



וְהִידָּהּ

בְּמִזְזֵיךְ

קְדוּשָׁה

בטאון הרבנות הצבאית

גליון ג'
קיץ התשס"ח

וְהָיָה בְּמוֹצְאֵיךָ קְדוֹשׁ

בטאון הרבנות הצבאית

עורך: הרב יהושע לביא

עימוד ועיצוב: יוסף לוי ויצחק מיידל

עיצוב הכריכה: מיכאל עובד ודוד דביר



הכתובת לתגובות, למשלוח מאמרים ולקבלת הבטאון:

דוא"ל צבאי: יהושע לביא ctrl+k

דוא"ל אזרחי: bitaon@gmail.com

דואר אזרחי: בטאון מחניך ד.צ. 01983 צה"ל

המאמרים נכתבו על דעת כותביהם,
ואינם משקפים בהכרח את עמדתה הרשמית של הרבנות הצבאית.



הודפס בהוצאה לאור של משרד הבטחון

תוכן הבטאון:

פתח דבר

- אהבת ישראל - שיחה לחיילי צה"ל
11 הרב צבי יהודה קוק זצ"ל

מחנה ההלכה

- ברכת הגומל לאחר הפלגה בים
15 הרב אברהם יוסף שוורץ
בטחון שוטף בשבת, באזור מושלג
19 הרב אייל קרים
הכי אחי אתה? - בירור יהדות לדברים שבקדושה
27 הרב איתי קריימר
מדיניות הרבנות הצבאית בנוגע להקדשת בתי כנסת בצה"ל
41 הרב איתיאל אריאל
כשרות 'טל-דבש' הנאסף ע"י הדבורים מכנימות עלה
51 הרב אליעזר רייכמן
ברכת 'הטוב והמיטיב' על הולדת בת
57 הרב ברוך אפרתי
גדרי מוקצה ב'דבר שאיננו כלי' - בצבא
65 הרב חנניה שפרן
נשיאת כלי נשק לאשה
73 דוד טוביה שטראוס
בנית סוכה ע"ג רק"ם בזמן פעילות מבצעית
79 הרב ידידיה הכהן
'ניחום אבלים' לנפטר שלא הותיר אחריו אבלים
83 הרב יהושע לבניא
חיוב מעשר כספים במציאויות השונות
91 הרב יצחק בן יוסף
הוצאת ספר תורה לסדרת אימונים
105 הרב מרדכי פייג
עריכת חופה לזוג שאינו שומר מצוות
109 הרב מנחם פרל
קבלת תרומות מגויים
הרב מרדכי סיינה
127 הרב עזריאל לויתן
צער בעלי חיים
133 הרב קלמן וינטראוב

מחנה העיון

- חייד קודמים לחיי חברך
155 הרב אביחי רונצקי
הגשת טיפול וכפייתו, בראי המשפט העברי והישראלי
141 הרב אלחנן פרינץ
מיקומו של המפקד בשדה הקרב
183 הרב בניהו ג'מוס
ביאור שיטת הרמב"ם בנושא נידה וזבה מדאוריתא
187 בצלאל אלשלם
קבלת שירות מהורה
195 בראון דסברג
ארוע 'פילגש בגבעה' ומשמעותו לימינו
199 הרב דוד פייג
'מים שלנו' - בימים שלנו
205 הרב זאב רוניס
חיוב לבישת ציצית צמר בשעת הדחק
211 הרב חיים מרקוביץ'
הגדרת מלאכת 'מפיס מורסא' בשבת
217 הרב חנן לוי
בטח בה' ועשה טוב
223 הרב יהונתן רובין
שיטת הרמב"ם בדן כיבוד והידור חכמים וזקנים
231 הרב יצחק ויינברגר
גדרו ההלכתי של מלך המשיח, לשיטת הרמב"ם
235 הרב לוי יצחק אורנשטיין
בדן 'לא תגורו מפני איש', מבט נוסף על חובת היחיד בתפקיד ציבורי
245 הרב ד"ר מיכאל אברהם
הדלקת חשמל ביום טוב לאור משנתם של רבני הספרדים
261 הרב נועם סאסי
דעת פוסקי זמנינו בשאלת מעמדם ההלכתי של יהודי אתיופיה
273 הרב עזרא ברו

285	עמית זמיר	בני בכורי ישראל
295	הרב שוהם עורקבי	נישואין אזרחיים
301	הרב שרגא נתן דהן	מנהיגות ותרבות ה'יהיה בסדר' לאור מקורות חז"ל

תגובות

309	בצלאל אלשלם	'לתורת הסוציומטרי'
311	ר' חנוך אייזנברג	האמנם ישנה בעיה לפלפל בהלכות אבילות
313	הרב יהודה שביב	עוד על 'תשובה במשנת הרמב"ם'



רשימת המשתתפים בבטאון :

ר"ם במכון הגבוה לתורה אוניברסיטת בר אילן	הרב ד"ר מיכאל אברהם
רב גדוד מילואים	סגן (מיל.) הרב לוי יצחק אורנשטיין
לשעבר חייל ביק"פ צפון	ר' חנוך אייזנברג
רמ"ד אימונים בעוצבת קלע-דוד	רס"ן בצלאל אמשלם
חבר בית המדרש להלכה	סרן הרב איתיאל אריאל
רב חיל הים	סא"ל הרב בניהו ג'מוס
ראש המכינה הקדם צבאית בעיר לוד	הרב ברוך אפרתי
רב יחידות זרוע היבשה	סא"ל הרב יצחק בן יוסף
קצין מועמדי גיור 'נתיבי'	סגן הרב עזרא ברו
רב חטיבת ביי"ס למכ"ים ומקצועות החי"ר	סרן הרב שרגא נתן דהן
רב גדוד מילואים	סגן (מיל.) הרב בראון דסברג
רב גדוד מילואים	סגן (מיל.) הרב ידידיה הכהן
רב בית הספר למטרה צבאית והגדנ"ע	סגן הרב יצחק ויינברג
רב גדוד מילואים	סגן (מיל.) הרב קלמן וינטראוב
לשעבר חבר בית המדרש להלכה	עמית זמיר
רב פיקוד העורף	רס"ן הרב יהושע לביא
רב בפיקוד העורף במילואים	רס"ן (מיל.) הרב חנוך לוי
חבר בית המדרש להלכה	רס"ן הרב עזריאל לויטן
רב חטיבת הנחל	סרן הרב חיים מרקוביץ'
רב גדוד מילואים	סגן (מיל.) הרב נועם סאסי
חבר בית המדרש להלכה	סרן הרב מרדכי סיינה
רב בסיס הטירונים דותן	סגן הרב שוהם עורקבי
רב בית הספר למודיעין	סגן הרב דוד פייג
רב חטיבת מילואים	רס"ן (מיל.) הרב מרדכי פייג
איש מילואים ברב"צ	הרב אלחנן פרינץ
ראש מדור הלכה	רס"ן הרב מנחם פרל
ראש ישיבת מרכז הרב	הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל
ראש תחום הלכה	סא"ל הרב אייל קרים
רב בית הספר למקצועות המשא"ן ומדריך תורני	סרן הרב איתי קריימר
רב בסיס האימונים של חטיבת הנחל	סגן הרב יהונתן רובין
רב בית הספר לתותחנות שדה	סרן הרב אלכסנדר זאב רונס
הרב הראשי לצה"ל	תא"ל הרב אביחי רונצקי
ראש מדור כשרות בסיסי מזון	רס"ן הרב אליעזר רייכמן
חבר מערכת 'תחומין' מכון 'צומת' - אלון שבות	הרב יהודה שביב
רב בה"ד חיל הים	סרן הרב אברהם יוסף שוורץ
חבר בית המדרש להלכה	ט' דוד טוביה שטראוס
לשעבר חבר בית המדרש להלכה	סרן (מיל.) הרב חנניה שפרן



המטה הכללי
הרבנות הצבאית הראשית

לשכת הרב הראשי לצה"ל



מכתב ברכה

הנה זכינו לצאתו לאויר העולם של 'הצאצא השלישי' לבית 'מחניך'.
ואכן, כשם שהתלמידים קרויים בנים, כך אפשר לראות אף בתנובות
הגיגי התורה של רבני יחידות צה"ל.

ידוע ומפורסם הוא, כי ערך רב מאוד ישנו לכתיבת דברי תורה.
ביחס לכך, כותב הרב קוק בהקדמתו לספר 'מוסר אביך': "נראה שאי
אפשר לצאת ידי חובה בעניין חובות הלב, רק אם יסדר ספר לעצמו
בלימודים הדרושים לו בזה".

הרב צבי יהודה (בהערותיו שם), ציין כמקור לדברי הרב את הגמרא
(בבא בתרא דף י:): "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", והמהרש"א
(שם): "עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם, הוא הלימוד הבא מכתובת
יד".

אם כן, חיוני עד מאוד להמשיך ולעסוק בסוגיות ה'שטח', להביאן לבית
המדרש, לבררן עד תומן ולהעלותן על הכתב.

יבורכו הרבנים הכותבים בכרך זה של 'מחניך', וברכה נוספת לרב
היושע - הוגה רעיון 'מחניך', שזוכה להביאו לידי 'חזקה' - זו הפעם
השלישית.

תת-אלוף
לצה"ל

אביתר רונצקי,
הראשי

הרב
הרב

פתח דבר

"תנא אמר רבי אלעזר אמר רבי אבא: כתיב (תהלים ק) עבדו את ה' בשמחה באו לפניו ברננה. לאפקא דלית פולחנא דקודשא בריך הוא אלא מגו חדוה. דאמר רבי אלעזר: לית שכינתא שריא מגו עצבות, דכתיב (מלכים ב ג): ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן. מנגן מנגן תלת זימני, אמאי בגין לאתערא רוחא משלימותא דכלא, דהוא רוח שלימא" (זהר פרשת ויחי).

"כתיב (איוב לג): הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר. וישראל בגין דפדיון דלהון הוה בלא תורה - דאיהו כסף כסופא דעלמא דאתי, אהדרו תלת זמנין אחרנין בגלותא, ובפורקנא בתרייתא דפורקנא דלהון יהא באורייתא, לא יהדרון לעולם בגלותא" (שם - רעיא מהימנא פרשת קורח).

מטרת הבטאון כפי שהוגדרה על ידינו בפתח הגליון הראשון היא: "לשמש מצע שעליו יפרח ויגדל לימוד התורה בצה"ל ואיתו יעלו ויתגדלו גם הרבנים הצבאיים שהתורה והם חד הוא". משום כך בעומדינו בפתח הגליון השלישי אני חש שהופעתו המתמשכת היא בבחינת: "לאתערא רוחא משלימותא דכלא".

מגוון הנושאים שעולים בגליון זה, כמו גם מגוון הכותבים הנוטלים בו חלק, מרגש כל פעם מחדש, וכשאני נושא את עיני סביב ורואה את המאמרים כולם נקבצים ובאים, עולה השאלה "מי ילד לי את אלה", מהיכן מוצאים הרבנים בשדה המערכה, בין סייף לחנית, את הידע, את הפנאי ויכולת הריכוז, לשבת ולהעלות על הכתב את חידושי תורתם, אין לנו אלא את תשובת הנביא עצמו: "ה' אלקים נתן לי לשון למודיים, לדעת לעות את יעף דבר, יעיר בבקר בבקר, יעיר לי און לשמע פלמודיים. ה' אלקים פתח לי און" (ישעיה ג). "ובפורקנא בתרייתא דפורקנא דלהון יהא באורייתא, לא יהדרון לעולם בגלותא". הזהר הקדוש אומר שהגאולה השלישית היא האחרונה, מפני שהיא גאולה מתוך תורה, זו הבטחה - זה גם ציווי.

אם יורשה לי לאפיין את ייחודו של גליון זה, הרי שהוא מבטא באופן יוצא מן הכלל את מה שמתרחש בשדה המערכה של הרבנות הצבאית בדרגי השטח. שאלות שעולות מן השטח מתלבנות ליבון הלכתי במו"מ של תורה - בשטח עצמו, עוד לפני שהן עולות למעלה אל גורמי המטה, וזו תופעה שעד שלא נפגשים בה היא נשמעת כאילו דמיונית.

ברכת הגומל לאחר הפלגה, בטי"ש בשלג, בירורי יהדות, הקדשת בתי כנסת, בניית סוכה בזמן פע"ם, הוצאת ספר תורה לשטח האימונים, הסתכנות לשם הצלה, מיקומו של המפקד, לבישת ציצית צמר ועוד, הן שאלות שנראות אחרת כשהן עולות מהשטח מאשר כשהן נוצרות בבית המדרש. שאלת יהדותם של עולי אתיופיה נדונה באומץ ע"י הרב עזרא ברו הנמנה על בניה של עדה מפוארת זו. זה יחודו של הבטאון שלנו, ועל כך גאוותינו.

תודתי נתונה לכל הכותבים, המגיבים והמאירים. ומעל כולם לרב הראשי לצה"ל שאינו נלאה מלדחוף לעודד ולהרים את הדגל של לימוד תורה כבסיס לאישיות, לפעילות ולהצלחה.

"מנגן מנגן תלת זמני", דפי בטאון 'מחניך' הם צלילי המנגינה שמפיקה הרבנות הצבאית. אני תפילה שהיא תערב לכם.

העורך

הרב צבי יהודה קוק זצ"ל

אהבת ישראל

מתוך שיחה שנאמרה בפגישה עם חיילי צה"ל, ערב ראש השנה תשי"ז
ותודתנו נתונה לרב חיים שטיינר שליט"א שהעביר לידינו את הדברים

אהבת ישראל, אותה אהבה מופלאה שבין ישראל לזולתו, היא מגילוייה של התורה. וכבר כתב הרב בספרו 'אורות', כי 'אהבת ישראל והסנגוריא על הכלל ועל הפרטים איננה רק עבודה הרגשית לבדה, כי אם מקצוע גדול בתורה וחכמה עמוקה ורחבה, רבת הענפים שכולם צומחים ויונקים מלשד טל אור תורת החסד'. אהבת ישראל אינה רק הרגשה, אהבת ישראל היא מצות עשה מן התורה, ויש לה גם שייכות לרגש. הרגש נובע מהאדם גופו, ומצות אהבת ישראל היא צווי שמימי. אהבת ישראל איננה, איפוא, סנטימנטים שאדם יצרם אלא צו מגבוה. צו זה פירושו: אהב את רעך, נהג כלפיו באחווה ורעות. אך צו זה צריך לימוד מקיף וחינוך מתאים. לימוד רצון ד' ואמיתתה של תורת ישראל, יביא בעזרת ד' להגברת אהבת ישראל בקרב ישראל. כדי לעמוד על מהותה של אהבת ישראל עלינו לדפדף בספרי המקורות שלנו, בגמרא ובאחרונים. בקדושין (לו.) מוצאים אנו מחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה בביאור הפסוק (דברים יד א): "בנים אתם לד'", אם זה דווקא כשנוהגים מנהג בנים או לא, והלכה פסוקה היא ש"בין עושים רצונו של מקום בין אין עושים - קרויים בנים". כלומר, יהודי אף שאינו מקיים מצוות, ואף שאיננו מאמין, הוא עדיין בגדר זה של 'בנים', הוא עדיין בן ישראל. המהר"ל בספרו נצח ישראל מוסיף, שאהבת ד' לישראל איננה תלויה בדבר, שכך אם הייתה תלויה בדבר לא הייתה מתקיימת. אהבת ד' האמיתית כוללת בחובה אף את אהבת הבריות. "אוהב את המקום - אוהב את הבריות". חייב להיות יחס מן הכלל אל הפרט. ישרות הנפש ואצילות הנשמה היא יסוד המצוות, ומיסוד מוסד זה, ומאבן פינה זו של הכלל - אל הפרט, אל אהבת איש ואיש. אדם החסר את יסוד המצוות ואהבת ד', גם אהבת ישראל שלו מעורערת. אדם שאהבת ישראל שלו איתנה, יש לו גם אהבת הבריות בכללן, אהבת האנושיות כולה, ואהבת כל היקום כולו, ומתוך אהבה זו מזדקרת אהבת ישראל הגבוהה בקומתה לאין שיעור. בהלכות גמילות חסד בסוף הספר 'אהבת חסד' של החפץ חיים זצ"ל, ישנו חיבור 'מרגניתא טבא' מאת הגאון ר' יונתן זצ"ל, שהחפץ חיים מכנהו בשם 'הגאון הקדוש האלקי'. בסעיף יז שם נאמר: "להשתדל בטובת חבירו ולרדוף אחר השלום, ולהזהר מלאו דלא תשנא, ואף ברשע גמור יש איסור לדעת מהר"מ מלובלין לשנאותו כל זמן שלא הוכיחו".

היינו חושבים שאחרי הוכחה ותוכחה יש 'הכשר' לשנאה, ומקום לה, מוסיף רבי יהונתן את דברי חז"ל ש"אין בדור הזה מי שידוע להוכיח".

דבר נפלא נוסף יש לתוספת לספר 'פלא יועץ' להרב ר' אליעזר פאפו, העתק כתב יד עתיק בשם 'אלפא ביתא' להגאון ר' צבי, עצות לדרך החיים. בערך 'אהבה' כתוב: "יחזיק עצמו בכל יום ובכל עת ובכל רגע באהבת הבורא ית"ש ושלא להרפות ח"ו, ובכלל זה אהבת התורה והמצוות ואהבת בני אדם מישראל ואפילו לפושעים, ובעד פושעים יפגיע להחזירם בתשובה".

אחת הצורות של התגלמות אהבת ישראל היא מצות "הוכח תוכיח את עמיתך", ומאידך אומרים חז"ל (ערכין טז): "תמה אני אם יש בדור הזה מי שידוע להוכיח", כי מצות התוכחה היא כה עמוקה ורבת אנפין, עד כי רק גדולים ויחידים - סגולה יודעים היאך להוכיח, באורח בלתי - פוגע, שאינו מלבין פניו ואינו מביישו.

על עניין התוכחה אמר בעל ה'תניא' (פרק לב) שמה שכתוב בגמרא שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ובמצוות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך, עם שאתך בתורה ובמצוות... ואעפ"כ לא שב מחטאו, כלומר שעניין התוכחה קיים אך ורק אם המוכיח הוא מקורב לו, כי התוכחה הנכונה באה מתוך סימפטיה וקירבה. ומוסיף בעל התניא ואומר שגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעוונותיהם שמצוה לשנאותם, מצוה לאוהבם ג"כ, ושתייהן אמת, שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מבחינת הטוב שגנוז בהם". באגרת שכתב ר' מנחם מנדל מוויטבסק אנו מוצאים: "לאפרושי מאיסורא באתי להזהירם כיהודא ועוד לקרא' במאמר הכתוב 'ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם' ח"ו, והוא שלא להתלוצץ מבני אדם עוזבי תורה. ואם אמר הכתוב בסופו ושומרי תורה יתגרו בם, כבר אמרו רז"ל כאן בצדיק גמור וכו' (כלומר רק צדיק גמור יודע היאך לקיים "יתגרו בם" בצורה חיובית ומקרבת ולא בצורה דוחה), וכפירוש המהרש"א ז"ל על דרשת חז"ל על הפסוק זכר צדיק לברכה וגו', הגם שהדבור של מצוה הוא לשבח הטובים ולגנות הרעים, אעפ"כ לא יקללם וע"ש. ומילתא דפשיטא לי וברור בשכלי כהגלות נגלות אחד הדברים הידועים לי שהוא סיבת הירידה והשפלות, והעניין שאמרו רז"ל בין כך ובין כך קרויים בנים, והוא מפריש עצמו מן הכלל לחיות הוא פרטי, ובכל השפעת כללות ישראל אין לו חלק עימם, וזהו מאמר הפסוק בתוך עמי אנוכי יושבת, וכפירוש הזה"ק וכו'".

חטא גדול הוא לקטרג על ישראל, ובהרבה ספרים הוא מוזכר. הגר"א אומר: "ד' יתברך שונא את המקטרגים על בניו - אף הקדושים", הגר"א משתמש במילה נוראה זו "שונא" - אפילו על קדושים וצדיקים, אם הם מקטרגים על ישראל ח"ו.

יסוד אהבת ישראל הוא אהבת הטוב והחסד, וקיומם באופן מעשי כלפי הזולת. יש להסתכל על הזולת תוך התעלמות סובלנית מהרע שבו, מתוך הדגשת הטוב. בשום אופן אין הכוונה להחניף לרשעים ולהתעלם מרשעותם, אך יש לראות את הטוב שבהם. לכן מותרת קנאות רק כשהיא טהורה ואין בה כל עניין של שנאה לישראל. אך דרך הקנאות שיסודה בשנאה - אין לה מקום בינינו, והיא נוגדת לרוח היהדות המקורית. בנשמת האומה ' נשמת ישראל אין שום חסרון ח"ו, פגמים קיימים רק בפרטים ולא בכלל, ולכן השורש של אהבת ישראל לכלל האומה קיים ומתקיים לעולם.





מחזקה

השכלה

הרב אברהם יוסף שוורץ

ברכת הגומל לאחר הפלגה בים

שאלה
דין יורדי הים
סיכום

שאלה

חייל שהפליג בים, האם בעת חזרתו לחוף עליו לברך את ברכת הגומל גם אם לא התרחשה לו סכנה ממשית בים, או שמא חייב לברך רק אם בפועל התרחשה לו סכנה ממשית?

דין יורדי הים

"אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות: יורדי הים; הולכי מדבריות ומי שהיה חולה ונתרפא; ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. יורדי הים מנלן? דכתיב (תהילים קז): 'יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה'..." ואומר: 'ויעמד רוח סערה... יעלו שמים ירדו תהומות...' ואומר: 'יחוגו וינועו כשיכור...' ואומר: 'ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם.' ואומר: 'יקם סערה לדממה...' ואומר: 'וישמחו כל ישתוקו...' ואומר: 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם.' מאי מברך? אמר רב יהודה: ברוך גומל חסדים טובים" (ברכות נד:).

הטור (או"ח סימן ריט) כותב:

"ארבעה צריכין להודות: יורדי הים כשיעלו ממנו, והולכי מדברות... וסימנך וכל החיים יודוך סלה - חבוש; ייסורין; ים; מדבר. מאי מברך? הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב".

דברי הטור הנ"ל נפסקו להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רי"ט סעיפים א-ב):

"ארבעה צריכים להודות: יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדבריות... ומה מברך? ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם, הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב. והשומעים אומרים: מי שגמלך כל טוב, הוא יגמלך כל טוב סלה".

לכאורה יש לברר, האם כל מי שהיה בים ועלה ממנו, עליו לברך את ברכת הגומל, או שמא רק מי שהיה נתון בסכנה ממשית בעת שהותו בים, כגון: חייל ששחה במים ונסחף למערבולת ויצא ממנה, או הספינה נקלעה לסערה והיה ים גבוה, והיא היטלטלה והיתה במצב של סכנת התהפכות, ובחסידי שמים יצא מכך ללא פגע. האם רק במקרים כאלו וכדומיהם יש לברך את ברכת הגומל?

האמת היא, שכבר בראשונים אנו מוצאים מחלוקת בשאלה זו. המאירי (ברכות שם) לאחר שהוא מציין את דברי הגמרא הנ"ל, הוא כותב:

"יש מי שאומר שאין הדברים הללו אמורים אלא בהולכי מדברות שתעו, ויורדי הים שעמד עליהם נחשול שבים, וחולה שיש בו סכנה, שבאלו יש בהם נס... אבל אם לא אירע להם כן, אין צריך לברך..."

ניתן לומר שגם רש"י סובר כדעה זו. שהרי, רש"י בפירושו על הגמרא (שם ד"ה 'צריכין להודות') כותב: "צריכין להודות - כשיוצאין מן הסכנה". ודומה לכך כותב רש"י על הר"ן (מג. ד"ה 'צריכין להודות') "צריכין להודות - כשניצולין". מדברי רש"י הללו ניתן להבין, שדוקא כאשר האדם היה במצב של סכנה וניצול ממנה, רק אז הוא צריך לברך את ברכת הגומל. אבל אם הוא לא היה במצב של סכנה, למרות שהיה בים, אינו צריך לברך.

ראיה לכך שדוקא אם האדם היה במצב של סכנה ממשית בים, רק אז הוא צריך לברך ולא על עצם שהותו בים, ניתן להביא מהפוסקים עצמם. בכל שלושת האנשים שצריכים להודות: הולכי מדברות; חולה שנתרפא ויורדי הים, בפסוקים המתארים את שאירע להם וממה הם ניצלו, מופיעה המילה "נפשם". הולכי מדברות – "תעו במדבר... נפשם בהם תתעטף". חולה שנתרפא - "כל אוכל תתעב נפשם, ויגיעו עד שערי מוות". יורדי הים - "יורדי הים באניות... נפשם ברעה תתמוגג...", ורק בחבוש שהיה בבית האסורים לא מוזכרת המילה "נפשם", וכתוב בסתם "יושבי חושך וצלמות...".

חלק מהפוסקים (עיין ב'נתיב חיים' אורח חיים סימן ריט) מנסים להוכיח מכך, שמי שהיה חבוש בבית האסורים, אפילו שהוא לא היה במצב של סכנת נפשות, הוא צריך לברך את ברכת הגומל. לעומת זאת, שלושת האנשים האחרים, כיון שמופיעה בהם המילה "נפשם", אז רק אם הם היו במצב של סכנת נפשות ממשית עליהם לברך. אבל על עצם ההליכה במדבר, או שהאדם היה חולה, או הירידה לים, אין צריך לברך, כל עוד האנשים הנ"ל לא היו ממש במצב של סכנת נפשות ממשית.

ממילא ניתן לומר, שרק חייל שנתקל במצב מסוכן בעת שהותו בים והיה בסכנה ממשית וניצל ממנה, רק אז עליו לברך את ברכת הגומל. אבל חייל שלא אירעה לו כל סכנה, אינו צריך לברך.

לעומת זאת, המאירי עצמו חולק על דעה זו, וסובר שאפילו שלא היתה לאדם סכנה ממשית, עצם שהייתו בים ויצאתו ממנו בלא פגע, מחייבת אותו בברכת הגומל, וזו לשונו (שם):

"...ואף על פי שפשוטי המקראות מוכיחים כך, אין אני מודה בכך. אלא, כל שעלה למיטה וירד מברך, כבר אמרו עליה למיטה הרי הוא כמי שעלה לגרדום, וכן כל הולכי דרכים במשמע. בתלמוד המערב אמרו בפרק תפילת השחר כל הדרך בחזקת סכנה וכל החולי בחזקת סכנה, והוא הדין לכל הליכת ים. ולא עוד, שנראה לי שלא נאמרו אלו בפרט, אלא שאף על פי שלא אירע להם סכנה צריכין להודות, הואיל והדבר מצוי להסתכן. אבל כל שאירע לו סכנה, הן סכנת נפשות וניצל ממנה, בכל דבר צריך להודות. ויש בזה חולקים מתורת נדבה, הא מתורת רשות ודאי מברך".

עתה עלינו לברר כמי נפסק להלכה, האם כדעת הי"ש מי שאומר שצריך המאירי וכהבנתנו בדברי רש"י, שלא מברכים ברכת הגומל רק אם התרחשה סכנה ממשית, או שמא להלכה אנו פוסקים כדעת המאירי שמברכים ברכת הגומל גם אם בפועל לא התרחשה סכנה ממשית.

לכאורה ניתן לומר שזו מחלוקת בין מרן השולחן ערוך לבין הרמ"א. שהרי, המאירי בעצמו תלה את הדברים בחולה, ובחולה מצינו מחלוקת בין השולחן ערוך לרמ"א. השולחן ערוך (סימן ריט סעיף ח) כותב:

"בכל חולי צריך לברך, אפילו אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל שעלה למיטה וירד, מפני שדומה כמי שהעלוהו לגרדום

לידון...". על דברים אלו כותב הרמ"א "הגה, ויש אומרים דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה כגון מכה של חלל... וכן נוהגין באשכנז".

יוצא איפוא, שאם אנו מדמים דין 'יורדי הים' לדין חולה', כי אז לדעת השו"ע - יורדי הים יברכו ברכת הגומל גם אם בפועל לא התרחשה להם סכנה. לעומת זאת, לדעת הרמ"א יברכו אך ורק אם בפועל התרחשה להם סכנה. הביאור הלכה' (סימן ריט ד"ה 'יורדי הים') כותב להלכה כדעת המאירי שיש לברך גם כאשר לא התרחשה בפועל כל סכנה, וזו לשונו:

"ודע עוד, דפשוט דלכולי עלמא בין בים ובין במדבר מברכין, אפילו לא קרה לו שום סכנה, כגון שעבר הים ולא היה שום רוח סערה וכהאי גוונא... אפילו הכי תקינו רבנן לברך. ואף על גב דבקרא כתיב 'תעו במדבר בשימון...' וכמו כן גבי יורדי הים 'ויעמד רוח סערה וגו'', לאו דוקא שקרה לו, אלא כיון שעלול לקרות מקרים כאלה, צריך לאודויי שניצל מזה".

ה'מנחת יצחק' (חלק ד סימן יא, ובאותה שם) כותב:

"והנה לכאורה שפיר כתב הרב הגאון הנ"ל שם לחדש, דבזמן הזה דמחמת התרבות הטעכניק, נתחדשו מכוונות כאלה בהנהלת האניות, עד שלא נחשב כלל לסכנה, אין לברך ברכת הגומל בכל יורדי הים, רק אם באמת אירע להם סכנה וניצלו. אמנם, כיון דכולי עלמא נהגו לברך, אנו מחוייבים להפוך בזכותם, דשייך בזה מה שכתב בשו"ת 'הלכות קטנות' (חלק א סימן ט) באמצע התשובה בזו הלשון: 'כלל גדול שהיה מסור בידנו, אם הלכה רופפת בידך, פוק חזי מה עמא דבר. כי פשוט הוא, אשר באהבת ד' את עמו ישראל, יסור מכשול מדרכיהם וכו'" עיי"ש. והנראה דבאמת גם בזמננו מתרמי כמה פעמים שנטבעים איזה אניות, אלא דלא הוי מיעוט המצוי כמו בשנים קדמוניות, על כן חיוב ההודאה במקומה עומדת".

סיכום

יש לברך ברכת הגומל לאחר הפלגה בים, גם אם בפועל לא התרחשה סכנה ממשית לחייל. אלא שצריך לברר, האם גם לאחר שחייה בים יש לברך ברכת הגומל, ועל נכתוב בעזרת השם בביטאון הבא.



הרב אייל קרים

בטחון שוטף בשבת, באזור מושלג

- א. פטרול בכרמלית כששלג על בגדיו
 ב. פינוי שלג
 ג. הסרת אדים ושלג מחלון עמדת תצפית
 ד. הסרת שלג מכסויי מקלעים

א. פטרול בכרמלית כששלג על בגדיו**שאלה**

האם לחייל ששומר במקום שאין בו עירוב, מותר לפטרל כששלג על בגדיו, או שעליו להסירו ממדיו, כדי שלא להעבירו ארבע אמות בכרמלית?

תשובה

א. השו"ע (או"ח סימן שכו סעיף ז) מבחין בין הרוחץ בנהר [בתנאים שהתירו לרוחץ], שעליו לנגב יפה את גופו בעלייתו מהנהר, כדי שלא יטלטל מים שנשארו עליו ארבע אמות בכרמלית, לפי שיש ריבוי מים על גופו. לבין מי שגופו ובגדיו נרטבו בשעת הילוכו ברשות הרבים, שלא הקפידו בו. בטעם הדבר שאין בטלטול גשם שעל הבגד איסור מעביר ארבע אמות בכרמלית, הסביר המשנה ברורה (שם ס"ק כג), שכיון שהמים מועטים ואין בהם שיעור הוצאה, לא גזרו בהם, מכיון שאין זו דרך הוצאה. בביאור הגר"א כתב, שלפירוש התוספות משמע, שגם כשהרבה מים בלועים בבגדיו, מותר להלך בהם, משום שכשאדם נקלע לגשם פתאומי בשעת הילוכו ברשות הרבים, אין באפשרותו להימנע מכך וחכמים לא גזרו באופן שכזה (ט"ז שם, סק"ב). לכן מותר אף לכתחילה, לצאת לרשות הרבים בשעה שיורד גשם או שלג (שועה"ר סימן שא סעיף סא).

ב. בדומה לזה שנינו במסכת שבת (דף קמו:) שבגד שאדם לבוש בו, שנרטב בגשם בשעת הילוכו, אין צריך להסירו מחשש שיבוא לידי סחיטה. או משום שאין דרך בני אדם לסחוט בגד בשעה שהוא עליו (הלבוש). או משום שחכמים לא רצו לאסור על האדם בגדים שהוא לבוש בהם (תיו"ט). אמנם יש להעיר, שאף שמותר לאדם להמשיך להלך בבגד רטוב שהוא לבוש בו, לכתחילה אסור לו ללבוש בגד רטוב כשיש לו אחר יבש, משום שבגד ספוג במים אסור בטלטול, כמבואר ברמ"א סימן שא סעיף מו (ועיין במשנה ברורה שם ס"ק קסב, שעה"צ שם אות רג).

סיכום

מותר לחייל ששומר במקום שאין בו עירוב, לפטרל כששלג על בגדיו, ואינו חייב לנערו כדי להימנע מהעברתו ארבע אמות בכרמלית. אולם אם הדבר אינו 'מכביד' על החייל, ראוי לנערו, מכיון שהפוסקים התירו להלך דווקא בבגד שספוג מי גשמים, משום שאי אפשר אחרת, אבל בשלג על בגדיו היות שיכול בנקל לנערו, כך ראוי לנהוג, אך יקפיד לנערו בנחת.

ב. פינוי שלג**שאלה**

מוצב שבתעלות הקשר שבו, נערם שלג המונע הגעה מהירה לעמדות, ודרכי הגישה אל הטנקים והנגמ"שים שבחצר המוצב, כוסו אף הם בשלג שנערם במהלך סוף השבוע. האם מותר לפנות בשבת, שלג שמקצתו עדיין רך ומקצתו כבר נקרש ונקרח, כדי לאפשר ללוחמים שבמוצב, גישה מהירה אל העמדות והרק"מ שבחצר המוצב.

תשובה

א. במסכת שבת (נא:) נאמר בברייתא: "ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. ע"כ. בטעם האיסור לרסק שלג בשבת נחלקו הראשונים. רש"י (שם בד"ה כד) כתב, שהוא משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו. והסבירו הרמב"ן והר"ן (דף כג: בדפי הרי"ף ובחידושים על השי"ס), שאין כוונת רש"י לאיסור נולד, אלא שחכמים אסרו לרסק שלג וברד, משום שהדבר דומה למלאכה, היות שברא את המים שעד כה היו עצורים בשלג. יש מקום לדון לשיטת רש"י, אם האיסור בפעולת הריסוק, או בעצם מעשה ההפשרה, אף שאינו מרסק בידיו, ואכ"מ. גם הרשב"א (בחידושו) הסביר, שלרש"י אין האיסור משום נולד, אלא משום סרך מלאכה, רק שהרשב"א כתב, ולי יראה דמשום גזירת סחיטה דפירות העומדין למשקה נגעו בה, שהברד והשלג למימיהן הן עומדים. נמצא שלדעתו אסרו חז"ל לרסק שלג בשבת, מחשש שאם יתירו לרסקו כדי שיזובו מימיו, יבואו להתיר גם ריסוק פירות העומדים למשקה, דבר האסור משום מפרק שהוא תולדה דדש. ומהרמב"ם (פרק כא מהלכות שבת הלכה יג), שכרך דין ריסוק שלג עם דין סחיטת כבשין ושלקות באותה הלכה, נראה שסובר כדעת הרשב"א, וכבר העיר על כך המגיד משנה (שם).

על כל פנים, בין שהאיסור לרסק שלג בשבת הוא משום שהדבר דומה למלאכה, כרש"י. בין שהוא משום גזירה שמא יסחוט זיתים וענבים, כהרשב"א, כתב הבית יוסף (או"ח סימן שכ), דהא דאסרינן לרסק, דוקא במרסקו לחתיכות קטנות. אבל לשבר חתיכה ממנו מותר. והוכיח כן ממה שפסק הטור (שם, בשם 'אבי העזרי'), שמותר לשבור קרח כדי ליטול מים שתחתיו, ואף על פי שכשמשברו ניתזות ממנו חתיכות דקות, משום שלא נאסר ריסוק קרח, אלא כאשר מרסקו כדי שיזובו מימיו. אבל כשמרסקו כדי ליטול מים שתחתיו, שאין מימיו זבים ע"י כך, ואפילו אם יזובו מועטים הם ולא חשובים, ועוד שאינו מתכוון לכך שיזובו המים, וגם אם יזובו הולכים לאיבוד ואינם למשקה. וסיים הבית יוסף, וכן נהגו להתיר, ולפי שראיתי מי שמהרהר בדבר כתבתי זה.

נמצא שדוקא ריסוק שלא בידיים לחתיכות קטנות, כדי שיזובו מימיו, הוא שנאסר, או משום שדומה למלאכה שבורא מים, או משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקים. אבל ריסוק שלג שנקרח, כדי להכשיר נתיבי גישה נוחים ומהירים, אל עמדות הלוחמים ואל הטנקים והנגמ"שים, וכל שכן לפנות שלג שעדיין רך, שאין בו משום מוקצה ולא משום העברה ארבע אמות, מכיון שהמקום מוקף מחיצה, זאת לא נאסר. ואף שבמהלך שבירת הקרח זבים מעט מים, מכיון שאינו מכוין לכך, ומכיון שהמים הזבים הולכים לאיבוד, מותר (עיין שו"ע סימן שכ סעיף ט ומשנה ברורה שם ס"ק לב, לג). וזהו כעין שהתירו לשבור קרח כדי ליטול מה שתחתיו, משום שעצם

שבירת הקרח אינה מלאכה, והאיסור לרסקו הינו רק כדי שיזובו מימיו (עיין שו"ע שם סעיף י ובמשנה ברורה שם ס"ק לו).

ב. אלא שיש לדון בדבר מצד איסור בנין וסתירה. שכן בנוגע למה שפסק השו"ע (או"ח סימן שכ סעיף י), שמותר לשבור קרח כדי ליטול מים שתחתיו, העיר המגן אברהם (שם ס"ק טו), שזהו דוקא בקרח שבכלי. אבל בבאר או בנהר אסור משום בנין וסתירה, היות שמחובר לקרקע. ראייה לדבר ממה שנפסק בשו"ע (או"ח סימן שיד סעיף ו), שמותר לשבור ראש חבית בסייף כשהיא חבית שבורה, וכן לשבור רק את המגופה אפילו בחבית שלמה, משום שאינו מכוון לפתח שנוצר, אלא להוצאת המזון בקלות עבור האורחים (משנה ברורה שם ס"ק כה, שעה"צ שם אות כה), והטעם לזה הוא, משום שאין בנין וסתירה בכלים (עיין משנה ברורה שם ס"ק כג). אולם בקרח שעל פני הנהר או על פני הבור המחוברים לקרקע, יש משום סתירה.

אלא שבספר 'תוספת שבת' הביא ראייה לסתור דברי המג"א מדברי הר"ן שכתב, שמותר להניח שלג וברד נגד החום או נגד המדורה להפשירם, משום שגם בעודם קרושים, שם משקה עליהם. עכ"ל. ומוכח שאין עליהם דין מחובר כלל. וכן כתב המשנה ברורה (סימן שכ ס"ק לו), שהרבה אחרונים חולקים על דברי המג"א וסוברים, שיש על הקרח שם מים, ואין בשבירתו משום בנין וסתירה, ולצורך שבת יש להקל. אך גם לפי האחרונים שכן נקטו דברי המג"א להלכה (שועה"ר, שו"ת 'חתם סופר' סימן פט, קצוה"ש סימן קכז ס"ק יא ועוד) יש לחלק ולומר, שדוקא בבאר ונהר שמחמת ריבוי המים קופא ונעשה קרח למספר חודשים ויותר, ניתן לומר שהקרח בטל לקרקע, ושייך בו איסור סתירה. מה שאין כן בשלג שעומד לימס תוך מספר ימים, ומשום כך אינו בטל לקרקע, לא שייך איסור סתירה בשבירתו. ובה יתכן שיש הבדל בין מוצב באיזור החרמון והר דוב, שם השלג נשאר זמן רב, למוצב בגזרת יהודה ושומרון, שם השלג נמס לאחר מספר ימים.

ראייה לחילוק זה יש להביא ממה שהתירו בשו"ע (או"ח סימן שיג סעיף י), לזרות תבן על בוץ שבחצר, כדי לתקן החצר, ואינו נחשב כמוסיף על הבנין, משום שאינו מבטלו לקרקע, היות שהתבן ראוי למאכל בהמה. משא"כ חול או אבנים שהם דברים הבטלים לקרקע, שלא התירו לזרותם על בוץ שבחצר משום השוויית גומות (משנה ברורה שם ס"ק נה). הוא הדין לשלג שנקרח, אך עומד לימס תוך זמן קצר, שאינו בטל לקרקע ואין בו איסור סתירה.

גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן צז בסופו), בנוגע לדלתות היקף ועירוב העיר, שאי אפשר לסוגרם בשבת מחמת שנקרשו על ידי הקרח, שכתב השואל (שם), להתיר לישראל להסיר הקרח בשבת על ידי קרדום, הסכים עמו המהרש"ם, והביא מספר אבן העוזר (סימן שסג) שכתב להתיר לשבור הקרח מבאר ונהר אפילו על ידי גרזן. ומאחר שהגעת החיילים שבמוצב אל העמדות או אל הטנקים במהירות, אינה נופלת בחשיבותה מצורך כזה או אחר, שבעבורו התירו לשבור קרח בשבת, מאחר ולא ניתן להכשיר דרכי גישה אל העמדות ואל הטנקים בכלים שאינם מוקצה, מותר להשתמש לצורך זה גם באת חפירה מכוש ומעדר, משום שהדבר נחשב טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו.

אולם גם לו היה בהכשרת נתיב גישה אל העמדות או אל הטנקים, איסור דרבנן כלשהו הכרוך בפינוי השלג, מאחר שקיימת סכנת החלקה במהלך ריצת הלוחמים לעמדות בשעת אזעקה, וקיים חשש נזק לרבים, בעיקר משום שחלק מ'הקפצות המוצב' מתרחשות באישון לילה ואפילה, יש לומר שבמקום שישנו חשש שינקו בו

רבים, לא גזרו חכמים איסורי שבות (שו"ע או"ח סימן שח סעיף יח ומשנה ברורה שם ס"ק עו). ואין צריך לומר שדבר זה מותר לשיטת המג"א, הסובר שגם מכשול גדול שניתן להבחין בו ולהזהר ממנו, מותר לפנותו בשבת ברשות הרבים, על ידי הליכה של פחות פחות מארבע אמות, ובכרמלית לפנותו ממש. אלא אפילו לשיטת הריב"ש, החולק על המג"א, וסובר שדוקא מכשול קטן שלא ניתן להבחין בו בנקל התירו לסלקו בשבת. אבל מכשול גדול שנראה לכל אסור לטלטלו כדי שלא ינזקו בו הרבים, והוא הדין לאבן גדולה אפילו שיש לה חידודים חדים (ביה"ל שם ד"ה 'קוץ'), וכמותו פסק בספר תוספת שבת (עיין משנה ברורה ס"ק עה). מכל מקום כשהשלג מכסה את פני כל הקרקע ואת תעלות הקשר שבין העמדות, ולא ניתן להימנע מהחלקה, גם הריב"ש והתוספת שבת יודו, שמותר לעבור על איסורי שבות הכרוכים בפינוי השלג. אמנם כשהדבר ניתן, יש לפנות את השלג קודם כניסת השבת, משום שלפי פסק המג"א, קוץ שהיה מונח ברשות הרבים בערב שבת, אסור לטלטלו בשבת, משום שהיה צריך לסלקו בערב שבת. אולם כשהדבר לא נעשה בערב שבת מחמת רשלנות, וכל שכן כשלא נעשה מחמת שלא היה ניתן לעשותו, יש לסמוך על פסק ה'אליהו רבא', שמותר לסלקו בשבת גם אם היה מונח שם בערב שבת (עיין 'משנה ברורה' שם ס"ק עו).

בדומה לזה נפסק בשו"ע (או"ח סימן שלד סעיף כז), שהמוצא גחלת ברשות הרבים, אם יכול לסלקה למקום שלא יזקו בה רבים, טוב לסלקה מאשר לכבותה. אולם כשאינו יכול לסלקה, יכול לכבותה בין שהיא גחלת של מתכת, בין שהיא גחלת של עץ. משום שבכיבוי גחלת של מתכת על ידי מים, אין איסור משום מצרף, מאחר ואינו מתכוון לכך. וכיבוי גחלת של עץ, נחשבת מלאכה שאין צריך לגופה שפטור עליה מדאורייתא ורק אסורה מדרבנן, ובמקום נזק לרבים לא גזרו חכמים. אמנם לדעת הרמב"ם שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, אסור לכבות גחלת של עץ ורק של מתכת מותר, אבל הלכה כדעה ראשונה (עיין משנה ברורה שם ס"ק פב-פד). הוא הדין בנידוננו, שמאחר שהשלג מהווה מכשול רציני שהרבים יכולים להנזק בו, מותר לסלקו לצד גם אם סילוקו כרוך באיסור דרבנן כלשהו.

ד. עוד נראה לומר, שגם כשסילוק השלג שקפא כרוך באיסור דאורייתא, כגון בהפעלת רכב מיוחד לשם הכשרת נתיבי גישה נוחים, מתוך המוצב אל משטח הטנקים והנגמ"שים שבחצר המוצב, יש להתיר זאת בשבת. שאף שלצורך מניעת נזק מהרבים התירו איסור דרבנן בלבד (כנ"ל בסעיף הקודם), מכיון שאי יכולתם של חיילי המוצב, להגיב במהירות בשעת הצורך, מהווה פגיעה משמעותית ברמת הכוונות של המוצב, ויוצרת מציאות של סכנת נפשות לחיילים עצמם, ויתכן שאף לאזרחים המתגוררים בישובים הסמוכים, יש לעשות בשבת כל שדרוש כדי שחיילי המוצב ימצאו במהלך כל שעות היממה בכוונות מלאה. כשהדבר ניתן רק על ידי איסור דרבנן. וכשהדבר אינו ניתן על ידי איסור דרבנן, מותר גם על ידי עשיית מלאכות דאורייתא.

סיכום

א. בשלג הנערם בתעלות הקשר שבמוצב, ועל נתיבי הגישה אל משטח הטנקים והנגמ"שים, יש כדי לגרום נזק לרבים במרוצתם, או אפילו בהליכתם לעמדות גם בזמן שיגרה. כל שכן שבשעת 'הקפצת' המוצב באירוע אמת, יש במציאות זו כדי לסכן את חיי הלוחמים ואת חיי התושבים שבישובים הסמוכים, סכנה הנובעת

מתגובה איטית של חיילי המוצב. לאור זה יש לפנות את המקומות הנ"ל משלג, או לפחות להכשיר במ שביל למעבר הלוחמים אל העמדות והטנקים.

ב. על אף שיש לפנות את השלג קודם כניסת השבת, כשהדבר לא נעשה קודם כניסת השבת, גם אם הדבר נבע מרשלנות, יש לפנותו בשבת עצמה. אם ניתן באיסורי דרבנן בלבד, ואם לאו, גם באיסורי תורה.

ג. הסרת אדים ושלג מחלון עמדת תצפית

שאלה

בחורף כשחלון עמדת התצפית סגור, וחייל שאינו שומר מצוות מרתיח בעמדה בשבת מים לקפה, מתכסה החלון אדים. כמו כן נערם על החלון מבחוץ שלג וקרח, שאינם חוסמים את שדה הראייה של התצפיתן שבעמדה. האם מותר לפתוח את חלון העמדה כדי שיתפזרו האדים, על אף שבזה ישבר השלג שנקרש, או שמותר לנגב את האדים ביד או במטלית.

תשובה

א. בניקוי האדים מהחלון שתי בעיות. האחת הברקת החלון והשניה סחיטת המטלית. בנוגע להברקה מבואר במסכת שבת (דף נ.) שאסור לנקות בשבת כלי כסף במיני גיר, משום שמורידים שכבה דקה של כסף במירוק זה. אבל בנתר וחול שאינם גוררים שכבה של כסף, מותר. ואף שבשעת הניקוי יתכן שתתגרד שכבת כסף מהכלי, דבר שאינו מתכוון הוא, ואינו פסיק רישיה, ומותר (בנתר וחול, אם אין בו חשש לישה ויחדו לכך מבעוד יום).

אלא שבמשנה ברורה (סימן שכג סעיף ט), הובאה דעת המהרי"ל, שאסר לשטוף בשבת כלי זכוכית בשיבולת שועל [שהוא תכשיר ניקוי], והמשנה ברורה תמה מדוע. ובשם המגן אברהם כתב, שאפשר שמהרי"ל מתיר הדחת כלים לניקיון בלבד אך לא להברקתם. אולם בשעה"צ (שם אות מא) כתב, שהיחמד משה' חולק על דברי המג"א משום שבגמרא מפורש שבנתר וחול מותר לנקות את הכלים בשבת אף על פי שמציהרם (מלבד כלי כסף). ותירך היחמד משה', שמהרי"ל שאסר דיבר על הברקתם שלא לצורך היום, ואז גם הדחה בעלמא אסורה, אך הברקתם לצורך היום מותרת. ואכן ה"אליהו רבא' (אות יד) כתב על דברי המהרי"ל שצריכים עיון וגם המשנה ברורה סיים: "ודוחק".

ואע"פ שחלק מהאחרונים כן נקטו דברי המהרי"ל להלכה, כגון ה'חיי אדם' (כלל מד סעיף כא) שכתב, לא ידיח כלי זכוכית בשיבולת שועל להצהירו ביותר, כיוון דבלאו הכי הם נקיים, והוי טירחא יתרה. ע"כ. ומשמע שגם לצורך היום החמירו, ומטעם זה יש שרצו לאסור ניקוי חלון מאדים שהצטברו עליו בשבת. אולם לעני"ד אין לדמות, משום שכונתו לניקוי החלון בלבד ולא להצהרתו, ובזה לא שייך טעם ה'חיי אדם' "משום טירחא יתירה". ועוד, שאם אינו משתמש בתכשיר ניקוי אלא מנגב את המים בלבד (כשאין חשש סחיטה), מוכח מהחיי אדם שמותר.

בדומה לזה נפסק בספר 'שמירת שבת כהלכתה' (עמוד קכד הערה סט) בשם הגרש"א זצ"ל, בנוגע לניקוי משקפיים בשבת, שנוהג בו העולם היתר. שדווקא בשיבולת שועל שהוא כעין תכשיר ניקוי מיוחד אסור, אבל אם מנקה במטלית על ידי הרטבת הזכוכית במים מותר (שש"כ פט"ו סעיף לא). לכן אין לאסור לנקות את חלון עמדת התצפית מן האדים שעלו בו, מצד הצהרת והברקת החלון.

מן הראוי להזהיר, שאף שאין הכותב חייב מן התורה עד שיכתוב בדבר המתקיים, כעט ועיפרון, על דבר המתקיים, כנייר וכיוצ"ב. מכל מקום הכותב בדבר שאינו מתקיים כגון במשקים ומי פירות, או שכתב על דבר שאינו מתקיים כאבק וכאדים שעל גבי החלון בחורף, אף שבכל זה אינו חייב מדאורייתא, אבל אסור מדרבנן, ומחיקה דינה לענין זה ככתיבה (עיין שו"ע או"ח סימן שמ סעיף ד, משנה ברורה שם ס"ק י"ח-כ"ב, ביאור"ל שם ד"ה 'משקין').

ב. בנוגע לאופן ניקוי החלון מן האדים, אם מותר ביד בלבד, או גם בעזרת מטלית, יש ללמוד מהמבואר בשו"ע (או"ח סימן שב סעיף יב), בנוגע לניגוב כלי רטוב במגבת בשבת, שכתב על כך השו"ע, אסור לנגב כוס שהיה בו מים או יין במפה [מגבת], משום דאתי לידי סחיטה. ע"כ. דין זה נאמר גם לפוסקים הסוברים, שלא אומרים בזה "שרייתו היא כיבוסו" [כיון שהמגבת נקיה וגם משום שניגוב כוס במגבת נעשה דרך כללך ולא דרך כיבוס] משום שעלול לבוא לידי סחיטה.

אולם הרדב"ז בתשובתו (סימן ריג) כתב, שהעולם אינו נזהר בניגוב כוס או קערה, ולדינא אין לחוש, הואיל ואין דבוק בדופני הכלי מים כל כך, שיביא לידי סחיטה, אלא אם כן מנגב בה הרבה כלים, שאז קרוב הדבר שיבוא לידי סחיטה בין כלי לכלי. אלא שהמג"א (הביאו המשנה ברורה שם ס"ק נט) כתב, שבסמרטוט מיוחד לכך, שאינו מקפיד עליו לסוחטו, לכולי עלמא מותר. והוסיף המשנה ברורה שאף לנגב הרבה כלים נראה שמותר, משום שאם יהיה הסמרטוט לח מצד אחד מהניגוב, ינגב בו מצידו האחר.

אמנם לגבי כוס צר, החמירו האחרונים שלא לנגבו גם בסמרטוט המיוחד לכך, משום שאי אפשר שלא יבוא לידי סחיטה. אבל בדבר רחב, כגון שנשפכו מים על שולחן או על ספסל, לכולי עלמא מותר לנגבם בדבר שאינו מקפיד לסוחטו. בנוסף לכך יש לומר, שמאחר שכמות המים שעל החלון מועטת ואין חשש שיבוא לידי סחיטה, מותר לכולי עלמא לנגב את חלון העמדה גם בבגד, ואינו חייב לעשות זאת בידי. (עיין שש"כ פכ"א סעיף ז בנוגע לניגוב מים שנשפכו על הריצפה, ע"י מטלית המיוחדת לכך).

ג. בנוגע לשבירת קרח שנערם על חלון העמדה מבחוץ, התברר (בתשובה אודות פינוי שלג בשבת) שלדעת ספר תוספת שבת, יש על השלג שם משקה, ואין עליו דין דבר המחובר לקרקע כלל, גם בעודו קרוש. כמו כן כתב המשנה ברורה (סימן שכ ס"ק לו), שהרבה אחרונים חולקים על המג"א, וסוברים שיש על הקרח שם מים, ואין בשבירתו משום סתירה. וגם לאחרונים שנקטו דברי המג"א להלכה, יש לומר שזהו דווקא בנהר ובבאר, שמחמת ריבוי המים קופאים ונקרשים לזמן רב, שאז ניתן לומר שהקרח בטל לקרקע ושייך בו דין סתירה. אבל שלג שנערם על החלון מבחוץ, מכיון שעומד לימס תוך זמן קצר, או שעומד להשבר ע"י התצפיתן שבעמדה כתוצאה מפתיחת החלון, אין הוא בטל לקרקע ולא שייך בו איסור סתירה, וכפי שנתבאר בסימנים הקודמים, גם לא איסור מוקצה, ולכן אין מניעה להסירו בשבת (עיין ספר 'מקור חיים' לבעל היחוות יאירי' סעיף יא). אמנם כשאינו חוסם את שדה הראיה של התצפיתן, אין לפנותו בשבת, מחשש שיעבירונו ארבע אמות בכרמלית, באותם מוצבים שאין בהם עירוב וגם כדי שלא לטרוח בשבת טרחא שלא לצורך.

סיכום

- א. מותר לנגב אדים מחלון עמדת התצפית, גם על ידי פלנלית או סמרטוט. אך אם הם רטובים מאד ימנע מכך מחשש סחיטה.
- ב. אסור מדרבנן לכתוב על אדים שהצטברו על החלון, או למחוק מה שכבר כתוב עליהם.
- ג. מותר לפנות קרח שנערם על חלון עמדת התצפית מבחוץ, אם הדבר דרוש לצורך שבת, ואין בזה משום איסור סותר, אך יזהר מלטלטלו יותר מארבע אמות במוצב שאין בו עירוב.

ד. הסרת שלג מכסויי מקלעים**שאלה**

על גב המוצב ממוקמים קני מרגמה 81 מ"מ, ובעמדות שאינן מקורות, נמצאים מקלעים להגנה על המוצב. כלי הנשק משומנים ומכוסים בכיסויים למניעת הצטברות חלודה. האם בשבת בבוקר, מותר לנער שלג שנערם על כיסויים אלו במהלך הלילה, כדי שלא יקפא וישבש את הפעלת הכלים בשעת הצורך, או מכיון שמדובר בגזרה שקטה, יש להמתין מלעשות זאת עד צאת השבת.

תשובה

- א. במסכת שבת (דף נא:): נאמר, אין מרסקים את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. ע"כ. אילו היה לשלג דין מוקצה, אסור היה לתיתו בכוס או בקערה. ואין לומר שנתיתו בכוס או בקערה נחשבת טלטול לצורך גופו ומשום כך מותרת, מאחר שאם היה לשלג דין מוקצה, היה נחשב מוקצה מחמת גופו, שאסור בטלטול גם לצורך גופו או מקומו. ומאחר שהברייתא מתירה לתיתו בשבת בכוס או בקערה, מוכח שאין לשלג דין מוקצה כלל. הוא הדין אם השלג ירד בשבת עצמה, שאין בו דין מוקצה או נולד, מאחר וראוי לשתיה ועל כל פנים לרחיצה (משנה ברורה סימן שלח סעיף ח).
- ב. ישנם שני סוגי כיסויים לכלי הנשק הני"ל. כיסוי העשוי פלסטיק או שמשונית, שדינו כדין בגד העשוי מניילון או מחומר סינטטי, ששייך בו דין סחיטה מדרבנן בדומה לשער ועור (משנה ברורה סימן שכ ס"ק נה, ששי"כ פט"ו סעיף ו), ולכן אם ירד עליו גשם או שלג בשבת, מותר לנערו בנחת. כיסוי העשוי בד, שהגשם והשלג נספגים בו, וכאשר השלג בעינו ואינו נמס עדיין, נחשב כנוצות העומדות למעלה מן הבגד ואינן נכנסות בתוכו ומותר לנערו בנחת, משום שגם אם נמס מעט שלג ולא ניכר, תיפול רק ממשות שלג הנמצאת על הכיסוי. אך גם כשהכיסוי ספוג מים מגשם שקדם לירידת השלג, ויכול לבוא לידי סחיטה באותו נייעור, מכל מקום מותר לנערו בנחת (משנה ברורה סימן שב סק"ד, ביאורו"ל שם ד"ה 'מן הטל').

סיכום

על אף הסבירות הנמוכה להפעלת כלי הנשק בשבת, מותר לפנות בשבת את השלג שנערם על כסויי כלי הנשק שבמוצב, משום שהשלג אינו נחשב מוקצה ומותר בטלטול בשבת. אך יקפיד לנערו בנחת ולא בחוזק, מאחר ששייך בכיסויים דין סחיטה.



הרב איתי קריימר

הכי אחי אתה? - בירור יהדות לדברים שבקדושה

פתיחה

נתונים

- א. הסתמכות על רוב, בארצות בהם קיימים תערובות פסולי חיתון
 - ב. האם קיימת חובת בדיקת יהדות בנושא בישולי עכו"ם
 - ג. דין מיעוט המצוי
 - ד. איסורי דרבנן
- סיכום

פתיחה

מעשה בחייל שסירב לאכול בחדר האוכל היחידתי. הנימוק העקרוני שהוא העלה היה שבמטבח ההבסיס מחממות את המזון, נשים עולות ממדינות חבר העמים, ולכן הוא חושש לאיסור 'בישולי עכו"ם'.

טענתי כנגדו שהיות שרוב העולים הינו יהודי, לא מוטלת עליו החובה לברר את מוצאם, ולכן בסתמא כל עוד אין ידיעה הפוכה שהאדם גוי אין צורך לחשוש, ואין צורך הלכתי לברר את הנושא.

הוא טען לעומתי, שהיות ואחוזי הגויים מתוך כלל העולים הוא ניכר (הנתונים בנושא יובאו בהמשך), הרי שהם מוגדרים 'מיעוט המצוי', ויש צורך לבדקם. הנושא חשוב ומהותי היות שיש לו השלכות רבות בחיי הקהילה היהודית. לדוגמא: האם ניתן לצרף עולה מחבר העמים למניין? האם מותר להעלותו לתורה? אינני עוסק בנושא יוחסין והיתר נישואין, היות שזוהי סוגיה יחודית, ולכן נאמרו בה כללים שונים, כפי שיפורט לקמן.

נתונים

מתחילת גל העליה הגדול בתחילת שנות ה-90 עד סוף מרץ 04 עלו לארץ 914,000 עולים. מתוכם, ע"פ נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 240,000 עולים שאינם יהודים המהווים 26% מכלל העולים. במחצית הראשונה של תשס"ב הגיע שיעור העולים הלא יהודים מבריה"מ לשעבר, לכשני שלישים מן העולים¹.

א. הסתמכות על רוב, בארצות בהם קיימים תערובות פסולי חיתון

"עשרה יוחסים עלו מבבל: כהני, לויי, ישראלי, חללי, גירי, וחרורי, ממזירי, נתיני, שתוקי, ואסופי. כהני, לויי וישראלי - מותרין לבא זה בזה; לויי, ישראלי, חללי, גירי וחרורי - מותרין לבא זה בזה; גירי וחרורי, ממירי ונתיני, שתוקי ואסופי - כולם מותרין לבא זה בזה. ואלו הם שתוקי - כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו, אסופי - כל שנאסף מן השוק ואינו מכיר לא את אביו ולא אמו".

(משנה קידושין סט.)

¹ מתוך מחקרו של יאיר שלג 'על סוגיית העולים הלא יהודים' הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

עזרא הסופר 'טיהר' את בבל מפסולי היוחסין שבה, בשל הסתלקות הסנהדרין מממנה עם עלייתם לא"י, ובשל הקושי שנוצר בשל כך לבדוק פסולי יוחסין². הדבר גרם ליצירת ארצות שריכוז בעיות פסולי החיתון שונה מאחת לשניה, ולכן יש צורך לקבוע מדיניות הלכתית ייחודית לכל מקום.

וכך אומרת הגמרא (שם עמוד ב):

"אמר רב יהודה אמר שמואל: כל ארצות עיסה לארץ ישראל, וארץ ישראל עיסה לבבל".

מסביר רש"י:

עיסה - ספק עירובין (עירוב פסולי יוחסין), כעיסה זו שמערבין בה שאור מים וקמח מלח וסובין.

כל הארצות עיסה - פסולת אצל ארץ ישראל, לפי שבני ארץ ישראל עסוקין לבדוק ביוחסים, לפי שהכהנים מצויים שם. וארץ ישראל עיסה לבבל - שעזרא הפרישם ויצא משם".

אין כאן, חלילה, סיפור גנותה של א"י, אלא תיאור מצב של כמות פסולי היוחסין שנמצאים בה, בשל הצורך להעריך נכון הלכתית את המצב.

רשימת פסולי היוחסין כללה בתוכה עבדים, ממזרים וכו'. אבל היו שם גם גויים. כפי שנאמר (נחמיה ז סא):

"ואלה העולים מתל מלח, תל חרשא כרוב אדון ואמר, ולא יכלו להגיד בית אבותם וזרעם אם מישראל הם".

והגמרא (שם ע.) אומרת:

"לא יכלו להגיד בית אבותם וזרעם אם מישראל הם - זה הוא אסופי שנאסף מן השוק".

ורש"י מבאר:

"זה אסופי - דאילו שתוקי מכיר להודיע אמו שהיא מישראל, והכא לא ידעו אם מישראל הם".

ישנם מקרים בהם הערכת המציאות משתנה, וממילא המדיניות ההלכתית משתנה אף היא.

בהמשך הסוגיה (שם עא.):

"בימי רבי בקשו לעשות בבל עיסה לארץ ישראל... בימי רבי פנחס בקשו לעשות בבל עיסה לארץ ישראל".

ורש"י מבאר:

"בקשו לעשות בבל עיסה - להחזיק משפחות ארץ ישראל מיוחסות, ולבדוק אחר משפחות בבל כל הבאים לישא משם אשה.

עיסה - כעיסה שהיא מעורבת, ובשם ר' משה מרומא"ט שמעתי עיסה כפסולת ענבים שנשחט משקה שלהם".

מעניין שרש"י הביא רק כעת את פירושו של ר' משה מהי עיסה. כנראה סבר שדווקא במקרה הזה חל שינוי בהגדרת המצב בבבל. מהו ההבדל בין הגדרת 'עיסה' של רש"י, להגדרת 'עיסה' של ר' משה?

² שם סט: רש"י ד"ה 'אמר ר' אלעזר'

בעיסה הנעשית מבצק, תמיד הקמח והמים הם הרוב, ואילו הפסולת קטנה וטפלה. בפסולת ענבים החלק הטוב (העסיס) יצא למקום אחר, ונשארו רק הבעיות. יתכן שזהו תיאור המצב בבבל 700 שנה אחר עזרא הסופר. וכך מתארת זאת הגמרא (שם): "אמר שמואל משמיה דסבא: בבל בחזקת כשרה עומדת, עד שיודע לך במה נפסלה; שאר ארצות בחזקת פסול הן עומדות, עד שיודע לך במה נכשרה; ארץ ישראל, מוחזק לפסול - פסול, מוחזק לכשר - כשר".

וברש"י:

"עד שיודע לך - במשפחה שאתה בא ליבדק בה, במה נפסלה. עד שיודע לך במה נכשרה - צריך אתה לבדוק אחר המשפחה וכו'".

כלומר, בשאר הארצות לא ניתן לשאת אשה בלי בדיקת יוחסין. בא"י המצב תלוי בחזקה. אם כן, משפחה **מוחזקת** כ'טהורת יחסי' איננה צריכה בדיקה. אבל בן למשפחה **המוחזקת** כבעייתית אינו יכול להינשא ללא בדיקה.

הגמרא (שם) מתלבטת במקרה בו אין חזקה חיובית או שלילית, האם קיים צורך לבדוק, או שחיוב הבדיקה דווקא במקום בו הורעה החזקה של אותה משפחה:

"הא גופא קשיא, אמרת: מוחזק לפסול - פסול, הא סתמא כשר! והדר תני: מוחזק לכשר - כשר, הא סתמא פסול! אמר רב הונא בר תחליפא משמיה דרב, לא קשיא: כאן להשיאו אשה, כאן להוציא אשה מידו".

כלומר, כל אדם חייב בבדיקת יוחסין בא"י לפני קידושין א"כ הוא בא ממשפחה מיוחסת. אך בדיעבד אם נשא אשה, אין מחייבים אותו לגרשה.

בתוספות (שם עמוד ב ד"ה 'כאן') מחדש **חידוש עקרוני** החוזר על עצמו במספר מקומות: "כאן להשיאו אשה - פי' מיוחסת מד' אמהות, דאי משום ישראלית לא צריך להיות בחזקת כשר, **דבלאו הכי מותר בישראלית**, כדאמר בעלמא גבי עובד כוכבים הנולד מעובד כוכבים הבא על בת ישראל- דאמרינן ליה זיל גלי או נסיב בת מינד. אלמא משמע דבמקום שאין מכירין אותו נותנין לו ישראלית ומותר לישאנה".

קיים הבדל בין הצורך בבדיקה לעניין יוחסין הנהוג במשפחות מיוחסות שבישראל, לבין עניין היוחסין הנהוג במשפחות שאינן מיוחסות. חז"ל³ קבעו שאין רוח הקודש שורה אלא על משפחות מיוחסות, ולכן קיים צורך אמיתי לשמור על טהרתן של המשפחות הללו, וכאשר אדם מעוניין להתחתן עם בת ממשפחה כזו עליו להוכיח את טוהר ייחוסו. אבל אין מניעה עקרונית להשיא אדם שאינו ידוע, המצהיר שהוא יהודי לבת ישראל, שהרי בכל מקרה הוולד יישאר יהודי.

המקור לדברי תוספות הוא בגמרא (יבמות מה.):

"וכי אתא (אדם שאביו גוי ואימו בת ישראל) לקמיה דרבא, אמר ליה: או גלי, או נסיב בת מינד".

וברש"י:

³ גמרא שם

"גלי - צא לגלות במקום שלא יכירוך ויתנו לך בת ישראל כשרה.
בת מינד - בת ישראל מן העובד כוכבים הכשרה כמותך".
 מגמרא זו מוכח שכאשר אדם זה בא לקהילה שלא מכירה אותו, עליהם לאפשר לו להתחתן ללא בדיקה, רק על סמך דבריו שהוא ישראל כשר.
 תוספות חוזרים על העיקרון הזה פעם נוספת, לגבי גר המיידע אותנו שעבר גיור.
 יש גמרא נוספת (יבמות מו: -מו.):

"ת"ר: מי שבא ואמר גר אני, יכול נקבלנו? ת"ל: אתך, במוחזק
לך. בא ועדיו עמו, מניין? ת"ל: וכי יגור אתך גר בארצכם.
אין לי אלא בארץ (צריך בירור יהדות), בחו"ל מניין? תלמוד
לומר. אתך, בכל מקום שאתך;
אם כן, מה ת"ל בארץ? בארץ - צריך להביא ראיה, בחו"ל - אין
צריך להביא ראיה, דברי ר' יהודה; וחכמים אומרים: בין בארץ
בין בחוצה לארץ - צריך להביא ראיה".

מגמרא זו מוכח, שלא ניתן להתיר אדם להינשא על סמך הצהרתו. מסקנה זו לכאורה סותרת את הגמרא דלעיל.

ר"ת (תוס' שם ד"ה 'במוחזק') חוזר על החידוש שראינו בתוספות הקודם בתוספת אבחנה. כל הצורך בהוכחת יהדות רק במקום בו האדם מוחזק כגוי. אבל כאשר האדם **אינו מוחזק** כגוי, **די בהצהרתו** שהוא יהודי, או אפילו **בשתיקתו**, מיגו שיכל לטעון שהוא יהודי.

"אומר רבינו תם דדוקא בדידיעין דהוה עובד כוכבים מעיקרא,
דאי לא הוה ידעין מהימן מגו דאי בעי אמר ישראל אני
דמהימן כדמשמע בריש מסכת פסחים (דף ג: ושם) גבי ההוא
עובד כוכבים דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים. ואין לומר
שאני התם דהוה סמכי ארובא דהוה ישראל, דהא בכל מקום נמי
איכא רובא, דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות - ישראל הם".

ר"ת מחלק בין גוי ברור אשר מעוניין לשנות את מעמדו לישראל. אדם כזה מחויב להביא עדות כדי לשנות את מעמדו. לעומת זאת אדם שאין לנו ידיעה כלשהיא לגביו, הנחת העבודה לגביו היא שהוא יהודי, אחרת לא היה מציג עצמו ככה.

ר"ת מביא להוכחת דבריו שלוש ראיות, שאת האחרונה שבהם הוא דוחה.
 א. מהסוגיא של קרבן פסח (פסחים ג:):

"ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים, אמר,
כתיב כל בן נכר לא יאכל בו, כל ערל לא יאכל בו ואנא הא
קאכילנא משופרי שופרי. אמר ליה רבי יהודה בן בתירא: מי קא
ספו לך מאליה? - אמר ליה: לא. - כי סלקת להתם אימא להו:
ספו לי מאליה. כי סליק אמר להו: מאליה ספו לי. אמרו ליה:
אליה לגבוה סלקא. אמרו ליה: מאן אמר לך הכי? אמר להו:
רבי יהודה בן בתירא, אמרו: מאי האי דקמן? בדקו בתריה
ואשכחוהו דארמאה הוא, וקטלוהו. שלחו ליה לרבי יהודה בן
בתירא: שלם לך רבי יהודה בן בתירא! דאת בנציבין ומצודתך
פרושה בירושלים".

ההוכחה במקרה זה פשוטה. אותו גוי התחזה ליהודי, וכנס לבית המקדש ואכל מן הקודשים ללא בדיקת זהות. תוספות ער להערה ששם סמכינן על רוב ישראל, ולכן לא בדקינן. תוספות מחדש חידוש שישנו רוב נוסף. רוב מי שבא לפנינו וטוען טענת יהדות הינו יהודי. רוב זה אינו לפי תנאי מקום, אלא נכון בכל מקום ובכל זמן. ההוכחה הזו אינה מקובלת על תוספות במסכת פסחים (שם ד"ה 'ואנאי') הטוען ששם סמכו על רוב האנשים במקום. מכאן אין ראיה שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני דשאני הכא דרוב ישראל היו ואזלינן בתר רובא.

ב. הוכחה מהסוגיא ביבמות (מז.):

"מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו: נתגיירתי ביני לבין עצמי. אייל רבי יהודה: יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנים? א"ל: הן. א"ל: נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול את בניך".

זו הוכחה נוספת, לעיקרון שדי בהצהרתו שהוא יהודי, ובלשונו של תוס': "ועוד ראיה משמעתין, דאמר ליה ר"י: אי אתה נאמן לפסול את בניך, ואיהו גופיה כשר, אלא דשוי נפשיה חתיכה דאיסורא, אבל אם בא על בת כהן לא פסלה כדפירשתי לעיל".

ג. הוכחה מהסוגיא לעיל (שם מה.)

"וכי אתא (אדם שאביו גוי ואימו בת ישראל) לקמיה דרבא, אמר ליה: או גלי, או נסיב בת מינד".

תוס' מביא אותה בתחילה אבל לבסוף דוחה אותה:

"ומההיא דלעיל דאמר ליה: זיל גלי אין ראיה. דשמא לא היו בודקים אלא אם הוא ישראל אם לאו, אבל במשפחתו לא היו בודקין".

כלומר, תוספות במסכת יבמות חולק על תוספות במסכת קידושין בשאלה, האם הגמרא ביבמות היא מקור לנידון דידן, מכל מקום על עצם העיקרון איננו חולק. מעניין, שהתוספות בפסחים שהובא לעיל מסכים דווקא עם התוספות בקידושין שהגמרא ביבמות היא הוכחה נכונה, שניתן לאמת יהדות על סמך הצהרה בלבד. בכל מקרה הגדרת התוספות מקובלת על רוב הראשונים וכך נפסק בטור (יורה דעה סימן רסח):

"גר שבא ואמר נתגיירתי בב"ד פלוני כראוי אינו נאמן בין בארץ ישראל בין בחוץ לארץ עד שיביא ראיה... ומה שצריך עדות דווקא כשידענו בו שהיה נכרי, אבל לא הכרנוהו שהיה נכרי ובא ואמר נתגיירתי בב"ד פלוני נאמן".

כן כתבו (שם) גם התוספות והרא"ש:

"שאם לא הכרנוהו שהיה גוי, נאמן במגו דאי בעי אמר ישראל אני דמהימן, כדמשמע בריש פסחים (ג:) גבי ההוא גוי דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים".

וכתבו הרב המגיד (הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה י) בשם הרמב"ן והרשב"א ורוב המפרשים, וכן כתב הרמב"ם והבית יוסף (שם):

"יסמ"ג (לאוין קטז) כתב דאם אין אנו מכירין בו שהוא גוי, נאמן במגו שהיה יכול לומר ישראל אני והיה נאמן, כמו שהיו חכמים

אומרים פרק החולץ (מה). לבני אדם שהם פגומים שיגלה.
**ומעשים בכל יום שאורחים באים ואין אנו בודקים אחריהם
 ושותין אנו עימהם יין ואוכלים משחיתותן**."

הרמב"ם (שם) קיבל את החילוק באופן עקרוני אבל הוסיף סייג:

"אבל מי שבא ואמר שהיה עכו"ם ונתגייר בב"ד נאמן, שהפה
 שאסר הוא הפה שהתיר, בד"א בארץ ישראל ובאותן הימים
 שחזקת הכול שם בחזקת ישראל, **אבל בחוצה לארץ צריך
 להביא ראיה ואח"כ ישא ישראליה, ואני אומר שזו מעלה
 ביוחסין**."

כלומר, בארץ ישראל אנחנו סומכים על חזקת ישראל ורוב יהודים, אבל בחו"ל לא ניתן
 לסמוך על רוב, ולכן יש צורך בהוכחת יוחסין. הרמב"ם קובע שזהו דין ייחודי ביוחסין,
 אבל בנושאים אחרים אין צורך בבירור יוחסין, וכך כתב (שם הלכה ט):

"גירות שראינוה נוהגת בדרכי ישראל תמיד, כגון שתטבול
 לנידתה, ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנוהג
 בדרכי ישראל, שטובל לקריו ועושה כל המצות, הרי אלו **בחזקת
 גרי צדק, ואע"פ שאין שם עדים** שמעידין לפני מי שנתגיירו.
 ואע"פ כן אם באו להתערב בישראל, אין משיאין אותם, עד
 שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו הואיל והוחזקו עכו"ם."

מדבריו משמע במפורש, שההתייחסות לספק יוחסין, כאשר הוא מתנהג כיהודי, היא כבן
 ברית, ורק לנושא יוחסין ישנה הגבלה בשל חומרת הנושא. כלומר, כאשר בא אדם שאיננו
 יודע מה ייחוסו, ומבקש להתפלל במניין או לעלות לתורה, הנחת העבודה היא שהוא בן
 ברית, ואין לי צורך לברר את ייחוסו. דברי הרמב"ם המעלים את נושא הייחוסין למעלות
 ייחודיות, אינם פשוטים. שהרי ממה נפשך, אם האדם בחזקת גוי, נפסקה ההלכה שיש
 צורך להביא הוכחות בכל מקום, ובפרט בא"י. ואם האדם אינו בחזקת גוי, מניין לרמב"ם
 שיש צורך בעדות יוחסין, בניגוד לגמרות שהובאו לעיל?
 מסביר ה'מגיד משנה' את שיטת הרמב"ם:

"זהו החילוק שהזכרתי למעלה בשם רוב המפרשים זיכרונם
 לברכה: דכי אמרינן צריך להביא ראיה הני מילי בידוע שהיה
 עכו"ם מעיקרו, ואי לא, אין צריך, שהפה שאסר הוא הפה
 שהתיר. ונפקא להו משום **דודאי כל אדם שאומר ישראל אני,
 אין בודקין אחריו**, וכדמוכח ההוא עובדא בפרק קמא דפסחים
 דההוא עכו"ם דהוה סליק לירושלים והוה קא אכיל פסחים
 בחזקת ישראל, וכיון שכן נאמן מדין מגו, וכ"כ הרמב"ן
 והרשב"א ז"ל. והוסיף רבינו **להחמיר**, דאע"ג דנאמן משום מגו,
 בחו"ל אין משיאין לו אשה עד שיביא ראיה. ואפשר שיצא לו
 משם דההוא עובדא בא"י הוה, והיו כולם ישראלים, אבל
 בחו"ל צריך להביא ראיה, ואפילו לחכמים דסברי כל המשפחות
 בחזקת מיוחסות הן, כיון שאין לזה חזקת משפחה צריך להביא
 ראיה."

כלומר, הרמב"ם סבר בגמרא בפסחים שנאמנות אדם הינה רק בא"י ובזמן שהרוב
 יהודים, אבל בחו"ל לא ניתן להקל לגבי יוחסין.

הסברו של 'המגיד משנה' קשה, שהרי לפיו חילק הרמב"ם בין המצבים השונים מדעתו, ללא אסמכתא, וכך אומר 'המגדל עוז' (שם):

"ואני אומר תמה על עצמך, איך המציא ר"מ ז"ל חילוק בין הזמנים, שלא הוזכר חילוק זה בתלמוד כלל. ועוד תימה מאין לו לחלק בין יוחסין להשיאו אשה, לשאר דברים, שכתב בתחילת זו הפסקה גיורת שראינה נוהגת בדרכי ישראל תמיד... הרי אלו בחזקת גרי הצדק... אעפ"כ אם באו להתערב אין משיאין... הואיל והוחזקו עכו"ם".

מביא 'המגדל עוז' ברייתא (מסכת 'גרים' פרק ד) כדי להסביר באמתעותא את שיטת הרמב"ם:

"חביבה ארץ ישראל שהיא מכשרת הגרים. האומר בארץ ישראל גר אני, מקבלין אותו מיד, ובחוצה לארץ אין מקבלין אותו אלא אם כן היו עדיו עמו".

הברייתא סותרת את מסקנת הגמרא ביבמות שגם בא"י יש צורך בעדות ע"מ לקבל גר. וכך אומר 'המגדל עוז':

"ור"מ ז"ל בקבלתו מן הראשונים, ובקיאותו אפילו במסכת גרים, וסברתו הנכונה. הסכים כדברי כולם לחלק בין יוחסין לשאר הדברים, ובין זה הזמן שאינו מוחזק העולם אצלנו, לזמן הראשונים שהיו מוחזקין כולם... משום חביבות ישראל שהיו מוחזקים, ובי"ד קבועים. אבל בזמן הזה דפליגי חכמים ורבי יהודה ביוחסין אם הם מוחזקים - לא.

וחו"ל נמי בכל זמן - כזמן הזה בארץ ישראל דמי. והשתא דליכא חזקה, הלכה כדברי חכמים דבהאי פליגי דווקא, אבל היכא דאיכא חזקה, **או לשאר דברים** אע"ג דליכא חזקה ולא ראייה, **מודו דמעשיה מוכיחין עליה**".

'המגדל עוז' מגדיר מספר הגדרות:

- א. בזמן בית שני הכל בחזקת ישראל כי הרוב יהודים ובתי הדין היו קבועים.
 - ב. בזמן הזה אין חזקה ויש צורך בהוכחה.
 - ג. חובת ההוכחה היא רק לנושאי יוחסין.
 - ד. לשאר הנושאים מעשי האדם מוכיחים עליו.
- וכך כותב גם הגר"א (יו"ד סימן רסו ס"ק כה):

"ולמד זה [הרמב"ם] מירושלמי הביאו מגדל עוז (שם) חביבה א"י שמכשרת גרים וגו', ולכאורה זה הירושלמי סותר הגמרא שלנו (שאינן אבחנה בין מקומות)... שהירושלמי מיירי בכהאי גוונא (שהבא לפנינו אינו בחזקת עכו"ם)... ופירש הרמב"ם, וסבירא ליה לירושלמי כמאן דאמר שם דאף בבל עיסה לא"י וגו'".

ישנו מקור נוסף המחזק את הגדרתו של הרמב"ם (ירושלמי ר"ה פרק ב הלכה א דף נז):
 "אילו שנים שיצאו מעיר אחת שרובה גוים, כגון הדא סוסיתה. אחד הכל מכירין אותו שהוא ישראל, ואחד אין אדם מכירו.

חבירו מכירו, חבירו מהו שייעשה כאחד מן השוק להעיד עליו? אם אומרת את כן. לא נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד?!! מכאן משמע במפורש, שבעיר שרובה גויים בא"י, יש צורך בעדות שניים לגבי יוחסין, אף שאין חזקת גויות לאדם.

יש להבין את הגדרת הרמב"ם, הרי גם בימי בית שני שהו בא"י ובירושלים גויים רבים. יתרה מזאת יוחנן החשמונאי גייר בכפיה המוני אֶדומים (מזרעם יצא הורדוס), כך שחזקת המשפחות התערערה בתקופה בה חי רבי יהודה בן בתירא. יתכן שההבדל בין תקופת סוף בית המקדש השני לתחילתו הוא מצב רוב העם. בתחילה כמות בעיות היוחסין היו גבוהות היות שעזרא העלה לא"י את כל פסולי החיתון של בבל, ובנוסף הצטרפו נישואי התערובת המסופרים בספר עזרא. בסוף ימי הבית השני, חזקת המשפחות הייתה ברורה בשל קיום בתי הדין, וקיומו של ציבור יהודי חזק עם חיי קהילה ברורים והנהגות ציבוריות ברורות, ולכן הפסולים התבטלו כלפי הרוב. במדינת ישראל דהיום הגדרת המצב אינה החלטית. מצד אחד רוב הציבור הנמצא בארץ הינו יהודי ויש לבתי הדין הרבניים שליטה על מערך הנישואין והגירושין, ועל מערך הגיור בארץ. מצד שני, בשל היות ה'שואה' התמוטט מוסד הקהילה והמשפחה בחו"ל, ואין לנו חזקת משפחות ברורה לרוב האנשים יוצאי עדות אשכנז. בנוסף לכך מכת נישואי התערובת שהכתה באירופה לפני מלחמת העולם השנייה, גרמה אחרי השואה לעלייתם ארצה של בניס לאבות יהודיים שאימותיהם גויות. לפי זה אין לנו יכולת החלטית להגדיר חזקת כשרות ללא בירור יוחסין, הן בתחום הגיור והן בתחום האישות.

בכל מקרה, בתחומי מצוות שאינם קשורים לנושא היוחסין, אין צורך לעשות בירור שכזה, ואזלינן בתר הרוב, או בתר רוב הבא לפנינו.

ב. האם קיימת חובת בדיקת יהדות בנושא בישולי עכו"ם

עד כה עסקנו במקרים בהם העולה מחבר העמים מזדהה כיהודי או מתנהג כיהודי בקיום מצוות. אולם עדיין צריך לבדוק האם ישנו צורך הלכתי לבדוק את ייחוסו, או שביכולתי לסמוך על הרוב, ולהניח שהאדם העומד לפני הינו יהודי עד שיוכח ההפך. הצורך בבדיקת הנושא היא כפולה:

- א. אין בידינו דרך אמיתית לברר את הנושא. בתעודות הזהות לא מופיע הלאום⁴, גם בתי הדין בבואם לברר זהות - נזקקים לשירותם של מספר אנשים יוצאי חבר העמים שהם מאוד מיומנים, ושיש להם ידע כיצד מבררים את הייחוס.
- ב. הזדקקות לנושא, וחקירת העובד, גורמת לחוסר נעימות לחוקר ולעובד, ומכניסה את העובד למצב של פחד מזרות או מחשש לגירוש. כמובן שאם ישנה חובה הלכתית לברר אזי 'אין עצה ואין תבונה נגד ה'. אבל במקום שבו אין לי חובה הלכתית לבדוק את הנושא, עדיף שלא לבדוק.

לכאורה ניתן לסמוך על הכלל ש'כל דפריש מרובא פריש', היות שאין כאן אדם מוחזק באיסור, ואין כאן עובד מטבח שזה מקומו והוא קבוע.

⁴ גם אם הוא היה מופיע, לא ברור עד כמה ניתן לסמוך עליו. הערת העורך.

מצד שני, כמות העולים הגויים מהווים 'מיעוט מצוי'⁵ מכלל העולים, ולכן ישנה קביעות ביכלל העולים, והדבר מחייב בדיקה כדין כל מיעוט המצוי.

ג. דין מיעוט המצוי

דין זה מוזכר בדברי הראשונים והאחרונים במקומות רבים. אבות השיטה הם הרמב"ן והר"ן, וכך כותב הרמב"ן (חידושו לחולין ג):

"ועכשיו לפי דברינו נתקיימו דברי הגאונים ז"ל, שהסכימו כולן, דהיכא דשחט חד, ואיתיה קמן למבדקיה דצריך למבדקיה, אם יודע הלכות שחיטה מותר לאכול משחיתתו, ואם לאו- אסור לאכול משחיתתו. ולא אמרו רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם אלא היכא דליתיה קמן אבל איתיה קמן צריך למבדקיה, וקבלה היא ונקבל בסבר פנים יפות, שאין סומכין על רוב גרוע ושמיעוטו מצוי אלא במקום דלא אפשר. ואפילו לרבנן דלא חישי למיעוטא.

ובתשע חנויות שהוא רובא דאיתיה קמן, נמי מסתברא דלא אזלינן בתר רובא אלא היכא דליכא דידיע, אבל ודאי צריך הוא לשאול החנוונים אם יש מי שיודע שהיא אסורה או מותרת, דהא גבי יוחסין לא סמכו על הרוב אלא תרי רובי בעינן (כתובות טו). והיאך אפשר שבאיסורין הולכין אחר הרוב ועשאוהו כודאי לכתחלה וגבי יוחסין לא סמכו עליו כלל. ועוד, דאיכא נמי חזקה דאיסורא שבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת ורובא דאיכא חזקה בהדיה לא עשאוהו כודאי כדאיתא במסכת נדה (יח:), אלא משום קולא דבהמה לא אתרעי סמכינן עלה ודייך אם תסמוך עליו בשאינו לפנינו, ואשכחן כי האי גונא במס' נדה בפרק 'בא סימני' (מח:). דאמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה ולא הביאה שתי שערות אינה ממאנת חזקה דהביאה שערות, ואמרין עלה כי אמר רבא חזקה למיאון אבל לענין חליצה בעיא בדיקה, ומפני טעם זה הוצרכו כל הטרפות לבדוק בסירכות שבריאה מפני שמיעוטן מצוי, והיינו דאמרין (יב.) מצא תרנגולת בשוק וכו' ולא אמרו שמוסרין חולין לכתחלה לכל אדם, דאלמא אין מוסרין אלא בכיוצא בה, כלומר בשאי אפשר לבדוק, כגון דאזיל ליה לעלמא כמסורת רבותינו הגאונים ז"ל."

בשיטתו הולך גם הר"ן (חולין דף ג: בדפי הריף ד"ה 'והיכא'):

"נראה מדברי הרב אלפסי דדווקא היכא דאזיל לעלמא דלא אפשר למבדקיה הוא דסמכינן ארוב מצויין אצל שחיטה

⁵ בשו"ת הריב"ש (סימן קצא) הגדיר מיעוט המצוי קרוב למחצה. בשו"ת 'משכנתו יעקב' (יו"ד סימן יז) הוכיח ש 10% נחשבים כמיעוט המצוי, וכך נקטינן להלכה. אולם בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ד סימן פא) חלק עליו והגדיר שאף בפחות מכך נחשב מיעוט המצוי כי לדעתו מיעוט המצוי הינו דבר שכיח ובכל רוב ישנו מיעוט המלווה את הרוב בכל עת ובכל מקום. (ספר 'בדיקת המזון כהלכה' עמוד 118 בהערות).

מומחין הן. אבל כל היכא דאיתיה קמן, בדקינן ליה, וכן כתב בעל 'הלכות ראשונות' ז"ל דסתמא דמילתא דנהי דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, מ"מ מיעוט דראין מצויין שכיח טובא, והווי ליה כטרפיות דריאה דאסקינן לעיל דכל היכא דאיתיה קמן בדקינן ליה, וכי ליתיה קמן סמכינן ארוב בהמות דכשרות נינהו".

סיבת קבלת הגאונים היא שאין לסמוך על הרוב במקום בו ניתן לברר את העובדות. וכך אומר ה'פני יהושע' (פסחים ט):

"דהא קיי"ל בפשיטות, דבהיכא דסמיך בידן שאפשר לברר הספק, **לא מקרי ספק כלל**, ואם כן מהאי טעמא גופא, כ"ש שיש לנו להחמיר בספק זה להצריכו מיהא בדיקה. שהרי אפילו ברובא דעדיף מחזקה כתבו רוב הפוסקים ביו"ד (סימן א סעיף א) דאע"ג דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן אפ"ה יש לבדוק כשהוא לפנינו, אע"ג דלא איתרע רובא וחזקת היתר כלל. וכן בסכין בדוק מצרכינן ליה לכתחילה לבדוק הסכין אחר שחיטה אע"פ שהסכין בחזקת בדוק ולא איתרע, וכ"ש הכא דאיתרע חזקה טובא שיש להחמיר להצריכו בדיקה לכתחלה".

חובת הבדיקה איננה מדאורייתא, שהרי מדין תורה רוב מכריע. אלא תקנת חכמים היא שהחמירו במקום אשר ניתן לברר. וכך נפסק בשו"ע (יו"ד סימן לט סעיף ב):

"מי שקרע בטן הבהמה וקודם שתיבדק הריאה בא כלב או עובד כוכבים ונטלה והלך לו, הרי זו מותרת, ואין אומרים שמא נקובה הייתה. הגה **ויש מחמירין** אם נאבדה הריאה, ואין להתיר רק במקום הפסד גדול".

וכך כותב הש"ך (שם ס"ק ח):

"בספרי הוכחתי בכמה ראיות, דלכ"ע בדיקת הריאה אינו אלא **מדרבנן**, וכן משמע בתשובת 'בן לבי' (חלק ג ס"ס כ). ולכ"ע מדינא אמרינן בהמה כיון שנשחטה בחזקת היתר עומדת, וכל ספק שלאחר שחיטה תלינן לקולא, ומהאי טעמא תלינן לעיל (סימן לו סעיף ה) נקב בטבח וזאב. אלא דהאוסרים סבירי להו, **דכיון דהצריכו חז"ל בדיקה**, אסרו אפילו דיעבד- כשלא נבדקה. משום דאם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתן, דכל אחד ישליך הריאה בלא בדיקה... אבל ודאי היכא דהריאה לפנינו ונבדקה, כל ספק שבה- תלינן לקולא, ומוקמינן לה אחזקת היתר ע"ש... ואולי לזה דקדק הר"ב בצחות לשונו **'ויש מחמירין'**, ולא כתב **'ויש אוסרין'** אלא רצה לומר **דהאוסרים לאו מדינא אסרי**, אלא **דס"ל שחכמים החמירו בדבר כדי לחזק דבריהם**".

וכן כתב ב'פרי מגדים' (יו"ד סימן פד, 'שפתי דעתי' ס"ק ח):

"הווי מיעוט דשכיח כמו סירכות הריאה, דבעי בדיקה מדרבנן על כל פנים".

ד. איסורי דרבנן

המקרים המוזכרים בספרות ההלכה לגבי מיעוט המצוי, עוסקים בתולעים, טריפות ועגונות, שכולם איסורי תורה. אולם יש לברר האם באיסור מדברי חכמים, הבטל ברוב, אך יש בו מיעוט מצוי; חייבו חכמים לבדוק? מצאתי מספר מקרים המעידים שחכמים לא חייבו לבדוק, אחר מיעוט המצוי באיסורי דרבנן, אלא הסתמכו על הרוב.

א. צירוף קטן למניין -

"אם לא הביא שתי שערות, אפי' הוא גדול בשנים, דינו כקטן עד שיצאו רוב שנותיו שאז יתברר שהוא סריס. ואם נראו לו סימני סריס קודם לכן, דינו כגדול. הגה: ומיהו אין מדקדקין בשערות, אלא כל שהגיע לכלל שנותיו מחזקינן אותו כגדול, ואומרים לענין זה מסתמא הביא שתי שערות (מהרי"ק שורש מ"ט)"
(שו"ע אורח חיים סימן נה סעיף ה)

"לענין זה - ר"ל לענין תפלה שהיא מדרבנן, ואפילו לדעת הפוסקים דתפילה היא דאורייתא, עכ"פ צירוף עשרה לאו דאורייתא הוא. ע"כ סמכינן על זה ואמרינן כיון שבא לכלל שנותיו מסתמא הביא שתי שערות, דרוב אנשים מכיוון שהגיעו לכלל שנים, מסתמא מביאין ב' שערות. אבל לענין שאר חיובא דאורייתא אינו מועיל. [ועיין בפמ"ג שמאריך בזה ומסיק דמשום דהוא מיעוט המצוי ע"כ החמירו מדרבנן לענין דאורייתא כמו לענין בדיקת הריאה]."
(משנה ברורה סימן נה ס"ק לא)

"ודע דבגמרא (בבא בתרא קנא:) אמר רב נחמן אמר שמואל: בודקין לקידושין וגירושין ולחליצה (ועיין רשב"ם ותוספות שם ד"ה יולגירושין). והנה הא דלא סמכינן אחזקה בגירושין, יש לומר, חומר אשת איש (עיין 'בית יוסף' ריש הלכות אישות), חליצה - יש ממזר מיבמה לשוק חששו מדרבנן, ובחוי"מ (סימן לה) ממון אין הולכים אחר הרוב אמנם מבואר בפוסקים, **דבכל איסור תורה בעי בדיקה**, ולא סמכינן אחזקה דרבא' (נדה מח ויבמות קה). ועיין 'מגן אברהם' (סימן קצט אות ז) כתב בפשיטות, דכל דין תורה לא סמכינן בזה אחזקה דרבא'. והדבר צריך טעם, הא קיימא לן, בכל מקום, סמכינן ארובא וחזקה אף מדרבנן באיסור תורה (כמו שהארכנו ביו"ד סימן קי ועיין פר"ח שם):

יש לומר, דשתי פנים. הפן האחד דמיעוט המצוי הוא, חששא מדרבנן כמו בדיקת הריאה וכדומה. הפן השני דקיי"ל כל היכא דיש לברורי בקל מבררינן, ולא סמכינן ארובא וחזקה. וי"ח טרפות - טורח גדול הוא לחזור אחר הנקב מה שהוא. וכחאי דריש פסחים 'למאי נפקא מינה - לישיליה?' מבואר, דהיכא

דיש לבירורי בקל, לא סמכינן אחזקה ורובא. וכן בספק ספיקא (ביו"ד סימן קל) כהאי גוונא. ועיין הלכות נדה (סימן קפד וקפה - עיין קפד סימן יא) **זאין צריך לשאול אותה**. וכתב בספר 'תורת השלמים' (מ"י בת"ח), דספק ספיקא עם חזקה **אין צריך לבירורי אף בקל!!!** והנה בפסחים ראייה להיפוך, דאם לא כן, מה פריך לישיליה? הא נפקא מינה טובא אי חזקה בדוק, ודרבנן אין צריך לישיליה, שמע מינה כהאי גוונא נמי צריך!!! דמשמע דכמה דוכתינן דספק דרבנן, וספק ספיקא בדין תורה שווים המה (עיין ש"ך יו"ד סימן קי אות סז) אם לא שנחלק, בין ספק ספיקא עדיף מספק דרבנן (ודווקא לענין חזקה השווה אותם הרשב"א). אם כן דתפילה דרבנן אמאי מקילים, ואין בודקין, הא בספק דרבנן כל דאיכא לבירורי בקל מבררין, אף שיש חזקה כאמור. ואם נאמר שהוי מיעוט המצוי דחששו לו, ולא בקל מקרי לבדוק אחר דבי שערות, אתי שפיר, **דתפילה דרבנן ספק הוא ולקולא**".

(פרי מגדים' שם ס"ק ז)

סיכום דעת ה'פרי מגדים': מצאנו במספר מקומות שלא סומכים על רוב וחזקה. ניתן להסביר את המקומות הללו בשני אופנים. 1. זהו 'מיעוט מצוי' ולכן רבנן חייבו בדיקה. 2. הבדיקה נעשית בקלות, ולכן חייבו חכמים לבדוק ולא לסמוך על רוב או חזקה או ספק ספיקא.

א"כ מדוע בתפילה, שקל לבדוק האם הבחור הביא שתי שערות, סומכים על 'חזקה דרבא'? מכאן, שהסיבה הראשונה היא העיקרית, וחז"ל חששו למיעוט המצוי, והיות שזוהי מצווה מדרבנן ומכלל 'ספק דרבנן לקולא' לא יצא, אין צורך לבדוק. דרך, אגב, גם לפי האפשרות הנוספת שסבר ה'פרי מגדים', בירור יהדות איננו דבר קל, ולכן אין צורך בבדיקת הנושא ביחס לבישולי עכו"ם, ואפשר לסמוך על הרוב.

ב. בדיקת חמץ-

נפסק בשו"ע (או"ח סימן תלז סעיף ב):

"השוכר בית מחברו ב"ד (בניסן) ואינו יודע אם הוא בדוק, אם הוא בעיר **שואלו** אם בדקו; ואם אינו בעיר, חזקתו בדוק ומבטלו⁶ בלבו ודיו".

אומר המגן אברהם (ס"ק ד):

"**שואלו** - דלא סמכינן אחזקה היכא דאיכא לברורי, כמ"ש ביו"ד סימן א. ולא דמי לבדיקה דלא בדקינן אחר כל י"ח טריפות, וסמכינן אחזקה, דהתם לא היה לו מעולם חזקת טרפות, אבל הכא כל השנה היה בחזקת חמץ, ובחזקת בדוק אתה בא להוציאו מחזקת חמץ, לא סמכינן עלי' לכתחילה,

⁶ ומבטלו וכו' - דבגמרא הוא בעיא דלא איפשטא - לענין בדיקה, ולהכי כתב הרא"ש דיבטל בלבו, כדי שיצא ידי חובתו מדאורייתא, דתו הוי הבדיקה רק מדרבנן וסומכינן להקל בספיקא. (ביאור הלכה סימן תלז ד"ה 'ומבטלו').

דומיא דשחיטה, דבהמה בחייה בחזקת איסור אבר מן החי עומדת עייש כנייל בפיי דברי הרב"י דלא כבי"ח, ועמ"ש ססי תלז"י.

כלומר, במקום בו יש חזקה נגדית, כדי לשנות את החזקה עלי להיעזר במידע בדוק. אולם, כאשר ישנה אפשרות של טריפה, אבל אין חזקת טריפות, אין צורך בבדיקה וסומכים על רוב בהמות כשרות נינהו. בדומה לכך לגבי בישולי עכו"ם, כל עוד העובד לא הוחזק כגוי, מכלל ספק לא יצא וניתן לסמוך על רוב עולים בחזקת יהדות הם.

ובמלים פשוטות, הביטול הופך את האיסור לאיסור דרבנן, ובמקום ספק אין צורך לבדוק. ושמה יאמר הקורא, מדוע לכתחילה לא נעשה כך? התשובה פשוטה. היות שמלכתחילה האיסור דאורייתא, וחלה עליו מדרבנן חובת בדיקה, אין לאדם יכולת להערים על תקנת חז"ל ולפטור עצמו מחובת בדיקה. אבל כאן עסקינן שהבית בחזקת בדוק, בהנחה שיהודי כשר גר כאן.

ג. דגים-

הטור (יורה דעה סימן פג) פוסק:

"ציר דגים טמאים אינו אלא **מדרבנן**, לפיכך מותר לקנות מהנכרים דגים מלוחים טהורים, אע"פ שמונחים עם הטמאים בכלי אחד שמא לא נמלחו יחד".

וכך גם השו"ע (שם סעיף ה):

"ציר דגים טמאים, אינו אלא מדרבנן. לפיכך מותר לקנות מהעובד גלולים דגים מלוחים, טהורים, אף על פי שמונחים עם הטמאים בכלי אחד שמא לא נמלחו יחד. הגה: ויש אוסרים, אם מונחין עם הטמאים בחבית אחת. וכן נוהגין שלא לקנות, אפילו אם רואים רק שמונחים עם הטמאים המלוחים בערבוב על השלחן שמוכרין אותן שם, מלבד בהעריניג ומרקדי"ש דמתירין בכל ענין, דודאי אין נמלחים עם הטמאים, משום דאין דרך למלחן עמהם **ואפילו בשאר דגים, אין להחמיר לפשפש ולבדוק אם יש ביניהם דגים טמאים**".

ומוסיף הש"ך (ס"ק יא):

"אין להחמיר- דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, **ואפילו היכא דאיכא לבידור שם** (!!!) ולא דמי למה שכתב לעיל סימן א בהג"ה, דאע"ג דרוב מוחזקים הן בשחיטה, אין לסמוך לכתחילה על החזקה במקום דיכולים לבררו, דהכא אין אנו מתירין הדגים מכוח חזקה, אלא אדרבה אמרינן מהיכא תיתי יהא כאן איסור".

אומר בעל 'חוט המשולש' (חלק א סימן כא ד"ה 'בענין שאילתא):

שחולק על מה שבי רמ"א **שאין להחמיר לפשפש ולבדוק אם יש בס דגים טמאים**, ודבריו לא נהירין כלל, ועייש שלא הביא כלל מקושיית הרמב"ן והרשב"א והר"ן שהבאתים לעיל רק הביא דברי הש"ך דבס"ק יא בסי' הנ"ל **וחולק עליו** וזה לשונו: "ודבריו אינם מובנים לי כלל, דהא לקמן (סימן פד סעיף ח)

אמרינן, דגבי דברים דצריך בדיקה, דהוה כמו סירכות הריאה דצריך בדיקה, משום דהוה מיעוט המצוי. ולפי דעתו הוא הדין הכא, היכא דשכיח שמולחים עם הטמאים, והוה מיעוט המצוי, מהיכי תיתי לא נצטרך בדיקה, כיון דיכולים לברר, כמו גבי רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הו, דאמרינן: היכא דיכולים לברר - מבררין, משום דהוה מיעוטא דשכיח. אם כן הוא הדין הכא, ולא ידעתי שום מקום לחלק ביניהם עכ"ד בספרו חיי"ק".

ובאמת החילוקים פשוטים וברורים מאד, דבין הך דלעיל סימן א', ברור חילוק הש"ך, דהתם בהמה בחי' **בחזקת איסור עומדת**, ובעינן לאפוקי מאיסורא, ע"י דאמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הו, בהא הוא דלא סמכינן ארובא, היכא דאפשר לברורי. אבל הכא, בהנך דגים טהורים, **לא אתחזק איסורא**. משום הכי, **אף היכא דאפשר לברורי, לא מחזקינן באיסורא**. ולהך דסימן פ"ד נמי לא דמי, דודאי אי הוה הך בדיקה, בכדי שלא יוכל לבא לאכול הטמאים בעצמם, שפיר מקרי 'מיעוט המצוי' בהך דסימן פד וסירכות הריאה, דהמיעוט בעצמו הוא האיסור בעצמו. אבל בנידון דידן, הא הך בדיקה היא בכדי שאם נמצא דגים טמאים, לאסור אף בטהורים בחשש שמא נמלחו יחד, והאי מיעוט המצוי לאו איסור, דאף אם נמצא בהם דגים טמאים, אכתי לא ברור איסורייהו דטהורים, דמאן יאמר שנמלחו עמהם, ואף במקום המצוי ושכיח למלוח טהורים עם טמאים, אכתי הנך דגים שלפנינו, מאן יאמר שנמלחו עם טמאים, והוא ברור לחלק בהכי. ואף דהוה ספיקא דאורייתא ולפי סברתו דהוה מיעוט המצוי ולא שכיח ומצוי גמור (**והרבה יש לרצות בהכי בדין שכיח ומצוי דאורייתא ודרבנן ואכמ"ל**) **ופשיטא דהרמ"א אזיל בשיטת כל הפוסקים דס"ל כתי' הר"ן דמשום דאיסורא דרבנן הוא אקלינן בדידהו**, ולא אחמרי המחמירים אלא אם רואים לפנינו דגים טמאים הרבה שאין ששים נגדם (ע"י ש"ך ס"ק ח) אבל לאחמורי כולי האי להצריך בדיקה לא חש שום פוסק".

סיכום

סוף דבר, משלושת הראיות הנ"ל מוכח שבמקום בו לא אתחזק איסור, וחומרת האיסור היא מדרבנן, ניתן לסמוך על הרוב, ולאפשר לעולים מחבר העמים לעבוד במטבחי צה"ל ללא בדיקה כלל, אלא אם כן ידוע וברור שהחייל/אזרח הוא גוי.



הרב איתיאל אריאל

מדיניות הרבנות הצבאית בנוגע להקדשת בתי כנסת בצה"ל

מבוא

דעת הרב יעקב אריאל

דעת הרב דב ליאור

הכרעת הרב נבנצל

הכרעת ראש תחום הלכה

מבוא

בית הכנסת האזרחי, מעצם טבעו, נועד לשמש את הציבור לתפילה בלבד ולא לצרכים אחרים. וכל זמן שהמתפללים גרים איש איש בביתו, אין להם שום הכרח לעשות בו תשמישי חולין בדרך של קבע, ורק אם הזדמנו לשם אורחים רבים ואין קורת גג אחרת להכניסם, התירו בדוחק לאכול ולשתות שם מחוסר ברירה⁷. אך בדרך כלל ניתן לשמור על הפרדה ברורה בין התכנסות של קדושה שמקומה הטבעי הוא בבית הכנסת, לשאר ענייני חולין שמקומם בבית או במקומות ציבוריים אחרים.

לעומת זאת, בית הכנסת הצבאי נועד לשמש את החיילים המשרתים באותו בסיס בשעה שהם רחוקים מביתם, ובמידה רבה הוא משמש למתפללים בו כביתם השני. חיילים אלו הבאים מרקע דתי ומסורתי עומדים לא פעם בפני קשיים רוחניים גדולים, אם בשל המפגש עם האווירה החילונית השוררת בבסיס, ואם בשל ההתמודדות השוחקת עם משימות הצבא. עבור חיילים אלו, בית הכנסת מהווה את מרכז החיים הרוחניים, ויש ערך רב בעצם שהייתם בתוכו לחיזוק אישיותם הרוחנית. גם פעילותו של רב היחידה מתנקזת באופן טבעי לבית הכנסת. שם ניתן לפגוש בו ולשוחח איתו ביחידות, ושם ניתן להשיג חפצי דת שונים כמו יין מצות ולולב. ודווקא משום קדושתו היתרה של בית הכנסת, ומשום שחיילי הבסיס רובם ככולם נוהגים בו כבוד רב וחוששים לחלל את קדושתו, נוצר מצב טבעי שהחייל הדתי חש בו בנוח ויש לו תחושת שייכות עמוקה למקום. ולא פעם הוא מוצא את עצמו 'בורח' לשם, כדי להינצל מאווירה של חילול שבת וניבולי פה שהוא נתקל בה באיזור המגורים.

דא עקא, שהתאמת אופיו של בית הכנסת לצרכים מעין אלו מנוגדת לרוח ההלכה, ולא פעם היא מנוגדת אף להלכה עצמה. שהרי ההלכה אוסרת לקיים שיחה בטילה בבית הכנסת⁸, וכל שכן אם יש בה שחוק והיתול, ואף תנאי אינו מועיל להתיר זאת⁹. ואף שאר תשמישי חולין אינם רצויים בבית הכנסת, אפילו אם התנו עליהם. ומלבד זאת, עצם השימוש בבית הכנסת למטרות מעין אלו עלול לגרום לחיילים להיכנס לתוכו לשמן ולא לשם תפילה ולימוד תורה¹⁰, וכניסה סתמית לבית הכנסת אסורה אפילו על ידי תנאי¹¹.

⁷ ט"ז יו"ד סימן קנא סעיף א.

⁸ שולחן ערוך שם.

⁹ ביאור הלכה סימן קנא ד"ה 'אבל בבתי כנסיות'.

¹⁰ עיין כסף משנה הלכות תפילה פרק יא הלכה ו' שהטעים בדרך זו את האיסור לטייל בבית הכנסת, משום שאין רשות להיכנס למקום הקדוש אלא לצורך תפילה או קריאה בתורה בלבד.

¹¹ מג"א קנא, יד. הובא במשני"ב שם, לד.

נדרשת, אם כן, קביעת מדיניות הלכתית ברורה לכלל בתי הכנסת בצבא - מה להתיר ומה לאסור, ומהי הדרך ההלכתית הראויה להגדיר את בתי הכנסת בצבא. בשאלה זו נועצנו בשלשה מן הפוסקים בדורנו, שנחלקו ביניהם בשאלה זו.

דעת הרב יעקב אריאל

הגר"י אריאל המליץ לנו להימנע מלכתחילה מהקדשת בתי הכנסת בצבא כבתי כנסת קבועים שיש בהם קדושה גמורה. לדעתו, יש להסתמך על משי"כ בשו"ת 'דבר יהושע'¹² בהגדרתו ההלכתית של ה'שטיבל' המקובל אצל החסידים. החסידים אמנם מתפללים שם בקביעות, אך הם מקפידים שלא להקדיש אותו כבית כנסת גמור. וזאת, משום שה'שטיבל' מיועד מעצם טבעו לשימושים אחרים כמו אכילה ושיחת חולין, ולקיים שם אירועים שונים של הקהילה. בדרך זו ניתן להתיר לעשות שם תשמישי חולין ואפילו תשמישי גנאי ללא הגבלה.

בדומה לכך, יש לראות גם את בתי הכנסת בצבא כמקומות תפילה קבועים שלא התקדשו בקדושת בית הכנסת. ובדרך זו ניתן יהיה לפטור מן השורש את כל הבעיות ההלכתיות שתוארו לעיל. מאחר שאין במבנה קדושה, ניתן עקרונית לקיים בו אירועים שאינם ראויים באופיים לבית הכנסת, ניתן גם להתיר ביצוע עבודות שונות הכרוכות בנתיצה, ואפילו לשנות לגמרי את ייעודו של המקום בלא שום מכירה.

אך למעשה, סייג מאוד הגר"י אריאל את השימוש בדרך זו, ונמנע מלהתיר תשמישי חולין בבית הכנסת באופן גורף, והורה לנו שאין להתיר אותם אלא באופן מאוד מדוד. וזאת, מן הטעם החינוכי, כדי שלא יבואו להקל בכבודם ובקדושתם של בתי הכנסת, ולא יפגעו כהוא זה במעמדו של המקום הקבוע לתפילה ובספר התורה שבתוכו או בתפילה עצמה. ועל כן, לדעתו, יש לחנך את החיילים לנהוג בבתי הכנסת הצבאיים כאילו הם בתי כנסת לכל הלכותיהם, אע"פ שאין בהם קדושה. ודרך זו נועדה להשתמש בה רק במקום הצורך כדי להתיר תשמישי חולין הכרחיים, וגם זאת רק על ידי אישור מפורש מטעם הרבנות הצבאית.

וכדי לתרגם את הדברים לשפת המעשה, הוא הציע שהפקעת בית הכנסת מקדושתו תיעשה אך ורק על ידי הרב הראשי לצה"ל, קיום הרצאת חולין בבית הכנסת יצריך את אישורו של הרב הפיקודי, החלפת מבנה בית הכנסת במבנה אחר תחייב את אישורו של רב האוגדה, וכן על זה הדרך. ובכל מקרה, אין ללמד היתר זה לרבים אלא להצניע הוראה זו בבית מדרשה של הרבנות הצבאית, כדי שלא יבואו להקל ראש בקדושתם של בתי הכנסת בכלל.

¹² ח"ב, סימן כ. ב'פסקי תשובות' (סימן קנא סעיף כא הערות 100, 102) הביא מקורות נוספים המצדדים בגישה זו, כמו ה'דברי חיים' מצאנו (ח"ב חושן משפט סימן לב) המגדיר את בתי המדרש של האדמו"רים כיבית ועד לחכמים, ונקט שמתנים עליהם מעיקרא שקדושת בית המדרש לא תחול עליהם. וכן בשו"ת 'לחם שלמה' (מהדורה תניינא, ג), שהעיד על בית מדרשו של האדמו"ר מבעלזא שאפו בתוכו מצות מטעם זה. וככל הנראה, גישה זו רווחת בין הפוסקים של קהילות החסידים.

ויש לדון בהצעה זו מכמה היבטים :

א. מצד החיוב לבנות בית כנסת

כידוע, הרמב"ם (הלכות תפילה פרק יא הלכה א) נקט שיש חיוב הלכתי ברור לבנות בית כנסת בכל מקום ומקום שיש בו עשרה מישראל, ולא מצאנו מי שחלק עליו להדיא¹³. אדרבה, מצאנו (תוספתא בבא מציעא יא יב) שבני העיר כופין זה את זה לבנות להם בית כנסת, כחלק מרכזי מצרכי העיר. ואם נאמץ את ההצעה שלא להקים בצה"ל בתי כנסת אלא בתי תפילה בלבד, נמצא שאנו מבטלים בידיים מצווה יקרה זו של בניית בתי כנסת בכל מקום שיש בו מניין חיילים בקביעות.

אך לאחר העיון יתכן להוכיח מן הרמב"ם לאידך גיסא, וזו לשון הרמב"ם :

"כל מקום שיש בו עשרה מישראל צריך להכין בו בית שיכנסו בו

לתפילה בכל עת תפילה. ומקום זה הוא הנקרא בית הכנסת".

משמע קצת מדבריו, שאין חשיבות לבניית בית הכנסת מצד עצמו, ועיקר הקפידא היא על ייחודו של בית מתאים לקבוע אותו כמקום תפילה עבור הציבור. ואמנם בדרך הטבע כשמייחדים בית קבוע לתפילה וקוראים לו בית כנסת, מן הסתם גם מקדישים אותו למטרה נעלה זו, וממילא קדושת בית הכנסת חלה עליו. אך אין ראייה מפורשת שהקדשת בית הכנסת היא לעיכובא בגדרי מצווה זו. וממילא, יש מקום לומר שהצבא יוצא ידי חובת מצווה זו בהקמתם של בתי תפילה, אע"פ שהם אינם מתקדשים בקדושת בית הכנסת¹⁴.

ומלבד זאת, יש סברא גדולה לומר שמצוות בניית בית כנסת אינה חלה על מתקני הצבא, משום שמצווה זו תלויה בקיומה של קהילה קבועה המתגבשת סביב בית הכנסת. ותנאי זה אינו יכול להתקיים בתנאי צבא, כשרוב רובם של החיילים המשרתים באותו בסיס מתחלפים ביניהם בתדירות רבה, ואינם יכולים לקבוע בית כנסת מסויים כמקום תפילתם הקבוע.

וגם לסברא זו יש להביא סמך מן הרמב"ם, שצירף את שתי ההלכות זו לזו - החובה לבנות בית כנסת, והזכות של בני העיר לכפות את חבריהם להקים ביחד בית כנסת. משמע קצת ששתי הלכות אלו תלויות זו בזו, ובזמן שאין קהילה קבועה שניתן לכפות אותה להקים בית כנסת גם עצם המצווה לבנותו פוקע.

ב. מצד החיוב להתפלל בבית הכנסת

עוד יש להקשות על גישה זו ממה שפסק בשולחן ערוך (או"ח סימן צ סעיף ט) :

"ישתדל¹⁵ אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור... וכן אם

נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הציבור והוא מתפלל ביחיד,

אף על פי כן יתפלל בבית הכנסת".

¹³ ויש להעיר, שהשו"ע לא הביא את דבריו להלכה.

¹⁴ קצת משמע כך גם במשנ"ב (סימן קנ ס"ק ב), הנוקט שאם אין סיפק ביד בני העיר לבנות בית כנסת מחוייבים על כל פנים לשכור מקום מיוחד לתפילה, (עיי'ן בשעה"צ אות א' שנקט כך מסברא דנפשיה). ומשמע, שיש תועלת גדולה אפילו בקביעת מקום תפילה שאינו מתקדש בקדושת ביה"כ (עיי'ן ביאור"ל סימן קנא ד"ה 'להשתמש בו', ובמאמרנו 'הקדשת בית כנסת לזמן קצוב'), ובדיעבד יוצאים בדרך זו ידי חובת המצווה לבנות בית כנסת.

¹⁵ בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ו סימן ו) דייק מלשון השו"ע שאין זו הלכה מחייבת מעיקר הדין אלא היא בגדר 'לפנים משורת הדין'. ובדומה לכך כתב ב'פסקי תשובות' (סימן צ אות ז) שהלכה זו

ולשונו של הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ח הלכה א) הרבה יותר החלטית:
 "ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת, שאין תפילתו של
 אדם נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת".

ומקורה של הלכה זו במסכת ברכות (ו):

"תניא אבא בנימין אומר: אין תפילה של אדם נשמעת אלא
 בבית כנסת, שנאמר (מלכים א ח כח) "לשמוע אל הרינה ואל
 התפילה", במקום רינה שם תהא תפילה".

דהיינו, שהתפילה נשמעת דווקא במקום שהציבור קבע כבית כנסת לומר שם שירות
 ותשבחות בקול ערב¹⁶. ואם נמנע מלהקדיש את בתי התפילה בצבא כבתי כנסת, אנו
 מבטלים את החיילים מחיובם להתפלל בבית כנסת.

וכשהצענו קושיא זו בפני הגר"ם אריאל, תשובתו היתה שהגדרת בית כנסת לעניין זה אינה
 תלויה בקדושתו, אלא כל מקום שנקבע על ידי הציבור כמקום תפילתם הקבוע דינו כבית
 כנסת¹⁷.

ומן הגמרא שהבאנו משמע קצת כדבריו, שהסמיכה למימרא זו מימרא נוספת:

"א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר (תהלים
 פב א) "א-לוהים ניצב בעדת א-ל", ומנין לעשרה שמתפללין
 ששכינה עמהם שנאמר "א-לוהים ניצב בעדת א-ל".

ומשמע ששתי הדרשות הנלמדות מאותו הפסוק נדרשו כך כדי לכרוך אותן זו בזו. דהיינו,
 שלא קדושת בית הכנסת היא הגורמת למעלת התפילה בתוכו, אלא העובדה שהרבים
 מתפללים שם¹⁸, אפילו אם קבעו בו את מקום תפילתם בלא להקדישו כבית כנסת.

וכך יש לדייק גם מלשון הטור (או"ח סימן צ), שכורך את שתי ההלכות זו בזו: "לא יתפלל
 אדם אלא בבית הכנסת עם הציבור", וכראיה לדבריו הביא את המימרא שהבאנו: "אין
 תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת", והוסיף לה את המילים: "פירוש - עם
 הציבור". ומשמע, שמעלתו של בית הכנסת אינה מצד קדושתו אלא מכוח הציבור
 המתכנס בו באופן קבוע¹⁹. והדברים מפורשים עוד יותר בלשונו של רבנו יונה (ברכות ד.
 בדפי הרי"ף ד"ה 'אימתי'):

אינה מחייבת כל כך, ויש להקל בדבר במקום הצורך, אך לא במקום עצלות. ונמנענו מלהעלות
 טענה זו בגוף הדברים, משום שאנו דנים כאן על המדיניות הכוללת הנוגעת לכלל החיילים,
 ובכגון זה אין להבחין בין לשון 'ישתדל' ללשון 'לעולם'.

¹⁶ לשון רש"י שם, ד"ה 'במקום רינה'.

¹⁷ הרב הוסיף, שאף לגבי בנין בית המקדש מצאנו שטעם זה שייך להגדרת המצווה. וז"ל הרמב"ם
 (הלכות בית הבחירה פרק א הלכה א): "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו
 הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה", ומשמע שבנין ביהמ"ק לא נועד לעבודת הקרבנות
 בלבד, אלא גם לשם העלייה לרגל - כמצווה בפני עצמה. ומכאן, שיש עניין בעצם התכנסות
 הציבור במקדש כשלעצמה, אפילו אם אין שם הקרבת קרבנות. ומכאן יש ללמוד גם לבית כנסת
 שהוא מקדש מעט, ויש בו ערך חשוב מצד עצם התכנסות הציבור בתוכו, ולאו דווקא מצד
 קדושתו

¹⁸ שהרי הגמרא לומדת מפסוק זה עצמו גם על חיוב התפילה במניין עשרה.

¹⁹ גם הרמב"ם שהבאנו כרך את שתי ההלכות זו בזו: "צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא
 יתפלל יחידי... לעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת".

"עוד אמרו שאפילו כשאין הציבור מתפלל יש לו לאדם להתפלל בבית הכנסת, מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפילת ציבור".

ומשמע, שזוהי מעלתה של התפילה בבית הכנסת, וממילא היא אינה תלויה בהכרח בקדושתו.

ועדיין צ"ע בסברא זו, כיון שהיא מחודשת ואין לה מקור מפורש בדברי הראשונים,²⁰ וקשה להעמיס משמעות זו בלשון הפוסקים כולם שהשתמשו במושג 'בית כנסת' - כמשמעותו הפשוטה.²¹

ג. מצד שמו של 'בית הכנסת'

ביפסקי תשובות²² הביא כמה עדויות על בתי המדרש של האדמו"רים החסידיים, שהקפידו להימנע מלכנות אותם בשם 'בית כנסת' אלא השתמשו בכל מיני שמות אחרים, כדי להדגיש שאין בהם קדושה כבית כנסת אלא כמקומות הקבועים לתפילה בלבד. לעומת זאת, בתי הכנסת הצבאיים נקראים בפי כל 'בית כנסת', והשימוש בשם זה מושרש מאוד בהווה הצבאית.

ד. מצד שינוי דעת התורמים

ישנם בתי כנסת שנתרמו לצבא על ידי קהילות מחו"ל או על ידי משפחות של חיילים שנפלו לשם הנצחתם. וגם בשאר בתי הכנסת, ישנו ציוד רב שנתרם על ידי גורמים שונים לשמש את בית הכנסת. וגם בעתיד אנו צפויים לקבלת תרומות נוספות הנחוצות להקמתם של בתי כנסת נוספים ולפאר אותם בציוד, כראוי. וכשאנו באים להגדיר את כלל בתי הכנסת בצבא כמקומות תפילה שאינם מתקדשים בקדושת בית כנסת, יש לחשוש לשינוי מהותי מדעתם של התורמים.

ה. מצד השיקול החינוכי

ומעבר לכל השיקולים שהזכרנו, יש לשיקול היטב את המשמעות החינוכית הנובעת מהצעתו של הגר"י אריאל, שעלולה לגרום לזלזול חמור בבתי הכנסת אפילו בשעת התפילה. וכפי שכתבנו, גם הרב היה ער לכך והציע להצניע את העובדה שהמקום לא התקדש, ורק במקרים יוצאי דופן להשתמש ביסוד זה לקולא.

אך כפי שהמציאות מלמדת, קשה מאוד להבטיח שהדברים לא יתפרסמו בסופו של דבר. ומאחר שכן, יש לחשוש שהחיילים יבואו להקל בגדרי הקדושה של בתי הכנסת בצה"ל, ויזלזלו בהם משום שדינם קל יותר מבתי הכנסת הרגילים. בתנאים אלו קשה יהיה לעמוד בלחצים, להשתמש בבתי הכנסת גם לשימושים אחרים על פי צרכי הצבא.

²⁰ כך אמר לנו הגר"ד ליאור. ולעומתו, הגר"א נבנצל הודה עקרונית לסברא זו.

²¹ והמשני"ב סימן צ ס"ק לג כתב במפורש בטעמה של הלכה זו: "מפני שהוא מקום קבוע לקדושה ותפילתו מתקבלת שם יותר", ומשמע שהיא תלויה בקדושתו.

²² סימן קנא סעיף כא הערות 104-106 בשם שו"ת 'קנין תורה' (ח"ד סימן טו) שהעיד כך על האדמו"ר מצאנז, ובשם ה'משנת יוסף' (סימן כז-כח). ועיי"ש שהפליגו מאוד שלא להזכיר שם 'בית כנסת' לא בימי שברך ולא על גבי השלטים שעליו, ואף שינו את צורתו שיהיה ניכר שאינו משמש כבית כנסת. ואמנם, אין ראייה לכך שהנהגה זו הכרחית, אך ממקום שבאנו ללמוד על קביעת מקום תפילה בלא להקדישו כבית כנסת, יש ללמוד גם סייג זה.

דעת הרב דב ליאור

הגר"ד ליאור המליץ לנו שלא להימנע מלהקדיש את בתי הכנסת בצבא כבתי כנסת לכל דבר, אך מאידך להתנות עליהם מעיקרא שיוכלו להשתמש בהם לכל תשמישי חולין שיצטרכו. בדרך זו נוכל להקל ברוב רובם של תשמישי החולין שאנו נדרשים לעשות אותם בבתי הכנסת הצבאיים, ובכל מקום שנאלץ להפקיע את בית הכנסת לגמרי מקדושתו נוכל לעשות זאת על ידי החלפתו במבנה אחר, אפילו אם הוא מצוי בבסיס אחר לגמרי.

האפשרות להטיל תנאי על קדושת בית הכנסת, כדי להתיר בדרך זו לעשות בו תשמישי חולין מסויימים מעוגנת היטב בהלכה, כפי שהאריך לבאר ביאור הלכה' (סימן קנא, ד"ה 'אבל בתי כנסיות') לדחות את פסיקת השו"ע (שם סעיף יא), המסייג מאוד את השימוש בדרך זו. ממילא, דרך זו עומדת בפנינו כדי להתמודד באמצעותה עם מגוון רחב של בעיות הלכתיות המתעוררות בנוגע לשמירת קדושתם של בתי הכנסת בצבא, ולכסות כמעט את כולן.

בפרקים הבאים ננסה לברר, עד כמה נוכל להיעזר באפשרות זו של הטלת תנאים בבתי הכנסת בצבא, ונתמקד בשלושה סייגים שהוזכרו בפוסקים.

א. דעת השולחן ערוך

הסייג הראשון נוגע לדעתו של מרן השו"ע. כידוע, השו"ע (שם) הכריע לחומרא, ופסק שאין להסתמך על שום תנאי כדי להקל בקדושת בית הכנסת כל עוד הוא עומד על תילו. והוסיף, שבלאו הכי שום תנאי אינו מועיל בארץ ישראל אפילו לאחר חורבנו של בית הכנסת. ואמנם, מצאנו שהקלו בגדרים אלו בזמן הזה כדעת המשני"ב (שם ס"ק לח), והפוסקים ('יחווה דעת' ח"ג סימן י) שמכו ידיהם על כך. אך עדיין מדובר במקרים חריגים שבהם אנו נזקקים לקולא מיוחדת, ואילו בבתי הכנסת הצבאיים מדובר במציאות יום יומית. ומתעוררת השאלה, האם ניתן לסמוך על דעת המשני"ב בדרך קבע. על כך השיב לנו הגר"ד ליאור, שההלכה בענין זה נפסקה שלא כדעת השו"ע אלא כדעת החולקים עליו²³, וניתן לסמוך על כך אפילו לכתחילה²⁴.

ב. תשמישי גנאי בבית הכנסת

הסייג המשמעותי בסוגיא זו, נוגע להיקף השימוש בתנאים כאלו ואחרים כדי להתיר תשמישי חולין בבית הכנסת. אמנם מסקנתו של המשני"ב היא שיש להקל בעשיית תשמישי חולין בבית הכנסת על ידי תנאי, אך אפילו לדעתו תנאי אינו מועיל בכל מקרה ומקרה. בהקשר זה הוא מחלק בין תשמישי חולין שתנאי מועיל לגביהם, לבין תשמישי גנאי כמו לחשב חשבונות של רבים, שאין דרך להתירם בבית הכנסת אפילו על ידי תנאי, אפילו לאחר חורבנו²⁵.

אך כפי שתיארנו לעיל, המציאות בצבא מחייבת לתת פיתרון לעשיית תשמישי חולין בבית הכנסת אפילו כשיש בהם גנאי. ולדוגמא, אחסון חפצי דת בבית הכנסת עלול לפגוע בחזותו באופן שיש בו משום גנאי, מה עוד שהדבר מוביל בהכרח לכניסתם של החיילים לתוכו מחוץ לשעות התפילה. וכמו כן, קשה למנוע את החיילים משיחה קולנית בבית הכנסת, שלעיתים גולשת לויכוח או שחוק שאינו מכבד את המקום הקדוש.

²³ 'מגן אברהם' שם, ס"ק טו. משני"ב שם, וביאוה"ל ד"ה 'אבל בבתי כנסיות'.

²⁴ וכן היא דעת הגר"א נבצל שליט"א.

²⁵ ביאור הלכה סימן קנא ד"ה 'אבל בבתי כנסיות'.

ועם כל זה, לדעת הרב ליאור אין לנו להימנע מלהקדיש את בתי הכנסת בצה"ל, ויש להסתמך על כך שתנאי מועיל להקל בקדושת בית הכנסת אפילו לגבי תשמישים אלו. ויש להקל בכך דווקא לגבי בתי כנסת בצה"ל.

כדי לבאר את סברתו נעזר בדוגמא ששמענו מהרב יעקב אריאל. הרב תיאר בפנינו בתי כנסת בארה"ב שביקר בהם, ומצא שם עמדת גילוח ובה מכונת גילוח וכל אביזרי הגילוח, המיועדת למתפללים שאינם מחזיקים ברשותם מכונות גילוח ויש חשש שיתגלחו בתער. באופן פשוט, גילוח נחשב לתשמיש גנאי האסור בבית הכנסת, כפי שמפורש בברייתא²⁶. אך עם זאת סברת המתירים היא, שיש להקל בזה, משום שכל מטרת הגילוח בבית הכנסת היא למנוע את המתפללים מאיסור חמור יותר של גילוח בתער. ומאחר שכך, נמצא שאין בו גנאי כל כך גדול, ואפשר להתיר אותו בדוחק על ידי תנאי.

ובדומה לכך יש לומר גם לגבי בתי הכנסת הצבאיים, שיש להקל בכל תשמישי גנאי שהתנאים הצבאיים גורמים במידה רבה לעשותם בבית כנסת. ומאחר שהם נועדו להציל את החיילים מן העבירה, ממילא אין בהם גנאי גדול כל כך, וניתן להתירם על ידי תנאי. ולדוגמא, אם נבוא לדקדק עם חייל שנגרר לשיחה בטילה בבית הכנסת ונאסור אותה עליו באופן מוחלט, הוא עלול להדיר את רגליו לגמרי משם, והנוק הרוחני שיגרם לו אז יהיה הרבה יותר גדול.

ולכתחילה, ודאי יש להורות לחיילים להקפיד על קדושת בית הכנסת ככל הניתן, ולהימנע מלעשות שם אפילו תשמישי חולין שאינם הכרחיים. אך בדיעבד, ניתן להעלים עין מדברים מסויימים, ולהסתמך בדוחק על סברא זו²⁷.

ואמנם גם הגר"ד ליאור מודה שיש דברים מסויימים שאי אפשר להתירם בבית הכנסת אפילו על ידי תנאי, וכידוע, אין לנו שליטה מלאה על התנהגות החיילים בבתי הכנסת בכל מקום ואתר, ויש חשש שהקדשת מקומות אלו כבתי כנסת תכשיל אותם בעבירה. אך ודאי אין לנו לאבד את הערך הגדול של הקדשת בתי כנסת בצבא ישראל מפני השוטים. ועליהם נאמר (הושע יד י): "כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בסם ופושעים יכשלו בסם".

ולגבי איסור נתיצה, שלדעת חלק מן הראשונים הוא איסור גמור מדאורייתא, ומצוי מאוד בבסיסי הצבא שקודחים חור בקיר בית הכנסת לצרכי חולין גמורים, הגר"ד ליאור סבור שתנאי מועיל להתירו, משום שאיסור זה אינו עומד בפני עצמו אלא נובע מדין הקדושה המיוחד של בית הכנסת²⁸.

ג. העיתוי המתאים להטלת תנאי ומי מוסמך לכך.

בשו"ת 'שואל ומשיב' (מהדורה ה סימן סג) העיד על עצמו, כיצד התנה על בית הכנסת שלו בעת הנחת אבן הפינה שיוכלו לעשות בו תשמישי חולין מסויימים. ולכאורה יש ללמוד מעדות זו, שלא ניתן להטיל תנאי ולהגביל את קדושת בית הכנסת לאחר מכן. עוד יש

²⁶ "בתי כנסיות... ואין ניאותין בהם" (מגילה כח.).

²⁷ וכך הורה לנו הגר"א נבנצל, שאין למחות בחייל המקל ראש בקדושת בית הכנסת, כדי שלא לדחות אותו לגמרי. ולמעשה, השיקול החינוכי אם למחות בו תלויה בסוג החייל, ובמידת ההפרעה של התנהגותו לציבור כולו.

²⁸ זו היתה גם דעתו של הגר"י אריאל, והגר"א נבנצל. והקשנו עליהם, שהרי הרמב"ם במנין המצוות הקצר שבתחילת הי"ד החזקה נקט במפורש שיש איסור נתיצה בבית כנסת מדאורייתא, ולא שמענו שהוא נוקט שקדושת בית הכנסת היא מדאורייתא. על כך השיבו לנו בסגנונות שונים. אם משום שאין להסתמך על דברי הרמב"ם הללו מאחר שיש סתירה בדבריו, ולמעשה אנו נוקטים שאיסור נתיצה בבית הכנסת אינו אלא מדרבנן.

ללמוד מכאן, שרק ראשי הקהל המופקדים על בניית בית הכנסת הם אלו שמוסמכים להטיל עליו תנאים, ולא גורמים אחרים. וכתוצאה מכך, לא נוכל להשתמש בדרך זו של הטלת תנאים על בתי הכנסת לפיתרון של כל בעיה חדשה שתתעורר בעתיד בנוגע לקדושתו של בית הכנסת הצבאי, אלא עלינו לצפות את כל הבעיות מראש ולהתנות עליהם מלכתחילה. והדרך הראויה ליישם זאת היא על ידי ניסוחה של פקודה חילונית, המסדירה את כל התנאים הנחוצים להגבלת קדושתו של בית הכנסת הצבאי. וכל מה שלא ייכלל בפקודה זו, לא יהיה ניתן להקל בו בעתיד.²⁹

דעת הרב נבנצל

הגר"א נבנצל הכריע עקרונית כדעת הרב ליאור, שיש להטיל תנאי על תשמישי חולין שמקובל להקל בהם בבתי הכנסת הצבאיים, אע"פ שבוהו אנו מצמצמים את קדושתם. והוסיף, שראוי להתנות עליהם מלכתחילה שקדושתם תפקע מאליה במקום הצורך, אע"פ שלדעת המשנ"ב³⁰ בדרך זו אנו מפסידים לגמרי את קדושת בית הכנסת. היתרון בדרך זו הוא, שאנו מקיימים את החיוב להקים בתי כנסת שיש בהם קדושה. ורק משום שאנו רוצים לקרב כמה שיותר חיילים ולהביאם לתוכם, אנו ממעטים את קדושתם במידה הנחוצה בלבד. ועדיין, אין אנו פוגעים בדין הכבוד של בית הכנסת, ואין אנו מפקיעים לגמרי את קדושתו, לפחות לחלק מן הדעות.³¹ ואמנם דרך זו מועילה רק לגבי בתי כנסת שיוקדשו מכאן ולהבא, אך לא לגבי בתי הכנסת הקיימים. אך עדיין אפשר לחלל את בתי הכנסת הקיימים על סכום כסף סמלי ואחר כך לקדשם מחדש על תנאי. וראוי לנסח פקודה אחידה המגדירה את מה שמותר לעשות בבית כנסת על ידי תנאי, ולהחיל אותה על כלל בתי הכנסת בצה"ל. ולדעתו, יש לשקול בחיוב את פרסום הפקודה על פי הצורך, וזאת על מנת לקרב את החיילים לבית הכנסת.

הכרעת ראש תחום הלכה

לאחר התחבטות קשה בין העמדות השונות, נאלצנו להכניס את ראשינו בין ההרים הגדולים האלו, וע"פ הכרעת ראש תחום ההלכה הרב אייל קרים, ננהג בצה"ל כדעת הגר"ד ליאור. לפיכך, בתי הכנסת שיוקמו בצה"ל מעתה ואילך יוקדשו כבתי כנסת על תנאי שיוכלו לעשות בהם תשמישי חולין, כפי שיוגדר במפורט בהוראות קצין חיל ראשי של חיל הרבנות הצבאית. הוראות אלו נועדו לקבוע הלכה אחידה בכל בתי הכנסת בצה"ל שייבנו מכאן ואילך. בכל מקרה שמתעורר הצורך להפקיע את בית הכנסת מקדושתו, הדבר ייעשה על ידי כבוד הרב הצבאי הראשי בלבד או באי כוחו, בדרך של 'החלפה' או פדיון. הוראות אלו אינן חלות על בתי הכנסת הקיימים. בכל שאלה שמתעוררת לגביהם יש להכריע לגופה, על פי הנחיות ראש תחום ההלכה של הרבנות הצבאית. עם זאת, גם בבתי

²⁹ דרך זו הומלצה לנו על ידי הגר"א אריאל והגר"א נבנצל.

³⁰ ביאור הלכה שם קנא, ד"ה 'להשתמש בו'. ועיין גם במשנ"ב סימן קנ"ג ס"ק נב.

³¹ ויתכן שגם המשנ"ב יודה במקום שהתנאי לא יתממש בסופו של דבר, וקדושתו של בית הכנסת תישאר על כנה לעולם או תעבור ממנו על ידי מכירה ופדיון ולא תפקע מאליה.

כנסת אלו ניתן להקל על פי גדרי תנאי, בכל תשמישי החולין שמקובל לעשות בהם מכח הסברא: "לב בית דין מתנה עליהם". עם זאת, מבחינה חינוכית אנו אוסרים עשיית תשמישי חולין מסוימים בבית הכנסת אפילו לאחר הטלת התנאי, כדי שלא יבואו לזלזל בקדושתו. רק במקרים חריגים ניתן להשתמש בתנאי ולהתיר עשיית תשמישים אלו בהוראה מיוחדת של דרגי הרבנות השונים, כפי שנקבע בהוראת קצין חיל ראשי לחיל הרבנות הצבאית.



"ענין מלחמה אצל עם ישראל אינו כמלחמות של אוה"ע, מלחמה של נצחון ושררה, שלל, נכסים ורכוש. מלחמה של ישראל היא קידוש שם שמים בעולם, כמו שמבאר הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ז טו בענין מלחמת רשות וז"ל: "וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה, וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצוארו, ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו, הרי זה כמי ששפך דמי הכל, שנאמר ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, והרי מפורש בקבלה ארור עושה מלאכת ה' רמיה וארור מונע חרבו מדם, וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא". דברי הרמב"ם אלה מלמדים אותנו כי גם מלחמת רשות של ישראל עבודה של קידוש השם היא. מלחמה זו אינה מלחמת שבעה עממים, ולא מלחמת עמלק, וגם לא עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם - כי אלה מלחמות מצוה הן כמבואר שם פרק ה הלכה א. מלחמת רשות נקראת אם המלחמה היא כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו (שם). גם מלחמה זו מטרתה אך לפרסם יחוד השם בעולם, גדולת עם ישראל וכבוד הוא ענין של קידוש השם, שחייב האדם למסור נפשו על זה, כמו שאמר הרמב"ם "בכל לבו ובכל נפשו". ולכן מסירת הנפש למלחמה של מתתיהו ובניו זוהי התשובה של הדור ההוא, כי שלא כדרך הטבע היתה הליכתם למלחמה, כמו שאנו אומרים: "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים". וכש"כ במלחמה זו שהיה ניכר כי בעד יחוד השם הם נלחמים, כי להציל את בית המקדש והעבודה שבו לחמו, ובהיות כי הוא ובניו היו עשרה צדיקים, היה ביכלתם להציל את כל הדור, כי עשרה צדיקים היה בכחם להציל את סדום מהפיכה אם היו נמצאים שמה, כמו שאמר הקב"ה לאברהם "ונשאתי לכל המקום בעבורם".

מתוך 'תורת אברהם' לרב אברהם גרודזינסקי הי"ד,
מנהלה הרוחני של ישיבת סלבודקה בליטא

הרב אליעזר רייכמן

כשרות 'טל-דבש' הנאסף ע"י הדבורים מכנימות עלה

- א. הכרת טל הדבש, ומה בין טל דבש - המופרש מכנימות עלה - לדבש דבורים
 - ב. טעם היתר אכילת דבש דבורים
 - ג. המסקנה היוצאת מלמודינו
 - ד. האם טל- דבש מצוי בארץ
- סיכום

א. הכרת טל הדבש¹

'טל הדבש' מופרש מ'כנימת העלה'. אך בניגוד לחלב שמוצר בגוף הפרה, טל הדבש אינו מיוצר בגופה של הכנימה, אלא היא שואבת את המוהל שבעץ, מוהל זה מורכב מסוכרים וחלבון. הכנימה זקוקה לחלבון שבמוהל ולא לסוכר, ובכדי להפיק את החלבון היא שואבת את המוהל. לאחר שהפיקה את החלבון, מפרישה הכנימה את הסוכרים שנתרו מביית הרעי בצורת טיפות - ומכאן שמו 'טל דבש' - להבדיל מהדבורים שמקיאות את הדבש שאוגרות מפיחן.

טל הדבש מורכב מ'רב סוכרים', ושונה מדבש הדבורים שנאסף מפרחים שונים שחלקם מעושרים בצוף בערכים שונים, יש העשירים בחד סוכר, בסוכר פירות, סוכר ענבים, גלוקוז ופרוקטוז, ויש העשירים בסוכר קנה שהוא הדו-סוכר המורכב משתי מולקולות של חד-סוכר.

הדבורה יונקת מצוף הפרחים אל קיבת הדבש, ומיד לאחר האיסוף מתחיל אצלה תהליך פירוק הצוף מדו-סוכר לחד-סוכר, באמצעות אינזים² הנקרא 'אינורטז' מתפרק הסוכר למולקולות של חד-סוכר. התהליך מתחיל בקיבת הדבש שבדבורה וממשיך בכוורת ובמהלך אחסון הדבש בצנצנת על ידי האינזים .

גם הכנימה הופכת את המוהל שנשאב לרב-סוכרי על ידי פעולה אינזמתית, כך שבטל הדבש יש סוכרים שלא נמצאים בשום מקום אחר, שמקורם במטובולזים³ של הכנימה.

כנימות העלה שנמצאות על גבי הצמח בשאיבת המוהל מהעץ מזיקות ומחלישות לצמח. החקלאים נוקטים באמצעים שונים להדביר את הכנימות מהגידולים החקלאיים. הנמלים נהנות מההפרשה המתוקה שהכנימות מפרישות, ומעבירות את הכנימות, מצניעות אותם ומגונות עליהם בכדי שיוכלו להתפרנס מטל הדבש, כך ששני הצדדים נהנים זה מזה.

גם הדבורים אוספות את טל הדבש, אך גוף הדבורים אינו יודע לפרק סוג זה של סוכרים, ודבורים שניזונות רק מטל דבש בריאותם נפגעת מחוסר מזון מתאים לגופם. הדבורים יודעות ומרגישות זאת ולא יאגרו טל דבש כאשר ישנה פריחה בטבע. אך בשעת מחסור בפרחים, אוספות הדבורים כל דבר מתיקה - מחוסר ברירה, ולכן בארץ אין לחשוש מתערובת משמעותית של טל דבש בדבש הרגיל, אולם בחוץ לארץ (בצרפת בגרמניה ובטורקיה) ישנם מגדלי דבורים שמתמחים בהפקת דבש דבורים שנאסף על ידי הדבורים

¹ תודתי נתונה לפרופסורים דן איזיקוביץ ודן גרלינג מאוניברסיטת ת"א, ולמדריך הדבורים מר חיים אפרת.

² האינזים יוצר פעולה הגורמת לשינוי צורתה של המולקולה.

³ מטובולזים - באינזימים שבכנימה

מטל הדבש שהפרישו הכנימות, כיון שביערות בחו"ל ישנו שפע של כנימות, וכפי הנראה אין פריחה מתחרה.

ב. טעם היתר אכילת דבש דבורים

איתא במשנה (בכורות פרק א משנה ב):

"היוצא מהטמא טמא [ואסור באכילה] והיוצא מן הטהור טהור [ומותר באכילה]. דג טמא שבלע דג טהור מותר באכילה [הדג הטהור מותר באכילה אף על פי שנמצא במעי הדג הטמא] וטהור שבלע דג טמא אסור באכילה [הדג הטמא שנמצא במעי הדג הטהור נשאר באסור] לפי שאינו גידוליו".

מבאר רש"י (בפירושו לסוגיא שם ז): לפי כשהוא חי בלעו, ואינו גידולו.

הטור (יורה דעה סוף סימן פא) כתב וז"ל:

"דבש דבורים מותר ואין בו משום אבר מן החי [ב"י כלומר וגם

לא משום דבר היוצא מן הטמא].... דבש הגזין והצרעין כתב

ר"ת שהוא מותר וכ"כ הרמב"ם ואבי אדוני הרא"ש ז"ל כתב

לאסור בדבש גזין וצרעין".

ובשו"ע (שם סעיפים ח-ט) כתב:

"דבש דבורים מותר וכו' דבש צרעין וגזין מותר ויש מי

שאסור, והרמ"א כתב: ואין אנו צריכין לחוש לו כי אינו מצוי

בינינו בכלל".

היוצא מלמודינו שתי שיטות: שיטת רבנו תם והרמב"ם שדבש גזין וצרעין מותר כדבש

דבורים, ושיטת הרא"ש שדבש גזין וצרעין אסור ודבש דבורים מותר.

מקור המחלוקת בשאלה שנשאל ר' ששת (בכורות ז): מי רגלים של חמור מהו? ופשט לה

דאסור. וללישנא בתרא:

"אמר להו רב ששת: תניתוה היוצא מן הטמא טמא, והיוצא מן

הטהור טהור, והני נמי מטמא קאתי". [ישבתוך הטמא היו,

ואע"ג דלאו מגופיה מימצן - אסירי". רש"י]

מיתבי מפני מה אמרו דבש דבורים מותר מפני שמכניסות אותו

לגופן ואין ממצות אותו מגופן [וקשה לרב ששת דהא הכא כיון

דלאו מוגפיהו מימצו שרי, ורב ששת אמר כל שהיה בתוך

הטמא". רש"י].

[עונה הגמרא] הוא דאמר כר' יעקב דאמר דובשא רחמנא שרייה

דתניא ר' יעקב אומר: (ויקרא יא) אך את זה תאכלו מכל שרץ

העוף, זה אתה אוכל ואי אתה אוכל שרץ עוף טמא, שרץ עוף

טמא בהדיא כתיב? אלא שרץ עוף טמא אי אתה אוכל, אבל

אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ. ואיזה זה! זה דבש דבורים.

יכול אף דבש הגזין והצרעין, אמרת לא. ומה ראית לרבות

דבורים ולהוציא הגזין והצרעין? מרבה אני דבש דבורים שאין

לו שם לוואי ומוציא אני דבש הגזין והצרעין שיש לו שם לוואי!

כמאן אזלא הא דתניא (משנה מכשירין פרק ו משנה ד) דבש

הגזין והצרעין טהור ומותר באכילה! דלא כרבי יעקב".

[ופרש רש"י] "רי יעקב בטעמא דדבש, לאו משום שמכניסות אותן לגופן הוא, אלא דרחמנא שרייה בהדיא וגזירת הכתוב היא".

היוצא מלימודנו הוא, שרבנו תם והרמב"ם פסקו שדבש גזין וצרעין מותר, כסתם משנה במכשירין, ומטעם שהדבש אין מקורו בגוף הדבורה הגיזין והצרעין. והרא"ש פסק שדבש גזין וצרעין אסור, פסק כר' יעקב, שרב ששת פסק כוותיא ולא כסתם משנה שבמכשירין. תוס' (שם ד"ה 'רוב דגים') כתב:

"ואין להקשות ממתניתין דשריא דג טמא שבלע דג טהור (שהדג הטהור מותר באכילה). לרב ששת דאסר מי רגליים של חמור... לא דמי חדא דמתני' לא אירי אלא נמצא תוכו דג טהור, ואפילו יצאו הכא פשיטא דדגים עייל דגים נפיק. אבל מים שהבהמה שותה לחלוחית הגוף מתערב עמהם".

והרא"ש (דף ז אות ח) כתב:

"וא"ת תקשה לרב ששת דאסר מי רגלים של חמור משום דיוצאין מן הטמא, והכא שרינן דג טמא שבלע דג טהור? וי"ל... לא דמי. דג עיל דג נפק, אבל מים שהבהמה שותה, לחלוחית הגוף מתערב עמהם".

היוצא מדברי הרא"ש, שיש שתי סוגי תערובת, אחד שכמו שנכנס יוצא ללא תוספת מהאסור - מותר באכילה. והשני שנוסף לו מלחלוחית האסור - אסור באכילה. החזון איש (יו"ד סימן יב אות ו) כתב:

"נראה דלאו משום תערובת לחלוחית הגוף קאסר להו, אלא מחשבים להו כולהו כדבר הבא מן החי [האסור באכילה], דכשבאין ומתערבין בדם בטלי להו אגב גוף והוי כבשרה, וכשפורשין אח"כ הוי כיוצא מגופה, אלא שאם לא מימצי מגופה אז אין הבלעתם גמורה ואינן מתמזגין כולי האי עם הדם, וחשבינן ליה מיא עול מיא נפיק".

ועיין מעדני יום טוב (אות ה, על הרא"ש דף ז אות ח) שמחלק בין מיצוי הגוף ובין לחלוחית הגוף:

"שאינו אלא הליחה שעל הבשר ולא ממה שמתמצה מתוך הבשר. ואולי שהלחלוחית של גוף הדבורים הוא ג"כ כדבש דבורים נמי ואפ"ה שרי מגזירת הכתוב.

ולהלכה, כתב הרמב"ן (על הדף שם):

"הא מלתא מסתברא לו למיפסק לחומרא ולא משום דהתברר לן מלתא הכין אלא כיוון דרב ששת סבר ליה כרב יעקוב ולא אשכחן אמורא דפליג עליה איכא למימר דהלכתא כוותיה וכו'".

והרא"ש (שם) כתב:

"ור"ת ז"ל פסק בספר הישר דלא כר' יעקב משום דסתם דמס' מכשירין דלא כוותיה. דתנן התם (פרק ו משנה ד) דבש צרעה טהור ומותר באכילה, והא דלא מייתי לה הכא משום דדבש גיזין אינו שנוי במשנה כמו בברייתא. ותימה הוא שפסק כמו מתניתין דמסכת מכשירין כיוון דרב ששת לא סבר כוותיה דהא

איהו סבר כר' יעקב. מיהו מצינו למימר דלא איצריך למימר הוא דאמר כר' יעקב אלא ללישנא בתרא. אבל ללישנא קמא דלא אסר אלא בשל חמור דמינא טמא הוא אבל בשל סוסים שריא לא קשה מידי, דדבש דבורים לא דמי למי רגלים של חמור דעכירי ודמו לחלב אבל דבש דבורים אין מתמצה מגופו וה"ה דבש גזין וצרעין מיהו לפי מה שרגיל ר"ת⁴ לפסוק כאיכא דאמרי אין להתיר משום לישנא קמא ובשל תורה הלך אחר המחמיר, וכן הלכתא דדבש גזין וצרעין אסור".

הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פרק ג הלכה ג) כתב:

"דבש דבורים ודבש צרעים מותר, מפני שאינו מתמצית גופן אלא כונסין אותו מן העשבים בתוך פיהן ומקיאין אותו בכוורת, כדי שימצאו אותו לאכול ממנו בימות הגשמים".

ובשו"ע (יו"ד סימן פא סעיף ט) כתב:

"דבש צרעין וגזין מותר ויש מי שאוסר הגה ואין אנו צריכין לחוש לו כי אינו מצוי בינינו כלל ובריש הסימן⁵ הפך את הסדר וכתב ומי רגליים אסורים כבשרה ויש מי שמתיר במי רגליה.

והגר"א (באות ד) כתב:

"ויש מי שמתיר, הוא הרמב"ם, וסבירה לי גם כן דהסוגיא והלכתא בכל מקום כלישנא בתרא ומדחזינן שתמא דמתניתין דדבש צרעין טהור במסכת מכשירין דלא כר' יעקב ורב ששת סבירה ליה כרב יעקב ע"כ אין הלכה כר' ששת ועיין לעיל סעיף ט' ואף על גב דלישנא קמא דרב ששת אתי אפילו כמתניתן דלא כר' יעקב, מכל מקום אזיל לשיטתיה כנ"ל דלישנא בתרא בכל מקום עיקר. והמרדכי כתב דמי רגלי חמור אסורין ושל שאר מותרין אפילו ללישנא בתרא והכי פרושו של סוסים וגמלים כיוון דלא שתו איניש ודאי פירשה בעלמא הוא ומותרין כי תבעי וכו'".

מכיוון שנחלקו התנאים בטעם היתר הדבש, רבנן התיירוהו מפני שאינו מתמצה מגוף הדבורה אלא הדבורה אוספת אותו מהפרחים ומקיאה אותו בכוורת, וכן דבש צרעים וגזין אינו מתמצה מגופם ומותר. ור' יעקב התיר מפני שהתורה התירה דבש דבורים, אבל הוא אוסר דבש גזים וצרעין מפני שיש להם שם לוואי. ומהסוגיא משמע שאוסר אע"פ שאינו מתמצה מגוף הגיזה והצרעה, כמו דבש דבורים שאף הוא אינו מתמצה מגוף הדבורה. אבל רבנן שהתירו הדבש מטעם שאינו מתמצה מגוף הדבורה התירו גם דבש צרעין וגזין, וזה שהדבורה מוסיפה אינזימים בדבש נראה לי מכיוון שכל תפקידו של האינזים לזרז את עיבוד הדבש ואינו בא לטעם או לתוספת - לא אסרו רבנן את הדבש והוא הדין טל הדבש.

⁴ הגר"א (שו"ע שם אות ד בביאור הגר"א) הגיה ל"הגאונים".

⁵ בהלכה א

ג.המסקנה היוצאת מלמודינו

ר"ת והרמב"ם פסקו כחכמים שדבש צרעין וגזין מותר, והרמב"ן והרא"ש פסקו כר' יעקב. השו"ע הביא את שתי השיטות.

ולעניינינו, מכיוון שלא מדובר בטל הדבש עצמו שנראה שדינו כדבש הגיזה והצרעה שנחלקו תנאים אלא בדבש דבורים אשר הדבורים אספו אותו ממקור של כנימות עלה ולא מהפרחים, נראה לי שגם ר' יעקב שאוסר דבש גזין וצרעין והתיר דבש דבורים מפני שהתורה התירה דבש דבורים זה גם נמצא בהיתר דהרי הוא מופק מהדבורה ולר' יעקב גם אם הדבורה היתה מפרישה הדבש מגופה כחלב לא היה אכפת לו שהרי מקור ההיתר לא מפני שאינו מתמצה מגופה אלא לימוד מיוחד מהפסוק, ולרבנן הרי התירו דבש גזים וצרעין מפני שאינו מתמצה מגופם ונראה שזה כולל גם טל הדבש שבנדון.

ד. האם טל- דבש מצוי בארץ⁶

תקן הדבש הישראלי 373 - דבש יצא לאור ביוני 1970 וזה לשונו :

"דבש הוא "מוצר טבעי מתוק, המופק על ידי דבורים APIS

MEUIPICA מצוף פרחים או מהפרשות של חלקי צמחים

אחרים".

לעומת זאת, התקן הבילאומי לדבש קובע כי דבש הוא "מוצר טבעי מתוק המיוצר על ידי דבורים... גם מהפרשות חרקים על הצמחים". הכוונה היא לכנימות הדבש, שהפרשותיהן משמשות את הדבורים ליצירת דבש. דבש כזה הנפוץ מאוד בדרום טורקיה, למשל, אינו בר ייבוא לישראל גם אם הוא טעים מאוד וזול מאוד, מאחר ואינו עומד בדרישות התקן הישראלי.

סיכום

שאלת היתר אכילת טל הדבש המופרש מהכנימות, נמצאת במחלוקת תנאים. דבש דבורים אשר הדבורים ינקו אותו ממקור טל-דבש, יהיה מותר לפי שתי השיטות. או מטעם שאינו מופק מגוף הכנימה, או מטעם שהתורה התירתו. בארץ ישראל אין לחשוש לטל דבש, מפני שאין אפשרות חוקית לייבא דבש זה לארץ.



⁶ ציטוט מיילקוט המכוורת' חוברת 32 שנת תשנ"ה עמוד 23.

הרב ברוך אפרתי

ברכת 'הטוב והמיטיב' על הולדת בת

שאלה

תשובה

א. פשט המקראות ודברי המשנה

ב. הלכה כבית הלל

ג. ברכה על הולדת הבת

סיכום

שאלה

האם יש לברך על הולדת בת את ברכת 'הטוב והמיטיב' כפי שמברכים כאשר נולד בן, או שיש לברך ברכת 'שהחינו', או שאין לברך כלל.

תשובה

א. פשט המקראות ודברי המשנה

באופן פשוט, הפסוקים המתארים את בריאת האדם לא הבדילו בין שייכות האשה ליישובו של העולם לבין שייכות האיש.

כך כותבת התורה בספר בראשית (פרק א פסוקים כז-כח):

"ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם: ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ"¹.

אמנם, בפועל היוצא מהשוואה זו, נחלקו התנאים. סביב השאלה מתי אדם יוצא ידי חובת מצוות 'פרו ורבו'². כך במסכת יבמות (פרק ו משנה ו):

"לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים בית שמאי אומרים שני זכרים ובית הלל אומרים זכר ונקבה שנאמר (בראשית ה) זכר ונקבה בראם".

לדעת בית שמאי אין צורך להביא אשה לעולם בכדי לצאת ידי חובת המצווה, ולדעת בית הלל כן.

אמנם, בתוספתא (יבמות פרק ח הלכה ד) מצינו גרסא אחרת למחלוקת:

¹ על אף העובדה הידועה כי בתיאור הבריאה השני (בפרק ב), האדם נברא קודם 'לעבדה ולשמרה', ורק אח"כ נוספה האשה ליעזר כנגדו. שהרי גם בתיאור השני היא 'עזר', והיא הנותנת, הגדרת תפקידה כיעזר' לישוב העולם היא אמירה חד משמעית על שייכותה למצווה שאשה מצווה בו. ואין כאן המקום להאריך בזה.

² כמובן שסוגיית אי חיוב האשה במצוות פרו"ר קשורה גם היא לעניין, אך אין כאן המקום להאריך בזה. עיין במשנה ביבמות (פרק ו משנה ו), שזו מחלוקת תנאים, ובי'רטנורא' שמסביר את סברת המחלוקת. ובהכרעת השו"ע (אבן העזר סימן א סעיף יג) שאינה מצווה על פרו"ר.

"ר' יונתן אומר: בית שמאי אומרים זכר ונקבה, ובית הלל אומרים זכר או נקבה".

ובברייתא ביבמות (סב.) מצינו אף נוסח אחר:

"תניא: רבי נתן אומר, ב"ש אומרים שני זכרים ושתי נקבות, ובה"א זכר ונקבה".

לפי גרסאות אלו, אף בית שמאי הצריכו הבאת בת לעולם בכדי לקיים את מצוות פרו ורבו.³

ג. הלכה כבית הלל

הרמב"ם (הלכות אישות פרק טו הלכה ד) פסק כדברי בית הלל:

"כמה בניס יהיו לאיש ותתקיים מצוה זו בידו: זכר ונקבה, שנאמר זכר ונקבה בראם".

כך פסק גם ר' אליעזר ממיץ (ספר יראים סימן תיג):

"בית שמאי אומרים שני זכרים, ובית הלל אומרים זכר ונקבה. ואע"ג דפליגי תנאי בברייתא ואית דאמרי דב"ה או זכר או נקבה, כסתם מתניתין לבית הלל קיימא לך".

הוא גם הכריע כגרסא שבמסכת יבמות, לפיה בית הלל מחייבים הולדת בת כדי לצאת ידי חובה.

בעקבותיו הלך גם הר"ש (מועד קטן פרק ג סימן נב):

"לא יבטל אדם מפרייה ורבייה... בית שמאי אומרים ב' זכרים ובית הלל אומרים זכר ונקבה שנאמר זכר ונקבה בראם. וקיימא לך כבית הלל".

אמנם, הירושלמי (יבמות פרק ו הלכה ו) הבין את המחלוקת בצורה שונה:

"לא יבטל אדם מפרייה ורבייה כו' בית שמאי אומרים שני זכרים שנאמר במשה גרשום ואליעזר בית הלל אומרים זכר ונקיבה מברייתו של עולם שנאמר זכר ונקבה בראם. אמר רבי בון לכן צריכה אפילו זכר ונקבה".

לדברי רבי בון, בית הלל שהצריכו זכר ונקבה, אין כוונתם דווקא זכר ונקבה, כי אם, או שני זכרים, או (וכאן חידושם), זכר ונקבה. לתפיסה זו, אין תנא המצריך לידת בת בכדי לקיים מצוות פרו ורבו, לרבות בית הלל.

את דעה זו הביא ודחה הרשב"א (יבמות סא):

"מסתבר לי דשמעינן מינה דבית הלל דוקא זכר ונקבה קאמרי, אבל שני זכרים לא, לפי שאין ישובו של עולם בזכרים בלא נקבות... ומיהו בירושלמי גרסינן אמר רבי בון לכן צריכא ואפילו זכר ונקבה... ומשמע דפליגי ר' בון אגמ' דילך".

בעקבות הראשונים פסק כך גם ה'בית יוסף' (אבן העזר סימן א אות ה), כבית הלל:

³ סיבת המחלוקת הובאה במדרש (דברים רבה פרשת דברים): "מאי טעמייהו דבית שמאי שהן אומרין שני זכרים? כנגד קין והבל. ומאי טעמייהו דבית הלל שהן אומרין זכר ונקבה? כנגד אדם וחווה". הוי אומר, בית הלל בחרו ללמוד ממעשה אלהים שהביא לעולם זכר ונקיבה, ובית שמאי בחרו ללמוד מהתנהגות אדם וחווה שהביאו שני בניס, קין והבל.

"כיון שיש לאדם זכר ונקבה קיים מצות פריה ורביה. בסוף פרק הבא על יבמותו (יבמות סא:) תנן... בית שמאי אומרים שני זכרים ובית הלל אומרים זכר ונקבה שנאמר (בראשית ה ב) זכר ונקבה. וידוע דהלכה כבית הלל".

וכן ב'שולחן ערוך' (אבן העזר סימן א סעיף ה):

"כיון שיש לאדם זכר ונקבה, קיים מצות פריה ורביה".⁴

ג. ברכה על הולדת הבת

לאור העובדה שהלכה כבית הלל, דהיינו, ללא הולדת בת לא ניתן לקיים את מצוות פרו ורבו, מתבקשת השוואה בין ברכת ההודאה על הולדת הבת לזו על הולדת הבן, וכדברי הרמב"ם (הלכות ברכות פרק יא הלכה ט):

"כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה... וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו".

אמנם, הגמרא ציינה את ברכת 'הטוב והמיטיב' רק בהולדת הבן.

וכך כותב התלמוד (ברכות נט): בבואו לדון בשאלת ההבדל בין ברכת שהחיינו לברכת הטוב והמיטיב:

"על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, על שלו ועל של חבריו - אומר ברוך הטוב והמיטיב. וכל היכא דלית לאחרינא בהדיה לא מברך הטוב והמיטיב? - והתניא, אמרו ליה: ילדה אשתו זכר, אומר ברוך הטוב והמיטיב! - התם נמי, דאיכא אשתו בהדיה, דניחא לה בזכר".⁵

הוי אומר, ברכת שהחיינו היא על הנאה אישית וברכת הטוב והמיטיב היא על הנאה זוגית, וכיוון שכך, על האדם לברך כשנולד לו בן, הטוב והמיטיב, שהרי הוא ואשתו שמחים, וזו הנאה זוגית.⁶

ובשולחן ערוך (אורח חיים סימן רכג סעיף א):

"ילדה אשתו זכר, מברך: הטוב והמיטיב. וגם היא צריכה לברך כן".⁷

⁴ עיין במנחת חינוך (מצווה א) שביאר את פרטי המצווה באריכות.

⁵ מן העובדה שהרמב"ם נמנע מלהביא את הדוגמא של הולדת הבן לברכת הטוב והמיטיב, הסיק הרב נחום אליעזר רבינוביץ ('יד פשוטה' על ספר 'אהבה', חלק ב תתשמ"ו) כי דעת הרמב"ם היא שאין הפרש בין ילדה זכר לילדה נקיבה. אך עיין ב'הדרוס' סו-סז בדבריו הנכוחים של הרב הלבני שדחאו שאין זה ביאור מוכרח בהשמטת הרמב"ם.

⁶ הלכה זו קיימת גם אם שני בני הזוג מברכים, כפי שכתב 'רבינו פרץ' בהגהותיו על הסמ"ק, (מצווה קנא הגהה יא): "יש לומר, כיון ששניהם נהנים מאותו דבר שייך ביה המטיב לאחריני, אף על גב דכל אחד מברך לעצמו, וראיה מההיא דא"ל ילדה אשתך זכר מברך הטוב והמיטיב הטוב לדידיה והמטיב לאחריני לאשתו ומי לא עסקין שעומד רחוק מאשתו שאין אשתו נפטרה בברכה שמברך הבעל לפי שאינה שומעתו ואם כן גם היא צריכה לברך לעצמה הטוב והמיטיב, אלא שמע מינה דכיון ששניהם נהנין מדבר אחד מברך הטוב והמיטיב אע"ג דכל אחד מברך לעצמו".

⁷ והעיר הרמ"א שם: "ואם מתה אשתו בלידתה, מברך שהחיינו, דהא ליכא הטבה לאחריני; וכן אם מת האב קודם שילדתו, היא מברכת שהחיינו. ויש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו, שאינה

על מנת להבין את ההבדל בין הולדת בת להולדת בן, עלינו להקדים את הסיבות לברכת 'הטוב והמיטיב'.

בעניין זה מצינו מחלוקת.

הרשב"א (שו"ת חלק ד סימן עז) נשאל האם מותר לברך הטוב והמיטיב על הנאה כשרואה את חברו:

"ולענין שאמרת: ברואה את חברו, אם יש אחרים שנהנים גם הם בראיתו, אם מברך הטוב והמיטיב: כדרך שמברך בירידת הגשמים ואית ליה לדידיה ארעא, ובילדה אשתו זכר, דאשתו נהנית ממנו. תשובה: לא בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו, מברך הטוב והמיטיב. שאם כן, אפי' אקרא חדתא יברך הטוב והמיטיב. אלא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו, ולאחרים עמו. כגון: ירידת הגשמים וירושת הקרובים. ואפילו בריבוי יין, ואחרים נהנים ושותים ממנו עמו. אבל בהנאה לבד בראיית פירות חדשים, לא מצינו... אלא שהנאת תועלת קאמר. ובלידת אשתו זכר, יש לאב ולאם הנאת תועלת. חדא: דהוה להו חוטרא לידה ומרא לקבורה. ועוד: שהוא כירך האב והאם. ומדת כל אדם תאבין לו ליורשן"

הוי אומר, ברכת הטוב והמיטיב ראויה להיאמר רק על הנאה הגורמת לתועלת מעשית. ובלידת בן, ישנה תועלת, שהרי יטפל בהוריו כשימותו וכדומה.⁸

הנצי"ב בספרו 'מרומי שדה' (ברכות נד.) המשיך את המגמה של הרשב"א, אלא שהגיע למסקנה אחרת ממנו להלכה (אך לא למעשה), וכך הוא כותב:

"והנה מדאי' במשנה דעל כלים חדשים מברך, יש ללמוד לכאורה דמי שנולד לו בת שמברך שהחיינו, דלא גרע מאילו קנה עבד או שפחה לשמשו, שהרי מעשה ידיה לאביה".

הוי אומר, מדמעשה אביה לידה, יש כאן מעט 'הנאת תועלת' כדברי הרשב"א, ואם כן, יש לברך עליה (לפחות) שהחיינו.

אלא שהוא דוחה סברתו:

"איברא לא ראיתי זאת בפוסקים, ואולי י"ל דבת אינה מתנה טובה לאביה⁹ כידוע באגדה".

אולם יש שהביאו סיבה אחרת לברכה, והיא שמברך משום שהוא וחבירו שמחים, ולא על תועלת.

כך הביא ביביאור הלכה' (סימן רכג) על דברי השו"ע:

"ילדה אשתו וכו' - עיין בא"ר שהביא דהוא הדין כשנולד לבנו ולבתו

בן או שנולד בן לאוהבו שהוא צדיק וחסידי",

מכיוון שהוא שמח בזה, אף על גב שאין לו בזה תועלת אישית. כך משמע גם ב'ערוך השולחן' (אורח חיים סימן רכג סעיף א):

"אבל בלידת נקבה אין מברכין לפי שאין בזה שמחה כל כך כבזכר".

חובה אלא רשות, ומוזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות". ופשוט היה לכל הפוסקים דלקמן, שהמילה 'זכר' אינה כוללת נקבה, אלא דוקא זכר.

⁸ להוציא שמחת מצווה, אשר אינה קשורה ע"פ טעם זה לברכת הטוב והמיטיב ועל כן אין דברי הרמב"ם דלעיל קשורים לעניין.

⁹ העובדה ש'בתי' אינה 'מתנה טובה לאביה' אינה מקובלת על כל התנאים, כמבואר בהמשך המאמר.

הוא אומר, בשמחה הדבר תלוי¹⁰.

המשנה ברורה (שם ס"ק ב) פסק כרשב"א, שדוקא על זכר מברך, כנראה בגלל שהוא מביא תועלת להוריו יותר מבת, גם אם הולדת הבת משמחת אותו יותר מהולדת הבן:

"זכר - מדסתמו הפוסקים משמע דאפילו היו לו כמה זכרים ותאב שיוולד לו בת כדי שיקיים מצות פריה ורביה, אפילו הכי אם נולד בת אין מברך על זה"¹¹.

אך הוא מחדש, שמכל מקום, יש לברך על הולדת בתו ברכת שהחיינו: "ומכל מקום נראה לי פשוט דבפעם ראשון כשרואה אותה¹² מברך ברכת שהחיינו דמי גרע ממי שרואה את חברו¹³ לאחר ל' יום ושמח בראיתו דמברך שהחיינו"¹⁴.

את פסיקת המשנ"ב חיזק ה'אגרות משה' (אורח חיים חלק ה סימן מג): "בדבר חידוש המשנה ברורה בסימן רכ"ג סק"ב דאף בלידת נקבה שלא נאמר שיברך שהחיינו, הוא דווקא על השמיעה, אבל על הראייה מברך, שאפילו ברואה חברו לאחר ל' יום מברך שהחיינו כשחביב עליו ושמח בראיתו, והרי כל אדם הא שמח בראיית בתו. הוא טעם גדול, דאחרי שנולדה לו הא הוא שמח בראיתו אותה, כסתם אינשי אפילו עניים שדחוקים בפרנסתם, שמחים בראיית בניהם ובנותיהם, אף שנוסף עליהם דאגת פרנסה, הם בטוחים בהשי"ת שישלח להם פרנסה גם עבור הבת שנולדה לו. ולכן אף שלא הוזכר זה בדברי רבותינו, ואף בערוך השלחן לא הוזכר חידוש זה, יש מקום לומר דלא משום דפליגי על זה, אלא דמשום הפשיטות, לא כתבו זה. וכדמשמע מלשון המשנה ברורה שכתב שנראה לו פשוט, ואם היה סובר שאלו שלא הזכירו פליגי על זה, לא היה זה ממילא דבר פשוט, וממילא למעשה יש להורות כהמשנה ברורה שצריך לברך."

¹⁰ אמנם בהמשך כתב: "אין חילוק בין כשהם שמחים על לידת הזכר או אינם שמחים בלבם", אך כוונתו שאין זה מעכב הברכה, אך זו סיבת תקנת הברכה. עיי"ש.

¹¹ וקדמו 'ערוך השולחן' (אורח חיים סימן רכג סעיף א): "אבל בלידת נקבה אין מברכין לפי שאין בזה שמחה כל כך כבזכר".

¹² אמנם, הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה' תניינא (ב - ג) סימן ס) הסתפק האם בעינן דוקא ראייה, או שידיעה בלבד מספיקה בימינו, שהרי "רוב בני אדם הרואים תינוק בן יומו או גם אחרי כמה ימים, עדיין אינם מכירים אותו, ותוך כמה דקות יכולים להחליפו בתינוק אחר ולא יבחינו כלל בכך, וא"כ עיקר שמחתו הוא רק הידיעה ולא הראייה, ואע"ג שלענין הכרת בכורה אמרינן דמיד כשיצא ראשו חשיב כבר כאפשר בהכרה, מ"מ לענין ברכה מסתבר שצריכים ראייה ברורה ולא בראיה מקופיאה".

¹³ גם נקבה, עיי' 'משנה ברורה' (סימן רכה ס"ק א) ובישערי תשובה' (שם).

¹⁴ אמנם, יש להעיר לדברי הרשב"א (בשו"ת, חלק א סימן רמה) שכתב שטעם שהחיינו כלל אינו שמחה: "אבל ברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה אלא תלויה בדבר שמגיע לו תועלת. ואף על פי שמתערב עמה צער ואנחה שהרי אפילו מת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו" ולכן פוסק לברך שהחיינו על בן דוקא: "מסתברא דכל שנולד לו בן צריך לברך שהחיינו בין נולדו לו בנים אחרים בין לא נולדו לו בנים". והביאו מרן ב'בית יוסף' (יורה דעה סימן רסה אות ז). ואם כן נראה בפשטות שהמשנ"ב חולק על הרשב"א בסיבת הברכה.

אמנם, צריך להסביר, אליבא דהמשנה ברורה, מדוע לא מצינו שתיקנו את ברכת שהחיינו בצורה מסודרת על הולדת בת. על כך עונה ה'ציץ אלעזר'¹⁵ (חלק יג סימן כ):

"יומה שטוען מדוע שלא תקנו? אין הוכחה שלא תיקנו, ויש לומר שסמכו על מה שתיקנו לברך שהחיינו בדרך כלל על הקונה ועל הניתן לו דבר חדש, וכן על השמח בראית חבירו... לזאת נראה לי דלהלכה יש לפסוק כהמשנה ברורה לברך על לידת בת שהחיינו, ולא שייך לומר בזה ספק ברכות להקל, ושלא לברך על הספק (גם אם נתפוס שיש ספק בדבר), וכדמצינו בב"ח בטור או"ח סימן כ"ט שכותב לבאר שיש חילוק בזה בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, ובברכת שהחיינו יכול לברך גם בספק, מפני דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אע"פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה ע"ש".¹⁶

מכל האמור עולה בפשטות, שלכל הפחות 'ברכת שהחיינו' יש לברך על הולדת בת.

אלא שבנידון השמחה על הולדת בת מצינו מחלוקת תנאים. התלמוד (בבא בתרא טז:) אומר:

"ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות יולדו להם - רבי יוחנן אמר: רביה באה לעולם; ריש לקיש אמר: מריבה באה לעולם. אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: לדידך דאמרת רבייה באה לעולם, מפני מה לא נכפלו בנותיו של איוב? אמר לו: נהי דלא נכפלו בשמות, אבל נכפלו ביופי, דכתיב: ויהי לו שבענה בנים ושלוש בנות, ויקרא שם האחת ימימה ושם השנית קציעה ושם השלישית קרן הפוך, ימימה - שהיתה דומה ליום, קציעה - שהיה ריחה נודף כקציעה, קרן הפוך - אמרי דבי רבי שילא: שדומה לקרנא דקרב. מחייכו עלה במערבא, קרנא דקרב לקותא היא! אלא אמר רב חסדא: ככורכמא דרישקא במיניה, שנאמר: כי תקרעי בפוך.

רבי שמעון ברבי איתלידא ליה ברתא, הוה קא חלש דעתיה, אמר ליה אבוה: רביה באה לעולם. אמר ליה בר קפרא: תנחומין של הבל ניחמד אבוך; דתניא אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות, אלא אשרי למי שבניו זכרים, אוי לו למי שבניו נקבות; אי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסי, אשרי מי שאומנותו בוסמי, אוי למי שאומנותו בורסי. כתנאי: והי ברך את אברהם בכל - מאי בכל? רבי מאיר אומר: שלא היתה לו בת; רבי יהודה אומר: שהיתה לו בת; אחרים אומרים: בת היתה לו לאברהם ובכל שמה".¹⁷

¹⁵ במענה לשאלת ה'אשל אברהם' (תנינא, סימן רכג) שהובאה שם.

¹⁶ דברים נחרצים אלו של ה'ציץ אלעזר' הינם תשובה ברורה לחששו של הנצי"ב (שהובא לעיל) בדבר החידוש שיברך על לידת בת 'שהחיינו'. הצי"א שב על עמדתו גם בחלק כא סימן כ.

¹⁷ מחלוקת זו, בדבר היחס הנפשי של ההורה להולדת בתו, פרושה על פני הש"ס פעמים רבות. עיין ברכות לא:, שם נט:, נדה לא:

לדעת רבי שמעון, בר קפרא, רבי מאיר וריש לקיש, אין סיבה לשמוח על הולדת בת, וזו ברכתו של אברהם, שלא נולדה לו בת.¹⁸ ולדעת אביו של ר' שמעון, ר' יוחנן, ר' יהודה ואחרים, זו סיבה לשמחה.¹⁹

אמנם, גם אם נקבל את גישת התנאים שלא רואים שמחה בהולדת הבת, אין בכך משקל הלכתי לנידון שלנו, משתי סיבות²⁰: ראשית, "אין למדין מן האגדות"²¹. ושנית, בסיס החיוב של ברכת שהחיינו הוא על שמחת האדם הנהנה באופן סובייקטיבי²², גם אם מבחינות אחרות לא ראוי לשמוח על זה.²³

¹⁸ את גישה זו פירש הרשב"ם גם על עובדת אי ההודאה של יעקב כשנולדה דינה: "ולא נכתבה הודאה על לדת הבת לדעת למה נקראת כן, שאין מודים על הבת כמו על הבן" (רשב"ם בראשית פרק ל פסוק כא), ודחאו הציץ אליעזר מכמה סיבות עיין צי"א חי"ד סימן כא.

¹⁹ אלא שלפחות על דברי רבי מאיר שטען שברכת אברהם היא בזה שלא היתה לו בת, מצינו הסבר של הרמב"ן (רמב"ן בראשית כד א): "ולרבותינו בזה ענין נפלא. אמרו וה' ברך את אברהם בכל, רבי מאיר אומר שלא היתה לו בת, רבי יהודה אומר בת היתה לו, אחרים אומרים בת היתה לו ובכל שמה. דרש רבי מאיר שלא היתה לו בת לאברהם, וזו לו לברכה כי לא היה יכול להשיאה רק לבני כנען הארורים, ואם ישלחנה לארצו גם כן תעבוד שם עבודה זרה כמותם, כי האשה ברשות בעלה, ואברהם לא יחפוץ שיצא זרעו הכשר משרה אשתו חוצה לארץ, ואף כי יעבוד עבודה זרה". הרמב"ן שאינו מסכים לקבל את פשט דברי רבי מאיר, בשל חריפותם, דוחק להסביר שרבי מאיר התכוון לומר שאברהם נתברך בכך שלא היה צריך להתמודד עם חיתון בתו בסביבה כה מושחתת ככנען.

²⁰ הרב אפרים הלבני טוען במאמרו ('הדרום' סו-ז) כי חז"ל לא ראו בעין 'דתי' (כלשונו) פגם בהולדת הבת, כי אם תיארו מציאות בלבד, שאדם נורמאלי בזמנם שמח יותר מהולדת בן. ולעני"ד אשאל זאת מניין לנו? יש טעם בטיעון שחז"ל חלקו בעניין או שיחסם לעניין אינו בעל משקל הלכתי, אך לפרש את דבריהם ללא בסיס אינה ראייה, לדעתי. מה עוד, שאווירת הדברים היא הפוכה, שאכן יש משקל 'דתי' לדבריהם, עיין שבועות (יח): "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, כל הפורש מאשתו סמוך לוסתה הויין ליה בנים זכרים".

²¹ ירושלמי (פיאה פרק ב הלכה ד) ועוד. אמנם ישנן סיטואציות יוצאות דופן בהם אכן למדין מן האגדות, אך הכלל הרגיל הוא שלא לומדים הלכה מאגדה. עיין ר"ש הנגיד במבוא התלמוד. וכן דעת רס"ג ורב האי גאון (הובאו באוצר הגאונים, חגיגה, עמוד 65 במילואים).

אמנם, היו בכל הדורות שנטו לכיוון שאכן למדין מן האגדות. עיין מאמרו של ד"ר אברהם ארזי, ('שנה בשנה' תשמ"ו), "שילוב הלכה באגדה במשנת ר"א בן הורקנוס". כן עיין ב'ספר הישר' (המיוחס לר"ת, תרי"ט). ובתוס' (ע"ז לג: ד"ה 'כסי') שהביא ראייה הלכתית ממדרש. וכן 'שבות יעקב' (חלק ב סימן קעח). וביחיים שאל' (חלק א סימן צב), שתמה על הרא"ם שדחה בקש דברי אגדה מהלכה. פוסקים אלו חולקים על התו"ט שסבר שאין הלכה לעולם כאגדה, עיין ברכות פרק ה משנה ד. ואכמ"ל.

²² ובציץ אליעזר (חלק יג סימן כ) דחה את יחס התלות בין סברת 'אינה מתנה טובה לאביה' לבין השמחה על הולדתה באופן אחר, ע"ש.

²³ שולחן ערוך (אורח חיים סימן רכג סעיף ו): "על דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק, או מנעלים, אין לברך עליהם; ואם הוא עני ושמח בהם, יברך". דהיינו, העניין הוא סובייקטיבי. ואף לרמ"א שהעיר שם: "וי"א דאפילו עני אינו מברך על חלוק ומנעלים וכדומה וכן נוהגין", אין הוא חולק על הסובייקטיביות אלא שפוסק כן מסיבה אחרת, עיין תרומת הדשן סימן לו, שהוא המקור לעניין.

העולה מדברינו, שודאי שיש לברך כיום את ברכת שהחיינו על הולדת בת - אם שמח בהולדתה.²⁴

זאת ועוד, יש סברא גדולה לברך היום הטוב והמיטיב על הולדת בת, לכולי עלמא: ראשית, לדעת הסוברים שעיקר הברכה מוסבת על 'שמחה', ודאי שאם הוא שמח כי אז ראוי לו לברך הטוב והמיטיב על בת.

שנית, גם לרשב"א וסיעתו שהצריכו תועלת ממושא השמחה בכדי לברך הטוב והמיטיב, כיום בת מסייעת להוריה לא פחות מבן. הן בעבודות הבית בחינת "דהוה להו חוטרא לידה" הן בצרכי קבורתם.²⁵

סיכום

- א. נחלקו הדעות בסוגיית הטעם לברכה על הולדת הבן. יש שכתבו שהיא משום שמחה, יש שכתבו שהיא משום הבאת תועלת להוריו.
- ב. חידושו של המשנה ברורה בדבר חיוב ברכת שהחיינו על הולדת הבת נתקבל ע"י פוסקים רבים.
- ג. מניתוח טעמי ברכת ההודאה על הולדת הבן, עולה בפשטות כי היום יש לברך ברכת 'הטוב והמיטיב' אף על הולדת הבת. הן משום ששמח בה, הן משום שהיא מסייעת להוריה כבן.



²⁴ ויש להוסיף כי בנולדה לו בתו הראשונה לכאורה חייב לברך מדין מצווה שאינה תדירה, וכדברי הרמב"ם שהובאו לעיל (בהלכות ברכות יא הלכה ט): "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה... וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו". אמנם, משום מה לא נזכרת סברא זו בדברי רבותינו. ואולי יש לומר שלאור העובדה שחלות מצוות פרו ורבו מתקיימת רק בשנולדו לבניו בנים, בנולדה לו בת בלבד, או אפילו בן, לא שייך לברך מתוקף קיום פרו"ר, שהרי לא נסתיימה המצווה. וצ"ע.

²⁵ הרשב"א גם הוסיף את הסברא שהבן הוא 'כירך האב ואם'. עיין בריטב"א (עירובין ע:), שהסביר שלא צריך להיות יורש גמור של האב כדי להיקרא 'כרעא דאבוה', אלא כל ש'זוכה בבתו' הוא 'כרעא דאבוה'. ובימינו, בת שווה לבן בזה.

גדרי מוקצה ב'דבר שאיננו כלי' - בצבא

- א. פתיחה
- ב. מוקצה ביום טוב
- ג. מוקצה בגוי
- ד. מוקצה בחפץ הנחוץ לפיקוח נפש
- ה. מוקצה בלולב ביום טוב
- ו. טלטול תרופות לחולה
- ז. טלטול גט שכיב מרע
- ח. טלטול כסף לפדיון שבויים
- ט. טלטול סכין מילה
- י. דוגמאות נוספות
- מסקנה
- סיום

א. פתיחה

הגמרא במסכת שבת (מו.) קובעת, שאסור לטלטל "צרורות שבחצר", אף אם הם ראויים לכיסוי כלים. הגמרא מנמקת: "ליכא תורת כלי עליה". כלומר, כל דבר שאיננו כלי (או דבר מאכל) אסור בטלטול, ואנו מגדירים אותו "מוקצה מחמת גופו"¹. לדעת רוב הפוסקים, ניתן להשתמש במוקצה מחמת גופו רק אם ניתנה לו "תורת כלי". תורת כלי נרכשת על ידי מעשה תיקון, או על ידי ייחוד הכלי לצורך תשימש כלשהו². השגרה הצבאית מחייבת שימוש בחומרים שונים הנחוצים להתנהלות תקינה. חומרים אלה (כגון: סולר, גריז ועוד) אינם כלים³, ואולם הם לא מוקצים משימוש, אלא אדרבה - עומדים לשימוש בשבת עצמה. ובכן, נשאלת השאלה האם השימוש באותם חומרים מפקיע מהם תורת מוקצה? יתירה מזאת, יש לשאול האם ייתכן חפץ מוקצה שניתן להשתמש בו?

¹ כלי שאיננו ראוי לשימוש בשבת לא מוגדר כמוקצה מחמת גופו, אלא ככלי שמלאכתו לאיסור. אמנם, ישנם כלים המוגדרים כ"מוקצה מחמת חסרון כיס", אך דעת רוב האחרונים שסוג זה של מוקצה תלוי בהקצאת האדם, בעוד שמוקצה מחמת גופו – כשמו כן הוא: נאסר מחמת גופו, שאינו ראוי לשימוש.

יש לדון גם בכלי שמלאכתו לאיסור אשר אין שימוש היתר בגופו. הראשונים נחלקו האם כלי כזה מותר בטלטול לצורך מקומו. יש לחקור בדעת האוסרים האם דינו של הכלי כמוקצה מחמת גופו או מוקצה מחמת חסרון כיס; או שמא דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, השונה בהלכותיו מכשמלא"א הרגיל, ואכמ"ל.

² עיין שו"ע סימן שח סעיף כב שהביא שלוש דעות בעניין זה, ונראה שסתם כדעה הראשונה, שבדבר שרגילים להשתמש בו די בייחוד לשבת אחת, ובדבר שאין רגילים להשתמש בו יש צורך בייחוד לעולם. ועיין ב'חכמת שלמה' (שבת קכה:), שם נאמר שבמקרים מסוימים ההחלטה להשתמש בחפץ עשויה להתיר את טלטולו, אף אם היא לא מעניקה לו שם כלי.

³ דין חומרים אלה כמוקצה מחמת גופו: כן כתב ב'מנחת שבת' פח, כה, ח על דיו, ב'אגרות משה' חלק ה סימן כא על סבון ובישבות יצחקי עמוד לה בשם הגריש"א על אבקת כביסה, וכ"כ בספר 'חוט שני'. אמנם, הגרש"ז אויערבך שש"כ פרק יד סעיף נז נטה להחשיבם כשמלא"א, ובשש"כ לא הכריע בבירור בשאלה זו, אך בפרק כ סעיף טז הקל בזה.

במאמר זה נביא, בעז"ה, מספר דיונים קרובים לשאלות הנ"ל, ועל פיהם ננסה להביע עמדה הלכתית בנידון.

ב. מוקצה ביום טוב

במשנה (ביצה לב:) נאמר, שאין להשתמש בעצים ביום טוב לצרכים שונים, כגון לסמוך מיטה שלא תיפול. אמנם, העצים ראויים לשימוש ביום טוב - בהסקת תבשיל, אולם מפורש במשנה שאסור להשתמש בהם לשימושים אחרים. בברייתא מבואר, שדין זה שנוי בדעת ר' יהודה, ואולם ר' שמעון מתיר לנצל את העצים העומדים להסקה גם לשימושים נוספים.

להלכה, פסק השו"ע (או"ח סימן תקב סעיף ג) כפשטות המשנה, שאין משתמשים בעצי הסקה ביום טוב. המשנה ברורה (שם ס"ק כא) מביא את דברי הבית מאיר, שכתב שבשעת הדחק ניתן להקל כר' שמעון.

המשנה ברורה מסביר, שפסיקת השו"ע מבוססת על כך שיש מוקצה ביום טוב⁴. בשבת פסקינן להלכה שאין מוקצה, ועל כן לכאורה יש מקום להקל, ולקבוע שדבר העומד לשימוש כלשהו, מותר גם בשימושים נוספים. אם כך, ציוד צבאי שעומד לפעילות מבצעית בשבת, ולצורכה ודאי מותר לטלטלו - מותר גם בטלולים נוספים.

אמנם, דעת הראב"ד (בהגהה על הרי"ף ביצה יח: באלפס) היא, שהאיסור להשתמש בעצי ההסקה קיים גם לסוברים שאין מוקצה ביום טוב: "והטעם, לפי שאין עליהם תורת כלי, ולא ניתנו עצים אלא להסקה, והרי הם כאבנים"⁵. כלומר, כל דבר שאיננו כלי מותר בטלטול אך ורק לצורך שימוש הקבוע, ללא קשר לשאלה האם פסקינן שיש מוקצה או שאין מוקצה. אם כך, גם ציוד צבאי לא יותר בטלטול באופן החורג משימוש הקבוע⁶.

ג. מוקצה בגוי

השו"ע (שם סימן תצח סעיף ג; וכן הביא הרמ"א בסימן שי סעיף ב בשם "יש אומרים") פסק, שגוי איננו מסוגל להקצות חפץ משימוש בשבת. והוסיף החזו"א (סימן מד אות ח) ע"פ הרמב"ן (שבת קכב.) שגם עצי גוי המיועדים לבנייה ואם היו של ישראל היו הם מוקצה מחמת ח"כ אינם מוקצה.

עם זאת, בדבר שמצד עצמו איננו ראוי לשימוש, כגון מעות, יש דין מוקצה, אף אם הגוי מתכוון להשתמש בן בשבת (שעה"צ סימן שי ס"ק י). טעם הדבר: מבחינת ישראל, הדבר איננו עומד לשימוש.

בקמח השייך לגוי נחלקו האחרונים אם יש דין מוקצה. שו"ע הרב (סימן שכה סעיף ה) כתב שאינו מוקצה כי הגוי יכול להכינו בשבת עצמה, ואילו מהמנחת שבת משמע שהרי הוא מוקצה, וכדבריו פסק ב"שמירת שבת כהלכתה" פרק כ סעיף לג), ולא הביא שמבואר בשו"ע הרב לא כך.

⁴ זו דעת הרשב"א. ר"ת סבור שישנה גזירה יו"ט אטו שבת, אך נראה שדברינו למעלה נכונים גם לשיטתו.

⁵ כך נקט לדינא החזו"א סימן מג אות ג.

⁶ אמנם, ניתן לסייג מסקנה זו, ולפרש שדברי הראב"ד נאמרו דווקא לגבי עצים, שעיקר ייעודם להסקה. חפצים אחרים, שייעודם לא כל כך מוגדר, יותרו בשימושים נוספים אגב שימושם הראשי, וראה בזה בשש"כ פרק כא הערה כ.

השו"ע (סימן שח סעיף מז) הביא שתי דעות בעניין בגד שעטנז האם הוא מוקצה משום שאסור ללבושו, או שמא מאחר שסוף סוף תורת כלי עליו, איננו מוקצה. המשני"ב (שם, סימן קסא) כתב שהמנהג לאסור, ורבו האחרונים המבארים שבגד זה מכיוון שאין בו שימוש לישראל כלל הוא מוקצה מחמת גופו ולא רק כשמל"א. והנה, בשש"כ (כ, לו; כב, נד) פסק, שאם הבגד שייך לגוי כולי עלמא מודים שאיננו מוקצה. הסברה בכך היא, שמבחינת הגוי החפץ ראוי לשימוש, ועל כן הוא לא הופך למוקצה.

אמנם בשש"כ (חלק ג שם) חזר בו הגרשז"א מהיתר זה מכיוון שמבואר במרדכי שאף בגד שעטנז של גוי הוא מוקצה (ואעפ"כ נסתפק בזה לדינא)

שנית, גם אם נקבל את ההו"א של השש"כ, אפשר שהם מתייחסים דווקא לנידון זה של בגד שעטנז, אשר על אף איסורו תורת כלי עליו. ייתכן, שבנידון דידן, העוסק במוקצה שאין עליו תורת כלי, יודה גם השש"כ שאפשרות השימוש של הגוי אינה מספקת, וכפי שהחמירו במוקצה במחובר גם של גוי מכיוון שאינו בתורת שימוש האדם כלל.⁷

העולה מדברינו, שאפשרות השימוש של גוי לא בהכרח מפקיעה איסור מוקצה. ומכאן, ניתן לומר שגם אפשרות השימוש בחפץ לצורך פיקוח נפש לא תפקיע ממנו איסור מוקצה. אלא, שיש לדחות הבנה זו, ולהבחין בין אפשרות שימוש לצורך פיקוח נפש לאפשרות שימוש של גוי. הבחנה זו מעוגנת בקרא ובסברא. מצד הסברא - אפשרות שימוש לצורך פיקוח נפש היא אפשרות שימוש של ישראל, ולא של נכרי, ועל כן ניתן לראות את החפץ כעומד לשימוש בשבת. ובמקורות - פירות מחוברים של גוי שתלשם בשבת אסורים משום מוקצה (כמבואר בשו"ע סימן תקטו סעיפים א-ב), ואילו פירות מחוברים שנתלשו לצורך פיקוח נפש מותרים (אם אמנם היה חולה מבעוד יום, והפירות לא הוסיפו בשבת ונאסרו משום נולד; כמבואר במשנה ברורה סימן שיח ס"ק טו).

נמצאנו למדים, שהאפשרות להשתמש בחפץ כלשהו לצורך פיקוח נפש עשויה להפקיע ממנו איסור מוקצה, ואין להוכיח מדיני מוקצה בגוי שאפשרות שימוש אינה מפקיעה איסור מוקצה.

ד. מוקצה בחפץ הנחוץ לפיקוח נפש

כאמור לעיל, בפירות מחוברים שנתלשו לצורך פיקוח נפש אין איסור מוקצה אם ידע על כך מבעוד יום. מקור הלכה זו בגמרא בחולין (טו.), ושם נאמרו הדברים הן לגבי פרי שנקצץ, והן לגבי בהמה שנשחטה⁸. מבואר שהיתר זה מחמת שלא הקצה את הפירות מבעוד יום משימוש⁹

⁷ הרשב"א בשבת (קכב., ד"ה יומהא שמענין) כתב שמאחר שירקות מחוברים של ישראל אסורים משום מוקצה, גם ירקות מחוברים של גוי אסורים "כדי שלא תחלוק". אפשר, שניתן ללמוד מדברי הרשב"א הללו, שכל דבר שאסור לישראל משום מוקצה, אסור גם כשהחפץ שייך לגוי. אמנם, הרמב"ן בביצה נתן טעם אחר לאיסור פירות מחוברים של גוי - מגזירת פירות הנושרים, אך אין הכרח שהוא חולק על עצם היסוד שמחדש הרשב"א. ועיי' חזו"א סימן מד אות ח

⁸ לאחר שחיטת הבהמה ניתן לאסור את בשרה החי משום "מוקצה מחמת גופו"; אם כי להלכה קיימא לן שבשר חי חזי לכוס (עיי' שו"ע סימן שח סעיף לא, ובי"י סימן שכה סעיף ד בשם ספר התרומה; ואכמ"ל), וכאמור למעלה, אין לאוסרו מדין מוקצה מחמת איסור ומיגו דאיתקצאי, משום שהיתה כוונה לשחטו מבעוד יום. להלכה, בהמה שנשחטה בשבת אינה מוקצה גם אם לא היה לו חולה בביתו מבעוד יום, ואכמ"ל.

⁹ יש לציין שהיתר זה לא שייך בינולד' כמבואר ברמ"א שם.

הלכה דומה למדנו בשו"ע (סימן רעט סעיף ה, על פי תשובת הרשב"א שהובאה בב"י שם), שגר שהודלק לחולה מבעוד יום מותר בטלטול לאחר שכבה¹⁰, ולא אמרינן לגביו מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא.

משתי ההלכות הללו ניתן ללמוד, שיש בכוחו של פיקוח נפש לבטל איסור מוקצה. אמנם, הרמב"ן (במלחמות ה' בביצה יא. באלפס) נקט שאם הצורך לשחוט את הבהמה משום פיקוח נפש התעורר בשבת עצמה היא אסורה משום מוקצה¹¹, אך יש ללמוד מדבריו, שאם נתן דעתו על שחיטת הבהמה מבעוד יום, אין בה איסור מוקצה כי מהותו דל פיקוח"י מסלק את סילוק הדעת מהחפץ.

גם בנידון דידן, הייתה כוונה מבעוד יום להשתמש בחפצי המוקצה לצורך פיקוח נפש. לכן, מסתבר מאוד לומר שפיקוח נפש זה אכן מפקיע לחלוטין את איסור המוקצה.

ה. מוקצה בלולב ביום טוב

שנינו במשנה בסוכה (מב.): "מקבלת אשה מיד בנה ומחזירתו למים בשבת". הראשונים נחלקו בביאור המשנה, ושתי שיטות מרכזיות בדבר:

שיטה א' - רש"י מבאר, שמאחר שהלולב משמש למצווה יש עליו תורת כלי. דהיינו, העובדה שהחפץ עומד לשימוש בשבת מפקיעה ממנו איסור מוקצה.

שיטה ב' - השימוש לצורך מצווה מתיר את איסור הטלטול, אך אין בכוחו להפוך את הלולב לכלי ולהפקיע ממנו תורת מוקצה. לשיטה זו מצאנו שני ניסוחים:

ניסוח א' - הר"ן (ריש 'לולב וערבה') מבאר, שהלולב איננו כלי, ואולם אין בו איסור טלטול כלל.

ניסוח ב' - ר"ת נוקט עמדה קיצונית יותר, שלפיה הלולב נותר מוקצה גמור שיש בו איסור טלטול, והטלטול הותר בצורה מקומית ומצומצמת לצורך המצווה¹².

לכאורה, מחלוקת ראשונים זו משמעותית גם לדידן; לדעת רש"י, הצורך לשימוש בלולב מפקיע לחלוטין איסור מוקצה, ואפשר שהוא הדין גם בשימוש במוקצה מחמת גופו לצורך פעילות צבאית. לר"ת, לעומת זאת, היתר הטלטול הוא היתר נקודתי, ולא ניתן ללמוד ממנו על הפקעה עקרונית של שם מוקצה או על היתר גורף בטלטול¹³.

¹⁰ יש להסתפק האם מותר לטלטל את הנר גם בשעה שהוא דולק, וצ"ע אם מה שכתב השו"ע לטלטלו רק לאחר שכבה הוא מטעם שהחולה בריא או מטעם ששלהבת במהותה היא מוקצה גם אם נצרכים אליה, ואינו כשלהבת ביו"ט המותרת לשימוש מצד עצמה [וראה 'שבת ומועד בצה"ל' עמוד קלח בהערה, שהגריש"א נטה להחשיב פנס דולק למוקצה גמור גם בשעת פע"מ].

¹¹ ובכך באר הרמב"ן את ההבדל שבין ביצה שנולדה ביום טוב, אשר לא עברה תהליך כלשהו של איסור, ובין בהמה שנשחטה, אשר עברה את תהליך האיסור, אף שתהליך זה הותר מפני פיקוח נפש.

¹² ר"ת (ראה אשר"י סוכה ג, לג) מוסיף, שלאשה מותר לטלטל את הלולב רק משום שגם היא שייכת במצוות עשה גרמן. אלמלא השייכות במצווה, האשה אכן לא היתה מטלטלת את הלולב משום שכאמור, איסור מוקצה שבו עומד על כנו. עוד בעניין דעת ר"ת בזה ראה בב"ח או"ח תרנד, ובחידושי חת"ס שו"ע סוף סימן שח.

¹³ אמנם, יש מקום לחלק בין שימוש לצורך מצווה, שאיננו מספיק אליבא דר"ת, ובין שימוש לצורך פיקוח נפש, שייטכן שבכוחו להפקיע איסור מוקצה. וצ"ב. ושמעתי מרבותי שמצוה במהותה אינה מצרכי אדם, ולכן, אינה מועילה להחשיב דבר לעומד לשימוש משא"כ ציד צבאי.

להלכה, קיימא לן כרש"י¹⁴, ואם כך, לפנינו ראייה נוספת להיתר טלטול המוקצה העומד לצורך פעילות צבאי בשבת.

ו. טלטול תרופות לחולה

תרופות נחשבות למוקצה מחמת גופו, משום שאינן כלי¹⁵. אם היה חולה מבעוד יום, הרי שהתרופות הן מאכלו, ועל כן הן מותרות בטלטול (כמבואר בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ה סימן כא).

לכאורה, יש כאן ראייה נוספת לכך שהיתר טלטול לאדם אחד מפקיע תורת מוקצה מחמת גופו. ושוב, ניתן לומר שהוא הדין לציוד צבאי, שמאחר שמותר בטלטול לצורך מסויים, בטל ממנו שם מוקצה.

אלא, שיש לדחות ראייה זו. תרופות נידונות כמוקצה מחמת גופו, מאחר שהן אינן אוכל. לאחר שהחולה חלה, התרופות הפכו למאכלו, וכעת הן אוכל גמור, שודאי מותר בטלטול. כלומר, מחלתו של אותו חולה שינתה לחלוטין את מעמד התרופות¹⁶. אין הכרח לומר שהשימוש במוקצה לצורך פעילות צבאית בשבת משנה את מעמדו באותו אופן, ועל כן ההשוואה איננה מוחלטת.

[אחר כתבי זאת מצאתי מובא בשם הגרשז"א ש'מזרקי אטרופין' אף בשעת מלחמה הם מוקצה, וצ"ע במהות שמועה זו, ושמעתי מהגר"א נבנצל שליט"א שהיות והסבירות לשימוש במזרקי האטרופין הייתה נמוכה ביותר לא בטל מהם איסור המוקצה]

ז. טלטול גט שכיב מרע

בגמרא בגיטין עז: נאמר, שמותר לשכיב מרע לגרש את אשתו כדי שלא תטרף דעתו עליו. רש"י שם מעיר, שיש לבצע את תהליך הגירושין בדרך של "תיחוד ותפתח", שמאפשרת לגרש בלי לטלטל את הגט. טלטול הגט אסור, כמובן, משום מוקצה, מאחר ששטר הגט איננו ראוי "לצור על פי צלוחיתו", דהיינו איננו ראוי לשימוש כלשהו¹⁷.

והנה הקשו המפרשים: טלטול הגט נאסר רק משום שהגירושין אסורים, אך אם הותר לגרש, מדוע לא בטל איסור טלטול?!¹⁸ והציעו מספר תירוצים:

א. בים של שלמה השיב, שבכניסת השבת טרם ידעו שאותו אדם עתיד לחלות ולגרש את אשתו, ועל כן בשעה זו הגט היה מוקצה, ומיגו דאיתקצאי בין השמשות, איתקצאי לכולי יומא.

על פי דרך זו, בציוד צבאי שידעו מערב שבת שיהיה צורך להשתמש בו אין דין מיגו דאיתקצאי.

¹⁴ ראה ביאור הגר"א או"ח סימן תרנח ס"ק ב, וראה באריכות ב'הליכות שלמה', הלכות לולב, ועיין מחה"ש סימן תרנב כח.

¹⁵ שש"כ פרק כ סעיף לו, ופשוט הוא. במנחת שבת השווה זאת לאוכל לבהמה שאינה מצויה באותו מקום.

¹⁶ ואכן, הימנחת שבת' (פח, טז) השווה דין תרופות לחולה לדין מאכל בהמה המצויה ברשותו של אדם.

¹⁷ ועיין בר"ן על הרי"ף ובשלטי הגיבורים שם, שאם לא ניתן לגרש בדרך זו, מותר אף לטלטל את הגט להדיא, כדי שלא תטרף דעתו של החולה.

¹⁸ וממו"ר ר"מ שטרנברג שליט"א שמעתי שמהותו של גט אינה לגירושין אלא להוות ראייה על הגירושין (גם לסוברים שהראיה תליא בגירושין ולא איפכא), וזה לא הותר בשבת.

ב. החתם סופר (או"ח סימן קמה) כתב, שמאחר שניתן לגרש בדרך של "תיחוד ותפתח" בלי לטלטל את הגט, לא בטל ממנו איסור מוקצה. אולם, אם לא היתה אפשרות לגרש בדרך זו, הגט אכן היה מותר בטלטול (ע"ש וצ"ע אם אכן זוהי כוונתו). מדברי החת"ס נלמד, שאיסור מוקצה בטל מדבר שמוכרחים לטלטלו לצורך צבאי¹⁹. אמנם, אם אין הכרח בטלטול (כגון מחשב שיש צורך להשתמש בו, אך אין הכרח להזיזו ממקום למקום), איסור מוקצה לא בטל. ג. בשו"ת 'משנה הלכות' (חלק ט סימן קי) כתב, שההיתר לגרש בשבת הוא היתר מקרי, שאינו מבטל את עצם איסור המוקצה מהגט. על פי דברי המשנה הלכות, יש להחמיר גם בנידון דידן, משום שגם טילטול הציוד הצבאי הוא טילטול מקרי, הנובע מהצורך המבצעי שבדבר.

ה. טלטול כסף לפדיון שבויים

ה'דרכי משה' (או"ח סימן תקמד סעיף ב) כתב, שאסור לטלטל כסף לפדיון שבויים בשבת. היחי אדם' (כלל סח סעיף יט) הסביר, שאיסור זה נוהג דווקא כשטלטול הכסף אינו נחוץ לפיקוח נפש; שהרי, אילו היה בטלטול צורך פיקוח נפש - לא היה איסור מוקצה עומד בפניו.

בישולחן שלמה' (סימן שח סעיף ג) העיר, שאף אם יהיה צורך בכסף בשבת - הריהו מוקצה. ונימוקו: הטלטול לצורך פדיון השבויים הוא טלטול אקראי, שאין בכוחו להפקיע איסור מוקצה. כאמור לעיל, אם נקבע שטלטול אקראי איננו מבטל איסור מוקצה, הרי שגם בנידון דידן יש לומר שהאיסור במקומו עומד אף שדבר מסויים נחוץ לפעילות צבאית בשבת.

אמנם, הגרש"ז מתייחס למקרה אשר בו הצורך בכסף לפדיון השבויים התעורר בשבת עצמה. אם כך, הכסף הוקצה בין השמשות, ועל כן הוא אסור בטלטול. בנידון דידן, כשהצורך בטלטול היה ידוע כבר מערב שבת, אפשר שיש להקל. יתר על כן, הגרש"ז מתייחס למעות, שהם מוקצה מחמת גופו גמור. החומרים שבהם אנו עוסקים אסורים בטלטול מחמת איסור השימוש בהם בשבת. לפיכך, יש מקום לומר שאם אותו איסור בטל מפני פיקוח נפש, יש להתיר ולטלטלם²⁰.

ט. טלטול סכין מילה

הרמ"א (יו"ד סימן רסו סעיף א) כתב, שסכין שהכינוה מערב שבת למילה אינה מוקצה. ה"ט"ז חלק על הרמ"א, וקבע שההכנה לצורך המילה אינה מפקיעה לחלוטין דין מוקצה מהסכין.

לכאורה, שאלתנו תלויה במחלוקת הרמ"א וה"ט"ז; לרמ"א הכנה לשימוש המותר בשבת מבטלת איסור מוקצה, בעוד של"ט"ז הכנה כזו אינה מבטלת את האיסור. עם זאת, יש מקום לומר שבנידוננו גם ה"ט"ז יודה להתיר, משום שהוא החמיר דווקא בכלי שמלאכתו

¹⁹ אמנם, ניתן לחלק ולהסביר שכשאינו ברירה אחרת ומוכרחים לטלטל את הגט הרי שבעליו שוב לא מקפיד עליו, וממילא איסור מוקצה שבו אכן בטל לגמרי. עם זאת, המוקצה אשר בו אנו עוסקים אינו תלוי בקפידת האדם אלא בכך שברמה אובייקטיבית זהו דבר שאיננו כלי, ועל כן אין הכרח לומר שהכוונה לטלטלו מפקיעה איסור מוקצה.

²⁰ הגר"א נבצל שליט"א הסכים לחילוק זה, ואף הוסיף שדברי הגרש"ז כלל לא מבוססים על דברי הרמ"א הנ"ל.

לאיסור, אשר שימוש היתר לא משנה את הגדרתו העקרונית. בשאלתנו מדובר על דבר שאינו כלי, ועל כן אופיו והגדרתו אינם מוגדרים לחלוטין, וממילא האפשרות להשתמש בו בשבת עשויה לקבוע את הגדרתו כדבר היתר. אמנם, יש להזכיר את הערתנו לעיל, שפיקוח נפש הינו גורם אקראי, וייתכן שאין בכוחו לשנות את הגדרותיהם של חפצים שונים.

י. דוגמאות נוספות

ישנם חפצים שונים, שאע"פ שמיועדים לשימוש בשבת דינם כמוקצה:

א. גרף של רעי, שהותר בטלטול דווקא משום כבוד הבריות, ואלמלא שיקול זה היה נאסר בטלטול אע"פ שעומד לשימוש בשבת, ומטעם שמאיש טפי (מ"ב שח, קלו).

ב. חיות מחמד שעומדות למשחק, אשר אע"פ שכוונת האדם להשתמש בהן, להלכה לא בטל מהן שום מוקצה. יתירה מכך, בעלי חיים העומדים לאכילת בהמה בשבת ג"כ דינם כמוקצה כל עוד הם חיים (תוס' שבת קנו,; ועיין חזו"א סימן מא אות ז שאכן תמה בזה).

ג. לדעת השו"ע, כדור משחק הוא מוקצה, וגם כאן - מדובר על מוקצה אשר עומד לשימוש מסויים, אך אין לו משמעות של כלי (יתכן וזה בגלל שחרבה יטור מלכא' על ידו, וצ"ע).

יש לדון בכל אחת מהדוגמאות הללו בפני עצמה, ואין כאן המקום לכך²¹. היסוד העקרוני שאותו אנו למדים מדוגמאות אלה הוא, שלעיתים אפשרות השימוש בחפץ כלשהו אינה מבטלת את איסור המוקצה שבו. ובכן, גם בנידון דידן, העובדה שהציוד עומד לפעילות צבאית בשבת לא בהכרח מבטלת ממנו איסור מוקצה.

נראה טעם הדבר שחז"ל התירו רק לטלטל דבר שיש עליו תו"כ, ודבר ששימוש אינו מהווה כלי לא יתבטל ממנו איסור המוקצה, וכפי שלא מועיל ליחד לשימוש אבן להניחה ע"פ חבית, או ליחד מוכין העומדים לסחורה לצורך הטמנה.

מסקנה

המורם לדינא, שישנם חפצים שאפשרות השימוש בהם אינה מבטלת מהם תורת מוקצה; ולעומתם ישנם חפצים שאסורים בטלטול מחמת איסור כלשהו, וכשבטל האיסור - בטל גם המוקצה שבהם.

נראה שיש ג' מצבים בגדר זה; דבר שאינו כלי כלל לא יועיל דבר לבטלו מתורת מוקצה; דבר הראוי לשימוש ולאכילה ורק אסור בהכנה יועיל פיקוח נפש לבטל ממנו את המוקצה; דבר שאינו ראוי לשימוש בגלל האיסור, אך זה מבטל ממנו לשבת את היותו עומד לשימוש בו קיימת השאלה המרכזית האם ההיתר להשתמש לשימוש כלשהו, אף ששימוש זה אקראי כצורך פיקוח נפש, עשוי לבטל תורת מוקצה מחפצים אלה.

לדינא, נועצנו בכמה תלמידי חכמים - מהם שאסרו ומהם שהתירו; ואשר על כן, נראה שהמקל לטלטל חומרים שונים שאין תורת כלי עליהם - יש לו על מי לסמוך.

סיום

נסיים בשתי הערות חשובות:

א. קיימא לן להלכה שאין מוקצה לחצי שבת. עם זאת, דין זה אינו נוהג במוקצה מחמת גופו. לאמור - דבר שהפך ללא ראוי לשימוש באמצע השבת נאסר בטלטול.

²¹ בעניין גרף של רעי: עיין 'חוט שני' חלק ג סימן קלט; בעניין מוקצה דבעלי חיים: עיין שם, סימן קמד, וכאמור, הדברים ארוכים ואין כאן מקומם.

מאחר שגם בנידון דיין מדובר על חומרים שאינם ראויים לשימוש (מלבד שימושם המבצעי), מסתבר לומר שלאחר שתמה הפעילות המבצעית, ושוב אין צורך בהם, חוזר וניכור איסור מוקצה שבהם.

למעשה, נחלקו בשאלה זו האחרונים: ה'מנחת שבת' כתב, שתופות שהיו נחוצות לחולה בערב שבת מותרות בטלטול במשך כל השבת, אף אם החולה הבריא. לעומתו, כתב ה'נודע ביהודה' (יו"ד תנינא סימן קסב, הו"ד בפת"ש יו"ד סימן רסו ס"ק ג) שסברת הרמ"א ביורה דעה ביחס לסכין מילה מתייחסת אך ורק לכלים, ובדבר שאיננו כלי - יש מוקצה לחצי שבת, וכדבריו כתב גם הפמ"ג באו"ח סימן שי ב'משבצות זהב'.

כאמור, להלכה נראה להחמיר בדבר, ולאסור טלטול של חומרים אלה כששוב אין בהם צורך מבצעי²².

ב. גם פשוט שהיחר זה שייך רק בדברים שבאו ליד אדם, אך אבנים, ענפים, וכדומה אף במקרה שנוקקו להם בשבת לא בטל מהם המוקצה, וכמו שמצינו ביו"ט שדברים שלא באו ליד אדם הם מוקצה גם לר"ש.



²² כאמור לעיל, בחומרים אלה ישנה סיבת מוקצה עצמית, וזו הסיבה שהם אסורים לאחר השימוש. אכן, הרשב"א כתב שגר שהודלק לחולה מערב שבת יותר בטלטול רק לאחר שכבה. כל עוד הנר דולק, ישנו גורם עצמאי שאוסר בטלטול, והעובדה שהוא לא התקצה בין השמשות, אינה מעלה ואינה מורידה.

דוד טוביה שטראוס

נשיאת כלי נשק לאשה

- א. מקור האיסור
- ב. שיטת רש"י
- ג. שיטת שאר הראשונים
- ד. מחלוקת הרב פיינשטיין והרב עובדיה
- ה. מסקנה
- ו. במקום סכנה

א. מקור האיסור

נאמר בגמרא (נזיר נט.). שאין לאשה לצאת בכלי זיין למלחמה:

"רבי אליעזר בן יעקב אומר: מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה - תלמוד לומר: "לא יהיה כלי גבר על אשה".

מדברי הראשונים עולה שלהלכה קיימא לן כרבי אליעזר בן יעקב: כן כתבו ה'מאירי' (נזיר שם), ה'יראים' (סימן שפה), ה'סמ"ג' (מצות לא תעשה נא), ה'חינוך' (מצוה תקמב) וה'ריטב"א' (מכות כ:), וכן עולה מדברי הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק יב הלכה י) והשולחן ערוך (יורה דעה סימן קפב סעיף ה):

"לא תעדה אשה עדי האיש כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או שתלבש שריון וכיוצא בוי".

כן ביאר 'הכסף משנה' בדעת הרמב"ם, שדברים אלו הם על פי דברי רבי אליעזר בן יעקב:¹

"פסק רבינו כרבי אליעזר בן יעקב, שמשנתו קב ונקי".

כן כתבו להלכה גם גדולי הפוסקים בדור האחרון שבאופן עקרוני אסור לאשה לשאת כלי נשק: כן הוא ב'אגרות משה' (אורח חיים חלק ד סימן עה), ב'ציץ אליעזר' (חלק כ סימן לא) וב'יחוה דעת' (חלק ה סימן נה).

ב. שיטת רש"י

אמנם יש לעיין בגדר איסור זה של נשיאת נשק לאשה. זאת משום חידוש גדול בעניין שנמצא בדברי רש"י על הגמרא (שם), שלכאורה מבואר בהם שאסור לאשה להשתמש בנשק אפילו באופן חד פעמי שלא בדרך מלבוש כלל:

"תלמוד לומר: "לא יהיה כלי גבר על אשה". וזה שמצינו ביעל אשת

חבר הקיני שלא הרגתו לסיסרא בכלי זיין אלא כמו שנאמר: "ידה ליתד תשלחנה".

¹ אמנם עיין בספר 'מקראי קודש' על הרמב"ם (לרבי חיים אבולעפיה הלכות עבודה זרה שם) שכתב שדעת הרמב"ם שאין איסור אלא במלבושים כגון שריון, ולא בכל כלי זיין, ודלא כרבי אליעזר בן יעקב. אמנם נראה להוכיח שלא כדבריו, מתוך דברי הרמב"ם עצמו ב'ספר המצוות' (לא תעשה מ), שכתב בטעם המצווה שהוא משום שכך היה מנהג עובדי עבודה זרה שבעיתים מזומנים "אם היתה אשה תלבש השריין ותזדיין בחרבות", וכן כתב ב'מורה נבוכים' (חלק ג פרק לג) שטעם המצוה הוא על פי המבואר בספרי עבודה זרה ש"תלבש האשה השריון וכלי המלחמה בעמדה למאדים", הרי שמבואר בפירוש שהאיסור הוא בכל כלי הזיין.

מקור דברי רש"י הוא מהתרגום על הפסוק בספר שופטים (פרק ה פסוק כז):
 "טבתא יעל אשת חבר הקיני דקיימת מה דכתיב בספר אורייתא
 דמשה: "לא יהא תיקון זין דגבר על איתתא ולא יתקן גבר בתיקוני
 איתתא", אלהן ידהא לסכתא אושיטת וימינא לארזפתא דנפחין".

גדר זה נראה מחודש מאוד, שהרי לא שמענו מעולם כגון זה באיסור "לא ילבש גבר שמלת
 אשה", שלא מסתבר לאסור לגבר לטוות בפלך או להשתמש בכלי בישול ואפיה שרגילים
 בהם הנשים. באיסור "לא ילבש גבר שמלת אשה" נראה בוודאי שאין האיסור אלא
 בדברים הדומים למלבושים - כל הדברים הנוגעים לייפוי הגוף ולחזותו החיצונית, ואין
 איסור בשימוש בכלי מלאכה.²

נראה לפי דברים אלו, ששני האיסורים שונים זה מזה בתכלית, שלגבי הגבר כתוב בתורה
 שלא "ילבש שמלת אשה" והכוונה היא למלבושי נשים וכיוצא בהם, אך לגבי האשה
 שנאמר בה באופן אחר, שלא "יהיה עליה כלי גבר", הרי שאין האיסור במלבושים כלל
 אלא רק בשימוש בכלי מלאכתו של הגבר - כלי הזיין.

נראה להוכיח כדברינו מכך שרש"י במקום טורח להביא את תרגום אונקלוס (דברים פרק
 כב פסוק ה) לפסוק, שמתרגם באופן שונה את שני חלקיו, כפי דברינו שגדרי האיסור
 שונים בין גבר לאשה:

"לא יהי תקון זין דגבר על אתא, ולא יתקן גבר בתקוני אתא".

נראה להמשיך מהלך זה, ולומר שעל פי זה משמע עוד שאין כוונת התורה שהאיסור הוא
 בכל כלי תשיש של גבר כפי שיהיה המנהג באותו המקום ובאותו הזמן (כפי שמצינו
 באיסור "לא ילבש" שהוא תלוי במנהג הגברים והנשים באותו מקום), אלא כוונת התורה
 בבטיוי "כלי גבר" הוא לכלי זיין דווקא, שאשה אסורה בהם בכל מקום ובכל זמן.
 כשיטה זו, שאיסור אשה בכלי זיין הוא גדר מיוחד בפני עצמו נראה לי להוכיח גם מתוך
 דברי הסמ"ג (מצות לא תעשה ט) המובאים ב'בית יוסף' (יורה דעה סימן קפב):

"תנא קמא דרבי אליעזר בן יעקב דמפרש המקרא כפשוטו שלא
 ילבש איש מלבושים המיוחדים לנשים כגון צעיף וכיוצא בו לשבת
 בין הנשים לניאוף וכן אשה בין האנשים, ואומר אני שרבי אליעזר בן
 יעקב מודה בזאת לתנא קמא שאין מקרא יוצא מידי פשוטו".

נראה מדברי הסמ"ג שבאיסור "לא יהיה כלי גבר על אשה" ישנם שני איסורים נפרדים,
 שאחד נובע מפשוטו של מקרא והשני הוא מדרש. פשוטו של מקרא הוא שלא תלבש
 האשה מלבושי גברים - וזה אסור רק כשהולכת לישב בין האנשים, ואילו חידושו של רבי
 אליעזר בן יעקב הוא לדרוש איסור נוסף לאשה לצאת בכלי זיין - ואיסור זה הוא גם בלא
 לשבת בין האנשים. משמע מזה כדברינו שהאיסור בכלי זיין אינו דוגמא בעלמא של
 מלבוש גבר, אלא זהו איסור העומד בפני עצמו.

² גם מה שאסרו להסתכל במראה, מבואר בטור (יורה דעה סימן קפב) שהוא בגלל שזהו דבר הנוגע לחזות החיצונית: "מטעם זה אסור להסתכל במראה לפי שהוא תכשיט בנשים".

ג. שיטת שאר הראשונים

כל זה נראה לי באמת בשיטת רש"י והסמ"ג, אך בספר ה'חינוך' (מצוה תקמב) מבואר בפירוש שלא כשיטה זו, אלא שכל מה שאונקלוס כתב לאסור כלי זיין - אינו אלא לדוגמא, שבאמת כל מלבוש גברי הנהוג באותו מקום אסור לאשה:

"תרגם אונקלוס: "לא יהא תיקון זין דגבר על אתתא", ומן הדומה כי מפני כן פירש הכתוב בכלי זיין, לפי שהם הכלים המיוחדים לגמרי לאנשים, שאין דרך אשה בעולם לצאת בכלי זיין, אבל הוא הדין שאסור להם מדאוריתא לצאת במלבושים שדרך האנשים באותו המקום להשתמש בהם, כגון שתשים בראשה מצנפת או שאר כלים המיוחדים לאיש".

כך נראה גם מדברי כל שאר הראשונים, שלא מצינו שכתבו כדברי רש"י שיש איסור מיוחד שכזה לאשה להשתמש בכלי זיין, אלא הם השוו לגמרי את האיסורים באשה ובאיש ששני האיסורים הם במלבושים וכיוצא בהם, וכן מפורש בדברי כל הראשונים הללו שהכל תלוי במנהג המדינה, כך למשל ברמב"ם (שם):

"לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בו או שתגלח ראשה כאיש, ולא יעדה איש עדי אשה, כגון שילבש בגדי צבעונין וחלי זהב, במקום שאין לובשין אותן הכלים ואין משימים אותו החלי אלא נשים, הכל כמנהג המדינה".

ובלשון ה'מאירי' (שם):

"לא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים, ולא אשה שמלת איש ותשב בין האנשים, וכן שלא תצא בכלי זיין למלחמה, כללו של דבר שלא ישתמש זה בדבר הנהוג לזה דרך תחבולה והכנת ניאוף".

וכך כתב גם היראים (שם):

"יזהר אדם שלא יתקן בתקוני נשים, והכל כמנהג המקום בתקונים ומלבושים שרגילות נשי המקום להתקן ולהיות מלבושיהם חלוקים ממלבושי אנשים מכולם יהא מוזהר שלא להתקן, ואשה במלבושי האיש שאין כיוצא בהם במלבושי אשה".

ובטור (שם):

"לא תלבש אשה בגדים המיוחדין לאיש לפי מנהג המקום".

כן פסק גם ה'שולחן ערוך' (שם) שהאיסור לאשה הוא במלבושי גברים, והרמ"א במקום מדגיש שהכל תלוי במנהג:

"לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בו (ממלבושי האיש לפי מנהג המקום ההוא), או שתגלח ראשה כאיש".

וכן כתב הב"ח (יו"ד שם) בפירוש לדייק מדברי הטור שאין האיסור אלא בדברים שהם שהגברים לובשים אותם בדרך נוי וקישוט:

"משמע שאין איסור באשה כי אם מצנפת וכובע ושריון וגילוח שיער הראש כמו באיש שכל אלה הם נוי וקישוט לאיש".

גם הגר"א בביאורו על השולחן ערוך (שם ס"ק ו) מבאר שמה שנקט רבי אליעזר בן יעקב לאסור כלי זיין, אינו אלא משום חידוש מסויים שיש בדבר, שאסור למרות שאינו אלא פריט לבוש אחד ואילו שאר בגדיה הם בגדי אשה:

"קאמר אפילו בכלי זיין למלחמה ואף שכל בגדיה בגדי אשה".³

ד. מחלוקת הרב פיינשטיין והרב עובדיה

ראינו שנחלקו הראשונים בגדר איסור נשיאת כלי נשק לנשים - שלשיטת רש"י זהו איסור העומד בפני עצמו שאשה לא תישא כלי מלחמה, ולשאר הראשונים אין זה אלא פרט מתוך האיסור לגברים ולנשים ללבוש את בגדי המין השני.

אנו נרצה להראות שמחלוקת זו באה לידי ביטוי בשתי תשובות של פוסקי זמננו; תשובתו של הרב פיינשטיין בעניין נשיאת כלי נשק לנשים הולכת בדרכו של רש"י, ואילו תשובה של הרב עובדיה הולכת כדעת רוב הראשונים.

ראשית, נציג את המחלוקת שנחלקו בה הרב עובדיה והרב פיינשטיין:

הרב עובדיה כתב (ביחווה דעת' חלק ה סימן נה) להתיר כלי נשק בימינו על פי שני גדרי היתר שכתבו הבי"ח והט"ז בדין 'לא ילבש' - שאינו אסור אלא בדבר העשוי לנוי וקישוט, וכן שאינו אסור אלא כשעושה כן כדי להידמות לגברים:

"ביישובי הספר מוטלת חובת השמירה בבתי הספר על המורות והגננות, האם מותר להן מצד ההלכה להתאמן בנשק, וכן לשאת נשק להגן על עצמן ועל תלמידי בתי הספר שבפיקוחן? ...

מצינו להגאון הבית חדש ביורה דעה, שכתב שאיסור לא יהיה כלי גבר על אשה וכו', אינו נוהג אלא בדבר שהוא לנוי וקישוט, וכמו שמוכח מדברי הרמב"ם. ואפילו בדבר שהוא נוי וקישוט אין איסור אלא באשה הלובשת מלבושי איש כדי להתדמות לאיש, וכן באיש הלובש בגדי אשה כדי להתדמות לאשה, אבל אם לובשים בכדי להגן מפני החמה או מפני הצנה מותר. ע"ש. וכן פסק הטורי זהב...

ולפי זה גם בנידון שלנו שאין כוונת המורות בנשיאת הנשק כדי להתדמות לגברים, אלא רק להגן על נפשתיהן ועל נפשות תלמידיהן שבפיקוחן והשגחתן, נראה שהדבר ברור שאין בזה משום לא יהיה כלי גבר על אשה".

שאלה כעין זו נשלחה גם לרב פיינשטיין (מאת בעל נכדתו הרב שבתי רפפורט), האם יש להתיר לאשה לשאת נשק מצד ההיתר של הבי"ח והט"ז שאין איסור אלא בדרך נוי וקישוט. כך הביא הרב פיינשטיין את השאלה שנשלחה לו (אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן עה):

"בהא דביישוב גוש עציון ובעוד יישובים כאלה שהם סמוכים לערבים, שיש בהם הרבה שונאי ישראל ורוצחים ימ"ש, שנחוץ לכל אחד מישראל כשיצא לדרך לשאת עמו נשק, יש להתיר גם להנשים שמצד איסור הלאו דכלי גבר על אשה אסור להם לישא כלי נשק? ...

³ זה דלא כביאורו של החינוך שהבאנו לעיל שנקט כלי זיין מכיון שזו הדוגמה הבולטת ביותר ללבוש גברי. ביאור נוסף יש בריטב"א (מכות כ:) שרבי אליעזר בן יעקב בא לחדש שאסור גם בכלי זיין שאינם מלבושים ממש. גם מדברי הריטב"א נראה שמוכח דלא כשיטת רש"י והסמ"ג.

ומפרש כבוד תורתו... טעמים להתיר, מזה שבט"ז כתב דרך נוי וקישוט אסור אבל אם עושה כן מפני החמה והצינה וגשמים, ליכא איסור, וכן כתב הש"ך בשם הב"ח. וכלי נשק זה אינו כלל דרך קישוט ונוי אלא להגן על עצמן".

אמנם הרב פיינשטיין משיב באופן שלילי, שסברא זו להתיר אינה שייכת באיסור נשיאת כלי נשק, שאין דין כלי זיין כדין שאר לבושי גבר שאינם אסורים אלא כשלוש אותם לנוי וקישוט, אלא כלי זיין הוא איסור בפני עצמו:

"הנה מצד טעם הט"ז והש"ך בשם הב"ח דדרך נוי וקישוט אסור הוא רק בבגדים וקישוטים והעברת שיער אבל הלאו **דאיכא ללבוש כלי זיין ולצאת למלחמה אין זה** כלל עניין נוי וקישוט, אלא שהוא איסור אחר שאיכא גם כן בכלל לאו זה, משום דגם לבישת כלי זיין ויציאה למלחמה הוא גם כן רק כלי גבר, הן שאיסור זה אינו נוגע ליפוי כלל, אבל לבישה זו ויציאה זו היא רק כלי גבר ואסור לאשה ללבושם".

הדבר ברור, שמחלוקתם של הרב פיינשטיין והרב עובדיה נובעת ממחלוקת בגדר איסור נשיאת הנשק לאשה. הרב פיינשטיין כותב שאיסור לאשה לשאת כלי נשק הוא איסור נפרד העומד בפני עצמו, ולכן אינו תלוי בגדרי "לא ילבש" הרגיל שתלוי בנוי וקישוט, והרי זה כפי שביארנו בדעת רש"י. אך הרב עובדיה, שפסק שהגדרים הרגילים של "לא ילבש" שייכים גם לעניין נשיאת כלי נשק לאשה, הוא בוודאי מכיוון שהבין שאין איסור נשיאת כלי נשק איסור העומד בפני עצמו, אלא זו דוגמא בלבד למלבוש המיוחד לגברים, כפי שראינו בשאר הראשונים.

[ה'אגרות משה' כתב על פי דבריו שיש מקום להתיר לאשה לשאת אקדח, כיון שאין דרך לעשות מלחמה באקדחים. בזאת מפורש כדברינו לעיל שלשיטה זו לא אסרה התורה כל דבר שדרך הגבר לשאת אותו, אלא האיסור מתייחס לכלי מלחמה בדווקא, שהרי לולי כן מה זה משנה שאין דרך לעשות מלחמה באקדחים, סוף סוף הרי אין דרך אשה בנשיאת אקדח].

ה. מסקנה

ראינו שדעת ה'אגרות משה' היא שאיסור כלי זיין הוא איסור בפני עצמו, ולכן הוא כתב שאין לדון אותו בגדרים הרגילים של איסור 'לא ילבש', ומשום כך יש לאסור לדעתו גם בדבר שאינו עשוי לנוי ולקישוט וכן גם כשאינה עושה כן כדי להידמות לגברים.

אך גם ראינו שמדברי רוב הראשונים נראה שחלקו על הבנה זו, ולדעתם איסור כלי זיין אינו אלא דוגמא למלבוש גברי שכלול בגדרים הרגילים של 'לא ילבש'.
על פי זה כתב הרב עובדיה שיש להתיר כלי נשק בימינו על פי שני גדרי היתר בדין 'לא ילבש' - שאינו אסור אלא בדבר העשוי לנוי וקישוט, וכן שאינו אסור אלא כשעושה כן כדי להידמות לגברים.

בנשיאת נשק בצבא לא ברור שמתקיים הטעם הראשון, שהרי יש בנשק גם צד של נוי וקישוט, שנושאים אותו גם בשביל החזות שהוא יוצר. אך הטעם השני בוודאי שייך, שהרי

לא מצוי שנשים נושאים נשק כדי להתדמות לגברים, אלא האשה נושאת אותו מצד עצמה.

אך מלבד כל זאת, נראה לי לפי שיטה זו, שבנשיאת נשק בימינו יודו גם הפוסקים החולקים בעלמא על הבי"ח והט"ז, שכאן יש להתיר. לשיטה זו שכלי זיין כלול בגדרים הרגילים של לא ילבש - יש להתיר מחמת זה שכבר נפוץ הדבר שנשים רבות הן חיילות שנושאות רובים, או מאבטחות שנושאות אקדחים, וכיום אין כלי הנשק מיוחדים דווקא לגברים. כך רואים בפירוש מהדברים שהבאנו מכל הראשונים, שגם איסור כלי זיין תלוי במנהג המדינה.

ו. במקום סכנה

כל מה שכתבנו בעניין הוא בוודאי רק במקרים שבהם אין צורך בנשק לצורכי הגנה וביטחון. אך כאשר יש בדבר צורך משום פיקוח נפש, בוודאי שאין כל חשש בדבר, וכן מפורש ב'אגרות משה' (שם) וביחווה דעת' (שם).

ה'אגרות משה' אף מוסיף שאין האשה מחוייבת להימנע מלהיכנס למקום סכנה כדי שלא תצטרך לשאת לשם נשק, אלא יכולה היא אף לכתחילה לצאת לבדה עם הנשק לכל מקום שרוצה ללכת. עוד הוא מוסיף שאשה יכולה לשאת נשק גם לצורך הגנה מהכאות בעלמא שאין בהם פיקוח נפש ממש.



הרב ידידיה הכהן

בנית סוכה ע"ג רק"ם בזמן פעילות מבצעית

שאלה
תשובה
סיכום

שאלה

בליל יום טוב הראשון של סוכות נכנסנו לעיר ג'בליה במסגרת מבצע 'ימי תשובה'. הכלים שבהם נסענו בפעולה זו היו 'פומות', שהם מעין 'נגמשי"ס' ממוגנים יותר מהנגמשי"ס הרגילים, ופתחם העליון גדול משבעה על שבעה טפחים¹. היות ובנסיעה בתוך העיר היה קיים חשש לירי צלפים, צריכים היינו לסגור את הפתח בזמן הנסיעה, ורק כאשר הגענו לעמדה שהיא המיקום הקבוע שלנו, יכלנו לפתוח הפתח. השאלה שנשאלת היא, האם למרות שמעיקר הדין לא התחייבנו בסוכה, מצד העיסוק בלחימה, יכולים אנו לקחת עמנו בתוך ה'פומה' מחצלת, ובזמן העצירה לפורשה ולאכול תחתיה כזית לחם שהוא חיוב מצוות עשה דאוריתא. יצויין שפתח ה'פומה' אינו צמוד לדפנותיה, והוא כמעין 'דופן עקומה', ולענין שבת יש כאן כמוסיף אוהל עראי על אוהל קבע, שהוא גג ה'פומה', העשוי מתכת.

תשובה

בשאלה זו יש לדון משני צדדים, מצד 'כשרות הסוכה', ומצד דיני 'בניית אוהל ביו"ט'.

מצד דיני 'סוכה':

יש להשתדל להניח הסכך לא ישירות על המתכת של ה'פומה', אלא לעשות חוצץ מסוים בינו לבין הסכך בדבר שאינו מקבל טומאה, כדי לא להיכנס לשאלה של מעמיד סכך על גבי 'דבר המקבל טומאה'². כמו כן צריך לחזק את הסכך מעט כדי שיעמוד ברוח מצויה, מפני שדומה לעושה סוכתו בראש העגלה, שצריך שתהא הסוכה עומדת ברוח מצויה³. פרט לשתי הקפדות אלו נראה שהסוכה כשרה לכתחילה, מצד דיני סוכה.

מצד דיני 'שבת':

הלכה פסוקה היא שמותר להוסיף אוהל עראי לאוהל קיים⁴, אולם במקרה דנן אנו נכנסים לבעיה נוספת, מפני שעשיית האוהל העראי גורמת לכך שנוצרה כאן מציאות של סוכה כשרה. ה'משנה ברורה' (סימן תרלז ס"ק א) פוסק, לגבי מקרה שנפלה סוכתו של אדם ביום טוב:

¹ 'שיעור סוכה', והוא ע"פ הנפסק בשו"ע אורח חיים סימן תרלה סעיף א.
² שם סימן תרכט, ובמג"א ס"ק ז, משנ"ב ס"ק כב, וסימן תרל ס"ק א, ביאוה"ל ד"ה 'כל', משנ"ב ס"ק נט.
³ שם סימן תרכ"ח סעיף ב.
⁴ שם סימן שטו סעיף ב.

"וביום טוב אסור להקימה ואפילו אם הרוח הפיל ממנה רק מקצת מן הסכך לבד אין להוסיף ביום טוב בעצמו, ועיי' גוי אפילו אם נפל הסכך כולו גם כן יש להתיר".

מקור דברי המשנ"ב הוא משו"ת 'שואל ומשיב' (כרך ד מהדורא רביעאה סימן כה), שם מנסה לדמות את המקרה של הוספת סכך לאחר שנפל, למקרה של הקמת 'מחיצה המתרת'. בשבת קיים איסור להעמיד מחיצה קבועה⁵, אך מחיצה ארעית מותר להעמיד⁶, פרט למקרה שהמחיצה מתירה לבצע מעשה שמבחינה הלכתית היתה מניעה לעשותו לפני העמדת המחיצה⁷, כמו העמדת מחיצה היוצרת מחיצה שלישית בסוכה ועל ידיה מותרת הסוכה לשימוש⁸, או עשיית מחיצה בפני הנר כדי שיוכל לשמש מיטתו, או בפני הספרים כדי לעשות את צרכיו, אך במקרה של תוספת על מחיצה המתרת, כגון שמבעוד יום הכין טפח מותר להוסיף עליו⁹.

אם כן לכאורה יהיה מותר להוסיף על סכך שכבר קיים על הסוכה בחג, וכן משמע מהפרי מגדים' (אשל אברהם' סימן שטו ס"ק א) שאם יניח את הסכך בצורה ארעית ניתן יהיה להוסיף עליו, אך 'שואל ומשיב' מחלק, וכותב שתוספת עראי מותרת רק במחיצה המתרת ולא באהל המתיר, וחילוקו צ"ע, ונדחה עיי' הגרש"ז אורבאך שבתחילה (שמירת שבת כהלכתה' פרק כד הערה קכו) התיר להוסיף¹⁰, אך לאחר מכן (שם חלק ג עמוד מב) חזר בו הגרש"ז, בטענה שהתוספת מחדשת שם של 'סוכה' משא"כ במחיצה שלא מתחדש כאן שם של 'מחיצה'. כי במחיצה העיקר היא הפרדה וגם בטפח הפרדה יש על זה שם של הפרדה, ולא נוצר שם הפרדה חדש עיי' הוספתו. בפסק זה מחמיר הגרש"ז יותר מהשואל ומשיב', כי אוסר להוסיף בין על הדפנות ובין על הסכך, אך בנו ר' שמואל, (מובא ב'ארחות שבת' עמוד שכא הערה סה) מקל אם יש שם סכך כשר בשיעור סוכה, כי הסכך הכשר כבר התיר, והוא רק מוסיף עליו. וכן נראה שבשעת הצורך יש למקל על מי לסמוך בתוספת עראי המתרת את הסוכה, אם היה מוכן טפח מע"ש¹¹.

אך ודאי שבמקרה שלא מניח רק חלק מהסכך, אלא את כל הסכך יהיה אסור לעשות כן, מדין מחיצה המתרת, ולכן במקרה של ה'פומה', יהיה אסור לשים את הסכך בחג. אך אם הניח את המחצלת לפני יו"ט וסגר מעליה את פתח הכלי, במצב שלא יפריע למבצעות הפעולה, (כגון יסבך את היציאה מהכלי במקרה הצורך), ועשיית הסוכה הייתה

⁵ משנ"ב שם ס"ק ו.

⁶ רמ"א שם סעיף א, משנ"ב ס"ק ג.

⁷ שו"ע שם סעיף א.

⁸ שם. ואף שעדיין אסור להשתמש בסוכה משום "תעשה ולא מן העשוי" (עיין 'מקראי קודש' לרצ"פ פרנק סימן יא), מ"מ מפני שהחיסרון הוא רק בנענוע הסכך, המחיצה היא מחיצה מתרת האסורה, כי הסוכה נהפכת לסוכה כשרה, והנענוע הוא רק מונע חיצוני, ולא פסול עצמי בסוכה.

⁹ רמ"א שם. והטעם לכך שמחיצה מתרת אסורה, מפני שלמרות שניתנה בצורה ארעית, ההיתר ההלכתי שגורמת נותנת לה חשיבות של בנין וקביעות מסוימת, לכן על ידי הכנת הטפח מע"ש לא עושה את כל קביעתה של המחיצה בשבת, וממילא מותר להוסיף עליה.

¹⁰ וניתן לומר שפסק המשנ"ב כישואל ומשיב' אינה ראייה לכך שסובר המשנ"ב כמוהו, ויתכן שנקט לאסור כי בסתמא נעשה הדבר לכמה ימים והוי תוספת של אוהל קבע, ולא משום שאוסר תוספת באוהל המתיר, אם מוכח שהתוספת הינה רק לזמן קצר. ('ארחות שבת' עמוד שיד הערה מז).

¹¹ שם. במקור שצוין בהערה הקודמת, ושם גם מופיע טעמו.

בצורה הכשרה, ורק אח"כ סגר הפתח מעליה, ודאי שיהיה מותר, כדין 'העושה סוכתו תחת גגות העשויות לפתוח ולסגור'¹², ואף אם מניח הסכך בדרך כלשהיא בזמן שפתח הכלי סגור, תוכשר הסוכה בדיעבד¹³, וצריך עיון אם מותר להניח הסכך מתחת לפתח הכלי הסגור אף בחג עצמו, כך שלא נעשית מציאות של מחיצה המתרת, כי מכסה הכלי גורם שכרגע אין סוכה כשרה, ורק כשמסירים המכסה תיווצר הסוכה מאליה. אפשרות נוספת היא ההנחה של הסכך הכשר ע"י לוחם גוי, ואף ניתן לומר לו במפורש להניח את הסכך כולו ביום טוב¹⁴.

סיכום

- א. גם אם עושים הסוכה לפני החג או בחול המועד, יש להשתדל להקפיד על חוצץ בין הסכך לכלי, ולהצמיד הסכך כך שלא יעוף ברוח מצויה.
- ב. בחג עצמו אסור להניח את הסכך, אך אם אפשרי לפרוס הסכך לפני החג ולסגור מעליו דלת הכלי ולפתחה בחג, מותר לכתחילה, ואף ניתן בדיעבד לפרוס לפני החג הסכך גם שפתח הכלי סגור.
- ג. בחג עצמו ניתן לפרוס הסכך במקרה זה ע"י גוי, ולשם כך מותר אף ע"י אמירה מפורשת לגוי.



¹² רמ"א שם סימן תרכו סעיף ג.

¹³ משנ"ב שם ס"ק יח, כדעת הרמ"א.

¹⁴ כדין 'שבות דשבות במקום מצוה' (שו"ע שם סימן שז סעיף ה), שהרי האיסור להניח הסכך הוא רק דרבנן, כדין מחיצה המתרת, ואין כאן איסור בונה, כאמור, מפני שזהו מוסיף אהל ארעי על אהל קבע.

הרב יהושע לביא

'ניחום אבלים' לנפטר שלא הותיר אחריו אבלים

לעילוי נשמת אמי מורתי חיה רחל בת ר' דוד הריני כפרת משכבה, שהיתה בת יחידה להוריה ז"ל והותירה אחריה כמאה צאצאים. נסתלקה מעימנו ביום שישי יא שבט תשס"ח

- א. מת שאין לו אבלים
 - ב. ניחום או תפילה
 - ג. גדר האבילות
- סיכום

כותרת המאמר נשמעת מעט פרדוקסאלית, שהרי אם הנפטר לא הותיר אחריו אבלים, ממילא אין את מי לנחם, ואם יש אבלים ממילא אין בעיה. אולם מסתבר שלא כך פני הדברים, ויש ענין ב'ניחום אבלים' גם כשאין אבלים.

א. מת שאין לו אבלים

הרמב"ם (הלכות אבל פרק יג הלכה ד) אומר :

"מת שאין לו אבלים להתנחם. באים עשרה בני אדם כשרין ויושבין במקומו כל שבעת ימי האבילות ושאר העם מתקבצין עליהן. ואם לא היו שם עשרה קבועין בכל יום ויום מתקבצין עשרה משאר העם ויושבין במקומו."

יש להבין מה ענינה של הלכה זו. לכאורה משמע שמטרת ההתקבצות היא קיום מצוות השבעה והניחומים. אולם זה תמוה, מה שייך לנחם עשרה בני אדם שאינם קרוביו של הנפטר, ואפילו אם הם 'כשרים'?! ואכן הראב"ד משיג על הרמב"ם :

"א"א, זה אין לו שורש".

ובאמת מקור דברי הרמב"ם מפורשים בגמרא (שבת קנב) :

"אמר רב חסדא: נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבעה, שנאמר: ונפשו עליו תאבל, וכתוב: ויעש לאביו אבל שבעת ימים. אמר רב יהודה: מת שאין לו מנחמין, הולכין עשרה בני אדם ויושבין במקומו. ההוא דשכיב בשבבותיה דרב יהודה, לא היו לו מנחמין, כל יומא הוה דבר רב יהודה בי עשרה ויתבי בדוכתיה, לאחר שבעת ימים איתחזי ליה בחילמיה דרב יהודה ואמר ליה: תנוח דעתך שהנחת את דעתי".

מגמרא זו משמע שענין הניחומים אינו רק כלפי אבלים, אלא גם כלפי הנפטר שנפשו מתאבלת עליו, ואלו ממש שורש דברי הרמב"ם, וא"כ קשה על הראב"ד. אלא שלאחר העיון בגמרא נראה שיש הבדל מהותי בין דברי הגמרא ובין דברי הרמב"ם. ובכך ניישב את השגת הראב"ד.

תחילת הסוגיה הם דברי רב חסדא הקובע שנפש הנפטר אבלה על עצמה. על כך מוסיף רב יהודה ואומר שיש לנחם את אותה נפש שאבלה על עצמה, ולכן כשיש אבלים, באים המנחמים ומנחמים את אותם ואת הנפטר, אבל כשאין אבלים, יש לעשות זאת ישירות

לנפטר. א"כ אותם עשרה שבאים לבית הנפטר אינם אבלים, אלא מנחמים. וזה מדויק היטב מדברי רב יהודה: "מת שאין לו מנחמין", כלומר מנחמים למת. גם רש"י הבין כך את הגמרא והוא אומר:

"אין לו מנחמין. אין לו אבלים שיהו צריכין לנחמו".

אבל ברמב"ם משמע שהוא למד את הגמרא באופן אחר, שהרי הוא אינו מסתפק בעשרה מנחמים, אלא "ושאר כל העם מתקבצין עליהן", כלומר עשרה האנשים שיושבים שם הם האבלים, ושאר העם מנחמים אותם ודרכם את הנפטר. ועל כך משיג הראב"ד שאין לו שורש, שהרי בגמרא כל זה אינו.

את ההבדל בהבנת דברי הגמרא בין הרמב"ם לראב"ד, מסביר ה'משנה למלך' (על הרמב"ם שם):

"מה שכתב רבינו שהעשרה נעשים כאבלים ושאר העם מנחמים להם, קשה מנין לו זה. דבגמ' לא אמרו אלא דהם באים שם ולא שיהיו כמתנחמים. ומפני כן השיג עליו הר"א ז"ל בהשגות וכתב אין לו שורש".

ומוסיף ה'משנה למלך' ומבאר:

"ומשמע מדברי רבינו דמימרא דרב יהודה דאמר מת שאין לו מנחמים וכו' ועובדא דההוא דשכיב בשבבותיה, תרי מילי הוו. דפירוש המימרא הוא שיביא עשרה שיהיו קבועים להיות כמתנחמים וכל העם באים לנחם עליהם. ועובדא הוי שלא מצא רב יהודה קבועים שיהיו לעולם שם כמתנחמים, ויבואו כל השבעה ימים שם כדרך האבלים. אלא בכל יום מקבץ עשרה והיה בא שם. ואע"פ שלא היו עשרה קבועים כל השבעה ימים, עשרה שבאו ביום אחד לא היו באים ביום אחר, ונמצאו שאין לו כמתנחמים, כיון שלא היו באים כל הימים כדרך האבלים בכל הימים המתנחמים להיות שם כל השבעה".

ה'משנה למלך' מסביר לא רק את הבנת הרמב"ם בדברי הגמרא, אלא בעיקר את ההבדל בין עשרה קבועים לעשרה משאר העם. וזהו ההסבר. מכיון שאותם עשרה משמשים כאבלים, הרי שלכתחילה יש צורך שיהיו קבועים דוקא, שיהיו כאבלים ממש. ורק כשאין אפשרות לקבועים, אפשר להביא עשרה מתחלפים. ובכל מקרה יש צורך באנשים נוספים שיבואו לנחם.

וא"ת מהיכן למד זאת הרמב"ם, והרי ניתן ללמוד את הגמרא כראב"ד? אומר המשנה למלך, שהרמב"ם הבין שהמעשה של רב יהודה אינו סיפור המוכיח שרב יהודה קיים בעצמו את דבריו, אלא דין נוסף. בדברי רב יהודה כתוב שיש לשבת שבעה ולהתנחם במקום האבלים, במעשה של ר' יהודה כתוב שגם כשאין אפשרות להיות כאבלים, בכל אופן יש צורך לנחם את הנפטר.

ומוסיף ה'משנה למלך':

"ומ"מ לא מצאתי טעם נכון לרבינו, מי שדחקו לפרש כן. דלפי הנראה עובדא ומימרא חד מילתא הוי, ואין הכוונה שיהיו העשרה כמתנחמים, אלא שיבואו שם להיות במקומו".

הרדב"ז (שם) מסביר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד באופן אחר: "נראה כונת השגתו שהבין בדברי רבינו שצריך שאותם עשרה יהיו קבועים שם תמיד במקום הבל כמו שהאבל קבוע שם כל היום. ואין זו סברא שיהיו שם עשרה קבועים כל היום ובטליו ממלאכתו, אבל בבוקר ובערב ובזמן שדרך העולם לבוא לנחם אבלים אז צריך לבוא עשרה בני אדם בקביעות בכל ימי האבלות, ושאר העם מתקבצין עליהם. ואפשר שריבנו מודה בזה, דסברא גמורה הוא דאין צריך שיהיו יושבין שם כל היום כולו, אלא בשעה שדרך בני האדם באים לנחם אבלים. וכן נהגו, אבל לא ראינו ולא שמענו שיהיו יושבין שם בקביעות כל היום כולו".

כלומר, המחלוקת אינה בדבר הצורך לשבת שבעה וגם לא בצורך לנחם את היושבים. אלא בשאלה האם הן היושבים שבעה ממש או רק משמשים כלי לקבל את הניחומים בזמן שבאים המנחמים. לדעת הרמב"ם הם יושבים כאבלים ממש, ולכן צריך שיהיו קבועים ולאורך כל השבעה. לדעת הראב"ד הם משמשים רק אמצעי לניחום את הנפטר, ולכן צריכים לשבת רק בזמן היותם משמשים לכך.

ובעצם יוצא נ"מ נוספת. לדעת הרמב"ם, אותם עשרה יהיו לעולם האבלים ושאר העם יהיו המנחמים, ואילו לדעת הראב"ד, יכולים להתחלף ביניהם, בבוקר יהיה ראובן אבל ושמעון המנחם, ובערב יהיה שמעון האבל וראובן המנחם.

מ"מ לדעת כולם, הרמב"ם סובר שהם מנחמים את האבלים ודרכם את הנפטר, והראב"ד סובר שמנחמים ישר את הנפטר.

הרא"ש (מו"ק סימן פט) והרי"ף (דף יח. בדפי הרי"ף) מביאים את דברי הגמרא כפשוטם "באין עשרה בני אדם ויושבין במקומו", ואינם מצריכים עוד אחרים שינחמו את אותם העשרה.

ב. ניחום או תפילה

עוד יש לדון, מהן עיקר הניחום, האם ניחום האבל או ניחום הנשמה. רש"י אומר: "שאין לו מנחמין. אין לו אבלים, שיהיו צריכין לנחמו". משמע שעיקר הניחום הוא כלפי האבלים, שאותם צריך לנחם. אבל אפילו כשאין אבלים נשאר עדין הצורך לנחם את הנפש שמתאבלת על עצמה.

המהרש"א מתקשה בכך, והוא אומר:

"ולולי פירושו נראה לפרש דקאי אדלעיל יש כאן אבל דהיינו הנשמה

וצריכה למנחמין. והיינו דאיתחזאי ליה לרב יהודה אותו הרוח

והנשמה בחלום לומר הנחת את דעתי בתנחומין. ודו"ק".

משמע שהמהרש"א סובר שחובת התנחומים לנפטר זהה לחובת ניחום האבלים. ויש להבין מה ענין הניחום לנפש, ומה ענין האבלות שלה.

הכסף משנה למד בגמרא פשט אחר. הוא סובר שניחום הנפש אינו כפי שאנו מבינים בפשטות, שכל מי שיש לו צער יש להפיג את צערו. אלא ענין תיקון הנפש. וכך הוא אומר:

"ופירש"י במקומו - במקום שמת שם. ועכשו נוהגים לישב [בבית

כנסת] במקום האבלים ומשכיבים עליו".

כלומר, אותם עשרה אנשים אינם אבלים ואף לא מנחמים, אלא מתפללים לתיקון נשמתו. ובאמת יש לכס"מ הוכחה ברורה, והיא הצורך בעשרה דוקא, מה שלא מצינו שאצל הנפטר שיש לו אבל אחד שמוסיפים לו עוד תשעה אבלים. אלא בודאי שגם באבל אחד יש

צורך במנין שמשכיבים עליו, והחידוש של רב יהודה הוא שכשאין אבל עדיין צריך את המנין. ולכן המנהג הוא להתקבץ בבית כנסת, ולא במקום שמת שם. אם כך, הרי שניחום האבלים וניחום הנשמה הן שני ענינים שונים לחלוטין, ולא כפי שהבנו ברש"י ובמהרש"א. הטור (יו"ד סימן שעו) מביא את דברי הגמרא והרמב"ם.

הב"י מביא את דברי הגמ' ורש"י, ולפני שהוא מביא את דברי הרמב"ם, הוא מוסיף: "וכן מצאתי בתשובת רב פלטי: ועכשיו נוהגין לישב בב"ה במקום האבלים ומשכיבין עליו".

לעומת זאת בשו"ע (יו"ד שעו סעיף ג) הוא מביא רק את דברי הרמב"ם. והרמ"א מוסיף: "ולא ראיתי נוהגין כן. וכתוב במהרי"ל נוהגים להתפלל בעשרה כל ז' במקום שנפטר שם אדם. והיינו על אדם שלא הניח קרובים ידועים להתאבל עליו, אבל יש לו בשום מקום שמתאבלים עליו אין צריך (וכן ראוי לנהוג)".

בהלכות אבל (פרק יד הלכה ז) כותב הרמב"ם:

"יראה לי שנחמת אבלים קודמת לבקור חולים, שנחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים".

מכך שהרמב"ם כתב דין זה בפשטות בלי לפרש שזה רק כשיש עשרה או בבית כנסת משמע, שכל ניחום אבל מהווה גם ניחום לנפש הנפטר, וצריך להבין מדוע כשאין אבלים צריך עשרה, למה נפש הנפטר לא מתנחמת באבל יחיד.

השו"ע אינו מביא את דברי הרמב"ם לענין ניחום אבלים, למרות שהוא מביא אותם לענין מי שאין לו אבלים, וצ"ע. הרמ"א אומר בשם הכל בו (יו"ד סימן שלה סעיף י):

"ניחום אבלים קודם לביקור חולים". למרות שהוא סובר שעיקר הניחום הוא לאבל ולא לנפש, וצ"ע.

השלטי גבורים' (מו"ק יח. בדפי הרי"ף) מחלק בין תנחומים לתפילה:

"כתב הרמב"ן (צ"ל הרמב"ם) באין י' בני אדם כשרין וישבים במקומו ושאר העם מתקבצין עליהם, ואם לא היו שם י' קבועין, בכל יום מתקבצין י' ויושבין במקומו. מכאן ראינו שהאבלים צריכין להתאבל במקום שיצאה נשמתו של המת, כי באותו מקום שמת הנפש המתאבלת, ושם צריך לתת לה תנחומין. והכי עבד רב יהודה לה הוא גברא דשכיב בשיבבותיה דלא הוה ליה מנתחמין, דאזל ויתב במקום שמת שם עם י' אנשים כל ז' ימי האבלות. יש טעם לומר דהתנחומין שהמת מקבל בתוך אותם ז' ימים כשמתאבלת עליו נפשו, היינו התפלה שמתפללין במקומו בעשרה, כי אז השכינה היא שם, דשכינה אני עשרה שריא. והיינו דנקט רב יהודה י' אנשים לעמוד במקום שמת ההוא גברא, כדי להתפלל במקומו, דזה היה לו תנחומין סגי אפי בלא תפילה, דהכי משמע פשט ההלכה. והלכך אפי' לא הניח אלא אשה שאין מתפללים ב' בעדה, כיון שצריך לעשות לה תנחומין סגי".

לדעת השלטי הגבורים, עיקר התנחומים לנפטר היא התפילה שמתפללים במקום שבו מת. כיון ששם נמצאת הנפש המתאבלת עליו ותפילה צריכה עשרה. אך דין זה נאמר רק במקום שאין מי שיקבל תנחומים. מה שאין כן כשיש אבל ואפילו רק אבל יחיד, הרי שהנפש מתנחמת ביחד עם אותו אבל, בניחום בעלמא ללא צורך בעשרה או התפילה.

ובעצם חילוק זה מוכרח רק בשיטת הרמב"ם, שכשאין אבל צריך עשרה מתאבלים ושאר העם לנחמם. אבל בפשט הגמ' כפי שהסברנו ע"פ הראב"ד, בהחלט יתכן לומר שגם באבל יחיד צריך עשרה מתפללים, וכל חידוש הגמרא הוא שצריך עשרה מתפללים גם כשאין אבל, וממילא אין די בניחום האבל בשום מקרה. ועדין קשה מה ההבדל בין ניחום אבל יחיד לניחום מי שאין לו אבלים.

המהר"ל ('חידושי אגדות' שבת שם) כדרכו נותן להלכה את ההסבר ע"פ הסוד:
 "מפני שנפשו עליו תאבל, כשמנחמין את האבל הוא ניחומים גם כן למת. ולפיכך אמר לו תנוח דעתך שהנחת את דעתי במה שהיו באים לשם, ודוקא עשרה אנשים כי זהו מספר שייך לנבדלים מספר עשרה, ולפיכך דוקא עשרה".

וצ"ע לפי זה האם ניחום אבל ביחיד קודם לביקור חולים, או רק שיש עשרה מנחמים. המאירי (מו"ק שם) מבאר את דברי רב יהודה באופן אחר:
 "באים עשרה בני אדם כל השבעה, ויושבים להם בבית שמת שם, ובאים אחרים ומקיפים אותם כאלו הם צריכים לנחם. וזהו כבודו של המת".

כבודו של המת' אינו 'תיקון נשמת המת' וגם לא הפגנת צער הנשמה. כבודו של המת זה ענין אחר לחלוטין, זה שייך לסוגיה של הספד (סהנדרין מו: -מ.ז.).

"איבעיא להו, הספידא יקרא דחיי הוי או יקרא דשכבי הוי... שמע מינה יקרא דשכבי הוא, שמע מינה".

ומשום כך יש ענין לעשותו דוקא במקום שמת שם ולא בבית כנסת, מפני ששם לא ניכר שמתקבצים לכבוד על המת.

ג. גדר האבילות

ועדין צריכים אנו להבין בשיטת הרמב"ם איך אותם עשרה בני אדם נחשבים כאבלים, והרי בעצם אין להם קרבה למת, ומהו גדר האבות שהם שרויים בו? הרמב"ם (שם פרק א הלכה א) אומר:

"מצות עשה להתאבל על הקרובים. שנאמר ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'. ואין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה. אבל שאר השבעה אינן דין תורה. אף על פי שנאמר בתורה (בראשית נ י) ויעש לאביו אבל שבעת ימים. ניתנה תורה לישראל ונתחדשה הלכה. ומשה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה".

בשאלה זו, האם ניתן ללמוד הלכה מדבר שכתוב לפני מתן תורה, כבר דרשו רבים. אני מבקש לדון בשני ענינים. האחד, בשאלה מתי עשה יוסף את האבל לאביו. והשני, מי התאבל באותו אבל.

תו"ס (מו"ק כ.). דוחה את הראיה מהפסוק שהביא הרמב"ם:
 "ומויעש לאביו אבל שבעת ימים לא מצי לאתווי, דהתם קודם קבורה היה".

ואכן משמע כך משמע מהפשט הכתובים בפרשה (בראשית נ י-יג):
 "ויבאו עד גרן האטד אשר בעבר הירדן ויספדו שם מספד גדול וכבד מאד, ויעש לאביו אבל שבעת ימים. וירא יושב הארץ הכנעני את

האבל בגרן האטד ויאמר אבל כבד זה למצרים על כן קרא שמה אבל מצרים אשר בעבר הירדן. ויעשו בניו לו כאשר צום. וישאו אתו בניו ארצה כנען ויקברו אתו במערת שדה המכפלה".

אבל ה'אבן עזרא' (על הפסוק שם) התקשה בהבנת ענין האבל, שהרי אמרו חז"ל (סנהדרין מז:): "אבילות מאימתי מתחלת, מסתימת הגולל". ולכן הוא משנה את סדר הכתובים ואומר:

"ויעש לאביו אבל, **אחר שקברוהו**. כאשר אמרו קדמונינו ז"ל".

לשיטת ה'אבן עזרא' מובנת האפשרות ללמוד את מצוות האבלות הרגילה מאבלות של יעקב, ולכן צריך היה הרמב"ם לומר שאין למדים מדבר שהיה קודם מתן תורה. אם כי עדין קשה שהרי מפשט הכתובים משמע שלא בני יעקב התאבלו אלא המצרים, ואם כך מה לי לפני הקבורה ומה לי אחרי הקבורה, הרי אין זו מצוות האבילות שעליה מדבר הרמב"ם. אבל לשיטת תוסי' שמדובר באבל שלפני הקבורה קשה מה ענין אבילות זו לאבילות השבעה, ומה בכלל ההווי"א ללמוד מפסוק זה. ועוד קשה מה ענין אבילות המצרים לאבילות קרובים.

ואולי יש מקום לומר בדעת הרמב"ם, שישנו דין אבילות שהוא שונה מאבילות של קרובים, ואף על פי כן יש לו גדר אבילות שניתן ללמוד ממנו לאבילות קרובים. ועל פי זה יתבאר תמיחותינו כמין חומר.

יש לדייק בדברי הפסוק: "ויעש לאביו אבל שבעת ימים". לכאורה היה לו לכתוב "ויעש על אביו אבל שבעת ימים".

כמה וכמה פירושים נאמרו בהבנת אבלם של מצרים, ע"פ שיטת התוסי' שזה היה לפני הקבורה.

ה'יחם סופר' (בפירושו לתורה) אומר:

"אבל כבד זה למצרים. לדיוקא האבל הוא למצרים, ע"ד (מ"ק כה:):

בכו לאבלים ולא לאבידה, הוא הלך למנוחות וכו'".

כלומר, המצרים התאבלו על עצמם ולא על יעקב. יתר על כך, את ענין השם "גורן אטד" שרש"י מביא עליו את המדרש האומר:

"ורבותינו דרשו (סוטה יג) על שם המאורע, שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמאל למלחה, וכיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, עמדו כולן ותלו בו כתריהם והקיפיהו כתרים כגרן המוקף סייג של קוצים".

מסביר החת"ס:

"פי' כתרי טומאת או"ה שעטרוהו בהם, היה בעינויו של יעקב ובניו כמוקף אטדין קוצים כסוחים, ועל כן עשה אבל והספד. כי לא מדובשם ולא מעוקצם".

כלומר, יוסף ואחיו ראו את המצרים מתאבלים על עצמם, וכל מה שעשו המצרים היה לזרה בעינויו של יוסף, ולכן הוא עשה לאביו אבל שבעת ימים, כלומר אבל נפרד שמיועד לאביו, וכבודו ולזכר אביו. ולא האבל על מצרים.

המלבי"ם ממשיך בדרך זו ומבאר מדוע המצרים התאבלו, אבל לשיטתו התייחסותינו לאבלם של המצרים אינה שלילית דוקא אלא ניטרלית:

"הגם שכבר בכו עליו במצרים, כל זמן שהיה המת עמהם היה נדמה להם שהוא חי עמהם, ועתה שבאו לעבר הירדן הרגישו מצרים כי אבדו אבדה גדולה במותו, והיה הספד על זה שלא זכו שיקבר

בארצם, שאז זכותו היה מגן עליהם כמו שע"י ברכתו את פרעה נתקצרו ימי הרעב. ועל כן אמרו וירא יושב הארץ הכנעני את אבל גורן האטד, ע"י שראו שמתאבלים פה שנית, ידעו שאין האבל על המת רק על מצרים בעצמם, ע"ד בכו לאובדים ולא לאבדה ועל כך אמרו אבל כבוד הוא למצרים, ר"ל שהאבל הוא על מצרים לא על יעקב, ועל כן לא השתתפו כנען באבל זה, כי קרה שמה אבל על מצרים, כי אין להם להתאבל, כי בהפך הם הרויחו עתה שהצדיק נקבר בתוכם".

גם הנצי"ב (ביהעמק דברי) ממשיך בדרך זו, אך הוא מבאר את ענין האבל של מצרים בצורה חיובית:

"ויעש לאביו אבל שבעת ימים. עוד היה קודם קבורה וכמ"ש תוסי' (מו"ק כ.). ובאמת אין אבלות אלא לאחר קבורה. והיינו דכתיב: וירא וגו' את האבל בגורן האטד, שהוא לפני מקום קבורה, ויאמרו אבל כבוד זה למצרים, התבוננו מזה שלא היה תכלית זה האבל משום יוסף ואחיו שהמה בניו. ולכבודו נתאבלו גם כל מצרים כמו שהיה המנהג לפנים במלך שמתאבל כולם יושבים על הארץ, כדאתיא בסנהדרין פ"ב. אבל כאן לא היה הדבר כן, אלא עיקר תכלית האבל היה בשביל המצרים עצמן. ומש"ה משעה שיצא המת מגבול מצרים נחשב להם כמו שכבר נקבר, כמו במסרוהו לכתפין ואין לאונגין עוד עסק ויש מנהגי אבלות. כך כיוון שיצא מגבולם שוב אין להם עסק בקבורתו, והגיע להם זמן אבלות. והא דכתיב ויעש לאביו אבל שבעת ימים. היינו שהשהה באותו מקום מטתו של אביו כדי שינהגו המצרים אבל שמה שבעת ימים, ללמד בזה לאנשי מצרים שראויים להתאבל על יעקב כמו על מתיהם באשר עשה רוב טובה להם בעליית היאור. והרי הוא כמו אב המון הגוים האלה".

מכל מקום, אם לא נאמר שהרמב"ם סבר גם הוא שהאבל היה דוקא לאחר המיתה, הרי שבין אם נבאר כחת"ס ובין אם כהמלבי"ם או כהנצי"ב, הרי שמצאנו אבל שאינו של קרובים דוקא, ובכל זאת הוא נקרא אבל, ואפשר היה ללמוד ממנו את דיני האבילות לולי יש לנו כלל ש'אין למדין מדבר שהיה לפני מתן תורה'. ואכן יש דין 'מעין אבילות' שנוהג גם באלו שאינם קרובים. כך נפסק לגבי 'אדם כשר' (שם פרק ט' הלכה יא):

"וכן אדם כשר שמת, הכל חייבין לקרוע עליו אע"פ שאינו חכם. וקורעים טפח כשאר האבלים. אבל חכם שמת, הכל קרוביו והכול קורעין עליו עד שמגלין את לבהין וחולצי מימין. ובית מדרש של אותו חכם בטל כל השבעה".

וכך גם לגבי יאב בית דין' שמת ונשיא שמת (שם הלכות יד-טו). משמע מכאן שישנו מקרה בו נדרשת מאדם הרגשה וביטויים של אבל, אפילו שאינו קרוב של הנפטר, אלא רק מפני שיש לו קשר רגשי אליו או מפני שהוא מצווה בכבודו.

האם ניתן לומר זאת בדברי הרמב"ם בהם פתחנו. נראה לי שכן. הגמרא אומרת: "אמר רב יהודה מת שאין לו מנחמין, הולכים י' בני אדם ויושבין במקומו". הרמב"ם מוסיף עוד מילה: "באים עשרה בני אדם כשרין". מנין למד הרמב"ם שצריך דוקא כשרין. אלא בוודאי שהרמב"ם הולך לשיטתו שצריך לנחם את אותם עשרה אנשים, ודרכם את הנפש

הנפטר, ולכן צריך שיהיו אנשים כשרים שמסוגלים לחוש קירבה נפשית לנפטר ולהתאבל עליו באמת, ולא לשבת סתם בביתו. אבל לשיטת הראב"ד אה"נ די בעשרה אנשים סתם, שהרי הניחומים הם ישירות לנפטר ע"י התיקון והתפילה. ואמנם גם הרמב"ם לא חולק על הראב"ד אלא לכתחילה, אבל בדיעבד כשאין עשרה כשרים, אף הרמב"ם סובר שראוי להביא עשרה אנשים מזדמנים שישבו במקומו ויתפללו עליו, וזהו שאומר: "ואם לא היו שם עשרה קבועין בכל יום ויום מתקבצין עשרה משאר העם ויושבין במקומו". ויתכן שזה אף מטעמו של המאירי (שהובא לעיל) שהוא כבודו של הנפטר.

סיכום

האחרונים נקטו כשיטת הרמ"א שעיקר הדין הוא להתפלל במקומו של הנפטר וזה הניחום לנפש המתאבלת על עצמה. ובעצם, מעיקר דין הגמרא יש לעשות זאת במקום שנפטר, אך ראינו שכבר נהגו לעשות את זה בבית כנסת, ואולי היו טעמים שונים לכך.

לעניינינו, על פי רוב מדובר באדם שמת ערירי בביתו או בחייל שנהרג בשדה הקרב, אין אפשרות להושיב שם עשרה אנשים למשך ימי השבעה. בין בבית פרטי שבדרך כלל הוא נסגר ע"י המשטרה או האפוטרופוס, בין בבית חולים מפני שאינו ערוך לכך, ולא כ"ש בשטח לחימה. במקרה זה ראוי שהרבנות הצבאית תקבל על עצמה לעשות תיקון לנשמתו בבית הכנסת, ובזאת לנחם את נשמתו האבלה על עצמה.



הרב יצחק בן יוסף

חיוב מעשר כספים במציאויות השונות

- א. שיעור החיוב במצוות צדקה.
- ב. מקור חיוב הפרשת מעשר כספים.
- ג. מימון מצוות בכספי מעשר כספים.
- ד. הפרשת מעשר לאחר נכוי צרכי ביתו.
- ה. מזונות ילדיו הגדולים ממעשר כספים.
- ו. תשלום מיסים ממעשר כספים.
- ז. הפרשת מעשר ממלגות: אברך, סטודנט, חייל, ירושה, פיצויים ומתנות. ביאורי הערות.

א. שיעור החיוב במצוות צדקה.

בתלמוד הבבלי וכן בירושלמי מצאנו שנאמרו כמה שיעורים לגבי שיעור נתינת צדקה.

שיעור חומש

במסכת כתובות (נ, סז; ובערכין צח.) מובאת תקנת אושא:

"באושא התקינו המזבז אל יבזבז יותר מחומש".

מנוסח¹ זה משמע שהתקנה באה להגביל, דהיינו: שאסרו על האדם לבזבז מנכסיו יותר מהחומש. והגמרא מסמיכה שיעור זה על הפסוק אשר אומר יעקב אבינו (בראשית כח כב): "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". ושם פירש רש"י: "עשר אעשרנו, שני עישורין הוה להו חומש".

בירושלמי (שם) מבואר ששיעור חומש בשנה הראשונה הוא גם מהקרן, ואילו בהמשך שיעור החומש הוא רק מהריווח, שאם לא כן יאבד אדם את רוב רכושו בחמש שנים.²

שיעור עשירית

המקור לשיעור זה מזכר בתוספות במסכת תענית (ט. ד"ה 'עשר תעשר'):

הכי איתא בספרי³: עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה (דברים יד כב). אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית פרקמטיא וכל שאר רווחים מנין? ת"ל: 'את כלי'. דהוה מצי למימר את תבואתך, מאי 'כלי', לרבות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו".

בנוסחה נוספת (פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה י ד"ה 'עשר תעשר') מצאנו:

"אמר רבי אבא: **רמז** לפרגמוטוטין ולמפרשי ימים שיהיו מוציאין אחד מעשרה לעמלי תורה. תבואת זרעך היוצא השדה, אם זכיתם סוף שאתם יוצאים לזרוע השדה ואם לא, סוף שהיוצא בשדה

¹ נוסחת הירושלמי (מסכת פאה ב ב): "באושא נמנו שיהיה אדם מפריש חומש מנכסיו למצווה". לכאורה משמעותה שיש מצווה וחיוב להפריש חומש, ואילו מהבבלי משמע ששיעור חומש הוא רק הגבלה, שלא יבזבז יותר מכך. אולם הגר"א (בביאורו על הירושלמי) מבאר שכוונת הירושלמי היא כבבלי. ושאלת הירושלמי בהמשך: "עוד היכן? פירושה "מכמה אינו רשאי לפחות, דלהוסיף אמרינן שאינו רשאי על חומש אבל לפחות מכמה אינו רשאי".

² כך גם פסק השו"ע (יורה דעה סימן רמט סעיף א), וגבי מעשר לא העיר כך. ואילו הש"ך (סי"א א) הביא בשם ה'פרישה' שכן יש לנהוג לגבי מעשר.

³ מקור זה אינו מצוי בנוסחת הספרי שבידינו.

מתגרה בכס ואיזה זה עשו הרשע דכתיב ביה איש יודע ציד איש שדה."

שיעור שלישי השקל בשנה

במסכת בבא בתרא (ט). מוזכר השיעור 'שליש השקל':

"אמר רבי אסי לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת שלישיית השקל בשנה שנאמר (נחמיה י לג): והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישיית השקל בשנה לעבודת בית אלקינו"⁴.

ונראה שאין כל סתירה בין השיעורים השונים שנאמרו בזה בדרשות חז"ל השונים, אלא כל אחד מהם מדבר על דרגה מיוחדת שיש במצות צדקה. הגמ' בבבא בתרא מדברת על הדרגה המינימלית ביותר של שיעור מצות צדקה, שלמטה ממנה אין יוצאים ידי חובת המצווה כלל. ואכן הסוגיות שם עוסקות בדיני צדקה והחובות הנובעות מהם. שיעור הפרשת עשירית המובא בתוספות וכן בספרי ובפסיקתא לרוצה להדר במצוות צדקה - מידה בינונית היא, ושיעור חומש מנכסיו שמזכירים הירושלמי והגמ' בכתובות, מדברים על הדרגה המובחרת והמהודרת ביותר, שאין לתת יותר ממנה. וכך מסכם הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ז הלכה ה)⁵:

"בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצווה מן המובחר ואחד מעשרה בנכסיו בינוני פחות מיכן עין רעה, ולעולם אל ימנע עצמו משלישיית השקל בשנה וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצווה ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר"⁶.

השו"ע מסכם את השיעורים שזכרו בזה במאמרי חז"ל השונים, ומחלק את מצות צדקה לשלש דרגות. המצוה המובחרת היא לתת עד חמישית, ומידה בינונית היא אחד מעשרה, והמידה הפחותה היא לא לפחות משלישיית השקל בשנה, ובפחות משיעור זה אינו מקיים מצות הצדקה.⁷

מכאן שחייב מצות צדקה מהתורה הוא שלישי השקל.

ב. מקור חיוב הפרשת מעשר כספים.

מעשר כספים נתינתו היא ממידת חסידות.

הבית חדש (יו"ד סימן שלא ד"ה "ואין נותנים מהם") כתב:

"דמה שאדם מעשר ממה שמרוויח במשא ומתן בכספים ושאר רווחים אינו חייב בה לא מן התורה ולא מדרבנן."

כלומר, לדעת הב"ח חיוב הפרשת מעשר מרווחיו לצדקה הוא רק מידת חסידות והידור מצווה. ודרשת הספרי היא 'אסמכתא בעלמא'.

⁴ ה'רלב"ג' מסביר שלישי השקל בימיהם היה כמחצית השקל של תקופת התורה. וה'אבן עזרא' מסביר שנתנו שלישי שקל בנוסף למחצית השקל מהתורה.

⁵ ובלשון זו פסקו גם הטור והשו"ע (יו"ד סימן רמט סעיף א).

⁶ עיין בהרחבה בבאור הערות א (לקמן בסוף המאמר).

⁷ כך מסביר גם המאירי על הגמרא בבא בתרא.

ואכן אם מעיינים בדברי המדרשים⁸ אנו מוצאים בגירסתם שלא כגרסת התוספות במסכת תענית:

"עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר... רמז למפרשי ימים להפריש אחד מן עשרה לעמלי תורה".

המלה "רמז" מציינת לימוד בדרך דרש ולא חיוב הלכתי. ויש לשים לב לעובדה שמדרשים אלו מציינים שחובת ההפרשה היא ל"עמלי התורה" דווקא ולא לעניים. בשו"ת 'חוות יאיר' (סימן רכד) מסביר את טעמה של דעה זו, שהרי לא נזכר בתלמוד מקור להפרשת מעשר כספים, ומכיוון שהתלמוד מתעלם מדברי הספרי והמדרשים נראה סובר שהם אינם להלכה.

הוכחה נוספת לכך היא כפי שמעיד שם ה'חוות יאיר' על מנהג העולם שאין נזהרין בהפרשת מעשר כספים, ומכאן ראייה שאין זו חובה מן הדין. שאילו היה חובה מדרבנן: "לא היו ישראל קדושים מקילין בה עד שרק אחד מעיר ושנים ממשפחה נזהרים בה". ראייה נוספת מדייק הישבות יעקב' (חלק ב סימן פה) מדברי הרמב"ם והשו"ע שפסקו שהפרשת מעשר היא מידה בינונית, משמע שהדבר בא כהמלצה לרוצה להדר, ולא כחיוב, והחיוב הוא דווקא שליש השקל בשנה.

ה'ישבות יעקב' מקשה שהרי מקור הפרשת מעשר כספים הוא מדרשת הפסוק "עשר תעשר" המצווה על הפרשת מעשר, והרי דין הפרשת 'מעשר עני' נוהג רק בשנה השלישית והשישית, אם כך לא יתכן שיהיה חמור דין מעשר כספים הנדרש מפסוק זה, יותר ממעשר עני.

ובספר 'בית מאיר' (יו"ד סימן שלא קמו) מחזק את דברי הב"ח, וטוען שהרי דין מעשר כספים הוא מדין 'צדקה'.

לכן כתב הרמ"א (סימן רנא סעיף ג) שפרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שתהיה לו פרנסתו. ובשונה ממעשר עני שאפילו עני שבישראל מוציאים ממנו בעל כורחו, למרות שמעשר עני בזמננו הוא דרבנן. אלא ודאי שמעשר כספים אינו אלא הידור מצות צדקה כשם שמהדרין באתרוג.

וכן פוסק בשו"ת מהרי"א אסאד (יו"ד סימן שלד) ומסיים בלשון:

"כל מקום שהלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר. וכפי הידוע מדור לדור אך ורק מיעוטין הן יחידי סגולה שנוהגים בזמן הזה ולא רובא דעלמא, ועכ"פ מי שמנהג אבותיו בידו, אל תיטוש תורת אמך כתיב".⁹

מעשר כספים חיובו מדרבנן

הט"ז (יו"ד סימן שלא ס"ק לב)¹⁰ סובר שיש חיוב מדרבנן להפריש מעשר כספים וטעמו: "דיש לדמות מעשר שמפרישין מן הריווח ממון לדין מעשר עני של תבואה ופירות".

והוא תמה על הב"ח: "שהרי פסקו כך הפוסקים והב"י בסימן רמט, בשם הירושלמי".¹¹

⁸ פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה י ד"ה: עשר תעשר, מדרש תנחומא (ורשא) פרשת ראה סימן יח.

⁹ וכן הסכימו עם הב"ח גם שו"ת יעב"ץ א ו, שו"ת משיב דבר חיו"ד סימן עז.

¹⁰ וכן פסק הנודע ביהודה (מהדו"ק חיו"ד סימן עג). ערוך השלחן (סימן רמט סעיף ה) מבין שכוונת הט"ז בדבריו היא לומר דמעשר כספים הוא מן התורה. ותמוה הדבר.

וכך נאמר בירושלמי (פאה פרק א הלכה א) :

"עד היכן? רבי גמליאל בן איניניא ורבי אבא בר כהנא חד אמר: עד כדי תרומה ותרומת מעשר, וחרנה אמר: 'כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך' כמראשית כל תבואתך".
מסביר הגר"א¹² את שאלת הגמרא "עד היכן?" מהי המידה הבנונית של הפרשת כספים. רבי גמליאל בן איניניא סובר שהשיעור הוא שלש מאיות (כשיעור תרומת גדולה בינונית בתוספת שיעור תרומת מעשר), ורבי אבא בר כהנא סובר על פי הפסוק: "כבד את ה' מראשית כל תבואתך" (משלי ג) כמראשית כל תבואתך" שהכוונה רק לשיעור מעשר. לסיכום נראה שדעת ה"ט"ז היא שחיוב הפרשת מעשר כספים הוא מדרבנן. מכיוון שהדין מעשר מצוין ונפסק להלכה בתלמוד הירושלמי. מכאן אפשר לדחות את טענת החולקים שדין מעשר כספים אינו מדרבנן, בגלל שאינו מוזכר בתלמוד, שהרי -כפי שראינו- דין זה כן מוזכר בירושלמי.

ונראה שאר הפוסקים שפסקו שמעשר כספים הוא מדרבנן למדו את המקור לדין מהמדרשים שהזכרנו לעיל, ולא מהתלמוד הירושלמי, כמו ה"ט"ז והגר"א לעיל. ולכאורה אפשר להסביר שאף אם התלמוד הבבלי לא הזכיר דין זה אנו פוסקים כדברי המדרש, כפי שכתב ה'פרי חדש' (סימן קכח ס"ק כ) שדין שנוצר במדרש אף שלא נזכר בש"ס כלל, אין מי יכול לחלוק על המדרש, כשאינו ראייה להיפך מהש"ס. אולם כלל זה אינו מוסכם, שכן מצאנו סברה הפוכה מדברי הרמב"ם הכותב (בשו"ת לחכמי לונגל סימן קו) שדין שהוזכר במדרש ולא הזכר בתלמוד בבלי אינו להלכה, מהטעם שאם זה היה כן להלכה לא היה התלמוד שותק מלומר זאת בפרוש.

החיד"א ('ברכי יוסף' יורה דעה סימן רמט ס"ק ג) דחה את הטענות שהוזכרו לעיל, וכתב שמצות מעשר כספים אינה מצווה מיוחדת בפני עצמה כמצות מעשר תבואה, אלא היא חלק 'מדין צדקה', ולכן אין להקשות ממעשר עני על מעשר כספים מפני שהם אינם דומים בדינם, והדבר היחיד המשותף ביניהם הוא שלאחר שתקנו חכמים חובת הפרשת מעשר כספים הם הסמיכו מצווה זאת על הפסוק העוסק במעשר עני כדרשה ולא כדמיון מוחלט בניהם. ואולי כך נראה לפרש את דברי ה"ט"ז לעיל "דיש לדמות מעשר שמפרישין מן הרייוח ממון לדין מעשר עני". 'לדמות' - כן, אך לא לכל עניין.

והחיד"א דחה את דברי ה'חיות יאיר' וה'שבות יעקב' שהוכיחו שאין חיוב הפרשת מעשר מהעובדה שרוב העולם מקילים בענין מעשר כספים, ולדעתו נראה טעם הדבר שלא נהגו להיזהר בזה :

"משום שאמרו חז"ל שהזן בניו ובנותיו נחשב לצדקה, ועל הרוב יותר מחצי הוצאות האדם הם עם בניו ולימודם וטיפולם, וכן עם קרוביו העניים. לכן לא דקדקו בזה הראשונים. ולבעלי אומנות ופועלים ששכר מלאכתם מצומצם, לא נאמרו שיעורים הללו, כי בודאי שעם בניהם וקרוביהם הם מוציאים יותר ויותר ממעשר, וזאת לפנינו בישראל לא נהגו בזה אלא סוחרים ועשירים."

ולמסקנתו חובת הפרשת מעשר כספים היא מצווה מדרבנן.

¹¹ ניתן לתרץ שגם הבי"ח לא חולק על האמור בשו"ע אלא מבין את כוונת הש"ע שהמקיים מצוה, או מצוה מן המובחר יפריש חומש או עשירית וכו', אבל חיוב על כך ליכא בזה לא מה"ת ולא מדרבנן.

¹² באור הגר"א על הירושלמי ועיין גם בבאור הגר"א (יו"ד סימן רמט ס"ק ב).

חיוב הפרשת מעשר כספים הוא מדין מנהג שהוא כנדר

יש מהפוסקים¹³ שכותבים שמצוות מעשר כספים הפכה למנהג שהוא כנדר (היוצא ממידת חסידות של צדקה). וכך כותב המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת סימן עד) וזו לשונו:

"ואף על פי שאין מצות מעשר חובה מן התורה **אלא מנהג**, מכל מקום הא קיימא לן דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם".

והעובר על מנהג זה עובר על איסור 'בל יחל דברו'. מדרבנן¹⁴. וכן נראים הדברים ממה שכתב בשו"ת מהרי"א אסאד שהבאו לעיל. ומסיים הפתחי תשובה (סימן רמט ס"ק ב):

"וכן העלה בספר משנת חכמים... שאין למעשר כספים עיקר לא מהתורה ולא מדברי סופרים, אבל אם נהג הוא כמו מנהג של מצווה, ואין לבטל כלל אם לא לצורך גדול. עיין שם".

ולפי דעה זו נראה שמי שלא נהג להפריש אינו חייב להפריש. ויותר מכך נראה מדברי ה'משנת חכמים' שגם מי שנהג כך יכול, לצורך גדול, להתיר נדרו ולא להפריש מעשר. וכתב בשו"ת 'יחווה דעת' (חלק א סימן פז):¹⁵

"על כל פנים הנהג להפריש מעשר כספים ממשכורתו ומרווחיו, נעשה הדבר עליו כדין נדר, ואסור לבטל מנהגו, וכמו שכתב המהר"ם מרוטנבורג אלא אם כן אמר בפירוש בתחילת מנהגו שהוא נוהג כן בלי נדר".

ומנהג מעשר כספים ההופך לנדר הוא כשנהג כך והפריש שלש פעמים.

ג. מימון מצוות בכספי מעשר כספים

הקדמה

שורשי המחלוקת תלויות בסברות שהזכרנו לעיל:

- א. הסוברים שמעשר כספים הוא חובה מדרבנן, ועל פי הכלל "דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין", אין להוציא עבור מצוות מכספי המעשר.
- ב. מעשר כספים הוא כמעשר עני, ולכן השימוש בכסף הוא רק עבור העניים.
- ג. הסוברים שמעשר כספים הוא מנהג, יסברו שהכל ילך על פי תחילת הנהגתו.
- ד. המתירים לכתחילה לשלם עבור מצוות, יסברו שמצוות מעשר כספים היא מנהג, ואין היא דומה למעשר עני אלא עומדת בפני עצמה, ולכן אפשר להוציא את הכסף גם לצורך מצוות אחרות מלבד צדקה.

בשו"ע מצאנו שתי דעות בענין:

הרמ"א (יו"ד סימן רמט סעיף א) בשם המהרי"ל (מהרי"ל הל' ראש השנה):
 "ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים".¹⁶

¹³ עיין ב'פתחי תשובה' (יו"ד סימן שלא סעיף יב) שמקשה על האחרונים הסוברים שחיוב המעשר מדרבנן ואמר: "שנעלם מהם תשובת המהר"ם".

¹⁴ ראה 'חתן סופר' (סימן כ) שהאיסור 'בל יחלי' הוא כעין דאורייתא.

¹⁵ ועוד יש שפסקו שמעשר כספים מדין נדר, שו"ת חתן סופר (סימן כ), שאלת יעב"ץ (חלק א סימן ו), חתם סופר (יורה דעה סימן רלא בד"ה 'ברמ"א').

הש"ך (שם ס"ק ג) כתב בשם המהרש"ל והדרישה (שפסקו על פי תשובת המהר"ם):
 "ישכל מצווה שתבוא לידו כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן
 וכלה לחופה וכהאי גוונא וכן לקנות ספרים ללמוד בהם או
 להשאילם לאחרים ללמוד בהם אם לא היה יכולת בידו לא היה
 עושה אותה מצווה יכול לקנות מן המעשר."

האם חלק המהר"ם על המהר"ל?
 לכאורה משמע מהש"ך שהמהר"ם אכן חולק על המהר"ל, ומתיר לקנות מצוות בכספי
 המעשר.

ה'באר הגולה' (יורה דעה סימן רמט ס"ק א) טוען שהם לא נחלקו, אך ישנו הבדל בין
 מצוה שאדם מחויב לעשותה - למשל קניית נר לבית הכנסת - והוא רוצה לפטור עצמו
 בכספי מעשר כספים, ואת זה אוסר המהר"ל¹⁶ לבין מצווה שאינו מחויב בה - כגון להכניס
 חתן וכלה לחופה, בדוגמה שהביא המהר"ם, שהוא יכול להוציא מכספי מעשר.
 ה'פתחי תשובה' (שם ס"ק ב) ע"פ דברי החתם סופר, דוחה את הסברו של ה'באר הגולה',
 ומדייק מדברי המהר"ל שהסיבה לאיסור קנית מצוות מכספי המעשר היא משום שכספי
 מעשר כספים שייכים לעניים.

גם לדעתו הם לא נחלקו, אולם הוא טוען שיש יחוד לדין מעשר כספים והוא שמכיוון
 שהוא רק מנהג, הרי שהכל תלוי בהנהגה שהתחיל לנהוג בשעת הפרשת הכספים,¹⁸ ואם
 הפריש ג' פעמים את הכספים לעניים שוב לא יוכל לשנות את יעוד הכספים. נמצא
 שהמהר"ל עוסק במקרה שהאדם נהג לתת את הכסף לעניים, ואילו המהר"ם עוסק
 באדם שטרם הקבע מנהגו.

גם הציץ אליעזר¹⁹ אומר שהמהר"ם והמהר"ל הסכימו שאם הכסף היוצא מכספי
 המעשר יגיע בסופו של דבר לעניים - כגון הכנסת חתן וכלה עניים, אזי מותר להוציא
 מכספי המעשר (המהר"ם), ואילו אם הכסף לא יגיע לידי העניים - כגון לקנות נר לבית
 הכנסת, אזי אסור להוציא מכספי המעשר (המהר"ל).

כך מסביר ה'ציץ אליעזר' את דברי ה"ט"ז שדבריו נראים לכאורה כסותרים, שבתחילה
 כתב שמותר לקנות מצוות לבית הכנסת שהמעות לצדקה יוצאות, ולבסוף כתב בשם
 המהר"ם שמותר להיות בעל ברית וכו' משמע שמותר להוציא מעות מעשר כספים גם אם
 לא יגיעו לעניים. אלא שיש להסביר את סוף דבריו כך שמדובר שהכסף יגיע לידי העניים
 כלומר בעל הברית או החתן והכלה עניים.

הב"ח (לעיל פסקה ב) סובר שמעשר כספים היא הנהגה העומדת בפני עצמה, ולכן מותר
 לשלם עבור מצוות בכספי מעשר, כגון לפדות שבויים. אפילו שזאת מצוה שחייב בה.
 ודוקא במצוות מעשר עני אמר הטור שאין אדם יכול לפרוע חובו מכספי מעשר עני.

לסיכום, נראה שמותר להוציא מכספי מעשר כספים לצורכי מצווה:

- לדעת הב"ח והש"ך (המבין כך את דברי המהר"ם) - מותר תמיד.
- לדעת ה'באר הגולה' - מותר רק למצוות שאינו מחויב בהם, כגון הכנסת כלה.

¹⁶ עיין בהרחבה ב'ביאור הערות' ב' (לקמן בסוף המאמר), את יסוד המחלוקת בהבנת דברי
 המהר"ל, ובהסבר הגמרא במסכת ביצה.

¹⁷ וכן כתב בשו"ת בית יהודה או"ח סימן יט: אין אדם יוצא ידי חובתו מתנות לאביוניים ממעות
 מעשר דתקנתא דרבנן הוי דבר שבחובה וקי"ל דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

¹⁸ שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן עד) ראה דבריו לעיל, שאם נהג כך יש איסור 'בל
 יחל' להוציא את כספים למטרה אחרת.

¹⁹ שם פרק ב אות ד

- לדעת ה'פתחי תשובה' וה'חתם סופר' - מותר רק אם קבל עליו כך בתחילת הנהגתו.
 - לדעת ה'ציץ אליעזר' (וכך נראים דברי ה'ט"ז) - מותר רק באם הכסף יגיע לידי העניים. או אם החפץ נקנה, כגון ספרים על מנת ללמוד מהם. שו"ת יחוה דעת (חלק א סימן פז) כותב:
- "לפי זה נראה שמאחר שהנוהג להפריש מעשר כספים נעשה הדבר עליו בגדר חובה, אינו רשאי לתת ממעשר זה לחובת המצווה של מתנות לאביונים של יום פורים.
- ורק אם אמר בפירוש בשעה שהתחיל להפריש מעות מעשר בלי נדר, והשעה דחוקה לו, רשאי לתת ממעות אלה למתנות לאביונים, וכן לתרומת זכר למחצית השקל".
- ובהמשך המאמר נראה שאדם המפריש את המעשר כספים לפני ניכוי הוצאות הבית, יכול להקל ולקיים מצוות בכספי המעשר.

ד. הפרשת מעשר לאחר נכוי צרכי ביתו

מרן כותב (שו"ת 'אבקת רוכל' סימן ג):

"אחר שהפריש מהקרן יסתחר במעותיו, ובכל חצי שנה יעשה חשבוננו ויראה מה שהרויח יותר על כל אשר פיזר בדברים הצריכים לבית".

משמע, שיש לנכות את כל הוצאות הבית ורק לאחר מכן יש לחשב את שיעור המעשר. היכנסת הגדולה' (בשירי כנסת הגדולה יו"ד סימן רמט הגה"ט אות א) מצטט את תשובת האבקת רוכל להלכה, אך אינה מיחסה לבית יוסף כי אם לרב מתתיא טריויש הכותב תשובה לשאלה דומה. היברכי יוסף' (שם) חולק על ההיתר:

"דמצינו דמדמים מעשר כספים לזרע הארץ - א"כ כמו שם כך גם

מעשר כספים צריך נמי להוציא מכל אשר ירויח".

והוא גם מפקפק בשיוך התשובה ויחוסה²⁰ למרן הבית יוסף²¹.

היחוה דעת (חלק ג סימן עו) כותב שמעיקר הדין נראה להקל שכן יש הפוסקים כדעת הב"י, והוא מצטט את רבי כלפון משה הכהן:

"ועל כל פנים כיון שעיקר דין מעשר כספים שנוי במחלוקת, ויש אומרים שאינו אלא מנהג, ויש אומרים שהוא מדרבנן, הא קיימא לן ספקא דרבנן לקולא. ומכל שכן שראוי והגון להורות כדעת מרן בתשובה הנ"ל, הלכה למעשה לרבים, לעודדם ולזכותם במצות מעשר כספים שהיא מצוה יקרה וחשובה, וגם העניים יהנו מהמעשר."

²⁰ גם בשו"ת 'בית דינו של שלמה' (יורה דעה סימן א, דף נא). כתב על דברי 'הכנסת הגדולה': "שאין נראה כן מסתמות דברי הפוסקים, שאם כן היה להם לומר כן בפירוש". ולדעתו כותב התשובה אינו הב"י כי אם מתתיא טריויש, ועליו הוא כותב: ובאמת לא ידענא להרב בעל התשו' הנזכר אי בר סמכא הוא כי לא נשמע ולא הוזכר בין הפוסקים המפורסמים וגם לא ידענא מני"ל הא.

²¹ רבי כלפון משה הכהן (שו"ת 'שואל ונשאל' חלק ב סימן קס) כתב להסביר טעמו של מרן בתשובה באבקת רוכל הנ"ל, ודחה דברי הברכי יוסף בזה. וכתב, שמסתמא כיון שחתום מרן על התשובה שבאבקת רוכל, היא בודאי למרן.

ולכן רשאי לנכות הוצאות ביתו כן והוצאות ילדיו הגדולים -כפי שנדון בהמשך- הסמוכים על שולחנו, אם שעתו דחוקה מבחינה כלכלית. וראוי שיתנה מראש שיתן המעשר רק לאחר ניכוי הוצאות ביתו.

ולדעתו ראוי להדר במצווה זו, והוא מסכם:

"אבל מי שחננו ה' בעושר, וידו משגת, יאחז צדיק דרכו לתת כל המעשר לעניים ולאביונים ולעמלי תורה ולישיבות הקדושות. ועץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר."

ה'ציץ אליעזר' (חלק י סימן ו) דוחה את ההשוואה הגמורה של מעשר כספים למעשר תבואת הארץ, ואומר שהדמיון וההשוואה בניהם היא רק לצורך שיעור ההפרשה. עוד הוא אומר שאין הבדל אם נאמר שהתשובה המוזכרת נאמרה על ידי הבית יוסף או הרב מתתיה טריויש "ברור הדבר שגברא רבא אמרה למילתא דא ואין לדחותה בנקל." ומסכם, מכיוון שמעשר כספים הוא מדרבנן, ורבים סוברים שהוא ממנהג, לכן יכול לקבל עליו להפריש מעשר כספים מהריוח שנות רבידו לאחר ההוצאה לצרכי ביתו, ואינו צריך לצמצם ולקמץ בהוצאותיו.

ה. מזונות ילדיו הגדולים ממעשר כספים

כבר ראינו שניתן תחילה לנכות את הוצאות המחיה שאדם זקוק להם כגון אכילה ושתייה ולבוש, ומשארית הכסף הנוותר יחשב את שיעור המעשר כספים. נאמר בגמרא (כתובות נ).

"עושה צדקה בכל עת, זה הזן את בניו ובנותיו כשהם קטנים".

ומבואר עוד בגמרא (שם סה:): שחיוב המזונות הוא עד גיל שש, ומעל גיל שש הוא פטור מלזונם מצד הדין, ולכן צדקה תחשב לו. אבל פחותים מבני שש חייב הוא לזונם מן הדין. על פי גמרא זו פסק הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק י הלכה טז, וכן בשו"ע יו"ד רנא סעיף ג):

"הנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב מן הדין במזונותיהם, כדי ללמד בניו תורה ולהנהיג בנותיו בדרך הישרה, הרי זה בכלל מצות צדקה, וצדקה גדולה היא, שהקרוב קרוב קודם".

ולעצם השאלה מצאנו מחלוקת באחרונים:

הש"ך (יו"ד שם ס"ק ג, וכן בשו"ת התשב"ץ חלק ב סימן קלא) הביא להלכה את דברי המהר"ם מרוטנבורג בתשובה (סימן עד) שכתב, שמותר לפרנס בניו ובנותיו הגדולים ממעות מעשר, ואפילו יש לו יכולת לפרנסם ממקום אחר, מפני שגם זה בכלל צדקה ייחשב, וכמבואר בשולחן ערוך.

ואילו הטי"ז (שם ס"ק א) כתב שאף על פי שהזן בניו הקטנים הוי בכלל עושה צדקה בכל עת, בודאי שאינו רשאי לזונם ממעות מעשר, אלא צריך ליתן המעשר לעניים.

וכן סובר ערוך השולחן (שם סעיף ז), ולמרות שנכתב בגמרא: "עושה צדקה בכל עת זה הזן בניו ובנותיו כשהם קטנים", כוונתם שמצווה יש כאן, אך לא מצוות צדקה ממש כפשוטו, ועל צד הדרש אמרו כן. אבל חלילה לחשוב דבר זה בכלל צדקה, שאם לא כן לעולם לא יגיע לעניים אפילו פרוטה אחת.

יש מהאחרונים²² שחלקו על הטי"ז וכתבו שדבריו תמוהים, מפני שאינם כמשמעות הגמרא בכתובות ובניגוד לדברי המהר"ם מרוטנבורג שכתב בפירוש להתיר. וגם לא ניתן להתעלם

²² שו"ת 'בית דינו של שלמה' (יורה דעה סימן א דף נ.), שו"ת 'פרי יצחק' (חלק ב סימן כז).

מדברי הרמב"ם ומדברי הטור והשו"ע הנ"ל שהמפרנס בניו וכו' הרי זה מצוות צדקה כפשוטו. ונראה לבאר שדעת הט"ז היא רק לשיטתו הסוברת שמעשר כספים היא חובה מדרבן וניתנת לעניים בלבד.

היאגרות משה' (חלק יו"ד א סימן קמג) כתב, שבזמן הזה אינו יכול לפרנס בניו הגדולים יותר משש שנים ממעות מעשר, מפני שטעם חיוב מזונות הבנים הקטנים מגיל שש, שהם נגררים אחרי האם, מכיוון שהאם תמנע מלאכול בזמן שאין לה מספיק כסף לזון את בניה, לכן חובה לתת לה כסף על מנת שתוכל לפרנס גם את בניה, ומכאן שהכסף המגיע לבנים הוא כחובה לפרנס את האם ולא את הבנים. ומכאן גם שפרנסתם אינה מדין 'צדקה' וממילא לא ניתן לעשותו מכספי מעשר.

סברתו על פי מה שכתב הר"ן (סוף פרק ה דכתובות) שדינו של הש"ך שייך רק כשהם גדולים כל כך שהדרך הוא שילכו בעצמם להרויח לפרנסתם.

בשו"ת 'יחווה דעת' (חלק ג סימן עו) הוא חולק על היאגרות משה', משום שדינו של הר"ן נתון במחלוקת ומשמע שרוב הראשונים אינם סוברים כך, ואפשר שהר"ן עצמו לא סובר כך להלכה.

יש שפסקו 'ופתחי תשובה' אבן העזר סימן עא ס"ק א בשם 'חוט השני' ולא כדברי הערוך השולחן' שבני בנים אינם כבנים לעניין מזונות ופרנסה, וכל שכן בני בנות, ורק מדין צדקה צריך לפרנסם. אם כן נראה שיוכל לפרנס את נכדיו מכספי מעשר כספים.

תשלום שכר לימוד עבור בניו הגדולים מגיל שש

בשו"ת 'באר שבע' (סימן מא) אוסר, כשם שאוסר לפרנסם.

יש מן הפוסקים המתירים (היאור החיים' בספרו 'ראשון לציון' סימן רמט, 'אהבת חסד' חלק ב פרק יט בהערה) מפני שזהו חלק מפרנסתם, וכך משמע מהרמב"ם לעיל.

ובשו"ת 'משיב דברים' (יו"ד סוף סימן קלז) אומר שעל פי המתירים להוציא את כספי המעשר למלמד עני כפי שראינו לעיל, הרי שכיום המנהג הוא לשלם שכר למלמדים למרות שהמחבר (יו"ד סימן רמו סעיף ה) אסר. שהרי ללא שכר הלימוד לא תהיה להם פרנסה, ואזי הם נחשבים כעניים, ולכן אפשר להחשיב דמי הלימוד כצדקה.

ולדעת היחווה דעת' (וכן פסק ה'ציץ אליעזר' חלק ט פרק ד יא) זהו מעיקר הדין:

"הנהוג להפריש מעות מעשר ממשכורתו, ומכל רווחיו, רשאי לנכות

מדמי המעשר, דמי פרנסת וכלכלת בניו ובנותיו הגדולים היתרים על

גיל שש שנים, ואפילו הם סמוכים על שלחנו. וכן רשאי לסייע ממעות

מעשר בהוצאות נישואי בניו ובנותיו, כגון לצורך דירה ורהיטים

וכיוצא בזה, כדי שיוכלו לבנות את ביתם".

והוא מסכם שעדיף לנהוג כך:

א. יקבל מראש בעת הפרשת המעשר, שעל דעת כך הוא נוהג.

ב. ומי שלא נהג כך ושעתו דחוקה, יוכל להתיר את נדו.

ג. ומי שידו משגת, עדיף שלא ינכה כספים אלו מכספי מעשר כספים, אלא יתן הכל לעניים.

ו. תשלום מיסים ממעשר כספים.

על דברי הרמ"א (יו"ד סימן רמט סעיף א) שפוסק שאין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה וכו'. אומר הט"ז (שם ס"ק א):

"יכול שכן לפרוע בהם מסיים דאסור, אע"ג דאיתא פרק קמא דבתרא שאפילו מה שאומות העולם נוטלין בזרוע נחשב לצדקה, מכל מקום מיקרי זה פורע חובו מן הצדקה."

על פי דברי הט"ז ניתן ללמוד שמיסים שמשלמים לעכו"ם נחשבים כתשלום צדקה וכל שכן מיסים המשולמים במדינת ישראל, שהרי הכסף משמש לטובת כלל הציבור.

אמנם הט"ז אוסר לשלם מכספי מעשר, אך על פי יסוד זה ניתן להקל:

א. על פי שיטת הב"ח לעיל - הסובר שאפשר לפרוע חובו ממעות מעשר, אם כן יש אפשרות לפרוע ממעות מעשר עבור תשלום מסיים, שהרי זה נחשב למצווה. וממילא גם לנכות מחשבון המעשר מה שמורידים לו עבור המסים.

ב. על פי החת"ם סופר - הסובר שאם התנה בתחילת הנהגתו שיוכל לתת את שיפריש לדבר מצווה, ולא דוקא נתינה לעניים, יוכל להתנות שיוכל לשלם ממעשר גם למסים שהרי גם זה נחשב כמצווה.

כתב בשו"ת 'ערוגת הבשם' (יורה דעה סימן רכ) שכשהפריש סתם ולפני כן נהג לתת את כספי המעשר לעניים, אזי לאחר ההפרשה הסתמית חייב לתת את הכסף לעניים. אבל במעשר שעדיין לא הפריש לא שייך לומר שכבר זכו בו העניים, דהוי ליה דבר שלא בא לעולם, ולכן אם הפריש המעשר על דעת לתת ממנו למצוה לא זכו העניים והנדר הוא על עצם ההפרשה ולא על מטרת ההפרשה. ולכן - לדעתו - לפני הפרשת המעשר יכול להחליט מחדש על יעוד הכסף.

בשו"ת 'פרי השדה' (חלק ג סימן קסא) כתב שיכול התורם להתנות שמהיום והלאה יתן מעות מעשר לכל דבר מצוה שצריך לו. כלומר, אפילו שלא התנה כך מתחילה יוכל להתנות על כך מכאן ולהבא, שיקח ממה שיפריש בעתיד לכל דבר מצוה שיהיה, לרבות מסי הקהל.

סניף נוסף להקל הוא על פי דברי האבקות רוכלי לעיל המחשיב את הוצאות הבית כסכום שניתן לנכותו ממעשר כספים, אם כן לאחר ניכוי הוצאות הבית מתקטן הסכום החייב במעשר, ויתכן שכבר יצא ידי חובת הפרשת המעשר. על פי זה ניתן להקל שאם בכל זאת מפריש מעשר יוכל לקנות בו מצוה או לשלם ממנו מיסים. כן היא גם מסקנתו של ה'ציץ אליעזר' (חלק טסע"א).

ז. הפרשת מעשר ממלגות: אברך, סטודנט, חייל, ירושה, פיצויים, מתנות.

יש להבין מהו גדר של 'ריווח' שממנו חייבים להפריש מעשר. לכאורה על פי התוספות (תענית ט.) משמע שריווח הוא דבר שבא מעבודה בדומה לחקלאי המפריש מעשר מן השדה, או מהשקעה כספית "ריבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין? תלמוד לומר 'את כלי'".

ולכאורה ניתן לאמר שסכום כסף המגיע לאדם שלא כתמורת על השקעה ממון או עבודה אינם נחשבים כריווח. אולם מצאנו שה'פתחי תשובה' (יו"ד סימן רמט ס"ק א) כותב בשם ה'שלי"ה' שיש להפריש מעשר גם מדמי ירושה שאדם מקבל. ואולי יש לחלק בין כספים שהגיעו לאדם כמתנה וירושה, שצריך להפריש מהם מעשר, שהרי הם ריווח לו. לבין כסף הניתן כפיצוי על נזק, אבדן כלשהו, פיצויים, החזר הלואה וכד', שכספים אלו רק מתזירים אותו למצבו הראשון, והם כהחזר הפסד.

ה'ציץ אליעזר' (חלק ו סימן כז, ובתשובתו מדייק כך מספר 'חסידים') נשאל האם יש לעשר מעשר כספים מכספים שהוחזרו לניצולי השואה, כספים שהם פיצוי עבור רכוש וכסף שנלקח בזמן השואה?

מתשובתו משמע שיש לעשר, מכיון שהבעלים התיאשו מכספם ומרכושם שנגזל על ידי הגוים, והכסף המושב לאחר יאוש הוא בבחינת 'פנים חדשות באו לכאן', ונחשב כריווח. וכך הוא מסכם:

"אם מצא גניבה או הביאו לו גניבה צריך לעשר, היינו בגנבו ממנו וכבר נתייאש מזה ואח"כ מצא או הביאו לו זה חזרה".

משמע שאלמלא היה יאוש, כל הפסד או פיצוי שמושב לבעליו אינו נחשב כריווח, וממילא אין צריך לעשר ממנו.

כסף הניתן לאדם על מנת לסייע לו למחייתו כגון, בן המקבל דמי כיס מאביו. הסברא היא שאין הוא חייב לעשר מכסף זה מפני שהוא סמוך על שולחן אביו, וכסף זה ניתן לו כדי מחייתו. וכן אברך המקבל מלגה וכדומה נראה לומר שכסף זה אינו ריווח אלא ניתן לו לקיום על מנת שיוכל להמשיך ללמוד והוא כעני המקבל צדקה "שפרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שתהיה לו פרנסתו" (רמ"א יו"ד סימן רנא סעיף ג), ומכיוון שחייב בפרנסת עצמו אינו צריך להפריש מעשר אלא שלישית השקל בשנה.

ואולי אם נשאר לאברך או לחייל כסף מעבר לצרכי מחייתו יש להפריש מכסף זה מעשר כדברי ה'אבקות רוכלי לעיל. אלא אם כסף זה הוא עתודה להמשך, שאז ניתן לסמוך על הדעה שמעשר כספים הוא ממתת חסידות. ואפילו אם נהג לתת יוכל לבטל מנהגו במידה ומטרת הכסף היא לצורך גדול כפי שמביא ה'פתחי תשובה' (יו"ד סימן שלא ס"ק יב) בשם ה'משנת חכמים'. וכמובן שבחור צעיר שטרם השתכר יכול להתנות שאין הוא מקבל על עצמו את הפרשת המעשר כנדר, ואם השעה תהיה דחוקה לו יוכל להשתמש בכסף לצרכיו. חפצים המתקבלים כמתנה לחתונה וכדומה או ירושה, להבדיל מכסף. נראה לדייק מה'פתחי תשובה' הני"ל שהם אינם מחויבים במעשר, שכן בדיונו שם הוא מתייחס דווקא לקבלת 'כסף' בירושה, וחידושו הוא שצריך להפריש ממנו מעשר למרות שאביו של היורש כבר הפריש מעשר על כספים אלו. ואלו על קבלת 'חפצים' בירושה לא חייב הפרשת מעשר. ונראה אולי שגם תלושי קנייה שמקבלים כמתנה הם אינם ככסף ממש ויהיו פטורים מהפרשת מעשר כספים.

סיכום.

- כספי פיצויים, גנבה שהחזרה: אם לא נתיאשו הבעלים אין זה ריווח ואין צריך לעשר. אם נתיאשו הבעלים זהו ריווח וצריך לעשר.
- כספי מלגה, דמי כיס, משכורת צבאית, הניתנת לשימוש לצרכים הקיומיים: נראה שכל מה שזקוק לצרכי מחייתו אין צריך להפריש מסכום זה מעשר כספים.
- מתנה כספית או ירושה כספית: זהו ריווח ולכן צריך להפריש מעשר.
- סכום כסף שהתקבל כמתנת נישואים: יש לדון במצבם הכלכלי של בני הזוג.

באורי הערות

א. שיעור נתינת צדקה על פי הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ז הלכה א):

"ימצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר: פתוח תפתח את ידך לו. ונאמר: והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. ונאמר: וחי אחיך עמך."

ובהלכה ה:

"בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו. וכמה, עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה. ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה. וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר."

ובפרוש המשניות (על מסכת פאה) כתב הרמב"ם :

"בממונו יש לו שיעור והוא חמישית ממנו, ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממנו, אם עשה כן במידת חסידות."

ועוד מצאנו שפסק הרמב"ם (הלכות ערכין וחרמין פרק ח הלכה יג) :

"לעולם לא יקדיש אדם ולא יחריס כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו כמו שבארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו, ובוזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם, אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שצוו נביאים מכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם, אפילו בקרבנות שאדם חייב בהן הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידו, קל וחומר לדברים שלא נתחייב בהן אלא מחמת נדרו שלא ינדור אלא כראוי לו שנאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך."

ויש להבין את דברי הרמב"ם האלו :

א. הגמרא (כתובות נ.) אומרת: "באושא התקינו, המזבז - אל יבזבז יותר מחומש".
וכן הירושלמי (מסכת פאה): "באושא נמנו שיהיה אדם מפריש חומש מנכסיו למצווה". משמע שהתקינו שאדם לא יתן יותר מחומש.
מהרמב"ם (שם הלכה א) משמע שמצווה לתת לעני כל מחסורו ואפילו יותר מחומש, וכן בפירושו למשנה כתב הרמב"ם שאפשר לתת יותר מחומש, והיא "מדת חסידות", וזה בניגוד לגמרות הנ"ל.

ב. מדברי הרמב"ם בהלכות ערכין משמע שאין לבזבז יותר מחומש וזה סותר לדבריו בהלכות מתנות עניים.

כמה תשובות ניתנו לישב דברים אלו :

א. היפה מראה' (ירושלמי פאה ד"ה 'חומש') אומר שלדעת הרמב"ם, מצות צדקה מהתורה היא לתת לעני כל מחסורו "די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו ח), ואפילו אם הסכום הוא יותר מחמישית מנכסיו, כמשמע מהפסוק. וכך משמע שפסק הרמב"ם (בהלכה א לעיל). ושונה היא מצות צדקה שיש לנהוג בה בחסידות ולתת יותר מחומש משאר המצוות שאין לעשות כן, כפי שפסק בהלכות ערכין וחרמין.

ויש לחלק בין אם נזדמנו לידו עניים או פדיון שבויים, שאז מצוה לתת לעני די מחסורו. לבין אדם שנותן את כספו לצדקה סתם, ואין עני לפניו שבמקרה זה אין לו לתת יותר מחומש.

ה'אהבת חסד' (חלק ב פרק יט בהערה)²³. מחלק כמו ה'יפה מראה', ומוסיף שדברי הבבלי בכתובות הם רק כשאין עניים לפניו, ואילו דברי הירושלמי הם היכן שיש עניים לפניו. ומהירושלמי משמע שחובה מהתורה לתת לעני 'די מחסורו' ובאושא חדשו 'הלכה למשה מסיני' קדומה שנשכחה, האומרת שחובת 'די מחסורו' היא עד חומש. ומי שנותן יותר מחומש זאת מידת חסידות.

ולכן, היכן שיש לפניו עני ואין ידו משגת לתת לעני כל מחסורו, אזי מחויב מן הדין לתת חומש. ומה שכתב הרמב"ם (בהלכה ז) שמצווה מן המובחר לתת חומש ולא בלשון חובה, דבריו הם במציאות כזאת שאין ידו משגת לתת חומש או מעשר אלא רק בדוחק, ועליו להדחק ולתת חומש וזה מן המובחר. שהרי אם היה לו חומש אזי הוא היה מחוייב לתת חומש מן הדין. ובכל מקרה לתת יותר מחומש - אם ידו משגת, זוהי רק מידת חסידות, ובמציאות שכזו דיבר הרמב"ם בפרושו למשנה.

לדעת ה'ברכי יוסף' (יורה דעה סימן רמט) חזר בו הרמב"ם מה שכתב בפרוש המשנה, ששם סובר שחובה לתת חומש ואילו בהלכה ז בחיבורו סובר שאין זה חובה אלא מצווה מן המובחר.

על פי הסברו. גם כשעני עומד לפניו, הנותן יותר מחומש זוהי מדת חסידות. ולדברי הפוסקים הנ"ל: הבא לתת מעצמו כסף לעניים ואין עניים לפניו - הדבר מכונה בלשון הגמרא בכתובות "המבזבז", ובמציאות שכזאת אסור לתת יותר מחומש. ומציאות זו דומה למבזבז מעצמו כסף לעשיית מצוות, שגם במקרה זה אין לבזבז יותר מחומש, ונמצאו דברי הרמב"ם מתאימים לנאמר בהלכות ערכין.

ב. שו"ת יפסקי עוזיאל' (בשאלות הזמן סימן מח):

"לא נאמר דין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אלא במצות צדקה. ובמקום שאפשר למלאות מחסורו של העני על ידי תמיכה משותפת של הצבור... אבל אם נזדמנה לפניו מצות צדקה לעני שאין לו עוזרים בלעדו חייב לתת לו די מחסורו בכל מידת יכולתו (ענין יו"ד סימן רנ סעיף א ושו"ך שם)... והוא הדין לכל מצוה שהיא חובה לא נאמר שעור זה, אלא חייב לקיימם בכל מיטב יכלתו."

ונראה שכוונת הפסקי עוזיאל' בהערתו היא לרמ"א (שם) המעיר על דברי המחבר הכותב שיש לתת לעני די מחסורו: "ונראה דכל זה בגבאי צדקה או רבים ביחד, אבל היחיד אין מחויב ליתן לעני די מחסורו אלא מודיע צערו לרבים, ואם אין רבים אצלו יתן לו היחיד אם ידו משגת". והשו"ך שם מסביר זאת בדעת הרמב"ם דלא כדברי הב"ח המבין את דברי הרמב"ם המחייב גם את היחיד לתן לעני כל מחסורו.

ג. בשו"ת 'אגרות משה' (חלק יורה דעה א סימן קמג) דן האם תקנת אושא היא איסור או רק עצה טובה? הגמרא (כתובות סז): על מר עוקבא שחילק בשעת מיתתו פלגא מנכסיו, הרי נאמר: ד"אל יבזבז יותר מחומש". משמע שלדעת המקשה יש איסור

²³ ושם (פרק כ) פירט מקרים נוספים שעליהם לא חלה ההגבלה של חומש שתקנו באושא: א. מי שהוא עשיר מופלג. ב. מי שמפריש מרווחיו שמעבר להוצאות ביתו. ג. מי מפריש כספו ללומדי תורה שזוהי מציאות של שותפות עם לומדי תורה כיששכר וזבולון. בשם ה'שיטה מקובצת' כתובות נ.

בדבר. וגם למתרחץ שמר עוקבא ביקש לחלק רכושו אחר מותו, משמע שדוקא כך אין איסור שלא השייך הטעם שמא יצטרך לבריות.
ומה שבשו"ע פסק כדברי הרמב"ם, מסביר האגרות משה:
"שהמחבר סובר דבידו משגת מחוייב ליתן כפי צורך העניים אף שהוא יותר מחומש, משמע שסובר בדעת הרמב"ם שכיון שדין התורה הוא שיתן כפי צורך העניים, לא תקנו רבנן לאסור, וגם לא לעצה טובה בצדקה, רק להקדיש אסרו."
ומה שכתבה הגמרא (כתובות נ.) ניתן להסביר כך: "ולא הניחו ר"ע לבזבו הוא מחמת שר' ישבב לא היתה ידו משגת."
"על כל פנים הרמ"א שכתב ואל יבזבו יותר מחומש בצדקה פליג וסובר שאסור וכדמוכח מהא דמר עוקבא ודעת הרמב"ם והמחבר צ"ע." ומסכם שם: "על כל פנים למעשה אין לבזבו יותר מחומש אם לא לחשש פקוח נפש."

ב. קניית מצוות בכספי מעשר שני - באור המחלוקת בדעת המהרי"ל

הרמ"א (בידרכי משה) ציטט את דברי המהרי"ל וסיים: "וכן משמע בביצה".
הגמרא (שם יט): מביאה את דברי הבריייתא:

"מביא אדם את תודתו בחג הסוכות ויצא בה משום שמחה ואינו יוצא בה משום חגיגה".

ומנמקת הגמרא את הכלל:

"דבר שבחובה היא, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין". כלומר קרבן חגיגה הוא 'חובה', ואינו יכול לצאת ידי חובה על ידי קרבן תודה שהקדיש. בהמשך מביאה הגמרא את דברי ר"ש בן לקיש בשם רבי יוחנן המקשה על האומר: "הריני נזיר אגלח ממעות מעשר שני מהו? אמר ליה: נדור ואינו יוצא, נזיר ואינו מגלח."
ונחלקו בהבנת דברי הגמרא.

א. היבאר הגולה' (יורה דעה סימן רמט ס"ק א) הבין שהיות ומעשר שני הוא חובה, לא ניתן לגלח ממעות מעשר שני, ש"דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין". לכן לסברה זו, מעשר כספים הוא חובה מדרבנן ואין לשלם מכספי מעשר למצוה שמחויב בה ואם אין מחויב במצווה מותר.

ב. היחתם סופרי' (שו"ת חלק ב יו"ד סימן רלא) הבין שקושיית הגמרא אינה קשורה לכלל "דבר שבחובה..." , אלא הסיבה שהנזיר אינו יכול לגלח במעות מעשר שני היא מכיון שיש כאן 'נדר', והמקבל עליו נזירות הוא כנודר נדר, וגם תגלחתו צריכה להיות כמנהג הנזיר שמגלח את שערו מכספו, ולכן לאחר שנדר - האיסור להשתמש בכספים אחרים (מעשר שני) הוא כדי שלא יעבור על נדרו. אבל אם בשעת קבלת הנזירות נדר וקיבל על עצמו לגלח ממעות מעשר - הדבר מותר.

אם כן, גם לעניינינו כל ענין מעשר כספים הוא מדין 'נדר', והכל תלוי כיצד קיבל על עצמו בהתחלה, ובאם קיבל שהכסף יהיה לעניים - אסור לו לקחת כסף זה למצוות אחרות, והרי הוא כגוזל את העניים. אך אם לא קיבל על עצמו - יכול להוציא את הכסף גם על קניית מצוות.



הרב מרדכי פייג

טלטול ספר תורה לסידרת אימונים

שאלה

הובלת ס"ת לאנשים חשובים וחבושים
הוצאת ס"ת בארון
סיכום

שאלה

חיילים היוצאים לסדרת אימונים בשטח, הנמשכת כמה ימים, מבקשים לקחת עמם את ספר התורה.

הובלת ס"ת לאנשים חשובים וחבושים

במשנה (יומא פרק ז משנה א) שנינו:

"חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת. וראש הכנסת נותנו לסגן. והסגן נותנו לכהן גדול. וכ"ג עומד ומקבל וקורא וכו'".

ובירושלמי (שם) מקשינן:

"את אמר הולכין אחר תורה והכא תימא מוליכין תורה אצלו. אלא ע"י שהם גדולים התורה נתעלה בהם".

ובהמשך:

"והא תמן מוליכין אורייתא גבי ריש גלותא. א"ר יוסי בר' בון: תמן ע"י שזרעו של דוד משוקע שם, אינון עבדין כמנהג אבותם".

דהינו שאילולא שריש גלותא מזרע דוד לא היו מוליכין תורה אצלו כיון שאינו חשוב בתורה (ברכת אליהו חלק ב סימן קלה).

ה'מרדכי' (ספ"ק דר"ה) הביא ירושלמי זה להלכה, וכן הובא בטור (או"ח סימן קלה). הרי לנו עד עתה שלאדם חשוב בתורה נביא ס"ת לקריאה.

בהגהות אשר"י (פ"ק דברכות) כתב בשם 'אור זרוע' דבעינן שיהיה חולה ואדם חשוב, ואז כאשר יהיו איתו עשרה מתפללים, נביא ס"ת ויקראו עימו. הרי לנו חומרא של חולה בתוספת להיותו אדם חשוב.

בי"כ החיים' כתב בשם 'עדות ביהוסף' שכן דעת המחבר (שתובא לקמן) שגם בגדול מביאים פרט לכ"ג, סגן ושכמותם, אשר מדרגתם לא קיימת בזמננו.

אך ב'דרכי משה' כתב שבאו"ז עצמו משמע דלאדם חשוב אע"פ שאינו חולה, וכן חולה ללא סיבת אדם חשוב, שרי. וכן כתב המג"א.

ובי"כ החיים' (קלה פד) כתב כן גם בשם הגר"א ובעל 'שמן למאור'.

המחבר (או"ח שם סעיף יד) כתב:

"בני אדם החבושין בבית האסורים אין מביאים אצלם

ס"ת אפי' בר"ה וביוהכ"פ".

ומציין הגר"א דמקור ההלכה בירושלמי הנ"ל. וא"כ קשיא כיון דהירושלמי דיבר בבני אדם היכולים לילך למקום הס"ת ולכן הוי זילותא בהולכת הס"ת אצלם (פרט לאדם

חשוב בתורה). אך באנוסים, כגון אסירים וחולים, מדוע לא נביא התורה אליהם, הרי ליכא זילותא כשבני אדם מהדרין אחריה לקריאה כשאיין באפשרותם לילך? כך הקשה ב'פרי חדש', והביאו ה'ביאור הלכה'. קושיא זו סללה את דרכו של ה'אור זרוע' שהובאה ב'דרכי משה', שלחולה מותר להביא ס"ת כיון שהוא אנוס. ובלשון האו"ז: "דאם לאותם מביאים בעבור כבודם, לזה שאנוס כ"ש שמביאים לביתו!" ולדעת האו"ז חולה (וכנראה גם אסיר) הרוצה לקרוא, יאסוף עשרה מתפללים ויביא ס"ת ויקרא. אך כעת טעונה דעת המחבר ברור. מדוע אסר באסירים להביא ס"ת ולקבץ עשרה ולקרוא. הרי הם אנוסים ואין בהבאת ס"ת משום בזיון? מיישב ה'אליהו רבה' (מובא ב'ביאור הלכה' שם) דדעת ה'מרדכי' (דהוא מקור דברי המשני"ב) מיירי באסיר יחידי, דכיוון דאיין חל על היחיד מצות קריאת התורה כשאנו יכול לבוא למקום הסי"ת, לכן לא נביא עשרה וס"ת. אך בעשרה אסירים כיון שחייבים בקריאת התורה, גם לדעת ה'מרדכי' נביא ס"ת ונקרא. אך ביכף החיים' (סי"ק עג) פסק דאף בעשרה אסירים חבושים הרוצים לקרוא, אין מביאים להם ס"ת (וביסס דבריו ע"פ המג"א בס"ק כא). הרי לנו דבאדם חשוב יחידי פסק הרמ"א להקל, ובחולה יחידי פסק האו"ז להקל, ובמשני"ב כתב דכדאי להחמיר להכין הסי"ת מקודם גם לאדם חשוב. אך בעשרה אנוסים רוב הדעות יקלו להביא ס"ת לקרוא. ואין בכך זלזול ס"ת בהולכתו, כיון שיש עשרה שרוצים לקרוא ואין יכולת בידם.

הוצאת ס"ת בארון

המהר"ם פדואה (סימן פח) כתב: "אבל אם מכינים לו ארון או תיבה על יום או יומים שרי". וברמ"א: "אבל אם מכינים לו ס"ת יום או יומים קודם מותר". והוסיף המג"א (סי"ק כב): "משמע דהעיקר תלוי באם שעושין שם מקום קבוע לס"ת שרי". הטי"ז כותב שלא מצא מקור לחילוק זה. וכנראה טעמו דאז אין נראה שהוא מביא ס"ת רק לקריאה אלא קובע לו דירה. במשני"ב הסיק מדברי המג"א והא"ר דלא בעינן בדווקא הכנת יום או יומים, אלא אף אם הכין מקום לס"ת באותו יום, שיהא מונח שם יום או יומים, רק שיניח הספר במקומו הקבוע קודם הקריאה, ולאחר הקריאה יחזיר הספר לארון הקבוע שאז אין מינכר שהוא רק לקריאה. וכן פסק ביכף החיים', אך הוסיף דכל הקולא הנ"ל איננה ע"פ הקבלה. כיון דבזוה"ק (פרשת ויחי דף קלה וכן בפרשת אחרי מות) כתב דאפי' מבית הכנסת לבית הכנסת אחר לא יוציא ס"ת. והרי הביהכנ"ס שאליו מובא הסי"ת ודאי קיים ארון קודש, ומדוע לאסור. ורק הר"ם רקנטי (סימן מג) התיר להוליך הסי"ת, אך בתנאי שיהיו בני אדם המלוים את הספר בהליכתו. בערוך השולחן (או"ח סימן קלה) הביא לקולא כדלעיל. אך הוסיף שהמנהג להביא ס"ת רק למקום בו יקראו ג' בני אדם בג' פעמים, ובפחות מכך נוהגים לאסור. אך לא מצאנו מקור ברור לדבריו. ביהר צבי' (סימן עג) הוסיף דס"ת של יחיד או ס"ת שמתחילה נכתב לשם טלטול למקום הצריך אפשר שלא אסרו לטלטל. והוכיח דבריו מהגמרא יומא (שם). ונראה שגם היכף החיים' הסכים לדבריו.

סיכום

ע"פ כל האמור לעיל, עשרה חיילים היוצאים לשדה לתקופה בה יקראו בספר ג' פעמים. יכינו ארון קודש מכובד לס"ת, ויביאו הספר עמהם. ואף כאשר מגיעים לשדה ביום הקריאה. יביאו הספר מבעוד מועד לפני הקריאה או לפני תחילת התפילה, ויכניסוהו לארון, כך שבשעת הקריאה לא יראה שהובא רק לקריאה. ונראה שגם אם לא יקראו בו ג' פעמים יש להקל ע"פ רוב הפוסקים. אך בפחות מעשרה נראה שאין להביאו כיון שאינם חייבים בקריאה. ואף שביניהם תלמיד חכם לא יביאו, כיון שיש מחמירים באדם חשוב לבד (משנ"ב ס"ק ט), וכן י"א שרק חשוב ככה"ג וסגנו.

אך בס"ת המיועד מלכתחילה לשם טלטול, מסעות, אימונים וכד'. יהא מותר להביא למקום הצריך, אך עדיף להקפיד על ארון קודש ועשרה חיילים. ובוודאי כאשר הספר מיועד לטלטול בתוך ארון קודש נייד ומכובד, משמע דלכו"ע שרי לטלטלו כדי לקרוא בו. אבל לגבי טלטול עבור אדם בודד או לצורך הטקסיות, יש לפקפק האם זהו כבודו של ספר התורה.



עריכת חופה לזוג שאינו שומר מצוות

- מבוא
- א. חופה - מהותה, תהליך הנישואין
משמעות הקידושין
מעמדם ההלכתי של בני זוג המתגוררים יחדיו
משמעות המעבר מחברות לנישואין
מהות החופה
חופת נידה
ב. שושבינים
ג. עדים
ד. כוס של ברכה
ה. צניעות בשעת הברכות
ו. טבעת
ז. קריאת הכתובה
ח. שבירת הכוס
סיכום

מבוא

החופה מהווה ללא ספק, את אחד משיאיו הרגשיים המשמחים של האדם, של האיש ושל האשה. עם לידתו של בן לעם ישראל והכנסתו בבריתו של אברהם אבינו, נוהגים הקהל לברך את הרך הנימול: כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה, לחופה ולמעשים טובים¹. התורה והמעשים הטובים פרוסים על פני כל החיים, אך החופה היא רגע אחד, רגע מרומם.

עם השתנותה של התרבות במאות השנים האחרונות, הריחוק משמירת מצוות, הפיחות בערך המשפחה והנישואין הרשמיים, התרחבו והתרבו הקשיים בעריכת קידושין ונישואין כדת משה וישראל.

לעיתים תכופות חיו בני הזוג יחדיו לפני הנישואין, ובכך אולי הם כבר נחשבים כזוג, ואין מקום לברך ברכת אירוסין או נישואין.

לדאבונו, ישנן כלות שאינן מקפידות להפסיק בטהרה ולספור שבעה נקיים, האם ניתן לערוך חופה שכזאת?

אחת הבעיות הקשות היא צמצום מספר העדים הכשרים להעיד. כאשר כמעט ואין שומרי מצוות בקהל המוזמנים, כאשר המיעוט השומר מצוות הוא מקרובי המשפחה, את מי לוקחים להעיד?

כיצד מברכים על כוס היין, שהרי אם מזגו אחד מהמשפחה שרגיל לחלל שבת בפרהסיא, היין נחשב כיון נסך ואסור בשתייה? כיצד נגיש יין לחתן, שהרי בזה שהוא מקרבו לפיו הוא אוסרו?

לדאבונו לב, לא מעט מהנשים בחתונות מסוג זה, לבושות בצורה המושכת את העין במתכוון. האם וכיצד ניתן לברך מול לבוש כזה?

¹ ע"פ הגמרא שבת קלו :

ישנם הרואים בנתינה חד צדדית של החתן לכלה, מעשה הנוגד את השוויוניות, ומעוניינים להחליף טבעות. היש מקום להתיר זאת? בזמננו, השפה הארמית איננה מוכרת לרוב הציבור, ובפרט כאשר משתתפי החתונה אינם שומרי מצוות, השפה זרה לגמרי. במקרה זה קריאת הכתובה מכבידה מאד על הציבור, היש דרך למנוע זלזול או כעס חלילה? נתבונן בסוגיות אלו, נלבנן ונבקש למצוא דרך פתרון לכל אחת מהבעיות הנזכרות.

א. חופה - מהותה, תהליך הנישואין.

משמעות הקידושין.

הרמב"ם (תחילת הלכות אישות) מונה:

"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".

מהו היחס שבין מצוות קידושין לבין איסור הזנות.

הרמב"ם (שם פרק א הלכה א) כותב:

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר (דברים כב) כי יקח איש אשה ובא אליה."

לפי רמב"ם זה, יש לברר האם חידשה לנו התורה את גדר הנישואים, כיצד עלינו להנשא, או שנותרה בעינה צורת הנישואים הטבעית והתורה הוסיפה לנו מצווה?

בהמשך (שם הלכה ד) כותב הרמב"ם:

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר (דברים כג) לא תהיה קדשה מבנות ישראל. לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה."

בהלכות נערה בתולה (פרק ב הלכה יז) כותב הרמב"ם:

"אני אומר שזה שנאמר (ויקרא יט כט) בתורה: אל תחלל את בתך להזנותה, שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב, הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה ... לכך נאמר אל תחלל את בתך להזנותה. שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון לא מלקות בשאירע הדבר מקרה שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך, שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי, אבל אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה גורם שתמלא הארץ זמה, ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו, שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא. והמכין בתו לכך הרי היא קדשה ולוקה הבועל והנבעלת משום לא תהיה קדשה..."

מיהי המוגדרת קדשה ?

- א. האם דוקא זו ה"מוכנת לכל מי שיבוא עליה"?
 - ב. או אפילו בעל חד פעמית "כל הבעל אשה לשם זנות" (הלכות אישות פרק א הלכה ד)?
 - ג. או אפילו בפילגש המיוחדת לו, שאמר (שם) "בלא קידושין"?
- הראב"ד (הלכות אישות שם) משיג ע"כ:

"א"א אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם, אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש הכתובה... ויש ספרים שכתוב בהם (סנהדרין כא): פילגשים - קדושין בלא כתובה². מ"מ אין איסור לאו אלא במזמנת עצמה לכל אדם..."

הראב"ד הבין ברמב"ם שלדעתו גם המיוחדת לאדם היא 'קדשה', ומש"כ הרמב"ם (הלכות נערה בתולה שם): "מוכנת לכל מי שיבוא עליה", כוונתו לכל אחד שלא נשאה כדן. ומש"כ הרמב"ם (הלכות אישות שם) "לשם זנות בלא קידושין", הבין הראב"ד שלרמב"ם כל בלא קידושין הוא לשם זנות. אך דעת עצמו היא שפילגש מותרת. הרמב"ן למד ברמב"ם שהעיקר בדבריו (הלכות אישות) הוא "לשם זנות", כפי שכתב בתשובה (מובאת בכסף משנה הלכות אישות שם³):

² "כתב הרב המגיד: ולדעת רבינו ודאי כך היא הגירסא 'פילגשים קידושין בלא כתובה' - ואין דבריו מכוונים שהרי רבינו עצמו כתב בפרק ד מהלכות מלכים אצל המלך: פילגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא בייחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו." (כס"מ בהלכות אישות שם).

³ שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן רפד): "עוד זאת התשובה, השיב הרמב"ן ז"ל לר' יונה זצ"ל... בענין הפלגש. להודיעך בה דעתי, על דרך אמת, לא כנושא ונותן. לא ידעתי, במה יסתפקו בה, דודאי מותרת היא, כיון שיחדה לעצמו. שלא נאסרה אשה בזנות לישראל, אלא ממדרשו של רבי אליעזר בן יעקב. נמצא אח נושא אחותו, ואב נושא בתו. ועל זה נאמר: ומלאה הארץ זמה. אבל כשנכנסה בביתו, והיא מיוחדת וידועה לו, בניה נקראים על שמו, ומותרת. שהרי דוד נשא אותה. ולא הוזכר בכתוב, ולא בגמרא, הפרש בין מלך להדיוט. ומצינו גדולי ישראל נושאים אותה. שנאמר: ועיפה פילגש כלב ילדה. וגדעון, שופטן של ישראל, שדבר בו ה', כתיב בו: ופילגשו אשר בשכם, ילדה לו. וא"ת שהשופט הרי הוא כמלך, מפני שנהג שררה על הציבור, ופילגשו ידועה. נתת דבריך לשיעורים, להתירה לבעלי השם. ופילגש בגבעה, אילו היתה אסורה עליו, לא אמר הכתוב: ויקם אישה וילך אחריה. וכתיב: ויאמר אבי הנערה אל חתנו. וגם הוא מתבייש בזמתו. אלא שהיה הדבר מותר, ונהוג בישראל. והוא אמר: ואוחז בפילגשי, ואנתחה כי עשו זמה ונבלה בישראל. מכלל שהוא לא היה עושה: לא זמה, ולא נבלה. שמא תאמר מן התורה היא מותרת, ומדבריהם הוא דגזור. וכי באיזה מקום הוזכרה גזירה זו בתלמוד? ואיזה ב"ד, נמנו עליה? ובאיזה זמן, נשנית משנה זו? ומה שאמרו: כלה בלא ברכה, אסורה לבעלה כנדה; אינו אלא לומר, שכיון שנכנסה לחופה, נתחייב לברך, ואסור ליהנות ממנה בלא ברכה. ובענין הזה, היא שנויה במקומה, במסכת כלה. וכך אמרו: כל הפוחת לבתולה ממאתים, ולא למנה ממנה, הרי זה בעילתו בעילת זנות. וכך אמרו, במקדש על תנאי ובעל: אין אדם עושה בעילתו, בעילת זנות. והטעם לכלן, מפני שהקידושין והחופה, מצות עשה. וכל שבא לישא אשה, שתהיה אסורה לכל אדם, וקנויה לו: לירשה, וליטמא לה; אמרה תורה: יקדש, ויכניס לחופה, ויברך ברכת חתנים בעשרה. ואם הקדים לבא על ארוסתו, בבית חמיו, לוקה מכת מרדות. ואם אחר שהכניסה בביתו, הקדים ובא עליה בלא ברכה, אסורה לו כנדה. וכן, כל שלא כתב לה מאתים, סבורה היא כיון שאינו נוהג עמה כבעל, עיניו נתן בגירושין. והיא לה גרושת הלב. הא אילו רצה שתהיה לו פילגש, שלא תהא קנויה לו, ולא אסורה על אחרים, ולא קדש כלל, הרשות בידו. וגם דברי הרמב"ם ז"ל, אינם לאסור פילגש להדיוט, ולהתירה למלך. אלא כך אמר: וכל הבעל אשה לשם זנות, בלא קידושין, לוקה מפני שבעל קדשה. ולשם זנות, היינו שפגע בה, ובעלה, ולא יחדה

"וגם דברי הרמב"ם אינם לאסור פילגש ולהתירה למלך, אלא כך אמר: וכל הבועל אשה לשם זנות לוקה מפני שבעל קדשה. ולשם זנות הינו שפוגע בה ובעלה ולא יחדה לעצמו לשם פילגשות דהיינו קדשה, ולא אמר כל הבועל בלא קידושין לוקה".

יתכן שכעיקר למד את דברי הרמב"ם בהלכות נערה. ואולי ברורים יותר דברי הרמב"ן בדעת הרמב"ם, שהרי כתב הרמב"ם בהלכות אישות ש"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובעל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה". מדויק בדבריו "והולך לו", היינו שאיננה פילגשו המיוחדת לו.⁴ לרמב"ן עצמו פשוט שפילגש מותרת (הביאה הכס"מ באישות שם):

"והרמב"ן בתשובה כתב דפילגש מותרת להדיוט שהרי דוד נשא אותה ולא הוזכר בכתוב ולא בגמרא הפרש בין מלך להדיוט. ומצינו גדולי ישראל נושאים אותה שנאמר: (דבה"י א ב מו): "ועיפה פילגש כלב ילדה את", וגדעון שופט ישראל שדיבר בו השם כתיב בו (שופטים ח לא): "ופילגשו אשר בשכם ילדה לו גם היא בן". ופילגש בגבעה אילו היתה אסורה עליו לא אמר הכתוב (שופטים יט ג) "ויקם אישה וילך אחריה לדבר על לבה להשיבה" וכתיב (שם ה) "ויאמר אבי הנערה אל חתנו", וגם הוא היה מתבייש בזמתו, ועוד האריך בדבר. ואין מכל אלה תשובה על רבינו דאיכא למימר דהנך פלגשים היו אמה העבירה אחר ייעוד".

משמע שלרמב"ן פילגש מותרת למעשה, כפי שסיים את תשובתו: "ואתה במקומך תזהירם מן הפילגש, שאם ידעו ההיתר יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן". אלא שהרמב"ן כתב כך אף בדעת הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל, ועוד הוסיף שם: "וכן בהלכות מלכים כשהזכיר פילגשים במלך לא הזכיר כלל שהוא היתר מיוחד לו". על דברים אלו התקשה הכסף משנה: "ויש לתמוה איך העביר עיניו ממ"ש 'אבל הדיוט אסור בפילגש וכו'. ושמא היה זה חסר בספר שבידו".

ואלה הם דברי הרמב"ם המדוברים (הלכות מלכים פרק ד הלכה ד):

"וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופלגשים, נשים בכתובה וקדושין, ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא בייחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו, אבל ההדיוט אסור בפילגש אלא באמה העבירה בלבד אחר ייעוד..."

ה'לב שמח' (סהמ"צ שורש חמישי ד"ה 'והנ"ל בזה') מתרץ שבהלכות מלכים (פרק ג הלכה ב) מדבר הרמב"ם על הדין מהתורה, ואכן זו דעתו שפילגש מותרת לכל אדם, שהרי כך כתב שם:

"לא ירבה לו נשים, מפני השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה..."

לעצמו לשום פילגשות, דהיינו קדשה. ולא אמר הר"ם ז"ל: כל הבועל בלא קדושין, לוקה. וכן בהלכות מלכים, כשהזכיר פילגשים במלך, לא הזכיר כלל שהוא היתר מיוחד לו. וכבר כתבתי זה, בספר המצות: תראהו משם... ואתה רבינו, ה' יחידי, במקומך תזהירם מן הפילגש, שאם ידעו ההיתר, יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן."

⁴ כ"כ ה'לב שמח' (על ספר המצוות שורש חמישי): "ומ"מ אין בשום לשון הרמב"ם הוראה מפורשת באיסור הפילגש. אדרבה פשוטן של דבריו נוטה להיתר, וכמו שהרמב"ן הבין בו". חלק גדול מהבנת דברי הרמב"ם והראשונים שעליו כאן, הוא מניתוח ה'לב שמח' את דבריהם.

ובפרק ד שחילק בן המלך לכלל העם, הוא מדרבנן.⁵ נחזור להגדרת 'קדשה'. לרמב"ם 'קדשה' היא המופקרת לכל אדם בכל שעה, וכפי שכתב בהלכות נערה, משום שעיי"כ נמצא אב נושא בתו וכו'. לרמב"ן חששו של רבי אליעזר אב נושא בתו, הוא עצה בעלמא, אף שהיא חשובה מאד. שהרי שנינו (יבמות לו):

"דתניא, ר' אליעזר בן יעקב אומר: הרי שבא על נשים הרבה ואין יודע על איזהו מהן בא, וכן היא שבאו עליה אנשים הרבה ואינה יודעת מאיזה מהן קבלה, נמצא אב נושא את בתו ואח נושא את אחותו, ונתמלא כל העולם כולו ממזרין, ועל זה נאמר: (ויקרא י"ט) ומלאה הארץ זמה... יתר על כן אמר ר' אליעזר בן יעקב: לא ישא אדם אשה במדינה זו וילך וישא אשה במדינה אחרת, שמא יזדווגו זה לזה, ונמצא אח נושא את אחותו. איני? והא רב כי איקלע לדרדשיר, [מכריז] ואמר: מאן הוא ליומא? ורב נחמן כי איקלע לשכנציב, [מכריז] ואמר: מאן הוא ליומא? שאני רבנן, דפקיע שמייהו."

הרי שאף חכמים נהגו לישא אשה בכמה מקומות, א"כ לא שייך לומר שיש איסור בדבר, ואף שלא עיי' נישואין, שהרי הוא מאותו מקור. לרמב"ן⁶ אין איסור קדשה בפנויה, אלא במי שאין קידושין תופסים בה. מקור דבריו הוא מהגמרא ביבמות (סא):

"והתניא: זונה - זונה כשמה (רש"י: לשון טועה שטועה מתחת בעלה לאחרים. דלרבי אליעזר אין זונה אלא אשת איש), דברי רבי אליעזר; רבי עקיבא אומר: זונה - זו מופקרת (ואפי' פנויה מאחר שהפקירה עצמה לכל קרויה זונה אבל משום בעילה אחת לא הויה זונה הפנויה); רבי מתיא בן חרש אומר: אפי' הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך - עשאה זונה; רבי יהודה אומר: זונה - זו אילונית; וחכמים אומרים: אין זונה - אלא גיורת (דנבעלה בנכריותה לעובדי כוכבים וכן משוחררת דעובד כוכבים ועבד הואיל ולא בני קדושין נינהו פסלי), ומשוחררת, ושנבעלה בעילת זנות (לפסול לה כגון אי' מכל העריות וכגון בת ישראל לנתין וממזר); ר' אליעזר אומר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות - עשאה זונה!"

והלכה כחכמים.

לסיכום: ביקשנו לברר את היחס בין מצוות ה'קידושין' לבין איסור ה'קדשה'. ונראה שלרמב"ם התורה בצוותה "כי יקח" לא שינתה את צורת הנשואים הטבעיים (פילגש), אלא הוסיפה חידוש של מעלה יתרה בישראל, המצווים גם לקדש אשה, לקנותה, להתחייב לה כבעל אחראי לכל צרכיה. מצוות עשה זו איננה היפוך של איסור ה'קדשה'.

⁵ לרשב"א נראה שאוסר פילגש מהתורה, שכתב (שו"ת חלק ד סימן שיד): "משנתנה תורה, נתחדשה הלכה, ואסרה הפילגש והיא אשה המזומנת לו בלא כתובה וקידושין". עיי"ש.

⁶ רמב"ן (בספר המצוות שורש חמישי אות יד. שם מצות לא תעשה שנה). ובפירושו על התורה (ויקרא יט כט).

אלא קומת אחת מעל לנישואים הטבעיים, שהם הופכיים לאיסור 'קדשה'. איסור 'קדשה' בא למנוע שלא תרבה הארץ זימה.⁷ לכן לרמב"ם, אם לא ברך לפני הקדושין, שוב אינו מברך,⁸ משום זו ברכת המצוות שברך עובר לעשייתן, ולא אחר שנתיימה המצווה. לדעת הרמב"ן נראה כי מצוות הקידושין סללה עבור ישראל דרך אחרת בקשרי הזוגיות. ישראל מצווים לקדש את הקשר הזוגי שביניהם. לרמב"ן איסור הקדשה, הקשר המיני עם מי שלא שייך בו אישות כלל, לא יכול להתקדש לעולם, ולכן ה'קדשה' היא היפוך הקידושין.⁹ תהליך הקידושין לרמב"ן, איננו מסתיים עם נתינת הטבעת, אלא אחר החופה.¹⁰ ויש עוד מקום לומר שהתהליך רק מתחיל שם, וימשך גם לאחר החופה והבאת

⁷ מורה נבוכים (חלק ג פרק מט, בתרגום הרב קאפח): "הידידים דבר שהאדם זקוק לו כל ימי חייו... בזמן בריאותו ואושרו יתענג בחברתם, ובזמן מצוקתו יזדקק להם, ובזמן זקנותו יעזר בהם... אלא שהאחווה והאהבה והעזרה נעשית שלימה בקרובים ביחס, עד שאפילו השבט האחד... ומחמת ענין זה נאסרה הקדשה, למה שיש בכך מהפסד היחוסים... וענין אחר גדול בטעם איסור הקדשה, והוא מניעת ריבוי התאוותנות בתשמיש ותדירותו, כי בשינוי גופי הקדשות תתוסף תאוה..."

⁸ רמב"ם (הלכות אישות פרק ג הלכה כג): "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". השגת הראב"ד: "צריך לברך קודם קדושין או הוא או שלוחו ואחר כך מקדש. א"א אין אנו אומרים כן אלא מקדש ואחר כך מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמשך האשה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה, וזה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בביתו של אברהם אבינו..."

⁹ ספר החינוך (מצוה תקע): "שלא תהיה קדשה מבנות ישראל. שנמנענו מלבעול אשה בלא כתובה וקדושין, ועל זה נאמר (דברים כג יח), לא תהיה קדשה מבנות ישראל. וכתב הרמב"ם ז"ל (בספר המצוות) וזה לשונו... והרמב"ן ז"ל (בהשגתו לספר המצוות כאן) תפש עליו בזה ואמר כי אין הלאו הזה דקדשה בא להזהיר לבעול בלא כתובה וקדושין, שאין בזה איסור תורה... (וראה גם רמב"ן עה"ת דברים כג יח) ועוד אמר הרמב"ן ז"ל (שם) כי בעל התרגום כשתרגם לא תהא בת ישראל לגבר עבד ולא יסב גברא וגוי, יחד בזה שלא נתערב עם העבדים שהיא גם כן ביאה שאין קדושין תופשין בהן... ובענין הלאו הזה דלא יהיה קדש כבר כתבתי המחלוקת שיש לשני החכמים הנזכרים בו בסדר אחרי מות בלאו דמשכב זכור כד בסימן רט [מצוה רט]... ועובר על זה ושכב עם הפנויה חייבים מלקות הוא והיא, ואפילו כשבא עליה אדם שיש לו בה קדושין לדעת הרמב"ם ז"ל, ולדעת הרמב"ן ז"ל לא יתחייבו פנוי הבא על הפנויה אלא במי שהיא ערוה עליו עד שאין קדושין תופשין לו בה כמו שבארנו..."

ראה גם שו"ע (אבה"ע סימן כו סעיף א): "אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קדושין שנתקדשה כראוי, אבל אם בא עליה דרך זנות, שלא לשם קדושין, אינו כלום. ואפילו בא עליה לשם אישות בינו לבינה, אינה נחשבת כאשתו, ואפילו אם ייחדה לו, אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו. הגה: דבדאי בושה היא מלטבול, ובא עליה בנדתה (טור). אבל אם מייחד אליו אשה וטובלת אליו, יש אומרים שמתר והוא פלגש האמורה בתורה (הראב"ד וקצת מפרשים). וי"א שאסור, ולוקין על זה משום לא תהיה קדשה (דברים כג יח) (הרמב"ם והרא"ש והטור)".

¹⁰ לרא"ש (כתובות פרק א סימן יב) המצווה מסתיימת בחופה, רק קיומה בפריה ורביה. ויתכן שגם הרמב"ן מבין כך עקרונית. שכתב (סימן יב דף ז: ז) ויש שכתבו (ק"נ ס"ק א: א) הוא דעת הר"י בתשובה, והביאו רבינו בתשובותיו ריש כלל ל"ו) שצריך לברך ברכת אירוסין קודם קידושין כדאמר (פסחים דף ז ב) כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן. ויש שכתבו (ק"נ ס"ק ב: ב) הוא דעת ר"ת בפ"ק דפסחים ז: ד"ה ב'לבער'. דעת הרא"ש לכתחילה כר"י ובעבד כר"ת, אלא שמחזירין מאת הנוהג כך ממנהג זה. וראה ב"ח וכ"כ בב"ש) שצריך לעשות אחר האירוסין דילמא הדרא בה האשה והויא לה ברכה לבטלה. ועוד שבכל המצות לפי שמוזכרין עשיית המצווה מברכין עליהן עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין אשר קדשנו לקדש האשה וכיון שאין

האשה לביתו לשיתופה בחיים של קדושה¹¹. אכן לרמב"ן משמעות הקידושין דומה לקידושי ישראל ע"י הקב"ה (הדוד) ביחס לאומות העולם.

"שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל ודמיא לקדושה כדאיתא בגמ' (פסחים קיז, ב') שמברכין אשר בחר בישראל וקדשם בקדושת שבת ולא על איסור שבת, אף זו על שבחר בישראל שקדשם באסור להן ובמותר להן."¹²

מובן גם שלרמב"ן יש מקום לברך את ברכת הקידושין אחרי המעשה, משום שהמעשה לא נסתיים ויתכן גם משום שהברכה היא שבח לרבש"ע שנטע מעלה זו בישראל. וכך כתב הריטב"א¹³ שיש לברך אחר נתנית הטבעת כברכת השבח. אך יש טעם גם לברך קודם משום שהיא באה במקום ברכת המצוות.

מזכירין עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן... יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה? ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה...? ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן? ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן...? וני"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה (ק"נ ס"ק ה: "ובטור אבה"ע סימן כו למד מזה בעל ב"ש דס"ל לרבינו דליכא איסור בפלגש. ויש לדחות דאירי בענין שאם לקח באיסור...") וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון שאפשר (עפ"י הגהת הגר"ם) לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת אבל הכא כתיב כי יקח איש ועוד דבדקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה. וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות..."

¹¹ בהלכה ברורה (על הסוגיא בקידושין מא) כתב בשם הראשונים, שמשמע כאן שהאשה ג"כ מחויבת במצוות קידושין משא"כ במצוות פו"ר. ומה תכלית מצוות קידושין ללא פו"ר? וכתב כמה תירוץ: א. שמישיעת בקיום המצווה (ר"ן ותירוץ שני למאירי) ב. שהיא מצווה קיומית (יש"ש וש"ט ל"ג למי). ג. האשה חייבת בפו"ר מדרבנן (ש"ט ל"ג למי). ד. שחיבת במצוות 'לשבת יצירה' (ק"נ). ה. נראה לי עוד ש"ל שמצוות קידושין עומדת כמצווה עצמאית של טהרת הקשר הזוגי.

¹² הרמב"ן (כתובות ז): "וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות. יש לשאול היכן מצינו ברכה כגון זו שמברכין על מה שאסר לנו השי"ת והלא אין אדם מברך שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט? ועוד מה ענין העריות לכאן? ועוד שעכשיו אינה ניתרת לו ולמה יברך? ואפשר מפני שהקידושין דבר תורה והחופה לארוסה מדברי סופרים הוצרך לברך על הקידושין שהקב"ה קדש את ישראל בקדושת קידושין ואסר להם העריות שאין הקידושין תופסין בהם, ואם יברך מקדש ישראל על ידי קידושין, השומע סבור שהארוסה מותרת לו לארוס, לפיכך הוצרכו לפרש ואסר לנו את הארוסות. ועוד שאפילו חופה דאורייתא כיון שהחופה והקידושין אינן נעשין בבת אחת וחצי המצוה נעשית בקידושין הוצרך לברך עליהם מקדש ישראל, שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן... לפיכך הוצרכו לברך אשר קדשנו על העריות והתיר לנו האחרות שקדושין תופסין בהם, והודיעו שהן אסורות אלא על ידי חופה וקידושין. שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל ודמיא לקדושה כדאיתא בגמ' (פסחים קיז): שמברכין אשר בחר בישראל וקדשם בקדושת שבת ולא על איסור שבת, אף זו על שבחר בישראל שקדשם באסור להן ובמותר להן."

¹³ ריטב"א (כתובות ז): "ונהגו ברוב המקומות לומר ברכה זו אחר הקידושין, ואיכא דקשיא ליה דהא קי"ל דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, והרמב"ם ז"ל הפריז על המדה ואמר (פי"ג מהל' אישות הכ"ג) שאם קדש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה. ולא מילתא היא, דהתם הוא כברכת המצוות שצריך להקדים ברכה למעשה וזו אינה

וכן מקבילים הדברים גם בהבנת הרמב"ם שלדעתו מתן תורה יכול היה להיות גם לאומה אחרת, אלא שאנו קיבלנו ואנו נתחייבנו בה.¹⁴

מעמדם ההלכתי של בני זוג המתגוררים יחדיו

מסתבר שיש להגדיר אותם כאיש עם פילגשו. לא נראה ששייך בזה הכלל "מתוך שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות"¹⁵ א"כ מסתמא קידשה בביאה ומסתמא היו עדי יחוד, במשך הזמן. אלא אדרבא משום שאנו רואים שהזוג מזלזל בשאר מצוות, וזה שכעת באים להינשא כדת מוכיח שעד עתה לא חיו כזוג מחויב אלא כבעילת זנות.

ברכת המצות כלל כדפרי' לעיל, ואילו היתה ברכת המצות היה לנו לומר אקב"ו על הקידושין ולא היה לנו לומר וצונו על העריות, שהיכן מצינו ברכה על האיסור אטו מברכין אשר אסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין חופה לכאן שאין אנו עושין בכאן מצות חופה, ועוד אם ברכת המצות היא היאך אין הארוס מברך אותה לא מצינו בשום מקום שזה עושה מצוה וזה מברך בשבילו, אלא ע"כ ברכה זו אינה אלא כעין קידוש על מה שקדשנו הקב"ה יותר משאר האומות בענין פריה ורביה, ולפיכך אנו מסדרין עליה שצונו על העריות שאין קידושין תופסין בהם ואפי' הארוסות שהקידושין תופסין בהן אסר לנו עד שתכנס לחופה, ומפני שהברכה היא כעין קדושה כדכתיבנא לעיל לפיכך נהגו כל ישראל לאומרה על הכוס ואע"פ שאין זה מעכב וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל, מעתה ראויה היא לאומרה אחר הקידושין שכן כל ברכה של קדושה מברכין אותה אחר שחלה הקדושה, וכן הדין נותן, אלא שבקצת מקומות נהגו לברך אותה קודם הקידושין, ויש לתת טעם לדבריהם כי אע"פ שאינה ברכת המצות כיון שעומדת במקום ברכת המצות מקדימין אותה להקדים ברכה למעשה, ואין מבטלין מנהג בדבר זה.

ומ"מ יש לשאול טעם למה אין מברכין ברכת המצות על הקידושין, והרמב"ן ז"ל נתן טעם לדבר, שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה (מנחות מב:) וזו אינה נגמרת אלא בחופה, ואפילו קידש בשעת החופה אין בדין שיהיו מתקנין ברכה לזו ולא לזו דליחזו מילי דרבנן כחוכא וטלולא, והרב החסיד ז"ל היה נותן טעם לדבר כי לפי שהקידושין תלוי ברצון שניהם ודילמא הדר ביה חד מינייהו לא תקנו בו ברכת המצות, ומפני זה נהגו ג"כ ברוב המקומות שלא לברך ברכת האירוסין אלא לאחר הקידושין, ואין טעם זה נכון.

ובירושלמי משמע שצריך לברך על הקידושין ברכת המצות קודם הקדושין דאמרינן התם בפרק 'הרואה' (הלכה ג) כל המצות כולן מברך עליהן בשעת עשייתן חוץ מן התקיעה וי"א אף חוץ מקדושין בבעילה, אלמא קידושין דכסף או שטר היו מברכין ברכת המצות קודם הקידושין, ולפי מה שפשט המנהג בישראל נראה שקבלו שאין זה שיטת התלמוד בבלי שלנו, ולא הזכיר שום גאון ברכה זו בשום מקום ומנהגן של ישראל תורה, ובתוספות כתבו בשם רבינו יחיאל ז"ל מפאריש שהיה מנהיג לברך על פי הירושלמי מכיון דלא חזינן בגמ' דילן להדיא דפליג בהא, כי הרבה ברכות אנו מברכין שאין בתלמוד שכבר נתן לנו כלל לברך על המצות, והמנהג מנהג טעות היה לפי שסבורין דקידושי אשה רשות דכי יקח איש אשה רשות, ואינו כן אלא מצוה היא כמו שיש מצוה בפריה ורביה, ומה שאמרו בפרק 'התכלת' (שם) שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, נראה ודאי דלא קשיא עליה דרבינו ז"ל, דאינו אלא כגון עשיית סוכה ועשיית ציצית שאין העשייה עושה כלום בעיקר המצוה עד שילבש טליתו וישב בסוכתו בחג, אבל הקידושין עצמן עושין מעשה גמור להתירה לו ע"י חופה ולאוסרה לכל העולם ומצוה באפי נפשה היא ולמה לא יברך עליה, אלא שמנהג מכריע ואמרינן בירושלמי (יבמות פרק ז הלכה ג) כל הלכה שהיא רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר ונהוג כותיהו."

¹⁴ אגרת תימן: "שבתורה הזאת הבדילנו הבורא משאר בני העולם... ומפני שייחד אותנו הבורא במצוותיו וחוקיו והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותנו ובמשפטינו, שנא' (דברים ד ח) "מי גוי גדול וגו'" קנאונו האומות כולם על דתנו קנאה גדולה...". וראה ביאורו של הגר"ש ישראלי זצ"ל ב'פרקים במחשבת ישראל' עמודים 219-216.

¹⁵ יבמות קז., כתובות עג., גיטין פא.; שו"ע אבה"ע סימן קמט סעיף א ועוד.

משמעות המעבר מחברות לנישואין

היוצא מדברינו, שלשיטת הרמב"ן (ויתכן רה"פ) משמעות הדבר הוא ניתוק הקשר המפוקפק ובנית קשר מקודש. לרמב"ם הוא זמן עלית מדרגה, מעתה יתקיים הקשר בדרך התורה.

לענ"ד ישנה חשיבות מיוחדת בישיבה עם בני הזוג - כהכנה - לדבר על המעבר, על משמעות הקידושין. ומאחר וזה תהליך שהם מתכוונים לחוות, ישנה נטיה לרצות להיות שותפים, אם לא בעיצוב ממשי של הטכס, לפחות בהבנה של מעשיהם. אגב דרך זה אפשר לגשת להסביר את משמעות קדושת החיים, את ההבדל בין הקודש לחול. לא שייך לומר להם שבשאר הדתות ישנו ייאוש מהעוה"ז ולכן אין מושג של נישואים קדושים, זה לא מענין זוג חילוני מצוי, דוקא התרבות בה הוא חי מדברת אליו. לכן יש מקום לברר את ההבדל בין חיים כחברים, ללא כל מחויבות, ללא עתיד ברור, לעומת חיי קדושה. יש שקונים בהתלהבות הסבר יפה זה.

מהות החופה.

שנינו במסכת כתובות (פרק ד משנה ה¹⁶):

"לעולם היא ברשות האב (רש"י: ואם בת ישראל מאורסה לכהן היא אינה אוכלת בתרומה וזכאי בה ככל זכות אב בבת) - עד שתכנס לרשות הבעל לנישואין (כלומר שתכנס לחופה לשם נישואין). " וגירסת תוס': "עד שתכנס לחופה".¹⁷

היינו שלאחר הקידושין האשה נחשבת לאשת איש לענין ערוה¹⁸. היינו עיקר הקשר מדאורייתא (לרמב"ם וכ"ש לרמב"ן) נעשה בחופה, והחיוביים הממוניים (כגון ליורשה, להטמא לה וכד') יחולו משעת החופה בלבד. מהי החופה ?

בפירוש המושג 'חופה' כתבו הראשונים אפשרויות רבות:

- א. רמב"ם¹⁹: שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו.²⁰
- ב. ייחוד החתן והכלה לשם נישואין (ללא צורך בהבאה לביתו).²¹
- ג. שיביאנה לתוך ביתו לשם נישואין (אף שלא מתייחד עמה).²²

¹⁶ ובגמ' בדף מח. :

¹⁷ וכן גירסת הב"י ריש סימן סא:

¹⁸ רמב"ם (הלכות אישות פרק א הלכה ג): "וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת, אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה, הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין, ואם רצה לגרש צריכה גט." וראה שו"ע לקמן אבן העזר סימן סא סעיף א.

¹⁹ רמב"ם (הלכות אישות פרק י הלכה א): "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה... עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו. וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום."

²⁰ וכ"כ מרן בשו"ע (אבה"ע סימן נה סעיף א).

²¹ חידושי הרמב"ן (כתובות ד.): "אמר ה"ר יהוסף הלוי ז"ל בשם ה"ר יצחק ב"ר ראובן ז"ל שהנדה אינה ראויה ליכנס לחופה ואין מברכין ברכת חתנים כלל עד שתטהר שאין חופה אלא ייחוד חתן וכלה לשם נישואין ונדה הרי אסורה להתייחד..." וכדבריו כתב גם הר"ן (ריש מסכת כתובות ד"ה 'או שפירסה נידה') בשם י"א (ולפיכך לדעתם חופת נידה לא מועילה, שהרי אינם יכולים להתייחד. אך בדיעבד מועיל שהרי הסיקה הגמ' ביבמות (נז:): שיש חופה לפסולות חיתון בדיעבד אע"ג דלא חזי' לביאה), תוס' ר"י הזקן קדושין ה. וטור סימן סא.

- ד. מקום מיוחד ומקושט לחתן ולכלה.²³
 ה. פריסת סודר או טלית על ראש החתן והכלה.²⁴
 ו. משיצאה (הבתולה) בהינומא [=צעיף המשתרבב מראשה על עיניה].²⁵
 ז. תלוי במנהג המקום.²⁶

ממילא אפשר לוותר על החדר יחוד ואולי אף רצוי. כך שמעתי מהגר"י אריאל בשם הגרש"י אוירבך, שיש בזה סיוע לדבר עבירה. אפשר גם לוותר על ההתעטפות בטלית, ועל כיסוי ראש הכלה בהינומא (ראה הערה 24).

חופת נידה

הגמרא (כתובות נו.) מבררת מה מהות הקנין בחופה:

²² ר"ן ריש כתובות בשם י"א (השני) וראיתו מדברי הגמ' (כתובות יב.) דאלמנה מן הנישואין אין לה אלא מנה אע"פ שיש עדים שלא נתיחדה (וחופת נידה, משום שלא ראויה לייחוד). ומאחר ולא נוהגים להתיחד (כך מעיד) לא מקפידים על חופת נידה. הובא ברמ"א סימן נה סעיף א בשם י"א.

דומה לכך כתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב כב חלק ב): "פירוש חופה, רוצה לומר בכל מקום שמכניסה לרשותו". והביאו הבי"י בסימן סא.

²³ ספר העיטור (שער שני - ברכת חתנים דף סג.): "חלק השני כניסתה לחופה... וחופה היא שמוסר האב ומכניסה לבעלה לבית שיש בה חידוש כגון אלו הסדינין קור"טתט סביבות הכותלים ויש שעושים סוכה בוורד והדס כפי המנהג ומתיחדין בה שניהם... והאומר חופה היא הסודר שחופין ראשיהן בשעת הברכה לאו מלתא, מדגרסינן בסוכה וליחדו בחופה... גרסי' בירושלמי עד שתכנס לחופה לא סוף דבר לחופה אבל לבית שיש בו חופה ש"מ מקום מיוחד כעין כילה שיושבין ביניהם השושבינין והם הנשואין. והכי תניא באבל רבתי עושין חופה לחתנים וכלות ותולין בהם... אגוזים שלא הביאו אוכל ורמונים שלא הביאו אוכל ולשונות של ארגמן... וגרסי' בירושלמי בפ"ג דסוכה [בגר"א נה, ט תיקון 'סוטה' פרק ט הלכה טו] אלו הן חופת חתנים סדינין המצוירין וסהרוני זהב תולין בהם. ואעפ"י שמנהג הכילה אינו אלא לבתולה, באלמנה נמי כיון שנכנסה לשם נשואין ויש בו מקום מיוחד והצעת המטה להתייחד שניהם הרי הוא כבית שיש בו חופה.", הובא בב"י אבה"ע סימן סא בשם האורחות חיים שהביאו. (וראה רא"ש סוכה פרק ב סימן ה). אולי גם יש ראייה מדברי המשנה בסוטה (פרק ח משנה ז) שיוצא חתן מחדרו וכלה מחופתה, היינו מקום כחדר, וצ"ע מדוע שונה שם המקום בין חתן לכלה. אין ראייה מנוסח הברכה להכניס לחופה, שכן הוא הנוסח גם בברית מילה (שבת קלז ע"ב), להכניסו, אע"פ שאין שם חדר ומקום מסוים.

²⁴ עיטור בשם י"א ודחה אותו, ראה לעיל הערה 20. אורחות חיים הלכות קדושין אות כא, הובא ברמ"א סימן נה סעיף א. תשב"ץ קטן סימן תסא. מאירי כתובות ז, אבודרהם סדר ברכת אירוסין מזכיר את הדעה וחולק. מהר"ל הלכות נישואין.

²⁵ תוספות (יומא יג: ד"ה 'לחדא'): "ני"ל לפרש בתולה שיש לה חופה מבעוד יום משעה שנכנסה לחופה קנאה לכל דבר, להכי מותר לבא עליה בשבת. אבל אלמנה שאין לה חופה ואינה נקנית לבעלה ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה אלא ע"י ביאה, צריך לבא עליה מבעוד יום שלא יאזכר כקונה קנין בשבת. ואפילו את"ל שיש לאלמנה חופה קודם ביאה ני"ל דיחוד שמתייחדת עמו היינו חופתה וזה יש לעשות קודם השבת, אבל בתולה משיצתה בהינומא היא חופה שלה, וזה היו רגילין לעשות ביום אבל לא היו מייחדין אלא בלילה סמוך לביאה...". והביאו הרמ"א (שם) הינומא נועדה רק לבתולה. ה"ט"ז באה"ע"ז סימן סז סעיף א כתב שבעולה דינה כאלמנה (לענין מנה בכתובתה). ממילא יש מקום לוותר על ההינומא.

²⁶ ערוה"ש אבה"ע סימן נה סעיף יז

"בעי רב אשי: נכנסה לחופה ופירסה נידה, מהו? אם תימצי לומר חיבת חופה קונה - חופה דחזיא לביאה, אבל חופה דלא חזיא לביאה לא, או דלמא לא שנא? תיקו."

נחלקו הראשונים בביאור ספק זה. הרי"ף (כתובת כב:) והרמב"ם (הלכות אישות פרק י הלכה ב) הבינו שרב אשי הסתפק אם לחופת נידה יש ערך כלשהו, ומאחר ורב אשי לא הכריע, פשטו את הספק לחומרא, ככל 'המוציא מחבירו'. הרי"ן (על הרי"ף שם ד"ה 'ופירסה') והרא"ש (כתובות פרק ה סימן ו) דחו את דברי הרמב"ם, ולדבריהם ספיקו של רב אשי מתייחס רק לתוספת כתובה, אך ברור שהחופה קונה. ובהגהות אשר"י (שם) כתב בשם רי"י שכל הספק הוא כשהחתן אינו יודע שכלתו נידה, לכן יש להודיע לחתן כשכונס אם איננה טהורה, וכ"כ במרדכי (פרק אע"פ סימן קעח).

מכאן, כתב הרמב"ם ש"לא תנשא נדה עד שתטהר" והוסיף המגיד משנה ש"כך כתב ר' מיגאש ז"ל וכן דעת קצת הגאונים ז"ל, ונראים דבריהם. דהא חופה משום ביאה היא וכיון שאסור לבא עליה ואפילו להתייחד עמה... אין ראוי שתכנס לחופה. וכבר כתב רבינו למעלה שאין כניסת הנדה לחופה עושה נישואין. "ובמקביל דחה הרא"ש את הרמב"ם והוסיף ש"וכן ראיתי בכל המקומות שאינן חוששין לברך ברכת חתנים לכלה נדה אבל אינה נכנסת עמו לסתר אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים". הרי"ן (שם א. ד"ה 'או') הביא את שתי הדעות, וכתב לפי שאנו נוהגים עכשיו לעשות חופה בלא יחוד אין אנו מקפידין אם היא נדה אם לא, ומי"מ כשר הדבר שלא תכנס לחופה עד שתטהר". ועי"פ דבריו הכריע בשו"ע (אבה"ע סימן סא סעיף ב): "כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר, הגה"ה ועכשיו המנהג שלא לדקדק, ואין ממתניין; ומכל מקום טוב להודיע לחתן תחלה שהיא נדה".

בבאר היטב (אבה"ע שם ס"ק ח) כתב בשם הכנה"ג ש"עכשיו נוהגין לישא נשים נדות אפילו בלי הודעה לחתן שהיא נדה" והעיר הטי"ז (אבה"ע סימן מד ס"ק ז'²⁷) שמה שאיננו נוהרים מלעשות חופת נדה הוא "לפי שכבר הוכן כל הצורך סעודה ואין להפסיד בשביל זה"

גם בזמננו נהגו ע"פ כל הפוסקים לערוך חופה וקידושין גם לנדה.²⁸ מכאן יוצא שאף שמצווה גדולה לקרב דעתם של הזוג להרגל שמירת טהרת המשפחה, ואין יפה וקל להתחיל בזה מאשר לפני החופה, הדבר לא מעכב, ואף אם הכלה לא טבלה אפשר לערוך חופה וקידושין.²⁹

ב. שושבינים

נהגו עדות אשכנז ששני אנשים מלווים את החתן אל תחת החופה, ושתי נשים את הכלה.³⁰ מלווים אלו נקראים 'שושבינים'.

²⁷ וכ"כ ה'פרישה' שם ס"ק יח.

²⁸ ראה יבי"א חלק ה אבה"ע סימן י

²⁹ לדעת הנצי"ב (משיב דבר ח"ב סימן לב) אסור לשדך זוג שלא ישמרו על טהרת המשפחה, משום סיוע לדבר עבירה, אם לא מי שפרנסתו בשדכנות. אך למעשה אין לנהוג כך, כן שמעתי מהגרי"ד ליאור שליט"א.

³⁰ רמ"א (יו"ד סימן שצא סעיף ג): "ומכל מקום נראה דאבל יכול... וכן יוכל להכניס חתן בדרך ארצנו ששני אנשים מכניסין החתן תחת החופה". קיצור שו"ע סימן קמז סעיפים ד-ה.

מקובל בארץ שההורים הם ה'שושבינים'. בארה"ב מקובל בקהילות רבות שהורי החתן מלווים את החתן והורי הכלה את הכלה. בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק ג סימן קפז) מחזק את מנהג א"י ומתנגד חריפות למנהג שהורי החתן ילוו אותו והרי הכלה ילווה את הכלה, וכן שמעתי מהגר"ד ליאור. לכתחילה ראוי לקחת שושבינים שמותרים ביניהם בייחוד. ולכן אין לקחת גרוש וגרושתו. הורים גויים - מותר, ואפשר גם ללא שושבינים. בט"ז (סימן סה ס"ק ב) ישנו נימוק נוסף שלא ילוו ההורים יחד את בתם, מאחר ויתערבו בין הנשים, ולא ראוי להתערב עמהם.³¹ לזוגות חילוניים אפשר להסביר זאת, שבכך שהחתן מגיע קודם והציבור ממתין לכלה, נוצרת אפוא דרמטית מיוחדת, יש שאוהבים את זה.

ג. עדים

מציאות העדים בקידושין וגיטין הינה מחויבת, העדים הם חלק בלתי נפרד ממעשה הקידושין, עד כדי כך שהמקדש בעד אחד, אין חוששין לקידושיו.³² לעומת זאת בדיני ממונות, "לא איברו סהדי אלא לשקרי"³³. היינו, בדיני ממונות תפקיד העדים הוא להגביל את השקר, ואין צורך בהם כאשר הצדדים מודים. בטעם הדבר, אמר רב פפא משום ש"חב לאחריני". היינו "שקרובותיה נאסרו בו וקרוביו נאסרין בה"³⁴, או משום שבקידושין אלו נאסרת האשה על כל העולם.³⁵ איסוף פרטי דין העדים אין כאן מקומו, שכן מאמרנו עוסק בבעיות המיוחדות שבחופה לזוג שאינו שומר מצוות. ארבעה סוגי פסול יתכנו בעדים:

- א. מחמת קרבת משפחה - גזרת הכתוב היא ש"כל הקרובים פסולים"³⁶. לכן טוב יעשה מסדר הקידושין שידאג שהעדים לא יהיו קרובים כלל, לא לחתן, לא לכלה ולא זה לזה.³⁷
- ב. מחמת פסול בגוף העד - אשה³⁸, קטן³⁹, גוי⁴⁰, שיכור⁴¹, עיור⁴² וחולה אנוש⁴³.

³¹ "ואח"כ בשעת הולכה לחופה שלנו שהוא הגמר אין הולכים אלא ללוות החתן אבל לא ללוות הכלה ששם כל הנשים הולכות עמה ואין להתערב שם עמהם."
³² קידושין סה: לדעת רב ושמואל. שו"ע אבה"ע סימן מב סעיף ב.
³³ קידושין שם: שו"ע חו"מ סימן קפט, ושם סימן קצה סעיף א.
³⁴ רש"י שם.
³⁵ רשב"א שם, גם בשם ר"ח. משום שלרש"י יקשה הטעם בקידושי גר וגיוורת. בריטב"א שם כתב שחב לאחריני, היינו לחייב הבא עליה מיתה.
³⁶ שו"ע חו"מ סימן לג סעיף ז.
³⁷ ראה שו"ע שם סעיפים א-יב וסעיף יז. פשוט שאין לקחת כעדים אף בני דודים.
³⁸ שו"ע שם סימן לה סעיף יד.
³⁹ שו"ע שם סעיף א. ולכתחילה יקח מי שנתמלא זקנו, שהוא ודאי גדול.
⁴⁰ שו"ע שם סעיף ז.
⁴¹ שו"ע אבה"ע סימן מד סעיף ג לענין המקדש וה"ה לענין העדים. ראוי שלא ישתו כל משקה משכר לפני הקידושין.
⁴² בשתי עיניו. שו"ע שם סימן לה סעיף יב.
⁴³ ראה שו"ע חו"מ סימן לג ס"ק טז שו"ע א שטריפה פסול להעיד.

ג. מחמת נגיעה בעדות - המקבל שכר מרובה עבור היותו עד, שדכן, העובד כשכיר אצל החתן או הכלה, השושבינים.

ד. מחמת עבירה.

מאחר ובחטונות חילוניות לעתים אנו מתקשים למצוא עדים שהינם שומרי תורה ומצוות, ועל כן יש המביאים עימם עד הנוטל שכר עבור כך, ארחיב כאן מעט את הדיבור ביחס לפסלות העדים מחמת שתי הסיבות האחרונות.

המקבל שכר מרובה עבור היותו עד

במרדכי בסוף הלכות גט⁴⁴ כתב:

"וכתב רבינו יצחק אור זרוע, שלא יטלו עדי הגט שכר, אא"כ שכר בטלה דמוכח, כדאיתא בפרק שני דיני גזירות גבי קרנא. דכי היכי דנוטל שכר לדון דיניו בטלין, הוא הדין לעדים."

ומהו שכר בטלה דמוכח?

מספרת הגמרא (כתובות קה.):

"קרנא הוה שקיל איסתירא מזכאי ואיסתירא מחייב, ודאין להו דינא. והיכי עביד הכי? והכתיב: שמות כ"ג ושוחד לא תקח! ... קרנא בתורת אגרא (רש"י: שכר טורח) הוה שקיל. ובתורת אגרא מי שרי? והתנן: הנוטל שכר לדון⁴⁵ - דיניו בטלין! הנ"מ אגר דינא (לא אומר לכם הדין כי אם בשכר כך וכך), קרנא אגר בטילא (שהיה בטל ממלאכתו) הוה שקיל. ואגר בטילא מי שרי? והתנאי: מכוער הדין שנוטל שכר לדון, אלא שדינו דין; ה"ד? אילימא אגר דינא, דינו דין? והתנאי: הנוטל שכר לדון - דיניו בטלין! אלא אגר בטילא, וקתני: מכוער הדין! הני מילי בטילא דלא מוכחא, קרנא בטילא דמוכחא הוה שקיל, דהוה תהי באמברא דחמרא ויהבי ליה זוזא(מריח באוצרות יין אי זה ראוי להתקיים והקרוב להתקלקל ימכרוהו מיד. ושכר זה היה מצוי לו בכל יום). כי הא (דבטילא דמוכח שרי) דרב הונא, כי הוה אתי דינא לקמיה, אמר להו: הבו לי גברא דדלי לי (מיא משקה שדותי) בחריקאי (במקומי), ואידון לכו דינא".

⁴⁴ סוף סימן תנג. מודפס לקראת סוף המרדכי של מסכת גיטין "בשם רבי יהודה מפרי"ש".

⁴⁵ בכורות (פרק ד משנה ו): "הנוטל שכרו לדון דיניו בטלים, להעיד עדותו בטלין... ואם היה זקן מרכיבו על החמור ונותן לו שכרו כפועל".

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

ונותן לו שכרו כפועל - אם היה רגיל במלאכה כבדה וקשה ומרויח בה הרבה, אומדים כמה אדם כזה רוצה ליטול פחות ממה שהיה מרויח במלאכה כבדה ולהתעסק במלאכה זו שהיא קלה, וכך נותן לו. וכן מותר לכל דין ליטול שכר בטלה כשהבטלה ניכרת ומפורסמת, ולוקח משני בעלי הדין בשוה. ויותר מזה אסור".

וכך נפסק בשו"ע (חו"מ סימן ט סעיף ה). ואע"פ שהאחרונים מצאו דרך לתת שכן לדיונים על מנת שיהיו לציבור דיונים מומחים⁴⁶, ראוי להתרחק מכך, משום שלעיתים קרובות הדבר מכוער בעיני משפחות החתן והכלה, ובפרט כשמדובר ברחוקים מתורה עלולים להשניא בכך את התורה עליהם, ח"ו.⁴⁷

פסולים מחמת עבירה

אדם שאיננו שומר תורה ומצוות ורגיל בחילול שבת, פסול להעיד, שנאמר (שמות כג):
 "אל תשת רשע עדי"⁴⁸.

יש מי מגדולי הדורות הקודמים שהקפיד שלא לקחת סוחרים כעדי קידושין, מחשש שמא נכשלו בהונאה⁴⁹. שמעתי שאחד מראשי הישיבות בזמננו לא מקבל עדות של אנשים המעשנים בפרהסיא, שהוא קל וחומר מסוחר, שלא די להם שמסכנים את חייהם, פוגעים ביודעין בחיי חבריהם.⁵⁰

ד. כוס של ברכה

פתיחת בקבוק ומזיגת יין - מעיקר הדין מגעו של הרגיל לחלל שבת בפרהסיא אוסר את היין⁵¹. והטעם הוא משום קנס⁵². אך כל זה הוא דווקא במי שמחלל שבת להכעיס או בהתרסה, אך מי שנתחנך בבית רחוק מאווירת שמירת תורה ומצוות אין מגען אוסר את היין⁵³, ויש המחמירים משום שלכאורה היום כולם יודעים את עיקר איסור השבת ואינם בגדר יתינוק שנשבה⁵⁴. הגבחה הבקבוק אינה נחשבת לשכשוך האוסר את היין, ולכן הנותר בבקבוק, מותר⁵⁵, אך אין להניח לו למזוג לכוס, משום שמה שמזוג נאסר בשתייה⁵⁶. איסור זה אינו שייך ביין מבושל⁵⁷, מאחר ויין מבושל אינו מצוי ולא גזרו בו חכמים⁵⁸. ואע"פ שכעת הבישול מצוי, לא גזרו⁵⁹. פוסקים רבים סומכים על פיסטור היין כעל בישול⁶⁰ ויש מחמירים⁶¹.

⁴⁶ ראה למשל פתחי תשובה חו"מ סימן ט סעיף יב.

⁴⁷ שבת קיד: "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו - חייב מיתה, שנאמר (משלי ח לו) " וחטאי חמס נפשו כל משנאי אהבו מות", אל תקרי משנאי אלא משנאי".

⁴⁸ אף שלא כל עבירה פוסלת את עושה מלהעיד, חילול שבת קבוע בוודאי שפוסל (ראה שו"ע חו"מ סימן לד סעיפים א-ב). ומאחר ובזמננו בחתונה חילונית זה הפסול היותר מצוי, הזכרתי אותו בלא צורך להיכנס להגדרות מהי העבירה הפוסלת מלהעיד.

⁴⁹ הנישואין כהלכתם' בשם 'חוסן ישועות' על קש"ע בשם בעל ה'אבני נזר'.

⁵⁰ כ-1500 איש מתים בשנה בישראל מעישון פסיבי. וראה בילקווי"י 'שובע שמחות' חלק ב עמוד רמג בענין מחלוקת האחרונים בהיתר העישון

⁵¹ תשובת הרשב"א ח"ו סימן קעט, הביאו הב"י יו"ד סימן קיט סעיף יא. שו"ת הריב"ש סימן ד.

⁵² חת"ס שו"ת יו"ד סימן קכ וחזו"א יו"ד סימן מט אות ז.

⁵³ שו"ת 'משנה הלכות' (תניינא) ב לו. וכן שמעתי מהגר"ד ליאור שליט"א, שהפנה לעיין במאמרו של הרב שמאי בספר 'שנה בשנה' תשל"ד.

⁵⁴ שו"ת 'תשובות והנהגות' חלק ב סימן ת.

⁵⁵ ראה ש"ך יו"ד סימן קכה סעיף א. ושו"ת יבי"א חלק א יו"ד סימן יא.

⁵⁶ שו"ת ציץ אליעזר חלק יב סימן נו.

⁵⁷ שו"ע יו"ד סימן קכג סעיף ג.

⁵⁸ ב"י יו"ד סימן קכג סעיף ג בשם הרא"ש.

למעשה נכון שהרב מסדר החופה והקידושין יגלה זריזות ותושיה, ידאג מראש שהיין יהיה מפוסטר (איזה יין אתם שותים? אתם יודעים מה, אני אביא יין) וישתדל למזוג אותו בעצמו. או לחילופין אם בני הזוג אוהבי יין, יביאו הם את היין והרב (אם הוא אשכנזי) לא ישתה, אלא הם⁶². מנהג האשכנזים שהרב לא שותה מהיין⁶³ ומנהג הספרדים שהרב שותה. בכל מקרה די בטעימה וא"צ שתיית רוב רביעית.

ה. צניעות בשעת הברכות

"כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת איבך לפניך והיה מחניך קדוש, לא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך" (דברים כג טו) - מכאן אסרו לקרא ק"ש כנגד ערוה⁶⁴ ואסרו הפוסקים לומר כל דבר שבקדושה כנגד ערוה⁶⁵. אך כאשר מדובר בטפח מגולה באשה (להבדיל מערוה ממש) די בעצימת עיניים⁶⁶. חשוב שהרב יאמר לבני הזוג בישיבה מקדימה את דרישות הצניעות גם לגבי האמהות ויתר הנוכחות תחת החופה, על מנת למנוע מבוכה. חשוב כיצד תיראה התמונה שתוגש לך כמוזכרת, אם לצידך תעמוד אשה בלבוש לא מכובד, אף שעיניך כבושות בקרקע... ובילקוי⁶⁷ סיפר שאביו הגר"ע יוסף הוזמן לערוך חו"ק אצל גביר ידוע והכלה ומשפחתה הופיעו בלבוש פרוץ מאד, והרב סירב לערוך את החופה עד שיכריזו ברמקול שעל כל הנשים לעטות צעיף. והיו נשים קרובות משפחה שסירבו לעשות כן והרב התעכב כחצי שעה בצד. ובאותו מעמד נכחו שרי ממשלה ואישים נכבדים נוספים.

⁵⁹ שו"ת מנחת יצחק כרך ז, סימן סא.

⁶⁰ שו"ת שבט הלוי חלק ב סימן נא. אג"מ יו"ד חלק ב סימן נב. אג"מ יו"ד חלק ג סימן לא. הרב עובדיה יוסף בהערות ל'נשמת אברהם' כרך ב עמודים רצ-רצא. יביע אומר חלק ח סימן טו.

⁶¹ מנחת שלמה חלק א סימן כה. נשמת אברהם חלק ב סימן רכג סעיף ב בשם הגר"ש אורבך. אור לציון חלק ב סימן כ. הגר"ש אלישיב - קובץ תשובות סימן עה.

⁶² אין כאן סיוע לדבר עבירה, משום שגזירת חז"ל היא כקנס והרחקה מלהתחתן בס, אך זה בדיוק מה שהם עושים כעת. וק"ו לדעת הפוסקים שיין מפוסטר מותר.

⁶³ שדי חמד מערכת ברכות סימן ג אות ה. ערוך השולחן סימן סב סעיף ח.

⁶⁴ "אמר רבא: ערוה בעשית - אסור לקרות קריאת שמע כנגדה..." ולא יראה בך ערות דבר", אמר רחמנא, והא קמיתחזיא. (ברכות כה:).

⁶⁵ שו"ע או"ח סימן עה סעיף א. בביאור הלכה (בתחילת סימן עד) העתיק מתוך הקדמת הפמ"ג לסימן זה ולסימן עה: "...והנה בעינינו רואה ערותו... או... ברואה ערות חברו, אסור מהתורה, דכתיב ולא יראה בך ערות דבר, לקרות ק"ש או לעסוק בד"ת ודבר קדושה...". ובמשנ"ב (סימן עה ס"ק א) כתב ביחס לראית טפח מגולה באשה "מפני שזה מביא לאדם לידי הרהור כשמסתכל בו בכלל ערוה היא ואסור לקרות או להזכיר שום דבר שבקדושה נגד זה כמו נגד ערוה ממש".

⁶⁶ לדעת השו"ע (או"ח סימן עה סעיף ו) גם מול ערוה ממש די בעצימת עינים, וכ"פ ביביע אומר (חו"ג או"ח סימן ז אות ב), אך לא כן דעת רוב האחרונים (משנ"ב סימן עה ס"ק כט בשם ב"ח. ט"ז, מ"א, הגר"א, הגר"ז ועוד, וכ"כ כף החיים שם סעיף מ) ולדעתם צריך להחזיר את כל הגוף. אך הסכים המשנ"ב (ס"ק א) שמול טפח מגולה, כאשר א"א להחזיר גופו, יש לסמוך על עצימת עינים (ראה עוד בביאור"ל שם ד"ה 'במקום'), וה"ה בקורא מתוך ספר (שו"ת צ"ץ אליעזר חלק טו סימן יא; ילקוט יוסף עמוד קכז, ולדעתו אף לכתחילה די בזה).

⁶⁷ 'שובע שמחות' (ח"א עמוד קנט). בשו"ת מהרש"ם (חלק ד סימן קכו) כתב שהוא עצמו נמנע מלברך בחופות שנשים לא מכסות את ראשן, מלבד את ברכת האירוסין, שהיא הכרחית, ובה סומך על השו"ע, שדי בעצימת עינים.

ו. טבעת

נוהגים לקדש בטבעת. וכתב בספר 'החינוך' שהוא על מנת שתזכור תמיד שהיא מקודשת לבעלה.⁶⁸

אין להסכים שהחתן יתן טבעת שמוטבעת בה אבן יקרה. משום שעל הכלה להעריך את שוויה של הטבעת, ואין אפשרות לעשות זאת כשיש בה אבן יקרה,⁶⁹ אך אפשר טבעת עם ציורים.

החלפת טבעת. מושג הקידושין מיוסד מהעובדה שהאיש בלבד הוא האקטיבי. על כן ברור שיש להתנגד למנהג הפושה בחברה שהכלה נותנת גם היא טבעת לחתן במסגרת החופה. לא ברור מקורו של המנהג, יתכן שהוא נוצר⁷⁰. עם זאת יש מקום להרשות זאת, ללא אמירה כלשהי, לאחר החופה בינם לבין עצמם.

אין להתלוצץ: 'הכלה שווה יותר מהטבעת'. מפני שזה נראה כמו 'חליפין', ויתכן שזה בעייתי מבחינה הלכתית. ועוד מפני שיש שרואים בזה התבזות, התחנפות וכד'.

ז. קריאת הכתובה

נהגו מקדמת דנא ברוב תפוצות ישראל⁷¹, לקרא את הכתובה בין ברכת הקידושין לברכת הנישואין.⁷²

טעם הקראת הכתובה הוא על מנת לאפשר את ברכת הכוס פעמיים, הראשונה למעשה הקידושין וברכתו, והשנייה לברכות הנישואין.⁷³

⁶⁸ החינוך (מצוה תקנב): "מצות קדושין באשה (דברים כב יג) כי יקח איש אשה ובא אליה... משרשי המצוה שתצוונו התורה לעשות מעשה באשה יורה ענין זיווגם טרם ישכב עמה, ולא יבוא עליה כבוא על הזונה מבלי מעשה אחר קודם ביניהם. וגם נאמר שהוא כדי שתתן אל לבה לעולם שהיא קנויה לאותו האיש ולא תזנה תחתיו... ומהיות מיסוד המצוה מה שזכרתי, נהגו ישראל לקדש בטבעת להיות בידה תמיד למזכרת".

⁶⁹ שולחן ערוך (אבן העזר סימן לא סעיף ב): "י"א שאם קדשה בדבר שאין בקיאין בשומתן ופעמים טועים בהם הרבה, כגון אבנים טובות ומרגליות וכיוצא בהם, ואמר לה: התקדשי לי באבן זו ששוה נ' זוז, צריך שומא, דלא סמכה דעתה... ולכך נהגו לקדש בטבעת שאין בה אבן. הגה: ... ומי"מ נוהגין תחת החופה לשאול לעדים אם הטבעת שוה פרוטה, כדי שתדע הכלה שאין מקדשה רק בשוה פרוטה".

⁷⁰ שו"ת אגרות משה (חלק א"ע ג סימן יח): "אם רשאי להניח שגם הכלה תתן טבעת להחתן תחת החופה. נתנה גם הכלה להחתן טבעת ואמרה הריני מקודשת לך או אתה מקודש לי, ודאי לענין הקידושין מאחר שכבר נתקדשה כדן הם קידושין גמורים, ומה שגם היא נתנה וגם אמרה מה שאמרה הם דברי הבל ושטות. ואף שידעו מתחלה הם והעדים שיעשו כן שגם היא תתן טבעת ותאמר לא שייך לבטל הקידושין משום שנימא שהוא כאיגלאי מילתא שרוצים שהקידושין יהיו גם ע"י נתינתה ואמירתה, דהרי אף אם היו מתנים כן בפירוש היה זה כמתנה ע"מ שכתוב בתורה שאינו כלום... אבל אסור לעשות זה. לא מבעיא אם מנהג הנכרים הוא כן שהוא איסור מדאורייתא אפילו אם אינו חק לע"ז אלא חק הבל ושטות שכתבו התוס' בע"ז דף יא דבלא כתיבא באורייתא אף שאינו היפוך דין התורה נמי אסור, וכ"ש בזה שהוא נגד דין התורה ובדיני הנכרים צריכה גם היא לקדש שנמצא שעושין כחק שלהם שודאי הוא באיסור הלאו... שיש לחוש שיבא מזה שיאמרו שגם האשה יכולה לקדש את האיש, ואף שעדיין לא נמנו ב"ד לגזור ואין זה ממילא איסור ממש, מ"מ ודאי זה עצמו שעושין דבר שיכול לבא לזה הוא ודאי ענין איסור. ובעצם נראה לע"ד שהוא איסור גדול שהרי ע"ז עושין שיסכח מהרבה דין קידושין".

⁷¹ יש שלא נהגו להקריא את הכתובה כלל, מהרי"ל הלכות נישואין סימן ה.

⁷² תוס' וריטב"א (פסחים קב): ד"ה 'שאיין אומרים שתי קדושות על כוס אחד'. רא"ש (פסחים פרק י סימן ח). וברמ"א (בשו"ע אבה"ע סימן סב סעיף ט).

בחתונות שרוב הציבור לא שומר מצוות, ממילא רוב הציבור אינו דובר ארמית, נעשית שמיעת קריאת הכתובה למעמסה על הציבור. יש שרצו להקריא את תרגום הכתובה, במקרה זה יש להדגיש לקהל המאזינים שנוסח הכתובה, כפי שניסחוהו חז"ל, הוא ארמית, והוא הנוסח המחייב. יש שקוראים את הכתובה באופן חלקי, ולפי הטעם שבגינן קוראים את הכתובה, אין מניעה בזה.

ח. שבירת כוס

נהגו לשבור כוס בחופה כדי להעלות ירושלים על ראש שמחתנו.⁷⁴ זמן. י"א בסוף, אחר גמר כל הברכות.⁷⁵ ויש שכתבו שהמנהג לשבור אחר ברכת האירוסין קודם קריאת הכתובה.⁷⁶ רבים עוררו על מנהג עמי הארץ לצהול משמחה אחר שבירת הכוס, שנועדה להדגיש את ההפך מצהלה תפלה זו של קלות ראש, לתת מקום לזכרון חורבן בית מקדשנו שיבנה בב"א, וכבר העיר על כך ב"שדי חמד⁷⁷:

"ועתה דשו בו רבים מעמי הארץ, ונהפך להם מיגון לשמחה, כי בשעת שבירת הקדרה פיהם ימלא שחוק לא פסיק חוכא ואטלולא ותבקע הארץ לקולם, ולא ידעו כי במקום גילה שם תהא רעדה לזכר חרבן ביתנו, ולשמחה מה זו עושה. ואי איישר חילי אבטליניה, כי טוב העדר הטוב ממציאות אינו - טוב."

ויש מהחתנים שמראים בכך 'גבורתם' ביכולתם המופלאה לשבור כוס בפעם אחת. למעשה, אין אפשרות לבטל את המנהג, משום שמצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע.⁷⁸ למעשה, חשוב מאד לדחות את שבירת הכוס לסוף החופה, משום שאנשים רבים צועקים מיד 'מזל טוב', יש מוזיקה וקשה להמשיך. עם זאת, לא נגרע מאחריות עורך החופה, להסביר לקהל בקצרה בטוב טעם ודעת, רגע לפני שבירת הכוס, שאנו עושים זאת זכר לחורבן בית המקדש ופזורינו בין אומות העולם, ואף שזכינו בחסדי שמים לשוב לארצנו, לא הגענו עדין אל המנוחה ואל הנחלה ודרך לפנינו.

סיכום

בין הזוגות הבאים להינשא כדת משה וישראל, אך חיים בחברה הישראלית המודרנית, שאינה חיה ביומיום ע"פ תורה ומצוות, ישנם קשיים בהבנת משמעות הקידושין, ומתוך

⁷³ וכן כדי שהחתן ידע על מה הוא מתחייב, ראה ילקווי"י 'שובע שמחות' (עמוד קלו בהערה).

⁷⁴ רמ"א (או"ח סימן תקס סעיף ב ואבהע"ז סימן סה סעיף ג) ובב"י (שם בשם הכלבו סימן סב). ויש שכתבו שמקור המנהג אינו קשור בחורבן ירושלים ת"ו, אלא בצורך להרגיז יצ"ט על יצה"ר, היינו בשעת סעודה גדולה והילולה להזכיר לציבור שאין להפריז ולמלא פיהם שחוק וקלות ראש, וראה ברכות לא. על חתונתו של בנו של רב אשי, ובהרחבה בשו"ת יביע אומר (ח"ד אבה"ע סימן ט).

⁷⁵ רמ"א (אבה"ע סימן סה סעיף ג ע"פ הכלבו סימן סב), פרמ"ג (או"ח סימן תקס משבצות זהב ס"ק ד), ילקווי"י (שובע שמחות סימן יא סעיף א), וראה גם יביע אומר (ח"ד אבה"ע סימן ט).

⁷⁶ 'בן איש חי' (שופטים סעיף יא). 'שדי חמד' (מערכת ז אות יב).

⁷⁷ 'אסיפת דינים' (מערכת ז אות יב).

⁷⁸ גמ' (יבמות סה:). וראה שו"ת 'משפטי עוזיאל' (אבה"ע סימן פט סעיף ג). ובהרחבה בשו"ת 'יביע אומר' (ח"ד אבה"ע סימן ט אות ג).

- כך בהבנת משמעות הזוגיות ע"פ התורה והמצווה וביכולתם לשתוף פעולה מלא בעריכת החופה והקידושין.
- למעשה אין תחליף לשיבה משמעותית משותפת של הרב עם בני הזוג זמן מה לפני הנישואין, ללימוד ושיחה משותפת על המהלך הכל כך משמעותי בחייהם.
- מתוך כך נכנסנו לעסוק בפרטי עריכת החופה במצבים כאלה, וקיצורם של הדברים למעשה יובא להלן:
- א. חופה - אפשר לוותר על ההתכסות בטלית (לנוהגים בכך) ועל כיסוי ראש הכלה בהינומא. רצוי לוותר על חדר הייחוד.
 - ב. חופת נידה - אף שישנה חשיבות גבוהה ביותר לחופה הראויה לביאה, מותר לערוך חופה גם אם הכלה לא טבלה.
 - ג. שושבינים - אין להסכים לליווי הורי החתן את החתן והורי הכלה את הכלה, אלא גברים לחתן ונשים לכלה. אפשר ללא שושבינים ואפשר גם מלווים שאינם יהודים.
 - ד. עדים - אחת הבעיות הקשות, מציאת עדים כשרים. אעפ"כ אסור לקחת כעד קרוב משפחה (יש לברר היטב שלא תהיה קרבה כל שהיא בין כל אחד מהעדים לבין כל אחד מבני הזוג ובין העדים עצמם), אשה, גוי, ואדם שאינו רגיל לשמור מצוות.
 - ה. יין - על מנת להימנע מחשש יין נסדך, הרה ידאג ליין מבושל וימזוג אותו בעצמו.
 - ו. צניעות - הרב יסביר בצורה ברורה לזוג את דרישות הצניעות תחת החופה (כולל מהאמהות). למעשה, אם עומד מול טפח מגולה, יביט בסידור או יעצום עיניו בשעת הברכה.
 - ז. החלפת טבעת - בשום לא בשעת החופה. יש מקום להתיר אחר ההכרזה שתם טכס החופה.
 - ח. הקראת הכתובה - אפשר לקרא בדילוג ואפשר לתרגם, אך יש להדגיש שהנוסח הארמי הוא המחייב.
 - ט. שבירת הכוס - רצוי מאד לדחות לסיום החופה.

יהי רצון והקפדתנו על מסגרת הלכתית נאותה לחופה והקידושין, תתרום לקשר זוגי ומשפחתי בונה ומאחד, בין בני הזוג, בינם ובין משפחתם ובין כלל ישראל.



הרב מרדכי סיינה
הרב עזריאל לויתן

קבלת תרומות מגויים

שאלה

- א. תשובה
 - ב. תרומה מ'יהדות' לעומת תרומה מ'מלכות'
 - ג. צדקה מ'בן נח' לעומת 'עובד ע"ז'
 - ד. חילול ה'
 - ה. תרומה לבניית בית הכנסת- כקרבן או כצדקה
 - ו. "לא לכם ולנו לבנות בית לאל-הינו"
- סיכום

שאלה

גורמים במשרד הביטחון עומדים בקשר עם כמה תורמים חשובים מחו"ל המעוניינים לתרום לצבא. עם הזמן התברר שלא כל התורמים הם יהודים, אלא יש ביניהם כמה גויים אוהבי ישראל. הרבנות הצבאית נשאלה האם ניתן להשתמש בכספי התרומות שנאספו מגויים להקמת בתי כנסת או בסיוע לחיילים קשיי יום?

א. תשובה

נאמר בגמרא (בבא בתרא י.):

"צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת (משלי יד לד)... אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם... איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו; שדרינהו קמיה דרבא, קבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי איקפד, אמר: לית ליה ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה (ישעיהו כזיא)?! ורבא? משום שלום מלכות. ורבי אמי נמי משום שלום מלכות? דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים. ורבא נמי לעניי עובדי כוכבים יהבינהו".

מבואר בדברי הגמרא שיש איסור לקחת צדקה מהגוי כיוון שהצדקה מרבה את זכויותיו ובכך מתעכבת גאולתן של ישראל שהרי כתיב "ביבש קצירה תשברנה" היינו שרק כשמתיבשין זכויותיהם של אומות העולם אזי מלכותן נשברת וקרנה של ישראל עולה. אע"פ כן רבא קיבל צדקה מאיפרא הורמיז משום שלום מלכות אך פירנס בהם עניי עכו"ם.

מצינו בגמרא (שם ח.) מקרה נוסף:

"איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארנקה דדינרי לקמיה דרב יוסף, אמרה: ליהוי למצוה רבה. יתיב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי מצוה רבה? א"ל אביי, מדתני רב שמואל בר יהודה: אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים, שמע מינה".

מבואר בגמרא שרב יוסף נטל מאיפרא הורמיז ארנקא דדינרי למצות פדיון שבויים, וקשה היאך עשה כן הרי מזכה בכך את איפרא הורמיז שהיתה גוייה? וכבר עמד על כך רש"י (שם יא. ד"ה 'דלא סיימוה קמיה') ותיירץ:

"דלא סיימוה קמיה - דר' אמי דלעניי עובדי כוכבים חלקן רבא, והנך דאמרן לעיל (דף ח) דשדרה נמי איפרא הורמיז למצוה רבה משום שלום מלכות נמי קבלוהו ולא אפשר ליה לחלקן לעניי עובדי כוכבים דאסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובד כוכבים, אבל במעות המתחלקות לעניים אין גניבת דעת דאינהו נמי ידעי שישראל גיילים לפרנס עניי עובדי כוכבים כדאמר'י במס' גיטין (דף סא) מפרנסין עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום".

מבאר רש"י שיש לחלק בין מקום שיש בו גניבת דעת אם יתן את הצדקה לעכו"ם כגון במקרה שהכסף ניתן ל"מצווה רבה" (=פדיון שבויים) שאז חיישינן לגניבת דעת ולא חיישינן ל"ביבש קצירה תישברנה", לעומת מקרה בו אין גניבת דעת שאז חיישינן ל"ביבש קצירה תישברנה".

ב. תרומה מ'הדיוט' לעומת תרומה מ'מלכות'

כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פרק י הלכה י):

"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, ואם הביא עולה מקבלין ממנו, נתן צדקה מקבלין ממנו, ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניזון מישראל ומצוה עליהם להחיותו, **אבל העכו"ם שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי עכו"ם**".

מקשה הכסף משנה (שם), היאך פסק הרמב"ם שמקבלין צדקה מעכו"ם הרי מפורש בגמרא (שם י). שרק משום 'שלום מלכות' קיבל רבא את הצדקה וחילקה לעניי עכו"ם אבל אלמלי שלום מלכות לא היה מקבלם כלל, וכדרכי אמי. ונשאר בצ"ע. עוד כתב הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ח הלכה ט):

"ומלך או שר מן העכו"ם ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו לו משום שלום מלכות, אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי עכו"ם בסתר כדי שלא ישמע המלך".

מדברי הרמב"ם בהלכה זו עולה, שמקבלין צדקה מהעכו"ם דווקא משום 'שלום מלכות'. ע"פ זה יש מהאחרונים¹ שכתבו ליישב קושיית הכסף משנה הנ"ל, שאכן דעת הרמב"ם כדבריו בהלכות מתנות עניים שמקבלין צדקה מהעכו"ם דווקא משום שלום מלכות, ומה שלא כתב כן בהדיא בהלכות מלכים, מפני שסמך דבריו על מה שפירש בהלכות מתנות עניים.

היאור החיים' הקדוש כתב (בספרו 'ראשון לציון' דף קז סעיף ב) בעניין צדקה מעכו"ם דחיישינן ל"ביבש קצירה תישברנה", היינו דוקא לעניין צדקה שנותנים המלך והשרים שהיא מכריעה את זכותם להמשך מלכותם, אבל צדקה שעושה גוי הדיוט אינה מעלה או מורידה לזכויותיהם של אומות העולם להמשך מלכותם.

ע"פ זה ניתן ליישב את הרמב"ם ולומר, שמה כתב בהלכות מלכים שנוטלין צדקה מהגוי אף דליכא חשש שלום מלכות, מדובר בגוי הדיוט. אבל מה שכתב בהלכות מתנות עניים

¹ לחם משנה ומשנה למלך על הרמב"ם (הלכות מלכים שם).

ששרי לקבל צדקה משום שלום מלכות, מדובר כשהמלכות נותנת, ולכן נוקט הרמב"ם "ומלך או שר מן העכו"ם".²

יוצא א"כ שאם גוי הדיוט מנדב צדקה, יהיה מותר לקבל ממנו כיוון דליכא "ביבוש קצירה תישברנה".

כתבו התוס' (שם ח. ד"ה 'יתיב') וז"ל:

"והא דקבל מההוא טייעא דנדב שרגא לבי כנישתא בפ"ק דערכין (ו): ושם ד"ה 'עד') אע"ג דהתם לא היה שלום מלכות, התם טעמא משום דהוה כמו קרבן, ואמרינן (נזיר סב.) "איש איש" לרבות נכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל.

התוספות מסבירים שקבלו צדקה מ"ההוא טייעא" (גוי הדיוט) אע"פ שלא היה בזה שלום מלכות, כיוון שמדובר שהגוי נדב שרגא, והוי כקרבן שמקבלים מהגוי.

ולכאורה היה ניתן לתרץ בפשטות שיש לחלק בין צדקה מגוי הדיוט שמקבלין ממנו לבין צדקה ממלכות שאין מקבלין מהם, וכך כתב מרן הראי"ה (שו"ת 'דעת כהן' סימן קלב) והסיק דעל כרחק לא סברו התוספות חילוק זה, וכן משמע מכל הפוסקים שלא נחתו לחילוק הנ"ל.

ג. צדקה מ'בן נח' לעומת 'עובד ע"ז'

בשו"ת 'זרע אמת' (חלק יו"ד סימן קיב) כתב לחלק בין גוי עובד ע"ז לשאינו עובד ע"ז, שכל טעם האיסור ליטול צדקה מהעכו"ם משום "ביבוש קצירה תישברנה" הוא רק בעובדי ע"ז, אבל המלכים והשרים שאנו חוסים בצילם אינם בגדר עובדי ע"ז, ולא שייך בהו הטעם של "ביבוש קצירה תישברנה". אע"פ שהם משתפים שם שמים בדבר אחר, מ"מ אין בן נח מוזהר על ה'שיתוף', ולכן שרי ליטול צדקה מהם.

אמנם ישנם אחרונים³ שחלקו ע"כ וסוברים שאף בן נח מוזהר על השיתוף ונחשבים כעובדי ע"ז.

ד. חילול ה'

נאמר בגמרא (סנהדרין כו:):

"אמר רב נחמן אוכלי דבר אחר פסולין לעדות, הני מילי בפרהסיא אבל בצינעא לא, ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצינעא וקא מבזי נפשיה בפרהסיא אבל לא אפשר ליה חיותיה הוא".

ומפרש"י:

"מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם מחמת ממון והוי ליה כרשע דחמס".

(החילול ה' הוא במה שיאמרו הגויים שאין אומה זו מפרנסת את ענייה).

וכך פסק השו"ע (יו"ד סימן רנד סעיף א):

"אסור לישראל ליטול צדקה מן העובדי כוכבים בפרהסיא. ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל, ואינו יכול ליטלה מעובדי כוכבים בצינעא, הרי זה מותר".

² כך העלה בשו"ת יביע אומר או"ח חלק ז סימן כב אות ג ליישב בדעת הרמב"ם.

³ 'נודע ביהודה' מהדורה תנינא יו"ד סימן לח.

מבואר שבקבלת צדקה מהעכו"ם יש חילול ה', זאת ללא קשר לטעם של "ביבוש קצירה תישברנה"⁴.

ואולי יש מקום לחלק בין מקום שהישראל מבקש צדקה מהעכו"ם שאז אין לך חילול ה' גדול מזה, לבין מקום שהעכו"ם עצמו מציע תרומה, שאין בזה ביזוי ושרי. כך מובא בשו"ת 'ביע אומרי' (או"ח חלק ז סימן כב אות ב), על דברי הרמב"ם (הלכות רוצח פרק יב הלכה טו) שכתב:

"ואסור להשיא עצה טובה לגוי או לעבד רשע, ואפילו להשיאו עצה שיעשה דבר מצוה והוא עומד ברשעו אסור, ולא נתנסה דניאל אלא על שהשיא עצה לנבוכדנצר ליתן צדקה שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עלך".

כתב היביע אומרי' לחלק בענין קבלת צדקה ממומר בין "השיאו עצה" שאז יהיה אסור, לבין נדב מעצמו שיהיה מותר.

ונראה להסביר שכאשר הגוי נודב צדקה מעצמו אזי אין בזה חילול ה' במובן שיאמרו אומות העולם "ראו אומה זו שאינה מפרנסת את ענייה ונוזקת לנו", כיוון שלא ביקשנו זאת מידם אלא הם שנתנו הצדקה מרצונם הטוב. אבל כאשר הישראל מבקש מהעכו"ם צדקה יש בזה חילול ה'.

אך מ"מ כל זה לענין חילול ה', אבל מצד "ביבוש קצירה תישברנה" יהיה אסור לקבל צדקה מעכו"ם אף ללא חילול ה', כיוון שמרבה זכויותיהם, וכדמוכח מהמקרה של איפרא הורמיו.

ה. תרומה לבניית בית הכנסת - קרבן או כצדקה

נאמר בגמרא (נדריים סב.):

"איש איש - לרבות את העובדי כוכבים שהן נודרים נדרים ונדבות כישראל".

מבואר בגמרא שמקבלין נדרים ונדבות (קרבנות) מהעכו"ם, וזאת בניגוד לצדקה שאין מקבלין מהם כמבואר לעיל, משום "ביבוש קצירה תישברנה".
כתב הרמ"א (יו"ד סימן רנד סעיף ב):

"...וכל זה דוקא כשנותנין מעות לצדקה, אבל אם מנדבין דבר לבית הכנסת, מקבלים מהם (בית יוסף בשם התוספות סימן רנט בשם מ"כ, והוא בדינים והלכות מהרי"ו סימן סז, וכן הוא בהג"ה בא"ח סימן קנד סעיף יא)".

הרמ"א מחלק בין צדקה שאסור לקבל מהעכו"ם ל"דבר" שהעכו"ם מנדבים לבית הכנסת שיותר לקבל מהם.
בטעם הדבר כותב הש"ך (שם):

"והטעם משום דהוי כמו קרבן שמקבלין קרבנות מן העובדי כוכבים. וההגהות אשרי (פ"ק דב"ב י:) כתבו טעם בדבר מפני שהצדקה מכפרת, על כן אין מקבלין מהן אבל נדרים ונדבות אין באין לכפר".

יוצא א"כ שידברי אשר יוגדר כקרבן ניתן לקבל מעכו"ם, אך אם יוגדר כ'צדקה' לא נקבל ממנו (אלא משום 'שלום מלכות' וכיו"ב).

⁴ כך מבאר היציץ אליעזר' חלק טו סימן לג

כמו"כ נראה בפשטות שדין צדקה שייך אך ורק בסיוע לעניים, ואינו שייך בסיוע של העכו"ם בבניית בית הכנסת, ולכן לא שייך בזה "ביבוש קצירה תישברנה". אלא יש לדון האם סיוע לבניית בית הכנסת חשיב קרבן ונקבלו מהעכו"ם, או לא.

ו. "לא לכם ולנו לבנות בית לא-להינו"

כתיב (עזרא ד ג):

"ויאמר להם זרבבל וישוע ושאר ראשי האבות לישראל, לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו, כי אנחנו יחד נבנה לה' אלקי ישראל כאשר צונו המלך כורש מלך פרס".

(מדובר בגויים מיהודה שהציעו את עזרתם בבניית ביהמ"ק ונידחו ע"י זרבבל בטענה של "לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו").

היינו, שאין לשתף עכו"ם בבניה וסיוע לבניית בית המקדש.

פסק הרמב"ם (הלכות שקלים פרק ד הלכה ח):

"כבש היו בונין מהר הבית להר המשחה שעליו מוציין פרה אדומה, וכן היו עושין כבש שמוציין עליו שעיר המשתלח, ושניהם נעשין משירי הלשכה, וכן מזבח העולה וההיכל והעזרות נעשין משירי הלשכה, אמת המים שבירושלם וחומת ירושלם וכל מגדלותיה וכל צרכי העיר באין משירי הלשכה, וגוי שהתנדב מעות לדברים האלו או שהתנדב לעשות עמהם בחנם אין מקבלין ממנו ואפילו גר תושב, שנאמר: לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו, ונאמר: ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם".

עולה מדברי הרמב"ם שאין לקבל כסף למימון בניית בית המקדש.

על פי זה כתב בספר 'שבילי דוד' (יו"ד סימן רנד ס"ק א) שה"ה שאין לקבל כסף מעכו"ם לבנין בית הכנסת. ובדברי הרמ"א שכתב: "אבל אם מנדבין דבר לבית הכנסת, מקבלים מהם" ביאר השבילי דוד, שמדובר דווקא ב"דבר" שהתקבל מהעכו"ם (שאו דינו כקרבן שמקבלים מעכו"ם) אבל סיוע של העכו"ם לבניין בית הכנסת, אין מקבלין מהם. דבריו הובאו ב'שדי חמד' ('אסיפת דינים' מערכת 'בית הכנסת' אות מט) וכך פסק להלכה ביכף החיים' (סימן קנד אות פו).

בשו"ת 'ביע אומרי' (חלק ז סימן כב אות ו) תמה על דברי השבילי דוד' הנ"ל שהרי הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ח הלכה ח) כתב:

"עכו"ם שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו לכתחלה, ואם לקחו ממנו אין מחזירין לו, היה הדבר מסויים כגון קורה או אבן מחזירין לו כדי שלא יהא להן דבר מסויים במקדש שנאמר לא לכם ולנו וגו', **אבל לבית הכנסת מקבלין מהן לכתחלה**, והוא שיאמר כדעת ישראל הפרשתי, ואם לא אמר טעון גניזה שמא לבו לשמים, ואין מקבלים מהם לחומת ירושלם ולא לאמת המים שבה שנאמר ולכם אין חלק וזכרון בירושלם".

משמע להדיא שאפילו דבר 'מסויים' שנדב העכו"ם, מותר לקבלו לצורך בית הכנסת (משא"כ לבית המקדש), א"כ ה"ה שמותר לקבל סיוע מהגוי לצורך בית הכנסת.

אחרונים נוספים⁵ פסקו להתיר קבלת סיוע מהעכו"ם לבנין בית הכנסת, ואף התירו לבקש זאת מהם.

סיכום

יש להבדיל בין תרומה הניתנת לשם סיוע הומניטרי הניתן לחייל הזקוק לכך, לבין תרומה הניתנת כסיוע לבנית בית כנסת.

תרומה הומניטרית מכונה 'צדקה'. צדקה זו הניתנת ע"י העכו"ם יש בה משום "ביבוש קצירה תישברנה" היינו ריבוי זכות העכו"ם, זכות זו מאריכה את מלכותם ומעכבת גאולתן של ישראל, ולכן יש להימנע מקבלת צדקה באופן זה.

אלא שגם בזה ישנן דעות הסוברות שבמצבים מסוימים אין בקבלת הצדקה מהעכו"ם ריבוי זכויות לעכו"ם ולא שייך בזה "ביבוש קצירה תישברנה". כגון:

א. כאשר הצדקה מגיעה מגורם פרטי ולא מגורם ממלכתי שאז לא שייך "ביבוש קצירה תישברנה", ושרי לקבל מהם.

ב. יש שכתבו שכאשר הגוי אינו עובד עבודה זרה (בן נח), שרי לקבל ממנו צדקה.

לכן נראה למעשה להכריע, שאין לבקש באופן יזום צדקה מהעכו"ם, אבל אם העכו"ם נותן מעצמו בזה יש מקום להקל, וכל זה מגורם פרטי, אבל כאשר הצדקה ניתנת ע"י גורם ממלכתי (ממשלתי) יש להימנע מלקבלה בכל גווני.

בעניין תרומה הניתנת כסיוע לבנית בית כנסת, רבו הדעות להקל בדבר, גם כאשר התרומות מתקבלות באופן יזום ('שנור'). לכן נראה שודאי יש להקל במצב בו העכו"ם מסייע מעצמו, אך ראוי להימנע מלבקש זאת ממנו.



⁵ שו"ת 'אבני צדק' סימן יד, שו"ת 'יתשורת שי' חלק א סימן טו, שו"ת 'קול אריה' סימן טו.

הרב קלמן וינטראוב

צער בעלי חיים

- א. גדרי צער בעלי חיים
 מקור הדין
 דאורייתא או דרבנן - שיטות הראשונים
 צעב"ח דאורייתא - המקור בתורה
 "על קן ציפור..." - צעב"ח?
 צעב"ח דאורייתא או דרבנן - הני"מ
 הכלולים באיסור
 הדוחים צעב"ח
 ב. צעב"ח - מול מצוות אחרות
 צעב"ח בשבת - טיפול וטרינרי, חליבה, המלטה, טלטול, מזון
 צעב"ח ברפואה - ניסויים על בע"ח
 צעב"ח בכשרות - הדברת מזון מחרקים
 כלאיים
 צעב"ח ביום יום - אכילת בשר, כלכלה (השמדת עודפים)
 היחס בין צעב"ח ובל תשחית
 איסור צעב"ח משום הרחקת אכזריות
 סיכום
 עצות שימושיות לצמצום חלקו של כל אחד מאתנו בגרימת צעב"ח.¹

גדרי צער בעלי חיים**מקור הדין**

מקור צעב"ח בגמרא הוא במסכת ב"מ (לב-לג), שם דנה הגמרא לגבי פריקת וטעינת בהמה. אנו נביא כאן את הסוגיא, ע"מ שיהיה יותר פשוט להבין דרכה את המחלוקות והמקורות.

"מצוה מן התורה לפרוק אבל לא לטעון. מאי אבל לא לטעון? אילימא אבל לא לטעון כלל - מאי שנא פריקה - דכתיב עזב תעזב עמו, טעינה נמי, הכתיב (דברים כב) הקם תקים עמו! אלא: מצוה מן התורה לפרוק בחנם, ולא לטעון בחנם - אלא בשכר, רבי שמעון אומר: אף לטעון בחנם. תנינא להא דתנו רבנן: פריקה בחנם, טעינה בשכר. רבי שמעון אומר: זו וזו בחנם. מאי טעמייהו דרבנן? דאי סלקא דעתך כרבי שמעון - לכתוב רחמנא טעינה, ולא בעי פריקה, ואנא אמינא: ומה טעינה דלית בה צער בעלי חיים, וליכא חסרון כיס - חייב, פריקה דאית בה צער בעלי חיים וחסרון כיס - לא כל שכן? - אלא למאי הלכתא כתביה רחמנא? לומר לך: פריקה - בחנם, טעינה - בשכר. ורבי שמעון, מאי טעמא? משום דלא מסיימי קראי.

¹ ע"פ 'הרצוי מול המצוי, כיצד לצמצם את הפערי' בהוצאת אוניברסיטת 'בר אילן'.

ורבנן: אמאי לא מסיימי קראי? הכא כתיב רובץ תחת משאו, התם כתיב נופלין בדרך דרמו אינהו וטעונייהו באורחא משמע, ורבי שמעון: נופלין בדרך אינהו וטעונייהו עלוייהו משמע. אמר רבא: מדברי שניהם נלמד: צער בעלי חיים דאורייתא. ואפילו רבי שמעון לא קאמר אלא משום דלא מסיימי קראי, אבל מסיימי קראי - דרשינן קל וחומר... תא שמע: בהמת נכרי ומשאוי ישראל - וחדלת. ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא, אמאי וחדלת? עזב תעזב מבעי ליה!... אמר ליה: הא מני - רבי יוסי הגלילי היא, דאמר: צער בעלי חיים לאו דאורייתא... הא מני - רבי יוסי הגלילי היא, דאמר צער בעלי חיים דרבנן... לעולם רבי יוסי הגלילי היא, ובטעינה סבר לה כרבנן."

מבאר רש"י:

"דלית ביה חסרון כיס - אם לא יטעון. פריקה אית בה חסרון כיס - שהבהמה נשברת תחת משאה. לומר לך פריקה בחנם - אבל טעינה לא נצטוית אלא בשכר, הלכך, אי לא כתב פריקה ואתיא מקל וחומר מטעינה - הוה אמינא: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה טעינה בשכר אף פריקה בשכר. לא מסיימי קראי - למשמעות טעינה, הלכך, אי כתיב חד - הוה אמינא: לפריקה אתא. רובץ תחת משאו - משמע שצריך לפרוק. דרמו אינהו וטעונייהו באורחא - אף המשא מוטל על הקרקע שצריך לטעון. מדברי שניהם - מדקאמרי תרווייהו פריקה עדיפא. ואפילו ר' שמעון לא קאמר - דאצטריך למכתב פריקה. אלא משום דלא מסיימי קראי - לטעינה."

שואל תוסי' (ד"ה 'אמאי וחדלת'):

"ואת' ולישני בחנם אבל בשכר חייב ולעולם צער בעלי חיים דאורייתא וי"ל דוחדלת משמע לגמרי."

מכך שגם ר' שמעון וגם חכמים מבינים שפריקה חמורה יותר מאשר טעינה, מסיק רבא ששניהם סוברים שצעב"ח דאורייתא. אומנם, למסקנה מעמידים את המשנה כדעת ר' יוסי הגלילי², שהרי קשה, מדוע לעיתים קיים העניין של "וחדלת", הרי גם אם בעל הבהמה לא מסייע לך, אין זו אשמת הבהמה, ומטעם צעב"ח עדיין אמורה לחול עליך החובה לפרוק. בכל אופן, אין זה משנה את הנקודה שדעת הרוב היא שהם סוברים שצעב"ח - דאורייתא, ומכיוון שמדובר על תנאים הרי שאין כל בעיה שתהיה מחלוקת ביניהם.

וכן במסכת שבת (קנד:): מביאה הגמרא שם מקרה לגבי אתונו של ר"ג, שהייתה טעונה בדבש בכניסת השבת, והשאר ר"ג את הדבש על האתון במשך השבת מכיוון שסבר שצעב"ח - דרבנן, ומשום כך א"י לבטל כלי מהיכנו בשל צעב"ח.

² אומנם, הריטב"א שם ד"ה 'אלא הא מני ר' יוסי הגלילי הוא' מקשה ומנסה להעמיד את המשנה כר' שמעון או כחכמים, אך גם הוא מודה שלמסקנה ניתן להבין מדוע העמידה הגמרא את המשנה דווקא כר' יוסי הגלילי, למרות שהוא מסביר שניתן היה להידחק מעט ולהעמיד את המשנה גם לפי דעת חכמים ו/או ר' שמעון, וכן אומר גם המאירי שם, והוא אף פוסק כי צעב"ח - דאורייתא כמו ששמע מהגמרא בשבת (קכח), וראה להלן בהמשך המאמר.

ישנה סוגיא אחרת, אף היא במסכת שבת (קכח:), בניגוד לדעת ר"ג ור' יוסי הגלילי, המדברת לגבי בהמה שנפלה לבור, ואומרת שם הגמרא שאם א"א לפרנס את הבהמה בבור, מביאים כרים וכסתות ומניחים תחתיה, למרות שיש כאן ביטול כלי מהיכנו, מכיוון שאותו תנא סובר שביטול כלי - דרבנן, ומכיוון שצעב"ח - דאורייתא, הרי שבא דאורייתא ודוחה דרבנן.³

דאורייתא או דרבנן - שיטות הראשונים

שיטת הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יג הלכה ט)⁴:

"בהמת עובד כוכבים, והמשא של ישראל, אם היה העובד

כוכבים מחמר אחר בהמתו - אינו זקוק לה".

ומכיוון שיסוד צעב"ח מבוסס⁵ על מצוות טעינה⁶, ובפשטות משמע מלשון הרמב"ם שאם הבהמה שייכת לעכו"ם אין על הישראל לא מצוות טעינה (מצד "עזוב תעזוב עימו") ולא מצוות פריקה שהיא מצד צעב"ח, הרי שמשמע מכאן שלשיטת הרמב"ם צעב"ח - דרבנן.⁷ וכך מבינים גם היפני יהושע' (בב"מ שם), וכן משמע בבאור הגר"א לגבי דעת הרמב"ם וכן משמע שדעת רוב הראשונים על דעת הרמב"ם.

אמנם, היכסף משנה⁸, הימנחת חינוך⁹ והיאור שמח¹⁰ (בהלכות רוצח) דוחקים ברמב"ם ומסבירים שמה שכתב הרמב"ם לגבי עכו"ם זה רק בדין טעינה ולא בדין פריקה, כך שיוצא שגם לפי הרמב"ם צעב"ח - דאורייתא. אולם זוהי הידחקות גדולה, ויותר נראה (כפי שסוברים רב הראשונים) שדעת הרמב"ם היא שצעב"ח - דרבנן.

היאור שמח¹¹ (בהלכות שבת) עושה חילוק בדברי הרמב"ם, ומסביר שכאשר הציעור נעשה בידיים ממש - אז איסור צעב"ח הוא מדאורייתא, אולם, אם הציעור איננו בידיים, אלא נעשה ממילא - במקרה כזה צעב"ח יהיה מדרבנן בלבד.

שיטת הרי"ף¹² הישיטה מקובצת¹³ והנימוקי יוסף¹⁴ (בב"מ שם), וכן היכסף משנה¹⁵ (על הרמב"ם בהלכות רוצח שם) היא שלדעת הרי"ף ושאר הגאונים, צעב"ח - דאורייתא.

³ יש לשים לב לעובדה שבגמרא שם ברור שצעב"ח דאורייתא, והחידוש הוא שביטול כלי מהיכנו הוא דרבנן.

⁴ ויש להבין מדוע שנה הרמב"ם דין זה דווקא בהלכות רוצח ושמירת הנפש.

⁵ ב"מ לב: בסוגיא שראינו לעיל.

⁶ ואף המקרה שמביא הרמב"ם הוא אחד המקרים המובאים בגמרא בב"מ שם.

⁷ יתכן להבין שהרמב"ם מתכוון שצעב"ח הוא דין מיוחד, שכדין דאורייתא הוא חל רק כאשר במקרה האחריות על הבהמה היא על הישראל, ובמקרים אחרים, כאשר האחריות היא על עכו"ם, ואין לישראל אחריות ממשית בהמה הוא דין דרבנן. (וכן משמע גם מהגמרא בב"מ, שנראה שהחילוק העיקרי בה הוא לגבי זה שמחמר את הבהמה), ולכן כאן פסק הרמב"ם שאין צורך לסייע לבהמה אפילו אם היא שייכת לישראל, מכיוון שהאחריות על הבהמה היא על המחמר וכאן המחמר הוא עכו"ם. ישנה ראייה לדבר מדברי הרמב"ם כאן, שהרי כל מפרשי הרמב"ם לומדים מכאן את דעתו של הרמב"ם לגבי צעב"ח, ומדברי הרמב"ם משמע שהנקודה העיקרית תלויה בישראל ("צער ישראל").

אם לא נבין זאת כך, תהיה לנו בעיה לגבי מקורות אחרים שבהם משמע מהרמב"ם שצעב"ח הוא דאורייתא, כגון בימורה נבוכים¹⁶ (חלק שלישי פרק יז ד"ה 'והדעת'), שם אומר הרמב"ם שצעב"ח הוא דאורייתא.

וכן משמע מדברי הרמב"ם בטור שו"ע (או"ח סימן רסו סעיף ט), שם משמע לפי דברי הביאור הלכה שהרמב"ם סובר שצעב"ח דאורייתא כשהמחמר ישראל. וכן משמע בעוד מקורות רבים, ולא נאריך מקוצר היריעה.

וכך הבינו גם בעל 'המאורי' וה'מנחת חינוך' (למסקנה⁸).
שיטת המרדכי בב"מ (שם):

"ומכאן הוכיח ר"מ, דהיכא דיש לה לבהמה רוב חלב בדדיה, דמותר לומר לעכו"ם לחלוב אותה בשבת, משום צער בעלי חיים, וליטול העובד כוכבים החלב לעצמו. ושוב מצאתי כן בתשובת רב כהן צדק, ובפרקי דר"א פ"י".
כלומר, מכאן משמע שצעב"ח - דאורייתא.

אולם 'חדושי אנשי שם' (על המרדכי מסכת ע"ז יג.) כותב:

"פסק המרדכי דצער בע"ח דרבנן! וי"ל לפום ריהטא, דיש תרי מיני צער בע"ח, כי צער גדול דאורייתא וצער קטן דרבנן... אבל מ"מ כי דייקין קשה, שהרי בע"ז מדבר מענין נועלין לפני הבהמה עד שתמות מאיליה, ואין לך צער גדול מזה. אך יש לומר, שיותר צער כשעוקרין או הורגין אותה ממה שמתה ברעב".

כלומר, ישנו חילוק בשיטת המרדכי - שלשיטתו צעב"ח דאורייתא, אולם הריגה - איננה בגדר צעב"ח.

שיטת המאירי (ב"מ שם):

"ממה שראינו במשנתנו, החמירה יותר בטעינה משר בפריקה. למדנו על צער בעלי חיים שאנו מוזהרים עליו מן התורה בכל מקום".

כלומר צעב"ח - מהתורה.

שיטת הרא"ש היא, שמהסוגיה בב"מ (שם) משמע שצעב"ח - דאורייתא. והרא"ש מוכיח זאת מהגמרא במסכת שבת (קכח:). שאומרת שמותר לבטל כלי מהיכנו לצורך בהמה שנפלה לבור בשבת בגלל צעב"ח⁹.

גם הנמוקי יוסף מוכיח מהסוגיה במסכת שבת שצעב"ח - דאורייתא, אך הוא מוסיף ודן, לגבי "זקן ואינה לפי כבודו" - אם זה דאורייתא מדוע פטור? ומתוך שם בסוף שצעב"ח הותר לתשמיש בני אדם, וכ"ש שהותר לכבוד בני אדם, ובפרט כאשר מדובר ב"שב ואל תעשה"¹⁰.

הרמ"א (חושן משפט סימן רעב סעיף ט) פוסק שצעב"ח - דאורייתא.

למסקנה: ראינו שרוב הדעות (ולפי חלק מהדעות - כל הדעות) סוברות שצעב"ח דאורייתא.

⁸ בהו"א טען המנחת חינוך כי א"א להכריע בדברי הרי"ף מהי שיטתו, אך לבסוף הוא מוכיח שכן ניתן להכריע מדברי הרי"ף שם מהי דעתו. אומנם, לפי דברי האור שמחי (בהלכות שבת), הוכחת ה'מנחת חינוך' נופלת, אך אין כאן המקום להרחיב בזה.

⁹ גם הרא"ש מתייחס לחליבת פרה בשבת, ואף הוא פוסק שמותר ע"י עכו"ם כמו שכתב המרדכי, אך הוא מתיר לישראל לקחת את החלב לעצמו.

¹⁰ לגבי השאלה מדוע זקן ואינה לפי כבודו לא צריך לפרוק, ענה הרמב"ן "דעשה דכבוד תורה עדיף", וע"כ הקשו שהרי זקן - אינו דווקא לענין חכמה, אלא גם לענין גיל, וממילא לא תמיד יהיה כאן כבוד תורה. וראה בשיטה מקובצת בב"מ שם את תירוצו לרמב"ן, שלדעת הרמב"ן יש צורך בתועלת ישירה כדי לפטור צעב"ח ואילולא פטרה התורה זקן מפריקת בהמה, כבודו לא היה פוטרו סתם כך, והוא היה חייב בפריקה, ואילו הרי"ן סובר שדי בתועלת עקיפה.

צעב"ח דאורייתא - המקור בתורה

השיטה מקובצת' הבין בצורה פשוטה שאמנם צער בעלי חיים מדאורייתא, אולם הוא סובר שאיננו יודעים מהיכן בתורה. כלומר, אין לנו פסוק ממשי שממנו אנו לומדים את צעב"ח, אלא כל הלימוד שלנו של צער בע"ח נובע מהסוגיה בב"מ מהדין של פריקה. בניגוד אליו, רש"י במסכת שבת (קכח: ד"ה 'צעב"ח') מבין שלאיסור צעב"ח אכן יש מקור מפורש מהתורה, והוא מדברי הפסוק "עזוב תעזוב עימו". מכאן הסיק ר' עקיבא איגר, שצער בעלי חיים הוא עשה (הוא לאו הבא מכלל עשה - דבר ההופך אותו לעשה), וכן כתב בעל הלבוש (יו"ד סימן שה סעיף יח). המאירי (בב"מ) הביא מקור אחר לצעב"ח מ"לא תחסום שור בדישו", וממילא יוצא מדבריו שצעב"ח הוא איסור "לא-תעשה"¹¹.

"על קן ציפור... - צעב"ח?"

המהר"ל (תפארת ישראל פרק ו) מביא את קושיית הפילוסופים שטוענים שלא יתכן שקיום מצוות גשמיות יביא לשכר בעוה"ב. ויותר מכך, מילא מצוות הגיוניות כמו "כיבוד אב ואם" או "לא תעמוד על דם רעך", אבל מצוות כמו שעטנז? מה זה נותן? במקרה של האומר "על קן ציפור יגיעו רחמיך" אומרת הגמ' (ברכות לג:) שמשתיקין אותו. מהי הסיבה לכך? בנקודה זו ישנה מחלוקת אמוראים - חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, וחד אמר מפני שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים, ואינם אלא גזירות. מבאר המהר"ל - שמשמע מ"על קן ציפור יגיעו רחמיך" שציווי ה' הוא מצד רחמים על הציפור, ובכך הוא עושה פירוד בין הנמצאים עד שאין העולם אחד - "ולמה ירחם על קן ציפור ולא על מינים אחרים?" אם נסביר שהציווי של "על קן ציפור" נחשב כגזירה - אין כאן קושיא, והסיבה ש"שילוח הקן" נוהג דווקא ביונה, הוא מכיוון שכמו שהמינים מחולקים במין זה ובמין אחר, כך נוהגים במין אחד מנהג כזה ובמין אחר מנהג אחר. הסבר: כמו שהמינים מחולקים בצורתם ובצרכיהם כך בצורה שצריך לנהוג בהם הם מחולקים.

כנראה, שמחלוקת האמוראים תלויה בעצם במחלוקת אחרת - האם הקב"ה עושה מידותיו רחמים או דין. למאן דאמר שהקב"ה עשה מידותיו גזירות - זה מסתדר, שהרי אלו מצוות שלא נתנו עם טעם. אבל מה יעשה אותו מאן דאמר שעשה הקב"ה מידותיו רחמים ולא גזרות? כיצד הוא יסתדר?

אלא, ראוי שהקב"ה ינהיג את העולם על-פי דין וגזירות, כי מידת רחמים אין בה דין אמת - מצד האמת והיושר, ומרחם הקב"ה אף שאינו ראוי. באמת, נברא העולם במידת הדין ולכן כתוב במעשה בראשית "בראשית ברא אלוהים את השמיים ואת הארץ" והקב"ה ראה שאין העולם יכול להתקיים במידת הדין ולכן הוא הנהיג את העולם גם במידת הדין, וגם במידת הרחמים. אולם, כאשר אומר אדם "עד קן ציפור יגיעו רחמיך..." הוא כאילו אומר שהקב"ה מנהיג את העולם רק במידת הרחמים, ללא מידת הדין.

ועוד מאריך המהר"ל (שם) ומביא את הרמב"ם שאומר שטעם מצות שילוח הקן היא משום שרוב הביצים שבני האדם לוקחים אינם ראויות לאכילה, ואם בסוגי צער נפשי כזה חסה התורה על העוף, כל שכן שבבני אדם חסה התורה על צערם. וכן, אין קושיה על

¹¹ אומנם, בשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם (סימן קסח) כתב שצער בע"ח, אפילו שהוא מן התורה, אין בו לא לאו ולא עשה.

הרמב"ם לגבי האומר "על קן ציפור יגיעו רחמיך" שהרי הרמב"ם סובר שהמצוות הן גזירות.

לאחר מכאן, מביא המהר"ל את הרמב"ן שסובר שלא נתנו מצוות אלו של "שילוח הקן" ושל "אותו ואת בנו" אלא כדי לקבוע בנו מידות טובות. ולמרות שלא נח למהר"ל, הוא משיג על הרמב"ן, שהרי עפ"י דברי הרמב"ן לא יכול להיות ש"מטיל קנאה במעשה בראשית" שהרי האיסור להתאכזר חל רק על האדם. ועוד, למה דוקא בריה זו ולא אחרת? ולמה דוקא בקן ציפור ולא בשור? ולגבי "אותו ואת בנו" - אם ישחט אחד בסוף היום ואחד בתחילת היום זה יותר אכזרי מאחד בתחילת היום ואחד בסופו? וכן בבן פקועה ... וכן עוד הרבה קושיות ...

לפי מ"ד שע"י שילוח הקן "עושה מידותיו רחמים ואינם אלא גזרות", ברור א"כ מדוע אם אמר "על קן ציפור..." משתקין אותו. לעומתו, הרמב"ם נדחק לתרץ שאין הלכה כמשנה זו.

מתרץ המהר"ל, שמה שאמר הרמב"ן - שלא נתאכזר, יתכן שהסיבה לכך היא מכיון שהקב"ה מרחם על העני או על הציפור, ויכול להיות שהקב"ה גזר שלא נתאכזר כלל מכח הגזירה. ולא קשיא¹².

המסקנה הנובעת מכל דברי המהר"ל: צעב"ח איננו מסיבה של אכזריות, צעב"ח איננה מצווה הומנית, אלא צעב"ח זו גזירה. אומנם יתכן שהקב"ה רצה לטעת בנו בעקיפין ע"י מצווה זו את מידת הרחמנות, אך אין זה עיקר המצווה. לגבי מה שהקשו לגבי קן ציפור, שנראה כאילו הקב"ה מרחם על קן ציפור דווקא¹³ אין כאן שום צד של רחמנות אלא דין (גזירה).

צעב"ח דאורייתא או דרבנן - הנ"מ

הריטב"א (ב"מ לב: ד"ה 'אמר רבא מדברי שניהם') מביא שתי נ"מ לגבי צעב"ח, האם הוא דאורייתא או דרבנן.

"וקשיא לן מאי נפקא לן מינה אי דאורייתא ואי דרבנן. ואיכא למימר לדחות עליה השבת. אי דאורייתא הוא דחי לה, אי דרבנן הוא לא דחי לה. כדאמר במסכת שבת: בהמה שנפלה לאמת המים מביאין כרים וכסתות ומניחין תחתיה. ואיהו סבר דאורייתא, דאי דרבנן לא מבטלי כלי מהיכנו אע"פ שהוא דרבנן. דלא אתי דרבנן ומבטל דאורייתא. א"נ נפקא מינה לבהמת עכומ"ז כדלקמן בשמעתא".

כלומר, הנ"מ העיקריות הן לגבי דחיית מלאכות דרבנן בשבת, וכן לגבי בהמת עכומ"ז שינתקעה - האם יש לסייע לבהמה.

הכלולים באיסור

פשוט הוא שבאיסור צעב"ח כלולות הבהמות, שהרי דין צעב"ח נלמד (במסכת ב"מ שם) מחיוב פריקת משא מחמור הכורע תחת משאו ("כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו" - שמות כג).

¹² כלומר הסיבה של "שילוח הקן" היא גזירה, אלא שבא הרמב"ן ונתן טעם לגזירה.

¹³ דבר שכמובן אינו יתכן...

לגבי חיות ועופות, ר' אלעזר הקפר אומר (בירושלמי גיטין סב.):
 "אין אדם רשאי ליקח בהמה חיה ועוף אלא אם כן התקין להן
 מזונות"¹⁴.
 לגבי האדם, ישנה מחלוקת בין החיד"א (ברכי יוסף' יו"ד שעב ב), וכן הרמב"ם והרשב"א
 (שם) לבין שו"ת 'חוות יאיר' (סימן קצא).
 לפי החיד"א: אין הבדל בין צער בהמה לבין צער אדם, ושניהם אסורים. לעומתו, בשו"ת
 'חוות יאיר' כותב:

"...י"ל דהקפידה תורה על צער ב"ח דחסירה דעת ונפש
 המשכלת לסבול (עי' מטה אהרן ח"ב ערך צעב"ח דף רנד) מש"כ
 זה האדם איבעי ליה ליתובי דעתי ולקבל מאהבה אשר יארע
 לו וכמ"ש במס' סוכה על אבל חייב בסוכה אע"פ דמצטער פטור
 מן הסוכה ודוק".

כלומר ישנה מעלה גדולה בסבל, אך ישנו צורך להבין זאת, ומכיוון שהבהמה איננה יכולה
 להבין, יש איסור לגרום לה סבל, אולם האדם, שיכול להבין כי בסבל יש נקודה חיובית,
 צריך לקבל את היסורים באהבה, ומשום כך, אין עליו איסור של צעב"ח.

הדוחים צעב"ח

- א. לפי התוס' במסכת ב"מ (לב:) משמע שכמו שלגבי כבוד מלכים לא שייך העניין של
 'בל תשחית', כך לא חל לגבי כבודם העניין של צעב"ח. ולכן, מותר לעקור את פרסות
 בהמות המלך, כדי שלא ישתמשו בהן אחרים לאחר מותו, למרות שלבהמות זהו סבל
 להיות ללא פרסה¹⁵.
- אמנם, ישנו הבדל גדול בין איסור 'בל תשחית' לבין איסור צעב"ח, שהרי 'בל תשחית'
 בשאר דברים (כלומר פרט לעניין השחתת עצי פרי) הוא איסור דרבנן בלבד, בעוד
 איסור צעב"ח הוא איסור דאורייתא (לפחות לפי חלק גדול מהשיטות), וכך באמת
 מקשה ה'נודע ביהודה' (מהדורה תנינא יורה דעה סימן י), אולם הרב פרידמן (בספר
 'נועם' חלק ה'), מוכיח שאיסור 'בל תשחית' הוא איסור דאורייתא בכל הדברים, ולא
 רק לגבי עצי פרי, אלא שרק על עצי פרי גזרו מלקות מכיוון שהוא מפורש ממש
 בתורה. ומכיוון שגם באיסור צעב"ח אין מלקות, הרי שאין שום בעיה להשוות בינו
 לבין איסור 'בל תשחית' בשאר דברים.
- ב. לפי התוס' (עבודה זרה יא. ד"ה 'עוקרין') משמע שלעניין כבוד בני אדם לא שייך 'צער
 בעלי חיים', שהרי הוא לומד את כל הפטור של 'כבוד מלכים' מכבוד ב"א. וכן משמע
 מה'נימוקי יוסף' שם.
- ג. בשו"ת 'שאלת יעב"ץ' כותב שצער בעלי חיים שייך רק ב'בע"ח דבני מלאכה ניהו".
 כלומר, לצורך בני אדם לא שייך עניין צער בעלי חיים, ולכן בחיות שאינן בנות
 מלאכה - כלומר אין בהן צורך לאדם, כגון שקצים ורמשים, לא שייך דין צעב"ח.

¹⁴ בשו"ת 'שאלת יעב"ץ' כותב הרב יעקב עמדין שהוא רק בבע"ח שהם בני מלאכה לצורך בני
 אדם, ויש להבין האם דבר זה מוציא מגדר איסור צעב"ח גם חיה ועוף, או רק שקצים ורמשים,
 כפי שמשמע שם.

¹⁵ תירוצו זה טוב רק למ"ד שצעב"ח נדחה בפני תועלת עקיפה, לפי מ"ד שלדחיית צעב"ח צריך
 תועלת ישירה התירוץ יהיה שאיסור צעב"ח חל רק כשמצטער ללא ריווח.

נראה שהשאלית יעבץ מבסס את דבריו מהגמרא (שבת עז): "אמר רב יהודה אמר רב כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה".
 וכן ב'הגהות חתם סופר' (בי"מ לב) מביא החתם סופר מקור חדש לצעב"ח: "ורחמי על כל מעשיו" (תהילים קמה ט), ומכיוון שכתוב "ורדו בדגת הים" (בראשית א כח), הרי שכל דבר שהוא לצורך ב"א, או לכבודם, מותר להם.
 וכך משמע גם מדברי הרמב"ן לגבי שילוח הקן¹⁶ - שצעב"ח נידחה לצורך ב"א.
 ד. הט"ז (יו"ד סימן קיז) אומר שמוותר לנחור תיישים כדי למכור את עורותיהם שלמים, כך שהעור יהיה שווה יותר כסף. ומכאן משמע שצעב"ח נדחה גם בשל רווח כלכלי.

ב. צעב"ח מול מצוות אחרות

צעב"ח בשבת - וטרינר

בטיפול בבהמה בשבת ישנן מספר בעיות:

- א. ע"י הטיפול בבהמה נוצרת בשבת טירחה על הרופא המטפל, ולא ברור שצעב"ח אכן דוחה 'טירחה בשבת'.
- ב. כאשר הרופא יבוא לטפל בבהמה, ודאי הוא שלפחות בחלק מהמקרים יהיה עליו לטלטלה, אך טלטול בהמה אסור בשבת משום מוקצה.
 אומנם, יש מי שהתירו טירחה בשבת לצורך צעב"ח, ואף יש שהתירו לטלטל בהמה על מנת לרפואתה, אך גם אלו שהתירו לטלטל את הבהמה כדי להצילה, התירו זאת רק כאשר ההצלה היא ודאית, אך אם לא ברור בודאות שהתרופה תציל את הבהמה - אין לטלטל את הבהמה, ולו משום ספק. כמובן, שתמיד ניתן להפנות את הבהמה לרופאים שאינם יהודים. וכך גם פוסק בשו"ת 'חזון נחום' (סימן לה לג):
 "על כן בנידון דידן, לא מצאתי און להתיר, והשומר שבת כהלכתו, נותנים לו משאלות לבו, וריווח והצלה יעמוד לו ממקום אחר".

בישמירת שבת כהלכתה (פרק כז סעיף נה) פוסק הרב נויבירט שמוותר לרפאות בהמה אם האיסור אינו נובע ממלאכת שבת, ואין זה משנה אם האיסור הוא דאורייתא, או דרבנן ורק חז"ל אסרו לעשותו בגזירה. ולכן, מותר להאכיל בהמה תרופות, ואף מותר להזריק לה זריקה תוך שרירית, או לשים משחה על פצעה¹⁷, וכן, מותר לטלטל עבודה מוקצה. בכל אופן, כל אדם שעליו לרפאות, צריך להיוועץ עם מורה הלכה מה מותר ומה אסור לו לעשות.

חליבה בשבת¹⁸

החליבה היא מלאכה דאורייתא, אך משום צעב"ח הותר להגיד לנכרי שיחלוב את הפרה בשבת¹⁹. כמו כן, החולב לאיבוד - חולב ואינו מקבל את המשקה - פסקו הרמב"ן

¹⁶ לגבי שילוח הקן, המהר"ל ב'תפארת ישראל' מסביר שאין כל קשר בין שילוח הקן לצעב"ח, ונרחיב יותר בנושא כשנדון במקור צעב"ח.

¹⁷ אך יזהר שלא ימרח את המשחה.

¹⁸ לגבי בהמה ערבית אין בעיה של חליבה בשבת מכיוון שאין לה כ"כ הרבה חלב, הבעיה חלה בעיקר לגבי הבהמות ההולנדיות, שאפילו אם לא היו מפרידים ממנה את הוולד, עדיין הייתה נשארת לה כמות עצומה שהייתה גורמת לה צער רב.

¹⁹ לפי חלק מהדעות, מותר אף לישראל להשתמש בחלב.

והרשב"א שאין חליבה זו נחשבת כלל כמלאכה, וממילא הרי שהיא מותרת אפילו לכתחילה²⁰. להלכה, פסק החזו"א²¹ שמוותר להשתמש במכונת חליבה בשבת כאשר יש לדאוג שהחלב הראשון ילך לאיבוד²², ורק לאחר זמן מה ניתן לסובב את הברז שיעביר את שאר החלב למיכלי חלב רגילים. אומנם ישנה בעיה לגבי הלבשת גביעי המכונה על הבהמה, אך גם לבעיה זו נמצא פתרון. בכ"א, להלכה הותרה חליבה בשבת בשל צעב"ח.

המלטה בשבת

סיוע לבהמה בהמלטה כמעט ואינו מופיע בספרי הלכה 'קדומים'. כנראה הסיבה לכך נעוצה בעובדה שהבהמות הפכו לרגישות ועדינות במשך השנים. בכל אופן, כיום ישנה סכנה גדולה לבהמה שתמליט ללא סיוע. לעניין ההלכה, מתחלקת ההמלטה לשני חלקים:

- א. יילוד - משיכת הוולד ממש מתוך הרחם.
- ב. סיעוד - אחיזת הוולד כך שלא יפול, דחיקת בשר האם, הרחבת הפתח כדי שיקל עליה ללדת, כיוון הולד וכדומה.

לגבי סיעוד, סיעוד הותר בברור ביו"ט, אך לגבי שבת אין זה ברור מה יהיה הדין, ויש בכך מחלוקת בין הטור (מתיר), הרא"ש (מסתפק) ואחרונים אחרים (אוסרים). בכל אופן, אם יש סכנה, ברור שיש להתיר. אם אין סכנה, אם לגמרי אין צורך - אסור, אם יתכן שסיעוד ימנע צורך ביילוד נראה שאין בעיה להתיר²³.

לגבי יילוד, רוב הפוסקים פסקו שאסור, ונחלקו ביניהם האם זהו איסור דאורייתא או איסור דרבנן. בכל אופן, אם יש סכנה ממשית לבהמה, יש מקום להתיר.

טלטול בע"ח בשבת

ברמת העיקרון בהמה נחשבת כימוקצה', וכזאת הרי שהיא אסורה בטלטול. וכן נפסק ע"י כל הפוסקים. אומנם במקרה כשיש חשש רציני שהבהמה תמות, יש מי שהתיר לטלטלה²⁴, אך עדיין ישנם לא מעט פוסקים שאומרים שאפילו אם הבהמה תמות, אסור לטלטלה.

הרב קלמן וינטראוב

מזון בשבת

בהמה שמזונותיה על בני האדם, פשוט שמוותר לתת לה מזון בשבת. ואפילו בהמה שקשה לה לאכול לבד, מותר להאכילה²⁵, ואפילו אם המאכיל אינו הבעלים.

בע"ח שאין מזונותיו על האדם, אסור להאכילו בשבת, ולכן אסור לתת שאריות לציפורים ב'שבת שירה'²⁶. בכל אופן, כל בע"ח שאין לו מה לאכול, אפילו אם אין מזונותיו על ב"א, מותר להאכילו בשבת.

²⁰ אומנם, יש מי שהבין שחליבה לאיבוד היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואז לא ברור שיותר החלב (יש להבין למה, הרי "מלאכה שאינה צריכה לגופה" זו מלאכה דרבנן, וצעב"ח - דאורייתא).

²¹ לרב ברוקנטל מקיבוץ 'חפץ חיים'.

²² וכך בביצוע פעולת החליבה לא יהיה איסור.

²³ ובכל אופן בימינו שרוב הבהמות נחשבות כעדינות וסביר להניח שיש סכנה נראה להתיר סיעוד.

²⁴ כגון עוף פצוע שכל העופות מנקרים בו, ואם לא יצילו, ימות.

²⁵ אך יש להיזהר שלא לטלטלה תוך כדי האכלה, שהרי בע"ח הם 'מוקצה'.

לגבי עופות²⁷, במקום שמותר לתת להן מזון, מותר להאכילן רק במקום שאין בו חשש צידה²⁸.

לגבי פיטום אווזים יש שאסרו להאכילם משום טירחה בשבת, ולכן יפטמם פעם אחת ממש לפני שבת, ופעם אחת מייד במוצאי שבת, ורק אם יהיה להם ממש סבל אם לא יאכלו שוב, מותר להאכילם פעם אחת באמצע השבת, כאשר עדיף להאכיל ע"י נכרי, ורק אם אין נכרי, ניתן להאכילן ע"י ישראל.

צעב"ח ברפואה - ניסויים על בע"ח

צעב"ח הוא אמנם מצווה דאורייתא, אולם כפי שראינו לעיל²⁹, ישנם גורמים הדוחים מצווה זו. ואכן, בפשטות נראה שאם אנו מתירים צעב"ח בגלל 'כבוד בני"א', וכן בגלל 'צורך בני"א', הרי שאין סיבה שלא נתיר ניסויים בבע"ח למרות שיש בהם צעב"ח. וכך כותב הרמ"א (שו"ע אבן העזר סימן ה סעיף יד):

"כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים, לית ביה משום איסור צער בעלי חיים (איסור והיתר הארוך סימן נט). ולכן מותר למרוט נוצות מאווזות חיות, וליכא למיחש משום צער בעלי חיים (מהרא"י סי' קה). ומ"מ העולם נמנעים דהוי אכזריות"³⁰.

הרי שבפשטות אין בעיה מצד צעב"ח לבצע ניסויים על חיות³¹. אומנם, ברור הוא שיש לבצע בניסויים את מינימום הצער לחיות³², ואין להמשיך אותם מעבר להכרח³³.

צער בעלי חיים בכשרות³⁴ - הדברת מזון מחרקים

השאלה היא לגבי הצער שנגרם, והמלחמה הביולוגית האכזרית, וכן ההבדל בין בע"ח גדול וקטן מאוד לפי ההלכה.

היתרים לביצוע הדברה

א. הנודע ביהודה (מהדורה תנינא יורה דעה סימן ו) אומר שמצד צעב"ח מותר לצוד בעלי חיים, וכל הסיבה שאסרו היא משום שאין זה בילוי זמן מתאים לעדינות

²⁶ והיו שיישבו את המנהג. הערת העורך.

²⁷ וכן לגבי בהמות שאין מזונותיהן על ב"א, ושייך חשש צידה.

²⁸ בעופות וכן בבהמות טמאות, שאין חשש שמא יבוא לאוכלם, אין בעיה לתת להן מזון, שהרי אינו רוצה לצוד אותן.

²⁹ סעיף 'הדוחים צעב"ח', ראה פסקה ב שם מדובר על דחייה מפני כבוד בני אדם.

³⁰ לגבי הימנעות העולם מאכזריות, מוכיח הרב מיזלס במאמרו 'יתחומין' (כרך יד עמוד 366) שההימנעות היא כאשר התועלת היא ליחיד בלבד (וגם אז לעיתים אין נמנעים) אולם כאשר התועלת היא לכלל, אין חולק ע"כ שאין נמנעים מצער.

³¹ יתרה מזו, כל פעולה שהיא לצורך האנושות, יש לעשותה ללא שום היסוס.

³² דבר זה נלמד מצווי התורה שבסכין השחיטה לא יהיה שום פגם, וכן ממיקום השחיטה בצוואר הממעטת את צער הבהמה בשחיטה.

³³ וברור הדבר שאין לבצע ניסויים ללא תועלת לאנושות, אלא רק לשם משחק ותענוג.

³⁴ ע"פ מאמרו של הרב אבינר ב 'יתחומין' כרך ו.

ואצילות הישראלית. וכן יש בזה אפילו איסורים שצריכים להיכנס ליערות ויעברו על "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" אך מי שהוא עני ועוסק בכך למחייתו מותר³⁵.

ב. ר' יעקב עמדן נשאל לגבי זבובים וענה שכל עניין צעב"ח זה בבעלי חיים שהם בני מלאכה כפי שנלמד מהפסוק של פריקה וטעינה, ואפשר שאפילו חתול וכלב בכלל לפי שהם מביאים תועלת. אולם זבובים ושאר שקצים ורמשים שמאוסים ויש להם מכשול ואף סכנה וצער לבני אדם, אין צעב"ח.

ג. צעב"ח שהוא לצורך, ודאי שמוטר, והוא מובא על ידי פוסקים רבים. דוגמא לכך ניתן למצוא בגמ' (ע"ז יא.) האומרת: "עוקרין על המלכים". כלומר, חותכים את פרסות הסוס שהמלך רכב עליו כדי שלא יוכל לרוץ יותר מכיוון שאסור להשתמש בתשמישו של מלך שמת. שואלים התוס' (ד"ה 'ואמאי'): הרי יש איסור צעב"ח? ועונים "שאני כבוד מלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צעב"ח". זאת אומרת שצעב"ח יכול להדחות מצורך כלשהו. וכן ניתן להוכיח זאת מדברי הגמ' שמתירה לשים משא כבד על בהמתו, ולהוליכה ממקום למקום, והרי פשוט שלחכמים קיימת מצות צעב"ח בפריקה.

וכן כתב ר' יהודה החסיד (יספר 'חסידים' תרסו):

"כל מעשה גרמות שאדם גורם צער לחבירו נענש, ואף אם יעשה צער על חנם לבהמה כגון שמישים עליה משאוי יותר מאשר יכולה לשאת, ואינה יכולה ללכת, ומכה אותה. עתיד ליתן את הדין, שהרי צער בע"ח דאורייתא".

ולגבי כלב כתוב (שם תרע)

"כלב שאינו מושך אם יכנס בבית, אם חפץ יהודי לגרשו, יגרשהו בשבט קטן. אבל לא יזרוק עליו מים רותחים או להכותו במקל גדול או לדחות אותו בדלת או לעוורו - לא יתכן".

וכן לגבי בע"ח קטנים (שם תתלא):

"שנים היו, אחד לא היה רוצה לשרוף הזבובים. אמר לו חבירו - אל תהי צדיק הרבה, מוטב לשרוף הזבובים, כדי שלא יפלו במאכל ובמשתה ויבלעם ויחטא. לכך נאמר (קהלת ז טז): 'אל תהי צדיק הרבה'".

וכן פסק הרמ"א (שו"ע אבן העזר סימן ה סעיף יד) על פי רבי ישראל איסרלין (בעל 'תרומת הדשן'): "כל דבר לצורך רפואה לית ביה משום צעב"ח". ונשאל ר' ישראל איסרלין אם מותר למרוט את נוצות העוף בעודו בחיים כי לא כדאי לשוחטו רק בשביל נוצותיו (לכתיבה) ומסקנתו - מותר, כיון שהוא צורך האדם. ובאופן עקרוני מותר לחתוך לעוף את הלשון כדי שידבר (כנראה מדובר על תוכי או עורב שחיתוך לשונו משפרת את יכולתו לדבר) וזה נחשב צורך שעשוע. וכך צריך היה להיות מותר לחתוך לכלב את אזניו כדי ליפותו - צורך אסתטי לאדם. אבל הוא מוסיף "העולם נזהרים ונמנעים, ואפשר שהטעם לפי רוצה לנהוג מידות אכזריות נגד הבריות". אם כן בצרכים קלושים מוטב להמנע, ולא רק לחסידים.

הט"ז נשאל אם מותר לנחור³⁶ בע"ח אשר עורותיהם מתקלקלים על ידי שחיטה, והוא כותב שמותר מכיון שיש לו "הנאה מרובה"³⁷. וכן, מותר לתת סם לכלב שמזיקו (כגון

³⁵ אומנם ישנם פוסקים שחולקים עליו (כמו הט"ז), אך אין הם חולקים במפורש.

³⁶ נחירה - קריעת הבהמה מהנחירים עד הלב.

מפסיד המאכל) אפילו אינו נושך. וב'שבות יעקב' נשאל על ניסויים בבע"ח עבור ב"א - ופסק שמותר, מפני שיש בו כל צורך.

מידת חסידות

האר"י לא היה פוגע אפילו בזבוב. וכן הרב צבי יהודה היה נזהר בנמלה המזדמנת על שולחנו. וכן, יש צורך גם במידת החסידות כדי לשקול אם באמת יש הפסד, או שזו סתם התחסדות. למשל, להתחסד ולא לעשות ניסויים רפואיים בבע"ח- ברור שזה הפסד אמיתי. וכן כתב בשו"ת 'שרידי אש', ולפי דעתו אפילו מידת חסידות אין בניסויים בבע"ח, מכיוון שאסור להחמיר במקום שנוגע לאחרים, כי צער בעלי חיים לא עדיף מצער חולים. וכן לגבי הדברה, האדם אינו רשאי להתחסד ולהזיק למשק ולמדינה.

סיכום

- א. יש אומרים שאיסור צעב"ח אינו חל כשהוא נגרם דרך מיתה, וכן אין צעב"ח לבע"ח שאינם משרתים את האדם, בעיקר אם זה לצורך האדם.
- ב. אם אין צורך ממשי אסור להתאכזר לבע"ח, אלא אם גורם הבע"ח לפגיעה בדבר אחר.

כלאים - "לא תחרוש בשור וחמור יחדיו"

לפי ה'משך חכמה' (דברים כב ז) האיסור מהתורה -לפי הרמב"ם- הוא במין אחד טמא ומין אחד טהור וזה לשונו:

"וזה כשיטת רמב"ם דמן התורה דוקא מין אחד טהור ומין אחד טמא".

אולם, חכמים אסרו בכל שני מיני בהמה כמו שכתב השו"ע (יורה דעה סימן רצו סעיף ז):
 "אסור לעשות מלאכה בשני מינין כגון לחרוש ולמשוך בקרון וכיוצא בזה בין שאחד טמא ואחד טהור בין ששניהם טמאים בין ששניהם טהורים בין בהמה עם בהמה כחזיר עם הכבש או חיה עם חיה כיחמור עם הפיל או חיה עם הבמה ככלב עם או צבי עם החזיר וכיוצא בהן"

טעם לדבר מצאנו בכמה מקומות כמו ה'חזקוני' (דברים שם):

"שהשור מעלה גרה תמיד ואוכל והחמור אינו מעלה גרה נמצא שזה אוכל וזה מתענה וזהו צער בעלי חיים".

וכן מצאנו ב'משך חכמה' (שם) בשם 'דעת זקנים מבעלי התוס':

"לפי שהשור מעלה גרה ומצטער החמור כשישמע השור (והחמור) אוכל".

ובהמשך מביא ה'משך חכמה' סתירה ברמב"ם:

"ואמנם במורה ח"ג פרק מט כתב ויראה לי כי טעם איסור קבוץ שני מינים כו' ר"ל לא תחרוש כו' כי אם יקבץ שניהם ירכיב אחד על חברו כו' אחד שור וחמור ואחד כל שני מינין כו' וזה מתנגד לשיטתו במשנה תורה, דאדרבא עיקר האיסור לפ"ז שייך רק בשני מינים טהורים או טמאים שאסורים בהרבעה

³⁷ וכן בספר 'עבודת הגרשוני' התיר גם מטעם זה.

ומתעברין זה מזה, אבל טהור מן הטמא אינו מתעבר (עי' בכורות ח) ולא יבא להרכיב כל כך. והעיקר שזה חק מחקי התורה ואין לנו לחקור טעמו".

כלומר לפי הימשך חכמה' בדעת הרמב"ם, אי אפשר לדעת את הסיבה לכלאי בהמה. בנוגע להבדלה מתי זה נעשה מין אחר, אומר הקיצושי"ע (סימן קעה) שאפילו העושה מלאכה בפרד שאימה סוסה ואביה חמור ופרד שני שאימה אתון ואביה סוס - זה כלאים. אולם הטור (שם) מוסיף:

"ואפי' במין של ים עם מין של יבשה אסור להנהיג אלא שאין לוקין עליו".

בנוגע למתי זה נחשב שהם קשורים יחד, אומר הטור בשם הרא"ש:

"שאין איסורן אלא בקשורים יחד אבל סוס וחמור שהולכין זה אצל זה ואין קשורין יחד ודף מונח עליהן מותר לישוב ע"ג הדף וכ"כ אבי העזרי על מ"ש הי"ר אפרים שהרוכב בסוס לצוד ציד ומושך בחבל הכלבים אצל הסוס שהוא לוקה משום מנהיג כלאים דבהנהגה לבד שמנהיגם זה עם זה לוקה אפילו אם אינן קשורין ואבי העזרי כתב שאין צד איסור בדבר שאין איסור בהנהגה עד שיעשה מלאכה בשניהם ביחד ועל ידי קשירה שני מינין הקשורין בקרון ומוליכין אותו היושב עליו פסק ר"י שאינו לוקה ורב אלפס כתב שהוא לוקה וכן הוא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל קשר שני סוסים בקרון וקשר עמהם חמור אע"פ ששני הסוסים יכולין למשכו בלא החמור לוקה וכן עגלה המושכת בקרון וקשר מין אחד בצד הקרון או מאחריו חייב מפני שדוחק הקרון בגופו ומסייע בהליכתו".

אולם, הלכה זו נוהגת כל עוד אין צער לבעלי החיים וזה לשונו:

"אבל אם קשרו בו בשערו פטור מפני שכואב לו אם ימשוך ואינו מושך".

בנוגע לצורת ההנהגה אומר הקיצושי"ע:

"אסור לעשות מלאכה בשני מינים... ואפילו להנהיגם בקול בלבד, שהוא צועק עליהם, אסור אם הם קשורים יחד. ולכן עגלה של גוי שכלאים מושכים אותה, ומשא של ישראל על העגלה, אסור לישראל שילך סמוך להעגלה, דחיישין שמא יצעק עליהם שילכו מהר, וזה אסור משום מנהיג בכלאים".

וגם אפילו רק לשמירה אסור:

"אסור לקשור שני מינים יחד אפילו רק משום שמירה שלא יברחו. ויש ליזהר בזה, בעופות שלא לקשור שני מינים יחד, שקצת טועין בזה".

וכן בנוגע לאדם עם בהמה אומר השו"ע (שם):

"מותר לעשות מלאכה באדם ובבהמה או חיה כאחד כגון אדם שחורש עם שור או מושך עגלה עם חמור וכיוצא בוי".

צעב"ח ביום יום אכילת בשר³⁸

בימינו ישנם אנשים רבים הרואים את אכילת הבשר כדבר אכזרי ביותר. שהרי, כיצד יתכן שיצור חי בעל רגשות טובים ונעלים, יזיק ויהרוג יצורים אחרים למען הנאתו הפרטית גרידא. ואומנם, פילוסופים רבים - כ"א בדרכו הוא, הביאו 'טיעונים' שונים וגרמו לאנשים רבים להאמין שכאידיאל, ע"פ 'המוסר האנושי' אין שום בעיה לאדם להשמיד יצורים אחרים לטובתו האישית³⁹. אולם, פשוט שאין זה נכון, שהרי פשוט שלפי האידיאלים הגדולים⁴⁰ אין ראוי לאדם לאכול בשר. ואכן, כך היה בתחילה, לפני המבול אכן היה אסור לאכול בשר, אלא הן אדם הראשון, והן חית השדה ניזונו מצמחיה⁴¹, כמו שכתוב (בראשית א כט): "הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן". אולם, בכ"ז לאחר המבול הותרה אכילת בשר, ויש להבין "מדוע?"⁴².

א. כדי ללמוד תורה, זקוק האדם לכח הרב, שהרי כבר נאמר (מסכת כלה פרק ח) "מאי תושיה? תורה. ולמה נקראה תושיה? שמתשת כחו של אדם". ולכן התירו אכילת בשר, כדי שיהיה לאדם כח ללמוד תורה. נובע מכאן, שלעם הארץ אסור לאכול בשר⁴³, שהרי הוא אינו לומד תורה.

ב. כפי שאמרנו לעייל, אי אכילת בשר היא פעולה מאד מוסרית. פעולה זו היא כה מוסרית ועליונה, עד שכיום⁴⁴ לא יכולה האנושות להתקיים ברמה מוסרית כה גבוהה, ואם בכ"ז ננסה לחיות ברמה כזאת, הרי שבהכרח נגרום לבלבול גדול בעולם. יתרה מזו, הן אנו נמצאים ממש בדיוטא התחתונה ויש לנו עוד דברים רבים לתקן, ואילו ננסה עכשיו 'לקפוץ' ולהזהר ברמות רוחניות כ"כ גדולות, הרי זו תהיה חוצפה ואף במידה מסוימת צביעות, שהרי כעת אנו נכשלים בדברים שרמתם המוסרית נמוכה בהרבה מרמתה המוסרית של אי אכילת בע"ח.

ג. התאוה לאכילת בשר במקורה, איננה מבדילה בין אכילת בשר חיה, בהמה, עוף או חלילה בשר אדם. ואם היתה נאסרת אכילת בשר בכלל, הרי שמן הסתם איסור זה

³⁸ על פי מאמרו של הראי"ה קוק זצ"ל 'חזון הצמחונות והשלום'.

³⁹ טענות כמו: 'החזק שורד', 'כך חי הטבע' וכדומה הן טענות שכחות, וברור שאינן נכונות. שהרי אין אנו חיות טרף, אין אנו כישאר הטבע, שהרי יש בנו נשמה אלוקית, ויש לנו רגש ושכל ויכולת להבין. ומימילא שברור לנו שעקרונות כמו 'החזק שורד' הן עקרונות אכזריים ובלתי נכונים, וכן הטענה של 'כך חי הטבע', הרי אנו איננו חיות, ודברים רבים השתנו על-דינו במשך השנים, וממילא, אין כל סיבה שנצטרך להיות כמו חיות הפרא, ולאכול בשר (לגבי הויטמינים אותם יש בבשר, חלבונים וכדומה, הרי ניתן להשיגם ממקורות רבים אחרים).

⁴⁰ והקיצוניים.

⁴¹ פשוט הוא שמה שנאמר בבראשית א' 'וירדו בדגת הים', אין כוונתו לרדיה של רודן עריץ.

⁴² אולם, יש להבין שלמרות שהותרה אכילת בשר, עדיין בעת אכילת הבשר יש לזכור שזה לא המצב האידיאלי.

⁴³ כמו שכתוב ביילקוט שמעוני (ויקרא פרק יא רמז תקמז): "זאת תורת הבהמה. תניא, ר' אומר: עם הארץ אסור לו לאכול בשר, שנאמר: זאת תורת הבהמה והעוף. כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר - וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר".

⁴⁴ וכן מאז דור המבול.

היה נפרץ⁴⁵, וממילא, כמו שהיו אוכלים בשר בהמה, כך גם היו מרבים בשחיתת קורבנות אדם, ובאכילתם. למסקנה: ברמה המוסרית הגבוהה אכילת בשר הינה מעשה שלילי, אולם, מכיוון שאנו איננו ברמה מוסרית כ"כ גבוהה, וכן מסיבות נוספות אחרות⁴⁶, ככלל, מותר לנו⁴⁷ לאכול בשר.

כלכלה - השמדת עודפים

הבעיה: כאשר יש גידול בע"ח שמתוכנן היטב מראש במגמה שיהיה רק לשיווק, קורה לעיתים שמתברר לחקלאי שלקראת תאריך השיווק הוא ימצא את עצמו עם כמות עודפת של בע"ח מסוים ברשותו. הכדאיות הכלכלית מוטלת בספק ואף יתכנו קנסות מצד השלטונות על שעבר את מכסת הגידול המותרת.

א. האם מותר להשמיד עודפים אלו?
 ב. באיזו דרך?
 ג. האם יש משום צעב"ח להעלות דגים השונים מאותו סוג שמגדלים בבריכה מסוימת?
 ד. האם מותר להשמיד עוף שאינו גדל בקצב של אחיו כלול והוא שונה מגדלם, ועלול לגרום לקשיים בעת השיווק?
 כבר ראינו שנפסק להלכה שצעב"ח דאורייתא. ויש בכוחו לדחות איסורי דרבנן. מצד שני יש גם איסור דאורייתא של 'בל תשחית'. אולם מפני צרכי השונים של בני אדם איסור זה נדחה, כיון שאז אין זו דרך השחתה⁴⁸?
 האם מפני צרכי בני אדם נבטל את צרכי הבהמה, או שביחס לדומם, כגון אוכל, מתבטל צורך האדם והוא חל על חשבונו?

היחס בין צעב"ח ובל תשחית

אפשר שזו גוף המחלוקת בין ר' יוסי הגלילי לחכמים בב"מ (שם) לריה"ג אסור צעב"ח כאיסור בל תשחית ולצורך משא בני אדם מותר לצער בהמה, ולכן לדעתו איסור צעב"ח הוא מדרבנן, ולחכמים יש איסור מיוחד מהתורה לצעב"ח. וקשה על חכמים: אם הבהמה גורמת צער לאדם על ידי עצם חיותה, האם מותר לו לצערה? על כל פנים אין ראייה לזה מזקן שאין לפי כבודו שיכול 'להשתמט' מפריקת העול, או מעדיפות פריקת בהמתו של שונא ששם מטרתו היא כדי שיכוף את יצרו, שכן יש גם פטורים דומים באיסור בל תשחית.

התוס' (ע"ז יא: הובא לעיל) תרצו לגבי המקרה של מלך שמותר לעקור את פרסות סוסו לאחר שמת. ואילו הר"ן תירץ, שלגבי זקן - הותר צעב"ח לצרכי בני אדם, וכל שכן כאשר מדובר ב'שב ואל תעשה' והרי הוא נידון ב'קום עשה'.

מהגמ' בחולין ומהתוס' בע"ז משמע שצעב"ח עומד כנגד צרכי בני"א. למשל, במקרה שהיתה לר' פנחס בן יאיר תרעומת על רבי שהחזיק פרדות בביתו, ועל כן סירב לסעוד אצלו. כשהציע רבי לעקרו ענה לו ר' פנחס בן יאיר ש"איכא צער בעלי חיים" וכשהציע לו

⁴⁵ לפחות ע"י מספר רב של עמים.

⁴⁶ שחלקן פורט לעיל, וחלקן לא פורט עקב קוצר היריעה.

⁴⁷ לפי רוב הדעות גם אם אנו איננו נחשבים כת"ח.

⁴⁸ גם איסור 'ביזיון אוכלים' שהוא חמור יותר, בטל מפני צרכי האדם.

אח"כ להמיתם ענה לו "איכא בל תשחית", ומסביר רש"י שם⁴⁹: "לא יוכלו לבעט, ובל תשחית ליכא שיהו ראיות לדישה". כלומר, משמע מכאן שצעב"ח ובל תשחית הם שתי רמות איסור שונות.

התוס' בע"ז (שם ד"ה 'עוקרין') אומר: "בשלמא משום בל תשחית ליכא, דכיוון שלכבודו של מלך עושין כן, אין כאן השחתה, אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה. אלא צעב"ח איך הותר?" והם עונים שכבוד המלך הוא כנגד כבוד ישראל, והוא דוחה צעב"ח. כלומר, משמע מכאן שכדי לדחות צעב"ח יש צורך באיסור מיוחד, שלא כמו צרכים שיכולים לדחות איסור בל תשחית.

וכן משמע מהתוס' בע"ז (דף יג ד"ה 'אמר אביי'): שעונשו של הקונה בהמה בשוק של הגויים ביום אידם הוא לעקר את בהמתו. ואע"פ שיש בזה איסור דאורייתא, מכל מקום יש ביד חכמים לעקור בקום עשה, משמע שעל כל פנים לא די בצורך כלשהו כדי לעקור איסור צעב"ח, וחכמים התירו כאן משום קנס.

איסור צעב"ח משום הרחקת אכזריות

היתרומת הדשן' (פסקים סימן קה) דן בשאלה: האם מותר למרוט נוצות לאווזות חיות? וז"ל: "דאין איסור משום צעב"ח אם הוא עושה לצרכיו ותשמישיו דלא נבראו כל הבריות רק לשמש את האדם". אולם הוא מוסיף: "העולם נזהרים ונמנעים... לפי שאינו רוצה העולם לנהוג מדות אכזריות נגד הבריות". ומה שהתירו בתוס' בע"ז, הוא לצורך רפואה של האדם וכן אומר הרמ"א (אבן העזר סוף סימן ה):

"כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים לית ביה משום צעב"ח. ולכן מותר למרוט נוצות מאווזות חיות, וליכא למיחש משום צעב"ח. ומ"מ העולם נמנעים, משום דהוי אכזריות".

וב'דרכי משה' הרחיב שיכול לעשות הכל, אולם לא ברור בשו"ע אם "שאר דברים" שדוחים למענם צעב"ח (ורק העולם נמנעים מהם משום אכזריות) אם זה לצרכי רפואה, או אף אם זה לצורך אחר כגון צורך כלכלי גרידא. אם דרוש צורך רפואה, או מעין צורך רפואה, הרי שאיסור צעב"ח חמור יותר מאיסור בל תשחית, כיוון שאת איסור בל תשחית דוחה כל צורך שהוא.

לפי הטי"ז, מנהג העולם מחייב מצד ההלכה, ואף לצרכים המיוחדים אין להתיר צעב"ח. באשר לאיסור בל תשחית בהשמדת עודפים - מצאנו סוגיא (תענית כ.). המספרת כיצד היה רב הונא שולח בכל ערב שבת שליחים לשוק, וקונה מהירקנים ירקות שנשאר להם, ומשליכם לנהר. שואלת הגמרא: למה לא יתנום לעניים? ומתרת מפני שפעמים שיסמכו העניים על ירקות אלו, ולא יבואו לקנות⁵⁰. ולמה לא ישליכום לבהמה? ומתרת שאין מאכילים לבהמה מאכל אדם. ושוב שואלת שלא יקנה כלל את שארית הירקות? ומתרת אי הכי, נמצאת מכשילם לעתיד לבוא, והירקנים לא יבואו למכור כלל.

וקשה, הרי איסור ביזוי אוכלין הטריד את הבהמה, וכן, לאן נעלם איסור בל תשחית שהתיר רב הונא לעצמו להשליך לנהר? רש"י תירץ בשם 'שמועה ששמע', שזרק לנהר "והולכין למקום אחר, ומוצאין אותם בני אדם ואוכלין אותן". אם איסור בל תשחית לא

⁴⁹ לגבי עקירת הפרסות.

⁵⁰ ומסביר שם רש"י "... ואין להם מה לאכול בשבת".

הותר כדי להפטר מעודפי שוק, על כל הצרכים שנמנו בגמ' שם, קל וחומר שאיסור צעב"ח (שהוא חמור ממנו) לא ידחה לאותה מטרה.
 אמנם כל זה נעשה כשהשמדת העודפים נעשית לצרכים כלכליים גרידא, אולם כאשר העודפים פוגעים במזונם של בעלי החיים האחרים או הופכים טפילים - הרי הם בגדר מזיקים שהפתח להשמדתם ברור יותר. גם אז, על אף שאין פה איסור צעב"ח אפשר שחלים פה דברי המהרא"י בנוגע למריטת נוצות - שאיסורו נובע משום האכזריות שבו, וכנזכר אצל דוד בנוגע לבני האדם (דברי הימים א כב ח) "דם לרוב שפכת", ועל כן יש למצוא את הדרכים הפחות כואבות לבע"ח.

סיכום

- א. איסור צעב"ח חמור מאיסור בל תשחית, ואין הוא נדחה מכל צורך כלשהו.
- ב. אין לצער בע"ח כשהם נשארים 'עודפים' ואינם כדאיים לטיפול מבחינה כלכלית, אלא ראוי ורצוי למכרם או לשחררם (כגון, דגים למקורות מים אחרים).
- ג. כשאינן ברירה יש לבחור את המיתה הקלה ביותר, וגם אז יש להיות רגיש להכחדה המונית הגובלת באכזריות.

סיכום

ברור הוא שצעב"ח איננה מצווה רגילה. ניתן לראות זאת כבר מהסוגיא הבסיסית בנושא בב"מ (לב), שם רוב הדעות פוסקות שצעב"ח דאורייתא, אך למסקנה, מעמידים את המשנה שם כר' יוסי הגלילי שסובר שצעב"ח הוא דרבנן. כמו כן, ניתן לראות זאת גם מסוגיות אחרות בגמרא. למשל מאתונו של ר"ג (שבת קנד): שלא פרק ממנה את הדבש בשבת מכיוון שלא רצה לבטל כלי מהיכנו, למרות שנפסק שלצורך צעב"ח מותר לבטל כלי מהיכנו (שם קכח):.

השוני בין מצווה זו למצוות אחרות נראה אף ברמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש) שמחלק לגבי דין צעב"ח, האם הוא מדרבנן או מדאורייתא ע"פ האחריות על הבהמה, אם האחריות על הישראל - צריך לפרוק אף בחינם, ואם האחריות על הנכרי, אינו צריך לפרוק.

השוני במצווה ממשיך כאשר אנו מנסים להבין מהו מקור צעב"ח בתורה⁵¹, ולמרות שנראה שברור מהסוגיא בב"מ (שם) שהמקור הוא מחיוב פריקת בהמה, בכ"ז מבין השטמ"ק שאין לצעב"ח מקור בתורה, למרות שהוא נחשב כאיסור מהתורה. וכן לגבי הדיון האם 'שילוח הקן' נחשב כמקור לצעב"ח, שלדעת המהר"ל (ב'תפארת ישראל פרק ו) אין ב'שילוח הקן' משום צעב"ח, ולדעת הרמב"ן (שם) מטרת 'שילוח הקן' היא כדי להרבות רחמים בלבנו⁵², וכגורם עקיף אף משום צעב"ח, ואילו הרמב"ם מבין 'שילוח הקן' הוא המקור של צעב"ח⁵³.

התמיהות לגבי צעב"ח נמשכות כאשר אנו רואים שלמרות שע"פ רוב הדעות הוא מהתורה, בכ"ז כבוד בני"א, הנאה, רווח כלכלי ועוד סיבות רבות דוחות אותו.

⁵¹ לפי המ"ד שצעב"ח דאורייתא.

⁵² וכן לגבי 'אותו ואת בנו'.

⁵³ למרות שראינו שלפי הרמב"ם לא ברור שצעב"ח הוא בכלל מהתורה.

יש להבין עוד מהי בדיוק הנקודה של 'צער בעלי חיים', מהי בדיוק מצווה זו, ומדוע היא שונה מהמצוות האחרות. השתדלנו להביא כאן מספר נקודות שיעוררו תמיהה זו, ויגרמו לך, הלומד, לנסות ולהבין מעצמך מהי הנקודה של צעב"ח.

עצות לצמצום חלקו של כ"א מאתנו בגרימת צעב"ח

כ"א מאתנו יכול לסייע במניעת צעב"ח ע"י מאמץ קל ביותר שלא יצריכו לשנות את אורח חייו. הצורה הקלה והפשוטה ביותר היא המנעות מאכילת מוצרים שייצורם כרוך באכזריות רבה במיוחד. אומנם, מצד הדין, מכיוון שפעולות אלו נעשות לצורך האדם אין בהם מאיסור צעב"ח, אולם לפחות לפי עניין של מידת חסידות⁵⁴ יש טעם מדוע לא להשתמש במוצרים כאלו.

ביצי תרנגולות המגודלות בלולים תעשייתיים

כמו שבדאי ידוע לכולנו, כאשר אתה עוסק בתעשייה, אתה מעוניין ברווחים גדולים עם הוצאות קטנות, ולכן, רוב לולני התעשייה מכניסים את התרנגולות לתוך שטח מאד מצומצם⁵⁵, דבר הגורם לצער רב, למחנק ולסבל. יתרה מזו, בגלל הצפיפות הרבה, התרנגולות מנקרות אחת את חברתה, וכדי למנוע זאת, נוהגים בעלי הלולים לכרות את מקור התרנגולות בעודן קטנות⁵⁶. לעומת זאת, ישנם לולים שאינם נחשבים לממש תעשייתיים, התרנגולות מסתובבות באופן יותר חופשי, חייהן מתנהלים בדומה לחייהן בצורה חופשית, ואין הן סובלות כ"כ הרבה. ביצים של תרנגולות אלו מסומנות כיביצי חופשי, או 'ביצים אורגניות', הן נמצאות כמעט בכל חנות, וקנייתן יכולה לעזור מאד בצמצום הצער לחיות⁵⁷.

כבד אווז

כדי להפיק כבד אווז יש צורך לפטם את האווזים⁵⁸. הפיטום נעשה ע"י צינורית קשיחה המוחדרת דרך לוע האווז, ודרכה מוחדרות כמויות מזון עצומות. יתרה מזאת, כדי שהאווז לא יוציא אנרגיה, כולאים את האווז בתוך תא צר שאינו גדול בהרבה ממדי גופו. עקב הפיטום נוצרים בגופו של האווז מומים רבים, החל מקרעים בוושט⁵⁹ ועד פגיעה באברים הפנימיים⁶⁰. כ-12% מהאווזים מתים במהלך הפיטום⁶¹. לכן, מומלץ להמנע מאכילת כבד אווז, וע"י כך לנסות 'לסגור את שוק הכבדים'⁶².

⁵⁴ כפי שראינו לעיל.

⁵⁵ לכל תרנגולת יש כולב שגודלו זהה כמעט לגודלה שלה, דבר המונע ממנה לנוע.

⁵⁶ בקרום המקור ישנם עצבים, כריתת המקור הנעשית עם מכשיר דמוי גליוטינה דו-להבית הינה פעולה כואבת ביותר, ויש לבדוק עד כמה באמת יש הכרח לעשותה.

⁵⁷ גם אם לכתחילה אין צער זה אסור מהתורה, ובכ"ז מצד מידת חסידות...

⁵⁸ משקל אווז מפרטם גדול עד פי 10 ממשקל אווז נורמלי...

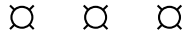
⁵⁹ בגלל החדרת הצינורית.

⁶⁰ עקב גודלו של הכבד.

⁶¹ יש לבדוק האם פיטום האווזים אכן מותר. האם תאווה לסוג מזון מסוים אכן נחשבת להנאה, והיא דוחה צעב"ח.

⁶² כשרותם הבעייתית של אווזים אלו בגלל הפגיעה שנגרמת לאברים הפנימיים, היא סיבה נוספת להימנע מאכילתם. הערת העורך.

ישנם עוד צורות רבות שבהן יכולים אנו למנוע צעבי"ח⁶³, כל שעלנו לעשות הוא להתאמץ מעט, ולהסתכל סביבנו.



"נקדישך ונעריצך. ונעריצך כבר זכרנוהו למעלה. כנועם ע"ש (משלי ג יז) דרכיה דרכי נועם שיח ע"ש (תהלים קב א) ולפני ה' ישפוך שיחו. סוד ע"ש (שם קיא א) בסוד ישרים. שרפי קודש נקראו כן המלאכים לפי שהם שורפים בהבל פיהם. המשלשים לך קדושה, שאומר קדוש קדוש קדוש ג"פ להורות שאין לקדושתו חקר, כי כאשר יזכיר האדם דבר ג' פעמים די לו כאלו הזכירו מאה פעמים. והחכם רבי דוד קמחי ז"ל פירש שאמר שלשה פעמים קדוש כנגד ג' עולמות שהם עולם העליון ועולם התיכון ועולם השפל הוא העולם הזה. והנכבד בזה העולם הוא האדם ואומר שהוא קדוש ונעלה משלשה עולמות ובשני עולמות יקדישוהו ירוממוהו בתהלתם. והאדם גם כן בעולם השפל ע"כ. ובתנחומא (פ' יתרו) מפרש דברים רבים שהם משולשים: אבות משולשים אברהם יצחק ויעקב. ישראל משולשים כהנים לויים וישראל. משה אותיותיו משולשים. רועים שלשה משה ואהרן ומרים. תורה משולש' תורה נביאים וכתובים. וגם תורה אותיותיה משולשות, פירוש אותיו' אבג"ד שהתורה כלה יוצאת מהן הם משולשות כיצד, אחדים עשרות ומאות. והאחד ג' פעמים ג' וכן העשרות וכן המאות. פירוש אחר אב"ג ב"ת שלישי של שלשתן. בג"ד גימ"ל שלישי. גד"ה דל"ת שלישי. וכן עד סוף האותיות. עוד שמעתי פירוש אחר בשם הרא"ש אב"ג יעלו ששה והם משולשים שלש אותיות ושני פעמים שלשה בג"ד הם תשעה והם משולשים. גד"ה הם י"ב והם משולשים. וכן עד סוף האותיות. שלשה תפלות ביום ערב ובקר וצהריים. וכן שלמה עשה שלש ספרים שיר השירים ומשלי וקהלת וזהו שאמר (משלי כב כ) הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת. וכן כתוב על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר. כלומר המלאכים נוטלים רשות זה מזה שלא יקדים האחד ויתחיל אא"כ פתחו כלם ביחד. וזהו שאמרו ביוצר כלם כאחד עונים באימה וכו'. ונהגו לנענע עצמן בקדושה וסמך לדבר (ישעיהו ו ד) וינעו אמות הספים מקול הקורא. וכתוב (יחזקאל ג יב) ותשאני רוח ואשמע אחרי וגו' כלומר, כשהייתי שומע הקדושה כאלו רוח היתה נושאה אותי. לעמתם משבחי' ואומרים כל ארבע רוחות הם לנוכח פני האופנים והם משבחי' להקב"ה באיזה נוכח שירצו, כי הכבוד מלא את כל הרוחות ואינן צריכין להסב פניהם לכל צד שהרי יש להם פנים לכל צד כמו שנאמר (שם א ט) איש אל עבר פניו ילכו אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו לא יסבו בלכתם. ואומר כל אחד מהם ברוך כבוד ה' ממקומו לפי שאין יודעין איה מקומו. והר"ם במז"ל פירש ממקומו כפי מעלתו ועצם חלקו במציאות. ובדברי קדשך כתוב לאמר ימלוך ה' לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה ישראל נקראו ציון כדאיתא בפסיקתא (פסיקתא דרב כהנא סוף אנכי) אמר רבי חנניא בר פפא חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו מקום שנקראו ישראל ציון אלא זה (ישעיה נא טז) ולאמר לציון עמי אתה. או יש לומר ציון ממש ומן הדין הי' לומר ה' ימלוך לעולם ועד שהוא של תורה (שמות טו יח) אלא בשביל הזכרת ציון אנו אומרים זה שאמר דוד על שם (תהלים קלז ו) אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי. ובכל התפלות אנו מזכירין או ציון או ירושלם."

'אבודרהם' סדר שמונה עשרה

⁶³ ואפילו צעבי"ח דאורייתא, שפשוט שהוא אסור.



מזזנת

המעריך

הרב אביחי רונצקי

חייך קודמים לחיי חברך

עיון בדין ייהרג ואל יעבור בשפיכות דמים

פתיחה

- א. אי דחיית איסור ש"ד בפני מצוות "וחי בהם" - סברת "מאי חזית"
- ב. מסירת יהודי שייחדוהו הגויים למיתה
- ג. סברת ריש לקיש ובן פתורא - איסור עצמי במעשה שפיכות דמים
- ד. יישוב פסיקת הרמב"ם ע"פ דברי החת"ס
- ה. ביאור מחלוקת ר"ע ובן פתורא - הגדרת שתיית בעל המים כמעשה ש"ד
- ו. דין קדימות חיי האדם על חברו במלחמה

פתיחה

בדברי הגמרא (ב"מ סב.) מובאת מחלוקתם של ר"ע ובן פתורא בנושא קדימות חיי האדם על פני חיי חברו:

"שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם - מתים, ואם שותה אחד מהן - מגיע ליישוב. דרש בן פתורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים לחיי חברך."

אכן, כדי להתבונן במחלוקת זו עלינו לחקור אחר מקור סוגיה זו, אשר מצויה בסברתו היסודית של רבא (במסכת יומא פב:) העוסקת בכל התנגשות של חיי אדם עם אחר. שם, בסוגיית "ייהרג ואל יעבור", מלמדנו רבא כי מקור הדין של "ייהרג ואל יעבור" בשפיכות דמים - הוא מסברא.

א. אי דחיית איסור שפיכות דמים בפני מצוות "וחי בהם" - סברת "מאי חזית"
וכך מובא (שם):

"ורוצח גופיה מנא לן (שדינו ב-ייהרג ואל יעבור)? סברא היא. דההוא דאתא לקמיה דרבה, אמר ליה: אמר לי מרי דוראי: קטליה לפלניא, ואי לא קטילנא לך. (בא אדם לפני רבא, ואמר לו: אמר לי ראש הכפר: 'הרוג את פלוני ואם לא - אהרוג אותך', מה אעשה?)". אמר ליה: נקטלך ולא תקטול (ייהרוגך ואל תהרוג). מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי? דילמא דמא דההוא גברא סומק טפיי."

ומפרש שם רש"י:

"כלומר, מאי דעתך, למשרי מילתא משום וחי בהם ולא שימות בהם?! טעמו של דבר, לפי שחביבה נפשן של ישראל לפני המקום יותר מן המצוות, אמר הקב"ה: תבטל המצווה ויחיה זה, אבל עכשיו, שיש כאן ישראל נהרג והמצווה בטילה, למה ייטב בעיני המקום לעבור על מצוותו, למה יהיה דמך חביב עליו יותר מדם חברך ישראל?"

כלומר, ככלל, התורה מעדיפה את חייו של אדם מישראל על פני קיומן של המצוות - "וחי בהם - ולא שימות בהם". יסוד זה נובע מחביבותה של נפש אדם מישראל לפני המקום יותר מן המצוות, משום כך אמרה התורה שתבטל המצווה וייעשה האיסור, ובלבד שתנצל נפשו של אדם מישראל. אך כאן מ"מ יהודי ייהרג, ואיך נאמר שפלוני יעבור על איסור "לא תרצח" ויהרוג את חברו בשביל שיינצלו חייו היקרים, הרי גם חיי חברו יקרים לפני הקב"ה כמותו, ואיזו סברא יש לנו לומר שיהודי זה יקר לפני ה' יותר מחברו?! שמא חברו חשוב יותר.

ולכן - "שב ואל תעשה עדיף", והדין הוא שאסור לפלוני להרוג את חברו אף אם ייהרגוהו. (יתר על כן, יש להעיר כי הדין הוא כך גם אם השואל גדול בישראל והלה הוא הפחות שבפחותים, מפני שהאדם יראה לעיניים וה' יראה ללבב. ועוד, 'דילמא נפיק מיניה זרעא מעליא'...).

אם כן, לפי סברא זו מובנת מאוד שיטתו של ר"ע בסוגייתנו - אותה סברא יסודית אשר נקטנו בדין ייהרג ואל יעבור בשפיכות דמים נאמר גם בנידון דידן, במקרה בו שנים מהלכין בדרך ואין בידם מים המספיקים לשניהם, אלא שכאן ההשלכה שלה תהיה הפוכה. ובעצם, כאן יש לומר - "מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי מדמא דידך" - אין אנו יכולים לומר שחיי החבר יקרים יותר לפני הקב"ה מחיי בעל המים, ומדוע שיתן לו את מימיו וימות הוא. וכן כתב תוס' (יומא פב. ד"ה 'מה רוצח יהרג ואל יעבור'), שאין דין ייהרג ואל יעבור' בשפיכות דמים שלא ע"י מעשה¹. ממילא פוסק ר"ע ש"חייך קודמים לחיי חברך" וישתה בעל המים, ובזה יתקיים מאמר התורה "וחי בהם", ולא שימות בהם. אולם, לאור זאת, שיטתו של בן פטורא בסוגייתנו צריכה עיון:

א. הרי הסברא העקרונית להעדפת חיי אדם על חברו היא "מאי חזית...". ובמצב זה הרי בעל המים הוא המוחזק לחיים, והוא צריך להיות מועדף על פני חברו כנוכח לעיל.

ב. מעבר לכך, בעל כרחנו אין כאן סברת "מאי חזית...". שהרי סוף סוף אם ישנו שניהם - ימותו שניהם, ומדוע שלא ישתה האחד ולכל הפחות הוא יחיה?!

ב. מסירת יהודי שייחזוהו הגויים למיתה

שאלה דומה לשאלתנו האחרונה אפשר לשאול על פסק הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ה הלכה ה):

"נשים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכן, יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם יחזוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין

¹ "ורוצח גופיה דיהרג היינו משום דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו', וה"מ היכא דעביד מעשה אבל אי לא עביד מעשה, כגון שרוצים להפילו על התינוק כדי להורגו ואם יעכב על ידם יהרגוהו, וכל כי האי גוונא - אין לו ליהרג, דאדרבה נימא מאי חזית דדמא דידיה סומק טפי דילמא דמא דידי סומק טפי".

להם כן לכתחלה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

אם כן, אנו רואים מהסיפא של הלכה זו שגם במצב שבו ייחדו העכו"ם אדם מסוים להרגו, פסק הרמב"ם שייהרגו כולם ואל ימסרוהו להם.

ועל כך יש להקשות, הרי רק כשלא ייחדו הגויים יהודי מסוים להריגה, אין אנו יכולים למסרו מצד סברת "מאי חזית", שמדוע נמסור יהודי זה דווקא ולא יהודי אחר היקר אולי פחות בעיני ה', ממילא אסור לנו למסור אף יהודי, אף שיהרגו כולם². אבל בני"ד כיון שמדובר באדם מסוים ש"ייחדהו", ואם לא ימסרוהו סוף סוף ייהרג הוא יחד עם כולם³ - ממילא לא שייכת כלל סברת "מאי חזית", ומדוע שלא יהיה מותר למסור את אותו יהודי בשביל להציל את כולם!?

הרי כיון שלא קיימת כאן סברת "מאי חזית" - שאותו יהודי עומד ממילא להריגה ואין אנו 'מעדיפים' משהו על פניו, מיד אנו צריכים לחזור לדין "וחי בהם" - ולא שימות בהם, המחייב לעבור על איסור בשביל להציל את נפשנו.

(למעשה, שאלה זו היא על דברי ר"ל בברייתא שמובאת בירושלמי⁴, שהיא מקור דברי הרמב"ם).

ג. סברת ריש לקיש וכן פתורא - איסור עצמי במעשה שפיכות דמים

מתרץ הכסף משנה (על הרמב"ם שם) שר"ל סבר כי כל מעשה של שפיכות דמים הוא ב"יהרג ואל יעבור", אפילו במקום שאין את סברת "מאי חזית". וכאן סוף סוף נדרשים אותם אנשים למסור מתוכם את אותו יהודי להריגה - דבר הנחשב כמעשה של שפיכות דמים. ובאמת, לשיטת ר"ל יסוד דין 'יהרג ואל יעבור' בשפיכות דמים לא נלמד מסברת "מאי חזית" של רבא, אלא כך היה קבלה בידם, וסברת "מאי חזית" אינה אלא טעם שנתנו האמוראים בדבר, שאין לתלות בו את עיקר הדין.

אם כן, יש לנו אפשרות ליישב את שאלתנו על שיטת בן פתורא, על דרך סברא זו של הכס"מ בדעת הרמב"ם, ע"פ ר"ל. והיינו, שנאמר שגם הוא סובר שאיסור שפיכות דמים הוא ב"יהרג ואל יעבור" בכל אופן של גרימת מוות לחברו, ולכן אפילו בני"ד אסור לבעל המים לשתות את המים לבדו, שסוף סוף בכך הוא גורם למיתת חברו.

ד. יישוב פסיקת הרמב"ם ע"פ דברי החת"ס

אם כן, לפי דברינו יוצא שהרמב"ם סובר כבן פתורא, הרי שפסיקתו כר"ל בדין מסירת יהודי למיתה בידי גויים היא ע"פ שיטת בן פתורא, ביסוד דין ייהרג ואל יעבור בשפיכות דמים⁵.

² כסף משנה שם

³ לעומת זאת, במקרה דיומא דלעיל, אף שייחד הגוי את היהודי להריגה, סוף סוף אם לא יהרגו היהודי את חברו הוא עצמו בלבד ייהרג. ממילא שייך לומר "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי מדמא דחברך". וכמו כן, שייך לומר זאת גם ב"שלא ייחדו", שאמנם בסופו של דבר ייהרגו כולם, אך א"א למסור אף יהודי משום הטעם ד"מאי חזית". כס"מ שם

⁴ ירושלמי תרומות פרק ח דף מו ה"ד: "תני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך ופגעו להן גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכ' אפילו כולן נהרגין לא ימסרו נפש אחת מישראל ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו ולא ייהרגו אמר רבי שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי ורבי יוחנן אמר אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי".

ויש לשאול, כיצד פוסק הרמב"ם שלא כרבי יוחנן, הרי כלל הוא בידינו שהלכה כר"י במחלוקתנו עם ר"ל מלבד שלושה דברים⁶. וכיוצא בזה, כיצד הוא פוסק כבן פתורא במחלוקתנו עם ר"ע, בניגוד לכלל ש"הלכה כר"ע מחבירו"⁷. מיישב זאת החת"ס (בחיידושו לבי"מ שם) כך.

הסוגיה בבא מציעא עוסקת בשאלה האם 'ריבית קצוצה' יוצאת בדיינים וניתנת להשבה. רבי אלעזר סובר שיוצאת בדיינים, ולומד זאת מ"וחי אחיך עמך". רבי יוחנן, חולק עליו וסובר שאינה יוצאת בדיינים, ולומד את הפסוק הנ"ל כר"ע לענין "שנים המהלכין בדרך", לומר שחייך קודמים לחיי חברך.

שואל החת"ס - מדוע זקוקים רבי יוחנן ור"ע לפסוק זה, הרי עצם הדין של ייהרג ואל יעבור בשפיכות דמים נלמד מסברת 'מאי חזית', וזו הרי איננה קיימת בסוגיית "שניים שמהלכין במדבר", מהטעמים שכתבנו לעיל. אם כן, פשוט מסברא שרק בעל המים ישתה, ומדוע יש צורך כלל בפסוק "וחי אחיך עמך" לחדש זאת?

מיישב החת"ס את קושייתו, שצ"ל שרבי יוחנן בתלמוד הבבלי, וכן ר"ע, סוברים כר"ל בירושלמי שיסוד דין ייהרג ואל יעבור בשפיכות דמים הוא מוחלט ולא תלוי בסברת "מאי חזית". משום כך עיקר הדין צריך היה להיות שניהם ישתו את המים אע"פ שימותו, וכדי להוציא מהבנה זו כתבה התורה: "וחי אחיך עמך" - "חייך קודמים לחיי חברך", וישתה בעל המים לבדו.

ובכן, יוצא שרבי יוחנן בסוגיה בב"מ סובר כר"ל בסוגיה בירושלמי, ולכן פסק הרמב"ם בסוגיית מסירת יהודי שייחדוהו לעכו"ם כר"ל, מפני שבתלמוד הבבלי מוכח שגם רבי יוחנן מסכים לשיטת ר"ל בירושלמי, שאף כשייחדו הגויים יהודי לא ימסרוהו. וכולם סוברים ע"פ הנ"ל, שדין ייהרג ואל יעבור בשפיכות דמים הוא מוחלט ואיננו תלוי בשום סברה.

ה. ביאור מחלוקת ר"ע ובן פתורא - הגדרת שתיית בעל המים כמעשה שפיכות דמים

מוסיף החת"ס לבאר את טעמי המחלוקת, ומדמה את סוגיית "שניים שהיו מהלכין במדבר" לשיטת בן פתורא, למקרה שבו המלך אומר לשניים אשר האחד גיבור והשני תינוק בן יומו, שימסרו אחד מהם להריגה, ואם לא - יהרוג את שניהם. במצב זה אע"פ שאין ביד הקטן למסור את הגדול, מ"מ פשוט שאין רשות לגדול למסור את הקטן, וימותו שניהם.

כך גם כאן - אחד הוא 'גיבור' - בהיות קיטון המים בידו, והשני חלש, שאין לו מים. אם כן, ה"ה הכי - אע"פ שאין ביד החלש מים לשתות וביד הגיבור יש, אין לבעל המים לשתות בעצמו ולהביא בכך למותו של השני. כך סבר בן פתורא.

אולם, ר"ע דרש "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים לחיי חברך. כלומר, ר"ע מחלק בין סוגייתנו לסוגיה בירושלמי, הואיל ושם נדרש מהיהודים למסור בידיים להריגה את אותו יהודי שייחדוהו הגויים, ומעשה כזה ודאי נכלל בגדר המוחלט של שפיכות דמים, כשיטת ר"ל בירושלמי (וכנ"ל שסובר ר"ע כמותו). אך בסוגייתנו, בעל המים שותה בעצמו את מימיו, ורק ב"שב ואל תעשה" גורם למיתתו של חברו, בכך שלא נותן לו לשתות עמו. בזה

⁵ ספר 'המפתח' על רמב"ם שם בסוף מהדורת פרנקל (עמוד שע ד"ה 'מקור ד' רבינו').

⁶ יבמות לו.

⁷ עירובין מו:

עובר הוא רק על "לא תעמוד על דם רעך", אך איסור שפיכות דמים אין כאן, וחיי האדם עצמו קודמים.

לסיכומו של דבר, בין ר"ע ובין בן פתורא סוברים שעצם דין ייהרג ואל יעבור בשפיכות דמים הוא מוחלט (ולא מטעם "מאי חזית"). אלא שנחלקו בני"ד, ר"ע סבר שמחדשת התורה ששתיית בעל המים איננה נחשבת כמעשה של שפיכות דמים הואיל ואינו נעשה בידיים, ולעומתו, בן פתורא סבר שאכן אף המקרה הזה מוגדר כמעשה שפיכות דמים, ולמד את הפסוק לעניין אחר.

ו. דין קדימות חיי האדם על חברו במלחמה

אם כן, מצינו מחלוקת אמוראים ותנאים האם דורשים את הפסוק "וחי אחיך עמך" לקדימות חיי האדם על פני חברו.

כעת נתבונן בהשלכת דין זה לדיני צבא ומלחמה. מה יהיה הדין בשדה הקרב, בעת מלחמה - האם גם שם יתקיים הדין של "חייך קודמים"?

למשל, האם מוטלת חובה על חייל הנמצא מאחורי מחסה לצאת ולחלץ את חברו הפצוע, כשהאזור עדיין מוכה באש האויב, וקיימת סכנה גדולה לחיי המציל?

ובכן, פשוט הוא שגם אליבא דרבי יוחנן שלומד את הפסוק "וחי אחיך עמך" כר"ע שחייך קודמים לחיי חברך, נכון הדבר רק במקרים שבין אדם לחברו, כפי שמצינו בסוגיית הגמרא בשניים שמהלכין במדבר. אך בעת מלחמה ובשדה הקרב ודאי לא קיים הדין של חייך קודמים, אלא כל אחד ואחד מחוייב לחרף נפשו כדי להציל את חברו מסכנה, שכן זוהי טבעה של המלחמה. בעצם ציווי התורה על מלחמה מצווה⁸, היא מצווה את החייל לחרף את נפשו למען חברו בשדה הקרב, משום שרק כך צבא יכול לנהל מלחמה - רק כאשר החייל יודע שכל חבריו ערבים לו להצילו, הוא יילחם באומץ רוח ובגבורה.

כך כתב ה'ציץ אליעזר'⁹, והוסיף שדבר זה הוא מהלכות ציבור לתקנת העם וטוב המדינה, וכן כתב הרב קוק ב'משפט כהן'¹⁰.

⁸ רמב"ם (הלכות מלכים ומלחמותיהם פרק ז הלכה טו): "ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה...".

וכן במנחת חינוך (מצוה תכה): "ויודוע דהתורה לא תסמוך דיניה על הנס כמבואר ברמב"ן (במדבר ה כ), ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, א"כ חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהיא סכנה, וא"כ דחווה סכנה במקום הזה...".
אם כן, לדברינו, מעשה הכניסה לסכנה למען הצלת חברו במלחמה הוא חלק ממצוות המלחמה שמפניה נדחה דין "וחי בהם" כנ"ל.

⁹ (חלק יב סימן נו): "נראה דיש לומר דבמלחמה שאני, וכשם שהותרה עצם המלחמה למסיבותיה ולמשימותיה ולהכניס בסכנה עם רב, כך אחת מהלכותיה היא שכל או"א מאנשי הקרב מחויב למסור את נפשו להציל את משנהו מסכנה שנקלע בה מגרמת המלחמה...".

למדנו מזה ב' הגדרות הא דמלחמה שאני, הא', מפני שכך נוסד העולם, והב' מפני דהלכות צבור והנהגת המדינה שאני... דכשם שאי אפשר ללמוד מהמותר במלחמה למקום אחר, כך אי אפשר גם ללמוד מהאיסור במקום אחר לגבי מלחמה, וכשם שהכלל של וחי בהם לא חל במלחמה, כך הכלל של חייך קודמים ג"כ לא חל במלחמה אלא כאיש אחד מחויבים למסור כאו"א את נפשו בעד הצלת חייו של משנהו, ונכנס זה ג"כ בכללי הלכות ציבור והנהגת המדינה ותקנתה".

¹⁰ סימן קמג (בסופו): "דע"כ עיניי הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה דוחי בהם, שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, עיין 'העמק דבר' (בראשית ט ה) 'ואפי' מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אע"ג שכמה מישראל יהרגו עי"ז" ודיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות

לעני"ד אפשר לומר עוד, שרק במציאות שבין אדם לחברו ניתן לומר את סברת "מאי חזית" - שיתכן עקרונית שחייך שווים לפני המקום יותר מחיי חברך רק שאין אנו יכולים לדעת זאת, אך במציאות של מלחמה הרי מונחים על כף המאזניים חייך מול חיי האומה כולה, וכאן פשוט שאי אפשר לומר שחייך קודמים לחיי הכלל. ממילא פשוט שלא קיים דין חייך קודמים במלחמה.

הרב קוק זצ"ל¹¹ מסביר כך את חילופי הדברים שבין מרדכי ואסתר לאחר גזירת המן ואחשוורוש לכלות את עם ישראל. כתגובה לבקשת מרדכי מאסתר ללכת לאחשוורוש ולבקש על עמה, טוענת אסתר למרדכי שבכך היא מסכנת מאוד את חייה, וממילא חייה קודמים ע"פ הדין הנ"ל. לכך עונה לה מרדכי, שכעת עומדת על הפרק סכנה לכלל ישראל, ולא קיים כלל דין זה של קדימות חייה על פני אחרים, שהרי חיי הכלל קודמים.

יסוד זה שמורנו דרך במערכת היחסים של היחיד בישראל והכלל, חיוני מאוד בעת שלנו בה מקומו של הכלל מטשטש והדאגה לפרט תופסת את מירב עיסוקם של הבריות.



בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה והלכות צבור שאני. ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו ודאי רבים ונמסרים באומה... ומהם ג"כ דיני המלחמה, בין מלחמת מצוה ובין מלחמת רשות, וא"א ללמוד מזה למקום אחר".

¹¹ שם

הרב אלחנן פרינץ

הגשת טיפול וכפייתו, בראי המשפט העברי והישראלי

- א. חובה או רשות לרפא
 - ב. כפיית טיפול רפואי - עיון בדברי האחרונים
 - ג. דילמות העולות אצל הרופא והחולה
 - ד. האם על הצדיקים ללכת לרופאים?
 - ה. כפייה בטיפול רפואי
 - ו. המשפט העברי אל מול המשפט הישראלי
 - ז. חובת הרופא להתייעץ
- סיכום

בעולם המודרני, קיימת עם השנים התפתחות עניפה, הנותנת לנו, בני האדם, חופש בחירה באשר לגופנו, וחירויות רבות ביחס לקבלת החלטותינו האישיות. לדברים אלו, קיימת השלכה רבת משמעות בענייני רפואה, בהם אין ניתנת בכל מקרה ומקרה האפשרות לשאול את החולה האם יש לבצע את הטיפול בגופו.

במאמר זה, ננסה לבחון מהי עמדתם של המשפט העברי והמשפט הישראלי ביחסם אל הרופאים, בעצם החובה להליכה אליהם ואף בשאלת חובתו של הרופא לכפות את טיפולו על החולה, אם אין האחרון פונה אליו. תוך ליבונם של הנושאים, נראה כי צועדים המשפט העברי והישראלי בנתיב אחד, בו פועלים הם במטרה להיטיב עם החולה ככל האפשר, תוך שמירה על זכויותיו. כמו כן, נציג כיצד מביאים המשפט העברי והישראלי לכך שלא יגיעו הצדדים המעורבים בטיפול לכדי חרטה על מעשיהם, וכיצד נסללים, על ידי הסתייגויות אלו, עקרונות רפואה נאותים המתאימים להתייחסות הכללית לכבוד האדם כיום.

א. חובה או רשות לרפא

בבואנו לעסוק בענייני רפואה וטיפול בחולה, יש לבחון בראשית הדברים את מקור חובתו המוסרית של הרופא לטפל בנזקקים לטיפולו, בדברי התורה ובפירושים של חכמי התלמוד וההלכה.

מצינו מספר מקורות אשר מהם נלמד כי על הרופא לטפל בחולים. הגמרא במסכת סנהדרין (עג.) כותבת כי אדם הרואה את חברו בשעת סכנה, כגון שטובע חברו בנהר או חיה גוררתו - חייב הוא להצילו. דין זה נלמד מן הפסוק (ויקרא יט טז) "לא תעמד על דם רעך", ומקשה הגמרא שהרי דין זה, שחייב האדם להציל את חברו, נלמד מן הפסוק (דברים כב ב) "והשבתו לו"¹ הכולל בחובו אף את השבת גופו. על כן, מחדשת הגמרא כי ישנם שני לימודים, וזאת בשביל ללמדנו שחייב האדם אף לטרוח ולשכור אנשים על מנת להציל את חברו. דין זה נפסק בדברי הרמב"ם (הלכות רוצח פרק א הלכה יד), וזו לשונו²:

¹ עיין ב"שולחן ערוך" (יורה דעה סימן שלו סעיף ב), אשר דייק שמפסוק זה נלמד כי על "הרופא - אסור ליטול שכר החכמה והלימוד, אבל שכר הטורח והבטלה - מותר".

² כן נפסק גם ב"שולחן ערוך" (חושן משפט סימן תכו סעיף א).

"כל היכול להציל ולא הציל עובר על "לא תעמד על דם רעך",
וכן הרואה את חברו טובע בים... ויכול להצילו הוא בעצמו או
שישכור אחרים להצילו".

לכאורה ניתן לומר שכן הוא אף דינו של הרופא, החייב להציל את האדם אף ללא רשותו.
אולם, לגבי מצוות רפואה מצינו כי לא נקטה התורה שישנה חובה על הרופא כי אם רשות,
שכן דורשת הגמרא במסכת ברכות (ס.) ובמסכת בבא קמא (פה.) את הפסוק (שמות כא
יט) "רק שבתו יתן ורפא ירפא": "מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות", וביאר רש"י
(שם), כי מכאן ש"לא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסיי".

לכאורה, למדים אנו ממקור זה כי אין לרופא חובה לרפאות כי אם רשות, או שאין לחולה
חובה ללכת אל הרופא כי אם רשות, אולם אם בוחר החולה לגשת אל הרופא - מוטלת על
הרופא החובה לרפאותו. ה"שולחן ערוך" (יורה דעה סימן שלו סעיף א) פוסק בדינים אלו:
"נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצווה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא. **ואם מונע עצמו**
- הרי זה שופך דמים". לכאורה, נראה מכאן כי קיימת על הרופא חובה לרפאותו.

אולם, נראה כי דבריו של ה"שולחן ערוך" מתייחסים דווקא למצב של פיקוח נפש, עליו
נאמר בתלמוד הירושלמי (יומא ח ה): "הזריז - משובח, והנשאל - מגונה, והשואל - הרי
זה שופך דמים". הרב גורן ('מאורות' 2 אביב ה'תש"ס) לומד מכאן כי "אי הגשת עזרה
רפואית לאדם, או אי הצלת אדם מסכנה - מכניסו לאחריות על מות החולה, ודינו כאילו
שופך דמים".

הרמב"ם בפירוש המשניות (נדרים ד, ד) מטיל חובה על הרופא לרפא מן התורה. לשיטתו,
נלמד הדבר מן הפסוק בעניין השבת אבידה "והשבתו לו" אשר משמעותו הינה לרפאות
את גופו כאשר רואה הוא אותו מסוכן ויכול הוא להצילו בגופו, ממונו או בחכמתו.
ממילא, אין חובה זו קיימת על הרופא או על החולה לבדם כי אם על שניהם. לעניין דיונו,
נראה מלשונו של הרמב"ם בבירור כי על הרופא קיימת חובה, וזו לשונו: "ולא נאסר זה
לחולה עצמו מפני שהיא מצווה, כלומר שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל והרי
הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב 'והשבתו לו' - לרבות את גופו".

ראוי לציין כי ב"ספר המצוות" (לא תעשה רצו) כותב הרמב"ם כי הזהירה התורה אותנו
מלהתרשל בהצלת נפש מישראל, והמקור אותו הוא מביא לדבריו הינו "לא תעמד על דם
רעך", ואין הוא מזכיר את עניין הצלת הנפש בדרך רפואה, כפי שראינו לעיל מן הפסוק
"והשבתו לו".

מתוך התייחסות למקורו של הרמב"ם, "והשבתו לו", ניתן לחשוב כי כפי שבהשבת
אבידה (שהינה השבת ממון), אם אומר המאבד את החפץ כי אין הוא מעוניין בו - אין
כופין אותו לקבלו בחזרה, יהיה הדין כן אף בהשבת גופו. אולם, נראה כי אין השבת גופו
דומה להשבת ממון, שכן על רכושו - נחשב האדם לבעלים, ורשאי הוא להזיקו ואף
להפקירו, אך אין הדין כן בעניין גופו, אשר בו "אין האדם רשאי לחבול בעצמו" (בבא
קמא צא).³

³ עיין בעניין זה ב'מנחת חינוך', ב'קומץ המנחה' (רלז), אשר חלק על כך וכתב כי כיוון שהמקור
ממנו לומדים שחייב האדם להציל את חברו הינו מ"והשבתו לו" וממנו לומדים אף את מצוות
השבת האבידה, שייך לומר כי כשם שבאבידה מדעת אין האדם חייב בהשבה, כן הוא הדין אף
במאבד עצמו לדעת - שפטור האדם מלהצילו. לדבריו, אף הלאו של "לא תעמד על דם רעך"
אינו שייך במאבד עצמו לדעת, אולם על פי דברינו אין נראה לפרש כך, ונראה כי יש לחלק בין
אבידת ממון לאבידת הגוף.

בחידושי הר"ן, מובא כי ניתן לומר שדברי הגמרא במסכת סנהדרין (עג.), הדורשת את חובת ההצלה לאדם מישראל מן הפסוק "והשבתו לו", נאמרו אף על ספק סכנה, אשר אף בהם מחוייבים להציל את האדם, שכן אין ממעטים את חובת האדם בספק נפשות. מעניין כי לא פסקו הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש את הגמרא הכותבת כי ניתנה לרופא רשות לרפא. בין התוהים על כך ניצב ה'מהרי"ץ חיות' בדבריו על מסכת בבא קמא (פה):

"וכבר תמהתי בספרי שלא מצאתי להרמב"ם ז"ל שיביא זה בספרו דמצווה לרופא לרפאות, רק בפרק ו מהלכות נדרים הלכה ח כתב: 'מרפא חולי הנפש שזה מצווה לו, ולא הביא שום לימוד על זה. וכבר זכרתי שהרמב"ם פירוש המשנה נדרים (פרק ד משנה ד) מזכיר קרא 'והשבתו לו'... אבל הדרשה מן 'רפא לרפא' השמיט וכו', וצריך עיון על הרמב"ם".

הרב ברוך הלוי עפשטיין, בפירושו 'תורה תמימה' (שמות כא יט), תירץ כי הסיבה שלא הביא הרמב"ם את הפסוק "ורפא ירפא", הינה משום שמורה הפסוק על רשות, אולם אין ניתן ללמוד מדברי הפסוק כי זוהי מצווה. על כן, נצרך הרמב"ם להביא בדבריו פסוק נוסף, הוא "והשבתו לו". כן מוסיף ה'תורה תמימה' ואומר כי אף שדרשה הגמרא מן הפסוק "והשבתו לו" - לרבות אבידת גופו, אין המצווה לרפאות מפורשת בתורה, כי אם נלמדת מלימוד זה של הגמרא.

מעניין לראות את לימודו של הרב קוק בפסוק זה. ב'דעת כהן' (קמ), כותב הרב קוק שהפסוק מורה כי מצד חכמתה, מסופקת היא עיקר הרפואה, שכן אם הייתה מצוותה ברורה - כיצד היה עולה על הדעת שלא יהיה מחוייב הרופא לרפאות, וכי אין הוא עובר בכך על "לא תעמד על דם רעך". על כרחך, הוצרך הפסוק לנתינת רשות, שכן מכל מקום אין דרך אחרת העומדת לאדם.⁴

אם עד כה הזכרנו שלושה לימודים להצלת נפש מישראל: "ורפא ירפא", "והשבתו לו" ו"לא תעמד על דם רעך", בא הרמב"ן ומציין מקור נוסף, המתייחס לכל מצב בו יכול האדם לעזור ולסייע לרעהו, ונדרש הוא מן התורה להושיט יד ולעזור, כאשר הדבר ביכולתו. הרמב"ן לומד זאת מן הפסוק (ויקרא כה לו): "וחי אחיך עמך". כלומר, "וחי עמך" - היינו שיחיה עמך, והיא מצוות עשה להחיותו, ממנה נצטוונו על פיקוח נפש במצוות עשה. כך נלמד במסכת בבא מציעא (סב.) מפסוק זה, ומתוך כך חלה על האדם חובה להציל את נפש חבירו במידה ויכול הוא לעשות זאת.⁵

ב. כפיית טיפול רפואי - עיון בדברי האחרונים

סברא נוספת, אשר בעקבותיה נראה לומר כי ניתן לכפות על האדם טיפול הינה מצד הדין של קיום מצוות, בו מצינו כי כופין את האדם על עשייתו. כך, אדם שחייבוהו בית דין לגרש את אשתו ומסרב הוא לקיים את פסיקתם - כופים ומכים אותו עד שיאמר 'רוצה אני לגרש' (קידושין נ.). ביאר זאת הרמב"ם (הלכות גירושין פרק ב הלכה כ) כי מאחר שרוצה האדם להיות חלק מישראל - רוצה הוא לעשות את כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, אלא שיצרו תקפו. מאחר שהשמירה על הבריאות והחיים הינה מצווה, הרי

⁴ הרחבה בעניין זה, מצויה במאמרי 'נאמנות רופאים' 'שמעתין' 158.

⁵ בשו"ת 'ציץ אליעזר' (רמת רחל כא), מובא מקור חמישי לחובת הטיפול, כדבריו: "ובבין השיטין של דברי הרמב"ן ב'תורת האדם', נלמד עוד מקום ילפותא מקרא לחיוב לרפאות, והוא מקרא ד'והאבת לרעך כמוך'."

שלפי דברים אלו שמירת הנפש הינה מצווה, ועל כן כופין את החולה לקיימה, כפי שכותב הרמב"ם בהלכות דעות (פרק ד הלכה א):

"הואיל והיות הגוף בריא ושלים - מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע והוא חולה, צריך אדם להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף..."

טעם נוסף לחלק בין אבידת הגוף לאבידת ממון, מובא בשו"ת 'אגרות משה' (יורה דעה חלק ב סימן קעד):

"דהא לא דמי כלל לאבידת ממון מדעת, שלהשליך לחוץ במקום הפקר שיאבד ממנו הוא דבר שרשאי אדם לעשות כן בשל עצמו ואין מחוייבין למונעו מרצונו ולהשיב... אבל לאבד נפש - הא אינו רשאי, אף נפש עצמו, ולכן ודאי לא שייך שבשביל מה שהפקיר נפשו שאין לו הרשות לזה יפטר אחרים מלהצילו..."

ראיתי בספר 'הצלה כהלכה' (ס), כי לומד הוא "שיש חיוב הצלה גם במאבד עצמו לדעת, כגון חולה המסרב שיפנוהו לטיפול אף שברור שאי פינויו יביא למותו. והוסיף הגר"י זילברשטיין שמעיקרא לא קשיא דברי ה'מנחת חינוך' דלא דיבר אלא במי שרשאי לאבד עצמו, כגון שאול וכדומה".

אולם, מוטלת עלינו החובה לברר האם חייב הרופא לטפל בחולה, כאשר רואה הוא אדם פצוע או זקוק לטיפול רפואי כלשהו, אף כאשר מסרב החולה לכך.

ג. דילמות העולות אצל הרופא והחולה

בפרשת בשלח (שמות טו כו) מובטח לעם ישראל כי אם ילך בדרך התורה יזכה לכך ש"כל המחלה אשר שמת במצרים - לא אשים עליך כי אני ה' רפאך". אם עד כה ראינו כי קיימת על הרופא המצווה לרפאות, ננסה עתה לבחון האם רשאי האדם שלא ללכת אל הרופא או שמא מוטלת עליו חובה ללכת אל הרופא. כמו כן, יש לבחון אם מחליט האדם, במצב בו נצרך הוא לטיפול - שלא לקבלו, האם יכול הרופא לכפות עליו את הטיפול הנדרש, והאם ישנה עליו אף חובה לכך.

ראשית, יש לברר האם על אדם אשר פוקדתו מחלה להתפלל ולבטוח בה' בלבד, או שמא עליו אף להשתדל וללכת אל הרופא על מנת לקבל תרופות. אמנם, יכול אדם החש בקרבו חולי, לטעון ולומר כי אם נעשה חולה - משמע כי כך הוא רצונו יתברך, ואם ילך עתה אל הרופא על מנת למצוא מזור לתחלואיו - יפעל בכך בניגוד לרצון ה'.

ננסה לבחון מה צריך להיות ייחסנו כלפי הליכה אל הרופאים, האם עלינו ללכת אל הרופא מתוך הכרה שמוגדר מעשה זה כהשתדלות, או שמא מוטל על האדם להתפלל ולבטוח בה', ללא לעשות מעשה כדוגמת זה?

ישנם מספר טעמים נוספים לאי הליכה אל הרופא הקיימים בקרב בני אדם שונים, בנוסף לגישה הדוגלת באמונה דתית של ביטחון בה' בלבד, ונמנה אחדים מהם:

ראשית, יש הטוענים, מן הצד הדתי, כי ישנם מצבים רבים בהם נאלץ האדם, בעקבות הטיפול, לעבור עבירות כחילול שבת, שימוש בתרופות העשויות ממאכלות אסורים ועוד. בנוסף, פעמים אשר כרוך הטיפול הרפואי בסיכון, כטיפולים בהרדמה מלאה, ומעלה הדבר בקרב חלק מן המטופלים את החשש לחייהם.

כמו כן, יש המעלים נימוקים פסיכולוגיים של פחד, הגורמים לאדם לחשוש לקירוב מותו או להגבלת חייו העתידיים, כפי שיש החוששים שאם יכרתו איבר מגופם - יוותרו חייהם מוגבלים יותר מאשר היו קודם לכן, ועל כן 'עדיף למות מלהיות נכה'. כן יש המודאגים

מכך שיהיה הטיפול כרוך בכאבים וסבל, אשר יתכן ועדיפים חיים קצרים ואיכותיים במצב גופם כעת, מן החיים בעלי המוגבלויות אשר יהיו מנת חלקם לאחר הטיפול. מתוך השיקולים שהועלו עד כה, עלינו לבחון את היחס להליכה אל הרופאים, ובמידה ונגיע למסקנה המתבקשת כי ישנה חובה בכך, ננסה להתמודד עם השאלה האם יכול הרופא לבצע את טיפולו על אף סירובו של החולה, האם מחוייב הוא בכך, ואף לבחון האם מספיקה במצב זה דעת הרופא, או שמא עליו להיוועץ עם רופא נוסף.

ד. האם על הצדיקים ללכת לרופאים?

מקורה של מחלוקת זו מצוי בדברי הגמרא במסכת ברכות (ס.), בה חלוקים אביי ורב אחא:

"דאמר רב אחא: הנכנס להקיז דם, אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני, כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות, אלא שנהגו'. אמר אביי: לא לימא איניש הכי, דתני דבי רבי ישמעאל (שמות כא יט): 'ורפא ירפא' - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. כי קאי מאי אומר? אמר רב אחא: 'ברוך רופא חניס'.

על פי שיטתו של אביי, אין להסתכל על הרפואה בהסתייגות, בעוד שלדעת רב אחא אין לו לאדם לגשת כלל אל הרופא, כי אם לבקש רחמים מאת ה' (על פי הסברו של רש"י שם). במספר מקומות בתלמוד, מבאר רש"י תוך הסברו את שיטתו של אביי, כי מוטלת על האדם, בעת מחלתו, החובה לנסות ולהתרפא, ואל לו לאדם לומר כי אם חולה הוא - ודאי כי זהו רצונו של ה' ועל כן אין לו להתרפאות. זו לשונו של רש"י במסכת בבא קמא (פה). ד"ה 'נתנה רשות לרופאים לרפאות!': 'ולא אמרינן רחמנא מחי (מכה), ואיהו מסי (מרפא)'.

לשיטתם של התוספות והרשב"א (במסכת בבא קמא שם) יש לחלק בין שני סוגי מחלות. מחלה שהינה בידי אדם, כשפעת - מותר לאדם ללכת אל הרופא ולקבל תרופה לרפואתה. לעומת זאת, מחלה אשר הינה בידי שמיים, כמומים מולדים - אין לבקש לה רפואה אצל הרופאים. על פי דבריהם, נראה כי כל דבריו של רב אחא שאין לגשת לרופאים, אמורים במחלה שהינה בידי שמיים בלבד.

כיוון שנפסק להלכה כשיטת אביי, ודאי כי מותר ללכת אל הרופא אף במחלה הנחשבת למחלה בידי שמיים. זאת, על סמך הלימוד מן התורה "ורפא ירפא".

הט"ז, (יורה דעה סימן שלו סעיף א), מעיר כי מתוך לשונה של התורה ניתן ללמוד שאין לאדם חובה ללכת אל הרופא על מנת שירפאנו, אלא שזוהי רשות לאדם.

אולם, יש לומר כי לשיטתו של אביי, המתיר ללכת אל הרופא, אין הליכה זו מורידה מחובתו של האדם להאמין ולבטוח בה' שהוא המרפא, אלא שישנו צורך לעשות השתדלות, כיוון שלא כולם זכאים להתרפא על ידי ניסים. כלומר, אביי הבין כי אין החילוק בין מחלה בידי אדם למחלה בידי שמיים שייך בכל אדם, משום שלרפואת שמיים לא כולם זוכים. על כן, לאותם אנשים הזכאים להתרפא רק על ידי אדם - מצווה היא ללכת אל הרופא. הרחבנו בשיטה זו, שכן נפסקת היא להלכה, בניגוד לשיטת רב אחא הסובר שאין כלל מצווה ללכת אל הרופא, שכן לשיטתו אין ההליכה אל הרופאים גדר הנעשה לכתחילה.

עם עד כה, הובא בדברינו כי אף בחולי הבא בידי שמיים יש ללכת אל הרופא, מכיוון שתהיה זו יוהרה מצד האדם אם יסמוך על הנס, מפתיע לראות כי לא נקט כד היציץ

אליעזר' להלכה, בפוסקו כי אף בדיני שמיים יש לחלק. ה'ציץ אליעזר' (חלק יא סימן מא) דן האם מותר לאשה לעבור ניתוח פלסטי לשם נוי, וכותב כי אין להתיר זאת, וסברתו לכך היא כי רשותו של הרופא לרפאות הינה במום שנתהווה באדם אחר לידתו, אולם אם נולד במומו ואין לו כאב בכך - אין להתיר זאת.⁶

בדבריו המפורסמים בעניין הרפואה, כותב הרמב"ן כי פיסגת שלמותו של האדם הינה כאשר אין הוא זקוק לאמצעים טבעיים, כהליכה אל הרופא, אלא שמסתפק הוא בביטחונו בה', ואין הליכתו עתה אל הרופא כי אם מצב של דיעבד, שכן 'אין סומכין על הנסי', שהלא אם זוכים היינו - היה ה' מרפאנו ללא הליכה אל הרופא. כלומר, במצב האידיאלי היה על האדם לתלות את כל יתרונו ותחנוניו כלפי שמיים. כך מבאר הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כו יא):

"כי בהיות ישראל שלמים והם רבים - לא יתנהג עניינם בטבע כלל... כי יברך ה' לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו כו): "כי אני ה' רפאך". וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עוון שיחלו, לא ידרשו ברופאים רק בנביאים...

אבל הדורש ה' בנביא - לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה', אחר שהבטיח (שמות כג כה): "וברך את לחמך ואת מימך והסרתי מחלה מקרבך", והרופאים - אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו... והוא מאמרם (ברכות ס.) שאין דרכם של בני אדם ברפואות - אלא שנהגו. אילו לא היה דרכם ברפואות - יחלה האדם, כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות וה' הניחם למיקרי הטבעים...

לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיוון שחלה החולה ובא להתרפאות... אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי ה' לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו... כי התורה לא תסמוך דיניה על הניסים, כאשר אמרה (דברים טו יא): "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", מדעתו שכן יהיה. אבל ברצות ה' דרכי איש - אין לו עסק ברופאים".

מדברי הרמב"ן משמע כי לא יהיה יאה ליחידי הסגולה לגשת אל הרופאים, ועליהם להשליך את כל יהבם על ה'. מנגד, ידעה התורה כי יהיו אנשים אשר ילכו אל הרופאים, כפי שמצינו שכותבת התורה שלא תפסק העניות בדרך נס, בדבריה: "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", ואומר הרמב"ן כי כן הוא אף דינם של החולים. אולם, אם נסכם את דברי הרמב"ן, נראה כי אי הליכה לרופאים נמסרה רק ליחידי סגולה, ולא כל הרוצה יבוא ויאמר כי בזה הוא סומך ונשען על ה' לבדו.

⁶ בעניין ניתוח פלסטי רבו המתירים, ועיין בשו"ת יביע אומר' (חלק ח סימן יב), בשו"ת 'חלקת יעקב' (חלק ג סימן יא) וביאגרות משה' (חושן משפט חלק ב סימן סו). בשו"ת 'מנחת יצחק' (חלק ו סימן קה) נשאר בדיון זה ב"צריך עיון".

על כן, ניתן לומר כי הרוצה להתנתק מן השימוש בדרכי ההשתדלות הטבעיים ולהסתמך רק על ביטחונו בה', תהא זו עבורו יוהרה שאינה במקומה, מלבד שחוטא הוא בהסתמכו על הנס.

בשו"ת 'באהלה של תורה' (חלק א סימן נו), כותב הרב יעקב אריאל כי יש לחלק בין רפואה ידועה לרפואה בהשערות:

"בדבר שרפואתו ודאית - גם החולה מצווה להציל את עצמו, וקיום מצווה זו היא אמונתנו בה'. וגם כיום, באותם תחומים שמדע הרפואה מגשש בהם באפילה - הצדק עם הרמב"ן (בפירושו לתורה, שכתב: ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'). אך בתחומים בהם מדע הרפואה התקדם, והצלתו של החולה בטוחה או קרובה לודאי - הרופאים הם שלוחי דרחמנא לרפא את האדם".

מעניין כי בשו"ת 'אבני נזר' (חושן משפט סימן קצג) האריך לבאר כי מותר לכל אדם לסמוך ולבטוח בה' ובכך לא ללכת אל הרופאים. על פי דבריו, הטענה כי רק יחידי סגולה הינם הרשאים להתנהג באופן זה - איננה נכונה, כיוון שיכול כל אדם להחליט באיזה עניין הוא צדיק. כפי שיכול האדם לומר כי צדיק הוא בענייני כשרות, כך יכול הוא לומר כי בעניין הליכה אל הרופאים ובביטחונו בזה בה' - הרי צדיק הוא (משום שחושש הוא כי הרופאים אך יקלקלו את שלמותו).

המעין בשיטתו של הרמב"ן לעומק, ימצא כי לכאורה הדברים אשר הובאו בשמו בפירושו לתורה סותרים את דבריו בספרו 'תורת האדם' (שער המיחוש, עניין סכנה, עמוד מא):

"שמא יאמר הרופא מה לי בצער הזה, שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשוגג? לפיכך נתנה לו תורה רשות לרפאות... ומסתברא דהא דאמרינן 'נתנה רשות לרופא לרפאות', לומר שאינו אסור משום חשש השגה, אי נמי שלא יאמרו הקדוש ברוך הוא מוחץ והוא מרפא - שאין דרכן של בני אדם ברפאות אלא שנהגו, כעניין שכתוב (דברי הימים ב, טז, יב): "גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים". אבל האי רשות - רשות דמצווה הוא לרפאות, ובכלל פיקוח נפש הוא".

מדבריו אלו, משמע כי סובר הרמב"ן שישנה מצווה גמורה להתרפא אצל הרופאים. זאת, בניגוד לדבריו אשר הובאו בפירושו לתורה.

רבי חיים דוד אזולאי, בספרו 'ברכי יוסף', מפרש כי זוהי מצווה המוטלת על הרופא, ולא שישנה על האדם חובה ללכת אל הרופא. היינו, אם רוצה האדם לילך בדרך הטבע ולקבל תרופות, חלה על הרופא מצווה לעזור לו. אולם, אם רוצה האדם לילך בדרכי שמיים - אל לו לרופא לסייע בידו וליתן לו תרופות. זו לשונו של ה'ברכי יוסף' (יורה דעה שלו):

"נראה דהאידינא אין לסמוך על הנס, וחייב החולה להתנהג בדרך העולם לקרוא רופא שירפאנו. ולא כל כמיניה לשנות סוגיין דעלמא (ולא כל הרוצה לשנות מדרכי העולם) ולומר כי הוא גדול מכמה חסידי הדורות שנתרפאו על ידי רופאים.

וכמעט איסור יש בדבר, אי משום יוהרה ואי משום לסמוך אניסא במקום סכנה ולהזכיר עוונותיו בשעת חוליו... רק ידבק בקונו למתקף ברחמי (לעורר עליו רחמים) בכל לב, ובו יבטח דוקא".

אף ה'ציץ אליעזר' (שו"ת חלק ה' רמת רחל סימן כ) הבין כך את דברי ה'ברכי יוסף', ומוסיף הוא כי כיוון שרוב בני האדם אינם זכאים לנס, מוטל על האדם לפנות לכתחילה אל הרופא. על פי דבריו ביישוב הסתירה ברמב"ן, יש לומר כי בפירושו של הרמב"ן לתורה מובאת הדרך האידיאלית, אולם בחיבורו 'תורת האדם' כותב הרמב"ן את ההלכה למעשה. אלו דבריו של ה'ציץ אליעזר':

"וכדי ליישב דברי הרמב"ן על התורה, צריכים לומר דדבריו שם נאמרים ביסוד עיקרי הדברים בשורשן, בזמן שאין שום גורמים חיצוניים מפריעים, אבל מכיוון שלפי מציאות הדברים, דכמעט רובא דרובא דבני אדם אינם זכאים לכך שתבוא רפואתם על ידי נס מן השמיים והתורה בעצמה לא תסמוך דיניה על הניסים (עיין סוף דברי הרמב"ן שם בפירושו על התורה). אם כן, שוב כלול נתינת הרשות גם לחולה, **ועוד יותר מזה דמצווה וחיובא נמי איכא בדבר, כיוון דלפי מעשה האדם - חיותו תלוי בכך**".

כן מתרץ הרב עובדיה יוסף, בספרו 'חווה דעת' (חלק א סימן סא) את דברי הרמב"ן. על פי דבריהם, מודה הרמב"ן כי בזמן הזה נסתם כל חזון, הסתיימה ונפסקה הנבואה מישראל ומחוייבים בני האדם להתנהג על פי עצת הרופאים.

במילים חריפות, מובא דין זה אף בספר 'שבט יהודה' (סימן שלו), המבאר כי כל המתעצל ומתירש, ולא מטפל עצמו ברופאים אלא סומך על הנס - אין זה אלא מן המתמיהין ודעת שוטים היא זו, וקרוב הוא להיות פושע בעצמו, ועתיד הוא ליתן את הדין.⁷

כן יש לעיין בספר 'מעבר יבק' (חלק קרבן תענית, ה), המבאר אף הוא כי האדם אשר איננו משתדל ברפואה - בכלל חוטאים יחשב, וכן מבואר שם כי המחליא את עצמו מפני היותו רודף אחר תאוותיו, או באי שמירה מ'צינים ופחים' - הרי דומה זה להורג את עצמו, שעתיד ליתן את הדין, ואם בטל העבודה בסיבת החולי - גם את דמו מידו ידרשו. יש להוסיף כי יכול האדם להביא עצמו, אם יחשוב כי צודק הוא בסומכו על ה' לבדו, למצב פרדוכסלי בו יחדל מלקיים מצוות בסיסיות אחרות, כתוצאה מכך שנמשכת מחלתו זמן רב מאשר הייתה נמשכת אם היה מבקש רפואה מן הרופאים.

ה. כפייה בטיפול רפואי

על פי דברים אלו, כי האדם חייב ללכת אל הרופאים, מצינו כי במצב בו אין האדם רוצה ללכת אל הרופא על מנת שלא יגרם חילול שבת מכך, התירו הפוסקים אף לכפות זאת על האדם, וישנה חובה על הרופא לרפאותו. מסקנה זו נובעת מכך שההיתר הניתן לאדם שלא לטפל בעצמו על מנת שלא יגרם במעשהו חילול שבת, אמור רק במעמד של קידוש ה', אולם אם אין האדם מצוי במצב קיצוני זה - ניתן לכפותו לקבל טיפול למחלתו. דברים אלו, מחודדים ומבוררים בלשונו של הרמב"ן בספרו 'מלחמות ה' (מסכת סנהדרין סוף פרק 'בן סורר'): "ולא שמענו מידת חסידות לחולה של סכנה, שלא יחללו עליו את השבת, אלא המזרז - משובח, והמונע עצמו - מתחייב בנפשו".⁸

⁷ עיין בספר "חובת הלבבות" (שער הביטחון ד), המכריע בעניין זה וכותב כי אין לסמוך על הנס. ⁸ לאור דברינו עד כה, מופלאים הדברים המסורים לנו ממעשי ריב"א, הנזכרים בפסקי ריקנאטי (קסו): "ושמעתי כי ריב"א חלה חוליו שמת בו, וחל יום הכיפורים באותם ימים, ואמרו לו הרופאים: אם לא תאכל - ודאי תמות, ואם תאכל - שמא לא תחיה, והוא ז"ל אמר: 'ברי ושמא - ברי עדיף, ולא רצה לאכול ומת'".

דין זה שהבאנו, מובא באריכות אף בשו"ת הרדב"ז (חלק ד סז - אלף קלט):
 "שאלת ממני, אודיעך במי שאמדהו שצריך לחלל עליו את
 השבת והוא אינו רוצה שיתחלל שבת בשבילו מפני חסידות,
 היש בזה חסידות ושומעין לו או אין שומעין לו?
 תשובה: הרי זה חסיד שוטה והאלוקים את דמו מידו יבקש,
 והתורה אמרה "וחי בהם", ולא שימות בהם... דבשלמא התם
 (בשעת השמד) איכא קידוש השם וגדולה בדת הקדושה שמסר
 נפשו עליה... אבל בנידון דנן - אין כאן קידוש השם כלל, כי מי
 יודע מה עושה בתוך ביתו...

ותו, דבשלמא התם יש גדר וסייג שלא יעברו על התורה ועל
 מצוותיה, שהרי אומרים ראו כמה חשובה מצווה זו שפלוגי מסר
 נפשו עליה והוא כעין סייג למצוות... אבל בנידון דידן - אין שום
 גדר, דהא כולי עלמא ידעי דניתנה שבת לידחות...

כללא דמילתא, איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא
 איבוד נשמה. הילכך, מלעיטין אותו בעל כורחו או כופין אותו
 לעשות מה שאמדהו"⁹.

מקור נוסף, ממנו ניתן להסיק כי יש לכפות על האדם לקבל טיפול רפואי הינו בדברי שו"ת
 "תרומת הדשן" (ריח) בו מובא כי "כל מי שהוא תחת ידו של אדם, ורואה בו שעושה דבר
 עבירה - רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מן העבירה. ואין צריך להביאו לבית דין
 שיפרישהו המה בכוחם בגזירותם". על פי דברים אלו, ניתן לומר כי אדם אשר איננו רוצה
 לקבל טיפול רפואי שיצילו ממוות - יש על הרופא חובה לטפל בו, אף שזה בניגוד לרצונו
 של החולה, כיוון שכופין את האדם לעשות מצוות, וכן מפני הטעמים שהבאנו לעיל בדברי
 התורה "לא תעמד על דם רעך", "והשבתו לו" ו"וחי אחיך עמך".

אולם, בספר 'משובב נתיבות' (ג) מובא כי אמורים דברים אלו דווקא בעניינים אשר
 מטרתם להרחיק את האדם מעשיית עבירה, היינו "אפרושי מאיסורא" - אזי רשאי האדם
 לכפות על חבירו, אולם אין האדם רשאי לכפות את חבירו שיקיים מצוות עשה. דברים
 אלו, נפסקו להלכה ב"שולחן ערוך" וברמ"א ואלו דבריהם ביחושן משפט' (סימן תכא סעיף
 ג):

"וכן הדין באדם הרואה אחד מישראל מכה חבירו, ואינו יכול
 להצילו אם לא שיכה המכה - יכול להכותו, כדי לאפרושי
 מאיסורא.

רמ"א: וכן מי שהוא תחת רשותו, ורואה בו שהוא עושה דבר
 עבירה - רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מאיסור, ואין
 צריך להביאו לבית דין (על פי 'תרומת הדשן' ריח)".

על פי דברים אלו, נראה כי הרואה את חבירו מאבד את עצמו לדעת, אף אם עושה הוא
 זאת באופן פסיבי, על ידי סירובו לקבל טיפול רפואי - חייב הרואהו למונעו ממעשה זה
 ולהצילו בכל אופן העומד לרשותו, ואף באמצעי כפייה, ככל איסור שאדם עושה, אשר
 חייב הוא להפרישו ממנו.

⁹ מציינו עוד מספר של מקומות בהם משמע כי מרפאים את האדם בעל כורחו, וביניהם: 'מגן
 אברהם' (אורח חיים סימן שכח ס"ק ו) ו'פתחי תשובה' (יורה דעה סימן קנה ס"ק ד).

על מנת לסיים את דבריו החשובים של הרמב"ן, יש להוסיף ולצטט מתוך דבריו ב'תורת האדם', שם מעלה הוא דילמה מוסרית-מקצועית חמורה והיא: מתוך שמוא בדברי התוספתא במסכת בבא קמא כי חלות תוצאות הטיפול הרפואי על הרופא, יתכן כי ייווצר מצב בו יימנעו בני האדם מלהתעסק בחכמת הרפואה, כדי שלא יכנסו לגדר של שופכי דמים. כך כותב הרמב"ן (עמוד מא):

"וקשיא לי, הא דתניא בתוספתא (בבא קמא ט) רופא אומן שריפא ברשות בית דין והזיק - הרי זה גולה, אלמא עונש שוגג יש בדבר. ויש לומר הכי, הרופא כדיין מצווה לדון, ואם טעה בלא הודע - אין עליו עונש כלל... וכן אמרו... רופא אומן שריפא ברשות בית דין - פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמיים".

הרמב"ן מתרץ שכיוון שניתנה לרופא רשות לרפאות ואף מצווה היא לו - אין צריך הוא לחוש על כך, שכן אם התנהג כשורה על פי דעתו ולפי המקובל אצל הרופאים - אין לו ברפואות אלא מצווה ובמקרה שיטעה - יפטר הוא כדין אנוס. דברים אלו, מבוססים על דברי התוספתא (בבא קמא ו, יז).

עד כאן ראינו כי חוץ משיטת ה'אבני נזר', לא התירו להימנע מטיפול רפואי בשל בעיות דתיות.

כאשר ישנו חולה מסוכן, מצינו כי ישנה חובה על הרופא לחתוך את ידו או את רגלו של החולה אף בניגוד לרצונו, כפי שנאמר בתוספתא (שקלים א ב): "משל לאחד שעלתה לו מכה ברגלו, והיה הרופא כופתו ומחתך בבשרו בשביל לרפאותו, כך אמר המקום...". וכן פוסק הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ד הלכה ד).

בספר 'מור וקציעה' ליעב"ץ (אורח חיים סימן שכח) העלה כי אם יש לרופא ידיעה ודאית והכרה ברורה ועושה תרופה בדוקה - ודאי שכופים את החולה המסרב במקום סכנה בכל עניין ואופן, חותכים לו איבר לרפאותו, ואפילו בעל כורחו. זאת, משום שישנה בכך הצלת נפשות, בה מוזהר כל אדם מדין "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא יט טז), שהינה מצווה אשר איננה תלויה בדעתו של החולה. על פי דברים אלו, ישנו היתר לכרות את רגלו של החולה בשעת סכנה.

נראה לומר, כי על פי דברי שו"ת הרדב"ז, וכן על פי הדברים שהבאנו עתה מדברי ה'מור וקציעה', משמע כי כל היתרו של הרופא לכפות את טיפולו על החולה הינו רק במצב של פיקוח נפש, ואף בסכנת איבר. אולם, יש לסייג דברים אלו ולומר כי אף בפיקוח נפש, מותנה היתר הכפייה בטיפול בידיעה ודאית, בהכרה ברורה, בתרופה גמורה ובדוקה ובחולי גלוי דווקא. כלומר, ישנו צורך באיבחון מוכח באופן החלטי, ולא בדבר ה'מבוסס' על הסתברויות ואומדן דעת, הן ביחס לקביעת המחלה והן ביחס לדרכי הטיפול בה, אשר חייבים אף הם להיות ברורים והחלטיים.

ביצ'הר' (ג), פוסק הרב זילברשטיין כי אם הפסיק החולה לאכול לגמרי, על מנת לשים קץ לחייו, חייבים הרופאים לעשות את כל שביכולתם במטרה להצילו, ומתיר הוא אף לקשור את ידיו ואת רגליו של החולה ולכפות עליו את הטיפול (שכן נחשב מצב זה כסכנת חיים). כך מסכם הוא את דבריו (עמוד רכא): "חולה שהפסיק לאכול לגמרי, במטרה למות מתוך יאוש ממצבו - חייבים להאכילו, אף כאשר הוא זקן שמאס בחייו. ומצווה גדולה לדבר על ליבו ולהסביר לו את יקרת ערך החיים, ששום דבר בעולם לא ישווה לו. ואם הדיבורים לא מועילים - יש לבצע את הניתוח בכפייה".

אולם, בספר 'אסיא' (ג, עמוד 323) כותב העורך, ד"ר שטיינברג, לאחר שמביא הוא את דברי ה'מור וקציעה', כי שאל לאחד מגדולי הפוסקים (בעילום שמו) והשיב לו כי אף

במקום סכנה - אין ניתן לבצע ניתוח מסוכן, או אפילו לקטוע יד או רגל ללא הסכמת החולה, אף אם מדובר בתהליך שאין ספק לגבי הצלחתו. יתכן כי נובעים דבריו של גדול זה מהתייחסות לטעמים פסיכולוגיים, כפחד, ויש לבחון בכך את דבריו של הרב פיינשטיין, המחלק בגדרים פסיכולוגיים אלה. בשו"ת 'אגרות משה' (חושן משפט חלק ב סימן עג אות ה) דן הוא במצבים פסיכולוגיים שונים, ומביא בדבריו הסתייגות לדברי ה'מור וקציעה', אשר התיר בשעת סכנה לכפות על החולה את הטיפול. ה'אגרות משה' נשאל לגבי כפיית טיפול על חולה, וכתב כי אם אין האדם מעוניין בסבל הנגרם מן הטיפול הרפואי, אף שמאמין הוא כי יעזור הדבר לרפואתו - יש לכפותו לעבור את הטיפול.

טעמו של הרב פיינשטיין לכך, הינו שזהו מעשה שטות של החולה, הנעשה בעקבות החשש לרגע קצר של צער.¹⁰ אולם, במצב בו אין החולה מאמין כלל לדבריו של הרופא כי עשוי הטיפול לעזור לרפואתו, וטוען כי אין הטיפול יעיל כלל - אין לכפות עליו טיפול, ומוטל על הרופא לשכנעו.

אמנם, במציאות בה מסכים החולה לעבור את הטיפול רק בבית חולים פלוני, ואין המצב מאפשר להעבירו לשם או שאין זמן לשכנעו - כופים על החולה את הטיפול, ובלבד שלא יגיע למצב של 'ביעתותא'. (אין ניתן לטפל בחולה מיוחד, ומחללים עליו אף שבת, כיוון שיש לחשוש שימות מתוך פחדו). אלו דבריו של ה'אגרות משה':

"אם לכפות חולה ליקח רפואה כשאינו רוצה, ובעניין תרופה מסוכנת, ובדבר כשהחולה אינו רוצה ליקח הרפואה - תלוי אם הוא מחמת יאוש או מחמת שהוא צער לפניו, ומתחשב רק עם שעה זו שאינו רוצה להצטער בה, אף שמאמין להרופאים שהוא לטובתו שיתרפא בזה, או שידעו מזה איך לרפאותו - שהוא מעשה שטות ומעשה תינוקות, צריכין לכפותו אם אפשר להם. אבל אם הוא מחמת שאינו מאמין לרופאים אלו - צריכין למצוא רופא שמאמין בו, ואם ליכא רופא כזה ואי אפשר לפניו מצד המחלה לחכות עד שיבין שהוא לטובתו וגם לא לשלחו כשרוצה בבית חולים וברופאים שהם בעיר אחרת - מוכרחין הרופאים שבכאן לעשות בעל כורחיה, אם כל הרופאים שבבית חולים זה סוברים שזהו רפואתו, וגם יהיה באופן שלא יתבעת מזה... ובאם יש בהרפואה עצמה איזו סכנה, אבל הרופאים נוהגין ליתן רפואה זו להחולה שיש לו מחלה מסוכנת שמידת סכנה של הרפואה פחותה הרבה מסכנת המחלה - אין ליתן בעל כורחיה".

נראה, כי ניתן לסכם את דבריו של הרב פיינשטיין ולומר, כי כאשר מעלה החולה נימוק רציונלי - ישנו צורך לשכנעו, אולם כאשר ישנו נימוק שאינו רציונלי - אין מתחשבים בדעתו. אמנם, אם אין זמן לשכנע את החולה - כופין אותו לעבור את הטיפול, ובמצב של פחד - אין כופין טיפול רפואי.¹¹

¹⁰ הרב פיינשטיין כתב תשובה דומה בספר 'הלכה ורפואה' (חלק ד עמוד קיא).

¹¹ עיין בשו"ת 'אגרות משה' (חושן משפט חלק ב, עד), משם משמע כי במקרה של ילד המתנגד לעבור ניתוח - עושים בעל כורחו, על אף שיש בכך 'ביעתותא', שכן נראה כי אין הילד בר דעת להבין את השלכותיו של הטיפול.

בצירוף לדברינו אלו, דן אף הרב שטרנבוך, בספרו 'תשובות והנהגות' (תתנט), בחולה המסרב לקבל טיפול, האם ניתן לעשות את הטיפול בעל כורחו. בדבריו, מביא הוא תשובה, כי במצב בו ישנה סכנת חיים לחולה - מוטלת על הרופאים חובה לעשות את כל שביכולתם על מנת לרפאותו, אף שמסרב החולה, ואין לחשוש לכאבי החולה אם ברור שיכול הוא לעמוד בהם.

דברים אלו, אמורים בתנאי שאין חשש שיגרמו הכאבים להחמרת מצבו של החולה. אולם, במצב בו ישנם סיכויים גדולים כי לא יעזור הטיפול ואין החולה מוכן לסבול את הכאבים, בייחוד כיוון שלא ישתפר מצבו - שומעין לו, שכן בכך מותר לו לבטוח בה'. אולם, "כשדורש הצלתו או שותק - נראה שרופא מצווה על כל פעולה, אף שעל פי רוב לא יועיל". בסיום תשובתו, מחדש הרב שטרנבוך כי יש לחלק בגדרי עשייה לטובת החולה, וזו לשונו:

"ובמקום שרוצים להכאיבו נגד רצונו להצלת איבר, אבל לא נוגע לחייו - נראה שתלוי אם לרופאים כדאי הדבר וכל אחד נוהג כן, ובטלה דעתו והוא מפונק וטועה - נראה שמותר להם לעשות כן. ואין בזה "בל תוסיף", שמתכוונים לטובתו דווקא... **ובייסורים נוראים - אינו חייב לסבול...** ואף אם לדעת הרופאים טועה בזה טעות מרה ויתחרט אחר כך".

מתוך דבריו נובע, כי במצב שאינו מוגדר כפיקוח נפש ויגרום הטיפול לייסורים - אין לכפות את הטיפול על החולה. אולם, נראה כי אמורים דבריו דווקא בסכנת איבר, שהרי בסכנת חיים ראינו כי מתיר הוא תמיד לטפל בחולה אף בעל כורחו.¹² אולם, הרב זילברשטיין ('צהר' ג, עמוד ריד) מקל כאשר יסבול החולה ייסורים אחר הטיפול, אף במקרים המוגדרים כפיקוח נפש. סברתו הינה, שבמקום שסובל החולה מייסורים, כחולה סרטן שהתפשטה המחלה בגופו - אין כופין אותו לקבל טיפול, "מאחר ואינו חייב לקיים מצווה 'וחי בהם', כאשר המשך חייו כרוכים בסבל כה קשה והוא מסרב". אין להקשות על דברים אלו מדברי התוספתא במסכת שקלים ומדברי הרמב"ם בהלכות ממרים, כיוון ששם מצינו שכופה הרופא את החולה וחותר בבשרו, למרות הכאבים. אמנם, צער החיתוך בבשר הינו קשה מנשוא, אולם לאחר מכן יהיו המשך חייו של החולה בבריאות ונחת, מה שאין כן בחולה סרטן שהתפשטה מחלתו. כהמשך לעיון בסוגיית הטיפול בחולה שלא לרצונו, יש לעיין בשו"ת 'מראה הבזק' (חלק ג, קכה) בו נידונה שאלה לגבי ניתוח בניגוד לרצונו של החולה, ומובאים תוך הדברים דברי ה'אגרות משה' אשר הובאו לעיל, כי במקרה של סכנת חיים - יש לנתח את החולה אף בניגוד לרצונו. אולם, נוסף שם בדברים כי יש להפנות את החולה לבדיקה אצל רופא נוסף קודם הניתוח, ובעזרת ה' נבאר את הטעם לכך להלן. כך מובא בדבריהם¹³:

"אם החולה מתמיד בסירובו, כבר פסק ה'אגרות משה': "ואם יש חולה שצריך ניתוח להצילו, ויש רוב גדול שיצליח הניתוח -

¹² בדין ניתוח והרדמה, שאינם לשם הצלת חיים ועלולים לסכן את החולה, מובא בספר 'אורחות משפט' (עמוד שלד) כי "אין לרפוא או למטופל לחוש לסיכון שבטיפול, כאשר אחוז הסיכון שעלול להיגרם הוא קטן מאוד".

כן עיין בשו"ת 'אמרי אש' (יורה דעה נב), הכותב כי מותר לאדם להכניס עצמו לחשש סכנה (כגון הרדמה) של שישה עשר אחוזים. אולם, יש לציין כי מסיק ה'אורחות משפט' כי לשיטת הרב זילברשטיין אין לאדם להכניס עצמו לספק סכנה אם יש בטיפול סכנה של יותר מאחד לאלף.

¹³ התשובה פורסמה במאמרו של הרב מ' הלפרין, 'פסקי דין רפואה ומשפט' (חלק א עמוד 101).

יש לעשות לו הניתוח נגד רצונו, כל זמן שאין חשש שעצם מה שכך שמכריחים אותו יגרום לו סכנה יותר גדולה". אבל אם ימשיך לסבול ייסורים גדולים, הן גופניים הן נפשיים, גם אחרי הניתוח שיציל את חייו - זכותו של חולה להתנגד לניתוח, ואין לכפותו".

ביסוד הסברא שניתן לרפא את האדם בעל כורחו, עומדת הקביעה שאין האדם בעלים על גופו.¹⁴ על כן, אף אין האדם רשאי לאבד את גופו, משום שאין הוא בעליו, ומכאן כי מחוייב הוא אף לקבל את הטיפול הנדרש לו מאת הרופא.

את הדברים שנזכרו לעיל בדבריו של הרב שטרנבוך, כי אין לכפות על חולה טיפול אשר יגרום לו לייסורים, מחדד הרב יעקב אריאל, בשו"ת 'באהלה של תורה' (חלק א סימן נו), בדונו בחולה מסוכן אשר צריך לקטוע את שתי רגליו אולם מסרב החולה לכך, וכותב הוא כי לא רק שאין חובה לכפות עליו את הטיפול, אלא שאף אין מצווה בכך. בסיכומה של התשובה פוסק הוא:

"למעשה, נראה שאמנם חובה להציל אדם גם אם אינו רוצה לחיות. אך מכל מקום, מניעת הצלה איננה רציחה, אלא עבירה על "לא תעמד על דם רעך". **וכאשר מדובר בחיי שעה של אדם הסובל ייסורים וקץ בחייו - אין מצווה זו נוהגת**, אך צריך לעשות מה שאפשר כדי לשכנע את החולה שירצה לחיות ויסכים לסבול לשם כך".

עד כה סבבו הדברים סביב דין סכנת נפשות וייסורים, אולם ראיתי כי דן הרב יעקב ניומן, בקובץ 'ברקאי' (חלק ו עמוד 167) אף בספק סכנה, ולדבריו "כבר מבואר בפוסקים, שאפילו ספק סכנה הוא אותו דבר, וכל חולה שמבקר אצל הרופא - סימן הוא שמשוהו מטריד אותו, וזה יכול להיות בגדר סכנה", ועל כן חובה לכפות על האדם את הטיפול.¹⁵ על פי דברינו לעיל, משמע כי קיימת חובה על הרופא לכפות טיפול רפואי בכל מצב בו ישנו פיקוח נפש.¹⁶ אולם, אף במציאות בה אין קיים פיקוח נפש, ראינו כי ישנה דעה הסוברת כי יש לכפות את הטיפול על החולה, משום שעתידי פחדו הרגעי של החולה לחלוף לאחר זמן, או משום שאין החולה בעלים על גופו. על פי טעם זה, שאין האדם בעלים על גופו, ניתן לומר כי קיימת חובה על הרופא לרפא, כאשר בא החולה ודורש ברופאים, אף כאשר

¹⁴ זו שיטתו של הרב זווין, ועיין בספרו 'לאור ההלכה' (עמוד שיח), בו האריך להוכיח שיטה זו. לעומתו, חולק הרב ישראלי, בספרו 'עמוד הימיני' (טז), על שיטתו של הרב זווין, ולדעתו יש לאדם בעלות על גופו אולם אין הוא הבעלים היחיד, כי אם כשותף לקב"ה (לדבר זה ישנה נפקא מינה אף לשאלה האם רשאי האדם למכור את איבריו, ואין כאן המקום להאריך).

¹⁵ ובדבר זה של ספק סכנה אין לומר כי לאדם קיימת חזקה שהוא בריא, על אף שמצינו במסכת כתובות (ע"ה): כי ישנו גדר הנקרא 'חזקה דגופא', כיוון ששונה חזקת הבריאות משאר חזקות, ובייחוד כיוון שישנו כלל האומר כי בכל מקום שניתן לברר את החזקה - יש לעשות כן ואין סומכים על החזקה, ואף יש לציין כי בעניין חזקת הבריאות הינה חזקה העשויה להשתנות, עקב שינויים במצבו הבריאותי של האדם.

¹⁶ בספר 'הצלה כהלכה' (ז) מובא דינו של חולה המסרב לקבל טיפול או להתפנות לבית חולים וישנו חשש שהשאריתו במצב זה תגרום לו נזק בריאותי ואף תסכן את חייו, ומסקנת דבריהם היא: "חייבים לפנותו או לתת לו הטיפול אף באמצעי כפייה, ובלבד שלא יגרם נזק נוסף במעשה זה או יוחמר מצבו. אמנם אם אין חשש סכנה אלא רק חשש נזק בלבד - יש להתחשב בדעתו, ואם מתנגד בטענה שאינו מאמין בטיפול - אין לכפותו".

אין הוא חפץ בטיפול. דבר זה, ניתן הוא ללימוד מתוך המקור לחובת הרופא לרפא, אותו למדה הגמרא במסכת סנהדרין מן הפסוק "והשבתו לו", אשר כפי שבהשבת אבידה על האדם לחפש אחר אבידתו, כיוון שבא האדם לדרוש ברופא - הרי שעליו מוטלת כעת מלאכת הטיפול.

כך, כותב הרב חזקיהו ברוידא ('אסיא' ח), כי אף שהמציאות מראה שרוב החולים אינם בגדר מי שאינו בר דעת או חולים שיש פיקוח נפש בטיפולם, קיימת חובה על הרופא לרפא אף בניגוד לרצונו של החולה, במידה וניגש החולה אל הרופא לשאול בו:

"גם במקרה זה לא נפטר הרופא מחובותיו היסודיות... של "והשבתו לו" ו"לא תעמד על דם רעך". והגם שבהשבת אבידה אם אין בעל האבידה עצמו טורח אחר אבידתו, ייתכן ונפטר גם אחר מלעזור לו... אך בנידון דידן - הרי בעל האבידה טורח באבידתו ודורש ברופאים, רק שחולק עמם על דרך הטיפול מנימוקיו שעמו..."

המסקנה היא שעל הרופא חלה חובה לפעול במסגרת האילוצים ולעשות את המקסימום האפשרי, במסגרת הנתונה".

כלומר, במצב בו אין קיים פיקוח נפש ואין החולה רוצה בטיפול - יש לנסות ולשכנעו, כיוון שאין החולה יודע את מכלול השיקולים העומדים בפני הרופא, ויתכן כי אם יידע - יסכים לטיפול בו.

ביצ'הר' (ד, עמוד קפו), הולך הרב זילברשטיין מהלך אחד לפנינו בנושא כפיית הטיפול על החולה, וכותב כי מתוך שידוע הרופא שייטב לחולה אם יעבור את הטיפול - הותר לו אף להטעותו בשיקולי הניתוח, ובלבד שישכח החולה לעוברו. כך מסכם הוא את דבריו:

"לפי הנחה זו, שחייב אדם להשתדל בעד הצלתו ולהיכנס בסיכון שבניתוח שלדברי הרופאים הסיכויים גדולים שיצליח, מסתבר גם שהתשובה לשאלת הרופא לעיל היא **שרשות לרופא להטעות את החולה, ואפילו מצווה עליו לנתחו בניגוד לדעתו, מאחר והחולה עצמו גם מחוייב בזה**".

שאלה שבה לא עסקנו עד כה הינה דינו של החולה כאשר מסרב הוא לקבל את הטיפול, אולם ידוע כי אם לא יקבל את הטיפול - יפגעו הסובבים לו, כגון: שיגרם נזק נפשי לקרובים הבאים במגע עם החולה, ואף מבחינה ממונית - בגרימת נזק לרכוש ולעסקים, על ידי עשיית מעשים לא שקולים (בעיות נפשיות). בנושא זה, מצינו כי קיימת חובה להרגיע את החולה ולמונעו מעשיית נזק. דבר זה מוטל לא רק על הרופא אלא אף על כל איש מישראל, כפי שפוסק ה"שולחן ערוך" (חושן משפט סימן רנט סעיף ט): "אם ראה מים באים לשטוף שדה חבירו - חייב לגדור בפניהם כדי להציל".

ו. המשפט העברי אל מול המשפט הישראלי

בשנות ההיסטוריה הרפואית, מימי היפוקרטס ועד מלחמת העולם השנייה, רווחה התפיסה כי אין צורך בהסכמת החולה לטיפול. גישה זו בנויה מבחינה מוסרית על כך שהרופא, בתוקף לימודיו, ידיעותיו ונסיונו המקצועי - יודע טוב מן החולה את אשר טוב לו. על כן, נקטו רבים בגישה כי מוטלת על הרופא חובה מוסרית לפעול לטובת החולה, על פי הבנתו המקצועית.

החל מ'קוד נירנברג' משנת 1949 בתחום המחקר הרפואי, וכן מתוך פסקי בתי המשפט האמריקאיים בשנות החמישים, הוכר הצורך המוסרי והמשפטי המחייב את הסכמת החולה בכל התערבות רפואית. מספר גורמים הביאו לתפנית זו ברפואה, וביניהם השינוי שחל בחופש הפרט, כפי שיבואר להלן, בהתייחסות המשפט הישראלי לכבוד האדם וחירותו. אולם, נוספו טענות שונות, כטענה כי ההחלטות הרפואיות אינן חד משמעיות, כי אם ניסיון אישי ואינטואיציה, ואף ישנן התפתחויות ברפואה בעקבות מחקרים ופיתוח הטכנולוגיה, אשר לא כל רופא מודע אליהן.

כאשר מתמודדים אנו עם שאלת חובתו של הרופא לטפל בחולה, ואף לעשות זאת בניגוד לרצונו, צריכים אנו להתמודד עם המציאות הקיימת לפנינו כיום. כלומר, האם רופא אשר יכפה טיפול רפואי על חולה יעשה בכך את מלאכתו נאמנה לא רק על פי דיני המשפט העברי, אלא אף לפי חוקי המדינה, או שמא על פי החוקים הנהוגים במדינתנו - יענש אותו רופא, על אף כוונתו הטובה לעזור לזולת, כלשון ריה"ל (כוזרי א א) - "כוונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי".

קיימות מספר הצדקות ערכיות ומעשיות לדרישה להסכמת האדם לטיפול בו, ככיבוד הזולת, חירות הפרט, חופש הבחירה ואף היות האדם הבעלים על גופו. לצורך בירור זה, נעיין בחוקי המדינה הנוגעים לענייננו ואף נסקור בקצרה שיטות הלכתיות אשר ראינו בחלק הקודם, על מנת שנוכל לבחון האם חופפים הדברים או שמא סותרים הם.¹⁷

בחוק יסוד 'כבוד האדם וחירותו' (סעיף 5), מובא כי החירות האישית הינה זכותו היסודית של האדם. בסעיף 7 בחוק זה, אשר כותרתו "פרטיות וצינעת הפרט", נקבע בשני סעיפי המשנה הראשונים כי:

"א. כל אדם זכאי לפרטיות ולצינעת חייו. ב. אין נכנסים לרשות היחיד של אדם שלא בהסכמתו".

הרחבה לחוק זה ניתנה במשפט של 'מדינת ישראל נגד תמיר' (עע"א 4/82, פד"י לו 3), וכך נאמר שם:

"הלכה פסוקה בידינו, מכוח עיקרון החירות האישית של כל הנברא בצלם, כי זכות יסוד היא לאדם שלא ייפגע בגופו על כורחו ושלא בהסכמתו... זכות יסוד זו כוללת בתוכה זכותו של אדם לבחור ולהחליט בידי מי מבין הרופאים המוסמכים לכך מפקיד הוא את הטיפול הרפואי שהוא זקוק לו, שהרי בחירה והחלטה אלה חלק מהותי הן מזכותו היסודית לשלמותו ולשלמו הגופניים והנפשיים, ושלא להיות "נפגע" בהם אלא בהסכמתו".

אולם, לפני שנראה כיצד יכולים דברים אלו להסתדר עם ההלכה, בה ראינו כי ניתן לכופ על החולה טיפול במצב בו נמצא הוא בסכנת חיים, יש להקדים ולומר כי גם במצבים בהם מתיר המשפט העברי ואף מחייב לפעול בניגוד לדעתו של החולה, עושה הוא זאת מתוך עיקרון בסיסי, "שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם" (רמב"ם הלכות שבת פרק ב הלכה ג).

¹⁷ חלקים מן הדברים אשר נזכר מופיעים במאמרו של השופט מנחם אלון - "אופקים חדשים באתיקה רפואית".

כאשר מתייחסת היהדות אל החולה ואל יחס הטיפול בו, אומרת היא ('מורה נבוכים' חלק ג פרק לד) כי "הטיפול הרפואי - מיוחד לכל פרט, בהתאם למזגו הנוכחי". כלומר, הטיפול של הרופא הינו לפי נסיבותיו ומזגו המיוחדים של החולה אשר לפניו, שכן מטרת הטיפול כולה הינה נתינת מזור לחולה על פי צרכיו.

את דרכי עבודתו של הרופא על פי מבטה של היהדות, מתאר השופט אלון במילים הבאות: "מן הראוי לציין, כי עקרונות אלה בדרכי הנהגתו של הרופא ומלאכת אמנותו-אומנותו, שמשולבים בהם חוק ומוסר, דין ולפנים משורת הדין...".

אולם, אף המתבונן בהלכה ימצא דילמה במטבע זה של מלאכת הרפואה, אשר מצדו האחד טבועים המצווה, החובה ואיסור ההימנעות מן הטיפול הרפואי, ומצדו השני - התהייה "מה לי בצער זה", אל מול המורכבות המשפטית המצויה בעולם המודרני.

כאשר מסתכלים אנו על זווית ההלכה המחייבת את החולה לגשת אל הרופא, נראה כי הנמנע מלהתרפא עובר במעשהו זה על הציווי "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד טו) ויענש על פי המובא בדברי התורה "אך את דמכם לנפשותיכם אדרש" (בראשית ט ה).

אחד מן העקרונות בעולם היהדות הינו כי דוחה פיקוח נפש את כל האיסורים שבתורה, פרט לשלושה - גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה.¹⁸ דבר זה, נלמד מן הכתוב בספר ויקרא (יח ה): "ושמרתם את חַקְתֵי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם", ודרשו חכמים - "וחי בהם" - ולא שימות בהם". על כן, ברור כי חובתו של האדם להתרפא ממחלתו, שכן אפשר שתהיה בה סכנה לחייו, והסכנה - דוחה היא את רוב מצוות התורה.

ניתן אף ללמוד כי החובה על הרופא לכפות את הטיפול נובעת מן הפסוק (ויקרא יט יח): "ואהבת לרעך כמוך", ממנו ניתן להסיק כי "לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו" (רש"י סנהדרין פד: ד"ה 'ואהבת לרעך'). ביסוס רעיוני-הלכתי זה, המתיר פגיעה בגופו של החולה, במידה שדרושה הפגיעה לצורך ריפוי, על יסוד הכלל הגדול שבתורה "ואהבת לרעך כמוך" - מאלף הוא. פעולת הריפוי יש בה משום 'אהבת רעך', וכן מביא ה'ציץ אליעזר' (רמת רחל כא) כי נלמדת מצוות הריפוי בחבירו מפסוק זה.

כפי שראינו לעיל, על אף שגישת היסוד במשפט העברי הינה החובה לרפא והחובה להתרפא, מצויים בה מספר סייגים ובהם כי כל היתר הכפייה על החולה הינו איפוא, במחלה המוכרת וידועה לרופא "ידיעה ודאית והכרה ברורה", וכאשר מדובר ב"חולי ומכה שבגלוי", והתרופה שהרופא רוצה להשתמש בה הינה "תרופה בדוקה וגמורה" מבחינת סיכויי הריפוי של המחלה, וכן מדובר "במקום סכנה".¹⁹ פוסקי זמננו אף הוסיפו סייגים נוספים כחשש לביעיותא' (פחד).

הרב משה פיינשטיין²⁰ אף הצריך שיהיו סיכויי ההצלחה בטיפול מרובים, וזו לשונו: "אם יש חולה שצריך ניתוח הצילו, ויש רוב גדול שיצליח הניתוח - יש לעשות לו הניתוח גם כנגד רצונו, כל זמן שאין חשש שעצם מה שכך מכריחים אותו - יגרום לו סכנה יותר גדולה". ישנם הסוברים כי אם יסבול החולה אף לאחר הטיפול הרפואי, באופן שיש להניח שלא היה מסכים לקבלת הטיפול קודם לכן - אין לעשות את הטיפול מלכתחילה כי אם בהסכמתו.

¹⁸ כמובא בתלמוד במסכת יומא (פב.) ובמסכת סנהדרין (עד.).

¹⁹ דינים אלו נזכרו לעיל בדברי הפוסקים, הציטוטים שהובאו עתה הינם מתוך דבריו של ה'מור וקציעה'.

²⁰ 'פסקי דין', רפואה ומשפט, 1989, עמוד 101, היבטים הלכתיים.

ביאנציקלופדיה רפואית הלכתית²¹ הובאה אף דעה, כי מכיוון שבמקרים רבים אין חוות הדעת הרפואית ודאית - יש להימנע בפועל מטיפול רפואי שלא בהסכמת החולה, אלא אם קיימת סכנת מוות ודאית. על פי דברים אלו ניתן ליישב ולהסביר את המשפט העברי עם החוק הישראלי, ולומר כי מכיוון שבמצב כיום לעיתים קרובות אין חוות הדעת אחידות, וכן אין "ידיעה ודאית והכרה ברורה" שהטיפול יצליח - אין באופן עקרוני לטפל בחולה ללא הסכמתו. אולם, במקרים יוצאי דופן, כמצב חירום או על פי חוות דעת של ועדת אתיקה שיובאו להלן - ניתן יהיה להתיר את הטיפול הרפואי אף כאשר אין ודאות שהטיפול יצליח.²²

על פי דברים אלו, ניתן לראות בפוסקי זמננו דעות הגורסות כי "אין לכפות טיפול רפואי על חולה בניגוד לרצונו", כפי שמובא במאמרו של הרב שילה רפאל (יתורה שבעל פה, ה'תשנ"ב, עמוד פא). אמנם, לא נאמרים הדברים במאמר במפורש, אולם ודאי כי אין המדובר במקרה של הצלת אדם מסכנת מוות, שאז מותר הטיפול ואף חובה הוא, אף ללא הסכמתו של החולה, וכך היא מסקנתו:

למדנו מכל המבואר לעיל דבגין שלוש סיבות אין לכפות טיפול רפואי על החולה בניגוד לרצונו: א. יש הסומכין על הרמב"ן שאין צורך כלל להזדקק לטיפול רפואי. ב. יש פוסקים הסוברים שאדם הוא בעלים על גופו ויכול לעשות בו כרצונו. ג. לשם כפיית טיפול צריך בית דין של שלושה מומחין, ואין לנו כאלה, ומשום כדאין דין זה נוהג כלל בזמן הזה.

נראה, כי בעיון במשפט הישראלי יוגדר מעשה הטיפול הרפואי בלא הסכמת המטופל כמעשה תקיפה, אולם אף בחוק ישנם יוצאים מן הכלל, ואפרטם להלן. במשפט הישראלי הודן בנוזיקין, מוגדרת תקיפה לצורך תביעה נזיקית כך: "תקיפה היא שימוש בכוח מכל סוג שהוא, ובמתכוון, כנגד גופו של אדם על ידי הכאה, נגיעה, הזזה או בכל דרך אחרת, בין במישרין ובין בעקיפין, שלא בהסכמת האדם או בהסכמתו שהושגה בתרמית...". מתוך הדברים, מסיק השופט אמנון כרמי ('אסיא', ג, עמוד 295) כי כל טיפול רפואי בגוף החולה, למן בדיקת דם או כל בדיקה אחרת ועד כריתת אבר, יראה כתקיפה, אלא אם כן נעשה על פי הסכמת החולה. על פי דברים אלו, כל פעולה בניגוד לרצונו של החולה - יראנה החוק כתקיפה מובהקת. בשלב זה, מוסיף השופט אמנון כרמי משפט אשר יש בו הסתייגויות: "החולה זכאי לסרב לטיפול גם אם יש בו, בטיפול, משום הצלת חייו". אולם, יש ובשעת חירום, בה נדרשת פעולה מהירה מצד הרופא על מנת להציל את חיי החולה או בריאותו, אין זה מעשי להשיג את הסכמת החולה. במקרה זה, ניתנת סמכות לרופא על פי החוק לטפל בחולה הגם שנעשה הדבר בניגוד לרצונו. מצינו בנוסף מצבים בהם הותר הטיפול בכפיה. בחוק לטיפול בחולי נפש (ה'תשנ"א, 1991) נאמר, כי רשאי שר הבריאות להורות על שימוש באמצעי כפייה, לרבות בידוד וכבילה, תוך כדי טיפול בחולים. כמו כן מצויה הסכמה חוקית לגבי טיפול רפואי בקטין נזקק או באסיר.

בחוק השיפוט הצבאי (ה'תשט"ו, 1955) מובא כי אם אישרו שני רופאים בכתב טיפול רפואי הדרוש כדי להציל את חייו של חייל או על מנת למנוע החרפה תכופה של מחלתו או

²¹ מאת פרופ' הרב אברהם שטיינברג, (ב, עמודים 30-33, והערות 87, 86).

²² דבר זה - מתקבל הוא על הדעת והשכל הישר, שכן אילולא עיקרון זה - לא ניתן יהיה לבצע פעולת החייאה באדם המתמוטט ברחוב, שכן אין ודאות בסיכויי הצלחתה של החייאה.

נזק אחר לבריאותו שאינו ניתן לתיקון, או כדי לחסנו מפני מחלה - מותר לתת טיפול רפואי לחייל אף בעל כורחו. אולם, לא יבוצע ניתוח בגופו של חייל בעל כורחו, אלא בתנאי קרב או בתנאי חירום דומים.

למעשה, ניתן לומר כי אף המשפט הישראלי תואם במידה מרובה את מדדי המשפט העברי שהובאו לעיל. כלומר, כפי שהתיר המשפט העברי טיפול ללא הסכמה בשעת סכנה או במצבים בהם סיכויי ההצלחה מרובים והטיפול הינו ודאי, נעשה הדבר אפשרי לביצוע אף במשפט הישראלי, בהתערבותה של ועדת אתיקה, היכולה לאשר בקשות מסוג זה. על מנת להביא את החפיפה בין המשפט העברי למשפט הישראלי, אביא את לשון החוק בנידון (אייר ה'תשנ"ו, סעיף 15), וזו לשונו:

1. מטפל רשאי לתת טיפול רפואי שאינו מנוי בתוספת, גם ללא הסכמתו מדעת של המטופל אם נתקיימו כל אלה:

א. מצבו הגופני או הנפשי של המטופל אינו מאפשר קבלת הסכמתו מדעת.

ב. לא ידוע למטפל כי המטופל או אפוטרופסו מתנגד לקבלת הטיפול הרפואי.

ג. אין אפשרות לקבל את הסכמת בא כוחו... או אין אפשרות לקבל את הסכמת אפוטרופסו אם המטופל הוא קטין או פסול דין.

2. בנסיבות שבהן נשקפת למטופל סכנה חמורה והוא מתנגד לטיפול רפואי, שיש לתיתו בנסיבות העניין בהקדם, רשאי מטפל לתת את הטיפול הרפואי אף בניגוד לרצון המטופל אם ועדת האתיקה, לאחר ששמעה את המטופל, אישרה את מתן הטיפול ובלבד ששוכנעה כי נתקיימו כל אלה:

א. נמסר למטופל מידע כנדרש לקבלת הסכמה מדעת.

ב. צפוי שהטיפול הרפואי ישפר במידה ניכרת את מצבו הרפואי של המטופל.

ג. קיים יסוד סביר להניח שלאחר מתן הטיפול הרפואי יתן המטופל את הסכמתו למפרע.

3. בנסיבות של מצב חירום רפואי רשאי מטפל לתת טיפול רפואי דחוף גם ללא הסכמתו מדעת של המטופל... טיפול רפואי המנוי בתוספת יינתן בהסכמת שלושה רופאים, אלא אם כן נסיבות החירום אינן מאפשרות זאת.

נראה כי על ידי ועדת האתיקה, וכן לפי מצבי החירום שהוגדרו בחוק ניתן לראות במשפט העברי כחופף למשפט הישראלי, אשר עומדת לנגד שניהם המטרה להיטיב עם החולה.

ז. חובת הרופא להתייעץ

כשם שקיימת על הרופא חובה לטפל בחולה, לפי הגדרים שראינו לעיל, יש לזכור כי על מנת שיקבל החולה את הטיפול הטוב ביותר - קיימת חובה על הרופא להתייעץ, הן לפי המשפט העברי שיפורט להלן, והן לפי החוק הישראלי שזה עתה הזכרנו (בסעיף 15, תת סעיף 3).

בדברי התוספות (מסכת בבא קמא כז: ד"ה 'ושמואל'; סנהדרין עז. ד"ה 'רוצח'), מובא כי רופא המרפא בשכר וטעה בעבודתו - חייב, במידה ויכול היה למנוע את טעותו. כדוגמא

לכך, מביא התוספות מקרה בו יכול היה הרופא להתייעץ עם מומחה גדול ממנו, או שהייתה לו אפשרות לבצע בדיקה נוספת וכדומה. אולם, אם לא הייתה לרופא אפשרות לבצע דברים אלו, ומבחינתו - עשה את כל שביכולתו על מנת לעזור לחולה - פטור הוא כאנוס, אף אם טעה הוא בטיפולו.

הרב יעקב אריאל, בספרו 'באהלה של תורה' (חלק א סימן נה) כותב כי שמע מפּרופסור הלוי (מנהל בית החולים 'שערי צדק') כי מקובל בין הרופאים שנחשבת הימנעות מהתייעצות עם רופא נוסף כרשלנות.

על פי דברים אלו, האמרה הקשה המובאת בדברי הגמרא במסכת קידושין (פב.): "טוב שברופאים - לגיהנום" מובנת, כיוון שעוסקת היא ברופא שאיננו מתייעץ עם חבריו הרופאים, וחושב כי הוא הטוב ביותר, ובודאי שהינו הצודק "והחכם מכל".

בספר 'נשמת אברהם' (חלק ד סימן רכו), הביא בשם אביו פירוש אחר למאמר זה:

"שמדובר על רופא, ואפילו רופא שומר תורה ומצוות, שמכוון רק לשבע עשרה הברכות, כמניין טוב, שבתפילת שמונה עשרה, אולם לברכת "רפאנו ה' ונרפא" לא שם לבו, ואדרבא בעבודתו היום-יומית חושב שהוא המרפא לחולה בכח ידיעותיו, כשרונו ורוב נסיונו. רופא כזה, שבגאוות לבו אינו זוכר שכל מה שהוא עושה הוא אך ורק כשליח ה', הרופא כל בשר, ודאי סופו להיכשל בדברים שבעקבתם יירש גיהנום".

אולם, נראה לי לומר כי חובתו של הרופא להתייעץ עם רופא נוסף אמורה רק כאשר ישנו רופא הבקיא ומומחה ממנו בעניין זה, אולם יתכן כי במציאות נדירה יוצר מצב בו אין רופא המבין בתחום הרפואה הממוקד יותר מרופא פלוני, אזי יש לומר כי אין מוטלת עליו החובה להתייעץ עם מי שמבין פחות ממנו. לכן, ניתן להביא סימוכין מפסקו של ה"שולחן ערוך" (יורה דעה סימן שלו סעיף א):

"נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצווה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו - הרי זה שופך דמים, ואפילו יש לו מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות. **ומיהו לא יתעסק ברפואה אלא אם כן הוא בקי, ולא יהא (היה) שם גדול ממנו**" (כלומר, אם ישנו רופא גדול ממנו - חובה עליו להתייעץ עמו).

כל השיטה שהצגנו עתה הינה זו הנפסקת להלכה, אולם יש לדעת כי לשיטת הרמב"ן (בבא מציעא פב: ד"ה 'ואתאי') חלה על רופא המקבל שכר אחריות על עבודתו, אף אם היה אנוס בה.

הרב יעקב אריאל, בסיום תשובתו (שם) לגבי אחריותו של רופא שטעה, מסיק:

"רופא שגרם למותו של חולה בטעות: אם שכח דבר, פגע בטעות באיבר אחר, **לא התייעץ עם רופאים אחרים** במקום שהיה צורך בכך - טעון כפרה. אך בטעות אנוש שקשה היה למונעה - הוא פטור גם בדיני שמיים, ואינו צריך כפרה".

על פי דברים אלו, נראה כי ישנו קושי על דבריו של הרב יגל ('ברקאי' ד, עמוד 67):

"מסתבר שהסתייגותו של הרמב"ן מלאפשר לסתם רופא לרפא כשנמצא שם רופא גדול ממנו, הסתייגות שהמחבר הביאה להלכה ב"שולחן ערוך" - אינה קיימת כיום. בטיפול הרפואי הרגיל מותר לכל רופא שהוכשר לכך למלא תפקידו ולרפאותו

ואם יבחין במצב מיוחד ומסוכן - ידע להפנות את החולה לבית חולים למחלקה מתאימה".

ברצוני להעיר, כי אף ששמח הייתי לגלות כי נכונים דברי הרב יגל למעשה, נראה כי אין הם מוצאים אחיזה במציאות הקיימת בפועל. כראיה לכך, די בכך שאזכיר מקרה שקרה במשפחתי, בו הופננו לד"ר מומחה בכירוגיה ילדים, אשר קבע שבננו צריך ניתוח ואף קבע לכך תאריך. לאחר שנקבע התאריך והמקום, הלכנו מיוזמתנו לשמוע חוות דעת נוספת של מומחה גדול ממנו בתחום זה. האחרון, שהינו פרופסור, חיווה דעתו כי אין צורך בניתוח. על כן, נראה לי לומר כי דבריו של הרב יגל, כי כל רופא איננו צריך להתייעץ אם הוכשר ברפואה בתחום פלוני, אינם נכונים מבחינה עובדתית, כעולה מן המציאות בשטח.

בשו"ת 'ציץ אליעזר' (רמת רחל כב) האריך בעניין חובתו של הרופא להתייעץ עם רופאים הגדולים ממנו, ואף הוסיף שעל הרופא לזכור תמיד כי בכל החלטה "חרב מונחת על צווארו", ואלו דבריו: "חוב קדוש מוטל על הרופא להיות זהיר מאוד בצעדי דרכי רפואתו, ובמקום של איזה ספק שהוא בדרכי הטיפול - להתייעץ עם מי שגדול ממנו, ולא להתבייש מפני המלעיגים. וכדין הדין את הדין ועוד ביותר מזה - צריך הרופא לראות תמיד את עצמו כחרב מונחת לו בין ירכותיו..."

כן מביא הוא בדבריו את פירושו של ה'יתפארת ישראל' (על המשניות במסכת קידושין) להסבר שהובא לעיל, כי "טוב שברופאים - לגיהנום", כי רופא אשר "חושב את עצמו שהוא המומחה היותר טוב שברופאים - הוא מעותד לגיהנום, דבגאוותו זאת סומך על ידיעתו בספק ואינו מתייעץ עם חבריו כראוי למי אשר בפיו ובקולמוסו חיים או מוות. וגם ברוב גאונו - אינו מסתפק שמא יטעהו דמיונו, ואינו חושש לעיין היטב בספרי הרפואות קודם שיתן להחולה סמי רפואה קודם שידע מהן שלא יוכלו להזיק, כראוי לילך לאט לאט בענייני סכנת נפשות".

לסיכום, במציאות בה ראינו כי על כל רופא לדעת את מקומו, אף אם מעלים היינו בדעתנו כי תופסים הרופאים במעשיהם מעמד השייך לריבונו של עולם לבדו, כמקבל ההחלטה מי יחיה ומי ימות, ניתן לראות בדברי המדרש (שמואל ד) מעשה אשר ממנו יכולים אנו ללמוד כי על אף שהאדם צריך לבטוח בה', עליו ללכת אל הרופאים אשר המה שליחיו הנאמנים, וכך מובא:

"מעשה ברבי ישמעאל ורבי עקיבה, שהיו מהלכין בחוצות ירושלים והיה עמהן אדם אחד. פגע בהם אדם חולה, אמר להן: רבותי, אמרו לי במה אתרפא! אמרו לו: קח לך כך וכך עד שתתרפא. אמר להן אותו האיש שהיה עמהן: מי הכה אותו בחולי? אמרו לו: הקדוש ברוך הוא. אמר להן: ואתם הכנסתם עצמכם בדבר שאינו שלכם, הוא הכה ואתם מרפאין!?"

אמרו לו: מה מלאכתך, אמר להן: עובד אדמה אני, והרי המגל ביד. אמרו לו: מי ברא את האדמה, מי ברא את הכרם? אמר להם: הקדוש ברוך הוא. אמרו לו: ואתה מכניס עצמך בדבר שאינו שלך, הוא ברא אותו ואת אוכל פריין שלו? אמר להן: אין אתם רואין המגל ביד, אלולי שאני יוצא וחורשו ומכסחו ומזבלו ומנכשו - לא העלה מאומה. אמרו לו: שוטה שבעולם! ממלאכתך לא שמעת מה שכתוב (תהלים קג, טו): "אנוש כחציר ימיו", כשם שהעץ אם אינו נזבל ומתנכש ונחרש - אינו עולה,

ואם עלה ולא שתי מים - אינו חי והוא מת, כך הגוף הוא העץ, הזבל הוא הסם, איש אדמה הוא הרופא".

סיכום

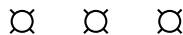
מתוך כלל הדברים שהבאנו לעיל, נראה לומר כי על החולה ללכת אל הרופא ובכך לעשות את השתדלותו, אולם יחד עם זאת עליו לבטוח בה' אשר יסייע ביד הרופא לתת את העצה הנכונה.

במצבים בהם קיימת חובה על הרופא לטפל בחולה, חייב הרופא לעשות זאת ללא דיחוי. כלומר, במציאות של סכנת חיים, אם מסרב החולה לקבל את הטיפול ויודע הרופא כי ללא הטיפול לא יוסיף החולה לחיות - אין לרופא להתעכב בנתינת הטיפול, אף מסיבה הנראית כמוצדקת על פניה, כשיכנוע החולה ובני משפחתו. חובה זו, נסמכת היא בפסוקי התורה "לא תעמד על דם רעד", "והשבתו לו", "וחי אחיך עמך", אם שיש לדבר זה סייגים, כייסורים הבאים על החולה לאחר הטיפול, ושאלת ודאותו של הטיפול.

כאשר מטפלים הרופאים בחולה שאיננו נתון במצב קריטי, עליהם לנסות בתחילה לדבר עם החולה ומשפחתו, ובמידה ואין הדברים מניבים פירות - יהיה עליהם להימנע מן הטיפול, אלא אם כן עומדים הם אל מול מציאות בה הטיפול והצלחתו הינם ודאיים, ויש להניח כי יודה החולה בכך, אף אם אין הוא סבור כך כרגע. סיבת הדבר נובעת לעיתים מסיבות פסיכולוגיות ופעמים - מכך שאין החולה רואה את התמונה הכוללת, המצויה בדעתו של הרופא.

אולם, על הרופא לזכור כי אף במצב בו יודע הוא את הטיפול הנדרש לחולה, אל לו להעביר מדעתו כי שליחו של הבורא הוא, וכן כי "מרבה עצה - מרבה תבונה" (אבות פרק ב משנה ז), וכיוון שניתנה בידו האפשרות להיוועץ בעמיתו למקצוע, אל לו להפסיד הזדמנות זו ובכך להעלות את תוצאות הטיפול למוצלחות יותר. בכך, שותפים המשפט העברי והמשפט הישראלי לדרך אחת, אשר מטרתה להביא מזור לתחלואיו של החולה, תוך הקפדה על רמת טיפול נאותה.

יהי רצון שיחושו הן הרופאים והן הנזקקים להם כי בשיתוף הפעולה ביניהם נעשים הם שותפים לקב"ה ביישובו של עולם.



הרב בניהו ג'מוס

מיקומו של המפקד בשדה הקרב

מבוא

- א. יציאת מצרים
 - ב. מלחמת עמלק
 - ג. מלחמת העי
 - ד. מלחמת המלכים
- סיכום

מבוא

אחד המיתוסים המפורסמים ביותר בצה"ל מתומצת בסיסמא: 'אחרי'. דורות של לוחמים ומפקדים חונכו על התזה לפיה המפקד אמור להסתער בראש כוחותיו ולא להישאר מאחור תוך מתן הפקודה 'קדימה הסתער'. שאלת מיקומו של המפקד בשדה הקרב נדונה בהזדמנויות שונות ויש לה היבטים רבים: מוראליים, מוסריים, מנהיגותיים וחינוכיים.

שאלה זו הינה שאלה מפתח לא רק בתחומים התיאורטיים-עיוניים אלא יש לה השלכות מעשיות ונורמטיביות רבות. היא משפיעה על הכשרת הלוחם, הכשרת המפקד, תפיסת מבנה כוח הלחימה, תפקידו ותפקודו של המפקד בשעת הלחימה. לשאלה זו יש השלכות ישירות גם על נושאים משיקים, הנוגעים לסמכויות המפקד והאצלתן של סמכויות אלה לדרגים נמוכים יותר עד לרמת הלוחם הבודד. בשל חשיבותו של הנושא, ניתן למצוא התייחסויות רבות ומגוונות המצדדות בגישה זו או אחרת, בהיסטוריה ובדוקטרינות הצבאיות של צבאות שונים.

אני מבקש לטעון כי המסורת היהודית מציעה דגם מנהיגותי של מפקד המתייצב בראש צבאו ויוצא איתו לקרב. טענתי מבוססת על פרשנותו של גדול פרשני המקרא, רבי שלמה יצחקי (רש"י) ואביא אותה במספר דוגמאות מן ההיסטוריה המקראית.

א. יציאת מצרים

בסיפור יציאת מצרים מספר הכתוב (שמות יד ה-ו):

"ויוגד למלך מצרים כי ברח העם, ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם ויאמרו מה זאת עשינו כי שילחנו את ישראל מעבדנו? ויאסור את רכבו ואת עמו לקח עימו".

בני ישראל יוצאים לאחור מכת הבכורות ופרעה מבין כי איבד את כח העבודה שבנה את האימפריה שלו. הוא אוסף את צבאו ויוצא בראש ליגיונותיו במרדף אחר בני ישראל. רש"י (שם) מבאר:

"וּיִאסֹר אֶת רִכְבוֹ - הוּא בַעֲצָמוֹ. וְאֵת עַמּוֹ לָקַח עִימוֹ - מִשְׁכֵּם בְּדַבְרֵי בּוֹאוֹ עִימִי וְאֵינִי לֹא אֶתְנַהֵג עִמְכֶם כְּשֶׁאַר מַלְכִים. שְׂדֵרְךָ שֶׁאַר מַלְכִים, עַבְדִּי קוֹדְמִים לוֹ בַּמִּלְחָמָה, וְאֵינִי אֶקְדִּים לַפְּנִיכֶם".

כלומר רש"י מספר כי דרכם של המלכים היא לשלוח את צבאותיהם למלחמה, ואילו הם נשארים מאחור. ובזה שונה הסיפור הפעם, עת פרעה ניצב בראש צבאותיו.

ב. מלחמת עמלק

במלחמה עם עמלק, כאשר הצבא העמלקי מזנב ביוצאים ממצרים לאחר בקיעת הים, אומר משה ליהושע (שם יז ט):

"בחר לנו אנשים וצא הילחם בעמלק".

משה עצמו עולה אל ראש הגבעה ונושא את ידיו למרום, עד אשר כבדו ידיו. תופעה זו מוסברת על ידי רש"י (שם):

"בשביל שנתעצל במצווה ומינה אחר תחתיו נתייקרו ידיו".

כלומר מאחר והוא לא יצא בראש הצבא אלא שלח את יהושע לנהל את המלחמה, נענש וידיו לא היו מסוגלות לעמוד במעמסה. הנה כי כן אנו רואים כי מנהיג צבאי על פי תפיסתו של רש"י, חייב לעמוד בראש הצבא ולצאת למלחמה באופן ממשי ולא להישאר מאחור.

ג. מלחמת העי

יורשו של משה במנהיגות הוא יהושע. בעת כיבוש הארץ מספר הכתוב (יהושע ז) כי התקיימו שני קרבות בכיבושה של העי. בפעם ראשונה יהושע לא השתתף בקרב ואז אמנם לא הצליחו בני ישראל לכבוש את המטרה. בשלב הזה אומר הקב"ה ליהושע בתגובה לקריעת בגדיו ולאותות האבל שהוא מפגין (רש"י דברים ג כח):

"אתה הוא העומד במקומך ומשלח את בני למלחמה?! למה זה

אתה נופל על פניך? לא כך אמרתי למשה רבך: אם הוא עובר -

עוברים, ואם לאו- אין עוברים".

כלומר, אנו מוצאים כאן ביקורת ישירה המופנית כלפי יהושע על כך שלא מצא לנכון לעמוד בראש הצבא בשעת המלחמה. הקב"ה מפנה אותו אל הלקח שהיה עליו ללמוד ממלחמות משה (כגון מלחמת סיחון שבה משה ניצב בראש הצבא ואילו במלחמת עמלק הוא נמנע מכך ומינה אחר תחתיו).

לקראת סוף ימיו של משה הוא פונה אל הקב"ה ומבקש ממנו (במדבר כז טז):

"יפקוד ה' אלוהי הרוחות לכל בשר איש על העדה... אשר יצא

לפניהם ואשר יבוא לפניהם".

כאן מבאר רש"י (שם) את הבקשה ואומר:

"לא כדרך מלכי האומות בימי קדם שהיו יושבים בבתיהם

ומשלחים את חיילותיהם למלחמה אלא כמו שעשיתי אני,

שנלחמתי בסיחון ועוג... וכדרך שעשה יהושע... וכן בדוד המלך...

יוצא בראש ונכנס בראש".

ד. מלחמת המלכים

מנין לומד זאת הפרשן? מהו הדגם של המצביא המועדף על ידו? מהו התקדים עליו מבסס רש"י את תפיסתו?

הדגם הראשון שאנו מוצאים במקרא למלחמה הוא מלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה המתואר בספר בראשית (פרק יד). בקרב זה נפל בשבי לוט, אחיינו של אברהם ובן טיפוחיו. אברהם, שבשלב הזה הוא כבר בן למעלה משמונים, שומע כי נשבה אחיו ותגובתו:

"וירק את חניכיו ילידי ביתו, שמונה עשר ושלוש מאות, וירדוף עד

דן. ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו, ויכס וירדפם"

אברהם מארגן ומאמן את הכח שהקים (כך אנו מפרשים את המילה "וירק") והוא יוצא בראש הצבא הקטן שהקים, להילחם להצלת אחיינו. הנה כי כן, מציב בפנינו אבי האומה מודל של מנהיגות צבאית ודגם של מפקד בקרב. המפקד יוצא בראש לגיונותיו ונלחם עימם שכם אל שכם.

סיכום

ביסודו של צה"ל לא הייתה לו תורת מנהיגות כתובה ואף לא קוד צבאי מסודר אלא רק 'מסורת מנהיגות'. אני מבקש לטעון כי 'מסורת' זאת מוטבעת בגנטיקה היהודית. זוהי מסורת לפיה המפקד והמנהיג ניצבים בראש המחנה, משמשים דוגמה לחיקוי ומושכים את העם בעקבותיהם. אשר על כן, לא פלא שדוד בן גוריון, שהנהיג את מדינת ישראל בתהליך תקומתה המודרנית כותב כי:

"המפקד הנועז המסתער בראש פקודיו על האויב מעורר בלב חייליו רגש גבורה החבוי בכל איש".



בצלאל אלשלם

ביאור שיטת הרמב"ם בנושא נידה וזבה מדאוריתא

מבוא

- א. נקודת המחלוקת
- ב. קושיות הרמב"ן על הרמב"ם
- ג. תירוצי האחרונים על הרמב"ם
- תירוץ החוות דעת
- ערוך השולחן

סיכום

מבוא

מהתורה יש חלוקה בדין בין נידה לזבה: הנידה טמאה שבעה ימים בין ראתה יום אחד בין ראתה שבעה, והזבה - אם ראתה שלשה ימים רצופים, צריכה לספור שבעה ימים נקיים ולאחר טהרתה צריכה להביא קרבן. ובמשנה נכתב כי יש אחד עשר יום שבין נידה לנידה והן הלכה למשה מסיני. בהסבר האופן מתי אשה היא נדה ומתי זבה ע"פ דין תורה, נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. מאמר זה בא להסביר את נקודות המחלוקת, וכן הוא בא לתרץ את שיטת הרמב"ם לאור השאלות ששאלו עליו הראשונים ובראשם הרמב"ן.

א. נקודות המחלוקת

הנקודות בהן יש לכאורה מחלוקת בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמב"ן הן:

1. האם החלוקה בין דם זיבה לדם נידה היא בחשבון הימים בלבד (רמב"ם), או שיש חלוקה מהותית בין דם נידה שבטבע האשה לבין דם זיבה שהוא מחלה לגביה (רמב"ן).

כותב הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק ו הלכה א):

"דם הנדה ודם הזבה ודם הקושי ודם יולדת ודם טוהר של יולדת כולו דם אחד הוא ומן המקור הוא בא ומעין אחד הוא ובזמנים בלבד הוא שישתנה דינו ותהיה רואה דם זו טהורה, וזו נדה, וזו זבה".

והרמב"ן כתב (בפירושו לתורה ויקרא פרק טו):

"הקל הכתוב בזוב האשה בעת נדתה ולא חייב בה קרבן, בעבור שהוא בטבעה ולא נתרפאת מחולי. וטמא אותה שבעת ימים בין שתראה יום אחד או כל השבעה, (אבל) [שכל] הנשים בטבען לא תהיה בהן יותר משבעה זולתי בהיות בהן שפע יתר בחולי. אבל כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת הידוע לה, או שתוסיף על העת ויזוב זוב דמה ימים רבים אחרי השבעה ההם, הנה הוא חולי כזוב האיש, והצריך אותה קרבן בהתרפאותה כדין הזב".

2. האם בסוף ימי זיבה חוזרת האשה אוטומטית לימי נידה, ואז אם רואה בהן - סותרת את יומה בלבד וממשיכה לספור את מה שנשאר לשבעה נקיים (רמב"ם), או שעד שלא נטהרת מזובה ע"י שבעה נקיים רצופים, אינה חוזרת לימי נידתה (כדברי הרמב"ן כחידושו על מסכת נידה נד).

כפי שכתב הרמב"ם (שם פרק ז הלכה יא):

"ימי לידתה וימי נדתה אם לא ראתה בהן דם הרי אלו עולין לה לספירת שבעת ימים נקיים ואם ראתה בהן דם אין עולין לה ימי הראייה ולא סותרין כל הימים, אלא משלמת על הימים שספרה כשיפסוק הדם, שאין סותר הכל אלא ראיית של זוב אבל אלו סותרין יומן בלבד".

- ולא כמו שנכתב בטעות בדברי רבינו יונה שאינה זקוקה לשבעה נקיים כלל.
3. האם התחלת ימי נידה תלויה בראיה בפועל - כמו שכותב הרמב"ן (ואז היא נידה ממש), או שזה עפ"י חשבון כמו שכותב הרמב"ם (שם תראה בהן - תהיה נידה).
 4. האם האשה נעשית זבה ברגע שרואה בימי זיבתה עפ"י חשבון - כמו שכתב הרמב"ם, או שרק לאחר שבעה ימי נידה שראתה בהן, יש אפשרות שתיעשה זבה כמו שכתב הרמב"ן, ולאחר שעברו י"א הימים הללו, שוב לא יכולה להיות זבה עד שתראה שוב ותהיה נידה.

ב. קושיות הרמב"ן על הרמב"ם

- גדולי הראשונים ובראשם הרמב"ן הקשו קושיות רבות על שיטת הרמב"ם בהבחנה שבין ימי נידה לימי זיבה של האשה, ודחו אותה.
1. שואל הרמב"ן, מהסוגיה בנידה (נד): "שבעה ימים טמאין ושבעה ימים טהורין - משמשת רביע ימיה, מתוך כ"ח ימים". הרי לפי שיטת הרמב"ם מה שכתבה הגמרא שמשמשת רביע ימיה מתוך כ"ח ימים יהיה נכון רק לכ"ח הראשונים ולא להמשך.
 2. מהמשך הסוגיה (שם נד): "עשרה ימים טמאין ועשרה ימים טהורים - ימי שמושה כימי זיבתה. וכן למאה וכן לאלף". שואל הרמב"ן, למה לשיטת הרמב"ם כאשר רואה אלף ימים טמאים ואלף טהורים משמשת תמיד כימי זיבתה, הרי לאחר שבעה נקיים, כל שאר הימים הם ימי שימושה - כלומר תשע מאות תשעים ושלושה ימים, אבל בתוך האלף הטמאים לא היו תשע מאות תשעים ושלושה ימי זיבה אלא שש מאות ועשרה ימים בלבד.
 3. אם אשה רואה ביום השביעי לנדתה עפ"י החשבון, הרי צריכה לשבת עוד ששה ימים שלא בתוך ימי נידתה אלא בימי זיבתה, וזה כנגד פשט הפסוקים בפרשת מצורע.
 4. ממספר סוגיות בהן נראה שאשה קובעת וסת לעשרים ושבעה יום או לעשרים ושנים יום, והנה לפי שיטת הרמב"ם זה יצא בתוך ימי זיבה והרי נפסק שאין האשה קובעת וסת בימי זיבתה?
 5. מסוגיית 'טועה' (ערכין ח):

"מתני'. אין פתח בטועה פחות משבעה, ולא יתר על י"ז. גמ'. ת"ר: טועה שאמרה יום אחד טמא ראיתי - פתחה שבעה עשר, שני ימים טמא ראיתי - פתחה שבעה עשר, שלשה ימים טמא ראיתי - פתחה שבעה עשר, ארבעה ימים טמא ראיתי - פתחה ששה עשר, חמשה ימים טמא ראיתי - פתחה חמשה עשר, ששה ימים טמא ראיתי - פתחה ארבעה עשר, שבעה ימים טמא ראיתי - פתחה שלשה עשר, שמונה ימים טמא ראיתי - פתחה שנים עשר, תשעה ימים טמא ראיתי - פתחה אחד עשר, עשרה ימים טמא ראיתי - פתחה עשרה,

אחד עשר - פתחה תשעה, שנים עשר - פתחה שמונה, שלשה עשר - פתחה שבעה, שאין פתח בטועה פחות משבעה ולא יתר על שבעה עשר. אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבה: למה לי כולי האי? תימני שבעה ותשתרי! אמר ליה: לתקונה לידי נדה ופתחה קאמרינן. תנו רבנן: כל הטועות זבות, מביאות קרבן ואינו נאכל, חוץ מפתחה שבעה ופתחה שמונה, שמביאות קרבן ונאכל. אטו כל הטועות זבות? ותו, יום אחד ושני ימים בת איתויי קרבן היא? אלא, כל זבות הטועות מביאות קרבן ואינו נאכל, חוץ מפתחה שבעה ופתחה שמונה, שמביאות קרבן ונאכל".

שואל הרמב"ן לאור המשנה והברייתא הנ"ל, איך מספר הימים משפיעה על פתח נידתה לרמב"ם, הרי הספק האם מה שראתה הוא נידה או זבה לעולם עומד, וכיצד תיפתר הבעיה של טועה זו. לאור שאלות אלו פסקו שאר הראשונים כרמב"ן וכרש"י ובעלי התוס', ודלא כרמב"ם.

ג. תירוצי האחרונים על הרמב"ם

תחילת גישתם של האחרונים לדברי הרמב"ם היא שהייתה לו מסורת בדבר זה, ולא יתכן שטעה בדבר משנה, ובמיוחד שנמצא ציטוט מדברי ר' שרירא גאון¹ (מדרש תנחומא (וורשא) פרשת מצורע סימן ח.) שם כתוב:

"פירוש לרבינו שרירא גאון ז"ל. אחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני פי' כי ההלכה המסורה למשה מסיני כן היא בתחלת ראייתה כל אשה נדה דינה להיות סופרת כל ימיה מתחלת ראיית הדם ז' ימי נדה, ואחר אלו ז' ימי נדה י"א ימים ונקראים ימי זיבה, ואחר אלו י"א יום שהן ימי זיבה חוזרת לז' ימי נדה, ואחריהן י"א ימי זיבה, וחוזרת חלילה, וכן ראוי להיות סופרת כענין הזה כל ימיה".

תירוץ החוות דעת

א. לרמב"ם, לאשה בעלת ווסת קבוע, כאשר היא רואה בשעת ווסתה, הרי היא מתחילה את ספירתה (שבעה-אחד עשר-שבעה-אחד עשר) שוב, ולא משנה כמה ימים עברו מראייתה הקודמת ובלבד שהיו יותר על שמונה עשר. וכן מוכיח מפשט פסוקי התורה ומדברי המגיד משנה בדברי הרמב"ם (שם פרק ז הלכה ב): "או כשתראה בשעת וסתה והוא העת שקבעה לנידתה הרי זו נדה כל שבעת הימים".

ולפי זה מתורצת שאלה ד' של הרמב"ן, וכן ברור לשיטת הרמב"ם, שאשה לא קובעת וסת בימי זיבה הסמוכים לימי נידה שראתה בהן, אך בימי זיבה הסמוכים לימי נידה שלא ראתה בהן - קובעת בהן ווסת.

ב. תירץ סוגיית 'טועה' (בערכין שם) כסוגיית ס"ס: כל ראייה של אשה בימי זיבתה היא ספק נידה ספק זיבה, ולכן פוסק הרמב"ם (שם פרק ח הלכות ט-י, ע"פ פירוש

¹ אביו של ר' האי גאון. שהיה רבו של ר' חושיאל אביו של ר"ח, רבו של הר"ף, רבו של הר"י מיגאש רבו של מימון, אביו של הרמב"ם.

המגיד משנה שם) ששמים עליה חומרות שני הצדדים: משלימה שבעה ימים וחוששת בחודש הבא לאותו יום, אבל בגלל שהוא ספק אינה קובעת ווסת עד שתראה ג' פעמים בימי זיבתה, ונעקר בפעם אחת.

היוצא מכאן הוא שאותה אשה טועה יש עליה שני ספקות לעניין קביעת הווסת:

א. האם היא בימי נידה או בימי זיבה.
ב. אם תאמר בימי זיבה - שמא דם נדה הוא. ולפי זה הייתה צריכה אותה טועה לקבוע ווסת בכל אופן.

רק מכיוון שהחמירו עליה להשלים את ימי נידתה - הרי הספק השני הוכרע ואינו מצטרף לס"ס.

וזהו הדין לראתה יום יומיים או שלשה, שתמיד יש את הספק על היום האחרון האם הוא מימי נידה או זיבה.

ותירוץ השאלה מדוע פתחה י"ז עד "שלשה ימים ראיתי" ומיום הרביעי ולמעלה פתחה הולך ויורד, הוא כדלהלן:

ביום הראשון הספק הוא על היום הראשון עצמו אם הוא נידה או זבה. ופוסקים לחומרא שזהו דם נידה, ולכן אסורה לבעלה עוד ששה ימים, ופתחה הוא י"ז.

ביום השני הספק הוא על היום השני, מכיוון שהנפ"מ היחידה היא לפתח הנידה - מתי תוכל לדעת בוודאות שדם שראתה הוא דם נידה כמו שכתב הרמב"ם (בפירוש המשניות הני"ל):

"ופתח נקרא הזמן שתשאר האשה אחר שפסק הדם ותבוא לה ווסת

שניה כלומר זמן נדה הידוע".

ולכן אין שום נפ"מ לגבי מה היה הדם ביום הראשון. ומכיוון שפוסקים לחומרא שזהו דם נידה, לכן אסורה לבעלה עוד ששה ימים, ופתחה הוא י"ז.

ביום השלישי הספק הוא על שלשת הימים, כי פה יש נפ"מ לדין חיוב קרבן ולדין האם קורבנה נאכל. והפסיקה פה לחומרא מעמידה את שני הימים הראשונים כימי זיבה ואת היום השלישי בספק זיבה וספק נידה. המשמעות של פסיקה זו להלכה היא:

א. אשה זו צריכה ז' נקיים + קרבן.

ב. היום השלישי נחשב לחומרא כספק נידה וספק זבה - ולכן פתחה נשאר י"ז, אבל קרבנה לא יאכל. (השארית היום השלישי בדין ספק הוא הצד החמור יותר - כי קרבנה לא נאכל, וזה לא שמטילים עליה חומרות שני הצדדים - כי אז קרבנה היה נאכל).

ביום הרביעי עד היום השנים עשר - נשאר הספק על היום השלישי כדי להטיל עליה את כל החומרות - ושקרבנה לא יאכל, ולכן אי אפשר לומר שהיום הרביעי הוא בספק אלא הוא וודאי נידה, וממילא שפתחה הולך ויורד. (היום הרביעי הוא יום נידתה השני, לאור מעמד היום השלישי כיום ספק).

וקשה לי על תירוצו זה של החו"ד מספר שאלות:

1. בפירוש המשניות לרמב"ם על המשנה בערכין כתב בפירוש שאשה זו הטועה, סופרת רק פעם אחת י"א יום לאחר ימי נידתה שראתה בהם, ולא סופרת יותר עד הפעם הבאה שתראה - ולכאורה ממש כשיטת הרמב"ן. ובמיוחד שכתב שם שהלכה למשה מסיני שאין בין נידה לנידה אלא אחד עשר יום בלבד - **לפחות** אחת עשר יום בין נידה לנידה, אך לא אחד עשר בלבד.

אם כך, כיצד מסתדר החו"ד עם פירוש זה ובמיוחד שמסתמך עליו?!

2. לאור פירושו את שתי הספקות, אם פושטים את הספק השני להחמיר עליה כדם נידה, ומוסיפים את הספק הראשון של 50% נידה 50% זיבה, הרי שנצטרך לקובעו כנידה וחוזרת השאלה מדוע אינה קובעת ווסת?
3. מדוע נזקק לס"ס, הרי עניין הספק ביום השלישי עומד בפני עצמו?
4. איך נפשט הספק בטועה מיום השנים עשר והלאה? הרי אז כבר היום השלישי הוא לא בספק - היא וודאי זבה ומביאה קרבן וקרבנה נאכל, ואם כך חזרה הקושיה למקומה - מדוע לא יהיה פתחה י"ז? (כאילו ראתה אחד עשר זיבות ונידות אחת).

ערוך השולחן

הערה"ש מקבל את שיטת החו"ד לגבי קביעת ווסת בימי זיבתה הסמוכים לימי נידתה שלא ראתה בהן.

והוא מתרץ את סוגיית נידה (נד.) כמו שכתב הרמב"ם בעצמו בספרו (פרק ז הלכה כ) שמשמשת רביע ימיה מתוך הימים הטהורים שהיו צריכים להיות לה:

"נמצאת אומר שבכל י"ח שבועות משמשת י"ח יום, ואילו לא אירע

לה חולי זה והיתה שבוע נדה וי"א יום טהורה היתה משמשת בכל

הי"ח שבועות י"א שבועות שהן שבעה ושבעים יום".

כמו כן הוא מתרץ את הקושיא מסוגיית ערכין, בזה שווסת הקבוע הוא דווקא עם ווסת הגוף, ואם שינתה מווסתה הקבוע בלי ווסת הגוף הרי שלא נשתנה ווסתה כלל וצריכה להמשיך ולחשב מווסתה הקבוע, וכל סוגיית ערכין הוא לא לעניין טהרת אשה לבעלה אלא לעניין קביעת ווסת חדש. ולכן מעמיד בשיטת הרמב"ם בסוגיית טועה בערכין, שאשה זו ראתה דם ללא ווסת הגוף, ולכן לא יכול להיות שהדם שראתה התחיל בזבה והמשיך בנידה, אלא הכל סוג אחד הוא.

וקשה לי על תירוץ זה של ערוך השולחן, הרי הרמב"ם כתב (בפירושו למשנה) שיש אפשרות כזו ששני הימים הראשונים הם זבה והיום השלישי הוא נידה, ולכן היא ספק

זבה ומביאה קרבן? כמו כן, כיצד זה מסתדר עם פשט לשון הברייתא?

עוד קשה על תירוץ השני, מתי ממשיכה לספור שבעה-אחד עשר-שבעה-אחד עשר, ומתי מפסיקה? ונשאר קושיית הרמב"ן השלישית לגבי רואה אלף ימים?

ולכן ראיתי לתרץ:

א. כמו שכתבו החו"ד וערוה"ש:

1. אשה קובעת ווסת בימי זיבתה הסמוכים לימי נידתה שלא ראתה בהם - כדלעיל.
2. הסוגיה בערכין לגבי הטועה היא לא לטהרה לבעלה אלא לקבוע מחדש את ווסתה.
3. אשה בעלת ווסת קבוע, וראתה בשעת ווסתה - מאפסת את חשבון ה7,11 ומתחילה אותו מחדש.

ב. יש חלוקה בדין בין אשה בעלת ווסת קבוע לאשה שאין לה ווסת כמו שכתב החו"ד לחלק - אך למעשה הפוך ממה שכתב:

בפיהמ"ש לרמב"ם על המשנה בערכין (פרק ב משנה א) כתב הרמב"ם:

"והזמן המועט שיהא בין נדות לנדות אחד עשר יום והוא קבלה".

כמו כן כתב שם:

"נמצא כל דם שתראה האשה כל שבעת הימים שקבעה לה ווסת

שזה הוא עת נדתה הוא דם נדה, וכל שתראה באחד עשר יום שאחר

השבעה הוא דם זיבה, ומה שתראה ביום השנים עשר ומה שאחריו הוא דם נידה".

ולא הוסיף פה הרמב"ם ששוב סופרת שבעה ואחד עשר.

הרב קפאח רצה לתקן הנוסח שיתאים להלכות ביד החזקה, וכתב שאולי הרמב"ם סבר בצעירותו כרמב"ן, ולדעתי לא היא! אלא שמה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש על אשה טועה הוא דין אשה שאין לה ווסת קבוע, ולכן אצלה היא סופרת רק פעם אחת **11 לאחר 7 ימי נידה שראתה בהם**². וכן מסתבר לתרץ את סוגיית נידה נד לגבי אשה שרואה 7 ימים 71 לא, ובזה מתורץ גם מדוע זאת שרואה 1000 ימים 1000 ימים לא - דינה שסופרת ז"נ ומשמשת 993, מכיוון שלא נחשבת לבעלת ווסת קבוע (כי ברמב"ם עצמו מגדיר את המציאות הזו כמחלה³ - ווסת קבוע לא יכול להיות כמחלה) וממילא יש לה 7 ימי נדה 993 ימי זיבה, ואינה חוזרת לימי נידתה - ממש כרמב"ן.

ויש להוכיח דבר זה גם מלשון הרמב"ם ביד החזקה שכתב בהלכה ב': "כיצד כשתראה האשה דם תחלה" וחילק בין ראייה ראשונה - בעלת ווסת שאינו קבוע לבעלת ווסת קבוע " או כשתראה בשעת וסתה והוא העת שקבעה לנדתה הרי זו נדה כל שבעת הימים", ואח"כ בהלכה ו' כתב: " כל ימי האשה **מיום שיקבע לה וסת** עד שתמות או עד שיעקר הוסת ליום אחר תספור לעולם שבעה **מתחלת יום הוסת** ואחריהן אחד עשר [ואחריהן] שבעה ואחריהן אחד עשר" הרי שהלכה זו של ספירת 7,11,7,11 נכונה לבעלת ווסת קבוע בלבד!!!

ג. לשאלה השלישית של הרמב"ן יתורץ שהשאלה לא קיימת, כי אם היא בעלת ווסת קבוע - הרי שלא רואה רק ביום השביעי לנדתה עפ"י חשבון, ואם שינתה ווסתה, הרי שהתקלקל החשבון וממילא חוששת לשינוי ווסתה כמו שכתב הרמב"ם בפ"ח ה"ט: " אבל קובעת ווסת בימי נידה שלא ראתה בהן", ולכן סופרת 7 ימים מיום שראתה.

ד. לתרוץ סוגיית טועה במשנה בערכין:

1. כמו שכתבתי לעיל - מדובר באשה שאין לה ווסת קבוע, כי אחרת לא משנה כמה ימים ראתה, אלא מתי התחילה לראות.⁴
2. כמו שכתבו החו"ד וערוה"ש - כל הסוגיה היא לדעת מתי תוכל לקבוע לה ווסת.
3. וממילא אין פה מחלוקת בין שיטות הרמב"ם והרמב"ן, ולכן מיום ד' והלאה פתחה הולך ויורד באופן רציף, כי אינה חוזרת מימי זוב לימי נידה עד שתפסוק מלראות.⁵

סיכום

1. המחלוקת בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמב"ן להלכה לגבי ימי נידה וזבה היא לבעלת ווסת קבוע בלבד, אך לאשה שאין לה ווסת קבוע הם יסכימו כשיטת הרמב"ן.

² ויש לדייק בחשבון שעשה הרמב"ם בפ"ז ה"כ שאכן כל פעם שסופרת שוב 11 יום זה בגלל שראתה 7 ימים שלפניו ואפילו יום אחד.

³ הלכות איסורי ביאה פ"ז הלכה כ': "ואילו לא אירע לה חולי זה..."

⁴ אם ווסת החודש - עפ"י התאריך, ואם ווסת ההפלה - עפ"י הפלגתה הקודמת. ובכל מקרה אין חשיבות למספר הימים שראתה בהן, אלא על כרחך - מדובר באשה שאין לה ווסת קבוע.

⁵ ולא מצאתי הכרעה האם גם הרמב"ם יחייב שתטהר מזובה לפני שתחשב נידה או לא, אם כי מפיהמ"ש שכתבתי לעיל משמע שאכן צריכה ז"נ ורק אח"כ יכולה להחשב זבה - כרמב"ן ממש.

2. אשה שיש לה ווסת קבוע, ווסתה מאפס את מניין ספירת ה7,11,7,11 ומתחילה אותו שוב מחדש.
3. אשה שיש לה ווסת קבוע, וראתה שלא ביום ווסתה - חוששת לשני הדברים: גם נוהגת כנידה שאין ווסתה קבוע - וסופרת 7 ימים מיום שראתה כנידה, וגם (אם ראתה ג' ימים בתוך ימי זיבתה) יושבת ז"נ ומביאה קרבן - וקורבנה לא יאכל!

ובזה סלקנו את כל קושיות הראשונים על שיטת הרמב"ם.⁶



⁶ ויש לעיין בשיטת הרמב"ן לאור קושיותיו של ערוה"ש בסימן קפג לגבי תקנתו של רבי וכו', שלשיטת הרמב"ן ובמיוחד לפירושו של רש"י שם לא מובנות כלל.

הרב בראון דסברג

קבלת שירות מהורה

מבוא
המקורות והתמיהות
הצעה ליישוב הסוגיא

מבוא

פעמים רבות, מציעים הורים לילדיהם עזרה ושירותים שונים. במאמר זה נדון האם במקרים אלו, כאשר הבן יקבל את השירות הוא יעבור על כיבוד אב ואם, או שההפך הוא הנכון, ומכיוון שזה רצונם של ההורים, אם הוא לא יקבל מהם את השירות, הוא יעבור על האיסור.

המקורות והתמיהות

נעין במספר מקורות המתמודדים עם בעייתנו :

בירושלמי (פאה פרק א דף טו עמוד ג) מופיע הסיפור הזה :

"אמו של רבי ישמעאל באה וקבלה עליו לרבותינו. אמרה להן : געורו בישמעאל בני שאינו נוהג בי בכבוד. באותה שעה נתכרכמו פניהן של רבותינו אמרו : איפשי לית רבי ישמעאל נוהג בכבוד אבתינו. אמרו לה : מה עבד לידך? אמרה : כדו נפק מבית וועדה, אנא בעיא משזגה ריגלוי ומישתי מהן ולא שביק לי. אמרו לו : הואיל והוא רצונה הוא כבודה".

לא מובנת גישתו של ר' ישמעאל. לכאורה טענתם של חכמים ש"הואיל והוא רצונה הוא כבודה" היא טענה פשוטה והגיונית, וכי ר' ישמעאל לא סובר כך? במילים אחרות : מה שורש המחלוקת בין ר' ישמעאל לבין חכמים שמוביל לטענות שלהם במקרה דנן?

הגמרא (קידושין לא :) מביאה סיפור אחר :

"אמר ליה רב יעקב בר אבוב לאבוי : כגון אנא דעד דאתינא מבי רב, אבא מדלי לי כסא ואמא מזגה לי, היכי איעביד? א"ל : מאמך קביל ומאבוך לא תקבל, דכיון דבר תורה הוא חלשה דעתיה".

לכאורה הסבר חלישות דעתו של האב היא מפני שהרצון לשרת את בנו אינו מוחלט אצלו, ולכן חלשה דעתו כאשר הבן מקבל את הצעתו. אם כך הוא, צריך בירור, מה גוס לו לא להציע שירות כשאינו מתכוון לכך בכל ליבו.

בעצם ישנן שתי סיבות בגמרא מדוע לא לקבל שירות מהאב :

א. מכיוון שהוא בן תורה.

ב. מכיוון שחלשה דעתו.

צריך לברר, מה הדין כאשר האב בן תורה אך לא חלשה דעתו, ומה הדין כאשר חלשה דעתו של האב שאיננו בן תורה?

ר' מאיר אבולעפיה בספרו 'יד רמה' טוען שכל אב שחלשה דעתו, אסור לקבל ממנו גם אם איננו בן תורה. קשה לשיטתו הרי הגמרא כותבת במפורש "דכיון דבר תורה הוא".

השו"ע (יו"ד סימן רמ סעיף כה) נפסק כך :

"אם האב רוצה לשרת את הבן, מותר לקבל ממנו אלא א"כ האב בן תורה".

המתברר לא חלק בין אם חלשה דעתו של האב או לא, ובכך לא ענה על שאלתנו. כמו כן, צריך לברר, מה הסברא שדין זה חל רק אצל אב בן תורה, וכי אב שאיננו בן תורה לא יכול להתאכזב מכך שבנו מקבל ממנו שירות ?

הר"ן (קידושין יג. בדפי הרי"ף, ד"ה 'גרסי' בגמרא'), מביא חילוק נוסף ע"פ הירושלמי דלעיל:

"ומיהו אם היה אביו מקפיד הרבה בדבר יקבל ממנו, דגרסינן בירושלמי (פ"ק דפאה), אמו של ר' ישמעאל... הוא רצונה הוא כבודה. ומכאן אתה למד אף לאביו".

הר"ן לא כותב האם חילוק נוגע לאב בן תורה או לאב שאיננו בן תורה, אך הסברא נותנת שמדובר רק באב בן תורה, שכן הר"ן כותב את דבריו אלו על גמרתנו בקידושין. ואם היה מדובר באב שאיננו בן תורה, ברור ע"פ הגמרא בקידושין, שיכול לקבל ממנו אפילו הוא אינו מפציר. כך גם הבין הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר' חלק ז יו"ד סימן טז):

"ונראה דס"ל להר"ן שמסתמא אמו של ר' ישמעאל היתה מפצירה בו על כך, והוא בחושבו לנכון שהדבר כזלזול בכבודה לא נעתר לבקשתה, עד שהורו חכמים שרצונה זהו כבודה, הילכך גם כשאביו מפציר בו ומקפיד הרבה על זה, אפי"ה הוא בן תורה".

צריך לברר, מדוע הר"ן לא כתב בעצמו שמדובר באב בן תורה. כמו כן צריך לברר מה הסברא של דין זה.

ביחס לפסק השו"ע דלעיל, לא ברור האם הוא פוסק חילוק זה להלכה, אם לאו. מחד, אם הוא פוסק דין זה, מדוע הוא לא כתב אותו. מאידך, אם הוא לא פוסק דין זה, היאך הוא חולק על הר"ן, שכן לא מצינו אף ראשון שחולק על הר"ן.

הצעה ליישוב הסוגיא

אנסה להציע פשט בסוגיא זו, שיענה על התמיהות דלעיל.

אפשר להבין את הלכות כיבוד אב ואם בשתי גישות שונות: גישה אחת היא, שההלכות הם הלכות סובייקטיביות, ההלכות 'נקבעות' בכל משפחה ע"פ רצונות האב והאם וע"פ דפוסי ההתנהגות הייחודיים לאותה משפחה. גישה זו תואמת את טעם המצווה (המשוער), שמטרת המצווה היא להשביע את רצון הורינו. כנראה שזוהי היתה גישתם של חכמים שאמרו "הואיל והוא רצונה הוא כבודה", זאת אומרת שכיוון שכך אמך רוצה, זה חלק מהלכות כיבוד אב ואם לדידך.

לעומת זאת, גישה אחרת תאמר שמצוות כיבוד אב ואם היא מצוה ככל המצוות, הלכותיה אובייקטיביות, ואינן משתנות ע"פ הלכי הרוחות וטעמי המצווה, וכשם שלא נאמר שיהיה מותר לנסוע ברכב בשבת כיוון שזה למען מנוחת שבת. כנראה זוהי גישת ר' ישמעאל: ההלכה האובייקטיבית אומרת שאסור לקבל שירות מהורה, והעובדה שהורה מעונין בכך, לא תשנה את ההלכה.

בירושלמי לא נאמר איזו גישה התקבלה להלכה, אולם בבבלי אפשר לראות שילוב מענין של הגישות. מחד, אפשר לקבל שירות מאב שאיננו בן תורה, כמו שטוענת הגישה

הראשונה. כנראה שהסברא היא, שאדם שאינו בן תורה לא תופס את ההגיון ההלכתי של הגישה השניה, ולכן האב עצמו מבין את מצוות כיבוד אב ואם ע"פ הגישה הסובייקטיבית. מאידך, אב שהינו בן תורה וסובר כמו הגישה השניה, מבין שגם אם הוא מציע שירות לבן, תיווצר בעיה הלכתית אם הבן יקבל ממנו (יש לציין שלפי זה, ההגדרה של 'בן תורה' לדידנו, היא מעין 'איש ההלכה', אדם שרואה את ההלכה כחוקים אובייקטיביים, ולא דוקא אדם ברמה רוחנית גבוהה יותר ממי שאינו בן תורה) ולכן חלשה דעתו של האב אם הבן יודע את ההלכה ולמרות זאת הוא מקבל ממנו שירות. בכך ענינו על השאלה ששאלנו על הגמרא: מציאות שבה האב מציע שירות, אך לא מרוצה כאשר הבן מקבל את הצעתו, תתכן רק כאשר האב בן תורה ונוצרת התנגשות בין הצעת השירות ובין ההלכה. נמצא, ששתי הסיבות שמביאה הגמרא: שהאב בן תורה, ושחלשה דעתו של האב, שזורות זו בזו, שכן דעתו של כל בן תורה תחלש אם בנו יקבל ממנו שירות, ולכן השו"ע הביא רק את הדין של האב 'בן תורה' ובכך כלל גם את 'חלשה דעתו'.

אם כנים דברינו, הרי שאפשר להסביר את סברת הר"ן, שמחלק בין אם האב מקפיד או לא, כך: כל עוד האב בן התורה לא מקפיד שהבן יקבל ממנו, אסור לקבל כפי שכתבה הגמרא. כאשר האב מקפיד ורוצה שהבן יקבל את שירותיו למרות ההלכה, סימן שהוא סובר כגישה הראשונה, ואיגלאי מילתא למפרע שהוא אינו בן תורה, ואז מותר לקבל ממנו. זה מסביר את התמיהה, מדוע הר"ן לא ציין שמדובר בבן תורה, כיוון שאחרי שהאב הקפיד מסתבר שהוא אינו בן תורה. זה גם מסביר מדוע השו"ע לא פרט בחילוק זה, מכיוון שחילוק זה כבר כלול בחילוק של בן תורה או לא.

נקודה מעניינת היא, שבכל המקורות בהם עסקנו, לא מדובר בכל סוג של שירות, כגון: עזרה כלכלית והדומה לו. אלא דוקא בשירותים שמסמלים הבדלי מעמדות, כאשר ההורים רוצים לבטא במעשיהם, שהבן במעמד גבוה משלהם. יתכן שכל הדיון דלעיל שייך רק למקרים כאלה, ולא לסתם שירותים טכניים.

כל שכתבתי כאן הוא לצורך העיון בלבד, אך להלכה אביא את דברי הרב עובדיה יוסף בשו"ת 'ביע אומר' (חלק ז יו"ד טז):

"ועכ"פ אין לנו לזוז מדברי מרן שקבלנו הוראותיו. ורק אם אביו מקפיד הרבה אם לא יקבל ממנו מצוה לשמוע בקולו שרצונו זהו כבודו. אך יבקש ממנו מחילה על טרחתו. וכל זה כשהאב מקדים לשרת את בנו ומגיש לו מעצמו כוס תה ומגדנות, אבל אין לבן לבקש מאביו או מאמו לעשות לו שירות בבישול והגשת מאכל או משקה, אפי' אחר בקשת מחילה. וכ"כ המהר"א פאפו (בספר 'יעלזו חסידים' סימן קנב). אלא אם כן הוא רעב או צמא ואין לו אפשרות ליטול בעצמו ויודע שאביו ואמו ישמחו בהגשתם לו".



ארוע 'פילגש בגבעה' ומשמעותו לימינו

פתיחה

- ה. סיפור 'פילגש בגבעה'
 - ו. המציאות המדינית שהובילה למעשה 'פילגש בגבעה'
 - ז. עשה 'פילגש בגבעה' ומעשה סדום ועמורה
 - ח. החטאים באירועי 'פילגש בגבעה'
 - ט. מלחמת אחים
 - י. הקמת מלכות ישראל
- סיכום

פתיחה

מעשה 'פילגש בגבעה' הוא מעשה נורא מצד עצמו, אחד האירועים הקשים והמוזעזעים ביותר בתולדות עמנו. במעשה זה נחצים כל הגבולות וכל הקווים האדומים והמוסריים שישנם: אונס, רצח, מלחמת אזרחים, ניוול המת, זנות, החרמת שבט מישראל ועוד. קשה להבין כיצד עם ישראל הידרדר למציאות כזו של 'סדום ועמורה'; קשה להבין איך הגיע למלחמה נוראית שגבתה רבבות הרוגים, עד שכמעט השמידה שבט מישראל. כמו כן, מתוך בירור המעשה הנורא והמלחמה שבאה בעקבותיו, מצטיירת תמונה שאין בה מנצחים ומנוצחים: כולם הפסידו ונפגעו. יש צורך שאירוע זה יילמד לדורות כדי ללמוד לאן עלולים להגיע כאשר כל המוסריות נעלמת, וכמה עלינו להיזהר מלהגיע למצב של מלחמת אחים.

דווקא בימינו, כאשר אנו רואים ניצנים של מריבות פנימיות קשות, יש צורך להעמיק במעשה פילגש בגבעה, כדי להבין את המשמעות הנוראה של אירועים אלו, שלפעמים אף קשים הם ממלחמה באויבים.¹

א. מעשה 'פילגש בגבעה'

בספר שופטים (פרקים יט-כא) מסופר על איש לוי שפילגשו זנתה מעליו והלכה לבית אביה. הולך אותו האיש להביאה מבית אביה, ולאחר עיכוב של חמישה ימים יוצא עם פילגשו לדרכו. הם עוברים בארץ בנימין ועוצרים לחניון לילה בגבעה, שם איש זקן מהר אפרים מכניסם לביתו ללון. כשהם מגיעים לביתו מתדפקים על הדלת בני בליעל אנשי העיר בדרישה שיוציא את האורח החוצה. איש הלוי לוקח את פילגשו ומוציאה החוצה אל בני הבליעל, והם מתעללים בה כל הלילה. בבוקר מוצא האיש את פילגשו מתה בפתח הבית. הוא מעלה אותה על החמור ושב למקומו, שם הוא מנתח את גופתה ל-12 חלקים ושולח בכל גבול ישראל. עם ישראל מזדעזע מהמעשה הנורא וכולם מתרכזים ויוצאים

¹ "ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג, שנאמר: (תהלים ג) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו, וכתוב בתריה: ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי; ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב: (שם ב) למה רגשו גוים ולאמיים יהגו ריק, ואילו מה רבו צרי לא כתיב" (בבלי ברכות ז:). הערת העורך.

למלחמה כנגד גבע בנימין, אולם שבט בנימין מסרב למסור לעם ישראל את גבע בנימין. אז מתפתחת מלחמה עזה בשלושה מערכות בין ישראל לבנימין. בשתי המערכות הראשונות ידו של בנימין על העליונה ונהרגים כ-40,000 איש מישראל, אולם במערכה השלישית עורכים ישראל מלכודת לבנימין ונלחמים בו פנים ואחור, כאשר הם משמידים את שבט בנימין, כשבסוף המערכה נשארים רק 600 פליטים מבנימין ולמעלה מ-25,000 נהרגים, גברים נשים וטף. כאשר עם ישראל נודר בחרם שאף אחד לא יתן את בתו לבנימין וכמעט נכחד שבט מישראל, הם מטכסים עצה, ובט"ו באב חוטפים להם בני בנימין הנותרים נשים מהמחוללות בכרמים. מכאן אנו מגיעים לאימרה (בבא בתרא קכא.): "לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב ויום הכיפורים", שבו ניצל שבט מישראל ובני בנימין לא נכחדו.

ב. המציאות המדינית שהובילה למעשה 'פילגש בגבעה'

שאלות קשות נשאלות בעקבות אירוע זה: כיצד תיתכן הידרדרות מוסרית כזו בעם ישראל? היכן הקוים האדומים? בכל האירועים נעלמים קולות של הנהגה?! מלחמת אחים - היתיתכן? מי אשם ומי צודק בכל האירועים שמתרחשים? ניתן לומר שבכל האירועים רב הסתום על הנגלה.

ראוי להתייחס לשני פסוקים מעניינים מאוד שנוגעים ומסבירים את כל השאלות והקושיות. פסוקים אלו באים כרקע למציאות בעייתית שעם ישראל נמצא בה, והם הדגש העיקרי לכל מה שמתרחש בפרקים אלו. הפסוקים הם הפסוק הפותח את שרשרת האירועים (פרק יט א), והפסוק החותם את אירועי פילגש בגבעה ומסיים את ספר שופטים, (פרק כא כה). הפסוקים הינם: (יט א): "ויהי בימים ההם ומלך אין בישראל". (כא כה): "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה". אגב, פסוקים דומים אנו מוצאים גם באירועי פסל מיכה (פרקים יז ו-יח, יז ו): "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה". (יח א): "בימים ההם אין מלך בישראל".

מפליאה החזרה מילה במילה בהשוואת שני האירועים הללו, הבאה להדגיש ולהראות שכל הבלבול והחטאים נובעים מחוסר מלכות ונהגה. זה מה שמאפיין את תקופת השופטים - "אין מלך בישראל", וממילא "איש הישר בעיניו יעשה". וכפי שאנו רואים מחז"ל (אבות פרק ג משנה ב), ש"אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעוו". חוסר מנהיגות ומלכותיות יוצר וואקום שעלול להוביל לגרועות שבנפילות "איש הישר בעיניו יעשה", "כל דאלים גבר". האנרכיסטים טועים בחושבם שללא שלטון העולם יהיה ויהיה טוב יותר. אמנם ישנו צורך לתקן שלטון, אבל עדיף שלטון מושחת מחוסר שלטון שיוצר מציאות אנרכיסטית חסרת שליטה שבה רק הרגשות והיצרים לוקחים תפקיד ולא השכל והחכמה.

המקרא מדגיש לנו שחוסר מלך מוביל לשלושת העבירות החמורות ביותר: ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים, וגם לשנאת חינם המובילה למלחמת אחים, שהיא אולי הגרועה מכולם, בה כמעט נכחד שבט מישראל; וכל זאת מתוך שנאה, ואולי אף לשם שמים, שהרי היציאה למלחמה בבנימין לשם שמים היתה, ואף שאלו ישראל באורים ותומים. לא פלא שכך מסתיים ספר שופטים, ללמדנו ממה עלינו להיזהר ולאן פנינו מועדות. כלקח לספר שופטים מופיע ספר שמואל בו העם מבקש מלך (גם בענין בקשת המלך ראוי להרחיב, אך זה נושא למאמר נפרד), ומופיעה מלכות שאול הבוסרית שמשלתמת במלכות דוד ושלמה.

ג. מעשה 'פילגש בגבעה' ומעשה סדום ועמורה

בבואנו לנתח את האירועים המתרחשים במעשה 'פילגש בגבעה', קשה שלא לשים לב להשוואה המצמררת למעשה שאירע עם המלאכים בסדום (בראשית יט), ואת ההתרחשות עם לוט ובנותיו. אמנם התוצאות שונות, אבל ההשוואה ברורה. שם, סדום מושמדת ע"י ה', ואילו במעשה 'פילגש בגבעה', שבט בנימין נחרב ומושמד עד שנשארו מהם שרידים מעטים.

אמנם איננו עושים את החשבונות של הקב"ה בהענשת הרשעים, אך רואים אנו כאן שרבים דרכיו: בסדום התבצע מעשה ניסי, ואילו ב'פילגש בגבעה' פעלו שליחי רשבי"ע בדרך הטבע באמצעות מלחמה.

השוואה קצרה: באירועי סדום, (שם פסוקים ד-ח):

"ואנשי העיר אנשי סדם נסבו על הבית מנער ועד זקן כל העם מקצה. ויקראו אל לוט ויאמרו לו איה האנשים אשר באו אליך הלילה הוציאים אלינו ונדעה אתם. ויצא אלהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו. ויאמר אל נא אחי תרעו. הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש אוציאה נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם, רק לאנשים האל אל תעשו דבר..."

ובאירועי פילגש בגבעה (שופטים יט פסוקים טז-כה):

"והנה איש זקן בא... המה מיטיבים את לבם והנה אנשי העיר אנשי בני בליעל נסבו את הבית מתדפקים על הדלת, ויאמרו אל האיש בעל הבית הזקן לאמר הוצא את האיש אשר בא אל ביתך ונדענו. ויצא אליהם האיש בעל הבית ויאמר אלהם אל אחי אל תרעו נא אחרי אשר בא האיש הזה אל ביתי אל תעשו את הנבלה הזאת. הנה בתי הבתולה ופילגשהו אוציאה נא אותם וענו אותם ועשו להם הטוב בעיניכם ולאיש הזה לא תעשו דבר הנבלה הזאת. ולא אבו האנשים לשמע לו..."

אנו רואים השוואה ברורה ומדויקת גם בסגנון המילים וגם בסגנון הדיבור, אלא שהסוף שונה, שבאירועי לוט המלאכים מחזיקים בו ומכים את כולם בסנוורים וישנה הצלה ניסית, ואילו בפילגש בגבעה איש הלוי מוציא את פילגשו אל בני הבליעל והם עושים בה שפטים עד מוות.

הכתובים באים להראות לנו שבאותה מציאות של ימי שפוט השופטים היתה הידרדרות מוסרית כל כך גדולה עד ש"כסדום היינו לעמורה דמינו" (ישעיהו א ט).

השוואה נוספת שראוי לעשות, הינה בין אירועי פסל מיכה לבין אירוע פילגש בגבעה, שבשני המקרים מוזכר איש מבית לוי שהולך בדרכים, ובשני המקרים ישנה אשה שמעורבת במעשה (הפילגש ואם מיכה). כפי הנראה הכתוב רוצה לסמן לנו שהאירועים קשורים אחד בשני ונובעים מאותה סיבה ומאותה הידרדרות מוסרית.

אך פלא הוא ששלושת האירועים, סדום ועמורה, פסל מיכה ופילגש בגבעה מתרחשים סביב סיפורים של הכנסת אורחים ואי הכנסת אורחים. לא לחינם הרחיבו חז"ל מאוד על מעלת ושבח הכנסת אורחים "גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה" וכו' (שבת קכז.).

ד. החטאים באירועי 'פילגש בגבעה'

לאחר חטא העבודה זרה בפסל מיכה, באירועי פילגש בגבעה עיקר הדגש מושם על חטאי גילוי עריות ושפיכות דמים.

האשה הפילגש - שהינה אשת איש - נאנסת באכזריות ע"י אנשי העיר אנשי בני בליעל. חוץ מגילוי עריות ישנה אכזריות שלא תשוער ופגיעה בכבוד האשה. האשה הפילגש מתחילת הסיפור ועד סופו הינה כלי וחפץ בידי כל, גם בידי בעלה האיש הלוי וגם בידי ההמון. היחס כלפיה הוא כחסרת נשמה וחסרת ערך. אפשר לומר שהכל מתחיל מזלזול בכבודה, עד כדי כך שרב חסדא אומר (גיטין ז):

"לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה והפילה כמה רבבות מישראל. אמר רב יהודה: כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לידי שלוש עבירות".

אנו רואים בכל התרחשות האירועים שהאיש הלוי חשב רק על עצמו ולא על אשתו-פילגשו. ראשית, בעצם בריחתה ממנו, כפי שכתוב: "ותזנה עליו אשתו ותלך בית אביה". לכאורה האשמה רובצת לפתח הפילגש, אך בגמרא (שם ו:) ישנה מחלוקת מה היה חטאה, שהרי לו היה מדובר בזנות ממש, הרי שבעלה לא יכול היה לשוב לקחתה, שהרי נאסרה עליו. "רבי אביתר אומר: זבוב מצא לה", שלא היתה מקפידה על נקייון ביתה; "ורי יונתן אמר: נימא מצא לה", שלא הקפידה על טהרה ונקיון גופה.

מכל מקום, נראה הדבר שאותו איש מבית לוי זילזל בה ולכן היא ברחה מפניו. וגם כאשר הולך הוא לבית אביה להחזיר אותה אליו, לכאורה נראה שישנו כאן מעשה אצילי - לדבר על לבה להשיבה, אלא שהכתיב משנה מהקרי ואומר "להשיבו", שכל כוונתו לא היתה אלא לשם עצמו. גם כשהוא מגיע לבית אביה אנו מוצאים אותו סועד ושותה עם אביה במשך חמישה ימים, כאשר הפילגש נעלמת, ולא אליה הוא מדבר. בהמשך הזעזוע עוד גדל, כאשר הוא מגיע לגבע בנימין ובמקום לצאת בעצמו ולהגן על פילגשו, הוא מחזיק בה ומשליך אותה החוצה אליהם ואותם בני בליעל מבצעים בה את זממם עד מוות. אותו איש ישן טוב בלילה, הוא שכח ממנה "ויקם אדוניה בבוקר ויפתח דלתות הבית ויצא ללכת". הוא אפילו מתכוון להמשיך בדרכו בלעדיה, היא לא מעניינת אותו. כאשר היא פצועה ושותתת דם מול הפתח, במקום לעזור לה ולטפל בה הוא מצווה עליה "קומי ונלכה". מזלה הטוב היה שהיא כבר מתה ולא ראתה באכזריות של בעלה-אדוניה. לכאורה נראה היה גם לומר שלאחר מותה, כאשר הוא מנתח את גופתה, אין הוא עושה זאת בכאב עצום מתוך התעלות נפש, אלא הוא רצה לנקום את נקמתו ואף אם זה יבוא על חשבון ניוול גופתה.

זאת ועוד, נראה לומר שאותו איש לוי לא היה אדם פשוט ומסכן, אלא מנהיג ואדם מכובד. הלא דבר הוא עד כמה אביה מנסה להחזיק בו שיישאר איתו, וכן כיצד הוא מצליח לשכנע את עם ישראל לצאת למלחמת האור בחושך. ואילו הוא היה אדם מפוקפק, בוודאי עם ישראל לא היה יוצא למלחמה עבודה. אלא שכל הכבוד שלו התרכז בעצמו, הוא החשיב את עצמו, ופילגשו גם היא בשבילו, וגם הוא למען מטרתו ונקמתו, וכך נגרר עם ישראל למלחמה עקובה מדם.

לגבי החטא של שפיכות דמים אין מה להרחיב. הפילגש נרצחת באכזריות כשנפשה לא עמדה לה עוד, ושפיכות דמים זו הובילה לשפיכות דמים מצמררת שבה כארבעים אלף איש משבטי ישראל נהרגים ועוד עשרים וחמישה אלף גברים מבנימין, לבד מנשים וטף שנהרגו ונרצחו במלחמה.

חטא נוסף שחורזו את כל המעש הינו החטא שמוביל לכל הפשעים הנוראים, והוא חוסר גמילות חסד ואי הכנסת אורחים. לו היו אנשי גבע בנימין נדבקים במידתו של אברהם אבינו כמו אותו איש זקן שהכניסם לביתו, היה נחסף מעם ישראל החורבן הנורא הזה. ענין נוסף ששקול כנגד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים הינו שנאת החינם שמופיעה בין השבטים. אין הידברות אמיתית אלא רק הטלת אשמה על בנימין. לו היו השבטים מדברים ביניהם כשווה אל שווה ולא בדרישה חד משמעית - יתכן שהיו מטפלים בנגע הזה ומגיעים לאיזו פשרה, כגון שבני בנימין ידונו את אנשי הבליעל. אולם ברגע שהאשמה היתה כלפי כל בנימין "מה הרעה הזאת אשר נהייתה בכם", ומגיעה דרישה חד משמעית "תנו את האנשים בני בליעל אשר בגבעה ונמיתם", נכנסו בני בנימין למגננה, כל צד התעקש על שלו והגיעה המלחמה.

לגבי שאלת ישראל באורים ותומים, אשר מעלה את השאלה מדוע ניגפו ישראל לפני בנימין, מסביר המהר"י קרא ואומר שרבש"ע ענה להם על שאלתם, אלא שהם לא שאלו: האם להילחם או לא להילחם? אלא: "מי יעלה לנו בתחילה להילחם"; וגם בשנית לא שאלו: האם אוסיף לגשת אם אחדל? אלא רק: "האוסף לגשת להילחם". הם היו להוטים להילחם ולא באמת שאלו את רצון ה'. רק בשלישית שאלו כהוגן: "האוסף עוד לצאת למלחמה עם בני בנימין אחי אם אחדל", ורק אז כששבו בתשובה שלימה ושאלו כהוגן עונה להם ה': גשו, והפעם אתן את בנימין בידכם.

ה. מלחמת אחים

נראה שאי אפשר להתייחס לאירועי 'פילגש בגבעה' בלי להזכיר ולהתייחס למלחמת האחים הנוראה שהתרחשה שם; לא רק בהתייחס למה שקרה אז, אלא גם כלקח לדורות. מלחמה זו הינה, לטעמי, המלחמה הקשה ביותר בתולדות עמנו, למרות שאין אנו מזכירים על כך בימי אבל וחורבן. מדובר במלחמה פנימית בה העם משמיד את עצמו כמו ידיו - כשבעים אלף איש נהגים במלחמה, יותר משישית מכל כח הצבא הישראלי באותה תקופה, מספר עצום שאין דוגמתו, והכל במלחמה פנימית שנגרמה כתוצאה משרשרת חטאים שהיתה יכולה להמנע לגמרי. יש לשים לב לכך שכל אחד מהצדדים בהסתכלות שלו פעל על פי הצדק והמוסר. אמנם מחד גיסא ניתן להסתכל מנקודת המבט של שבטי ישראל, לחוש את הזעזוע שעבר בהם ושגרם להם להיאבק על הצדק שהם האמינו בו; אך בהסתכלות מנקודת המבט של שבט בנימין ניתן לראות שבני בנימין פעלו גם הם בשם הצדק, כולם התאחדו כאיש אחד למען הגנה על קבוצה קטנה של אנשים. בני בנימין אינם מוסרים את אחיהם והם נלחמים למענם. יתכן שהם ראו את כל מה שקרה באופן שונה. יתכן שבהם בעצמם היו מענישים את הפושעים לו ניתנה להם האפשרות לעשות זאת, אך מתוך רתיחת המלחמה יצא הכל מכלל שליטה והמצב הידרדר עד שכמעט הושמד שבט מישראל.

ואכן, לאחר המלחמה ובשכוח הקרבות אנו רואים כי העם מבין את מה שקרה, וכואב בייחוד על כך שנכרת שבט מישראל, ופחות על ארבעים אלף ההרוגים שלו. העם מבין לאחר מעשה שאף אם אני חולק על אחי בשם הצדק והיושר, הוא עדיין אחי, ולכן אחרי הבכי הם מטכסים עצה איך להציל את מה שנשאר מבנימין.

לפעמים גם כשאתה צודק ראוי לכבות את להבות האש ולוותר וע"י כך למנוע מלחמת אחים; כמו אותו נאום מפורסם של מנחם בגין אחרי ארוע 'אלטלנה', בו קרא: "לא למלחמת אחים". כך גם שמעתי אומרים בשם הרב צבי יהודה, שגם הוא התבטא בדרך

זו. אמנם לפעמים ישנם מאבקים קשים וכמובן שאין לוותר על הצדק והיושר באמונתנו, אך גם צריך לזכור ולשקול מה עומד מנגד. דווקא בימים שבהם הכעס והעלבון זועקים לשמיים, יש צורך להתחזק ולאחד את השורות מתוך אמונה שעוד ארוכה הדרך ורק מתוך אחוות אחים ננצח. אמנם כרגע יש שמי שחש שגורש והושפל ולכן אין זה הזמן המתאים לנחם אותו, אך בעתיד לא תהיה ברירה אלא להמשיך הלאה, לצעוד קדימה לא מתוך שנאה אלא מתוך אהבה ואיחוד כל הכוחות באומה ובכל שבטי ישראל, מתוך חתירה אל המטרה שכולם יחד יעבדו את ה'.

ו. הקמת מלכות ישראל

כפי שראינו לעיל, כל אירועי 'פילגש בגבעה' ופסל מיכה מתוארים בפסוקים "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה". האנרכיה הנוראית ששררה בישראל עקב המציאות הקשה של חוסר שלטון, חוסר מלכות, מובילה אותנו היישר לזרועות ספר שמואל - הספר שבו מוקמת מלכות ישראל הזמנית והנצחית. אמנם עם ישראל עובר תלאות נוספות עד הקמת המלכות וגם אז ישנן בעיות רבות, אבל עם ישראל נמצא בתהליך של התקדמות. לכן אין זה מקרה שאירועי 'פילגש בגבעה' נמצאים בנקודת החיבור בין שני הספרים. אירועים אלו מכוננים את החברה הישראלית של אז, הם נקודת המפנה בין שתי תקופות בתולדות עמנו.

סיכום

כפי שראינו, אירועי 'פילגש בגבעה' הינם אירועים קשים וכואבים שלא נכתבו רק לשעתם אלא לדורות כדי שגם אנו נלמד מהם. הלקח העיקרי, לדעתי, הוא בהכרה הנרקמת מאירועי 'פילגש בגבעה' ומהאירועים שאנו חווים בימינו, שהידרדרות מוסרית גוררת למפלה כללית; אין גבול לעומק אליו ניתן לרדת מבחינה מוסרית ומידותית. הכל קשור זה בזה. לכן אין זה פלא שבאירוע זה אנו חווים סידרה מחרידה של שפלות מוסרית: זנות, רצח, אכזריות, חוסר אחווה וכבוד לזולת, אי הכנסת אורחים, התעללות בנשים ואונס, מלחמת אחים ועוד. לכן, כשם שבאירועי 'פילגש בגבעה' אנו רואים שעבירה גוררת עבירה, כך אנו יודעים שהדבר נכון גם לכיוון הנגדי - מצווה גוררת מצווה, וככל שנרבה טוב כך ירבה הטוב ויאיר, עד שלבסוף ינצחו התורה הקדושה והאמונה, ויאירו את לבבות כל ישראל.



הרב אלכסנדר זאב רונס

'מים שלנו' - ב'מים שלנו'

- א. מקור דין מים שלנו
 ב. טעמי דין מים שלנו
 ג. חוקות הפסח

א. מקור דין מים שלנו

איתא בשו"ע (או"ח סימן תנה) בענין הכנת מצות לפסח :

"אין לשין אלא במים שלנו... ושואבין אותה מבעוד יום... ואין לשין בהם עד שיעבור הלילה כולה".

המקור להלכה זו היא המימרא של רב יהודה (פסחים מב.):

"אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו. דרשה רב מתנה בפפונאי, למחר אייתו כולי עלמא חצבייהו ואתו לגביה ואמרו ליה הב לן מיא. אמר להו אנא במיא דביתו אמרי".

אם כן רב יהודה לימד את ההלכה שצריך ללוש דווקא במים שלנו, אך בפפונאי הציבור לא הכיר כלל את המושג של 'מים שלנו' ובתמימות הבינו שהכוונה למים הפרטיים של רב מתנא עצמו, עד שהבהירו להם שהכוונה למים שלנו בלילה. ננסה לברר ולהבין הלכה מעניינת זו.

רש"י (שם ד"ה 'שלנו') מסביר :

"מפני שבימי ניסן המעיינות חמין שעדיין ימות הגשמים הם כדאמרינן במי שהיה (לקמן צד:) בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע לפיכך כל העולם צונן ומעיינות חמין הלכך מלינן בלילה ומצטננין".

יוצא א"כ לפי רש"י, שהחובב במים שלנו הוא למנוע מצב שילושו את המצות במים חמים, לשם כך מלינים המים במשך הלילה וכך הם מצטננים.

הרא"ש (שם) מביא את הראב"י שאומר שלפי דברי רש"י, יוצא שאין ענין שהמים ילונו לינת לילה בדווקא. שהרי לדברי רש"י אין הבדל בין יום ללילה, ובימי ניסן מי המעיינות חמים גם ביום וגם בלילה. אלא העיקר הוא שהמים ישהו 'שיעור' לינה (12 שעות) מחוץ למעין.

הסבר נוסף לדין מים שלנו, מביא הרא"ש מה'יראים' (רבי אליעזר ממיץ):

"לפי שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ... הלכך אין להם תקנה אלא שלא יהיו בלילה במחובר. ולפי זה השואבן בתחילת הלילה מותרין מיד".

לפי רש"י המים שבמעיינות בימי ניסן הם תמיד חמים, לפי היראים המים מתחממים רק במהלך הלילה.

בכל מקרה, גם לרש"י וגם ליראים החיוב במים שלנו הוא על מנת שלא יבואו ללוש את המצות במים חמים.

טעם זה מתאים גם להמשך הגמרא (שם) שמיד אחרי הדיון על מים שלנו אומרת:

"דרש רבא, אשה לא תלוש לא בחמה ולא בחמי חמה..."

ומסביר רש"י: "לא בחמה- לפי שחום השמש מחממת".

נראה אם כן באמת שדין 'מים שלנו' הוא מאותה הסיבה - בכדי למנוע מצב של לישא במים חמים, דבר שעלול להביא להחמצת המצות.
 על פי זה כתב הימור וקציעה' (או"ח סימן תנה, וכעין זה מופיע גם ב'ערוך השולחן' שם אות י) שבארצות הצפוניות ש"בימי ניסן הוא זמן קר, יש להקל עכ"פ בדיעבד בשעת הדחק".

ב. טעמי דין מים שלנו

אבל לכאורה, לא רק בארצות הקרות אלא בכל מקום ומקום היה ניתן לבדוק את טמפרטורת המים וללוש במים קרים גם בלי שיהיו מים שלנו. מה ההקפדה אם כן על מים שלנו דווקא?

ה'חתם סופר' (אבן העזר סימן קנג) נשאל על אחד שהעמיד את המים שלנו בחדר סמוך לתנור שבו אפו את המצות אך כשבדק, מצא שהמים קרים ולש איתם את המצות. השואל שאל האם נהג כשורה.

ה'חתם סופר' עונה לו שהוא לא נהג כשורה, ושלא טוב ללוש במים אלו. והוא מוסיף, שבדיקת טמפרטורת המים באצבע אינה ראייה:

"ועינינו רואות שכל המים הנשארים מהבאר צנים הם מאוד לפעמים עד להקפיא ככפור, ומ"מ אמרו חז"ל אשה לא תלוש אלא במים שלנו... ומדוע לא ניסה זה בהכנסת יד? אלא ע"כ אין המובחן הזה אבן בוחן כי חמימות המים באמצעותם וגידו המים מתחממים ונכנס לתוך הקמח ואין זה נרגש בעליון המים ובחיצוניים..."

גם מה'חתם סופר' משמע שהצורך במים שלנו הוא בכדי שהמים לא יהיו חמים - אך בדיקה ביד אינה מועילה לקבוע שאינם חמים. לכן כל שידוע שהמים היו ליד מקור חום צריך להשהותם בכדי שיתקררו לפני שילושו בהם. וכמו כן, מים באר למרות שקרים ביותר, אין ללוש בהם לפני שמלינים.

על פי דברי החת"ס דן הרב צבי פסח פראנק (מקראי קודש' עניני פסח, חלק ב סימן ז), במקרה בו המים שילנו' חמים יותר מהמים שלא לנו. והוא שואל הרי בארצות החמות, כאשר מלינים המים הם מתחממים מהאוויר החם? ותשובתו:

"כבר כתב החת"ס דלא מהני כלל מה שמרגישים במשמוש היד שהמים קרים, דבשביל הרגשה הלנו לא נדחו דברי חז"ל שהם באו בסוד ה'. שיש אפשרות שיתערב במים זרם חם מכח השמש, ולכן מים שלא לנו אין לאפות בהם מצות. ובמים שלנו זה תלוי במידת החום, אם נראה שיש הרגש חמימות במים יותר מכפי הרגיל, בודאי צריכים להזהר".

כלומר שמים שלא לנו אי אפשר ללוש בהם בכל מקרה, ובמים שלנו צריך לדאוג באמת שלא יהיו חמים.

אמנם קיים בראשונים פירוש אחר לחלוטין, המהר"ם חלאווה (חידושי דף מב) אומר: "שהמים מרוב קרירותן מעוררין חום הדבר המתערבין בו... וכל שהמים יוצאים ממקורם הם על כוחם וטבעם בשלימות, וכל ששהו לאחר השאיבה בטל כוחם קצת, ובלבד שעבר הלילה מפני שהלילה מפגיח כח כל דבר כמו שאמרו בקדירה שאינה בת יומה. ואין זה תלוי

בחום המים וקרירותם כי הטבע פועל, ואין זה מקום לבאר טעם הפגת הלילה...".

כלומר, מים שבאים ממקורם הטבעי הם מלאים בכוח ואנרגיה, כאשר מערבים מים אלו בקמח, גורם המים להוציא את החום שבקמח - פעולה שעלולה לגרום החמצה. בכדי למנוע זאת, יש לבטל כח המים על ידי השהייתם למשך הלילה: "שהלילה מפיג כח כל דבר".

אם לפי הפירושים הקודמים, הלנת המים באה לקרר ולצנן את המים, הרי שלדעת המהר"ם חלאוה ההפך הוא הנכון, הלנת המים באה להרגיע ולהוריד אותם מקרירותם!

על פי דברי המהר"ם חלאוה, פסק הרב משה שטרנבוך (תשובות והנהגות חלק ב סימן רל) שגם בדרום אפריקה צריך ללוש דווקא במים שלנו, למרות שטעמיהם של רש"י ור"א ממיץ אינם שייכים שם. כמו כן הוא פוסק שאין לקרר את המים בעזרת מקרר אלא דווקא ע"י השהייתם בכלי כל הלילה שהרי לפי המהר"ם חלאוה הצורך במים שלנו קיים בכל מקום בעולם כי תמיד צריך לבטל את כח המים. הוא מסיים דבריו (שם):

"ולכן דעתי לשאוב כאן מים סמוך ללילה ולהניחם כל הלילה במרתף שקר באופן טבעי, ולאפות בהם למחר. וחכמי ישראל הקדושים ידעו דברים אשר אנו לא משיגים, ולא גילו הכל, ואין לנו לשנות כאן ח"ו דינא דגמרא ושו"ע".

כאמור, הסברי הראשונים לדין מים שלנו הם שונים ואולי אף סותרים. מעניין לראות את דברי ה'מכתב מאליהו' בעניין (חלק ד עמוד 355 הערה 4). כשהוא דן שם לגבי דינים שהטעמים שניתנו להם אינם תואמים את המציאות שמוכרת לנו על פי גילויי המחקר בימינו. דוגמא לכך הוא הסברו של היראים לדין מים שלנו: "שהחמה מהלכת בלילה מתחת לארץ". שואל על כך ה'מכתב מאליהו': "והא קחזינן דלאו הכי הוא!" אומר ה'מכתב מאליהו' שבדאי ההלכה היא נצחית ואינה משתנה שהרי:

"לא ההסבר מחייב את הדין אלא להיפך, הדין מחייב הסבר, והטעם המוזכר בגמרא [או בראשונים] אינו הטעם היחידי האפשרי בעניין, ואם לפעמים נתנו הסברים שהם לפי ידיעת הטבע שבימיהם חובה עלינו לחפש הסברים אחרים שבהם יתקיים הדין על מכונו לפי ידיעת הטבע שבימינו... וגם אם לא נמצא טעם הגון, נאמין באמונה שלמה שהדין דין אמת ואל ה' ניחל שיאיר עינינו למצוא הסבר מתאים".

אם כן, אע"פ שאין אנו מבינים בדיוק את הטעם שחייבים דווקא מים שלנו לאפית מצות, את ההלכה אנו חייבים לקיים בכל מקרה.

ג. חוקות הפסח

אחר שעסקנו בטעמי המצוות, נביא את דבריו הנפלאים של ה'בית הלוי' (שמות יג ח) על הפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא". הוא שואל מדוע מצוות הפסח בכלל, וקרבת פסח בפרט נקראים 'חוקי' "זאת חוקת הפסח" (שם יב מג), "ושמרת את החוקה הזאת" (שם יג ו), הרי חוק הוא מצווה שאיננו מבינים את טעמה, ואילו מצוות הפסח הם לכאורה כולם מובנות? שהרי מצינו בהגדה של פסח טעם וסיבה לכל מצוות החג "פסח על שום מה..." "מצה זו על שום מה..." "מרור על שום מה..." - לכל דבר יש מקור וסיבה, הכל לכאורה מובן. במיוחד בנוגע למצוות קרבן פסח, נראה לכאורה שכל דיניו מובנים. הרי המצרים

עבדו לשה, ובני ישראל היו שקועים במ"ט שערי טומאה ("הללו עובדי עו"ז והללו עובדי עו"ז"), וכדי לעקור ולשרש מליבם את ההימשכות אחר העבודה זרה, נצטוו לקחת את אותו השה, לשחוט אותו ולאכול את בשרו. כמו כן מובן מדוע התורה מצווה שהבשר יהיה מוכן בצורה של "צלי אש" ו"עצם לא תשברו בו". שהרי כשחותכים בשר ומכניסים לתוך סיר שסגור במכסה - הריח אינו מתפשט כל כך, ולא ניתן לזהות איזה סוג בשר יש בסיר. אך כאשר לוקחים את השה כמות שהוא שלם - מבלי לשבור את עצמותיו, וששמים אותו על השיפוד שעל האש, הרי שפעולה חזקה זו בידה לעקור מליבות עם ישראל את העבודה זרה ובכוחה להראות למצרים שאין הם מסוגלים למנוע מהיהודים לאכול את בשר אלוהיהם! עם כל ההיגיון וההבנה שיש לנו במצוות אלו, עדיין נקראים הם 'חוקים'. זאת מכיוון שטעמים אלו:

"בודאי דאין זה עיקר יסודה של המצווה ולא מטעם זה נתחדשה... דהרי התורה קדמה לעולם וגם קודם העולם הייתה התורה והיה כתיב בה מצות מצה, וגם אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה עד שלא ניתנה, ואם כן הוא בליל ט"ו בניסן אכל אברהם מצה ומרור אע"ג דאז היה קודם גלות מצרים. ועל כרחך מצוות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים, רק הוא להיפוך- דמזכות מצות פסח ומצה ומרור שיש בלילה הזאת נצמחה גאולתן ממצרים בלילה זו... וזהו בכל טעמי המצוות, דלא בשביל הטעם בא המצוה, רק להיפוך, דבעבור המצוה בא הטעם!"

והוא ממשיך ומסביר שכאשר אברהם אבינו אכל מצות בפסח עשרות שנים לפני הירידה למצרים ומאות שנים לפני היציאה ממנה, אכילה זו היתה בגדר חוקה גרידא, אין שום הבנה והיגיון אנושי לאכילה זו. כאשר יצאנו ממצרים אז אנו יכולים לומר "מצה זו על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ" אך לא בזה זה נגמר. יש עוד הרבה סודות עמוקים שטמונים באכילה זו שעדיין איננו יודעים ומבינים, שהרי כאמור יש עניין באכילת מצות בפסח גם לפני יציאת מצרים ואת עניין זה עדיין איננו מבינים.

מצוות שאיננו מבינים כלל-קשה לנו לקיים. אנו רוצים להרגיש 'מחוברים' אל המצווה וזה קורה כאשר אנו מבינים ומזדהים איתה. גם 'חוקים' עלינו לקיים אך בהם יתכן שהמוטיבציה תרד. חסד עשה עימנו הקב"ה ביציאת מצריים שנתן לנו קצת הבנה במצוות הפסח ועל כן קל לנו יותר לקיים אותם. אך גם לפני היציאה ממצרים היה עניין לקיים אך היו בגדר חוקה גמורה.

בפרשת חוקת, מקדימה התורה את דיני הפרה האדומה במילים "זאת חוקת התורה". לא נאמר שם זאת חוקת הפרה- אלא חוקת התורה, ללמדך שלא רק פרה אדומה שאיננו מבינים כלל, היא חוקה. אלא גם כל המצוות, גם אלו שאנו חושבים; שאנו מבינים, גם הם בעצם חוקים וגם בהם יש כל כך הרבה סודות שטרם גילינו וטרם הבנו.

יש פירוש של בעל 'החוות דעת' (מובא ב'מועדים וזמנים' סימן רסא אות ב) שמחבר רעיון זה לדין מים שלנו

אמרנו, שמקור הדין הוא במעשה של רב מתנה שלימד דין מים שלנו בפפוניא והנשים טעו ובאו וביקשו את המים שלו. שואל 'החוות דעת' מדוע הגמרא מספרת לנו סיפור זה:

"למה הביאו בגמרא האי מעשה שאינו אלא שטות דנשים שדימו דצריך מים שלו דוקא! ומה צורך להביאו בגמרא!?"

עונה ה'חות דעת' שהגמרא רצתה ללמד אותנו את גודל אמונת החכמים שהיתה לאותם נשים. נשים אלו סמכו כל כך על רב מתנה ומבחינתם, אם הוא דורש שיאפו דווקא עם המים שלו- זה מה שהם יעשו ולמרות שהדבר נראה חסר טעם והיגיון! מסיים שם ה'מועדים וזמנים' שחז"ל דווקא בהקשר של דין מים שלנו סיפרו על אמונת חכמים כי כל יסוד הדין של מים שלנו מושתת על אמונת חכמים, שהרי לפי השכל וההיגיון שלנו היינו אומרים שאין צורך בדין זה "שיסוד תיקון מים שלנו עיקרה אמונה בחז"ל שהרגישו כח ופעולת המים להבדין בין מים למים איזה מים מתחמם בעסק, ועל כן כאן דווקא שפיר מצאו חז"ל צורך להזהיר טפי על אמונת חכמים".

דין מים שלנו הוא רק דוגמא אחת ממצוות 'חוקת הפסח'. יש מצוות שמבינים אנו יותר ויש שמבינים פחות אך אנו נמשיך לדבוק במצוות התורה ונרכין את ראשנו בפני השכל האלוקי האינסופי של תורתנו הקדושה. מחכים אנו ליום הגדול בו נבין את עומק סידות התורה, וכמו שמסיים ה'בית הלוי' (שם):

"לעתיד לבוא, כשתהיה הגאולה העתידה וכל הישועות ונחמות לישראל, והכל יהיה בזכות התורה והמצוה... אז יבינו מן המאוחר אל המוקדם ויבינו סודה של פרה ושארי החוקים והמצוות שבתורה... דעל ידי שיראו פרטי ואפני גאולתן שלא ידעו מהן עד עתה, ממילא ידעו גם כן ענייני החוקים שבפרה והמצוות שבכל התורה כולה".

ולואי שנזכה!



הרב חיים מרקוביץ'

חיוב לבישת ציצית מצמר, בשעת הדחק

- א. חיוב ציצית מצמר ופשתים דוקא
 - ב. ציצית חובת גברא או חובת מנא
 - ג. עונש בעידנא דריתחא
 - ד. הערמה להתחייב ולהיפטר ממצוה
- סיכום

א. חיוב ציצית מצמר ופשתים דוקא

נחלקו הראשונים (מנחות לט): ביחס לחיוב ציצית בבגד שאינו עשוי מצמר: לדעת הרי"ף והרמב"ם (הלכות ציצית פרק ג) החיוב בזה הוא רק מדרבנן, וכן פסק השו"ע (או"ח סימן ט סעיף א). אבל דעת התוספות, רא"ש ועוד ראשונים החיוב גם בזה הוא מדאורייתא, וכן פסק הרמ"א (שם). וכתב המשנה ברורה שם שירא שמים יעשה ציצית צמר לחוש לדעת השו"ע; וראה עוד בפרי מגדים ('משבצות זהב' ס"ק ב) שכתב להוכיח שגם להרמ"א עצמו ראוי להחמיר בזה.

ובשו"ת תשובות ונהגות (ח"א סימן לד) כתב לחדש דמה שחייבו בצמר ופשתים דוקא הוא משום שאלו חומרים חשובים, ולפי"ז אם נוהגים חשיבות כזו גם במין אחר, מחוייב גם הוא בציצית מדאורייתא, וע"כ בימינו החיוב בכותנה הוא ג"כ מדאורייתא. אמנם הוא בעצמו כבר הרגיש שזהו חידוש גדול, ולא מצינו סברא מעין זו בראשונים, ועל כן דחאה מהלכה, ולהסוברים שרק בצמר ופשתים חייב, זהו גזירת הכתוב.

ב. ציצית חובת גברא או חובת מנא

הגמרא (שם מא.) דנה אם חיוב ציצית הוא חובת גברא או חובת מנא, ומנסה הגמרא להביא ראיה שחיוב זה הוא חובת גברא, ממה שאירע לרב קטינא שהיה לבוש בבגדים שפטורים מציצית, ופנה אליו מלאך וגער בו על כך; תמה על כך רב קטינא "ענשיתו אעשה?" וענה לו המלאך שמענישים בעידן ריתחא. ואם תאמר שציצית חובת מנא הוא מה היה לו לכעוס הרי ממילא אין זו חובת לבישה המוטלת על האדם.

מסקנת הגמרא היא שהמלאך פנה אל רב קטינא בטענה על שעשה "טצדקי" לפטור עצמו ממצוות ציצית, וביחס לשאלה אם ציצית חובת מנא או חובת גברא נחלקו רש"י ותוספות: לדעת רש"י (כפי שהביאו התוס' ד"ה 'הכי') הגמרא אינה מכריעה בשאלה זו, ולדעת התוספות אכן מוכיחה הגמרא מסוגיא זו שציצית חובת גברא, דאל"כ לא היה המלאך טוען כנגד רב קטינא. מ"מ למדנו שבעידן ריתחא מענישין את מי שעושה טצדקי לפטור עצמו ממצווה זו.

מעתה יש לנו לדון ולהתבונן, האם גם את מי שמקיים מצווה זו בחיוב מדרבנן, ג"כ מענישין בעידן ריתחא; וכפי שנראה להלן יש בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים והאחרונים.

הנה כתב בחידושים המיוחסים להרשב"א (מנחות שם) להסביר את סוגית הגמרא לפי שיטת רש"י שם כך: בהווא אמינא הבינה הגמרא שחובת גברא פירושו שחייב אדם לקנות ציצית וללובשה, והביאה ראיה מרב קטינא שהיה לבוש בבגד שחיובו בציצית הוא

מדרבנן, ואעפ"כ פנה אליו המלאך; פניה זו מסתברת רק אם נאמר שציצית היא חובת גברא. מסקנת הגמרא היא שחובת גברא פירושו שאם לובש בגד החייב בציצית אזי מחוייב להטיל בו ציצית, ואין להוכיח מרב קטינא כלום. ומה שגער בו המלאך היה משום ש"מ"מ לא היה לך לבקש תחבולות להפטר מציצית, שקנית הסדין או הסרבל שאינן ראויין לציצית. קודם היה לך לקנות טלית של צמר שתקיים בה מצוות ציצית. וקורא לזה תחבולות שיעשה דבר שנפטר בכך מציצית והיה לו לעשות דרך שיתחייב במצוות ציצית ויקיימנה וכו' וקאמר דבהא מילתא מדקדקין על כיוצא בזה במי שיכול לעשות מצווה ואינו מחזר אחריה אלא נפטר ממנה." מהסבר זה עולה שלהו"א גם כשמקיים את המצווה מדרבנן מענישים בעת ריתחא, אך למסקנת הגמרא רק אם היה יכול לקיים את המצווה ואינו מקיימה כלל מענישים. הרשב"א מדגיש בעיקר את העובדה שהיה יכול לקנות טלית צמר ולא קנה, ועל זה נענש, משמע מכך שגם אם קנה טלית שמחוייבת בציצית מדרבנן יענש, שהרי סוף סוף לא קנה צמר.

ובאמת יסוד זה של הרשב"א מחודש, שנענש לא על מה שעשה אלא על מה שלא עשה; ונראה להביא ראיה לזה מדברי הגמרא במסכת תמורה (ז). דהממיר קרבנו בבהמה אחרת לוקה גם אם היא בעלת מום, ומקשה הגמרא הרי בעלת מום פסולה למזבח וקדושה היא רק לדמיה, וא"כ אין למעשהו משמעות כלל, ומיישבת דכיוון ויש בהמה תמימה והמיר בבעלת מום זהו גופא האיסור, שלא פעל בדרך שההקדש חל בו, ובלשון רש"י שם (ד"ה 'בעל מום איכא במינו'): "... איכא בזיון כיון דשבק מידי דחזי ואקדיש מידי דלא חזי". מוכח כדברי הרשב"א, שנענש לא על מה שעשה גופא, אלא על מה שלא עשה. את שיטת התוס' מסביר הרשב"א, שאכן למסקנת הגמרא ציצית חובת גברא, ואכן חייב אדם ללבוש בגד המחוייב בציצית, והקפידא על רב קטינא הייתה במה שפטר עצמו בציצית מדרבנן, ולא דאג לכך שיוכל לקיים את המצווה כהלכתה - מדאורייתא.

נקודת המחלוקת שבין רש"י לתוס' היא, א"כ, שלדעת רש"י מענישים רק אם עשה תחבולות כדי להפטר מהמצווה, ולשיטת התוס' מענישים גם על חוסר השתדלות לקיים את המצווה כהלכתה. (ועוד יש להוסיף, שאפשר שמי שמקיים את מצוות ציצית מדרבנן, אין בזה כלל קיום של מצוות ציצית אפילו ברמה נמוכה, אלא קיום של מצווה לשמוע בקול חכמים - לא תסור, והיא מצווה אחרת לגמרי, ותלוי הדבר במחלוקת הרמב"ם ובה"ג במהות מצוות דרבנן, עיין בשורש הראשון בסה"מ"צ להרמב"ם, וכבר האריכו בדבר האחרונים, (עיין ב'דרך הקודש' להגרמ"א עמיאל, שמעתתא א פרקים ד-ח, 'אתוון דאורייתא' כלל י ועוד, ואכמ"ל).

הנפקא מינה בין השיטות תהא במקרה ואינו לובש בגד שחייב בציצית, אך אין זה בדרך של טצדקי ותחבולה, דהנה כתב בתוס' שאנץ (מובא בב"י או"ח סימן כד סעיף א), תוס' ערכין (ב: ד"ה 'הכא') והגהות מיימוניות (סוף הלכות ציצית), שכל מה שמענישים בעת ריתחא, זה דווקא כשרגילים בבגד של ד' כנפות, והוא עושה תחבולה לקנות בגד שפטור; אבל בזמנינו שאין אנו רגילים בבגדים שכאלה - אין מענישין. שיטה זו נראית כמתאימה לשיטת רש"י, שכל החיוב הוא על המתחמק מקיום המצווה, אבל לשיטת התוס' גם בזמנינו יש חיוב ללבוש בגד שמחוייב בו במצווה גמורה, שהרי לדעתם זהו גדר המצווה; וראה עוד בדברי הגר"א נבנצאל שליט"א (בירחון התורני 'קול תורה' כסלו-שבט שנת תשל) שכתב בדעת הריטב"א ג"כ דיש חיוב ללבוש בגד ד' כנפות.

ואף לשיטת רש"י כתב הרא"ש (שיטה מקובצת ערכין ב: אות טו), דאף בזמנינו שאין מענישים יש ענין להתחייב בציצית ששקולה כנגד כל המצוות. אך מ"מ נראה ברור שאם לובש ציצית המחוייבת מדרבנן אין כאן כלל עונש, שהרי בודאי שאינו עושה תחבולה להתחמק, שאם היה רוצה לעשות כן לא היה לובש ציצית כלל, וכן כתב מרן הרא"ה קוק זצ"ל (מצוות רא"ה' או"ח סימן ט סעיף א, והוסיף גם ממה שאחז"ל שחביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה).

ג. עונש בעידנא דריתחא

לענין הלכה כתב הרמב"ם (הלכות ציצית פרק ג הלכה א):

"אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצווה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצווה זו."

וכתב הכסף משנה שם שמקור דבריו בסוגייתנו. הרי שאין הדבר נוגע רק לעושה טצדקי לפטור עצמו מן המצווה, אלא שראוי לו לאדם חסיד להכניס עצמו לחיוב. לדעתו א"כ העיקר כשיטת התוס' שמענישים בעת ריתחא גם על קיום המצווה מדרבנן בלבד, אלא שבדבר אחד נחלק עמו, שלדעת התוס' יש חיוב לכל אדם ללבוש בגד המחוייב בציצית, משא"כ לדעת הרמב"ם זה דווקא באדם חסיד - כרב קטינא. וכדעת הרמב"ם כתב גם רבינו יונה (שערי תשובה חלק סימן כב) וע"ע בתוס' פסחים (קיג: ד"ה 'ואין') ובגליון הש"ס לרעק"א שם.

ובשו"ת 'אגרות משה' (או"ח חלק ב סימן א, או"ח חלק ג סימן א) כתב דלשיטת השו"ע שיוצאים יד"ח רק בציצית צמר, אם עושים ציצית שמחוייב בה מדרבנן מענישין ע"ז, והעיד על עצמו שמסיבה זו לובש הוא ציצית צמר גם בימות הקיץ החמים, ומלשונו נראה שזה שייך בכל אדם, דהיינו שתפס לעיקר את שיטת התוס' בני"ד.

ולכאורה יש לומר לשיטה זו, שכל דין זה נאמר דווקא במצוות ציצית, אם משום מעלתה המיוחדת, וכמו שמבואר בהמשך דברי הרמב"ם הנ"ל ששקולה מצוות ציצית ככל המצוות, או משום שזה חלק מגדר חיוב המצווה, כמו שסוברים התוס' והריטב"א; אבל לשיטת רש"י שהעונש הוא על כל העושה תחבולה להיפטר מן המצווה, מסתבר לומר שכן הדין בכל המצוות. ובאמת לענ"ד דבר זה מובן יותר בפשט הגמרא, שהרי מהו עידן ריתחא שמענישים אז, בפשטות הכוונה כשאינן ישראל עושים רצונו של מקום; ובכן, האם בזמן כזה יש מקום להעניש על שלא הכניסו עצמן לחיוב מצוות שממילא פטורין מהם, הרי את המצוות שחייבים אינם מקיימים. אך אם נאמר שהכוונה שמענישים על מה שעושים תחבולה להפטר מקיום מצוות, זהו דבר המסתבר להעניש עליו בעת ריתחא.

ואפשר שזהו מה שמבואר בירושלמי (חלה פרק ג הלכה א) דאסור לאפות עיסה קבין קבין כדי לפוטרה מחיוב חלה וכן פסק הרמב"ם (הלכות בכורים פרק ו הלכה טז), שלפי מה שבארנו יש לומר, שכיון שבדרך כלל כשאופים כמות כזאת לשים את כל העיסה בבת אחת, כשאופה קבין קבין עושה בזה תחבולה כדי להפטר מקיום המצווה. ולפי זה מובן מה שכתב ה'פרישה' (יו"ד סימן שכד ס"ק ה) והט"ז (שם), שכשעושה זאת שלא על מנת

לפטור את העיסה, כגון כשאינן לו עוד קמח - מותר, שבכהאי גוונא אין זה תחבולה להפטר מן המצווה.

ויש להוסיף בזה עוד, שאע"פ שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם שענין העונש הוא דין מיוחד בציצית ואינו ענין לכל המצוות, אינו סותר למה שמצינו בענין חלה, וזאת משום שהרמב"ם מסכים לשני הדינים - כוונתנו בזה - דהנה יש הבדל בין הדין בציצית לדין חלה, שמי שאינו לובש בגד של ד' כנפות אינו דומה למי שאופה עיסתו קבין קבין, אלא למי שאינו אופה עיסה כלל, והאם נאמר שאדם כזה יענש וחייב לאפות עיסה גדולה כדי לקיים המצווה - זה דבר שאינו מסתבר, ולא מצינו כן, אלא שבציצית, משום מעלתה הגדולה ששקולה ככל המצוות נתחדש ענין זה. אמנם אם הנוהג הרגיל והמצוי הוא באופן שאכן יש חיוב לקיים מצווה והאדם עושה תחבולות להפטר ממנה, זאת למדנו מדין חלה שאסור להתחמק באופן שכזה. (בסברא זו ניתן גם ליישב סתירה שקיימת לכאורה בדברי הריטב"א - דהנה לעיל הבאנו בדבריו שסובר כתוס', שיש בזה חיוב ללבוש בגד שמחייב בקיום המצווה, ולפי זה ענין העונש שייך דווקא במצוות ציצית בלבד, אמנם עיין בחידושי הריטב"א (לר"ה טז): שנראה שמש"ך ענין זה בכל המצוות, ולפמ"ש"כ מיושבת הקושיא שפיר, ודו"ק).

נמצינו למדים עד כה, שלכו"ע כשעושה בדרך של תחבולה כדי להפטר מקיום המצווה מענישים על כך בעידן ריתחא, ובפשטות זה גם אם כעת מקיים את המצווה מדרבנן, אך אם אין זה בדרך של טצדקי, יש מקום לומר לשיטת רש"י אכן אין מענישים, אך לפי דעת הרמב"ם, תוס' (כפי מה שהסביר הרשב"א) והריטב"א מ"מ מענישים שחיוב מיוחד יש ללבוש בגד המחוייב בציצית, ולכל הפחות לת"ח כד' הרמב"ם.

ד. הערמה להתחייב ולהיפטר ממצווה

והנה מצינו בגמרא ברכות (לה: ג' וגיטין פא:). שאמר רבי יוחנן בשם רבי יהודה בר עילאי: "בא וראה מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים, דורות ראשונים היו מכניסין פירותיהם דרך טרקסמון כדי לחייבם במעשר, ודורות אחרונים מכניסין דרך חצירות גגות וקרפיפות כדי לפוטרים מן המעשר."

ויש לעיין בזה, שנראה מאמירה זו, שאין בזה איסור מעיקר הדין אלא רק דורות אחרונים מהדרין פחות אחר המצוות. (באמת יל"ע בזה עוד, לפמ"ש"כ התוס' שם שאם הכניסום דרך חצירות מ"מ חייבים מדרבנן, וא"כ במה הרוויחו שהכניסום דרך שם, וע"ע שם בצל"ח שהקשה שר' יוחנן סותר את עצמו, שבגיטין שם מבואר דלר' יוחנן חצר קובעת למעשר מן התורה, וע"ש במה שפלפל בזה. ולענ"ד אין צורך בכל פלפולו, דבגיטין מבואר שרק חצר קובעת למעשר, אבל לא גגות וקרפיפות, ובאמת בנוסח הגמ' בגיטין לא מופיע שהיו מכניסים פירותיהם דרך גגות, והגירסא שם היא רק "דרך גגות וקרפיפות", ומעתה יש לגרוס כן גם בברכות, ומיושבות שתי הקושיות. שוב ראיתי בחזון איש (מעשרות סימן ה ס"ק טו) שכתב שכן היא הגירסא הנכונה, ודייק כן גם מלשון הרמב"ם הלכות מעשר פרק ד הלכה א).

והנה דברי רבי יהודה בר עילאי אלו מקורם במעשה שהיה ולא נאמרו בעלמא, דבירושלמי (מעשרות פרק ג הלכה א) נאמר שרבי ורבי יוסי בר יהודה הכניסו תאנים דרך הגג לפוטרים

מן המעשר, ועל זה אמר רבי יהודה בר עילאי מה בינכם לרבי עקיבא שהכניס פירותיו בצורה שדווקא תחייבהו במעשר. עוד אמרו שם שזקן אחד ביקש מהם פירות והסכימו לתת לו, אמר להם: לקב"ה אינכם רוצים ליתן (= מעשר) ולי כן?! ובאמת הדבר תמוה מדוע נהגו כן.

ונראה בבירור הענין על פי מה שכתב ב'שערי ישר' (שער ה פרק ו) שחיוב נתינת תרו"מ יסודו בחיוב ממוני, שזיכה הקב"ה לשבט הכהנים בפירותיו של אדם, ומתוך שהפירות שלהם מחוייב הוא ממילא ליתן אותם. ומעתה יש לומר שכל מה שנתברר שמענישים בעת ריתחא כשאדם עושה תחבולות כדי ליפטר מן המצווה - זה דווקא כשיש יסוד לחיוב, ואז בתחבולתו עוקר הוא את יסוד החיוב, כבמצוות ציצית כשהנוהג הרגיל הוא ללבוש בגד של ד' כנפות. אבל בחיוב תרו"מ שהוא מסתעף רק מכח זכות ממונית, כל עוד ואין זכות - אין כאן יסוד לחיוב כלל, וממילא אם מכניס לביתו בדרך חצירות וקרפיות, שבאופן שכזה לא נוצרה כלל זכות ממונית, אין זה נחשב כהפקעת חיוב שמענישים עליו. ולכן לא היתה ביקורת ממשית של רבי יהודה בר עילאי על רבי ורבי יוסי בר יהודה, אלא רק השוואה לדורות ראשונים. וזהו שהסכימו ליתן לזקן מהפירות, כוונתם בזה שפירות הללו שלהם הם, ולכן הם מוכנים ליתן פירות, ואין לכהנים זכות ממונית בהם וע"כ אינם "נותנים" לקב"ה מהפירות.

בזה גם מובן דינו של רבי אושעיא (ברכות לא. ופסחים ט.) שמערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי לפוטרה מן המעשר וכדי שבהמתו תאכל ממנה (ובאמת נחלקו בזה הראשונים אם מותר לעשות כן לכתחילה רק לצורך אכילת בהמה או גם לצורך אכילת אדם, עיין ריטב"א ומאירי בברכות, ביאור הגר"א יו"ד שלא ס"ק קמו, ש"ך שם ס"ק קיד ובתוס' במנחות סז: ד"ה 'כדי'), ולכאורה יש לתמוה מדוע מותר לעשות כן אפילו לכתחילה, ולפמשי"כ כמובן שהדברים מיושבים היטב.

סיכום

מסקנה העולה מכל הני"ל, שגם אם לובש אדם ציצית שחיובה מדרבנן בלבד מענישים על זה בעידנא דריתחא, אלא אי"כ אינו עושה זאת בדרך של תחבולה כדי לפטור עצמו מן המצווה, ולחלק משיטות הראשונים, גם באופן שכזה מענישים אם יש ביכולתו להשיג ציציות החייבים בחיוב גמור. אמנם מי שהוא אנוס ואסור לו ללבוש ציצית מצמר מסתבר שלכו"ע אין מענישים בשעת הדחק אך זה ודאי שאת המצווה אינו מקיים. לכן חיילים שאינם יכולים ללבוש ציצית מצמר הרי הם כאנוסים, אך מסתבר שאם יכולים אנו לאפשר להם לקיים את המצווה כהלכתה, מחוייבים אנו בכך, ובפרט בעידן ריתחא שמתוח עלינו בעת האחרונה.

בסיום הדברים נוסף כאן עוד ענין שמתברר גם מתוך מה שלמדנו עד כאן. הנה בנוגע לחיוב מלחמת מצווה נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ז הלכה ד) שגם כלה מחופתה יוצאת, ותמה על כך הרדב"ז שם הרי אין דרך נשים לעשות מלחמה, וע"כ חידש דהכוונה שיוצאות ומספקות מים ומזון ולא שנלחמות ממש. וראיתי שיש מן האחרונים שתמחו על חידוש זה דמפשט הרמב"ם לא משמע כן. אמנם לע"ד צדק הרדב"ז ודבר גדול דיבר בזה. דהנה זה פשוט שחיוב מוטל על אדם בהתאם ליכולות שלו, וגם בשעת סכנה שחייב אדם להלחם במסירות נפש זה פשוט שהכוונה רק לאדם שמסוגל ויכול להלחם,

דמי שאינו יודע זאת כלל, היאך שייך לצוותו על זה. על כן תמה הרדב"ז הרי אשה אינה מורגלת כלל במלחמה ומה שייך לצוותה בכך, על כן תירץ שעוזרת במה שיכולה לעזור. לפי זה נראה לעני"ד שה"ה גם אצל האיש, כל החיוב להלחם הוא רק במי שמכיר בתהלוכות המלחמה, ולא במי שהיה רחוק מזה כל ימיו, ובפרט בימינו שעניינים אלו השתכללו ביותר, ורק מי שלמד ואימן עצמו במשך זמן ארוך מצווה בכך. ולכאורה בסברא זו היה מקום ליתן טצדקי ודרך להפטר מחובת הצבא ולומר שאין שייך חיוב של מלחמת מצווה בבני ישיבות שלא הורגלו מימיהם לאחוז בנשק. אך לפי מה שנתבאר עד כאן פטור זה נופל, שמכל הנ"ל מוכח שחייב אדם להכניס עצמו לענין זה. דהא טען הרמב"ם שהחסיד חייב להכניס עצמו לחיוב ציצית מפני שהיא שקולה כנגד כל המצוות (ובכה"ג מסביר את מה שמענישים בעידן ריתחא), והרי גם מצוות ישוב ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות כמבואר בתוספתא (עבודה זרה ה:), ממילא יש לומר שהדין הוא אותו דין וממילא חייב אדם להכשיר עצמו בכדי שיוכל לקיים מצווה זו ג"כ.



הרב חנן לוי

הגדרת מלאכת 'מפיס מורסא' בשבת

שאלה

- א. מחלוקת הראשונים בעניין הגדרת מלאכת 'מפיס מורסא'
- ב. ישוב הסתירה בפסיקת הרמב"ם
- ג. יישוב הסתירה בדעת הרמב"ם ע"פ שיטות האחרונים
המגיד משנה
ספר הבתים
ר"ח מברסק
אבני נזר
- ד. סיכום להלכה ע"פ המשנ"ב

שאלה

בהיותי מכהן כרב צבאי נשאלתי ע"י הרופא היחידתי, האם פתיחת פצע מוגלתי כרוכה באיסור שבת דאורייתא או דרבנן או שהיא מותרת לחלוטין?

א. מחלוקת הראשונים בעניין הגדרת מלאכת מורסא

בגמרא, (שבת ג., ודומה לו קז.) קובע שמואל:

"כל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מהני תלת דפטור ומותר - צידת צבי וצידת נחש ומפיס מורסה".

שיטת רש"י (בדף קז. ד"ה 'פטורי') - "פטור ומותר דאין כאן תיקון ורבנן נמי לא גזור בה שבות משום צערי". משמעות דבריו של רש"י שאין כאן מלאכה כלל, ולא לדון מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צער.

התוספות (בדף ג.) כתבו שבמפיס מורסא מותר מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צער. וההגדרה העולה מדבריהם היא, שמשמעות המלאכה אינה בתוצאה, אלא בפעולת המלאכה היינו בתהליך יצירת הפתח. וכן תוספות (דף קלה. ד"ה 'מפני הסכנה') והרא"ש (דף קלה סימן ה' בסופו ד"ה 'ולא עוד') פסק כתוספות.

הרשב"א. בסוגיית "לקוץ בהרת" (שם קלג.) הגמ' מצריכה את הפסוק "בשר" אע"פ שיש שם בהרת ימול או לר"י לאפוקי מדבר שאינו מתכוון, או לר"ש בפ"ר. שואל הרשב"א: תמיהה לי מאי קרי ליה דבר שאין מתכוון והרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה ודומה לכיבוי גחלת של עץ ע"מ שלא יזקו בה רבים. ומתרץ שאילו כתבה התורה השמר בנגע הצרעת שלא תקוץ, אפשר היה להגדירו כמלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל כיון שכתבה התורה "השמר בנגע הצרעת" היינו מצד הטהרה שצריך להיזהר מהטהרה, לכן כשהוא קוצץ את המילה הרי הוא אינו מתכוון אצל הטהרה כלומר אצל התוצאה של ביטול סימני הטומאה. העולה מדברי הרשב"א שאם נגדיר שגם בהלכות שבת הגדרת המלאכה היא מצד התוצאה שיש פתח כגון במלאכת 'מכה בפטיש' שהחיוב הוא על תוצאת גמר המלאכה, אך כשלא התכוון לתוצאה זו הוא מוגדר כדבר שאינו מתכוון ולא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואם נשאל הרי זה פסיק רישא? שהרי גם אחרי דברי הרשב"א הרי הקושיא נשארת שהרי זה פסיק רישא. עיין לקמן בספר 'הבתים' וכן בר' חיים מברסק, שהיסוד של 'אינו מתכוון' נעוץ בדבריו, בתירוץ קושיא זו.

לסיכום עולה, שהמלאכה ב'מפיס מורסא' היא בתוצאה. ואילו בגורר ספסל שם יש שתי פעולות ושתי תוצאות, וכן במבשל, כאן המשמעות אינה בתוצאה אלא בתהליך הבישול.

ב. ישוב הסתירה בדעת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות שבת פרק י הלכה יז) אומר:

"המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאין עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה - הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא, ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר".

מקשה ה'מגיד משנה':

כיצד פסק במפיס מורסא וצידת נחש מותר, והרי זוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה שבה פסק הרמב"ם כרבי יהודה שחייב. ותירץ, שהרמב"ם סובר שבמלשאצ"ג כמו צד נחש ובמפיס מורסא אפילו רבי יהודה מודה שפטור ומותר, וכאן אין דינים אלה בכלל מלאכה שאינה צריכה לגופה, ודווקא הרישא של המשנה של צדן שלא לצורך פטור והוא כרי שמעון. והרמב"ם לא סבר כן, אלא צדן שלא לצורך חייב. וראיה לכך משמואל, שאף שפוסק כרבי יהודה, באלו השלושה: בצידת צבי, צידת נחש, ומפיס מורסא, פוסק שמותר, וכל זה שלא כדברי רב יהודה אמר רב (בדף קז:), שהוא כולל גם מפיס מורסא וצידת נחש בכלל מלאכה שאינה צריכה לגופה. והסיבה מפני שכאן לא מתחילה המלאכה ודומה לסברת תוס' בזומר ואינו צריך לעצים, רק שהמגיד משנה מתנה הסבר זה שהחיוב מצד מכה בפטיש, ולא כדעת רש"י שלמד מצד בונה. ולכן כשזה להרחיב פי המכה אז זה מוגדר כגמר מלאכה וכלהוציא ליחה אין זה גמר מלאכה.

לסיכום עולה מדברי ה'מגיד משנה' - שהרמב"ם בשלושת אלו, ולרבות מפיס מורסא, פסק כדעת שמואל שפטור ומותר. ה'לחם משנה' מביא שגם 'רבינו האי' ו'בעל הלכות', פוסקים כדברי הרמב"ם הני"ל, בהסברו מסביר את הרמב"ם כמתעסק במכה בפטיש כאשר הוא מפיס מורסא ולא כמתעסק במלאכת בונה. המגיד משנה הביא את בה"ג שסובר כמו הרמב"ם ומצד הסברא שלא מתחילה המלאכה. ואגב, יש לציין שזה אותו בה"ג שהביא תוספות (שם ג. ד"ה 'הצד נחש') שהביא סתירה מדברי שמואל על שמואל ולא תירץ שם את הסתירה, ויש ליישב כדברינו גם בדעת בה"ג.

שיטת ספר ה'הבית' (הובא במ"א או"ח סימן שכח):

"יראה לי שאין זה מלאכה שצריכה לגופה כי מלאכה שצריכה לגופה הוא עושה המלאכה בעצמה ובכוונה, אבל דברים אלו אין כוונתו למלאכה שכל כוונתו הוא להוציא לחה ולהינצל".¹

העולה מדבריו שאמנם בתחילת דבריו ציין את יסוד מלשאצ"ג, ברם בסוף דבריו דן מצד דבר שאינו מתכוון, וכחסבר הרשב"א דלעיל. ואם נשאל הרי זה פסיק רישא? התשובה

¹ לפי הגדרה זו יש כאן -במפיס מורסא- דבר מחודש בהלכות שבת, והוא שהגדרת פטור המלאכה כגון מלשאצ"ג או דבר שאינו מתכוון מגדיר מהי המלאכה, דהיינו אם אתה מגדיר את המלאכה כאינה צריכה לגופה יוצא שבנין הפתח מוגדר בחפירתו, ואם ההגדרה היא מצד דבר שאינו מתכוון בהגדרת המלאכה מתבטאת ממשמעות העניין שנוצר פתח.

היא זהו פ"ר מפעולתו של האדם ולא מכוונתו, ובפ"ר צריך שיהיה מפעולתו של האדם וכן מכוונתו. אבל אם זהו פ"ר רק ממעשהו ולא מכוונתו, אין זה פסיק רישא. כלומר, האדם שרוצה להוציא ליחה יכול להסתפק בנקב קטן שלא יהיה בו הרחבת פי המכה, וגם אם עושה נקב גדול הוא אינו מהותי לכוונתו. ברם המשנ"ב (בשער הציון סימן שכח סימן כח ס"ק סה) למד את המגיד משנה כפשוטו, וכדרכו בעניין צירוף (בפרק יב הלכה ב), וכדברי המג"א (בסימן שיח ס"ק לא), שאם אינו מתכוון למלאכה אזי לא שייך לומר אינה מלאכה ולא שייך לומר בזה פסיק רישא. ועיין עוד לקמן בהסבר המשנ"ב.

שיטת ר' חיים מבריסק

יש שני דינים בדבר שאינו מתכוון: יש דין של דבר שאינו מתכוון של כל התורה שהוא תלוי ברצון, ויש דין של אינו מתכוון של שבת שתלוי בידיעה. הרמב"ם במפיס מורסא למד אינו מתכוון כמו בכל התורה, היינו שתלוי ברצון. ועיין בפנים שר' חיים טורח להסביר שהרמב"ם פסק כשיטת הערוך, היינו שהדין במפיס מורסא כשמוציא ליחה הוא א"מ בפ"ר דלא ניחא ליה שתלוי במחלוקת התנאים ר' יהודה ור"ש, והרמב"ם פסק כר"ש וכשיטת הערוך. ר"ח מביא בראשית דבריו את הקושיות שכבר הוקשו הן על הסתירה בדעת הרמב"ם והן על הסתירה בדעת שמואל ע"י המגיד משנה שהוזכר לעיל. בנוסף מביא ר"ח את הגמ' (כריתות כ:):

"תנו רבנן החותה גחלים בשבת חייב חטאת. ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר' אליעזר ברי' צדוק חייב שתיים".

רב אשי העמיד את המחלוקת בדבר שאינו מתכוין, דתנא קמא סבר כר"ש ור' אליעזר ברבי צדוק סבר כר' יהודה שחייב שתיים. התוס' (שם ד"ה 'סבירא ליה') הקשה שלפי ר' יהודה צריך להעמיד את הסוגיא בפ"ר כדי לחייב שתיים. וא"כ קשה מדוע לר"ש לא יתחייב שתיים. כתוצאה מכך העמיד במלאכה שאצ"ג.

הר"מ העמיד הסוגיא כפשטא ור"ח מתמודד עם קושיות אלה באופן הבא: יש הבדל בין 'אינו מתכוין' של כל התורה לאינו מתכוין של הלכות שבת. שהרי דבר שאינו מתכוין של כל התורה תלוי ברצונו של האדם. לדוגמא (פסחים כה:): כשאדם עובר במקום שלא אפשר אלא להריח החמץ וקא מכוין אסור לכו"ע ואם לא מתכוין לאביי מותר וזאת אליבא דר"ש יוצא מכאן שאף שהאדם יודע שיעבור שם ואינו רוצה להריח מותר. בהלכות שבת האינו מתכוין תלוי בידיעת האדם. אם האדם יודע - הוי מלאכת מחשבת. ואם האדם אינו יודע שכתוצאה ממעשהו תיעשה מלאכה - לא הוי מ"מ. בפ"ר הוא יודע ואסור.

הערוך חידש שאינו מתכוין של שבת הופך להיות כאינו מתכוין של כל התורה. כלומר בפ"ר כשלא ניחא ליה הוי א"מ שמותר מצד שהאדם אינו רוצה. והרמב"ם סובר כשיטת הערוך.

יוצא למסקנה שלר' יהודה פ"ר דלא ניחא ליה חייב שתיים, ולר' שמעון חייב. הר"מ פסק כר"ש, וכן שמואל פסק כך במפיס מורסא ובצידת נחש.

שיטת האבני נזר (או"ח סימן רטז)

א. החקירה היסודית שלשמואל זה לא בונה ואין פתח, הרמב"ם פוסק כדעת שמואל בדעת ר' יהודה ברישא, הכוונה כשבונה כדרך הרופאים אז בנה פתח והוא מדין

שניים שעשאוהו, שמואל פסק שזה אינו יכול וזה אינו יכול חייב כר' יהודה² ובסיפא, שמתכוון להוצאת הליחה שאינו מתחיל הפתח זה מסתדר עם רבה כי אין פתח הראוי להכניס.

ב. שמואל יסתדר עם ר"ש, כי ברישא זה פתח ובסיפא לא מתחיל הפתח, שלמד מצד מכה בפטיש.

ג. רב פסק כר"ש שזה אינו יכול וזה אינו יכול פטור, ולכן אינו חייב מצד מכה בפטיש אלא מצד בונה, וכיוון שזה בונה אי אפשר לפטור משום מלאכה כלל אלא הפטור מצד מלשאצ"ג, היינו כשבונה הפתח הוא בונה באופן שראוי להכניס אוויר, וכך מיישב את הקושיה מרבה:

בדעת ר"ש בסיפא למד מצד מלשאצ"ג שפטור אבל אסור. ובדעת ר' יהודה בסיפא חייב מצד שזה בונה פתח. ואף שרבה בגמרא אמר כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אוויר אינו אסור מהתורה, אבל כיוון שהוא ראוי להכניס ולהוציא אוויר באופן שהאוויר נכנס ממילא לכן חייב.

סיכום להלכה ע"פ שיטת המשנה ברורה

בסימן שכח סעיף קטן צ כתב כך:

"כשרוצה להוציא ליחה וממילא נבנה הפתח, אינו גמר מלאכה ואינו יכול להגיע לכלל מכה בפטיש".

וציין בשער הציון (ס"ק סה) את דעת ה'מגן אברהם' שהביא את המגיד משנה הנ"ל, ולמד אותו אחרת, שיש מצבים שכשאינו מתכוון למלאכה אין כאן מלאכה דומיא לקטימת קיסם ובמצרף שגם אם זה פ"ר א"א ליחסו למחשבת האדם ידיעתו ומודעותו ולכן אין בזה מלאכת מחשבת וכן דומה לסברת התוספות³ - בזומר וצריך לעצים שצריך שיכוון לגופה של המלאכה כדי להתחייב.

הערה לסיכום (בחלק ההגדרתי-עיוני) -

מספר הבנות במפיס מורסא:

א. רש"י - שלא מתחילה המלאכה ומצד בונה ומצד מכה בפטיש.

ב. המגיד משנה - מתעסק במכה בפטיש, ויותר נוח לומר שדן מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה רק שכאן לא מתחילה המלאכה, או שדן מצד אינו מתכוון וכרש"י רק שהוא דן מצד מכה בפטיש ורש"י מצד בונה.

ג. ספר הבתים - א - כרשב"א לעיל. ב - או כהסבר המשנ"ב שלא מתחילה המלאכה ומצד אינו מתכוון וכדברי המג"א בשי"ח ס"ק ל"א וכדברי המ"מ (אגב ראה שהמ"מ בתירוץ הראשון דיבר מצד מלשאצ"ג).

ד. תוספות - ר"ת בדף ג. שדן מצד מלשאצ"ג במקום צער וכדעת המשנ"ב.

הערה מהליכות שלמה -

לדעות הסוברות שמלשאצ"ג מותר במקום צער קשה, שהרי בחולה באחד מאבריו וגם באותו איבר אין בו סכנה, לכו"ע לא שרי לחלל כי אם ע"י אינו יהודי, ומכאן שלא פשוט

² זא"י וזא"י יש בזה מחלוקת רב ושמואל האם לפסוק כר"י שחייב או כר"ש שפטור, רב פסק כר"י שחייב.

³ שבת עג: ד"ה 'וצריך לעצים'

להתיר מלשצלי"ג במקום צער. מיישב ה'שולחן שלמה' שכאן זה דין שונה. יש להעיר שלדעות הסוברות שאין כאן מלאכה כלל, סתירה זו לא קיימת.



"איש ההלכה מגשם את התורה במעשה, בלי וויתורים ופשרות, בלי כחל ושרק, כי הלא התגשמות ההלכה היא משאת נפשו וחלומו הנהדר. כשאדם מגשם את ההלכה האידיאלית בתוך תוכם של חייו הריאליים, הרי הוא מתקרב למדרגת איש האלקים, נביא ה' - יוצרי עולמות. ולפיכך אידיאלי הצדק שירדו לעולם על ידי התורה מתממשים על ידי בעלי ההלכה בכל טהרתם ויפעתם. איש ההלכה איננו חת מפני שום איש, ואיננו ירא בשר ודם, כי הלא הוא יוצר עולמות ושותף להקב"ה במעשי בראשית. וכשאין מורא בשר ודם עליו הרי איננו מועל בשליחותו ואיננו מחלל את הקדשים. הוא עומד בתוך העולם הממשי, כשרגליו תקועות בקרקע המציאות, והוא מסתכל ורואה, מקשיב ושומע, ומוחה בפומבי נגד עושק דל, גזל עניים ושועת יתום. אין העשירים נחשבים בעיניו מאומה, והוא אבי יתומים ודיין אלמנות.

סיפר לי דודי, הרב מאיר ברלין, כי פעם שאל את ר' חיים, איש בריסק, מה היא תעודת הרב. ענה ר' חיים ואמר: "לתבוע עלבונם של גלמודים ועזובים, להגן על כבוד עניים ולהציל עשוק מיד עושקו". לא ההוראה, לא ההנהגה הפוליטית, אלא התגשמות אידיאלי הצדק הינה עמוד האש של רב ומורה הוראה בישראל. התגשמות אידיאלי הצדק היא מילוי תעודת יצירה שהוטלה על האדם, תיקון העולם במלכות ההלכה וחידוש פני הבריאה. אין פולחן דתי מועיל כלום אם דיני הצדק ועקרונותיו מתחללים ונדרסים ברגל גאווה. "מצוה הבאה בעבירה" - אינה כלום. "אני ה'... שונא גזל בעולה". עושק מעכב תפילותיו של אדם מלהתקבל במרומים. צער עניים וחלישות דעתם של אביונים, שפלי רוח, שקולים כנגד כמה מצוות".

הרב י.ד. סולובייצ'יק "איש ההלכה" סוף חלק א"

הרב יהונתן רובין

בטח בה' ועשה טוב

לע"נ סבי ר' יהודה דב בן אברהם אהרן רובין ז"ל
 "איש תם ירא אלוקים וסר מרע".
 ההשתדלות והביטחון המוחלט בקב"ה היו אורח חייו.

פתיחה

- א. גישתו של הרב א.א. דסלר
 - ב. גישת המהר"ל
 - ג. "אם אסק שמים שם אתה"
 - ד. השתדלות וביטחון במלחמה
- סיכום

פתיחה

במהלך חייו ניצב האדם פעמים רבות בפני החלטות קרדינליות, לדוגמא: החלטה על עבודה חדשה, דילמה אישית או משפחתית. האדם המאמין יודע כי עליו להשליך את יהבו על הקב"ה, "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך" (תהלים נה כג). אך באיזה נקודה, באיזה שלב על האדם לומר 'זהו', 'אני את שלי עשיתי', ומכאן עלי למלא את לבי בביטחון בה' שינווט את דרכי נכונה? במאמר זה אנסה להציג שתי גישות שונות על הביטחון בה' ומידת ההשתדלות של האדם¹.

נעיין בסיפור המפורסם על נחום איש גמזו (תענית כא.):

"זימנא חדא בעו לשדורי ישראל דורון לבי קיסר, אמרו: מאן ייזיל? ייזיל נחום איש גם זו, דמלומד בניסין הוא. שדרו בידיה מלא סיפטא דאבנים טובות ומרגליות. אזל, בת בההוא דירא. בליליא קמו הנך דיוראי, ושקלינהו לסיפטא ומלונהו עפרא. (למחר כי חזנהו אמר: גם זו לטובה). כי מטא התם [שרינהו לסיפטא, חזנהו דמלו עפרא] בעא מלכא למקטלינהו לכולהו. אמר: קא מחיכו בי יהודאי! [אמר: גם זו לטובה]. אתא אליהו, אדמי ליה כחד מינייהו, אמר ליה: דלמא הא עפרא מעפרא דאברהם אבוהון הוא, דכי הוה שדי עפרא - הוה סייפיה, גילי - הוה גירי, דכתיב (ישעיהו מא) יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו. הויה חדא מדינתא דלא מצו למיכבשה, בדקו מיניה וכבשוה, עיילו לבי גנזיה, ומלוהו לסיפטא אבנים טובות ומרגליות ושדרוהו ביקרא רבה. כי אתו ביתו בההוא דיורא. אמרו ליה: מאי אייתית בהדך דעבדי לך יקרא כולי האי? אמר להו: מאי דשקלי מהכא אמטי להתם. סתרו לדירייהו ואמטינהו לבי מלכא, אמרו ליה: האי עפרא דאייתי הכא - מדידן הוא, בדקוה ולא אשכחוה, וקטלינהו להנך דיוראי".

¹ מאמר זה בא לעיין במידת ה'השתדלות' וה'ביטחון', ואין הכוונה כאן לעיון עד היכן מגעת השתדלותו של האדם בעבודה רוחנית. שכן בעבודה רוחנית יש צורך בחתיקה אינסופית להשתפרות ולהתקדמות. ההתייחסות במאמר זה היא לעניינים גשמיים פרטיים שיש לאדם, וכן בענייני הכלל כדוגמת 'שעת מלחמה' וכד'.

בסיפורו של נחום איש גמזו מתוארת התערבות אלוהית על-טבעית המחלצת את נחום איש גמזו מגורל מר ואכזר.

א. גישתו של הרב א.א. דסלר

ע"פ הרב דסלר (המתוארת בספרו 'מכתב מאליהו' כרך א עמוד 188 'ביטחון והשתדלות') יש בסיפור זה דוגמה קלאסית ליחס בין השתדלות האדם לבטחון בה'. משל למה הדבר דומה: לחבית מלאה יין. בין אם האדם מחבר ברו אחד או עשרה ברזים, הכמות שתצא מהחבית לא תשתנה. לאדם יש שפע נתון משמים והשתדלות יתרה לא תועיל לו. זוהי הגישה של נחום איש גמזו. הוא את שלו עשה, יצא לדרכו עם ארגז מלא אבנים ומרגליות למלך, מכאן ואילך הוא השליך יהבו על ה' יתברך שיעזור לו, ואפילו אם זה נוגד כל הגיון מעשי.

וכך כותב הרב דסלר (שם):

"כל צורך להשתדלות בעניינים הגשמיים ע"פ מהלך הטבע בא מתולדת חטא אדה"ר, שנאמר בקללתו: בזיעת אפיק תאכל לחם... וכיון שכל ענין ההשתדלות אינו אלא עונש וקללה ולא נתנה בו התורה שיעור, אם כן הלא טוב לאדם שיפחית עצמו מן הקללה עד כמה שאפשר."

אמנם התנאי לפרנסת האדם היא זיעת אפו, אך מעולם לא ראינו אדם שמעונין להוסיף על עצמו עול וזיעה, ולכן אין שום טעם בהשתדלות יתר על המידה. יש להשתדל רק על מנת לקיים את הנדרש ותו לא. התוצאה בסיפור של נחום איש גמזו לא היתה קשורה כלל למעשיו, שהרי מדרך הטבע היה עליו לחזור ולהביא תיבה חדשה מלאה במרגליות, אך כיון ש"מזונותיו של האדם קצובים לו" הבין נחום איש גמזו כי הוא עשה את ההשתדלות, ומעתה יש לו לבטוח בה' שיעזור לו.

גישתו זו של הרב דסלר קשה מאוד לביצוע. כיצד ידע האדם שמילא אחר מידת ההשתדלות בשיעור הנדרש, ומעתה ורשאי הוא להשליך את כל יהבו על היושב במרומים? כן ניתן לשאול גם, היכן עובר הגבול בין השתדלות לעצלנות, איך יכול האדם להבחין אם יצרו הוא זה שקורא לו להניח את ההשתדלות ונמצא שהוא סתם עצל במלאכתו. ניתן להסיק כי גישתו זו של הרב דסלר אינה מותאמת לכל אדם. על האדם לעשות בירור פנימי יסודי על מנת לשים את הגבול הנכון בקו התחתון של ההשתדלות כדי שזו לא תהפוך לעצלנות, וכן עליו לדקדק היטב בגבול השני של ההשתדלות, שכן לדעתו של הרב דסלר אין כל טעם בהשתדלות יתר על המידה.

ב. גישת המהר"ל

המהר"ל (נתיב הבטחון) נוקט בהסתכלות שונה לגמרי על סיפורו של נחום איש גמזו: "וכאשר לקחו ממנו מה שרצה להביא דורון למלך אמר גם זו לטובה והניח העפר כי רצה להראות למלך את אשר עשו ואשר גנבו הדורון ממנו. ולכך שתק כאלו היה שם עוד הדורון וכאשר בא לשם פתח אותו כאלו לא ידע ואז היה רוצה להגיד מה שנעשה לו. וכאשר עשה כן כעס המלך כי לא האמין לו אליו כלל. וחד מן היועצים שהיה אליהו אמר כי דבר זה ראוי להיחשב סימן טוב כי דרך האומות הראשונים שהיו מנחשים בפרט במלחמות וזה שאמר היועץ כי אולי

מעפרא דאברהם אבינו לסימן טוב ואין הפירוש שנעשה מזה חרב. והבן!"

ניתן לומר כי המהר"ל 'הרס את הסיפור', מכיון שעל פי המהר"ל, אין ניסים, הכל טבעי לחלוטין, ובניגוד להבנה הידועה, נחום איש גמזו לא התכוון כלל להביא את העפר למלך כדורון, אלא להתנצל בפניו ולהראותו כי כוונתו היתה טובה אך רימוהו בדרך. אין זה מוכרח כי יועץ המלך המכונה אליהו הוא אכן 'אליהו הנביא'. יתכן כי זה יועץ בשר ודם. העפר העל-טבעי שניצח מלחמות היה בסך הכל מעין קמיע להצלחה ולא חרב חדה. כל המופתים והניסים נעלמו מן הסיפור לחלוטין.

מדוע שינה המהר"ל את הסיפור, למה ראה צורך להופכו לטבעי כל כך? צריך לומר שהסיפור שונה, כי לפי המהר"ל סגנונו הקודם של הסיפור אינו נכון מבחינה השקפתית! אי אפשר ללכת 'על עיוור'. האדם צריך לעשות את מלוא ההשתדלות ורק לאחר מכן הקב"ה יסייע לו. בסיפור של נחום איש גמזו היה לפי המהר"ל נסיון 'טבעי' להיחלץ מהצרה.

עוד כותב המהר"ל (שם):

"בספר משלי: 'בטח בה' בכל לבבך ואל בינתך אל תישען'. שלמה המלך רצה לומר, האדם ישים בטחונו בו יתברך, כי אך שצריך לעשות מעשיו בחוכמה ואין סומכין על הנס, מכל מקום אל ישען על תבונתו בלבד רק יבטח בה' שהוא יוציא את הפועל מחשבתו אשר חפץ לעשות. ובשעת מעשה יחשוב כך".

זו היתה דרכו של נחום איש גמזו. הוא כלכל את צעדיו בחוכמה והשליך על ה' את יהבו באומרו "גם זו לטובה", בשעת השתדלותו המקסימלית, בטח בה'. לגישתו זו של המהר"ל ניתן למצוא חיזוק בהסתכלות על התנהגותם של גדולי ישראל כפי שמספרת לנו זאת הגמרא (שבת מט).

"שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים."

מדוע בכלל ברח אלישע. מדוע לא עמד במקומו ואמר אני את ההשתדלות שלי עשיתי, בטוחני כי הקב"ה שציווה עלי את מצוות התפילין יעזור לי להיחלץ מצרה זו? התנהגות דומה ניתן לראות אצל רבי חנינא בן דוסא (תענית כה):

"חד בי שמשי חזייה לברתיה דהוות עציבא, אמר לה: בתי למאי עציבת? - אמרה ליה: כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן, והדלקתי ממנו אור לשבת. - אמר לה: בתי, מאי אכפת לך? מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. תנא: היה דולק והולך כל היום כולו, עד שהביאו ממנו אור להבדלה."

גם בסיפור זה ניתן לשאול, מדוע רבי חנינא בן דוסא ניחם את בתו באומרו מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק, הרי מי שאמר לחומץ שידלוק יכול גם לומר לאויר שידלוק? וכן יכול היה לומר רבי חנינא בן דוסא לבתו: אנו את שלנו עשינו הקב"ה ידאג לנו לנר שבת אפילו אם הנר שהודלק בחומץ יכבה.

ניתן לראות מהתנהגות אלישע 'בעל כנפיים' ורבי חנינא בן דוסא, כי יש חשיבות לעשיית האדם את המקסימום האפשרי מבחינתו. אלישע מנסה בכל כוחו לברוח, כשיש השתדלות

מקסימלית יחד עם ביטחון מוחלט בעזרת הקב"ה, אז גם ניסים יכולים לקרות והתפילין נהפכות לכנפי יונה. רבי חנינא בן דוסא בכוונה מכוון לכך שגם החומץ יכול לדלוק. פעולת האדם היתה בחומץ ועכשיו נכנסה שבת ואין יותר מה לשנות, עכשיו צריך לבטוח בקב"ה שיעזור לנו כי אנחנו את המקסימום שיכולנו לעשות עשינו.

הסיפור הבא (מופיע בגליון מס' 7 של החוברת 'ניצוצות' בהוצאת ארגון 'ערכים'), יכול להמחיש לנו עד היכן היא מידת ההשתדלות ומתי היא משתלבת בביטחון בה'.

"אדם חלם חלום. בחלומו מטייל הוא לאורך החוף והאלוקים עמו. בפאתי הרקיע הבזיקו לנגד עיניו מאורעות חיי. בצמוד לכל מאורע הבחין בשני זוגות עקבות בחול. זוג אחד היה שייך לו, והשני - לאלוקים. כאשר תמונות חיי האחרונות הבזיקו מול עיניו פנה במבט לאחור להתבונן בעקבות שבחול. הוא הבחין שפעמים רבות במהלך חייו נראו בחול רק זוג עקבות אחד. הוא גם הבחין שאותן תקופות היו הקשות והעצובות שבחיי. הוא פנה לאלוקים: 'אלקי, הלא בישרתני שאם אלך בנתיבך, תלך עמי לאורך כל הדרך. אולם בתקופות המצערות והמיוסרות ביותר בחיי אני מבחין רק בזוג עקבות אחד. מדוע דווקא כשהייתי זקוק לך ביותר נטשתי ועזבתני?' והאלוקים השיב מן הדממה: 'בני היקר לי מאד, אני אוהבך ולעולם לא נטשתיך. במשך אותן תקופות של ניסיון וסבל בחיך, הבחנת רק בזוג עקבות אחד, כי בתקופות האלו נשאתי אותך על כפי'".

בסיפור הזה האדם מזהה שבמקומות מסוימים בהם היה לו קשה עד מאוד יש רק זוג עקבות אחד בחול, ותשובתו של האלוקים היא שבזמנים בהם לאדם היה כל כך קשה הוא נשאו על כפיו. ניתן לשאול וגם להניח כי אם האדם היה מתבכין כבר בתחילת המסע, בצעדים הראשונים ביותר - הכל היה נכשל, הוא לא היה מתקדם כלל. רק במקומות בהם האדם מותש לחלוטין ואינו יכול להמשיך לבד - שם, האבא, האלוקים, אוסף אותו לחיקו ומסייע לו לעבור את המכשולים. כשהאדם עושה את כל ההשתדלות שהוא יכול אותה נשיאה על כפיים יכולה גם להיות על טבעית, זוג עקבות אחד, הניסי, הוא המוטבע בחול. זהו המסר העולה לפי המהר"ל מסיפורו של נחום איש גמזו. זהו דפוס ההתנהגות של אלישע בעל כנפיים ורבי חנינא בן דוסא.

ההתחבטות בשאלה, עד כמה יש להתעסק בהשתדלות העצמית העסיקה גם את משה רבינו (שמות יד טו-טז):

"ויאמר ה' אל משה מה תצק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו. ואתה הרם את מטן ונטה את ידך על הים ובקעה ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה".

משה והעם נמצאים במצב של חוסר אונים מוחלט. מצרים סוגרים עליהם מאחור והים לפניהם. הכתוב אמנם לא מספר לנו על פנייתו של משה אל הקב"ה אך מהפסוקים עולה כי משה זעק זעק לקב"ה שיושיע את העם. תגובת הקב"ה כפי שמובאת בפסוקים מפתיעה למדי. מהפסוקים ברור כי התשובה למשה לא היתה: נטה ידך על הים ובקעה ואחר כך "דבר אל בני ישראל ויסעו". הדרשה היתה: תן פקודה לעם לנוע. שואל האור החיים' הקדוש (שם): "להיכן יסעו?! מה ציפה הקב"ה מבני ישראל לעשות?"

הרש"ר הירש (בפירושו לפסוק טו) מסביר שמה היה סבור שהישועה תבוא בצורת השמדת פרעה וכל חילו ללא צורך בפעולה כל שהיא מצד עצמו או מצד העם. תשובתו של הקב"ה היתה שהישועה עדיין תלויה בעם עצמו.

"הצעד הראשון צריך שיעשה על ידי העם ועדיין עליו להיות ראוי לישועה על ידי ההוכחה המעשית שבלבבו בטחון בה'... תחילה יסעו הם וירדו לים בלא היסוסים וחששות, ורק אז יסלול ה' את נתיב הישועה".

ואכן המדרש (מדרש אגדה [בובר] במדבר פרק א ד"ה [ז] 'ליהודה נחשון') מתאר לנו את הגורם לבקיעת הים:

"למה נקרא שמו נחשון, שירד לנחשול של ים תחלה בטרם שנבקע, ונו"ן מתחלף בלמ"ד, כמו שמצינו נשכות לשכות, נילוס נינוס: בן עמינדב. לכך נעשה נדיבו של הקב"ה, לכך זכה יהודה למלכות, שנאמר בצאת ישראל ממצרים היתה יהודה (תהלים קיד ב), מלמד שקדש שמו של הקב"ה על הים, לכך ישראל לממשלותיו (שם), נעשה מושל לישראל, ולכך נקרא נחשון בן עמינדב."

מהמדרש עולה, כי על מנת לבקוע את המים היה צורך במהלך השתדלותי עד קצה היכולת. קפיצתו של נחשון בן עמינדב למים היתה מתוך ביטחון מוחלט בקב"ה, אך היה צורך בהשתדלות מקסימלית - עד קצה גבול היכולת העצמית של האדם, שם בנקודה זו הקב"ה מסייע בצורה הטובה ביותר, גם אם צריך להפך חוקי טבע, כי האדם עשה את כל מה שיכל מבחינה גשמית מתוך אמונה בה' שיעזור וינווט אותו לחוף מבטחים.

ג. "אם אסק שמים שם אתה"

"למנצח לדוד מזמור ה' חקרתני ותדע. אתה ידעת שבתי וקומי בנתה לרעי מרחוק. ארחי ורבעי זרית וכל דרכי הסכנת. כי אין מלה בלשוני הן ה' ידעת כלה. אחור וקדם צרתני ותשת עלי ככפה. פליאה דעת נשגבה לא אוכל לה. אנא אלך מרוחך ואנא מפניך אברח. אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך. אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים. גם שם ידך תנחני ותאחזני ימינך." (תהלים קלט).

הקב"ה בהיותו חוקר לב ובוחן כליות יודע את מחשבות האדם. מבחין הוא האם האדם עושה את כל מה שיכול מבחינה עצמית ושם ידו מנחה ואוחזת לבל יפול. זוהי שירתו והוראתו של דוד המלך לדורות הבאים. יש צורך שהאדם יגיע עד השמים, ואז - שם אתה! שם "ידך תנחני ותאחזני ימינך".

מסופר על הרב צבי פסח פרנק כי בעת ההפגזות על ירושלים במלחמת השחרור, היה יורד מעליית הגג בה ישב ולמד למקום נמוך יותר על מנת לשהות במקום בטוח יותר, אולם דווקא בעת שההפגזות היו כבדות מאוד עלה לעליית הגג וחזר ללמוד. כששאלוהו בני ביתו על פשר הדבר ענה להם: כל עוד ניתן להינצל על ידי ירידה לקומה התחתונה חובה לעשות כל מה שניתן על מנת להינצל, אולם כאשר ההפגזות כה כבדות ואין הבדל היכן שוהים והכל בידי הקב"ה, אזי אפשר לעלות חזרה ללמוד במקום הרגיל.

הראי"ה קוק נתן הגדרה ברורה מהי השתדלות ומהו ביטחון, וכיצד הביטחון משתלב בתוך אותה השתדלות ('עין אי"ה' ברכות א קמג):

"דרכי הביטחון הם השלמות האנושית, אמנם הם נחלקים, הביטחון הפשוט אם השעה צריכה לכך שיעשה נס, או מצד האדם המעלה

שראוי לכך, אבל הביטחון התמידי הוא להיות בוטח בה' שיעזור בהשתדלותו".

על השימוש המוקדם והמיותר בביטחון מתנסח הראי"ה (שם ט קכ) אף ביתר חריפות:
 "הביטחון מוגדר כשנשלים את חוק ההשתדלות במה שהוא בדינו, ומה שאין יכולת שלנו מגיעה לזה שם הוא מקום הביטחון. כי במקום שהיכולת מתגלה חלילה להשתמש בביטחון, שאין זה ביטחון כי אם הוללות ומסה כלפי מעלה."
 ובמקום אחר (שם שכב) הוא מתייחס לבעיה העלולה לקרות במהלך ההשתדלות והביטחון:

"בצר לאדם יפנה לעזרה אל המפלג של שם ה', אל הקנינים הרוחניים שבהם לעולם ימצא נחם בצרה ומעוז בעת צר. אמנם לא תמצא לאדם הנחם והשמחה בעת צרה בביטחון ואמונה, כ"א אם הרבה לקנות לו את יקרתם בעת ההצלחה."²

ממילא אפשר להגדיר מהדברים מהו ביטחון מזויף: כשאדם מתחיל לבטוח בה' דווקא כשהתייאש מכל ההשתדלויות שעשה. אין זו הכוונה, אלא שגם בזמן ההשתדלות יש ביטחון בה', כדברי המהר"ל שראינו לעיל.³

ד. השתדלות וביטחון במלחמה

בהתייחסו לגדר האומץ הגשמי והביטחון בה' בעת מלחמה כותב הרב:

"ע"כ יוכל הטוען לטעון כי מושגי דעת יראת אלוקים יחלישו את אומץ העם באשר לפי האמת מתבאר "כי לה' המלחמה", ולולא עזרת ה' שווא זרע אדם. אבל זו טעות מוחלטת, כי אין גדר הבטחון וההיתלות אל ישועת ה' בא למעט את כל כוחות הגבורה האפשריים, כ"א להשכיל את העם שלא בכח הגבורה הברית לבדה ישיגו את מאויים... אבל כשישים רק אל הגבורה הגשמית פניו וע"ד הכשרון הרוחני לא יביט ולא יתבונן הלא ירד במעלות רוחו ואין תועלת נמצא בהצלחתו, ודאי לא יצליח כי אין ה' עמו".

בניגוד לשאר העמים, בהם הניצחון בשדה המערכה תלוי במידת האומץ והביטחון העצמי של הנלחמים, בעם ישראל לא ניתן להישען רק על האומץ של העם הנלחם יש צורך גם במוסר רוחני המלווה את המלחמה והוא המהווה חיבור אל הקב"ה ויוביל לניצחון. כל חשיבה אחרת, בין אם הישענות רק על העוצמה הגשמית האפסית של האדם, ובין אם תלות מוחלטת בקב"ה ללא נקיפת אצבע למען המלחמה מובילה אל כישלון צפוי בשדה המערכה.

גם ממלחמת יריחו ניתן ללמוד על היחס בין ההשתדלות והביטחון (שם ט יד):

"המלחמה הראשונה שנלחמו ישראל בכיבוש הארץ העיקרית 'מלחמת יריחו', הוצרכה לה ערך ציור כללי, על יחש ההסמך על הנס עם חריצות והשתדלות של עוצמה וגבורה, שגם אלה הם משמשי תקומת האומה הדרה וכבודה, ועם זה כל שאיפותיה הרמות בגאון

² הרב מדבר על המרפה עצמו מדברי תורה. אכן לא ניתן לקנות השתדלות וביטחון ללא עמלה של תורה וקיום מצוות כדברי הגמ' שם: "אפילו מצווה אחת".

³ "רק יבטח בה' שהוא יוציא את הפועל מחשבתו אשר חפץ לעשות. ובשעת מעשה יחשוב כך".

ה'. ע"כ היתה ההוראה, שאמנם רק בזה המצב יצדק ההעזר בניסים, במקום שאין יד ההשתדלות וגבורת האדם מגעת שם, ע"ז יועילו הניסים, להודיע כי ה' אתנו, וגם במקום שכבר פס כל עזר מצד הטבע תשועת ה' תשגבינו".

סיכום

ראינו שתי גישות על מידת ההשתדלות של האדם והביטחון בה'. גישתו של הרב דסלר, הסובר כי יש למעט בהשתדלות עד למינימום ההכרחי, וגישתם של המהר"ל ושל הראי"ה על ההכרח לעשות את המקסימום האפשרי מבחינה גשמית מתוך אמונה וביטחון מוחלט בקב"ה שיעזור ויושיע בכל מצוקה אף בדרך הניסית והעל טבעית. מתוך נקודת מוצא זו ניתן להבין אחרת את סיפורו של נחום איש גם זו וכן לדקדק במעשיהם של אלישע בעל כנפיים ורבי חנינא בן דוסא.

מדברי הראי"ה ראינו, כי במיוחד בעיתות מלחמה, יש צורך שהאדם ישים אל ליבו היטב לבל ינכס את עוצמתו לכוחו הגשמי בלבד מחד, ומאידך עליו לדעת כי עליו לעשות את כל הנדרש ממנו מבחינה עצמית כדי לחזות בתשועת ה' והלוואי ונצליח שיקויים בנו :

"בטח בה' ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה והתענג על ה' ויתן לך משאלות ליבך" (תהלים לז ג-ד).

מתוך ביטחון ואמונה בה', לאחר עשייה עצמית טובה, נזכה ל"והתענג על ה' ויתן לך משאלות ליבך".



הרב יצחק ויינברגר

שיטת הרמב"ם בדין כיבוד והידור חכמים וזקנים

הקדמה
הסוגיא בקידושין
שיטת הרמב"ם
פשט חדש בסוגיא

הקדמה

כל 'בר בי רב דחד יומא' יודע כי יש לכבד חכמים וזקנים. אך האם הדין שווה בין זקנים וחכמים? האם דין הקימה וההידור זהה ביניהם? במאמר זה אתייחס להלכה הידועה ובעיקר לשיטתו המיוחדת של הרמב"ם.

הסוגיא בקידושין

איתא בגמרא (קידושין לב:):

"ת"ר: מפני שיבה תקום - יכול אפילו מפני זקן אשמאי? ת"ל: זקן, ואין זקן אלא חכם, שנאמר: אספה לי שבעים איש מזקני ישראל. רבי יוסי הגלילי אומר: אין זקן אלא מי שקנה חכמה, שנאמר: "ה' קנני ראשית דרכי" ... איסי בן יהודה אומר: מפני שיבה תקום - אפילו כל שיבה במשמע. רבי יוסי הגלילי היינו תנא קמא? איכא בינייהו יניק וחכים, ת"ק סבר: יניק וחכים לא, רבי יוסי הגלילי סבר: אפילו יניק וחכים".

מהגמרא עולה כי ישנן שלוש שיטות:

- שיטת ת"ק: יש לקום מפני ת"ח אך לא מפני ת"ח צעיר.
- שיטת ר"י הגלילי: יש לקום מפני ת"ח ואף מפני ת"ח צעיר.
- שיטת איסי בן יהודה: יש לקום מפני זקנים.

לפי הסבר רוב הראשונים, איסי בן יהודה איננו חולק על ת"ק ור"י הגלילי בנוגע לת"ח, אלא הוא משלים את דבריהם בנוגע לזקנים. אם כן ישנן בברייתא רק שתי דעות. בהמשך הגמרא, פוסק רבי יוחנן את דבריו של איסי בן יהודה להלכה.

"איסי בן יהודה אומר: מפני שיבה תקום - ואפילו כל שיבה במשמע. אמר ר' יוחנן: הלכה כאיסי בן יהודה. ר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, אמר: כמה הרפתקי עדו עליהו דהני. רבא מיקם לא קאי, הידור עבד להו. אביי יהיב ידא לסבי. רבא משדר שלוחיה. רב נחמן משדר גוזאי, אמר: אי לאו תורה, כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא".

מהגמרא עולה כי דבריו של איסי בן יהודה אכן נפסקו להלכה, ולכן ר' יוחנן אף קם מפני זקנים מעמים אחרים, אך האם אביי ורבא קיבלו את הפסק של ר' יוחנן? הטור (יורה דעה סימן רמד) פוסק כך:

"מפני שיבה תקום והדרת פני זקן שמצות עשה לקום מפני כל חכם אפי' אינו זקן אלא יניק וחכים אפי' אינו רבו וכן מפני שיבה שהוא מופלג בזקנה דהיינו בן שבעים מצוה לקום מפניו ומאימתי חייב לקום מפניהם משיגיע לתוך ארבע אמותיו ער שיעברו מכנגד פניו ורכוב חשוב כמהלך".

אם כן, נמצאנו למדים מדבריו של הטור כי ישנה **מצוות עשה** לקום מפני חכמים וזקנים. מדבריו של הטור עולה גם כי, כבוד זקנים וחכמים שווה ויש לקום לכבודם ולהדר את פניהם כשהם מגיעים לתוך ארבע אמותיו, כפי שפסק רבי יוחנן. הבית יוסף מעיר כי על פי דברי הר"ן הטור פסק הן כאיסי בן יהודה והן כריה"ג, אשר על כן יש לקום מפני ת"ח יניק וחכים.

כך פסק גם השולחן ערוך (יורה דעה סימן רמד סעיף א-ב) שיש מצות עשה לקום מפני חכמים ומפני זקנים בגיל שיבה:

"א) מצות עשה לקום מפני כל חכם, אפילו אינו זקן אלא יניק וחכים, ואפי' אינו רבו וכן מצוה לקום מפני שיבה, דהיינו בן שבעים שנה. ב) מאימתי חייב לקום מפניהם, משיגיע לתוך ארבע אמותיו עד שיעבור מכנגד פניו. ורוכב כמהלך דמי".

שיטת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם (הלכות ת"ת פרק ו הלכות א ט) עולה כי יתכן ויש חילוק בין דין כיבוד חכמים לבין כיבוד זקנים.

בהלכה א פוסק הרמב"ם כך:

"כל **תלמיד חכם מצוה להדרו**, ואע"פ שאינו רבו, שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, זקן זה שקנה חכמה, ומאימתי חייבין לעמוד מפניו, משיקרב ממנו בארבע אמות, עד שיעבור מכנגד פניו".

בהלכה זו אין הרמב"ם מזכיר כלל את דין השיבה (הזקנים). יתרה מכך את דין השיבה הרמב"ם מזכיר רק בהלכה ט! ואם נתבונן בה נראה כי ישנו הבדל גדול בין הלכה זו להלכה א:

"מי שהוא **זקן מופלג בזקנה** אע"פ שאינו חכם **עומדין** לפניו, ואפילו החכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה, ואינו חייב לעמוד מלא קומתו אלא כדי להדרו, ואפילו זקן כותי מהדרין אותו בדברים ונותנין לו יד לסומכו שנאמר מפני שיבה תקום כל שיבה במשמע".

לגבי זקנים אין הרמב"ם כותב שיש **להדר** את פניהם, או לחילופין לעמוד כשהם נכנסים לדי' אמותיו של האדם, אלא שיש **לעמוד** מפניהם.

יתכן כי הסבר זה יענה גם על שאלת הטור בדברי הרמב"ם. הטור שאל:

"ואיני יודע למה כתב (הרמב"ם) שאינו חייב לקום מפני הזקן כדי קומתו, דהא מהך קרא ילפינן זקן וחכם, וכמו שצריך לקום מפני חכם מלא קומתו, כך צריך מפני הזקן"?

הטור מתרץ את שאלתו כך:

"ואפשר שלא אמר שא"צ לעמוד לפני הזקן מלא קומתו, אלא ילד חכם שכיון שצריכין לנהוג בו ג"כ כבוד אין לו להתבזות לקום מפני הזקן אלא שיעשה לו הידור. אבל כל אדם צריך לקום מפני הזקן מלא קומתו".

תירוץ זה של הטור מתבסס על השינוי בלשון הרמב"ם בין יחיד לרבים:

"מי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם **עומדין לפניו**, ואפילו החכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה, ואינו חייב **לעמוד** מלא קומתו".

אך בהחלט יתכן כי הרמב"ם פסק שאכן אין צריך לקום מפני שיבה מלא קומת האדם, אלא רק להדר מעט.

הסבר זה בדברי הרמב"ם כי המצווה מהתורה היא **לכבד חכמים**, מקבל סיוע הן מלשון הרמב"ם ביספר המצוות והן מלשון ספר היחינוך.

הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה רט) פוסק כך :

"והמצוה הר"ט היא שצונו **לכבד החכמים ולקום מפניהם ולגדל**

אותם, והוא אמרו ית' (שם לב) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן

ולשון ספרא תקום והדרת קימה שיש בה הידור".

מלשונו הברורה של הרמב"ם עולה כי, הוא אינו מזכיר כלל את הזקנים אלא רק את החכמים!

גם ספר החינוך (מצווה רנז) פוסק שמהפסוק "והדרת פני זקן" לומדים שיש לכבד ולהדר את החכמים!

בעל ספר החינוך רק מוסיף שבכלל מצווה זו גם לכבד את הזקנים, אך זו לא עיקר המצווה. וכך הוא פוסק :

"לכבד החכמים ולקום מפניהם, שנאמר (ויקרא יט לב) מפני שיבה

תקום, ותרגם אונקלוס, מן קדם דסבר באורייתא תקום. והדרת פני

זקן, פירשו זכרונם לברכה (קידושין לב:) אין זקן אלא מי שקנה

חכמה. וזה שהוציא הכתוב החכם בלשון זקן, הטעם מפני שהבחור

החכם ראה בחכמתו מה שראה הזקן ברוב שניו....

ומזה השורש פירש איסי בן יהודה בגמרא בקידושין (שם) שאפילו

זקן אשמאי, כלומר שאינו חכם, הוא בכלל המצווה, שראוי לכבדו

מפני שברוב שניו ראה והכיר קצת במעשי השם ונפלאותיו, ומתוך

כך ראוי לכבוד".

פשט חדש בסוגיא

הסבר חדש זה בדברי הרמב"ם, שעיקר המצווה היא **לכבד ולהדר** את החכמים, יאיר לנו באור חדש את הגמרא במסכת קידושין.

בברייתא (קידושין שם) נאמר :

"יכול יעמוד מפניו ממקום רחוק? ת"ל: תקום והדרת, לא אמרתי

קימה אלא במקום שיש הידור".

לכאורה הפשט הרגיל של הגמרא הוא כמו שהבינו רב הראשונים, שיש לקום ולכבד הן את

הזקנים והן את החכמים רק בדי' אמותיו של האדם, כי רק אז יש דין של הידור.

אך יתכן כי, הברייתא לא דיברה על החפצא (המקום) שבו יש הידור, כי אם על הגברא

(האדם), שאותו צריך להדר.

אם כן הסבר הגמרא הוא כך : "לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור" - הכוונה היא ,

לחכם שיש מצווה להדר אותו, וכדברי הרמב"ם : "תלמיד חכם מצוה להדרו" - יש מצווה

לעמוד מפניו. אך לזקנים ('שיבה') שאין מצווה להדר אותם גם אין מצווה כ"כ לקום מלא

קומתך ומכניסתם לדי' אמותיך.



הרב לוי יצחק אורנשטיין

גדרו ההלכתי¹ של מלך המשיח לשיטת הרמב"ם²

מבוא

- א. דברי הרמב"ם, ושאלה על אריכות לשונו
 - ב. ההכרח להביא את הראיה השניה, והשאלה ע"כ
 - ג. מדוע מכנה הרמב"ם את דוד בשם משיח (ראשון)
 - ד. מדוע מדמה הרמב"ם את מלך המשיח לדוד דווקא
 - ה. הראיה מערי מקלט, והדיוקים בה
 - ו. מדוע מזכיר כאן הרמב"ם פרט מהלכות יסודי התורה
 - ז. למה מזכיר הרמב"ם רק חלק ממעלותיו של המשיח
 - ח. משיח - שלימות התורה והמצות
 - ט. ביאור אריכות לשון הרמב"ם
 - י. הכופר במשיח - כופר בעיקרי התורה
 - יא. הראיה מערי מקלט - עניין נפרד
 - יב. פרטי הראיות מפרשת בלעם - הגדרתו של מלך המשיח בהלכה
- סיכום
הגאולה בראי החסידות

א. דברי הרמב"ם, ושאלה על אריכות לשונו

הרמב"ם בספרו ה'יד החזקה' (הלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח³, פרק יא הלכה א) בדברו אודות מלך המשיח כותב וזה לשונו:

"וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר (דברים ל ג): ושב ה' אלוֹקֵיךְ אֶת שְׁבוּתְךָ... אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח אחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל באחרונה ושם (במדבר כד יז-יח) הוא אומר: אראנו ולא עתה - זה דוד, אשורנו ולא קרוב - זה מלך המשיח, דרך כוכב מיעקב - זה דוד, וקם שבט מישראל - זה המלך המשיח, ומחץ פאתי מואב - זה דוד. וכן הוא אומר (שמואל ב ח ב): ויך את אדום וימדדס בחבל. וקרקר כל בני שת - זה המלך המשיח שנאמר בו (זכריה ט י): ומשלו מים עד ים. והי' אדום ירשה - זה דוד שנאמר

¹ בבטאון 'מחניך' גיליון א' הובא מאמר מאת הרב גדעון קפלן בנושא 'גלות וגאולה במשנת הרמב"ם'. המאמר הוכנס ב'מחנה העיון', כפי הנראה מכיוון שכוונת הכותב הייתה בעיקר לעיון והבהרת המושגים וסדר הדברים לשיטת הרמב"ם.

² מאמר זה, כמשלים או כמוסיף על הראשון, עוסק בפן ההלכתי לדעת הרמב"ם. הדברים מיוסדים בעיקרם על שיחת כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש ('לקוטי שיחות' חלק חי עמוד 271).

³ ברוב הדפוסים נדפס 'הלכות מלכים' או 'הלכות מלכים ומלחמותיהם', בדפוס ויניציה (ובדפוסים שבהערה 13) נכתב על פרקים יא ויב 'הלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח'.

(שמואל שם ו): ותהי אדום לדוד לעבדים וגו', והיי ירשה שעיר אויביו - זה המלך המשיח שנאמר בו (עובדיה א כא): ועלו מושיעים בהר ציון וגו'".

וצריך להבין כמה דברים בהלכה זו שנראים כתמוהים ומיותרים לכאורה. ספר היד החזקה הינו ספר הלכתי⁴ (ולא ספר של דרשות על התורה וכיו"ב), ולכאורה מכיוון שכוונת הרמב"ם כאן היא לומר שמי שאינו מאמין במלך המשיח הרי הוא כופר מכיוון שהתורה העידה עליו. בשביל זה היה מספיק אם היה מביא הרמב"ם בקצרה⁵ "ואף בפרשת בלעם נבא במלך המשיח" וכיו"ב, ואנו היינו מבינים לבד שכוונתו לכל המשך הפסוקים הכתובים בהמשך לפסוק (במדבר כד יד): "לכה איעצך אשר יעשה לעמך באחרית הימים", או שהיה כותב את הפסוק הראשון: "אשורנו ולא קרוב וגו'" ולמה מביא את כל האריכות הפסוקים על שני המשיחים, ומפרט על כל פיסקה שהיא מדברת על דוד ועל מלך המשיח?

ב. ההכרח להביא את הראיה השניה, והשאלה ע"כ

עוד צריך להבין על דרך הני"ל. הרמב"ם מביא בתחילה ראייה אחת מהפסוק "ושב ה' אלוקיך את שבותך", ואח"כ מביא את כל האריכות מנבואת בלעם על דוד ומלך המשיח כראיה נוספת. הצורך בשתי הראיות מובן בפשטות, מכיוון שבראייה הראשונה ישנה ראייה רק על עצם העובדה שתהיה גאולה לעם ישראל "ושב ה' אלוקיך את שבותך", אך אין פה כל ראייה לזה שגאולה זו תהיה על ידי מלך המשיח, ומכיוון שהרמב"ם רוצה להביא כאן ראייה לזה שהתורה העידה על המלך המשיח (ולא רק על הגאולה באופן כללי), לכן, חייב הרמב"ם להביא פסוקים המדברים על מלך המשיח, ובשביל זה מביא ראייה מפרשת בלעם שם הדברים אמורים בצורה ברורה יותר על מלך המשיח⁶. ועל זה יכול הרמב"ם לומר ש"התורה העידה עליו"⁷.

אם כן, חייב היה הרמב"ם להביא את עצם הראיה מהתורה מפרשת בלעם⁸, אך בשביל מה מביא הרמב"ם את כל האריכות לא רק אודות "המשיח האחרון" - מלך המשיח, אלא גם על המשיח הראשון - דוד? מה נוגע לנו כאן הראיות על דוד שהתורה העידה עליו? לכאורה הדבר היחידי שנוגע לנו כאן - הוא זה שהתורה העידה על מלך המשיח:

⁴ כמו שמדגיש הרמב"ם בעצמו בהקדמה לספר היד החזקה בסוף ההקדמה.
⁵ כמו שכותב הרמב"ם (שם) שכותב שאת חיבורו הוא כותב "בלשון ברורה ובדרך קצרה".
⁶ להעיר, שגם רש"י שמעיד על עצמו (לדוגמא: פרשת בראשית פרק ג פסוק ח, ובעוד מקומות) "ואני לא באתי אל לפשוטו של מקרא", מפרש על המילים "והאביד שריד מעיר" על מלך המשיח, מכיוון שזהו פשוטו של מקרא. וכפי שכתוב בתחילת נבואתו של בלעם "לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים".
⁷ ואין להקשות כלל ממה שכתוב בפירוש רש"י (סנהדרין צט.): "אין להם משיח לישראל, אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו". שהרי לא נפסקה ההלכה כמותו, וכמו שהאריך בזה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן שנו) וז"ל בסוף דבריו: "והאומר כדעת הלל (שאין משיח לישראל) הרי הוא כופר בכלל התורה", ועיי"ש.
⁸ ישנו ביאור נרחב מאוד מכ"ק האדמו"ר מליובאוויטש המבאר את הצריכותא של כל שלושת הראיות שמביא הרמב"ם (הודפס ב'לקוטי שיחות' חלק לד עמוד 114), אך מכיוון שאין זה נוגע באופן ישיר למתבאר כאן לכן לא הובא זה בתוך המאמר.

ג. מדוע מכנה הרמב"ם את דוד בשם משיח (ראשון)

לכאורה היה ניתן לבאר שאלה זו בהקדם מה שהרמב"ם נקט כאן לשון יוצאת דופן באופן מיוחד וקורא לדוד המלך בשם "משיח", דבר שלא מצינו במקומות אחרים. ונראה לומר שחשוב כאן לרמב"ם (כפי שיתבאר) להדגיש מכנה משותף בין מלך המשיח ובין דוד המלך ששניהם מהווים עניין אחד - ולכן קורא הרמב"ם כאן גם לדוד המלך בשם משיח. לכאורה היה אפשר לומר. שכשאנו מדברים על האמונה בביאת המשיח, חשוב לנו לזכור שהיה כבר משיח אחד שהוא דוד המלך, וידיעה זו מוסיפה עוד יותר באמונה בביאת המשיח. עצם הידיעה שהתורה ניבאה על שני משיחים ומשיח אחד (דוד) אנו כבר יודעים שהושיע את ישראל הרי זה מוסיף תוקף באמונה במשיח השני (מלך המשיח).

ועל דרך מה שאומרת הגמרא (מכות כד:), שם מסופר על ר"ג ור' אליעזר בן עזריה ור' יהושע ור' עקיבא ששמעו את קול המונה של רומי או אחי"כ ראו שועל יוצא מבית קה"ק ור"ע צחק שאלו אותו חכמים מפני מה הוא מצחק אמר להם:

"... תלה הקב"ה נבואתו של זכרי' בנבואתו של אורי', באורי' כתיב לכן בגללכם ציון שדה תחרש, בזכרי' כתיב עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים. עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' מתיירא הייתי שלא תתקיים נבואתו של זכרי'. עכשיו שנתקיימה נבואתו של אורי' בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת?"

ועד"ז? כאן הביא הרמב"ם את הנבואה על שני המשיחים דוד ומלך המשיח ומדגיש שהם שניהם "שני משיחים" כדי להזכיר לנו שכמו שהתקיימה חלק הנבואה המדברת על המשיח הראשון (דוד) כך תתקיים חלק הנבואה המדברת על מלך המשיח - שדבר זה מאמת את האמונה בביאת המשיח - עליה מביא הרמב"ם ראיה כאן, בהלכה זו.

אבל, דוחק גדול לומר כן. שהרי הרמב"ם כאן אינו בא לשכנע אותנו ולהביא ראיה שמלך המשיח ודאי יבוא. הרמב"ם כאן בא להביא ראיה פשוטה שהתורה העידה על מלך המשיח! וממילא מי שאינו מאמין בו או אינו מחכה לביאתו הרי הוא כופר בתורה, אבל זה שהמשיח ודאי יבוא - והראיות על כך שהוא יבוא אין מקומם בספר **ההלכות** של הרמב"ם. **כאן** הרמב"ם אמור להתייחס אך ורק לפן ההלכתי, לבאר את זה שהתורה העידה על מלך המשיח ולכן לפי ההלכה הכופר במלך המשיח הרי הוא כופר בתורה ותו לא. לכאורה אין כאן המקום להביא ראיות על כך שיבוא המשיח⁹.

וממילא חוזרת למקומה השאלה מדוע מביא כאן הרמב"ם את זה שדוד ומלך המשיח נקראים שני משיחים ומדוע מביא את כל אריכות הפסוקים ופרטי הדרשות מהם על דוד ועל מלך המשיח?

⁹ דוגמא נוספת לכך שכדי לחזק את האמונה בנבואת הגאולה שתהיה מביאים דבר שהיה מעין זה, אנו יכולים למצוא גם בהוכחת רז"ל (סנהדרין צא.) על תחיית המתים "דלא הוה חיי, דהוה לא כ"ש?!"

¹⁰ וכמוכן אינו דומה כלל למה שמביא הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרקים שני-שלישי-רביעי) אודות ארבעת היסודות, המלאכים הגלגלים וכו' ומאריך בזה שלושה פרקים שלימים מכיוון ששם מדובר על מצוות אהבת ה' והרמב"ם מבהיר בתחילת פרק שני (הלכה ב): "והיאך היא הדרך לאהבתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו...." זאת אומרת: הרמב"ם מבהיר שהדרך לקיים את מצוות אהבת ה' היא להתבונן בכל אותם דברים, ולכן מפרט אותם הרמב"ם בשלושה פרקים כדי לאפשר לאדם הלומד את ספרו להגיע לאהבת ה'. אבל כאן אינו מזכיר אפילו בחצי מילה "והיאך יאמין האדם בביאת המשיח" או כיו"ב, כי כאן אין הרמב"ם מביא ראיות או דרכים לחיזוק האמונה בביאת המשיח.

ד. מדוע מדמה הרמב"ם את מלך המשיח לדוד דווקא

גם צריך להבין, בקשר למה שכותב הרמב"ם "ושם ניבא בשני המשיחים" למה מדמה את מלך המשיח דווקא לדוד המלך? הרי אם אנו מחפשים שני מושיעים שהושיעו את ישראל (בראשונה ובאחרונה) הרי מצד מעלתו של המלך המשיח היה לכאורה הרבה יותר מתאים להביא בתור משיח הראשון את משה רבינו (כמו שמדמה הרמב"ם¹¹ באגרת תימן רפ"ד, מדרש תנחומא ועוד את משיח למשה רבינו) ולמה מדמה אותו דווקא לדוד המלך? בפרט אם אנחנו מדברים מצד עניין הגאולה שהמלך המשיח עתיד לפעול, הרי הגאולה שפעל משה רבינו הייתה גאולה ממצרים הדומה הרבה יותר לגאולה מהגלות הזו. עד כדי כך, שעליו נאמר (שמות רבה פרשה ב אות ד) ש"משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון". משא"כ דוד שלא הושיע את ישראל מגלות - אלא מאויביהם באותה תקופה, אבל לא הוציא אותם מהגלות. לא מצינו במקום אחר שידמו את הגאולה של דוד לגאולה העתידה לבוא בב"א.

להעיר, שגם בנוגע למדרגתם בנבואה כותב הרמב"ם: "ונביא גדול הוא וקרוב למשה רבינו", משא"כ דוד.

ה. הראיה מערי מקלט, והדיוקים בה

עד עכשיו התייחסנו לדיוקים בלשונו של הרמב"ם בשתי הראיות הראשונות אותם מביא הרמב"ם, לפני שנתחיל לבאר את כל הני"ל אתייחס לראיה השלישית, ונראה שני דיוקים נוספים בלשון הרמב"ם שיתבארו על פי הביאור בהמשך.

לאחר שמביא הרמב"ם את שתי הראיות על מלך המשיח ועל הגאולה (מהפסוק ושב ה' אלוקיך את שבותך ומהפסוקים בנבואת בלעם) כותב בהלכה בפני עצמה (הלכות מלכים פרק יא הלכה ב): "ואף בערי מקלט הוא אומר (דברים יט ח-ט): אם ירחיב ה' אלוקיך את גבולך ויספת לך עוד שלוש ערים וגו', ומעולם לא היה דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו".¹²

¹¹ ראה גם שמו"ר פרשה ב אות ד, זהר חלק א עמוד רנג עמוד א, שער הפסוקים פרשה ויחי, ועוד ריבויי מקורות המשווים את מלך המשיח למשה רבינו ע"ה.

¹² כוונת הרמב"ם כאן בפשטות היא, שמכיוון שלא היה דבר זה - לא הרחיב ה' את גבולו, והרי לא ציוה הקב"ה לתוהו ממילא מוכרח שדבר זה יהיה בעתיד שהקב"ה ירחיב את גבולו - בביאת המשיח. ולכאורה לא מובנת ראיית הרמב"ם כמו שמקשה כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש ('לקוטי שיחות' חלק לד עמוד 114) מהגמרא (סנהדרין עא). לגבי בן סורר ומורה ועיר הנידחת "לא יהיה ולא עתיד להיות... (אלא) דרוש וקבל שכר". הרי לנו מצוות נוספות שלא היו ולא יהיו (לדעת ר' שמעון) ואיך מביא הרמב"ם ראיה מערי מקלט שמכיוון שלא היה דבר זה, הרי זה ראיה שזה בטוח יהיה. הרי עיר הנידחת ובן סורר ומורה לא היה ולא יהיה, ואם זו באמת הייתה טענה שכל מצווה חייבת להיות מפני שלא ציוה הקב"ה לתוהו איך היה יכול רבי שמעון לומר שלא היה ולא יהיה לעולם?

ואולי יש לחלק שהמצוות האלה מצד מציאות העולם בפועל יכולות לקרות. זאת אומרת אילו יצויר שאנחנו ננסה ליצור מציאות של "בן סורר ומורה" או "עיר הנידחת" הרי זה בידינו. התנאים בעולם יכולים לאפשר למצווה הזו להתקיים אם אנחנו נגדל ילד וכו' שיהיה בן סורר ומורה לפי כל התנאים. אבל מצוות ערי מקלט זקוקה לפעולה של הקב"ה "ואם ירחיב ה' אלוקיך את גבולך" ממילא באופן תיאורטי נוכל לומר שאולי ה' ירחיב את גבולו ואנחנו לא נעשה ערי מקלט אבל ראיית הרמב"ם היא שלא שייך שהקב"ה יצווה אותנו מצווה שתלויה אך ורק בו (ירחיב ה' אלוקיך) והוא לא ייתן לזה אפשרות להתקיים. ועדיין צ"ע ואין כאן מקומו. אגב: שם בשיחה הני"ל בליקוטי שיחות מאריך כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש לבאר את הצריכותא של שלושת הראיות של הרמב"ם והחידוש שבכל אחת מהם ומהעיון שם יוסיף הרבה להנכתב בפנים.

ולכאורה תמוה, הרמב"ם מביא שלוש ראיות על הגאולה, שתי ראיות בהלכה א' וראיה נוספת בהלכה ב', מדוע? מה ההבדל בין שלושת הראיות שהשתיים הראשונות בהלכה אחת והשלישית בהלכה שניה?

ו. מדוע מזכיר כאן הרמב"ם פרט מהלכות יסודי התורה

והנה בהלכה ג כותב הרמב"ם וז"ל:

"ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ולחדש דברים בעולם ומחי' מתים וכיוצא בדברים אלו. אין הדבר כך, שהרי ר' עקיבא וכו' (ומביא שם את הראי' מבן כוזבא, ומסיים) ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעלמי עולמים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן (וכל המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצוות מפשרטון, הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורס¹³)".

מלשון הרמב"ם שאומר שמושיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים ומיד לאחר מכן אומר ומבהיר: "ועיקר הדברים ככה הן... ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן", משמע שכל האומר שמושיח צריך לעשות אותות ומופתים הרי זה כמי שמוסיף דברים בתורה. וצריך להבין, מדוע דווקא כאן בוחר הרמב"ם להביא נקודה זו שמי שאומר שפרטי מצוה פלונית היא מעבר למה שצונו הרי הוא מוסיף דברים בתורה? ולמה בחר הרמב"ם להכניס הלכה זו שאין מוסיפין על מצוות התורה דווקא כאן? דבר שלכאורה אין לו קשר ישיר למשיח דווקא אלא עניין כללי ששייך לכלל מצוות התורה.

ז. למה מזכיר הרמב"ם רק חלק ממעלותיו של המשיח

בהמשך (שם פרק יא הלכה ד) כותב הרמב"ם:

"ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל-פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח ואם עשה והצליח (וניצח כל האומות שסביביו¹⁴) ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי ויתקן את העולם כו".

וצריך להבין מהי כוונת הרמב"ם בהלכה זו? הרי אם כוונתו לבאר את מעלותיו ופעולותיו של מלך המשיח הרי מצינו עוד ריבוי מעלות אצל מלך המשיח. וכמו שכותב הרמב"ם בעצמו בספר היד החזקה (הלכות תשובה פרק ט הלכה ב) אומר על מלך המשיח ש"בעל חכמה יהיה יותר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו". ולמה מזכיר כאן רק חלק מהמעלות שיהיו אצל מלך המשיח. ובעיקר, מה נוגע להלכה מעלות אלו שיהיו אצל מלך המשיח?

¹³ ברוב הגירסאות לא נדפס קטע זה, אך בכתבי יד ובדפוסים שלא שלטה בהם הצנזור, כגון דפוס ויניציה, רומי, שונציא, קושטא, ברגדין ויושטיניאן הובא קטע זה (וכן הובא בהערה גם ב'רמב"ם לעם' בהוצאת 'מוסד הרב קוק').

¹⁴ לפי תיקוני הגירסאות המובא בהערה 13.

ח. משיח - שלימות התורה והמצות

ויש לבאר את כל השאלות הנ"ל, על ידי עיון מעמיק יותר בלשונו של הרמב"ם מתוך שימת דגש על כך שהרמב"ם בספרו הייד החזקה, להיותו ספר הלכה, מביא אך ורק את העניינים הנוגעים להלכה, ולא מדרשים וכיו"ב.

הרמב"ם מפרש בפרק יא של הלכות מלכים לא רק את עניין ביאת המשיח והחיוב להאמין בו, אלא מבאר מהו משיח. כולנו יודעים כבר מ"יג עיקרי האמונה של הרמב"ם את גודלה של האמונה בביאת המשיח. אבל כאן מבאר הרמב"ם את הפן ההלכתי של מלך המשיח. מהו המשיח? אנו מאמינים שיבוא משיח, ומה המשיח יעשה? האם נאמר שעניינו של משיח הוא זה שביא את כל היהודים לארץ ישראל? זהו חיוב האמונה בביאת המשיח? ואם יבוא אדם שיקבץ את כל נידחי ישראל - בטוח שזהו המשיח שעליו דיברה תורה? לכן מביא הרמב"ם את הגדרתו המדויקת של מלך המשיח, שבוה בא לומר שני דברים. א. במה אנו מצווים להאמין. ב. וממילא איך נדע להגדיר תקופה מסוימת כגאולה וביאת המשיח.

וזהו כוונת הרמב"ם (בתחילת פרק יא):

"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נידחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה".

הרמב"ם כאן בא לבאר לא רק מה יעשה המלך המשיח ומה יקרה כשהגאולה תבוא, אלא, זוהי הלכה, הגדר ההלכתי של מלך המשיח הוא זה: **שהוא "מחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה"**. וממשיך הרמב"ם, במה מתבטא זה שהוא מחזיר את מלכות דוד בפועל? בזה שהוא "בונה מקדש ומקבץ נידחי ישראל", עד התכלית המכוון של ימות המשיח ש"חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה", שזה תלוי בקיבוץ כל ישראל לארץ ישראל "ככל יושביה עליה"¹⁵.

במילים אחרות, כל חסרון שיש כיום בקיום התורה והמצות המגיע כתוצאה מזה שאין ישראל על אדמתם ואין בית מקדש (שאלו המאפיינים העיקרים של הגלות), יבואו לשלמותם על ידי מלך המשיח, וזהו מה שכותב הרמב"ם שמלך המשיח "מחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם". הוא מחזיר שלימות לקיום כל התורה והמצות.

בפועל, המצב הכי דומה שהיה לבני ישראל בהיסטוריה שמלך ישראל כבש את כל האומות שמסביב וכו' היה אצל דוד המלך. דוד המלך היה מלך על כל ישראל¹⁶ (ישראל ויהודה), הוא כבש את ארץ ישראל (כמ"ש¹⁷ וה' הניח לו מסביב מכל אויביו) ועל ידו היו לפחות ההכנות לבנין בית המקדש, ובמילא נתן דוד את האפשרות לקיום התורה ומצוותיה

¹⁵ וכאן רואים דבר מופלא בדיוק לשונו של הרמב"ם, שכותב שמלך המשיח "בונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל", ואח"כ אומר את התוצאה של הדברים "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות". היינו עייז שמשח בונה מקדש ישנה את האפשרות להקריב קרבנות (לכתחילה), ועייז שמשח מקבץ נדחי ישראל ישנה האפשרות לעשות שמיטין ויובלות.

¹⁶ וכמ"ש הרמב"ם בהלכות מלכים פרק א הלכה ז והלכה ט: "כיון שנמשך דוד זכה בכתר מלכות וכיו"י.

¹⁷ שמואל ב פרק ז פסוק א. וכך מביא גם הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים הלכה ב.

בשלימות. ולכן מדגיש הרמב"ם שמלך המשיח מחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה.

ט. ביאור אריכות לשון הרמב"ם

לאחר שהבנו את עיקר עניינו של מלך המשיח (להחזיר מלכות דוד ליושנה, ולהביא לשלימות קיום התורה והמצוות), יקל להבין את דברי הרמב"ם. מיד לאחר שאומר הרמב"ם שמלך המשיח עתיד להחזיר מלכות דוד וכו' לממשלה הראשונה, מביא הרמב"ם ראיות לשני עניינים. א. ראיה לכך שיהיה קיבוץ נידחי ישראל שע"י יהיו "כל יושביה עליה" מהפסוק "ושב ה' את שבותך כו'" שזה הרי תנאי בסיסי לקיום כל התורה ומצוות. ב. את הראיה מפרשת בלעם, שממנה מוכיח הרמב"ם שמה שיפעל משיח (ואדרבה, עניינו העיקרי של משיח הוא) "להחזיר מלכות דוד לממשלה הראשונה" - ממשלתו של דוד.

ויתירה מזו, כל הפרטים שהיו במלכותו של דוד ("משיח הראשון") יהיו גם אצל מלך המשיח מכיוון שעניינו הוא להחזיר את **מלכות דוד** ליושנה. כמו שמאריך בלעם בנבואתו ארבעה פרטים שהיו אצל דוד ויהיו גם אצל מלך המשיח (דרך כוכב מיעקב - זה (ממשלתו של) דוד. וקם שבת מישראל - זה (מורה על מלכותו)¹⁸ של) מלך המשיח וכן שאר הפרטים שמונה שם הרמב"ם עד לשלימות מלכותו של מלך המשיח "והי' ירשה שעיר אויביו - זה המלך המשיח", השליטה המלאה של מלך המשיח על האומות שמסביב - שזה העניין של שעבוד מלכויות שלא רק שלא ישלטו על ישראל אומות העולם, אלא אדרבה, משיח ישלוט עליהם וע"י **יהיה אפשרי** ש"יהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל"¹⁹ ויוכלו לעסוק בתורה ובמצוות ללא כל מונע ומעכב.

ולפי זה נוכל להבין מה שכותב הרמב"ם "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם... אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה". מכיוון שזה גדרו ועניינו של מלך המשיח - להביא את העולם למצב כזה שבו בני ישראל יוכלו לקיים את התורה והמצוות בנחת ללא כל מונע ומעכב (ואין זה סיפור למה נתאוו החכמים והנביאים, אלא זוהי **הלכה**. האמונה בביאת המשיח והציפייה לביאתו צריכה להיות, אמונה בכך שיבוא זמן שבו נקיים את כל התורה והמצוות בשלמות ואנו צריכים **לצפות** לביאתו של המשיח שיביא לתקופה זו.

י. הכופר במשיח - כופר בעיקרי התורה

על פי זה יובנו גם דברי הרמב"ם אודות מי שאינו מאמין במלך המשיח "לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו". שלכאורה אין כאן המקום לומר מי נכנס לגדר של כופר בתורה וכו' גדרו של כופר מובא בהלכות תשובה ולא כאן מקומו. ולמה אומר כאן הרמב"ם שכל מי שאינו מאמין בו או אינו מצפה לביאתו... כופר בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו?"

אלא, הרמב"ם רוצה להדגיש שמשיח ונצחיות התורה זה עניין אחד! דהיינו: זה שמשיח מביא לשלימות התורה והמצוות זה לא דבר שהתגלה (רק) מיפי הנביאים אודות משיח. אלא זהו חלק בלתי נפרד **מהתורה**, התורה עצמה מעידה ("שהרי התורה העידה עליו") שיבוא זמן שבו קיום התורה יהי' בשלימות. וממילא מי שאינו מאמין בו, זאת אומרת: מי

¹⁸ כמו שכותב כאן רש"י (במדבר כד יז) "וקם שבת - מלך רודה ומושלי".

¹⁹ לשון הרמב"ם סוף הלכות מלכים (ומלחמותיהם ומלך המשיח) פרק יב הלכה ד.

שאינו מאמין שיבוא יום שבו נקיים את התורה והמצוות בשלימותן (או במילים אחרות, חלק ממצוות התורה אינן רלוונטיות באופן **מעשי** עכשיו, ואינו מאמין שתבוא תקופה שכזו), אדם כזה הוא הינו כופר! כי הוא אינו מאמין בפרט מאוד עיקרי בתורה והמצוות. ועניין זה, שתהי' תקופה בה יהי' שלימות בקיום כל התורה ומצוותיה, התורה בעצמה אומרת שהוא יהיה - "התורה העידה עליו" - כפי שמאריך הרמב"ם בכל פרטי הראיות (וכפי שיתבאר בהמשך כל פרטי הראיות שמאריך בהם הרמב"ם איך הם נוגעים לגדרו ועניינו של מלך המשיח).

על פי זה נבין גם מדוע מאריך הרמב"ם (הלכות מלכים פרק יא הלכה ג) לשלול את זה שמשיח עושה אותות ומופתים:

"אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים או ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך".

כי מכיוון שעיקר עניינו של משיח הוא שלימות בקיום התורה והמצוות, לכן, מי שיגיד שמשיח חייב לעשות אותות ומופתים משמעות הדברים היא כזו: עכשיו במציאות העכשווית של העולם אי אפשר לקיים את כל התורה והמצוות, וקיום התורה והמצוות תהי' אפשרית רק כ(שיבוא המשיח כ)שיהיה שינוי מנהגו של העולם, אותות ומופתים. אבל כל עוד העולם הוא כמו שהוא עכשיו ללא אותות ומופתים - אי אפשר לקיים את המצוות בשלימות, שלכן הרי יעלה על דעתו שמשיח חייב לשנות את העולם ולעשות אותות ומופתים, וזה עומד הרי בסתירה ברורה לכך ש"התורה הזו, חוקיה ומשפטיה לעולם".

יא. הראיה מערי מקלט - עניין נפרד

לאחר מכן, מבאר הרמב"ם עניין **נוסף**, כשיבוא המשיח לא רק שקיום המצוות יהיה בשלימות, אלא שבאחת ממצוות התורה גם יתוסף עוד משהו במצווה עצמה. ולזה מביא הראי' מערי מקלט, שבזמן שיבוא המשיח מצווה אותנו התורה להוסיף עוד שלוש ערי מקלט, היינו שגם בזמנו של דוד המלך או שלמה המלך שאז היו כל יושביה עליה, ודוד הלחם מלחמות ה', עד שיה' הניח לו מכל אויביו מסביב", גם אז לא היה שלימות אמיתית של התורה והמצוות מכיוון שישנם רק שש ערי מקלט ועדיין לא הגיע אותו הזמן עליו התורה מדברת ומצווה אותנו להוסיף עוד שלוש ערי מקלט. וציווי זה של התורה להוסיף עוד שלוש ערי מקלט - הינו פרט נוסף בשלימות המצוות ולכן מחלק הרמב"ם את שתי הראיות הראשונות בהם מוכיח שיהיה שלימות בקיום התורה והמצוות התלויים בעיקר בזה שאין מלך, בית מקדש וכל יושביה עליה. ובראיה מערי מקלט מוכיח שתהיה הוספה במצוות ערי מקלט כשיבוא המשיח מעבר לזה שיוכלו לקיים את כל שאר המצוות האחרות.

יב. פרטי הראיות מפרשת בלעם - הגדרתו של מלך המשיח בהלכה

מכיוון שספר הרמב"ם הינו ספר 'הלכה', חייבים אנו לומר שכל מה שמביא הרמב"ם בספרו מהווה חלק מההלכה בנוגע לחיוב להאמין במלך המשיח. ועפ"יז, כל מה שמביא הרמב"ם מהפסוקים בפרשת בלעם מהווים חלק בלתי נפרד מההלכה. לאור הנ"ל, נוכל לראות דבר נפלא בדיוק הסדר בלשונו של הרמב"ם שמתאים להפליא לסדר הפסוקים בתורה כדלהלן:

א. הרמב"ם מתחיל את הפרק בתיאור מלך המשיח עצמו, מיהו מלך המשיח: "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבועל פה"

- וכן את הלכה ד מתחיל בפסוקים מהתורה המדברים על דוד ומלך המשיח עצמם: **"אראנו** (אראה אותו) ולא עתה - זה דוד, **אשורנו** ולא קרוב - זה מלך המשיח".
- ב. **"ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה"** - כאן מתייחס הרמב"ם ליחסו של מלך המשיח כלפי בני ישראל. וכן הם המשך הפסוקים: **"דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל"** שכאן מדגישה התורה שהוא **"כוכב מיעקב"** ו"שבט מישראל".
- ג. **"וילחם מלחמת ה'... ונצח כל האומות שסביביו"** - ניצחונו של מלך המשיח בכל מלחמותיו נגד שונאי ישראל. ודבר זה כתוב בפירוש בפסוקים הבאים: **"ומחץ פאתי מואב - זה דוד, וקרקר כל בני שת - זה מלך המשיח"**.
- ד. **"ויתקן כל העולם לעבוד ה' ביחד"** - כאן מתאר הרמב"ם את המצב שיהיה לאחר שמשחי יסיים את כל המלחמות וכו' ויהיה במצב שכל העולם כולו כבר מכיר בו ויעבוד את ה' שכם אחד. וכן הוא גם משמעות המשך הפסוקים בפרשת בלעם: **"והיה אדם ירשה... והיה ירשה שעיר אויביו - זה המלך המשיח"** שגם כאן מדבר על מצב בו שעיר אויביו כבר כפופים למלכותו של מלך המשיח.

סיכום

ישנו חיוב להאמין בביאת המשיח. ומשמעות החיוב היא: להאמין שהמשיח יהיה מנהיג (מלך) שעסקו בתורה ומצוות. והוא יחזיר את כל עם ישראל לעבודת ה', ויכניע וישלוט על כל האומות שיפריעו לנו מעבודת ה' ועד שגם הם עצמם יעבדו את ה' שפה אחת עד לתכלית של **"ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"**. ואז יהיה העולם במצב בו נוכל לקיים את כל התורה והמצוות (כולל כל המצוות שתלויות ב"כל יושביה עליה" ובבנין בית המקדש וכו'), ובמצות ערי מקלט גם יתוסף פרט במצווה עצמה בימיו.

יג. הגאולה בראי החסידות

בתורת החסידות מבואר ששמו של כל דבר בעולם בלשון הקודש מורה על תוכנו ועניינו²⁰. ובפרט ע"פ המבואר בתורת הקבלה²¹ בעניין האותיות בלשון הקודש, שכל אות בלשון הקודש מהווה המשכה אלוקית מכח מסוים של הקב"ה. כל אות ואות מהווה ביטוי לכח אחר של הקב"ה. והאותיות שמהם מורכבת המילה שולחן למשל, הרי האותיות שי"ן וא"י למ"ד חי"ת נו"ן (סופית) יוצרים גם את התכונות של השולחן בהתאם לאור האלוקי שנמשך לתוכו מאותיות אלו (וזוהי גם הסיבה הפשוטה לכך שהרבה פעמים מופיע חילופי אותיות בא"ת ב"ש או ר"ת וכיו"ב, מכיוון שכמה מילים שמתחילים באותה האות זה מורה שיש גם מהות משותפת להם, ואכ"מ).

עפ"י ישנו דבר פלא בנוגע לשמה של הגאולה העתידה. השם שבו כל עם ישראל מכנה את התקופה שלאחר ביאת המשיח הוא: **'גאולה'**. כידוע ביציאת מצרים (שמות ו ו-ז) נאמרו חמש לשונות של גאולה **"והוצאתי... והצלתי... וגאלתי... ולקחתני... והבאתי"**, והלשון הרגילה בפי כל היא **'גאולה'**²².

היפוכה של המילה **'גאולה'** היא **'גולה'**. כך שהבדל המהותי בין גולה לגאולה אינה אלא אות אחת בלבד אות אל"ף! ולכאורה הרי גולה וגאולה זה דבר והיפוכו!!! ואיך ייתכן

²⁰ הובא בספר התניא 'שער היחוד והאמונה' פרק א, וכן איתא בב"ר פרשה יז ד, רמב"ן, ספורנו ורבנו בחיי על הפסוק בבראשית ב יט.

²¹ 'שער הגלגולים' הקדמה כג, ושער מאמרי חז"ל בסופו, ועוד ריבויי מקומות בתורת הסוד.

²² עד כדי כך, שכל הלשונות נקראות 'די' לשונות של גאולה".

שרוב האותיות יהיו זהות והאות היחידה ששונה תהיה האות אלף (דבר המורה על כך שמהותה של הגלות והגאולה זהות כמעט לחלוטין)? מבואר על כך, שהאות אל"ף מסמלת את אלופו של עולם - את הקב"ה שלמעלה מהעולם. וזוהי נקודת ההבדל בין הגלות והגאולה. הגאולה לא תבוא ליצור עולם חדש, אלא הגאולה באה למטרה אחת ויחידה להכניס את האלופו של עולם בתוך הגולה. הגאולה באה להכניס את המימד האלוקי לתוך העולם הגשמי שלנו. לגלות את הקב"ה בעולם ובלשון הכתוב (ישעיהו נב ח) "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" וכן (שם מ ה) "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" ועוד פסוקים המתארים את זה שבגאולה העתידה נראה את המימד האלוקי שכיום הינו נסתר מענינו. ולכן, רוב המאפיינים של העולם כפי שהוא עכשיו יישארו בגאולה ורק דבר אחד יתוסף בו - הקב"ה יאיר בו בגילוי. ועד כדי כך תתגלה המציאות של בורא העולם בעולם שכל המציאות הגשמית תכיר במציאות הבורא כמו שמסיים הרמב"ם את הלכות מלכים ואת החיבור כולו בפסוק (שם יא ט): "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". דבר שייתן את ביטוייו לכל לראש בקיום התורה והמצוות באופן מלא ע"י כל בני ישראל.

ויהי רצון שבזכות האמונה²³ בביאת המשיח נזכה לראות בביאתו ובבנין ארצנו ועמנו (בניינם הגשמי והרוחני) בקרוב קרוב ממש!



²³ כמו שכתוב בילקוט איכה "יש דור שהוא מצפה למלכותי מיד הן נגאלין". וכן עוד הרבה מאמרי רז"ל המדברים בעניין זה שבזכות האמורה נגאל בב"א.

הרב ד"ר מיכאל אברהם

בדין 'לא תגורו מפני איש', מבט נוסף על חובת היחיד בתפקיד ציבורי

מבוא

- יג. חובות הדיינים
 מבוא: "לא תגורו מפני איש"
 איסור למנות דין שאינו חכם בחכמת התורה
 לא תגורו מפני איש
 פסק ההלכה
 המניע להסתלקות
- יד. גדרי הדין ד"לא תגורו"
 החילוק בין יודע ולא יודע לאן הדין נוטה
 דין מונה לרבים
 היכן עומד הרדב"ז?
 עד היכן?
 הסבר
 ההבדל בין ספק לודאי פיקו"נ: מעמדו של היחיד בתוך הציבור
 הערה: מצביא שגלה
- טו. השלכות הלכתיות
 משטרה בשבת
 מסקנה אפשרית לגבי חיילים בקרב ובכלל
 מלחמה בשבת
 הנמקה פורמלית ומהותית
 מסקנות נוספות
 צרכי רבים כצרכי מצווה

מבוא

מאמר זה דן בחובת הדיין שלא להיכנע לאיומים, המעוגנת בפסוק "לא תגורו מפני איש".
 אנו מראים כי לדעות מסוימות החובה הזו מוטלת עליו גם במצב של ספק פיקו"נ, זאת
 בניגוד לכללי ההלכה הרגילים.

אנו תולים את ההסבר לכך בעובדה שהדיין פועל כאן בנושא תפקיד ציבורי, ואם תהיה
 כניעה לאלימות זה יערער את כל אושיות שלטון החוק בחברה. חשש של קלקול חברתי
 כללי, גם אם אין בו סכנת נפשות ישירה, שקול הלכתית למצב של פיקו"נ, ולכן הוא
 מחייב מסירות נפש.

מכאן ניתן להציע לעיון הקוראים כמה מסקנות הלכתיות מרחיקות לכת, הן באשר
 להפעלת משטרה בשבת בנסיבות שאין בהן חשש לפיקו"נ. הן באשר לחובה להשתתף
 כחייל במלחמה, אך לא למסור נפש במצב של סכנה וודאית. כמובן שאין בדברים הכרעת
 הלכה אלא הצעה לבחינה בלבד.

המסקנה העיקרית העולה מדברינו היא שיש חובה על כל נושא משרה ציבורית לא להירתע מאיומים, גם במצב של ספק פיקו"ני, שכן הוא אמון על ערעור הסדר החברתי כולו. אנו מראים כי הדברים מעוגנים בתפיסת ההלכה את הציבור כיישות שונה מן האדם הבודד.

א. חובות הדיינים

מבוא: "לא תגורו מפני איש"

בפרשתנו משה מתחיל את נאום הפרידה שלו מהעם, על סיפה של ארץ ישראל. בתוך דבריו הוא מזכיר את מינוי שרי האלפים המאות והעשרות, ומייד לאחר מכן הוא מתייחס לחובות הדיינים ואומר את הדברים הבאים (דברים א טז-יז):

"ואצוה את שפטיכם בעת ההוא לאמר שמע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו. לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדול תשמעון. לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתי".

יש חובה על הדיינים לשפוט, ויש חובה נוספת לעשות זאת בצדק. ודאי אסור להם להכיר פנים במשפט, ואסור להם לפחד מפני אף אחד כאשר הם מכריעים את הדין. במאמרנו השבוע נתרכז בחובה שלא לגור מפני איש, שלפחות בנסיבות מסוימות נראה לכאורה כי היא אינה מתיישבת עם עקרונות ההלכה.

בפסוקים אלו מופיעים שני ציוויים שונים: לא למנות דין שאינו הגון, ושהדין לא ירא מפני איש בעת הכרעת הדין. אנו נתמקד בציווי השני, אך כרקע חשוב נבחן לרגע גם את הראשון.

איסור למנות דין שאינו חכם בחכמת התורה

המצווה הראשונה היא מצוות ל"ית רפד ברמב"ם (תיד ב'חינוך'):

"והמצוה הרפ"ד היא שהזהיר בית דין הגדול או ראש גלויות שלא למנות דין אדם שאינו חכם בחכמת התורה בעבור מעלות אחרות שיהיו לו וימנה אותו בעבורם. הנה הוא מוזהר מזה. אבל לא יביט במנויי התורה זולת לחריצות האיש בחכמת התורה והיותו יודע צווייה ואזהרותיה והנהגתו וחזקתו במעשים הנאותים לזה. והאזהרה ממנות ממונה בעבור מעלות אחרות הוא אמרו ית' (דברים א) לא תכירו פנים במשפט.

ולשון ספרי לא תכירו פנים במשפט זה הממונה להושיב דיינין. רוצה לומר שזאת האזהרה אמנם היא לאיש שימנה דיינין על ישראל שהוזהר שלא למנותם בעבור מה שהקדמנו זכרו. ואמרו שמא תאמר איש פלוני נאה אושיבנו דין איש פלוני גבור אושיבנו דין איש פלוני קרובי אושיבנו דין איש פלוני בעל ממון אושיבנו דין איש פלוני יודע בכל לשון אושיבנו דין נמצא מזכה את החייב ומחייב את הזכאי לא מפני שהוא רשע אלא מפני שאינו יודע. לכך נאמר לא תכירו פנים במשפט."

'החינוך' (שם) מוסיף בגדרי מצווה זו גם את החובה למנות מינויים הגונים לגבי כל תפקידי השררה בישראל:

"ומכלל מצוה זו גם כן לפי הדומה, שכל מי שביררו אותו בני הקהל למנות עליהם ממונים לשום ענין, שישים כל השגחתו וכל דעתו למנות מהם הראויין והטובים על אותו מינוי שהקהל צריכין אותו. ולא יגור מפני איש למנות מי שאינו ראוי."

הרחבה זו של הציווי, שנאמר במקורו כלפי דיינים, תחזור ותידון כאן בהמשך דברינו.

'לא תגורו מפני איש'

המצווה השנייה היא מצוות ל"ית רעו (תטו ב'חינוך'):

והמצוה הרע"ו היא שהזהיר הדיין שלא לירא מאדם מזיק גוזם דובר עתק ולא יחתוך עליו הדין והאמת. אבל חייב הוא לחתוך את הדין ולא ישים לב למה שיקרה עליו מן ההיזק מאותו האיש. אמר יתעלה (דברים א) לא תגורו מפני איש. ולשון ספרי לא תגורו מפני איש שמא תאמר מתיירא אני מאיש פלוני שמא יהרגני או את בני שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי תלמוד לומר לא תגורו מפני איש."

מקור הדברים הוא בסוגיית סנהדרין (ו:), שם אנחנו מוצאים:

"...שנאמר (משלי יז): "פוטור מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש", קודם שנתגלע הריב - אתה יכול לנטשו (ולעשות פשרה), משנתגלע הריב - אי אתה יכול לנטשו.

וריש לקיש אמר: שנים שבאו לדין, אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהן ואין אתה יודע להיכן דין נוטה - אתה רשאי לומר להם: אין אני נזקק לכם. שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו. משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה - אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר (דברים א): לא תגורו מפני איש."

ה'חינוך' (שם) מוסיף שחובה זו יכולה להיות מופרת בשתי צורות:

"ועובר על זה ולא רצה לדון משיוודע להיכן הדין נוטה כמו שאמרנו מיראת הנדון עבר על לאו זה, ואם הטה הדין גם כן מיראתו, עבר על לאו זה, מלבד שעבר על לאו דלא תטה משפט [מצוה רלג]."

אם כן, הן מי שאינו רוצה לדון מחמת היראה, והן מי שמטה את הדין מחמתה, עוברים על הלאו הזה.

מן ההקשר מסתבר מאד כי גם מצווה זו, כמו קודמתה, נאמרה על כל מי שמחזיק שררה בישראל, ולא דווקא לדיינים. החלטות של אדם שמחזיק בתפקיד ציבורי אמורות להתקבל ביושר ולטובת הציבור ועל פי התורה, ללא מורא מאף אחד. מי שלא עושה כך, מעבר להיותו אדם לא הגון, עובר על לאו דאורייתא.

ואכן, אם נתבונן בקטע מה'חינוך' שהבאנו לעיל שעוסק בשאר מינויים, הוא כותב זאת כמעט בפירוש:

"ולא יגור מפני איש למנות מי שאינו ראוי."

אמנם כאן לא מדובר על הממונה, אלא על הממנה, אך מסתבר שאין לחלק. הדבר מוכח מיניה וביה, שכן גם האדם שממנה דיינים הוא נושא תפקיד ציבורי, והחובה שלא לפחד מוטלת עליו כנושא תפקיד כזה. אם כן, סביר שהוא הדין לכל מי שנושא תפקיד ציבורי.

פסק ההלכה

כך גם נפסק ברמב"ם (הלכות סנהדרין פרק כב הלכות א-ב) (ובשו"ע חו"מ סימן יב סעיף א):

"שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע את דבריהם או משתשמע את דבריהם ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם שמא יתחייב הקשה ונמצא רודף אחר הדיין, אבל משתשמע את דבריהם ותדע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש שלא תאמר איש פלוני רשע הוא שמא יהרוג את בני שמא ידליק את גדישי שמא יקצץ נטיעותי, ואם היה ממונה לרבים חייב להזקק להם.

וכן תלמיד שהיה יושב לפני רבו וראה זכות לפני וחובה לעשיר אם שתק הרי זה עובר משום לא תגורו מפני איש ועל זה נאמר מדבר שקר תרחק..."

בדברי הרמב"ם כאן יש חידוש נוסף, מעבר למה שראינו עד כה, שכן הרמב"ם קובע איסור כזה על כל דיין, ולא דווקא על דיינים ממונים וקבועים. כל מי שראוי לדון ובאו בעלי הדין לפניו חייב להיזקק להם, אם הוא יודע להיכן הדין נוטה. ולגבי דיינים ממונים יש בדבריו חידוש נוסף, והוא שלגביהם לא נאמר החילוק בין אם הם יודעים להיכן הדין נוטה או לא. דיינים ממונים חייבים לדון בכל מצב שבא לפניהם, גם לפני שידעו להיכן הדין נוטה. וכן כתב להדיא הרשב"א בתשובה (חלק ב סימן שמד, ראה 'בית יוסף' ריש סימן יב שהביאו).

המניע להסתלקות

נראה כי הראשונים חלוקים בביאור דברי הגמרא. רש"י (על אתר) כותב: "הכי גרסינן: שמא יתחייב חזק ונמצא רודפו - רודף את הדיין להפך את הדין."

כלומר החשש הוא שהחזק יאלץ את הדיין להפוך את הדין ולא לדון דין צדק. ואילו מלשון הרמב"ם משמע שהוא מבין שהחזק ירדוף אחר הדיין בכדי להתנקם בו.¹ אם כן, לפי רש"י האיום על הדיין הוא לפני הכרעת הדין, והרצון של הדיין להימנע מהדין נובע מרצונו לדון דין צדק ולא לנטות ממנו עקב האיומים. לאחר שהוא יודע לאן הדין נוטה הוא אינו רשאי לפרוש, ואז עליו לעמוד בפני האיומים ולא לשנות את הפסק (וב'יתומים' ס"ק א פירש שלאחר שקבע את הדין אין חשש שהוא יזוז ממנו בגלל לחץ). לעומת זאת, לפי הרמב"ם, הדיין רשאי להיכנע לאיומים ולפרוש מן הדין כל עוד הוא אינו יודע לאן הדין נוטה. לאחר מכן הוא כבר חייב להיכנס ולדון בדין זה על אף האיומים. ברמב"ם משתמע שהאיומים לא בהכרח מיועדים להטות את הדין אלא לנקום בדין על הכרעתו לאחר שהתקבלה.

אחת ההשלכות שהביאו האחרונים למחלוקת זו היא לגבי מצב שבו באים לפני הדיין שני אלימים לדין. אם הדיין חושש לעצמו, כשיטת הרמב"ם, אזי מצב זה אינו שונה מהמצב הקודם, שכן יש חשש שהמפסיד בדין ירדוף ויתנקם בדיין. אבל אם החשש הוא רק מעיוות דין, כשיטת רש"י, אזי כששניהם אלימים זה יאזן את חברו ואין חשש לעיוות דין.

1 ראה 'דרישה' ו'ב"ח' חו"מ סימן יב ס"ק א.

ובאמת הראשונים והאחרונים חלוקים בשאלה האם דין זה קיים רק כשאחד רך והשני קשה או גם כששניהם קשים.²

ב. גדרי הדין ד"לא תגורו"

החילוק בין יודע ולא יודע לאן הדין נוטה

ראינו שהגמרא והפוסקים מחלקים לגבי 'לא תגורו' בין מצב בו הדיין יודע לאן הדין נוטה לבין מצב בו הוא עדיין אינו יודע זאת. בגמרא החילוק הזה מוזכר גם לגבי פשרה, ושם די ברור מדוע הוא רלוונטי. כאשר אדם כבר יודע לאן הדין נוטה, פשרה היא עיוות הדין והוצאת ממון שלא כדין מבעליו. רק לפני שנודע הדין יש עניין (לדעה אחת) לפשר כדי להעדיף את השלום על האמת. אך לגבי 'לא תגורו' לא ברור מה טעמו של החילוק הזה? מדוע מי שנרתע מלדון מחמת איומים, אך עושה זאת עוד לפני שהוא יודע לאן הדין נוטה, אינו עובר ב'לא תגורו'? מה סברא יש בזה?

האחרונים מסבירים זאת כדין פורמלי שנלמד מהפסוק: לאחר שידוע לאן הדין נוטה הוא מצוי במצב של 'גמר דין', וכשהתורה מדברת על דין כוונתה בדרך כלל היא לגמר דין. יש שהסבירו זאת מהלשון 'תגורו' משורש לאגור (כך היא דעה אחת בגמרא עצמה), שאסור לדיין להכניס את דברו פנימה (=לא לגלות אותו). ולפני גמר דין אין כאן הכנסה של דברו פנימה, כי אין עוד לו דבר ברור משלו (כך פירש בעל 'תורת חיים' על הסוגיא).³ אך לעצם סברת החילוק לא ברור טעמו.

יש מהאחרונים שביארו שלפני שהדיין יודע לאן הדין נוטה אין עליו מצווה לדון, ולכן הוא עדיין יכול להסתלק. הנחה זו טעונה ברור רב, ואכ"מ. ואולי אפשר היה לומר שלפני שידוע לאן הדין נוטה ההסתלקות אינה נראית מחמת יראה אלא אפשר לתלות אותה בדברים אחרים. אבל לאחר שכבר נכנס לדין וראה לאן הדין נוטה, כאן אם הוא מסתלק הרי מוכח שעשה כן מחמת היראה שלו, וזה אסור בלאו ד'לא תגורו'. מסתבר שזהו שורש ההסבר הנ"ל של בעל ה'תורת חיים'.

דין ממונה לרבים

ראינו כי בדין שממונה לרבים יש חובה להיזקק לדין גם לפני שהוא יודע לאן הדין נוטה. מדוע באמת חלה עליו חובה כזו? הרדב"ז על אתר מסביר שזה מפני שדיין כזה אינו צריך לחשוש כי הרבים יסייעוהו ויצילוהו (=יגנו עליו מפני הבע"ד האלים). ומה אם מדובר באלימות כזו שהרבים אינם יכולים לסייע לו? משתמע מדברי הרדב"ז שבמצב כזה הוא פטור מלהיזקק להם.

אמנם דברי הרדב"ז קשים. ראשית, לפי ההסבר שלו בדין שאינו ממונה, אזי גם אם הוא יודע לאן הדין נוטה הדין צריך היה להיות שהוא אינו חייב להיזקק להם, שהרי עליו הרבים לא יגנו והוא מצוי בסכנה. ובכלל, ההסבר שלו מנמק את עצם החובה להיזקק לדין, אבל לא את החילוק בין לפני שידוע לאן הדין נוטה לבין אחרי שידוע זאת.

ואולי ההסבר נובע ממה שראינו בסעיף הקודם: בדין לא ממונה ובפרט כשאינו יודע לאן הדין נוטה, הפרישה אינה נראית ככניעה לאיום, שהרי אין זה תפקידו לדון דינים. רק

2 ראה תוס' על אתר, ובספר 'המפתח' (במהדורת פרנקל) על הלכה א ברמב"ם.

3 וכבר הקשו עליו כמה אחרונים שמלשון הרמב"ם משמע שהוא מפרש 'תגורו' מלשון פחד ומגור ולא מלשון אגירה, ולכן קשה להסביר בו את ההסבר הזה. ראה בספר 'המפתח' לפרנקל על ה'כס"מ בסוה"א.

בדין ממונה אי ההיזקות כבר מלכתחילה נראית כבריחה וכניעה. ובודאי שעל דיין כזה מוטלת חובה לדון עוד לפני שידוע לאן הדין נוטה.

ובאמת הרשב"א בתשובה הנ"ל (ח"ב סימן שמד) מסביר באופן דומה. הוא נשאל שם בדבר בע"ד שמסרב לדון במקום שבו עליו לדון על פי ההלכה, והוא מאיים להשתמש בכוחו של השר של אותו מקום בכדי לכפות דיון במקום אחר:

"למונטשון. שאלתם: ראובן הלוח מנה לשמעון, ושניהם דרים במונטשון. ועכשו, יצא שמעון לדור במקום אחר, מארץ השרים. ובא ראובן לפני קהל מונטשון, ולפני בית דין שלהם, וקבל לפנייהם על שמעון, ויש לשמעון נכסים במונטשון. ושלחו לשמעון, לעמוד עם ראובן לדין בפניהם. וסירב, ואמר: שלא ידון בפניהם, אלא שיבא ראובן בארץ השר, במקום שהוא דר שם, והוא ידין שם עמו. ועוד הפחידם מכח השר אדוניו, אם יעשו דבר כנגדו, כדבר זה. ושאלתם: מה יש לבית דין שבמונטשון לעשות? ואם יש להם להמנע מזה, מפני אימת השר, אם לאו?"

ועל כך משיב הרשב"א:

"תשובה: שורת הדין, כל שיש נכסים לשמעון במונטשון, צריכין בית דין להזקק לראובן, ושולחין לשמעון לבא לדון עם בעל דינו בפניהם... ואם מפני שהפסיד' מחמת השר, אין זה מציל את בית דין מלהזקק לתובע. שאם הוא הפחידם לעשות עמהם שלא כדין, שמא אין בידו כח, ומפחדם בדברי הבאי, ועוד, שאם כן, יהו כל אדם עושין כן. שאין לך אחד שלא יוכל להזיק. ואם כן, אין הגדולים נידונים לעולם. והתורה אמרה: לא תגורו מפני איש, כי המשפט לאלהים הוא."

בי"ד אינו יכול להימנע מן הדין בגלל האיום, משתי סיבות:

1. אולי אין באיום ממש. לכאורה זהו נימוק שמסתמך על כך שהאיום הוא בספק, והעבירה (שלא לדון אותו ולהיכנע לו) היא וודאית, ואין ספק מוציא מידי ודאי (ראה על כך עוד להלן).
2. אם הם ייכנעו לו אזי האלימים לעולם לא יהיו כפופים לדין, ונמצאנו מבטלים את המשפט מישראל. ועל כך אמרה התורה "לא תגורו מפני איש". וראה גם בב"ח (חו"מ סימן יב ד"ה 'כתב מהרי"ו), שכתב כן.

נדגיש כי הנימוק הראשון נראה כנימוק שיסודו בסברא: אם מישוהו מאיים עליי איום מסופק ורוצה לאלץ אותי שלא לבצע את תפקידי, אין ספק מוציא מידי ודאי. זאת גם ללא הפסוק "לא תגורו מפני איש". הנימוק השני אומר שגם אם האיום הוא ודאי, עדיין אין רשות להיכנע לו. הלכה זאת ודאי נלמדת מהפסוק של "לא תגורו". זה גופא מה שהוא מחדש.

היכן עומד הרדב"ז?

הנימוק של הרדב"ז נראה על פניו מתון עוד יותר. לפי דבריו החובה להיזקק לדין מבוססת על כך שבאמת אין סכנה ממשית, שכן הרבים יגנו עליו. ומשמע שגם אם קיימת רק ספק סכנה יש רשות להיכנע לאלימות.

אמנם הרדב"ז אמר זאת רק במצב בו הדין אינו יודע עדיין לאן הדין נוטה. אך כשהוא כבר יודע זאת, כאן אין לו רשות להימנע אף ללא הגנת הרבים (כלומר גם אם הוא אינו

דיין ממונה). נמצא שיש ברדב"ז גם את האמירה המנוגדת, אך זה רק כשהדיין יודע לאן הדין נוטה. אם כן, אפילו הוא אינו מתיר באופן גורף להיכנע לאיומים. בדברי הרשב"א די ברור שמדובר באופן שהדיין עדיין אינו יודע לאן הדין נוטה, שהרי הדברים כלל לא מוזכרים בשאלה, וגם בתשובתו הרשב"א אינו נזקק לכך. לכן ברור שלגבי דיין ממונה הרשב"א מסכים לדברי הרמב"ם שאין חילוק בין מצב שהדיין יודע לאן הדין נוטה לבין מצב בו הוא אינו יודע זאת. וכן למד בו ה'בית יוסף' ברס"י יב.

עד היכן?

מלשון הרמב"ם נראה שהדיין חייב להיזקק לדין גם במצב של פיקו"נ ממש. הוא נוקט בלשון 'שמא יהרוג את בני', ובלשון 'נמצא רודף אחרי הדיין', שאלו לשונות שמשמעותן היא מצב של סכנת נפשות. ובאמת הב"ח (ח"מ סימן יב) הבין כך את לשון הרמב"ם. הוא גם מסביר שהעובדה שרש"י חולק על הרמב"ם ומעמיד במצב שאין איום על הדיין נובעת מתפיסה לפיה במקום סכנה של ממש אין איסור לפרוש מן הדין. ומשמע שלפי הרמב"ם גם במקום סכנה יש איסור.

אך לבסוף מסיק ה'ביח'י שזה רק בספק סכנה, שכן במצב של ודאי אין דבר שעומד בפני פיקו"נ. ובי'תומים' סק"ב משמע שאפילו בודאי סכנה אין היתר להסתלק מהדין לאחר שיודע לאן הדין נוטה, ובודאי בדיין ממונה.

מקור הדברים ב'ספרי' (דברים פ"קא יז):

"לא תגורו מפני איש, שמא תאמר מתירא אני מפלוני שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי תלמוד לומר לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא וכן יהושפט אומר (דה"ב יט ו) ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה'."

ה'ספרי' לומד את העיקרון הזה מלשון הפסוק, שמנמק את החובה לדון בטענה 'כי המשפט לא-להים הוא', כלומר שיש חובה כלפי הקב"ה לשפט. מה פשר הנימוק הזה? נראה כי הנימוק של ה'ספרי' מסביר בעיקר את החובה לדון במצב של סכנה ממונית (ואפילו וודאית). חובת הדיין לדון היא רק משום הצורך והמצווה להציל את ממון הבע"ד הצודק. אך כנגד זה עומדת הסכנה לממונו שלו, ולכן הוא יכול לטעון מי יימר דדמא דידיה סמוק טפי מדמא דידי? כלומר מדוע שאמסור את ממוני שלי להצלת ממונו של הזולת? כאן באה התורה ואומרת שהחובה לדון אינה משום הצלת ממון הזולת אלא זוהי חובה כלפי שמיא, ולכן אין כאן טענות של 'מי יימר'. על הימנעות מלאו ('לא תגורו') יש חובה להוציא את כל ממונו.

ובאמת כן מצינו בספר 'ישועת דוד' (ח"ד סימן כג), שכל עוד לא נזקק לדין אין עליו את האיסור של 'לא תגורו', ולכן הוא יכול להסתלק כי ממונו עדיף על הצלת ממון הזולת. אך לאחר שכבר יודע לאן הדין נוטה חל עליו האיסור, וכעת זהו לאו לשמים, ואין אפשרות להסתלק מהדין אפילו אם הוא יפסיד את ממונו. ובדומה לזה כתב גם ב'שבות יעקב' (ח"א סימן קמג).

אך כל זה נוגע לסכנת ממון. אולם כאשר ישנה סכנה ממשית לנפשו של הדיין, ולא רק לממונו, כאן הנימוק הזה אינו ברור: וכי 'לא תגורו' הוא אחת המצוות שנאמר עליהן 'ייהרג ואל יעבור'? מדוע הדיין צריך להקריב את נפשו כדי להציל את ממון זולתו, או כדי לא לעבור על לאו ד'לא תגורו'?

ובאמת בהגהות 'ברוך טעם' על ה'תומים' העיר שלכן ה'ספרי' והרמב"ם דייקו בלשונם וכתבו 'שמא יהרוג את בני', לומר שמדובר במצב בו הדיין מכניס מורך בלב עצמו וכך מגיע להסתלק מהדין. על מצב כזה מוטל איסור של 'לא תגורו'. אבל אם באמת יש חשש סביר של סכנת נפשות אין עליו חובה לדון בזה.

אך ב'תומים' עצמו כתב שלפחות כאשר הדיין יודע לאן הדין נוטה אין לו רשות להסתלק אפילו בפיקוח נפש ממש. וכך הוא כותב (שם סק"ב):

"הב"ח הקשה מספרי דמבואר דאפי' יהרוג מ"מ אין למנוע מדין... אבל אם כבר נזקק לדין אף מהרי"ו מודה ח"ו שבשביל פחד או איזה מגור יסלק עצמו מהדין וחייב לדון. ובזו איירי הספרי דאפי' יהרוג אין לסלק. והיינו שכבר נזקק לדין ולק"מ. וכן מצאתי בתשובת שבות יעקב ח"א סי' רמג, דלאחר שידוע היכן הדין נוטה אסור לסלק מחמת פחד בשום אופן וכן הנכון."

אם כן, בתשובת 'שבות יעקב' (ח"א סימן קמג) כותב באופן קיצוני יותר, דמשמע מדבריו שאין רשות להסתלק בשום אופן מן הדין, אלא אם יש סכנת נפשות ברורה, כלומר שאותו בע"ד מוחזק להרוג על דבר כזה (ובד"כ לא נחשדו ישראל על כך). רק אז אמרינן שאין דבר העומד בפני פיקו"נ, אך במצב של ספק אין היתר להסתלק מן הדין.

הסבר

כיצד ניתן להבין את הדעות שמחייבות את הדיין לדון גם במצב של ספק פיקו"נ? האם ממון הזולת עדיף על נפשו של הדיין? ואם מסיבה כלשהי התשובה היא חיובית, אזי מדוע לא לחייבו לדון גם בודאי פיקו"נ? גם ההסבר ב'ספרי' שתולה זאת בקיומו של לאו אינו עונה על הקושי, שכן כל הלאוין שבתורה (למעט שלוש החמורות) נדחים בפני ספק פיקו"נ. היה מקום להבין שמדובר כאן בעבירת לאו בפרהסיא, ולכן הדיין מצווה למסור את נפשו כדי למנוע חילול השם (שהרי בפרהסיא כל עבירה היא בגדר ייהרג ואל יעבור), וכך עולה בתחילת תשובת ה'שבוי' הנ"ל. אך הוא דוחה זאת, שכן לא מדובר כאן בהכרח בפרהסיא. אמנם את הנימוק הזה יש לדחות בכל זאת, שכן כל דין הוא בגדר פרהסיא, שהרי בית הדין הממונה הוא מוסד ציבורי, והציבור צריך להתנהל על פי התורה. אמנם להלכה זה אינו עומד במבחן ההלכה, שכן אנו לא מחייבים את הדיין לדון במצב של ודאי פיקו"נ, אלא רק במצב של ספק. לכן ברור שהנימוק אינו הפרהסיא. אמנם לשיטות שיבינו את הספרי כפשוטו, שאפילו בודאי פיקו"נ חייב הדיין להיזקק לדין - שם ההסבר יכול להיות זה. אך כיצד עלינו להבין את השיטות שמחלקות בין ודאי פיקו"נ לספק פיקו"נ?

דומה כי הצורה היחידה להבין את ההלכה התמוהה הזו נעוצה בהסברם של הרשב"א וה'ב"ח'. אם הדיין לא ידון במצב כזה, זוהי פרצה חמורה, שכן כל אדם אלים יחמוק מן הדין, והחברה תתנהל באנרכיה ותיפול טרף לאלימים. בגלל החשש הזה, הדיין במצבים כאלו אינו מתנהל לפי כללי ההלכה הרגילים שמתייחסים לאדם היחיד, אלא כמי שנושא בתפקיד ציבורי. אדם יחיד אינו חייב (וכנראה אף אסור לו) לסכן את נפשו להצלת הזולת, וגם למען איסור דאורייתא, חמור ככל שיהיה. לעומת זאת, כאן אמנם אין מצב של סכנת פיקו"נ למישהו, ובכל זאת נדרשת ממנו מסירות נפש. קלקול בהתנהלות הציבור הוא כמצב של פיקו"נ.

ההבדל בין ספק לודאי פיקו"נ: מעמדו של היחיד בתוך הציבור

אמנם הזיהוי בין קלקול ציבורי לבין פיקו"נ אינו לגמרי מלא, שהרי במצב של ודאי פיקו"נ אין איסור של ילא תגורו, והדין יכול להסתלק מן הדין. אם מצב של קלקול היה שקול לפיקו"נ ממש, היה עלינו לחייבו למסור את נפשו גם במצב של ודאי סכנה.

כדי להבין את החילוק בין מצב של פיקו"נ לבין מצב של קלקול ציבורי, עלינו לשוב ולהיזקק להבחנה חשובה בין שני אספקטים שבהם נבחן כל אדם, עליהם עמדתי במקומות אחרים.⁴ הראיתי שם שכל אדם מישראל 'חובש שני כובעים': כובע של אדם פרטי שעומד מול הקב"ה, וכובע של איבר באורגן הכולל (=כלל ישראל) שעומד כולו מול הקב"ה, והוא בתוכו.

לאור ההבחנה הזו ניתן להבין את התמיהה עליה עמדנו לעיל. הדין שנושא בתפקיד ציבורי חייב למסור נפש גם כשאין סכנה לנפשו של אף אחד אחר, רק כדי למנוע קלקול ציבורי. אמנם הוא עושה זאת בכובעו כאיבר בכלל. מעבר לזה יש לו כובע אחר, של אדם פרטי, ולכן לא מחייבים אותו להיכנס לודאי סכנה, כלומר למסור את נפשו, שכן סוף סוף הוא גם אדם פרטי, וככה יש לו גם מעמד עצמאי, והוא אינו חייב למסור את נפשו הפרטית על מנת לתקן (או למנוע קלקולים) את הכלל. התורה מכירה גם במעמדו כאדם פרטי, ולכן היא מתירה לו לשמור את נפשו מודאי סכנה.

המסקנה העולה מכאן היא שהחובה להיכנס לספק סכנה אינה נובעת מכך שאם זה לא יעשה יש כאן סכנת נפשות למישהו, אלא מכך שחשיבותו של קלקול ציבורי, ואפילו בדיני ממונות היא כמו סכנת נפשות של יחיד. להסתכלות כזו ישנן כמה השלכות מרחיקות לכת מאד, ובפרק הבא ננסה לעמוד על כמה מהן. אך לפני כן עלינו לבחון סוגיא שעל פניה נראית כעומדת בסתירה לדברינו.

הערה: מצביא שגלה

התמונה אותה תיארונו עד כאן מציגה את הצורך הציבורי, גם זה שאינו כרוך בפיקו"נ, ככורח שמצדיק מעבר עבירות, ואף כניסה למצב של ספק פיקו"נ. אך דין מצביא שגלה נראה כעומד בניגוד לטענה זו.

כידוע, הרוצח בשגגה חייב גלות לעיר מקלט, וכל עוד הוא אינו מצוי בעיר המקלט יכול גואל הדם להרוג אותו, ואין עונשים אותו על כך. והנה המשנה במכות יא ע"ב מביאה את הדין הבא לגבי גואל דם בעיר מקלט:

ואינו יוצא לא לעדות מצוה, ולא לעדות ממון, ולא לעדות נפשות,

ואפי' ישראל צריכים לו, ואפי' שר צבא ישראל כיואב בן צרויה -

אינו יוצא משם לעולם, שנאמר: (במדבר לה) אשר נס שמה, שם

תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו.

המשנה קובעת שגואל הדם אינו יוצא מעיר המקלט לשום צורך שהוא. גם במקרה שכל ישראל צריכים אותו כמצביא להצלתם אסור לו לצאת מעיר המקלט.

כך גם פוסק הרמב"ם (הל' רוצח, פ"ז ה"ח) להלכה:

הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם ואפילו לדבר מצוה או לעדות

בין עדות ממון בין עדות נפשות ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל

4 ראה על כך במאמרי, 'בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן' צהרי יד, וכן בהארה 15 בספר 'שתי עגלות וכדור פורח'. עוד ראה במאמרי 'מידה טובה' לפרשיות כי-תשא ובהעלותך, תשסז, שעומדים לצאת לאור בספר שמקבץ אותם בעז"ה במהלך השנה הבאה.

מיד הגייס או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת ואפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו.

הדברים מעוררים קושי גדול מאד. אם הבעייה היא חובת הגלות של המצביא הגולה, הרי חובה זו נדחית בפני פיקו"נ, ובודאי פיקו"נ של כלל הציבור. על כן כתבו האחרונים, וכך גם מדויק בלשון הרמב"ם הני"ל, שהבעיה אינה קיום חובת הגלות כעונש שמוטל עליו, אלא בכך שהמצביא הגולה מכניס את עצמו לספק פיקו"נ (שהרי גואל הדם יכול להרוג אותו), ואדם לא חייב להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את זולתו. ואכן כמה אחרונים (ראה, לדוגמא, 'אור שמח' על אתר) מביאים מכאן ראייה נגד דברי ה'הגהות מיימוני' (סופ"א מהלכות רוצח) בשם הירושלמי, אשר פוסק שמותר לאדם להכניס את עצמו לספק פיקו"נ כדי להציל את חברו מסכנה וודאית. כידוע, כלל זה לא נפסק להלכה (במצבי שלום), ולכאורה מכאן יש ראייה ברורה לכך.

אם כן, אמנם במישור ההלכתי הרגיל ההלכה הזו נראית סבירה, אך הבעיה שמתעוררת כאן היא שהסיכון עליו מדובר כאן אינו סיכון שנשקף לאדם פרטי אחר, אלא סכנה לכלל ישראל. כיצד ייתכן שאסור לאדם להכניס את עצמו לספק פיקו"נ כאשר חיי כלל ישראל מוטלים על הכף?

מעבר לכך שדין זה סותר את דברינו לעיל, שם ראינו שגם אנרכיה משפטית מצדיקה כניסה למצב של ספק פיקו"נ של הדיין,⁵ ישנו כאן קושי כפול ומכופל: לכאורה מדין זה עולה שאסור לחייל לצאת למלחמה, שכן הוא מסכן בכך את נפשו (ראה על כך עוד בפרק הבא). יתר על כן, הרי חייו שלו עצמו מצויים בסכנה בגלל המלחמה, בכלל שאר הציבור, ומדוע הסכנה הזו לא גוברת על הסכנה שנשקפת לו מגואל הדם?

יש בנותן טעם להביא כאן את דבריו של בעל 'ערוך השולחן', אשר מתייחס להלכת הירושלמי הני"ל וכותב כך (ח"מ סימן תכו ה"ד):

הפוסקים הביאו בשם הירושלמי דחייב אדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו. והראשונים השמיטו זה מפני שבש"ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס את עצמו. ומיהו הכל לפי העניין, ויש לשקול העניין בפלס ולא לשמור את עצמו יותר מדי. ובזה נאמר "ושם דרך אראנו בישע א-להים" - זהו ששם ארחותיו. וכל המקיים נפש מישראל כאלו קיים עולם מלא ועיו"ד סימן רנב.

כלומר אפילו בדיני יחיד יש לשקול את הסיכון מול הסיכוי והסכנה האלטרנטיבית הנשקפת לזולת. ובודאי הדברים אמורים כאשר מדובר בציבור.

ה'אוי"ש' עצמו מעיר כי היה מקום שחכמים או המלך יתקנו תקנה שאוסרת על גואל הדם להרוג את המצביא הגולה, כדי לאפשר לו לצאת למלחמה. ה'אוי"ש' טוען שזוהי תקנה לא אפשרית, שכן התורה אומדת את דעתו של גואל הדם שלא יעמוד בה, ובכל זאת הוא יהרוג את המצביא הגולה. אך, במחילת כבודו, אלו דברים תמוהים מאד, שכן אותו גואל דם מצוי בסכנה כמו כל שאר ישראל, ובודאי שבמצב בו הוא מסכן את כלל ישראל מותר אף להרוג אותו (ובודאי לכלוא אותו למניעה) כדי שלא יסכן את כולנו. הרי יש לו דין רודף ממש כלפי כלל ישראל. מה עוד, שכפי שהערנו המצביא עצמו מצוי באותה סכנה עצמה.

⁵ אמנם ייתכן שאין סתירה כה חזיתית, שכן כאן אולי זהו מצב של ודאי פיקו"נ, שכן גואל הדם יהרוג אותו. אמנם יש לדחות שגואל הדם עצמו מצוי בסכנה וקשה לראות ודאות שהוא לא יתאפק ויסכן את הציבור בכך שיהרוג את המצביא.

פלא גדול הוא שהאחרונים מתעלמים מן ההיבט הציבורי הזה (נושאי הכלים על אתר אינם מעירים מאומה על ההלכה הזו). לולא דמיסתפינא היה נראה לומר כי הנסיבות בהן פעלו (בקהילה יהודית בגולה) מנעו מהם לראות את ההיבט החשוב הזה. אמנם יש מהאחרונים שהעירו על כך (לאו דווקא בגלל ההיבט הציבורי), ולכן פירשו את ההלכה הזו באופן אחר.

לדוגמא, בעל 'ערוך השולחן' בחו"מ סימן תכה הני"ז כותב על דברי הרמב"ם הני"ל:
 "ואף שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, אמנם י"ל כיון דאם יצא הותרה דמו א"א לומר לו שיתיר דמו בשביל אחרים. ועוד כיון שנתגלגלה על ידו הריגת נפש רחוק הוא שיתגלגל זכות על ידו."
 לאחר שהוא מביא את ההסבר הקודם, הוא מוסיף שייתכן שהאיסור על יציאה הוא מפני שהיציאה שלו לא תביא את התועלת המקווה. יש שכתבו שחובת הגלות דוחה פיקו"י מגזיה"כ, וייתכן שכוונתם לדבר דומה.
 והנה בסופה של אותה הלכה הוא מוסיף:

"ויש להסתפק אם רצונו לצאת למצוות פיקו"י אם מוחין בידו אם לאו. דמצד הסברה היה נראה שאין מוחין בידו, וזה ששינונו במכות יא ע"ב שאין יוצא משם היינו שאין כופין אותו לצאת. וכן משמע קצת מירושלמי שם, וצ"ע לדינא."

רואים שדעתו לא נחה מן ההסבר הקודם, ולכן הוא מציע שהאפשרות להישאר בעיר היא רק זכות של המצביא ולא חובה. לכן אם ירצה לצאת ולהילחם לא מוחים בידו (רק זכותו לסרב, שכן הוא אינו מחוייב לסכן את נפשו למען הזולת).⁶ ואולי אפשר לומר יותר מכך, שאין בכלל איסור לצאת, וכוונת המשנה היא רק לומר שגם אם הוא יוצא להצלת ישראל או לדבר מצווה, הדבר אינו מפקיע את זכותו של גואל הדם לפגוע בו. כלומר לא מדובר כאן באיסור שמוטל עליו אלא בכך שהסכנה עליו עומדת בעינה, ואם גואל הדם יפגע בו לא יענישו אותו. ואמנם אם חכמים יתקנו איסור על גואל הדם או יאסרו אותו כרודף, אין בכך כלום, וזו ודאי אפשרות קיימת, אך לא בהכי עסקינן. כאן רק חודש הדין העקרוני שהזכות של גואל הדם במקומה עומדת מעיקר הדין, ואם ירצו חכמים יתקנו כאן תקנות מיוחדות.

יהיה אשר יהיה ההסבר לדין התמוה הזה, ברור שזהו מקרה חריג, והוא אינו משקף תפיסה מהותית. הקשיים עליו נותרים בעינם (לדוגמא, שלפי זה אסור לחייל לצאת למלחמה ולסכן את חייו), אלא אם נקבל את דבריו של בעל 'ערוה"ש' שהתורה אומרת לנו שרוצח בשגגה לא יכול להושיע את ישראל, ולכן ליציאתו לא תהיה תועלת. בכל אופן, נראה כי התמונה שהצגנו עד כאן בכל אופן נותרת על כנה.

ג. השלכות הלכתיות

משטרה בשבת

בדרך כלל, כאשר אנחנו עוסקים בשאלה האם מותר להפעיל שירות ציבורי בשבת, אנו שואלים האם אי הפעלתו כרוכה בסכנת נפשות למי מן האזרחים בחברה. ידוע הוא שבהתייחסות לחברה הטיפול בסכנות נעשה באופן מיקל הרבה יותר. הסיבה העיקרית לכך היא שסיכון קלוש לאדם בודד מתורגם לסיכון ממשי לחברה שלימה. לדוגמא,

⁶ גם זה סותר את מה שראינו לעיל שהדיין מחוייב להיכנס לספק סכנה, ולא רק שזכותו לעשות זאת.

הגמרא אומרת שמכבים גחלת של מתכת ברה"ר בשבת. שיטת הגאונים היא שמותר כאן אפילו כיבוי דאורייתא. ברור שלא מדובר במצב של סכנת נפשות מוחשית, שאם לא כן אין מקום למחלוקת, ואין בזה כל חידוש. החידוש כאן הוא שסיכון קלוש שאינו מתיר חילול שבת לאדם בודד, מתיר זאת ביחס לציבור (כשהגחלת היא ברה"ר). נראה כי ההסבר לכך הוא פשוט: ⁷ בהנחה שהסיכון הוא 0.1%, אזי לאדם בודד (כלומר בגחלת שמצויה בחצר של אדם יחיד) אין מקום להתיר כיבוי כזה. אבל ברה"ר הרי עוברים אלפי אנשים, ולכן סיכוי כזה הופך לכמעט וודאות שאחד מתוכם ייפגע. לכן משיקול סטטיסטי ניתן להתיר חילול שבת עבור ציבור אפילו בסיכונים נמוכים. אך כאן אנחנו מדברים על עיקרון אחר לגמרי. בנדון דידן אין בכלל סיכון ישיר לנפשות, אלא רק סכנת אנרכיה משפטית, ובכל זאת אנו מחייבים את הדיין לסכן את נפשו. אם כן, מדוע שלא נתיר גם חילול שבת מאותה סיבה?! הרי אם מצב כזה אכן דוחה ספק פיקו"נ, וספק פיקו"נ דוחה את השבת, אזי נראה שמצב כזה ודאי צריך להתיר גם חילול שבת. המסקנה העולה מדברינו היא שלפחות לשיטות אלו, הפעלת המשטרה בשבת מותרת גם במצב בו אין כל סיכון לנפשות, רק מחמת החשש לאנרכיה משפטית-חברתית. לדוגמא, אם ידוע שאין רוצחים ואין סכנות בנפש אלא רק חשש מגניבות, האם מותר לחלל שבת במצב כזה? התשובה היא שאם החשש הוא שיווצר מצב שבו החברה כולה צריכה לחשוש מגנבים בשבת, שכן אין מונע ומפריע בעדם מלגנוב בשבתות, זה מצדיק חילול שבת. המסקנה היא שההיתר להפעיל משטרה בשבת קיים אפילו לשם מניעת גניבות ממון בלבד. זהו חידוש גדול, אך לענ"ד הוא עולה בבירור מדעות הראשונים הנ"ל בסוגיא בה אנו עוסקים כאן. כמובן הדברים טעונים בירור רב והכרעה של גדולי הפוסקים, ולא באתי כאן אלא כמציע.

כעת נוכל לשאול את עצמנו מה בדבר שירותים ומוסדות ציבוריים אחרים? האם גם אותם יש להפעיל בשבת גם ללא הכרח של פיקו"נ? התשובה לכך אינה ברורה. לדוגמא,⁸ האם ייתכן ששירות החוץ של מדינה לא יפעל בשבתות בעולם המודרני? ודוק, אין כוונתנו לבעיות של פיקו"נ שיכולות להיות כרוכות בעניין זה, אלא לעצם הקלקול בתפקוד הציבורי של החברה והמדינה, כלומר לאנרכיה חברתית. מאידך, בלתי סביר בעליל לומר שכל צורך ציבורי יצדיק חילולי שבת, ולכן הגבול בזה אינו ברור.

מסקנה אפשרית לגבי חיילים בקרב ובכלל

מצב נוסף בו אנו רואים את ההבחנה בין יחיד לבין ציבור הוא מלחמה. להלכה אסור לאדם למסור את נפשו להצלת חברו מסכנה (אמנם ראה בירושלמי שהביא ה'הגהמיי"י בפ"א מהל' רוצח, אך אין הלכה כמותו). אך במלחמה זה מה שעושה כל חייל. הוא מסכן את נפשו להצלת האזרחים, ולפעמים גם לשם הצלת חבריו החיילים. מה ההיתר לעשות זאת? ככל הנראה ההיתר מבוסס על כך שמדובר במעשה בעל משמעות ציבורית, והחייל אינו פועל כאדם פרטי אלא כאורגן מהחברה ומהצבא הלוחם. לכן הוא נדרש לסכן את חייו למען מטרת שכאדם פרטי אסור היה לו לעשות זאת עבורן.

⁷ ראה על כך במאמרו של ר' חנן אריאל, 'תחבורה ציבורית - חובה הלכתית ומוסרית', 'צהר' טו. שם הוא עומד על כך שמעבר לפריבילגיות והקולות המיוחדות שיש לציבור כציבור, ישנו גם השיקול הסטטיסטי הזה.

⁸ ישעיהו לייבוץ העלה את הדוגמא הזו, כחלק מטיעון כולל שדוגל בהפעלת מוסדות שלטוניים נחוצים בשבתות, גם ללא שיקולים של פיקו"נ. כאן אנו מוצאים מקור הלכתי אפשרי לתפיסה זו.

כמובן ההשוואה אינה מלאה, שהרי במלחמה נשקפת סכנת נפשות לחברה ובודאי לחיילים, ולא רק סכנה לאנרכיה חברתית. ולכן כאן ההיתר נראה מעוגן היטב בדיני פיקו"נ. אך זה אינו מדויק, שהרי ניתן לשאול האם מותר לחייל למסור את נפשו להצלת נפש חבריו החיילים בלי תלות בניצחון במלחמה? לדוגמא, במלחמת לבנון השנייה רס"ן רועי קליין ז"ל נפל על רימון ומסר את נפשו כדי להציל את חייהם של כמה מחבריו ליחידה. מצב כזה אינו מסירות נפש למען ניצחון במלחמה, או בקרב כלשהו, אלא לשם הצלת חייהם של כמה פרטים. האם מעשה כזה הוא מותר מבחינה הלכתית? זוהי שאלה לא פשוטה, אך יש מקום להתיר זאת מתוך נקודת המבט שכחייל הוא אינו חובש את הכובע הפרטי אלא את כובע הציבורי, ולכן השיקולים אינם שיקולי חיי ראובן מול חיי שמעון, אלא מסירת איבר למען הצלת איברים אחרים. אם הכלל הוא הגוף שמצוי כאן בספק, מותר לכרות ענף אחד של האורגן הזה כדי להציל את האיברים האחרים.

כעת נוכל לשאול האם יש חובה לעשות זאת? יותר מכך, גם במצב שהדבר נדרש לשם ניצחון בקרב, האם יש על החייל חובה למסור את נפשו במצב של ודאי פיקו"נ (כלומר מצב בו הוא ייהרג בוודאות למען הניצחון)?

דומה כי שוררת הסכמה רחבה שהדבר אינו יכול להיות מוטל כחובה. אמנם, כפי שראינו, מעשה כזה מותר במסגרת צבאית (בניגוד למסגרת אזרחית), אך הוא אינו יכול להיות מוטל כחובה. לא מעשה כמו זה של רועי קליין ז"ל, וגם לא מעשה דומה למען ניצחון בקרב. אי אפשר לחייב חייל למסור את נפשו בסכנת מוות וודאית למען הניצחון, אלא לכל היותר לחייבו להכניס עצמו לספק סכנה (עצם ההשתתפות במלחמה היא כניסה לספק סכנה, שאסורה במסגרת של חיים רגילים של יחיד).

זהו ביטוי לצד השני של המטבע אותה פגשנו למעלה. אמנם החייל במדים חובש את היכובעי הציבורי, אך בו בזמן יש בו גם פן של אדם בודד, וככזה אמנם הוא נדרש להיכנס לספק סכנה אך לא ניתן לחייב אותו להיכנס לסכנה וודאית.

גם לגבי הדין הממונה, שלחלק מהדעות הוא חייב להיכנס למצב של ספק סכנה, ראינו שלא ניתן לחייבו להיכנס לסכנה וודאית. כעת נוכל לשאול האם מותר לו לעשות זאת? לאור האנלוגיה למצב של מלחמה, ייתכן שהתשובה לכך היא חיובית. הדבר הוא מותר, גם אם לא ניתן לחייב אותו לכך. אדם יכול להחליט לוותר על הכובע הפרטי שלו למען תפקודו כאיבר באורגן הכללי, אך החלטה זו היא שלו בלבד. הוא אינו מחוייב לכך, אך הדבר מותר לו. גם הלכה חמורה זו מוצעת כאן לעיון הציבור, ובודאי שאיני כדאי להכריע בה.

מלחמה בשבת

גם ההיתר ללחום בשבת שנלמד מהפסוק 'עד רדתה' (ראה שבת יט, ומקבילות), נראה שייך לאותו כיוון מחשבה. ברור שלא מדובר על פיקו"נ רגיל, שכן לגבי זה לא נדרש מקור להיתר לחלל שבת. על כורחנו מדובר במצב שבדיני יחידים אינו מתיר חילול שבת (לדוגמא, מלחמת רשות, או מצב שבו ניתן לדחות את המלחמה וכדו'). ולפי דברינו ייתכן שיסוד ההיתר הוא שבדיני ציבור מותר לחלל שבת גם בנסיבות אלו, מפני החשש לאנרכיה אם לא יהיה ניצחון במלחמה, ואם יהיה ברור שאנחנו לא נלחמים בשבת.

אמנם יש להעיר על כל דברינו ממה שמובא בגמרא (ראה עירובין מה ע"א), ונפסק בשו"ע או"ח סי' שכט ה"ו-ז:

"עכו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסק ממון אין מחללין עליהם את השבת; באו על עסקי נפשות, ואפי' סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת; ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת. הגה: ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא (א"ז)."

אם כן, ההלכה היא שאין לצאת למלחמה בשבת על עסקי ממון (תבן וקש), אלא רק במצב של סכנת נפשות. גם בעיירות הסמוכות לספר שהתירו לצאת גם על עסקי תבן וקש, הסיבה היא רק מפני שיש חשש נפשות עתידי (שיתפסו את המקום ותהיה הארץ נוחה להיכבש בפניהם).

זה לכאורה סותר את דברינו, שכן לפי דרכנו גם במקום שאין סכנת נפשות חשש ציבורי לממון מתיר חילול שבת. ובאמת הדברים טעונים ביאור גם מסברא, שכן לפי המדיניות הזו כל הגויים סביבנו יידעו שבשבת הם יכולים לבוא וליטול את כל רכושנו, ולהודיע שהם באים על עסקי ממון בלבד ואין איום על החיים. במצב כזה לא שבקת חיי לכל בריה. מסיבה דומה חוייבו הדיינים לסכן את נפשם בכדי לדון דין של אדם אלים.

והנה מצינו ב'הגהות אשרי' בעירובין (סי' ו) שבזמן הזה שאנו דרים בין הגויים יוצאים עליהם בכלי זין ומחללים שבת מפני שלא גרע מעיר הסמוכה לספר. וכך פוסק ה'שו"ע' שם בהלכה הבאה (ה"ז):

יש מי שאומר שבזמן הזה אפי' באו על עסקי ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו יהרגנו, והוי עסקי נפשות (ומ"מ הכל לפי הענין) (פסקי מהרא"י סימן קנו).

והדברים תמוהים. מדוע העובדה שאנו גרים בין האומות הופכת את המצב להיות דומה לעיר הסמוכה לספר? וכי סכנת ממון הופכת כאן לפיקו"ני? לשון אחר (וכך הקשה ה'מג"א' שם, ותירוץ דחוק מאד): מדוע לא ניתן להם את הממון ונמנע את הצורך בחילול שבת?⁹ לכן נראה לבאר שכוונתו היא שונה. ייתכן שהוא מונע מתוך הבעייה אותה העלינו לעיל: הרי אנחנו גרים בין האומות, ולכן אם ננקוט במדיניות הלכתית עקבית שאוסרת להתגונן בשבת, יבואו הגויים וייקחו את כל רכושנו בשבתות, ולא הותרנו חיים לבניו של אברהם אבינו.¹⁰ לכן ה'הג"א' מדמה זאת למצב של עיר הסמוכה לספר. וגם שם יסוד ההיתר אינו הפיקו"ני העתידי (כפי שמסבירים הפוסקים), אלא העובדה שהעיר מצויה סמוך לגויים, ואם לא נטפל בהם ביד קשה הם ינצלו זאת וייקחו את כל הממון בשבתות כמדיניות קבועה. לכן בעיר הסמוכה לספר התירו לחלל שבת גם לצורך תבן וקש. ומה שלא התירו זאת גם בתוך הארץ זה רק מפני שאין חשש שזה יהפוך למצב קבוע שרכוש ישראל יהיה הפקר. אך אם יהיה חשש כזה גם בתוך הארץ, אכן נתיר לצאת למלחמה על עסקי תבן וקש גם בתוך הארץ, וזה נראה פשוט בסברא.

⁹ ראה, לדוגמא, 'שמירת שבת כהלכתה' פרק מא הערה ע, מה שהביא בשם הגרש"ז אויערבך ומה שהעיר על תירוץ. בסופו של דבר דברי ה'מג"א' סותרים חזיתית את סוגיית 'בא במחתרת', ורק הצעתנו כאן יכולה להציל אותם מכך (ראה על כך במאמרי, 'האם מותר להרוג על מנת להגן על רכוש', שעתיד להתפרסם אי"ה בגיליון הקרוב של 'תחומין').

¹⁰ כאן יש אפילו סכנת חיים עתידית, שכן בהיעדר ממון יש אנשים שייקלעו לסכנת נפשות. אך לא זה תורף העניין.

הנמקה פורמלית ומהותית

לפי דרכנו, הנימוק הפורמלי של חשש לפיקו"נ עתידי אשר מובא כבסיס להיתר בעיירות הסמוכות לספר, אינו אלא פיקציה הלכתית, שמטרתה להסתמך על מנגנון היתר הלכתי פורמלי. אבל המוטיבציה הבסיסית היא הצורך להגן על הממון שלא יהיה הפקר, ושלא תהיה אנרכיה. זהו גופא ההיתר שהעלינו למעלה לגבי הפעלת המשטרה בשבת. ייתכן שהיה"ג"א' נזקק לפיקציה הזו רק מפני שהוא עוסק במצב של קהילה ולא במצב של חברה אוטונומית. חברה אוטונומית (כמו מדינה) רשאית להפעיל שירותים שונים בשבת גם ללא הפיקציות הללו.

יש מקום להראות¹¹ שגם ההיתר להרוג גנב שבא במחירת מבוסס על אותו מנגנון: יסוד ההיתר הוא הצורך להגן על רכוש מפני תופעה שעלולה להוביל לאנרכיה חברתית (אם היה איסור להרוג גנבים הם היו מנצלים זאת וגונבים בכוח הכל), והמכניזם של ההיתר נזקק לשיקול מפותל למדי של פיקו"נ עתידי. גם כאן הנימוקים של פיקו"נ עתידי הם פיקציה, והיא נצרכת רק מפני שההיתר נאמר לכל אדם פרטי שגנב מגיע לביתו. אך לגבי ההיתר למדינה להפעיל משטרה בשבת אין צורך אפילו לפיקציה של פיקו"נ עתידי, אלא די לנו בכך שיש חשש לאנרכיה.

דוגמא מפורשת להיתר כזה אנו מוצאים בדברי השו"ע (ח"מ סי' שפח ה"י) והרמב"ם (הל' חובל פ"ח ה"י) אשר מתירים להרוג את מי שמוסר ממון חברו לאחר אזהרה. גם כאן ההיתר הוא להרוג לצורך הגנה על רכוש. ייתכן שההיתר נאמר לשלטונות הקהילה/החברה, ולא לאדם פרטי (זה יזדקק לפיקציה של פיקו"נ עתידי כדי לקבל היתר כזה, ואכ"מ).

הצד השווה לכל אלו הוא ההיתר להרוג לשם הצלת ממון, וזאת במקום שבו מדובר על תופעה חברתית שהיעדר ההיתר עלול להוביל לאנרכיה כללית. במקום שבו יש סיכון מקומי לממון ודאי אסור להרוג, ובודאי גם לא להיהרג. אם כנים דברינו אלה, אזי ההלכה של מלחמה בשבת בהחלט אינה סותרת את כיוון החשיבה אותו הצענו כאן.

מסקנות נוספות

ישנן כמה וכמה מסקנות נוספות, במעגלים הולכים ומתרחבים של האנלוגיה אותה עשינו כאן. אך אנו נסיים בכך שמסקנה בסיסית היא שלשוטר או חייל, כמו לכל עובד ציבור, אין היתר לא לבצע את תפקידו בגלל חשש סכנה. הדברים אמורים גם במקום שהמטרה של הפעילות אינה קשורה ישירות להצלת נפשות.

מן המפורסמות הוא שיש אזורים שלמים במדינה שהשוטרים חוששים להיכנס אליהם בכדי לבצע את תפקידם (הן בהקשרים פליליים והן בהקשרים לאומניים). המסקנה מדברינו היא שהדבר אסור, ויש חובה עליהם לבצע את תפקידם במלואו, גם במצב של ספק סכנה. אמנם בודאי סכנה אין חובה כזו, ומי שירצה בכל זאת לעשות זאת, הדבר מותר וכמובן גם ראוי להערכה רבה.

צרכי רבים כצרכי מצווה

כמה אחרונים כתבו שמתן ממון לצרכי ציבור, גם אם המטרה היא דבר רשות, נחשבת כצרכי מצווה. לכן, לשיטתם, נתינה כזו היא בבחינת צדקה. יש לכך כמה השלכות

¹¹ לפירוט בטיעונים שעולים כאן, ראה מאמרי הנ"ל ב'תחומין' הבא.

הלכתיות, כגון שניתן לעשות זאת גם מכספי מעשר. ישנן אף דעות שתשלום מיסים למדינה (לפחות בחלקו) נחשב כצדקה.

לדוגמא, בעל השו"ע (או"ח סימן קנג ה"ה) עוסק בשאלה מה עושים עם כספים שנגבו למען מטרה מסויימת, ונותר מהם עודף לאחר הביצוע. השו"ע פוסק שבמקרה כזה אפשר להפנות את השימוש בכספים לכל מטרה שירצה הציבור. והנה, ה'מג"א' על אתר (שם, סק"ו) מסביר את הפסק הזה בכך שדעת אנשי העיר מראש היתה שניתן יהיה לשנות את הכסף לכל מטרה. לעומת זאת, ה'ט"ז' (שם, סק"ב) מדייק שהשו"ע כאן נקט בלשון 'משנין', לעומת לשון 'רשאין להוציא' שמופיעה שם בה"ז. בה"ז מדובר על הסכמה מדעת הנותנים, ולכן שם ניתן להוציא את הכסף אפילו לדבר הרשות, שכן דעת הנותנים היא הקובעת. ברם, בנדון דידן משמעות הלשון היא שצריך להוציא לדבר מצווה (וישמנים' משמעותו היא לשנות ממצווה חמורה לקלה). לכן הוא מסביר שאמנם ניתן לשנות לכל צורך שירצו, אבל זה לא בגלל שהציבור הסכים לכך מעיקרא, אלא בגלל שכל צרכי ציבור נחשבים כדבר מצווה.¹²

בסוף הסעיף הוא מוכיח זאת מסוגיית מגילה כז, וכן מן הדין שמפקחים על צרכי רבים בשבת.¹³ אמנם יש עוד מקורות רבים לכך שצרכי רבים הם כצורך מצווה. ראה מו"ק ו ע"א, ושו"ע או"ח סי' תקמד ה"א, וכן שם ברס"י תקמה (וב'ביאור הלכה' שם, ד"ה 'צרכי רבים', וב'פמ"ג' המובא שם) שעושים צרכי רבים במועד. וכן ב'שו"ע או"ח סי' ע ה"ד לגבי שמי שעוסק בצרכי רבים לא יפסיק לק"ש. וכן ב'יו"ד סי' רכח הכ"א שצרכי רבים הם כדבר מצווה להתיר נדר על דעת רבים עבורם. וכן 'מג"א' סי' ריח סקכ"ב, ועוד הרבה.

מדוע צרכי רשות של רבים נחשבים כצורך מצווה? לכאורה אנו רואים כאן שיקול דומה למה שהעלינו לעיל: רשות אצל רבים הוא כמצווה אצל יחיד. קלקול אצל רבים הוא כפיקוי"נ אצל יחיד. כלומר ההתייחסות לבעיות חברתיות שנוגעות לציבור כולו מעלה את המעמד שלהן לעומת אותן בעיות אצל יחידים.

במאמר זה פגשנו שני היבטים שונים בהשוואה בין דיני יחיד לדיני רבים. ראינו שיש הבדל סטטיסטי בין המצבים שמכוחו יש להקל בדיני ציבור (שבספק פיקוי"נ בציבור הוא כודאי פיקוי"נ אצל היחיד). הסברנו שזה אינו הבדל מהותי אלא עניין של כמות והסתברות הסיכון. לעומת זאת, ראינו שקלקול שאינו נוגע לנפשות אצל רבים הוא כמו גדר פיקוי"נ אצל יחיד. זהו כבר הבדל מהותי בין יחיד לרבים, שצרכי ציבור נחשבים כגדולים יותר מעצם מעלת הציבור (אף שאובייקטיבית מדובר בבעייה של ממון). כעת אנחנו רואים דבר דומה, שצרכי רשות של רבים נחשבים כצרכי מצווה של יחיד. גם היבט זה משקף הבדל מהותי בין התייחסות ההלכה ליחיד ולרבים.



¹² ראה בשו"ת חת"ס יו"ד סימן רמד שהביאו, וע"ש עוד בסי' רכ.

¹³ נראה שכוונתו לשו"ע סימן שו ה"ו (ראה שם במ"ב סקכ"ח), וכן שם בה"ב, וראה גם במג"א סי' שז סקט"ז.

הרב נועם סאסי

הדלקת חשמל ביום טוב לאור משנתם של רבני הספרדים

- א. ההבדל בין שבת ליום טוב
- ב. יום טוב בהלכה
- ג. מטעמי ההיתר
- ד. בין שבת ליו"ט
- ה. נולד ומוליד ביו"ט
- ו. הדלקת חשמל ביו"ט
- ז. התפתחות החשמל והדיון ההלכתי
- ח. השיטות ההלכתיות
- ומצור דבש - הרב בן שמעון
- ימים חיים - הרב יוסף משאש
- י' פרחי כהונה - הרב משעוד הכהן
- י"ממזרח שמש' הרב שלום משאש
- י"חיה דעת' הרב יצחק חזן
- ט. שיטת האוסרים
- הרב עובדיה יוסף
- סיכום

א. ההבדל בין שבת ליום טוב

עוד טרם שנעסוק בסוגיה ההלכתית בדבר: 'הדלקת אור החשמל ביו"ט', ברצוני לעסוק בקצרה בהבדלים המהותיים המבדילים בין יום טוב, לשבת, ומתוך כך לנסות ולאפיין את סוגיתנו בהקשרה לדיני יום טוב.

ב. יום טוב בהלכה

"וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם' אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (שמות יב טז).

מתוך הפסוק אנו למדים שישנו הבדל בין האיסורים הקיימים בשבת, שבהם אסורה כל מלאכה, לעומת יו"ט שבו התורה מוציאה את הכלל של 'איסור מלאכה' ומתירה 'מלאכת אוכל נפש' בלבד¹.

הגמ' (ביצה כח:) מביאה מחלוקת תנאים בין תנא קמא לרבי יהודה:

¹ ועיין בדעת הרמב"ן על הפסוק (ויקרא כג) "כל מלאכת עבודה", וכן בדעת הרמב"ם (מ"מ הלכות יו"ט פרק א הלכה א) שהתורה אסרה ביו"ט "כל מלאכת עבודה" (ויקרא כג) דהיינו מלאכה המצריכה מאמץ ניכר, אולם מלאכת אוכל נפש היא רק מלאכת הנאה ולא מלאכה קשה, ולכן לכאורה היה מלאכת אוכל נפש הכרוכה במאמץ יהיה אסור, לכן הפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש" מרבה את כל המלאכות הקשורות למלאכת אוכל נפש (אף הקשות) ביו"ט.

"אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד, רבי יהודה מתיר אף מכשירי אוכל נפש. מאי טעמא דתנא קמא? אמר קרא (שמות יב) הוא לבדו יעשה לכם, הוא - ולא מכשיריו. ורבי יהודה: אמר קרא לכם - לכם - לכל צרכיכם. ותנא קמא, הא כתיב לכם! - אמר לך: ההוא לכם - ולא לנכרים"

מחלוקת התנאים דנה בהרחבת הגדרת התורה לדין 'מלאכת אוכל נפש'. ע"פ ת"ק רק מלאכת אוכל נפש מותרת, ומכשירי אוכל אסורים, לכן מותר לדעתו לשחוט בהמה לצורך או"י, להדליק אש לבשל ולאפות, אולם לתקן את הכלי יהיה אסור. לדעת רבי יהודה, אף תיקון הכלי יהיה מותר, כל עוד שלא היה לו שהות ביום לתקן. רוב הפוסקים פסקו כדעת רבי יהודה, אולם גם לדעת רבי יהודה, שהרחיב את יריעת ההיתר גם לצורך תיקון הכלים, מדובר רק במקום שהכלים קיימים ולא היה באפשרותו לבצע את התיקון מבעוד יום. אולם במקרה שהכלי כלל לא קיים, כגון: שאין לו סכין לשחיטה וכד' אסור לו להכין סכין השחיטה וכדו', משום שתפגע השמחה ביום טוב².

ג. מטעמי ההיתר

כפי שהבנו בתחילה את הפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" מסביר ספר החינוך (מצוה רחץ):

"הטעם שציוותה התורה על שביתת האדם בימים הטובים ובמועדים מלבד מלאכת אוכל נפש הוא: בכדי שיזכרו הנסים הגדולים שעשה הקב"ה להם ולאבותיהם ודברו בס ויודיעום לבניהם ולבני בניהם, כי מתוך השביתה מעסקי העולם יהיו פנויים לעסוק בזה, שאילו היו מותרים במלאכה אפילו במלאכה קלה, היה כל אחד פונה לעסקו, וכבוד הרגל ישכח מפי העוללים וגם מפי הגדולים. נמצא אם כן שעל ידי השבתון יהיו פנויים העם להתקבץ בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ולשמוע דברי תורה כפי שתיקן משה רבנו³ "שהיו דורשים הלכות הפסח בפסח והלכות עצרת בעצרת, שנאמר: 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". ואף על פי שהתיר הכתוב מלאכות לצורך אוכל נפש, דווקא הדברים שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב כגון: לישה, שחיטה, אפיה, בישול, שכל אלו המלאכות נפסלות קצת בשהיתן. אבל מלאכות שאפשר היה לעשותם מערב יום טוב ואינם מקבלות הפסד, כגון קצירה, דישה, ברירה, טחינה, רקידה, וכדו' אסור לעשותם בערב יום טוב ואינם בכלל צורכי אוכל נפש כללי".⁴

ד. בין שבת ליו"ט

מתוך הדברים שלמדנו עד כה, אנו למדים שיום טוב שונה מדיני שבת והותרו בו מלאכות שאסורות בשבת, כגון: מלאכה לצורך אוכל נפש, וכן מלאכת הוצאה מרשות לרשות והבערת אש שהן מותרות ביו"ט. אך שאר המלאכות שאינן לצורך אוכל נפש כגון כתיבה

² עיין עוד בהקדמת המשנה ברורה לסימן תקט.

³ מגילה ד, לב.

⁴ ע"פ הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק א הלכה ד) איסור זה יסודו מדברי סופרים ולא מהתורה.

אריגה וכו' אם עשה אותם ביו"ט לוקה⁵. יתרה מזו, ישנם מקרים בהם חז"ל החמירו ביום טוב יותר מדיני שבת⁶, מתוך מגמה לשמור על צביונו ויחודו של המועד, וכדי שלא יבואו העם לזלזל ביום טוב בטענה: שמלאכות רבות הותרו לצורך אוכל נפש ולכן ניתן להמשיך ולהרחיב את יריעת ההיתר.

ה. נולד ומוליד ביו"ט

ביסודם, כל דיני 'נולד ביום טוב' הם חומרות הנלמדות מאותו בסיס שדנו בו קודם לכן. המשנה (ביצה א א) מביאה את מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל בדין "ביצה שנולדה ביום טוב", האם היא מותרת או אסורה לאכילה ביום טוב. למסקנת הגמרא יוצא שלא רק שהביצה אסורה באכילה, אלא אף שאסורה הביצה בנגיעה ובטלטול. הטעם לדבר הוא, מאחר והיא נולדה ביום טוב, וכל דבר שנולד ולא היה מוכן מלפני יום טוב, גזרו עליו חז"ל ואסרוהו בשימוש. הגמרא (שם לג. וכן פסק הרמב"ם הלכות יו"ט פרק ד הלכה א) מרחיבה את האיסור ואומרת:

"אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מהאבנים ולא מן המים

ולא מן הרעפים, מאי טעמא? "משום דמוליד ביו"ט".

פירש רש"י שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה ואסור מדרבנן.

ו. הדלקת חשמל ביו"ט

לאור ההקדמה לעיל, והמסקנות היוצאות ממנה, ניתן להשליך על סוגיית 'הדלקת החשמל ביו"ט', כפי שיוצא מדברי הפוסקים שנראה בהמשך. הפוסקים עוסקים בעיקר בשתי נקודות מרכזיות: א. מלאכות שהם לצורך 'אוכל נפש', כלומר לצורך הנאתו של האדם. ובפוסקים מוסכם, כי אף הדלקת החשמל נחשבת כ'אוכל נפש'. ב. בגדר 'נולד'. כפי שנראה במהלך העבודה, נחלקו הפוסקים יש שדימו את הדלקת החשמל ליצירת דבר חדש ביו"ט שאסור משום מוליד, ויש אמרו שאין בפעולה זו משום יצירת מציאות חדשה. בזאת ועוד נעסוק במהלך העבודה, כפי שיאיר ה' את עינינו.

ז. התפתחות החשמל והדיון ההלכתי

תחילת פיתוח נושא החשמל החל היה כבר ביוון העתיקה כ-500 שנה לפנה"ס, בידי תאלס. תאלס שפסף ענבר (אלקטרון) בנוצה וקיבל מטען חשמלי. אולם רק בסוף המאה ה-19 ותחילתה של המאה ה-20, החל פיתוח השימוש בחשמל לצרכן הביתי וכך בתים רבים עזבו את השימוש בנרות ובשמנים והחלו להשתמש בהמצאה החדשה -'נורות החשמל'. המצאה זו הקפיצה את המציאות העולמית כולה לעידן חדש -'העידן המודרני'.

בארץ ישראל לדוגמה, בשנת 1923 חוברו כ-500 בתי אב בעיר תל אביב לרשת החשמל הארצית, אולם במקומות רבים בעולם המציאות המודרנית כבר הייתה קיימת כבר מספר שנים לפני כן.

גם מקומם של פוסקי ההלכה לא נפקד בשנים אלו, וכצפוי, שאלות רבות הנוגעות למציאות החדשה החלו להתאסף על שולחנם של גדולי הרבנים. אולם מלאכה לא פשוטה

⁵ עיין רמב"ם שם. ועין שם במגיד משנה שכוונת הרמב"ם לחלק בין שאר מלאכות שאסורות שלא לצורך אוכל נפש, לבין הוצאה מרשות לרשות והבערה שמתוך שהותרו לצורך הותרו שלא לצורך.

⁶ שו"ע או"ח סימן תצה סעיף ד.

עמדה לפני הפוסקים, מאחר ומציאות חדשה זו לא הייתה קיימת לפני כן לכן לא זכתה לעיסוק נרחב בעולם ההלכה הקודם, בין הפוסקים הספרדיים הראשונים⁷ שהתייחסו לסוגיה זו בצורה רחבה ומקיפה מותך מגמה לנתח את המציאות החדשה, היה הרב רפאל אהרון בן שמעון בספרו 'ומצור דבש' ששימש כרב בקהיר אשר במצרים, שיצא לאור בשנת תרע"ב-1912 (אולם כבר בשנת תרנ"ו-1896, החל לעסוק בענייני החשמל). כפי שאמרנו לעילי -שמלאכה לא פשוטה עמדה לפני אותם פוסקים שהם מבחינת החלוצים ההולכים לפני המחנה, תחושה זו, תחושתו של הפוסק העוסק בנושא טכנולוגי חדש הבא לפתחו, יכולים אנו לחוש מתשובתו של הרב ר"א בן שמעון- בה נשאל בעניין הדלקת החשמל ביו"ט (שו"ת 'ומצור דבש' חלק או"ח סימן ח עמוד כג):

"ידיד הנפש -פעמים רבות השמעתוך מפה לאוזן, כי כמה יקשה על המורה בזמנה" להשיב על שאלות כאלה, יען כי ההמצאות החדשות מימנים אלו, רבו מאוד בדורנו אשר גדלה ורחבה חכמת האדם בחרושת המעשה לכל מלאכת מחשבת ע"י ידיעותיהם וחקירתם על יסודי הבריאה הראשיים כידוע וכמפורסם.

יום, יום נוצצים המצאות חדשות אשר לא שערום אבותינו וזקננו, ותכבד העבודה על המורה להשיב על ההמצאות החדשות אם מותר להשתמש בהם בשבת או ביו"ט.

וקשה למצוא דוגמתם בתלמודנו הקדוש אשר ממנו תוצאות חיים בדרכי ההוראה אם להתיר או לאסור, ורק ע"י טרחה רבתי ומוח צלול ושקט וזמן פנוי מעסקים הטורדים יתכן לדמות מילתא למילתא, בחיפוש מחיפוש, בחיפוש מנרות ומנרות לנר, ביס תלמודנו העמוק כולי האי ואולי תמצא ידו לעסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא".

ח. השיטות ההלכתיות

ידוע הדבר כי הסוגיות העוסקות בתחום 'החשמל בשבת ויו"ט', הם רחבות היקף ומורכבות, לכן הליבון ההלכתי וההכרעה בסוגיות הנ"ל ובהתפתחותם, צריכות להיעשות ע"י גדולי הדור בלבד.

אכן, האדם החוקר את השתלשלות ההכרעות ההלכתיות בתחום החשמל, נתקל ברוחב של דיונים הלכתיים רחבי היקף וסברות, (דבר שבהחלט יכול להצריך כתיבת עבודה נפרדת שתעסוק בדברים אלו). אולם ברצוני קעת להתמקד בשני שיטות מרכזיות שעסקו בסוגיה הנ"ל.

שו"ת 'ומצור דבש' - הרב בן שמעון (חלק או"ח סימן ז):

"ובעניין אור האלקטריק אשר כל גדולי העדה וגבירה, אור במושבותם באור הליקטריקיטיי הזה. קביעותו והבאתו לביתם עולה בדמים יקרים, וחוף מזה אין להם אור אחר זולתו. וא"כ לשחוק

⁷ אמנם סוגיה זו העסיקה את עולם התורה כבר מספר שנים קודם לכן. עיין בשו"ת 'בית יצחק' לר' יצחק שמעלקיש שעסק בסוגיה כבר בשנת 1875, וכן עיין בתשובה של הגאון מהרי"מ הלוי אפשטיין בעל 'ערוך השולחן' המופיעה בקובץ 'בית ועד לחכמים' להרב דוב אברמוביץ חוברת א, ניו יורק תרס"ג.

נהיה אם נחמיר עליהם, וברור שלא ישמעו לנו לשבת בחושך ביום טוב, ונר זולתו אי אפשר להם להכין כי כאין הם נגד האור המבהיק והמזהיר הלזה.

ועל כן חובה עלינו למשכוני אנפשין ולטרוח ולמצוא להם צד היתר אם נוכל, ומצווה היא לבלתי למוד חובה על ישראל כי ח"ו עוברים ע"ד רז"ל חלילה.

ומה אשאל עזר יאיר עיני להוציא הדין להוציא הדין לאמתו ולא נכשל בדבר הלכה."

כבר מפתחת דבריו של הרב בן שמעון בתארו את המציאות הזמן בה נכתבה התשובה, אנו יכולים ללמוד על מגמתו ההלכתית בכתיבת תשובתו, והיא: לנסות ולמצוא את הנקודות בהלכה שיכשירו את מציאות החיים המודרנית במצרים על פי דרכה של ההלכה - "למצוא להם צד היתר אם נוכל ומצווה היא לבלתי למוד חובה על ישראל כי ח"ו עוברים על דבר רבותינו ז"ל".

הנחות היסוד של הדיון ההלכתי

הרב ר"א בן שמעון דן בתשובתו (שם) האם בפעולת הדלקת אור החשמל ביום טוב האדם עובר על איסור נולד, או שאין בפעולת האדם מן הממש ולכן ההדלקה תותר ביום טוב.

"דע כי בזרם האור החשמלי הזה העובר תוך חוטי הנחושת הסובבים בכל כותלי הבית, שמדליקים בו. כל התולדה של האור הזה הנמצאת בתוך החוטים אינה נעשית ע"י בעל הבית המדליק, כי מאין לו ההכנה להוציא האור בנגיעת אצבעו ולהדליק עשרה נרות בפעם אחת, האם מעשה כשפים הוא זה? ומה עשה ומה הכין והזמין להמצאת האור הלזה?!"

הוא מעמיד את פעולת האדם כמעשה פסיבי: "מה עשה והכין והזמין להמצאת האור?!", זאת בניגוד למקרים הקלאסיים של הדלקת האש ביו"ט שם פעולת האדם בהמצאת האש משמעותית יותר, אולם במעשה הדלקת החשמל, פעולת האדם קלושה יותר ואין במעשהו משום נולד או מוליד, אלא רק פעולה שמסירה את המונע מהחשמל להתקיים, ומרכז הכובד בהולדת האור הוא בתחנות הכוח (בתי הפאבריק) ולא באדם.

"אכן דע כי זאת מלאכת הפאבריק הגדולה של אור האלקטריק אשר בתוך העיר במקום החרושת המעשה לחוכמה זאת, ושם בבית הפאבריק נעשת כל ההכנה להמצאת הזרם הליקטריק הדולק ומאיר. ומאש שהמציאה בבית הפבריק היא שולחת קווים לכל הבתים והחצרות החפצים להשתמש באור הזה. ובעת שהפבליק נחה ממלאכתה, לא ימצא עוד אור בחוטים האלה, וגם בהניעה הכפתור אחור וקדם.

א"כ האדם המדליק את ביתו ביו"ט הוא לא הוליד דבר, כי האור מוכן הוא בתוך החוטים ונגיעת האדם בכדי להדליק, הוא ממש כמו להסיר מכסה החלון המונע אור החמה מלהיכנס לבית".

בתשובתו זו מביא הרב שלש הוכחות לשיטתו:

א. האור קיים כבר בתוך החוטים, ולכן אין בנגיעת האדם יכולת ליצור את החשמל אלא היא רק מסירה את המונע, ומאפשרת לאור לזרום החוצה.

ב. "בעת שהזרם כבר נכנס בתוך החוטים, ע"י הפבריק, אפי' הכפתור סגור עכ"ז סכנת מוות ב"מ היא לאדם לנגוע בידו ואפי' בקצה מטהו... כי ח"ו ישרף האדם וימות כרגע - **וזה סיבת תוקף האש העזה והנוראה העוברת תוך החוטים של האלקטריק...** ולכן זו הוכחה שמהות האש כבר קיימת בתוך החוטים פנימה, ואין במעשה ההדלקה אלא נתינת אפשרות לאש (לאור) לצאת החוצה.

ג. "כמו שלא נסתפקת בעניין מאור הגאז אשר נתפשט בכל העולם ובו אנו מדליקים בכל עיתותי השנה וגם בלילי יו"ט ואין כאן ספק להקרא נולד, שהרי השבילין והצינורות של הגז מלאים הם מאוויר המאיר הזה, ורק כאשר נפתח את הברזא בנגיעה שנגיע אליו נר דולק ידליק כרגע אוויר גז, **ואין יתכן לקרוא לזה נולד והרי הוא מוכן מבעוד יום וכל היום, וכך באור האלקטריק אין כאן נולד ושניהם המצאה אחת.**" הרב בן שמעון משווה את צורת פעולת הגז, לזו של החשמל. לכן הוא אומר, בזה ששניהם קיימים ונמצאים בתוך החוטים והצינורות הפעולה של האדם רק נותנת להם את האפשרות לצאת לאוויר העולם ואין כאן הולדה כלל מצידו של האדם.

לאור ניתוחו זה הוא מגיע למסקנה: כי הדלקת אור החשמל ביו"ט מותרת. אולם לעניין כיבוי החשמל ביו"ט הוא אוסר לכבות ע"י ישראל, מחשש שמא יבואו לכבות את אור הנר⁸, ומסיים זאת בפסוק (שמות י כג): "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם". אומנם יסוד פסיקתו של הרב בן שמעון נובע מתוך ניתוח המציאות ההלכתית של השימוש בחשמל, ולאור זאת הוא מסיק את מסקנותיו. אך כפי שיתבאר לנו בהמשך הדרך, אסכולת החולקים עליו, לא חלקה על היסודות ההלכתיים שהעמיד, אלא על ניתוח המציאות.

שו"ת 'מים חיים' - הרב יוסף משאש (חלק או"ח סימן צ).

הרב משאש בהיותו רב בתאלמסאן אשר באלג'יר (שנת תרצד), מתאר בתשובתו את הדו-שיח ההלכתי שנערך במרוקו:

"נדרשתי לאשר נשאלתי לחוות דעתי המעט, בעניין הדלקה וכיבוי למאור האלקרייסיטי בשבת ויו"ט, אשר רבו בו השמועות והדעות, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ועל דעת אחת לא יסמוכו, ויש שמורים בו היתר גמור ונותנים טעם לפגם... ויש אוסרים מספק מחסרון דעתם ואך מקילים ע"י אמירה לנוכרי... ויש שנמנעים גם מזה, רק היוו תחבולה לכבותו ע"י קשירת מפתח הקוניטור בחוט או במשיחה... ועם מפתח צלצול השעון החוט נכרך עליו ומושך אצלו למטה מפתח הקוניטור ואז נכבים כל המאורות שבחצר.

"נסעתי לכמה מקומות וחקרתי הרבה עליו אצל פועליו ומנהליו והייתה תשובת כולם שווה לענין... כוח האלקטרו מגנטי אשר כוחו וטבעו נעלם מעיני כל חי, ועל ידי תנועת המכונה הגדולה יוצאת אש רוחנית חזקה ודקה וטהורה הנמשכת בכח המגנטי [אבן השואבת]

⁸ ועיין בשו"ת 'ישכיל עבדי' חלק ב או"ח, סימן י א"ק יב, שכתב שמתוך דבריו של הרב בן שמעון יוצא: שמעיקר הדין כיבוי החשמל ביו"ט מותר. מהטעם שנקט בו הרב וזה דומה למי שפורב מכסה החלון (וילון) שלא תכנס החמה לבית. אותו הדבר קיים גם באור האלקטריק שע"י סגירת הכפתור אין כאן אלא מניעה לאור מלהכנס ולא העדר אור. אולם הרב בן שמעון אסר מחשש לגזירה משום שאר נרות. ומסיים בעל הישכיל עבדי שיש כח בידם של חז"ל בכל דור ודור לדמות מילתא למילתא- ולגזור ואין כאן גזירה לגזירה אלא כולו חדא גזירה הם.

ומתערבת תוך חלקי החוטים המשוכים מהמכונה בכל העיר... עד שמגעת לתוך גביעי המאור...".

מסקנתו של הרב משאש הינה⁹, להתיר את השימוש בחשמל ביו"ט, וזאת משני טעמים עיקריים¹⁰.

א. הדלקת החשמל ביו"ט, דומה למכשירין שאי אפשר לעשותם מערב יו"ט, והוא הביא ראיה לדבר מדברי הגאון החיד"א - (רבי חיים דוד אזולאי בספרו 'ברכת יוסף') שאם לא היה יכול להוציא אש מערב יו"ט, כגון: אדם שהיה במאסר, או אדם שהיה במדבר, מותר להוציאו ביו"ט.

ב. אין הדלקת החשמל ביו"ט דומה למוציא אש מהעצים, שמוציא יש מאין והרי זה נולד. משא"כ באור האלקטריק שהאור כבר מצוי במכונתו, וה"ז דומה לנופח בפיו, או מניף בידו על הגחלת ועושה שלהבת ומדליק ממנה פתילה דשרי.

מסקנותיו של הרב משאש, דומה במידה מסוימת למסקנותיו של הרב בן שמעון. שניהם רואים במערכת החשמל כמקור שהוא מוכן כבר, והדלקת האדם רק מגלה את המוכן ומוציאה אותו לפועל. לכן אין זה דומה לנולד ביו"ט. אולם בעניין כיבוי האור חולק הרב משאש על הרב בן שמעון ומתיר אף לכבות את האור.

שו"ת 'פרחי כהונה' - הרב מסעוד הכהן (חלק או"ח סימן טז עמוד יט):
הרב מסעוד הכהן, בעל שו"ת 'פרחי כהונה', כיהן כראב"ד בעיר כאזבלאנקא שבמרוקו, בשנת תש"ב, וכך הוא כותב:

"לאחר החקירה שחקרנו בעסק האלקטריק מצאנו וראינו... שהאלקטריק אשר האש מצויה בו תמיד ממכונתו ונמשכת אחר החוטים של ברזל הנמשכים ממנה, אל מקום אשר יפנה החוט אשר אחריו ילך האש, ורק ע"י המפתח הפותח והסוגר אשר קבוע בחוטים בכל הבתים... שפעולת המפתח הוא להיות מפריד בין שני החוטים הקבועים בו אשר יתלכדו ומהם תצא אורה אל האמפון... אבל לעולם האש היא מצויה בחוטים אף אם יהיו נפרדים - א"כ נמצא שמא שפוחת המפתח ביו"ט ונדלק האמפון (מנורה) ע"י שמחברים החוטים, אינו אלא כמדליק פתילה מגחלת שמצוי בה אש והאור נתלה בה ואין כאן חשש נולד".

הרב מסעוד הכהן מסיים את תשובתו, שאכן לאחר שהוא חקר את הדברים הללו והגיע לידי מסקנה - בא לידי השו"ת של הרב בן שמעון 'ומצור דבש' וראה שאכן כך הוא הדבר. לסיכום. נמצא א"כ, ששיטת חלק מהפוסקים הספרדיים הראשונים שחיו בצפון אפריקה היא: להתיר את השימוש בחשמל ביו"ט מאחר ואין כאן שום חשש לנולד, אלא רק כמוציא דבר שקיים כבר אל הפועל.

שו"ת 'ממזרח שמש' - הרב שלום משאש (שו"ת 'שמש ומגן' חלק או"ח סימן נח עמוד צח):

⁹ הרב משאש, מתאר שפשט המנהג במרוקו להקל ולהדליק את אור החשמל גם ביו"ט, ולכן מטרתו בעניין הזה לחקור בעניין ולדעת אם המנהג הוא מנהג נכון (שם מה עמוד ב עמודה שמאל).

¹⁰ שם, עמוד מה: - מו.

הרב שלום משאש, בספרו הנ"ל עונה לשאלה, בדבר הדלקת אור החשמל ביו"ט: "בעניין הדלקת החשמל ביו"ט, היינו נוהגים במרוקו להתיר בזה, ועוף לא צווח, רק היינו זהירים שלא לכבות, דהוי שבות דשבות. מדאור' רק כיבוי פחמים אסור ורק מדרב' אסור, וע"י גוי הוי שבות דשבות ובמקום מצווה של עונג יו"ט, כי אין יכולים לישן כל זמן שהאור הגדול הזה דלוק בבית. אבל הדלקה מתיריו. בעלותי ארצה ראיתי מחמירים בזה, וחושבים זה לאיסור נולד. שהרי חוט אחד הוא כבר דולק, ובהזזת הכפתור הוא מחבר החוט הכבוי עם הדולק, ונמשך בו החשמל, והווי ממש כמדליק נר מנר, וכן סברת הרבה פוסקים.

והראש"ל הגרע"י שליט"א הביא סברת האוסרים והמתירים והעלה לאסור. ואני זוכר שראיתי באיזה מחברת משמו שאין למחות ביד המקילים, ולא מצאתי אותה כעת¹¹. ואני אומר שכן האמת וכמה פעמים שעלינו ביו"ט כמה קומות במדרגות חשוכות, ונפל הא' או הב' לולי ה' שהיה להם. והורתי להדליק במקום צורך גדול כזה, ויש להם על מה שיסמוכו, אבל זולת זה אני מחמיר על עצמי!"

מתוך תשובתו של הרב משאש, אנו רואים דבר מפתיע ביותר, הרב משאש מביא את שיטת הפוסקים המתירים להדליק חשמל ביו"ט, ולא זו אלא שהרב משאש אומר שאכן כך היה המנהג במרוקו, ולא העיר על כך אף פוסק 'ועוף לא צווח'. אולם בסיום תשובתו הרב משאש מסווג את ההיתר הנ"ל ואומר: שרק במקום צורך גדול יש להתיר, ולא זו אלא שהרב אומר שהוא מחמיר על עצמו לא הדליק את האור כלל וכלל.

ניתן אולי לתת טעם וסברא, לשינוי במגמתו של הרב משאש לאור המכתב ששלח הרב בשעה שהיה בעיר תלמסאן לדודו הרב יוסף משאש, אומנם המכתב עסק בעניין 'כיבוי החשמל ביו"ט' שלדעת הרב יוסף משאש מותר לכבותו¹², אולם פסק זה היה קשה לרב שלום שכיהן באותם שנים כרב צעיר. הרב שלום כתב לדודו כי בני הקהילה מזלזלים ומכבים את האור ולדעתו אין היתר ברור לדבר ואדרבה הדבר עלול להוות מכשול בשבת (שו"ת 'תבואות שמש' חלק א"י סימן כז עמוד נט):

"דכל ההמון אין יודעים שום הפרש בכיבוי בין יו"ט לשבת ואתו לכבות גם בשבת בידיים, דסברי דמה שהתירו לאו משום יו"ט לבד אלא מטעם שאין לו דין כיבוי כלל, כמו שיש הרבה טועים בזה, וא"כ ראוי לגזור ולסלק להם הטעות ולא לגרום ולחזק הדברים, והרבה פעמים מצינו בגמ' גזירה יו"ט אטו שבת, כ"ש שכבר כתבתי שמדינא אסור..."

סברא נוספת, ניתן אולי ללמוד מתוך תשובתו של הרב לעיל (בשו"ת 'שמש ומגן') שכאשר הוא הגיע לארץ הוא ראה שהרבה מהעם נוהגים בשיטת הרב עובדיה יוסף ונוקטים לחומרא, אמנם יש להם בעיה בזה שהם חושבים שהדבר אסור, אולם בהחלט הרב משאש רואה בזה שהם לא מדליקים את החשמל ביו"ט כמגמה ברוכה. בשונה מהמגמה שהוא ראה במרוקו, שאומנם הם היו מדליקים את החשמל בהיתר, אולם הם כיבו את החשמל

¹¹ זה אכן מופיע בביבוע אומר' חלק ב סימן כו.

¹² סוגית כיבוי האור ביו"ט היא רחבת היקף ולכן לא רציתי לעסוק בכך במאמר זה, ובהחלט ראויה היא לקבל את המשקל הראוי לה.

באיסור. ולכן המגמה שנפוצה כאן בישראל היא מגמה ברוכה, ויש מקום לחזק אותה ולא לצאת כנגדה.

שו"ת 'יחווה דעת' - הרב יצחק חזן ('יחווה דעת' סימן לו עמוד לד):
חיזוק לטענה זו ניתן להביא מתשובתו של ידיד נפשו של הרב משאש עוד ממרוקו - הרב יצחק חזן¹³. הרב חזן דן בספרו בשאלה האם מותר להדליק את אור החשמל, במקום הצורך:

"והנה מה ש"כ שכבר נוהגים לאיסור נר' דאין זה אלא מצד החומרא, אבל מדינא -הלא ראינו דדעת רבים וגדולים להתיר, וא"א לדחות את דבריהם המוסברים מקמי דברי אלא החולקים עליהם, ואותם שנוהגים עדיין להקל יש להם על מי שיסמכו, אומנם הרוצה לצאת ידי שמיים יש להיזהר ולחוש לדעת האוסרים... ולע"ד נר' שבמקום שיש צורך בדבר ולא הייתה לו אפשרות להשאירו דלוק מאתמול... דיש להתיר".

הרב חזן נוקט באותו קו שנקט בו הרב משאש שהדלקת האור ביו"ט מותרת מדינא, אולם כיוון שיכול לצאת מהדין הזה מספר תקלות, לכן יש לאסור ולהחמיר לכל ירא ה' שלא להדליק את אור החשמל, אלא רק במקום צורך גדול.¹⁴

שיטת האוסרים

ישנם פוסקים רבים שאסרו את הדלקת החשמל ביו"ט אשכנזים וספרדיים כאחד¹⁵. אולם ברצוני לעסוק במאמר זה בעיקר בשיטתו של הרב עובדיה יוסף המשמש גורם הלכתי המסכם את רוב השיטות.

הרב עובדיה יוסף

הרב עובדיה עוסק בסוגיה זו בשני מקומות שונים, בשו"ת 'יביע אומר' (חלק ב או"ח סימן כו), וכן בשו"ת 'יחווה דעת', חלק א.

בתחילה מביא הגר"ע יוסף את שיטתם של הרבנים הפוסקים להיתר:

"ומעתה נשוב לנ"ד, כי הנה ראיתי להרה"ג מרא דאתרין מהר"א בן שמעון ז"ל, בשו"ת 'ומצור דבש' (סימן י) שהאריך הרחיב להתיר הדלקת נר החשמל ביו"ט, וקוטב דבריו יסובו על נקודה אחת כי

¹³ הרב חזן נולד בכפר למנצוריא שבחבל דרעא (נגב מרוקו) והוסמך לרבנות בניסן ת"ש, ולאחר מכאן החל לשמש ברבנות במקום הולדתו, בסיוון תש"ח עבר לגור בעיר קזבלנקה והוסמך לדינות ע"י הרב שאול אבן דן רבה הראשי של מרוקו, ונתמנה לרב בעיר אגדיר, וכיהן כחבר בית הדין הרבני בקזבלנקה יחד עם הרב שלום משאש והרב משה מלכה, עלה לא"י באב תשכ"ז, ושימש כחבר בית הדין הרבני בחיפה.

¹⁴ פוסק חשוב נוסף שמתיר הדלקת החשמל ביו"ט הוא הרב דוד חיים שלוש בשו"ת 'שערי חמדה' (שאלה ה). תשובתו של הרב שלוש דורשת התיחסות מרובה אך מפאת קוצר הזמן לא כללתי את תשובתו בהרחבה

¹⁵ הרב עובדיה יוסף מציין בחיבורו הפנייות לפוסקים רבים האוסרים, וכאן נציין רק מספר מצומצם של המרכזיים בחבורה: הרב חיים עוזר (שו"ת 'אחיעזר' ח"ג סימן י), רש"י אורבך ('מאורי האש' רפ"א), הרב אליעזר ולנדברג (שו"ת 'ציץ אליעזר' ח"א סימן כ פרק ו), רבי עובדיה הדאיה (שו"ת 'ישכיל עבדי' חלק ב או"ח סימן י, וכן בחלק ד סימן כז). ועיין בדברי הרב עוזיאל (שו"ת 'משפטי עוזיאל' חלק א סימן יט).

האור מוכן הוא בתוך חוטי החשמל. והאש אשר בתוכם מצויה היא ומוכנת, ואין בזה משום מוליד אור כלל. כי בתחנת החשמל ממציאים את האש ועיי החוטים החשמליים נזרם החשמל מבית החרושת. ע"ש באורך. ומצאתי לו חבר בשו"ת אבן יקרה ח"ג (סימן קסח), שג"כ כי להתיר הדלקת החשמל ביו"ט, מפני שאש מצויה היא וכו'. ע"ש. וכן ראיתי להרה"ג הראש"ל מהרב"צ עוזיאל [ז"ל] בשו"ת משפטי עוזיאל ח"א (סימן יט), בדס"ז ע"ב, שג"כ כתב שאין כאן הולדת אור, רק שמושך (עיי הנעת הכפתור) את זרם ההארה הנמשכת ונאחזת בחוטים הדקים שבמנורה, ואין זה אלא מבעיר מאש מצויה, שהיא נמצאת ועומדת מקודם, ונגלית בהסרת המעצור. ע"כ. נמצא שכל האחרונים הנ"ל הולכים בשיטה אחת, במותב תלתא כחדא, כי אור החשמל נמצא בחוטים החשמליים, ואש מצויה היא, ואין כאן הולדת אור.

לאחר מכאן מביא הגר"ע יוסף, פוסקים רבים האוסרים (נציין כאן שתי מקורות מתוך אוסף האוסרים).

בשו"ת 'קרון לדוד' (סימן קמד) הביא דברי ה' אבן יקרה' הנ"ל, וכתב עליו, שמדבריו של ברבי ניכר שאינו בקי במלאכת האלקטריק /החשמל/, כי לא כאשר חשב שיש שם אש אשר הולך למרחקים ע"י חוטי המתכת, כי אין שם אש כלל במקום שנתהווה כח האלקטריק. וכו'. ורק ע"י שנפגשים ב' החוטים החיובי והשלילי בהנעת הכפתור נעשית הולדת האש. ע"ש.

הרה"ג המפורסם רא"י וולדינברג בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"א סימן כ פ"ו), האריך בדברים של טעם לדחות דברי הרה"ג ר"א בן שמעון בספרו 'ומצור דבש' הנ"ל, וביאר כי מ"ש בספר 'ומצור דבש' שתולדת האור הזה נמצא כבר בתוך חוטי המתכת וכו', אינו נכון, אלא שבחוטים הללו נמצא רק הזרם האלקטרי /החשמל/, שאפשר להשתמש בו גם לכה מניע ועוד, החמימות עד כדי התהוות אור בהזרם נעשה רק בעברו במעבר הצר של החוטים הדקים שבזכוכית וכו', וזה נעשה ע"י לחיצת הכפתור וחיבור החוטים, ולפני כן אין שם עדיין אש כלל, כי אם זרם של חומר היולי. וכו'."

הגר"ע יוסף מסתמך בפסקו בעיקר על ניתוח המציאות כפי שמנתח אותה בעל ה'ציץ אליעזר' (חלק א סימן כ פרק ו):

"הגינירטור הזה מסתובב מסביב לברזל, והברזל נמצא באמצע, ועל ידו נוצר כח מגינטי /מגנטי/ בתוך הברזל. הברזל הזה מחובר לחוטים, והכח הזה עובר וזורם לתוך החוטים, ויוצא שהגינירטור הוא היוצר והברזל הוא המקבל ואך אם נשבת כמעט קט את הזרם העלעקטרי מבלי תת לו מעבר, יחדל גם הכח המאגנטי כרגע, והברזל - אם רך הוא - ישוב להיות כבראשונה. ואותו הדבר גם באור החשמל שברכבות ומכוניות הכל זורם ובא מבקבוקי מטעני - החשמל הנמצאים שם. הממולאים ממקורי החשמל. ועיין עוד להלן בדברינו בפרק זה מה שיבואר שכשחוט אחד נפסק מהחוט השני

אובד החוט את כח עלעקטריותו. ובהחברם יחד אזי קם לתחיה כח העלעקטריות ע"י ב' כחות החוטים.

וא"כ נדחו כל דברי הגאון המהרש"ם בזה, כי המציאות מראה שאין מטבע הדברים כן, אלא ההבערה היא הבערה אמיתית הבאה ונוצרת מהגינרטור היוצר את החשמל ע"י פגיעה ושפשוף של שני מיני חמרים, ומהחיבור של ב' מיני החוטים הגורמים להפעלת הזרם, והזרם דוחק א"ע לתוך הזכוכית ויוצא המאורות. שהוא לאמיתו אש ממש, וכן הכיבוי שהוא הפסקת החוטים זה מזה נקרא בזה גורם לכיבוי אמיתי, שהזרם הפועל נפסק מהחוטים [באין לו החיבור למעבה האדמה] וכח האש"י נפסק מהם, והיו חוטי הברזל כאשר היו בראשונה לפני שנכנס בהם הזרם, אלא מכיון שהם נשארים עוד מחוברים מצד אחד לכן בהתחברם גם עם הצד השני אל מעבה האדמה תיקף ומיד בין רגע יתחילו שוב לפעול את פעולתם.

ונקח לנו לדוגמא המנורה הידית עם חוטיה. שזה ברור שלפני שמחברים מזלגה לחיבור - קיר (לקונטקט) אין בה שום זרם ושם כח אש"י, והיא מסוגלת רק לקבל אל תוכה הזרם ולתת לו מעבר בהיות בקרבה שתי סוגי החוטים, חוט הפזה וחוט האפס, ורק כאשר מכניסים המזלג לחיבור - קיר, המזלג מחבר חוטים אלה של המנורה הידית לחוטי הפזה והאפס המחברים וע"י מקבלים מגע ישר אל מקור הויית הזרם והזרם נכנס דרך חוט הפזה ועובר דרך המנורה שיוצר שם האור - וחוזר דרך חוט האפס. ואותו הדבר הוא גם כשאנו מפסיקים חוטי - הקיר עצמם ע"י הכפתור [או חוזרים ומחברים ע"י הכפתור] הן שאנו מפסיקים חוט הפזה, או חוט האפס [בדבר ב' החוטים עיין עוד להלן בדברינו] אזי אין הזרם העלקטרי פועל שם והחוטים שבים להיות כמו שהיו לפני שנכנס בהם הזרם. כ"ז שלא בא החיבור ומחברם שוב. וכנ"ל."

ולכן מסיים הגר"ע יוסף ופוסק, כי יש לאסור את הדלקת החשמל ביו"ט:

"ניהדר אנפין לני"ד, שמכיון שנתבאר בשם האחרונים, גדולי המחברים שבדורותינו, שאין האש נמצא בחוטי החשמל, ואין שם אלא זרם וכח בעלמא, ממילא שפיר חשיב מוליד, ואסור להדליק החשמל ביו"ט."

הרב עובדיה מציין כי הסבר המציאות שקבעו הפוסקים שהתירו, נובע מניתוח שגוי, ומאי הבנה במהות החשמל. מאחר והחשמל לא קיים בפועל בתוך החוטים הנמצאים בקיר, אלא הזרם האלקטרי. ולכן בשעה שאדם לוחץ על מתג החשמל בשבת, הוא יוצר מציאות חדשה האסורה משום מוליד¹⁶, ולכן פסיקתם של הרבנים המתירים נדחת¹⁷. מעניין לראות את הדרכתו של הגר"ע יוסף לאותם המחזיקים במנהג:

¹⁶ רמב"ם הלכות יו"ט פרק ד הלכה א.

¹⁷ וביביע אומרי שם, התייחס לאותם אלו שנוהגים כדעת המתירים: "אע"פ שהעיקר להחמיר בזה, נראה שבמקום שנהגו אין למחות בהם בחזקה. ומ"מ אני מורה ובא לכל יודעי ספר החרדים לדבר ה', וביחוד אל החברים המקשיבים לקולי, שאין להקל בזה, ובפרט שאין בזה צורך כ"כ"

"ועי' בפר"ח (דיני מנהגי איסור סי' תצו, ד"ה עשירי), שאם המנהג נגד ההלכה, אפילו באיסור דרבנן יש לבטל המנהג... כי נהגו במקום איסורא מי שבקינן להו... וע"ע בסי' 'מקראי קודשי' (דקצ"ח ע"א).
אכן כבר הוכיח במישור הפר"ח (שם) שכן דעת הריב"ש, שאפילו באיסור דרבנן מבטלינן מנהגא".

סיכום

לאור הדברים שראינו במאמר זה על מציאות החשמל בהיבט ההלכתי, והיותו תחום חדש יחסית בסרגל ההיסטוריה ההלכתית, אנו יכולים לראות את ההבדלים הקיימים בקרב פוסקי ההלכה.

בתחילת דרכה של ההיסטוריה ההלכתית של החשמל, מצאנו פוסקים שהתירו את הדלקת החשמל ביו"ט. אולם מנגד עמדו מספר רב של פוסקי הלכה שאסרו אותו. אמנם לאחר שבחנו את שיטות הפוסקים, ראינו, שאין מחלוקת בין השיטות מבחינת יסודות ההלכה, אלא שהם חולקים על ניתוח המציאות של החשמל.

אולם גם לשיטות שנקטו בתחילה כשיטות המתירות, כיום שיטתם היא לאסור. ניתן בהחלט להניח שלמרות שהם פוסקים כמו השיטות המתירות, אולם במקום בו ההיתר יוכל להביא למציאות שתגרור בעיות אחרות שיגרמו לחילול המועד [כיבוי החשמל, הדלקת מכשירי חשמל בעיתיים שיגרמו להפחתת מכבוד המועד] ולכן במציאות בה העולם הדתי יכול להינזק מכך, גם למתירים הדבר אסור.



הרב עזרא ברו

דעת פוסקי זמנינו בשאלת מעמדם ההלכתי של יהודי אתיופיה

הקדמה

- א. דברי אלדד הדני
- ב. דעת הרדב"ז
- ג. דעת הרב אליעזר יהודה וולדינברג
- ד. השגות הרב עובדיה יוסף
- ה. דעת הרב משה פיינשטיין
- ו. השגות הרב עובדיה יוסף
- ז. דעת הרב עובדיה יוסף.

סיכום

הקדמה

הגעתם של עולים מאתיופיה לישראל בגלי העליה השונים, הציבה הן בפני הרבנות הראשית לישראל והן בפני פוסקי זמנינו, אתגר שלא ידעו כמותו בעבר. קליטה של קהילה הדבקה במסורת שונה מזו של חז"ל רצופה בקשיים.

כשהחלו הדיונים במוסדות העלייה בשאלת העלאת הקהילה לישראל התעוררו חילוקי דעות לגבי זהותה היהודית של הקהילה. היו שהטילו ספק בכך וביקשו שהקהילה כולה תעבור הליך גיור הכולל קבלת עול מצוות, טבילה והטפת דם ברית. אין ברצוני לפסוק במסגרת מאמר זה הלכה, אלה להביא את הדעות העיקריות שנאמרו בנושא.

א. דברי אלדד הדני

אלדד הדני היה נוסע שפעל במחצית השניה של המאה ה-9 לסה"נ. הוא ייחס את עצמו לשבט דן בן יעקב, וסבר שבאזורי כוש וערב חיים שבטים משבטי ישראל: דן, נפתלי, גד ואשר וכן בני משה, והם חונים מעבר לנהר הסמבטיון. שאר שבטים שוכנים באזורי פרס וסביבתה ובמיוחד ממזרח לצפון.

נביא כאן את דבריו:

"ויש לנו קבלה איש מפי איש שאנחנו בני דן היינו בתחילה בארץ ישראל יושבי אהלים ולא היה בכל שבטי ישראל בעלי מלחמה גבורי חיל כמונו. וכשעמד עליהם ירבעם בן נבט שהחטיא את ישראל ועשה שני עגלי זהב, נחלקה מלכות בית דוד ונקבצו השבטים ואמרו: קומו והלחמו עם רחבעם ועם ירושלים.

אמרו לו: למה אנחנו נלחמים עם אחינו ועם בן אדוננו דוד מלך ישראל ויהודה, חלילה וחלילה! באותה שעה אמרו זקני ישראל, אין לך בכל שבטי ישראל כמו שבט דן גבורים. מיד אמרו לבני דן: קומו והלחמו עם בני יהודה. אמרו לו: בחיי ראש בן אבינו אין אנו עושין מלחמה עם אחינו ולא נשפוך דמם. מיד נטלו בני דן חרבות ורמחים וקשתות ונתנו עצמם למות לילך מארץ ישראל, כי ראינו שאין לעמוד. נלך מעתה ונמצא לנו מנוחה ומקום, ואם נמתין עד לסוף יוליכו אותנו. ונתנו לב והתייעצנו לבא מצרים להחריבה ולהרוג כל

יושביה. אמרו לנו נשיאנו: והלא כתוב "לא תוסיפו לראותם עד עולם" ואיך תצליחו? אמרו: נלך על אדום או על עמון ומואב להשמידם ונשב במקומם. אמרו נשיאנו: כתוב שהקב"ה מנע את ישראל מעבר בגבולם. לסוף נתנו עצה לילך למצרים ולא על הדרך שהלכו אבותינו וגם לא להחריבה אלא כדי לילך לעבור לנהר פישון לארץ כוש. ויהי כי הקרבנו למצרים ויקחו רעדה כל מצרים וישלחו אלינו: אם למלחמה ואם לשלום? ונאמר להם: לשלום! נעבור בארצכם לנהר פישון, כי שם נמצא מקום מנוחה... וזה שמי: אלדד בן מחלי בן יחזקאל בן חזקיה בן עלוק בן אבנר בן שמעיהו בן חתר בן חור בן אלקנה בן הלל בן טוביה בן פדת בן עיטן בן נעמן בן טעם בן טעמי בן אונם בן גאול בן שלום בן כלב בן עמרם בן דומם בן עובדיהו בן אברהם בן יוסף בן משה בן יעקב בן כפור בן אריאל בן אשר בן איוב בן שלם בן אליהוא בן אהליאב בן אחיסמך בן חושים בן דן בן יעקב אבינו ע"ה, ושלום לכל ישראל אמן".

משתמע מדברי אלדד הדני, שאלו הנמצאים בהרי כוש הם יהודי אתיופיה שגלו בזמן בית ראשון ומיוחסים לשבט דן.

ב. הרדב"ז (רבי דוד בן זמרה)

רבי דוד בן שלמה אבן זמרה נחשב לאחד מגדולי הפוסקים בדורו, לגדול ההוראה במצרים, ארץ ישראל וכל סביבותיהם. הוא נולד בשנת ה'רל"ט (1479) בספרד. אחרי שגלה מספרד התגורר בצפת ובירושלים, ולבסוף השתקע במצרים וישב בה קרוב ל-50 שנה. הוא כיהן באלכסנדריה ובקהיר כאב בית דין הרבני שבמצרים במשך 40 שנה, והשיב לשאלות שהופנו אליו ממצרים ומכל סביבותיה. בשנותיו האחרונות עזב את קהיר והתיישב בירושלים ולאחר מכן עבר לצפת, ובה נפטר בשנת ה'של"ד (1573) בגיל 94.

הרדב"ז חיבר מספר חיבורים תורניים, ביניהם פירוש על 'משנה תורה' לרמב"ם, פירוש על טעמי המצוות, על דרך הקבלה ועוד. כמו כן קיימים אלפי תשובות שנדפסו ברובן בספר שאלות ותשובות הרדב"ז. ישיבתו במצרים בזמן המלחמות הפנימיות בחבש הקרובה ומפגשו עם כמה מבני הקהילה שהגיעו כשבויי מלחמה למצרים, הביאו אל פתחו שאלות רבות ובהן כמה שעוסקות במעמדם ההלכתי של יהודי אתיופיה (שו"ת הרדב"ז חלק ז סימן ה):

"שאלת ממני אודיעך דעתי במי שקנה עבד חפשי (חבשי) מאותם היהודים הדרים בארץ כוש איך יתנהג עמו אם יוצא בשש או לא וכל הדינים הנוהגים בעבדים אם נוהגים בו או לא:

תשובה: לא מצינו עבד עברי אלא מכרוהו ב"ד בגנבתו או מוכר עצמו ואין אדם רשאי למכור את עצמו אלא א"כ העני ביותר ואפי' ליתן לבע"ח אינו יכול למכור עצמו אלא א"כ צריך לאכלן בלבד הלכך זה שקנה העבד החפשי כיון שנתברר לו שהוא יהודי אין זה אלא פדיון שבויים לא קנין עבדים והמצוה היתה מוטלת על כל ישראל לפדותו כדי שלא יטמע בין העכו"ם וכ"ש הוא השתא ואע"ג דאיכא ספק אחרנא שהרי כל אלו החאבשיש הדרים בארץ כוש הם הם מתנהגים כדת הקראין שהם צדוק וביתוס ואין אנו מצווים לא לפדותם ולא להחיותם מ"מ מסתברא לי דהני מילי אלו שהם דרים

בתוך הרבנים ורואים דברי חכמים ומלעיבים ומלעיגים עליהם על אלו ועל כיוצא בהם אמרו מורידין ולא מעלין והם המשפחה הארורה אשר כתב הרמב"ם ז"ל אבל אלו הבאים מארץ כוש הם משבט דן בלי ספק ומפני שלא היו ביניהם חכמים בעלי קבלה תפסו להם פשטי הכתובים אבל אם היו מלמדים אותם לא היו פוקרים בדברי רבותינו ז"ל והוי כתינוק שנשבה לבין העכו"ם תדע שהרי צדוק ובייתוס בבית שני היו ושבט דן גלה קודם ואפי"ם אם תמצא לומר שהדבר ספק מצוה לפדותם אבל לענין יוחסין אני חושש שמא קידושיהן קדושין וגיטס אינו כתיקון חז"ל שהרי אינם יודעים כלל כטיב גיטין וקידושין".

ניתן לחלק את דברי הרדב"ז לשני חלקים.

בחלקו הראשון של התשובה אומר הרדב"ז שאין לדון את אותו יהודי מחבש כעבד, אלא אדרבה יש כאן מצווה של פדיון שבויים, וצריך לפדותו. וכך הוא אומר: "זה שקנה העבד החפשי כיון שנתברר לו שהוא יהודי, אין זה אלא פדיון שבויים".

בחלקה השני של התשובה, לאחר שדן הרדב"ז במעמדו של העבד ובשאלות הקשורות בדרכי פדיונו, חזר והטיל ספק בעצם ההתייחסות אל יהודי כוש כאל יהודים שמצווה לפדותם, מפני שהתנהגותם דומה לזו של הקראים שהרי שתי קהילות אלו תפסו להם פשטי הכתובים ומתנהגים על פיהם. ברם הרדב"ז דחה דמיון זה מפני ההבחנה ביניהם, התנהגות יהודי כוש כקראים אינה נובעת מצד כפירתם בתורה שבעל פה, אלא מפני שלא היו ביניהם חכמים הבקאים בתורה זו, לכן פירשו את התורה לפי הבנתם וקיימו את התורה לפי הבנתם את פשטי הכתובים ודינם כדין תינוק שנשבה לבין עכו"ם, אבל הקראים מתגוררים היו בשכנות לרבניים, וידעו וראו את מנהגם ולמרות זאת בחרו להתנהג אך ורק ע"פ פשטי הכתובים בכדי לכפור בתורה שבעל פה, עליהם ועל כיוצא בהם הורו חז"ל "מורדים ולא מעלים".

אך באשר לחיתון של יהודי כוש עם יהודים אחרים, חושש הרדב"ז "שמא קידושיהם אינו קידושין, וגיטס אינו כתיקון חז"ל", ולכן הוא סובר שאשה שנישאה כמקובל אצל יהודים אלו ואחר כך התגרשה כמנהג קהילתה, עדיין תהא אסורה לכל אדם מפני שלא התגרשה בגט. ואם נישאה לאיש אחר, הרי הצאצאים מאיש זה הם ממזרים ואסורים לבוא בקהל, שהרי היא עדיין אשת איש.

בתשובה אחרת (שם חלק ד סימן ריט) כותב הרדב"ז:

"שאלה מעשה היה באשה כושית מארץ כוש הנקרא אלחבש שנשבת ושני בניה עמה וקנה אותה ראובן ושאלנו את פיה מה טיבה ואמרה שהיתה נשואה ואלו בניה מבעלה הנקרא שמו פלוני ובני זה שמו פלוני ובאו עליהם אויבים והרגו את כל האנשים שהיו בב"ה ואת הנשים והטף שבו ויבזו ונתברר שהיא מזרע ישראל משבט דן אשר שוכנים בהרי כוש ומאותו הזמן עד עתה היו מחזיקים אותה בחזקת עגונה ובתוך זמן זה בא עליה ראובן אדונה והוליד ממנה בן וגדל והרי הוא רוצה לקחת אשה מקהל ישראל ולבוא בהם ושאלת ממני אם הוא ראוי לבוא בקהל ומה תקנתו.

תשובה תנן בפרק האשה שלום שלום בינו לבניה ומלחמה בעולם ואמרה מת בעלי במלחמה אינה נאמנת וכתב הרמב"ם ז"ל אפילו

אמרה קברתיו, וטעמא דמלתא משום דאמרה בדדמי... וגדולה מזו אני אומר דאפילו לפי דבריה הרי היא בחזקת אשת איש שהרי הדבר מפורסם דלעולם יש מלחמה בין מלכי כוש שיש בה שלש מלכויות קצתו ישמעאלים וקצתו ארמיים המחזיקים בדתם וקצתו ישראלים משבט דן וכפי הנראה הם מכת צדוק ובייתוס הנקראים קראין שהרי אינם יודעים תורה שבעל פה ואין מדליקין נרות בלילי שבת ולא ישבות המלחמה ביניהם ובכל יום שבים אלו מאלו... עוד יש טעם כללי לכלל הקראין שהרי ישראל הם וקדושיהן קדושין ואין גיטן כתקנת חז"ל וכולם פסולי עדות הם מדאורייתא ומפני שיש בחקירה זו סכנה גדולה שהרי כמה משפחות מהם באו לכלל הקהל לא ראיתי להאריך בזה ומוטב שיהיו שוגגין וכו'. ומ"מ מודה אני שאם היו מסכימים כולם לבא לדת חברות ולקבל עליהם קבלת רז"ל להיות כמונו הייתי מתירם לבא בקהל עם הסכמת החכמים, והטעם כי כל קידושיהם בעדים מהם שהם פסולי עדות וכמו שכונסה כך פוטרה, ואין לחוש לדור הראשון שהיו קידושיהם בעדים כשרים".

משמע מהרדב"ז שהוא מדמה את יהודי אתיופיה - לעניין יוחסין- לקראים, והרי אצל הקראים עדותם פסולה מדאורייתא, לכן גם עדותם של יהודי אתיופיה פסולה ואין לחוש לעניין יוחסין.

בתשובה אחרת (שם חלק ז סימן ט) כותב הרדב"ז :

"עוד יש טעם כללי לכלל הקראים שהרי ישראל הם וקידושיהם קדושין ואין גיטן כתקנת רבותינו ז"ל וכולם פסולי עדות הם מדאורייתא ומפני שיש בחקירה זו סכנה גדולה שהרי כמה משפחות מהם באו לכלל הקהל לא ראיתי להאריך בזה ומוטב שיהיו שוגגין ומ"מ מודה אני שאם היו מסכימין כלם לבא /לדבר/ לדת חברות ולקבל עליהם קבלת רבותינו ז"ל להיות כמונו הייתי מתירם לבא בקהל עם הסכמת החכמים נר"ו. והטעם כי כל קידושיהם בעדים מהם שהם פסולי עדות וכמו שכונסה כך פוטרה ואין לחוש לדור הראשון שהיו קידושיהם בעדים כשרים".

לכאורה יש סתירה בין תשובותיו של הרדב"ז, בין התשובה הראשונה לבין שתי התשובות האחרות.

בתשובה הראשונה חושש הרדב"ז לנישואים של יהודי כוש עם יהודים אחרים מפני שקידושיהם קידושין אך גיטם אינו כתיקון חז"ל, ובאופן שאשה מיהודי כוש שהתגרשה כמנהג אבותיה עדין היא אסורה לכל העולם, ואם נישאה לאדם אחר בניה מן השני וכל הצאצאים ממזרים ואסורים לבוא בקהל שכן האשה נחשבת עדיין כאשת איש לבעלה הראשון מפני שהגירושין שלה לא נעשו ע"פ תקנת חז"ל. ברם מתשובותיו האחרות משתמע שלא חוששים כלל ועיקר הן לקידושין והן לגיטין של כלל בעלי המקרא. מפני שההלכה של חז"ל איננה מכירה ולא נותנת שום תוקף וחשיבות הלכתית לקידושיהם וגיטם של כלל הקראים. עצם השענותם של כלל הקראים על פשטי הכתובים גרמה שההלכה לא תכיר בקידושיהן וגירושיהם, וכלל זה חל גם על יהודי אתיופיה שתפסו להם

את פשטי כתובים וניהלו את אורח חייהם הדתיים ע"פ פשטי המקראות בלבד, ולכן הם כשרים מבחינת ייחוס ומותרים לבוא בקהל ואין חוששים בהם לאיסור ממזרות, ואפילו לדור הראשון אין לחוש בו לספק ממזרות בשל ספקות רבים שמעלה שם הרדב"ז.

הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר' חלק ח אה"ע סימן יא) מיישב בזו הלשון:
 "ובאמת שצריך לומר שדברי הרדב"ז עניים במקום אחד (בסימן ה הני"ל), ועשירים במקום אחר (בסימן ט), דנפק דק ואשכח להתיר משום כמה ספקות וספקי ספקות להקל... ונראה שהרדב"ז בדברי דוד (סימן ה) שחשש ליוחסין של הפלשים, משום שמא קידושיהם קידושין, וגיטס אינו גט, לא סיימוה קמיה דמר שאינם עושים קידושין כלל, ואילו הוה שמיע ליה כל פרטי נישואיהם לא היה חושש כלל גם לענין יוחסין".

לדעת הרב עובדיה יוסף, דברי הרדב"ז בסימן ה' הם רק לפי המושכל הראשון בזה, דהיינו בהווא אמינא בלבד, אך לפי מסקנתו הסופית אינה כך, לפיכך לא חיישינן לא לקידושיהן של יהדות אתיופיה ולא לגיטיהן וממילא מותרים להתחתן עם שאר עדות ישראל בלא חשש ופקפוק כלל ועיקר.

ג. דעת הרב אליעזר יהודה וולדינברג

הרב אליעזר יהודה וולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר חלק יב סימן סו) כותב:

"למדנו מדברי הרדב"ז כמה הלכתא גבירתא בקשר לאלו הפלשים הגרים בארץ כוש, והמה: א) את זהותם הוא קובע כיהודים משבט דן. ב) הנהגתם הוא קובע כקראים, ועל כן היה רוצה לקבוע שגם אין אנו מצווים לא לפדותם ולא להחיותם, ורק מפני שספק בידו דאולי אילו היה ביניהם חכמים בעלי קבלה לא היו פוקרים בדברי רבותינו ז"ל לכן סובר שיש ליתן להם ליהנות מן הספק ולא חל עליהם הדין של 'מורדין ולא מעלין' כמשפט המשפחה הארורה ששם 'קראים'. ג) הגם שנותן להם ליהנות מן הספק כנ"ז, חוזר ומדגיש שמיהו זהו רק לענין לפדותם ולהחיותם, אבל לענין יוחסין, הוא קובע שיש לחשוש שמא קדושיהן קדושין וגיטס אינו כתיקון חז"ל בהיות שאינם יודעין כלל בטיב גיטין וקדושין. ד) שבכל יום שבים כתות הנוצרים הישמעאלים והישראלים הנ"ז אלו מאלו. ויוצא שיש בין הפלשים הנ"ל תערובת גם מעמים אחרים... ובקריאה בספר 'שבילי עולם' ח"ג מאת הרב שמשון בלוך הלוי ז"ל במאמר 'נדחי ישראל' אשר אסף ומביא דעות שונות אדות הפלשים, יוצאים בהרושם כי עדיין לא ברור כלל אם אמנם מוצאם מהיהודים לפי דין תורה, וכי עכ"פ מעורב בתוכם הרבה ממוצא לא יהודי... וכותב מזה גם בספר 'אבן ספיר' שם שאין להם ספר תורה בכתב, ויקריבו קרבנות בבמות וכה ראיתי גם בספר אוצר ישראל ערך פלשים, שכותב דאם מגרשים נשותיהם מגרשים אותם בפני קהל ועדה ולא בגט פטורין בכתב, ואינם יודעים מדין יבום, ומקריבים קרבנות בבית מקדש שיש להם שם וכו' וכו' מהנהגות הפוכות מדיני התורה. וכן כי יש בהם תערובת מעמי הנכר, ובכלל הוא מביא שבעיני רבים ושלמים מחוקרי זמננו

הפלשים יושבי ארץ כוש אינם מעדת ישראל ולבבם נוטה לחשוב אותם בתוך כתות הנוצרים המתקרבים לדת היהודים... כל כמה שיתברר אצלנו ביותר שבכלל לא מבני ישראל המה תפתח לפנינו הדרך ביותר שנוכל לקבלם ע"י גירות כדת וכדין. מעתה דעת לנובן נקל להשכיל ולהבין מה דינם של הפלשים, ואם יש מקום לומר שהמה עדיפי מעדת הקראים בנוגע ליחוס ועל ידי גירות כדמו"י, ואין להאריך כעת יותר מזה".

מסקנת ה'ציץ אליעזר' היא שהם צריכים גירות כדת וכדין הכוללת טבילה, קבלת עול מצוות והטפת דם וברית בפני שלושה, מפני חששות הבאים:

1. מעורב בתוכם הרבה ממוצא לא יהודי. הוא לומד זאת מדברי הרדב"ז המתאר את יחסי המלחמה תמידיים השוררים בין שלוש מלכויות. ישראלים, ישמעאלים ונוצרים (ארמים).

"שהרי הדבר מפורסם דלעולם יש מלחמה בין מלכי כוש שיש בה שלש מלכויות קצתו ישמעאלים וקצתו ארמיים המחזיקים בדתם וקצתו ישראלים משבט דן ולא ישבות המלחמה ביניהם ובכל יום שבים אלו מאלו". ויוצא שיש בין הפלשים הנ"ל תערובת גם מעמים אחרים".

2. הוא מסתמך על הנאמר בספר 'שבילי עולם' וכן על אנציקלופדיה 'אוצר ישראל' המביאים דעת חוקרים הטוענים שהפלשים אינם ממוצא יהודי, וכן יש בהם תערובת מעמי הנכר.

3. מפני שאינם בקיאים בייבום וחליצה, וכן לא בדיני עריות.

ד. השגת הרב עובדיה יוסף

"במחכ"ת (=במחילת כבוד תורתו) אין דבריו נכונים, שלא נתכוון הרדב"ז לומר שעל ידי ששובים מהגוים מתערבים בהם, אלא שכובשים אותם לעבדים, או שמוכרים אותם, כנהוג בזמנים ההם. ולכן לא הזכיר הרדב"ז אף במלה אחת, כשבא לדון אם מותרים הפלשים לבוא בקהל ה', שיצטרכו לכל הפחות גיור לחומרא, מחשש תערובת גוים בהם, וגם יצטרף לספק ספיקא להקל על נישואיהם עמנו. וכבר הרגיש בזה בציץ אליעזר, ונדחק ליישב קושיא זאת, ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים. ומה שכתב עוד בציץ אליעזר להסתמך על חוקרים שונים שלא ברור כלל שהפלשים הם יהודים לפי דין תורה, ושעל כל פנים מעורבים בהם גרים, והביא כן בשם שבילי עולם להרב שמשון בלוך הלוי, תמיהני עליו שבא לדחות עדות גאוני עולם, מפני חוקרים אשר דבריהם מהבל ימעטו, והרי הלכה רווחת בדינו בקידושין (עו:), שאין ערעור בפחות משנים... ואם כן בנידון דידן שלא היתה כאן עדות ברורה, ואי אפשר שתהיה עדות כזאת, לאחר שהרדב"ז והמהריק"ש קבעו במפורש שהם משבט דן בלי ספק, מי הוא זה ואי זה הוא שיוכל לצאת נגד עדה שלמה לפוסלם ולהטיל בהם מום בקדשים, שהרי גדולה חזקה. וכמו שכן כתב הראש"ל המרפ"א זצ"ל בתשובה הנ"ל. וכל שכן שהדבר ידוע שמנהג הפלשים שכל מי שנזקק למשא ומתן עם מי שאינו בן ברית,

לא יוכל להכנס לביתו ולמשפחתו עד שיטבול בנהר, וכמו שהעידו בפנינו כמה מגידי אמת מהפלשים, כמסיחים לפי תומם. גם מה שהביא ביציץ אליעזר' מספר 'אוצר ישראל' ערך 'פלשים', שבעיני רבים מחוקרי זמנינו הפלשים יושבי ארץ כוש אינם מעדת ישראל, ולבם נוטה לחושבם מכתות הנוצרים המתקרבים לדת ישראל, נוראות נפלאות שמסתמך על ספר זה (שיש בו כמה דברי מינות) נגד עדות גאוני ישראל. גם עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, שבי'אוצר ישראל' (שם) מסיים: ובאמת שכל הנשמע עד הנה על אודות העם ההוא הגיע לנו על ידי נוסעים נוצרים אשר אל בית פלשי לא יבואו, ועל מפתן בתי תפלתם לא ידרכו, כי טמאים הם בעיני הפלשים, וידוע שכל עמי הקדם מעמיקים להסתיר יסודות אמונתם ומנהגיהם מאנשי מדינות אחרות, ולכן לא יעברו דעתם בסיפורים לא נאמנים וכו'. ואם כן האם על מחקר כזה יתכן לסמוך לפקפק ביהדות עדה שלמה אשר מסרו את נפשם על יחוד השם ותורתו לפי קבלת אבותיהם, ולפגום בחזקת יהדותם המיוסדת על פי עדות גאוני קדמאיי". (שו"ת יביע אומר ח' אה"ע סימן יא ד"ה 'וראית')

הגר"ע יוסף דוחה את טענותיו של ציץ אליעזר:

1. כוונת הרדב"ז באומרו שיש מלחמה "בין מלכי כוש שיש בה שלש מלכויות קצתו ישמעאלים וקצתו ארמיים המחזיקים בדתם וקצתו ישראלים משבט דן ולא ישבות המלחמה ביניהם ובכל יום שבים אלו מאלו", היא שכובשים אלו את אלו, ולא הזכיר כלל הרדב"ז כשבא לדון אם הם מותרים לבוא בקהל.
2. הוא חקר ודרש מפי זקני הקהילה וכוהניה, והתברר לו שאין נוהגים בקהילה לקדש בנתינה ואמירה כפי שחייבה התורה, וממילא אין בעיית ממזרות כפי שחשש ה'ציץ אליעזר' שכן אין בעצם 'מעשה קידושין'.
3. הוא מתפלא על עצם השימוש של ה'ציץ אליעזר' בספר הנקרא 'אוצר ישראל' שיש בו דברי מינות בכדי לדחות עדות גאוני עולם, על מנת לדחות קהילה שלימה ולהטיל מום בקדשים "גם עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה". לאמור העדות אודות הקהילה הגיעו על ידי נוסעים נוצרים, ולדעת הרב עובדיה יוסף עדות זו אינה אמינה מכיוון שידוע שעמי קדם מעמיקים להסתיר יסודות אמונתם ומנהגיהם מאנשי מדינות אחרות ולכן המידה שהיה בידי נוצרים אינו מדויק ואמיתית".

ה. דעת הרב משה פיינשטיין

הרב משה פיינשטיין (שו"ת 'אגרות משה' חלק יו"ד ד סימן מא) כותב:

"הנה כפי בקשתך, באתי בזה לאשר מה שכתבת בשמי לפני כמה שנים אודות 'הפעלאשעס', שידוע מה שכתוב בשו"ת רדב"ז (חלק שביעי סימן ט), ששמע שמחזיקים כיהודים. אבל לדינא קשה לסמוך על זה, שלא ברור אם הרדב"ז ידע היטב המציאות אודותם וגם לא ברור אם עד זמננו לא נשתנה מצבם. אבל לדינא אינם באיסור ממזרות וכעין שהרדב"ז מזכיר שם, שהרי יש בהם כמה וכמה ספיקות. עיין בתשובותיי, שהארכתי בהגדרת איסור דרבנן בשתוקי ואסופי.

ולגבי יהדותם, נחשב לנו בספק, ויש להצריכם גירות אמיתי, קודם שנתירם לבוא בקהל. אבל גם קודם גירותם יש מצוה להצילם משמד ומסכנה כדין כל ישראל, ש"ספק נפשות להקל", גם שכאן הספק הוי בעצם ייחוסם כיהודים וגם יש לידע שאפילו אם לדינא אינם יהודים, מ"מ מאחר שחושבים שהם יהודים, ומוסרים נפשם על יהדותם, מחויבים להצילם.

והנה כהזכרת, אין להביאם לארץ ישראל, אלא א"כ יעברו גירות, כדי שלא להרבות חשש התבוללות. אבל אם נתגירו כדין, וכמו ששמעתי שעושים, נחשבם ככל יהודי, ויש לעוזרם ולתומכם בכל צרכי חייהם בין בגשמיות ובין ברוחניות. ומאד הצטערתי על מה ששמעתי שיש כאלו שמונעים מלקרובם בענייני רוחניות, וגורמים ח"ו שיהיו אבודים מדת יהודי. ונראה לי שכך נוהגים רק משום שצבע עורם הוא שחור. דפשוט שיש לקרובם, לא רק מצד שאינם גרועים משאר יהודים, ואין לדינא חילוק במה שהם שחורים, אלא גם מצד שיש בהם הטענה שאולי הם גרים, ונכללים במצות "ואהבתם את הגר".

ואסיים בתקווה שישופר המצב. ובזכות שמירת כל המצוות, נזכה כולנו בקרוב לקיבוץ גליות".

הרב משה פיינשטיין סובר שאינם באיסור 'ממזרות'. עם זאת מערער הרב פיינשטיין על פסקו של רדב"ז בשני מישורים:

1. לא ברור האם הרדב"ז ידע את המציאות אודותם. כלומר הוא הסתפק בשאלה באיזה מידה היה המידע שבידו אמין, בקשר לאותם פלאשים.
2. לא ברור האם עד זמנינו לא נשתנה מצבם. כלומר הוא הסתפק בקשר למעמדם שייתכן שנשתנה מאז תקופתו של הרדב"ז ועד ימינו, ולכן יש ספק ביהדותם וצריך לגיירם גירות אמיתית הכוללת הטפת דם ברית וקבלת עול מצוות. עם זאת מוסיף הרב פיינשטיין שיש להצילם וכן לחנכם בתורה ובמצוות ולהשפיע עליהם על ידי חינוך זה שיעברו תהליך גיור. כמו כן הוא יוצא נגד המונעים מלקרובם ונוהגים כך - לדעתו - משום צבע עורם השחור, ולדינא אין חילוק בזה שהם שחורים.

ו. השגות הרב עובדיה יוסף

הרב עובדיה יוסף כותב (שו"ת 'יביע אומר' חלק ח' אה"ע סימן יא ד"ה 'גם'):

"גם הלום שמעתי שהגאון רבי משה פיינשטיין שליט"א, כתב מכתב להר"מ טנדלר, ביום כז סיון תשמ"ד, שאף שהרדב"ז כתב שאין ספק שהפלשים יהודים משבט דן, לדינא קשה לסמוך על זה, כי לא ברור אם הרדב"ז ידע היטב את המציאות אודותם, וגם לא ברור אם עד זמנינו לא נשתנה מצבם. ע"כ. [וכעת ראיתי שחזר לכתוב כן לנכדו הרב ר' יעקב טנדלר במכתב מיום כח סיון תשמ"ה]... ומה מאד יש לתמוה על דברים אלו, מאחר שידוע לכל גדולתו של הרדב"ז, ונחשב לפוסק גדול גם בדורו דור דעה של מרן הבית יוסף, ולמפורסמות אין צריך ראיה, והאריכות בזה למותר... וגם לאחר דורו של הרדב"ז מוקמינן להו אחזקתייהו, שגדולה חזקה, וכמו שכתבו הגאונים הראש"ל המרפ"א ובית דינו הנ"ל. כשם שנוהגים כן לגבי שאר

קהלות שבאו מחוץ לארץ, כגון יהודי קוצ'ין, ויהודי רוסיה וגרמניה, שמחזיקים אותם כיהודים לכל דבר, ורק בשעת נישואיהם חוקרים ודורשים כמדת האפשר".

הטענות של הרב עובדיה יוסף על דברי הרב משה פיינשטיין הם:

1. מכיוון שהרדב"ז נחשב לפוסק גדול, והואיל והעיד זאת, בוודאי שיפה כיוון ודקדק בדבר.
2. באשר לטענת הרב פיינשטיין האומר שלא ברור אם עד זמנינו לא נשתנה מצבם, כותב הרב עובדיה יוסף שגם בדור שלאחר דורו של הרדב"ז סומכים על חזקה, ולכן יש להשאירם על חזקת יהדותם, וגדולה חזקה.

סיכום השגות הרב עובדיה יוסף.

הוא דוחה על הסף את החששות שהעלו הרב משה פיינשטיין והרב אליעזר וולדינברג מהנימוקים הקודמים שהובאו למעלה, ומהנימוקים הבאים:

1. לא מצאנו שהרדב"ז - בתשובותיו השונים - חשש לתערובת עמי ניכר בקהילה זו. אילו היתה בעיה כזו היה הרדב"ז מציין זאת ודן אודות חשש זה ומעלה את מסקנתו ההלכתית לשאלת בנה של האמה החבשית שבא עליה אדונה היהודי והוליד ממנה בן והוא לא הזכיר חשש של תערובת עמי נכר.
2. אין לחוש שמא התחתנו עם נוכריות ללא גירות, משום שהם נזהרים מאוד לטבול כשנוגעים בגוי, כל שכן כשמדובר בחתונה עם נוכרים שמטבילים אותם.
3. דברי הרדב"ז עניינם במקום אחד (בחלק ז סימן ה) ועשירים במקום אחר (בחלק ד סימן ריט), ולכן שאר הספקות שכתב לגבי הקראים שייכים גם לגבי הפלשים, בכלל זה קידושיהם שהם בעדים מהם שהם פסולי עדות. יתירה מזו לאחר חקירה ודרישה מפי זקני העדה מתברר שאין להם קידושין כלל בנתינה ואמירה כפי שחייבה התורה וממילא אין כל חשש בגירושיהם מאחר שאינם נישואים ע"פ דין. אחר נימוקיו אלו הוא פוסק להלכה באלו המילים "בהא סליקנא ובהא נחיתנא דליכא למיחש לפיסולי חיתון בעדת האתיופים, ומותרים לבוא בקהל ישראל ללא שום גיור אפילו לחומרא".

ז. דעת הרב עובדיה יוסף

דעתו של הרב עובדיה יוסף עצמו מובאת בספרו (שו"ת 'ביע אומר' חלק ח אה"ע סימן יא דה 'והנה'):

"והנה לאחר חקירה ודרישה מפי זקני העדה וכחניה, מתברר שאין לעדה האתיופית קידושין כלל בנתינה ואמירה כפי שחייבה התורה, והנישואין שביניהם שבדרך כלל נעשים מגיל ארבע עשרה שנה ומעלה לחתן או לכלה, ולפעמים אף בפחות מכן, נערכים באופן זה, הורי הבחור מבקרים אצל הורי הנערה, ואם מצאה חן בעיניהם מביעים את רצונם לנישואי בניהם, וקובעים זמן לנישואיהם, ואילו החתן והכלה אינם רואים זה את זה עד ליום החופה, ויום או יומים לפני טקס החופה שולחים הורי החתן תכשיטים ומתנות להורי

הכלה, עבור הכלה, ובמקום הטקס של הנישואין החתן נמצא בין האנשים והכלה בין הנשים, ולא קרב זה אל זה, אך אביו של החתן מכריז בפני הנוכחים ומודיע לאבי הכלה על כריתת ברית הנישואין בין החתן והכלה, ואינו נותן שום דבר, לא הוא ולא החתן, והכהן של העדה אומר פסוקי ברכה באמירה בלבד, ותו לא. ואחר הטקס והסעודה הולכים החתן והכלה יחדיו ומתיחדים זע"ז. נמצא שאין עושים מעשה קידושין באמירה ובנתינה כדת של תורה, כי אין להם מושג מדין "קִיחָה קִיחָה משדה עפרון". וגם כשהולכים ומתיחדים יחדיו, אין כאן קידושי ביאה, שהרי צריך לומר לה בפני שני עדים הרי את מקודשת לי בביאה זו, ולהתיחד בפניהם, כמבואר ברמב"ם (פרק ג' מהלכות אישות הלכה ה'), ובטור ושולחן ערוך (סימן לג סעיף א')... ומעתה אין אנו צריכים לדון במה שנסתפק הרדב"ז בקידושי הפלשים הנעשים בעדיהם, אם העדים כשרים או פסולים, דמעיקרא דדינא פירכא שאין כאן קידושין כל עיקר, וממילא אין כל חשש בגירושיהם, מאחר שאינם נשואים על פי הדין... ונראה שהרדב"ז ב'דברי דודי' (סימן ה) שחשש ליוחסין של הפלשים, משום שמא קידושיהם קידושין, וגיטס אינו גט, לא סיימוה קמיה דמר שאינם עושים קידושין כלל, ואילו הוה שמיע ליה כל פרטי נישואיהם לא היה חושש כלל גם לענין יוחסין. [ועי' בשו"ת 'בית אבי' (ח"ד סימן קפא) מ"ש בד"ן זה, אין ולא ורפא בידיה].

בהא סליקנא ובהא נחיתנא דליכא למיחש לפיסולי חיתון בעדת האתיופים, ומותרים לבוא בקהל ישראל ללא שום גיור אפילו לחומרא. והשי"ת יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות ויאיר עינינו במאור תוה"ק אמן".

סיכום

ראינו שיש מחלוקת בין רבני דורנו, והם נחלקו לשלוש שיטות:

- הרב אליעזר יהודה וולדינברג ('ציץ אליעזר')
- הרב משה פיינשטיין ('אגרות משה')
- הרב עובדיה יוסף ('ביע אומר')

ה'ציץ אליעזר' נוטה להדגיש את הספק ביהדות בני העדה, באופן שגור מועיל להתירם לבוא (=להתחתן) בקהל ישראל ולהסיר את כל הספקות. לדעתו של הרב פיינשטיין הנוקט את שיטת המחמירים, יש להצריך את בני העדה בגיור, אך מאידך גיסא הוא סובר שאין מקום לחשש יוחסין בבני העדה בשל ריבוי הספקות שציין הרדב"ז באפשרות של מציאות צאצאי גרושות מנישואין שניים. שיטת המקלים היא שיטתו של הרב עובדיה יוסף המכירה בחזקת היהדות של העדה כצאצאי זרע ישראל, וקובעת "שהיהודים הפלשים דינם כישאל לכל דבר ואין לנו לחוש כלל שמא נתערבו בהם גויים, שגדולה חזקה". דעה זו דוחה את הטלת הספק ביהדות העדה, נגד הרדב"ז, שאחריהם "מי הוא זה ואי זה הוא שיוכל לצאת נגד עדה שלמה ולפוסלם ולהטיל מום בקדושים". לפי שיטה זו, חזר בו הרדב"ז עצמו, אחר שעורר את חשש היוחסין בעדה בתשובתו האחת, והתיר חשש זה בתשובתו האחרת. הוא עשה זאת מטעמים שונים: ראשית, כאמור לעיל, בשל ספקות במציאות צאצאי גרושות מנישואין שניים, באופן שאין מקום לחשש יוחסין כללי על בני

העדה. ושנית, בשל אי תפיסת הקידושין כמנהג העדה (=מטעם פסולי עדות ועוד). טעמי היתר אלו, שנתבררו בתשובת הרדב"ז הנ"ל, שדנה בשאלת יוחסין של בן אשה פלשית, מתייחסים לכל מיני עדות וכיתות שאינן יודעות בטיב קידושין וגטין, בין הכופרות בתורה שבעל פה (כמו הקראים) ובין שאינן נוהגות לפי ההלכה הרבנית מחוסר ידיעה (כמו הפלשים). לדעת הרדב"ז אפילו הקראים מותרים לבוא בקהל אם היו מסכימים לקבל עליהם קבלת חז"ל להיות כמונו. פסיקת ההלכה הסופית היא שיהודי אתיופיה הם מצאצאי שבט דן, וממילא הם יהודים. בשיטה זו נוקט הרב עובדיה יוסף, שמתבסס בפסיקתו על דברי הרדב"ז. לכן הותרה לאתיופים העלייה לארץ.

"והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו אשר ישאר מאשור וממצרים ומפּתרוּס ומכּוּש ומעילם ומשנער ומחמת ומאיי הים.

ונשא נס לגוים ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ".

(ישעיהו יא)



בני בכורי ישראל

- א. הבכורות מקריבים קרבנות
 - ב. האחדות והשניות
 - ג. נצחון הטוב את הרע
 - ד. תם ולא נשלם
- נספח

א. הבכורות מקריבים קרבנות

ביברית בין הבתרים מבשר הקב"ה את אברהם אבינו שיזכה לזרע, וזרעו נמשל לכוכבים: "ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספר אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך" (בראשית טו ה). בזאת אומר לו הקב"ה שזרעו יהיה קדוש לעולם, כמו שאמרו חז"ל (מגילה טז.): "וכשהן עולין - עולין עד לכוכבים". בהמשך שואל אברהם את הקב"ה "ויאמר ה' אלוקים במה אדע כי אירשנה"? כלומר, מהי הערובה שזרעי יירש את הארץ וימשיך להיות קדוש.¹ וה' משיב שתי תשובות:

א. "ויאמר אליו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ותר וגזל". פירשו חז"ל (תענית כז:) שכוונת ה' בתשובתו היא שבזכות הקרבנות יזכו בניו לרשת את הארץ.

"אמר רבי יעקב בר אחא אמר רב אסי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר 'ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה', אמר אברהם: רבונו של עולם שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר ליה: לאו. אמר לפניו: רבונו של עולם הודיעני במה אירשנה? אמר ליה: 'קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת' וגו'. אמר לפניו: רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עונותיהם".

ב. גלות מצרים:

"ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול".

כשהקב"ה ממשיל את עם ישראל לכוכבים, הוא רומז ל... קדושת הבכורה. מהי מהות קדושת הבכור, ומדוע הוא בכלל קדוש? אומר המהר"ל (גבורות ה' פרק כט):

"קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא ראשית כי הוא ראשית אונו שהוא התחלת הראות כוחו של אדם שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של האב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעוה"ז, כי העלול מורה על העילה יתברך והם עלולים בראשונה, וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש כי

¹ ע"פ דרוש לר' צדוק הכהן מלובלין לפדיון הבן בתוך 'פרי צדיק' סוף פרשת בא.

הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית שלא נמצא זה בשאר, וכך ישראל שהם ראשית נבדלים מכל האומות והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית".

דהיינו, 'בכור' קדושתו פנימית ועצמית ואינה משתנה ע"י מעשים, כיון שהוא השיקוף של האב וכעין בבואה שלו, וכשם שהאב לעולם נשאר בדמותו ובאישיותו ואינו משתנה, כך בנו נשאר לעולם בבואתו ודבוק באביו. במילים אחרות: הבן נשאר לעולם בן של אביו כיון שיצא ממנו² ואין לאף אחד מהם אפשרות בחירה להפסקת קשר הדם והנפש ביניהם. משל לבן מלך ולשר - הלא תפקיד שניהם הוא לגלות את הוד המלכות של מלכם, אולם הנסיך בתוקף היותו הבן של המלך הינו נכבד ונישא אף מן השר, ובדרגה נבדלת לחלוטין ממנו. כך כל הבנים הם באי כחו של אביהם, אך הבכור נמצא בדרגה נבדלת משאר אחיו בגילוי קלסתריו של האב כי הוא ראשית אונו. כמו כן הבכור הוא הפותח את רחמה של אמו, "פטר כל רחם", ולכן מבטא את ראשית המציאות המתחדשת במשפחה³, על כן צוה ה' להקדיש כל בכור שנאמר (שמות יג ב): "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא", כיון שהוא ראשית אונו של האב ותחילת המציאות אצל האם, ותמצית נפש זו מחויב אדם להקדיש לה, כשם שאת הפירות הראשונים צריך להקריב כביכורים. ואף חכמים (שיר השירים רבה ז ה) השוו את הביכורים לבכורי אדם:

"כמו חלאים, למה חלאים היה דומה? רבי חוניה ורבנן: רבי חוניה אמר לחוליא של עמוד, ורבנן אמרין לחוליא של מרגלית. ומי עשאה? רבי מנחמא אמר 'מעשה ידי אמן' (שם) מעשה ידי אומנתו של הקב"ה בעולם. אמר רבי שמואל למלך שהיה לו פרדס ונוטע בו שורות שורות של אגוזין ותפוחים ורמונים ומסרן לבנו, אמר לו: בני, איני תובע ממך דבר, אלא בשעה שהנטיעות הללו מבכרות תהא מביא לפני מהן ומטעמני, כדי שאראה מעשה ידי ואשמח בך. כך אמר הקב"ה לישראל: בני, איני תובע מכם דבר, אלא כשיוולד לאחד מכם בן בכור יהא מקדישו לשמי, הה"ד (שמות יג) 'קדש לי כל בכור'. וכשאתם עולין לפעמי רגלים, תהיו מעלין אותו וכל זכרים שלכם להראות לפני, לפיכך הזהיר משה את ישראל (שמות כג) 'שלש פעמים בשנה'".

וכמו שנתבאר במהר"ל לעיל, כל ישראל נקראו בכור שנא' (שמות ד כב): "בני בכרי ישראל", והבכורות הפרטיים שבכל משפחה מורים על קדושת הבכורה שנתקדשו בה כל ישראל. לכן נמשלו ישראל לכוכבים שהינם עליונים ומזהירים ברקיע ואינם יורדים מגדולתם לעולם. וככל הנראה אברהם אבינו עדיין לא היה בטוח שישראל יעמדו בגדולה זו שהלא יש בחירה, ולכן הוא שואל: "במה אדע כי אירשנה" (פרי צדיק שם). וה' מבטיח

² כך כתב ב'יתניא' פרק ב: "נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בניס אתם לה' אלוקים פ"י כמו שהבן נמשך ממח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכת ממחשבתו וחכמתו ית'... כולם מראש כל המדריגות עד סוף כל דרגין נמשך ממח העליון שהיא חכמה עילאה כביכול כמשל הבן הנמשך ממח האב שאפי' ציפורני רגליו נתהוו מטפה זו ממש... ועם כל זה עודנה קשורה ומיוחדת ביחוד נפלא ועצום במהותה ועצמותה הראשון שהיתה טיפת מח האב... וככה ממש כביכול בשורש כל הנר"ן של כללות ישראל נתהוו ממנו וכי' ועם כל זה עודינה קשורות ומיוחדות ביחוד נפלא ועצום במהותן ועצמותן הראשון שהיא המשכת חכמה עילאה". ועיי"ש באורך ובעומק גדול.

³ ע"פ מהר"ל יגור אריה' שמות יג יב.

לו שע"י הקרבנות יזכה עם ישראל להשאר בקדושתו, שהקרבנות מורים על הפנימיות הנ"ל שאינה משתנה בשום תנאי ושוב הדבר בא לידי ביטוי ע"י קדושת הבכורה. וכך נאמר במדרש (במדבר רבה ד ח):

"בתחלה היו הבכורות משמשין עד שלא עמד שבט לוי... ותדע לך שהיו הבכורות מקריבים עד שלא עמד שבטו של לוי, טול מתחלת ברייתו של עולם: אדם הראשון היה בכורו של עולם, וכיון שקרב קרבנו שנאמר (תהלים סט) 'ותיטב לה' משור פר מקרין מפריסי', לבש בגדי כהונה גדולה שנאמר (בראשית ג) 'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם', בגדי שבח היו והיו הבכורות משתמשין בהם. כיון שמת אדם מסרן לשת, שת מסרן למתושלח, כיון שמת מתושלח מסרן לנח. עמד נח והקריב קרבן שנאמר (שם ח) 'ויקח מכל הבהמה הטהורה וגו'. מת נח ומסרן לשם. וכי שם היה בכור? והלא יפת היה בכור שנא' 'אחי יפת הגדול!' ומפני מה מסרן לשם? מפני שצפה נח שלשלת האבות עומדת ממנו. ותדע לך ששם היה מקריב שנאמר (שם יד) 'ומלכי צדק מלך שלם' וגו'. וכי כהונה לו ניתנה? והלא לא ניתנה כהונה אלא משעמד אהרן! מהו שהוא אומר כאן 'והוא כהן' מפני שהיה מקריב בכהנים. מת שם ומסרה לאברהם. וכי אברהם היה בכור? אלא מפני שהיה צדיק נמסרה לו הבכורה והקריב שנאמר (שם כב) 'ויעלהו לעולה תחת בנו'. מת אברהם ומסרה ליצחק. עמד יצחק ומסרה ליעקב. וכי יעקב בכור היה? אלא שאת מוצא שנטלה יעקב מן עשו בערמה. אמר לו: (שם כה) 'מכרה כיום את בכורתך לי'. את סבור שמא על חנם אמר יעקב לעשו שהוא ימכור לו את הבכורה? לאו, אלא שהיה יעקב מבקש להקריב ולא היה יכול מפני שלא היה בכור, אמר עשו מה אני מבקש מן הבכורה הזאת שנאמר (שם כה) 'הנה אנכי הולך למוות' וגו'. באותה שעה נתנבא עליו יחזקאל ואמר לו: (יחזקאל לה) 'אם לא דם שנאת ודם ירדפך', וכי שונא היה עשו את הדם? הרי כמה צדיקים הרג! הרי כמה חסידים הרג! והוא אומר 'אם לא דם שנאת ודם ירדפך'!! אלא אמר לו אם לא דם הקרבן שנאת, שהיה בכור והבכורות מקריבין, לפיכך 'ודם ירדפך'. באותה שעה כיון שלקח יעקב את הבכורה התחיל מקריב שנאמר (בראשית לה) 'ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל וגו' 'ועשה שם מזבח' וגו'. וכן בשעה שהקריב משה בסיני הבכורות הן הקריבו שנאמר (שמות כד) 'וישלח את נערי בני ישראל' וגו', מהו נערי? הבחורין שבבכורות. ויעלו עולות' הא למדת שלא היה אדם מקריב אלא הבכורות".

הבכורות הם אלה שמקריבים קרבנות בשם כל ישראל, מפני שהבכורות הם המבטאים יותר מכל את קדושת עמ"י העצמית והפנימית שאינה ניתנת לשינוי כמו שנתבאר.

האחדות והשניות

ע"פ האמור ברור למה נצטוינו לקדש את הבכורות. אמנם יש להבין מפני מה ציוונו ה' לפדות את הבכורות? ע"מ לענות על שאלה זו נצטרך לעיין בתשובתו השניה של ה'

לאברהם שהובאה לעיל: תכלית גלות מצרים היא גילוי שם ה' בעולם כבורא כל יכול, יחיד ואין בלתו, וכפי שיוסבר.

המצרים יצגו השקפת עולם שהיא אנטי-תזה לתורתנו הקדושה. אנחנו אמונים ע"פ התורה"ק שהעולם נברא ונוצר יש מאין ע"י יוצר כל, ושהוא ית' יודע הכל אין נסתר מנגד עיניו, ושהוא משגיח על בראיו ועולמו תמיד. שלושה יסודות אלו - א. העולם נברא ומחודש ולא קדמון. ב. ה' יודע הכל. ג. ה' משגיח על הבריאה- הלכו ונתערערו החל מהדור השלישי לבריאת העולם - דור אנוש, עד כי במצרים הפכה כפירה זו לדעה השלטת ולדת לאומית. מטרת הבריאה כידוע היא לגלות את שם ה' בעולם ולהמליכו על כל יושבי תבל, וזהו תפקידו המרכזי של עם ישראל שנאמר (ישעיהו מג): "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". א"כ אפוא איך ניתן בעולם כפרני כשל מצרים דאז לגלות את שם ה'? בעבור זאת גילה ה' את כחו הבלתי מוגבל במכות מצרים ובניסי היציאה ממנה. ואלו דברי הרמב"ן (שמות יג טז):

"וכאשר ירצה האלהים בעדה או ביחיד ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם, כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוה (א) מחדשו (ב) ויודע (ג) ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלהים את האדם ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה. ולכן יאמר הכתוב במופתים (שמות ח יח) 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ', להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם. ואמר (שם ט כט) 'למען תדע כי לה' הארץ', להורות על החידוש, כי הם שלו שבראם מאין. ואמר (שם ט יד) 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו, כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים. אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כלה".

שורש הכפירה בשלושת היסודות הללו הוא הכפירה בכך שה' אחד ואין בלתו, כיון שאם מאמינים שה' אחד, ממילא העולם לא יכול להתקיים כישות עצמאית ונפרדת מבלעדי ה', וק"ו להיות קדום ולא נברא ומחודש. מי ייצגו יותר מכל את הכפירה באחדות ה', וממילא כפירה בחידוש העולם, בידעת ה' והשגחתו וכל יכולתו? תשובה לשאלה זו אנחנו למדים מן המכה האחרונה שהוכו המצרים, ובה בעצם הוכרעו ונוצחו כפירתם וממלכתם, ועל ידה נתגלתה מלכות ה' השלמה⁴. הבכורות הם שהוכו באחרונה כי הם שגילמו את שרש הכפירה והשניות. מסביר ה"אוהב ישראל" מאפטא (בסוף פרשת בא) - האות אל"ף מרמזת לאלופו של עולם, והיא ראשונה בסדר האותיות. בי"ת היא האות השניה, וזה בערך המספרי של הַאֲחֻזוֹת. האות הראשונה בעשרות היא יו"ד והשניה כ"ף. האות

⁴ בכל מכה שבאה על המצרים יצאו ישראל מן השעבוד הרוחני בדרגה אחת עד שבמכה העשירית יצאה הנקודה הפנימית ביותר לחירות ויצאו בפועל ממש גם מן השעבוד הגופני מארץ מצרים. "כי כל דבר חלוק לעשר מדרגות וצריך הכנעה לכל מדרגה... ועי"ז הוא מוציא הטוב מאותה מדרגה שע"י הכנעת הרע... כי הבירור בעשר מדרגות הוא בירור גמור" (ר' צדוק הכהן מלובלין 'צדקת הצדיק' ר"ה). "דבכור פי' ראשית והיא מכה עשירית כידוע דהמכות נגד י' ספירות מתאזן לעילא שהוא לבער ראשית הרע" (הני"ל ב'דובר צדק' ס"ה עד). "ומכת בכורות הוא נגד מדת המלכות שהוא שרש החיות דכנס"י שנקראים בני בכורי ומה נמשך המיתה והביטול לבכורי מצרים בזה לעומת זה" (הני"ל ב'רסיסי לילה פז).

הראשונה במאות היא קו"ף והשנייה רי"ש. כלומר אותיות המלה "בכר" מורכבות מהאותיות השניות בסדר דלעיל, וזהו הרמז שבכורות מצרים גילמו את יסוד השניות בעולם. בכורות ישראל לעומתם היו צריכים לגלות את שרש האחדות ע"מ לתקן את כפירת הבכורות המצריים. לכשהוכו בכורות מצרים אכן נתגלתה יד ה' וגבורתו ונתברר שהוא מלך יחיד, ופסה ונעלמה כפירת השניות, וזה מה שנאמר לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו יד): "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול". וכך הסבירו לנו רבותינו (שמות רבה טו כז) נבואה זו:

"ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך (שמות ד). יתעלה שמו של הקב"ה שהוא מגיד מראשית אחרית, באברהם הוא אומר (בראשית טו) 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. מהו 'דן'? - מכת בכורות שנקרא נגע שנאמר (שמות יא) 'עוד נגע אחד'. מהו 'דן אנכי'? אמר הקב"ה פורע אני מהם במכת בכורות, שנא' 'הנה אנכי הורג את בנך בכורך'. והסימן הזה מסר הקב"ה לאברהם, ואברהם ליצחק, ויצחק ליעקב, ויעקב ללוי, ולוי לקהת, וקהת לעמרם, ועמרם למשה, והיה משה משמרו ובא. מהו 'בני בכורי ישראל'?... אמר הקב"ה לפרעה הרשע אי אתה יודע כמה חבבתי את הבכורה שכתבתי בתורתך (דברים טו): 'לא תעבד בבכור שורך' וכל מי שהוא עובד בו לוקה ואתה שלחת ירך בבכורי דין הוא שתלקה, והביא הקב"ה עליו י' מכות כנגד עשר נסיונות שנתנסה אברהם אבינו ועמד בכולן... וכשאמר הקב"ה למשה 'עוד נגע אחד אביא על פרעה' אמר משה הרי הגיע הסימן 'אחד היה אברהם' (יחזקאל לג) הרי הנגע אחד, ולפי שהן היו בכורים לכך הרג בכורים שנאמר 'הנה אנכי הורג את בנך בכורך' הוא הסימן על אברהם 'דן אנכי'."

פרעה הרשע ידע היטב כמה חשובה הבכורה בעיני ה', כיון שהוא עצמו בכור מן הצד של הטומאה וכל מטרתו היא להלחם בצד הקדוש של הבכורה, וזו בדיוק הסבה שהוא משעבד את ישראל המייצגים את הבכורה הקדושה. יתעלה שמו של המגיד מראשית אחרית שכבר הודיע לאברהם שזו תכלית הגלות⁵ וע"י ניצוח השניות יצאו ממנה - "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". וכך ידע גם משה שהגיעה השעה לצאת ממצרים כיון שהתיקון נשלם. ונראה שחז"ל אף דייקו זאת בפסוק: "אחד היה אברהם", כלומר אברהם גילה את ה"אחד" האמיתי - רבש"ע, ולכן בזכותו בא "עוד נגע" אחרון, מכת בכורות, שהוא מגלה את "אחד" ("עוד נגע - אחד").

ג. נצחון הטוב את הרע

מן המפורסמות שאין דבר יכול להתקיים ללא שתהיה בו נקודה (ואפילו תהא קטנה) של טוב ואלוקות שתתן בו חיים וקיום, כי מקור החיים הוא ה', "כי עמך מקור חיים" (תהילים לו י). מה שעיקרו ויסודו קדוש קיים לעד, וברור שהדרך הטובה ביותר להכניע

⁵ זוהי גם תכלית נסיונותיו של אברהם - גילוי שם ה' בעולם, שהוא ושמו אחד ואין בלתי. בכל נסיון שנתנסה אברהם הוא גילה דרגה יותר עליונה ויותר פנימית של יחוד ה', עד שבנסיון העשירי נגלתה המדרגה העמוקה ביותר. לכן לקו המצרים עשר מכות כנגד עשרה נסיונות שנתנסה אבינו הראשון.

ולנצח דבר שיסודו רע היא להוציא ממנו את נקודת הקדושה המקיימת ומחייה אותו, וממילא ימות ויפול אותו רע באין דבר המעמידו. כך יעמדו באור בהיר דברי הז"ל המפורסמים (ילקו שמעוני בא רמו קצט):

"ועברתי בארץ מצרים' אני ולא מלאך, 'והכיתי כל בכור' אני ולא שרף".

מדוע כל כך חשוב שדווקא ה' יכה את הבכורות ולא שליח? עפ"י האמור זה מובן מאד - את הבכורות המצרים שהיו שרש הכפירה, רק שרש האמונה יכול לעקור. כיצד מכה אותם ה'? מסביר ה'אור החיים' (שמות יא ה):

"ועברתי... והכיתי" - ע"י המעבר מתבצעת המכה. כשהקב"ה עובר, כל הקדושה והאור שנמצאים במקומות הטמאים ובמבואות המטונפים יוצאים ממקום שביים ומתלקטים אליו, ובדרך ממילא כל הרע מת ובטל ועובר מן העולם, כי אין מה שיקיימו. "ומת כל בכור' פירוש כי באמצעות שאני עובר בתוך מצרים, בזה ימות מעצמו כל בכור כנתינת עין של חכמים ברשעים ועושים אותם גל של עצמות, כי באמצעות כן יצא מהם החיוניות. כמו כן הדבר הזה שיפריד מהם באמצעות העברתו שם כל נשמות הבכורות".

הצד השלילי של העולם שנותרו בכורות מצרים ומיוצג ע"י מלאך המות ("הוא שטן הוא יצה"ר הוא מלאך המות" [ב"ב טז.]), נבהל מן המהלך הזה שה' לקח ממנו חלק מחיותו, ומעתה ועד עולם הוא מתאמץ לאחוז במה שנשאר מן הטוב בידו, ונלחם על כך מלחמת חרמה. כעת יובן מאמר זהר (הקדמת הזהר יד.) שיש הנוהגים לאומרו בשעת קיום מצות פדיון הבן:

"פקודא תליסר למעבד פורקנא לבריה לקשרא ליה בחיין, דתרין ממנן נינהו: חד דחיין וחד דמותא, וקיימין עליה דבר נש. וכד יפרוק בר נש לבריה, מידא דההוא מותא פריק ליה ולא יכיל לשלטאה עליה. ורזא דא (בראשית א) 'וירא אלהים את כל אשר עשה' בכלל, 'והנה טוב' דא מלאך חיים, 'מאד' דא מלאך המות. ועל דא בההוא פורקנא אתקיים דא דחיים ואתחלש ההוא דמות. בפורקנא דא קני ליה חיים כמה דאתמר וההוא סטרא בישא שבק ליה ולא אחיד ביה".

בתרגום חפשי: המצווה השלושה עשר לפדות בנו ולקשרו בחיים, ששני ממונים הם - אחד של חיים ואחד של מוות, ועומדים על האדם. וכאשר יפדה אדם את בנו, מידי הממונה של מות הוא פודה ולא יכול לשלוט עליו. וזה סוד "וירא אלוקים את כל אשר עשה" בכלל, "והנה טוב" זה מלאך חיים, "מאד" זה מלאך המות. ובאותו פדיון מתקיים אותו מלאך של חיים ונחלש מלאך המות. בפדיון זה קונה לו חיים כנ"ל ואותו צד רע מניחו ולא אוחו בו ע"כ.

כמו שיש צד שלילי בעולם בכלל, כך יש צד שלילי בכל אדם בפרט, ותפקיד האדם הוא להכניע את אותה שלילה. אדם רגיל מכניע את הרע שבקרבו ע"י דבקות בתורה ומצוותיה, אך יש מי שכל זה אינו די עבורו - הבכור. יצה"ר אוחו בבכור בכך גדול כי הוא המרכזי בין הבנים, ויודע הוא שאם יצליח להפיל את הבכור ברשתו, הדרך להפיל את שאר הבנים פתוחה בפניו. ביתר עמקות - הלא את קדושת הבכורה ניסו מצרים וכל כת דילה לשבות

ואת זה לקח מהם ה' במכת בכורות, לכן ודאי שעל זה יילחמו ביתר שאת וינסו להשיב לנחלתם כפי שאומר ה'אור החיים' (שם):

"וכבר הודיעונו רז"ל (זהר ח"ב רסג): כי כל מה שברא ה' במדת הטוב גם זה לעומת זה עשה האלוקים בבחינת הרע, וכל בחינה ובחינה שיש בקדושה יש כנגדה בקליפה, והקליפה מתאמצת ומתחזקת לאחוז בה. ולזה כנגד בחינת הבכורה שבקדושה היתה בחינת בכורה שבקליפה אוהזת ותוקפת בה לבל שלח עד אשר הרג ה' כל שם הבכורה שבקליפת מצרים... וגם בכור ישראל קדש אותם כאומרו 'כל בכור וכו' הקדשתי אותם ל' (במדבר ח) כדי שלא תשארו בכורה זולת של קדש אשר הקדיש לה'... וכיון שנעקר שם זה נפל ענף הרע שהיה מחזיק בבכור הקדושה ולזה תכף יצאו בני"י".

לכן ציוונו בוראנו להקדים רפואה למכה ולפדות את הבכור בהגיעו לגיל שלשים יום, שאז מתישבת ומתחזקת נפש התינוק בקרבו ומקבל תשלום קומתו, מיד מלאך המות. ע"י הפדיון, הבן נכנס לרשות גבוה, לידי מלאך החיים. כך נעשה מלאך המות טוב מאד כי בשלו הבכור יוצא מידי הרע וניטע עוד יותר עמוק בקדושה, ומכאן והלאה יכול הבכור לעבוד את בוראו ביתר שאת ויתר עז".

ד. תם ולא נשלם

עינינו הרואות שעדיין לא זכינו לתיקון השלם, ועוד יש לרע ממשלה וכח שלטון. ברי לנו שמלכות ה' תתגלה בשלמותה בביאת גואל צדק. "בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח וזה שמו⁶ אשר יקראו ה' צדקנו" (ירמיה כג ו). באיזו דרך ידעו כל באי תבל כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו? ע"י קדושת הבכורה של עמ"י כמובן. ולהרחבת הדברים נשוב מעט לאחור בהיסטוריה.

יעקב אבינו יותר מכל האבות היה מקור מחצב עמ"י כי מיטתו היתה שלמה ומבניו החל הענין האלוקי להתגלות בציבור ולא רק ביחידים. לכן הוא זה שהיתה לו את העצמה המיוחדת של הבכורה, וכשאומר הפסוק: "בני בכרי ישראל" הוא מתכוין ליעקב ולזרעו אחריו⁷. הגילוי הראשוני של עם ישראל בתור עם היה ביציאת מצרים, ואז נתגלה יותר מתמיד יחוד ה' ובחירתו בזרע יעקב כעמו, והוא הגילוי המתוקן של קדושת הבכורה שאינה שוללת את ייחוד ה' אלא אדרבה מגלה אותו. אכן ההליכים שעבר עם ישראל ועמו כל האנושות אינם מספיקים, ומלך המשיח יביא אל הפועל את גילוי שם ה' בשלמות.

"קדש לי כל בכור", ר' נתן אומר אמר הקב"ה למשה כשם שעשיתי יעקב בכור שנאמר (שמות ד) 'בני בכורי ישראל' כך אני עושה למלך המשיח בכור שנאמר (תהלים פט) 'אף אני בכור אתנהו' כך 'קדש לי כל בכור'. והזהר לישראל כשם שבראתי את העולם ואמרת להם

⁶ מה שמו של מלך המשיח? ר' אבא בר כהנא אמר: ה' שמו - "וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו" (ירמיה כג ו), דא"ר לוי: טבא למדינתא דשמה כשם מלכה, ושם מלכה כשם אלהיה. טבא למדינתא דשמה כשם מלכה, דכתיב: "ושם העיר מיום ה' שמה" (יחזקאל מח לה). ושם מלכה כשם אלהיה, שנאמר: "וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו" (ירמיה שם) (איכה רבה א ד"ה 'כי רחוק ממני'). וקורא למלך המשיח בשמו, שנאמר: "וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו" (ירמיה כג ו) (מדרש תהילים כא ד"ה 'ד"א' [ב]).

⁷ "בני בכורי ישראל בניו של מי שנטל את הבכורה" (שמו"ר טו כז).

לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית⁸ שנאמר (שמות כ) 'זכור את יום השבת', כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר (שם יג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', למה? 'כי בחוזה יד הוציאך ה' ממצרים'. 'ולא יראה לך שאור שבעת ימים', כנגד ז' ימים שבין הגאולה לקריעת ים סוף כשם שבתחלה הם ז' ימי בראשית וכשם שהשבת מתקיימת אחד לז' ימים כך יהיו אלה שבעת ימים מתקיימים בכל שנה ושנה" (שמו"ר י"ט ז').

המשיח ישלים את גילוי יחוד ה' שהחל בבריאת העולם, וקבל משנה תוקף ביציאת מצרים, ע"י כך שיוציא מן הכח אל הפועל את קדושת הבכורה הטמונה בכל יהודי ובכל בני ישראל בכלל, ולכן אף מלך המשיח נקרא בכור. נסיים במדרש נפלא (במד"ר יז א):

"הלכה: כמה דברים חייב אדם לעשות לבנו? שנו רבותינו חמשה דברים האב חייב לעשות לבן. האב זה הקב"ה והבן אלו ישראל. כשם שהאב חייב למול את בנו כן עשה הקב"ה לישראל מל אותם ע"י יהושע (יהושע ה): 'עשה לך חרבות צורים'. האב חייב לפדותו, והקב"ה פדה ישראל שנה" (שמואל ב ז): 'לפדות לו לעם'."

מתחננים אנחנו לפני אבינו - אנא פדנו מיד הצר הצורר - יצה"ר ומלאך המות ומתחת יד הגלות הקשה, וגלה כבוד מלכותך על ידינו ועל ידי גילוי קדושתנו הפנימית האחוזה בך, והופע עלינו לעיני כל חי, ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה.

"המקום שקראנו בני בכורי ישראל וגאל את אבותינו וצונו לפדות הבכורים ולקדשם בקדושת שמו, יגאל אותנו בקרוב ויפדנו מכל צרה ויקדשנו כדכתיב 'קדש ישראל לה' ראשית תבואתו', ונאמר 'כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו" (לשון בעל ה'אשכול' סוף הלכות פדיון הבן).

נספח

בגוף המאמר הוסבר שהבכורות הישראלים צריכים לגלות שה' אחד ושמו אחד, כתשובת המשקל לכפירת השניות שביטאו הבכורות המצרים. אך עולה כאן קושיה: הלא המצרים כפרו באחדות מפני שהבכור במהותו הוא שניות (כפי שמורות אותיותיו וכנ"ל מבעל "אוהב ישראל" מאפטא), אם כן אף הבכור הישראלי הוא כזה ואיך יצליח לצאת מאישיותו השניונית ולגלות אחדות?

הנחת יסוד אותה יש לזכור תמיד היא, שה' ברא הכל ואף את השניות. "אמר הקב"ה לישראל: בני כל מה שבראתי, בראתי זוגות - שמים וארץ זוגות, חמה ולבנה זוגות, אדם וחיה זוגות, העולם הזה והעולם הבא זוגות, אבל כבודי אחד ומיוחד בעולם. מנין? ממה

⁸ כל המשמר את השבת מגלה בכך שהנו מאמין שיש סבב של ששה ימים ויום שביעי אשר שונה בקדושתו מן הימים שלפניו. ע"י כך הוא מודיע קבל עולם שיש בורא המחדש את העולם מתהו ואפס וזהו הקשר האמיץ שבין שבת ויצ"מ. לכן בקידוש ליל שבת אנו אומרים שהשבת היא זכר למעשה בראשית וגם זכר ליצ"מ. לעני"ד זהו פי' המדרש הזה והקשר שהוא קושר בין קדושת הבכורה וניסי יצ"מ לבין ז' ימי השבוע ושבת.

שקריו בענין: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' (דברים רבה ב). שאלה העולה מאלהיה היא, מה ה'רווחי' כביכול שיש, מכך שהעולם נברא באופן זוגי? הלא אם היה העולם נשאר אחדותי לא היה מקום לכפירה ולהסתרת אור ה'! (יודגש שענין זה עמוק מאד ולא באנו למצות את הסוגיה כאן, אלא רק לתת כיווני הסברה).

היחיד מאופיין בשמירת הזהות האישית שלו ללא סטיה מעצמיותו, מהסבה הפשוטה שאין שום גורם שממנו הוא יכול להיות מושפע. כל רוחות שבעולם אין מזיזות אותו ממקומו כי אין לו בעולמו אלא הוא עצמו (ואפילו רוחות אין שם). ואולם זה ממש חסרונו הגדול - שאין לו אפשרות להתפתח לכיוונים חדשים ולהתקדם לאופקים רחבים יותר ממה שהנו מורגל. לעומת זאת הזוגיות היא מקור לא אכזב להפריה והתרוממות אדירה, ויחד עם זאת אף מקור להתנגשויות ומאבקים פנימיים וחיכוניים בין בני הזוג. אך אם יצורפו שני הערכים כאחד: יציאה מן היחיד אל הזוגיות והשבה של אותה זוגיות אל המקור המאחד אותם, תוצר תמונה שלמה של אחדות מתפתחת ומתעלה. לדוגמה: החמה והלבנה המוזכרים במדרש דלעיל משלימים זה את זה אך גם יכולים להיות במתח (לא בריא) מתמיד ביניהן. ע"מ למנוע מתיחות זו על השמש והירח לדבוק תמיד בשורש המאחדם ומתוך כך יאירו יחד לעולם אור נעים. בתמצות: המעבר מן היחיד לזוג והחזרה אל הקשר הפנימי המאחד אותם, הוא מהפך מחד-גוניות לרב-גוניות המפרה את עצמה כל הזמן ומתעלה כל העת. לכן נברא העולם זוגות זוגות המתיחדים במקורם.

אכן ישנה סכנה שאדם יאחז רק בזוגיות ללא האיחוד שבא אחר כך (שהרי תודעת הריבוי והזוגיות היא התודעה המרכזית שאדם חי בתוכה וזהו העולם הגלוי שלו, והיסוד המאחד הוא דבר נסתר שאינו ניצב חשוף לעיני האדם) וממילא יביא לפירוד מוחלט והרס המציאות, וזה מה שקרה לבכורות המצריים, עד שהפכו זאת לדת. מטרת כל היציאה ממצרים וכל האותות והמופתים וידו החזקה של רבון העולם, היא לבטא שמקור כל הזוגיות היא האחדות ולשם היא צריכה לשוב, וזה עצמו היה תפקידם של בכורות ישראל בגלות מצרים ובכל הדורות, ומתוך כך, תפקידם של כל ישראל. לכן זכו ישראל לירש ולנחול זוג אחר שנזכר במדרש דלעיל (שמו"ר טו כז) מתוך הרמוניה מושלמת:

"ד"א למה נקרא ישראל בני בכורי? לפי שכתוב בתורה (דברים כא) 'כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים', כך ישראל יורשים שני עולמות העוה"ז והעוה"ב. ולכך מסר הקב"ה סוד הלבנה לישראל שיהיו הם מונים בה והעובדי כוכבים מונין לחמה, לומר מה חמה אינה אלא ביום כך אין מושלים אלא בעולם הזה, ומה החמה היא של אש כך הם עתידין לידון בה שנאמר (מלאכי ג) 'כי הנה היום בא בוער כתנור'. וכשם שהלבנה נראית ביום ובלילה כך ישראל מושלים בעולם הזה ובעולם הבא, וכשם שהלבנה היא של אור כך ישראל נוחלין האור שנאמר (תהלים צז) 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה', ואומר (ישעיה ס) 'קומי אורי כי בא אורך', ולכך נאמר 'החדש הזה לכם' שיהא שלכם שאתם בדוגמתה".



הרב שהם עורקבי

נישואין אזרחיים

הקדמה

- א. קידושין בביאה
 - ב. נישואין בחוקות הגויים
 - ג. נישואים אזרחיים של ימינו
- סיכום

הקדמה

בברכת האירוסין אנו מברכים: "ברוך אתה ה'... אשר קידשנו במצוותיו וציונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין. ברוך אתה ה' מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין"¹.

ועל פי זה כותב מרן הראי"ה קוק בימאמרי הראי"ה (עמוד 192):

"המשפחה בישראל קדושה היא לנו, היא יסוד האומה, והיא קבועה ועמוקה בתוכנו... הבית אצלנו הוא מכון קודש..."

למרבה הצער, ישנם זוגות הבוחרים לינשא שלא כדת משה וישראל, אלא באופן הנקרא בפי כל: "נישואין אזרחיים".

מה תוקפם של נישואין אלו מבחינה הלכתית? האם האשה נחשבת לאשת איש, וממילא כדי להשתחרר מקשר זה היא נזקקת לגט, או שמא הכל 'עורבא פרח', הקידושין הבל וממילא אין שום צורך בגט כדי להתירם?²

א. קידושין בביאה

בגמרא (גיטין פא.) נכתב בזו הלשון:

"משנה: המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, ב"ש אומרים: אינה צריכה הימנו גט שני, ובית הלל אומרים: צריכה הימנו גט שני..."

ובגמרא שם:

"...ומתני' דאוקימנא בלא ראוה שנבעלה, במאי פליגי? דאיכא עדי יחוד וליכא עדי ביאה. ב"ש סברי: לא אמרינן הן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה, וב"ה סברי אמרינן הן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה".

¹ נוסח ברכה זו הועתק מהטור בסימן לד ע"פ מש"כ בשם אביו הרא"ש, אמנם יש שינויים קלים בנוסחי שאר הראשונים:

ר"ת הוסיף: "את הנשואות לנו", וכן בספר העיטור הנוסח הוא: "והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה בקידושין", וכן בנוסח ר' האי גאון והרמב"ם חתימת הברכה היא רק: "בא"י מקדש ישראל", וכנוסח זה פסק השו"ע באבן העזר סימן לד סעיף א. ואכמ"ל.

² ישנן השלכות נוספות לשאלה זו, כגון: האם יש חיוב על איש לזון ולפרנס את האשה שנקשר אליה בנישואין אזרחיים, (כדין בעל ואשה בנישואין כדת משה וישראל), האם האשה צריכה חליצה לאחר מות האיש, למי יש את הבעלות הממונית על הנכסים שהביאה עמה האשה, האם שייך חרם דרבנו גרשום בנושא אשה על אשתו מנישואין אלו, ועוד נפק"מ רבות. אולם כל השלכה היא נושא בפני עצמו, ולכן נתמקד במאמרנו זה רק בעניין 'חיוב גט' כדי להשתחרר מנישואין אלו.

ופסקו הרמב"ם (הלכות גירושין פרק י הלכה יט) ושאר הראשונים כבית הלל, וכן פסקו להלכה הטור והשו"ע באבן העזר (סימן קמט סעיף ב).

ב. נישואין בחוקות הגויים

הריב"ש (תשובה בסימן ו, ומביאו הב"י באבן העזר סימן קמט) דן לגבי אנוס ואנוסה שנישאו זה לזה שלא בעדים ולא בעשרה, אלא ע"י גויים בחוקות דתם ובכהני במותם, וישבה עמו כאשתו לכל דבר בחזקת אישות והיו יודעים זה אנוסים רבים, וישב עמה כמשלש חדשים ונתעברה ממנו. והשיב שם, שכל מה שנעשה בנימוסי הגויים ובכהני במותם, אין בו חשש קידושין, אף אם היו בהם עדים כשרים, ואע"ג דקיי"ל דכל שעסקים באותו עניין סגי, מ"מ כאן הרי לא נתן לה כלום, רק שהכומר מברך אותם בקול גדול ונותן טבעת לכל אחד. ודן (שם) במשנה הנ"ל בגיטין, שלבית הלל אפי' לא ראוה שנבעלה, אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וחוששים שבעל לשם קידושין (וכשראוה שנבעלה גם בית שמאי מודים לבית הלל בכך). ועפ"י הורו מקצת הגאונים, שכל אשה שנבעלה בפני עדים, צריכה ממנו גט, ולכאורה ה"ה בנדון דידן.

אך הרמב"ם (שם) דחה הוראה זו בשתי ידיים, וכתב שאלו הדברים רחוקים מדרכי ההוראה ואין ראוי לסמוך עליהם, שלא אמרו חז"ל חזקה זו, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אלא באשתו שגירשה בלבד, לפי שקרוב הדבר שבא עליה לשם קידושין מפני שדעתו להחזירה, או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו, ובאשתו הוא דאמרינן דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אבל בשאר האנשים, כל פנוי הבא על הפנויה, אין חוששין לומר שבעל לשם קידושין. וממשיך עוד הריב"ש (שם) :

"ואם יאמר האומר: אפי' הרמב"ם לא אמרה אלא בפנוי הבא על הפנויה בדרך מקרה, מכיון שלא פירש כוונתו בביאה, אנו אומרים שלא התכוון לשם קידושין אלא לזנות בעלמא, אבל זה שנשאה והתנה עמה להיות אשתו, הרי הוא כמדבר עמה על עסקי קידושה בשעה שנתייחד עמה ואין צריך לפרש, אלא נדונם בקידושי ביאה! יש להשיב ולומר: אדרבה, איפכא מסתברא, דאפי' לדעת אותם הגאונים ז"ל שסוברים שבסתם אמרינן שלשם קידושין בעל, כאן בנדון זה לא בעל לשם קידושין, שמכיון שהתנו להינשא בנישואין של חוקות הגויים ובבית במותם מפי הכומר, הרי כאילו פירשו שאין דעתם לשם קידושין כדת משה ויהודית, אלא בדרכי העובדי כוכבים, שאינן בתורת קידושין וגיטין. וא"כ אינה כנשואה, אלא שהיא אצלו כמו פילגש בלא כתובה וקידושין...

והראב"ד ז"ל כתב, שדברי אותן הגאונים קיימין במוחזקין בכשרות, שחזקה לא יתפרצו בפני עדים לזנות, אבל בחשודין בפריצות עריות, אין חוששין לקידושין, וכ"כ הרמב"ם ז"ל.

ובנדון זה ודאי אין לך פרוצים יותר מאלו ההולכים ברצון נפשם לפני עבודת כוכבים להשתחוות שם, ומעשיהם מוכיחים בפריצותם ובקלותם...

ועוד, שזו האשה, כשתבעוה לינשא ונתפייסה, היתה צריכה לישוב ז' נקיים והיתה בחזקת נדה ולא טבלה לנידתה... והרי בא עליה ביאת

זנות מספק נדה. ואם לאיסור כרת התיר עצמו בביאתו, איך יחוש לאיסור קל של פנויה?".

מרון השו"ע (בסימן קמט סעיף ה) פסק כדברי הרמב"ם הני"ל, שחזקה זו היא רק באשתו שגירשה או במקדש על תנאי ובעל סתם, אבל לא בשאר כל הנשים.

וכן הביא שם (בסעיף ו) את דברי הריב"ש להלכה, וכ"פ הרמ"א (בסימן כו סעיף א) שאם נישאו בחוקיהם אין כאן חשש קידושין.

וכן כתב הב"י (שם) בדעת הרד"ך, שאינה בגדר נשואה ולא צריכה גט כלל, כריב"ש. (אמנם בכנסת הגדולה השיג על הב"י במה שהשווה את הרד"ך לריב"ש, דלא דייק, כיוון שהריב"ש התיר אפילו כשהיו שם עדי ייחוד, אך הרד"ך התיר רק כשלא היו עדי ייחוד, אבל אם היו עדים שנתייחדו הרד"ך סובר שיש לחוש לקידושין).

וכ"פ 'תרומות הדשן' (סימן כט) כראב"ד, שבפרוצים לא שייכת החזקה שבוועל לשם קידושין, וכ"פ הרדב"ז (ח"א סימן שנא הובא במשנה למלך פרק י מהלכות גירושין).

ג. נישואים אזרחיים של ימינו

ועדיין יש מקום לדון, האם נישואים אזרחיים של ימינו, דומים לדינו של הריב"ש? הרי כאן לא נישואים אצל הגויים, ואולי כן נדון זאת כקידושי ביאה?

רוב ככל האחרונים מדמים זאת לדינו של הריב"ש, שחסר כוונה של קידושין כדת משה וישראל (אלא יש כוונה הפוכה: שלא כדת משה וישראל), ולכן לא תופסים קידושין כלל. יש לצרף בזאת את סברתו של השאגת אריה' בתשובתו שהובאה בשו"ת 'בית אפרים' (חלק אבן העזר סוף סימן מב), שדוקא בדורות הראשונים שהיה דרכם לפעמים לקדש בביאה, ואי אפשר לקידושי ביאה בלא עדי ייחוד, והיה דין זה ברור וידוע לכל, לכן אמרין חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ולשם קידושין בעל, אבל בזמנינו ובמדינות אלו שאין דרכם לקדש בביאה כלל, ואין דין זה ידוע אלא לתלמידי חכמים הבקיאים בהלכות קידושין, אין לחוש שבעל לשם קידושין, שקרוב לודאי שאין האיש הזה יודע דין זה, כדי שנחוש שלשם קידושין בעל, וגם עדי הייחוד אינן בקיאים בזה כלל, אין כאן קידושין כלל. אך הפירושי איברא' והיצפנת פענח' סוברים שתופסים קידושין וצריכה האשה גט כדי לנתק את הקשר, אך כל אחד מטעמו:

הפירושי איברא' (לגר"א הענקין) כתב שאע"פ שבנישואין אזרחיים לא מכוון לשם נישואין כדת משה וישראל, מ"מ כיון שנושא אותה לשם אישות, שמתכוין שתהא מיוחדת לו, תופסים קידושי וצריכה גט גמור, וכדי שיתפסו קידושין אין חיוב שיתכוין לשם קידושי משה וישראל.

ומה שקשה לכאורה מדברי הריב"ש, יישב שם הפירושי איברא' שהריב"ש עוסק במומר, כזה שלא מתכוין שתהא מיוחדת רק לו לאישות, אלא מצידו שתהא גם מופקרת לאחרים, ואם כן בנידון של הריב"ש חסר בקניין לשם אישות, ולכן לא תפסו שם קידושין כלל.

ולעניות דעתי דבריו דחוקים בפירוש הריב"ש, שכן מי האדם השוטה שבשעה שמתחתן מתכוון שאשתו תפקיר עצמה לאחרים? ואם בכ"ז הריב"ש עוסק באדם כזה, מדוע הריב"ש לא הדגיש זאת, שנידונו עוסק באופן זה? הרי העיקר חסר מהספר!

היצפנת פענח' כתב חקירה, שבאשה יש שני גדרים: גדר של 'אשת איש', שאסורה לאחרים מטעם זה, וגדר של קניין, שגם הוא יוצר איסור, כיון שהיא כקניינו של הבעל לאישות. ולכן בפילגש וה"ה בנישואין אזרחיים, אף שאין בהן גדר איסור של אשת איש, מ"מ יש בהם נישואין לשם אישות, ויש בזה קניין של "ודבק באשתו". ואע"פ שגדר זה של "ודבק

באשתו" נאמר בבן נח, מ"מ יש בכך עשה גם בישראל, וצריכה גט. אלא שמכל מקום, גם הוא סבור שלא צריכה גט גמור כמו באשת איש, אלא די בגט כשל בן נח. ולעניות דעתי דבריו מחודשים מאוד, שישראל יצטרך גט של בן נח, זאת לא שמענו בשום מקום!

ואכן, נחלקו עליהם רוב האחרונים, כאמור לעיל, ובראשם: האגרות משה¹ (חאה"ע חלק א סימן עה), היציץ אליעזר² (ח"א סימן כז ו, ח"ב סימן יט ו, ח"ח סימן לו), וכרוב הפוסקים פסק הייביע אומר³ (ח"ו אה"ע סימן א), ושם ליקט כעמיר גורנה את חבר הפוסקים הסבורים שבנישואים אזרחיים אין צריך גט כלל, כגון: 'מהר"ם שיק', 'שאגת אריה', 'בית יצחק', 'בית זבול', 'משפטי עוזיאל', 'ישכיל עבדי', 'היכל יצחק' ועוד רבים. ומערכה כנגד מערכה מנה את המצריכים גט, כגון: 'צפנת פענח' (הני"ל), 'מערכי לבי' ועוד. והעיד בעצמו שעשה מעשה במקום חשש עיגון והקל להתירה בלא גט, כרוה"פ. אך יש לציין בזאת, שהמנהג בבתי הדין לכתחילה, להצריכה גט לחומרא³. אמנם, הרב שלמה דיכובסקי, אב"ד הרבני הגדול, חידש בנושא הנישואין האזרחיים חידוש גדול, וכך השתלשלות המעשה:

ביה"ד האזורי בתי"א-יפו פסק (בתאריך כה ניסן תשס"ב), כי במקרה ולא היה שום אילוץ לבני הזוג להינשא בנישואין אזרחיים, הרי שמעשה זה שעשו, מעיד כי אין כוונתם להינשא כדת משה וישראל, ועל כן אין הצדדים נשואים זה לזה עפ"י ההלכה, ואינם צריכים שום גט. ולכן מותר לכל אחד מהם להינשא, משל היו פנוי ופנויה. בעקבות עירעור האשה לבית הדין הרבני הגדול בראשות הרב דיכובסקי, נפסק בפסק דין רבני (מיום ג אדר א תשס"ג) כי אמנם לא צריך גט, אך כדי להתיר את הקשר, ביה"ד צריך להתירם בפסק-דין, וזאת מכיוון שהזוג נחשב לזוג נשוי בכל העולם, כולל בחוקי מדינת ישראל.

בנימוקיו לבג"ץ הרחיב הרב דיכובסקי את היריעה, וביאר שבהתרת נישואין אלו, בית הדין יכול להתירם אף בלא הסכמת אחד הצדדים, שלא כבגט. ושם חילק בין קידושין, שקיימים רק בעם ישראל, לבין נישואין שקיימים אף בבן נח. וכיון שהוקש גט לקידושין, הרי שרק בבן ישראל דרוש גט, ולא בבן נח, שע"פ ההלכה די לו בפירוד פיזי בינו לבין אשתו, וזה נחשב לפירוק החבילה⁴.

אולם, מכיון שנהגו אומות העולם המתקונות לסדר נישואין וקידושין ע"י השלטונות, ורק ביהמ"ש רשאי להכריז על הפסקת הנישואין, הרי שיש לנהוג כך גם בנדון נישואין אזרחיים, שעל בית הדין לפסוק כי מעתה הם כפרודים, וכך עשו שם בנדון דידיה. אולם, עניין זה, שיש לבטל נישואין בפסק דין, לא הוזכר בפוסקים, ורוב ככל פוסקי זמננו חלקו על חידוש זה לגבי נישואין אזרחיים, ונלענ"ד שאף הרב דייכובסקי לא כתב את דבריו אלא מכיון שיש כאן גדר של "עת לעשות ל-ה", שהרי יש חשש שיפרו תורת ה' ויפקיעו כל עניין הגירושין (במקרים כאלו, לפחות) מבתי הדין יראי ה', וד"ל, ואכמ"ל עוד.

³ וכשניתן גט לחומרא- אם יש לו דין גט גמור להחשיבה כגרושה עם כל ההשלכות לכך, כגון: שתאסר לינשא לכהן, שתאסר לחזור לאיש זה אחר נישואיה וגירושיה מאחר כדין מחזיר גרושתו משנשאת לאחר, זהו נושא למאמר אחר. ואכמ"ל.

סיכום

מקצת הגאונים דנו כל ביאה של פנוי ופנויה בפני עדים כקידושי ביאה, והרמב"ם חלק עליהם וטען שזו זנות ולא קידושין.

הראב"ד כתב שגם הגאונים יודו לרמב"ם בפנוי ופנויה שלא מוחזקים ככשרים.

הריב"ש לומד מכך בקל וחומר לכל נישואין בחוקות הגויים, שאין לכך שום תוקף.

רוב האחרונים דימו את דינו של הריב"ש לנישואין אזרחיים של ימינו, וא"כ אין להם שום תוקף הלכתי,

מ"מ בתי הדין כיום מצריכין גט לחומרא לכתחילה, כשאין חשש לעיגון האשה ע"י חומרא זאת, אך כשיש חשש עיגון (כגון: שהבעל ברח למדינת הים), מתירים אותה בלא גט.

אמנם, אבי"ד הרבני הגדול הרב דיכובסקי, לא התיר בלא נתינת פסק דין שמפרק ומתיר את הנישואין, מכל מקום רוב הפוסקים לא הסכימו עם דבריו אלו.



הרב שרגא נתן דהן

מנהיגות ותרבות ה'יהיה בסדר' לאור מקורות חז"ל

כללי

- א. סיפורו של רבי עקיבא
 - ב. מעשה בנחום איש גמזו
 - ג. תירוץ התמיהות והחידוש בסיפור
- סיכום

כללי

בקרב מפקדים מסויימים בצה"ל השתרש זה מכבר הביטויים 'יהיה בסדר', 'תחשוב טוב יהיה טוב', 'כל עקבא (עיקוב) לטובה', ביטויים אלה מהווים עבורינו מעין תרופה רגשית ללחצים, לחששות או לחוסר בהירות בעניינים שונים.

אמירה זו יתכן והיא מבטאת אמירה של מצוקה ו/או חוסר מקצועיות, או רצון לחזק את רוח האמונה שנסדקת קימעא, אולם בעיון באגדות חז"ל רואים אנו לא אחת שימוש בסגנון מחשבה זה, ואם כך, במה ניגרע אנחנו!?

מעיון במקורות חז"ליים, בולטים שניים מגדולי התנאים אשר השתמשו בביטויים זהים לכאורה,

הראשון הוא רבי עקיבא, אשר השתמש (ברכות סד:) בביטוי "כל דעביד רחמנא לטב עביד" דהיינו - כל מה שעושה ה' הכל לטובה. והשני הוא נחום איש גמזו (תענית כא:): אשר היה שגור בפיו כל העת הביטוי "גם-זו לטובה".

לכאורה משפטים וביטויים זהים, אולם אם נתבונן היטב ברקע למשפטים אלו, המלווים בסיפורים בעלי אפיון שונה, נלמד איפה על הדיוק במשפטי חז"ל ועל ההבדל בין הגרסאות.

אך יתרה מכך, נבחין כי השימוש בביטויים אלה לא אחת מעלה תמיהות ושאלות לכאורה לגבי רציונאל המחשבה של אותם תנאים ומורי דרך, ואם כך כנראה שניתן להבין גם בצורה שונה את פני הדברים.

מטרת מאמר זה להתבונן בסיפורי חז"ל הידועים ולהביט באור שונה על היכולת להשתמש במעשי חז"ל אלה על מנת להיות מנהיגים טובים יותר ומקצועיים יותר בדרך לניצחון האמיתי, כאשר במהלך יישוב הדברים נלמד את הנקודות אותם רצו רבותינו שניקח עימנו כ'צידה לדרך' בחיים היום יומיים.

א. סיפורו של רבי עקיבא

(תרגום חופשי) מעשה ברבי עקיבא שהיה מהלך בדרך והיה בידו חמור למשא, תרנגול על מנת שיוכל להשכים מוקדם בבקר, ונר להאיר את הלילה ולאפשר לו ללמוד תורה.

הגיע לעיר אחת לקראת לילה וביקש להתאכסן אצל בני העיר, אולם אלה דחו את בקשתו וכך נאלץ רבי עקיבא ללון ביער הסמוך תוך כדי אמירת משפטו הידוע "כל דעביד רחמנא לטב עביד" = ל מה שעושה ה', טובה הוא עושה.

בלילה בא אריה וטרף את החמור, בא חתול וטרף את התרנגול ובאה רוח וכיבתה את הנר, נשאר רבי עקיבא בודד באמצע הלילה, ואמר "כל דעביד רחמנא לטב עביד".

באותו הלילה הגיעו ליסטים לעיר הסמוכה אשר סירבה לארח אותו ולקחו את בני העיר בשבי.
או אז אמר רבי עקיבא "על זה אמרתי, כל הנעשה מן השמיים לטובה".

בראייה ברמת המאקרו, מדובר במעשה קלאסי המראה את חוזק האמונה החדורה בליבו של רבי עקיבא.

אולם בהתבוננות ברמת המיקרו עולות תמיהות רבות בסיפור זה על התנהלות רבי עקיבא אשר לאורם נראה שלא הובן פשט הסיפור כראוי.

רבי עקיבא ידוע בדרכו המיוחדת ובדרכו בלימוד התורה כאשר הכל נסב אל מול האחר והכלל, מתוך ראייה ברורה של טובת הזולת, דבר המשקף את המרכזיות שראה רבי עקיבא בפסוק מהתורה (ויקרא יט יח) "ואהבת לרעך כמוך" וכמאמר חז"ל (ספרא קדושים): "רבי עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה"

ואם כך כיצד יכול רבי עקיבא לומר לאחר שנלקחו בני העיר בשבי ורק הוא ניצל "הוא אשר אמרתי כל מה שעושה ה' הכל לטובה"?

הרי ברור שרעת הזולת כואבת לרבי עקיבא ולא מבטאת שום צד של טוב. אם כך מה כן טוב בסיפור, הרי רבי עקיבא נשאר ללא חמור, ללא תרנגול וללא נר, ובני העיר נלקחו בשבי?!

או שמא נאמר כפשט הסיפור שרבי עקיבא שמח על שבזכות זה שלא הוזמן לבית התושבים לא היה בהם בעת התקפת הליסטים, ובזכות שרשרת האירועים שקרתה לו ביער לא גילו אותו ואתם הליסטים בחושך.

אך גם זה תמוה, שכן דרך זו של אמירה המבטאת כביכול "אני את נפשי הצלתי.... ושלום עליך נפשי". משוללת מן היסוד בכל הקשור לדרכו והשקפתו של רבי עקיבא.

ב. מעשה נחום איש גס-זו

נחום היה גר בגמזו (רי"ף). אמונתו הצרופה בקב"ה היתה עזה, ובכל דבר שהיה קורה לו היה אומר "גס-זו לטובה", וע"כ מעין משחק מילים בין שם העיר בו היה גר לבין אמירתו כינו אותו בני העיר נחום איש גס-זו.

פעם אחת רצו היהודים לשלוח דורון לקיסר על מנת לרצותו והחליטו לשלוח למשימה את נחום, שכן מלומד בניסים היה וידעו של יאונה לא כל רע לאורך המסע הארוך והמסוכן. יצא נחום לדרך כאשר עימו ארגז יהלומים ומרגליות. בלילה כאשר ישן באכסנייה על אם הדרך, נכנסו בעלי האכסנייה לחדרו הוציאו את הזהב והיהלומים מהארגז והכניסו במקומו עפר על מנת לשמור על משקל זהה.

(ישנה גרסה: בבוקר רואה זאת נחום ואומר "גס-זו לטובה" וממשיך בדרך.)
בעת הגיעו לקיסר רוצה הקיסר להורגו בעקבות המתנה הנילוזה שהיהודים שלחו לו, "ארגז עפר". אומר נחום להגנתו "גס-זו לטובה".

באותו רגע אליהו הנביא מתלבש כאחד ממשרתי המלך הנאמנים ואומר לקיסר, "ודאי היהודים רוצים לכבד את הקיסר ירום הודו, יתכן איפה שעפר זה הינו 'עפר פלאים' כעפרו של אברהם אבינו אשר נהפך לחרבות ולחיצים".

ניסה הקיסר את העפר במלחמתו נגד אויב שזמן רב לא הצליח לכבושו, ואכן העפר נהפך לחרבות וחיצים, והקיסר ניצח וכבש את העיר.

בתמורה זכה נחום לכבוד גדול, מתנות וכסף רב מאת פני הקיסר.

בחזרתו לביתו עבר נחום דרך אותה אכסנייה. כששמעו בעליה על הניסים שנעשו מעפר המלון, החריבו את האכסנייה, אספו את עפרה והביאוהו בארגזים לפני הקיסר. אולם הפעם לא כפל הנס, והקיסר הרגם.

"אסור לסמוך על הנס", והרי נחום איש גמזו רואה את מצבו בפני הקיסר, מדוע לא ניסה להגן על עצמו בתחילה ולטעון כי הארגז היה מלא יהלומים ואילו בדרך הכל נגנב.

טענה זו הייתה בוודאי מתקבלת כרציונאלית בפני הקיסר. אולם נחום לא בחר בזכות השתיקה כי אם באמירת המשפט "גם-זו לטובה".

יתר על כן, משמעותו של המעשה תמוהה, שהרי מטרת אגדות חז"ל הינם על מנת שנוכל אנו ללמוד מהם לקח ומשמעות לחיינו. ובסיפור זה מה נלמד? להיות מנותקים מהמציאות?

ג. תירוץ התמיהות, והחידוש בסיפור

להבנת אגדות חז"ל באופן שיתיישבו בפנינו הקושיות יש תחילה להבין מה ההבדל בין שתי הנוסחאות. "כל דעביד רחמנא לטב עביד", "גם-זו לטובה".

לכאורה כאמור מדובר באותו נוסח, וכך מביא המהרש"א במסכת תענית:

"גם-זו לטובה - כהאי גוונא אמרי' בפרק הרואה דלעולם יהא אדם

רגיל לומר כל מה דעבדין מן שמיא לטב הוא"

ובכל זאת יש הבדל.

ומסביר 'המאור הגדול' (מובאים הדברים ב'ענף יוסף' על 'עין יעקב'), כי נחום איש גס-זו היה מיוחד יותר במעלתו, שכן הוא טען כי הרע שקורה לו כרגע הוא עצם הטוב, אלא שהעין האנושית לא תמיד מבחינה בטוב הזה.

ואילו רבי עקיבא סבר שגם אם יש רע כיום, הקב"ה מתכנן את העולם בתכנון ארוך טווח, ובסוף יהיה טוב. ובלשונו של בעל המאור:

"כל דעביד רחמנא לטב עביד ר"ל שמזה הרעה תצמח טובה, אבל

לעת עתה היא רעה".

ועל כן זה פשר הבדל הלשון בין נחום לרבי עקיבא, שכן מדובר בהבדלים בהשקפה ובגישה.

רבי עקיבא שהיה משמשו של נחום איש גס-זו ראה חובה לברך הרעה ולהודות להקב"ה על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה, ללא צורך בהבנת חשבונו של הקב"ה.

כך קורה לרבי עקיבא ברגעיו האחרונים (ברכות סא:): כאשר בשרו נסרק במסרקות של ברזל על ידי הרומאים ונהרג על קידוש כאחד מעשרת הרוגי המלכות, או אז צוחק הוא ואומר, כל ימי ציפיתי לרגע הזה לראות "מתי יגיע לידי ואקיימנה".

ואכן בהמשך להלכה זו דווקא- חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה- מובא סיפורו של רבי עקיבא, ולא בנושא אמונת חכמים.

על כן רבי עקיבא מפגין את דרכו בסיפור זה כאשר הוא מגיע למצב שכל הרע כביכול מתגלם למולו, בני העיר נלקחים בשבי, הוא נשאר חסר כל לאחר שהכל נטרף והרוח כיבתה את נרו, אך רבי עקיבא אומר: על זה אמרתי כל דעביד רחמנא לטב עביד. זאת אומרת על הקשיים האלה שהחושך יכסה ארץ ולא נראה שום אור באפילה הנוראה, עכשיו זו שעת המבחן להודות להקב"ה, ולומר כל מה שה' עושה הכל לטובה.

כי כאשר אדם נמצא במלא הטוב פשוט הדבר שנמצא את התגלמות הטוב בעשייתו של הבורא יתברך.

ועל כן נראה כי רבי עקיבא באמירה זו עלה מדרגה אל מול נחום איש גס-זו, שכן מצינו (שבועות כו.) שהיה רבי עקיבא משמש את נחום איש גס-זו, ומסביר בעל היעיון יעקבי' לאחר הצגת גרסתו של נחום את גרסתו של רבי עקיבא: "כל דעביד מן שמיא לטב עביד, כי גדולה שימושה"

אם כנים דברינו, כי אז מובנת לנו דרכו של רבי עקיבא, והיא תואמת את דרכו והשקפתו הכללית, שכן אין באמירתו "כל דעביד...." מכדי לומר אני את נפשי הצלתי. כי אם הוכחה לכך שאכן ראה רבי עקיבא רעה בכל הדברים שארעו, אך הוא השליך את יתבו ושם מבטחו בקב"ה גם אל מול פני הרעה הזאת.

אך דרכו של נחום טרם הובררה, הרי לימדונו חז"ל לא לסמוך על הנס. והנה רבי עקיבא אכן כל כולו מביע רציונאליות, שכן איננו מצפה שרע יהיה טוב בזה הרגע, כי אם אומר רבי עקיבא שהוא איננו מבין את מהלכיו של הקב"ה, ובוודאי הקב"ה עושה הכל לטובה.

ואילו נחום אומר שאין רע, הרע הוא עצם הטוב בהתגלמותו, ואכן הוא צדק לאורך כל הדרך, שכן העפר שהונח בארגזו וודאי הביא כבוד גדול ליהודים והייתה זו מתנה ייחודית, וודאי יקרה יותר לליבו של הקיסר מארגז יהלומים שכאלה ודאי לא חסר לקיסר, ועל כן אמר "גם-זו לטובה" זה עצמו זה התגלות הטוב, אולם כל הסיפור טבוע בניסים על טבעיים. וכיצד היה בטוח נחום שכך יקרה.

ואכן בהתבוננות על אורח חייו של נחום איש גס-זו שעליו השתמש התלמוד בביטוי "צדיק גמור" ניתן לראות עקביות בדרכו זו לאורך כל הדרך, וכך מובא בתלמוד (תענית כא.) על ערוב ימיו של נחום.

"אמרו עליו על נחום איש גס-זו שהיה סומא מב' עיניו וגדם משתי ידיו וקיטע מב' רגליו וכל גופו מלא שחין והיה מוטל בבית רעוע ורגלי מיטתו מונחין בספלין של מים כדי שלא יעלו עליו נמלים. פעם אחת בקשו תלמידיו לפנות מטתו ואח"כ לפנות את הכלים אמר להם בני, פנו את הכלים ואחר כך פנו את מיטתי שמובטח לכם כל זמן שאני בבית אין הבית נופל. פינו את הכלים ואחר כך פינו את מיטתו ונפל הבית. אמרו לו תלמידיו: וכי מאחר שצדיק גמור אתה למה עלתה לך כך? אמר להם: בני, אני גרמתי לעצמי שפעם אחת הייתי מהלך בדרך לבית חמי והיה עימי משא ג' חמורים אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים. בא עני אחד ועמד לי בדרך ואמר לי רבי פרנסני, אמרתי לו המתן עד שאפרוק מן החמור לא הספקתי לפרוק מן החמור עד שיצתה נשמתו הלכתי ונפלתי על פניו ואמרתי עיני שלא חסו על עיניך יסומו ידי שלא חסו על ידיך יתגדמו רגלי שלא חסו על רגליך יתקטעו ולא נתקרה דעתי עד שאמרתי כל גופי יהא מלא שחין. אמרו לו: "אוי לנו שראינוך בכך. אמר להם: "אוי לי אם לא ראיתוני בכך".

בסיפור זה ניתן לראות שתי נקודות מרכזיות באורח חייו של נחום.

א. היותו צדיק גמור ברמה כזו שהוא יודע בוודאות שלא יכול להיות לו דבר רע. ומכיון שכך הוא בטוח כי הבית לא יפול כל עוד הוא בתוכו. שכן להקב"ה סיבה להענישו כביכול.

ב. הרצון של נחום לא להשאיר חובות מוסריות או התנהגותיות לעולם הבא. ועל כן על אף שכביכול לא חטא נחום עם העני כי אכן אמר לו המתן עד שאפרוק את

החמור, אולם נחום ידע שלולא היה משתמש במשפט זה אשר ייתכן וייאש את העני שהיה באפיסת כוחות עד מוות היה העני מצליח להמתין קמעא, לאכול ולהמשיך לחיות.

נחום מבקש שישלמו לו על ה'רעה' בעולם הזה. ואכן הוא נקי מחובות עד כדי ביטחון מוחלט שכעת כבר לא יכול לקרות לו מאומה.

אם כך נחום אינו סומך על הנס, כי עם על ההיגיון הבריא.

נחום - צדיק גמור, ויודע שהקב"ה לא מעניש לחינם בעולם. יודע נחום איש גם-זו את מעלתו ועל כן מבין הוא כי אין סיבה לצער, בטח כאשר מדובר בצרכי רבים. ועל כן היה שגור על פיו "גם-זו לטובה", נכון שנראה בעיניים אנושיות שזה רע, אבל זו טעות, הקב"ה משדרג את המציאות למציאות טובה יותר, לא דרך הרע אלא דרך הטוב במהותו, ועל כן העפר שהוכנס לארגזו באישון ליל היוה הוכחה לאמיתות דרכו, הוא עשה השתדלות ולקח יהלומים, הוא לא סמך על הנס, אולם הקב"ה החליט בהשגחה עליונה להחליף את היהלומים בעפר, א"כ ודאי הוא שמצב זה מבטא מציאות טובה יותר. ואכן כך היה.

ראינו איפה שתי מחשבות רצינאליות אשר אינם מבטאות "יהיה בסדר" כי אם הגיון צרוף. כאשר שיטה הראשונה של רבי עקיבא סוברת שצריך להודות להקב"ה על כל דבר שקורה בעולמו - רע או טוב.

השיטה השנייה היא של נחום איש גם-זו שסוברת שמפני שהוא שלא חטא - לעולם לא יכול להיות לו רע, וממילא ודאי שהרע עצמו הוא טוב בגילוי.

ומכאן מובן המאמר החסידי "תחשוב טוב יהיה טוב", שכן מחשבה רעה מביאה לידי חטא, אולם מחשבה טובה מאירה את הנשמה ואת רוח העשייה באור חיובי אשר בונה עולם טוב יותר ובודאי שעל ידי כך ישנה ההגשמה של המשפט - "תחשוב טוב יהיה טוב". אך יש הבדל בין אמירה לפני מעשה לבין אמירה לאחר מעשה, שכן בסיפורים המובאים לאחר מעשה כגון רבי עקיבא, כיצד נאמר תחשוב טוב יהיה טוב, כאשר כרגע אנשים סובלים? אלא עלינו לדעת ולהאמין שגם החושך כרגע הוא זמני ובקרוב יהפך לאור אין סופי. ואיך? על ידי מחשבה טובה, ומעשה טוב - "חייב אדם לברך (להקב"ה, ולהתבונן בגדולתו) על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה.

סיכום

בעיון בפני הדברים ובאגדות חז"ל מובן כי עלינו להיות מחוברים כל העת למציאות ולריאליות ומאיך לזכור תמיד כי מחשבותיו של הקב"ה (לא מחשבותי מחשבותיכם, ולא דרככם דרכי), אינם תמיד מובנים לנו ועל כן עלינו להביט לשמיים ולסמוך על בורא עולם שיהפך את הכל לטובה, אולם עלינו מוטלת ההשתדלות בעשיית הדברים כראוי כשם שעשה נחום איש גמזו, שלא סמך על הנס, אולם לאחר מכן ודאי שהכל בידי הבורא יתברך, כמאמר חז"ל הכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים.

תרבות ה'יהיה בסדר' הנפוצה כל כך נכונה באם נעשתה השתדלות מקסימאלית לחתירה למטרה ולמצוינות, או אז אנו מאמינים בני מאמינים כי ההשגחה העליונה ויד הבורא המכוונת היא אשר תוביל את התוצאה הסופית, וכאן הקשר המהותי בין 'תחשוב טוב' ל'יהיה טוב', שכן "סוף מעשה במחשבה תחילה" ו"הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה" ואם תחשוב טוב, ותצרף לכוונתך גם מעשים שיוכיחו את רצונותיך לשאוף לטוב, אזי הקב"ה לא ימנע טוב מבעליו, והדרך להצלחה בעז"ה מובטחת.





תַּגְוָבֹדֶת

בצלאל אלשלם

תגובה ל'תורת הסוציומטרי'

בגיליון א של 'מחניך' נכתב מאמר מאת הרב איתי קריימר בנושא 'המבחן הסוציומטרי' הנהוג בצה"ל. הכותב התייחס למספר בעיות במבחן זה, ומסקנתו בסוף המאמר הייתה שמותר לבצע מבחן זה במתכונתו הנוכחית משום "לא תעמוד על דם רעך", כי הוא מגלה ליקויים בעבודת אנשי הקבע וליקויים אלו טומנים בחובם סכנת נפשות או נזק ממוני. בנוסף, המחבר מנחה את עורך המבחן (=היועץ הארגוני), ממלא השאלון ומפקד היחידה כיצד עליהם לנהוג כדי שלא להיכשל בעוון לשה"ר.

במאמרי זה אני טוען כי מסקנת המחבר מוטעית משורשה, ועל כן אין מקום להכשיר את השרץ' אלא לשנות אותו במהותו על מנת שנוכל להפיק ממנו תועלת מבלי לעבור על הלכות לה"ר. להלן ההתייחסות המפורטת:

א. במבחן הסוציומטרי לא מוסרים עדות על עובדות או על ליקויים מסוימים בעבודתו של איש הקבע, אלא מעבירים התרשמות של הכותב על איש הקבע. מתוך התרשמות זו לא ניתן להבין שיש ליקויים הגובלים בפיקו"נ או בנזק ממוני כמו שכותב המחבר, וממילא 'נפל פיתא בבירא'. למיטב הבנתי, כאשר יש ליקויים כאלו בעבודתו של איש הקבע, הדבר הנכון הוא להעביר דיווח ישיר ומפורט - **הנסמך על עובדות ולא על התרשמויות** - למפקדו של אותו איש קבע, ובאם צריך גם למשטרה הצבאית. דיווח כזה צריך לעמוד בכללי ההלכה של לה"ר: לתועלת, אמת מוחלטת, עדות ראייה ולא עד מפי עד וכל שאר הכללים של לשה"ר לתועלת, ע"פ מה שהביא הרב קריימר במאמרו:

1. בדיקה האם אכן נעשה עוול.
2. מסירת מידע מדויק מבלי להגדיל את החלק הרע שבסיפור (ואף לא ברושם).
3. שהמספר יכוון רק לתועלת ולא למטרות אחרות.
4. אין דרך אחרת לתקן את הדרוש תיקון אלא לספר את הנ"ל לגורם שלישי.
5. הנזק שייגרם לאדם עליו מספרים, קטן מהנזק העלול להיגרם מאי סיפור העובדות.

יש לציין כי המבחן הסוציומטרי כלל אינו עומד בכללים אלו ולכן הוא אסור מדין לשה"ר.

לאור הנ"ל גם כל הדיון ההלכתי האם הסוציומטרי עומד בגדרי עדות או שלא, לא רלוונטי. (גם הרב קריימר הגיע בסופו של הדיון למסקנה כי הסוציומטרי אינו עומד בגדרים ההלכתיים של עדות).

ב. כל מהות המבחן הסוציומטרי עומדת בניגוד למצוות התוכחה "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא".

כידוע ממצוות התוכחה שהיא תלויה באדם שיודע להוכיח (מבלי לבייש את מקבל התוכחה), באדם שיידע לקבל תוכחה ובאופן בו מוסרים את התוכחה הנ"ל (מתוך אהבה למקבל התוכחה ורצון לעזור לו לתקן את דרכיו), וכמובן ע"י פירוט של מעשים או התנהגויות הדורשות תיקון ולא ע"י התרשמות.

בניגוד לכך, במבחן הסוציומטרי מתבקש כל אחד לכתוב את התרשמותו הכללית מתפקוד הנבחן ולעיתים קרובות משמש מבחן זה ככלי לחיסול חשבוות. מכאן שהעורך מבחן כזה עובר על "לפני עיוור".

בנוסף - מכיוון שהמבחן הוא יחסי ולא מוחלט, יכול להיות שאדם מוערך באופן יחסי פחות מחבריו ליחידה, אך מה זה אומר על דרכיו? מה יכול אדם לתקן אם לא נותנים לו דוגמאות מפורטות להתנהגות שנתפסת בעיני חבריו כלא תקינה? למרות כל האמור לעיל, הרי שהצבא צריך כלי שישמש את המפקדים לברור המצב אצלם ביחידה וככלי תומך החלטה לקידום. כדי לעמוד בני"ל מבחינת הלכות לשה"ר אני ממליץ על המתכונת הבאה:

1. קבלת תמונת מצב של מפקד על יחידתו תיעשה ע"י שיחות חתך, תיבת פניות למפקד וראיונות אישיים. להערכתי שלשת כלים אלו אמורים לתת למפקד תמונת מצב ברורה בקשר לתפקוד הכפופים לו.
2. לכלי תומך החלטה לקידום ניתן לערוך מבחן סוציומטרי משופר בו על כל הערכה שימלא משתתף, יצטרך לכתוב דוגמא שתעמוד בכללי לה"ר ובעיקר בכלל שזוהי עדות ישירה ולא עד מפי עד. הערכה שלא תיתמך בדוגמא לא תחשב לשקלול הציונים! על הכותב לדעת כי הוא עשוי להיות מזומן לביורר אצל המפקד בקשר למידע שמסר.
3. יש לבצע שינוי בקהל הממלאים מבחן סוציומטרי והאנשים עליהם ממלאים. מכיוון שהסוציומטרי יהווה רק כלי עזר לקידום, ימלאו אותו רק על אנשי קבע הפוטנציאליים לקידום בשנה הקרובה, ועליהם ימלאו רק אנשי הקבע העובדים איתם בממשק רצוף בשנת העבודה האחרונה (גם אם הם לא מאותה יחידה. לדוגמה, הערכת עמיתים של רב אוגדה רק ע"י אנשי קבע ממפקדת האוגדה, חוטאת למטרה העיקרית של מבחן זה). כך נמנע מהערכות שאינן לתועלת ואינן מדויקות.
4. על מפקד שמזמן איש קבע לקבל משוב, להתכונן ולברר היטב את העובדות על מנת לסייע לאותו איש קבע לשפר את תפקודו ורק לאחר שיחה עימו ואימות העובדות שעלו ממבחן הסוציומטרי יוכל להשתמש בו המפקד ככלי תומך החלטה לקידום.



ר' חנוך אייזנברג

האמנם ישנה בעיה לפלפל בהלכות אבילות

בגיליון ב' של 'מחניך' מביא הרב יונה יוניוב את דברי ה'חתם סופר' באשר ללימוד הלכות אבילות.

מחבר המאמר מבקש לחלק בין לימוד הלכות אבילות על הסדר, לבין פלפול בהן, והוא טוען שהחת"ס התכוין לאסור את הפלפול בהלכות אלו מפני המעשה המובא שם (שהחת"ס שמע על פטירת אמו בעת לימוד הלכות אבילות).

על הנחה זו - כאילו הפלפול נחשב כנחות בדרגה וממילא ניתן לוותר עליו - אבקש להעיר מספר הערות.

א. מובא ב'שער הגלגולים' להאריז"ל שזמן לידה ופטירה מדוייקים בתכלית, ולפעמים מקשה אשה לילד, בגלל שהנשמה של ילדה נמצאת בגוף אחר, ויש להמתין ליציאתה. מכאן שלשיטת האריז"ל לא יתכן לקשר את פטירת אם החת"ס ללימוד הלכות אבילות של בנה.

ב. המדרש (מובא בבבלי נדרים לח.) אומר שמשה קיבל בסיני את התורה ע"מ למוסרה לבני ישראל, ואילו את הפלפול הוא קיבל כמתנה אישית, אלא שהוא נהג בטוב עין ונתן גם אותו לבני ישראל. וצ"ע רתיעת החת"ס מפלפול בהלכות אבילות.

ג. הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פרק א סוף הלכה יב) אומר: "לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו". כלומר מי שחננו ד' ביכולת לעסוק בחלק הפלפול, חייב לעסוק בו.

ד. האדמו"ר הזקן (בישו"ע הרב' הלכות תלמוד תורה) מתייחס מספר פעמים לחשיבות הפלפול, וכך הוא כותב: "כל ימיו של אדם, איש לפי שכלו ויכולתו בפלפול התלמוד" (שם פרק א סוף הלכה א). "כל נפש מישראל צריכה לבוא בגלגולים רבים עד שתקיים כל תרי"ג מצוות במעשה דיבור ומחשבה, הוא לימוד הלכותיהן" (שם הלכה ד בשם האריז"ל). "ויפנה כל ימיו לעיון התלמוד לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן וכו' " (שם פרק ב הלכה ב). "ישא אשה ויעסוק אח"כ כפי הפנאי שלו בעיון ופלפול כל ימיו כפי כוחו" (שם פרק ג הלכה א).

הרי לנו מכל הנ"ל חיוב הלכתי לעסוק בפלפול.

גם לא זכיתי להבין את ההנחה בדבר היות קשר בין קפדנותו של החת"ס לאי יכולתו ללמוד הלכות אבילות. היכן מצינו שמידותיו של אדם משפיעות על התורה?! כלפי ליא, "המאור שבה יחזירו למוטב" (ע"פ איכא רבה פתיחתא ב) וישפיע על מידותיו.

ועל דרך הצחות. קובץ נפלא זה שאני אוחז בידי, בלול וכלול מכל חלקי התורה, והוא עצמו הראיה כי יש ללמוד ולעסוק בכל חלקיה.



הרב יהודה שביב

עוד על תשובה במשנת הרמב"ם

- בהמשך למאמרו של הרב אריק מלכיאלי ב'מחניך'¹ 'עיונים ביסוד התשובה במשנת הרמב"ם', אני מבקש להעיר.
- א. הכתוב מציע שהמקור בתורה למצות התשובה, הוא מהכתוב 'ומלתם את ערלת לבבכם', ואני תמה, מדוע יש לבקש ולחדש מקור, כשכבר הרמב"ן בפירושו לתורה, מצביע על מקור מפורש, והוא הכתוב האמור לאחר תיאור תשובת העם באחרית הימים – "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, לא נפלאה היא ממך ולא רחקה היא... " (דברים ל יא).
- ואלו דברי הרמב"ן: "וטעם כי המצוה הזאת - על כל התורה כולה. והנכון כי על כל התורה יאמר 'כל המצוה אשר אנכי מצוך היום'² אבל 'המצוה הזאת' - על התשובה הנזכרת³. כי 'השבות אל לבבך'; 'ושבת עד ה' אלהיך' – **מצווה שיצווה אותנו לעשות כן**. ונאמרה בלשון הבינוני⁴, לרמוז בהבטחה כי עתיד להיות כן... וזה טעם 'בפיך ובלבבך לעשותו', שיתודו על עוונם ועל עוון אבותם **בפיהם**, וישבו **בלבם**⁵ אל ה' ". בדרך דומה צעדו ר"ע ספורנו ובעל הכלי יקר (בפירושו השני).
- כתוב אחר משמש מקור לר"י מקורביל בסמ"ק, שכך הוא כותב במצווה נג: "לשוב, דכתיב 'ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו' ".
- ב. הכותב מציע לפתור את עובדת אי אזכורה של התשובה כמצווה ע"י הרמב"ם, בכך שהתשובה היא מצווה כוללת, וכבר קבע הרמב"ם בשורשי לספר המצוות שמצוות כוללות אינן נמנות במניין תרי"ג.
- הסבר מעין זה כבר נמסר משמו של מרן הראי"ה קוק (ראה: מאמרו של הרב גורן ב'מחניים' לימים נוראים תשל"ז עמוד 14. הרב דוד הכהן - הרב הנזיר בקונטרס 'התנוצצות אורו של משיח' עמוד יז).
- אולם סברה זאת יש לעיין בה, שהרי מצינו מצוות כוללות שנמנו ע"י הרמב"ם בספר המצוות, כמו מצות עבודת ה'. זאת כפי שהסביר שם הרמב"ם (במצווה ה) מפני ייחוד מעשי שיש בה והיא התפילה. מעתה ניתן למנות גם מצות התשובה מפני הדבר הייחודי שבה והוא הווידי.
- ג. לעצם העניין ראה מאמרי 'התשובה מצווה או עצה', בכתה"ע 'מורשה' ו תשל"ד. ושם הסברים נוספים לכך שלא כינה הרמב"ם את התשובה כמצות עשה ייחודית.



¹ גליון ב עמוד 221

² כמו בדברים ח א.

³ בפסוקים הקודמים.

⁴ ולא בלשון ציווי.

⁵ אכן לפ"ז הסדר הראוי היה קודם תשובה בלב, ורק אח"כ וידי בפה.