבוסס על כתבי יד שונים, פורסמו 386 שאלות מגוונות, שהופנו לרמב"ם, יחד עם תשובותיו.

אחד החיבורים החשובים ביותר של הרמב"ם הוא "פירוש המשנה". חיבור זה נכתב לפני שכתב את ה"יד החזקה" ואת "מורה נבוכים", וכאן נחשפה לראשונה גאוניותו. במקורו, נכתב הפירוש בשפה הערבית. הרמב"ם מסביר בצורה מדויקת ובהירה את הרעיונות של חז"ל בקשר לתקנותיהם, מפרש את המסקנות המתחייבות ומציג את דעותיו והחלטותיו בנוגע להלכה. יצירה זו אינה ניתנת להשוואה עם פירוש אחר, היא משקפת חדירה לעומק ועיבוד יסודי של כל החומר. טקסט המשנה המתומצת משתקף בבהירות רבה, ובזמן הלימוד מתגלים לנו הן הרוח של יוצריה והן בקיאותם במצוות התורה.

אחד החוקרים טוען כי הרמב"ם ראה את תפקידו במשנה, כעמידה על תכליתה האמיתית והצבת תוכנה באור הנכון. בכל הנוגע להלכה, הוא הקפיד לדבוק במסקנות הגמרא, אך כאשר מדובר ב"פשט" ובפירוש לשונה, הוא לעיתים חרג מהתפיסה התלמודית, מתוך נאמנות לטקסט המקורי.

כאשר המשנה דנה בבעיות מתמטיות או מדעיות אחרות, הרמב"ם מוכיח את ידיעותיו הנרחבות בתחום המדעים. הוא מפרש את הנושאים באורח יסודי ומאיר עיניים. בהקדמתו לפרק ב של זרעים, הוא מסביר את משמעות הנבואה, ובפרק ז של יסודי התורה, הוא מעמיק לחדור לבעיה זו.

חיבורו "שמונה פרקים" הוא בעל משמעות רבה. מדובר ב-8 פרקי מסה העוסקים במידות אנוש, בתורת המידות ובמוסר היהודי. חשיבות זו חלה גם על פירושו הנפלא לפרקי אבות, שם מצא הרמב"ם מקור בלתי נדלה של אתיקה יהודית, המנחה את האדם היהודי כיצד לחשוב, להרגיש ולעצב את חייו. נאמנות ואהבה לא־לוהים ולבני אדם, יושר,

צניעות ונדיבות לב – כל אלה צריכים להדר את מהותו של האדם ולשאוף להגיע לרמה גבוהה של שלמות, שתזכה אותו בהוקרה.

השקפתו של הרמב"ם היא כי על האדם להימנע מקיצוניות. נדרש הוא ללכת בדרך האמצע, ב"שביל הזהב". אם הוא סטה מהדרך, עליו לעבור תחילה לקצה הימני, ולאט לאט לשוב למסלול האמצעי. האדם צריך להתאמץ ולתאם בין גוף ונשמה, עד שיתאחדו יחד כיחידה הרמונית, מבלי להזניח אחד מהם. נשמה בריאה ומאוזנת תחזק גם את חוסן הגוף, ואם החלק הגשמי נחלש, גם עוצמת הנפש תיפגם. שניהם – גוף ונשמה – צריכים להיות משרתים של הקדוש ברוך הוא.

רק שיווי המשקל ביניהם יביא את האדם לשלמות, ומקור הכוח של האדם השלם, הוא האמונה בא־לוהים. בנקודה אחת בלבד, סבור הרמב"ם, יש להעדיף את הקיצוניות – במידת הענווה וההכנעה. כך נאמר בפרקי אבות (ד, ד): "מאד מאד הוי שפל רוח". הענווה צריכה לשלוט על כל האדם.

10. עקרי הדת: תחיית המתים ועולם הבא

אין תחום שהרמב"ם לא התעסק בו, בצורה מעמיקה ומפורטת. ב"פירוש המשנה להרמב"ם", בפרק האחרון של מסכת סנהדרין, הוא מונה את 13 עיקרי הדת היהודיים בצורה ברורה. עקרונות אלו מהווים את הבסיס לכל היהדות, והם מופיעים בפתיחה ובסיום של תפילות השחרית שלנו ("יגדל" ו"אני מאמין").

א. האמונה שהשם הוא לבדו ברא את העולם (בניגוד לדעת אריסטו), הוא מנהיגו, ובלעדיו לא יקרה דבר.

ב. ייחוד השם – אחד באחדות.

ג. שלילת הגשמות – האחד אינו גוף.

ד. השם קדמון ואחרון – בהחלט.

ה. הוא ראוי לעבדו בלבד; אנו מתפללים אליו ולא למלאכים. חשוב להבהיר שהתפילה "מלאכי רחמים" הנאמרת ב"סליחות" אינה

מבטאת ציפייה שהם ייענו לתפילותינו, אלא פנייה למלאכים שיעמדו עבורנו כמליצי יושר, לפני כסא הכבוד, ותו לא.

ו. הכרה בנביאים ובנבואה.

ז. האמונה שמשה רבנו ע"ה הוא אביהם של כל הנביאים והגדול שבהם.

ח. האמונה שהתורה שבידינו נמסרה לנו על ידי משה רבנו, והיא מן השמים.

ט. תורת משה, עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע.

י. הוא יתעלה יודע כל מעשי בני האדם, כולל את מחשבותיהם.

יא. הוא יתעלה מעניק שכר למי שעושה את מצוות התורה, ועונש את מי שעובר על אזהרותיה.

יב. האמונה בביאת המשיח – אם יתמהמה, נחכה לו.

יג. האמונה בתחיית המתים – בבוא העת.

בפתיחה לחיבורו "היד החזקה", מדגיש הרמב"ם כי "יסוד היסודות" של האמונה היהודית הוא "לידע" שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל נמצא: מציאות השם.

אחת הנקודות בעיקרי דת אלה נתנה הזדמנות לראב"ד להתנגד לרמב"ם. בהלכות תשובה (פרק ג הלכה ז) הגדיר הרמב"ם את "האומר שיש שם רבון אחד, אבל שהוא בעל גוף ובעל תמונה", כאחד המינים "שאין להם חלק לעולם הבא" (שם הלכה ו).

עוד קבע הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק א), כי הביטויים שהתורה משתמשת בהם, כמו "קול השם" ו"ביד חזקה" של השם וכדומה, אין להבין אותם באופן מילולי. התורה מדברת אלינו בלשון בני אדם. השם הוא ההוויה האבסולוטית, וביטוי החל על בני אדם אינו ניתן ליישום בהקשר לא־לוהים.

הראב"ד התנגד להסבר זה (עיין הלכות תשובה פרק ג, הלכה ז). כדי להוכיח את צדקתו הוא מביא את הפסוק (בפרק הראשון של התורה) בו השם אומר למלאכים (פסוק כ"ו): "...נעשה אדם בצלמנו כדמותנו...". בהמשך כתוב

(פסוק כז): "ויברא א־להים את האדם בצלמו, בצלם א־להים ברא אותו...". ביטויים אלה מוכיחים לכאורה, שיש איזה צלם ודמות לבורא.

אולם ברור כי גם במקרה זה, הצדק עם הרמב"ם. אסור בשום פנים ואופן לשייך לא־לוהים תבנית חומרית, כדי לא למעט בערכו של מושג הא־לוהות. את דברי הנביאים יחזקאל וישעיהו, שאמרו כי ראו את השם צב־אות, יש להבין לפי הרמב"ם כחזיון א־לוהי ולא כדמות ממשית. וביטוי הפסוק לגבי בריאת אדם "בצלמנו כדמותנו", כוונתו שהאדם יהיה מסוגל לחשוב, לדבר, לשמוע ולהרגיש.

כאשר משה רבנו ע"ה ביקש לראות את כבוד השם, הוא לא התכוון להבטה בעיניו בקדוש ברוך הוא – דבר שהעין האנושית אינה מסוגלת לו – אלא ביקש להעמיק לתוך הרוח הא־לוהית. לגלות ולהשכיל את מה שנמנע ממנו עד אז. כפי שהגמרא מסבירה (ברכות ז, א), משה רצה לדעת מדוע צדיקים רבים נתקלים בגורל מר, ולמה עם ישראל חשוף לתלאות מתמשכות, אשר את טעמן לא היה מסוגל להבין.

ביצירתו הפילוסופית "מורה נבוכים" מציע הרמב"ם משל: תינוק נולד באי נידח, ואימו נפטרה. האב גידל אותו עד שגדל. יום אחד, שאל הנער את אביו איך הוא נולד. האב ענה: "הייתה לך אם, היא נשאה אותך במשך תשעה חדשים בגופה, ולבסוף הביאה אותך לעולם". הצעיר גיחך, מאמין שהאב מספר לו אגדה. הוא לא מבין איך אדם יכול לחיות תשעה חדשים בגוף האם ללא אוויר ומזון, ולכן הוא מאמין שלא הייתה לו אם, וכי הוא נוצר מהטבע.

כך גם האתיאיסטים מכחישים שהעולם הגדול הוא פרי יצירתו של רב אומן אחד. הם שואלים: "איפה נמצא רב אומן שכזה? היכן הוא? ובמה ברא את העולם?" מכיוון ששכלם לא מבין זאת, הם מכחישים. אך זו עובדה! (על פי מורה נבוכים, חלק ב' פרק 17).

אמת, קל יותר לכפור מאשר להאמין, ומי שמעוניין להעניק לעצמו את התואר "פילוסוף", ימצא קושיות שיקלו עליו את הכחשת מציאות הא־ל.

רבינו בחיי מציע דוגמה אחרת (חובות הלבבות שער הייחוד פרק ו): אם נשפוך דיו על נייר, האם יוכל להיווצר מתוכו כתב בעל תוכן? אם נראה דבר כתוב, נדע בוודאות כי יד כלשהי עשתה זאת. ככל שהכתיבה תהיה יותר מורכבת, כך תגדל החשיבות שלה. אם נראה שרטוט מפואר, נדע שהוא יצא מתחת יד אומן. עד כמה נצטרך להתפעל כאשר יתגלו לעינינו יצירות האומן של היקום, ואיך נוכל להאמין שכל זה קם מעצמו?

הוא מוסיף כי אם נבחן מסמכים שונים, שבכל אחד מהם מתגלית אותה צורת כתב, נוכל להסיק כי כולם נכתבו על ידי יד אחת. כאשר נבחן את יצירות האמנות של הא־ל, ונשים לב לדמיון ביניהם, נשתכנע כי רק אומן אחד עשה אותן, במיוחד כאשר רבות מהן תלויות זו בזו.

אם לא כך היו פני הדברים, טוען רבינו בחיי, אלא כמה אלים השתתפו ביצירת העולם, או אז היו פורצות מריבות ביניהם, וכל אחד היה מונע את עשייתו של השני. איך קורה שהכל תואם יחדיו בצורה כה נפלאה? אם בני אדם ומלכים לא חיים יחד בשלום, אלא עורכים מלחמות, בוודאי האלים היו נלחמים ביניהם!

מכל זה מסתבר שהא־ל שברא את האור, גם יצר את החושך; מי שנתן להרים להתרומם, גם משיב את הרוח, מוריד את הגשם ואף מונע אותו – הכל לפי צורכי החיים.

האמונה אינה אוסרת על מחקר; אדרבה, מתוך העיסוק בו, המאמין יתחזק בדתו. עם זאת, הבדיקה והדרישה צריכות להיות מוגבלות. השם לא מבקש מהאנושות רק תפילה, אלא באמצעותה עלינו להתעמק באמונתנו ולשאוף לדרגת אמונה גבוהה יותר. חכמה, מוסר, אמת וצדק, עיון ועשייה – כל אלה צריכים להיות תוכן חיינו, והתפילה צריכה לבוא מתוך מהלב, ולא מהשפתיים.

הראב"ד התקומם גם נגד קביעתו של הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ח הלכה ב), כי בעולם הבא "...לֹא יֵאָרַע דָּבָר בּוֹ מִן הַדְּבָרִים שֶׁמְּאָרְעִין לַגּוּפוֹת בָּעוֹלָם הַזֶּה... לֹא אֲכִילָה וְלֹא שְׁתִיָּה...". "הָעוֹלָם הַבָּא אֵין בּוֹ גּוּף וּגְוִיָּה אֶלָּא נַפְשׁוֹת הַצַּדִּיקִים בִּלְבַד בְּלֹא גּוּף כְּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת" (שם). לפי הרמב"ם לא ייתכן ש"העולם הבא" יהיה המשך פשוט של החיים הקודמים, עם

תנאים משופרים. לא סביר שאוכל ושתייה יהיו אידיאל העתיד של האנושות – הרי לא לשם כך נברא האדם.

בהסתמך על ציטוטים מהגמרא, ביקש הראב"ד (השגות הראב"ד הלכות תשובה פרק ח הלכה ב והלכה ד) להוכיח את ההפך. למשל, בסוף מסכת פסחים (קיט, ב) אמרו, שבעולם הבא השם יערוך סעודה לצדיקים, והמלך דוד יכובד בברכת המזון. אלא שנושאי כליו של הרמב"ם הצדיקו אותו. הוא עצמו מספק הסבר (פירוש המשנה הקדמה לפרק חלק): לילד מעניקים ממתקים או צעצועים כדי להמריצו בלימודיו, בעוד שהמבוגר מבין כבר מעצמו, מה מביא לו תועלת. תהיה זו מחשבה נחותה להעלות על הדעת כי שכר העולם העתידי, אותו יעניק הקדוש ברוך הוא כגמול על שמירת המצוות, הוא מאכלים טעימים ושתייה טובה. עלינו לראות משהו שונה לחלוטין, נשגב, במושג "עולם הבא". מושג ששכלנו האנושי, עדיין לא מסוגל לקלוט.

לפי הפרשנים, העתיד האנושי מורכב משלוש תקופות:

א. "ימות המשיח" – שיעבוד מלכויות בלבד. המשיח יוליך אותנו קוממיות לארצנו, יכונן את מלכות ישראל וייסד את השלום העולמי, כפי שניבא ישעיהו (יא, ו): "וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם".

הנביאים לא בישרו לנו על ימות המשיח, כדי שנתנשא מעל לעמים, אלא ראו בתקופה טובה זו את טובת האנושות, ואת ההכרה באמת הא־לוהית. "...כי מלאה הארץ דעה את ה'..." (שם, פסוק ט).

ב. "תחיית המתים" – ייתכן שהראב"ד צודק בהשקפתו בעניין זה, שבני האדם יקומו לתחייה כבני אדם, וישובו למשפחותיהם, כפי שמצדדים הפרשנים.

ג. "העולם הבא" – התקופה האחרונה והסופית, אשר גם הנביאים לא היו מסוגלים להבין את משמעותה.

הרמב"ם מפרש, בנידון זה, כי לכל ישראל יש חלק לעולם הבא. מי שקיים מצווה אחת כנדרש – "לשמה" – כבר זכה לנתח ("חלק"). אך נתח זה אין משמעו שזוכה בכל "עולם הבא". רק המקיים את כל

המצוות והחי ברוח התורה הוא "בן עולם הבא", כלומר, זכאי למלוא ה"עולם הבא".

השאיפה להגיע לתקופה זו, הנשגבה שבתקופות, כדי להבטיח לעצמו את מלוא חלקו ב"עולם הבא", חייבת להיות משאת נפשו של כל אדם יהודי. לשם כך, עליו לנתב את חייו על פי רוח התורה, שהיא בלבד מסוגלת להבטיח את חלקנו ב"עולם הבא", בין אם אנו מצליחים להבין שתי מלים אלו, ובין אם לאו.

11. משיח

עמדתו של הרמב"ם בנוגע למשיח מעניינת ומסקרנת. בהלכות תשובה (פרק ט הלכה ב) הוא כותב שחכמת המלך המשיח תהיה גדולה מאד "בַּעַל חָכְמָה יְהֶיֶה, יֶתֶר מִשְׁלֹמֹה" החכם מכל אדם. "ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו", הוא יחשוף את מעיינות החכמה לכולם. בהלכות מלכים (פרק יא הלכה א) אנחנו לומדים שהמלך המשיח, צאצא של דוד המלך "...עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה. ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל" מכל העולם. בנוסף, הוא יביא לחידוש עבודת הקורבנות וינהיג את משפט התורה כחוק המדינה. מי שמתכחש לאמונה בביאת המשיח, כופר בתורה, כי האמונה בתורה ובמשיח קשורות זו בזו ומהוות את עתיד ישראל. הזמן העתידי של עם ישראל הוא תקופת המשיח, ואם חסרה לעם האמונה בעתידו, נשמטת הקרקע מתחת לרגליו, והוא דן את עצמו לכיליון.

הרמב"ם מוסיף ומסביר (שם הלכה ג): "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו". זאת משום שפעולות אלו שמורות לזמן מאוחר יותר, לא־לוהים לבדו. הצאצא מבית דוד, שיתעמק בלימוד התורה ויקיימה בשלמותה, יצליח להחזיר את העם כולו לתורה ולמצוות, ויוביל את העם למלחמות עטורות ניצחון – "הרי זה בחזקת שהוא משיח" (שם הלכה ד). בכוח הרוח הא־לוהית, שתוקרן מתוכו במלוא עוצמתה, הוא ילהיב את העולם כולו עבור אידיאל התורה ויסב את לבו

למוסריות גבוהה ולאמונה בהשם.

חז"ל אומרים שכל החזונות והבטחות הנביאים לגבי עתיד רווי האושר של עם ישראל מתייחסים לתקופת המשיח. למשיח תהיה עוצמה שובת־לב, לקבץ את היהודים המפוזרים, להביאם לארץ ולאחד אותם תחת נס התורה.

12. בעיה פילוסופית

את השאלה המורכבת, עליה דן הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ה הלכה ה), ניתן לנסח כך: אם לא־לוהים ידועה מראש העובדה שהאדם יעבור עבירות, אזי כדי לשמור על אמינות ידיעתו של הא־ל, הכרחי שהאדם יחטא, כמעט בעל כורחו. מכיוון שזו ההכרעה של הא־ל, לא נותר לאדם חופש בחירה, ולכן אין זה הוגן שייענש על העבירות הללו!

הרמב"ם מציין כי קשה לספק תשובה חד משמעית לשאלה זו. עם זאת, הוא טוען שאין כאן סתירה. הקדוש ברוך הוא אכן יודע את הכל. אך ברגע שהפעולה האנושית מתרחשת, הוא "מסיג" את ידיעתו אחורה ושומר על ניטרליות מסוימת. כך, האדם חופשי לפעול כרצונו. הרמב"ם מפרש גם את הפסוק בישעיה (ו, י): "הַשְׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה", באופן הבא. אם יעשה אדם מעשה אסור, במיוחד עבודת אלילים, עונשו הגדול ביותר יהיה התמכרותו לחטא ואי יכולתו להינתק ממנו, מה שיביא אותו לשקוע בתהומות החטא (שם פרק ו הלכה ג).

שאלות כאלו, הנראות לנו בלתי מובנות, הפנה משה רבנו לקדוש ברוך הוא: "...הראני נא את כבדך" (שמות לג, יח). התשובה הא־לוהית הייתה: "...כי לא יראני האדם וחי" (שם פסוק כ). אדם חי לא יוכל לראות את הא־ל ולא יבין אותו. "...וראית את אחרי..." (שם פסוק כג), רק לאחר מעשה תוכל לראות אותי ולהבין את הנהגתי.

הרמב"ם מפרש את התשובה הא־לוהית כך: ניתן לראות את הא־ל רק דרך פעולותיו ובאמצעות הנהגתו את הבריאה. דרכם נוכל להבחין שהוא אכן רב חסד ורחמים, ארך אפיים וסולח לעוונות (שם לד, ו) "...א־ל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת" (מורה נבוכים חלק ג פרק נג).

לגבי הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז), הרמב"ם מסביר (מורה נבוכים ב פרק כד), שכל מה שמתחת לשמיים, כלומר מה שנמצא על הארץ ונשלט על ידי הראיה האנושית, נתון לבני אדם ללומדו ולחוקרו. אך כל מה שמעל לשמיים, נתון לידיעת הא־ל בלבד.

הרמב"ם עצמו התאמץ לעלות, באמצעות הנבואה, לספירות גבוהות יותר כדי להבין עניינים שעדיין לא הצליח להבין. הוא האמין שהשגת שלמות אנושית וטוהר המידות תאפשר לו להגיע לכך. לעיתים הוא חשב כי מן השמיים זיכוהו בחכמה נשגבה. אך מגמותיו בתחום זה נותרו מחוץ להישג ידו, שכן גילויי נבואה לא ייתכנו מחוץ לארץ ישראל (מורה נבוכים ב פרק לב ופרק לו).

מתוך מילותיו (להלן) אנו מזהים את גודל מוסריותו של הרמב"ם: בפסיקתו הוא מדגיש (הלכות עבדים פרק ט הלכה ח), את הצורך לנהוג בעבדים לא יהודיים באורח אנושי, בסלחנות ובטוב לב. הוא מציין שאין להכביד עליהם, והאדון חייב לספק להם את הטוב שבמאכל, כפי שניתן לו עצמו. אסור לו לפגוע בכבודם או לכעוס עליהם, אלא עליו לפנות אליהם בדרכי נועם ובסבר פנים יפות. מאחר ו"...זרעו של אברהם אבינו והם ישראל... רחמנים הם על הכל".

מאידך, הרמב"ם ידע גם להקפיד ולא לוותר, כשהיה צורך בכך. היה זה במצרים, כאשר מספר נשים ניסו להקל על עצמן, ובמקום לטבול במקווה חשבו להיטהר מטומאת הנידה בחדר אמבטיה רגיל. הרמב"ם הגיב בחומרה רבה והטיל עליהן חרם. באותה מידה קשוחה, הוא נהג כלפי כהן שנשא אישה גרושה, והפר את איסור התורה. הוא גירשו מחברות בקהל ישראל.

הוא גם השתדל תמיד שחוקי התורה יקוימו בכל דיוקם. כלפי המחללים את המצוות, הוא הפגין רכות פחותה.

רק אדם, המגלם את האמת הא־לוהית הטהורה, ומלא באמונה בלתי מסויגת, יוכל לדעת ברגע האמת, אם לנהוג לפי חומרת הדין, או לפנים משורת הדין.

הרמב"ם מפרש את הפסוק (דברים ו, כד) "לטוב לנו כל הימים" באופן הבא:

> **הכוונה אותו הענין עצמו, כלומר השגת העולם שכלו טוב וארוך והוא הקיום הנצחי. ואמרו 'לחיותנו כיום הזה', הוא הקיום הגופני הזה הראשון הנמשך זמן מסוים...** (מורה נבוכים ג פרק כז, תרגום הרב קאפח, עמ' שלח).

השם תובע ממנו להתייחס בכבוד הן לגוף והן לנשמה. כי משמעותם של "כל הימים" היא החיים הנפשיים הנמשכים לנצח. ומשמעות "כיום הזה" היא, חיי הגוף הארציים, המוגבלים בזמן. אך אחד מקיים את השני, ועל האדם להיות חרד לשניהם. במהלך חייו, עליו לוודא שהוא עסוק במעשים טובים, מתוך שאיפה, להבטיח את חיי הנצח של נשמתו.

ראוי להזכיר כי הרמב"ם היה נצר לרבי יהודה הנשיא, מחבר המשנה, ומיוצאי חלציו של דוד המלך. אצולה מלכותית זו, שפיארה את נשמתו, הגיעה לו בירושה.

13. מהות הקורבנות

כאן המקום להדגיש פרשה חשובה נוספת, שהביאה את הרמב"ם לחילוקי דעות חריפים עם חכמים אחרים, אשר ראו בה סימן על שיטתו ה"מהפכנית". בספרו "מורה נבוכים" חלק ג, הוא מביע את דעתו על מהות הקורבנות, נושא שהתורה עוסקת בו בהרחבה בספר ויקרא, ואף הגמרא מקדישה מקום נרחב לדון בו. הרמב"ם סבור כי אין לקבל את הקרבת הקורבנות כאילו נועדה לפולחן בלבד, ללא מטרה נשגבה יותר. גם הנביאים, כמו שמואל, ישעיהו, הושע, ירמיהו ועמוס, התבטאו ברוח זו, ואמרו "למה לי רוב זבחיכם". כלומר, עיקר המטרה בהבאת קורבנות הייתה תחבולה, שנועדה להרחיק את בני ישראל מעבודת האלילים שכה הורגלו לראות במצרים, וכפי שנהוג היה בכל מקום, בזמנים קדומים. אצל עמים אחרים, הקורבנות שימשו להענקת כבוד לאליליהם, בעודם חוטאים בפשעים המוסריים הגרועים ביותר. ופספסו את המבט הנכון

הקובע, שהקרבן הוא אמצעי או דרך לתיקון וחרטה, ולא דימו בנפשם שכל הנעשה לבהמה היה צריך להיות בעצם מנת חלקם, ככפרה לתועבותיהם. הקורבנות שמביאים היהודים נועדו אפוא לשמש כאמצעי להניא את בני ישראל מהקרבת זבחיהם לעבודת האלילים.

בדרך זו, הוסיף הרמב"ם ופירש גם פיסקה מעניינת בגמרא (חולין ס, ב) שם פירשו, מדוע התורה מדגישה בקשר לשעיר החטאת המובא בראש חודש, שהוא "חטאת לה'". הרי לא מצינו הדגשה כזו "לה'" ביחס לקורבנות אחרים? הסבר הגמרא הוא: "אמר הקב"ה, שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח".

משמעות הפירוש היא, שהשם ראה לנכון שיביאו לו קרבן ביום חידוש הלבנה, כדי לפצותה על כך שהכהה את אורה באורח רטרואקטיבי. הלוא בעת הבריאה, שני גופי התאורה, השמש והירח, היו בעלי ממדים שווים.

הרמב"ם נטה ולא פירש נושא זה על פי הגמרא, שכן לא נראה לו שראוי לייחס לקדוש ברוך הוא טעות במעשה הבריאה, כביכול טעה ביצירת השמש והירח שווים בגודלם, ולאחר שהתבררה טעותו, הכהה את מאור הלבנה. הא־ל אינו יכול לטעות, ולא יתכן שבדיעבד הוא יכיר כביכול בטעות ובצורך בתיקון. את סיבת ההדגשה "לה'" במוסף ראש חודש, הוא מסביר כך: במצרים נהגו הגויים עובדי האלילים לעבוד את הירח כאֵל, וביום חידוש הלבנה הביאו לה קורבנות. מכיוון שהא־ל ציווה להקריב בראש חודש שעיר לחטאת, כמו בשאר החגים, היה צורך להדגיש בתורה כי זבח זה מוקדש "לה'" כדי שהיהודים לא יחשבו שיש כאן חיקוי לעבודת המצרים, בהקרבת שעיר לאל–הלבנה. משמעות "חטאת לה'" היא אפוא לקדוש ברוך הוא, ולא לאלים אחרים.

פירוש זה של הרמב"ם בספרו הפילוסופי "מורה נבוכים" (חלק ג פרק מו) הוא בהחלט סביר. עם זאת, יש לאחוז גם בהסבר הגמרא, לפיו לא השתבש משהו בתוכנית של השם, במעשה בראשית, אלא שהירח נענש על כך שרצה להתנשא מעל לשמש. הרוצה להתעלות מעל לאחרים, יושפל. כדי להרגיע את הירח המוקטן והלא מפויס, דרש השם ביום

חידוש הלבנה קורבן גם לעצמו, ובכך ביקש לגלות שהוא משתתף בצערה של הלבנה המוקטנת.

מקרה דומה אנו פוגשים בקרבן מוסף של חג השבועות. הוא שונה משאר שעירי החגים המכונים "שעירי חטאת", ואילו אצל השעיר של חג הביכורים חסר שם הקורבן "חטאת". התלמוד ירושלמי (ראש השנה פרק ד הלכה ח) מעיר כי שבועות הוא היום בו קיבלו בני ישראל את התורה מהשם (ו סיון), ובקבלה זו התכפרו כל חטאי ישראל.

כמה מגדולי ישראל יצאו במחאה תקיפה נגד התבטאויותיו של הרמב"ם, באשר למהות הקורבנות. הגדיל לעשות הרמב"ן בפירושו לפרשת ויקרא (א, ט). הוא מקשה: מדוע, בעידן שקדם לעבודת האלילים הביא הבל קרבן לבורא עולם? ומדוע, לאחר המבול, כאשר נכרתה כל עבודת האלילים, עשה נח כמוהו?

האברבנאל בהקדמה לחומש ויקרא, הגן על הרמב"ם באורח נפלא, וציטט מדרש (ויקרא רבה כב, ח), שם התבטא רבי פינחס, באופן מילולי, באותה דרך של הרמב"ם. ראה לשון המדרש שם:

> רַבִּי פִּנְחָס בְּשֵׁם רַבִּי לֵוִי אָמַר מָשָׁל לְבֶן מֶלֶךְ שֶׁגָּס לִבּוֹ עָלָיו וְהָיָה לָמֵד לֶאֱכֹל בְּשַׂר נְבֵלוֹת וּטְרֵפוֹת, אָמַר הַמֶּלֶךְ זֶה יִהְיֶה תָּדִיר עַל שֻׁלְחָנִי וּמֵעַצְמוֹ הוּא נָדוּר [גדור], כָּךְ לְפִי שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל לְהוּטִים אַחַר עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים בְּמִצְרַיִם וְהָיוּ מְבִיאִים קָרְבָּנֵיהֶם לַשְּׂעִירִים, דִּכְתִיב (ויקרא יז, ז): וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִים וכו' וְהָיוּ מַקְרִיבִין קָרְבָּנֵיהֶם בְּאִסּוּר בָּמָה וּפְרָעָנִיּוֹת בָּאוֹת עֲלֵיהֶם, אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, יִהְיוּ מַקְרִיבִין לְפָנַי בְּכָל עֵת קָרְבְּנוֹתֵיהֶן בְּאֹהֶל מוֹעֵד, וְהֵן נִפְרָשִׁים מֵעֲבוֹדַת כּוֹכָבִים וְהֵם נִיצּוֹלִים, הֲדָא הוּא דִכְתִיב: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וגו'.

דברי המדרש מוכיחים בבירור שהצדק עם הרמב"ם, כי באמת, הקורבנות באו בעיקר להרחיק את כלל ישראל מעבודת אלילים שכל כך הורגלו בה, בהיותה נפוצה כל כך בימיהם.

גם הגאון המפורסם רבי מאיר שמחה מלמד סניגוריה על הרמב"ם

בספרו "משך חכמה" (הקדמה לחומש ויקרא). לדעתו יש להבדיל בין שני סוגי קורבנות: אלה שהוקרבו בבית המקדש כמו שציוותה התורה, הם מעל לכל ויכוח. לעומת זאת, הקורבנות שהוקרבו בבמות, בתקופה שקדמה לבניית בית המקדש, הם אלו שנועדו להרחיק את לב העם מעבודה זרה. ועליהם ציווה השם שיוקרבו רק לשם השם, ולא לאלילים. ואף שאת תכליתם איננו מכירים, מכל מקום, רק עליהם קיים העולם.

בספר המצוות מנה הרמב"ם את כל המצוות שיש להן עניין עם עבודת הקורבנות. הוא גם מעיר בנושא הנידון, כי כל אחד רשאי להתעמק בטעמי המצוות, אולם מי שאינו מצליח להבין אותם, חייב למצוא מפלט באמונה.

ב"יד החזקה" (הלכות מלכים פרק יא הלכה א) הרמב"ם אומר במפורש, כי גם לעתיד לבוא, בימות המשיח, תחול שוב חובת הקורבנות, אף על פי, שעבודת האלילים תיכחד מן הארץ. בזה יושבו קושיות הרמב"ן.

אגב, פירושו של המלבי"ם [ביחס למהות הקורבנות] דומה לזה של הרמב"ם. הוא מצטט את הספרי (במדבר כח, א-ח) הדן בשאלה מדוע, בהקשר לתמיד של הבוקר ושל בין הערביים, השם אומר למשה: "צו את בני ישראל", ומסביר, כי רצה הקדוש ברוך הוא להזהיר את ישראל, לבל יטעו בינו לבין אלוהי ניכר. קורבנות תמיד של שחר ושל בין הערביים, נועדו לעקור מלב ישראל את אמונת השווא של עובדי האלילים, שהתפללו לשמש בזריחתה ובשקיעתה. בני ישראל צריכים לרכז את מחשבות אמונתם רק בקדוש ברוך הוא, ערב ובוקר, ולהקריב לו בלבד את זבחיהם.

14. הדתות אצל הרמב"ם

כאשר ניגשו נביאינו לעסוק בעניין המשיח, היה בידם מידע מוקדם, ולפיו מטרתו העיקרית תהא גאולת ישראל מגלותם, עידוד היהודים לקיום מצוות התורה, השכנת שלום בין העמים, והבאתם להכרה בהשם א־לוהינו.

לעומת זאת, במשך אלפי השנים, הכריזו עמים שונים על משיח

משלהם, והמציאות הייתה שונה לחלוטין. רעיונותיהם הובילו לרדיפת והשמדת היהדות, כמו במסעי הצלב ובאינקוויזיציה הספרדית, בשם הכנסייה הקתולית, ובשם האיסלאם. הם העלו על המוקד יהודים שדבקו בתורה, וחוקקו חוקים שהתירו את כל האסור לנו על פי התורה.

רק עם בואו של המשיח היהודי האמיתי, ייווכחו העמים לדעת כי טעו בדרכם.

הרמב"ם מצטט פסוק מדניאל (פרק יא פסוק יד): "...וּבְנֵי פָּרִיצֵי עַמְּךָ יִנַּשְּׂאוּ לְהַעֲמִיד חָזוֹן וְנִכְשָׁלוּ", ומפרשו כך: "כופרים של היהדות יתרוממו לנביאים, לגואלים ושליחיהם, אבל הם ייכשלו וייהרגו". כך נכתב בפסקה אחת בהלכות מלכים (פרק יא), הוצאת אמסטרדם. אך בהוצאות שתחת ידינו, הצנזורה מחקה את המובאה הזו.

הרמב"ם פוסק כי נאסר על הגויים ללמוד תורה ולשמור שבת (הלכות מלכים פרק י הלכה ט). הסיבות לכך כנראה הן שתיים. א. שלא ייחשבו בטעות ליהודים; ב. הם עלולים לפרש את התורה בצורה שגויה, מה שעלול להזיק לנו ביצירת עילות להתגרות בנו, כפי שעשו יוליוס שטרייכר[5] ואנטישמים אחרים.

החוקים הבאים יכולים ללמד אותנו על מידת האנושיות ואורך הרוח של הרמב"ם גם כלפי פושעים ורוצחים, אף בהתייחסו לאויבים לא יהודיים. הוא ידע לקבוע גבולות לרגשות הנקמה, ולא פעל מתוך תחושות של בהמיות וצימאון לדם.

בהלכות עדות (פרק ה הלכה ח) הוא פוסק כי אחד שראה בעיניו ברצח אכזרי, אפילו דיין, אינו רשאי לשפוט את הרוצח, אלא יש להעמידו לדיון בפני בית דין אחר. הסיבה לזה, משום שבטבע האדם, מי שהיה עד למעשה הרצח, מתעב את הרוצח. וכיון שקיימת אצלו כבר דעה קדומה, הוא לא מסוגל לדון ללא משוא פנים, ומן הסתם לא יגלה נסיבות מקילות, העשויות להועיל לטובת הרוצח.

הרמב"ם כותב גם בהלכות מלכים (פרק ו הלכה ז), כי כאשר ישראל

5. אחד מגדולי הנאצים (הערת המתרגם).

מנהלים מלחמה נגד אויביהם, ולצורך זה מטילים מצור על אחת הערים, חובה להשאיר קטע פתוח, כדי לאפשר לחלשים, לנשים וילדים, ולכל מי שאינו מעוניין להילחם, את ההזדמנות להימלט ולהציל את נפשם.

האם קיימת הוראה אנושית כל כך בחוקי המלחמה בעולם כולו? בעידן שלנו, בו הגענו לשיא התרבות, אנו עדים לפיתוח נשק להשמדה המונית, המסוגל להביא כליה על ארץ האויב כולה. כאן אנו רואים את ההבדל העצום בין הדין היהודי למשפט העמים!

האידיאל הנשגב ביותר אצלנו הוא השלום. "שלום" היא גם הברכה בה מקדם כל יהודי את פני חברו. ואילו שיא האידיאלים של הגויים הוא הברכה שעשו ביקש מאביו: "ברכני גם אני, אבי" (בראשית כז, לח), ונענתה על ידי האב: "ועל חרבך תחיה" (שם פסוק מ).

15. הרמב"ם, מתנת א־לוהים

ככל שמתעמקים ביצירותיו של הרמב"ם, כך מתגלים יותר ויותר אוצרות רוח חבויים של חכמה ודעה. תחושת השתאות עולה לנוכח היכולת של אדם ארצי לספוג בתוכו כמות כה רבה של חכמה א־לוהית.

עוצמה רוחנית זו הועמדה לרשותנו על ידי הרמב"ם, שהצליח להפיק מתוך ערבוביה של פרטים ודעות שונות קווים ברורים ומסודרים. מתוך תחושת חובה עמוקה, שנישאה על כנפי אהבה לאמת ולבריות, נוצר מפעל חייו המופלא, שאין למעלה ממנו. בתוך יצירותיו נאצרו לעד איכויותיו האנושיות והרוחניות המופלאות, והידע הכללי שלו. בתחומי הפילוסופיה, המדע וההלכה נכתבו יצירות רבות, אשר עוררו התפעלות רבה עם הופעתן, אך מאוחר יותר נדחקו על ידי חיבורים חדשים ועמוקים יותר.

עם זאת, שלוש יצירות הענק של הרמב"ם – משנה תורה, פירוש המשנה ומורה נבוכים – לא נדחקו על ידי אף עבודה ספרותית אחרת, ולא עלו עליהן. אדרבה, הן ממשיכות לכהן כראשונות, ומעמידות בצילן את כל היצירות המאוחרות.

הרמב"ם זכה להוקרה רבה, עד שבארצות הספרדיות התפתח המנהג

להזכיר את שמו בתפילת הקדיש ביראת כבוד. עוצמתו הרוחנית הייתה כה רבה, עד שהצליחה לשבור את כוחם החזק של הקראים, על אף מספרם הרב. רבים מהם חזרו ליהדות האמיתית.

אחד מתלמידי החכמים הגדולים, שחי לפני מאות שנים, נשאל כיצד היה נראה העולם הרוחני היהודי ללא הרמב"ם? תשובתו הייתה פשוטה: "בלעדיו, זה לא היה עולם בכלל". תשובה זו היא האפיון הטוב ביותר של הרמב"ם. הקהילייה היהודית העולמית נזקקה לדמות כזו, והקדוש ברוך הוא העניק לנו את הרמב"ם כמתנה, כפי שזיכה את היהדות, בזמנים קדומים, בנביאים שהשפיעו רבות על החיים היהודיים ברוח א־לוהית. ייתכן שבגלל שהדורות המאוחרים לא היו ראויים לנביאים, שלח לנו הא־ל הטוב תלמידי חכמים גדולים, שנשמותיהם ממשיכות לחיות בקרב ההמונים ומחזקות את אש התורה. "חכם עדיף מנביא" (בבא בתרא יב, א) משמעה של אמרה תלמודית זו היא שלעיתים יכול תלמיד חכם לעלות על נביא, ולהשיג גדולות ממנו.

גם הרמב"ם נמנה כאחד הגדולים הללו. כיבוד זכרו ושימורו בצורה חיה, לא יצריכו ביוגרפיה ארוכה לתיאור סיפור חייו. אלא כמסופר על משה רבנו, ה"משה" הראשון: מבחינה גופנית, נפטר משה רבנו כאחד האדם, אולם רוחו ופועלו הכביר ממשיכים לחיות עבורנו לעד. כך אומרים חז"ל: "יעקב אבינו לא מת" (ראה רש"י בראשית מט, לג), הוא ממשיך לחיות בלבבות בניו. כך גם הרמב"ם. מבחינתנו הוא לא מת, הוא עדיין חי בתוכנו, ומהווה חלק מהחשיבה, ההרגשה והפעולה שלנו. לכל מקום שנפנה, נגלה את עקבותיו כמנהיג, כמורה וכ"גדול". תדמיתו הרוחנית והנפשית נוכחת וניצבת לנגד עינינו בכל עת: כך אומר הרמב"ם, כך חושב הרמב"ם, כך חי הרמב"ם. עשה ככל יכולתך כדי לעצב גם את חייך כדוגמתו, והנח לרוחו הכבירה להשפיע עליך.

מירב הכבוד שנוכל לחלוק לרמב"ם הוא להיאחז בכל מה שכתב ולימד, וללכת בדרך שהוא התווה לנו, שתשמש לנו כאורח חיים. אכן, בר מזל הוא עם ישראל, והוא רשאי להתגאות בעובדה שמתוכו צמח גאון חד פעמי זה, שקרני אורו זוהרות כבר יותר משמונה מאות שנה ויאירו

לעד, מדור לדור. ה"משנה תורה" של משה השני הבהירה את המעיינות הסתומים של משה הראשון והעניקה להם חיוניות. תפיסת העולם של ים התלמוד, משתקפת במדויק ובצורה קולעת ברמב"ם.

אחד מכותבי השירה מספר שכאשר יצר הבורא את נשמתו של רבי יהודה הלוי, הוא שבע נחת רוח כה רבה מבריאתו המוצלחת, עד שנישקה. נראה שאפשר לומר אותו הדבר, על נשמת הרמב"ם.

הרמב"ם, הודות לשליטתו המעולה בכל המדעים, הצליח להוכיח שהתורה מכילה את החכמות העמוקות ביותר, וכך הכתיר את התורה בעטרה זוהרת. הוא הוכיח, כי תורה ומדע אינם ניגודים, אלא משלימים זה את זה. כאשר המדע יתייצב לשירות התורה, ייפתחו בפנינו, באמצעותו, המקורות הנסתרים של התורה, ושניהם יחד יהוו מכלול אחד ושלמות אחת.

הכרח הוא שרעיון מרכזי זה יהיה ברור לנו כאשר אנו מנסים להעריך את יצירות הרמב"ם, מפעל שעבור היהדות הוא יקר בפז. כפי שהמדע לא היה עבור הרמב"ם מטרה בפני עצמה, אלא אמצעי לחקר מעיינות התורה, כך גם עיסוקנו במדע צריך להיות – תוך זהירות ומודעות לכך שהקדוש ברוך הוא העניק לנו את הידע – רק כדרך ואמצעי לתורה וליראת השם. אבוי למי שעושה שימוש לרעה במדע למטרות מנוגדות; הוא חוטא כנגד התורה ומבזה את המדע עצמו.

הרמב"ם פותח ומסיים את ספר המדע בקריאה לאהוב את הקדוש ברוך הוא ולירא אותו: "ואהבת את ה'..." (דברים ו, ה). הדרך לאהבת השם ולהכרתו חולפת דרך ההתעמקות בבריאה האֵ־לוהית ובנסים הרבים של הנהגתו את העולם. לא יהיה קשה לאבחן בהם את בורא היקום ומנהיגו. הרמב"ם הסביר את "שמע ישראל" כחוק וכאחת מתרי"ג המצוות, או יותר נכון, כתשתית לכל המצוות, שעליה מבוססת התורה בשלמותה.

אחרי הרמב"ם, בלתי אפשרי כמעט, למצוא רעיונות כאלו אצל פילוסוף יהודי אחר.

16. חידוש הסנהדרין

מאז הקמת מדינת ישראל, נשמעות קריאות ממקורות שונים בדבר חידוש הסנהדרין, כפי שהתקיימה לפני גלות ישראל מארצו ולאחר מכן בבבל, שם שימשה כערכאה עליונה למשפטי התורה.

בציבוריות הישראלית הולך ומתרקם ביקוש נרחב לרשות סמכותית רבנית ברמה גבוהה ולגוף מחוקק שיפרש את מצוות התורה. הסיבה לכך נעוצה בתופעה בה ארץ ישראל מתמודדת מדי יום עם שאלות ודילמות דתיות רבות, שאינן מוכרות בארצות הגולה. דוגמאות לכך כוללות את יישום חוקי שבת וחג בהקשרים של רכבות, דואר, טלגרף, טלפון, ספינות, טיסות, חשמל, ניתוח גופות, שמיטה, פעילות מחלבות ותעשיות נשק ביום השבת.

במדינות הגולה, העבודות הללו מתבצעות בידי אנשים שאינם יהודים, וכל יהודי מוצא לעצמו, באופן פרטי, את ה"גוי של שבת" שלו. אך כיצד תיפתרנה בעיות אלו במדינת ישראל? מי יפעיל בשבת את שירותי החשמל, הדואר, הטלפון וכדומה? הרי לא ניתן להשבית את הכל לחלוטין! בנוסף, צצות שאלות רבות הזקוקות למענה: האם יכולות נשים למלא משרות שיפוט, ולכהן בעמדת שר? איזו עבודה תותר לכוחות ההגנה לבצע בשבת, ואיזו תיאסר? האם מותר לערוך תמרונים בשבת? האם נשים רשאיות למלא חובת שרות צבאי?

לדאבוננו, כיום אין לנו גדולי הלכה בעלי שיעור קומה כמו ה"חתם סופר" או ה"נודע ביהודה", שיכולים להכריע מה מותר ומה אסור, והכרעותיהם יהיו מקובלות על העם. גם הגדולים שביניהם, אשר ברוך השם יש לנו בדורנו, אינם מעיזים לנקוט עמדה בשאלות שאינן נזכרות בשולחן ערוך. בתקופת הבית, הטכנולוגיה לא הייתה מפותחת כמו היום, ועדיין לא נוצרו הבעיות המודרניות. הלכות רבות שלא היו אקטואליות בגלות לא נאספו בשולחן ערוך, ואבדו במשך הזמן.

אם כך, מה יש לנו לצפות כיום? אם יעלה על דעתו של תלמיד חכם להעז ולבשר משהו חדש או למצוא הקלות להרבה איסורים ("קולות"),

הרבנים האחרים לא יסכימו עם תעוזה כזו. אחד כזה ייאלץ לוותר ולהימנע מהכרעות מהפכניות.

עם זאת, כולם מסכימים על הצורך שמשהו יתרחש. אם בעלי הסמכות ההלכתית יתחמקו מהבעת דעה ברורה, הם יאבדו את הערכת העם ואמונו. עובדה העלולה להוביל לכך שהעם יחליט לבדו.

ברור כי היחיד מבין גדולי התורה, בקושי רשאי להרהיב עוז בנפשו ולהכריע בשאלות חשובות שאין להן אזכור מפורש בשולחן ערוך. מציאות זו הובילה לקריאה להקמת סנהדרין, שיהא גוף רבני נרחב, שיתמודד עם כל הבעיות החדשות, ויפסוק לפי הצורך, וההכרעות הללו תתקבלנה על העם כולו. אך כיצד יורכב גוף זה, ומי יבחר אותו? איך תוכל אומה להסכים על מספר מסוים של בעלי סמכות רבנית שיזכו להכרה כללית? מי יחליט מי הם גדולי התורה הכשירים והראויים לדבר בשם העם כולו?

לדאבון הלב אנו סובלים מחולשה של חילוקי דעות כפולים ומכופלים. מה שהאחד מחייב, זולתו שולל. לדעתו, גדול ודגול הוא מחברו. לדוגמה, בישראל מכהנת רבנות ראשית, שנשיאיה הם הרבנים הרצוג ונסים. רבנות זו נבחרה על ידי הצמרת הדתית של המדינה, אך אינה זוכה להכרה כסמכות דתית בלעדית על ידי כל החוגים הדתיים.

בבחירות האחרונות לכנסת, התנהל משא ומתן בין "אגודת ישראל" ובין ה"מזרחי", ליצירת גוש דתי אחיד. אלא ש"אגודה" לא הסכימה שהרבנות הראשית תהיה היחידה שתקבע את כל ההכרעות הדתיות. אך מי יכול לבוא במקומה?

אני אישית השתתפתי בדיונים של מועצת גדולי התורה של "אגודה" בירושלים, לרגל כינוס ה"כנסת הגדולה", שם התווכחו על בעיות שאינן חיוניות, ואפילו בהן, היה קשה להגיע לאחדות כללית.

בעניין זה יש להדגיש כי מועמדי הסנהדרין לא יוכלו להיבחר סתם על ידי קהילות, ארגונים או בבחירות כלליות כנהוג בבתי נבחרים. חברי הסנהדרין חייבים להיות בעלי "סמיכה" (הכרה סמכותית) "איש מפי איש".

ההרשאה ל"סמיכה" זו מועברת מדור לדור, ורק מי שקיבל אותה מדיין רם מעלה יכול להעבירה הלאה. אך ברור כי לא כל האוחז בידו תעודת רב, ולא כל גוף חברתי/משפטי יכול ליטול חלק בזה. כבר בימי משה רבנו ע"ה, שקבע את הסנהדרין הראשונה, החלה שרשרת זו. אלא שזו נותקה בהמשך הזמן, ומאז והלאה, לא היו דיינים שצוידו בהסמכה מסורתית כזו.

17. הרמב"ם וחידוש הסנהדרין

מעניין אותנו להבין מה דעתו של הרמב"ם בהקשר זה של חידוש הסנהדרין, והאם אפשר יהיה להקים מוסד כזה.

הוא כותב בפירוש המשנה (סנהדרין פרק א משנה ג):

> **וירא לי כי כשתהיה הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש, ובלבד שיהא זה בארץ ישראל כמו שהזכרנו, הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה, ויהיה סמוך, ויסמוך הוא אחר כן מי שירצה. שאם לא תאמר כן, אי אפשר שתמצא בית דין הגדול לעולם, לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים, והקדוש ברוך הוא יעד שישובו, כמו שנאמר וְאָשִׁיבָה שֹׁפְטַיִךְ כְּבָרִאשֹׁנָה וְיֹעֲצַיִךְ כְּבַתְּחִלָּה אַחֲרֵי כֵן יִקָּרֵא לָךְ עִיר הַצֶּדֶק... (ישעיה א, כו).**

השאלה היא, כיצד, מתי ואיפה תוכל להתקיים בישראל אחדות כזו? ניסיון כזה נעשה בחייו של רבי יוסף קארו, מחבר השולחן ערוך (1488–1575). החכם הראשון שנסמך בתקופה ההיא היה רבי יעקב בירב, שרצה לחדש את הסנהדרין וקיבל סמיכה מגדולי צפת במאה ה־16. רבי בירב נאלץ לעזוב את העיר, אך הספיק להסמיך 4 מרבני צפת בשנת 1538, ביניהם, את רבי יוסף קארו. ניסיון חידוש הסמיכה נכשל, מפאת התנגדותם של רבני ירושלים.

שאלה נוספת ומרכזית מתעוררת: האם הממשלה, שבדרך נוטה לצד

השמאלי של המפה הפוליטית, האם היא תכיר בסמכותה של סנהדרין זו? האם תתגלה סובלנות בהקשר להכרעותיה?

ההיסטוריון יוסף פלביוס מספר, כי בזמן הבית השני גם המלכים, שלא שמרו את דרך התורה, פעלו בהתאם להחלטות הסנהדרין, שאף קבע אם השלטונות יצאו למלחמה, או יימנעו מכך. כיום, עם זאת, כמעט ואין לצפות מהכנסת המורכבת מרוב בעל נטייה שמאלנית, לקבל על עצמה בהכנעה את הכרעת הסנהדרין.

אם כן, בתקופה זו אין מה לדבר על חידוש הסנהדרין. אף על פי כן, משהו חייב להתרחש. שאלות הזמן דוחקות, והמון העם זקוק לסמכות תורנית מרכזית, "בית הדין הגדול", שידריך אותו בזמנים קשים אלה ויוביל בדרך הנכונה. על בית הדין הגבוה לפתוח את מעיינות התורה – גם לגולה – ולהשפיע מאור חוכמתה. המורשת הרוחנית שהייתה קניינו, ושעליה שמרנו במשך אלפי שנים, חיונית שתוחזר לעם בכל זוהרה ופארה. ה"דופק הרוחני" של האומה צריך לשוב ולפעום בירושלים, שצריכה לחזור ולהיות לב ישראל, משם יצא דבר ה'. ועל ישראל לשוב ולזכות בשמו הטוב כ"עם הרוח". לא ניתן ליישם זאת בהקמת אוניברסיטאות חדשות, כי נכסי העמים האחרים עשירים יותר. מוניטין זה יוחזר לעם היהודי רק באמצעות פרסום חכמת התורה.

המרכז הרוחני יקבל סמכות לפתור סכסוכים בין איש לרעהו, ולפשר בין מפלגה אחת לרעותה. מובן מאליו, שאסור לגוף דתי זה, לסור – אף לא כקוצו של יוד – מן החוקים הקיימים, או לעסוק בניסויי מודרניזציה של השולחן ערוך. התורה אינה זקוקה להתאמה לחיי ה"אופנה האחרונה". תורתנו "תורת חיים" היא, ורלוונטית לכל הזמנים. היא החייתה אותנו בתקופות האפלות ביותר, ורק הודות לדבקותנו בה הגענו עד ימינו אנו. במקום להתאים את התורה לחיים, עלינו להתאים את החיים עצמם לתורה. איננו רוצים לעקור אבנים, אלא לחזקן. נכון הוא, כי מחובתנו למצוא איזון נכון בין החוקים לחיים. התורה מכילה את שניהם.

נצעד בתוואי שהתווה לנו הרמב"ם ביצירותיו, בהם הפגין אומנות

בהחזקת ההגה. עלינו ללמוד להיות אדונים לחיינו, להישיר מבט אל המצב, ולא לגרוע עין מן העתיד. אם ננהג ב"שב ואל תעשה", אזי יפעלו נגדנו, והדורות המאוחרים יותר, יטילו עלינו את האחריות לתוצאות החמורות. ימים גדולים זקוקים גם לאישים גדולים המודעים לאחריותם, ומעמידים את כל כוחם לשירות האומה והתורה.

אם נעלים עין מבעיות הזמן וננקוט באדישות ובחוסר מעש, התוצאות האפשריות הן רק אחד מן השניים. בניה או הרס. ואם אכן ייגרם הרס, נתקשה מאד לתקן את הקלקול הגדול. אחריות כבדה מוטלת על כתפינו "אם לא עכשיו, אימתי?" ו"אם אין אני לי, מי לי?"

18. מקורדובה לטבריה

אור העולם נגלה בקורדובה, אשר בספרד. הרמב"ם נולד בערב פסח של שנת ד'תתצ"ה (1135). אביו היה רבי מימון דיין, צאצא של רבי יהודה הנשיא, שהיה חוטר ישיר של המלך דוד. האצילות של מוצאו המשפחתי הכתירה את ישותו, והוא יועד, כאבותיו ואבות אבותיו, להיות גדול בישראל.

את תורתו הראשונה למד מפי אביו, הרב מימון, ומרבותיו. אך את הידע העמוק בו התברך רכש בעצמו, באמצעות לימוד עצמי שקדני. יומם וליל התעמק ביצירות התלמוד והגאונים, שעמדו לרשותו, עד שהשיג שליטה מושלמת. עוד משחר נעוריו, החל לרשום הערות חריפות ושנונות בצדדי העמודים.

בהגיעו לגיל 13 שנים, הותקפה עיר הולדתו על ידי כנופיות מוסלמיות שפלשו מאפריקה. הפולשים הרסו את בתי הכנסת ומקומות הלימוד, ואילצו את האוכלוסייה היהודית להמיר את דתה, או לעזוב את המקום, תוך איום בעונש מוות. בלב כבד החליטה משפחת מימון לעזוב את העיר, בה חיו דורות רבים.

לאחר נדודים ממושכים, הגיעו לעיר פס שבמרוקו. שם, לתדהמת כל החכמים, התפרסם שמו של רבי משה כקרן אור בכל קצוות תבל. הם זיהו בו תופעה נדירה, וראו בו דמות תורנית גדולה שבבוא הזמן תעמוד

בראש ההנהגה הרוחנית של היהדות.

אולם גם במרוקו לא מצאה משפחת מימון מנוח לרגלה. מאורעות קשים פרצו באזור, ושוב הוכרחה המשפחה ליטול את מקל הנדודים, כך נדדו משם, ועלו לארץ ישראל. הספינה בה הפליגו, נקלעה לסכנה עקב סערה איומה, ועמדה לטבוע. רבי משה פנה בתפילה לאביו שבשמים, והבטיח לשרתו את התורה בכל ליבו. השם נענה לתחנוניו, והים עמד מזעפו. ביום ז' בסיוון של שנת 1156, הגיעה המשפחה בריאה ושלמה לעכו.

ההתיישבות היהודית בארץ הייתה דלילה מאד. אוכלוסיית ירושלים מנתה כ־200 משפחות. המצוקה החומרית הייתה קשה, והיהודים חיו מתמיכה דחוקה מארצות הגלות. רבי משה לא מצא דרך להסתדר שם, ובאי רצון ובכאב לב החליט לרדת מצרימה.

בהגיעו לאלכסנדריה, נבחר לעמוד בראשות הרבנות על ידי הקהילה המקומית, אך נמנע מלהיענות לבחירה מכובדת זו, כי לא רצה להפוך את דברי תורתו לקרדום לחפור בהם.

כדי להתפרנס בכוחות עצמו, השקיע את כל מרצו בלימודי רפואה, ופרסם ספרים מעוררי תשומת לב. לא ארכו הימים, ושמו כרופא גדול התפשט במהרה. כתוצאה מכך, זומן לקהיר כרופא החצר של המלך.

המסעות הרבים ונדודי הדרך החלישו את גופו, מלבד המאמץ הרוחני המוגבר אותו השקיע בכל התחומים, עד שבשנת 1204 השיב את נשמתו הקדושה לבוראה. אבל כבד ירד על העם היהודי כולו. ימים רבים בכה העולם ונשא קינה על אובדנו של איש זה, מתוך הכרה עמוקה באובדן אישיות כה ענקית, שאין לה תחליף.

מיטתו נישאה לטבריה ושם הובאה לקבורה. בדומה למשה הראשון, גם משה השני, עבורנו – הוא לא מת; הוא חי בלבה וברוחה של היהדות כולה.

סימן ב – חובת לבישת טלית קטן והוצאת הציציות

1. מבוא
2. חשיבות מצוות ציצית
3. חיוב או רשות
4. על הבגדים או מתחת הבגדים
5. סוף דבר

1. מבוא

רבים פונים אלי בימי הקיץ, המהבילים והחמים, כשכל תוספת לבוש מציקה, ומבקשים לברר אם יש חובה ללבוש ציצית. שאלה זו רלוונטית לא רק לימי הקיץ, אלא גם לעוסקים בפעילות ספורטיבית. האם חובה ללבוש ציצית בכל רגע, או ניתן להסירה לפחות לזמן הפעילות.

עוד נשאלתי, אם צריך להוציא את פתילי הציצית, מחוץ לבגדים, כפי שנהגו רבים. או שאסור להוציא אותם, כשיטת חכמי הקבלה, וכפי שפסק הרב עובדיה יוסף.

כדי להשיב על שאלות אלה, נעיין תחילה בגדרי מצוות ציצית, אם היא חובה, מצוה, או רשות. ועל הצד שהיא רשות, כמה עניינה חשוב, וכמה ראוי להתאמץ בקיומה. וכן להיפך, על הצד שזו חובה, האם יש גבול לחובה זו.

בעניין הוצאת פתילי הציציות מחוץ לבגדים, נעיין בפוסקים, ובמה שנחלקו. כי השואל הציג את שאלתו נכונה כשהבהיר, שצדדי הספק רחוקים זה מזה, באופן דרסטי. יש אומרים שזו חובה גמורה, ויש אומרים

שזה ממש איסור, על פי הקבלה. לכן נשתדל להסביר בעזרת השם, את הדעות השונות. ואף שאין בידינו להכריע כיצד לנהוג, ודעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד. לא אוכל להימנע מהבעת עצה הגונה, כי אי אפשר לומר לשואל, יש אומרים כך, ויש אומרים כך, ולהשאירו במבוכה.

2. חשיבות מצוות ציצית

פשט הפסוק מלמד אותנו על גודל חשיבותה של מצוות לבישת ציצית, כי התורה אומרת (במדבר טו, לט):

וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ, וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם, וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם.

אין ספק כי מצוה זו, המסייעת בקיום כל המצוות, כמו שכתוב "וּרְאִיתֶם אֹתוֹ, וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה'", מצוה חשובה היא עד מאד. כך אכן דרשו חכמים (מנחות לג, ב):

וזכרתם את כל מצות ה' - תניא, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' - מכאן ששקולה מצוה זו, כנגד כל המצות כולן.

עוד ניתן ללמוד על חשיבותה, מהעובדה שקבעו חכמים לקרוא פרשה זו, יחד עם קריאת שמע.

דווקא פרשיה זו, מבין כל פרשיות התורה, נקבעה כחובה תכופה, פעמיים בכל יום. ודאי ראו בה חכמים סיוע גדול, לקיום אורח החיים היהודי, לכן ננסה להסביר, שאכן יש בה, נחיצות גדולה, בגללה קבעו חכמים לאומרה כל יום, כאחת משלושת פרשיות של קריאת שמע.

הסיבה לקריאת הפרשה הראשונה, מובאת במשנה (ברכות יג, א):

כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים.

במילים אחרות, הפרשה הראשונה של קריאת שמע, מחזקת בנו, מידי יום ביומו, את האמונה בה'.

הפרשה השניה נקראת כל יום, יום ביומו, כדי לקבוע בלבנו את האמונה בשכר ועונש, שהיא מיסודות התורה והדת, שהקדוש ברוך הוא נותן שכר טוב לצדיקים, ומעניש את הרשעים.

הסיבה הבסיסית בגללה נקראת פרשת ציצית, מידי יום ביומו, היא משום שמעוררת את זיכרון כל המצוות. כלומר יוצרת הפנמה של המצוות, כדי לקיימן באהבה.

על טעם זה מוסיפה הגמרא, שנכללו בה במצוה חביבה זו ערכים חיוניים, לחיי כל יהודי (ברכות יב, ב):

> **פרשת ציצית מפני מה קבעוה? אמר רבי יהודה בר חביבא, מפני שיש בה חמשה דברים: מצות ציצית, יציאת מצרים, עול מצות, ודעת מינים, הרהור עבירה, והרהור עבודה זרה.**

מלבד הערכים הללו, ביארה הגמרא במקום אחר, שיש בקיומה חמש מצוות עשה (מנחות מד, א):

> **וכל שאין לו ציצית בבגדו - עובר בחמשה עשה.**

מסביר רש"י:

> **ועשו, ונתנו, והיה, וראיתם, גדילים תעשה לך.**

אף שאמרו "עובר בחמשה עשה" אין כוונתם שמקיימים במצוה זו חמישה מצוות עשה, כי למרות שכתובה המצוה כמה פעמים, היא אינה נמנית כמצוות שונות, אלא כמצוה אחת. כפי שכתב הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות בשורש התשיעי, שמצוות כאלה, שנכפלו מספר פעמים, נמנים כמצוה אחת בלבד. וכפי שהוא בעצמו, מנה את מצוות ציצית במניין המצוות (ספר המצוות, עשה יד), כמצוה אחת בלבד. אלא כוונתם לומר, שיש במצוה זו חמישה ממדים, וננסה להסבירם.

המצוה הראשונה לפי רש"י היא "ועשו להם ציצית". במילים אלו מובעת הדרישה, שגם בבגדים שלנו תתקיים מצוה, כי לא ככל הגויים בית ישראל, אלא עם קדוש הוא. וגם בבגדו, מתקיים רצון ה'.

המצוה השנייה היא "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת".
ממד התכלת שבציצית מהותו, זכר לשכינה. כפי שעולה מדברי הגמרא (סוטה יז, א):

שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד.

כוונתם לומר שהתכלת מסמלת לא רק את קיום מצוה שיש בבגדים שלנו, אלא גם את הקדושה שלנו. הלא במהלך החיים, מתעלה היהודי מעל הצרכים הטבעיים של גופו, מתרחק מהטבע החומרי והגשמי שלו, המושך אותו לכיוונים שליליים, ומתקרב אל השם, ונעשה קדוש. לכן הצטווינו להטיל את התכלת בציצית, כזכר לשכינה הקדושה, אליה אנו מתקרבים.
המצוה השלישית "והיה לכם לציצית", מכאן למדו חכמים (מנחות כח, א):

ארבע ציציות מעכבות זו את זו.

הווי אומר, ציצית שיש בה פחות או יותר מארבעה גדילים (ענפי ציצית), אין בה קיום מצוה. רק ארבעה גדילים, בארבע פינות הבגד, הם קיום המצוה. מזה אנו למדים, כי חלילה לנו לשנות מאומה, ממצוות השם. לא נוסיף, ולא נגרע.
המצוה הרביעית "וראיתם אותו", מילים אלה מלמדות, כפי שהסבירה הגמרא, שיש להסתכל על הציציות, כלשונה (מנחות מג, ב):

וראיתם אותו וזכרתם ועשיתם, ראיה מביאה לידי זכירה, זכירה מביאה לידי עשיה.

ממד זה מהותו, ההשפעה הגדולה שיש בכל דבר שאנו רואים, על אורח חיינו. ביקשה התורה ללמד אותנו כאן, להסתכל רק על דברים טובים ומועילים, כגון פני צדיקים, וכגון אותיות ספר התורה. ולהתנזר

מראיית אנשים רשעים[1], ומראות שליליים של תועבות ואלימות.

המצוה החמישית "גדילים תעשה לך" מבטאת את הממד המחייב לפעול לקישור וחיבור פתילי הציצית. ממד זה מלמדנו לחבר את כל ההוויות של החיים. הלא חיי האדם אינם מורכבים רק מתפילה ולימוד תורה, אלא מפעולות חומריות, כגון אכילה, חיי משפחה, האזנה למוזיקה, וכל שאר הפעילויות האחרות, ספורט אומנות ומדע. את כל זה צריך לקשור יחד, לחטיבה אחת של חיים יהודיים, מוכווני מטרה עליונה ורוחנית.

3. חיוב או רשות

כל בגד שיש בו ארבע כנפות, והאדם מתכסה בו, חייב בציצית, כפי שמפורש הן בפסוק, הן בגמרא, והן בשולחן ערוך, ונתחיל בפסוק הכתוב בתורה (דברים כב, יב):

> **גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ.**

כך גם נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן כד סעיף א):

> **אם אין אדם לובש טלית בת ארבע כנפות, אינו חייב בציצית. וטוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום, כדי שיזכור המצוה בכל רגע. ועל כן יש בו חמשה קשרים, כנגד חמשה חומשי תורה, וארבע כנפים, שבכל צד שיפנה יזכור. ונכון ללובשו על המלבושים. לפחות יזהר שיהיה לבוש ציצית בשעת התפלה.**

---

1. כמו שמובא בגמרא (מגילה כח, א): "שאל רבי את רבי יהושע בן קרחה במה הארכת ימים... "אמר ליה מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע. דאמר ר' יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע שנאמר (מלכים ב ג, יד) לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא, אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָּ.

ר"א אמר עיניו כהות שנאמר (בראשית כז, א) ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות משום דאסתכל בעשו הרשע".

למרות שבגד כזה חייב בציצית, אם האדם מתכסה בו, בכל זאת כתב המחבר "**וטוב ונכון** להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום". ולכאורה רצה לומר במילים "וטוב ונכון", שאמנם אין כאן חובה, ובכל זאת מנהג טוב יש. אך מדברי הגמרא עולה, כי זה יותר ממנהג טוב, כי שם מובא (מנחות מא, א):

דמלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה קטינא קטינא, סדינא בקייטא, וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה?! אמר ליה, ענשיתו אעשה? אמר ליה, בזמן דאיכא ריתחא, ענשינן! אי אמרת, בשלמא חובת גברא הוא, היינו דמחייב, דלא קא רמי. אלא אי אמרת חובת טלית הוא, הא לא מיחייבא? אלא מאי, חובת גברא, הוא נהי דחייביה רחמנא, כי מיכסי טלית דבת חיובא. כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא היא, מי חייביה רחמנא? אלא הכי קאמר ליה, טצדקי למיפטר נפשך מציצית.

תרגום: מצא המלאך את רב קטינא, שהתכסה בסדין (לבוש פשתן הפטור מציצית), אמר לו המלאך, קטינא, קטינא, אם אתה מתכסה בסדין בקיץ, ובסרבל בחורף (כעין מעיל שקצותיו עגולים, ואין לו אלא שני כנפיים, וגם הוא פטור מציצית), מתי תקיים את מצוות ציצית? שאלו רב קטינא, וכי עונשים על אי קיום מצוות עשה? אמר ליה: בזמן שיש חרון אף בעולם, עונשים גם על ביטול מצוות עשה. מבררת הגמרא, אם הציצית היא חובת האדם, לכן הוא מתחייב על שאינו לובש בגד עם ציצית, כשמידת הדין מתוחה. אלא אם חובת המצוה היא על הבגד, הרי בבגדים אלו שלבש רב קטינא, לא היה כל חיוב. על זאת השיבה הגמרא: אם תאמר שזו חובת האדם, הלא גם אם חייבתו תורה בהטלת ציצית, אין זה אלא בבגד שחייב ציצית. אבל אם מתכסה בבגד שאינו חייב ציצית, האם חייבה אותו התורה? אלא כך אמר לו המלאך: מדוע אתה עושה תחבולות להיפטר ממצוות ציצית?

מבואר כי מתח המלאך ביקורת על רב קטינא, מדוע אינו מקיים את

מצוות ציצית. הלא בגדיו בכל עונה, הן בחורף והן בקיץ, פטורים מציצית. ואף שאין חובה לקיים מצוה זו, הרי בשעת כעס וחרון אף בעולם, ייענש אדם על שמשתמט מלבישת בגד המחויב בציצית.

עם זאת, נחלקו הראשונים אם למעשה, גם בזמן הזה, יש הקפדה על מי שלא משתדל לקיים את המצוה.

דעת הרא"ש בתוספותיו (ברכות יח, א בד"ה ומה), ששונה זמננו מזמן קטינא. בזמן קטינא, כך היה המנהג. לבשו בגדים של ארבע כנפות. וכיון שרב קטינא שינה מן המנהג, על כן בא אליו המלאך בתביעה. מה שאין כן בזמננו, שלא נהגו כן, בגלל שאין ייצור סיטונאי של ארבע כנפות, כלשונו:

> **דודאי בימי דורות הראשונים שהיו רגילין להתעטף בטלית בת ד' כנפות, ראוי להענישן על כך, כדאמרינן במנחות, בעידן ריתחא ענשינן. אבל עתה, *שאין רגילין לעשות מלבוש של ד' כנפות*, אפילו בעידן ריתחא לא ענשינן.**

עוד ביארו כן בעלי התוספות, במקום אחר (ערכין ב, ב ד"ה הכל):

> **ואף על גב דאמר ליה מלאכא לרב קטינא סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית מה תהא עליה.** (כלומר, וכי אתה מבקש עלילות להפטר מציצית), **כדמפרש התם אמר ליה ענשיתו אעשה. א"ל בעידן ריתחא ענשינן,** (היינו דווקא באותן הימים), ***דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות*, איכא עונש, לאותו שמשנה אותו להיפטר. אבל *בזמן הזה, שרוב הטליתות פטודין*, אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות.**

למרות שסבר הרא"ש בתוספות, כי אפילו בעידן ריתחא, אין תביעה על אי קיום המצוה. בכל זאת סיים שם בשבח המצוה, וכתב שוודאי ראוי להתחייב במצוה יקרה זו:

> **ומכל מקום מצוה הוא שיקנה אדם טלית בת ד' כנפות, ולברך עליה בכל יום, כדי לקיים המצוה. כדאמרינן בסוטה** (יד, א) **וכי משה רבינו היה**

דחוק ליכנס לארץ ישראל כדי לאכול מפריה ולשבוע מטובה? אלא כדי לקיים המצות היה דחוק!

דבריו הנלהבים מלמדים אותנו על יופיה של מצוה זו. כי דווקא העובדה שאין בה חיוב, ואנו מרצוננו נכנסים בחיוב זה, יש בה אות על רצוננו לעבוד את השם מאהבה. על כן גם לשיטת תוספות הרא"ש, אף שאין זה חיוב, ואין נענשים עליה. אף על פי כן זכות גדולה היא לקיים את המצוה. זו הסיבה שפשט מנהג זה בכל ישראל, וכולם משתדלים ללבוש טלית קטן[2].

אמנם יש דעה אחרת בראשונים ולפיה אדרבה, אי קיום מצוות עשה בזמננו, חמור יותר, כפי שכתב הטור (אורח חיים סימן כד):

וגדול עונש *המבטל עתה*, ממה שהיה עונשו בזמן שהיה תכלת מצוי. שאז לא היתה מצויה כל כך, ולא היה כל אדם יכול לחזר עליה, מה שאין כן עתה. ואפילו מי שאינו יכול להתעטף כל היום, צריך ליזהר בו בשעת תפלה.

גם לשיטת התוספות שפטרו בזמן הזה מלבישת ציצית, אין זה אלא במי שאין לו טלית קטן, שהרי בזמנם, כפי שהסבירו, לא ייצרו בגדי ארבע כנפות. אבל מי שיש לו בארונו בגד ארבע כנפות, ודאי וודאי שצריך ללובשו. ואם לא לובשו, על זה נאמר, בשעת ריתחא נענשים על אי קיום מצוה שאפשר לקיימה.

מכאן אנו לומדים, כי אף שאין חובה פורמלית, בכל זאת, על כל אדם ללבוש טלית קטן.

אמנם היות שאין כאן חיוב גמור, במקרים מסויימים, כגון בתנאי שרב, או בפעילות ספורטיבית וכדומה, האדם פטור מלבישת טלית קטן.

---

2. הרמב"ם מגדיר זאת "מדת חסידות". כמו שכתב (הלכות ציצית פרק ג הלכה י): "אַף עַל פִּי שֶׁאֵין אָדָם מְחֻיָּב לִקְנוֹת לוֹ טַלִּית וּלְהִתְעַטֵּף בָּהּ, כְּדֵי שֶׁיַּעֲשֶׂה בָּהּ צִיצִית, אֵין רָאוּי לְאָדָם חָסִיד שֶׁיִּפְטֹר עַצְמוֹ מִמִּצְוָה זוֹ. אֶלָּא לְעוֹלָם יִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת עָטוּף בְּכְסוּת הַמְחֻיֶּבֶת בַּצִּיצִית כְּדֵי שֶׁיְּקַיֵּם מִצְוָה זוֹ".

4. על הבגדים או מתחת הבגדים

השולחן ערוך סובר כדבר פשוט, שאת הטלית קטן צריך ללבוש דווקא מעל הבגדים, כדי שיוכל לראות את הציציות, כמו שכתב (אורח חיים סימן ח, סעיף א):

עיקר מצות טלית קטן ללובשו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות.

אמנם כנגד שיטת המחבר, קיימת שיטת המקובלים, כפי שהביא המגן אברהם, ולפיהם צריך ללבוש את הטלית קטן, דווקא מתחת הבגדים. אלא שכיון שלשיטת השולחן ערוך צריך לראות את הציציות, כתב שאת הטלית קטן ילבש מתחת הבגדים, אך הציציות עצמן חייב להוציאן מחוץ לבגדים, כלשונו (מגן אברהם סימן ח ס"ק יג):

ויזכור **- ובכתבים** (ספרי קבלה של האר"י ז"ל) **דטלית קטן דוקא תחת בגדיו עיין שם**[3]**, ונראה לומר דצריך שיהיו הציצית מבחוץ, ודלא כאותם שתוחבין אותן בהכנפות, וזו היא מה שכתוב בגמרא** (מנחות מא, ב) **אין ציצית אלא יוצא.**

כך פסק גם המשנה ברורה, ואף הוסיף ביקורת חריפה, על התוחבים את פתילות הציצית, תחת בגדיהם (שם ס"ק כו):

יראהו **- כמה דכתיב וראיתם אותו וזכרתם וגו' ואותן האנשים המשימין הציצית בהמכנסים שלהם, לא די שמעלימין עיניהם ממאי**

3. בספר שער הכוונות (דרושי הציצית דרוש ו) זה לשונו: "הטלית קטן היה לובשו למטה משאר מלבושיו, ע"ג חלוקו. שלא כאותם המתייהרים ללבשו ע"כ בגדיו, וטעות גדול הוא בידם, הפך האמת".

וכן כתב בפרי עץ חיים (שער הציצית פרק א) וזה לשונו: "וטלית קטן, הוא למטה תחת כל המלבושים. ושלא כדעת קצת המקובלים שמניחין אותו למעלה מן המלבושים, והוא שיבוש. אמנם יניחנו על החלוק. **וטעם הדבר הוא**, כי ענין ציצית קטן, הוא בחינה הפנימית של ג"ת דיצירה, וט"ג ,הוא בחינת החיצונות שלהם.

דכתיב וראיתם אותו וזכרתם וגו', עוד מבזין הן את מצות הש"י, ועתידין הן ליתן את הדין על זה.

ומה שאומרין שהולכים בין הנכרים, לזה היה די שישימו הציצית בתוך הכנף. ואילו היה להם איזה דורון ממלך בשר ודם, שחקוק עליו שם המלך, כמה היו מתקשטין בו לפני האנשים תמיד. וקל וחומר בציצית, שמרמז על שם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, וכדלקמן בסימן כ"ד סעיף ה, כמה מתכבד האדם הנושא שמו עליו. ואמרו חז"ל (מנחות מג, ב) **הזהיר במצות ציצית זוכה ורואה פני השכינה. ומשמע מן הכתובים, דהיהודים שישארו לעת קץ יהיו מצויינים במצוה זו, כמה דכתיב** (זכריה ח, כג) **ובאו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים, והחזיקו בכנף איש יהודי וגו'. ואמרו חז"ל על זה** (שבת לב, ב) **כל הזהיר במצות ציצית זוכה ומשמשין לו שני אלפים ושמונה מאות עבדים וכו'.**

כשאני קורא את דברי המשנה ברורה, ברור גם לי, כי אכן ראוי להוציא את הציציות. ובכל זאת קשה לי מדוע נקט בסגנון חריף כל כך. הלא ראינו בהלכות תשעה באב (אורח חיים סימן תקנד סעיף יז ברמ"א), שהמתביישים ללכת בין הגוים ללא נעליים, רשאים לנעלם. למרות שזהו איסור המפורש בגמרא, ואינו חומרא כלל. בכל זאת ההלכה מתייחסת בהבנה למי שמתבייש. על אחת כמה וכמה בלבישת טלית קטן, שמעיקר הדין אינו חיוב, ואדרבה, צריך לחזק כל מי שלובשם, אף אם אינו מחמיר להוציא אותם.

זאת ועוד, הלא אין הסכמה בין הראשונים על המקור המחייב להוציא את הציצית. כפי שהביא הרב עובדיה יוסף (יחווה דעת חלק ב, סימן א) מדברי בעל העיטור, החולק על רבינו יצחק בן מרן הלוי המחייב ללבוש את הטלית קטן, על הבגדים:

הרב בעל העיטור (בהלכות ציצית סוף החלק השלישי), **הביא תשובת רבינו יצחק בן מרון הלוי, שהשיב, שאלו המכסים הטלית תחת המקטורן, אינם מקיימים מצות ציצית כהלכתה, שהרי כך נאמר: גדילים תעשה**

לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה, כלומר, שהטלית שיש בה ציצית תהיה על בגדיו. ולכן הרוצה לקיים מצות ציצית מן המובחר, צריך ללבוש הטלית על מלבושיו. אולם הרב בעל העיטור שם כתב לחלוק על זה, והסביר שאין שום ראיה לזה מהכתוב שאמר על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה, שכבר דרשוהו חז"ל לדרשות אחרות.

הרי כי לדעת רבינו יצחק בן מרן הלוי, הפסוק "**על** ארבע כנפות כסותך" מלמד שהציצית צריכה להיות מעל המלבוש. אבל בעל העיטור חלק עליו וסבר שאין ראיה מן הפסוק, כי חכמינו ז"ל דרשוהו לענינים אחרים. ולפי זה, אין מקור המחייב את הוצאת הציציות.

גם המקור שהביא המגן אברהם עצמו מהגמרא (מנחות מא, ב) "אין ציצית אלא יוצא", אינו מוכרח שמחייב את הוצאת הציצית.

אלא כפי שהסבירו החולקים עליו שהכוונה היא, שלא להכניס את הציציות בתוך מכפלת הטלית. אבל אין להוכיח מכאן שצריך ללבוש את הטלית קטן על הבגדים.

ומה שכתב המחבר שצריך ללבוש טלית קטן על הבגדים, בגלל שכתוב "וראיתם אותו", גם דוחים, משום שבגמרא (מנחות מג, ב) פירשו פסוק זה בכמה אופנים, כגון לעניין זמן המצוה. שאינו אלא ביום, בזמן שאפשר לראותם. ולא אמרו שם, שחובה לראותם.

והרב עובדיה יוסף גם מביא דברי המקובלים.

והגאון המקובל רבי חיים ויטאל בשער הכוונות (דף ז ע"ב), העיד בגודלו על רבינו האר"י זצ"ל, שהיה לובש הטלית קטן מתחת לכל מלבושיו על החלוק. ושאותם המתייהרים ללבוש טלית קטן על כל בגדיהם טעות גדולה היא בידם, ושזה הוא היפך האמת ע"כ... ומאחר שהמקובלים הדגישו בדבריהם שהלובשים טלית קטן על בגדיהם טועים טעות גדולה, ושהוא היפך האמת, ואילו מרן לא כתב שיש ללובשו על בגדיו אלא על צד היותר טוב, ולא לעיכובא, לכן פשט המנהג ללבוש הטלית קטן תחת בגדיו, כי ידוע שמנהגינו בכל כיוצא

בזה ללכת אחר הוראות רבינו האר"י ז"ל, גם בזמן שמרן השלחן ערוך רוח אחרת עמו, וכמו שכתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן מו אות יא)...

מאחר שנתברר כי אין מקור שבהכרח מחייב להוציא את הציצית מעל הבגדים, כי גם המקור "על ארבע כנפות כסותך", אינו מוכרח. וגם הגמרא "אין ציצית אלא ביוצא" אינה בהכרח מלמדת כן. ואף הפסוק "וראיתם אותו", שמזכיר לשון ראייה בציצית, אינו בהכרח מלמד זאת. מעתה יש לתמוה, מדוע פסק המחבר, ללבוש את הטלית על הבגדים. הלוא אין ספק שכל המקורות היו כספר פתוח לפניו, וגם הוא ידע מה התכוונו חז"ל כשאמרו "אין ציצית אלא ביוצא", ושלמדו מ"וראיתם אותו" שצריך ללבוש אותם ביום.

לכן נראה לי, שהמחבר מלמד אותנו דבר גדול והוא, שאין להוציא הפסוק ממשמעו "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'". ואף שמבחינה הלכתית ברור, שמי שלובש טלית קטן וציציותיו תחת הבגדים, לא עובר כל איסור. הרי בכל זאת, לא ראוי ונכון לעשות כן. יש להבחין בין החובה ההלכתית, ובין ההתנהגות הרצויה. וכמו שראינו בעיקר מצוות לבישת טלית קטן, שמעיקר הדין אין חובה ללבוש אותו. כי החובה היא דווקא למי שלובש בגד של ארבע כנפות. עם זאת עדיין ברור, שמן הראוי לאדם להכניס עצמו בחיוב זה.

על כן העצה של המגן אברהם, ללבוש טלית קטן תחת הבגדים, ויחד עם זאת, להוציא את הציציות החוצה, היא עצה הגונה. כי לא נוח לצאת בטלית קטן על הבגדים. ולא הטלית קטן המצוה, אלא הציציות.

ומה שכותב הרב עובדיה יוסף, שבגלל שהמחבר לא ממש חייב לנהוג כן, לכן יש ללכת אחרי הקבלה, אין זה מסתדר לי כל כך. כי המחבר כתב "עיקר המצוה ללבוש על הבגדים". ואם זו עיקר המצוה, היתכן להורות על פי הארי ז"ל, שהלובש טלית קטן על הבגדים, או מוציא את הציציות, עושה איסור?! חלילה לומר כך. כי אי אפשר להמציא איסור שלא נמצא בפוסקים, ולא בגמרא. אפשר אכן לומר, שזו הנהגה ראויה, לנוהגים בכל דרכיהם על פי הקבלה (ואף שנקט האריז"ל בלשון "שהוא היפך האמת"

אין הכוונה שנזכר לשון איסור באיזה מקום, על הציציות בחוץ, אלא הכוונה שזה היפך מתורת הסוד הקרויה "אמת").

ואף שאין לי יד ורגל בסודות התורה, נראה שכוונת האריז"ל בהוראה זו, שלא ללבוש טלית קטן מעל הבגדים, היא משום שיש שתי טליתות, הגדול והקטן. הגדול שלובשים על הבגדים בזמן התפילה, והקטן הנלבש תחת הבגדים, בכל עת. ושתיהן מכוונים כנגד שתי אורות, אור הפנימי, ואור המקיף. ה"אור הפנימי" הוא הקדושה הטמונה בתוך האדם, בזכות נשמתו הא־לוהית. ו"אור המקיף" הוא השפע הבא מן הא־לוהים, על האדם. הטלית קטן כנגד האור הפנימי. כי לבישת טלית קטן מתחת לבגדים מבטאת את רצון האדם, שיש לו קדושה פנימית צנועה, ולא מוחצנת. והטלית הגדול בא לבטא את אור השם, המאיר את העולם.

כל זה כתבתי כניסיון להסביר את דברי האריז"ל הקדושים. והנה ראה זה פלא. כף חיים פסק הלכה למעשה כמותו, כדרכו לפסוק על פי הקבלה. ולכן כתב שצריך ללבוש את הטלית קטן, תחת הבגדים. ובכל זאת אף הוא הסכים, שצריך להוציא את הציציות, כפי שכתב באות מג.

והנה סיים הרב עובדיה יוסף את תשובתו בהבחנה בין אשכנזים וספרדים.

> **ומכל מקום נראה שבני הישיבות של אחינו האשכנזים, שנוהגים ללכת בטלית קטן עם הציציות בחוץ, יש להם על מה שיסמוכו, ואין לחוש בזה משום יוהרא... אולם טוב ונכון שבני הישיבות הספרדים ועדות המזרח, לא ישנו ממנהג אבותיהם, שנהגו ללכת על פי קבלת רבינו האר"י ז"ל. וילבשו הטלית קטן תחת בגדיהם, וגם הציציות יהיו מכוסות בבגדיהם. והשם יתברך לא ימנע טוב, להולכים בתמים.**

ולא זכיתי להבין כיצד אפשר להתבטא בקשר למנהג האשכנזים "יש להם על מה שיסמוכו". הלוא נוהגים כפי שפסק המחבר, והמגן אברהם, והמשנה ברורה. ואין זו סמיכה על דעות מסוימות, אלא הנהגה על פי הלכה.

גם ההבחנה שערך בין האשכנזים והספרדים, אינה נראית לי. כי

הבחנה זו נכונה רק במקרה שקיימת מחלוקת בין המחבר לרמ"א, אז מוצדק לערוך הבחנה כזו. כי הספרדים פוסקים כמחבר, והאשכנזים כרמ"א. אמנם בשאלה זו, אין כל מחלוקת בין המחבר ובין הרמ"א, שניהם בדעה אחת, שההנהגה הנכונה היא, לראות את הציציות בחוץ.

מובן מאליו, כי הנוהג בכל דרכיו על פי דרכו של הארי ז"ל, קדוש יאמר לו. אך בד בבד, הנוהג כמחבר, גם הוא קדוש ייאמר לו. ואין איסור לאשכנזים ללבוש טלית קטן וציציות תחת הבגדים, כמו שאין איסור לספרדי ללבוש טלית קטן מעל בגדיו.

5. סוף דבר

1. הציצית היא מצוה חשובה מאוד, ומעידה על קדושת היהודים, שבבגדי כל אחד מהם נמצא רמז לשמו יתברך, וקיום מצוה זו מוביל לקיום כל המצוות.

2. החיוב מן התורה הוא, כשאדם לובש בגד של ארבע כנפות.

3. למעשה, כל אדם שיש לו אפשרות ללבוש טלית קטן, צריך לעשות כן, ולהכניס עצמו בחיוב. ומבואר שהמזלזל במצוה, נענש משמיא.

4. אמנם בגלל שאין זה חיוב ממש, ניתן להקל בשעת שרב או בפעילויות ספורטיביות וכדומה, כשלבישת טלית קטן מכבידה ומציקה, ואין צורך ללובשו.

5. בנוגע למיקום פתילות הציצית, בחוץ או בפנים, עצתי היא, ללבוש טלית קטן תחת הבגדים, ולהוציא את הציציות. אמנם בין מי שנוהג להכניס את הציציות תחת לבושיו, ובין מי שלובשו על הבגדים, לכל הנהגות האלה מקורות נאמנים והגונים, וכל אדם יכול לפעול כפי שמתאים לו.

סימן ג – זמן תפילה בבוקר בשעת הדוחק

1. מבוא
2. זמן קריאת שמע
3. זמן תפילת שחרית
4. זמן ציצית
5. זמן תפילין
6. כיצד יש לנהוג בפועל?
7. נספח

1. מבוא

ימי החורף באזורינו, מטבע הדברים, הם ימים קצרים. עד שהשחר עולה, והחמה זורחת, כבר נעשה מאוחר יחסית. ובארצות הצפוניות, כגון צרפת, זה ממש מאוחר.

עיכוב זה יוצר קונפליקט הלכתי, בנוגע לקיום מצוות הבוקר, כגון קריאת שמע ציצית ותפילין. הלא תחילת זמן קיומן של מצוות אלו הוא, בעיקר מנקודת הזמן הקרויה "מִשֶּׁיַּכִּיר". כלומר חצי שעה, בערך, אחר עלות השחר[1].

1. יש דעות רבות, לגבי זמנו המדוייק של עלות השחר. האם הוא 90 דקות, או 72 דקות לפני הנץ (קיימות דעות לפיהם יש לתרגם את זמן עלות השחר לזמן שונה, לפי מיקום השמש מתחת לאופק, כל מקום ומקום בפני עצמו). למעשה מקובל להחמיר שהוא מתחיל 72 דקות לפני הנץ. ובשעת הדוחק, כפי שהורה הרב עובדיה יוסף (יחווה דעת חלק ד סימן נח), אפשר להחשיב זמן זה כ–90 דקות לפני הנץ.

הואיל וזמן הנחת תפילין, כפי שנפסק בהלכה, מתחיל לאחר "מִשֶּׁיַּכִּיר", נהגו במנייני הפועלים, ברוב המקומות, להתחיל את תפילתם רק לאחר זמן "מִשֶּׁיַּכִּיר". והמציאות הכואבת היא, שרבים הממהרים להגיע לעבודה בזמן מסוים, נמנעים מן התפילה לגמרי. ויש לדון, האם אפשר להקל ולהתפלל אפילו לפני זמן "מִשֶּׁיַּכִּיר".

שאלה זו נוגעת בעיקר ליהודי חוץ לארץ, כי בניגוד לארץ ישראל, לא שייך להתפלל שם בדרך בתחבורה ציבורית, או לעצור בנקודה מסוימת במהלך הנהיגה, או במקום העבודה. לא כן בארץ ישראל, שברוך השם, שומרי המצוות שבה רבים מאד, ומקובל שמקום העבודה מתחשב בהם. מלבד זאת, אפשר גם להתפלל ברכבות, ולהניח תפילין ללא כל מורא. לכן הנידון כאן רלוונטי בעיקר ליושבי חוץ ארץ, הנתקלים בקשיים אלה. ובמקרים ספציפיים, גם לתושבי הארץ, ובמיוחד לחיילים שצריכים לצאת למבצע, או חוזרים מאימונים ומסעות ליליים ארוכים, והם כמובן עייפים מאד, ואם לא ימהרו להתפלל בזמן זה, עלולים להפסיד את התפילה לגמרי.

הלכה למעשה נראה, כי מותר להתפלל בשעת הדוחק כבר מעלות השחר. ואפשר לומר את כל נוסח התפילה, החל פסוקי דזמרה, המשך בקריאת שמע וברכותיה, תפילת העמידה, וכלה בכל הנוסח שאחר כך.

זמן "משיכיר", לוט בערפל. יש מקילים לומר שהוא בא 6 דקות, לאחר עלות השחר של 72 דקות. לפי שיטה זו, דברינו כאן אינם מעשיים מלבד אם נחשב שעלות השחר מתחיל 90 דקות לפני הנץ. אמנם בלוחות רבים לא קבלו דעה זו, אלא אכן קיים הפרש זמן משמעותי בין עלות השחר של 72 דקות, לזמן "מי שיכיר". לדוגמא, בכ' טבת של שנה זו, תשפ"ד, הובא בלוח של ישיבת בית אל, שנערך בידי תלמידי חכמים, שעלות שחר של 90 דקות תחילתו בשעה 05.03, ועלות השחר של 72 דקות 05.27, וזמן מי שיכיר 05.54, והנץ 06.37. רוב בני האדם יכולים להסתדר ולקרוא קריאת שמע לאחר זמן "מי שיכיר". אבל בצרפת לעומת זאת, הזמנים ממש מוגזמים. ראו לדוגמא את זמני היום של פריז באותו יום. עלות השחר של "90 דקות", הוא בשעה 06.37. עלות השחר של 72 דקות הוא בשעה 07.00. זמן "מי שיכיר" חל ב07.30, והנץ החמה בשעה 08.44. והנדרשים להתחיל את עבודתם בשעות המקובלות, שהם 08.00 או אף 07.00 בבוקר, מצויים בבעיה רצינית.

מותר גם להניח תפילין לפני התפילה, ללא ברכה. ובסוף התפילה, אחר הגעת זמן הנחתם, יש לברך עליהם, ולחזור ולקרוא עמם את קריאת שמע, כפי שמיד נסביר.

2. זמן קריאת שמע

הנה לגבי זמן קריאת שמע, כתב הרמב"ם בהלכות קריאת שמע פרק א:

הלכה יא: ואי זה הוא זמנה ביום, מצוותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה, כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה, עם הנץ החמה וכו'.
הלכה יב: מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר, אף על פי שהשלים קודם שתנץ החמה, יצא ידי חובתו. ובשעת הדחק, כגון שהיה משכים ליצאת לדרך, קורא לכתחלה משעלה עמוד השחר.

מבואר בשיטת הרמב"ם, כי בשעת הדוחק, מתחיל זמן קריאת שמע, בעלות השחר. אמנם עיקר הדין לכתחילה הוא, קצת לפני הנץ.

גם הטור כתב כן לגבי שעת הדחק, אלא שלדעתו, תחילת זמן קריאת שמע לכתחילה הוא "מִשֶּׁיַּכִּיר", ולא כשיטת הרמב"ם הסבור, שתחילת הזמן לכתחילה הוא קצת לפי הנץ החמה (טור אורח חיים נח).

מאימתי זמנה, משיראה חבירו הרגיל עמו קצת, מרחוק ד' אמות ויכירנו. ונמשך עד סוף ג' שעות, ומצוה מן המובחר לקרותה כוותיקין, שהיו מכוונין לקרותה מעט קודם הנץ החמה, כדי שיסיים אותה וברכותיה כותיקין, עם הנץ החמה, ויסמוך לה התפלה מיד בהנץ החמה וכו'. מי שהוא אנוס, כגון שצריך להחזיק בדרך או כיוצא בו, יכול לקרותה עם ברכותיה מיד אחר שיעלה עמוד השחר, וכן אם קראה מיד אחר שיעלה עמוד השחר, בדיעבד, אף על פי שלא היה אנוס, יצא. ואין צריך לקרותה פעם שנייה, והוא שלא יהא רגיל לעשות כן.

הנה מפורש בטור, כי בשעת הדוחק מותר לקרוא קריאת שמע עם

ברכותיה, מעלות השחר. ומה שכתב "והוא שלא יהיה רגיל לעשות כן" כוונתו לאדם שאינו אנוס[2]. ואולם היוצא לדרך לפרנסתו, ודאי נחשב בכלל אנוס, ולגביו זו ודאי שעת הדחק.

כאן המקום לתת טעם הגיוני, מדוע צריך לכתחילה להמתין, לזמן מִשֶּׁיַּכִּיר. ונראה שהסיבה לזה היא או משום שפרשה אחת של קריאת שמע היא פרשת ציצית, וזמנה של מצוה זו מתחיל ב"מִשֶּׁיַּכִּיר", כפי שהבאנו למעלה. או בגלל שכתוב בתורה (דברים ו) "וּבְקוּמֶךָ". ובדורות עברו, טרום עידן החשמל והשעונים, היו עולים בני אדם על יצועיהם בתחילת הלילה, והתעוררו כשהיה אפשר להרגיש, שהלילה חלף, וזו היתה שעת "מִשֶּׁיַּכִּיר". אפשר להסביר גם בדרך מוסר, שכל עניין קריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים, לכן קבעו את תחילת הזמן ל"מִשֶּׁיַּכִּיר את חברו, במרחק 4 אמות", כדי ללמדנו, שאין עניין לקבל עול מלכות שמים, אם האדם חי לעצמו, ואינו מתעניין בקשיי אחרים. כי יראת שמים מבוססת כולה, על הכרת והבנת צרכי חברו.

3. זמן תפילת שחרית

עתה נפנה לדברי הרמב"ם המבאר, מתי הוא זמן תפילת שחרית:

> **תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה, וזמנה עד סוף שעה רביעית, שהיא שלישית היום** (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ג הלכה א).
>
> **המתפלל תפלה קודם זמנה, לא יצא ידי חובתו, וחוזר ומתפלל אותה בזמנה. ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק, אחר שעלה עמוד השחר, יצא** (שם הלכה ז).

לא ציין הרמב"ם בדבריו, בנוגע לתפילת שחרית, את זמן "מִשֶּׁיַּכִּיר", אלא שני זמנים אחרים. אחר הנץ החמה, הוא זמנה לכתחלה. ובשעת הדחק, לפני הנץ. בין אם זה לפני "מִשֶּׁיַּכִּיר", ובין אם זה לאחר "מִשֶּׁיַּכִּיר".

---

2. כך מפורש בבית יוסף אורח חיים נח.

גם הטור לא ציין את זמן "מְשֶׁיַּכִּיר" בנוגע לדיני תפילה, אלא רק את זמנה לכתחלה, שהוא לאחר הנץ החמה. וזמן התפילה בשעת הדחק, שתחילתו בעמוד השחר (טור אורח חיים סימן פט):

זמן תפלת השחר מתחיל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח שהיא כנגד תמיד השחר, ומאותה שעה ואילך הוא זמנה. ומכל מקום עיקר מצותה עם הנץ החמה, אלא שאם התפלל משעלה עמוד השחר, יצא.

4. זמן ציצית

זמן ציצית, בשונה מקריאת שמע ושחרית, תחילתו רק בזמן "מְשֶׁיַּכִּיר". ולא הביאו הפוסקים כל אפשרות להקדימו, לעלות השחר.

ראה לשון הרמב"ם (רמב"ם הלכות ציצית פרק ג, הלכה ז והלכה ח):

שחובת הציצית ביום ולא בלילה, שנאמר "וראיתם אותו", בשעת ראייה וכו'.

מותר לאדם ללבוש ציצית בלילה בין בחול בין בשבת, ואף על פי שאינו זמנה, ובלבד שלא יברך. ומאימתי יברך על הציצית בשחר, מְשֶׁיַּכִּיר בין תכלת שבה, ללבן שבה.

ההבדל בין הציצית לקריאת שמע ותפילה, כפי שציין הרמב"ם, הוא לשון הכתוב בפרשת ציצית, שם נאמר "וראיתם אותו". ולפני זמן "מְשֶׁיַּכִּיר", בלתי אפשרי לראות או להבחין בין הלבן שבציצית, לתכלת שבה.

כך היא גם דעתו של הטור (טור אורח חיים סימן ח):

ומאימתי מברך עליה בשחר, משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה.

הרי שלא הביא כי בשעת הדחק אפשר להקדים[3].

5. זמן תפילין

גם לגבי זמן הנחת תפילין, הביא הרמב"ם רק את זמן "מְשֶׁיַּכִּיר". ובנוסף, הלילה, לדעתו, אינו זמן תפילין מן התורה (הלכות תפילין פרק ד הלכה י):

> **זמן הנחת התפילין ביום, ולא בלילה, שנאמר "מימים ימימה", חוקה זו היא מצות תפילין. וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין, שנאמר והיה לאות, ושבתות וימים טובים הן עצמן אות. ומאימתי זמן הנחתן, משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירהו, עד שתשקע החמה.**

לא כתב הרמב"ם שזמן התפילין הוא מְשֶׁיַּכִּיר בין תכלת ללבן, כמו שכתב בהלכות ציצית, אלא מְשֶׁיַּכִּיר את חברו, בריחוק 4 אמות. ובכל זאת, למרות שיתכן כי אלו שני זמנים שונים, לא ידוע לנו, על הבדל כלשהו, בין זמן "מְשֶׁיַּכִּיר בין תכלת ללבן" לזמן "מְשֶׁיַּכִּיר את חברו". והטעם לשינוי בין זמן הנחת תפילין, לזמן קריאת שמע ותפילה הוא משום שבהנחת תפילין נאמר (דברים כח, י) "וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ, כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ", ודורשת הגמרא (ברכות ו, א) "אלו תפילין שבראש". וכיון שהזכירה התורה לשון ראייה לגבי הנחת תפילין, מוכרח כי תחילת זמנם הוא רק מעת שאפשר לראותם[4].

כך היא גם דעתו של הטור, בהלכות תפילין. אלא שלגבי איסור תפילין בלילה פסק, כי זו תקנה דרבנן. וכך התקבל להלכה בדין זה, שלא כהרמב"ם. והואיל ורבנן הם שאסרו להניחם בלילה, התיר הטור להניחם בבוקר, טרם זמנם, ובלבד שיהיו עליו, עת יגיע זמנם, ואז יברך עליהם

3. אמנם ראה ברמ"א שהביא דעה ולפיה, תחילת זמן ציצית הוא מיד אחר עלות השחר.

4. על פי הבית יוסף.

(טור אורח חיים הלכות תפילין סימן ל):

זמן הנחתן בבוקר משיראה חבירו הרגיל עמו קצת ברחוק ד׳ אמות ויכירנו, אף על גב דקיימא לן לילה זמן תפילין הוא אלא שאין מורין כן, היינו לענין שאם היו בראשו וחשכה, שאין צריך לחלצן. אבל לכתחלה, אין להניחן קודם הזמן הזה. ואם צריך לילך לדרך, יכול להניחן קודם זמנן בלא ברכה, ולכשיגיע זמן ימשמש בהן ויברך. וה״ר פרץ כתב, כיון דקיימא לן דלילה זמן תפילין הוא, אלא שאין להניחן בלילה משום גזרה שמא יִשן בהן, מי שרוצה לצאת לדרך יכול להניחן קודם זמנן ולברך עליהן מיד, ואדוני אבי ז״ל לא כתב כן[5].

6. כיצד יש לנהוג בפועל?

מן האמור עולה, כי בשעת הדחק, זמן התפילה יכול להיות החל מזמן עלות השחר, ומותר גם להניח תפילין ללא ברכה. ולאחר התפילה, משהגיע זמן ״מְשֻׁיָּבִּיר״, יש לברך על התפילין.

עצה זו, הנוגעת להנחת תפילין, הובאה הלכה למעשה, בשולחן ערוך (סימן ל, סעיפים ב–ג):

אסור להניח תפילין בלילה, שמא ישכחם ויישן בהם. אם הניחם קודם שתשקע החמה וחשכה עליו, אפילו הם עליו כל הלילה, מותר, ואין מורין כן. אם לא חלץ תפילין משקעה חמה, מפני שלא היה לו מקום לשמרן, ונמצאו עליו כדי לשמרן, מותר. ומורין כן.

היה רוצה לצאת לדרך בהשכמה, מניחם, וכשיגיע זמנן, ימשמש בהם

5. מצינו קולא גדולא בדברי אגרות משה (אורח חיים א סימן ח) שם התיר למי שלא יוכל להניח תפילין במשך היום, להניח אותם בעוד לילה, ואף לברך עליהם. אמנם נראה לי שקשה לסמוך על קולא זו. כי אף שהובאה דעה זו בטור, המחבר לא הביא אותה בשולחן ערוך. והיא גם דעת מיעוט. ואם הפסיקה הסופית לוקחת בחשבון גם דעת מיעוט, הרי הרמב״ם פסק שהאיסור להניח תפילין בלילה הוא מן התורה, ומוכרחים אנו לקחת בחשבון גם את דעתו, ולהימנע מהנחתן בלילה.

ויברך. דליכא למיחש שמא יישן בהם, כיון שהשכים ויצא לדרך.

מעתה יש לעיין, כיצד פסק השולחן ערוך לגבי קריאת שמע ותפילה. לגבי תפילה, כתב כמו הטור (שולחן ערוך סימן פט סעיף א):

זמן תפלת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב: יירָאוּך עם שמש (תהילים עב, ה). **ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, יצא.**

ובשעת הדחק, התיר אפילו לכתחילה, להתפלל מעמוד השחר (שם סעיף ח):

בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך, יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות קריאת שמע עד שיגיע זמנה. (אם אפשר לו לקרות קריאת שמע על הדרך, דהיינו שיתכוין בפסוק ראשון וכמו שנתבאר לעיל סימן נ"ח) (ב"י בשם הרשב"א), **ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפלה, הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד, ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפלה.**

מבואר בדבריו כי בשעת הדחק, ניתן להתפלל לכתחילה אחר עלות השחר. ואולם עוד משמע, שלא התיר לקרוא קריאת שמע טרם זמנה. ולכן את העמידה יאמר לאחר עמוד השחר, אבל את קריאת שמע לא יאמר, עד שיבא זמנה. כי אכן, אין כזה קושי לומר קריאת שמע בזמן.

מצינו אמנם שהתיר המחבר להקדים את זמן קריאתה, אבל רק במקרה קיצון של סכנה לאדם, שאז לא יוכל לקוראה כלל בזמנה, בזה התיר לאומרה עם ברכותיה, החל מעמוד השחר [ובדיעבד, אם קראה מעלות השחר, שלא בשעת הדחק, יצא ידי חובתו] (שם סימן נח סעיפים ג-ד):

ומי שהוא אנוס, כגון שהיה משכים לצאת לדרך במקום גדודי חיה ולסטים, שלא יוכל לעמוד ולא לכוין אפילו פרשה ראשונה, ואפילו עד (על) לבבך, (דברים ו, ו) **או שבני השיירא** (קראבאנא בלע"ז) **הולכים מהרה**

ולא ימתינו לו כלל, יכול לקרותה עם ברכותיה משעלה עמוד השחר, דכיון שעלה עמוד השחר שפיר קרינן ביה ובקומך (דברים ו, ז) **וגם שפיר מקרי יוצר אור. אבל אם אינו במקום גדודי חיה וליסטים, וגם אין בני השיירא נחפזים כל כך, אפילו יוצא לדרך אחר שעלה עמוד השחר, אינו קורא עד שיגיע זמנה.**

סעיף ד : אם קראה משעלה עמוד השחר, אף על פי שלא היה אנוס, יצא בדיעבד. ואם קראה בלא ברכות יחזור לקרותה בזמנה עם הברכות. ועיין לקמן סימן ס׳ (ב״י סי׳ מ״ו).

מבואר כי במקום שיש סכנה לאדם, וממש בלתי אפשרי לקרוא שמע בזמנה, ניתן להקדים קריאתה מעלות השחר. והנה בארץ ישראל, כאמור, אין מציאות כזו שבלתי אפשרי לקרוא בדרכים, כי לא נמצאים במקום גדודי חיות ולסטים. ובדרך כלל אפשר לאחר קצת את הנחת התפילין, ולהתפלל בדרכים. אמנם בחוץ לארץ דומה המצב, מצד אי היכולת, למקום גדודי חיות ולסטים, כי ברוב המקומות, אין אדם יכול להתפלל בתחבורה הציבורית, או במקום עבודתו. לכן נראה כי רשאים יהודי חוץ לארץ להתפלל מיד בעלות השחר, תפילה רגילה, ולסיים אחר זמן "מְשֶׁיַּכִּיר". ואז יוכל לחזור ולומר קריאת שמע, ללא ברכות.

ומה שהורה השולחן ערוך להפוך את הסדר, ולהתפלל עמידה לפני קריאת שמע וברכותיה, זהו רק אם בסוף התפילה לא יגיע אפילו זמן "מְשֶׁיַּכִּיר", ולא יוכל להניח תפילין אחר התפילה. אבל אם יבוא זמן "מְשֶׁיַּכִּיר" מיד אחר התפילה, התיר המחבר להניח תפילין לפני הזמן, ובתנאי שיהיו מונחים עליו, בבוא זמנם.

נמצא כי אם יסיים את העמידה לפני זמן "מְשֶׁיַּכִּיר", לא יאמר קריאת שמע לפני תפילת העמידה, כי יוכל לומר קריאת שמע בדרך[6]. אבל אם חלק מהתפילה, אפילו חלקה האחרון, יהיה לאחר הגעת זמן "מְשֶׁיַּכִּיר",

6. ויאמר קריאת שמע ללא תפילין. וכשיזדמן לו, יניח תפילין ויברך עליהם, בכל שלב ביום.

יעשה כעצת השולחן ערוך בסימן ל, ויתפלל כל התפילה לפי הסדר. ובסיומה, יחזור ויאמר קריאת שמע, בזמנה העיקרי.

מצינו בפוסקים האחרונים, הרחבה של היתר קריאת שמע לפני "מִשֶּׁיַּכִּיר", שאינו רק במקום גדודי חיה ולסטים, אלא הותר גם לעוסקים במצוות, וללומדי תורה בלילה. שגם הם רשאים לומר קריאת שמע וברכותיה, טרם זמן "מִשֶּׁיַּכִּיר".

ראה לשון המשנה ברורה (שם ס"ק יב):

והוא הדין כשיש קבורת מת בעיר, או מילה, או יום ערבה, דְּמַפְשֵׁי ברחמים, וצריך להקדים את עצמו, יכול לקרותה משעלה עמוד השחר[7].

המילים "יום ערבה" פירושם – יום הושענא רבה, אז נהגו ליטול "ערבה", ולהרבות בתחנונים על המים. התפילה ביום זה מתארכת מאד, לכן התירו לקרוא שמע בברכותיה, לפני זמן "מִשֶּׁיַּכִּיר"[8].

---

7. דברי משנה ברורה הם העתק לשון המחבר, בכסף משנה על הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק ראשון הלכה יב).

8. אי אפשר שלא להתפלא על דין זה, כי הוא תמוה מאוד. הלא תפילה בזמנה, היא וודאי חיוב דרבנן. וכיצד עקרו את התפילה מזמנה, והקדימוה לזמן מוקדם, רק מפאת התחנונים של הושענא רבה, הלא אינם אלא מנהג. יותר ראוי היה, לכאורה, להקדים את התחנונים לשעת בוקר מוקדמת, לפני זמן "מִשֶּׁיַּכִּיר", ולקיים את חובת התפילה בזמנה.

יתכן להסביר שמתקני סדר התפילה הבינו, כי עדיפה הקדמת התפילה ועקירתה מזמנה הרגיל, על פני הקדמת תחנוני הושענא רבא, וקביעתם לפני התפילה. לולי כן, עלול שינוי סדרי התפילה להזיק לכל אווירת התחנונים של הושענא רבא. גם עיכוב המתפללים בבית הכנסת, לזמן ממושך, יותר מן הרגיל, בלתי אפשרי, כי רוב הציבור עובדים, ומוכרחים לצאת לעבודה. על כן, הגדירו יום זה כ"שעת הדחק", וסמכו על הדעה המאפשרת להניח תפילין ואף לומר קריאת שמע, לפני זמן "מִשֶּׁיַּכִּיר".

וכן כתב ערוך השולחן (סימן נח סעיף ט):

וכן אם יש דבר נחוץ בעיר שמוכרחים לקרות קריאת שמע במוקדם האפשרי, כגון שיש מת או ברית מילה, או ביום הושענא רבה שמרבים בתחנונים, יכולים לקרותה מיד אחר עלות השחר, וכן המתפללים באור בוקר ביום א׳ דשבועות.

כך כתב גם כף החיים (סימן נח אות יד):

והוא הדין אם יש בעיר קבורת המת או מילה או יום ערבה דְּמַפְּשֵׁי ברחמי, יכולין לקרות תיכף שעלה עמוד השחר.

ומכאן יש ללמוד, שמותר גם לעובד, הממהר להגיע לעבודתו בזמן, להקדים ולקרוא קריאת שמע משעלה השחר, כמו שכתב כף החיים בנוגע למשכים לדרך (שם אות טו):

אפילו לדרך רשות.

על כן הנחפז לעבודתו, ודאי רשאי לעשות כן, ויתחיל את התפילה אחר עלות השחר, כדי לסיימה מעט אחר זמן מִשֶּׁיַּכִּיר, ויוכל לברך על התפילין. ואם בא זמן "מִשֶּׁיַּכִּיר" מוקדם יותר, עדיף להניח את התפילין לפני ברכת יוצר אור[9].

הלכה למעשה נראה, שאפשר להתעטף בטלית ולהניח תפילין לפני התפילה, אבל ללא ברכה. ויתחיל להתפלל עם טלית ותפילין כרגיל. וכשיגיע זמנם, יברכו עליהם. אלא שאם אמרו קריאת שמע לפני "מִשֶּׁיַּכִּיר", יחזרו ויקראו בזמנה.

9. ועיין ב"יחווה דעת" חלק ד סימן נח, שפסק לעשות כן. ולא כתבנו את דברינו אלא כאשר פתרון זה, לא ישים. לדעת הרב עובדיה, מותר גם להתחיל את התפילה אחר עלות השחר הראשון.

7. נספח

לא יושלם מאמר זה, ללא הסבר מניח את הדעת, על השינוי שהמחבר שינה בין לשונו בהלכות תפילה, שם התיר בכל שעת הדוחק שהיא, להתפלל מעלות השחר. ובין לשונו בקריאת שמע, שם צמצם היתר זה רק לשעת דוחק כגון סכנה, של גדודי חיה ולסטים. והדבר צריך ביאור, מדוע שינה? ואף שהאחרונים הרחיבו את ההיתר, כפי שראינו, עלינו להבין את דברי המחבר. לכן נעיין בדברי הבית יוסף, ובמקורות שהביא, ובעזרת השם נבהיר את שיטתו.

הנה תחילת זמן קריאת שמע, הוא לכאורה רק "מְשֶׁיַּכִּיר", כמובא במשנה ובגמרא (ברכות ט, ב):

> **משנה: מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר: בין תכלת לכרתי.** (וגומרה) **עד הנץ החמה. רבי יהושע אומר: עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה.**
>
> **וראה שם בגמרא: תניא, רבי מאיר אומר: משיכיר בין זאב לכלב; רבי עקיבא אומר: בין חמור לערוד; ואחרים אומרים: משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו. אמר רב הונא: הלכה כאחרים. אמר אביי: לתפילין - כאחרים, לקריאת שמע - כותיקין, דאמר רבי יוחנן: ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה.**

הגמרא מציינת זמנים של שתי מצוות, תפילין וקריאת שמע. ומה שנתבאר בה לגבי זמן תפילין, ברור מאד שהזמן מתחיל "מְשֶׁיַּכִּיר". אמנם מה שנתבאר בה לגבי קריאת שמע, אינו ממש ברור. הרמב"ם הסיק מדברי הגמרא, שהלכה כוותיקין. כלומר, שזמנה לפני הנץ החמה. אך שאר הפוסקים הסיקו, כי זמן קריאת שמע שווה לזמן תפילין, ואף הוא מתחיל "מְשֶׁיַּכִּיר", כמו שמובא במשנה. אלא שחסידים, כלומר הנוהגים לפנים משורת הדין, המתינו לקוראה לפני הנץ.

מלבד גמרא זו, מצינו גמרא אחרת, שזמן קריאת שמע הוא, מיד

בעלות השחר (שם ח, ב):

רבן גמליאל אומר וכו'. אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל. תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר, ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו, אחת של יום ואחת של לילה. הא גופא קשיא! אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אלמא - לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא, והדר תני: יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, אלמא - יממא הוא! - לא, לעולם ליליא הוא, והא דקרי ליה יום - דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא. אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון בן יוחי.

נמצא איפה, כי יש כעין סתירה בין הגמרות, האם זמנה בעלות השחר, או "מְשֶׁיַּכִּיר". כדי ליישב זאת הסביר הבית יוסף, בשם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, שיש הבדל בין לכתחילה ודיעבד. לכתחילה צריך לקוראה מְשֶׁיַּכִּיר. ובדיעבד, בשעת הדחק, מותר לקוראה מעלות השחר, כפי שהבאנו למעלה.

עתה נסביר, מדוע שינה המחבר לשונו, בדיני קריאת שמע. כי הנה בהמשך דבריו, הביא הבית יוסף גמרא שלישית (ברכות ל, א):

אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי, וכי הוה מטי זמן קריאת שמע קרו. כמאן; כי האי תנא - דתניא: השכים לצאת לדרך - מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא.

רואים מכאן שאביו של שמואל ולוי, כשהתכוננו לנסיעה, השכימו להתפלל בשעה מוקדמת מאד. אך לא קראו שמע מוקדם כל כך, אלא המתינו עד זמן קריאתה. וכשהיו בדרך, והגיע זמנה, קראו שמע. ויש מקום להקשות, מדוע לא נחפזו לקרוא שמע, תיכף אחר עלות השחר.

ואמנם לפי פירוש רש"י, אין כאן קושיה, כי הסביר, שהתפללו מוקדם כל כך, אפילו לפני עלות השחר (וזה לשונו "הוו מקדמי, **קודם היום**"). אבל רוב הראשונים הסבירו, שהתפללו אחר עמוד השחר, ולשיטתם אכן קשה, מדוע לא מיהרו לקרוא שמע וברכותיה, אחר עלות השחר, ואף החמיצו סמיכת גאולה לתפילה?

מפאת קושיא זו הסיק הבית יוסף, בשם הרשב"א, שההיתר להקדים קריאת שמע אינו אלא במצב הדומה למקום סכנה, שבלתי אפשרי לכוון, אפילו בפרשה ראשונה. אבל אם אפשר לכוון בקריאתה, באמצע הדרך, יש להמתין עד "מְשַׁיַּכִּיר", ורק אז לקוראה. לכן המתינו אביו של שמואל ולוי, ולא נחפזו לקרוא שמע, כי הואיל ומצבם לא דמה ל"מקום סכנה", לא היה להם היתר זה.

ומה שראינו לעיל מן האחרונים, שהתירו להקדים קריאת שמע בכל שעת הדחק, זהו משום שהסתמכו על ראשונים אחרים שביארו, כי אין לחלק בין שעת הדחק אחת, לשעת הדחק אחרת, אלא בכל שעת הדחק, מכל סיבה, מותר להקדים ולקרוא.

מלבד זאת, צירפו הפוסקים הנזכרים לעיל את דברי הבית יוסף, שם סתם את ההלכה כרמב"ם, הסובר שבשעת הדחק, כגון משכים לדרך, תחילת זמן קריאתה הוא בעמוד השחר. לכן למרות שבשולחנו, פשטות הלשון היא שאין להקדים אלא במקום כגון גדודי חיה ולסטים, כי לא יוכל לכוון שם, בכל זאת, לא חששו האחרונים לדבריו, והתירו הקדמת קריאת שמע, גם שלא במקום סכנה, אלא בכל שעת הדחק.

ולפי ההצעה שהבאתי למעלה, לקרוא שמע עם ברכותיה, עם טלית ותפילין, ולהתפלל עמידה, אפילו לפני משיכיר. ולכשיגיע הזמן ישוב ויקרא, נראה שגם מרן המחבר יודה למתירים. כי בסוף התפילה יוכל לברך על התפילין, ולחזור ולקרוא שמע, משיגיע עיקר זמן קריאתה. אם כן זה מסתדר אפילו לשיטתו[10].

10. המבקש להקדים עוד יותר, רשאי לסמוך בשעת הדוחק על דברי האגרות משה, אך נראה שיוכל לעשות זאת באופן חלקי בלבד. כלומר, ניתן להניח תפילין מעלות

ולא כתבתי זאת אלא, כדי לתרץ, על מה מבוסס ההיתר להקדים קריאת שמע, בהושענא רבה, או בשביל מי שיתעסק במצוה. אבל ההיתר בחוץ לארץ, לאנשים הנוסעים לעבודתם, ודאי כלול בפשט דברי מרן, כי אינם יכולים להניח תפילין בתחבורה ציבורית, וגם קשה מאוד לכוון בעת הנסיעה. וכאמור בפתיחה, הוא הדין למקרים מיוחדים בארץ, כגון חיילים הממהרים לצאת למבצע צבאי, או שלפנות בוקר סיימו מסע צבאי מפרך, וקיים חשש כבד שאם ימתינו איזה זמן, יירדמו מרוב עייפות, וזמן התפילה יחלוף. לכן ברור כי אף לשיטת המחבר, יש להקל עבורם כנכתב לעיל.

השחר, ולהתפלל כל התפילה כתיקונה, אפילו אם לא יגיע למי שיכיר, בסוף התפילה. כי לשיטת האגרות משה, מותר להתפלל אפילו בלילה ממש, לפני עלות השחר, ואף לברך על הנחת התפילין. אמנם אנו נסתפק בהיתר לומר את התפילה מעלות השחר, ולהניח תפילין ללא ברכה. אמנם בגוף המאמר לא הבאתי קולא זו, כי אני מאד מתקשה בה. נראה לי שזה נגד פשט הגמרא האומרת, שלילה אינו זמן תפילין, ואין תחילת הזמן אלא "מְשֶׁיַּכִּיר". ורק אם הם עדיין מונחים עליו בזמן "מְשֶׁיַּכִּיר", יכול לברך עליהם. ואף שברור שבשעת הדוחק אפשר לסמוך על דעת יחיד, כמבואר בפוסקים. הלוא יתכן שבשעת הדוחק הוא פטור מתפילה כתיקונה, כפי שהבאנו לעיל מן הגמרא, שאבוה דשמואל ולוי, בעת יציאתם לדרך, לא הניחו תפילין, ולא אמרו קריאת שמע לפני הזמן.

סימן ד – לבוש הגבר בתפילה ובחיי היום–יום

1. השאלה
2. שיטות שונות
3. אמירת קריאת שמע ואמירת ברכות
4. גדרי הלבוש בעת העמידה
5. חובה לחבוש כיפה?
6. גדרי לבוש שליח ציבור
7. בגדים צבעוניים
8. הלבוש הנדרש ביציאה לרחוב
9. חומרת כיסוי כל הגוף גם בבית
10. סוף דבר

1. השאלה

שלום לכבוד הרב,
אני עוסק בקירוב צעירים לתפילה, ופועל ליצור עבורם חוויה משמעותית ומחברת. כחלק מעיסוקי, אני מארגן מנייני תפילה, בהם הצעירים מרגישים בנוח להיות עצמם. חלק מהם, שעדיין לא מכירים את כל ההלכות, מתפללים בלבוש יום–יומי, כמו מכנסיים קצרות וחולצות רועשות, לפעמים בלי שרוול, ואפילו גופיות. אני מבקש מהם לגשת כשליחי ציבור, מעלה אותם לקריאת התורה, כמו שהם. יש מי שהדבר צרם לו וטען באוזני, כי אין לכבד בעליה לתורה או כשליח ציבור, אלא מי שלבוש כראוי.

שאלתי היא, כיצד למצוא את האיזון הנכון. מצד אחד, אני רוצה שהם ירגישו בנוח, ומצד שני, חשוב לי גם לשמור על הלכות התפילה, וכבוד המעמד. אני מעוניין לדעת מה דין התפילה בלבוש לא פורמלי, כגון הנזכר לעיל. האם ישנה חובה הלכתית ללבוש בגדים מסוימים בתפילה, או די בכיסוי מינימלי?

אגב שאלה זו, הנוגעת בעיקר לחזנים ושליחי ציבור, ברצוני להעלות מספר שאלות הנוגעות לכל נער הן ברחוב והן בבית הכנסת.

א. לבוש מינימלי: כידוע, ישנה חשיבות להקפדה על צניעות. עם זאת, האם ישנם מקרים בהם מותר לומר ברכה, גם אם הלבוש אינו מלא? לדוגמה, כאשר אדם מתעורר בלילה בצמא, וקם לשתות מים בלבוש מינימלי, האם עליו לטרוח וללבוש בגדים מלאים, כדי לברך?

ב. לבוש בתפילה: בנוגע ללבוש המתאים לתפילה, עבור כל מתפלל קלאסי. האם קיימת חובה הלכתית ללבוש בגדים מסוימים בעת התפילה, כמו שהעיר לי רב בית הכנסת שלי בנמקו, כי במקום עבודה רשמי, לא מתלבשים כך. קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים, אין זה נכון לעמוד כך. ואני מסופק, האם רשאי אדם מן השורה, שאינו שליח ציבור, להתפלל במכנסיים קצרות וכדומה? כיצד ניתן ליישב בין שמירה על ההלכה, לבין הרצון ליצור אווירה נעימה ונגישה בתפילה?

ג. לבוש ברחוב: מה הן דרישות ההלכה, מכל אדם, ביציאה מן הבית לרחוב, בהיותו בין אנשים.

2. שיטות שונות

להלן תשובתי:

ראשית כל, אביע את הערכתי והתפעלותי מעבודת הקודש שאתה עושה. הלוואי ירבו כמותך בישראל, ומחלקך יהא חלקי. שנית, בטרם אשיב על שאלתך הראשונה אומר לך, כי אכן יש שיטות מחמירות יותר, אך כנגדן, קיימות גם שיטות מקילות.

את שיטת המחמירים הציג בספרו, הרב רמי רחמים ברכיה (רב

המשטרה היום, ורב היישוב טלמון לשעבר), והוא כתב את הדברים הבאים (רב שיח סימן א):

> **תמה אני על מנהגם של מקצת חברי הישוב, שכאשר הם הולכים לעשות מלאכתם, לבושים הם בקפדנות ובהדר כדרכם של אנשי המקום שהם עובדים בו, אולם כאשר מגיעים לביתם, בפרט בימי הקיץ, הם "עולים על קצר", ומגיעים כך לבית הכנסת לתפילות מנחה וערבית. וכבר העידו בתלמוד כי חכמים היו מתלבשים במיוחד לקראת התפילה** (שבת י, א) **ולמדו זאת מן הפסוק "הכון לקראת א-לוהיך ישראל", וכן פסק הרמב"ם** (הלכות תפילה ה, ה): **"מתקן מלבושיו תחילה ומציין עצמו ומהדר שנאמר: 'השתחוו לה' בהדרת קודש'** (תהלים כט, ב). **ממקורות אלה נלמד שראוי לאדם "להתלבש" לכבוד התפילה ולא חלילה להשיל מעליו את בגדיו. לכן במקומנו, שאין אנו נוהגים לעבוד במכנסיים קצרים, ואין נוהגים לקבל אישיות חשובה בבגדים אלה, אין ראוי שנעמוד כך לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא בעת התפילה. וגם בימות הקיץ ראוי להתלבש לכבוד התפילה ולהדר בבגדים לא פחות ממה שמהדרים כאשר מתכוננים לרעיון עבודה.**

הרב עובדיה יוסף, לעומת זאת, הקל קצת יותר. אבל הסכים כי לגבי שליח הציבור צריך להחמיר, וכך כתב (יחוה דעת ח"ד סימן ח):

> **בסיכום: הלובש חולצה בשרוולים קצרים, המכסים את הזרוע עד המרפק, מותר לו להיות שליח צבור להוציא את הצבור ידי חובתם, אבל אם השרוולים קצרים ביותר, עד שחלק מהזרוע העליון, שבין המרפק לכתף, מגולה, אינו רשאי לשמש שליח צבור, שאין זה כבוד הצבור, אבל יחיד המתפלל לעצמו, מותר לו מן הדין להתפלל בשרוולים קצרים. וההולך במכנסים קצרות, כמו שנוהגים בקיבוצים, לא ישמש כשליח צבור, אבל יחיד המתפלל לעצמו מותר...**

להלן אשתדל לומר את דעתי למעשה, על פי מקורות דברי חכמינו.

אציג תחילה את המקורות ההלכתיים, כדי לברר איזה לבוש נדרש מעיקר הדין, כיצד ראוי לנהוג לכתחילה, ואיזה לבוש מוגדר מידת חסידות במצבים שונים.

3. אמירת קריאת שמע ואמירת ברכות

לאמירת קריאת שמע וברכות, די בכיסוי הערוה, כמו שפסק הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק ג הלכה יז):

> **וכשם שהוא אסור כנגד ערוות אחרים, כך הוא אסור לקרות כנגד ערוותו. ולא יקרא כשהוא ערום, עד שיכסה ערותו. היתה חגורה של בגד או עור או שק על מתניו, אף על פי ששאר גופו ערום, מותר לו לקרות קריאת שמע.**

יש אולי מקום לתמוה, כיצד התירו חכמים לברך ולקרוא שמע, כשמלבד ערוותו המכוסה, כל גופו ערום. הלא כתוב "שיויתי ה' לנגדי תמיד", ואם המלך עומד תמיד כנגד האדם, יש בזה לכאורה זלזול גדול במלך.

אבל האמת היא, שהכתוב "שיויתי ה' לנגדי תמיד" אינו מורה לאדם לנהוג בכל רגע באימה וביראה, ולקפוא על שמריו. אלא שלא ננהג, אפילו רגע אחד, נגד רצונו של ה'. למשל, בזמן משחק, נוכל ליהנות ולהתרועע, אך נעשה זאת מתוך כבוד הדדי, ולא נפגע באחרים. גם בעת מלאכה או עבודה שאנו מבצעים, ננהג בישרות מוקפדת, ונדע שהקדוש ברוך הוא רואה את כל מעשינו, ואין רגע שאפשר להסתתר ממנו. אבל חלילה לקפוא מרוב אימה וחרדה, כמו שמפורש במדרש (ויקרא רבה כז, ו):

> **אָמַר רַבִּי יִצְחָק מָשָׁל לְמֶלֶךְ שֶׁשָּׁלַח פְּרוֹזְדוֹגְמָא שֶׁלּוֹ לִמְדִינָה, מֶה עָשׂוּ בְּנֵי הַמְּדִינָה עָמְדוּ עַל רַגְלֵיהֶם וּפָרְעוּ אֶת רָאשֵׁיהֶם וּקְרָאוּהָ בְּאֵימָה וּבְיִרְאָה בְּרִתֵּת וּבְזִיעַ, כָּךְ אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְיִשְׂרָאֵל הֲדָא פְּרוֹזְדוֹגְמָא דִידִי לֹא הִטְרַחְתִּי עֲלֵיכֶם וְלֹא אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם שֶׁתְּהֵא קוֹרִין קְרִיאַת שְׁמַע לֹא עוֹמְדִין עַל רַגְלֵיכֶם וְלֹא פּוֹרְעִין אֶת רָאשֵׁיכֶם, אֶלָּא**

(דברים ו, ז): **בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ.**

מבואר כי אין הקדוש ברוך הוא מבקש להטריח אותנו מרוב אימת גדלותו, אלא ביקש מאתנו לקרוא קריאת שמע, בכל דרך שהיא, אלא שהוא כמובן מצפה מאתנו, שנכוון כוונה יפה. על כן, למרות שבדרך כלל התורה מקמצת במילותיה, כאן במצוות קריאת שמע, היא מרבה לפרט דרכים שונות, כיצד לקוראה. בשבתך בביתך, בלכתך בדרך, בשכבך ובקומך. פירוט נרחב זה בא לגלות כי רצה הבורא שנקרא קריאת שמע, כמו שהאדם חי בביתו, או ביציאתו לצרכיו השונים. והמקיימה וקוראה, בכל דרך שהיא, מקיים את רצון המלך. עם זאת, מובן הדבר, כי בשעת הקריאה, חובה לעצור מכל פעילות מסיחה, ולקרוא בכוונה רצויה, וחלילה לא כרובוט[1].

4. גדרי הלבוש בעת העמידה

בזמן תפילת העמידה, גם חלקו העליון של הגוף, נדרש לכתחילה להיות מכוסה, כדברי הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ד, הלכות א, ז):

> **הלכה א: חמשה דברים מעכבין את התפלה אף על פי שהגיע זמנה, טהרת ידים, וכיסוי הערוה, וטהרת מקום תפלה, ודברים החופזים אותו, וכוונת הלב.**
>
> **הלכה ז: כיסוי הערוה כיצד אף על פי שכסה ערותו כדרך שמכסין לקריאת שמע לא יתפלל עד שיכסה את לבו, ואם לא כסה לבו או שנאנס ואין לו במה יכסה הואיל וכסה ערותו והתפלל יצא, ולכתחילה לא יעשה.**

---

1. ועיין בבית יוסף שכתב (סימן סא סק"ב) "ואף על פי שהמדרש הזה **נראה שבא להקל** בקריאת שמע, שאין צריך לקרותה כפרוטגמא של מלך, יליף מינה שפיר שצריך לקרותה באימה וביראה וברתת ובזיע", וכן פסק בשולחנו הערוך (שם סעיף א-ב) וזה לשונו "ויקראנה ביראה **ובכוונה**... שלא תהיה בעיניו כדבר שכבר שמע אותו הרבה פעמים, **שאינו חביב אצלו**".

נמצא כי לכתחילה, חובה ללבוש לכל הפחות גופיה, כדי להתפלל עמידה.

עם זאת, מן הראוי להתלבש בצורה יותר מכובדת, כפי שכתב שם הרמב"ם, בפרק חמישי:

הלכה א: שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש, ותקון הגוף, ותקון המלבושים, ותקון המקום, והשויית הקול, והכריעה, והשתחויה.

הלכה ה: תקון המלבושים כיצד, מתקן מלבושיו תחלה, ומציין עצמו ומהדר, שנאמר השתחוו לה' בהדרת קדש. ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים...

הרי כי ראוי לעשות מאמץ בזמן העמידה, ולהתלבש באופן מכבד. אבל אין זה אלא חיוב לכתחילה, כי רק כיסוי הפלג העליון של גופו הוא חיוב ממש. ולמעשה צריך להקפיד בעיקר על לבוש שרגילים בו בכל יציאה שגרתית מן הבית. על כן לפחות בתפילת העמידה, ראוי ללבוש חולצה עם שרוולים (אפילו קצרים), כי בדרך כלל יוצאים החוצה בחולצה, בעלת שרוולים.

מותר להתפלל במכנסיים קצרות, אם רגיל לצאת כך החוצה. חכמינו הבינו בחוכמתם, כי אחר שנקבע לוח זמנים קבוע בחייו של כל יהודי, ובו חובת תפילה שלש פעמים, מידי יום, אי אפשר להוסיף ולדרוש לבוש הדור ומכובד, בכל תפילה, כעין המיועד לחתונות או אירועים מכובדים. כי אירועים אלה, מטבעם, מתרחשים באופן חד פעמי, אחת לכמה זמן.

ביקשו חכמים לתת ביטוי למציאות ונוכחות הבורא בחיינו, שהיא תדירית, בכל רגע. על כן לא קבעו דרישה זו, ולא חייבו החלפת בגדים לפני כל תפילה. לו היו מחייבים זאת, היה אפשר לחשוב, שעד כה לא היינו מחוברים אל ה'. בעוד שהתורה מלמדת אותנו, כי נוכחותו קבועה

עמנו בחיינו, תמיד ובכל מצב, כמו שנאמר (ויקרא טז, טז) "הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם", כמבואר בגמרא (יומא נו, ב), אפילו בשעת שהן טמאים, שכינה עמהם. וכן דרשו על הפסוק (במדבר ה, ג) "אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם", חֲבִיבִין הֵן יִשְׂרָאֵל, שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁהֵן טְמֵאִין, שְׁכִינָה בֵּינֵיהֶם (במדבר רבה ז, ח). ברור איפה, כי הקדוש ברוך הוא נמצא איתנו תמיד, אף בחיי היום יום השוטפים והרגילים.

מלבד זאת, נראה לי שכל המוסיף בדרישות, כאילו היו חיוב, רק גורע. כי אם דורשים חומרה כזו מאנשי הישוב, ותובעים מהם להופיע עם מכנסיים ארוכים לתפילה, יש רבים שיעדיפו להתפלל בבית, אם בכלל יתפללו...

5. חובה לחבוש כיפה?

ברמב"ם מבואר אמנם שכיסוי הראש אינו מעכב, וחובת התפילה מתקיימת גם בגילוי ראש. ברם להלכה לא נפסק כן, אלא אדם צריך ללבוש כיפה בכל עת, כמבואר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן ב סעיף ו):

אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש.

יש הטוענים שכיסוי הראש הוא מידת חסידות בלבד[2], אבל אמירת ברכה בראש מגולה, ודאי יש בה איסור, כמפורש בשולחן ערוך (שם סימן צא סעיף ג):

יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה.

דעת הרמב"ם לא נפסקה אמנם להלכה, ובכל אופן נחוצה וחשובה למעשה, ולפעמים צריך לסמוך עליה. כגון יהודי העובד בין הגויים, וחושש שאם תיוודע יהדותו, הוא עלול להסתכן. רשאי יהודי זה לסמוך על שיטת הרמב"ם, ולומר ברכות גם בראש מגולה.

---

2. הרחבנו בהסבר מחלוקת זו, בספרנו "בעקבות המחבר" חלק ב סימן א.

6. גדרי לבוש שליח ציבור

המשנה במסכת מגילה דנה בלבוש הנדרש לשליח הציבור (מגילה כד, א):

פוחח פורס את שמע ומתרגם, אבל אינו קורא בתורה, ואינו עובר לפני התיבה, ואינו נושא את כפיו.

פריסה על שמע פירושה אמירת קדיש וברכו, ומבואר במשנה שהפוחח רשאי לפרוס על שמע, אבל נאסר עליו להיות שליח ציבור.

מיהו ה"פוחח"?

רש"י מסביר שהוא לבוש מכנס קצר:

פוחח - במסכת סופרים מפרש: כל שכרעיו נראין.

אבל ראשונים אחרים פירשו, שזרועותיו וכתפיו מגולים, כך היא לשון הרמב"ם (פירוש המשניות על מגילה פרק ד משנה ו):

ופוחח, הוא כגון שנתקרע בגד שעליו מלמעלה, עד שנראה בשר כתפיו וחזהו.

כך גם פסק הטור (אורח חיים סימן מג):

וצריך שיהא לבוש ומעוטף, כדתנן פוחח אין עובר לפני התיבה, וזהו מי שלובש בגדים קרועים בכתיפיו, וזרועיו מגולות.

ואחז בדרך אביו הרא"ש (מגילה פרק ג סימן טו):

פוחח פורס וכו'. פירוש פוחח, שלובש בגד קרוע, וכתפיו וזרועותיו ערומות. שנמצא בגדו שעליו, כעין אזור תחת אצילי ידיו ולמטה, כגון זה נקרא פוחח, כדכתיב (ישעיה כ) **וּפִתַּחְתָּ הַשַּׂק מֵעַל מָתְנֶיךָ, ומתרגמינן ותיסר שקא מעל חרצך, וכתיב וַיַּעַשׂ כֵּן הָלוֹךְ עָרוֹם וְיָחֵף, וַיֹּאמֶר ה' כַּאֲשֶׁר הָלַךְ עַבְדִּי יְשַׁעְיָהוּ עָרוֹם וְיָחֵף וגו', ומתרגמינן כמה דאזל עבדי ישעיהו פחח ויחף, הא למדת שהפוחח הוא החגור על**

מתניו, ומניח כתיפותיו וזרועותיו ערומות.

כך נראה שסבר השולחן ערוך (סימן נג סעיף יג):

פוחח, והוא מי שבגדו קרוע וזרועותיו מגולים, לא ירד לפני התיבה[3].

לסיכום העניין נראה, כי אסור לגשת כשליח ציבור בזרועות מגולים. הלכך אם גופו מכוסה בגופיה בלבד, לא ייגש כשליח ציבור. אבל אם יש לו שרוולים, אפילו קצרים, רשאי לגשת כשליח ציבור.

7. בגדים צבעוניים

יש הטוענים כי מן הראוי לשליח הציבור ללבוש בגדים מכובדים, כגון חולצה לבנה, ומכנס אלגנט, לכבוד הציבור. הדבר נכון בעיקרון, וכל ציבור רשאי לבחור איזו סגנון מכבד אותו. וכמו שהכנסת מחייבת לבוש מסוים, קל וחומר שמותר לבקש זאת משליח ציבור. עם זאת, חשוב לזכור את דברי המשנה, שאדם המסרב לגשת כשליח ציבור בגלל שבגדיו צבעוניים, עובר על איסור. ונקנס אחר סירובו, שלא יורשה לגשת כלל כשליח ציבור, לא בבגדים לבנים, ולא בצבעוניים, כפי ששנינו במשנה (מגילה כד, ב):

האומר איני עובר לפני התיבה בצבועין - אף בלבנים לא יעבור.

טעם האיסור, כפי שביארו המפרשים, שהיה זה מנהגם של המינים (הכופרים בעיקרי היהדות), להתפלל רק בבגדים לבנים. בניגוד ליהדות, שלא רואה בזה כל ערך.

כדי להסביר את העניין עלינו לדעת, שאצל הנוצרים קיים ניתוק מוחלט, בין החיים החומריים ובין החיים הרוחניים. מורה ומנהיג התפילה אצלם, הוא רק כומר. אצלו זה מקצוע ייחודי, והוא לבוש

3. יתכן שאינו מתיר אלא גופיה עם כתפיות רחבות, כי לא כתב בפירוש "קרועים בכתיפיו". אבל יתכן שגם הוא מקל בכתפים כמעט חשופות, וזה פירוש דבריו "בגדו קרוע".

בהתאם לתפקידו. אבל אצל עם ישראל, כולם מתפללים לה' יתברך, גם העמלים לפרנסתם, וכל העוסקים בעיסוקים שונים. כל יהודי הוא חלק בלתי נפרד מאומתנו הקדושה. נמצא כי המסרב לגשת כשליח ציבור, רק בגלל חסרון חולצה לבנה, חשוד כמי שמנתק בין חיי התפילה לחייו האישיים, וכאמונת הנוצרים. על כן נפסל, ואינו ראוי לגשת כשליח ציבור.

אין הכוונה להשוות בין כלל חלקי הציבור, כטענת קורח שאמר "כל העדה כולם קדושים". לא ולא! כי אף שכולם אכן קדושים, הרי ברור שלא כולם שווים, ולכן אנחנו מאד מכבדים לומדי תורה וחכמיה. אבל אין לאף אחד בלעדיות, וכולם כשרים וראויים לגשת כשליח ציבור. על כן גם הלבוש בבגדים צבעוניים, יכול לגשת לתיבה כחזן.

למרות האמור, יש להימנע מבגדים אדומים עזים, כמובא בדברי הרמ"א (יורה דעה סימן קעח סעיף א):

> **וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו העובדי כוכבים לשום פריצות, כגון שנהגו ללבוש מלבושים אדומים, והוא מלבוש שרים וכדומה לזה ממלבושי הפריצות.**

בדבריו שם, דן השולחן ערוך בחוקי הגויים, ובאיסור קיומם. דברי הרמ"א מתייחסים ללבוש הנוכרים המסמל פריצות, כי כן נהגו הגויים להתלבש. כחלק מאיסור זה, יש להימנע מלבישת בגדים אדומים.

אמנם הדרכי תשובה הקל בזה בימינו, כפי שכתב (סימן קעח ס"ק טז):

> **מלבושים אדומים. ...ועיין בקובץ תורה מציון שנה ה' חוברת ב' שהביא שם תשובה רב א' וגם תשובה מו"ה יצחק אלחנן ז"ל באיש א' שעשה בגדי חתונה לבנו והמה של משי אדום יקרים מאד אם רשאי ללבשן מחמת דברי הרמ"א בזה שהם מדברי המהרי"ק וכתב דבזה הזמנים כיון שאין דרך העכו"ם ללבוש כעת מלבושים אדומים דוקא אין זה חוקות העכו"ם ומותר לישראל ללובשן ...**

בימינו כפי הנראה לי, לא נהגו ישראל ללבוש בגדים רועשים כל כך. ובכל אופן, גם הלובש בגדים בסגנון צעקני, יש מקום להקל בזה, מן הטעמים שהביא. ועדיין ראוי לנהוג תמיד בצניעות, ולהימנע מפריטי לבוש ססגוניים או רעשניים, בצורה זו או אחרת.

זאת ועוד, הלובש טי שרט שעל גבו הדפסים צעקניים או מגוחכים, גורם למתפלל העומד מאחוריו, להביט בהדפסים אלו, כל הזמן. ובעת התפילה, זה יסיח את דעתו. וראוי שלא להסיח את דעת הזולת מכוונתו, כמבואר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן צ, סעיף כג):

> **סעיף כג: הבגדים המצויירים, אף על פי שאינם בולטות אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצויר, יעלים עיניו.**

על כן, מתפלל שבא לבית הכנסת ולפניו עומד בחור בחולצה צעקנית, ישתדל להעלים עיניו, ולהתרכז בתפילה. ואין להעיר על כך, כי מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין. מה גם שיתכן, כי אחר שהתקבל נוהג זה בעיקר אצל הצעירים, אין כל כך שימת לב לחולצות כאלה. לכן יש להקל בזה, כפי שהתקבל בבתי כנסת רבים, לצייר ציורים על הכתלים.

8. הלבוש הנדרש ביציאה לרחוב

למרות שהותר לברך ברכה גם אם רק ערוותו מכוסה, בכל זאת, בנוגע ליציאה לרשות הרבים, בלבוש מינימלי, הדבר שונה. מחויבים לכבד מוסכמות חברתיות בסיסיות. ואין ספק שמבחינה חברתית הוסכם על קוד לבוש מינימלי, ברחובות העיר. ועל האדם לכבד מוסכמה זו ולקבלה, כפי שאמרו חכמים (מסכת דרך ארץ פרק ד הלכה ה):

> **לא יהא אדם ער בין הישנים, ולא ישן בין הערים, ולא בוכה בין השוחקים, ולא שוחק בין הבוכים, ולא יושב בין העומדים, ולא עומד בין היושבים, ולא קורא בין השונים, ולא שונה בין הקורים.** *כללו של*

דבר, לא ישנה אדם מדעת הברייות.

לכן יש להימנע משוטטות ברחוב בלבוש מינימלי כזה, וללבוש לכל הפחות חולצה עם שרוולים קצרים, ומכנס, אפילו קצר.

על דרך זו, רשאי בית הכנסת לדרוש משליח הציבור לכסות את גופו יותר מהדרישה ההלכתית המינימלית, לכבוד הציבור. מוסד חינוכי גם הוא רשאי לדרוש מתלמידיו כללי לבוש מסוימים, כי הכללים נועדו ליצור אווירת רצינות ונכבדות, שתסייע בלימודים, ועל התלמיד לכבדם.

9. חומרת כיסוי כל הגוף גם בבית

כתב הרמ"א שצריך האדם לכסות את כל גופו (אורח חיים סימן ב סעיף ו):

אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש, ויבדוק נקביו. הגה: ויכסה כל גופו, ולא ילך יחף (א"ז).

הוראה זו מקורה בדברי המדרש, כמו שכתב בעצמו, בדרכי משה (שם ס"ק ב):

כתב באור זרוע (הלכות שבת סימן פד ד"ה מתניתין, סימן מג י ע"ג) **איתא במדרש רבה פרשת מצורע בסופו** (פרשה יט, סימן ד) **בַּעֲצַלְתַּיִם יִמַּךְ הַמְקָרֶה** (קהלת י, יח) **עַל יְדֵי שֶׁאָדָם מִתְעַצֵּל לְכַסּוֹת רֹאשׁוֹ כָּרָאוּי, יִמַּךְ הַמְקָרֶה, הֶרֵי הוּא נַעֲשֶׂה** (דומי) **[רָאוּמָטִיקוֹס], פירוש** (נזיקין) **[נזילה]. וּבְשִׁפְלוּת יָדַיִם ידלוף הבית, על ידי שאדם משתפל לכסות גופו כראוי, ידלוף הבית, יַעֲלֶה גּוּפוֹ חֲטָטִין. מכאן למדנו, שיש לאדם לכסות לכל גופו.**

אף על פי כן, הסבירו המפרשים[4] שהדינים המובאים בסימן ב, אינם מעיקר הדין, אלא ממידת חסידות. כך גם עולה ממה שלמדנו, שיכול

4. כך הסביר הפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק ב) והאגרות משה שנביא בהמשך. זו גם דעת הרמב"ם (הלכות דעות פרק ה, הלכה ו).

אדם להיות שליח ציבור, אפילו אם לא כיסה כל גופו.

יתירה מזו, לדעת אגרות משה, שרוולים קצרים תכליתם הקלה על החום. ואין להימנע מזה, אפילו משום מידת חסידות. וכיון שיש תובנות חשובות בתשובתו, נצטט להלן את מלוא דבריו, כי שם הסביר שכלל ההנהגות של סימן ב, מבוססות על מידת חסידות, וכך היא לשונו (שו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ג סימן סח):

והנה ענין צניעות באנשים לילך מלובשים כל הגוף אינו מאיסורים אלא מעלה וזהירות להיות מלובש גם בסתר מטעם שויתי ה' לנגדי ואף בבית הכסא לא יגלה עד שישב ומטעם זה כשהיה דרכם לשכב ערום בעת השינה והיו מכסים עצמם בסדין היה צריך מצד מעלה זו שיפשוט חלוקו תחת הסדין כדאיתא באורח חיים סימן רל"ט סעיף ב' וללבוש החלוק כשהוא שוכב תחת הסדין כדאיתא בסימן ב' וכן צריך ליזהר מי שאפשר לו.

ומדת הלבישה הוא כמנהג המקום כגון אם הדרך לכסות הזרועות והשוקיים צריך גם כשאין אנשים ללבוש כן ואם הדרך לילך בזרועות מגולות גם לפני אנשים אין צריך לכסותם, אף למדת חסידות. ובזה אין הכוונה שצריך ללבש כהמדה שהולך לפני מלכים ולפני אנשים שאינם מכיריו אף שגם בחדרו הוא לפני מלך מלכי המלכים מכל מקום גדר זה הוא רק בעת התפלה כדאיתא בסימן צ"א סעיף ה' ועיין שם במגן אברהם ס"ק ה' ושם הוא גם חיוב לכתחלה אף שאינו מעכב את התפלה כדאיתא ברמב"ם רפ"ה מתפלה. והכא הוא המדה כיושב בחדרו לפני אנשים שאין עליו לכבדם אבל אינו רוצה להתבזות לפניהם.

ואם יש לו צער שחם לו ביותר או מצד אחר רשאי לילך וליכא בזה אף משום מדת חסידות דבאופן זה שהוא צער הרי הדרך הוא כן לישב גם בפני אנשים היודעים מצערו והשם יתברך הא יודע צערו אבל בגלוי ערוה אסור דהא אף כשהולך לרחוץ בנהר טוב לשחות או לכסות

באופן שלא יגע בידיו כשהוא כלפי העם כדאיתא בשבת דף מ״א ובחדרו אף כשליכא אנשים צריך לכסות כמו לילך בבגד שמכסה וגם יש איסור משום שלא יוכל להרהר בדברי תורה ואם הוא לרפואה גם זה מותר. ואף יחף שלמדת חסידות אין לילך יחף כלל כדאיתא ברמ״א סוף סימן ב׳ איתא בסימן צ״ב[5] שבמקום שעומדים לפני הגדולים יחף רשאי אף בתפלה.

סוף דבר, הא דסימן ב׳ הוא רק מדת חסידות, ולא ענין איסור. ובמקום צער, ליכא אף מדת חסידות. והשיעור הוא באופן שהוא בזיון לפני אנשים, כל מקום לפי מנהגו. ובסימן צ״א הוא חיוב בעת התפלה, והמדה הוא כמו לפני גדולים, ובשעת הדחק מותר להתפלל, כי אינו מעכב... משה פיינשטיין.

אני אמנם מתקשה לקבל את הסברו בכוונת הרמ״א, כביכול אין אפילו מידת חסידות בכיסוי כל הגוף, הואיל ופירוש כזה מוציא את דברי רמ״א ממשמעותם הפשוטה. אפשר להסתפק ולומר, שדברי הרמ״א הם מידת חסידות, ומידת חסידות אינה חיוב. ומי שקשה לו, או לא מתאים לו, אינו מחויב בהם.

10. סוף דבר

למעשה, חייב אדם להתלבש כראוי, כל מקום כפי הנהוג והמקובל בו.

מעיקר הדין, מותר לברך ברכות וקריאת שמע בגוף חשוף, ובלבד שהערווה תהא מכוסה. גם המתעורר בלילה ומבקש להרוות את צימאונו, אינו צריך להתלבש, ורשאי לברך בלבוש מינימלי, ואת ראשו יכסה בכיפה. דין זה רלוונטי גם ברחיצה בים או בבריכה, שם אפשר לברך ללא לבוש, ומספיק שלבוש בבגד ים. אמנם בתפילת העמידה, צריך גם פלג הגוף העליון להיות מכוסה. וטוב וראוי להתלבש, כנהוג בכל יציאה רגילה לרחוב.

---

5. נראה שנפלה טעות דפוס במקור, והכוונה לסימן צא סעיף ה.

מותר להתפלל בשרוולים קצרים, ובמכנסיים קצרים.

שליח ציבור אינו רשאי להתפלל אלא בחולצה בעלת שרוולים, אפילו קצרים. ומותר לקהילה לדרוש משליח הציבור, לכסות כל גופו בשרוולים ארוכים ומכנסיים ארוכות, אבל אין זו חובה.

במה שנוגע אליך, במניין הצעירים, הואיל וכל תכליתו קירוב לבבות לאביהם שבשמים, ודאי אין להעמיס עליהם דרישות מיותרות העלולות להרחיקם, וסופם שיימנעו מן התפילות. והיות שמעיקר הדין, אין כל איסור בסגנון לבושם, שהרי אפילו שרוולים קצרים מאד אינם בגדר "פוחח", אפשר להקל עבורם, על פי עיקר הדין.

היוצא מביתו לרחוב, צריך להתלבש בהתאם לקוד הלבוש המקובל במקומו. ובמקומנו מותר להסתובב עם מכנסיים קצרות ועם חולצה בעלת שרוולים קצרים.

סימן ה – "ותן טל ומטר"

1. מבוא
2. שינוי מטבע בברכת השנים
3. ברכת הביננו
4. מתי מתחיל החורף
5. זמן בקשת גשמים בחוץ לארץ
6. עונות הפוכות
7. איזו כוונה נכוון בתפילה - הלא הרוב אינם חקלאים
8. סיכום

1. מבוא

ברכת השנים בתפילת שמונה עשרה מעלה מספר תהיות:

א. בכל הברכות, אם אדם משנה מנוסח הברכה, הוא עדיין יוצא ידי חובה. אך בברכת השנים, אם הוא שוכח את המילים "טל ומטר" בחורף, הוא לא יוצא ידי חובתו. מה הסיבה לכך ?

ב. ברכת השנים משתנה בין קיץ לחורף. במנהג אשכנז, השינוי מתבצע על ידי הוספת "טל ומטר", בעוד במנהג ספרד ישנה ברכה ארוכה יותר. בשל תוספת זו, חכמים קבעו שאין לומר את ברכת "הביננו" (מעין שמונה עשרה מקוצר) בחורף. קשה להבין מדוע הברכה הקצרה לא יכולה לכלול את המילים "טל ומטר"?

ג. אנו מתחילים להזכיר גשמים כבר משמיני עצרת, שכן אז מתחילה עונת הגשמים. עם זאת, בארץ ישראל נדחתה התחלת

הבקשה עד לז' בחשוון, כדי לאפשר לעולי הרגל לחזור למקומם. לכאורה, טעם זה אינו רלוונטי בזמננו.

ד. בחוץ לארץ, דוחים את הבקשה עד ה-5 בדצמבר לפי הלוח הלועזי, בהתאם לצורך של בני בבל. מדוע שאר הארצות נגררות אחרי זמנם של בבל?

ה. כיצד יש לנהוג במקומות שבהם אנשים חיים בעונות הפוכות מאלו של ארץ ישראל, ושעונת הגשמים מתרחשת בקיץ של ארץ ישראל?

ו. איזו כוונה צריך המתפלל לכוון בעידן הנוכחי, כאשר רוב האנשים אינם עוסקים בחקלאות?

ז. סיכום

את הנקודות הללו, נבחן בעזרת השם להלן.

2. שינוי מטבע בברכת השנים

'ברכת השנים' היא הברכה היחידה שהמתפללים יכולים לדעת אם נענתה בקשתם אם לאו. בניגוד לשאר הברכות, בהן קשה לדעת אם התקבלו אם לאו. לדוגמה, בברכת "אתה חונן לאדם דעת" - כמה שכל קיבלנו מהקב"ה? בברכת "השיבנו אבינו לתורתך" -התשובה תלויה בעיקר במעשינו. בברכת "סלח לנו" - אין אפשרות לדעת אם אכן השגנו סליחה. בברכת הגאולה - מהי דרגת הגאולה הנחשבת לגאולה? בברכת "רפאנו" ניתן לדעת במעט, כי אפשר לראות אם החולה התרפא. אבל בברכת השנים: אם לא ירדו גשמים - התפילות לא התקבלו. אם ירדו גשמים - התפילות התקבלו. בברכת "תקע בשופר... לקבץ גלויותינו" - בימינו אפשר ברוך השם לראות את התוצאות. מכאן ואילך, תוכן הברכות מתקדם בתהליכים שדורשים זמן. אך בברכת השנים, כל אחד יכול לחוש ולדעת בבירור אם התפילה התקבלה אם לאו.

ייחודיות זו היא ככל הנראה הסיבה לחשיבות הרבה שהעניקו לה חכמינו, ולכן תיקנו שאם אדם טועה בנוסח הברכה, עליו לחזור ולומר

אותה כראוי. כמו שפסק השולחן ערוך (אורח חיים סימן קיז סעיפים ג–ד):

אִם שָׁאַל מָטָר בִּימוֹת הַחַמָּה, מַחֲזִירִין אוֹתוֹ. אִם לֹא שָׁאַל מָטָר בִּימוֹת הַגְּשָׁמִים, מַחֲזִירִין אוֹתוֹ.

מכאן עולה כי בניגוד לשאר ברכות, שבהן אם טעה אדם אין צורך לתקן, כי יצא ידי חובה גם אם הוסיף או גרע מילה, בברכת השנים אם טעה בקיץ ואמר "ותן טל ומטר" – עליו לחזור ולהתפלל. ולהיפך, אם טעה בחורף ואמר "ותן ברכה" – עליו גם כן לחזור ולהתפלל (זהו עיקרון כללי ואיננו מבארים כעת את פרטי ההלכה).

3. ברכת הביננו

ייחודיות זו נובעת גם מההלכה המוזכרת בגמרא (ברכות כט, א, והובאה להלכה באורח חיים סימן קי סעיף א):

אמר רב ביבי בר אביי כל השנה כולה מתפלל אדם "הביננו", חוץ מימות הגשמים. מפני שצריך לומר שאלה, בברכת השנים.

כלומר, מי שמקצר את תפילתו ואומר "הביננו" (ברכה מקוצרת ותמציתית), אינו יכול לעשות כן בחורף, שכן ברכת השנים אינה ניתנת לקיצור. ניתנו לכך מספר הסברים, אך ניתן להסביר זאת בכך שחשיבותה של הברכה היא שהיא מאפשרת לנו לבדוק אם כיוונו מספיק, ואם נענתה תפילתנו, ולכן אין לשנות את נוסח הברכה.

נוסיף כי בברכת "הביננו" לכל ברכה יש מילה אחת או ביטוי אחד. בקיץ, לדוגמה, נאמר "ותן ברכה", ובחורף נתפלל "ותן טל ומטר לברכה". כאן ישנן שתי בקשות: בקשת הגשמים ובקשת הברכה, וכך כאילו הוספנו ברכה. טעם זה מסביר גם מדוע לא ניתן לומר את ברכת "הביננו" במוצאי שבת, שכן מוסיפים בה את עניין ההבדלה. אם נוסיף מילים אלה במוצאי שבת, נמצא שאנחנו מברכים ברכה נוספת בקיצור. חכמים הקפידו על מספר הברכות, כפי שמבואר באריכות בגמרא, ומסיבה זו לא ניתן לקצר את התפילה.

4. מתי מתחיל החורף

עתה נברר מתי מתחיל החורף, לעניין זה. הנה לעניין "הזכרת גבורות גשמים", כלומר "משיב הרוח ומוריד הגשם", נפסקה הלכה (שולחן ערוך אורח חיים סימן קיד סעיף א) שאמירתה מתחילה במוסף של שמיני עצרת, ומסתיימת במוסף של יום טוב ראשון של פסח. ובשאר ימות השנה אומרים "מוריד הטל" (לרוב המנהגים). אבל לעניין "שאילת הגשמים", כלומר "ותן טל ומטר", נחלקו תנאים במשנה (תענית י, א) מתי להתחיל. לדעת תנא קמא, בג' חשון. ולדעת רבן גמליאל, בז' חשון.

כאן יש לשים לב לנקודה מאוד חשובה בדיון הזה, והיא, שהמשותף לכל הראשונים שדנו בשאלה זו היא, רצו שהאדם יזדהה עם תפילתו.

הרי כי המבקשים גשמים, בזמן שלא מתאים לאזור שלהם, מלבד השקר שבזה, הם נוהגים ב"איוולת", כלומר, בכסילות ובמעשה חלם. הפה ממלמל מלמול סתמי, ריק מתוכן ונטול משמעות. תחת בקשה, מעומק הלב כנדרש.

למעשה נפסקה הלכה כרבן גמליאל, ויש לשאול ולבקש את הגשמים החל מז' במרחשוון. ואף שאת הזכרת הגשמים התחילו כבר בשמיני עצרת, יש להמתין ולא לבקשם החל ממוצאי שמיני עצרת, כמו שמפורש במשנה (תענית פרק א משנה ג):

> שׁוֹאֲלִין אֶת הַגְּשָׁמִים... רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, בְּשִׁבְעָה בּוֹ, חֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם אַחַר הֶחָג, כְּדֵי שֶׁיַּגִּיעַ אַחֲרוֹן שֶׁבְּיִשְׂרָאֵל לִנְהַר פְּרָת.

מפרש רבי עובדיה מברטנורא:

> הָאַחֲרוֹן שֶׁבְּיִשְׂרָאֵל לִנְהַר פְּרָת - אוֹתָן שֶׁעָלוּ לָרֶגֶל הַחוֹזְרִים לְבָתֵּיהֶן, וְלֹא יַפְסִיקוּם הַגְּשָׁמִים.

יהודי בבל שעלו לרגל לחג הסוכות, צריכים לחזור לבתיהם המרוחקים. לכן נקבע שיש לדחות את בקשת הגשמים לשבועיים אחר החג, כדי שהגשמים לא יזיקו לאותם אנשים, בדרכם חזרה לביתם.

מעתה יש לשאול, הלא בימינו, כבר בטל טעם זה, משתי סיבות. האחת, אחר שחרב בית המקדש, ובטלה מצוות עלייה לרגל, אין צורך להמתין לעולי רגלים. האחרת, משום אמצעי התחבורה המפותחים, המאפשרים חזרה מהירה לכל מקום. וגם אם קיימים עולי רגלים, אין צורך בהמתנה ארוכה בת שבועיים, כי אין אדם שזקוק לשבועיים, כדי להגיע לביתו, אף למרוחקים ביותר.

הראשונים הרגישו בקושי זה, ראה לדוגמא בר"ן (תענית ב, א מדפי הרי"ף ד"ה ואיכא), הביאו בית יוסף (אורח חיים סימן קיז ס"ק ט) וזה לשונו:

> **ואיכא למידק, היכי פסק רבי אלעזר הלכה כרבן גמליאל דאמר בשבעה במרחשון שואלים את הגשמים, דהא רבן גמליאל לא אמר הכי אלא מפני תקנתן של עולי רגלים. והאידנא בתר חורבן, ליכא למיחש לתקנתייהו.**

למרות תמיהה זו, נפסק להלכה שגם בימינו יש להמתין עד ז' במרחשוון, וכמה טעמים נאמרו בדבר. הר"ן שהובא לעיל נימק, שגם בזמנינו, למרות חורבן בית מקדש, יש מצווה לעלות לרגל, כמו שכתב:

> **ומדבריהם צריך לומר, דכי איפסיקא הלכתא כרבן גמליאל, היינו אפילו לאחר חורבן. לפי שהיו מתאספים מכל הסביבות ברגל בירושלים, כמו שעושים גם היום. ומפני עולים הללו, ראוי שנאחר השאלה, שהיא היתה עיקר התקנה.**

בפוסקים מובא מן המקורות[1], שגם לאחר חורבן בית מקדש, עדיין יש

---

1. ראה לשון המדרש (שיר השירים רבה ד, א) "מַה יּוֹנָה זוֹ אַף עַל פִּי שֶׁאַתְּ נוֹטֵל גּוֹזָלֶיהָ מִתַּחְתֶּיהָ, אֵין מַנַּחַת שׁוֹבָכָהּ לְעוֹלָם. כָּךְ יִשְׂרָאֵל, אַף עַל פִּי שֶׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, לֹא בִּטְּלוּ שָׁלֹשׁ רְגָלִים בַּשָּׁנָה". ראה גם ספר חסידים (סימן תרל) על הרב האי גאון ש"היה עולה בכל שנה לירושלים מבבל, והיה שם בחג הסוכות, כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושענא רבא ז' פעמים". וכן כתב החתם סופר "וירושלים נשכחה לגמרי, והורד מכבוד המקום. ובמקום שגם בזה הזמן מצוה לעלות לרגל לירושלים כמו שכתב והוכיח בשאילת יעב"ץ חלק א" (דרשות חתם סופר חלק ב דף שצ).

עניין לעלות לירושלים, שהיא מרכז האומה. על כן, צריך להתחשב באותם אנשים, שכן מקפידים לעלות לירושלים, ולאפשר להם זמן סביר לחזור למקומם.

סיבה שנייה היא "מהרה ייבנה המקדש", כפי שראינו בתקנת רבן יוחנן בן זכאי שאמר "יום הנף כולו אסור" (סוכה מא, א) משום "מהרה יבנה המקדש"[2], ולכן אין עניין לבטל הלכה זו בזמנינו.

ברם שתי סיבות אלו מיישבות רק את הקושי הראשון, ואינן מתרצות את הקושי השני, הלא יש בימינו אמצעי תחבורה מפותחים.

אפשר להשיב תשובה פשוטה, והיא, שכך נפסק להלכה, לכן אי אפשר לשנותה. כלומר, אחר חתימת התלמוד, אין חכמי הדורות גדולים מספיק, ואין בכוחם לשנות את תקנות חז"ל. ובכל זאת, חובה עלינו להסביר את ההלכה באופן שנבין אותה, גם בימינו אנו.

לכן נראה להסביר, שגם אם נקבל את דברי הראשונים שגם לאחר החורבן יש מצווה לעלות לירושלים, הרי צריך למצוא תאריך חדש לתחילת שאילת הגשמים. סביר להניח, שכן היינו נותנים כמה ימים כדי בכל זאת לא להפריע לנוסעים חזרה לבתיהם. אך בכל אופן היינו צריכים למצוא מעצמינו תאריך חדש, שלא אמרוהו חכמים, ואת זה איננו רוצים לעשות. אין תאריך אחר בהלכה. ניתנו רק שני תאריכים, אחד לארץ ישראל - ז' במרחשוון, ואחד לחוץ לארץ - שישים יום אחרי התקופה. מטבע הדברים, שינוי תאריך הוא דבר שמתלווים אליו מחלוקות, לכן

---

2. הסוגיא דנה בשאלה אם בזמן החורבן, כאשר לא מקריבים את קרבן העומר המאפשר אכילת "חדש" (תבואה חדשה) מותר לאכול "חדש" מיד בבוקר הששה עשר בניסן.

רבן יוחנן בן זכאי תיקן איסור אכילת חדש עד לאחר יום השישה עשר בניסן, מחשש שהציבור יתרגל לאכול מהחדש מיד עם שחר של ט"ז ניסן, גם לאחר שייבנה המקדש.

הוא רצה למנוע מצב שבו אנשים ימשיכו במנהג הגלות ויאכלו מהחדש מבלי להמתין להקרבת העומר. לכן, קבע גזירה כללית שאוסרת אכילת "חדש" כל היום, כדי לשמור על ההלכה ולמנוע בלבול בעתיד.

העדיפו הפוסקים לשמר את התאריך שנקבע במשנה, אף שהוא לא נראה מתאים.

מה גם שעד תחילת בקשת הגשמים, הנוסח הנאמר אינו סותר את המציאות, שהרי מבקשים "ותן ברכה", והיא בהחלט תפילה ראויה.

5. זמן בקשת גשמים בחוץ לארץ

בגמרא מובא (תענית י, א):

תניא, חנניה אומר, ובגולה עד ששים בתקופה[3].

כלומר, בחוץ לארץ מתחילים לשאול גשמים "שישים יום אחרי

3. כדי להבין את הנושא, חשוב לדעת מהי תקופה. תקופה מתייחסת ל"עונה", ויש ארבע תקופות בשנה המייצגות את ארבע העונות: סתיו, חורף, אביב וקיץ. תקופת תשרי מתייחסת לסתיו, תקופת טבת לחורף, תקופת ניסן לאביב ותקופת תמוז לקיץ. אורך התקופה קשור להבנת אורך שנת השמש, שכן העונות תלויות בשנה זו ולא בשנת הירח.

אורך שנת השמש הוא 365 ימים, 5 שעות, 48 דקות ו–46 שניות. שני אמוראים, רב אדא ושמואל, חישבו את אורך השנה, ותוצאותיהם דומות למקובל כיום. לפי החישוב של רב אדא (עליו מבוסס הלוח העברי), אורך השנה הוא 365 ימים, 5 שעות, 997/1080 חלקים של שעה ו–48 רגעים, שהם 48/76 חלקי חלקים, שהם 365 ימים, 5 שעות, 55 דקות ו–25 שניות. זהו פער של שבע דקות בשנה מהאורך המקובל כיום. לפי החישוב של שמואל, אורך השנה הוא 365 ימים ו–6 שעות, מה שמוביל לפער של כ–12 דקות בשנה, לעומת המקובל כיום.

התקופות הן העונות, והן מחולקות לארבע תקופות: 1. תקופת תשרי - הסתיו, מתחילה ב–23 בספטמבר, כשהיום והלילה שווים. 2. תקופת טבת - החורף, מתחילה ב–22 בדצמבר, אז הלילה הוא הארוך ביותר. 3. תקופת ניסן - האביב, מתחילה ב–21 במרץ, כשהיום והלילה שווים. 4. תקופת תמוז - הקיץ, מתחילה ב–21 ביוני.

התקופות מחושבות לפי הלוח של שמואל. עם השנים, מאז שהחלו בספירת שנים לפי חשבונו של שמואל, נוצר פער בין המציאות המדעית למציאות ההלכתית. לכן למעשה, הסטייה של 12 דקות בכל שנה, לאחר 1800 שנה, יצרה פער של בערך שבועיים.

התקופה". באיזה תאריך מדובר?

הבית יוסף כתב (סימן קיז ס"ק ו) שזה יוצא בתאריך - 4 או 5 בצדמבר, כלשונו:

וכתב הר"ד אבודרהם, ויום ס' יבוא בכ"ב מנובימבר"י (ד' דעצעמבר), אם היה אותו פיברי"ר מכ"ח יום. אבל אם היה פיברי"ר מכ"ט יום, תהיה השאלה בכ"ג נובימבר"י (ה' דעצעמבר), כי תקופת תשרי, לעולם שבעה ימים קודם (ד' או ה' אקטבר"י).

כוונתו בציטוט דברי הר"ד אבודרהם, שבתאריכים הלועזים, חל יום השישים לתקופה חל ב-4 או ב-5 לדצמבר.

חכמי התלמוד החליטו לקבוע שישים ימים אלה, על פי טבע האקלים של בבל, כמו שכתב הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ד סימן י), הביאו בית יוסף (שם ס"ק ט):

ראוי לילך אחר השנים והמקומות והזמן, דבבל שוכנת על מים רבים, ולא צריכים גשמים עד שישים לתקופה, או היה זמן הזרע מאוחר בבבל.

הרי כי הגשמים בבבל, אם היו יורדים לפני שישים יום אלה, לא היה בהם צורך. או שהרטיבות הייתה מזיקה לפירות שבשדות.

ויש לשאול, הרי כל זה נכון רק לבבל, ולמקומות שאקלימם דומה לאקלים הבבלי. אך מדוע כל ארצות חוץ לארץ תלויים לפי הטבע של בבל, ולא על פי האקלים של ארץ ישראל?

מלבד זאת יש לתמוה, הרי במקומות רבים, הקרקע זקוקה לגשמים הרבה לפני ה4 או 5 בדצמבר.

וכבר תמה על זאת הרא"ש (שו"ת שם) וזה לשונו:

כמו שהוכחתי שכל ארץ וארץ לפי צרכה שואלת ומזכרת, דכמו שארץ ישראל ובבל חלוקים במנהגם בשאלה והזכרה, ואל עושין לפי צרכן ואלו לפי צרכן, הוא הדין שאר ארצות, דמאי שנא...

כל אלו הדברים דנתי לפני רבותי באשכנז, ולא היה אדם מערער לדברי אלא שאמרו אין אנו צריכין לשנות המנהג באשכנז, כי אין עצירת גשמים מצוי שם, והרבה פעמים התבואה מתקלקלת מפני רוב הגשמים. כשיצאתי מאשכנז ועברתי דרך פרובינצא שמעתי במונפישליר שהו מזכירים הגשמים בז׳ במרחשון וישר מאוד בעיני, ואמרתי לחכמי מונפישליר תרצתם לי קושיא אחת... שאמרו מה שאנו שואלין בשבעה במרחשון, כך הנהיגו חכמים הראשונים.

כלומר, בארצות שטבע האקלים שלהם דומה לארץ ישראל, אך מתבקש הוא שיתחילו לבקש גשמים לפחות כמו בארץ ישראל, החל מז׳ במרחשוון. ובאמת העיד הרא״ש, שכך נהגו בפְּרוֹבַאנְס (מחוז בדרום צרפת), והחלו לבקש גשמים כבר בשבעה במרחשוון. כי זה מה שהתאים, לאקלים שלהם.

לו הייתה ההלכה נקבעת לכל ארצות חוץ לארץ, להתחיל בבקשת גשמים כמו בארץ ישראל, היה הדבר מובן, כי ארצנו הקדושה, היא ראש לכל הארצות. כמו שנקבע בנוסח ברכת המזון: אדם אוכל לחם בגלות המרה, בעודו נרדף על ידי הגויים, ואומר ״נודה לך ה׳ א־להינו על ארץ חמדה טובה ורחבה״. היהודי נזכר בארץ ישראל, ומתחבר אליה.

אבל בדין בקשת מטר, שינו ולא קבעו את הכלל לפי ארץ ישראל, אלא לפי יהודי בבל, הלא פלא הוא!

אפשר לדחוק ולומר, שהדבר תלוי בעובדה היסטורית. כלומר, יהודי חוץ לארץ הגיעו לארצם מתוך גלות בבל. הלא בבלה גלו לראשונה, ומשם התפזרו היהודים לשאר ארצות. לכן שמרו על מנהג אבותיהם שבבבל, והמשיכו לבקש גשמים, שישים יום אחרי התקופה.

אבל יותר נראה ליישב ללא דוחק, באופן המניח את הדעת.

מצינו בהלכות ארבעה מינים, שאתרוג חסר, פסול ביום הראשון, בו המצווה היא מן התורה. כי הפסוק אומר וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי

עֵץ הָדָר, ודרשו חז"ל (סוכה לד, ב):

וּלְקַחְתֶּם, שתהא לקיחה תמה.

אכן בשאר הימים, כיון שהמצווה היא מדרבנן, האתרוג למרות שהוא חסר, עדיין כשר. ממשיכה הגמרא ומספרת, עובדה תמוהה:

והא ר' חנינא מטביל בה ונפיק בה.

מפרש רש"י (ד"ה והא):

רבי חנינא מטביל בה - אוכל מקצתו.
ונפיק - ויוצא ידי חובתו בנותר, ומברך עליו. והא דנקט מטביל, שכל מאכלם על ידי טיבול היה, כדאמר בפסחים (קז, ב) **השמש מטביל בבני מעיים, רבי יצחק מטביל בירקא.**

במילים אחרות, אחרי היום הראשון, היה רבי חנינא מטביל את אתרוגו ברוטב כלשהו, ונושך בו כדי לאכול מעט מאתרוגו. ובשאר ימי החג, קיים עמו את המצווה.

השאלה כמו מתבקשת מאליה: נכון הדבר שאתרוג זה כשר (ואף שזה עצמו תמוה, שכן "כל מה דתקון רבנן, כעין דאורייתא תקון", ומדוע שינו מדאורייתא), אבל למה לקלקל בידיים?!?

לכן נראה שרבי חנינא, כמו גם חכמים בתקנתם, רצו להזכיר לכל ישראל, שהמצווה אינה שלמה, כל עוד בית המקדש לא בנוי. הרי מחוץ לירושלים, אפילו בזמן שהיה בית המקדש קיים, המצווה היא רק מדרבנן בשאר הימים, ובקשו לפרסם לכל, לבלתי יטעו לחשוב שהיא מדאורייתא. כל שכן, בזמן שאין בית המקדש קיים.

כך גם בעניינו: הפוסקים לא שינו את תאריכי בקשת הגשמים, כדי להזכיר לנו. דעו שאתם בגלות, וכל זמן שלא נבנה בית המקדש, הגאולה השלימה עדיין לא הגיעה. לכן ראינו צורך לקבוע את תאריך בקשת גשמים דווקא על פי בבל, ולא על פי ארץ ישראל. כדי שהיהודים לא יחושו בביתם בגלות, כאילו שם הוא מקומם הטבעי והנכון. לא ולא, אין

זה מקומכם הטבעי, אלא בארץ ישראל.

6. עונות הפוכות

נזכיר את דעת הרמב"ם, שכותב שבמקומות שבהם עונת הגשמים הפוכה מהנהוג בישראל ובאירופה - כלומר, כאשר כאן קיץ שם חורף - אין לבקש גשמים אלא בהתאם לצרכים של אותו מקום. הרמב"ם כתב (פירוש המשניות למסכת תענית פרק א משנה ג) וזה לשונו:

> **וכל זה בארץ ישראל וכל שהוא דומה לה. וכן כל מה שייאמר הלאה בזמני התעניות אינו אלא בארץ ישראל וכל מקום שאוירו קרוב לאווירה, אבל בשאר הארצות הרי תהיה השאלה בזמן הראוי לגשמים באותו המקום, והרי אותו הזמן כאלו הוא שבעה במרחשון, ואם נתאחרו הגשמים אחרי אותו הזמן לפי יחס זמנים אלו האמורים כאן, הרי אלו מתענים כמו שנזכר כאן, לפי שיש ארצות שאין זמן הגשמים מתחיל אלא מניסן, ויש ארצות שבמרחשון יהיה בהם קיץ, ואין הגשמים בו לברכה אלא מאבד ומשמיד, ואיך ישאלו אנשי אותו המקום גשמים במרחשון, האם אין זה שקר. זה דבר נכון וברור.**

דבריו מאוד דומים לדברי הרא"ש, אך באשכנז הרא"ש מציין שאין צורך להקדים, כי יש שם ריבוי גשמים. למעשה, היינו צריכים לפסוק לפי דבריהם הקדושים ולהתחיל לבקש על הגשמים בכל מקום, בהתאם לצרכים המקומיים.

יש הד לפסיקה זו בשולחן ערוך (אורח חיים סימן קיז, סעיף ב):

> **יחידים הצריכים למטר בימות החמה, אין שואלין אותו בברכת השנים, אלא בשומע תפלה, ואפילו עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו ספרד בכללה, או אשכנז בכללה, כיחידים דמו בשומע תפלה; ומיהו אם בארץ אחת כולה הצריכים מטר בימות החמה, טעה בה יחיד ושאל מטר בברכת השנים,** (אם רוצה) **חוזר ומתפלל בתורת נדבה בלא שאלה**

בברכת השנים (אבל אינו מחויב לחזור כלל), (ב"י בשם מהרי"א והרמב"ן והר"ן סבירי להו כהרא"ש).

המחבר מתייחס לשאלת תפילה על גשם בימות הקיץ (ימות החמה), כאשר יש אנשים (יחידים) שהם צריכים את הגשם יותר מאחרים. לדבריו, יחידים הצריכים גשם בימות החמה, מבקשים זאת ב"שומע תפילה" ולא ב"ברכת השנים". זה גם נכון לעיר גדולה או לארץ כולה, שהיא כולה מוגדרת כ"יחידים" מבחינת צורך בגשם.

השולחן ערוך לא פסק לכתחילה כמו הרא"ש והרמב"ם, ואכן אין לשנות את נוסח התפילה כשנמצאים באזור שבהם קיץ אצלנו וחורף שם, וכן להיפך. יש להוסיף את הברכה הרלוונטית לאותו מקום בו האדם נוכח בברכת "שמע קולנו", אך בדיעבד אין חובה לחזור ולהתפלל, כשיטת הרא"ש והרמב"ם.

נלמד מהרא"ש והרמב"ם עד כמה חשוב להזדהות עם תפילותינו. ההערה שלהם על "ברכת השנים" רלוונטית גם בזמננו, שכן בחלק מהתפילות מתוארת מציאות שאינה עכשווית כלל, כמו תיאורי החורבן ושממת ירושלים. מכיוון שאין כיום מנהיגים שיכולים לשנות את הנוסח, וכל שינוי עלול לגרום למחלוקות, כדאי לייעץ למתפללים שכאשר הם מתארים מציאות כזו, להוסיף בכוונתם: "זה מה שהיה, אך ברוך אתה השם, שכבר התחלת את גאולתנו, והמצב היום אינו כמו שהיה, ואנו מתחננים שיוטב עוד".

כמו כן, מי שמבקש גשמים, בעונה שלא מתאימה למקום הימצאותו, יכוון שלצערו הוא לא נמצא בארץ ישראל, ותחינתו היא על המקומות שכן זקוקים לגשם, כמו ארץ ישראל.

נציג כאן את ההלכה לגבי אנשים שנוסעים מהארץ לחוץ לארץ או להיפך: איך הם צריכים לנהוג בתקופות שבהן בארץ אומרים "ותן טל ומטר", ובחו"ל לא אומרים.

א. אם הוא התחיל לשאול בארץ ישראל והוא ישראלי, אינו מפסיק. אך אם הוא בן חוץ לארץ, כשיגיע לחוץ לארץ, יחזור למנהג מקומו.

ב. בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ ישאל כמנהג בני המקום בו הוא נמצא, עד שיחזור לארץ.

ג. בן חוץ לארץ הנמצא בארץ, ינהג בארץ כמנהג בני ארץ ישראל.

7. איזו כוונה נכוון בתפילה - הלא הרוב אינם חקלאים

בעבר, רוב האנשים התפרנסו מעבודה חקלאית, ולא היה להם מים זורמים מהברזים, ובוודאי לא מתקני התפלה, כמו שיש לנו היום. לכן, הם תמיד נשאו עיניהם לשמים, בתקווה ובתחינה לירידת גשמים, שהיו הכרחיים כדי לשרוד. לא רק ברכה מיוחדת בעמידה, אלא נוסח התפילות שתיקנו לחג הסוכות, החג שבו נידונים על המים, עשיר בתחנונים ובקשות הקשורות למים.

החקלאים בישראל מהווים כיום רק 3.7% מכוח העבודה הכללי. רוב המים המשמשים להשקיה בחקלאות מגיעים מטיהור מי שופכין, שמספקים את רוב צרכי החקלאות (תהליכי הטיהור המתקדמים, משפרים את איכות המים, והם זמינים בכמויות גדולות). יש לנו גם גישה למי שתייה דרך שאיבת מי תהום והתפלת מי הים. לכן, גם אם לא יורד גשם, כמעט תמיד יהיו מים בברזים, ואנחנו לא מרגישים צורך בגשם. כיצד נוכל לעורר את הרגשות שלנו ולבקש מעמקי הלב?

נכונה היא העובדה שמזג האוויר הוא נושא ממש חשוב גם היום! ולמרות כל הטכנוולוגיה המתקדמת שיש לנו, אנחנו עדיין לא יכולים לשלוט עליו. מזג האוויר משפיע על הכלכלה ועל החיים של אנשים בכל העולם, אבל אנחנו מרגישים את התלות בו פחות מבעבר.

לכן נראה שעלינו להתמקד בעיקר בענייני פרנסה. כי יסודה של ברכה זו היא ברכת **הפרנסה**. כמבואר בגמרא (ברכות לג, א):

> **ושאלה** (שאילת גשמים, ותן טל ומטר), **בברכת השנים. מאי טעמא, אמר רב יוסף, מתוך שהיא פרנסה, לפיכך קבעוה בברכת פרנסה.**

וכן מבואר בגמרא (עבודה זרה ח, א):

אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה... ואם צריך לפרנסה אומר בברכת השנים.

על כן בימינו, כאשר אנו מתפללים אל ה' ומבקשים גשם, חשוב להתמקד בבקשה על כל הדרוש לפרנסת משפחתנו. כי את הצרכים הללו, כל אחד מרגיש עד עומק הלב. וידע כל אדם שההשתדלות המחויבת, מביאה תוצאות בזכות השם יתברך. עלינו לפנות לבורא עולם, המחזיק בידו את מפתח הפרנסה.

8. סיכום

המתפלל צריך להתחבר למילים שהוא מוציא מפיו. לכן, חשוב שלא לשנות מנוסח ברכה זו, ולא לקצר בה, כי באמצעותה ניתן לדעת בצורה מוחשית אם השם קיבל את תפילותינו. על כן יש להתחיל בה רק כאשר המתפלל באמת זקוק לה.

לכן דחו את הברכה עד לז' במרחשון עבור עולי רגלים, ובבל עד ה-60 לתקופה כי רק מאז מתחיל הצורך בגשמים בארץ זו. בשאר המקומות שמחוץ לארץ ישראל, מתפללים כמו בני בבל, כדי להזכיר לעצמנו שאנו בגלות. אם זמן הגשמים באותה ארץ אינו תואם את הזמן בבבל, יש להוסיף בקשה מתאימה בברכת "שמע קולנו", ולהתכוון בברכת השנים לצורכיהם של בני ארץ ישראל.

אם טעו, ובברכת השנים התפללו לפי הנוסח של מקומם, אין להחזיר אותם. כי יש פוסקים הסבורים שצריך להתאים את הברכה למציאות של אותו מקום.

בברכה זו יש לכוון גם לגשמים וגם לפרנסה, ולהפנים שהקדוש ברוך הוא הוא המפרנס ומשביע רצון לכל חי.

סימן ו – לימוד התורה במשנתם של רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי

1. מבוא
2. המשותף
3. להבנת דרכו של רבי שמעון בר יוחאי
4. הסתירה בדברי רבי שמעון
5. להבנת דרכו של רבי ישמעאל
6. לא יהיו עליך חובה
7. סוף דבר

1. מבוא

בגמרא מובאת מחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי על מקומה של לימוד תורה, וכך אמרו שם (ברכות לה, ב):

> **תנו רבנן: וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ - מה תלמוד לומר - לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפיך** (יהושע א), **יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר:** (ישעיהו סא) **ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי**

עצמן, שנאמר (דברים יא) **ואספת דגנך; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר:** (דברים כח) **ועבדת את אויבך וגו'. אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל - ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן.**

לפנינו מחלוקת קוטבית לכאורה, בין שני מאורות גדולים, חכמים וקדושים, בקשר שבין לימוד התורה והעיסוק באמצעי פרנסה, ומה המקום שמעניקה להם תורתנו הקדושה.

טרם נעסוק בבירור שיטת כל אחד ואחד, עלינו להקדים ולהבהיר, שיש הרבה מאד מן המשותף, בין שני חכמים אלה, בכל הנוגע לחשיבות לימוד התורה, והרבצתה לאחרים.

עוד נצטרך לברר בדעת רבי שמעון, האם ביקש לחייב באמירתו כל יהודי, או רק יחידים. ומה מקומה של התפילה, גמילות חסדים, ושאר כל המצוות, בגישתו של רבי שמעון בר יוחאי.

עלינו לברר עוד מה סבור רבי ישמעאל, בגישתו ההפוכה והמקילה, לגבי מקומו של הלימוד ביחס לפרנסה, וכמה גדול הוא ערך העבודה לצרכי פרנסה.

2. המשותף

פסוקים רבים מדגישים את חשיבות הלימוד, והערך הגדול בהרבצתה לאחרים, ונשזרו לכל אורכה של תורתנו הקדושה. וכדי שנבין כראוי, את גודל חשיבות מצוות לימוד התורה, נציג חלק מהם:

אברהם אבינו פעל נמרצות בתחום לימוד התורה ולימודה לאחרים, עד שאנו פוגשים בתורה תיאור מדהים, על יציאתו מחרן, לא רק עם בני משפחתו, אלא בליווי המון עם, אותם לימד תורה וגייר, כמו שכתוב (בראשית יב, ה):

וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שָׂרַי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן אָחִיו וְאֶת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכָשׁוּ, *וְאֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחָרָן*, וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן, וַיָּבֹאוּ

אַרְצָה כְּנָעַן.

עשייה זו "אשר עשו בחרן" מהותה, הרבצת תורה לאחרים, כמו שפירשו בגמרא (סנהדרין צט, ב):

אמר ריש לקיש כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר "ואת הנפש אשר עשו בחרן".

פעילות נמרצת זו, היא המעלה הגדולה, בגללה נבחר על ידי ה', להיות אב לעם סגולה (בראשית יח, יט):

וְאַבְרָהָם הָיוֹ יִהְיֶה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם וְנִבְרְכוּ בוֹ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ: כִּי יְדַעְתִּיו *לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה* אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה', לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט, לְמַעַן הָבִיא ה' עַל אַבְרָהָם אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר עָלָיו.

בניגוד לנח או חנוך, שהיו אמנם צדיקים גדולים, אך לא פעלו להפיץ את דרכם הצודקת בקרב חוגים רחבים, ולא הקימו שושלת של ידיעת התורה, פעל אברהם אבינו בכל כוחו, להפוך לזרקור רוחני של הפצת אמת לכל סביבתו, כמו שהפסוק מתאר "**לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה** אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה', לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט". וזו הסיבה שהביאה לבחירתו, לאב אומתנו הנבחרת.

מלבד זאת, קיימת חשיבות גדולה ומיוחדת, ללימוד תורה בארץ ישראל (דברים ד, א):

וְאֵה לִמַּדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי ה' אֱ־לֹהָי לַעֲשׂוֹת כֵּן, *בְּקֶרֶב הָאָרֶץ* אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.

חשיבות ללימוד התורה דווקא בארץ, נובעת מן העובדה, שהמצוה חלה עלינו לא רק כיחידים, אלא כאומה. והארץ הוא הלב הפועם והמוקד של האומה.

מצות לימוד התורה אף מייחדת אותנו מכל העמים (דברים ד, ו–ח):

וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה: כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱ־לֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּה' אֱ־לֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: וּמִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם.

בכלל מצוות תלמוד תורה התחייבנו בזכירת מעמד הר סיני, והעברת חווית קבלת התורה ותלמודה לדורות הבאים. והמצוה מחייבת לא רק ללמוד וללמד את הבן, אלא גם את הנכד:

רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ; יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱ־לֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה' אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרַי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן.

עוד אנו למדים מן הפסוקים, שהלימוד צריך להיות לא רק חווייה אינטלקטואלית, אלא גם כדרך שתביא אותנו לקיים כל מה שכתוב בתורה (דברים ה, א):

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹּבֵר בְּאָזְנֵיכֶם הַיּוֹם וּלְמַדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֹׂתָם.

ומשה רבנו אדון כל הנביאים נצטוה לקבל את התורה שבעל פה שמבארת את התורה שבכתב ולהעבירה לדורות הבאים (דברים, ה, כח):

וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם, וְעָשׂוּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ.

מטרת הלימוד היא, לנטוע בנו יראת שמים (דברים ו, א–ב):

וְזֹאת הַמִּצְוָה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱ־לֹהֵיכֶם לְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: לְמַעַן תִּירָא אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת כָּל חֻקֹּתָיו וּמִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבֶן בִּנְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וּלְמַעַן יַאֲרִכֻן יָמֶיךָ.

הלימוד צריך להיות זה שיש בו הפנמה ואהבה (שם פסוק ו):

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ.

ויש חובה ללמד את הילדים בבית, ובכל עת (שם פסוק ז):

וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ.

צריך גם להביא את הילדים למצב של גילוי עניין וסקרנות בדיני תורתנו הקדושה (שם יא, יט):

וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ.

פעמיים הורתה התורה "לדבר בתורה", תחילה בפרק ו, שם כתבה את הציווי בלשון "וְדִבַּרְתָּ בָּם", זאת אומרת, אתה האבא, הווה דוגמא, ותלמד תורה. שנית בפרק יא, שם נכתב הציווי בלשון "לְדַבֵּר בָּם", כלומר, לא רק אתה תלמד תורה, אלא בנוסף אליך, לַמֵּד את בניך תורה, ותדאג שהילדים מעצמם ידברו בתורה, ולכן נקטה תורה בלשון "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם", למדו אותם, שהם מעצמם ידברו בם.

עוד אנו רואים שיהושע, על אף טרדותיו הרבות, בהנהגת העם, בכיבוש הארץ, ובמלחמות הרבות שהתחוללו אז, נצטווה גם להקדיש זמן ללימוד התורה, ככתוב (יהושע א, ז–ח):

רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי

אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל.

בדברי דוד המלך אנו פוגשים הבעת עצמה אדירה של געגועים ואהבה לתורה, שלא תשווה לשום דבר, נביא כאן שנים מפסוקיו:

בְּחֻקֹּתֶיךָ אָשְׂתַּעֲשָׁע, לֹא אֶשְׁכַּח דְּבָרֶךָ (תהלים קיט, טז).
טוֹב לִי תוֹרַת פִּיךָ מֵאַלְפֵי זָהָב וָכָסֶף (שם פסוק עב).

נצטרף לתפילת דוד המלך, ונבקש מאת ה', שנזכה להבין את תורתו, כלשונו (שם פסוק יח):

גַּל עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת מִתּוֹרָתֶךָ

כל הערכים הנזכרים בפסוקים, משותפים לרבי שמעון בר יוחאי, ולרבי ישמעאל.

3. להבנת דרכו של רבי שמעון בר יוחאי

נודעה התמדתו של רבי שמעון בר יוחאי בלימוד התורה, שלא היה דומה לה, כפי שתיארה הגמרא, שלא הפסיק מלימודו אפילו לקריאת שמע ותפילה (ירושלמי ברכות פרק א הלכה ב):

רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי כגון אנו (הכוונה, כגון רבי שמעון בר יוחאי), **שעוסקים בתלמוד תורה** (כל הזמן), **אפילו לקרית שמע** (שהיא מצוה מן התורה), **אין אנו מפסיקין** (ומוותרים על מצוה זו בשביל הלימוד, וכל שכן על התפילה שהיא מדרבנן[1]). **רבי יוחנן אמרה על גרמיה** (על עצמו), **כגון אנו שאין אנו עסוקים בתלמוד תורה** (כמו רבי שמעון בר יוחאי), **אפילו**

1. ונראה לי שאין הכוונה שביטל את תפילתו לחלוטין, ולא התפלל כלל. כי מפורש בגמרא (שבת לג, ב), שגם כשהיה במערה נהג להתפלל. ולא אמר "אין אנו מפסיקין" אלא כהבהרה, שלא היה מאריך בתפילה.

לתפלה אנו מפסיקין (שהיא מצוה מדרבנן).

אמנם נראה הדבר תמוה, וכמו מאליה עולה השאלה, היתכן כי לימוד תורה יפטור את האדם מקיום מצוות? הגמרא שואלת את השאלה, ועונה בשלילה:

> **ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב. ולית ליה לרשב"י הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. ואמר רבי יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שילייתו על פניו, ולא יצא לעולם. טעמיה דרשב"י** [דף ח עמוד ב] **זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון.**

מבואר בירושלמי כי אין להעלות על הדעת שרבי שמעון בר יוחאי לא הפסיק מלימוד תורה, לקיום שאר המצוות, כי וודאי קיים את כל המצוות המעשיות, באדיקות רבה. אמנם רק בנוגע לקריאת שמע ותפילה, המתקיימות בדיבור, נדחו בפני לימוד תורה, כי מהותן של מצות קריאת שמע דומה במהותה ללימוד תורה, הרי בפרשיות שמע נכתב חיוב לימוד התורה. וברוח זו יש לדמות את מהות הלימוד למהות התפילה. כי באמצעות התפילה, מתקרב האדם לבוראו, וגם הלומד תורה לשמה, זוכה להתקרבות ממשית אל בוראו.

כאן המקום להזים טענה מופרכת הנשמעת מפי קהלים שונים, לפיהם לימוד תורה בצורה ממש רצינית, פוטר מלהשתתף במלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד הצר הצורר, העומד עליו לכלותו ולהשמידו, ומהאיסור של (ויקרא יט, טז) "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", . אמנם אפילו רבי שמעון בר יוחאי, המתמיד הגדול ביותר, אמר בעצמו לא כן (בבא קמא יז, א):

> **אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, מאי דכתיב: אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור? כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים - זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר: אשריכם זורעי, ואין זריעה**

אלא צדקה, שנאמר: זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד, ואין מים אלא תורה, שנאמר: הוי כל צמא לכו למים; וזוכה לנחלת שני שבטים, זוכה לכילה כיוסף, דכתיב: בן פורת יוסף... בנות צעדה עלי שור, וזוכה לנחלת ישששכר, דכתיב: ישששכר חמור גרם. אית דאמרי: אויביו נופלים לפניו כיוסף, דכתיב: בהם עמים ינגח יחדו אפסי ארץ, וזוכה לבינה כישששכר, דכתיב: ומבני ישששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל.

מכאן עולה, כי גם לשיטת רבי שמעון בר יוחאי, אין לימוד התורה פוטר מההתחייבויות שיש לאדם, כיחיד בתוך חברה.

4. הסתירה בדברי רבי שמעון

בפתח המאמר הבאנו את שיטת רבי שמעון בר יוחאי שלמד מהפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה", שאין לאדם לעבוד למחייתו, אלא יזכה שאחרים יפרנסו אותו, כפי שזוכים עושי רצונו של מקום.

אלא שלכאורה סתר עצמו, כמובא במסכת מנחות, שהוא מקל מאוד, בחיוב מצות לימוד תורה (מנחות צט, ב):

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים לא ימוש.

ואמנם יש מי שגרס בגמרא שלנו, שרבי יוחנן הוא זה שאמר דברים אלה בשם רבי שמעון בן יהוצדק. אבל ברור שלראשונים רבים, היתה הגרסה שלנו בפניהם. וכיון שהתקשו בסתירת דברי רבי שמעון בר יוחאי, השיבו על הסתירה.

נביא כאן את דברי תוספות הרא"ש (על ברכות לה, ב):

רבי שמעון אומר אפשר אדם חודש וכו'. **לאו משום דסבר רבי שמעון שהוא חובה, דהא איהו אמר בפרק שתי הלחם במנחות, דאפילו לא**

קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימיש ספר התורה הזה מפיך.

מבואר בתוספות הרא"ש, כי לא עלה על דעת רבי שמעון לחייב כל אדם בלימוד תדירי, בלתי פוסק. אלא רק בא לומר, שהעושה כן מקיים מצוה גדולה. וזכותו תסייע בעדו לקבל פרנסה בדרך שמיימית, אבל אין חובה כזאת מן התורה. התורה אכן חייבה להקדיש עתים ללימוד, בבוקר ובערב, גם בשבתנו בביתנו, וגם בלכתנו בדרך, אבל לא הורתה להימנע מפעילויות אחרות, כפי הנדרש לנו.

אפשר להעניק פירוש נוסף לסתירה זו ולהסביר, שרבי שמעון שינה דעתו, לאחר שנשאר שנה נוספת במערה, לאחר שגערו בן מן השמים, כפי המסופר (שבת לג, ב):

אזל הוא ובריה טשו בי מדרשא. כל יומא הוה מייתי להו דביתהו ריפתא וכוזא דמיא וכרכי. כי תקיף גזירתא, אמר ליה לבריה: נשים דעתן קלה עליהן, דילמא מצערי לה ומגליא לן. אזלו טשו במערתא. איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא. ... איתבו תריסר שני במערתא. אתא אליהו וקם אפיתחא דמערתא, אמר: מאן לודעיה לבר יוחי דמית קיסר ובטיל גזרתיה? נפקו. חזו אינשי דקא כרבי וזרעי, אמר: מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה! כל מקום שנותנין עיניהן - מיד נשרף.

לאחר ביקורת חריפה שמתח על מעשי הקיסר והממשל הרומאי, נאלץ להתחבא עם בנו במערה, והתמיד שם בלימוד התורה יומם ולילה, שנים עשר שנה. בחלוף תקופה זו, נעמד אליהו הנביא בפתח המערה והודיע לרבי שמעון בר יוחאי, על מות הקיסר וביטול הגזירה הקשה שריחפה מעל ראשם. יצאו רבי שמעון בר יוחאי ובנו לאויר העולם, ושם בחוץ ראו יהודים שעסקו בחרישה וזריעה, לצרכי פרנסה. לא יכלו השניים להבליג, ומתחו ביקורת קשה. היתכן, כיצד מניחים את הלימוד, שהוא חיי עולם, עבור הפרנסה, שאינה אלא חיי שעה. בכל מקום שהיו

נותנין בו את עיניהן, היה נשרף מיד. דבר זה לא מצא חן בעיני ה':

יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם? חיזרו למערתכם! הדור אזול (חזרו למערה). **איתיבו תריסר ירחי שתא** (ישבו שנים עשר חודש). **אמרי: משפט רשעים בגיהנם - שנים עשר חדש.**

שני ממדים יש במסר שהוכרז על ידי הבת קול "להחריב עולמי יצאתם". הממד הראשון, גרמתם לשריפה, זה חורבן העולם אם תשרפו כל מקום שאתם רואים יהודים חורשים וזורעים. אבל בנוסף, שיטתך יש בה חורבן העולם. כי אם לא עובדים, אין התפתחות בעולם. ואם לא די בכך, הלימוד במשך כל הזמן אינו אפשרי אלא ליחידי סגולה מועטים מאוד. על כן חויבו לחזור למערה, לעוד שנים עשר חודש, כי כך דין רשעים בגיהינום, שנים עשר חודש. אחר כך, בתום שנים עשר החודשים, יצאו רבי שמעון ובנו מהמערה, וראו יהודי שאחז בידו שני הדסים בערב שבת, כפי שמספרת הגמרא (שם):

בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא, דהוה נקיט תרי מדאני אסא, ורהיט בין השמשות. אמרו ליה: הני למה לך? - אמר להו: לכבוד שבת. - ותיסגי לך בחד? - חד כנגד זכור, וחד כנגד שמור.אמר ליה לבריה: חזי כמה חביבין מצות על ישראל! יתיב דעתייהו.

ראו יהודי שכנראה היה עמל לפרנסתו. ובידו שני הדסים, לכבוד שבת. אחד כנגד זכור (המצוה לקדש את השבת), ואחד כנגד שמור (איסור עשיית מלאכה בשבת). יש כאן גם רמז, שבחיים יש מצוות זכור, שהיא המצוה ללמוד תורה. אבל יש גם שמור, שהיא המצוה לחיות על פי התורה. ומתוך מפגש זה הביע את התפעלותו באזני בנו, ראה בני, כמה חביבין המצוות על ישראל! והתיישבה דעתם של רבי שמעון ובנו.

מתוך הדברים נראה, כי הדברים שאמר, והובאו במסכת ברכות, שלא לעבוד כלל, זו היתה שיטתו, כשיצא פעם ראשונה מן המערה. אבל כעבור שנים עשר חודש במערה, לאחר שבת קול הענישה אותם בכליאה מחודשת, כעונש על גישה זו, כלשונו "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר

חודש", יצא והבחין בערכם הגבוה של כל יהודי, גם אלו העמלים לפרנסתם.

בדרך זו, אפשר להבין כיצד למרות דבריו במסכת ברכות, הביע דעה הפוכה לחלוטין במסכת מנחות, שם הביע עמדה מקילה מאד ולפיה, די באמירת קריאת שמע שחרית וערבית, כדי לקיים את הצו "לא ימוש". ועל פניו, הדבר תמוה, כיצד הגיע לקצה השני של הסקאלה. אכן לפי מה שהסברנו, הוא הרי שינה גישה במהלך שנים עשר חודשי שהותו במערה, וכשיצא ראה כמה חביבין המצוות על ישראל, לכן קבע מחדש, שאפילו בקריאת שמע של יהודי פשוט, ניתן למצוא עדות, על גודל נשמתו.

5. להבנת דרכו של רבי ישמעאל

שיטת רבי ישמעאל, אף היא טעונה פרשנות והבהרה. מדבריו במסכת ברכות ראינו, כי הוא דוגל לכאורה בערך הנעלה (הנזכר במשנה אבות ב, ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". אם הדברים אכן נכונים, זקוקים אנו להסביר, כיצד מסתדרים דבריו עם הניגוד המשווע, העולה מדבריו, במסכת מנחות (שם):

> **שאל בן דמה בן אחותו של רבי ישמעאל את רבי ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יונית.**

תשובתו לאחיינו מציגה גישה הפוכה לגמרי לדבריו במסכת ברכות. הרי שם הסביר, שהפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה" מחייב רק זמן מסוים שיוקדש ללימוד, מידי יום. אבל אין חובה ללמוד כל היום. בניגוד לתשובתו לאחיינו, שאינה משתמעת לשני פנים. כיון שלימוד התורה היא חובה מתמשכת, בלתי פוסקת. כל היום, כל שעה, לכן אין היתר ללמוד חכמה יוונית.

כדי להסביר את שיטתו צריך לשים לב להבדל העצום בין הפרנסה החיונית, המקיימת את החיים ובין חכמה יוונית, שכל כולה פילוסופיה,

וסותרת במוצהר את ערכי התורה והאמונה.

לאמיתו של דבר, יכל רבי ישמעאל לומר לאחיינו, בצורה פשוטה, שפשוט אסור ללמוד חכמה יוונית. אבל רצה שתשובתו תכלול שני מסרים חשובים. האחד, איסור חכמה יוונית. והשני, הסבר על גישתו (במסכת ברכות שם) "הנהג בהם מנהג דרך ארץ".

הלא ניתן להבין את דבריו באופן הבא; כיון שהאדם מורכב משני חלקים, גוף ונשמה. ולכל אחד צרכים משלו, הגוף זקוק למאכלים גשמיים, עבודה פרנסה אכילה ומנוחה, וכל שאר הפעילויות החומריות עבור הגוף או הנפש. והנשמה זקוקה לצרכים רוחניים, כגון לימוד תורה, קיום מצוות, תפילה וחסד וכל השאר.

אבל אמת היא, ששני הצרכים הללו, הנראים לכאורה נפרדים, אינם באמת שונים. אלא כל פעולה שהאדם עושה עבור גופו ונפשו, יש בזה גם צורך לנשמתו. כי כל עיסוק בגשמיות ובפרנסה ובשאר צרכי האדם, גם הוא עבודת השם.

בתשובה שנתן לאחיינו, הבהיר רבי ישמעאל את השקפת עולמו. לימוד חכמה יוונית, אין בו דבר וחצי דבר של עבודת השם.

העולם הגשמי, בו הניח אותנו הבורא, תובע מאתנו "לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ" (בראשית ב, טו). וכל פעילות גשמית שמביאה תועלת, אף היא עבודת השם תיקרא. גם מדריך ספורט, המנתב את הצעירים לשימוש נכון בכוחות הגוף, עובד את השם במעשיו.

אבי זצ"ל נהג להתבטא באופן הבא: התורה היא קודש, ואת החול (כוונתו ללימודים הכלליים) עלינו לקדש. כוונתו, שבכל תחום ניתן לפעול בצורה טובה, אך בד בבד לפגום ולקלקל. אפילו בלימוד התורה, אפשר חלילה לחלל את הקודש. כי יכול האדם ללמוד תורה, אך בד בבד, לחלל שם שמים. ויש אדם שאולי אינו מרבה בלימוד התורה, אלא עוסק בה כפי כוחו, ובכל זאת, מעייניו נתונים בכל מעשיו, לעבודת ה'. וכל מעשיו הגשמיים, מהווים חטיבה אחת של עבודת ה'.

הסטנדרט המצופה מן האדם, גבוה מאד, לפי רבי ישמעאל. כל אורחות חייו צריכות להיות מנותבות בתוואי הפסוק "לא ימוש ספר

התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה".

6. לא יהיו עליך חובה

רבי ישמעאל הוסיף שם במסכת מנחות וקבע הוראה מחודשת, שבמבט ראשון, נראית תמוהה להפליא (מנחות צט, ב):

> **תנא דבי רבי ישמעאל - דברי תורה לא יהו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן.**

על פניו, דבריו תמוהים מאד. כיצד אפשר לומר שלימוד התורה, אינו חובה. הלא גם תלמוד תורה היא אחת מתרי"ג מצוות?

הסבר הדבר, בשלשה דרכים, נמצא בדברי רבותינו, בעלי התוספות (שם ד"ה לא):

> **לא יהו עליך חובה - כאדם שיש לו חוב ואומר מתי אפרענו, ואפטר. כך לא יאמר אשנה פרק אחד, ואפטר, שאי אתה רשאי לפטור את עצמך מהן. כך פירש בקונטרס. עוד יש לפרש, לא יהו עליך חובה שלא תעסוק אלא בהן, ואי אתה רשאי לפטור עצמך, מהן שלא תעסוק בהן כלל, אלא יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ. אי נמי, לא יהו עליך חוב ללמוד כל התורה, כדתנן במסכת אבות** (פרק ב משנה טז), **לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין ליבטל.**

הפירוש הראשון מקורו ברש"י ולפיו, אין לראות בלימוד התורה חובה בלתי נעימה, כמו חבילה עצומה שמכבידה על הראש, והאדם ממתין לרגע בו יוכל להשליכה. אלא כמו דבר ששמחים לעשות, והלב יוצא אליו, מתוך כיליון עיניים, געגועים וחיבה.

הפירוש השני מבהיר כי חובה לשלב בין לימוד תורה, ובין עבודה ושאר פעילויות היום יום (הקרויות "דרך ארץ").

בנקודה זו, ראוי להפנות את תשומת הלב למחלוקת רבותינו הראשונים – רבנו אלחנן מצד אחד, מול רבנו תם מן הצד השני. שנחלקו

בפירוש דברי חכמינו ז"ל "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". לפי רבנו אלחנן, לימוד התורה הוא העיקר, ודרך ארץ שני לו. לכן אמרו "עִם דרך ארץ", כלומר, צרף דרך ארץ ללימוד התורה. אמנם לפי רבנו תם דרך ארץ הוא העיקר, ולימוד התורה משני בלבד. וכשאמרו "עִם דרך ארץ" התכוונו, מלבד דרך ארץ, צריך גם לעסוק בתורה.

אלא ששיטת רבנו תם נראית תמוהה לכאורה, היתכן לומר דבר כזה, הרי בגמרא (ברכות לה, ב) מפורש, שאדם צריך לעשות תלמוד תורה עיקר, ודרך ארץ ארעי, כמו שאמרו שם:

> **דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זו וזו נתקיימה בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זו וזו לא נתקיימה בידן.**

ונראה לפרש שרבנו תם סובר כי עיקר תפקיד האדם הוא פיתוח העולם על ידי ערכי התורה, והפצתה לכלל הבריות. שלא תצטמצם במגדל השן ותישאר נחלתם הבלעדית של "אנשי רוח", המסוגרים בד' אמותיהם. לכן אף שאדם צריך לתת את הזמן הקבוע לתורה שהיא נשמת העולם, היא הרי באה להדריך כיצד אפשר לחיות. על כן הדרך ארץ, שהם החיים עצמם, קודמים ללימוד. וזו כוונת הגמרא לעשות את התורה קבע, כלומר יש להשתית את מסלול החיים ולנתבם לאור ערכי התורה.

מכאן נובעת ההלכה הפוטרת את הלומד מן התורה, כשבאה לידו מצוה אחרת, ואי אפשר לעשותה על ידי אחר. אף שבכל המצוות, העוסק במצוה פטור מן המצוות. כי לימוד שאינו מחובר לחיי המעשה, אינו שווה.

זה מתאים גם עם שיטת רש"י ותוספות במסקנת הגמרא, שהמעשה גדול יותר מן הלימוד. כמו שאמרו (בבא קמא יז, א) "גדול למוד תורה, שהלמוד מביא לידי מעשה", וכפי שפירש רש"י (ד"ה מביא): "אלמא מעשה עדיף". וכן הסבירו התוספות (קידושין מ, ב ד"ה תלמוד גדול): "למגמר לדידיה, ודאי מעשה עדיף. אבל לאגמורי אחרינא, ודאי עדיף טפי ממעשה".

כלומר המעשה עדיף מהלימוד. אלא שהמלמד תורה לאחרים, גדול אפילו מן העושה. כי המלמד מזכה אחרים, ויש בזה גם לימוד וגם מעשה.

ההסבר השלישי שהביאו התוספות הנזכר לעיל הוא, שאין חיוב ללמוד את כל חלקי התורה כולה. אמנם ברור, שכדי לנהוג נכון בחיי המעשה, ולא לעשות מעשים הנוגדים את ההלכה, צריך ללמוד את ההלכות המעשיות. מלבד זאת, צריך כל יהודי לדעת את יסודות האמונה. וכדברי הגמרא (קידושין ל, א) על זבולון בן דן, שאבי אביו לימדו "מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות". מזה אנו למדים על חובת כל אדם ללמוד גם תנ"ך, גם תורה שבעל פה. כמו גם את ההלכות המעשיות, ואת יסודות האמונה בה', אף שאינו חייב ללמוד את הכל[2].

7. סוף דבר

היהדות מבוססת על המצוה ללמוד וללמד תורה. זו המצוה שבגללה נבחר אברהם אבינו. והתורה היא המייחדת את עם ישראל, מבין כל העמים. יש עניין מיוחד ללמוד דווקא בארץ ישראל, כי לימוד התורה אינו רק מצוה של הפרט, אלא גם של הכלל. זאת ועוד, יש חשיבות מיוחדת ללימוד בתוך המשפחה. והלימוד צריך להביא ליראתו ולאהבתו של הבורא, ולקיום כל מצוותיו.

גם לשיטת רבי שמעון בר יוחאי, לא יעלה על הדעת ללמוד תורה, ללא קיום מצוות ועשיית חסד.

האידיאל היהודי לפי רבי ישמעאל הוא, לנתב את כל פעילות האדם לאור ערכי התורה, ובכך נמצא האדם עסוק בתורה, כל הזמן.

צריך ללמוד תורה באהבה, מתוך כוונה לדעת כיצד לקיים את המצוות, להתקרב לה', ולעשות רצונו בכל תחומי החיים.

הלכה למעשה, פסק השולחן ערוך, כי על האדם לקבוע עתים לתורה,

---

2. עיין שו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ב סימן קי) שהביא כי חובה על האדם ללמוד את כל התורה שבכתב ושבעל פה. אמנם מדברי התוספות, לא משמע כך.

ולעבוד לפרנסתו (אורח חיים סימן קנה, סעיף א. וסימן קנו, סעיף א):

אַחַר שֶׁיֵּצֵא מִבֵּית הַכְּנֶסֶת, יֵלֵךְ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ; וְיִקְבַּע עֵת לִלְמֹד, וְצָרִיךְ שֶׁאוֹתוֹ עֵת יִהְיֶה קָבוּעַ שֶׁלֹּא יַעֲבִירֶנּוּ אַף אִם הוּא סָבוּר לְהַרְוִיחַ הַרְבֵּה. אַחַר כָּךְ יֵלֵךְ *לַעֲסָקָיו*, דְּכָל תּוֹרָה שֶׁאֵין עִמָּהּ מְלָאכָה סוֹפָהּ בְּטֵלָה וְגוֹרֶרֶת עָוֹן, כִּי הָעֹנִי יַעֲבִירֶנּוּ עַל דַּעַת קוֹנוֹ; וּמִכָּל מָקוֹם לֹא יַעֲשֶׂה מְלַאכְתּוֹ עִקָּר, אֶלָּא עֲרַאי, וְתוֹרָתוֹ קֶבַע, וְזֶה יָזֶה יִתְקַיֵּם בְּיָדוֹ..

סימן ז – רפואה במקום צער בשבת

1. עיון בשיטת המחבר
2. סעיף כח - הפסת המורסא
3. סעיף לא - ציצין של עור וציפורן שפרשו רובן
4. סעיף לג - גונח יונק חלב
5. סעיף לה - התזת חלב אשה על מי שנשף בו רוח רעה
6. סעיף לט – אפיקטויזן
7. שימוש בתרופות

1. עיון בשיטת המחבר

לכבוד הרב יאיר וולף שיחי'
בית מדרש הלכתא רחובות
השלום והברכה.

ראיתי בחוברת "בעלי אסופות" קיץ תשעח חלק ט, מאמר של כבודו בעניין רפואה במקום צער.

תמצית שאלתו, כפי המובאת שם היא, על פסיקת המחבר (בסימן שכח סעיף יז):

> **חולה שנפל מחמת חולי למשכב ואין בו סכנה וכו' ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידים, יש מתירים אפילו אין בו סכנת איבר; ויש אומרים שאם יש בו סכנת איבר, עושין. ואם אין בו סכנת איבר, אין עושין; ויש**

אומרים שאם אין בו סכנת איבר עושין בשינוי, ואם יש בו סכנת איבר עושין בלא שינוי; ויש אומרים אפילו יש בו סכנת איבר, אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא, ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת איבר. ודברי הסברא השלישית נראין.

הנה הסיק המחבר, אחר העתקת שלוש שיטות שונות, שמותר לעבור על איסור דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה. אך התנה זאת בשינוי הפעולה, כגון שימוש ביד, במקום בכלי.

והקשית, הרי למרות שהמחבר נוטה לשיטה זו, נראה שיש סתירה בין מסקנתו הכללית, לבין מספר הלכות אחרות, בהן התיר חילול שבת, עבור חולה שאינו בסכנה, גם אם אין בכך שינוי (ראה בסוף הסימן, סעיפים כח, לא, לג, לה, לט).

בדבריך הבאת את תירוצי הרב אברהם צבי הכהן, ומיאנת לקבלם. ובשם הרב דב ליאור שליט"א כתבת, שיש להבדיל בין פעולות רפואיות, לבין פעולות שמטרתן להקל על סבל (הרחקת גורם הצער). אלא שהסברא להבחין ביניהם, אינה ברורה כל כך.

אני בעוניי סבור, כי יש ליישב את דברי המחבר, באופן הבא.

המחבר בסעיף יז הנזכר לעיל, לא קבע מסמרות כדעה השלישית, רק כתב שהדעה השלישית נראית, כלשונו:

וְדִבְרֵי הַסְּבָרָא הַשְּׁלִישִׁית נִרְאִין.

על כן יש לומר, שהשיטה השנייה, שהיא שיטת הרמב"ם והתוספות והדרכי משה[1], לא נדחית לגמרי. וכאשר יש גורם נוסף שמצטרף לשאלה, כגון אחד מן הרשימה הבאה, אפשר להקל על פיה:

- ❖ צער גדול
- ❖ אי אפשר לעשות על ידי גוי
- ❖ תרי דרבנן

1. עיין בית יוסף, והרחבתי בזה בספרי "בעקבות המחבר" חלק א עמוד רנג.

❖ איסור דרבנן קל

❖ היה מקום לגזור, ולא גזרו, מפאת צער

שיטת המחבר, שהתיר עשיית מלאכה דרבנן, גם בחולה שאין בו סכנה, נסמכת על יסודות אלה.

עתה נסביר, כל סעיף לגופו.

2. סעיף כח – הפסת המורסא

הַמֵּפִיס שְׁחִין בְּשַׁבָּת כְּדֵי לְהַרְחִיב פִּי הַמַּכָּה, כְּדֶרֶךְ שֶׁהָרוֹפְאִים עוֹשִׂים שֶׁהֵם מִתְכַּוְּנִים בִּרְפוּאָה לְהַרְחִיב פִּי הַמַּכָּה, חֲרֵי זֶה חַיָּב מִשּׁוּם מַכֶּה בְּפַטִּישׁ, שֶׁזּוֹ הִיא מְלֶאכֶת הָרוֹפֵא; וְאִם הֵפִיסָה כְּדֵי לְהוֹצִיא מִמֶּנָּה הַלֵּחָה שֶׁבָּהּ, חֲרֵי זֶה מְתֻּר.

כלומר מותר לכתחילה להפיס מורסא על ידי יהודי, ולא הותנה היתר זה בשינוי, אף על פי שיש כאן איסור דרבנן אחד בלבד. ולפי מה שלמדנו בסעיף יז, אין זה מותר אלא כאשר יש סכנת איבר, וכיצד מסתדרים הדברים.

היה אמנם ניתן ליישב, שלפי שיטת התוספות[2], כיון שמדובר במלאכה שאינה צריכה לגופה, הם מתירים איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה, והוא הדין למנוע צער. אך בשיטת המחבר אי אפשר להסביר בדרך זו, כפי שהתבאר. שבסעיף יז, התיר רק בשינוי, ומדוע לא התנה היתר זה, רק בשינוי?

אכן כבר הסבירו, שאין כאן מלאכה כלל. כי אין כאן ב"מפיס מורסה" כל תיקון, שהרי לא עשה כדרך הרופאים. ואף כי היה מקום לגזור, כדי שלא יעשה כדרך הרופאים, בכל אופן, משום צער לא גזרו.

---

2. במסכת שבת (קלה, א) סוף ד"ה מפני הסכנה.

3. סעיף לא – ציצין של עור וציפורן שפרשו רובן

בהלכה זו פסק המחבר, שמותר להסיר ציפורן, או רצועות עור סביב הציפורן, ולא התנה שיעשו זאת בשינוי, כלשונו:

צִפָּרֶן שֶׁפֵּרְשָׁה וְציצין, שֶׁהֵן כְּמִין רְצוּעוֹת דַּקּוֹת שֶׁפֵּרְשׁוּ מֵעוֹר הָאֶצְבַּע, סְבִיב הַצִּפָּרֶן, אִם פֵּרְשׁוּ רֻבָּן כְּלַפֵּי מַעְלָה וּמְצַעֲרוֹת אוֹתוֹ, לַהֲסִירָן בַּיָּד, מֻתָּר; בִּכְלִי, פָּטוּר אֲבָל אָסוּר. לֹא פֵּרְשׁוּ רֻבָּן, בַּיָּד, פָּטוּר אֲבָל אָסוּר; בִּכְלִי, חַיָּב חַטָּאת. וּפֵרֵשׁ רַשִׁ"י: כְּלַפֵּי מַעְלָה, כְּלַפֵּי רָאשֵׁי אֶצְבְּעוֹתָיו; וְרַבֵּנוּ תָּם פֵּרַשׁ דְּהַיְנוּ כְּלַפֵּי הַגּוּף; וְצָרִיךְ לָחוּשׁ לִשְׁנֵי הַפֵּרוּשִׁים.

כלומר התיר המחבר לכתחילה, לקלוף ביד ציפורן או רצועת עור, אם כבר פרשו. אמנם בסעיף יז לא התיר איסור דרבנן בשינוי, רק עבור חולה שנפל למשכב. וכאן הרי מדובר בבריא, ואין לו אלא מיחוש בעלמא, וכיצד מסתדרים הדברים?

בישוב הדבר נראה, שאין מלאכת גוזז אסורה מן התורה אלא כשהיא מלאכה הצריכה לגופה, כלומר, כשיש לו צורך בדבר הנגזז. באופן דומה לגזיזת צמר מן הכבשים, שנעשתה לצורך עשיית יריעות המשכן.

והנה אם גוזר ציפורניו לשם יופי, הרי זה איסור מן התורה, משום תולדה, כמבואר בסוגיא במסכת שבת (צד, ב). אבל כשמסיר בגלל הצער, לא זו התולדה שנאסרה, אלא יש רק דמיון מועט לתולדה. על כן, כיון שיש כאן תרי דרבנן, שהרי אחר פרישת רובן כאילו נחתכו. ומלבד זאת מסירן ביד, בזה לא גזרו חכמים.

4. סעיף לג – גונח יונק חלב

כתב המחבר:

גּוֹנֵחַ, מֻתָּר לִינֹק חָלָב מֵהַבְּהֵמָה, דִּבְמְקוֹם צַעַר לֹא גָּזְרוּ רַבָּנָן.

הרי שהתיר המחבר לאדם חולה, הגונח מכאביו, יניקת חלב מבהמה. ואף שחליבת בהמה בשבת אסורה לכאורה מדאורייתא, הרי יניקה

ישירה מהבהמה, אינה חליבה בדרך הרגילה. על כן זה נחשב לאיסור דרבנן, ולא איסור תורה.

וגם על זה קשה לכאורה, כי זה רק איסור דרבנן אחד (איסור תורה בשינוי), והוא לא הותר אלא בסכנת איבר, כפי שלכאורה משמע במסקנתו לעיל סעיף יז. אם כן מדוע לא התנה המחבר, שיחלוב גוי?

תמיהה זו, אפשר ליישב בשלשה דרכים. ראשית, ייתכן שהחילול במקרה של הגונח מותר, כיון שאין אפשרות להטיל את המלאכה על גוי[3]. וכיון שאין אפשרות שהגוי יעשה זאת בשבילו, לכן הותר. שנית, ייתכן שהלכה כדעת הראשונים, לפיה איסור חליבת בהמה בשבת, הוא רק גזירה דרבנן. והיונק ישירות מן הבהמה, עובר איסור דרבנן בשינוי[4]. עוד ייתכן, שהצער הרב הנגרם לגונח, מצדיק להתיר איסור דרבנן, גם ללא תנאים מקילים.

5. סעיף לה – התזת חלב אשה על מי שנשף בו רוח רעה

כתב השולחן ערוך, וזה לשונו:

> מֻתָּר לְאִשָּׁה לְקַלֵּחַ מֵהֶחָלָב כְּדֵי שֶׁיֵּאָחֵז הַתִּינוֹק הַדַּד וְיָנִיק. הגה: אֲבָל אָסוּר לְהַתִּיז מֵחֲלָבָהּ עַל מִי שֶׁנָּשַׁף בּוֹ רוּחַ רָעָה דְּלֵית בּוֹ סַכָּנָה (בית יוסף בשם שיבולי לקט).

מבואר ברמ"א, כי נאסרה התזת חלב אשה, על הסובל ממחלה קלה (רוח רעה). ובמגן אברהם (ס"ק מא) ביאר, שאיסור זה הוא רק משום שאין כאן צערא יתירה. אבל אם יש צערא יתירא, מותר להתיז עליו חלב, מפני שיש כאן מלאכה שאינה צריכה לגופה.

---

3. כפי שפירש המשנה ברורה ס"ק קז.

4. כך ביאר עטרת צבי על שולחן ערוך כאן (סעיף לג) וזה לשונו: "**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".

ועיין במאמרי "שאיבת חלב אֵם בשבת"[5], שם הרחבתי לבאר, כי בשאיבת חלב אֵם, יש שינוי גדול. ולשיטת הרמב"ם, אין בו איסור כלל. על כן אסר הרמ"א התזת חלב דווקא על מי שנשף רוח רעה, כי אין זו ממש מחלה[6].

6. סעיף לט – אפיקטויזן

כתב המחבר וזה לשונו:

אֵין עוֹשִׂין אַפִּיקְטָוִיזִין (פירש הערוך, אָפִיק טִפֵּי זוּן, כְּלוֹמַר לְהוֹצִיא עֹדֶף הַמָּזוֹן). **דְּהַיְנוּ גְּרֵמַת קִיא אֲפִלּוּ בְּחֹל, מִשּׁוּם הֶפְסֵד אֳכָלִים; וְאִם מִצְטַעֵר מֵרֹב מַאֲכָל, בַּחֹל מֻתָּר, אֲפִלּוּ בְּסַם; וּבְשַׁבָּת, אָסוּר בְּסַם וּמֻתָּר בַּיָּד.**

הרי שהתיר המחבר, לאדם המצטער מרוב מאכל, לעשות אפיקטויזין ביד (כלומר, לגרום לעצמו הקאה). ולכאורה לא מדובר כאן במי שנפל למשכב, רק במצטער בעלמא, ובכל זאת הותרה לו עשיית רפואה. והדבר טעון ביאור, כיצד זה מסתדר עם דבריו לעיל בסעיף יז.

ונראה שאין כאן קושיא. כי אם נוטל תרופה כדי להקיא, זה אכן אסור, כמפורש בלשונו "בסם אסור", כי יש כאן איסור דרבנן. אבל אם גורם הקאה ביד, הרי זה שינוי, על כן משום צער, לא גזרו רבנן.

וכך כתבתי בספרי [שולחן ערוך כפשוטו חלק ו סימן שכח ס"ק קנט] "כי אין זו תרופה, אלא פעולת הקלה על החולה, שאין בה מלאכה כלל, ובמקום צער לא גזרו".

כתבתי הנראה לי, בהסבר עניין זה.

---

5. בעקבות המחבר חלק ד סימן ט.

6. הבאנו שם גם דעת הרדב"ז (חלק ב תשובה ב ר"ב) שלדעתו אין זה נחשב מפרק בשינוי כלאחר יד, משום שדרכם הייתה שחולים שותים חלב זה ולפי זה אין כאן קושיה כלל ומאידך הבאנו שמשמע שלרמב"ם אין בזה מלאכה כלל ובזה מתחזקת שיטת המגן אברהם.

7. שימוש בתרופות

כתב כבודו, כי לדעת המחבר, רק כאשר יש מיחוש בעלמא, אסרו חכמים את השימוש בתרופות. וכן נראה מדברי הרב דב ליאור שיחי' שהבאת, שתרופות נאסרו על ידי המחבר, רק במי שיש לו מיחוש בעלמא.

אבל נראה לי בעוניי, כי המחבר נקט שאיסור לקיחת תרופה היא איסור דרבנן, הנסמך על איסור תורה ואעתיק לשונו (בית יוסף אורח חיים סימן שכח, אות יז ד"ה כל צרכי[7]):

> **ולפיכך נראה לי דבכלל חולה שאין בו סכנה הוי בין שהוא חולי כולל כל הגוף בין שאינו כולל בין שיש בו סכנת אבר בין שאין בו בכל גוונא לא התירו שבות הנעשה על ידי ישראל מיהו הני מילי בשבות שיש בו עיקר מלאכה שהוא נסמך לה כגון כוחל שאסור מפני שהוא ככותב או *לעשות שום רפואה בסם דאיכא למיחש משום שחיקת סממנין אבל שבות שאין לו עיקר מלאכה שהוא נסמך עליה מותר* אפילו על ידי ישראל ומטעם זה התירו להעלות אזנים ואונקלי ולהחזיר את השבר שדברים אלו לא נאסרו מפני שהם דומים למלאכה וגם ליכא למיגזר בהו משום שחיקת סממנין שאין דברים הללו נעשים בסממנין וזהו שכתב כאן ואם היו צרכים שאין בהם מלאכה עושין אותם על ידי ישראל.**

אמנם בדורות האחרונים, הקלו בזה הרבה. ובטעם הדבר נראה, שבימינו אין את החשש של שחיקת סממנים, על כן נהגו להקל בזה.

בברכה על כל פועלכם למען הרבצת התורה,

שאול דוד

---

7. אמנם בתחילת הסימן משמע קצת אחרת.

סימן ח – בדין חתימה על הסכמה לטיפול רפואי בשבת

בס"ד
כוכב יעקב ג' סיון תשפ"ה
לכבוד מערכת אסיא,
השלום והברכה.

קראתי את המאמר של הרב עודד מילר וד"ר חגית דיאמנט ב"אסיא" מחודש אייר תשפ"ג. במאמרם הם דנים בתנאים שבהם ניתן להתיר לרופא לתעד את הסכמת החולה, ומציינים כי ניתן להתיר זאת ב"תרי דרבנן" כדי למנוע הפסד לרופא. עם זאת, הם לא מתירים זאת לחולה עצמו, ומסבירים בהערה 7, כי מאחר שהסכמת החולה ניתנה בעל פה, התיעוד הוא לצורך הרופא, ולכן אין לבקש מהחולה לעבור אפילו על איסור דרבנן.

אני בעוניי סבור שהחתימה היא צורך החולה, שכן ללא חתימתו לא יסכימו לטפל בו. אמנם ניתן לתת הסכמה בפני עדים, אך המחברים ציינו שמצב זה אינו מספק במציאות.

בנוסף, אין צורך ב"תרי דרבנן" להתיר זאת, כי החולה נחשב לכל הפחות ל"חולה שאין בו סכנה", שלדעת הרמב"ם והתוספות מותר לחלל שבת עבורו, באיסור דרבנן, כפי שהוזכר על ידי המחבר בסימן שיח סעיף יז. ואף על פי שהוא פסק למעשה כדעה מחמירה, המתירה רק מלאכה דאורייתא על ידי גוי, המשנה ברורה (ס"ק קז) כתב שכאשר אין אפשרות לפעול על ידי גוי, מותר לפעול על ידי ישראל.

בנוסף, באיסורים דרבנן כתב הש"ך (יורה דעה סימן רמב) שבשעת הדוחק ניתן לסמוך על דעת יחיד.

לכן, להלכה למעשה מותר שהחולה עצמו או האפוטרופוס שלו

יחתמו בשינוי. ואם אפשר ב"תרי דרבנן" כפי שהציעו הכותבים, מה טוב.

בברכה

רב שאול דוד בוצ'קו

סימן ט – שאיבת חלב אֵם בשבת

(תגובה לביקורת)

1. מבוא
2. ראשונים רבים סוברים שחליבה היא מדרבנן
3. ספק ספיקא בדעות שהן מיעוט
4. מענה להערה
5. דעת הרמב"ם בשאיבת חלב
6. מענה להערה
7. סיכום

1. מבוא

בספרי "בעקבות המחבר" חלק ד, הבאתי טעמים להתיר שאיבת חלב בשבת עבור תינוק או תינוקת שמתקשים לינוק, ועיקר הטעמים לכך, הם אלו דלהלן:

א. צער התינוק והאם: אם איסור השאיבה הוא מדרבנן, הרי שצריך להתיר אותו במקום צער, אפילו אין חשש למוות, כי במקום צער, לא גזרו רבנן.

ב. ספק ספיקא: יש ספק האם חליבה מבהמה אסורה מן התורה או מדרבנן, ואפילו אם מהתורה, פוסקים רבים סוברים ששאיבת חלב אסורה רק מדרבנן, כי זו לא דרך ההנקה הרגילה. וכלל בידינו, שבספק ספיקא, תמיד מקילים.

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

לא דרבנן, כי הוא כתב "החולב בהמה", ולא "בעל חי", כמו בחובל, שזה כולל גם בני אדם.

ד. דעת מרן המחבר: יתכן שגם מרן השולחן ערוך מודה ששני דינים אלו, הם רק מדרבנן.

ה. ספק ספיקא נגד מרן: אפילו אם מרן סובר שיש כאן איסור תורה, בספק ספיקא פוסקים לקולא, גם נגד מרן.

פסיקה זו גררה ביקורת מצד תלמיד חכם חשוב, שהעלה שלושה טיעונים נגד:

א. חוסר תמיכה אצל הראשונים: מעט מאוד ראשונים מחשיבים חליבת בהמה לאיסור דרבנן.

ב. ספק ספיקא עם דעות מיעוט: אי אפשר להשתמש בדעת מיעוט לספק ספיקא.

ג. פרשנות חילופית לרמב"ם: יש לו פרשנות אחרת, לניסוחו של הרמב"ם ("החולב **בהמה**").

ועל טענותיו אשיב אחת לאחת.

2. ראשונים רבים סוברים, שחליבה היא מדרבנן

נכון שרוב הראשונים סוברים שחליבת בהמה אסורה מן התורה, וגם הבאתי ששלושת עמודי ההוראה, ר"ף הרמב"ם והרא"ש, מלבד רש"י ומאירי, סוברים כך. ואפשר להוסיף לרשימה זו, ראשונים נוספים, כפי שהביא חכם זה בדבריו. אמנם אי אפשר להתכחש לנוכחותם של דעות מקילות בראשונים, כי דעתם אינה בטילה. ואין כאן תמימות דעים. וכדי שלא ייעלמו דברי הראשונים המקילים אציג מיד את דברי הרב עובדיה ביביע אומר, שאמנם פסק כי חליבת בהמה אסורה מן התורה, אך יחד עם זאת, פירט בארוכה את רשימת הראשונים הרבים הסוברים, שהאיסור הוא מדרבנן, וזה לשונו:

> **אבל הר"ן פרק חבית** (קמה א) **כתב בשם הרמב"ן, דהא דשרינן בכתובות** (פ א) **לגונח לינק חלב בעצמו מן הבהמה בשבת, משום דהוה**

ליה מפרק כלאחר יד, היינו טעמא משום שהוא שבות שנעשה בשינוי שלא כדרך מלאכה. עיין שם. וכן הוא בחידושי הרמב"ן (שבת קמד ב) וזה לשונו: "וכן יש לומר שאף על פי שהחולב אסור מדבריהם, כיון דדמי למפרק, היכא דכי אורחיה קא עביד אסור, ולכן לא התירו (גבי גונח) אלא שבות בשינוי, דהיינו יונק חלב מן הבהמה". וכ"כ בתורת האדם שער הסכנה (דף ו ע"ד). עיין שם. אלמא דס"ל שהחולב בידים הוא איסור שבות, וכשהוא יונק בפיו, הו"ל שבות שנעשה בשינוי. וזה לשון הרשב"א (שבת צה א) חולב חייב משום מפרק. וקשה דהא אמרינן (שבת עה א) אין דישה אלא בגידולי קרקע וכו'. ויש לומר דר' אליעזר לית ליה הכי, ולא קיימא לן כוותיה. ולפי זה חולב אינו אסור דבר תורה. וההיא דכתובות (ס א) גונח יונק חלב מן הבהמה, מאי טעמא מפרק כלאחר יד הוא, אלמא דחליבה ביד לא, דהו"ל מפרק גמור ואסור דבר תורה. ויש לומר דלדבריו דרבי אליעזר קאמר, שאפילו לרבי אליעזר שהחולב חייב, יונק בפיו שרי, דמפרק כלאחר יד הוא. ולעולם דאנן לא ס"ל כוותיה. וכן כתב רב האי גאון. [אולם בתשובת רב האי גאון שהובאה באוצר הגאונים (שבת סימן תמב עמוד קמט) כתב, דמההיא דאמרינן דרב חמא שאיל בבי מדרשא, ואמרו ליה חולב משום מפרק, שמע מינה דהלכה כרבי אליעזר בהאי וכו'. ולית ספיקא במילתא כל עיקר. עיין שם. מוכח דסבירא ליה להלכה דחליבה בשבת אסורה מן התורה. וצריך עיון]. אבל רבינו חננאל (ונדפס על הגליון שבת צו ב) כתב שהחולב מפרק גמור הוא, ולדבריו בהמה נמי גידולי קרקע מקרי, כדאמרינן בעירובין (כז ב) פרי מפרי וגידולי קרקע והתם בקר וצאן כתיב. ע"כ. וע"ע בחידושי הריטב"א (כתובות ס א) שכתב וזה לשונו: גונח יונק חלב בשבת, עיקר הפירוש הוא, משום דהוה ליה שבות דרבנן על ידי שינוי, שאפילו אם היה חולב בידו ממש בשבת, אינו אלא שבות דרבנן, דהא המפרק תולדה דדש, וקיימא לן אין דישה אלא בגידולי קרקע, הילכך כי יונק בפיו הוה ליה שבות על ידי שינוי, ומשום הכי לא גזרו ביה רבנן,

היכא דהוי חולה שאין בו סכנה, אבל שבות גמור שלא בשינוי לא התירו בחולה, שלא התירו בו אלא אמירה לגוי שהוא שבות שאין בו מעשה דקיל משאר שבות שיש בו מעשה. כדאיתא בעירובין (סח א). וכן כתב מורי בשם רבו רבינו הגדול ז"ל [הוא הרמב"ן]. וההיא דיבמות (קיד א) דאסר אבא שאול בשבת אף במקום צער, אפשר דס"ל שהחולב ביד איסורא דאורייתא הוא, כדאמר רבי אליעזר בשבת (צה א), וסבירה ליה שיש מפרק אפילו שלא בגידולי קרקע, ולית הלכתא כוותיה, כשם דלית הלכתא כרבי אליעזר דהתם. עכ"ל. ומה שכתב הריטב"א בשם מורו, הוא הרא"ה, כן כתב להדיא בבדק הבית (בית ג שער ז דף פט סע"א). עיין שם. ומבואר דס"ל דרבנן פליגי על רבי אליעזר גם על החולב והמחבץ והמגבן, ואכולהו קאמרי שאינם אלא משום שבות. וכ"כ הנימוקי יוסף (כתובות ס א) וזה לשונו: גונח יונק חלב בשבת וכו', שהרי אפילו אם היה חולב בידו ממש אינו אסור אלא משום שבות, דהוי מפרק תולדה דדש, וקיימא לן אין דישה אלא בגידולי קרקע ממש, ומש"ה לא גזרו רבנן בחולה אפילו אין בו סכנה, משום דהוי שבות דרבנן שנעשה על ידי שינוי, אבל שבות גמור שלא בשינוי לא התירו בחולה שאין בו סכנה אלא אמירה לגוי וכו'. עיין שם. וכן פסק הריא"ז (בסוף פרק המצניע), שהחולב אסור משום מפרק, ואיסורו מדרבנן, שאין דישה אלא בגידולי קרקע. עין שם (שו"ת יביע אומר חלק ט – אורח חיים סימן ל).

אתה הראית לדעת, שאין דעה זו דעת יחיד. ונדחתה טענתו הראשונה, של החכם הנזכר לעיל.

3. ספק ספיקא בדעות שהן מיעוט

עוד טען החכם הנזכר לעיל, שאין להחשיב דעה שנדחתה מהלכה, כצד של ספק. ומשכך, אין לעשות ספק ספיקא בנידון דידן. מפאת חשיבות הענין, אעתיק את כל דבריו בזה.

מתי אומרים ספק ספקא?

מעתה כפי שראינו שאין מדובר בספיקות שקולים, ואף לא ברוב ומיעוט אלא בדעות יחיד שלא נפסקו להלכה, פשוט שאי אפשר לצרף את שתי דעות היחיד לספק ספקא להקל, ואפילו אם לא נקרא להן דעות יחיד אלא דעות מיעוט, כאשר יש שתי ספקות, שכנגד שניהם יש רוב לאיסור, ודאי שאין עושים מהם ספק ספקא להקל, ונבאר את הדברים.

הגמרא בכתובות (ט עמוד א) אומרת שבעל שנשא אישה, וטוען שהיא אינה בתולה, נאמן לאוסרה עליו מחשש שזינתה בין האירוסין לנישואין, והיא אסורה לבעלה. על כך הקשתה הגמרא, שיש כאן ספק ספיקא להקל: ספק זינתה לפני האירוסין (ואז לא נאסרה על בעלה), וגם אם היה אחרי האירוסין, ייתכן שנאנסה, ואנוסה לא נאסרת על בעלה. תשובת הגמרא היא שמדובר במקום שיש ספק אחד, כגון שהתארסה לפני שהייתה בת שלוש (ואז ודאי שנבעלה אחרי האירוסין, כי אין פגיעה בבתולים לפני גיל שלוש), או שהיא אשת כהן, שאם נבעלה אחרי האירוסין תמיד נאסרת, גם באונס.

על כך הקשו תוספות (שם ד"ה ואי בעית אימא) שגם אם יש ספק אחד, מדוע לא נעמיד אותה בחזקת היתר ונטען (לגבי מי שהתארסה מתחת לשלוש) שנאנסה? תשובתו היא שלאונס בדרך כלל יש קול, וכאן שלא היה קול, יש רוב של רצון, ורוב גובר על החזקה. לאחר מכן שאלו התוספות:

> **ואם תאמר, אם כן בספק ספיקא נמי תיאסר, דספק אונס כמאן דליתיה דמי, ולא נשאר אלא חד ספק?... ואומר ר"י, דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור, אלא הווי מדרבנן, והלכך במקום ספק ספיקא שרי...**

מוכח מדברי התוספות, שכאשר יש רוב גמור לאיסור כנגד אחד הספיקות, לא אומרים ספק ספיקא להקל.

הפני יהושע (כתובות שם) הקשה על דברי התוספות מהסברו של שו"ת הרשב"א (חלק א סימן תא), שספק ספיקא הוא כעין רוב ועדיף ממנו, מדוע לא נצרף את המיעוט שבאותו ספק לספק השקול השני, ויהיה לנו רוב

להתיר?

הפני יהושע תירץ באופן דחוק, אבל גם העיר, שדברי התוספות שכדי להתיר על פי ספק ספיקא צריך ששני הספיקות יהיו שקולים, אינם מוסכמים בראשונים ובאחרונים.

לעומת זאת, השב שמעתתא (שמעתתא א פרק יח) כתב להוכיח כדברי התוספות, ובסופו של דבר הביא את דברי שו"ת הריב"ש (סימן שעב), שכתב בשם רבו, הר"ן, מדוע ברוב מצרפים מיעוט למחצה על מחצה כדי להקל[1], ואילו בספק ספיקא לא מצרפים ספק שאינו שקול לספק שקול: רוב זה עניין סטטיסטי במציאות, לכן חצי ועוד מיעוט מהחצי השני נותן לנו רוב. אבל בספק ספיקא אין לנו ידיעה במציאות שאכן בספק השקול מדובר על חצי (כגון בעניין שלנו – ספק נבעלה תחתיו, ספק נבעלה לפני האירוסין, יש לנו ספק שנקרא שקול, אבל אין ידיעה סטטיסטית שמחצית הנבעלות קודם הנישואין עושות זאת לפני האירוסין ומחצית לאחר מכן), ולכן אי אפשר לצרף את הספיקות אחד לשני אם הם לא שקולים.

בכל אופן, שם מדובר כשספק אחד שקול, ורק כנגד ספק אחד יש רוב, ולכן יש מקום לבעל הדין לחלוק ולומר שכיון שאפשר לומר שעדיין יש רוב להיתר, אומרים ספק ספיקא להקל. אבל בנידון שלפנינו, כפי שכבר הוכחתי לעיל, בכל אחד מהספיקות יש רוב ברור שבין הראשונים והאחרונים להחמיר, ועל כן ודאי שלא שייך להקל מטעם ספק ספיקא, שכן גם אם נצרף את מיעוט המקלים בחליבה בשבת שאינה אלא איסור דרבנן למיעוט המקלים בשאיבת חלב בשבת שהיא איסור דרבנן אף לסוברים שחליבה אסורה מן התורה, עדיין אין כאן אפילו בגדר ספק שקול.

---

1. כגון כשאיננו יודעים אם אישה הולידה בן זכר או לא (לעניין לחייב את אשת כלתה בייבום כשבעלה נפטר ללא ילדים), אנו מצרפים את העובדה שמיעוט מהנשים ההרות מפילות את הוולד לכך שמחצית הלידות הן של בנות ולא של בנים, וביחד יש לנו רוב שלא נולד בן זכר.

והן אמת שראיתי בשו"ת יביע אומר (חלק ז אורח חיים סימן מד), שהאריך לדון בשאלה האם אומרים ספק ספיקא כנגד הכרעת השולחן ערוך, והביא מקלים ומחמירים, כאשר המקלים הקלו אף כשהדעה להקל שלא נפסקה להלכה היא דעת מיעוט בין הפוסקים, ומקצתם הקלו אף כשמרן פסק בפירוש להחמיר בכל אחד משני הספיקות לחוד. אולם עיינתי בדבריו היטב, ורוב מוחלט של הפוסקים שם לא כתבו דבריהם להקל במקום שבו יש רוב ברור לאיסור כנגד כל אחד משני הספיקות.

4. מענה להערה

ליבת טענתו של החכם הנזכר היא, שבענייני ספק ספיקא, אם יש רוב לצד אחד, באחד מן הספיקות, אין כאן ספק ספיקא. בגלל שדעת המיעוט, כלא נחשבת. וביקש להביא סייעתא לדבריו מדברי התוספות, ונחזור על מה שכתב הרב:

> **על כך הקשו תוספות** (שם ד"ה ואי בעית אימא) **שגם אם יש ספק אחד, מדוע לא נעמיד אותה בחזקת היתר ונטען** (לגבי מי שהתארסה מתחת לשלוש) **שנאנסה? תשובתו היא שלאונס בדרך כלל יש קול, וכאן שלא היה קול, יש רוב של רצון, ורוב גובר על החזקה. לאחר מכן שאלו התוספות:**
>
> **ואם תאמר, אם כן בספק ספיקא נמי תיאסר, דספק אונס כמאן דליתיה דמי, ולא נשאר אלא חד ספק?... ואומר ר"י, דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור, אלא הווי מדרבנן, והלכך במקום ספק ספיקא שרי...**
>
> **מוכח מדברי התוספות, שכאשר יש רוב גמור לאיסור כנגד אחד הספיקות, לא אומרים ספק ספיקא להקל.**

הנה לפי דבריו, אם רוב הפוסקים סוברים דעה אחת, ומיעוטם דעה אחרת, לא שייך בכלל להגדיר זאת "ספק", כי הואיל והמיעוט כאילו אינו, אין כאן ספק. אמנם הבאנו כבר שהש"ך פסק באיסורי דרבנן, שינתן לסמוך בשעת הדחק על דעת יחיד, ולשיטת הט"ז אפילו באיסור תורה.

מובן מאליו כי הם לא חידשו קולא כזו, אלא כבר בגמרא ראינו את ביטויים בסגנון זה, כגון (שבת מה, א - גיטין יט, א) "כְּדַי הוא רבי שמעון לסמוך עליו, בשעת הדחק". וכגון (נדה ט, ב) "כְּדַי הוא רבי אלעזר לסמוך עליו בשעת הדחק". ופוסקי ההלכה, ראשונים ואחרונים, כולם נקטו בגישה זו, פעמים רבות, אין ספור. אלא שצריך להבחין בין דין רוב, לבין מחלוקת בדעות או ספק בדין. כי גם רוב דאיתא קמן, וגם רוב דליתא קמן, הוא ענין של מציאות, כגון בנידון הנזכר כאן, שרוב הנשים שנאנסות, יש לזה קול, וזו עובדה מציאותית. מה שאין כן מחלוקת בדעות או ספק בדין, אין זה ענין של מציאות פיזית. לכן כל דבריו אינם שייכים לדיון שלנו, כי אנו דנים על ספק בדין.

יש להוסיף על האמור, שגם אם נקבל את ההשוואה לדברי רבותינו בעל התוספות, הלא גם לדבריהם יש לנו ספק ספיקא.

כי הנה רבותינו בעלי התוספות לא הסבירו מה זה רוב גמור, ומה זה רוב שאינו גמור. אולם ברור לדברי התוספות שרוב הנשים שזנו, הרי זו זנות ברצון. והאונס, הוא מיעוט. כי האונס, יש לו קול. ועם כל זה, יש כאן ספק ספיקא. ומכאן מוכח, שאפילו לתוספות, גם אם רוב הפוסקים אחזו בדעה אחת, ומיעוטם אחזו בדעה אחרת, עדיין יש כאן ספק ספיקא.

על כן גם אם רוב הפוסקים נקטו שחליבה אסורה מן התורה, הרי כיון שמצינו נגדם מחנה פוסקים שנקטו, כי זה איסור דרבנן, אי אפשר לבטל את דעתם, כי גם הם גדולים ועצומים. ואף שהם אכן מיעוט, הם אינם מיעוט בטל. ומציאות כזו מוגדרת בפי התוספות "רוב מדרבנן", ויש להתחשב בדעתם, לפחות בגדר ספק.

ובכלל, כל דברי רבותינו בעלי התוספות מבוססים על ההסבר, שספק ספיקא הוא מטעם רוב, אלא שזו שיטת הרשב"א הסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ולכן ספק ספיקא מותר, מטעם רוב. אמנם לשיטת המחבר הנוקט להלכה בשיטת הרמב"ם, שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, נמצא שספק ספיקא נהיה ספק דרבנן, הלכך אין מקום לכל הפלפול הזה.

עיין גם בדברי אמו"ר הרב משה בוצ'קו זצ"ל, בספרו הגיוני משה על הש"ס (כתובות ט, על התוספות איבעית אימא, עמודים קלז-קלט) שם הסביר, כי גם לראשונים הסוברים כי ספק ספיקא הוא מטעם רוב, אין זה רוב סטטיסטי, אלא רוב האפשרויות ההלכתיות. לפי זה דין רוב וחזקה, הוא רוב סטטיסטי. על כן רוב וחזקה, רובא עדיף. אבל בספק ספיקא, הרי זה משום האפשרויות ההלכתיות.

ואם תשאל, הלוא מן התורה הולכים אחרי הרוב, ואם רוב הדיינים גזרו את דינו של אדם למיתה, אף שמיעוטם פטרוהו, הורגים אותו. מכאן שדין תורה "אחרי רבים להטות" פירושו, הולכים אחרי הרוב, כאילו הוא ודאי, שהרי ברור כי לא נהרוג אדם מספק.

אמנם כל דין זה הוא דווקא בדיינים היושבים על מדין, ורק בזה הכריעה התורה, להגדיר את פסיקתם ההלכתית כדין ודאי, למרות החולקים עליהם. כי אם נחשוש למיעוט, לא יהיה צדק בעולם. כי מטבעם של דברים, אין דעתם של בני אדם שוות. וכן יהיה בסנהדרין, שיתחדש בעזרת השם במהרה, אז יהיו הדיינים נמנים וגומרים, ויהיה חיוב ללכת אחרי פסיקתם.

אמנם כאשר מדובר על מחלוקת בדעות, הלא מפורש בפוסקים, שרב שסובר כדעת המיעוט, וברורה לו דעתם, יכול לפסוק כשיטתם. והרי זה לכאורה פלא, מדוע לא אומרים שדעת המיעוט בטלה ומבוטלת. אמנם התשובה לכך היא, שבדעות לא שייך רוב ומיעוט, וזה פירוש דברי אמו"ר זצ"ל.

בכל מקרה, כל הפלפול הזה אך למותר. לאחר שהכריעו גדולי האחרונים שאומרים ספק ספיקא נגד מרן, ואפילו עם דעות שנדחו. וכפי שכבר הבאנו, וגם נוסיף ונביא להלן את דברי הכף החיים, ואת דברי הזבחי צדק, שצוטטו בדבריו.

על האמור יש להוסיף את המחלוקת שנחלקו הפוסקים בדין איסור סחורה במאכלות אסורות, שהובא בכף החיים סימן קיז אות יט (אלו דברי הרב עובדיה יוסף, שהשלים את כתיבת ספר כף החיים), האם זה איסור דאורייתא, או דרבנן. ושם הביא כי רוב הפוסקים סוברים שזה

דאורייתא, ועם כל זה כתב, שכיון שיש מיעוט פוסקים שחולקים על זה, הרי זה ספק שיוצר ספק ספיקא, וזה לשונו:

> **והן אמת שאין לכחד דרבו הפוסקים דסבירי׳ ליה כל בתר איפכא, דהוי מדאורייתא. על כל פנים האי מילתא לא נפקא מפלוגתא דרבוותא וחזיא לאצטרופי לספק ספיקא, ובשו״ת יביע אומר כת״י (כתב יד) הבאתי עוד אחרונים בזה. ואין כאן מקום להאריך. ומה גם לפי מה שכתוב בזב״ץ סימן קי ס״ק קנח דאף סברי דחויה מצטרפת לספק ספיקא. ושכן דעת הרבה אחרונים. עיין שם.**

הרי לך כי אכן יש לצרף דעת מעט הפוסקים לספק ספיקא, וכפי שהאריך בזה בספר זבחי צדק (חלק ב סימן קי ס״ק קנח), שהובא בדברי 'יביע אומר', ונביאם כאן בשלימותם:

> **אי עבדינן ספק ספיקא אף בסברא דחויה ואפילו כנגד מרן ז״ל ספק ספיקא עבדינן *אפילו כשהמחלוקת הוא מיעוט נגד הדוב*, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב, *וספק המיעוט היא ספק דחויה, אפילו הכי עבדינן ספק ספיקא*. בית דוד[2] חלק יורה דעה סימן ו וסימן טוב, אהל יוסף סימן ל', דבר משה חי״ד ח״ג סימן ב, מהר״ר פינצי בשו״ת שמש צדקה חלק יורה דעה סימן ן. זל״א[3] חלק יורה דעה אות ס בכללי ספק ספיקא, וכן כתב בספרו חס״ל[4], בחידושי אורח חיים סימן יג בדף כח, בד״ה הן אמת עיין שם, ודלא כההו״ש[5] מחו' ז, דכתב דהיכא דרבו האוסרים לא מקרי ספק. וסיים הרב דבר משה ז״ל, דאף דהמנהג על פי הוראת מרן**

2. לאב״ד שאלוניקי, הרב יוסף דוד (נפטר ה'תצ״ז), והוא כתב ספק ספיקא נגד מרן, בשני מקומות.
3. ספר זכור לאברהם, חובר בידי הרב אברהם אלקלעי, ושם כתב שעושים ספק ספיקא, אפילו מסברא דחויה.
4. חסד לאברהם, גם הוא נתחבר על ידי הרב אברהם אלקלעי.
5. צריך לומר כהתוה״ש, והכוונה לתורת השלמים במחודשים כללי ס״ס אות ז.

הוא דין תורה, היינו כשלא יצטרף שם ספק אחר. אבל בהצטרף ספק אחר באותו דין, נעביד ספק ספיקא להתיר. דאני אומר דאף מרן ז"ל בעצמו יודה בכך דהוא לא פסק כאותה הוראה לחומרא, אלא כשהדין בעצמו הוא לבדו, לא בהצטרף עמו ספק אחר עכ"ד עיין שם. הרי דעבדינן ספק ספיקא, אף כנגד מרן ז"ל. וכן העלה הרב קול אליהו א"ח סימן ו בסופו, דעבדינן ספק ספיקא אפילו שאין הלכה כן, עיין שם שהביא ראיה מהרא"ש סוף פרק ב דכתובות. וכן הערך השולחן[6] סימן סט אות כח עיין שם, דעבדינן ספק ספיקא אפילו כנגד מרן. וכן מצינו ראינו לרבינו חיד"א במח"בר יורה דעה סימן מב אות ן, וסימן נב אות ה בסופו שכתב וז"ל והכי פשטה הוראה, דעבדינן ספק ספיקא אפילו הפך מרן ומור"ם ז"ל וכו' עיין שם. וכן כתב בספרו עין זוכר, מערך סמך אות לב עיין שם. והגם דרבינו מהרי"טא ז"ל בספר שמחת יום טוב סימן יא, דף מב ומג כתב, דאין לעשות ספק ספיקא כנגד מרן, וכן בחקרי לב בחלק אבן העזר מהדורא בתרא סימן ב, הכי סבירא ליה עיין שם. אנחנו לרבים שומעים, דרוב רבני האחרונים שהבאנו לעיל סבירא ליה, דעבדינן ספק ספיקא נגד מרן. ומה גם רבינו החיד"א ז"ל, הכי סבירא ליה, דאנן פה בגדאד יע"א, גרירן בתריה, דכן שמענו מפי מורנו הרמ"ח[7] ז"ל, ודאי דהכי נקטינן, וכן דעת שולחנו של אברהם[8] סימן לא סוף אות ב.

גם מה שכתב הרב המקשה, שאין כאן ספק ספיקא, משום שהשאלה הנידונה כאן אינה לגבי חליבת בהמה, אלא לגבי שאיבת חלב. ובשאלה זו, רוב הפוסקים סוברים שזה מן התורה, לא נראה לי שצדקו דבריו. כי אכן יש שתי סיבות שונות להתיר השאיבה: א. אולי אין בכלל איסור

6. חיברו הרב יצחק טייב, מגדולי רבני תוניסיה, 1828.

7. הרב משה חיים (הרמ"ח), נולד בשנת תקטז, סבו של הבן איש חי ומורה צדק בעיר בגדד, מקום מגורי הרב עבדללה סומך, מחבר ספר זבחי צדק.

8. חיברו הרב אברהם הכהן יצחקי, רבה הראשי של תוניס (נפטר בשנת תרכד).

חליבה מן התורה. ב. אם יש איסור, הרי בשאיבת חלב אשה, יתכן שאין חיוב, בגלל שיש כאן שינוי. אם כן יש כאן שתי ספיקות שונים.

נכון אמנם כי אין זה ספק ספיקא המתהפך, כי אם מתחילים בשאלה האם יש כאן שינוי או לא, כבר דילגו על השלב "האם יש כאן מלאכה". ועיין בספרו של אמו"ר, במסכת כתובות, מה שכתב בסוגית ספק ספיקא, בעניין זה, של דילוג שלב בספיקות[9].

5. דעת הרמב"ם בשאיבת חלב

עוד הגיב הרב המקשה על מה שכתבתי, שמהרמב"ם משמע, שאין כלל איסור דש, בשאיבת חלב. כי דייקתי ממה שכתב, החולב **בהמה**. וגם לא הביא הרמב"ם בשום מקום איסור זה, ועל זה העיר כדלקמן:

> **בהלכות שבת** (פרק ח הלכה ג) **הרמב"ם הביא את איסור חליבה ואיסור חבלה, כשלגבי חבלה הוא כתב: "החובל בחי", ואילו לגבי חליבה: "החולב בהמה", ונראה שבא למעט אדם (שהוא חי אבל אינו בהמה) מחליבה.**
>
> **ולעניות דעתי נראה פשוט, שכוונת הרמב"ם אינו להוציא אדם מחליבה, אלא שבחבלה לא שייך כלל לומר "החובל בבהמה", שכן גם בבעלי חיים אחרים, כגון שמונה שרצים וכדומה יש איסור חבלה, ואין כלל מקום לדייק זאת מדבריו.**

9. הגיוני משה על הש"ס, כתובות ט, א עמוד קלז. עוד יש לציין, שלפי הרבה פוסקים, כך משמע, לא צריך ספק ספיקא המתהפך - ראה מה שכתב בזה טהרת הבית (חלק ב עמוד סא).

6. מענה להערה

מדבריו משמע שלכן כתב הרמב"ם "החולב בהמה", כי בא לאפוקי שרצים. ואני תמה, האמנם צריך להוציא שרצים? הלא אין שום צורך בזה! כי אכן אין חלב בשרצים, וכמו שלא כתב "בהמה נקבה", כך לכאורה לא היה צריך לכתוב "החולב בהמה", אלא "החולב" סתם או החולב בעל חי כמו שכתב לגבי "חובל", ולאיזה צורך הוסיף בהמה? לכן נראה לי פשוט, שבא הרמב"ם לומר כי האיסור הוא רק בבהמה, ולא באשה. ואין להמציא שסובר אסור, על מה שלא כתב, ולא העתיק מהמקורות הקדמונים.

ואם תאמר שאיסור שאיבה כלול באיסור חליבה, כי זה חלב וזה חלב, אין הדבר כן. כי מובא בהלכה (יורה דעה סימן פז סעיף ד), שחלב האשה אין לו דין חלב כלל, ואין בו איסור של בישול עם בשר.

ונראה לי טעמו של רמב"ם ברור כשמש. הרי מן התורה, אין מלאכת מפרק תולדה דדש אלא בזיתים וענבים. כי זו הדרך, לפרק מתוכם את היין והשמן האגור בתוכם, עקב חשיבותם התעשייתית. כמו כן, בנוגע לחליבת בהמה, יש מקום גדול להחשיב את פירוק החלב מן הבהמה כאיסור תורה, כי הפקת החלב, דומה בדיוק להפקת היין והשמן. אבל שאיבת חלב מן האשה, שונה בתכלית. כי אין כל צורך תעשייתי בהפקת חלב אשה, ולכן דומה פעולה זו יותר לסחיטת שאר פירות, שלא נאסרה. ומשוכנע אני, כי זו הסיבה שלא נזכר כל לשון איסור בדברי הרמב"ם, בנוגע לשאיבת חלב אשה.

על פי האמור קם דינא, ובשעת הדוחק, מותר לאשה לשאוב חלב בשבת, כדי להאכיל את תינוקה. משום שנחלקו הפוסקים לגבי איסור חליבת הבהמה, אם הוא מן התורה או מדרבנן, כי אין דישה אלא בגידולי קרקע. וראינו שהרב עוזיאל סובר כי לדעת מרן, זה מדרבנן. ואפילו אם נאמר שזה מן התורה, הרי יתכן ששאיבת חלב היא רק מדרבנן, כי זה יניקה בשינוי גדול. ואפשר לצרף לזה את שיטת הרמב"ם, שלדעתו אין בשאיבת חלב שום קשר לדש, ואין זה אלא כסוחט שאר פירות, שאין בו

איסור כלל. ואפילו אם יש איסור דרבנן, הלא כבר הכריעו הפוסקים שבעת צער גדול, חל הכלל ש"במקום צער, לא גזרו רבנן".

7. סיכום

אפשר לסכם את התגובות לביקורת בקצירת האומר:

1. **ראשונים:** נכון שיש את דעת הרוב, אך במקורות רואים שמיעוט משמעותי מחשיב חליבה לאיסור דרבנן. ה"יביע אומר "הביא רשימת ראשונים התומכים בכך.

2. **ספק ספיקא:** אפילו דעת מיעוט יכולה להיות בסיס של ספק ספיקא.

מצינו תמיכה נרחבת לטיעון זה, בספרות השו"ת (כגון "ריב"ש", "זבחי צדק", "יביע אומר. לכן, אפילו אם רוב החכמים אוסרים חליבה מן התורה דעת המיעוט יוצרת ספק הלכתי תקף.

כאן יש שני ספקות נפרדים. א. האם חליבה אסורה כלל מן התורה?; ב. אם כן, האם שאיבת חלב נחשבת כמו חליבה?

3. **הרמב"ם:** נדחתה הפרשנות החלופית, כי ניסוחו של הרמב"ם מוציא במיוחד שאיבת חלב מאיסור.

סימן י – חזרה אל הבית או יציאה לשדה הקרב, בשבת, בעת מלחמה

1. פתיחה
2. היציאה ביום שישי וחזרה בשבת
3. היציאה בשבת והחזרה ביום ראשון
4. הלכה למעשה

1. פתיחה

בתקופה מאתגרת זו, נלחמים מיטב בנינו בשדה קרב, בחירוף נפש להצלת כלל ישראל. מציאות זו מעוררת מאליה, כמובן, שאלות הלכתיות רבות. ובין השאר, התעוררה השאלה הבאה, שנשלחה אלי, בידי כמה לוחמים:

השאלה

מצב הלחימה המתמיד מחייב אותנו להישאר בשטח זמן רב, ואנו מורשים לשוב אל ביתנו רק לעתים רחוקות. לאחר שלשה שבועות לחימה, מתירים לנו לצאת משדה הקרב, למשך 24 שעות. והדבר נעשה בתורנויות, מי יורשה לצאת בסבב הבא. מטבע הדברים, יש חיילים שמורשים לשוב הביתה רק ביום שישי. וכיון שעשרים וארבע השעות מסתיימות ביום שבת, פקדו עליהם לשוב בשבת, אל שדה הקרב. וכן להיפך, ישנם חיילים שמקבלים רשות לצאת אל ביתם רק ביום שבת, ומצווים לחזור אל הלחימה, ביום ראשון. לכן רצינו לשאול את כבוד הרב שליט"א, האם מותר לחלל שבת, לצורך יציאות אלה.

על שאלה נכבדה זו השבתי את הדברים הבאים:

שאלה זו מורכבת משני דיונים שונים. לכן נעיין תחילה בדין היוצא משדה הקרב ביום שישי, ומחויב לשוב בשבת. אחר כך נדון לגבי יציאה מן הקרב בשבת, כדי לחזור ביום ראשון.

2. היציאה ביום שישי וחזרה בשבת

השאלה ההלכתית היא, אם רשאי אדם לעשות פעולה, ביום חול רגיל, שתגרור אחריה היתר הלכתי של חילול שבת, משום פיקוח נפש. כלומר, נסיעה לבית ביום שישי, אינה אסורה כלל. גם נסיעה בשבת, אל שדה הקרב, הרי זה לשם הצלת נפשות. ואין לנו לדון אלא לגבי המעשה הנעשה ביום שישי, ויוצר הכרח של חילול שבת.

דין זה מפורש בשולחן ערוך, שהתיר, לכל הדעות, לצאת ביום שישי להפלגה באוניה, אפילו שהדבר יגרום בודאי לחילול שבת[1] (אורח חיים רמח סעיף ד):

> **היוצאים בשיירא במדבר, והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת, כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, שלשה ימים קודם שבת, אסורים לצאת. וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אחר כך יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש, מותר, ואין כאן חילול; והעולה לארץ ישראל, אם נזדמנה לו שיירא אפילו בערב שבת, כיון דדבר מצוה הוא, יכול לפרוש; ... הגה: יש אומרים שכל מקום שאדם הולך לסחורה או לראות פני חבירו חשוב הכל דבר מצוה, ואינו חשוב דבר הרשות, רק כשהולך לטייל; ועל כן נהגו בקצת מקומות להקל בענין הפלגת הספינות והליכת שיירא תוך שלשה ימים,**

1. יש פוסקים שהתירו זאת, רק במקרה שיש ספק, אם יצטרך לחלל את השבת (כנסת גדולה בהגהות בית יוסף). אמנם דברי המחבר ברור מיללו "והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת", משמע שגם אם ודאי יצטרכו לחלל, גם מותר. האליה רבה (רמח ,יב) פסק כדברי השולחן ערוך שהדין נכון גם בודאי.

כי חשובים הכל לדבר מצוה; ואין למחות בידן, הואיל ויש להם על מי שיסמוכו.

מבואר בדברי המחבר, כי היוצא לדבר מצוה, כגון שעולה לארץ ישראל, יכול לצאת אפילו בערב שבת. והוסיף הרמ"א, שאפשר לכלול בגדרי "דבר מצוה" גם עניינים פעוטים לכאורה, כגון יציאה לעסקים (הולך לסחורה), ואפילו ביקור אצל חבר. ואם לצרכים כאלה הותרה יציאה ביום שישי, אפילו שהדבר יגרור אחריו חילול שבת (מטעמי פיקוח נפש), כל שכן שמותר לחייל לחזור למשפחתו ביום שישי, אף שיצטרך אחר כך לחלל שבת (מטעמי פיקוח נפש), כי שיבה אל המשפחה, היא ודאי מצוה גדולה יותר מביקור אצל חברים.

3. היציאה בשבת והחזרה ביום ראשון

עתה נדון, אם מותר לצאת (מאזור לחימה) במהלך השבת, כדי לשוב הביתה.

הנה בגמרא (עירובין מה, א) מובא דיון זה, לגבי היוצאים בשבת ממקומם, כדי להציל במקום אחר. האם מותר להם, לחזור לביתם בשבת. להלכה, הובאו ברמב"ם ובשולחן ערוך שתי הנהגות, הנראות כסותרות זו את זו.

בהלכות שבת (סימן שכט סעיף ט) מובא:

כל היוצאים להציל, חוזרים בכלי זיינם למקומם.

אבל בהלכות תחומין (סימן תז סעיף ג) מובא:

כל היוצאים להציל נפשות ישראל מיד עובדי כוכבים או מן הנהר או מן המפולת, יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו; ואם היתה יד כותים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו, הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זיינם.

והדברים סותרים אחד את השני. כי בסימן שכט משמע שמותר

לחזור, בכל מקרה. אבל בסימן תז הוגבל ההיתר, רק למצב סכנה.

כמה תירוצים ניתנו כדי ליישב סתירה זו.

א. הלכה כמובא בסימן תז. ומה שנכתב בסימן שכט, זהו משום שסמכו על מה שייכתב בסימן תז, שההיתר הוא דווקא כשיש סכנה.

נראה כי זו דרכו של המשנה ברורה, כי בסימן שכט כתב לעיין בסימן תז. אמנם קשה לקבל הסבר זה, כי אין זו משמעות השולחן ערוך. איך שלא יהיה, לגבי הנידון שלנו, אין לכאורה אפשרות להתיר את היציאה בשבת, לפי הסבר זה.

ב. מה שכתוב בסימן שכט "למקומם" הכוונה למקומם בתוך התחום, כי כך מבואר בדברי הבית יוסף, וזו דרכו של המנחת שלמה[2]. אמנם גם פירוש זה, קשה להעמיסו בלשון המחבר בשולחן ערוך, שלא פירט "למקומם בתחום", אלא כתב סתם "למקומם". משמע, גם למקום יציאתם.

ובכל זאת, גם לפי פירוש זה, אין היתר לצאת, במהלך השבת, בנידון שלנו.

ג. הרב משה פיינשטיין[3] ביקש ליישב סתירה זו על בסיס דברי התוספות שהסבירו, כי מדובר על "היתר סופן, משום תחילתן"[4]. כלומר, הסיבה שרשאים המצילים לשוב אל ביתם היא, שאם לא נתיר, לא ירצו להציל. על פי זה הסביר את הסתירה וביאר, שיש להבחין בין מציל שבכוונתו לצאת להצלה קצרה, שרשאי לחזור. לבין מציל שבכוונתו להישאר זמן רב במקום ההצלה, שיציאתו של זה, גם אם

2. חלק א סימן ח.

3. אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן פ.

4. מצינו אמנם, שהקשה על זה הרב עובדיה, הלא במסכת ביצה, מה שהותר סופן משום תחילתן, זהו רק באיסורים דרבנן, ולא באיסורים של תורה. אבל נראה, שיש לחלק, כי הנידון במסכת ביצה, הוא נידון של "שמחת יום טוב", על כן לא התירו אלא איסור דרבנן. מה שאין כן בנידון של פיקוח נפש, מסתבר שיש לומר, התירו משום סופן.

לא נתיר את שיבתו הביתה, לא יימנע מלהציל. ולא הותנתה יציאתו באפשרות לחזור. ואם בדרך נס התקצר זמן ההצלה, אין לו כל היתר לחזור.

לאמיתו של דבר, הנידון שלנו, אינו זהה לחלוטין, לנידונו של הרב משה פינשטיין. כי בניגוד לאחיות ורופאים, אנשי מד"א וכדומה, שרשאים לשוב אל ביתם, אם יצאו לזמן קצר, הרי שהפעילות הצבאית אורכת זמן רב בדרך כלל, ולכאורה אי אפשר למצוא להם היתר, על פי דברי הרב משה פיינשטיין. ובכל זאת, מונחת בדבריו התובנה, שלצורך ההצלה, יש מקום לתת לאנשים לחזור הביתה. תובנה זו, נמצאת גם בהנחיות הצבא, המבין אף הוא, שלטובת מאמץ הלחימה והשגת הניצחון, הכרח הוא להעניק ללוחמים ריענונים, כאלה ואחרים, מפעם לפעם. ונוכל לומר כי תובנה זו היא מעין הרחבה של היתר פיקוח נפש, המבוסס על הרעיון של "התירו סופן, משום תחילתן". לכן נראה, כי לפי דבריו, כל פעולה שתסייע להצלחת המאמץ המלחמתי, כלולה אף היא בגדר פיקוח נפש, ומותרת.

על הנזכר לעיל יש להוסיף, כי גם שיטת הרמב"ם בהיתר היוצאים להציל, היא על דרך זו, של הרב משה פיינשטיין – משום "התירו סופן משום תחילתן", כמו שכתב (בהלכות שבת פרק ב הלכה כג):

> **גוים שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה, ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש, יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ובכל מקום, אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם, יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא, לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור, ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת. וכשיצילו את אחיהן, מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת, *כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא*.**

מבואר בדברי הרמב"ם כי ההיתר לחזור למקומם, מבוסס על הטעם "שלא להכשילן לעתיד לבוא", כלומר, שאם לא נתיר להם לשוב אל מקומם, יימנעו ולא יצאו להציל, כאשר יתעורר צורך בהצלה.

על פי זה נראה, כי יש להתיר לחייל, לחזור לביתו גם בשבת.

ד. עוד נראה לי בישוב הסתירה הנזכרת, שבאמת אין כל סתירה בין הדינים, ושניהם אמת. בהלכות פיקוח נפש (סימן שכט), מדובר על יוצא להציל, שיכול לחזור לביתו, כסברת הרב משה פיינשטיין, ופעולת ההצלה היא מעשה נמשך, שכלולים בו כמה מרכיבים. כלומר, גם ההליכה וגם החזרה[5]. אמנם בהלכות תחומין הובא היתר שונה ואחר. והוא, מציל שיצא למקום ההצלה, מחוץ לתחום שבת שלו, ואינו רוצה לחזור למקומו, אם מפאת הטרחה הרבה הכרוכה בזה, אם מפאת כל סיבה אחרת. לכאורה, נאסר עליו לנוע ממקומו, מעבר לארבע אמות, כדין כל היוצא מחוץ לתחום[6]. ובכל זאת, אף שיצא מחוץ לתחום, מתירים לו באופן ייחודי, לצאת 2000 אמה ממקומו, לכל רוח. ואף יתירה מזו, אם הוא מפחד מפני איזו סכנה, אם יישאר במקום, חובה עליו לחזור למקומו[7].

לפי זה נראה ברור, כי ודאי יש מקום להתיר לחייל לצאת אל ביתו, כיון שהמצילים העוסקים בפיקוח הנפש, הותרה עבורם גם ההליכה להצלה (והיא הפעילות המלחמתית שעסק בה החייל, משך כמה שבועות) וגם החזרה אל ביתו, במהלך השבת.

ה. הסבר נוסף ביישוב הסתירה הנזכרת לעיל הובא בדברי הרב

---

5. ולשון הרמב"ם מוכרח כדבריו.

6. כפי שנתבאר בסימן תה סעיף א "מִי שֶׁיָּצָא חוּץ לַתְּחוּם... וְאֵין לוֹ אֶלָּא אַרְבַּע אַמּוֹת מֵעַכְמִידַת רַגְלָיו וְלַחוּץ".

7. הארכתי בזה בספרי בעקבות המחבר חלק ג סימן טז. וראה שם, שדנתי ארוכות בדברי האגרות משה והמנחת שלמה. וכן ציינתי מספר פוסקים נוספים, שהתירו לחזור לביתם, בשבת עצמה.

ברכיהו[8], שערך אבחנה בין הכלל לבין הפרט. כלומר, בסימן שכט מדובר, על מערכה של הכלל. כגון, שיש סכנה לקבוצה מישראל. ובמצב זה, חייבו את כולם לבוא ולהציל, והתירו גם לחזור. אבל באדם פרטי שיצא להציל, אין החזרה מותרת מלבד 2000 אמה, לכל רוח.

גם לפי דבריו, יש היתר לחיילים לחזור הביתה, לנפוש בשבת, כיון שיצאו להצלת כלל ישראל כולו. ואכן, הרב ברכיהו התיר זאת, לשוטרי משטרת ישראל.

ו. על כל האמור יש לצרף את הטענה שהעלה הרב ברכיהו, לפיה מותרת שיבת לוחמים או שוטרים בשבת עצמה, משום שעצם מעבר אנשי ביטחון שונים, ברחובות קריה, זה עצמו מוגדר סיוע ביטחוני, שגדרו "הצלת נפשות". כי ידוע לכל, שבכל מקום בו חולף איש ביטחון, אנשים נזהרים יותר שלא לפגוע ביהודים. ואם חלילה מתרחש אירוע בזמן אמת, ויש מחבל שצריך לחסל, יוכל איש הביטחון לנטרלו, חיש מהרה.

לפי זה ברור, כי אם יחזור החייל אל ביתו, עם נשקו האישי, הוא הרי בגדר מציל בכל רגע של חזרתו לביתו. כי למרבה הצער, כל מקום במדינה, נחשב מקום סכנה בימינו. והרי החייל דומה בזה ממש לשוטרים, שבחזרתם הביתה, מסייעים ליצירת ביטחון.

4. הלכה למעשה

מכל הטעמים הנזכרים לעיל נראה, כי מותר הן לצאת ביום שישי ולחזור בשבת, והן לצאת בשבת ולחזור ביום ראשון.

עלי לציין, כי בשיחה שערכתי עם אחד הקצינים, שתפקידו בין השאר, שיבוץ הלוחמים בימי ריענון, אמרתי לו, כי לכתחילה עדיף, אם לא תיגרם פגיעה באיכות המלחמה, שהחייל ישוחרר לפני שבת, ויחזור אל אזור הלוחמה, אחר השבת.

---

8. רב המשטרה בתחומין מג עמודים31–19.

בד בבד, אם הדבר אינו מתאפשר, וסבבי הריענון אפשריים רק בצורה הנזכרת, על ידי יציאה ביום שישי וחזרה בשבת, הרי זה היתר פשוט. ואם גם זה לא מספיק, אז מותר גם לצאת אפילו בשבת, ולחזור ביום ראשון.

לא אסיים מאמר הלכתי זה, ללא הענקת תודה מעומק הלב, לחיילינו הגיבורים, המוסרים את נפשם למען עם ישראל. אין דרגה כדרגתם.

אחתום בנשיאת כפי בתפילה לה' יתברך, שיצליחו חיילינו היקרים במשימתם, בהבסת האויבים. ויחזרו בריאים ושלימים, בגוף ונפש. וירום קרן ישראל, וישוב השלום לשרור בכל ערי ישראל.

סימן יא - צורת הפתח במחנה צבאי

1. שאלה
2. ארבעה קונדסים, וקנה מעליהם
3. פי תקרה יורד וסותם
4. פטור מעירוב בעת מלחמה
5. סוף דבר

1. שאלה

בס"ד
כוכב יעקב, כח חשון תשפד

בימים טרופים אלה, מצויים אנו בעיצומה של פעילות צבאית מבצעית, הנמשכת כל ימי השבוע, כולל שבת. בין פרקי הפעילות, קיימים פרקי זמן של הפוגה. כשזמן ההפוגה חל בשבת, אנו מארגנים מראש מקום גדול, בו כולם מתכנסים ואוכלים ביחד, שרים ומתחזקים. הקמנו סביב מקום זה ארבעה עמודים, ויצרנו מעליהם צורת הפתח. הגג עשוי מבד, המתוח בשיפוע. ומבקשים אנו לדעת, האם די בצורות הפתח הללו, ומותר בשבת לטלטל במקום זה, או לא די בהם, וצריך להוסיף מחיצות.

מותר לטלטל במקום זה, ואין צורך במחיצות נוספות, כפי שנבאר.
נעמוד על שלושה דינים –

א. דין ארבעה קונדסין וקנה מעליהם.
ב. דין פי תקרה יורד וסותם.
ג. פטור מעירוב במחנה.

ונסבירם אחד לאחד, בעזרת השם

2. ארבעה קונדסים, וקנה מעליהם

מבואר בגמרא (עירובין יא, א):

> **דאמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק; מעשה באדם אחד מבקעת בית חורתן שנעץ ארבע קונדיסין בארבע פינות השדה, ומתח זמורה עליהם. ובא מעשה לפני חכמים, והתירו לו לענין כלאים - ואמר ריש לקיש: כדרך שהתירו לו לענין כלאים - כך התירו לו לענין שבת. רבי יוחנן אמר: לכלאים - התירו לו, לענין שבת - לא התירו לו.**

הגמרא הרחיבה את העיסוק בסוגיה מורכבת זו, ובמסקנתה, גם רבי יוחנן סובר, כי צורת הפתח מועילה, להתיר את הטלטול, אפילו אם המרחק בין הקונדסים גדול מעשר אמה, ואפילו שהם מצויים בכל ארבע הרוחות.

כך גם נפסק להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים שסב, י):

> **אם עשה צורת פתח, אפילו לפרצה יתירה מעשר, מותר. ואפילו לא נעץ אלא ארבע קונדיסין בארבע רוחות, ועשה צורת פתח על גביהן, מותר.**

ואמנם הגביל השולחן ערוך היתר זה, שאינו מותר אלא סביב למבנה, כמפורש בדבריו (שם):

> **והני מילי בחצר ומבוי שיש בהם דיורין, אבל בבקעה לא מהני, כשכל הרוחות על ידי צורת פתח.**

ועדיין מותר לחיילים יקרים אלה, לטלטל באמצעות צורות הפתח הללו, כפי שמיד נראה. הנה מקור דין זה הוא מדברי התוספות (עירובין יא, א ד"ה אילימא) ששאלו, מדוע לא עשו צורות הפתח בפסי ביראות? כלומר, בתקופתם היו שיירות של נוסעים על גבי גמלים, ממקום למקום. וכשהיו מגיעים, לקראת שבת, למקום חניה, סמוך לבאר מים, שדינה רשות

היחיד. היו צריכים להקים סביבה מחיצות, בכל פינותיה, כדי להוציא מתוכה את המים. ותמהו התוספות, מדוע הקימו מחיצות, הלא יכלו להסתפק בהקמת צורות הפתח. בתשובה הראשונה יישבו, שחששו שמא יפילו הגמלים את החוט, היוצר את צורת הפתח. בתשובתם השנייה ביארו, כי לא הותר לטלטל במקום, על ידי צורות הפתח מארבע רוחות, אלא מסביב למקום מגורים.

נמצא כי לפי ההסבר הראשון, צורת הפתח מועילה גם בבקעה. ורק לפי התירוץ השני, היא אינה מועילה בבקעה (שדה פתוח).

על פי זה נוכל לומר, כי אף שהשולחן ערוך פסק לחומרה, הרי בדין דרבנן, בשעת הדוחק, מותר לסמוך על השיטה המקילה. במיוחד שהיא אינה דעת יחיד, שהרי ישנם ראשונים נוספים הסוברים כתירוץ הראשון, כגון הרשב"א ועוד[1].

יש לצרף לזה שיתכן, שכיון שבמקרה שלנו מדובר במתחם מקורה, יודה גם המחבר שזה מועיל. כי ראיתי מאמר של הרב שרמן[2] בו הסביר, כי ישנם שתי סיבות, מדוע לא יועילו צורות הפתח בבקעה:

1. היות ואין שם מגורים, המקום נראה כרשות הרבים.

2. רק במתחמי מגורים, יכולים הקונדסים המועמדים כצורת הפתח, להיראות כפתח.

לפי שני טעמים אלה, אם המקום מקורה, אין מקום לחששות. מקום מקורה לא דומה כלל לרשות הרבים. וגם, כיון שהמתחם הנזכר לעיל מקורה, יכולים הקונדסים להיראות כצורת הפתח.

זו הסיבה הראשונה להתיר את הטלטול במתחם הנזכר.

---

1. עירובין שם, ד"ה וא"ת. וכן הוא בפסקי ריא"ז. ועיין בהגהות על הטור סימן שפג, שמביא בשם מהרי"ק שורש עב, ומהרב משפטי עוזיאל סימן קכ, שכשיש שני תירוצים בתוספות, התירוץ הראשון עיקר.

2. בתחומין ד.

3. פי תקרה יורד וסותם

כיון שהמתחם מקורה בגג, יש מקום לומר "פי תקרה יורד וסותם". אמנם יש לדון במקרה הספציפי שלנו, כי הגג שלו עשוי בשיפוע, והדבר שנוי במחלוקת, האם גם בזה אנו אומרים "פי תקרה יורד וסותם". כי הנה השולחן ערוך בסימן שנח כתב, שאומרים פי תקרה יורד וסותם, גם בשיפוע (אורח חיים שנח, יב):

> **קַרְפֵּף בית שלשה סאין, וקירה ממנו בית סאה, מותר, אפילו אם הקירוי משופע.**

לעומת זאת, בסימן שסא, כתב שבגג משופע לא אומרים "פי תקרה יורד וסותם" (אורח חיים שסא, ב):

> **וכן בית שנפרץ בקרן זוית, אפילו בפחות מי', ונפרץ גם הקירוי עד שנשאר באלכסון, אסור. אבל פרצה שאינה בקרן זוית, אמרינן בה: פי תקרה יורד וסותם אפילו ביותר מי', והוא שלא יהא פי תקרה משופע, דליכא פֶּה.**

וחלק מן האחרונים תירצו[3], שרק בקַרְפֵּף (הנזכר בסימן שנח) אפשר לומר פי תקרה יורד וסותם גם בגג אלכסוני, כי הקַרְפֵּף דינו – מן התורה – רשות היחיד לכל דיניו, גם אם הוא גדול מאוד. אלא שבאו חכמים וגזרו, שאם גודלו יותר מבית סאתיים, אסור לטלטל בו. והנה בסימן שנח הנזכר מדובר שגודל הקַרְפֵּף הוא שלושה סאים, ואת חלקו, בגודל בית סאה, קירה בקירוי משופע. בזה מקילים לדון ולומר "פי תקרה, יורד וסותם", אפילו שזה קירוי אלכסוני. מה שאין כן בנידון של סימן שסא, שם הרי מדובר בפרצה יותר מעשר, בבית שאין בו היקף מלא.

אמנם נראה כי זה הבדל דחוק מאד, כי אינו שונה בית מקרפף, על כל פנים בענין הזה, שגם בית, הוא רשות היחיד מן התורה, כי יש לו שלוש

3. ראה שער הציון סימן שסא ס"ק יט.

מחיצות.

ובאמת הט"ז[4] אינו מסכים לאבחנה הנזכרת, וחולק על השולחן ערוך, ולדעתו אומרים "פי תקרה יורד וסותם" גם בגג משופע.

מלבד זאת, יתכן שבמקרה שלנו יודה המחבר שאומרים "פי תקרה יורד וסותם". מאחר ויש כאן צורות הפתח, בכל ארבעת הרוחות. ולהרבה ראשונים מוגדר מקום זה רשות היחיד גמורה, מן התורה. אלא שחכמים אסרו לטלטל בו, בבקעה. על כן זה ממש דומה לקרפף, ואפשר לומר בו – גם לדעת המחבר – "פי תקרה יורד וסותם", אפילו בגג משופע.

4. פטור מעירוב בעת מלחמה

כשנשאלתי שאלה זו בערב שבת קודש, צלצלתי בטלפון, כדי לשאול לדעתו של הרב אליהו אברג'ל שליט"א. והוא טען, שהשאלה כלל לא מתחילה. שכן נפסק להלכה, כי אין צורך בערוב, בעת מלחמה. להסבר הדברים, אציג את המקורות:

מתניתין: ארבעה דברים פטרו במחנה, מביאין עצים מכל מקום, ופטורין מרחיצת ידים, ומדמאי, ומְלְעָרֵב (עירובין יז, א).

מסייגת הגמרא:

ומְלְעָרֵב: אמרי דבי רבי ינאי, לא שנו אלא עירובי חצירות. אבל עירובי תחומין, חייבין. דתני רבי חייא, לוקין על עירובי תחומין, דבר תורה (עירובין יז, ב).

ודין זה נפסק ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ו הלכה ג):

ארבעה דברים פטרו במחנה: אוכלים הדמאי, ופטורים מרחיצת ידים בתחלה, ומביאין עצים מכל מקום, ואפילו מצאן תלושים ויבשים אין

4. סימן שסא ס"ק ב.

מקפידין על כך במחנה, וכן פטורין מלערב עירובי חצירות במחנה אלא מטלטלין מאהל לאהל ומסוכה לסוכה והוא שיקיפו כל המחנה מחיצה גבוהה עשרה טפחים כדי שתהיה רשות יחיד כמו שנתבאר בהלכות שבת, ואין מחיצה פחותה מעשרה, וכשם שפטורין מכל אלו בהליכתן כך פטורין בחזרתן.

הנה נפסק דין זה להלכה, אמנם דברי הרמב"ם אינם עולים בקנה אחד עם הוראת הרב אברג'ל שליט"א, כי לא פטרו אלא מעירובי חצרות, מה שאין כן מחיצות, שחובה להקים מחיצות סביב לו, וכיצד נקט כדבר פשוט שאין כל חובה?

יתכן אולי לבאר בדעתו, שהרמב"ם לא דיבר אלא במחנה הנמצא ברשות הרבים, כי לשיטתו כל מקום פתוח הוא רשות הרבים. אבל לדידן (אורח חיים סימן שמו סעיף ב) אנו הרי פוסקים שבקעה אינה רשות הרבים מן התורה, אלא מקום פטור מן התורה. ורק חכמים הם שאסרו לטלטל בה, ונמצא כי זו תקנה דרבנן, שלא לטלטל עד שיעשו מחיצות, ודומה הבקעה בזה לחצר שאינה מעורבת. על כן בעת מלחמה, פטרו חכמים את החונים במחנה, שלא יצטרכו להקים מחיצות סביבם.

יש לצרף לאמור, שאולי מן התורה, להרבה ראשונים יש כאן רשות היחיד, ואפילו מן התורה אין צורך להחמיר, במחנה היוצאים למלחמה.

כך גם משמע בגמרא, שעשתה אבחנה בין תחומין, שעיקר דינם מן התורה, ובין עירובי חצרות, שעיקרם מדרבנן, ובכלל זה, דינים נוספים הדומים לעירובי חצרות.

5. סוף דבר

מותר לטלטל באוהל הצבאי הנזכר, מן הטעמים הבאים:

א. אפשר לסמוך על הדעה שצורת הפתח בארבע רוחות, מתירה טלטול גם בבקעה.

ב. מרן יודה לדעה זו, כאשר יש גג.

ג. יש לסמוך על השיטה, שאומרים "פי תקרה יורד וסותם" גם בגג

משופע.

ד. מרן המחבר יודה, שאומרים "פי תקרה יורד וסותם" גם בגג משופע, אם יש גם צורת הפתח.

ה. גם אם נאמר שדעת מרן להחמיר, הן בצורת הפתח בארבע רוחות בבקעה, והן שלא אומרים פי תקרה יורד וסותם בגג משופע, הלוא עושים ספק ספיקא נגד מרן. וגם אם בדאורייתא יש מקום לבעל הדין לבא ולטעון, הרי כאן זהו דין דרבנן, ובוודאי אפשר לומר כן.

ו. אין להחמיר בטלטול, במחנה צבאי מבצעי.

עלי להוסיף ולציין את התפעלותי, מקדושת ישראל העולה ומאירה במלחמה זו. כי שמעתי מכמה וכמה לוחמים, שהשתדלו להקים עירוב בכל מקום בו התכוננו לחנות, לפני שבת, כדי שיוכלו לטלטל בהיתר גמור. מלבד מתחם זה, בו הסתפקו, אם היה די במה שעשו.

אשא תפילה ליושב במרומים, שינחיל לעם קָדשו ניצחון מוחץ על אויבינו, ישחרר את חטופינו, וישיב את חיילינו לשלום לביתם.

סימן יב – ברכת הלבנה

1. חשיבות ראש חודש וברכת הלבנה
2. פירוש מילות הברכה
3. פיוס הלבנה
4. הלבנה – סמל לישראל ולשכינה
5. השפעת כל מעשה דיבור ומחשבה
6. בגלל השפעתה – "דַיָּים"
7. ממתי מברכים
8. שבעה ימים – ביטול מוחלט של הטומאה
9. כמה צריך לראות את הלבנה
10. ביחיד או בציבור
11. הקדמת המצוה
12. בפנים או בחוץ

1. חשיבות ראש חודש וברכת הלבנה

ברכת הלבנה, מצוה חשובה היא. אף כי למראית עין, היא נראית שונה מהמצוות המרכזיות, ומינורית משהו ביחס למצוות כמו אכילת מצה בפסח, ישיבה בסוכה, ציצית ותפילין. אין זו אלא ברכה שמברכים, כמו הברכה על שמיעת הרעם – עושה מעשה בראשית. וכמו הברכה על ראיית דברים יפים – ברוך... שככה לו בעולמו (אורח חיים רכה, י), כהודאה על דברים טבעיים. וכשם שמברכים על מערכת השמש, כל פעם שהיא מגיעה במחזורה לנקודת ההתחלה, פעם בעשרים ושמונה שנה. כך

מברכים גם על הלבנה, שיש לה מחזור בן חודש, ומודים על כך להשם יתברך. לכן נראה לכאורה, שאין לה מעלה יתירה.

אמנם להלן נראה כי יש במצוה זו ייחודיות, שאין במצוות אחרות. שכן מצינו בה הלכה ייחודית (אורח חיים סימן תכו, סעיף ב), שעל המברך להיות מבושם, לבוש בגדים נאים. ומלבד יום השבת, לגביו דרשו (שבת קיג, א) "וְכִבַּדְתּוֹ, שלא יהא מלבושך של שבת, כמלבושך של חול", לא מצאנו דרישה כזו, במצוה אחרת.

עוד רואים בדברי חכמינו (סנהדרין מב, א) שחכמים היו מכתפים אחד על השני (עומדים סמוך, כתף אל כתף). ומזה הסיקו הפוסקים (ב"ח סימן תכו) כי יש לקיים מצוה זו בציבור[1], בניגוד לרוב המצוות, נדרשת מצוה זו להתקיים דווקא בציבור, ולא כגון תפילה בציבור. ובכל זאת, בברכת הלבנה נזכרת דרישה זו, והיא מלמדת על גודל חשיבותה.

גם הדרישה לקפץ או לרקוד שלש פעמים, מבטאת חשיבות ייחודית הקיימת דווקא במצוה זו.

עוד רואים זאת מסגנון השולחן ערוך כאן, בדין ברכת הלבנה (סימן תכו), ששינה מדרכו. רק הטור נוהג להאריך בהסבר התפילה ונוסחאותיה, ואף העתיק טקסטים ארוכים של תפילות, בחלק א של אורח חיים. המחבר והרמ"א לעומת זאת השמיטו את אריכות הלשון בעניינים אלה, כי השולחן ערוך מתמקד בפסקי ההלכות גרידא. והרוצה לראות את נוסחאות התפילה, יעיין בסידורים. לא כן במצוה זו, שהרמ"א מביא את נוסח הברכה, ופירט אמירות רבות במצוה זו.

לכן צריך לנסות להבין, מה מיוחד בה. אך לפני הכל, ניגש לפירוש מילות הברכה.

---

1. כך היא לשון הב"ח: מרימר ורב זוטרא הוי מכתפינהו ומברכי, נראה דרצה לומר שלא היה עומד כל אחד בפני עצמו ומברך, **אלא נתחברו יחד כתפיהן להדדי** ומברכין יחד, שזהו דרך חשיבות להקביל פני השכינה.

2. פירוש מילות הברכה

"ברוך וכו' אֲשֶׁר בְּמַאֲמָרוֹ בָּרָא שְׁחָקִים" – אלו השמים.

"וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם" – אלו השמש הירח והכוכבים.

"חֹק וּזְמַן נָתַן לָהֶם שֶׁלֹּא יְשַׁנּוּ אֶת תַּפְקִידָם, שָׂשִׂים וּשְׂמֵחִים לַעֲשׂוֹת רְצוֹן קוֹנָם" – פלא גדול מתגלה בתופעת הטבע, של מערכות השמים. הם מתקיימים בחוקיות קבועה, ללא שום שינוי או הפסקה. וזו אחת הראיות הבסיסיות והחזקות עליה מבוססת אמונתנו, שיש א־ל בורא, כמו שאומר הרמב"ם[2].

פּוֹעֵל אֱמֶת שֶׁפְּעָלָתוֹ אֱמֶת, וְלַלְבָנָה אָמַר שֶׁתִּתְחַדֵּשׁ, עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת לַעֲמוּסֵי בָטֶן, שֶׁהֵם עֲתִידִים לְהִתְחַדֵּשׁ כְּמוֹתָהּ, וּלְפָאֵר לְיוֹצְרָם עַל שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ. בָּרוּךְ אַתָּה ה', מְחַדֵּשׁ חֳדָשִׁים.

רש"י גרס "פּוֹעֲלֵי אֱמֶת שֶׁפְּעָלָתָן אֱמֶת" ופירש, שהשמש והירח הן פועלי אמת, כי אינם משנים את סדרם. אך למעשה אנו אומרים כגרסת התוספות "פּוֹעֵל אֱמֶת שֶׁפְּעָלָתוֹ אֱמֶת". כלומר, מדובר על הקדוש ברוך הוא, שבאמת ובדין מיעט את הירח. ולכן אומרים אחר כך "וְלַלְבָנָה אָמַר שֶׁתִּתְחַדֵּשׁ", כלומר, יבא יום שהקדוש ברוך הוא ישיב את הלבנה שהתמעטה והתקטנה, ויעשה אותה עוצמתית יותר.

אלא שיש כאן סתירה בברכה, מיניה וביה. עד כאן תואר הטבע, כדבר בלתי ניתן לשינוי. ולפתע הברכה מצביעה על שינוי גודל הירח –

2. בהלכות עבודה זרה (פרק א הלכה ג) שם כתב שאברהם אבינו הגיע להכרה שיש בורא ומנהיג, על ידי התבוננות בבריאה – "כיון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם, ולבו משוטט ומבין. עד שהשיג דרך האמת, והבין קו הצדק מתבונתו הנכונה, וידע שיש שם א־לוה אחד, והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא א־לוה חוץ ממנו". עוד האריך בזה, ב'מורה נבוכים' חלק ב פרק יט.

"וְלַלְּבָנָה אָמַר שֶׁתִּתְחַדֵּשׁ". והדבר טעון הסבר, האם אכן לא חל שינוי בחוקי הטבע, או שיחול בהם השינוי?

3. פיוס הלבנה

כדי להסביר זאת, עלינו להרחיב קמעא בנושא. הנה בתחילת בריאת המאורות, צוין גודל שתיהם כ"גדולים". ומיד אחר כך מתאר הכתוב את השמש כמאור גדול, ואת הירח כמאור קטן[3].

חכמינו ז"ל מבארים דבר זה ומסבירים (חולין ס, ב):

אמרה ירח לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה, לכי ומעטי את עצמך.

באה הלבנה בטענה לקדוש ברוך הוא, לא הגיוני שיהיו שני מאורות גדולים. זה לא תקין, שיש שני מנהלים בראש. מציאות זו, היא מתכון בטוח לוויכוחים, ואי הסכמות. זה רוצה ללכת לכאן, וזה רוצה ללכת לכאן. "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד". אמר לה הקדוש בורך הוא, את צודקת! לכי המעיטי את עצמך.

ממשיכה הגמרא:

אמרה לפניו, רבונו של עולם, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי? אמר לה, לכי ומשול ביום ובלילה. אמרה ליה מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני. אמר לה זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים אמרה ליה יומא נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא דכתיב (בראשית א, יד) **והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. זיל ליקרו צדיקי בשמיך** (עמוס ז, ב) **יעקב הקטן שמואל הקטן** (שמואל א יז, יד) **דוד הקטן.**

לא התיישבה דעתה של הלבנה עם גזר הדין של הקדוש ברוך הוא. היתכן בגלל רעיון טוב שאמרתי, ראויה אני לעונש, הלא זה כלל לא הוגן.

---

3. כלשון הכתוב (בראשית א, טז), "וַיַּעַשׂ אֱ־לֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים. אֶת הַמָּאוֹר הַגָּדֹל לְמֶמְשֶׁלֶת הַיּוֹם, וְאֶת הַמָּאוֹר הַקָּטֹן, לְמֶמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה...".

ביקש הקדוש ברוך הוא לפייסה, והעלה הצעות שונות - לא רק בלילה יזרח אורך, אלא גם ביום. ישראל ימנו את זמנם לפי סדר הילוכך. וכשירצו לתת שבח לצדיק, יאמרו שהוא "קטן", כמו שהלבנה קטנה. היהדות אינה רואה בעוצמה וגודל חשיבות, אלא מעדיפה את הענווה.
ממשיכה הגמרא:

חזייה דלא קא מיתבא דעתה. אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי, שמיעטתי את הירח. והיינו דאמר רבי שמעון בן לקיש, מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו (במדבר כח, יא), **לה'? אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.**

ראה הקדוש ברוך הוא שכל הפיוסים שלו ללא הועיל, אמר לה יביאו כפרה עלי, על שמיעטתי את הירח. והוסיף ריש לקיש, שקרבן זה נרמז, בפרשת פנחס. הלא בכל המועדים מביאים שעיר לחטאת. ובכולם נקטה תורה במילים "שעיר לחטאת". ואילו בראש חודש, כתוב "חטאת לה'". ובפשוטו אינו מובן, הרי זה קרבן על חטאי ישראל, לכפרה על עוונותיהם, ומדוע כתוב חטאת לה'. אכן רמז הכתוב על דברי הקדוש ברוך הוא: "שעיר זה יהא כפרה, על שמיעטתי את הירח". נמצא שקרבן זה, הוצרך הקדוש ברוך הוא לקבעו בראש חודש, כפיוס על הקטנת הירח.

הדברים הללו קשים מאד להבנה. כי משמעותם לכאורה, שהקדוש ברוך הוא שגה ועשה עוול. וחלילה להעלות מחשבה כזו על הדעת, כי צדיק וישר הוא, א־ל אמונה, ואין עוול. לכן צריך להבין מה הכוונה הטמונה בעניין תמוה זה. וכבר ביארתי את העניין, בספר שלי על פרשת בראשית פרק א פסוק טז ובהערה העתק הדברים[4].

4. דו-שיח זה אותו מתארים חז"ל באגדה תמוה הוא ביותר, וודאי יש לרדת לעומקן של דברים ולהבין מהו הרעיון הטמון כאן.

נראה לומר כי אף כאן התורה רומזת לנו על דרך הנהגת הבורא בעולמו והשגחתו בבריאה, כפי שראינו לאורך כל הפרק. אחת התמיהות העולות למראה הבריות שבעולם היא טענת אי הצדק שבבריאה - מדוע בריה אחת חזקה ואחת חלשה, אחת יפה ואחת מכוערת, אחד חכם ומוכשר ואחד מוגבל - היכן הצדק?

4. הלבנה – סמל לישראל ולשכינה

במאמר זה, רצוני להציע מבט נוסף על דרך הקבלה. הלא כבר התבטא ריטב"א על עניין זה (שבועות ט, א ד"ה הכי) "והרבה פירושים נאמרו בו, ועל דרך האמת, סוד גדול בדבר". מלבד זאת, מספר הלכות בעניין קידוש לבנה, נפסקו בשולחן ערוך על פי הקבלה. לכן נשתדל להסביר את העניין לאור דברי הקבלה.

אין כוונתי לבאר דבר בענייני שמות וספירות וכו', אלא להסביר מה שהבנתי, מהדברים הגלויים הכתובים בספרי הקבלה, שיש בהם עניינים ברי הבנה, שווים לכל נפש.

אין ספק שהקדוש ברוך הוא כל יכול, ואין דבר קשה לו. למרות זאת, העולם נראה כאילו יש בו שני חסרונות מהותיים. האחד הוא עם ישראל, העם הנבחר, בני אברהם יצחק ויעקב אוהביו. למרות היותם העם הנבחר, בהם הבורא חפץ יותר מכל, דווקא עם זה סובל ונרדף יותר מכל אומה אחרת בעולם. הרדיפות הקשות הביאו לא אחת את בני ישראל המשובחים, לעלות על המוקד, לקידוש ה'. הפוגרומים והרציחות שחלפו

תשובתן של חז"ל הושמה בפיה של הלבנה - 'אין שני מלכים משמשין בכתר אחד', היינו לא יתכן שלשני ברואים יהיה בדיוק אותו התפקיד, דאם כן אחד מהם מיותר ואין צורך בו ונוח לעולם שלא נברא משנברא! על כן נתן ה' תפקיד שונה למאור הגדול ולמאור הקטן: הגדול והחזק יאיר ביום, ואילו הקטן יאיר בלילה בשעה שאין העולם זקוק לאור גדול.

אך אל תאמר כי בעולם על כרחך ישלוט החזק, והקטן והמוגבל אין בכוחו להתמודד ולעמוד בפניו - על כן בא הקב"ה 'להפיס דעתם' של הקטנים והחלשים וברא את 'הכוכבים', מעין תוקף, סיוע והגנה לבריות החלשות והקטנות. בעולם יש מקום לכל יצור ובריה וכל אחד מהם יכול להתקיים, ולשם כך נבראו בעולם אפשרויות שונות המאפשרות גם לחלשים להתקיים בו.

הגמרא בחולין שם מוסיפה ואומרת: 'ראה הקב"ה שלא נתפייסה אמר: הביאו עלי כפרה שמיעטתי את הירח', ומפני כך מקריבים ישראל שעיר לחטאת בראש חודש וכתוב "חטאת לה'". משמעות הדברים היא כי בעולם בו שורר אי צדק, ויש בו גדולים וקטנים, חזקים וחלשים, תפקידו של עם ישראל הוא לסייע לבורא עולם בקיום העולם וליצור הרמוניה בין חלקי הבריאה השונים.

על העם הקדוש הזה, רבו מספור. העם הזה סובל וסובל וסובל. זה כמובן מעורר תהיה רבתי. מדוע הקדוש ברוך הוא מביא סבל רב כל כך על אומה זו?

עד ימינו אנו, למרות שזכינו ברוך השם לחיות בתקופה של גאולה, אנחנו עדיין מוקפים אויבים מכל עבר, מבית ומחוץ. כמעט אין חודש שחולף ללא פיגוע רצחני, מבלי להזכיר את הפחד השוכן בקביעות בלב תושבי הדרום והצפון, ולפעמים אפילו בלב תושבי המרכז. האין זה פלא, שדווקא העם הקדוש הזה סובל כל כך? חסרון מהותי זה, מעורר איזו שהיא תביעה כביכול, כלפי השם יתברך.

החיסרון המהותי הנוסף, הוא מה שמבואר בספרי המקובלים, והוא עניין הסתרת השכינה[5]. בימינו זכינו אמנם לראות את נוכחות השכינה והשגחתה בעולם, שהרי עדים אנו לניסים גדולים, בחזרתנו לארצנו. ואף עצם קיומנו בגלות, למרות כל הרדיפות והגזירות הקשות, הוא נס גדול ועצום. אבל לעיני האדם, בדרך כלל לא זוכים לראות את גילוי ההשגחה לעין כל. השכינה נסתרת, ואינה נראית. אף במדינתנו הקדושה והיקרה, ישנם קבוצות של אנשים הדוגלים ברעיונות ובהשקפות עולם, המנוגדים לחלוטין לדרך התורה והמצוות. כמה קשה לראות את הדבר הזה, זה סבל מאוד מאוד גדול.

שני חסרונות אלו, באו לידי ביטוי בהקטנת אור הלבנה. כי הירח מסמל את כלל ישראל, ואת השכינה.

טענת הלבנה כלפי הקדוש ברוך הוא, היא כביכול טענה על מציאות קשה זו. הרי זו פליאה כלפי השם יתברך, הואיל ויצרת עם נבחר, ויצרת את העולם, ואתה הוא הבורא והמשגיח על הכל. מדוע השכינה נסתרת ואינה גלויה (ובעולם הקבלי, השכינה קרויה "כנסת ישראל")!? על מציאות קשה זו אמר הקדוש ברוך הוא הביאו עלי קרבן.

---

5. עיין רמח"ל בספר דרך ה', חלק ראשון, פרק ב.

5. השפעת כל מעשה דיבור ומחשבה

על כן אמר הקדוש ברוך הוא הביאו עלי קרבן. כי דווקא באמצעות הקרבן המוקרב בראש חודש, מושפעת תועלת לשיפור המצב הקשה הנזכר לעיל. ואף בזמן הזה, שאין מקריבים קרבנות, אמירת ברכת הלבנה משפיעה השפעה דומה, לתיקון מצב קשה זה.

ביאור הדבר, כשברא הקדוש ברוך הוא את העולם, הטיל את האחריות לעשיית טוב או רע, על כתפי האדם. ולפי הנגלה, מעשיו משפיעים רק לזולת הנפגש בהם. אם עשה רע, כגון שהזיק לחברו, רק הניזוק הושפע ממנו. ולהיפך, ההשפעה של העושה טוב, גם היא מוגבלת. כגון אם היטיב לחברו, רק החבר מושפע מזה.

לפי הקבלה, האחריות של מעשי האדם רחבה הרבה יותר. העולם כולו מושפע ממעשי האדם, לא רק העולם הזה, אלא אפילו העולמות העליונים. הווי אומר, העולם מלא ערכים, ובדרך קבע, יש מאבק בין הערכים הטובים לשאינם. כיצד הכל מוכרע? על פי המעשים שלנו, ואפילו באמצעות הדיבורים שלנו. היושב בבית המדרש ולומד תורה, לא זו בלבד שהוא יוצר אווירת לימוד, וחבריו באים לבית המדרש, אלא העולם כולו מושפע. כל דיבור טוב, ואפילו כוונה טובה, דומים לעשייה בפועל, המביאה בעקבותיה שפע רב מן העולמות העליונים, לעולם שלנו[6].

על פי זה נוכל ליישב ולהסביר, את ערכה הייחודי של ברכת הלבנה. הנה מצאנו שיש לכל מצוה השפעה ייחודית. אכילת מצה משפיעה תוספת חירות בעולם. מצוות סוכה משפיעה תוספת השגחה בעולם. וכן הלאה, כל מצוה משפיעה, לפי עניינה הייחודי.

ייחודיותה של מצוות קידוש לבנה היא חיזוק גילוי השכינה בעולם. ובזמן שהיה בית המקדש, הושגה השפעה זו על ידי הקרבת עולת ראש חודש, שפעל לחיזוק כוחה של השכינה ושל ישראל. אף בימינו, ללא הקרבן, ברכת הלבנה לכשעצמה משפיעה בתיקון העולם. כי היא יוצרת

6. עיין נפש החיים, שער ד, פרק ו.

חיזוק השכינה ומסייעת לגילויה, ולקירוב גאולת ישראל.

6. בגלל השפעתה – "דַיָּים"

תובנה זו היא המונחת במאמר חכמינו זכרונם לברכה, שאמרו (סנהדרין מב, א):

> **כל המברך על החדש בזמנו - כאילו מקבל פני שכינה... תנא דבי רבי ישמעאל: אילמלא** (אם לא) **זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש - דיים. אמר אביי: הלכך נימרינהו מעומד.**

לא אמרו "דַיָּים" כדי לפטור מחובת המצוות, כי חייבים אנו כמובן, בכל מצוה. בתפילה, בברכת המזון, בלימוד תורה, גמילות חסד, שירות בצבא, ובכל המצוות כולן. רק ביקשו להבהיר, כי מהותה של מצוה זו גדולה כל כך, שיש בה "קבלת פני השכינה".

הבאנו למעלה שיש לכאורה סתירה בין תחילת הברכה, בה אנו אומרים שיש חוקים בטבע שאינם משתנים, ומיד אחר כך מצהירים את ההיפך – "הלבנה תתחדש". והביאור שבברכתנו זו אנו מגלים שכל מערכת הטבע מונהגת על ידי השם. החוקים האלה לא נולדו מעצמם, וממילא יבוא הזמן, שיתחדש עוד משהו בבריאה.

זו עבודתנו בראש חודש. להוציא את שכינת השם מההסתר שלה. לגלות את עוצמת השגחתו בעולם, בכל עוצמתה. מתי זה יקרה? כאשר תצא השכינה מהגלות, וכאשר יינצלו ישראל מהסבל שלהם.

7. ממתי מברכים

ביאור זה יש בו כדי להסביר כמה דינים, שנפסקו להלכה בברכה זו.

הנה סוף זמן ברכת הלבנה התבאר בגמרא (סנהדרין מא, ב):

> **עד כמה מברכין על החדש - עד שתתמלא פגימתה. וכמה? אמר רב יעקב בר אידי אמר רב יהודה: עד שבעה, נהרדעי אמרי: עד ששה עשר.**

הרי כי יש שתי דעות עד מתי אפשר לברך, אם עד השביעי בחודש, או עד היום הששה עשר.

וממתי מתחילים לברך? יש גרסאות בגמרא, שמתייחסות לתחילת זמנה, והוא ביום הראשון של החודש. בגרסאות אלה מובא:

אמר רב יהודה, הרואה לבנה בחדושה, אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר במאמרו כו'.

הרמב"ם פסק כפשט הגמרא (הלכות ברכות פרק י הלכה טז-יז):

הָרוֹאֶה לְבָנָה בְּחִדּוּשָׁהּ, מְבָרֵךְ בָּרוּךְ אַתָּה ה'... אִם לֹא בֵּרֵךְ עָלֶיהָ בַּלַּיְלָה הָרִאשׁוֹן, מְבָרֵךְ עָלֶיהָ עַד שִׁשָּׁה עָשָׂר יוֹם...

אמנם ראשונים אחרים חלקו עליו ולדעתם אי אפשר לברך בליל הראשון, אלא רק אחר שלשה או שבעה ימים. הם מתבססים על ברייתא במסכת סופרים, שם אמרו (מסכת סופרים פרק כ הלכה א - כך העתיק הטור):

ואין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת, כשהוא מבושם, ובכלים נאים.

מבואר כי זמן הברכה לכתחילה, הוא ממוצאי שבת ואילך. הווי אומר, אם היה המולד ביום שני[7] צריך להמתין עד מוצאי שבת.

אמנם כבר הביא הבית יוסף את שיטת רבינו יונה שלא גרסו את המילים "במוצאי שבת" בברייתא, וכך היא לשון הבית יוסף:

ומדברי תלמידי ה"ר יונה נראה, שלא היה גורס במסכת סופרים "אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת", שכתב בסוף פרק תפלת השחר "במסכת סופרים אמרו, אין מברכין על הלבנה עד שתתבשם, יש אומרים עד מוצאי שבת שמברכין על הבשמים. ואין זה מתקבל כלל,

7. מניית ימי הלבנה מתחילה מהמולד, כלשון הטור (סימן תכו) "והני י"ו משעת המולד מונין אותם, ולא מיום קביעות החדש.

דמה טעם הוא זה לתלות הדבר במוצאי שבת. ויש מפרשים שתתבשם לשון חופה, ודומה לו עביד בוסמא לבריה. ורצה לומר, משעה שתעשה כמו חופה שהיא גדולה קצת ומאירה סביבותיה. ונראה למורי שפירושו משתמתק, מלשון לבסומי קלא. כלומר משעה שמתוקה אור שלה, ואדם נהנה ממנה, שזה הוא אחר שנים או שלשה ימים. אבל ירח בן יומו, מתוך קטנותו אין האור שלה מתוק, שאין אדם נהנה ממנה, עכ"ל.

הרי כי נחלקו הגרסאות במסכת סופרים, אם לגרוס "עד מוצאי שבת" אם לאו. ולפי רבינו יונה, אין לגרוס במסכת סופרים "במוצאי שבת", כי אין שום סיבה ייחודית לברך במוצאי שבת. הרי בגמרא כתוב תלו את חיוב הברכה בראיית הלבנה. אלא צריך לגרוס "עד שתתבסם". וכפי שפירש רבינו יונה שתיעשה הלבנה כמו חופה, כלומר שתיראה היטב. לכן לא יברך בימים הראשונים, כי אז הירח אינו נראה טוב.

כהמשך לדברי רבינו יונה כתב הבית יוסף (שם) וזה לשונו:

למדנו מדברי ה"ר יונה, שאין מברכין ברכת הלבנה עד שיעברו עליה שלשה ימים.

נמצא כי לשיטת הרמב"ם, הואיל ובדברי הגמרא מבואר כי צריך לברך בלילה הראשון, אין להתייחס למסכת סופרים, אלא לאחוז בדברי הגמרא להלכה, ולברך כבר ביום הראשון. אך לשיטת רבינו יונה ועוד, צריך לברך החל מן היום הרביעי, או להמתין עד מוצאי שבת, תלוי בגרסה של מסכת סופרים.

זאת ועוד, בבית יוסף כתב שיטה נוספת - על פי חכמה הקבלה, כך היא לשונו:

והר"י גיקטיליא, בעל שערי אורה כתב בתשובה, שעל פי הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה, עד שיעברו עליה שבעה ימים.

כך הוא פסק להלכה, בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תכו, סעיף ד):

אֵין מְבָרְכִין עָלֶיהָ עַד שֶׁיַּעַבְרוּ שִׁבְעַת יָמִים עָלֶיהָ.

פסיקה זו נראית לכאורה תמוהה. הלא השולחן ערוך הוא ספר הלכות, ולא ספר קבלה. וכיצד יתכן שהכריע לא כפשט הגמרא. הלא כפי שראינו, הרמב"ם נקט כמשמעותה הפשוטה של הגמרא, שיש לברך מיד ביום הראשון. יתירה מזו, האריז"ל עצמו נקט שיש לברך כבר ביום הראשון, ורבים מן המקובלים אכן נוהגים כדבריו הלכה למעשה, ומקדשים ביום הראשון. כפי שכתב האריז"ל בספר פרי עץ חיים[8]. וכיצד איפה הכריע השולחן ערוך לברך רק אחרי שבעה ימים?

כדי להסביר את דעת המחבר, צריך להרחיב מעט אודות רבי יוסף ג'יקטיליה, שהיה גדול ועצום בענייני קבלה וחכמת הסוד (מגדולי ספרד במאה ה–13). ספרו "שערי אורה", מהווה ספר יסוד בסיסי בחכמה זו. עד שהאר"י ז"ל אמר, שאי אפשר להבין קבלה, ללא ספר הזוהר וספר שערי אורה, של רבנו יוסף ג'יקטיליה. וכשהוא הביע דעה בעניין מסוים מתורת הסוד, יש לזה משקל חשוב מאד.

לא רק בהלכות ברכת הלבנה ציטט המחבר הלכה בשמו, אלא גם במקומות אחרים. כגון בדיני תפילין (אורח חיים סימן כה סעיף יא):

ויש מי שאומר שאסור להוציא תפלה של ראש מהתיק, עד שתהא תפלה של יד מונחת.

כיום רוב העולם נוהג כך.

עוד פסק המחבר בשולחן ערוך כדברי רבי יוסף ג'יקטיליה בדיני קדיש (שם סימן נו סעיף ג): "העונים עד לעלמי עלמיא בלבד, טועים הם, כי אסור להפריד בין עלמיא ליתברך". אמנם הלכה זו, נראית בלתי מובנת. הרי

8. ראה פרי עץ חיים שער חנוכה ופורים (יט) פרק ג וזה לשונו "להרח"ו ז"ל **– ברכת הלבנה אנו אומרים בראש חודש, לפי שאז היא מתחדשת** כו', **לכך אנו אומרים ברכה זו בראש חודש**, מפני שהיא מתחדשת בראש חודש וכו'".

לכאורה, צריך להפסיק לאחר "יהא שמא רבא מברך, לעלם ולעלמי עולמיא". והמילה "יתברך", פותחת את המשפט הבא "יתברך וישתבח...". וכיצד הורה המחבר שלא להפסיק בין "עלמיא - ל"יתברך"? בספרי "שולחן ערוך כפשוטו"[9] הסברתי דבר זה. בכל אופן, לגופו של ענין, יש שלש הלכות בהם פסק השולחן ערוך כדברי המקובל הגדול והקדוש הזה.

למרות שזו שיטת המחבר, כבר עמדו פוסקים רבים וטענו, שלא ניתן לאחוז בדברי קבלה, כאשר בגמרא מבואר להיפך, כי לפי פשטות הגמרא, זמן הברכה מתחיל מן היום הראשון. ניתן גם לפסוק על פי הברייתא, תלוי בגרסאות השונות, שהזמן מתחיל או במוצאי שבת, או אחר שלושה ימים. אך המתנת שבעה ימים, לא באה בחשבון, כי היא נוגדת את הגמרא. הלא ראינו בסוגיא שתי דעות: עד מתי הוא מברך, עד שבעה ימים, או עד שישה עשר יום. ולמאן דאמר עד שבעה ימים, תחילת הזמן הוא ודאי לפני שבעה ימים. נמצא כי הקבלה סותרת לדברי הגמרא, ולכאורה קשה להבין מדוע פסקו על פיה.

למעשה, גדולי הפוסקים (ט"ז, מגן אברהם, ב"ח), חלקו על דברי המחבר. וקהילות האשכנזים נהגו, על פיהם, שלא להמתין שבעה ימים.

היה אולי מקום להתפלא על הרמ"א, אב הפוסקים האשכנזיים, שלא העיר דבר כנגד המחבר. אכן לאמיתו של דבר, גם הוא היה מקובל גדול. ולכן הסכים להמתין שבעה ימים.

ואף כי נראה שזה סותר לכאורה את דברי הגמרא. כנראה צריך לומר בדעתו, שאין באמת סתירה. כי הלכה כבני נהרדעא הסוברים, שזמן הברכה הוא עד שישה עשר בחודש. לפי זה, אין הכרח שהזמן מתחיל ביום החודש הראשון. מה גם, שלא נתבאר בפירוש בגמרא, אימתי הוא תחילת זמנה. לכן ניתן לפסוק שצריך להמתין שבעה ימים, ואין בזה סתירה לדברי הגמרא. ואף שפסיקה זו אכן סותרת את דברי הרמב"ם, אין מניעה לפסוק כן, אם בגמרא אין סתירה נגדה. ומאחר ואפשר לפסוק

9. שולחן ערוך כפשוטו כרך א סימן נו, הערה 7.

כן, ובספרים הקדושים (ר"י ג'יקטיליא) גילו המקובלים דעתם, שלא להתחיל לפני היום השביעי, לכן אפשר לפסוק כן.

למעשה, עד ימינו אין אחידות זהה בהנהגה. ונראה לי שההנהגה הנפוצה ביותר, גם בקרב חלק מהאשכנזים, להמתין שבעה ימים ולמוצאי שבת, כהוראת המחבר, והסכמת הרמ"א.

מלבד זאת, בארצות אירופה הצפוניות, כיון שהשמים מעוננים מאד, רוב הימים, שם יש צורך להזדרז באמירת הברכה, כי לו ימתינו, אולי לא יוכלו לברך שוב. לכן הזדרזו לברך מיד ראייתה, ולא המתינו למוצאי שבת.

יש אמנם מיעוט אנשים שאינם ממתינים כלל, אלא מקדשים כבר בליל הראשון, כשיטת הרמב"ם. גם חלק מן המקובלים נהגו כן, על פי שיטת האריז"ל הנזכר לעיל.

חלק מבני אשכנז, וגם התימנים, נהגו להמתין שלושה ימים. כך נהג גם מו"ר אבי זצ"ל, לקיים את המצוה אחר שלושה ימים כפסיקת הגר"א.

8. שבעה ימים – ביטול מוחלט של הטומאה

הואיל והמנהג הנפוץ הוא להמתין שבעה ימים, נזקקים אנו להסביר אותו. וכבר הוסבר שאין בפסיקה זו סתירה לדברי הגמרא, כיון שפוסקים כמו בני נהרדעא, ועדיין אין זה הפשט הפשוט בגמרא. לכן צריך להבין מדוע, למרות פשטות דברי הגמרא, נהגו רוב ישראל להמתין שבעה ימים.

הסבר הדבר נמצא בדברי המחבר (מגיד מישרים פרשה מה):

> **ואין מברכים עד שיעבור שבעה ימים, לפי שכוחות חיצוניות מתדבקים בכנסת ישראל תתאה בהתחדשותה. ולכן צריך לעבור עליה שבעה ימים, רמז לשבעה ימי בראשית. ועל ידי כך הם מתפרדים ממנה, ומ"מ עדיין נשארים סביבה. וכשבאים ישראל ומברכים ברכת הלבנה, אז פונים והולכים, וספו תמו. כי בהתייחד כנסת ישראל תתאה בספירות שעליה, על ידי ברכת הלבנה, אינם יכולים לגשת אליה. ואם היו מברכים ברכת הלבנה קודם שבעה ימים, שעדיין כחות חיצוניות**

דבקים בה, לא היה כח בנו להפרידם. ונמצא שהיינו מייחדים אותה עם הספירות עליונות, בעוד חיצונות דבקים בה, והיו מערבים קדש בחול.

הסבר הדברים: התמעטות אור הלבנה, מסמל את עם ישראל בגלות, וירידת השכינה לגלות. חידוש אור הלבנה, מסמל את התקווה, את כח ההתחדשות של עם ישראל, ואת התחדשות גילוי השכינה.

כדי להבין מדוע לא ראוי לקדש לפני שבעה ימים, ניתן דוגמא מנטילת ידים בבוקר. הנה נתקנה חובת נטילת ידים שחרית, מפני שלשה טעמים, הביאם בית יוסף (אור חיים סימן ד סק"ה). לדעת הרא"ש הידיים 'עסקניות הן', וכמעט וודאי הוא שנגעו במקומות המכוסים שבגוף, במהלך השינה. לכן תיקנו חכמים ליטול אותם, כדי לטהרן לפני התפילה. לדעת הרשב"א, סיבת התקנה היא משום שבבוקר נעשים כברייה חדשה. ויש להתקדש ככהן המתקדש לפני עבודתו.

הטעם השלישי שהביא הבית יוסף הוא מפני רוח רעה השורה על הידים, כמבואר בזוהר הקדוש (פרשת וישב דף קפד, ב – מתורגם):

רַבִּי שִׁמְעוֹן פָּתַח וְאָמַר (תהלים כו) **אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסוֹבְבָה אֶת מִזְבַּחֲךָ ה'. הַפָּסוּק הַזֶּה בֵּאֲרוּהוּ, אֲבָל בֹּא רְאֵה כָּאן אֶת סוֹד הַדָּבָר. שֶׁהֲרֵי אֵין לְךָ אָדָם בָּעוֹלָם שֶׁאֵינוֹ טוֹעֵם אֶת טַעַם הַמָּוֶת בַּלַּיְלָה, וְרוּחַ הַטֻּמְאָה שׁוֹרָה עַל אוֹתוֹ הַגּוּף. מָה הַטַּעַם? מִשּׁוּם שֶׁהַנְּשָׁמָה הַקְּדוֹשָׁה מִסְתַּלֶּקֶת מִן הָאָדָם וְיוֹצֵאת מִמֶּנּוּ, וְעַל שֶׁהַנְּשָׁמָה הַקְּדוֹשָׁה יוֹצֵאת וּמִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ, שׁוֹרָה רוּחַ שֶׁל טֻמְאָה עַל אוֹתוֹ הַגּוּף וְנִטְמָא. כְּשֶׁהַנְּשָׁמָה חוֹזֶרֶת לַגּוּף, עוֹבֶרֶת אוֹתָהּ הַזֻּהֲמָה. וַהֲרֵי נִתְבָּאֵר שֶׁבִּידֵי הָאָדָם נִשְׁאֶרֶת זֻהֲמַת הַטֻּמְאָה, וְעַל כֵּן אַל יַעֲבִיר יָדוֹ עַל עֵינוֹ. מִשּׁוּם שֶׁאוֹתָהּ רוּחַ הַטֻּמְאָה שׁוֹרָה עָלָיו עַד שֶׁנּוֹטֵל אוֹתָם, וּכְשֶׁנּוֹטֵל יָדוֹ כָּרָאוּי, אָז מִתְקַדֵּשׁ וְנִקְרָא קָדוֹשׁ.**

לאמיתו של דבר, שלושת הטעמים, יסודם טעם אחד. אבל כל אחד מהווה חלק קטן מן השלם.

ובנוגע לטעם השלישי, ביאר זוהר הקדוש שבשעת השינה טועם

האדם טעם מיתה בלילה. ביאור הדבר, כשאדם ישן, הוא אינו עושה מצוות. הוא אמנם לא עושה עבירות, אבל לא עושה מצוות. אי קיום המצוות הרי הוא חסרון בתכליתו וייעודו של האדם בעולם. הלא תכלית ביאתנו לעולם הוא כדי לפעול, לעשות מצוות, לעבוד את השם יתברך. ובשעת השינה בלילה, אנחנו לא עושים מצוות. לכן יש בזה טומאה. מגיע הבוקר, ואנחנו שוב יכולים לעבוד את השם. לכן הטומאה אמנם עוזבת, אבל עדיין נותרת על הידיים שלנו, המבטאים ומסמלים את העשייה של הגוף. לצורך זה נועדה נטילת הידיים בבוקר, כדי להבריח את הטומאה שנותרה.

מעתה הגע בעצמך, היתכן ליטול ידים בשעת הלילה, ודאי שלא. כי הטומאה עדיין נמצאת. לא תעזור נטילת ידיים אלא בסוף, כשמתעוררים. כשמתחיל השינוי לטובה. רק אז קיימת שעת הכושר, לסלקה לחלוטין.

בדרך זו יש להסביר, מדוע יש להמתין שבעה ימים, לפני ברכת הלבנה. כבר אמרנו שהירח מסמל את עם ישראל. וכשהעם הנבחר נמצא בגלות, הוא מתקשה או אפילו אינו מקיים כמעט את ייעודו ותכליתו בעולם, וגם השכינה שרויה בגלות, לכן יש טומאה.

בתחילת כל חודש, יש אור חלש מאד. כבראשית הבוקר, שהאור מתעורר ומתחיל להאיר. אבל הוא חלש מאד. דומה אור זה לתקווה שלנו לגילוי השכינה ולתקוות הגאולה "אור חדש על ציון תאיר". אנחנו תודה לא־ל כבר זכינו לראות בתחילתה של תקופה זו, והרבה יותר קל להבין זאת. אלא שלמרות תחילת התנוצצות האור, עדיין צריך לחכות להתגברות האור, כדי לראות שהאור ודאי התחזק, ונמצא כבר בשלבים מתקדמים.

בדברי חז"ל הוגדרה ההמתנה לגאולה במשפט הבא (ירושלמי ברכות פ"א ה"א):

כך היא גאולתן של ישראל, בתחילה קמעא קמעא, כל מה שהיא הולכת, היא רבה והולכת.

אמירת ברכת הלבנה לפני שבעה ימים, אינה מביאה את התועלת הנדרשת, ואינה פועלת את פעולתה. אור הלבנה עדיין מוחלש, ומסמל את שלביה המוקדמים של הגאולה. לא חלפו עדיין מספיק שלבי גאולה.

אפשר לדמות המתנה זאת, לשבעה ימים של טומאת הנידה, שמן התורה, בסוף שבעה ימים, נטהרת במקוה[10].

לא ניתן להקדים את הגאולה טרם זמנה. דומה הדבר לקטיפת תאנה בעודה פגה. היא בוסרית וחמוצה, ואינה אכילה. הגאולה באה קמעה קמעה, לאט לאט. הרצון למהר אותה, יכול לגרום לקשיים וצרות.

לא כן בבוא העת, גם עניינים שעדיין לא היו אפשריים, הופכים אפשריים. העלייה להר הבית כדוגמא. בזמנים קודמים, הרבנים אסרו אותה. עכשיו בימינו, המון רבנים מתירים. התקדמות שלבי הגאולה, האירה את עיניהם.

רב יהודה סבור היה, כי העלייה מן הגולה לארץ ישראל אסורה באיסור עשה (שבת מא, א):

> **דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר** (ירמיה כז) **בבלה יובאו, ושמה יהיו.**

בתחילת הגלות חשבו אמנם שצריך לפעול כדעת רב יהודה. אמנם עם הזמן, הכריעו שלא להתחשב בדברי רב יהודה. כי אם חלפו שלבי הזמן, הגאולה מבשילה. לפעמים נדרשת אמנם סבלנות, אך בסופו של דבר הגאולה מבשילה.

גם לפני אמירת ברכת הלבנה, נדרשת סבלנות דומה. כיון שגם ברכת הלבנה דומה מאד בכוחה הגדול, להשיב ולחזק את צמיחת הגאולה. יש בכוחה להביא לגילוי השכינה בעולם. לכן צריך לעשות אותה דווקא

---

10. ראה עוד בדרכי משה לרמ"א (אורח חיים סימן תכו סק"ג) וזה לשונו - "ודע כי כל ענינים אלו שצריכין להיות בשמחה בקידוש החודש וענין הרקודים יש לו סוד גדול בדבר הקבלה וכו' שכולם הם עניינים שמחת נישואין **שהאשה חוזרת ומתקדשת לבעלה**, כמ"ש לעיל סימן תיז בשם א"ז **והיא סוד קידוש החודש**, והמשכיל יבין".

בזמן הנכון. לא לפני הזמן, ולא אחרי הזמן. וזו מהותם של דברי המגיד מישרים שנאמרו לרבי יוסף קארו, שצריך לעבור על הירח שבעה ימים, כי כשבאים ישראל ומברכים ברכת הלבנה אחר שבעה ימים, הולכים הכוחות החיצוניים, ומתחסלים ונשמדים (סָפו, כָּלו).

9. כמה צריך לראות את הלבנה

קיימת מחלוקת בין הפשטנים למקובלים, אם וכמה צריך לראות את הלבנה, כדי לברך עליה. כי הנה מצינו ברדב"ז שכתב, שגם אם הלבנה מכוסה בעב דל, כלומר בענן קלוש, הואיל ועדיין אפשר לראות את הירח, אף כי לא בצורה בהירה לגמרי, בכל אופן, אפשר לברך עליה, כי לפי פשטות הגמרא, מספיק שהאדם נהנה מהירח, ואפשר לברך. כך היא לשון הרדב"ז (שו"ת רדב"ז חלק א סימן שמא):

שאלת ממני אודיעך דעתי, אם מברכין על הלבנה בזמן שיש מסך מבדיל בינו לבינה, וכן בזמן שיש שם עבים.
תשובה - מנא אמינא לה, דתנן אין מברכין על האור עד שיאותו לאורו, וכמה, אמר עולא עד שיכיר בין סלע לפונדיון. לענין ברכת הלבנה נמי, אם המסך הוא דק וקלוש, שעובר ממנו אור הלבנה, עד שהוא נהנה ממנו, ויוכל להכיר בין סלע לפונדיון, וזולתו מן הדברים שהם ניכרים לאור הלבנה, אז ודאי יכול לברך עליה. ואם המסך הוא גס ואין נהנה מאור הלבנה, אין לברך, והוי ברכה לבטלה. והוא הדין לענין הענן, אם הוא עב, אין מברך, ואם הוא קלוש ודק מברך. ואם התחיל לברך וכסתה הענן, גומר הברכה.

כך גם פסק המשנה ברורה להלכה בסימן תכו סק"ג.
אבל הבן איש חי חלק על זה, כלשונו (הלכות ב פרשת ויקרא אות כג):

צריך שיעברו עליה שבעה ימים שלמים מעת המולד, כנגד כתר חכמה בינה דעת חסד גבורה תפארת. *ואם ענן אפילו דק עליה, לא יברך*.

הרי שפסק שאין לברך על הלבנה, כל זמן שאורה אינו מאיר לגמרי.

גם מחלוקת זו נראה להסביר על פי מה שביארנו לעיל. שכן כתבנו, כי כל העניין של ברכת הלבנה, כמבואר בספרי קבלה, הוא נתינת כח וחיזוק גילוי השכינה. ובלשון הגמרא "הקבלת פני שכינה". ומן הטעם הזה ממתינים שבעה ימים, כדי שאור הלבנה יהא חזק דיו, להאיר על הארץ, כי אז ברור שהגיע הזמן. לפי זה אפשר לומר, שלכן החמירו המקובלים, כאשר הירח מכוסה מעט, כי אמרו כן לפי הבנתם, שמצוה זו פועלת וגורמת להתעוררות השכינה, ויציאה מהגלות, לכן מובן שאור הירח צריך להיות ברור לגמרי.

מחלוקת זו משליכה בעיקר על ימיה האחרונים של הברכה, ובחוץ לארץ. כי לפעמים העננים מכסים את הלבנה, ומגיעים כבר ליום החמישה עשר, או אפילו ליום השישה עשר. ויש מתירים לברך עליה אפילו ביום השישה עשר. ואף על פי שכבר חלף קצת יותר מחצי חודש, ולא הצליחו לברך, התירו לברך, גם אם זה קצת מכוסה. כי ללא הברכה, ייגרם להם צער גדול מאד, על שלא זכו להקביל את פני אביהם שבשמים.

בחוץ לארץ, בארצות שמצויים בהם עננות חזקה, זו שאלה שכיחה מאוד ושוב מצאנו בזה מחלוקת בין הפשטנים ובין המקובלים. לדעת הפשטנים אפשר לברך בשעת הדחק גם ביום ט"ז[11]. ולדעת המקובלים, אי אפשר לברך עליה ביום זה. ולא באתי בזה להכריע הלכה, אלא לבאר מהיכן נובעת המחלוקת.

10. ביחיד או בציבור

בגמרא אין התייחסות מפורשת אם צריך לקיים מצוה זו בציבור, ועל פניו, כמו שאת כל המצוות, אפשר לקיים ביחיד, שהרי לא צריך לאכול מצה, להניח תפילין, להתעטף ציצית דווקא בעשרה, כך גם במצוה זו.

11. מגן אברהם סימן תכו, ס"ק ז ובכף החיים אות לב הביא מחלוקת זו. ועיין שו"ת רב פעלים חלק ב, סימן לח.

אמנם בכל אופן נהגו לקיים מצוה זו בציבור, ומדברי ביאור הלכה מבואר, שזה הידור ולא חיוב. כפי שכתב בלשונו (סימן תכו ד"ה אלא):

ודע דמדינא מותר לקדש אפילו ביחידי, כמו שכתב הפר"ח, וכל שכן דלא בעי עשרה. אלא דלכתחלה, מצוה לעשותה ברוב עם, כי ברוב עם הדרת מלך. ולהכי אם יודע שיזדמן לו לברך בעשרה לאחר איזה ימים, עד ליל עשירי, צריך להמתין. ויותר, לא. וכמו שכתב בהג"ה לענין מוצאי שבת, כמו כן בספר אשל אברהם. ולפי מה שהוכיח הח"א בכלל ס"ח, דבשלשה נמי נקרא ברוב עם, אין צריך בשביל עשרה להמתין עד ליל יו"ד, ובפרט בחורף בימי העננים.

למרות שבגמרא לא נזכר מפורש, הצורך לומר ברכה זו דווקא בציבור, כן רמזה הגמרא, שיש בזה עניין, כפי שאמרה (סנהדרין מב, א):

מרימר ומר זוטרא מכתפי (אהדדי) ומברכי.

וראה לשון הבית חדש (אורח חיים סימן תכו):

נראה דרצה לומר שלא היה עומד כל אחד בפני עצמו ומברך, אלא נתחברו יחד כתפיהן להדדי, ומברכין יחד. שזהו דרך חשיבות, להקביל פני השכינה.

הרי שהידרו לברך את הלבנה בקבוצה, ולא בירכוה כל אחד בפני עצמו. ונראה להוסיף על פי מה שהסברנו, שמהותה של ברכת לבנה היא נתינת כח לגילוי השכינה. וכפי שמפורש גם בלשון הגמרא (שם) "להקביל פני אביהן שבשמים". זה המניע שגרם לאמוראים להתקבץ יחד לברכת הלבנה. כי מצוה זו, שמהותה הקבלת פני השכינה, מן הראוי שתיעשה בצורה חשובה ובציבור, כי דווקא ציבור הוא הראוי לקבלת השכינה, לכן הידרו לקיימה ברבים.

11. הקדמת המצוה

עניין זה משליך גם על הקדמת המצוה. הלא דנו הפוסקים מה חשוב יותר, "זריזין מקדימין למצוה", או "הידור במצוה". וכששוחחתי בנושא עם הרב חבר טוב, הוא טען שתלוי באיזה הידור מדובר. כשההידור מגוף המצוה, וודאי צריך להעדיף אותו, על פני "זריזין מקדימין". אבל אם אינו מגוף המצוה, הרי הוא תוספת, ויש להעדיף את מעלת "זריזין מקדימין".

אכן לאמיתו של דבר, כבר האריכו הפוסקים בנידון זה, והביאו ראיות לכאן ולכאן. ויש קושי גדול בהגדרת כל הידור בפני עצמו, אם הוא מגוף המצוה, או עניין חיצוני. ובעניין עשיית המצוה בציבור, משום "ברוב עם הדרת מלך", על פניו נראה שזה הידור חיצוני, שאינו מגוף המצוה. שהרי כל המצוות, אם תיעשנה בציבור, יש בהן תוספת מעלה.

אבל נראה לי שדווקא בברכת לבנה, יש עניין מיוחד, יותר מכל מצוה, לקיימה בציבור. כי מצוה זו מוגדרת "הקבלת פני השכינה". וכמו שאת התפילה נוהגים להתפלל תפילה בציבור דווקא, כי מן המקורות עולה, וכך אני סבור, שתפילה בציבור היא ממהות התפילה. אף כי גם זו אינה חובה, וודאי יש חשיבות עליונה להתפלל בציבור, כי יש לזה מקור בגמרא. כך גם בברכת הלבנה, יש חשיבות עליונה, לקיימה בציבור.

יחד עם זאת ברור, שאדם שאינו יכול לקיימה בציבור, כגון אם במוצאי שבת אינו יכול להיות בבית הכנסת, עליו לומר את הברכה ביחיד, ולא לאבד את המצוה. אבל מי שיכול, וודאי שיש עניין לעשות את המצוה הזאת בציבור. כי מלבד מעלת "ברוב עם הדרך מלך", יש במצוה זו "הקבלת פני השכינה". ולכן ציינה הגמרא את העובדה שמרימר ומר זוטרא היו מכתפים זה על זה.

12. בפנים או בחוץ

ניתן להסביר על פי האמור, גם את המנהג המובא ברמ"א (סימן תכו סעיף ד):

וְאֵין מְקַדְּשִׁין הַלְּבָנָה תַּחַת הַגַּג.

כלומר, נהגו לצאת החוצה, ולברך את ברכת הלבנה, תחת כיפת השמים, ולא תחת הגג. מנהג זה התקבל בכל תפוצות ישראל, אף על פי שזה כתוב ברמ"א, וגם הספרדים יוצאים החוצה. אף שזה פלא, הלא רק רמ"א כתב זאת. בכל זאת, כולם נוהגים כן. הסיבה היא, בגלל חשיבותו הגדולה של מעמד זה, בו נפעל חיזוק גדול לגילוי השכינה, והוצאת ישראל מן הגלות - מעמד "הקבלת פני השכינה".

מנהג זה כמובן אינו מעכב, כי זה כלל לא הובא בגמרא. ואין אנו יוצאים החוצה אלא לכתחילה. אך אם אדם לא יכול לצאת החוצה, כגון חולה או זקן, יכול לברך בראיית הירח דרך החלון.

לסיום, מצוות ברכת הלבנה חשובה מאד, כי היא קשורה לאמונה שלנו, שיבוא הסוף לגלות, והסתרת השכינה תסתיים. לא רק זה. אנחנו מאמינים שמצוה זו מסייעת לחזק את גילוי השכינה, ולחזק את הגאולה. לכן טוב להמתין ולברך אחרי שבעה ימים, או לפחות במוצאי שבת. וגם להשתדל לעשות זאת בציבור, עם בגדים יפים ונאים, כדי להקביל את פני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

סימן יג – תרופות בפסח[1]

1. שאלה
2. התשובה בקצרה
3. דין עמילן שהופק מחמשת דיני דגן
4. אלכוהול
5. דין תערובת חמץ
6. איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה
7. סוף דבר

1. לתשובה זו יש צורך בידע מדעי. על כן עמלתי עם מומחים בתחום כדי שלא תצא תקלה מתחת ידי. בין המומחים קראו הדברים פרופסור

Prof. Marc Victor ASSOUS (MD, PhD, MCU–PH, Associated Professor)
Shaare Zedek Medical Center – Clinical Microbiology Lab – Head – Jerusalem– Israel
Hebrew University School of Medicine of – Jerusalem – Israel
Universite Paris Cite – Paris - France

וכתב
שלום וברכה
קראתי עכשיו את הגרסה האחרונה של המאמר ששלחת לי היום.
נראה ברור וכתוב מאוד טוב!
כול המידע המדעי שכלול בו נכון לפי הידע שלי תואם למציאות של ימינו.
בהצלחה רבה ויישר כוח

ואני מודה לו על הזמן שהקדיש לי

1. שאלה

שלום לכבוד הרב, שיחי'.

אני פונה לכבודו, הואיל ומצב בריאותי מחייב אותי ליטול תרופות, על בסיס יומי, כולל בימי הפסח. אלא שברשימת התרופות המאושרות לפסח, המופצת בידי הרבנות, נכללו רק חלק מן התרופות. משמע לכאורה, כי כל השאר, אינן מאושרות לפסח. שאלתי נוגעת גם לתרופות המיועדות לילדים, מידי פעם. הללו, מיוצרות כסירופ ולא כגלולות, ולא נכללו ברשימה הנזכרת. ושאלתי בפי, האם מותר לצרוך אותן, למרות שלא הוכנסו לרשימה?

2. התשובה בקצרה

מותר לצרוך כל תרופה בפסח, כי אין חשש חמץ בתרופות, כפי שמיד נבאר:

אם קיים חשש חמץ בתרופות, הרי זה בגלל רכיב מסוים בתרופה, המופק מאחד מחמישה מיני דגן. כגון עמילן, או מלטודקסטרין[2] (באנגלית: Maltodextrin) או גלוקוז, המופקים מן העמילן. או מפני האלכוהול, המופק אף הוא, מאחד מחמשת מיני דגן.

אלא שלמרות זאת, להלן נסביר ונוכיח, כי אפילו אם הופק העמילן מאחד מחמשת מיני דגן, אין בו חשש של חימוץ. והוא הדין באלכוהול, המופק מאחד מחמשת מיני דגן, אין חשש של חמץ.

גם יבואר, שאפילו אם נחשוש שמא דינם של חומרים אלה הוא חמץ, עדיין אין כאן יותר מחשש איסור דרבנן, כפי שמיד נוכיח.

---

2. הוא רב-סוכר המופק על ידי הידרוליזה של עמילן ומשמש כתוסף מזון שכיח במזון מעובד. התוצר משמש לרוב כממתיק מלאכותי בעל דרגת מתיקות גמישה. הדרך הנפוצה ביותר להפקתו היא מהידרוליזה של עמילן תפוחי אדמה או תירס. אבל אפשרי גם מדגנים.

3. דין עמילן שהופק מחמשת מיני דגן

אין כל מאכל בעולם שיוגדר חמץ, אלא אם הופק מאחד מחמשת מיני דגן, ועבר הליך חימוץ.

להלכה, כדי שעיסת בצק (קמח ומים) תוגדר חמץ, צריכה העיסה לשהות ללא כל מגע, במשך 18 דקות לפחות, כמפורש בשולחן ערוך (סימן תנט סעיף ב):

> **לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד. וכל זמן שמתעסקים בו, אפילו כל היום אינו מחמיץ; *וְאִם הִנִּיחוּ בְּלֹא עֵסֶק שִׁעוּר מִיל, הֲוֵי חָמֵיץ.*. ושיעור מיל הוי רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה. הגה: ויש להחמיר למהר בענין עשיית המצות, כי יש לחוש שהשהיות יצטרפו לשיעור מיל, או שיהיה במקום חם שממהר להחמיץ** (הגהות מיימוני פ"ה ומרדכי פרק אלו עוברין). **ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ.**

לאור זאת, קשה מאד להגדיר את העמילן בדין חמץ, מאחר והליך הפקתו אינו כרוך בתפיחת העיסה ושהייתה, אלא בהפרדת העמילן, שבגרעין החיטה, מהגלוטן (חלבון החיטה) שבו.

דבר זה התבאר בגליון תחומין א (עמוד 68), שם נדפסה תשובת הרב שאר ישוב הכהן זצ"ל, שנתבקש על ידי מפעל בחיפה, המייצר עמילן לתרופות, לחוות את דעתו ההלכתית, לגבי כשרותו בפסח. תשובתו ארוכה, ומתפרסת על 26 עמודים. במסקנתו נקט, שאין כאן חשש חמץ. כאן נכתוב, בקצירת האומר, את שהעלה שם.

העמילן הוא חלק מן החיטה, והליך הפקתו כרוך בהפרדתו מן הגלוטן. כיצד נעשית הפרדה זו? החיטה מושרית במים, ולאחר זמן, חלקיקי העמילן מומסים, אך הגלוטן עצמו נותר כפי שהיה, וכך נפרד העמילן מן הגלוטן. אלא שבניגוד להליך חימוץ סטנדרטי, בו החיטה/הקמח שורה במים למשך 18 דקות (אז מתרחשת התסיסה וההיחמצות), העמילן המופרד מהגלוטן שורה במים לפרק זמן קצר,

מהיר מאד (לא יותר משש דקות). לכן ברור, כי העמילן אינו חמץ. לא זו בלבד שהעמילן אינו שורה במים יותר משש דקות, היצרנים מקפידים גם הקפדה יתירה, שהעמילן יוותר נקי, מפאת היותו מרכיב תרופתי. זאת ועוד, הוא גם חייב להיות נקי לחלוטין מכל חלקיק של גלוטן (החוק מחייב לציין, נוכחות של 20 חלקי גלוטן למיליון (20/1,000,000), בתוצר, וברור שכמות כזו אינה יכולה ליצור חמץ כלל). לו אכן התערב חלק זעיר מאד של גלוטן, היו היצרנים חייבים לציין זאת ברישום בולט על האריזה, לבל יסתכנו הרגישים לגלוטן.

בשולי מאמרו של הרב שאר ישוב הכהן, צויין שמספר מומחים ערכו בדיקה מדעית, וניסו להחמיץ את העמילן, אחר שהופרד מהגלוטן, ולא הצליחו. המסקנה ברורה מאד – העמילן אינו חמץ. כל שכן לא חלקיו האחרים של העמילן, כגון מלטודקסטרין, או גלוקוז, שהוא חלקיק אחר (מולקולה) של העמילן, אין בהם איסור חמץ.

4. אלכוהול

יצרני התרופות עושים שימוש באלכוהול, בהליך ייצור התרופות, לצורך המסת הרכיבים הפעילים בתרופה.

יש אמנם אלכוהול, האסור לשימוש בפסח, כמובא במשנה במסכת פסחים (מב, א).

> **משנה. ואלו עוברין בפסח: כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי... זה הכלל: כל שהוא ממין דגן - הרי זה עובר בפסח. הרי אלו באזהרה, ואין בהן משום כרת.**

הסיבה שנאסרו שכר המדי וחומץ האדומי, מוסברת בגמרא:

> **שכר המדי - דרמו ביה מי שערי. וחומץ האדומי - דשדו ביה שערי** (שם מב, ב).

כלומר, שכר המדי הוא משקה אלכוהולי (שהוכן במדי, והופק מתמרים או שאר פירות), שהוכנסו אל תוכו שעורים ששרו במים, וגם

חומץ האדומי דומה לו, בענין זה, שהוכנסו אל תוכו שעורים ששרו במים.

אלכוהול זה, הנזכר במשנה, נאסר משום שהוא אכן חמץ שאפשר לשתותו אבל הוא חמץ בתערובת: התהליך המתרחש במשקים הנזכרים (שכר המדי וחומץ האדומי) הוא, שאחר השריית השעורים במים והתרחשה תסיסה מכניסים אותם בשכר התמרים, או בתוך יין, והנוזל המופק משריית השעורים במים, דינו חמץ וכיון שהוכנס בשכר תמרים או יין יש כאן תערובת חמץ. מכאן אנו למדים, כי איסור החמץ אינו רק בעיסה שהחמיצה, אלא גם ביוצא מתסיסה של חיטים ושעורים.

לגופו של ענין, נקדים ונעיין מה דינם של משקאות אלכוהוליים, כגון ויסקי ואחרים, המופקים בתסיסת החיטה או השעורה, כי מצאנו שנחלקו הפוסקים בדינם כמבואר בשערי תשובה[3]. לדעת החכם צבי (סימן כ) דינם חמץ גמור, כי הופקו מתסיסת חיטים ויש להם טעם החיטה או השעורה כמבואר בדבריו.

אמנם השערי תשובה מביא גם פוסקים המקילים ונוסיף עליהם שלדעת שו"ת הפני יהושע (סימן ח) והמשכנות יעקב (יורה דעה סימן לד), אין בזה אלא איסור דרבנן. להלכה פסק הרב חיים דוד הלוי כמותם[4], כי אין להגדיר אלכוהול זה "נוזל אמיתי של חמץ", אלא **זיעה** של חמץ (לחלוחית שיצאה מן החמץ). הסיבה שיש לנקוט בזה רק איסור דרבנן היא, בגלל שהפקת הויסקי ודומיו אינה כרוכה רק בתסיסת חיטים או שעורים, אלא שקיימים הליכי עיבוד נוספים. כי לאחר שהופק המשקה באמצעות התסיסה, הוא מחומם לטמפרטורה גבוהה מאד, עד שהאלכוהול יתאדה מתוכו, וייקלט בתוך צינורות מיוחדים. בתוכם הוא יעבור הליך קירור, עד שיתקבל כנוזל האלכוהול המוכר. הואיל וכן, סברו חלק מן הפוסקים שנוצרה כאן מהות חדשה, שאמנם יש עליה איסור, בגלל שהופקה מחיטה או שעורה שהחמיצו. אבל אין זה חמץ ממש,

3. עיין שערי תשובה סימן תמב ס"ק ב.

4. תחומין ג במאמר על כשרות תרופות הומאופתיות בפסח.

שאסרה תורה, לכן איסורו דרבנן בלבד.

והנה לדעת הפוסקים שלא הקלו בדבר, הרי זה משום, שהנוזל אכן הופק מחמץ גמור, ועדיין יש בו טעם חיטה או שעורה, והאלכוהול לא נטהר לגמרי מגלוטן, הלכך יש לראות בו חמץ גמור, שהתורה אסרתו.

אלא שגם לשיטתם, שיש בזה איסור תורה, הרי כבר ביאר החכם צבי, שאין להגדיר נוזל כזה כאסור מן התורה אלא כאשר יש בו טעם מן הדגן, כמפורש בדבריו (שו"ת חכם צבי סימן כ):

> **שאלה, יין שרף הנעשה מחמץ דגן גמור, מהו דינו בפסח. אם אסור בבל יראה ובל ימצא כחמץ דאורייתא, או אינו אלא דרבנן...**
>
> **וכיון שזכינו שהמשקה הנעשה מחמץ הרי הוא כמוהו, ולא שייך ביה זיעה כלל. ממילא המאלי"ץ שהיין שרף נעשה ממנו, *הוא אסור דבר תורה*, בין שיהיה סחיטת החמץ, או מי בישולו. וכבר לימדנו הריב"ש בתשובה רנ"ה, שהיי"ש הלז דינו כיין שנעשה ממנו, שכל זיעה העולה מן החמין דינה כחמין עצמן"....**
>
> **והא דאמר מר בר רב אשי בכיצד מברכין האי דובשא דתמרי מברכינן עליה שהכל, מאי טעמא זיעה בעלמא הוא, היינו דוקא לענין ברכה, דלא מיקרי פרי. אבל לענין איסורא *דבתר טעמא אזלינן*, פשיטא דאסור כגוף האיסור.**

הרי מפורש, כי אף שאיסורו של נוזל כזה הוא איסור תורה, הרי אין זה אלא משום **טעם** האיסור, וכאן שהדגן הוא האיסור, טעם דגן הוא שנאסר, ולא הנוזל שהופק ממנו.

אמנם בהמשך כתב, שכל מה שאנו מגדירים את הנוזל היוצא מעיקר הפרי כגוף הפרי, אין זה אלא כשמפיק את הנוזל, לצורך שתיה וטעימה, כלשונו:

> **ואף שנשתנה טעם המאלי"ץ (=לֶתֶת), אין בכך כלום. כיון שכל עיקרו של מאלי"ץ זה הוא, לעשות ממנו זה היין שרף, הוה ליה כפירות עפוצים מאוד, שאין ראויין לאכילה כלל כשהן חיין, ונאכלין על ידי**

בישול במים, או במיני דבש וצוקר, דאף שנשתנה טעמן לאחר בישולן וטיגונן, במילתייהו קיימי לכל דבר. הכא נמי, מאלי"ץ זה, *כיון שכל עיקרו אינו נאכל ונשתה אלא כשהוא יי"ש*, הרי הוא *כמאלי"ץ עצמו*.

אלא שבניגוד לאלכוהול הנזכר, אין לאסור אלכוהול רפואי. שכל תכליתו היא לצורך ההמסה בלבד, ואינו ראוי לשתייה, כי רמת הכוהל שבו היא בין 95 % ל–99 %, ונוזל כזה, אינו ראוי לשתיה כלל וכלל.

לפי זה, גם החכם צבי יודה, שאם המשקה המופק מן האיסור אינו מופק לצורך שתיה או אכילה, לא יהא בו איסור תורה. ולכן נראה שאין איסור באלכוהול תרופתי, שמשמש לתעשיית תרופות, ונקרא אתנול. כי עיקר תכליתו שונה מהותית מן האלכוהול המשמש לשתייה. כי זה הרפואי כלל אינו ראוי לשתייה. מלבד מה שכבר הוזכר, שאין בו כל זכר של טעם דגן, ממנו הופק. על כן נראה כי גם החכם צבי יסכים שאין בו איסור.

מאחר שהכוהל הרפואי הנפוץ בסירופ תרופתי, או העמילן שבהם, אינם ראויים לאכילה, בפני עצמם. וזה מה שמוגדר בהלכה "נפסל מאכילת כלב", וגם מן הטעם הזה, אין להם דין חמץ כלל, כמבואר בשולחן ערוך (אורח חיים תמב, ט):

חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש (קודם זמנו) (ר"ן) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שייחדו לישיבה וטח אותו בטיט, מותר לקיימו בפסח...

קיים אמנם איסור באכילת חמץ שנפסל מאכילת כלב, כי עצם זה שהאדם בחר לאכול אוכל זה, הרי הוא מחשיב אותו, כפי שכותב המשנה ברורה "ואף על גב דאכילה שאינה ראויה היא, דהא נפסל לכל, מכל מקום כיון שהוא רוצה לאכול, אסור, דהא אחשביה" (שם סקמ"ג). אמנם שונה הדין לגבי תרופה, כי האדם אינו נוטל תרופה כדי לצרוך רכיבים אלה, אלא את הרכיבים התרופתיים שירפאו אותו מחוליו. ממילא הוא אינו מחשיב אותם, וכך פסק הרב משה פיינשטיין (אגרות משה אורח חיים

חלק ב סימן צב):

ובדבר הרפואה שאתה צריך ליקח גם בפסח, ואתה חושש אולי יש שם איזה חשש חמץ, הנה מכיון שהוא לרפאות הניתוח שעשו באבר פנימי, פשוט שצריך ליקח אף אם היה ודאי חמץ. ובעצם, אף בלא סכנה, אין חשש. דכבר נבטל קודם הפסח, משם אוכל. ו"אחשביה", לא שייך בדבר שלוקח לרפואה. דאף דברים מרים ומאוסים, נוטלין לרפואה. ולכן אין לך מה לחשוש, ותקח הרפואה, כפי שאמר לך הרופא, והשם יתברך יתן שיהיה זה לרפואה.

מכל הנזכר לעיל נראה ברור, שאין דין חמץ לעמילן וחלקיקיו השונים, או לאלכוהול המצוי בסירופים של תרופות.

5. דין תערובת חמץ

גם אם נחשוש שיש איזה שהוא חשש חמץ בעמילן או באלכוהול, עדיין נראה, שהיות ומדובר בתערובת חמץ, והחמץ אינו בא לתת טעם, אין בו יותר מאיסור דרבנן, כפי שיבואר.

הנה המשנה שהבאנו מסתיימת באמירה:

זה הכלל: כל שהוא ממין דגן - הרי זה עובר בפסח. הרי אלו באזהרה, ואין בהן משום כרת.

למדנו מכאן, כי אין חיוב כרת בצריכת שכר המדי וחומץ האדומי, ואף שיש בהם נוזלי חמץ, הרי הם מעורבים במשקים שאינם חמץ. כעת יש להבהיר, את ההבדל בין חמץ גמור, לתערובת חמץ. שהוא חמץ מעורב במאכלים או משקים אחרים, כפי שלמדה הגמרא מן הפסוק (שמות יב, טו):

שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם *כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה* הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל, מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי.

דורשת הגמרא (פסחים מג, א):

על חמץ דגן גמור ענוש כרת.

הרי כי לא ענשה תורה בעונש כרת אלא באכילת חמץ גמור. ומה הדין כשהתערב החמץ במאכלים אחרים? הדבר שנוי במחלוקת חכמים ורבי אליעזר:

דתניא: על חמץ דגן גמור - ענוש כרת, על עירובו - בלאו, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: על חמץ דגן גמור - ענוש כרת, על עירובו - בלא כלום.

גם חכמים וגם רבי אליעזר מסכימים שחמץ המעורב במאכלים אחרים, אין בו חיוב כרת משום שהפסוק המחייב עונש כרת, מתייחס רק לחמץ גמור.

אמנם יש פסוק נוסף (שמות שם פסוק כ):

כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ.

מכאן למדו, כי למרות שלא חייבה התורה כרת, על חמץ שאינו גמור. עדיין יש איסור מן התורה, על חמץ בתערובת, אך אין הוא חמור כחומרת חמץ גמור, אלא בדרגת איסור פחותה. לרבי אליעזר, איסור תורה. ולחכמים, איסור דרבנן. יש אמנם פירושים רבים, בהבנת הסוגיה. אך כאן נביא את דברי הרי"ף ודברי הרמב"ם, שהרא"ש פסק כמותם להלכה:

יוצא לפי כולם שאם החמץ הוא פחות מ-1/8 מהכמות, אין בו אלא איסור דרבנן.

וזה לשון הרי"ף (מסכת פסחים, דף יג עמוד א מדפי הרי"ף):

תנו רבנן כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי. יכול יהא ענוש כרת, תלמוד לומר כי כל

אוכל חמץ ונכרתה. על חמץ דגן גמור, ענוש כרת. ועל עירובו, עובר בלאו, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, על חמץ דגן גמור ענוש כרת, ועל עירובו בלא כלום. אף על גב דאמור רבנן על עירובו בלא כלום, מילקא הוא דלא לקי, אבל איסורא איכא. וכי אמרי רבנן נמי דלא לקי, הני מילי היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס, כגון כותח הבבלי וכיוצא בו. אבל היכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס, אפילו לרבנן לקי.

ודברי הרמב"ם:

אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ, אבל עירוב חמץ, כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן, מדברים שהחמץ מעורב בהן, אם אכלן בפסח לוקה, ואין בו כרת. שנאמר (שמות י"ב), **כל מחמצת לא תאכלו. במה דברים אמורים, בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת, בכדי אכילת שלש ביצים, הוא שלוקה מן התורה. אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים, אף על פי שאסור לו לאכול, אם אכל אינו לוקה, אלא מכין אותו מכת מרדות** (הלכות חמץ מצה פרק א הלכה ה).

הרי אנו רואים הלכה למעשה, כי גם לפי הרי"ף וגם לפי הרמב"ם, וגם לפי הרא"ש שהסכים להם, אם החמץ פחות מ-1/8, אין כאן אלא איסור דרבנן, לכל הדעות. אמנם הטור כאן הביא דעה, שאם כמות כזו של חמץ נותנת טעם, יש בזה איסור תורה, כמו בשאר איסורים. אבל גם לשיטה זו, אם אין החמץ הזה נותן טעם, ודאי אין כאן אלא איסור דרבנן.

6. איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה

מותר לחולה שאין בו סכנה, ליטול תרופה האסורה מן התורה, ובלבד שיטלנו, שלא כדרך הנאתו. אך אם זו תרופה שאיסורה מדרבנן, רשאי חולה זה ליטלה אפילו כדרך הנאתו (אבל אסור לאוכלו איך שהוא). והנה בכל התרופות של ימינו, הרי אין בנטילתן הנאה כלל, כי הרכיבים שלהם, אפילו אם היו חמץ, לא הוכנסו לתרכובת לשם הנאה, אלא כדי

לאפשר את נטילת התרופה.

וכן מבואר בלשון השולחן ערוך (יורה דעה סימן קנה סעיף ג):

בשאר איסורים (כלומר, שאינם עבודה זרה) **מתרפאים במקום סכנה, אפילו דרך הנאתן. ושלא במקום סכנה, כדרך הנאתן אסור; שלא כדרך הנאתן, מותר, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב, שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתן, אלא במקום סכנה. הגה: ועיין לעיל סימן קכ"ג. יש אומרים דכל איסורי הנאה מדרבנן, מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה.** (ר"ן פכ"ש בשם יש אומרים וריב"ש סימן רנ"ה). **ואפילו יין נסך, בזמן הזה, מותר להתרפאות בו ולעשות ממנו מרחץ, אף על פי שהוא כדרך הנאתן. ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, הואיל ואין בו סכנה..**

ובנידון שלנו, הרי החולה אינו שותה ואוכל את האיסור, כאמור, כי אם אכן יש מעט איסור בתרופה, הוא מעורב בו. ובנטילת התרופה, אין הבולע מחשיב אותו, ואין זה דומה לאדם שאוכל איסור דרבנן, כפי שהוא[5].

7. סוף דבר

לסיכום, אין בפסח שום חשש מפני חמץ בתרופות, ומותר לכל החולים לצרוך אותם, ללא כל חשש, מן הטעמים הבאים:

א. העמילן והאלכוהול שמשתמשים בהם, אינם חמץ כלל.

ב. אפילו אם היו חמץ, כבר נפסלו מאכילה, ואין להם דין חמץ.

ג. אפילו אם הם ספק חמץ, אין זה אלא איסור דרבנן, כי בתערובת

5. ועיין חזון עובדיה פסח עמוד קכב "ובזמנינו רוב הטבליות עשויות ללא חמץ כלל, אלא עשויות עם עמילן הנעשה מקטניות, (ואפילו המיעוט שמעורב בהם חמץ, החמץ נפסל מאכילת כלב לפני פסח), הלכך בודאי שיש להתיר לחולה שאין בו סכנה לקחתם בפסח" אלא שהרחבנו ההיתר לא רק לטבליות אלא גם לסירופים וגם אם ידוע שהשתמשו בעמילן חיטה כי עמילן חיטה המשמש לתעשיית התרופות אינו חמץ כלל.

פחות "מכזית בכדי אכילת פרס" אין כאן אלא איסור דרבנן, ובספק, הדין הוא להקל.

ד. אפילו אם נאמר שיש כאן ודאי חמץ דרבנן, מותר לחולה שאין בו סכנה לצרוך חמץ, שלא כדרך הנאתו.

זה מה שנראה להלכה ולמעשה.

שאול דוד בוצ'קו

נ.ב.

ברשימת התרופות שהפיץ משרד הבריאות, אשר ברכיביהם יש עמילן חיטה, או גלוטן, יש תשע תרופות, בסך הכל. מזה ניתן להסיק, כי בכל התרופות האחרות, אין נוכחות של עמילן חיטה.

בנושא תרופות המכילות עמילן חיטה, לפי חוזר משרד הבריאות משנת 2016

SPASMOLYT 20 MG
LIORESAL 25 MG
LIORESAL 10 MG
RITALIN 10 MG
FLAGYL 250 MG
IMOVANE
NOZINAN 25 MG
NOZINAN 100 MG
SURMONTIL 25 MG

סימן יד – אכילה בליל התענית

1. מבוא
2. שיטת הראב"ד
3. הסבר נוסף לפסיקה מחמירה בנידון
4. שיטת הרא"ש
5. שיטת הרי"ף והרמב"ם
6. טעמי הדין
7. הפסיקה להלכה

1. מבוא

במסכת תענית (יב, א) מביאה הגמרא מחלוקת, עד מתי ניתן לאכול בלילה שלפני התענית:

> **תנו רבנן: עד מתי אוכל ושותה? עד שיעלה עמוד השחר - דברי רבי. רבי אליעזר בר שמעון אומר: עד קרות הגבר** (כלומר עד שהתרנגול זועק, שזה זמן מסוים לפני עלות השחר).

ההלכה נפסקה כדעת רבי (שולחן ערוך אורח חיים תקסד, א), שהרי 'הלכה כרבי מחבירו' (עירובין מו, ב). אולם האמוראים הגבילו את ההיתר, ופסקו כי ישנו מצב בו האדם אינו רשאי עוד לאכול, אף שהבוקר עדיין לא הגיע:

> **אמר אביי: לא שנו אלא שלא גמר סעודתו, אבל גמר סעודתו - אינו אוכל. איתיביה רבא: גמר ועמד, הרי זה אוכל? התם כשלא סילק** (שלא

סילק את השלחן עליו הוא אוכל, ולא סיים לחלוטין את סעודתו).

איכא דאמרי, אמר רבא: לא שנו אלא כשלא ישן, אבל ישן - אינו אוכל. איתיביה אביי: ישן ועמד הרי זה אוכל? התם במתנמנם (ואין זה נחשב לשינה גמורה האסורת לאכול). **היכי דמי מתנמנם? אמר רב אשי: נים ולא נים** (ישן ואינו ישן) **תיר ולא תיר** (עד ואינו עד).

לפי אביי גמר הסעודה הוא הגורם לאיסור האכילה, ולפי רבא השינה היא הגורמת לאיסור האכילה. בדברי הגמרא, לא מבואר כמי נפסקת ההלכה, לכן נעיין בראשונים, ונראה כמי פסקו.

2. שיטת הראב"ד

הלכתא אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר. וכתב הראב"ד: דוקא שלא גמר סעודתו אלא היה יושב ואוכל - יכול לאכול עד שיעלה עמוד השחר, אבל גמר סעודתו או אפילו לא גמר וישן בתוך הסעודה - אסור לאכול ולשתות (לשון הטור אורח חיים תקסד).

הראב"ד צירף את שני הסייגים יחד, ופסק שאדם שגמר את סעודתו או ישן – אינו רשאי שוב לאכול. ודבריו וקשים מאוד: מדוע החמיר כל כך, בדין שיסודו בדברי חכמים? היה עליו לפסוק לכאורה, לפי הכלל הנקוט בידינו: 'ספק דרבנן - לקולא'![1]

זאת ועוד: הפסיקה במקרה זה פשוטה לכאורה, שהרי הדעה הראשונה היא דעת אביי, והשניה היא דעת רבא. ואם כן עלינו לפסוק כדברי רבא, על פי הכלל הידוע: 'אביי ורבא – הלכה כרבא' (ראה קידושין

1. נעיר כי הרמב"ם הביא בהלכות תעניות את המצווה מהתורה להריע בעת צרה, ולאחר מכן הביא את דין התעניות. נראה להסיק מדבריו כי אף על פי שדין התעניות הוא מדרבנן, הרי שורשו טמון במצוה שהובאה בתורה. התורה מלמדת את האדם, כי בכל צרה עליו להבין שמדובר בהשגחה א־לוהית, המעירה אותו לשוב בתשובה. ומכאן למדו חכמים, כי יש לקבוע תעניות, כדי לעורר את העם להבנה זאת.

נב, א ורש"י שם).

הרא"ש מביא את שיטת הראב"ד, ומסביר מדוע פסק כך (תענית פרק א, סימן יד):

וקיימא לן כלישנא בתרא לחומרא: אפילו ישן בתוך סעודתו קודם שסילק - אסור, וכל שכן גמר ובירך, ע"כ דברי הראב"ד ז"ל.

לפי הסבר זה הראב"ד אכן פוסק כמו רבא, שהוא בעל הדעה השניה בגמרא. אלא שלפי דרכו, דעה זאת אינה אוסרת את האכילה רק על מי שהלך לישון בכוונה, אלא גם על מי שנרדם מבלי משים תוך כדי הסעודה. סיום מכוון של הסעודה, חמור משינה תוך כדי הסעודה, בלי לשים לב. לכן ברור שלפי דעה זאת, גם סיום הסעודה יאסור על האדם לאכול שוב, לפני התענית[2]. הדעה השניה בגמרא מחמירה אם כן יותר מהראשונה.

מדוע פסק הראב"ד כשיטה זאת, למרות שהיא המחמירה? הראב"ד (ב'כתוב שם' על הסוגיא בתענית) מסביר זאת וכותב:

דבכל דוכתא נקטינן כלישנא בתרא[3].

הראב"ד סובר שתמיד יש לפסוק כ'לישנא בתרא' בגמרא, למרות שמדובר כאן בדין דרבנן, והיה צריך לכאורה לפסוק כלשון הראשונה, המקילה יותר[4].

ואכן מצאנו בראשונים מי שפסק כשיטה הראשונה, בגלל הכלל "ספק דרבנן לקולא" (רי"ף תענית דף ג, ב):

ואיכא מרבוותא מאן דכתב: הכין קיימא לן, דלגבי תענית דאכיל בלילי

---

2. כך ביאר את דברי הראב"ד גם רבינו ירוחם (נתיב י"ח חלק א) ובספר השלחן (הלכות תענית פרק ראשון).
3. וכן דעת הרמב"ן ב'מלחמות' שם.
4. וראה גם בקושיית הרא"ש על הראב"ד: "ועוד תימה: למה פסק בשל סופרים הלכה כאיכא דאמרי לחומרא?! ושמא לא חשיב ליה דברי סופרים, דקיום נדרו הוי דאורייתא".

ומפסיק, אם גמר וסילק - לא יאכל, אבל אם לא סילק, ודעתו עוד לאכול - אף על פי שישן, עומד ואוכל. והאי מימרא דיליה, אתי כלישנא קמא.

לפי שיטה זאת – היא שיטת ר' חננאל[5] – הכל תלוי בסיום האכילה: מי שלא סיים את אכילתו רשאי להמשיך ולאכול אף אם ישן, ולעומת זאת מי שסיים את אכילתו, אסור מלאכול אף אם לא ישן.

מדוע שיטה זאת פוסקת כמו הלשון הראשונה בגמרא? בעל המאור (תענית בדפי הרי"ף שם) מסביר, כי ר' חננאל סובר [כמו הראב"ד] שהלשון השניה בגמרא היא המחמירה, אלא שלדעתו יש לפסוק כאן כלשון הראשונה בגמרא, וזאת על פי הכלל "ספק דרבנן - לקולא"[6].

נשוב לשיטת הראב"ד, שפסק כדעה השנייה בגמרא. כי הרא"ש תמה עליה, מספר תמיהות:

וחומרא גדולה היא זו, ולישנא דברייתא לא משמע הכי כפירושו, דקתני: 'עד מתי אוכל ושותה?' משמע בסתם אדם שאוכל בתחילת הלילה ושואל אם רוצה לאכול פעם אחרת, עד מתי יכול לאכול... ועלה קאמר רבא 'לא שנו אלא שלא ישן' אחר אכילה הראשונה... וגם 'ישן ועמד' - משמע על מטתו, דאי ישן על שולחנו, מאי 'ועמד' שייך ביה?... הלכך ליתא פירושא דידיה.

הרא"ש מוכיח מלשון הגמרא כי הדעה השניה בגמרא אינה עוסקת

---

5. וכן בפסקי ריא"ז בשם 'מז"ה' (=מורי זקיני הרב, כלומר הרי"ד. וראה בפסקי הרי"ד ובהערות המהדיר), וכן בתשב"ץ סימן קכט (וסימן קיד), וראה רוקח סימן רי שנראה בפשטות שפסק כר' חננאל [אך ראה ברוקח סימן ריג, ואולי כוונתו בסימן רי לפסוק כשיטת הרא"ש]. וראה ב'צרור החיים' (הדרך האחד עשר) ובאגודה שהביאו את דעת הר"ח (כדעה מחמירה).

6. היה אולי מקום להסביר שהסיבה לפסיקה של הר"ח היא אחרת: הדעה הראשונה בגמרא היא דעת רבא, שהוא 'בתראה', והשניה היא – לפי גירסת הר"ח וכן הוא באוצר הגאונים תשובה לד – דעת 'רבה', ולכן הלכה כבתראי.

במי שישן תוך כדי הסעודה, אלא במי שהלך לישון מתוך רצון וכוונה. לשיטתו הדעה השניה בגמרא אינה מחמירה יותר מהראשונה, ומשום כך הוא דוחה את הסברו של הראב"ד[7].

3. הסבר נוסף לפסיקה מחמירה בנידון

נראה כי גם אם נסכים לדברי הרא"ש, הרי שיש מקום להבין פסיקה הדומה לפסיקתו של הראב"ד[8]. מדוע?

לפי פשטות הגמרא, וכפי שגם הבין הרא"ש, הדעה השניה בגמרא עוסקת במי שהלך לישון באופן מכוון ויזום, ולא במי שנרדם תוך כדי סעודתו. לפי הבנה זאת לא ניתן להכריע בין הדעות בגמרא על פי הכלל 'ספק דרבנן לקולא', שהרי מצד אחד, כל אחת מהשיטות אכן מחמירה במצב מסוים, אך מצד שני, היא מקילה במצב אחר: השיטה הראשונה מחמירה על מי שסיים את סעודתו, ואוסרת עליו לאכול גם אם לא ישן, אך מקילה על מי שלא סיים סעודתו, גם אם ישן. השיטה השניה מחמירה על מי שישן, גם אם לא סיים את סעודתו, אך מאידך מקילה על מי שלא ישן, אף על פי שסיים את סעודתו.

מכיוון שאין בידינו יכולת להכריע איזו לישנא בגמרא תיפסק להלכה, הרי שעלינו להחמיר כשתי הדעות, כדי שלא תיעקר תקנת חכמים לגמרי[9]. ולפיכך די בקיום אחד משני התנאים – סיום האכילה או שינה – כדי שיחול איסור האכילה.

הרי לנו פסיקה מחמירה ביותר, הדומה לפסיקתו של הראב"ד.

מדוע, לפי הסבר זה, לא נפסוק כלישנא השניה בגמרא, הלא 'אביי

7. וראה ב'קרן אורה' במה שתירץ את שיטת הראב"ד.

8. אין כוונתנו להסביר את דעת הראב"ד, אלא להראות פנים לשיטת פסיקה דומה, אך מטעמים אחרים.

9. עיין יורה דעה סימן קיא סעיף ה וגמרא פסחים קח, א בדין הסבה.

ורבא - הלכה כרבא'? המעיין בדברי הרי"ף יראה כי לפי גירסתו[10], אין כאן מחלוקת בין אביי לרבא, אלא שתי גרסאות בדברי רבא (תענית ג, ב בדפי הרי"ף):

אמר רבא לא שנו אלא שלא גמר אבל גמר אינו אוכל. איתיביה אביי: ישן ועמד הרי זה אוכל? התם שלא סילק.
איכא דאמרי: אמר רבא לא שנו אלא שלא ישן אבל ישן אינו אוכל. איתיביה אביי: ישן ועמד הרי זה אוכל? התם במתנמנם.

לפי גירסא זאת לא ניתן להכריע כאיזו דעה יש לפסוק. היה אולי ניתן לפסוק לקולא כשתי השיטות גם יחד, ולהורות כי רק מי שגם סיים את סעודתו ובנוסף גם ישן - הוא בלבד ייאסר באכילה. אולם יש לדחות אפשרות זאת, שהרי בכך ייצור הכלל 'ספק דרבנן לקולא' מצב בו איננו פוסקים כאף אחת מהשיטות, אלא 'ממציאים' שיטה שלישית, ולכך לא התכוונו חכמים כשאמרו 'ספק דרבנן - לקולא'[11].

10. וכן הגירסא בבה"ג הלכות תעניות, בסידור רש"י סימן תקמג, ראב"ן, ראבי"ה סימן תתנט, שבה"ל סימן רעו, רא"ש, נימוק"י, ובעוד ראשונים.

11. השווה לדברי הר"ן (על הרי"ף, פסחים דף כג, א) בדין הסבה בארבע כוסות, שלמרות שנחלקו בגמרא אם התקנה נאמרה רק בשני כוסות ראשונים, או באחרונים, בכל זאת נפסקה הלכה לחייב הסבה בכל הארבעה, כי לולי כן, תתבטל לגמרי תקנתם כלשונו: "והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, כולהו בעו הסיבה. ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא? ...ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי".

וכן ביאר המשנה למלך (הלכות מגילה פרק א הלכה יא): "כשהספק הוא בתקנת חכמים, דאז, כדי שלא תיעקר תקנתם, צריך לקיים בכל מאי דאפשר שתקנו. כגון במצות היסבה, דאי אמרת דדוקא קמאי צריכי, אם תרצה לומר דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי, נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל, וכן איפכא".

ועל דרך זו מבואר גם בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קיא סעיף ה) שם הובא: "הָיוּ כָּאן שְׁתֵּי קְדֵרוֹת שֶׁל הֶתֵּר, וְלִפְנֵיהֶם שְׁתֵּי חֲתִיכוֹת, אַחַת שֶׁל הֶתֵּר וְאַחַת שֶׁל אִסּוּר,

4. שיטת הרא"ש

אפילו גמר מלאכול - כל זמן שלא ישן מותר לאכול, וכן אם ישן בתוך הסעודה - מותר, עד שיגמור וישן אחר כך.... ולזה הסכים אדוני אבי הרא"ש ז"ל (לשון הטור).

לדעת הרא"ש רק מי שגם גמר סעודתו ובנוסף גם ישן - רק הוא נאסר באכילה. פסק שכזה אינו מתאים לכאורה, לאף אחת מהשיטות שהובאו בגמרא. ומנין הוציא הרא"ש את שיטתו?

הרא"ש מסביר כי כך מדוייק גם מפסק הרי"ף, וכי זוהי הדעה השניה שהובאה בגמרא:

אבל ה"ר אלפסי ז"ל (הרי"ף) **כתב דקיימא לן כלישנא בתרא, *דאיסודא דדבנן הוא, ולקולא עבדינן*. ואם כפי מה שפירשנו, הרי בכל אחד מהלשונות יש בו להקל ולהחמיר?! אבל נראה דדעתו ז"ל כלישנא בתרא דקאמר 'לא שנו אלא שלא ישן' אף על פי שגמר, 'אבל ישן' וגמר - 'אסור'...** (ר"ן תענית דף ג, ב).

ברור שהנרדם מבלי משים תוך כדי סעודתו אינו נחשב כ'ישן', שהרי כלל לא הסיח דעתו מהאכילה. ברור לפיכך שהשיטה השניה בגמרא, אינה עוסקת במקרה זה, ואינה חולקת לחלוטין על השיטה הראשונה. השיטה השניה באה להוסיף על השיטה הראשונה ולטעון, כי כדי שהאכילה תיאסר, לא די בסיום הסעודה, כמו שסברה השיטה הראשונה.

וְנָפְלָה אַחַת לְתוֹךְ זוֹ וְאַחַת לְתוֹךְ זוֹ, אֲסוּרוֹת שְׁתֵּיהֶן, אֲפִלּוּ בְּאִסּוּר דְּרַבָּנָן, אִם אֵין בְּשׁוּם אַחַת כְּדֵי לְבַטֵּל הָאִסּוּר".

ולכאורה תמוה, מדוע שתי קדירות ההיתר נאסרות. הרי אפשר להתירן ב"ספק דרבנן לקולא", כי בכל אחת יש ספק. אכן כיון שהתרת שתיהן תבטל תקנת דרבנן לגמרי, לכן אוסרים את שתיהן.

וכבר ביארנו כן בשולחן ערוך כפשוטו בסימן קצ סעיף טו, בדין חלוק שלבשו שתי נשים (וכן ביאר שם תורת השלמים ס"ק כ). ושם סעיף מג, ובש"ך שם ס"ק נח.

אלא מלבד זאת, יש צורך שהאדם גם ילך לישון.

מדוע פוסקים כשיטה השניה? ראשית - משום שהיא המקילה יותר, והרי 'ספק דרבנן לקולא'. סיבה נוספת שמביא הרי"ף היא, משום שהגמרא טורחת לבאר מה הגדר של 'מתנמנם', דבר שיש לו חשיבות רק לפי השיטה השניה.

נמצא עד כה, כי שיטת הראב"ד היא המחמירה ביותר, ולדעתה די באחד התנאים - סיום האכילה או שינה - כדי שהאכילה תיאסר. לעומת זאת שיטת הרא"ש היא המקילה ביותר, ולפיה כדי שהאכילה תיאסר יש צורך בקיום שני התנאים גם יחד: סיום האכילה וגם שינה.

5. שיטת הרי"ף והרמב"ם

> **תעניות אלו שמתענין על הצרות אין מתענין בהן לא עוברות ולא מניקות ולא קטנים, ומותרין לאכול בלילה אף על פי שמתענין למחר, חוץ מתעניות המטר כמו שיתבאר. וכל תענית שאוכלין בה בלילה, בין צבור בין יחיד - הרי זה אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר, והוא שלא ישן, אבל אם ישן - אינו חוזר ואוכל** (רמב"ם, תעניות א, ח).

נראה שהרמב"ם הבין את דברי הגמרא כפשטם: לפי הלשון הראשונה, הכל תלוי בגמר סעודתו בלבד, ולפי השיטה השניה הכל תלוי בשינה בלבד. הרמב"ם פסק כלשון השניה, ולכן הוא תולה את האיסור בשינה בלבד.

מדוע פסק הרמב"ם כלשון השנייה? הלא הכלל 'ספק דרבנן לקולא' אינו מתקיים כאן, לפי דבריו, שהרי השיטה השניה אמנם הקלה במצבים מסויימים יותר מהראשונה, אך היא גם מחמירה במצב בו הלך האדם לישון, תוך כדי סעודתו?

ייתכן שלפי גירסתו בגמרא הלשון הראשונה היא דברי אביי, ולכן ההלכה היא כלשון השניה, שהרי הלכה כרבא מאביי. עוד ייתכן שהסיבה לפסיקתו היא, משום שהגמרא מסבירה מהו 'מתנמנם', דבר שיש לו חשיבות רק לפי הלשון השניה בגמרא. וגם לפי ההבנה שהלכה כלשון

בתרא, הדעה האחרונה נחשבת לדעה המסכמת.

כפי שהבאנו לעיל, הרא"ש ביאר שדעת הרי"ף אינה כדברי הרמב"ם[12]. אולם ה'מגיד משנה' בפירושו לרמב"ם[13], טוען ששיטת הרי"ף היא כפי שפסק הרמב"ם:

> **בהלכות** (=הרי"ף) **פסקו כלישנא בתרא, דכל שלא ישן אפילו סילק - אוכל עד שיעלה עמוד השחר. והכל תלוי בשינה, וזה דעת רבינו** (=הרמב"ם).

הבית יוסף מסביר את שיטתו (אורח חיים סימן תקסד ס"ק א):

> **ואם תאמר: לפי זה קשה היאך כתב** (הרי"ף) **'דקיימא לן כלישנא בתרא דאיסורא דרבנן הוא ולקולא עבדינן' - הרי בכל אחד מהלשונות יש בו להקל ולהחמיר?! וכמו שהקשה הר"ן.**
>
> **יש לומר: שהוא סובר היאך דהרי"ף מפרש דללישנא קמא ד'גמר - אסור' הוא הדין דישן כגמר דמי. וללישנא בתרא: דוקא בישן הוא דאסור, אבל גמר, כל שלא ישן - מותר, והשתא הוי שפיר לישנא בתרא לקולא**[14].

---

12. וכן ראיתי שביארו בדעת הרי"ף באגור סימן תתע, ובהשלמה, ובמכתם, רמב"ן, ר"ן, ועוד ראשונים (ראה שעה"צ תקסד סק"ג).

13. וכן ב'ספר הבתים' (שערי תענית, שער שישי) הסביר כן בדעת הרי"ף. וכן הסביר ב'שיטה לבעל הצרורות'. לעומת זאת בנימוק"י הסביר גם את שיטת הרמב"ם כמו שיטת הרא"ש, וכן הבין גם הב"ח (סימן תקסד) והלחם משנה. ולדעתם ייתכן, שכך גם הבנת המגיד משנה ברמב"ם, ולכן סבר שהרי"ף תואם לרמב"ם (אך ב'מכתם' הבין את הרמב"ם כפשוטו, וכן בעוד ראשונים).

14. הערת עורך: לעניות דעתי יש עוד דרך להסביר מדוע זה 'קולא' לדעת הרי"ף: בדרך כלל לא מצוי שאדם ילך לישון בלי לאכול ארוחת ערב (וקל וחומר שירדם תוך כדי הסעודה). לעומת זאת קיימת מציאות בה האדם סיים לאכול את סעודת הערב, אך עדיין לא הלך לישון. מכיון שכך, הדעה השניה מקילה יותר בפועל, "בשטח", אף על

המגיד משנה הבין שהלשון הראשונה בגמרא סוברת, שסיום הסעודה אוסר את האכילה, אך ברור שהשינה היא הפסק גדול יותר מסיום האכילה, לכן גם היא תאסור את האכילה. הרי שלפי הלשון הראשונה בגמרא, איסור האכילה נגרם או מסיום האכילה או משינה. לעומת זאת הלשון השניה בגמרא סוברת, שרק שינה גורמת לאיסור האכילה, אבל סיום הסעודה לעומת זאת אינו אוסר, נמצא כי הלשון השנייה היא המקילה מבינם, לכן יש לפסוק כמותה, שהרי 'ספק דרבנן - לקולא'[15].

הבית יוסף מחזק את דברי המגיד משנה:

ובאמת שפשט דברי הרי"ף ודברי הרמב"ם מוכיחין כדברי הרב המגיד, וגם פשט השמועה מוכיח כן וכמו שכתב הר"ן... והדברים מוכיחין דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רביה אמרה כמנהגו ברוב המקומות, והכי נקטינן.

שלש סיבות נתן הבית יוסף לדבריו: הראשונה - בפשט דברי הרי"ף מוזכרת רק השינה, ולא מוזכר שבנוסף יש לסיים את הסעודה. השניה - משום שגם מפשט הלשון השניה בגמרא משמע, שהכל תלוי בשינה בלבד. השלישית - משום שדרכו של הרמב"ם ללכת בשיטת הרי"ף, ואם כן מסתבר כי כך הבין הרמב"ם את שיטת הרי"ף.

אם אכן פשט הלשון השניה בגמרא נראה כפירושו של הרמב"ם, וכך גם פשט דברי הרי"ף - מדוע פירש הרא"ש את הדברים באופן אחר?

נראה שהסיבה לכך היא הקושי בדברי הרמב"ם: לפי הרמב"ם אדם שישן, אסור לו לאכול, אף על פי שלא סילק את שלחנו. כלומר הנרדם תוך כדי הסעודה, לפני סיומה, לא יוכל להמשיך בסעודה. דברים אלו תמוהים: הרי אדם זה כלל לא התכוון ללכת לישון, ומדוע ייחשב כמי

פי שאכן מבחינה הלכתית, אין בה קולא יותר מבדעה הראשונה. שוב שמעתי, שכתב כן במאמר מרדכי.

15. לפי הבנה זאת, הרי יש בידינו סיבה נוספת לפסיקת הרמב"ם כלישנא בתרא: משום שהלשון השניה, מקילה יותר, ו'ספק דרבנן לקולא'.

שהסיח דעתו מלאכול עוד?!

התמיהה מתחזקת לאור ההלכה המובאת בירושלמי, אותה נצטט מתוך דברי הטור:

ואם התנה לאכול עוד - מותר לאכול עד שיעלה עמוד השחר, אפילו גמר וישן.

אדם התנה במפורש כי בכוונתו לאכול גם לאחר השינה - הרי תנאו מתיר לו לאכול, למרות שישן וסיים את סעודתו. שינתו של אדם זה אינה מעידה על כוונתו לצום מרגע זה, שהרי התנה במפורש שלא לכך כוונתו. ובאותו אופן ממש, יש לומר לכאורה במקרה שלפנינו: הנרדם מרוב עייפות בתוך סעודתו - ברור שהשינה אינה מעידה דבר, ויש לדמות את מצבו למי שהתנה במפורש. מדוע אם כן סובר הרמב"ם כי ייאסר עליו לאכול, לכשיקום משינתו?!

כיצד ישיב הרמב"ם על תמיהה זאת? נראה כי הרמב"ם אכן יסבור שתנאי איננו מועיל בדין זה, כמו שביאר הבית יוסף (אורח חיים תקסד ס"ק ב):

ואם התנה לאכול עוד - מותר לאכול עד שיעלה עמוד השחר, אפילו גמר וישן. כך היא הנוסחא הנכונה. והוא ירושלמי בפרק קמא דתעניות (הלכה ד), **וכתבו שם הרא"ש** (סימן יד) **בשם רבנו חננאל** (על הגליון יב:) **והר"ן** (שם) **והתוספות** (יב: סוד"ה נים) **והמרדכי** (סימן תרכו) **וסמ"ג** (שם) **כתבוה גם כן, והרב המגיד** (שם) **כתב שהוא כתוב בפירוש הראב"ד בספר העיתים, אבל לא נכתב בהלכות, ויש להחמיר עכ"ל. והגהות מיימוניות** (פרק א אות ה) **כתבו בשם הר"מ** (תשבץ קטן סימן קיד) **מצאתי דרצה לומר דתנאי לא מהני...**

מהר"ם מרוטנבורק סובר כי תנאי אינו מועיל. המגיד משנה כותב כי כך גם דעת הרי"ף שלא הזכיר דין זה, וכך יסבור גם הרמב"ם שהשמיטו[16].

16. וראה עוד בתוספות (שבת קיח, א ד"ה לפי) בשם ר"י.

כנראה שלדעת הרי"ף והרמב"ם, העובדה שלא נזכר דין זה בתלמוד הבבלי מלמדת, שהבבלי חולק על הירושלמי, ולשיטתו תנאי אינו מועיל. הפוסקים האחרים יסברו לעומת זאת, כי הבבלי לא הביא דין זה, רק משום שהוא מובן מאליו.

6. טעמי הדין

אחר שהתבארו שיטות הראשונים השונות, ברצוני להעמיק ולהסביר שיש היגיון רב וטעם הגון, ביסודה של כל אחת מן השיטות. וכדי להבין את שורש מחלוקתם, נשוב ונעיין בטעמיהם של האמוראים.

תנו רבנן: עד מתי אוכל ושותה? עד שיעלה עמוד השחר - דברי רבי... אמר אביי: לא שנו אלא שלא גמר סעודתו, אבל גמר סעודתו - אינו אוכל... איכא דאמרי, אמר רבא: לא שנו אלא כשלא ישן, אבל ישן - אינו אוכל.

בברייתא נאמר כי ניתן לאכול עד עלות השחר. דין זה הוא פשוט, שהרי עלות השחר הוא הזמן בו מתחיל היום (וכך הדין לגבי מקרא מגילה ודינים נוספים, כמובא במשנה מגילה פרק ב, משנה ד). דברי האמוראים, לעומת זאת, דורשים ביאור: מדוע יגרמו השינה או סיום הסעודה לכך שהתענית תתחיל, עוד לפני עלות השחר ותחילת הצום?!

אפשר להציע מספר דרכים בביאור טעם הדין:

א. חכמים קבעו כי על האדם לצום במשך יום שלם. מטרת הצום היא לעורר את לב האדם, לזכור את החטאים, ולשוב בתשובה, כמו שמובא במשנה ברורה (סימן תקמט ס"ק א):

וכל אלו הימים כל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם, כדי לעורר הלבבות לפקח על דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו, שהיה כמעשינו עתה, עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. שבזכרון הדברים אלו נשוב להטיב, כמו שנאמר 'והתודו את עונם ואת עון אבותם' וגו' (על פי הרמב"ם). ולכן חייב כל איש לשום אל

לבו באותן הימים, ולפשפש במעשיו ולשוב בהן, כי אין העיקר התענית... ואין התענית אלא הכנה לתשובה.

אדם האוכל סעודה נוספת לאחר שכבר סיים את סעודת הלילה או הלך לישון פוגע במטרת התענית, שהרי הוא עורך סעודה מיוחדת שלא כדרך רגילותו כדי להמעיט את צער הצום, ומשום כך האמוראים אסרו זאת[17]. אכן מצאנו באחרונים שאסרו דבר מעין זה, כמו שכתב אליה רבה (סימן תקסג סעיף א, ובעוד אחרונים[18]):

מצאתי שלא יאכל בלילה יותר מהרגיל שלו, דאז לא יועיל לו התענית, שהרי אותו מותרות (אוכל מיותר, שאינו זקוק לו כעת) **שאוכל, ישָׁמרו לו ליום תעניתו.**

לפי הסבר זה, מובן מאוד מדוע גם אדם שעשה 'תנאי', ייאסר באכילה, לאחר שסיים את סעודתו וישן. שהרי סוף סוף, הוא ממעט את צער הצום.

אמנם נראה שיש להקשות על טעם זה, שהרי ביום תשעה באב, בו מתחילה התענית כבר בשקיעה, אין סיום הסעודה שלפני הצום גורמת לקבלת התענית (שולחן ערוך סימן תקנג, וראה שם במשנה ברורה סק"ב). זאת אף על פי, שלפי הטעם שהצענו כאן, ראוי היה לאסור גם כאן[19], כדי שהאדם לא ימעיט את צער הצום.

---

17. לפי הסבר זה, היו חכמים צריכים לכאורה, לאסור על האדם להישאר ער כל הלילה, ולאכול לפני עלות השחר. אולם ייתכן שחכמים, כדרכם, לא גזרו על מקרה שאינו מצוי.

18. וראה כך גם בכף החיים (תקמט, יא, וכן תקסד, ד) בשם של"ה, באר היטב (תקסח, כב) בשם החס"ל, ודלא כאשל אברהם מבוטשאטש תנינא שהתיר.

19. בוודאי לפי שיטת רבנו חננאל שהובאה לעיל, לפיה בכל תענית, איסור האכילה מתחיל עם סיומה של ארוחת הערב. נציין כאן למחלוקת הראשונים (המובאת בבית יוסף תחילת סימן תקנג) האם מותר לרחוץ לאחר סיום הסעודה המפסקת בערב הצום, עיין שם.

ניתן להציע הסבר דומה, על פי העקרון שהבאנו:

מכיון שמטרתה של התענית אינה הצום עצמו, אלא התשובה שהאדם עושה בעקבותיה, חשוב שהאדם יהיה שותף לתענית, וידע כי עליו לפעול ולהתקדם בעקבותיה. כשם שהאדם מצווה לקבל את השבת בפעולתו, וליצור 'תוספת מחול על הקודש', כך גם בתענית, האדם מוסיף עוד מספר שעות לתענית, כאשר הוא הולך לישון, או מסיים את סעודתו. בכך הוא מפנים, כי חובתו לפעול ולתקן את מעשיו בתענית. נציין בהקשר לכך, כי מצאנו שיטות בהלכה לפיהם, כשם שביום הכיפורים יש חובה של 'תוספת יום כיפור', כך גם ישנה חובה דומה בתשעה באב. על אף שלהלכה לא נראה שיש חובה בכך[20], הרי שנוכל להסכים על העקרון, לפיו על האדם להיות שותף פעיל בתענית.

גם לפי הסבר זה ניתן להסביר מדוע 'תנאי' לא יועיל: חכמים תיקנו, כי האדם המסיים את סעודתו והולך לישון, מקבל בכך את הצום בעל כרחו, כדי שיחוש את שותפותו בקבלת התענית. אמנם מאידך, ניתן לומר ש'תוספת התענית' תלויה ברצונו של האדם. ומכיון שכך, תנאי יועיל, כדי להתיר לאדם את האכילה, עד עלות השחר.

ב. ייתכן להציע הסבר נוסף לדברי האמוראים: מבחינה אובייקטיבית, יום התענית אכן מתחיל בעלות השחר. אולם מבחינה סובייקטיבית, אדם שקם משנת הלילה, מתחיל מצידו את היום הבא. ומכיון שכך, אסרו עליו חכמים את האכילה.

יסוד דומה מצאנו לגבי ברכת התורה: אדם שישן באמצע היום אינו

20. הרדב"ז (לשונות הרמב"ם סימן קד) סבר שמפירוש המשנה לרמב"ם (תענית ד, ז) ייתכן לדייק שיש חובה של תוספת תענית גם בתשעה באב, אך מדברי הרמב"ם ב'יד החזקה' (תעניות ה, ז) מוכח שאין חובה בכך. וב'דעת תורה' (סימן תקנג) הביא שמתוספות תענית (ל, ב ד"ה כל) משמע שיש דין תוספת תענית בתשעה באב, ומהתוספות בפסחים (נד, ב ד"ה לקביעא דירחא) מוכח שאין חובה בכך, וכן נפסק במגן אברהם (סימן תקנג, סק"ג).

מברך שוב ברכות התורה, לדעת חלק מהראשונים[21] (וכן פסק בשולחן ערוך אורח חיים סימן מז סעיף יא). משום שלדעתם ברכות השחר פוטרות את הלימוד, עד ליום הבא. אמנם גם פוסקים אלו, מסכימים כי אדם שקם משנת הלילה, חייב לברך את ברכות התורה, אף על פי שעדיין לא הגיע עלות השחר (שולחן ערוך סימן מז, סעיף יג[22]). שהרי מבחינת האדם, עכשיו הוא מתחיל את היום החדש. זאת ועוד, לדעת חלק מהפוסקים, אדם שקם משנתו באמצע הלילה ובירך ברכות התורה, ואחר כך שב וישן בלילה שינת קבע, אינו צריך לברך שוב את ברכות התורה. כי לאחר שינתו הראשונה, הוא כבר התחיל את היום החדש, ושינתו השנייה דינה, כאילו ישן באמצע היום[23].

ניתן להביא חיזוק להסבר זה מדברי הגמרא (תענית יב, א). בסוגיא הובאו שתי דעות, מאיזו שעה מתחילה התענית: לדעת רבי, התענית מתחילה מעלות השחר. ולדעת רבי אליעזר בר שמעון, מ'קרות הגבר'.

---

21. שבה"ל סימן ה בשם ר' אביגדור כהן צדק, רא"ה ברכות יא, ב, שו"ת הרשב"ש סימן תרג, שו"ת הרא"ם סימן ו, וכן פסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן מז, סעיף יא) על פי המובא באגור, וכ"פ שולחן ערוך הרב (ס"ק ז), והבא"ח (וישב יב), כה"ח (ס"ק כה), יבי"א (חלק ו או"ח סי' ו). אך הגר"א והחיי"א והמגן אברהם ועוד פוסקים כתבו לברך, ובמשנה ברורה (ס"ק כה) הביאם, עיין שם.

22. וכן הסכימו האחרונים, אף על פי שלדעת רבים מהם, עלות השחר קובע לענין ברכה. שהרי סברו, שמי שהיה ער כל הלילה, יכול לברך ברכות התורה בעלות השחר, אף על פי שלא ישן - פרי מגדים סימן מז בא"א ס"ק יב, מאמר מרדכי ס"ק יג, ערוך השולחן מז, יז, ועוד אחרונים (ודלא כדעת אלו שחששו לדעת החולקים ופסקו שישמע מאדם שישן בלילה – חיי"א כלל ט, הלכה ט. שולחן ערוך הרב סימן מז, סעיף ז. משנה ברורה סימן מז ס"ק כח, ועוד), וכן הבינו בדעת השולחן ערוך כמה אחרונים (בפר"ח סימן מו סק"ח, ובפרמ"ג סימן מז בא"א ס"ק יב, וברעק"א ועוד אחרונים, ודלא כהבנת המג"א בדעת השו"ע).

23. שערי תשובה (סימן מז, ס"ק יב), שלמי ציבור (דף מו ע"ד, ודף נה ע"ד) בשם הרש"ש, משנה ברורה (סימן מז, ס"ק כט), וכעי"ז בברכי יוסף (סימן מז, סק"ה) ומטה יהודה (סימן מז, סוף ס"ק טז) בשם הפר"ח, ובשו"ת שואל ונשאל חלק ב סימן לט. ראה עוד בערוך השולחן סימן מז, סעיף כג.

דברי רבי מובנים, שהרי עלות השחר הוא אכן תחילת היום, לגבי הדינים התלויים ביום (מגילה כ, א). אולם מה ההגיון בשיטת רבי אליעזר בר שמעון? הרי זמן קרות הגבר הוא הרבה לפני עלות השחר?!

הר"י מלוניל (על דפי הרי"ף ג, ב) מסביר דעה זאת וכותב:

וכיון דקצת בני אדם עומדים ממיטתם - אסור לו לאכול, דכיום חשיב, אף על גב דעדיין לא הוי עמוד השחר.

מדברי רבי אליעזר ברבי שמעון אנו למדים שהצום אינו חל בהכרח משעה שמתחיל היום מבחינה 'אובייקטיבית', אלא משעה שמתחיל היום באופן 'סובייקטיבי', אצל בני האדם. ייתכן שהאמוראים מצאו בדברי רבי אליעזר בר שמעון התנא, יסוד לדבריהם[24].

לפי הסבר זה יש מקום לומר כי 'תנאי' לא יועיל לאדם שסיים את סעודתו והלך לישון, שהרי כאשר אדם זה יתעורר, יתחיל אצלו היום החדש.

ג. הסבר נוסף לדברי האמוראים מובא בדברי הר"ן (ר"ן ד, א ד"ה ירושלמי, וראה גם רמב"ן במלחמות דף ג, א מדפי הרי"ף, ובריטב"א יד, א):

הר"ן מסביר את מחלוקת הראשונים בדין תפילת 'עננו'. יש מהראשונים (רז"ה) שפסקו כי תפילה זאת נאמרת החל מתפילת שחרית, אז מתחילים איסורי התענית, וכן נהגו רוב עדות המזרח (כה"ח סימן תקסה, סעיף יז). יש מהראשונים (רש"י בשם הגאונים) שחששו כי האדם עלול 'לשבור את הצום' במהלך היום, ומשום כך הורו לומר 'עננו' רק בתפילת המנחה, כאשר רוב הצום כבר עבר. זוהי פסיקת האשכנזים בעקבות הרמ"א (סימן תקסה, סעיף ב). מנהג התימנים לעומת זאת הוא כשיטת הרי"ף וראשונים נוספים (ראב"ד, רמב"ן, רש"י, שולחן ערוך שם), לפיה 'עננו' נאמרת כבר בתפילת ערבית, גם בצומות בהם איסור האכילה מתחיל רק מעלות השחר. הר"ן מסביר את ההגיון בשיטה זאת, ובתוך דבריו נוגע גם

24. לפי הסבר זה, צריך לומר שאף ש'רבי' חולק על ראב"ש, יש לצמצם את מחלוקתם, ולהניח, כי אין הם מתווכחים בענין יסוד זה, אלא רק בפרטי הדינים.

בסוגייתנו:

ושמא תאמר והיאך יתפלל בערבית תפלת תענית?! והרי הוא אינו מעונה עדיין ועתיד לאכול ולשתות כל הלילה! איכא למימר דהיינו מפני הקבלה שקבל התענית על עצמו מבערב, שיום של תורה לכל דבר מבערב עד ערב... אלא שבתענית יחיד הקילו עליו, שדיו שיהא נמנע מאכילה בשעה שבני אדם אוכלין, דהיינו בי"ב שעות של יום. מכל מקום ***התענית מתחיל מתחלת הלילה, שאם לא היה כן, לא היה נאסר לאכול ולשתות כל הלילה, אף על פי שגמר וסלק ויישן, אלא היה אוכל והולך עד שיעלה עמוד השחר, כשם שאוכל כל היום בתעניות שמפסיק בהן מבעוד יום. אלא ודאי, התענית מתחיל מתחילת הלילה.***

הרי לנו כי התענית מתחילה כבר מהערב, אלא שלגבי איסורי התענית הקלו לאוסרם רק מעלות השחר. משום כך, מסביר הר"ן, תפילת 'עננו' נאמרת כבר מבערב, שהרי התענית כבר החלה. זאת גם הסיבה לכך שהמסיים את סעודתו והולך לישון, נאסר באכילה כבר באמצע הלילה. שהרי סוף סוף, התענית כבר החלה.

אגב, הגאון הרב משה פיינשטיין (אגרות משה אורח חיים, חלק א סימן קסח) תולה במחלוקת זאת בענין 'עננו', את השאלה האם ניתן לערוך חופה בליל י"ז בתמוז: לשיטת הרי"ף התענית מתחילה מליל י"ז בתמוז, וגם דיני בין המיצרים חלים כבר מלילה זה. לעומת זאת, לפי הרז"ה, איסורי בין המיצרים מתחילים רק בבוקר, כפי שהתענית מתחילה רק בבוקר[25].

הר"ן הביא ראיה לדבריו, מדין נוסף:

ומשום הכי אמרינן שצריך לקבל אפילו תענית יחיד מבעוד יום - ואם

25. בהמשך דבריו כותב האגרות משה, כי הקשר בין שני הנידונים אינו הכרחי: "לענין זה שמדינא לא היה לן לאסור כלל, אלא שהוא מנהג בעלמא משום אבלות דרבים ולא מסמנא מלתא, אפשר גם הרי"ף ורש"י ורמב"ן הסוברים דהתענית מתחיל מבערב, יודו שלענין זה, הוא רק מהזמן שניכר שמתאבלין, שהוא מהבקר שמתחילין להתענות".

אינו מתחיל עד למחר למה הוא מקבלו עליו עד הלילה?! והא אדרבה כל שהקבלה סמוכה יותר לתענית מעליא טפי...! אלא ודאי משמע שהתענית מבערב הוא מתחיל ולפיכך מתפלל ערבית תפלת תענית.

קבלת התענית זקוקה להיות סמוך ככל האפשר לתחילת התענית, ולמרות זאת אנו מקבלים את התענית בתפילת המנחה, גם כאשר התענית מתחילה רק בבוקר (וכן נפסק בשולחן ערוך סימן תקסב, סעיף ו). הרי לנו ראיה שהתענית מתחילה כבר מבערב, ורק לגבי איסורי האכילה, הקלו לאוסרם רק מהבוקר[26].

ייתכן כי יש מקום לדייק כהסבר זה מדברי הרמב"ם, אותם הבאנו לעיל (רמב"ם הלכות תעניות פרק א, הלכה ח):

תעניות אלו שמתענין על הצרות, אין מתענין בהן לא עוברות ולא מניקות ולא קטנים. ומותרין לאכול בלילה, אף על פי שמתענין למחר, חוץ מתעניות המטר כמו שיתבאר. וכל תענית שאוכלין בה בלילה, בין צבור בין יחיד - הרי זה אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר, והוא שלא ישן, אבל אם ישן - אינו חוזר ואוכל.

הרמב"ם פותח ב'קולות' המיוחדות שיש בצומות הקלים, ומיד ממשיך ומזכיר קולא נוספת שאינה קיימת בצומות החמורים – ההיתר לאכול בלילה. ייתכן שבכך נותן הרמב"ם טעם למגבלה המובאת בהמשך

26. הערת עורך: ראה עוד בגמרא (ראש השנה יח, ב): "בזמן שיש שלום - 'יהיו לששון ולשמחה', יש שמד - צום, אין שמד ואין שלום, רצו - מתענין, רצו - אין מתענין". עם ישראל נהג בשנות הגלות בהם 'אין שמד ואין שלום' להתענות מהבוקר, אולם לדעת חלק מהפוסקים אכן כאשר יש ח"ו שעת שמד, אזי חלה התענית כבר מבערב (תשב"ץ ח"ב, סימן רעא, ודלא כביאור הגר"א או"ח סימן תקנ, סק"ב). השל"ה (תענית, נר מצוה, ו) סובר כי הסיבה שלא החמירו בימינו בתעניות, לצום כבר מהלילה, היא רק משום הקושי שבכך. אך היכול, טוב שיחמיר על עצמו ויצום מבערב. וכן מובא כבר ב'ספר הפרדס' מבית מדרשו של רש"י, וראה כעין זה במשנה ברורה סימן תקנ שעה"צ סק"ט, ובכה"ח סימן תקנ אות י"ד, וראה פניני הלכה זמנים ז, הערה 2.

דבריו "אבל אם ישן - אינו חוזר ואוכל". כלומר: מכיון שמעיקר הדין ראוי היה לצום גם בלילה, כפי שנפסק לגבי הצומות החמורים, משום כך קולא זאת אינה תקפה אצל אדם שכבר עמד משנתו.

האם תנאי יועיל לפי הטעם האחרון שהבאנו? ייתכן לומר, כי רק כאשר האדם הסיח את דעתו מהאכילה, אז חל עליו הצום, ששייך באופן עקרוני כבר מהלילה. אולם כאשר האדם עשה 'תנאי' האיסור לא יחול. מאידך יש מקום לומר, שמכיון שהתענית חלה באופן עקרוני כבר מהלילה, ורק הקלו על האדם "שיהא נמנע מאכילה (רק) בשעה שבני אדם אוכלין", הרי שברגע בו האדם התעורר, הוא נכנס לזמן בו בני אדם כבר רגילים לאכול, לכן תיאסר עליו האכילה, גם אם יתנה על הדבר.

7. הפסיקה להלכה

כיצד פסק השולחן ערוך בנושאים אלו? ראה לשונו (אורח חיים סימן תקסד, סעיף א):

> **כל תענית שאוכלים בו בלילה, בין צבור בין יחיד - הרי זה אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר, והוא שלא ישן** (שינת קבע) (טור), **אבל אם ישן** (שינת קבע) - **אינו חוזר ואוכל ולא שותה, אלא אם כן התנה לאכול או לשתות.**

תחילת דברי השולחן ערוך הם העתק דברי הרמב"ם. משמע מכאן שגם הישן במהלך הסעודה אינו יכול להמשיך לאכול. עם זאת, בסוף דבריו מציין השולחן ערוך כי ניתן לעשות תנאי, וזוהי שיטת הרא"ש.

ליישב זאת נראה, שבדין השינה פסק כמו הרי"ף והרמב"ם, כדרכו בקודש, אולם, מכיוון שהרמב"ם לא ציין במפורש שתנאי אינו מועיל, פסק השולחן ערוך כדברי הרא"ש, שמקורו בירושלמי. ייתכן גם, שמכיוון שבדין 'תנאי' רוב הפוסקים חלקו על הרמב"ם, לכן פסק השולחן ערוך כמותם.

ובסוגריים הביאו "שינת קבע". הוספה זו נראית כמתנגדת לכאורה לעמדת המחבר, שהעתיק את לשון הרמב"ם. לפי הוספה זו, אם אדם ישן

במהלך הארוחה, הוא יכול להמשיך לאכול. והרוצה לסמוך על שיטה זו, יכול לעשות זאת, שכן המחבר לא ציין במפורש גם שינת ארעי, וסתם שינה מתפרשת כשינה הקבועה, ולא כנמנום שלא מרצון.

עם זאת למעשה, מי שמעוניין להחמיר על עצמו – אכן לא יאכל, אם הלך לישון, כדי לחשוש לשיטת הרי"ף והרמב"ם, משום שבבבלי וברמב"ם לא הוזכר דין זה. ניתן להוסיף טעם לכך על פי דברי הזוהר הקדוש (ויקהל דף רטו, ב) לפיו, בכל יום אין לאכול לאחר השינה, גם אם עדיין לא עלה השחר. אמנם, מצאנו שהגאון הרב עובדיה יוסף לא חשש לדברי הזוהר (יביע אומר חלק ה אורח חיים, סימן כב), אך המשנה ברורה (סימן פט, ס"ק כח) הביא את הזוהר. כל זה הוא לחומרא, אך להלכה, אין לזוז מפסיקת המחבר, שהתיר לאכול אם התנה.

סימן טו – ברכה על אכילת עוגה בסוכה

1. השאלה
2. סברת המשנה ברורה, ודעת השולחן ערוך והרמ"א
3. מסקנה

1. השאלה

לכבוד הרב, השלום והברכה.
המשנה ברורה (סימן תרלט, ס"ק טז) כתב, שהאוכל עוגה ונשאר מעט בסוכה, מברך "לישב בסוכה". עם זאת, ראיתי בספרו "שולחן ערוך כפשוטו" שכבודו לא הביא להלכה את פסיקתו של המשנה ברורה, אלא רק רמז לה בהערה, שלדעת המשנה ברורה גם מי שלא אוכל כלל ואינו מתכוון לאכול – יברך. מדוע נמנע הרב ולא הביא פסיקה זו בפירושו? האם חולק הרב על המשנה ברורה?

חלילה לי לחלוק על המשנה ברורה. כל הנוהג כמותו, ודאי יש לו על מי לסמוך, וכך נהגתי בצעירותי. אסביר בקצרה את סברת המשנה ברורה, ומדוע קשה לי לסטות מפסיקות המחבר והרמ"א בשולחן ערוך ("על פי שנים עדים יקום דבר"). הרחבתי על כך בספרי "בעקבות המחבר" (חלק א עמודים תיז–תכא), ואחזור כאן על עיקרי הדברים בקצרה עם תוספת הסבר.

2. סברת המשנה ברורה, ודעת השולחן ערוך והרמ"א

רוב הראשונים סוברים שכל הנכנס לסוכה צריך לברך, משום שמקיים מצוה בכניסה עצמה. אולם, רבנו תם כתב, שהמנהג הוא לברך בשעת אכילה. השולחן ערוך פסק כרבנו תם, ולא כרוב הראשונים, אף שהם רבים, ועמודי ההוראה.

המשנה ברורה ואחרונים נוספים ביקשו לצמצם את דברי המחבר, ולכן כתבו שאם אדם לא מתכוון לאכול כלל, או אוכל עוגה ולומד מעט בסוכה - גם אז אפשר לברך. כל הנוהג כך, יבורך, כי יש לו על מי לסמוך.

ב"בעקבות המחבר" הסברתי את סברת רבנו תם וטעם המנהג: אין לומר "וציוונו" אלא על עשייה בסוכה שאסור לעשותה מחוץ לסוכה. לכן, המחבר כתב שמי שאוכל ארוחה הכוללת תבשיל מחמשת מיני דגן - יברך, ואם לא - לא יברך.

כמו כן, לפי המחבר, אישה, אף שמקיימת מצוה כשעושה מצוה שנשים פטורות ממנה, אינה מברכת, כי אינה יכולה לומר "אשר ציוונו". הרמ"א, שפסק כרבנו תם שאישה יכולה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, עשה זאת משום שהיא חלק מישראל, ולגבר זו חובה, ולכן היא יכולה לברך כאשר היא שייכת למצוה. אך לגבי סוכה, שאינה חובה על על אף אחד, מודה הרמ"א שאין לברך.

לפיכך, על פי ההלכה שאין חובה לאכול חתיכת עוגה בסוכה (כמבואר בסימן תרלט סעיף ב), לדעת המחבר והרמ"א, אין לברך עליה כאשר אוכלים אותה בסוכה.

3. מסקנה

מכיון שפוסקים רבים, כמו "כף החיים" (אות לג) ועוד, פסקו שלא לברך על אכילת עוגה בסוכה, לא הבאתי את דברי המשנה ברורה, כי אין זו מחלוקת בין אשכנזים לספרדים, אלא בין המחבר והרמ"א לבין אחרונים אחרים. "על פי שנים עדים יקום דבר" - ולכן נראה לי שיש לפסוק כדעת השולחן ערוך והרמ"א.

עם זאת, מי שאינו יכול לאכול מאכלים מחמשת מיני דגן, כגון אלרגיים, יכול לסמוך על הראשונים הרבים ולא להפסיד את הברכה, ויברך על ארוחתו בסוכה.

סימן טז – מצוות ימי הפורים

1. מבוא
2. סעודת הפורים
3. חייב איניש לבסומי
4. משלוח מנות והחלפת הסעודות

1. מבוא

פורים הוא יום מיוחד, שעם ישראל מחבב אותו ביותר. במאמר זה נעסוק בשניים ממצוות החג: נפתח במצוות הסעודה, ובכלל זה בחיוב 'לבסומי בפוריא', ולבסוף נעסוק גם במשלוח מנות.

2. סעודת הפורים

אנו מוצאים בגמרא (מגילה ז, ב) כי האמוראים החשיבו מאוד מצוות סעודת פורים:

> **תני רב יוסף: ומשלוח מנות איש לרעהו - שתי מנות לאיש אחד, ומתנות לאביונים - שתי מתנות לשני בני אדם.... אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי** (החליפו ביניהם את סעודותיהם). **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..**

הרי כי רבה ורבי זירא סעדו יחד את סעודת הפורים והתבסמו. קם

רבה ושחט את רבי זירא. למחרת ביקש עליו רחמים, והחיה אותו. בשנה הבאה אמר רבה לרבי זירא, יבוא אדוני ונעשה סעודת פורים יחד. השיב לו, לא בכל שעה מתרחש נס.

אמר רבא: סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא? 'ימי משתה ושמחה' כתיב. רב אשי הוה יתיב קמיה דאמימר, נגה ולא אתו רבנן. אמר ליה: מאי טעמא לא אתו רבנן? דלמא טרידי בסעודת פורים? אמר ליה: ולא הוה אפשר למיכלה באורתא?, אמר ליה: לא שמיע ליה למר הא דאמר רבא: סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו.

מבואר כי חובה לסעוד את סעודת הפורים דווקא ביום. ומעשה ברב אשי, שביום הפורים בא לשיעור אצל אמימר. התאחרה השעה, ולא באו החכמים ללמוד. תמה אמימר, מדוע אינם באים? אמר לו רב אשי, הלא יתכן שטרודים בסעודת הפורים. התפלא אמימר, וכי לא יכלו לאכול סעודת פורים בלילה? אמר לו רב אשי, הרי אמר רבא, שלא מקיימים את חובת הסעודה בלילה.

מעתה יש לתמוה, האם לא ראוי להקדיש את היום להודיה לה' במקום להשתקע כל כך בסעודה? מדוע מדגישה הגמרא באופן בולט את הרחבות הגדולה בה נהגו בסעודת הפורים, עד שבגללה לא הגיעו ללמוד בבית המדרש?

לכאורה התשובה ברורה: הרי 'אין שמחה אלא בבשר ויין'. אולם כאשר נשוה את הדבר לשלשת הרגלים נמצא, כי יש הבדל ביניהם: בכל חג מוטל עלינו לשמוח במאכל ומשתה. חצי מהיום מוקדש לתורה ותפילה וחציו לאכילה (ביצה טו, עמוד א; שולחן ערוך אורח חיים תקכט, א).

הרמב"ם (הלכות יום טוס, ו, יט) אף מחשב כיצד ניתן לעשות זאת כראוי:

אף על פי שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין

לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה.

אמנם בפורים הדבר שונה: לא מצאנו חובה להקדיש חצי מיום הפורים לתורה ותפילה. ביום הפורים אנו עוסקים במשלוחי מנות, במתנות לאביונים וסעודת הפורים, ורק זמן מועט ביותר מוקדש לקריאת המגילה[1]. טוב לעסוק בתורה ביום זה, כמו שכתב הרמ"א (תרצה, ב), אך לא מקדישים לכך חצי מהיום:

טוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה, וסמך לדבר: 'ליהודים היתה אורה ושמחה' ודרשינן: 'אורה - זו תורה'.

זאת ועוד: אנו מוצאים בפורים חובה לקיים 'משתה ושמחה' ולא רק סעודה. החובה איננה שתית רביעית יין כמו בכל חג, אלא ביסום גדול 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי'. מה פשר הדבר?

הביאור הלכה (תרצה, ד"ה 'חייב איניש לבסומי', בשם הא"ר) מביא את הסברו של צרור החיים (תלמידו של הרשב"א) והאבודרהם לחיוב המשתה בפורים:

ואם תאמר: האיך יחייבו חז"ל מה שנזכר בתורה ובנביאים בכמה מקומות השיכרות למכשול גדול?!
ויש לומר: מפני שכל הניסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו על ידי משתה, כי בתחלה נטרדה ושתי על ידי משתה ובאה אסתר, וכן ענין המן ומפלתו היה על ידי משתה, ולכן חייבו חכמים להשתכר עד

1. הערת עורך – בשו"ת כתב סופר (יורה דעה, סימן קפח) הביא שמצות שמחת הפורים נוהגת כל היום כולו, ובטור סימן תרצה וכן ברמ"א שם הובא שיש **להרבות** בסעודת הפורים, ובשל"ה הקדוש כתב שישב בסעודתו **כל היום**, וכן מובא שנהג הגר"א (מעשה רב, בתוספת מעשה רב).

כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין. ומכל מקום כל זה למצוה ולא לעכב.

ניסי המגילה נפתחו במשתה של אחשוורוש. בעקבות המשתה, ושתי נהרגה ואסתר עלתה למלוכה. בכך היתה "הקדמת רפואה למכה"[2], לקראת גזירת המן הרשע. גם ההצלה בפועל היתה על ידי משתה: אסתר הזמינה את המן פעם ועוד פעם למשתה שעשתה עם אחשוורוש, ובכך גרמה למלך לקנא בהמן (מגילה טו, ב). משום כך, כאשר נפלה ביד המלך הזדמנות לפגוע בהמן, הוא ניצל אותה והרג את המן, ובכך נפתחה ההצלה מגזירתו הנוראה.

את עומק הדבר נוכל להבין לאחר שנראה דין מיוחד נוסף בסעודת הפורים:

עיין בפרי מגדים (משבצות זהב א) **שכתב דענין סעודת פורים ומתנות לאביונים ומשלוח מנות אפשר דצריך כונה על זה לשם מצוה** (משנה ברורה תרצה, סק"ד).

זוהי הלכה מיוחדת לסעודת הפורים, שהרי לא מצאנו שיש לכוון בסעודות שלשת הרגלים לקיים מצוה. סעודת החג נועדה לשם עונג. המצוה היא שאנו נהנה מהמאכלים - 'חציו לכם'. הסעודה היא עבורנו ואינה בכלל 'חציו להשם'. אולם בפורים הסעודה עצמה היא מצוה, האכילה הופכת לקדושה, וה'כולו לכם' הופך ל'כולו להשם'. בכל חג 'חציו להשם וחציו לכם' ובפורים - כולו לכם!

כיפורים - הוא כ[=כמו] פורים (ראה תיקוני זוהר, תיקון כא[3]). לפי דברינו, כך היא הכוונה: ביום הכיפורים אין 'חציו להשם וחציו לכם', אלא 'כולו להשם', וביום הפורים 'כולו לכם'. ביום הכיפורים אנו אסורים באכילה

2. עיין מגילה יג, ב.

3. ראה לשון תיקוני זוהר שם (מתורגם) "פּוּרִים נִקְרֵאת עַל שֵׁם יוֹם הַכִּפּוּרִים, שֶׁעֲתִידִים לְהִתְעַנֵּג בּוֹ, וּלְשַׁנּוֹת אוֹתוֹ מֵעִנּוּי לְעֹנֶג".

ובשתיה, מרוב קירבה לה' אנו דומים למלאכים, אנו מתענגים מהתפילות, ואיננו זקוקים לאכילה. ה'חציו להשם' הופך ביום הכפורים ל'לכם'. בפורים יש מהות דומה, גם בו אין 'חציו להשם וחציו לכם', אך כאן הדבר הפוך: כל היום סובב סביב האכילה המשתה והשמחה, והאכילה עצמה היא מצוה, האכילה הופכת להיות "להשם". בפורים ה"כולו לכם" הופך ל"כולו להשם".

ראה גם מה שאמרו במדרש (שוחר טוב – מדרש משלי, ריש פרק ט):

כל המועדין יהיו בטלין, וימי הפורים לא יהיו נבטלין.

כוונת המדרש אינה כפשוטו[4], שהרי "זאת התורה לא תהא מוחלפת", אלא כך היא הכוונה: אכילה ושתיה, כמו כל תאוותיו האדם, עלולות להרחיק אותו מהשם יתברך. כדי שהאדם יוכל להתקרב לה' עליו להתגבר על תאוותיו. צריך אמנם לתת לגוף את חלקו, בלי הגזמה, כדי שבשאר הזמן יוכל האדם לעבוד את השם. "חציו להשם וחציו לכם". אמנם בפורים האכילה הופכת להיות קדושה. אנו נותנים קדושה גם ביצר הנמוך, ובכך מגלים כי ישנה קדושה בכל דבר ודבר.

אמִרתם "לעתיד לבוא כל המועדים יתבטלו", מהותה שעבודת "חציו לגוף וחציו לנשמה" תתבטל, כי הכל יהיה בקדושה. החגים עצמם לא יתבטלו, אך מהות כל החגים תתבטל ותתעלה למדרגת חג הפורים - הכל בקדושה!

מעתה אנו מבינים מדוע החשיבו כל כך את סעודת הפורים: הסעודה היא זו שמבטאת את מדרגתו המיוחדת של חג הפורים, חג בו האכילה עצמה היא עבודת השם.

4. הערת עורך - וכמו כן בשו"ת הרשב"א (חלק א, סימן צג), ועוד מגדולי ישראל.

3. חייב איניש לבסומי

לאחר שהבנו את חשיבות הסעודה בפורים, נעבור לחובה הייחודית הנוספת שיש ביום זה - "לעשות אותם ימי **משתה** ושמחה", וננסה להעמיק בה כדי לבארה כהוגן.

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.

גדולי המפרשים, מהראשונים ועד לאחרונים, תמהו על הלכה מוזרה זאת: כיצד ייתכן שחכמים חייבו להשתכר, דבר שהוא מגונה ופסול:

והלא השכרות הוא איסור חמור, ואין לך עבירה גדולה ממנה, שהוא הגורם לגילוי עריות ושפיכות דמים ולכמה איסורים, ואף לעבודה זרה ולכפירה בעיקר. ואין זו השמחה הכתובה במקרא, כי זה נקרא שחוק והיתול וקלות ראש, והשמחה היא לשמוח בהשם יתברך שגאלנו והצילנו וקרבנו לעבודתו להיות לו לעם סגולה, ולשמח העניים והאביונים ודווי הלב ולדבר על לבם דברי תנחומים ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים... (ספר המאורות, לרבנו מאיר המעילי, שהיה רבו של ר' מנוח וחבירו של הרמב"ן, מגילה ז, עמוד ב).

חייב אינש לבסומי בפוריא - לא שישתכר, שהשיכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן (ארחות חיים, הלכות פורים, לח).

חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה ובאכילה ובשתיה עד שלא יחסר שום דבר, ומכל מקום אין אנו מצווין להשתכר ולהפחית עצמנו מתוך השמחה, שלא נצטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות אלא בשמחה

של תענוג שנגיע מתוכה לאהבת השם והודאה על הנסים שעשה לנו (מאירי, מגילה ז, עמוד ב).

כדי ליישב את הקושי הנזכר, מצינו שתי דרכים בהסבר דברי הגמרא: לראשונים רבים, אין הלכה כגמרא זו. היא נדחית מהלכה מאחר שהגמרא סמכה הסיפור של רבה שהרג את רבי זירא.

לפי ראשונים אחרים, יש אמנם חיוב לשתות יותר מהרגיל, אבל אין הכוונה חלילה לשתייה לשוכרה עד איבוד כל החושים. והסבירו זאת בדרכים שונות, כמובא להלן:

בפיוט שאומרים בפורים, הפזמון מתחלף: פעם אומרים "ברוך מרדכי" ובבית הבא של הפיוט "ארור המן". החובה בפורים היא להתבסם מעט, באופן שיקשה על השותה להתרכז ולזכור אם כעת יש לומר "ארור המן" או שמא "ברוך מרדכי" (אבודרהם בשם המנהגות, ועוד).

יש שהסבירו שישתה מעט עד שיקשה עליו לחשב גימטריות ולמצוא ש'ארור המן' הוא בגמטריה 502, בדיוק כמו 'ברוך מרדכי' (נימוקי יוסף, ועוד).

ביאורים נוספים הובאו לדבר, ורבים מהם ביארו את דברי רבא באופן שבו אין הכוונה לשכרות ממש, נציין כמה מהם: מדובר בלשון גוזמא (ספר המאורות); צריך שיאמר דברי בדיחותא עד שייראה לסובבים שהשותה אינו יודע בין ארור לברוך, אף על פי שבאמת הוא אכן מבחין ביניהם (נימוקי יוסף); 'עד דלא ידע' הכוונה 'עד ולא עד בכלל', כלומר שאין צורך להגיע לשכרות גדולה כל כך עד שלא ידע בין ארור לברוך (המאורות, יד אפרים, ועוד); יתנמנם או ישן מתוך השתיה ובשנתו הרי אינו מבחין בין ארור לברוך (רמ"א)[5].

---

5. הערת עורך – לפי שיטות אלו נראה, כי המעשה עם רבה ששחט את רבי זירא, אינו מתפרש כפשוטו, אלא באופנים אחרים: רבא לא "שחט" את רבי זירא, אלא "סחט" אותו, כלומר חיבקו באופן חזק (מאירי); רבה השקה אותו במשקאות חריפים מרובים, עד שרבי זירא נהיה חולה (מהרש"א); רבה שחטו באחיזת עיניים (הגהות יעב"ץ); ועוד הסברים דומים.

להלכה השכרות ממש מגונה, בכל השנה וגם בפורים. וכוונת רבא אינה לשכרות, אלא לשתייה מעבר לרגילות.

ומי שיעיין בבית יוסף, ייווכח שכך פסק השולחן ערוך, וכפי שהסברנו באורך במאמרנו על שתייה בפורים, בספר "בעקבות המחבר" חלק ד סימן טו.

אלא שלמרות האיסור לשתות ולהגיע למצב של שכרות ממש, הרבה פוסקים, וכפי שנראה, גם דעת המחבר והרמ"א בשולחן ערוך כך היא, צריך לשתות יותר מהרגיל. וקשה להבין הוראה זו. לו הייתה דרישה לשתות כמות מינימלית, כגון רוב רביעית לזכר הנס, היה ניתן לקבל זאת. אבל קשה להבין מדוע נתקנה חובה כזו, לשתות יותר מהרגיל?

נציע הסבר לדבר:

שתייה יותר מהרגיל מורידה קצת מחיצות בין אדם לחברו. מצוות הפורים מביאות קירבה גדולה בין יהודי ליהודי. **בניגוד לדברי המן שאמר "עם מפוזר ומפורד בין העמים", אנו מחזקים את האחדות: דואגים לאביונים, שולחים משלוחי מנות לידידים**, וגם - שותים יותר מן הרגיל... כאשר השתיה אינה מופרזת, היא מפילה מחיצות, ומקרבת את הלבבות. אנשים שבמהלך השנה חשים קושי להתחבר עם אחרים, מצליחים, בעזרת היין, לאזור אומץ ולהתקרב אל הזולת. המכובדים משילים את ה'דיסטאנס' שלהם, ומתחברים עם הפחותים מהם, העשירים יורדים אל העניים, אלו שהסתכסכו זה עם זה מתחבקים יחד, והאחדות מתחזקת.

השותה יין הוגדר בפי חז"ל כמי ש"העולם דומה עליו כמישור" (יומא עה, א). **כוונתם שהכל נעשה אצלו שווה כביכול. אכן, במשך השנה, יש בכך סכנה גדולה: חובה להבדיל בין צדיק לרשע, בין טוב לרע, ובין אדם לאדם. אולם בפורים, אנו מוצאים את הטוב שבהשוואה זאת: כולנו שווים בפני הבורא. אין עשיר ועני, אין חרדי וחלוני, "כולנו אחים! בני אב אחד נחנו!"**

לפי דברינו נבאר את ההגדרה המיוחדת "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי":

הט"ז מסביר (תרצה, סק"א) שבפורים היו שני ניסים: הראשון היה נס

ההצלה מהמיתה שאירע על ידי מפלת המן הרשע. השני הוא עלייתו לגדולה של מרדכי, כלומר - התחזקות הטוב בעולם. אילו הצילנו הקדוש ברוך הוא מהמן ולא העלה את מרדכי לגדולה - דיינו. על אחת כמה וכמה טובה כפולה למקום שזיכה אותנו גם לנס עליית מרדכי להיות משנה למלך. **על האדם להודות להשם בפורים על הנס הכפול.**

דברי הט"ז מסבירים את חובת השתיה בפורים:

ישנם אנשים שיודעים לשמוח במפלת הרשע, כאשר הרע מסתלק והצרות נעלמות, אולם קשה להם לשמוח בשמחת הצדיק. כוח הביקורת שלהם חזק, אך הפירגון שלהם חלש. לעומתם יש אנשים שאוהבים לשבח ולעודד, הם שמחים בשמחת הזולת, אך קשה להם לשמוח כאשר הרשע מקבל את עונשו. אנשים אוניברסליים שכאלו מתקשים לשמוח כאשר הרוע מושמד, כאשר תולים את המן ובניו על עץ, והורגים את אויבי היהודים. בפורים מתחזק כוח האחדות: אין הבדל בין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי". כולנו שמחים על סילוק הרשע והבעיות, אך גם יודעים לפרגן ולשמוח על עליית הצדיק לגדולה. בפורים אנו מגלים כי "ארור המן" שווה בגימטרייה ל"ברוך מרדכי", ושני הדברים טובים ונצרכים.

כדאי להוסיף שלשתייה יש ערך נוסף: סילוק הגאווה וחיזוק הענווה. אדם ששותה, מאבד את המכובדות שלו. השותים עומדים כולם שווים, בלי הרגשת חשיבות עצמית שמפרידה בין אדם לאדם. בכך יש טעם נוסף לחובת השתייה בפורים.

ראינו אם כן שני טעמים כיצד השכרות מחזקת את האחדות והאהבה, ומעתה מובן לנו יותר מדוע צוו חכמינו: "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

4. משלוח מנות והחלפת הסעודות

מובא בשולחן ערוך (תרצה, ד):

> **חייב לשלוח לחבירו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים, שנאמר: 'ומשלוח מנות איש לרעהו', שתי מנות לאיש אחד. וכל המרבה לשלוח**

לריעים משובח וכו'. הגה... ואשה תשלח לאשה, ואיש לאיש; אבל לא בהפך, שלא יבא איש לשלוח לאלמנה ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש.

החשש המובא בדברי הרמ"א אינו מובן: ברור שכוונת השולח כמו גם כוונת האלמנה אינה לשם קידושין, בנוסף השולח גם אינו אומר לה מאומה, ואם כן מדוע נחשוש שמא יש כאן קידושין?!

כדי להבין את דברי הרמ"א נחזור לגמרא בה פתחנו את המאמר:

אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי.

לדעת ראשונים רבים, אמוראים אלו היו עניים ביותר. לא היה להם אפילו את היכולת לקיים "משלוח מנות", ומשום כך החליפו את סעודותיהם: כל אחד מהם נתן לחברו את סעודתו, ובכך שניהם קיימו את המצוה.

אולם לרש"י ישנה שיטה אחרת:

מחלפי סעודתייהו - זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה (בשנה הבאה) **סועד חבירו עמו.**

דברי רש"י קשים: כיצד המוזמן להיות אורח בסעודה קיים את מצוות 'משלוח מנות' בשנה זאת, והלא רק בשנה הבאה הוא ייתן לחבירו מסעודתו שלו?! כך אכן מקשה מרן בבית יוסף (אורח חיים תרצה):

בפרק קמא דמגילה, אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי, ופירש הר"ן (ג עמוד ב ד"ה גמ') **לא היה לאחד מהם כדי שיוכל לשלוח לחבירו ולהשאיר לעצמו ולפיכך שולחים כל אחד סעודתם זה לזה כדי לאכול סעודת פורים ולקיים מצות משלוח מנות.**

ורש"י פירש: "מחלפי סעודתייהו - זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשנייה סועד חבירו עמו". וקשה לי על דבריו, דאם כן לא היו מקיימים משלוח מנות איש לרעהו?

הבית חדש (תרצה, ו) מציע הסבר לשיטת רש"י:

בפרק קמא דמגילה, אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי, ופירש רבינו (הטור) **דבפורים שעמדו בו עכשיו בשנה זו היו מחליפין סעודתם זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים משלוח מנות, ועשו כן לפי שלא היתה ידם משגת כדי שיוכל לשלוח מנות לרעהו ולהשאיר גם לעצמו כראוי, ועל כן היו צריכין להחליף סעודתן. וכן פירשו הרמב"ם** (פרק ב הלכה טו) **והר"ן ז"ל.**

אבל רש"י ז"ל כתב וזה לשונו: מחלפין סעודתייהו - זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשניה סועד חבירו עמו, עכ"ל. ומשמע שרוצה לומר שלא היו שולחין זה לזה. ופשיטא שאין שנה שניה מועיל להוציא את חבירו ידי חובת משלוח מנות משנה שעברה, אלא כך הוא הפירוש: דכיון דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא שמח ושש עם אוהביו וריעיו ולהשכין ביניהם אהבה ואחוה וריעות, אם כן אם יסעוד אחד עם חבירו ורעהו הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד, ופטורים הם מעתה מחיוב משלוח מנות... דבסועד אצל רעהו פטורין שניהם מחיוב משלוח מנות.

ולפי זה אין צריך לפרש כלל שהיו עניים, אלא אפילו בעשירים כן הדין, אלא שהמה היו אוהבים זה את זה ביתר עוז והסכימו שטוב ויפה להם לשבת אחים יחד בסעודת פורים בשמחה ובטוב לב משתה כברכת ה' אשר נתן להם. כן נראה לי דעת רש"י, ומקובל לעניות דעתי משאר פירושים שנאמרו בו.

משלוח המנות נועד כדי לקרב בין בני האדם. משום כך גם מי שמוזמן לסעודה משתתף באופן פעיל בקירוב הלבבות, ובכך הוא מקיים את מצוות משלוח המנות בעצם הסבתו יחד עם חבריו בסעודה המשותפת.

אמנם דברי רש"י והבית חדש לא נפסקו, אך נוכל ללמוד מהם עקרון חשוב: בפורים עלינו לחזק את הקירבה והרעות בין כולם, ולשם כך נועדה מצוות משלוח המנות. זוהי הסיבה לאיסור על גבר לשלוח

לאלמנה משלוח מנות: המשלוח נועד כדי לקרב את לב מקבל המשלוח ללב השולח, ומשום כך אין זה ראוי שאלמנה תקבל משלוח מגבר. מתנות לאביונים נועדו לסייע לזולת מבחינה כספית, ולתת לו אפשרות לקיים את סעודת הפורים למרות מצוקתו הכלכלית, אך משלוח המנות נועד לקרב את הלבבות ולחזק את הידידות והחברות – 'איש לרעהו'.

נזכה בפורים להשיל מעלינו גאוה וריחוק, קרירות עמלקית ופירוד, ולחזק את האחדות והאהבה, השלום והרעות.

סימן יז – נר חנוכה בחוץ או בבית

1. השאלה והתשובה בקיצור
2. מחלוקת הפוסקים בשאלת מיקום הדלקת נרות חנוכה
3. העדפת פרסום הנס על פני קיום המצוה בבית
4. השיטה הסוברת כי יש להדליק נרות חנוכה בפתח הבית
5. פשר הפסיקה המקלה בהדלקה בבית
6. המלצה למעשה

1. השאלה והתשובה בקיצור

שאלה

שלום כבוד הרב,

אני פונה אליך בשאלה הנוגעת למצוות הדלקת נרות חנוכה.
ראיתי בשולחן ערוך כי יש להדליק את נרות חנוכה בחוץ, אלא אם כן הבית נמצא מעל 20 אמה מהכביש.
כלשון השולחן ערוך בסימן תרעא סעיף ה:

> **נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו; ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר; ואם היה דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים; ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה, מניחו על שלחנו ודיו.**

אך ראיתי כי הוריי ורבים ממכרי מדליקים את נרות החנוכה בתוך

הבית, וזאת אף שאין כל סכנה. אודה לכבוד הרב אם יוכל להבהיר האם מנהג זה תקין, והאם יש צורך למחות מנהג זה?

תשובה

לכתחילה ראוי ללמד כל שואל לקיים את המצוה על פי ההלכה, ולהדליק את נרות החנוכה בחוץ, כפי שנהוג כיום במקומות רבים בארץ. אין צורך למחות כנגד הנוהגים להדליק בתוך הבית, זאת משום שמנהג זה, של הדלקה בבית, מבוסס על מקורות הלכתיים איתנים.

במהלך הדורות, היו קהילות רבות אשר נהגו להדליק את נרות החנוכה בתוך הבתים, וזאת אף על פי שלא הייתה סכנה. עלינו לנסות ולהבין את פשר מנהג זה, כלל גדול קיים בידינו: כאשר כלל ישראל נוהג בדרך מסוימת לאורך שנים רבות, ורבנים לא מחו בידם, יש מקום להניח שיש יסוד למנהג.

2. מחלוקת הפוסקים בשאלת מיקום הדלקת נרות חנוכה

נקודה מרכזית בשאלה זו היא, האם עיקר הדין של נרות חנוכה הוא להדליק בחוץ, משום שמהות המצוה היא פרסום הנס, או שמהות המצוה היא שכל אחד ידליק בביתו, וההדלקה בחוץ היא הידור בלבד, כדי לפרסם את הנס גם לאחרים. לפי שיטה זו, המדליק בבית עדיין מקיים את המצוה כראוי.

נציג תחילה את הראיות לשיטה הסוברת שעיקר מצוה היא להדליק בחוץ, ומה שהתירו להדליק בתוך הבית בשעת סכנה היה מתוך הכרח, ולא כי זו הדרך המועדפת. ובאמת, בתקופות אלו, קיימו את המצוה שלא בשלמות. ואכן, כאשר אין סכנה, יש לחזור ולהדליק את הנרות כפי שמתחייב לפי ההלכה.

3. העדפת פרסום הנס על פני קיום המצוה בבית

הנה הראיות לשיטה זו:

שלוש גמרות מבהירות שעיקר המצוה היא להדליק בחוץ.

הגמרא (בדף כא, א) שהשולחן ערוך מביא אומרת:

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.

בהמשך הגמרא באותו עמוד מובא, כי מי שמניח נר חנוכה ברשות הרבים וגורם לדליקה, פטור מתשלום:

תנן התם: גץ היוצא מתחת הפטיש ויצא והזיק - חייב. גמל שטעון פשתן, והוא עובר ברשות הרבים, ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני, והדליק את הבירה - בעל הגמל חייב. הניח חנוני את נרו מבחוץ - חנוני חייב. רבי יהודה אומר: בנר חנוכה פטור.

בגמרא בשבת (כג, א) מובא, שצריך להדליק בפתח החצר:

אמר רב הונא: חצר שיש לה שני פתחים - צריכה שתי נרות.

הגמרא (שבת כג, ב) מציינת שאם לאדם אין כסף אלא לנר חנוכה או לקידוש, צריך לקיים את מצוות נר חנוכה כי "פרסום הנס עדיף":

אמר רבא, פשיטא לי: נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו. נר ביתו וקידוש היום - נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו. בעי רבא: נר חנוכה וקידוש היום מהו? קידוש היום עדיף - דתדיר, או דילמא: נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא? בתר דאבעיא הדר פשטה: נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא.

מהותה של מצוות נר חנוכה היא להלל ולרומם את שם ה' על הניסים שעשה עמנו, ולנטוע בליבנו את ההכרה כי "לא בכוחנו ובעוצם ידינו"

גברנו על אויבינו, אלא בחסדיו וברחמיו. עיקר מצוה זו, נועדה לפרסם ברבים את נס חנוכה, ולגלות לכל כי ה' הוא המלך המושל בכל, והמנהיג של העולם.

גישה זו עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם, אשר פתח את הלכות חנוכה בקביעה, כי מצוות נר חנוכה היא להדליק את הנרות בחוץ, כפי שכתב בהלכות מגילה וחנוכה (פרק ג הלכה ג):

> **ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה.**

כך גם עולה משיטת התוספות, החולקת על רש"י, הסובר כי אם יש חצר לפני הבית, יש להדליק בפתח הבית. התוספות חולקים על רש"י וסוברים כי מצוה להדליק על פתח החצר, וזה לשונם:

> **מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ - ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרשות הרבים אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח חצר דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות.**

מבואר כי הסבירו התוספות, שמדובר במקרה שאין חצר אלא רק בית סמוך לרשות הרבים. אם יש חצר לפני הבית, אזי מצוה להניח את הנר בפתח החצר. הם גם מציינים את הגמרא המבהירה שבחצר עם שני פתחים, יש להדליק שני נרות.

כך היא גם דעת הרשב"א. שמביא את שיטת רש"י, הסובר כי יש להדליק בפתח הבית, אך חולק עליו:

> **נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. פירש רש"י ז"ל לא ברשות הרבים אלא בחצרו שבתיהן היו פתוחין לחצר, ואם היה דר**

בעליה שאין לו מקום בחצר להניחה שם מניחה בפנים כנגד חלון הסמוכה לרשות הרבים, ואינו מחוור בעיני.

הרי שציטט מרש"י, שדבריו מתייחסים לחצרות שהיו פתוחות לבית (ובמקרה שאדם גר בעלייה שאין לו מקום בחצר, יניח את הנר בחלון הסמוך לרשות הרבים). ובכל זאת אינו מקבל את שיטת רש"י, אלא מביא כראיה את הגמרא שציטטנו למעלה, שם מבואר כי המשאיר נרו בחוץ בחנוכה פטור, אם זה גרם שריפה.

גם בפוסקים האחרונים אנו רואים מי שנקט בגישה זו, שעיקר המצוה נתקנה לצורך פרסום הנס:

ראה לדוגמה את דברי האגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן קכה), אשר נשאל שאלה מעניינת: אם יש עדיפות להניח את החנוכייה סמוך לדלת הכניסה, כדי שהנכנס בפתח יעבור בין שתי מצוות, מזוזה בימין ונר חנוכה משמאל, או שמא עדיף להניחה בחלון הפונה לרחוב, כדי שאנשים יוכלו לראותה ובכך לפרסם את הנס. ונקט כדבר ברור שהעיקר הוא להניח את הנרות בחלון, כדי שיתפרסם הנס.

בתשובתו, הבהיר האגרות משה כי ה**עיקר הוא פרסום הנס**. כלומר, לדעתו, פרסום הנס לעיני כל הוא בעל חשיבות עליונה:

אבל אין זה מנהג (הכוונה להניח המזוזה בימין והחנוכיה בשמאל הדחת) **לחייב לכולי עלמא, ומפורש כן בדרכי משה אות ד' שאין נזהרין בזה רק המדקדקים והוא מטעם שכתב המגן אברהם ס"ק ח' (והביא זה מדרכי משה אך אני בעניותי לא מצאתי בדרכי משה) משום שיכנס בין שתי מצוות שהוא טעם קלוש דרק כשתיקנו להניח על פתח ביתו מבחוץ לפרסם ניסא שהוא טעם גדול ועיקר בנרות חנוכה ענין הפרסום כמפורש בגמרא לענין כמה דברים, והנידון היה אם יניחם בימין שהוא בצד המזוזה או משמאל דבזה פליגי אמוראי ר' אחא בריה דרבא ורב שמואל מדיפתי בשבת דף כ"ב איפסק הלכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה בימין כדי שיכנס בין שתי מצות. אבל לא היו**

מתקנין עיקר התקנה מטעם זה, שלכן בזמן הזה שאין מדליקין בחוץ, וכל הפרסום הוא לבני הבית, ליכא התקנה דידליקו אצל הפתח, בשביל זה שיכנס בין השתי מצות, שלכן אין זה חיוב לדינא, אלא המדקדקים נזהרין גם עתה, אף שהוא רק בשביל טעם זה הקלוש, שלא היו מתקנין בשביל זה.

הוא הוסיף והביא את דברי המגן אברהם שמסביר, כי כאשר אין אפשרות להדליק בחוץ, פרסום הנס לבני הבית הוא עיקר המצוה, ואין חשיבות לכך שהנר יהיה בצד המזוזה. לפיכך, אם יש חלון סמוך לרשות הרבים, יש להניח את הנר בחלון כדי לפרסם את הנס, וזהו העיקר.

ולכן שפיר כתב המגן אברהם דאם יש לו חלון הסמוך לרשות הרבים יניחנו בחלון ופרש בלב"ש טעמו דפרסומי ניסא עדיף מסברא שיכנס בין שתי מצות, ולפי מה שכתבנו הוא ברור מגמרא, דפרסומי ניסא הוא מעיקרי הדינים בהנרות, וטעם שיכנס בין שתי מצות אינו שייך להמצוה ולזכרון הנס, אלא כשהיה פרסום הנס שוה, באיזה צד יניחנו להנר, הכריע ההלכתא כר' שמואל מדיפתי, דכניסה בין שתי מצות ממעלת ימין. אבל לא שייך שיהא עדיף, ואף לא שוה למעלת פרסום ניסא, שלכן אף שעיקר בזמן הזה הוא ההיכר לבני הבית, מאחר שאי אפשר לנו להדליק מבחוץ, מכל מקום מה שאפשר לעשות ביותר פרסום, ודאי יש לעשות.

מבואר כי האגרות משה מדגיש כמה וכמה פעמים, כי עיקר מצוות נר חנוכה הוא פרסום הנס. על כן, כאשר ישנה אפשרות לפרסם את הנס בצורה מיטבית על ידי הנחת החנוכייה בחלון, יש להעדיף זאת על פני הנחתה ליד הדלת.

לכן אף על פי שבחוץ לארץ, במקום מגוריו, היה מסוכן להדליק את נרות החנוכה בחוץ, הוא מדגיש כי יש להדליקם על החלון, באופן שיהיה ניתן לראותם מרחוק, בעוד שהטעם המובא בגמרא להדליק בפתח, כדי

שיהיה מסובב במצוות מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, אינו עדיף, ואף לא שווה למעלת פרסום הנס.

4. השיטה הסוברת כי יש להדליק נרות חנוכה בפתח הבית

אמנם נראה כי לרש"י יש גישה שונה, כפי שעולה מהשוואת דעתו עם דעות הראשונים החולקים עליו. לדוגמה, הגמרא (כא, ב) אומרת "נר חנוכה, מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ", רש"י מפרש זאת "מבחוץ משום פרסומי ניסא, ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר". כלומר לא בהכרח במרחב החוץ, ברשות הרבים, אלא בפתח הבית עצמו, אם יש פתח לחצר.

נראה כי רש"י הבין את הגמרא (שם) "נר חנוכה איש וביתו" כמתייחסת למצוה משפחתית, הנעשית בתוך הבית, ולכן יש להדליק בתוך הבית. אם יש פתח בבית הפונה לחצר, ניתן להדליק שם, ולהשאיר את הדלת פתוחה, כי אז המזוזה מימין והחנוכייה משמאל, וכניסת הבית מעוטרת בקדושה.

בנוגע למרחק ההדלקה, רש"י מציין כי אין להרחיק את הנר מפתח הבית יותר מטפח, כלשונו: "מצוה להניחה – בחצר או ברשות הרבים בטפח הסמוך לפתח, שאם ירחיקנו להלן מן הפתח – אינו ניכר שבעל הבית הניחו שם". כלומר, אם הנר רחוק מדי מהפתח, לא יהיה ברור שבעל הבית הוא זה שהדליק אותו שם.

בנוגע להוכחה מהגמל שגרם לשריפה, רש"י מסביר כי מדובר במצב שבו הבית סמוך לרשות הרבים.

בנוגע לדברי רב הונא, על חצר שיש לה שני פתחים, רש"י מסביר כי הכוונה לשני פתחים בבית שמובילים לחצר, כלשונו (רש"י שבת כג, א ד"ה חצר שיש) "חצר שיש לה שני פתחים - שיש לבית שני פתחים פתוחים לחצר - צריכה שתי נרות, נר לכל פתח". הרי שבגלל זה צריך להדליק נר לכל פתח, בגלל שיש לבית שני פתחים לחצר.

נמצא, כי רש"י רואה את מצוות נר חנוכה כבעלת שני היבטים:

פרסום הנס, וקיום המצוה בתוך הבית. לכן, לדעתו, יש להדליק את הנר בפתח הבית הפונה לחצר, ובכך לקיים את שני ההיבטים.

לפירוש רש"י, פרסום הנס הוא בעל חשיבות כפולה: הן עבור האדם עצמו, והן עבור הציבור הרחב. משום כן, המיקום האידיאלי להדלקת נרות חנוכה הוא פתח הבית, שכן הוא משמש נקודת מפגש בין המרחב הביתי למרחב הציבורי, ובכך מקיים את שני היעדים.

נראה כי רש"י הבין שהגמרא לא חיברה בין שתי הברייתות הנזכרות לעיל, אלא הביאה אותן בנפרד, מתוך כוונה תחילה. ראשית, את הברייתא (כא, ב) "מצוות חנוכה נר איש וביתו", ממנה משתמע כי קיימת אפשרות להדליק את הנרות בתוך בית, במחיצת המשפחה בלבד. ולאחר מכן, ברייתא שונה, המציינת מצוה נוספת "נר חנוכה, מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ".

לפי הבנה זו, אין סתירה בין שתי הברייתות, וניתן לקיים את שתיהן, הדלקה בפתח הבית, הפונה לחצר, מאפשרת קיום של שתי המצוות גם יחד, שכן היא מאירה אל תוך הבית, וגם נראית לעיני השכנים הבאים בשערי החצר.

בשעת הסכנה, כאשר לא ניתן היה לקיים את מצוות פרסום הנס בחוץ, הסתפקו חכמים בהדלקה בתוך הבית, כלשונם "ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו", ובכך הורו על קיום מהותה הראשונית של המצוה, אף אם לא בשלמותה.

כמובן, כאשר הדבר מתאפשר, קיום שתי המצוות יחד – הן בבית והן בחוץ – הוא המעשה הנכון והראוי ביותר. אולם, כאשר מדליקים את הנרות בתוך הבית בלבד, לא מקיימים אפילו את שיטת רש"י, כי הוא סבר כי יש להדליק בפתח הבית.

5. פשר הפסיקה המקלה בהדלקה בבית

כיון שהראשונים חלוקים בדעותיהם, אם המצוה היא להדליק בחוץ או בפתח הבית, עלינו להבין, כיצד ומהיכן התקבל המנהג להדליק בפנים, גם שלא בשעת סכנה.

ונראה שפתרון הדבר נמצא בדברי הריב"ש. על פי מה שהתבאר, קיימים שני מֵמַדים למצוות נר חנוכה: מֵמַד אחד, פנימי, עבור בני הבית. ומֵמַד שני, חיצוני, של פרסום הנס ברבים. בתקופות בהן הייתה סכנה, ולא ניתן היה לקיים את שיטת אותם ראשונים לפיהם מצוות נר החנוכה היא פרסום הנס בחוץ, נהגו להדליק את הנרות בתוך הבתים. בנוסף לכך, החלו להדליק גם בבתי הכנסת, ובכך התקיימה המצוה של פרסום הנס.

כך כותב הריב"ש בתשובה (שו"ת הריב"ש סימן קיא):

> **תשובה: המנהג הזה להדליק בבית הכנסת, מנהג ותיקין הוא, משום פרסומי ניסא. כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו, שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ, כדתנן** (שבת כא:) **בההיא דגמל טעון פשתן וכו'. וכיון שעתה שיד האומות תקפה עלינו ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבית הכנסת, לקיים פרסומי ניסא. ואף על פי שאין מברכין על המנהג, זהו במנהג קל, כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה, שהוא לפרסם הנס בבית הכנסת ברבים מברכין עליו...**

ואחרי שנהגו להדליק בבית הכנסת יש קיום לדרישת פרסום הנס ועל כן לא ביטלו מה שנהגו בעת הסכנה להדליק בפנים.

מבואר בדבריו, כי לאחר שהייתה סכנה והיה צורך להדליק את הנרות בתוך הבית, כדי למנוע סכנה, החליטו להדליק גם בבית הכנסת, כדי להבטיח שיתקיים גם מֵמַד הפרסום החוצה של המצוה. בדרך זו, למרות שלא ניתן היה להדליק בפתח הבית כפי שנדרש באופן רגיל, הדלקת הנרות בבית הכנסת פיצתה על כך, על ידי פרסום הנס לציבור הרחב.

מעתה אנו מבינים, מהיכן השתרש המנהג להדליק בתוך הבית. כי לאחר שנהגו להדליק בבית הכנסת, נמצא פתרון לדרישת פרסום הנס, ולכן לא ביטלו את המנהג שהחל בשעת הסכנה, להדליק בתוך הבית.

גם הריטב"א מציע הסבר משלו למנהג ההדלקה בתוך הבית (שבת כג, א ד"ה הא דאמר רב הונא):

> **וחצר גדולה שדרים בה בעלי בתים הרבה כל אחד בחדרו או בעלייתו, היה נראה כי די לכל בני החצר שידליקו נר אחד חנוכה בפתח החצר כדי לעשות היכרא לרשות הרבים וישתתפו כולם בו, אבל יש אומרים דכיון דאמרינן מצות חנוכה נר איש וביתו, מדליק כל אחד מהם בביתו ואינם צריכים להדלקה בחוץ כלום, דהוה ליה כמי שדר בעליה שאינה יוצאה לחוץ שמניחה שם, וחשדא ליכא דהא ידעי בני מתא דכל חד וחד דייר לנפשיה ומדליק לנפשיה, וכן נהגו בכל הארצות האלו.**

בדבריו מתמקד הריטב"א במצב של חצרות גדולות בהן גרים אנשים רבים, כל אחד בחדרו או בעלייתו. במצב כזה, עולה השאלה האם מספיק שכל בני החצר ידליקו נר אחד בפתח החצר, כדי לפרסם את הנס לרבים.

הריטב"א מציין שהיה נראה שדי בכך, אולם יש החולקים על כך. לטענתם, מאחר שהמצוה היא "נר חנוכה איש וביתו", כל אחד מבני הבית חייב להדליק נר בביתו, ואין הם צריכים להדליק בחוץ כלל. הוא משווה זאת למי שדר בעלייה (קומה שניה) שאין לה פתח הפונה לרחוב, שמדליק את הנר בחלונו. במקרה זה, החלון נחשב כפתחו של הבית, ומכיון שכל בני העיר יודעים שכל אחד גר לעצמו ומדליק לעצמו, אין חשש שהדלקה בחלון לא תחשב כהדלקה בפתח הבית.

בסיום דבריו, הריטב"א מציין כי כך נהגו בכל הארצות. כלומר, המנהג להדליק נרות חנוכה בתוך הבית, גם כאשר מדובר בחצרות גדולות, הוא מנהג נפוץ ומושרש.

דברי הריטב"א, בדומה לדברי רש"י שהובאו לעיל, מדגישים את קיומם של שני מֵמַדים במצוות נר חנוכה. מֵמַד ביתי - "נר חנוכה איש

וביתו" - מצוה עבור כל בית. מֻמַד ציבורי - פרסום הנס לרבים. במצב בו אנשים רבים גרים יחד במבנה אחד, כל משפחה חייבת להדליק בביתה, כמו שרבים נוהגים היום, כי בכך מתקיים המֻמַד הראשון של המצוה.

דברי רש"י, הריב"ש והריטב"א יחד, מספקים לנו הבנה טובה יותר של המנהג להדליק נרות חנוכה בתוך הבית. קיימים שני מֻמַדים למצוות נר חנוכה. מֻמַד ביתי ומֻמַד חיצוני. המֻמַד הביתי מתייחס להדלקה בתוך הבית, כפי שנהגו במשך הדורות, ומֻמַד החיצוני - פרסום הנס, המתקיים בבתי הכנסת ובמקומות ציבוריים שונים, כמו אולמות וכדומה[1].

6. המלצה למעשה

מכל האמור אתה למד, כי לכתחילה עדיף להדליק נרות חנוכה בחוץ, אך המנהג הרווח להדליק בפנים מבוסס על מקורות הלכתיים ואין לפקפק בו כלל.

עם זאת, כאמור, מי שבא לשאול כיצד לקיים את המצוה באופן המהודר ביותר, ראוי לייעץ לו להדליק בחוץ, אם הדבר אפשרי.

אנשים הגרים במבנים משותפים, כגון בניני קומות, בהם לא תמיד יש אפשרות להדליק בחוץ, מקובל להדליק בתוך הבית, ואין בכך כל פסול.

1. יש לציין, כי לדעת החזון איש (אורח חיים סימן סה ס"ק נג וסימן צ' ס"ק כג הביא דבריו בדרך אמונה הלכות מעשר פרק יד הלכה יד ביאור הלכה חצר), הואיל ובימינו, רוב האנשים אינם עושים שימוש פרטי בחצרות, גם התוספות היו מסכימים עם רש"י, שצריך להדליק בפתח הבית דווקא, ולא בחוץ. עם זאת, מפשט דברי הפוסקים השונים עולה, כי יש חשיבות רבה להדליק דווקא בחוץ ממש.

סימן יח – בישול עכו"ם בסופגניות

1. מבוא
2. מקור איסור בישול עכו"ם
3. מקור איסור פת עכו"ם
4. תנאים מגבילים לאיסור בישול עכו"ם
5. אם הדלקת יהודי מתירה בישולי עכו"ם
6. סופגנייה - לחם או תבשיל
7. אם יש בישולי נוכרי אצל שכיר בבתינו
8. הלכה למעשה - לכתחילה ובשעת הדחק
9. עוגות מייצור תעשייתי

1. מבוא

מנהג ישראל קדושים לאכול מאכלים מטוגנים בשמן בימי חנוכה, זכר לנס פח השמן. ויותר מכל מנהגי חנוכה, התקבלו הסופגניות בכל תפוצות ישראל, עד שכמעט ואין חגיגה שאינן מוגשות בה.

מאמר זה ידון בשאלת אכילת סופגנייה שטוגנה בידי גויים. ומטבע הדברים, הוא יתרחב גם לנושאים נוספים. כגון מטבחים ציבוריים במסעדות, בתי מלון, מוסדות חינוך וכדומה, בהם מועסקים גויים שונים בעבודות השונות, כגון בישול, טיגון ואפייה. מה דינם של סופגניות אלה, והאם מותר לאכול מאכלים אלה שהגויים בישלו או אפו.

הרב חגי הראל, מרבני הישיבה, דן בזה במסגרת אחד השיעורים שלו, והעלה את דבריו בעלון הישיבה. שם כתב, כי לשיטת המחבר וכפי

שנוהגים הספרדים, סופגניות שהגוי טיגן אסורות באכילה, אפילו אם האש הודלקה על ידי יהודי, והדין הזה נכון ואמת.

אמנם יש להוסיף, שבמקרים שונים, אפשר להקל בזה. וגם הרב חגי העיר על כך בקיצור. לכן נפנה לבירור מקורות איסור בישול גוי (בישולי עכו"ם), ודין אפיית הגוי (פת עכו"ם). נתחיל בגמרא, נמשיך בפוסקים שדנו והרחיבו ביריעה, ונסיים בהוראה הלכה למעשה.

2. מקור איסור בישול עכו"ם

שנינו במשנה (עבודה זרה לה, ב):

> **אֵלּוּ דְבָרִים שֶׁל גּוֹיִם אֲסוּרִין וְאֵין אִסּוּרָן אִסּוּר הֲנָאָה. חָלָב שֶׁחֲלָבוּ גּוֹי וְאֵין יִשְׂרָאֵל רוֹאֵהוּ, וְהַפַּת, וְהַשֶּׁמֶן שֶׁלָּהֶן. רַבִּי וּבֵית דִּינוֹ הִתִּירוּ בַּשֶּׁמֶן. וּשְׁלָקוֹת... הֲרֵי אֵלּוּ אֲסוּרִין וְאֵין אִסּוּרָן אִסּוּר הֲנָאָה.**

מבואר כי נאסרו מאכלים שונים, ובכללם "הפת השמן והשלקות שלהם". מדובר במאכלים שאין בהם איסור מצד עצמם, אלא הם כשרים לחלוטין. כגון לחם מקמח ומים, ללא שום רכיב איסור. התנור שנאפה בו הלחם, משמש ללחם בלבד, ואין כל שומן איסור בתבניות. ובכל זאת הלחם אסור באכילה, בגלל שהגוי אפה אותו.

על דרך זו, ירקות שאין כל חשש בכשרותן, ואפילו חשש חרקים אין בהם, כגון תפוחי אדמה, בכל זאת, כיון שהגוי בישל אותן, הרי הן אסורות באכילה.

טעם האיסור, פירש רש"י (שם ד"ה והשלקות):

> **כל דבר שבישלו עובד כוכבים, ואפילו בכלי טהור, וכולהו *משום חתנות*.**

הרי שגזרו חכמים איסור זה, מפני חשש נישואי תערובת.

טעם נוסף כתב רש"י (שם לח, א ד"ה מדרבנן):

שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא.

לטעם זה, היהודי האוכל מבישול הגוי, יוזמן לבית הגוי, ושם הוא יקבל מאכלים לא כשרים לאכילה.

מלבד טעמים אלה, נראה שמדברי הגמרא יש טעם נוסף, שאמנם אינו הטעם ההלכתי הרשמי, ובכל זאת, יש בו כדי לשבר את האוזן, על התוקף שהעניקו חכמים לדין זה, ועל ההרחבה שלו.

הנה מברר הגמרא (שם לז, ב - לח, א) מה מקור איסור השלקות:

מנהני מילי? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, אמר קרא (דברים ב, כח) **אֹכֶל בַּכֶּסֶף תַּשְׁבְּרֵנִי וְאָכַלְתִּי, וּמַיִם בַּכֶּסֶף תִּתֶּן לִי וְשָׁתִיתִי. מה מים שלא נשתנו, אף אוכל שלא נשתנה.**

פסוק זה מתאר את בקשת בני ישראל, לחלוף בארץ אדום (עֵשָׂו). ובלשון בקשתם אמרו, הניחו לנו לעבור בארצכם. ומלבד זאת, איננו חפצים לקבל דבר. את מי השתייה, נרכוש בכסף מלא. גם מאכלים, נקנה מכם. ביקשו חכמים להוכיח, מזה שהפסוק כולל אוכל עם שתיה, שהאוכל הנרכש מן הגויים, דמה במהותו למים. וכמו שהמים נשתים ללא כל שינוי, ללא בישול או אפיה, גם סוג האוכל שמדובר עליו, הוא כזה שאינו זקוק להכנה. משמע שמאכלי הגויים הטעונים הכנה, אסורים ליהודים.

לימוד זה נדחה אמנם, מפאת קושיות שונות, עד שהסיקה הגמרא "אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא". ואין זה איסור מן התורה, אלא מדרבנן. אכן למרות זאת, כבר הוכחתי כמה פעמים, שיש הבדל בין איסור דרבנן שאין לו כל אסמכתא בכתוב, לאיסור דרבנן שהובאה לו אסמכתא מן הפסוק. כי העובדה שביקשו אסמכתא מן הכתוב, מלמדת על משנה התוקף שביקשו להעניק לגזירתם.

לכן למרות שנדחה לימוד זה, מפאת הקושיות, והוא ודאי לא איסור מן התורה. בכל אופן, עניין האיסור ודאי נרמז בפסוק. כי לא נדחה

במסקנה אלא גדר האיסור, שאינו מוגדר דאורייתא, אבל עצם החיבור שהפסוק חיבר בין אוכל למים, אפשר לומר שנותר על כנו, לפחות בדרך רמז. וממנו אנו למדים, כי רק מאכל הדומה למים, ואינו זקוק להכנה נוספת לפי אכילתו, כלומר לא הוכן ולא נעשה בידי הגויים, רק הוא כשר לאכילה. אבל הזקוק להכנה לפני אכילתו, אסור באכילה.

בזמן מגורי בחוץ לארץ, הייתי הולך לאופה כדי להדליק את התנור. הדלקה זו מגדירה את הלחם "פת ישראל". אמנם הנוכרים לא הבינו את פשר מעשי, ונזקקתי להסביר אותם. לא אמרתי להם, כמובן, שלחמם אסור באכילה. אלא נהגתי להסביר, שהדת שלנו מחייבת את שותפתנו בהכנת הלחם.

טעם זה אינו מובא כלל בפוסקים, ובכל אופן, הפסוק המובא בגמרא, חושף ומגלה אותו. כלומר, כשם שהתירה תורה את השימוש בכלי נוכרים רק לאחר טבילתם במים, כי הטבילה מוציאתם מבעלות הנוכרים, ומכניסתם לקדושת ישראל. כך גם הכנת הלחם והירקות, זקוקה להתערבות היהודי. כי השתתפותו מעניקה להם מעלה או קדושה מסוימת. וללא שיתופו, היו נעדרים מעלה זו.

טעם זה כאמור, אינו הטעם ההלכתי הרשמי, אך הוא נובע מהפסוק המובא בגמרא, ומשבר את האוזן, על משנה התוקף שניתן לאיסור זה.

3. מקור איסור פת עכו"ם

מובא בגמרא (שם לה, ב):

אמר רב כהנא אמר רבי יוחנן: פת לא הותרה בבית דין. מכלל דאיכא מאן דשרי? אין! דכי אתא רב דימי אמר, פעם אחת יצא רבי לשדה והביא עובד כוכבים לפניו פת פורני, מאפה סאה. אמר רבי, כמה נאה פת זו, מה ראו חכמים לאוסרה. מה ראו חכמים? משום חתנות! אלא מה ראו חכמים לאוסרה בשדה. כסבורין העם, התיר רבי הפת. ולא היא, רבי לא התיר את הפת.

מבואר כי למרות שהמשנה עצמה כבר אסרה פת עכו"ם, שבו חכמי הגמרא והבהירו זאת פעם נוספת. דעו לכם, לא התירו בית דין את הלחם. הדבר כמובן עורר תהייה בגמרא, וכי היה מי שהתיר, עד שהוצרכו לשוב ולאסור?

משיבה הגמרא: אכן כן. רבי יהודה הנשיא (רבי) יצא לאחת ממסעותיו, וכשהיה בשדה, הביאו לפניו לחם. התבטא רבי ואמר, לחם זה יפה הוא, וכיצד אסרוהו שלא במקום יישוב. הלא חששו מפני "נישואי תערובת". וכיון שבנסיעה האדם נייד, אין לחשוש לזה. שמעו זאת הסובבים, ועלתה בליבם המחשבה, הנה רבי התיר פת עכו"ם. אבל באמת היתה זו טעות – "ולא היא, רבי לא התיר את הפת". חשבו שהתיר, ולא כך היה[1].

1. סיפור זה מלמד כמה זהירות נדרשת, לפני שמסיקים מסקנות, בעקבות מעשים של גדולי ישראל. כי ממש בנקל, אפשר להגיע לטעויות הרות גורל. והוא מזכיר את הסיפור הבא.

בארצות הברית מקובל לנפוש במחנות קיץ בהרים. לומדים שם כמה שעות בבוקר, ואחר כך יוצאים לטיולים. מסופר על הרב משה פיינשטיין, בעת שהותו באחד מהם (הוא כמובן גם לימד שם תורה, ומסר שיעורים), ארע פעם, שהוא ישב לאכול ארוחת בוקר. והיו לפניו שני קרטונים של חלב. את האחד מהם אחז והרים בידו, ולאחר רגע קצר, הניחו ולא השתמש בו. את השני, הרים ומזג לדגני הבוקר, או לקפה שלו, ושתה אותו. הצופים מן הצד הביטו ותמהו, הנה "מעשה רב" של הרב משה פיינשטיין. היתה להם תהייה רבתי, מדוע לא מזג חלב מקרטון החלב הראשון? לאחר שעזב את המקום, ניגשו אל שולחנו, הסתכלו ובחנו את הקרטונים מקרוב, עד שעלו על העניין. על שני קרטונים אלו, היו שתי כשרויות שונות. מעשה זה הביא אותם למסקנה, שהרב משה פיינשטיין אינו סומך על הכשרות המוטבעת על הקרטון הראשון, ונמנע משתיית החלב שלהם. מסקנה זו לא נותרה בגבולות המחנה, אלא עשתה לה כנפיים, ולמרות שלא היו בזמנם רשתות חברתיות, לשון הרע לא זקוק לאמצעים דיגיטליים כדי להתפרסם, ובכל מקום שמעו על שמועה זו ולפיה חלב פלוני, אינו כשר. הראייה, שהרב משה פיינשטיין סירב לשתות ממנו. שמועה זו גרמה לאנשים לחדול מרכישת חלב זה, ומכירות מפעל החלב ירדו דרסטית, והכניסו את בעל המפעל לקשיים כלכליים גדולים מאד, עד שהמפעל ניצב בפני סכנת סגירה. מצב קריטי זה הביא לחקירה ודרישה מאומצת, כדי לברר, מה

אכן אף על פי שבתחילה אסרוהו חכמים, בסוף התירוהו, כפי שבואר להלן שם בגמרא, וכפי שנפסק להלכה. הייתה זו גזירה שהציבור לא עמד בה[2]. הרי הלחם הוא המאכל הבסיסי ביותר, ולא בכל מקום מצויים אופים יהודים. ובבית לא קל לאפות, לכן בסוף, התירו אכילת לחם גוי.

4. תנאים מגבילים לאיסור בישול עכו"ם

עוד מבואר בדברי הגמרא, שלא גזרו איסור בישולי עכו"ם, על כל סוג בישול, כפי שמובא בגמרא (שם לח, א):

אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב: כל הנאכל כמות שהוא חי - אין בו משום בישולי עובדי כוכבים.

כלומר מאכלים שניתן לאוכלם כפי שהם, ללא בישול, כגון גזר ודומיו, אינם בכלל הגזירה.

עוד אמרו שם:

אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, כל שאינו נאכל על שולחן מלכים ללפת בו את הפת, אין בו משום בישולי עובדי כוכבים.

במילים אחרות, מאכל שאינו חשוב (אף שמאד קשה להגדיר מה נכלל בזה), אינו בכלל הגזירה.

גרם לירידה התלולה במכירות. עד שגונבה לאוזנו של בעל המפעל השמועה, שהרב משה פיינשטיין אמר על החלב שלו, שהוא אסור. לפני שפנה בעל המפעל לשאול את הרב משה פיינשטיין עצמו, הוא שאל וחקר, מה קרה. ועם הנתונים שבידו עלה אל הרב וביקש לשאול, האם אמרת שלא לשתות את החלב הזה, הרי אמרו שלא שתית?! השיב לו הרב, נכון שלא שתיתי, אבל לא בגלל כשרות, אלא הקרטון היה ריק. לקחתי את הקרטון הראשון, ורציתי להשתמש בו, אבל הוא היה ריק. לכן הנחתי אותו, ולקחתי את הקרטון השני.

כמה צריך להיזהר ממסקנות חפוזות, שאינו מבוססות.

2. עיין רשב"א עבודה זרה לה, ב.

הרי כי לא אסרו כל תבשיל, אלא אם התקיימו בו שני תנאים אלה. א. אינו נאכל חי; ב. מאכל חשוב (עולה על שולחן מלכים).

תנאי נוסף המגביל איסור זה, הובא בהמשך הגמרא שם (לח, א - לח, ב):

אמר רב יהודה אמר שמואל: הניח ישראל בשר על גבי גחלים, ובא עובד כוכבים והפך בו - מותר... איבעיא להו: הניח עובד כוכבים והפך ישראל, מהו? אמר רב נחמן בר יצחק: קל וחומר. גמרו ביד עובד כוכבים מותר, גמרו ביד ישראל לא כל שכן.

מבואר כי נפסקה הלכה, שאם הגוי הניח את התבשיל על האש, ובא הגוי ובחש בו, המאכל מותר. וכן להיפך, אם הניח הגוי את סיר הבשר על האש, ובא ישראל ובחש בו, המאכל מותר, מכל שכן. כי אם לא החמרנו בתבשיל שגמרו הגוי, כל שכן שאין לאסור תבשיל שנגמר על ידי ישראל, כי באופן זה, אין קירוב הדעת, וחשש חתנות. נמצא כי אין צורך שהיהודי יעשה את כל הבישול, אלא די אם התערב בחלקו[3].

ממשיכה הגמרא:

איתמר נמי: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ואמרי לה אמר רב אחא בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בין שהניח עובד כוכבים והפך ישראל, בין שהניח ישראל והפך עובד כוכבים - מותר, *ואינו אסור עד שתהא תחלתו וגמרו ביד עובד כוכבים*.

מבואר כי לא נאסר בישול עכו"ם אלא אם התבשל כולו, מתחילתו ועד סופו, בידי הגוי. (להלן נראה, כי נחלקו הראשונים בפירוש סוגיא זו).

ממשיכה הגמרא:

אמר רבינא, הלכתא: הא ריפתא דשגר עובד כוכבים ואפה ישראל, אי נמי שגר ישראל ואפה עובד כוכבים, אי נמי שגר עובד כוכבים ואפה

3. הוסבר על פי הרמב"ן ד"ה ומה

עובד כוכבים, ואתא ישראל וחתה בה חתויי - שפיר דמי.

הלכה היא, לחם שנאפה בתנור שהדליקו עובד כוכבים, ואפאו ישראל - או להיפך, היהודי הדליק את האש בתנור, והגוי אפה את הלחם. או אפילו במקרה שגם האש וגם אפיית הלחם כולה עשאה גוי, והיהודי התערב מעט בחיתוי הגחלים, ולפי התוספות (ד"ה ואתא), אפילו הניח קיסם אש, גם אז הלחם מותר.

יש אמנם לתהות על היתר זה, הנראה לכאורה חסר טעם. הלא כל סיבת האיסור הוא מפני קירוב הדעת וחשש חתנות. וכיצד מועיל מעשה קטן כזה – חיתוי או השלכת קיסם - להסיר חשש זה, ולהתיר את פת הנוכרי?

צריך לומר, שעצם המאמץ להשתתף באפיה, מזכיר לנו את חובתנו להימנע מקירוב יתר לגויים. מאמץ זה מונע מאתנו אכילה בביתם. כי במטבח הביתי שלהם, אפילו זריקת קיסם לתנור אינה אפשרית, בדרך כלל.

חכמת חכמינו זכרונם לברכה, מתגלית כאן, במלוא יפעתה והדרתה. הבינו הם בתבונתם, כי הטלת איסור גורף ומוחלט, אינה ישימה. הלא קורה לפעמים, שיהודים נאלצים להשתמש באופה נוכרי. לכן ביקשו להחדיר למודעות שלנו, את החובה להיפרד מאומות העולם. לכן בכל פעם שהיהודי אוכל מלחם הגוי, יצטרך לטרוח ולהתערב באפיה, בדרך כלשהי. לפעמים זה ידרוש תיאום שעת המפגש. ועל פי רוב, זה מוקדם בבוקר. ומניסיוני האישי, אפילו בחמש בבוקר. ואחר כך, יצטרך לכבות את התנור ולהדליקו. עובדה זו מכניסה למודעות, את היותנו עם נבחר מכל העמים, שזכה לקבל תורה, מהבורא יתברך.

מלבד התזכורת, יש כאן גדר. יהודי הנדרש להתערב בהליך האפיה, מציב לעצמו גדר, הוא לא יוכל לאכול כל מאכל שלהם.

5. אם הדלקת יהודי מתירה בישולי עכו"ם

קולא זו נזכרה בגמרא רק לעניין היתר פת עכו"ם. ויש לברר ולבדוק, אם היא מועילה גם להתיר בישולי גויים, ונחלקו בזה גדולי עולם.

הטור כתב וזה לשונו (יורה דעה סימן קיג):

> **ולא אסרו אלא כשכל הבישול על ידי עובד גילולים. אבל היה תחלתו או סופו על ידי ישראל מותר, כיצד הניח עובד גילולים התבשיל על הגחלים, ובא ישראל וחתה בגחלים, מותר אף על פי שהיה מתבשל בלא חתוי. וכן אם הניח ישראל, ובא עובד גילולים וחתה מותר.**

הרי כי הטור סבור, שלמרות שההיתר הנזכר בגמרא הוא רק בעניין פת נוכרי, הוא שייך ואקטואלי גם בעניין בישולי עכו"ם.

אכן ראשונים רבים, הביאם בית יוסף, לא הסכימו לשיטת הטור, כדברי הר"ן:

> ***ודוקא בפת***, **לפי ששגירת התנור היא מלאכה מיוחדת בו, אבל בשאר תבשילין לא.**

מבואר כי רק פת עכו"ם ניתן להתיר על ידי יהודי המחתה בגחלים, ולא תבשילים. וכשיטת הר"ן, סברו גם ריב"ש, רבנו יונה, הרשב"א, ועוד אחרים[4].

---

4. הא לך מלוא לשונו של הבית יוסף שם:

"והר"ן כתב גבי פת, ג' מלאכות יש בה, דאי שגר ישראל ואפה עובד גילולים שרי ודוקא בפת לפי ששגרת התנור הוא מלאכה מיוחד בו, אבל בשאר תבשילין לא. והכי מוכח כולה שמעתין, דאמרינן שופתת אשה קדרה, ואמרינן הניח ישראל בשר על גבי גחלים, ומשמע דהדלקת האש בלחוד, לא מהני. וכן כתבו הראשונים ז"ל ואין בדבר זה ספק כלל ע"כ. וכן נראה מדברי הרשב"א בסוף בית ג'. וכ"כ באגרת התשובה להר"ר יונה ז"ל, וכתב עוד ה"ר יונה שם, לא יתן העובד גילולים המחבת לתוך האש אפילו השליך ישראל עץ אחד בתנור, שאין התנור נכשר בהשלכת העץ, אלא לאפות הפת בלבד, אבל לא תבשיל. אלא צריך שיתן היהודי את המחבת לתוך התנור, למקום הראוי להתבשל שם, ע"כ. ומשמע דלפי דבריהם, כל שכן דחיתוי

בשולחן ערוך, פסק המחבר כשיטת הר"ן וסיעתו, ולא התיר תבשילי עכו"ם בהשלכת קיסם לאש, או אפילו חיתוי באש. אלא הנחת התבשיל על האש, היא בלבד יכולה להתיר. אולם הרמ"א אחז בשיטת הטור, והכריע שמספיקה הדלקת האש, ואפילו השלכת קיסם, כלשונם (שם סעיף ז):

אֵין שְׂגִירַת (פירוש, הבערה. וּבְעֲרוּ וְהִשְּׁיקוּ (יְחֶזְקֵאל לט, ט), תרגום - וְיהוֹן שַׁגְּרִין) **הַתַּנּוּר מוֹעֶלֶת אֶלָּא בְּפַת, אֲבָל בִּשְׁאָר הַמִּתְבַּשְּׁלִים אֵין שְׂגִירַת הַתַּנּוּר וְלֹא הַדְלָקַת הָאֵשׁ מַעֶלֶה וּמוֹרִיד, אֶלָּא הַהַנָּחָה דַּוְקָא... הגה: וְיֵשׁ חוֹלְקִין וְסְבִירָא לְהוּ דְּהַדְלָקַת הָאֵשׁ אוֹ חִתּוּי בְּגֶחָלִים מֵהֶנֵי לְעִנְיַן בִּשּׁוּל כְּמוֹ לְעִנְיַן פַּת, וְכֵן נוֹהֲגִין.** (הגהות ש"ד ובארוך ובמרדכי פא"מ). **וַאֲפִלּוּ חִתּוּי בְּלֹא כַּוָּנָה מְהֶנֵי וּמוֹעִיל** (ממשמעות מהרא"י בהגהת ש"ד וכל בו). **וְיֵשׁ אוֹמְרִים דַּאֲפִלּוּ לֹא חָתָה יִשְׂרָאֵל וְלֹא הִשְׁלִיךְ שָׁם קֵיסָם, רַק שֶׁהָעוֹבֵד כּוֹכָבִים הִדְלִיק הָאֵשׁ מֵאֵשׁ שֶׁל יִשְׂרָאֵל, שָׁרֵי...**

מבחינה מעשית, יש כאן מחלוקת עצומה מאד.

הלא דבר מצוי הוא שמשגיח במסעדה, אינו מועסק בה יום שלם, כי זה עולה כסף רב. מה עושים, האשכנזים הנוהגים כדברי רמ"א, יכולים להסתפק בביקור קצר של המשגיח בשעות הבוקר, אז הוא בודק את המאכלים, בורר אורז, מוודא את ניקיון הירקות מחרקים, ומדליק להבת אש. לאחר מכן, אין צורך בנוכחותו, אפילו שהגויים יבשלו הכל. יתירה מזו, לפי הטור, הדלקת האש גם היא אינה נדרשת, אלא די לחתות בגחלים. ולפי היש אומרים שהביא רמ"א בסוף דבריו, אפילו נר קטן שהדליק, די בו, אם הגויים ידליקו ממנו את האש. אבל לפי הספרדים, הנוהגים כדברי המחבר, האוכל הזה לא כשר, אלא נאסר משום בישולי עכו"ם.

באור לא מהני, וכן כתב הריב"ש בתשובה סימן תקי"ד וזה לשונו, כבר הסכימו כל המפרשים שאין שגירת התנור מועיל אלא בפת, אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הדלקת האש מעלה ומורדת, אלא ההנחה דוקא, עכ"ל".

בנוגע לדין סופגנייה שטוגנה בידי גוי, אם היא מוגדרת תבשיל, והאש הודלקה על ידי יהודי, מותר לאשכנזים לאכול אותה. אבל לפי הספרדים, אסור לאכול אותה. מלבד אם המשגיח הניח את סיר הטיגון על האש, או שאחר הנחת מחבת הטיגון, הודלקה האש בידי יהודי. וכך כתב הרב חגי, במאמרו הנזכר.

6. סופגנייה - לחם או תבשיל?

עתה יש לדון, על היתר נוסף שאפשר לצרף לעניין הסופגניות - ויכוח גדול ניטש בין הפוסקים, מערכה מול מערכה, בדין הסופגנייה. האם להגדיר אותה כלחם, או כתבשיל.

הריב"ש כתב, זה לשונו (שו"ת הריב"ש סימן כח):

> **ומכל מה שכתבתי נראה לי ברור, דלכולי עלמא כל שבלילתו רכה ונאפה על ידי משקה, כגון הני סופגנין דידן, לאו נהמא הם, ואסורים משום בשולי עובדי כוכבים.**

מבואר בדברי הריב"ש, שיש להבחין בין שני סוגי בצקים (עיסות). הנוזלי, והמוצק. הבצק הנוזלי, דינו תבשיל, ואסור מדין בישולי עכו"ם. אבל עיסה מוצקה, דינה מאפה, ואין בה דין בישולי עכו"ם. לפי זה, הסופגניות שלנו שעיסתן מוצקה, דינם כלחם, ויש להתירן.

מחלוקת זו נוגעת הלכה למעשה, בדין ברכת הסופגנייה. האם מברכים עליה המוציא, או מזונות. כפי שכתב השולחן ערוך (אורח חיים סימן קסח סעיף יג):

> **דָּבָר שֶׁבְּלִילָתוֹ** (פְּרוּשׁ לִישַׁת הַקֶּמַח בְּמַיִם) **עָבָה, אִם בִּשְּׁלוֹ אוֹ טִגְּנוֹ אֵין מְבָרֵךְ עָלֶיהָ הַמּוֹצִיא, אֲפִלּוּ שֶׁיֵּשׁ עָלֶיהָ תּוֹרִיתָא דְּנַהֲמָא וַאֲפִלּוּ נִתְחַיְּבָה בְּחַלָּה, דְּבִרְכַּת הַמּוֹצִיא אֵינוֹ הוֹלֵךְ אֶלָּא אַחַר שְׁעַת אֲפִיָּה; וְיֵשׁ חוֹלְקִין וְאוֹמְרִים דְּכָל שֶׁתְּחִלַּת הָעִסָּה עָבָה, אֲפִלּוּ רִכְּכָהּ אַחַר כָּךְ בְּמַיִם וַעֲשָׂאָהּ סְפְּגָנִין** (פְּרוּשׁ עִסָּה שֶׁלָּשׁוּהָ וַעֲשָׂאוּהָ כְּמִין סְפוֹג) **וּבִשְּׁלָהּ בְּמַיִם אוֹ טִגְּנָהּ בְּשֶׁמֶן, מְבָרֵךְ עֲלֵיהֶם הַמּוֹצִיא. וְנָהֲגוּ לְהָקֵל. וְיֵרֵא**

שָׁמַיִם יֵצֵא יְדֵי שְׁנֵיהֶם, וְלֹא יֹאכְלֵם אֶלָּא עַל יְדֵי שֶׁיְּבָרֵךְ עַל לֶחֶם אַחֵר תְּחִלָּה.

מבואר כי עיסה שבלילתה מוצקה, כמו זו של הסופגנייה, אם בושלה או טוגנה, אין לברך עליה המוציא, כי אין כאן לחם אלא תבשיל. ואפילו שיש לזה צורת לחם, כגון סופגניות, שנראות כלחם. אולם על תבשילי קמח כגון אטריות, שאינן דומות ללחם, לא יברך המוציא. ואפילו שחובה להפריש חלה מעיסה זו, ברכתה נקבעת לפי שעת האפייה. וכיון שלא נאפתה, אין לברך עליה המוציא.

אכן לדעת החולקים, שהביא המחבר, עיסה שהייתה עבה בתחילתה, מברכים עליה המוציא. אף אם רוככה בהמשך, ונעשתה כספוג, ובושלה במים או טוגנה בשמן. אכן למעשה, נהגו להקל ולברך עליה מזונות. אבל יותר מומלץ לקחת לחם, לברך המוציא, ולפטור את הסופגנייה מכל ספק.

יש אומרים, שאפילו אכל סופגניות רבות, כשיעור קביעות סעודה, גם אז מברך מזונות[5].

בכל מקרה, נחלקו שתי הדעות שהביא המחבר, בדין הסופגניות, אם הן מאפה או תבשיל.

ספק זה משליך על הנידון שלנו. כי על הצד שהסופגניות מוגדרות לחם, הדלקת האש בידי יהודי תתיר את אכילתן, על כל פנים לשיטת הרמ"א, למרות שגוי טיגן אותן.

מעתה יש בפנינו ספק ספיקא. ספק ראשון, יתכן שהלכה כשיטת הטור, ואפילו בתבשיל מועילה הדלקת האש. ספק שני, אפילו אם בתבשיל לא תועיל הדלקת האש, יתכן שהסופגנייה מוגדרת כלחם, ותועיל בה הדלקת האש. וכיון שיש ספק ספיקא בדין זה, יש מקום להקל בו.

---

5. יביע אומר חלק י אורח חיים סימן כא: "שהאוכל סופגניות המטוגנות בשמן, אף על פי שנעשו מעיסה עבה, אין לברך עליהן המוציא, אפילו אם קבע עליהם סעודה. ואפילו אכל מהם כדי שביעה, צריך לכתחילה לברך בורא מיני מזונות, ומעין שלש".

7. אם יש בישולי נוכרי אצל שכיר בבתינו

מלבד שני ספיקות אלו, יש ספק שלישי.

הנה פסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן קיג סעיף ד):

> יֵשׁ מִי שֶׁמַּתִּיר בִּשְׁפָחוֹת שֶׁלָּנוּ, וְיֵשׁ מִי שֶׁאוֹסֵר, וַאֲפִלּוּ בְּדִיעֲבַד (תשובת הרשב"א סימן ס"ח). הגה: וּבְדִיעֲבַד, יֵשׁ לְסָמֹךְ אַדִּבְרֵי מַתִּירִים (ארוך כלל מג והגהות ש"ד). וַאֲפִלּוּ לְכַתְּחִלָּה נוֹהֲגִין לְהָקֵל בְּבֵית יִשְׂרָאֵל, שֶׁהַשְּׁפָחוֹת וְהָעֲבָדִים מְבַשְּׁלִים בְּבֵית יִשְׂרָאֵל, כִּי אִי אֶפְשָׁר שֶׁלֹּא יַחְתֶּה אֶחָד מִבְּנֵי הַבַּיִת מְעַט (שם).

תבשיל שבישל גוי המועסק בתוך בית היהודי, או בתוך בית העסק של יהודי, אין בו בישולי עכו"ם. כי המועסק (שְׁפָחוֹת שֶׁלָּנוּ) תלוי במעסיקו, לעניין המשכורת שלו. ובמצב כזה, לא נוצרת קרבת הדעת וחברות. וכיון שאין חשש חתנות, בישולי הגוי הזה, מותרים באכילה.

לכתחילה, ואפילו בדיעבד, איננו פוסקים כן. שהרי כתב השולחן ערוך "יֵשׁ מִי שֶׁמַּתִּיר... וְיֵשׁ מִי שֶׁאוֹסֵר וַאֲפִלּוּ בְּדִיעֲבַד". וכללי הפסיקה קובעים, שאם הביא המחבר שתי דעות בלשון "יש ויש", הלכה כיש בתרא. בכל זאת, מכלל ספק לא יצאנו. וכיון שהובאה דעה זו בשולחן ערוך, אפשר לכוללה במשקל הדעות, לצורך הכרעה הלכתית מה עוד שלדעת הרמ"א, ניתן להקל על פיה, על כל פנים בדיעבד.

יש פוסקים שפירשו כי לא מדובר על כל סוג של מועסק נוכרי, אלא רק בשפחות ממש. שנקנו לבעל הבית, ונעשו משועבדות לו. ולדעתם שכיר נוכרי, אוסר את תבשיליו מדין בישולי עכו"ם. ברם יש חולקים עליהם וסוברים, שהיתר זה נאמר בכל מועסק נוכרי.

כיון שיש מחמירים, איננו מקילים בכל מקרה, אלא רק במקרים ייחודיים. כגון קשישים מבוגרים, המרותקים למיטתם או לכיסא גלגלים. ובביתם מתגורר נוכרי, המסייע בכל ענייניהם. יהודים אלה אינם מסוגלים להדליק את להבת הגז, או להתערב בהכנת המאכלים. היחיד המכין ארוחות ממרכיבים כשרים בלבד, או אופה במקרה הצורך לחמים

ומאפים, הוא הגוי המתגורר בביתם.

גם במוסדות חינוך מצוי לפעמים, שלא ניתן להשיג טבחים מלבד נוכרים. כך היה אצלנו במוסד בצרפת, והגוי בישל את כל התבשילים. מאכליו הותרו, על ידי אחד מהיהודים במקום, שהדליק את האש.

לסיכום, יש שלשה צדדי קולא בדין הסופגניה.

א. שיטת הטור שהדלקת האש מספיקה גם בתבשיל.

ב. הסופגנייה נחשבת ספק לחם, והדלקת האש מתירה אותה באכילה.

ג. לא מדובר בסופגניות שנאפו בביתם, אלא בבית עסק של יהודי.

8. הלכה למעשה - לכתחילה ובשעת הדחק

לכתחילה צריך לאסור סופגניות אלה לספרדים, שהרי כל דין בפני עצמו, צריך להכריע לחומרא. הרי לדעת המחבר, וכך צריכים לנהוג הספרדים, אין הדלקת האש מועילה להתיר את התבשיל. מלבד זאת, הסופגנייה אולי אינה לחם, אלא תבשיל. זאת ועוד, "יש ויש" הלכה כיש בתרא. ולפי זה, החמיר המחבר בדין מועסקים נוכריים בבתים שלנו, ותבשיליהם נאסרו מדין בישול עכו"ם. לכן צריכים לאסור, וכפי שהורה הרב חגי במאמרו הנזכר לעיל.

אמנם בשעת הצורך, למרות שהכרענו לחומרא בדין הראשון, הרי זה נותר ספק. אליו מצטרפים ספק שני, ושלישי. וכיון שבכל איסור מדרבנן ספיקו לקולא, יש מקום להקל בזה בשעת הדחק.

ההוראה למעשה היא, להקפיד לכתחילה על רכישת סופגניות במקום מפוקח, תחת השגחה טובה. השגחה זו מוודאת שלא רק האש מובערת על ידי יהודי, אלא אפילו האפיה נעשית בידי יהודי. אבל בשעת הדחק, כגון אם המשפחה מקילה בזה, והתנגדות לדרכה עלולה לעורר מדנים. או כגון המתגורר בבית משפחה אחרת, ורואה שמקילים ורוכשים סופגניות שבישלם גוי, יש על מי לסמוך, ולהתיר את אכילתם גם לספרדים.

9. עוגות מייצור תעשייתי

בשולי הדברים ראוי לעסוק בהלכה נוספת, העשויה להביא תועלת במקרים מסוימים. מצוי לפעמים שאדם נוסע לחוץ לארץ, ומתקשה למצוא מאכלים כשרים. יש עצה, לקנות פירות וירקות, כי אין בהם כל חשש, ומותרים באכילה גם ללא הכשר. אך בשר ודגים לעומת זאת, אי אפשר לאכול כלל. מה הדין לגבי עוגות?

באזורים מסוימים, הקהילה המקומית מפיצה רשימת מאכלים, שאין כל חשש איסור ברכיביהם, ובכללם עוגות. אמנם יש בעיה אחרת, שהרשימה אינה פותרת לכאורה. כי העוגות אסורות מדין בישולי גויים.

לכן צריך לדעת שהפוסקים הביאו קולא נוספת, המתירה תבשילים מייצור תעשייתי, ואין בהם חשש בישולי עכו"ם. היתר זה מבוסס על סיבת האיסור, שנתקן משום "חשש חתנות". במפעלים תעשייתיים, הלא אין שום היכרות בין הפועלים הנוכרים בבית החרושת, ובין הלקוח. אפילו מיקום בית החרושת, בקושי ידוע ללקוח. על כן אין במאכלים אלה, איסור בישולי עכו"ם[6].

היתר זה, מצטרף לשאר ההיתרים הנזכרים לעיל, שאפשר להשתמש בהם בשעת הדחק.

---

6. שו"ת מהריט"ץ סימן קסא.

סימן יט – תליית כתם בהתקן תוך רחמי

1. שאלה
2. השאלות לדיון
3. תחולת התליה
4. מקור הפצע
5. וודאות הפצע
6. ההתקן כפצע
7. סוג ההתקן
8. כתמים ובדיקות פנימיות
9. מחקר
10. סיכום

ꕥ

1. שאלה

התקן תוך רחמי הינו אמצעי מניעה נפוץ, המוחדר לרחם האישה. לעיתים קורה, אחר החדרת ההתקן, שווסת האישה משתנה ומתארך, ולפעמים יש דימום אחרי ההפסק טהרה, או בזמן טהרה. עובדה זו מעוררת את השאלה ההלכתית: האם אישה הנושאת התקן רשאית לתלות כתמים ודימומים אלו בדם פצע, שאולי נגרם על ידי ההתקן, הן בזמן שבעה נקיים והן בימים שאחר הטבילה? והאם דין זה תקף גם לגבי דם הנמצא בבדיקה פנימית?

2. השאלות לדיון

סוגיה זו נדונה בהרחבה על ידי פוסקי דורנו, ונחלקו הדעות בה. ישנם פוסקים הסוברים כי ניתן להקל ולתלות דימומים אלו בדם פצע, וישנם המחמירים וסוברים כי אין לתלותם, אלא אם כן ישנה הוכחה ודאית לפצע.

בין הפוסקים העוסקים בסוגיה זו ניתן למנות את הרב אליעזר מלמד, הפוסק בספרו להקל (טהרת ההמשפחה, יד, ב), לעומת רבני מכון פוע"ה המחמירים (ספר פועה חלק ג פרק עח).

הסוגייה נידונה גם בכתבי עת תורניים שונים, כגון "תחומין":

- בכרך מ"ב של "תחומין" מופיעה תשובה מנומקת של הרבנים אפרים שחור ואליהו גוטליב, התומכים בשיטת הרב מלמד, וכן תגובה מפורטת של הרב אריה כץ ממכון פוע"ה, החולק עליהם. ותגובת הרבנים, על השגותיו.
- בכרך מ"ג של "תחומין" מופיע מאמר של הרב יפרח, המציג מחקר הטוען שאין לתלות בדם פצע בנוכחות התקן.

אשתדל בעזרת השם לעיין בשאלה זו, ולהגיע למסקנה הלכה למעשה.

כדי לפסוק בשאלה זו, יש לברר שבע נקודות יסוד:

א. **תחולת התליה:** יש לברר האם תליית דם בפצע היא רק בכתם חיצוני, או שהיא תקפה גם בדם הנמצא בבדיקה פנימית.

ב. **מקור הפצע:** יש לברר האם פצע יכול להיווצר גם ברחם עצמו, או שמא רק בצדדים. אבל כל דם היוצא מהרחם נחשב בהכרח לדם נידה או דם זיבה, או שישנם מקרים בהם הוא יכול להיחשב דם פצע?

ג. **וודאות הפצע:** יש לברר האם תליית דם בפצע מותנית בידיעה וודאית על פצע מדמם, או שמא די בידיעה על פצע שעלול לדמם כדי לתלות בו את הדם.

ד. **ההתקן כפצע:** יש לברר האם הימצאות התקן תוך רחמי נחשבת כנוכחות פצע. ואם כן, האם היא נחשבת כפצע שעלול לדמם בלבד,

או כפצע שיודעים שהוא מדמם בפועל?

ה. **סוג ההתקן:** יש לברר האם יש הבדל הלכתי בין התקן הורמונלי להתקן רגיל (לא הורמונלי) בהקשר זה.

ו. **כתמים ובדיקות פנימיות:** דין תלייה בפצע.

ז. **מחקר:** בנוסף לבירורים אלו, יש להתייחס גם למחקר רפואי מבית מדרשו של מכון פוע"ה, העוסק בנושא השפעת ההתקן על דימומים ופצעים.

3. תחולת התליה

האם תליה בפצע חלה רק בכתם או גם בבדיקה פנימית?

ונראה להוכיח מדברי השולחן ערוך (סימן קפז סעיף ה), שניתן לתלות דם בפצע גם בבדיקה פנימית, כי שם יש התייחסות לשאלה זאת:

> אִם יֵשׁ מַכָּה בְּאוֹתוֹ מָקוֹם, תּוֹלִין בְּדַם מַכָּתָהּ. וְאִם דַּם מַכָּתָהּ מְשָׁנֶּה מִדַּם רְאִיָּתָהּ, אֵינָהּ תּוֹלָה בְּדַם מַכָּתָהּ. הגה: וְכָל זֶה בְּאִשָּׁה שֶׁיֵּשׁ לָהּ וֶסֶת קָבוּעַ, וְאָז יְכוֹלִים לִתְלוֹת שֶׁלֹּא בִּשְׁעַת וִסְתָּהּ בְּמַכָּתָהּ, אַף עַל פִּי שֶׁאֵינָהּ יוֹדַעַת בְּוַדַּאי שֶׁמַּכָּתָהּ הוֹצִיאָה דָּם. וְכֵן אִם אֵין לָהּ וֶסֶת קָבוּעַ, וְהוּא סָפֵק אִם הַדָּם בָּא מִן הַמָּקוֹר אוֹ מִן הַצְּדָדִין, תָּלִינַן בַּמַּכָּה מִכֹּחַ סְפֵק סְפֵקָא, סָפֵק מִן הַצְּדָדִין אוֹ מִן הַמָּקוֹר, וְאִם תִּמְצָא לוֹמַר מִן הַמָּקוֹר, שֶׁמָּא הוּא מִן הַמַּכָּה. אֲבָל אִם יָדוּעַ שֶׁבָּא מִן הַמָּקוֹר, אַף עַל פִּי שֶׁיֵּשׁ לָהּ מַכָּה בַּמָּקוֹר, אֵינָהּ תּוֹלָה בַּמַּכָּה, אִם אֵין לָהּ וֶסֶת קָבוּעַ, אֶלָּא אִם כֵּן יוֹדַעַת בְּוַדַּאי שֶׁמַּכָּתָהּ מוֹצִיאָה דָּם (כֵּן מַשְׁמָע בְּמָרְדְּכַי ה"נ וּבְהַגּ"מ פי"א דְּא"ב ועי' ס"ק כ"ב). וּמִכָּל מָקוֹם בְּשָׁעַת וִסְתָּהּ, אוֹ מִל' יוֹם לְל' יוֹם, אֵינָהּ תּוֹלָה בְּמַכָּתָהּ, דְּאִם לֹא כֵן לֹא תִּטַּמֵּא לְעוֹלָם (ג"ז שָׁם וּבְבֵית יוֹסֵף בְּשֵׁם סְמַ"ג וּסְמַ"ק). וּכְתָמִים, תּוֹלָה בָּהּ בְּכָל עִנְיָן (בְּמָרְדְּכַי).

סימן קפז בכללותו דן במקרים בהם האישה רואה מחמת תשמיש, כלומר היא רואה דם מיד אחר תשמיש, או שיש דם על איבר בעלה. ושם

בסעיף ה נקבע במפורש, כי אם יש מכה באותו מקום, תולים את הדם במכה.

מכאן מוכח, שניתן לתלות דם במכה, אפילו בבדיקה פנימית.

לצורך הנאמר בהמשך המאמר, חשוב להבין גדר קולא זו. לכן נרחיב בזה מעט. הנה לא נזכר במחבר, אם האישה הרגישה אם לאו.

הלא אם הייתה הרגשה, מדובר בחשש תורה, ואין מקום להקל ולתלות. יתירה מזו, אין זו חומרה, אלא עיקר הדין. גם במקרה שלא הרגישה, אם לא היה פצע לא ניתן להקל ולתלות, כי בכל דם שנמצא בפנים, גזרו חכמים אפילו על כל שהוא, שתהיה טמאה, וכמו שמבואר בגמרא (נדה סו, א) "בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים". ואם הדם נמצא מחוץ לאותו מקום, כגון בכתם חיצוני, אין הכתם אוסר אלא אם היה כגריס. אך אם הרגישה, היא נאסרת מן התורה בראיית כל שהוא. לכן חומרת בנות ישראל, שהתקבלה בכל ישראל, אוסרת כל דם שנמצא בנרתיק, אפילו ללא הרגשה.

הואיל ובכל אופן התיר המחבר להקל ולתלות בדם מכתה, מוכרחים לומר שלא הרגישה ביציאת הדם מהמקור, ומן התורה מותרת. וגם איסור דרבנן אין כאן, כי אף שיש גזירת חכמים, שאסרוה אפילו בטיפת דם גם ללא הרגשה, הרי כאן התיר המחבר לתלות. ובהכרח שאין זה אלא משום שבזמן שיש לה מכה, מקילים לתלות במכה, אפילו בבדיקה פנימית.

4. מקור הפצע

האם שייך פצע ברחם עצמו או שמא רק בצדדים (בנרתיק). וממילא, כל דם היוצא מהרחם נחשב בהכרח לדם נידה או דם זיבה.

מדברי הרמ"א עולה בבירור שייתכן פצע גם ברחם (שם):

> וְכֵן אִם אֵין לָהּ וֶסֶת קָבוּעַ, וְהוּא סָפֵק אִם הַדָּם בָּא מִן הַמָּקוֹר אוֹ מִן הַצְּדָדִין, תָּלִינָן בַּמַּכָּה מִכֹּחַ סְפֵק סְפֵקָא, סָפֵק מִן הַצְּדָדִין אוֹ מִן

הַמָּקוֹר, וְאִם תִּמְצָא לוֹמַר מִן הַמָּקוֹר, שָׁמָּא הוּא מִן הַמַּכָּה.

הנה דן הרמ"א באפשרות שהדם בא "מן המקור" (הרחם) ואף על פי כן ניתן לתלות אותו במכה. זה מוכיח, שייתכן פצע גם ברחם.

יש אמנם מקום לתהות, כיצד הייתה אישה יודעת אם יש לה פצע ברחם, הלוא בזמן הגמרא לא היו אמצעי בדיקה פנימיים מודרניים? צריך לומר, שישנן שתי אפשרויות: א) **ידיעה על חדירה לרחם** - האישה יודעת שמשהו חדר לרחם ולאחר מכן החל דימום. ב) **כאבים ברחם** - האישה חשה כאבים ברחם, דבר שיכול להעיד על פצע או פגיעה.

5. וודאות הפצע

האם תלייה בפצע מותנית בידיעה ודאית שהפצע מדמם בפועל, או די בידיעה על פצע שעלול לדמם כדי לתלות בו את הדם

דעת הרמ"א ברורה – שלא בשעת ווסתה, אין צורך בידיעה שהמכה מוציאה דם בפועל, אלא די בהיתכנות שהמכה מוציאה דם כדי לתלות בה את המכה. דבר זה עולה מתוך דבריו (שם):

וְכָל זֶה בְּאִשָּׁה שֶׁיֵּשׁ לָהּ וֶסֶת קָבוּעַ, וְאָז יְכוֹלִים לִתְלוֹת שֶׁלֹּא בִּשְׁעַת וִסְתָּהּ בְּמַכָּתָהּ, אַף עַל פִּי שֶׁאֵינָהּ יוֹדַעַת בְּוַדַּאי שֶׁמַּכָּתָהּ הוֹצִיאָה דָּם.

יש להוסיף, שגם לדעת הרמ"א, שהגביל את התלייה במכה רק למי שווסתה קבוע, אלא שגם לדעתו, יכולות נשים שאין להם וסת קבוע, לתלות במכה. כי הימים שהאישה ודאי אינה רואה בהם דם, נחשבים כזמן של וסת קבוע לעניין זה.

לדוגמה, אם אישה רגילה לראות בין 27 ל–32 ימים, הרי שאם יש לה מכה, אף על פי שאינה יודעת אם היא מוציאה דם או לא, אפשר לתלות כל בדיקה פנימית במכה.

מכאן יש להסיק שבזמן שבעה נקיים, שהוא זמן שברור שאינו זמן וסתה, אפשר לתלות במכה אפילו אם האישה אינה יודעת אם המכה מוציאה דם.

המחבר מן הסתם מסכים לעיקרון זה, לפחות שלא בשעת ווסתה, או בימים המסופקים. אפשר לשער שהוא מקל אף יותר ומתיר לתלות במכה אפילו בשעת ווסתה, כיון שנראה שהרמ"א חולק עליו בהקשר זה. אך ברור שלכל הדעות, שלא בשעת ווסתה או בימים המסופקים, אין צורך בידיעה שהמכה מוציאה דם בפועל כדי לתלות בה את הדם.

6. ההתקן כפצע

האם הימצאות התקן תוך רחמי נחשבת כמציאת פצע, ואם כן, האם מדובר בפצע שעלול לדמם או בפצע שיודעים שהוא מדמם

כדי לענות על שאלה זו, יש צורך בהבהרת ההבדל בין דם נידה לדם פצע:

דם נידה: דם הנובע מתהליך פנימי בגוף האישה.

דם פצע: דם הנובע מפגיעה חיצונית, כגון שפשוף או חפץ שפצע את המקום.

דוגמה להבדל זה, ניתן לראות בדם הנוטלת גלולות. הלא מקובל שדם אצל אישה הנוטלת גלולות נחשב דם אוסר, ולא דם פצע. הטעם לזה הוא כיון שהדם לא היה קיים לפני נטילת הגלולות, והופיע לאחר מכן, והגלולות משפיעות על פנימיות גוף האישה, לכן הוא נחשב לדם אוסר. באופן דומה, הכנסת ההתקן גורמת לדימום, בזמן שאינה צפויה לראות. שהרי לפני הכנסתו, האישה לא ראתה דם בתקופה של אחר הווסת. אבל לאחר הכנסתו, החלה לראות דם, למשך יותר ימים, או שאחרי הפסקה, שוב רואה דם. לכן ניתן להניח שהדימום קשור ישירות להתקן.

יש לציין שבמאמרים הנזכרים לעיל הובאו השערות של רופאים, לפיהן מסתבר שהדם היוצא מהרחם בנוכחות התקן, הוא כנראה דם פצע.

לטענת הרב כ"ץ, אין להשערות הרופאים מעמד מדעי, ואין לסמוך על השערות. אמנם כל הדין של תליה בפצע הוא השערה כי מדובר בפצע שלא יודעים אם מוציא דם ואף על פי כן בזמן טהרה של האישה ולא זמן ויסתה די בהיתכנות. והנה הרופאים שדבריהם הובאו במאמרים

האלה, הם יראי שמים, ומדוע לחשוד בהם שדבריהם אינם מבוססים, יותר נכון להניח שהשערות אלה נקבעו על פי ידיעותיהם המקצועיות, שנאספו אצלם במשך שנים. מה גם, שלא טענו לוודאות, ודי לנו בהשערה. והנה ביום כיפור החמור, ובחילולי שבת, סומכים על רופאים. וכל הרפואה אינה מדע מדויק אלא השערות, ובכל זאת סומכים עליהם.

גם אם יתכן שההתקן גורם לשינוי פנימי בגוף, אין לכך הוכחה, ודי בהיתכנות ליציאת דם.

ראיתי בתחומין הנזכרים לעיל שהרב כ"ץ טוען, שאין לדמות התקן תוך רחמי לפצע, ושיש לתלות רק בפצע ידוע, ולא בהימצאות גוף זר שיתכן שפצע.

אך יש להשיב לדבריו, אם הטעם לתלות בפצע שאינו ידוע אם מדמם הוא משום שהאישה טהורה מן התורה (כי לא הרגישה), ואין לטמאה מספק, הרי שאותו דין חל גם כאשר יש חפץ זר (ההתקן) ברחם, וקיימת היתכנות שהוא פוצע, והאישה לא הרגישה.

וראה בבית יוסף, שהביא את דעת הרשב"א, שאפילו בשעת ווסתה אם יש לה פצע, תולים בפצע ולא תיאסר לעולם. טעם הדבר הוא, כיון שכל האיסור הוא דרבנן, וחכמים לא גזרו במקרה שיש היתכנות שהדם בא מפצע (בית יוסף יורה דעה סימן קפז אות ה (ב) ד"ה וכתב הרשב"א):

> **וכן כתב הרשב"א ז"ל בסוף שער ד' (שם כג.) מפני מה אמרו שתולה במכתה לפי שהאשה בחזקת טהרה עומדת אפילו הגיע שעת וסתה וסתות דרבנן ומספק אל תאסרנה לעולם והביא ראיה (שם כב: כג.) מדתניא בפרק בנות כותים הרואה דם מחמת מכה אפילו בתוך ימי נדתה טהורה דברי רבן שמעון בן גמליאל רבי אומר אם יש לה וסת חוששת לוסתה ואוקמה רבא דכולי עלמא וסתות דרבנן והכא במקור מקומו טמא קמיפלגי וקיימא לן כאוקימתא דרבא דוסתות דרבנן וכיון שכן זו שרואה דם אפילו בשעת תשמיש ואפילו כשהגיע וסתה טהורה דאשה בחזקת טהורה 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, והיאך אתה מתיר את זו שהיא בשעת וסתה, ועוד שהרי דם לפניך. יש לומר ההיא דרבנן היא, ומשום דאפשר למיקם עלה דמילתא, אבל הכא ליכא למיקם אמילתא, ואין דנין אפשר משאי אפשר (יבמות מו.), **שאם כן אף אתה אוסרה על בעלה לעולם עכ"ל.**

מבואר בדעת הרשב"א, שאפילו בשעת ווסתה של האישה, למרות שצריכה לפרוש מבעלה שמא תראה, הרי זו חומרה שהחמירו חכמים להחזיקה בחזקת איסור רק לאותו יום בו היא צפויה לראות. כיון שהיא צפויה לראות בו. ואחר כך, אם תיאסר, תיטהר. ואם לא תראה, תהיה מותרת. אבל במקרה שיש לה פצע, אין לנו אפשרות לדעת אם תראה דם נידה או דם פצע, לכן משאירים אותה על חזקתה, וגם בשעת ווסתה, יש לה חזקת היתר, ואינה נאסרת בראיית דם. וכותב הרשב"א שהיא לא תיאסר לעולם. מכאן שאף שמבחינת סבירות ברור שסביר מאוד שגם ראתה דם נידה, אלא שחכמים לא גזרו בה ולפי מה שהסברנו שכל זמן שלא הרגישה אינה אסורה אלא מדרבנן, שלא גזרו כשיש פצע.

דעה זו של הרשב"א, אינה הדעה המקובלת להלכה, ואיננו פוסקים על פיה **בשעת וסתה**. אך שלא בשעת ווסתה, תולים במכה, כמפורש בשולחן ערוך וברמ"א, אף שלא יודעים אם היא מוציאה דם.

7. סוג ההתקן

האם יש הבדל אם ההתקן הוא הורמונלי

התקן הורמונלי והיתכנות לדימום – בהתקן הורמונלי, קיימת היתכנות גבוהה יותר שהדם נובע מההורמונים, כיון שידוע שנשים הנוטלות הורמונים חוות לעיתים דימומים. עם זאת, לא כל הנשים הנוטלות הורמונים מדממות, ולכן נותר ספק האם הדם הוא דם וסת כתוצאה מההורמונים, או דם פצע כתוצאה מההתקן. עצם קיום ההורמונים בנוסף להתקן אינו מבטל את ההיתכנות שהדם הוא דם פצע.

יש להדגיש שהתליה במכה אינה מבוססת על ספק שקול, כיון שאין

מידע על אחוזי ההיתכנות לדימום מהפצע. לכן כל עוד האישה בחזקת טהרה, אין לטמאה אם יש היתכנות שהדם הוא מפצע. במיוחד לפי הדעה לפיה, אפילו בשעת ווסתה לא אוסרים אישה שיש לה פצע, כיון שחכמים לא החמירו במקרה של היתכנות שהדם בא מפצע, אלא הותירו אותה על "חזקת טהרתה", ובדרך זו, גם כאן יש להקל. אמנם, ההלכה לא נפסקה כדעה זו לגבי שעת ווסתה, ולכן בשעת ווסתה האישה נאסרת. אך שלא בזמן ווסתה, חכמים לא גזרו במקרה של היתכנות שהדם בא מפצע.

לפיכך, דעתו של הרב מלמד, המתירה לתלות בדם פצע גם בהתקן הורמונלי, אינה דחויה והיא סבירה מאוד.

8. כתמים ובדיקות פנימיות

דין תלייה בפצע

כתמים – לגבי כתמים, מוסכם לכל הדעות שאין חשש איסור תורה. כל כתם לאחר הפסק טהרה, אפילו כגריס, ואפילו על בגד לבן, אינו אוסר את האישה בנוכחות התקן.

הפסק טהרה – כדי להיטהר מאיסור נידה בבדיקה פנימית, נדרשת הוכחה חיובית, שאין דם. לכן, הפסק טהרה מועיל רק כשהעד נקי, ללא דם. בנוסף, נדרשים עוד שני ימים (ובשעת הדחק יום אחד), של בדיקה ללא דם. יש אומרים שבבדיקה פנימית חוששים בראיית דם שהיא אסורה מן התורה, אבל כל זה דווקא אם אין פצע. אבל אם יש פצע, תולים בו, כאשר נמצא הדם בתוך הרחם, כפי שהסברנו למעלה.

הנה דעת הרב עובדיה יוסף, כפי שכתב בטהרת הבית, שגם בבדיקה פנימית אם אומרת 'ודאי לא הרגשתי', אינה נאסרת מן התורה אלא מדרבנן, מדין חומרת בנות ישראל.

עם זאת, בשו"ת יביע אומר (חלק ט אורח חיים סימן קז אות א), הרב עובדיה מסתייג מעט מדבריו ב"טהרת הבית", כמובא שם:

בסימן קפג סעיף ז. מה שכתב 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.**

מבואר שאם האישה בדקה בעד הבדוק ומצאה דם, ואומרת בבירור שלא הרגישה, היא טמאה רק מדרבנן. ואולם, אף שהורה כן בטהרת הבית, הואיל ובזמננו נודע שיש נשים רבות שאינן מרגישות כלל בשעת ווסת, אי אפשר לסמוך על אמירתן "ברי לי שלא הרגשתי". במקרים כאלה, נכון להורות להן לעשות שאלת חכם.

אמנם כאמור אם יש לאישה פצע שייתכן שממנו יוצא דם, תולים בפצע, אם תאמר שלא הרגישה.

9. מחקר

המחקר מחזק את דעת המקילים

ראינו שבמכון פוע"ה טוענים כי אין כל הוכחה לטענת המקילים שההתקן יוצר חשש לפצע. טענתם מבוססת על מחקר מדעי שערכו ובמסקנתו כתבו, כפי שמובא בסיכום (עמוד 375), כי אצל רוב הנשים לא נמצא ממצא שיכול להסביר את מקור הדימום, וסיבתו נותרה לא ברורה, לכן, לטענתם, לא ניתן לקבוע כי דימום בין-ווסתי נגרם ממכה, ואין להתיר בלי אינדיקציה ברורה לפצע.

כך כתבו שם (עמוד 375):

> **במאמר זה הצגתי את מסקנותיו של בירור מדעי חדשני בסוגיה זו. ממצאי המחקר העלו כי אצל רוב הנשים לא נמצא ממצא שיכול להסביר את מקור בדימום, וסיבתו נותרה לא ברורה. לכן לא ניתן לומר**

כי דימום בין וסתי נגרם ממכה, ולא ניתן להתירה בלי אינדקציה ברורה לפצע.

ואני מתפלא מאוד, כי לאחר עיון מעמיק בגוף המחקר עצמו, עולה תמונה שונה לחלוטין. הנה מה שכתוב שם:

על פי ממצאי בדיקות האולטרסאונד ובדיקות ההיסטרוסקופיה, ההתקן התוך רחמי היה מצוי במקום הנכון אצל כל הנבדקות, אולם בדיקת ההיסטרוסקופיה הראתה אצל 2 נבדקות ההתקן התוך רחמי היה נעוץ בדופן הרחם, דבר שעשוי להסביר את מקור הדימום הבין וסתי, ונראה שאפשר להגדירו 'דם מכה'. אצל נבדקת אחת נמצא על חוט ההתקן התוך רחמי. יתכן שהחוט שפשף את צואר הרחם, וגרם לדימום בין וסתי, לכן אפשר להגדירו 'דם מכה'. נמצא שאצל 3 נבדקות נמצא ממצא שאפשר להגדירו כ'מכה', וממילא על פי שיטת הרשב"א המקלה, אפשר להגדיר את הדימום כ'דם מכה'. לעומת זאת אצל 5 הנשים הנותרות, לא נמצא ממצא שיכול להסביר את הדימום, וסיבתו נותרה לא ברורה. ממילא לא ניתן להקל...

המחקר מתאר את הממצאים הבאים:

- בדיקת ההיסטרוסקופיה הראתה כי אצל שתי נבדקות ההתקן היה נעוץ בדופן הרחם, מצב שעשוי להסביר את מקור הדימום הבין–וסתי וניתן להגדירו כ"דם מכה".
- אצל נבדקת נוספת נמצא ממצא על חוט ההתקן, שייתכן ששפשף את צוואר הרחם וגרם לדימום בין–וסתי, ולכן גם מקרה זה ניתן להגדרה כ"דם מכה".

כלומר, אצל שלוש מתוך שמונה נבדקות, נמצא ממצא שאפשר להגדירו כ"מכה", וניתן להגדיר את הדימום כ"דם מכה". לעומת זאת, אצל חמש הנשים הנותרות, לא נמצא ממצא שיכול להסביר את הדימום, וסיבתו לא נותרה ברורה.

אם כן, כיצד מסיקים מכך שהמקילים טועים? הרי המחקר עצמו מראה שאצל שלוש נשים הדם הוא אכן דם מכה, ואצל חמש לא ידוע מה מקורו. מחקר זה מחזק את דברי הרופאים והפוסקים שהתחשבו באפשרות שהדימום הבין-ווסתי בהימצאות התקן הוא דם מכה.

ואני ממש לא מבין איך אפשר לעשות מחקר המוכיח שה'התקן' עלול לגרום לדימום, ולהגיע למסקנה הפוכה.

אנו מודים לכל שמונה הנשים שהיו צריכות לעבור מסכת של שעות בבית חולים לצורך המחקר, אשר בסופו של דבר, חיזק את שיטת המקילים.

10. סיכום

נסכם את התשובה לכל שבעת הבירורים שהצגנו בפתיחת התשובה:

א. תליה בפצע היא גם בכתם וגם בבדיקה פנימית.

ב. ייתכן פצע גם ברחם, ולא רק בנרתיק.

ג. בשעת ווסתה, תלייה במכה היא רק בפצע שיודעים שמדמם. שלא בשעת ווסתה, אפילו בהימצאות של פצע שלא יודעים שמדמם, ניתן לתלות בו.

ד. הימצאות התקן תוך רחמי נחשבת כמציאת פצע שעלול לדמם.

ה. גם התקן הורמונלי הוא התקן שעלול לגרום לדימום של פצע.

ו. במציאת דם בבדיקה פנימית, כאשר יש פצע שעלול לגרום לדימום, הבדיקה אינה אוסרת.

ז. המחקר הוכיח שהתקן יכול לגרום לדימום, והוכח שגרם לדימום ל-3/8 מהנשים. לגבי שאר הנשים, לא ידוע מה מקור הדימום.

למסקנה, בדימום שלא בשעת הווסת של אישה שיש בתוכה התקן, בין הורמונלי ובין לא הורמונלי, אין לאסור את האישה בגלל דם, לא בכתם ולא בבדיקה פנימית.

נסיים בדברי הבית יוסף בסימן זה (יורה דעה סימן קפז אות ה (ב) ד"ה וכתב הרשב"א):

ואין לנו אלא מה שאנו מוצאים בתלמוד, ואם אדם חשוב מרוב ענותנותו ופרישותו אינו רוצה לסמוך על עצמו לעשות מעשה, ינהוג מדת פרישותו לעצמו, אבל לא ניתן לכתוב בספר להורות בו לדורות הבאים, כי מצינו הרבה בתלמוד שחשו חכמים לתקנת עגונות והקילו מאד, כל שכן שלא יורה אדם להחמיר מדעתו אם לא שיביא ראיות ברורות מן התלמוד.

סימן כ – תחילת שבעה נקיים בזמן מלחמה

1. מבוא
2. תשובה
3. תגובה
4. חומרה על חומרה
5. הבנת "אין לשנות" בדברי הרמ"א
6. תשובת הרב חיים אמסלם שליט"א על הקדמת הימים בשעת הדוחק

1. מבוא

המצב הבטחוני החמור, עורר שאילות יום יומיות הנוגעות לרבים. אחת השאלות שקיבלתי, נגעה לתחילת הספירה, של שבעה נקיים. והיא נשלחה אלי, במכתבה של אחת מנשות החיל, אשר בעלה לוחם בחזית. אשה חשובה זו הסתפקה, אם רשאית היא לספור שבעה נקיים, תיכף ומיד ביום שפוסקת לראות דמים. והוריתי לה היתר. אלא שבטחונה בהיתר זה התערער, לאחר שראתה דעה שונה, המתנגדת לזה. לכן שלחה אלי מכתב, כדי לברר, מנין לי היתר זה.

להלן מכתבה:

כבוד הרב, שלום וברכה.

פניתי לא מזמן אל כבודו שיחי', בשאלה הנוגעת לספירת שבעה נקיים. בדרך כלל, אין לי כל ספק בעניין. אבל עכשיו, בעלי מגויס למילואים, ונמצא כל הזמן מחוץ לבית. ישנן כמה פעמים בודדות,

במסגרת כללי הצבא, בהן נפתח חלון זמן קצר, בו הוא רשאי לשוב הביתה. לכן אני פונה אליך בשאלה, האם מותר לי לעשות הפסק טהרה, מיד ביום שהדימום פוסק. בתשובתו, הורה לי הרב, כי אכן, במקרה זה, אם פסק הדימום, מותר להתחיל בספירת שבעה נקיים, אפילו בטרם חלפו ארבעה או חמישה ימים.

אלא שלגודל הפתעתי, ראיתי ממש עכשיו בערוץ 7, שרב חשוב כתב את ההיפך הגמור, והוא אף מתבטא בחומרה כנגד דעה זו, כמובא שם:

הרב... תוקף בשיחה עם ערוץ 7 את היוזמה שנשמעה בימים האחרונים, בקרב כמה מהחוגים הליברלים, לקיצור ימי טהרה לנשים, שבעליהם חוזרים מהמלחמה, לעיתים רחוקות.

לפי היוזמה החדשה, ניתן לספור שבעה נקיים תיכף עם הפסקת הדימום, ואין צורך להמתין חמישה ימים, או במקרים מסוימים רק ארבעה ימים קודם תחילת השבעה נקיים, אלא ניתן למנות שבעה נקיים מיד. כך למשל, אם הדימום היה יום אחד – ניתן להתחיל שבעה נקיים מיד אחריו.

"חס ושלום, אין לזה שחר, אנשים חסרי אחריות, חסרי סמכות, אף פוסק לא אמר את זה. אין לזה שחר, אין פוסק שאומר את זה, הכול דברי הבל", אומר הרב אריאל.

"אנשים שחסרי אחריות שאומרים דברים שלא אנשי הלכה, אין להם סמכות הלכתית, עושים על דעת עצמם דברים שאין להם שחר".

בראותי שורות חריפות אלה, ממש הופתעתי. ואני תמהה על מה התבסס פסק ההלכה של כבוד הרב? לכן אבקש מכבוד הרב, להבהיר את דעתו, ומדוע פסק להיתר.

וזאת תשובתי אשר השבתי לה:

2. תשובה

ההוראה שנתתי לך, איננה חלילה על דעת עצמי, אלא כתובה בפירוש בשולחן ערוך. ומעיקר הדין, מותר לנהוג כן אף שלא בשעת הדחק

לספרדים, קל וחומר בעת מלחמה, כשהבעל שב לביתו ליום אחד בלבד. אסור להחמיר בחומרות שאינן מן הדין. מה גם שחומרה זו תבטל את מצוות עונה, שהיא חיוב מן התורה, ובוודאי תגרום להרהורים אצל הבעל, ולפעמים אף תגרום למתחים בין בני הזוג.

וכדי ליישב את דעתך, אצטט את מקור הדין, ובו אראה, מהיכן נובע היתר זה.

הנה לשון השולחן ערוך (יורה דעה סימן קצו, סעיף א):

> **שבעה ימים שהזבה סופרת, *מתחילין ממחרת יום שפסקה בו*. וכך משפטה, אם תראה שני ימים או שלשה, ופסקה מלראות, בודקת ביום שפסקה, כדי שתפסוק בטהרה; ובדיקה זו תהיה סמוך לבין השמשות. כאשר ראתה יום אחד בלבד, גם אז מותר לה לספור שבעה נקיים מיד כשפסקה, אלא שחייבת מוך דחוק מן הדין** (שם סעיף ב).

ראתה יום אחד בלבד ופסקה בו ביום, צריכה לבדוק עצמה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות.

גם הרמ"א מסכים לדין זה, כמבואר בדבריו:

> **הגה: ובדיעבד אם בדקה עצמה סמוך לבין השמשות ומצאה עצמה טהורה, אף על פי שלא היתה המוך אצלה כל בין השמשות, סגי...**

הרי כי גם לרמ"א, מותר לספור שבעה נקיים מיד לאחר שפסקה לראות.

ומה שנוהגים הספרדים להמתין ארבעה ימים לפני ספירת שבעת הנקיים, זהו רק כאשר התקיימו יחסי אישות, סמוך להופעת המחזור, כמפורש בשולחן ערוך (שם סעיף יא):

> **הפולטת שכבת זרע בימי ספירתה, אם הוא תוך שש עונות לשימושה, סותרת אותו יום. לפיכך המשמשת מיטתה וראתה אחר כך ופסקה, אינה מתחלת לספור שבעה נקיים עד שיעברו עליה שש עונות שלימות, שמא תפלוט; לפיכך אינה מתחלת לספור עד יום חמישי**

לשימושה.

האשכנזים היוצאים ביד רמ"א, מוסיפים עוד יום, מאחר וברמ"א הובאה שיטת פוסקים מחמירה ולפיה, יש להמתין חמישה ימים, כלשונו (שם):

ויש שכתבו שיש להמתין עוד יום אחד, דהיינו שלא תתחיל למנות עד יום הששי והוא יהיה יום ראשון לספירתה וכו' וכן נוהגין בכל מדינות אלו, ואין לשנות...

עוד הוסיף הרמ"א, שהמנהג הוא להמתין חמישה ימים, גם אם לא התקיימו יחסי אישות, סמוך להופעת המחזור.

ויש שכתבו שעכשיו אין לחלק בין שימשה עם בעלה ללא שימשה, וכל אשה שרואה, אפילו כתם, צריכה להמתין חמישה ימים, עם יום שראתה בו. ותפסוק לעת ערב, ותספור שבעה נקיים (שם בת"ה בשם א"ז ומהרי"ק). **וכן נוהגין במדינות אלו, ואין לשנות** (סה"ת וסמ"ג).

נמצא כי הלכה זו חלוקה בדינה, כי הספרדים, מתחילים לספור שבעה נקיים, גם שלא בשעת הדחק, באותו יום בו פסק הדימום. ובלבד שלא התקיימו יחסי אישות, לפני ביאת המחזור. אמנם בני אשכנז מנהגם להחמיר ולהמתין חמשה ימים, גם ללא יחסי אישות. ומנהג זה, הוא מקור חומרתו של הרב יעקב אריאל.

יחד עם זאת, ברור כשמש שזו חומרה ומנהג, ולא עיקר הדין. ואם לא נאמר כן, נראה שיש סתירה גלויה בדברי רמ"א. כי מצד אחד, הכריע בסעיף יא שיש להמתין חמישה ימים, גם אם לא קיימו יחסי אישות, וכך הוא המנהג[1]. ומצד שני, כתב בסעיף ב, שאפשר להתחיל ספירת שבעה

1. תירוץ אחר מובא בש"ך (יו"ד סימן קצו ס"ק ו), על קושיה זו. והוא יישב, שדין זה מתייחס רק למי שראתה בתוך ימי הספירה. אמנם אין זו משמעות הרמ"א, כי דבריו נסובו על דברי המחבר, הדן בתחילת מחזור רגיל, ולא במי שראתה בתוך שבעה

נקיים, באותו יום, בו ראתה. ואם אין להוראה זו השלכה מעשית, מדוע כתב זאת, הלא זה סותר את המנהג?! אלא ודאי, שהמנהג להמתין חמישה ימים הוא חומרה. ובאמת יש לדבוק במנהג זה, שלא בשעת הדחק. אמנם בשעת הדחק, יש לשוב אל עיקר הדין, המפורש בסעיף ב, ולנהוג על פיו.

על האמור יש לצרף את פסיקתו ההלכתית של הש"ך, לפיה, ניתן להקל ולהתיר איסור דרבנן, בשעת הדחק, על פי דעת יחיד. וזה לשון הש"ך (יורה דעה סוף סימן רמב, פלפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר, קיצור, סוף ס"ק ב):

> **וכן סומכים על התלמיד במקום הרב באיסור דרבנן, אם הוא שעת הדחק. וכן במקום מחלוקת יחיד ורבים, אם עשה כיחיד להחמיר, מהדרינן עובדא. ואם הרבים מחמירים, סומכים על היחיד באיסור דרבנן, ושעת הדחק.**

אם באיסור ממש ניתן להקל, כל שכן בדין שאינו איסור דרבנן, רק מנהג בלבד, וודאי אפשר לסמוך על עיקר הדין.

אינני יחיד בהוראה זו, גם הרב עובדיה יוסף פסק כן להלכה, וזה לשונו (טהרת הבית הקצר חלק ב, סימן יג אות נו):

> **במה דברים אמורים שיש להמתין מספר ימים קודם שתתחיל לספור שבעה נקיים, כששימשה עם בעלה בתוך ארבעה ימים, סמוך לזמן שראתה דם. אבל אם לא שימשה עם בעלה בתוך ארבעה ימים הסמוכים לזמן שראתה דם, למנהג הספרדים ועדות המזרח, אינה צריכה להמתין כלל. ומיד כשפוסקת מלראות דם, יכולה להתחיל בספירת נקיים, אחרי הפסק בטהרה. ואם שימשה עם בעלה יומיים לפני הזמן שראתה דם, תמתין עוד יומיים.**

נקיים. וגם אם נקבל פירוש זה, הלא מפורש בש"ך עצמו, שסומכים על דעת יחיד באיסור דרבנן, וכפי שנבאר בהמשך.

והראה שיש מקום להקל, אפילו לאשכנזים, כפי שכותב בהמשך (שם אות נט):

וכן אשה מעדות אשכנזים שיודעת, שאם תמתין חמישה ימים מתחילת ראייתה עד שבעה נקיים לא תוכל לשמש עם בעלה, כגון שבעלה נאלץ לצאת לדרך רחוקה... יכולה אף לכתחילה להקדים ספירת שבעה נקיים יום אחד, דהיינו אחר ארבעה ימים בלבד מתחילת ראייתה.

הרי לך, כי לא חידשתי דבר מליבי, אלא פסקתי הוראה זו, על פי הכרעת השולחן ערוך והרמ"א והש"ך. ואין בכוחי להורות לאיסור כפי שכותב הש"ך (יורה דעה שם ס"ק ט):

כשם שאסור להתיר את האסור, כך *אסור לאסור את המותר*, אפילו בשל עובד כוכבים, ואפילו במקום שאין הפסד. מפני שעל הרוב יש בו צד הקל במקום אחר, מחמת שנאסר, והוי חומרא דאתי לידי קולא. ואף על פי שלפי הנראה, לא יבא מזה צד קולא, אסור, שאפשר שיתגלגל ויבא קולא, עד אחר מאה דברים[2].

מבואר כי אסור לאסור את המותר, שמא תביא חומרה זו, לקולא בדינים אחרים. וכאן ברור שזו חומרה המביאה לידי קולא, ואף יותר מכן. כי מבטל מצות עונה, שהיא חיוב מן התורה. ומלבד זאת, יש חשש להרהורים, ולפגיעה בשלום בית. לכן פסקתי להתיר.

אסיים בתפילה ובתקווה, שלא נדע עוד שוד ושבר, ובמהרה בימינו נתבשר בבשורות טובות, ישועות ונחמות.

שאול דוד בוצ'קו

2. ויש שכתבו הטעם כדי לא לאבד ממונם של ישראל, כלומר לא להכביד על ישראל יותר מדי. ראה מקור הדברים בבית יוסף, יורה דעה סוף סימן קטו, על פי תלמוד ירושלמי (תרומות פרק ה הלכה ג).

3. תגובה

אחר כותבי כל זאת התקשר אלי תלמיד חכם, ומתח ביקורת על האמור, ועיקר טענותיו, התבססו על שתי נקודות:

א. נראה שכתבתי, שהרב עובדיה יוסף מתיר להקדים לא רק ליום הרביעי, אלא אפילו יותר, במקרה שלא שימשה, וזה לא מדוייק, כי לא כתוב כך בדבריו.

ב. הרמ"א כתב "אין לשנות", ורצה לומר בזה, שאפילו בשעת הדוחק, אין לשנות.

4. חומרה על חומרה

אמנם נראה לי להשיב:

א. עובדתית, לא כתבתי שהרב עובדיה מתיר להקדים יותר. אדרבה, לשוני בדברי הסיכום ברורה מאד "לא חידשתי דבר מליבי, אלא פסקתי הוראה זו **על פי הכרעת השולחן ערוך והרמ"א והש"ך**".

עם זאת, ברור לי לחלוטין, שאפשר להקדים יותר, בשעת הדחק, ובלבד שלא התקיימו יחסים. כי לשון הרמ"א מוכיחה מעל לכל ספק כי החומרה הראשונה היא הוספת יום אחד, גם במקרה ששימשה, ממש טרם הופעת המחזור, מפאת החשש המוסבר במפרשים, שמא ייפלט הזרע, אם היה התשמיש קרוב לבין השמשות.

אחר כך נוספה חומרה נפרדת והיא, שגם אם לא שימשה, צריך להמתין אחר פסיקת הדם. וזו חומרה גדולה יותר, כי אין סיכוי בעולם שתפלוט זרע, אם לא קיימו יחסים. נמצא כי יש כאן חומרה על חומרה, שאין להן מקור בתלמוד כלל וכלל. ולכן, אף שלא כתבתי זאת בדברים לעיל, אני כן סבור, באופן חד משמעי, שבשעת הדוחק גדול, רשאי אדם אשכנזי לוותר על חומרה זו, ולנהוג על פי דינא דגמרא. ואם היקל הרב עובדיה לגבי החומרה הקטנה (כלומר, שהיקל לבנות אשכנז להמתין 4 ימים בלבד, גם אם שימשה), כל שכן שיתיר גם את החומרה הגדולה (כלומר, שיתיר למנות מיד בפסיקת הדמים, אם לא שימשה). אמנם לא

כתבתי זאת, כי אכן, לא נכתבו דברים אלה בפירוש, בדברי הרב עובדיה יוסף[3].

3. עלי לציין כי ראיתי אחרונים שהקלו להקדים לארבעה ימים, גם בשימשה. אבל לא התירו להקדים את מניית הימים, לסוף הראייה, למרות שלא שימשה (עיין ערוך השולחן סימן קצו סעיף מ, ופתחי תשובה שם, בשם השל"ה). אלא שהם לא דיברו לגבי שעת הדוחק גדול, כמו במציאות שלנו, עיין שם. ואולם מן הצד השני, ראינו גדולי המורים האשכנזים, שהקלו להקדים אף יותר, הלא המה הנודע ביהודה, והרב צבי פסח פרנק, בשו"ת הר צבי.

ראה דברי הנודע ביהודה במהדורא תניינא (יורה דעה, סימן קכה).

"ועתה אשיב על שאלותיו, על ראשון ראשון לציון. על דבר מורה אחד שהורה הלכה למעשה, באשה שטבלה ואחר טבילה, קודם ששימשה, ראתה דם. ובעלה היה בעיר, שתמנה תיכף ז' נקיים. הנה המורה הזה, לא הורה כראוי. כי מי הוא זה אשר ירים יד בתורת משה, הוא הרב רמ"א סימן קצ"ו, ושני האחרונים הש"ך והט"ז הסכימו על ידו, וכבר נתפשט המנהג כן בכל מדינות פולין ואשכנז. וא"כ **איך מלאו לבו של המורה להקל, בלי שום צורך ודחק.** וראוי המורה הזה, לגעור בו. אבל לענשו באיזה עונש, אין אני רואה. **כי מאוד אני תמה על קדמונינו שהחמירו בדבר זה, חומרות יתירות.** וגוף דין זה שפולטת שכבת זרע ממש תסתור בזיבה, אפילו בזבה דאורייתא אינו מוסכם מכל הפוסקים. ודעת הראב"ד שלא אמרו דבר זה אלא לטהרות, ולא לבעלה".

הרי לך, כי אף שצידד בחומרות הרמ"א והורה בתוקף, שלא לזוז מהן, וחלק בזה על מורה הצדק, שפסק לקולא בלי שום דוחק. הרי בכל זאת, אם היתה איזו שעת הדוחק, לא היה הנודע ביהודה מקפיד עם מורה הצדק. זאת ועוד, הוא גם הוסיף, שאף ללא שעת הדחק, אין להעניש את המורה, מכיון שהן חומרות יתירות, ואף מן הראשונים, יש מי שאינו מסכים לזה.

הרב צבי פסח פרנק, דן בספרו 'הר צבי' (יורה דעה סימן קנז) לגבי אשה, שרואה יום או יומיים, אבל כל שבועיים. והתיר לה לדלג על חודש אחד, ובחודש השני, לכשתראה דם, תוכל להתחיל במניית הימיים, תיכף ומיד אחר סילוק הדמים. כי לא שייך לגזור במקרה ש"לא שימשה", אטו שימשה. שהרי לא נטהרה בפעם הקודמת. מכאן יש ללמוד, שאם בעלה לא היה בעיר, אלא בצבא, והיא מציאות שחוזרת על עצמה מידי חודש, יש להקל אפילו למנהג אשכנז.

5. הבנת "אין לשנות" בדברי הרמ"א

ב. מה שכתב הרמ"א "אין לשנות" יש לפרש שכוונתו, רק במקרה שאין שעת הדוחק. כי הנה ברור שחומרה שאין לה שורש בתלמוד, קלה יותר מאיסור דרבנן. והנה מצינו תקנה דרבנן שלא לקיים יחסים, ביום שהאשה עלולה לקבל וסת. ואף סמכו תקנתם זו על פסוק, כמבואר בגמרא שבועות "ת"ר (ויקרא טו, לא) והזרתם את בני ישראל מטומאתם, אמר רבי יאשיה מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן". אלא שלמרות תקנה זו, נפסק להלכה (יורה דעה קפד, י) שהיוצא לדרך, צריך לפקוד את אשתו סמוך לוסתה ומוסיף הרמ"א "אפילו בתשמיש שרי". ואם כן קל וחומר, בן בנו של קל וחומר, שבשעת דוחק גדול, אפשר לוותר על חומרות. כגון במציאות שלנו, שהחיילים הגיבורים והצדיקים, המוסרים נפשם, והם יראי שמים המקפידים על קלה כחמורה. כל שכן שאין לאסור את המותר מצד הדין, כי אלה חומרות המביאות לידי איסור, כידוע לכל מבין.

מה שכתבתי שאין להחמיר בגזירה יותר מדין תורה, וקל וחומר שאין להחמיר בחומרא, יותר מאיסור גמור, כתובה ברמב"ם:

> **ויש לבית דין לעקור אף דברים אלו לפי שעה, אף על פי שהוא קטן מן הראשונים, *שלא יהו גזרות אלו חמורין מדברי תורה עצמה.* שאפילו דברי תורה, יש לכל בית דין לעקרו הוראת שעה** (רמב"ם הלכות ממרים פרק ב הלכה ד).

ועל מה שהתפלאת, כיצד אני מורה להקל, הלא כתב הרמ"א "אין לשנות", אשיב ואומר, ראה נא את דברי הרמ"א ביורה דעה (סימן צט סעיף ו), גם שם כתב הרמ"א לשון זו:

> **ויש אומרים דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו, כמו באיסור דאורייתא. וכן נוהגין, ואין לשנות.**

אמנם למרות שנקט הרמ"א כי "אין לשנות", כבר כתב הגאון רבי

עקיבא איגר, שבשעת הדחק מותר להקל, וזה לשונו:

אולם מטעם אחר נראה לי להתיר בנידון דידן, והיינו דבהפסד מרובה יש לסמוך על דעת הרשב"א, ופסקו כן בהמחבר יורה דעה (סימן צ"ט), **דאיסור דרבנן מותר להוסיף ולבטל, ואף היכי דיש לו עיקר בדאורייתא, וכן פסק הישׁ"ש והט"ז** (שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן לח).

וראה בשו"ת מהרש"ם (חלק א מפתחות יורה דעה יד), שכתב וזה לשונו:

אף דהרמ"א כתב דהכי נוהגים, ואין לשנות. **וכן הוא בשו"ת רבי עקיבא איגר סימן ל"ח, להקל בהפסד מרובה, כדעת המחבר.**

עוד ניתן לראות זאת בשולחן ערוך אורח חיים סימן שלז סעיף ב, שם כתב הרמ"א, בדין טאטוא הבית בשבת, שיש להחמיר אפילו בקרקע מרוצפת, ואין לשנות:

ויש מחמירין אפילו במרוצף, וכן נוהגין *ואין לשנות*.

למרות זאת, ראה ביאור הלכה (ד"ה אסור), שכתב כי יש להקל, אם רוב בתי העיר מרוצפים, וכך נוהגים בכל ישראל.

ועיין גם ביורה דעה סימן קטז סעיף ה כתב הרמ"א:

ומנהג פשוט בכל ישראל שלא לשתות מים בשעת התקופה וכן כתבו הקדמונים ואין לשנות

ואם כל זה לא נהגו לחוש לזה וכפי שכבר כתב הט"ז בס"ק ד:

כתוב בד"מ בשם אבודרהם מצאתי כתוב שיש ליזהר מלשתות מים בשעת התקופה משום סכנה שלא יתנזק ויתנפח והטעם כי טיפת דם נופלת בין תקופה לתקופה *אבל החכם אבן עזרא השיב על זה כי ניחוש בעלמא הוא כו' ואין בו סכנה כלל ויש מהגאונים אמרו כי לא נחש ביעקב* אלא הקדמונים אמרו אלה הדברים להפחיד בני אדם שיראו

מאת השם יתברך וישובו כדי שיצילם השם יתברך מארבע תקופות השנה עכ"ל:

כסניף על האמור, מן הראוי לצרף את דברי הגמרא במסכת יומא (ט סוף עמוד א) שחטאם של בני עלי היה, מה שגרמו לאיחור טהרתן של נשים, שהביאו את קרבנותיהן, שאיחרו להיטהר לבעליהן, לילה אחד יותר מן הנדרש, כלשון הגמרא:

וְעֵלִי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בָּנָיו לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנָּשִׁים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד (שמואל א ב, כב). **ואף על גב דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה, מתוך ששהו את קיניהן, מיהא, מעלה עליהן הכתוב, כאילו שכבום.**

המערערים על פסק דין זה, לא חסכו את שבט ביקורתם, וביקשו להוכיח כי אינו נכון בטענה, שאם היתה פסיקה זו נכונה להלכה, היה מקום להקל אף יותר. כלומר, אם אפשר להקל בשעת הדוחק, היה צריך להתיר טבילה כדין התורה, אחר שבעה ימים. כי במקום צער, לא גזרו רבנן! ומדוע לא התרתי זאת?

אמנם התשובה היא, שחובת מְנַיֵּית שבעה נקיים, בניגוד לחומרות הנזכרות לעיל, היא חומרה שאכן נזכרה בגמרא, והיא מוגדרת "תקנה דרבנן", ואף נפסקה להלכה בשולחן ערוך. ואף שבאמת יש כלל בידינו, שניתן להתיר איסור דרבנן במקרים מסוימים, הרי זהו כלל מצומצם שהוגבל מאד, למקרה חריג, וחד פעמי. ולא למקרים שכיחים, דבר יום ביומו. כי בהם, אם נתיר את האיסור, יגרום הדבר לביטול מוחלט של ה'איסור דרבנן', וכפי שהסברתי במאמרי על "כוחם של חכמים".

לסיכום האמור; אחינו הספרדים רשאים להתחיל את ספירת שבעת הנקיים, כבר מרגע הפסקת הדימום, ואפילו שלא בשעת הדוחק. אחינו האשכנזים, אינם רשאים להקדים את הספירה, אלא אם כן, זו שעת הדוחק. אבל אין להקל ולנהוג כדין התורה, ולטבול מיד בתום שבעה

ימים, מתחילת הוסת.

6. תשובת הרב חיים אמסלם שליט"א על הקדמת הימים בשעת הדוחק

לכבוד ידיד הדגול הרב הגאון ראש הישיבה שר הצבא כקש"ת רבי שאול דוד בוצ'קו שליט"א, שלום וברכה רבה!

במאי דבדיק לן מר למצא מקורות להקל בדבר שאיסורו מדרבנן ולסמוך אף על דעת היחיד בשעת הצורך והדחק, נראה לעניות דעתי פשוט שכבודו צדק בפסקו להתיר לאשה מעדות אשכנז שתפסוק בטהרה ביום שתפסוק מלראות ותספור שבעה נקיים ותעמיד הדבר על עיקר הדין, וידחה החומרות מדרבנן, שהרי כפי שכבודו כתב לנכון מצות עונה היא מדאורייתא, ועלולה ליבטל אם נחזיק בחומרה, וחכמים לא העמידו דבריהם במקום מצות עשה. שהרי באונן קיי"ל שטובל ואוכל את פסחו לערב , משנה פסחים (צ"א ע"ב) וכ"פ הרמב"ם בהלכות קו"פ (פ"ו, ט) מפני שאנינות לילה היא מדבריהם ולא העמידו דבריהם במקום פסח שהיא מצות עשה שיש בה כרת.

ובפרט מפורט אם יש חשש שאם לא נמצא פתח להיתר ולהקל יבואו חלילה ליכשל שאז פשיטה שיש מקום להקל יותר כמו מה שאמרו בשבת (דנ"ג ע"ב) במי שהחשיך בדרך מוליכה פחות פחות מד' אמות, ושם התירו מחשש שאם לא נתיר לו יעבור איסור דאורייתא, וע"ע דוגמאות כאלה בשו"ת אבני מילואים (סימן י"ח) שלדעתו מותר לבטל איסור כדי להצילו מלעבור איסור תורה. וע"ע בא"ח פרשת משפטים שנ"ב, דמוטב שיעשה הוא איסור דרבנן משיעשו אחרים איסור דאורייתא. וראה עוד בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן ס).

וכל שכן בדבר שאינו כ"א חומרה ואפילו במשמשת, ויש לנו שולחן ערוך מפורש להעמיד על עיקר הדין. והעושה כדעתו אינו נקרא כעושה על פי דעת יחיד חלילה, כפי שידוע המסורת מרן ממאתיים רבנים נסמך.

לכן נ"ל שצדק כבודו בהוראתו בשעת הדחק והצורך.

ע"ה חיים אמסלם

סימן כא – צבע מסופק בבדיקה פנימית

1. שאלה
2. דיון בגמרא ובפרשנות הראשונים
3. דעת תרומת הדשן והרשב"א
4. שיטת הרמב"ם
5. שיטת השולחן ערוך
6. קולא בספק ספיקא, לדעה שספק דאורייתא לחומרה מן התורה

1. שאלה

אשה ביצעה בדיקה פנימית באמצעות בד, ובבדיקה נמצא כתם צבע, שספק אם הוא גוון המטמא, או צבע טהור. האישה טוענת שלא הרגישה דבר בעת הבדיקה. מה דין בדיקה זו.

לצורך דיון בשאלה זו, יש לדון תחילה בשאלה האם מציאת דם בבדיקה פנימית אוסרת את האישה מן התורה או מדרבנן. קיימות מחלוקות רבות בנושא זה, כפי שמובא בחוות דעת, שם ציין את דעת אביו, ה"שב יעקב", שסובר שהאיסור הוא מדרבנן, ואילו הוא עצמו חלק עליו. כמו כן, ב"טהרת הבית" (עמוד כא) מצוין כי הרבה פוסקים סבורים כי האיסור בבדיקה פנימית הוא מדרבנן, ואף מסקנתו היא כי זה איסור דרבנן.

כדי להבין את המחלוקת, נפתח בבירור דברי הגמרא העומדת בבסיס הדיון, ונבחן כיצד נפסק להלכה בשולחן ערוך. לאחר מכן, נדון בשאלה שלנו, האם יש מקום להקל בשל ספק דרבנן, או ספק ספיקא לקולא.

2. דיון בגמרא ובפרשנות הראשונים

בגמרא בנידה (נז, ב) נראה לכאורה, שאין בדם שנמצא בבדיקה פנימית, כאשר האישה טוענת שלא הרגישה, אלא איסור דרבנן בלבד:
הגמרא מביאה:

> **תא שמע: עד שהיה נתון תחת הכר ונמצא עליו דם, אם עגול - טהור, ואם משוך - טמא. היכי דמי? אי דארגישה - עגול אמאי טהור? אלא לאו - דלא ארגישה וקתני משוך - טמא! לא, לעולם - דארגישה, ואימור הרגשת עד הואי, משוך - ודאי מגופה אתא, עגול - טהור.**

רש"י מפרש, כי אף אם האישה הרגישה דבר מה, אם צורת הכתם היא של מאכולת (כינה, כלומר כתם עגול), אין בכך ראיה לטומאה, והאישה טהורה מן התורה. כי ניתן לתלות שההרגשה הייתה תוצאה של הבדיקה עצמה. מכאן, שאם היא טוענת בוודאות כי לא הרגישה דבר, אף שצורת הכתם מתאימה לדם פנימי, היא אסורה רק מדרבנן. כך הבינו גם פוסקים רבים, שכתבו כדבר פשוט, שאם האישה טוענת שלא הרגישה, היא אסורה רק מדרבנן.

לפי פירוש זה, אפשר ליישב מדוע אמרו חכמים שבנות ישראל "החמירו" על עצמן, שאפילו ראו טיפת דם כחרדל, יושבות עליה שבעה נקיים. הרי קשה, כיון שזו בדיקה פנימית, אין כאן חומרה לכאורה, אלא איסור מן התורה (שבעה נקיים היא אמנם חומרה, אך ראיית דם בבדיקה פנימית אוסרת לכאורה מן התורה, ואין זו חומרה).

אכן כאמור, כיון שהדם שראו בבדיקה פנימית היה ללא הרגשה, מן התורה היא טהורה, ומדרבנן אסורה. ולא דיברו על כתם (שאינו אסור במשהו) וגם לא בהרגשה (שאז היא אסורה מן התורה בראיית משהו), אלא בבדיקה פנימית ללא הרגשה, וזה איסור דרבנן, ולכן זו "חומרה".

לפי פירוש זה, הספק שלנו הוא ספק באיסור דרבנן, ודינו להקל.

3. דעת תרומת הדשן והרשב"א

בניגוד לפירוש זה, תרומת הדשן והרשב"א פירשו את הגמרא אחרת.

ה"תרומת הדשן" (פסקים וכתבים, סימן מז) סובר, כי יש מקום להחשיב ספק זה כספק דאורייתא, כמו שכתב:

> **גם אשר כתבת דנראה לך דספיקא דרבנן היא** (דם בבדיקה פנימית בלי הרגשה), **הואיל ותמיד רואה היא בלא הרגשה, אין סברא לעולם לומר הרגשת עד הוא, אין נראה. דרואה מחמת תשמיש נמי אין מרגשת, דאי מרגשת דנפתח החדר פשיטא דטמאה, אלא אמרינן הרגשת שמש הוא, אף על גב דבכל פעם בלא תשמיש אינה רואה כלום בלא הרגשה, וחשיב ליה ספיקא דאורייתא.**

לשיטתו, כאשר האישה הרגישה, פשוט שהיא אסורה, וכאן למרות שאומרת שלא הרגישה, אנו טוענים שהתבלבלה, וסברה שהרגשתה היא הרגשת העד ולא הרגשה של דם. על כן מדובר בספק דאורייתא, ולא בדרבנן בלבד.

כך פירוש הגמרא:

> **לעולם - דארגישה, ואימור הרגשת עד הואי, משוך - ודאי מגופה אתא, עגול - טהור.**

כלומר, לעולם מדובר במצב שבו לפי האמת היא הרגישה, ומה שהיא אומרת שלא הרגישה הוא משום "אימור הרגשת עד", כלומר, חשבה שמה שהרגישה היה הרגשת עד. אמנם כיון שזה רק חשש שמתבלבלת, לכן זה רק ספק דאורייתא ולא ודאי.

לפי דעתו של תרומת הדשן צריך ליישב מה שתמהנו לעיל על "חומרת בנות ישראל, שאפילו רואות דם כחרדל יושבות שבעה נקיים", ושאלנו, ניחא מה שהחמירו לשבת שבעה נקיים. אבל כיצד אפשר לומר שטיפת דם כחרדל היא חומרה, הלוא בבדיקה פנימית אסורה מן התורה אפילו במשהו. ונראה ליישב, שאין הכי נמי, החומרה היא רק "שבעה

נקיים". ומה שאמרו "אפילו רואות טיפת דם", זהו כדי שלא נאמר שמחמירים רק בראייה גדולה, כגון בראיית שלושה ימים, אבל בראייה קטנה לא גזרו. לכן קא משמע לן, שגזרו אפילו במשהו.

כך היא דעת הרשב"א בתורת הבית (בית שביעי שער רביעי) במשמרת הבית ודבריו מובאים ב"חוות דעת"

כלומר דאילו משום נדה אפילו בכל שהו היה לטמא דאלמא בעד הבדוק שניהם מודים דאפילו בכל שהו טמאה נדה התם בשהניחה בקופסא וכדתניא בההיא בדקה בעד שאינה בדוק לה והניחתן בקופסא ודכוותיה בעד הבדוק בין עגול בין משוך טמאה נדה דודאי מגופה אתא ובהרגשה אתא, אלא דקא סברה הרגשת עד היא כדאיתא בפרק הרואה.

נראה מפירושו, שיש כאן ספק. שכן הדם ודאי בא מגוף האישה, על כן אנו אומרים שהתבלבלה, למרות שטוענת שלא הרגישה. אך אי אפשר להיות בטוח שאכן הרגישה, כי אין חזקה שבכל בדיקה פנימית האישה תמיד תרגיש.

4. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מחמיר עוד יותר מתרומת הדשן והרשב"א, וקובע כי כל דם שנמצא בנרתיק מוחזק כדם שבא בהרגשה (איסורי ביאה ט, 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.

דעתו שונה מדעתם של "תרומת הדשן" והרשב"א, שטוענים שבעת הבדיקה היא ראתה בהרגשה וחשבה שהרגשתה היא הרגשת עד, אלא דעתו היא שדם שנמצא בפנים הגיע באיזשהו שלב בהרגשה, כפי שכותב

בפרק ה שדם שנמצא בחדר ודאי טמא: "דם הבא מן החדר כולו טמא".

מה שמקילים בכתמים הוא משום שיש כמה ספקות, משום שדעת הרמב"ם היא שכל עניין ההרגשה הוא רק להקל בכתם, שאז יתכן שהדם בא מן העלייה. לכן, אף שהתחיל הלכות נידה בפרק ד, רק בפרק ט הביא את דין ההרגשה בקשר לכתמים, כי רק שם יש אפשרות לתלות שהדם בא ממקור אחר וכאמור.

5. שיטת השולחן ערוך

המחבר ודאי לא פסק להלכה כשיטת הרמב"ם, שהרי מיד בראש הלכותיו הביא את דין הרגשה, בהסבירו כיצד האישה נאסרת, ולא רק בסימן קפט, בתחילת הלכות כתמים.

אולם, מה דעת המחבר בדם שנמצא בבדיקה פנימית?

לא ראינו דברים מפורשים בנושא זה. בסימן קצ, סעיפים לג ו–לד, הוא פוסק שאישה שבדקה בעד ומצאה דם, אפילו משהו, טמאה, אך אינו מפרט אם היא נידה מן התורה. ישנם סעיפים שבהם כתב שהאישה טמאה (כמו בסעיף לב), וברור שמדובר באיסור דרבנן. מכאן, שאין להביא ראיה לא לכאן ולא לכאן.

ראה לשון השולחן ערוך, בסימן קצ סעיף לג – לד:

> **סעיף לג - האשה שבדקה עצמה בעד** (פירוש, סמרטוט, מענין וכבגד עדים כל צדקותינו - ישעיה סד, ה) **הבדוק לה, ונמצא עליו אפילו טיפה כחרדל, בין עגול בין משוך, טמאה. ולא עוד, אלא אפילו נמצא על הכתם מאכולת מעוכה, טמאה. וכן הדין כשבדקה בו והניחתו בקופסא ואחר שעה בדקה אותו ומצאה עליו דם כל שהוא, בין משוך בין עגול, טמאה. סעיף לד - בדקה עצמה בעד הבדוק לה והניחתו תחת הכר או תחת הכסת, ולמחר נמצא עליו דם, אם משוך, טמאה, שחזקתו מהקינוח. ואם עגול, ואין בו כגריס ועוד, טהורה, שאין זה אלא דם מאכולת שנהרגה תחת הכר. הגה: וה"ה אם הוא יותר מכגריס, ויש מקום לתלות בו, (בית יוסף), כמו שנתבאר לעיל באיזה דבר תלינן כתם.**

אמנם הט"ז (ס"ק כג), בהסבירו את הרמ"א, מביא את דברי הבית יוסף, שרק אם הייתה הרגשה, יש איסור תורה. אבל ללא הרגשה, אפילו בבדיקה פנימית, אפשר לתלות את הדם במקור טהור, ואין כאן אפילו ספק דאורייתא:

ויש מקום לתלות בו. משמע כאן דאף בספק שהוא על ידי בדיקה, מהני בו לתלות בשום דבר. על כן נראה לי באשה שרגילה להוציא דם מבית הרעי שלה על ידי איזה סבה, ובדקה עצמה, אפילו בעד הבדוק, ובשעת הבדיקה נגעה גם שם, דתולה בה שלא בשעת וסתה, דאין כאן ספק דאורייתא, כיון שלא הרגישה בדם מן המקור. וכמו שכתב בית יוסף כאן בד"ה ומכל מקום כו' וזה לשונו, ונראה לי דהיכא דאיכא למיחש שמא בא הדם בעד זה מחמת שנתעסקה סמוך למקום שהעד שם במיני דמים תולין בהם אפילו יותר מכגרים ועוד דמפני שקנחה לא נניח מלתלות במה שאפשר כיון שלא הרגישה ביציאת הדם מגופה והיינו כל שאינה משוך כו' עכ"ל. והכי נמי בהאי דינא שזכרנו, הוה ממש כן. אלא דכאן, אפילו משוך, טהור, כיון שנעשה בקינוח ממקום טהור. וכל שכן הוא, דזה הוה כמו מכה באותו מקום, דלעיל סימן קפ"ז סעיף ה'. ואפילו להי"א דסעיף ל"ה, מודה בזה, דהתם שאני, כמו שיתבאר שם. ועיין מה שכתבתי בסעיף ל"ט. וכתבתי זאת, לפי שראיתי מורה אחד שהורה להחמיר בזה, ונראה לי דטעה בדבר פשוט.

לפי זה, נראה שיש מקום להקל בנידון דידן משום ספק דרבנן לקולא.

מצד שני, לא כל כך פשוט לקבוע להיתר, משום ריבוי האחרונים שפסקו כי גדר האיסור בדם שנמצא בבדיקה פנימית הוא איסור תורה. בנוסף לזאת, בהלכה ברור שדם הנמצא על בדיקה פנימית חמור מכתם, שאוסר גם במשהו, גם על דבר המקבל טומאה, וגם על בגד צבעוני, מה שאין כן בכתם.

ואם אכן יש כאן חשש איסור תורה, מובן היטב מדוע מחמירים בזה יותר מכתם, כי בכתם אין שום דרא דאיסור תורה.

מעתה, גם אם ננקוט שבבדיקה פנימית יש חשש איסור תורה, יש להסתפק מה הדין בנידון שלנו. הלא במקרה זה יש בפנינו ספק ספיקא. שמא יש כאן איסור תורה, שמא אין כאן. ואפילו אם יש, אולי הצבע הוא גוון מותר אולי לא. וזהו ספק ספיקא המתהפך, משום שאפשר להתחיל מן הספק השני ולומר, שיש ספק אם זה צבע אסור או לא. ואפילו אם הוא צבע אסור, אולי אין בזה איסור תורה, משום שלא הייתה הרגשה.

אולם, זה לא ספק ספיקא טוב, משום שצד אחד של הספק הוא לא בין מותר ואסור, אלא בין איסור תורה לאיסור דרבנן. ואפשר לדחות ולומר, שספק ספיקא כזה, אינו נותן פתח להיתר ולקולא. כפי שהש"ך מציין, שבשיקול הלכתי בו יש ספק באיסור דרבנן, לא תמיד מקילים מפאת ספק ספיקא, מלבד כאשר הספק דומה. והמקרה שלנו אינו דומה לאיסור דרבנן רגיל, כי אנו מסתפקים אם יש כאן ספק תורה או ספק דרבנן.

ראה דברי הש"ך שכתב וזה לשונו (יורה דעה סימן קי – כללי דיני ספק ספיקא בקצרה ס"ק לו):

> **דיני ספק ספיקא עמוקים ורחבים מני ים ויש בהם כללים וענינים הרבה, ענינו של זה לא כענינו של זה, וגם בדבר קל ודק יש להפריש בין זה לזה, על כן אין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא או ספק דרבנן להקל ללמוד דבר מדבר, אם לא אותן המפורשים כל אחד במקומן. וכן אותן שנתבארו למעלה או הדומה להן ממש, או שיש בלא זה צדדים להתיר, וגם זה אחר רוב העיון.**

למרות דבריו, מצינו נידון דומה שהש"ך הכריע בו להיתר, ראה לשונו (יורה דעה סימן קי – כללי ספק ספיקא ס"ק טז):

> **והיכא דיש כאן ספק ספיקא בענין שהוא מותר מן התורה אלא שאסור מדרבנן, ואיכא ספיקא דרבנן לקולא, מותר. זה נתבאר לעיל זימני טובא וגם באגור שהבאתי בדין י' נתבאר כן. וכן כתב הסמ"ק סימן ר"ה, ומביאו בית יוסף סימן פ"ג. וכן כתב האסור והיתר כלל י"ג, והרב**

בתורת חטאת כלל כ' סוף דין ג', דציר דגים, היכא דיש שמנונית, אסור מן התורה. ודגים מלוחים כמו הרינג"ש מותרים מטעם ספק ספיקא. ספק, אם נמלחו עם דגים טמאים. ואם תמצי לומר נמלחו, שמא לא היה בהם שומן, ואז צירם אינו אסור אלא מדרבנן עכ"ל. ור"ל, ומן התורהמיהת מותר מספק ספיקא, ואף על גב דמדרבנן אסור אף באין בהם שמנונית, מכל מקום הוה ליה ספיקא דרבנן, שמא לא נמלחו עם הטמאים, ולקולא, וזה פשוט.

גם בטהרת הבית (חלק א עמוד שה) הכריע לקולא בספק ספיקא דומה:

ואם ראתה בבדיקת עד כתם ירוק ונשתנה לאדום יש להתיר מטעם ספק ספיקא, משום שראיית דם על יד בדיקת עד, לא נפיק מפלוגתיה דרבותא אי הוי דאורייתא או רק מדרבנן... ואם כן בצירוף סברת החכם צבי וסייעתו יש כאן ספק ספיקא להקל, דהוי ספק ספיקא הקל בדאורייתא, וספק אחד בדרבנן. ואף שבשו"ת חמדת משה (סימן מד) **כתב להחמיר בבדיקה, המיקל במקום צורך יש לו על מה שיסמוך.**

6. קולא בספק ספיקא, לדעה ש"ספק דאורייתא לחומרה" מן התורה

אלא שהדברים טעונים הסבר. כי אין כאן רק ספק בדרבנן, אלא ספק באיסור, שהוא עצמו יש בו ספק אם איסורו מן התורה או מדרבנן.

ונראה להסביר, על פי מחלוקת שנחלקו הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק יח הלכה יז) והרשב"א (תורת הבית בית ד שער א אות יא), בגדר "ספק דאורייתא לחומרא", האם איסורו מדרבנן, או מן התורה.

לדעת הרמב"ם, האיסור הוא מדרבנן. לכן, בנידון שלנו, שבו יש ספק אם דם בבדיקה פנימית, כאשר לא הרגישה, הוא איסור מן התורה או לא, יש להחמיר רק אם מדובר בדם אדום וודאי, אך האיסור הוא רק מדרבנן. והספק השני, הוא ספק באיסור דרבנן.

לעומת זאת, הרשב"א סבור שספק דאורייתא לחומרא הוא מן

התורה, וקשה יותר להקל. ומה שמקילים בספק ספיקא, אין זה משום שמקילים בספק דאורייתא, אלא מדין הלך אחר הרוב. כלומר, במקרה של ספק ספיקא, רוב הסיכויים (או רוב האפשרויות ההלכתיות) נוטים להיתר, ולכן מותר להקל על פי דין "אחרי רבים להטות".

במקרה שלנו, ישנם ארבעה מרכיבים:

א. בדיקה פנימית אסורה מן התורה. ב. בדיקה פנימית אסורה מדרבנן. ג. דין המראה הזה הוא אסור. ד. דין המראה הזה הוא מותר.

אם נאמר שהמראה הוא מראה אסור ובדיקה פנימית אסורה מן התורה, אז מדובר באיסור מן התורה.

אם אנו טוענים שהמראה הוא מראה אסור ובדיקה פנימית אסורה מדרבנן, אז מדובר באיסור מדרבנן.

אם אנו קובעים שהמראה הוא מראה היתר ובדיקה פנימית אסורה מן התורה, אז הדבר מותר.

אם אנו אומרים שהמראה הוא מראה היתר ובדיקה פנימית אסורה מדרבנן, אז גם כאן מותר.

מכאן, ישנן שתי מציאויות שבהן מדובר באיסור, ושתי מציאויות שבהן מדובר בהיתר, ולכן אין כאן רוב להיתר.

ואולי זו הסיבה לכך שהאוסרים פוסקים כך.

אמנם ראינו לעיל שהש"ך סבור כי יש להחשיב נידון כזה כספק ספיקא, וצריך לומר, שגם בנידון כזה אנו מתייחסים אליו כרוב להיתר, שכן ישנם שני סיכויים להיתר, ואחד וחצי לאיסור.

הנה צדדי ההיתר, הלא ההיתר שבהם ברור ומוחלט, ללא שום חשש איסור, ונסביר.

על הצד שגוון הצבע הוא של היתר, וגוון אסור הנמצא בבדיקה פנימית אסור מן התורה, ברור שאין כל איסור.

על הצד שגוון הצבע הוא של היתר, וגוון אסור הנמצא בבדיקה פנימית אסור מדרבנן, הרי גם בזה ההיתר מוחלט.

אמנם צדדי האיסור, אינם בהכרח שני צדדים שווים לאיסור.

כי הנה, על הצד שהמראה הוא מראה אסור, ובדיקה פנימית אסורה

מן התורה, הרי ברור שיש כאן איסור מן התורה.

אלא שעל הצד שהמראה הוא מראה אסור, ובדיקה פנימית אסורה מדרבנן, אז מדובר באיסור מדרבנן.

כיון שמרכיבי החומרא הם איסור דאורייתא ואיסור דרבנן, נמצא כי ההרכבה היא מאיסור דאורייתא, ומאיסור שמדאורייתא ממש מותר. ורק חכמים תיקנו שייאסר. על כן צד ההיתר הוא שני צדדי היתר חזקים ומוצקים, ואילו צד האיסור לעומתם הוא צד המורכב מאיסור מוצק, ומאיסור שאינו אסור מן התורה. וכיון שמן התורה הוא היתר גמור, על כן אין להגדירו כצד איסור מוחלט, אלא כצד איסור מוחלש יותר. ועל דרך ההשאלה, אין כאן שני צדדי איסור, כי האיסור דרבנן הוא איסור שמהתורה מותר בהחלט. לכן יש להגדיר זאת כצד וחצי של איסור מול שני צדדי היתר.

ונמצא כי גם לפי הרמ"א (יורה דעה קי, ד) אשר פוסק שספק דאורייתא לחומרא הוא דין מן התורה, יש כאן ספק ספיקא שמאפשר להקל מטעם רוב, כי יש כאן שני צדדי היתר מול צד וחצי איסור, וכפי שהסברנו.

לסיכום, ניתן להתיר בדיקה זו.

סימן כב – חציצה שהאישה מעוניינת בה

1. מבוא
2. מדוע מיעוט ואינו מקפיד אינו חוצץ
3. מדוע מיעוט ומקפיד אינו חוצץ מן התורה
4. הבחנה בין מיעוט ומקפיד ושערה אחת שלא נכנסה במים
5. הבנת עמדת הרמ"א בנוגע לחציצות
6. מה נקרא אינו מקפיד

1. מבוא

שמעתי שיעור במכון תורני בדיני חציצה. אחת השאלות המרכזיות בדיני חציצה היא האם חציצה, שמבחינת בני אדם, הם היו מעדיפים שלא תהיה להם, כגון גבס, חוצצת כאשר הם מעוניינים לשמור עליה בשל מחלה או סכנה, ולא מסירים אותה בעת הטבילה. לדעת נותן השיעור, מדובר בחציצה, אלא אם כן יש צורך לשמר את החציצה למשך זמן רב.

כתבתי בעניין זה לרב, נותן השיעור, וחליפת המכתבים מצורפת כאן. בסוף המאמר הוספתי הסברים על עניין החציצה, לפי דעת הרמ"א, וכן הרחבה בנושא הנידון.

2. מדוע מיעוט ואינו מקפיד אינו חוצץ

כוכב יעקב, יח שבט תשפב
לכבוד הרב שליט"א,
שלום וברכה.

אתמול בערב, נהניתי מאוד לשמוע את שיעורו של כבודו, שהיה מלא וגדוש במקורות ובהסברים בהירים.

כדרכה של תורה, אבקש להעיר על אחת הנקודות ששמעתי. הנה הסביר כבוד הרב, כי הסיבה בגללה "מיעוט ואינו מקפיד" אינו חוצץ מעיקר הדין, היא: בגלל שהגורם לחציצה, נחשב כחלק מגוף האדם. ולאור הסבר זה, קיימות אפשרויות רבות להקל בהיתר אשה לבעלה, כפי שהביא כבודו.

אלא שהוסיף הרב, כי במקרים בהם החציצה נצרכת לזמן קצר, אי אפשר להקל על פי זה, כי מי יכול להגדיר גבס או פלסטר כחלק מן הגוף. על כן קשה מאוד להקל בזה, מלבד במקרים שממש אין ברירה כלל.

אמנם לעניות דעתי אין כל צורך בהסבר זה, כיון שבדיני חציצה, לא הקפידה תורה אלא על רובו ומקפיד, שהיא הלכה למשה מסיני (סוכה ו, ב ברש"י ד"ה דבר תורה), ומיעוט ומקפיד אינו אסור מעיקר הדין, כי התורה אסרה רק רובו ומקפיד, ואין זו אלא גזירה דרבנן. ובמיעוט ואינו מקפיד, חכמים לא גזרו כלל, כמפורש בגמרא (נדה סז, ב):

> **אמר ר' יצחק דבר תורה רובו המקפיד עליו חוצץ, רובו ואינו מקפיד עליו אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד, משום רובו המקפיד, וגזרו על מיעוטו המקפיד, משום רובו המקפיד. ולגזור נמי על מיעוטו שאינו מקפיד, משום מיעוטו המקפיד? היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה?!**

נמצא כי אין איסור כלל במיעוטו ואינו מקפיד, ויש לטהר לאשה בטבילה, למרות שיש לה גורמי חציצה שונים, אם הם מיעוטו ואינו

מקפיד. וההיתר אינו מבוסס על הגדרת הגורם החוצץ כ"חלק מן הגוף", אלא על העובדה שחציצה כזו, אינה מוגדרת חציצה, לא מן התורה, ולא מדרבנן.

על פי הבנה זו, השיטות המקילות הגיוניות מאוד. כי אין כאן קולא, אלא חציצה כזו, פשוט לא נאסרה. וכשבאה אשה לשאול, מן הראוי להימנע ולא להעניק תחושה שהדבר בעצם אסור, אבל ניתן להקל בו, כאשר הוא באמת מותר. אלא צריך להשתדל לתת לה הרגשה, שהדבר ממש מותר, בגלל שזה אכן מותר.

נקודה חשובה נוספת, עליה אבקש להעיר:

לאחר השיעור של כבוד הרב, התקיים שיעור על תופעת הטבילה אצל נשים שיש להן הפרעה טורדנית–כפייתית (OCD). מלבד השאלות שהועלו בשיעור, אני עצמי נוכח לפעמים, בשאלות של טובלות, הנוהגות להחמיר בצורה לא הגיונית.

בפוגשי במקרים אלה, אני מסביר להן, כי מדין תורה, רק רוב ומקפיד אסור, ומיעוט ומקפיד, אינו אלא מדרבנן. בעוד שמיעוט ואינו מקפיד מותר, וכן פסק המחבר להלכה בדיני כלים (סימן קכ סעיף יג): "הָוֵי מְעוּטוּ שֶׁאֵינוֹ מַקְפִּיד עָלָיו, וְאֵינוֹ חוֹצֵץ". ואף שיודע אני שהרמ"א[1] כתב לאסור, הדבר ברור שזו רק חומרא בעלמא, כי אין אפשרות לחלוק על התלמוד, שם אמרו בפירוש, שחציצה כזו מותרת לגמרי[2].

1. יורה דעה סימן קצח סעיף א.

2. ועיין בנודע ביהודה (מהדורא תניינא אבן העזר סימן עט), שם דן אם לחוש לצוואת רבי יהודה החסיד בעניין נישואין בשמות דומים, ומסיק כי חז"ל לא חשו לזה (הגם שהעניין עצמו כלל לא נידון בגמרא), וכתב בזה"ל: "דע תלמידי החביב ויהיו דברים הללו חקוקים על לוח לבך לזכרון, הכלל הגדול שאין לכל חכמים שאחר התלמוד רשות לומר דבר נגד התלמוד, והאומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד לא יחשב בכלל חכמי ישראל. ואמנם כשאנו מוצאים אחד מחכמי ישראל המוחזק בתורה וביראה בלי ספק, שכתב בספר דבר הסותר לדברי התלמוד, חייבים אנו למשכוני נפשין לתרץ דבריו, שלא דבר רק לשעה וכו'" עיי"ש.

כפי שהניסיון מעיד, הסבר זה מסייע רבות להשקיט את מצפונן של נשים יקרות אלה. ונחוץ לדעת היתר זה, כי לפעמים אנו גורמים או אפילו יוצרים את הטורדניות הכפייתית (OCD). על כן יש נחיצות רבה בפרסום דבר זה. וצריך לומר להן את האמת, כדי להרגיע ולמנוע מחלות נפש.

אשמח לקבל את תגובת הרב על דברי.
בברכה ובכבוד רב
שאול דוד בוצ'קו

3. מדוע מיעוט ומקפיד אינו חוצץ מן התורה

כ"ב שבט פ"ב
לכבוד הרש"ד בוצ'קו נר"ו שוי"ר
שמחתי במכתבו

לצערי איני בטוח שהבנתי את כוונת כבודו
לא את מיעוטו שאינו מקפיד באתי לבאר, שהוא ודאי שאינו חוצץ, אלא את מיעוטו המקפיד שאינו חוצץ מדאורייתא, כיון שהוא בטל אל הגוף. וכן כתב בסדרי טהרה (ס"ק א', ס"ק כ"ג ד"ה ומדי) ועוד אחרונים.
האחרונים הקלו בסתימה וגבס וכדומה, שלמרות שמקפידה, דהיינו היתה מעדיפה שלא יהיה עליה, כיון שהוא לזמן ארוך (וכל חד לפום דרגיה) הוא בטל אל הגוף. ובנוסף, כיון שהוא לצורך, יחשב כאינה מקפדת.

במה שהעיר כבודו לענין ה-OCD
איני משוכנע שהחומרות גורמות ל-OCD, אלא ה-OCD מתבטא בהקפדה הלכתית, גם זו שהיא מעיקר הדין ואין דרך להקל בה משום כיוון, עלולה להתפיס ב-OCD. זה דין בגברא, ולא בחפצא.
כמו כן מי שיש לה באמת OCD, לא יעזור להרגיע אותה ולהסביר לה

שהיא מעיקר הדין, ולא מחומרה כיון שיש לה ספק שאינו רציונלי. יש ללמד אותן להתמודד עם הספק איתו היא חיה. לפתור לה את הספקות, או להקל עליה, בדרך כלל לא פותר את הבעיה.

4. הבחנה בין מיעוט ומקפיד ושערה אחת שלא נכנסה במים

לכבוד הרב שליט"א

עיינתי בסדרי טהרה שכבודו הביא.

והנה הוא בא לתרץ קושיה גדולה. מדוע במקרה שלא נכנס אל המים מיעוט דמיעוט מן הגוף, כגון שערה אחת, לא עלתה לה טבילה מן התורה. ובמיעוט ומקפיד, וכן ברוב ואינו מקפיד, עלתה לה טבילה מן התורה, הרי סוף סוף, חלק מסוים מן הגוף לא בא במגע עם המים. ועל זה תירץ, שברובו ואינו מקפיד ובמיעוט ומקפיד, מחשיבים את החציצה, כאילו היא חלק מגוף האשה, ונמצא שכל הגוף בא במגע עם המים. ומקור דבריו ברש"י (שבת נז, א ד"ה הא נמי) וזה לשונו: "דכי איתמר ההוא – במידי דמיהדק איתמר, ואשמעינן דאף על גב דלא עיילי ביה מיא, כיון דלא קפיד עליה – חשיב כגופיה, ובטל לגבי שערו".

אמנם גם לדברי הסדרי טהרה הנזכר לעיל, לא נראה שהחציצה צריכה להיות על הגוף זמן רב, כדי להחשיבה חלק מן הגוף. אלא כוונתו, שמבחינה הלכתית, בגלל שדבר שדבוק בגופו ברובו ואינו מקפיד, אז נחשבת החציצה כגופה. וכן במיעוט ומקפיד, בגלל שזה מיעוט, מחשיבים זאת כדבר לא חשוב, על כן הוא בטל לגוף, ועלתה לה טבילה. נמצא כי המיעוט הוא הגורם לחציצה להתבטל, כי אז היא נחשבת כמו גופה, ולא אריכות הזמן גורמת.

דבר זה, שעלתה לה טבילה ברובו ואינו מקפיד, ובמיעוטו ומקפיד, כך גזרה חכמתו יתברך. שדווקא רובו ומקפיד נחשב חציצה. ולולי כן, אין זו חציצה. אלא אחר והשקיעה את כל גופה, עד שכיסתה את כל גופה מסביב במים, אין החציצה מפריעה לטהרתה, אם היא רובו ואינו מקפיד,

או מיעוטו ומקפיד, כי התורה אסרה רק "רובו ומקפיד". מה שאין כן כאשר מיעוט דמיעוט מן הגוף אינו משוקע במים, כגון אם נותרה שערה אחת חוץ למים, ואין מים סביב כל גופה, ונמצא שלא הכניסה כל גופה במים.

זה מה שנראה לי לעניות דעתי.
ותודה על המקור החשוב.

בעניין OCD, עלי להודות כי בשעה שטובלת מודאגת, שואלת אותי אודות דיני חציצה, אין לי מושג אם הדאגה נובעת מהפרעה נפשית כזו, אם לאו. וחלילה לי לברר, בתוך הליך בירור המציאות, אם היא סובלת מהפרעה כפייתית. אדרבה, דרכי להמעיט בדיבורים, ככל האפשר. ואיני מברר אלא את הנדרש מבחינה הלכתית, כדי שלא אטעה חלילה בהוראה.

יחד עם זאת, נראה לי הגיוני ביותר, שכאשר מדריכים נשים צדקניות אודות דיני חציצה, ובתוך הדברים מביאים את דברי הרמ"א שכתב, כי נהגו להסיר כל חציצה קטנה ולא חשובה. ולא טורחים להבהיר כי אף שזה המנהג, אך ודאי אין כאן חובה מן התורה, ולא מדרבנן. אם יוגדר מנהג זה חובה, הדבר עלול להכניס נשים צדקניות ללחץ וסטרס. על כן נכון לומר את האמת ההלכתית, לכל הנשים. כי הבהרה זו תסייע לשעת ההכנה לטבילה, שלא תלווה בסיוט ועצבים, אלא ברגיעות ונינוחות.

5. הבנת עמדת הרמ"א בנוגע לחציצות

יש להוסיף, כי הרמ"א שכתב כי נהגו להסיר כל חציצה קטנה ולא חשובה, לא התייחס כלל לחציצה הדבוקה ואין האישה מקפידה עליה. דבריו אמורים רק לגבי חציצה שאינה דבוקה, שם קיים חשש שמא תידבק. כך הם דברי הרמ"א בסימן קצח סעיף א:

ולכתחלה לא תטבול אפילו בדברים שאינם חוצצין, גזרה אטו דברים החוצצים (הגהות ש"ד).

הכוונה היא לדוגמאות כמו צמיד, שעדיף להוריד אותו לפני הטבילה, שמא יחצוץ.

אך יחד עם זאת, הרמ"א עצמו מתיר דברים דבוקים שאין אישה מקפידה עליהם. הרי כתב השולחן ערוך (סעיף יז):

צבע שצובעות הנשים על פניהן וידיהן ושער ראשן, אינו חוצץ. וכן מי שהוא צַבָּע וידיו צבועות, אינו חוצץ.

כלומר, לדעת המחבר, צבע על הפנים והידיים, או אפילו ידיים צבועות של צבע, אינם חוצצים, כיוון שאין מקפידים עליהם.

הרמ"א, לא זו בלבד שלא נחלק על המחבר, הוא אף מרחיב את ההיתר וכותב:

הגה: וכן מי שאומנתו להיות שוחט או קצב וידיו תמיד מלוכלכות בדם, אינו חוצץ, שרוב בני אומנות זו אינן מקפידים.

כלומר, אפילו דם על הידיים של שוחט או קצב, אינו חוצץ, כיוון שרובם של השוחטים לא מקפידים על כך.

דוגמא נוספת ניתן למצוא בסעיף ו, שם הרמ"א מתייחס לשיער:

שיער שכנגד הלב ושבזקן הנדבק זה בזה מחמת זיעה, חוצץ; שבראש ושבבית השחי, אינו חוצץ; ושבאותו מקום, באיש אינו חוצץ; ובאשה, בנשואה חוצץ, בפנויה אינו חוצץ.

כלומר, שיער שנדבק בזיעה באזור הלב או הזקן, חוצץ, אך שיער בראש או בבית השחי אינו חוצץ.

סעיף ו הנזכר לעיל, מפרט אלו שיערות חוצצות ואלו לא, והכלל הוא – מה שמקפידים עליו חוצץ, ומה שלא מקפידים עליו אינו חוצץ. הרמ"א אף חיזק כלל זה בהערה שלו לגבי קליעת שערות דבוקות:

הגה: ואותן שיש להן כמין קליעות שערות דבוקות זו בזו, ונעשית בלילה על ידי שד וסכנה להסירם, לא חייצי..

אף על פי שאין זו סכנת נפשות ממש, אלא אמונות טפלות, האישה בכל זאת מקפידה שלא להסירם, ולמרות זאת, אין כאן חציצה אפילו לשיטת רמ"א.

ישנם מקומות נוספים בהם המחבר התיר חציצה בגלל שלא מקפידים, והרמ"א לא העיר עליו דבר, כמו בסעיף ה:

ושערה אחת שנקשרה, חוצצת והוא שתהא מקפדת עליה, אבל אם אינה מקפדת עליה, עלתה לה טבילה עד שיהא רוב שערה קשור נִימָא נִימָא בפני עצמו.

הרי שאם נקשרה שערה אחת, והאישה מקפדת עליה, היא חוצצת. אך אם אינה מקפדת עליה, הטבילה כשרה.

ישנם מקרים נוספים בהם הרמ"א מתייחס לחציצות, והכלל העולה מדבריו הוא פשוט: כל חציצה שאינה דבוקה לגוף - נהגו לאסור, שכן קיים חשש שמא תידבק. לעומת זאת, חציצה דבוקה שאין האישה מקפדת עליה – מותרת.

ועל כן גם אם החציצה דבוקה, אך האישה מעוניינת בה, או שהסרתה כרוכה בכאב, או שהיא רוצה בה מטעמי יופי – גם במקרים אלו החציצה מותרת גם לדעת הרמ"א ואין בזה מנהג לאסור.

לפיכך, אין כל מקום להפחיד נשים בנוגע לחציצות. יש להסביר להן את ההלכה בצורה ברורה ומציאותית, ללא חומרות מיותרות.

בימינו, נשים מקפידות על ניקיון אישי ושומרות על היגיינה גבוהה, על כן ההכנה לטבילה היא לרוב קלה ופשוטה. אין צורך להפוך את ההכנה למקווה למתח ולחץ, אלא יש לזכור כי המקווה הוא מקום של טהרה, ומקור לשמחה.

6. מה נקרא אינו מקפיד

מדברי הרב עולה כי גבס וחציצות רפואיות דומות נחשבים לדברים שאדם מקפיד עליהם, כי אף אחד אינו מעוניין שיהיה לו גבס. לכן, רק אם הגבס וכדומה נשאר עליו זמן רב, הוא נחשב בטל לגופו.

ונראה לי שמקור דבריו הוא בדברי הרא"ש בהלכות מקוואות (סימן כו):

> **תוספתא, השירים והנזמים והטבעות וקטלאות - אוצצין, חוצצין. רפין, אינם חוצצין. אוצצין פירוש, מהודקין, כמו בתר איצצא בפרק חבית** (שבת קמד, ב). **ואם תאמר טבעת דחוקה אמאי חוצץ, והלא מיעוטו שאין מקפיד הוא? ופירש הראב"ד ז"ל, לפי שמקפדת להסירו בשעת לישה. וכיון שמקפדת בשום פעם, אף על פי שאינה מקפדת בשעת טבילה, הוי חציצה.** עוד **בתוספתא** (פרק ו) **דם יבש שעל המכה והכחול שבעין הרי אלו חוצצין היין והדבש והחלב והשרף התאנה ושרף השקמה ושרף החרוב יבשין חוצצין לחים אין חוצצין וראיתי בתוספתא הכחול שחוץ לעין וכן מסתבר מאי שנא כחול מלפלוף. והכי איתא בגמרא דידן.**

הבית יוסף הביא את דבריו בסעיף כג. אמנם, כל זה נכון כאשר אין לה צורך שיהיה עליה בשעת הטבילה, שכן היא מקפדת שיהיה לה, ולכן אינו חוצץ גם לדעת הרא"ש. ראיה לכך דברי הבית יוסף בסעיף יא, שם הוא מסביר מדוע קוץ של מתכת אינו חוצץ:

> **אי נמי בשל מתכת איכא סכנה טפי כשמוציאו, ודבר שאינו מקפיד אינו חוצץ.**

מכאן, מה שמקפיד שיהיה עליו, אינו חוצץ, אף שברור שאינו מעוניין בחץ המתכתי הזה בגופו.

בהתאם לכך, ניתנו ההיתרים לטבול בגבס עטוף בניילון, או להחדיר אטמי אוזניים אצל חולה, כדי לסתום את המקום ולמנוע כניסת מים.

ולפי דברינו, אין צורך שהטובל/ת יהא חולה לאורך זמן; אם בזמן הטבילה הוא חש כאב, מותר לו לטבול עם חציצות אלה.

עם זאת, יש מקום לשאול מדברי הט"ז (ס"ק יד) שכתב:

> **והביא רש"ל הג"ה אחת וז"ל וגרב לגבי טבילה צריכה להסיר אף על פי**

שכואב לה הרבה ואשתו של (מהרר"ק) [מהר"ח או"ז] **היתה צריכה לעמוד לפניו ערומה שהיה רואה שלא היה גרב עליה שלא היה מאמין לה שהיתה מסירה שהיתה נערה והיה כואב לה וכן עשה השר מקוצי לאשתו.**

אמנם, נראה כי מדובר בחומרה גדולה, ויצא שכרו בהפסדו. שכן במקרה זה הוא עבר על איסור בין אדם לחברו, הן מצד הכאב, שהוא איסור תורה, והן מצד הביוש שבייש.

למסקנה, יש מקום להקל על פי הכלל "מועט ואינו מקפיד אינו חוצץ". וכל דבר שחייב להיות עליה בזמן הטבילה [מבחינה רפואית], הרי זה "מיעוט ואינו חוצץ". כי אדרבה, היא מקפידה שיהיה עליה, והטבילה כשרה לכתחילה. ובאיסור דרבנן, שומעים למקילים.

וכך כתבו הרבה אחרונים. ראה לדוגמה אורות הטהרה (פרק יג אות נו) וזה לשונו:

כל שנעשה לרפואה, ואי אפשר להסירו מחמת כאב וצער, אינו חוצץ לטבילה, כיון שחשוב מיעוטו ואינו מקפיד עליו להסירו, אלא אדרבא מקפיד עליו לקיימו.

ועיין בפניני הלכה טהרת המשפחה (פרק ה אות יד) שמביא אחרונים שפסקו כך למעשה. ובוודאי שאפשר לסמוך עליהם, על פי הכלל הנזכר לעיל, שבדרבנן, שומעים למקילים[3].

3. עיין בשו"ת אבני דרך חלק כ, סימנים סג וסד בשאלות דומות מביא בהרחבה כיד ה' הטובה עליו דעות של מחמירים ודעות של מקילים. נטייתו לפסוק להחמיר. ובעוניי נראה שכמו בכל ספק דרבנן הדין הוא להקל במיוחד שהחמרה בדין זה היא הקלה במצווה מן התורה של עונה וכן חששות של הרהורים וכדומה.

סימן כג – תלמידי חכמים ומלחמת מצוה

תגובה לדברי הרב יצחק יוסף

1. פתיחה
2. טענה א - שבט לוי ותלמידי חכמים פטורים מלשרת בצבא
3. עיון במקורות - אבות העולם נלחמו
4. מי ראוי להיות לוחם לפי מקורות ישראל
5. עיון בדברי הרמב"ם
6. טענה ב - הצלחת חיילי צה"ל במלחמה תלויה בלומדי התורה
7. אחריות כוללת
8. קצת צניעות
9. התורה והמעשה כרוכים זה בזה
10. סוף דבר

☙

1. פתיחה

לאחרונה התבטא הרב הראשי לישראל, הראשון לציון הרב יצחק יוסף, בעניין גיוס בני ישיבות לצה"ל. בהופעתו הפומבית טען הרב שתי טענות:

א. לומדי תורה אינם צריכים להתגייס משום שדינם כדין שבט לוי - ושבט לוי אינו משתתף במלחמות;

ב. החיילים מנצחים במלחמה בזכות לומדי התורה.

במאמר זה ברצוני להתמקד בשתי הטענות הללו, בלי להיכנס לסוגיה הכללית של גיוס בני תורה לצבא - שדנתי בה באריכות בספרי בעקבות

המחבר חלק ג[1]. יהי רצון שינחנו ה' באור תורתו.

2. טענה א - שבט לוי ותלמידי חכמים פטורים מלשרת בצבא

טענה זו של הרב יוסף נסמכת על דברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל:

> **ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם: לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם, שנאמר ברך ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם, שנאמר אני חלקך ונחלתך.**
>
> **ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו הא־להים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים, הרי דוד עליו השלום אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי. בריך רחמנא דסייעין** (הלכות שמיטה ויובל יג, יב–יג).

מדברי הרמב"ם שבני לוי "לא עורכין מלחמה" (הלכה יב), ושדין זה חל על כל עובד ה' "ולא שבט לוי בלבד" (הלכה יג), עולה לכאורה שבני תורה פטורים משירות צבאי.

---

1. במאמר הנזכר לעיל התייחסתי בין היתר לטענה שתלמידי החכמים הם מבחינת שבט לוי של דורנו, וכאן ארחיב בעניין זה אף אם תהיה בו חזרה על חלק מהדברים. הנושא השני שהעלה הרב - שהניצחון מושג בזכות תלמידי החכמים - לא נידון שם, ויידון כאן.

3. עיון במקורות - אבות העולם נלחמו

ואולם עיון במקורותינו מגלה כי הבנה זו בדברי הרמב"ם אינה משקפת כלל את דרכם של אבותינו שלאורם אנו הולכים ואת דרכו של עם ישראל לדורותיו:

אברהם אבינו למד תורה בישיבת שם ועבר והיה כל כולו קודש, אך כששמע שאחיינו נשבה, אף שנפרד ממנו והתחבר לרשעים, יצא מייד ונלחם עד להשבתו:

> **וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף עַד דָּן. וַיֵּחָלֵק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וַעֲבָדָיו וַיַּכֵּם וַיִּרְדְּפֵם עַד חוֹבָה אֲשֶׁר מִשְּׂמֹאל לְדַמָּשֶׂק. וַיָּשֶׁב אֵת כָּל הָרְכֻשׁ וְגַם אֶת לוֹט אָחִיו וּרְכֻשׁוֹ הֵשִׁיב וְגַם אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הָעָם** (בראשית יד, יד-טז).

יעקב אבינו התכונן לאפשרות של מלחמה עם עשו אחיו:

> **וַיֹּאמֶר אִם יָבוֹא עֵשָׂו אֶל הַמַּחֲנֶה הָאַחַת וְהִכָּהוּ וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לִפְלֵיטָה** (בראשית לב, ט),

ופירש רש"י:

> **על כורחו, כי אלחם עמו. התקין עצמו לשלשה דברים: לדורון, לתפלה ולמלחמה.**

משה רבנו אדון כל הנביאים, שהיה משבט לוי, לא נרתע מלהילחם ברשעים, וזהו המעשה הראשון שהתורה מספרת עליו:

> **וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם וַיַּרְא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו. וַיִּפֶן כֹּה וָכֹה וַיַּרְא כִּי אֵין אִישׁ וַיַּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל** (שמות ב, יא-יב).

וכשראה משה רבנו רועי צאן המתקיפים את רועות הצאן, יצא מייד להגנת הרועות:

וַיָּבֹאוּ הָרֹעִים וַיְגָרְשׁוּם וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיּוֹשִׁעָן וַיַּשְׁקְ אֶת צֹאנָם (שם ב, יז).

4. מי ראוי להיות לוחם לפי מקורות ישראל

כשהגיע עמלק ונלחם בעם ישראל מינה משה רבנו את **יהושע בן נון**, המתמיד הגדול שהתורה העידה עליו כי "לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל" (שמות לג, יא), לרמטכ"ל המלחמה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֵם בַּעֲמָלֵק מָחָר אָנֹכִי נִצָּב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמַטֵּה הָאֱ־לֹהִים בְּיָדִי... וְיָדֵי מֹשֶׁה כְּבֵדִים וַיִּקְחוּ אֶבֶן וַיָּשִׂימוּ תַּחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ וְאַהֲרֹן וְחוּר תָּמְכוּ בְיָדָיו מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד וַיְהִי יָדָיו אֱמוּנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ (שמות יז, ט–יב).

גם החיילים שהורה משה ליהושע לבחור היו מבחירי תלמידי הישיבות בעם, כדברי רש"י:

בחר לנו אנשים - גבורים וירא חטא, שתהא זכותן מסייעתן.

ולא זו אף זו, רש"י מביא את דברי חז"ל המותחים ביקורת על משה רבנו שלא יצא בעצמו להילחם, אף שזכותו הגנה על כולם כשהרים את ידיו כלפי מעלה:

וידי משה כבדים - בשביל שנתעצל במצוה ומינה אחר תחתיו, נתייקרו ידיו.

וכשנלחמו ישראל במדיין השתתפו גם בני **שבט לוי** במלחמה:

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל הָעָם לֵאמֹר הֵחָלְצוּ מֵאִתְּכֶם אֲנָשִׁים לַצָּבָא וְיִהְיוּ עַל מִדְיָן לָתֵת נִקְמַת ה' בְּמִדְיָן. אֶלֶף לַמַּטֶּה אֶלֶף לַמַּטֶּה *לְכֹל מַטּוֹת יִשְׂרָאֵל* תִּשְׁלְחוּ לַצָּבָא (במדבר לא, ג–ד),

ופירש רש"י בשם חז"ל:

לכל מטות ישראל - לרבות שבט לוי.

דוד המלך, נעים זמירות ישראל, שהיה מתעורר בחצות הלילה ולומד תורה, נלחם מלחמות רבות - והכריז:

אֶרְדְּפָה אוֹיְבַי וָאַשִּׂמִידֵם וְלֹא אָשׁוּב עַד כַּלּוֹתָם. וָאֲכַלֵּם וָאֶמְחָצֵם וְלֹא יְקוּמוּן וַיִּפְּלוּ תַּחַת רַגְלָי (שמואל ב כב, לח-לט).

צבאו של דוד המלך מנה גם לוחמים **משבט לוי**:

מִן בְּנֵי הַלֵּוִי אַרְבַּעַת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת. וִיהוֹיָדָע הַנָּגִיד לְאַהֲרֹן וְעִמּוֹ שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וּשְׁבַע מֵאוֹת. וְצָדוֹק נַעַר גִּבּוֹר חָיִל וּבֵית אָבִיו שָׂרִים עֶשְׂרִים וּשְׁנָיִם (דברי הימים א יב, כז-כט).

שבט יששכר היה השבט האמון על לימוד התורה, אך הוא השתתף גם השתתף במלחמת ישראל בסיסרא - כפי שבירכה אותו דבורה הנביאה לצד ביקורתה על שבט ראובן שלא השתתף במלחמה:

וְשָׂרַי בִּיִּשָּׂשכָר עִם דְּבֹרָה וְיִשָּׂשכָר כֵּן בָּרָק בָּעֵמֶק שֻׁלַּח בְּרַגְלָיו בִּפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדֹלִים חִקְקֵי לֵב (שופטים ה, טו).

לעומת השבטים שזכו להילחם, השבטים שלא השתתפו במלחמה זכו לקללתה של דבורה:

אֹרוּ מֵרוֹז אָמַר מַלְאַךְ ה' אֹרוּ אָרוֹר יֹשְׁבֶיהָ כִּי לֹא בָאוּ לְעֶזְרַת ה' לְעֶזְרַת ה' בַּגִּבּוֹרִים (שופטים ה, כג).

אפשר להמשיך ולהביא עוד ועוד ציטוטים ממקורותינו - אך די באלו שהבאנו כדי להמחיש כי לאורך כל הדורות נתבע עם ישראל כולו להילחם את מלחמות קיומו, כולל שבט לוי וגדולי תלמידי החכמים.

5. עיון בדברי הרמב"ם

נוסף על כך, אין כל ראיה מדברי הרמב"ם ששבט לוי פטור מכל מלחמה, שכן הרמב"ם כתב מפורשות שמדובר רק במלחמת כיבוש הארץ שבה כל שבט נלחם על נחלתו - מלבד שבט לוי שלא קיבל נחלה, כי "ה' הוּא נַחֲלָתוֹ" (דברים יח, ב). ואלו דברי הרמב"ם:

> **כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים, שנאמר "לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל" - חלק בביזה ונחלה בארץ. וכן הוא אומר "בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם" - בביזה. ובן לוי או כהן שנטל חלק בביזה לוקה, ואם נטל נחלה בארץ מעבירין אותה ממנו** (הלכות שמיטה ויובל יג, י).

ומוסיף הרמב"ם בהלכה הבאה (יא):

> **יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, *אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל*.**

ואם זהו הדין במלחמות הכיבוש, על אחת כמה וכמה שכשמדובר במלחמה על הגנת ישראל כולם יוצאים, כמפורש ברמב"ם ביחס לאנשים הפטורים מן המלחמה[2].

> **במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה? במלחמת הרשות, *אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה***

---

2. "וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים אֶל הָעָם לֵאמֹר מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַּיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ... וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ... וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ... מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ..." (דברים כ, ה–ח).

מחופתה (הלכות מלכים ז, ד).

ואם חתן וכלה יוצאים קל וחומר שתלמידי חכמים יוצאים, כמבואר בגמרא:

> **דרש רבא: מפני מה נענש אסא? מפני שעשה אנגריא [רש"י: עבודת המלך] בתלמידי חכמים, שנאמר: "והמלך אסא השמיע את כל יהודה אין נקי"** (מלכים א טו, כב) - **מאי "אין נקי"? אמר רב יהודה אמר רב: אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה**[3] (סוטה י, א).

המלך אסא גייס לעבודת המלך את כל העם בלי יוצא מן הכלל - ולא ויתר אפילו על חתן וכלה ביום נישואיהם. הגמרא לומדת מכאן שקל וחומר שגייס גם תלמידי חכמים, והואיל והיה מדובר בעבודת המלך ולא במלחמת מצוה היה הדבר אסור. מכאן שבמלחמת מצוה - שבה "הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה" - גם תלמידי החכמים מצווים לצאת.

הרב נחום רבינוביץ מפרש בספרו "יד פשוטה"[4] כי לדעת הרמב"ם שבט לוי השתתף גם במלחמת כיבוש הארץ. הוא מדייק שהרמב"ם לא כתב ששבט לוי "לא עורכין מלחמה", אלא "לא עורכין מלחמה **כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן**". כלומר הלוויים עורכים מלחמה כשאר אחיהם, אך אין הם מפיקים ממנה תועלת גשמית אלא רק נחלצים לעזרת ישראל. וכך היה במלחמת כיבוש הארץ: בני שבט לוי השתתפו במלחמה, אך בשונה מאחיהם ההישגים שהשיגו במלחמה "בכוח גופם" לא זיכו אותם בחלק ונחלה בארץ, כי ה' הוא נחלתם[5].

מכל האמור לעיל אנו למדים שאין כל מקור לפטור לומדי תורה

---

3. שלגביהם ציוותה התורה: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דָּבָר **נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת** וְשִׂמַּח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקָח" (דברים כד, ו).
4. ביאור על משנה תורה לרמב"ם.
5. יש לציין כי הלכה זו המדירה אותם מהנאה ממה שעשו בכוח גופם אמורה רק במלחמת כיבוש הארץ.

ממצוות ההגנה על ישראל מאויביהם מתוך השוואתם לשבט לוי - שכן גם שבט לוי מחויב במצוה זו ככל ישראל.

6. טענה ב - הצלחת חיילי צה"ל במלחמה תלויה בלומדי התורה

הרב יוסף טען שכאשר טייס מטיל פצצה והיא מגיעה ליעדה ואינה נופלת לים - אין זה בזכותו אלא בזכות לומדי התורה. האם יש מקור לדבריו?

במסכת בבא בתרא מובאים שני סיפורים המצדדים בפטור לתלמידי חכמים מתשלום מיסים - משום שהתורה מגינה עליהם. נביאם בתרגום חופשי לעברית:

❖ רבי יהודה הנשיא הטיל תשלום בעבור חומת העיר גם על החכמים, אמר ריש לקיש: חכמים אינם צריכים שמירה, שהרי כתוב: "ולי מה יקרו רעיך אל... אספרם מחול ירבון" (תהלים קלט, יח), אספרם למי? [...] אלא כך אמר: אספרם למעשיהם של צדיקים - מחול ירבון, וקל וחומר: ומה חול שמועט - מגן על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים - לא כל שכן שמגינים עליהם (בבא בתרא ז, ב).

❖ אמר רבי: אין פורענות בא לעולם אלא בגלל עמי הארץ. כאותו מעשה במס הכתר שהוטל על אנשי טבריה. באו תושבי העיר לפני רבי ודרשו שגם תלמידי החכמים ישתתפו בהוצאות, אמר להם: לא. אמרו לו: אם כך נעזוב את העיר, אמר להם: עזבו. עזבו מחציתם, ובוטל חצי מהמס. באה המחצית שנותרה לפני רבי ודרשה שישתתפו החכמים במס שנותר, אך רבי סירב. איימו שיעזבו גם הם את העיר, וגם הפעם לא התרגש רבי מהאיום. עזבו כולם (מלבד תלמידי החכמים), ונשאר כובס אחד. הוטל כל המס על הכובס. עזב גם הכובס - והמס הוסר כליל. אמר רבי: ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי

הארץ (שם ח, א)[6].

במסכת מכות מבואר שהניצחון במלחמה הושג בזכות התורה שלמדו בשערי ירושלים:

> **אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב "עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלם"? מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה? שערי ירושלם, שהיו עוסקים בתורה** (מכות י, א).

7. אחריות כוללת

כמובן שאם תלמידי החכמים אחראים להצלחות כפי שטען הרב – הרי שהם נושאים באחריות גם לכישלונות, כפי שמוכח מדיני רוצח בשגגה: על פי הגמרא הסיבה שרוצחים בשוגג אינם יוצאים מעיר המקלט אלא במות הכוהן הגדול היא שמצב העם תלוי בכוהן הגדול, הדמות הרוחנית העליונה, ואם יש רציחות בעם משמע שהכוהן לא התפלל עליהם מספיק: "שהיה להן לבקש רחמים על דורן ולא בקשו" (מכות יא, א). לחיזוק תובנה זו מוסיפה הגמרא כי אליהו הנביא לא התגלה לרבי יהושע בן לוי במשך שלושה ימים משום שתלה בו את האחריות למותו של אדם שנטרף בסביבתו:

> **כי הא דההוא גברא דאכליה אריא ברחוק תלתא פרסי מיניה דרבי יהושע בן לוי, ולא אישתעי אליהו בהדיה תלתא יומי** (שם).

---

6. לדעת החתם סופר הפטור של תלמידי החכמים ממס אינו חל כאשר יש סכנה כללית על עם ישראל, ואלו דבריו: "ודע דלפי עניות דעתי לא קפטרי רבנן אלא ממס וחומה שהם מצד גלות ישראל בין אומות העולם [...] אבל שמירה כדרך שמלכות נשמרים ממלכויות אחרים גם תלמיד חכם חייב" (חידושי חתם סופר, בבא בתרא ח, א).

8. קצת צניעות

אין ספק שהתורה מגינה על ישראל, שהרי אומתנו במהותה היא עמו של ה', ושם ה' אף שזור בשמה - ישר-אל. ודאי שאנו חייבים ללמוד תורה וללמדה, ולקרב אליה בעבותות אהבה את הרחוקים ממנה, אולם אסור לנו בשום אופן לתלות את ניצחונותינו בצדקתנו, כמפורש בתורה:

> אַל תֹּאמַר בִּלְבָבְךָ בַּהֲדֹף ה' אֱ־לֹהֶיךָ אֹתָם מִלְּפָנֶיךָ לֵאמֹר בְּצִדְקָתִי הֱבִיאַנִי ה' לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וּבְרִשְׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה ה' מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ. לֹא בְצִדְקָתְךָ וּבְיֹשֶׁר לְבָבְךָ אַתָּה בָא לָרֶשֶׁת אֶת אַרְצָם כִּי בִּרְשַׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה ה' אֱ־לֹהֶיךָ מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ וּלְמַעַן הָקִים אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב. וְיָדַעְתָּ כִּי לֹא בְצִדְקָתְךָ ה' אֱ־לֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ כִּי עַם קְשֵׁה עֹרֶף אָתָּה (דברים ט, ד-ו).

גם בגמרא מוכח שאין לאדם לתלות את זכויותיו בעצמו:

> אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא: כל התולה בזכות עצמו - תולין לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים - תולין לו בזכות עצמו. משה תלה בזכות אחרים, שנאמר "זכֹר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך" - תלו לו בזכות עצמו, שנאמר "ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית"; חזקיהו תלה בזכות עצמו, דכתיב: "זכֹר נא את אשר התהלכתי לפניך" - תלו לו בזכות אחרים, שנאמר: "וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי" (ברכות י, ב).

אין ביכולתנו לדעת את מידת צדיקותו של אדם או ציבור, והכול גלוי רק לה' יתברך, כדברי הרמב"ם:

> אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו מיד הוא מת ברשעו, שנאמר "על רוב עונך", וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת, שנאמר "זעקת

סדום ועמורה כי רבה" וגו', וכן כל העולם כולו אם היו עונותיהם מרובין מזכיותיהן מיד הן נשחתין, שנאמר "וירא ה' כי רבה רעת האדם", ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם; יש זכות שהיא כנגד כמה עונות, שנאמר "יען נמצא בו דבר טוב", ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות, שנאמר "וחוטא אחד יאבד טובה הרבה", *ואין שוקלין אלא בדעתו של א־ל דעות, והוא היודע היאך עודכין הזכיות כנגד העונות* (הלכות תשובה ג, ב).

ואכן בתקופת בית שני, שהיו בה תלמידי חכמים גדולים, לא היה בכוחן של התורה והמצוות למנוע את החורבן:

מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות דמים [...] אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים, מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם. ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים (יומא ט, ב).

אדרבה, לפעמים דווקא זכויותיהן של אנשים פשוטים הם שהצילו את העם, כמסופר בגמרא (בתרגום חופשי):

רבי גזר תענית, ולא ירד גשם. ירד לפניו שליח הציבור אילפא, ויש אומרים שהיה זה רבי אילפי. כשאמר בתפילה "משיב הרוח" – נשבה רוח, וכשאמר "מוריד הגשם" – ירד גשם. אמר לו רבי: מה מעשיך (שבזכותם נענות תפילותיך)? אמר לו: אני גר בעיירה דחוקה בכסף שאין בה יין לקידוש ולהבדלה, ואני טורח ומביא בכל פעם יין ומוציא אותם ידי חובתם.

רב הזדמן למקום אחד, גזר תענית ולא ירד גשם. ירד לפניו שליח הציבור בתפילה, אמר "משיב הרוח" – ונשבה רוח, אמר "מוריד הגשם" – וירד גשם. אמר לו רב: מה מעשיך? אמר לו: אני מלמד תינוקות, ואני מלמד בני עניים כבני עשירים, וכל מי שאינו יכול לשלם אינני לוקח ממנו דבר. ויש לי בריכה של דגים, וכל מי שמתרשל בלימודו אני משחד אותו

בהם, מרגיע אותו ומפייס אותו עד שהוא בא וקורא (תענית כד, א).

הינה כי כן, לא בזכות רבי עורך המשנה ירדו גשמים, וגם לא בזכותו של רב, מגדולי האמוראים בדור הראשון בבבל, אלא בזכות יהודי שדאג לעניים ואפשר להם לצאת ידי חובת קידוש והבדלה, ובזכות מלמד תינוקות שהיה מלא באהבה לתלמידיו.

האם יש מישהו בינותינו המסוגל למדוד את משקל זכויותיהם של אותם לוחמים שמוסרים את נפשם ממש כדי להציל את ישראל?!

9. התורה והמעשה כרוכים זה בזה

לימוד התורה חשוב ביותר, ואין ספק שצריך לדאוג שגם בעת מלחמה יישמע קול התורה, אך אין זה פוטר איש ממצוות ההצלה. יתרה מזו, זכותו של לומד התורה מוסיפה סעד ליוצאי המלחמה כשהוא יוצא עימהם, כמובא באליהו רבה:

> **מיכן אמרו ארבעים אלף מישראל שנתקבצו ויצאו למלחמה ויש ביניהן זוג אחד של תלמידי חכמים, דומה שהוא מסרם בידן, שנאמר מגן אם יראה ורומח** (תנא דבי אליהו רבה מהד' איש שלום, יא).

אסור לאדם להשתמש בתורה כדי להיפטר מהתחייבויותיו הבסיסיות, כמו החובה לזון את משפחתו - וכמוה החובה להציל את עמו:

> **כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חילל את השם וביזה את התורה וכיבה 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, ועוד ציוו ואמרו אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן** (הלכות תלמוד תורה ג, י).

חכמינו זיכרונם לברכה דנו מה גדול ממה – לימוד או מעשה:

וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול, נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה (קידושין מ, ב).

מסקנת חכמים מעלה על נס את התלמוד משום שהוא מביא לידי מעשה, כלומר הלימוד המשמעותי הוא דווקא זה המביא לידי הקפדה במצוות ובמעשי חסד ועזרה לזולת.

המשנה משבחת את עוצמתו של המשלב מצוות ומעשים טובים בלימודו:

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אם אין תורה אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ אין תורה [...] אם אין קמח אין תורה, אם אין תורה אין קמח. הוא היה אומר: כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו, שנאמר (ירמיה יז, ו) **"והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב". *אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו*, שנאמר** (ירמיה יז, ח) **"והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבא חום והיה עלהו רענן ובשנת בצורת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי"** (אבות ג, יז).

10. סוף דבר

לסיכום, ודאי שאי אפשר לנצח בלי עזרתו של ה', וכשם שאין לומר "כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה" (דברים ח, יז), כך אין לומר "לימודי ותפילתי עשו לי את החיל הזה"! עלינו לזכור תמיד כי הקדוש ברוך הוא "הוּא הַנּוֹתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל" (שם פסוק יח), ובד בבד להשתדל ככל יכולתנו לפעול עם א־ל, לקיים את מצוותיו וללחום את מלחמותיו - ולהתפלל שבשעה קשה זו כל מי שביכולתו לעזור ולסייע יבוא וייתן את חלקו.

אבי מורי הרב משה בוצ'קו זצ"ל היה רגיל לומר לחיילים שהם שותפיו של הקדוש ברוך הוא בהגנה על העם, שנאמר "הִנֵּה לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל" (תהלים קכא, ד). יהי רצון ששומר ישראל ישמור וינצור את חיילינו הצדיקים שמוסרים את נפשם להצילנו, ינחילם ישועה ועטרת ניצחון יעטרם, ויקוים בהם הכתוב "כִּי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם" (דברים כ, ד).

סימן כד – פגיעה באיברי ההולדה במקום צער

1. מבוא
2. מקור איסור סירוס
3. פסיקת המחבר
4. סירוס נקבה – דרבנן או חובל
5. סירוס לצורך רפואי
6. דעת הגר"א בדין סירוס נקבה
7. מסקנה

1. מבוא

התקשרה אלי אישה, ובפיה השאלה הבאה – היא כבר זכתה ללדת, ברוך השם, שבעה ילדים ולאחר שנאמר לה על ידי הרופאים כי לא תוכל ללדת עוד, ובנוסף, היא חלשה ואין בכוחה ללדת ילד נוסף. חלפו שש שנים, ונכנסה שוב להריון. ההיריון הנוכחי מלווה בקשיים ומצריך ניתוח קיסרי שני. האישה חוששת מהריונות נוספים, ומבקשת לברר האם מותר לבצע פעולה כירורגית (תוך כדי הניתוח הקיסרי) שתמנע הריונות עתידיים, כחלופה לגלולות או התקן תוך רחמי, שאינם מתאימים לה.

השבתי לה, כי במקרים של צער, מותר לבצע פעולה כירורגית למניעת הריון. הטעם לכך הוא, שאיסור סירוס באישה הוא מדרבנן, ובמקום צער חכמים לא גזרו. להלן ארחיב בהסבר תשובתי, ובמקור הדברים.

2. מקור איסור סירוס

איסור סירוס כתוב בפרשת אמור (ויקרא כב, כד):

וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה' וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ.

מהמילים "וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ" למדו חז"ל על איסור סירוס באדם, כמפורש בגמרא (שבת קי, ב):

מניין לסירוס באדם שהוא אסור - תלמוד לומר ובארצכם לא תעשו.

האיסור המפורש בתורה מתייחס לזכרים ("וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת" – איברי הגבר). לגבי נקבות, קיימת מחלוקת בספרי (ספרא, אמור, פרשה ז, תחילת פרק ז, אות יב):

מנין שהנקיבות בסירוס, תלמוד לומר (ויקרא כב) **"כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם", רבי יהודה אומר בהם אין נקיבות בסירוס, כי משחתם בהם.**

כלומר "בם" מתייחס לגברים.

הרמב"ם פסק שההלכה היא כרבי יהודה, שאין איסור סירוס מהתורה בנקבות (הלכות איסורי ביאה פרק טז, הלכה יא):

והמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור.

3. פסיקת המחבר

המחבר הסכים לשיטת הרמב"ם, גם בבית יוסף, וגם בשולחן ערוך.

ב"בית יוסף" הביא המחבר את דברי ה"רב המגיד" שפירש את דברי רב יהודה (בית יוסף אבן העזר סימן ה). ראה לשון הבית יוסף:

הרמב"ם בפרק הנזכר (שם) **המסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור. וכתב הרב המגיד בתורת כהנים** (אות יב)**, רבי יהודה אומר אין הנקבות בסירוס. וכן מבואר בפרק שמנה שרצים** (קיא, א)**, ופירש רבינו, חיובא הוא דליכא, הא איסורא איכא. מדלא תני מותר לסרס**

הנקבות, ולזה כתב רבינו פטור.

כלומר אין איסור מן התורה, ואינו עובר על לאו. אך יש איסור דרבנן. בשולחן ערוך פסק (אבן העזר סימן ה, סעיף יא):

והמסרס את הנקבה, בין באדם בין בשאר מינים, פטור אבל אסור.

כלומר, אין חיוב (עונש) על סירוס נקבה, אך הפעולה אסורה מדרבנן.

4. סירוס נקבה – דרבנן או חובל

והנה נחלקו הפוסקים בגדר סירוס נקבה, אם הוא אסור מדרבנן או משום חובל.

דעת הפרישה - הפרישה הסביר (ס"ק ל) האיסור לסרס נקבה הוא גזירה מדרבנן, מדיני שֶׁבֶת (מלשון "לֹא תֹהוּ בְרָאָהּ, לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ" - ישעיה מה).

דעת הט"ז - הט"ז הסביר (ס"ק ו) שהאיסור אינו מדין סירוס כלל, אלא משום איסור חבלה ("הכאה או בעיטה באשה"). כלומר, הפעולה הכירורגית היא שנאסרה, משום החבלה והנזק לגוף האישה.

דעת המגיד משנה - המגיד משנה כתב:

מדתנן אין סירוס בנקבות ולא אמר מותר לסרס הנקבות, שמע מינה חיוב הוא דליכא, אבל אסורא איכא.

כלומר, מכך שלא נאמר במפורש שמותר לסרס נקבות, משמע שאין חיוב (עונש) על סירוס נקבה, אך יש איסור מדרבנן.

על כך השיג הט"ז (שם):

ולא נראה לי דקדוק זה מגמרא, דודאי גם לשון אין סירוס בנקבות מורה על היתר, כמו לשון מותר. אלא הטעם, כיון שמסרס אותה על ידי מעשה, כגון הכאה או בעיטה או שאר דברים הגורם סירוס, ובא על ידי מעשה שלו, אין לומר בו היתר. דאפילו בבהמה אסור משום צער בעלי

חיים, בלא איסור סירוס.

כלומר, גם הלשון "אין סירוס בנקבות" משמעה היתר, והאיסור הוא משום חבלה הכרוכה במעשה הסירוס, ואף בבעלי חיים יש איסור חבלה וצער בעלי חיים.

הט"ז הסתייג גם מדברי הפרישה, שנתן טעם נוסף לאיסור סירוס נקבה משום "לא תהו בראה, לשבת יצרה" (הקב"ה לא ברא אישה כדי שתהיה עקרה, אלא כדי שתיישב את העולם בוולדות), ותמה עליו:

וזה אינו, אמאי מותר להשקות הנקבה עיקרים, כמו שכתב סעיף שאחר זה.

כלומר, אם הטעם הוא "לא תוהו בראה, לשבת יצרה", מדוע מותר לאישה לשתות "כוס של עיקרין" (משקה מעקר)?

5. סירוס לצורך רפואי

לפי כל הדעות הנזכרות לעיל, סירוס הנעשה לתועלת האישה (כגון במקרה של צורך רפואי), אינו בכלל האיסור:

לדעת הפרישה: גם אם האיסור הוא מדיני שֶׂבֶת, הלא דין זה תלוי ביכולת. וצורך רפואי, גובר על חיוב שֶׂבֶת.

לדעת הט"ז: כיון שהחבלה היא שנאסרה, הרי פעולה הנעשית לתועלת האישה, ואין בה חבלה מיותרת, לא נאסרה.

6. דעת הגר"א בדין סירוס נקבה

מה שנאמר לעיל שהמחבר פוסק כדעת רבי יהודה, לפיו אין איסור תורה בסירוס נקבה, אינו מוסכם על הכל. שכן לדעת הגר"א, המחבר הכריע כדעת חכמים, וזה לשונו (על שולחן ערוך אבן העזר שם):

והמסרס את כו'. ת"כ שם מנין שאף הנקבות בסירוס, תלמוד לומר כי משחתם. רבי יהודה אומר בהם, ואין הנקבות בסירוס, ופסק כתנא

קמא, אלא דאין בהם מלקות, כיון דלא נכללו בלא תעשה דלא תעשו.

לפי דברי הגר"א, הכריע המחבר שסירוס נקבות אסור מהתורה, אלא שאין על איסור זה לאו (איסור עם עונש מלקות).

ה"אגרות משה" (אבן העזר חלק ג סימן יב) הכריע על פי דברי הגר"א לחומרה.

עם זאת, בעיון ב"בית יוסף" מוכח שהמחבר פסק כרבי יהודה, וזה לשונו שכבר הבאנו למעלה (בית יוסף שם):

כתב הרמב"ם בפרק הנזכר (שם) **המסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור, וכתב הרב המגיד בתורת כהנים** (אות יב)**, רבי יהודה אומר אין הנקבות בסירוס, וכן מבואר בפרק שמנה שרצים** (קיא, א) **ופירש רבינו חיובא הוא דליכא, הא איסורא איכא, מדלא תני מותר לסרס הנקבות, ולזה כתב רבינו פטור.**

הרי מפורש, שהמחבר הכריע כרבי יהודה, וכפי שהבין הט"ז.

7. מסקנה

רבים הם האחרונים המקילים, וסומכים על דעת הרמב"ם והשולחן ערוך, לכן במקום צער, מותר לבצע פעולה כירורגית למניעת הריון. כך כתבו פוסקים רבים, כפי שמובא בשו"ת "פועה – מניעת הריון" עמוד 57.

והנה שמעתי מאשה זו, שאמר לה אחד הרבנים, כי עליה לסמוך רק על ההשגחה הא־לוהית, ולא לעשות דבר למניעת הריון. ואני לא מבין את דבריו. הרי למרות חובת הבטחון, כבר נהגו העולם שחולים נוטלים תרופות. ואם מתעורר צורך הכרחי, עורכים ניתוחים. מה פתאום שבעניין זה או אחר משתנית הגישה?!

לכן נקטתי להיתר במקרה זה, שהוא מקום צער. ואסיים בברכה לבריאות שלימה ואיתנה.

סימן כה – בחיוב עונה

1. השאלה
2. הבנת דברי הרמב"ם
3. חובת עונה ותדירותה
4. איסור מניעת עונה
5. האתגרים של הנמנע מ'עונה'
6. סיכום

1. השאלה

להלן שאלה שקיבלתי:

לכבוד הרב, שלום.
אני פונה אליך בתקווה למצוא אוזן קשבת ועצה נכונה. אני ובעלי נשואים שנים רבות, זכינו להקים משפחה ברוכת ילדים, וכיום אנו נמצאים בשלב מתקדם בחיינו, כאשר אני עצמי כבר הגעתי לגיל המעבר.
לאחרונה, חדל בעלי מלקיים עמי יחסי אישות. כאשר שאלתי אותו לפשר הדבר, הוא הסביר כי ראה בדברי הרמב"ם שקיום יחסי אישות פוגע בכוחו של הגבר וגורם לו חולשה. ובנוסף, כך גילה לי, חש איזו שהיא חולשה, אחר קיום היחסים, ולכן החליט להימנע מכך לחלוטין.
אני מוכרחה להודות כי נפגעתי, מאחר ויחסי האישות הם חלק חשוב ובלתי נפרד מחיי הנישואין שלנו. הם מעניקים לי תחושת קרבה עמוקה אל בעלי. היעדרם משפיע עלי לרעה, מבחינה רגשית ופיזית, ואני זקוקה להם.

אני מבינה את חששותיו של בעלי ואת רצונו לשמור על בריאותו, אך יחד עם זאת, אני סבורה כי הימנעות מוחלטת אינה הפתרון הנכון. לכן אבקש את חוות דעתו של כבוד הרב.

בתודה מראש, ובהערכה רבה.

2. הבנת דברי הרמב"ם

וזה מה שהשבתי לה:

שלום לך,

שמעתי את שאלתך, ואני מבין את מצוקתך. הרמב"ם עליו מבוססת טענתו של בעלך מובא בהלכות דעות (פרק ד הלכה יט), שם נאמר:

> שִׁכְבַת זֶרַע הִיא כֹּחַ הַגּוּף וְחַיָּיו וּמְאוֹר הָעֵינַיִם וְכָל שֶׁתֵּצֵא בְּיוֹתֵר הַגּוּף כָּלֶה וְכֹחוֹ כָּלֶה וְחַיָּיו אוֹבְדִים. הוּא שֶׁאָמַר שְׁלֹמֹה בְּחָכְמָתוֹ (משלי לא-ג) 'אַל תִּתֵּן לַנָּשִׁים חֵילָךְ'. *כָּל הַשָּׁטוּף בִּבְעִילָה זְקֵנָה קוֹפֶצֶת עָלָיו וְכֹחוֹ תָּשֵׁשׁ* וְעֵינָיו כֵּהוֹת, וְרֵיחַ רַע נוֹדֵף מִפִּיו וּמִשְּׁחִיו. וּשְׂעַר רֹאשׁוֹ וְגַבּוֹת עֵינָיו וְרִיסֵי עֵינָיו נוֹשְׁרוֹת. וּשְׂעַר זְקָנוֹ וְשָׂחְיוֹ וּשְׂעַר רַגְלָיו רַבֶּה. שִׁנָּיו נוֹפְלוֹת. וְהַרְבֵּה כְּאֵבִים חוּץ מֵאֵלּוּ בָּאִים עָלָיו. אָמְרוּ חַכְמֵי הָרוֹפְאִים אֶחָד מֵאֶלֶף מֵת בְּשִׁאָר חֳלָאִים וְהָאֶלֶף מֵרֹב הַתַּשְׁמִישׁ. לְפִיכָךְ צָרִיךְ אָדָם לְהִזָּהֵר בְּדָבָר זֶה אִם רָצָה לִחְיוֹת בְּטוֹבָה.

הנה מבואר בדבריו, ששכבת זרע היא כוח הגוף וחַיָּיו, וריבוי תשמיש עלול להזיק לבריאות. זאת ועוד, הרמב"ם הביא את דברי שלמה המלך שאמר "אַל תִּתֵּן לַנָּשִׁים חֵילֶךָ".

אולם, חשוב להבין את דברי הרמב"ם בהקשרם הנכון. דבריו מתייחסים לאדם ה"שטוף בבעילה", כלומר מי שמרבה בתשמיש **יתר על המידה, באופן מפורז ובלתי מבוקר,** עד כדי פגיעה ממשית בבריאותו. **ואין הדברים מכוונים חלילה, כלפי מי שמקיים יחסי אישות במסגרת מצוות עונה, המלווה את חיי הנישואין** באופן מתון וסביר, כחלק טבעי

ובריא מחיי הזוגיות.

יתירה מכך, הרמב"ם עצמו, בפרק הבא (שם פרק ה הלכה ד), מציין כי אף שמותר לאדם לקיים יחסים עם אשתו בכל עת, ראוי לתלמיד חכם לנהוג באיפוק ולקיים יחסים בתדירות סבירה, כגון פעם בשבוע, וכך הוא כותב:

> אַף עַל פִּי שֶׁאִשְׁתּוֹ שֶׁל אָדָם מֻתֶּרֶת לוֹ תָּמִיד. רָאוּי לוֹ לְתַלְמִיד חָכָם שֶׁיְּנַהֵג עַצְמוֹ בִּקְדֻשָּׁה וְלֹא יְהֵא מָצוּי אֵצֶל אִשְׁתּוֹ כְּתַרְנְגוֹל אֶלָּא מִלֵּילֵי שַׁבָּת לְלֵילֵי שַׁבָּת אִם יֵשׁ בּוֹ כֹּחַ.

מכאן ניתן להבין כי דבריו הראשונים אינם באים למנוע קיום יחסי אישות כלל, אלא להזהיר מפני ריבוי מופרז שלהם. ההדגשה היא על **האיזון והמידה הנכונה**.

3. חובת עונה ותדירותה

יחסי אישות הם מצוה מהתורה, כפי שנאמר בפרשת משפטים (שמות כא, י):

> שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע.

הרמב"ם עצמו עוסק בחובה זו בהלכות אישות (פרק יב הלכות א ו-ב):

> כְּשֶׁנּוֹשֵׂא אָדָם אִשָּׁה בֵּין בְּתוּלָה בֵּין בְּעוּלָה בֵּין גְּדוֹלָה בֵּין קְטַנָּה אַחַת בַּת יִשְׂרָאֵל וְאַחַת הַגִּיּוֹרֶת אוֹ הַמְשֻׁחְרֶרֶת, יִתְחַיֵּב לָהּ בַּעֲשָׂרָה דְּבָרִים וְיִזְכֶּה בְּאַרְבָּעָה דְּבָרִים.
> וְהָעֲשָׂרָה שְׁלֹשָׁה מֵהֶן מִן הַתּוֹרָה וְאֵלּוּ הֵן. 'שְׁאֵרָהּ. כְּסוּתָהּ. וְעוֹנָתָהּ'. שְׁאֵרָהּ אֵלּוּ מְזוֹנוֹתֶיהָ. כְּסוּתָהּ כְּמַשְׁמָעוֹ. עוֹנָתָהּ לָבֹא עָלֶיהָ כְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ.

הרי שהוא מפרט כי אחת מעשר החובות של הבעל כלפי אשתו היא "עונתה" - החובה לקיים עמה יחסי אישות. **זוהי זכותה הבסיסית של**

האישה וחובה של הבעל.

הרמב"ם אף מפרט את תדירות קיום יחסי האישות בהתאם למצבו הפיזי ומקצועו של הבעל (פרק יד הלכה א):

עוֹנָה הָאֲמוּרָה בַּתּוֹרָה. לְכָל אִישׁ וְאִישׁ כְּפִי כֹּחוֹ וּכְפִי מְלַאכְתּוֹ. כֵּיצַד. בְּנֵי אָדָם הַבְּרִיאִים וְהָרַכִּים וְהָעֲנָגִים שֶׁאֵין לָהֶם מְלָאכָה שֶׁמַּכְשֶׁלֶת כֹּחָן אֶלָּא אוֹכְלִין וְשׁוֹתִין וְיוֹשְׁבִין בְּבָתֵּיהֶן עוֹנָתָן בְּכָל לַיְלָה. הַפּוֹעֲלִין כְּגוֹן הַחַיָּטִין וְהָאוֹרְגִין וְהַבּוֹנִים וְכַיּוֹצֵא בָּהֶן. אִם הָיְתָה מְלַאכְתָּן בָּעִיר עוֹנָתָן פַּעֲמַיִם בְּשַׁבָּת. וְאִם הָיְתָה מְלַאכְתָּן בְּעִיר אַחֶרֶת עוֹנָתָן פַּעַם אַחַת בְּשַׁבָּת. הַחַמָּרִים פַּעַם אַחַת בְּשַׁבָּת. וְהַגַּמָּלִים אַחַת לִשְׁלֹשִׁים יוֹם. וְהַמַּלָּחִין אַחַת לִשְׁשָׁה חֳדָשִׁים. *תַּלְמִידֵי חֲכָמִים עוֹנָתָן פַּעַם אַחַת בְּשַׁבָּת מִפְּנֵי שֶׁהַתַּלְמוּד תּוֹרָה מַהְתִּישׁ כֹּחָן וְדֶרֶךְ תַּלְמִידֵי חֲכָמִים לִשְׁמֵשׁ מִטָּתָן מִלֵּילֵי שַׁבָּת לְלֵילֵי שַׁבָּת.*

פסיקה זו מופיעה גם בשולחן ערוך (אבן העזר סימן עו סעיפים א ו–ב):

עוֹנָתָהּ כֵּיצַד, כָּל אִישׁ חַיָּב בְּעוֹנָה כְּפִי כֹּחוֹ וּכְפִי מְלַאכְתּוֹ. וְהַטַּיָּלִים, עוֹנָתָם בְּכָל לַיְלָה.

הַפּוֹעֲלִים, אִם הָיְתָה מְלַאכְתָּם בָּעִיר, פַּעֲמַיִם בַּשַּׁבָּת; וְאִם הָיְתָה מְלַאכְתָּם בְּעִיר אַחֶרֶת, פַּעַם אַחַת בַּשַּׁבָּת. (וְיֵשׁ אוֹמְרִים דְּאִם אֵינָם לָנִין כָּל לַיְלָה בְּבֵיתָם, עוֹנָתָן לִשְׁמוֹנָה יָמִים) (טוּר וְתוֹסָפוֹת בְּשֵׁם ר״י בַּר בְּרוּךְ). **הַחַמָּרִים, פַּעַם אַחַת בַּשַּׁבָּת. הַגַּמָּלִים, אַחַת לִשְׁלֹשִׁים יוֹם. הַמַּלָּחִים, אַחַת לִשְׁשָׁה חֳדָשִׁים. תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, עוֹנָתָם פַּעַם אַחַת בַּשַּׁבָּת; וְדֶרֶךְ תַּלְמִידֵי חֲכָמִים לְשַׁמֵּשׁ מִטָּתָן מִלֵּילֵי שַׁבָּת לְלֵילֵי שַׁבָּת.**

מבואר כי אנשים בריאים שאינם עובדים בעבודה פיזית קשה חייבים בעונה מדי לילה. בעלי מלאכה שונים חייבים בתדירות נמוכה יותר, ותלמידי חכמים – פעם בשבוע, מכיון שתלמוד תורה מתיש את כוחם.

עם זאת, ישנה דעה מאוחרת יותר, אותה הביע ה"אגרות משה" (אבן העזר חלק ג סימן כח), ולפיה, בזמננו, גם תלמידי חכמים צריכים לקיים

מצוה זו פעמיים בשבוע[1].

כיום מקובל לפסוק שגם מי שעוסק בלימוד תורה, צריך לקיים יחסים בתדירות גבוהה יותר מפעם בשבוע, בהתאם ליכולתו ולצרכי אשתו.

4. איסור מניעת עונה

חשוב להדגיש, כי אסור לבעל למנוע מאשתו את "עונתה", כמו שכתב הרמב"ם, שם בהלכה ז:

אָסוּר לָאָדָם לִמְנֹעַ אִשְׁתּוֹ מֵעוֹנָתָהּ וְאִם עָבַר וּמָנַע כְּדֵי לְצַעֲרָהּ עָבַר בְּלֹא תַּעֲשֶׂה שֶׁבַּתּוֹרָה שֶׁנֶּאֱמַר ׳שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע׳. וְאִם חָלָה אוֹ תָּשַׁשׁ כֹּחוֹ וְאֵינוֹ יָכוֹל לִבְעֹל יַמְתִּין שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים שֶׁמָּא יַבְרִיא שֶׁאֵין לְךָ עוֹנָה גְּדוֹלָה מִזּוֹ. וְאַחַר כָּךְ אוֹ יִטֹּל מִמֶּנָּה רְשׁוּת אוֹ יוֹצִיא וְיִתֵּן כְּתֻבָּה.

מבואר כי אסור למנוע את "עונתה" של אשתו, והנמנע בכוונה תחילה כדי לצערה, עובר על איסור לא תעשה מהתורה. אם הבעל חולה או תשוש ואינו מסוגל לקיים יחסים, עליו להמתין שישה חודשים עד שיבריא. לאחר מכן, עליו לבקש את רשותה להימנע מיחסים, או לתת לה גט ולשלם את כתובתה. אמנם כל זה נאמר רק באדם שהוא ממש חולה ותשוש, אך לא במי שהיחסים גורמים לו עייפות. הימנעות מוחלטת מיחסי אישות אינה אופציה הלכתית, אלא במקרים קיצוניים של מחלה ממושכת ובלתי ניתנת לריפוי, ובהסכמתה הבלעדית. ולכן בענייננו, הואיל ולא מדובר בגבר חולה, אלא שמי שהיחסים גורמים לו לעייפות, עליו לעשות מאמץ בקיום חובתו.

וברמב"ם שם הלכה טו, מוסבר מה קורה כאשר הבעל מסרב לקיים יחסים עם אשתו:

הַמּוֹרֵד עַל אִשְׁתּוֹ וְאָמַר הֲרֵינִי זָן וּמְפַרְנֵס אוֹתָהּ אֲבָל אֵינִי בָּא עָלֶיהָ

1. פסק כך, כי תלמידי חכמים של זמננו, אינם בדרגת תלמידי החכמים של זמנם.

מִפְּנֵי שֶׁשִּׁנֵּאתִיהָ מוֹסִיפִין לָהּ עַל כְּתֻבָּתָהּ מִשְׁקַל שֵׁשׁ וּשְׁלֹשִׁים שְׁעוֹרוֹת שֶׁל כֶּסֶף בְּכָל שַׁבָּת וְשַׁבָּת. וְיֵשֵׁב וְלֹא יְשַׁמֵּשׁ כָּל זְמַן שֶׁתִּרְצֶה הִיא לֵישֵׁב. וְאַף עַל פִּי שֶׁכְּתֻבָּתָהּ הוֹלֶכֶת וְנוֹסֶפֶת הֲרֵי הוּא עוֹבֵר בְּלֹא תַּעֲשֶׂה שֶׁנֶּאֱמַר ׳לֹא יִגְרָע׳. שֶׁאִם שִׁנֵּאָהּ יְשַׁלְּחָהּ אֲבָל לְעַנּוֹת אָסוּר. וְלָמָּה לֹא יִלְקֶה עַל לָאו זֶה, מִפְּנֵי שֶׁאֵין בּוֹ מַעֲשֶׂה.

כלומר, אם הבעל "מורד", ומסרב לקיים יחסי אישות עם אשתו בטענה שהוא שונא אותה, מוסיפים לכתובתה סכום כסף קבוע בכל שבוע. הוא חייב להמשיך ולפרנס אותה ולחיות עמה, אך אינו רשאי להימנע מיחסים. אף על פי שכתובתה גדלה והולכת, הוא עדיין עובר על איסור "לא יגרע". ההלכה מסבירה שאם הוא שונא אותה, עליו לתת לה גט, אך אסור לו למנוע ממנה את עונתה. הוא אינו נענש במלקות על איסור זה, משום שאין כאן מעשה פיזי אקטיבי, אלא הימנעות.

כמו כן, אסור לבעל לצער את אשתו, ולהצהיר, שלמרות שהוא אמנם מקיים עמה יחסים, הרי זה רק משום חובתו, כי באמת אינו רוצה. זהו איסור חמור מאד, עד שהגמרא (בבא מציעא נט, א) מתריעה על כך, כמאמר רב:

אמר רב לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו, שמתוך שדמעתה מצויה, אונאתה קרובה.

5. האתגרים של הנמנע מ'עונה'

מלבד זאת, אני תמה כיצד יכול האדם להימנע מהרהורי עבירה, שהם (יומא כט, א) "קשים מעבירה" ממש. קשה במיוחד להימנע מהרהורים אלו בהקשר של איסור הוצאת זרע לבטלה, או הליכה לזונות. אפילו בתקופת הגמרא (קידושין פא, א) מסופר על רבנים גדולים, כגון רבי עמרם, וכגון רבי עקיבא, שכמעט חטאו ושכבו עם נשים, ורק ברגע אחרון גברו על יצרם.

עוד סופר שם על אחד החכמים, שנמנע מלשכב עם אשתו עקב גילו וקדושתו, ובסופו של דבר שכב עם מי שחשב לזונה, כפי שמסופר

בגמרא[2]:

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.

במילים פשוטות, רבי חייא בר אשי הפסיק לקיים יחסי אישות עם אשתו עקב גילו המתקדם. והיה רגיל להתפלל באופן קבוע "הרחמן יצילנו מיצר הרע", והרבה בלימוד תורה. אשתו שמעה אותו מתפלל כך ותהתה, הרי הוא כבר שנים נמנע ממנה, אם כן מפני מה הוא עדיין מתפלל על כך? יום אחד, רבי חייא למד בגינתו. אשתו החליטה לבחון את עוצמת יצרו. היא החליטה להתחפש לזונה ידועה בשם "חרותא", דמות שהייתה מוכרת כסמל לפיתוי מיני באותה תקופה, ועברה לפניו, ושבה וחזרה. רבי חייא, שלא זיהה אותה, ראה את יופייה והתלהב. הוא שאל אותה, מי היא. ענתה אשתו, אני "חרותא", וחזרתי כעת מעיסוקי. רבי חייא נמשך אליה, וכאשר ביקש ממנה לקיים עמו יחסים, היא הסכימה לכך ובתנאי שיביא לה רימון מהעץ. הוא מיד קפץ על העץ, הביא את הרימון, וקיים עמה יחסים.

לאחר שהתיישבה דעתו, הצטער מאוד, ונכנס לתנור אש בוער. שאלה אותו אשתו, מה פשר מעשיך? והוא סיפר לה את שאירע. היא ניסתה

2. שם עמוד ב.

להרגיעו וגילתה את אוזנו, כי היא זו שהתחפשה ל"חרותא". רבי חייא, אף שידע שלא חטא ממש, ולא עבר על איסור הלכתי בפועל (כי בעצם שכב עם אשתו), בכל זאת, חש רגשות אשם כבדים על עצם המחשבה והתשוקה שחש כלפי אישה זרה. בסופו של דבר, מרוב צער ובושה, העניש את עצמו בצומות קשים, עד שחלה ומת.

סיפור טראגי זה מלמדנו, כי רוב בני אדם ואפילו גדולים וצדיקים, כמו רבי חייא בר אשי, אינם חסינים מפני יצר המין. גם לאחר שנים של הימנעות וניסיונות להימנע מיחסי אישות, היצר עדיין קיים ופעיל. יתירה מזו, הימנעות מוחלטת מיחסי אישות, במקום שתחליש את היצר, עלולה דווקא להגביר את עוצמתו ולהוביל את האדם למצבים קשים ולחטאים חמורים יותר. רבי חייא, שניסה להימנע לחלוטין, מצא את עצמו, בסופו של דבר, במצב גרוע יותר ממה שהיה לפני כן. הוא לא רק שכב עם מי שחשב לזונה, הוא גם הביא את עצמו למיתה, כתוצאה מכך[3].

יחסי אישות במסגרת הנישואין הם דרך טבעית ומותרת לספק את יצר המין. הימנעות ממסגרת זו עלולה לגרום לכישלונות מצערים.

לכן, חשוב להבהיר לבעלך, כי דברי הרמב"ם אינם מצדיקים הימנעות מוחלטת מקיום יחסים במסגרת הנישואין. מצוות עונה היא חובה הלכתית חשובה, ויש לקיימה באופן מתון וסביר, תוך התחשבות במצבו הפיזי.

6. סיכום

לכן, ישתדל יהודי זה להתאמץ בכל כוחו לאהוב את אשתו יותר מגופו, להראות לה סימני אהבה, ולקיים את חובותיו כלפיה, כפי שמצווה בתורה. גם כאשר אינו חש בטוב, עליו לומר לה שהוא אוהב אותה, לבקש את סליחתה, וכאשר יחזור לו כוחו, אחר יום או יומיים, יקיים את המצוה בשמחה.

---

3. ניתן להגדיר זאת כסוג של התאבדות.

סימן כו – התמודדות עם דרישות הצניעות לבנות

1. ההתמודדות של המורות
2. נאמנות למקום עבודה
3. קוד לבוש
4. ערכי הצניעות

א. כיבוד פרטיות הזולת

ב. אי התבלטות

ג. צניעות בדברי תורה

ד. צניעות במצוות

ה. צניעות בדיבור

ו. צניעות בתוכחה

ז. וויתור

ח. לבוש בצניעות

5. מקור ראשון – סוגיית "טפח באשה ערוה" (ברכות כד, א)
6. מקור שני: דת יהודית
7. מה זה שוק ומה זה זרוע
8. להעיר למתלבשת שלא כמצופה
9. מילים למחנכות

מכתב של הרב זאב וייטמן

ꕥ

1. התמודדות של המורות

פנו אלי לאחרונה שתי מורות, ובפיהן שאלה דומה. הבנות שבכיתתן לובשות, לא אחת, בגדים שאינם תואמים לקוד הצניעות של המוסד החינוכי. וזה מציב בפניהן אתגר חינוכי קשה.

אחת המורות, מחנכת בכיתה טיפולית, באולפנה תורנית. ומטבע הדברים, יש בה תלמידות המתמודדות עם קשיים שונים, וזקוקות לקשר חזק, תומך ומכיל, עם הדמות החינוכית, שישמש בסיס חינוכי יציב לקידומן הראוי, בתחום הלימודי והרגשי. רישומן של בנות אלו לאולפנה, לא נעשה מתוך בחירה שלהן, אלא על פי תקנות משרד החינוך, המחייבות כל מוסד חינוכי, לבצע רישום של כיתה טיפולית כזו, אחת לכמה זמן. ובכלל זה, העמדת צוות חינוכי, שיוודא את קידומן של תלמידות ייחודיות אלה.

עתה נציג את שאלתה. דרישות האולפנה התורנית מחייבות, קוד לבוש צנוע המקובל במשפחות תורניות. אלא שהבנות בכיתתה, באות בדרך כלל ממשפחות ששגרת לבושן של אמותיהן אחיותיהן וכל משפחתן, רחוק מדרישות אלה. והבנות חורגות מן הנהלים. ובמקרה זה, קבע המוסד, כי חובה על המורה להוציא בת זו, מן הכיתה. אלא שהמורה מרגישה כי פעולה זו, יוצרת נזק רב, בשלל רבדים, ובפרט בקשר שכבר הצליחה ליצור עם התלמידה, שבאמת ובתמים, אינה מבינה במה חטאה.

סיפור דומה עולה גם מן השאלה של המורה השנייה. היא אמנם מחנכת בכיתה רגילה בתוך האולפנה התורנית. אבל מתוך המגוון הרב שקיים בקהילה, מתקבלות גם משפחות שאינן תורניות כל כך. כמו גם תלמידות המתמודדות, עם קשיים משפחתיים גדולים. ואף היא נתקלת באותה סאגה. היא נותנת את כל הנשמה, להצלחת ולקידום הבנות המאתגרות ומשקיעה אנרגיה שתגענה ללמוד. ולמרות זאת, כאשר היא נתקלת בסגנון לבוש שאינו מתאים, נהלי המוסד מחייבים לשלוח אותן

אל ביתן. אלא שהמורה חשה קושי בלתי נתפס, בביצוע צעד כזה, ואומרת, כי אינה מסוגלת לעשות זאת. הלא השקיעה מאמצים כבירים, להבאת בנות האלה ללמוד בכיתה ולא להבריז. ולאחר שכבר הגיעו נערות אלה לאולפנה, ברור לה, כי שליחתן הביתה, גורם שלא תשובנה.

על כן פנו אלי שתי מחנכות אלה ובפיהן השאלה הבאה: מה הן דרישות הצניעות שקבעה ההלכה, ועד כמה ראוי להחמיר בזה, כלפי בנות אלה. האם יש אפשרות להעלים עין מהופעה שאינה תואמת את דרישות המוסד.

טרם כל שיח, חיוני להבהיר כאן, כי מנהלות שתי האולפנות, נחרצות וחד משמעיות, בדרישות הלבוש. נהלי המוסד קובעים באופן חד משמעי, כי תלמידה שאינה מכבדת דרישות אלה, תישלח הביתה. ולמרות שמבינות המנהלות שהדבר עלול לגרום לפגיעה לאותן בנות, התרופפות המשמעת יוביל לפגיעה במשמעת של כלל התלמידות. ובעיקר לזלזול בהלכה, שכיבודה קודם לגחמות תלמידה ספציפית, תהא אשר תהא.

וכיון שהתבקשתי לחוות דעתי בנושא, אכתוב מה שנראה לי בזה.

2. נאמנות למקום עבודה

חובה עלי להבהיר, כי בכל הנוגע ליחסים בין עובד למקום עבודתו, מחובתו להקפיד על נאמנות למעסיקיו. ולא משנה מה דעתי בעניין.

דבר אחד אני יכול להגיד שחשוב שערך הצניעות יהיה אחד הערכים ממכלול הערכים שמחנכים במוסד. ולא נכון שכל הזרקורים יופנו לערך אחד. הערכים הכוללים בין השאר, כיבוד עובדי המוסד, הקפדה על ישרות במבחנים, דיבור בנחת, ניקיון המקום, יחס חברותי לחניכות המקום, עזרה הדדית, רצינות בתפילה ובלימודים, ועוד ועוד.

כמובן איני שם עצמי בעמדת שיפוט, כלפי הנהלים שנקבעו, על ידי המנהלים. המנהלים הם אחראים הישירים ליצירת אוירה ורמה לימודית נאותה, שתקדם את כלל החניכות, מבחינה דתית חברתית ואישית. אחריות גדולה זו, שהונחה עליהם, מחייבת אותנו לכבדם. כי עבודתם מורכבת מאד, ואינני שופט את הנהלים שקבעו.

אחרי הקדמה זו אביע דעתי בעניין שתוכלו להראות או להסביר אבל רק כהבעת דעה כי כאמור אין לאדם חיצוני לקבוע למען מוסד שאינו תחת אחריותו.

3. קוד לבוש

בכל חברה קיימים קודי לבוש שצריך לכבד, מלבד החובות ההלכתיות. דוגמא אחת מני רבות, היא קוד הלבוש ברחוב לגברים. מעיקר הדין, אין הגברים חייבים לכסות את גופם, אף לא בחולצה, מלבד מכנס קצר. מותר לברך ברכות שונות, גם בלבוש מינימלי כזה. ואף לקרוא קריאת שמע (והמבקש לומר את תפילת העמידה, די אם יוסיף גופיה). אלא שלמרות זאת, קוד הלבוש קובע, שאין היתר לצאת בלבוש מינימלי כזה החוצה, לרחובות קריה. ומקפידים להלבש בהתאם למקובל

יש יסוד הלכתי המחייב כיבוד קודי לבוש, הוא ברייתא במסכת דרך ארץ פרק ד הלכה ה, שם מבואר כי אין לשנות מדרך הבריות:

> **לא יהא אדם ער בין הישנים, ולא ישן בין הערים, ולא בוכה בין השוחקים, ולא שוחק בין הבוכים, ולא יושב בין העומדים, ולא עומד בין היושבים, ולא קורא בין השונים, ולא שונה בין הקורים. כללו של דבר: לא ישנה אדם מדעת הבריות.**

הכלל הנזכר בברייתא חל גם על נשים, ואף הן חייבות לכבד את קוד הלבוש המקובל במקום המצאם. לכן נדרש מתלמידת אולפנה, להתאים את סגנון לבושה למקובל שם. נקודה זו, חשובה היא מאד, ויש להסבירה לבנות יקרות אלה. מן הראוי להבהיר להן, כי אין כוונה זדונית נגדן, או נגד הוריהן ומשפחתן. אלא שזהו קוד הלבוש הנהוג במקום זה. הלא מוסד האולפנה הוא מקום, שמעשיר את תלמידותיו באוצר ידיעות ותובנות מחכימות, מלבד ערכים נשגבים ואידיאות טהורות. הלכך, חובה עלינו לכבדו.

4. ערכי הצניעות

עוד יש להקדים, לפני הדיון ההלכתי, כמה מילים לגבי חשיבות ערכי הצניעות.

הנה כאשר הוכרח בלעם, לשבח את ישראל, ביקש לפתוח בדברים, והכתוב אומר (במדבר כד, ב):

וַיַּרְא אֶת יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לִשְׁבָטָיו.

מסביר רש"י:

ראה כל שבט ושבט שוכן לעצמו, ואינן מעורבין. ראה שאין פתחיהן מכוונין זה כנגד זה, שלא יציץ לתוך אהל חברו.

ואכן, כאשר שיבח את ישראל חזר ואמר (שם פסוק ה):

מַה טֹּבוּ אׇהָלֶיךָ יַעֲקֹב.

מסביר רש"י:

על שראה פתחיהם, שאינן מכוונין זה מול זה.

מכאן אנו למדים, כי הצניעות היא אחת מן המידות המאפיינות את קדושת ישראל, ובה נבדלים אנו מן האומות.

צניעות הלבוש היא סעיף או חלק, ממידה רחבה מאוד, שכינויה צניעות או ענוה. התורה כללה בה כמה וכמה עניינים, כפי שנראה. ובחינוך בנינו ובנותינו, תלמידינו ותלמידותינו, עלינו להדריכם לקיום כולם. לכן אפרט כאן, מעט מן המכלול הרחב, המרכיב מידה נעלה זו.

א. כיבוד פרטיות הזולת.
ב. אי התבלטות.
ג. צניעות בדברי תורה.
ד. צניעות במצוות.
ה. צניעות בדיבור.

ו. צניעות בתוכחה.
ז. וויתור.
ח. לבוש צנוע.

א. כיבוד פרטיות הזולת

כבר ראינו ברש"י על הפסוק "מה טובו אוהליך יעקב", שאסור להציץ בבית השכנים. מכאן אנו למדים, כי נדרש האדם לנקוט צעדים, שיכבדו את פרטיותו שלו עצמו. אחד מהם הוא, מניעת פרסומים אודות חייו הפרטיים, ואי נקיטה בצעדים שיאפשרו את חדירת רשות הרבים, לחייו האישיים. בשונה מן המצב הנפוץ בדור זה, למרבה הצער, של שיתוף פרטים אישיים מן החיים, עם כל אחד. באמצעות הפייסבוק, ווטסאפ, טלגרם ועוד. ערכי היהדות תובעים מן הפרט חכמת חיים מרובה, להבחין בתבונה, מה ראוי לשתף ומה לא. את מי לשתף, ואת מי לא. לשם כך יש מעגלים שונים בחברה. החל מן המעגל הקרוב, של המשפחה הגרעינית. המשך במעגל המשפחה המורחבת. וכלה במעגל החיצוני יותר, של הידידים, ואחר כך, של כל העולם. נדרש מן המחנכים להדריך את הצעירים, שלא לשתף כל פרט, עם כולם.

ערך חשוב זה, מקבל הד גם בהלכה, שהטילה חובת השתתפות בהוצאות הקמת מחיצה, בין חצר לחצר:

> **חצר השותפין [...] יש לכל אחד מהם לכוף את חבירו לבנות הכותל באמצע, כדי שלא יראהו חבירו בשעה שמשתמש בחלקו. ואפילו עמדו כך שנים רבות בלא מחיצה, כופהו לעשות מחיצה בכל עת שירצה. הגה: ואפילו יש מנהג בעיר שלא לעשותו, אין הולכין אחריו, וכופין לעשותו** (הלכות שותפים בקרקע קנז, א).

זו תמצית המסר העולה מן הכתוב "מה טובו אוהליך יעקב".

ערך גבוה זה קובע עבורנו, כי במקרה בו נבחין חלילה, בתאונת דרכים, או בכל אירוע אחר של פינוי נפגעים, שלא להעיף מבט על הנפגעים, מלבד אם באים לעזור ולסייע. אבל אם עזרתנו אינה נדרשת,

אין להסתכל על פינוי הנפגעים, חסרי האונים, השוכבים על הארץ. זה חוסר צניעות.

ב. אי התבלטות

הצניעות היא גם סוד של ענוה. הצנוע הוא אדם הפועל למניעת חשיפתו לעיני כל, ואינו מושך תשומת לב מיותרת. ראה מה שכתב הרמב"ם, לגבי הופעה חיצונית של תלמיד חכם. הרעיון היוצא מדבריו, שייך אמנם לכל אדם. אלא שהתרגום במציאות שונה כמובן, מאדם זה לאדם אחר.

> **מלבוש תלמיד חכם מלבוש נאה ונקי, ואסור לו שימצא בבגדו כתם או שמנונית וכיוצא בהן, ולא ילבש לא מלבוש מלכים כגון בגדי זהב וארגמן שהכל מסתכלין בהן, ולא מלבוש עניים שהוא מבזה את לובשיו, אלא בגדים בינונים נאים.** ... (הלכות דעות ה, ט).

מבואר כי תלמיד חכם נדרש ללבוש בגדים שאינם מושכים תשומת לב מיותרת. ואף אם לבושו צנוע מבחינה הלכתית, הוא עדיין צריך להימנע מבולטות, ומהנהגה שיש בה גסות רוח. ומזה אנו למדים כי ערך הצניעות קובע, שהאדם נדרש לפעול בחיי העשייה, ללא רעש וצלצולים, המושכים תשומת לב מיותרת.

ג. צניעות בדברי תורה

חובה לנהוג בצניעות, אפילו בדברי תורה. ונחלקו חכמי ישראל, אם ראוי ללמוד במקום מוצנע, כגון בין כתלי בית המדרש, או שיותר ראוי ללמוד במקום חשוף, בחוצות עיר, כפי שמסופר בגמרא (מועד קטן טז, א):

> **פעם אחד גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק. מאי דרש - חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ כְּמוֹ חֲלָאִים, מה ירך בסתר - (עמוד ב) אף דברי תורה בסתר. יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק, לרב ולרבה בר בר חנה. שמע רבי - איקפד... מאי טעמא עבד מר הכי? אמר ליה: דכתיב חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה. אמר ליה: אם קרית - לא שנית, ואם שנית - לא שילשת, ואם שילשת - לא פירשו לך. חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה - כדרבא. דאמר רבא: כל**

העוסק בתורה מבפנים - תורתו מכרזת עליו מבחוץ. והא כתיב לֹא מֵרֹאשׁ בַּפֶּתֶר דִּבַּרְתִּי! - ההוא ביומי דכלה. - ורבי חייא, האי חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ מאי עביד לה? מוקי לה בצדקה ובגמילות חסדים.

מבואר כי רבי הורה לכל החכמים, להימנע ולא ללמד תלמידים ברחוב, אלא בבית המדרש. ולמד זאת מן הפסוק חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ כְּמוֹ חֲלָאִים[1]. כלומר, כשם שירך האדם אינה חשופה, כך צריכים דברי התורה להילמד בהצנע. אלא שאחיינו, רבי חייא, לא ציית לדבריו, ולימד תורה ברחוב. שמע זאת רבי, והקפיד עליו. וכשפנה לשאול, מדוע עשה כן, הסביר לו רבי חייא, שהפסוק אומר זאת "חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה". ענה לו רבי, טועה אתה בכוונת הפסוק. כי הפסוק אומר, שההוגה בתורה בהצנע, בבית המדרש, יזכה שיתפרסמו הוראותיו בכל מקום, גם אם לא ישקיע במסע פרסום אגרסיבי, מלווה יחצנות מקצועית. אמנם הוסיף רבי חייא לדבוק בעמדתו, והוכיח כדבריו מפסוק נוסף, ממנו עולה, כי אין ללמוד דברי תורה בסתר. ענה לו רבי, כי הוא צודק. אבל פסוק זה רלוונטי רק לימים בהם נאסף העם, על כל גווניו, כדי ללמוד תורה. לסיום, הוסיפה הגמרא, כיצד יפרש רבי חייא את הפסוק "חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ כְּמוֹ חֲלָאִים" וביארה, כי הכתוב מדבר במי שעוסק בצדקה וגמילות חסדים, ומן הראוי שיקיימם בסתר ובהיחבא, וכפי שעוד נבאר בהמשך.

היוצא מן הדברים, שלימוד התורה צריך להתקיים בצינעה. ורק אם מתעורר צורך מסוים, כגון שהעם מתאסף לשמוע תורה וחכמה, רק אז, יש לפרסם את התורה בראש כל חוצות.

על זאת יש להוסיף את המובא במדרש תנחומא:

---

1. כך מפרש התורה תמימה (הערה כ): "דריש חַמּוּקֵי, מלשון דודי חמק עבר, וכן עד מתי תתחמקין (ירמיה לא). ודרש ענין הפסוק על דברי תורה, על שם סופו, כְּמוֹ חֲלָאִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָמָּן, שהתורה היא מעשה ידו אומנתו של הקדוש ברוך הוא, כמבואר במ"ר ריש פרשת בראשית, ור"ל, לפעמים כבודה ותכליתה של התורה להיות בסתר. והיינו בשעת הגזירה, שלא יבאו פריצים ויחללוה.

הַלּוּחוֹת רִאשׁוֹנוֹת עַל שֶׁנִּתְּנוּ בְּפָמְבֵּי, לְפִיכָךְ שָׁלְטָה בָּהֶם עַיִן הָרַע וְנִשְׁתַּבְּרוּ. וְכָאן אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא: אֵין לְךָ יָפֶה מִן הַצְּנִיעוּת, שֶׁנֶּאֱמַר (מיכה ו) **וּמָה ה' דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ, כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד, וְהַצְנֵעַ לֶכֶת** (מדרש תנחומא פרשת כי תשא סימן לא).

מכאן אתה למד, כי אפילו לדברים נשגבים ועליונים, כמו לוחות הברית, אין לך מעלה יפה מן הצניעות.

ד. צניעות במצוות

ככלל, ההנהגה הדתית כולה, שבאה לקיים את רצון ה', צריכה להתבצע בצניעות, כמו שאמר הנביא (מיכה ו, ו–ח):

בַּמֶּה אֲקַדֵּם ה', אִכַּף לֵאלֹהֵי מָרוֹם, הַאֲקַדְּמֶנּוּ בְעוֹלוֹת בַּעֲגָלִים בְּנֵי שָׁנָה; הֲיִרְצֶה ה' בְּאַלְפֵי אֵילִים, בְּרִבְבוֹת נַחֲלֵי שָׁמֶן, הַאֶתֵּן בְּכוֹרִי פִּשְׁעִי פְּרִי בִטְנִי חַטַּאת נַפְשִׁי; הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טּוֹב וּמָה ה' דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ, כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד, *וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ*.

גם המצוה הגדולה של נתינת צדקה, שיש בה כמה וכמה דרגות, אחת מהגבוהות ביותר, היא הנתינה בסתר.

כל כך גדולה היא הסתרת הנתינה, עד שאמר שלמה המלך (משלי כא, יד):

מַתָּן בַּסֵּתֶר יִכְפֶּה אָף.

כלומר, נתינת צדקה בסתר, דוחה את כעסו של ה'.

צדקה בסתר מגדילה את כוחו של האדם, במידת מה, אף ממשה רבנו, כמו שאמרו חכמים (בבא בתרא ט, ב):

אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה בסתר, יותר מתפילת משה רבינו! דאילו במשה רבינו כתיב: כי יגורתי מפני האף והחמה. ואילו בעושה צדקה כתיב: מתן בסתר יכפה אף.

ה. צניעות בדיבור

הצניעות כוללת גם דיבור נקי. וחשוב לחנך את עצמינו תלמידינו וצאצאינו, לנקוט בשפה זו, שאין בה כל נבלות פה. וראה מה שמובא על זה בגמרא (שבת לג, א):

> **בעון נבלות פה, צרות רבות וגזירות קשות מתחדשות, ובחורי ישראל מתים. ויתומים ואלמנות צועקים ואינם נענים, שנאמר עַל כֵּן עַל בַּחוּרָיו לֹא יִשְׂמַח אֲדֹנָי, וְאֶת יְתֹמָיו וְאֶת אַלְמְנֹתָיו לֹא יְרַחֵם, כִּי כֻלּוֹ חָנֵף וּמֵרַע, וְכָל פֶּה דֹּבֵר נְבָלָה. בְּכָל זֹאת לֹא שָׁב אַפּוֹ, וְעוֹד יָדוֹ נְטוּיָה. מאי וְעוֹד יָדוֹ נְטוּיָה? א״ר חנין בר רבא, הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה, אלא כל המנבל פיו, אפילו חותמין עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה, הופכין עליו לרעה. אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא, כל המנבל את פיו, מעמיקים לו גיהנם, שנאמר שׁוּחָה עֲמֻקָּה פִּי זָרוֹת, רב נחמן אמר אף שומע ושותק, שנאמר זְעוּם ה׳ יִפָּל שָׁם.**

מלבד זאת שהדיבור הוא ראי של הנשמה, קיימת גם מערכת גומלין, בין הנשמה לדיבור. ונקיטה בלשון נקיה, מסייעת ביד האדם לצעוד בדרך טובה.

נחוץ להבהיר, כי קיימת חובה לשוחח על מיניות. כיון שאם לא נעסוק בזה, בצורה מכובדת, על פי ערכי התורה, הנוער יפיק לקחים שגויים מאד ממקורות אחרים, וישמע זאת בצורה מלוכלכת. לכן יש לכלול במערך השיעורים, בכל מוסד חינוכי, זמן פנוי, בו תשוחח דמות חינוכית ותסביר לתלמידים, בלשון נקיה, את העניינים הנחוצים הללו.

ו. צניעות בתוכחה

אף שיש מצוה להוכיח, התוכחה צריכה להיאמר בעדינות רבה, ככתוב

בתורה (ויקרא יט, יז):

לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ, הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ, וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא.

ודרשו חז"ל (ערכין טז, ב):

יכול יוכיחנו אפילו כשמשתנים פניו מפני הבושה, תלמוד לומר וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא.

על גודל הזהירות הנדרשת בתוכחה, נוכל ללמוד מן המסופר בגמרא (תענית כ, א):

תנו רבנן: לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז. מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור, מבית רבו, והיה רכוב על חמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו: שלום עליך רבי! ולא החזיר לו. אמר לו: ריקה, כמה מכוער אותו האיש! שמא כל בני עירך מכוערין כמותך? אמר לו: איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני, כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע בעצמו שחטא, ירד מן החמור ונשתטח לפניו, ואמר לו: נעניתי לך, מחול לי! - אמר לו: איני מוחל לך עד שתלך לאומן שעשאני, ואמור לו, כמה מכוער כלי זה שעשית. היה מטייל אחריו עד שהגיע לעירו. יצאו בני עירו לקראתו, והיו אומרים לו: שלום עליך רבי רבי, מורי מורי! אמר להם: למי אתם קורין רבי רבי? - אמרו לו: לזה שמטייל אחריך. אמר להם: אם זה רבי - אל ירבו כמותו בישראל. - אמרו לו: מפני מה? - אמר להם: כך וכך עשה לי. - אמרו לו: אף על פי כן, מחול לו, שאדם גדול בתורה הוא. אמר להם: בשבילכם הריני מוחל לו. ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן. מיד נכנס רבי אלעזר בן רבי שמעון ודרש: לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז, ולפיכך זכה קנה ליטול הימנה קולמוס לכתוב בו

ספר תורה תפילין ומזוזות.

חובה להסביר סיפור זה. קשה לי לדמיין, שרב נערץ ונכבד כמו רבי אלעזר ברבי שמעון, מתח ביקורת על צבע עורו של האדם. אלא ודאי ראה בו כיעור במידותיו. על כן פתח את פיו בצורה חריפה כזו, כפי שהסביר הכותב, בעיון יעקב[2]. אלא שאותו האיש השיב לו, כי גם האנשים הפשוטים, שאינם יודעים לדקדק בכל הליכותיהם, ואין מנהגם על הצד הטוב ביותר, ודאי לא ברמה של רבי אלעזר בן רבי שמעון, בכל זאת, גם הם יצירי כפיו של הקב"ה, וחובה לכבדם.

למדים אנו כי עלינו לחנך את עצמינו, כמו גם את התלמידים והתלמידות, על הזהירות הגדולה הנדרשת, בכבוד כל אחד ואחת. ולפעול לעקירת התופעה הקלוקלת של החרם החברתי, השכיחה בחברה, ולפעמים גם בבתי הספר, לדאבוננו.

ז. וויתור

התנהגותה הנאצלת של רחל אמנו, מלמדת גוון נוסף של צניעות. הגמרא מתארת את מידותיה התרומיות, שהתבטאו בעיקר בצניעות (מגילה יג, ב):

בשכר צניעות שהיתה בה ברחל - זכתה ויצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שהיה בו בשאול - זכה ויצאת ממנו אסתר. ומאי צניעות היתה בה ברחל - דכתיב ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא. וכי אחי אביה הוא, והלא בן אחות אביה הוא? אלא אמר לה: מינסבא לי? אמרה ליה: אין. מיהו, אבא רמאה הוא, ולא יכלת ליה. - אמר לה: אחיו אנא ברמאות. - אמרה ליה: ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא? - אמר לה: אין, עם נבר תתבר ועם עקש תתפל. אמר לה: ומאי רמיותא? - אמרה ליה: אית לי אחתא דקשישא מינאי, ולא מנסיב לי מקמה. מסר לה

2. עיון יעקב (על עין יעקב תענית כ, ב אות מה) "שהיה מכוער ביותר, מזה הבין שאין בו חכמת התורה. כי חכמת אדם תאיר פניו. גם הרגיש בו, שאין בו דרך ארץ, כי זעירא לא שאיל בשלמא דרבה. לכך לא השיב לו שלום, וקרא לו ריקה.

סימנים.

כי מטא ליליא, אמרה: השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה. והיינו דכתיב ויהי בבקר והנה היא לאה, מכלל דעד השתא לאו לאה היא? אלא: מתוך סימנין שמסרה רחל ללאה לא הוה ידע עד השתא. לפיכך זכתה ויצא ממנה שאול. ומה צניעות היתה בשאול - דכתיב ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל - זכה ויצאת ממנו אסתר.

מבואר כי צניעותה של רחל באה לידי ביטוי, בוויתור שלה. שפינתה את מקומה, עבור לאה אחותה. ובמקום שתזכה להיות האשה הראשונה של יעקב אבינו, העניקה זאת ללאה. שכרה על מעשה ענק זה היה, שמבני בניה, יעמוד המלך הראשון של כלל ישראל, הלא הוא שאול המלך. שהיה צנוע בדרכיו, ולא חיפש להנהיג. ואף הוא זכה שתצא ממנו אסתר, שהצילה את ישראל. דברי חז"ל חושפים בפנינו רובד נוסף של מידת הצניעות, והוא – "נתינת מקום לאחר". כלומר, לוותר על רצוננו, או על מקום שלנו, לתועלת הזולת. וזהו ערך, בכלל ערכי הצניעות, שחשוב מאד להנחיל.

ח. לבוש בצניעות

עוד לפני שנדון במקורות ההלכתיים המגדירים את הלבוש הצנוע, חשוב לגעת בפן הערכי של לבוש צנוע. חשוב להבהיר, כי פריטי הלבוש מהווים פלטפורמה להעברת מסרים. חליפה מחויטת ונעליים תואמות, משדרים נוכחות, רצינות ונכבדות. עניבה צבעונית, עם סממנים מגחיכים, מעבירה מסר של הומור, ומעלה חיוך על פני הסובבים. בגדי ספורט מעבירים מסר על עיסוק בכושר, ושיפור היכולות. לבוש נשי, משדר גם הוא מסר חד. ואף שאינני אשה, ברור לי כי לבושה של אשה משדר לסביבה מסר מסוים: או מסר של הצנעה, כלומר, אני רצינית, אל תתחילו אתי. או להיפך, אני מאוד פתוחה, ומחפשת קשרי ידידות. לכן חשוב להתלבש בצורה צנועה, כדי להעביר מסר של בחורה רצינית.

אמנם יש להדגיש, כי זהו ערך נכבד, ולא די בו כדי ליצור הלכות

והגדרות ברורות. ובכל זאת, הוא צריך להדריך אותנו, בגשתנו לחינוך ערכים יהודיים יסודיים.

עתה ניגש לברר את ההגדרות המדויקות בהלכה, ומצינו שני מקורות חשובים, האחד במסכת ברכות, והאחר במסכת כתובות.

5. מקור ראשון – סוגיית "טפח באשה ערוה" (ברכות כד, א)

אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה. למאי? אילימא לאסתכולי בה (רש"י: אם אשת איש היא) - **והא אמר רב ששת: למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ** (רש"י אצעדה וצמיד; הן הביאו אותן על כפרת הרהור עבירה שנסתכלו בבנות מדין), **עם תכשיטין שבפנים** (רש"י: כומז דפוס של בית הרחם, שהיו עושין לבנותיהן, ונוקבין כתלי בית הרחם, כדרך שנוקבין את האזנים ותוחבין אותו, כדי שלא יזדקקו להן זכרים)? **לומר לך: כל המסתכל באצבע קטנה של אשה, כאילו מסתכל במקום התורף! אלא: באשתו, ולקריאת שמע** (רש"י: אם טפח מגולה בה - לא יקרא קריאת שמע כנגדה). **אמר רב חסדא: שוק באשה** (רש"י: באשת איש), **ערוה** (להסתכל, וכן באשתו לקריאת שמע), **שנאמר גַּלִּי שׁוֹק** (רש"י, וכתיב בתריה תגל ערותך) **עִבְרִי נְהָרוֹת, וכתיב תִּגָּל עֶרְוָתֵךְ גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ**[3].

המילה "ערוה" פירושה, המקומות האינטימיים של הגוף. כך עולה מן ההלכה הנלמדת מן הפסוק "והיה מחניך קדוש, ולא יראה בך **ערות** דבר" (דברים כד, טו). כלומר, אסור לומר דבר שבקדושה, בפני גוף ערום. וכן להיפך, מותר לומר ברכה, כאשר האזורים האינטימיים של האשה מכוסים. כמובא בגמרא וכנפסק להלכה, שאשה ערומה יכולה לברך, אם היא ישובה, כי איבריה האינטימיים אינם חשופים.

---

3. ראה בישעיהו (פרק מז, א–ג) "רְדִי וּשְׁבִי עַל עָפָר בְּתוּלַת בַּת בָּבֶל, שְׁבִי לָאָרֶץ, אֵין כִּסֵּא בַּת כַּשְׂדִּים, כִּי לֹא תוֹסִיפִי יִקְרְאוּ לָךְ רַכָּה וַעֲנֻגָּה; קְחִי רֵחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח, גַּלִּי צַמָּתֵךְ חֶשְׂפִּי שֹׁבֶל, גַּלִּי שׁוֹק עִבְרִי נְהָרוֹת; תִּגָּל עֶרְוָתֵךְ, גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ, נָקָם אֶקָּח וְלֹא אֶפְגַּע אָדָם.

האשה יושבת, וקוצה לה חלתה ערומה, מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע, אבל לא האיש (ברכות כד, א).

וכן נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים, סימן עד, סעיף ד).

הואיל ומותר לומר דברים שבקדושה, כאשר האיברים האינטימיים מכוסים, מובן מדוע שאלה הגמרא לאיזה עניין נוגע הכלל "טפח באשה ערוה". הלוא הערוה היא רק הפנים של מטה, לכאורה.

היה מקום לחשוב, שהגמרא תשיב, שזה רלוונטי להלכות צניעות. כי אם טפח מן האשה דינו ערוה, חובה על האשה, ביציאה לרחוב, לכסות את גופה. אמנם הגמרא לא השיבה כן, אלא פירשה:

אלא באשתו ולקריאת שמע (ברכות כד, א).

כלומר, אף שמשמעות המילה "ערוה" היא רק המקומות האינטימיים, שונה הדין בקריאת שמע ותפלה, שכל הגוף דינו ערוה. אמנם לא מדובר על בשר עצמה או של עצמו, אלא דווקא על טפח או שוק של אשה אחרת. כפי שראינו, שמותר לאשה לברך, כאשר כיסתה את ערוותה בלבד. וגם האיש רשאי לברך, אם ערוותו מכוסה (כמבואר בשולחן ערוך שם סעיף ב). נמצא כי הכלל "טפח באשה ערווה", הוא דין מיוחד לגבר הקורא קריאת שמע, שנאסר בקריאה זו, אם רואה טפח מגולה באשה, ואפילו באשתו.

הטעם לאיסור זה, הסביר המאירי, הוא החשש, שמא יהרהר באשה, בזמן המצוה, כלשונו (בית הבחירה למאירי על ברכות כד, א):

צריך לאדם שיזהר כשיקרא את שמע או יתפלל שלא יפנה עיניו לשום דבר המביא לידי הרהור אפילו באשתו. אמרו חכמים, ראיית טפח באשתו, בכל מקום שאין דרכו להגלות, אוסרת בקריאת שמע, אף על פי שאינה אוסרת לדברי תורה, שהראייה גורמת הרהור. וכן שוק באשה, ושער באשה הראוי להתכסות, וקול של זמר באשה ערוה, לענין קריאת שמע ובלבד במה שאין רגיל בה. אבל פניה וידיה ורגליה,

וקול דיבורה, שאינו לזמר, ושער היוצא חוץ לצמתה, אין חושש להם.

כאן המקום לשאול, הרי איסור ההרהור במיניות, הוא איסור תמידי, לכל עת. מדוע לא אמרו שהוא רלוונטי גם לשעת לימוד תורה, ולשעת ההליכה ברחוב?

ונראה כי ראיית נשים, אינה גוררת עמה בהכרח הרהור מיני, אף כי זו אפשרות קיימת, ואין זה אלא חשש. לכן, דווקא בקריאת שמע, הואיל וזו שעה גדולה, כי האדם מקבל עול מלכות שמים על עצמו, חששו חכמים מפני זה, וחייבו את הקורא, שלא לראות טפח מגולה באשה. טעם נוסף צריך לומר, שהעולם נחלק לשני מגדרים, חצי גברים, וחצי נשים. והתורה לא מונעת מאיתנו, לחיות חיים רגילים. רשאי האדם להסתובב בכבישים ובחנויות, וברור מאליו, כי לא ניתן למנוע ראיה בכל עת. אלא שאם יבוא לגבר הרהור כזה, עליו להשתדל לסלקו מדעתו.

לפי האמור עולה, כי גבר שעובר ברחוב, ואגב הילוכו נפגש בנשים שמסתובבות, לצערנו, בלבוש לא צנוע, אין לו עוון, כל זמן שאין לו כוונה ספציפית לשוטט דווקא במקום כזה, שהנשים אינן צנועות. אך אם הוא שוהה בכוונה תחילה במקום מעין זה, ברור שכוונתו אינה בריאה[4].

אין להתכחש לעובדה, שהרהור מיני אסור בכל עת, כפי שמבואר בגמרא הנזכרת לעיל, שהסתכלות לא בריאה, בכל חלק מגוף האשה, יש בה איסור חמור, וזה מחפיץ את האשה. עם זאת, בחיים הרגילים, לא חוששים לזה. ורק בזמן קריאת שמע, כשהאדם מתרכז בקבלת עול מלכות שמים, נדרשת זהירות יתירה.

מעניינת העובדה שהרי"ף לא הביא גמרא זו להלכה, כי לדעתו, היא סותרת את הגמרא שהתירה לברך גם בבגדים מינימליים, וכפי שהסביר הרשב"א בשם הראב"ד (הביאו בית יוסף אורח חיים עה):

והרי"ף שלא הזכיר מכל זה כלום, כתב הראב"ד דאפשר, דמשום

4. כך מובא בגמרא (בבא בתרא נז, ב).

דאמרינן לעיל 'עגבות (ישבן) אין בהם משום ערוה'[5], סבר הרב, דכל שכן טפח ושוק ושער וקול.

אמנם למרות זאת, נפסקה גמרא זו להלכה, ויש איסור לקרוא קריאת שמע, בראיית טפח שוק, או טפח זרוע מגולה, מבשר האשה. אבל כאמור, לא אמרוהו אלא, לענין קריאת שמע ותפילה.

עכשיו נסביר כיצד הדברים שייכים לנידון שלנו. הנה ראינו במסכת תרומות, כי רק הפנים של מטה נחשבים ערוה[6]. וגבר שלבוש במכנס קצר בלבד, יכול לברך. ואשה רשאית לברך, אפילו אם היא עירומה לגמרי, ובלבד שפניה של מטה יכוסו בקרקע.

ואף כי לא נזכרו בגמרא, גדרים ברורים לגבי דרישות ההלכה בעניני לבוש צנוע, ניתן להסיק ממנה, בצורה בלתי ישירה, שהנוהג הוא, לכסות את שוק האשה, בהיותה בחוץ.

זהו מקור לא ישיר, כי הוא מעיד רק על הנהגה נורמטיבית, ולא על חיוב של ממש. לכן עלינו לעיין במקור השני.

6. מקור שני: דת יהודית

המקור השני הוא דברי המשנה במסכת כתובות, שם מדובר על חובת הגבר, להיפרד מאשתו, אם זו אינה מכבדת את ההלכה (כתובות עב, א):

ואלו יוצאות שלא בכתובה: העוברת על דת משה ויהודית. ואיזו היא דת משה? מאכילתו שאינו מעושר, ומשמשתו נדה, ולא קוצה לה חלה, ונודרת ואינה מקיימת. ואיזהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע, וטווה

5. כך למדה הגמרא (ברכות כד, א) מדברי המשנה (חלה פרק ב משנה ג) שאמרה "הָאִשָּׁה יוֹשֶׁבֶת וְקוֹצָה חַלָּתָהּ עֲרֻמָּה", הסיקה מכאן הגמרא, כי עגבותיה של האשה, אינן מוגדרות ערוה.

6. לפי רב הונא, העגבות אינן נחשבות ערוה. בעוד שלדעת התנא במשנה, רק שאר הגוף, אינו נחשב ערוה. כך או אחרת, לשתי הדעות, אין הרגלים או הידים נחשבים ערוה.

בשוק, ומדברת עם כל אדם.

ההבדל הנזכר במשנה, בין דת משה לדת יהודית הוא, שדת משה הוא חיוב מן התורה, ודת יהודית הוא מנהג ישראל מחייב מדרבנן.

ממשיכה הגמרא לברר, מדוע מוגדרת יציאת אשה לרחוב ללא כיסוי ראש, הפרת דת יהודית, הלא זהו חיוב מן התורה:

ואיזוהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע. ראשה פרוע דאורייתא היא! דכתיב: ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש! דאורייתא - קלתה שפיר דמי, דת יהודית - אפילו קלתה נמי אסור.

כלומר, מן התורה אסור לאשה לצאת אל הרחוב, ללא כיסוי ראש. אמנם אם היה ראשה מכוסה בכיסוי כלשהו, כגון סל המונח על ראשה, אינה עוברת באיסור מן התורה. אלא שמדרבנן, כלומר, דת יהודית, לא די בזה.

הרי כי חובה מדרבנן, לכסות את הראש באופן ראוי. אלא שחיוב זה המובא להלכה בשולחן ערוך, רלוונטי רק לנשים נשואות. ואינו נוגע לאשה שטרם נישאה, כמבואר בלשון המחבר (אבן העזר סימן כא סעיף ב):

לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש.

הלשון "פנויה" יכול לבלבל, כאילו התחייבו כל הבנות בכיסוי ראשן. אבל לאמיתו של דבר, הכוונה לאשה גרושה או אלמנה, כפי שביארו המפרשים במקום (ונצטט מדברי החלקת מחוקק שם סק"ב):

אחת פנויה ואחת אשת איש: פנויה - בעולה קאמר. *אבל בתולה, אמרינן דיוצאה בהינומא, ודאשה פרועה.*

מבואר, כי רק אשה נשואה היוצאת לרחוב, ללא כיסוי ראש, עוברת על איסור מן התורה. אבל נערה, אינה צריכה לכסות את ראשה.

הדין השני הנמנה ב"דת יהודית" הוא "טווה בשוק", כנזכר, וגם על זה, יש הסבר בגמרא (שם):

וטווה בשוק. אמר רב יהודה אמר שמואל: *כמראה זדועותיה* לבני אדם.

מבואר, כי לא נאסרה הטווייה עצמה, אף כשהוא נעשה ברחובות קריה. אלא חשיפת הזרועות לעין כל, הוא שנאסר.

דין זה נפסק להלכה בשולחן ערוך (אבן העזר קטו, ד):

איזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל. ואלו הם הדברים שאם עשתה אחת מהם עברה על דת יהודית: יוצאת לשוק או למבוי מפולש או בחצר שהרבים בוקעים בו וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים, אף על פי ששערה מכוסה במטפחות, או שהיתה טווה בשוק וורד וכיוצא בו כנגד פניה על פדחתה או על לחיה, כדרך שעושות העובדי כוכבים הפרוצות, או *שטווה בשוק ומראה זדועותיה לבני אדם* (ורגילה בכך) (רשב"א סימן תקע"א), או שהיתה משחקת עם הבחורים.

אמנם כשם שראינו שחובת כיסוי השיער, נזכר בגמרא ובהלכה רק אצל אשה נשואה, כך יש לומר גם לגבי דין זה, שיוחס רק לאשה נשואה, ולא לנערה. ובכל זאת, למרות שאינו גדר הלכתי מחייב, הוא ודאי נותן לנו אינדיקציה, איזו הופעה קרויה צנועה, ביציאה לרחוב, ואיזו איננה[7].

7. יש פוסקים שכתבו שאשה חייבת לכסות את ראשה כשהיא מברכת. אמנם אין זה מקובל כלל ועיין מה שכתב על הרב אלישיב (הערות הגרי"ש אלישיב מסכת כתובות דף עב עמוד ב).

פרוע ראש. הקשה הרעק"א דהנה קיי"ל דאשה הטובלת לנדתה מברכת ברכת הטבילה בין טבילה ראשונה לטבילה שניה לצאת ידי כל הדעות ומברכת זאת בתוך המים בגילוי הראש, והקשה הרעק"א דאם לגבי אנשים דכל כיסוי ראשם הוא ממנהג בעלמא צריכים לכסות ראשם בשעה שמברכים, קל וחומר לנשים דכיסוי ראשן מדאורייתא למה שלא יכסו ראשן כשמברכות ברכת הטבילה.

7. מה זה שוק ומה זה זרוע

ועל כל פנים אסור לומר קריאת שמע בפני זרוע או שוק של אשה. מעתה יש לדון, איזה חלק מן היד מוגדר "זרוע", ואיזה חלק מן הרגל מוגדר "שוק". לגבי ה"זרוע", מצינו פוסקים אחרונים שטוענים כי מן הכתף עד כף היד, הכל מוגדר "זרוע". ולא די בכיסוי חלקי, מן הכתף למרפק. ולגבי ה"רגל", מצינו פוסקים אחרונים הטוענים, כי ה"שוק" הוא מן הברך עד כף הרגל.

לפי שיטתם, חובה הלכתית, לכסות את כל גוף האשה. אלא שהדבר צריך ביאור, מדוע יש דיון בגמרא על "טפח באשה ערוה", שפירושו, "מקום שבדרך כלל מכוסה, אסור לקרוא כנגדו". הלוא לפיהם, כל גופה של האשה כולו, רגיל להיות מכוסה. וכיון שהכל מכוסה, אין חלק בגופה שהוא "בדרך כלל מכוסה"?

לכן נראה שהתכוונה הגמרא לפי שגרת הלשון שלנו, שה"זרוע" הוא מן הכתף עד המרפק. וגם בלשון ההלכה, כינו הפוסקים את המקום בו מונחים תפילין של יד "זרוע". כלומר, על השריר, הנקרא קיבורת. והוא הרי בין הכתף למרפק, כמבואר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן כז סעיף א):

> **מקום הנחתן של יד, *בזרוע* שמאל, בבשר התפוח שבעצם, שבין הקובד"ו ובית השחי.**

ולכאורה מה שדימה כיסוי הראש של אנשים לנשים צריך עיון טובא דאם כן לדבריו לא שייך לחלק בנשים בין נשואות לבתולות, ויוצא שכולם חייבות לכסות ראשן דהרי לגבי אנשים ליכא שום חילוק ביניהם, ולא מצינו זה בשום פוסק, אלא אדרבא מבואר בדבריהם שרק נשים נשואות מכסות ראשן, ועוד דהרי משנה מפורשת לעיל (ריש פ"ב) דסימן בתולה שיוצאת לחופה וראשה פרוע, הרי שזה הי' סימן לבתולה שראשה מגולה, אלא ודאי דשני דברים הם דכיסוי הראש של אנשים הוא ענין של הכנעה משא"כ של נשים הוא ענין שזה ערוה שמביא לידי הרהור וילפינן הא מקרא דד"ק וא"כ לגבי עצמן אי לא הוה ערוה ממש לא צריכות לכסות כדמבואר במשנה דערומה היא וחברתה קוצות חלתן ערומות דלא שייך בהם גדר הרהור ומצד דין כיסוי ראש של אנשים לא שייכא בנשים כמו שחזינא בפוסקים בסתמא דלא שייך ענין זה בנשים.

מן האמור ניתן להסיק, כי המקור המחייב לכסות את היד, אינו אלא על חלקו העליון של הזרוע. ואין מקור הלכתי המחייב כיסוי החלק, מן המרפק עד כף היד.

באותו אופן יש לבאר גם לגבי כיסוי הרגל. בלשון ימינו ה"שוק" הוא חלק הרגל שמתחיל בברך, ומסתיים בקרסול, למטה. אם זהו פירושו של "שוֹק", בלשון הגמרא, הרי זה מחייב ללבוש חצאית, כמעט עד הרצפה אם משווים ההליכה החוצה עם האיסור לקרוא קריאת שמע בפני שוק או זרוע מגולה של אשה. אמנם לאמיתו של דבר, הפוסקים הסבירו כי "שוֹק" הנזכר במשפט "שוק באשה ערוה, שנאמר גַּלִּי שׁוֹק" הוא חלקה העליון של הרגל, מן הברך עד למעלה, בחיבור לירך. ובימינו רגילים לכנות חלק זה "ירך". וכן מבואר במשנה ברורה, באיסור קריאת שמע מול שוק חשוף (סימן עה סק"ב):

אבל פניה וידיה, כפי המנהג, שדרך להיות מגולה באותו מקום, וכן בפרסות רגל, עד השוק [והוא עד המקום שנקרא קְנִיא בלשון אשכנז (גרמנית) **ומשמעו ברך], במקום שדרכן לילך יחף, מותר לקרות כנגדו. שכיון שרגיל בהן, אינו בא לידי הרהור.**

מבואר בדבריו, כי אם החצי התחתון של הרגל מגולה, אין כל איסור לקרוא שמע כנגדו. והחלק הנקרא "קְנִיא" בלשון אשכנז, הוא KNEE בגרמנית. וזהו הברך. נמצא כי גם לפיו, ה"שוֹק" הוא מן הירך עד הברך.

כך גם מבואר בדברי הפרי מגדים (משבצות זהב סימן עה סק"א):

...והוי יודע דלשון שוק הוא מארכובה (עיין רש"י ויקרא ז, לב. ובתוספות יום טוב פרק י דחולין, משנה ד. וכן פסק הר"מ ז"ל בהלכות מעשה הקרבנות פרק ט הלכה י, ושוק לפעמים נקרא ירך), **נמצא כל הרגל עד ארכובה, שקורין קניא שם במקום שהולכין יחף ומגולה, אפשר אין חשש.**

וכך כתב גם האגרות משה (אבן העזר חלק ד סימן ק):

שלהלכה עד הקני"א אינו ערוה.

ואף שיש חולקים עליהם, ברור הדבר, כי אין שום מקום לומר, שהמתנהגת על פיהם, עוברת על ההלכה. לכן, אפילו אם רוצים לקחת קוד לבוש מסוים, משתי גמרות אלו, אין ללמוד משם אלא לגבי הירך והזרוע, ולא יותר.

מלבד זאת, יש ויכוח נוסף בין הפוסקים, אם נדרש לכסות לא יותר מטפח, או רוב הירך והזרוע, או אפילו עד המרפק והברך, כדי שאם תשב האשה, גם אז יכוסה הכל. עיין בשו"ת בני בנים, שהאריך לדון בכל השיטות האלה. ולפי דברינו, שעיקר חובת הכיסוי הנזכר לעיל נסוב לגבי דין קריאת שמע, שהגברים קוראים, ולא הוראה של לבוש צנוע מן התורה ומדברי חכמים. די לנו בידיעה, שיש שיטות שונות, כמה חובה לכסות.

חוץ מזה יש להוסיף את דברי האחרונים שכתבו, כי אפילו לגבי השיער, היות והרבה נשים רגילות לצאת ללא כיסוי ראש, כבר אין חשש לומר מול השיער, דברים שבקדושה. ואם בקריאת שמע אמרו כן, קל וחומר למציאויות אחרות, שלא מצינו בהם הוראה מפורשת של התורה.

ראה לדוגמא, מה שכתב ערוך השולחן (אורח חיים סימן עה, סעיף ז):

> **ועתה בואו ונצווח על פרצות דורינו בעוונותינו הרבים, שזה שנים רבות שנפרצו בנות ישראל בעון זה, והולכות בגילוי הראש. וכל מה שצעקו על זה, הוא לא לעזר ולא להועיל. ועתה פשתה המספחת, שהנשואות הולכות בשערותן כמו הבתולות, אוי לנו שעלתה בימינו כך. מיהו, על כל פנים לדינא נראה, שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות, כיון שעתה רובן הולכות כך, והוה כמקומות המגולים בגופה, וכמו שכתב המרדכי בשם ראבי"ה בסוף פרק ג וזה לשונו כל הדברים שהזכרנו לערוה, דוקא בדבר שאין רגילות להגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שיער, לא חיישינן, דליכא הרהור עכ"ל. וכיון שאצלינו, גם הנשואות כן, ממילא דליכא הרהור.**

הרב עובדיה יוסף אף הוסיף לדון ב'יביע אומר' (חלק ו יורה דעה סימן

לד), האם קיימת עדיפות שבנות תלבשנה מכנסיים, ובלבד שלא ילבשו חצאיות מיני. ובתשובתו ביסס את הדיון על המקור הנזכר לעיל, מן הגמרא בברכות. והסביר כי יש טעם להרחיב את הדין שנאמר רק לגבר בקריאת שמע, וללמוד משם גם קוד הלבוש הנדרש מאשה ברחוב. כלומר, הואיל והמקומות המגולים מעוררים יצרים אצל הגברים, מן הראוי שהאשה תצניעם. עם זאת ברור, כי הדבר תלוי במציאות. ואם דרך הנשים של המקום, להתלבש שלא כנדרש, אין חשש להרהור, בדיוק כמו שכתב ערוך השולחן לגבי שיער. ונראה כי זו הסיבה, מדוע הגמרא נמנעה ולא כתבה איסור ישיר. כי הדבר תלוי באמת, לפי המקום ולפי המנהג.

8. להעיר למתלבשת שלא כמצופה

עד כה לא מצינו קוד לבוש ברור במקורותינו, ובכל זאת, יש בגמרות הנזכרות יסודות שיכולים ללמד אותנו, כי הדרך הנכונה והראויה היא, לנהוג כפי מה שהיה מקובל. יחד עם זאת, לפני שניגשים להעיר על ביגוד, שאינו מכסה את כל הזרוע או הירך, חשוב לדעת כי ההלכה אינה מחייבת זאת בצורה מפורשת וישירה, ולפני שמעירים, צריך לדעת עובדה זאת, כפי שנבאר.

כלל גדול בהלכה בעניין תוכחה "מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין" כפי שמבואר בגמרא (שבת קמח, ב):

> **ואמר ליה רבא בר רב חנן לאביי: תנן, לא מספקין ולא מטפחין ולא מרקדין ביום טוב. וקא חזינן דעבדין, ולא אמרינן להו ולא מידי! - ... אלא: הנח לישראל, מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין. סבור מינה הני מילי בדרבנן, אבל בדאורייתא - לא. ולא היא, לא שנא בדרבנן ולא שנא בדאורייתא. דהא תוספת דיום הכפורים דאורייתא היא, וקא חזינן להו דקאכלי ושתו עד שתחשך, ולא אמרינן להו ולא מידי.**

כך נפסק להלכה, בשולחן ערוך, אפילו לגבי דין מן התורה, אם אינו

מפורש (אורח חיים סימן תרח, סעיף ב):

> **נשים שאוכלות ושותות עד שחשכה, והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש, *אין ממחין בידן*, כדי שלא יבואו לעשות בזדון. הגה: וה"ה בכל דבר איסור אמרינן: מוטב שיהיו *שוגגין ולא יהיו מזידין*; ודוקא שאינו מפורש בתורה, אף על פי שהוא דאורייתא; אבל אם מפורש בתורה, מוחין בידן.**

מבואר בדברי הרמ"א, שכלל זה נוגע לכל הדינים, ולא הוגבל לדין ספציפי. אם כן, קל וחומר לדבר שאינו מן התורה, וגם אין בו דין דרבנן. אין להעיר דבר, כשהסיכויים שהמחאה תתקבל, קלושים. או במקרה שניסו למחות, ולא עלתה בידם.

אמנם אף על פי כן, אין להתייאש, כי צריך לחנך לערכי הצניעות. אבל רק באמצעות חינוך, שאינו מועבר בכללים נוקשים. כי מה תועלת יש בדבר, אם בבית ספר הן נשמעות לכללי הצניעות הנוקשים, ותיכף ביציאתם ממנו, הן מתנערות מכל הביגוד הצנוע, ואינן מקיימות אפילו את המקובל על כל החברה, ואדרבה, מתלבשות בסגנון מתריס.

לכן נראה כי יש להימנע ולא להעיר על סגנון לבוש. בפרט ובעיקר משום שהדבר פוגע קשה ברגשותיו של האדם. ואף שמדובר כאן על מסגרת חינוכית, הרי החינוך אינו אילוף, אלא עבודה הדורשת השקעה, התחשבות, ובניית קשר קרוב. באמצעות הסברים הגיוניים, המתקבלים על הדעת.

למרות זאת, כבר הבהרתי בפתח דברַי שכל חניך או חניכה במסגרת חינוכית, נדרש לציית לכללי בית הספר. ובמקרה שלנו, הואיל והמחנכת מבינה, כי הכללים אינם מתאימים לבת ספציפית, עליה לעשות כל מאמץ, לדבר על לב הנערה, ולהסביר לה, כי סגנון לבושה, אכן מקובל בחוגים רבים, והיא אינה פושעת חלילה. אך בד בבד, חובה לכבד את הנהלים של מקום הלימודים, שקבע כללים מסוימים, על פי הוראות רבותיהם.

ובלי קשר לסגנון לבוש כזה או אחר, ברור שמוסד חינוכי צריך לשים

גבול. ולפי האמת, אי אפשר לקבל כל סגנון לבוש. כל השאלה היא, היכן הוא הגבול הזה, האם להחיל על כולם הדעות המחמירות או להתחשב במשפחות שלא קיבלו עליהם את הדעות המחמירות ולהסתפק לאסור מה שמקובל על רוב החברה כאינו צנוע.

9. מילים למחנכות

עתה אוסיף מספר מילים, למחנכות יקרות אלה, שכל כך מסורות לתלמידות. עליכן להבין, כי השיקולים של ההנהלה מורכבים מאד, ואין להעלות על הדעת, שיש לה כוונות אפלות. רבים הם הפוסקים בדורנו, המבליטים ערך זה בחומרה, החל מגיל מאוד צעיר של הבנות. ואיך נבקש מבנות המקפידות על סגנון מוקפד יותר, שלא להתחשב בנקודת המבט ההלכתית, אליה הורגלו מינקותם. זאת ועוד, שיקולים מסוימים מנחים את הנהלה, ליצירת גבולות מסוימים. ואחד מן השיקולים הוא, שמו הטוב של המוסד, המבקש להביא אליו גרעין חזק, של בנות תורניות.

ואף שאני בגילי, כבר לא כל כך מאמין ומתחשב ב"מה יאמרו", אני בהחלט יכול להבין את השיקול הזה, המקנן בקרב הנהלת המוסד.

אבל מותר לכן כמובן לדבר עם ההנהלה על הקשיים שלכן והחששות האמיתיות ואולי למצוא פשרה אף שכמובן סוף פסוק צריך לכבד ההנהלה.

ואני מסיים בברכה שה' יסייע בידכן ברצון שלכן הפנימי לחנך את התלמידות לערכי התורה, חינוך אמיתי שעומד לאורך זמן גם אחרי שהתלמידות יסיימו את לימודם באולפנה ותקמנה בעצמן משפחות ברוכות.

מכתב של הרב זאב וייטמן

יישר כוח על התשובה הרגישה והמכבדת.

גם אני מסכים שזו בעיה לא פשוטה שמחנכות צריכות לפעול בניגוד למצפונן, ובאופן שלדעתן פוגע בעבודתן החינוכית, וכבר לימדונו

רבותינו שלא אומרים דבר שלא נשמע ובוודאי שלא מוכיחים כאשר התוכחה עלולה להרחיק במקום לקרב.

ואם מדברים על הלכות צניעות אז אולי הרחקת הבנות מבית הספר גורמת לכך שיוצא שכרנו בהפסדנו, שהרי מבחינה הלכתית טהורה כל עוד הבנות נמצאות בבית הספר שכולו בנות אין חובה לשמור על צניעות, שהרי הן נמצאות רק עם בנות. ולכן הוצאתן מבית הספר גורמת להן להסתובב בחוץ בלבוש לא ראוי, וממילא במקום לתקן נמצאנו מקלקלים, ומלבד התרחקותן של הבנות הללו מתורה ומצוות אנו גורמים להן לעשות דבר בעייתי יותר מאשר בהיותן בבית הספר.

הדברים אמורים גם אם הן היו הולכות באופן שלא מתיישב אפילו עם הדעות המקלות בהלכה וקל וחומר שאני מבין מדבריך שכאן הן הולכות באופן שיש לו מקום בהלכה ובאופן שיש להן על מה שיסמוכו.

לו אני הייתי מנהל בית ספר כזה הייתי מדבר פחות על הלכות צניעות מכיון שכאמור לדעתי דיבורים כאלו עלולים להרחיק מההלכה וקיומה במקום לחזק ולקרב, אלא הייתי מדבר על כך שהלבוש משדר מסרים, ובאמצעות הלבוש אנשים משדרים לסביבתם מי הם ומה השקפותיהם ומה תפקידם ואפילו מה הן אמונותיהם ועוד, והייתי מדבר על כך שיש מסרים שלא מתאימים למדיניות החינוכית של בית הספר ושמתנגשים עם מגמותיו החינוכיות ואם בנות בכל אופן היו חורגות באופן משמעותי מהמצופה מהן, הייתי מדבר על כך שמצופה מהן להתחשב בבית הספר ובחברותיהן, שלבוש שמשדר מסרים מתריסים מפריע להן מאוד, והייתי מדגיש את הבין האדם לחברו ולא את הבין אדם למקום ולא הייתי מדבר על הלכה, אלא על מידות ורגישות והתחשבות באחרים.

בברכה,
זאב וייטמן

סימן כז – זינתה בהסכמת בעלה

1. פתיחה
2. מקור האיסור שאשה שזינתה אסורה לבעלה
3. שוגגת אינה אסורה לבעלה
4. שיטת רבנו תם - ביאת גוי אינה אוסרת
5. שיטת רש"י - צורך בעדים כשרים
6. שימוש באמצעי מניעה
7. מניעת הידרדרות רוחנית - תקדים התרת נשים שנשבו
8. הכלל "מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים"
9. דיני ספק ספיקא מדעתם של שיטות יחיד
10. סוף דבר

1. פתיחה

הובאה בפני שאלה קשה: זוג נשוי, הורים לשלושה ילדים, עברו תקופה של משבר חמור. הבעל בגד באשתו, ולאחר שגילתה זאת והביעה את כעסה, אמר לה כי גם היא רשאית לנהוג כך. בעקבות דברים אלו, הלכו יחד למקום של תועבה, בו זוגות עושים ככל העולה על רוחם, ושם ראה הבעל במו עיניו את אשתו מקיימת יחסים עם גבר אחר.

אוי לאוזנינו שכך שומעות.

בחסדי שמיים, השניים חזרו בתשובה שלמה. לאחר החזרה בתשובה, פנה הבעל לרב השכונה וסיפר לו את שאירע, והרב פסק כי האשה אסורה לבעלה כדין סוטה ש"נטמאה", שכן הלכה היא, אשת איש שבגדה נאסרת על בעלה.

כיום מצבה הבריאותי של האשה קשה, ונפשם בשאלתם, האם יש דרך להתיר להם להמשיך בחייהם המשותפים, שכן פרידתם עלולה לגרום נזק חמור לילדיהם, ואין מי שיטפל באישה החולה. קיים גם חשש שמתוך ייאושם, יחזרו לסורם.

והנה קשה מאוד להתיר מקרה זה, כי עבירת הניאוף היא מן העבירות החמורות בתורה. גם בני נח הוזהרו באיסור חמור זה, כפי שנאמר "ודבק באשתו", והסבירו חכמים (סנהדרין נח, א) שהכוונה היא באשתו, ולא באשת חברו. איסור זה מובא בעשרת הדברות: "לא תנאף", והגבר והאישה העוברים עליו חייבים כרת. אם יש עדים שהתרו בהם, העונש הוא מיתת בית דין – חנק.

כך נפסק בשולחן ערוך, אם גבר ראה את אשתו מזנה, היא אסורה עליו (אבן העזר סימן קטו סעיף ז):

> **מי שראה אשתו שזינתה, או שאמר לו אחד מקרוביו או מקרובותיה, שהוא מאמינם וסומכת דעתו עליהם, שזנתה אשתו, בין שהיה האומר איש בין שהיתה אשה, הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת, הרי זה חייב להוציאה ואסור לו לבא עליה, ויתן כתובה. ואם הודית לו שזינתה, תצא בלא כתובה.**

עם זאת, בשל חומרת המצב המשפחתי, ומפני תקנת השבים, שלא לסגור דלת בפני החוזרים בתשובה, חקרתי בטלפון, עד היכן שידי מגעת, את פרטי המקרה, כדי לברר את המציאות.

יש לציין, כי למרות שהניאוף התרחש בהסכמת הבעל, שאף היה שותף לתועבה וראה את מעשיה של אשתו במו עיניו. בכל זאת, היה זה בעיר שרובה גויים, כי ארע בבית תועבה במרסיי. ואף שהאישה טוענת כי במועדון זה השתתפו גם יהודים, ומספרת שראתה בני רבנים מהקהילה, ונשים דתיות שהסירו את כיסויי הראש שלהן בכניסה, רוב המשתתפים והנוכחים במקום היו בוודאי גויים. ולפי דברי הבעל, אשתו נבעלה לגוי. אשתו, לעומת זאת, אינה יודעת עם מי בדיוק התקיים המעשה. ועדים כשרים, כמובן, לא היו שם, וכל המידע הגיע אלי מהזוג

עצמו.

הבעל טוען כי עד הקידושין שלו היה מעסיקו, ואפשר לברר היום שהוא לא שומר שבת, אבל לא יכולתי לחקור את אמיתות דבריו.

בשל הסכנה להידרדרות הילדים, ובגלל מצבה הבריאותי של האישה, נמשכה נפשי לפסוע בעקבות חכמים, שתיקנו כמה תקנות שכל יסודם "תקנת השבים"[1], ופניתי לחפש פתחי היתר לבני הזוג, שזכו לחזור בתשובה, וזה החלי.

2. מקור האיסור שאשה שזינתה אסורה לבעלה

דין זה, שאישה המזנה נאסרת על בעלה, אינו כתוב מפורש בתורה, אלא חכמים למדו אותו בדרשה, והוא כולל גם לאו וגם עשה. עם זאת, אין בו חיוב מלקות, כפי שנבאר בהמשך.

מקורות האיסור

בתורה, בפרשת כי תצא, כתוב על אישה שהתגרשה מבעלה והתחתנה עם איש אחר, שאסורה לחזור לבעלה הראשון אם הבעל השני מת או גירש אותה. הכתוב אומר (דברים כד, ד):

> **לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה' וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱ־לֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.**

חכמים דרשו את המילה "הֻטַּמָּאָה" וביארו, שאיסור זה חל לא רק על "מחזיר גרושתו", אלא גם על אישה שזינתה תחת בעלה (יבמות יא, ב):

> **מה אני מקיים "אַחֲרֵי הֻטַּמָּאָה", לרבות סוטה שנסתרה.**

---

1. עיין רמב"ם סוף הלכות גזילה ואבידה פרק א ושו"ת שאלת יעב"ץ חלק א סימן ג.

כך פסק הרמב"ם (הלכות גירושין פרק יא הלכה יב – יד):

המגרש את אשתו ונתקדשה לאחר אף על פי שלא בְּעָלה, נאסרה על הראשון, ואם החזירה הראשון ובְעָלה, לוקה, וכופין אותו להוציא, שנאמר (דברים כד) **לא יוכל בעלה הראשון וגו'...**
ובכלל לאו זה שכל אשה שזינתה תחת בעלה נאסרה על בעלה ולוקה עליה שנאמר אחרי אשר הוטמאה והרי נטמאה, אלא אם כן היתה אשת ישראל שנאנסה, לפיכך כל אשה שנאסרה על בעלה על ידי קינוי וסתירה אם בעל אותה מכין אותו מכת מרדות, ואם עבר והחזירה אחר שגירשה יוציא בגט.

אמנם מדובר ב"לאו שבכללות", שאינו מחייב מלקות, כפי שהסביר הרב המגיד על דברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק א הלכה כב):

המקנא לאשתו ונסתרה ובא עד אחד והעיד שנטמאת והיה בעלה כהן ובא עליה אחר כך הרי זה לוקה עליה משום זונה, אף על פי שעיקר העדות בעד אחד, כבר הוחזקה בזונה.

הרמב"ם כותב כי רק אם בעלה כהן, הוא חייב מלקות. המגיד משנה מפרש את דבריו ומסביר, וזה לשונו:

המקנא לאשתו ונסתרה וכו'. דעת רבינו דאף על פי ששנינו שם ביבמות (דף י"א) **פ"ק וחכמים אומרים אחת זו ואחת זו אסורה אלא מה אני מקיים אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה ואמרו שם מאי נסתרה נבעלה ואמאי קרי ליה נסתרה לישנא מעליא נקט. והקשו, נבעלה, טומאה בהדיא כתיב בה, ונסתרה והיא נטמאה? ותירצו, למיקם עליה בלאו. ורבי יוסי בן כיפר פליג עליה התם, ואמרו דלאו בסוטה לית ליה. ובודאי דקי"ל כחכמים. ואף על פי כן סובר רבינו, שאין ישראל שזינתה תחתיו אשתו לוקה על לאו זה, מפני שעיקר הלאו הוא למחזיר גרושתו אחר שנתארסה או שנשאת לאחר, כדכתיב**

והלכה והיתה לאיש אחר לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה. ואף על פי שחכמים דרשו בו שני דברים, מניעת חזרת הגרושה, ומניעת לבא על האשה אחרי אשר הוטמאה, דהיינו זינתה, וקרא הכי משמע להו, לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה, וגם כן לא יוכל אחרי אשר הוטמאה, הוי ליה לאו שבכללות. פירוש, שהוא כולל ב׳ דברים, ואין לוקין עליו לדעת רבינו, כפי מה שביאר רבינו בספר המצות, בעיקר התשיעי[2].

נמצא איפא, כי יש איסור על גבר להמשיך לחיות עם אשתו שבגדה בו, וזה איסור לאו. אך מדובר בלאו שאין בו מלקות, מה שמקהה במעט בחומרת המעשה[3].

מלבד הלאו שיש במעשה זה, יש גם מצוות עשה לדון באשה סוטה[4], כפי שכתוב בתורה. בפרשת נשא מופיעה המילה "ונטמאה" שלוש פעמים, והגמרא מסבירה מדוע (סוטה כח, א):

תנו רבנן שלוש פעמים נטמאה נטמאה ונטמאה, האמורים בפרשה - למה? אחד לבעל, ואחד לבועל, ואחד לתרומה.

2. והנה הקשה הכסף משנה, הרי מדברי הרמב"ם בהלכות גירושין (פרק יא הלכה יד) משמע שלוקה מן התורה. ותירץ, בשני אופנים. א – מה שכתב בתחילת סעיף יד שלוקה, אין אלו מלקות מן התורה, אלא מכת מרדות מדרבנן. ב – מדובר שגירשה אחרי שנודע לה שזינתה, ולקח אותה חזרה, שאז לוקה מן התורה.
3. כלל בידינו שיש מדרג בעבירות: סקילה, שרפה, הרג, חנק, כרת, מיתה בידי שמים, מלקות, לאו הניתק לעשה או לתשלומים, לאו שאין בו מעשה ומה שאינו לאו. והגמרא אומרת שהנודר על איסור תורה שאינו לאו הנדר חל ועיין בזה ביומא בתוספות ישנים עג עמוד ב ד"ה וריש לקיש שקורא לזה "איסור בעלמא".
4. עיין ברמב"ם תחילת הלכות סוטה.

כמו כן, יש חובה לגרש אשה שעוברת על התורה, כפי שנאמר בפסוק (דברים כד, א):

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ.

חכמים דרשו על כך:

יש לך אדם שזבוב נופל לתוך תמחוי מוציאו ואוכלו, זו היא מדת אדם רע, שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ופרומה משני צדדיה, ורוחצת עם בני אדם. עם בני אדם סלקא דעתך? אלא במקום שבני אדם רוחצין. זו מצוה מן התורה לגרשה, שנאמר: כי מצא בה ערות וגו' ושלחה מביתו...(גיטין צ, א–ב).

כך נפסק בשולחן ערוך, בשני מקומות:

אשה רעה בדעותיה, ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות, מצוה לגרשה (אבן העזר קיט, ד).

וכן מובא שם, בסימן קטו סעיף א:

אלו יוצאות שלא בכתובה: העוברת על דת משה ויהודית.

עם זאת, חשוב לציין כי בדין זה, אין איסור ביאה בינו לבינה, אלא מדובר בחיוב לגרשה. כלומר, יש כאן איסור שיש בו גם עשה וגם לאו, (אף שאין בו מלקות, קל וחומר שאין בו כרת או מיתת בית דין) ובנוסף, יש גם מצוה לגרש.

כעת אציג את פתחי ההיתר הקיימים. הדברים מבוססים על דברי הש"ך ביורה דעה סימן רמב, שם הוא מציין שבאיסור דרבנן, בשעת דוחק ובהפסד מרובה, ניתן לסמוך על דעת יחיד. בנוסף, יש להתייחס לדברי הט"ז בסימן רצג ס"ק ד, שבשעת דוחק גדול ניתן להסתמך על דעת יחיד אפילו באיסור תורה. הרב עובדיה יוסף, בספריו, מלמד בכמה

מקומות, שיש לדון דיני ספק ספיקא גם בדעות שלא פסקן מרן המחבר. לדוגמה, בספר יביע אומר חלק י (יורה דעה סימן מג), נדונה האפשרות להסתמך על דעת יחידים בשעת דוחק, הן באיסורים דרבנן, והן באיסורים של תורה ובספק ספיקא, בדומה לנידון שלנו, כפי שנבאר בהמשך. בסוף המאמר נביא בהרחבה באות ז, את דברי הזבחי צדק בעניין זה. להלן, פתחי ההיתר.

3. שוגגת אינה אסורה לבעלה

הרמב"ם פסק כי לא רק אנוסה מותרת לבעלה, אלא גם שוגגת, וזה לשונו (הלכות אישות פרק כד, הלכה יט):

> **האשה שזינתה תחת בעלה בשגגה או באונס הרי זו מותרת לבעלה שנאמר** (במדבר ה) **והיא לא נתפשה, הא נתפשה מותרת, בין שאנסה גוי בין שאנסה ישראל..**

כך גם פסק הבית יוסף (אבן העזר סימן קטו) בשם רבנו ירוחם:

> **כתב רבינו ירוחם אשת ישראל שנאנסה מותרת, ומוכח בפרק ד' אחין דהוא הדין דשוגג, ואפילו היא שוגגת והוא מזיד, אבל הוא שוגג והיא מזידה אסורה.**

מה הכוונה ב"שגגה"? רבנו ירוחם רמז לכך, וכך הסביר הכסף משנה (על הרמב"ם שם):

> **האשה שזינתה תחת בעלה וכו'. בסוף פרק ד' אחים** (יבמות דף לג, ב) **שנים שקידשו שתי נשים, ובשעת כניסתן לחופה החליפו את של זה בזה וכו', מפרישין אותן ג' חדשים שמא מעוברות הן. פירוש, ואחר כך מחזירים אותם. ומה שכתב או באונס, ברייתא בסוף פרק נערה שנתפתתה.**

כלומר אם האישה חשבה שהיא שוכבת עם בעלה, אך בפועל שכבה

עם גבר אחר, הרי זו שגגה והיא מותרת לבעלה.

על פי זה ניתן לכאורה לטעון, שגם במקרה שלנו, אם סבורה הייתה שזנות מותרת, גם זה בכלל "שוגג". ומצינו באופן כללי שנפסק בהלכה, שכל חוטא שאינו יודע על העונש, נקרא שוגג. ראה דברי הרמב"ם (הלכות שגגות פרק ב הלכה ב):

עבר עבירה ויודע שהיא בלא תעשה, אבל אינו יודע שחייבין עליה כרת, הרי זו שגגה ומביא חטאת.

אמנם המהרי"ק הסביר כי דין זה אינו חל על אישה הבוגדת בבעלה. ראה לשונו (מהרי"ק שורש קסז):

ואשר שאל מהר"ריל יצ"ו באשה שזנתה תחת בעלה ברצון והיא לא ידעה אם יש איסור בדבר אם יחשב שוגג עכ"ל לעניות דעתי נראה דאין לזו דין שוגגת להתירה לבעלה כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו דהא לא כתיב איש איש כי תשטה אשתו ומעלה מעל בה' דלשתמע דוקא במכוונת לאיסר אלא ומעלה בו מעל כתיב.
ומה שכתב רבינו משה בפרק כ"ד דהלכות אשות מאשה שזנתה תחת בעלה בשגגה או באונס שהיא מותרת לבעלה, היינו דוקא כגון ששגגה בגוף הזנות, ולא ששגגה באיסור דוקא, דהתם לא קרינן בה מזנה תחת בעלה בשגגה, כיון שהיא מתכוונת לזנות, אלא שאין יודעת שיש איסור בדבר. והיכי דמי מזנה בשגגה, כגון שהיא סבורה שהוא בעלה, ונמצא שהוא אדם אחר, כהנהו עובדי דשלהי נדרים.

כדי להסביר את דבריו, ניתן להשוות זאת לאיסור רציחה, שם הדין הוא שה"אומר מותר", נחשב קרוב למזיד, לפי דעת רבא, ולא כדעת אביי (מכות ז, ב). אבל בשאר מצוות התורה, כשמדובר בעניינים שבין אדם למקום, מי שאינו יודע על האיסור, נחשב שוגג. לגבי אשת איש שזינתה, פסק הרמ"א מפורש כמו המהרי"ק, שאין זה דומה למקרים שבין אדם למקום, כי מדובר באיסור הנוגע ליחסים בין אדם לחברו. זאת משום

שלא כתוב בתורה "ומעלה בהשם", אלא "ומעלה בו מעל", מה שמצביע על כך שמדובר במצוה "בין אדם לחברו". במקרה זה, אי הידיעה אינה נחשבת לשוגג[5]. וכך נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר סימן קעח סעיף ג):

> **הגה: גדולה שזנתה בשוגג, שסברה שבעלה הוא, והוא אחר, מותרת לבעלה ישראל** (הרמב"ם פרק כ"ד דאישות). **אבל זנתה שסברה שמותר לזנות, הוי כמזידה ואסורה לבעלה ישראל.**

אלא שכל זה נכון בתנאי שלא הייתה הסכמה של הבעל. אבל במקרה כגון זה שלנו, בו הייתה הסכמה של הבעל, והראייה שהוא אף התלווה עמה אל בית הבושת, ואי אפשר לומר שיש כאן בעיה של מעילה בבעל, על כן ניתן להגדיר את אי הידיעה כשוגג. כך כתב הרב משה פיינשטיין במקרה דומה, אף שאינו זהה (שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ד סימן מד אות ו):

> **אך יש מקום לעיין בעובדא בישא זו דאולי *ליכא בזנות כזו מעילה בבעלה*, מאחר שמה שזינתה היה זה כדי לעשות רצון בעלה, שליכא בזה טעם מהרי"ק שאיפסק כוותיה באבן העזר סימן קע"ח סעיף ג'**

---

5. הנה השרידי אש חלק ב סימן ע הקשה על המהרי"ק: "סברתו של המהרי"ק טעון ביאור. מהיכן יצא לו לדרוש בפסוקים? זה מסור רק לחז"ל ולא לגדולי האחרונים ואף לא לראשונים" ומסביר שסברת המהרי"ק שאונס גבי אשת איש הוא רק בנאנסה על מעשה הביאה. כלומר על המעילה בבעלה, שזוהי הזנות עם איש אחר, אבל אם אמרה מותר, נהי שהעבירה עצמה היתה באונס אבל מעשה העבירה, כלומר הזנות היה ברצון", עד כאן דבריו.

אמנם, לפי דברינו, מעיקרא אין קושיה על המהרי"ק. הוא מתכוון להחמיר, כי גם אם במצוות שבין אדם למקום "אומר מותר" מוגדר "שוגג", הרי יש להוכיח מן הפסוק שבגידה בבעל היא מצווה שבין אדם לחברו, ולכן יש להחמיר בזה. יש בזה היגיון רב, כי כל אשה יודעת שאין לבגוד בבעלה, גם בקרב הגויים, וזו אחת משבע מצוות בני נח. כמו כן, זה מפורש בפסוק: "ומעלה בו מעל". אך כאשר הבעל מסכים, אין כאן בגידה. נותר האיסור שבין האישה לבורא, ובעניין זה, כאשר היא בגדר "אומר מותר", יש לדונה בגדר "שוגג".

ברמ"א בלא ידעה האיסור דזנות שמכל מקום אסורה לבעלה שהוא מטעם דמעלה בבעלה, כדכתב בשורש קס"ז. ואף שודאי אשה שזינתה ברשות בעלה נאסרה על בעלה, דהא עצם הדין דאשה שזינתה אסורה לבעלה הוא מקרא דאחרי אשר הוטמאה דנאמר בקרא בלאו דמחזיר גרושתו דשם הוא מצד האיסור זנות דאסרה תורה, אבל הא אפשר שאשה תטעה לומר שברשות בעלה מותרת לזנות, ואז נמצא דאין לאוסרה דמצד איסור התורה מקרא דאחרי אשר הוטמאה היתה שוגגת ומצד מעילה בבעלה כיון דהוא מסר לה להבועל לזנות ליכא מעילה בבעלה...

המקרה המתואר עוסק באדם שהביא לביתו גבר נכרי והורה לאשתו לזנות עמו בפניו, והיא נענתה ועשתה זאת. השאלה המרכזית בה דן האגרות משה היא, אם במצב זה חל עליה איסור "אחרי אשר הוטמאה", האוסר אישה שזינתה על בעלה. ודן לומר שאין מעילה בבעלה במקרה זה, כי המעילה מוגדרת פעולה הנעשית בניגוד לרצון הבעל. אך כאשר הבעל מסכים, אין כאן מעילה[6].

4. שיטת רבנו תם - ביאת גוי אינה אוסרת

רבנו תם סבור – כפי שעולה מדברי הריב"ם (כתובות ג, ב ד"ה ולדרוש), החולק עליו וכותב "ואין נראה לריב"ם דהא על ידי ביאת עובד כוכבים **נאסרה לבעלה**" – שאישה לא נאסרה על בעלה כאשר בגדה עם גוי.

אך רבים מהראשונים חלקו על רבנו תם, הראשון הוא הריב"ם בתוספות, שהביא את דברי רבנו תם. והרא"ש מוסיף קושיה נוספת, וכן הראשונים כמו הריטב"א והמאירי דחו את דבריו.

את שיטתו השתית רבנו תם על דברי הגמרא (כתובות שם), השואלת מדוע בוטלה התקנה להינשא ביום רביעי, ומבהירה, שכאשר יש תאריך קבוע לנישואין, ההגמון בועל תחילה את הכלות. ושאלה הגמרא, הרי

6. ראה סברא דומה בשבט הלוי חלק ט סימן רנז.

אפשר להותיר את התקנה, ולדרוש לנשים, שבעילה באונס מותרת? ותמה רבנו תם, כיצד ניתן להתיר בעילה זו, הרי צריך למסור נפש על גילוי עריות? ותירץ, שאין נהרגים על זנות עם גוי "משום דרחמנא אפקריה לזרעיה דעובד כוכבים". קצת משמע כשיטת רבנו תם, ממה שנפסק להלכה ש"אפקריה רחמנא לזרעיה דגוי" ולכן למסקנת הגמרא (יבמות מה, ב) וולד הנולד מביאת גוי אינו ממזר[7], אלא יהודי כשר (ראה אבן העזר סימן ד סעיף יט). כפי שהביא הר"ן שכך הוא דעת בעל המאור והרמב"ן[8], שאינה חייבת מיתה כשזנתה עם גוי. והוא היסוד עליו השתית רבנו תם את שיטתו, לפיה הואיל ו"אפקריה רחמנא לזרעיה דגוי", לכן אינה נאסרת לבעלה.

אלא שהקשו עליו הראשונים מהסוגייה עצמה, הלא בגמרא מבואר, שחששו שיבעלו ברצון, והטעם לחשש זה, כפי שביאר רש"י, הוא: "דאי מקילינן להו עבדי ברצון, ונאסרות על בעליהן". ואם אנו הולכים בשיטת רבנו תם, מה בכך שנבעלות ברצון, הלוא אינן נאסרות לבעליהן?

ונראה שרבנו תם יתרץ, שלמרות שאינן נאסרות על הבעל, אבל וודאי שמעשה הביאה עצמו אסור, ואנו לא רוצים שהכלות יעברו על האיסור, ולכן שינו את יום הנישואין. ומה שכתב רש"י שעל ידי ביאה ברצון נאסרות על בעליהן, אין זו לשון הגמרא, אלא תוספת שלו. וכך כתב השיטה מקובצת, בשם המאירי (שיטה מקובצת על מסכת כתובות, ג עמוד ב ד"ה

7. ראה נימוקי יוסף (שם, דף טו. מדפי הרי"ף) שכתב וזה לשונו: "דרחמנא אפקריה לזרעא דעובד כוכבים וכביאת בהמה חשיב, והולד נגרר אחר האם וכאילו כולו ישראל".

8. חדושי הר"ן מסכת סנהדרין דף נב עמוד ב שכתב: "ואיכא מאן דאמר דכי היכי דאשת כותי הנבעלת לישראל דהיא חייבת וישראל פטור הכי נמי אשת איש הנבעלת לכותי דהיא פטורה והכותי חייב. וכן דעת הר"ז הלוי ז"ל לקמן בפרק בן סורר ומורה גבי אסתר שלא היתי משום אשת איש בבעילת אחשורוש וכן הסכים הרמב"ן ז"ל."

ואיברא שרבינו תם):

ומשני דאיכא פרוצות, דכיון דדרשינן בפירקא דאונס שרי, יהיו מקילות ויעשו ברצון. וברצון, אף על גב דאין נאסרות על בעליהן, מכל מקום איסורא מיהא איכא. כך יש לדחות וכו'.

עוד הקשו הראשונים (תוספות כתובות ג עמוד ב ד"ה לדרוש ועוד הרבה ראשונים) על שיטת רבנו תם, מדברי הגמרא (מגילה טו, א) שם אסתר אומרת "כאשר אבדתי אבדתי", והגמרא מפרשת, עד עכשיו נבעלתי באונס ולא נאסרתי על מרדכי, ומכאן ואילך אבעל ברצון, ואיאסר על מרדכי, ראה לשון הגמרא:

לך כנוס את כל היהודים וגו', עד אשר לא כדת, אמר רבי אבא: שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו - באונס, ועכשיו - ברצון. וכאשר אבדתי אבדתי - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך.

מכאן מוכח לכאורה נגד רבנו תם, כלשון השיטה מקובצת שם: "הלשון בפשטו משמע, דלגבי בעלה אסורה, ולא חשיבא בעילת עובד כוכבים כבעילת בהמה", והרי זו גמרא מפורשת לא כרבנו תם.

ונראה שרבנו תם יתרץ, שיש מחלוקת האם אסתר הייתה נשואה למרדכי, כפי שמביא הנימוקי יוסף (נימוקי יוסף על סנהדרין דף יז, ב מדפי הרי"ף):

יש לומר דלא ברירא ליה דרשה (מגילה יג, א) **דאל תקרי לבת אלא לבית.**

עוד אפשר לומר שלפי רבנו תם, אף שאינה נאסרת לבעלה, הלא יש חיוב לגרש אותה, בגלל האיסור שעברה. וכפי שהבאנו למעלה, שיש חובה לגרש את הנבעלת באיסור, מפני שעברה על דת משה ויהודית.

עוד הקשו הראשונים על רבנו תם, הלא בגמרא (כתובות כו, ב) מבואר, שאשה שנחבשה על ידי עכו"ם משום נפשות, אסורה לבעלה, שמא נבעלה ברצון. על כך תירץ הפני יהושע (כתובות ג, ב), שהאיסור הוא

מדרבנן. תירוץ זה נכון גם לפי התוספות[9], שסבורים שהיא אסורה לבעלה ישראל. אפשר גם לתרץ, על פי דעת הראשונים, לדבריהם, משניות אלה דנות רק באשת כהן[10].

כמו כן הקשו על שיטתו שהרי מצינו (סוטה כו, ב) ש"מקנין על ידי עכו"ם", ומכאן מוכח לכאורה, שביאת גוי אוסרת את האישה מדין סוטה. אכן כבר תירץ הדברות משה (חידושי כתובות פרק א סימן ג ענף ד):

והנה מהא דאמר רב הונא דמקנין על ידי עכו"ם ליכא קושיה כל כך, דאף אם אינה זנות של מיתה, כיון שהוא זנות על כל פנים לבטל איסורי האישות, אפשר יכול הבעל בהקפדתו לעשות איסור עליו.

נמצא כי רבנו תם יכול להסביר בפשטות, שכל דין זה אינו איסור בעצם, אלא אם הבעל רוצה, יכול להקפיד וליצור איסור על עצמו.

למרות שניתן לתרץ את הקושיות על רבנו תם, הלא ברור שכל התירוצים הללו דחוקים, ואין ספק שרוב הראשונים דחו את דבריו. גם המחבר לא קיבל את דעתו, כפי שכתב (אבן העזר סימן קעח סעיף יט):

יש אומרים שאשת איש שזינתה עם עובד כוכבים וגירשה בעלה, ונתגייר העובד כוכבים, שמותרת לגר הזה, דלא שייך למימר אחד לבועל בביאת העובד כוכבים.

דעת ה"יש אומרים" היא שיטת רבנו תם, וכדעת המפרשים לפיה, רבנו תם התירה לבועל גוי לאחר שהאישה מתגרשת מבעלה והגוי מתגייר, אך לבעלה היא אסורה, גם לפי רבנו תם.

אמנם דעה זו הובאה גם במהרי"ט (כתובות ג, ב):

ואפשר לקיים פסקו של רבינו תם זכרונו לברכה כטעמיה וכהלכתיה דכיון דביאת עכו"ם כביאת בהמה דמי, דאפקריה רחמנא לזרעיה, לא

9. כתובות כו, ב ד"ה ועל והראש פרק ב אות כט.

10. רמב"ם הלכות איסורי ביאה (פרק יח הלכה כו), כמבואר במגיד משנה שם.

נאסרה עליו, ואינו עושה ממזרות מדין בועל אשת איש, לפי שאינו בתורת אישות. וגם, דאם בא על אשת עכו"ם חייבתו, אף על גב דקמחייב מיתה על ידה, מכל מקום לא נאסרה עליו כדין סוטה. הילכך גם כשבא על אשת ישראל, לא נאסרה עליו מחמת ביאה זו. והא דאמרינן כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל, היינו היכא דשייך בועל באיסור אשת איש, אבל עכו"ם ליתיה בתורת אישות.

נמצא אם כן, כי אין דעתו של רבנו תם נחשבת דחויה, וראוי הוא רבנו תם לסמוך עליו, כדי לייצר סניף להיתר.

5. שיטת רש"י - צורך בעדים כשרים

לדעת רש"י[11], אישה אינה נאסרת על בעלה אלא אם כן היו שני עדים כשרים שראו את המעשה.

טעמו של רש"י הוא, שאין דבר שבערוה פחות משנים. תוספות דוחים שיטה זו, ועיין ברשב"א שטוען שאין זה הגיוני שאם הבעל עצמו רואה את אשתו בוגדת, היא תהיה מותרת לו. וכך הוא כותב (כתובות ט, א ד"ה הא דאקשינן):

וקשיא לי טובא דמי איכא מאן דאמר דמי שרואה את אשתו מזנה תחתיו דמותרת, וכי עדים אסרי לה וכי עדים שרו לה, הא אין אוסרה אלא ביאתה.

אמנם בשו"ת שואל ומשיב מהדורא קמא סימן רסב (צוין בהערות המהדיר של הרשב"א) פסק כשיטת רש"י להלכה, שאין אשה נאסרת על בעלה כשזינתה, אלא אם עשתה כן בפני שני עדים, דאין דבר שבערוה פחות משנים. להלן קטע מדבריו:

והנה במה שהארכתי למעלה בדברי התוספות דכל דאין דבר שבערוה

11. כתובות דף ט עמוד א ד"ה מפני מה, על פי הבנת התוספות (ד"ה מפני).

פחות משנים אף אם הבעל ראה שזינתה, אינה נאסרת. והבאתי שכן הוא דעת הרבה מהקדמונים ורבים מגדולי הפוסקים חולקים בזה.

שיטה זו מקורה בגמרא (נדרים צ, ב):

האומרת טמאה אני לך תביא ראיה לדבריה.

אין מאמינים לאשה האומרת לבעלה אסורה אני לך, כי יש לחשוש שנתנה עיניה באחר. ואם יש איסור תורה לחיות עם האישה לאחר שזינתה, לא מובן מדוע הבעל ייכנס לספק רק בגלל החשש שהיא אולי רוצה גירושין. אמנם לפי רש"י והשואל ומשיב, הדבר מובן, כי באמת לא חל כל איסור, ללא עדים.

אמנם קשה מאוד מסוגיא מפורשת בכתובות (ט, א):

אמר רבי אלעזר, האומר פתח פתוח מצאתי, נאמן לאוסרה עליו.

הרי שנאמן הבעל לאסור את אשתו בטענת פיו, אף שאין כל עדים. ולכאורה, לשיטת רש"י והשואל ומשיב, אין הדבר מובן, הרי כיון שאין עדים שזינתה, כיצד תיאסר?

אכן כבר יישב השואל ומשיב (שם), שאין זה איסור מדין "דבר שבערווה", אלא מדין נדר. עוד אפשר להסביר, על פי מה שראינו לעיל, שבעל היודע באשתו שזינתה, חייב לגרשה. ולפי זה, אף שבאמת אין בביאה זאת את הלאו או העשה, הרי יש את המצוה לגרש, ועל זה אמרו שהוא נאמן לאוסרה עליו.

עם זאת, לדעת רוב הפוסקים, פשט הגמרא "פתח פתוח מצאתי, נאמן לאוסרה עליו" אינו מתפרש כך, והשולחן ערוך לכאורה לא פסק כך, כפי שמבואר באבן העזר סימן ו סעיף יד:

כהן שקדש גדולה או קטנה, ואחר זמן בא עליה וטען שמצאה דרוסת איש, נאסרת עליו מספק, שמא קודם קדושין נבעלה או אחר קדושין. אבל ישראל שטען טענה זו לא נאסרה עליו, שיש כאן שני ספיקות, שמא קודם קדושין שמא אחר קדושין, ואפילו נאמר אחר קדושין,

שמא באונס שמא ברצון, שהאנוסה מותרת לישראל. לפיכך אם קדשה אביה לישראל והיא פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, וטען שמצאה דרוסת איש, נאסרת עליו מספק, שאין כאן אלא ספק אחד שמא באונס שמא ברצון, וספק של איסור תורה לחומרא.

פשט דבריו מצביע על כך שמדובר באיסור מעיקר הדין, ולא רק מצד המצוה לגרש, כפי שמדובר אצל הכהן.

אף על פי כן, מצינו אחרונים שהביאו דעה זו להלכה, כסניף להיתר: רב פעלים (חלק א אבן העזר סימן א), וכן הרב עובדיה יוסף ביביע אומר (חלק ב אבן העזר סימן ב אות ח), ודיברות אליהו (חלק יב סימן קסח ד"ה ויש לצרף). מכאן ניתן להסיק, שיש לצרף דעה זו כסניף להיתר.

6. שימוש באמצעי מניעה

מעשה הזנות הנזכר לעיל בוצע תוך שימוש בקונדום, והנה ברור שמבחינת ההלכה מדובר בביאה לכל דבר, והאישה נאסרת על בעלה. עם זאת, ישנם פוסקים המודים, למרות גודל האיסור, שהאישה אינה נאסרת בעקבות כך. כך מופיע בתולדות שמואל חלק א, בהקדמה למצוות התלויות בעריות, ס"ק ז. ובאוצר הפוסקים (סימן כ סעיף א סעיף קטן יא אות ג) מובאת דעתו של מראה כהן (מהדורא תליתאה סימן מח) שכותב כי אין האשה נאסרת לבעלה. וכן מובא שם דעתם של שו"ת משפטים ישרים (חלק א סימן שצז), ושל הישמח לבב (הלכות אישות סימן ח), שנוטים לומר כי בעילה באמצעות קונדום אינה מוגדרת כבעילה האוסרת אישה על בעלה.

ואמנם הובאו שם פוסקים רבים שלדעתם הרי זו ממש ביאה לכל דבר. גם הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ג אבן העזר סימן ז) וכן הרב דיברות אליהו (חלק יב סימן קסח) דוחים שיטה זו. הם טוענים שבהלכה, אפילו אם הכניס רק את ראש האבר וגם אם לא הוציא זרע, האישה נאסרת עליו, כי זה דרך משכבי אשה, ומלבד זאת הרי ההנאה של הבועל היא כהנאה שיש בכל ביאה כדרכה. ולכן זה ודאי חמור מביאה שלא

כדרכה.

ועדיין, המקילים סבורים שההנאה אינה יכולה לאסור, כי גם ביאה דרך אברים יש בה הנאה, ובכל אופן אינה אוסרת. ומה שהכנסת ראש העטרה או ביאה שלא כדרכה אוסרים, הרי זה משום שאין כל חציצה המכסה את כל האבר. אם כי חשוב לציין כי קשה להסתמך על דעה זו, מאחר ורבים מהפוסקים לא קיבלו את הטענות הללו, כי סוף סוף, זו דרך ביאה. במיוחד בימינו שזו דרך נפוצה מאוד. ובכל זאת, יש כאן עוד סניף להקל.

7. מניעת הידרדרות רוחנית - תקדים התרת נשים שנשבו

נראה שצריך להסתמך על ההיתרים הללו כדי למנוע מבני הזוג לחזור לסורם, כפי שנעשה במקרה של נשים שנשבו באוסטרייך (אוסטריה) שהתירו להן לשוב לבעל כהן, כדי למנוע מהן קלקול, כמובא בדרכי משה (דרכי משה הקצר אבן העזר סימן ז ס"ק יג):

> **ולי נראה דאפשר דהגדולים שהתירו לאו מדינא אלא משום צורך שעה, שראו שיש חס ושלום לחוש לעתיד לנשים, שאם ידעו שלא יחזרו לבעל נעוריהן, *שלא יקלקלו, ולכן הקילו*. ואין לומר, מנא ליה לומר כן דיש להקל בחשש איסור דאורייתא? נראה לי דסמכו אהא דאמרינן** (כתובות ג, א) **כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ויש ביד בית דין לאפקועי קידושין מינייהו, והוי כפנויות. ואף אם זנו, מותרות לבעליהן, כן נראה לי.**

ואף שבנידון דידן לא ניתן להתיר משום "הפקעת הקידושין", אך ניתן ללמוד מכך, שרבנים עשו מאמצים למנוע מאנשים חזרה לסורם. כמו כן, ברמ"א מובא כי למעשה התירו גם אשת כהן, אף שהפקעת קידושין אינה מועילה עבורה (אבן העזר סימן ז סעיף יא):

> **ובשעת הגזירה שהמירו דתן מחמת אונס וחזרו בהן לאחר שעבר האונס, שיש להקל ולהתירן אפילו לבעלן כהנים** (הרא"ש כלל ל"ב).

מכאן אנו למדים, כי מניעת הדרדרות רוחנית, פותחת פתח להקל ולעבור על איסור קל יותר. לכן, עדיף שיעברו על איסור קל, מאשר שיפלו שוב באיסורים החמורים והנוראים שעשו בעבר, כמו שקבע הרמב"ם (פאר הדור סימן קלב) "מוטב שיאכל שומן ולא רוטב"[12]. במיוחד במקרה שלנו, שהגירושין מעמידים את הילדים בסכנת הדרדרות. ועלולים לגרום להחמרה במצב בריאותה של האשה, שבריאותה מדרדרת גם כך. ואם יתגרשו, מי ידאג לה?

8. הכלל "מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים"

כיון שאיסור בוגדת בבעלה אינו מפורש בתורה, ניתן להחיל כאן את הכלל (שבת קמח, ב) "מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין", שנפסק להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תרח סעיף ב):

> **נשים שאוכלות ושותות עד שחשכה, והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש, אין ממחין בידן כדי שלא יבואו לעשות בזדון. הגה: והוא הדין בכל דבר איסור אמרינן: מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין; ודוקא שאינו מפורש בתורה, אף על פי שהוא דאורייתא.**

וכבר הבהרנו לעיל, כי איסור אשה לבעלה, אינו מפורש בתורה, אלא נלמד מדרשה מהמילה "ונטמאה". על כן, אין למנוע מהם את חייהם המשותפים.

---

12. כוונת הרמב"ם לגמרא (יומא פב, א) שם הכריעו לגבי אשה מעוברת שהריחה בשר קודש או בשר חזיר, והתאוותה דווקא לו, כי מוטב להאכיל אותה מהרוטב (מרק) של המאכל האסור, מאשר להאכיל את השומן של האיסור עצמו. נצטט מסוף דבריו שם: "ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחילה, אכן כאשר פסקנו בדברים כאלו שיגרש וישא, ופסקנו כך מפני תקנת השבים, ואמרנו, מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו, וסמכנו על אומרם ז"ל עת לעשות לה' הפרו תורתך, ויכול לישאנה, והאל ברחמיו יכפר עונינו, כאשר דבר לנו, ואסירה כל בדיליך, וכתב משה".

9. דיני ספק ספיקא מדעתם של שיטות יחיד

לסיום, נביא כאן את דברי הפוסקים לפיהם אפשר לעשות ספק ספיקא מדעת יחידים, אף מדעתם של אלו שלא התקבלו להלכה, כפי שהאריך לבאר בספר זבחי צדק (חלק ב סימן קי ס"ק קנח – הוזכר בדברי 'יביע אומר'), ונביאם כאן בשלימותם:

אי עבדינן ספק ספיקא אף בסברא דחויה ואפילו כנגד מרן ז"ל. ספק ספיקא עבדינן *אפילו כשהמחלוקת הוא מיעוט נגד הדוב*, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב, *וספק המיעוט היא ספק דחויה, אפילו הכי עבדינן ספק ספיקא*. בית דוד[13] חלק יורה דעה סימן ו וסימן טוב, אהל יוסף סימן ל', דבר משה חי"ד ח"ג סימן ב, מהר"ד פינצי בשו"ת שמש צדקה חלק יורה דעה סימן ן. זל"א[14] חלק יורה דעה אות ס בכללי ספק ספיקא, וכן כתב בספרו חס"ל[15], בחידושי אורח חיים סימן יג בדף כח, בד"ה הן אמת עיין שם, ודלא כההו"ש[16] מחו' ז, דכתב דהיכא דרבו האוסרים לא מקרי ספק. וסיים הרב דבר משה ז"ל, דאף דהמנהג על פי הוראת מרן הוא דין תורה, היינו כשלא יצטרף שם ספק אחר. אבל בהצטרף ספק אחר באותו דין, נעביד ספק ספיקא להתיר. דאני אומר דאף מרן ז"ל בעצמו יודה בכך דהוא לא פסק כאותה הוראה לחומרא, אלא כשהדין בעצמו הוא לבדו, לא בהצטרף עמו ספק אחר עד כאן דבריו עיין שם. הרי דעבדינן ספק ספיקא, אף כנגד מרן ז"ל. וכן העלה הרב קול אליהו א"ח סימן ו בסופו, דעבדינן ספק ספיקא אפילו שאין הלכה כן, עיין שם שהביא ראיה מהרא"ש סוף פרק ב דכתובות. וכן

13. לאב"ד שאלוניקי, הרב יוסף דוד (נפטר ה'תצ"ז), והוא כתב ספק ספיקא נגד מרן, בשני מקומות.

14. ספר זכור לאברהם, חובר בידי הרב אברהם אלקלעי, ושם כתב שעושים ספק ספיקא, אפילו מסברא דחויה.

15. חסד לאברהם, גם הוא נתחבר על ידי הרב אברהם אלקלעי.

16. צריך לומר "כהתוה"ש", והכוונה, ל"תורת השלמים", במחודשים כללי ס"ס אות ז.

הערך השולחן[17] סימן סט אות כח עיין שם, דעבדינן ספק ספיקא אפילו כנגד מרן. וכן מצינו ראינו לרבינו חיד״א במח״בר יורה דעה סימן מב אות ן, וסימן נב אות ה בסופו שכתב וזה לשונו והכי פשטה הוראה, דעבדינן ספק ספיקא אפילו הפך מרן ומור״ם ז״ל וכו׳ עיין שם. וכן כתב בספרו עין זוכר, מערך סמך אות לב עיין שם. והגם דרבינו מהרי״טא ז״ל בספר שמחת יום טוב סימן יא, דף מב ומג כתב, דאין לעשות ספק ספיקא כנגד מרן, וכן בחקרי לב בחלק אבן העזר מהדורא בתרא סימן ב, הכי סבירא ליה עיין שם. אנחנו לרבים שומעים, דרוב רבני האחרונים שהבאנו לעיל סבירא ליה, דעבדינן ספק ספיקא נגד מרן. ומה גם רבינו החיד״א ז״ל, הכי סבירא ליה, דאנן פה בגדאד יע״א, גרירן בתריה, דכן שמענו מפי מורנו הרמ״ח[18] ז״ל, ודאי דהכי נקטינן, וכן דעת שולחנו של אברהם[19] סימן לא סוף אות ב.

ועיין גם בשבט הלוי (חלק ט סימו רנו) שאומר, כי בשעת הדוחק עושים ספק ספיקא בשלוש ספיקות שלא נפסקו להלכה:

ואף על פי שאין אנחנו סומכים על אחד מן הטעמים, מכל מקום כל אחד הטעמים האלה, משוים עכ״פ ספיקא דהלכה, ובצירוף כולם הוא ספיק ספיקא להקל, ואולי גם ג׳ ספיקות.

10. סוף דבר

נראה שאת כל הטעמים שהבאנו כאן אפשר לצרף יחד, ולהכריע לקולא.

א. נחשבת שוגגת

ב. שיטת רבנו תם: ביאת גוי אינה אוסרת על הבעל

17. חיברו הרב יצחק טייב, מגדולי רבני תוניסיה, 1828.

18. הרב משה חיים (הרמ״ח), נולד בשנת תקטז, סבו של הבן איש חי. ומורה צדק בעיר בגדד. מקום מגורי הרב עבדללה סומך, מחבר ספר זבחי צדק.

19. חיברו הרב אברהם הכהן יצחקי, רבה הראשי של תוניס (נפטר תרכ״ד).

ג. שיטת השואל ומשיב: אין האישה נאסרת ללא שני עדים
ד. ביאה בחציצה, אינה אוסרת
ה. מניעת הידרדרות
ו. מוטב שיהיו שוגגין ולא מזידין
ז. ספק ספיקא מדעתם של שיטות יחיד

על כן, מותר להם להמשיך את חייהם המשותפים, ויש לחזק אותם בתהליך התשובה שלהם[20].

"שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו" (ישעיהו נז, יט).

20. ועיין בספר ביכורי אביב מהרב ניר אביב בחלק "גבורת חנניה" סימן ז "אשת איש שזינתה בשוגג" שמביא כמה טעמים להתיר אישה זו לבעלה וכן בספר "אבוא ביתך" מהרבנים דוד ואברהם סתיו בפרק כד "אישה שזינתה בשוגג" שגם הם מתירים בנידון של אישה שנפרדה מבעלה וחשבה שאז מותר לה לחיות עם אדם אחר ומסקנתם להתיר אותה לבעלה אחרי שהשלימו ודן שם בטעמים להיתר.

סימן כח – מתי אפשר לדון ב"זה בורר לו אחד", ובגדר מעמדו של בית דין ישובי

1. מבוא
2. מחלוקת הש"ך והסמ"ע
3. כבר נחלקו בזה התוספות והרמב"ם
4. פסיקת השולחן ערוך
5. בין מומחים לדייני העיר

ꕥ

1. מבוא

בכל סכסוך ממוני, הולכים שני הצדדים, התובע והנתבע, להתדיין לפני שלושה דיינים בבית דין. ואם הנתבע אינו רוצה לבא לבית הדין, רשאים הדיינים להכריח אותו לבוא לפניהם, ולדונו אפילו בעל כרחו. אמנם כאשר הוא כן מסכים לבוא לבין דין, אבל מבקש הרכב דיינים שונה, שייבחר על ידו ועל ידי הצד השני, הרשות בידו. ואי אפשר להכריחו ולדונו בעל כרחו, כמו שמפורש בשולחן ערוך (חושן משפט סימן ג סעיף א):

> אֵין בֵּית דִּין פָּחוֹת מִשְּׁלֹשָׁה. וְכָל שְׁלֹשָׁה נִקְרָאִים בֵּית דִּין, אֲפִלּוּ הֶדְיוֹטוֹת וכו'. וְהֵם דָּנִים אֶת הָאָדָם בְּעַל כָּרְחוֹ, אִם הַנִּתְבָּע מְסָרֵב לֵירֵד לְדִין אוֹ שֶׁאֵינוֹ רוֹצֶה לָדוּן עִם הַתּוֹבֵעַ בְּעִירוֹ; אֲבָל אִם רוֹצֶה לָדוּן עִמּוֹ בְּעִירוֹ, אֲלָא שֶׁאֵינוֹ חָפֵץ בַּשְּׁלֹשָׁה שֶׁבֵּרַר הַתּוֹבֵעַ, אָז זֶה בּוֹרֵר לוֹ אֶחָד וְזֶה בּוֹרֵר לוֹ אֶחָד.

מבואר כי רשאי הנתבע לבחור הרכב בית דין אחר. ואם החליט כך,

צריך כל אחד מן הצדדים לבחור דיין אחד. ושני הדיינים הנבחרים, יבחרו דיין שלישי. מעתה נשאלת השאלה, האם זהו דין קבוע, ובכל מקרה יכולים בעלי הדינים, לכוף האחד את חברו, לדון ב"זה בורר לו אחד, וזה בורר לו אחד" (להלן – זבל"א), או שאין זה דין מוחלט, ויש מקרים בהם יוכרחו בעלי הדינים, להידון בעל כרחם, אצל הדיינים הקבועים בעיר.

2. מחלוקת הש"ך והסמ"ע

תחילה יש להסתפק אם רצון הנתבע להידון בפני הרכב דיינים שונה, צריך להיות דווקא בהסכמת התובע, או שמא די ברצונו של הנתבע.

ונראה מדברי הסמ"ע, בסימן יג, כי זה צריך להיות דווקא בהסכמת שני הצדדים. כי הנה כתב המחבר בשולחן ערוך (חושן משפט סימן יג סעיף א):

> אֶחָד מִבַּעֲלֵי דִינִים שֶׁאָמַר: אִישׁ פְּלוֹנִי יָדוּן לִי, וְאָמַר בַּעַל דִּינוֹ: פְּלוֹנִי יָדוּן לִי וכו' אֲפִלּוּ הָיָה הָאֶחָד שֶׁבֵּרַר בַּעַל הַדִּין, חָכָם גָּדוֹל וְסָמוּךְ, אֵינוֹ יָכוֹל לָכוֹף אֶת בַּעַל דִּינוֹ שֶׁיִּדּוֹן אֵצֶל זֶה, אֶלָּא גַּם הוּא בּוֹרֵר מִי שֶׁיִּרְצֶה.

כתב על זה הסמ"ע (סעיף קטן ה) וזה לשונו:

> והיינו, *כשכבר דיבר עם הבודד ופייסו* להיות בורר שלו הוי דינא הכי. אבל אם אמר לחבירו בא ונדון לפני פלוני החכם שבעירנו, בזה אין שם בורר עליו, אלא הוא דיין של שניהם, ויש בידו כח לכפות את השני לעמוד לפניו כדין יחיד מומחה.

מבואר כי דווקא כאשר התפייסו שני הצדדים והסכימו לדון אצל בוררים, רק אז, הם אכן נידונים אצל הבוררים שייבחרו.

אמנם המשך דברי הסמ"ע אינם ברורים, כי כתב "אמר לחבירו בא ונדון לפני פלוני החכם שבעירנו, בזה אין שם בורר עליו". ולא ברור מי אמר למי. האם הנתבע אמר לתובע, או התובע אמר לנתבע.

וראה דברי הש"ך (ס"ק ב) שכתב:

עיין בסמ"ע, ודבריו לא נהירין.

פירוש לפירושו, ראה בנתיבות המשפט שהסביר (ס"ק ב):

ואף דיחיד מומחה יכול לדון בעל כרחם, היינו כשאין הנתבע רוצה לציית כלל. אבל כשאומר אקח עוד אחד לבורר, שומעין לו (ב"ח וש"ך, דלא כהסמ"ע).

מבואר בדעת הש"ך ונתיבות המשפט, כי יכול הנתבע לומר לתובע שברצונו להידון בפני בורר, והתובע יצטרך ללכת אחריו, ולבחור לעצמו בורר אחר, וכל הדיון יתקיים רק באופן של זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד.

ומתוך הדברים אתה למד בדעת הסמ"ע, כי מה שכתב בהמשך דבריו "אמר לחבירו בא ונדון לפני פלוני החכם שבעירנו", כוונתו, שאמר הנתבע לתובע, רצוני שהדיון ייערך אצל בורר, אלא שלא הגיעו לכלל הסכמה. במקרה זה, אין דנים אצל בוררים, אלא בית הדין שבעיר (או דיין מומחה) הם הדיינים של שניהם.

נמצא לפי הסמ"ע, כי היכולת ליצור הרכב של "זה בורר לו אחד" אינה אלא בהסכמת שני הצדדים. כלומר, רק אם פייס הנתבע את התובע, וסיכם עמו לדון בפני בוררים, רק אז מוגדרים הדיינים "בוררים". אבל אם אין כל הסכמה בנושא, כגון שהודיע הנתבע לתובע, שרוצה בדיין פלוני שיהא בורר, בזה אין שם בורר עליו. אלא הדיין של העיר, או בית הדין שבעיר, הוא הדיין של שניהם.

3. כבר נחלקו בזה התוספות והרמב"ם

ונראה כי כבר נחלקו בזה הראשונים. כי הנה כתבו התוספות (סנהדרין ה, ב ד"ה דן) וזה לשונם:

דסתם שלשה יכולין לדון את האדם בעל כרחו, כשאינו רוצה לבא

לבית דין. דהא שלשה, במקום יחיד מומחה קיימי וכו'. והא דתנן (סנהדרין כג, א) **זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד, משמע דמדעתו אין, בעל כרחו לא, הני מילי כשאומר לא אדון לפני זה, אלא לפני זה. אבל אם אמר שלא יבא כלל לבית דין, או אם הוה לווה ואינו רוצה לדון כלל בעידו, כופין אותו, ודנין אותו בעל כרחו.**

מבואר כי אין יכול דיין יחיד מומחה לכוף – והוא הדין שלושה דיינים – אלא, מי שאינו רוצה להתדיין כל עיקר, או שאינו רוצה להתדיין בעיר זו. אבל הרוצה להידון, רשאי לבחור 'זה בורר לו אחד'.

לא כתבו התוספות שהנתבע צריך לפייס את התובע, ומזה אתה למד, כי אפילו אם אין רצונו מוסכם על התובע, עדיין דנים ב'זה בורר לו אחד'. וכפי שנקטו הש"ך ונתיבות המשפט.

אמנם מהרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק ז הלכה א), שלשונו מובא בשולחן ערוך (הובא לעיל) משמע, שזה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד אינו חל, אלא, כאשר שניהם מסכימים לזה. וכך מפורש בדברי הכסף משנה (שם), וזה לשונו:

כלומר דמתניתין לא קתני בחיוב שיצטרכו לברירת דיינים, אלא אם האחד בורר לו דיין, והאחד בורר לו דיין אחד, כשבוררין שלישי יֵצא הדין לאמיתו. וזהו שכתב רבנו, אחד מבעלי דינים שאמר, כלומר אם קרה מקרה[1].

מבואר בדברי הכסף משנה, כי מה שאמרה המשנה ש"זה בורר לו אחד", אין כוונתה להטיל חובה. אלא כוונתה להורות כיצד יש לנהוג כאשר כך ארע המקרה, שכל צד החליט על ברירת חכם אחד.

מתוך הדברים אתה שומע, כי אם רק הנתבע ירצה במסגרת "זה בורר

1. ראה גם מה שכתב הגהת אשירי (על הרא"ש סנהדרין פרק ג סימן א) וזה לשונו: "הכא מיירי כששניהם מִתרַצים לבית דין, ואז אין לנו לכופם לדון אלא לפני מי שמתרצה. אבל מסרב ואינו רוצה לדון כלל, ג' הדיוטות או יחיד מומחה יכולין לדונו".

לו אחד", אין כל חובה על התובע להסכים לזה. ואם לא ירצה, אין כל חובה לקיים דיון במסגרת זו. ורק אם שני הצדדים יגיעו להסכמה, על רצונם בהרכב דיינים שונה, רק אז, ניתן להקים הרכב כזו של דיינים.

4. פסיקת השולחן ערוך

והנה בדברי המחבר יש לכאורה סתירה, כי נקט בשתי השיטות. הלא בסימן יג, הביא את דברי הרמב"ם. ומתוך זה, הבין הסמ"ע שהשולחן ערוך פסק כמו הרמב"ם, ולכן כתב ש"זה בורר לו אחד" חל, רק במקרה ששניהם מסכימים. אבל הש"ך התבסס על דברי המחבר לעיל (בסימן ג סעיף א), וזה לשונו:

> **אין בית דין פחות משלשה וכל שלשה נקראים בית דין ואפילו הדיוטות והם דנים את האדם בעל כרחו *אם התבע מסרב לידד לדין או שאינו דוצה לדון אם התובע בעידו אבל אם דוצה לדון עמו בעיד אלא שאינו חפץ בשלשה שבידד התובע אז זה בודד לו אחד וזה בודד לו אחד*.**

מפורש אם כן, שכל אחד יכול לתבוע להתדיין בזבל"א, ודלא כהסמ"ע.

מעתה צריכים אנו ליישב את מה שנראה לכאורה כסתירה בדברי המחבר, שבסימן ג' נקט בשיטת התוספות ולפיהם, ניתן לבחור הרכב דיינים גם ללא הסכמה. אבל בסימן יג נקט בשיטת הרמב"ם, לפיו בלתי אפשרי לבחור הרכב דיינים שונה, ללא הסכמת שני הצדדים.

ונראה כי ביקש הסמ"ע ליישב סתירה זו. ולפיו דברי המחבר בסימן ג, שגם ללא הסכמה ניתן להקים הרכב חדש של "זה בורר לו אחד", הרי זה בשלשה הדיוטות, כמפורש בלשון המחבר שם "וכל שלשה נקראים בית דין, אפילו הדיוטות". והדיוטות הרי אין להם גדר "בית דין שהֵמחוּם רבים עליהם". לכן בזה יודה הסמ"ע שהשולחן ערוך סובר, כי רשאי הנתבע להחליט להתדיין בזבל"א, גם ללא הסכמת התובע.

אמנם בסימן יג, מדובר שיש בעיר בית דין של דיינים מומחים, לכן

תלו את הרכב הדיינים שונה, כלומר את הפתרון של 'זבל"א', רק בהסכמת שניהם.

והדברים מאד מסתברים. כי אדם שנזקק לדיון בפני דיינים, ברור שיעדיף דיון בפני מומחים, כי חכמתם רבה, וסברתם חריפה, ולמדו כל הדינים. ובוודאי יכריעו את הדיון על פי רצון התורה. אמנם יש יתרון כלשהו לפתרון של 'זה בורר לו אחד', כי בהרכב כזה, שני הצדדים מרוצים, ויקבלו את ההכרעה, ללא עוררין. אך מצד שני, למרות היתרון הזה, ברור כי עדיף דיון שנערך בפני בית דין מומחה, הבקיאים בדינים.

לכן במקרה שהתובע מסרב לקיים דיון בבוררות של 'זבל"א', איבד פיתרון זה את כל יתרונו, ואי אפשר לדונו ב'זה בורר לו אחד' (מלבד אם יסכים).

אולם כאשר הברירה היא בין שלשה הדיוטות וזבל"א, ברור שאין השלשה הדיוטות עדיפים על פני הבוררים שייבחרו, כי ההדיוטות אינם מומחים בהלכות, ומי יודע אם יכריעו כשורה. לכן יש להורות, שגם ללא הסכמת התובע, ניתן לדון ב'זה בורר לו אחד', ובית דין של הדיוטות אינו יכול לכוף את הנתבע לקיים אצלם את הדיון.

5. בין מומחים לדייני העיר

אחר כותבי כל זאת, ראיתי את תשובתו של הרב ניר אביב, בספרו "הגלה נא" (חלק א סימן ד), שדן לגבי בית הדין הקבוע, היושב אצלינו בישוב כוכב יעקב, האם קיימת חובה להתדיין דווקא בבית הדין של העיר, או שיכול אחד מבעלי הדין לסרב לזה, ולהתדיין בבית דין זבל"א, כנגד רצון חברו.

ולפי מה שראינו, הרי שאלה זו היא לכאורה מחלוקת תוספות ורמב"ם, ובהמשך, הסמ"ע והש"ך. שלפי הסמ"ע, אם יש מומחים בעיר, אי אפשר לבחור להתדיין אצל בית דין זבל"א, ולשיטת הש"ך והנתיבות, הדבר אפשרי.

אלא שהביא הרב הנזכר לעיל את דברי הרמ"א, ממנו עולה בפירוש, כי אם ישנו בית דין קבוע בעיר, אין אפשרות לדון בזבל"א, וזה לשון

הרמ"א (חושן משפט סימן ג, הלכה א):

ונראה לי דווקא בדיינים שאינם קבועים, אבל אם דיינים קבועים בעיר, לא יוכל לומר: לא אדון לפניהם אלא בזה בורר, וכן נוהגין בעירנו, ועיין לקמן סימן כב (סוף) **סעיף א.**

אחר כך המשיך הרב ניר אביב לדון האם גם המחבר מסכים לדין הרמ"א, או שחולק עליו, מאחר והמחבר לא הביא דין זה. והביא במסקנתו שגם פוסקים ספרדים כתבו כן, על כן, כך העלה בסיום דבריו, חובה על תושבי כוכב יעקב, להתדיין דווקא לפני דייני בית הדין של הישוב, וכדברי הרמ"א.

אמנם יש לשאול, לפי דבריו, כיצד יתכן שיחלוק הש"ך על הרמ"א? ונראה שוודאי לא חלק הש"ך על הרמ"א, אלא סבר שיש לחלק ולהבדיל בין דיינים מומחים, לדיינים שנבחרו על ידי תושבי העיר, לדון בעירם דיני ממונות. כי בית דין כזה נקרא "בית דין קבוע", וזה מועיל אפילו במקרה שהיושבים בו אינם מומחים, כמפורש בסימן כב סוף סעיף א (ואף הרמ"א הנזכר לעיל, בסימן ג, הפנה לשם, כי כן כתב):

רבים שהמחו עליהם דיינים דלא גמירי, אין בעלי דינין יכולים לעכב (ר' ירוחם נ"ב ח' י"ג).

אלא שלמרות זאת נראה, כי בית דין יישובי, אין לו דין של בית דין שהציבור קיבל עליהם.

וזאת משום שלא מדובר בתושבים שהסכימו וקיבלו עליהם דיינים אלה, אלא אני הוא זה שפעל והקים את בית הדין היושב ביישובנו המעטיר כוכב יעקב, בזמן כהנותי כרב הישוב. ובעת הקמת בית הדין, לא עלה על דעתי להעניק לו מעמד של "בית דין קבוע", שיכול לכפות את החלטותיו על בעלי הדין. אלא בסך הכל ביקשתי לתת שירות לציבור, שיוכלו להתדיין, כששני הצדדים רוצים, על פי דין תורה. ואין כוחו של הבית דין נובע אלא מכח האמון שרוכש לו הציבור.

יכול אמנם הטוען לטעון, הרי רבה הראשי של היישוב נבחר

באמצעות פרנסי הציבור, ודי בזה כדי להגדיר את כוחו של בית הדין כבית דין קבוע. אכן נראה כי אף אחד לא נתן כח לבית הדין, לא פרנסי הציבור, וקל וחומר לא הציבור לאכוף עליהם את בית הדין, כבית דין היחיד שיכול לדון את דיניהם.

על כן דינו של בית הדין ביישוב כוכב יעקב הוא כדין בית דין של מומחים, שנחלקו בהם הש"ך והסמ"ע, האם כשיש בית דין של מומחים, מותר לדרוש זבל"א, נגד רצון חברו, או לא. לכן אם מסכים אדם להתדיין בדין תורה, ולא ללכת לערכאות, איני רואה כל דרך, לכוף אותו, להתדיין דווקא בבית הדין היישובי.

שונה מאד המציאות עליה דיבר הרמ"א, והיא כמעט לא מוכרת בימינו, בישובים שלנו, בהם אין כח לבית דין לכפות, אלא לשכנע. מאחר שבעבר, היו הרשויות המוסמכות בכל מדינה, מעניקים ליהודים כח התאגדות והסתדרות, לכן היה בית הדין של העיר, כוח מחייב. אבל היום, אין אפילו קהילות מאורגנות. אלא כל אחד משתייך לכל מקום שרוצה, ולפעמים אינו משתייך לאף קהילה, אלא נהנה מהשירותים הכלליים הקיימים בציבור, בלי לקבל כל התחייבות.

על כן נראה לי בעוניי, שאין לבית דין היישובי מעמד של "בית דין קבוע".

שאול דוד בוצ'קו

סימן כט – עֵד שהורשע במעשים מגונים

האם כשר לעדות

1. מבוא
2. האם מעשה מגונה מהווה עילה לפסילת אדם
3. משקל של תלונה
4. בין ענישה לפסילה
5. סוף דבר

ꕥ

1. מבוא

מעשה באישה מסורבת גט שנים רבות, שהגישה בקשה לבית הדין הרבני לבטל את הקידושין. לאחר סירובו של בית הדין, פנתה לבית דין פרטי של הרב שפרבר, ובית דין זה התיר אותה, בטענת ביטול הקידושין. עילת הביטול היא הרשעתו בפלילים של אחד העדים בחתונתה - יהודי דתי - בגין מעשים מגונים שביצע בקטין במשך כמה שנים שקדמו לחתונה, שבעקבותיה נידון לשלוש וחצי שנות מאסר. הואיל וכן, טען בית הדין, עד זה פסול, כי הוא רשע, וממילא יש להתיר אותה מכבלי עגינותה. והאריכו מאוד בזוויות רבות של השאלה.

עניין זה הגיע לבית הדין הרבני הגדול[1], שדחה את טענת בית הדין

1. תיק 835157/20, בפני כבוד הדיינים הרב מיכאל עמוס, הרב אברהם שינדלר והרב מימון נהרי (פסק דין מיום כ"ב במרחשון תשפ"ג). פסק הדין לא פורסם באתר בתי הדין הרבניים. תקציר ממנו פורסם ב"הדין והדיין", גיליון 64 (אוגוסט 2023), ומשם למדתי את עיקרו. תודתי לד"ר מיכאל ויגודה שהעביר לעיוני את פסק הדין המלא בעזרתו של פרופ' עמיחי רדזינר, וגם על הערותיו החשובות.

הזה, והכשיר את העֵד מטעמים רבים. לפני שניגש לגופו של נידון, עלינו להבהיר שעם כל הרצון לעזור לאשה עגונה, אנו מכירים ויודעים היטב, כי חלילה להטיל דופי ולהקל בפסילת יהודי לעדות. כשם שעגינות היא צרה גדולה, וצריך לעשות כל מאמץ להציל אישה מעגינותה, כך שמו הטוב של אדם נוגע למהות חייו, ופגיעה שלא כדין בשמו הטוב של אדם, והפיכתו לרשע, היא ודאי דבר שיש להיזהר בו זהירות יתירה. אמנם הואיל וראינו בפסק הדין טעמים מסוימים, שנראים לנו רחוקים מדרכה של תורה, על כן העלנו את תמיהתנו על הכתב. ונעמוד על שני טעמים מרכזיים של פסק הדין.

עתה נתייחס לשתי נקודות מרכזיות בפסק הדין הנזכר לעיל:

א. מעשה מגונה בין שני גברים אינו סיבה לפסול אדם, אפילו אם אכן קרה (וזו עיקר תשובת דייני בית הדין הנכבד, בפסיקתם הנזכרת. שם הרבו לדון בזה, ופרסו תשובתם זו על פני 27 עמודים[2])

ב. מן התורה אין שום נאמנות לתלונתו של אדם, ובפרט לקטן, אם אין שני עדים המעידים על ביצוע העבירה. ואף שהודה הנאשם בעסקת טיעון במעשה המיוחס לו, אין להתחשב בהודאתו, שאינה מעלה ואינה מורידה, כי "אין אדם משים עצמו רשע".

2. האם מעשה מגונה מהווה עילה לפסילת אדם

בית הדין הנכבד טען, כי הואיל ואין כאן עבירה שיש בה מלקות, אין העד נפסל לעדות מחמתה. ואף שגבר המלטף את איבר מינו של האחר, ודאי עושה דבר מכוער ממש, הרי אין זו עבירה שיש בה מלקות, וכך היא לשונם (עמוד 27):

> **לסיכום: מצאנו לפוסקים אחרונים שהגדירו מעשה נגיעה באבר זכר, כמעשה מכוער ולא העלו על דעתם לאסור מדין איסור קריבה בעריות שלדעת הרמב"ם אסור מן התורה.**

2. עמוד 33–9, ועמוד 43–42.

והנה מסקנתם "**לסיכום: במעשה זה המיוחס לעד הקידושין לא ניתן לקבוע שאיסור זה פשט איסורו ומהות איסורו (איסור קריבה מן התורה) הפוסל את עד הקידושין מן התורה**".

בקריאת דברים אלה הלב נחמץ. האם אכן אין איסור מעשה מגונה בילד, הלא זה דבר שאיסורו ברור לכל אדם.

ואולם, נראה כי טענתם נכונה רק למקרה ששני גברים בוגרים עשו כן, כי אז יש להגדיר את חטאם חטא בין אדם למקום – רשע לשמים – שכן עשו זאת ברצון שניהם. אבל בנידון שלנו, חומרת המעשה שונה בתכלית. כי אם אכן העד עשה את המיוחס לו בתלונה, אין ספק שאדם זה רשע, כי **פגע בילד תמים וחסר ישע פגיעה חמורה שסביר להניח גרמה לו נזק בלתי הפיך לשארית חייו**. אין להגדיר את ליטוף איבר המין כעבירה בינו לשמים, אלא כפגיעה והיזק לגוף ונפש הילד, ועל עבירה זו יש לדון.

על כן יש להשתומם, כי מדברי הדיינים החשובים עולה, שלא מצינו איסור דאורייתא במעשים מגונים כלפי ילדים או נערים (רק חדירה בפועל) אלא רק איסור דרבנן. ולנו נראה, שבכל פגיעה בילד, יש עבירה חמורה ביותר, של חבלה והיזק.

הלא מצינו בגמרא שאדם המכה הכאה שאין בה שוה פרוטה, מוגדר רשע (מכות ט, א):

> **דאמר רב אמי אמר רב יוחנן: הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה - לוקה.**

ומדוע חייב מלקות, משום שעבר על לאו ד'לא יוסיף', וכן פסק הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק טז הלכה יב):

> **לפיכך כל המכה את חבירו, אפילו הכה עבד הכאה שאין בה שוה פרוטה לוקה.**

וכך כתב הבית חדש (סימן לד ס"ק יב):

ונראה *דחובל בחבירו במזיד פסול מדאורייתא הוא*[3], אבל מדרבנן, אפילו לא הכה אותו כלל אלא הגביה ידו על חבירו להכותו ולא הכהו פסול.

על כן, מאחר שהמכה את חברו נקרא רשע מדאורייתא, הרי שאם הדברים אמיתיים, ואירוע פגיעה כזה אכן התרחש בפועל, הגבר הזה רשע, ופסול לעדות. כי פגיעה זו בגוף הזולת שלא מרצונו (ובקטין ודאי מדובר בפגיעה שלא מרצונו) כמוה כהכאת חברו במזיד ואף חמורה ממנה, והוא בכלל הפסולים והרשעים מדאורייתא[4].

זו לכל הפחות, השאלה העיקרית שראויה הייתה לעמוד במוקד פסק

3. וראה שו"ת בית יוסף, סימן ב, ד"ה ובעדות שהעידו, שהוא הדין אף בהכאה יותר משווה פרוטה אף שהוא משלם ואינו לוקה (מובא בהגהת רבי עקיבא איגר חושן משפט, סימן לד, סעיף ד), וכן המזיק את חברו נזק ממון נפסל אף הוא לעדות מדאורייתא. וראה בהרחבה הרב עובדיה יוסף טולידאנו, משפט העדים, ירושלים תשע"ו, שער ב, פרק א, סעיף ד (עמוד צד–צט).

4. ואין להקשות מדברי מנחת חינוך, שהסתפק במאנס, וזה לשונו (מנחת חינוך פרשת משפטים מצוה מט אות א) "וכן במאנס בתולה של חייבי כריתות או חייבי לאוין, דכתבנו לעיל דפסקינן בהתרו בו אינו חייב ממון כלל (בגלל שהוא לוקה), ועיין שם מה שהקשינו על זה, אבל הכין הלכתא. אם כן לכאורה אם התרו בו משום דלא יוסיף, לכאורה ילקה גם כן משום לאו זה גם כן, דהוה ליה חובל. אך באמת נראה, דלאו זה בהכאה דוקא. ומכל מקום צריך עיון באונס דלאו דחבלה ודאי לאו דווקא ביד, הוא הדין באיזה אבר, אם כן במאנס בתולה למה אינו עובר בלאו הזה. אם כן אפשר דעובר, אם כן היכי דפטור מתשלומין מחמת לאו אחר דפוטר לוקין, משום לאו דחבלה ג"כ, אם התרו בו משום לאו זה, ומכל מקום צריך עיון בזה".

ולכאורה מוכח מכאן שלדעתו בדין שלנו, אינו עובר על בל תוסיף. אכן באמת, אין להוכיח כן מדבריו: א. מדבריו רואים בבירור, שהוא נוטה לומר, שיש לאו של בל תוסיף. ב. לא הסתפק בזה אלא משום שלא השתמש בידו. ג. מהגמרא שם אין ראיה, כי יתכן שבגמרא מדובר שלא התרו ב"לא יוסיף". אך לו היו מתרים בו, היה אכן לוקה. לכן בדיון שלנו, כיון שמדובר בחשוד שליטף בידו, או הכניס בתוך פיו, ודאי יודה המנחת חינוך, שחייב מלקות.

הדין[5].

3. משקל של תלונה

ולגבי אמינות המתלונן, דחה בית הדין את תלונת הילד בטענה, שאין בדבריו ממש, כשהוא נסמך בין השאר על דברי מהרשד"ם לפיהם עד אחד אינו נאמן להוציא אדם מחזקת כשרותו (חלק יורה דעה סימן רטו):

> **שאלה: ראובן נתחזק לכשר ולא נשמע במקום שנולד ונתגדל שמץ דבר, ובא נער ובער ודבר עליו שרצה לאנסו ולטמאו, וראובן צועק בקול מר ואמר, כי שקר אמר עליו, וכי איש רע ומר הסית ופתה לנער שיאמר כך, היאמן כי יסופר, או אם ראוי לייסר לנער שכך אמר?**
>
> **תשובה: דבר זה פשוט יותר מביעתא בכותחא מן התלמוד ומן הפוסקים. מן התלמוד, בקדושין פ' האומר פריך בגמרא בפשיטות וזה לשונו ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהימן?! מן הפוסקים, הרמב"ם ז"ל כתב בפרק י"ב מהלכות עדות וזה לשונו "אין אדם נפסל בעבירה על פי עצמו, כיצד? הרי שבא לבית דין ואמר שגנב או גזל או הלוה ברבית אף על פי שמשלם על פי עצמו אינו נפסל, וכן אם אמר שאכל נבלה או בעל ארוסה אינו נפסל עד שיהיו שם ב' עדים" ע"כ. הא למדת שצריך ב' עדים ואם לאו אינו פסול. והרשב"א כתב בתשובה סימן תתל"ז וזה לשונו "בענייני נאמנות באיסורין יש ד' חלוקין א' כל דבר שהוא ספק וכו' עד היכא דאתחזק היתרא ואמר עד אחד אסור אינו נאמן". ומהר"ריק ז"ל שרש ל"ג כתב וזה לשונו "אין לפסול אותו השוחט מעדותו של אותו העד שהרי דבר פשוט הוא שאין עד אחד נאמן היכן שהלה אינו שותק אלא מכחיש כו' עד הרי הוא בא להוציא אדם זה מחזקת כשרות אשר הוא עומד בה ופשיטא דלא מהימן**

5. ובעוד שבית הדין שפסק לפסול את האיש, הביא טענה זו, בית הדין הרבני כלל לא התייחס אליה.

להוציא דבר מחזקתו היכא דאין בידו וגם הלה מכחישו".

האמת שגם לולי דברי מהרשד"ם, אין להאמין לעד אחד, כי זו הלכה פשוטה, כמפורש בתורה (דברים יט, טו) "לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת... עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים... יָקוּם דָּבָר", וכפי שהביאו הדיינים עצמם בפסקם בעמוד 33, וכבר קבעו חכמים (כתובות יח, ב) "ואין אדם משים עצמו רשע", וכפי שלמדו במקום אחר (בבא קמא סד, ב) מהפסוק אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים (שמות כב, ח) ולא המרשיע את עצמו. וברור כשמש שעל פי דיני התורה, אין לקבל את "עדותו" של הנער כשני עדים[6].

טענה זו היוותה הבסיס עליו סמך הרב טאו, במאורע של חיים ולדר, אחר שנשים התלוננו נגדו, וטענו שהותקפו מינית. טען הרב טאו, כי האזהרות שפרסם הרב שמואל אליהו כנגדו, אינם אלא עלילה, שהרי לפי דיני התורה אין כאן לא עדות, ולא קבלת העדות לפני הנידון. ואין כאן אלא הוצאת שם רע, החמורה ביותר.

ברם אם כך הם פני הדברים, הרי זה מציב אותנו בפני שוקת שבורה. וכי אין כל אפשרות לענוש אדם, על מעשים דרקוניים שביצע במחשכים, באין רואה. היתכן שמבוגר יפגע בילדים, ויזמין שני עדים כשרים, שיוכלו להעיד כנגדו בבית דין? ודאי שלא! כיצד אפשר להותיר את העולם, תחת שלטון הרשעים.

קרוב הדבר, שאי מתן מענה הולם בבתי הדין שלנו, לפגיעות קשות מעין אלה, מניע את הנפגעים הכשרים, לדיונים בערכאות, מתוך ניסיון להוציא את הצדק לאור.

לכן נראה, שאין הדבר כן. ברור הדבר כשמש בצהריים, שחכמי ישראל בחכמתם כי רבה, יצרו את האפשרות להעניש פושעים שהרשיעו. ואף שמן התורה נצרכים תמיד שני עדים, זהו דין עקרוני בלבד, ולא תמיד מעשי. כי במקרה שאין אפשרות להביא עדים לפני הדיינים, רשאים הדיינים לנקוט בסנקציות ואמצעי ענישה, גם על סמך עובדות ובירורים

6. עם זאת, ברור שיש ערך לעדותו כעד אחד ומצטרף עם אחר לפסול, כמבואר בגמרא (סנהדרין ט, ב) "פלוני רבעני לאונסי, הוא ואחר מצטרפין להורגו".

המתקבלים ללא עדים, וכפי שכותב הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק ד סימן שיא):

שאלתם, הסכימו דעת הקהל למנות אותנו ברורים לבער העבירות, וכן נשבענו לעשות כן. וכתוב בתיקוני ההסכמה שיהא רשות בידינו משלטון המדינה ליסר ולענוש בגוף וממון לפי ראות עינינו. הודיענו אם יעידו עדים קרובים על ראובן שעבר על שבועתו והעדים ראוים לסמוך עליהם. או אם יעידו אשה וקטן מסיחים לפי תומם יש לנו ליסר את ראובן או לא, וכן אם העדים או אחד מהן קרובים לראובן ורואין אנו אמתלאות שאלו העדים אומרים אמת יש לנו רשות לעשות על פיהם אף על פי שאין שם עדות ברורה.

תשובה, דברים אלו נראין פשוטים בעיני שאתם רשאים לעשות כפי מה שנראה בעיניכם. שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם אלא בב"ד שדנין על פי דיני תורה כסנהדרין או כיוצא בהם. אבל מי שעומד על תקוני מדינה אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש אלא לפי מה שהוא צריך לעשות כפי השעה ברשיון הממשלה. שאם לא כן אף הם לא יקנסו בגוף ולא בממון לפי שאין דנין דיני קנסות בבבל ולא בדברים שאינם מצוים. לפי שאין אנו דנין עכשיו אפילו בדיני ההלואות מדין התורה דבעינן אלהים, שהם המומחין ואנן הדיוטות אנן. אלא בשליחותייהו קא עבדינן. וכי עבדינן שליחותייהו במילי דשכיחי כהודאות והלואות. אבל במילי דלא שכיחי כגון גזילות וחבלות ושאר עבירות לא. וכן לא ילקה ולא יענש על פי עצמו. לפי שאין אדם משים עצמו רשע מן הדין, ואפילו יש עדים כשרים לא ילקה אלא אם כן התנו [צריך לומר: התרו] בו. שאין בית דין מלקין אלא אחר התראה. אלא שבכל אלו הדברים אינם אלא בבית דין הנוהגין על פי התורה. הלא תראו דוד שהרג על פי עצמו גר העמלקי. וכן אמרו מכין ועונשין שלא מן הדין ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה. ומעשה באחד שרכב [על] סוס בשבת והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ולא

שהלכה כן אלא שהיתה השעה צריכה לכך. כדאיתא ביבמות פרק האשה רבה (צ עמוד ב). **כל שכן אתם שעיקר ההסכמה לא היתה אלא לעשות מה שיראה בעיניכם כמו שכתוב באגרת התקנה אשר אמרתם. וכן הדבר פשוט בינינו ובין כל המקומות שיש תקנה ביניהם על דברים אלו.**

וכן נפסק להלכה, כמפורש בשולחן ערוך (חושן משפט סימן ב סעיף א):

כָּל בֵּית דִּין, אֲפִלּוּ אֵינָם סְמוּכִים בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, אִם רוֹאִים שֶׁהָעָם פְּרוּצִים בַּעֲבֵירוֹת וְשֶׁהוּא צוֹרֶךְ שָׁעָה, הָיוּ דָּנִין בֵּין מִיתָה בֵּין מָמוֹן, בֵּין כָּל דִּינֵי עֹנֶשׁ, וַאֲפִלּוּ אֵין בַּדָּבָר עֵדוּת גְּמוּרָה. וְאִם הוּא אַלָּם, חוֹבְטִים אוֹתוֹ עַל יְדֵי גּוֹיִים. וְיֵשׁ לָהֶם כֹּחַ לְהַפְקִיר מָמוֹנוֹ וּלְאַבְּדוֹ לְפִי מַה שֶּׁרוֹאִים לִגְדֹּר פִּרְצַת הַדּוֹר (טור בשם הרמב"ם בפרק כד מסנהדרין). **וְכָל מַעֲשֵׂיהֶם יִהְיוּ לְשֵׁם שָׁמַיִם. וְדָוְקָא גְּדוֹל הַדּוֹר, אוֹ טוּבֵי הָעִיר שֶׁהִמְחוּם בֵּית דִּין עֲלֵיהֶם. הגה: וְכֵן נוֹהֲגִין בְּכָל מָקוֹם שֶׁטּוֹבֵי הָעִיר בְּעִירָן כְּבֵית דִּין הַגָּדוֹל, וּמַכִּין וְעוֹנְשִׁין.... בְּיַד הַבֵּית דִּין לְהַלְקוֹתוֹ אוֹ לִטּוֹל מָמוֹן כְּפִי רְאוֹת עֵינֵיהֶם, לְפִי הָעִנְיָן, לְמַגְדֵּר מִלְּתָא.**

אפילו אשה כשרה להעיד, ולמרבה הפלא אפילו תלונת קטן מתקבלת, במקרה הצורך. כלומר, כאשר גביית עדות מגברים אינה אפשרית, כפי שכתב רמ"א (הלכות עדות סימן לה סעיף יד):

יֵשׁ אוֹמְרִים דְּתַקָּנַת קַדְמוֹנִים הוּא, דִּבְמָקוֹם שֶׁאֵין אֲנָשִׁים רְגִילִין לִהְיוֹת, כְּגוֹן בְּבֵית הַכְּנֶסֶת שֶׁל נָשִׁים, אוֹ בְּשָׁאר דָּבָר אַקְרַאי שֶׁאִשָּׁה רְגִילָה וְלֹא אֲנָשִׁים, כְּגוֹן לוֹמַר שֶׁבְּגָדִים אֵלּוּ לָבְשָׁה אִשָּׁה פְּלוֹנִית וְהֵן שֶׁלָּהּ, וְאֵין רְגִילִין אֲנָשִׁים לְדַקְדֵּק בָּזֶה, נָשִׁים נֶאֱמָנוֹת (ת"ה סימן שנג ואגודה פרק עשרה יוחסין). **וְלָכֵן יֵשׁ מִי שֶׁכָּתַב דַּאֲפִלּוּ אִשָּׁה יְחִידָה, אוֹ קָרוֹב אוֹ קָטָן, נֶאֱמָנִים בְּעִנְיַן הַפָּאַת וּבְזִיּוֹן תַּלְמִיד חָכָם אוֹ שְׁאָר קְטָטוֹת וּמְסִירוֹת, לְפִי שֶׁאֵין דַּרְכָּן לְהַזְמִין עֵדִים כְּשֶׁרִים לָזֶה, וְאֵין פְּנַאי לְהַזְמִין** (מהרי"ק שורש קעט ומהר"ם מריזבורג וכלבו סימן קטז). **וְהוּא**

שֶׁהַתּוֹבֵעַ טוֹעֵן בָּרִי.

פגיעה מינית, ובכללה מעשים מגונים, ודאי כלולים בדברים אלה שבית דין יכולים לגדור. הלא יש לה גדר של בריונות, וגורמת פגיעה מהותית בקרבן ובנפשו. על כן חובה רבה על בתי הדין לעשות כל שבידם, למניעת עבירות אלו. ואם חסרים לדיינים עדים, עליהם להסתמך על ראיות אחרות, שאינם בגדר עדות.

היה אולי מקום לתהות, הלא כיון שניתנה רשות לדיינים לדון על סמך עובדות ובירורים המתקבלים ללא עדים, מה הצורך לכאורה בדיני התורה. הלא במציאות, רשאים בתי הדין לפסוק שלא על פיהם.

התשובה הברורה היא, שדיני התורה מלמדים את הערכים העומדים ביסוד המשפט. לדוגמא, חייבה התורה לקבל עדות רק משני עדים, ולומדים מזה, שיש צורך בראיות חזקות כדי להפליל חשוד הנאשם בעבירה כלשהי. על כן גם במקרים שבית הדין מבקש לדון על סמך עובדות ובירורים שונים, עליו לבצע חקירה מעמיקה ומקיפה של המתלונן ושל הנאשם, כדי להוציא לאור את האמת. אם התלונה שקרית, יתקשה המתלונן לתת פרטים מדויקים. וכן להיפך, אם התלונה אמיתית, יסתבך הנאשם בטענותיו, ולא יוכל להעניק הסבר מניח את הדעת על מעשיו. על דרך זו, יש הבדל בין אדם אחד שהתלונן, ובין רבים שהתלוננו באופן זהה. כמו כן, אם הנאשם בוחר להודות במסגרת עסקת טיעון, כדי להמעיט בעונשו[7], הרי זה פותח פתח להניח, שהוא מן הסתם אכן כשל בחטאו. וכן על זה הדרך, ניתן ללקט כל מיני ראיות שונות, שיוכיחו את צדקת התלונה, או להיפך, את כזבנותה הבדויה.

7. דבר ברור הוא, כי הודאה בלבד אינה מועילה. אמנם בעסקת טיעון, אפשר להסתפק. מצד אחד, יתכן שהודה סתם. וחכמינו ז"ל ידעו לפני אלפי שנים, שאדם עלול להפליל את עצמו, על לא עוול בכפו. אבל מצד שני, יתכן גם שהודאת הנאשם מאששת ומחזקת את החשש, שמא אכן יש אמת בתלונה, ולכן הודה במקצת מן האשמות, כדי להימלט מעונש חמור יותר. לכן לא ניתן לקבוע כדבר וודאי, שאין ממש בתלונה. ועיין בהמשך דיון הלכתי בזה.

4. בין ענישה לפסילה

אמנם יכול הטוען לטעון, שכל מה שהבאנו כאן מוכיח רק שאפשר להעניש את האדם שעבר עבירה, אבל עדיין לא הוכח שדי בזה לפוסלו לעדות. כי אף שמותר להרוג אותו כעונש או כשמירה על החברה, אין לפסול עֵד של קידושין אלא על פי הכללים של התורה. עונש לחוד ופסול לחוד, שפסול עֵד נקבע על פי הקריטריונים הבאים: א. פסילה על ידי שני עדים; ב. העדות צריכה להתקבל בבית דין כשר, ובפני מי שרוצים לפוסלו.

השאלה העומדת בפנינו היא, במקרה שהעבירה שנעשתה ידועה, אלא שלא התקיימו בה כל הכללים. האם במקרה כזה העד נפסל, או לא. השאלה המרכזית שיש לדון בה היא, האם גזירת הכתוב היא לפסול אדם לעדות רק על ידי שני עדים כשרים, המעידים על פסלותו בדומה לדיני נגעים, שבהם הנגע אינו מוגדר טמא, עד שיטמא אותו הכהן, או שמא נדרשת ידיעה בלבד על היותו רשע, והוא נפסל גם ללא עדות פורמלית?

לפי הגישה הראשונה, ודאי שאין מקום לפסול אדם לעדות במקרה הנדון. אולם, מצאנו שכתבה התורה (שמות כג, א) "אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס", וחכמים אמרו, שאדם היודע בחברו שהוא רשע, לא יעיד עמו, אף שלא נפסל בבית דין[8]. **פסוק זה ודברי חכמים אלו מלמדים אותנו, כי הפסלות לעדות אינה תלויה דווקא בהליך הפורמלי של בית דין, אלא נובעת מעצם היותו "רשע"**. מכאן ניתן ללמוד שאדם נפסל לעדות על ידי המעשה הרע שעשה, ולא על ידי הפרוצדורה המשפטית הפורמלית. **כלומר, הפסלות היא מהותית, ולא הצהרתית**.

יש להוכיח מדברי היד רמה (סנהדרין ט, ב) וה"חלקת יואב" (אבן העזר סימן ה ד"ה אבל יש) שפסלות רשע לעדות היא **מהותית**.

8. כפי שפסק הרמב"ם בהלכות עדות פרק י הלכה א, והשולחן ערוך, בחושן משפט סימן לד סעיף א.

היד רמה כותב:

כיון דרשע הוא, על כרחיך *ההוא פסלתו* לעדות.

חלקת יואב אף הוא נקט בדרך זו:

אך יש להביא ראיה דלא כהתומים מהא דפלוני רבעני לרצוני (סנהדרין ט, ב)**, למאן דלא סבר פלגינן דיבורא** (**רב יוסף**)**, אמרינן, רשע הוא, *אף שלא נפסל בבית דין*.**

מבואר בשיטתם, כי המוגדר "רשע" פסול לעדות מדין התורה, בבחינת "גזירה א־לוהית", ללא צורך בהכרעת בית דין. ומשום שהפסלות לעדות נובעת **מעצם היותו "רשע"**, ולא מהכרעת בית דין[9].

ברור הדבר, כי אדם שבית הדין חרצו את דינו למיתה, והוציאוהו להורג משום צורך השעה, אין זאת אלא משום שברור לבית דין שהוא רשע, אחרת, בלתי אפשרי להרוג אותו. כי אין להרוג אדם שאינו רשע, לצורך תיקון החברה[10]. ועל כן בכל המקרים שגזרו עונש קשה, ודאי היה

9. אף שדבריהם אמורים רק בשיטת רב יוסף הסובר "אדם משים עצמו רשע", ואילו להלכה נפסק (רמב"ם, ספר שופטים הלכות עדות, פרק יב הלכה ב), כדעת רבא, ש"אין אדם משים עצמו רשע", עדיין אפשר להוכיח משיטת רב יוסף קיומה של פסלות מהותית של "רשע". כי לא נחלקו רבא ורב יוסף על עצם הפסול לעדות של "רשע", אלא על הדרך בה יש להוכיח את הרשעות. רב יוסף מקבל את ההודאה עצמה, בעוד רבא דורש ראיות נוספות, בגלל שאין אדם נאמן לפסול את עצמו, וההודאה אינה ראיה, כי יש אנשים שהודו, ולא חטאו.

10. דבר זה אנו לומדים מחז"ל, כי מצינו שני מקרים מנוגדים בהם גזרו בית דין מוות, כמבואר בגמרא (מכות ה, ב):

"תניא, אמר רבי יהודה בן טבאי, אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם להוציא מלבן של צדוקים שהיו אומרים אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון. אמר לו שמעון בן שטח, אראה בנחמה, אם לא שפכת דם נקי. שהרי אמרו חכמים, אין העדים זוממין נהרגין עד שיזומו שניהם... מיד קבל עליו ר' יהודה בן טבאי, שאינו מורה הוראה אלא לפני שמעון בן שטח".

רשע.

אף שהודאה לבד לא פוסלת אדם כפי שמפורש בהלכה, וגם תלונה או עד אחד[11] אינה מספקת, אם ישנם סימוכין שמחזקים את ההודאה וראיות נלוות שבגללן יש לנו ידיעה ברורה, אכן הוא נפסל. שכן הפוסקים כתבו שאף שאין אדם משים עצמו רשע, אם יש סימנים שהדברים אמיתיים או שיש עד אחד, אדם משים עצמו רשע, ונפסל לעדות (משנה למלך, מלווה ולווה פרק ד אות ו (ד"ה וכתב); שדי חמד ח"א א–שנד ושנה (ראה שם בד"ה ומ"ש (עמוד 93), שם דייק כן גם מהנודע ביהודה).

וראה בהרחבה בשו"ת שמע שלמה (חלק ד אבן העזר סימן ו), שם הוא דן באפשרות שאדם משים את עצמו רשע, כשיש רגלים לדבר. ובחלק ט (חושן משפט סימן א) הוא כותב שאפשר להתחשב באומדנא ברורה.

במקרה שלנו יש גם הודאה וגם עד אחד שהוא המתלונן. אם התלונה לא הייתה מבוססת, קשה להאמין שעורך דין ייתן עצה ללקוח להודות חלקית ולקבל יותר משלוש שנות מאסר, כאשר ידוע שתלונות רבות

הרי כי יהודה בן טבאי הרג עד זומם שלא כדין, כי אין העדים נענשים אלא אם הזימו את שניהם. הוא אמנם עשה כן כי חשב שיש בזה צורך להוציא מלב הצדוקים שהיו אומרים שנהרג רק אם תוכניתו של העד הזומם יצאה לפועל, ולא על העדות עצמה. וכדי להראות להם שנהרג רק על עדותו, גזר דינו של עד זומם למוות. אלא שבא אליו התנא שמעון בן שטח וקבל עליו מדוע שפכת דם נקי?

אלא שלמרות תלונת שמעון בן שטח על רבי יהודה בן טבאי, הוא בעצמו פעל בדרך דומה, והוציא להורג שמונים נשים מכשפות באשקלון, אף שעל פי הלכה, אין דנים שני בני אדם למיתה ביום אחד (סנהדרין מו, א), ועשה זאת לצורך שעה.

מה בין מעשיו להנהגת יהודה בן טבאי? יהודה בן טבאי הרג את העד, כדי ללמד את הצדוקים, ולא בגלל רשעותו של העד, וגזר דין כזה, אסור לגזור. אך שמעון בן שטח הרג את המכשפות בגלל התנהגותן שלהן עצמן. מכאן רואים, כי כאשר בית הדין מטיל עונש מוות על אדם – שלא על פי דין תורה – אין זה כי אם, בזמן שברור לבית הדין, שהוא רשע.

11. בנידון דידן, המתלונן נחשב עד בהלכה, כפי שראינו (רמב"ם הלכות עדות פרק יב הלכה ב): "מִי שֶׁהֵעִיד שֶׁפְּלוֹנִי רָבָעוֹ בֵּין בְּאָנְסוֹ שֶׁל נִרְבָּע בֵּין בִּרְצוֹנוֹ, הוּא וְאַחֵר מִצְטָרְפִין לְהָרְגוֹ".

בענייני מעשים מגונים נדחות מחוסר ראיה. בנוסף, במקרה שלנו העד קיבל על עצמו טיפול תרופתי כדי לדכא את יצרו. מדוע עשה זאת אם לא עשה דבר[12]?

גם מדברי הרב שלום משאש זצ"ל אפשר ללמוד שעצם העבירה פוסלת את העד, שכן השיב בתשובה (שמש ומגן חלק ג אבן העזר מד) שיש לפסול עד מסוים, כיון שלדעתו, אותו העד, שהיה אחד מעדי הקידושין, פסול לעדות, מאחר והיה שופט. ואף שהיה עד זה שומר מצוות, הכריע הרב משאש שהוא רשע, בגלל שוודאי הוציא כסף מיהודי, שלא כדין. על כן יש לפוסלו לעדות, מדין גזלן. והנה לא התקיימו בנידון שלו אפילו אחד התנאים, המאפשרים פסילת עד. הרי לנו, כי למרות שלא היתה כאן עדות על גזלנות השופט, ולא נפסל לפי התהליך הפורמלי בדיני עדות, מלבד ידיעה שהוא גזלן, בכל זאת פסלו כרשע.

ובדיני ממזרים, מצינו שהדיינים עושים רבות כדי להציל מממזרות, ואחד מדרכי בתי הדין היא, להוכיח שאחד מעדי הקידושין היה פסול לעדות. אף שברוב המקרים אינו נפסל לפני העדות בדרך המקובלת, ולפעמים אפילו אינו בחיים.

יש מקום לטעון כי פסילת עד הקידושין, שמטרתה הכשרת ממזר, אינה בהכרח תקפה כדי להתיר אשת איש, שכן מדובר באיסורים שונים: איסור ממזרות הוא איסור לאו, ואילו איסור אשת איש הוא איסור כרת. אכן, ההיתר של ממזר נובע מפסלות הקידושין, וזה חידוש לומר שעד אחד פוסל קידושין לגבי ממזר, אך לא לגבי נישואי אימו. הראיות שהובאו עד כה, הן ראיות לפסלות העד, ואם העד פסול, הדבר עשוי להועיל גם להתרת האישה[13].

---

12. ועיין בפסיקת הרב שפרבר, אשר הביא מקורות רבים נוספים לכך שעד אחד והודאת פיו פוסלים עד. יעויין שם טעמים נוספים לפסילת העד, ולא באנו להעתיק הדברים.

13. מכל האמור עולה, כי בניגוד לטענת בית הדין הרשמי, טענותיו של בית הדין שהתיר את האישה להינשא בשנית אינן חסרות בסיס או משוללות יסוד.

זו כמובן שאלה מורכבת שצריך לדון בה לעומק. אולם המסר מבית הדין, שהביא כראיה להכשרת העד את דברי המהרשד"ם שאין להתחשב בעדות המתלונן כלל, לא רק לגבי פסילת העד, אבל אף לפסול את כל נאמנותו, הוא מסר מסוכן. לפי גישה זו, קורבנות של מעשים מגונים לא יוכלו להתלונן, שכן לא יאמינו להם.

לא התייחסתי כאן לכל הטעמים של בית הדין של הרב שפרבר שהתיר את האישה, וגם לא לכל הטענות של בית הדין שהכשיר את העד ואסר את האישה. התמקדתי בשתי טענות מרכזיות של בית הדין: א. מעשה מגונה בנער אינו הופך אדם לרשע. ב. תלונת אדם צעיר אינה נחשבת כלל.

5. סוף דבר

אין זו דרכה של תורה לומר שמעשים מגונים אינם רשעות, ולהניח שאמינות המתלוננים שואפת לאפס, לדחותה על הסף, ולבטלה מכל וכל. אדרבה, דרך זו מחזקת רשעים עושי עוולה, ומניאה כל שומר מצוות מהתדיינות בבתי הדין שלנו. מוטל על בתי הדין להשתדל בכל דרך שהיא בבירור הנתונים, ואם אכן עלה מתוך החקירה כי צדק המתלונן בתלונתו, עליהם לפעול להרשעת החשוד, ולדונו כרשע ולפוסלו ולמנוע רשעות עושי עוולה. חלילה לחמוק מאחריות בטענה שאין כאן עדות של ממש, כי חכמינו זכרונם לברכה הניחו את כל היסודות הנדרשים, להגנה על נפגעים, גם במקרים שאין עדות על פי דיני תורה, והא־להים יבקש את נרדף.

סימן ל – השב תשיבם

חושן משפט רנט, א
(במחלוקת סמ"ע על שולחן ערוך – אימתי חלה חובת השבה)

התורה מצווה להשיב אבידה לבעליה, כפי שנאמר "השב תשיבם" (דברים כב, א). השולחן ערוך (חושן משפט רנט, א) פוסק, כי הרואה אבדה חייב מיד לטפל בה ולהשיבה. ואפילו אם בסופו של דבר יחזיר את האבידה, עדיין עבר על "לא תוכל להתעלם".
ראה לשונו:

הרואה אבידת ישראל, חייב ליטפל בה להשיבה לבעליה, שנאמר: השב תשיבם (דברים כב, א). **ואם נטלם על מנת לגזלה, ועדיין לא נתייאשו הבעלים ממנה, עובר משום השב תשיבם לאחיך** (דברים כב, א), **ומשום לא תגזול** (ויקרא יט, יג), **ומשום לא תוכל להתעלם** (דברים כב, ג) **ואפילו אם יחזירנה אחר כך כבר עבר על לא תוכל להתעלם** (דברים כב, ג). **נטלה לפני יאוש על דעת להחזירה, ולאחר יאוש נתכוון לגזלה, אינו עובר אלא משום השב תשיבם** (דברים כב, א), **המתין עד אחר יאוש ונטלה, אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם** (ויקרא יט, יג).

אלא שהקשה הסמ"ע (סק"א) וזה לשונו:

הרואה אבידת ישראל חייב כו' עד שנאמר השב תשיבם. כן הוא גם כן לשון הטור ובפרישה כתבתי דנראה, דהאי הרואה, לאו דוקא קאמר. דהא מסיק בטור והמחבר, והוא מהגמרא, דאם המתין ולא נטלה עד אחר יאוש, ונטלה לעצמו, אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם. אלא הרואה והגביה ובאה לידו קאמר, דעובר נמי משום השב תשיבם כו', ולשון דקרא נקט.
דשם בפרשת כי תצא כתיב "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים

והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך וכו' - עד - וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם". והקרא גופיה מתחיל בלא תראה, משום דסמוך ליה והתעלמת דדרשינן לא תראה להתעלם. ולאו דהעלמה עובר משום שרואה ומעלים עינו ממנו, מליטלה ולהשיב. אבל אינו עובר על השב תשיבם, עד דאתא לידו. וזה נרמז בקרא במה שכתוב "וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה", ודרשו בגמרא בריש פרק קמא דבבא מציעא "ומצאתה דאתא לידו משמע" עיין שם.

אי נמי, הטור ורבינו במה שכתבו "שנאמר השב תשיבם" רישא דקרא נקטו, וכוונתו לסופו, דכתב בו לא תוכל להתעלם, דהוא אזהרה משעה שרואה, וכמו שכתבתי ודו"ק.

מבואר כי הסמ"ע חולק על ההבנה הפשוטה של השולחן ערוך (כי למחבר, מיד ברגע ראיית האבדה, חלה חובה להשיב. והנמנע, עובר מיד על עשה "השב תשיבם לאחיך"). ולדעתו, הרואה אבדה ואינו מטפל בה, אינו עובר מיד על עשה "השב תשיבם", אלא רק אם לקח אותה לידיו (במילים אחרות – הסמ"ע מפריד בין "לא תוכל להתעלם" ל"השב תשיבם").

אבל נראה ששני הציוויים קשורים זה בזה באופן מהותי, ובלתי ניתנים להפרדה. האיסור "לא תוכל להתעלם" אינו מטרה בפני עצמה (לקחת ביד, מבלי להשיב), אלא אמצעי להשגת המטרה העיקרית: השבת האבדה. התורה אסרה את ההתעלמות, כדי לדרבן לפעולת השבה. ולפי זה, המשמעות של הפסוק היא כפולה – "אל תתעלם", אלא פְּעל באופן אקטיבי, כדי ל"השיב את האבדה לבעליה".

ומה שכתב המחבר בסוף הסעיף שהרואה אבידה ולא מטפל בה מיד, ואז שומע שהבעלים התייאשו ממנה, עובר על "לא תוכל להתעלם" ולא על "השב תשיבם", זהו משום שמרגע הייאוש **אין עליו חובה** להשיב את האבדה. עם זאת, הוא אחראי לכך שהתעלם ולא הזדרז לקיים את המצוה בזמנה, לפני הייאוש, ובכך הפסיד את קיום מצוות "השב

תשיבם", אך לא עבר עליה באיסור.

יחד עם זאת, ברור שהרואה אבדת ישראל, אסור לו להתעלם ממנה, כדי לקיים את מצוות ההשבה, ועל כן יפה כתב המחבר, שהרואה אבידה חייב לטפל בה, ולהשיבה לבעליה, כפי שנאמר: "השב תשיבם" (דברים כב, א).

ומה שהוכיח הסמ"ע מהגמרא (בבא מציעא ב, א) הדורשת את מילת "ומצאתה" בפסוק "דאתאי לידיה", ומשמע שהאבידה הגיעה לידיו של המוצא, יש לדחות ראיה זו. שהרי רש"י הסביר, כי זה בא ללמדנו שאפילו אם באה אבידת נכרי לידו של יהודי, הוא אינו חייב להחזירה.

ונראה לי שפירש כך, כדי שלא נעלה על הדעת שהרואה אבידה אינו חייב להחזירה בעליו, אלא אם כן לקח אותה פיזית בידיו. לכן פירש שמדובר בפטור השבת אבדת נכרי. כי באבדת ישראל, אפילו לא באה לידו, חלה חובת השבה תיכף ומיד.

זה מה שנראה לי בעוניי, בביאור דברי המחבר, המדויקים מאוד.

סימן לא – בדין אחות המחויבת לבצע הפלות

1. מבוא
2. לסמוך על דעות מקילות
3. מניעת סכנה
4. תגובה
5. התייחסות לחומרת האיסור בהפלות לא מוצדקות
6. כלל הציבור
7. מקורות המחמירים
8. מקורות המקילים
9. מחלוקת הפוסקים
10. מה נקרא צורך גדול?
11. הלעיטהו לרשע וימות
12. מסקנה

ꕥ

1. מבוא

לכבוד הרב מנחם בורשטיין שליט"א
ראש מכון פועה
ירושלים
שלום כבוד הרב שליט"א

רוחש אני רגשי הוקרה לכבודו, על שכיבד אותי בספר החשוב שו"ת

פועה (חלק ד).

עיינתי בספר היקר, וראיתי כי בעמוד 41 דן כבודו בשאלת "אחות המסייעת להפלות בחדר ניתוח". נידון זה התעורר לאחר שפנתה אליכם אחות העובדת במחלקת גניקולוגיה ומיילדות, שם מבצעות האחיות, בין שאר תפקידיהן, גם הפלות עוברים. והנה הציעו לאחות זו להתקדם לתפקיד ראשי במחלקה, והשאלה היא, אם היא רשאית לקבל תפקיד זה, כי אז גם האחריות להפלות האסורות, נופלת על כתפיה. וכל עוד היתה רק אחות פשוטה, נהגה להשתמט מביצוע הפלות, כי זה נגד ההלכה. אך מעתה, שזה חלק מוגדר בתפקידה, הרי כל האחריות עליה, והשאלה היא, אם עליה לדחות תפקיד זה, או שמא יכולה לקבלו.

בגוף התשובה צוטטו רבים האוסרים, ותשובתם הובאה בדרך קצרה, ללא טיעונים ומקורות. ובאחת מהן, הובאו הנימוקים לאיסור, והיא תשובת הרב מנשה קליין שטען, כי הואיל ומעשה ההפלה הוא רצח, אין להתיר עבירה כזו, עבור קידום מקצועי.

לעומת זאת, הוצגה תשובתו של רב אחד שהתיר, הלא הוא הרב יעקב אריאל שליט"א. והוא סמך את ההיתר על האפשרות שנפתחת בפניה של אחות זו, לשכנע נשים להימנע מן ההפלה.

אלא שגם כבוד הרב אריאל שליט"א, לא נימק מדוע די בטיעון זה כדי להתיר רצח.

ואני בעוניי נראה לי לחזק את פסיקתו של הרב יעקב אריאל, ולהוסיף שני טיעונים, מדוע אכן קיימת אפשרות להתיר.

הנה בהקדמה שהעלה כבודו לשאלה זו כתב, שיש ריבוי דעות בדין הפלה. החל מן החכמים שלדעתם אין בזה אלא איסור דרבנן, וכלה בחכמים שנקטו כי יש בזה איסור תורה חמור, וללא סכנה ברורה לחיי האם, חלילה להתיר. וביני לביני, דעתם של פוסקים רבים להתיר הפלה בשעת דוחק גדולה.

גם החוק אינו מתיר הפלה מלאכותית ללא סיבה, מלבד אצל נשים צעירות או מבוגרות מעל ארבעים, כיון שיש סיכון מוגבר בהיריון. ובעוד סיבות רבות, כגון אם נכנסה להריון באונס, או כדי למנוע ילד פגום,

כמבואר בחוק.

על כן נראה כי יש מקום להתיר לאחות, לעבוד במחלקה, וגם לקבל אחריות על הפעולות המבוצעות בה, משני הטעמים הבאים.

2. לסמוך על דעות מקילות

הנה כפי שציין כבודו, מצינו דעות בפוסקים, גם לאלה שאינם מתירים כל הפלה, שמסכימים בחלק מן ההריונות, שניתן להתיר את ההפלה. לפי זה, כאשר אין וודאות שההפלה הספציפית אסורה על פי הלכה, כי מפאת החיסיון הרפואי אף אדם אינו יודע מדוע מבוצעת ההפלה, ואין אדם יודע מכמני חברו, וכמה טראומתי ההיריון הנידון, מרוב צער וקושי שהוא גורם. לכן ייתכן שההפלה מותרת מעיקר הדין, או אפילו מצוה, לחלק מהפוסקים. וגם אם אלו רק מיעוטם של הפוסקים, הרי מי שרוצה לסמוך עליהם, רשאי לסמוך עליהם. ולפי זה נמצא, כי האחות אינה עוברת על ההלכה, כי יתכן שזו הפלה מותרת, לחלק מן הפוסקים.

3. מניעת סכנה

הנה בעבר היה ביצוע הפלה אסור על פי חוק, ובכל זאת לא נמנעו הנשים מהפלת העובר, אלא שעשו זאת כמובן בהסתר ובחשאי. מציאות סבוכה זו הובילה לסיכון מוגבר עבור האישה, ובמקרים רבים נכנסה האשה ההרה לסכנת חיים. אבל כיום, אחר הסדרת נושא ההפלות בחוק, נעשית ההפלה באופן מבוקר, המונע את הסיכון. לכן נראה, כי לאחר שמופיעה אשה במחלקה הגניקולוגית, הרי היא כבר באה, בדרך כלל, לידי החלטה בעניין, ודעתה החלטית לביצוע הפלה. ומאחר שאין לנו דרך למנוע זאת ממנה, קיימת חשיבות רבה בביצוע ההפלה באופן מבוקר ויעיל, שלא יעמיד את חייה של האשה בסכנה.

בצירוף שני טעמים אלה, נראה כי יש להתיר.

א. כלל לא בטוח שזו הפלה אסורה.

ב. יש צורך להציל את האישה המסכנה. לכן נראה לי כדעת הרב יעקב אריאל שליט"א, שיש להתיר לאחות זו, לקחת אחריות על

המחלקה.

4. תגובה

אחר שהעליתי את דעתי עלי גליון קיבלתי את תגובתו של חכם חשוב, שקרא את הנאמר, והגיב כך:

לגבי הנימוק הראשון, כמובן שהוא אינו שייך לדעות שמחמירות מאוד באיסור הפלה והתירוהו רק במקום פיקוח נפש, שכן לדעות אלו רובא דרובא של ההפלות שמבוצעות במדינת ישראל אסורות בהחלט. דווקא לדעות המקלות יותר יש לדון, אלא שגם אז לא ברור לי האם באמת רוב ההפלות הן אכן הפלות מותרות גם לדעות המקלות, שכן על אף שהחוק מתיר הפלה רק מסיבות מסוימות, בפועל כל אישה שרוצה לבצע הפלה יכולה להצהיר שהעובר אינו מבעלה או להשיג, בקלות יתירה, אישור פסיכולוגי, שההריון יכול להרע את מצבה הנפשי, ואז יתירו את ביצוע ההפלה.

גם לגבי הנימוק השני, מדובר באישה שמסתכנת עקב רצונה לעבור על איסור. כמובן שעלינו להציל גם עוברי עבירות, אולם האם עלינו לסייע בידי עוברי עבירה לעבור על העבירה כיון שאם לא נסייע בידם הם יעברו את העבירה תוך סיכון עצמי? אולי על כגון דא נאמר: "הלעיטהו לרשע וימות"? האם לדעת כבודו מי שרוצה לאפות פת בשבת ויש לו תנור מסוכן שיכול לעשות קצר חשמלי ושריפה, עלינו להדליק בשבילו את התנור שלנו ולאפות את הפת אצלנו משום פיקוח נפש?

5. התייחסות לחומרת האיסור בהפלות לא מוצדקות

אך טרם כל שיח, אני רוצה להקדים שתי הקדמות נחוצות: אין לי שום עניין לעודד הפלות. אף אם נאחז בשיטת הפוסקים שאיסור זה הוא דרבנן, ברור שכל עובר מיועד להיות אדם, וללא סיבות מוצדקות, ודאי שיש כאן פגיעה בתוחלת חיים. לכן חלילה לעשות זוועה זו, כי אפילו הכאת הזולת קרויה מעשה רֶשַע, על אחת כמה וכמה, פגיעה ישירה או גרימת הפלה של עובר.

כל כך חמורה היא הפלת עובר, עד שאמרו חז"ל שזה מסלק את השכינה, כלשונם (בבא קמא פג, א):

שאין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות חסר אחת, ו(אם) היתה אשה מעוברת ביניהם, וראויה להשלים, ונבח בה כלב והפילה, *נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל*.

וכמה צריך להזהיר בעלי כלבים על הענין הזה, שלא יתנו לכלביהם להסתובב ולנבוח, ולהפחיד בני אדם. כי הפחד הגדול מן הכלב, יכול לגרום להפלה, כמסופר שם בהמשך הגמרא

ההיא איתתא דעלת למיפא בההוא ביתא, נבח בה כלבא. אמר לה מָרֵיה, לא תיסתפי מיניה, שקולי ניביה. אמרה ליה, שקילי טיבותיך, ושדיא אחיזרי, כבר נד ולד.

תרגום: נכנסה אשה אחת לבתי מסוים, כדי לאפות שם לחם, והיה שם כלב שנבח עליה. פנה בעל הבית ואמר לה, אין מה לפחד, כי אין לכלב זה ניבים (שינים חדות וארוכות שנושך בהן). השיבה לו אותה אשה, ניחומים של הבל אתה מנחם אותי, כי הפחד מנביחות הכלב גרמו לעובר להיעקר ממקומו.

אוכל להעיד מזווית אישית, לאחר שנכחתי במקום מסוים בימי הפורים, וראיתי כיצד אשה פלונית חולפת שם, ואחד הילדים השליך לעברה חזיז, שהתפוצץ סמוך אליה, בקול רעש גדול. ומרוב פחד וחלחלה, הפילה את עוברה.

6. כלל הציבור

עוד אקדים ואומר, שכל רופא או אחות מתחייב לטפל בכלל הציבור. והציבור כולו הרי כולל בתוכו מגוון רחב של בריות, ובכללם כל מי שאינו שומר תורה ומצוות. והכלל הגדול הוא, שכיון שגם הם חלק מתוך כלל החברה, חובה על הרופא.ה/אחות לשרת את כולם. ואף שדעת המחמירים בהלכה, טובה למחמירים, הרי היא עלולה לגרום לפגיעה

חמורה, בכל מי שאינו. ומוטלת על כתפיהם של הרופאים אחריות כבירה להימנע מפגיעה בכל מי שלא חושב כמונו.

כחלק מן האחריות הזו, יש הכרח להתחשב בכל הדעות ההלכתיות, ובכללן המקילות, כדי לפעול כחברה מלוכדת. אם אין ברירה, כלומר במקום שיש איסור ברור ומוסכם לכל הדעות, כמובן שאסור לנו לעשות איסור. אבל במקום שיש מחמירים ויש מקילים, ברור שהתחשבות בדעת המחמירים תגרום לתוצאות שליליות מאד. תן דעתך, מה יקרה אם יימנעו רופאים ואחיות מהענקת סיוע רפואי לחולה, שאינו דוגל בערכים שהרופא מאמין בהם, הרי זה יגרום לפיצוץ בחברה. מי שינקוט בדרך זו, מן הסתם יימנע מטיפול בגויים, בגלל שאכן יש ויש מחמירים, שאוסרים זאת בשבת. והוא מן הסתם גם יימנע מהצלת עבריינים, על פי דברי הרמב"ם, שנוהג ברשעים דין "מורידים ולא מעלים". וכן על זו הדרך.

ועל כן בנידון שלנו, דעת המחמירים אינה רלוונטית, כי אנו עוסקים בכלל הציבור. אין דעת המחמירים חשובה אלא למשפחה דתית, שהאשה בהריון, ומתוך בדיקות העובר מתגלה שיש לעובר זה בעיה רצינית. וכשהזוג פונה לברר, מהי דעת ההלכה, רשאים בני הזוג להימנע מהפלה, גם אם יגרום הדבר ללידת ילד בעל פיגור שכלי חמור, כי זו דעתו של הרב משה פיינשטיין.

7. מקורות המחמירים

לתועלת מי שלא למד את הנושא, ולא חקר את כל שיטות הפוסקים, אסביר כאן בקצרה, בעזרת השם, את המקור של המחמירים והמקילים, ואעתיק טיפה מן הים, ממה שכתבו הפוסקים, כי איני מחדש מדילי כלום.

תחילה אציג את הנאמר בתורה, ובתלמוד.

דעת המחמירים מבוססת על הפסוק בפרשת נח:

שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם

(**בראשית ט, ו**).

נחלקו התנאים בהבנת הפסוק "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם, דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ". יש שלמדו מכאן איסור הריגת עובר, ויש שלמדו מכאן, כי גוי שרצח, מיתתו בחנק (סנהדרין נז, ב):

אשכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב: בן נח נהרג בדיין אחד, ובעד אחד, שלא בהתראה, מפי איש ולא מפי אשה, ואפילו קרוב. משום רבי ישמעאל אמרו: אף על העוברין. מנהני מילי? ... משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין. מאי טעמיה דרבי ישמעאל? - דכתיב שפך דם האדם באדם דמו ישפך, *איזהו אדם שהוא באדם - הוי אומר זה עובר שבמעי אמו*. ותנא קמא - תנא דבי מנשה הוא, דאמר: כל מיתה האמורה לבני נח אינו אלא חנק, ושדי ליה האי באדם אסיפיה דקרא, ודרוש ביה הכי: באדם דמו ישפך, *איזהו שפיכות דמים של אדם שהוא בגופו של אדם - הוי אומר זה חנק*.

פסוק זה, הוא המקור לדברי הגמרא שם (משום רבי ישמעאל אמרו), המחייבת בן נח שהרג עובר, בחיוב מיתה. והובא חיוב זה להלכה ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ט הלכה ד) וזה לשונו:

בן נח שהרג נפש, אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג טריפה או שכפתו ונתנו לפני הארי או שהניחו ברעב עד שמת, הואיל והמית מכל מקום נהרג, וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו נהרג עליו, מה שאין כן בישראל.

הואיל ונאסרו בני נח בהריגת עוברים, הסיקו התוספות, על פי הכלל "ליכא מידעם דלישראל שרי, ולעובד כוכבים אסור", שגם לישראל זה אסור, אלא שישראל אינו חייב מיתה על הריגת עוברים.

...ועל העוברים, דעובד כוכבים חייב וישראל פטור, אף על גב דפטור, מכל מקום לא שרי (תוספות סנדהרין נט, ב ד"ה ליכא)

המחמירים העלו גם מדברי הרמב"ם, שיש איסור בדבר, על פי מה

שכתב לגבי אשה המקשה לילד (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א הלכה ט):

הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.

דייקו המחמירים שלא התיר הרמב"ם להרוג את העובר אלא משום שהוא כרודף אחריה, משמע שאם אינו רודף, יש לדון את הפגיעה בו כמעשה רצח.

אמנם סייגו וביארו, שאין ההורגו חייב מיתה, גם לשיטת הרמב"ם, שהרי כן מבואר בדבריו (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ב הלכה ו):

אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו, בין זכר בין נקבה, הרי זה נהרג עליו אם הרג בזדון, או גולה אם הרג בשגגה, והוא שכלו לו חדשיו, אבל נולד לפחות מתשעה חדשים הרי הוא כנפל עד שישהה שלשים יום וההורגו בתוך שלשים יום אינו נהרג עליו.

אלא שלמרות שנקט הרמב"ם כי ההורגו פטור ממיתה, לדעת המחמירים הוא עדיין סבור שהריגת עובר דינה רצח לכל דבר. ולא פטרנו את ההורגו אלא משום שדומה רציחתו לרציחת אדם טריפה (אדם שוודאי ימות בתוך שנים עשר חדש, עקב חולי סופני או קלקול פנימי באחד מאיבריו החיוניים), שאין חייבים עליה מיתה, אף שזה מעשה רצח.

עתה נציג את מקורות השיטה המקילה.

8. מקורות המקילים

המקילים ביססו את שיטתם בעיקר על הטענה, שההלכה אינה מחשיבה את העובר נפש. ומה שהוכיחו המחמירים שהכתוב מחייב גוי שהורג עובר מיתה, אין זה משום נטילת נפש, אלא משום שהרג עובר של אשה, כנגד רצונה.

וכך משמע מרש"י שכתב בסנהדרין (נז, ב):

> **הכה את האשה ויצאו ילדיה נהרג עליהן, ובישראל עד שיצא לאויר העולם כדתנן במסכת [נדה]** (מד, א): **תינוק בן יום אחד ההורגו חייב, היכא דקים ליה בגוויה שכלו לו חדשיו ואינו נפל.**

ואפשר לדייק זאת מדברי הרמב"ם "בן נח שהרג נפש, אפילו עובר במעי אמו", ויש לדייק מלשונו הזהב שכמו שמשמעות לשונו "שהרג את הנפש", באה לומר שהרג את נפש חברו. כך גם כשכתב "אפילו עובר במעי אמו" רצה לומר שהרג את העובר של הזולת, ולא דיבר על אשה ההורגת את העובר שלה עצמה. ולא התחייב הגוי מיתה מפאת מעשה רצח, אלא מפאת הנזק שנעשה לזולת. כי זה דינו של בן נח, שמתחייב מיתה על כל אחת משבעה מצוות בני נח, ובין השאר, גם על גזל.

כך כתב גם בשו"ת כח שור סימן כ:

> **דבאמת גם לגבי דידהו לא מקרי העובר נפש, כמו לגבי דידן. רק התורה החמירה על הנכרים, שיתחייבו אף על רציחת עובר, אף שאינו מקרי נפש.**

המקור שאין מחשיבים את העובר נפש, לשיטת המקילים, הוא מהעונש הניתן להורג עובר אשה, תוך כדי מריבה, שעונשו פיצוי כספי, כמבואר בפסוק (שמות פרק כא פסוק כב):

> **וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן, עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה, וְנָתַן בִּפְלִלִים**

מסביר רש"י על פי חז"ל:

...*ולא יהיה אסון* - באשה: *ענוש יענש* - לשלם דמי ולדות לבעל, שמין אותה כמה היתה ראויה למכר בשוק להעלות בדמיה בשביל הריונה.

הרי כי המפיל עובר אינו נענש אלא בעונש כספי. ואם היה מעשה ההפלה מוגדר נטילת נפש, היה צריך לדונו כהורג נפש, ולחייבו מיתה, נפש תחת נפש.

עוד הוכיחו המקילים שהעובר אין דינו נפש, מאשה החייבת מיתה, שבשעת הוצאתה להורג, אין ממתינים עד הולדת עוברה, ואפילו אם זה הריון מתקדם, בחודש התשיעי, ועוברה יוכל לחיות, מבצעים את גזר הדין בהקדם האפשרי, כמבואר בגמרא (ערכין ז, א):

מתניתין. האשה שיצאה ליהרג - אין ממתינין לה עד שתלד. האשה שישבה על המשבר - ממתינין לה עד שתלד. גמרא. פשיטא, גופה היא! איצטריך, סלקא דעתך אמינא: הואיל וכתיב כאשר ישית עליו בעל האשה, ממונא דבעל הוא ולא ליפסדיה מיניה, קא משמע לן.

זה מוכיח שהעובר אינו נקרא נפש, כל זמן שלא יצא לאוויר העולם. יתירה מזו, הגמרא תמהה, כיצד יתכן לומר שנמתין להולדת העובר, הלוא "גופה היא", כלומר, העובר הוא חלק אינטגרלי, בלתי נפרד, מגוף האשה. גם לאחר שנדחתה ההוה אמינא, נותרה תובנה זו על כנה. כי במסקנה הוסבר שמפאת זכויות ממוניות של הבעל, יתכן אולי למנוע את הריגת העובר. אך עדיין ברור, שאין להתייחס אל העובר כמו אל נפש נפרדת[1].

עוד הוכיחו המקילים את שיטתם, מדין הריגת עובר של אשה המקשה לילד, כדי להציל את חיי האם, כמבואר במשנה (אהלות פרק ז

1. כך ביאר המהרי"ט (תשובה צט) שהובא להלן וזה לשונו, ולא אתא לאשמועינן אלא, משום פסידא דבעל.

משנה ו):

האשה שהיא מקשה לילד, מחתכין את הולד במעיה, ומוציאין אותו אברים אברים, מפני שחייה קודמין לחייו. יצא רובו, אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש.

מסביר רש"י (סנהדרין עב, ב):

יצא *ראשו* - באשה המקשה לילד ומסוכנת, וקתני רישא: החיה פושטת ידה וחותכתו ומוציאתו לאברים, *דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש* הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו - אין נוגעים בו להורגו, דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש.

אמנם קשה על המקילים, מדוע לא כתב רמב"ם (הובא לעיל) שטעם ההיתר הוא מפני שאינו נפש, ומדוע נצרך להתיר רק משום שהוא כרודף?

הסברים רבים ניתנו כדי ליישב קושיא זו. ונראה מתוך דבריהם, שגם הוא מסכים שאין העובר נקרא נפש, כפשט המשנה. והראיה לזה, שבהלכות רוצח ושמירת נפש, לא הביא כלל את איסור הריגת העובר, אלא רק בהלכות מלכים, כשהדיון נוגע לחיוב מיתה של בן נח ההורג עובר. ומה שהכריח את הרמב"ם להסביר את טעם היתר משום שהוא רודף ולא משום שאינו נפש, זהו משום שהמשנה באהלות דנה על סוף ההיריון, שהרי מדובר על אישה המקשה לילד, ובשלב זה, העובר קרוב מאד להיות ילוד, ואינו דומה כלל לעובר בשלבים הפחות מתקדמים של ההיריון. לכן היה צריך את הטעם של רודף. יש להוסיף, שברור מאד, כי ללא סיבה טובה מאד, אין להרוג עובר, שהרי הוא אמור להיות בן אדם[2].

2. וזה לשון הנודע ביהודה (מהדורה תנינא חו"מ סימן נט): "ולענין עוברים, אף שאין מחללים שבת בשביל העובר, אם אין סכנה לאמו, מכל מקום אסור להורגו. ואם כן, אי לאו דמחשב קצת רודף, יותר עדיף להיות בשב ואל תעשה. לכך הוצרך הרמב"ם לומר, שהוא כרודף. ובפרט ביושבת על המשבר, שאז מחללין שבת עליו כמבואר במ"א סימן של".

עוד הסתמכו המקילים על ראשונים רבים, שכתבו בפירוש, כי אין להגדיר את העובר "נפש". ראה לדוגמא את לשון הרמב"ן, שאומר בפירוש כמו רש"י, שהעובר אינו נפש (חידושי הרמב"ן מסכת נדה דף מד עמוד ב).

והא דתנן וההורגו חייב. **ודוקא בן יום אחד, אבל עובר לא,** ***דלא קרינא ביה נפש אדם,*** **והכי נמי אמרינן בסנהדרין** (עב, ב) **האשה שהיא מקשה לילד, מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר. יצא ראשו, אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש. אלמא מעיקרא** ***ליכא משום הצלת נפש.*** **וקרא נמי כתיב, דמשלם דמי ולדות. ואיכא דקשיא ליה מההיא דגרסינן התם בערכין** (ז, ב) **האשה שהיא יושבת על המשבר ומתה בשבת, מביאין סכין וקורעין אותה, ומוציאין הולד ממנה. ואמאי מחללין שבת, כיון שאינו קרוי נפש... ולאו קושיא היא, התם אמרה**

ובשרידי אש (סימן קסב) הבין מדבריו, שדווקא ביושבת על המשבר, כיון שהוא מסכן אותה, רק אז התיר הנודע ביהודה להפיל את העובר, מדין רודף. "אבל במקום שאין עליו דין רודף, אסור להורגו, אפילו אם יכולים על ידי כך להציל את האם, כגון באין האם מקשה לֵילֵד, אלא שהרופאים אומרים שעל ידי המתת הוולד יכולים להציל את האם, באיזה אופן שהוא, דאז אסור להרוג את הוולד. דאין דוחין נפש העובר, מפני נפש האם, כשהעובר אינו נחשב לרודף, וכן תפס מרן הגרח"ה ז"ל בחידושיו".

אבל לא זכיתי להבין את דבריו, הלא בכל פעם שהישארות הוולד בבטן אמו מסכנת את האם, הרי הוא כרודף, ודברי הנודע ביהודה ברורים בטעמם, אין לעובר דין נפש, ובכל זאת אין להורגו סתם. והשרידי אש עצמו מסביר שצריך את הטעם של רודף, מטעם ממונו של הבעל. ואם כן גם הוא למעשה מורה שאין העובר נפש, כמפורש הן במשנה באוהלות והן בדברי הרמב"ם. ועיין שם באות כד, שהשרידי אש עצמו מביא בשם רבנו חיים עוזר גרודזנסקי "שאפילו לדעת הנו"ב, שהרמב"ם סובר דלולא הטעם דרודף, אסור להרוג את העובר, זה דווקא במקשה לילד. דבישיבה על המשבר, אמרינן בערכין, כיוון דעקר הוולד, כגופא אחרינא הוי. ולהכי לא אמרינן גביה "עובר ירך אמו". אבל כל זמן שלא ישבה על המשבר, סובר הרמב"ם דעובר ירך אמו, והוי כמו אבר מאבריה. והרי בודאי מחוייבים לחתוך אבר אחד, בשביל הצלת נפשות כל הגוף".

תורה חלל עליו שבת אחת, כדי שיקיים שבתות הרבה.

9. מחלוקת הפוסקים

לאחר הצגת המקורות מן התורה ומן הגמרא והראשונים, נפנה לעיין בדברי הפוסקים, הן המחמירים, והן המקילים. קיימת אריכות רבה בדבריהם, לכן נביא בעיקר את תמציתם:

נפתח בדברי הרב משה פיינשטיין, שהוא המחמיר הגדול. כמו גם את דברי המקילים, נגדם יצא חוצץ. הרב משה פיינשטיין החמיר ואסר הפלה, מכל סיבה שהיא. אלא אם כן מדובר במקרה קיצוני, בו נתונים חיי האם בסכנה, ואלו דבריו (שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן סט):

הנה בדבר הריגת עובר במעי אמו בישראל מפורש בתוספות סנהדרין דף נ"ט עמוד א ד"ה ליכא, דאסור בפשיטות באיסור רציחה, משום דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, וכל כך פשיטא להו דהוא אסור, ובאיסור רציחה...

כתבתי כל זה לענין הפרצה הגדולה בעולם שהמלכיות דהרבה מדינות התירו להרוג עוברים, ובתוכם גם ראשי המדינה במדינת ישראל. וכבר נהרגו עוברים לאין מספר, שבזמן הזה הא עוד יש צורך לעשות סיג לתורה, וכל שכן שלא לעשות קולות באיסור רציחה החמור ביותר. שלכן נשתוממתי בראותי תשובה מחכם אחד בארץ ישראל, הנכתב למנהל בית החולים שערי צדק, ונדפס בחוברת אסיא י"ג, המתיר הולדות שעל ידי בחינות הרופאים, כשהוא עובר יותר מג' חדשים, שהעובר הוא במחלת תיי - סקס להפילו, ומצד זה הקדים, שעצם הריגת העוברים הוא להרבה פוסקים רק מדרבנן. ואף אם הוא מדאורייתא, הוא רק משום גדר בנינו של עולם. אבל מחמת איבוד נפשות, אין נדנוד כלל. והביא ממהרי"ט התשובה דסימן צ"ט, המתיר. ולא הזכיר שבסימן צ"ז, אוסר. ואדרבה, הוא כתב שגם בתשובה סימן צ"ז מתיר. וגם כתב שהשאילת יעב"ץ מתיר, אף שאסר בפירוש, בשביל

לשון וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול, אף שברור ופשוט דלשון יש צד להקל הוא כאמר שיותר צדדים איכא לאסור, וכדמסיק היעב"ץ על זה וצריך עיון. ועל שו"ת רב פעלים שגם כן היה ירא לפסוק בזה, שלכן מסיק להתיר בתיי - סקס להפיל עד שבעה חדשים. ולא מובן זמן זה, שלא מצינו כלל. וברור ופשוט כדכתבתי, הלכה הברורה על פי רבותינו הראשונים המפרשים והפוסקים ממש, שאסור בדין רציחה ממש, כל עובר. בין כשר, בין ממזר, בין סתם עוברים, ובין הידועים לחולי תיי - סקס, שכולן אסורין מדינא ממש. ואין לטעות ולסמוך על תשובת חכם זה, ושרי ליה מריה בזה, הכו"ח (הכותב וחותם) לכבוד התורה ודין האמת.

הנה ציטט הרב פיינשטיין את דבריו של חכם אחד בארץ ישראל, הלא הוא הגאון הרב אליעזר וולדנבדרג זצ"ל. שאכן האריך מאוד בספריו, ציץ אליעזר, וכתב שם לדחות את כל דברי הרב משה פיינשטיין. ונביא כאן חלק מהסיכום שלו שם (שו"ת ציץ אליעזר חלק ט סימן נא – קונ' רפואה במשפחה שער ג):

הפסקת הריון מטעמי בריאות או פסול ממזרות וכבוד משפחה

ה' יש סוברים שאף על פי שישראל אינו נהרג על העוברין מכל מקום יש עליו איסור תורה מעשות זאת.

ו' ויש סוברים שגם איסור תורה ליכא ויש רק איסור מדרבנן.

ז' וישנם גם הסוברים שגם מדרבנן האיסור שיש בזה הוא קלוש.

ח' על פי תורת הנסתר האיסור בהפלת עובר חמור עד מאד.

ט' כשנשקפת סכנה לאשה בהמשכת ההריון יש להתיר הפלת העובר בשופי.

י' גם כשמצב בריאותה של האשה רופף מאד ולשם רפואתה או השקטת מכאוביה הגדולים דרוש לבצע הפלת העובר, אף על פי שאין סכנה ממשית, גם כן יש מקום להתיר לעשות זאת, וכפי ראות עיני

המורה המצב שלפניו.
י"א כן יש להתיר כנזכר כשהאשה מינקת.
י"ב אשת איש שזנתה או נאנסה ונתעברה ואפילו מעכו"ם שאין הולד ממזר וחזרה בתשובה, מצדדים כמה מגדולי הפוסקים להתיר לסדר הפלה אי משום בזיונה ואי משום חלול השם ופגם ובזיון המשפחה [ואי משום נימוקים אחרים הנזכרים בפנים].

הרב ציץ אליעזר, הביא את דברי המהרי"ט, שאין ספק שמתיר בשופי. והוא מראשוני האחרונים, וכך כתב בתשובה (מהרי"ט סימן צט):

שאלה וששאלתם אם מותר להתעסק עם גויה אחת להתעבר או שתפיל אם יש בדבר איסור מחמת איבוד נפשות שהן גוים.
תשובה ... ולהתעסק עמה שתפיל פרי בטנה, איבוד נפשות אין כאן, דאפילו בישראל, נפלים, לאו נפש הוא, וממון הוא דחייב רחמנא, דמי וולדות לבעל, דכתיב כאשר ישית עליו בעל האשה. ובריש הנחנקין אמרינן ואצטריך למכתב מכה איש ומת, ואצטריך למכתב כל מכה נפש, דאי כתיב כל מכה נפש, הוה אמינא אפילו נפלים, קמשמע לן. ובפרק יוצא דופן דרשינן כל נפש, לרבות קטן בן יום אחד, דמשמע, כל נפש, אפילו נפש כל דהו. אלמא נפלים, אפילו נפש כל דהוא לא מקרי. ובסוף פרק קמא דערכין תנן, האשה שהיא יוצאה ליהרג, אין ממתינין לה עד שתלד. ופרכינן פשיטא, גופה היא. סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב אשר ישית עליו בעל האשה, ממונא דבעל הוא, ולא לפסדיה מיניה, קמשמע לן. ומדפריך פשיטא משמע, דמחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל. ולא אתא לאשמועינן אלא, משום פסידא דבעל. ואמרינן התם האשה שהיא יוצאה ליהרג מכין אותה כנגד בית הריון שלה, כדי שימות הולד תחילה, שלא תבא לידי ניוול. אלמא בשביל ניוול האם, הורגים הולד בידים, ולא חשו משום איבוד נפשות. הילכך בישראלית, מפני צורך אמו, נראה שמותר להתעסק עמהם שתפילנה, כיון דרפואת

אמו היא, נאם הצעיר יוסף בכמהר"ר משה מטראני זלה"ה.

עוד ציטט שם מדברי שו"ת "רב פעלים", חיברו הבן איש חי, מגדולי הפוסקים, וזה לשונו (שו"ת רב פעלים חלק א – אבן העזר סימן ד):

שאלה. אשת איש שזינתה ונתעברה בזנות, אם מותרת לשתות דבר שתפיל העובר אחר שכבר הוכר ונגמר בבטנה שיש לו חמשה חדשים בבטנה, ואם מותר לאחרים לסייעה בדבר זה להוליכה אצל הרופא שיתן לה הסמים, ויביאו לה הסמים ממנו, או לאו. יורנו מורינו, ושכמ"ה (ושכרו כפול מן השמים).

וראיתי להגאון יעב"ץ ז"ל, בשאלת יעב"ץ חלק א סימן מ"ג, שנשאל אם יש איסור לקלקל עובר בבטן אמו שזינתה בין פנויה בין אשת איש, והביא תשובת חוות יאיר הנז', והוא דעתו להתיר בממזר מאשת איש להשחיתו כשהוא עודנו עובר לכתחילה, ואפשר דיש מצוה נמי בזה, ורק בפנויה שזינתה ונתעברה איכא איסורא להשחית העובר שלה, כיון שהיא אינה חייבת מיתה בזנות שלה, וכל שכן בעובר דאסור להשחיתו, ורק על השחתתו אין ישראל חייב מיתה, כי אם בני נח הוא דחייבין מיתה גם על העוברין עיין שם.

ועוד שא נא עיניך וראה מה שכתב מהרימ"ט ז"ל חלק א סימן צ"ט, באשה ישראלית מותר להתעסק עמה ברפואות כדי שתפיל, אם יש בזה לצורך האם, ועיין מה שכתב עוד בסימן צ"ז, נמצא בסימן צ"ט מתיר להדיא לצורך האם, ונראה דיש פתחון פה לבעל דין לומר היכא דאיכא פגם משפחה ובזיון וחלול השם, אם ישאר העובר ולא תפיל אותו חשיב זה צורך גדול. וכבר אמרתי שאין אני מוסיף משלי בדבר הזה, ואיני מגלה דעתי, ורק הצעתי לפני השואל הדברים הנז"ל, ויראה דברי אלו לאיזה חכם, והוא יורה לו מה לעשות. והשם יתברך ברחמיו יאיר עינינו באור תורתו אכי"ר.

מתוך דברי "רב פעלים" אתה למד להשיב על הביקורת שמתח הרב

משה פיינשטיין על הרב ציץ אליעזר, שהסתמך בתשובתו על תשובת המהרי"ט בסימן צט, בלי להתייחס לסימן צז. כי מבואר כאן בתשובתו שלמד את דברי המהרי"ט, וראה וגם ראה שכתב שתי תשובות, גם צז וגם צט, ועדיין הסיק משתי התשובות, שאין בהפלה הנעשית מרצון האשה, איסור רצח, אלא יש להתיר בשעת הצורך.

מכל הפוסקים האלה, ומעוד רבים הדומים להם בשיטה זו, נראה ברור, שיש שיטות שמקילות מאוד באיסור הפלה, כשיש צורך גדול, כגון בפגיעה בבריאותה הפיזית או הנפשית של האם, או בפגיעה ביכולתה להתחתן, או כשמדובר בעובר, שאם ייוולד, ודאי יחיה חיי סבל.

אין לדחות את המקילים בטענה, שאינם מגדולי פוסקי ההלכה, כי הם באמת פוסקים גדולים. שנימקו את טענותיהם באריכות רבה מאד, וכבר נדפסו בספרים, והמה בכתובים, ואין עניין להאריך כאן[3].

10. מה נקרא צורך גדול?

אחר שלמדנו, כי בצורך גדול, מותר להפיל, על פי דעתם של הרבה פוסקים, יש לדון גם מה נחשב צורך גדול. איזו פגיעה בחיים של האשה, תוכל להצדיק ההפלה.

והנה טען הרב הכותב, שהוועדות מקילות מאוד, וכל טענה מתקבלת אצלם, ללא בדיקת ההצהרה של הפסיכולוג, אם היא נאמנת אם לאו, ואינם בודקים כהוגן אם טענת האשה, שהילד אינו מבעלה, מלווה בראיות חותכות.

על זה יש לי להשיב, שגם אם הוא צודק מבחינה עובדתית, וכפי שמצאתי אני בבירור שערכתי אצל רופאת נשים, שאישרה את טענותיו,

3. יש לציין כאן את דעתו של הרב ישראלי (עמוד הימיני סימן לב), שאם יש פגם רציני בעובר, שיגרום לו סבל, מצוה להפיל אותו, כדי למנוע את הסבל, וזה לשונו "ומכאן שגם לגבי העובר, כיון שיולד בעל מום גדול רחמנא ליצלן, יש מצוה להצילו מזה... ויש להוסיף על זה, שראוי להתחשב גם עם צער ההורים, שיראו פרי בטנם מתייסר ביסורים, וחייו אינם חיים...". עוד יש לציין, שגם הרב יחיאל יעקב וינברג סבור, כי אין העובר נחשב נפש, ראה שרידי אש סימן קסב.

אם כי לא בצורה כה גורפת. הרי יחד עם זאת, אין אשה שמבקשת להפיל את עוברה, ללא סיבה, כפי שהוסיפה וטענה רופאה זו באוזניי. הלא ההפלה היא מעשה חמור, ואם לא היתה האשה נתונה במצוקה, היא בדרך כלל לא היתה עושה זאת.

על כן ישכון הצדק עם הוועדות, שאינן מתערבות יתר על המידה, בשיקולי האם. וצריך לברך על קיומן של הוועדות הללו, כי הן מונעות הפלות שאין להן כל סיבה לגשת ולבקש אישור הפלה.

הרבנים חושבים שהם יכולים להחליט בשביל הזולת אם הוא במצב אונס או שאין זה אלא קפריזה. ולא כן הדבר בהלכה אלא אדם יודע מרת נפשו ועל כן בכיפור או בשבת אם מאה רופאים אומרים שאין היתר לחלל השבת והחולה טוען שהוא כן צריך לחלל את השבת או לאכול בכיפור שומעים לחולה.

אין זה נכון לומר שבכוחו של רב או וועדה כל שהיא, למדוד את הצער והמצוקה של האשה. על כן בניגוד לדברי הרב, סבורני כי ברוב המקרים, אפשר לסמוך על שיקול דעתה של האשה, אם ביכולתה לשאת את העובר, או שזה מעבר לכוחותיה. ומחובתנו לכבד את רצון הזולת. ועדיין דבר נכון הוא, וטוב שיש וועדה, כי היא ודאי מונעת הגשת בקשות להפלה, שאין להם שום בסיס מהותי.

כמו כן, מובן מאליו כי עלינו לברך את פעולותיהם הנכבדות של אגודת אפרת, שקמה כדי לסייע לנשים, מבחינה פסיכולוגית וכלכלית, ולהניא אותם מהפלה, כאשר נראה, שהבעיה המציקה לאשה, היא בעיה פתירה. ואין כוונתי לעודד הפלות, חלילה. (כאן המקום לציין אנקדוטה אישית, כי הדברים ממש נוגעים לי. לו היו הוריי מקשיבים לפרופסור, שממש חשש והתמלא דאגה רבה, בגין הריונה של אמי, לא הייתי בחיים. היה רופא זה משוכנע, כי העובר שיוולד מן ההיריון יהיה עם פיגור גדול. אלא שתהילות לא־ל עליון, סירבו הוריי לדעתו. והלה מיאן לטפל בה, על כן פנו לרופא אחר). ובכל זאת, כאשר זהו רצון האשה, עלינו לכבד את רצונה, ולא להחליט במקומה. בעיקר משום שיש סימוכין גדולים בהלכה, לשיטות המקילות, וכפי שהבאנו בקיצור נמרץ.

מה שכתבתי בטעם השני, להתיר הפלה מבוקרת ומוסדרת מבחינה רפואית, כדי למנוע סכנה. הרי זה כמובן קשור לטעם הראשון, כי אם אכן היתה ההפלה מוגדרת רצח, ודאי שאין לסייע לזה כלל וכלל, אף אם לולי הסיוע הרוצח יסבול. אבל אחרי שביררנו, כי לרוב הדעות אין כאן איסור רצח, ואף יש מקרים רבים, בהם יש להתיר את ההפלה מבחינה ערכית, ואפילו על פי ההלכה, עלינו לדאוג לעשות זאת בתנאים האופטימליים. וזו נקודת מבט כללית של עניני רפואה, כי החברה צריכה לדאוג לבריאות של כולם.

11. הלעיטהו לרשע וימות

איני יכול שלא לתמוה על הביטוי בו נקט כבודו "הלעיטהו לרשע וימות". זהו לדעתי ביטוי אומלל, כשמדובר באשה מרת נפש וחלשה, שאינה מסוגלת להמשיך בהיריון, ולשמור את עוברה. היעלה על הדעת שנסגור בפניה את שערי בית החולים, והיא תוכרח לפנות לגורמים לא מקצועיים, או לפחות שאינם מפוקחים, כדי לבצע את ההפלה בתנאים לא תנאים? הלא הדבר מעורר חשש שמא גם העובר ימות, ואולי אף היא תמות. האפשר לומר כמה טוב להפחית רשעה אחת מן העולם. אין ספק כי לא די בטענה זו כדי להתיר לרופא או לאחות לעשות איסור, אבל ודאי שיש כאן סיבה לחפש דרך להתיר, כדי למנוע אפילו חשש מיתתם, של שתי נפשות.

12. מסקנה

הלכה למעשה, מותר לאחות לעבוד במחלקת נשים, גם אם היא תצטרך לסייע להפלות.

אחתום בתפילה לה', שיאיר עינינו בתורתו, ולא ניכשל בדבר הלכה.

סימן לב – כוחם של דברי חכמים
וההבדלים בין דיני תורה לדינים דרבנן

1. מבוא
2. מקור החיוב לציית לדברי חכמים
3. חלק מדיני דרבנן מקורם בסיני
4. תורה שבכתב ודיני דרבנן תורה אחת הן
5. מצוה מול איסור דרבנן
6. דינים דרבנן שדוחים מצוות התורה
7. עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה
8. הקלות בזכות שדין הוא דרבנן
9. לטוב לך או ליסרך
10. ספק דרבנן לקולא
11. במקום חולי
12. במקום צער
13. כבוד הבריות
14. הפסד
15. שמא יבוא לידי איסור תורה
16. סמיכה על דעת יחיד
17. בדרבנן עושים ואחר כך שואלים
18. פסיק רישיה

19. כתבי הקודש
20. התירו סופן משום תחילתן
21. הבדלים נוספים בין דינים מן התורה לדינים מדרבנן
22. זהירות לפני שמקילים
23. סוף דבר

1. מבוא

אורחות חיי היהדות מורכבים מפסיפס רחב של כללים והוראות הבנויים על דיני תורה שנתפרשו בתרי"ג מצוותיה, עשה ולא תעשה, ושאר ערכיה המפורשים. ומדברי חכמים, שחלקם מגלים ומבהירים את דיני התורה שלא נתפרשו בה, כגון המלאכות האסורות בשבת, והתפילין הלא הן האותות המונחים על היד והראש, וכדומה. פסיפס רחב זה מורכב גם מן הגזירות שהטילו חכמים על פעולות מסוימות, לבל ניכשל באיסור תורה. כמו גם מצוות שהוסיפו ותיקנו, לפי רוחב בינתם, כל אלו הם מצוות מדרבנן.

במאמר זה מבקש אני להבהיר את תוקפם ואיתנותם של דברי חז"ל, ומה הם הכללים ההלכתיים על פיהם פוסקי ההלכה מקילים בהם, או להיפך, מחמירים בהם, מאחר ועשו חיזוק לדבריהם, עד שפעמים דוחים דברי חכמים אפילו את דיני תורה.

כהקדמה לכך נפתח בבירור, בעזרת השם, על מקור כוחם של חכמים. כי המעיין בדבר ימצא מורכבות מרתקת. מצד אחד, כפי שנוכיח ממספר דוגמאות, כוחם גדול וחזק כל כך, עד שאפילו מצוות מן התורה נדחים מכוחם. ומצד שני, קיימים כללים הרבים על פיהם ניתן להקל בדבריהם. לכן נעיין במקור כוחם, ונבין מה ההיגיון ביסודה של מורכבות זאת. על פי מה שיתבאר, נשתדל להוציא כללים ברורים, שיסייעו לכל פוסק הלכה, לנהוג באופן הנכון והראוי, בשעת הצורך.

2. מקור החיוב לציית לדברי חכמים

הנה טרם מדליקים נרות חנוכה מברכים "אשר קידשנו במצוותיו וציונו להדליק נר חנוכה", כמבואר במסכת שבת. אכן הדבר אינו מובן, הרי זו מצוה דרבנן שאינה כתובה בתורה, וכיצד יתכן לומר "אשר ציוונו? מוכרח להיות איפה, שיש פסוק בתורה בו אכן צווינו לנהוג כהוראת חכמים, כמבואר בגמרא:

> **מאי מברך? מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה. והיכן ציוונו? רב אויא אמר: מִלֹּא תָסוּר. רב נחמיה אמר: שְׁאַל אָבִיךָ וְיַגֶּדְךָ זְקֵנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לָךְ** (שבת כג, א).

כדי להבין את הפסוק שציטט רב אויא, נביא את ההקשר המלא שלו, כמופיע בחומש:

> **כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱ־לֹהֶיךָ בּוֹ; וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט; וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ; עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל** (דברים יז, ח–יא).

דברים מפורשים אלו מדברים בעד עצמם, חובה לשמוע לדברי הסנהדרין.

לשיטת הרמב"ם, פסוקים אלה הם אכן מקור החיוב לשמוע לדברי חכמים. ולפיו, המסרב לציית לקביעתם, עובר על לאו של "לא תסור", ועל מצוות עשה של "עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ". וזה לשונו בהלכות ממרים (פרק א):

> **הלכה א: בֵּית דִּין הַגָּדוֹל שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם הֵם עִקַּר תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, וְהֵם**

עַמּוּדֵי הַהוֹרָאָה וּמֵהֶם חֹק וּמִשְׁפָּט יוֹצֵא לְכָל יִשְׂרָאֵל. וַעֲלֵיהֶן הִבְטִיחָה תּוֹרָה שֶׁנֶּאֱמַר (דברים יז יא) 'עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ' זוֹ מִצְוַת עֲשֵׂה. וְכָל הַמַּאֲמִין בְּמשֶׁה רַבֵּנוּ וּבְתוֹרָתוֹ חַיָּב לִסְמֹךְ מַעֲשֵׂה הַדָּת עֲלֵיהֶן וְלִשָּׁעֵן עֲלֵיהֶן.

הלכה ב: כָּל מִי שֶׁאֵינוֹ עוֹשֶׂה כְּהוֹרָאָתָן עוֹבֵר בְּלֹא תַּעֲשֶׂה שֶׁנֶּאֱמַר (דברים יז יא) 'לֹא תָסוּר מִכָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל'.

אמנם הרמב"ן חולק עליו, כמבואר בדבריו (בהשגותיו על הרמב"ם, בשורש א של ספר המצוות של הרמב"ם):

והנה בכאן הביא אותנו משך העניין לדבר במה שהרב מתמיה אותנו. הוא זצ"ל סבור שיש בכלל לאו דלא תסור כל מה שהוא מדברי חכמים בין שהן מצות כגון מקרא מגילה ונר חנוכה או שהן מן התקנות והסייגים כגון בשר עוף בחלב ושניות לעריות בין שהם בקום עשה כגון שלש תפלות בכל יום ומאה ברכות ולולב שבעה שבגבולין ובין שהן בלא תעשה כגון כל שהוא משום שבות בשבת ויום טוב וכן י"ט שני בגולה ותשעה באב כל מה שיאסור אותו התלמוד או יצוה עליו שאנחנו מוזהרים להתנהג כדבריהם מלאו דלא תסור וכו'.

ומפורש אמרו בפרק מי שמתו (ברכות יט, ב) גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור אחיכו עליה לאו דלא תסור נמי דאורייתא הוא אמר להו רב כהנא גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו ומשום כבוד הבריות לא גזרו ביה רבנן. הרי בכאן מבואר שלאו זה דלא תסור הוא כשאר לאוין של תורה אבל דבריהם על זה הלאו אסמכינהו סמך בעלמא לחזוק לא שיהא בהם מן התורה אזהרה כלל באותו הלאו וכו'.

אבל הדבר הברור המנוקה מכל שיבוש הוא, שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו בפירושי התורה, כגון הדברים הנדרשים

בתורה, בגזרה שוה או בבנין אב, ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו. וכן, במה שקבלו הלכה למשה מסיני, תורה שבעל פה. שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה, לפי מדרש הכתוב, או לפי פירושו, או הלכה מפי השמועה, ממשה רבינו, ויראה הוא הפך, חייב לבטל דעתו, ולהאמין במה שאמרו הם. זהו שאמר הכתוב כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין כלומר שנתכסה מהם דבר ונחלקו במשפטי התורה ואיסוריה ונגעיה. והעובר על דברי בית דין הגדול שבדורו וסומך על דעתו, עובר על עשה ועל לא תעשה הללו. ואפילו אם נחלקו בית דין עצמם בדבר, הולכין בהם אחר הרוב, כמו שאמרו במחלוקתם (סנהדרין פח, ב) **אם שמעו אמרו להם, ואם לאו, עומדין למנין. רבו המטמאין, טמאו. המטהרין, טהרו.**

הרי כי לפי הרמב"ן האיסור שלמדנו מלאו דלא תסור נוגע לחובת הציות לחכמים, במה שפירשו בלשונות התורה וכדומה, אבל לא בכל תקנותיהם.

את דעתו ביסס רמב"ן, בין השאר, על הוכחה מגמרא מפורשת, בסוגיית "כבוד הבריות, שדוחה את לא תעשה שבתורה". כי הנה מה שכבוד הבריות דוחה איסורים שונים, הכוונה לאיסורים דרבנן, כמבואר בסוגיא. וכיון שזה דרבנן, הגמרא תמהה כיצד הוגדר הדבר "לא תעשה **שבתורה**", ומשיבה כי אכן אין הכוונה ללאו מן התורה.

תא שמע: גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה. ואמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'! - תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור. אחיכו עליה: לאו דלא תסור דאורייתא היא! אמר רב כהנא: גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה, כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור, ומשום

כבודו שרו רבנן[1] (ברכות יט, ב).

מבואר כי הלאו המורה לציית לחכמים אינו נידון כלא תעשה, אלא כאסמכתא בלבד[2].

אלא שאם לאו זה אינו המקור לכוחם של חכמים, צריך להבין מהיכן באמת למדנו כי חובה לציית לדברי חכמים, לשיטת הרמב"ן.

באופן דומה יש לשאול גם על הרב "מרגניתא טבא" שכתב, כי הרמב"ם אף הוא סבור שלא תסור אינו רלוונטי לכל דברי חכמים, מלבד

1. הרמב"ן הקשה חבילות של קושיות על הרמב"ם. כגון, אם העובר על איסור דרבנן אכן עובר על עשה ולא תעשה, נמצא כי דבריהם חמורים יותר ממצוות רבות מן התורה, וכיצד איפה הקלו בהם קולות רבות. מלבד זאת, הרי מובא בגמרא, שאין האדם מוגדר "מושבע ועומד מהר סיני" בדיני רבנן. רבים תירצו (הרמב"ן גם הוא הביא תירוץ זה, אלא שדחאו), שכל דברי חכמים הם אכן דיני תורה, אלא שהתנו מראש, בעת תקנתם, להקל בדברים רבים. והתירוץ היותר נראה הוא, שלא עלה על דעת הרמב"ם לומר שהעובר על איסור דרבנן עובר על איסור תורה. אלא כוונתו לאדם המזלזל בדברי חכמים, ואינו מקיימם בגלל שחכמים ציוו עליהם, הוא הוא העובר על עשה ולא תעשה.

   וכך פירש המבי"ט (קרית ספר, הקדמה) "ומה שכתב הרב ז"ל כי כל מה שצוונו והזהירונו ז"ל כבר צוה משה ע"ה שיצונו לעשותו דכתיב על פי התורה וכו' וכתיב לא תסור וכו' הוא במחילה שמחלו הם מתחלה. והשם יתברך צוונו לקיים דבריהם, והם לא צוו אלא שיהא העובר בדברי סופרים ולא בדבר תורה, כמו שכתבתי. ועיקר העשה ולאו דלא תסור הוא על החולק על דברי רז"ל, וכמו שפירש הרב בהלכות ממרים, ובזה נסתלקו כל מה שהושג עליו ז"ל, למי שיתישב בדברים אלו שכתבתי".

2. אמנם על פי פירוש רש"י שם, אין קושיה על הרמב"ם. וכך פירש שם: הכי קאמר להו, דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה לא תעשה – משום דכתיב לא תסור. ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא, רבנן אחלוה ליקרייהו, לעבור על דבריהם, היכא דאיכא כבוד הבריות, עד כאן. כלומר המילה "אסמכינהו" המובאת בגמרא, אינה מלשון אסמכתא, אלא שזהו אכן מקור החיוב לשמוע בקולם. אם כי, כשגזרו את גזירתם, החליטו מראש שלא לאסור, כשיש בעיה של כבוד הבריות.

בית דין הגדול שבירושלים, כלשונו (שורש א):

והנראה לי בישוב שיטת הרמב"ם לסוגיא זו דברכות הנזכר לעיל הוא, דיש לומר דהא דכתב הרמב"ם בספרו הגדול ובמנין המצות שיש עשה ולא תעשה דאורייתא בכל הסייגים והגזירות והתקנות שעשו חכמים היינו בגזירות ותקנות ומנהגים שגזרו ותקנו והנהיגו הבית דין הגדול שבירושלים. וכן דקדק וכתב בריש הלכות ממרים בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל ועליהן הבטיחה תורה (רצה לומר על בית דין הגדול שבירושלים) שנאמר על פי התורה וגו'.

נמצא כי גם לשיטת הרמב"ם לאו זה עוסק רק בתקנות סנהדרין הגדול שבירושלים, שמקום מושבו סמוך למקדש. ומעתה זקוקים אנו להבין גם לשיטתו, מהיכן נובע כוחם הגדול של חכמים.

היה מקום לומר שהמקור הוא פסוק המובא בגמרא, במקום אחר, ממנו ניתן לכאורה ללמוד, שחכמים חייבים להעמיד סייגים לתורה:

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמַרְתִּי לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת מֵחֻקּוֹת הַתּוֹעֵבֹת אֲשֶׁר נַעֲשׂוּ לִפְנֵיכֶם וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם אֲנִי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם (ויקרא יח, ל).

פסוק זה, כפי המובא בגמרא, מלמד על חובת עשיית סייגים. ובמילים אחרות, על גזירות חכמים:

רב כהנא אמר, מהכא (=חובת הוספת גזירות, מלבד איסורי תורה, נלמדת מכאן): **וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמַרְתִּי, עשו משמרת למשמרתי. אמר ליה אביי לרב יוסף: הא דאורייתא היא! דאורייתא, ופירשו רבנן. כל התורה נמי, פירשו רבנן! אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא** (יבמות כא, א).

הרי כי גם בגמרא זו מבואר מפורשות, כי אין הפסוק מורה על כוחם של חכמים. אלא משמש בעיקר כחיזוק לדבריהם, וכאסמכתא בעלמא. ומעתה נשוב ונשאל, הואיל ואין זה חיוב מן התורה, מנין שאבו חכמים

כוח לתקן תקנות וסייגים?

3. חלק מדיני דרבנן מקורם בסיני

ונראה כי מקור כוחם הוא בהר סיני, כפי שביאר אמו"ר הרב משה בוצ'קו זצ"ל, שחלק גדול מ"מצוות דרבנן" ניתנו כבר בסיני, וממילא אין לשאול מה מקור כוחם, כי מקורם בסיני, וכך כתב (הגיוני משה על הש"ס גיטין ב, א):

> והנה זה כבר מזמן מוסכם אצלי, שההבדל בין הדינים מדאורייתא לדינים מדרבנן אינו הבדל של זמן, דבזמן נתינת התורה חלו רק הדינים דאורייתא, ובאיחור זמן, כשנשתנו הדורות וירדה מדרגת האומה, ראו חז"ל לתקן כל מיני תקנות. אין הדבר כן. כי מלבד עניינים בודדים שנכתבו במפורש שנתקנו בזמן מיוחד, כמו "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי" וכו' (ראש השנה דף כט, ב - ל, ב), או שמנה-עשרה דבר שנתקנו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרו (ראה שבת דף יג, ב), לא נשנה בשום מקום מי ומתי גזרו והתקינו. ולגבי הרבה דברים יש מחלוקת בגמרא, האם הם מדאורייתא או מדרבנן, ואם רבנן הם אלו שהתקינו, כיצד ייתכן שנפלה בזה מחלוקת? אלא נראה לי ברור, שגם רובם של הדינים הנקראים 'דרבנן', היו נהוגים בימי משה רבנו, ואותן החששות שחששו להן חז"ל, גם משה רבנו ידע לחשוש להן. ואם אמרו (בבבא מציעא דף מז, ב) "משיכה קונה, גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה", גם משה רבנו ידע על גזירה זו. וכן הוא בכל ההרחקות של שבת, וכגון שלא יטמין, גזירה שמא יחתה בגחלים (שבת דף לד, ב), אין לזה שום קשר לשאלה האם הדור מתוקן או אינו מתוקן, אלא זוהי גזירה הטמונה בטבע האדם, והקדוש ברוך הוא בעצמו, היודע לב האדם, הוא הגוזר. אלא שההבדל בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן הוא הבדל מהותי. ישנם דברים שהקדוש ברוך הוא נתן להם מחמת מהותם 'דין דאורייתא', וישנם דינים אחרים שמחמת מהותם נקבעו כ'דין דרבנן'. וההבדל הוא, שכל מה שהוא דין

מקורי והגיוני, שדינו נובע מעצם היותו, ומן ההגיון של אותו הדין, הוא הנקרא 'דין דאורייתא', וכל מה שדינו נקבע מחמת בעיה צדדית, או מחמת חשש חיצוני, ולא מעצם היותו, הוא הנקרא 'דין דרבנן'. וכל אלו הדינים 'דרבנן', ניתנו ביחד עם התורה שבכתב והתורה שבעל פה, אלא שמפני שאינם דינים עצמיים, אלא דינים של 'הרחקה' וכדומה, הם פחות חמורים בדרגה, ויש לחכמים את הכוח לשנותם לפי ראות עיניהם, וכשיש ספק, חל עליהם דין 'דרבנן' לקולא.

מבואר בדברי אמו"ר זצ"ל כי מקורם של דיני רבנן הוא בהר סיני. והגורם המבדיל בין דינם המוגדרים "דאורייתא" לדינים המוגדרים "דרבנן" הוא, שדינים אשר נבעו מן ההגיון שבחיובם, הם הנקראים 'דין דאורייתא', וכל מה שנובע מבעיה צדדית, או מחשש חיצוני, הם הנקראים 'דין דרבנן'.

עם זאת, למרות שדיני רבנן נובעים מבעיה צדדית או מחשש חיצוני, אין לזלזל בהם, ואדרבה, יש להעניק להם חשיבות רבה, כפי העולה מן הביטויים המפליגים אודותם בגמרא, שאמרה כי דברי חכמים חביבים אף יותר מדברי התורה, וכפי שפירשו:

יַשְׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ, כִּי טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן (שיר השירים א, ב).

דורשת הגמרא:

מאי כִּי טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן? כי אתא רב דימי אמר, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם, עריבים עלי דברי דודיך, יותר מיינה של תורה (עבודה זרה לה, א).

מסביר רש"י

דברי דודיך - דברי סופרים. מיינה - עיקר תורה שבכתב.

כל כך הפליגו חכמים בחשיבותם של דיני רבנן, עד שמבואר בגמרא (ברכות ד, ב) שהמזלזל בגזירות חכמים, ומתמהמה באמירת קריאת שמע

עד אחר חצות, חייב מיתה.

אמנם כמובן צריך להבין מאיזה טעם העניקו חכמים חשיבות רבה כזו לגזירות אלה. ההסבר לכך נמצא בדברי רבנו יונה, בשערי תשובה:

> **עוד אמרו רבותינו זכרונם לברכה** (עבודה זרה לה, א) **"כי טובים דודיך מיין" - חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה! ואנחנו צריכים לפרש גם את זה. ידוע תדע כי יראת ה' יסוד המצות, שנאמר** (דברים י, יב) **"ועתה ישראל מה ה' א־להיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' א־להיך", ובזה ירצה ה' את ברואיו, כמו שנאמר** (תהלים קמז, יא) **"רוצה ה' את יראיו". ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באיסור התורה, כבעל השדה אשר יעשה גדר לשדהו מאשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם והיה למשלח שור ולמרמס שה, כענין שנאמר** (ויקרא יח, ל): **"ושמרתם את משמרתי" - עשו משמרת למשמרתי. ורב הזהירות והגדר והרחקה מן האיסור הלא זה מעיקרי המורא, והמרבה להזהר יגיע אל השכר הגדול, כענין שנאמר** (תהלים יט, יב): **"גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב". על כן אמרו: חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה, כי גדריהם וגזרותיהם מעיקרי היראה. ומצות היראה שכר הרבה כנגד מצוות רבות כי היא היסוד להן. והדוגמא לדבר, כי הנזהר מהתיחד עם אשה מפחדו פן יכשול בעון וכאשר גזרו רבותינו זכרונם לברכה** (סנהדרין כא ב). **הלא זה מאשר זרח על נפשו אור יראת א־להים יתברך.** (ספר שערי תשובה לרבינו יונה שער ג אות ז).

מבואר בדבריו כי הזהירות מאיסור תורה, שהיא אבן היסוד ועמוד התווך של גזירות חכמים, מעידה על רצון האדם לכבד את מצוות השם. על כן יש להם לדינים דרבנן חביבות מיוחדת, כי מלבד עשיית המצווה עצמה, נגלית כאן יראת שמים אמיתית ופנימית, בשגב תפארתה.

4. תורה שבכתב ודיני דרבנן תורה אחת הן

על האמור יש להוסיף כי חלילה לחשוב שהתקנות שהוסיפו חכמים בתקופה מאוחרת, הן הוראות מומצאות, וכאילו יש שתי תורות. חלילה לחשוב כך, כי באמת זו תורה אחת, המתחלקת לשני גילויים. האחד נקרא דינים דאורייתא, והאחר דינים דרבנן. כי לאמיתו של דבר גילו חכמים בכל תקנותיהם את רצון התורה, והביאוהו לידי ביטוי, בכל המצבים השונים.

ונראה להוכיח זאת מגמרא מפורשת:

> **כדתניא, חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה; אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך; וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה** (ברכות ד, ב).

הנידון בגמרא הוא קביעת חכמים, כי אין להתמהמה בקריאת שמע. ועל פניו נראה שזו כביכול תורה חדשה, אך אם נדקדק ונלמד את הסוגיא בעיון ראוי, נראה כי זו רק דרכם להביא לידי ביטוי את רצון התורה.

הנה, כשפירטה הגמרא את ההתנהגות הלקויה, אמרה כדלהלן:

> **אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה.**

אמנם כשפירטה את ההתנהגות התקינה, היינו מצפים שתפרט את אותם מעשים בסדר שונה, להקדים תחילה את קריאת שמע ותפילה, ואחר כך אכילה שתיה ושינה. אבל לא כך מובא בגמרא, אלא:

> **נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך.**

מבואר כי מלבד קריאת שמע ותפילה, נוספה כאן כניסה לבית הכנסת, לימוד תורה (קריאה או שינון). ולאחר כילוי ארוחתו, הוסיפו את ברכת המזון.

מכאן יש להוכיח כי כשתקנו חכמים להזדרז בקריאת שמע טרם חצות, לא ביקשו רק לסדר את פעולות האדם בשעות הלילה, מה קודם ומה אחר כך, אלא בקשו למקד את האדם בקיום רצון התורה, באופן הראוי ביותר. אל לו ליהודי לחיות ככל בני אדם, שעובדים לפרנסתם, ובגמר העבודה שבים לביתם כדי לאכול לשתות ולישון, אלא ירומם את עצמו בפעולות רוחניות. ומנין למדנו זאת, מחובת קריאת שמע, הנותנת לנו להבין שאין כאן אמירה סתמית, בת כמה מילים, אלא חובת הפנמה של רצון התורה, שהוא "ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך".

ברור איפה כי גזירת חכמים אינה בגדר תורה חדשה, אלא העמקה ופירוט בקיום נכון של רצון התורה. שהרי מן התורה חויבנו אמנם רק בקריאת שמע, ויכול אדם להסתפק בכך, כאשר הוא נמצא באיזו שעת הדוחק, והמינימום שאין לרדת ממנו בלימוד התורה, הוא פרשיות שמע. אבל בחיים הרגילים, הסדר הנכון של פעולות האדם הוא כפי שגילו לנו חכמים, לשלב את לימוד התורה ולהרבות בכך, ככל האפשר. נמצא כי גזירתם מביאה לידי ביטוי וגילוי, באופן המיטבי, את רצון השם.

על פי הסבר זה נבין היטב את דברי רבי נחמיה, שהובאו לעיל, ולפיו החיוב לציית לדברי חכמים נלמד מן הפסוק "שאל אביך ויגדך, זקניך ויאמרו לך". כלומר חכמים הם שיסבירו כיצד יתקיים רצון התורה, בכל מציאות משתנה.

דבר זה, שמטרת גזירות חכמים ותקנותיהם היא כגילוי וביטוי, באופן מיטבי, של רצון התורה, יוצא גם מתוך דברי המדרש, שם מתוודעים אנו לעובדה כי התורה עצמה אף היא הטילה גזירה, כדי לוודא את קיום הוראתה, כאשר חששה שפקודתה לא תישמר. שהרי אסרה על הנזיר את שתיית היין. וכדי לוודא שצו זה יתקיים, אסרה על הנזיר גם אכילת

ענבים, מחשש, שמא ישתה יין, וכה אמרו במדרש:

> אַתָּה מוֹצֵא שְׁתֵּי פָּרָשִׁיּוֹת סְמוּכוֹת, פָּרָשַׁת נָזִיר וּפָרָשַׁת סוֹטָה, הַנָּזִיר נוֹדֵר שֶׁלֹּא לִשְׁתּוֹת יַיִן, אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא נָדַרְתָּ שֶׁלֹּא לִשְׁתּוֹת יַיִן כְּדֵי לְהַרְחִיק עַצְמְךָ מִן הָעֲבֵרָה, אַל תֹּאמַר הֲרֵינִי אוֹכֵל עֲנָבִים וְאֵין לִי עָוֹן, אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא הוֹאִיל וְנָדַרְתָּ מִן הַיַּיִן הֲרֵינִי מְלַמֶּדְךָ שֶׁלֹּא תֶחֱטָא לְפָנַי, אָמַר לְמשֶׁה לַמֵּד לְיִשְׂרָאֵל הִלְכוֹת נְזִירוּת, שֶׁנֶּאֱמַר (במדבר ו) "אִישׁ כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר וגו' מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר, מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן", וְכֵיוָן שֶׁיֵּעָשֶׂה כָּךְ הֲרֵי הוּא כְּמַלְאָךְ. כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ קָדוֹשׁ הוּא לַה' (שם), כְּמָה דְאַתְּ אָמַר (דניאל ד) וַאֲלוּ עִיר וְקַדִּישׁ. וְכֵן הָאִשָּׁה נִקְרֵאת גֶּפֶן, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קכח) אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָה, אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אַל תֹּאמַר הוֹאִיל וְאָסוּר לִי לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בָּאִשָּׁה הֲרֵינִי תוֹפְשָׂהּ וְאֵין לִי עָוֹן אוֹ שֶׁאֲנִי מְגַפְּפָהּ וְאֵין לִי עָוֹן, אֲנִי נוֹשְׁקָהּ וְאֵין לִי עָוֹן. אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא כְּשֵׁם שֶׁאִם נָדַר נָזִיר שֶׁלֹּא לִשְׁתּוֹת יַיִן אָסוּר לֶאֱכֹל עֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים וּמִשְׁרַת עֲנָבִים וְכָל הַיּוֹצֵא מִגֶּפֶן הַיַּיִן, אַף אִשָּׁה שֶׁאֵינָהּ שֶׁלְּךָ אָסוּר לִגַּע בָּהּ כָּל עִקָּר (שמות רבה טז, ב).

נמצא כי שיטה זו, להטיל גזירות שתרחקנה את האדם מן העבירה, אינה שיטה שהמציאו חכמים, אלא התורה עצמה, היא שיצרה אותה, כפי שלמדנו מפרשת נזיר.

על פי זה הדברים מאירים. תקנותיהם של חכמים, התבססו על כללים רבים. אבל כולם, כולל התקנות המאוחרות יותר, נועדו לתכלית אחת והיא, חיזוק רצון התורה עצמה. פעמים נעשה הדבר באמצעות גזירה, כמו שכתב אמו"ר זצ"ל. ופעמים, כפי שראינו למעלה, לתת ביטוי לרצון התורה. או מחמת שינויי הזמן, והתחדשות והתקדמות. ופעמים אף להיפך, מחמת נסיגת העולם ממצב מסוים. לכן ראו חכמים לתקן לבטל או להוסיף, הכל כדי לשמור על צו התורה.

הכללים לפיהם מחמירים או מקילים בתקנות דרבנן, פרוסים במרחבי

ים התלמוד. ועתה נפרטם:

5. מצוה מול איסור דרבנן

אחר שקבעו חכמים ואסרו דבר מה, אין להתירו אף לא לצורך קיום מצוה. כלל גדול זה נתבאר במשנה, במסכת ראש השנה:

> **משנה: שופר של ראש השנה - אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה וכו'.**
> **גמרא: מאי טעמא? שופר עשה הוא, ויום טוב עשה ולא תעשה. ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה** (ראש השנה לב, ב).

מבואר כי אם השגת השופר כרוכה באיסור דרבנן, כרכיבה על בהמה וכדומה, יש להימנע ולא לתקוע. ואף שמצַות עשה דוחה מצַות לא תעשה, וכאן יש מצות עשה לתקוע, ומדוע לא תדחה את האיסור (המונע את השגת השופר), כבר הסביר הר"ן שכיון שבשעת עשיית האיסור, אין מתקיימת מצוות שופר (רק אחר כך, כשיתקע). אין להתיר זאת, אף אם היה זה איסור לאו בלבד. כי מה שעשה דוחה לא תעשה אינו אלא "בעידניה", כלומר כשהאיסור נעשה יחד עם קיום המצווה. כגון לבישת בגד שעטנז ובו ציצית, שאז נדחה איסור שעטנז, כי בזמן האיסור מתקיימת גם המצווה.

אלא שדברי הגמרא צריכים הסבר. הרי המעשים הנזכרים במשנה אינם אסורים מן התורה, אלא מדרבנן, וכיצד מתארת זאת הגמרא "עשה ולא תעשה", הרי אין כאן כל איסור מן התורה. אמנם על פי הדברים שנתבארו לעיל נראה, שכוונת הגמרא לומר כך: מצוות שביתה ביום טוב בתורה הוא גם לא תעשה וגם עשה. עובדה זו מלמדת על גודל החשיבות שהעניקה התורה לשביתת יום טוב. והסיקו מכך חכמינו ז"ל, שאם כל כך החשיבה התורה את השביתה ביום טוב, כיצד זה ניתן להתיר לפקח את

הגל, או לרכוב ולשוט, הלא תהא בכך פגיעה ברצון התורה, שהחשיבה מאד את שביתת יום טוב.

ואם תשאל, אף כי נתגלה רצון התורה בלאו ועשה של יום טוב, הרי עדיין צריך להבין, כיצד יתכן שמחמת חשש כזה, ילבש אי מי עוז בנפשו, וימלא לבו לבטל מצוה מן התורה?

המענה לכך נמצא בדברי הרשב"א, שכתב כי הואיל ומדובר בהכנה למצוה, שהיה ניתן לעשותה טרם החג, לכן יכלו חכמים לבטל זאת, כלשונו:

> **ויש לומר דאמר לך דהוי טעמא דהכא משום דהוו להו מכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב הילכך לא דחי אפילו לאו גרידא.**

דוגמא זו, בה אנו רואים כיצד הטילו חכמים איסור שמביא אף לביטול מצוה מן התורה, מלמדת על שיקול הדעת הרחב והעמוק ששקלו חכמים במאזני שכלם הבהיר, מתי להתיר את גזירתם, ומתי לאוסרה, אף אם יגרום הדבר, לביטול מצוה מן התורה. שהרי בחכמתם הבינו, כי אם נתיר עשיית מעשה שיש בו איסור דרבנן, אותו יכלו לעשות טרם יתקדש חג, יגרום הדבר לביטול שביתת יום טוב. ובכך שהותירו את איסור דרבנן על כנו, ולא התירוהו, זירזו את כולם להכין את צרכי המצוה לפני החג, ובכך יזכו כולם גם לקיים את המצוה, וגם לשמר את קדושת החג, ללא פגם.

מצאנו גם מקרה הפוך. הנה אסרו חכמים בשבת, לומר לגוי שיכתוב. אבל לצורך רכישת קרקע בארץ ישראל, התירו זאת חכמים, עקב המצווה הגדולה, כמבואר בשולחן ערוך.

> **מותר לקנות בית בארץ ישראל מן האינו יהודי, בשבת, וחותם ומעלה בערכאות** (שולחן ערוך הלכות שבת סימן שו סעיף יא)[3].

3. ועל זה אמרו הראשונים שאין להשוות איסורי דרבנן זה לזה, עיין רשב"א (שבת קל, ב) שכתב וזה לשונו: ויש מקשים על דברי הרב אלפסי ז"ל (שאוסר לבקש מגוי

לפי דברי הרשב"א, הדברים מובנים מאד. כי נראה, שלא יכלו לקיים את המכירה לפני שבת, ויתכן שאם ימתינו בדבר, המכירה תתבטל, על כן התירו.

עוד אנו מוצאים, שהתירו לעבור על איסור דרבנן, על ידי גוי, כדי

לעשות מלאכה מן התורה בשביל מצוה) מהא דאמרינן (בבא קמא פ, ב) הלוקח עיר בארץ ישראל כותבין עליו אונו ואפילו בשבת ואף על גב דהכא איכא אמירה לגוי בדבר שיש בו מלאכה גמורה, ויש מתרצים דמשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן ואין אומרים בדברים כאלו זו דומה לזו. ותדע לך שהרי יש מקומות שהתירו אפילו שבות הנעשה על ידי ישראל עצמו במקום פסידא כגון צנור שעלו בו קשקשים דהתירו לו למעכן ברגלו כדאיתא בכתובות (ס, א), ולגבי דליקה לא התירו לומר לגוי כבה (שבת קכא, א), ואף על גב דליכא אלא שבות דשבות, דאפילו כיבוי עצמו אינה מלאכה דאורייתא, בכי הא דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא, ולגבי מת נמי התירו שבות על ידי ישראל, כההיא דשכבא דהוה בדרקורת, ואילו לגבי מילה לא התירו אפילו שבות על ידי ישראל ואף על פי שהמילה חמורה שנכרתו עליה י"ג בריתות.

מבואר בדבריו כי גם בכלל הגדול של איסור אמירה לנכרי, יש יוצא מן הכלל, כי אין כלל, בלי יוצא מן הכלל.

וההסבר מדוע הקלו באמירה לנכרי לגבי מצוות ישוב הארץ, הרחיב הרמב"ן והסביר, ואלו דבריו (שבת קל, ב): "ויש משיבין על דבריו ממאי דאמרינן (בבא קמא פ, ב) הלוקח עיר בארץ ישראל כותבין עליו אונו אפילו בשבת, ואף על גב דאמירה לגוי שבות, הכא משום יישוב ארץ ישראל לא גזרו ביה רבנן, אלמא אמירה לגוי אפילו לעשות מלאכה גמורה במקום מצוה לא גזרו רבנן. ולדידן לא קשיא ולא מידי, דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל, הוא שלא תחרב ארץ קדושה. ועוד שאין אנו שוקלין מצות זו בזו, ואין אנו יודעין מתן שכרה של מצוה, כדי שנאמר כמו שהתירו זו נתיר אף זו. כמו שמצינו שהתירו שבות עצמה על ידי ישראל גבי מת, ולא מצינו לו היתר למילה, אף על פי שמצות עשה שבה יותר מפורשת בתורה, ונכרתו עליה י"ג בריתות".

למרות שהתברר כי אין להסיק ולקבוע כלל גדול, מאחר ותמיד יש יוצאים מן הכלל, השולחן ערוך כן קבע כלל, וכתב שמותר לבקש מאינו יהודי עשיית מלאכה דרבנן, לצורך מצוה. ועל כלל זה אכן אפשר להסתמך. אבל להתיר לומר לנוכרי שיעשה מלאכה האסורה מן התורה, אין למהר ולהקל. וראה מה שכתב רמ"א בסימן רעו סעיף א, שלהלכה, ניתן להקל גם בזה, בשעת הדחק.

לקיים מצוה, כמפורש בשולחן ערוך:

> **דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה; כיצד: אומר ישראל לאינו יהודי בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה; או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער; ויש אוסרין. הגה: ולקמן סימן תקפ"ו פסק להתיר, ועיין לעיל סימן רע"ו דיש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא, ועיין שם סעיף ג** (אורח חיים שז, ה).

וכתב המגן אברהם, שאפילו אם שני השבותים נעשים על ידי ישראל, כגון שעושה איסור דרבנן בשינוי, גם בזה מותר[4], כלשונו:

> **לכן נראה לומר דבמקום הפסד גדול יש להתיר שבות על ידי עכו"ם אפילו כדרכו, ושבות על ידי ישראל שלא כדרכו, אבל בלאו הכי אין להקל כלל עסי"ט** (מגן אברהם סימן שז ס"ק ז).

וכן פסק הרב עובדיה יוסף:

> **וראיתי בספר אות ברית** (סימן רסו אות י דף לב עמוד ב) **שהשיג עליו דלא שרינן שבות דשבות אלא על ידי גוי, אבל על ידי ישראל אפילו שבות דשבות אסור. עיין שם ואשתמטיתיה דברי הש"ך בנקודת הכסף יורה דעה** (סימן קצח על דברי הט"ז ס"ק כא) **שכתב להתיר שבות דשבות על ידי ישראל וכך כתב הפרי מגדים** (סימן שז אשל אברהם ס"ק ח) **לדייק מדברי**

4. אף שבגמרא עירובין (סז עמוד ב – סח עמוד א) יש הבדל בין אמירה לגוי, שהותרה אף במלאכה דאורייתא, לצורך קיום מצוה (לדעת אלה המתירים), לבין עשיית איסור דרבנן, על ידי ישראל, שלא הותר. הרי חילוק זה שייך רק בשבות אחד. אם כי יש להדגיש, שלהלכה נאסרה אמירה לגוי במלאכה מן התורה. ואילו בשבות דשבות, יש מקילים, ולא מבחינים בין מלאכה הנעשית על ידי יהודי בשינוי, למלאכה דרבנן הנעשית על ידי אינו יהודי.

אליהו רבה דשבות דשבות אפילו על ידי ישראל מותר... ונעלם ממנו הפוסקים הנזכרים לעיל (יביע אומר חלק יא סומן לט אות ד).

ניתן לראות דרך מורכבת זו, בה נקטו חכמים, פעם לאסור איסור דרבנן, אף שבכך תתבטל מצוה, ופעם להתיר איסור דרבנן, לצורך מצוה, בגמרא נוספת:

אמר רבא: ערל (גוי שמל ערב פסח, טמא מדרבנן, ואינו יכול להקריב קורבן פסח שהיא מצוה מן התורה, שאם לא מקיימים אותה חייבים כרת) **הזאה** (אם חל י"ד ניסן בשבת לא מתירים להזות על הטמא כדי לטהרו, שזה איסור תיקון דרבנן, כי מכשירו להקריב קורבן פסח, ואף שיש בביטול קרבן פסח חיוב כרת) **ואיזמל** (אסור להביא בשבת סכין למילה אפילו אם יש רק איסור דרבנן, ואף שמילה היא מצוה מן התורה שיש בו חיוב כרת) - **העמידו דבריהן במקום כרת. אונן** (אדם שנפטר לו מת ערב פסח מותר לו לאכול הקורבן בערב אף שמדרבנן אונן בלילה אסור באכילת קורבן) **ומצורע** (מדובר במצורע שנטהר בערב פסח וראה קרי אותו יום וטבל ואף שבעל קרי אסור מדרבנן להיכנס בעזרת נשים התירו לו בשביל קיום מצות קורבן פסח) **ובית הפרס** (להתיר לעבור בערב פסח במקום שיש בו טומאה מדרבנן כדי לקיים מצות קורבן פסח) - **לא העמידו דבריהן במקום כרת** (פסחים צב, א).

כמו מאליה עולה השאלה, מה בין אלה לאלה, וכבר שאל זאת המאירי והשיב על כך:

יש שואלין מה נשתנו אלו מאלו ומתרצים שהראשונים יש בהם חשש איסור תורה. ערל, שמא יִטמא ויאכל קדשים בטומאת הגוף. הזאה ואיזמל, שמא יעביר ארבע אמות. אבל האחרונים אין בהם חשש איסור תורה, שבאונן, אנינות לילה אינה תורה. מצורע, אפילו עשה דוישלחו אין בו. ובית הפרס, מתוך שאין המגע מצוי, הרי הוא קרוב לספק ספקא (מאירי על פסחים צב, א).

מבואר כי הוא מבדיל בין סוגים שונים באיסורי דרבנן. איסור דרבנן

שמטרתו שמירה על האדם מאיסור תורה, נותר על כנו. כי אם נתירו לצורך מצוה אחרת מן התורה, יגרום הדבר שיעבור לבסוף על איסור תורה אחר. וחכמים האמונים על שמירת רצון התורה, הבינו כי יש לאסור זאת. אבל בהעדר חשש שיעבור על איסור תורה, יש לקיים את המצוה מן התורה, אף שבכך יעבור על איסור דרבנן.

על פי הרשב"א הנזכר לעיל אפשר להוסיף עוד, שיש חילוק ברור בין המקרים הנזכרים לעיל. כי הנה ערל זה, לא היה צריך לקבוע את המילה דווקא לערב פסח. והיה גם צריך להביא את סכין המילה, לפני כן. על דרך זו יבואר גם ענין ההזאה, כי אדם אחר מתיז את המים, ויצטרך לעבור על איסור דרבנן, כדי שהטמא יקיים את המצוה. אבל אונן ומצורע לא בחרו את יום הפטירה, או זמן ראיית הקרי. ולגבי בית הפרס, צריך לומר שמדובר כנראה במציאות שלא הייתה דרך אחרת להגיע, על כן לא מנעו חכמים את קיום המצוה.

6. דינים דרבנן שדוחים מצוות התורה

והנה במקרים בהם נגענו עד כה, בהם לא התירו חכמים לעבור על איסור דרבנן, לצורך קיום מצוה, חובת המצווה עדיין מוטלת על הכל, אלא שלגבי אנשים פרטיים, אינדיבידואליים, לא הותר קיום המצוה. ועדיין לא עסקנו בתקנת חכמים שנועדה לבטל מצוה באופן גורף, וגם זה קורה.

הדוגמא הידועה לכל היא האיסור שהטילו חכמינו ז"ל על תקיעה בשופר, בראש השנה שחל בשבת, וכמובא בדבריהם:

> **יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה** (ראש השנה כט, ב).

איסור זה הוטל גם על קריאת המגילה בפורים, שחל בשבת. ונטילת לולב בסוכות, שחל בשבת. טעם הגזירה, מוסבר בגמרא:

> **דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירנו ארבע**

אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב, והיינו טעמא דמגילה (ראש השנה כט, ב).

שוב רואים אנו כיצד הפעילו חכמים את שיקול דעתם העמוק לצורך שמירת רצון התורה. למרות שהתורה ציוותה לקום ולעשות, כלומר, לתקוע בשופר או ליטול לולב, הבינו חכמים כי יתכן וקיום המצוה יפגע ברצון התורה, ומתוך הבנה זו, הכריעו כי יש לאסור את קיום המצווה, וכפי שמיד נסביר.

אם יתקע אדם בשופר בשבת, לא יעבור על שום איסור מלאכה מן התורה. כך גם בנטילת לולב, ובודאי בקריאת המגילה, שהיא מותרת בהיתר גמור. ובהיגיון הפשוט, ברור מעבר לכל ספק, שכאשר יש מצוה מן התורה לתקוע בשופר, או ליטול לולב, יש לקיים זאת, גם בשבת. ולמרות שחכמים אסרו לנגן בכלי שיר בשבת, הרי יש כאן חובה מן התורה, הגוברת על איסור דרבנן. ומצות קריאה מגילה אף היא צריכה להתקיים בשבת, מאחר שאין איסור לקרוא בשבת.

עם זאת, ולמרות החובה לקיים את מצוות התורה, הבינו חכמים ברוחב שכלם, שאם יתקעו בשבת או יקראו את המגילה בשבת, עלולה קדושת השבת להיפגע. בגמרא מובע חשש זה באופן הבא "שמא ילך אצל בקי ללמוד, ויעביר ארבע אמות ברשות הרבים". אין לצמצם אמירה זו – שמא יוציא ארבע אמות ברשות הרבים – לחשש בודד, של העברה ברשות הרבים, אלא יש לראות בכך הבעה של דוגמא על החששות הרבות המתעוררים, באופן טבעי, כאשר תוקעים בשופר או קוראים מגילה בשבת. טבע בני האדם, שבקיומם של מצוות אלה, יוצרים אוירה אחרת וזרה, הסותרת ומנוגדת לחלוטין, לאווירה המתאימה לקדושת השבת.

סביר מאד שאנשים שאינם בני תורה במהותם, יראו בתקיעת שופר סגולה גדולה, והדבר יניע אותם לקיים מצוה זו בכל דרך. ממש כשם שאנו רואים בברית מילה שמתקיימת בשבת, על ידי משפחה שלא כל בניה מוגדרים בני תורה. קריאת מגילה אף היא יכולה להוות פגיעה

חמורה באווירת קדושת השבת, כפי שיכול להיווכח כל אדם בעת הקריאה, באוירה הקיימת אותה עת במקומות רבים, שכלל אינה תואמת, בלשון המעטה, לרוחה של השבת.

נמצא איפה כי חכמים לא המציאו תורה חדשה חלילה, אלא חיפשו בכל פעולה את הדרך הבטוחה ביותר בה יתקיים רצון התורה. וכיון שלנגד עינם עמד השיקול בין השמירה על קדושת השבת, ובין מצות תקיעת שופר או קריאת מגילה, הכריעו כי קדושת השבת גוברת, ולכן הטילו איסור על תקיעה בשופר נטילת לולב וקריאת מגילה.

ואם תשאל מהיכן נטלו חכמים כוח זה, לבטל מצוות מן התורה? התשובה היא, כך ההיגיון מחייב. כי אם לא ייטלו חכמי כל הדורות את האחריות לוודא שרצונה של התורה מתקיים בכל המצבים המשתנים, עלולה התורה להתייתר לגמרי חלילה, ובמצב הכי קיצוני תהפוך להיות לא רלוונטית. וכדי לוודא כי רצון התורה והוראותיה ימשיכו להתקיים תמיד, קבעו חכמים הוראות אלה.

דוגמא נוספת לכך אנו רואים בתקנת חכמים בענין שמיטת כספים, שיש בה קולא גדולה. על פי התורה, כספים שהלווה אדם ללווה עני, נשמטים בצאת שנת השמיטה, והעני חדל להיות חייב. ובכל זאת, תיקן הלל הזקן את ענין הפרוזבול, הבא למנוע דין זה כמפורש בלשון הגמרא:

> **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 רצון התורה הוא להקל על מצוקתם הכלכלית של האביונים, ולכן הורתה כי כספים שניתנו כהלוואה לעני, יושמטו מיד בעליהם, בסוף שנת השמיטה, ובכך יחדל העני מהיות "חייב" למלווה. אמנם המציאות הוכיחה כי תחת שתסייע מצוה זו למעוטי היכולת, הפכה המצוה לבומרנג כנגדם, ודווקא היא זו שהעצימה את קשייהם הכלכליים. כי מחמתה, סירבו בעלי הממון להעניק הלוואות לזקוקים לכך.

מציאות קשה זו, שהיוותה את ההיפך הגמור מרצון התורה, הביאה את הלל הזקן לנסות למצוא פרצה בחוק, ולהערים על הלכה זו, כדי להביא לקיום מלא של רצון התורה, כלומר, לגרום לכך שהעניים אכן יקבלו סיוע כלכלי. וכדי להפוך את היוצרות, תיקן הלל הזקן את תקנת הפרוזבול, המדרבנת את בעלי הממון להגיש סיוע כלכלי לנצרכים, ובכך יבוא רצון התורה לידי ביטוי.

אפשר ויטען אי מי, כיצד ההין הלל הזקן לבטל לכאורה, את רצון התורה. הרי הפרוזבול מעביר את החובות מיד המלווה לידי בית דין, והם הופכים להיות גובי החוב עבורו. נמצא כי השמטת הכספים נמנעת, ובכח המלווה לגבות את כספו, גם לאחר צאת השמיטה. וכיצד איפה תיקן תקנה הסותרת לכאורה את רצון התורה.

ברם לאמיתו של דבר, לא זו בלבד שאין כאן פגיעה בעניים חלילה, נגד רצון התורה, נהפוך הוא, דווקא תקנת הלל היא זו שהביאה את רצון התורה לידי ביטוי, כי באמצעות תקנה זו, יקבלו העניים סיוע הכלכלי, בדמות הלוואות. ואין בכך סתירה למצוות שמיטת כספים, שהרי ביכולתו של כל ירא ה', להמשיך ולתת את כספו בהלוואה לעניים, ובשנת השמיטה להשמיט את החוב. אבל מי שלא מסוגל לכך, יכול לעשות פרוזבול, ולסייע למעוטי היכולת באמצעות הלוואה.

החובה להתפלל שלשה תפילות בכל יום, אף היא נתקנה בידי חכמים, כפי שסבורים ראשונים רבים[5]. וכפי שמבואר בגמרא (ברכות כא, א) לענין בעל קרי, שקורא קריאת שמע ומברך על המזון, ואינו מתפלל. הטעם לכך הוא, כפי שהסבירה הגמרא שם, שקריאת שמע וברכת המזון הן דאורייתא ואין לבטלם, אבל התפלה מדרבנן, וניתן לבטלה.

וכפי שביארנו עד כה, כך נבאר גם תקנה זו. לא מעצמם חידשו חכמים ענין נשגב זה של חובת התפילה, אלא רצון התורה הוא שעומד בבסיסה. ענין התפילה נכתב בתורה פעמים רבות, ובעיקר במקומות

5. השגות הרמב"ן על מצות עשה ה של הרמב"ם ותוספות ברכות כא, א ד"ה הכי גרסינן.

בהם פורטו תולדות חיי אבות אומתנו ומנהיגנו השונים.

תפילת אברהם אבינו ע"ה, נכתבה בענין אנשי סדום, עליהם ביקש רחמים ככתוב (בראשית יח, כג) הַאַף תִּסְפֶּה צַדִּיק עִם רָשָׁע, אוּלַי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צַדִּיקִם בְּתוֹךְ הָעִיר הַאַף תִּסְפֶּה, וְלֹא תִשָּׂא לַמָּקוֹם לְמַעַן חֲמִשִּׁים הַצַּדִּיקִם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ. עוד נכתבה תפילת אליעזר עבד אברהם, שביקש עזרה למציאת זיווגו של יצחק, ככתוב (שם כד, יב), הַקְרֵה נָא לְפָנַי הַיּוֹם, וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם. גם תפילתו של יצחק אבינו ע"ה נכתבה, כנאמר (שם כד) וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב. ואף רבקה אמנו התפללה בשעה שהתפלל יצחק, ככתוב (שם כג, כא) וַיֶּעְתַּר יִצְחָק לַה' לְנֹכַח אִשְׁתּוֹ, כִּי עֲקָרָה הִוא. יעקב אבינו ע"ה אף הוא התפלל ככתוב (שם לב, יב) הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד עֵשָׂו. וגם תפילת משה רבנו ע"ה נכתבה מספר פעמים, כגון (שמות לב, יא) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֱ־לֹהָיו וְגוֹ'. וכגון (דברים ג, א) וָאֶתְחַנַּן אֶל ה' בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר.

ברור כשמש איפה כי ענין התפילה לא נתחדש על ידי חכמים, שהרי התורה ציינה זאת פעם אחר פעם. אלא שחכמים קבעו לה מסגרת קבועה, של שלש תפילות בכל יום.

גם לשיטת הרמב"ם שחובת התפילה היא מצות עשה מן התורה, כלשונו (הלכות תפילה פרק א הלכה א) מִצְוַת עֲשֵׂה לְהִתְפַּלֵּל בְּכָל יוֹם שֶׁנֶּאֱמַר (שמות כג, כה) וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה' אֱ־לֹהֵיכֶם וכו' שֶׁעֲבוֹדָה, זוֹ הִיא תְּפִלָּה וכו'. גם לדעתו חכמים הם שתיקנו וקבעו את כללי התפילה. כי התורה עצמה לא הורתה כיצד בדיוק לקיים מצוה זו, כמו שהמשיך וכתב שם בהלכה א "וְאֵין מִנְיַן הַתְּפִלּוֹת מִן הַתּוֹרָה, וְאֵין מִשְׁנֶה הַתְּפִלָּה הַזֹּאת מִן הַתּוֹרָה, וְאֵין לַתְּפִלָּה זְמַן קָבוּעַ מִן הַתּוֹרָה". כלומר, מן התורה ניתן להסתפק באמירה אחת מידי יום, שיש בה תחנון ובקשה מאת השם. ומן התורה אין זמן קבוע לתפילה, ואף אין צורך לחזור על העמידה. עם זאת, הדעת נותנת כי הרמב"ם יצא מנקודת הנחה שהתורה אינה רוצה שנסתפק בבקשה אחת, אלא העניקה הוראה כללית להתפלל, כדי ללמד מה יש לעשות. וחכמים הם שישבו על המדוכה וקבעו על פי רוחב בינתם, את המסגרת הראויה למצוה זו, ובכך הביאו לידי גילוי את רצון התורה הנזכר בפסוק.

7. עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה

ראינו עד כה, ונראה גם לכל אורכו של מאמר זה, כי בתקנותיהם של חכמים, ביקשו המה לגלות את רצון התורה, ולהביאו לידי ביטוי. אלא שהבנה זו נסתרת לכאורה מכמה מקומות בתלמוד בהם רואים כי חכמים העניקו תוקף חמור ונוקשה לתקנותיהם, יותר משל תורה, לבל יזלזלו בדיני חכמים. ואם ביקשו לחזק את רצון התורה, צריך להסביר כיצד זה הגבירו את חומרת הדינים מדרבנן, על דיני התורה. אמנם לאחר שנתיישב בדבר ונתחקה אחר שורש תקנותיהם, נבין כי גם בדיני רבנן אלה, עומדת לה הנחת היסוד הנזכרת לעיל, השזורה לכל אורכו של מאמר זה, וכפי שמיד נבהיר.

א. תנאי בכתובה

מבואר במשנה ובגמרא (כתובות נד, ב - נו, א) כי כל יהודי הנושא אשה חייב מן התורה לספק לה מזונות ומחיה. וחכמים הוסיפו וחייבוהו בחיובים נוספים כלפיה, כמפורט בשטר ה"כתובה". עם זאת, גבר המתנה עם אשתו, שבנישואיהם לא יתחייב במזונותיה, תנאו קיים, והנישואין חלים, למרות שתנאו מבטל את חובתו מן התורה. אבל אם התנה עמה לבל יחולו עליו בנישואיהם, החיובים שנתחייב מדרבנן, כלומר חיובי הכתובה, תנאו בטל, למרות שחובת הכתובה היא מדרבנן. ובגמרא (שם נו, א) אמרו על כך "כתובה דרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם, יותר משל תורה".

ולכאורה הדבר צריך ביאור כאמור, כיצד תקנתם גוברת על דין התורה? אמנם האמת ניתנת להיאמר, שגם בתקנה זו רצו חכמים לקיים את רצון התורה. כי הנה מבואר בגמרא (כתובות לט, ב) "טעמא מאי תקינו רבנן כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה". כלומר, הטעם שנתקנה כתובה בידי חכמים הוא, לבל ימהר הבעל לגרש את אשתו. ולפי האמור, הבינו חכמים כי רצון התורה הוא שמוסד הנישואין, שהוא ברית של חברות ואהבה, יתקיים לאורך שנים. וגם אם יתעורר האדם, מאיזו סיבה שהיא, לגרש את אשתו, לא ימהר לעשות כן, מתוך קלות ופזיזות, אלא מתוך שיקול דעת, במתינות, ובכובד ראש. לכן החמירו בדבריהם

יותר מדין התורה. כי החיוב מן התורה הוא חיוב ממוני, וכשהתנה הבעל שנושאה לאשה בתנאי שאינו מפרנס, הרי זה ככל תנאי בממון, ותנאי בממון קיים, וניתן להתנות שכל אחד ידאג לפרנסתו. אבל את החיוב שהטילו עליו חכמים בכתובה, שכל תכליתה מניעת גירושין, חיזקו חכמים לבל יתבטל אף אם יתנה על כך בפירוש. כי אם אפשר להתנות תנאי כזה, מה הועילו חכמים בתקנתם. ולהלכה, ראה באבן העזר סימן סו סעיף ט[6].

ב. נושא מעוברת חברו

מבואר בגמרא (יבמות לו, ב) כי לדעת רבי מאיר אסור לאדם לישא אשה מעוברת ומינקת, טרם חלפו עשרים וארבעה חדשים אחר פרידתה מבעלה הראשון. ואם עבר על איסור דרבנן זה ונשאה, ייקנס בכך שמלבד חובתו לגרשה, לא יהא רשאי לשוב ולשאתה לאשה לעולם. ואף שאם עבר איסור תורה בנושאו אשה, וחייב לגרשה, כדי שלא להמשיך ולעבור על איסור זה, הוא עדיין רשאי לשוב ולשאתה, אם האיסור יתבטל.

הטעם לחילוק זה, שבדרבנן החמיר רבי מאיר יותר מבשל תורה, מבואר בגמרא שם, שכיון שזלזל באיסור דרבנן ונשא מעוברת ומינקת, עשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה.

פסיקה זו צריכה הסבר כמובן, כי לכאורה זו שיטה חדשה שאין לה מקור בתורה. כי אם התורה לא קנסה את העובר על איסור תורה, ודאי אין לקנוס גם את העובר בנישואיו על איסור דרבנן. אכן לפי הנתבאר לעיל, שכל דברי חכמים באים לגלות את רצון התורה, יש לבאר שגם כאן סבור היה רבי מאיר שיש להחמיר על אדם זה, שלא ישוב לשאתה, משום החומרה הגדולה שבנשיאת אשה מעוברת ומינקת. כי מבואר בגמרא (נדרים לה, ב ובר"ן שם ד"ה משמשות) שיש סכנת חיים בנישואין למעוברת או לוולד, והחובה להימנע מסכנת חיים מקורה כמובן בתורה. ושוב מתבאר כי דווקא רצון התורה, הוא שבא לידי ביטוי בגזירות חכמים. אם כי

6. במסכת כתובות (פג סוף עמוד ב) יש נידון דומה. אלא שלפי המסקנה שם, זהו רק חיזוק כמו של תורה, ולא יותר משל תורה.

למעשה, לא נפסקה חומרה זו של רבי מאיר להלכה, כמבואר בשולחן ערוך (אבן העזר סימן יג סעיף יב).

ג. כותל שבין שתי חצירות

מבואר בגמרא (עירובין עו, ב - עז, א) כי לדעת רב אסור להניח חפצים על קיר העומד בין שתי חצרות, אם הוא רחב פחות מארבעה טפחים, על אף שהוא מוגדר "מקום פטור". איסור זה מוגדר בגמרא "רשויות דרבנן", כלומר חכמים אסרו העברת חפץ מרשות יחיד אחת לרשות יחיד אחרת, והוא הדין מחצר לחצר. וכיון ששתי החצרות מוגדרות שתי רשויות, הקיר המפריד בינם נידון כשתי רשויות, וכלשון הגמרא "אויר שתי רשויות שולטת בו". הנחת חפצים לעומת זאת, על כותל הניצב בין רשות היחיד לרשות הרבים, מותרת, גם אם רוחבו פחות מארבעה טפחים. ועל אף שהעברת חפץ מרשות יחיד לרשות הרבים אסורה מן התורה, ומשום שחכמים עשו חיזוק לדבריהם, יותר משל תורה.

כלומר, ההיתר להניח חפצים על כותל צר זה שבין רשות יחיד לרשות הרבים, לא יביא אנשים להעביר מרשות היחיד לרשות הרבים, כי שניהם רשויות של תורה. אבל ברשויות דרבנן, אם יתירו להניח חפצים על הכותל, יבואו אנשים למסקנה שמותר להוציא לרשות דרבנן, וכל מה שתיקנו חכמים ואסרו להעביר מרשות אחת לחברתה, כלומר "רשויות דרבנן", יתבטל ויפוג, לכן החמירו בכך.

הסבר הדבר הוא, לדעת רב, רצון התורה הוא שהשבת תהא יום של התכנסות אל תוך רשות היחיד, בתוך הבית. על כן צריך למעט בהעברות מרשות לרשות, אפילו אלו שנאסרו מדרבנן. אמנם רבי יוחנן חולק עליו בגמרא שם, ולהלכה נפסק כרבי יוחנן, בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שעב סעיף ז)[7].

7. גם בסוגיא זו יש נידון דומה במסכת עירובין (פה, ב), אלא שגם הוא לא נפסק להלכה.

ד. שייט ביום כיפור

נחלקו הראשונים אם יש ללמוד מן ההיתר שניתן לעבור במים ביום כיפור, שגם שייט בסירה מותר ביום כיפור. לדעת הבעל הלכות גדולות אין להקל בכך, אבל הטור תמה, אם הקלו להכנס למים, מדוע לא נקל בשיוט שאינו מרטיב. כפי שכתב הטור (אורח חיים סימן תריג) וזה לשונו:

ההולך לבית המדרש או להקביל פני אביו או רבו או מי שגדול ממנו בחכמה או לצרכי מצוה יכול לעבור עד צוארו במים, וכן בחזרה נמי מותר, ובלבד שיעשה שינוי, שלא יוציא ידיו משפת חלוקו, כדי שיזכור ולא יבא לידי סחיטה. ומשום כיבוס נמי ליכא, כיון שהוא דרך לכלוך. וכתב בעל הלכות גדולות דוקא עד צוארו, אבל מעבר לשוט אסור. ותימא, אם התירו לו רחיצה חמורה, דהא אסמכוה אקרא, כל שכן שיטה דקילא.

מסביר הבית יוסף בסימן תריג:

נראה לי דטעמא דבעל הלכות גדולות דרחיצה שאינה אסורה אלא ביום הכפורים התירו, אבל מעבר לשוט, דאסור בכל שבתות השנה, לא התירו. אי נמי רחיצה שהיא אסורה מאסמכתא דקרא, התירו. אבל מעבר לשוט שהיא מדרבנן, ואין לה סמך בתורה, לא התירו. דחכמים עשו חיזוק לדבריהם, יותר משל תורה.

הרי כי ניתן להבין את דעת הבעל הלכות גדולות בשני אופנים. האחת, יש להחמיר לגבי שייט, כיון שהוא אסור בכל השבתות. והאחרת, השייט הוא איסור דרבנן, ויש לחזק איסור זה יותר מאיסור תורה.

ואף כי הם נראים כטעמים חלוקים ושונים, נראה לי שאפשר לחבר בינם. כי הסיבה שראו חכמים צורך לחזק את דבריהם היא, משום שאם יתירו לשוט ביום כיפור, היו אנשים מגיעים למסקנה שאין בפעולה זו כל איסור אמיתי, וכתוצאה מכך היתה נפגעת האוירה של כל השבתות. ולפי זה, גם כאן ביטאו חכמים את רצון התורה, לשמר את אווירת השבת.

למעשה, הביא המחבר דעה זו בשם יש אומרים (שם בסעיף ו) אבל לא ברור אם היא נפסקה להלכה.

ה. ביטול איסור

אסרו חכמים לבטל איסור (ביצה ד, ב). ולכן אין לקחת דבר האסור באכילה, כגון תרומה, ולהכניסה אל תוך מאכל מותר, עד שרוב התערובת תהא מן ההיתר. אם הדבר נעשה במזיד, קונסים ואוסרים את התערובת, לא רק על זה שעשה מעשה בידים וביטל את האיסור, אלא גם למי שנתבטל בשבילו. וכפי שכתב המחבר:

> **אֵין מְבַטְּלִין אִסּוּר לְכַתְּחִלָּה וכו'. עָבַר וּבִטְּלוֹ וכו' אִם בְּמֵזִיד, אָסוּר לְמְבַטֵּל עַצְמוֹ וכו' וְכֵן לְמִי שֶׁנִּתְבַּטֵּל בִּשְׁבִילוֹ** (יורה דעה סימן צט סעיף ה).

לעומת זאת מצינו כי כאשר נעשה איסור דומה מדאורייתא, אין המאכל נאסר אלא על העושה, אבל לאחרים עבורם הדבר נעשה, לא נאסר. וכמו שכתב המחבר:

> **הַמְבַשֵּׁל בְּשַׁבָּת** (אוֹ שֶׁעָשָׂה אַחַת מִשְּׁאָר מְלָאכוֹת), **בְּמֵזִיד, אָסוּר לוֹ לְעוֹלָם, וְלַאֲחֵרִים מֻתָּר לְמוֹצָאֵי שַׁבָּת מִיָּד** (אורח חיים סימן שיח סעיף א).

הדבר מפליא, מדוע כאשר נעשה איסור דרבנן, נאסר הדבר גם על העושה וגם על זה שעבורו נעשה. ואילו כשעושים איסור דאורייתא, לא נקנס אלא זה שעשה את האיסור. אבל מי שנעשה האיסור עבורו, אינו נקנס.

שאלה דומה הקשתה הגמרא על רבי מאיר, מדוע בדרבנן ייקנס השוגג משום מזיד, ובדאורייתא לא נקנס אלא השוגג. ויישבה שם וזה לשונו:

> **לא קשיא, כי קנים בדרבנן, בדאורייתא לא קנים. מפרש רש"י מטמא ומדמע איסורא דרבנן הוא וכו' ודברי סופרים צריכין חיזוק, הלכך קנים אף השוגג. אבל בישול בשבת איסורא דאורייתא הוא, ולא שכיח**

דעברי עלה, הלכך לא קניס (גיטין נג, ב).

גם נידון זה יתבאר על פי דרכנו. כי הנה כשאסרו חכמים לבטל דבר אסור, בקשו לשמר את דיני התורה, שאסרה אכילת מאכלות מסוימים. ואם יוכנס המאכל האסור למאכל מותר, כדי לבטל ממנו את האיסור, נמצא שרצון התורה לא יצא לפועל, כי פעולה זו תתיר מאכל שהתורה אסרה (ואף שמן התורה ומדרבנן ישנם דיני ביטול איסור בהיתר, אין זה אלא כשהביטול נעשה בשוגג). מה שאין כן העושה מלאכה בשבת (או שאר איסורים דאורייתא), אין כאן איסור בחפץ עצמו, כי גופו של האדם הוא שנאסר בעשייה פלונית. על כן לא ראו חכמים צורך לאסור מאכל זה על אחרים, שגופם לא עשה איסור, ולא פשעו בדבר. שהרי הפעולה עצמה, יכולה להתבצע ביום חול.

8. הקלות בזכות שדין הוא דרבנן

פעמים רבות הקלו חכמינו ז"ל בדבר שאיסורו דרבנן, ונביא כאן את העיקרים שבהם:

א. ספק דרבנן
ב. חולי
ג. במקום צער
ד. כבוד הבריות
ה. הפסד
ו. שמא יבוא לאיסור תורה
ז. סמיכה על דעת יחיד
ח. עושים ואחר כך שואלים
ט. פסיק רישיה
י. כבוד ספרי קודש
יא. סופן משום תחילתן

כדי להבין מדוע הקלו באיסורי דרבנן, נזכיר תחילה את שכתב אבא זצ"ל, כשהביע דעתו בנושא, שכן כבר נתבאר לפיו, שחלק גדול מדיני

דרבנן נהגו כבר בימי משה רבנו, ואף ניתנו יחד עם תורה שבכתב ושבעל פה. אלא שההבדל בינם לדינים המוגדרים דאורייתא הוא, שניתן להקל בהם בעת הצורך, ואצטט שוב את לשונו:

וההבדל הוא, שכל מה שהוא דין מקורי והגיוני, שדינו נובע מעצם היותו, ומן ההגיון של אותו הדין, הוא הנקרא 'דין דאורייתא', וכל מה שדינו נקבע מחמת בעיה צדדית, או מחמת חשש חיצוני, ולא מעצם היותו, הוא הנקרא 'דין דרבנן'. וכל אלו הדינים 'דרבנן', ניתנו ביחד עם התורה שבכתב והתורה שבעל פה, אלא שמפני שאינם דינים עצמיים, אלא דינים של 'הרחקה' וכדומה, הם פחות חמורים בדרגה, ויש לחכמים את הכוח לשנותם לפי ראות עיניהם, וכשיש ספק, חל עליהם דין 'דרבנן' לקולא.

כבר נתבאר לעיל, שבחלק מדיני רבנן החמירו חכמים, כגון שביטלו מצוה מן התורה, ופעמים אף גזרו ואסרו על קיום מצוה, כדי שלא יעברו חלילה על איסור דרבנן. הואיל וכך, חובה עלינו להסביר גם את הכללים מחמתם הקלו חכמים בדיני דרבנן.

לא ניכנס לדיון מקיף ופרטני על כלל הנידונים הרבים שישנם, אלא נסביר בצורה כללית את הערכים שגרמו לחכמים גם להקל. וכבר אמרנו כי מאמר זה נסוב כולו סביב ההבנה שההבנה שהניעה את חכמינו להחמיר בדיניהם היא הרצון לשמר ולהביא לידי ביטוי את רצון התורה. על דרך זו ממש, יש להסביר כי גם המקרים בהם הקלו חכמים בדיני רבנן, גם בהם הדבר נעשה מתוך הבנה שבכך יבוא רצון התורה לידי גילוי. ניגע בזאת תחילה בקווים כלליים, ומיד בהמשך נפרט יותר, בעזרת השם.

9. לטוב לך או ליסרך

כדי להבין על איזה בסיס בחרו חכמים להקל בדינים כאלה ואחרים, עלינו להבין תחילה אם התורה תובעת מן היהודי לחיות חיים של קושי ומסירות, או שמא חיים של שמחה ואושר. כי מצאנו בזה לכאורה, מסרים סותרים. מחד קיימת דרישה על התמסרות מוחלטת לעבודת השם, ואפילו במחיר של מסירות נפש. ומאידך, קיימים מסרים הפוכים, על חיים של שמחה, הן מבחינה חומרית של שפע כלכלי. והן מבחינה נפשית, של אושר אישי. וצריך להסדיר את הנושא, האם נדרש מאתנו כך, או אחרת.

נציג תחילה דוגמא על הדרישות הנוקשות:

הפסוק ואהבת את ה' א־לוהיך בכל לבבך ובכל נפשך, כפי שפירשוהו בגמרא, מחייב לעבוד את השם אפילו אם נוטל את נפשך, ובכל מאודך אפילו אם לשם כך צריך האדם לתת את כל ממונו (ברכות סא, ב).

עוד מובא בגמרא (ברכות ה, א):

> **תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על-ידי יסורין. אלו הן: תורה וארץ ישראל והעולם הבא..**

המשנה אומרת (משנה מסכת אבות פרק ו משנה ד):

> **כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא.**

מלבד כל זאת, מובא במדרשים רבים סיפורים על צדיקים, שוויתרו על כל הנאות העולם הזה, כדי לקיים מצוות.

אמנם מצד שני, מוצאים אנו במקורות הוראה הפוכה לכאורה, לפיה הקדוש ברוך הוא חפץ מאד שיהיה לנו אך טוב ומעולה. שכן כתב בתורתו כי יבואו על מקיים התורה ברכות רבות וטובות עד אין ספור,

כמו שמיד נציג:

בפרשת והיה אם שמוע נאמר:

וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱ־לֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם; וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ; וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ (דברים יא יג–טו).

מלבד זאת הבטיחה התורה להביאנו לארץ טובה, זבת חלב ודבש. ופקדה עלינו לשמוח בחגים, כלומר לאכול מאכלים חשובים וטעימים, ולשתות שתיה משמחת, כמבואר בגמרא (פסחים קט, ב) שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. כמו כן נצטווינו לשמח את האשה. וכשרואים באביב אילנות פורחים, אנו מברכים ברכה שתיבותיה מלמדים אותנו כי העולם נועד להנאתנו, כאמור:

ברוך אשר לא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובים ליהנות בהם בני אדם.

זאת ועוד, מאמיני דתות אחרות סבורים כי עבודת האל הנעלה ביותר היא מסירת אדם כקרבן לאל. וכך נהגו עובדי הבעל, להעביר את בניהם באש, ככתוב (ירמיה יט ה) **וּבָנוּ אֶת בָּמוֹת הַבַּעַל, לִשְׂרֹף אֶת בְּנֵיהֶם בָּאֵשׁ, עֹלוֹת לַבָּעַל**... אמנם התורה ממש מתנגדת לכך, ואף כאשר נצטוה אברהם אבינו לשחוט את בנו, ולהעלותו כקרבן עולה, הגיעה הצו השמיימי שפקד עליו "אל תשלח ידך אל הנער, ואל תעש לו מאומה"[8].

ומעתה צריך להבין כיצד מסתדרים שני צדדים אלה יחד, האם האידיאל הוא לסבול, או להיפך, לקבל ברכות. ומה פשר הסתירה שמצאנו בזה, במקורות.

8. בהסבר עניין העקידה ראה בספרי "בעקבות רש"י", על פרשת וירא פרק כב.

ונראה כי הסבר הדבר טמון בדברי הכתוב בפרשת עקב:

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה׳ וְאֶת חֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְטוֹב לָךְ (דברים י, יב–יג).

הפסוק פונה אלינו בשאלה, מה בסך הכל דורש מאתנו הקדוש ברוך הוא, הרי הוא רוצה רק שנירא ממנו יתברך. והדבר תמוה, וכי דבר קטן הוא לירא את א־לוהינו ולקיים את כל פיקודיו? אמנם התשובה היא שאכן, לאחר שיורד האסימון, ומעכלים את העובדה כי החיים על פי התורה הם המפתח לאושר האישי, כמפורש בסוף הפסוק "לטוב לך". אחר שקולטים זאת, יראת א־לוהים אכן הופכת לדבר קטן וקל להשגה. כי עיקר רצון התורה הוא שיהא לאדם טוב. אלא שכדי להשיג את הטוב הזה, זקוק האדם לעמול ולטרוח, כי רק עמל ועבודה קשה, יביאו לו את הטוב, אליו נשואות עיני האדם[9].

ואף שהקדוש ברוך הוא חייבנו למסור את הנפש, אין זה אלא במקרי קיצון, כי באמת אין התורה חפצה שנהרוג את עצמנו עבור הקדוש ברוך הוא. אלא שבמקרי קיצון, כגון, כאשר נכפית עלינו המרת הדת, רק אז צריך לעמוד איתן, ולא לעבור על דבר השם. מובן מאליו, שמלבד מקרי

9. וכך הם דברי המורה הגדול, הרמב"ם במורה הנבוכים חלק ב פרק לט:

"ואמר חקים ומשפטים צדיקים, וכבר ידעת שענין צדיקים שווים, וזה שהם עבודות אין טרח בהם, ולא תוספת כעבודת המתבודד בהרים הפורש עצמו מן הבשר והיין ודברים רבים מצרכי הגוף ובטלטול לעבודה וכיוצא בהם, ולא חסרון שיביא אל זוללות ואל שטיפה בזמה עד שיחסר שלמות האדם במדותיו ועיונו, כשאר נימוסי האומות הסכליות, וכשנדבר בזה המאמר בתת עלת טעמי המצות יתבאר לך משוויה וחכמתה מה שצריך שיתבאר, ולזה נאמר בה תורת ה׳ תמימה משיבת נפש, אבל מי שיחשוב שטרחה גדול וקשה ושבה צער גדול, כל זה טעות בהתבוננות, והנה אבאר אחר זה קלותה באמת אצל השלמים, ולזה אמר מה ה׳ א־להיך שואל מעמך וגו׳".

הקיצון, יש את החיים השוטפים, בהם נדרשים אנו לעבוד ולטרוח בקיום מצוות השם. אבל עמל זה אין פירושו סבל, אלא הוא זה המעניק טעם לחיים. כי אי אפשר להשיג דבר, לא בעולם הרוחני, ולא בעולם החומרי, ללא עמל. דוגמא אחת מני אלף ניתן להביא מלימוד התורה. כי החפץ לגדול ולהצליח בתורה, לא ישיג את מבוקשו ללא עמל ויגיעה בתורה. מלבד זאת, האדם הרי נדרש גם לבזבז מכספו ולרכוש מצוות, כגון לולב ומצה, ושאר חפצי מצוה. אבל אין בכך כל צער לאדם ירא א־לוהים, כי השמחה ממלאת את נפשו, על המצוה שזוכה לקיים.

יש אמנם דברים שבלתי אפשר לקנותם אלא ביסורין, הלא הם עולם הבא, ארץ ישראל, ותורה. והכוונה, שכדי לזכות בהם, נדרשת מסירות ודבקות במטרה. לא נקבל את ארצנו, אם לא נילחם עליה. יחד עם זאת, אין רצון התורה שנילחם כל החיים, אלא שלאחר המלחמה וכיבוש ארצנו, נוכל לחיות בה בבטחה. גם התורה, כאמור, אינה נקנית ללא התמדה. ואף התענוגים בגן עדן ובעולם הבא אינם מושגים כי אם על ידי התמודדות וגבורה במאבק מול פיתויי היצר.

עתה נוכל להבין וליישב את הסתירה לכאורה, בין שתי הגישות שהזכרנו. קיום המצוות אכן תובע מן האדם מאמץ ומסירות, טרחה ויגיעה. זאת משום שהאדם מורכב משני חלקים, גוף ונשמה. וכמו שהגוף זקוק למזון, כך הנשמה זקוקה למזון תואם. אדם שאינו פועל במסירות, ואינו מתאמץ להתגבר על יצרו, גורם לחייו להיות נטולי משמעות, וישותו תימלא בריקנות והעדר. לכן זקוק האדם להתאמץ בקיום צו הבורא, כי רק כך ימלא את חייו במשמעות ובתוכן מהותי ואמיתי.

האם כחלק מן המאמץ המתבקש נדרש האדם גם להתייסר? התשובה לכך חלוקה. ייתכנו פעמים בהם הטרחה במצוות תחייב את האדם גם להתאמץ ברמה גבוהה כל כך שתיחשב עבורו כייסורים, אבל לא תמיד זה כך. כלומר, יש פעמים שנדרש מן האדם מאמץ מיוחד וגדול, ויש פעמים שלא. הגורם הקובע את האיזון הנכון, מתי נדרש מאמץ קשה ומתי לא, היא ההלכה. שהיא בחוכמתה יודעת מתי לדרוש מן האדם מאמץ קשה ואף מסירות נפש, ומתי לוותר. מתי לדרוש קבלת ייסורים,

ומתי לשמוח. מתי לעמול קשה, ומתי לחיות איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו.

קובעי מדיניות ההלכה הם חכמינו שמתוך פקחותם האין סופית והגיונם הישר, הבינו וידעו אלו הנהגות לתבוע מן האדם, כדי להעניק משמעות לחייו, וכדי להותירו באורח חיים נאמן למצוות השם, ואלו הגבלות ניתן להציב בפני הנהגות מסוימות, כדי להתאימם לבני אדם, וכאמרתם הידועה "אין גוזרין גזירה על הצבור, אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה"[10].

מלבד האמור, הרי לא כל האנשים שווים. עובדה זאת בולטת מאד במצות לימוד התורה, כפי שניתן ללמוד מכך, שמבחינה הלכתית, ניתן לצאת ידי חובת מצוה זו על ידי קביעת זמן מסוים, בבוקר ובערב. אבל מצד שני, הרוצה לרכוש כתר תורה, צריך להתאמץ ללא הרף, ולוותר על רבים מתענוגי העולם. אלא שבשבילו אין בזה סבל, כי ברמה הרוחנית שלו, שמחתו הפנימית ואושרו, נובעים מהתמסרות מוחלטת ללימוד התורה.

כעת, אחר שהובהר שהאידיאל הוא להתאמץ, כי רק באופן זה יזכה האדם לטוב ולברכה. וחכמים בהגיונם החד סידרו את הכללים מתי להחמיר, ומתי להקל. נציג רשימה של הקלות בדיני רבנן, מהם יוכל כל אדם להיווכח, כיצד משמרים הקלות אלה את רצון התורה.

10. ספק דרבנן לקולא

דין זה שספק דרבנן לקולא הוא גמרא מפורשת:

היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין - הלך אחריו, ואם לאו - הלך

10. עבודה זרה לו, א. והביאו הרמב"ם להלכה (הלכות ממרים פרק ב, ה–ז) "גָּזְרוּ וְדִמּוּ שֶׁפָּשְׂטָה בְּכָל יִשְׂרָאֵל, וְעָמַד הַדָּבָר כֵּן שָׁנִים רַבּוֹת וּלְאַחַר זְמַן מָרְבָּה עָמַד בֵּית דִּין אַחֵר, וּבָדַק בְּכָל יִשְׂרָאֵל וְרָאָה שֶׁאֵין אוֹתָהּ הַגְּזֵרָה פּוֹשֶׂטֶת בְּכָל יִשְׂרָאֵל, יֵשׁ לוֹ רְשׁוּת לְבַטֵּל, וַאֲפִלּוּ הָיָה פָּחוּת מִבֵּית דִּין הָרִאשׁוֹן בְּחָכְמָה וּבְמִנְיָן".

אחר המחמיר; ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. אמר רב יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה (עבודה זרה ז, א).

הרי כי נפסקה הלכה כרבי יהושע בן קרחה, לפיה מקילים בספק דרבנן. אמנם כמה רחוק ניתן ללכת עם קולא זו? האם ניתן להקל גם בנידונים שיש בהם חזקת איסור, והאם ניתן להקל אף בנידון שיש לו עיקר מן התורה? הדבר שנוי במחלוקת תנאים. הגמרא העיקרית הדנה בכך נמצאת במסכת עירובין, שם הובאה מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי:

וסבר רבי מאיר ספיקא לחומרא? והתנן: טמא שירד לטבול, ספק טבל ספק לא טבל, ואפילו טבל, ספק טבל בארבעים סאה ספק לא טבל בארבעים סאה; ...ספיקו טמא. במה דברים אמורים - בטומאה חמורה. אבל בטומאה קלה, כגון שאכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין, והבא ראשו ורובו במים שאובין, או שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין, וירד לטבול; ספק טבל ספק לא טבל, ואפילו טבל - ספק טבל בארבעים סאה ספק לא טבל בארבעים סאה... ספיקו טהור. רבי יוסי מטמא (עירובין לה, ב).

הרי כי תנא קמא, שהוא רבי מאיר (כי סתם משנה רבי מאיר) מטהר, משום ספק דרבנן לקולא. וזאת למרות שבנידון זה קיימת חזקת איסור, שהרי האדם היה ודאי טמא לפני שספק טבל. ולמרות שיש לטומאה זו עיקר מן התורה, בכל זאת טיהר רבי מאיר, אבל רבי יוסי החמיר.

להלכה, פסק הרמב"ם (הלכות מקוואות פרק י הלכה ו) כרבי מאיר, כלשונו:

הטמא שירד לטבול ספק טבל ספק לא טבל ואפילו טבל ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו וכו' ספיקו טמא לפי שהטמא בחזקתו עד שיוודע שטבל כראוי וכו' במה דברים אמורים כשהיתה הטבילה מטומאה חמורה, אבל אם טבל מטומאה קלה כגון שאכל אוכלין

טמאין או שתה משקין טמאין או בא ראשו ורובו במים שאובין או שנפלו על ראשו ועל רובו שלשת לוגין מים שאובין, הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהן הרי ספיקו טהור כמו שביארנו (הלכות מקוואות י, ו).

וכן פסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן רא, סעיף עב):

ב׳ מִקְוָאוֹת שֶׁאֵין בָּהֶם אַרְבָּעִים סְאָה, וְנָפְלוּ שְׁלֹשָׁה לֻגִּין לְתוֹךְ אֶחָד מֵהֶם, וְיָדוּעַ לְאֵיזֶה מֵהֶם נָפְלוּ, וְאַחַר כָּךְ נָפְלוּ שְׁנַיִם, וְאֵין יָדוּעַ לְאֵיזֶה מֵהֶם נָפְלוּ, הֲרֵינִי יָכוֹל לִתְלוֹת וְלוֹמַר: לַמָּקוֹם שֶׁנָּפְלוּ רִאשׁוֹנִים נָפְלוּ שְׁנַיִם; אֲבָל אִם בָּרִאשׁוֹנִים לֹא נוֹדַע לְאֵיזֶה מֵהֶם נָפְלוּ, וּבַשְּׁנַיִם נוֹדַע לְאֵיזֶה מֵהֶם נָפְלוּ, אֵין יָכוֹל לִתְלוֹת וְלוֹמַר: לַמָּקוֹם שֶׁנָּפְלוּ שְׁנַיִם נָפְלוּ הָרִאשׁוֹנִים. אֶחָד יֵשׁ בּוֹ אַרְבָּעִים סְאָה וְאֶחָד אֵין בּוֹ, הֲרֵינִי אוֹמֵר: לְתוֹךְ שֶׁל אַרְבָּעִים נָפְלוּ. אֶחָד שָׁאוּב וְאֶחָד שֶׁאֵינוֹ שָׁאוּב, הֲרֵינִי אוֹמֵר: לְתוֹךְ שֶׁל שָׁאוּב נָפְלוּ.

מבואר בשולחן ערוך, כי בספק אם חדרו מים שאובים למקוה, יש להקל. ולמרות שיש חזקת איסור לאשה, שהרי נדה זו הטובלת, טמאה מן התורה. בכל זאת מקילים, כי הפסול הנגרם למקווה על ידי מים שאובים הוא פסול דרבנן. וכיון שזה ספק דרבנן תולים להקל, למרות שיש לאשה זו חזקת טומאה, ולמרות שיש לדיני טומאה עיקר מן התורה[11].

11. ועיין בש"ך (יורה דעה סימן קי קונטרס הספיקות אות כ) שפסק כרבי יוסי לחומרה, ועל כן כתב בסוף קונטרס ספק ספיקא בקיצור (אות לו), שאין למהר להקל בספיקות דרבנן. כי לשיטה זו, מתרוקן לגמרי הכלל ש"ספק דרבנן לקולא". והפרי חדש (אות מט) חלק עליו. וכבר נשפך דיו רב בשאלות אלה. והרב עובדיה יוסף בגאונותו סתם לקולא, בכמה מקומות (עיין טהרת הבית חלק ב עמוד שכז–שכח, וחזון עובדיה תרומות ומעשרות עמודים יח–כ), כפשט דברי המחבר. וגם הדרכי משה הקל בספק ספיקא, אף במקרים שיש בהם חזקת איסור (ראה יורה דעה סוף סימן נז). אמנם כשאפשר לברר בקלות, חובה לברר, כמפורש בגמרא (פסחים ד, א).

כדרכנו במאמר, גם בענין זה יש לבאר שההוראה להקל בספיקות, אף היא ביטוי של רצון התורה. כי לאמיתו של דבר אפילו ספק של תורה, מותר מן התורה, ולא אסרה תורה אלא את הוודאי, כמפורש בדברי הרמב"ם:

> **דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי הן של דבריהן, ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאת ודאי אבל כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושבתות, אין להם אלא מדברי סופרים, כמו שביארנו בהלכות איסורי ביאה ובכמה מקומות** (הלכות טומאת מת פרק ט הלכה יב)[12].

הטעם לכך הוא, משום שבני אדם אינם מלאכים, ואף פעם אי אפשר לדעת במאה אחוז, מה המציאות שבפנינו, על כן הורתה התורה ללכת

וכן בספק בדבר שיש לו מתירים, יש להחמיר אף באיסור דרבנן כמפורש בגמרא (ביצה ג, ב).

12. יש גירסאות ברמב"ם לפיהם כתוב "ואף על פי כן דבר שחייבין על זדונו כרת, ספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי". עם זאת, הרי בדיני שבת ועריות יש איסור כרת, ואף על פי כן כתב הרמב"ם שספיקו אינו אסור מן התורה. וצריך להבין כיצד יתכן שבמקום אחד כותב כי דיני שבת ועריות, ספיקן אסור מדברי סופרים. ומצד שני, הרי מתחייבים על איסורים אלה כרת, ובספק מביאים אשם תלוי? ובמפרשים הסבירו שיש חילוק בין איסור תורה קבוע, כגון שיש לפניו שתי נשים, אחותו ואשתו, שאחת מהן ודאי אסורה. ובעל אחת מהן, ואינו יודע איזו. וכיון שהיה לפניו איסור ודאי, היה עליו לברר תחילה מי זו. באופן דומה, אם יש לפניו שתי חתיכות אוכל, אחת כשרה ואחת של חֵלב, ואינו יודע איזה אסורה, אסור לאכול מהן עד שיברר. ומי שבעל ולא בירר, או אכל טרם בירר, חייב אשם תלוי מן התורה, והספק הזה אסור מן התורה. אמנם מה שכתב הרמב"ם שהספק בדיני שבת ועריות הוא ספק מדברי סופרים כוונתו, למקרה שיש ספק על אשה מסוימת, אם היא אחותו או לא, ואין כאן איסור ודאי, ובמקרה זה אינה אסורה מן התורה.

אמנם דעת הרשב"א (תורת הבית בית ד שער א דף יא) שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, אלא שגם הוא מודה שאינו נענש.

אחר הרוב. וכשיש ספק, יש להקל. אלא שחששו חכמים, שאם לא נחמיר בספק תורה, יבואו לזלזל בדיני תורה, ולכן הורו להחמיר בספק תורה. אבל די להחמיר בדין מן התורה, ולא בדין שהוא עצמו דרבנן. ואפילו בדין תורה, מודים חכמים שבספק ספיקא יש להקל ולהתיר, ומשום שהתורה ניתנה לבני אדם, ולא למלאכים.

11. במקום חולי

חכמינו גזרו איסור "אמירה לנוכרי", כלומר אסור לומר בשבת לנוכרי שיעשה מלאכה, אשר היהודי אסור בעשייתה. אמנם, כאשר יש חולה שאין בו סכנה, מותר לומר לנוכרי, שיעשה עבורו מלאכה. ומותר לבקש אפילו מלאכה מן התורה. יש גם מי שסובר כי מותר אף לישראל לעשות מלאכה דרבנן, עבור החולה. ולכל הדעות מותר לעשות מלאכה דרבנן, על ידי שינוי, כמפורש בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שכח סעיף יז):

חוֹלֶה שֶׁנָּפַל מֵחֲמַת חֹלִי לְמִשְׁכָּב וְאֵין בּוֹ סַכָּנָה, הגה: אוֹ שֶׁיֵּשׁ לוֹ מֵחוּשׁ שֶׁמִּצְטַעֵר וְחָלָה מִמֶּנּוּ כָּל גּוּפוֹ שֶׁאָז אַף עַל פִּי שֶׁהוֹלֵךְ כְּנֶפֶל לְמִשְׁכָּב דָּמִי (המגיד פ"ב), אוֹמְרִים לאינו יהודי לַעֲשׂוֹת לוֹ רְפוּאָה. אֲבָל אֵין מְחַלְּלִין עָלָיו אֶת הַשַּׁבָּת בְּאִסּוּר דְּאוֹרַיְתָא, אֲפִלּוּ יֵשׁ בּוֹ סַכָּנַת אֵבֶר; וּלְחַלֵּל עָלָיו יִשְׂרָאֵל בְּאִסּוּר דְּרַבָּנָן בְּיָדַיִם, יֵשׁ מַתִּירִים אֲפִלּוּ אֵין בּוֹ סַכָּנַת אֵבֶר; וְיֵשׁ אוֹמְרִים שֶׁאִם יֵשׁ בּוֹ סַכָּנַת אֵבֶר עוֹשִׂין, וְאִם אֵין בּוֹ סַכָּנַת אֵבֶר אֵין עוֹשִׂין; וְיֵשׁ אוֹמְרִים שֶׁאִם אֵין בּוֹ סַכָּנַת אֵבֶר עוֹשִׂין בְּשִׁנּוּי, וְאִם יֵשׁ בּוֹ סַכָּנַת אֵבֶר עוֹשִׂין בְּלֹא שִׁנּוּי; וְיֵשׁ אוֹמְרִים אֲפִלּוּ יֵשׁ בּוֹ סַכָּנַת אֵבֶר אֵין עוֹשִׂין לוֹ דָּבָר שֶׁהוּא נִסְמָךְ לִמְלָאכָה דְּאוֹרַיְתָא, וּדְבָרִים שֶׁאֵין בָּהֶם סְמַךְ מְלָאכָה עוֹשִׂין אֲפִלּוּ אֵין בּוֹ סַכָּנַת אֵבֶר; וְדִבְרֵי הַסְּבָרָא הַשְּׁלִישִׁית נִרְאִין. הגה: מֻתָּר לוֹמַר לְעַכּוּ"ם לַעֲשׂוֹת תַּבְשִׁיל לְקָטָן שֶׁאֵין לוֹ מַה לֶּאֱכֹל, דִּסְתָם צָרְכֵי קָטָן כְּחוֹלֶה שֶׁאֵין בּוֹ סַכָּנָה דָּמִי וכו'.

דבר זה, שחכמים הקלו בדין רבנן, כאשר החולה זקוק לסיוע, למדוהו

חכמינו מן התורה:

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה׳ (ויקרא יח, ה).

למדו מכאן חכמים, שחובת קיום המצוות קיימת, כל עוד יחיה האדם. אבל כאשר יש התנגשות בין החיים ובין קיום המצוה, צו התורה מורה שהחיים גוברים. ובאיסור שאינו אלא מדרבנן, הרחיבו רבנן בצורה הגיונית ושקולה, את צו התורה המורה "וחי בהם", גם למקרים שהאדם אינו מצוי בסכנת חיים, ומשום שבהוראתה על החיים, ציוותה התורה לחיות חיים נורמליים, ולא להיות ספון במיטה. לכן כשמדובר על איסור חמור מן התורה, אין לבטלו אלא בסכנת חיים ממש. אבל כשמדובר על איסור שחומרתו אינה מן התורה, אלא תקנה דרבנן, הורו חכמינו שרצון התורה הוא, לסייע לחולה לצאת ממיטת מחוליו, הגם שהדבר כרוך בביטול תקנה דרבנן.

12. במקום צער

מובא בגמרא:

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

וכך נפסק בשולחן ערוך:

גונח, מותר לינק חלב מהבהמה, דבמקום צערא לא גזרו רבנן (אורח חיים סימן שכח, סעיף לג).

תקנה דומה מובאת גם במסכת שבת, שם התירו להפיס מורסא, כי אף שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, לא גזרו עליה חכמים, עקב הכאב הכרוך בכך.

אמר שמואל: כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבר מהני תלת דפטור ומותר וכו', ואידך, המפיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה - חייב, אם להוציא ממנה לחה - פטור (שבת קז, א).

הרי שפעולה זו היא בגדר פטור ומותר, אף שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. כי במקום צער, לא גזרו רבנן, וכך נפסק בשולחן ערוך:

המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה, כדרך שהרופאים עושים שהם מתכוונים ברפואה להרחיב פי המכה, הרי זה חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא; ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה שבה, הרי זה מותר (אורח חיים סימן שכח סעיף כח).

וכך מפרש המשנה ברורה:

הרי זה מותר - ואף על גב דממילא נעשה פתח, מלאכה שאין צריך לגופה היא, והוי דרבנן. ובמקום צער, לא גזרו (משנה ברורה סימן שכח ס"ק צ).

למעשה, יש כאן הקלה גדולה אף יותר מהקולא הניתנת לחולה שאין בו סכנה, בנידונו יש דעה שאין להתיר איסור דרבנן, אלא בשינוי. וזאת משום שהסבל של מורסה רב יותר, ולכן הקלו יותר. אבל חולה המרותק למיטתו ללא כאבים חזקים במיוחד, חלק מהראשונים סבורים שההיתר מוגבל, יותר מאצל זה הסובל. נידון זה מלמד, כי חולה הסובל מכאב, רשאי ישראל לעבור על איסור דרבנן, כדי להקל על צערו[13].

היתר זה לא הוגבל רק למקרים לגבם התבטאו חז"ל בפירוש, שלא גזרו עליהם במקום צער. אלא גם למציאויות אחרות, שלא פורשו בדברי חכמים. כפי שניתן ללמוד מדברי התוספות, על הגמרא בה נתבאר

13. וכן מובא באורח חיים (סימן של סעיף ח) שמותר לאשה שאינה מניקה "להוציא בידה החלב המצער אותה", כי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובמקום צער לא גזרו רבנן.

שאסור לצוד פרעוש בשבת. איסור זה אינו מן התורה, כי צידת הפרעוש אינה נעשית כדי להשתמש בו, אלא איסור דרבנן. ולכן ניתן להקל במקום צער, כלשון התוספות (שבת קז, ב תוספות ד"ה הצד):

הצד את הפרעוש כו' ר"י פוטר. משמע דפטור אבל אסור ואומר ר"י בשם הרב פורת, דאפילו הכי אם נושך האדם מותר ליקחנו ולהשליכו מעליו דמשום צער שרי. אבל אם הוא באותו ענין על האדם שאינו ירא שינשכנו, כגון על סרבלו מבחוץ, אסור ליטלו, אבל יכול להפילו מעליו.

וכן הובא להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שטז סעיף ט):

פרעוש הנקרא ברגו"ת בלשון ערב, אסור לצודו. אלא אם כן הוא על בשרו ועוקצו, ואסור להורגו[14].

עם זאת ברור שאין להקל בכל צער שהוא, גם אם אינו גדול, וכך מפורש בשדי חמד[15], כי אם נקל בכל צער שהוא, יבוטלו כל איסורי דרבנן, כי תמיד יוכל אדם לומר, יש לי צער באיסור זה, והכל יתבטל חלילה.

מלבד זאת, חלק מדיני ותקנות דרבנן הם במהותם קשים לאדם, ובודאי שאין להתירם משום צער, כי זו בדיוק היתה מטרת התקנה, להקשות על האדם. וכמו שבלתי אפשרי להתנער מחובת הצומות שתיקנו חכמים, ואין אדם יכול לפטור עצמו מהם בתואנה, שהצום מצערו. כי הקולא ניתנה רק למקרים שהצער אינו תוצאה מהאיסור. כגון עבור חולה, שאם יצום ייגרם לו סבל וצער רב, ולכן פטרוהו חכמים מן הצום. אבל הצער הנגרם לכל אדם רגיל מחמת הצום, אינו פוטר.

14. ועיין שם בברכי יוסף שהביא מדברי החוות יאיר, שאין להתיר משום צער מלבד במקום שאמרו חכמים, וחולק עליו מפסק זה של השולחן ערוך. ועיין גם בביאור הלכה שהבחין בין איסור דרבנן משתי סיבות, שיותר קל להקל בו. אבל באיסור דרבנן רק מסיבה אחת, אין להקל אלא בסבל גדול.

15. חלק ד אות צ ס"ק יב.

ושוב, כדרכנו במאמר זה, נפנה את הזרקור אל רצון התורה, ונראה כי גם קולא זו, במקום צער, מביאה את רצון התורה לידי ביטוי. שכן מצינו במסכת כתובות, שאין התורה רוצה שהאדם יסבול:

"כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל חָי" (בראשית ג כ)[16], לחיים ניתנה, ולא לצער ניתנה (כתובות סא, א).

נמצא כי רצון התורה הוא, להקל על האדם לבל יסבול מצער וכאב.

ענין זה יש להוכיח ממקור נוסף. שכן חייבה התורה לפרוק משא מבהמה בחינם, ללא דרישת שכר, כדי למנוע צערה, ובעגה ההלכתית מכונה הדבר "צער בעלי חיים, מן התורה". ומתוך ציווי זה הסיקו המפרשים, כי קל וחומר שהתורה חפצה למנוע צער מבן אדם, וכך כתב ספר החינך (מצוה פ):

משרשי המצוה, ללמד נפשנו במידת החמלה שהיא מידה משובחת, ואין צריך לומר שחובה עלינו לחמול על האיש המצטער בגופו, אלא אפילו המצטער באבידת ממונו, מצוה עלינו לחמול עליו ולהצילו. ....ונוהגת בכל מקום ובכל זמן. בזכרים ונקבות. ועובר עליה ביטל עשה, ומראה בעצמו מדת האכזריות שהיא מדה מכוערת, וכל שאינו מרחם אין מרחמין עליו מן השמים, שאין ראוי גופו לקבל הרחמנות.

מוכח איפה כי רצונה של התורה שנחיה ללא צער, וההיתר הזה, עליו הורו חכמים, הוא מימוש וביטוי של רצון התורה, ולא המצאה של חכמים.

16. על כן נקראה אשתו של אדם הראשון חוה, מלשון חיים.

13. כבוד הבריות

כלל גדול וחשוב מובא בגמרא והוא, שגדול כבוד הבריות, אשר דוחה את לא תעשה שבתורה. אמנם אין המדובר על דחיה של איסור תורה, אלא כפי שמסבירה הגמרא, הכוונה לדחיית איסורים דרבנן:

> **תא שמע: גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה. ואמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'! - תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור. אחיכו עליה: לאו דלא תסור דאורייתא היא! אמר רב כהנא: גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה, כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור, ומשום כבודו שרו רבנן** (ברכות יט, ב).

דברים רבים הותרו, משום כבוד הבריות, כמובא להלכה בשולחן ערוך:

א. פשיטת בגד כלאים באמצע הרחוב

> **הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק, היה קופץ לו וקורעו מעליו מיד, ואפילו היה רבו. (ויש אומרים דאם היה הלובש שוגג, אין צריך לומר בשוק, דמשום כבוד הבריות ישתוק, ואל יפרישנו משוגג)** (טור בשם הרא"ש). **ואם היה של דבריהם, אינו קורעו מעליו ואינו פושטו בשוק, עד שמגיע לביתו (וכן בבית המדרש אין צריך למהר לצאת)** (טור). **ואם היה של תורה, פושטו מיד** (יורה דעה שג, א).

ב. בניית בית כסא בשבת

> **אבנים גדולות שמצדדין אותן כמין מושב חלול, ויושבים עליהם בשדות במקום המיוחד לבית הכסא, מותר לצדדן; ואף על גב דבנין עראי הוא לא גזרו ביה רבנן, משום כבוד הבריות** (אורח חיים שיב, י).

היתר זה אף הוא בא לבטא את רצון התורה, שכן כבוד הבריות הוא

ערך שהתורה מחייבת, ככתוב (ויקרא כה) לֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ. וכל הפוגע בכבודו של חברו, עובר על איסור מן התורה. בשולחן ערוך הובאו מצבים רבים, בהם מקילים ומתירים ענינים שונים, משום כבוד הבריות. וראה במאמר שכתבתי בענין כבוד הבריות, שם פורטו מקרים רבים בהם הותרו איסורי רבנן, מפאת כבוד הבריות.

14. הפסד

כאשר תגרום תקנה דרבנן להפסד כספי, אין להתיר לכאורה את האיסור, למרות ההפסד. כי הלוא מצוות דרבנן רבות דורשות הוצאות כספיות, כגון רכישת עונג שבת לכבוד שבת, רכישת נרות חנוכה וכדומה. וגם כאשר אסרו חכמים עניינים שונים, הדבר כרוך, פעמים רבות, בהפסד ממון. כגון איסור משא ומתן בשבת, מחמתו סוגרים את החנויות בשבת, וזה וודאי כרוך בהפסד ממון. ואכן מובא בפתחי תשובה, שאין להתיר שום איסור דרבנן משום הפסד ממון, כלשונו:

> **עוד כתב בפרי מגדים שם דיש להסתפק בלא תעשה דרבנן אם מחויב ליתן כל ממונו או חומש עיין שם ועיין** (בתשובת חות יאיר סימן קפ"ג) **דפשיטא ליה דאפילו בלא תעשה דרבנן צריך ליתן כל ממונו וזה לשון השאלה שם במעשה שאיש חיל אמר ליהודי שישתה עמו יין נסך ואם לא יקטע את אזנו וכתב דאם הדבר היה דרך גיזום דברים בעלמא ודאי שאין ראוי למהר ולשתות אך אם באמת ירא לנפשו שיעשה כאשר זמם יכול לשתות בפרט בזמן הזה שאין נסך גמור ואם יכול להציל עצמו בממונו** (פתחי תשובה יורה דעה קנז, ס"ק ד).

וכן משמע בשולחן ערוך, שאסר לכבות דליקה, אף שכיבוי האש הוא מלאכה דרבנן ולא איסור תורה (כי המכבה מעוניין להציל את ביתו, ולא לעשות פחמים):

> **נפלה דליקה בשבת, אם הוא בלילה קודם סעודה, יכול להציל כדי מזון שלש סעודות, הראוי לאדם, לאדם, והראוי לבהמה, לבהמה;**

ובשחרית, מזון שתי סעודות; ובמנחה, מזון סעודה אחת. ודוקא בני הבית שהדליקה בו לא יצילו יותר, משום דאיכא למיחש שמתוך שטרודים בהצלה ישכחו השבת ויכבו; אבל בתים הקרובים וירואים שתגיע להם הדליקה, יכולים להציל כל מה שירצו (שולחן ערוך אורח חיים שלד, א).

הרי כי התירו להציל מזון, ולא התירו לכבות, למרות שדבר זה גורם הפסד ענק שבענקים, וזה לכאורה מתאים עם הדעה המחמירה המובאת בפתחי תשובה.

עם זאת, יש מקרים בהם הקלו חכמים לעבור על איסור דרבנן, כדי למנוע הפסד כספי, כפי שניתן לראות בדברי הגמרא:

תניא, נחום איש גליא אומר: צינור שעלו בו קשקשין, ממעכן ברגלו בצנעא בשבת, ואינו חושש. מאי טעמא? מתקן כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן. אמר רב יוסף: הלכה כנחום איש גליא (כתובות ס, א).

דין זה אף נפסק להלכה בשולחן ערוך:

צנור המקלח מים מן הגג שעלו בו קשים ועשבים שסותמים ומעכבים קילוחו, ומימיו יוצאים ומתפשטים בגג ודולפים לבית, ממעכן ברגלו בצנעה, דכיון דמתקן על ידי שינוי הוא, שאינו עושה אלא ברגליו, במקום פסידא לא גזרו רבנן (שולחן ערוך אורח חיים שלו, ט).

מעתה שמצאנו שני צדדים באותו ענין, מוטל עלינו לברר, מהו הכלל המבדיל בין מקרים שבהם אין מבטלים תקנה דרבנן למרות ההפסד, למקרים בהם תבוטל תקנתם, מחמת הפסד. ונראה שהכלל הוא, כפי שפתחנו, שבכל מקרה אין לעבור על איסור דרבנן, גם אם הדבר כרוך בהפסד ממון. אלא שבהפסד גדול במיוחד, הדבר מותר. ואף שלא התירו לכבות בית שנשרף, וזה בוודאי הפסד גדול במיוחד, זהו מקרה ייחודי, בו השתלבו יחד, שלוש סיבות. עצם האיסור לכבות, מוגדר "דרבנן חמור",

כיון שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ורבי יהודה מחייב עליה, וכדעתו פסק הרמב"ם. שנית, ההיתר לכבות גורם חילול שבת גדול בפרהסיה. מה שאין כן הסרת סתימה, הנעשית בצנעה, כמפורש בגמרא. ועל שני אלה מתווסף גם החשש הברור, שאם נתיר לכבות, יגרום הדבר לעבור על רבות מן המלאכות האסורות[17].

דרך נוספת בהסבר החילוק הוא, שההיתר לפתיחת הסתימה בצינור הוא משום שמדובר בשני דרבנן, כלומר שבות דשבות. ואיסור כזה מוגדר "קל" יותר, כפי שמביא הפרי מגדים, שקיים כאן חשש שאם נאסור שני דרבנן, יבואו לעבור על איסור תורה. ובמקומות אחרים, כשהתירו איסור דרבנן, הרי זה משום שמדובר באיסורי דרבנן קלים יותר.

גם בנידון זה, כדרכנו במאמר, נשוב ונבהיר כי ההיתר אותו קבעו חכמים אף הוא נועד לגלות את רצון התורה. כי הסיבה מחמתה לא התירו במקרים שונים, למרות ההפסד הממוני, היא משום שראו בתבונתם הרחבה, שהדבר עלול למוטט ולבטל חלילה את כל תקנותיהם ודיניהם. אבל כיון שרצון התורה הוא לבל נבוא לידי עניות, שהרי חסה התורה על ממונם של ישראל, לכן הקלו במקרים אחרים. טעם זה מפורש במשנה במסכת נגעים, שם הסיקו חכמים מהוראת התורה, לפנות את רהיטי הבית ותכולתו, טרם יראה הכהן אם הנגע שבו מטמא, לבל ייטמא הרכוש ויופסד:

> **אָמַר רַבִּי מֵאִיר, וְכִי מָה מִטַּמֵּא לוֹ. אִם תֹּאמַר, כְּלֵי עֵצָיו וּבְגָדָיו וּמַחְתְּכוֹתָיו, מַטְבִּילָן וְהֵן טְהוֹרִים. עַל מֶה חָסָה הַתּוֹרָה. עַל כְּלֵי חַרְסוֹ וְעַל פַּכּוֹ וְעַל טְפָיו**[18]**. אִם כָּךְ חָסָה הַתּוֹרָה עַל מָמוֹנוֹ הַבָּזוּי, קַל וָחוֹמֶר עַל מָמוֹנוֹ הֶחָבִיב. אִם כָּךְ עַל מָמוֹנוֹ, קַל וָחוֹמֶר עַל נַפְשׁ בָּנָיו וּבְנוֹתָיו. אִם כָּךְ עַל שֶׁל רָשָׁע, קַל וָחוֹמֶר עַל שֶׁל צַדִּיק** (נגעים, יב, ה).

הרי כי רצון התורה הוא למנוע הפסד כספי, והוא שעמד ביסוד

17. כך הסביר בעטרת צבי בפירושו על דברי השולחן ערוך.

18. וְהוּא כְּלִי חֶרֶס קָטָן מְאֹד שֶׁאֵין הַמַּשְׁקֶה יוֹצֵא הֵימֶנּוּ אֶלָּא טִיף טִיף (רע"ב שם).

תקנתם של חכמינו להקל במקרים שונים, כשיש חשש להפסד כספי. לסיכום ענין זה ניתן לומר שמותר לעבור על איסור דרבנן קל, כדי למנוע הפסד ממון. ובאיסור דרבנן שאינו מוגדר קל או חמור, הדבר תלוי. אם מדובר בהפסד גדול, ואין חשש לחילול שבת בפרהסיה, או כשיש חשש שאם נאסור על האדם, לא יהא בו די כח לעמוד בפני הרצון להציל את הכסף, ויעבור על איסור תורה, גם בזה מותר.

15. שמא יבוא לידי איסור תורה

מצינו פעמים שחכמים הקלו לעבור על איסור דרבנן, כדי למנוע אדם מאיסור תורה. כגון המובא במשנה, לגבי אדם ההולך בדרך והשבת נכנסה טרם הגיע למקום ישוב, ובכליו נמצא כסף. רשאי יהודי זה לעבור על איסור דרבנן, ולבקש מאינו יהודי להביא את כספו אל העיר. אף שמדרבנן אסור לומר לנוכרי לעשות מעשים, שיהודי אסור בהם בשבת. טעם ההיתר מבואר בגמרא, שם אמרו:

> **מאי טעמא שרו ליה רבנן למיתב כיסיה לנכרי? קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, אי לא שרית ליה - אתי לאיתויי ארבע אמות ברשות הרבים** (שבת קנג, א).

היתר זה, לעבור על איסור דרבנן, נועד למנעו מלעבור על איסור דאורייתא. וכעין זה מבואר גם בפוסקים שנדפסו בשולחן ערוך, הלא הם חלקת מחוקק ובית שמואל:

> **עיין בספר חסידים סימן קע"ו שכתב, שאם אחד מתיירא שלא יכשל באשת איש או באשתו נדה חס ושלום, טוב לו להוציא זרע לבטלה, משייכשל חס ושלום באיסור אשת איש או בנדה** (חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר סימן כג ס"ק א).

ההסבר לכך הוא כאמור, מוטב לו לאדם לעבור על איסור הוצאת זרע, שמקורו בתקנה דרבנן, מלעבור על איסור אשת איש או נידה,

החמור בהרבה, כי הוא מן התורה[19].

בדומה לכך כתב הרמב"ם, לגבי אדם שהיה חי עם שפחה ושחררה, וכתב שיש להתיר לו לישאנה:

> **לפי שכבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים, שישחררה וישאנה. ועשינו זאת מפני תקנת השבים, ואמרנו "מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו". וסמכנו על דבריהם ז"ל "עת לעשות לה', הפרו תורתך" וכו' כתב משה** (שו"ת פאר הדור קלב).

היתרו של הרמב"ם, ואף המקרים שהזכרנו לפניו, נסמכים אף הם על רצון התורה עצמה, בה מצינו היתר, בתנאים מסוימים לקחת אשת יפת תואר, מתוך הבנת חולשות האדם. כי אם יגרמו לו חולשות אלה לעבור איסור, יש להעדיף את האיסור הקל ביותר, ולמנעו מן האיסור החמור. וכאשר יוכוון לעבור על איסור דרבנן, יימנע מלעבור על איסור תורה.

16. סמיכה על דעת יחיד

כתב הש"ך (יורה דעה סוף סימן רמב, בהוראות, סוף ס"ק ב) שבדין דרבנן מותר, בשעת הדוחק, לסמוך על דעת יחיד, אף שמעיקר הדין לא נפסקה הלכה כדעה זו, וכלשונו:

> **וכן סומכים על התלמיד במקום הרב באיסור דרבנן, אם הוא שעת הדחק. וכן במחלוקת יחיד ורבים, אם עשה כיחיד להחמיר, מהדרינן עובדא. *ואם הדבים מחמירים, סומכים על היחיד, באיסור דרבנן ושעת הדחק*[20].**

---

19. הארכתי בהסבר הנושא, במאמר שכתבתי אודות התמודדות עם היצר בגיל הנעורים, בעקבות המחבר חלק ד סימן לג, ראה שם.

20. ומקורו בדברי הרשב"ש סימן תקיג [ב] שכתב: ומצאתי תשובה להר"ן ז"ל כדבריו [דבדרבנן] בלחוד הוא, ואמרינן כדאי הוא רבי פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק. אבל מצאתי תשובה להרשב"א ז"ל דנראה דאפילו בדאורייתא אמרינן הכי, שכן כתב דכל

לא הש"ך הוא שקבע קולא זו, אלא הגמרא היא שהורתה בכמה מקומות, שכדאי הוא חכם גדול לסמוך עליו בשעת הדחק, כגון מה שאמרו:

> **והא בעו מיניה דרב: מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא? ואמר להו שפיר דמי וכו' דהא אמרו ליה רב כהנא ורב אשי לרב: הכי הלכתא? - אמר להו: כְּדַי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק** (שבת מה, א).

הרי כי נשאל רב, אם מותר לטלטל בשבת נר חנוכה לאחר שכבה, למרות שהוא מוקצה. ומשום שהיתה זו תקופת אנשי ה"חברי", שהיו פרסיים רשעים, ואסרו על הדלקת נרות. והשיב להם שמותר לטלטל את הנר, ומשום שבשעת הדחק ניתן לסמוך על דעת רבי שמעון, שהתיר זאת.

ואף שלא נפסקה הלכה כדעת יחיד זו, ניתן לנהוג בהנהגה זו, ולסמוך בשעת הדחק על השיטה המקילה, מאחר וגם דעה שנדחקה מן ההלכה יש בה ערך, כפי שהתבטאה הגמרא "אלו ואלו דברי א־לוהים חיים"[21], כלומר גם הדעות שלא נתקבלו להלכה, מעידות על ערך אמיתי, אלא שערך אחר גובר עליו. נמצא כי מה שנדחתה דעה זו מהלכה, אין הדבר

היכא דאיכא הפסד מרובה, אפילו יחיד במקום רבים, ואפילו קטן בחכמה ובמנין לפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין. וכן כתב הט"ז, כי האפשרות לסמוך על דעת יחיד בשעת הדוחק חלה גם באיסור תורה, כפי שכותב בדין חדש, ביורה דעה רצג ס"ק ב. ועיין גם במשפטי עוזיאל (חלק א אורח חיים סימן י) שכותב, כי גם בדאורייתא, בדבר שלא עמדו למניין, אפשר לסמוך על דעת יחיד.

21. עירובין יג, ב. ניתן לצרף לכך את דברי הריטב"א שכתב בפירושו על הגמרא שם וזה לשונו: "שאלו רבני צרפת ז"ל האיך אפשר שיהו אלו ואלו דברי א־להים חיים וזה אוסר וזה מתיר? ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם, ונכון הוא וכו'".

הרי כי גם דעה מקילה שלא נפסקה להלכה, ניתנה למשה מסיני.

מפאת חוסר האמת שבה. על כן בשעת הדחק, אין זה מן הנמנע לסמוך עליה.

כדרכנו במאמר, נוכיח גם כאן כי זהו רצון התורה. שכן מצאנו כי משה רבנו נהג אף הוא כך, בשוב הלוחמים ממלחמת מדין, אחר שהתברר כי לא כל הנשים נהרגו, ובשל כך כעס עליהם, ככתוב:

> **וַיִּקְצֹף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הֶחָיִל שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצְּבָא הַמִּלְחָמָה; וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה הַחִיִּיתֶם כָּל נְקֵבָה; הֵן הֵנָּה הָיוּ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל בִּדְבַר בִּלְעָם לִמְסָר מַעַל בַּה׳ עַל דְּבַר פְּעוֹר, וַתְּהִי הַמַּגֵּפָה בַּעֲדַת ה׳** (במדבר לא, יד–טז).

אלא שהבין כי במצבם הרוחני של העם, לא יוותרו על כל הנשים, ציוה עליהם:

> **וְעַתָּה הִרְגוּ כָל זָכָר בַּטָּף וְכָל אִשָּׁה יֹדַעַת אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר הַרֹגוּ; וְכֹל הַטַּף בַּנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר, הַחֲיוּ לָכֶם** (שם פסוקים יז– יח).

הרי כי הקל להותיר את הנשים הצעירות בחיים. ולכאורה צריך הסבר, מדוע לא תבע מן הלוחמים להרוג את כולן. ברם ההסבר הוא, שהבין כי הלוחמים לא יהיו מסוגלים לוותר על תאוותיהן. ומלבד זאת, יש מקום להחיות את הנשים הצעירות, שמן הסתם תסכמנה להתגייר, ולקבל את הנהגת בעליהן. מה שאין כן המבוגרות יותר, שלא תיכנענה. ואף כי זה ודאי לא המצב האידיאלי, אבל הואיל וזה מה שהעם מסוגל לקיים, ניתן לסמוך על הבחנה הזו.

הרי כי הרעיון שיש מקום להקל בשעת הדוחק, ואפילו דוחק שתולדתו בתאוות היצר, וקל וחומר בדוחק חיצוני, מקורו בהנהגת משה, כפי שכתבה התורה. ומכאן למדו חכמינו זכרונם לברכה, שניתן לסמוך על דעת יחיד בשעת הדוחק.

17. בדרבנן עושים ואחר כך שואלים

כלל נוסף השייך למערכת הכללים הנזכרת כאן הוא, זה המובא במסכת עירובין, שם אנו לומדים על הכלל ולפיו אדם הרואה אחד מן החכמים טועה בהוראתו, הרי שאם זו הוראה בדין דרבנן, אל לו להעיר לחכם על כך, אלא ימתין עד אחר המעשה, ורק אחר כך יעיר. אמנם כאשר זו הוראה בדין מן התורה, חובה להעיר מיד, כמובא בלשון הגמרא:

> **ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, אמר להו רבה: נייתו ליה חמימי מגו ביתאי. אמר ליה אביי: והא לא ערבינן! אמר ליה: נסמוך אשיתוף. אמר ליה: הא לא שתפינן! נימרו ליה לנכרי ליתי ליה. אמר אביי בעי לאותביה למר, ולא שבקן רב יוסף, דאמר רב [יוסף אמר רב] כהנא: כי הוינן בי רב יהודה, הוה אמר לן: בדאורייתא, מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה. בדרבנן, עבדינן מעשה, והדר מותבינן תיובתא** (עירובין סז, ב).

תרגום: ארע והיו צריכים לעשות ברית מילה לתינוק בשבת, והמים החמים שנועדו לבריאותו ורחיצתו אחר המילה, נשפכו. ביקש איפה רבה להביא מים מתוך ביתו, אבל כיון שלא עשו עירוב, כתקנת חכמים, לא התאפשר הדבר. על כן הורה לפנות לאינו יהודי, ולבקשו שיביא את המים. שמע זאת אביי, וחפץ להעיר על כך, מאחר ואסרו חכמים לומר לאינו יהודי, לעבור על איסור, אפילו לצורך קיום מצוה. אלא שרב יוסף מנעו מכך בהבהירו, כי באיסור דרבנן, אין מעירים אלא אחר עשיית המעשה.

לכאורה קשה להלום דין זה, כיצד הקלו חכמים כל כך, והסכימו למעשה שיש בו עבירה דרבנן. וכי ניתן לזלזל כך בתקנות דרבנן. ומדוע מנעו את המקשה לבל יקשה על החכם המתיר, טרם ביצוע המעשה. ואם יש לו מה להשיב, יביע את דעתו. ואם לאו, יינצל מאיסור דרבנן.

אכן כפי הנראה, הוגבלה קולא זו דווקא למקרים הדומים לנידון הגמרא, שם מדובר על עשיית מצוה. עוד נראה, שכיון שההוראה לעבור

על איסור דרבנן יצאה מפיו של חכם, מורה הוראות, אפשר לסמוך על שיקול דעתו. ואף שיש לנו קושיות על הוראתו, יתכן שיש לו מה להשיב. ואין זה כבוד התורה להשיב על מעשה של רב, ורק באיסור תורה מקשים טרם ייעשה המעשה.

18. פסיק רישיה

אחד הדינים המרכזיים בהלכה הוא, שדבר שאינו מתכוון מותר. פירוש, רשאי אדם לעשות פעולה מותרת, העלולה לגרום לאיסור, כגון מלאכה בשבת. אמנם במקרה של פסיק רישיה, כלומר שהפעולה המותרת **ודאי** תגרור בעקבותיה איסור, יש להימנע מן הפעולה המותרת.

והנה כאשר אינו מעוניין באיסור הנגרם, וזה איסור דאורייתא, נחלקו הדעות אם להתיר את הפעולה שאין בה איסור. רבותינו בעלי התוספות סבורים שהדבר אסור מדרבנן, למרות שאינו מעוניין באיסור. אמנם בעל הערוך סבור, כי אין בכך כל איסור, כיון שאיסור "פסיק רישיה" חל לדעתו, רק כשמעוניין באיסור.

עם זאת, גם רבותינו בעלי התוספות מתירים פעולה כזו, כשהאיסור הנגרם ממעשהו הוא דרבנן, כמבואר בלשונם:

> **בפרק לולב הגזול** (סוכה דף לג, ב) **גבי אין ממעטין ביום טוב, משום רבי אלעזר ברבי שמעון אמרו ממעטין. ופריך, והא קא מתקן מנא. ומשני, כגון שליקטן לאכילה, ודבר שאין מתכוין מותר. ופריך, והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? ומשני, לא צריכא דאית ליה הושענא אחריתי. משמע כפירוש הערוך, דכשאינו נהנה מותר, אף על גב דהוי פסיק רישיה. וליכא למימר כיון דאית ליה הושענא יתירתא, אינו מתקן כלום, דאם כן אמאי קאמר התם דסבר לה כאבוה דאמר, דבר שאינו מתכוין מותר. מיהו יש לומר, דאותו תיקון מועט, כמו מיעוט ענבים, דלא אסיר אלא מדרבנן, לא גזרו חכמים כשאינו נהנה** (תוספות מסכת שבת דף קג עמוד א ד"ה בארעא).

להבנת דברי התוספות נקדים, שבעל הערוך הביא ראיה מהגמרא שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר, שכן במסכת סוכה מבואר, שהדס שיש בו ענבים שגודלם קטן מן העלים, פסול למצות לולב. ניתן אמנם להסירם מן ההדס, אך ביום טוב הדבר אסור, כי פעולה זו מתקנת את ההדס. עם זאת, כאשר יש לו הדס נוסף, התירה הגמרא להסיר את הענבים, כי ברור לכל שאינו מעוניין בתיקון. ופעולתו מוגדרת "פסיק רישיה, שלא נוח לו". כלומר, שאינו מעוניין בתוצאת מעשהו, וזה מותר, לפי הבנת הערוך.

אלא שרבותינו בעלי התוספות דחו את ראייתו בטענה, שתיקון ההדס אינו אלא איסור דרבנן, ולכן הותר. ומדבריהם מוכח שהחומרה לדעתם בפסיק רישיה היא, כשהמלאכה הנעשית אסורה מן התורה, אבל כשהיא דרבנן, ניתן להקל[22].

מה שעומד ביסודה של קולא זו הוא מה שהסביר אמו"ר ז"ל. איסור שהוטל על ידי חכמים, כדי להימנע מאיסור מן התורה, הוא במהותו גזירה, ולא איסור בפני עצמו. לכן כשעושה פעולה ללא כל כוונה לעבור על איסור זה, אין סיבה לאסור. כי רק אם יכוון לעבור על האיסור, רק אז קיים חשש שיגלוש לאיסור תורה.

על האמור יש להוסיף את נקודת המוקד של מאמר זה, כפי שהסברנו לכל אורכו. חכמים ביקשו להנהיג אותנו באורח חיים מאוזן, שמצד אחד יש בהם יראת שמים, ומצד שני אינם מונעים את החיים התקינים. די לאסור פעולות שעשייתן אכן נאסרה, ולא פעולות שנגררות מפעולה מותרת, כי אם גם הן תיאסרנה, יש בכך פגיעה וצמצום רב מדי, ביכולת פעולת האדם.

22. ועיין בספרי בעקבות המחבר חלק א בו אני דן בדברי הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ד סימן לד) שטוען כי גם פסיק רישיה דניחא ליה, מותר במלאכה דרבנן. ובמאמרי על פתיחת דלת המקרר בשבת, כששכחו לכבות את המנורה לפני שבת, שם הוסבר באריכות מה הדין בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, בגלל שהמלאכה הנעשית אסורה. עוד מובא שם דיון בשיטת הרמ"א, ממנו משמע בכמה מקומות, שגם בפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור, אף באיסור דרבנן.

19. כתבי הקודש

מובא בשולחן ערוך:

> **כתבו משם גאון, שמותר לומר לאינו יהודי להציל ספרים מן הדליקה, אפילו דרך רשות הרבים** (אורח חיים שלד, יח).

היתר זה סותר לכאורה את דברי השולחן ערוך במקום אחר, שאסר לבקש מאינו יהודי עשיית מלאכה מן התורה, אפילו לצורך מצוה. אמנם כיון שמדובר כאן על הצלת ספרי קודש, הקלו חכמים בדבר, והתירו. ברוח זו מובא גם במסכת עירובין (צז, ב), שספר קודש שהתגלגל מן הגג לכיוון רשות הרבים, רשאי להחזיר אליו את הספר, ולגוללו משום כבודו. אבל אם זה לא ספר קודש, הרי זה אסור מדרבנן.

ואף שעובר על איסור דרבנן, כשמחזיר אליו את הספר, התירו חכמים את הדבר, מחמת האיסור לזלזל בספרי קודש, הנלמד מן הפסוק:

> **אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן; וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן, וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא; לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לה' א-לוהיכם** (דברים יב, ב–ד).

מבואר כי ציוותה התורה לאבד עבודה זרה, אבל בספרי קודש, לא זו בלבד שאסור לזלזל בהם, צריך גם לכבד אותם בכל הכוח. עתה מובן מדוע התירו חכמים לעבור על איסור דרבנן כדי להציל כתבי הקודש, כי בכך מתקיים רצון התורה.

20. התירו סופן משום תחילתן

את רשימת הדוגמאות להקלות שהקלו חכמים, נסיים במצות שמחת יום טוב.

במסכת ביצה[23] הותרו מספר פעולות בהיתר המוגדר "התירו סופן משום תחילתן". כלומר, התירו חכמים לעשות ביום טוב איסור דרבנן, אף בדבר שאינו צורך אוכל ביום טוב. ומשום שאם האיסור יישאר על כנו, יימנעו אנשים מעשיית דברים שהותרו לצורך יום טוב.

דוגמא לדבר, בתקופת חז"ל היו החנויות פתוחות ביום טוב, כדי למכור מאכלים ביום טוב (את התשלום הביאו לאחר יום טוב). החנויות של אותה תקופה קדומה היו כעין תיבות או דוכנים, שנסגרו כארון מתקפל. פתיחת דוכן זה מותרת מן התורה, כי היא מאפשרת קניית מצרכים ביום טוב, וזה בכלל ההיתר הנקרא "צורך אוכל נפש". אבל סגירת הארון וקיפולו בסיום המכירה, כרוכה במלאכה דרבנן. ובכל זאת התירוה חכמים, כי לולי כן, יימנעו בעלי החנויות מפתיחתן, והדבר יגרום לפגיעה בשמחת יום טוב.

באופן דומה התירו לשוחט את בהמתו ביום טוב, לצורך מכירת בשרה, לפרוס את עורה במקום בו מהלכים בני אדם לתומם. אף שבכך העור יידרס על ידם, ויעבור הליך של עיבוד ושימור, לבל יתקלקל ויצא מכלל שימוש. התירו זאת חכמים, משום שמחת יום טוב, כמבואר בגמרא:

> **ואמר עולא: שלשה דברים התירו סופן משום תחלתן, ואלו הן: עור לפני הדורסן, ותריסי חנויות וכו'** (ביצה יא, ב).

מפרש רש"י:

> **התירו סופן - שאינו צורך יום טוב.**
> **משום תחלתן - שהוא צורך יום טוב, ואי לא שרית סופן - לא עביד**

23. ביצה יא, ב.

תחלתן.

כדרכנו, גם כאן אנו רואים ביטוי לרצון התורה, שציוותה על שמחת יום טוב, וכדי שיוכלו ליהנות ביום טוב בכל דרך אפשרית, התירו איסור דרבנן, כי זה רצון התורה, שישמחו ביום טוב.

21. הבדלים נוספים בין דינים מן התורה לדינים מדרבנן

עתה נציג מספר הבדלים נוספים, בין דיני תורה לדיני דרבנן, ונעניק לכולם הסבר כללי, שיסייע להבין מדוע מקילים באיסורי דרבנן. מקור ההסבר נעוץ בדברי הגמרא בתלמוד ירושלמי, על מסכת שבת, שם הובאו שתי תפיסות לכאורה לגבי גזירות חכמים:

רבי אליעזר אומר בו ביום גדשו את הסאה. רבי יהושע אומר בו ביום מחקו אותה. אמר לו רבי ליעזר אילו היתה חסירה ומילאוה יאות. לחבית שהיא מליאה אגוזין כל מה שאתה נותן לתוכה שומשמין היא מחזקת. אמר לו רבי יהושע אילו היתה מליאה וחיסרוה יאות. לחבית שהיתה מליאה שמן כל מה שאתה נותן לתוכה מים היא מפזרת את השמן (ירושלמי שבת פרק א הלכה ד).

מפרש הפני משה:

בו ביום גדשו את הסאה. כלומר דרבי אליעזר מרבה בשבח על הגזירות שגזרו בו ביום, כדי לעשות גדר, והרי זה כסאה מלאה וגדושה על ידי כך. ורבי יהושע קאמר דלא היא, אלא אדרבה, שעל ידי שגזרו הרבה יותר מדאי, ורוב הצבור אין יכולין לעמוד בהן. ועל ידי כך עוברין הן על דברי תורה, והרי זה כסאה מחוקה, שעל ידי שהרבו עליה בטפיפתה, חסרה ממידתה ונמחקה. ומביא כל אחד מהן משל ודמיון לדבריו:
אילו היתה חסירה ומליאה יאות. האי 'אילו', להאמת שהוא כן מיתפרשא. וכך הוא דרך הש"ס הזה בכל מקום, לתפוס לשון אילו, על דבר שהוא כך. וכלומר, הרי זה כאילו היתה חסירה בתחילה, ומילאוה

אותה, ויאות הוא כן, כדמסיק להמשל. שהרי זה דומה לחבית שהיא מליאה אגוזין, וכל מה שאתה נותן לתוכה שומשמין, היא מחזקת. והאגוזים עומדין במקומן במלואן, ונמצאת חבית זו, אף על פי שמליאה היתה מאגוזים, מכל מקום חסירה משומשמין היתה, ועל ידי שמילאוהו גם בשומשמין, מחזקת היא הכל. וכך הוא זה, שמתוך שהוסיפו עליהן לגזור ולהחמיר, על ידי כך מתקיימין הן דברי תורה, ונזהרין הן מכולן.

אמר לו רבי יהושע: אני אומר בהפך אלא כאלו שהיתה הסאה מליאה והם חיסרוה ויאות הוא לדמות ענין זה לחבית זו שהיתה מליאה שמן וכשאתה נותן לתוכה מים היא מפזרת את השמן וכך הוא זה שעל ידי שגזרו עליהן יותר מדאי מתוך כך עוברין הן אף על מה שהיו נזהרין בהן בתחלה.

אנו מוצאים כאן שתי גישות שונות, ביחס לגזירות חכמים, האם הן אכן מסייעות לקיום מצוות התורה, או שמא להיפך, יש בהן סיכון לקיום התורה, כי יהפכו את קיום התורה, לקשה מדי.

למרות שחכמי הגמרא הציגו דעות אלה כמחלוקת, נראה לי כי אלו ואלו דברי א־לוהים חיים. גזירות חכמים גם מגוננות על התורה, ומסייעות בהמשך קיומה. ויחד עם זאת, אין להגזים בדרישות מופרזות, שלא לגרום להחלשת התורה. הבנה זו תסביר את הדוגמאות שנביא, בהן גזרו חכמים, אבל נזהרו שלא להחמיר יותר מדי.

והנה הדוגמאות:

א. מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין

כלל זה מבהיר כי אין למחות באנשים העוברים על איסורים. וזה נאמר על איסורים דרבנן, או על איסורים של תורה, שאינם מפורשים בתורה, אלא ידועים לנו בזכות חכמים, כמובא בגמרא:

ואמר ליה רבא בר רב חנן לאביי: תנן, לא מספקין ולא מטפחין ולא מרקדין ביום טוב. וקא חזינן דעבדין, ולא אמרינן להו ולא מידי! - ...

אלא: הנח לישראל, מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין. סבור מינה הני מילי בדרבנן, אבל בדאורייתא - לא. ולא היא, לא שנא בדרבנן ולא שנא בדאורייתא. דהא תוספת דיום הכפורים דאורייתא היא, וקא חזינן להו דקאכלי ושתו עד שתחשך, ולא אמרינן להו ולא מידי (שבת קמח, ב).

פירוש: מובא במשנה שאסור לרקוד בשבת, אבל במציאות, אנשים רוקדים, ולא מוחים בהם. ענה לו, שמוטב שלא ידעו על האיסור. כי גם אם ישמעו שהריקוד אסור, לא יימנעו ממנו. ואז יחטאו הרבה יותר, כי ייהפכו משוגגים למזידים. אלא שכפי שאומרת הגמרא, לא נאמר "מוטב שיהיו שוגגין" אלא באיסור דרבנן, אבל לא באיסור תורה. המשיכה הגמרא והבהירה, כי גם באיסור תורה, אפשר לומר "מוטב שיהיו שוגגין". כמו בצום כיפור, שמן התורה חובה להקדים מעט, ולקבל את הצום מספר דקות טרם כניסתו. אמנם במציאות, לא כולם יודעים שצריך להקדים, ואוכלים ושותים עד הרגע האחרון ממש, ובכל זאת לא מוחים בהם. ובמפרשים ביארו, כי זה נאמר דווקא באיסור תורה שאינו מפורש בתורה, וכפי שפסק הרמ"א:

נשים שאוכלות ושותות עד שחשכה, והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש, אין ממחין בידן, כדי שלא יבואו לעשות בזדון. הגה: והוא הדין בכל דבר איסור אמרינן: מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין; ודוקא שאינו מפורש בתורה, אף על פי שהוא דאורייתא; אבל אם מפורש בתורה, מוחין בידן (אורח חיים תרח, ב).

ב. בדרבנן אומרים יש ברירה

המושג "ברירה" פירושו, האם יש אפשרות לתת משמעות בזמן הווה, לפעולה שהתבצעה בעבר (באופן רטרואקטיבי). בלשון הגמרא 'הוברר הדבר למפרע'. בדין דרבנן, יש ברירה. על כן יכול אדם להניח עירוב תחומין בשתי מקומות שונים, ויאמר, מה שאחליט מחר, הרי זה כאילו החלטתי עליו היום. והעירוב חל, לפי מה שיחליט למחרת. אבל בדין

תורה, אין ברירה. כגון, מי שיש לו טבל ואין לו זמן להפריש, ואומר, מה שאפריש מחר, יהיה תרומות ומעשרות. אם מדובר בטבל מן התורה, אין דבריו מועילים כלום, והפירות שבידו עדיין אסורים מדין טבל.

הבחנה זו בין ברירה בדין דאורייתא, לברירה בדין דרבנן, מפורשת בשולחן ערוך:

> **שותפות העובד כוכבים חייבת בתרומה ומעשרות. כיצד, ישראל ועובד כוכבים שלקחו שדה בשותפות, אפילו חָלְקוּ שדה בְּקָמָתָהּ, ואין צריך לומר אם חָלְקוּ גדיש, הרי זה טבל וחולין מעורבים בכל קלח וקלח מחלקו של עובד כוכבים, אף על פי שֶׁמֵּרָחָן העובד כוכבים, וחייבים מדבריהם. בַּמֶּה דְבָרִים אֲמוּרִים, בארץ ישראל, שהמעשרות של תורה, ובשל תורה אין ברירה. אבל אם לקחו שדה בסוריא, הואיל והמעשרות שם מדבריהם, אפילו חָלְקוּ הגדיש, חלקו של עובד כוכבים פטור מכלום. ונראה לי דהאידנא שאין חיוב תרומות ומעשרות בארץישראל אלא מדבריהם, גם בארץ ישראל חלקו של עובד כוכבים פטור מכלום** (יורה דעה שלא, סעיף יא).

ג. נאמנות קטן

בדרך כלל, ההלכה אינה מחשיבה ילד קטן, בר דעת. ולא ניתן לסמוך עליו, בקיום מצוה מן התורה. אבל במצוה דרבנן, סומכים עליו, כמבואר בגמרא:

> **אמר להו רב נחמן בר יצחק, תניתוה: הכל נאמנים על ביעור חמץ... אפילו קטנים. מאי טעמא מהימני... כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה - הימנוהו רבנן בדרבנן** (פסחים ד, א-ב).

מבואר, שאם העיד קטן על מקום מסוים שהוא בדוק ונקי מחמץ, סומכים עליו, ולא צריך לבדוק יותר. ואף כי בכל מקום אין סומכים על קטן, כי הוא נחשב "אינו בר דעת", במצות הבדיקה שהיא דרבנן, הקלו

להאמין לדבריו.

ד. איסור שנפל בתוך היתר

נפל איסור בתוך היתר, ולא היה שישים בהיתר, כדי לבטל את האיסור, אם האיסור הוא איסור תורה, אסור להוסיף עוד היתר, כדי לבטלו. אבל אם האיסור מדרבנן, לדעת המחבר מותר להוסיף, כמפורש בשולחן ערוך:

> **אין מבטלין איסור לכתחלה. ואפילו נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו, אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו... איסור של דבריהם, אין מערבין אותו בידים כדי לבטלו. ואם עשה כן, במזיד, אסור. אבל אם נפל מעצמו, ואין בהיתר כדי לבטלו, מרבה עליו ומבטלו** (יורה דעה סימן צט ה–ו).

ה. דין הדר וחסר בארבעת המינים

חובה ליטול ארבעה מינים, בחג הסוכות. ביום הראשון של סוכות, זו חובה מן התורה, ובשאר הימים, חובה דרבנן. ישנם שני דברים שפוסלים את ארבעת המינים, והם "חסר", ו"לא יפה". כלומר, כדי להכשירם, עליהם להיות יפים ושלימים. אמנם זהו דין החל רק ביום ראשון של סוכות, ולא בשאר ימים, כמבואר בשולחן ערוך:

> **כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב הראשון בלבד; אבל בשאר ימים, הכל כשר** (אורח חיים סימן תרמט, סעיף ה).

ו. בין השמשות

ישנו איסור דרבנן לבצע מלאכות בפרק הזמן של בין השמשות, בליל שבת. אמנם התירו חכמים לעשות מלאכות דרבנן, לצורך מצוה, בבין השמשות. אבל מלאכות של תורה, לא הותרו בזמן זה, אפילו לצורך מצוה, כמבואר בשולחן ערוך:

> **כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות**

(וע"ל סימן רס"א וס"ס ש"ז), **והוא שיהא שם דבר מצוה או דוחק, כיצד, מותר לו בין השמשות לעלות באילן, או לשוט על פני המים להביא לולב או שופר, וכן מוריד מהאילן או מוציא מהכרמלית עירוב שעשה, וכן אם היה טרוד ונחפז לדבר שהוא משום שבות, מותר בין השמשות; ומטעם זה מותר לומר בין השמשות לעכו"ם להדליק לו נר לשבת** (אורח חיים שמב, א).

כל הדוגמאות הללו מלמדים אותנו, כי בדרך כלל הקלו חכמים בדינים דרבנן. ואף שראינו לפעמים, שעשו חיזוק לדבריהם, יותר משל תורה, הרי זה במקרים מאוד ספציפיים, כמו שהסברנו למעלה.

הווי אומר, שתי הדעות בירושלמי צדקו יחדיו. מצד אחד, ראו חכמים צורך לגזור גזירות, כדי שלא נעבור על דברי תורה חלילה. אבל מצד שני, לא החמירו להחשיב את תקנותיהם, כמו בדין תורה. כדי שחלילה לא לגרום לאנשים ייאוש, שיביאם לזלזול אפילו בדיני דאורייתא.

ז. דוגמאות נוספות

להלן דוגמאות נוספות, בלי להאריך בפרטיהם:

ריבית – ביורה דעה סימן קסא סעיף ב מובא, כי ריבית האסורה על התורה ניתנת לתביעה בבית דין ("יוצאת בדיינין"), ואילו ריבית האסורה מדברי חכמים לא ניתנת לתביעה בבית דין (אינה יוצאת בדיינים").

מאכל שנשלח על ידי גוי – ביורה דעה סימן קיח (סעיף א) מובא, שכאשר מאכל נשלח על ידי גוי, ויש חשש שהוא מכיל איסור מהתורה, יש צורך לסמן עליו שני סימנים. אמנם אם החשש הוא שמכיל איסור דרבנן, די לסמנו בסימן אחד.

כתמים – ביורה דעה סימן קצ (סעיף יט) כתוב "כיון שכתמים דרבנן, מקילין בהם ותולה בכל דבר שיכולה לתלות".

עדות – בחושן משפט סימן לד (סעיף כג) מובא הבדל בין עדות של אדם הפסול מן התורה, שהיא פסולה לחלוטין, ובין אדם הפסול מדרבנן, שעדותו כשרה כל עוד לא הכריזו עליו.

שבועה – בחושן משפט סימן פז (מסעיף ט עד סעיף יג) הובאו הבדלים בין אדם החייב שבועה מן התורה, לבין אדם החייב שבועה מדרבנן.

22. זהירות לפני שמקילים

ראינו עד כה כללים רבים על פיהם ניתן להקל באיסורי דרבנן. יחד עם זאת, אין לשכוח שכל איסור דרבנן מקורו ברצון התורה. ואף שגם דרכי ההקלה מקורם בתורה עצמה, עדיין ראוי להתמהמה ולא למהר ולהשתמש בכלים שהבאנו, כי אחרת יש סכנה לביטול כל איסורי דרבנן. והבא להקל באיסור דרבנן, לא יעשה זאת אלא אחר מדידת הדבר ושקילתו במאזני שכלו.

טרם מקילים בדרבנן, צריך לדעת נקודה חשובה מאד והיא, שההיתר צריך להיות חד פעמי. וכבר מקובל בקרב הפוסקים שאין לבטל גזירת חכמים, והרמב"ם כתב גם, שאף במקרה ובטל טעם הגזירה, גם אז אין לבטלה[24]. אמו"ר זצ"ל נקט בהסבר זה במאמרו על גילוח בחול המועד ובזמן העומר, למי שמתגלח כל יום. ומשום שמיאן להתיר על פי הכלל של גדול כבוד הבריות, כי אז יהפוך הדבר להיתר גורף, וכל ההיתרים ניתנו רק באופן חד פעמי, כלשונו:

> **ועוד, אפשר שכל ההיתר 'משום כבוד הבריות' לא נאמר אלא במצב מיוחד, יוצא מן הכלל, אבל להשתמש בטעם זה כדי לעקוד על ידו הלכה מכל וכל - דבר זה אינו פשוט. אמנם מה שוודאי אפשר ללמוד מהלכה זו, הוא רגישותן הרבה של חז"ל לכבודן של הבריות, עד**

24. הלכות ממרים פרק ב הלכה ב. אמנם דעת רבותינו בעלי התוספות אינה כך (עיין לדוגמא תוספות ביצה ה, א ד"ה כל, ושם בעמוד ב ד"ה מכדי, ובדף ו, א ד"ה והאידנא – וזה לשונם שם "והשתא בזמן הזה שאין חברי, מותר. ואין לומר שצריך מנין אחר להתירו, דכיון דזה הטעם משום חששא, ועברה החששא, עבר הטעם". ואף בדעת הרמב"ם מצינו מי שפירש כי דבריו נאמרו רק במקום שתיקנו בסתם, ללא טעם מפורש (רדב"ז על הרמב"ם שם). וגם בשולחן ערוך אנו רואים שגזירות שלא שייכות יותר, נתבטלו, כגון המובא ביורה דעה (סימן רצח סעיף א).

שקשה להניח שתיקנו תקנה שמטרתה תהיה להמאיס אדם בעיני הבריות (הגיוני משה חלק ב עמוד תד).

הנקודה השניה שעל החכם לדעת, טרם יפסוק לקולא באיסור דרבנן היא, שלא למהר להחליט על קיומו של צער או כבוד הבריות או כל דבר אחר. כי לפעמים הצער אינו גדול כפי שמתארים, ופעמים שהבושה אינה באמת בושה. וגם אם נחמיר, לא תמיד ייגרר האדם מחמת החומרה לעבור על איסור תורה. על כן נדרשת מתינות ושיקול דעת, לכל מקרה לגופו. וכפי שכתב רבנו יונה על המשנה "הוו מתונים בדין", וזה לשונו:

למורים הוראות ולפוסקים את הדין, אמרו, לבל יסמכו במחשבה ראשונה, אך בהמתנה גדולה ובעיון הדין וכו' כענין שאמרו "מחמיצין את הדין" (סנהדרין לה, א), **שעל ידי החימוץ וההמתנה יוסיף סברא על סברתו ופלפול על פלפולו עד שידין דין אמת לאמתו, כי במחשבה השניה יראה מה שלא ראה בראשונה** (מסכת אבות פרק א משנה א).

דוגמא לדבר ניתן לראות ממה שכתב האגרות משה (באבן העזר חלק א סימן יג):

ואף להסוברין שהוא מדרבנן, נמי אפשר אין להתיר בלא סכנה, דלא כל איסורין דרבנן שוין לומר, שיהיה מותר במקום צערא וצורך גדול.

הנידון בו עוסק האגרות משה הוא סירוס אשה במקום צער, בו חלק מן הפוסקים סוברים שהדבר אסור מן התורה. ועל כך כתב, שגם לסוברים שהוא מדרבנן, יתכן שאין להתיר. ומתוך הביטוי "נמי אפשר אין להתיר" אנו למדים, שלא החליט בוודאות לאסור, ומשום שזה במקום צער. ולמדנו מכך, שנדרשת זהירות שלא למהר להתיר כל דבר, על ידי שימוש בכללים הנזכרים לעיל. ואף על פי כן, מובן מאליו שאין להתעלם חלילה מהכללים שחז"ל נתנו בידינו, כי ממש כשם שהאיסורים שהטילו עלינו מביאים לידי ביטוי את רצון השם, כך גם הכללים על פיהם ניתן להתיר, גם הם מביאים לידי ביטוי את רצון השם.

וכן כתב הנודע ביהודה בנוגע לסחורה בדברים לא כשרים:

ולכן צריכין אנו מתחלה לראות אם זה הוא איסור תורה לסחור בדברים האסורים או אם הוא איסור דרבנן ואחר כך נראה אם לנטות להקל או להחמיר, כי בדרבנן שומעים להקל ובשל תורה אי אפשר להקל כי אם בדבר ברור (שו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא – יורה דעה סימן סב).

23. סוף דבר

עלה בידינו להסביר בעזרת השם כיצד כל הדינים שרבנן חידשו, הן מה שהחמירו, והן מה שהקלו, הכל נעשה כדי לקיים את רצון התורה. ועל זה נאמר "שְׁאַל אָבִיךָ וְיַגֶּדְךָ זְקֵנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לָךְ" (דברים לב, ז), כי חכמים המה היודעים כיצד לקיים את רצון התורה במציאויות מגוונות ומשתנות, ובתקופות שונות. ובזכות הגמישות הזאת, ניתן לקיים את התורה בכל המקומות ובכל הדורות.

ואין לשאול מי התיר להם להוסיף או לגרוע מן התורה, כי אינם לא מוסיפים ולא גורעים, אלא מביאים את רצון השם לידי ביטוי, בדרכים דינמיות.

ראוי לכל יושב על מדין ומורה הוראות לשנן את רשימת הכללים שנפרטו לעיל, כדי שבעת הצורך, עת יפנו אליו בשאלות פרטיות, ידע על אתר את האפשרויות להקל בדינים דרבנן, ויוכל לשקול בפלס מאזני שכלו, את המקרה הנידון לפניו, ואת האנשים שפונים אליו, ויענה את התשובה שתרומם אותם, ותגרום להם להמשיך ככל האפשר באורח חיים תורני, כי זו היא התורה, תורת חיים.

תורת ה' תמימה משיבת נפש.

סימן לג – מתי לא אומרים

"ספק דרבנן לקולא"

1. מבוא
2. מקור הדין
3. הסבר הכלל "ספק דרבנן לקולא"
4. מקרים בהם אין אומרים "ספק דרבנן לקולא"

   א. ספק אם הדבר נעשה

   ב. ספק מוכן (בדבר שיש לו מתירים)

   ג. חשש קרוב לאיסור תורה

   ד. ספק משום חיסרון ידיעה

   ה. ספק באופן ביצוע מצווה

   ו. כשאין לתלות בצד אחד יותר מאחר

   ז. כשמהות הגזירה להשוות דין דרבנן לדין תורה

   ח. כשאפשר לברר
5. סיכום

1. מבוא

במאמרנו על "כוחם של חכמים", הסברנו ועסקנו במקרים המסוימים בהם ניתן להקל בספקות הנוגעים לאיסורים דרבנן.

במאמר זה, נבחן את מקור הדין, את מגבלותיו, ואת המקרים בהם אין אומרים "ספק דרבנן לקולא", תוך התעמקות במקורות ההלכתיים.

2. מקור הדין

מקור הדין הוא בגמרא (עבודה זרה ז, א) שם הובאה מחלוקת תנאים:

היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין - הלך אחריו, ואם לאו - הלך אחר המחמיר; רבי יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. אמר רב יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה.

מבואר כי לדעת תנא קמא, כאשר נחלקו חכמים, אחד מטמא או אוסר, והאחר מטהר או מתיר, אם אחד מהם גדול בחכמה ובגיל, הולכים אחריו. אם לאו, הולכים אחר המחמיר. אך לדעת רבי יהושע בן קרחה, בשל תורה הולכים אחר המחמיר, בשל סופרים הולכים אחר המיקל. רב יוסף קובע שההלכה כרבי יהושע בן קרחה.

הרמב"ם פוסק כרבי יהושע בן קרחה (הלכות ממרים פרק א הלכה ה):

שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל.

הכסף משנה מסביר שלפי רבי יהושע בן קרחה, אין מבחינים בין גדלות בית הדין, וכלל זה תקף גם כאשר אחד החכמים גדול מחברו בחכמה ובגיל:

ומדתנא קמא מפליג בין גדול בחכמה ובמנין לאינו גדול משמע דרבי יהושע בן קרחה אפילו אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין בשל תורה הלך אחר המחמיר וכו' ולכך סתם רבינו ולא חילק.

3. הסבר הכלל "ספק דרבנן לקולא"

הסיבה העומדת מאחורי הכלל "ספק דרבנן לקולא", אפשר להסבירה בשתי דרכים.

א. איסור דרבנן כגזירה: אם איסור דרבנן הוא גזירה, אז ספק באיסור דרבנן הוא כעין "גזירה לגזירה", ולכן מקילים.

ב. מהות איסור דרבנן: ניתן ללמוד מכלל "ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן"[1], אבל מן התורה מותר. מכאן שאפילו באיסורי התורה, אם אין וודאות, מקילים, ורק מדרבנן מחמירים. על כן באיסורים דרבנן, שבמהותם קלים יותר, ננקטת גישה מקילה, כאשר אין וודאות באיסור, על כן אומרים "ספק דרבנן לקולא".

4. מקרים בהם אין אומרים "ספק דרבנן לקולא"

למרות זאת, ישנם מצבים או מקרים בהם לא התירו חכמים להקל בספק דרבנן, להלן נביא רשימה של יוצאים מן הכלל[2]:

א. ספק אם הדבר נעשה.

ב. ספק מוכן (בדבר שיש לו מתירים).

ג. חשש קרוב לאיסור תורה.

ד. ספק משום חיסרון ידיעה.

ה. ספק באופן ביצוע מצווה.

ו. כשאין לתלות בצד אחד יותר מאחר.

ז. כשמהות הגזירה להשוות דין דרבנן לדין תורה.

---

1. כשיטת הרמב"ם (הלכות טומאת מת פרק ט הלכה יב) הסובר "איסור אורייתא לחומרא מדרבנן". וגם לשיטת רשב"א (תורת הבית ד שער א דף יא) הסובר "ספק דרבנן לחומרא מן התורה", הספק כבר מיעט את האיסור, כי גם לדעתו, אין אדם נענש על ספק. על כן בספק דרבנן, אפשר להקל יותר.

2. במאמר הקודם (הערה 11) הבאנו את המחלוקת בין המחבר והש"ך, שלדעת המחבר אומרים ספק דרבנן לקולא גם באיסורי דרבנן כשאתחזק איסורא וגם שעיקרו מן התורה והש"ך חולק עליו.

ח. כשאפשר לברר.

א. ספק אם הדבר נעשה

אם יש ספק האם בכלל נעשה המעשה, לא מקילים על פי הכלל "ספק דרבנן לקולא", כמפורש בהלכות עירוב (אורח חיים סימן שצד סעיף א):

ספק עירוב, כגון ספק אם היה קיים בין השמשות אם לאו, מותר; והוא שהיה לו חזקת כשרות כגון שהניחו שם ואירע בו ספק, אבל אם לא היה לו חזקת כשרות כגון ספק אם הונח שם אם לאו, לא.

הרי כי אם הניח אדם עירוב חצרות לפני שבת, וספק אם היה קיים בין השמשות, מקילים בו. אך אם אינו זוכר כלל אם הניח עירוב, אין מקילים, ואסור לו לטלטל בחצר. הסבר החומרה הוא, שאין להמציא שמשהו נעשה. כי אין זה ספק כלל.

כך הוא גם במצווה. על כן מי שלא זוכר אם בירך אם לאו, אינו מברך משום חשש ברכה לבטלה, ולא משום ספק דרבנן לקולא.

ב. ספק מוכן

במצבים בהם יש ספק אם נעשתה פעולת הכנה לפני יום טוב, אין להקל. ראה בגמרא (ביצה כד, א).

משנה. מצודות חיה ועוף ודגים שעשאן מערב יום טוב - לא יטול מהן ביום טוב, אלא אם כן יודע שנצודו מערב יום טוב. ומעשה בנכרי אחד שהביא דגים לרבן גמליאל, ואמר: מותרין הן, אלא שאין רצוני לקבל הימנו.

גמרא. מעשה לסתור? - חסורי מחסרא והכי קתני: ספק מוכן - אסור, ורבן גמליאל מתיר. ומעשה נמי בנכרי אחד שהביא דגים לרבן גמליאל, ואמר: מותרין הן, אלא שאין רצוני לקבל הימנו. אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הלכה כרבן גמליאל.

איסור מוכן הוא איסור דרבנן, ועם כל זה אסור, כפי שנפסק בשולחן

ערוך (אורח חיים סימן תקטו סעיף ג):

אפילו אם הוא ספק אם נלקטו או ניצודו היום, אסורים.

מבואר כי אדם שרואה דגים בשוק ביום טוב, ואינו יודע אם ניצודו לפני יום טוב או במהלכו, אסור לו לקנותם.

רש"י (ביצה ג, ב ד"ה אפילו) מסביר שאין להקל, משום שניתן להמתין קצת, עד מוצאי יום טוב ולאכול ללא חשש.

מכאן ראיה לדברי המסילת ישרים (פרק יח) להשתדל ממידת חסידות, שלא לסמוך על ספקות.

אמנם כאמור, כל זה רק במקרה שאין בעיה גדולה להחמיר, אך אין להרחיב חומרה זו. כי הנה יש הפרש בין איסורים שהם גזירת המלך וסכנות, שאפילו בחשש קל, צריך להחמיר. כי הסכנה היא מציאות מוחשית, אבל איסור הוא רק מה שה' אסר, ואם לא אסר, הרי זה מותר. ואם מחמירים שלא כדין, הופכים את האיסור לסכנה חומרית, ואינה כן, אלא עלינו לציית למלך.

אפשר עוד להסביר, שחכמים דאגו לכבודו של יום טוב, על כן קבעו שכל ההכנות שאינן הכנות הקשורות לעבודת מטבח, אלא טרום עבודת מטבח, אסורים ביום טוב. וכפי שאסרו קצירה וטחינה, אף שגם הם לצורך אוכל נפש. ולכן כשגזרו דין "מוכן", תיקנו להתיר רק כשהוא וודאי מוכן.

ג. חשש קרוב לאיסור תורה

אם פקיעת איסור דרבנן עלולה להוביל לאיסור תורה, לא התירו להקל בספק. ראה לדוגמא בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תט סעיף ג).

נתנו בראש הקנה או הקונדס הצומחים מן הארץ, אינו עירוב, מפני שמאחר שהם רכים ונוחים לקטום ויתחייב חטאת, גזרו בהם (ואם הם רכים כירק ע"ל ריש סימן של"ו), **אפילו בין השמשות אפילו במקום מצוה; ואם היו תלושים ונעוצים, הרי זה עירוב.**

מבואר כי אדם שהניח עירוב תחומין בראש קנה רק, העירוב אינו תקף, משום שקיים חשש שיקטום את הקנה, ויעבור על איסור תורה.

ואף שכל איסורי דרבנן מטרתם להימנע מאיסור תורה, כאן גזרו אפילו על בין השמשות, כי ראו באיסור זה כעין איסור תורה, מאחר וכמעט מן הנמנע שלא יקטום.

מכאן יש סיוע לדברי הרב חיים דוד הלוי (עשה לך רב חלק ד סימן ל) שאף שאין לנו לעשות גזירות חדשות, בכל אופן, כשהחשש לאיסור תורה קרוב מאוד, צריך להימנע.

ד. ספק משום חיסרון ידיעה

ספק התלוי בחוסר ידיעה אינו נחשב לספק, ראה בשולחן ערוך (יורה דעה סימן צח סעיף ג):

> **במה דברים אמורים, כשנשפך. אבל איסור שנתערב בהיתר, והוא לפנינו, ואי אפשר לעמוד על שיעורו, אף על פי שהוא מאיסורים של דבריהם, אסור.**

הרי שאם התערב איסור בתוך היתר, ושיעור האיסור אינו ידוע, אסור לאכול את התערובת. מכאן שחיסרון ידיעה אינו נחשב לספק. והסביר הש"ך (שם ס"ק ט) כי ספק כזה נחשב ל"דעת שוטים". כל זה, כמובן, כשיש אפשרות לחקור ולדעת.

ה. ספק באופן ביצוע מצווה

במצווה, אין אומרים ספק דרבנן לקולא, אם הדבר יגרום לביטולה, כמו בדין הסבה בארבע כוסות. לדעה אחת בגמרא, נתקנה חובת ההסבה בשתי הכוסות הראשונות. ולדעה אחרת, בשתי האחרונות. ואם תאמר ספק דרבנן לקולא, תתבטל מצוות ההסבה לגמרי, כפי שפירש הר"ן (ר"ן על הרי"ף, פסחים דף כג, א מדפי הרי"ף):

> **והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, כולהו בעו הסיבה. ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא, דכל ספקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו**

מילתא דטירחא היא, עבדינן לרווחא דמילתא. כך פירשו ז"ל. ולי נראה, דעל כרחך [בעי] למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא, אמאי נקיל בהני, טפי מהני. ואי נקיל בתרוייהו, הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי

לכן בליל הסדר, אף שיש ספק אם צריך להסב בשתי הכוסות הראשונות או בשתי האחרונות, חובה להסב בכל ארבע הכוסות.

ו. כשאין לתלות בצד אחד יותר מאחר

בדומה למצוה כך באיסור, כאשר יש שני דברים שאחד מהם אסור מדרבנן, ולא ניתן להכריע באיזה מהם, אוסרים את שניהם. נביא כאן שתי דוגמאות.

הדוגמא הראשונה היא שתי מקוואות, שבאחד מהם התערב פסול דרבנן, הדין הוא, ששניהם פסולים, כי אין סיבה לפסול את האחד יותר מהשני. ראה לשון השולחן ערוך (יורה דעה סימן רא סעיף סח):

ב' מקואות, אחד יש בו מ' סאה, ואחד אין בו; נפלו ג' לוגין מים שאובין לאחד מהם ואינו יודע לאיזו מהם נפלו, ספקו טהור מפני שיש לו במה יתלה; היו שניהם פחותים ממ' סאה ונפלו לאחד מהם ואין ידוע לאיזה מהם, כל אחד משניהם פסול שאין לו במה יתלה. האם גם באיסור דרבנן שהוא גדר של תורה.

דוגמא שניה גם היא דנה בדבר דומה, כגון אם נתערב איסור דרבנן באחד משתי קדרות, ואין ידוע באיזו מהן, שתיהן אסורות. ראה בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קיא סעיף ה):

היו כאן שתי קדרות של היתר, ולפניהם שתי חתיכות, אחת של היתר ואחת של איסור, ונפלה אחת לתוך זו ואחת לתוך זו, אסורות שתיהן, אפילו באיסור דרבנן, אם אין בשום אחת כדי לבטל האיסור. אבל אם יש באחת מהן לבטל האיסור, שתיהן מותרות (שולחן ערוך יורה דעה הלכות תערובות סימן קיא סעיף ה).

אף שבשתי הלכות אלה יש ספק דרבנן, לא מקילים, כי אז היינו מבטלים לגמרי את האיסור דרבנן.

ז. כשמהות הגזירה להשוות דין דרבנן לדין תורה

ישנם מקרים, בהם מהות הגזירה שגזרו חכמים היא להשוות את דין התקנה לדין תורה, ובמצבים כאלה אין מקילים בספק. דוגמא לכך היא יום טוב של גלויות, בו כל מה שאסור ביום הראשון אסור גם ביום השני, ראה למשל בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תצו סעיף א):

בגליות שעושין שני ימים טובים מספק, כל מה שאסור בראשון אסור בשני.

לפי זה, כל מה שנאסר בראשון משום ספק תורה לחומרה, יהיה אסור גם ביום טוב שני, אף שכל עיקרו הוא מדרבנן.

ואף שיש דברים שהתירו לצורך גדול (כמבואר בסעיף ב), אין זה קשור לדברים האסורים בראשון משום ספק, אלא רק דברים מאוד קיצוניים, כקבורת המת או טיפול בחולה.

הוא הדין בבין השמשות של שבת. כל מה שנאסר בשבת משום ספק תורה לחומרה, אסור גם בבין השמשות שלו, אף שזמן זה אסור רק מדרבנן. ולמרות שדברים מסוימים הותרו בזמן זה, אין לזה קשר לספק, אלא שדברים שחכמים אסרו בשבת, בגזירה דרבנן, לא גזרו עליהם בין השמשות (עיין שולחן ערוך אורח חיים סימן רסא ושמב).

ח. כשאפשר לברר

כאשר יש אפשרות לברר את המצב, לא סומכים על הכלל "ספק דרבנן לקולא", אלא יש לברר את הדבר באופן מדויק. דוגמא לכך היא השוכר בית בערב פסח, ואינו יודע אם הבית נבדק על ידי בעלי הבית, כמבואר בגמרא פסחים (ד, א):

בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק? למאי נפקא מינה? - לישייליה!

דליתיה להאי דלשיוליה.

מבואר כי השוכר בית מחברו בארבעה עשר ואינו יודע אם נבדק מחמץ. אם הבעלים כאן, חייב לשאול אותו, ולא סומכים להקל בספק זה, אף שכדי להפקיע את האיסור מן התורה, די בביטול החמץ, ואז אין כאן אלא איסור דרבנן, בכל זאת מחמירים.

כך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תלז סעיף ב):

השוכר בית מחבירו בי"ד ואינו יודע אם הוא בדוק, אם הוא בעיר שואלו אם בדקו; ואם אינו בעיר, חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו.

אפשר אולי להוסיף את דברי כף החיים (אורח חיים אות נ) בעניין נטילת ידים, שאם אינו יודע אם יש בספל שיעור רביעית, אין אומרים ספק דרבנן לקולא, אלא יברר אם יש בהם שיעור. כך כתב שם:

אם נסתפק לו במים קודם שיטול, פשיטא דלא יטול בו, דהיאך יכניס עצמו לכתחלה בספק.

5. סיכום

הכלל "ספק דרבנן לקולא" הוא כלל גדול וחשוב בהלכה, אך ישנם מקרים רבים שבהם אין להשתמש בו. על מורה הוראה ללמוד ולהכיר את העקרונות הללו, היכן לא חל כלל זה, כדי להורות בהתאם להלכה.

לסיום, נביא דברים חשובים מהגאון האדר"ת ז"ל - כך הוא כותב בספרו עובר אורח (סימן פא):

שאלני [הרב ר' מרדכי אברהם ראזענטאל, מח"ס פרי מרדכי אברהם] דבר תמוה במה שכתב הפתחי תשובה ביורה דעה סימן מ"א ס"ק [י"ג] בשם שו"ת שיבת ציון, שבכל מקום שהאוסרים והמתירים שוים, יכול כל רב לעשות לפי שיקול דעתו וכו'. ותמוה דהא תלמיד ערוך בעבודה זרה [ז, א] דבשל תורה הלך אחר המחמיר. ואמר ששאל לרבנים רבים ואין פותר.

ואני השבתיו ב״ה שלא כתב השיבת ציון שיעשה כמו שירצה, רק שיעשה המורה כפי שיקול דעתו, והיינו לאחר שיעיין בהלכה זו ויעלה בידו אם להקל אם להחמיר כפי השערתו ודעתו שישקול הדברים במאזני שכלו, על כן יכריע בדעתו לאותו צד אם להקל אם להחמיר, אבל לא שיעשה כרצונו בלא שום טעם. ושם [בע״ז] הכוונה כשרוצה לפסוק בלא הכרעת דעתו, ודאי דבשל תורה להחמיר. אולם אם דעתו נוטה להכריע, הרשות נתונה לכל רב אחרי העיון הישר לשם שמים, כן היה נראה ליישב דבריו לחומר הנושא.

סימן לד – כפייה בהלכה

1. מבוא
2. הכפייה למעשה
3. המקור לכפייה
4. טעמי הכפייה
5. האידיאל היהודי
6. התמודדות עם המקורות שדורשים כפייה
7. המבט שלנו כלפי אינם דתיים
8. האם הליברליזם אסון?
9. הערכים החשובים לגאולה
10. היסטוריית הכפייה
11. אמונה באמיתת התורה ובנשמת ישראל

1. מבוא

כל יצור אנוש, חי במעגלים שונים. מעגל המשפחה, מעגל הקהילה, מעגל המדינה.

מטבע הדברים, מסלול החיים מביא ומציב כל אדם, בתחום מאד ספציפי. וכשמדובר באדם דתי, והוא ניצב בעמדת השפעה, באחד מן המעגלים הנזכרים, הרי זה מעניק לו אדנות וסמכות. כגון הורים במעגל המשפחתי, רבנים ומנהלי בתי ספר, במעגל הקהילתי. ונציגי הציבור הדתי, במעגל הפוליטי. מעמד זה מעורר שאלה חשובה מאד: האם יש להשתמש בכוח שבידו, כדי לכפות התנהגות דתית, של הנתונים תחת

סמכותו ואחריותו, במעגל שלו.

שאלה זו נוגעת להורים. עד כמה עליהם לכפות את ילדיהם, בכיבוד חוקי הדת. החל מלבישת ציצית, וכלה בקיום הלכות שבת.

היא נוגעת גם לרבנים ומנהלים, עד כמה הם צריכים להקפיד על התנהלות מקובלת. כגון נורמות צניעות מקובלות. האם ניתן להתיר לאשה לא נשואה, המבקשת להימנע מאיסור נידה, לטבול במקווה, אף שהיא מקיימת יחסים שלא במסגרת נישואים. האם יש לכפות טבילה, במעמד בלנית.

היא גם רלוונטית לניצבים במעגלי השפעה, בחלונות הגבוהים. כמה צריכים נציגי הדתיים, שבמשרדי הממשלה, לדאוג לנראות דתית במעגל הציבורי. אם על ידי איסור מסחר בשבת, או אי הפעלת תחבורה ציבורית בשבת, בריכות ושחייה נפרדת, חוק החמץ, חוק תשעה באב, נישואים על פי ההלכה, ועוד ועוד.

האם יש מקורות והיכן, המלמדים אותנו, כיצד להתייחס לשאלות מרכזיות ונחוצות אלה.

האם אמנם, היהדות היא בעצם דת כפייתית, ומה שאין אנו כופים קיום המצוות על הפרט, זהו משום שאין אנו יכולים, או בגלל שלאמיתו של דבר, התורה אוסרת לנהוג כן.

על כל זה ועוד, במאמר להלן.

2. הכפייה למעשה

ספר התורה מלא במקרים מעניינים שמדגימים את הנושא המרתק של "כפייה הלכתית", חומשי "שמות" ו"במדבר" מלאים בעונשים שקיבלו בני ישראל בעקבות חטאיהם. פנחס זכה למעלת הכהונה לאחר הריגת כזבי בת צור בקנאותו. המקושש נסקל עקב חילול השבת, ובהר סיני כפו על בני ישראל את קבלת התורה, כדברי הגמרא (שבת פח, א):

> **ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם**

מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם.

חשוב לציין שהכפייה על קיום המצוות הייתה נוכחת לאורך ההיסטוריה של עם ישראל, ולא רק בעת נתינת התורה במדבר. בגמרא מובאים מקרים בהם כפו תנאים ואמוראים את קיום התורה על היחיד, כמו במקרה של רב שילת, שהכה יהודי שבעל גויה.

רבי שילא נגדיה להההוא גברא דבעל נכרית (ברכות נח, א).

כפיית יהודים לנהוג על פי חוקי התורה, מתבצעת לעיתים גם בלעדי הקפדה על כללי התורה עצמם. בתקופות שהעם התדרדר לשפל וזלזל בתורה ובמצוות, הונהגה כפייה על העם, כדי להחזיר אותו למצב טוב יותר, מתוך חשש, שהעם כולו יתדרדר, ויושפע מהתנהגות הפושעים.

הרי כדי להעניש אדם, נדרשו תנאים מקדימים של עדות והתראה, עד שאמרו במסכת מכות (ז, א) כי סנהדרין הפוסקת דין מיתה אחת לשבעים שנה, מוגדרת "סנהדרין חובלנית". ועדיין, לפרק זמן קצר, הונהגה כפייה על כלל העם, כפי שמובא בגמרא:

> **תניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך. שוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו תחת התאנה, והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך** (סנהדרין מו, א).

מכל זה נראה לכאורה, שהכפייה היא מיסודות היהדות, וכל אדם פרטי חייב ליישר את אורחות חייו, לפי הקווים המנחים, של כלל החברה.

ואף על פי שאנו חיים במדינה ליברלית, אנו מוצאים חוגים בהם מופעל לחץ עצום על כל מי שאינו מתיישר עם המסגרת הדתית

הקיימת.

במדינת ישראל, למשל, הרבנות כופה את הכללים הדתיים שלה על כל האזרחים, גם על אלה שאינם מאמינים בתורת משה.

בבתי הספר, גם על התפילה ועל דברים דתיים נוספים, הכפייה נוכחת, כאשר כל אחד מן התלמידים חייב להסתגל לדרישות הדתיות.

3. המקור לכפייה

נשאלת השאלה, האם יש מקור הלכתי שמתיר לאדם כפיית הנהגה דתית, שלא לפי הבנתו? זו שאלה מרתקת שעלולה לעורר רגשות ואמוציות שונות. בחברה שלנו, כולנו מבינים את הצורך בכללים וחוקים הנכפים על כל הציבור, כדי למנוע התפוררות, וכדי שהחזק לא ינצל את החלש. המשטרה ובתי המשפט, פועלים לשימור וכיבוד החוקים החברתיים. אבל אין שום כפייה על הנהגה דתית, כזו או אחרת, בחברות ליברליות. רק במדינות שאין בהן חירות הפרט, מתרחשת כפייה, לא רק לצורך ביטחון האישי, אלא גם בכל הנוגע להתנהגות הפרטית.

מעתה יש לברר, מהו המקור ביהדות המעניק לרבנים, כוח שלטוני כלשהו, לכפות את כיבוד מצוות התורה, גם במצוות שבין אדם למקום. במצוות חברתיות ברור כי יש לזה צורך, שהרי לולא כן איש את רעהו חיים בלעו.

מקור ראשון: העונשים על אי ציות להלכה

העונשים המוטלים על עוברי עבירה, מלמדים לכאורה, שרצון התורה לכפות על הציבור את קיום המצוות. ולכן העניקה סמכות הלכתית לבתי דין, להטלת עונשי מוות ומלקות על חוטאים. התורה פקדה להטיל עונשי מוות על כמה עבירות, כגון המחלל שבת, או נואף עם נערה מאורסה, שיש לסקלם באבנים כדי להוציאם להורג.

מלבד זאת, קיים עונש נפוץ ושגרתי של שלושים ותשע מלקות, המושת על עוברי מצוות לא תעשה. ומקורו אמנם בתורה, אלא שלא פירט הכתוב את המעשים בהם מושתת סנקציה זו. וחכמים הם שהגדירו

את העוונות שעונשן מלקות.

והנה רוב המצוות שעליהן עונשים אינם איסורים שהשכל מחייב, אלא "מצוות שמעיות", זאת אומרת, מצוות שלא היה עולה בדעתנו לעשותן, לולי אסרה או ציותה עליהן תורה. כגון איסור מלאכה בשבת, מאכלות אסורות, וחלק מאיסורי עריות. כל אלה **חוקים** שמקורם בציוויו של ה', ואין בהם צורך חברתי כזה או אחר, אלא ממש מצוות דתיות.

הואיל וההלכה מאיימת בעונשי מלקות או אפילו מוות, האיום הגדול הזה מוכיח לכאורה, כי התורה רוצה לכפות על הציבור את קיום מצוותיה.

מקור שני: ועשית

מקור מפורש המלמד לכאורה שיש כח או שליטה על כפייה דתית, הוא פסוק בפרשת כי תצא:

> **מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה' אֱ־לֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ** (דברים כג, כד).

פסוק זה נדרש בגמרא לגבי חובת הסנהדרין, לכפות את כיבוד חוקי הדת:

> **תנו רבנן: מוצא שפתיך - זו מצות עשה, תשמר - זו מצות לא תעשה, וְעָשִׂיתָ - אזהרה לבית דין שֶׁיְּעַשּׂוּךָ (כלומר, שיכופו אותך)** (ראש השנה ו, א).

ורש"י מסביר מפורשות:

> *וְעָשִׂיתָ* - **על כרחך, מכאן אזהרה לבית דין לכוף.**

כלומר התחייב אדם לתת נדבה למקדש, כופים אותו לתת את שהתחייב. והלימוד הוא מהמילה ועשית, כי משמעותה, אתה חייב לעשות. ואם לא תעשה את שהבטחת, נכריח אותך לעשות.

אין זה דין ספציפי הנוגע למי שהתחייב לתת נדבה, אלא זהו כלל בכל

המצוות, כמבואר בגמרא:

אמר ליה רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת: פריעת בעל חוב מצוה, אמר לא ניחא לי דאיעביד מצוה, מאי? אמר ליה, תנינא: במה דברים אמורים - במצות לא תעשה (שאם עבר על הלא תעשה שמקבל מלקות ונפטר), **אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו** (כתובות פו, א).

מבואר כי חובה לכפות על יהודי את קיום המצוות בכוח. זהו אמנם חיוב שמוטל על בית דין, ולא על אדם בודד. ובכל זאת, ניתן ללמוד מכאן, כי הגישה היהודית נוקטת לכאורה בכפייה, בכל הנוגע לקיום מצוות.

מקור שלישי: מצות תוכחה

מלבד המקורות הנזכרים לעיל, יש מקור ממנו רואים כי גם האדם הפרטי חייב להוכיח את חברו, כדי שיקיים את דבר ה', ככתוב:

לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא (ויקרא יט, יז).

וראה ברמב"ם שפירש:

הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר "הוכח תוכיח את עמיתך" (ספר מדע, הלכות דעות פרק ו הלכה ח).

יש אמנם מחלוקת, כמה צריך אדם להתאמץ בקיום מצוות התוכחה:

עד היכן תוכחה? רב אמר: עד הכאה, ושמואל אמר: עד קללה, ורבי יוחנן אמר: עד נזיפה. כתנאי, רבי אליעזר אומר: עד הכאה, רבי יהושע אומר: עד קללה, בן עזאי אומר: עד נזיפה (ערכין טז, ב).

וכך פסק הרמ"א בשולחן ערוך:

ביחיד חייב להוכיחו, עד שיכנו או יקללנו (ר"ן ס"פ **הבע"י**) (רמ"א בשולחן ערוך אורח חיים תרח, ב).

מכאן אנו למדים לכאורה כי על האדם למסור את נפשו, לצורך תיקון חברו, ולהצילו מן החטא.

מקור רביעי: נידוי

הגמרא במועד קטן מבארת, כי יש לנדות אדם מן הקהילה, אם הוא אינו מקיים מצוות. ה"נידוי" הוא כלי כפייתי חזק, כי המנודה, אינו יכול לחיות חיים רגילים, ונאסר אפילו לשאת ולתת עם הבריות. הראיה כי אכן יש לנדות, נלמדת מן הנידוי שהושת על עיר "מרוז", כפי שמובא בגמרא:

ומנלן דמשמתינן - דכתיב (**שופטים ה, כג**) **אֹרוּ מֵרוֹז** (מועד קטן טז, א).

"מֵרוֹז" הייתה עיר, שלא השתתפה במלחמה נגד סיסרא וצבאו, ולא סייעה ללוחמים שהצטרפו אל ברק ודבורה. נהפוך הוא, קיללו אותם והרחיקו אותם.

בדיוק כמו שהעיר מֵרוֹז הפכה למנודה ודחויה, כך יש לנהוג כלפי כל אדם המזלזל בהלכה:

על עשרים וארבעה דברים מנדין את האדם בין איש בין אשה ואלו הן וכו' המזלזל בדבר אחד מדברי סופרים ואין צריך לומר בדברי תורה (רמב"ם הלכות תלמוד תורה ו, יד).

גם השולחן ערוך פסק כן, ודבריו מלמדים גם על עוצמת הריחוק של המנודה:

העובר על דבר איסור, מנדין אותו לאלתר.... ואין נדוי פחות משלשים יום; ואם אינו חוזר בו, שונים לנדותו לאחר שלשים יום. ואם אינו חוזר בו, ממתינים לו עוד שלשים ומחרימין אותו.... המנודה, אין יושבין בד'

אמותיו, חוץ מאשתו ובניו.... ואין אוכלין (ושותין עמו) (טור). **ואין מזמנין עליו. ואין כוללין אותו לכל דבר שצריך עשרה.... ואסור בתכבוסת ובתספורת ובנעילת הסנדל, כאבל. ומותר בדברי תורה. שונה, ושונין לו. נשכר, ונשכרין לו. והמוחרם, לא שונה ולא שונין לו; לא נשכר ולא נשכרין לו; וכן אסור להנותו יותר מכדי חייו** (תשובת רשב"א) (יורה דעה שלד, א–ב).

דין הנידוי הוא מדרבנן[1], והוא נועד למנוע זלזול במצוות התורה.

4. טעמי הכפייה

הטעמים לגישה זו, לפיה יש לנהוג בכפייה, ארבעה צדדים יש להם:

א. כך גזרה חכמתו יתברך. לכן גם במקרים שאיננו מבינים מדוע, בכל אופן צריך לכפות על המצוות, כי כן כתוב בתורה.

ב. אהבת הזולת. האוהב את חברו רוצה להצילו מרעה. וכמו חובה מן התורה להציל את חייו, כפי שמורה הכתוב "אל תעמוד על דם רעך", על אחת כמה וכמה שצריך להצילו מעבירות. וכמו ש"המחטיאו יותר מן ההורגו" (במדבר רבה כא, ד), כך המצילו מן החטא[2], גדול מן המחיה אותו.

ג. הגנה על החברה. מי שמתנהג שלא כמצופה, גורר אחריו מספר אנשים, שיתנהגו כמותו. על כן צריך למנוע זאת, בכל מחיר.

ד. חילול כבוד המלך. העובר על מצוות ה', מחלל את כבוד המלך, כי אינו שומע בקולו. והרואה זלזול המלך ואינו מוחה, הרי הוא שותף

---

1. כך מוכרח ממקור הדין מפסוק מפרשת שופטים, וכך כותבים רבותינו בעלי תוספות במועד קטן יד ע"ב ד"ה מהו, וכך דעת הרמב"ן (בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רסג) והריטב"א שם הסתפק בד"ה מנודה מהו. והשולחן ערוך פסק ביורה דעה סימן רח סעיף ד שהוא מדרבנן.
2. ראה בשו"ת בית יצחק (אבן העזר א סימן טז) שדן לגבי היתר מאה רבנים לישא אשה על אשתו בנשתטית, וכתב, והנה בנידון דידן הבעל כבר קיים מצות פרו ורבו, מכל מקום, יש להתיר לבעל לישא אחרת, שלא יכשל חס ושלום, והרהורי עבירה קשים מעבירה, **ולאצולי מעבירה גדול יותר ממצוה.**

לחילול ה'.

אחר כל ההקדמות המוכיחות לכאורה כי חובה לאכוף את קיום המצוות, נפנה אל הצד השני, ונגלה במקורותינו כי אין ערך למצוה שנעשתה בכפייה. ולמעשה, יש כישלון מהותי, בכל הנוגע לכפייה במצוות. וממילא נצטרך להתמודד מול המקורות שהבאנו, להבהיר אותם, לבל יסתרו זה את זה.

5. האידאל היהודי

בריאת האדם בצלם א־לוהים, מעידה על יכולתו לבחור את דרכו. אדם שאורחות חייו הוכתבו בידי אחרים, אינו אדם. דבר זה עולה מתוך דברי הרמב"ם, שהסביר כי אמונה זו, אודות חירותו של אדם, היא יסודה של היהדות, כי היהודי הוא אדם חפשי, שיש לו בחירה לטוב או לרע, ואין דבר שמכריחו לכאן או לכאן, כלשונו:

> **רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו, הוא שכתוב בתורה הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע וכיון שכן הוא פן ישלח ידו.**
>
> ***ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמיצוה*** **שנאמר ראה נתתי לפניך היום את החיים, וכתיב ראה אנכי נותן לפניכם היום, כלומר שהרשות בידכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים, ומפני זה הענין נאמר מי יתן והיה לבבם זה להם, כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם** (הלכות תשובה פרק ה הלכה א).

אם הבורא אינו כופה על האדם, כיצד יתכן שאנחנו נבוא ונכפה,

ונשלול ממנו את עצם מהותו, והיותו אדם?

יתירה מזו. ניתן לומר, כי אין ערך למצוה הנעשית בכפייה, כפי שנפסק להלכה:

מצוות צריכות כוונה (שולחן ערוך אורח חיים סימן ס, סעיף ד).

יש אמנם פוסקים שנקטו להלכה, כי מצוות אינן צריכות כוונה. ובכל זאת, אין זה אלא כשאינו מתנגד, אלא עושה מצוה סתם. מה שאין כן אדם שקיים מצוה בכפייה, בזה גם הם יודו שכלל לא קיים את המצוה.

אין לטעון כי יסוד התורה כולה כפייה, כפי שלכאורה מוכח מקבלת התורה, שניתנה בכפייה. כי בגמרא עצמה, מיד אמרו שם, כי קבלת תורה כזו, אין לה ערך אמיתי, כמובא בהמשך הגמרא שציטטנו:

אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשורוש. דכתיב קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר.

מסביר רש"י:

מודעא רבה - שאם יזמינם לדין, למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם? יש להם תשובה, שקבלוה באונס!

המציאות המרה הוכיחה אף היא, את חוסר האפקטיביות של קבלה בכפייה. כי מיד אחר קבלת התורה, חטאו ישראל בעגל[3]. ואין לך עדות ברורה וגלויה מזו, על חוסר היעילות של קבלה מתוך אונס, שאינה מסייעת ואין לה קיימות נצחית. כי תיכף אחר שיעבור האונס, יתהפך האדם וינהג אחרת.

עוד יש להוכיח שהכפייה אינה משפיעה באופן אפקטיבי על המשך קיום המצוות, כי הנה חזקיהו המלך פעל גדולות ונצורות, להחזיר את

3. ראה רש"י (גיטין לו, ב ד"ה שזינתה בקרב חופתה) שכתב וזה לשונו, בעוד שכינה וישראל בסיני עשו את העגל, שהרי לא נסעו מסיני וכו'.

כלל ישראל כולו, ללימוד התורה. אלא שעשה זאת באמצעות כפייה ממשלתית, כפי שמבואר בגמרא:

> **וְחָבַל עֹל מִפְּנֵי שָׁמֶן** (ישעיה י, כז) **אמר רבי יצחק נפחא: חָבַל עֹל של סנחריב, מִפְּנֵי שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה, ידקר בחרב זו! בדקו מדן ועד באר שבע, ולא מצאו עם הארץ. מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה** (סנהדרין צד, א).

היתה זו סיטואציה עילאית ונשגבת, נהדרת ומרנינת לב. העם כולו ידע את התורה כולה. זה נפלא ממש! ברם למרות מאמציו הרבים, לא היה למצב זה קיום! היפוכו של דבר. תיכף אחר מיתתו, עלה מנשה בנו למלכות, והרשיע יותר מכל אשר לפניו, עד שסלל את הדרך לחורבן. הוא ביטל את המהפכה הגדולה שביצע חזקיהו אביו. ובנה במות לעבודה זרה, עבד לכל צבא השמיים, העביר את בנו באש, ואף הכניס את פסל האשרה לתוך בית המקדש. ואם כל הרשימה הזו אינה מספיקה, הוא גם רצח רבים, חפים מפשע, ככתוב (מלכים ב כא, טז):

> **וְגַם דָּם נָקִי שָׁפַךְ מְנַשֶּׁה הַרְבֵּה מְאֹד עַד אֲשֶׁר מִלֵּא אֶת יְרוּשָׁלַיִם פֶּה לָפֶה, לְבַד מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יְהוּדָה לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה'.**

אי לכך, היו מעשיו סיבה ראשונית לחורבן הראשון הנורא, ככתוב (ירמיה טו, ד):

> **וּנְתַתִּים לזועה** (לְזַעֲוָה)**, לְכֹל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ בְּגְלַל *מְנַשֶּׁה בֶן-יְחִזְקִיָּהוּ*, מֶלֶךְ יְהוּדָה, עַל אֲשֶׁר-עָשָׂה, בִּירוּשָׁלָם.**

כל זאת, משום שקבלת תורה או מצוות בכפייה, טבעה שלא תחזיק מעמד, ולא תאריך ימים.

על פי תובנה זו נהג אמו"ר, הרב משה בוצ'קו זצ"ל, להסביר את דברי

הגמרא, שרומזת למהות זו, בהסבירה, מדוע לא התמנה חזקיהו המלך, לתפקיד המשיח:

> **ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך - לא עשיתו משיח, חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך - תעשהו משיח? לכך נסתתם** (סנהדרין צד, ב).

הנה לא נעשה חזקיהו משיח, משום שלא אמר שירה. אכן הדבר טעון הסבר, מדוע באמת לא אמר שירה? הסביר אמו"ר, כי השירה בוקעת מלב אוהב. וכשהלב ממוקד בכפיית אחרים, הוא מתקשה לשורר.

נראה, כי אם יבוא המשיח לכפות תורה ומצוות, הוא ודאי "יכפה" רק בשכנוע ודרכי נועם.

עוד יש להוכיח כי הכפייה אינה הדרך הנאותה, מניסיונותיו של אליהו הנביא, שברוב צערו על עזיבת ישראל את התורה, ניסה פעם אחר פעם, להשיבם למוטב, באמצעות הרעבתם, ולכן ביקש מה' שלא ירד מטר, עד חזרתם בתשובה, כפי שאמר:

> **וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי** (מלכים א פרק יז פסוק א).

כעבור שלוש שנים, כשלא הועיל היובש, והבצורת המשיכה סתם, כי בני ישראל לא חזרו בתשובה, הקב"ה ריחם על עמו:

> **וַיְהִי יָמִים רַבִּים וּדְבַר ה' הָיָה אֶל אֵלִיָּהוּ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לֵאמֹר לֵךְ הֵרָאֵה אֶל אַחְאָב וְאֶתְּנָה מָטָר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה** (מלכים א פרק יח פסוק א).

גם מפנה דרמטי זה, אשר עתידים היו להתחולל בו נסים ונפלאות,

ביקש אליהו הנביא לעשות בו שימוש כדי להשיב את ישראל למוטב, בכח האותות ומופתים. ובאמת, בראותם את הנס הגדול שארע לאליהו בהר הכרמל, הכריזו כלל ישראל על קבלת עול מלכות שמים, ואמרו:

וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ ה' הוּא הָאֱ־לֹהִים ה' הוּא הָאֱ־לֹהִים (מלכים א פרק יח פסוק לט).

היתה זו גם שעת כושר נהדרת, לחיסול כל נביאי השקר. ואליהו הנביא אכן ניצל את המומנטום, והרג כל נביאי הבעל, עובדי האלילים:

וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לָהֶם, תִּפְשׂוּ אֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל, אִישׁ אַל יִמָּלֵט מֵהֶם. וַיִּתְפְּשׂוּם וַיּוֹרֵד אֵלִיָּהוּ אֶל נַחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם (מלכים א פרק יח פסוק מ).

אלא שלמרבה האכזבה, למרות הרעב, למרות המופתים הכבירים שאירעו, ולמרות הריגת נביאי הבעל, דבר לא עזר. המלכות נותרה ביד אחאב עובד האלילים, וכל העם המשיך לנהות אחריו. יתירה מכן, איזבל אשת אחאב שלחה שליחים, כדי להרוג את אליהו, ככתוב:

וַיַּגֶּד אַחְאָב לְאִיזֶבֶל אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֵלִיָּהוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר הָרַג אֶת כָּל הַנְּבִיאִים בֶּחָרֶב: וַתִּשְׁלַח אִיזֶבֶל מַלְאָךְ אֶל אֵלִיָּהוּ לֵאמֹר כֹּה יַעֲשׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִפוּן כִּי כָעֵת מָחָר אָשִׂים אֶת נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אַחַד מֵהֶם (מלכים א פרק יט פסוקים א–ב).

כישלונו החרוץ צרב את נפשו של אליהו הנביא, ודיכא אותו כל כך, עד שברח אל המדבר, והחל לקונן על כישלונו:

וַיַּרְא וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ... וְהוּא הָלַךְ בַּמִּדְבָּר וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֹתָם אֶחָד וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת... וַיֹּאמֶר קַנֵּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בֶחָרֶב, וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי, וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ (מלכים א פרק יט פסוקים ג–י).

השיב לו הקדוש ברוך הוא, כי אין להתייאש, מאחר וקיימת דרך נוספת, להשבת ישראל בתשובה:

> **וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי ה׳ וְהִנֵּה ה׳ עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי ה׳, לֹא בָרוּחַ ה׳. וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ, לֹא בָרַעַשׁ ה׳; וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ, לֹא בָאֵשׁ ה׳. וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה**
> (מלכים א פרק יט פסוק יא - יב).

נדמה כי זו סצינה מלהיטה ומדהימה, ובכל זאת, אין לה כל כך משמעות. אבל לאמיתו של דבר, היה בה מסר ברור וחד עבור אליהו הנביא. עם ישראל לא יחזור בתשובה על ידי הטלת רעב, ולא על ידי נס בהר הכרמל, ולא על ידי הריגת כוהני בעל. כל אלה לא הועילו, וגם לא יועילו[4]! מה כן יועיל?

"קול דממה דקה".

קול האמת, קול השכנוע, קול האהבה, בדרכי נועם, בהבלגה, כדרכו של אברהם אבינו, הם שישיבו את ישראל למוטב[5]. זו הדרך הנאותה. אברהם אבינו גייר נפשות רבות כל כך, ללא נסים וללא נפלאות, רק בדרך השכנוע העדין. בזה הפכו רבים מהם, למאמינים בהשם יתברך.

---

4. עיין רלב"ג שם.

5. כך פירש המלבי"ם: "ראה אליהו רוח, ורעש הענן, והאש, וראה שה' לא נמצא בם, כי הם מחיצות ומסכים בין הקדש, ומהם תצא הרעה, ואחרי האש ראה קול דממה דקה, שהוא הנוגה הדקה ומתוכה כעין החשמל, חש ממלל, הדובר בלחש, שהוא הקול והדממה, ורצה לומר קול ודממה החשמל, ודקה שהוא הנוגה. אולם כפי הנגלה הראה לו, כי במחנה רוח ורעש ואש אין ה' בם, רק בקול דממה, וממנו ילמדו שלוחיו ונביאיו **בל יסערו סער בל ירעשו רעש ובל יבעירו אש** כמו שעשה אליהו בקנאתו לה' צבאות שעצר את השמים ושחט את נביאי הבעל, כי ה' ישלח את נביאיו שיבואו אליהם בקול דממה, וימשכו את העם בעבותות אהבה ובדברים רכים".

כך ביארו חכמים במדרש על הפסוק:

וַיִּטַּע אֹהֶל בְּבִאֵר שָׁבַע, וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם ה' אֵ־ל עוֹלָם (בראשית כא, לג).

מבאר המדרש (בראשית רבה נד, ו):

אַבְרָהָם הָיָה מְקַבֵּל אֶת הָעוֹבְרִים וְאֶת הַשָּׁבִים, וּמְשָׁהָיוּ אוֹכְלִין וְשׁוֹתִין אָמַר לוֹן בְּרִיכוּ, וְהֵן אָמְרִין מַה נֵימוֹר? וַאֲמַר לְהוֹן, בָּרוּךְ אֵל עוֹלָם שֶׁאָכַלְנוּ מִשֶּׁלּוֹ, הֲדָא הוּא דִכְתִיב "וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם".

הרי כי הרעבים והצמאים נכנסו אל ביתו, ומשביקשו להיפטר לשלום, הודו לאברהם. והוא שכנע את כולם להכיר בבורא העולם, שהוא מקור כל הטובות.

אמנם גם לאחר שהבהיר הקדוש ברוך הוא לאליהו מהי הדרך הנכונה ונאותה להשבת ישראל, המשיך אליהו ונותר בדרכו. לכן אמר לו הקב"ה, שסיים את תפקידו בעולם, וכי עליו להותיר את תפקידו ביד אלישע הנביא. ומשם והלאה, יוכרח אליהו הנביא להופיע בכל ברית מילה, כדי שיראה בעיניו, שכמעט כל היהודים, מלים את בניהם, בלי שום חוק רשמי של המדינה[6]. וכי באמת אין כל תועלת בכפייה ממשלתית על הציבור, כלשון המדרש (פרקי דרבי אליעזר פרק כט):

עמד אליהו וברח מארץ ישראל ונמלט, שנאמר ויקם ויאכל וישתה. (ושם) נגלה עליו הקב"ה ואמר לו, מה לך פה אליהו קנא קנאתי. אמר לו

6. כבר הוסבר כן בשו"ת רדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים רצד) שכתב וזה לשונו: ורמז לו אף על פי שיש לפני שלוחים של זעם, **חביב לפני קלא דתפלה ושבח בלחש** וזהו קול דממה דקה. ואמרו במדרש המתין לו שלש שעות, ועדיין עמד בדבריו הראשונים, ואמר קנא קנאתי ע"כ. כיון שראה הקדוש ברוך הוא שעדיין הוא מקנא, **אמר אין זה ראוי לעמוד בעולם**. אמר לו ואת אלישע תמשח לנביא תחתיך. לקחת נפשו אי אפשר, כבר נתתי לו את בריתי שלום. להניחו בעולם אי אפשר, דלעולם יהיה מקנא, ולא ילמוד סניגוריא על ישראל, הילכך יסתלק לעליונים, ע"כ.

הקב"ה, לעולם אתה מקנא. קנאת בשטים על גלוי עריות, שנאמר פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן. וכאן אתה מקנא. חייך שאין ישראל עושין ברית מילה, עד שאתה רואה בעיניך. מכאן התקינו חכמים שיהיו עושין מושב כבוד למלאך הברית, שנאמר (מלאכי ג, א) **וּמַלְאַךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים הִנֵּה בָּא.**

אין זו דרך נכונה, לכפות על הציבור. אלא "קול דממה דקה", היא הדרך הנכונה, שיש בה עוצמה וחוזקה רבה כל כך, הרבה יותר מכל הכפיות בעולם.

על דרך זו יש לבאר את דברי הגמרא (ברכות ז, א):

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, שנאמר (הושע ב, ט) **וְרָדְפָה אֶת מְאַהֲבֶיהָ וגו' וְאָמְרָה אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן, כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה; ורישׁ לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנאמר** (משלי יז, י) **תֵּחַת גְּעָרָה בְּמֵבִין, מֵהַכּוֹת כְּסִיל מֵאָה** (ברכות ז, א).

הרי כי עדיף כמה וכמה, ואף פי מאה, ששיפור אורחות החיים לא יבוא באמצעות כפייה והלקאה, אלא באמצעות יוזמה אישית.

על דרך זו יש להסביר גם את הסיבה למיקום קברו של משה רבנו ע"ה, שמוקם במקום זר ומוזר, חריג ומשונה, ככתוב (דברים לד, ו):

וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר.

מיקום ביזארי כל כך טעון הסבר, והוא אכן מובא בגמרא (סוטה יד, א):

מפני מה נקבר משה אצל בית פעור, כדי לכפר על מעשה פעור.

מפרש רש"י על התורה שם:

מוּל בֵּית פְּעוֹר **- קברו היה מוכן שם משׁשת ימי בראשית, לכפר על מעשה פעור** (סוטה יד, א). **וזה אחד מן הדברים, שנבראו בערב שבת בין**

השמשות (אבות ה, ו).

פירוש קצר זה של רש"י כולל שלוש ידיעות חשובות:

א. מקום קבורתו של משה נועד לכפר על חטאם של ישראל בבעל פעור.

ב. קברו של משה היה מוכן במקומו משעת ימי בראשית.

ג. קבורת משה נבראה בערב שבת בין השמשות.

הנה נכשלו בני ישראל בבעל פעור, כמסופר בסוף פרשת בלק, שזנו עם בנות מואב, ונצמדו לעבודה זרה של בעל פעור:

וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בַּשִּׁטִּים וַיָּחֶל הָעָם לִזְנוֹת אֶל בְּנוֹת מוֹאָב. וַתִּקְרֶאן לָעָם לִזְבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן וַיֹּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לֵאלֹהֵיהֶן. וַיִּצָּמֶד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר וַיִּחַר אַף ה' בְּיִשְׂרָאֵל (במדבר כה, א-ג).

שם, "מוּל בֵּית פְּעוֹר", במקום בו מעדו ישראל בשני חטאים איומים של עבודה זרה וגילוי עריות - דווקא שם נקבר משה, כדי לכפר בקבורתו על חטאים קשים אלו של עם ישראל.

מתוך שהוסיף רש"י כי זהו קבר שהוכן כבר בששת ימי בראשית, ומכאן שמדובר באירוע מהותי בחיי העולם, חלק מן הבריאה. אלא שבשונה מכל הברואים שנבראו במהלך ששת הימים, נברא קברו של משה אחר ששת הימים, ברגע האחרון טרם נכנסה שבת, אחר שהכול נברא כבר. על פשר הדבר נעמוד מיד.

נעיין בשלוש הנקודות שהעלה רש"י:

א. מדוע קברו של משה מכפר, הלא ראוי יותר, לכאורה, שחיי משה רבנו, יכפרו על עוון בעל פעור. כי בחייו הביא לעולם את התורה, המנוגדת כל כולה לעבודה זרה, והיה איש קדוש, שהמחיש בעצם היותו, את כוחו של האדם לגבור על יצריו. מדוע אפוא קברו הוא שמכפר על ישראל?

מאורעות ימי עמנו מלמדים, כי היצרים האנושיים של בני ישראל היו חזקים יותר מכל המראות הגדולים שראו במעמד הר סיני, ואפילו

קדושתו הפלאית של משה רבנו, אביהם–מנהיגם, לא הצליחה למנוע את נפילתם בבעל פעור. דווקא לכתו של משה אפשרה כפרה לישראל, והמחישה את השפעתו עליהם לטווח הארוך. הא כיצד?

נראה שקדושתו של משה רבנו בחייו הייתה כה עצומה עד שהיה בכוחה לכפות על בני ישראל להתרחק מכל חטא וכיעור, בלי כל יכולת לעמוד בפניה. ואולם כפייה איננה יכולה לחנך את האדם לטווח הארוך. אדרבה, היא מפיחה בו רוח התנגדות עזה המסייעת לו לשמור על עצמאותו.

למעשה שלמותו של משה בחייו רק המחישה את חומרת עוונם של ישראל, ולא היה בידו לכפר עליהם. רק אחרי מותו, כשהילת אישיותו התרחקה וחדלה מלאיים בעצם נוכחותה, חלחלו אט אט דבריו המופלאים והתנהגותו המופתית לליבותיהם של ישראל - ועזרו להם להתעלות ולנתב נכונה את יצריהם.

משה רבנו נקבר מול בית פעור, אך אין איש יודע את מקום קבורתו. ממקומו הבלתי נראה ממשיך משה להשפיע על עם ישראל לדורותיו, ותורתו חיה ותוססת לעד.

ב. קברו של משה היה מוכן כבר משעת ימי בראשית משום ששלילת הכפייה בחינוך האדם היא אמת מוחלטת. זהו אחד הערכים עליהם נברא העולם. התורה ניתנה לבני האדם לטובתם, והיא תשפיע ותחלחל ותקוים מתוך רצון ובחירה - לא מתוך כפייה.

ג. זמן הבריאה המדויק היה בערב שבת בין השמשות. מדוע?

בפשטות אפשר להסביר שבריאת העולם בכללותה היא יצירה נצחית, וכל פרטיה נועדו לשמש את העולם בכל יום תמיד - כדוגמת האור והחושך, צבא השמיים והצמחים, בעלי החיים והאדם - אך קבורת משה היא אירוע חד פעמי, כרוב הדברים המתוארים במשנה שנבראו בערב שבת בין השמשות[7].

על גבי פירוש זה יש להוסיף, שבריאת "קבורתו של משה" מבטאת גם

7. יעויין במשנה במסכת אבות ה, ו.

את יצירתו של משה עצמו - את חייו השלמים מלידתו עד לכתו. בבין השמשות, שעת העברת המושכות לאדם, היה העולם בסכנה עצומה שמא יגברו כוחות הרוע על כוחות הטוב; בשעה זו נבראה גם דמותו של משה רבנו - שיאיר את העולם בתורתו ובאישיותו, אך מכוח קבורתו המיועדת לא יסנוור את הברואים ולא ימנע מהם את הבחירה החופשית.

הופעתו של משה רבנו נדרשה אפוא להצלת העולם מתוהו ובוהו, וקבורתו נדרשה להצלת חירותו של האדם.

6. התמודדות עם המקורות שדורשים כפייה

אחר שהתבאר כי אין לכפות תורה ומצוות, יש לעיין כיצד זה מתיישב עם ארבעת המקורות מהם הוכחנו לכאורה, כי חובה לכפות את ההלכה.

א. הטלת עונשים על מי שעובר על מצוות התורה.

ב. הפסוק "ועשית" מלמד כי חובה על בית דין לכפות את קיום מצוות עשה.

ג. מצוה מן התורה להוכיח.

ד. חובה מדרבנן לנדות מי שאינו מקיים מצוות.

א. העונשים על מי שעובר על מצוות התורה

העונשים המושתים על עוברי עבירה, אין להוכיח מהם שהתורה רוצה לכפות את מצוותיה. כי הם אינם מוטלים אלא על עוברי עבירות במזיד. והנה הגדרת "מזיד" מבוארת ברש"י על התורה, שכתב כי הוא זה שמכיר את ריבונו, ומתכוון למרוד בו[8]. כמו שכתב בפרשת בחוקותי, על הפסוק הכתוב לפני הקללות "ואם לא תשמעו לי" (ויקרא כו, יד):

ומה תלמוד לומר *לי*? אין לי אלא זה המכיר את רבונו, ומתכוין למרוד

8. אף שיש חילוק דק בין מזיד למורד, כפי שמובא בגמרא (יומא לו, ב) "עוונות אלו זדונות, פשעים אלו מרדים". וההבדל ביניהם הוא, שה'מורד' באמת מאמין במציאות הבורא, ובכל זאת, עושה דווקא נגד התורה, כדי להכעיס. המזיד לעומתו, מאמין בבורא ובתורתו, אבל אינו עומד בפני יצרו, ועובר מתוך ידיעת האיסור ועונשו. אבל מי שאינו מאמין, אינו אלא שוגג או אנוס.

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.**

ברור ופשוט כי אדם שאינו מאמין, אינו מזיד כלל, כי הוא כלל אינו מכיר באמיתת התורה. וכבר כתבו הן הרמב"ם והן הרמב"ן שכל מי שאינו מאמין, נחשב שוגג או אנוס. ראה בדברי הרמב"ם:

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

ראה גם בדברי הרמב"ן, פרשת שלח, על הפסוקים:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה. אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה' וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם (במדבר טו, כב–כג).

פסוקים אלה עוסקים בקורבן שיחיד או ציבור מחויבים להביא, לאחר שעברו בשגגה על כל מצוות התורה. כיצד ייתכן שאדם יעבור על כל התורה כולה, על כל מצוות ה' – ועם כל זה ייקרא "שוגג" בלבד?

הסביר הרמב"ן על הפסוק, שהמציאות המתוארת בפסוק יכולה להתקיים ביהודי מתבולל:

והנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם, ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל.

ומדוע ייקרא העוזב את היהדות ומתערב בין הגויים "שוגג"? על שאלה זו עונה הרמב"ן כמה תשובות מדהימות. נביא שתיים מהן - האחת נוגעת ליחיד, השנייה עוסקת בציבור. ראשית, אומר הרמב"ן, כי יהודי שגדל מגיל צעיר הרחק מחינוך יהודי, איננו מכיר כלל את התורה ואת מצוותיה. על כן חוסר קיום המצוות שלו - בשוגג יסודו:

ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות.

הבהרה זו נוקטת בקו שווה, אותו ראינו כבר בדברי רמב"ם. אך הרמב"ן מרחיק לכת יותר וקובע, כי גם מחשבה מוטעית יכולה להיחשב שוגג, בנסיבות מסוימות:

ובקהל, כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם.

הרמב"ן מלמדנו - מתוך קריאה מדוקדקת של הפסוקים - שגם מי שטועה בשל אידאולוגיה לא נכונה, נקרא שוגג. המזיד הוא רק המאמין בה' ומכיר את מצוותיו - ולמרות זאת, מורד בו, כפי שנאמר על נמרוד: "יודע ריבונו, ומתכוון למרוד בו" (ראו רש"י על בראשית י, ט). דברי הרמב"ן מלמדים זכות על כלל ישראל, והוא מדריך אותנו להביט על הטועים מבני עמנו, כעל אחים של ממש.

הרב קוק פסע בעקבות הרמב"ן. היה זה כאשר קיבל מכתב בדואר, מאחד מידידיו הרבנים, בו התאונן הכותב על בניו. שהתרחקו מהתורה וממצוותיה. וביקש מהרב עצה, כיצד לנהוג בהם. השיב לו הרב באיגרת, שאין לדחות את הבנים כלל וכלל. הם נחשבים אנוסים - בשל הרוח החדשה הנושבת, ומפתה את בני הדור הצעירים. לא מרשעה עזבו הבנים את התורה, הבהיר הרב, אלא משום שנִשבו בקסמן של דעות פסולות, ולא יכלו לעמוד בפני הפיתויים הגדולים, שהציעה להם הסביבה. וכה כותב הרב:

> **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 ע״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, כן יש ״שפחה בישא״ של זרם הזמן, שנתנו לה מן השמים שליטה טרם שתכלה לגמרי ותנדף כעשן, שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים, וחלילה לנו לדון אונס כרצון (איגרות הראיה א, קלח).

מלבד דברי התוספות שהביא הרב קוק להוכחת דרכו, נוכל להביא את דברי הגמרא (שבת סט), ולפיהם רק מי שיודע את הדינים על בורְיָם, הוא שניתן להגדירו ״מזיד״. ואף אם הוא יודע שהדבר אסור, אך אינו יודע מהו העונש על האיסור, הוא עדיין נחשב שוגג. מכאן אנו למדים, כי חומרת המעשה תלויה בהבנת חומרת האיסור. ולכן זה שאינו מבין את משמעות המצוות, אינו אלא שוגג - ואפילו אנוס, כדברי הרב קוק.

יהודֵי ימינו, הנמנעים מקיום המצוות, אפילו אלו שקיימו מצוות וזנחו את דרך התורה (דתל״שים), אינם עושים זאת בכוונה להכעיס. חלקם נמשכים אחר רוח התרבות היצרית, המשבשת כל מחשבה נכונה. אחרים רואים בחלק מהמצוות הוראות חסרות היגיון בעליל, משום שכלל לא הפנימו את משמעות התורה ומצוותיה, על כן בחרו לזנוח הכול.

איננו מקבלים חלילה מצב כזה, בשוויון נפש. זו תופעה בלתי רצויה וכואבת מאד. אך יחד עם הלב הכואב על המצב, השכל מבין כי תיקון המצב לא יבוא באמצעות כפייה וריחוק, אלא בדרכי קירוב, באהבה גדולה, ובניסיון להסביר ולשכנע על עומקן של התורה והמצוות, שהן תמצית לשד החיים.

מעתה שהתברר, כי העונשים בתורה אינם מעשיים כל כך, שהרי בקושי ניתן לממש אותם, נראה שעיקר סיבת כתיבתם בתורה היא, כדי להגדיר את דרגת חומרת המעשים. שהרי חומרת כל עבירה נמדדת לפי

עונשה. וכאשר הוא גדול יותר, אנו מבינים כי זאת עבירה חמורה יותר.

ב. "ועשית" – מכאן שיש חיוב על הבית דין לכפות על קיום המצוות

הובא לעיל, כי הפסוק בו נקטה הגמרא בראש השנה, בו נאמר ועשית, מלמד "עֲשֵׂיתָךְ". כלומר, יש לכפות את קיום המצוות. וזה מוכיח לכאורה, כי רצון התורה הוא, שקיום המצוות ייאכף וייכפה.

כפייה רק בידי סנהדרין

אמנם כבר דקדק רש"י וכתב (על הגמרא ראש השנה ו, א) "אזהרה לבית דין לכוף", כלומר אין אדם מן השורה רשאי לכוף את חבירו, כי סמכות הכפייה נתונה רק בידי סנהדרין. ואכן, יש קושי גדול שבני אדם יכפו את חבריהם לקיים מצוות, נגד רצונם. ולהלכה, הסמכות הזאת אכן נתונה בידי סנהדרין בלבד, כפי שכתב רש"י הנזכר לעיל.

יתירה מזו, כיום ניטלה סמכות זו, ואין בית דין רשאי לכפות, כמבואר בגמרא:

> **אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי אמר ליה: והא אנן הדיוטות אנן, ותניא, היה רבי טרפון אומר: ... לפניהם - ולא לפני הדיוטות! אמר ליה: אנן שליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלוואות. אי הכי, גזילות וחבלות נמי! כי עבדינן שליחותייהו - במילתא דשכיחא, במילתא דלא שכיחא - לא עבדינן שליחותייהו**
> (גיטין פח, ב).

אביי פגש את רב יוסף, וראהו מכריח גבר פלוני, לתת גט לאשתו. תהה אביי ושאל, הלא איננו דיינים מומחים, וכתוב בתורה "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", לפניהם אלה דיינים מומחים. כלומר, הכוח לכפות ניתן רק בידי חברי הסנהדרין. השיב לו רב יוסף, אנו שלוחי הסנהדרין מן הדורות הקודמים, ומפאת זה, יש בידינו כוח לדון בוויכוחי בני אדם, כגון הלוואות והודאות. אמר לו אביי אם כן מדוע אסור לנו לדון גם בדיני גזלות וחבלות? השיב רב יוסף ואמר, איננו שלוחים אלא

לדברים שכיחים.

מהגמרא הזאת נפסק להלכה (שולחן ערוך חושן משפט סימן א הלכה א), שאין סמכות לבית דין לדון דיני עונשים, אפילו בסכסוכים שבין בני אדם. על אחת כמה וכמה, שאין להם סמכות לכפות, על קיום המצוות שבין אדם למקום.

וכן כתבו התוספות במסכת סנהדרין (ב, ב ד"ה ליבעי), וראה בספר קצות החושן שנקט כן להלכה, על פי דבריהם וזה לשונו:

> **ונראה ליישב לפי מה שמבואר מדברי תוספות, דאפילו נימא דמן התורה בחד סגי לדון, אבל על כל פנים בדיני כפיה, ודאי צריך מומחין** (קצות החושן סימן ג סק"א).

מכאן מוכח, כי בימינו, הואיל ובטלה סנהדרין, לא שייך כלל כפייה על קיום המצוות!

להלכה גם בעת הסנהדרין לא כופים על מצוות בין אדם למקום

אחר שנתבאר כי אין כלל דיני כפייה בימינו, צריך ביאור בדעת הרמב"ם. כי הוא פסק בחלק מן הדינים, כי ניתן לכפות אדם. כלומר, נקט להלכה, כי יש דין כפייה בצורה חלקית מאוד. כגון המתחייב להביא קורבן, או כדי להחזיר חוב, או לכפות על גבר את גירושי אשתו, כשהוא מאוס עליה. בשלושה מקרים אלה, הביא הרמב"ם את ההלכה "כופים אותו עד שיאמר רוצה אני", אבל לא פסק כן בכל מצוות עשה. וצריך לדעת מהיכן לקח חילוק זה.

ונראה, שלמד זאת מהמשנה במסכת סנהדרין:

> **מתניתין: ואלו הן שמצילין אותן בנפשן: הרודף אחר חבירו להרגו, ואחר הזכר, ואחר הנערה המאורסה. אבל הרודף אחר בהמה, והמחלל את השבת, ועובד עבודה זרה אין מצילין אותן בנפשן** (סנהדרין עג, א).

חילקה המשנה בין סוגי העבירות. ניתן לפגוע בעומד לרצוח, או לבעול זכר, או נערה מאורסה. אמנם במבקש לבעול בהמה, או לחלל

שבת, או עבודה זרה, אין לפגוע. מכאן מוכח, שלא בכל עבירה ניתן למנוע את האדם. אלא תמיד יש לדון איזו עבירה הוא מבקש לעבור. ויש בזה תנאים רבים. מלבד זאת, בטרם באים לענוש אדם בבית דין, נדרשת עדות, וגם התראה. וכפי שכבר התבאר לעיל, מן הטעם הזה אמרו במסכת מכות (ז, א) כי סנהדרין הפוסקת דין מיתה אחת לשבעים שנה, מוגדרת "סנהדרין חובלנית".

מכאן למד הרמב"ם שיש חילוק, ולהלכה לא התקבלה הנהגה זו של כפייה על אדם, לקיים מצות עשה, עד שתצא נפשו.

אמנם בקורבן או החזרת חוב וגט, כן נותרה הנהגה זו על כנה, ועדיין כופים, כי בקורבן האדם אכן התחייב בפירוש, ואף אחד לא דרש ממנו להתחייב. הואיל והתחייב, עליו לקיים את דבריו. וכן אם לווה ממון, ולא החזיר את כספו, הרי זו התחייבות שאינו מקיים. ובגט גם כן ניתן לאכוף, בגלל הפגיעה הנגרמת לאשה, כשהגבר ממאן לתת גט לאשתו. על כן ניתן להכות במקרים אלה, עד שיאמרו רוצה אני.

לא נכחד, כי הכאה זו טעונה הסבר. הלא דין מפורש הוא בהבאת קורבן, וכן בנתינת גט, שצריך להביא או לתת ברצון. וכיצד מועילה הבאה או נתינה בכפייה, על ידי מכות, הלא זה נוגד לכאורה את רצונו.

ביישוב הדבר מצינו הסבר אחד, בדברי הרמב"ם ולפיו, הרצון הליבתי הפנימי והמהותי של כל יהודי, הוא קיום רצון ה', כלומר עשיית המוטל עליו. המחשבה שאין רצון כזה, לידתהּ בהשפעת היצר החיצוני. בתוך־תוכו היהודי תמיד רוצה. אותו רצון שבא מכורח הכפייה, הוא רק חישוף של הרצון האמיתי, הפנימי. משום כך, גט שניתן מתוך כפייה, עד שהנותן אמר "רוצה אני" - כשר. וכך גם הקורבן, שהרצון להקריבו, עבר "ריענון" בכפייה.

נציע הסבר נוסף - יש שני סוגי רצון: רצון פנימי, ורצון שנוצר בהשפעת מציאות מסוימת. הרצון שנוצר בעקבות כפייה (כגון גירוש אשתו או הקרבת עולה), איננו רצון פנימי. זהו רצון שכל עניינו תועלת - האדם מבקש להפסיק את הלחץ המופעל עליו. הסיבה שמסתפקים ברצון שהתקבל בהשפעת הכפייה (כדי להכשיר את הגט או הקורבן)

היא, שרצון זה הוא למעשה הרצון העליון: כופים על אדם לגרש, כדי להציל את האישה מעגינות. כיון שאין איש מלבדו היכול לגרשה – כופים עליו לגרש; וכיון שאת הקורבן שהקדיש, איש איננו יכול להקריב במקומו – כופים עליו להקריבו. אין שום מחשבה או אשליה שהרצון שבא בעקבות הכפייה הוא רצון פנימי, אבל הוא עולה בקנה אחד עם הרצון הא־לוהי. ומשום כך – הוא תקף ומכשיר את הפעולות.

ברם כל זה נכון כאמור רק במי שלוה ולא החזיר, או במי שהתחייב להביא קורבן ולא הביא, ובמי שאשתו רוצה גט, מה שאין כן שאר מצוות, בהן לא שייך לכפות.

מכאן שדין כפייה במצוות שייך רק בזמן שיש סנהדרין, ולהלכה גם בזמן הסנהדרין, לא היתה יכולת כפייה אלא במצוות מסוימות, ואין בזה כל הוראה כללית.

ג. מצוה מן התורה להוכיח

עתה נבחן האם מצוות התוכחה מלמדת כי חובה לכפות את המצוות. הנה המקור של מצות תוכחה הוא פסוק בפרשת קדושים:

> **לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא** (ויקרא יט, יז).

אלא שהתנאי הראשון לקיום מצות תוכחה הוא, שיוכיח רק אם אין בליבו שנאה על חברו. רק לב אוהב ומכבד, רשאי למתוח ביקורת. לכן מסיים הפסוק בקביעה "ולא תשא עליו חטא!" הווי אומר, הישמר לך, שלא תחטא בתוכחתך, כפי שאומרת הגמרא:

> **תנו רבנן: ... מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו? שנאמר: הוכח תוכיח, הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחנו? תלמוד לומר: תוכיח, מכל מקום; יכול אפילו משתנים פניו? תלמוד לומר: לא תשא עליו חטא** (ויקרא יט) (ערכין טז, ב).

כלומר מצות תוכחה מהותה אהבת רֵע, ולא הפגנה והתייצבות נגד

פושעים. על כן צריך שהיא תביא בכנפיה תועלת. ולולי תקוים בדרך ראויה, אין להוכיח. וזהו מה שאמרה הגמרא, שבדורנו (כלומר כבר בזמן חז"ל), היה קשה להוכיח, הן מצד המקבל והן מצד המוכיח:

תניא, אמר רבי טרפון: תמה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה, אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך, אמר לו טול קורה מבין עיניך. אמר רבי אלעזר בן עזריה: תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח. ואמר רבי יוחנן בן נורי: מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על ידי, שהייתי קובל עליו לפני רבן גמליאל וכל שכן שהוספתי בו אהבה, לקיים מה שנאמר: (משלי ט) **אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך** (ערכין שם).

גם במקום בו הביא המחבר בשולחן ערוך, הֲלָכַת תוכחה למעשה, לא הביאה אלא בהסתייגות רבתי, כמבואר בלשונו:

נשים שאוכלות ושותות עד שחשכה, והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש, *אין ממחין בידן* כדי שלא יבואו לעשות בזדון (אורח חיים תרח, ב).

הלכה זו צוטטה אמנם רק בדיני תוספת מחול על הקודש, בערב יום כיפור, שהוא איסור תורה. אך היא באמת רלוונטית לכל המצוות, כפי שהוסיף שם הרמ"א:

הגה: והוא הדין בכל דבר איסור, אמרינן "מוטב שיהיו שוגגין, ולא יהיו מזידין".

מקור דברי הרמ"א הוא בגמרא, שערכה הבחנה בין ציווי המפורש בתורה, לשאר דיני התורה, ובוודאי לשאר דיני דרבנן. מלבד זאת, יש להבחין בין תוכחה ליחיד, לתוכחה לציבור (כמו שהסביר רמ"א שם בהמשך דבריו):

ודוקא שאינו מפורש בתורה, אף על פי שהוא דאורייתא; אבל אם

מפורש בתורה, מוחין בידן (ר"ן דביצה ורא"ש בשם העיטור). **ואם יודע שאין דבריו נשמעין, לא יאמר ברבים להוכיחן, רק פעם אחת, אבל לא ירבה בתוכחות, מאחר שיודע שלא ישמעו אליו; אבל ביחיד, חייב להוכיחו, עד שיכנו או יקללנו** (ר"ן ס"פ הבע"י).

מלבד זאת, הרי מצוות התוכחה אינה מתקיימת אלא בדיבור, ולא בהכאת מכות. על כן אין שום היתר בעולם, לכפות על מישהו את קיום המצוות.

יכול אמנם הטוען לטעון, הלוא מצינו גמרא מפורשת שאמרה, כי צדיקים שלא הוכיחו את בני דורם, ולא הטיפו להם מוסר, נענשו יחד עם הרשעים:

אמר ליה רבי זירא לרבי סימון: לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא. אמר ליה: לא מקבלי מינאי. אמר ליה: אף על גב דלא מקבלי - לוכחינהו מר, דאמר רבי אחא ברבי חנינא: מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה, דכתיב (יחזקאל ט, ד) **ויאמר ה' אליו, עֲבֹר בְּתוֹךְ הָעִיר בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִַם, וְהִתְוִיתָ תָּו עַל מִצְחוֹת הָאֲנָשִׁים, הַנֶּאֱנָחִים וְהַנֶּאֱנָקִים עַל כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הַנַּעֲשׂוֹת בְּתוֹכָהּ וגו'. אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל: לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה. ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה.**

אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו? אמר לה: הללו צדיקים גמורים, והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו: רבונו של עולם, היה בידם למחות ולא מיחו! אמר לה: גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם - לא יקבלו מהם. אמרה לפניו: רבונו של עולם, אם לפניך גלוי - להם מי גלוי? והיינו דכתיב (שם פסוק ו) **זָקֵן בָּחוּר וּבְתוּלָה וְטַף וְנָשִׁים תַּהַרְגוּ לְמַשְׁחִית, וְעַל כָּל אִישׁ אֲשֶׁר עָלָיו הַתָּו, אַל תִּגַּשׁוּ. וּמִמִּקְדָּשִׁי תָּחֵלּוּ, וַיָּחֵלּוּ בָּאֲנָשִׁים הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר לִפְנֵי הַבָּיִת. תני רב יוסף: אל תקרי מִקְדָּשִׁי, אלא מְמֻקְדָּשַׁי - אלו בני אדם**

שקיימו את התורה כולה, מאלף ועד תיו (שבת נה, א).

אמנם המעיין בספר יחזקאל יבין, כי לא מדובר בחוטאים שלא שמרו שבת, או מאכלים שאינם כשרים, אלא על תועבות וכשלים נוראיים, בין אדם לחברו:

> **וַיֹּאמֶר אֵלַי עָוֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה גָּדוֹל בִּמְאֹד מְאֹד, *וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ דָּמִים*, וְהָעִיר מָלְאָה מְטֵה, כִּי אָמְרוּ עָזַב ה' אֶת הָאָרֶץ וְאֵין ה' רֹאֶה** (יחזקאל ט, ט).

וכפי שמפרש הרד"ק:

> **וַיֹּאמֶר אֵלַי, וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ דָּמִים - ארץ ישראל ויהודה, לפיכך חרבה הארץ מהם. ואף על פי שהיו בהם שאר עברות, העונש הגדול הוא בעבור החמס, כי לא יעמוד שום יִשוב בחמס. והמבול בא בעבור החמס, ובקצת ספרים המדויקים ותמלא הארץ דמים, פירוש שופכי דמים.**

צריך להטיל עונש חמור כזה גם על מי שאינו מוכיח, כי אסור להישאר אדיש בפני אלימות בין אדם לחברו, חלילה. ומלבד קיום מצוות תוכחה, צריך גם לפעול בכל דרך שהיא, להצלת עשוק מיד עושקו, והצדיקים של אותו דור שתקו, למרות שראו עיוותים קשים בין אדם לחברו.

דבר מובן מאליו, כי אין מצוות התוכחה מצומצמת רק למצוות שבין אדם לחברו, כי התורה לא הבדילה, וכיצד אנו נבדיל? אמנם מה שברור, שדרך יישומה משתנה לפי המצב. כלומר אל תוכיח אדם שהתוכחה לא תעזור כלל, אלא גש ותוכיח אדם מאמין בתורה ובמצוות, שבסך הכול טועה בדרך. במצב כזה, יש עניין להוכיח.

אדם שאינו מסוגל להוכיח, ובכל זאת אוהב את כל היהודים, ומבקש לסייע להם, יכול לקיים את מצוות התוכחה בדרך של דוגמא אישית, כי בזה יתקדש שם שמים על ידו, כפי שהסבירה הגמרא במסכת יומא,

שבדוגמא אישית, מקיימים מצוות אהבת ה', ומקרבים את הלבבות לה' יתברך:

> **אביי אמר: כדתניא, ואהבת את ה' אלהיך - 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. אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים 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 בָּאֻמּוֹ לָהֶם עַם ה' אֵלֶּה, וּמֵאַרְצוֹ יָצָאוּ** (יומא פו, א).

מלבד הדוגמא האישית, קיימות דרכים רבות לקירוב לבבות, כגון הוספת מקומות של קודש, פיתוח קהילות, הוצאת ספרים, תמיכה בשיעורים, כי בכל המקומות הללו, קיימת מערכת הסברה לתורה ומצוותיה, באופן בהיר והגיוני, המתקבל על הדעת. עד שאפילו הגויים יכולים להגיב ולומר, אין כמו העם הזה, שיש לו תורה יפה כל כך.

נראה כי הכפייה היא כעין עבירה, הואיל והיא מרחיקה במקום לקרב.

לרבי יהודה הנשיא, מחבר המשנה, היתה שפחה סמכותית. בתלמוד מובאים מספר מעשים בהם הטילה את סמכותה על תלמידי רבי. באחד הסיפורים מובא, שהבחינה באדם המכה את בנו הגדול (מעל שלש עשרה שנה), והטילה עליו נידוי ושמתא. זאת משום, שעבר על איסור התורה "לפני עיור לא תיתן מכשול", כמבואר בלשון הגמרא:

> **דאמתא דבי רבי חזיתיה להההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול, אמרה: ליהוי ההוא גברא בשמתא, דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשל.**

דתניא: ולפני עור לא תתן מכשל - במכה לבנו גדול הכתוב מדבר (מועד קטן יז, א).

מכל האמור ברור, כי אין כל ראיה ממצוות התוכחה, שהותרה כפייה כוחנית על יהודי, גם לא לצורך קיום מצוה מן המצוות. והמכה את חברו, או מטריד אותו, נקרא רשע, ואף עובר על איסור תורה.

ד. החיוב מדרבנן לנדות מי שלא מקיים מצוות

לעיל ראינו כי לכאורה מוכח מן החיוב לנדות את העובר על איסור דרבנן, וכל שכן על איסור תורה, שיש היתר לכפייה כוחנית, בהפעלת לחץ חברתי על המנודה, כדי שישוב לקיום המצוות.

אכן לאמיתו של דבר אין כאן ראיה כלל. כבר מאות בשנים, שדיני נידוי אינם מקוימים למעשה, מלבד מקרים יחודיים ביותר, כגון גבר סרבן שאינו נותן גט לאשתו, אחר שבאופן מעשי, כבר יש פירוד ביניהם. מזה נראה, שכל העניין של הנידוי נועד למנוע את הציבור שלא יצעד בעקבות החוטא. וזה היה שייך רק במציאות שכל היהודים היו מאמינים, וקיימו מצוות. לכן אם בא אחד ויצא מן הכלל, היו צריכים לפעול כדי להחליש את השפעתו. אבל בדורות שלנו, זה כלל לא שייך. צא וראה מה שכתב החזון איש, שהסביר כי העניינים האלה היו שייכים, רק בזמן שהשכינה היתה גלויה, וכה כתב:

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

שידינו מגעת (הלכות שחיטה ב, טז).

אין לנו אלא להתפעם מגודל אהבת ישראל הפורצת מדבריו אלו של החזון איש, ועל כולנו לקבל על עצמנו לאהוב ולקרב - וחלילה לא לכפות, להרחיק, ולגרום לשנאה.

7. המבט שלנו כלפי אינם דתיים

אחרי שראינו שאין שום היתר לכפות מצוות על הזולת, נעיין עתה, כיצד צריך להיות מבטנו, כלפי האדם הלא דתי. ראשית כל, חובה עלינו שלא להתעלם מן הזכויות הגדולות שבכל אופן יש להם, שהרי זכות עצומה זוכים המה במצוות שהם מקיימים כגון מילה, שירות צבאי, פיתוח המדינה ועזרה לזולת, דאגה לחלשים ולמסכנים ולשונים.

אין להביט בעין שלילית על ציבור זה, כאילו הוא נעדר ונטול כל ערכים. ברור כי יש להם ערכים, ובחלקם הם ממש ערכי תורתנו הקדושה. אלא שלא ידוע להם, על מקור הקדושה הטמונה בערכים אלה.

מלבד זאת צריך לדעת, כי אם יש תביעה מן השמים, הרי שעלינו התביעה גדולה יותר. כי אם אנו המוגדרים "מאמינים בה' יתברך" מתנהגים בחוסר יושרה חלילה, או איננו משתתפים בחיובים הנצרכים לקיום המדינה, אחריותנו גדולה בהרבה. כי אנו לומדים תורה, וידוע לנו כי דרישות היושר שלנו, גדולות יותר ממה שמקובל בחברה. וזה רלוונטי לגבי כל הערכים.

מובן כי אין להפוך את היוצרות, ולהתייחס אליהם כאילו היו נעלים יותר. הרי ברור שאמונתנו בה' יתברך, דורשת את קיום מצוותיו כחלק ממהותו של כל יהודי. ועלינו לעשות כל מאמץ, שלא רק היהודים, אלא כל העולם כולו, יכירו בה' יתברך, כמו שאומרים בעלינו לשבח "יכירו וידעו כל יושבי תבל... ויקבלו כולם את עול מלכותך". כי אז העולם שלנו יהיה עולם עם יותר צדק יותר יושר ויותר אהבה. אורחות חיינו צריכים לשמש משל ודוגמא על הזכות הקדושה שיש לנו בקיום כל מצוות ה', ובפרסום מלכותו ברוך הוא לכל. כי אכן צער גדול לנו, לראות כיצד

נרמסים מצוות ה', כאילו אין לעולם מנהיג חלילה, וכל אדם הטוב והישר בעיניו יעשה, אבל אנחנו מאמינים "ה' מלך ה מלך ה' ימלוך לעולם ועד!"

יחד עם הצער הגדול על רמיסת המצוות, תיקון המצב לא ייעשה בכפייה ואכיפה, אלא בהארת פנים, בנעימות ובהבלגה, כי דרכיה דרכי נועם, וכדברי הרב קוק:

הצדיקים הטהורים אינם קובלים על הרִשעה, אלא מוסיפים צדק. אינם קובלים על הכפירה, אלא מוסיפים אמונה. אינם קובלים על הבערות, אלא מוסיפים חוכמה.

8. האם הליברליזם אסון?

בדורות האחרונים, זכינו כי רוב רובם של היהודים חיים במדינות מערביות, בהם החברה שמה לעצמה כערך עליון את ענין שוויון וזכויות הפרט. והעניין הדתי, אינו אלא עניינו האישי של כל פרט, ולצורך זה, קיימת הפרדת דת מן המדינה. לכאורה, תפיסה כזו מנוגדת בניגוד גמור ליהדות, שאינה דת אלא חברה שלימה, שאורחות חייה הושתתו על ערכי התורה, שניתנה לנו בסיני.

על כן מאז הקמת המדינה נעשו ניסיונות גדולים, חלקם בהצלחה, להפוך את המדינה לא רק למדינת היהודים, אלא למדינה יהודית. כלומר, המדינה הוקמה בארץ ישראל, ולא במקום אחר, כהבטחת ה' לעם ישראל. היום החופשי במדינה, הוא יום שבת. מתכונת המשמרות בבתי חולים הוא במתכונת שבת, בכל שבת וחג. קיימת חובת כשרות, בכל המרחב הציבורי. פקודות הצבא, מכבדות את דיני הכשרות והשבת. קיים סיוע נרחב של המדינה למוסדות דת, בתי כנסת, ישיבות מדרשות, ובניית מקוואות. מנהיגי המדינה, הגם שבחייהם הפרטיים אינם מקפידים על אורח חיים דתי, משתדלים לכבד שבת וכשרות, כשמדובר בפעילות שלטונית רשמית. המעמד האישי כולו, הכרוך בקידושין וגירושין, מובל על פי הוראות הרבנות הראשית, שהיא כעין זרוע של השלטון.

בד בבד, מדינת ישראל היא מדינה מערבית, הדוגלת בזכויות הפרט. כלומר, אין כל התערבות בחיי הפרט, ואין מי שמכריח לחיות על פי

מצוות התורה, ומצב זה, כפי הנראה, מקובל על כלל הקבוצות.

אלא שלמעשה, המציאות יוצרת נקודות ממשק, בהן הגישות מתנגשות זו בזו. דוגמא לדבר, ההשבתה המוחלטת של חיי המסחר בשבת, ובעיקר של תחבורה ציבורית, המעיקה על הפרט. זאת מלבד המונופול הרבני על קידושין וגירושין, המקשה מאוד על חייהם של מאות אלפים בארץ. נוסף על זאת, ישנם מספר חוקים שביקשו לחוקק, כגון חוק החמץ או חוק הצניעות במרחב של הכותל. השליטה של הרבנות בכותל, המונע כניסת נשים אל הכותל בעזרת נשים, עטופות טלית ובידם ספר תורה. מצד שני, אי אפשר להתעלם מן הכפייה נגד הדת, בעיקר בענייני צניעות. ברוב המקומות, אף שציבור שומרי מצוות בארץ מונה מיליונים, לא נותנים זמן שווה לרחיצה נפרדת בים, או בבריכות. גם בצבא, אדם דתי שאינו מתגייס למחלקה דתית, אלא יחד עם כלל החיילים, זכויותיו כדתי, מופרות לפעמים ללא התחשבות. ויש ניסיונות להעביר לכלל האוכלוסייה ערכים נוגדי תורה ומצוות.

על כן עלינו לפעול להימנע מכפייה, לא כפייה בעד הדת, ולא כפייה נגד הדת.

9. הערכים החשובים לגאולה

טענה נוספת שיכולה להישמע היא, שמצינו בדברי הנביאים תוכחות רבות ומחאה על התנהלותם של בני ישראל, ולא הסתפקו במחאה בלבד, אלא ניבאו גם על החורבן והגלות. מכאן יש להוכיח לכאורה, יכול הטוען לטעון, כי גם עלינו לנהוג בדרך זהה, ולמחות בעוברי עבירה, ולכפות עליהם את דרך ה'. אמנם הטוען כן, אינו אלא שוגה. כי צריך לראות, על מה באמת התמקדה מחאת הנביאים. מי שיביט בעין פקוחה על מחאתם יבחין בפסוקי הנביאים, כי עיקר המחאה באה מפאת שני עניינים עיקריים: א. עבודה זרה, שבזמנם היתה מקובלת מאד, במרחב החברתי כולו. ב. פגיעה בערכים הבסיסיים של משפט וצדק. נדיר מאד למצוא בכתובים מחאה על חילול שבת, או על מאכלים שאינם כשרים או אי עלייה לרגל. אדרבה, הנביא אומר שאם אין צדק ומשפט, אין ערך

למצוות שבין אדם למקום, ומידי שנה אנו קוראים את דברי הנביא ישעיהו, בשבת חזון:

שִׁמְעוּ דְבַר ה' קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה; לָמָּה לִי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ה' שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי; כִּי תָבֹאוּ לֵרָאוֹת פָּנָי מִי בִקֵּשׁ זֹאת מִיֶּדְכֶם רְמֹס חֲצֵרָי; לֹא תוֹסִיפוּ הָבִיא מִנְחַת שָׁוְא קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה הִיא לִי חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת קְרֹא מִקְרָא לֹא אוּכַל אָוֶן וַעֲצָרָה; חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׂנְאָה נַפְשִׁי הָיוּ עָלַי לָטֹרַח נִלְאֵיתִי נְשֹׂא; וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ; רַחֲצוּ הִזַּכּוּ הָסִירוּ רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם מִנֶּגֶד עֵינָי חִדְלוּ הָרֵעַ; לִמְדוּ הֵיטֵב דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט אַשְּׁרוּ חָמוֹץ שִׁפְטוּ יָתוֹם רִיבוּ אַלְמָנָה (ישעיהו פרק א פסוקים י–יז).

ובהמשך (פסוק כז):

צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה, וְשָׁבֶיהָ בִּצְדָקָה!

ענין זה, מופיע בכל דברי הנביאים. גם ירמיהו ניבָּא כי רק על ידי עשיית משפט והתנהגות ישרה, יוכלו לזכות בסליחה:

שׁוֹטְטוּ בְּחוּצוֹת יְרוּשָׁלַם וּרְאוּ נָא וּדְעוּ, וּבַקְּשׁוּ בִרְחֹבוֹתֶיהָ אִם תִּמְצְאוּ אִישׁ, אִם יֵשׁ עֹשֶׂה מִשְׁפָּט מְבַקֵּשׁ אֱמוּנָה, וְאֶסְלַח לָהּ (ירמיהו פרק ה פסוק א).

גם יחזקאל אמר כן, במספר מקומות, ונעתיק לשונו מפרק יח:

וְאִישׁ כִּי יִהְיֶה צַדִּיק וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה; אֶל הֶהָרִים לֹא אָכָל וְעֵינָיו לֹא נָשָׂא אֶל גִּלּוּלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ לֹא טִמֵּא וְאֶל אִשָּׁה נִדָּה לֹא יִקְרָב; וְאִישׁ לֹא יוֹנֶה חֲבֹלָתוֹ חוֹב יָשִׁיב גְּזֵלָה לֹא יִגְזֹל לַחְמוֹ לְרָעֵב יִתֵּן וְעֵירֹם יְכַסֶּה בָּגֶד; בַּנֶּשֶׁךְ לֹא יִתֵּן וְתַרְבִּית לֹא יִקָּח מֵעָוֶל יָשִׁיב יָדוֹ מִשְׁפַּט אֱמֶת יַעֲשֶׂה בֵּין אִישׁ לְאִישׁ; בְּחֻקּוֹתַי יְהַלֵּךְ וּמִשְׁפָּטַי

שָׁמַר לַעֲשׂוֹת אֱמֶת צַדִּיק הוּא חָיֹה יִחְיֶה נְאֻם אֲדֹנָי ה׳; וְהוֹלִיד בֵּן פָּרִיץ שֹׁפֵךְ דָּם וְעָשָׂה אָח מֵאַחַד מֵאֱלֶה; וְהוּא אֶת כָּל אֵלֶּה לֹא עָשָׂה כִּי גַם אֶל הֶהָרִים אָכַל וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ טִמֵּא; עָנִי וְאֶבְיוֹן הוֹנָה גְּזֵלוֹת גָּזָל חֲבֹל לֹא יָשִׁיב וְאֶל הַגִּלּוּלִים נָשָׂא עֵינָיו תּוֹעֵבָה עָשָׂה; בַּנֶּשֶׁךְ נָתַן וְתַרְבִּית לָקָח וָחָי לֹא יִחְיֶה אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה עָשָׂה מוֹת יוּמָת דָּמָיו בּוֹ יִהְיֶה (יחזקאל פרק יח פסוקים ה–יג).

גם הושע התנבא בסגנון דומה ואמר:

וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי לְעוֹלָם, וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט, וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים; וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בֶּאֱמוּנָה וְיָדַעַתְּ אֶת ה׳ (הושע פרק ב פסוקים כא–כב).

וכן עמוס:

לָכֵן יַעַן בּוֹשַׁסְכֶם עַל דָּל, וּמַשְׂאַת בַּר תִּקְחוּ מִמֶּנּוּ, בָּתֵּי גָזִית בְּנִיתֶם, וְלֹא תֵשְׁבוּ בָם, כַּרְמֵי חֶמֶד נְטַעְתֶּם, וְלֹא תִשְׁתּוּ אֶת יֵינָם; כִּי יָדַעְתִּי רַבִּים פִּשְׁעֵיכֶם, וַעֲצֻמִים חַטֹּאתֵיכֶם, צֹרְרֵי צַדִּיק לֹקְחֵי כֹפֶר וְאֶבְיוֹנִים בַּשַּׁעַר הִטּוּ; לָכֵן הַמַּשְׂכִּיל בָּעֵת הַהִיא יִדֹּם כִּי עֵת רָעָה הִיא; דִּרְשׁוּ טוֹב וְאַל רָע לְמַעַן תִּחְיוּ וִיהִי כֵן ה׳ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת אִתְּכֶם כַּאֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם; שִׂנְאוּ רָע וְאֶהֱבוּ טוֹב וְהַצִּיגוּ בַשַּׁעַר מִשְׁפָּט אוּלַי יֶחֱנַן ה׳ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁאֵרִית יוֹסֵף (עמוס פרק ה פסוקים יא - טו).

כן ניבא גם זכריה:

כִּי כֹה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת כַּאֲשֶׁר זָמַמְתִּי לְהָרַע לָכֶם בְּהַקְצִיף אֲבֹתֵיכֶם אֹתִי אָמַר ה׳ צְבָאוֹת וְלֹא נִחָמְתִּי; כֵּן שַׁבְתִּי זָמַמְתִּי בַּיָמִים הָאֵלֶּה לְהֵיטִיב אֶת יְרוּשָׁלַם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אַל תִּירָאוּ; אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ דַּבְּרוּ אֱמֶת אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם; וְאִישׁ אֶת רָעַת רֵעֵהוּ אַל תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם וּשְׁבֻעַת שֶׁקֶר אַל תֶּאֱהָבוּ כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי נְאֻם ה׳ (זכריה פרק ח, פסוקים יד - יז).

גם דוד המלך התפלל על בנו, שינהיג את האומה ביושר:

לִשְׁלֹמֹה אֱ־לֹהִים מִשְׁפָּטֶיךָ לְמֶלֶךְ תֵּן וְצִדְקָתְךָ לְבֶן מֶלֶךְ; יָדִין עַמְּךָ בְצֶדֶק וַעֲנִיֶּיךָ בְמִשְׁפָּט; יִשְׂאוּ הָרִים שָׁלוֹם לָעָם וּגְבָעוֹת בִּצְדָקָה; יִשְׁפֹּט עֲנִיֵּי עָם יוֹשִׁיעַ לִבְנֵי אֶבְיוֹן וִידַכֵּא עוֹשֵׁק; (תהלים פרק עב, פסוק א - ד).

וראה אלו פעולות שונא ה', כפי שפירט שלמה המלך :

שֵׁשׁ הֵנָּה שָׂנֵא ה', וְשֶׁבַע תּוֹעֲבַת נַפְשׁוֹ; עֵינַיִם רָמוֹת לְשׁוֹן שָׁקֶר וְיָדַיִם שֹׁפְכוֹת דָּם נָקִי; לֵב חֹרֵשׁ מַחְשְׁבוֹת אָוֶן, רַגְלַיִם מְמַהֲרוֹת לָרוּץ לָרָעָה; יָפִיחַ כְּזָבִים עֵד שָׁקֶר, וּמְשַׁלֵּחַ מְדָנִים בֵּין אַחִים (משלי פרק ו פסוק טז - יט).

חשוב להבהיר כי אין כוונתי לומר שניתן להסתפק במספר מועט של מצוות בין אדם לחברו, ובזה יצאנו ידי חובה. חלילה לומר כן. הלא ברור שעלינו לקיים את כל המצוות, ללא יוצא מן הכלל, באהבה וחביבות. ולא תושלם הגאולה, כל זמן שלא חזרנו לה' לגמרי. וראה מה שאמרו חכמנו זכרונם לברכה, שעלינו לכבד את כל מצוות התורה, חוקים כמו משפטים:

תנו רבנן: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ (ויקרא יח, ד) - **דברים שאלמלא** (לא) **נכתבו, דין הוא שיכתבו, ואלו הן: עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, וברכת השם. וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ - דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר, ולבישת שעטנז, וחליצת יבמה, וטהרת מצורע, ושעיר המשתלח. ושמא תאמר מעשה תוהו הם? תלמוד לומר אֲנִי ה' - אֲנִי ה' חקקתיו, ואין לך רשות להרהר בהן** (יומא סד, ב).

לא הובאו הפסוקים לעיל אלא כדי להראות את הנקודה המרכזית, הגורמת לגלות. והנושא המרכזי, שמביא בעקבותיו גאולה.

על פי הסבר זה נבין גמרא תמוהה, בסוף מסכת מכות, בה מובא בשם

רבי שמלאי, שיש תרי"ג מצוות, אבל באו נביאים וצמצמו אותם, קיזוז אחר קיזוז:

דרש רבי שמלאי, שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה...

בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב (תהלים פרק טו): מִזְמוֹר לְדָוִד ה' מִי יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ, מִי יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ; הוֹלֵךְ תָּמִים וּפֹעֵל צֶדֶק וְדֹבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ; לֹא רָגַל עַל לְשֹׁנוֹ לֹא עָשָׂה לְרֵעֵהוּ רָעָה וְחֶרְפָּה לֹא נָשָׂא עַל קְרֹבוֹ; נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס וְאֶת יִרְאֵי ה' יְכַבֵּד, נִשְׁבַּע לְהָרַע וְלֹא יָמֵר; כַּסְפּוֹ לֹא נָתַן בְּנֶשֶׁךְ וְשֹׁחַד עַל נָקִי לֹא לָקָח, עֹשֵׂה אֵלֶּה לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם.

בא ישעיהו והעמידן על שש, דכתיב (ישעיה לג, טו) הֹלֵךְ צְדָקוֹת וְדֹבֵר מֵישָׁרִים מֹאֵס בְּבֶצַע מַעֲשַׁקּוֹת נֹעֵר כַּפָּיו מִתְמֹךְ בַּשֹּׁחַד אֹטֵם אָזְנוֹ מִשְּׁמֹעַ דָּמִים וְעֹצֵם עֵינָיו מֵרְאוֹת בְּרָע.

בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב (מיכה ו, ח) הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טּוֹב וּמָה ה' דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ, כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱ־לֹהֶיךָ. עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט - זה הדין. אַהֲבַת חֶסֶד - זה גמילות חסדים. וְהַצְנֵעַ לֶכֶת - זה הוצאת המת והכנסת כלה. והלא דברים קל וחומר: ומה דברים שאין דרכן לעשותן בצנעא - אמרה תורה: והצנע לכת, דברים שדרכן לעשותן בצנעא - על אחת כמה וכמה.

חזר ישעיהו והעמידן על שתים, שנאמר (ישעיה נו, א) כֹּה אָמַר ה' שִׁמְרוּ מִשְׁפָּט וַעֲשׂוּ צְדָקָה.

בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר (חבקוק ב, ד) וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה (מכות כג, ב – כד, א).

דברי הגמרא קשים ותמוהים ביותר. לא יעלה על הדעת שניתן להפחית ממצוות התורה. וכיצד זה באו והחסירו, קיזוז אחר קיזוז. ובמיוחד דברי חבקוק, שהעמידן על אחת, על מצוות ה"אמונה", האמנם!? זה ותו לא? הרי זה נראה חלילה, ככפירה חמורה. כאילו נקט בדרך הנוצרים שביטלו את כל המצוות המעשיות!? וגם שאר הנביאים

שהפחיתו, קשים ביותר. וחלילה להבין הגמרא כפשוטה, כאילו אפשר להסתפק בקיום מצוות מסוימות בלבד. זהו רעיון תעתועים, הסותר את התורה כולה, שציוותה כמה וכמה פעמים, לשמור את המצוות כולן, אחת לא תחסר, אפילו קוצו של יוד.

אכן פשר הדבר הוא, כי הגמרא מצויה בסוף מסכת מכות, ושם דנים על החורבן, ובין השאר מסופר על שועל שנגלה לעיני חכמים, ביציאתו מבית קודשי הקודשים.

כחלק מן העניין, עולה מאליה השאלה, איזה תיקון הוא המועיל ביותר, לסבב את הגאולה.

מתוך קריאת דברי דוד המלך, מיכה, וישעיה, אנו רואים שלא דיברו על מצוות בין אדם למקום, אלא על מצוות שבין אדם לחברו. כגון עשיית צדק, עזרה לדלים, והצלת עשוק מיד עושקו, ודיבור אמת.

רבים מן הערכים הללו, מצויים כיום גם אצל החילונים, וזה המבט שלנו עליהם.

ומענין לעניין באותו עניין, נסביר גם את דברי חבקוק. לא בא חבקוק לצמצם את מרחב השאיפה רוחנית, לומר להסתפק במועט, ובאמונה בו ייתברך ותו לא. חלילה! אלא ביקש לומר, שקיום מצוות ללא אמונה, הרי זה כמכונה שמקיימת מצוות. אין זו עבודת ה'. זאת ועוד, הוא גם ביקש להבהיר, כי האדם מוכרח לחוש ביטחון בה', מאחר והבורא נוכח בכל מקום ובכל עניין שהוא.

10. היסטוריית הכפייה

אמונתנו הבסיסית היא, שהקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה, וברא את עולמו, כמו שמובא בחז"ל (זוהר הקדוש תרומה דף קסא, א), "דְּכַד בָּרָא קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא עָלְמָא, אִסְתָּכַל בָּהּ בְּאוֹרַיְיתָא, וּבָרָא עָלְמָא, וּבְאוֹרַיְיתָא אִתְבְּרֵי עָלְמָא".

משמעותו של מדרש זה, שהעולם שברא ה', מתאים לתורה. על כן יש צורך, שהתורה תופיע בעולם. מכאן יש מקום לכאורה, לאפשר את האכיפה של חוקי התורה על אחרים. אבל מצד שני, כבר התבאר

בהרחבה, כי תורה הנעשית מתוך כפייה, אינה באמת תורה.

מתוך זה אנו יכולים להבין, את המורכבות הקיימת בהשגחת השם בעולם. לפעמים, כדי לאפשר את הבחירה, הוא מציב עצמו כעומד מרחוק, משקיף, ותו לא. ולפעמים הוא נוקט דווקא בהתערבות, והוא משתלב בתוך המאורעות ובמציאות, כדי להביא את העולם ליעדו.

עוד משחר היסטוריית האנושות, עת ביקש קין להרוג את הבל, התרה בו הבורא, שהדבר אסור. היתה זו מעין נתינת התורה. אבל קין לא הקשיב, וה' לא מנע ממנו את המעשה הנורא מכל, אלא כיבד את בחירתו.

משם ואילך עד נח, העניק הקדוש ברוך הוא חופש פעולה לבני אדם, לצורך הקמת חֶברות מתוקנות, בכח הנשמה, המצויה בכל אחד. אבל היה זה ניסיון שנכשל, עד שהוכרח לבוא מבול, ולמחוק את העולם, שנעשה מעוות ומרושע כל כך, שכל הבריות חמסו וגזלו זה מזה. ראה לשון המדרש:

> **כָּל עֲבֵרוֹת שֶׁבַּתּוֹרָה עָבְרוּ דּוֹר הַמַּבּוּל עֲלֵיהֶן, וְלֹא נֶחְתַּם עֲלֵיהֶם גְּזַר דִּינָן לִמְחוֹת אֶת זִכְרָם בְּמֵי הַמַּבּוּל, עַד שֶׁפָּשְׁטוּ יְדֵיהֶם בְּגָזֵל, שֶׁנֶּאֱמַר: כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס** (תנחומא פרשת נח, סימן ד).

נח הציל את האנושות, כי היה צדיק, למרות שסביבו, היו הכל רשעים ממש. היה זה ניצוץ בודד באפילה, שהאיר את אור התקווה. עמד בר אנוש והוכיח, כי האדם מסוגל לבחור בטוב. משם ואילך, הקדוש ברוך הוא גילה לנח מספר חוקים בסיסיים, שכלל האנושות צריכה לנהוג על פיהם, הלא המה שבע מצוות בני נח. בזאת נוסף לאדם, מלבד המצפן הפנימי של המוסר הבסיסי והטבעי, חלק מן התורה שניתנה בהמשך.

גם ניסיון זה לא צלח. בני אדם התגאו, ורצו לכפור בה', למרוד ביוצר כל. אלא שכנגדם, צצה תופעה חדשה ושמה "אברהם אבינו", שהבין מעצמו, כי יש בהכרח בורא לעולם, ובני אדם אינם רשאים לעשות ככל העולה על רוחם. לכן יצא במסע רוחני, של תעמולת אמת, בעד רעיונות הנשגבים האלה, כדי לגייר אנשים, ולחברם אל אור היקרות הבהיר של

האמת.

ראה הקדוש ברוך הוא את מאמציו בהפצת אור האמת, התגלה אליו, וציווהו ללכת לארץ כנען, כדי להקים שם אומה חדשה, שתיווצר בנס מוחלט. כי גם הוא היה עקר, ללא יכולת טבעית של הולדה. וגם שרה אשתו, היתה עקרה, ללא רחם.

זו פתיחה של תקופה חדשה לגמרי, מלך העולם נכנס והתערב במקרים של העולם, כדי להקים אומה קדושה, עליה יצווה בהמשך "קדושים תהיו, כי אני ה' א־לוהיכם". התפתחותה של האומה החלה בעיקר בזכות יעקב אבינו, שהקים משפחה גדולה.

אבל יצר הקנאות הביא את בני העם, שזה לא מכבר נבחר להיות נושא הדגל של הערכים הנעלים בעולם, להיהפך ל"גונב איש ומכרו", שדינו מיתה (שמות כא, טז). כישלון זה, מוביל את עם ישראל לכור ההיתוך במצרים, כדי להבין כמה נורא הדבר, שבני אדם משתלטים על בני אדם אחרים.

בסיום התקופה הנוראה, ה' מרחם על עמו, מוציאם ממצרים, ונותן להם לא שבע מצוות בלבד, אלא תרי"ג מצוות. זהו מסר חד וברור לעם ישראל. אתם שונים ונעלים יותר. מלבד הערכים האוניברסליים, הרלוונטיים לכל חברה, נדרשת מכם קומה נוספת של קדושה. על כן נצטוו ישראל במצוות המסייעות ביד האדם להתעלות ולהיאחז בבורא, כמו שבת תפילין ציצית כשרות וחגים. זאת ועוד, נוספה גם עבודת הכוהנים בבית המקדש, שהיוותה קומה נוספת, המעניקה סיוע של קדושה וטהרה.

יחד עם נתינת התורה, מתחילה תקופה של כפייה. עצם הגאולה ממצרים בנס, כבר היתה כפייה לאומה. איך אפשר לסרב למי שהציל אותך? יתר על כן, נוכחותם ארבעים שנה במדבר, לוותה בעונש בו במקום, על כל חטא, שהוטל עליהם ללא דיחוי. מידת הדין התעוררה, ועשרות אלפים נהרגו מיד.

בפרשת חוקת יש אמנם ניצנים או סימנים מעידים, כי תקופת המדבר, לא תישאר לנצח. ומשה רבנו נדרש לדבר אל הסלע, במקום להכות אותו.

אלא שבמקום לדבר אליו, הוא מכה אותו, כפי שנהג כל התקופה שהייתה עד כה.

פשר הדבר, שמעתי מאמו"ר, הרב משה בוצ'קו זצ"ל, ה' פקד עליו, קח את המטה, אלא שאין להשתמש בו. כלומר, אל תפעל כמו שהיית רגיל עד היום, באותות ומופתים שיכפו את העם. בראותם הנהגה א־לוהית ברורה. אלא שמשה רבנו היה שייך לצורך של הדור קודם, דור הקמת עם הקודש, והקמת העם הקדוש לוותה בכפייה. וזה המסר שביקש הקדוש ברוך הוא להעביר לו, כעת מסתיימת תקופת הכפייה. עליך לדבר אל הסלע, אל תכה בו.

אחר מות משה, באה תקופת יהושע והזקנים. על תקופה זו התבטאו חז"ל ואמרו:

פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה (בבא בתרא עה, א).

נראה כי מהותה של אמרה זו היא, שאצל משה היתה כפייה, כי הנהגת ה' בעולמו היתה ברורה כאור החמה. והכרה זו, כמוה ככפייה. אבל אחר כך, בתקופת יהושע, אור האמת של מציאות השם יתברך כבר לא זרח כל כך, ולא היתה כבר כפייה. ובכל זאת, העם מצליח להישאר נאמן לה', משך כל תקופה זו.

אלא שאחר כך בימי השופטים, מגיעה תקופת נפילות, והאנרכיה משתלטת על כל חלקה טובה, ככתוב:

בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל, אִישׁ הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה (שופטים יז, ו).

המצב החברתי והמדיני התדרדר לשפל חסר תקדים, והגיעו לדיוטא תחתונה, כמו שנהגו הבריות בתחילת הבריאה, עד שהגיעו לזוועה של פילגש בגבעה, וביצעו תקיפה מזעזעת באונס קבוצתי. ואמנם התעורר כל העם מעצמו, כדי להוקיע התנהלות כזו מישראל, אך בכל זאת, היו מצבים נוראיים. יחד עם זאת, עדיין היתה כפייה מן השמים על כלל ישראל, בעידן השופטים, ואולי לא בצורה מיידית, כמו במדבר, אבל בכל

אופן, כאשר התרחקו ישראל מן התורה, באו צוררים, עד שנשלח הגואל, שהחזירם למוטב.

השלב הבא הוא תקופת המלכים. בכל תקופת מלכות ישראל, עבדו המלכים והעם כולו, לעבודה זרה. ועדיין, לא באו על עונשם אלא כעבור מאות שנים. הייתה זו תקופה שמן השמים ביקשו לראות, אם ישראל יאמצו אורח חיים מוסרי. הדוגמא הבולטת היא של אחאב, שלא נידון למיתה משום העבודה זרה בה דבק, אלא משום הריגת נבות היזרעאלי וגזלת הכרם המשובח שלו, ככתוב:

> **וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר, כֹּה אָמַר ה׳, הֲרָצַחְתָּ וְגַם יָרָשְׁתָּ? וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר, כֹּה אָמַר ה׳! בִּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת, יָלְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה** (מלכים א כא, יט).

למרות העונש החמור שהגיע להם, לקח עוד שנים רבות, עד התפוגגותה של מלכות ישראל, מן העולם. ובמשך כל התקופה הארוכה, היו במלכות יהודה, מספר מלכים צדיקים. אבל גם שם, היו מלכים רשעים. ועדיין לא רואים באופן מהיר ובצורה מיידית, כל קשר, בין העוונות לעונשים. רק לימוד מעמיק של הספרים הקדושים, מבהיר לנו את השגחת הא־ל.

גם במלכות יהודה, הרוע גובר לבסוף, ואף בנימין ויהודה מוגלים לגלות. ובחלוף 70 שנה, תחת הנהגתם של עזרא ונחמיה, נושבת רוח חדשה וטהורה בעם ישראל, והם זוכים להשיבו בתשובה. חלקם אף עולים לארץ, ובונים בשנית את בית המקדש.

אמנם הנסים שהיו בבית המקדש הראשון, אינם נוכחים בבית שני. דומה היה, כאילו צמצם הקדוש ברוך הוא את עצמו, והשאיר את האחריות לבני אדם. עד שאמרו בתלמוד:

> **מיום שחרב בית המקדש, ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לחכמים... וחכם עדיף מנביא** (בבא בתר איב, א).

כלומר, הנביא קיבל תשדורת שמיימית, בה הועבר לו מסר, מה ואיך

לומר לציבור היהודי. אולם המציאות הוכיחה, כי הנבואה לא הועילה בטווח המיידי, אלא רק בהמשך הדורות, ימשיכו קולות הנבואה להדהד עם המסר השמיימי, לכל הדורות. ברם החכמים העמידו בחכמתם הרבה, את העולם של היהדות שאנו מכירים.

ואמנם לא היו ממש חופשים בארץ, כי עדיין שלטו עליהם ממלכות זרות, אבל גם תחת שלטון זר, הצליחו חכמים לבסס יצירה אנושית של שמירה על התורה, שאין כדוגמתה. ואנו מכוונים את חיי התורה על פי הוראות והכוונת החכמים הפרושים, והצדיקים הללו, שיצקו את דרכי חיינו, בחוכמתם הרבה. וכוח הכפייה, כפי הנראה, נחלש מאוד.

אמנם על אף התועלת הגדולה שהביאו חכמים, בכל מעשיהם, גברה שנאת חינם בין בני אדם, עד שהביאה לחורבן בית שני, כמבואר בגמרא:

מקדש שני... מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם (יומא ט, ב).

אחר כך, כידוע, באה תקופה ארוכה מאד, של גלות. ויש איזורים בעולם, שהיה לעולם הדתי כוח של כפייה, ובכל זאת, לא היה כח שלטוני של ממש, כבדורות עברו, ומי שרצה לזנוח את היהדות, יכול היה לעזוב.

והנה בתקופה שלנו, היהודים דרים בדרך כלל בארצות חופשיות, ולמרות כל החופש, עם ישראל חוזר לארצו מרצון, ומקיים מצוות. יש ששמים דגש על חובת השוויון והחירות, וזכויות החלשים. ויש מדגישים וחיים יותר על פי התורה, וכל מי שבוחר בדרך ה', הרי זה מרצונו החופשי.

וזה מה שניבא משה רבנו בפרשת ניצבים:

בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, וְשַׁבְתָּ עַד ה' אֱ־לֹהֶיךָ, וְשָׁמַעְתָּ בְּקֹלוֹ... (דברים ל, ב)

כלומר, יבוא יום, ובני ישראל ישובו אל ה', וכפי שאנו רואים עין בעין, זו התקופה שלנו, ברוך ה'. גם לחילונים וגם לדתיים, יש ערכים נעלים שמקורם ברצון הבורא יתברך. ועלינו להביט בטוב שנמצא אצל כולם. ראו כיצד פועל העולם החילוני להגנת הארץ, ולפיתוח הכלכלי שלו. ראו גם כיצד יהודים רבים כל כך, כמה מיליונים, שאורחות חייהם מיוסדים

על פי רצונו של ה'. לא רק הקומה הבסיסית האנושית, אלא גם קומת הקדושה.

אשרינו שאנו חיים בתקופה של חופש, כי זה מעניק אפשרות של תשובה אמיתית ופנימית.

11. אמונה באמיתת התורה ובנשמת ישראל

אני מאמין שהתורה אמיתית, וכי יש בכל יהודי, נשמה קדושה. על כן נפגשים היהודים בהכרח עם התורה. ואולי זו כוונת חבקוק שאמר, צדיק באמונתו יחיה, כלומר, החיים מבוססים על האמונה שיש תורה, ויש נשמה בכל יהודי, על כן יבוא זמן מן הזמנים, בו תתעצם החזרה לה'. אבל התנאי לכך, שלא נפריע, על ידי כפייה.

הואיל ואני מאמין באמיתות התורה, ורואה בעיני את התגשמותן של הנבואות, ומכיר מקרוב מאד, מעצמי ומכל הסביבה הנהדרת, שחיים על פי התורה הם חיים מלאים, תוססים ושמחים. לכן אני בטוח, כי הציבור ירצה לחיות על פי התורה, בצורה כזו או אחרת, החל ממסורתיות קלה, ועד דתיות אדוקה.

סבור אני בעוניי, כי צו השעה, במיוחד היום, כאשר השלטון מצוי ביד החלק היותר דתי ואמוני בציבור הישראלי, חובה להודיע קבל עם ועדה, שאין בכוונתנו לשלוט ולאכוף חיים תורניים, ולא ליצור מדינת הלכה. כי אין שום ערך בקיום מצוה בכפייה, וכל מה שנוכל לעשות כדי להימנע מכפייה נעשה, כדי שלא להפריע לחופש הבחירה.

יום השבת יישאר היום החופשי, אבל מה שאפשר להשאיר פתוח לטובת הציבור, שאינו מדקדק בכל המצוות, נשאיר פתוח. חוק החמץ, אין בו צורך הלכתי כלל, בדיוק כמו חוק תשעה באב. לגבי תחבורה ציבורית, יש להגדיר מקומות, בהם הרוב הגדול אינו דתי, כדי למצוא דרך שחלק ממה שחשוב לציבור הזה, יישאר פתוח.

אין שום עניין לחייב להתחתן ברבנות. חתונה על פי ההלכה היא "משום מקדש את עמו ישראל", זהו ענין של קדושה, ואי אפשר לחייב קדושה.

אפילו בהלכה, יש אפשרות של חיים זוגיים בנאמנות, ללא קידושין, כמבואר ברמ"א (אבן העזר סימן כו סעיף א):

אִם מְיַחֵד אֵלָיו אִשָּׁה וְטוֹבֶלֶת אֵלָיו, יֵשׁ אוֹמְרִים שֶׁמֻּתָּר, וְהִיא "פִּילֶגֶשׁ" הָאֱמוּרָה בַּתּוֹרָה (הָרַאֵ"ד וּקְצָת מְפָרְשִׁים).

על פי זה אפשר להתיר לכל אשה טבילה במקוואות, גם אם אינה נשואה. כי עדיף לנו, שאלו החיים ללא מסגרת של קידושין, יוכלו, אם רוצים, להימנע מאיסור כרת. הלוא החוק אינו עוזר כלום, כי הרוצים להתחתן, מתחתנים בארץ זרה, או דרך האינטרנט. ואין זו אלא צביעות גדולה מאד.

הכפייה הזו מביאה בעיה גדולה של ממזרים, מה שאין כן אם לא כופים על הציבור להתחתן ברבנות. כי אז, מי שיבחר להתחתן ברבנות, בוחר בחיים של קדושת ישראל.

היום מי שלא רוצה להיות דתי, יכול בקלות לזנוח את הדת. הנה העולם הדתי מתרבה ומתפתח, על כן כל המקיים מצוה מן המצוות מקיים אותה ממש לשמה, וזה בזכות העולם הליברלי, בו אנו חיים. לכן צריך לברך את ה', שאנו חיים בתקופה כזאת. כי רוב ההיסטוריה האנושית, היו המדינות והחברות מדכאות וכופות. עם ישראל שילם מחיר דמים כבד, בחברות אלה. רק בזכות התפתחות הליברליזם, נפתחה בפני היהודים ההזדמנות, לחיות ולעשות ככל העולה על רוחם.

אמור מעתה, זה הזמן לקרב לבבות בדרכי נועם, ולהימנע מכל כפייה שהיא. ובכל הנוגע לבתי ספר, הרי מובן מאליו שיש קווי התנהגות כלליים, שחלים על כל מבקרי בתי הספר. אבל גם בזה, ראוי להפחית ככל האפשר, את האכיפה, ולפעול כמה שיותר בשכנוע, ולא בכוח. זכורים לי מספר בתי ספר, שכפו על הבנות תלבושת צנועה של חצאיות, וברגע שהבנות יצאו מכותלי בית הספר, הן החליפו על אתר את לבושן, ללבוש פרוץ של מכנסיים וכדומה, ובחרו להתערב בחברת בנים, בצורה מחפירה. הניסיון לאלף את התלמידים לא יצלח, והחינוך האמיתי יצא מופסד.

נודה לה' שאנו חיים בחברה פתוחה, כי על אף כל הסיכונים שיש בה, הסיכויים גדולים יותר. והעובדה הזו מאפשרת לנו, לעבוד את ה' באמת, בזמן הגאולה.

סימן לה – שמיטה בבית

1. השאלה
2. דין ערלה ומעשרות בבית
3. דין שביעית בבית
4. מחלוקת רמב"ם וראב"ד
5. ראיה נוספת להקל
6. מה נקרא בית
7. חממות
8. מסקנה

1. השאלה

שלום לכבוד הרב שליט"א. ברשותנו כמה צמחי נוי בבית, וחלק בגינה, ושנה זו שנת שמיטה היא. על כן מבקשים אנו לשמוע מפי כבודו, מה הן דרישות ההלכה, מה מותר ומה אסור, ובעיקר לגבי גידול צמחי נוי בבית. האם מותר לטפל בהם כרגיל, או שמא חלים עליהם כל דיני שמיטה. ומה הדין של צמחים הגדלים באדניות שמחוץ לבית?

טרם אשיב על בקשתכם, ארחיב מעט את הדיבור לגבי חלות דיני שמיטה, האם זה בכל שטח ומתחם בארץ ישראל, כגון בתים וחצרות. או דווקא במקומות מוגדרים מאד, כגון שדות.

2. דין ערלה ומעשרות בבית

דין ערלה ומעשרות בצמחים שגדלו בבית, נתבאר ופורש בתלמוד ירושלמי (מסכת ערלה פרק א הלכה ב) שם אמרו שיש הבדל בין ערלה לתרומות ומעשרות.

בתרומות ומעשרות כתבה התורה :

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא *הַשָּׂדֶה* שָׁנָה שָׁנָה (דברים יד כב).

מכך שכתבה תורה "שדה" למדו חכמים, שדווקא הצומח בשדה מתחייב במעשרות, אבל הצומח בבית, אינו חייב במעשרות. וכך פסק הרמב"ם, אלא שהוסיף בדבריו, כי אף שמן התורה לא חלה חובה זו, חכמים קבעו שכן תחול חובה לעשר, כמובא בלשונו:

אִילָן שֶׁנִּטָּעוֹ בְּתוֹךְ הַבַּיִת פָּטוּר מִמַּעַשְׂרוֹת שֶׁנֶּאֱמַר "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה". *וְיֵרָאֶה לִי שֶׁהוּא חַיָּב בְּמַעַשְׂרוֹת מִדִּבְרֵיהֶם*, שֶׁהֲרֵי תְּאֵנָה הָעוֹמֶדֶת בֶּחָצֵר חַיָּב לְעַשֵּׂר פֵּרוֹתֶיהָ, אִם אֲסָפָן כְּאַחַת (רמב"ם הלכות מעשר פרק א הלכה י).

אמנם דין ערלה מן התורה, חל בעץ שצמח בבית, כנאמר בפסוק:

וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל (ויקרא פרק יט פסוק כג).

וכך פסקו הרמב"ם[1] והשולחן ערוך:

הַנּוֹטֵעַ בִּרְשׁוּת הָרַבִּים, וְהַגַּזְלָן שֶׁנָּטַע, וְהָעוֹבֵד כּוֹכָבִים שֶׁנָּטַע, בֵּין לְעַצְמוֹ בֵּין לְיִשְׂרָאֵל, *וְהַנּוֹטֵעַ בַּבַּיִת* וְעַל גַּג שֶׁמִּלְאוֹ עָפָר וְנָטַע בּוֹ,

1. הלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק עשירי הלכה ט – "אִילָן שֶׁנִּטָּעוֹ בְּתוֹךְ הַבַּיִת חַיָּב בְּעָרְלָה".

וְהַנּוֹטֵעַ בִּסְפִינָה, אוֹ בְּעָצִיץ אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ נָקוּב, *חַיָּב* (שולחן ערוך יורה דעה הלכות ערלה סימן רצד סעיף כו).

3. דין שביעית בבית

דין השביעית, בשונה מהנזכרים לעיל, לא נתפרש, לא ברמב"ם ולא בשולחן ערוך. אבל בתלמוד ירושלמי נשאלה השאלה:

רבי יוחנן בשם רבי ינאי, אילן שנטעו בתוך הבית חייב בערלה ופטור מן המעשרות, דכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה. *ובשביעית יהיה* **דכתיב** (ויקרא כה ב) **וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לה', וכתיב** (שם פסוק ד) **שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר** (תלמוד ירושלמי מסכת ערלה פרק א הלכה ב).

מסביר הפני משה:

***ובשביעית יהיה*. ולענין שביעית מספקא לן, וצריכה למיבעי, משום דכתוב אחד אומר וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ משמע דבכל מקום שהוא בארץ, נוהג בו שביעית. וכתוב אחד אומר שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וגו', דמשמע דוקא אם הוא בשדך ולא בתוך הבית, ומסתברא דמספיקא לחומרא.**

הרי כי יש מקום להסתפק אם החילה התורה את דיני שביעית בכל מקום בארץ, כפי שמשמע מן הכתוב וְשָׁבְתָה **הָאָרֶץ**, או שמא חלו דוקא על הגדל בשדה, ולא על הגדל בבית, כפי שמשמע בכתוב **שָׂדְךָ** לֹא תִזְרָע. והסיק הפני משה, שאכן יש להחמיר בשמיטה[2], משום ספק דאורייתא לחומרא.

פאת השולחן לעומתו, סבור כי יש להקל, כפי שכתב:

אילן שנטעו בתוך הבית הרי זה ספק אם נוהג בו כל דיני שביעית וכו' (פאת השולחן סימן כ סעיף כד).

---

2. כך כתב גם הרידב"ז פרק א סעיף כג.

ובהערות שם (בית ישראל הערה נב) פוסק למעשה:

ולקמן סימן כג ס"ק כג בירדתי, דרבינו והאחרונים הכריעו, דשביעית בזמן הזה דרבנן, ולפי זה האיבעיא לקולא.

והנה החזון איש דן בזה, ובתחילת דבריו צידד כדעת פאת השולחן, ואף הוסיף לחזקם:

בירושלמי פרק קמא דערלה מבעיא להו אם נוהג שביעית בגדילין בבית ולא איפשיטא וכתב בפאת השולחן סימן כ ס"ק נב דלדידן דשביעית בזמן הזה דרבנן נקטינן לקולא וכו' ואף על גב דלענין מעשר דעת הרמב"ם פרק א מהלכות מעשר הלכה י' דחייב מדרבנן, אין ללמוד שביעית ממעשר. דאפשר דהקילו חכמים בשביעית משום חיי נפש, וכיון דדעת הראב"ד שם דגם במעשר לא חייבו חכמים טפי מדאורייתא, ואפשר דגם הרמב"ם מודה בשביעית, והנידון בדרבנן, סתם הדבר לקולא (חזון איש שביעית כב, א).

כלומר יש להבחין בין מעשרות לשביעית, כי בעוד שבמעשר חייבו חכמים להפריש גם ממה שגדל בבית, הרי שבשביעית לא גזרו כן, כדי שיוכלו בני אדם להתפרנס ולחיות. גם מנחת שלמה (סימן מא) כתב כעין זה, שיתכן וחכמים החילו חובת מעשר גם על הגדל בבית, כי הוא נוהג כל שנה, אבל בשביעית לא גזרו. מלבד זאת, הרי דין מעשר אינו מוסכם על הכל, כי דבר זה, שחכמים קבעו חובה לעשר את הגדל בבית, אינו מוסכם על כל הראשונים. נמצא שיש בזה ספק ספיקא לקולא. הספק הראשון הוא, שמא לא חייבו חכמים לעשר את הצומח בבית. והספק השני הוא, הרי יתכן שחייבו דווקא מעשר, ולא שביעית.

אמנם בהמשך חלק החזון איש על הפאת השולחן, ואלה דבריו:

ועיקר היסוד של פאת השולחן ז"ל להקל בספיקא, לדידן אינו מוכרע. דיש לומר כיון דעיקר הספק בדאורייתא, ואזלינן לחומרא. וגם יש לצדד שיש ספק ספיקא להחמיר, דלמא כהרמב"ם דאיסורא דרבנן

איכא, ואם תמצי לומר כהראב"ד, דלמא בזמן הבית דאורייתא, והשתא דרבנן, וספק ספיקא בדרבנן מחמירים.

מבואר כי דחה החזון איש את דברי פאת השולחן, משתי סיבות.

האחת: בשביעית צריך להחמיר, משום שעיקר הספק הוא דאורייתא, ולחומרא. כלומר, בזמן שנהגה שביעית מן התורה, היה מקום להחמיר בדיני שביעית גם על הצומח שבבית. ממילא אף אחר שנעשו דיני שביעית דרבנן, הרי כל מה שנאסר בהיותו מן התורה, נותר באיסורו, למרות שעיקר הדין השתנה מדאורייתא לדרבנן. ואין זה כספק דרבנן, שהדין כולו דרבנן[3].

השניה, יש כאן ספק ספיקא בדרבנן, וזו סיבה להחמיר. כלומר, יתכן שצריך להחמיר בשביעית כמו שהחמירו בו רבנן, כשהיה ספיקו מן התורה. וגם אם לא, הרי יתכן שכשם שבמעשר החמירו חכמים, כך החמירו בשביעית.

והנה יש לדון בדברי החזון איש. כי הטענה שיש כאן ספק שעיקרו בדאורייתא, ולכן יש להחמיר בו, הגם שכיום הוא דרבנן, אינה מקובלת על כולם. כמו שמצינו בכתבי הרב עובדיה יוסף, שהאריך לחזק בכמה מקומות את ההבנה הפשוטה, שספק דרבנן לקולא הוא כלל יסודי בהלכה, ואין לצמצם אותו. כמו שנקט בדין דומה, בספק חיוב במעשרות, אף שיש פוסקים שמחמירים בספקות בזמן הזה, כיון שמקור האיסור מן התורה, דחה הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה תרומות ומעשרות עמוד יח) את דבריהם, והוכיח מדברי המחבר (בסימן שלא סעיף יא) שבזמן הזה שחיוב התרומה מדרבנן, אומרים יש ברירה, והביא שכך גם דעת הש"ך (יורה דעה סימן שכח, ס"ק ב וסימן של ס"ק ח).

וגם בטענה האחרת יש לדון. אמנם טרם נדון בה, צריך לדעת שמאד קשה לדחותה, כי יש כאן "ספק ספיקא דרבנן" כלומר, יש שתי סיבות להחשיב נידון זה כתקנה דרבנן. שכן כבר בזמן שחובת המעשרות היתה

3. כך כתב גם המנחת שלמה תנינא סימן קכב סעיף ב.

מן התורה, והגדל בבית לא נתחייב מן התורה, תיקנו חכמים לחייבם. ועל כך נוספה תקנה נוספת של רבנן, אחר שמן התורה בוטל חיוב המעשרות, כמו שכתב הרמב"ם וזה לשונו (הלכות תרומות פרק א הלכה כו) "יראה לי שהוא הדין במעשרות, שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם". הרי כי היה זמן שבטלה חובת המעשרות מן התורה, ורבנן תיקנו חובה לעשר.

הרי כי גם אחר שהפך דין המעשרות לדרבנן, לא התבטלה תקנת חכמים, שתוקנה בזמן שהיתה חובה זו מן התורה. נמצא איפה, כי חובת המעשרות על הגדל בבית, היא דרבנן משתי סיבות.

אין לדמות חובה זו שיש בה שתי תקנות דרבנן, לגזירה דרבנן, עליה אין גוזרים עוד גזירה, כלשון חכמים "היא גופא גזירה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה?" כי שונה גזירה דרבנן, שפירושה הגבלת ענין מסוים, וכדי שלא לעבור על גזירה זו, גוזרים שוב גזירה נוספת.

דוגמא לדבר ניתן לראות בדיני חציצה (עירובין ד, ב). הנה מן התורה, צריך החייב טבילה מן התורה, להשמר מפני חציצה, כפי שלמדו מהפסוק (ויקרא טו, טז) וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת **כָּל בְּשָׂרוֹ**, שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים. ומהלכה למשה מסיני למדנו, כי רק חציצה שפשטה על רוב גופו או שערו, והטובל מקפיד ומצטער על כך, היא שתפסול את טבילתו. הוסיפו על כך חכמים וגזרו שגם אם פשט לכלוך על מיעוטו, ומקפיד עליו, הטבילה פסולה. שכן אם תתיר מיעוטו ומקפיד, יש חשש שתתיר גם רובו ומקפיד.

אמנם אי אפשר להוסיף ולגזור עוד, כגון על מיעוטו ואינו מקפיד, אף שיתכן ויקלו במיעוטו ומקפיד, כי בכך ניצור גזירה נוספת, וכבר אמרו חכמים שאין לגזור גזירה לגזירה.

ברם הנידון שלנו שונה, כי הוא עוסק בשני דיני דרבנן שאין בינם כל קשר ושייכות. דומה הדבר לחובת תרומות ומעשרות החלה על ירקות קנויים, אשר מצורפים בה בחובה זו, שלושה דיני רבנן. האחד: חובת

תרומות בזמן הזה – דרבנן (רמב"ם הלכות תרומות פרק א הלכה כו)[4]. השני: חובת הפרשת תרומות ומעשרות על ירקות – דרבנן, גם כאשר תרומות ומעשרות מן התורה (רמב"ם שם פרק ב הלכה ו)[5]. והשלישי, מן התורה לא חלה חובת מעשרות ותרומות על דבר קנוי[6], והבעלים הראשונים בלבד הוא שחויב מן התורה. אבל חכמים חייבו לעשר ולתרום גם מפירות וירקות קנויים.

כך גם כאן בנידון שלנו, דיני שביעית החלים על הגדל בבית היא שני דרבנן, ולא גזירה לגזירה. ומעתה מובנים היטב דברי החזון איש, שיש לאסור מדרבנן את הגדל בבית, כי גם אם משווים את דיני שביעית למעשרות, הלוא יש לכל הפחות איסור דרבנן.

4. מחלוקת רמב"ם וראב"ד

ובכל זאת יש לדון לקולא, הואיל ודין זה שנקט הרמב"ם שבמעשרות מחמירים מדרבנן על הצומח בבית, אינו מוסכם. שכן נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד (הלכות מעשר פרק א הלכה י). וגם הרמב"ם עצמו שנקט לחייב (שם), לא היה חד משמעי, שהרי כתב דין זה בלשון "יֵרָאֶה לִי". ונביא דבריהם, ובעזרת השם נסבירם.

אִילָן שֶׁנִּטָּעוֹ בְּתוֹךְ הַבַּיִת פָּטוּר מִמַּעֲשְׂרוֹת שֶׁנֶּאֱמַר "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת

---

4. כלשונו שם: "הַתְּרוּמָה בַּזְּמַן הַזֶּה, וַאֲפִלּוּ בְּמָקוֹם שֶׁהֶחֱזִיקוּ עוֹלֵי בָּבֶל וַאֲפִלּוּ בִּימֵי עֶזְרָא, אֵינָהּ מִן הַתּוֹרָה, אֶלָּא מִדִּבְרֵיהֶן".

5. ראה לשונו שם: "הַיְרָקוֹת אַף עַל פִּי שֶׁהֵן מַאֲכַל אָדָם, **אֵינָן חַיָּבִין בְּמַעֲשְׂרוֹת אֶלָּא מִדִּבְרֵיהֶן**. לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר בְּמַעֲשֵׂר (דברים יד–כב) 'תְּבוּאַת זַרְעֶךָ'. תְּבוּאָה וְכַיּוֹצֵא בָּהּ. אֲבָל הַיְרָקוֹת אֵינָן בִּכְלַל הַתְּבוּאָה. **וְכֵן יֵרָאֶה לִי שֶׁהוּא הַדִּין בִּתְרוּמָה**. שֶׁהֲרֵי נֶאֱמַר בָּהּ (דברים יח–ד) 'דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ' כָּל הַדּוֹמֶה לְאֵלּוּ אֲבָל **תְּרוּמַת הַיָּרָק מִדִּבְרֵיהֶם כְּמַעֲשֵׂר**".

6. ראה שולחן ערוך יורה דעה (סימן שלא סעיף סא) אֵין תּוֹרְמִין **מִן הַלָּקוּחַ** עַל מַה שֶּׁגָּדַל בְּתוֹךְ שָׂדֵהוּ ופירש ביאור הגר"א שם (אות קא) וזה לשונו: "דלקוח הוא מדרבנן וכו' ואין תורמין מדברי סופרים על דברי תורה".

כָּל תְּבוּאַת זַרְעֲךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה". וְיֵרָאֶה לִי, שֶׁהוּא חַיָּב בְּמַעֲשְׂרוֹת מִדִּבְרֵיהֶם, שֶׁהֲרֵי תְּאֵנָה הָעוֹמֶדֶת בֶּחָצֵר חַיָּב לְעַשֵּׂר פֵּרוֹתֶיהָ, אִם אֶסְפָּן כְּאַחַת[7].

השגת הראב"ד: *אילן שנטעו בתוך הבית וכו' עד אם אספן כאחת.* **א"א לא נראה כן בגמרא דמעשרות** (ירושלמי מעשרות פרק ה הלכה ב)**, שנחלקו רבי עקיבא וחכמים בתבואה שהביאה שליש ביד עכו"ם בסוריא, ומכרה לישראל והוסיפה, דרבי עקיבא אזיל בתר שליש ראשון, וחכמים בתר שליש אחרון, עיין באותה שמועה** (ובדין זה מדובר שזה מותר אז גם בדין שבא אחר כך על שליש שגדל בבית גם שם מותר) ***והראיה שהביא מחיצר אינה כלום*** **דחצר שנטעה או שזרעה היינו שדה וכו'.**

דין זה, שיש חיוב מעשרות בבית, הוכיחו הרמב"ם מדברי המשנה:

תְּאֵנָה שֶׁהִיא עוֹמֶדֶת בֶּחָצֵר, אוֹכֵל אַחַת אַחַת וּפָטוּר. וְאִם צָרַף, חַיָּב. (כלומר, אם לקח רק אחת, הרי זו אכילת ארעי, ומותר לאכלו בלי לעשר. ואם לקח שנים, הרי זו נחשבת אכילת קבע, וחייב לעשר) (משנה מסכת מעשרות פרק ג משנה ח).

מדברי המשנה מוכח, כי יש חובה להפריש תרומות ומעשרות, על פירות שגדלו בחצר (כשצרף שני תאנים, ואכל אכילת קבע). וסבר הרמב"ם כי יש לדמות בית לחצר, שכן באותם ימים היתה כל חצר מלאה פעילות ביתית תוססת ומגוונת, כרחיצה וכביסה וכדומה. ואם בחצר חייבים, גם בבית מן הסתם חייבו[8].

7. הלכה מפורשת היא (רמב"ם הלכות מעשר פרק ד הלכה ז), שהחצר קובעת למעשר. כלומר, פירות שצמחו בשדה והוכנסו אל החצר, מתחייבים במעשר (ולדברי הש"ך (יורה דעה סימן שלא ס"ק קיב) זה רק מדרבנן) אבל הדיון שלנו עוסק במה שצומח בחצר, האם יש להשוות דינו לצומח בבית, שברור שאין בו חיוב מן התורה.

8. זה ברור שחלה חובת מעשר על פירות הנכנסים אל החצר, כשם שחלה על הנכנסים אל הבית. ובמשנה (מעשרות פרק ג משנה ה) יש דיון איזו חצר קובעת למעשר. ורואים שם בהדיא כי החצר אכן היוותה מתחם לפעילות אנושית, וכך פסק

עם זאת, דקדק הרמב"ם בלשונו וכתב "יֵרָאֶה לִי", כי אכן יש מקום להפריד ולחלק בין בית מקורה, לחצר שאינה מקורה, וכטענת הראב"ד.

ביקש הראב"ד להוכיח שהגדל בבית פטור ממעשר, מדברי המשנה:

> **זרע בחורבה** (כעין שדה, החייבת במעשר) **והביאה שליש, וסיכך על גבה** (בנה קירוי למעלה, והנזרע המשיך לצמוח תחתיו, ומוגדר כגדל בבית). **על דעתיה דרבי עקיבה התוספת חייב** (כי ההתחלה היא העיקר, והיא הרי היתה בחיוב) **ועל דעתייהו דרבנן התוספת פטור** (כי התוספת גדלה בבית). **זרע בבית והעביר הסכך שסיכך על גביו** (כלומר הסיר את הגג, אחר שגדל שליש) **על דעתיה דרבי עקיבה התוספת פטור** (גם התוספת פטורה, כי בהתחלה היה הנזרע פטור) **ועל דעתין דרבנן התוספת חייב** (תלמוד ירושלמי מסכת מעשרות פרק ה הלכה ב).

מגמרא זו מוכח, כי הן רבי עקיבא והן חכמים מסכימים שהבית הוא מקום מקורה, והגדל בו ודאי פטור ממעשרות. אמנם הרמב"ם יסבור (כפי שביארו שם רדב"ז וכסף משנה), שהפטור הנזכר בגמרא הוא מן התורה, אבל מדרבנן חייב.

וכיון ששנויה שאלה זו, של חובת מעשר בבית מדרבנן, במחלוקת רמב"ם וראב"ד, נקט פאת השולחן (הנזכר לעיל) שחובת השביעית בבית, שכלל לא נתפרש דינה, היא בגדר ספק דרבנן, ולקולא. ובהסבר הדבר, ראה מה שהציע המנחת שלמה (סימן מא), שיתכן ולא גזרו חכמים בשביעית, בגלל חיי נפש.

הרמב"ם (הלכות מעשר פרק ד הלכה ח): "אֵי זוֹ הִיא חָצֵר הַקּוֹבַעַת, כָּל שֶׁהַכֵּלִים נִשְׁמָרִין בְּתוֹכָהּ, אוֹ שֶׁאֵין אָדָם בּוֹשׁ מִלֶּאֱכל בְּתוֹכָהּ".

והנה פירות שגדלו בשדה והוכנסו אל הבית, חייבים במעשרות מן התורה (כמו שכתב שם הלכה א). ופירות שהוכנסו מן השדה אל החצר, אף הם חייבים במעשרות (שם הלכה ה). והשוואה זו יש בה תימוכין לשיטת הרמב"ם, שדימה את החצר לבית. אמנם יש חילוק בינם, כי הכניסה לחצר מחייבת רק מדרבנן, כמפורש ברמב"ם (שם הלכה ב), על כן אין דמיון גמור בין חצר לבית. ואולי מטעם זה כתב הרמב"ם "וְיֵרָאֶה לִי", כי לא ראה במשנה זו הוכחה חותכת.

5. ראיה נוספת להקל

מנחת שלמה (חלק א סימן נא אות ז) צידד אמנם שיש להחמיר בכך, והביא כמה ראיות וטענות לצד זה. ועל כולם, הוסיף את הטענה החזקה ביותר לדעתו, כלשונו:

והעולה על כולנה הוא, דכיון שהרמב"ם ושאר פוסקים לא הביאו כלל הך בעיא דירושלמי, קשה מאוד לסמוך על זה לקולא.

אכן גם המשנה למלך[9] הקשה מדוע הרמב"ם לא הביע דעתו בזה. הלוא הוא פסק כירושלמי לגבי מעשר ולגבי ערלה, ומדוע לא הביע דעתו לגבי שביעית.

ונראה כי אין זה קשה. מאחר ודרכו של הרמב"ם לנקוט כדעת הבבלי להלכה, כאשר הירושלמי חלוק עליו. והבבלי הרי השווה בין דין שביעית לדין מעשר, וכך גם נקט הרמב"ם. כמובא במסכת גיטין (ז, ב):

תנא חדא: המביא גט בספינה - כמביא בארץ ישראל, ותניא אידך: כמביא בחוץ לארץ! אמר רבי ירמיה, לא קשיא: הא רבי יהודה, הא רבנן; דתנן: עפר חוץ לארץ הבא בספינה לארץ. חייב במעשר ובשביעית, אמר רבי יהודה: אימתי? בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת - פטור. אביי אמר: הא והא רבי יהודה היא, ולא קשיא: כאן בזמן שאין הספינה גוששת, כאן בזמן שהספינה גוששת.

הרי כי דנה הגמרא אם הבאת גט בספינה מוגדרת כהבאה בחוץ לארץ או כהבאה בארץ ישראל [הדבר משליך על דיני כתיבת הגט, אם צריך להעיד שנכתב לשמה]. וביקשה להוכיח מדברי רבי יהודה (בחלה פרק ב משנה ב), לפיו הצומח באדמת הספינה שבארץ ישראל, חייב במעשר ובשביעית, הלכך יש לדון גט זה, כאילו הובא בארץ.

ואף שיש מקום לומר שרבי יהודה חולק על חכמים, כבר פירש

9. הלכות שמיטה ויובל פרק א, הלכה א.

הרמב"ם (בפירוש המשניות שם) וזה לשונו "בכל מקום שאמר רבי יהודה אימתי, ש**הוא מבאר למי שקדם לו**, ואינו חולק עליו".

נמצא שלמסקנה, וכפי שפירש הרמב"ם, לא נחלקו חכמים ורבי יהודה, אלא דין השביעית הוא כדין המעשר, ובספינה גוששת חייבים במעשר ובשביעית. ואם אינה גוששת, הצומח שם פטור.

אמנם דין הערלה שונה משביעית ומעשר, וגם הצומח בספינה שאינה גוששת חייב בערלה, כמבואר במשנה:

> **הנוטע ברשות הרבים והעובד כוכבים שנטע והגזלן שנטע והנוטע בספינה והעולה מאליו חייב בערלה** (משנה מסכת ערלה פרק א משנה ב).

גם הרמב"ם ערך הבחנה בין מעשר ושביעית מצד אחד, לערלה מצד שני.

לגבי מעשר ושביעית כתב:

> **עֲפַר חוּצָה לָאָרֶץ שֶׁבָּא בִּסְפִינָה לָאָרֶץ. בִּזְמַן שֶׁהַסְּפִינָה גּוֹשֶׁשֶׁת לָאָרֶץ הֲרֵי הַצּוֹמֵחַ בּוֹ חַיָּב בִּתְרוּמָה וּמַעֲשְׂרוֹת וּשְׁבִיעִית כַּצּוֹמֵחַ בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל עַצְמָהּ** (רמב"ם הלכות תרומות פרק א הלכה כג).

ואילו בהלכות ערלה פסק הרמב"ם, והמחבר[10] הביא את דעתו להלכה, שיש חיוב בספינה, אפילו אינה גוששת:

> הַנּוֹטֵעַ בִּרְשׁוּת הָרַבִּים אוֹ בִּסְפִינָה וכו' חַיָּבִין בָּעָרְלָה וכו' (רמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק י הלכה ה).

אחר שהובהר כי הושוו דין שביעית ודין מעשר, לשיטת הרמב"ם, הרי שפסיקת פאת השולחן מתחזקת, שבזמן הזה אין שום דיני שמיטה, בצומח בתוך בית. כי כאמור דין חיוב מעשר בגדל בבית הוא תלוי מחלוקת רמב"ם ראב"ד. ומלבד זאת, הרי גם הרמב"ם לא קבע מסמרות

10. יורה דעה סימן רצד סעיף כו זה לשונו: "הַנּוֹטֵעַ בִּרְשׁוּת הָרַבִּים וכו' וְהַנּוֹטֵעַ בִּסְפִינָה וכו' חַיָּב".

בדין. ואף ששביעית דומה למעשר, זהו מן התורה. וללא ראיה, אין אנו יכולים להחיל גזירה של חכמים, שחלה על מעשר בבית, על שביעית בבית.

הגיון רב יש בהשוואת שביעית למעשר ולא לערלה, שכן חיוב ערלה בזמן הזה הוא מן התורה, ומלבד זאת הוא נוהג גם בחוץ לארץ. בעוד שדין השמיטה הוא כשאר מצוות התלויות בארץ, שאינן נוהגות בזמן הזה מן התורה. וגם אינן נוהגות בחוץ לארץ, רק בארץ.

דין עציץ

בעציץ לא נקוב יש היתר נוסף, שכן אמרה המשנה:

> **עָצִיץ נָקוּב, הֲרֵי זֶה כָּאָרֶץ. תָּרַם מֵהָאָרֶץ עַל עָצִיץ נָקוּב, מֵעָצִיץ נָקוּב עַל הָאָרֶץ, תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה. מִשֶּׁאֵינוֹ נָקוּב עַל הַנָּקוּב, תְּרוּמָה, וְיַחֲזֹר וְיִתְרֹם. מִן הַנָּקוּב עַל שֶׁאֵינוֹ נָקוּב, תְּרוּמָה, וְלֹא תֵאָכֵל עַד שֶׁיּוּצִיא עָלֶיהָ תְּרוּמוֹת וּמַעַשְׂרוֹת** (מסכת דמאי פרק ה משנה י).

כלומר בעציץ נקוב, הואיל והוא נחשב חלק מן הארץ, יחול בו חיוב. אבל בעציץ שאינו נקוב, אפילו אם יעמוד בחוץ, לא יתחייב בתרומות ומעשרות מן התורה. אמנם מדרבנן יתחייב בתרומות ומעשרות, כמשמעות המשנה עצמה, וכפי שכתב הרמב"ם (בפירוש המשניות שם):

> **והצומח בכלים שאינם נקובים אינם חייבים בתרומה ולא במעשרות *אלא מדרבנן*.**

ומשנודעה לנו ההלכה לגבי חיוב מעשר, נוכל ממילא לדעת את דין השביעית, שאף היא דינה כמעשרות, כנתבאר לעיל. אמור מעתה, גם בשביעית אסרו חכמים לזרוע בעציץ שאינו נקוב[11]. אמנם אין לנו ראיה

---

11. יש שהביאו ראיה שהרמב"ם סובר שיש איסור דרבנן בעציץ שאינו נקוב כי כתב רמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק א הלכה ו): "ואין בודקין את הזרעים בעציץ מלא עפר אבל בודקין אותן בעציץ מלא גללים" וכתב הרדב"ז שמדובר בין בעציץ שאינו

ברורה שגם בבית יחמירו בעציץ לא נקוב. על כן למרות שהחמיר החזון איש בזרעים שגדלו בבית, הרי הוא מסכים שיש להתיר את הגדלים בבית, בעציץ לא נקוב, כי יש כאן שתי סיבות להקל, וזה לשונו:

> **נראה דעציץ שאינו נקוב, ועוד תחת תקרת הבית, יש להקל טפי, דלא מצינו שגזרו בעציץ שאינו נקוב, לענין שביעית וכו'** (שביעית סימן כב אות א).

6. מה נקרא בית

כעת יש לברר מה כלול בהגדרת בית. כי הנה מקור פטור הצומח בבית, הוא בפסוק "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא **הַשָּׂדֶה** שָׁנָה שָׁנָה (דברים יד כב)", ומכך שהכתוב מחייב דווקא את הגדל בשדה, נפטר ממילא כל אשר צומח בבית, וכנתבאר לעיל בארוכה.

ולכאורה הבית כשמו כן הוא, מתחם מגודר ומוקף מחיצות, שאיזה קירוי מונח על גביו, ותחתיו מתגוררים בני אדם. וכך כתב החזון איש, שכדי להגדיר שטח מסוים בגדר "בית", ולפטור את הצומח בו, עליו להיות מקורה, ומסתבר שעליו להיות גם מוקף מחיצות.

אמנם מהרמב"ם משמע לכאורה שהגדרת בית רחבה יותר, לפחות בדין מעשרות, כי כתב וזה לשונו:

> **אֵילָן שֶׁנִּטָּעוֹ בְּתוֹךְ הַבַּיִת פָּטוּר מִמַּעַשְׂרוֹת שֶׁנֶּאֱמַר "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה". *וְיֵרָאֶה לִי שֶׁהוּא חַיָּב בְּמַעַשְׂרוֹת מִדִּבְרֵיהֶם, שֶׁהֲרֵי תְּאֵנָה הָעוֹמֶדֶת בֶּחָצֵר חַיֶּבֶת לְעַשֵּׂר פֵּרוֹתֶיהָ*, אִם אֲסָפָן**

נקוב ואפילו בעציץ נקוב ואם היה מותר לזרוע בעציץ שאינו נקוב פשיטא שמותר לבדוק.

ובעוניי לא נראה לי ראיה מהרמב"ם הזה כי הבדיקה היא לראות אם הזרעים ראויים לזריעה ואין האיסור בגלל הזריעה בעציץ כי יוציא אותם משמה אלא שהבדיקה היא כעין סימן שמתכוון לזורעם ועל כן גם אם היה מותר לזרוע בעציץ שאינו נקוב היה אסור לבדוק. אמנם לא ככה פירשו המפרשים.

כְּאַחַת (רמב"ם הלכות מעשר פרק א הלכה י).

מבואר כי הוכיח הרמב"ם מחיוב המעשרות על הגדל בחצר, שחובה לעשר את כל הגדל בבית. ומזה יכולים אנו להבין, שלדעתו כל מה שאינו בכלל שדה, נחשב בית.

אמנם קשה להסביר כך כי ממש מפורש בירושלמי, שהמרכיב העיקרי המגדיר כל מתחם לתת גדר "בית" הוא הקירוי והכיסוי שעליו. ואם הוא אכן מקורה בגג, הרי זה בית. ואם לאו, אינו בית, כמובא כאן למעלה.

וכדי ליישב את דעת הרמב"ם נראה לומר, שכיון שהחצר של זמנם שימש אף הוא למתחם פעילות שוטפת, של צרכי הבית והמשתמשים בו, לכן הוא קרוב בהגדרתו לבית יותר מאשר לשדה. ואולם שטחים נעדרי כל שימוש ביתי, כגון גינות ופרדסים, ואף חצרות של ימינו, גם לשיטת הרמב"ם לא יוגדרו כ"בית".

7. חממות

כעת משהתברר כי כל מתחם "שדה" חייב בדיני שביעית, אבל כל המוגדר "בית" אין הצומח בתוכו מתחייב בדיני שביעית, נוכל להבין גם את הפתרון ההלכתי שנוצר באמצעות "גידול בחממות". כי הנה פוסקים רבים נקטו שיש להקל על הנזרע בחממות, המכוסות בגג, מאחר והנזרע שם מוגדר כגדל בבית, ומורים שהזרעים לא ייזרעו ישירות בקרקע, אלא על גבי מצע מנותק, או בתוך עציצים שאינם נקובים. ובאופן זה, לא יחולו עליהם דיני שמיטה.

אם כי מצינו שחלק מהאחרונים[12] חלקו על כך, ולטענתם אין החממות מוגדרים "בית", מאחר וייעודם העיקרי הוא לזריעה, ושוכנים בתחומי ארץ ישראל, וממילא אין להחשיבם כזרעים הגדלים בבית.

וסמכו דבריהם על מה שפסק שו"ת הרא"ש:

וששאלת בכרם הנטוע על הגג, ובנין הכרם כך הוא, בנה תחלה הגג

12. מנחת יצחק חלק י סימן קטז.

בקורות גדולות, ובנסרים מדובקין זה בזה. ואחר כך רצפו כולו ברובדין של אבן, ומלאו עפר, ונטע כרם. וראית לדמות לעציץ שאינו נקוב, שפטור מן התרומה, וכן יהיה פטור מן הערלה.

תשובה: ייראה לי, דכל כהאי גוונא חייב בתרומה ובערלה. דלא איירי בגמרא לפטור, אלא מן הזרוע בדבר המטלטל, כגון עציץ וספינה, דלא הוי זרוע בארץ, ואין דרך לזרוע כך. ולא חייבה התורה להפריש מעשר אלא תְּבוּאַת זַרְעֶךָ , כדרך שהעולם זורעין. וַהֲיֹצֵא הַשָּׂדֶה שָׂנָה שָׂנָה וגו', ואין דרך לזרוע בדבר המטלטל. אבל כשהוא נקוב, חשוב כמחובר לארץ, כי השרשים יונקים יתקיימו מלחלוחית הארץ, וקרינן ביה הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה , וגם דרך לזרוע כך. וכן לענין שבת תנן בפרק המצניע (צה, א) **התולש מעציץ נקוב חייב, ושאינו נקוב פטור** (שו"ת הרא"ש כלל ב סימן ד).

הרי כי שאלו את הרא"ש מה דינו של כרם הנטוע על גגו של בית, ולא בשדה. האם מכיון שהכרם נחשב כביכול מנותק מן הקרקע, יש להחיל עליו דין עציץ שאינו נקוב, ולפטרו מתרומה וערלה? והשיב על כך, שהואיל והפטור שהעניקה תורה מתרומה וערלה ניתן רק לזרע שנזרע שלא כדרך הזורעים, ושנזרע על גבי דבר מטלטל, ממילא בכרם זה שעל הגג, אין פטור זה.

ומוכח לכאורה מדברי הרא"ש, שיש להסתכל על המהות, ולא על הצד הפורמלי. ולכן הגם שמבחינה פורמלית דומות החממות לבית, הרי מבחינה מהותית, אין זה בית, אלא מקום המשמש לזריעה. וכאמור, שימשו דברי הרא"ש הללו לאותם פוסקים כבסיס לחומרה. כי החממות הענקיות הללו, דומות לכאורה לכרם זה שנזרע על גבי הגג. מאחר והדרך לגדל בהם זרעים אינה שונה כל כך מהזורע זרעים למעלה, על גג ביתו. על כן נקטו אותם פוסקים, שיש לאסור זאת.

אמנם דין הזרעים הגדלים בבית אמיתי, ודאי שונה לחלוטין מכרם כזה, ואפשר להקל בהם אפילו שלא בשעת הדחק, כיון שזהו עיקר הדין. ואף בדין הזרעים והירקות הגדלים בתוך החממות, הואיל ותכליתם הוא

יצירת מאכלים לאוכלוסייה, יש להקל בהם, אף שזו הדרך לזרוע. כי מכל מקום זהו מקום המוגדר בית, ואפילו הרא"ש יודה שהחממות שונים במהותם מן הכרם הצומח על הגג, מאחר והוא פתוח לאויר השמים, בעוד שהחממות כולם מכוסות ומקורות כהוגן.

כך גם פסק הרב יצחק יוסף:

> **בתנאים מסויימים יש אפשרות לעשות את כל המלאכות בשנת השמיטה, כולל זריעה ונטיעה ושתילה, וזאת כאשר מגדלים בתוך בית. ויש להקל גם בגידול ב"חממות", אך כאן צריך שהנטיעה או הזריעה תהיה בעציץ שאינו נקוב בתחתיתו, כך שאין יניקה לא לשורש ולא לנוף היוצא מהעציץ. וכך נוהגים כיום בכמה מקומות לזרוע בחממות בתוך עציץ, ופורסין ניילון עב על כל המשטח שעליו מונחים העציצים. ואין בזה קדושת שביעית** (ילקוט יוסף שביעית פרק ד הלכה כא).

8. מסקנה

על כל הנזרע בבית, בעציצים ובאדניות ללא נקבים, לא חלים דיני שמיטה כלל.

על כל הנזרע בעציצים העומדים בגינה, אפילו באלו שאינם נקובים, חלים דיני שביעית.

החממות מעיקר הדין אינן מוגדרות בית. אבל למעשה, יש מקום להקל בשביעית, בזמן הזה שדינה דרבנן, כשהנזרע בתוכם משמש כמוצרי מאכל, לצריכת האוכלוסייה.

סימן לו – סירוב פקודה

1. השאלה
2. פסק הדין של איגוד הרבנים למען ארץ ישראל
3. איסור תורה ב"פינוי" – מחלוקת
4. החייל לא עובר שום עבירה בפינוי
5. הבחנה בין פינוי ישוב לפינוי בסיס

1 השאלה

נשאלתי, לגבי חיילים המשרתים בצה"ל ומקבלים פקודה לפנות בסיס צה"ל או יישוב כדי למסור אותם לרשות הפלסטינית. האם הם מחויבים לציית לפקודה, או שעליהם לסרב לה?

שאלה זו מורכבת וקשה, שכן כל החלטה בנושא נושאת עמה השלכות עקרוניות וחשובות. מצד אחד, אם יחויבו החיילים לסרב פקודה, הדבר עלול לפגוע בחובת כיבוד הממשל, כפי שפסקו חז"ל "דינא דמלכותא דינא" (נדרים כח, א), ואמרו "הֱוֵי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוֹרָאָהּ, איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג, ב). במיוחד בזרם הדתי–ציוני, אשר מחנך לראות במדינת ישראל צעד חיובי בתולדות ישראל. מאידך, אם יחויבו לציית לפקודה, הדבר עלול להתפרש כזלזול בארץ ישראל ובנאמנותו בת אלפי השנים של העם היהודי, לארצו הנכספת.

2. פסק דין של איגוד הרבנים למען ארץ ישראל

איגוד הרבנים למען ארץ ישראל, בראשות הגאון הרב שפירא שליט"א, פסק כי על החיילים לסרב פקודה.

להלן הסיבות לפסק הדין, כפי שפורסמו בעיתונות:

א. יש איסור תורה בפינוי שטחים, משתי סיבות:

1. איסור "לא תחנם", האוסר למסור שטחי ארץ ישראל לעם זר. ומצות עשה של ישוב הארץ, לפי שיטת הרמב"ן, הכוללת את העיקרון "ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות".
2. פיקוח נפש, שכן לדעתם מסירת שטחים לארגוני טרור מסכנת את תושבי יהודה ושומרון בפרט ואת כל תושבי המדינה בכלל, כפי שהוכח בעבר ובהווה.

ב. אסור לשמוע למלך כאשר הוא מצווה לעשות מעשה הנוגד את חוקי התורה.

כך מפורש ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ג הלכה ט) וזה לשונו:

> **המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו המצוה קלה, הרי זה פטור. דברי הרב ודברי העבד, דברי הרב קודמין, ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה, שאין שומעין לו.**

דומה הדבר לחובת סירוב פקודה, כאשר המפקד פוקד לחלל שבת, למרות שאין שום חשש סכנה. כגון אם ציווה לנקות את הנשק בשבת, ואין שום איום ברקע. והוא הדין, במקרה שלנו.

3. איסור תורה ב"פינוי" – מחלוקת

השאלה אם יש איסור תורה בפינוי שטחים, במציאות של ימינו, היא נושא שנוי במחלוקת. מצד אחד, וכמו שנתבאר, ישנם המחשיבים זאת לחטא חמור, בדומה לחטא המרגלים, ואף מדגישים את הסכנה הגדולה שבמסירה זו. עם זאת, אי אפשר להכחיש שיש דעה מנוגדת של רבנים גדולים, שאינם מסכימים לזה. לכן, אף שמשנתנו לא תזוז ממקומה, ואף

שיש חובה על כל מי שמאמין שיש איסור תורה במסירה זו להתריע, להזהיר ולעשות כל מאמץ לשכנע, כפי שעושים רבני ישראל בכל חטא ופשע. עדיין ובכל זאת, לא ניתן לקבוע באופן חד משמעי שהממשלה עוברת על איסור תורה. כי היא יכולה לטעון שהחלטתה מתבססת על פסקי אותם רבנים גדולים שקבעו, כי במצב של פיקוח נפש מותר לפנות שטחים.

לכן למרות שלהלכה איננו מסכימים לשיטה הנזכרת לעיל, עדיין יש מקום להיתלות בה. ויש להוכיח כן מנושא אחר, בו הבהיר הבית יוסף את הכלל האמור. והוא מה שפסק רב האי גאון, כי רשאי החולץ תפיליו לברך ברכת "לשמור חוקיו". ולמרות שהטור תמה עליו הרי אם אינו חייב לברך, תהא ברכתו ברכה לבטלה. כבר יישב הבית יוסף (אורח חיים סימן כט) וכתב וזה לשונו:

> **דכיון דבני מערבא הוו מברכי, אף על גב דאנן לא סבירא לן כוותייהו, הבא לברך אין מוחין בידו, כיון שיש לו אילן גדול להתלות בו.**

הרי כי אף שלא התקבלה דעה זו להלכה, רשאי הנוהג כן לתלות בה את מנהגו. והוא הדין, בנושא שלנו.

4. החייל לא עובר שום עבירה בפינוי

עוד נראה לי, שאף אם נקבל את דעת הפוסקים הסוברים שיש איסור תורה בפינוי השטחים, אין החיילים חייבים לסרב פקודה, לא משום מצות ישוב הארץ, ולא משום פיקוח נפש, כפי שאבהיר.

מצד ישוב הארץ

שני חלקים לה למצות ישוב הארץ:

א. מצוה על היחיד לגור בארץ.

ב. מצוה על הכלל "שלא נעזבה ביד זולתנו מן האומות".

מסירת שטחים אינה מונעת מהאדם הפרטי את קיום חובתו. הרי אם לא יתיישב במקום זה, יוכל להתיישב במקום אחר. איסור מסירת

שטחים שהכלל מחויב בו, מתבצע כאשר הממשלה קובעת בהחלטה מדינית, ובחתימת ההסכמים כי היא מתחייבת למסור את השטחים לזרים. נמצא כי החייל המבצע את פינוי השטח, אינו נושא בשום אחריות ואינו עובר בעבירה זו, בעת ביצוע ההחלטה המדינית.

מצד פיקוח נפש

גם מצד פיקוח נפש, החייל המפנה אינו עובר שום עבירה, כאשר הוא מפנה מקום מתושביו. הלא כאדם פרטי, אין לו כל אפשרות למנוע את שפיכות הדמים הצפויה; האחריות לכך, מוטלת על הצבא, ועליו בלבד. לא ראינו שמבקשים מחייל לסרב פקודה, כאשר לפי הערכתו, המפקד טועה בפקודה שלו, מפאת סכנת הנפשות העלולה לבוא בעקבותיה. להיפך, סירוב פקודה של חיילים הוא זה שעלול לגרום לאנדרלמוסיה בצבא, שהיא כשלעצמה, מסוכנת ועלולה להוביל לעוד שפיכות דמים.

במילים אחרות, הוויכוח הפוליטי, הדתי והערכי על עתיד שטחי ישראל הוא נושא שצריך לדון ולהכריע אודותיו, בפלטפורמות הרלוונטיות הקיימות במדינה. אבל לאדם פרטי המשרת כחייל, אין לו שום אמירה או אחריות בשיקולים אלה. וסירובו ממילא, לא יעלה ולא יוריד.

5. הבחנה בין פינוי ישוב לפינוי בסיס

בפינוי יישוב יש קושי נוסף והוא, העוול הנורא הנעשה לתושבים. זוהי אכן טענה יסודית. הלא תפקידו של החייל היא הגנה על המדינה ותושביה, ותו לא. מלחמה נגד אזרחים היהודים, או עקירת תושבים, בפרט בזמן שבליבו פנימה הוא בטוח שזה עוול נורא, אינה מתפקידו. ואין שליח לדבר עבירה.

מפאת טענה זו, הרשות נתונה ביד החייל להימנע ולומר שאינו מוכן לבצע תפקיד זה. כי התגייס לצבא לצורך הגנה ומלחמה, ולא לצרכים מעין אלה. עם זאת, גם במקרה זה מדובר רק ב**היתר** לסרב, ולא ב**חיוב** לסרב. שכן בסופו של דבר, המדינה נדרשת/נתבעת לקבל החלטות

גוריות הנראות לה הכרחיות לטובת הכלל. אם היא סבורה - אף שאנו חולקים עליה - שתועלת המדינה מחייבת פינוי יישוב זה או אחר, גם כאן חל הדין של "דינא דמלכותא דינא", והמשתתף אינו עובר עבירה. אבל ברור הדבר, כי גם חייל הנמנע ומסרב פקודה, מסיבות של מצפון, חובה לקבל את עמדתו, ולא לחייבו לפעול נגד הצו הא־לוהי שבתוכו.

לסיכום: בפינוי בסיס, יש איסור לסרב פקודה. בפינוי יישוב, יש היתר לסרב פקודה, אבל אין בכך חיוב.

סימן לז – מכתב תשובה לרב גינזבורג

בעניין סירוב פקודה

בס"ד
ל בעומר ה'תשעד
לכבוד הרב יצחק גינזבורג שליט"א
השלום והברכה.

היום קיבלתי את מכתבו של כבודו, המבקש ממני לצאת בקריאה לחיילים, שיסרבו פקודה, אם יתבקשו להחריב בית ביהודה ושומרון. והנה אין דרכי להתערב בפולמוסים השונים בציבור. ובדרך כלל אני נמנע מחתימה על הצהרות או גינויים כאלה או אחרים.

אמנם מפאת כבודו של רבנו, רואה אני חובה לענות לבקשת כבודו, ולהודיע לו דעתי העניה.

סבור אני כי אין לקרוא לחיילים לסרב פקודה בעניין זה.

ואף שדעתי מסכימה עם דעתו של כבודו, שחייבים אנו מדין תורה ליישב את כל הארץ שניתנה לנו על ידי הבורא, ולרמב"ן יש בזה מצות עשה. ולכל הדעות ברור שאין לוותר על הארץ מבחינה רשמית, שהיא כקריעה של אותיות תורתנו הקדושה.

יחד עם זאת, אני סבור כי אין לקרוא לסירוב פקודה, כפי שמיד אבהיר.

הנה עיקר מהותה ועניינה של הגאולה היא יציאת עם ישראל מהפירוד והפיזור בכל ד' כנפות הארץ, חידלון חיי היחיד, והתכנסות הכל לחיי אומה וציבור.

שאלות העולות על סדר היום הציבורי, כגון שחרור טרוריסטים (לצורך כזה או אחר), יציאה למלחמה, נסיגה וכו', נתונות בסופו של דבר תחת סמכותה ואחריותה של המלכות החדשה. וכדרכו של עולם, יש

הסוברים שצריך לפעול כך, ויש הסוברים שצריך לפעול בצורה הפוכה. אבל בשורה התחתונה, ההחלטה נתונה ביד הממשלה הנבחרת.

אי כיבוד החלטות הממשלה עלול להוביל חלילה לקלקול הפסד וחורבן העיקרון הבסיסי ביותר, הלא הוא המלכות המתחדשת בארץ ישראל. איני צריך לגלות את אזניו של כבוד תורתו, כי המחלוקות בסוף ימי בית שני הם שהכריעו את הכף לצד החורבן.

זאת ועוד, הלא מצות כיבוש הארץ הוטלה בעיקרה על הציבור. ואי אפשר לקיים אותה במלחמה נגד החלטות הציבור, כלומר נגד הממשלה שנבחרה בידי הציבור.

אני רואה ממכתבו, כי אין כבודו מסכים לפעולות "תג מחיר", ובכל זאת, תלה את סיבת ההתנהגות הלא ראויה ברבנים הנמנעים מלקרוא לסירוב פקודה, ובני נוער מפאת תסכולם העמוק, מגיעים לקיצוניות.

אמנם אני איני מסכים לזה. נוער יקר זה, שתסכולו מוביל למעשים קיצוניים אלו, אינו נשלט ומוכוון אפילו לא על ידי מנהיג דגול וחכם כמו כבודו שיחי' לאוי"ט, שקרבתו אליהם הדוקה מאד, ובכל זאת אינו מצליח להנהיג אותם בדרך הישרה.

עובדה זו מלמדת, כי אף אחד בעולם אינו מצליח למלא את משאלות לבו ורצונו לחלוטין. השם יתברך הוא היחיד, שבידו לעשות כרצונו, כי רק הוא לבדו הכל יכול.

אני משוכנע עד עומק ליבי, כי גם ממשלתנו הנבחרת אינה מעוניינת בשחרור מחבלים. ואם בכל זאת הכריעה לעשות כן, מן הסתם ראתה שאין ברירה אחרת, וכי זו הדרך שתפיק תועלת, עבור כלל האומה. מובן מאליו כי זה בסדר לחלוק עליה, ולהביע כל דעה מתנגדת. ובתנאי שהשיח יונהג ויישמר בגבול הטעם הטוב, ולא יפגע חלילה במתנה הכבירה שקיבלנו מאתו יתברך, שיש לנו מדינה שראשיה מנהיגים ומחליטים.

אנשי אמונה אנו. לכן בל ירפו ידינו, אלא יש להמשיך בכל עוז בחינוך הדורות לתורה, ולבניית הארץ היקרה לנו כל כך. וכמובן, בדרכי נועם, ובשילוב כל הזרועות יחד. ומתוך ידיעה ברורה, שאף שאנו פועלים, אין

זה אלא כטיפה בים מן העשיה הא־לוהית. לכן נשים דגש על חיבור כל היחידים לכלל ונהיה אומה אחת, העובדת את השם ביראה ובאהבה.

בכבוד רב,
שאול דוד בוצ׳קו

סימן לח – מצוות או חובות אנושיות?

1. מבוא
2. חובת האכילה
3. שמירה מסכנה
4. מניעת מחלות וצער
5. החובה להתחתן
6. החובה להשיא את ילדיו
7. לימוד מקצוע
8. לימוד הגנה עצמית
9. החובה להתפרנס
10. פרנסת המשפחה
11. השמירה על ילדיו
12. השירות בצבא
13. תשלום מיסים משום דינא דמלכותא דינא
14. מצות יישוב הארץ
15. חובה אנושית
16 ישיבת הארץ
17. הפיכת החיובים האנושיים למצוות
18. מסקנה

1. מבוא

שאלה

כבוד הרב מביא בשיעוריו חובות שונות, כגון השירות בצבא, ללמד את בניו מקצוע, לעבוד ולהתפרנס, הדאגה לבריאות, חובת המגורים בארץ ישראל, הטיפול בילדיו, פרנסת בני המשפחה, ומסביר כי אינם מצוות אלא חובות. ולא הבנתי דבר זה, היתכן שתפקיד מסוים יוגדר, מצד אחד, כחובה, ומצד שני, לא יוצג במקורות כמצוה, ואף בפוסקים לא יעסקו בו כל כך.

הרי חובות אלה, כפי שהרב מצטט, הובאו בגמרא או בדברי הראשונים, מהם לכאורה עולה, כי חובה לנהוג כך. אבל מצד שני, ובניגוד לשאר מצוות התורה, אינם מוגדרות מצוות עשה או לא תעשה, וגם הרמב"ם או השולחן ערוך לא ייעדו לכך מקום מיוחד בחיבוריהם, כפי שעשו בדיני כשרות, או הלכות שבת, או דיני השומרים. ואם אין להם מקור בתורה, הייתי אומר שאינם חובה, אלא הנהגה טובה ותו לא, ומדוע הרב מגדיר אותם כחובה?

תשובה

השאלה מצוינת, כי חוסר הבהירות בנושא זה, כפי שנראה כאן בהמשך, גדול מאד. כי גם במקורות הנוגעים לדבר, שציטטו פסוק זה או אחר, לא הביאוהו כמקור אלא כאסמכתא לא מחייבת. אבל מאידך, חובתם קודמת אפילו למצוה.

כדי ליישב ולהסביר זאת, נציג תחילה את הנידונים בהם שולטת חוסר בהירות זו. אחריהם, נצטט מדברי בעלי התוספות, בהם מונח המפתח להבנת הענין.

2. חובת האכילה

חובה זו, כמובא בגמרא, נלמדת מהפסוק "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב, ז).

> **רבי יוסי אומר: אין היחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית, שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו. אמר רב יהודה אמר רב: מאי טעמא דרבי יוסי, דכתיב וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה - נשמה שנתתי בך החייה** (תענית כב, ב).

דרשה זו אמנם הולמת מאד את הנידון, כי משמעותה שעל האדם להחיות את עצמו בדברי מאכל, ולא להתענות, אבל אין כאן מצוה מפורשת, רק אסמכתא ותו לא. מה גם שאף אחד ממוני המצוות לא הביא אותה במניינו.

3. שמירה מסכנה

הגמרא נוקטת ש"חמירא סכנתא מאיסורא" (חולין י, א). כלומר, בספק איסור לא תמיד מחמירים, אבל בספק סכנה, תמיד מחמירים[1].

הרמב"ם, בהביאו מקור לחיוב זה, מצטט פסוק ממנו לכאורה עולה כי חובה לשמור על הגוף, כלשונו:

> **וְכֵן כָּל מִכְשׁל שֶׁיֵּשׁ בּוֹ סַכָּנַת נְפָשׁוֹת, מִצְוַת עֲשֵׂה לַהֲסִירוֹ וְלְהִשָּׁמֵר מִמֶּנּוּ, וּלְהִזָּהֵר בַּדָּבָר יָפֶה יָפֶה. שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים ד, ט) **הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר**

1. באיסור תורה הכלל הוא להחמיר, אבל בספק דרבנן מקילים. בספק ספיקא, לעומת זאת, מקילים אפילו באיסור תורה. מה שאין כן בסכנה כדברי החתם סופר (בחידושיו למסכת עבוד זרה דף ל ד"ה משום גילוי) שכתב "ובפ"ק דחולין חמירא סכנתא מאיסורא, היינו שלא להקל מספק, או **ספק ספיקא**". וכך דנו אבקת רוכל סוף סימן ריג, פרי מגדים באורח חיים סימן ד משב"ז ס"ק י, ואורח חיים סימן קעג בא"א. תפארת ישראל על המשניות תרומות פרק ח ס"ק מ ודרכי תשובה יורה דעה קטז ס"ק נח.

נַפְשְׁךָ וכו' (הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק יא הלכה ד)[2].

אלא שפשוטו של מקרא בפסוק זה אינו דן כלל לגבי זהירות מסכנה, אלא לגבי זהירות משכחת התורה, כפי שנוכל לראות מהקשרו וחיבורו לשאר הפסוקים:

רְאֵה לִמַּדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים וגו' כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת וגו' רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד *פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים* אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וגו' וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ (דברים ד, ה–ט)[3].

אף הפסוק השגור בפי כל, **וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם**, כמקור חיוב זה, נאמר בנושא אחר לגמרי, שהוא, האיסור להאמין באלילים ופסלים, ככתוב:

וְאֹתִי צִוָּה ה' בָּעֵת הַהִוא לְלַמֵּד אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים לַעֲשׂוֹתְכֶם אֹתָם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. *וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם* כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר ה' אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ. פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה (דברים פרק ד, יד–טז).

עם זאת, יש לדברי הרמב"ם מקור במסכת ברכות:

תנו רבנן, מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך ובא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו, לאחר שסיים תפלתו, אמר לו, והלא כתיב

---

2. יש מחלוקת במפרשי הרמב"ם אם כונתו לאיסור תורה (תבואות שור סימן יג ס"ק ב) או לאיסור דרבנן (הרב חיד"א בספר עין זוכר מערכת ל אות יט הביא חבל פוסקים שדעת הרמב"ם דהוי רק אסמכתא ודרבנן. אמנם לפי דברינו בהמשך מחלוקת זו לא רלוונטית.)

3. וכך אמרו חכמים (בפרקי אבות פרק ג משנה ח), "כָּל הַשּׁוֹכֵחַ דָּבָר אֶחָד מִמִּשְׁנָתוֹ, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר **רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים** אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ".

בתורתכם רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ, וכתיב וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם, ולמה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך את ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? אמר ליה, אילו לפני מלך בשר ודם היית עומד ובא חבירך ונתן לך שלום היית מחזיר לו, אמר ליה לא. אמר ליה ומה לפני מלך בשר ודם כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה, מיד נתפייס אותו השר (ברכות לב, ב).

רואים אנו, כי פסוק זה, שאינו קשור לשמירת הגוף, הובא בגמרא, מפי שר רשע, כאסמכתא לענין זה.

4. מניעת מחלות וצער

לא זו בלבד שעלינו להשמר מסכנות הגוף, הרמב"ם אף הרחיק לכת, ושילב בספרו ההלכתי (הלכות דעות פרק ד הלכה יד) המלצה לביצוע פעילות גופנית, כלשונו:

ועוד כלל אחר אמרו בבריאות הגוף, כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפין אין חולי בא עליו וכחו מתחזק, ואפילו אוכל מאכלות הרעים.

מלבד זאת, יש דפים שלמים בגמרא בהם הובאו עצות רפואיות (שהתאימו לתקופתם). ואולי אפשר להביא כמקור לכל זה את דברי הגמרא בכתובות (סב, א) הפוטרת אשה מהנקת בנה, כשלא מתאים לה, מהפסוק "כִּי הִוא חַיָּתֶךָ אֵם כָּל חָי". וכפי שדורשת הגמרא שם "לחיים ניתנה ולא לצער". מכאן למדים אנו כלל גדול, לכל תחומי החיים, ממנו עולה כי התורה אינה חפֵצה שבני אדם יחיו בסבל וכאב, אלא בחיי נועם, שאין בהם צער.

5. החובה להתחתן

גם החובה להתחתן, אינה מצוה מן התורה, לשיטת הרמב"ם. כי בעוד שהשולחן ערוך הביא חובה זו בתחילת אבן העזר, בסימן שדן בחובת הבאת ילדים לעולם, שם כתב (אבן העזר סימן א, סעיף א):

חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות.

הרי כי לדעתו אכן יש מצוה להתחתן, כי בכך יוכל להביא ילדים לעולם, אבל אין פסוק ממנו לומדים חובה זו. אמנם דעת הרמב"ם אינה כן, ולכן הפריד לגמרי בין דיני החתונה למצות פרו ורבו. ובנוסף, ניתק את מצות הקידושין ממצות פרו ורבו. שהרי בתחילת הלכות אישות כתב שישנן ארבע מצוות:

יש בכללן ארבע מצות, שתי מצות עשה, ושתי מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן: (א) לישא אשה בכתובה וקידושין. (ב) שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין. (ג) שלא ימנע שאר כסות ועונה. (ד) לפרות ולרבות ממנה.

הרי כי מצוות פרו ורבו שונה ממצות קידושין.
גם כשכתב (הלכות אישות פרק א הלכה א-ב) שיש מצוה להתחתן, לא כתב אלא שיש להתחתן על ידי קידושין, וזה לשונו:

קֹדֶם מַתַּן תּוֹרָה הָיָה אָדָם פּוֹגֵעַ אִשָּׁה בַּשּׁוּק, אִם רָצָה הוּא וְהִיא לִשָּׂא אוֹתָהּ, מַכְנִיסָהּ לְתוֹךְ בֵּיתוֹ, וּבוֹעֲלָהּ בֵּינוֹ לְבֵין עַצְמוֹ, וְתִהְיֶה לוֹ לְאִשָּׁה. כֵּיוָן שֶׁנִּתְּנָה תּוֹרָה נִצְטַוּוּ יִשְׂרָאֵל שֶׁאִם יִרְצֶה הָאִישׁ לִשָּׂא אִשָּׁה, יִקָּנֶה אוֹתָהּ תְּחִלָּה בִּפְנֵי עֵדִים, וְאַחַר כָּךְ תִּהְיֶה לוֹ לְאִשָּׁה שֶׁנֶּאֱמַר (דברים כב יג) **'כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ'. *וְלִקּוּחִין* אֵלּוּ מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁל תּוֹרָה הֵם.**

וצריך להבין מדוע אין מצוה להתחתן, אלא רק באמצעי ובדרך בה מתחתנים יש מצוה.

6. החובה להשיא את ילדיו

החובה להשיא אשה לבנו מובאת בגמרא, יחד עם חיובים נוספים.

> **דתנו רבנן, האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות. ויש אומרים, אף להשיטו במים** (קידושין כט, ב).

על כולם שאלה הגמרא, מנין לומדים זאת. ולגבי שלושת החיובים הראשונים, הובאו פסוקים מפורשים מן התורה, וסימנים שלמים בשולחן ערוך דנים על פרטי דיניהם. אבל לגבי השאת אשה לבנו הביאה הגמרא פסוק מירמיהו, בו הוא מעודד את הגולים לשאת נשים ולהשיא את בניהם, כלשון הגמרא:

> **להשיאו אשה. מנלן? דכתיב: קְחוּ נָשִׁים וְהוֹלִידוּ בָּנִים וּבָנוֹת וּקְחוּ לִבְנֵיכֶם נָשִׁים וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם תְּנוּ לַאֲנָשִׁים** (ירמיהו כט, ו).

ברור איפה כי מצוה זו אינה מן התורה, רק מדברי הנביא. והגם שבהלכה (אבן העזר סימן א סעיף א) היחס לנמנע מנשיאת אשה הוא כאל שופך דמים, עדיין יש פער רב בין רוצח שאיסורו מפורש בתורה, למי שאינו נישא, שחיובו אינו מן התורה. וגם דברי הנביא, המצוטטים בגמרא, נאמרו בעיקר לבני דורו. עם זאת, עדיין ניתן ללמוד מדברי ירמיהו חובה זו, ומשום שעידודו מלמד, כי ודאי כך הוא רצון התורה.

7. לימוד מקצוע

חובה על האב ללמד את בנו מקצוע או אומנות כלשהי, כדי שיתפרנס, כמפורש בברייתא שהבאנו. רבי יהודה (שם בקידושין ל, ב), הוסיף להסביר כמה נוראה היא הימנעות האב מללמד מקצוע לבנו:

> **אמר רבי יהודה, כל שאינו מלמדו אומנות, כאילו מלמדו ליסטות.**

כלומר, בן זה, שמעודו לא למד מקצוע, יבקש פרנסה ומחיה. ומשלא ימצאנה בדרך כשרה, יתרגל לגנוב, וכל זה הוא תוצאה מכך שהאב נמנע

ולא לימדו מקצוע.

עם זאת, מקור החיוב אינו מפורש. וגם הגמרא שהביאה לכך מקור, לא ציטטה אלא פסוק מספר קהלת, שהקשר בינו לחיוב לימוד המקצוע רופף ביותר:

> **ללמדו אומנות מנלן? אמר חזקיה, דאמר קרא** (קהלת ט, ט): **רְאֵה חַיִּים עִם אִשָּׁה אֲשֶׁר אָהַבְתָּ, אם אשה ממש היא** (אם האשה בפסוק, היא ממש אשה) **כשם שחייב להשיאו אשה, כך חייב ללמדו אומנות. אם תורה היא** (אם האשה שבפסוק היא כינוי לתורה) **כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות.**

מבואר בגמרא, שכשם שחייב להשיאו אשה, או ללמדו תורה, כך חייב ללמדו מקצוע. וכל כך חשובה היא חובה זו, עד שדימוה לחובה ללמדו תורה. אלא שעדיין יש הבדל גדול, כי בעוד שהחובה ללמד תורה לבנו נזכרת בפסוקים רבים בתורה, הרי שהחובה ללמדו אומנות אינה נזכרת בתורה כלל. ולא מצאנוה אלא בדרך דרש מפסוק בספר קהלת, שגם בו הדברים לא נאמרו בפירוש.

עוד נרמזה חובה זו בהלכות שבת[4], שם הותר לשכור בשבת מורה מקצועי, ללמד את בנו אומנות כלשהי. ולא נאסר השיח על תנאי השכר וכדומה, עם המלמד, כי זהו עסק של מצוה.

אמנם למרות חשיבות הענין, אין מקורות מפורשים, מלבד רמזים אלה[5].

8. לימוד הגנה עצמית

הגמרא מביאה דעה, לפיה חובה ללמד את הבן לשחות, וכלשונה:

> **ויש אומרים, אף להשיטו בנהר. מאי טעמא, חיותיה היא** (קידושין ל, ב).

---

4. שלחן ערוך אורח חיים, סימן שו סעיף ו.

5. ועיין מאמר בעניין זה בספרי בעקבות המחבר חלק ב סימן לב.

סיבת חשיבותה של השחייה פירשה רבנו חננאל, וכה כתב:

פירוש, שאם ילך בספינה ויטבע בים, ויהיה יודע לשוט בנהר, שמא יהיה המקום קרוב ליבשה, שיכול להנצל בהושטה, ויחיה ולא ימות (רבינו חננאל בן שמואל, קידושין שם).

הרי כי חובת האב ללמד את בנו כיצד להתגונן, ומה לעשות להצלת עצמו, אלא שהפוסקים כלל לא הביאו זאת להלכה.

9. החובה להתפרנס

התנא רבי ישמעאל סבור, ולכאורה הלכה כמותו, כי חייב אדם לפרנס את עצמו, גם במחיר ביטול תורה, כמובא במסכת ברכות:

תנו רבנן: וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ - מה תלמוד לומר - לפי שנאמר (יהושע א): **לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל** (ברכות לה, ב).

רבי יהודה החסיד (משירליאון, הובא בתוספות הרא"ש שם) מרחיק לכת וסובר, כי עסק הפרנסה חשוב אף יותר מלימוד תורה, כלשונו:

ור"י היה אומר דדרך ארץ קבע יותר מתלמוד תורה, דתנן במסכת אבות יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, אלמא דרך ארץ עיקר.

כלומר לימוד התורה נלוה אל העבודה והפרנסה, כי היא העיקר.

רבנו אלחנן, מבעלי התוספות, אמנם חולק עליו, כמובא שם. אבל אין זה ממעיט מחובתנו לעסוק בהבנת דברי ר"י, שהוא מבחירי בעלי התוספות. ובאמת סביר לחשוב, כי דעתו של רבי יהודה החסיד משירליאון מוגזמת לכאורה, כי לימוד התורה הוא אכן מצוה מן התורה, מה שאין כן החובה להתפרנס. לכן אין כל הבנה בדבריו, כי הוא הופך חובה שאיננה מצוה, לענין עקרוני אף יותר ממצוה?

10. פרנסת המשפחה

בגמרא מובא כי חובת האב לפרנס את ילדיו היא עד הגיעם לגיל שש, ותו לא. מגיל זה והלאה, אינו חייב בכך, אלא כדין צדקה. עם זאת, השולחן ערוך מגנה בחריפות את הנמנע ואינו מפרנסם, כלשונו:

> **חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש, אפילו יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אמם; ומשם ואילך, זָנָן כתקנת חכמים עד שיגדלו. ואם לא רצה, גוערין בו ומכלימין אותו ופּוֹצְרִין בו. ואם לא רצה, מכריזין עליו בצבור ואומרים: פלוני, אכזרי הוא! ואינו רוצה לזון בניו, והרי הוא פחות מעוף טמא, שהוא זן אפרוחיו; ואין כופין אותו לְזוֹנָן. במה דברים אמורים, בשאינו אָמוּד, אבל אם היה אָמוּד, שיש לו ממון, הראוי ליתן צדקה המספקת להם, מוציאים ממנו בעל כרחו, משום צדקה, וזנין אותם עד שיגדלו** (אבן העזר עא, א).

כל כך תמוה הוא הנאמר בסעיף זה. בנשימה אחת כתב המחבר שאין זו חובה, ועם זאת מצופה מאדם חסר אמצעים להמשיך ולפרנס את צאצאיו, הגם שאינו חייב בכך. ואם לא יעשה כך, יש לגנותו במילות גנאי. ואם הוא בעל אמצעים, יש לקחת את כספו בכפייה. כיצד יתכן דבר כזה?

11. השמירה על ילדיו

דעתו של הרב בן ציון אבא שאול זכר צדיק לברכה היא, ששמירת הילדים (בייבי סיטר) היא מצוה, עד כדי כך שאדם המטפל בילדיו, פטור מתפילה, ואפילו מתשלומי תפילה, כמובא בלשונו:

> **ומכל מקום אשה המטופלת בילדים ועסוקה בכך כל היום ואין לה פנאי במשך היום להתפלל, פטורה לגמרי מן התפילה, שהרי היא כעוסק במצוה הפטור מן המצוה** (וכן דעת החפץ חיים, וכפי שהובא בשיחות החפץ חיים חלק א אות כז, עיין שם). **ואף אינה חייבת בתשלומין, וכמבואר בברכי**

יוסף (סימן צג אות ג), **וראה עוד בכף החיים שם אות טו. והוא הדין לאיש, שאם האישה אינה בבית, כגון שהלכה ללדת, והבעל צריך לטפל בילדים ואינו מוצא זמן להתפלל, שפטור מן התפילה משום עוסק במצוה, ואף אינו חייב בתשלומין** (אור לציון חלק ב פרק ז אות כד, בסוף ההערה).

חשיבות הטיפול בילדים, לדעתו, גדולה כל כך, עד שהיא נחשבת מצוה, ואף פוטרת מעיסוק במצוות אחרות. עם זאת, אין אפילו רמז, בשולחן ערוך, על חובה גדולה זו (יש להעיר, כי בהמשך נביע דעה שונה בדין זה, אחר בקשת מחילה מכבוד הרב הגדול, ומשום שאין זה ברור כל כך, שהטרוד בילדיו אכן נפטר מתשלומין על תפילה).

12. השירות בצבא

מצוה ללחום באויב, שגייסותיו באים למלחמה על ישראל, כמובא ברמב"ם:

אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, *ועזדת ישראל מיד צר שבא עליהם*. ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים, כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו (הלכת מלכים ה, א).

מקור דבר זה, שיש מצוה בשתי המלחמות הנזכרות תחילה, מלחמת שבעה עממין, ומלחמת עמלק, מובא בפסוקים המצוטטים בהמשך דבריו (הלכה ד–ה). אמנם על מלחמה זו, שמטרתה הגנה, אין כל סימוכין שהיא מצוה. כמה תמוה הדבר[6]?

6. ועיין במאמרינו על החיוב לשרת בצבא מקורות לחיוב זה בספרי בעקבות המחבר חלק ג סימן לב.

13. תשלום מיסים משום דינא דמלכותא דינא

בגמרא[7] מובא כי "דינא דמלכותא, דינא". ומחבר השולחן ערוך פסק כי הנמנע מתשלום מיסיו, עובר על "לא תגזול" מן התורה, כלשונו:

> אֲבָל מוֹכֵס שֶׁפְּסָקוֹ הַמֶּלֶךְ לִטֹּל דָּבָר קָצוּב (וַאֲפִלּוּ צִוָּה שֶׁיִּשְׁרָאֵל יִתֵּן יוֹתֵר מִגּוֹי, מִכָּל מָקוֹם מִקְרֵי דָּבָר קָצוּב לְכָל אִישׁ) וְהֶעֱמִיד מוֹכֵס יִשְׂרָאֵל לִגְבּוֹתוֹ לַמֶּלֶךְ, וְנוֹדַע שֶׁאָדָם זֶה נֶאֱמָן, וְאֵינוֹ מוֹסִיף כְּלוּם עַל מַה שֶּׁגָּזַר הַמֶּלֶךְ, אֵינוֹ בְּחֶזְקַת גַּזְלָן, מִשּׁוּם דְּדִינָא דְמַלְכוּתָא דִּינָא. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁהַמַּבְרִיחַ מִמֶּכֶס זֶה, עוֹבֵר (עַל לֹא תִגְזֹל), מִפְּנֵי שֶׁהוּא גּוֹזֵל אֶת הַמֶּלֶךְ, בֵּין שֶׁהָיָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בֵּין שֶׁהָיָה מֶלֶךְ גּוֹי (חושן משפט סימן שסט, סעיף ו).

עם זאת, מקור הכלל "דִּינָא דְמַלְכוּתָא דִּינָא" אינו ברור, כי אין לכך פסוק מפורש בתורה. ואמנם מצינו לכך מספר הסברים, בדברי הראשונים, אם משום שֶׁכָּל הָאָמוּר בְּפָרָשַׁת מֶלֶךְ, בספר שמואל[8], הַמֶּלֶךְ זוֹכֶה בּוֹ[9]. או משום שהציבור קיבלו דיני המלכות עליהם[10], ואולי משום שנמצאים בשטח מלכותו[11], והוא הרי רשאי לנהוג שם כרצונו[12]. ולמרות שלל הטיעונים, אין לכך מקור ברור ופשוט. וצריך להסביר, מה הסיבה לכך.

---

7. גיטין דף י, ע"ב.
8. שמואל א פרק ח, פסוקים יא–יז.
9. לשון הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק ד הלכה א, וכן כתב רמב"ן בחידושיו לב"ב (נה, א) ד"ה א"כ.
10. רשב"ם בבא בתרא דף נד ע"ב ד"ה והאמר.
11. ר"ן על מסכת נדרים, כח ע"א ד"ה במוכס העומד.
12. ועיין בהרחבה בספרי "בעקבות המחבר" חלק ב סימן מד.

14. מצות ישוב הארץ

קולמוסים רבים נשברו, כדי להסביר מדוע השמיט הרמב"ם את מצוות יישוב הארץ, ולא מנאה בספר המצוות[13]. עם זאת, הרי הוא נוקט להלכה (בהלכות מלכים פרק חמישי הלכה ט וי"ב), כי קיים איסור לעזוב את הארץ, ויש חובה להתיישב בה. אלא שגם על איסור זה לא הביא פסוק כמקור מחייב. וזה תמוה, היתכן שנתחייב במצוה עצומה כזו, ללא כל בסיס[14]?

התשובה לתמיהות אלו, טמונה בפתגם מוכר מאד, שמשמעותו פחות מוכרת. לכולם מוכר מאמר החכמים[15] בניסוח הבא, "דרך ארץ קדמה לתורה". אבל במקור הוא מובא כך "עֶשְׂרִים וְשִׁשָּׁה דוֹרוֹת קָדְמָה דֶּרֶךְ אֶרֶץ אֶת הַתּוֹרָה". כלומר, במהלך עשרים ושש דורות, טרם נתינת התורה, כבר נכחה בעולם הנהגת דרך ארץ. מה הכוונה בזה?

15. חובה אנושית

הסבר הענין מונח בדברי בעלי התוספות, על מסכת שבת, שם בגמרא הובא כי הדלקת נרות שבת היא **חובה.** וכתבו על כך, רבותינו בעלי התוספות, וזה לשונם:

> **יש שרוצים לומר דאין לברך אהדלקת נר, מדקרי ליה חובה, כדאמרינן** (חולין קה, א) **מים אחרונים חובה, ואין טעונין ברכה. ואומר רבנו תם דשיבוש הוא, דלא דמי למים אחרונים, דלא הוי אלא להצלה בעלמא. אבל הדלקת נר, היא חובה של מצות עונג שבת** (תוספות מסכת שבת דף כה עמוד ב ד"ה חובה).

כלומר, יש מרבותינו שאמרו כי אין לברך על הדלקת נר שבת, מאחר והיא חובה אנושית בסיסית, שהרי בכל בית צריך אור, שלא ייכשלו תוך

13. בניגוד לדעת הרמב"ן (בספר המצות, שכחת העשין מצוה ד).

14. וכתבנו על כך בהרחבה בספרנו 'בעקבות המחבר', חלק ב סימן מ.

15. ויקרא רבה ט, ג.

כדי הליכה. ובכך דומה נר של שבת למים אחרונים, שמטרתם גם למנוע סכנת עוורון, הנגרם ממלח סדומית, ולכן אין מברכים על מים אחרונים. עם זאת, נדחתה דעה זו, כיון שנרות שבת יש בהם מצוה, שהם מוסיפים כבוד ליום השבת.

אבחנה ברורה זו, בין פעולות שאדם עושה לתועלתו, לצרכי עצמו, שהן מוגדרות חובה, לפעולות הנעשות כחלק מעבודת השם או לצורך זולתו. היא המפתח להבנת כל מה שנתקשינו בו. וזהו אותו "דרך ארץ" שקדם לתורה, כי הוא כולל את הדברים הבסיסים בהם תלויים חיי האדם, כי המבקש חיים, מוכרח לנהוג בהן, ואין צורך לצוות על כך בתורה.

לא נצטווינו בסיני על חובת האכילה, כי האדם מבין שכדי לחיות ולהתקיים, עליו לאכול. כמו כן החיובים שפורטו לעיל, כולם פעולות והנהגות שהאדם עושה לצורכו ותועלתו האישית, כפי שיוסבר, ובלעדם לא יוכל להתקיים בחיים. על כן אין להגדירם מצוה, רק חובה אנושית. וכבר מאז בריאת העולם ידע כל אדם, והבין כי בדרך זו עליו לנהוג, הגם שעדיין לא ניתנה תורה.

אחר שניתנה תורה, נוספה קומה נוספת של הנהגות, הלא הם המצוות. אבל טרם ניתנו הוראות התורה, נהגו כל בני האדם בדרך המאפשרת חיים וקיימות בעולם. וכאמור, זהו הפירוש "דרך ארץ קדמה לתורה", כי דרך ארץ היא הדרך בה צריך כל אדם לנהוג, גם ללא קשר לתורה.

למרות שלא נצטווינו על חובות אלה, ההכרחיות לכל אדם, ראו חכמים צורך להביא סימוכין מהתורה לכל אחת מהן, כדי שגם אדם שאין דעתו ישרה, ואינו רואה בהם הכרח וחובה, לא יבוא לזלזל בהם.

אדם המקיים מצוות נוהג בדרך גבוהה יותר מאדם הנוהג רק ב"דרך ארץ". כי בכל מצוה יש לאדם התעלות מעבר לצרכיו האנוכיים, הקיומיים. עם זאת, אין בכך כדי לבטל את הצורך בחובות אלה, שהן בסיסיות והכרחיות כל כך, וממילא קודמות למצוות. כי אדם שאינו חי, לא יוכל לקיים שום מצוה.

כעת נשוב אל רשימת החובות שפורטה לעיל, ונבאר אחת לאחת, מדוע אין מצוה המחייבתם, הגם שהן חובה על כל אדם.

חייב אדם לאכול, וחכמים אף הסמיכו חובה זו בפסוק מסוים, כדי שלא יחשוב האדם כי רוצה ה' את חייו כקרבן. אדרבה, "ויהי האדם לנפש חיה", כלומר הקדוש ברוך הוא ברא חיים, והמונע מאכלים מעצמו, פוגע ביסוד הבריאה. אם כי, אין מצוה על עצם האכילה, ולא מגיע על כך שום שכר, כי כל בעלי החיים אוכלים לצורך קיומם.

כך יש להסביר את חיוב שמירת החיים, אותו מקשרים לפסוק 'הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ', וגם ל'וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם'. אף כי ברור שפשט הכתוב הוא, שצריך האדם להיזהר משכחת התורה, ושלא לעבוד אלילים. עם זאת הרי בלתי אפשרי להתקיים בחיים אם האדם יסכן את עצמו. על כן באמת אין צורך שהפסוק יצווה את האדם להשמר מסכנות.

כמו כן, דבר ברור ופשוט הוא, שצריך האדם לשמור את גופו, ולבצע פעילות גופנית כנדרש, כי לולי כן יחלה.

גם חיי נישואין שייכים לכלל זה. הרי הרצון הטבעי של הגברים, בכל העולם, הוא לשאת אשה, ואין לתורה כל צורך לצוות על כך. אלא היא דורשת מן היהודי לקדש את עצמו, בכך שיישאנה דוקא בקידושין, לפני שיוכל להתאחד עמה. וכאמור, הצורך הטבעי של אדם אינו מצוה, אלא הקדושה הנצרכת בענין, ועל כך ציותה תורתנו הקדושה.

חובות האדם למול את בנו, לפדותו, וללמדו תורה, ודאי בכלל מצוה המה. הרי לא כל בר אנוש נוהג כך, רק העם שקיבל תורה מה'. אבל שאר חובות האב לבנו, כגון להשיא בנו ובתו, ללמדו מקצוע ושחיה, לכלכלם עד השגת עצמאות כלכלית, אינן מצוה. כי בני משפחתו של אדם נחשבים כמותו, וחייב לדאוג להם בדיוק כפי שדואג לעצמו. וכן מפורש ברש"י על התורה:

> וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱ־לֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ, וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ (דברים טז, יא).

מפרש רש"י:

וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה - ארבעה שלי כנגד ארבעה שלך, בנך ובתך ועבדך ואמתך.

מבואר כי כשם שהנדכאים הללו חשובים של הקדוש ברוך הוא, כך בני ביתו של אדם נחשבים חלק ממנו עצמו. ברור איפה, כי כשם שחייב לדאוג לחיי עצמו, כך חובה עליו לוודא את תקינותם של חיי בני ביתו.

נכון אמנם שהמטפל בילדיו מקיים מצות צדקה, אבל כבר ביארתי במאמרי על הצדקה[16], שחכמים אמרו כן בעיקר כדי להקל על המטופל בילדים, שלא יתחייב בצדקה. כי טרחה גדולה כזו, פוטרתו מצדקה. עם זאת, החובה לכלכלם חובה גמורה היא, שאיננה מוגדרת מצוה, וכדברי מרן השולחן ערוך שהבאנו למעלה:

ואם לא רצה, גוערין בו ומכלימין אותו ופוצרין בו. ואם לא רצה, מכריזין עליו בצבור ואומרים: פלוני אכזרי הוא ואינו רוצה לזון בניו, והרי הוא פחות מעוף טמא שהוא זן אפרוחיו (אבן העזר סימן עא סעיף א).

הרי כי המסרב לזון את בני ביתו, יספוג ביטויים חריפים. והביטוי "פחות מעוף טמא" מגלם בתוכו כל מה שהסברנו, שיש כאן חובה אנושית, הכרחית ובסיסית, לדאוג לרווחת ילדיו. והנמנע מכך, מאבד את ערכו, עד שנחשב בדרגה פחותה כל כך, פחות אפילו מעוף טמא.

כיון שאין זו מצוה, רק חובה, לא נחה דעתי מפסקו של הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל, המובא לעיל, שם פטר אב שלא התפלל, מחמת הטיפול בילדיו, מתפילת תשלומין. אמנם אני לכשעצמי לא סבור כן, מאחר ולא קיים מצוה, אלא את חובתו האנושית. ואף שצריך האדם לפנות את יומו לקיום חובותיו האנושיות ולקיום המצוות. אבל במקרה שהוא אנוס וטרוד בחובות האנושיות, הן קודמות למצוות. על כן יש להחשיבו אנוס,

16. בעקבות המחבר חלק ג סימן כז.

ולא "פטור", וממילא חלה עליו חובת תפילת תשלומין.

על פי הבנה זו נוכל להסביר את דברי הר"י מבעלי התוספות, שדרך ארץ קבוע יותר מתורה, אשר כפי האמור, זה תמוה ביותר. אכן לפי המוסבר כאן, וודאי גם הוא מודה שערך לימוד תורה גדול פי כמה מעבודה ופרנסה. עם זאת, יש להקדים את הפרנסה, כי בלעדיה אין חיים.

חובת השירות בצבא, אם כי נדמה שהיא מצוה, אין זה אלא מחמת הצורך האנושי של כל אחד בהגנה. שכן המשרתים בצבא אינם עושים טובה לאיש, רק ממלאים חובה בסיסית של הגנה על עצמם, וכמו שכל חברה מגינה על עצמה מאויבים. על כן חייב כל אדם, שבכוחו ויכולתו להגן על עמו, ואגב כך גם על עצמו, לעשות כן. ואין על כך מצוה, כי אין זו מצוה דתית, רק חובה אנושית בסיסית, והיא שהניעה בני אדם, עוד טרם נתינת התורה, לפעול כך.

בדרך זו יש להסביר את הכלל "דינא דמלכותא דינא". אין כאן חובה דתית, אלא צורך בסיסי שנועד לקיום חברה. הרי זה פשוט שכל חברה חייבת לחוקק חוקים, כדי שהאדם לא יבלע את זולתו. כמו כן, וכחלק ממערכת החוקים, צריכה החברה, וכל אדם ממנה, לשלם מסים, כדי לספק מענה הולם לצרכי החברה כולה. וכיון שהמיסים כולם נועדו לטובת האזרח, ומכוחם יכולה ה"מלכות" לדאוג לצרכי האזרחים, אין כאן מצוה, אלא חובה אנושית בסיסית.

16. ישיבת הארץ

טבע הבריאה הוא, שכל אדם גר בארץ מולדתו, ובסביבת מגוריו הטבעית. היפך הטבע, וביטול מנהגו של עולם הוא, גזירת גלות ויציאה מארץ מגוריו. זה מסביר מדוע אין להקשות, לשיטת הרמב"ם, על השמטת ישוב הארץ מספר המצוות. ומשום שישוב הארץ דומה לאכילה, וכשם שאין מצוה לאכול, כמוסבר לעיל, כך אין מצוה להתגורר בארצנו. עם זאת, ודאי שניתן לקיים בה מצוות אין ספור. הרמב"ם הקדיש ספר שלם, ספר זרעים, לכל המצוות התלויות בארץ. אבל אין הישיבה עצמה

המטרה, אלא אמצעי, כי הישיבה בארץ משמשת כמסגרת ראויה, לחיים יהודיים. ולא מגיע למתגורר בארץ שום תודה, כי אינו עושה טובה לאף אחד. לכן לא נכתב על זה שום פסוק, ולכן לא נסדרה בספר המצוות שום מצוה על כך.

כך הסביר גם אבי מורי, הרב משה בוצ'קו זצ"ל:

> **ומפני זה גם כן לא מנה הרמב"ם את הישיבה בארץ ישראל כמצות עשה**[17]**. כי כמו שאין מצוה על האדם לאכול כדי שיחיה, מפני שזה טבעי, כמו כן הוא שעם ישראל ישב על אדמתו, כי שם מקום חיותו. ובפרשת בחוקותי, נמנו מתחילה עשרות עונשים שיגיעו לעם באדמתו, ורק באחרונה כתוב "וְאֶתְכֶם אֲזָרֶה בַגּוֹיִם" (ויקרא כו, לג). וכן בפרשת כי תבא, זו היא האחרונה בכל הקללות: "וֶהֱפִיצְךָ ה' בְּכָל הָעַמִּים" (דברים כח, סד). כלומר: אם אחרי כל המכות שקדמו עוד לא הבנתם, אז תבוא הקללה האחרונה, הגלות, החמורה מכל הקללות הקודמות. זה שחי על אדמתו, זה טובו וזה חיותו הטבעית, וזה שחי מחוץ לארץ ישראל, זה "גלות", זה קללה, זה נגד הטבע** (מאמרים ומכתבים עמודים 33–32).

טבע זה של עם ישראל, לדור בארץ ישראל, נשכח בלחץ קשיי הגלות, ולכן נתעורר הצורך להזכיר זאת. כך אכן עושה הרמב"ם בכמה מקומות, כגון בפרק חמישי מהלכות מלכים, וכגון בדין עבד שרוצה לגור בארץ, שכיון שהוא חפץ בכך, זו זכותו[18]. עוד רואים זאת, בהלכה המאפשרת לכל אחד מבני הזוג לכפות את השני לעלות לארץ. ועדיין, אין זה אומר שיש בכך מצוה כאמור, מאחר ולא מגיע תודה לאדם המקיים את חייו,

17. קושייה מפורסמת על הרמב"ם היא מדוע לא מנה מצווה זו במניין מצוות העשה שלו. וכבר שאלה הרמב"ן ב"השמטות לספר המצוות" מצווה ד, ויש לה תירוצים רבים.

18. הלכות עבדים פרק ח הלכה ט–יא.

וחי במקום חיותו, כפי שהסברנו[19].

17. הפיכת החיובים האנושיים למצוות

למרות שעד כה הוסבר כי אין להגדיר חובות אנושיות אלה כמצוה, בכל זאת נתן לנו הקדוש ברוך הוא מתנה, שגם אותן ניתן לשדרג ולהעלות למעמד של "מצוה", ואף לקבל עליהן שכר. ממש כמו שתרי"ג המצוות, בהם זכינו, מבדילים בינינו לכל העמים, ומטהרים אותנו.

יש להוכיח זאת מדברי שלמה המלך, החכם מכל אדם, שאמר:

בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָּעֵהוּ וְהוּא יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ (משלי פרק ג פסוק ו).

דרש על כך בר קפרא:

איזוהי פרשה קטנה, שכל גופי תורה תלוין בה, בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָּעֵהוּ וְהוּא יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ (ברכות סג, א).

מפרש רש"י:

דָּעֵהוּ - תן לב אם צורך מצוה הוא, כגון אליהו בהר הכרמל - עבור עליה.

כלומר הקדש תשומת לב לכל מעשיך, גם אלה שאינם בהכרח מצוה ובחן אם יש בהם צורך מצוה, ואם תמצא במעשיך צורך מצוה, תוכל להפכה למצוה. נמצא כי בכח כוונת האדם ושימת לבו, להפך כל פעולותיו למצוה. הוי אומר, אם המאכל אינו בא רק כדי להשקיט את רעבונו, אלא גם כדי שבאכילתו יתחזק כוחו ויוכל לקיים מצוות, בכך הפכה האכילה למעשה מצוה. כמו כן, העמל לפרנסתו, וכוונתו שבכסף יחנך את ילדיו ליראת שמים, ויתן צדקה לסייע לעניים, בכך הוא מהפך את שעות העבודה הרבות, למצוה. גם המשרת בצבא, ואין כוונתו רק

19. עוד הרבה הסברים ניתנו לפרש דברי הרמב"ם ועיין במאמרינו בעקבות המחבר חלק ב סימן מ.

להגן על עצמו, ולצאת ידי חובה. אלא גם להגן ולשמור על אחרים, מקיים את רצון הבורא, ומהפך את שירותו למצוה גדולה. אף היושב בארץ, ובדעתו להוסיף בה צדק וקדושה, הופך את עצם נוכחותו במקום מגוריו למצוה.

כך אכן הובא להלכה, בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רלא סעיף א).

אִם אִי אֶפְשָׁר לוֹ לִלְמֹד בִּלֹּא שְׁנַת הַצָּהֳרַיִם, יִישַׁן וכו'. וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יַאֲרִיךְ בָּהּ, שֶׁאָסוּר לִישַׁן בַּיּוֹם יוֹתֵר מִשְּׁנַת הַסּוּס שֶׁהוּא שְׁתֵּין נְשָׁמֵי, וְאַף בְּזֶה הַמְּעַט לֹא תְּהֵא כַּוָּנָתוֹ לַהֲנָאַת גּוּפוֹ, אֶלָּא לְהַחֲזִיק גּוּפוֹ לַעֲבוֹדַת ה' יִתְבָּרַךְ; וְכֵן בְּכָל מַה שֶּׁיֵּהָנֶה בָּעוֹלָם הַזֶּה, לֹא יְכַוֵּן לַהֲנָאָתוֹ, אֶלָּא לַעֲבוֹדַת הַבּוֹרֵא יִתְבָּרַךְ, כִּדְכְתִיב: בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָּעֵהוּ (מִשְׁלֵי ג, ו) וְאָמְרוּ חֲכָמִים: כָּל מַעֲשֶׂיךָ יִהְיוּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, שֶׁאֲפִלּוּ דְּבָרִים שֶׁל רְשׁוּת, כְּגוֹן הָאֲכִילָה וְהַשְּׁתִיָּה, וְהַהֲלִיכָה וְהַיְשִׁיבָה, וְהַקִּימָה וְהַתַּשְׁמִישׁ, וְהַשִּׂיחָה וְכָל צָרְכֵי גּוּפְךָ, יִהְיוּ כֻּלָּם לַעֲבוֹדַת בּוֹרְאֶךָ, אוֹ לְדָבָר הַגּוֹרֵם עֲבוֹדָתוֹ, שֶׁאֲפִלּוּ הָיָה צָמֵא וְרָעֵב, אִם אָכַל וְשָׁתָה לַהֲנָאָתוֹ אֵינוֹ מְשֻׁבָּח, אֶלָּא יִתְכַּוֵּן שֶׁיֹּאכַל וְיִשְׁתֶּה כְּפִי חִיּוּתוֹ, לַעֲבֹד אֶת בּוֹרְאוֹ; וְכֵן אֲפִלּוּ לֵישֵׁב בְּסוּד יְשָׁרִים, וְלַעֲמֹד בִּמְקוֹם צַדִּיקִים, וְלֵילֵךְ בַּעֲצַת תְּמִימִים, אִם עָשָׂה לַהֲנָאַת עַצְמוֹ וְהִשְׂלִים חֶפְצוֹ וְתַאֲוָתוֹ, אֵינוֹ מְשֻׁבָּח אֶלָּא אִם כֵּן עָשָׂה לְשֵׁם שָׁמַיִם; וְכֵן בִּשְׁכִיבָה, אֵין צָרִיךְ לוֹמַר שֶׁבִּזְמַן שֶׁיָּכוֹל לַעֲסֹק בַּתּוֹרָה וּבַמִּצְווֹת לֹא יִתְגָּרֶה בְּשֵׁנָה לְעַנֵּג עַצְמוֹ, אֶלָּא אֲפִלּוּ בִּזְמַן שֶׁהוּא יָגֵעַ וְצָרִיךְ לִישַׁן כְּדֵי לָנוּחַ מִיְּגִיעָתוֹ, אִם עָשָׂה לַהֲנָאַת גּוּפוֹ אֵינוֹ מְשֻׁבָּח, אֶלָּא יִתְכַּוֵּן לָתֵת שֵׁנָה לְעֵינָיו וּלְגוּפוֹ מְנוּחָה, לְצֹרֶךְ הַבְּרִיאוּת, שֶׁלֹּא תִּטְרֹף דַּעְתּוֹ בַּתּוֹרָה, מֵחֲמַת מְנִיעַת הַשֵּׁנָה וכו'.

כְּלָלוֹ שֶׁל דָּבָר, חַיָּב אָדָם לָשׂוּם עֵינָיו וְלִבּוֹ עַל דְּרָכָיו וְלִשְׁקֹל כָּל מַעֲשָׂיו בְּמֹאזְנֵי שִׂכְלוֹ, וּכְשֶׁרוֹאֶה דָּבָר שֶׁיָּבִיא לִידֵי עֲבוֹדַת הַבּוֹרֵא יִתְבָּרַךְ יַעֲשֵׂהוּ, וְאִם לָאו לֹא יַעֲשֵׂהוּ; וּמִי שֶׁנּוֹהֵג כֵּן, עוֹבֵד אֶת בּוֹרְאוֹ תָּמִיד.

חיים בסגנון כזה הם דרגה גדולה מאד, אליה אנו צריכים לשאוף. ואם

אכן נזכה לכוין את דעתנו, בצורה כללית, שכל מעשינו ייעשו כחלק מעבודת השם יתברך, בכך ייהפכו כל חיינו, לחטיבה אחת של עבודת השם.

18. מסקנה

יש להקדים קיום חובה אנושית לפני כל מצוה, כי זו דרישה בסיסית מכל אדם. עם זאת, דרגת המצוות גדולה מן החובות. ולפי שהחובות אינן מוגדרת מצוה, ולא נכתבו במקורות כמצוות עשה או לא תעשה. עם זאת, אין בכך סתירה להיותן יסודיות ביותר, והנמנע מקיומם פועל נגד רצון ה', על כן חשוב ללמדם ולהורות את גודל חשיבותם. יתר על כן, אם שימת הלב מוקדשת במעשים אלו, לקיום רצון ה' שבהם, ועשייתם לשם שמים, בכך הופכים המה למעשי מצוות.

מפתחות

תורה, נביאים וכתובים

בראשית

א, טז 179
א, כו 43
א, כז 44
ב, ז 582
ב, טו 133
ג, כ 476
ט, ו 420
יב, ה 123
יב, י ברמב"ן 30
יד, יד–טז 318
יח, יט 124
יח, כג 456
יט, ה ברמב"ן 30
כא, לג 523
כד, יב 456
כז, א 68
כז, לח, מ 55
לב, ט 318
מט, לג ברש"י 56

שמות

ב, יא–יב 318
ב, יז 319
יב, טו 205
יב, כ 206
יז, ט–יב וברש"י 319
כא, י 337
כא, כב 423
כא, כב ברש"י 424
כב, ח 403
כג, א 407
כג, כה 456
לג, יח, כ, כג 48
לד, ו 48

ויקרא

טו, לא 292
טז, טז 99
יז, ז 52
יח, ה 473
יח, ל 440
יט, טז 128
יט, יז 353,514,534
יט, כג 557
כב, כד ובספרא 331
כו, יד ברש"י 527

במדבר
יד, כט 40
טו, לט 65
טו, כב–כג וברמב"ן 528
יט, טו 403
כד, ב וברש"י 347
כה, א–ג 525
כו, סה 40
כח, א–ח 53
לא, ג–ד וברש"י 319,320
לא, יד–יח 484
לג, נג וברמב"ן 33
דברים
ב, כח 258
ג, א 456
ד, א 124
ד, ה–ט 583
ד, ו–ח 125
ד, ט 582
ד, יד–טז 583
ה, א 125
ה, כח 125
ו, א–ב, ו, ז 126
ו, ה 57
ו, ז 97
ט, ד–ו 325
י, יב–יג 466
י, יח–יט 29
יא, יג–טו 465
יא, יט 126
יב, ב–ד 488
יב, כט בספרי 30,33
יד, כב 557
טז, יא וברש"י 594,595
יז, ח–יא 436
יז, טז 31
כ, ד 329
כ, ה–ח 321
כב, א 412
כג, כד 513
כד, א 374
כד, ד 371
כד, ו 322
ל, ב 552
לב, ז 498
לד, ו 524
יהושע
א, ז–ח 126
שופטים
ה, טו, כג 320
יז, ו 550
שמואל א
ח, יא–יז 591
שמואל ב
כב, לח–לט 320
מלכים א
פרק יא 40
יז, א 520
יח, א 520
יח, לט–מ 521
יט, א–י 521
יט, יא–יב 522

יט, ברלב"ג ובמלבי"ם 522
כא, יט 551
מלכים ב
ג, יד 68
כא, טז 519
ישעיהו
א, י–יז 543
א, כו 60
ו, י 48
יא, יט 46
מז, א–ג 356
ירמיהו
ה, א 543
טו, ד 519
יט, ה 465
כט, ו 586
מב, טז 31
מד, יב 31
יחזקאל
ט, ט וברד"ק 537
יח, ה–יג 544
עמוס
ה, יא–טו 544
מיכה
ו, ח 351
זכריה
ח, יד–יז 544
תהילים
עב, א–ד 545
קיט, טז,עב 127
קכא, ד 329
קלט, יח 323
משלי
ג, ו 598
ו, טז–יט 545
שיר השירים
א, ב 442
דניאל
יא, ד 54
קהלת
ט, ט 587
י, יח 104
דברי הימים א
יב, כז–כט 320
כו, כ 40

משנה

דמאי
פרק ה משנה י ברמב"ם 567
מעשרות
פרק ג משנה ח 563
חלה
פרק ב משנה ב 565
פרק ב משנה ב ברמב"ם 566
פרק ב משנה ג 359
ביכורים
א, ד 29

מגילה
ד, ו בפירוש הרמב"ם 100
תענית
א, ג בברטנורה 111
א, ג ברמב"ם 118
ד, ז ברמב"ם 223
אבות
ב, ב 132
ג, ב 572
ג, יז 328
ג, ח 583
ד, ד 42
ה, ו 525
ו, ד 464
אהלות
ז, ו 425
נגעים
יב, ה 480

תלמוד בבלי ומפרשיו

ברכות
ד, ב 444
ה, א 464
ז, א 524
ח, ב 90
ט, ב 89
י, ב 325
יב, ב 66
יג, א 65
יח, א בתוספות הרא"ש ומה 70
יט, ב 438,477
כא, א בתוספות הכי 455
כד, א 356,357,359
כד, א במאירי 357
כח, ב 18
כט, א 110
לב, ב 584
לג, א 120
לה, ב 122,133,135
לה, ב בתוספות הראש 129,588
נח, א 511
סא, ב 464
סג, א וברש"י דעהו 598
שבת
כא, ב 247
כא, ב ברשב"א 248
כא, ב ברש"י נר 251
כג, א 247,436
כג, א ברש"י חצר 251
כג, א בריטב"א 254
כג, ב 247
כה, ב בתוספות חובה 592
לג, א 352
לג, ב 127
מא, א 192
מה, א 154,483
נג, ב 295
נה, א 537

נז, א ברש"י הא 310
פח, א 510,518
צה, א ברשב"א 149
צו, ב ברבנו חננאל 149
קג, א בתוספות בארעא 486
קז, א 474
קז, ב בתוספות צד 475
קי, ב 331
קיח, בתוספות לפי 220
קל, ב 448
שבת קל, ב ברמב"ן 449
קלה , א בתוספות מפני 140
קמד, ב ברמב"ן 149
קמה, א בר"ן 148
קמח, ב 365,492
קנג, א 481
עירובין
ד, ב 561
יא, א 170
יג, ב בריטב"א 483
יז, ב 173
כז, ב 149
לה, ב 469
מה, א 163
מו, ב 210
סז, ב 485
סח, א 150
עו, ב 459
פה, ב 459
צז, ב 488
פסחים
ד, א 493,506
מב, א 201
מב, ב 201
נד, ב בתוספות לקביעא 223
צא, ב 295
צב, א ובמאירי 451
קח, א 214
קיט, ב 46
ראש השנה
ו, א וברש"י ועשית 513,531
יח, ב 227
כט, ב 452
לב, ב ובר"ן 447
יומא
ט, א 294
ט, ב 34,326,552
כט, א 340
נו, ב 99
נז, א בריטב"א אמטול 34
סד, ב 545
עה, א 240
פב, א 386
פו, א 538
סוכה
ו, ב ברש"י 307
לד, ב 117
מא, א 113
נא, ב 31
ביצה
ג, ב 471
ד, ב 461

ה, א בתוספות כל 496
ה, ב בתוספות מכדי 496
ו, א בתוספות והאידנא 496
יא, ב 489
טו, א 234
כד, א 502
תענית
יב, א 210,224
יד, א בריטב"א 225
יד, ב 25
כ, א 353
כ, ב בעין יעקב 354
כב, ב 580
כד, א 327
ל, ב בתוספות כל 223
מגילה
ז, ב 233
ז, ב בספר המאורות 238
ז, ב במאירי 239
יג, ב 236,354
טו, א 380
טו, ב 236
כ, א 225
כד, א וברש"י 100
כד, ב 101
כח, א 68
מועד קטן
יד, ב בתוספות מהו 516
טז, א 349,515
יז, א 539
חגיגה
יד, ב 25
יבמות
יא, ב 371
כא, א 440
לו, ב 458
מה, ב 379
כתובות
ג, ב בתוספות לדרוש 378,380
ג, ב בשיטה מקובצת 379
ג, ב במהרי"ט 381
ט, א 383
ט, א ברש" מפני ובתוספות מפני 382
ט, א ובתוספות ואי ובפני יהושע 151
ט, א בהגיוני משה עמוד קלז 158
ט, א ברשב"א הא 382
יח, ב 403
כו, ב בתוספות ועל 381
לט, ב 457
נו, א 457
ס, א 149,449,473
ס, א בנימוקי יוסף 150
ס, א 476
סב, א 584
עב, א 359,360
עב, ב בהערות הגרי"ש אלישיב 361
פג, ב 458
פו, א 514
קי, ב 33
נדרים

נדרים לה, ב ובתוספות משמשות 458
כח, א 572
כח, א בר"ן במוכס 591
צ, ב 383
סוטה
יד, א 70,524
יז, א 67
כח, א 373
גיטין
ב, א בהגיוני משה 441,463
ז, ב 565
יט, א 154
לו, ב ברש"י שזינתה 518
נג, ב 462
פח, ב 531
צ, א–ב 374
קידושין
כט, ב 586
ל, ב 586,587
ל, ב ברבנו חננאל 588
מ, ב 328
נב, א 212
פא, א 340
פא, ב 341
בבא קמא
יז, א 128
יז, א ברש"י ובתוספות 135
סד, ב 403
פ, ב 449
פג, א 419
בבא מציעא
ב, א 414
נט, א 340
נט, ב 29
בבא בתרא
ז, ב 323
ח, א ובחתם סופר 323,324
ט, ב 351
יב, א 56,551
נד, ב ברשב"ם והאמר 591
נה, א ברמב"ן א"כ 591
נז, ב 358
עא, א 31
עה, א 550
סנהדרין
ב, ב בתוספות ליבעי 530
ה, ב בתוספות דן 392
ט, ב 403
ט, ב ביד רמ"ה 407
כד, א 34
מא, ב 184
מב, א 177,184,195
נב, ב בר"ן 379
לו, א 454
מו, א 511
נז, ב 421
נז, ב ברש"י 423
נח, א 370
נט, ב בתוספות ליכא 421
עב, ב ברש"י 425
עג, א 532

צד, א 519
צד, ב 520
צט, ב 124
מכות
ה, ב 408
ט, א 400
ז, א 533
י, א 324
כג, ב 36
כג, ב – כד, א 546
שבועות
ט, א ברטב"א הכי 181
עבודה זרה
ז, א 469,500
ח, א 121
לה, א 442
לה, ב וברש"י 257
לה, ב ברש"י 258
לה, ב 257
לה, ב 259
לה, ב ברשב"א 261
לו, א 468
לז, ב 258
לח, א 261
מנחות
כח, א 67
לג, ב 65
מא, א 69
מג, ב 67,73
מד, א 66
צט, ב 129,130
צט, ב ובתוספות לא 134
חולין
ס, ב 51,179
ערכין
ב, ב בתוספות הכל 70
ז, א 424
טז, ב 353,514,534,535
נדה
ט, ב 154
מד, ב ברמב"ן 426
נז, ב 297
סז, ב 307

תלמוד ירושלמי

ברכות
פרק א הלכה א 191
פרק א הלכה ב 127
תרומות
פרק ה הלכה ג 289
מעשרות
פרק ה הלכה ב 564
ערלה
פרק א הלכה ב 557
פרק א הלכה ב בפני משה 558
ביכורים
פרק א הלכה ד 29
שבת
פרק א הלכה ד ובפני משה 490

ראש השנה פרק ד הלכה ח 52

תוספות ומדרשים

במדבר רבה ז, ח 99
במדבר רבה יט, ד 104
במדבר רבה כא, ד 516
בראשית רבה נד, ו 523
ויקרא רבה ט, יג 592
ויקרא רבה כב, ח 52
ויקרא רבה כז, ו 96
מסכת דרך ארץ ד, ה 103,346
מסכת סופרים פרק ב הלכה א 185
פרקי רבי אליעזר כט 523
שוחר טוב משליח יט 237
שיר השירים רבה ד, א 112
שמות רבה טז, ב 446
תנא דבי אליהו יא 327
תנחומא כי תשא לא 350
תנחומא נח סימן ד 548

רמב"ם

ספר המצוות
עשה יד 66
יסודי התורה
פרק א 43
דעות
ד, יד 584
ד, יט 336
ה, ד 337
ה, ו 104
ה, ט 349
ו, ה 514
תלמוד תורה
ג, י 327
ו, יד 515
תשובה
ג, ב 326
ג, ו–ז ובראב"ד 43
ג, יד 39
ה, א 517
ה, ה 48
ו, ג 48
ח, ב ובראב"ד 45
ח, בוד בראב"ד 46
ט, ב 47
עבודה זרה וחוקות הגויים
א, ג 178
ב, ה 38

קריאת שמע
א, יא 80
ג, יז 96
תפילה
א, א 456
ג, א,ז 81
ד, א,ז 97
ה, א,ה 98
ברכות
י, טז–יז 185
תפילין, ומזוזה וספר תורה
ד, י 83
ציצית
ג, י 71
ג, ז–ח 82
שבת
ב, כג 165
ו, יא 33
ח, ג 158
יום טוב
ו, יט 234
חמץ ומצה
א, ה 207
תעניות
א, ח 217,227
א, ח במגיד משנה 218
ה, ז 223
מגילה וחנוכה
ג, ג 248
א, יא במשנה למלך 215
אישות
א, א–ב 585
יב, א–ב 337
יד, א 338
יד, ז 339
יד, טו 339
כד, יט וב כסף משנה 375
גירושין
יא, יב–יד 372,373
סוטה
א, א 373
איסורי ביאה
א, כה ובמגיד משנה ובכסף משנה 372
ט, א 299
טז, יא 331
יח, ז 303
יח, כו ובמגיד משנה 381
תרומות
א, כג 566
א, כו 562
ב, ו 562
מעשר
א, י 557,562,568
ד, ז 563
ד, ח 564
מעשר שני
י, ט 557
שמיטה ויובל
א, א 565
א, ו 567
יג, י–יא 321

יג, יב–יג 317
יג, יב–יג ביד פשוטה 322
קורבן פסח
ו, ט 295
שגגות
ב, ב 376
טומאת מת
ט, יב 471,501
מקוואות
י, ו 469
גזילה ואבידה
א, יג 371
רוצח ושמירת נפש
א, ט 422
ב, ו 422
יא, ד 583
עבדים
ח, ט–יא 597
ט, ח 49
מלוה ולוה
ד במשנה למלך ו 409
סנהדרין
א, ג 60
ז, א 393

טז, יב 400
עדות
י, א 407
יב, ב 408
ממרים
א, א 436
א, ב 437
א, ה ובכסף משנה 500
ב, ב וברדב"ז 496
ב, ד 292
ג, ג 528
מלכים
ג, ט 573
ד, א 591
ה, א, ד–ה 590
ה, ז–ח 31
ה, יא–יב 32
ה, ט,יב 592
ו, ג 173
ו, ז 54
ז, ד 322
ט, ד 421
י, ט 54
יא, א, ג–ד 47,53

טור ומפרשיו

אורח חיים
ב בדרכי משה ב 104
כד 71

ל 84
מג 100
נח 80

סא בבית יוסף 97
קיז בבית יוסף 112,115
שכח בבית יוסף 139,144
תכו 185
תכו בבית יוסף 186
תכו בדרכי משה ג 192
תכו בב"ח 195
תקנג בבית יוסף 222
תקסד 211
תקסד בבית יוסף 218,219,220
תריג ובבית יוסף 460
תרצה בבית יוסף 242
תרצה בב"ח ו 243
יורה דעה
קיג ובבית יוסף 264
קפז בבית יוסף אות ה 277,283
קצח בבית יוסף יא 314
אבן העזר
ה בבית יוסף 331,334
ה בפרישה 332
ז בדרכי משה אות יג 385
קטו בבית יוסף 375
חושן משפט
לד בב"ח יב 401

שולחן ערוך ומפרשיו

אורח חיים
ב, ו 99,104
ב במשבצות זהב א 104
ה, א 72
ח במגן אברהם כג ובמשנה ברורה כו 72
כד, א 68
ל, ב–ג 84
מו בחיד"א יא 75
מז, יא, יג ובאשל אברהם יב ובכף החיים יב ובמשנה ברורה כה ובשערי תשובה יב 224
נג, יא 101
נו בשולחן ערוך כפשוטו הערה 7 188
נח, ג–ד 85
נח במשנה ברורה יב 87
נח בכף החיים יד,טו 88
עה במשנה ברורה ב ובמשבצות זהב א 363
פט, א, ח 85
צ, כג 103
צא, ג 99
קי, א 110
קיז, ב 118
קיז, ג–ד 110
קנה, א 137
קנו, א 137
קסח, יג 266
רכה, י 176

רמח, ד ובאליה רבה יב 162
רלא, א 599
רסא, א 506
שו, ו 587
שו, יא 448
שז, ה ובמגן אברהם ז 450
שיב, י 477
שטז, ט ובברכי יוסף 475
שיח, א 461
שכח, יז 138,145,472
שכח, כח 140
שכח, לא,לג 141
שכח, לג במשנה ברורה קז ובעטרת צבי 142
שכח במשנה ברורה קז 145
שכח, לג 473
שכח, כח ובמשנה ברורה צ 474
שכח, לה 142
שכח, לט 143
שכט, ט 163
של, ח 474
שלא, יא 493
שלד, א 479
שלד בעטרת צבי 480
שלד, יח 488
שלו, ט 479
שמב, א 495,506
שנח, יב 172
שסא בט"ז ב 173
שסב, י 170
שעב, ז 459
שצד, א 502
תה, א 166
תז, ג 163
תט, ג 503
תכו, ב 177
תכו במשנה ברורה ג 193
תכו במגן אברהם ז ובכף החיים לב 194
תכו, ד 187,196
תלז, ב 507
תמב, ט 204
תנט, ב 200
תצו, א 506
תקטו, ג 503
תקכט, א 234
תקמט במשנה ברורה א ובכף החיים יא 221
תקנג במגן אברהם ג 223
תקנד, יז 73
תקסב, ו 227
תקסג, א באליה רבה 222
תקסד, א 228210,
תקסה, ב ובכף החיים יז 225
תרח, ב 366,386,492,515,535
תרלט, ב ובכף החיים לג 231
תרמט, ה 494
תרעא, ה 245
תרצה, ד 241
תרצה במשנה ברורה ד 236
תרצה בביאור הלכה חייב 235
תרצה בט"ז א 240

יורה דעה
פז, ד 159
צח, ג ובש"ך ט 504
צט, ה 461
צט, ו 292
קי, ד 305
קי בזבחי צדק קנח 156
קי בש"ך כללי דין ספק ספיקא בקצרה כ 470
קי בש"ך כללי דין ספק ספיקא בקצרה לא, לז 302
קי בפרי חדש מט 470
קיא, ה 214,215,505
קיג, ד 268
קיג, ז 265
קטז, ה ובט"ז ד 293
קיז, בכף החיים יט 155
קיח, א 495
קנה, ג 208
קנז בפתח תשובה ד 478
קסא, ב 495
קעח, א 102
קעח בדרכי תשובה טז 102
קפד, י 292
קפז, ה 273,274,275
קצ, טו בתורת שלמים ובשולחן ערוך כפשוטו 216
קצ, לג–לד 300
קצ בט"ז כג 301
קצ, מג ובש"ך נח 216
קצו, א 286
קצו, יא 286,287
קצו בש"ך ו 287
קצח, א 308,311
קצח, ה 313
קצח, ו 312
קצח, יז 312
קצח בט"ז יד 314
רא, סח 505
רא, עב 470
רח, ד 516
רמב בש"ך סוף הסימן ב 288,482
רמב בש"ך סוף הסימן ט 289
רצג, ז בט"ז ד 374,483
רצד, כו 558,566
רצח, א 496
שג, א 477
שכח בש"ך ב 560
שלא, יא 560
שלא, סא ובגר"א קא 562
שלא בש"ך קיב 563
שלד, א–ב 516

אבן העזר
א, א 585
ד, יט 379
ה, יא ובט"ז ו 332
ה, יא בגר"א 333
ה בחלקת יואב אבל 407
ו, יד 383
ז, יא 385
יג, יב 459
כא, ב ובחלקת מחוקק ב 360

כא, ב 361
כג, בחלקת מחוקק א 481
סו, ט 458
עא, א 589,595
עו, א–ב 338
קטו, ד 361
קטו, א 374
קטו, ז 370
קיט, ד 374
קעח, ג 377
קעח, יט 381
חושן משפט
א, א 532
ב, א 405
ג, א 390,393,396
ג בקצות החושן א 532
יג, א ובסמ"ע ה 391
יג, א בש"ך ב 393
לד, א 407
לד, כג 495
לה, יד 405
פז, ט–יג 496
קנז, א 348
רנט, א ובסמ"א 412
שסט, ו 591

פוסקים

אבוא ביתך
פרק כד 389
אהל יוסף
סימן ל 156
אור לציון
חלק ב פרק ז 590
אורות הטהרה
פרק יג אות נו 315
אורחות חיים
הלכות פורים לח
ביכורי אביב
"גבורת חנניה" סימו ז 389
בית דוד
יורה דעה סימנים ו וטז 156,387
בן איש חי
וישב יב 224
דבר משה
חי"ד ח"ג סימן ב 156
זבחי צדק
חלק ב סימן קי קנח 156
זכור לאברהם
חלק יורה דעה אות ס בכללי ספק
ספיקא 156
חזון איש
אורח חיים סימן סה ס"ק נג וסימן
צ ס"ק כג 255
הלכות שחיטה ב, טז 540
שביעית כב, א 559,568
חזון עובדיה
פסח עמוד קכב 208

תרומות ומעשרות עמודים יח–כ 470,560
חיד"א
יורה דעה סימן מב אות נ וסימן נב אות ה 157
חיי אדם
כלל ט הלכה ט 224
חסד לאברהם
אורח חיים סימן יג דף כח 156
חקרי לב
אבן העזר מהדורא בתרא סימן ב 157
טהרת הבית
חלק ב עמוד סא 158
חלק ב טהרת הבית הקצר סימן יג אות נו 288
חלק ב עמוד שכז–שכח 470
ילקוט יוסף
שביעית פרק ד הלכה כא 571
ישמח לבב
הלכות אישות סימן ח 384
ערך השולחן
סימן סט אות כח 157,388
ערוך השולחן
אורח חיים סימן מז סעיף כג 224
אורח חיים סימן עה סעיף ז 364
פאת השולחן
סימן כ סעיף ד 558
פניני הלכה
טהרת המשפחה ב, יד 272
קול אליהו
אורח חיים סימן ו 157
רא"ש
תענית פרק א סימן יד 212
מגילה פרק ג סימן טו 100
כתובות פרק ב אות כט 381
תענית פרק ג סימן א 393
מקוואות סימן כו כו
רי"ף
פסחים יג, א 206
כג, א בדברי הר"ן 215, 504
תענית ב, א בר"ן ואיכא 112
תענית ג, ב ובראב"ד ובמלחמות 212
תענית ג, ב בר"ן 216
תענית ג, ב בר"י מלונל 225
תענית ד, א בר"ן 225
יבמות טו, א בנימוקי יוסף 379
סנהדרין יז, ב בנימוקי יוסף 380
רבנו ירוחם
נתיב יח חלק א 212
שמחת יום טוב
סימן יא דף מב מג 157
שולחנו של אברהם
סימן לא סוף אות ב 157
תולדות שמואל
חלק א הקדמה למצוות התלויות בעריות ז 384
תורת הבית
בית ד שער א 303,471,501
בית ז שער ד במשמרת הבית 299
תורת השלמים

מחודשים ז 156,387
תרומת הדשן
פסקים וכתבים מז 298

ספרי שו"ת

אבני דרך
חלק כ סימנים סג וסד 315
אבני מילואים
סימן יח 295
אגרות הראי"ה
א, קלח 530
אגרות משה
אורח חיים חלק א סימן ח 84
אורח חיים חלק א סימן קסח 226
אורח חיים חלק ב סימן צב 205
אורח חיים חלק ד סימן פ 164
אורח חיים חלק ד סימן קכה 249
יורה דעה חלק ב סימן קי 136
יורה דעה חלק ג סימן סח 105
אבן העזר חלק ג סימן יב 334
אבן העזר חלק ג סימן כח 338
אבן העזר חלק ד סימן מד 377
אבן העזר חלק ד סימן ק 363
חושן משפט חלק ב סימן סט 427
בית יוסף
סימן ב 401
בית יצחק
אבן העזר א סימן טז 516
בעקבות המחבר
חלק א עמוד תיז 230
חלק א עמוד רנג 139
חלק ב סימן א 99
חלק ב סימן לב 587
חלק ב סימן מ 592,597
חלק ג סימן כז 595
חלק ג סימן לב 590
חלק ד סימן טו 240
חלק ד סימן לג 482
חלק ד סימן מד 591
דיברות אליהו
חלק יב סימן קסח 384
הגלה נא
חלק א סימן ד 395
הר צבי
יורה דעה קנז 291
חכם צבי
סימן כ 202,203
יביע אומר
חלק ב אבן העזר סימן ב 384
חלק ג אבן העזר סימן ז 384
חלק ד אורח חיים סימן לד 487
חלק ה אורח חיים סימן ו 224
חלק ה אורח חיים סימן כב 229
חלק ו יורה דעה סימן לד 364
חלק ז אורח חיים סימן מד 153

חלק ט אורח חיים סימן ל 149
חלק ט אורח חיים סימן קז אות א 279
חלק י אורח חיים סימן כא 267
חלק י יורה דעה סימן מג 375
חלק יא סימן לט 451
יחווה דעת
חלק ב סימן א 73
חלק ד סימן ח 95
חלק ד סימן נח 78,88
כח שור
סימן כ 423
כתב סופר
סימן קפח 235
מהרי"ט
סימן צט 424,429
מהריט"ץ
סימן קסא 270
מהרי"ק
שורש עב 171
שורש קסז 376
מהרש"ם
חלק א מפתחות יורה דעה יד 293
מהרשד"ם
יורה דעה סימן רטו 402
מנחת יצחק
חלק י זימן קטז 569
מנחת שלמה
חלק א סימן ח 164
חלק א סימן נא 565
פאר הדור
קא 38
מראה כהן
מהדורא תליתא סימן מח 384
משפטי עוזיאל
חלק א אורח חיים י 483
משפטים ישרים
חלק א סימן שצז 384
נודע ביהודה
מהדורא תניינא יורה דעה סימן סב 498
מהדורא תניינא יורה דעה קכה 291
מהדורא תניינא אבן העזר עט 308
מהדורא תניינא חושן משפט נט 425
עמוד הימיני
סימן לב 431
פאר הדור
קלב 386,482
פועה
חלק ד עמוד 41 416
פני יהושע
סימן ח 202
ציץ אליעזר
חלק ט סימן נא 428
חלק יא סימן ס 295
קול אליהו
אורח חיים סימן ו 387
קרית ספר
הקדמה 439
ראש
כלל ב סימן ד 570

כלל ד סימן י 115
רב פעלים
חלק א אבן העזר סימן א 384
חלק א אבן העזר סימן ד 430
חלק ב סימן לב 194
רבי עקיבא איגר
מהדורא קמא לח 293
ריב"ש
סימן כח 266
סימן קיא 253
סימן תקיד 265
רדבז
חלק א סימן שמא 193
חלק ב תשובה ב ר"ב 143
לשוונות הרמב"ם סימן קד 223
חלק ו סימן באלפים רצד 523
רמב"ם
סימן שמט 33
רב שיח סימן א 95
רשב"א
חלק א סימן צג 237
חלק א סימן תא 151
חלק ד סימן שיא 404
רשב"ש
סימן תקיג 482
שאלת יעב"ץ
חלק א סימן ג 371
שבט הלוי
חלק ט סימן רנו 388
חלק ט סימן רנז 378
שואל ומשיב
מהדורא קמא רסב 382
שו"ת פועה
חלק ד עמוד 41 415
שמע שלמה
חלק ד אבן העזר סימן ו 409
חלק ט חושן משפט סימן א 409
שמש ומגן
חלק ג אבן העזר מד 410
שמש צדקה
יורה דעה סימן נ 156,387
שרידי אש
חלק ב סימן ע 377
חלק ב סימן קסב 426
תשב"ץ
סימן קכט 213

שאר ספרים

איגרת השמד 27
בעלי אסופות
חלק ט 138
דרך ה'
חלק א פרק ב 182
הגיוני משה על הש"ס
חלק ב עמוד תד 496
הקדמות הרמב"ם

הקדמה לפרק חלק 46
הקדמה לשמונה פרקים 23
השב שמעתתא
שמעתתא א פרק יח 152
דיברות משה
כתובות פרק א סימן ג 381
הדין והדיין
גיליון 64 398
זהר
וישב דף קפב 190
תרומה קסא, א 547
ויקהל רטו, ב 229
תיקוני זהר כא 236
מאמרים ומכתבים (רב משה בוצ'קו)
עמודים 33–32 597
מגיד מישרים
פרשה מה 189
מורה נבוכים
חלק ב פרק יז 44
חלק ב פרק כד 49
חלק ב פרק לט 466
חלק ג פרק כז 50
חלק ג פרק מו 51
חלק ג פרק נג 48
חלק ב פרק לב ולו 49
מנחת חינוך
פרשת משפטים מצוה מט 401
משפט העדים
שער ב פרק א 401
משך חכמה
הקדמה לחומש ויקרא 53
נפש החיים
שער ד פרק ו 183
סדר הדורות 35
ספר החינוך
מצוה פ 476
ספר המצוות לרמב"ם
שורש א במרגניתא טבא 440
ספר חסידים
סימן תרל 112
ספר פועה
חלק ג פרק עח 272
עובד אורח
סימן פא 507
עין זוכר
מערכת ל אות יט 583
פרי עץ חיים
שער הציצית פרק א 72
שער חנוכה ופורים פרק ג 187
רמב"ן בהשגות על ספר המצוות
השגות על שורש א 437
השגות על מצות עשה ה 455
שכחת העשין ד 592
שדי חמת
חלק א מערכת האלף סימנים שנד
ושנה 409
חלק ד מערכת צ סימן יב 475
שער הכוונות
דרושי הציצית דרוש ו 72,74
שערי תשובה
שער ג אות ז 443

תבואות שור
יג ס"ק ב 583
תחומין
א עמוד 68 200
ג עמודים 63–72 202
מב עמודים 466–494 272
מג עמודים 362–375 272
מג עמודים 19–31 167

תוכן עניינים של חמישה חלקים בעקבות המחבר

אורח חיים, ברכות ותפילות

הסימן בשולחן ערוך	הכותרת	איזה חלק	בחלק א המספר הוא עמוד בשאר חלקים הוא סימן
ב	חיוב לבישת הכיפה	ב	א
ח	החובה ללבוש טלית קטן ולהוציא הציציות	ה	ב
ט	האם צריך ללבוש טלית קטן מצמר	א	ג
כה	הסבר מנהגי אשכנז וספרד בברכת התפילין	א	י
כח	היסח הדעת בתפילין	א	כא
לד	בל תגרע בתפילין של רבנו תם	א	כו
נה	צירוף חילוני למניין	ב	ב
נה	היחס ליהודים שאינם שומרים מצוות	ג	ד
נה	צירוף למניין ממרפסות	ג	ב
נה	בעקבות תפילת הקדיש	ג	ג
נח	זמן הנץ לרמ"א	א	ל
נט	בין שמיעה להרהור בדבר החיוב לומר עם המברך	א	לו
סב	הרהור כדיבור	א	מא
סז	זכירת יציאת מצרים בפסח ובכל השנה	א	נ

עה	קול באישה	א	ס
עו	קדושת המחנה	ג	ה
פט	"תפילת פועלים" - מתי מותר להתפלל לפני הנץ	א	ע
פט	זמן תפילת הבוקר	ה	ג
צ	עד כמה יש להתאמץ להתפלל במנין	ב	ג
צא	חגורה וכובע בתפילה	א	עז
צא	לבוש הגבר בתפילה ובחיי היום יום	ה	ד
צח	כוונה בתפילה	א	פג
קו	חובת תפילה לנשים	א	צא
קו	הפסיד תפילה בגלל ששמר על ילדיו	ג	קו
קי	תפילת הדרך לנוסע ברכב	א	צז
קיב	תפילת העמידה בלעז	א	קג
קיז	ותן טל ומטר	ה	ה
קכד	כוחו של אמן	ד	ב
קנא	קדושת בית הכנסת ובית המדרש	ג	ז
קנו	לימוד תורה ופרנסה	א	קו
קנו	דרכן של רבי ישמעאל ורשב"י	ה	ו
קסג	נתינת אוכל לחילוני	א	קי
קסח	השיעור של פת הבאה בכיסנין המחייב ברכת המזון	ג	ח
קעד	ברכה על מאכלים לפני הסעודה (מאת הרב יחזקאל)	ד	ג
קצט	צירוף חילוני לזימן	ג	ט
רט	ברכת מעין שלוש במקום ברכת המזון	ד	ד
ריט	ברכת הגומל	ב	ד

שבת

הסימן בשולחן ערוך	הכותרת	איזה חלק	עמוד או סימן בספר
רמט	סעודת רשות בערב שבת (מאת הרב יחזקאל)	ד	ה
רנג	בדין גרופה וקטומה	א	קכא
רנג	חימום אוכל יבש על פלט	א	קכז
רפט	האם מותר לאכול לפני מוסף	ג	י
שא	מראית עין	א	קלג
שב	שפשוף כתם בשבת	א	קמ
שו	שכר לעשיית מצווה ועבודה בשבת	ד	ו
שז	קריאת עיתונים וספרי חול בשבת	ב	ה
שח	בירורי שיטות בעניין מוקצה	א	קמו
שח	נגיעה במוקצה	א	קפ
שח	האיסור לשחק בכדור בשבת	א	קפז
שיד	שימוש בחשמל בשבת	ב	ו
שיד	מוני מים מכתב לרב אליהו אברג'ל שליט"א	ב	ז
שיד	מוני מים פסק הרב אליהו אברג'ל שליט"א	ב	ח
שיד	פסיקת הבית יוסף בשבירת חבית	א	קצ
שטז	פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן	א	רכ
שיז	קשר כפול בנעלים	א	קצד
שיז	הנחת סוללה במכשיר שמיעה בשבת	ב	ט
שיח	הנאה ממלאכת שבת	ב	י
שיח	שימוש במעלית שתוקנה בשבת	ד	ז
שיח	האם מותר לאכול בכליו של מחלל שבת	א	רא
שיח	מדוע כלי שני אינו מבשל	א	רט

שיח	אפיה של גוי ביום כפור לצורך סוף הצום	ג	יא
שיט	ברירה בכלים	ב	יא
שכ	שימוש במגבונים בשבת	ג	יב
שכ	פתיחת מקרר כאשר המקרר אינו על מצב שבת	ד	ח
שכא	ריסוק ירקות בשבת	א	רמו
שכח	עשיית איסור דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה	א	רנג
שכח	רפואה במקום צער בשבת	ה	ז
שכח	שאיבת חלב אם בשבת	ד	ט
שכח	שאיבת חלב אם בשבת (תגובה)	ה	ט
שכח	חתימה על הסכמה של טיפול רפואי בשבת	ה	ח
שכט	חזרה בשבת לצורך היוצא לעבודה ביטחונית	א	רסב
שכט	יציאה וחזרה לבית בשבת בעת מלחמה	ה	י
שכט	פיקוח נפש להצלת גוי (מכתב מאת הרב משה זצ"ל)	ד	א
שכט	חילול שבת להצלת אינו יהודי	א	רסו
של	סחיטה בשיער	ד	י
שלח	שימוש בטלפון ובזום בשבת בשעת הדוחק	ג	יג
שם	נטילת ציפורניים בשבת	א	רעג
שם	מלאכת הכותב וכתיבה בלעז	א	רעח
שם	מעמר במקום גידולו	א	רפו
שם	הגדרת קורע	א	שה
שמה	כוח ההיתר בטלטול ברשות הרבים	א	שיז
שמה	הוצאה בשבת	ב	יב
שנח	ערוב הישוב כוכב יעקב	ג	טו

שסב	צורת הפתח במחנה צבאי	ה	יא
שסד	שער הישוב שנפתח בשבת	ג	יד
תז	היוצא להציל האם יכול לחזור	ג	טז

מועדים

הסימן בשולחן ערוך	הכותרת	איזה חלק	עמוד או סימן בספר
תכו	ברכת לבנה	ה	יב
תלב	נוסח ברכת המצוות	א	שכט
תלג	שלוחי מצווה אינם ניזוקים (מאת הרב יחזקאל)	ב	מז
תלז	המשכיר את ביתו בערב פסח	א	שלג
תמ	הכנסת חמץ בבתי חולים בפסח	ב	יג
תמב	חוזר וניעור בפסח	א	שמא
תמב	שימוש בתרופות שאינן כשרות כל השנה ובפסח	ב	כד
תמב	תרופות בפסח	ה	יג
תמד	חומרות וקולות בדין ביעור חמץ	ב	יד
תמה	שריפת חמץ	ב	טו
תמח	על הנוהג למכור חמץ	א	שנא
תנ	מלצר בסעודה לא כשרה בפסח ובכל השנה	ד	יא
תס	האם צריך להדר אחר מצה שמורה	א	שנה
תעב	מצוות ההסיבה בפסח	ב	טז
תעה	מצוות אכילת מצה	ב	יז
תעה	אכילת מרור וכורך	ג	יז
תפט	ספירת העומר ודין קטן שנעשה בר מצווה בעומר	ב	יח

תצה	מלאכת אוכל נפש והיתר מתוך ביום טוב	א	שסב
תקט	שימוש במוקצה ביום טוב	א	שפה
תקל	איסור מלאכה בחול המועד	א	שצ
תרלט	ברכה על אכילת עוגה בסוכה	ה	טו
תקמה	ואלה כותבים במועד	ג	כ
תקנא	מקור מנהגי שלושת השבועות שלא מובאות בתלמוד	ג	כא
תקסד	אכילה בליל התעניות	ה	יד
תקפה	שמיעה או תקיעת שופר	ב	יט
תקפט	ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא	א	תג
תרד	מצוות אכילה בערב יום כיפור	ד	יב
תרז	הוידוי מדעיכה לצמיחה	ג	מח
תריח	היתר אכילה לחולה ביום כיפור	ב	כ
תרל	העמדת סוכה בדבר המקבל טומאה	א	תח
תרלז	בניית סוכה בחול המועד ופירוקה (מאת הרב יחזקאל)	ד	יג
תרלט	אכילת ארעי מחוץ לסוכה בתוך סעודת קבע	ג	כב
תרלט	ברכה על ישיבה בסוכה	א	תיז
תרלט	אכילת ארעי בסוכה	ב	כא
תרמט	דין הדר	א	תכב
תרפח	בן עיר שהלך לכרך ביד	א	תכט
תרעא	כמה חנוכיות מדליקים	א	תמב
תרעא	נר חנוכה בפנים או בחוץ	ה	יז
תרעג	חנוכה בהלכה ובאגדה	ב	כב
תרעז	הדלקת נרות חנוכה בשטח	ד	יד
תרפה	דין ארבע פרשיות	ג	כג
תרפח	זמן קריאת המגילה בכוכב יעקב	ג	כג

תרצה	שתייה בפורים	ד	טו
תרצה	פורים אורות וכלים (מאת הרב יחזקאל)	ד	טז
תרצה	מצוות ימי הפורים	ה	טז
תרצו	אבלות ביום ראשון בפורים משולש	ג	כה

יורה דעה

הסימן בשולחן ערוך	הכותרת	איזה חלק	עמוד או סימן בספר
פד	בדיקת פירות וירקות משרצים זעירים	ב	כג
ק	בריה שלא מרגישים טעמה	ד	יז
קיג	בישול עכום בסופגניות	ה	יח
קטו	חלב עכום בימינו	ב	כה
קטז	העישון ושמירת הגוף בהלכה	ב	כו
קכב	בישול בסיר שבלע בשר שאינו חלק	ד	יח
קמג	האם מותר להתמחות בעשיית ויטרג' על חלונות של כנסיה	ב	ל
קס	ריבית מאוחרת לבן המלווה	ג	ל
קעז	היתר עיסקה	ג	לא
קעט	הכרעת התלבטויות	ד	יט
קעט	סתימת חלון ועניני שדים	ד	כ
קפא	גילוח במכונת גילוח	ב	כז
קפג	הרגשה בזמן הזה	ד	כא
קפז	תליית דם בפצע בהתקן תוך רחמי	ה	יט
קצ	תחילת שבעה נקיים בעת מלמחה	ה	כ
קצ	צבע מסופק בבדיקה פנימית	ה	כא
קצו	הקלה בעקרות הלכתיות	ב	כח
קצח	חציצה שהאישה מעונינת בה	ה	כב

רא	טבילה בבריכה בשעת דוחק גדול	ד	כב
רמ	הכאה לצורך חינוך	ב	כט
רמב	עשה לך רב	ג	כו
רמב	השאלת רכב לרב	ד	כג
רמג	לימוד תורה ושירות צבאי	ג	לב–לג
רמה	מצוות תלמוד תורה	ה	לא
רמה	האם יש חובה ללמד לבן מקצוע	ב	לב
רמה	חובת הקמת תלמודי תורה	ב	לג
רמט	מעשר כספים	ג	כז
רמט	חמש קושיות במצוות צדקה	ב	מח
רנח	היתר נדרים לצדקה	ג	לד
רסח	גיור בזמן הזה	ד	כד–כה
רע	בדין מצוות כתיבת ספר תורה בזמננו	ב	לד
רפב	הפקעת קדושה מתשמישי קדושה	ב	לה
רפב	דיני גניזת עלונים ודפי מקורות	ב	לו
רפה	על מי הוטלה חובת המזוזה ואיסור נטילתה	ד	כו
רפו	קביעת מזוזה בכניסה לחצר ולרפסות	ג	כז
רפו	חיוב מזוזה בחנות ובכיתה	ג	כט
רצח	טבילה בלא בלנית	ג	לה
שא	מראית עין	ג	לו
שג	כבוד ה' וכבוד הבריות	ג	לז
שכב	חלה העומדת להיחלק	ד	כז
שלא	תרומות ומעשרות כשהבעלים לא מקפידים (מאת הרב יחזקאל)	ד	כח
שלו	החיסון בהלכה	ג	לח
שלט	טיפול בחולה סופני	ג	לט
שמה	חיוב אבלות על אם שנטשה את בתה	ב	לח
שמה	תרומות איברים	ד	כט
שצא	החזקת תינוק בידיים בימי השבעה	א	9

	(מאת הרב משה בוצ'קו זצ"ל)		

אבן העזר

הסימן בשולחן ערוך	הכותרת	איזה חלק	סימן בספר
א	מניעת הריון בהלכה ושימוש בקונדום	ב	לט
ה	פגיעה באברי ההולדה במקום צער	ה	כד
ה	בדין נכרת ביצה אחת	ג	מ
ו	בדין נישואי זונה לכהן	ג	מא
כא	שירת נשים	ד	לא
כב	הפרדה בחתונה	ד	לב
כג	היחס הנכון ליצר בגיל הנעורים	ד	לג
כה	בחיוב עונה	ה	כה
ל	עדות לאסור אישה על בעלה	ד	ל
קטו	כיסוי ראש לאישה נשואה בתוך ביתה (מאת הרב משה בוצ'קו זצ"ל)	א	13
קטו	זינתה בהסכמת בעלה	ה	כז
קטו	התמודדות עם דרישות הצניעות לבנות	ה	כו

חושן משפט

הסימן בשולחן ערוך	הכותרת	איזה חלק	סימן בספר
ג	זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד וגדר בית דין ישובי	ה	כח
ו	שוחד במגזר הפרטי	ג	מב
לד	הורשע במעשה מגונה האם כשר לעדות	ה	כט

סז	האם כל אחד חייב לעשות פרוזבול	ד	לד
קנז	צנעת הפרט והיזק ראיה	ג	מג
רכח	אונאת דברים	ב	מא
רנט	השב תשיבם	ה	ל
רעב	עזוב תעזוב עמו	ג	מה
רצא	אחריות הקבלן על גנבה שביצע אחד מעובדיו	ב	מב
שה	שמירה בבעלים	ג	מט
שלב	בדין בעל הבית שהטעה את הפועלים	ד	לה
שלג	בדין חזרת פועלים ובעל הבית	ד	לג
שלט	ביומו תתן שכרו	ב	מג
שמח	טעות גוי	ג	מד
שמח	היחס לאינו יהודי	ד	לח
שסט	דינא דמלכותא דינא	ב	מד
תכו	לא תעמוד על דם רעך	ב	מה
תכז	בדין מעקה	ב	מו

ארץ ישראל

הכותרת	**איזה חלק**	**סימן בספר**
מצוות התלויות בארץ	ב	לז
שבט לוי ומלחמת מצווה	ה	כג
מצוות הישיבה בארץ ישראל	ב	מ
היתר מכירה - כיצד לנהוג	ג	מו
סירוב פקודה ומכתב לרב גינזבורג	ה	לו

שונות

הכותרת	איזה חלק	סימן בספר
עשה לך רב	ג	כו
הבטחות על קבלת התפילות	ד	לט
לשון הרע והלבנת פנים	ד	מ
אחות המסייעת להפלה	ה	לא
כוחם של דברי חכמים	ה	לב
מתי לא אומרים ספק דרבנן לקולה	ה	לג
כפיה בהלכה	ה	לד
מצווה או חובה אנושית	ה	לח
בגדר דין עינוי ואיסור מלאכה ביום הכיפורים (הרב משה בוצ'קו זצ"ל)	ג	א
רבי משה בן מיימון - (מאמר מאת הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל)	ה	א