

שו"ת
באהלה של תורה

חלק חמישי
מאמרים ותשובות
בעניינים כלליים,
אורח חיים ויורה דעה

מאת
הרב יעקב אריאל
רמת גן

בהוצאת
מכון התורה והארץ
כפר דרום – אשקלון
ניסן תשס"ט

עורך ראשי: הרב איתיאל אריאל

עורך משנה: הרב יעקב אפשטיין

**הספר יצא לאור
בסיוע משרד המדע התרבות
והספורט – מינהל התרבות,
המחלקה למכוני מחקר תורניים**

©

כל הזכויות שמורות

**סדר ועימוד:
א"א 08-6847761**

**הדפסה:
דפוס חמד**

תוכן העניינים

7	בפתח האהל
9	אהלי שודד
10	נר ה' נשמת אדם

מאמרים

13	הריסת בתי הכנסת של גוש קטיף	סימן א
	מצות יישוב ארץ ישראל ואיסור 'לא תחנם' בגוש		סימן ב
29	קטיף	
40	מצות חינוך הבנות	סימן ג
50	מדיניות הצדקה החברתית בהלכה	סימן ד
65	כיצד מהדרין	סימן ה
79	בשר עוף למהדרין	סימן ו
85	פדיון שבויים ע"י שחרור מחבלים	סימן ז
93	טיפול בילדים מנותקים	סימן ח
100	הלכה והידור בדיני צניעות בזמננו	סימן ט

אורח חיים

113	חיוב ציצית בחולצה-ציצית הנקראת 'חולצית'	סימן י
	תפילה בציבור ללא תפילין תוך כדי פעילות		סימן יא
117	מבצעית	
122	ש"ץ שטעה בקדושה	סימן יב
126	מתפללת המעכבת את הרבות מלעבור לפנייה	סימן יג
129	הקריאה "כהנים" בנשיאת כפיים	סימן יד
131	אמירת הקדיש הכללי למי שהוריו בחיים	סימן טו
134	בניית מקוה במקום בית כנסת	סימן טז
146	ברכת הזימון ברמקול	סימן יז
153	לפני עיור בשיווק מיץ	סימן יח
163	קריאה בתורה לבר מצוה בתפילת מנחה	סימן יט
167	נר שבת	סימן כ
175	אישפוז סוטה במוסד מחלל שבת	סימן כא
183	הזמנת אורחים לשבת כשידוע שהם יבואו ברכב	סימן כב

189 אמירה בשבת למי שנוהג היתר	סימן כג
199 הנאה מחילול שבת כפוי	סימן כד
204 טלטול חיות מחמד	סימן כה
210 שימוש בשקית חום בשבת	סימן כו
215 כיבוי מכשיר אלחוטי בשבת לשם חסכון	סימן כז
219 מכשיר שמיעה פנימי בשבת	סימן כח
222 הוצאת חייל המחלל שבת לחופשה בשבת	סימן כט
230 השימוש במגבונים לחים בשבת	סימן ל
235 הדבקה בשבת על ידי לחץ אויר	סימן לא
239 חימום דבש בשבת	סימן לב
244 החשש לגיבול באבקות נמסות	סימן לג
248 טיפולי הפריה בשבת	סימן לד
253 שאיבת דם מחבל הטבור בשבת	סימן לה
259 חמץ של חיות מעבדה בפסח	סימן לו
266 תרופת חמץ ממותקת	סימן לז
269 חמץ שנמכר לגוי וחזר ונמכר לישראל	סימן לח
278 חמץ שעבר עליו הפסח במבצע 'חומת מגן'	סימן לט
289 ויסקי שעבר עליו הפסח	סימן מ
293 כרית חום המכילה דגן	סימן מא
297 קצירה לתחמיץ בפסח	סימן מב
305 מצה לחולי כרסת	סימן מג
312 מרור של מעשר ראשון מספק	סימן מד
316 קדימת האיש לאשה במצות "והגדת לבנך"	סימן מה
322 תוספת לחג השבועות	סימן מו
330 כבד שמיעה בתקיעת שופר	סימן מז
339 הוצאה חלקית במצות תקיעת שופר	סימן מח
350 אבל המשמש כבעל תוקע	סימן מט
352 סוכה צרה	סימן נ
356 סיכון במחצלת קלועה בחוטי ברזל	סימן נא
363 סוכה תחת פרגולה מקורות בטון	סימן נב
367 סוכה שיש בה טירחא גדולה	סימן נג
371 חיובו של חייל השומר במחסום בסוכה	סימן נד
377 לולב בירושלים בזמן הזה	סימן נה
390 חיובה של אשה בנר חנוכה	סימן נו

400 הדלקת נר חנוכה נוסף	סימן נז
404 כוונה שלא לצאת בנר חנוכה	סימן נח
416 תפילת מנחה לאחר הדלקת נר חנוכה	סימן נט
430 קריאת מגילה – בלילה או ביום?	סימן ס
יורה דעה		
437 ירקות המוחזקים בחרקים שטופלו בריסוס	סימן סא
450 חרק יבש בירק	סימן סב
456 טבילת קומקום חשמלי	סימן סג
462 ריבית בקנסות על הלנת שכר	סימן סד
470 הקפת הראש לחולה	סימן סה
477 הקפת הראש לשוטה על ידי אשה	סימן סו
482 רופא שמצא דם בבדיקה	סימן סז
487 דימום בעקבות שימוש בגלולה	סימן סח
494 טבילה בשבת ללא חפיפה	סימן סט
496 אוצר מקוה שנתערבו בו מים שאובים	סימן ע
499 אסיר שנדר לא להסתפר	סימן עא
509 נדר בכתב	סימן עב
516 פירוט נדר לשם התרתו	סימן עג
518 איש ואשה מי קודם?	סימן עד
524 שינוי בצדקה	סימן עה
532 מחיקת שמות מלוח	סימן עו
545 שילוח הקן	סימן עז
549 פדיון בכור מבנק הזרע	סימן עח
552 פטר חמור	סימן עט
	אנינות ואבילות על חלל שהאויב מחזיק בחלקים	סימן פ
558 ממנו	
568	תוכן מפורט

בפתח האהל

אָגוּרָה בְּאֶהֱלֶךְ עוֹלָמִים אַחֲסָה בְּסִתְרֵי כְּנָפֶיךָ סֵלָה

(תהלים סא ה)

האהל נחשב ארעי ביחס לבית היציב והקבוע. אולם יש לאהל מעלה מסוימת על הבית. בית כי ייפול יש לבנותו מחדש מהמסד עד הטפחות. הוא לא יהיה אותו הבית, גם אם יראה דומה לו, פנים חדשות באו לכאן. אהל כי יתמוטט קל להקימו מחדש. והוא יחזור להיות אותו אהל לפני שנפל.

המהר"ל מפראג ביטא רעיון דומה ביחס לפסוק (עמוס ט) "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת וגדרתי את פרציה".

הבית כאשר נופל, נתבטל ענינו הראשון שהיה לו. ואם חוזר לבנות, הוא בית חדש. ולא נקרא שהקים בית נופל, שכבר נתבטל, רק כאילו בנה בית חדש מתחלה. אבל הסוכה, שאינו בית שהוא בנין גמור וקבוע, ובקלות הוא חוזר ומעמידו, לכך אם נפל שייך בו הקמה, והוא חוזר לענין הראשון בקלות. וכן מלכות בית דוד.

(נצח ישראל – פרק לה)

מלכות בית דוד לא נפלה, היא רק מסתרת, כאותה לבנה שבסוף כל חודש נעלמת מעינינו והיא שבה להתחדש מחדש מדי חודש בחודשו. דוד מלך ישראל חי וקיים!
רעיון דומה הביעו חז"ל על הקנה:

מה קנה זה עומד במקום מים, וגיזעו מחזיף ושרשיו מרובין, ואפילו כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, אלא הוא הולך ובא עמה, כיון שדומו הרוחות – עמד קנה במקומו. אבל ארו זה – אינו עומד במקום מים, ושרשיו מועטין ואין גזעו מחזיף, אפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו – אין מזיזות אותו ממקומו, כיון שנשבה בו רוח דרומית – מיד עוקרתו והופכתו על פניו. ולא עוד אלא שזכה קנה ליטול ממנו קולמוס לכתוב ממנו ספרי תורה נביאים וכתובים.

(סנהדרין קה, ב)

ואכן רבים נוהגים לכתוב ס"ת בקנה. לא רק משום שהקנה רך ודרכיה של תורה הן דרכי נועם. אלא גם משום שהתורה דומה לקנה, שגם אם נדמה לנו שהוא נע ונד, באמת הוא קבוע ויציב במקומו. כך גם יישומה של התורה בחיי המעשה. הוא נראה כביכול בעיני ההדיוטות כמשתנה. ולא היא! רק התנאים החיצוניים משתנים, אך לא התורה עצמה. בהתחלף הנסיבות משתנים בהכרח היישומים. לא הרי שעון שבת קפיצי לשעון חשמלי ולא הרי שעון לחצנים כהרי שעון דיגיטאלי. ומי יודע מה צופן העתיד? מי שאינו מכיר את ההלכה מתוכה סבור בטעות שהפוסק משנה את דעתו מעת לעת. אך באמת לא ההלכה משתנה אלא המציאות היא שמשתנה. ודבר אלקינו יקום לעולם.

רעיון זה מצא את ביטוי ע"י השפת אמת (פרשת בא תרנט):

בכל יום הקב"ה מחדש הלכה בישיבה של מעלה. כן אותיות התורה החזוקים בכל נפש ישראל מתחדשין בכל יום. וזה שאמרו ז"ל "כל השונה הלכות בכל יום הוא בן עוה"ב

שנאמר 'הליכות עולם לו' אל תקרי 'הליכות' אלא 'הלכות'. 'פי' הליכות עולם להקב"ה שהוא מנהיג ומחדש העולם בכל יום בסדר חדש כן צריך האדם לחדש הילוך בעבודת הבורא בכל יום ויום. וזה נק' שונה הלכות. כי האדם נק' מהלך.

השפ"א מדגיש בעיקר את התחדשות העבודה בכל יום אך מדרשת המילה "הלכות" משמע שגם יישום ההלכה (ולא ההלכה עצמה!) משתנה בהתאם לשינויים המתחוללים בעולם. הקב"ה מחדש בכל יום מעשי בראשית ומעמיד בפנינו בעיות חדשות כדי שנתמודד איתן. על מנת שנתעמק בתורה ונדלה מתהומותיה את ההבנות הנחוצות לצורך יישומה האקטואלי בחיי המעשה. לכן היא נקראת "הלכה".

בעקבות דבריו יש לומר ש"השונה" הלכות אינו רק המשנן אלא גם זה שנראה כמשנה כביכול. מי שמתמודד יום יום עם המציאות הדינאמית ומיישם את עקרונות ההלכה הנצחיים והקבועים בתנאים המשתנים הוא בן עולם הבא. למרות שהוא נראה לכאורה כמשנה ומחדש, בעצם הוא מקבע את ההלכה והופך אותה לנצחית ולכן יש לו חלק בעולם הנצח.

ומימד נוסף לחולשתם המדומה של הקנה ושל האהל. מה שנראה חלש הוא חזק יותר ממה שנדמה לכאורה כחזק. וכבר רס"ג בספר האמונות והדעות (מאמר ב) תמה על כך: איך יהיה מה שהוא יותר דק מכל דק בענין חזק מכל חזק?

והיא הנותנת. דווקא משום שהדק מכל דק הוא מופשט ונעלה מכל חומר מוחשי הוא חזק יותר מהחומר. בימינו, שמדע הפיסיקה התקדם אנו יודעים שהאנרגיה שאינה נתפסת בחושים היא מקור החומר. לא כל מה שנראה בעיני הבריות הוא כממשות הוא אמיתי. הרבה תופעות אינן אלא אשליה אופטית. מאחריהן מסתתר העצם האמיתי הבלתי נראה. הנשמה המחיה את הגוף לא נראית והיא מהותו של האדם ולא גופו. כך גם היקום כולו. את הבורא איננו רואים ודווקא משום כך הוא עילת העילות וסיבת הסיבות. וכלשון רס"ג שם:

הבורא יתברך יותר דק מכל דק, ועמוק מכל עמוק, וחזק מכל חזק, ונעלם מכל נעלם, וגבוה מכל גבוה, עד שלא יתכן לעמוד על קצתו כלל. ובוה אמר הכתוב (איוב יא, ז) החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא גבי שמים מה תפעל עמקה משאול מה תדע ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים.
"אכן אתה א-ל מסתתר". (ישעיהו מה, טו).

התורה היא שמו של ה'. וכמו שה' מקיים את העולם כך גם התורה היא מקור החיים לעולם כולו. "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתני". ומכיון שכך גם בה גלומות תכונות אלו של דקות ועוצמה, של גילוי והסתר. מאחרי החלק הגלוי שבה מסתתר החלק הסמוי. ואיננו עוסקים בנסתרות. גם מה שקרוי בפינו "נגלה" – ההלכה – החלק שאינו נראה לעינינו במבט ראשון הוא רב יותר מזה הניכר לעינינו. העתיד צופן בחובו תופעות רבות שהם בבחינת "נתיב לא ידעו עיט ולא שזפתו עין איה". אולם לכל האירועים שיהיו ולכל ההמצאות שיתגלו כבר הוכנה תשובה. הכל מקופל וגנוז בתורה. כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני.

ויש מצבים זמניים שבהם לדאבוננו ההלכה אינה מתקיימת למעשה. או משום שהתנאים אינם מאפשרים, או שאין לה דורש. יש המנסים להתעלם מההלכה או להעלימה. אולם כמו אותו קנה כך התורה חוזרת ומזדקפת לאחר שעברו עליה המים הזידונים. גזרה עבדא דבטלה, אולם תקנת חכמים לעולם עומדת (ר' כתובות ג, ב). כך גם אהלה של תורה. רוח סערה עלולה להפיל אותה למראית עין, אולם כעבור הסופה ניתן יהיה להחזיר את אותו אהל ולזקפו מחדש.

יְזוּחַ צִיּוֹן קָרְיַת מוֹעֲדֵנוּ עֵינֵינוּ תִּרְאֶינָה יְרוּשָׁלַם נָה שְׁאֵנָ אֶהְלֵ בַל יִצְעָן בַּל יִסְעוּ יִתְדַתְּיוּ לְנִצְחָ וְכָל חֻבְלָיו בַּל יִנְתָּקוּ.

(ישעיהו לג, כ-כג)

אֶהְלִי שָׂדֵד

אוי לי על שְׂבָרֵי נִחְלָה מִפְתֵי... אֶהְלִי שָׂדֵד וְכָל מִיתָרֵי נִתְקָוּ בְּנֵי יִצְאָנִי וְאֵינָם אֵין נְטָה עוֹד אֶהְלִי וּמְקָיִם יִרְעוּתֵי. כִּי נִבְעָרוּ הָרְעִים וְאֶת ה' לֹא דָרְשׁוּ עַל כֵּן לֹא הִשְׁכִּילוּ וְכָל מְרַעֲיָתָם נִפְוָצָה.

(ירמיהו י, יט-כא)

מאז תקעתי את אהלי הקודם נפל דבר בישראל. גוש קטיף, שזכיתי להיות בין הראשונים שתקעו בו יתד, יחד עם ישיבת ההסדר בנוה דקלים, נעקר ממקומו. גוש קטיף היה לשם ולתהילה בכל רחבי הארץ, בשילוב ייחודי של תורה, עבודה וגמילות חסדים.

תורה – מספר מוסדות התורה והחינוך שהיו בו, יחסית למספר תושביו, עלה על כולנה, יותר מכל אזור אחר בארץ, גם כזה הנחשב תורני מובהק. (חלקם נתמך ע"י החקלאים בתורת שותפות של יששכר וזבולון).

עבודה – החקלאות הייחודית שפותחה בגוש הגיעה להישגים בינלאומיים. היא הצליחה בס"ד לנצל את הדיונות השוממות מאדם ומכל גידול חקלאי ולהופכם לזהב הארץ ההיא טוב. מכאן יצאה הבשורה הגדולה של ירק ללא חרק. גוש קטיף הפך למותג. עד היום חברות רבות, שלא כולן עומדות בתקנים המהודרים של הכשרות, מתהדרות בשם "קטיף". וגמילות חסדים – החברה שנוצרה במקום התגבשה מכל שכבות האוכלוסייה, מיוצאי עיירות הפיתוח ומושבי הנגב ומתושבי ערים במרכז הארץ, מעדות שונות, ברמות השכלה וכלכלה מגוונות. בזכות החברה המגובשת וחדורת האידיאלים והעזרה הדדית הצליח הגוש להתמודד עם הפיגועים שהיו מנת חלקו משך שנים. בזכות כל אלו הצליח הגוש באותן שנים קשות, שמשך אליו את האש שהופנתה אח"כ ליישובי הדרום, אפילו להגדיל את אוכלוסייתו.

כל המפעל האדיר שנבנה בעמל רב במשך למעלה מ-30 שנה ומנה כרובה של אנשים נשים וטף נעקר תוך ימים ספורים בחודש החורבן אב ינחמנו שנת תשס"ה, שנה בה התקיים הכתוב: "מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים" (ישעיהו מב, כד).

עד היום אין הסבר הגיוני למניע של הריסת חבל ארץ פורח ומשגשג חדור אמונה ואידיאלים. כיצד הותרה הרצועה ונתאפשרה חדירה עזה של אמל"ח ורוח טרור המאיימת על כל חציה הדרומי של מדינת ישראל מגדרה ועד באר שבע?! נשגבה מבינת אנוש הפיכת

נחלתנו לזרים ובתינו לנוכרים, וגו' אשר לא ידעוך ומשפחות אשר בשמך לא קראו אכלו את יעקב ואת נהו השמו.

אולם רוחו של גוש קטיף לא נפלה. הרעיון ממשיך להתקיים ולדחוף את העקורים להקים מחדש את האהל שהופל. וחרף הניסיונות בהם הם עומדים מול צעדי צב ואטימות בירוקראטית, רובם של העקורים ממשיך לדבוק בקהילותיהם ומצפים לשיקומן מחדש. לצערנו, לא הועלה כלל על דעתם של המפנים הצורך האישי והלאומי לשקם את הקהילות, אלא להפיצן ביעקב ולחלקן בישראל, כמוץ אשר תדפנו רוח. לאהליך ישראל ולא ייזכר חלילה שם קטיף עוד. עקירת הגוש היתה עלולה להיות גם עקירת הרוח של האמונה, התורה ההתנדבות והחלוציות, של מקום שסימל יותר מכל את השילוב המיוחד של תורה עם וארץ.

עצם הרעיון להרוס ישוב יהודי בארץ ישראל על מנת למוסרו לידי זרים הוא מעין נסיון לעקור אות מהתורה. שהרי מדובר במצוות מפורשות: גם מצות ישוב ארץ ישראל, שעבורה מותר לקנות קרקע אפילו בשבת, גם איסור לא תחנם וגם ביטול מצוות תרומות ומעשרות משדותיהם של ישראל (ר' ע"ז כא). כל אלו מצוות שבין אדם למקום אולם לא פחות מאלו, אם לא יותר, הן המצוות שבין אדם לחברו: גם גרימת צער לגוף ולנפש, גם הפסד ממון ומקורות פרנסה ללא תמורה הולמת, אם בכלל, ועוד. (היכן היו כל הארגונים שרוממות הנושא החברתי בפייהם?) לצערנו, גם בין לומדי התורה היו שלא ראו בכל אלו שאלות הלכתיות חמורות. לדוגמא, על היתר המכירה בשמיטה הזדעזעה הארץ ת"ק על ת"ק. וכידוע עיקר ההתנגדות להיתר המכירה הוא בגלל איסור לא תחנם, למרות שהמדובר במכירה זמנית שנועדה לקיים התיישבות ישראלית, בעוד שעקירת ישובים ששמרו שמיטה כהלכה יחד עם מצוות רבות אחרות ומסירתם לזרים עברה בקול ענות חלושה. (אלא א"כ נניח שהיה כאן שיקול של פיקוח נפש. אם כי נימוק זה היה מפוקפק גם בשעתו, דבר שהוכח בעליל לאחר מעשה).

אולם תורתנו לא ניתנת לעקירה כלל. אדם וחברה יכולים, בבחירתם החופשית שניתנה להם ע"י הבורא, להתעלם חלילה מדרישותיה ולהתכחש למורת רוחנו, לציטוייה, לזלזל בערכיה ולהעמיד מעליה ערכים מדומים וחולפים. אולם זאת התורה לא תהא מוחלפת. עקרונותיה לא ניתנים לשינוי רק בגלל שמקבליה לא מקיימים אותה. אפילו קוצו של יוד ממנה לא יזוז ממקומו.

הבתים, כולל בתי המדרש ובתי הכנסת, נהרסו לדאבון לבנו. ערו ערו עד היסוד בהם. אולם האהל, המכנס ברוחו את הרעיון, הדרך, האמונה והתקווה, לא ניתן להריסה, הוא נופל וקם, ולא רק במקום אחד אלא בארבעה וחמישה מקומות חדשים. כל אחד מהם ימשיך את הרוח ביתר שאת וביתר עז. כל אחד מהם יגדל בכמות ובאיכות. המותג האמיתי של קטיף ימשיך להתנוסס ברחבי הארץ להגדיל תורה ולהאדיר. ויתקיים בהם הכתוב:

כי אעלה ארצה לך וממכותי ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לך. פה אמר ה' הנני שב שבות אהלי יעקוב ומשכנותיו ארחם ונבנתה עיר על תלה וארמון על משפטו ישב.

(ירמיהו ל, יז-יח)

חלק מהתשובות בכרך זה עוסק ישירות בנושאים שהועלו בגוש קטיף. אך הספר כולו נערך בשלוחותיו של הגוש. תודות לעורך הנאמן, הרב יעקב אפשטיין, מעקורי עצמונה, כיום בשומריה ה' ישמרם, מחבר שמונת הספרים "חבל נחלתו" ישיבה ה' לנחלתו בקרוב. יישר כח לבני הרב איתאל שסייע רבות בעריכת התשובות. יבורך מכון התורה והארץ המוציא לאור של ספר זה השוכן כרגע באשקלון (משכנו בכפר דרום הוא המבנה היחיד העומד על תלו ומצפה להשבתו לייעודו), והעומדים בראשו הרב יהודה עמיחי והמנהל הנמרץ איש כפר דרום אליעזר ברט המצפה עם קהילת כפר דרום לשיקומם, בכולם יתקיים הכתוב בקרוב: "ושבו בנים לגבולם".

פורים דמוקפין תשס"ט

רמת גן

נר ה' נשמת אדם

ספר זה מוקדש לזכר

אחיקם עמיחי

ה' יקום דמו

בנם של, יבדלו לחיים ארוכים, הרב יהודה עמיחי ורעייתו אסתר

בת הרב מ.צ. נריה

אוהב הארץ, התורה והעם שנפל בקרב עם מחבלים בי"ט טבת

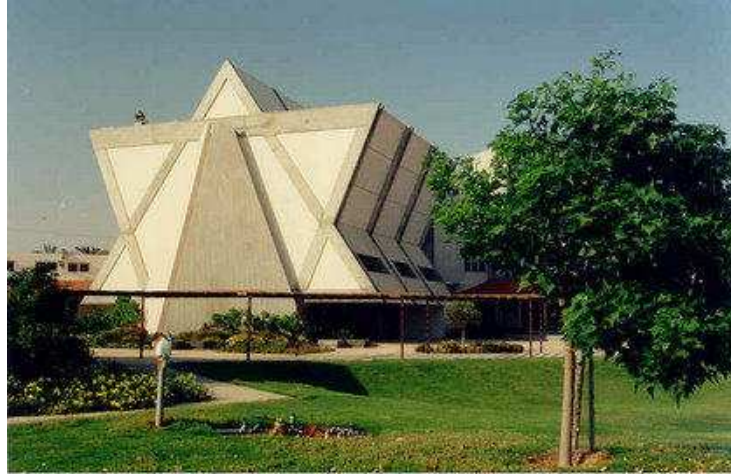
עש"ק פרשת שמות תשס"ח בהרי חברון

ולזכר כל רעיו בישיבה של מעלה שנפלו על יישובה והגנתה של הארץ

הַנְּיָנוּ גוֹיִם עָמוּ כִּי דָם עֲבָדְיוּ יָקוּם וְנָקָם יֵשֵׁב לְצַרְיוֹ וְכָפַר אֲדָמָתוֹ

ישיבת ימית בנוה דקלים

בבניינה



ובחורבנה



סימן א

הריסת בתי הכנסת של גוש קטיף*

- ראשי פרקים
- א. על בכנ"ס שואלים ועל עקירת ישובים לא שואלים!
- ב. האם הריסת בית כנסת אסורה מדאורייתא?
- ג. השחתה שנועדה למנוע בזיון
1. שריפת כתבי קודש במקום גניזתם העלולה להביא לידי בזיונם
2. אין עדיפות להשחתת בהכנ"ס בידי ישראל
3. מידת אחריותנו להשחתת בידי הגויים
4. השחתה בדרך כבוד עדיפה על השחתה בבזיון
5. קדושת בתי כנסת מול קדושת כתבי הקודש
6. האם בשריפה שבאה למנוע בזיון יש משום כבוד?
- ד. החשש שמא בתי הכנסת ישמשו כמסגדים
1. הביזיון
2. אחוריהם להיכל
3. האם מסגד הוא עבודה זרה?
4. איסור נתיצת הבמות
5. האם גוי יכול להקדיש בית תפילה?
- ה. הפקעת קדושתו של ביכנ"ס
1. למי הזכות להפקיע קדושה?
2. חילול הקדושה מצריך פדיון בשווי ביהכנ"ס
3. גם לאחר הפדיון יש לנהוג כבוד
4. הערמה במקום חילול השם
5. האם העקירה הפקיעה את בהכנ"ס מבעליהם?
- ו. הריסת ביכנ"ס זמני
1. בתי כנסת שבבבל על תנאי הן עשויים
2. האם היתה הבעלות מלכתחילה זמנית?
- מסקנה

* * *

א. על בתי כנסת שואלים ועל עקירת ישובים לא שואלים!

דיון זה נכתב בלב קרוע ומורתח, לא רק בגלל הנושא הכאוב אלא בעיקר משום שרק בנושא זה של הרס בתי הכנסת היתה התחשבות בעמדת ההלכה ופוסקיה, בעוד שעצם העקירה של תושבי גוש קטיף והרס ישוביהם, ובפרט ללא הכנת מקום חילופי הולם, עברו ללא אמירה הלכתית מפורשת, כביכול. הממשלה התחשבה רק בנושא זה בעמדת הרבנות, משום שהריסת בית כנסת נתפסה אצלה כנושא "דתי" שיש להלכה מה לומר בו, בעוד שהאספקטים המרכזיים של ההתנתקות נתפשו אצלה כנושאים "פוליטיים"

* נערך ונדפס בתחומין כרך כו.

שאסור לרבנים להתערב בהם. עלול להיווצר רושם מוטעה שבעניין הרס בתי כנסת (שלו רוב הפוסקים אינו אלא מדרבנן כפי שיבואר במאמר זה) יש לתורת ישראל אמירה ברורה, בעוד שהתעללות והתעמרות בבני אדם ע"י השלכתם מבתיים בנחישות ובפזיזות ללא כל רגישות באשר לעתידם, למגוריהם, לפרנסתם, לחינוך ילדיהם ולשמירת קהילותיהם, אינו נושא תורני כביכול. וזאת מלבד האיסורים החמורים של ביטול מצות עשה של יישוב הארץ ואיסור לא תחנם. בהעברת שטחים חקלאיים לנוכרים יש בעיה הלכתית, בנוסף על איסור לא תחנם, שחל גם על בתים, והיא איסור הפקעת שדות שמקיימים בהן את המצוות התלויות בארץ (עיין עבודה-זרה כא, א) לצערנו בכל הדיונים שהושמעו לא הוזכרה בעיה זו כלל¹. ואעפ"כ כשנתבקשנו להביע את עמדתנו באשר להרס בתי הכנסת לא יכולנו להתחמק מנקיטת עמדה שנימוקיה מובאים במאמר הר"ב. תמצית מאמר זה הועברה לידיעת ועדת הרבנים שדנה בשאלה זו. יהיו דברי תורה אלה נר זכרון לקהילות הקודש המפוארות בגוש קטיף שנקטפו באיבן, ונאבקות עדיין על המשך קיומן כקהילות במקום אחר.

כי א-להים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה, וישבו שם וירשוה, זרע עבדיו ינחלה, ואוהבי שמו ישכנו בה (תהלים סט, לו).

עם סיום עקירתם של ישובי חבל קטיף, גירוש תושביהם והריסת בתיים, בחודש אב תשס"ה, התעורר פולמוס גדול ביחס להריסתם של בתי הכנסת, פעולה שתוכננה מלכתחילה להיעשות על ידי צה"ל. המצדדים בהריסה טענו, שבלאו הכי בתי הכנסת עתידים ליהרס בידי ההמון הפלשתינאי, בדרך שיש בה פגיעה קשה בקדשי ישראל ובכבוד ישראל, וכדי למנוע זאת, עדיף שיהודים יהרסו אותם בידיהם בדרך מכובדת יותר. ולעומתם טענו השוללים, ש"אין עצה ואין תבונה נגד ה'", ואין הצדקה לעבור בידיים על האיסור הכרוך בנתיצתם של בתי הכנסת, אפילו לא כדי לצמצם במעט את הפגיעה בכבודם ובכבוד ישראל, ואל לצה"ל לפגוע בעצמו בקדושתם. מהי עמדת ההלכה בדילמה זו?

ב. האם הריסת בית כנסת אסורה מדאורייתא?

כתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת סה):

הזהירנו מנתוץ ומאבד בתי עבודת הא-ל יתעלה, ומאבד ספרי הנבואה ומלמחוק השמות הנכבדים והדומה לזה. ולשון האזהרה שבאה בזה הענין הוא אמרו: "לא תעשון

1. עיין מאמרי בחוברת אמונת-עתיק 62 (אדר-ניסן תשס"ה) בהוצאת מכון התורה והארץ, ובמקום אחר בספר זה. אמנם שם הסתפקנו אם איסור לא תחנם בטל במקום שמסירת הקרקע לנכרים נעשית לטובת ישראל, אולם לאמיתו של דבר כבר אז סברנו שסביר מאד שמהלך מדיני זה ישפיע לרעה על עם ישראל היושב בציון, ויש בו חשש גדול לפיקוח נפש ולהגברת סיכונם של הרבים, כפי שהוכח במציאות.

כן לה' א-להיכם". וכל מי שעבר על דבר זה – כגון שיהרוס שום דבר מן ההיכל והמזבח והדומה להם, או שימחה שם משמות ה' – לוקה. מדבריו יש לדייק, שגם נתיצת בתי כנסת אסורה מהתורה, שהרי הם בכלל "בתי עבודת הא-ל יתעלה". ואע"פ שבהמשך דבריו הוא מונה רק את "ההיכל והמזבח והדומה להם", ייתכן שגם בתי כנסת בכלל. אם זו כוונתו, מקורו בדרשת חז"ל (מגילה כח, א): "והשמות את מקדשיכם – קדושתן אף כשהן שוממין", שהכוונה היא לבתי כנסת שחרבו. כך מוכח גם מלשון הרמב"ם במנין המצוות שבפתיחת ספר היד החזקה (מצ' סה): "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות ובתי מדרשות, שנא' לא תעשון כן לה' א-להיכם". אך עדיין צ"ע, כי יתכן שבתי הכנסת אינם "בתי עבודת הא-ל", וביטוי זה בטה"צ מכוון רק למשכן ולבמות בזמן היתרון. וכך מוכח מהלכותיו (הל' יסודי התורה ו, ז), שם לא הזכיר שיש איסור דאורייתא לסתור בית כנסת, אלא רק את האיסור לסתור את ההיכל, את המזבח ואת שאר העזרה, ואפילו לסתור אבן אחת מהן דרך השחתה. לעומתו, הרמב"ן (מגילה כה, ב ד"ה ויש ליישב, הובא בר"ן ח, א מדפי הרי"ף) סבור שקדושת ביכ"ס היא מדרבנן. וכן משמע מרוב הראשונים, וממילא יתכן לומר שהריסת בית כנסת אינה אסורה מהתורה. מיהו גם אם נניח שהאיסור הוא מדרבנן, אין ספק שיש בהריסתם פגיעה חמורה בכבוד שמים, ובייחוד כשהדבר נעשה בפומבי.

ג. השחתה שנועדה למנוע בזיון

1. שריפת כתבי קודש במקום גניזתם העלולה להביא לידי בזיון

נותרה השאלה האם עדיף במקום שלא נותרה ברירה, שיעשו זאת גויים, תוך חירוף וגידוף א-לוהי מערכות ישראל, או שמא יעשו זאת ישראלים בעצמם? יש לדמות שאלה זו לדיון בשו"ת שבות-יעקב (ח"ג סי' י) בענין כתבי הקודש שגוזום בחביות גדולות והניחום בבית הקברות, ולבסוף נגנבו על ידי עכו"ם. דבר זה הביאם לבסוף לידי בזיון גדול מאד, עד שהעכו"ם היו מקנחים בהם; ואילו היו שורפים אותם מלכתחילה, היו מונעים אותו בזיון². מסקנתו היא, שיש להתיר לשרוף את כתבי הקודש כדי למנוע מהם בזיון גדול יותר. והעיד שכן היה המנהג בקהילות ישראל – לשרוף את הטעון גניזה, במקום שלא התאפשר לגנוז בכבוד וכשחששו שמא יזרקו לבסוף במקום הטינופת, כפי שקרה פעמים אחדות, וכמ"ש בשו"ת באר-שבע (סי' מג). והביא ראיה משאול המלך, שהעדיף לאבד עצמו לדעת "פן יבואו הערלים האלה ודקרוני והתעללו בו" (שמ"א לא, ד), והתירו לו להרוג עצמו בידי ולמות מיתה קלה, כדי שלא ייהרג בידי הפלישתים במיתה משונה וחמורה. וגדולה מזו התירו לו, שהרי אין מדובר שם על

2. אמנם בבית כנסת יש צד קולא, משום שהמקום מתחלל מקדושתו קודם הריסתו ופוקע ממנו איסור נתיצה, מדין "ובאו פריצים וחיללוה". אך אין הכי נמי, יש להקשות: מדוע לא נאמר סברה דומה לגבי כתבי הקודש שנפלו ביד נכרים, ושוב אין בהם איסור "לא תעשו כן"?

חשש ודאי, אלא רק על ספק "פן יבואו", ואעפ"כ רשאי היה להמית את עצמו בידיו. והוסיף, שמעשה זה של נטילת נשמה שקול לשריפת ספר תורה, כפי שמוכח במסכת שבת (קה, ב), ודמי ממש לנד"ד³.

אך בכנסת-יחזקאל (סי' לז) חולק עליו, ואוסר למנוע בזיון חמור של כתבי הקודש על ידי שריפתם. את הראיה משאול דחה בהסתמכו על דברי האחרונים שהצדיקו את התאבדותו מטעמים אחרים – אם משום שחשש לחייהם של רבים מישראל שיחרפו נפשם וינסו להצילוהו, כמ"ש המהר"ל; ואם משום שהתאבדות אינה חמורה כמו רצח, והיא מותרת בתנאים מיוחדים על מנת למנוע תוצאות חמורות יותר.

ואכן, ראיה זו משאול המלך צריכה עיון – שאם סבור בעל שבות-יעקב שמאבד עצמו לדעת נחשב רוצח ממש, היכן מצינו שהתירו לרצוח על מנת למנוע דבר חמור יותר, כמו בזיון והתעללות?! והרי אפילו הצלת נפש מישראל, שהיא חמורה ודוחה את כל העבירות שבתורה, אינה דוחה איסור רציחה, שכן "אין דוחין נפש מפני נפש"⁴. וק"ו שאין היתר להתאבד על מנת למנוע התעללות למרות חומרתה.

ועל כרחק צריך לפרש באופן אחר. מכיון שממה נפשך שאול עמד למות, בגלל שאחזהו השבץ או שהפלשתים יקדימו להרגו, א"כ חייו היו חיי שעה. ואע"פ שגם חיי שעה חיים הם, מכל מקום כאשר השיקול הוא חיי שעה קצרים מול חיי שעה ארוכים קצת יותר, אך מלאי התעללות, יש מקום להעדיף חיי השעה הקצרים יותר⁵. ראייה לכך מסוגיית עבודה זרה (כז, ב): "אמר ר' יוחנן: ספק חי ספק מת – אין מתרפאין מוהו, ודאי מת – מתרפאין מוהו. מת?! האיכא חיי שעה? לחיי שעה לא חיישין". וביארו שם בתוס' (ד"ה לחיי שעה) שעקרונית חוששין לחיי שעה, אם זו טובתו של החולה, ולכן מפקחין עליו את הגל אפילו בשבת. אך במקום שטובתו היא שלא להחיותו אין חוששין להם, כגון שיש ספק אם ההתרפאות מע"ז חיונית, וספק זה עומד כנגד איסור ודאי של הנאה מע"ז. אמנם אצל שאול שני הצדדים היו שקולים – מיתה ודאית מכאן מול מיתה ודאית מכאן – אך מסתבר שהחשש שודאי יומת ע"י הפלשתים בהתעללות קשה הכריע את האיסור הודאי שישנו בהמתת עצמו.

3. דמיון זה אינו דמיון מוחלט, שהרי בוודאי לא התכוונה הגמרא לומר שאדם קדוש כמו ספר תורה, ושמידך יש בספר תורה דין פיקוח נפש כמו באדם.
4. אמנם כאן מדובר בדחיית נפש מפני אותה הנפש עצמה, ושמה יש מקום לשקול איזו מיתה עדיפה – האם מיתה קלה בידי עצמו, או מיתה חמורה הכרוכה בהתעללות קשה על ידי אחרים. אך לא מצאנו מקום בהלכה לשיקולים מעין אלו של העדפת מיתה אחת על חברתה, כשהדבר נוגע לרציחה בידיים ממש. עיין משפט-כהן סי' קמד, שההכרעה איזו נפש עדיפה אינה מסורה כלל בידי האדם, והוא הדין בנוגע להכרעה באופן הרציחה.
5. ולכך ראייה מהסרת הספוגין במעשהו של ר' חנינא בן תרדיון בע"ז יח, א (הערת הר"י אפשטיין).

2. אין עדיפות להשחתת בהכ"ס בידי ישראל

בנידון דידן נראה שגם בעל שבות-יעקב יודה שאין היתר להרוס את בתי הכנסת בידי ישראל, אפילו לסברתו שקדושת ספר תורה דומה לקדושת חיי אדם מישראל. שהרי גם הוא לא התיר לשרוף בידיים את כתבי הקודש, אלא במקום שהאפשרות האחרת היא שיבואו לידי בזיון גדול יותר על ידי הגויים. מאידך גיסא, הזמן שבין שריפתם בידי ישראל לבין חילולם על ידי הגויים הריהו כעין חיי שעה. רק במקרה מעין זה התיר לחלל את כתבי הקודש בידיים, כדי למנוע חילול חמור יותר על ידי גויים. אך בנד"ד, שהחשש להשחתתם של בתי הכנסת בידי גויים אינו גדול יותר מהשחתתם בידי ישראל, ולכל היותר הם ינתצו אותם בדומה למה שאנו רוצים לעשות בעצמנו – אם כן, במה עדיף שאנו ננתוץ במקומם?! אדרבה, אנו מוזהרים ועומדים באיסור "לא תעשון כן", ואילו הם אינם מוזהרים בכך. נמצא שמבחינה הלכתית הפגיעה בכבוד בית הכנסת גדולה יותר כשאנו עושים אותה בעצמנו⁶. הדבר אינו דומה לשאול המלך, שחשש בצדק שיתעללו בו, דהיינו שיבזוהו בזיון נורא ויענוהו עינויים קשים, וישפילו עד עפר את קרן ישראל בצורה מחרידה. אך בנד"ד כל החשש הוא שהם עלולים לעשות אותו הדבר שאנו עושים, אלא בחמת זעם גדולה יותר. וגם זה רק חשש, כי יתכן שישתמשו בבתי הכנסת למטרות אחרות. ולכן אין הצדקה במקרה זה שאנו נעבור במו ידינו עבירה חמורה וודאית, רק כדי למנוע את החשש שמא הם יעשו כמעט אותו הדבר. רק אם היה חשש סביר, הקרוב לודאי, שגויים יחללו את בתי הכנסת באופן חמור יותר מאיתנו, היה מקום לדמות דבר זה למקרהו של השבות-יעקב, ואולי לפסוק כמוהו. אלא שגם אז לא היינו יוצאים מכלל ספק, שכן הכנסת-יחזקאל חולק עליו; ולדעת הרמב"ם זהו אולי איסור תורה, ושב ואל תעשה עדיף. אולם אם החשש לכך רחוק והסבירות הגבוהה יותר היא שהם ישתמשו בבתי הכנסת לשמושי חול שלהם, או אפילו לבנות בהם מסגדים, עדיין אין הבזיון גדול יותר מהנתיצה שלנו בידינו ממש.

3. מידת אחריותנו להשחתת בידי הגויים

יתרה מזו, בשו"ת דובב-מישרים (ח"א סי' צט) נקט שישראל אינו אחראי למנוע מן הגוי לבזות דבר של קדושה, ורק למסור לו בידיים אסור. והוכיח כן ממעשה דאלישע בעל כנפיים (שבת קל, א) שחלץ את תפיליו והסתירם בידו מפני הקסדור, ולא מסר עצמו לומר תפילין הם, כמ"ש התוס' (שם ד"ה א"ל). ומדבריהם מוכח שאין לומר שעשה כן מצד החשש שמא הקסדור יבזה אותם, ורק כדי למנוע זאת ממנו אמר לו "כנפי יונה הם". כי אין לנו אחריות על מה שהגוי עלול לעשות. אלא ע"כ אמר כנפי יונה הם כי אינו חייב למסור את נפשו על הנחת תפילין. מכאן מתבקש שאמנם אסור למסור את בתי הכנסת לנוכרים בידיים, שהרי במסירה זו אנו מביאים בידיים את מקדשי המעט הללו לידי חילולם.

6. וראיה לכך שיטת ה'ירושלמי' (הובאה בב"י יו"ד סי' שמ) שאין קורעים על שריפת ספר תורה אלא בידי ישראל ולא בידי נכרי.

ורק אם הגוי מחללם בעצמו ללא התערבות מצדנו איננו אחראים לחילול. אך גם לדבריו אין ספק שישראל ההורס ביכנ"ס בידי חמור יותר מזה המוסרו לגוי שעלול להורסו.

4. השחתה בדרך כבוד עדיפה על השחתה בביזוי

לעיל הקשינו על בעל שבות-יעקב, מה מקום יש להשוואת ביזוי כתבי הקודש למיתתו של שאול המלך, הרי רציחה בוודאי לא הותרה כדי למנוע ביזוי? נראה לבאר את דברי השבו"י באופן אחר, כך שגם הוא אינו משווה בין איסור רציחה לבין חילול כתבי הקודש, וכל ראייתו היא מההתייחסות של שאול לכבודם של ישראל. כוונתו היא לבאר ששאול עשה כן משום כבוד ישראל, שהרי מלך מוציא למלחמה גם על כבוד ישראל. והראיה משאול עצמו, שהוציא את ישראל למלחמה במלחמתו הראשונה על כבודם של אנשי יבש גלעד, כדי למנוע את ניקור עיניהם בידי נחש העמוני ולתת אותם חרפה על כל ישראל כמבואר בשמ"א (יא, ב)⁷.

כידוע, כל מלחמה כוללת בתוכה סיכונים, וכפי שכתב במנחת-חנינוך (מצ' תכה). נמצא שסמכותו של מלך היא לשלוח חיילים להילחם בידיעה שהם עלולים למות, אפילו למען המטרה של כבוד ישראל, שהיא בוודאי נעלה על סיכוני תבן וקש שיוצאים עליהם למלחמה אפילו בשבת. אם את חייליו הוא רשאי לסכן, קל וחומר שהוא רשאי לסכן את עצמו למען כבוד ישראל. נמצא ששאול שקל כבוד מול כבוד – חילול כבוד ישראל שייגרם ע"י התעללות הערלים מול התאבדותו המכובדת. הוא העדיף להתאבד כדי שכבוד ישראל יחולל פחות מאשר אם יפול ביד הפלשתים. מזה הסיק השבות-יעקב שהוא הדין שמות המקודשים – עדיף שישראל ישרפם בכבוד, משהגויים יחללו את כבודם ויבזום.

5. קדושת בתי כנסת מול קדושת כתבי הקודש

לפי בעל כנסת-יחזקאל עדיף לאפשר את בזיון כתבי הקודש בידי הגויים מאשר להשחיתם בידי ישראל. עדיין צריך עיון אם יש לדמות לכך את הריסת בתי הכנסת, שהרי לרוב הפוסקים איסור הריסתם אינו אלא מדרבנן, ואילו שריפת שמות אסורה מהתורה, ואפשר אפוא להתיר בנסיבות אלו הריסת בתי כנסת בידי ישראל כדי למנוע בזיון גדול יותר. מאידך גיסא, החשש לביזויים של בתי הכנסת ע"י הנוכרים אינו חמור כמו זה שבביזוי שמות קדושים. והדרן לדוכתין, שדין הריסת בתי כנסת באופן יזום ישווה לדין שריפת שמות. בשני המקרים שני הצדדים שקולים.

7. אמנם לדעת השבו"י ודאי יש ללמוד משאול המלך, שמותר להרוס בית כנסת משום כבוד עם ישראל, שהוא כבוד שמים. אך יש לבחון בזהירות את המציאות, האמנם בזיון ישראל ותורתו שייעשה ע"י מעשי הנוכרים יהיה גדול עד כדי כך שהוא מאפיל על עצם הבזיון שבהריסת ביהכנ"ס ע"י ישראל ומצדיק אותה. לענ"ד, בנד"ד החרפה שישנה בהריסת בתי הכנסת בידי ישראל זהה לחרפה שישנה בהריסתם בידי אויבי ישראל, ואולי אף גדולה יותר.

6. האם בשריפה שבאה למנוע ביזוי יש משום כבוד?

לכאורה היה מקום להעיר על דיונם של השבות-יעקב והכנסת-יחזקאל, השוקלים את שריפת כתבי הקודש בידי ישראל מול בזיונם בידי הגויים, שהרי ניתן לומר ששריפתם בידי ישראל נעשית כדי למנוע את בזיונם, וממילא שריפה זו לא לחילול הקודש תיחשב, אלא דווקא כבוד הוא להם, והיא אינה בכלל איסור השחתה⁸. כעין זה מצינו שמותר לנתוץ אפילו את המקדש כדי לבנות מחדש בנין חזק ומפואר יותר, כפי שהציע בבא בן בוטא להורדוס (ב"ב ג, ב), כי נתיצה כזו לא נועדה לבזות אלא אדרבה לכבד. אמנם האחרונים נחלקו בהגדרה זו, עיין בט"ז (או"ח קנא, ג) שאסר לסתור אפילו מעט מקיר בית הכנסת כדי שיוכלו לחבר שם סטנדר, משום שגם פעולה זו היא בכלל איסור נתיצת בית הכנסת. אך האליה-רבה ועוד פוסקים חולקים עליו ומתירים, וכן הכריע במשנה-ברורה (קנב, יב), ששבירה לצורך תיקון אינה בכלל האיסור.

אך לא משום כך התיר בעל שבות-יעקב את שריפת כתבי הקודש בידי ישראל, אלא רק בגלל חומרת הביזוי בידי הנוכרים. ואכן כך משמע מהשוואתו לשאול, שגם שם היה הביזוי חמור יותר אם ייהרג בידי הפלישתים. ומשמע שאלמלא כן, היתה השריפה עצמה אסורה, גם כאשר מטרתה היא מניעת ביזוי. לא דומה נתיצת ביכנ"ס לגמרי, על מנת למנוע את ביזוי ע"י אחרים, להריסת בית כנסת לשם תיקונו – שם יש מעשה חיובי של בניין, והסתירה היא חלק ממנו. מה שאין כן בשריפת שמות ונתיצת ביכנ"ס שאין בהם מעשה חיובי, אלא רק מניעת ביזוי באופן שלילי, ומשום כך השריפה והנתיצה אינן יכולות להיות חלק מהתיקון.

בשו"ת עין-יצחק (סי' ה) הכריע ככנסת-יחזקאל, שעדיף שגוי ישרוף כתבי קודש מאשר ישראל.

ד. החשש שמא בתי הכנסת ישמשו כמסגדים

1. הביזיון

חשש נוסף הועלה על ידי המצדדים בהריסה יזומה של בתי הכנסת על ידי ישראל, שמא האויבים יהפכו את בתי הכנסת למסגדים ויקיימו בהם תפילות כנימוסי דתם (ואכן ביום הראשון בו נכנסו לביהכ"ס בכפר דרום הם התפללו בו על פי אמונתם). ואם אמנם חשש זה יתאמת, לכאורה המקום הקדוש עלול לבוא לידי חילול חמור יותר מהריסתו בידי ישראל, והדרא בעיין לדוכתה. ואע"פ שאין לך בזיון גדול כהפיכת בית כנסת למסגד, עדיין צ"ע מהו גדר מסגד מבחינה הלכתית ועד כמה גדול חילולו של המקום הקדוש בעצם קיומו של מסגד בתחומו.

8. והרי לא כל שריפה צריכה להיחשב כביזיון, כמו שמצאנו בדעת ר' יהודה (תמורה לד, א) שהתיר לשרוף את החייבים קבורה, והתורה עצמה קבעה שקדשים שנפסלו ישרפו (הערת הר"י אפשטיין).

לכאורה, אין איסור מהותי בתפילת המוסלמים לכשעצמה, אפילו כשהיא מתקיימת בבית כנסת. שהרי סוף סוף גם המוסלמים מתפללים לא-ל אחד כמונו, ותפילה זו עצמה אינה מבזה את המקום. אדרבה, כתוב מפורש הוא במלאכי (א, יא): "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגויים, ובכל מקום מוקטר לשמי ומנחה טהורה". אלא שיש בזיון בכך שהם משתחיים לאבן השחורה שלהם במכה לכיוון דרום, ואחוריהם לירושלים, בכיוון הפוך מכיוון התפילה שלנו. והדבר בולט במיוחד בגוש קטיף, שבתה הכנסת פונים לצפון מזרח כך שכיוון תפילתם הפוך לחלוטין. מה גם שפולחנם זה הוא לנו ולתורתנו; וגם אם אין בכך איסור ברור, ודאי שאין כאן 'מעלין בקודש' אלא רק 'מורידין'⁹.

2. אחוריהם להיכל

אכן, אם ארון הקודש נשאר במקומו והם כורעים ומשתחיים לבורא כשאחוריהם מופנים אליו, ודאי יש בזה בזיון לתורה ולארון. ולכן נלענ"ד שהיו חייבים להוציא ממקומם לפחות את ארונות הקודש שבבתי הכנסת, כדי שלא יבזו אותם. ובלאו הכי הוצאת ארון הקודש ממקומו אינה בכלל נתיצה (עיין מג"א קנב, ו בשם המהר"ם פדואה). ואפילו במקום שהארון מחובר לקיר ויש בפירומו משום נתיצה, מכל מקום ודאי שהבזיון שבפירומו קל יותר מהחשש שמא הגויים עלולים להשתחוות כשאחוריהם אליו ולבזותו, והרי לדעת השבות-יעקב שהזכרנו לעיל עדיף לנתוץ ממש את ארון הקודש משהם יפנו אליו את אחוריהם. ויתכן שבמקרה זה גם הכנסת-יחזקאל יודה לו, כי פירוק הארון אינו נתיצה ממש כמו הריסה גמורה של ביכנ"ס¹⁰. ואם הארון יועבר בסופו של דבר לביכנ"ס אחר, יתכן שאין כאן איסור נתיצה כלל, וצ"ע.

במעשה זה של הפניית אחוריהם לארון הקודש יש סמליות עמוקה. כל העימות בינינו לבין האיסלאם הוא לא על האמונה בא-ל האחד – באמונה זו הם שותפים לנו – אלא על התורה שניתנה לנו ע"י משה בסיני, שבה הם כופרים¹¹. ארון הקודש מכיל בתוכו את

9. הניגוד בכיווני התפילה בינינו לבין המוסלמים אינו בולט בבתי הכנסת מצפון לירושלים הפונים לדרום. ונראה שאין למנוע ממוסלמי המזדמן לבתי כנסת אלו להתפלל בתוכם. נודע לי על אחד הישובים בשומרון שמעסיק מוסלמי כעובד נקיון בביהכנ"ס, וכדין הם עושים שאינם מונעים ממנו להתפלל שם.

10. מסתבר שהאיסור להתפלל בביה"כ בניגוד לכיוונו המקורי והפניית האחוריים לארון הקודש אינו מטעם "לא תעשון כן", אלא משום "מורא מקדש", ובלאו הכי הגויים אינם מצוים לא על זה ולא על זה. אך ודאי יש בהסבת ביה"כ למסגד רח"ל משום חילול השם נורא ואיום, בזה שהמתפללים שם מפנים אחוריהם לה'. ומצינו במסכת סוכה (נא, ב) שחוגגי שמחת בית השואבה במקדש טרחו להזכיר: "אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה ומשתחיים קדמה לשמש, ואנו ליה עינינו".

11. על מעמד הישמעאלים, אם דינם כעובדי ע"ז, ראה עוד מאמרו של הרב א' אבינר, תחומין ח עמ' 337 ואילך.

התורה, ואותה הם מבזים בהשתחוויותם¹². אך צ"ע אם ביהכנ"ס עצמו מתבזה בכך שהם מתפללים בו, אא"כ נאמר שמכיון שאינם מכירים בתורת משה מסיני, יש בזיון לביהכנ"ס שהיה מיועד לתפילת יהודים ממשיכי תורת משה.

3. האם מסגד הוא עבודה זרה?

אמנם בשו"ת ציץ-אליעזר (חי"ד סי' צא) כתב שמסגד דינו כבית ע"ז לכל דבר. וחיליה ידידה מחדושי הר"ן בסנהדרין (סא, ב):

ולמדנו מכאן שהקדשים של כותים, וגם המשוגע של הישמעאלים, אע"פ שאין טועין אחריהם לעשותן א-להות – הואיל ומשתחווים לפניהם השתחואה של א-להות, דין ע"א יש להן לכל דבר איסור של ע"א.

אך דברי הר"ן עצמם צריכים עיון. עד כמה שידוע לנו, אין הם מייחסים א-להות לשום גורם אחר אלא לא-ל האחד בלבד, ואין במסגד שום דבר שיכול לשמש א-להות – לא פסל ולא תמונה. ואולי כוונתו לפרימיטיביים שבין המוסלמים, המייחסים לאבן הכעבה במכה מעין א-להות, ומשתחווים למולה, כשריד לעבודת אלילים קדומה שהיתה בידם קודם לכן. אך קשה לומר שבגללם ייחשב המסגד כולו כבית ע"ז. אמנם בשו"ת הרא"ש (כלל ה' סי' ב) כתב שצורת המקום המקודש למוסלמים היא כשל מרקוליס (כנראה בגלל מנהגם להשליך אבנים ביום אידם אל מול האבן השחורה). אך אין ראייה מדבריו שהתייחס לאיסלאם כאל עבודה זרה.

ואכן בשו"ת יביע-אומר (ח"ז י"ד סי' יב) חולק על הציץ-אליעזר, ותופס לעיקר את דברי הרמב"ם בתשובה (הוצאת מקיצי-נרדמים סי' שסט):

אלו הישמעאלים אינם עובדי ע"ז כלל, וכבר נכרתה אמונת הע"ז מפיהם ומלבם, והם מייחדים לאל יתברך יחוד כראוי, יחוד שאין בו דופי. ואם יאמר אדם שהבית שהם מקלסים בו בית ע"ז הוא, וצפונה בתוכו ע"ז שהיו עובדים אותה אבותיהם – מה בכך? אלו המשתחווים כנגדו היום אין לבם אלא לשמים, ולכן אלו הישמעאלים היום כולם נכרתה ע"ז מפיהם...

עיי"ש שהביא מתשובת ר' יצחק אלחנן, שמתר ליהודי להתפלל במסגד, כי אינו בית ע"ז, וכבר נהגו יהודי חברון להתפלל במערת המכפלה במקום המסגד¹³. אולם גם לדעתו מסתבר שאין למסגד קדושת מקום תפילה, ועל אחת כמה וכמה שאין לו מעמד של ביכנ"ס, שהרי

12. ואע"פ שהקפדה על כיוון התפילה אינה מעכבת, והרוכב על החמור ומתפלל די לו אם יכוון את לבו כנגד בית קדש הקדשים, מכל מקום בנד"ד הפניית אחוריהם למקדש היא ככפירה במקור הסמכות של התורה מסיני.

13. אמנם אין משם ראייה בגלל המשנה (עבודה זרה מד, ב): "שאל פרוקלוס בן פלוספוס את ר"ג בעכו, שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי, אמר ליה: כתוב בתורתכם 'לא ידבק בידך מאומה מן החרם', מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי?... אמר לו: אני לא באתי בגבולה, היא באה בגבולי...". וא"כ אין ראייה ממערת המכפלה לתפילת יהודי במסגד; כיון שבמערת המכפלה הם באו בגבולנו.

לא ייתכן שהתורה תתן מעמד של קדושה למבנה הקורא תגר על התורה. אמנם עובדים בו את אותו האל שאנו עובדים לו, אולם מתוך כפירה בתורת משה, ותורת משה היא האומרת "לא תעשון כן".

לכן נראה למסקנה, שמבנה שנבנה ע"י מי שאינו מכיר במשה ובתורתו שניתנה לו בסיני אין לו שום מעמד הלכתי, ואינו בכלל "בתי האל-יתעלה" שהזכיר הרמב"ם. ומכל שכן לדעת הר"ן וסיעתו, הסוברים שכל קדושת בית כנסת אינה אלא מדרבנן, סביר להניח שרבנן לא החילו קדושה על בית תפילה שאינו מכיר בהם ובמשנתם. עם כל זאת מסתבר שלמרות כפירתם בתורת משה, אין מצוה לנתוץ מסגד. אדרבה, יש מקום להתייחס בכבוד למקום שעובדים בו אל אחד כמונו. ולכן נראה שהפיכת ביכנ"ס למסגד, עם כל חומרתה, אין בה בזיון כה גדול המצדיק הריסת בית כנסת בידים ע"י ישראל על מנת למונעו. יתרה מזו: יתכן אפילו שיש איסור בהריסת מסגד, מאחר שדינו כדין כל מקום המשמש לעבודת האל. ואין הבדל בין אם העובדים בו ישראלים או נוכרים, שהרי גם מהם מצפה ה' שיעבדוהו.

4. איסור נתיצת הבמות

להנחתו האחרונה, שייכתן שמסגד נחשב כבית עבודת האל, יש השלכות לדיונו. כי אם נקבל הנחה זו, נמצא שאין היתר להרוס מסגד, וממילא אין הצדקה להרוס ביכנ"ס בידים על מנת למנוע את הפיכתו למסגד, שהרי גם למסגד יש מעין "קדושה" כביכול. אך אם נניח שמסגד אינו מקום הראוי לעבודת האל, יש היתר להורסו, וממילא יש הצדקה להרוס ביכנ"ס על מנת למנוע את חילולו בהפיכתו למסגד, שהרי אין בו שום קדושה, וכל קיומו הוא רק בבחינת הרמת יד כנגד הקדושה האמיתית. ואולי יש להביא ראיה לאיסור הריסת מסגדים ממה שמצאנו בענין הבמות שבימי מלכי יהודה. במות אלו נבנו לשם שמים קודם בניית המקדש; ואף שנאסרו אחר כך בעבודה, נמנעו המלכים מלהרסם. רק חזקיהו המלך, שכיתת אפילו את נחש הנחושת שעשה משה משום שטעו אחריו, הרס גם את הבמות. ומכאן יש ללמוד שיש איסור בהריסת מקום שהתייחד לעבודת ה', גם אם העבודה שבו סותרת את תורת משה ואת בחירת המקדש, ובלבד שאין בה סממנים של עבודה זרה¹⁴.

וכן משמע מרש"י (מ"א יט, ז), שיש איסור בנתיצת הבמות, שמפרש את תלונת אליהו על ישראל: "כי עזבו בריתך בני ישראל, את מזבחתיך הרסו" – שהכוונה היא להריסת המזבחות ששימשו כבמות היחיד. גם מזבח ה' ההרוס בהר הכרמל שימש במה בעבר, עיי"ש רש"י ורד"ק. מכאן משמע שכל מבנה המשמש לעבודת האל, גם אם לא נבנה עפ"י ההלכה, ואף בניגוד לה, חלה עליו קדושה ואיסור להורסו. ואולי מכאן למד הרמב"ם בקל וחומר,

14. כמו כן ניתן להביא ראיה מבית חוניו, שלגבי הכלים ששימשו בו נאמר שיש לגונם (ע"ז נב, ב; רמב"ם הל' ביאת מקדש ט, יד). אמנם לגבי נחלקו התנאים, ולדעת ר' מאיר (משנה מנחות יג, י) הועלו בו הקרבנות לשם עבודה זרה. ועי' עוד אנציקלופדיה תלמודית בערך בית חוניו (כרך ג).

שלא רק מקדש אסור בנתיצה, אלא כל מבנה המשמש לעבודת ה'. וא"כ לכאורה יש מקום לומר, שגם מסגד המשמש לעבודת הא-ל אסור בנתיצה.

אולם בשו"ת חתם-סופר (או"ח סי' לב) מחלק בין הבמות המוזכרות בספר מלכים – שאסור לנתצן כיון שהן נבנו בהיתר קודם שעת איסור הבמות, ולכן בקדושתן הן עומדות – לבין במות שנבנו באיסור ואין בהן שום קדושה, ועל כן אין בהן איסור נתיצה. ואע"פ שהיתה סיבה לנתוץ גם את הבמות שנבנו בהיתר, כשם שעשה מאוחר יותר חזקיהו המלך¹⁵, מכל מקום יש ללמוד מכאן שנתיצה לשם מניעת מכשול אסורה, מצד עצמה, ורק בהוראת שעה הותרה.

בשו"ת הר-צבי (יר"ד קונט' בנין ביהב"ח, פרק ט) תמה על דברי רש"י בענין הבמות בימי אליהו: והרי הן היו אסורות בימיו, ומה בכך שנבנו בהיתר? והוכיח ממסכת ע"ז (נב, ב) שהתירו עקרונית לבית חשמונאי ליטול את אבני המזבח ששקצו אנשי יון, ומשמע שאבני מזבח שעברו בהם איסור פקעה קדושתן, ואין בהם איסור נתיצה למרות שנבנו בהיתר. אבל יש להשיג על דבריו, שהרי הגמרא שם מנמקת את ההיתר בטעם "באו בה פריצים וחללו", ומשום כך כבר נתחללה קדושתם (בין אם ע"י גויים ובין אם ע"י ישראלים עובדי ע"ז, עיי"ש בעל המאור). אך ישראלים שזבחו בבמות לשם שמים – אע"פ שעברו עבירה, לא חיללו את האבנים, והיה אסור לנותצם¹⁶.

בנד"ד, אילו היו בתי הכנסת נופלים בידי עובדי ע"ז, מסתבר שהיה מותר לנותצם כדי למנוע חילולן בפולחן ע"ז. אך, כאמור, מוסלמים העובדים לא-ל אחד אינם עוברים עבירה בפולחנם, וא"כ אין הצדקה להרוס בידים את בתי הכנסת ולעבור על "לא תנשון כן" כדי למנוע זאת מהם.

5. האם גוי יכול להקדיש בית תפילה?

ועדיין צ"ע מהו גדר מסגד. אם יוגדר כמקום עבודת הא-ל, אכן אין הפגם גדול כל כך בהפיכת ביכנ"ס למסגד; אולם אם מסגד אינו בכלל הגדרה זו, נמצא שיש בהפיכת ביכנ"ס למסגד בעיה חמורה, שכדי למונעה אולי יש לשקול אפילו את הריסת בתי הכנסת בידים.

יש לדון בכך גם מצד מעשה ההקדשה – האם ייחודו של מקום למסגד מגדיר אותו כ"בית תפילה" וכמקום קדוש מבחינה הלכתית? אמנם מצאנו שגוי יכול להקדיש נכס לגבוה, אולם זו גופא השאלה – האם ייחודו של מקום לבית תפילה מוסלמי נחשב

15. החת"ס מציין שמעשהו של חזקיהו היה הוראת היתר, ועשה זאת כדי שלא יוסיפו לטעות אחריהם (כשם שעשה לנחש הנחושת). ואלמלא דבריו הייתי מדייק מלשון הכתוב "הוא הסיר את הבמות" (מ"ב יח, ד), שאף הוא נזהר מלנתוץ את הבמות, ורק הסיר אותן. ושמה החת"ס סובר שגם הסרת הבמות היא בכלל נתיצה, הואיל ועוסק בפירוקן. ועדיין יש מקום לחלק בין נתיצה לבין פירוק.

16. במהדורה אחרת של הקונט' הנ"ל, מקדש-מלך, הובאה הערה כזאת בשם הרי"י ריזמן, אשר הביא גם את דברי החת"ס הנ"ל, שאסור היה לנתוץ את הבמות גם לאחר איסורן.

להקדש? יתרה מזו: הרי בנד"ד מדובר במסגדים שבארץ ישראל, ואין לגוי בה קניין הגוף והוא אינו יכול להקדיש את הגוף אלא רק את הפירות¹⁷. אך לענ"ד נראה שאין לדון כאן על פי דיני הקניינים, וכשם שהקדשת בית כנסת אינה מצד העברת הבעלות על המקום לה', כמו שמצאנו בהקדש דמים, כך גם להבדיל י"ל לגבי בית תפילה של נוכרים. בית כנסת נשאר בבעלות המתפללים, גם לאחר הקדשתו (עיין קצות-החשן ר, א), וקדושתו היא מעין קדושת המקדש, שהוא מקום המיועד לעבודת ה'. הוא מתקדש מדין 'הזמנה', ע"י העובדה שמתפללים שם בדרך קבע. ולהבדיל, בנוכרים לא מצינו דין 'הזמנה'¹⁸. אך לאחר העיון נראה להכריע שמסגד אינו נחשב בית תפילה, ואין בו שום קדושה¹⁹. לא מבעיא לדעת הרמב"ן והר"ן שהבאנו לעיל (פרק ב) – שקדושת ביכנ"ס אינה אלא מדרבנן, ויש להניח שרבנן החילו קדושה רק על ביכנ"ס הנוהג עפ"י ההלכה, ולא על בית תפילה אחר שאינו מכיר בהם ובמשנתם – אך גם לדעת הרמב"ם, הסובר שכל מקום שבו עובדים לא-ל קדוש מהתורה, מסתבר שמסגד אע"פ שעובדים בו לא-ל אחד לא התקדש. משום שעבודת הא-ל שאליה מתכוון הרמב"ם היא רק עבודה שנצטוונו עליה מהתורה, אך פולחן זר שאינו מהתורה, ואף מנוגד לתורה, אינו בית עבודת הא-ל מהתורה. שהרי הם פולחים למכה, ולא אל המקום אשר בחר ה', ודבר זה סותר את סדר העבודה שקבעה התורה לדרוש רק אל המקום אשר יבחר ה'. ולאחר שנבחר המקום, כל סגידה למקום אחר דינה כדין במות בשעת איסורן. וזוהי כנראה כוונת שלמה בתפילתו עם חנוכת המקדש (מל"א ח, מא): "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך... ובא והתפלל אל הבית הזה ... למען ידעו כל עמי הארץ... כי שמך

17. מה גם, שהבעלות הישראלית על בתי הכנסת בגוש קטיף אינה מוטלת בספק, ועצם השימוש שהם עושים במקום הריהו גזל גמור, ואין בסמכותם להקדיש את המקום.
18. נראה שגם קדושת המקדש עצמו אינה מדין קנייני הקדש, אלא מדין יחוד והזמנה. וזוהי מיושבת קושיית הרמב"ן (בחידושו לע"ז נב, א, ובמלחמות כד, א בדפי הרי"ף) על בעל המאור (שם): כיצד יכולים פריצי הגויים להפקיע את קדושת המקדש וכליו, והרי אין בהם דין מעילה, והמקדש עצמו הוא בודאי קדוש בקדושת הגוף? ומכאן הוכיח שגזירת הכתוב "ובאו בה פריצים וחיללוה" נצרכת לפריצי עכו"ם, ולא לפריצי ישראל, ודלא כסברת הר"ז. אך אם נאמר כדברינו, יוכל גם בעל המאור להודות עקרונית לרמב"ן, שיש צורך בגזרת הכתוב "ובאו בה פריצים וחיללוה" כדי להפקיע יחוד זה, כל עוד מדובר בקדושת המקדש שהיא קדושת הגוף. ולא נחלקו אלא באבני מזבח, שלדעת בעל המאור הן קדושות בקדושת דמים ולא בקדושת הגוף, ויש בהן דין מעילה, ולכן הגויים יכולים להוציאם לחולין גם בלי גזירת הכתוב. אך במקום המקדש עצמו לא נחלקו. ובדומה לכך מיושבת גם קושיית קצות-החשן (שם), שהקשה מדוע המוצא מעות בהר הבית רשאי ליטול והן חולין, וההקדש אינו קונה אותן מדין חצר? לפי הנזכר לעיל יש לומר, שאין בהר הבית בעלות קניינית להקדש, אלא רק יחוד לגבוה. וכן יש להעיר לפי"ז על מה שדנו הפוסקים האם מותר לשתות מים ממאגרי הר הבית, אם יש בהם מעילה.
19. גם הראש"ל צ"ה"מ אליהו (תחומין יד עמ' 237) הגיע למסקנה דומה, שעדיף להשאיר את בית הכנסת עומד בשמונו או למכרו, ובלבד שלא ישמש כמסגד.

נקרא על הבית הזה אשר בניתי. וכן בישיעה (נו, ה): "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים" – דוק: ביתי ולא ביתם. ובמקום אחר הדגיש (שם ב, ג, א): "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", ולא ממכה וממדינה.

ה. הפקעת קדושתו של ביכנ"ס

1. למי הזכות להפקיע קדושה?

אכן, יש דרך עקרונית להפקיע את קדושת בתי הכנסת ע"י פדיונם, ואחר כך מותר לכתחילה להורסם, וכפי ששנינו במגילה (כה, ב). אולם לשם כך יש צורך בהסכמתם של ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר, דהיינו תושבי היישובים בגוש קטיף שבתי הכנסת שימשו אותם והוקמו על ידם²⁰. אך יש להסתפק מהו מעמד המשפטי של תושבי הישוב, ואם יש להם מעמד של אנשי העיר, ולנציגיהם מעמד של ז' טובי העיר (כיום) לאחר שהמקום חרב, ל"ע.

יש ישובים שאגודתם על ארץ יסדה, וזו עדיין קיימת. ישובים אלו נאבקים על ההכרה בהם כקהילות, ועל חובתה של המדינה לשקמם מחדש. אך יש ישובים שהתפרקו, ואגודתם אינה קיימת עוד, ואין מי שיפדה את בתי הכנסת שלהם. ויש אגודות שאינן מוכנות לפדות את בית הכנסת או את בית המדרש שלהן למטרה זו; ולפי מה שכתבנו הצדק עימם²¹.

ועוד, צ"ע אם בתי כנסת אלו נחשבים של כפרים, כי נבנו גם ע"י כספי ציבור, תקציבים ממשלתיים בעיקר, ולדעת ההסבר השני של התוס' במגילה (כו, א ד"ה כיון) ביכנ"ס של כפרים שנבנה לא רק ע"י הכפרים, אלא גם ע"י אחרים נחשב ביכנ"ס של כרכים וא"א לפדותו ע"י ז' טובי העיר.

אלא שלפי הנחה זו שבתכנ"ס אלו נחשבים של כרכים, בגלל הסיוע הממשלתי שניתן להם, א"כ הממשלה, או ליתר דיוק הרבנות הראשית, כגוף ממשלתי, יכולה לכאורה לפדותם. ולא היא. גם אם הממשלה סייעה בבניית בהכנ"ס הדבר רק הופך אותם לדעה

20. עיין בספרי 'באהלה של תורה' (ח"ב סי' יב) בענין הגדרת הבעלות על בתי הכנסת של הישובים בזמננו. וכן להלן בסימן טז בכרך זה.

21. דברים אלו אמורים כנגד הצעת כמה רבנים, שהמדינה תפקיע את בעלותם של התושבים מבתי הכנסת. לענ"ד, אין יכולת לעקוף את האגודות השיתופיות, ולהפקיע את הקדושה במקומם, אלא אם כן המדינה תפקיע מהם ממש את רכושם. אמנם מדין תורה "מלך פורץ לו גדר לעשות לו דרך", ועקרונית המדינה היתה רשאית להפקיע ממון מידי בעליו לצרכיה המדיניים, ובדרך זו בכוחה להפקיע את קדושת בית הכנסת לאחר שהוא עובר לבעלותה. אך זכות זו מוגבלת מאוד במדינה דמוקרטית, ולמעשה היא אינה רשאית להפקיע ממון בלא חקיקה מיוחדת, וזו לא נעשתה. אף הדרך שהציע הרב משה ברגמן (תחומין כה עמ' 412-407), שהאגודה תמכור את ביהכנ"ס לאדם פרטי, על מנת שיותר לו לנתוץ (במאמרו מדובר על נתיצה לצורך שיפוצים), לא תועיל לנידוננו, שהרי, כמובן, דרושה לכך הסכמת המתישבים.

זו לבתכנ"ס של כרכים, שז' טובי העיר אינם יכולים לפדותם בעצמם, אולם ביהכנ"ס לא הופקע מבעלותם בגלל הסיוע הממשלתי ואין בסמכותה של הרה"ר לפדות את בהכנ"ס ללא הסכמת ז' טובי העיר (ועיין הע' 21).

מיהו לפי מה שכתב המבי"ט (ח"ג סי' קמג), הביאו המגן אברהם (סי' קנג ס"ק יב), שאם אין מתפללים בבה"כ, גם אם הוא של כרכים יכולים למוכרה. וא"כ מכיון שבתי כנסת אלו נטושים כרגע ושעריהם שוממין מבלי באי מועד א"כ ניתן למוכרם.

2. חילול הקדושה מצריך פדיון בשווי ביהכנ"ס

אלא שלצורך הפדיון חייבים התושבים והממשלה להביא עמהם כסף בשווי של ביהכנ"ס, ולפדות את ביהכנ"ס על אותו כסף. ומן הראוי לבנות בכסף זה בתי כנסת חדשים. אולם לעת עתה הממשלה לא מכירה כלל בצורך לשקם את מרבית הקהילות במקום אחר ולא הקצתה תקציב לבניין בתי כנסת אלו מחדש.

אמנם הקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה – מחולל, וכך אנו נוהגים היום במעשר שני; אולם שם יש חשש לתקלה, שאם לא נעשה כן אנשים עלולים לטעות ולהשתמש בדמי הפדיון לחולין ויעברו איסור. אך בפדיון ביכנ"ס אין חשש כזה, ועל כן אין לפדותו בפחות מדמיו.

אכן, תנאי זה, שהפקעת בית כנסת מקדושתו מצריכה פדיון בממון, לא נזכר בפירוש בגמרא. במשנה ברורה (בביאור-הלכה קנג, ז ד"ה רשאים) הסיק שאין בזה צורך, ודי בכך שז' טובי העיר יוציאוהו לחולין בחינם, כפי שמשמע מפשט הגמרא; ודחה את סברת המשאת-בנימין, שהצריך פדיון בכסף דווקא לשם הוצאתו לחולין. אך יש להעיר על פסיקתו מדברי הרמב"ן (על מסכת מגילה כה, ב מהדורת ב"ב תשי"ט):

שאין אני רואה בגמ' בית הכנסת נפקע מקדושתו על דרך פדיון וחילול, אלא במכירה ושינוי רשות.

ובהגהות המהדיר ה"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל (אות מ) הוסיף, שמכוח דברים אלו של הרמב"ן ראוי לדחות את פסיקתו של החת"ס (או"ח סי' לח) שניתן להפקיע קדושת בית כנסת על ידי חילול בלא פדיון, משום שלא ראה את דברי הרמב"ן במקורם, אלא כפי שהובאו בר"ן. וכיוצא בזה יש לומר לגבי פסיקתו של המשנה-ברורה.

3. גם לאחר הפדיון יש לנהוג כבוד

ועוד, לדעת הראב"ד גם לאחר פדיון ביהכנ"ס כהלכה, אין הוא נפקע לגמרי מקדושתו, וחייבים לנהוג בו כבוד. ועיין ביאור-הלכה (קנג, ט ד"ה אם מכרהו) שפוסק כהראב"ד. אמנם שם מדובר לענין ארבעה דברים, ואילו הריסה אינה בכללם; ואדרבה, מותר למכור ביכנ"ס על מנת לבנות במקומו בניין של חולין. ופעמים הדבר רצוי, כגון שהרוכש את המקום על מנת לבנות בו בנין של חולין מוכן לשלם סכום גבוה תמורת האפשרות להרוס את ביהכנ"ס כדי לבנות בו בנין רב מידות, ובכסף הזה יכולים המוכרים לבנות ביכנ"ס גדול ומפואר יותר מקודמו. ואולי יש לחלק בין הריסה לצורך בנין, אפילו של חולין כי זהו צורך ביכנ"ס, לבין הריסה לשם חורבן, וצ"ע.

4. הערמה במקום חילול השם

ומלבד זאת, אפילו אם ישנה אפשרות כזו, מכל מקום נראה שלא ראוי להפקיע קדושת ביכנ"ס, כשכל מטרת ההפקעה היא רק על מנת להורסו כדי שיחרב לגמרי. זוהי הערמה למטרה שאינה נחוצה. ובשלמא אם היה צורך בהערמה זו לשם קיום מצוה חשובה, היה מקום לשקול זאת; אך לענ"ד אין לנו עניין להערים על ההלכה רק על מנת למנוע מגויים שלא יהרסו מקום קדוש, כשהם אינם בני מצוה כלל. ועוד, הפקעה זו אינה מצילה מידי חילול השם שישראלים הורסים בתי כנסת במו ידיהם, והוא לא יימנע על ידי מכירת המקום ופדינונו. הציבור לא מבחין בדקויות משפטיות כאלו, ועבורו מדובר בבית כנסת שנהרס בידי ישראל, וכדי בזיון וקצף.

5. האם העקירה הפקיעה את בתי הכנסת מבעליהם?

צריך עיון אם גזירת הגירוש והעקירה של תושבי גוש קטיף מבתיהם, והריסתם, שבמסגרתה הפקיעה המדינה למעשה את מקומות הישוב מתושביהם, כוללת בתוכה גם את הפקעת בתי הכנסת מבעלותם, ובכך יצאו בתי הכנסת ממילא לחולין. כעין זה לכאורה היא דעת הר"ה (המאור בע"ז כד, א בדפי הרי"ף), שמקדש הנופל ביד פריצי ישראל יוצא מקדושתו, שנאמר "ובאו בה פריצים וחללוה" (יחזקאל ז, כב). לדעתו מדובר בפריצי ישראל, שרק הם בני מעילה, ולא גויים. מיהו נראה לבאר שכוונתו למציאות שישראלים משתלטים על המקדש ונוהגים בו כבעלים, כמו המתיוונים שהחזיקו במקדש בימי בית שני וחיללוהו בעבודה פסולה שיש בה מעילה. אך ישראלים המפקיעים את הבעלות ממקדשי מעט, אך ורק כדי למוסרם לנוכרים, ואינם מתכוונים להיות בעלים בעצמם, לא נראה שהם מוציאים אותו בכך לחולין.

ובלאו הכי, הרמב"ן (במלחמות, שם) חולק עליו, וסובר שרק גויים מחללים את המקדש, ולא ישראל, כיון שאין בו דין מעילה. ונמצא, שאין כח ביד ממשלת ישראל להפקיע את בתי הכנסת מקדושתם, אע"פ שיש בידה כח להפקיע את בעלותם מידי התושבים²².

ו. הריסת ביכנ"ס זמני

1. בתי כנסת שבבבל על תנאי הן עשויים

היה מי שהעלה טענה נוספת להתיר את הריסת בתי הכנסת בגוש קטיף. לדבריו, מלכתחילה הם נבנו באופן זמני, כחלק מאופי ההתיישבות במקום שנועדה לזמן קצוב.

22. העירוני, שמכיון שהמדינה כוללת בתוכה גם אזרחים נוכרים, שמא הפקעת המדינה יש בה גם חילול בתי הכנסת ע"י נוכרים. ושתי תשובות בדבר: א. הרוב אינם נוכרים, ובשותפות הולכים אחר הרוב (עיי' אבני-מלואים כח, לג). ב. המדינה היא מדינת ישראל ולא מדינת כל אזרחיה (עי' 'באהלה של תורה' ח"א עמ' 162, שם דנתי בשאלה האם רכוש המדינה שייך לישראל בלבד, או לכל השותפים כולל נכרים).

כלומר, בתי כנסת אלו נבנו כביכול על תנאי, וכשעבר זמנם בטל התנאי ואין איסור לסתורם. גדר מעין זה מצינו במסכת מגילה (כח, א): "בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויות". והיינו, משום שלא נבנו לשם קבע אלא להתפלל בהם עד ביאת הגואל. ועיין שם ברש"י (ד"ה על תנאי) שפירש, שתנאי זה מועיל אפילו בשעת יישובן, ומותר להשתמש בהם תשיש של חולין, ובלבד שלא ינהגו בהם קלות ראש. אך התוס' (שם ד"ה בתי כנסיות) חולקים עליו, וסוברים שתנאי אינו מועיל לביהכ"ס בשעת יישובו, אלא לאחר שחרב. והא קמ"ל, שגם אז, בחורבנו, אסור לנהוג בו קלות ראש ביותר ועגמת נפש כמו לזרוע בו. וקל וחומר שלדעתם אסור להורסם, שהרי אין לך קלות ראש גדולה מזו. יתרה מזו: לדעת הרמב"ן והר"ן קדושתו של בית הכנסת חמורה עוד יותר, ואפילו בחורבנו אסור להשתמש בו אלא בשעת הדוחק. ובוודאי שלכולי עלמא אסור לנהוג בו קלות ראש ממש, כמו שחוק והיתול. ואין לך קלות ראש גדולה מזו של הריסת ביהכ"ס (ועיין ביאור-הלכה קנא, יא ד"ה אבל ביישובו). ולעצם ההשוואה בין בתי הכנסת שהיו בגוש קטיף לבתי הכנסת שבבבל, כתב במגן-אברהם (קנא, יב): "משמע דווקא שהתנו בפירוש, אבל מסתמא לא אמרינן על תנאי הן עשויות. דדוקא בבבל היה כן, אבל לא בשאר ארצות". גם הרמב"ם השמיט דין זה דביה"כ שבבבל על תנאי הן עשויות, משום דס"ל דווקא בבבל היה כן בזמניהם. וכן הכריע בביאור-הלכה (קנא, א ד"ה ות"ח ותלמידיהם), שאין חילוק בין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבארץ ישראל לשל חוצה לארץ, ותנאי אינו מועיל להפקיעם מקדושתם, אלא שמותר לאכול ולשתות בהם, כמבואר.

2. האם היתה הבעלות מלכתחילה זמנית?

אמנם היה מקום לטעון שהממשלה לא נתנה לתושבים זכות גמורה בקרקעות שעליהן בנו את בתי הכנסת, וכל הבעלות עליהן הוגבלה מלכתחילה כבעלות זמנית. ומאחר שכן, יתכן שקדושת המקום פקעה בד בבד עם פקיעתה של הבעלות שעליו, גם אם לא התנו על בתי הכנסת מלכתחילה. וכשם שקרקע שנמכרה לזמן קצוב מאפשרת לקונה "לבנות ולהרוס ולעשות בכל זמנו הקצוב כמו שנעושה הקונה קנין עולם לעולם" (לשון הרמב"ם הל' מכירה כג, ו בשינויים קלים), כך היה מקום לומר לענין הקדשתם של בתי הכנסת. ומאחר שבעלות זמנית היא בעלות לכל דבר, נמצא שכל זמן שהבעלות קיימת גם הקדושה קיימת. מיהו עם תום הזמן, ביהכ"ס חוזר לבעליו הקודמים, וממילא גם קדושתו פוקעת (ועיין קצות-החשן רנו, ג בסופו). אלא שבב"ד צ"ע מי היו בעליו הקודמים של בית הכנסת, ולידי מי הוא חוזר עם הפקעתו? יתרה מזו: לאמיתו של דבר, כל ההנחה שבשאלה זו אינה נכונה (גם אם הושמעה בבית המשפט העליון כתשובה לעתירת התושבים על העוול שנעשה להם בעקירתם). בידי שטר חכירה של דירה שנקנתה בנוה דקלים, וחוזת החכירה הוא חוזה רגיל כמו בכל מקום אחר בארץ, שחוכרים אותה מן המדינה ל-99 שנה. כך מקובל בכל דירה הבנויה על קרקע של מינהל מקרקעי ישראל, שהחוזה הוא ל-99 שנה עם אופציה להארכה. ובמילים אחרות: כל מי שבנה בית בגוש קטיף בנה אותו מתוך הנחה שהבניין הוא בניין עולם, וכן נכון לומר לגבי בתי הכנסת. מה גם שהמדינה מצידה לא הפקיעה רשמית את בתי הכנסת מבעליהם, ולא פגעה באופן ישיר בבעלותם. היא רק החליטה לעקור את התושבים מבתיהם ולהעביר את

המקום לידי אחרים. אך הפקעת בעלות לא היתה כאן, ואיני יודע אם יש לה בכלל את הסמכות להלאים רכוש פרטי ללא חוק מיוחד, וגם אז יש לבדוק את תוקפו. וכבר הערנו לעיל, שכל עצה פורמאלית אין בה כדי למנוע את חילול השם לעיני ישראל והעולם, שבתי כנסת נהרסים בידי ישראל. ההריסה הנוראה נראית לעינינו, בעוד שהדקויות המשפטיות לא ניכרות לעין ואינן מובנות לציבור הרחב.

מסקנה

סוף דבר הכל נשמע: אין להרוס את בתי הכנסת על ידי ישראלים בידיים, אלא להשאירם במקומם, למרות החשש שהם עתידים להתחלל וליהרס בידי נכרים. "כי באש אתה הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה".

סימן ב

מצנת יישוב ארץ ישראל ואיסור 'לא תחנם' בגוש קטיף*

ראשי פרקים

- | | |
|---|--------------------------------------|
| א. איסור 'לא תחנם' בגוש קטיף | 5. ראייה לאיסור 'לא תחנם' בגוש קטיף |
| 1. איסור 'לא תחנם' בתחום עולי מצרים | ב. האם איסור 'לא תחנם' חל על הציבור? |
| 2. יישוב ארץ ישראל ו'לא תחנם' | ג. האם מצנת יישוב א"י חלה על יחידים? |
| 3. מצנת יישוב ארץ ישראל לדעת הרמב"ם | ד. מכירת קרקע לטובת ישראל |
| 4. רכישת קרקעות בסוריא ואיסור 'לא תחנם' | ה. ההתנגדות לעקירה |
| | 1. ז'הרג ואל יעבור? |
| | 2. עבירה ב'קום עשה' וב'שב ואל תעשה' |

* * *

א. הצגת השאלה

מה דינו של אדם הגר בגוש קטיף ונדרש לפנות את ביתו ומשקו על מנת למוסרם לנכרים? האם הדבר מותר לו או לא?

* נערך ונדפס בתחומין כו ראו גם מאמרי המחבר "חבל ימית וחוף עזה לחיוב המצוות התלויות בארץ", תחומין ב' עמ' 364, ו"מאבק ימית בראי ההלכה", תחומין ג' עמ' 402. וראו גם בספרי 'באהלה של תורה', ח"ג סי' א-ב וח"ד סי' ז.

א. איסור 'לא תחנם' בגוש קטיף

1. איסור 'לא תחנם' בתחום עולי מצרים

הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים (י, ג-ד) פסק:

אין מוכרין להם בתים וחדות בארץ ישראל, ובסוריא מוכרין להם בתים אבל לא שדות... ומותר למכור להם בתים וחדות בחוצה לארץ מפני שאינה ארצנו... ומפני מה אין מוכרין להן? שנאמר 'ולא תחנם' – לא תתן להם חנייה בקרקע. שאם לא יהיה להם קרקע, ישיבתן ישיבת עראי היא... ואסור ליתן להם מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי' – במכירה ולא בנתינה.

כידוע, גוש קטיף נכלל בתחום שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל (עיין שו"ת מהרי"ט ח"א סי' מז ומ"ק סי' שו). האם גם שם חל איסור 'לא תחנם'? ואם כן, היש לדמות את תחום עולי מצרים לסוריא, שבה אסור למכור רק שדות, או לא"י שאסור למכור בה אפילו בתים? נאמר בגיטין (ח, ב):

והקונה שדה בסוריא – כקונה בפרוארי ירושלים. למאי הילכתא? אמר רב ששת: לומר שכותבין עליו אונו ואפילו בשבת. בשבת סלקא דעתך? כדאמר רבא: אומר לעובד כוכבים ועושה, הכא נמי, אומר לעובד כוכבים ועושה. ואף על גב דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב א"י לא גזור רבנן.

וכתב החתם סופר בחידושי שם:

הכונה בפרוארי ירושלים – בממשלת ירושלים, שהוא מה שכבשו עולי בבל, אבל לא מה שכבשו עולי מצרים, דאם לא הכי, הווי ליה למימר 'כקונה בא"י סתם'. וצ"ל הקונה בארצות שכבשו עולי מצרים – נמי איכא קצת מצוה, אבל לא לכתוב עליו אונו בשבת.

מבואר בדבריו שקניין קרקעות בתחום עולי מצרים הוא "קצת מצוה", אך לא מצוה יישוב ארץ ישראל במילואה, ולכן אין היתר לומר בשבת לנכרי לכתוב שטר קניין על קרקעות אלו. החתם סופר אינו מתייחס לאיסור 'לא תחנם', אך המנחת חינוך (מצוה צד אות ד) התייחס לכך, וכתב: "ודוקא מה שהוא ארץ ישראל המקודשת, או בכיבוש שני במה שכבש עזרא, כי מה שלא החזיקו עולי גולה – אינו קדוש, כמו שכתבנו כמה פעמים". לאמיתו של דבר, אין קשר הכרחי בין גבולות הארץ לעניין מצוה יישוב ארץ ישראל, שבה דן החתם סופר, לבין גבולותיה לעניין 'לא תחנם', שבו דן המנחת חינוך. אולם בדיוק לשונו של החת"ס אולי נרמז קשר כזה: איסור 'לא תחנם' אינו חל בתחום עולי מצרים, ולכן חז"ל לא התירו לומר לנכרי לכתוב בשבת שטר קניין על קרקעות בתחום זה, למרות שבחול יש קצת מצוה ברכישתן. כיוון שאין שם איסור 'לא תחנם', כמו שכתב גם המנחת חינוך, אין חשיבות רבה כל כך שדווקא יהודים ישובו שם, ולכן לא התירו חז"ל לקנות קרקעות אלו בשבת.

2. יישוב ארץ ישראל ו'לא תחנם'

יש להעיר על דברי החתם סופר מהרמב"ם (הל' שבת ו, יא):
הלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי, מותר לו לומר לגוי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה
לגוי בשבת אסורה מדבריהם ומשום ישוב א"י לא גזרו בדבר זה. **וכן הלוקח בית מהם
בסוריא, שסוריא כארץ ישראל לדבר זה.**

והקשה על כך המגן אברהם (שו, כ):

שהרי מדינא, סוריא – חוץ לארץ היא, כמו שפסק הרמב"ם ריש פ"ה תרומות... דהא
ברייתא סבירא ליה כיבוש יחיד שמיה כיבוש, ואם כך אסור ליתן להם חניה בקרקע
מלאו ד'לא תחנם', לכן מותר לעבור איסור דרבנן; אבל כיון דהרמב"ם פסק דכיבוש
יחיד לא שמיה כיבוש, למה נדחה דרבנן מפני דרבנן? וביותר קשה, דהא מסקינן...
דאפילו לכתתולה מוכרין בתים לעכ"ם בסוריא, וקל וחומר שלא לקנות מהם בשבתו
וצ"ע.

ואפשר סבירא ליה דעל כל פנים, איכא קצת מצוה בקניית בתים¹.
פעמיים חוזר המגן אברהם על הזיקה הקיימת לדעתו בין המצוה לרכוש קרקעות בא"י
לבין איסור 'לא תחנם'. משמע מדבריו שבכל מקום שמותר למכור בו בתים לנכרים, אין
היתר לקנות מהם בתים בשבת. כך עולה גם מרש"י בגיטין, שכתב: "משום ישוב ארץ ישראל
– לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה". משמע שהא בהא תליא: יישובם של ישראל
מותנה בהוצאת הנכרים, וממילא מסירה לנכרים ממעטת את יישובם של ישראל, בחינת
"אמלאה החרבה" (יחזקאל כו, ב; מגילה ו, א). נמצא אפוא שמצות יישוב א"י ואיסור 'לא תחנם'
הם שני צדדים של מטבע אחד².

על כל פנים, מהרמב"ם עולה שאפילו בסוריא, שהיא מחוץ לגבולות א"י וכיבושה כיבוש
יחיד, שאינו תקף להלכה, יש מצוה לרכוש קרקעות, ומצוה זו דוחה אפילו שבות של
אמירה לנכרי. לא מסתבר לומר שסוריא קדושה יותר מתחום א"י שנתקדש ע"י עולי
מצרים, ומכאן שיש מצוה גם לרכוש קרקעות הנמצאים בתחום עולי מצרים. מעתה, יש
לבאר את כוונת הגמרא "נקונה בפרוארי ירושלים" שלא כחתם סופר: אדרבה, למרות
שסוריא היא כיבוש יחיד ואפילו לדרגת עולי מצרים לא הגיעה, בכל זאת לעניין קניית
קרקעות בשבת היא חשובה כמו עיקרה של ארץ ישראל, דהיינו פרוארי ירושלים. וכן כתב
במפורש הכפתור ופרח שכל א"י שנתקדשה ע"י עולי מצרים קדושה לכל הלכותיה חוץ
מתרו"מ ושביעית (פ"י), וכ"כ בשו"ת ישועות מלכו (יר"ד סי' סז):

1. עוד ניתן לתרץ, שהרמב"ם סובר שלמרות שכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש, כיוון שסוריא חייבת
בתרו"מ מדרבנן – מצוה לקנות בה קרקעות, וזו דוחה שבות של אמירה לנכרי. ואולי הרמב"ם
לשיטתו שעיקר מצות יישוב הארץ אינו עצם הישיבה אלא המצוות התלויות בה, ולכן לא מנה את
יישוב הארץ במניין המצוות.
2. כך גם בשו"ת הריב"ש (סי' שפז): "שאני ישוב א"י, שאינה מצוה לשעתה אלא מצוה המתקיימת
לעולם, ומצוה ותועלת לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד כותים".

ולענין הלכה, כבר כתב בס' כפתור ופרח שמצוה לדור גם בכיבוש עולי מצרים וכן בעבר הירדן, ואין ספק להרהר אחר דבריו. א"כ בזמן הזה ג"כ מצוה, אם מזדמן לאדם לקנות – מצוה לקנות. וכבר כתב בס' כפתור ופרח דשבות אמירה לעכו"ם מותר גם כן במקומות שכבשו עולי מצרים, ק"ו מסוריא.

וכן משמע מהאבני נזר (י"ד סי' תנד), שביאר שגם המהרי"ט, שכתב שאין האיש יכול לכפות את אשתו לעלות עמו ממצרים לעזה, מסכים שלענין מצות יישוב א"י – דין עזה כדין א"י. העלינו, אם כן, שדברי החתם סופר מוקשים מסברה ואינם מוסכמים על רוב הפוסקים.

3. מצות יישוב ארץ ישראל לדעת הרמב"ם

לאור דברינו, ייתכן ליישב את שיטת הרמב"ם, שלא מנה את מצות יישוב א"י במניין המצוות, למרות שפסק כאן שמצות יישוב א"י דוחה איסור אמירה לנכרי בשבת, וכן פסק בהל' מלכים (ה, יב) שמצוה לגור בארץ – וכבר תמה עליו הרמב"ן בשכחת מ"ע ד. ולפי מה שכתבנו אפשר לומר שמצות יישוב א"י כלולה באיסור 'לא תחנם', ולכן לא ראה הרמב"ם צורך למנותה כמצוה בפני עצמה.

אלא שהרמב"ם בספר המצוות (ל"ח ג) אינו כולל באיסור 'לא תחנם' את איסור החנייה בקרקע, אלא רק כותב: "שהזהירנו מחמול על עובדי עבודה זרה ומייפות דבר מכל מה שיוחד להם...". רק באיסור 'לא ישבו בארץ' (ל"ח נא) כתב הרמב"ם: "שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו, כדי שלא נלמד כפירתם", והוסיף: "ובביאור בא לנו הפירוש: לא תתן להם חנייה בקרקע". אך גם לדבריו אלו, שטעם האיסור להושיב נכרים בארצנו הוא כדי שלא ישפיעו עלינו לרעה, ולא משום קדושת הארץ, ברור שהאיסור מלמד על כך שארץ ישראל היא ארצנו ומצוה עלינו לגור בה. שאם לא כן, מניין ההצדקה לגרש ממנה גויים?³

4. רכישת קרקעות בסוריא ואיסור 'לא תחנם'

למסקנת המגן אברהם, אין זיקה בין המצוה לקנות קרקעות לבין איסור 'לא תחנם'. ישנם מקומות, כגון סוריא, שמצוה לרכוש בהם קרקעות, אך איסור 'לא תחנם' אינו חל בהם. ייתכן אפוא, לדעתו, שאף על פי שמצוה לרכוש קרקעות בעזה ואפילו בשבת, אין איסור למסור קרקעות אלו לנוכרים, וכמו שכתב המנחת חינוך.

אך מצד הסברה לא נראה לומר כן. כי אדרבה, מסתבר שקשה יותר להפקיע קדושה מלהחיל קדושה⁴, ואם מצוה לרכוש קרקעות ולהחיל עליהם קדושה – קל וחומר שאסור

3. מיהו, איסור 'לא ישבו בארץ' אינו מקור לחיוב כל אדם מישראל לגור בארץ, אלא רק חיוב עקרוני כללי, שעם ישראל ישב בארצו. אלא שאם כנים דברינו, שיש זיקה בין איסור 'לא תחנם' לבין מצות יישוב הארץ, הרי כשם שאיסור 'לא תחנם' חל על היחיד, כך גם מצות יישוב הארץ חלה גם על היחיד. וראה גם בהמשך המאמר (חלקים ב-ג).

4. עיין אתון דאורייתא להגר"י ענגיל כלל ט.

למוכרם לנכרים ולהפקיע את קדושתן. אלא שקשה על סברתנו מסוריא, שמצוה לקנות בה בתים ושדות ואפילו בשבת, ובכל זאת אין בה איסור 'לא תחנם'. ונלענ"ד שאין לדמות כלל את עזה לסוריא, וגם אם בסוריא אין איסור 'לא תחנם' – בעזה יש איסור. כי עזה נתקדשה ע"י עולי מצרים ודינה כדין א"י לנושאים שונים, כגון לעניין סמיכת חכמים לדעת הרמב"ם ולתרומות ומעשרות לדעת הכפתור ופרח והרדב"ז, ולכן מסתבר שיש בה גם איסור 'לא תחנם'. סוריא, לעומתה, אין בה שום קדושה, ולכן אין בה גם איסור 'לא תחנם'. אלא שיש להקשות על דברינו: אם אין בסוריא שום קדושה, מדוע מצוה לקנות בה קרקעות ואפילו בשבת? והנה, כבר הקשה מו"ר הגר"ש ישראלי בארץ חמדה, שכל המעיין במפה רואה שסוריא כלולה בגבולות א"י המובטחת, דרומית מערבית לנהר פרת, ומדוע לא חל עליה איסור 'לא תחנם'? והסביר מו"ר הגר"ש ישראלי שכשם שחול"ל אינו מתקדש לפני כיבושה של כל ארץ ישראל, כך גם גבולות ההבטחה אינם מתקדשים לפני כיבושם של גבולות ההתנחלות, המוזכרים בפרשת מסעי ובספר יהושע. ממילא, יש מצוה לקנות אדמות בסוריא כי סופנו להגיע לסוריא, ואדרבה – ע"י רכישת קרקעות יוכל היישוב היהודי להתרחב גם לסוריא. אך אין שם איסור 'לא תחנם', שכן טעם האיסור הוא כדי שהנכרים לא ישפיעו לרעה על היהודים היושבים שם, ובסוריא לא יושבים עדיין יהודים. מכל מקום, ארץ ישראל שנתקדשה ע"י עולי מצרים – יש בה קדושה בעצם, ורק לעניין תרומות ומעשרות היא פטורה מדאורייתא משום שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, אך מסתבר שאיסור 'לא תחנם' חל גם עליה.

5. ראייה לאיסור 'לא תחנם' בגוש קטיף

ולענ"ד, יש ראייה מפורשת שאיסור 'לא תחנם' חל גם בתחום עולי מצרים מהאמור במסכת עבודה זרה (כא, א). המשנה שם (כ, ב) קובעת: אין משכירין להם בתים בארץ ישראל, ואין צריך לומר שדות. ובסוריא משכירין להם בתים, אבל לא שדות. ובחוץ לארץ מוכרין להם בתים ומשכירין שדות, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: בארץ ישראל משכירין להם בתים אבל לא שדות, ובסוריא מוכרין בתים ומשכירין שדות, ובחוץ לארץ מוכרין אלו ואלו. ובגמרא שם מקשים על ר' מאיר, שסבר שבסוריא מותר להשכיר לנכרים בתים: מאי שנא מכירה דלא? משום מכירה דארץ ישראל. אי הכי, משכירות נמי נגזור? היא גופה גזרה, ואנן ניקום וניגזור גזרה לגזרה! והא שכירות שדה דבסוריא, דגזרה לגזרה היא, וקא גזרינן! התם לאו גזרה הוא, קסבר: כיבוש יחיד שמיה כיבוש. שדה, דאית ביה תרתין (גם 'לא תחנם' וגם הפקעת קדושה) – גזרו ביה רבנן; בתים, דלית בהו תרתין (אלא 'לא תחנם' בלבד) – לא גזרו בהו רבנן. מבואר אפוא שלמ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש, יש במכירת בתים בסוריא משום 'לא תחנם'. ואם כך, לא תיגרע ארץ ישראל עצמה, שנכבשה בכיבוש רבים ע"י עולי מצרים, מכיבוש יחיד בסוריא שהיא כחול"ל.

וכן מצאתי בשו"ת שמן המר לר' מרדכי רוביו (יר"ד סי' ד; עמ' לד), שכתב שאיסור 'לא תחנם' חל גם בתחום עולי מצרים, שלעניין זה אין הבדל בין קדושה ראשונה לקדושה שנייה. וכן כתב החזו"א (שביעית כד אות א סוד"ה ומבואר).

ב. האם איסור 'לא תחנם' חל על הציבור?

יש הטוענים שאיסור 'לא תחנם' אינו חל על הציבור, וכשיחיד מוסר את ביתו לציבור, רשאי הציבור למוסרו לגוי (כעין "עמון ומואב טהרו בסיחון"). ומביאים ראיה לדבריהם משלמה המלך (מ"א ט, יא): "אז יתן המלך שלמה לחירם עשרים עיר בארץ הגליל". אמנם, כבר פירש הרלב"ג: "כבר נזכר בספר דברי הימים כי חירם נתן גם כן לשלמה עיירות, והשיב בהם את בני ישראל. וראוי היה להיות כן, כי לא יתכן למלך למעט ארץ ישראל", וכן כתב האברבנאל. המפרשים הביאו הסברים נוספים למעשהו של שלמה, ויש שאף פירשו ששלמה טעה בכך, אולם לא מצאנו מפרש הטוען שמותר למלך לוותר על נחלתנו לזרים מסיבות מדיניות.

ועיין ר"ן לנדרים (כח, א) בשם התוספות:

דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא, מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ. אבל במלכי ישראל לא, לפי שא"י – כל ישראל שותפין בה.

כלומר, אין למלך או לרשות ציבורית כלשהי בעלות על הארץ, ואין להם סמכות למסור חלק מהארץ לאחרים.

ג. האם מצות יישוב א"י חלה על יחידים?

יש הטוענים טענה הפוכה: מצות יישוב הארץ היא מצוה ציבורית, ואין הפרט מחויב בה. לכן, אין חיוב על הפרט לגור דווקא במקום מסוים, והציבור יכול להוציאו משם ולהושיבו במקום אחר בא"י.

לאור האמור לעיל, ש'לא תחנם' ויישוב הארץ הם שתי מצוות התלויות זו בזו, הרי שכשם ש'לא תחנם' חל גם על הכלל וגם על הפרט, כך גם מצות יישוב הארץ היא גם מצוה ציבורית וגם מצוה אישית. וכן משמע מהרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שכחת העשין מצוה רביעית):

שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן הא-ל יתברך ויתעלה לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם 'והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ'... נצטוינו בכיבוש בכל הדורות.

חלק זה של המצוה הוא ציבורי. ראשית, הרמב"ן מציין במפורש "ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות" – כלומר, מדובר בחיוב לאומי; ושנית, חלק זה של המצוה מאפשר גם מלחמה. אין ספק שמלחמת מצוה היא מצוה ציבורית, ואינה מוטלת על היחיד.

ובזה מיושבת קושיית המנחת חינוך (תכה): "וצ"ע, נהי דכל המצוות נדחים מפני הסכנה... ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, אם כן חזינו דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהוא סכנה". ועל כרחק צריך לחלק בין מצוה אישית, שהיחיד אינו חייב בה ואף אינו רשאי להסתכן עבורה, לבין מצוה ציבורית, שבה סכנתם של יחידים אינה מפקיעה את המצוה מהכלל.

בהמשך דבריו מתייחס הרמב"ן למצות דירת הארץ, שהיא מצוה אישית ואינה תלויה כלל בציבור:

ואומר אני כי המצוה שהחכמים מפליגין בה, והיא דירת ארץ ישראל, עד שאמרו שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה... וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה – הכל הוא ממצות עשה הזה, שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה. אם כן היא מצות עשה לדורות, מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות, כידוע בתלמוד במקומות הרבה.

כלומר, לדעת הרמב"ן יש במצוה זו שני חלקים – חלק ציבורי וחלק אישי, וכל חלק עומד בזכות עצמו. גם כשאין מסגרת ציבורית הפרט הדר בארץ מקיים מצוה, וכן יחיד הרוכש קרקעות בא"י מקיים מצוה גדולה גם כשאין מסגרת ציבורית העושה זאת. וכן משמע משו"ת הרשב"ש (סי' ב):

והנה אין ספק שהדירה בארץ ישראל מצוה גדולה היא בכל עת ובכל זמן... וכן היא דעת אדוני אבי הרשב"ץ בספר זוהר הרקיע. אמנם, מצוה זו אינה מצוה כוללת לכל ישראל בגלות החל הזה, אבל היא נמנעת בכלל, כמו שאמרו חז"ל (כתובות קיא, צא) שהיא מכלל שבועות שהשביע הקב"ה את ישראל, שלא ידחקו את הקץ ושלא יעלו בחומה.

כלומר, גם בגלות, כשאין ציבוריות כלל-ישראלית מכוח השבועה שלא יעלו בחומה, לא פקעה חובתו של היחיד לדור בארץ, והוא הדין ליישבה ולרכוש בה קרקעות. וכן משמע מהירושלמי (מ"ק פ"ב ה"ד):

רבי יהושע בן לוי שאל לרבי שמעון בן לקיש: מהו ליקח בתים מן הגוי? אמר ליה... בשבת מותר... שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, דכתיב 'כה תעשה ששת ימים' וכתוב 'וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים', וכתוב 'עד רדתה' – אפילו בשבת.

ופירש האג"ט (מלאכת טווחן לה, ו) שמלחמת המצוה הציבורית לכיבוש הארץ נוהגת גם בשבת, ומכוחה גם היחיד מצווה לקנות את א"י אפילו בשבת. אולם מאחר שהיחיד אינו מצווה במלחמת מצוה, שהרי מלחמה אינה מצוה אישית אלא ציבורית, התירו לו רק איסור דרבנן של אמירה לגוי ולא מלאכה דאורייתא.

מבואר אפוא שיחיד מצווה לרכוש קרקעות בא"י גם ללא מסגרת ציבורית. הישועות מלכו (יו"ד סי' סו) משווה את היחס שבין המצוה הפרטית לבין המצוה הציבורית ליחס שבין 'אתחלתא דגאולה' לבין גאולה שלמה:

אמנם גם לפי דעת הרמב"ן שחשב זאת למ"ע, מ"מ בעיקר המצוה אינו אלא הירושה והישיבה כאדם העושה בתוך שלו, לכבוש א"י שתהיה תחת ירושתינו, לא על ביאה

ריקנית של עתה. וכבר המשילו האחרונים למצות עשה של אכילת מצה, כי ניקר המצוה היא האכילה, ולקיצת החיטים לשם מצוה והלישה והאפייה אינם גמר מצוה. ומ"מ בודאי מצוה גדולה היא... כי הקיבוץ הוא אתחלתא דגאולה, ונאמר 'עוד אקבץ עליו לנקבציו'.

הישועות מלכו רואה במצוה הציבורית מעין 'גאולה שלמה' משום שרק בה יכול אדם מישראל לעשות בארץ כבשלו, ובמצוה האישית רק 'אתחלתא דגאולה'. ואע"פ שדימה אותה להכשר מצוה, היא נחשבת למצוה משום שהמצוה השלמה חייבת להתחיל במצוה החלקית. וכן משמע מפקס השו"ע (או"ח שו"א): "מותר לקנות בית בארץ ישראל מן האינו יהודי בשבת, וחותם ומעלה בערכאות". והרי השו"ע דן רק בנושאים הנוהגים בזמן שישראל שרויים בגלות ובין האומות, ובזמנו רק יחידים יכלו לרכוש קרקעות בא"י ולא היתה שום מסגרת ציבורית, ובכל זאת פסק שמותר לעשות זאת אפילו בשבת⁵.

ופשוט הוא שאם יחיד ירכוש היום קרקע בעבר הירדן, בלבנון או בצפון מערב סיני – במקומות שהם חלק מא"י מחוץ לגבולות מדינת ישראל – הוא יקיים מצוה, ויוכל לעשות כן אפילו בשבת, ואין שום סמכות לממשלה ישראלית למנוע זאת ממנו. ואם כן, הוא הדין לאיסור 'לא תחנם': כל יחיד מזהר שלא למסור את ביתו, ובפרט את חצרו ומשקו, לנכרים, גם אם הממשלה דורשת לעשות זאת. מסירת הבית לצבא או למשטרה כאשר האדם יודע שהמטרה היא להעביר את הבעלות עליהם לנכרים – אף היא אסורה, הן משום 'לפני עיור' והן משום שהיא בעצם מסירה לנכרים, כאדם המוכר את ביתו לנכרים באמצעות סרסור, שאין ספק שעובר ב'לא תחנם'.

ד. מכירת קרקע לטובת ישראל

כשהמטרה היא טובת ישראל, מותר למכור קרקע לנכרים. כך כתב הישועות מלכו (סי' נה) ביחס להיתר המכירה בשמיטה, ולכאורה ראה לדבריו מגמרא בגיטין (לח,ב):

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: 'לעולם בהם תעבדו'. מיתיבי: מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה; מצוה שאני.

והקשה הרמב"ן⁶:

תמהני, וכי מפני מצוה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה? ואפשר שלא אמרה תורה 'לעולם בהם תעבדו' אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם, כענין דכתיב בגוים 'לא תחנם'; אבל כשהוא משחררו מפני שנתן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב, דליכא חנינה – מותר.

5. למעשה, גם חז"ל שהתירו קניית קרקעות בשבת בא"י ובסוריא חיו בזמן שלא היה בו שלטון ישראלי בארץ, וק"ו שלא בסוריא.

6. וכן כתבו הרשב"א והר"ן שם.

אפשר היה ללמוד מדבריהם שאם אדם מוכר קרקע לגוי בא"י לטובתו – אין בכך איסור, אך הדברים צריכים ליבון: הם לא הזכירו את איסור המכירה לגוי, אלא את האיסור לתת מתנת חינם. ידוע שאיסור 'לא תחנם' כולל שלושה איסורים: איסור לתת חנייה, איסור מתנת חינם ואיסור חן. הראשונים השוו את האיסור לשחרר עבד לאיסור לתת מתנות חינם, ולא התכוונו כלל להשוותו לאיסור לתת חנייה בקרקע, שבאמת אין לו שום דמיון לשחרור עבד. ואכן, החזו"א (שביעית כד, ד) כתב שאין מדבריהם ראייה לעניין מכירת קרקעות בא"י.

אמנם, הגרצ"פ פרנק (הר צבי, אוצר השביעית השלם של כרם ציון סי' ג) כתב שאין לחלק בין האיסורים השונים הכלולים בלאו של 'לא תחנם', וכשם שמתנת חינם מותרת כאשר היא לטובת הנותן, כך גם מכירת קרקע מותרת לטובתו. והדברים צ"ע, שהרי כל מוכר קרקע – לטובתו הוא מוכר, כגון שהוא זקוק למעות וכד', וא"כ נפל כל איסור מכירת הקרקעות בבירא, כי כל מכירה היא לטובתו של המוכר? ועוד קשה, שכן הגמרא מסבירה שר' אליעזר שחרר את עבדו משום "מצוה דרבים", ולדעת הרמב"ן וסיעתו – למה לי מצוה דרבים? תיפוק ליה ששחרר את העבד לטובת עצמו, כדי להשלים מניין! ברור מכאן שלא כל טובת עצמו מתירה לשחרר עבדים, אלא רק טובה חשובה, כגון צורך רבים.

ולכן צ"ל שאכן צודקים שניהם. צדק החזו"א שאיסור 'לא תחנם' חל גם על מכר שיש בו טובת ישראל, וצדק הגרצ"פ שלטובת ישראל מותר למכור שדה לגוי. אולם באמת היתר זה אינו חל בכל מכירה, אלא רק במכירות מיוחדות, כגון אלו המוזכרות בספר כפתור ופרח (פ"ו):

מסכת גיטין פרק השולח (מד,א), תניא: המוכר ביתו לגוי – דמיו אסורין. וגוי שאנס ביתו של ישראל, ואין בעליו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני אומות העולם – מותר ליטול דמיו, וכתב ומעלה בערכאות שלהם מפני שהוא כמציל מידם... מסתברא דחוא הדין ישראל הדר בעיר שכולה גוים בארץ ישראל, ורוצה להעתיק דירתו לעיר אחרת, ויש לו שם בית שיכול למוכרה לגוים, כי הוא מתירא שהגוים יחריבוהו או שיחזיקו בו וידורו שם בעל כרחו. וכן נמי אם הוא בעיר שרובה ישראל, ואנסוהו זוזי, ואין שם ישראל שיקנהו אפילו בזול...

והרב בעל העטור ז"ל כתב אות מ"ם בשם תשובות, אם אינו מוצא למכור [לא] למצרן ולא לישראל אחר אפילו חצי דמיו, ומצרן מעכב למכרו לגוי – אם אינו מוכרה לחסרון מזונות, או שאין לו ממנה הנאה כל כך, לא כל הימנו שירביץ ארי עליו.

הכפתור ופרח אומר במפורש שמי שאנוס, כגון שחושש שגויים יחריבו ביתו או שאין שם ישראל שימכרו לו אפילו בזול – מותר לו למכור לגוי. ובהסבר הדברים, באשר לגויים האונסים אותו י"ל שבלאו הכי הוא לא יוכל להמשיך ולדור באותו מקום, וכיוון שהוא אינו יכול לחנות שם – אין מניעה שגוי יחנה במקומו, כי כל האיסור לתת להם חנייה הוא רק כדי שיהודים יחנו בארץ ולא נכרים. אך באשר להפסד, צ"ל כמ"ש הכפתור ופרח, "שהוא כמציל מידם". ודומה לזה מצינו באיסור ערכאות, שמתר להציל כי אין כוונה לייקר את

הערכאות אלא להציל, אף כאן – כשאין כוונתו לתת חנייה לגוי אלא רק למנוע מעצמו הפסד, מותר למכור לגוי.⁷

והנה, בנידון דידן, מצדיקי העקירה טוענים שהדבר עשוי אולי להביא תועלת לעם ישראל: יש סיכוי שמהו ישתנה פה לטובה, וגם מעמדנו המדיני אולי עשוי להשתפר.⁸ אולם גם הם מודים שייתכן שהעקירה תגרום יותר נזק משתביא תועלת, כגון שהטרור יגבר ואויבינו יקבלו חיזוק למאבקם ע"י ההישג שהצליחו לנשלנו בכוח מאדמתנו. מכל מקום, כיון שהעקירה היא איסור ודאי ורק ספק-ספיקא של תועלת, אין ספק מוציא מידי ודאי. אך תיתכן טענה אחרת, הנשענת על דברי הכפתור ופרח כי מי שדר בין הגויים ומתיירא מהם – רשאי למכור להם את ביתו ולעבור למקום אחר. יש הטוענים שהמקום מסוכן ויש חשש לחייהם של התושבים והחיילים המגנים עליהם. התושבים עצמם מוכנים להמשיך לגור במקום למרות הסיכונים,⁹ כיוון שסיכון קיים בכל מקום, ומה לי הכא מה לי התם. גם גורמים צבאיים חוששים שהנסיגה רק תחמיר את בעית הביטחון לכל תושבי הארץ בכלל ולתושבי הנגב המערבי בפרט. נמצא שהמצב מורכב: מי שאכן משוכנע באמת שהעקירה תביא תועלת – אינו עובר מבחינתו על 'לא תחנם', אך מי שמפקפק בכך – עובר על 'לא תחנם'.

ה. ההתנגדות לעקירה

1. ?הרג ואל יעבור?

השאלה, אם כן, היא עד כמה צריך אדם להתנגד לעקירתו מביתו. במקום אחר דנו אם מותר לאדם להתקוטט על מצוה (באהלה של תורה ח"א סי' ד'), ובדאי שאינו מחויב לסבול חבלות בגופו כדי לקיים מצוה. וכיוון שמדובר באונס, יש להביא ראיה מסיפורו של אלישע בעל כנפיים (שבת מט, א):

שפנעם 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.

7. לפי"ז, המחלוקת בין החזו"א והגרצ"פ, שהתעוררה בעקבות היתר המכירה בשמיטה, היא האם זהו אונס: האם יש חשש שההתיישבות תיחרב חלילה אם לא ימכרו, או לא. החזו"א לא חשש לכך, והגרצ"פ חשש.
8. צ"ע עד כמה יש להתחשב בשיקול זה. אמנם אין ספק שהוא חשוב לכשעצמו, אלא שאין לדבר סוף: כמה נסיגות ניסוג חלילה מא"י, כולל ירושלים, חלילה, רק כדי למצוא חן בעיני אומות העולם אשר פיהם של רבים מהם דיבר שוא וימינם ימין שקר?!
9. ומותר לאדם ליטול על עצמו סיכון מחושב בנושא כזה – עיין באהלה של תורה ח"ד סי' יא.

ובחידושי הרמב"ן שם:

ראי קשיא, אלישע שהיה גוף נקי – למה נטלן מראשו? והא בשעת שמד אפילו אערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור (סנהדרין עד, ב)!! הני מילי לעבור על מצנת לא תעשה, אבל אם גזרו לבטל מצנת עשה – ודאי תבטל ואל יהרג, דשב ואל תעשה שאני. ועוד, שהן יכולין לבטל על כרחו, שניחוהו בבית האסורין וממילא תבטל. וכן נפסק ברמ"א (יר"ד קנז, א): "אבל אם גזרו גזרה שלא לקיים מצנת עשה, אין צריך לקיימו וש"הרג" – כלומר, אם יאנסו אותו לעבור על מצנת עשה למרות התנגדותו, אין עליו חובה להתנגד.

2. עבירה ב'קום עשה' וב'שב ואל תעשה'

לגבי ההפסד הממוני שצריך האדם להפסיד כדי שלא לעבור על מצוות, נפסק ברמ"א (יר"ד קנז, א):

ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה, ובמקום שאמרו: כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה – הוא נתפס באותו עון. מכל מקום, בדבר שיש חשש סכנה – אין צריך להוציא ממונו על זה.

ובפתחי תשובה (יר"ד קנז, ד):

ועיין בסוף ספר תיבת גומא חקירה ד', שכתב דבלא תעשה שאין בו מעשה, כמו להניח חמץ שלא יבער וכדומה – י"ל דאין מחויב לבזבז ממונו... ועיין בס' חומת ירושלים ס"ס קצו, שכתב דנראה לו חילוק שבין עשה ל"ל"ת לענין חיוב בזבז ממונו הוא דקום עשה הרבה יימנע ממנו בסיבת עניותו, לכן התירו שלא יקיים פעם אחת על דרך שארז"ל 'חלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה'. אבל שיעבור לא תעשה משום ממון – אין סברא, דמשום עוני ודאי אין הכרח לעבור לא תעשה, ומניעת עשיות הרבה יימצאו בסבת עוני... ועיין בס' משנת חכמים ריש הלכות יסודי התורה, שדעתו גם כן נוטה לחלק דדוקא ב"ל"ת שיש בו מעשה. וכתב דה"ה להיפך: במצנת עשה שעובר בקום ועשה, כמו כל לאו הבא מכלל עשה – מחויב לבזבז כל ממונו, ע"ש.

וצ"ע, האם בנידון דידן, אדם המפנה את ביתו נחשב כמי שעובר על איסור 'לא תחנם' בקום עשה או בשב ואל תעשה? אם הוא לא מתנגד לכך שיקחוהו, הוא אינו עושה דבר. אך אם הוא קם מרצונו והולך – לכאורה הוא עושה מעשה.

מיהו, יש לומר שהליכתו – אע"פ שהיא בקום עשה – היא כשלעצמה אינה מעשה מסירה לנוכרים, אלא שכתוצאה מעזיבתו יוכלו למסור את ביתו לנוכרים, וצ"ע אם פעולה כזו נחשבת לקום עשה. מצינו שאדם נחשב לעובר עבירה בקום עשה אע"פ שעבר את העבירה רק בשב ואל תעשה, אך כיוון שקדם לכך מעשה – הוא נחשב לעובר בקום עשה. כך למשל, נזיר שנכנס לאוהל המת בשידה תיבה ומגדל ובא חברו ופרע את המעזיבה – הנזיר חייב, אע"פ שלא עשה מעשה באוהל המת (נזיר יז, ב); וכן מי שהיה לבוש כלאים ואח"כ התרו בו שלוקה (מכות כא, ב) והוא הדין מי שנכנס בטומאה למקדש ושהה – שחייב על השהייה, אע"פ שלא עשה מעשה אלא בשעת הכניסה (שבועות יז, א).

מיהו, ניתן לחלק בין המקרים. הנזיר שוהה באהל המת באיסור, וכן הנכנס למקדש שוהה במקדש באיסור, וכן הלבוש כלאים, ואילו המגורש מגוש קטיף – יוצא מביתו, וכתוצאה מכך נמסר ביתו לנוכרים כשהוא כבר אינו גר בו. מעשה העבירה נעשה בלעדיו, ללא כל מעורבות מצדו, לא פעילה ולא פסיבית. אע"פ שעצם עזיבת הבית בידיעה שהדבר יגרום למסירתו לנוכרים הוא סיוע לעבירה אולם אדם לא חייב להוציא את כל הונו ע"מ להימנע מסיוע והעבירה עצמה אינה נחשבת מצידו לעבירה בקום עשה, ואין עליו חובה להפסיד את כל ממונו כדי למנוע את העבירה. הסברה נותנת אפוא שאין האדם מחויב להוציא את כל הונו כדי שלא לפנות בית שיימסר לנוכרים.

"כי א-להים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוהו. וזרע עבדיו ינחלוה ואהבי שמו ישכנו בה". (תהלים טט).

סימן ג

מצות חינוך הבנות

ד. המצוה לחנך או להתחנך?	ראשי פרקים
ה. חיובו של סומא במצוות	שאלה
ו. החיוב בחינוך כמצוה טבעית	א. החובה לחנך את הבת
ז. מה בין חינוך הבנים לחינוך הבנות?	ב. המקור למצות חינוך
מסקנות	ג. אחריות האב על בתו שסרחה

* * *

שאלה*

האם יש חובה על ההורים לחנך את בנותיהם לתורה ומצוות?

א. החיוב לחנך את הבת

באופן פשוט, עיקר מצות החינוך מוטלת על האב כלפי בניו. ויש לדון בשאלה כפולה:
א. האם האב חייב לחנך גם את בנותיו או רק את בניו?
ב. האם האם חייבת לחנך את ילדיה, או שחיוב זה מוטל על האב בלבד?

* מאמר זה הוקדש לע"נ טלי חטואל ובנותיה, ולאחר מכן הורחב והוקדש לע"נ של הרב צבי שמואלי ז"ל ראש אולפנת ערד.

ואמנם מצינו מזה דורי דורות שהבנות זכו לחינוך כמו הבנים, והאימהות נטלו בכך חלק לא פחות מן האבות. אך כל זאת – מנלן? ולכאורה יש לתלות את שאלתנו במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש במסכת נזיר (כת, ב), וז"ל המשנה שם:

האיש מדיר את בנו בניזיר, ואין האשה מדרת את בנה בניזיר.

והגמרא שם הביאה מחלוקת בביאור החילוק שבין האיש לאשה:

מאי טעמא, ר' יוחנן אמר – הלכה היא בניזיר, ורבי יוסי ברבי חנינא אמר ריש לקיש –

כדי לחנכו במצות. אי הכי, אפי' אשה נמי. קסבר איש חייב לחנך בנו במצות, ואין

האשה חייבת לחנך את בנה... בנו חייב לחנכו, בתו אינו חייב לחנכה.

ר' יוחנן סבר שאין חילוק עקרוני בין האיש לאשה או בין הבן לבת במצות חינוך, והחילוק שמצאנו בניזירות היא הלכה היוצאת מן הכלל. ולעומתו, ריש לקיש סבר שזהו דין כללי בכל התורה שעיקר מצות החינוך היא דווקא זו של האב כלפי בנו, ואילו האם פטורה מכך וגם היא עצמה פטורה מחינוך הבנות.

אך התוס' (שם ד"ה בנו) הקשו על סברת ר"ל מן הגמרא ביומא (פב, א) שעסקה במצות חינוך התינוקות לתענית, ושם הוסכם על כל האמוראים שיש דין חינוך בין בתינוק ובין בתינוקת, ולא מצאנו שום חולק בדבר. ומסקנת התוס' היא: "וצריך לחלק בדבר" – סתמו ולא פירשו.

המגן אברהם (סי' שמג ס"ק א) ביאר שיש לדמות את כל המצוות לתענית יוהכ"פ, וצריך לחנך את הבנות כפי שמחנכים את הבנים, והביא סייעתא לסברא זו מהילקוט (אמור דף קע"ח ע"ג). ויוצא, שלמעשה האב חייב לחנך את בתו בכל מצוות התורה כשם שהוא חייב לחנך את בנו. ורק בניזיר זו הלכה מיוחדת שאין האב רשאי להדיר את בתו בניזיר. ונמצא, שהסוגיא ביומא אזלא בשיטת ר' יוחנן ולא כריש לקיש, וההלכה נפסקה כר' יוחנן שהאב והאם חייבים בחינוך הבנים והבנות בשווה.

ובספר 'אורח-מישור' על מסכת נזיר (שם) הביא כמה ראיות שגם בנות הן בכלל חינוך. בתוספתא דעירובין (פ"ב, ה"ח) שנינו: "לא נמנעו בנות ישראל מלשלוח עירוביהן בידי בניהן ובנותיהן כדי לחנכן במצוות". וכיוצא בזה מצאנו גם במסכת פסחים (פח, א) "שה לבית – מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים", והיינו כדי לחנכם כפי שפירש רש"י (ד"ה על ידי).

ב. המקור למצות חינוך

ובסוף דבריו תמה ה'אורח-מישור' על שיטת החולקים – שבת אינה בת חינוך – מכח הסברא. שהרי גם בת גדולה חייבת במצוות כמו בן גדול, ויש צורך לחנכה ולהרגילה לכך מקטנותה. לדעתו, זו סברא פשוטה שיש חובה לחנכה כהכנה לשמירת מצוות, ולא יתכן שבת ישראל החייבת במצוות אינה בת חינוך.

ויש להעיר על דבריו מיסודם, שהרי הראשונים הביאו מקורות מן הכתוב למצות חינוך, ומשמע שלא ידענו על חובה זו מסברא בעלמא.

הרשב"א (מגילה יט, ב ד"ה הא דתנו) והריטב"א (סוכה ב, ב ד"ה א"ר יהודה) הסמיכו את דין חינוך על הפסוק: "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממונה" (משלי כב, ו). שממנו יש ללמוד על מצות חינוך שהיא מדברי קבלה או לכל הפחות מדרבנן.

ויש מן הראשונים הסוברים שחייב זה הוא מהתורה, ומצאו לו מקור בפסוק "ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם" (דברים יא, יט ובפי' רבינו מיוחס שם). וצ"ל לשיטתם, שהפסוק בא ללמדנו לא רק על מצות תלמוד תורה – שהאב חייב ללמד את בנו באופן תיאורטי, אלא גם את קיומה – שהאב חייב לחנכו למעשה. כי עיקרה של תורה הוא לשמור ולעשות ולקיים, "וכל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו". ויש שלמדו על מצות חינוך מפרשת ההקהל, שבה נצטוונו להביא את הטף וללמדו, שנאמר: "ובניהם אשר לא ידעו ישמענו ולמדו" (דברים לא יג). כלומר, שתכלית הבאת הטף היא שהקטנים ישמעו וישאלו, והאבות ירגילום ויחנכו אותם (עיין בפירוש הרמב"ן במקום). ועוד למדו מהכתוב: "חקת עולם לדדתיכם" (ויקרא ג יז) – ומכאן שאנו מצווים להודיע לבנינו את המצוות כדי שידעו ויקיימו. אם לא נלמדם את המצוות איך ידעו אותם?! (עיין רמב"ן דברים ו, ז).

ואם באנו ללמוד ממקורות אלו גם לחינוך הבת – לכאורה יש נפ"מ בין הלימודים השונים. אם לומדים מהקהל או מ"לדורותיכם" לכאורה גם בנות בכלל מצוה זו. אך אם לומדים מ"ולמדתם את בניכם", על כרחך המצוה אינה מתייחסת אלא לבנים ולא לבנות, שכן הן פטורות מתלמוד תורה. ואמנם מצות חינוך אינה כלולה ממש במצות תלמוד תורה אלא רק נלמדה מכללא, אך עדיין יש ללמוד את הסתום מהמפורש שהחייב ללמד ולחנך למצוות אינו מיועד לבנות, אלא רק לבנים החייבים בעצמם בלימוד תורה.

יתרה מזו, גם לדעת הסוברים שמצות חינוך היא מדרבנן נלענ"ד שבנות אינן בכללה. שהרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, דהיינו – שכשם שמצוה ללמד את הבנים תורה כך מצוה לחנכם לקיומה. ואם כן, כשם שמצות תלמוד תורה היא רק לבנים ולא לבנות, כך גם מצות חינוך היא רק לבנים ולא לבנות. וגם אם יש סברא גדולה לחייב את ההורים בחינוך הבנות, עדיין אין בידינו מקור ברור לחיוב זה.

ואם כן, יש מקום להעיר ממש"כ המג"א (סי' מז ס"ק יד) שאשה חייבת ללמוד את הדינים שהיא מקיימת, ומשום כך היא יכולה לברך את ברכת התורה אע"פ שאינה מצווה בלימוד שאר חלקי התורה. ולשיטתו, יש מקום לטענה שגם בנות הן בכלל מצות תלמוד תורה, וממילא הן גם בכלל חינוך.

מיהו הסבר זה קשה. שהרי לימוד תורה לשם קיום ההלכה המעשית בלבד אינו אלא הכשר מצוה, ועל הכשר מצוה ודאי אין לברך. ואם כן, רק בנים המצווים ללמוד תורה לשמה יכולים לברך אך לא בנות. ובמק"א הארכנו להסביר שאשה אינה מברכת על חובתה האישית בתלמוד תורה, אלא היא מברכת על המצוה הכללית של תלמוד תורה המוטלת על כלל ישראל. (עיין בפתיחה לספרי באהלה של תורה ח"א אות יד).

וא"כ לא העלנו ארוכה לשאלתנו. מאחר ולמצות חינוך בנים יש מקור בתורה או מתקנת חכמים ולא מסברא בלבד, א"כ מנין לנו שבנות חייבות בחינוך?

ג. אחריות האב על בתו שסרחה

ומצאנו כמה מקורות בדברי חז"ל שעוסקים בבת שסרחה, המטילים את האחריות על הוריה משום שהם אשמים בכישלון החינוכי. ומשמע בעקיפין, שיש חיוב על ההורים לחנך את בתם לתורה ולמצוות.

כך מצאנו לענין נערה שזינתה (כתובות מה, ב):

והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה (דברים כב, כא) – ראו גידולים שגדלתם.

מכאן מוכח שחובת האב לחנך את בתו לאיסורי עריות, וכשהוא לא מילא את חובתו הכלכה והיא חטאה, חטאה של הבת מתפרש ע"י התורה ככישלון חינוכי של האב. ולכאורה, הוא הדין לענין שאר מצוות.

ועיין במגן אברהם (או"ח סי' קכח ס"ק סב) שחילק בין כהן שבתו חטאה בזנות שבכך הוא מתחלל, לבין כהן שבתו חטאה בהמרת דת שאינו מתחלל בכך. המרת דת אינה מעידה על כשלון חינוכי, לא משום שהאב אינו מצווה בכך, אלא לפי שדבר זה אינו בידו של האב. מה שאין כן כשמדובר על כשלון בתחום העריות, שהדבר היה בידו של האב. מדבריו עולה, שהאב חייב בעצם לחנך את בתו לכל מצוות התורה. אלא שאיננו תולים בו בדרך כלל את הכישלון החינוכי, חוץ מכישלון בתחום העריות. ואע"פ שאין ראייה מפורשת מן הגמרא לחינוך הבנות אלא לענין גילוי עריות ולכל היותר לצניעות ולא למצוות אחרות, מן המג"א עולה שיש חיוב כזה גם בשאר המצוות.

אך גם אם נקבל את דברי המג"א עדיין אין להוכיח שהאב חייב בחינוך בתו לכלל המצוות וללימוד תורה, אלא רק לעניני איסור בלבד כדי לאפשרי מאיסורא. והדרא קושיא לדוכתא, מהו המקור למצות חינוך הבת לקיום מצוות עשה?

ד. המצוה לחנך או להתחנך?

ונראה לתלות את השאלה שהעלנו לעיל – האם מקורו של דין חינוך הוא בפסוק וממילא הוא מקיף את האב והבן בלבד, או שמקורו בסברא והיא זו שמחייבת לכלול בו גם את האם והבת – בחקירה אם עיקר המצוה היא לחנך או להתחנך. חקירה זו יסודה במחלוקת ראשונים – יש הסוברים שאחריות החינוך מוטלת על האב המחנך והבן פטור ממנה לגמרי, ויש הסוברים שהאחריות מוטלת על הבן המתחנך והוא זה שחייב במצוות מדין חינוך.

ונפק"מ לשאלה הבאה: האם קטן שחייב במצוה מדין חינוך יכול להוציא אחרים שחייבים במצוה, כשם שהחייב במצוה מדרבנן יכול להוציא אחרים החייבים מדאורייתא. וכגון שהקטן אכל לחם ורוצה להוציא אחרים בברכת המזון שחייבים בה מדאורייתא. דעת רש"י (ברכות מה, א ד"ה עד שיאכל) שהקטן אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה, ונימוקו עימו:

ההוא אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה.

לדעת רש"י קטן שהגיע לחינוך אינו חייב במצוות מצד עצמו אפילו מדרבנן, וכל האחריות לחנך אותו למצוות מוטלת על האב בלבד. ומשום כך הוא אינו יכול להוציא אחרים החייבים במצוה מצד עצמם.

אך ראשונים אחרים חולקים על רש"י וסוברים שהקטן הוא זה שמחויב במצוות בעצמו מדין חינוך, משום שהאחריות החינוכית מוטלת עליו. והתוס' (שם ד"ה עד שיאכל) הביאו ראייה לסברא זו, שאם אינו מחויב במצוות אפילו מדרבנן כיצד הוא מוציא את אביו בברכת המזון. אלא על כרחך הוא זה שמחויב בברכת המזון מצד עצמו, דהיינו חיוב דרבנן מדין חינוך. וכן דעת הר"ן (מגילה ו, ב בדפי הר"ף) שקטן חייב מצד עצמו, ומשום כך הוא יכול להוציא אחרים ידי חובת קריאת מגילה לדעת ר' יהודה. וגם ת"ק החולק עליו מודה עקרונית לסברא זו, אלא שלדעתו לא אתי קטן שהוא תרי דרבנן ומפיק גדול שהוא חד דרבנן.

ושיטת התוס' והר"ן עדיין טעונה הסבר. שהרי קטן מצד עצמו אינו בר חיובא באף מצוה, ואם כן כיצד ניתן לחייב אותו לחנך את עצמו לשמירת המצוות? ובניסוח אחר: כיצד יש לחכמים כח לחייב את הקטן בעצמו מדין חינוך, בזמן שהתורה פטרה אותו לגמרי מכל המצוות כיון שאינו בר חיובא?

יתרה מזו, לדעת הקהילות יעקב (סוכה ס' ב) גם רש"י מודה לתוס' שיש חיוב מסוים על הבן להתחנך, ומאידך, גם התוס' מודים לרש"י שיש חיוב מסוים על האב לחנך. והמחלוקת ביניהם אינה קוטבית.

הדבר עולה לדעתו מהמעשה בהילני המלכה שכל מעשיה על פי חכמים, וסוכתה היתה גבוהה למעלה מעשרים אמה כיון שאשה פטורה מן הסוכה. והגמרא שם (סוכה ב, ב) מקשה: והלא שבעה בנים הוּוּ לה.

ומשמע מקושיא זו שגם האם חייבת בחינוך בניה למצוות סוכה. ויש להקשות מן הגמרא בסוטה (כח, ב), שרק האיש מצווה לחנך את בניו ואילו אשה אינה מצווה לחנך את בניה. (ועיין בפנ"י שהסביר את קושיית הגמרא באופן אחר, שהיא אינה מתייחסת אל חיובה של הילני המלכה בחינוך בניה אלא דווקא לחיובם של הזקנים שנכנסו ויצאו לסוכתה. שהרי "קטן האוכל נבילות בי"ד מצווים להפרישו", ואף כאן היה עליהם חיוב להפרישם מאיסור אכילה חוץ לסוכה. ויש להעיר על דבריו שתי הערות. ראשית, בי"ד אינו מצווה בדין חינוך אלא באפרושי מאיסורא בלבד, כפי שפסק הרמ"א בס' שמג. ומצד חובה זו, היא ודאי אינה מוטלת דווקא על בית דין אלא על כל אדם מישראל, ואף הילני המלכה בכלל חיוב זה. ושנית, אין כאן חיוב ברור מצד אפרושי מאיסורא, שכן אכילה מחוץ לסוכה תלויה במחלוקת גדולה בין הראשונים אם היא בגדר איסור או ביטול עשה בלבד, עיין באהלה של תורה ח"ב ס' צג).

וכדי ליישב קושיא זו, הקהילות יעקב לסוכה מבחין בין שני דינים שישנם במצוות חינוך הבנים א. חובת האב לחנך את בנו. ב. חובת הבן להתחנך. ואמנם עיקר מצות החינוך הוטלה על האב ולא על האם, אך מכיון שגם הבן חייב להתחנך מצד עצמו, ולשם כך הוא זקוק לסיוע מצד הוריו, נמצא שגם האם בכלל המצוה. שהרי כל מי שיכול לחנכו חייב לסייע בידו להתחנך, ופשוט שגם האם היא בכלל חיוב זה, בפרט שהדבר מסור בידה יותר מאחרים.

יש להוסיף על דבריו, שמסתבר שגם בת חייבת להתחנך כמו הבן. שהרי היא חייבת במצוות כאיש, ועליה להרגיל את עצמה לקיים מצוות עוד בקטנותה. וממילא, כל מי שבידו לסייע לה במצוה זו חייב לחנכה, בין האב ובין האם והוא הדין לכל מי שיכול. על כל פנים, גם מהסבר זה עולה שיש חיוב כל שהוא על הקטן, לפחות מדרבנן, להתחנך או לקבל את מרות הוריו. אלא שעדיין צ"ע, הרי קטן אינו בר חיובא כלל, לא להתחנך ולא לקבל את מרות הוריו, קטן פטור מכל מצוה שהיא, הן מדאורייתא והן מדרבנן? ובערוך לנר (שם) יישב בדרך דומה, על פי תשובת מהר"ם שהביא המג"א (סי' שמג ס"ק א) שהילני המלכה החמירה על עצמה, ומשמע שהיא היתה מצווה על חינוך בניה מדרבנן. וצ"ע מהו גדר זה של חיוב מדרבנן?

ה. חיובו של סומא במצוות

גם לגבי סומא מתעוררת שאלה מעין זו, אליבא דר' יהודה הסובר שהוא פטור מכל המצוות שבתורה. האם ניתן לחייב אותו במצוות מדרבנן? וכתבו התוס' במגילה (כד, א ד"ה מי):

היינו מן התורה אבל מדרבנן מיהא חייב. ואפילו נסתמא משנולד מ"מ חייב הוא מדרבנן שלא יהא כנכרי ולא יהא נוהג בו דת יהודי כלל.
...אבל סומא אם נפטור אותו מכל מצוות אפי' מאותן שאינן אלא מדרבנן, א"כ יהא חשוב כנכרי.

התוס' מחדשים שסומא אינו פטור לגמרי מן המצוות אפילו לדעת ר' יהודה, אלא חייב בהן מדרבנן. והסברא מחייבת לומר כן, משום שכל יהודי חייב לקבל על עצמו לנהוג כיהודי מכח שייכותו לעם ישראל, דהיינו לקיים את המצוות. וקשה, אם סומא פטור מכל המצוות הוא פטור גם ממצוות "לא תסור מכל אשר יורוך". ובדומה לכך הקשה בטורי אבן (מגילה שם) שהרי סומא אינו חייב לשמוע בקול חכמים, ואם כן כיצד ניתן לחייבו במצוות מדרבנן. ובשלמא קטן ניתן לחייבו במצוות מדרבנן אע"פ שהוא אינו חייב לשמוע בקול חכמים, משום שהחיוב במצוות מדין חינוך אינו מוטל עליו באופן ישיר אלא על אביו, ואביו ודאי חייב לשמוע בעצמו בקול חכמים – אך סומא מנ"ל? ויש להעיר על עצם חילוקו בין הקטן לסומא, שאין לו מקום אלא לשיטת רש"י – שהאב הוא זה שחייב לחנך את בנו במצוות. אך לשיטת התוס' – שהחיוב במצוות מוטל על הקטן עצמו ולא על אביו – אין מקום לחלק בין הקטן לסומא, וקושיית הטו"א תסתער גם על קטן.

וכדי לתרץ קושיא זו הטורי אבן מעלה את האפשרות לחלק בין מצוות עשה למצוות לא תעשה. ר' יהודה לא פטר את הסומא ממצוות לא תעשה אלא ממצוות עשה בלבד, שהיא בקום ועשה. ומאחר שמקור החיוב לשמוע לדברי חכמים הוא הלאו ד"לא תסור", אם כן חלה עליו תקנת חכמים והם יכולים לחייב אותו במצוות מדרבנן. אך גם אם נקבל את תירוץ לגבי סומא קשה לחלק בדרך זו גם לגבי קטן, ומסתבר יותר לומר שקטן פטור לגמרי מכל המצוות, ואפילו ממצוות ל"ת. יתרה מזו, לדעת התוס' בנוזר (כח, ב ד"ה בנו) אפילו מדין חינוך האב אינו מחוייב להפריש את בנו מאיסורי לאוין אלא רק

לחנכו למצוות עשה, ומטעם זה קטן האוכל נבילות אין ב"ד מצווים להפרישו. ואם כן הוא פטור גם ממצות "לא תסור", והדרא קושיין לדוכתא – מה מקור החיוב של הקטן לקבל על עצמו עול מצוות מדין חינוך?

ועל כרחק צ"ל שיסוד החיוב של הסומא והקטן במצוות הוא מסברא, ולא דווקא משום שמצוה לשמוע דברי חכמים. וכפי שכתבו התוס' שסוף סוף גם הסומא הוא בן ישראל, ואע"פ שהוא פטור מכל המצוות שבתורה, סברא פשוטה היא שלא יהיה מנוער לגמרי מן המצוות ויחוש את עצמו כנוכרי. התיחסותו של כל יהודי לעם ישראל מחייבת אותו באופן טבעי להיות שותף לעם ישראל בקיום המצוות, וגם הסומא והקטן בכלל זה. ואמנם הוא אינו מצווה מהתורה באופן פורמאלי, אך פטור בלא כלום אי אפשר. ולכן הוא צריך להרגיש מחויבות טבעית להשתתף עם כלל ישראל בקיום המצוות, וזה מקור החיוב שלו – אם לא מהתורה אז לפחות מדרבנן. וכמו כן יש לומר בקטן לשיטת התוס'.

ולענ"ד סברא מעין זו מוכרחת גם אליבא דשיטת רש"י. שהרי גם לשיטת רש"י, שחובת החינוך חלה על האב ולא עליו, עדיין צ"ע. האב אמנם חייב לחנך את בנו, אך מה חובתו של הבן לקבל את מרות אביו? הרי אפילו במצות כיבוד אב ואם עדין אינו חייב? אמנם אפשר לומר שהאב יכריחו, אולם האמנם לזה יקרא חינוך? זהו אילוף ולא חינוך.

על כן צ"ל גם לשיטת רש"י, שהנחת היסוד של כל חינוך היא שהילד ירצה להתחנך. כלומר, חזקה על ילד שירצה ללכת בעקבות אביו ולהיות בן ישראל כשר.

ומצאתי בקונטרס דברי סופרים להר"א וסרמן (סי' א אות כא) שכתב:

וכן להסוברין דחייבא דרבנן בקטן שהגיע לחינוך הוא על הקטן בעצמו ולא כדעת רש"י (ברכות מ"ח) דהחייב הוא רק על אביו. וכיון דקטן אינו בר מצוות כלל מדאורייתא א"כ גם המצוה הזאת לשמוע לדברי חכמים אין הקטן חייב בה? י"ל דבכל המצוות ואיסורין של דבריהן הסכימה דעתן לדעת המקום... והא דקטן פטור מכל המצוות הוא משום שכן הוא רצון ה' לפוטרו אבל מכיון שגזרו חכמים עליו ואנו יודעין שהסכימה דעתן לדעת המקום ב"ה ממילא חייב לעשות כדבריהן שכן הוא רצונו יתברך.

ורצונו לומר: יש דברים שהטבע האנושי מחייב אע"פ שאינם מפורשים בתורה (וקרוב לזה כתב בשערי יושר שער א פ"ז יעו"ש), וקיום המצוות מדין חינוך הוא מכללם. (ואמנם הקובץ שיעורים' תולה סברא זו בדעת התוס' בלבד, אך לענ"ד יש לה מקום אפילו לשיטת רש"י.)
אלא שהר"א וסרמן הוסיף להקשות שאם אמנם זו סברה כל כך פשוטה, מדוע החיוב של הקטן אינו מהתורה אלא מדרבנן בלבד?

והוא מחלק כנראה בין סברא הגיונית לבין מחויבות טבעית לעשות את רצון ה'. אלא שיש דברים שה' רצה בעצמו יש דברים שתלה ברצון חכמים.

(ועיין פנ"י ברכות לה, א ד"ה אלא סברא שהוכיח מלשון הש"ס – "למה לי קרא, סברא היא" – שלכל סברא יש תוקף מדאורייתא. ונפק"מ שאין להקל בה במקום ספק כדן ספיקא דאורייתא, ורק בספק ברכות הקלו משום שישנה סברא הפוכה לאסור ברכה שאינה צריכה כנגד הסברא שאסור לו לאדם להנות מהעוה"ז בלא ברכה. ובמק"א כתבנו שרק אם פרט אחד מפרטי המצוה הוא מסברא יש לה תוקף מהתורה,

שסוף סוף עיקר המצוה היא ודאי מדאורייתא. אך במקום שהסברא מלמדת על עצם החיוב אין להחשיבו למצוה מהתורה, כי סו"ס החיוב לא היה מסיני. ועיין פהמ"ש להרמב"ם חולין פ"ז מ"ו).

ו. החיוב בחינוך כמצוה טבעית

וסברא זו – שחיוב הקטן במצוות מדין חינוך נובע מן היסוד הטבעי – עולה מתוך דבריהם של אחרונים נוספים.

עיין 'קובץ הקהל' (הוצאת מכון התורה"א תשס"א במהדורת זכר למקדש) לאדר"ת (בעמ' 514 ובעמ' 518 ועי"ש מש"כ בעמ' 398) שדייק מלשון החינוך (מצוה תריב) שמצות ההקהל היא להיקהל – "שנצטוונו שיקהל עם ישראל כולם אנשים נשים וטף". כלומר, הציבור על כל חלקיו הוא זה שמצווה להיקהל ע"מ לשמוע את דברי התורה הנקראים ע"י המלך. ומוכח שהמצוה חלה גם על הטף, אע"פ שהם פטורים מכל המצוות. וגם כאן יש לשאול: וכי מי יכול לצוות עליהם להקהל?

אלא שבאופן טבעי הקטן חש צורך אישי להשתתף עם כל הציבור במעמד ההקהל, וזהו מקור החיוב שלו להקהל עם שאר הציבור.

ובדרך זו יש לבאר גם את החלקת יואב (או"ח סי' א), שבמצוות בני נח גם קטן הוא בר חיובא. ועל כרחק צ"ל שהמייחד את מצוות בני נח הוא שהדעת האנושית מכריעה אותן, כמו שמשמע מהרמב"ם (הל' מלכים פ"ח הל' יא, אלא שדרך זו אינה עדיפה. ולדעתו, בן נח המקיים מצוותיו מהכרע הדעת אינו אלא מחכמיהם אך לא מחסידי אוה"ע. יעו"ש), ולכן גם קטן חייב במצוות אלו.

והדברים מפורשים עוד יותר במשך חכמה על הפסוק "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'" (בראשית יח, יט):

מקור מצות חנוך **במצות עשה** מקורו **מזה הפסוק**, מאברהם אבינו שיצוה את בניו בקטנם על המצוות. וקרא ד"חונך לנער על פי דרכו" שהביא הרמב"ם בסוף הל' מא"ס (ושם לענין איסורים) **הוי מדברי קבלה**. אבל העיקר מאברהם, וכאן משמע **שאף לבנות מצוה על האב**.

העולה מדבריו, שחובת חינוך היתה קיימת עוד לפני מתן תורה. כשה' הבטיח לאברהם ואעשך לגוי גדול הבין אברהם מעצמו שעליו לגדל גוי כזה ולחנך את בניו לשמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. אמנם התורה וחכמים הגדירו אח"כ את החיוב במצוות מדין חינוך בגדרים הלכתיים, ולפיהם יש לאב אחריות גדולה יותר על חינוך הבנים, כי הם מצווים בתלמוד תורה וכמש"כ לעיל. אולם החובה הבסיסית הטבעית של הקטן במצוות מדין חינוך במקומה עומדת, ואלמלא היא אין המשך לקיומו עם ישראל. ונפק"מ שחינוך הבנות הוא בכלל מצוה זו.

לפי גישה זו מקור החיוב לחינוך הוא ההגיון הטבעי. השכל הישר מחייב שכל אדם מישראל יחוש מחויבות להוריש את מורשתו הרוחנית לצאצאיו. ובכל בית בו קיימת מערכת יחסים תקינה יש אורה טבעית של הזדהות הילדים עם הוריהם, והם רוצים להמשיך את דרכם. וכל ילד מזדהה בדרך כלל עם סביבתו הן המשפחתית והן הקהילתית. הזדהות זו היא היסוד לכל חינוך. וממילא חינוך הבת בכלל זה. (לכשתמצי לומר לרש"י יסוד

החינוך הוא האוירה המשפחתית שמקורה בסמכות האב, ולתוס' יסוד החינוך הוא האוירה הקהילתית שבה ילד מזדהה עם ערכי עמו, וממילא – גם עם מורשתו התורנית). והמציאות תעיד עד כמה הנשים חרדו מאז ומעולם לחינוך ילדיהן, אפילו במצות תלמוד תורה שהן אינן חייבות בה. וכך הן למדו מאימותיהן, וזאת האוירה שבה גדלו והתחנכו בעצמן. ומשום כך נקטה הגמרא בפסחים (מט, א): לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. שאם מת או גולה – מובטח לו שבניו תלמידי חכמים.

כלומר חזקה על בת ת"ח שתדאג לחנך את ילדיה לתורה. אולי אין זו חובתה הפורמאלית, אולם זוהי משימתה הטבעית של אשה. גם אביה אולי לא היה חייב לחנכה לכך, אולם באופן טבעי הוא ראה זאת כמשימתו. כי הוא חייב להנחיל את התורה גם לצאצאיו, ואם בתו לא תחונך לתורה הוא עלול לקפח את המשך מורשתו התורנית. והדבר בולט במיוחד במצות תלמוד תורה, שהיא הבסיס הקיומי של עם ישראל לדורות. ובהיותה בת ת"ח חזקה על אביה שהוא מנחיל לה תחושת אחריות זו, ויש להניח שהבת למדה זאת מאמה ומאביה. ולא בכדי הגמרא בסוטה (כא, א) הזכירה את זכות האשה בתורתם של בניה – "באגרא דמקרין ומתניין בנייהו", כתופעה ידועה שנשים דאגו לגדל את בניהן לתורה, מתוך אחריות טבעית למורשת ישראל מדור לדור.

ז. מה בין חינוך הבנים לחינוך הבנות?

נמצא א"כ שיש שני דינים בחינוך: א. דין טבעי הנוהג עוד מימי אברהם אבינו. דין זה מתיחס גם לחינוך הבת. וגם האם חייבת בו. ב. מצוה מהתורה או תקנת חכמים על האבות לחנך את הבנים. דין זה נסמך או הושווה למצות ת"ת הנוהגת רק בבנים. ויש קצת רמז להבחנה זו במסכת יומא (פב, א): "תרי חינוכי הור", דהיינו חינוך אחד של הקטנים לתענית גמורה בהתקרבם לגיל מצוות, וחינוך שני של הקטנים יותר לתענית של שעות. וביאר רבנו מנוח (הל' שבת עשור פ"ב ה"י) שיש שני עניני חינוך השונים במהותם. ענין אחד הוא החובה המוטלת על כל אדם ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדי להכניסו תחת כנפי השכינה. ואף כשהילד אינו מקיים את המצוה בשלמותה יש בה ערך חינוכי, כמו שכתוב "חנך לנער על פי דרכו". והענין השני הוא החיוב מדרבנן שיעשה את המצוה כתיקונה וכמשפטה בשלמות.

ואם נקביל את דבריו לחילוק שהזכרנו, תצא נפק"מ גדולה בין חינוך הבנות לחינוך הבנים. חינוך הבנות הוא רק לעצם מעשה המצוה באופן כללי, ואילו חינוך הבנים הוא ללימוד המצוה לפרטיה. כשמחנכים את הבן למצוות – מטרת החינוך היא להקיף כל מצוה ומצוה על כל פרטיה ודקדוקיה, ורק כך ניתן לקיים את מצות תלמוד תורה בשלימות. ובפרט כשהבן הקטן הוא חכם ושואל "מה העדות החזקים והמשפטים אשר ציוה ה' אלקינו אתכם" (דברים ו, ט). הלכך, אף אתה אמור לו את כל ההלכות על כללותיהן ופרטי פרטיהן, עד האחרונה שבהן. אבל בת שאינה מצווה ללמוד תורה ואינה צריכה להיות בקיאה בפרטי הפרטים, די לחנכה למעשה המצוה בלבד ולסמוך עליה שכשתבוא לקיום המצוה תשאל

לפרטיה ודקדוקיה. ולא מבעיא במצוות המיוחדות לנשים, אלא אפילו באותן המצוות שהנשים חייבות באופן שווה לגמרי לאנשים.

וכן נכון לומר גם לגבי חיובה של האם בחינוך. כיון שהיא אינה מצווה ללמוד תורה וללמדה ממילא היא פטורה ממצות החינוך לפרטי המצוות התלויה במצות תלמוד תורה, אולם היא אינה פטורה ממצות החינוך הטבעית לידע כללי של המצוה הנובעת מן האחריות להמשך קיומו של עם ישראל.

על דרך זו ניתן לפרש את דברי הריטב"א (סוכה ב, ב) בנוגע למעשה בסוכתה של הילני המלכה, שגם בניה השתמשו בה:

מהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצוות [צריך] לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול. דהא מייתנין ראייה בשמעתין מסוכה של הילני, משום דלא סגיא דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא, מקרא מלא דבר הכתוב חנוך לנער על פי דרכו.

ולא זו בלבד שהיא מחוייבת בחינוכם של בניה למצות סוכה בכללותה, אלא שהיא היתה צריכה לראות את עצמה מחוייבת לדאוג להם לסוכה כשרה, משום שכל מעשיה על פי חכמים.

ואם נתאים סברא זו של הריטב"א למה שהבאנו לעיל בשם רבנו מנחם, נאמר שעקרונית רק האב חייב לחנך את בניו ללמוד מצות סוכה בשלמותה, משום שרק עליו מוטלת המצוה המפורשת של חינוך הבנים. ולעומתו, האם מחוייבת בחינוכם של בניה אך ורק לידע כללי של המצוה. אך מכיון שבניה של הילני המלכה רצו לדקדק בפרטי המצוה, כראוי לבניה של אשה שכל מעשיה עפ"י חכמים, ממילא היא ראתה חובה לעצמה לסייע להם לקיים את המצוה בשלימותה כרצונם.

ואולי ניתן לדמות קצת בין מצות החינוך המוטלת על האשה, לחיובה במצות פריה ורביה. האשה פטורה מפר"ר, ובכל זאת היא נחשבת למקיימת מצוה בלידת ילדיה. (ועיין בר"ן ריש פ"ב דקידושין דף טז, ב בדפי הרי"ף שמצוותה היא במה שמסייעת לבעלה במצת פו"ר שלו). וכמו כן יש לומר בנד"ד לענין מצות חינוך, האשה אמנם אינה מצווה באופן ישיר בחינוך הילדים לתורה ומצוות, אך ודאי שהיא מקיימת מצוה בשעה שהיא עוסקת בכך.

או שנבאר זאת בסגנון אחר על פי דברי ה'משך חכמה' (פרשת נח ד"ה פרו ורבו). הוא מבאר מדוע אשה אינה מצווה בפר"ר, ומעלה את הסברא שאשה נורמאלית מעוניינת בילדים גם ללא ציווי מפורש, וממילא אין צורך לצוותה. כי כל בת חוה ירשה מהאם הראשונה את תכונת "אם כל חי", והאימהות טבועה בה בעומק נפשה. מבחינת האשה זוהי אפוא מצוה טבעית, וכעין מה שכתבנו לענין חינוך.

ויש לדמות זאת למצות חינוך. שכן בבנות ישראל טבועה לא רק האחריות להמשכו הפיזי של העם, אלא גם ובעיקר להמשך קיומו הרוחני. וגם תכונה זו טבועה בה בעומק נפשה, ומבחינתה זו מצוה טבעית. (ואולי משום כך משה הקדים בקבלת התורה את האמירה לבית יעקב לפני ההגדה לבני ישראל).

ולפי זה בימינו, שנשים רוכשות ידע תורני (עפ"י פסיקתו של החפץ חיים בליקוטי הלכות סוטה כא), והן מתעניינות ומעוניינות לדעת את המצוות על כל פרטי פרטיהן אפילו בקטנותן, על האב והאם מוטלת המשימה לסייע בידן לקיים את המצוות בהידור, לא פחות מבנים.

מסקנות

- א. אע"פ שאין מקור מפורש לחייב את ההורים בחינוכה של הבת לתורה ומצוות, פשוט שהמצוה מוטלת עליהם באופן טבעי, ויש לה תוקף גמור של מצוה מדרבנן ואולי אף מדאורייתא. ומטעם זה יש לחייב גם את האשה בחינוך הילדים אע"פ שהיא אינה מצווה בתלמוד תורה.
- ב. מצוות חינוך הבנות אינה זהה לחלוטין למצוות חינוך הבנים. החינוך הבסיסי השווה בכולם נובע מן היסוד הטבעי של המצוה, דהיינו להעמיק את ההזדהות הטבעית של הילדים עם המורשת הרוחנית של ההורים, ולהרגיל אותם בקיום המצוות באופן כללי. ומלבד זאת, יש דגש מיוחד בחינוך האב לבניו מדין לימוד תורה – לחנכם ללימוד ולקיום המצוות בשלימות על כל פרטיהן ודיקדוקיהן. ומכלל מצוה זו יצאו הנשים והבנות.
- ג. אף על פי כן נלענ"ד שמן הראוי לחנך גם את הבנות בימינו לקיום המצוות בשלמותן כמו הבנים. וזאת משום שבימינו הנשים רוכשות ידע תורני רחב (עפ"י פסיקתו של החפץ חיים בליקוטי הלכות סוטה כא), והן מתעניינות בתורה ובמצוות לפרטיהן, וגם כשהן קטנות הן מעוניינות לקיים את המצוות שהן חייבות בהן בהידור, לא פחות מן הבנים. וממילא גוברת גם החובה הטבעית של הנשים וכלפי הבנות, שלא להסתפק בחינוך כללי לתורה ומצוות וערכיהן בלבד, אלא בשלימות.

סימן ד

מדיניות הצדקה החברתית בהלכה

- | | |
|--|--|
| ג. שיטת ערוך השולחן בדין כפיה על הצדקה | ראשי פרקים |
| ד. חיוב שוטה בצדקה | פתיחה |
| ה. האחריות של היחיד לצרכי העניים | א. הצדקה כמצוה ציבורית |
| ו. העדפת הצמיחה על התמיכה לפי ההלכה | ב. עיקר מצות הצדקה – במעשה הנתינה או בתוצאה? |
| ז. עני המסרב לעבוד | |

* * *

פתיחה

מהי המדיניות הכלכלית-חברתית של התורה? כל תוכנית כלכלית וחברתית, מעצם הגדרתה היא מערכתית המוטלת על החברה בכללותה. והשאלה העקרונית הנשאלת היא:

האם החברה נושאת באחריות כל שהיא לרווחתו של הפרט, או שהאחריות לכך מוטלת על כתפי כל יחיד ויחיד בלבד? ובמונחים הלכתיים, מה גדרה של מצות צדקה המוכרת לנו מהתורה, האם רק הפרט חייב במצוה זו או גם הכלל?

א. הצדקה כמצוה ציבורית

אמנם מצות הצדקה נזכרה בתורה רק כמצוה פרטית, אולם עיון נוסף מלמד שבנוסף למצות הצדקה האישית יש גם מצות צדקה ציבורית, המחייבת את הציבור לדאוג ביוזמתו לצרכי העניים. המקור הבולט ביותר בנושא זה הוא הגמרא בבבא בתרא (ח, ב): **קופה של צדקה** נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, נגבית בשנים – שאין עושים שררות על הצבור פחות משנים, ומתחלקת בשלשה – כדיני ממונות. **תמחוי** נגבית בשלשה ומתחלקת בשלשה, שגבויה וחלוקה שנים; **תמחוי** – בכל יום, **קופה** – מערב שבת לערב שבת, תמחוי – לעניי עולם, קופה – לעניי העיר.

בפשטות מדובר כאן במצות ה**ציבור** ולא בחובה אישית. הציבור הוא זה שנדרש לטול על עצמו אחריות לפרנסת העניים, ולשם כך עליו להעמיד קופה ותמחוי ולגבות את ההוצאות מהיחידים. ולא מצינו שיחיד יוכל לטעון, שמכיון שהוא מקיים מצות צדקה באופן אישי ונותן מכספו לעניים אחרים, הוא פטור מהמצוה הציבורית.

וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"א):

מעולם לא ראינו ולא שמענו **בקהל מִיִּשְׂרָאֵל** שאין להן קופה של צדקה, אבל תמחוי יש מקומות שנהגו בו ויש מקומות שלא נהגו בו. והמנהג הפשוט היום שיהיו גבאי הקופה מחזירין בכל יום ומחלקין מערב שבת לערב שבת.

כלומר, גביה זו מוטלת על כל ציבור וציבור מעצם היותו קהל מישראל, וככזה הוא מחוייב לשאת בעול הצדקה כמצוה ציבורית.

וכפי הנראה, הרמב"ם למד זאת מלשון הברייתא דלעיל שהזכירה לשון גביה. וכן יש לדייק מלשון הגמרא שהבאנו:

לפי שאין עושין שררות **על הצבור** פחות משנים.

ובהמשך הגמרא מדייקת שהכוונה לדין כפיה בצדקה, שהרי "ממשכנין על הצדקה". ובהקשר זה הובא מעשה ברבא שכפה את ר' נתן בר אמי לתת ארבע מאות זוז לצדקה, ומכאן שמצוה זו ניתנה לכפיה.

והתוס' (שם ד"ה אכפיה) התקשו בהלכה זו, שהרי ב"ד אינו מוסמך לכפות את קיומה של מצות עשה שמתן שכרה בצידה כמו כיבוד אב ואם וצדקה. ומתירוצו השני של ר"ת עולה שיש לחלק בין מצות צדקה רגילה של היחיד שאינה ניתנת לכפיה, למצות הצדקה שהוזכרה בסוגיא זו:

דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי.

ובטעם הדבר י"ל כדברינו, שמצוה זו הוטלה מלכתחילה על הציבור, והא קמ"ל שהיחידים מקבלים על עצמם את כח הכפיה של הגבאים בשעת הצורך. שאם לא כן, לא יהיה סיפק ביד הציבור לקיים את המצוה, והחיוב המוטל על הציבור עלול להתמסמס.

ומעשה זה ברבא שכפה את ר' נתן הובא גם במסכת כתובות (מט, ב) בהקשר נוסף, אגב דין הכפיה שמצאנו בתקנת אושא, דהיינו שכופין את האדם לזון את בניו ובנותיו הקטנים. גם בסוגיא זו הקשו התוס' (ד"ה אכפיה) על דין הכפיה, שהרי אין כופין על מצוה שמתן שכרה בצידה, וגם כאן תירצו באופן דומה:

א"נ קצבו ביניהן בני העיר לתת כך וכך לחדש. הלכך אכפיה כדאמרין בפרק קמא דבבא בתרא (ה, ב) ד"ר שאין בני העיר להסיע על קיצתן".

כלומר, סמכותו של הגבאי לכוף את בני העיר נובעת מהסכמתם העקרונית לשאת בעול הצדקה שהם חייבים בה כציבור, והציבור רשאי לכפות הסכמה זו על היחיד כמו שמצאנו בשאר ענייני מיסים ומסחר.

ולכאורה קושיית התוס' ותירוצם אינם מתייחסים לדין כפיית האב במזונות בניו ובנותיו, אלא לדין כפיה על הצדקה בלבד שהוזכרה בסוגיא זו בדרך אגב. שהרי החיוב במזונות ודאי אינו תלוי בהסכמתם של בני העיר לקצוב כך וכך לכל חודש, אלא הוא מצות צדקה שבין האב לבניו. ואין ללמוד מן התוס' אלא על כפיה לצדקה רגילה בלבד. ואם כן, לתירוץ זה תישאר עדיין קושיא על הגמרא: מה התוקף ההלכתי לדין כפיה על מזונות? ועוד נדון בכך להלן.

ולעומת התוס', הריטב"א (שם ד"ה הא בחיוריי) תירץ באופן אחר את קושייתם והעלה בדבריו סברא מחודשת, וז"ל:

התם הוא בשאר מצות כגון כבוד אב ואם וכיוצא בזה, אבל לענין צדקה כייפין מפני מחסורם של עניים.

ומעין סברא זו כתב גם הרדב"ז בפירושו לרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז), והמהר"ל מפראג (חידושי אגדות לב"ב ה, ב) השלים את הביאור לרעיון זה:

בודאי אין ב"ד [מזוהרים] על הנותן, אבל איך יפרנס העניי? ואם לא היו העניים צועקים לא הי' צריך לכוף אותם, אבל בשביל צעקת עניים שהיה [צריך] להם חיות היו כופין. ובודאי לא מקרי גזלן כאשר יכוף אותו לצדקה, שהם אמרו "גדול המעשה מן העושה", ולפיכך בצדקה מצוה לכוף, והיינו בשביל חיות העניים. ואם אין כופה הרי מעלים עינו מן העני אשר אין לו פרנסה.

חידוש גדול חידשו כאן הריטב"א הרדב"ז והמהר"ל, שיש בצדקה חיוב נוסף מלבד המצוה המוטלת על הנותן בעצם הנתנה, והוא לדאוג לחיותם של העניים. ומכח חיוב זה ניתן לכפות את הצדקה על היחיד, אפילו במקום שהוא לא קיבל עליו להשתתף במצוה עם הציבור.

ומסתבר, שתירוץ זה אינו בא ליישב רק את דין הכפיה הנוגע למצות הצדקה הכללית כלפי העניים, אלא בראש ובראשונה הוא בא ליישב את דין הכפיה שהוטל על האב לזון את בניו מדין צדקה שהוא מחוייב בה באופן פרטי.

ומדבריהם עולה שיש שני דינים שונים במצות הצדקה: א. חובת גברא על האדם לתת צדקה. ב. חובת חפצא לדאוג לכך שלעניים לא יחסר. מצד חובת הגברא אכן אין לכפות על האדם לתת צדקה, אך מצד חובת החפצא – מפני מחסורם של העניים – כופין.

ונמצא, שכפיה זו אינה מצד מצות צדקה האישית, אלא מצד חובת הציבור למלא את מחסורם של העניים. וזו גופא הנפקא מינה בין שני החיובים, שכן כפיה תיתכן רק מצד החובה הציבורית ולא מצד החובה הפרטית, ובהעדר מסגרת כזו אין מקום לכפיה. שכן לציבור יש אחריות גדולה יותר מן היחיד, ומשום כך גם חיובים שאינם בכלל מצות הצדקה של היחיד כלולים במסגרת האחריות הציבורית, כפי שיבואר להלן. (ובלאו הכי, היחיד אינו מסוגל לכפות את חבירו על הצדקה משום שהוא אינו מוסמך לזה. [ראה מחלוקת הקצות והנתיבות בסי' ג], אולם אנו רוצים להדגיש את המהות ולא את הצדדים הטכניים).

ולפי ביאור זה נראה לומר, שבאופן עקרוני גם שיטת ר"ת עולה בקנה אחד עם שיטת הריטב"א, וגם הוא מודה שהציבור רשאי לכפות את היחיד להשתתף במצות הצדקה הציבורית. אלא שר"ת תלה סברא זאת בהסכמת הציבור ואילו הריטב"א תלה אותה בצורך של העניים. והשתא דאתינא להכי, לא רחוק בעיני לומר שתירוצו של ר"ת מיישב גם את דין הכפיה של האב בפרנסת ילדיו. דהיינו, שביה"ד – שהוא המייצג את הציבור – רשאי לכפות את האב לזון אותם לא מדין צדקה בלבד, אלא משום שהוא נזקק למחסורם של הילדים.

ב. עיקר מצות הצדקה – במעשה הנתינה או בתוצאה?

הבחנה זו – שבין מצות צדקה כחובת גברא המוטלת על היחיד לבין צדקה המוטלת על הציבור כחיוב חפצא – עולה מהרבה הלכות נוספות של מצות צדקה. ויש להעיר על כמה סתירות שלכאורה ישנן בהלכות אלו, ונעמוד רק על כמה דוגמאות.

הגמרא (בבא בתרא י', א) הביאה ויכוח בין טורנוסרופוס הרשע לר' עקיבא בשאלה – מהי המטרה של מצות הצדקה. טורנוסרופוס הרשע ייצג את הגישה הרומית, שמצות הצדקה נבחנת על פי התועלת החברתית שהיא מביאה – לחלץ את העני מעוניו וממצוקתו. (ויש להעיר: גישה זו לא התפתחה כתוצאה מן החמלה על העניים, וכל התועלת שהיא ראתה ברעיון הצדקה היא ייצוב החברה, ואולי לכך התכוונו חז"ל בדרשותיהם על הפסוק "חסד לאומים חטאת", עיין ב"ב י', ב). ואילו ר"ע המייצג את הגישה התורנית-מוסרית, הדגיש את חובת הנותן כחלק העיקרי של מצות הצדקה, בלא קשר לתוצאה של נתינתו. וז"ל הגמרא:

וזה שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם. א"ל כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנום.

אך לעומת זאת, מדברי הגמרא בר"ה (ד, א) נראה שכוונתו המוסרית של הנותן אינה העיקר במצות הצדקה, אלא קבלת העני בפועל. וז"ל הגמרא:

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני הרי זה צדיק גמור.

מדובר באדם שאינו מתכוון לשם מצוה, ולפחות זו אינה הכוונה העיקרית שלו, ואעפ"כ הוא נחשב לצדיק גמור כאילו התכוון. והדבר בולט עוד יותר למאן דאמר "מצוות צדיקות כוונה", דהיינו שהכוונה מעכבת את המצוה אפילו בדיעבד וכאילו לא קיים את המצוה, ועם כל זה הוא נחשב צדיק גמור!

ומעין זה מצאנו באגדתא דצדקה (בבא בתרא ט, א) על הפסוק "ונגשייך צדקה", שגם מה שהגויים לוקחים מאיתנו בזרוע נחשב לנו לצדקה. וככל הנראה, שם מדובר במציאות

שהגויים משתמשים בממון זה למטרות צדקה, ומכאן ראייה שלענין מצות צדקה אנו מתחשבים בעיקר בתוצאה ולא בכוונה.

וכן אפשר להוכיח ממה שמצינו במסכת מגילה (ז, א-ב, לפי גירסת הר"ח והירושלמי):
 ר' יהודה נשיאה שדר ליה לר' אושעיא... שלח ליה: קיימת בנו רבנו "ומתנות לאביונים".
 ואע"פ שכוונתו של ר' יהודה נשיאה היתה למשלוח מנות ולא למתנות לאביונים, כיון
 שר' אושעיא היה עני נמצא שלמעשה הוא קיים בו גם מתנות לאביונים. (ר' מש"כ בספרי
 באהלה של תורה ח"ב סי' קז, ג).

ולאידך גיסא, מצאנו שמי שנותן צדקה לעניים שאינם מהוגנים אינו מקבל שכר (עיי' ב"ב
 י, ב). ואע"פ שהוא מצידו עשה מעשה צדקה בכוונה גמורה, התוצאה אינה מצדיקה את
 מעשיו. והתוצאה היא הקובעת, לא המעשה.

ועל כרחק מצות צדקה ומתנות לעניים שאני, משום שהן מצוות שבין אדם לחבירו,
 ובמצוות אלו ניתן לצאת ידי חובה גם בלא כוונה. וזאת משום שעיקר מטרתן היא לא עצם
 המעשה, אלא התוצאות שיש מהן לזולת. ולגבי התוצאות, הכוונה אינה מוסיפה והעדר
 הכוונה אינו גורע¹.

ומאידך, יש להעיר ממה שכתב הרמב"ם בפי"ה"מ לאבות (פ"ג מש' טו), שעדיף לתת סכום
 קטן להרבה אנשים מאשר סכום גדול לאדם אחד, וכן פסק החפץ-חיים (אהבת חסד פרק יג).
 ואמנם מצד התועלת לעני, ודאי שהתועלת גדולה יותר בנתינת סכום גדול לאדם אחד
 מנתינה מועטת לעניים רבים. ואע"כ הם העדיפו דרך זו, משום שעל ידי ריבוי מעשי
 הצדקה ליבו של הנותן נפתח יותר לדאגה לעני ולמחסורו. ונמצא לשיטתם, שאנו מעדיפים
 את שלימות הכוונה של העושה, אפילו על חשבון איכות התוצאה של המעשה.

אך המהר"ל (נתיב הצדקה פרק ד' ד"ה אמר; חידושי אגדות ח"ג עמ' סא) חולק על הרמב"ם,
 וסובר שעדיף לקיים את מצות הצדקה בנתינת סכום גדול לעני אחד מאשר לחלק אותו
 לעניים רבים. כלומר, לדעתו שיקום העני חשוב יותר מטיפוח מידת החסד של הנותן.
 דהיינו, התוצאה חשובה יותר מהמעשה.

וכדי ליישב את סוגיות הגמרא ואת דברי הראשונים, אנו צריכים לומר שיש במצות
 הצדקה שני רבדים המשלימים זה את זה. רובד אחד הוא הרובד המעשי הנובע מן הצורך
 לדאוג לשיקומו של העני, והוא מתקיים בעצם הנתינה גם ללא כוונות מוסריות. ורובד

1. ומצאתי לסברא זו כמה מקורות:

- א. בספר "זרע-אברהם" להר"א לופטביר אות סב, והוכיח זאת מקידושין לט, ב.
- ב. בעל הכלי-חמדה כתב בסוף פר' ויחי שבעבירות שבין אדם לחבירו, אם עושה העבירה התכוון
 לרעת חבירו אך בסופו של דבר יצאה מזה דווקא טובה לחבירו, הוא אינו נענש. והסביר בזה את
 דעת אור-החיים, בראשית נ, כ ד"ה ואתם, יעו"ש.
- ג. וכן יש להוכיח ממצוות לקט ושיכחה, שאדם מקיים אותן דווקא ללא כוונה.
 ועיי' מה שכתבנו בספרנו 'מאהלי תורה' סי' כה.

נוסף הוא הרובד המוסרי הנוגע לטוב ליבו של הנותן, ולכוונה המלווה את הנתנה יש חשיבות מיוחדת.

ולאור זאת יש לומר, שהנותן סלע לצדקה ע"מ שיחיה בנו אמנם קיים את מצות הצדקה הנחוצה לשיקומו של העני באופן מושלם, אך ודאי שאינו זוכה בדרך זו לשלימות מוסרית. ויש לפרש את לשון הברייתא "הריהו צדיק גמור", שהכוונה היא לצדקה גמורה, כיון שהמטרה הושגה בשלימות והעני קיבל את שלו. אם כן, הוא עצמו ודאי אינו צדיק מושלם, שהרי לא נתן את הצדקה לשם שמים.

לדברינו, ההבחנה העיקרית בין שני הרבדים היא ההבחנה שבין מצות היחיד למצות ציבור. הציבור הוא זה שמופקד על הצד החברתי של הצדקה, ואילו היחיד מופקד על הצד המוסרי.

ג. שיטת ערוך השולחן בדין כפיה על הצדקה

ונחלקו הראשונים לגבי דין הכפיה על הצדקה, אם ניתן לרדת לנכסיו של החייב כשהוא אינו נמצא לפנינו.

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י) פירט את דרכי הכפיה שהציבור רשאי לנקוט בהם כנגד היחיד שאינו רוצה לתת צדקה כפי מה שראוי לו לתת, אם על ידי כפיה בגופו ואם על ידי כפיה בממונו, אך דווקא בפניו, וז"ל:

מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן. וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות.

ועיין בקצוה"ח (סי רצ ס"ג א) שהוכיח בדעת הכס"מ שיש שני שיעבודים בצדקה – שעבוד הגוף ושעבוד הנכסים. ולפיכך, אנו רשאים להכות אותו כדי שיקיים את מצות הצדקה שהוא משועבד עליה בגופו. ומאחר שגם ממונו משועבד למצוה זו אנו רשאים גם לרדת לנכסיו בעל כרחו. ולפי סברא זו יצא שאנו רשאים לרדת לנכסיו אפילו כשהחייב אינו לפנינו או כשאינו בר חיובא.

אך מאידך, הקצות מדייק מלשון הרמב"ם ש"יורדין לנכסיו בפניו", ומשמע שבי"ד אינו רשאי לרדת לנכסיו של החייב אלא בפניו. ועיי"ש שדחה את ביאורו של הב"ח שהרמב"ם כתב כן לרבותא שיוורדים לנכסיו אפילו בפניו ואין ממתנינים לו עד שיתן בעצמו, וכל שכן שיוורדים לנכסיו שלא בפניו.

וקצוה"ח נתן טעם לדבר על פי מש"כ הרמב"ן (הובא בר"ן לב"ב ב, ב ד"ה ואידי) שבי"ד רשאי לרדת לנכסיו של הלואה כחלק מדין כפיה על המצוות, שהרי פריעת בעל חוב היא מצוה שגופו משועבד לה, ועד שאתה כופהו בגופו תכפהו בממונו. אך סברא זו אינה שייכת במקום שהחייב אינו לפנינו, לפי שאינו בדין כפיית הגוף ונכסיו אינם משועבדים.

ולמסקנתו של קצוה"ח, המחלוקת בין הראשונים בשאלה זו לא הוכרעה, ויש להבחין בין שתי שיטות מרכזיות. שיטת הרמב"ם וסיעתו היא שאין רשות לרדת לנכסיו של החייב בצדקה שלא בפניו, משום שאין במצוה זו שעבוד נכסים אלא שעבוד הגוף בלבד. ולעומת זאת, קצוה"ח עצמו הכריע כשיטת הר"ן וסיעתו שבי"ד רשאי לרדת לנכסיו אפילו שלא

בפניו, כל עוד מדובר באדם אמיד שאין לנו ספק בחיובו. ונראה שגם הרמ"א (יר"ד סי' רמה סע' ד) הכריע כשיטה זו, ופסק שיורדים לנכסיו של האב כדי לשכור מלמד לבנו אפילו שלא בפניו.

ועיין בחידושי הריטב"א לכתובות (מה, א) שנתן טעם אחר לדין זה שאין יורדים לנכסיו של החייב בצדקה שלא בפניו. אמנם מצד דין כפיה על המצוות היה ראוי לרדת לנכסיו, וכפי שאנו יורדים לנכסיו בפניו כיון שהוא לפנינו ואנו רואים שהוא לא עושה צדקה. אך מאחר שהוא אינו עומד לפנינו יש לתלות שהוא עושה בעצמו צדקה במקומו, ולכן אין סיבה לרדת לנכסיו. ומוכח מדבריו, שבאופן עקרוני יש בצדקה שעבוד נכסים ולא רק שעבוד הגוף, וזו הסיבה שאנו יורדים לנכסיו בפניו. ובקצוה"ח העיר לשיטה זו, שמסתבר לחלק בין כפיית אדם לצדקה לבין כפיית האב לשכור מלמד לבנו שאין לתלות בכך שנותן צדקה במקום אחר, שהרי בניו כאן והוא חייב ללמדם אפילו אם הוא עושה צדקה במקום אחר.

ובערוה"ש (סי רמה סע' ו) הביא את מחלוקת הראשונים, ומסקנתו היא שאין כאן מחלוקת אלא שיש לחלק בין פסיקה קבועה של צדקה לבין פסיקה חדשה. עקרונית, גם הרמב"ם מודה שיש לבי"ד רשות לרדת לנכסיו של החייב בצדקה אפילו שלא בפניו, וכך יש לנהוג למעשה בפסיקה קבועה לצדקה שהוטלה עליו זה מכבר. ורק במקום שאנו באים להטיל עליו פסיקה חדשה סובר הרמב"ם שהכפיה חייבת להיות בפניו דווקא, וגם הר"ן מודה לסברא זו. וזאת משום שאנו רוצים לאפשר לו לתת צדקה זו מרצונו לכשיבוא, מה עוד שעלינו לתלות שמא הוא כבר נותן צדקה מרצונו במקום שבו הוא נמצא. והביא ראייה ממש"כ הרמ"א בענין שכר לימוד שיורדין לנכסיו של האב גם כשאיננו פה כי הוא חייב ללמד את ילדיו, ולמה תיגרע צדקה הקבועה שכבר זכו בה העניים משכר לימוד? אלא על כרחך, כשמדובר בחיוב קבוע לצדקה בי"ד יורדין לנכסיו אפילו שלא בפניו.

ולכאורה יש לפרוך השוואה זו, בין שכר לימוד לצדקה, עפ"י הקצות הנ"ל. כשאנו באים לכפות אותו על הצדקה עלינו לחשוש שמא הוא מקיים מצוה זו במקום אחר, ולכן אנו נמנעים מלרדת לנכסיו אפילו אם נפסקה באופן קבוע. אך לעומת זאת, אנו יכולים לכפות את האב על מצות לימוד תורה לבניו ולרדת לנכסיו אפילו שלא בפניו, שהרי כאב הוא חייב ללמדם תורה, והוא אינו נפטר מחיוב זה על ידי הצדקה שהוא נותן במקום אחר.

וכדי ליישב קושיא זו עלינו לומר לשיטת ערוה"ש, שפסיקה קבועה של צדקה המוטלת על היחיד בגלל צורכי העיר, מחייבת כל אחד ואחד מבני העיר, אפילו אם הוא אינו לפנינו. ולענין זה היא שקולה לדמי השכירות של המלמד, שהאב חייב לשלם את שכרו עבור בניו אפילו אם אינו לפנינו. וכשם שאב אינו יוצא ידי חובתו ללמד את בניו תורה, בצדקה שהוא נותן במקום אחר, משום שילדיו הם ומצוה עליו להשתתף בשכר המלמד, כך כל אחד מבני העיר חייב להשתתף בצדקה לעניי העיר הזקוקים לפרנסה, ואינו יוצא ידי חובתו בצדקה שאולי הוא נותן במקום אחר. ואם כן, ודאי עדיף שהוא יתן מרצונו ומן הראוי לאפשר לו זאת, אך אם אינו נותן מרצונו יורדין לנכסיו. ולדברינו, הירידה לנכסיו בצדקה אינה מדין כפיה על חובת הגברא שלו, אלא מדין חובת החפצא של צרכי העיר.

ולולי דמסתפינא, היה נראה לומר שגם הכפיה על האב לשכור מלמד לבנו אינה ממצות תלמוד תורה אלא מדין צדקה. וזו גופא היתה תקנתו של ר' יהושע בן גמלא (עיין ב"ב כא, א), שכל עיר ועיר חייבת ליטול אחריות על לימוד התורה של ילדיה, ולהקים בה מערכת חינוך על חשבון הציבור, ואין לך מטרה נעלה של צדקה יותר מזו. כשם שהעיר זקוקה לחומה ודלתיים לשם הגנתה הגשמית, כך היא זקוקה למלמדי תינוקות לשם קיומה הרוחני, ובלעדיהם אין לה זכות קיום. ולא בכדי נמשלו בתי כנסיות ובתי מדרשות לחומת העיר ומגדליה, וכפי שדרשו חז"ל (ב"ב ה, א): "אני חומוה – זו כנסת ישראל, ושדי כמגדלות – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות". וכך מבואר בירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז), שמלמדי התינוקות והסופרים הם הם נטורי קרתא ולא שומרי העיר הרגילים, שנאמר "אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר".

ומצאנו בירושלמי (פאה פ"ח ה"ו) שהמס המוטל על תושבי העיר כחובה גמורה מיועד בין השאר לצדקה ולתלמוד תורה. וז"ל הירושלמי:

שנים עשר חדש הא קדמייתא ליטול עוד היא ליתן מהו לפטין ולצדקות שנים עשר חדש בשכר סופרים ומשנים.

ולפי זה י"ל שגם חובת הצדקה החפצית המוטלת על העיר נחוצה לעיר כהגנה רוחנית, לא פחות מדלתיים ובריה. ולאור סברא זו, יפה הוכיח בעל ערוה"ש משכירת מלמד שגם בפסיקה קבועה לצדקה יורדים לנכסיו של בן העיר שלא בפניו, משום שגם הוא חייב להשתתף בחובת החפצא של הצדקה המוטלת על הציבור אפילו בעל כרחו. על כל פנים, למדנו מ'ערוך השולחן' שיש הבחנה בין מיסוי קבוע של צדקה לבין מטלה מזדמנת בתחום זה. ולענ"ד הבחנה זו מוסברת יותר על רקע החילוק שהזכרנו בין האחריות הציבורית הקבועה לתמוך בחלשים עפ"י היכולת של הציבור, לבין הצורך להחליץ לעזרה חריגה כשהיא נעשית ע"י התרמה חד-פעמית. ואם כן, גם מדבריו של ערוה"ש עולה שיש חובת צדקה ציבורית המוטלת על בני העיר כציבור, ויש מצות צדקה אישית המוטלת על האדם.

ד. חיוב שוטה בצדקה

וסברא זו שכתבנו בולטת יותר בשוטה שפטור מן המצוות, ואעפ"כ ב"ד פוסקין עליו צדקה ויורדים לנכסיו שלא מדעתו, כפי שפסק הרמב"ם (הל' נחלות פ"א ה"א):
ומי שנשתטה או שנתחדש בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי.
ועיין בר"ן (כתובות יח ע"א בדפי הרי"ף) שהקשה עליו מסוגיא מפורשת במסכת כתובות (מה, א) בענין מי שנשתטה, שבי"ד יורדים לנכסיו כדי לזון את אשתו וילדיו ו"דבר אחר". ולמסקנת הגמרא, הכוונה לתכשיטי האשה כדי שלא תתנוול אך לא יורדין לנכסיו כדי לגבות ממנו צדקה.

וה'כסף משנה' העלה שני תירוצים ליישב את פסיקת הרמב"ם. תירוץ אחד, משום שמסתמא כל אדם חפץ שיעשו צדקה בממונו, ואנו אומדים את דעת השוטה שאף הוא בכלל כל אדם לענין זה. והתירוץ השני, משום שממונו של אדם משועבד למצות צדקה אפילו בעל כרחו, ואף השוטה בכלל שיעבוד זה.

ויש להקשות על שני תירוציו גם יחד, הרי שוטה זה אינו בר דעת ופטור לגמרי מן המצוות, וממילא הוא אינו שייך כלל למצות צדקה לא מצד אומדן דעתו ולא מצד ממונו. וכבר הקשה באבני מילואים (סי' עה ס"ק ה) על התירוץ הראשון, שאפילו אם השוטה יתפקח בעתיד ויתרצה למפרע בצדקה שגבו ממנו לא תהיה בכך תועלת, שהדבר דומה ל"יאוש שלא מדעת" שלהלכה אינו מועיל למפרע.

ועל כרחק צ"ל בהסבר תירוץ זה, שבי"ד יורדים לנכסיו של השוטה מדין זכין לאדם שלא בפניו (ועיין קצוה"ח סי' קה ס"ק א שהוכיח שדין "זכין לאדם שלא בפניו" אינו מבוסס על הסברא "דאנן סהדי דניחא ליה", דהא קיי"ל כאביי ש"יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש", ומקורו הוא או מדין יד או מגזה"כ יעו"ש).

אלא שלפי"ז צ"ל שזכין לשוטה שלא בפניו. ויש להקשות מן הגמרא בבא מציעא (עא, ב) הנוקטת שאין דין זכיה לעכו"ם הואיל ואינו בכלל שליחות, וגם בעתיד לא אתי לכלל שליחות. ולכאורה, גם שוטה לא אתי לכלל שליחות, ואם כן לית ליה זכיה, וצ"ע. ובדומה לכך יש להקשות גם על התירוץ השני – שהשוטה משועבד לצדקה אפילו בעל כרחו – וצ"ע כיצד הוא משתעבד למצות צדקה. הרי שיעבוד נכסים אינו חל על האדם אלא מדין ערבות – "נכסו דאיניש אינון ערבין ליה", ואילו שוטה פטור לגמרי מכל המצוות ומכל החיובים, ואם כן כיצד חל עליו דין ערבות, (עיין מחנה אפרים צדקה סי' א, אבני נזר יר"ד סי' קסז וחלקת יואב יר"ד סי' כא).

וכדי ליישב את הרמב"ם על כרחק אנו נזקקים לסברא שכתבנו לעיל, שחובת הצדקה של שוטה אינה מדין זכין ולא משום אומדן דעתא אלא מדין מס לצדקה, שגם הוא חייב בו. וכשם שהציבור רשאי להטיל מיסים על רכושם של כלל בני העיר שלא מדעתם, כך גם רכושו של השוטה בכלל. והא גופא קמ"ל שיש צדקה המוטלת על היחיד כמס, ואינה תלויה בהכרח בחיוב האישי שלו במצוה זו, ולכן היא מחייבת אפילו את מי שאינו בר חיובא. וככלל נראה לומר, שהחובה לשאת בנטל המסים אינם נובעת מן החיוב הפרטי של האזרחים, אלא מן הזכות שיש לציבור לגבותם כדי לממן באמצעותם את צורכי הציבור השונים. (על מקור סמכותו של הציבור עיין מרדכי סוף פ' לא יחפור ובסוף הגהת הרמ"א חו"מ סי' ד ולא כאן המקום להאריך).

והבחנה מעין זו מצאנו ברמב"ם לגבי שוטה גם לענין מזונות בניו ובנותיו. שכך כתב הרמב"ם (אישות פ"ב הי"ז):

וכן מי שנשתתה בית דין יורדין לנכסיו ומוכרין וזנין אשתו ובניו ובנותיו שהן בני שש שנים או פחות ומפרנסין אותן.

ומשמע שלצורך פרנסתם של גדולים מגיל שש אין יורדים לנכסיו של השוטה, וכל עוד יש לילדיו פרנסה ממקום אחר אין יורדים לנכסיו מדין צדקה. אך כשהם קטנים מגיל שש חלה עליו חובת חפצא לזון אותם מנכסיו, אע"פ שאין עליו חיוב מצד הגברא כיון שאינו בר חיובא. ורק כאשר הילדים הם חסרי כל ואין מי שיפרנסם החובה חוזרת על הציבור, והם רשאים לרדת לנכסיו של השוטה כדי לקיים את מצות הצדקה המוטלת על הציבור. וזאת בניגוד לאב פיקח שאמוד בנכסים ואינו זן את בניו ובנותיו הגדולים, שבי"ד רשאי לרדת לנכסיו ולהוציא ממנו מזונות בעל כרחו (רמב"ם שם סעי' טו), אפילו אם יש אפשרות להשיג מזונות

ממקום אחר. כי האב חייב לפרנס את ילדיו בעצמו ולא לסמוך על אחרים. אך ירידה לנכסיו של שוטה אינה מדין חיוב הגברא של השוטה, אלא מדין החפצא של צורכי הילדים. וכל עוד יש לבי"ד פרנסה עבורם ממקום אחר אין להטיל חובה זו על אביהם השוטה. (ועיין פד"ר חלק ה עמוד רצח בפסק דינו של הגר"ש אלישיב שליט"א, שם נקט מסברא פשוטה ששוטה חייב במזונות ילדיו גם מעל שש מדין צדקה, אך לא מצא הסבר המניח את הדעת לחיוב זה. ולדברינו הדברים מוסברים, שכן ילדיו הם שהוא הולידם והם תלויים בו וזקוקים לפרנסה, ומכח המציאות הטבעית הוא זה שחייב לפרנסם, אם לא מדין מצות צדקה אישית כיון שאינו בר חיובא, לפחות מדין חוב שהוא אינו יכול להיפטר ממנו. ואינו דומה ללווה או מזיק שהוא פטור כי שם מעיקרא לא התחייב, או שאינו אחראי למעשיו, אך ילדיו תלויים בו ללא כל התחייבות מצידו והם משועים ללחם מי חייב לזונם אם לא מי שהביאם לעולם? לכן חל עליו חוב לפרנסם. חוב זה דומה מאוד למצות צדקה, אם כי אינו ממצות הצדקה האישית, אלא מצד חסרונם של הילדים. ואכן, אם יש להם מקור פרנסה אחר, אין עליו חוב זה.)
על כל פנים עלה בידינו, שאמנם השוטה אינו מחוייב באופן אישי במצות צדקה כחובת גברא, אך הצורך של הציבור לפרנס את העניים מטיל על רכושו חובת חפצא, וכפי שכתבנו לעיל.

ה. האחריות של היחיד לצרכי העניים

עד כה עסקנו בהבחנה שבין מצות הצדקה האישית המוטלת על הגברא, שמתקיימת בעצם הנתינה של כל אחד ואחד כפי הראוי לו, לבין מצות הצדקה הציבורית המוטלת על הכלל, לדאוג למחסורם של העניים.
ויש לדון בשאלה, האם היחיד פטור לגמרי מן האחריות כלפי העניים ומחסורם לאחר שקיים את מצותו כפי הראוי לו, או שאחריות זו חוזרת אליו לפחות בשעה שהציבור אינו נושא בה באופן מלא.
ומצאנו, שהרשב"א (הובא בב"י סי' רנ) נדרש לויכוח שהתעורר באחת הקהילות בנושא זה, והכריע שהיחיד אינו פטור מאחריות לעניים במקום שאין סיפק ביד הציבור לדאוג לכל צרכיהם. באותה העיר התרבו העניים ועול הצדקה שעל הציבור הלך והכביד, והויכוח התעורר בין עשירי העיר לבינוניים. העשירים טענו שהציבור אינו יכול לשאת בעול כה כבד, והמצוה חוזרת אל היחידים לפרנס בעצמם את העניים המחזרים על הפתחים. ואילו הבינוניים טענו שיש להטיל את האחריות לפרנסם על הציבור כולו, ולשם כך יש להטיל מס לפי ממונו של כל אחד ואחד, ואילו היחידים פטורים מלפרנס את העניים המחזרים על הפתחים.

ותשובתו העקרונית של הרשב"א היא:

שורת הדין כדברי הבינוניים שהצדקה לפי ממון. אלא שהדור נדלדל ואין עשירות לא בכיס ולא בדעת. ומכל מקום בכל המקומות מפרנסין מן הקופה ולפי ממון. ואם יחזור אחר מכן על הפתחים יחזור, וכל אחד יתן לפי דעתו ורצונו.

תשובת הרשב"א ברורה. האחריות העקרונית מוטלת על הציבור. אולם מבחינה מעשית לא תמיד הציבור מסוגל לעמוד בעומס, ואזי האחריות עוברת ליחידים לפי יכולתם.

ובב"י (שם) הביא תשובה נוספת של הרשב"א (ולא מצאנוה בשו"ת הרשב"א), שגם ממנה עולה שהציבור רשאי להטיל מיסים קצובים לצדקה על כל היחידים, אך מאידך הוא גם רשאי לערוך מגבית בין היחידים איש כפי אשר ידבנו לבו, והדבר תלוי במנהג המקום. וסיכומו של הרשב"א הוא:

והנותן לפי הברכה ראוי יותר לברכה.

[והדבר נכון גם כשהמגבית נעשית באופן משולב, דהיינו שהציבור גובה מיסים על מנת לכסות חלק מצרכי העניים, ואת החלק השני משלימים היחידים שעושים זאת כפי נדבת ליבם]. וכך אירע בימיו של הרשב"א, שהציבור התקשה לשאת במלא האחריות לצרכי העניים, בגלל העניות הגדולה ששררה בקהילות ישראל בתקופתו. אך עם כל זה, לדעת רבים מן הפוסקים עדיין ישנה הבחנה מהותית בין הדאגה לצרכי העניים שהציבור מחוייב בה, לבין זו של היחיד כשהוא נושא באחריות. כל עוד מדובר בצרכים הבסיסיים ביותר של העני, ודאי גם היחיד חייב לפרנסו וכפי שנפסק בשו"ע (סי' רמט סעי' א):

אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים.

ובאופן פשוט, הכוונה לצרכים הבסיסיים כמו אוכל, ביגוד, דיור וכדומה (מקובל להגדיר זאת כ-5 ממי"ם: מזון, מלבוש, מדור, מרפא, ו... מורה). אך חכמים דרשו מן הפסוק: "אשר יחסר לו", שמצות צדקה מתייחסת לכל מחסוריו של העני כפי מה שראוי לו, מעל ומעבר לצרכיו הבסיסיים, וכגון סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו אם הורגל בכך. וכך מסופר על הלל הזקן (כתובות סז, ב) שנתן לעני בן טובים סוס כדי שיוכל לרכוב עליו, ורץ בעצמו שלושה מילין לכבודו.

ונחלקו האחרונים אם גדר זה בצדקה מתייחס אל הציבור בלבד או גם ליחידים. הטור (סי' רג) תלה שאלה זו במחלוקת שבין הרמב"ם (מתנו"ע פ"ז ה"ז) והרא"ש (ב"ב פ"א סי' לה), בענין עני המחזר על הפתחים שנותנים לו מתנה מועטת. הרמב"ם נקט שנתנה מועטת זו מוטלת על היחיד, ואילו הרא"ש נקט שדין זה מתייחס לגבאי הקופה בלבד, ומשמע שהיחיד פטור לגמרי ממתנה זו. ואף הב"ח במקום מפרש בדרך זו את דברי הרמב"ם, וכן הכריע בביאור הגר"א (אות א). אך הב"י והש"ך (ס"ק א) מערערים על דברי הטור, ולדעתם גם הרמב"ם מודה באופן עקרוני לסברת הרא"ש, ורק במקום שאין יד הרבים משגת לתת לעני מצוה זו עוברת לידי היחיד. ואדרבה, סברא פשוטה היא שהיחיד יודיע לרבים על צערו של העני, והציבור כולו יתגייס כדי לתת לו די מחסורו.

(ולפי פירוש זה בדעת הרמב"ם יש ליישב את דבריו בהל' מתנו"ע פ"ט ה"ד, שם כתב שמי שבא ליטול מן הצדקה מחייבים אותו למכור את כליו ולקנות פחותים מהם. וקשה, אם חייבים לתת לו עבד לרוץ לפניו מסתבר שצריכים לתת לו גם כלי כסף וזהב, וכל שכן שאין מחייבים אותו למוכרם? ועל כרחק יש ליישב שהרמב"ם עוסק ביחיד ולא בציבור. היחיד אינו חייב לתת לו כדי מחסורו ולכן אינו חייב לתמוך בו, כל עוד יש לו כלי כסף וכלי זהב. אך אין הכי נמי, כשהציבור מתגייס לעזרתו הגבאי אינו רשאי לדרוש ממנו שימכור את כליו).

על כל פנים, לדעת הרא"ש וסיעתו, ואולי הדבר נכון גם לשיטת הרמב"ם, אין להטיל על היחיד את האחריות ל"די מחסורו" של העני, אלא רק לצרכיו הבסיסיים ביותר. וכפי

הנראה, האחרונים שהזכרנו נחלקו בפסיקת ההלכה למעשה בשאלה זו. לדעת הטור והב"ח היחיד מחויב בדבר כמו הציבור, וכפי שמוכח ממעשהו של הלל שרץ בעצמו לפני העני אע"פ שהיה יחיד. אך לדעת הב"י והש"ך אחריות זו מוטלת על הציבור ולא על היחיד, ולעולם האחריות שמוטלת על הציבור גדולה יותר מן האחריות המוטלת על היחיד. ולענ"ד גם הסוברים שיחיד חייב לתת בעצמו די מחסורו של העני, אינם חולקים על האמור לעיל שלציבור יש אחריות גדולה יותר.

לדברינו הדבר מוסבר. מי שהוא בגדר "די מחסורו" אינו עני אמיתי, הוא עני יחסי, שאינו אלא עני פסיכולוגי. מבחינתו הסובייקטיבית הוא רואה את עצמו כעני למרות שמבחינה אובייקטיבית אינו עני. לכן היחיד שחייב רק במצות צדקה פטור מכך. אך ציבור שאני, אחריותו אינה מדין צדקה אלא מדין גמילות חסד, ועליו לגלות אחריות לסבלם ומחסורם של הפרטים בחברה. עני בן טובים שירד מנכסיו סובל מכך. הסבל מורכב בין היתר מירידת מעמדו החברתי. החברה, ובעיקר היא, חייבת למנוע את סבלו לא מדין צדקה אלא ממידת החסד.

ואמנם, במקום שאין איש השתדל להיות איש, וכשהמוסדות המאורגנים של החברה אינם פועלים ודאי שהיחיד מחוייב אף הוא לגמול חסד עם חברו הסובל. אולם גם אז הוא אינו צריך לשאת לבדו בכל האחריות הכרוכה בכך, אלא יוצא ידי חובתו בעצם המעשה של גמילות החסד בלא קשר לתוצאותיו. לא מדין חיובו כיחיד אלא בהיותו חלק מהציבור, כנלענ"ד.

ו. העדפת הצמיחה על התמיכה לפי ההלכה

ולגבי מדיניות הרווחה שהונהגה במדינת ישראל, נראה שאנו עומדים בעיצומו של מעבר ממצב אחד שעליו דיבר הרשב"א למצב שני.

בראשית ימיה של המדינה נעשה מאמץ גדול להחזיר את העטרה של הצדקה הציבורית ליושנה, והציבור נטל על עצמו את מלוא האחריות לקיים מדינת רווחה. המדינה בתור שכזו דאגה בעיקרון לצרכיהם הבסיסיים של כל העניים, החולים הזקנים והילדים, ונשאה בעול החינוך של כלל ילדי ישראל. ואכן כך ראוי לה למדינה הנושאת את שם ישראל.

וככל שנושא הצדקה התמסד ע"י המדינה, כך היו מי שסברו בטעות שהאזרחים היחידים רשאים לפרוק לגמרי את עול הצדקה מעליהם. ואמנם המדינה התגלתה כיעילה יותר בתחום החברתי מפעולותיו של היחיד, אולם מן הצד המוסרי ודאי שמצות הצדקה חלה בעיקר על היחידים, והערך הגדול של הנתינה נבחן בעיקר על ידיהם.

ככל שחלפו השנים התברר, שהנטל התקציבי למימון הקצבאות השונות הולך וגובר, והמדינה מתקשית לעמוד בו. כעת, הכלכלנים סבורים שאין ביכולתה של המדינה לשאת לבדה בכל העומס הכבד שנטלה על עצמה. וכך קורה, שהמדינה מצידה מצמצמת את חלקה במפעל הציבורי של הצדקה, ובד בבד היא מעבירה חלק מהאחריות לידי תנועות וולונטריות של אזרחים. ובדיעבד, לדעתנו יש בכך גם ברכה מסוימת ומעין החזרת

העטרה ליושנה. שכן, מן הראוי הוא שגם האזרחים לא יחוו עינים פטורים ממצות הצדקה, שכאמור היא גם מצוה אישית.

יש טוענים שעדיף להקטין את כספי התמיכה של מקבלי הקצבאות, ולהשתמש בהם לעידוד הצמיחה שמטיבה עם הציבור כולו, ובטווח הארוך גם הנתמכים יצאו נשכרים ממדיניות זו.

ואמנם, רוח ההלכה ודאי נוחה מן המגמה לעודד את השתלבותם של מובטלים בשוק העבודה, אפילו על ידי פגיעה בקצבאות שונות הניתנות להם. ואין לך מצות צדקה גדולה מזו, המחלצת את העני מן התלות והמצוקה התמידית שבה הוא מצוי, ומעניקה לו את האפשרות לעמוד על רגליו הוא. וז"ל הרמב"ם (הל' מתנו"ע פ"י ה"ז):

שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה, כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול. ועל זה נאמר "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך", כלומר החזקת בו עד שלא יפול ויצטרך.

ובניסוח מודרני: צמיחה המבטיחה תעסוקה עדיפה מתמיכה פילנתרופית, משום שתמיכה מנציחה את העוני, משפילה את העני ואינה משקמת אותו. בעוד שבצמיחה, דהיינו ביצירת מקורות תעסוקה למובטלים, מתקיימת מצות הצדקה ביתר הידור. דרך זו אינה כרוכה בהשפלה, אלא אדרבה אנו זוקפים את קומתו של העני ומשקמים אותו בכך.

ולדוגמא, בעל מפעל קטן המעסיק כמה פועלים, שעקב המשבר הכלכלי נאלץ לצמצם את מספרם ולפטר כמה מהם – האם מותר לו להמשיך ולהעסיק לפחות אחד מהמועמדים לפיטורין על חשבון מעשר כספים? אדרבה, אין לך צדקה גדולה מזו.

אמנם גם כל יחיד ויחיד יכול לקיים מצוה זו. אך ודאי אין להשוות בין יכולתו של היחיד לזו של הציבור, ורק ציבור יכול לעשות זאת בהיקף רחב. רק מדינה יכולה וחייבת להפנות תקציבים משמעותיים ליצירת מקורות תעסוקה חדשים.

אולם יש להעיר על דרך שאין דעת ההלכה נוחה הימנה. אילו כל שקל שהיה נחסף מכספי התמיכה היה מופנה ישירות להשקעה בצמיחה הכלכלית, וניתן היה להפנות את כל הנתמכים למקורות הפרנסה החדשים – ניחא. אולם אם הקצבאות לנזקקים מצטמצמות מאד, אך במקביל המדינה מורידה את נטל המס מן המעמד הבינוני והגבוה, וזאת מתוך הנחה שאלו ייצרו מקומות עבודה וכך במשך הזמן אולי תימצא תעסוקה לנזקקים, לא זו הדרך. צמצום התמיכה הוא ודאי בעוד שאפשרויות הצמיחה מסופקות והן צפויות רק בעתיד. ברי ושמא בכגון דא ודאי ברי עדיף. אין ספק עתידי מוציא מידי ודאי עכשווי, ולא לכך התכוונה התורה.

ז. עני המסרב לעבוד

יש לשאול: האמנם יש חובה לתת צדקה לעני שאינו רוצה לעסוק בעצמו במלאכה, גם אם מדובר בהצעת עבודה ובתנאי עבודה שאינם ראויים לו לפי כבודו? לכאורה יש להוכיח כסברא זו מדברי הרמב"ם שהזכרנו לעיל, שהמעלה הגדולה ביותר בצדקה היא סיוע במציאת תעסוקה לחסר עבודה – "להמציא לו מלאכה". ולאור זאת

מסתבר, שמי שאינו רוצה לעבוד אין חובה לתת לו צדקה כלל ועיקר. ולא מצאנו מקום להבחנה בין מלאכה הנחשבת למכובדת לבין מלאכה הנחשבת לבזויה. אדרבה, יש להוכיח מן הגמרא (ב"ב קי, א) שאין שום הצדקה להמנע מעשיית מלאכה אפילו אם היא בזויה ביותר. וז"ל הגמרא:

נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא, ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מילתא. ומשמע שהוראה זו תקפה לכל אדם המסוגל לעבוד, וממילא כל המסרב לקבל על עצמו עבודה אינו זכאי ליטול צדקה מן הקופה.

והדברים מפורשים עוד יותר ברמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הי"ח), וז"ל:

לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צוו חכמים ואמרו "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות". ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות, מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם חכם גדול אני כהן אני פרנסוני, ובכך צוו חכמים. גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות ושואבי מים לגנות ועושי הברזל והפחמים ולא שאלו מן הצבור, ולא קיבלו מהם כשנתנו להם.

ולכן, נלענ"ד שבאופן עקרוני אין מצוה לתת צדקה למי שאינו מוכן לעבוד. ובכלל זה גם מובטל בעל הכשרה מקצועית, שאינו רשאי לסרב לקבל על עצמו עבודה שאינה בתחום הכשרתו המקצועית.

מיהו, לאור ההבחנה שעשינו בין מצות הצדקה האישית לבין החובה הציבורית, יש מקום להתחשבות מיוחדת במעמדו של מובטל בעל מקצוע מכובד. כפי שהעלנו, על הציבור מוטלת חובה נוספת מלבד מצות הצדקה המינימלית לדאוג לרווחתו של העני "כדי מחסורו". וכדי למנוע תופעה חברתית קשה שאדם שרכש מקצוע בעמל רב יאלץ להסתפק בעבודה פשוטה שאינה מתאימה להכשרתו, יש מקום לחייב את הציבור לתמוך בו. משום שמי שכבר הועסק בעבודה מקצועית גבוהה על פי הכשרתו ועתה מוצעת לו עבודה פשוטה, הוא דומה במקצת לבן טובים שהעני שהחברה חייבת לתמוך בו לפי תנאי החיים שהורגל להם.

וצ"ע כיצד להתייחס לאקדמאי, שעדיין לא עבד בתחום מקצועו, אולם רכש השכלה גבוהה על מנת לעסוק במקצועו, ועתה מציעים לו עבודה פשוטה שאינה הולמת את כישוריו. לכאורה אין לו דין בן טובים שהעני, שכן הוא לא ירד מנכסיו, ולא חל עליו דין "די מחסורו".

מיהו, לפי מש"כ לעיל שגדר חיובה של החברה אינו מדין מצות צדקה של היחיד, אלא אחריות חברתית כוללת, נראה שאין להגדירה בהגדרות מדויקות של מצות צדקה. ולכן, הציבור יכול לתמוך גם באקדמאים כאלו ולתת להם דמי אבטלה, אם אין אפשרות להציע להם עבודה הולמת.

עם זאת, דווקא משום שלציבור יש אחריות רחבה יותר לצרכיהם של העניים, מסתבר לומר לאידך גיסא. אדרבה, לחברה יש אחריות חינוכית כלפי המובטלים, לעודד אותם לעסוק בכל מלאכה שהיא לפחות לתקופת ביניים, גם אם מלאכה זו אינה מתאימה כראוי לרמת השכלתו, משום שאסור למי שיכול לעבוד לחיות מן הצדקה.

ולכן נראה שעל החברה להימנע מתשלומי העברה לדמי אבטלה בעלמא, המשחיתים את הנפש ואינם מוציאים את הנזקק להם ממעגל המצוקה. ויש לבחון באופן מקצועי אם ניתן להשתמש בכספים אלו לעידוד עבודות יזומות, שביניהן תהיינה גם כאלו הקרובות יותר למעמדו של בעל ההשכלה, אך יש בהן תועלת גם לחברה וגם למועסקים. ולכל הפחות, יש להתנות את הענקת דמי האבטלה בתרומה של המובטל לחברה בדרך כל שהיא, על מנת שלא להרגילו ללכת בטל על חשבון הציבור.

עם זאת האחריות החינוכית המוטלת על החברה אינה יכול להצטמצם בניתוב נכון של תשלומי העברה בלבד, עליה ליצור אורה תומכת ואוהדת של עבודת כפיים. לא ייתכן שיושבי קתדרא וכותבי מאמרים יטיפו מוסר למובטלים שאינם מוכנים לעבוד במלאכת כפיים מבלי להראות דוגמא אישית הולמת. הצעתי היא שהאינטליגנציה שלנו (כולל התורנית) תפשיל בעצמה את שרווליה ותצא מהיכלי השן שלה לכמה ימים בשנה, אם לשדה ואם לחרושת ולבניין ותתן דוגמא אישית שמלאכת כפיים אינה בזויה. אדרבה, "גדולת מלאכה שמכבדת את בעליה", ובכלל זה כל מלאכה שהיא.

ועל כך אמרו חכמים:

יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב.

לעי"נ האי גברא קדישא
 רבה הראשי של צפת
 הרב הגאון לוי יצחק ביסטריצקי זצ"ל
 שמסר נפשו להידורה של הכשרות בכלל ישראל

סימן ה כיצד מהדרין?

ראשי פרקים

- | | |
|---------------------------------------|---|
| א. קדושים תהיו כהגדרה הלכתית | 4. החמרה כנגד פסיקה משיקול הדעת |
| ב. מהדרין כדרך ליחיד וכדרך לרבים | ד. החמרה כשהחומרה עלולה לגרום תקלה לציבור |
| ג. מגבלות בהידור במקום מחלוקת | זאת צנועים חכמה" |
| 1. מהדרין כבית שמאי כנגד בית הלל | ו. החמרה כשיש פגיעה בערכים אחרים |
| 2. מהדרין כדעת יחיד במחלוקת | ז. ההידור הציבורי בדורנו |
| אחרות שהוכרעו | ח. תפישת ההידור ב'כשרות מהדרין' |
| 3. חומרא כדעת היחיד שהיא בשב ואל תעשה | סיכום |

* * *

א. "קדושים תהיו" כהגדרה הלכתית

"ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". התורה הקדימה לאיסור מאכלות אסורות העיקרי – הטרפות – הקדמה רעיונית "ואנשי קודש תהיון לי" כלומר איסור אכילת טרפות אינו מצטמצם בהגדרות הלכתיות פורמליות בלבד. מטרתו לקדש את האדם (הרמב"ם כלל הלכות אלו בספר "קדושה"). נלענ"ד שיש כאן לא רק טעם רעיוני אלא גם הגדרה הלכתית (כבר חז"ל הסיקו מסקנות הלכתיות מהקשר זה של הפסוק עיין פסחים כד, ב): הטרפה אינה אסורה מצד עצמה, משום שהבהמה עומדת למות, אלא בגלל התקדשותו של האדם הנובעת ממנה. הנפ"מ היוצאת מהגדרה זו היא, שאין צורך להתאים את ההגדרות הרפואיות הוטרינריות העדכניות עם הלכות התורה. לא כל בהמה העומדת למות לפי ההגדרות הוטרינריות אסורה, ולא כל בהמה טרפה בהכרח עומדת למות לפי הגדרות אלו. דיינו במושג "טרפה אינה חיה" לפי מה שהיה תקף בזמן מתן תורה וחז"ל. וכבר עמד על כך הרמב"ם בהלכות שחיטה (פ"י הי"ב):

ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל – אפשר שתחיה. ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות.

בעוד שבהלכות רוצח (פ"ב ה"ח) פסק:

ההורג את הטריפה, אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם. וכל אדם בחזקת שלם הוא, וההורג נהרג, עד שיודע בודאי שזה טריפה, **ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות**, אם לא ימיתנו דבר אחר.

הטריפה הביולוגית אינה **סיבת** איסור טריפות, אלא רק **סימן** חיצוני שנתנה התורה לסוג מסויים של בעלי חיים שנאסרו, שבו יש לבטא את הריסון והעידון של האדם. התורה הכירה את נפש האדם שתאוותו לזלול בשר היא מן המפורסמות, ורצתה לקדשו דווקא בתחום זה, לכן הגבילה אותו באכילת מוצרי בשר. (הדבר משתקף בהלכות רבות המגבילות את אכילת הבשר: רק מינים טהורים – והם מעטים – ורק לאחר שחיטה כשרה ורק לאחר בדיקה מטרפות ורק לאחר ניקור ומליחה או צלייה וכמו"כ אסור לבשל בשר בחלב. ומסתבר שהתורה רצתה בכך ללמדנו כיצד לרסן ולעזוב גם תחומים אחרים בחיינו).

לעומת זאת, באיסור רציחה סיבת האיסור היא השמירה על חיי האדם, ואיסור הפגיעה בהם. **חיי הפיזיים של האדם הם סיבת ההימנעות מקטיעותם**, כל עוד אותו אדם מסוגל לחיות חיים טבעיים. אך מי שהרג אדם שאינו בר קיימא – דהיינו, שהוא אינו נחשב חי על פי הקריטריונים המקובלים במציאות בה שבה אנו חיים, שנקבעים על ידי הרופאים שהם המומחים לכך – לא קיפד חיים של אדם חי אלא של מי שעומד למות, ולכן עונשו קל יותר.

ומכיון שמטרת איסור הטריפה התפרשה ע"י התורה כשאיפה לקדושה, אין אדם יוצא ידי חובה בקיום פורמלי בלבד של המצוה, אלא עליו להתקדש גם במותר לו וכדברי הרמב"ן, (ויקרא יט, ב):

והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין – אם כן ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף ביזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות – שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה **נבל ברשות התורה**. לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, **וציוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות** וגם ישמור פיו ולשונו **מהתגאל ברבוי האכילה הגסה** ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב "וכל פה דובר נבלה" (ישעיה ט, טז), ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו:

ובעקבותיו הולך רמח"ל **במסילת ישרים** (פרק יג):

כי הפרישות ודאי צריך ומוכרח, הזהירו עליו חז"ל. הוא מה שאמרו: "קדושים תהיו – פרושים תהיו" (תורת כהנים). עוד אמרו: "היושב בתענית נקרא קדוש קל וחומר מנוזיר" (תענית יא). עוד אמרו (פסיקתא): "צדיק אוכל לשבע נפשו" (משלי יג) – "זה חזקיהו מלך יהודה. אמרו: "עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו בתוך מעיו יתפלל על אכילה ושתייה שלא יכנסו בתוך מעיו".

ב. מהדרין כדרך ליחיד וכדרך לרבים

מכיון שהידור מצוה מונחה ע"י רעיון הקדושה יש לבוחנו עפ"י אמת מידה זו. ולכך התכוונו חז"ל באומרים "לא עם הארץ חסיד". כי מי שאינו ת"ח אינו יודע את אמות המידה הנכונות ופעמים שהוא מהדר במצוה מצד אחד וגורע ממנה, או ממצוות אחרות, בו זמנית. ואלו דברי רמח"ל שם:

יש פרישות שנצטוינו בו ויש פרישות שהוזהרנו עליו לבלתי הכשל בו, והוא מה שאמר שלמה המלך עליו השלום: "אל תהי צדיק הרבה" (קהלת ז).

ואם תשאל, אם כן, איפוא, שזה דבר מצטרף ומוכרח, למה לא גזרו עליו החכמים כמו שגזרו על הסייגות ותקנות שגזרו? הנה התשובה מבוארת ופשוטה, כי לא גזרו חכמים גזרה אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ואין רוב הציבור יכולים להיות חסידים, אבל די להם שיהיו צדיקים.

אך השרידים אשר בעם החפצים לזכות לקרבתו יתברך, ולזכות בזכותם לכל שאר ההמון הנתלה בם, להם מגיע לקיים משנת חסידים אשר לא יוכלו לקיים האחרים, הם הם סדרי הפרישות האלה כי בזה בחר ה', שכיון שאי אפשר לאומה שתהיה כולה שרה במעלה אחת, כי יש בעם מדרגות מדרגות איש לפי שכלו.

מסקנת הדברים היא ששאיפת התורה "קדושים תהיו" היא מכוונת אמנם לכלל ישראל, אולם לא בצורה אחידה. אין דרך אחת של חסידות לרבים. דיים של אלו אם ילכו בדרך הכבושה של כללי ההלכה. היחיד הוא שמצווה להתקדש במותר לו לפי נטייתו ורמתו הרוחנית.

ואמנם מסתבר שאין למנוע את הרבים מלהדר אף הם במצוות בתנאי שיעשו זאת בהדרכה נכונה. ואכן אי אפשר להתעלם מכך שפעמים הפוסקים מורים לרבים ללכת בדרך היחיד, ופעמים דרכים יחידות מתרחבות והופכות להיות דרך הרבים. הדוגמא הבולטת ביותר היא נר חנוכה. לפי ההלכה רק המהדרין מן המהדרין מוסיפין והולכין נר לכל יום ויום, ולמנהג הרמ"א – גם לכל אחד ואחד מבני הבית. אולם מי שיסתפק היום בנר אחד איש וביתו גם ביום השמיני ייחשב לאחד המתמיהים גם בעיני עצמו... (יתכן שפעם רמת החיים היתה כה נמוכה עד שגם נר אחד היה הוצאה גדולה מאד. אך היום, כשיד הכל משגת לנרות רבים אין סיבה להצטמצם בנר אחד).

הלכה זו תוכל אולי לשמש כבניין אב להלכות אחרות, שכאשר הדבר מתאפשר ראוי שכולם ינהגו כמהדרין.

ג. מגבלות בהידור במקום מחלוקת

1. מהדרין כבית שמאי כנגד בית הלל

מכיון שהמקור המחייב הידור מצוה הוא הקדושה יש לשמור עליו שאכן יקדש את האדם ולא יוריד אותו. יש שחומרא עלולה להביא עמה קולא ונמצא שכרו של המהדר יוצא בהפסדו, ולכן מצינו שגם על החסידים להימנע מללכת בדרכי החסידות כאשר הדבר עלול להביא לתוצאות בעייתיות. ואלו דברי הרמח"ל בספר מסילת ישרים (פרק כ):

הנה חייב האדם לשמור כל המצות בכל דקדוקיהם לפני מי שיהיה ולא יירא ולא יבוש, וכן הוא אומר: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש" (תהלים קי"ט), וכן שנינו "הוי עז כנמר" וגו'.

אמנם גם בזה צריך חילוק והבחנה, כי כל זה נאמר על **גופי המצות** שחייבים אנחנו בהם חובה גמורה שבהם ישים פניו כחלמיש, אך יש איזה **תוספות חסידות** שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו. **והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם, כי אינם חובה מוחלטת. הנה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שיניחהו משיעשהו, והוא מה שאמר: "והצנע לכת עם אלהיך" (מיכה ו).** וכמה חסידים גדולים הניחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם, **משום דמחזי כיוהרא.**

ומעשה דר' טרפון יוכיח (ברכות י): שהחמיר להטות כב"ש ואמרו לו "כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל", אע"פ שמחמיר היה. וזה, שענין מחלוקת בית שמאי ובית הלל היה ענין כבוד לישראל מפני המחלוקת הגדולה שרבתה ביניהם, וסוף סוף נגמר שהלכה כבית הלל לעולם – **הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף** לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים, שלא תעשה תורה חס ושלום כשני תורות. ועל כן לדעת המשנה הזאת **יותר חסידות הוא להחזיק כבית הלל אפילו לקולא** מלהחמיר כבית שמאי. וזה לנו לעינים לראות אי זה דרך ישכון אור באמת ובאמונה לעשות הישר בעיני ה'.

מעשהו של ר' טרפון הוא אחד מתמרורי הדרך בנושא מורכב זה. המפרשים עמדו על סתירה בין שני מקומות במסכת ברכות. האחד בענין הטיה בקריאת שמע (דף יא, א):

ומעשה ברבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד והיה רבי ישמעאל מוטה ורבי אלעזר בן עזריה זקוף כיון שהגיע זמן קריאת שמע הטה רבי אלעזר וזקף רבי ישמעאל אמר לו (ר' ישמעאל לראב"ע) אני עשיתי כדברי בית הלל ואתה עשית כדברי בית שמאי, ולא עוד אלא **שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות.**

תני רב יחזקאל עשה כדברי בית שמאי עשה, כדברי בית הלל עשה. רב יוסף אמר עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום. דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי, מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית מצאורו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ולא אמרו לו כלום. אמרו להם משם ראיה! אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. רב נחמן בר יצחק אמר **עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה** דתנן אמר רבי טרפון אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל.

ולעומת זאת שנינו בענין חזרה למקומו לברכת המזון (שם נג, ב):

אמרו להם בית הלל לבית שמאי לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך יחזור לראש הבירה ויברך? אמרו להן בית שמאי לבית הלל לדבריכם מי ששכח

ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה, לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן. הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כבית שמאי ואשכח ארנקא דדהבא, וחד עביד במזיד כבית הלל ואכליה אריא.

מדוע בברכת המזון מומלץ לנהוג כב"ש? ותירצו המפרשים שבברהמ"ז גם ב"ה מודים שהיה ראוי לנהוג כב"ש, אלא שהם לא חייבו כל אחד לנהוג כן. אך מי שנוהג כן יבורך. מה שאין כן להטות בזמן קריאת שמע, לדעת ב"ה אין בכך שום צורך אפילו לא לפנים משורת הדין. אדרבה, ראוי שבזמן קבלת עול מלכות שמים ישב האדם בכובד ראש ולא יטה. אלא מעתה יקשה עלינו מסוכה. לכאורה, הרי גם ב"ה יודו לב"ש שמן הראוי שאדם ישב כולו בסוכה ולא רק ראשו ורובו? ומדוע אמר רב נחמן ב"ה שהנוהג כב"ש חייב מיתה? ועל כך תירץ רמח"ל שהיתה בכך סכנה שהתורה תיעשה כשתי תורות. ויש לשאול: מדוע החשש היה רק במחלוקת זו ולא במקומות אחרים?

מסתבר שבמחלוקת בית שמאי ובית הלל יש חשש גדול יותר ל"לא תתגודדו" מאשר במחלוקות פוסקים אחרות, שבהן הרוצה להחמיר יחמיר. כי במחלוקת ב"ש וב"ה נמנו וגמרו הלכה כב"ה. כלומר, עמדו למניין והחליטו ברוב דעות שהלכה כב"ה, ואף קיבלו אישור על כך מבת קול. מכאן ואילך דברי ב"ש אינם משנה במקום ב"ה, והנוהג כמותם עובר על הכרעת התורה.

ועיין שו"ת עונג יר"ט (סימן ט) שכתב:

ולדברינו אפשר לומר, דהא דאמר רב יוסף "עשה כדברי ב"ש לא עשה כלום" ואינו יוצא ידי חובת ק"ש – כיון שהטה בכוונה לקיים דברי ב"ש שאין הלכה כמותו עבר אקרא "אחרי רבים להטות" והוי מצוה הבאה בעבירה. דכיון שענשה בקיום המצוה עבירה לא יצא. ולהכי אמרו לו זקני ב"ש אם כך היית עושה לא קיימת מצות סוכה מימין, אף מדאורייתא. אף שגם לדברי ב"ש הסוכה כשירה מן התורה מ"מ כיון דבהא הלכה כב"ש והוא עשה כב"ה מחמת שחלק עליהם יש כאן איסור שעובר על "אחרי רבים להטות" דבהא הו"ב"ש רובא. ואלו היה עושה כן מחמת שלא הי' לו סוכה אחרת הי' מקיים לכל הפחות מצות סוכה מן התורה. אבל עכשיו שענשה כן מחמת שחולק עליהם לא קיים מצות סוכה כלל אף מן התורה – **אלמא דדבר זה מבטל את המצוה לגמרי**. א"כ הוא הדין מי שהטה לקיים דברי ב"ש לא עשה ולא כלום ולא יצא ידי ק"ש משום מצוה הבאה בעבירה.

ולא דמי להא דאמרינן בברכות דב"ש סברי "שכח ולא בירך יחזור למקומו ויברך" וב"ה סברי "יברך במקומו" והוא תלמידא דעבד כב"ש ואשכח ארנקא דדהבא. **דהתם אף לב"ה מצוה מן המובחר לחזור למקומו ולברך, אלא שאינו מחויב מן הדין, להכי אם חזר למקומו ליכא עבירה**. אבל הטיה בק"ש לב"ה ליכא שום מצוה מן המובחר.

מדבריו עולה, שהליכה אחר הרוב אינה רק דין אלא גם מצוה, ומי שאינו הולך אחרי הרוב – אפילו לחומרא – עובר עבירה, והמצוה שהוא מקיים באותה שעה מתבטלת משום מצוה הבאה בעבירה. (עיין פי' הר"פ לשהמ"צ לרס"ג עשין צו שדן בשאלה זו אם הליכה אחרי הרוב

היא דין או מצוה. ועיין באהלה של תורה ח"ד סי' יט בנספח אות ז, ובזהר הרקיע מ"ע אות נב כתב שהליכה אחה"ר אינה מצוה אלא פרט מסדרי ביה"ד).

2. מהדרין כדעת יחיד במחלוקות אחרות שהוכרעו

כאמור, מחלוקת ב"ש וב"ה שונה מכל המחלוקות האחרות בש"ס, כי בה נמנו וגמרו והוכרעה ההלכה כבית הלל שהם היו רוב. מה שאין כן ביתר המחלוקות בש"ס ובפוסקים, שלא נמנו בהן וגמרו. ואע"פ שאנו הולכים בדרך כלל בפסיקת הלכה אחרי הרוב, זה משום שראוי להעדיף הליכה עם הרוב שהיא מסתברת יותר, מאשר עם המיעוט. אולם מכיון שלא עמדו למנין אין זו הכרעה מוחלטת, ואין כאן עבירה על מצות "אחרי רבים להטות", ולכן רשאי אדם להחמיר כדעת המיעוט.

מיהו, נראה שהלכה שנתקבלה ע"י כל בית ישראל הפכה להיות כהכרעה של בי"ד הגדול, ואסור לסטות ממנה משום "לא תסור". אמנם אין דין זקן ממרא נוהג אלא בביה"ד הגדול היושב בלשכת הגזית שנאמר "וקמת ועלית אל המקום", אך איסור "לא תסור" חל גם על בי"ד גדול שאינו בלשכת הגזית, ולפי הרמב"ם הוא הדין לגבי דבר שנתקבל ע"י כלל ישראל, (עיין הקדמת הרמב"ם למשנה תורה ודרשות הר"ן יב. וראה מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' א). הלכה שנתקבלה למעשה, על ידי רוב מנין ורוב בנין של ישראל יש בה גם עבירה על מצות "אחרי רבים להטות" (עיין חינוך מצוה עח). ומכיון שהשולחן ערוך עם המפה התקבלו כספר ההלכה המחייב את כל ישראל, אין להחמיר יותר מהם. כי כל המוסיף עלול, הוא או אחרים, גם לגרוע.

3. חומרא כדעת היחיד שהיא בשב ואל תעשה

ולכאורה יש להקשות על דברינו ממשנה מפורשת (דמאי פ"ו מ"ו):

ב"ש אומרים לא ימכור אדם את זיתיו אלא לחבר ב"ה אומרים אף למעשר, וצנועני בית הלל היו נוהגין כדברי בית שמאי.

וכמו כן יש להקשות מביצה (כא, ב):

שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי – אין טומנין את החמין לכתחלה ביום טוב, ואין זוקפין את המנורה ביום טוב, ואין אופין פתין גריצין אלא רקיקין. אמר רבן גמליאל מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא רקיקין. אמרו לו מה נעשה לבית אביך, שהיו מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל להיות אופין פתין גריצין וחררין.

ובתוי"ט (שבת פ"א מ"ט) שאל שאלה דומה על רבן גמליאל שהחמיר כב"ש – שלא למסור כלים לכובס שלושה ימים קודם השבת:

ואין להקשות דבפ"ק דברכות (משנה ג) שנינו שנסתכן ר' טרפון על שטעבר על דברי בית הלל. הכא בשב ואל תעשה שאני.

ומיהו, אף בקום עשה מצינו דלא מיקרי העברה כהויא דפרק ח' דברכות (משנה ז) "מי ששכח ולא בירך דבית שמאי אומרים יחזור למקומו ויברך וב"ה אומרים יברך במקום שנזכר", ובגמרא אמרינן דהוה עובדא דהווא דעביד כבית שמאי ואשכח ארנקי. התם

נמי כתב הרא"ש, דבהא אף ב"ה מודו שטוב לעשות כבית שמאי, אלא שלא הטריחוהו. כלומר, מה שאין כן בקריאת שמע, דמאי טיבותיה דקורא בהטייה, כיון דלב"ה קרא ד"ובשכבך לא משמע להו הכי כלל וכלל.

ובתירוץ מיושבת גם קושייתנו מדמאי ומביצה. כי גם שם וגם שם החומרא היתה בשב ואל תעשה. נמצא אם כן, שאסור להחמיר כדעת בית שמאי בקום ועשה, אך מותר לאדם צנוע להחמיר כב"ש בשב ואל תעשה.

ובירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב) מסופר על רבי טרפון שירד לאכול קציעות מתוך שלו שלא בטובה, דהיינו שהוא קטף פירות שביעית בלי לבקש רשות מבעל החצר כדעת בית שמאי. וניצל ממוות לאחר שגילה לשומרים שהיכוהו שהוא ר' טרפון, וכל ימיו של ר' טרפון היה מתענה על הדבר הזה ואמר "אוי לי שנתכבדתי בכתרה של תורה". כלומר, הוא הצטער על שנהג שלא כשורה. ולכאורה הדבר היה בשב ואל תעשה, שלא ביקש רשות? מיהו שם י"ל שקטיפת הפירות היא בקום ועשה.

גם הט"ז (או"ח סי תקנא ס"ק י) הולך בשיטה זו לחלק בין 'קום עשה' ל'שב ואל תעשה', עיי"ש שהביא מתשובת רש"ל:

יש נוהגין לא לאכול בשר גם אחרי תשעה באב עד שבת (כרשב"ג במס' תענית) ולא יאות עבדי, כמו ר' טרפון שלא היה צריך להחמיר כבית שמאי.

והט"ז עצמו חולק עליו ומחלק שר' טרפון עשה מעשה כב"ש נגד ב"ה, ולכן אסור לעשות כן. אך מי שאינו אוכל בשר כרשב"ג אינו עושה מעשה, וראוי לבעל נפש להדר בכך. והוסיף: דק נלענ"ד שהחמיר אסור לו לומר שהוא חש לדברי רשב"ג, דבוה נראה דחולק על פסק דרבא ז"ל. אלא יחמיר לעצמו דרך לפנים משורת הדין, ולא יאמר כלום.

כלומר, גם במקום שמותר לאדם להחמיר בשב ואל תעשה עליו להיזהר שלא לפגוע במעמד התורה ובכבודה.

וב"ה שזכיתי, שתוך כדי כתיבת מאמר זה הגיע לידי מאמרו של הרב ישראל פרידמן ממנצ'סטר בקובץ 'תפארת ישראל' (של חסידות בית רוזין ניסן תשס"ג גליון נא), בחלק מהדברים זכיתי לכוון לדבריו ובחלק נעזרתי בו. בין היתר, המחבר הקשה על התוס' יו"ט בשם האדמו"ר ר' ישראל מהוסיאטין מסוגיית גרף של רעי (ביצה לו, ב):

בי רחיא דאביי דלון, אתא לקמיה דרבה אמר ליה זיל עייליה לפוריך להתם דלהוי כגרף של רעי ואפקיה. יתיב אביי וקא קשיא ליה וכי עושין גרף של רעי לכתחלה, אדהכי נפל בי רחיא דאביי, אמר תיתי לי דעברי אדמר.

אביי פירש את נפילת הריחיים כעונש שהוטל עליו בגין חומרא שהחמיר על פסיקת רבו. והרי אביי החמיר בשב ואל תעשה, שנמנע מלהכניס את מיטתו לבית הריחיים? וצ"ל ששם מכיון שאביי שאל את רבה מה הדין והוא לא קיבל את דעתו הדבר נראה כמערער אחרי רבו בעליל וערעור כזה אסור גם בשוא"ת. או שעצם הפנייה לרבו נחשבת לקום ועשה.

מצינו אפוא שהמהדר צריך להיזהר שלא לפגוע בסמכות ההלכה. כי יש בכך סכנה לקיומה של התורה בישראל. הדין הוא דין ואילו הוא נוהג לפנים משוה"ד. המזלזל באחרים הנוהגים כדן אינו מהדר במצוה, ושכרו יצא בהפסדו.

4. החמרה כנגד פסיקה משיקול הדעת

המקור העיקרי להנהגת הידור בנושא הטרפות הוא בחולין (מד, ב) שיחזקאל הנביא לא אכל מבהמה שהורה בה חכם. לאור מש"כ לעיל צריך לומר שיחזקאל לא הלך לשאול באופן אישי חכם שהתיר לו, ולאחר מכן הוא הורה לעצמו להפך. אלא החכם הורה הוראה כללית לציבור, ויחזקאל נמנע מלאכול בגלל הידור מצוה. ומכאן למדנו שההידור מתייחס רק להימנעות מלאכול דבר שהתעוררה בו שאלה חדשה, שאין עליה פסק מבורר, והחכם הורה בה עפ"י שיקול הדעת. אך אם זו הלכה מפורשת בדבר משנה מסתבר שהחולק על כך מערער את סמכותם של חז"ל. ולכן מצינו בכמה מקומות שאסרו להחמיר בכגון דא.

וכן כתבו התוספות עבודה זרה דף (לו, א):

בירושלמי רב יצחק בר שמואל בר מרתא נחת לנציבין אשכח לר' שמלאי הדרומי יתיב ודריש רבי ובית דינו התירו את השמן. שמואל קבל עליו ואכל, רב לא אכל. א"ל שמואל לרב **אכול או אנא כתיב עלך זקן ממרא**, א"ל עד דאנא תמן אנא ידע.

ועל פיהם פסק בשו"ת הרמ"א (סי' נד):

ולכן נ"ל מכל הני טעמי דשמן זית מותר, ופוק חזי מאי עמא דבר... ואי משום שמחמיר על עצמו כאשר כתב מעכ"ת, כבר אמרו בירושלמי נדרים (פ"ט ה"א) "לא דייך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים!" ואמרו ג"כ "הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". ובירושלמי גבי התרת שמן... א"ל שמואל לרב אכול או אנא אכתוב עליך זקן ממרא כו' כמו שהביאו התוס' פרק אין מעמידין.

ומה שהביא מעכ"ת ראיה מיחזקאל שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם אינו דומה לנדון דידן, **שמנהג פשוט בכל ישראל לאכלו ולית דחש ביה וליכא ביה ספיקא כלל, דאין להחמיר בזה**... ולכן לדעתי המחמיר בדבר זה אינו אלא מן המתמיהים.

וכן בברכ"י (יר"ד יז, ב):

והיינו דווקא כי עבד מצד החומרא וגדר לקדש את עצמו במותר לו, אבל אם עושה מפני שיש לו פקפוק בעיקר הדין אסור לעשות כן, וכדכתב מהר"ם בתשובה מרדכי פ' כל הבשר.

ובפתחי תשובה (יר"ד סי' קטז ס"ק ז):

ראיתי בסולת למנחה כלל ע"ו דין ז' שכתב בשם תורת האשם, דמי שרוצה להחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי כגון מה שנתבטל בששים או בכלי שני **הוי כמו אפיקורסות ויצא שכרו בהפסדו**, ודלא כמ"ש אר"ה סוף כלל נ"ז עכ"ד.

יתרה מזאת, ב'בני יששכר' (לחודש אדר, מאמר ב דרוש ז) כתב שחסידיים ואנשי מעשה היו מהדרין לאכול דווקא מתערובת של אחד ביותר מששים וכדו', כי היפוך האיסור להתר יש בו מעין הפיכת מידת הדין למידת הרחמים.

העולה מדברינו הוא שדבר שהוכרע להלכה באופן חד משמעי אין להחמיר בו, אפילו בשב ואל תעשה.

ד. החמרה כשהחומרה עלולה לגרום תקלה לציבור

בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' לו) כתב:

אם יש חשש עבירה בתקוני מבואר' [לת"ח]. ח"ו. אבל הזריז בזה הרי זה משובח. אדרבה הם תמהים בגמרא על מי שאפשר לו לתקן ואינו מתקן, דאמר' בפ' הדר (סה, א) "אל רבא בר חנן לאביי מבואה דדיירין בה תרי גברי רבבי כרבנן לא ליהוי ליה לא עירוב ולא שתף. אל מאי אעבוד מר לאו ארזיה אנא טרידנא בגרסאי אינהו לא משגחי".

ונראה מכאן, שאלמלא טרדת הגרסא דרך ת"ח הוא לתקן, ומי שלבו נוקפו בזה הדיוטות גמורה היא או מינות נורקה בו. וזכות גדולה היא למתקן ובפ"ב דביצ' (טז, ב) גבי מערבין עירובי חצרו' בי"ט. ואמר' התם במאן דאורי לאיסורא היא הוראה לקלקולא, משום דמתקלקלי בה רבים ובאים לטלטל בלא עירוב.

כאן מובע החשש, שחומרתו של תלמיד חכם להימנע מעצם התיקון של המבואות עלולה לגרום תקלה לכלל הציבור. חובתו של ת"ח למנוע מכשול מהציבור, ולכן אל לו להטיל עליהם חומרות יתרות אלא לתקן להם ערוב. אולם יתכן שגם לדעת התשב"ץ מותר לאותו חכם להימנע בעצמו מטלטול במבוי לאחר שתיקנו. אך מאידך, יתכן לומר בדעתו שאסור גם לת"ח עצמו להימנע מטלטול במבוי שתוקן, משום שהממשמש בבגדו ערב שבת עם חשכה על מנת שלא לטלטל נחשב לקום עשה.

גם בימינו היו מקומות שנמנעו בכלל מתיקון ערובין בגלל חששות שונים. וגרמו לציבור הרחב להיכשל באיסורי שבת. דעת הפוסקים לא היתה נוחה מחומרא זו, שיש בה תקלה לרבים. לעומת זאת הנמנעים מטלטול בעצמם בשבת למרות שיש ערוב במקום (בעיקר בגלל התחשבות בדעות הפוסקים שרה"ר היא מהתורה גם כשאין בה ס' ריבוא כל יום), יש להם על מה שיסמוכו. אם כי גם כאן השאלה היא, האם יכול אדם להחמיר ולהימנע מטלטול על סמך זה שאשתו תטלטל? אם אשתו רואה בכך מידת חסידות ומוכנה שבעלה ינהג מידת חסידות על חשבונה הדבר מותר. אך אם הוא סבור שהדבר אסור מעיקר הדין, צ"ע אם הוא יכול להרשות לאשתו לעבור עבירה לדעתו. (ראה לקמן סימן כג).

ה. "ואת צנועים חכמה"

בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' רצו) כתב:

וכתב הריטב"א ז"ל בשם רבותיו ז"ל כי בדבר שאין האיסור מבורר ולא מוכרע לא ישנה מפני המחלוקת. ויותר טוב היה לאלו המחמירים שלא ילכו לשום בית שיזמנו אותם, וישימו להם תואנה, ממה שיגעילו את כליהם ולשווייניהו ככותאי או כאחד מעמי הארץ. ולא אדבר בזה פן דברי יזיקו ולא יועילו. אבל מכל מקום לגבי דינא, כיון שיש בה כל הקולות אשר זכרנו, לא היה להם לחוש לגיעולי כליהם אפילו לכתחילה...

וכך אני עושה כי אני מחמיר על עצמי שלא לאכול הביד"נגאן (חצילים) משום ודאי

ערלה, ואפילו הכי איני נמנע מלאכול אצל בעלי בתים אנפ"י שאני יודע בודאי שאוכלין הביד"נגאן. וגם לא אסרתי אותם עליהם, לפי שאין איסורו כל כך מבורד... וכתבתי לך זה כדי שתבין, **שהדברים שאדם מחמיר על עצמו ואחרים נהגו בו היתר ואין איסורו מבורד, אין עלינו לשנות מנהגם.** וכל שכן שלא להגעיל כליהם ולעשות אותם כעמי הארצות. אלא [אם] עכ"פ ידצה להחמיר על עצמו אפי' בכיוצא בזה **יכבד וישב בביתו, שגורם למחלוקת גדולה ולשנאת חנם ולחילול השם בר מינן,** והאל הטוב יכפר בעד אמן.

יתרה מזאת, הש"ך (יו"ד סי' ס"ק יב) הביא דעה שמותר למחמיר לאכול אפילו את **התבשיל עצמו,** למעט גוף הדבר שהוא מחמיר בו. ולא מבעיא שהכלים של זה שאינו מחמיר אינם נאסרים על המחמיר, אלא אפילו התבשיל עצמו – שהדבר שהוא נהג בו איסור לו על פי חומרתו נתן בו טעם – מותר לו. והדבר בולט במיוחד בחלב הדבוק על הכרס הידוע כ'חלב דבני ריינוס', שכל ישראל נוהגים בו איסור כרת ורק בני ריינוס מתירים אותו, שהכלים של המתירים אינם נאסרים על האוסרים. וז"ל הש"ך:

אבל אין אוסרים כלים כו' – ז"ל הב"י מ"כ בשם ספר אגודה בערפורט נוהגים לאסור ובשאר קהלות נוהגים להתיר. אמנם אלו אין נמנעין מכלים של אלו ומבישוליהן, אך הכרס אין אוכלים בבואם לקהילות עכ"ל. וכן הוא בחדושי אגודה (הנדפסים בסוף תשובת מהרי"ו) ובאגודה (פרק ג"ה סי' פ"ט). ומשמע **דאפילו יש תערובות מחלב הדבוק לכרס בתבשיל ואינו בטל בתבשיל אין נמנעין מלאכול.** (ועי' בסי' קט"ו ס"ק ט"ז, י"ז ובסי' קי"ט ס"ק כ' כתבתי כמה חילוקי דינים בזה).

להיתר השימוש בכלים של מי שאינם מהדרין יש השלכה חשובה על עצם ההידור. כי באשר לאוכל עצמו, ממילא לא כל דבר כל אדם אוכל וקל לו להצניע את החומרא שבה הוא נוהג. לא כן באשר לכלים. המהדר ונמנע מלאכול בכליהם של מי שאינם מהדרין כמוהו, אינו יכול לשמור את הידורו בצניעה. הדבר מורגש מדי. ולכך התכוון אולי הרדב"ז באומרו שהוא מוציא לעז על המתירים, ורצונו לומר – משום שחומרתו מורגשת על ידם. לא בכדי נקראו המהדרין "צנועין", כי **הצניעה יפה להידור.** וזאת כנראה גם כוונת התוספות (ברכות לד, א ד"ה מלמדין) שאסרו להחמיר כשהדבר נעשה באופן בולט, כמו מי ששוחה בסוף כל ברכה וברכה, משום יוהרא. וז"ל התוס':

וא"ת וישחה ומה בכך? וי"ל שלא יבא לעקור דברי חכמים. שלא יאמרו כל אחד מחמיר **כמו שהוא רוצה** ואין כאן תקנת חכמים, **וחיישינן ליוהרא.**

אם כן, שם מדובר בחומרא שאין לה מקור הלכתי. אך מצאנו שחששו ליוהרא גם בחומרא שיש לה מקור, כמו שמצינו בברכות (טז, ב):

היה חתן אם רוצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

(ור' גם ב"ק נט, ב ושם פא, ב התנגדות למי ששודם על חומרות משום יוהרא.)

וז"ל הברכי יוסף (יו"ד סי' שלא סק"כ):

ומן האמור מבואר, שהלוקח שומשמין ולש אותן בדבש ושקדים אינו חייב בתרו"מ, והרוצה להחמיר בתוך ביתו הנה מה טוב, ולא שייך בזה "כל הפטור מן הדבר ועושהו

נקרא הדיוט" כיון שהוא מתנהג בחסידות. ולאיש אשר אלה לו יותר טוב היה אם ישים אל לבו לדקדק בדברים חמורים מאלה שהם עיקרי הדת ושרשם, ועונשם של מדות. ולכל הדברות, **אין להורות ברבים להחמיר בדבר שנתפשט המנהג להחמיר**, ופסקו כן רבנן בתראי בתשובותיהם. ובמקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים להורות לרבים להחמיר והדברים פשוטים. ויותר מהמה בני הזהר במשקל החסידות, ובין תבין בינה לעתים.

שני דברים למדנו מהחיד"א: א. המהדר יעשה זאת בצינעא ולא יורה לרבים. ב. כשאדם מהדר עליו לפלס את מעגל דרכיו, ולהדר ראשית כל בנושאים חמורים יותר כעקרי הדת ועונשם של מידות. כי יש ואדם מחמיר בדברים קלים ומיקל בדברים חמורים, וסבור שהוא חסיד ובכך הוא מוצא את סיפוקו הרוחני, ואינו משתדל להתקדש בדברים חשובים יותר. לא זו דרכו של חסיד אמיתי. הוא מעוניין לעלות במעלות קדושים בהידוריו, ולכן הוא מעדיף להדר במקום שבו ההידור נחוץ יותר. וכבר כלל זאת ר' יונה החסיד בידויו: "את אשר החמרת הקלתי ואת אשר הקלת החמרת".

ו. החמרה כשיש פגיעה בערכים אחרים

1. החמרה במקום הפסד ממון

כתב הש"ך (יו"ד סי' יז ס"ק ת, לגבי בהמה ששוחטים אותה במהירות לפני שתמות):
אלא כל הרוצה להחמיר כו' – ובבהמת עובד כוכבים דליכא הפסד ממון משום מדת חסידות אסור, אבל בבהמת ישראל משום הפסד ממון אפילו מדת חסידות ליכא, אלא חומרא לגדולי החכמים.

מדבריו למדנו שיש דרגות במהדרין. מידת חסידות – הנוהג בה אינו רשאי להחמיר כשיש הפסד לאחרים. וגדולי החכמים – הם רשאים להחמיר גם כשנגרם לאחרים הפסד. ואולי הנפסדים מוחלים ליחידים כאלו.

2. החמרה הגורמת לביטול עונג שבת

בפתחי תשובה (יו"ד סי' יח ס"ק ט):

עייין בספר של"ה ד' ע"ד ע"ב שכתב שראה חסיד אחד שלא אכל בשר שחוטא משום שראה בחוש המשוש שהסכין פגום והשוחט לא הרגיש בזה ע"ש עוד. ועייין בתשובת בית יעקב (סי' צ"ה) שכתב דמדינא א"צ להחמיר בזה אלא ממדת חסידות יש להחמיר בחול, ולא בשבת ויו"ט דמבטל מצוה אם אינו אוכל בשר, ע"ש. ואין דבריו מוכרחים עייין באר"ח סימן רפ"ח ס"ב ובש"ס חולין ד' י"א סוף ע"ב.

3. החמרה שאינה מקובלת בין המחמירים

בספר 'שם הגדולים' (חלק ספרים – מערכת ז אות כו):

ועתה אשר עיינינו הרואות שמזמן הגאונים כל מחבר ספר כותב שמו עליו יש להחזיק במנהגם. ושאי התנאים ואמוראים שכתב בספר החסידים (סי' שס"ז) דיש מהם מי שנהג

זה שלא להזכיר שמו, דלפי עליונותם המופלא היו נזהרים גם בזה הדקדוק וכונתם לשמים. אך מזמן הגאונים עד עתה לא מצינו מי שזוהר בזה. וכמעט מי שרוצה לנהוג כך בדור יתום יהיה רמות רוחא, כי מורה שכבר הוא שלם ורצה לקיים גם זה הדקדוק, דלא יבצר שלא יודע בדורו ואע"ג דלבו לשמים וכונתו לטובה, איכא לזות שפתיים שרוצה להראות חסידות יותר מכמה גאוני וגדולי עולם.

"לא עם הארץ חסיד" אמרו חז"ל. כי המהדר צריך לשקול היטב את חומרתו, שלא יפגע בערכים אחרים, כגון בממונם של אחרים, בכבוד השבת ובכבודם של ראשונים.

4. החמרה במקום נזק לאחרים

מי שמחמיר בחמץ שנמכר כהלכה לגוי גם אחר פסח, גורם נזק גדול לחנווני. מה יעשה החנווני בכל המלאי שנשאר לו? והרי הלקוחות מעוניינים שיחזיק מלאי של תוצרת חמץ עד ערב פסח.

ודומה לזה מי שמחמיר ומעדיף תוצרת נכרי של פירות שביעית על פני תוצרת של חקלאים ישראלים שומרי שמיטה. מדוע חומרנו עדיפה מחומרם של החקלאים המעוניינים לשמור שמיטה בהידור? והרי עיקר המצוה מוטלת עליהם! שנאמר "ושבתה הארץ" מה גם שבעידוד חקלאים נוכרים אנו מחזקים את ידיהם של הנוכרים ומרחיבים את תחומי אחיזתם בקרקעות א"י.

ז. ההידור הציבורי בדורנו

בדורנו נתחדשו שני דברים בתחום ההידור, הנראים לכאורה כשני הפכים, ושניהם מתבטאים בתחום הציבורי. מצד אחד איכשר דרא, וחומרות והידורים אינם רק נחלת יחידים, אלא הפכו להיות נורמות ציבוריות וסימן היכר לחברה תורנית. וממילא ההידור יצא מרשות היחיד לרשות הרבים. קשה יותר לשמור את ההידורים בצינעה, הם מופגנים בפרהסיא לעיני כל. אדם רוצה, ובצדק, להימנות על חבורה מהדרת במצוות. (יתכן שתופעה זו נוצרה כתגובת נגד הפוכה לתופעת החילון הפושה לדאבוננו בחלקים רבים בעם). דא עקא, לא כל אחד ת"ח היודע מהו דין ומהי חומרא. מי שאינו ת"ח אינו מודע למגבלות של החומרות, דהיינו לא לזלזל בתלמידי חכמים ובהכשרים אחרים, או לעשות זאת בצינעה, וכן להתכוון להתקדש בהידור זה, (דבר המחייב למשל ריסון באכילת בשר. מי שאוכל מנות נוספות של בשר כשר למהדרין אינו מתקדש בכך...).

אביא דוגמא לבורות של מהדרין. מתקשר אדם ונפשו בשאלתו: אני שייך לציבור הנוהג לאכול רק בשר "חלק" – האם עוף פלוני נחשב ל"חלק"? שאלתיו, האם הוא נוהג להחמיר רק בבשר בהמה, בגלל ריבוי סירכותיה, או באווז מפוטם בגלל הפגיעה בושטו, (או בגלל צעב"ח, דבר שלא זכה להידור כמו איסור טרפות...) או גם בעוף? אין לו תשובה. כי הוא אינו יודע במה הוא מהדר ולמה הוא מהדר? (והרי לא הידור זה כהידור זה. אומנם המהדרין בודקים היום כל ריאה בעוף. אך מעיקר הדין אין צורך בכך, כי אחוז הטרפות בעופות עדיין אינו מגיע למיעוט המצוי, אלא בשעת מגיפה, ואז באמת צריך לבדוק כל עוף ועוף. ולכן יפה עושות המשחטות המהודרות הבודקות

תמיד כל ריאה וריאה ועוקבות בכך אחרי הלהקה אם יש בה חשש למגיפה שאז יש לבדוק בדיקה יסודית ואיטית יותר. וה"ה לצומת הגידין. ובנושא זה עסקנו בהרחבה ובפירוט רב בסימן הבא).

מאידך, התייעוש המתקדם של מוצרי המזון מאפשר כשרות המונית לכלל הציבור. אדם רגיל הרוכש כיום מוצרי מזון בסופרמרקט בישראל לא נכשל כמעט באיסור. הירקות והפירות מעושרים ואין בהם ערלה, מלחם ועוגות הופרשה חלה והקמח נופה כדין, הבשר הודח ונמלח, הדגים חוטאו, החלב ומוצריו כשרים, וכל המוצרים מושגחים. בודאי שיש הרבה לשפר ולשכלל. ומן הסתם יש גם תקלות, אך מגלים אותן ומתקנים אותן, (ובאיזה בית או מפעל אפילו המהודר ביותר אין לפעמים תקלות?). ב"ה רוב עם ישראל בארץ אוכל כשר. זהו הישג אדיר שיש להתברך בו.

אולם היא הנותנת. רמת כשרות ארצית אינה יכולה לקבל על עצמה להדר בכל ההידורים ולחשוש לכל החומרות, אלא עליה להתבסס על עיקר הדין. למשל, אם ההכשר על כל הבשר בארץ יהיה אך ורק "חלק", אחוזי הבהמות האסורות יעלה בהרבה ויחד עמו מחיר הבשר. וכשיהיה פער גדול בין מחיר הבשר הכשר (החלק) לזה הטרף, עלול חלק גדול מהאוכלוסיה שאיננו מדקדק במצוות להעדיף תוצרת לא כשרה שמחירה זול. נמצא חומרתו קולתו. רק כאשר אחוזי אוכלי החלק הוא לא גבוה ניתן להבטיח בשר כשר כעיקר הדין לכלל האוכלוסיה במחיר זול. אם אחוז זה יעלה אי"ה יהיה צורך לשקול מחדש מהו הידור מצוה.

ובדומה לכך, אם נותני הכשרות יאסרו על כלל האוכלוסיה להשתמש בג'לטין ואבקת חלב מחו"ל – שהותרו מעיקר הדין ע"י פוסקים רבים – אנו עלולים לגרום במו ידינו להכשיל את רוב הציבור הישראלי במוצרי טרפה גמורים. שהרי הציבור הרחב לא יוותר על מוצרים המכילים חומרים אלו, ואם לא ייצאו לו מוצרים כשרים הוא עלול לייבא או לייצר אותם ללא הכשר כלל, (ואין אפשרות מעשית לייצר את כל המוצרים רק מג'לטין דגים או מאבקת חלב תוצרת הארץ). אין כאן קולא של התפשרות על חשבון עקרי ההלכה, אלא החמרה של אחריות לכלל ישראל. עם זאת, ברור שמי שיכול להדר רצוי שיהדר ויחמיר לעצמו ולא ישתמש במוצרים אלו.

ח. תפיסת ההידור ב'כשרות מהדרין'

לעומת זאת, כשרות ה'מהדרין' דואגת מדרך הטבע ראשית כל לחוג לקוחותיה. דוגמא מעשית לכך היא תעשיית הממתקים. מי שדואג לממתקים ללא ג'לטין וללא אבקת חלב מחו"ל רואה לנגד עיניו את ציבור הלקוחות המעוניין בהידור זה, ולא את הציבור הרחב. וכן בפסח. בד"צ אשכנזי לא יתן הכשר לאוכלי קטניות, שהם רוב הציבור. ואף יחמיר במינים שאינם קטניות לשיטת פוסקים רבים כגון שמן כותנה, לפתית, ובוטנים. האם לדעתו עדיף להאכיל אותם חמץ חלילה? אין ספק שהאחריות מחייבת לדאוג לכלל הציבור.

בנושאים אלו אמנם הפתרון הוא פשוט. אם ייכתב במפורש שההכשר לפסח הוא לאוכלי קטניות בלבד, ממילא מי שאינו אוכל אותן בפסח ימנע מכך, ואילו הציבור הרחב

שאינו נמנע מכך ינצל מאיסור חמץ. וכמו כן, ראוי לציין על הממתקים שהם מכילים ג'לטין ואבקת חלב מחו"ל.

למרות זאת, יש גופי כשרות הנמנעים מלתת הכשר לאוכלי קטניות, ומסלקים את השגחתם מהמפעל לכל הפסח. כתוצאה מזה עלולה להיווצר תקלה, שהציבור יאכל חמץ בפסח. אלא שבדרך כלל אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם, ומלאכתם נעשית בידי אחרים הדואגים לכשרות לפסח גם לאוכלי קטניות. בעיני ההדיוטות שאינם תלמידי חכמים נחשבים הראשונים למהדרין יותר מהאחרונים. והשאלה הנשאלת מי מהדר יותר, מי שמציל את כל ישראל מחשש חמץ בפסח, או מי שדואג רק לחלק קטן של הציבור? אין ספק שבמקום שאפשר להדר ראוי להדר. אולם במקום שאחד בא על חשבון חברו יש לשקול בכובד ראש מה עדיף, הידורם של מעטים או הצלת הרבים מן האיסור? מצינו הכרעה בשאלה כעין זו בסוגיית "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך", עיי"ש בתוספות (שבת ד, א ד"ה וכי):

והא דתנן בהשולח (גיטין דף מא, ב ושם) "מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין", ואע"ג דבהאי פירקא (דף לח, ב) א"ר יהודה "כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו". שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא, כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו ל' **מצוה דרבים שאני** ... וגבי חציה שפחה וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר וכפר את רבה בהשולח (גיטין דף לח, ב) משום שהיתה מחזרת ומצייאה עצמה לזנות ודומי' לאנטוין והוי נמי כמצוה דרבים.

ושם המדובר בעבירה מהתורה, ובכל זאת דעת התוס' להתיר ליחיד לעבור עבירה כדי לזכות את הרבים. על אחת כמה וכמה כאשר אין מדובר בעבירה ממש אלא בהידור בלבד. מסתבר שעדיף להציל את הרבים מאיסור ממש מאשר לאפשר ליחידים להדר. העליתי שאלה זו רק באופן תיאורטי, כי למעשה ניתן בדרך כלל לשמור על שתי נורמות, נורמה בסיסית כשרה עפ"י כללי ההלכה ונורמה מהודרת. וראוי שהרבנות עצמה תקפיד על שתי נורמות אלו מבלי להתפצל לועדי כשרות נפרדים, שעצם פירודם בודאי אינו בבחינת 'מהדרין' והוא מזמין בדרך הטבע עימותים ומתחים שאינם רצויים. וביניהם – הרושם שנוצר שכביכול אלו מהדרין ואלו אינם מהדרין, כשהאמת היא שאלו ואלו מהדרין, אלא שאלו מהדרין ליחידים ואלו מהדרין ומצילים את כלל ישראל מאיסורי תורה ממש. ואם כבר נגזרה גזירת הפיצול הגוזר את בית ישראל לגזרים היה מקום לפחות לחלוקת עבודה מתואמת, חלק ידאגו לנורמה הבסיסית של כלל ישראל וחלק לנורמה המהודרת, ובין שניהם ישררו אהבה ואחווה שלום ורעות ללא קנאה ותחרות, כי שניהם רואים את עצמם שלוחי דרחמנא של מצות התורה "קדושים תהיו".

סיכום

תורת ההידור תורה שלמה היא וצריכה לימוד גדול. ומכיון שאיכשר דרא ומודעות ההידור חדרה לשכבות רחבות בעם, מן הראוי שסוגיא עמוקה זו תילמד אף היא בהמון הרחב. כמו כן טוב שידעו להרחיק בין עיקר הדין לבין מידת חסידות. כי הגדרתה של

מידת חסידות כעיקר הדין עלולה לגרום לתקלות רבות, כגון הצורך לסמוך בשעה"ד על עיקר הדין עלול לגרום להריסת כל תפיסת הכשרות. וכן להיפך האמון בכשרות עלול להתערער בעיני הציבור הרחב המודע להלכה (והיום ב"ה קל להשיג מידע הלכתי). המהדרין בנושאים מסוימים ידעו למה הם מהדרין, במה להדר, כיצד להדר, ומה להעדיף, וכיצד להתייחס לפוסקים שפסקיהם נראים כמקילים ולמי שנחשבים בעיניהם כמי שאינם מהדרין. ומאידך, אלו שאינם מהדרין ידעו שגם עליהם לשאוף להתעלות ולהתקדש בתחומים הנראים להם חשובים, וכך תהיה כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ללא התנשאות זה על זה. וביחד כולם קדושה ישלשו.

וראויים דברי הרמב"ן שפתחנו בהם גם לסיים בהם:

וציוה בדבר כללי שנרדיה פרושים מן המותרות וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט טז) וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות.

סימן ו

בשר עוף למהדרין

ראשי פרקים	ו. בדיקת ריאות בעופות
פתיחה	ז. צומת הגידין
א. מהו מהדרין?	ח. פתיחת השוק
ב. חלק – גלאט	ט. מליחה
ג. הזריקות	י. פתיחת גב
ד. ההגשה	יא. צרירות דם
ה. השוחטים	סיכום

* * *

פתיחה

יש לברך על התופעה החיובית, שאנשים אינם מסתפקים באכילת מזון "כשר" (שהיא עצמה מדרגה גבוהה שאדם בודק כל דבר שהוא מכניס לפיו), אלא דורשים כשרות למהדרין. דא עקא, שלא הכל מתמצאים בבעיות ואינם יודעים מהי כשרות למהדרין. לא כל מוצר הנושא את השם "מהדרין" הוא אכן כזה, ולא בכל מוצר יש צורך ב"מהדרין". התבקשתי אפוא לתדרך את הציבור במושגי יסוד של כשרות למהדרין בעופות. בעיקר קיים בלבול במושג "חלק", מהי משמעותו בעופות, ומה בינו לבין בשר רגיל, או כשר למהדרין, ומה ההבדלים בין הספרדים לאשכנזים? במאמר זה אנסה לפזר את הערפל הקיים כיום ולהביא את הציבור להבנה בהירה יותר של הנושא.

א. מהו מהדרין?

במסכת חולין (מד, ב) משתבח יחזקאל הנביא בכך שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם. ובשו"ע (יו"ד סי' קטז סעי' ז) נפסק להלכה: מסוכנת, אע"פ שניתרת בשחיטה, המדקדקים מחמירים על עצמם שלא לאוכלה. ובהגהת הרמ"א: בהמה שהורה בה חכם **מסברא** ולא נמצא הדין בפירוש שהיא מותרת – בעל נפש לא יאכל ממנה.

הרמ"א הדגיש: מסברא; אך הלכה מפורשת בפוסקים, אין להחמיר בה. אדרבה, בפתחי תשובה (שם) בשם הסולת למנחה (כלל עו דין ח) כתב בשם תורת האשם שמי שרוצה לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו בו אמוראי, כגון ביטול בשישים, או בכלי שני – הוי כמו אפיקורסות, ויצא שכרו בהפסדו. יתירה מזאת כתב בבני יששכר (חודש אדר, מאמר ב' דרוש ז) שדבר איסור שהוכשר עפ"י התורה, כגון ביטול בשישים וכדומה, זכות היא לאכול ממנו, כי כנראה היתה סיבה מאת השם יתברך ששייב את האיסור להיתר... (עי' דרכי תשובה יו"ד סי' קטז ס"ק קח). ובפרי מגדים על או"ח (אשל אברהם סי' תעב ס"ק ה) כתב שרק במקום שיש חילוקי דיעות רשאי אדם להחמיר כאחת מן הדיעות, אך במקום שאין חילוקי דיעות אין להחמיר.

ב. חלק – גלאט

ההבדל העיקרי בין השחיטה הספרדית לבין האשכנזית הוא במיעוץ ומשמוש של סירכות. הספרדים מחמירים בדבר (יו"ד סי' לט סעי' י) והאשכנזים מקילים (שם סעי' יג בהג"ה). האמת ניתנה להאמר שלא כל הספרדים החמירו, ובקהילות רבות במרוקו, תימן ועוד נהגו להקל כאשכנזים. מאידך היו בין האשכנזים שהידרו ואכלו רק בשר "חלק", שלא היו בו סירכות מפוקפקות. בעופות אין כלל בעיה של סירכות, ולכן המהדרין שאכלו "חלק" העדיפו עופות על פני בהמות.

המונח "חלק" (או "גלאט" באידיש) מתייחס אפוא לבהמות בלבד. בעופות אין מקום להבחנה בין "חלק" לכשר. ולכן אין מקום לענ"ד לכנות חלק מהעופות בשם "חלק". זהו מונח חדש, שהוחל להשתמש בו לאחרונה, והוא מטעה. כי יש ספרדים הנמנעים מאכילת עופות כשרים למהדרין אם אינם מכונים בכינוי "חלק". לענ"ד בעופות יש לכנות את הדירוג הכשרות במונחים "מהדרין" ו"מהדרין מן המהדרין", ולא ע"י המונח "חלק", אותו יש להשאיר לבהמות בלבד. וגם את ההבדלים בין המהדרין למהדרין מן המהדרין ראוי לקבע ע"י הגדרות ברורות ומוסכמות.

ג. הזריקות

חיסון העופות נעשה לעתים ע"י זריקה. הזריקה מוחדרת לעוף בצלעות, או בשוק, ליד צומת הגידין, או בצואר. יש שחששו לכך שמחט הזריקה תפגע באחד האברים החיוניים, בריאות, בצומת הגידין, או בוושט ותטריף את העוף (מן הראוי להעיר, שכמעט אין אפשרות

לגדל עופות, בתקופה של אפידמיה, ללא הזרקה). גם החקלאים מודעים לכך, מסיבות כלכליות. גם הם אינם מעוניינים בכך שהעוף ייפגע. לכן ננקטים אמצעי זהירות למנוע פגיעה באברים חיוניים. בזריקה אוטומטית, למשל, אין כמעט אפשרות שהמחט תחדור מעבר לנחוש. גם בזריקות ידניות משתמשים במזרק שאינו מאפשר למחט לחדור עמוק פנימה, וההזרקה נעשית ע"י מומחה היודע להיזהר. זריקה ידנית בשוק נחשבת לבטוחה ביותר. יש מקרים שאין מזריקים כלל אלא משתמשים בשיטות אחרות, כגון ערפול וכדומה. כאמור, גם האוכלים עופות מוזרקים אינם אוכלים טריפות חלילה. אולם המהדרין, שאינם רוצים לאכול דבר שיש בו ספק, נמנעים מאכילת עופות שהוזרקו להן זריקות שיש בהן חששות, ואוכלים רק מעופות שקיבלו את הזריקות בשוק. והמהדרין מן המהדרין אוכלים מעופות שאינם מוזרקים כלל.

ד. ההגשה

כדי להקל על השוחט ולאפשר לו להתמסר לשחיטה בלבד, מגיש לו עובד אחר את העוף ומוסר לו לשחוט. השוחט שוחט את העוף כשהוא מחזיק אותו בידו, תולה אותו בעצמו או מניח אותו בתוך קנקן מיוחד. יש להקפיד על כך שהשוחט יתלה או יניח את העוף בעצמו, ולא ימסור אותו למישהו אחר. כי יתכן מצב שבו הפועל הנוטל את העוף מידי השוחט עלול בטעות ליטלו עוד בטרם נגמרה השחיטה, ואז השחיטה פסולה. מלבד זאת, עצם העובדה שמישהו אחר מצפה לגמר השחיטה כדי ליטול מיד את העוף, עלולה להלחיץ את השוחט.

מניעת תופעה זו אמנם מאטה את קצב הסרט הנע, אולם היא הנותנת; האטה זו מאפשרת גם למשגיחים על צומת הגידין והריאות לעשות את מלאכתם כראוי, בנחת, מבלי שאפילו עוף אחד ישמט מידם. קצב השחיטה חייב להיות מתון, כדי שהשוחט לא ישחוט תחת לחץ זמן.

במשחטה תעשייתית, בה מגישים את העוף לשוחט, מסוגל שוחט מומחה לשחוט בין 10 ל-12 עופות בדקה, כשהוא גם שוחט וגם בודק את הסימנים לאחר השחיטה. שחיטה מהודרת היא אפוא שחיטה שבה השוחט שוחט בין 10 ל-12 עופות בדקה, מבלי שמישהו אחר נוטל ממנו את העוף, וכל 30 דקות הוא יוצא למנוחה לזמן דומה.

ה. השוחטים

כידוע, השחיטה חייבת להעשות ע"י שוחט ירא שמים, מתוך מתינות ואחריות (ע"ן ברמ"א י"ד סי' א' סע' א). בעיקר יש צורך גדול בכך בבדיקת הסכין. כאן יש צורך במומחיות ובזהירות רבות ובריכוז גבוה. שוחט שאין לו הרגשה דקה מן הדקה, פסול לשחיטה, (ע"ן שר"ע סי' יח). כששחטו עופות בודדים, היתה בדיקת הסכין נעשית לפני כל שחיטה ולאחריה. בשחיטה תעשייתית ניתן לקחת סיכון ולבודק את הסכין בסוף כל כלוב של עופות (המכיל כ-200 עופות). והיה אם ייצא הסכין פגום, תיפסל כל השחיטה למפרע.

בפועל, הניסיון מראה שדבר כזה כמעט שלא קורה. המשחטות נוטלות על עצמן סיכון כזה, מתוך הנחה שהסכינים שלנו חזקים דיים לכמות כזו של עופות בכל שחיטה. ההפסקה לאחר שחיטת כל כלוב נחוצה גם כדי שהשוחט ינוח, ישחזי מחדש את הסכין ויבדוק אותו היטב בנחת. נמצא שכל שוחט שוחט בין 20 ל-30 דקות ונח זמן דומה. יום העבודה של השוחט נמשך כשמונה שעות. יש להקפיד על כך ששוחט לא יעבוד שעות נוספות, ובפרט שלא יעבוד גם בלילה וגם ביום. למותר לציין שכדי שהשוחטים ינוחו כדבעי בין שחיטה לשחיטה יש צורך בשוחטים מחליפים במספר דומה. ומלבד יש צורך בבדוק סכינים המבקר את סכיניהם של השוחטים. בודק זה חייב להיות פנוי למטרה זו, ולא לעסוק בשחיטה. במשחטה מהודרת יש לוודא שכל התפקידים הנ"ל מאויישים כהלכה ע"י אנשים מומחים ויראי שמים.

ו. בדיקת ריאות בעופות

בשו"ע (יו"ד סי' לט סעי' א) נפסק להלכה:

אין צריך לבדוק אחר שום טריפות מן הסתם, חוץ מן הריאה צריך לבדוק בבהמה וזוהי אם יש בה סירכה.

והרמ"א הוסיף:

ונהגו ג"כ לנפוח כל ריאה, אפילו לית בה ריעותא. ובקצת מקומות מקילין שלא לנפוח, רק אם היתה בה סירכא עוברת ע"י משמוש; וכן עיקר.

כמו כן, נהגו לבדוק ריאות של בהמות בדיקת פנים ובדיקת חוץ, כי הטריפות מצויות בריאות. לעומת זאת לא נהגו לנפח ולבדוק ריאות של עופות, משום שאין הטריפות מצויות בהן כמו בבהמות (ע' דרכי תשובה סוף סימן לה). אלא ששכיחותן של הטריפות תלויה בבריאותם של בעלי החיים באותו מקום ובאותה תקופה. וכאשר משתנה המצב לרעה, חלה חובת בדיקה באותו מקום ובאותה עת שמצויות בהן הטריפות.

אי לכך, בימינו, כשהעופות גדלים בלולים, יש עונות שבהן מתחוללת מגיפה מדבקת בדרכי הנשימה של העופות, ואחוז גבוה של העופות נתקף במחלה, והריאות נטרפות. באותה עונה ובאותו משק שבהם אחוז הטריפות גבוה חלה חובת בדיקה גם בעופות. במשחטה מהודרת יש אפוא לבדוק תחילה את הריאות של כל משק ומשק, ואם אחוז הטריפות הוא גבוה יש להמשיך ולבדוק כל ריאה וריאה מהעופות של אותו משק. ואם יש צורך יש להאט את קצב תנועת הסרט הנע. אך אם האחוז הוא נמוך, אין צורך לבדוק את הריאות באותה יסודיות.

מה נחשב לאחוז גבוה, דהיינו מיעוט המצוי? יתכן לומר שכשאחוז הטריפות עובר את ה-4% ומגיע ל-5% הוא הופך להיות מיעוט המצוי. אמנם ידועה שיטת המשכנות יעקב שרק 10% מהווים מיעוט המצוי, ואפשר לסמוך על שיטתו במשחטות רגילות. אך במשחטות מהודרות גם 5% ייחשבו למיעוט המצוי לצורך חיוב בדיקת הריאות.

לנתונים הנ"ל יש להוסיף שהמשגיח הבודק את הריאות אינו יכול לבדוק בדיקה יסודית. הוא מוריד מהקו כל שאלה. יתכן שאם היו בודקים כל ריאה וריאה בצורה יסודית אחוז הטריפות היה יורד, אולם כאמור למשגיח אין זמן לכך. וניתן אפוא לומר שכל העופות היוצאים מהמשחטות בהן נערכת בדיקת ריאות, הם כשרים למהדרין. אין עוף ששאלו בו שאלת חכם, אלא כל שאלה נחשבת מיד לטריפה. עם זאת יש לוודא שאכן המשגיח מסוגל לבדוק כל ריאה וריאה לפחות כדי לגלות אם יש בה שאלה בכלל. נראה שבמשק בריא מספיקה שניה אחת לכל ריאה, וקצב התנועה של העופות בסרט הנע חייב אפוא להיות כ-60 לדקה, לכל היותר.

ז. צומת הגידין

בעבר נחשב אחוז הטריפות בצומת הגידין למיעוט שאינו מצוי, שלא הצריך בדיקה. בגלל שיטות הגידול החדשות, בהן העופות מתפטמים במהירות ואין להם מרחב גדול לתנועה, התרבו הטריפות בצומת הגידין. הרב ג. אקסלרוד (רב ברמת-גן לפני כ-20 שנה, וכיום דיין בחיפה) עמד על האחוז הגבוה של הטריפות בצומת הגידין, והחל לבדוק את רגליו של כל עוף ועוף. משחטה מהודרת אכן בודקת כל צומת גידין בדיקה חיצונית. וכל שאלה מוסרת מהקו. במקום שיש מומחה לדבר ניתן לבדוק כל שאלה ושאלה ע"י פתיחת השוק וספירת הגידין.

מסתבר שגם עוף שעבר בדיקה כזאת ונמצא כשר הוא נחשב לעוף "חלק", וגם המהדרין יכולים לאכול ממנו, כי אין כאן שום צורך בהכרעה מסברה, אלא ספירת הגידים השלמים. אם כי לא בכל משחטה נמצא כוח האדם המיומן והזמן הנדרש לבדיקה כזו, וממילא כל שאלה הופכת לטריפה, וכנ"ל בבדיקת הריאות.

1. פתיחת השוק

יש מקומות שאינם מסתפקים בבדיקה חיצונית של העוף אלא פותחים את השוק כדי לוודא שצומת הגידין שלם ולא פגוע. אחוז הטריפות אינו עולה בהרבה בעופות שנפתחו לעומת עופות שנבדקו בדיקה חיצונית בלבד, ולכן לא נראה שיש צורך הלכתי בכך, וגם עופות שנבדקו חיצונית נחשבים כשרים למהדרין.

מיהו, המהדרין מן המהדרין אינם מסתפקים בכך, ואוכלים רק עוף שנפתח. וכידוע, בענייני שחיטות ובדיקות תמיד היו בישראל חסידים שהידרו גם בחששות רחוקים. אך חסידות מופלגת אינה צריכה להפוך לנורמה מחייבת. גם מי שאינו חסיד נחשב עדיין למהדר במצוות.

ח. מליחה

במשחטה תעשייתית המליחה נעשית בשיטת הסרט הנע, כאשר יש 4 מולחים על כל 60 עופות לדקה, ועליהם עומד משגיח. הם עובדים בזוגות, כאשר אחד מולח מליחה פנימית והשני מליחה חיצונית.

ההוראות הן לא לחסוך במלח. ואכן המליחה נעשית כדת וכדין, ולית אתר פנוי ממלח בכל חלקי העוף. אולם זאת בתנאי שעור הצואר אינו ארוך מדי. כי כאשר עור הצואר ארוך, הוא מונע כניסת מלח לכל חלקי העוף. וא"כ יש צורך לחתוך את עור הצואר קרוב לעוף ככל שניתן.

תנאי נוסף למליחה מהודרת הוא ניקוי יסודי של העוף היטב היטב מבפנים. שלא יישארו בו חלקי פנים (כגון: כבד וחלקי אברים אחרים). שאיבת ואקום מבטיחה ניקיון מקסימלי.

ט. פתיחת גב

יש הסבורים שפתיחת הגב של העוף מבטיחה מליחה טובה יותר. ואכן מצינו בפוסקים דעה כזו (עי' דרכי תשובה סי' סט סעי' ד אות פה). ונימוקם עמם, שכשהעוף פתוח ניתן לנקותו היטב ולוודא שהמלח הגיע לכל אתר ואתר. אך אם העוף נקי לחלוטין והמלח נזרק בשפע וממלא את כל חלל העוף, אין לחוש לכך שמא נשאר מקום ללא מלח. יש להבחין אפוא – לא בין עוף פתוח לעוף סגור – אלא בין עוף נקי לעוף שאינו נקי, ובין מליחה דלילה לבין מליחה טובה. כשהעוף נקי והמליחה מרובה וטובה, העוף נחשב כשר למהדרין גם אם לא נפתח פתיחת גב.

אעפ"כ יש מהדרין מן המהדרין הדורשים גם פתיחת גב. מאידך יש אומרים שבפתיחת גב נוצר דם צרור שקשה לנקותו. יש אפוא מהדרין בגב פתוח ויש מהדרין שאינם דורשים זאת.

י. צרירות דם

לפעמים נצרר הדם במקום השחיטה, ואם מולחים את העוף עם הדם הצרור נאסר כל אותו המקום. לפיכך יש לחתוך את החלק הצרור במקום השחיטה. בדיעבד יכול גם הלקוח לחתוך בעצמו חלק זה, אולם לכתחילה אסור למשחטה לשווק עוף עם דם צרור. יש מהדרין לחתוך את קצות הכנפיים בהן נצרר לפעמים קצת דם.

סיכום

המהדר באכילת עופות חייב לדעת את הנושאים שבהם הוא מעוניין להדר, ואת המציאות הקיימת בכל משחטה ומשחטה. כינויים כגון: "מהדרין", "חלק" וכדו', אינם אומרים דבר. חייבים לוודא ולבדוק מה עשו בפועל במשחטה. ומכאן פניה לרבנות הראשית, ל"תנובה", לבד"צים ולכל נותני הכשרות, לקבוע קריטריון אחיד, או לדרוש פירוט מדויק על כל שקית ושקית, כמקובל כיום במוצרי מזון בעולם.

סימן ז

פדיון שבויים ע"י שחרור מחבלים

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------|
| ד. חשש סכנה לציבור | ראשי פרקים |
| ה. שיקולים מוראליים | הסברת השאלה |
| ו. ספק סכנה במקום הצלה מסכנה ודאית | א. שעבוד לשחרור שבו |
| ז. פדיון חללים | ב. אחריות שילווחית |
| | ג. אחריות שילווחית במקום סכנה |

* * *

הסברת השאלה

מצות פדיון שבויים נחשבה מאז ומעולם כאחת המצוות החשובות ביותר. הרמב"ם כותב בהלכות מתנות עניים (פ"ח ה"י):

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותם. ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים, ועומד בסכנת נפשות. והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך", ועל "לא תעמד על דם רעך" ועל "לא ירדנו בפרך לעיניך", ומצות "וחי אחיך עמך", "ואהבת לרעך כמוך", "והצל לקוחים למות", והרבה דברים כאלו. ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים.

ובשו"ע (יו"ד סי' רנב ס"ג):

כל רגע שמאחר בפדיון שבויים, היכא דאפשר להקדים, הרי כאילו שופך דמים (מקורו במהרי"ק).

מאיך כולם יודעים לצטט את המשנה במס' גיטין (מה, א):
אין פדיון את השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תקון העולם.

א. שעבוד לשחרור שבו

אנו נלך בעקבות מו"ר הגר"ש ישראלי שהעמיק בסוגיה זו והגיע למסקנה שונה מהמקובל. וזאת תמצית דבריו (בחוות בנימין סימן טז):

נסתפקו בגמרא בגיטין שם מה טעם "אין פודים" – האם זה מצד דוחקא דציבורא, היינו שאי אפשר להטיל על הציבור עול כבד מדי בפדיונם של הללו, או שהוא בכדי דלא ליגרבו (או: לא ליגררו) ולייתי, כלומר – שמא זה יגרום חטיפת שבויים נוספים ע"מ לסחוט באמצעותם כספים מהציבור.

הרמב"ם פוסק כצד הב' של הבעיא:

אין פודין את השבויים ביותר על דמיהן מפני תקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם.

(ומהר"ם מרוטנבורג נהג כידוע כהלכה זו והיה שבע שנים במאסר ונפטר בתפיסה ולא נתן שיפדוהו בממון רב. למרות שלדעת התוס' והרמב"ן ופסק השו"ע [יו"ד סי' רנב ס"ד] ת"ח נפדה גם ביותר מכדי דמיו. עי' מש"כ בנידון ביש"ש לגיטין פ"ד סי' סו).

הר"ן בסוגייתנו הסביר פסקו של הרמב"ם שהבעיא נפשטה מהסוגיא במס' כתובות (דף נא א). שם נחלקו ת"ק ורשב"ג לענין תקנת חכמים המחייבת את הבעל בפדיון אשתו שנשבת, כמבואר שם במשנה: נשבת חייב לפדותה. לדעת ת"ק חייב לפדותה פעם ראשונה אף ביותר מכדי דמיה. נחלק עליו רשב"ג ואומר: אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם. ומכיון שנקט רשב"ג כלשון משנתנו, שומעים אנו שמשנתנו היא דעת רשב"ג, ועל כן הלכה כמותו. מכאן אנו למדים שהנימוק לאי הפדייה הוא "דלא ליגררו ולייתי"; ושעל כן הביא הרמב"ם נימוק זה להלכה, שגם אם ימצא ידיו או קרוב שיהא מוכן להוציא ממון רב כמבוקש בכדי לפדות השבוי, אנו מעכבים בידו.

הרמ"ה פוסק כת"ק שחייב לפדות את אשתו (פעם ראשונה) גם ביותר מכדי דמיה. משום ש"אשתו כגופו". וכיוצא בזה בתוס' בסוגייתנו (ד"ה דלא) שהסבירו שמכיון שאשתו כגופו "ועל עצמו לא תקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו". רק באשר לפדיית אחרים קיימת התקנה שלא לפדותם ביותר מכדי דמיהם. והטעם, כאמור, הוא "כדי דלא ליגררו ולייתי". ואם כן, לכאורה, גם בנידון שלנו, אם עלינו להיענות לדרישות סחטניות בפדיית שבוינו, יש להכריע לאיסור, כיון שכל דרישה סחטנית היא בגדר של "יותר מכדי דמיהם". כן היה נראה, לכאורה. אולם אם נעיין בדבר נמצא שאין הדבר כן. הנה הרא"ש כתב בהנמקת הדברים. וזו לשונו:

...ומתני' דגיטין מיירי בשאר שבויים, אבל אשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו

בכל ממון, אשתו נמי - כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה כמי שיש לה ממון דמי.

לא הסתפק הרא"ש בנימוק שאשתו כגופו, וכפי שכתבו התוס', אלא הוסיף בו טעם שזה "כמי שיש לה ממון דמי", והיינו שזה נחשב כאילו היא עצמה פודה את עצמה, שהבעל מחוייב להעמיד לרשותה ממון מכוח תנאי הכתובה שחייב עצמו בנישואיה.

ולכאורה צ"ע למה לי טעם זה, ולא מספיק הטעם ש"אשתו כגופו" שממילא גם כשנראה זאת כפדיון שהבעל עושה, כאילו הוא פודה את עצמו? וצריך לומר שאיך נחייב אותו בטענה שאשתו כגופו, בעוד שהוא עצמו בסרבו לפדותה, הרי בזה גופא מגלה שאינה כגופו, שהרי "כל אשר לו יתן בעד נפשו". על כן לא נוכל להשתמש בנימוק זה ש"אשתו כגופו" רק כשהוא עצמו רוצה בכך, אלא שהיה מקום לעכב בעדו, כדרך שמעכבים בפדיון שבויים דעלמא, שלזה מספיק נימוק זה של אשתו כגופו שלא נוכל לעכב בעדו. לכן הוסיף הרא"ש ונתן בו טעם אחר, שלדעת ת"ק מכוח חיוב תנאי כתובה שנתחייב לה, הרי זה כאילו היא פודה את עצמה, שמשום כך גם אם אין הבעל רוצה, חייב הוא לפדותה, שזה כאילו הפקידה בידו ממון לצורך פדייתה. (דברים אלו יש בהם כדי להסביר את פסיקת הרמב"ם [לדעת הסוברים כן בדעתו] שאומנם לא חייב את הבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה אך בכ"ז התיר לבעל לפדות את אשתו ביותר מכדי דמיה למרות שבשבוי רגיל פסק שאסור לעשות כן).

העולה מהדברים האמורים, שאם - למשל - יבטיח אדם את עצמו בחברת ביטוח תמורת תשלום שמשלם לה, שבמקרה של שבי יפדוהו בדמים מרובים; מאחר שבכגון דא

החיוב של החברה הוא כלפי האדם שהבטיח את עצמו בה, והם אינם אלא עושים שליחותו, רשאים הם, ואף חייבים, לפדותו בכל ממון שהוא, כפי שחייבו את עצמם כלפיו תמורת התשלום ששילם להם עבור התחייבותם. ואין תקנת חכמים שאין פודים את השבויים אלא בכדי דמיהם מונעת זאת, שהרי באדם הפודה את עצמו אין שום הגבלות. ועל פי זה נראה, שמנקודת מבט זו, יש לראות את חובת המדינה בפדיון שבויי המלחמה. שכיון שאלה יצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה, להגנת העם היושב בציון, הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל טצדקי שיש בידי המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בבטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שיפלו בשבי. וכשם שקיימת התחייבות מעין זו לדאוג לרפואתם והבראתם במקרה של פציעה ונכות, וכן לדאוג למשפחותיהם, כן לא נופל מזה החיוב לנקוט כל פעולה שהיא לשם הוצאתם מן השבי "דכולהו איתנהו בה".

וכיון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקבלה על עצמה, תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם, שבזה כמבואר לעיל לא קיימת שום הגבלה, ולא שייך בזה התקנה שאין פודים את השבויים יותר על דמיהם.

עכת"ד הרב (=הגר"ש ישראלי זצ"ל), מכאן דברי התלמיד:

יש להעיר על דבריו שיש להבחין בין פדיון שבויים בכסף לבין פדיונם במחבלים עצורים. הרא"ש הסביר שמכיון שהבעל משועבד לפדות את אשתו דמי הפדיון כאילו נמצאים בידה ונמצא שהיא משחררת את עצמה. ואת עצמו אדם יכול לשחרר גם ביותר מכדי דמיו. אך כאשר מדובר במחבלים עצורים א"א לומר שהם משועבדים לשבוי וכאילו הוא פודה את עצמו במחבלים שברשותו. הם באמת אינם ברשותו ואין לו סמכות לשחרר את עצמו בהם. לכן נלענ"ד ללכת בעקבות מו"ר שחילק בין חיילים שהמדינה ערבה לפדיונם לבין שבויים אחרים שנפלו בשבי, אך בכיוון אחר.

ב. אחריות שילוחית

המהר"מ מרוטנברג, (הביאו המרדכי שלהי פרק הפועלים) והמהר"ק (סי' קנה), חייבו אב לפדות את בנו על חשבונו הפרטי במקרה הבא:

אב שלח בנו בשליחותו ונתפס... כיון שהלך בשליחותו אם כן היה גופו שאול לאביו ומחוייב לפדותו עד כדי דמיו... פשוט היכא דלית ליה לבן כופין את האב לפדותו. אמנם המהר"ם חייבו רק עד כדי דמיו אולם מדבריו למדנו גדר חדש שהמשלח אחראי לפדיונו של שלוחו. ומסתבר שאם האב ירצה יוכל לפדותו גם ביותר מכדי דמיו ולא תחול עליו התקנה שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן. כי בכך שהוא שלח אותו הוא חש אחריות מיוחדת כלפיו. הרמ"א (חו"מ סי' קעו סמ"ח) הביא את דעת מהר"מ, אך הביא גם דעות החולקות עליו:

אבל מי ששולח חבירו בעסקיו ונתפס, י"א דאם הלך בשבילו בחנם חייב לפדותו, דהוי ליה עליו כשואל שחייב באונסין (מרדכי פ' האומנים והגהות שניות), ויש חולקין (תשובת רמב"ן סימן כ ומהרי"ק שורש קל"א).

ואלו דברי הרמב"ן (נכללו בתשובות הרשב"א אך הן המיוחסות לרמב"ן):

אין המשלח חייב בתשלומי נזק השליח. שלא מצינו בתשלומי נזק אלא בנזקי עצמו או בנזקי ממונו, אבל בנזק שהגיע לשליח זה, מה היזק (אצ"ל: הזיק) המשלח ומה הגיע לו מחמת פשיעתו? וכ"ש אם השליח שכיר שהרי הלך בשכירותו כדכתי' ואליו הוא נושא נפשו וכו'... ואפילו תאמר שבגרמת זה השליחות הגיעו נזק, גרמא בנזקין פטור. המהרי"ק (סי' קלא) לא חולק על המהר"ם אלא מחלק בין שליח בשכר, שאין למשלח אחריות על גופו, לבין שליח בחינם, שלדעת המהר"ם גופו נחשב שואל למשלח וז"ל: משמע דווקא משום שהולך בשליחות בחנם והיה גופו שואל לאביו משום הכי איכא למימר דחייב האב לפדותו. הא אם היה נוטל שכר על השליחות דלא הוה שייך למימר דגרפו שואל הוה פשיטא דלא הוה מחייב האב אי אית ליה לבן.

[המהר"ם והרמב"ן נחלקו בגדרו של שליח, האם גופו של השליח שואל למשלח ולכן המשלח חייב באונסו של השליח, או לא. וייתכן שנחלקו בשאלה האם אדם הוקש לקרקע. כי בפרשת השומרים הוזכרו רק בהמה וכלים (ולדעת הרמב"ם פ"ב מה' שכירות ה"א גם שואל בכלל) יצאו שטרות וקרקעות, ועבדים שהוקשו לקרקעות. המגיד משנה (הל' טו"ז פ"ה) סובר שרק עבד הוקש לקרקע ולא בן חורין וא"כ יש דין שאלה בגופו של בן חורין. אך הראב"ד סובר שם שכל אדם הוקש לקרקע. ולדבריו לא יתכן דין שאלה בבן חורין. ועיין ש"ך ס"ס צה.].

כולם מודים שאם המשלח נטל אחריות מפורשת על גופו של השליח הוא חייב לפדותו, גם ביותר מכדי דמיו, כמו בעל שנטל אחריות לפדות את אשתו.

ג. אחריות שילוחית במקום סכנה

כאשר יש סכנת נפשות הדבר חמור יותר, כמבואר בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קכה): גרסינן בסנהדרין צ"ה אמר לו הקב"ה לדוד עד מתי יהא עון זה טמון בידך על ידך נהרג נוב עיר הכהנים על ידך נהרג דואג על ידך נהרג שואל ושלשת בניו... אלמא אנ"ג דדוד המלך ע"ה לא פשע במידי רק שעל ידו באו לתקלה אפילו הכי נענש. כ"ש הכא שבשליחותו בא אליו הרע הזאת דאיכא למיחש לעונש יסורין. ואמר' במסכת שבת פרק שואל כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה. דברי המהרי"ו הובאו בפוסקים נוספים, בצ"צ (הקדמו, סי' ו), באר שבע (סנהדרין שם), שו"ת מהרש"ל (סי' צו) ושו"ת מהר"ם לובלין (סי' מד).

האחריות המיוחדת שיש למשלח במקום בו נקפדים חיי אדם מקורה בקידושין (מג א). משלח לדבר עברה פטור, אך השולח שליח להרוג אדם חייב המשלח בדינא זוטא, ופי' הגר"א בחושן משפט (סי' לב):

שם חייב מ"מ בדינא זוטא וזה דווקא בשפיכות דמים שאפי' אם יכול להצילו חייב ועובר משום לא תעמוד [על דם רעך] כמ"ש בסי' תכ"ו ואפי' לאגורי כ"ש שאומר להרגו.

נמצא אפוא שהמשלח אדם למקום סכנה נושא באחריות כבדה להצילו, יותר מאשר על אחרים, שהוא לא שלחם. ק"ו כשנטל על עצמו אחריות מפורשת. ומכיון שכל חייל יוצא בשליחות הכלל להגן על הציבור, לכן חייב כל הציבור, ובפרט המנהיגות הצבאית והמדינית

להצילו ולהשיבו לביתו בריא ושלם, בכל מחיר אשר יושת עליו. ותקנת חכמים שאין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן לא חלה במקרה זה של חייל שנשלח לסכן את חייו בשם הציבור.

ולפי"ז יהיה הבדל בין אזרח שנתפס במקרה ע"י מחבלים לבין חייל. האזרח אינו שליח ציבור לכן אין לפדותו ביותר מכדי דמיו משא"כ החייל מכיון שהציבור שלחו הוא חייב לפדותו גם ביותר מכדי דמיו.

ד. חשש סכנה לציבור

מיהו גם אם נניח כדברינו, שלא חלה כאן התקנה שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן, אולם אין להתכחש למציאות שקיים חשש אמיתי של ליגרבו וליתו, שאם נשחרר מחבלים תמורת חיילים שבויים נעמיד בסכנה את כל יתר החיילים בצבא. לא מדובר בחשש רחוק אלא בחשש מוחשי ביותר. הסיבה לכך גלויה. בידינו אלפי מחבלים עצורים וחבריהם עושים הכל כדי לשחררם. שחרור חלק מהם תמורת שבויים יעודד את ארגוני המחבלים לחטוף חיילים כדי להתמקח על גבם לשחרר את המחבלים העצורים. זאת ועוד, שחרור מחבלים תמורת שבויים עלול לסכן את המדינה, הן משום שהם עלולים לחזור לסורם ביתר שאת, והן משום שהרמת המוראל אצלם תעודד אותם להגביר את הפעילות החבלנית. כי כל דבר המתפרש אצלם כחולשה מצדנו מוריד את גורם ההרתעה.

על המשקל עומדת דילמה חמורה. על כף אחת של המאזניים נמצאים השבויים המרחפת עליהם סכנה מוחשית. ועל הכף השנית נמצא הציבור כולו השרוי אף הוא בסכנה חמורה. מי עדיף? יש מקום אולי לומר שסיכונם של השבויים חמור יותר כי הוא נמצא כבר לפנינו בעוד שהסיכון לציבור הוא רק חשש עתידי.

לכאורה הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים האם מותר או חובה או רשות לאדם לסכן את עצמו כדי להציל את חברו. הכסף משנה (סוף פרק א מהלכות רוצח) הביא בשם הירושלמי, שחייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. אולם הסמ"ע (ח"מ סי' תכו) העיר, שמרן המחבר והרמ"א השמיטו דין זה מהשלחן ערוך, וטעמם, לפי שגדולי הפוסקים, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו דברי הירושלמי מפסקיהם.

בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תרכה) כתב, שהמתחסד להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה, שהספק שלו עדיף מהודאי של חברו, שנאמר: 'וחי אחיך עמך, חייך קודמין לשל חברך'.

וכתב הגר"ע יוסף ביחווה דעת (ח"ג סי' פד) שדעת רוב האחרונים כדברי הרדב"ז. והרדב"ז ביאר בעצמו בתשובתו בחלק ב (סי' ריח), שאם הספק של הסכנה נוטה אל הודאי סכנה, כלומר שעל פי הרוב ישנה סכנה, או אפילו בספק שקול של סכנה, אינו חייב למסור נפשו, ורק אם הספק של הסכנה נוטה אל ההצלה, אם לא הציל הרי זה עובר על לא תעמוד על דם רעך עד כאן.

בנ"ד האויב מאיים כל הזמן שהוא ימשיך במאבק, כולל חטיפת חיילים. אין כאן חשש עתידי בלבד אלא איום עכשווי ממשי. מה גם שהסכנה לחטיפות נוספות חלה על כולם בעוד שהשבויים הם רק כמה יחידים.

ועוד, במלחמה עסקינן, ובמלחמה השיקולים צריכים להביא בחשבון גם את העתיד ולא רק את ההווה. עיין רדב"ז על הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ח ה"א) בהסבר הדין של חלוצי צבא שמוותר להם לאכול דברים אסורים אם ירעבו.

לא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב אלא שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים ודמיוא להא דאמרינן צדין על עיירות של העמים ואפי' בשבת.

כלומר גדרי פיקו"נ במלחמה שונים מגדרי פיקו"נ בחיים האזרחיים. כי מלחמה היא עימות כולל וממושך ויש להביא בחשבון גם סיכונים עתידיים שכרגע אינם נראים עדיין. נמצא אפוא ששני הצדדים שקולים, הסכנה לציבור והסכנה לשבויים, כשהסכנה לשבויים מוחשית יותר אך הסכנה לציבור חלה על רבים יותר.

ה. שיקולים מוראליים

אלא שאם במלחמה עסקינן יש גם שיקול הפוך. כשם שאנו חוששים מפני העלאת המוראל של האויב כן חובתנו להבטיח את העלאת המוראל של חיילינו. המוראל הוא מרכיב חשוב במלחמה. אומנם גם בחולה רגיל צריך להתחשב במוראל כגון שכיב מרע שאנו נזהרים שלא תיטרף דעתו וכן יולדת סומא מדליקין לה את הנר בשבת כדי ליישב את דעתה. אך בכ"ז במלחמה הנושא המוראלי חמור יותר. עובדה היא שהתורה מינתה כה"ג מיוחד – משוח מלחמה – שכל תפקידו לדבר עם הלוחמים שלא ייבהלו ולא יערצו מפני האויב. ויהושע שלח מרגלים חרש לוודא מה המוראל של אנשי יריחו. וכן הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו (ונלענ"ד שאע"פ שדין זה נאמר במלחמת הרשות, אך גם במלחמת מצוה, שבה יוצא אפילו חתן מחופתו, מסתבר שצריך לשלח ירא ורך לבב, אם יש חשש שיפיל את לבב הלוחמים ויפגע במוראל) לכן חייל היוצא למלחמה צריך להרגיש שהעורף כולו מאחריו ויעשה הכל להצילו אם ייפגע או יפול בשבי.

ו. ספק סכנה במקום הצלה מסכנה ודאית

במקום אחר (באהלה של תורה ח"ד סי' יט) דנתי בעקבות תלמידי יעקב אילוז הי"ד, שנפל במלחמת יוהכ"פ בגולן, בחובתו של חובש קרבי לצאת לעזרת פצוע למרות שהוא מסכן את חייו בכך. ואפילו לדעת הירושלמי שהובא לעיל המחייב נטילת סיכון כדי להציל אדם הנמצא בסכנה מודה שכאשר הסכנה חמורה אין מקום לסכן את החיים בצורה קרובה לודאי כדי הציל פצוע הנמצא בסכנה. למרות זאת, מלחמה שאני, וכלשון החיילים "אחד בעד כולם וכולם בעד אחד". ואין זו מליצה גרידא. יש באמירה זו אמת גדולה המבטאת את ההבדל בין מלחמה לבין החיים האזרחיים. מלחמה היא מצוה ציבורית המוטלת על הכלל והציבור כולו נחשב לעניין זה כאיש אחד וזהו ההסבר לכך שפיקו"נ של

יחיד לא פוטר אותו ממצות המלחמה (אפילו לא במלחמת רשות. ר' עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראל סי" יד). לכן חובש קרבי מסכן את חייו להצלת פצוע. כי אין מדובר בנטילת סיכון לשם הצלת פצוע פרטי, אלא מדובר במערך מלחמתי-ציבורי, שבו סיכנונו של הפרט אינו מהווה שיקול מכריע.

תלמידי הנ"ל העלה נימוק נוסף המצדיק נטילת סיכון ודאי ע"י החובש ע"מ להציל פצוע והוא שבמלחמה יש גם מצות קידוש השם, שעליה חייבים למסור את הנפש. וזו כוונת הרמב"ם באומרו הרמב"ם בסוף פ"ה מהל' מלכים:

וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מוטבח לו שלא ימצא נזק ולא פגיעה רעה.

(ברעיון זכה יעקב אילוז לכוון למש"כ כמה שנים אחרי נפילתו מו"ר הגר"ש ישראל בחוות בנימין סי' יז עיי"ש בהרחבה. קונטרסו של הקדוש יעקב אילוז הי"ד הודפס בספר שיצא לזכרו "לזו לאילוז").

נמצא אפוא שהתקנה שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן לא חלה בנ"ד. והשיקולים לפדות שבויים תמורת שחרור מחבלים צריכים להביא בחשבון בעיקר את טובת הציבור, היכן יש סיכונים גדולים יותר לבטחון הציבור, בחשיפת הציבור לסכנות נוספות, או בחיזוק אורית האמון של החיילים במשלחיהם. ועל כך עלינו להתפלל שה' ינחה את מקבלי ההחלטות בעצה טובה מלפניו.

ז. פדיון חללים

כל זאת נכון רק כאשר מדובר בשבויים חיים. אך אם מדובר בחללים הדין שונה. אין כאן מצות פדיון שבויים, אשר כל חשיבותה היא כפי שתוארה הרמב"ם בפ"ח מהל' מתנ"ע שפתחנו בו את דברינו. חובת פדיון שבויים כמצוה רבה מתיחסת אך ורק לשבויים חיים. אין חובת פדיון מתים. וכבר הערתי על כך בתחומין (כרך כה). אמנם חלל צה"ל הוא קדוש שנפל על קידוש השם, ויש לעשות כל מאמץ להביאו לקבר ישראל – הן משום כבודו, הן משום כבוד משפחתו, שיהיה להם קבר לבכות עליו, והן משום כבוד ישראל שלא יחולל בגויים. מכל מקום אין לדמותו לשבוי חי, שהמצוה לפדותו היא בכל מחיר.

מכאן מודעא רבה לאורייתא: איני יודע על סמך מה התירו לסכן חיילים לצורך הבאת חבריהם לקבורה, או לחלל שבת עבורם. וכן יש לתמוה על דוברים חשובים, שהצהירו שצה"ל התחייב להחזיר חייל למשפחתו בין חי בין מת. ההשוואה של המת לחי אינה נכונה. בוודאי שלכתחילה צריך לעשות הכל כדי להביא את המת לקבר ישראל, ומצינו שמת מצוה דוחה קדושת כהן גדול ונזיר בערב פסח; אולם לא מצינו היתר לסיכון חי אדם או לחלל שבת לצורך מת מצוה.

בשיחה שהיתה לי עם הרב הראשי לישראל, הרב שלמה גורן זצ"ל, אחרי מלחמת יום הכיפורים בנושא פינוי חללים בשבת, הוסיף הרב גורן נימוק חדש להיתר פינוי חללים בשבת – מכיון שהאויבים משתמשים בגופות חללינו כקלפי מיקוח לשחרר תמורתם מחבלים מסוכנים, מצות פיקוח נפש למנוע זאת מצדיקה חילול שבת. והשבתי לו: הא גופא מנלן? מי התיר לסכן את הציבור ע"י שחרור מחבלים תמורת גופות חללים?

נראה לי שהגזמנו בכבוד המתים, עד שאנו מסכנים עבורם את החיים. זוהי חומרא דאתי לידי קולא, ועל כך מתוודים בידוי של רבינו ניסים ביום כיפור קטן: "את אשר הקלת החזמתי, ואשר החזמתי הקלתי". (ועיין מש"כ בזה הרב אברהם אביון [שהיה עוזר הרב הראשי לצה"ל לענייני הלכה] בספרו דרכי חסד פ"ט ומש"כ הרב יהודה זולדן בתחומין כה).

אומנם אם היה מדובר בהתרת עגונה, כגון שהועלה הצורך לשחרר מחבלים תמורת החזרת גופתו של חייל, כדי לוודא שהוא אכן מת ע"מ להתיר את אשתו מעגינותה, היה אולי מקום לשקול נטילת סיכונים מסוימים לשם התרת עגונה. ר' שבות יעקב (ח"א סי' יד) שהשוה התרת עגונה לפיקוח נפש. אם כי כנראה לא התכוון להשוות לגמרי התרת עגונה לדיני נפשות ממש. ע"ש שלא התיר בשבת אלא איסורי שבות. אך אין ספק שהתרת עגונה חמורה יותר מקבורת חלל בקבר ישראל, ונראה שיש מקום לשקול בכובד ראש חשש לסיכון קל לצורך זה.

אם כי לגופו של עניין איני יודע מדוע לא מונעים מראש את חשש העגינות של נשות החיילים ע"י הרשאות מראש, כמנהג מחנות ישראל מקדמת דנא, שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות היה כותב לאשתו. ואכן במלחמת העולם השנייה הנהיגה הרבנות הראשית חתימה של החיילים על הרשאה לבי"ד לתת גט לעגונה כעבור זמן מסוים. טופס רשמי כזה הוכן גם לחיילי צה"ל אולם לא משתמשים בו, בטענה שהדבר עלול לגרום לנפילת מוראל (ר' תחומין כז). ולא זכיתי להבין מאי שנא טופס זה מטפסים אחרים המזכירים לחייל את החשש לנפילה בקרב, כגון חתימה על טופס העברת המשכורת האחרונה לידי קרוב משפחה מסוים. ובעבר נהגו להטביע טביעת אצבעות מכל חייל שהתייצב למילואים, והכל ידעו מה משמעותה של טביעת אצבעות זו. אין לסמוך על הנס שכל העגונות תותרנה, אלא יש להציע לפחות לחיילים המעוניינים בכך (ויש כאלו!) לחתום על טופס הרשאה כנ"ל.

נתפלל כולנו ש"פדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם".

סימן ח

טיפול בילדים מנותקים

- | | |
|--|--|
| <p>ג. שיטת הרמב"ם באיסורי קירבה בדרבנן</p> <p>ד. נגיעה לצורך בחולה שאין בו סכנה</p> <p>ה. ההכרעה למעשה באשת איש ובפנויה</p> <p>מסקנה</p> | <p>ראשי פרקים</p> <p>שאלה</p> <p>א. שיטת רש"י ור"ת</p> <p>ב. שיטת הרמב"ם והרמב"ן</p> |
|--|--|

* * *

שאלה*

ילדים מנותקים מהוריהם זקוקים למשפחה חמה ותומכת, אי לכך מסרום לאומנה במשפחות מסודרות שיש בה אבות ואמהות וילדים קטנים. כדי לסייע למשפחות צורפה לכל משפחה בת שירות לאומי המסייעת למשפחה בטיפול בילדים שנמסרו לה לאומנה. האמהות והנערות רואות צורך לפעמים לחבק את הילדים המנותקים ולהרעיף עליהם חיבה ואהבה, בעקבות החסך האימהי ממנו סבלו קשות בקטנותם. דבר זה נחוץ במיוחד ברגעי משבר העוברים על הילדים. המדובר בילדים בגילאים בין תשע לחמש עשרה. האם הדבר מותר מצד גדרי צניעות?

א. שיטת רש"י ור"ת

ראשית, צריך לברר מהו האיסור שיש בנגיעה או חיבוק ונישוק של חיבה שבין הילד לבין הנערה המסייעת למשפחה האומנת. האם יש בזה איסור דאורייתא או שאין בזה אלא איסור דרבנן, ואולי הדבר מותר אף לכתחילה?

והראשונים נחלקו בדבר על פי מה שנחלקו האמוראים במסכת שבת (יג, א):

איבעיא להו: נדה, מהו שתנישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו?

אמר רב יוסף... תא שמע (יחזקאל יח) ואל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ... מה אשת רעהו – **הוא בבגדו והיא בבגדה אסור**...

(אף אשתו נדה – הוא בבגדו והיא בבגדה אסור...)

ופליגא דרבי פדת, דאמר רבי פדת: לא אסרה תורה **אלא קורבה של גלוי עריות בלבד**, שנאמר (ויקרא יח) איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה.

עולא כי הוי אתי מבי רב הוה מנשק להו לאחזותיה אבי חדייהו, ואמרי לה אבי

* אמנם שאלה זו מתעוררת בכל בית בו גדלים ילדים שאינם ילדיו של אחד ההורים, כגון יתומים, בני גרושים, ילדים מאומצים וכד', אולם בטיפול בילדים מנותקים ע"י מתנדבות צעירות יש פן מיוחד.

ידיהו. ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא: אפילו שום קורבה אסור, משום לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב.

ואם כן, לכאורה שאלה זו תלויה במחלוקת האמוראים, לדעת רב יוסף נגיעה אסורה אפילו כשהוא בבגדו והיא בבגדה, ואילו לר' פדת נגיעה וקרבה אחרת אינן מגוף האיסור אלא קרובה של גילוי עריות בלבד. ומשום כך עולא נהג היתר בעצמו לנשק את אחיותיו, משום שלדעתו מעשה זה אינו נושא אופי של קרבה לגילוי עריות אלא של חיבה בעלמא. אלא שמאידך סבר שראוי להחמיר ולאסור כל נגיעה, וזאת מחשש שמא תביא בסופו של דבר לידי גילוי עריות.

ונחלקו הראשונים בביאור שיטתו של ר' פדת.

רש"י (ד"ה גילוי עריות) סבר שאין איסור דאורייתא אלא בתשמיש בלבד, וכל האיסור בקירוב בשר אינו אלא מדרבנן. ולדעת ר' פדת לא גזרו חכמים אלא בכגון דא, אך כשהוא בבגדו והיא בבגדה שרי. ולשיטתו צריך לומר שר' פדת חולק על הברייתא האוסרת "הוא בבגדו והיא בבגדה", ולדעתו הדרשה שהביאה אינה אלא אסמכתא בעלמא כמו שכתב הרמב"ן (עיין להלן).

(ויש לבאר בשיטת רש"י, שאע"פ שר' פדת הוא אמורא י"ל שהוא סובר שהקירבה האמורה בתורה אינה אלא הביאה עצמה, וכמו שנאמר: "ואקרב אל הנביאה", ולא כפי שהבין רב יוסף שהכוונה לקירבה הקודמת לגילוי העריות. ובשאלה זו נחלקו גם הרמב"ם והרמב"ן שהבאנו להלן, ולשיטתו יוצא שהרמב"ן סבר כר' פדת והרמב"ם נקט כרב יוסף.)

ולעומתו, ר"ת והתוס' (שם, ד"ה ופליגא) צמצמו את המחלוקת בין האמוראים לנידה בלבד, ורק בדין זה יש להבחין בין קרבה האסורה מדרבנן לשאר מילי שאינם אסורים בה אפילו מדרבנן. רב יוסף שאסר נגיעה כשהוא בבגדו והיא בבגדה מודה שאין בזה איסור דאורייתא, ואעפ"כ רב פדת פליג עליה כיון שיש כאן שינוי מן ההנהגה הרגילה שבין איש לאשתו בזמן היתרה. ואין הכי נמי, גם הוא מודה במקום שאין שינוי שהקרבה אסורה, וכפי ששינונו "לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה".

אך כל זה בנידה בלבד, אך בשאר העריות קרבה אסורה אפילו כשהוא בבגדו והיא בבגדה מאחר שאין כאן שינוי. ועדיין צ"ע לשיטתו בהסבר הנהגתו של עולא, הכיצד הורה היתר לנפשו לנשק את אחיותיו כנגד איסור דרבנן?

(ופירוש זה הוקשה לרש"י, שהרי זב וזבה שרק אוכלים על שולחן אחד אסורים, ואילו איש ואשה השוכבים יחד בבגדיהם הדבר מותר לכתחילה! יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא! אך ר"ת סובר שהשינוי מתרץ קושיא זו.)

ולמעשה, אם נניח שההלכה נפסקה כרב יוסף ולא כר' פדת יצא שאין נפק"מ בין השיטות, ולכו"ע הוא בבגדו והיא בבגדה אסור בכל העריות. אלא שלרש"י פשוט שהאיסור הוא רק מדרבנן, ומסתבר ללמוד מדבריו שהוא הדין לר"ת, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

ב. שיטת הרמב"ם והרמב"ן

ובשאלה זו נחלקו גם הרמב"ם והרמב"ן.

שיטת הרמב"ם (סה"מ מ"ת שנג) בהגדרת איסור "לא תקרבו" היא:

שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות ואפילו בלא ביאה. כגון חבוק ונשיקה והדומה להם מפעולות הזנות. והוא אמרו יתעלה באזהרה מזה "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" (ויקרא יח, ו). כאילו יאמר **לא תקרבו מהן קירוב יביא לגלות ערוה.**

ובהמשך דבריו הביא ראייה מן הספרא (פי"ג, ה"ב) שהקירבה לערוה אינה הביאה עצמה אלא קירבת הגוף שקודם לה, וז"ל הספרא:

"לא תקרבו לגלות". אין לי אלא שלא יגלה מניין שלא יקרבו, תלמוד לומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרבו.

"ונכרתו הנפשות העושות" מה תלמוד לומר. לפי שנאמר "לא תקרבו" יכול יהו חייבין כרת על הקריבה, ת"ל "העושות" – לא הקרבות.

ומשמע מדבריו שחיבוק של עריות אסור מדאורייתא.

ולדבריו צריך לבאר בפשט הסוגיא דלעיל, שאין הכי נמי סברא זו אינה מוסכמת על כל הדיעות. ר' פדת סבר שרק התשמיש עצמו אסור מהתורה, ואילו שאר קרבת בשר אינה אסורה אלא מדרבנן. אך רב יוסף חולק וסובר שגם כל קרבת בשר אסורה מהתורה, ולכן הוא בבגדו והיא בבגדה אסורים מדרבנן, ואין חילוק בזה בין נידה לשאר העריות. והלכה כרב יוסף.

אולם הרמב"ן (שבת יג, א ד"ה ופליגא) חולק עליו וסובר שחיבוק בכל העריות חוץ מאשת איש אינו אסור מהתורה אלא מדרבנן. יתרה מזו, אפילו שכיבה ממש בקירוב בשר אינה אסורה אלא מדרבנן, ורק הביאה עצמה היא זו שנאסרה מדאורייתא. ובגדרי דרבנן יש לחלק בין אשת איש לשאר העריות. באשת איש האיסור חמור יותר והוא כנראה מדברי קבלה שנאמר "הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה" (משלי ה, ח), ודבר ברור הוא שנאסרה בכל קירבה שבעולם [ואפילו כשהוא בבגדו והיא בבגדה]. ואילו בשאר העריות הדבר תלוי במחלוקת שבין ר' פדת ורב יוסף. לדעת רב יוסף הוקשו כל העריות לא"א וכל קירבה בה אסורה, ואילו לדעת ר' פדת העריות האחרות לא הוקשו לאשת איש וקירבה בהן מותרת.

ולדברי הרמב"ן יוצא שכל קרבת בשר אסורה מדברי קבלה. אולם בתחילת דבריו הוא מסתפק האם הדבר אסור רק מדרבנן או מהתורה כדין חצי שיעור. וצ"ע.

ושניהם נחלקו בפירוש הסוגיא בשבת. הרמב"ם מפרש בעקרון כרש"י שלר' פדת אכן אין איסור קירבה מהתורה אלא רק הביאה עצמה. אך לרב יוסף התורה אסרה גם קירבה ולכן הוא בבגדו והיא בבגדה יהיו אסורים מדאורייתא. והלכה כרב יוסף וכן מוכח מת"כ.

הרמב"ן סובר כר"ת וכן משמע מחידושו למס' שבת שם. ובתחילה הסתפק רב יוסף אולי שינוי מועיל להתיר נידה הוא בבגדו והיא בבגדה. אולם אח"כ חזר בו רב יוסף וסבר שמאחר שבא"א האיסור הוא מדברי קבלה ומכיון שהוקשו כל העריות זל"ז גם בנידה יש לאסור הוא בבגדו והיא בבגדה. ומה שאמר לא אסרה תורה ר"ל לא נאסרה כלל נידה הוא בבגדו והיא בבגדה אפילו לא מדרבנן. וכן עולא שנישק את אחותו היה זה בשינוי שלא כדרך הנושקין.

(אלא שצ"ע בדבריו. אם כל האיסור הא רק מדרבנן מה ענין היקש העריות זל"ז לכאן?)

ובנד"ד שהמדובר באשת איש בין לרמב"ם ובין לרמב"ן כל חיבוק אסור. אלא שלדעת הרמב"ם האיסור הוא לכאורה מהתורה ולדעת הרמב"ן הוא רק מדרבנן.

ג. שיטת הרמב"ם באיסורי קירבה מדרבנן

ונראה לומר, שבנד"ד גם לדעת הרמב"ם האיסור אינו מדאורייתא אלא רק מדרבנן. כי לדעתו האיסור מהתורה הוא רק בחיבוק של תאוה, שיש בו חשש לגילוי עריות. אך חיבוק של הרעפת חום כגון בנד"ד אינו בכלל חיבוק של תאוה, והאיסור שבו הוא רק מדרבנן. וכן כתב המגילת אסתר (סה"מ שם) שחיבוק ונישוק אסורים רק דרך חיבת ביאה, אך דרך אהבה וקירבה מותרת מדאורייתא. והדבר מפורש ברמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"א הל' א):

כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק **דרך תאוה** ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מזקוקת התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים **המביאין לידי גילוי ערוה**. והמגילת אסתר הביא ראיה לדבריו מרב אחא בר אבא בקידושין (פא, ב) שנישק את בת בתו, אלא שיש לחלק בין סב ונכדתו לאנשים זרים. בתוך המשפחה הקרובה נשיקה מבטאת בדרך כלל (להוציא מקרים של סטייה) רק קירבה ואהבה ללא תאוות ביאה. מה שאין כן בין אנשים זרים שם עלול חיבוק להתפרש כחיבוק של תאוה. מיהו הסברא נותנת שבמקרה הזה החיבוק והנישוק נעשים לשם חיבה ותמיכה, ולא חלילה לשם תאוה. מיהו, עדיין יש כאן איסור דרבנן.¹

ואמנם מצינו להרשב"א (בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' קכז) שכתב: "דכל קירבה אסורה מדאורייתא", ובאופן פשוט כוונתו לדעת הרמב"ם, שהרי לדעת הרמב"ן אפילו קירבה של תאוה אינה אסורה מן התורה. וכן משמע ממה שהקשה הרמב"ן על הרמב"ם, שהבין שלדעתו כל קירבה אסורה מדאורייתא אפילו קירבה של חיבה, וכפי הנראה הרשב"א הלך בעקבותיו. וגם הב"י (יו"ד סי' קצה) הלך בעקבותיהם, וכתב שלשיטת הרמב"ם נגיעה אסורה מדאורייתא, ויש לאסור על הרופא לגעת בערוה אפילו במקום פיקוח נפש כדין גילוי עריות שיהרג ואל יעבור.

אולם היא הנותנת. הרמב"ם עצמו סובר שרק קירבה של תאוה אסורה כמו שהוכחנו לעיל מהסברו המוכרח של המג"א בדבריו וכמו שמוכח מדברי הרמב"ם עצמו. ויתכן שכוונתו של הרשב"א לומר, שיש חשש שהוא יגע בה נגיעה של חיבה ויעבור על איסור תורה לדעת הרמב"ם.

1. אמנם בימינו רווחת אופנה של חיבוק ונישוק בכל מפגש רעים. ואכן יש להוקיע את המנהג המגונה הזה, דוקא על רקע המתירנות הפושה בחברה האוכלת כל חלקה טובה, ולפחות יש לשמור על כך במפגשים בין גברים לנשים, גם אם הם קרובי משפחה.

וכבר הש"ך (י"ד קצה ס"ק כ) השיג על הב"י בטענה זו גופא, ודחה את מה שכתב אליבא דהרמב"ם שיש לאסור את הנגיעה בערוה אפילו במקום פיקוח נפש. וז"ל:

דודאי אף להרמב"ם ליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחובת ביאה, מה שאין כן הכא. וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה אפילו אשת איש או עובדת כוכבים, אע"פ שיש רופאים אחרים עובדי כוכבים, וכן עושים שאר מיני משמושים ע"פ דרכי הרפואה.

הרי שגם הש"ך מפרש את הרמב"ם כדרך שכתבנו, שאין איסור מהתורה בקירבה שאין בה תאוה, וכפי שמוכח מדברי הרמב"ם. ולכן התירו לרופא למשש דופק של אשת איש גם שלא במקום פיקוח נפש. אך למעשה הוא אינו מתיר את הנגיעה של הבעל באשתו כשהיא נידה לצורכי רפואה, וכגון שהוא רופא והיא חולה שאין בה סכנה וזקוקה שימשש לה את הדופק, ולא התיר אלא במקום פיקוח נפש. ומה שהחמיר בנידה יותר מאשת איש, אע"פ שאיסור אשת איש חמור יותר, הוא כנראה משום קירוב דעת שיש בין הבעל לאשתו. ומשמע מדבריו שאין בנגיעה לשם רפואה משום אביזריהו דגילוי עריות, שא"כ היה צריך לאסור גם במקום פיקוח נפש. ועל כרחק הוא משום שאין איסור מהתורה בנגיעה כזאת, והא קמ"ל שנגיעה האסורה מדרבנן אינה בכלל אביזריהו של גילוי עריות. (ועיין אתון דאורייתא כלל כא שאם נידה היא איסור ולא טומאה, היא אינה נחשבת לערוה לענין ייהרג ואל יעבור, עיי"ש. ואם כן, אין ללמוד מן הש"ך לנד"ד).

אך ה'בית שמואל' (אה"ע סי' כ, ס"ק א) דחה את השגת הש"ך על הב"י וכתב ש"השיג עליו בחינם", ולעולם לדעת הרמב"ם יש איסור דאורייתא אפילו בנגיעה בעלמא שאינה בדרך חיבה. ומאידיך, בתשובת ראש אפרים (ח"ד קונט' הראיות סי' לח אות ט, הובאה בשו"ע עם רעק"א השלם י"ד סי' קצה) קיים את דברי הש"ך שהרמב"ם לא אסר מהתורה אלא דרך חיבה. וכן עמא דבר שרופאים ישראלים נוגעים בנשים וכמו שכתב הש"ך.

ד. נגיעה לצורך בחולה שאין בו סכנה

ובאותה תשובה כתב הרשב"א שאסור לבעל לגעת באשתו לצורכי רפואה, גם במקום שאין עוד רופא חוץ ממנו. וטעמו, שלא התירו איסור זה לצורך חולה שאין בו סכנה שמא הדבר אסור מדאורייתא. וגם אם האיסור הוא מדרבנן אין להקל בו, שלא הקלו בכל איסורי דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה.

ודבריו טעונים בירור, שכן הוכחנו לעיל שבנגיעה לצורך רפואה גם הרמב"ם מודה שאין בה איסור דאורייתא. ועיין בר"ן (דף ו, ב מדפי הרי"ף) שהביא דעה שרק באיסורי אכילה דרבנן החמירו ואסרום לחולה שאין בו סכנה, אך באיסורי דרבנן אחרים יש שהקלו. והוא עצמו סובר שהתירו איסורי אכילה דאורייתא אם אוכל אותם שלא כדרך הנאתן, יותר ממה שהתירו בשאר איסורי דרבנן.

ואם כן, יש מקום להתיר נגיעה האסורה מדרבנן בנד"ד, שהצורך בה הוא גדול מאוד, ונראה לומר שמצבו הנפשי של נער זה אינו טוב יותר משל חולה שאין בו סכנה. ויתכן שאם לא ישקמו נער כזה מצבו יידרדר והוא עלול להגיע גם לכלל סכנה... ודמי ממש

לחולה שאין בו סכנה. ואף לדעת הר"ן נלפענ"ד לדמות את איסורי העריות בנד"ד לאיסורי אכילה שלא כדרך הנאתן, ויש להתירם במקום חולי.

ומצינו שהתירו איסור מעין זה ואף חמור ממנו לחולה. וחילא דידי מדוד המלך שאבישג שכבה בחיקו. ואם היה כאן איסור תורה מי התיר לו את הדבר? ואפילו אם תאמר שהיה זה פיקו"נ, מי התיר לו אביזרייהו דעריות משום פיקו"נ? לכן צ"ל שאבישג לא שכבה בחיקו של דוד המלך לשם תאוה, אלא רק לשם חימומו, ולא היה בזה איסור תורה, אלא רק איסור דרבנן. ובמקום חולי לא גזרו. מיהו עדיין י"ל שהיה זה פיקו"נ ולכן התירו. אך לחולה רגיל לא יתירו וק"ו שלא בנ"ד.

ועיין ב'בית שמואל' (אה"ע סי' יח ס"ק א) שהבאנו לעיל שהביא ראייה לאסור אפילו נגיעה בעלמא מן הגמרא בסנהדרין (עה, א):

מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה ליבו טינא, ובאו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו... ימות ולא תספר עמו מאחרי הגדר.

וכל שכן שאין היתר בנגיעה ממשית אפילו לצורכי רפואה, ואפילו במקום פקוח נפש. והב"ש הוסיף עוד בשם הר"ן, שהמקור לאסור עליו לספר עם אשת איש אחורי הגדר הוא הפסוק "לא תקרבו לגלות ערוה". ומוכח מכאן שכל מיני קירבה אסורים משום אביזרייהו דעריות ואפילו קלות ראש עם הערוה בכלל זה, והם אינם נדחים מפני פקו"נ, וכל שכן בחולה שאין בו סכנה.

אך הרדב"ז (ח"ד סי' ב) דחה את הראיה ממעשה זה משום שהחולי בא מחמת העבירה, ולפיכך אמרו חכמים ימות ואל תספר עמו. אך כשאדם חולה מסיבה אחרת, אין בסיפור כזה ואפילו לא בנגיעה שאינה של חיבה שום אביזרייהו דערוה.

ואולי יש להוסיף על דבריו, שבמקרה המדובר אפילו עצם הסיפור עמה יש בו משום איסור לא תקרבו מדאורייתא לדעת הרמב"ם, אע"פ שאין כאן נגיעה. כי במקרה המיוחד הזה שהעלה ליבו טינא אפילו הסיפור עימה גרידא אינו אלא בדרך תאוה, ועל כן הוא אסור מדאורייתא משום לא תקרבו. אך סתם נגיעה בעלמא אינה אסורה מדאורייתא אלא קירבה של תאוה בלבד.

ויש קצת ראייה לסברא זו ממה שכתב הרמב"ם עצמו במנין המצוות הקצר (בראש משנה תורה, ל"ת שנג):

שלא לקרב לעריות בדברים המביאים לידי גילוי ערוה, כגון חיבוק ונישוק ורמיזה וקפיצה...

וכבר תמהו עליו, הרי בקפיצה ורמיזה אין משום נגיעה וא"כ האיסור הוא רק מדרבנן. ולפי מש"כ הרדב"ז יש ליישב, שיתכנו מקרים קיצוניים כגון אותו אדם שהעלה ליבו טינה, שאפילו קפיצה ורמיזה יחשבו בכלל איסור הקרובה ויאסרו מדאורייתא משום אביזרייהו דגילוי עריות.

ה. ההכרעה למעשה באשת איש ובפנויה

העולה מכל זה שנגיעה שאינה לשם תאוה אינה אסורה מהתורה לכו"ע אלא מדרבנן.

ומצאנו שאיסור זה הותר במקום הצורך כגון ביחסי החיבה הטבעיים שבין אב לבתו ובין סב לנכדתו, שאין בה חלילה תאוות ביאה.

מיהו כבר כתבנו שאין לדמות נגיעה של אב בבתו וכן סב בנכדתו, שאין בה חשש תאוה, לנגיעה בין אנשים זרים שעלולה להתפרש באופן אחר, ויש בה חשש לפגיעה בצניעות. ואעפ"כ, כבר פשט המנהג להתיר לאשה לעבור בדיקה אצל רופא. ולא זו בלבד שהתירו לחולה שאין בו סכנה, אלא התירו גם לאשה בריאה הזקוקה לבדיקה רפואית. ואולי יש ללמוד מכאן גם למקרים אחרים שיש בנגיעה צורך גדול.

מיהו, אין לדמות נגיעה של רופא לנד"ד. ברופא יש סיבה נוספת להתיר משום דבעבדיתה טריד, מה שאין כן בנד"ד שאדרבה מטרתה הישירה של הנגיעה בילד או בנער היא ליצור את הקירבה אליו, וכל כולה היא לשם תמיכה וגילוי חיבה. אלא שאנו באים להתיר את הנגיעה מאחר שאין בה שום תאוה, אך גם אין אפטרופוס לעריות. ולכן נראה שיש להשתמש בנגיעה רק במקום צורך גדול. אולם שלא במקום צורך כזה אמרינן לנזירא לך לך סחור סחור, לכרמא לא תקרב.

והנה בנ"ד הצורך בגילוי חיבה על ידי נגיעה של ליטוף וכיו"ב הוא גדול מאד, וכבר כתבנו שמצבו הנפשי של נער זה אינו טוב יותר משל חולה שאין בו סכנה. ולכן נראה שמותר לאשת איש לגעת בו בשעת צורך גדול. מיהו מחיבוק ונישוק ממש מן הראוי להימנע, אולם ליטוף ונגיעה של חיבה לצורך תמיכה ועידוד והרעפת חום ואהבה נראה שהדבר מותר בשעת הצורך. ואם אפשר להסתפק במגע דרך הבגד בודאי שאין להתיר מגע ישיר.

ועדיין יש להבחין בהיתר זה בין נערה פנויה לאשה נשואה.

ובהשקפה ראשונה היה נראה לכאורה שק"ו הוא, שאם התרנו באשת איש כל שכן שיש להתיר בפנויה שאין בנגיעה בה משום אביזרייהו דעריות לכו"ע. ואעפ"פ שהיא אסורה משום נידה ובנידה החמירו יותר מאשת איש, זהו רק בין בעל ואשתו משום קרוב דעת, אך בנידה פנויה המטפלת בנער מנותק איסורה קל יותר משל אשת איש. אך מאידך, יש לחשוש שהיא הנותנת. מכיון שאינה נשואה וקירבת הגיל בינה לבין הנער גדולה יותר, יש לחוש יותר לקירבת דעת שעלולה להתפתח ביניהם. ואעפ"פ שסתמא דמילתא נערה פנויה כזאת המתנדבת לטפל בנער מנותק מתכוונת לשם שמים, מכל מקום אין אפטרופוס לעריות ולמיחש בעי.

מסקנה

יש להגביל את הטיפול של הנערות הפנויות לגילאים צעירים בלבד, ואת הטיפול בנערים המבוגרים יותר יש להפקיד בידי הנשים הנשואות והמבוגרות. בנות השירות הלאומי תטפלנה רק בילדים עד גיל בר מצוה והנשים הנשואות תטפלנה גם בנערים מעל גיל זה. אלו ואלו צריכות להשתדל לא לגעת בנערים לכתחילה נגיעה ישירה אפילו בשעת הצורך אלא רק נגיעה של תמיכה ועידוד מעל לבגדים. בכל מקרה עליהן להימנע מחיבוק ונישוק, וכמו כן עליהן להימנע מייחוד.

סימן ט

הלכה והידור בדיני צניעות בזמננו

ג. הפרדה	ראשי פרקים
ד. יציאה מן הבית	הקדמה כללית
ה. הופעת אשה במסגרת עבודה	א. כללי הלבוש הצנוע
ו. חינוך לצניעות	ב. כיסוי הראש

* * *

הקדמה כללית*

פוסקי ההלכה בדורנו מוצאים את עצמם במתח בכל הקשור להלכות צניעות ולחינוך לצניעות, בין שני קטבים שונים והפוכים. מחד, העולם שסביבנו הולך ונהיה פרוץ יותר ויותר, והסחף שבו מקשה מאוד על שמירת הצניעות במלואה. ומאידך, אנו רואים חלק מהציבור ההולך בכיוון ההפוך, ונוטה לאסור את המותר כאילו הוא אסור מעיקר הדין. וכגון, ציבור המקפיד על הפרדה הרמטית בין גברים לנשים, ורואה בכל מפגש מעורב איסור מוחלט. וכנגדו, יש רבים אחרים יראים ושלמים שאינם יכולים לקבל על עצמם את כל החומרות וההידורים, והם מתקשים לקבוע לעצמם גבולות מוחלטים כיון שההלכה הפסוקה אינה ברורה להם כל צרכה.

מוטלת עלינו איפה החובה להדריך את הציבור לפי כללי ההלכה, ולקבוע באופן מחייב רק את הנורמה המינימאלית שכוללת את מה שנאסר מעיקר הדין. ולצד זה, אנו נדרשים להמליץ גם על חומרות והידורים שהציבור יכול לקבל על עצמו, שתכליתם להרחיק את האדם מן העבירה. ובפרט בדורנו, שהדרך של העולם הפרוץ סותרת את כללי התורה, ומערערת את כל אבני היסוד של המשפחה והבית היהודי. ומבחינה זו, הכיוון של החמרה הוא חיובי, כי החשש מפני גלישה לעבר העולם הפרוץ והמידרדר גדול יותר מן החשש להסתגרות יתר. אך כדרכה של חומרה, היא אינה מחייבת את כולם אלא את מי שמקבל אותה על עצמו.

ובנקודה זו חשוב להדגיש, שהליכה על פי גדרי ההלכה אינה דיעבד. ודאי יש מקום בהלכה להוספת הידורים וסייגים, אך גם מי שאינו מהדר הוא יהודי כשר לכתחילה. ולפעמים החינוך להחמרת יתר כנורמה מחייבת עלול להביא לתוצאות שליליות. ולדוגמא, בחורה שהיתה רגילה בנערותה ללבוש חצאית ארוכה, עלולה לחיות בתחושה שהיא פועלת בניגוד גמור להלכה כשהיא מקצרת אותה בשנים שלאחר מכן. וכתוצאה מזה היא

* תמוז תשס"ד.

עלולה להרשות לעצמה לוותר אפילו על חובות המינמליות. לכן עלינו להבדיל בין הדברים שהם הלכה גמורה, לבין הדברים שהם חומרה ואינם חובה ע"פ ההלכה. קושי נוסף הוא, שבמקרים מסויימים גבולות ההלכה אינם קבועים ומחלטים, ולעיתים התשובה לשאלה מה מותר ומה אסור משתנה לפי המקום והזמן והמצבים השונים. ומשום כך יש להיזהר מאוד בשעה שאנו באים לדמות מילתא למילתא, ולא ראי מקרה אחד שאנו מקילים בו מתוך התחשבות בתנאים מסויימים, כראי מקרה שני שיש להחמיר בו על אף הדמיון שבין המקרים. ולא פעם יש קושי חינוכי להסביר, שבשני המקרים גם יחד אנו פועלים בתוך מסגרת ההלכה, ואיננו מתפשרים על חשבונה.

א. כללי הלבוש הצנוע

כללי הלבוש לפי ההלכה אינם משתנים בעקרון ממקום למקום ומזמן לזמן. חוץ משלושה דברים פרק היד מהזרוע פרק הרגל מהברך וכסוי כל השיער לנשים נשואות. המקור להלכה זו היא הגמרא בברכות (כד, א):

א"ר יצחק טפח באשה ערוה... א"ר חסדא שוק באשה ערוה שנאמר "גלי שוק...תגל ערותך וגם תראה חרפתך"... א"ר ששת שער באשה ערוה.

דהיינו, שיש איסור ערוה בכל טפח שהיא מגלה מגופה במקומות הרגילים להיות מכוסים. וכבר עמד הרשב"א (בחדושי שם ד"ה והא) על כך שדברי ר' חסדא הם בכלל דברי ר' יצחק, שהרי השוק הוא חלק מן המקומות המכוסים בגוף האשה ובכלל מאתיים מנה, ומאי קמ"ל. ויישב, שאיסור ערוה בשוק חמור יותר משאר המקומות שבגוף, אפילו לגבי בעלה. והא קמ"ל, שאסור לו לקרוא את שמע כנגד שוקה, ורק בשאר המקומות המכוסים הקלו כיון שרגיל לראותם ואינו בא לידי הרהור.

ומשמע, שאיסור ערוה בשוק האשה הוא איסור מוחלט ואינו תלוי במנהג המקום, אם דרכם לכסותו או לא, שהרי הכתוב קראו ערוה. ולעומת זאת, במקומות אחרים בגוף כגון תחת השוק מן הברך ולמטה, האיסור תלוי במנהג אם דרך לכסותן או לאו. וכן יש לדייק מלשון הטור (או"ח סי' עה):

טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו אסור לקרות קריאת שמע כנגדה אפילו היא אשתו. וכן אם היה שוקה מגולה אסור לקרות כנגדה.

גם הטור מבחין איפה בין מקומות בגוף שאסור לגלות אותם משום שדרך האשה לכסותם, ושיעורם לאיסור ערוה הוא טפח, לבין שוק האשה שנחשב לערוה מצד עצמו. והפוסקים דנו בשאלה אם שיעור ערוה בשוק הוא טפח או בכל שהוא.

ונחלקו האחרונים בשאלה עד היכן היא השוק. ונפקא מינה האם מתחת לברך יש איסור מוחלט, או שהוא תלוי במנהג המקומות. ולמעשה, אפשר לומר שהמנהג המקובל גרם לכך שנקבל את פסק המשנה ברורה (סי' עה ס"ק ב), שמתחת הברך אין חובה לכסות.

וכמובן יש להקפיד, שהחציאת תהיה ארוכה דיה כדי שהיא תכסה את הברך אפילו בשעה שהאשה יושבת.

יש נשים המהדרות ללבוש גרביים עבות, המכסות ממש את הרגל. אך רבות מסתפקות בגרב דקה, ואפילו שקופה, ופשוט שאי אפשר להגדיר זאת ככיסוי. ואמנם אם היתה חובה

לכסות את הרגל ודאי שגרביים שקופות אינן מועילות ככיסוי. ונראה שמנהג נאה זה מתבסס על הסברא, שאין חובה הלכתית מוחלטת לכסות את החלק התחתון של הברך, אלא הוא משום התחשבות בדעות המחמירות והבעת עמדה מסתייגת מחשיפה גמורה של הרגל. מאידך, אין ספק שחצאית ארוכה היא המהודרת ביותר. (משום מה יש ה"מהדרות" להעדיף גרביים דווקא על פני חצאית ארוכה... נראה שזו נובעת יותר מעמדה חברתית מאשר הלכתית). וכשם שאנו מבחינים בגדרי ערוה בין שוק האשה למה שתחתיה, כך יש להבחין גם בזרועות הידיים בין מה שמעל המרפק לבין מה שתחתיו. הזרוע העליונה נחשבת לערוה גמורה כמו השוק ואינה משתנה ממקום למקום, ולעומת זאת כיסוי פרק היד מהזרוע ועד כף היד תלוי במנהג המקומות. ודומה שבארצנו רוב הנשים אינן מכסות את כל היד. ולגבי שאר חלקי הגוף – דינם כשוק וזרוע, וגם במקום שאין מקובל לכסות אותם הם מוגדרים כערוה גמורה, וחייבים לכסותם (עיי' רמב"ם הל' ק"ש פ"ג הט"ז).

ב. כיסוי הראש

ובדומה לכך יש להבחין בגדרי ההלכה הנוגעים לכיסוי הראש. עקרונית, החובה לכסות את שערות הראש אינה משום שהוא ערוה גמורה, אלא כיון שדרך בנות ישראל לכסות את ראשן הדבר נעשה לערוה. וזו לשון רש"י על המשנה בכתובות (עב, א ד"ה דת יהודית): שנהגו בנות ישראל אע"ג דלא כתיבא.

וכפי שביארנו התוקף של דיני צניעות על פי המנהג שונה מן התוקף של דיני צניעות הכתובים במפורש, ויש מקום לטעון שגם הלכה זו תלויה היא במנהג המקומות. ולכאורה יש להוכיח כסברא זו מן הרא"ש (ברכות פ"ג סי' לז) שהוציא את הבתולה מכלל דין "שער באשה נדרה" משום שדרך לצאת פרועות ראש, ורק נשים נשואות שדרך לכסות את שער ראשן אסורות לגלותו משום ערוה. ומשמע, שגדר ערוה בשער הראש תלוי הוא במנהג המקומות.

אך יש להעיר על כך מן הגמרא שם:

ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב "ופרע את ראש האשה", ותנא דבי ר' ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו פרוע ראש. דאורייתא – קלתה שפיר דמי, דת יהודית – אפילו קלתה נמי אסור.

ועל כרחנו עלינו לחלק בדין כיסוי הראש בין רווקות לנשואות. הרווקות לא קיבלו עליהם דין זה מלכתחילה, ורק במקום שנהגו לכסות ראשן יש לשערן דין ערוה. אך הנשואות חייבות בכיסוי הראש מעיקר הדין, ואינן רשאות להקל בזה אפילו במקום שהנשים אינן מקפידות על כך. ואף על פי כן, שיער האשה אינו נחשב לערוה במקום שלא נהגו לכסותו אפילו אצל נשים נשואות, אלא אסור לגלותו משום דת משה.

ורק בדרך זו יש להסביר את הוראת ערוך השולחן (סי' עה סע' ז), שמותר לקרוא קריאת שמע מול שיער האשה שאינה נוהגת לכסות את ראשה. וטעמו, שהגדרת השיער כערוה היא תוצאה של הרגילות לכסותו, ולא מצד עצם הדין האוסר עליה לצאת בשיער פרוע. וממילא, במקום שהנשים אינן רגילות לכסות את ראשן יש מקום להתיר לקרוא ק"ש מול שערן, שכן גילוי אינו גורם להרהור עבירה מאחר שהמתפלל הורגל לראותו מגולה.

אך אין להבינו בטעות, שכביכול הוא מתיר לכתחילה לאשה נשואה לגלות את ראשה במקום שהלכה זו רופפת, או שיש להתחשב במנהג המקום לעניין זה. אדרבה, הוא כותב מפורשות שאותן נשים אינן נוהגות כהלכה, אלא שהמציאות משפיעה על גדרי ערוה ומכהה את החושים הגורמים להרהור בשעת התפילה.

ואם נסכם, מהחתונה ואילך האשה צריכה לכסות את ראשה תמיד. אמנם מעיקר הדין מותר לה לגלות את ראשה בתוך ביתה, אך מסתבר שהכוונה היא רק בפני הבעל והילדים ולא בפני אחרים.

מאידך, ראוי להדגיש שמעיקר הדין אין חובה לכסות את כל השיער, אלא מותר לגלות ממנו עד טפח. אך היו מקומות שנהגו לכסות הכל. מנהג זה נקבע עפ"י הזוהר ובאותם מקומות, מכיון שזה היה הנוהג, כל גילוי שיער נחשב לערוה. אך לא בכל מקום התקבל המנהג, ובארץ אין מנהג קבוע.

יש נשים הנוהגות לחוש יותר לחומרת הזוהר מאשר למחלוקת בדבר כשרותה של הפאה נוכרית ומעדיפות פאה נוכרית, המכסה את כל הראש על פני כובע או מטפחת המגלות טפח. מבחינת ההלכה הגישה הפוכה. חומרת הזוהר אינה הלכה אלא הידור, בעוד שפאה נוכרית היא ספק בעצם ההלכה (עיי' משנ"ב סי' עה ס"ק טו, וע"ע באג"מ יו"ד ח"ב סי' יב וביביע אומר ח"ח אה"ע סי' ה). נראה לי שגם כאן ההשתייכות החברתית גוברת על פני השיקול ההלכתי, מכיון שלפי ההלכה מותר לגלות טפח. מי שנוהגת כן צריכה לדעת שהיא מהדרת יותר מזו המכסה את כל ראש בפאה נוכרית.

ומה שהתירו לגלות טפח מרובע מן השיער הוא בדרך כלל בחלק הקדמי של הראש, ולא בחלק האחורי. ואמנם הסברא נותנת לומר שאין הבדל להלכה בין גילוי טפח בחלק הקדמי לחלק האחורי. אלא שבגילוי טפח מאחור יש בעיה שהשער הולך וגדל ויש נשים שרוב שערן גולש מעבר לכיסוי, המכסה רק את קודקודן.

ג. לבישת מכנסיים לאשה

ביחס ללבישת מכנסיים לאשה ישנן שתי בעיות. ראשית יש לחוש לאיסור "לא ילבש" (עיי' ציץ אליעזר ח"א סי' סב אות ו ובשבט הלוי ח"ב סי' סג), ושנית בעיה של צניעות כשהבגד הדוק. ובמצבים מסויימים שלבוש נשי רגיל גורם לפגיעה בצניעות, כגון בטיולים או בפעילות גופנית הכוללת קפיצות וכד', יש מקום להתיר מכנסיים רחבים. איסור לא ילבש אינו נוהג בבגד זה לדעת חלק מהפוסקים כיון שהוא מיוחד לנשים, ומצד חיוב צניעות יש להקפיד שהמכנסיים יהיו מספיק רחבים, שבהם אין בעיה של צניעות.

ביחס לאופנה החדשה של מכנסיים מתחת לחצאית (לא בטיולים אלא כלבוש חגיגי דווקא) הדבר נראה לי בעייתי. אמנם בתימן כך הלכו, אך כאן בארץ לא נהגו, והמגמה עלולה להוביל לחוסר צניעות. המדרון הוא חלקלק, היום החצאית ארוכה וכן המכנסיים. מחר החצאית תתקצר ויישאר רק המכנסיים, אח"כ גם הם יתקצרו. ולכן עדיף להישאר עם החצאית לבד, ולא להוסיף את המכנסיים. על כגון זה נאמר: כל המוסיף גורע.

על כללים אלו יש להקפיד גם בתוך המשפחה משום שהצניעות היא ערך רוחני פנימי. ולדוגמא, הליכה עם מכנסיים קצרים בבית ודאי שאסורה, זוהי פריצות גמורה. אך

לעומת זאת, אפשר להקל בפני בני המשפחה הקרובים כגון אב אחים וכד' בהליכה עם מכנסיים ארוכים, כגון בגדי שינה מיד כשקמים בבוקר, אך ודאי שלא בפני אנשים אחרים.

לצערנו, חודרת השפעה שלילית של הרחוב ויש נשים דתיות המרשות לעצמן אפילו לבוא בימים נוראים לבית הכנסת בלבוש פרוץ. תקיעת שופר לנשים היא רשות, בעוד שבגד צנוע הוא חובה מהתורה!
צניעות חייבת להיות תכונת אופי פנימית רק כך תוכלנה נשים להתמודד עם האווירה הסוחפת.

ד. הפרדה בין גברים ונשים

ההלכה הדורשת הפרדה בין גברים לנשים היא גבולית. מצד אחד, המסורת של צניעות ביהדות לא רואה בעין יפה תערובת של נשים וגברים. מאידך אין ספק שההלכה לא דרשה הפרדה מוחלטת בכל מצב ומצב. המקור להפרדה הוא בשמחת בית השואבה בעזרת הנשים שבבית המקדש, כמו שמצאנו במסכת סוכה (נא, ב):

בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה...

ומה לעתיד לבוא שעוסקין בהספד ואין יצה"ר שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה.

היה שם צורך בהפרדה מיוחדת כיון שהשמחה היתה יתרה, והיו עלולים לבוא לידי קלות ראש. ומזה שהתיקון נעשה לכבוד שמחת בית השואבה בלבד אתה למד שבשאר השנה לא היתה שם הפרדה. ואמנם, באופן טבעי התקיימה הפרדה בעזרת ישראל במשך כל השנה, עד כדי כך שהגמרא (קידושין נב, ב) חיפשה מקור לכך ש"אשה בעזרה מניין", משום שכל השנה היתה שם הפרדה אע"פ שלא היתה שם שמחה יתרה. והסיבה לכך היא קדושתו היתרה של המקום. הרי לנו שני מצבים שנהגו בהם הפרדה במקדש, שיכולים לשמש כמקור לחיוב ההפרדה – א. הפרדה בשעת שמחה ב. הפרדה במקום קדושה. ומכאן למד הרמב"ם (הל' י"ט פ"ו הכ"א) שבי"ד צריך למנוע תערובת בין גברים לנשים במקומות הבילוי בימי החג, כדי שלא יבואו לידי עבירה.

בחתונה הפוסקים התנגדו לכך שתהיה מעורבת. כי זה מקום של שמחה וצריך להפריד. ואע"פ שלא כולם רוקדים, גם בשמחת בית השואבה לא כולם רקדו, רק חסידים ואנשי מעשה, אך כיון שנוצרה אורה של שמחה קבעו להפריד, וכך צריך לנהוג, שבמקום של שמחה ראוי שתהיה הפרדה. והוא הדין לדבר שבקדושה. על בית כנסת אין צורך לדבר אך מסתבר שגם בסעודות מצוה של ברית, סיום, בר-מצוה וכדו'. אלא שהציבור לא תמיד מודע לכך ולא בכל מקום הרב יכול להעיר על כך. יש לו נושאים דחופים יותר. אך אם שואלים את הרב אין להסתיר את האמת שמן הראוי שכל דבר שבקדושה יהיה נפרד.

אם יושב מספר מצומצם של משפחות לארוחת שבת וכד', אין צריך להפריד. גם בשמחה משפחתית מצומצמת כגון שבת חתן וכד', שנמצאים בני משפחה קרובים מותר לשבת

ביחד. אך לא ברור היכן הגבול. בשתיים או שלוש משפחות בודאי שאין בעיה, אך האם גם בעשרות רבות? ומעיד אני, שאפילו בכנסי רבנים נהוג שכל מספר משפחות יושבות ליד שולחן משותף בחדר אוכל אחד, ואין הפרדה מוחלטת בין נשים לגברים. אך כל רב יושב ליד אשתו.

(יש להעיר שע"פ ההלכה אדם חייב לאכול עם אשתו בליל שבת, כמבואר בכתובות סד, ב. כל השבוע יכול לתת לה את המזונות ע"י שלישי, אך בליל שבת אסור לאדם לתת לאשתו את המזונות ע"י שלישי, ולכן לא שמענו שבסעודת שבת אדם לא יושב ביחד עם בני משפחתו).

עם זאת אין ספק שמנהג ישראל היה שבאירועים חברתיים היו יושבים גברים לחוד ונשים לחוד. לכן נראה שאפי' באירוע כגון הרצאה בישוב יש מקום לשאוף שהשיבה תהיה נפרדת, אך ודאי שאי אפשר להגדיר את זה כחובה אלא כנוהג רצוי ומקובל. גם כאן החינוך לצניעות מווסת באופן טבעי את הגברים לשבת לחוד ואת הנשים לחוד.

ויש להוסיף עוד הערה עקרונית על חיוב ההרחקה שבין גברים לנשים, ובעיקר במה שנוגע לאירועים ובילויים משותפים. לשון הש"ע (אה"ע סי' כא סע' א) בענין חובת ההרחקה שבין גברים לנשים היא: "צריך להרחיק מן הנשים מאד מאד", אך הגדרה זו לא ברורה דיה. הרי ודאי אין הכוונה שהיו רחובות נפרדים לגברים ולנשים. ומאידך, האוירה היום ברחובותינו היא חמורה, הן בנוגע ללבושן (ליתר דיוק: אי לבושן) של הנשים והן בנוגע למערכת היחסים הלא צנועה בין המינים, ומצב זה דוחף לריאקציה נגדית. כך נולדה הדרישה להפרדה מוחלטת באטובוסים, בחנויות, במקומות העבודה וכדו'. אך לא בכל מקום הדבר ניתן, וגם ההלכה אינה דורשת זאת. אם כן, אין ספק שמבחינה הלכתית יש למנוע גירויים פסולים.

צריך להקפיד אפוא מלבד על צניעות הלבוש, שהיחסים בין גברים לנשים במקומות אלו יהיו ענייניים, ולא יתפתחו ליחסים אישיים. אך ודאי שאין שום צורך ללכת לקיצוניות שניה, וכפי שפורסם לאחרונה שאסור לומר לאשה שלום משום ש"אין שואלין בשלום אשה כלל" (קידושין ע, ב). יש לנהוג על פי כללים בסיסיים של יחסי אנוש, וכללי נימוס. אמירת שלום זה היום זו מילת נימוס, ואין בה משום ביטוי חברי המביא לידי קירבה. גם אמירת 'מה שלומך' בימינו לא נחשבת לכלום, אלא התעניינות נימוסית בלבד.

פעמים רבות מטעם מקום העבודה יוצאים לבילוי בצורה משותפת, ובמקרים אלו הגבולות הם מאוד דקים (בלי להתייחס לתוכן של הבילוי שהוא פעמים בעייתי ביותר). כל עוד מדובר על בילוי או נופש עם בני הזוג הדבר מותר, כיון שכל אחד ואחת נמצאת/עם בן/ת זוג/ה. אך כאשר מדובר ביציאה לטיול ולמסעדה וכדומה, והעובדים נפגשים שם בגפם ללא בן זוגם הדבר בעייתי ביותר, כיון שבמצבים אלו קרוב לודאי שתיווצר אוירה שאינה מתאימה ליחסים שבין גברים ונשים. המלצתי לעובדים הרוצים להתרחק מהכיעור והדומה לו להמנע מלהשתתף באירועים אלו אלא א"כ יש הכרח לכך, כגון פרידה מעובד, קבלת פנים נחוצה וכדו'.

ואחתום בדוגמא. לאחרונה נשאלתי על ידי עובדים בחברה חשובה, ששכרה אוניה לשלושה ימים שבה הפליגו העובדים ללא בני זוגם לבילוי בלב ים. האוכל היה כשר וההפלגה היתה בימי החול, אך מצד האוירה המאפיינת בילוי מעורב שכזה – האם מותר

להם להפליג עם חבריהם? ותשובתי היתה: שבנוסף לשאלת היציאה לחו"ל הכרוכה בנסיעה זו, יש לראות בחומרא בעיקר את האווירה של קלות ראש וחוסר צניעות שעלולים להווצר במהלך הפלגה כזו. טענתי בפני השואלים, שעל עובדים בעלי רמה תרבותית לדרוש שתינתן להם האפשרות להשתתף באירוע חילופי, שאופיו תרבותי יותר. זוהי זכותם! ולגבי הצורך במחיצה, יש להבדיל בין המצבים השונים. באירועים רגילים כגון הרצאה או מסיבה סולידית אין צורך במחיצה, ורק במקום שיש ריקודים ושמחה גדולה צריך להקפיד על כך, כגון בריקודי חתונה. וכמו כן, יש להקפיד על מחיצה כהלכה בבית כנסת קבוע, שקדושתו היא מעין קדושת המקדש.

ויש המקפידים להניח את המחיצה גם בשעת דרשה תורנית המתקיימת בביכנ"ס, אולם לענ"ד יש לשקול היטב האם הנזק שבה אינו עולה על התועלת. הניסיון מעיד שנשים היושבות מאחרי מחיצה חשות את עצמן מרוחקות מהמתרחש בביה"כ, מה שמקשה על ההקשבה למרצה. ולא פלא שנשים מוצאות את עצמן שקועות בפטפט בזמן הדרשה וגורמות להפרעה, וזאת שלא באשמתן. וכדי למנוע זאת, הקפדתי שהגבאים יגוללו את המחיצה בזמן הדרשה, על מנת שנשים תוכלנה להקשיב לה. כי המחיצה בזמן זה אינה הלכה אלא מנהג טוב.

ויש לבחון זאת לפי המבנה של כל בית כנסת ולפי האופי של הציבור. ויתכן לחלק בזה בין ביכנ"ס שבו עזרת נשים מצויה מאחור לבין ביהכנ"ס המחולק לאורכו, שם אפשר להשאיר את המחיצה סגורה והדורש יעמוד באמצע ויראה לעין כל.

ה. יציאת האשה חוץ לביתה

הדוגמא הבולטת ביותר לשינוי הנורמות בתחום הצניעות, מה שמשפיע על פסיקת ההלכה הם דברי הרמב"ם (הל' אישות פי"ג ה"א):

כל אשה יש לה לצאת ולילך לבית אביה לבקרו ולבית האבל ולבית המשתה לגמול חסד לרעותיה ולקרובותיה כדי שיבואו הם לה, שאינה בבית הסוהר עד שלא תצא ולא תבוא. אבל גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישוב בזוית ביתה שכך כתוב "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהילים סה).

ואילו בימינו לא ראינו נשים הנוהגות כך. מדוע?

ויש להעיר, שגדרים אלו כתבם הרמב"ם מדעת עצמו, ולא ברור מהו המקור לשיעורים שהזכיר. ואמנם המחבר (אה"ע סי' עג סע' א) לא הביא כלל הלכה זו. ורק הרמ"א כתב באופן כללי:

ואשה לא תרגיל עצמה לצאת הרבה שאין יופי לאשה אלא לישוב בזויות ביתה. ועיין ביאור הגר"א (שם ס"ק ד) שמצא כמה מקורות להלכה זו. אך גם ממקורות אלו לא ברור מהו שיעור היציאה האסורה. ולמשל, העובדה שנשים צריכות להמנע מלקדם את פני האנשים בלחם ומים (עיין יבמות צג, א) אינה ראייה מוחלטת, כיון ששם מדובר באנשים זרים.

אדרבה, לכאורה יש מקורות אחרים הסותרים את דברי הרמב"ם שמהן עולה שמותר לאשה לצאת מביתה לצורך פרנסת המשפחה, ועל כרחך דבריו צריכים לימוד. ואמנם, מעיקר הדין האשה אינה חייבת לצאת לעבודה מחוץ לביתה, ואינה משועבדת אלא למעשה ידיה בלבד שתקנו לו חכמים כנגד תקנת מזונותיה. ובמצב רגיל הבעל אינו יכול לומר לה "צאי מעשה ידיך במזונותיך", אלא הבחירה נתונה בידה ורק היא זו שיכולה לומר לו "איני נזונת ואיני עושה", (עיין רמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ד).

אך יש מצבים מיוחדים שבהם הבעל זכאי לכפות אותה לעבוד כדי לממן בעצמה את מזונותיה, כמו אשה שגלתה לעיר מקלט והיא מסוגלת לספק בעצמה את מזונותיה. והגמרא (גיטין יב, א) ביארה שהאשה אינה יכולה לטעון "כל כבודה בת מלך פנימה" כדי להפטר מחובתה לצאת לעבודה, כיון שאין בזה משום פגיעה בצניעותה. וז"ל הגמרא: מהו דתימא "כל כבודה בת מלך פנימה", קמ"ל?

כלומר, לפי ההו"א יכלה האשה לומר לבעלה שהיא אינה רוצה להתפרנס בעצמה ממעשי ידיה, משום שיש בזה פגיעה בכבודה, ולכן הוא אינו יכול לומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך. אך למסקנה אין האשה יכולה לטעון שכבודה הוא להשאר בתוך ביתה, ובעלה יכול לומר לה "צאי מעשה ידיך במזונותיך". אלא שבדרך כלל הוא אינו יכול לכפות זאת עליה מחשש שמא מעשה ידיה לא יספיקו לה כדי מזונותיה, אך לא מן הטעם העקרוני שיש פגם בעצם היציאה של האשה מחוץ לביתה. וגם הרמב"ם מודה להלכה זו (בהל' רוצח פ"ז ה"ב).

ואכן הר"ן (על הרי"ף כתובות לא, ב ד"ה באומר) חולק על הרמב"ם וסובר שבכל מקום יכול הבעל לומר לאשה צאי מעשה ידיך במזונותיך ורק אם לא תספיק עליו להשלים לה, וכדבריו נפסק בשו"ע (אה"ע סי' סט סעי' ד).

נמצא איפוא לכו"ע, שהאשה אינה יכולה להשתמש בטענת "כל כבודה בת מלך פנימה" כדי לחייב את הבעל לזונה ולפוטרה ממעשי ידיה. ועל אחת כמה וכמה שאין בטענה זו כדי לאסור עליה לצאת לעבודה מחוץ לביתה כשהיא חפצה בכך. שהרי אפילו לפי ההו"א של הגמרא בגיטין שהבאנו לעיל האשה היא זו שיכולה לטעון כך כדי לחייב את בעלה לזון אותה, אך אם היא רוצה לצאת מביתה ולהתפרנס ממעשי ידיה ודאי זכותה לעשות כן, ואיננו יכולים לאסור עליה את הדבר משום כל כבודה. ופסוק מפורש צווח ואומר: "היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה". (אמנם כל הפרק הוא משל, אולם אם מציאות כזו של אשה סוחרת פסולה מעיקרה לא היה מקום להביאה אפילו כמשל).

ובניסוח אחר: אין ביציאתה מן הבית איסור משום פגיעה בצניעותה אלא רק מדין כבוד, ופשוט הוא שהאשה רשאית למחול על כבודה.

ובדומה לכך מצאנו לענין הופעתה של האשה בבית דין, שאמנם יש בזה משום פגיעה בכבודה משום שכל כבודה בת מלך פנימה (עיין שבועות ל, א), אך אין בזה בהכרח איסור מדיני צניעות. כך למדו התוס' (שם ד"ה כל כבודה) מדרשת הגמרא "ועמדו שני האנשים – אנשים ולא נשים", והגמרא מעמידה שדרשה זו מתייחסת לעדים ולא לבעלי הדין. והתוס' הקשו שאם מדובר בעדים מנ"ל למעט נשים, שמא בפועל נשים אינם באות לבי"ד משום ש"כל כבודה בת מלך פנימה", אך עדיין היא יכולה למסור את עדותה בידי אחרים. ותירצו,

שאפשרות זו אינה עומדת אלא בפני בעל הדין, אך העד אינו יכול למסור את דבריו ביד אחר שכן עד מפי עד פסול.

ועל כרחק קושייתם מתעוררת רק על סמך ההנחה שאין איסור מוחלט לאשה לבוא לביה"ד ואין פסול מהותי בהופעתה שם, ורק משום שאין זו דרכה מסתמא אינה באה. ומאחר שבאופן עקרוני האשה כשרה להעיד, מנא לן שהפסוק מדבר באנשים ולא בנשים? ותירוץ הוא שמכיון שהיא רשאית להימנע מהופעה בביה"ד, וכעד היא אינה יכולה למסור את עדותה לאחרים, על כרחק הפסוק מדבר בבעלי הדין ולא בעדים שהם אנשים בדרך כלל ולא נשים, משום שהיא יכולה לשלוח את דבריה על ידי אחרים. אך לו יצוייר שהפסוק היה מדבר על העדים, היינו לומדים מכאן שגם האשה חייבת להופיע בביה"ד ולהעיד בעצמה, על אף העיקרון ש"כל כבודה בת מלך פנימה".

וכן יש להוכיח מן הרמב"ן (שם ד"ה ו"י תימא), שאין מניעה עקרונית שאשה תופיע בפני בית הדין, אלא שאין זה כבודה. וז"ל הרמב"ן:

כתב הרב הלוי ז"ל דמהכא שמעינן דנשים יקרות דאית להו דינא לא מזולזינן בהו

למיתת לבית דין אלא משדרינן להו על ידי שלוחי בית דין, ודביתהו דרב הונא

(שהופיעה בעצמה בביה"ד כמסופר שם ע"ב) לא רצתה שימנו לה שליח ואילו רצתה הרשות

בידה.

מבואר אפוא בדברי הרמב"ן שכבודה של בת ישראל בהקשר הוא פשוטו כמשמעו – שאלה של כבוד ולא של איסור, ורצונה של האשה הוא כבודה. ברצונה יכולה היא למחול על כבודה ולהופיע בעצמה בב"ד, וברצונה יכולה היא לשמור על כבודה ולהימנע מכך. אולם לא מצאנו שיש איסור על אשה למחול על כבודה ולצאת מביתה.

ועיין בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קב) שנקט אף הוא ש"כל כבודה בת מלך פנימה" נוגע לכבוד האשה ולא דווקא לצניעותה, וברצונה היא יכולה למחול עליו. וז"ל:

והנה לא מצינו כיום כלות הנוהגות לא לצאת מביתן עד שבת, ועל כרחק צריך לומר

שנשתנו הטבעים, ומוטב הכבוד תלוי בכל דור ודור לפי הנהוג והמקובל.

אלא שמהרמב"ם לכאורה לא משמע כן. הרמב"ם הטיל על הבעל את האחריות למנוע את אשתו מלצאת מביתה, ומשמע שענין זה אינו תלוי בכבודה בלבד. ונמצא, שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בגדרי "כל כבודה בת מלך פנימה". לדעת הרמב"ם זהו מגדרי הצניעות המחייבים את כל נשות ישראל, ואין האשה יכולה למחול על כבודה. ולדעת הרמב"ן זהו גדר הנוגע לכבוד האשה והיא רשאית למחול על כבודה.

ועיין בשו"ת מהר"ם פדואה (סי' כו) שנקט לכאורה כדעת הרמב"ם, וגער נמרצות באנשי העיר 'קאזיל מזור משום שבנותיהם יוצאות לשווקים בשעת היריד כשאר הרוכלים, ויש בכך משום פגיעה בצניעותן ש"כל כבודה בת מלך פנימה". ומשמע מדבריו, שמדובר בהלכה גמורה שאסור לאשה לצאת לבדה למקומות הומים כעין אלו, והעושה כן הרי היא כעוברת על דת.

אולם אחרי העיון בתשובת המהר"ם פדואה, נראה שעיקר ביקורתו מכוונת על אותן יוצאניות המתיחדות עם הגויים, אך אין ללמוד מכאן בהכרח על עצם יציאתן של הנשים מביתן, וצ"ע.

ולענ"ד נראה שגם הרמב"ם מודה שאין איסור מוחלט לאשה לצאת מביתה, ויש לשקול הלכה זו בכל מקום ובכל מצב על פי הנסיבות. ואע"פ שלדעתו הדבר אינו תלוי בכבודה של האשה, וממילא אין ביכולתה למחול עליו, לא תמיד יש בזה משום פגיעה בצניעות. ויש להבין את דבריו על רקע המציאות החברתית ששררה בזמנו, שאליבא דאמת לא היה מקום לאשה אלא בביתה. בחוץ עבדו בעיקר גברים ובבית בעיקר נשים. ועל רקע זה מן הראוי שהאשה תכבד ותשב בביתה, ולא תצא ממנו אלא פעם או פעמיים בחודש. אך בזמנים ובמקומות שהנשים רגילות לצאת מביתן באופן תדיר, גם הוא מודה שכבודן וצניעותן אינן נפגעות כל עוד שהן לא חורגות מן הנורמה המקובלת.

ועיין מה שהרמב"ם עצמו כתב בהלכות אישות (פ"ה ה"ב) בענין מומין שבגלוי, וז"ל: דבר ידוע הוא שאין דין זה אלא באותן המקומות שהיה מנהג הנשים שם להלך בשוק ופניהן גלויות, והכל יודעין אותן ואומרים זו היא בתו של פלוני וזו היא אחותו של פלוני, כמו ערי אדום בזמן הזה. אבל מקומות שאין דרך הבנות שם לצאת לשוק כלל... מדבריו עולה שיש הבחנה ברורה בין הנורמה המקובלת בערי אדום (אירופה) לבין הנורמות המקובלות במקומות אחרים (דהיינו ערי ישמעאל כגון מצרים), ובמקום שהבנות יוצאות לשוק ומגלות את פניהן אנו מניחים שמומי האשה גלויים וידועים לכל. וממילא, דבריו בנוגע לאיסור יציאה מן הבית פעמיים בחודש לא נאמרו אלא במצרים ולא בארצות אחרות, והוא הדין שאין ללמוד מהם גם לא לתקופות אחרות. (ועיין שבת סה, א: "ערביית יוצאות רעולות ומדיות פרופות", וגם לדבריו לא מצינו שכל הנשים חייבות לצאת רעולות ופרופות, אלא שזה היה מנהג ערב).

נמצאנו למדים שהמושג "כל כבודה בת מלך פנימה" אין פירושו חובה אחידה על כל הנשים בכל המצבים, וגם הרמב"ם מודה בזה. מושג זה הוא יחסי, ותלוי בנסיבות המשתנות. במקום בו הנשים יוצאות מביתן עליהן לשמור על כבודן בצורה שונה ממקום שבו הנשים אינן יוצאות כלל מביתן.

אלא שלדעת הרמב"ם הדבר אינו תלוי בכבודה האישי של כל אשה ואשה, אלא בכבוד כלל הנשים באותה תקופה. ובמקום שלא היה מקובל שנשים תצאנה מביתן, הבעל יכול למנוע מאשתו לצאת יותר מן הנהוג, משום שהדבר פוגע גם בכבודו. ובזה הרמב"ן חולק עליו, וסובר שהדבר תלוי בכבודה של כל אחת ואחת, והיא רשאית למחול על כבודה. אך כיום ברור שנוהג הנשים השתנה בגלל השתנות תנאי החיים, וממילא הבעל אינו יכול למנוע מאשתו את היציאה מביתה. כיום אין לאשה די תעסוקה בתוך ביתה, ואי אפשר לכפות עליה להסתגר שם, וכמו שכתב הרמב"ם עצמו: "שאינה בבית הסוהר". (ודומה לזה כתב בהלכות אישות פ"ד ה"ח לפי שאינה כשבויה).

יתרה מזאת, מכיון שהרמב"ם הטיל את האחריות על הבעל י"ל שאשה היוצאת מביתה יותר מהנהוג במקומו פוגעת בכבודו, וזכותו להגן על כבודו. ואם כן, בעיקרון גם הרמב"ם מודה לרמב"ן שאין כאן שאלה של צניעות אלא שאלה של כבוד, וכבוד ניתן למחילה. ומה שכתב "שאיין יופיה של אשה אלא לישוב בזוית ביתה", גם מושג זה אינו מוחלט אלא יחסי.

מאיך, גם אי אפשר לומר שבדורנו נפרצו כל גדרי הצניעות, והאשה יכולה להמצא בכל אתר ואתר ולעסוק בכל משלח יד. גם בימינו ישנם עיסוקים שאשה צריכה להימנע מהם אם הם מושכים תשומת לב יתרה אליה כאשה. וראוי להתייחס בהקשר זה לכמה דוגמאות: זבנית. כבר נהגו מעולם שנשים זבניות, משום שאין בעבודה זו חשיפה לפני ציבור גדול, אפילו לא בסופר מרקט.

עורכת דין. שאלה זו מורכבת יותר משום שאין דרכה של אשה לעמוד בפני בית הדין. אך אף על פי כן, כבר למדנו שאשה רשאית למחול על כבודה ולעמוד בעצמה בפני בית הדין כתובעת או כנתבעת. ואם כן, כשם שהיא רשאית לצאת לביה"ד לתבוע את המגיע לה, כך אין מניעה מצידה לייצג בפניהם אדם אחר. אם כי, ודאי יש לחלק בין הופעה חד פעמית בפני בית הדין, להופעה קבועה במסגרת תפקידה, שחושפת אותה בקביעות למבטי השופטים והצדדים. מיהו, מאי שנא מזבנית המנסה לשכנע את הלקוחות לקנות מוצר מסויים?! גם עו"ד מנסה לשכנע את השופט בצדקת טענותיו של מרשו. במציאות שלנו, שאשה יוצאת לעבוד ונוכחותה ניכרת בכל תחומי החיים והחברה, אין מקום לאסור על האשה באופן גורף להמצא במצב שהיא נראית לעיני גברים. ובלבד, שלא תהיה התמקדות בה כאשה ובהופעתה המרשימה, אלא בטיעונים הענייניים שאותם היא באה לייצג, משום שגם אם ראייה מקרית מותרת הסתכלות מכוונת ודאי אסורה. ובפרט, שבהופעתה כעו"ד היא נחשפת בפני מספר אנשים מצומצם, ובאווירה הרחוקה מאוד מקלות ראש שנאסרה בהלכה. ומאיך, ככל שקהל הצופים שהאשה מופיעה בפניהם רחב יותר, וההתמקדות בהופעה לכשעצמה גדולה יותר, ודאי יש מקום להחמיר. ואם ישאל השואל: היכן הגבול? האם הרצאה של אשה בישוב אסורה? האם דיון באסיפת חברים בו אשה מדברת אסורה? תשובתנו העקרונית היא, שההלכה לא קבעה גבולות ברורים עד כדי כך, וצריך בכל פעם להפעיל את השכל הישר ותחושת הצניעות הטבעית הקיימת בכל אשה, כדי לקבוע את הגבולות המדוייקים. ובאשר לדוגמאות שהוזכרו, נראה לענ"ד שהדבר מותר, ובתנאי שלא תהיה קלות ראש.

מורה אשה לתלמידים בנים. לכאורה הדבר נאסר מפורשות במשנה במסכת קידושין (פב, א): "ולא תלמד אשה סופרים", בין שהיא רווקה ובין שהיא נשואה (עיין ציץ אליעזר ח"ו סי' מ). אך עיין שם בגמרא שהאיסור אינו נוגע לעצם ההוראה של האשה לזכרים, אלא הוא מתעורר רק מצד החשש להלכות יחוד, כשההורים באים להתעניין בשלום בניהם, ולא מעבר לזה. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' צז) שהחשש ליחוד אינו קיים אלא בזמן שהאשה עוסקת בהוראה בביתה, ואין לחשוש לכך בשעות העבודה המקובלות בבית הספר. אם כי, אין ספק שמצב זה אינו רצוי לכתחילה, ורצוי יותר שאשה תלמד בנות וגבר ילמד בנים. ובפרט מגיל ההתבגרות ואילך, כאשר התלמידים עלולים להתייחס למוריהם לא רק כמורים, אלא גם כבני מין אחר. ולכתחילה ראוי להחמיר בזה מגיל 9 ואילך, ויותר מגיל 13, ועוד יותר בגיל ההתבגרות הגבוה. אך לצערנו הרב, המציאות היא שאין די מורים גברים, ולא פעם מוסדות תורניים לבנים נאלצים לקחת מורות אפילו בכיתות העליונות. ובכל

מקרה, עדיפה אשה בוגרת מכללה יראת שמים, מגבר שאיננו ירא-שמים. אולם יש להקפיד על כמה כללים.

ראשית, שיהיה פער של לפחות 10 שנים בין המורה לתלמידים. ולכן מורה צעירה שזה עתה סיימה מכללה או אוניברסיטה לא תלמד מיד בתיכון, אלא רק בחטיבת הביניים, כדי שהפער הגיל יהיה משמעותי. רק בשלב מאוחר יותר לכשתינשא ותהיה מבוגרת יותר תוכל ללמד בתיכון, וסביר להניח שגילה ומעמדה ישנו את יחסם של התלמידים אליה.

שיחת אשה עם גברים. אמנם המשנה באבות (פ"א מש' ה) שוללת לגמרי את השיחה בין גבר לאשה וכ"ש אם היא אשת חבירו – "אל תרבה שיחה עם האשה". אך עיי"ש בדרך חיים למהר"ל, שהכוונה היא בשיחות על נושאים המאפיינים בעיקר נשים כאשר הנשים היו עסוקות רק בתנור וכיריים וכדו'. אך עצם השיחה עם אשה בנושאים ענייניים, או בנושאים של קדושה, אינה אסורה, כל עוד הגבולות נשמרים והיא אינה גורמת ליחסי קרבה אישיים.

ו. הופעת נשים ושירת נשים

על אף האמור לעיל, שאין איסור הלכתי מוחלט בעצם הופעתה של אשה בפני גברים, כאשר מדובר בהופעה שיש בה תנועות גוף או ריקוד הדבר חמור הרבה יותר. במקום שיש הכרח להקל, ניתן להציע ריקוד שבו הנשים לבושות בגדים רחבים ועליהם סרטים מחזירי אור שמטשטשים את מראה האשה, ומדגישים רק את התנועה והאורות המוחזרים.

ובאשר לשירת נשים בפני גברים, הדבר אסור לגמרי כפי שמפורש בגמרא (סוטה מח, א):
זמרי גברי ועני נשי פריצותא, זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת. למאי נפק"מ לבטולי
הא מקמי הא.

הרי שכל שירת נשים בפני הגברים אסורה היא, ואם מצאנו חילוקים הנוגעים לאופי השירה אין הם חילוקים עקרוניים, אלא רק חילוקי מדרגות בחומרת האיסור. ורק במקום שאין יכולת לאסור שירה זו באופן גורף, יש לשקול הדרכה הלכתית מיוחדת שתצמצם את חומרת האיסור ככל היכולת.

ואף על פי כן, יש מקום להתיר את השירה בציבור לגברים ונשים כאחד בישוב שאינו תורני. אמנם הדבר לא כל כך קל מבחינה הלכתית, (עיין בשו"ת 'שרידי אש' ח"א סי' עז שהתיר בדוחק שירה מעורבת לבני נוער על פי הוראתם של גדולי אשכנז. אך אין ללמוד מדבריו לנד"ד כיון שהוא דיבר על מציאות מאוד מיוחדת, וגם הוא לא התיר שירה סתם אלא דווקא בשירי קודש, עיי"ש בטעמו), אך הפוסק צריך לראות לנגד עיניו את האלטרנטיבה התרבותית המוצעת שעל פי רוב היא גרועה שבעתיים. וכל עוד מדובר על פעילות תרבותית טובה ואיכותית, היא ודאי עדיפה על פני האפשרויות האחרות. ויש להראות פנים להנהגה הלכתית זו בגמרא שהבאנו, שעדיף לתת יד לצמצום בחומרת האיסור בהתחשב באלטרנטיבה.

ובאשר להופעת מקהלה של נשים בפני גברים, אם אפשר עדיף למקם את המקהלה מאחורי מחיצה, כך שהמקהלה תהיה מוסתרת. ובכל מקרה יש להימנע משירת סולו של אשה.

ז. חינוך לצניעות

לענ"ד, במרכז עבודת החינוך לצניעות צריך להעמיד את קניית חוש הצניעות הטבעי, וסביבו לעמוד על קיומם של גדרי ההלכה. צניעות היא הרגשה טבעית הקיימת אצל כל אדם, המרגיש מצד עצמו את הצורך והרצון הפנימיים להצניע את מה שאסור להבליט. ככל שבסיס זה נבנה ביסודיות, כך ההקפדה על כללי הצניעות היא הרבה יותר אמיתית, וממילא גם מובנת וקלה. משום שרק בדרך זו נוצרת הזדהות פנימית עם ההלכה. ולעומת זאת, במקום שאין חינוך משמעותי למידת הצניעות אלא לשמירת גדרי ההלכה המעשיים בלבד, יש חשש גדול שלא תהיה השלמה פנימית עם דרישות ההלכה. ועם הזמן עלול להווצר סחף שיטשטש את הגבולות, והאסור עלול להפוך למותר. לכן צריך לחנך בשני המישורים, הן במישור הרעיוני והן במישור ההלכתי. ראוי להדגיש שהחינוך לצניעות חייב להתחיל מגיל צעיר, ובכל מקרה אי אפשר לדחות מעבר לגיל שבו חובת הצניעות היא מעיקר הדין. ובאשר לגיל זה נחלקו ה'משנה ברורה' וה'חזון איש'. המשנ"ב (סי' עה ס"ק כג) כתב שדין ערוה חל על קטנה מגיל שלש ואילך שאז היא ראויה לביאה. אך החזו"א (סי' טז סע' ה) חלק עליו וכתב שגדרי ערוה בקטנה אינם נקבעים על פי הגיל אלא על פי ההתפתחות הגופנית, וכל עוד שאבריה קטנים אין מקום לחשוש לטירדה ולהרהור. ולמעשה, מי שרוצה לחנך את בתו לגרוב גרביים יכול לדחות זאת עד לגיל 11, אך בדברים אחרים עקרוניים יותר ראוי להקדים. מאידך, לגבי לבישת מכנסיים בהחלט יש מקום להקל לקטנה, משום שבגיל צעיר ביותר שבו הילדה רצה ומטפסת וכד' המכנסיים צנועים יותר.

ובאשר לרחצה מעורבת בבריכה, בבת קטנה אפשר להקל עד גיל 6-7, ולבן אפשר להקל עד גיל 9 אם הוא לא מבין את משמעות הדבר. לדה שרוצה להתפלל בעזרת הגברים ליד אביה, אפשר להקל עד גיל 9. בבית הספר ראוי להפריד בין הבנים לבנות, לפחות מכיתה ד'. הרצ"ה קוק התיר במצב מיוחד להשתתף בחינוך מעורב עד כיתה ו', אך מכאן ואילך ודאי מתחילה ההתבגרות, ואזי יש חובה גמורה להפריד. הדבר נחוץ גם מסיבות חינוכיות כלליות.

אחת השאלות החינוכיות הקשות נוגעת לרב המקומי, כיצד עליו לנהוג במצבים שבהם אין שמירה ברורה על כל הכללים הנ"ל? בתחילת דרכי ברבנות, שאלתי את מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל מה הוא עושה, והוא אמר לי, שגם כאשר יש מקהלה עם נשים והוא חייב להימצא כדי לומר דבר תורה, הוא נשאר במקום כי אין לו ברירה. הרב לא חייב להישאר לכל אורך המסיבה, אך חשוב שהרב ישתתף עם הציבור באירועים השונים, יאמר דבר תורה, ואחרי שיר או שנים ילך. הציבור צריך לדעת שלרב אין זמן בלי גבול, הוא צריך ללמוד תורה. אני נהגתי להשתתף בכל המסיבות חוץ ממסיבת פורים, כיון שבמסיבת פורים האווירה לא היתה מתאימה. יש לציין שהציבור השתתף בבית הרב בסעודת פורים.

כאן המקום להעיר שכאשר אשה באה לרב בשאלה או בקשה צריך לדאוג שהדלת תהיה פתוחה, והרבנית תהיה בבית. גם אם מצד כללי יחוד יש היתרים אם הדלת לא נעולה אולי מישהו יכול להיכנס, מצד זהירות יש לדאוג שהדלת תהיה פתוחה, שלא יהיה שום חשד ואפילו הקל שבקלים. הסר ממך עקשות פה ולזות שפתיים הרחק ממך.

סימן י

חיוב ציצית בחולצה-ציצית הנקראת 'חולצית'

ראשי פרקים
שאלה
א. חיוב ציצית בבגד הפתוח ברובו
ב. דין בגד פתוח שנסגר על ידי לחצנים או רוכסן מסקנה

* * *

חולצה זו אינה פתוחה לגמרי כמו הטליתות שלנו, ואעפ"כ מקובל להתייחס אליה כאל בגד החייב בציצית משום שיש לו ארבע כנפות.

והמקור לדין זה הוא במסכת מנחות (מא, א):

מלאכא אשכחוי לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה.

ופירש רש"י (שם, ד"ה סרבלא):

כגון אותן שלנו שהן עגולין ואין לה אלא שני כנפים [למטה] דפטורה מציצית. [סרבלא – מנט"ל בלע"ז.]

ויש לדייק מדבריו שלא פטרו סרבלא מציצית אלא משום שלמעיל זה ישנן שתי כנפות בלבד, אך אם היו בו ארבע כנפות היה חייב אע"פ שבעיקרו הוא בגד סגור. והוא הדין לכל בגד שיש בו ארבע כנפות

שאלה

מה דינה של 'חולצית' – דהיינו חולצה הפתוחה למטה ברובה, וניתן לסגור אותה על ידי רוכסן. כך, שבשעות העבודה ופעילות ספורטיבית משתמשים בה כשהיא פתוחה, וביתר הזמן ניתן לרכוס אותה ולהשתמש בה כחולצה רגילה. האם היא חייבת בציצית, והאם ניתן לברך עליה בשעת לבישתה?

א. חיוב ציצית בבגד הפתוח ברובו

כת"ר כבדני בחוות דעתו בעניין ה'חולצית'. לדעת כת"ר אין יוצאים בה ידי חובת ציצית וק"ו שאין לברך עליה, כי היא סגורה מכל עבריה על ידי רוכסן ולא ניכר לעין שיש לה ד' כנפות.

ויש להקדים ולדון בחולצה הפתוחה ברובה, שכבר רבים נהגו להשתמש בה בשעת העבודה או פעילות ספורטיבית.

* לכב' הראשון לציון הרב אליהו בקשי דורון שליט"א, ניסן תשס"ה.

בגד מיוחד ולקיים בו מצות ציצית כהלכה. נחלקו אפוא הראשונים בדינה של חולצה שיש לה ארבע כנפות, כפי שהובאו דבריהם באו"ז. המהר"ם סובר שחלוק חייב בציצית כל עוד יש בו ארבע כנפות, והראב"ה סובר שחלוק פטור מציצית והאו"ז נקט כדבריו. ודעת רבינו שמחה נוטה באופן עקרוני לדעת המהר"ם שחלוק חייב בציצית, אך הוסיף תנאי לדין זה שרובו של הבגד יהיה פתוח, ויתכן שגם המהר"ם מודה לחילוק זה.

וכיוצא בזה נחלקו גם הרשב"א והמהר"ק. דעת הרשב"א (בתשובותיו ח"א, סי' תלד) שאין חיוב ציצית בבגד, וז"ל:

אין נקרא בגד של ארבע כנפות אלא **בטליתות שכולן פתוחים**, והן הן יש להם ד' כנפות. אבל הבגדים שתפורין ומחזרין למעלה כעין גנילה או קוט אין אלו כסות של ארבע כנפות... ואותן שאמרת שמחזרין להטיל להם ציציות אין אלו אלא מן המתמיהין.

אך המהר"ק (סי' קמט) חולק עליו וסובר שאדרבה, עיקר חיוב ציצית הוא דווקא בכסות ולא בטלית, ומתבסס על דעת ראשונים נוספים כמו רבינו שמחה שהובא לעיל. ובהמשך דבריו דחק לפרש את הרשב"א באופן שלא יחלוק על רבינו שמחה, וזהו תורף דבריו:

נראה שהרשב"א התקשה ליישב את הלשון שנאמרה בפרשת ציצית "על כנפי **בגדיהם**" (במדבר טו, לח), עם הלשון שנאמרה במשנה תורה "על ארבע כנפות **כסותך**" (דברים כב, יב). לשון **בגד** משמע דווקא חתיכה מרובעת כעין הטליתות שלנו שאפשר למתחן לאורכן ולרחבן כבגד, ואילו לשון **כסות** כוללת במשמעה כל מיני

שחייב בציצית, ואין חיסרון בכך שהוא סגור בחלקו ויש בו שרוולים וכדומה. והראיה מסרבלא, שלא נפטר מציצית אלא משום שיש לו שתי כנפיים בלבד.

אך בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן ח) הביא את דעת החולקים, וסוברים שכל בגד שמשמש בדרך מלבוש ואין מתעטפים בו אלא לובשים אותו פטור מציצית. והוכיח כדבריהם מההוא סרבלא, להיפך משיטת רש"י:

ותמהתי, א"כ למה נהגו כל העולם להתעטף, שאין כל העולם רגילין לצאת לשוק מעוטפים ואף לא בביתם, יתקנו סרבליים בד' כנפיים. ומלאכא דאמר לרב קטינא סרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה, למה לא תיקן לסרבלו ד' כנפיים ויתחייב בציצית?

ועל כרחק, אין חיוב ציצית בבגד שיש בו ארבע כנפות אלא אם כן **מתעטפים בו**, כמו טלית שלנו, וכפי שמשמע מנוסח הברכה "**להתעטף בציצית**".

ויש להעיר על ראייה זו, שכל מעלתו של המעיל שהוא עוטף את גופו של הלושב ושומר עליו מצינה. ואם היה פותח את המעיל על מנת לעשות לו ארבע כנפות לא היה מגן עליו מצינה, וכ"ש אם נאמר שצריך להיות רובו פתוח, ולכן רב קטינא לא עשה כן. ואמנם צריך לומר לכ"ע שהמלאך לא בא לרב קטינא בטענה על עצם לבישת המעיל בלא שהטיל בו ציצית, אלא על כך שלמעשה לא מזדמן לו לקיים מצות ציצית בבגדיו. והא קמ"ל, שהרוצה לקיים מצות ציצית חייב ללבוש בגד נוסף שחייב במצוה זו, כגון טלית קטן שלנו או לפחות טלית גדול בזמן התפילה. ואכן, בגלל טענת המלאך אנו מקפידים ללבוש

ב. דין בגד פתוח שנסגר על ידי לחצנים או רוכסן

החידוש ב'חולצית', חולצה-ציצית שפתוחה כמעט לכל אורכה, שפתח זה ניתן לסגירה על ידי רוכסן שהותקן מצדדיו, וכשרוכסים אותו החולצה יכולה לשמש גם כלבוש צנוע ומכובד.

ויש לדמות מציאות זו של רוכסן לקרסים שה'מגן אברהם' (סי' י, ס"ק יב) דן בהם, אם הם עושים את הבגד לסתום. ועיי"ש שהביא בשם תרוה"ד (סי' רצז) שהבגד אינו נחשב כמחובר על ידי קרסים אלו עד שיכופפו אותם היטב, כך שלא יוכל להתירם בקלות אלא על ידי מעשה. אך במקום שהקרסים אינם מהודקים וכנפות הבגד מחוברות זו לזו באופן רופף, עדיין שם בגד ארבע כנפות עליו וחייב בציצית. וקל וחומר לרוכסן שניתן לפותחו בקלות שאינו פוטר מן הציצית, ולא גרע מקרסים המחברים לבגד באופן רופף.

יתרה מזו, לרוכסן יש עדיפות גם מצד אחר שהרי רגילות לפתוח אותו ממש לעיתים מזומנות, ולא דמי לקרסים שמחברים זה לזה דרך קבע ושומרים את הבגד סגור בכל עת. ויש לדמות זאת לבית סתום שלא פרצו את פצימיו שדינו

המלבושים כתוארם וכתבניתם¹, ובלבד אינם סתומים לגמרי אלא יש להם ארבע כנפות, ועל כרחק קרא ד"כסותך" לא בא לרבות אלא בגד שרובו פתוח:

דאין לנו לרבות מכסותך אלא היכא דרובו פתוח, דדמי טפי לבגד. אבל אותה שרובם סתומים אין לנו לרבות, **דיש לנו לקיים משמעות בגד בכל מה שנוכל.**

והב"י נקט כן גם בדעת ראשונים אחרים כמו הרשב"א והמהר"ם, ולדעתו רוב הראשונים סוברים שאם רובו של הבגד פתוח אזי הוא חייב בציצית מעיקר הדין, ואפשר לברך עליו. וכן פסק השו"ע (סי' י, סע' ז). (ועיי' במשנ"ב [ס"ק כה] שיש למדוד את הרוב לארכו של כל הבגד כולל השרוול, ותנאי זה מתקיים ב'חולצית).

והנה, כת"ר הראשל"צ הסתמך על ערוה"ש שהביא את דברי המהר"ם מרוטנבורג, שכל בגד שיש לו שרוול פטור מציצית. וכמו כן, הביא את דבריו (ס"ק טז) שפטר את ה"פראק" מציצית משום שהוא סגור מלמעלה. אולם למעשה העולם אינו סומך על היתר זה, אלא נוהגים לעגל את אחת הכנפות שלו כדי שלא יתחייבו בציצית. ואין לנו אלא פשט השו"ע המחייב בציצית בגד סגור בחלקו, אם רובו פתוח, וכפי שהב"י ביאר את דברי המהר"ם.

1. **הערת עורך (א. א.):** יש להעיר שהדיוק מלשון 'בגד' ו'כסות' אינו מוכרח ואין ללשונויות אלו משמעות מסויימת ביחס לצורתו של הבגד, שהרי בערוה"ש (סי' י, סעי' יט) דייק מלשונויות אלו עצמן לאידך גיסא, וייתכן שנחלקו בסברא. מי שמצריך בגד פתוח דווקא למד זאת ממה שהכתוב הצריך ארבע כנפות, ומשמע לו שמדובר בכנפיים משמעותיים המשמשות כקצה הבגד בשעה שפורסים אותו. ומי שמחייב כל בגד שיש לו ארבע כנפות בציצית משמע לו שדי בכנף כל דהו, והא קמ"ל שכנף זו צריכה להיות פתוחה ברובה.

תהיה טעות של מראית העין. ולענ"ד כל החשש למראית העין לא נאמר אלא ביחס להווה, שהרואה סבור שבגד זה אינו חייב עתה בציצית, ואמנם כדי לעקור חשד זה יש להקפיד שהרוכסן יהיה גלוי לכל במשך כל היום גם כשהוא סגור, ולא רק בשעת הברכה.

ואם כן, אין בלבישת ה'חולצית' כדי לצאת ידי כל הפוסקים, אך מכל מקום נלענ"ד שיש לעודד את לבישתה. כיון שרבים אינם לובשים טלית קטן כל היום, והרווקים מבני אשכנז אינם מתעטפים בטלית גדול אפילו פעם ביום, ועבורם הפתרון של ה'חולצית' מהווה עליה בקודש ולא ירידה. ואם נאסור אותה אנו עלולים לגרום לרבים מהאנשים שלא ילבשו ציצית כלל כל היום. אך אם נורה להם ללבוש את ה'חולצית' סביר שבזה נזכה אותם בקיומה של מצות הציצית. ולענ"ד יש להורות לברך על ה'חולצית', ואין לחשוש לברכה לבטלה מדין "ספק ברכות להקל", כיון שכך נפסק בשו"ע.

מסקנה

לאור כל האמור, נראה לענ"ד שה'חולצית' חייבת בציצית ויוצאים בה ידי מצוה זו, וזאת משום שהרוכסן ראוי לפתיחה לעיתים קרובות. ויש לדחות את סברת המפקקים בדבר, מחשש שמא הרוכסן ישאר סגור וכנפות הבגד יתבטלו. אדרבה, יש תועלת גדולה לקיום המצוה דווקא בדרך זו, משום שהיא מקילה על העוסקים בעבודה פיזית או בפעילות גופנית במשך היום. ולכתחילה יש להורות למשתמשים ב'חולצית' לפתוח את הרוכסן קודם הברכה, שאז ניכר לעין כל שיש

כבית פתוח (עין ב"ב יב, א), וכ"ש בנד"ד שהרוכסן ראוי להיפתח לעתים קרובות וארבע הכנפות שבו אינן בטלות. ובלאו הכי אני מסתפק שמא דרך זו של הטלת ציצית בבגד רגיל עדיפה על ד' כנפות שלובשים אותם אך ורק כדי לקיים את המצוה ואינם בגד בעצם. וצ"ע.

ומה שהביא כת"ר בשם ה'ילקוט יוסף' (סי' ט-י, סעי' יג) שהסתפק בבגד הסגור בלחצנים שמא פטור מן הציצית ודימה צורת סגירה זו לקרסים, והכריע "שאיין ראוי לעשות כן", הא גופא צריך ראייה. שהרי בתרוה"ד לא פטר אלא קרסים כפופים מאוד שקשה לפותחם, והמג"א הודה לדבריו וכן פסק במשנ"ב (ס"ק כט), ולא דמי ללחצנים שקל מאוד לפותחם. ואפי' אם תמצוי לומר שלחצנים דומים לקרסים, שגם הם אינם נפתחים בקלות, רוכסן ודאי שאני כי הוא קל יותר מלחצנים. כי הלחצנים כשמם כן הם, יש צורך ללחוץ בכוח מסוים על כל אחד מהם בשעה שבא לסגור, וגם בשעת פתיחתו יש צורך להפעיל עליו כח מסוים כדי לפותחו. מה שאין כן ברוכסן שנפתח ונסגר בהינף יד, ופעולה זו אינה חשובה מעשה.

ואמנם כת"ר העיר בצדק שאם הרוכסן אינו גלוי יש חשש למראית העין, שהרואה אינו יודע שניתן לפתוח את הבגד ברובו על ידי הרוכסן. וכבר כתב במהרי"ק (שם) שיש לחשוש למראית העין, ולא פטר בגד סגור מציצית אלא אם הוא סגור עד חגורו כדי שיהיה רוב הניכר לעין. ומסתבר לומר שהוא הדין להיפך, שאין להטיל ציצית בבגד הפתוח ברובו עד שיהא ניכר לעיניים. ואין הכי נמי, יש להורות שהרוכסן צריך להיות גלוי לעין כל, ולא מוסתר, כדי שלא

ארבע כנפות בבגד, והברכה אינה לבטלה. פעם אחת ביום. מיהו, בדיעבד תנאי זה וכך גם ניתן לוודא שהרוכסן נפתח לפחות אינו מעכב.

סימן יא

תפילה בציבור ללא תפילין תוך כדי פעילות מבצעית

ראשי פרקים

שאלה

ג. תפילה בתפילין – חיוב גמור או הידור

מצוה?

א. חיוב התפילין בשעת ק"ש ותפילה

מסקנה

ב. האם אנוס נחשב כמעיד עדות שקר?

* * *

א. חיוב התפילין בשעת ק"ש ותפילה

שאלה

מקורה של הלכה זו הוא במסכת ברכות (יד, ב):

אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין – כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כאילו הקריב עולה בלא מנחה וחבז בלא נסכים.

עולא סבר שהנחת תפילין בזמן קריאת שמע אינה רק הידור מצוה בלבד, אלא היא חיונית כדי לקיים את מצות התפילין בשלימותה. ועיין שם ברש"י (ד"ה כאילו) ובר' יונה (ח, א ד"ה כל הקורא) שר' יוחנן בא להוסיף על דברי עולא – שבלא תפילין יש חסרון בקיום מצות קריאת שמע עצמה, מלבד החיסרון שעולא הזכיר שהמתפלל עדיין לא הניח תפילין.

ויש לנו לדון משתי הבחינות, מצד החסרון במצות התפילין ומצד החסרון

חייל משרת בחברון. בכל בוקר הוא יוצא לסיור בעיר, ובדרך הוא עובר ליד ביכנ"ס שבו מתפללים בשעה מוקדמת. הוא יכול לעשות הפסקה קצרה במהלך הסיור, להיכנס לביהכ"נ ולהשתתף בחלק מן התפילה. לעיתים מזדמן לו להתפלל שם בזמן שהציבור קורא את שמע ועומד לתפילת לחש, וביכולתו להצטרף אז לתפילת הציבור. אולם הוא אינו רשאי להתעטף בטלית ולהניח תפילין בשעה זו, כי הוא בכוונות ובכל רגע עלולים לקרוא לו בדחיפות.

מה עדיף, שיתפלל עם הציבור ללא תפילין ויזכה לתפילה במנין, או שימתין עד סוף הסיור ויתפלל ביחידות כשהוא מעוטר בתפילין (להערכתו הוא יספיק לעשות זאת בזמן, ואין חשש שמא לא יספיק לקרוא את שמע עד סוף זמנה)?

חיוב ממשי להניח תפילין בשעת התפילה ולא רק בשעת קריאת שמע, וז"ל:
 ומ"מ **צריך** כל אדם ליזהר בהם להיותם
 עליו בשעת ק"ש **ותפלה**.
 וכבר קדם ושנה דין זה לעיל מינה (סי'
 כה ס"ד):

צריך שיהיו תפילין עליו בשעת ק"ש
ותפלה.

ואמנם השו"ע לא הזכיר שמי שאינו מניח תפילין בשעת התפילה הריהו בכלל ה"מעיד עדות שקר בעצמו", אך משמע מדבריו שאין נפ"מ בין קריאת שמע לתפילה לענין חובה זו של הנחת תפילין. ולענייננו, כיון שהחייל דנן מנוע מלהניח תפילין בשעת התפילה ראוי לו לדחות אותה עד לאחר סיום המשמרת שלו, כדי שיקיים את מצות התפילה כהלכתה כשהוא עטור בתפילין, ולכל הפחות הוא חייב בכך בשעת קריאת שמע. ולא שמענו שהקלו בדין זה, אפילו במקום שדחיית התפילה תגרום לבטל אותו מלהצטרף למנין.

ב. האם אנוס נחשב כמעיד עדות שקר?

אלא שיש לדון במקרה זה מצד אונסו של החייל, הטרוד בסיוור בטחוני ואינו רשאי להניח תפילין באותה השעה. ואם כן, יתכן לומר שאינו מעיד עדות שקר, חלילה, בזה שהוא מתפלל בלא להניחם, שהרי הוא אנוס כרגע ואינו יכול לקיים את מצות התפילין המוזכרת בק"ש. ומסתבר שמי שאינו מניח תפילין מחמת אונסו, אינו נחשב כמעיד עדות שקר בשעה שהוא קורא את שמע ומתפלל, וכפי שכתב במשנה ברורה (סי' מו ס"ק לג):
 ופשוט דאם א"א לו להניח תפילין עתה מאיזה ענין אל ימנע מחמת זה המצות

במצות התפילה. ונפק"מ במקום שהוא מנוע מלהניח תפילין כשהגיע זמן התפילה. מצד מצות תפילין ודאי אינו צריך להמתין שהרי הוא אנוס באותה השעה, אך עדיין יתכן לחייבו להמתין מצד מצות התפילה, כדי שיקיים אחר כך מצוה זו בשלימותה עם תפילין.

עוד דייקו הראשונים מדברי ר' יוחנן, שהחייב להניח תפילין בשעת התפילה אינו נוגע לקריאת שמע בלבד אלא גם לתפילת העמידה, וכפי שמפורש בהמשך דבריו: "הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה... ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל". ואע"פ שאין לדון את המתפלל בלא תפילין כמי שהעיד עדות שקר בעצמו, אין תפילתו שלימה עד שיקבל עליו עול מלכות שמים גם באופן מעשי על ידי הנחת התפילין, כדי שישעבד גופו ונפשו ומחשבותיו לה'.

דין זה נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות תפילין פ"ד הל' כו):

אע"פ שמצותן ללבשן כל היום בשעת תפילה יותר מן הכל, אמרו חכמים כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו.

ויש לדקדק בדבריו, שהביא את דברי עולא בענין עדות שקר רק לגבי הקורא קריאת שמע בלא תפילין, ואילו לגבי שעת התפילה כתב רק באופן כללי שיש בזה מצוה מיוחדת. ומשמע, שהחייב להניחם בשעת התפילה אינו לעיכובא כמו בקריאת שמע אלא רק לכתחילה, אך בזמן קריאת שמע ודאי שיש חיוב גמור להניחם.

ולעומתו, השולחן ערוך (אורח חיים סי' לז ס"ב) לא חילק בין קריאת שמע לתפילה, אלא אדרבה נקט בצורה יותר ברורה שיש

לקיים את מצות קריאת שמע בזמנה. ועוד נדון בכך בהמשך.

אך בתשובת הרמ"א שהביא במג"א (סי' לה, ס"ק ז) משמע שמצוות אלו כרוכות זו בזו גם במקום שהמתפלל פטור מן התפילין. ולדוגמא, חתן ושושביניו פטורים מן התפילין מחשש שיבואו לידי שכרות וקלות ראש, ואילו בקריאת שמע הם חייבים בזמן הזה כפי שנפסק בשו"ע (סי' ע, סעי' ג). ואעפ"כ פסק הרמ"א שהם חייבים להניח תפילין ולקרוא בהם קריאת שמע, שאם לא כן הריהם כאילו העידו עדות שקר בעצמן. ונמצא, שהרמ"א חשש לסברא זו אע"פ שאינם מזידיים במצות תפילין אלא פטורים ממנה. ולפי סברתו, לכאורה יש לומר אף בנד"ד שאין להתיר לחייל להתפלל בלא תפילין, לפחות במקום שיוכל להתפלל בתפילין לאחר מכן.

אך המג"א חלק על הרמ"א והביא ראייה מדברי ר' שילא (סוכה כה, א) הסובר שהשושבינים פטורים ממצות התפילין וחייבים בקריאת שמע, ומוכח שהם אינם צריכים להתעטור בתפילין בשעת קריאת שמע כיון שאינם חייבים בהם. ומוכח שכשהקורא את שמע פטור מן התפילין אינו צריך לחשוש שנראה כמעיד עדות שקר. ואמנם ראייה זו תלויה במחלוקת הראשונים בביאור דברי ר' שילא וכפי שהמג"א האריך לבאר; אך יש לצרף לכך ראייה נוספת מקריאת שמע בלילה וכן בשבת וי"ט, שהקורא פטור ממצות תפילין ואינו חושש לעדות שקר. ואמנם בשעה זו כולם פטורים מן התפילין, ואין חשש לעדות שקר כלפי האחרים כיון שגם הם פטורים, אך יש להוכיח מכאן שלפחות כלפי האדם עצמו אין עדות שקר בכך שקורא את שמע בלא תפילין.

ענשה דקריאת שמע, כי תפילין וק"ש שתי מצוות הם ואין מעכבין זה את זה ואפילו איסורא ליכא, דלא אמרו "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו העיד עדות שקר בעצמו" רק במזיד ולא כשיש לו איזה אונס.

ואף בנידון דידן החייל מנוע מלהניח תפילין בשעה זו והריהו אנוס, ואין בכך כדי למנעו ממצות התפילה שאינה קשורה בהכרח למצות התפילין. ואין להעלות על הדעת כלל שמי שאנוס ואין לו תפילין כרגע ייפטר לגמרי מקריאת שמע ויבטל מצות עשה דאורייתא, ונמצא שחומר מצד החשש לעדות שקר יעשה קולו להפטר לגמרי ממצוה זו. ומסתבר להורות לו במקרה זה לקרוא קריאת שמע ולהתפלל גם ללא תפילין כדי לקיים לפחות את המצוה כמות שהיא, וכשיהיו לו תפילין יקרא ק"ש בשנית, וכפי שפסק המשנה ברורה (סי' נח ס"ק ה).

אך יש עוד לדון בדברי המשנ"ב אם גם אונס לשעה נחשב אונס, וכגון שידוע לו שלאחר זמן יזדמנו לו תפילין עוד קודם סוף זמן קריאת שמע, ואז יוכל לקיים את שתי המצוות בהידור. והנה, מפשט דבריו (בסי' מו) מוכח שגם אונס מעין זה נחשב אונס, ולא הצריכוהו להניח תפילין בשעת התפילה אלא במקום שהתרשל במצות הנחת תפילין והזיד בה, אך במקום שנאנס מסתבר שהוא פטור לגמרי מן החובה לכרוך את המצוות זו בזו. אך מאידך, לקמן (בסי' נח) נקט להדיא שאינו אנוס ועליו להתמין מלהתפלל עד שעה שיוכל להניח תפילין ולקיים את שתי המצוות כאחד, ומשמע שחזר בו במקצת מדבריו דלעיל (בסי' מו) וכלל בגדר "המעיד עדות שקר" גם את מי שאינו מזיד גמור, ובלבד שיוכל

בהידור אע"פ שיחשב כמי שמעיד עדות שקר לחלק מן הדעות, או לדחות את התפילה לזמן מאוחר יותר ע"מ שיוכל אחר כך לקיים את המצוה בהידור. ועיין בספרי באהלה של תורה (ח"ב, ס' צט) שהארכנו בחקירה זו בענין קריאת מגילה, ומסקנתנו שם שאם יתאפשר לבעל המצוה לקיים את אותה המצוה עצמה אחר כך ביתר הידור – הוא רשאי לדחות את המצוה לזמן אחר ולקיימה אז בהידור.

ולכאורה הוא הדין בנידון דידן, עדיף שהחייל ידחה את מצות קריאת שמע עד שיוכל להניח תפילין, כל עוד ברור לו שהוא יוכל לקיים מצוה זו עצמה אחר כך ביתר הידור. אך באשר לתפילת עמידה, אדרבה, עתה יש לו מצוה מהודרת יותר – להתפלל בציבור – אמנם ללא תפילין, אך בכל זאת הידור של תפילה בציבור גדול יותר מאשר ההידור של תפילה בתפילין ללא ציבור.

ויש להוכיח מלשון הרמב"ם והשו"ע שהחובה להתפלל בתפילין אינה מגוף המצוה אלא הידור חיצוני בלבד.

שהרי ממה נפשך, הרמב"ם הבחין בין קריאת שמע לתפילה כפי שדייקנו לעיל, ומשמע שהנחת התפילין בשעת התפילה אינה חיוב גמור. ואמנם לענין קריאת שמע כתב שמי שאינו מניח תפילין בזמן שקורא את שמע הריהו כמעיד עדות שקר, ואין ספק שלדעתו יש פגם בגוף מצות קריאת שמע ללא תפילין ולא רק חיסרון בהידורה. אך יש לדייק שפגם זה מתייחס דווקא למצות קריאת שמע ולא למצות תפילה. וכן יש לדייק מן הלשון שנקט בענין הנחת התפילין בשעת התפילה – "שעיקר מצוותן בכך", ומשמע

ואם כן, שאלתנו תלויה לכאורה במחלוקת הרמ"א והמג"א. לדעת הרמ"א גם מי שפטור מתפילין ראוי להימנע מלקרוא ק"ש בלא תפילין משום עדות שקר, ואילו לדעת המג"א אין לחשוש לכך כיון שהוא פטור מן התפילין.

ואמנם גם לדעת המג"א יש מקום לחלק בין הנד"ד לחתן ושושביניו, שכן הם פטורים לגמרי מן התפילין ואילו החייל אינו פטור בעצם אלא מחמת אונס. ושאלה זו, אם לדמות את האנוס לפטור נידונה על ידי גדולים, עיין 'בית האוצר' להגר"י ענגיל (ערך 'אונס') שדן אם אנוס נחשב כמי שחייב בעצם אלא שאינו יכול לקיים את המצוה, או שאינו חייב כלל, והביא ראיה משורר האיציטדין שהוא אנוס ולכן אינו מתחייב על נגחתו. וז"ל הגמ' שם (בבא קמא מ ב):

איבעינא לה: מהו לגבי מזבזח? רב אמר: כשר, ושמואל אמר: פסול. רב אמר כשר, אנוס הוא; ושמואל אמר פסול, הרי נעבד בו עבירה.

והרמב"ם (הלי איסורי מזבח פ"ד ה"ג) פסק: בהמה ששחזק בה והגיחזה עד שהמיתה את האדם הרי זה כשירה למזבזח מפני שהיא כאנוסה.

הרי לנו שאנוס נחשב כמי שלא עבר עברה כלל, ודמי ממש לחתן ושושביניו. (ועיין עוד באנציקלופדיה תלמודית ערך אונס, אות יב).

ג. תפילה בתפילין – חיוב גמור או הידור מצוה?

מיהו, בנד"ד יש לחייל אפשרות להתפלל לאחר זמן בטלית ובתפילין כדבעי, וכל השאלה בנד"ד היא מה עדיף. האם עדיף לו להתפלל עכשיו שלא

מצות התפילין המוטלת עליו, ועדות השקר היא כלפי עצמו של הקורא שמזכיר את המצוה ואינו מקיימה. אך התוס' הזכירו פירוש נוסף הנוגע בין לענין ק"ש ובין לענין תפילה, שבמצוות אלו אדם פונה לקב"ה ומקבל על עצמו מלכות שמים. והא קמ"ל שקבלה זו אינה שלימה כשבאותה השעה עצמה המתפלל אינו מניח תפילין, וכביכול משתמט מקבלת מלכותו והריהו כמעיד שקר בעצמו של הקב"ה. ומסתבר לפירוש זה, שחסרון זה אינו בגוף מצות התפילה וקריאת שמע אלא בהידורן, דהיינו שהן אינן נעשות בהידור הראוי להן.

ובשאלה זו גופא נחלקו הפוסקים, הרמב"ם פסק כנימוק הראשון והשו"ע פסק כנימוק השני. וא"כ ממה נפשך החובה להתפלל בתפילין אינה מגוף המצוה אלא בתורת הידור בלבד, וכפי שכתבנו לעיל.

(ועיין עיניים למשפט שם, אות ה שתלה כמה נפ"מ במחלוקת זו, כגון במקרה שיש לו ספק אם עתיד להשיג תפילין אחר כך. האם עליו לקרוא ק"ש בלא תפילין כבר עתה, ואע"פ שאינו מקיים מצוה שלימה מ"מ אינו עוקר מעליו עול מלכות שמים, או שעליו להמתין עד שיתברר לו אם הצליח להשיג תפילין, וכל זאת כדי שלא ימצא משקר. ע"ש שהזכיר בדבריו עוד נפ"מ. ויש להעיר שלא ברור מדבריו, אלו ראשונים לדעתו סוברים כדעה הראשונה ואלו ראשונים סוברים כדעה השנייה).

וכל זאת אם נפרש את דברי השו"ע כהידור מצוה. אך גם אם נפרש את דבריו כהלכה גמורה המחייבת הנחת תפילין בזמן קריאת שמע ותפילה כחלק גמור של המצוה, מסתבר להקל בכך בשעת התפילה. שהרי החיוב להניחם בשעת ק"ש מוסכם על הכל שהוא חיוב גמור הפוגם בקיום המצוה, אך האיסור שיש בתפילה ללא

שאינו זה חיוב גמור אלא הידור בלבד. (עוד יש לדייק מלשון זו ד"עיקר מצוותן", שהעיטור בתפילין בשעת התפילה אינו מדין התפילה אלא מדין התפילין, ומשום כך הלכה זו הובאה רק בהלכות תפילין והושמטה מהלכות תפילה – הערת העורך).

ולעומתו, השו"ע סבר תפילה ותפילין שקולות זו לזו, אלא שהוא השמיט בכלל את דברי עולא – שהקורא ק"ש בלא תפילין הריהו מעיד עדות שקר – ויתכן שסובר שגם לענין קריאת שמע דין זה אינו מגוף המצוה אלא הידור חיצוני בלבד. ולענ"ד נראה לתלות את מחלוקתם בהסבר לשונו של עולא "כאילו העיד עדות שקר בעצמו". עיין שם ברש"י (ד"ה כאילו) שפירש את המונח בעצמו כ"לישנא מעליא", דהיינו שעצמו הוא כינוי לקב"ה, ור"ל שחסרון התפילין בשעת קבלת מלכות שמים מעידה במתפלל שעדותו עדות שקר היא שהרי אינו מקבל את אדנותו באופן שלם. וגם התוס' (ד"ה ומנח) נגררו תחילה אחר לשון רש"י וכתבו: "כאילו מעיד עדות שקר באדון שציוה עליו לקבל עול מלכות שמים". אך מהמשך דבריהם עולה שדברי עולא אינם מתייחסים לתפילה אלא דווקא לקריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים, ונתנו טעם אחר לדבריו שהקורא קריאת שמע אומר "וקשרתם לאות... והיו לטוטפות" ואינו מקיים את דבריו. וטעם זה ודאי אינו נוגע לתפילה אלא לקריאת שמע בלבד.

נמצאנו למדים מדברי התוס', שישנם שני פירושים לשוניים אפשריים לדבריו של עולא – "מעיד עדות שקר בעצמו". לפי פירושם העיקרי של התוס' המדובר בקריאת שמע בלבד, והא קמ"ל שהקורא את שמע בלא תפילין אינו מקיים את

כלל. ואע"פ שהוא אינו יוצא ידי קריאת שמע בקריאתו, יש בה ערך גדול כדי שיעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, ובדומה למש"כ התוס' (ברכות ב, א ד"ה מאימתי) לעניין ק"ש של ערבית. אך אם הוא חושש שמא לא יספיק לקרוא את שמע בזמנה, ודאי שעליו לכוין בקריאתה לשם מצוה.

ויש לצרף עוד נימוק להעדיף את התפילה המוקדמת במנין, שהרי "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" ועתה הוא יכול להתפלל ומי יודע אם יוכל אח"כ להתפלל בתוך זמן תפילה, אם בכלל. וכידוע, עיתותיו של החייל אינן בידו ולפעמים עלול להתפתח מרדף או שתתעורר בעיה אחרת, ולכן עדיף לו להתפלל מיד כשהזמן לו ובפרט שהיא תפילה בציבור, אע"פ שהוא אינו עטור בתפילין. (ועי' להלן סימן ס).

תפילין אינו מוסכם על הרמב"ם. ומאידך, על חיובה של התפילה במנין אין עוררין, ופשוט שדין זה הוא חלק מן המצוה.

מסקנה

נראה שעדיף לחייל זה להתפלל במנין גם ללא תפילין, כי התפילה בציבור היא ודאי מעיקר דין התפילה, ואילו העיסור בתפילין בשעת התפילה אינו אלא הידור בלבד, ועל כן תפילה בציבור עדיפה. ומאחר שאנו מורים לו להצטרף לתפילת עמידה עם הציבור, ממילא עליו להקדים ולומר גם את קריאת שמע בברכותיה כדי לסמוך גאולה לתפילה. אך עליו להקפיד לכוון שלא לצאת ידי חובת קריאת שמע בקריאה זו, משום שהוא חייב להניח תפילין בשעת ק"ש מעיקר הדין. ומכיון שאין כוונתו לקיים כרגע מצות ק"ש כהלכתה, נמצא שאינו מעיד עדות שקר

סימן יב

ש"ץ שטעה בקדושה

ראשי פרקים

שאלה

א. מהו הטעם לתקנת חזרת הש"ץ?

ב. היחס בין שני הטעמים שהובאו בטור

מסקנה

* * *

א. מהו הטעם לתקנת חזרת הש"ץ?

שאלה

לכאורה אין ספק שהש"ץ לא יצא ידי קדושה כיון שלא אמר "קדוש קדוש...". שהיא עיקר הקדושה. (והראיה, שאפילו מי שמתפלל ונמצא במקום שאינו ראוי להפסיק מותר לו לענות "קדוש קדוש"). ומה ששמע

ש"ץ שטעה ולא אמר "קדוש קדוש" וכו' עם הציבור אלא דילג עד לאמירת "לענומתם" ואח"כ המשיך הלאה בתפילתו. האם חייב לחזור שוב על חזרת הש"ץ או על הקדושה?

מסתימת הרמב"ם בהלכותיו (תפילה פ"ט, ה"ג) שלא הביא אלא את הטעם הראשון: ואחר שיפסיע שליח ציבור שלש פסיעות לאחוריו ויעמוד מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות **להוציא את מי שלא התפלל.**

ומקור דברי הרמב"ם בסוגיא מפורשת (ר"ה לד, ב): "למה שליח ציבור יורד לפני התיבה, כדי להוציא את מי שאינו בקי". ואע"פ שבזמן הזה התופעה שיש מי שאינם בקיאים בתפילה אינם מצויה, מכל מקום התקנה לא זזה ממקומה.

ועל פי סברא זו דחה הב"י (סי' קכו) את מה שכתב ב'כל בו' (סי' מג) שהאידנא אין להחזיר את הש"ץ אם טעה ולא אמר 'יעלה ויבוא', שהרי אינו חוזר על התפילה על מנת להוציא את שאינו בקי אלא משום קדושה בלבד, ואם כן אין נ"מ אם שינה מנוסח התפילה הקבוע. וכתב הב"י על דבריו "שאינם דברים של טעם", כיון שתקנה זו לא ניתנה לשיעורים, וגם בימי חכמי התלמוד היו מתפללים בלחש ואעפ"כ היו מחזירים את שליח הציבור אם טעה בחזרת התפילה, וכפי שפסק הרמב"ם (שם פ"י ה"א).

ובלאו הכי, אולי יש לומר שהטעם הראשון קיים אף בזה"ז. שהרי לדעת רבן גמליאל (ר"ה לה, א) חזרת הש"ץ נועדה להוציא את העם שבשדות, האנוסים במלאכתן ואינם יכולים לבוא לבית הכנסת. ואף חכמים לא נחלקו עליו אלא לענין מי שבקי, שאינו יוצא בתפילת הש"ץ, אך יתכן והם מודים לו לענין העם שבשדות שיוצאים בתפילתו, כשם שהודו

הש"ץ "קדוש קדוש" מפי הציבור אין די בזה כדי להוציאו ידי חובת קדושה, הן משום שמן הסתם הוא לא התכוון לצאת והציבור לא התכוון להוציאו, והן משום ד"תרי קלי לא משתמע". ורק אם שמע פסוק זה מפי אחד מן המתפללים והתכוין לצאת ידי חובה, והמשמיע התכוין להוציאו, אזי יוצא.

ומאחר שהש"ץ לא יצא בעצמו ידי קדושה, יש לשאול האם קיים את תקנת חכמים בחזרת הש"ץ, בעוד שהוא עצמו לא יצא ידי חובה?

ונראה לתלות שאלה זו בטעם התקנה של חזרת הש"ץ.

שכן הרא"ש (מגילה פ"ג סי' ז) והטור (או"ח סי' קכד) הביאו שני טעמים לחזרת התפילה על ידי הש"ץ: א. כדי להוציא את מי שאינו יודע להתפלל. ב. כדי שיענו קדושה אחריו, ובערוה"ש (סעי' ג) הוסיף גם משום ברכת כהנים. ונ"מ ליחיד שהגיע לתפילה באיחור, שאין לו להתחיל ולהתפלל אלא אם כן יוכל לגמור את תפילתו קודם שהש"ץ יגיע לקדושה, שהרי גם הוא חייב לצאת ידי קדושה, אע"פ שבקי בתפילתו ואינו צריך לצאת על ידי הש"ץ. (וזו כנראה גם כוונת התוס' במגילה [כג, ב ד"ה ואין פורסין], יעו"ש).

אולם הב"ח (שם) סובר שהטעם העיקרי לחזרת הש"ץ הוא על מנת להוציא את מי שאינו יודע להתפלל, שאם נתקנה כדי שיענו קדושה אחריו אין צורך לחזור על כל י"ח הברכות אלא על הקדושה בלבד. וכראיה לדבריו הביא את תשובת הרמב"ם, שלא הזכיר אלא את הטעם הראשון והשמיט את הטעם השני. וכן משמע

הכנסת והרי הם כאנוסים, ואם כן מה לי ראש השנה ומה לי יום אחר. ולכן נראה לענ"ד שחכמים לא רצו להתיר לאנשים המדירים את רגלם מבית הכנסת לסמוך על תפילת הש"ץ, אלא הם חייבים לבוא לבית הכנסת ולהתפלל בעצמם. ורק בתפילת ראש השנה, שממילא תיקנו לרבים שיכולים לצאת על ידי הש"ץ בגלל אורך התפילה, אגב הכי תיקנו לעם שבשדות שגם הם יכולים לסמוך על כך. ומאחר שגם טעם זה מצטרף לתקנה של חזרת הש"ץ, י"ל שגם בשאר ימות השנה תפילתו מועילה להוציא את העם שבשדות, אלא שאין מורין כן לכתחילה לציבור כדי שלא יסמכו על כך ויימנעו מלהתפלל בעצמם. ואע"פ שאין מורין כן לציבור, מ"מ מורין כן לש"ץ לחזור על תפילתו, ויש סברא לומר שהסיבה לכך היא כדי להוציא בדיעבד את העם שבשדות. ודבר זה מסתבר כי הוא נאמר במפורש בגמ', בעוד שהטעם של קדושה לא מוזכר במפורש, ועדיין צ"ע.

ב. היחס בין שני הטעמים שהביא בטור

הגרשז"א בשו"ת 'מנחת שלמה' (ח"א, סי' ב) האריך לדון בשני הטעמים שהביא הטור, האם תרי מילי נינהו, או שהכל תקנה אחת. והביא בשם ספר 'מאורי אור' (סי' קט) נפ"מ לדבר, במקום שהש"ץ דילג בטעות על הקדושה והמשיך בתפילתו וסיים "האל הקדוש", אם צריך לחזור על התפילה, או די לו באמירת קדושה בלא חתימה אחר התפילה. וסבר לומר דתרי מילי נינהו, שחזרת הש"ץ נתקנה כדי להוציא את מי שאינו בקי, ואילו הקדושה נתקנה לקיים את מה שנאמר "ונקדשתי

לו לענין מי שאינו בקי ושומע את תפילתו. ומכיון שבימינו רבו האנוסים במלאכתן, או שהם אנוסים בכך שאינם יודעים או שאינם רוצים להתפלל, חזר הטעם המקורי של התקנה למקומו.

ואמנם יש לפקפק בסברא זו, שהרי הטור (סי' תקצא) לא הביא את דין העם שבשדות אלא לענין תפילת מוסף של ראש השנה, שרק בה נפסקה הלכה כרבן גמליאל. ומשמע שלדעת רבנן חזרת הש"ץ אינה מועילה להוציא את העם שבשדות, ואולי אף ר"ג מודה להם בשאר ימות השנה שאינם יוצאים אלא אם שמעו ממש את תפילתו. מה גם, שהרמב"ם לא הביא דין זה אפילו בראש השנה, וביאר בכס"מ (הל' תפילה פ"ח ה"ט) שהלכה זו לא נאמרה לגבי תפילת חול אלא לתפילת ר"ה בלבד, והרי בלאו הכי אין העם מצויים בעבודתן בשדה ביום זה שמלאכה אסורה בו וא"כ אין בה נפ"מ למעשה. (ולשיטת הרי"ף והטור י"ל שאע"פ שבראש השנה אין מלאכה בשדה, עדיין יש שומרים בשדות ועוד אנשים הגרים במרחקים וכן זקנים וחולים שאינם יכולים לשמוע את התפילה מפי הש"ץ).

אך מאחר שכבר מצינו בדברי התוס' והרא"ש שטעם תקנת החזרה השתנה בימינו משום שכולם יודעים להתפלל, ומלבד הסברא שתקנת חכמים לא זזה מקומה נוסף לה עוד טעם אחר, כך יש מקום לומר שמכיון שרבו בימינו עם שבשדות נוסף עוד טעם להשאר החזרה במקומה. וצ"ע.

ויש להוסיף עוד טעם בדבר. שהרי בלאו הכי צריך עיון על החילוק בין תפילת הש"ץ בראש השנה לשאר הימים לגבי העם שבשדות, שאינם יכולים לבוא לבית

על התפילה.

ולשיטתו צריך לבאר, שגם הוא מודה שאמירת הקדושה אינה הטעם העיקרי לתקנה, וגם לדידו אין זה אלא טעם נוסף לתקנה. ובזמן הזה שכולם יודעים להתפלל טעם זה הפך להיות חשוב יותר, אולם אין להסיק מכאן שש"ץ שלא אמר קדושה חזרתו בטלה עד כדי כך שצריך לחזור שוב. ובר מן דין, בנד"ד נראה שטעותו של החזן ודאי אינה מעכבת את החזרה על התפילה. שהרי אין תפקידו של הש"ץ להוציא את הציבור ידי חובת הקדושה כשם שהוא מוציאם ידי הברכות, וכל הענין של הקדושה שהציבור עונה אחריו ובאמירה זו הם יוצאים ידי חובת הקדושה בציבור. ואמנם ודאי שגם הש"ץ עצמו חייב בקדושה, ולעיתים הוא אף מוציא אחרים שאינם יכולים לענות בעצמם, אך בדיעבד כשלא אמר קדושה בעצמו אין לומר שכל תפילתו היתה פסולה, שהרי הציבור הוא העיקר וסוף סוף הציבור אמר קדושה. והשאלה מתמקדת רק בנקודה אחת: האם ש"ץ שלא יצא ידי חובתו בקדושה כל חזרתו לבטלה וצריך לחזור שנית על תפילתו, או שמא החזרה לא היתה לבטלה ורק הוא אישית לא יצא י"ח קדושה. ושאלה זו תלויה בטעם החזרה.

מסקנה

מכיון שחזרת הש"ץ תוקנה מלכתחילה כדי להוציא את שאינו בקי ותקנת 'קדושה' היא רק טעם נוסף לחזרה שהוזכרה על ידי הפוסקים, נראה שאין צורך לחזור שוב על התפילה כדי שהש"ץ יצא ידי חובת 'קדושה'. ואע"פ שבימינו הטעם של הוצאת מי שאינו בקי אינו

בתוך בני ישראל" (ברכות כא, ב), ואין התקנות תלויות זו בזו.

אך דעתו של הגרשז"א נוטה יותר לסברא שחזרת הש"ץ נתקנה משום הקדושה, ומשום כך לא מצינו שתקנו קדושה בלא החזרה, וכמו כן אין חזרה ללא קדושה. ולכן לדעתו די בטעם השני שהחזרה משום קדושה כדי לחייב את הש"ץ שטעה ודילג על קדושה לחזור שוב על כל תפילתו, והוא הדין אם טעה בעש"ת ולא אמר 'המלך הקדוש' שחייב לחזור גם על הקדושה.

אך גם לדעתו מסתבר לחלק בין ש"ץ שטעה בחזרה לבין ש"ץ שטעה בקדושה, ורק כאשר טעה בחזרה עליו לחזור גם על הקדושה כי אין חזרה ללא קדושה. אך אם הש"ץ לא טעה בחזרה והציבור אמר קדושה כדין ורק הוא אישית טעה ולא אמר קדושה כהלכה, יש לומר שטעותו זו אינה מעכבת את החזרה כולה כי לענין זה הוא נידון כיחיד, ולא מצינו שתקנו חזרה רק בשביל חיוב הקדושה של היחיד. ולא נראה שבגלל טעות זו של הש"ץ הציבור כולו לא קיים את החזרה עד כדי כך שצריך להחזיר אותו על תפילתו.

יתרה מזו, גם לשיטת הטור יש מקום להסתפק אם הקדושה, אפילו של הציבור כולו, מעכבת את החזרה או לא. ויש לדקדק בגוף דברי הטור, שהרי הנפ"מ שכתב לענין מי שאיחר לתפילה ואם יתפלל בציבור לא יספיק לקדושה כבר נזכרה בגמרא (ברכות כא, ב) בהקשר אחר. שם הובאה נפ"מ זו ביחס למחלוקת האמוראים אם יש קדושה ביחיד, או שקדושה בעיא עשרה. ומשמע, שאמנם הקדושה חשובה יותר מן התפילה בציבור, אולם לא זה היה הטעם של תקנת החזרה

ידי חובת 'קדושה' אין להם צורך לחזור שוב על כל התפילה ולהכנס לחשש של ברכות שאינן צריכות. אלא שהש"ץ עצמו לא יצא ידי 'קדושה', ולכן ראוי לו להצטרף ל'קדושה' במנין אחר.

קיים כל כך (אם כי הראנו פנים לקיומו של טעם זה גם בימינו) והטעם, שהחזרה נחוצה כדי לומר 'קדושה', חשוב היום יותר – מכל מקום כיון שהש"ץ חזר כבר על התפילה כדינה המקורי והשומעים יצאו

סימן יג

מתפללת המעכבת את הרבות מלעבור לפנייה

שאלה

אשה סיימה להתפלל במקומה ורוצה לעקור רגליה ולפסוע ג' פסיעות לאחור, אלא שאחריה בתוך ד' אמות עומדת אשה אחרת בתפילה. מצב זה נוצר כיון שלא כל הנשים התחילו את תפילתן כאחד, והמאחרת להתפלל נמצאת גורמת עיכוב למקדימה. האם גם אז אסור למי שהקדימה להתפלל לעבור לפני חברתה שהחלה בתפילה אחריה?
ואמנם שאלה זו נוגעת גם לגברים, אולם בנשים ישנו ענין נוסף המחייב התייחסות מיוחדת.

תשובה

השולחן ערוך (או"ח סי' קב ס"ה) פסק: אם השלים תפלתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו, אסור לפסוע ג' פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפלתו, שאם יעשה זה הרי הוא כעובר כנגד המתפלל; וצריך לדקדק בזה, אפי' אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל. ויש לדקדק בהלכה זו, שהרי לענין האיסור לשבת לפני המתפלל נקט המחבר

(שם, סע' ג) שאם אדם ישב במקומו קודם שהמתפלל בא לעמוד בצידו אינו צריך לקום, כיון שחבירו הוא זה שבא בגבולו. ויש לחלק בין המקרים.

ונראה שחילוק זה נובע מן הטעמים השונים של שני הדינים. בטעם האיסור לשבת בארבע אמותיו של המתפלל כתב הטור (שם): "שנראה כאילו חבירו מקבל עליו עול מלכות שמים והוא אינו מקבל", וכיון שטעם זה נוגע למראית העין בלבד הקילו בו בכמה עיניים. הגאונים שהביא בטור הקילו במקום שהיושב עוסק בקריאת שמע ובתפילה, שעל ידי זה ניכר שגם הוא עוסק בקבלת עול מלכות שמים. וכיוצא בזה ה'חיי אדם' (הובא במשנ"ב ס"ק ב) היקל לענין ישיבה במקום שיש הפסק רשות ביניהם, וכגון שהבימה או הסטנדר מפסיק ביניהם ויש בו גובה י"ט ברוחב ד"ט. אך לענין האיסור לעבור לפני החמיר בכנה"ג אלא אם המחיצה גבוהה כל כך שלא יוכל להסתכל בצד השני.

ובטעם האיסור לעבור לפני המתפלל הביא בב"ה"ל (ד"ה אסור) שני טעמים הנראים יותר עקרוניים, מפני שהעובר מבטל את כוונתו של המתפלל ומשום שמפסיק בינו לבין השכינה.

ודומה לזה כתב בערוה"ש (קב, יג) שרב המסיים את תפילתו יכול לפסוע לאחוריו, אע"פ שעובר לפני המתפלל, מכיון שהש"ץ ממתין לרב, אם הרב יתעכב תיגרם טירחא דציבורא. וגם מכאן יש להוכיח שציבור שאני, ובכגון זה הציבור רשאי לפסוע לפני המתפלל.

(ואגב אורחא יש להעיר על כך שערוה"ש העדיף להתיר לרב שיפסע לאחור לפני המתפלל על פני רמיזה באצבעותיו לחזן שיתחיל בחזרה, אע"פ שיש בזה הפסד גדול למתפלל. וטעמו, משום ש"הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתותיו ולא יורה באצבעותיו". והרואה את הרב עושה כן באמצע תפילתו רואה דבר אסור, בעוד שבפסיעה לאחור הרואים סבורים שהוא סיים את תפילתו). ואמנם ביהכנ"ס מיועד לתפילת הציבור על כל מרכיביו, ולכן זכותו של כל יחיד להתפלל ללא הפרעה (עיין מג"א ס"ק ד, שבביהכנ"ס גם אם היושב ישב לפני שבא אחר להתפלל לידו הוא חייב לעמוד). אולם לא פחות מזה יש לשמור גם זכותו של הציבור שהיחיד לא יגרום לו להפרעה יתרה על המידה. ולכן נראה שכאשר יחיד מאחר, או שהוא מאריך מאוד בתפילתו, אינו יכול לעכב את הציבור.

ועדיין צ"ע האם גם אשה שאחרה לתפילה והיא מתפללת בשעה שחברותיה כבר סיימו את תפילתן, האם גם לה דין דומה?

מצד עצם האיסור לעבור לפני המתפלל, ודאי שהמתפללת אינה גרועה מן המתפלל. שהרי לא למדנו על איסור ישיבה ליד המתפלל אלא מחנה, וכפי ששנינו בברכות (לא, ב): "אני האשה הנצבת עמכה בזה – אמר רבי יהושע בן לוי: מכאן, שאסור לישוב

לפי שני הטעמים אין הבדל בין מתפלל למתפללת.

ולפי טעמים אלו אין להקל במקום שחבירו בא בגבולו והתחיל להתפלל אחריו, וכפי שמוכח להדיא ממעשה דרב שהובא בגמרא (ברכות כז, א) שרב נמנע מלפסוע לאחוריו בסיום תפילתו עד שרב ירמיה תלמידו שעמד להתפלל אחריו סיים את תפילתו. והיינו טעמא, שוודאי ראוי לאדם לחוש להפרעה ממשית הנגרמת ע"י העובר לפני המתפלל, יותר מן החשש שהיושב לפני המתפלל נראה כמי שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים.

מיהו, אע"פ שהעובר לפני המתפלל חמור יותר ואסור לו לעשות כן גם אם המתפלל בא בגבולו של העובר, מ"מ מסתבר שיש גבול לדבר שלא יתכן שיחיד שאחר לתפילה יוכל לעכב ציבור שלם. כגון שהוא מתפלל באחורי ביהכנ"ס, וכל הציבור מעוכב בגללו מלפסוע לאחור. ולא יתכן לעכב את הציבור כולו מלהתחיל בחזרת הש"ץ בגלל יחיד שמאריך בתפילתו, ופשוט הוא שצורך היחיד יידחה מפני צורך הציבור. (וכוונתי דווקא לצורך הציבור ולא לצורך הרבים, משום שלציבור יש ערך איכותי גדול יותר ולא רק ערך כמותי).

ומצאתי ב"דעת תורה" להמהרש"ם כאן, שנראה לו שמי שעומד להתפלל באמצע ביהכ"נ במקום שהרבים עוברים דומה לקבר המזיק את הרבים שמותר לפנותו. כלומר, רצונו להוכיח שכבוד הרבים דוחה את כבוד היחיד בכל מה שנוגע לענין ההמתנה בתפילה, כשם שמפנים את קבר היחיד מפני צורכי הרבים. והוא הדין בנד"ד שצרכי הרבים עדיפים מתפילת היחיד.

בתוך ארבע אמות של תפלה". ומסתבר שגם לענין האיסור לעבור לפני המתפלל אין חילוק בין מתפלל למתפללת מיהו, מצד זכות הציבור יש אולי מקום לחלק בין עזרת הגברים לעזרת הנשים. הגברים מצווים להתפלל בציבור, ויש מקום גדול יותר לסברא שזכות הציבור דוחה את זכות היחיד. אך הנשים אינן מחויבות להתפלל בציבור דווקא, וממילא אין לחברותיה של המתפללת ערך איכותי של ציבור אלא ערך כמותי בלבד, והיה מקום לומר שזכות הרבות אינה דוחה את זכותה של האשה היחידה. ויש להדגיש, ההבדל בין ציבור ליחיד הוא לא רק כמותי אלא איכותי, ולכן דבר שבקדושה נאמר רק בציבור – דהיינו עשרה ולא בתשעה – כי השכינה שורה רק בעשרה גברים ולא בפחות מכך. ואילו מאה נשים אינן שקולות אף כאיש אחד לעניין זה (יבמות פח, ב).

מיהו, מהראיה שהביא המהרש"ם מקבר המזיק את הרבים משמע שלא גדר ציבור הוא הקובע כאן אלא משקלם הכמותי של הרבים לעומת היחיד. וא"כ ה"ה נשים רבות לעומת אשה יחידה. ונלענ"ד שיש לדמות זאת למה ששנינו

במסכת בסנהדרין (לב, ב):
צדק צדק תרדוף – שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה... טעונה ושאינה טעונה – תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה – תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. ומסתבר שהוא הדין גם בנד"ד, ראוי הוא שהיחידה תידחה מפני הרבות.

מסקנה

אף על פי שאסור לעבור לפני המתפלל בשעת תפלתו, נראה שיש להבחין בדין זה בין יחיד לציבור. היחיד חייב להתחשב במתפללים האחרים ולהמנע מלהפריע לתפילתם, בלא קשר לשאלה אם הוא הקדים את חבירו המאריך בתפילה או להיפך. ולעומת זאת, הרבים אינם צריכים להתחשב ביחידים המאריכים בתפילתם, ועל אחת כמה וכמה כשהעיקוב נגרם בשל איחור מצדם של אותם יחידים, וכלל גדול הוא שהיחיד נדחה מפני הציבור משום טירחא דציבורא. ומסתבר, שאין להבדיל לגבי הלכה זו בין גברים לנשים, שגם לגביהן נוהג העקרון שהיחידה ראויה להדחות מפני הרבות.

סימן יד

הקריאה "כהנים" בנשיאת כפיים

שאלה*

במוסד חינוכי לומדים תלמידים בני עדות שונות, חלקם נוהגים שהש"ץ קורא 'כהנים' בשעה שהם עומדים לברך את העם, וחלקם נוהגים להמנע מכך ומקפידים שאדם אחר יקרא להם. כיון שמצב זה גורם בלבול רב אצל הכהנים, הצוות החינוכי מעונין לקבוע מנהג אחיד על מנת למנוע אי סדר בשעת התפילה. ושאלתם: מהו המנהג העדיף שאותו ראוי לקבוע כמנהג הישיבה המחייב את כל תלמידיה.

תשובה

מקורו של דין זה במסכת סוטה (לה), (א):

אמר אב"י לשנים קורא 'כהנים'...

ובב"י שנביא לקמן הביא מקור לכך מן הכתוב "אמור להם", דהיינו שהם אינם עומדים לברך בעצמם אלא רק לאחר שקראו להם לברך.

ובטור (א"ח סי' קכח) הביא מחלוקת בין בעלי התוס' אם קריאת הש"ץ לכהנים נחשבת להפסק בתפילה. לדעת ר"ת הש"ץ אינו רשאי לקרוא לכהנים משום שיש בזה הפסק, אלא הגבאי הממונה על צרכי בית הכנסת יקרא להם, ולדעת ר"י אין זה הפסק מאחר שקריאה זו כלולה בתפילת "או"א ברכנו בברכה" שבלאו הכי הש"ץ

אומר אותה בלחש. והעיד על המהר"ם מרוטנבורג שהיה נוהג לומר בלחש או"א בשעה שהיה עובר לפני התיבה, וכשהגיע למילה 'כהנים' היה אומר אותה בקול רם כדי להקרות אותם.

ולפי דרך זו שבה הטור הציג את מחלוקתם נראה שלא נחלקו באופן עקרוני, שהרי לכו"ע הקריאה לכהנים לכשעצמה נחשבת להפסק אלא אם כן היא מובלעת בתפילת או"א. וממילא, הדין תלוי בשאלה אם הש"ץ נוהג להקדים תפילה זו בשעה שהכהנים עולים לדוכן. במקומו של ר"ת נהגו שלא לומר תפילה זו בשעה שהכהנים עולים לדוכן, ומשום כך הטילו על אדם אחר להקרות את הכהנים קודם הברכה, ואילו למנהגו של המהר"ם מרוטנבורג הש"ץ מקדים תפילה זו וממילא יכול לכלול בה קריאה זו, וזו גם דעת ר"י.

אך הבית יוסף (שם, ד"ה וכן היה) דחה את מנהגו של המהר"ם מן ההלכה, והביא שהקשו על המהר"ם שתפילת או"א לא נתקנה בשעה שהכהנים עולים לדוכן אלא רק בשעה שראויה לנשיאת כפיים ואין שם נשיאת כפיים, ואף המהר"ם הודה למקשים עליו וחזר בו ממנהג זה. ועיין בביאור הגר"א (קכח, י ד"ה ו"א) שציין את המהר"ם מרוטנבורג כמקור לדברי ר"י והוסיף שהמהר"ם חזר בו, ומשמע שמסקנתו לנהוג כדעת ר"ת ולא כמנהג ר"י, וכפי שה'חיי אדם' (הל' ברכות, כלל לב, סעי' טו) הביא

* לצוות החינוכי ישיבת גמזו, אלול תשס"ד.

ונראה שגם ר"ת מודה לרמב"ם בשעת הדחק כגון זו, שמותר לש"ץ לקרוא לכהנים ואין זה הפסק גמור, כיון שמטרתו היא לקיים מצות נשיאת כפיים דאורייתא שהיא מצורכי התפילה ומענינה. והראיה לכך, ממה שנהגו בכל העדות שהש"ץ הוא שמקריא לכהנים את ברכתם עצמה מילה במילה, ולא מישהו אחר, ולא חששו להפסק וע"כ בגלל שהוא צורך מצוה. ובב"י הביא ראיה לסברא זו מן הכתוב "אמור להם", והוא המקור לדרשת חכמים שצריכים לקרוא לכהנים. ואין לחלק בין הקריאה לכהנים שיברכו לבין הברכה עצמה, שהרי גם הקריאה לכהנים שיברכו היא בכלל "אמור להם" כמבואר בגמרא (סוטה לח, א). ואעפ"כ יש לחלק בין השתיים, משום שהברכה עצמה היא עיקר המצוה, בעוד שהקריאה לכהנים אינה המצוה עצמה אלא רק כהכנה למצוה. אלא שגם הכנה זו ראוי שתיעשה ע"י זימון מסודר. אולם הדבר אינו מעכב.

ונמצא, שגם ר"ת מודה שקריאת הש"ץ אינה מפסקת בתפילה, אלא שהעדיף לכתחילה שאחר יקרא לכהנים ולא הש"ץ, משום שמצד הידור יש בזה קצת הפסק, אך באמת אין כאן הפסק גמור מעיקר הדין.

מסקנה

העדיפות הראשונה היא לנהוג כדעת רבנו תם, ולמנות גבאי קבוע למטרה זו כדי לצאת ידי כל השיטות, ורק בעדיפות שנייה יש לנהוג כהרמב"ם שהש"ץ יקרא לכהנים. אך יש להדגיש שבמקרה זה לא יאמר אלא 'כהנים' בלבד ולא יתחיל מאו"א ברכנו, משום שיש בזה הפסק גדול

בשמו. ואם כי הרמ"א (סי' קכח סעי' י) פסק כמהר"ם, כדאי הם הגר"א וה'חיי אדם' לסמוך עליהם. ובאמת תימה על המשנ"ב (שם, ס"ק לד) שפסק כמהר"ם, והשמיט לגמרי את דעתם מן ההלכה.

אלא שמאידיך, הבי"י הביא את דברי הרמב"ם (הל' תפילה פי"ד ה"ח) החולק עקרונית על ר"ת, וסובר שאין בהקראת הכהנים משום הפסק בתפילה. ולדבריו, שליח הציבור הוא זה שקורא לכהנים ואומר להם 'כהנים', ובבית יוסף העיד שכך נהגו העולם. ואם כי מסתבר, שגם הרמב"ם אינו פוסל את המנהג השני משום שהמצוה להקרות את הכהנים אינה נוהגת דווקא בש"ץ, מ"מ אין לו בזה שום מניעה.

ואעפ"כ נראה שהמנהג העדיף לכל הדעות הוא מנהגו של רבנו תם שאחר קורא לכהנים ולא הש"ץ, שהרי גם הרמב"ם מודה שאין ענין מיוחד דווקא בקריאת הש"ץ, וכיון שיש החוששים להפסק "מהיות טוב אל תקרי רע". אלא שלמנהג זה ראוי למנות מישהו קבוע שיקרא 'כהנים', שאם לא כן עלול להגרם בלבול אצל הכהנים. דהיינו, או שאף אחד מן הציבור לא יקרא לכהנים, או שהקורא לא יהיה מוכר והוא עלול להסס, וכתוצאה מכך חלקם עלולים להוסיף ולהמתין שיקראו להם. ובינתיים, האחרים עלולים להתחיל לברך, מאחר שהקריאה אינה מעכבת, וכך הברכה כולה עלולה להשתבש. וממילא מסתבר שמנהג זה טוב רק לקהילה קבועה ומאורגנת, שדואגת למינוי אנשים לתפקיד זה. אך בציבור שהתלקט לתפילה באופן ארעי, או בקהילה שאינה מאורגנת, דרך זו אינה טובה, ומסתבר להעדיף במקרה זה שהש"ץ בלבד יאמר 'כהנים' וכדעת הרמב"ם.

יותר, וזהו אף הפסק גמור ברוב המקומות שלא נהגו שהש"ץ אומר כן. בשרים.

סימן טו

אמירת הקדיש הכללי למי שהוריו בחיים*

שאלה

יום עשרה בטבת נקבע כיום הקדיש הכללי על הנספים בשואה, שרבים מהם לא הותירו אחריהם שם ושארית ואין מי שיאמר אחריהם קדיש. בתקנת הרבנות הראשית נקבע כי הציבור כולו יצטרף לאמירת קדיש יתום, משום שלענין הקדיש הנספים הם כמת מצוה והכל הם קרוביהם. ואם כי, בשנים האחרונות דומה שיש רפיון גדול בקיום תקנה זו ככתבה וכלשונה, נראה לענ"ד שהצורך בתקנה רק גובר והולך ככל שהשרידים החיים הולכים ופוחתים והשכחה גוברת.

נשאלתי: האם מי שיש לו אב ואם ראוי לומר קדיש ביום זה על קדושי השואה הי"ד ביחד עם כל הציבור?

תשובה

שאלה זו תלויה בטעמו של המנהג המקובל, שההורים מקפידים על בניהם להימנע מאמירת קדיש יתום בעודם בחיים, וההלכה מחייבת לכבד את רצונם כפי שפסק הרמ"א (או"ח סי' קלב סע' ד). מקורו של דין זה במהר"ם (הובא בס' תשב"ץ קטן סי' תכה):

אבל מהר"ם ז"ל אומר, שאין אומרים קדיש בחיי אביו, אנ"פ שאמו עשתה לו צוואה לומר לה קדיש, אם אביו מקפיד, כי כבוד האב קודם לכבוד האם.

ודבריו הובאו להלכה על ידי כמה מן הפוסקים (שנמנו בתשובתו של הגר"ע יוסף בשו"ת "ביע אומר" ח"ג יו"ד, סי' כו, ועיי"ש שהרחיב בענין זה, ונעזרתי רבות בדבריו).

אך בהגהת התשב"ץ קטן (המיוחס לר' פרץ, שם) חלק עליו, וסבר שהאב אינו יכול למחות בבנו לומר קדיש בחיי אחרי אמו, וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' שעו, סע' ד).

על כל פנים, מדבריהם אנו למדים שיש הורים שהקפידו שבניהם לא יאמרו קדיש בעודם בחיים, ויש מקום לחוש לקפידא זו כשאין הכרח לעבור על דבריהם, אולם לא הסבירו מה שורש הקפידא.

בלבוש (סי' קלג) נתן טעם לקפידא זו כדי שלא יפתח את פיו לשטן, ויאמרו לו הוריו אתה נתת מקום למיתתנו. אך הדגיש, שאם אביו ואמו אינם מקפידים בכך יכול לאומרו בחייהם.

ובדומה לכך כתב גם בשו"ת 'פרי השדה' (ה"ד, סי' צב), שכבר נהגו העולם שרק אבלים ויתומים אומרים קדיש, וכשרואים

* עשרה בטבת תשס"ה.

קדיש כשיש לו הורים בחיים, אין לחוש פן יאמרו שאחד מן ההורים שלו מת ואומר עליו קדיש וברית כרותה לשפתיים, אלא שאני הכא וכפי שכתבנו.

ויש לצרף את מה שכתב בשו"ת מהרי"ל (סו"ס סד): "והא ודאי פשיטא שאין להם לאותם שהוריהם בחיים לירא מלומר קדיש". ואם כן, למסקנת הדברים הוא ממליץ לבן להתחשב בדעת החוששים ולהימנע מאמירת קדיש כשהוריו מקפידים על כך, אך הוא עצמו אינו חושש. וכמו שכתב בשד"ח שלא נחש ביעקב ואין מקום לחוש. וב'משפטי עוזיאל' (או"ח סי' ב, סע' ג) כתב: וחלילה להסכים לדעות אלה שהופכים את התפילה והשבח להקב"ה למין סגולה, להנלות מתים ממדרגתם ולהמית את החיים.

ולכל הפחות יאמר קדיש דרבנן, שמלכתחילה לא נתקן ליתומים כשאר קדיש יתום, אלא הוא קדיש דאגדתא שנאמר גם ע"י אחרים והאב אינו רשאי להקפיד על בנו ולמונעו מלאומר. ומעלה יתרה יש לקדיש זה, "דעלמא קאים אקדושה דסידרא ואיהא שמייה רבה דאגדתא" (סוטה מט, א). והאריז"ל היה מקפיד לומר רק קדיש זה ביום הזכרון להוריו.

מכל הנ"ל נלענ"ד, שכשכל הציבור אומר קדיש ביחד וכולם יודעים שאומרים אותו לעלוי נשמתם של הקדושים, שוב אין שום מקום לחשוש ללזות שפתיים. וגם לפי טעמו של הלבוש שהחשש משום פתיחת פה לשטן, יש מקום לומר שבמקרה ספציפי זה אין לחוש. כי כולם יודעים על מי נאמר הקדיש. ובפרט שהמטרה היא להזכיר את השואה האיומה שלא היה כמותה מאז ועד עולם, כדי שלא יוכלו להשכיח אותה, ראוי

אחד שאומר קדיש דרך העולם לשאול מפני מה אומר קדיש. ובפרט אם הוא צעיר לימים שדרך העולם לתמוה על זה, ואם כן יוכל להזיק להוריו כשיאמרו עליהם שכבר מתו, וברית כרותה לשפתיים ויש חשש סכנה בדבר.

אך עם כל הדמיון שבין הטעמים, נראה שיש גם חילוק ביניהם, ואולי יש נפ"מ בנד"ד. שכן החשש לקטרוג אינו תלוי באחרים, ומשום כך הוא גדול יותר מן החשש ללעז התלוי ברואים בלבד. ואמנם מסתבר שגם לחשש "שאל יפתח אדם פיו לשטן" שהעלה הלבוש, אין כל כך מקום בשעה שהציבור כולו אומר קדיש על חללי בת עמנו, אלא רק כשהוא אומר קדיש לבדו. ואף על פי כן, לא יצאנו לגמרי מכלל חשש זה.

אך לפי טעמו של 'פרי השדה' החשש כולו תלוי בסברת הרואים בלבד, ואין לו מקום אלא במקרה רגיל שרק היתומים אומרים קדיש והרואים עלולים לסבור שכל אומרי הקדיש הם יתומים. אך כשכל הציבור אומר יחד קדיש, וכולם יודעים שהסיבה לכך היא תקנת הרבנות הראשית שכולם יאמרו קדיש כולל מי שקרוביו לא נספו בשואה, שוב אין שום חשש.

ובפרט במקום שנוהגים כדעת ר' פרץ ודעימיה לומר קדיש על האם אפילו כשהאב מוחה, ממילא אין כל חשש באמירת הקדיש של הבן, פן יפתחו פיהם לרעה על האבות, בידעם שיכול לומר קדיש גם כשאחד מן ההורים קיים. ועל אחת כמה וכמה כשאומר את הקדיש כדי לקיים את תקנת הרבנות הראשית שיש מצוה בדבר, ודי בכך כדי לדחות חששות רחוקים. ונראה שגם לדין שאזלינן בשיטת הרמ"א, והמנהג אצלנו שאין הבן אומר

מעיד שאמירת הקדיש הכללי על ידי כל הציבור קורעת את הלב. וכאן המקום להדגיש – אין להשלים עם המציאות שהציבור אינו שומע לתקנת הרבנות הראשית שתוקנה בתקופה שברה"ר כיהנו גדולי התורה שבדור, וגורם להשכיח את השואה. זכור אני בצעירותי כשהתקנה נשמרה באופן מלא, שהמבוגרים אמרו קדיש והצעירים ענו אחריהם אמן. אך הדור הקודם שקרוביו נספו בשואה הולך ועובר מן העולם, וכדי לשמר את רוח התקנה חובה עלינו לפרש אותה ואפילו להוסיף עליה – שכל הציבור כולו יאמר קדיש כאחד. וראוי הוא זכר השואה האיומה שיחקק בלב גם בדרך לא שגרתית זו, כל עוד היא עולה בקנה אחד עם ההלכה.

להורות לכולם להצטרף לאמירתו ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ולכל הפחות בקדיש דרבנן.

מסקנה

לענ"ד, צריך להשפיע ולחזור ולהשפיע על הציבור, שלא ישכח את אשר עשה לנו עמלק של דורנו ולעורר את כולם לומר קדיש. וכך הנהגנו בביהכנ"ס שלנו ברמת גן והורנו כן גם לבתי הכנסת האחרים, וב"ה הצלחנו להחדיר את המנהג הראוי הזה. ואדרבה, אמירת הקדיש ע"י כולם ואפילו מי שהוריו בחיים, תלמד את האחרים שכולם יגידו קדיש ביום זה, ולכל הפחות אלו שהוריהם אינם בחיים ישאו ק"ו בעצמם, ויצטרפו אף הם לאמירת הקדיש. ואני

סימן טז

בניית מקוה במקום בית כנסת

ראשי פרקים

שאלה

א. כיצד ניתן למכור בית כנסת?

ב. מהו בית כנסת של כפרים?

ג. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ד. שיטת השו"ע

ה. מדוע קדושת בית הכנסת בטילה?

ו. הכרעת ההלכה בדין קדושת ביה"כ במקום מחלוקת או ספק

ז. תשובת הגר"מ פינשטיין

מסקנה

* * *

שאלה*

מן הראוי לציין שביהכ"ס המדובר הוא היחיד בכל השכונה, והוא נועד לתושבי השכונה.

א. כיצד ניתן למכור בית כנסת?

השאלה שאנו דנים בה מתחלקת לשתיים. שאלה אחת נוגעת לעצם האפשרות לשנות את ייעודו של בית הכנסת ולהפקיע את קדושתו, והשניה ספציפית יותר בנוגע להצעה להקים במקומו מקוה טהרה, שהצניעות אינה נשמרת בתוכו ובזה הוא גרוע יותר משאר תשמישי חול.

לגבי השאלה הראשונה שנינו במפורש (מגילה כה, ב): "בני העיר שביקשו למכור... בית הכנסת לוקחין תיבה", ופשוט שמכירתו מוציאה אותו לחולין. ומכאן יש ללמוד שמותר למכור בית כנסת ולהפקיעו מקדושתו, ובלבד שישתמשו בדמיו למטרה שיש בה עילוי לקדושתו משום "מעלין בקודש ואין מורדין". ועל אחת כמה וכמה שניתן להפקיע את חלק מן המבנה

בעיר רמת גן ישנו בית כנסת ובו שני מפלסים, מפלס עליון ומכובד שבו נוהגים להתפלל בימי שבת וחג, ומפלס תחתון, צנוע יותר, שבו נוהגים להתפלל בימות החול. כעת מבקשים להסב את המפלס התחתון למקוה, ובכך להפקיע אותו מקדושתו. על פי הצעה זו, המקוה יבנה במקומו של ביהכ"ס התחתון, ובתמורה מקום התפילה בימי חול יועתק לחזית בית הכנסת. ואמנם נשקלה גם האפשרות להשאיר את מבנה בית הכנסת על מתכונתו הנוכחית, ולבנות את המקוה בחזית ביהכ"ס כתוספת לבנין הנוכחי. אך בצדק הובע החשש, שמיקום המקוה בחזית ביה"כ עלול להביא לפגיעה בצניעותן של הטובלות בו. בעוד שלפי ההצעה האלטרנטיבית הכניסה למקוה תהיה מאחורי ביהכ"ס, והצניעות תישמר בצורה יותר טובה. האם מותר לעשות כן?

* לרב בנימין קופרמן שליט"א.

מקדושתו). ולשיטה זו לא מצאנו דרך היתר להפקיע את בית הכנסת מקדושתו, אלא אם נגדיר אותו כבית הכנסת של כפרים, וגם אז אנו נזקקים למכרו דווקא על ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר.

וכשאנו באים לקבוע באופן מעשי מי הם שבעת טובי העיר בזמננו, נלענ"ד שז' טובי העיר לענין זה הם חברי המועצה הדתית, ולא גבאי בית הכנסת.

אמנם מועצת העיר היא בעלת סמכות גדולה יותר, והסברה היתה נותנת לכאורה שהיא תיחשב כשבעת טובי העיר לעניין זה. והראיה, שהקצאת הקרקעות לבתי הכנסת נעשית בדרך כלל על ידה, והיא זו שמאשרת את קביעת ייעודו של המקום כבית תפילה. ואילו המועצה הדתית אינה אלא זרוע משנית, שאין בכוחה לבנות בתי כנסת או לשנות ביוזמתה את הבעלות על המקום. אך לצערנו, מכיון שרוב היושבים במועצת העיר אינו מבין בערכו של ביכנ"ס, לכן נוסדה המועצה הדתית למטרה זו בדיוק, שהיא תשמש גוף מקביל למועצה המקומית לעניינים דתיים, ומועצת העיר סומכת על שיקוליה.

ויש להדגיש, שאין לראות את גבאי הכנסת בלבד כז' טובי העיר לענין זה. וזאת מכיון שבדרך כלל תיקצוב הבנייה של בית הכנסת נעשה בעיקרו על ידי גופים עירוניים וממשלתיים (באמצעות העיריה) ובכספי ציבור אחרים, ובודאי המגרש ניתן ע"י העיריה ויעודו נקבע על ידה לשמש כבית תפילה בלבד. ומשום כך חיוני לשתף גוף עירוני במכירת ביהכנ"ס, ובקביעת ייעודם של הנכסים האחרים שנקנו בדמיו לטובת העיר. מה עוד, שלדעת הרמב"ם

מקדושתו, ולהחיל את אותה הקדושה עצמה על החלק הנוסף שעתיד להבנות, ואין לך פדיון טוב מזה.

אך יישומו של דין זה אינו פשוט. משום שסתם בית כנסת אינו נחשב לרכושם הפרטי של הגבאים או של המתפללים בו, אלא של הציבור כולו במעגל הרבה יותר רחב, ומשום כך הם אינם מוסמכים למכרו אלא בהסכמתם של נציגי הציבור שהוסמכו לכך. ואם כי, מצאנו בהלכה (שם) בית כנסת שיש עליו בעלות פרטית, כמו בתי הכנסת של כפרים, או כשנבנה מלכתחילה על דעת החכם שבעיר, אך לכאורה סתם בית הכנסת הינו רכוש של הציבור כולו. והטעם לכך, משום שהכספים להקמתו באים מקרנות ציבוריות ומתורמים פרטיים המייעדים את בית הכנסת לציבור כולו, ורק ניהולו היום יומי נמסר בידי ועד מתפללים או עמותה מסויימים, ולקהילה מצומצמת המתגבשת סביבם.

ומאחר שמדובר בבית כנסת של רבים אין יכולת למכרו או לשנות את ייעודו, אלא על ידי טובי העיר במעמד אנשי העיר. ואמנם, כאשר תנאים אלו מתקיימים ניתן לכאורה להפקיע את בית הכנסת מקדושתו, ולהעבירה לבית כנסת שנבנה במקום אחר. אך יש להעיר שמפשט דברי הרמב"ם (הל' תפילה פי"א הל' טז) והשו"ע (סי' קג סע' ז) משמע שאין מוכרין בית כנסת של רבים לעולם, ואפילו לא על ידי טובי העיר ובמעמד אנשי העיר. ואילו את סוגיית הגמרא שהתירה זאת הם מעמידים בבתי כנסת של כפרים בלבד. (ועיין בספרי 'באהלה של תורה' ח"ב סי' יב, שם הרחבנו בכמה פרטים הנוגעים לדרך הפקעת בית הכנסת

שהרי התוספות (מגילה כו, א ד"ה כיון) הביאו שני טעמים לכך שחכמים החמירו בבית הכנסת של כרכין, וז"ל:

נראה לפרש הכי, כיון שרוב בני אדם רגילים ללכת שם להתפלל אף על פי שאין נותנים כלום בבנינו, מכל מקום **כיון דלדעת אותן רבים נעשה חמורה קדושתו ואינן יכולין למוכרו.**

ועוד יש לפרש **כיון שרבים נותנים בבנינו ובשאר צרכיו** ובסמוך נמי דקאמר רב אשי דאדעתא דידי קאתו היינו ממה שנותנים בו לעשות רצונו.

ומדבריהם עולות שתי הגדרות אפשריות לביכנ"ס של כפרים:

א. בית כנסת שנבנה לשמה של קהילה ספציפית ואינו עומד לשימושם של כל בני העולם.

ב. בית כנסת שנבנה ומוחזק מכספם של בני הקהילה.

ויש לבחון את מעמדו של בית הכנסת בנד"ד לפי כל אחת מן ההגדרות הללו.

לפי ההגדרה הראשונה פשוט יותר להגדיר מקדש מעט זה שבו אנו דנים כבית הכנסת של כפרים, כיון שנבנה מלכתחילה עבור תושבי השכונה. ומאחר שהוא אינו עומד במקום מרכזי בעיר אלא בתוך שכונה מסוימת, ודאי שאינו מיועד מעצם הקמתו לשמו של ציבור המתפללים שמחוץ לעיר. ואם כי פה ושם מזדמן מן הסתם לבית הכנסת אורח לא מקומי, והוא רשאי להתפלל במקום כשאר המתפללים הקבועים, אך ודאי שייעודו העיקרי של ביה"כ אינו אלא לשרת את תושבי השכונה בלבד. וראיה עצובה לכך מבתי כנסת רבים ההולכים ומתדלדלים עם הזדקנותו של הציבור הדתי הגר בשכונותם, והם אינם

והשו"ע אפילו בית כנסת של כפרים אינו יכול להמכר על ידי בעליו, אלא בהסכמתם של ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר.

אך מאידך, נלענ"ד שאין צורך שכל אנשי העיר יהיו שותפים למכירה. וזאת משום שבמציאות של ימינו כל ביכנ"ס משרת רק את קהילתו ולא את בני העיר כולם, והם אינם יכולים להתנגד למה שנעשה שם. ודי ליידע את מתפללי ביהכנ"ס באמצעות לוח המודעות של ביהכנ"ס. וגם אם חלק מן התורמים פרשו אח"כ מן הקהילה הם אינם יכולים להתנגד, משום שהבעלות על המקום וניהולו מסורים בידי הקהילה הפעילה במקום.

ואמנם, יש מקום לדון באפשרות פשוטה יותר לחלל את בית הכנסת בלא להזדקק להסכמת שבעת טובי העיר, וזאת על ידי העברת הקדושה מן המבנה הישן למבנה החדש בדרך של פדיון. אך גם אם דרך זו אפשרית, ודאי אין בה כדי להפקיע את המקום לגמרי מכבודו, ופשוט שאין היתר לבנות שם מרחץ ומקוה אלא בדרך שהצענו.

ב. מהו בית כנסת של כפרים?

ולענ"ד נראה שיש לדמות יותר את בית הכנסת שאנו דנים בו ואת רוב בתי הכנסת המצויים בזמננו לבית כנסת של כפרים ולא לבתי כנסת של כרכים. ולאור זאת, יש דרך להתיר להפקיע אותו מקדושתו ולהשתמש בו לחולין, בהסכמת בני הקהילה המצומצמת בצירוף נציגי המועצה הדתית בלבד, ואין צורך בהסכמתם של התורמים לבנייתו ושאר בני העיר.

וציבור המתפללים הקבוע. וגם אם הרכבם של גופים אלו השתנה מאז כמה וכמה פעמים, עדיין שמם עליהם. ומשום כך, כשרוצים למכור ביהכנ"ס על דעת המתפללים יש צורך לקבל את הסכמתם של ועד בית הכנסת ונציגי הציבור העירוניים, ודי בכך.

ויש להוסיף עוד טעם אחר להלכה זו. שהרי כסף או סיוע אחר שניתנו על ידי הרשויות לא ניתנו מלכתחילה לצרכי הכלל כולו, אלא לצורך הספציפי של אנשי המקום. ומסתבר, שהגוף הנותן סמך מלכתחילה על שיקול דעתם של נציגי הציבור שהתגבש סביב בית הכנסת ומסר את המקום לבעלותם, ולענין זה יש לו דין בית כנסת של כפרים. וכל עוד מדובר בניהול היום יומי של בית הכנסת, המתפללים הקבועים ונציגיהם רשאים לנהוג בו מנהג בעלים. ורק משום שמדובר בשינוי כל כך גדול מן התוכנית המקורית שמחייב הפקעת חלק מביה"כ מקדושתו, מן הראוי לשתף בענין גם נציגים עירוניים שמופקדים על צרכי העיר כולה. מה עוד, ששיקול דעתם נחוץ כדי לייצג בנאמנות את הגורמים שתרמו מכספם מתחילה לבניית ביה"כ.

ונמצא, שעיקר תפקידם של ז' טובי העיר במכירת בית כנסת בזמננו אינו נובע מן הבעלות שיש להם עליו, אלא משום שיש להם ראייה רחבה יותר של צרכי העיר כולה, והם יכולים לשקול באופן אובייקטיבי אם ישנה הצדקה למכירה זו. ובר מן דין, הרי בלאו הכי ראשונים רבים כמו הרשב"א, והמאירי, והר"ן, והרא"ש נקטו כפירושו הראשון של התוס', שהגדרת בית הכנסת של כרכים אינה תלויה בשאלת המימון של הקמתו, אלא

זוכים להתמלא במתפללים אחרים הגרים בשכונות סמוכות.

אך לפי ההגדרה השניה, מעמדו ההלכתי של בית הכנסת נקבע לכאורה על פי המקורות הכספיים ששימשו לבנייתו. ובנד"ד המקום לא נבנה מתרומותיהם של המתפללים הקבועים בלבד, אלא חלק גדול מכספי בנייתו ניתנו ע"י העיריה והממשלה ותורמים אחרים, ומבחינה זו ראוי להגדירו כבית הכנסת של כרכים. וכמדומה לי שזו המציאות השכיחה בסתם בית כנסת שבזמננו, שגם אם נבנה בכספים פרטיים ובונים לא זכו לסיוע ישיר מן הרשויות, עדיין מדובר בכספי ציבור המגוייס מתורמים חיצוניים שטובת הציבור כולו לנגד עיניהם, וגם הרשויות הציבוריות שותפות בהקמתו לפחות בהקצאת מגרש וכדו'.

ולכאורה, לפי הגדרה זו אין אפשרות להפקיע את בית הכנסת מקדושתו, לשיטת הרמב"ם והשו"ע. וגם לדעת המתירים, יש הכרח להוועץ עם כל התורמים ולקבל את הסכמתם למכירת המקום.

אולם לאמיתו של דבר היא הנותנת. דווקא מכיון שלרשויות היה חלק נכבד בבניית בית הכנסת מסתבר שלנציגי העיריה יש את הסמכות למכור את חלקם, ואזי דינו יהיה כשאר בתי הכנסת של כפרים. ומבחינה זו המציאות בזמננו שונה מבתי כנסת של כרכים בימי חז"ל.

חז"ל עסקו במציאות שהתורמים לבניית ביה"כ בכרך הלכו לעולמם, ולעולם יש לחוש לאחד מהם העומד בסוף העולם שמא אינו מסכים עם המכירה. אך בזמננו, כשהמימון העיקרי בא מגופים מסודרים יש מקום לומר שהדבר תלוי בהם, והם רשאים למוכרו בשיתוף עם בני הקהילה

המיועד לטבילת מצוה. ואע"פ שיש במקוה צד לטיבותא בהשוואה למרחץ רגיל משום שעיקר ייעודו למצוה, עם כל זה אסרוה. וכמו כן, יש עוד צד לטיבותא במקוה טהרה, שהרי סתם מרחץ הוא של חמין ויש בו זיעה ונפיש זוהמיה כמבואר בכמה מקומות בש"ס, ולעומת זאת בטבילה לא נפיש זוהמיה כל כך. ואף מקוואות שלנו שהן חמות הן נקיות מאוד ולא נפיש זוהמייהו. ואף על פי כן המשנה אוסרת להקים מקוה במקום בית כנסת, אפילו לאחר מכירתו, משום צניעות, כי שימוש זה אינו מכובד ואינו הולם את המקום ששימש כביכנ"ס.

ואע"פ שאין ראייה גמורה לסברא זו, לא מצינו באף אחד מן הפוסקים שהתיר לבנות מקוה במקום בית כנסת משום סברא זו שטבילת מצוה שאני, וצ"ע. ולכאורה אין שום אפשרות לבנות מקוה במקום בית כנסת, אפילו לאחר שנמכר.

אך לאמיתו של דבר, שאלה זו של תשמיש בזוי במקום בית כנסת שפקעה קדושתו תלויה במחלוקת הראשונים שם בסוגיא. הראשונים התקשו ליישב את המשנה עם המעשה שהובא בגמרא (מגילה כו, ב):

רבינא הוה ליה ההוא תילא דבי כנישתא אתא לקמיה דרב אשי, אמר ליה מהו למיזרעה, אמר ליה זיל זבניה משבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, וזרעה.

ומשמע, שמותר לעשות תשמיש בזוי בבית הכנסת לאחר שנמכר, בניגוד לדין העולה מן המשנה שאין היתר לעשות בו ארבעה דברים בזויים שנמנו בה, וה"ה לשאר מילי דביזיון. ומכאן הוכיח הרא"ש (שם סי' א) שדין המשנה אינו נוהג אלא בבית כנסת של כפרים שמכרו אותו על

בייעודו של המקום שמן הסתם הקדישוהו לדעת כל העולם. וכבר כתבנו, שלפירוש זה מסתבר יותר להגדיר סתם ביה"כ בזמננו כבית כנסת של כרכין. וכבר כתב בב"י (סי' קנג) שכן דעת הרמב"ם והטור, וכן פסק בש"ע (שם סעיף ז).

ואם כי, בנד"ד לא מדובר בהפקעת קדושת ביה"כ בלבד אלא גם בפעולה מקבילה של הקדשת מקום אחר שישמש לתפילה, ובסך הכל מדובר בהחלפת שטח תחת שטח. ולכאורה אם המתפללים הקבועים מסכימים לשינוי המוצע במבנה בית הכנסת, מה איכפת לשאר בני העיר ומה להם למחות בדבר. אך מכיון שהמקום החדש התקדש, שוב אין אפשרות להחליף בינו לבין המקום הישן מבלי להפקיע את קדושתו, ובזאת יש הכרח להיוועץ בז' טובי העיר.

ג. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ובאשר לשאלה השניה, האם מותר לבנות מקוה במקומו של בית כנסת לאחר שנמכר והופקעה קדושתו, לכאורה האיסור מפורש במשנה (שם כז, ב):

אין מוכרין בית הכנסת אלא על תנאי שאם ירצו יחזירוהו, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: מוכרין אותו ממכר עולם, חוץ מארבעה דברים: למרחץ, ולבורסקי, לטבילה, ולבית המים. רבי יהודה אומר: מוכרין אותה לשם חצר, והלוקח מה שירצה יעשה.

ויש להעיר על משנה זו, שלכאורה יש כאן שלושה דברים ולא ארבעה, שהרי טבילה היא בכלל מרחץ, ומדוע מנתה המשנה את שניהם?

ועלה על דעתי לפרש ש"טבילה" דמתניתין – היינו טבילה במקוה טהרה

ומרחץ, ובלבד שיעשו כן על ידי טובי העיר במעמד אנשי העיר. ואם נניח שביכנ"ס זה נידון כביכנ"ס של כפרים כיון שנבנה מכספי בני הקהילה ולשימוש הקהילה, ממילא יוכלו לבנות שם מקוה אם ימכרוהו במעמד כל בני הקהילה, שהם "בני העיר" לענין זה. אך לדעת הראב"ד המכירה לא תפתור את הבעיה, כי גם לאחר הפקעת הקדושה מביהכנ"ס עדיין אסור לרחוץ בו, ולכאורה אין דרך של היתר לבנות מקוה במקום.

ד. שיטת השו"ע

ולענין פסיקת ההלכה, השו"ע (סי' קנג סעי' ז) פסק כדעת הרמב"ם והרא"ש שניתן להפקיע את בית הכנסת מקדושתו ולהשתמש בו אפילו תשימש של גנאי, ובלבד שיעשו כן טובי העיר במעמד אנשי העיר. ומאידך נקט, שקולא זו נוגעת רק לבית הכנסת של כפרים, ואילו לגבי בית הכנסת של כרכים פסק שלא ניתן להפקיעו מקדושתו לעולם, כדעת הרמב"ם.

אך המשנ"ב (ביה"ל סי' קנג, ד"ה ואם מכרוהו) האריך להקשות על פסיקת השו"ע שהתיר לעשות שם תשישי גנאי, והוכיח שדין זה תלוי בעוד סוגיות שבהן הוכרע להלכה באופן שונה. טענתו העיקרית, שדין הפקעת הקדושה מבית הכנסת דומה לדין הפקעת הקדושה משאר תשישי מצוה שעבר זמן מצוותו, כמו טליתות שבלו והושענא שעבר זמנה, שאסור להשתמש בהם בבזיון. וז"ל:

כן הוא דעת הרמב"ם והרא"ש ונמשכו אחריהם הטור ורי"ו. והראב"ד פליג ע"ז וכדמבואר בפוסקים, ולדידיה לא שרו בש"ס להשתמש תשישי של גנאי **אלא**

דעת עצמם וקדושתו אינה פוקעת לגמרי, אך במקום שטובי העיר מוכרים בית כנסת על דעת אנשי העיר אין בו עוד קדושה מכל וכל, והקונה רשאי לעשות שם אפילו תשישי של בזיון. ועל אחת כמה וכמה יש להתיר תשישים אלו בבתי כנסת של כפרים שהפקיעו אותם מקדושתם על ידי ז' טובי העיר, ולא על ידי מכירתם באופן פרטי. והראיה לחילוק זה, שהרי המשנה אסרה על המוכר להוציא את דמי בית הכנסת לחולין, ואילו במקום שנמכר ע"י טובי העיר במעמד אנשי העיר "שרי למשתא ביה שיכרא" (שם).

וכעין זה פסק הרמב"ם (הלכות תפילה פי"א, הלכה יז):

בני הכפר שרצו למכור בית הכנסת שלהן או לבנות בדמיו בית הכנסת אחר או לקנות בדמיו תיבה או ספר תורה צריכין להתנות על הלוקח שלא לעשות אותו לא מרחץ ולא בורסקי, והוא המקום שמעבדין בו את העורות, ולא בית הטבילה ולא בית המים, **ואם התנו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר בשעת מכירה שיהא הלוקח מותר לעשות בו כל אלו מותר.**

אולם הראב"ד (הובא בכס"מ, שם) חלק עליו וסבר שאסור לעשות בבית הכנסת תשישים בזויים, גם לאחר שנמכר במעמד אנשי העיר. ולדעתו, יש לחלק בין זריעת קרקע בית הכנסת שאינה נחשבת תשישי בזוי לבין ארבעת הדברים שהוזכרו במשנה שרק הם אסורים משום בזיון בית הכנסת. ונמצא, ששינוי ייעודו של חלק מבית הכנסת למקוה טהרה בנדון דידן תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. לדעת הרמב"ם ניתן להפקיע לגמרי את קדושתו של בית הכנסת התחתון ולבנות בו מקוה

לעשות בו תשמיש מגונה גם את דעת הר"ן והרשב"א והאור"ז, ופלא על המחבר שפסיקותיו סותרות זו את זו. ולכן הביה"ל מפקפק על פסיקתו כאן לענין בית כנסת שנמכר, וזו מסקנתו:

וא"כ לפי מה דפסק המחבר (בסי' כ"א ס"ב) בטליתות של מצוה שבלו שאין לו ליחדם לתשמיש מגונה אלא זורקן והם כלין. וא"כ ה"ה בענינו אינו נכון וכ"ש לשיטת הר"ן שהטילו בו קדושה מדבריהם, א"כ עדיפא עוד משאר תשמיש מצוה ובודאי דאין להשתמש בו תשמיש של גנאי.

איברא דיש לומר דדינא (דסי' כ"א) הנ"ל באמת אינו מוסכם, דהא מרא דהאי שמענתא דסי' כ"א הוא הראב"ד וכמו שמובא שם בב"י. ואפשר דאזיל לטעמיה בכאן, ואפשר דהרמב"ם באמת פליג שם אדין הנ"ל אכן המחבר דפסק להא דראב"ד (בסי' כ"א) הנ"ל.

וגם בסי' תרס"ד (ס"ח) מובא ג"כ דין זה גבי הושענא בשם אור"ז פ' בני העיר. עיי"ש באור"ז שמביא כן בשם ס' הקדמון בשר ע"ג גזלים, א"כ היכי שרינן הכא להלוקח לעשות בו בית המרחץ או בית הכסא.

ולכאורה יש להעיר על דברי המשנ"ב שהם סותרים את עצמם מיניה וביה, שהרי אדרבה לדעת הרמב"ם קדושת בית כנסת גדולה יותר מקדושתם של תשמישי מצוה. ולא יתכן לומר שהוא מיקל יותר מן הרמב"ן (בסוגייתנו) הסובר שקדושתו זהה לקדושתם, ומן הר"ן הסובר שקדושתו אינה אלא מדרבנן. שהרי לדברי הרמב"ם (סה"מ מ"ע ס) קדושת בית הכנסת היא מן התורה, כקדושת בית המקדש, ואם בכל זאת היקל

בתל חרב בלא"ה אלא שנעמד עליו בית הכנסת מקודם, אבל לא שיהיו רשאים לחלל בית תפלה לעשותו בית הבורסקי וכדומה.

והנה הר"ן ומאירי הביאו ב' דעות אלו ולא הכריעו, והרשב"ן ח"ב סי' ק"ע החזיק בדעת הראב"ד עיי"ש.

ובאמת דקולא יתרתא היא, לפי מה שהחליטו הרמב"ן ורשב"א וריטב"א דבית הכנסת הוי כשאר תשמישי מצוה, כסוכה ולולב ושופר וכדומה. אלא דאם הסכימו שבעת טובי העיר במעא"ה למוכרו, א"כ גילו דעתם שאין להם עוד צורך בו, והוי כמו תשמישי מצוה לאחר זמן מצותן שנוזקין עיי"ש בדבריהם.

ואם כן, דין זה עצמו בענין טליתות של מצוה שבלו תלוי במחלוקת זו שבין הרמב"ם לראב"ד. לדעת הרמב"ם יצא שטלית שבלתה פקעה לגמרי מקדושתה ומותר לעשות בה כל תשמיש של חולין אפילו אם הוא תשמיש מגונה כמו שנקט לענין בית כנסת, ואילו הראב"ד (הובא בר"ן שבת מח, ב) נקט במפורש שקדושתה אינה פוקעת לגמרי וגם לאחר שבלתה אסור ליחד אותה לתשמישי גנאי.

והנה, המחבר (סי' כא סעי' ב) פסק בענין טלית שבלתה כדעת הראב"ד והר"ן (שם) ואסר לייחד אותה לתשמיש מגונה, ולכאורה פסיקתו שם סותרת את פסיקתו בענין בית כנסת שנמכר. וכמו כן, לענין הושענא שעבר זמן מצוותה פסק (סי' תרסד סעי' ח) שאסור לעשות בה שימוש של גנאי, ומקור דין זה ב'אור זרוע' שהביא כן בשם ספר קדמון. ונמצא לפי סברת המשנ"ב, שדין בית הכנסת שנמכר שנוי במחלוקת הראשונים, ויש לצרף לדעת הראב"ד שאסר

ומשכונא דמשום זה חמור בית הכנסת
משאר תשמישי מצוה עיי"ש:
ואם כי, למסקנה המשנ"ב דחה סברא זו
שקדושת בית הכנסת היא על תנאי והכריע
לחומרא, נראה להוכיח כסברה זו מן
ההשוואה בין שיטת הרמב"ם לשיטת
הרמב"ן כפי שביארנו לעיל, וכדי ליישב את
פסקי המחבר שלא יהיו סותרים זה את זה.
וגם אם נקבל את טענת המשנ"ב כנגד
סברה זו, שודאי בני העיר אינם מרשים
לשלוחיהם לעשות את בית הכנסת לבית
הכיסא וכיו"ב, על כרחך יש איזו סברה
אחרת לחלק בין בלאי טבעי של תשמישי
מצווה לבין הפקעה אקטיבית של הקדושה
מבית הכנסת.

ה. מדוע קדושת ביה"כ בטילה?

ואמנם יש להעיר על דברינו ממה
שכתב בחלקת יואב (או"ח סי' ד) בביאור
דברי הרמב"ם, שקדושת בית כנסת אינה
מדאורייתא אלא רק מדרבנן. ואע"פ
שבדרך כלל לא מצינו בספר המצוות
שהרמב"ם הביא דינים מדרבנן, מ"מ יש
מקרים יוצאים מן הכלל שהרמב"ם מביא
הלכות מדרבנן בשהמ"צ. יעוי"ש.

ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן
י) שהוכיח אף הוא כדעת החלקת יואב'
מדברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"א הל' ט):

אבנים וקורות שחצבן מתחלה **לבהכ"נ**,
אין בונים אותם להר הבית.

ובכס"מ שם הביא מקור לדין זה מן
התוספתא (מגילה פ"ב ה"י): "אבנים וקורות
שחצבן מתחילה **להדיוט** אין בונים אותם
בהר הבית", והרמב"ם פירש שמדובר
באבנים שנחצבו לצורך בית כנסת, אלא
שהן נחשבות לאבני הדיוט מצד קדושתם
בהשוואה לאבני הר הבית. ומכאן יש

והתיר להשתמש בו תשמישי גנאי לאחר
שנמכר ע"י שבעת טובי העיר במעמד אנשי
העיר על כרחך יש טעם בדבר.

ואדרבה, מסתבר ללמוד מן הרמב"ם
לרמב"ן, שעל כרחך גם הוא יודה בדין בית
כנסת שפקעה קדושתו שמותר להשתמש
בו תשמיש של גנאי. והלא הדברים קל
וחומר, ומה קדושת ביכנ"ס שלדעת
הרמב"ם הוקשה לזו של המקדש, ואעפ"כ
כשפקעה מותר לעשות שם תשמיש מגונה,
קדושת ביה"כ לשיטת הרמב"ן שאינה אלא
כקדושת תשמישי מצוה, על אחת כמה
וכמה! ובן בנו של קל וחומר לדעת הר"ן
הסובר שקדושתו קלה עוד יותר! ועל כרחך
צ"ל שאין לדמות תשמישי מצוה שבלו
ועברה מצוותן לבית כנסת שהופקעה
קדושתו ע"י שבעת טובי העיר.

ובטעם הדבר יש לומר כמו שכתב
המשנ"ב עצמו שקדושת בית כנסת שאני,
שהיא כעין קדושה על תנאי. וז"ל (שם
בהמשך דבריו):

ואפשר היה לומר, דלפי מה שכתבנו לעיל
בביאור הלכה סברא אחרת בטעמא
דטובי העיר במעא"ה **משום דמסתמא
כולם מקדישים אדעתם והוי כמו הקדישו
על תנאי**, אפשר דלפי סברא זו מש"ה
שרי אפילו בתשמיש של גנאי, **כיון דתלו
בדעתם והרי הם הסכימו לזה**.

אלא דעדיין קשה דלא מסתברא כלל
דיהבי אדעתא דידהו כ"כ אפי' למעבד
בה ביה"כ. היוצא מדברינו דמסתברא
דכמו דפסקי' בסי' כ"א לענין ציצית
ובסי' תרס"ד לענין הושענא שאין
להשתמש בהם דבר של גנאי ה"ה הכא.
וכ"ש הוא, מפני שהוא דבר קבוע וניכר
וביוון גדול להשתמש בה בקלות ראש
וכמ"ש הריטב"א בסוגיא דאגרה

ולדוגמא, המאירי (בפירושו לסנהדרין מב, א) מחייב נשים בקידוש לבנה אע"פ שמצוה זו תלויה בזמן. ועל כרחך משום שהברכה אינה תלויה בזמן בעצם, אלא במקרה, כי למעשה היא תלויה בהתחדשות הירח. ובדומה לכך נקט ב'טורי אבן' (מגילה כ, ב) שביכורים אינם נחשבים למ"ע שהזמן גרמא אע"פ שהם תלויים בעונת הפרי, אין זו סיבה להגדיר את מצות הפירות כתלויה בזמן. ובדרך זו נלענ"ד לבאר גם את דברי הרמב"ן (קידושין לד, א) כי יתכן שהגירסא (משובשת) הסובר שספירת העומר נחשבת למצוה שאין הזמן גרמא, והיינו משום שבעצם מצוה זו אינה תלויה בזמן זה או אחר אלא בהקרבת העומר, אלא שהעומר קרב בזמן מסוים ורק מחמתו נקבע לה זמן. (והוא הדין לגבי קדושת נזיר, עשו"ת אב"מ סי' כב).

וכך היה מקום לומר גם לגבי ההושענא, שבעצם גם מצוה זו אינה תלויה בזמן אלא בניסוך המים, אלא שניסוך המים קבוע בחג והרי היא נגזרת אחריו במקרה ולא בעצם, ודוחק.

ואמנם, הרמב"ן עצמו השווה את קדושת בית הכנסת כשפקעה לקדושת מצוה שעבר זמנה, וביאר שכחם של ז' טובי העיר הוא ביכולתם להגדיר שעבר זמן מצוותו של בית הכנסת. ולפי סברא זו גם קדושתו של בית הכנסת היא קבועה מצד עצמה, ורק משום שהנסיבות גרמו לכך שעבר זמן מצוותו לכן ניתן להפקיע אותה. אך לפי הרמב"ם אין כל הכרח להשוואה זו.

עוד יש לתרץ את קושייתנו על הרמב"ם, כפי שכתבנו במקור"א (באהלה של תורה ח"ב סי' יב) בדעתו שקדושת בית כנסת דומה יותר לקדושת המשכן. דהיינו, שהמקום בו

להוכיח שקדושת בית כנסת אינה מדאורייתא, שאם כן לא היה לרמב"ם להחשיבו כשל הדיוט, בעוד שהוא חשוב בכלל מקדש. אם כי למסקנה הכס"מ נותר בצ"ע. ויתכן משום שי"ל שגם אם נניח שקדושת ביכנ"ס היא מהתורה, יחסית לקדושת המקדש היא נחשבת כצורך הדיוט.

והיה מקום להעיר על דברינו לאידך גיסא, שהרי אף הושענא הוקדשה מראש לשמש למצוותה לזמן מוגבל בלבד. ואם כן, דינה היה צריך להיות לפחות כמו בית כנסת שהופקעה קדושתו ע"י ז' טובי העיר. וכשם שהם מוסמכים להפקיעו לגמרי מקדושתו ולמוכרו לשם תשמישי בזיון כפי שנקט השו"ע, משום דאדעתא דידהו הקדושהו וניתן להשתמש בתנאי זה כדי להפקיע את קדושתו, כך היה מקום לומר גם לגבי הושענא שגם היא הוקדשה אדעתא דהכי. ומאחר שהמחבר פסק שאין לעשות בה תשמישי בזיון, על אחת כמה וכמה שיש לפסוק כן לענין בית כנסת.

אך יש לדחות גם הערה זו, על פי מה שכתבנו לעיל לחלק בין קדושת בית כנסת שהופקעה בידיים לבין קדושת תשמישי מצוה שעבר זמנם. ואע"פ שהושענא זו הוקדשה מלכתחילה לזמן קצוב, י"ל שמצינו מקרים בהם קדושה זמנית חמורה יותר מקדושה קבועה שהופקעה, והיינו משום שקדושה זו קבועה מחמת עצמה ורק נסיבות חיצוניות גורמות להגביל אותה בזמן. וכגון בהושענא, שאסור להשתמש בה בדרך בזיון לאחר מצוותה משום שקדושתה קבועה מצד עצמה, ורק נסיבות אחרות גורמות להפקיעה מקדושתה, כפי שנבאר להלן.

שאינו לה מחיצות, והדר דינא שקדושה זו אינה תלויה במחיצות אלא במקום.]

ו. הכרעת ההלכה בדין קדושת ביה"כ במקום מחלוקת או ספק

וכשאנו באים להכריע להלכה בין שיטת הרמב"ם לשיטת הראב"ד, נראה לדחות את דברי הביאור הלכה שהכריע כראב"ד, ולאמץ את פסיקת השו"ע שהכריע כרמב"ם. ואע"פ שהרמב"ם והראב"ד שקולים זה לזה, קי"ל שבדרבנן הלך אחר המיקל וספיקא דרבנן לקולא.

ואמנם לדעת הרמב"ם יתכן שקדושת בית כנסת היא מדאורייתא, אך לשיטתו הרי מותר לעשות בו לאחר מכירתו באופן זה אפילו תשמיש מגונה. ואילו לדעת הרמב"ן והר"ן המחמירים, קדושתו אינה אלא מדרבנן, וגם הם מודים שיש להקל בדין זה במקום ספיקא. ומסתבר למנות גם את הראב"ד עם הסוברים שקדושת בית כנסת היא מדרבנן, ואין ללמוד משתיקתו לרמב"ם שסובר כדבריו שקדושת ביכנ"ס מהתורה, אלא פירש את הרמב"ם כמו החלקת יואב ואחרים שקדושת ביכנ"ס מדרבנן. וא"כ יש מקום להקל בספיקא דרבנן במקום מחלוקת, ובדרבנן הלך אחר המיקל.

ועיין ב'ביע אומר' (שם, בשם ה'ברכי יוסף') שכתב בדעת הראב"ד, שגם הוא מודה שאין קדושה בתשמישי מצוה מצד עיקר הדין, אלא שישאל קדושים קיבלו על עצמם מידת חסידות שלא לזרקם לאשפה ולא לעשות בהם תשמיש מגונה. והביא ראיה לדבר מדין תל שחרב בסוגייתנו, שהראב"ד התיר לעשות בו אפילו ארבעה תשמישים מגונים שהם כזריעה. ולסברא זו ודאי יש להקל בדבר,

הוקם המשכן התקדש בקדושה זמנית, וכשהמשכן נעקר ממקומו פקעה קדושת המקום לגמרי, ומבחינה זו היא גרועה יותר מקדושת תשמישי מצוה שעבר זמנם, וכפי שיוסבר להלן. וכמו כן, מצינו בענין הר סיני שקדושתו פקעה לגמרי לאחר מתן תורה. ויש לדייק מן הפסוק "במשוך היובל המה יעלו בהר" (שמות יט, יג), משמע שהפסוק מתייחס גם לצאן ולבקר שהוזכרו בין מי שנאסרו לעלות אליו קודם לכן, ועליהם נאמר "גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא" (שמות לד, א). ונמצא, שמאותה שעה ואילך מותר להעלותם על ההר, אע"פ שסתם בעלי חיים מטילים גללים ואי אפשר למונעם מכך.

ואם כן, מוכח שקדושת הר סיני והמשכן פוקעת לגמרי, וקילא טפי מתשמיש של מצוה שאינו פוקע לגמרי אע"פ שהיא מדאורייתא והם רק מדרבנן, וה"ה לקדושת בית כנסת. ובטעם הדבר י"ל, שתשמישי מצוה בזמן שמצוותן מתקיימת בהם הרי הם בגדר 'חפצא של מצוה', וקדושה החלה על החפצא אינה פוקעת לגמרי. ולעומת זאת, המקום שבו ניתנה תורה ושעליו עמד המשכן אינו מוגדר 'חפצא של מצוה' ואינו שונה מכל מקום אחר בעולם, משום שסדנא דארעא חד הוא. ובדרך זו יש להגדיר גם את קדושתו של בית הכנסת, שהקדושה אינה חלה על קירותיו כקדושת 'חפצא' אלא רק כקדושת המקום, והיינו דווקא כל זמן שהמקום מיועד לשמש לתפילה, וצ"ע.

[ולענין מה שכתבתי שם, שקדושת בית כנסת היא קדושת מחיצות ולא קדושת מקום – הדרנא בי. שהרי במשנה הוזכר דין מעלין בקודש גם ביחס לרחובה של עיר, ומשמע שיש בה איזו קדושה אע"פ

גם לתפילה בהזדמנויות של צורך. אמנם בנד"ד המקום משמש לתפילה ברוב ימות השבוע, אולם בכל זאת יש להסתפק אם יש לו קדושת ביכנ"ס. ונראה לצרף זאת כסניף להתיר.

ז. תשובת הר"מ פינשטיין

אחרי שסיימתי לכתוב תשובה זו מצאתי שאלה דומה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן נא), בענין בניית מקוה בעזרת נשים של בית הכנסת. ראוי להדגיש את המקום והתאריך שבה נכתבה תשובה זו – בז' כסלו תרצ"ב בעיר ליובאן שבבריה"מ. ציון המקום והזמן משמעותיים מאוד לתשובה זו, כיון שמדובר בשמירת טהרת המשפחה בתנאי מחתרת תחת שלטון המגף הסובייטי, כשודאי לא היתה אפשרות למכור את בית הכנסת בפומבי ע"י ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, ולא היה מקוה אחר. אולם למרות הבדלי התנאים בין מצבנו בארץ כיום לבין בריה"מ בימיה האפלים, יש בתשובה זו כמה יסודות עקרוניים גם לנד"ד, ולכן ראיתי לנכון להביא בזאת את תמציתה. (יש להעיר, שבכל התשובה אין התייחסות מיוחדת לכך שהמדובר בעזרת נשים. כנראה שדעתו היתה שעזרת נשים שוה בקדושתה לקדושת ביכנ"ס).

וזו תמצית דבריו בלשונו:

והנכון לנד"ד להתיר בכגון זה בג' טעמים, חדא שהתירה תורה למחות שמו הגדול שנכתב בקדושה והוא איסור דאורייתא, כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, וגם עומדת בעזרה בראש פרוע ולב מגולה. וא"כ כ"ש שיש ללמוד מזה שמותר לזלזל בקדושת בית הכנסת לעשות מקוה שהוא ג"כ לעשות שלום בין איש לאשתו ונוסף לזה לסלק מניעת פו"ד והסרת תקלה לא

שאפילו ספיקא דרבנן ליכא אלא רק ספיקא דמנהג.

היוצא מדברינו, שוועד בית הכנסת בשיתוף נציגי המועצה הדתית של העיר כולה רשאים למוכרו ולהוציאו לחולין ובלבד שיעשה זאת על דעת המתפללים. ולאחר מכן רשאים לעשות שם מקוה, מאחר שקדושת המקום פקעה לגמרי. שהרי בית כנסת זה נחשב לביה"כ של כפרים, ולדעת הרמב"ם והשו"ע מותר להשתמש בו לאחר שנמכר אפילו תשמיש מגונה, ואע"פ שבביה"ל פסק כראב"ד מכל מקום ספיקא דרבנן לקולא.

אלא שבכל זאת קשה להתיר תשמיש כה מגונה כמו העמדת בית טבילה בבית כנסת שנמכר, ואע"פ שהוא צורך מצוה גדולה אך מכל מקום גם הגנאי הוא גנאי גדול.

והנה בנד"ד יש להקל מסיבה נוספת. כיון שמדובר במפלט התחתון של ביהכנ"ס המשמש את המתפללים בימות החול, ובדרך כלל מקובל לייעד מלכתחילה את המפלט התחתון של בית כנסת לא רק לשם תפילה אלא גם לשם מטרת נוספות, כמו התכנסויות ואסיפות, שמחות וסעודות רשות וכדומה. ותלמד על כך העובדה, שבהזדמנויות כאלו נשים נוהגות לבוא למקום ללא כיסוי ראש ואינן מקפידות על תערובת עם הגברים. ואע"פ שתופעה זו אינה ראויה ויש למחות בהן, ובכלל יש להרגיל את הציבור לנהוג כבוד בבית הכנסת ולשמור בו על הפרדה גמורה ועל לבוש נאות, עכ"פ נמצינו למדים שקדושתו פחותה.

וממילא מסתבר לומר שמלכתחילה מפלס זה נבנה על דעת כן שקדושת ביכנ"ס לא תחול עליו, אלא שיהיה מיועד

נשארה עליו קדושת דמים והוי מחמת זה עדיין קדושה בגופו שצריך חלול שיחול קדושתו על החלוף, ואף אחר שיתחלל ישאר עליו קצת קדושה באיסור הד' דברים וכדומה כמו דמצינו בקדשים שהוממו.

והנה בלא מעמד אנשי העיר א"א לידע בהחלט שאין חושבין להשתמש בו לעולם דדילמא יש אנשים שרוצים להשתמש בו עתה או לאחר זמן. וממילא אחר שימכרו ששוב לא יהיה אפשר להם להשתמש בו לבית הכנסת אף אם ירצו מאחר שלא יהיה שלהם אלא של הלוקח א"כ שוב אין צורך בו לבית הכנסת ונפקעה ממילא קדושתו.

הנה לפ"ז בדברים שרש"אין למכור כמו להספקת תלמידים ולפדיון שבויים ולישא אשה וכ"כ לעשות מקוה כשא"א במקום אחר כי זהו בכלל לישא אשה ועוד עדיף שהוא לכל העיר וגם להסרת תקלה, **שודאי אף אם היו נמצאים מוחים היה זה שלא כדין יש לתלות שכולם מסכימים שלא להשתמש בו לבית הכנסת אלא למכרו לצורך מה שמחוייבין אף שאינו דבר קדושה.**

ולכן בעובדא דידן שהוא לעשות מקוה וא"א במק"א, רש"אין שבעת טובי העיר למכור אף בלא מאה"ע וגם ליתן לאחד ויפקע קדושתו לגמרי ויוכלו לעשות שם מקוה וזה מותר אף מדינא. אך בלא מכירה ונתינה לא נפקעה הקדושה בהחלטתם לבד משום דאולי לאחר זמן יצטרכו לו כדבארתי. **ולכן טוב יותר אם אפשר לעשות מכירה או מתנה אף בלא מאה"ע רק המתעסקים שסמכו עליהם בני העיר כמו הרב והגבאים ולהתנות שמוכרים שלא לדבר קדושה אלא לצורך**

רק לאחד אלא לקהל גדול.

והוסיף עוד טעם שני, להקל בשעת הדחק:

ועוד יש להתיר בשעת הדחק כזה באם ימכרו אף בלא ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, דינן לסמוך אר' יהודה במגילה דף כ"ז דסובר מוכרין אותה לשם חצר והלוקח מה שירצה יעשה דכיון דלא איפסק בגמ' הלכה כחכמים בפירוש רק משום שהלכה כרבים כדאי הוא היחיד לסמוך עליו בשעת הדחק באיסור דרבנן כמפורש בש"ך יר"ד ס"ט רמ"ב בהנהגות הוראת אר"ה.

ולבסוף, הוסיף עוד טעם עקרוני שמתקשר למה שכתבנו:

והנכון לע"ד, דהנה הקשה הרמב"ן דכיון דבית הכנסת יש בו קדושה הרי היא קדושת הגוף ואיך נפדה? לכן צריך לומר דודאי הטיילו בו חכמים קדושה כעין דאורייתא בקדשים גמורין. אך ממילא יש חלוקה, דבקדשים כל זמן שראויין לא פקעה כיון דהוא ראוי ואין יכולין לחזור מההקדש, דלעולם יש צורך בו, **אבל בבית הכנסת שלא ישתמשו בו אין בו צורך הוי כאינו ראוי.** אבל כיון שאפשר שלאחר זמן יחזרו וישתמשו בו לכן לא נפקעה הקדושה, **ואם היה ידוע שלעולם לא ישתמשו בו היה נפקע אף בלא מכירה,** אבל א"א זה לידע ובהמכירה הוחלט זה.

ולכן תליא אם אין צריכין לא לבית הכנסת זה ולא לאחר במקומו וגם לא לקדושה אחרת אז נפקעה כל הקדושה ממנו דאין בו אף קדושת דמים והוי חולין גמורין **ומותר הלוקח אף לעשות הד' דברים.** ואם צריכים להדמים לבנות בית הכנסת אחר או לקדושה אחרת אז

מחלקו האחד, ומרחיבים אותו במקום אחר.

מסקנה

מכיון שהצניעות יפה למקוה, בפרט כשהוא ממוקם ליד ביכנ"ס, ומכיון שהקמת מקוה באזור מאוד נחוצה – יש מקום להתיר זאת על ידי הפקעת בית הכנסת או חלקים ממנו מקדושתו. והדרך לעשות זאת היא מכירתו של החלק הרלוונטי מביה"כ על ידי ועד בית הכנסת ונציגי המועצה הדתית, ורק גוף זה מוסמך לכך על פי ההלכה ובלבד שיעשה כן על דעת המתפללים. ויש להקפיד על כך שדמי הפדיון ישמשו לבניית אולם תפילה חלופי שישמש לתפילה בימות החול, וכך ניתן להתיר לבנות את המקוה על מקומו של האולם הישן.

מקוה ויהיה חולין גמורין גם מדינא.

(ויש קצת סמך לדבריו במב"ט, הסובר שיותר למכור בית כנסת שאין בו שימוש אפילו ללא הסכמת ז' טובי העיר. ומסתבר לדעה זו, שאם המקום עמד שנה שלמה בלא שום שימוש שקדושתו פוקעת מאליה).

וכאמור, תשובה זו ודאי לא נכתבה בתנאים רגילים וללא ספק הסברה שכתב מרחיקת לכת, אך ודאי יש בה כדי ללמד על העיקרון שעמדנו עליו. שכל עוד מדובר בשיקול דעת סביר של גבאי בית הכנסת בשיתוף עם נציגי העיר, להפקיע את הקדושה מחלק אחד של ביה"כ לצורך מצוה חשובה של טהרת הבית, אין להם לחשוש שמא יש מישהו בעלמא שעלול למחות בהם, ובכחם לעשות כן. שהרי לא מדובר במכירה גמורה של ביה"כ "למשתי ביה שיכרא", אלא בשיפוץ מבוקר של המבנה בכללו שמפקיעים את הקדושה

סימן יז

ברכת הזימון ברמקול

ג. הזימון בזה"ז לשיטת הרמ"א
ד. האם המסובים רשאים להחלק ולזמן
בנפרד?
מסקנה

ראשי פרקים
שאלה
א. מהות הזימון בזמן הזה
ב. מחלוקת המחבר והרמ"א בחיוב השמיעה
מן המזמן

* * *

האם עדיף שהמברך יזמן ברמקול כדי לקיים את המצוה ברוב עם, או עדיף שיתחלקו לקבוצות קבוצות וכל עשרה יזמנו לעצמם כדי שישמעו את המברך בקולו הטבעי. ובמיוחד יש לדון בזה

שאלה
בדרך כלל, כשציבור גדול מתכנס לסעודה משותפת, אין אפשרות שכולם ישמעו את ברכת הזימון מפי המברך באופן ישיר. מה עדיף לעשות במקרה זה,

של הש"ץ כדי לצאת ידי התקנה, ואין צורך להוציא את כל הציבור. וכמו כן יש לומר לגבי קדושה שאינה נאמרת אלא בעשרה, אך אין צורך שהש"ץ יוציא את השומעים ידי חובתן. וכל התקנה היתה שאותם עשרה יאמרו את פסוקי הקדושה כאחד, בין כשהם מצטרפים על ידי שמיעה טבעית ובין כשהם מצטרפים על ידי אמצעי הגברה מלאכותי. (ומה שמצינו באלכסנדריה של מצרים שהיו מניפים בסודדים כדי שהציבור ידע מתי לענות אמן, צריך לומר שהדבר הועיל רק כדי לקיים תפילה בציבור ולא כדי להוציא את הרבים ידי חובתן. ועיין ציונים לתורה להר"י ענגיל סי' ט שהביא ראיה מכאן לגדרה של קריה"ת).

וצ"ע כיצד להגדיר את תקנת הזימון, האם היא דומה יותר לקריאת מגילה או לחזרת הש"ץ. אם נכון לדמות את הזימון לחזרת הש"ץ וקדושה אין כל מניעה להשתמש ברמקול, ואדרבא עדיף שכל המסובין יזמנו ביחד בעזרת רמקול משום "ברוב עם הדרת מלך". אך אם נכון יותר לדמותו לקריאת מגילה, אין עצה ואין תבונה אלא להורות להם להחלק לחבורות של עשרה עשרה, לפחות במקום שבעל הסעודה אינו מקפיד על כך.

או בניסוח אחר: מהי מטרת הזימון? האם תקנת הזימון היתה שהמזמן יוציא את העונים ידי חובתם בברכתו על המזון ולא כל אחד יברך לעצמו, או שהיא נועדה לרכז את האוכלים כאחד לברכה משותפת בשעה אחת, אע"פ שכל אחד מברך לעצמו? לפי האפשרות הראשונה מצות הזימון אינה יכולה להתקיים על ידי שמיעה ברמקול, ובודאי עדיף להחלק לחבורות של עשרה עשרה, ובמקום הצורך אף לחבורות של שלושה שלושה כדי שבעל הסעודה לא

בסעודת מצוה, כשודאי בעל הסעודה מעדיף שכולם יברכו ביחד עמו, ויתכן שהוא אף מקפיד על כך.

א. מהות הזימון בזמן הזה

כידוע, החסרון של השמיעה ברמקול הוא בזה שהמכשיר אינו קולו הטבעי של המדבר, אלא קול שהומר לאותות חשמליים והוחזר באמצעים מלאכותיים לקול דומה לקול הטבעי. ונחלקו הפוסקים אם ניתן לצאת ידי חובת ברכה או קריאת מגילה על ידי שמיעה ברמקול. יתרה מזו, גם הפוסקים שהקלו ברמקול כמו החזו"א ואחרים (דבריהם הובאו בהרחבה בשו"ת 'יחיה דעת' ח"ג סי' נד, ונימוקם עימם שאין צורך בשמיעת קולו הטבעי של הש"ץ בדווקא ודי בהברת קול הבאה מחמתו, וזאת בניגוד לשמיעת קול השופר), גם הם מודים שלכתחילה אין ראוי לצאת בו ידי חובה. וכבר פשטה בישראל ההוראה שאין לצאת ידי חובה על ידי שמיעה ברמקול, ולא כאן המקום להתגדר בסוגיא זו.

אך מאידך, כבר פשט המנהג להקל בדברים שצריכים להאמר ביחד כמו קדיש וחזרת הש"ץ וקדושה להעזר ברמקול. וכפי שמצוי בתפילה המונית בכותל המערבי הנערכת בנוכחות גדולי הדור, והש"ץ מתפלל ברמקול ופוק חזי מאי עמא דבר. והטעם לכך שאנו מקילים במקרים כגון אלו, משום שדין תפילה בעשרה אינו מחייב את הציבור לצאת ידי חובה על ידי הש"ץ, אלא להתפלל בלחש כאחד. וכל התקנה של חזרת הש"ץ היתה שהוא יחזור על התפילה לאוזני הציבור, וחובתו של הציבור מצטמצמת לשמיעת התפילה ולעניית אמן בלבד. ואם כן, די בעשרה אנשים השומעים את קולו הטבעי

אע"פ שהמברך אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתו. צירוף זה אמנם נעשה באמצעות מכשיר מלאכותי, אך עדיין ניכר לכל שצירוף הציבור לברכה נעשה על ידי אדם בר חיובא. כשהציבור עונה אחר המזמן ברמקול מתקיים הענין של "גדלו לה' אתי", וכשהם מצטרפים אליו לברכה ועונים אמן אחר ברכותיו מתקיים הענין של "ונרוממה שמו יחדיו", וזאת בלא שנזדקק לגדרי שמיעה גמורים שעל ידם ניתן להוציא את הרבים ידי חובתו.

ב. שיטת המחבר והרמ"א בחיוב השמיעה מן המזמן

אלא שחקירה זו גופא במהות הזימון תלויה במחלוקת בין ה'בית יוסף' ל'דרכי משה', וכבר האריך בזה המג"א (סי' קצג ס"ק ד). ה'בית יוסף' (סי' קצה) נקט "דאין צריך שישמעו מפי המברך אלא ברכת הזימון לבד, אבל ברכת המזון יברך כל אחד לעצמו ושפיר דמיו". ונפ"מ לענין צירוף שתי חברות שאינן שומעות זו את זו לזימון אחד. ואע"פ שהמסובין אינם יכולים לשמוע את כל הברכה מן המזמן אין בכך חסרון, ודי להם אם ישמעו את ברכת הזימון בלבד.

ולשיטתו מבואר, שהמברך אינו צריך להוציא את המצטרפין ידי חובת ברכה, ולא זו מטרת הזימון. יתרה מזו, מדבריו משמע שהצירוף לזימון לא נועד לשם אמירת דבר שבקדושה בחבורה, אלא רק להביא לכך שכולם יברכו כאחד באותה השעה. ואע"פ שגם לדידיה המצטרפים חייבים לשמוע את ברכת הזימון, נראה שאין זה כדי להוציא את השומעים ידי חובה, אלא די בכך שהמברכים יענו לברכתו.

יקפיד (עיין לקמן). אך לפי האפשרות השניה, ניתן להשתמש ברמקול כדי להביא את כולם לברך ביחד באמצעותו, אע"פ שאינם יוצרים ידי חובת הברכה בדרך זו. ואז אדרבה, עדיף לזמן ברמקול משום "ברוב עם הדרת מלך", וכפי שפסק המשנ"ב שעדיף לכתחילה לברך בעשרים ולא להחלק לעשרה עשרה.

ועיין במשנ"ב (סי' קפג ס"ק כז) שדייק מן הלימוד שהובא בגמרא כמקור לתקנת הזימון – "גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו", שתכליתה היא להביא את המסובין לברך יחדיו, ובזה מתקיימת מצות הזימון. ואמנם מעיקר הדין היה ראוי שאחד יברך על המזון לכולם, אלא שהפוסקים עקרו חובה זו מחשש שהשומעים יסיחו דעתם ולא יכוונו עם המברך, וכפי שכתב בתשובת הרא"ש (כלל ד סי' יט) לענין ברכות קריאת שמע.

ומטעם זה פסק בשו"ע (סי' קפג סעי' ז): "נכון להתחילה שכל אחד מן המסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה", אע"פ שלדעתו ברכת הזימון אינה כוללת את הברכות ואפילו לא את ברכת הזון. אלא שלדעתו רק באופן זה המסובים יוכלו להצטרף למברך ולקיים את מצות "גדלו... יחדיו" בשלימות. ובדומה לכך, גם הרמ"א הסובר שברכת הזימון כוללת את ברכת הזון נקט שהמסובין צריכים לענות אמן אחר המברך בכל הברכות, ולכן עליהם להקדים לסיים את הברכה קודם המברך.

ונמצא, שענין הזימון מכוון למטרה זו של צירוף המסובין לברך כאחד ביחד עם המברך, ומטרה זו עומדת לכשעצמה בלא קשר להוצאת השומעים ידי חובתו. ומכאן יש ללמוד שזימון ברמקול מועיל, משום שבכווחו לצרף את המסובין לברכה אחת,

אך במג"א (שם) העיר על סתירה בפסיקתו של המחבר מדבריו עצמו. שהרי בסימן קפג (סעי' ז) סתם שהמצטרפים לזימון צריכים לשמוע לכתחילה את הברכה כולה מפי המברך ויברכו לעצמם בלחש, וכפי שפסק הרמ"א. ואילו בסי' קצה (סעי' ב) סתם שדי להם לשמוע מפיו את ברכת הזימון, ואינם צריכים להחלק בכדי לשמוע את כל הברכה, וזה כדבריו בבית יוסף. ונמצא, ששאלה זו לא הוכרעה לגמרי גם לדידיה, וממילא בנד"ד עדיף להורות למסובים להחלק לחבורות מצומצמות כדי לצאת ידי הספק.

ובמג"א סיים שלכתחילה ראוי להעדיף שהמברך יהיה אחד מן הסועדים שקולו חזק, וכך יוכלו לקיים את מצות הזימון ברוב עם, אם הדבר אפשרי. ובמקום שאין אפשרות שכולם ישמעו אותו, עדיף להם שיחלקו לכמה חבורות, כדי שישמעו את הברכה כולה מפי המברך.

נמצא אפוא, שלשיטת המחבר אפשר ואף רצוי לזמן ברמקול משום "ברוב עם הדרת מלך". ואילו לשיטת הרמ"א עדיף שיתחלקו לחבורות חבורות, כדי שכל חבורה תוכל לצאת על ידי המברך בשמיעת הברכה הראשונה. וממילא, לשיטה זו אין אפשרות לזמן ברמקול כי בדרך זו אי אפשר לצאת ידי חובה.

ג. הזימון בזה"ז לשיטת הרמ"א

והנה גם לדעת הרמ"א אנו נוהגים למעשה שהמברך אינו מוציא את המסובים בברכתו אלא הם מברכים כל אחד בפני עצמו, ונמצא שגם לשיטתו תכלית הזימון השתנתה, וכיום המזמן אינו מוציא את השומעים ידי חובה אלא

אך ה'דרכי משה' (סי' קצג ס"ק ג) דחה את דברי ה'בית יוסף', ונקט שהעונה צריך להקפיד לשמוע את כל הברכה מפי המברך. ואמנם גם הוא מודה שעדיף לכתחילה שכל אחד יברך לעצמו ולא יצא ידי חובתו בשמיעת הברכה גרידא, אך לדעתו אין סתירה בין הדברים. ולעולם ראוי לשומע לומר את הברכה בלחש עם המברך, ובסוף הברכה יקדים כדי שיוכל לענות אחריו אמון.

ומשמע מדבריו, שהמצטרפים לזימון חייבים לכתחילה בשמיעה גמורה של הברכה על כל דיני שמיעה, ורק בדרך זו מתקיימת מטרת הזימון "ונדרוממה שמו יחדיו". ונפקא מינה בנד"ד כשהדבר אינו אפשרי, שאז ראוי להם לכתחילה להחלק לשתי חבורות ולא לסמוך על שמיעת ברכת הזימון בלבד.

הרי לנו מחלוקת בשאלה זו בין המחבר לרמ"א, ואזלו לשיטתם (סי' ר סעי' ב) שנחלקו בשאלה מהי ברכת הזימון. ונפק"מ גם במקרה שאחד המסובין לא סיים את סעודתו אלא מפסיק כדי לענות אחרי המזמן, והשאלה היא: עד מתי צריך להמתין אחריהם קודם שימשיך בסעודתו. שיטת המחבר היא שהמפסיק לאחרים יכול לאכול מיד בסוף הזימון ואינו צריך להמתין עד "הזן את הכל", ולשיטתו הוא הולך שהמזמן אינו מוציא את השומעים בברכת הזן. והרמ"א לשיטתו סובר העונה חייב להמתין עד "הזן את הכל", משום שלתפיסתו עיקר הזימון הוא להוציא את המסובין ידי ברכת המזון לפחות בברכה ראשונה.

ואם כן, שאלה זו שאנו דנים בה תלויה במחלוקת הפוסקים.

ד. האם המסובים רשאים להחלק ולזמן
בנפרד?

ומעיקרא, היה מקום לפשוט את בעייתנו מן הגמרא בברכות (נ, א), שגם היא דנה בבעיה דומה כשסועדים רבים הזדמנו ביחד, ומחמת הרעש הם אינם יכולים לשמוע ברכת הזימון מפי המברך: אמר רבא כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא מברכינן שלשה שלשה, וליברכו עשרה עשרה, שמע ריש גלותא ואיקפד.

ולכאורה היה מקום ללמוד מסוגיא זו שלוש הלכות הנוגעות לענייננו:

א. אסור לבני הסעודה להחלק מן הזימון הכללי כל עוד הדבר אפשרי.

ב. עדיף להחלק לכמה חבורות של עשרה במקום שיש חשש שלא ישמעו היטב את ברכת הזימון ברוב עם. אם כי ודאי יש לחלק בין סוגיא זו לנד"ד, שם מדובר שהמסובים אינם שומעים כלל, ואילו בנד"ד הם שומעים את ברכתו על ידי הרמקול, אלא שעצם השימוש ברמקול אינו פשוט בהלכה.

ג. במקום שבעל הסעודה עשוי להקפיד על המזמנים בעשרה מפני שעושים כן בקול ובפרהסיא, עדיף לזמן בשלושה ולא בעשרה על אף המעלה היתרה שיש בזימון בעשרה.

ויש לדון על ההלכה הראשונה: האם עדיפות זו שכל בני הסעודה יזמנו ביחד היא עקרונית, ומסיבה זו אסור ליושבים סמוך לריש גלותא להחלק ולברך בפני עצמם, כל עוד הם יכולים לשמוע מפיו את הברכה. או שאין בזה עדיפות גמורה, וכל החשש שם היה שמא ריש גלותא בעל הסעודה יקפיד עליהם.

ונפקא מינה במקום שבעל הסעודה אינו מקפיד על כך, וכגון בסעודת נישואין

מזמן אותם לברכה משותפת בלבד, כסברת המחבר. ומכח מנהג זה כתב המשנ"ב (סי' קצז ס"ק כג), שהחייב בברכת המזון מדאורייתא יכול לצאת ידי חובת הזימון על ידי מי שאינו חייב אלא מדרבנן, וכגון שהראשון אכל כדי שביעה והמזמן לא אכל אלא כזית. משום שיש לחלק בין המנהג המקורי למנהג העכשווי. לפי המנהג המקורי שהמברך מוציא את השומעים ידי חובת ברכה ודאי יש להקפיד שהחייב בברהמ"ז מדאורייתא יוציא את מי שאינו חייב אלא מדרבנן, ולא להיפך. אך לפי המנהג המקובל בזה"ז שכל אחד מברך לעצמו אין בכך קפיידא. וגם מדבריו משמע, שלפי המנהג שלנו המזמן אינו מוציא את השומעים ידי חובתן ואין זה ענינו של הזימון, וכל ייעודו הוא להביא את הסועדים לברך כאחד.

ומטעם זה היקל במשנ"ב (סי' קצט ס"ק כז) בענין בן י"ג שנים ויום אחד, שאינו צריך בדיקה אם הביא שתי שערות או לא, אלא יש לסמוך על החזקה. והיינו, משום שלמנהגנו הוא אינו מוציא את השומעים ידי חובת ברכת המזון דאורייתא אלא רק ידי חובת הזימון דרבנן. וקי"ל שבן י"ג אינו צריך בדיקה במילי דרבנן אלא במילי דאורייתא בלבד. וגם מכאן משמע, שתכלית הזימון אינה להוציא את האוכלים ידי חובה אלא לצרפם לברכה אחת. וא"כ אפשר לזמן גם ברמקול. ולא נותר לנו אלא לברר אליבא דאמת מהי החשיבות שהמסובין כולם יברכו כאחד ולא יחלקו זה מזה. האם אמנם עדיף שכולם יזמנו ביחד, או שמא אדרבה ראוי שיתחלקו לקבוצות קטנות של עשרה עשרה?

המתקיים בברכה משותפת יש מעלה בריבוי הברכות אם יקיימו שני זימונים. מה עוד, שבכל אחד מהם יש "ריבוי עם במקצת".

ועיין בפרמ"ג (משבצ"ז ס"ק ג) שחילק בדין זה בין ששה שאכלו כאחד שרשאים לכתחילה להתחלק לשנים, לבין עשרים שאכלו כאחד שאינם רשאים להתחלק לכתחילה, אלא שאם רצו אין לעכב אותם. והוכיח כן מלשון רש"י והרמ"א. ובטעם הדבר כתב, שאין מקום לדמות את דין הזימון לדין התפילה בבית הכנסת אלא כשמזכירים בו שם 'אלוקינו'. רק אז יש עדיפות לרוב עם, מה שאין כן בששה שאכלו כאחד שאינם מזכירים בזימון את שם ה', ועל כן אינם צריכים להעדיף זימון ברוב עם.

וז"ל המשנה ברורה (סי' קצג ס"ק יא):
 אינן מחויבין לחלק – היינו דלא אמרינן טוב יותר להתחלק כדי להרבות בברכות. ועיין בד"מ שדעתו דאדרבה **שמצוה מן המובחר שלא להתחלק** בין בעשרים ובין בששה משום ברוב עם הדרת מלך, רק דמדינא **אין איסור בדבר** אם יתחלקו. ויש שחולקים ע"ז וס"ל כיון שיש בכל כת ג"כ מקצת רוב עם, וגם נתקיים מצות ברכת זימון בכל חד וחד. ולהכי **שקולים הם**, ויכול לעשות כמו שירצה אפילו לכתחלה.

ולפענ"ד נראה לבאר שמחלוקתם תלויה בשאלה האם "רוב עם" הוא עניין כמותי וככל שיש יותר אנשים הידור גדול יותר, או שהוא עניין איכותי דהיינו שיש צורך לזמן לכל הפחות בשלושה ואם אפשר בעשרה וזהו "רוב עם" הנדרש למטרה זו, אך אין ענין בתוספת אנשים מעבר לזה אפילו משום "רוב עם". הט"ז סובר שהוא

שרגילה להמשך עד שעה מאוחרת וידוע לבעל הסעודה שחלק נכבד מן האורחים עתידים לעזוב אותה קודם ברכת המזון הכללית. ומה איכפת לו אם גם האורחים שנשארו יחלקו מן הזימון הכללי ויברכו לעצמם. אם כי, מסתבר שהוא מקפיד על הנשארים בשעת שבע הברכות שלא יברכו בפני עצמם כדי שיצטרפו לשבע הברכות, אך לעיתים מצוי שאין לו קפידא בהכי. ובוודאי הדבר מצוי בסעודה עסקית או במוסד חינוכי וכיוצא בזה, שאין שום קפידא לבעל הסעודה בזה שהסועדים יברכו בקבוצות של עשרה עשרה.

והנה ב'דרכי משה' (סי' קצג ס"ק ב) סבר שעדיף למזמנים שלא להחלק זה מזה אפילו במקום שהדבר אפשרי, וכגון שיש שם עשרים שאכלו והם יכולים להחלק לשנים אם ירצו בכך, וזאת משום "ברוב עם הדרת מלך". ובסיום דבריו כתב, שדין הברכה כדין בית הכנסת לענין זה. וכן יש לדייק מדברי רש"י (ברכות ג, א ד"ה עד עשרה) לגבי עשרים שאכלו שהדגיש:

"ואז יחלקו אם ירצו לשתי חבורות"

ויש לדייק מלשונו, שאמנם הרשות בידם להתחלק אם ירצו אך אין להורות להם להתחלק לכתחילה ואין בעצם החלוקה משום הידור מצוה. וזאת בניגוד לדעת הט"ז, הסובר שאדרבה ראוי למסובים להתחלק לשניים כדי להרבות בברכות הזימון. וממילא, הסברה נותנת שעדיף להורות להם שלא להתחלק משום "ברוב עם הדרת מלך".

ובלשון זו עצמה נקט הרמ"א בהגהותיו (סי' קצג ס"א), וגם דברי המשנ"ב מטין כן. ולעומתם, הט"ז (שם ס"ק ג) נקט שאין כל עדיפות לברך ביחד אלא שתי האפשרויות שקולות, וזאת משום שכנגד "רוב עם"

שם ה' בנוסח הזימון, ויתכן שרק לענין זה סבר ר' עקיבא שאין חילוק משום ששם ה' חל על עשרה ועל ריבוא באותה המידה, לפחות בנוגע לנוסח הברכה. אך אולי גם הוא מודה לעניין הצירוף לזימון שיש הידור בריבוי המזמנים משום "ברוב עם הדרת מלך", ו"רוב עם" כשמו כן הוא תלוי ברוב הכמותי שיש בו ערך בפני עצמו, וככל שהמברכים ביחד רבים יותר כך ההידור גדול יותר. ולמעשה, אין לזוז מפסקו של הרמ"א ודעת הט"ז והפמ"ג נדחתה.

ומאחר שהסקנו שאין מניעה הלכתית מן השימוש ברמקול לצורך הזימון, ודאי אינו ראוי שהמסובין יחלקו לחבורות חבורות, אלא עדיף שיברכו ביחד ברוב עם.

מסקנה

עדיף לזמן ברמקול ברוב עם ולקיים בכך את חובת הזימון. וזאת מכיון שהנוהג המקובל בימינו הוא, שכולם מברכים ביחד והמזמן אינו מוציא את השומעים ידי חובתו, אלא רק מצרף את כולם לברכה משותפת. ולכן השמיעה הטבעית מפי המזמן אינה מעכבת, וגם רמקול כשר ליצור צירוף זה. ובכל מקרה ראוי שלא לפרוש מן הציבור ולזמן בחבורה נפרדת של עשרה, משום שלרוב הדבר כרוך בהקפדתו של בעל הסעודה ועלול להביא לידי מחלוקת.

ענין איכותי, וכשיש רוב עם מינימלי של עשרה ראוי להעדיף ערך אחר של ריבוי בברכות, והרמ"א סובר שהוא ענין כמותי, וככל שירבה מספר המזמנים כאחד עדיף טפי. אם כי, מסתבר שגם הט"ז מודה בתפילה וכדומה, שאין ערך אחר העומד כנגד ריבוי עם, שודאי גם הכמות מוסיפה לאיכות.

אלא שלכאורה שאלה זו תלויה במחלוקת ר' עקיבא ותנא קמא (ברכות מט, ב) בענין נוסח הזימון של רבים. רבנן תקנו נוסח זימון מיוחד למאה ולאלף ולריבוא שאכלו כאחד ולמדו זאת מן הפסוק "במקהלות ברכו א-לוהים" – דהיינו בברכה מיוחדת, ואילו ר' עקיבא סבר שאין חילוק בין רבים למעטים אלא בין עשרה לפחות מעשרה בלבד, וכמו שלא חילקו ביניהם בבית הכנסת. ויש ללמוד מדברי ר"ע שאין תוספת מעלה בריבוי עם מעל עשרה ומשום כך לא חש לתקן נוסח מיוחד לרבים. ולכאורה הוא הדין לעניננו, שאין כל מניעה להחלק לקבוצות של עשרה כיון שההלכה נפסקה כדעת ר' עקיבא. ומכאן ראיה לשיטת הט"ז ש"רוב עם" הוא מושג איכותי ולא כמותי, ולכן אין הבדל בין עשרה שאכלו לריבוא שאכלו. ועל אחת כמה וכמה שאין הבדל בין עשרה שאכלו לעשרים שאכלו, ומסיבה זו הם יכולים להחלק לשתי קבוצות של עשרה. מיהו לא דמי. שם מדובר לעניין הזכרת

סימן יח

לפני עיור בשיווק מיץ

ראשי פרקים

שאלה

- א. 'לפני עיור' באכילה ללא ברכה
 ב. האם תלינן לקולא באכילה ללא ברכה?
 ג. האם עשה דצדקה דוחה ל"ת ד'לפני עיור'
 ד. 'לפני עיור' במקום חשש לאיבה
- ה. אימתי המוכר אינו בגדר "מכשיל"
 ו. בין איסור "לפני עיור" לאיסור "מסייע"
 ז. נתינת אוכל לחשוד על הפרנסה
 ח. טעימת מיץ בעלמא
 מסקנות

* * *

שאלה

הוצע לאדם להתפרנס משיווק מיץ. הוטל עליו לעבור מבית לבית ולהציע לבני הבית לטעום מן המיצים השונים שהחברה מייצרת. מטבע הדברים, חלק מן האנשים שהוא פוקד את ביתם ומגיש להם מן המיץ לטעימה אינם מברכים, ונמצא שהוא מכשיל אותם בעבירה של אכילה ללא ברכה. ושאלתו היא: האם מותר לו לקבל על עצמו עבודה זו?

א. 'לפני עיור' באכילה ללא ברכה

כתב הבית יוסף (אורה חיים סימן קסט):
 וכתב ה"ד יונה בסוף פרק אלו דברים (מב, ב ד"ה לא) יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול **אלא למי שיודע בו שיבורך**. ונראה שכיון שמתכוון לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר ע"כ.
 ואין דבריו נראים דהא ליתן לשמש נמי מצוה הוא, ואפילו הכי לא יתן לו אלא אם כן יודע שנטל ידיו.

וכן פסק בשו"ע (שם, סעי' ג) שאסור להגיש פת בפני מי שאינו יודע בו שמברך, ואף הרמ"א לא השיג עליו אלא במקרה שעושה כן לשם מצות צדקה, וכדעת ר'

יונה. ואם כן, הפוסקים אסרו במפורש להגיש אוכל לפני ישראל החשוד על אכילה בלא ברכה, עד שידע בוודאות שהוא עתיד לברך על המזון. ואם החשוד נכשל באכילה ללא ברכה – המגיש עלול לעבור על "לפני עיור".

ולכאורה מדובר באיסור דאורייתא גמור של הכשלה בעבירה, ודמי ממש למסירת כוס יין לידי הנזיר. אלא שכדי להתחייב ב"לפני עיור" דאורייתא, המכשיל והנכשל צריכים לעמוד ב"תרי עברי דנהרא", דהיינו שהנזיר לא היה יכול להשיג את היין בלעדיו. ויוצא שאף בנד"ד מזיגת המיץ למי שאינו מברך אסורה מעיקר הדין, ואין כל דרך להתיר אותה. שהרי המיץ מצוי בידי המשווק, והלקוח אינו יכול לשתות אותו אלא על ידי פעולת המזיגה, ואין לך הכשלה גדולה מזו.

ואמנם השתיה בלא ברכה אינה אסורה מדאורייתא, ונמצא שהמוזג אינו מכשיל את חבירו אלא באיסור דרבנן בלבד. אך האחרונים הסתפקו שמא גדול כוחו של המכשיל מן הנכשל, וגם במקום שהנכשל עובר על איסור דרבנן בלבד המכשיל עובר על 'לפני עיור' מהתורה (עיי' מנ"ח מצוה רלב,

רשאי לתלות שאדם זה העומד לפניו אינו יהודי ואינו חייב כלל בברכות.

אך לאחר העיון נראה שיש לחלק בין המקרים, כפי שנקט הגרש"ז אויערבך.

גם הגרש"ז"א (מנחת שלמה ח"א סי' מד)

התקשה לבאר במה שונה איסור לפני עיור שמקילים בספקו, משאר איסורי התורה שספקן לחומרא. ומכח קושיא זו חידש שלא התירו לתלות בהיתרא במקום שהמכשיל נותן לחשוד את גוף האיסור ממש, אלא רק במקום שמסייע לו בעקיפין.

רק כשהמכשיל מושיט לחבירו את גוף החפצא שבה נעשה האיסור, רק אז הריהו עובר על איסור 'לפני עיור' דאורייתא, ואין הכי נמי יש להחמיר בספקו של איסור זה כשאר איסורי תורה שספקן לחומרא. אך המשנה בשביעית מתייחסת למקרים אחרים, שהנכשל עובר על איסורי תורה בעזרת החפץ שהושיטו לו אך לא בגופו של החפץ ממש.

לדוגמא, מסירת כוס יין בידי נזיר אסורה מדאורייתא מפני שאיסור הנזירות חל על ה'חפצא' של יין זה, ולדעת המנחת שלמה אסור להושיט לו את הכוס אפילו במקום ספק. ולעומת זאת, מסירת המחרשה בשביעית לחשוד אינה אסורה מדאורייתא, מפני שאין איסור שביעית בגופה של מחרשה, אלא רק בקרקע שעתידה להחרש בה. ובמקום שיש לנו ספק אם כוונתו של החשוד לעבירה או לאו, אנו רשאים לתלות לקולא כשאר הספיקות דרבנן. עיי"ש שהביא ראיה לכך מהריטב"א (ב"מ ה, ב). אלא שהיתר זה תלוי בתנאים נוספים כפי שנראה לקמן.

וכעין סברא זו רמוזה גם בחזו"א (שביעית

סי' יב, ט בסוגריים):

והיינו נמי טעמא דשרינן בשענה שאין

ושד"ח כרך ב עמ' 131). אך גם אם לא נקבל סברא זו, עדיין המכשיל עובר על איסור גמור של לפני"ע מדרבנן, לכל הפחות.

ב. האם תלינן לקולא באכילה ללא ברכה?

ויש להעיר על גוף דברי ר' יונה והב"י – שאסרו לתת אוכל לפני השמש אלא רק במקום שברור לנותן שהשמש יברך – ומשמע, שהם אינם מתירים להסתמך על הספק שמא השמש יברך, אפילו במקום שיש רגלים לדבר.

והרי משנה מפורשת היא במסכת שביעית (פ"ה מ"ו) שיש להקל בספקו של איסור "לפני עיור" ולתלות אותו לקולא, ואפילו כשרוב הצדדים הם לאיסור מותר להסתמך על צד המיעוט להיתר. ומטעם זה התירו לאומן למכור מגל ועגלה לחבירו החשוד על השביעית, ולתלות שהוא זקוק להם להיתר ולא לאיסור, וה"ה בשאר כלי עבודה המיועדים למלאכת איסור והיתר. יתרה מזו, להלכה התירו למכור לו בשביעית אפילו פרה חורשת ולתלות בזה "שהוא יכול לשחטה" כדעת בית הלל (שם, משנה ח). ואע"פ ש"סתם פרה לחרישה קיימא" כמבואר בגמרא (ב"ק מו, א), ובאיסורין אזלינן בתר רובא בין לקולא ובין לחומרא, היא גופא קמ"ל שאין תולין באיסור לפני עיור אלא לקולא. (וצריך עיון מה השתנה איסור זה משאר איסורים שתלינן בו לקולא ולא תלינן ברובא, וראה להלן).

ולכאורה הוא הדין בנד"ד, שמוכר המיץ רשאי לתלות לקולא. שהרי הוא אינו יודע בוודאות מה טיבו של הלקוח המזדמן לו, וביכולתו להסתמך אפילו על האפשרות הדחוקה שיהודי זה עתיד לברך על המשקה, גם אם חזותו אינה מעידה עליו שהוא שומר מצוות. או לחילופין, הריהו

דומה במקום אחר, וכדעת הסוברים שבמצב כזה אין איסור לפנ"ע מהתורה, שלא כדעת המל"מ (מלוה פ"ד, ה"ב), ועיין להלן.

ובנד"ד לכאורה יש לומר שאין איסור בגופו של האוכל או המשקה אלא רק מצד האדם שאינו מברך, ומשום כך אין במסירתו לחשוד על הברכה משום 'לפני עיור' דאורייתא. וכיון שמדובר באיסור דרבנן בלבד, ממילא יש מקום להקל בספקו ולתלותו בהיתרא. (ויש להעיר על הנחה זו מן הגמרא בברכות [לה, א]: "תנו רבנן אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל ... אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר לה' הארץ ומלואה". ומבואר אפוא שאיסור אכילת המזון בלא ברכה הוא בבחינת איסור 'חפצא', והאוכלו ללא ברכה נחשב למועל בהקדש. ורק בכח הברכה להוציא את הטעון ברכה מידי איסורו.

מיהו, כיון שהחיוב בברכה ראשונה אינו אלא מדבריהם, מסתבר שחכמים לא הטילו איסור חפצא על המזון קודם הברכה, וצ"ע).

ומסתבר שאף ר' יונה לא הצריך ידיעה ודאית שהשמש מברך בדרך כלל על המזון, ואע"פ שנקט לשון מוחלטת – "שיודע בו שיברך" – לשון זו לא באה לאפוקי אלא מן החשוד על הברכה, וכפי שנקט להדיא במשנ"ב (שם, ס"ק ט):

פי' להשמש דחיישינן שמא מתוך טרדתו ישכח מליטול ידיו, אבל באחר לא חיישינן לזה אא"כ רואהו שרוצה לאכול בלי נטילה.

אלא שמאיך מסתברא מלתא, שכל יהודי המוחזק כמי שאינו שומר תורה ומצוות הריהו בגדר חשוד גם לענין זה, ואם כן בעייתנו חזרה למקומה. ולכאורה

האיסור עדיין מוכן, כמו שמותר למכור שדה לחשוד על המעשר, ולא נאסר אלא לאחזר שהגיע לעונת המעשרות...

ולענ"ד גם מצב זה שהמכשיל נותן לו את החפץ קודם זמן איסורו מוגדר כנתינת סיוע עקיף. שהרי החפץ מותר בעצם ורק בהמשך הזמן הוא עתיד להאסר, והדבר דומה ממש למכירת בשר למי שעלול לבשלו בעתיד בחלב.

אמנם ה'אבני נזר' (חלק יו"ד סימן קכו, אות ח) הסתייג מסברא דומה שהוזכרה בתשובת 'אמונת שמואל' (סי' יד), בענין היתר מכירת אווז לגוי אע"פ שמצוי שהוא עובר עליו באיסור אבר מן החי. וטעמו של האמונת שמואל, שהגוי אינו עובר על האיסור באופן מיידי – שהרי עדיין הוא יכול לשחוט את האווז על ידי ישראל, ואיהו הוא דאכשיל אנפשיה שלא הניחו לשחוט לשחוט עבורו. והשואל רצה ללמוד מכאן, שמותר למכור בשר שאינו מנוקד לחשוד על החלב משום שבידו לנקרו. וכתב על כך האבנ"ז: "אך הנה לא בריא לו סברא זו וכתבה רק בלשון "יש לצדד", "וערבך ערבא צריך".

אך כמדומני שמנהג העולם להקל בזה, ופוק חזי מאי עמא דבר שסומכים למעשה על סברת ה'אמונת שמואל' ומוכרים בשר גם למי שחשוד שלא ימלח אותו או שיבשלו בחלב, ואפילו למי שאין בביתו אלא מערכת כלים אחת. וכמו כן מצאנו שמוכרים רכב ומכשירי חשמל גם למי שאינו שומר שבת, למרות שהמדובר בחשש לאיסורי תורה ממש. וככל הנראה אנו מסתמכים בכל אלו על כך שאין מדובר בתרי עברי נהרא ממש, על פי הסברות שהזכרנו. וכמו כן אנו מסתמכים על הסברא שיש אפשרות לנכשל להשיג מצרך

אין מקום להתיר הגשת כוס מיץ לחשוד באיסור דרבנן, ואין סברה להתיר סיוע בידי עוברי עבירה לצורכי פרנסה.¹

ג. האם עשה דצדקה דוחה ל"ת ד'לפני עיור'?

ואמנם דברי רבנו יונה בסופם שהתיר איסור לפנ"ע בגלל מצות צדקה צריכים עיון – מדוע מותר לעבור על 'לפני עיור' לצורך מצות צדקה? אם מפני ש'עשה דוחה לא תעשה' ואתי עשה דצדקה ודחי לא תעשה דהכשלת עיור, הנה הגמרא בכתובות (מ, א) מסיקה:

אמר רב כהנא, אמריתא לשמענתא קמיה דרב זביד מנהרדעא ניתי עשה ונדחה לא תעשה. אמר לי היכא אמריתן ניתי עשה ונידחי ל"ת – כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומיה לעשה, אבל הכא אי אמרה דלא בעינא מי איתיה לעשה כלל. ולכן אין בכוחה של מצות עשה ד'ולו תהיה לאשה' לדחות את הלאו כשהאנוסה אסורה על האנס. ולכאורה גם מצות צדקה דומה למצוה זו דלקיחת אנוסה, שהרי אם יאמר העני "לא בעינא" ליתא לעשה כלל. אלא שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים בסוגיית אנוסה. רש"י (שם, ד"ה מי איתיה) פירש שמלמדים את האנוסה לומר איני רוצה להנשא לו. ולשיטתו ודאי יש לחלק בין המקרים, ושאיני הכא שאין כל סיבה ללמד את העני לסרב ליטול מאכל ומשקה

בצדקה, ורק שם מלמדים את האשה לסרב כיון שהיא יכולה להינשא לאדם אחר המותר לה. אך הרשב"א (הובא בשטמ"ק שם ד"ה ניתי עשה, וכן דעת ראשונים נוספים כמו הרמב"ן והריטב"א) פירש באופן אחר, שעצם היכולת המסורה בידי האשה לומר איני רוצה מלמדת שהעשה קל ואין בכחו לדחות את הלאו. ולשיטתו, כל מצוה הניתנת למחילה אינה חשובה כשאר המצוות, ואין בכח לדחות לאוין שאינם ניתנים למחילה.

ובשו"ת הרשב"א (ח"א, סי' יח) הוסיף שמסיבה זו אין מברכין על מצות צדקה – משום שהעני עלול לחזור בו ולא ליטול את הצדקה, והוכיח את דבריו מסוגיא זו. ונמצא, שאין בכח עשה דצדקה לדחות את הלאו ד'לפני עיור', והדרא קושיא לדוכתין מדוע התירו להגיש מזון לפני מי שאינו מברך, ולדחות את איסור לפני עיור בפני מצות צדקה.

ואולי יש לחלק בין מצות צדקה למצות 'ולו תהיה לאשה', שאינה מתקיימת אלא בנערה זו שאותה אנס והוא מחוייב לשאת אותה. וממילא, כאשר היא אינה חפצה בו המצוה נעקרת לגמרי ממקומה. משא"כ בצדקה, שגם אם עני אחד מחל לנותן על הצדקה המצוה בכללותה לא נעקרה ממקומה, והוא יוכל לקיימה באותו עני בהזדמנות אחרת או בעניים אחרים. ונמצא, שעצם המצוה אינו ניתן למחילה.

1. הערת עורך: הפמ"ג (הובא במשנ"ב ס"ק יא) היקל בשמש עם הארץ שאינו יודע לברך, והתיר לתת לו מאכל משום צדקה אע"פ שיודע בו בודאי שלא יברך. ונימוקו, שמצות צדקה לא נפקעה בשביל שאינו יודע לברך. ובאמת צ"ע על נימוק זה, שאיסור 'לפני עיור' אינו נוגע לנכשל אם הוא מזיד או שוגג אלא למכשיל, ולא מצאנו שחילקו בזה. ואולי יש ללמוד מכאן להקל במקרה של הגשת אוכל לפני מי שאינו מברך מחמת שגגה, וצ"ע.

ר' יונה הוא משום דאתי עשה דצדקה ודחי לא תעשה דלפני עיור, כיצד ניתן ללמוד משם שגם צרכי פרנסה מצדיקים את דחיית האיסור, ומה המקום לדמות בין הדברים?

ועל כרחך איסור 'לפני עיור' שונה משאר האיסורים ויש לו גדרים מיוחדים, והטעם שהוא נדחה מפני מצות צדקה אינו משום "עשה דוחה לא תעשה". ובצדק הסיק באג"מ – שכשם שאיסור זה נדחה מפני צרכי מצוה כך גם ראוי לדחותו משיקולי פרנסה.

(וצ"ע במה שונה איסור זה מאסורים אחרים, ומהם השיקולים לדחייתו?)

ד. 'לפני עיור' במקום חשש לאיבה

עוד סברא להקל בנד"ד ובגדרי לפני עיור בכלל מצאנו ב'מנחת שלמה' (ח"א סי' לה אות א). הגרשז"א חידש מסברא דנפשיה שאיסור 'לפני עיור' נדחה מפני החשש לאיבה בין הבריות. ולמשל, אדם שהזמין לביתו אורח חשוב שאינו שומר תורה ומצוות, ואם לא יכבד אותו במאכל ומשקה כראוי הוא עלול לבוא לידי כעס ושנאה על כל ההולכים בדרך התורה, מותר להגיש לפניו מאכל ומשתה כדי להרבות את אהבתו. והביא סמך לחידוש זה מסוגייתנו – כשם שאיסור לפני עיור נדחה מפני מצות צדקה, כך ראוי לדחות מפני מצות אהבת הבריות.

ובהמשך דבריו הוסיף עוד נימוק: וכיון שאם לא יתן לו לאכול הרי יכשל האורח באיסור יותר גדול, נמצא דליכא כלל שום עבירה, כיון דליכא הכא שום נתינת מכשול, אלא אדרבה יש כאן הצלה ממכשול גדול מאד ע"י זה

ועיין בתוס' הרא"ש (בבא מציעא לב, א) שכתב סברא דומה לגבי מצות כיבוד אב, שמחילת האב על כבודו אינה מפקיעה את המצוה אלא לשעתה ואין בכוחה לדחות את העשה עולמית, ולכן אינה נחשבת למצוה שניתנת למחילה כמו לשאת את אנוסתו. ונראה, שלסברא זו כיוונו גם התוס' ישנים (כתובות לט, ד"ה אי) שחילקו בין עשה דכיבוד אב לעשה ד'ולו תהיה לאשה', וכוונתם שמצות כיבוד אב ואם אינה עשויה להדחות מן הטעם שכתבנו. ואע"פ שב'משכנות הרועים' (כתובות שם) ביאר את התו"י על פי טעמים אחרים, ולפיהם זהו דין מיוחד במצות כיבוד אב ואין ללמוד ממנה למצוות אחרות, נלענ"ד כמו שכתבתי.

אך לשיטת 'משכנות הרועים' יצא שמצות צדקה דומה למצות 'ולו תהיה לאשה', ואם כן גם היא אינה ראויה לדחות את איסור 'לפני עיור', וצ"ע. (ואין לתרץ שצדקה דומה לכבוד אב ואם בזה שעיקר המצוה היא התוצאה ולא עצם המעשה, ומשום כך היא אינה ניתנת למחילה. שהרי הנותן כסף לעני מקיים מצות צדקה בעצם הנתינה. ובמקום אחר הארכנו להוכיח שיש שני דינים במצוה זו, דין אחד לתת צדקה לעני בדגש על מעשה הנתינה ודין שני שיהיה לעני די מחסורו.)

עוד יש להקשות מן ה'אגרות משה' (אור"ח ח"ה, יג), שהרחיב עוד יותר את ההיתר של ר' יונה, והתיר למכור דברי מאכל למי שאינו מברך גם כשאינו עני, משום כדי חייו של המוכר. הוא מסתמך על סברת ר' יונה שהתיר לתת אוכל לפני שמש עני משום מצות צדקה, ומסיק שמצות צדקה לאו בדווקא אלא גם צרכי פרנסה בעלמא מצדיקים לדחות את החשש שהקונה יכשל באכילה ללא ברכה. ואם טעם ההיתר של

הולך מבית לבית לשכנע את דייריו לקנות את המיץ שלו, וסביר להניח שאלמלא נקט ביוזמה זו מצידו הם לא היו חושבים כלל על קניית מיץ.

מיהו, גם במוכר מזון שהקונים באים אליו לא ניתן להסתמך על הסברא שהזכרנו לכתחילה אלא רק במקרה שאדם כבר פתח מסעדה בדיעבד. ואמנם אז יש מקום לטענה שבעל המסעדה אינו יכול להפלות לרעה את מי שאינו מברך משאר הלקוחות, ולהמנע מלהגיש לו מזון בעודו מגיש לאוכלים אחרים, כיון שהדבר מעורר את איבתו. אך מי שבא להימלך בנו מלכתחילה אם לפתוח מסעדה באיזור שבו רוב הלקוחות אינם שומרי מצוות, או לפחות רבים מהם, יתכן שראוי להציע לו להמנע מפתחת עסק כזה העלולה להביא אנשים רבים לידי מכשול. ואם נלך בדרך זו, ראוי לנו להורות לאדם דתי שעליו להמנע מלכתחילה לשמש כמלצר במקום שמצויים בו סועדים שאינם מברכים. וכמו כן ראוי היה לגעור במי שמזמין לכתחילה קרובים ומכרים חילוניים לביתו ולשמחותיו ומציע להם מזון ומשקה, ואינו נמנע מכך משום 'לפני עיור'. ולא תמיד ניתן להצדיק זאת רק בחשש משום איבה, שכן מדובר בהימנעות פסיבית מהזמנה, וספק גדול עד כמה הדבר עלול להביא להכשלתם בשנאת הבריות החמורה יותר. אך לא מצאנו שנוהגים כן, וצ"ע.

אם כי יש להעיר, שקולא זו באיסור לפנ"ע במקום איבה אינה סותרת את הקולא שהבאנו לעיל בשמו של הגרש"ז, שהמוכר אינו צריך לחשוש שמא הוא מכשיל את לקוחותיו באכילה ללא ברכה וכדומה, אם עושה כן לצורך פרנסתו. כנראה נימוקים אלו עומדים כל אחד בפני

שהחליף אותו בקום ועשה במכשול יותר קטן.

ובמילואים והשמטות הוסיף:

ואף שכע"ז כתב גם הרעק"א (ביר"ד קפ"א ס"ו) לענין אשה המקפת פאת ראש האישה ומ"מ כתב רק בלשון "ואולי", שאני הכא דבזה שהוא נמנע מלכבדו הוא עצמו חשיב כמכשילו ביותר.

וכעין סברא זו כתב בחזו"א (שביעית יב, ט) לבאר מדוע תלינן לקולא באיסור 'לפני עיור' ואפילו כנגד רוב.

ונראה דהא דהקלו חכמים בספק אע"ג דספק מכשול ודאי אסור ליתן לפני עורר, והיה ראוי להחמיר בספקות. משום דאם באנו להחמיר בספקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו וממהם, והן רק עמי הארץ וחייבין אנחנו להחיותם ולהיטיב עמהם, וכל שכן שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו ובינם, **ועוברים על לא תשנא ועוד כמה לאווין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו.**

יתכן לומר מכח סברא זו, שבעל מסעדה או מוכר מזון וכדומה רשאים למכור אוכל גם למי שחשוד על אכילה בלא נטילת ידים וברכות. שהרי אם יפלו אותו לרעה ולא יתנו לו – הדבר יתפרסם ויגרום למכשול גדול יותר של שנאה ואיבה, לא רק לו אלא לכל הציבור בארץ והחכם עיניו בראשו.

וכסניף לסברה זו יש לצרף שיקול נוסף, שהרי מוכר ירא שמים ודאי מקפיד על מכירת מזון כשר ואחרים אינם מקפידים כמותו, ובזה שהוא מוכר לכולם הוא מציל את לקוחותיו מקניית מזון שאינו כשר. אלא שאין די בכך כדי להעלות ארוכה לשאלה הנידונה, שעוסקת במקרה שאדם

המשווק הוא זה שמטעים את הבריות מיוזמתו. וגם אם נניח כדעת הגרשז"א שהמאכל אינו נחשב ל'חפצא' של איסור אלא לחפץ של היתר ואין בו משום 'לפני עיור' דאורייתא, עדיין אסור להגיש אותו ליהודי כל עוד ידוע לנו שהמקבל ישתמש בו בוודאות לעבור עבירה. ובנד"ד הרי ברור שהטועם את המיץ ישתה ולא יברך.

ה. אימתי המוכר אינו בגדר 'מכשיל'?

ולכן נראה שההיתר לעבור על 'לפני עיור' אינו מצטמצם למצות צדקה בלבד ומשום 'עשה דוחה לא תעשה', אלא זהו דין מיוחד ב'לפני עיור' שהוא נדחה מפני כל מצוה, ואפילו אם היא ניתנת למחילה. ויש לתת קצת טעם בדבר, שהרי אם איסור לפנ"ע אינו נדחה מפני מצוה אחרת, נמצא שהנמנע מלקיים אותה נכשל בעצמו בעבירה. ומאי חזית שאדם יימנע מלהכשיל את זולתו בעבירה, כאשר המכשיל עובר בעצמו עבירה אחרת ונכשל בה.

לכן מסתבר לומר שהתורה כלל לא ציוותה על 'לפני עיור' במקום מצוה. ולמשל, אין לאסור הגשת אוכל כשר לעני כשהמושיט מקיים מצות צדקה, אע"פ שלכאורה הוא מכשיל את העני באכילה ללא ברכה. שהרי אדרבה, העני שאינו מקפיד על נטילת ידיים וברכה הוא זה ש"מכשיל" את מי שמגיש לו בביטול מצות צדקה, ואין להעדיף את המניעה מהכשלת העני על המניעה מהכשלת המגיש לו.

ואמנם ניסוח זה אינו מדויק, שלא מצינו איסור "לפני עיור" החל על העני בביטול מצות עשה של הנותן, ולא באנו אלא להטעים את הסברא שאין משום

עצמו ואינם תלויים זה בזה, אך ודאי יש ללמוד מסברות אלו שלאיסור 'לפני עיור' יש גדרים מיוחדים, ומכחם יש ללמד זכות על המקילים בכל הדוגמאות שהבאנו, ועיין לקמן.

ברם יש להדגיש, שההכשלה בנידון דידן חמורה יותר משאר הדוגמאות האחרות שהזכרנו, וצריך לדקדק היטב אם יש מקום להקל במקרה זה. כאן מדובר שהמשווק עובר מבית לבית ופונה בנפרד לכל דייר ודייר באופן אישי ומציע ביוזמתו את מרכולתו, וביכולתו לפסוח על פלוני או על אלמוני לפי שיקול דעתו. דיירים אלו לא ישימו לב לכך ולא יבואו לידי איבה, וממילא הדר דינא שהוא זה שמכשיל אותם ולא הם אלו שמכשילים אותו ואת עצמם. ויתכן להורות לו שהוא חייב לפסוח על בתיהם של החשודים בשתיה ללא ברכה, כדי שלא להכשילם בידיים.

ואמנם במקום שאינו מכיר את בני הבית ואינו יודע מראש אם הם חשודים על הברכה, ורק כאשר הוא נמצא כבר בתוך הבית הוא מגלה זאת, יש מקום לטענה שאם יצא אז כדי שלא להכשילם הוא עלול לגרום לאיבה ושנאה. אך מאידך יש לטעון כנגדו – מאי קסבר, וכי אינו יודע שרובם של הדיירים בשכונה זו אינם שומרי מצוות? וצ"ע.

ועוד צד להחמיר בנד"ד, שכאן המוכר מטעים את לקוחותיו בידיו ועושה כן ביוזמתו. ולא דמי למוכר מזון בחנות שהקלו בו משום שהקונים באים אליו מעצמם. ואפילו לא דמי למלצר המגיש מזון לסועדים, שאמנם מושיט אותו לפניהם באופן אקטיבי אך מאידך לא הוא הזמין אותם אלא הם באו ביוזמתם והם אלו שבחרים את המזון. ואילו בנד"ד

לפנ"ע כשהמכשיל עושה כן לצורך מצוה. ואולי יש מקום להרחיב גדר זה ולתלות אותו בכוונתו הכנה של ה"מכשיל". דהיינו, שבכל מקום שכוונת המכשיל אינה לרעת הנכשל אלא לטובתו אין בה משום לפנ"ע, אלא אדרבה הנכשל הוא זה שגורם מכשול בפני חבריו החפץ בטובתו. ולא כל כמיניה של מומר הנכשל בעבירה למנוע את המכשיל מלקיים בו מצות צדקה, או לעשות לטובתו לצורך גדול אחר, ובלבד שאינו נותן לו את החפצא של העבירה בעצמה. (ואולי יש בכך הסבר חלקי לדברי הש"ך בסי' קנא ס"ק ו' עיין להלן) וצע"ג בחידוש זה. וכבר כתבנו שהמכירה בנד"ד חמורה יותר משאר מכירות, גם לגבי ההגדרה האחרונה שהזכרנו. משום שיש לחלק בין מכירת מצרכי מזון לכל אדם בין שמברך ובין שאינו מברך, שאז אין לתלות את קולר הכישלון בצווארו של המוכר אלא בצווארו של הקונה, לבין הפצה יזומה של דברי מאכל כשהסוחר עובר בעצמו מבית לבית ואינו פוסח על בתייהם של מי שאינם מברכין. במקרה הראשון, אין לראות את המוכר כמכשיל את חבריו, אלא אדרבא חבריו הוא זה שהכשיל את עצמו, לפחות כשהעסק כבר פתוח ואין יכולת להמנע מלמכור לכל דכפין. יתרה מזו, מסתבר שמותר לפתוח עסק זה גם לכתחילה, שהרי הבעלים מייעדים את העסק לכשעצמו למי שנוהג כהלכה ומברך על אכילתו, ואילו מי שאינו מברך חוטא למטרה זו והוא זה שמכשיל את עצמו. מה שאין כן כשהמוכר עובר מבית לבית כדי להציע את מרכולתו ומייעד אותה לבני הבית באופן ספציפי, מסתבר לתלות בו את המכשול שנגרם לחבריו ולא בזולתו.

ו. בין איסור 'לפני עיור' לאיסור 'מסייע' ועלה על דעתי לומר שבמקום שגדרי 'לפני עיור' דאורייתא אינם מתקיימים, האיסור מדרבנן יצא לגמרי מכלל גדרים אלו של הכשלה בעבירה אלא נכנס לגדרים אחרים לגמרי. ולדוגמא, אם נניח שאיסור 'לפני עיור' דאורייתא נוהג רק במקום שהמכשיל מושיט חפץ ממשי של איסור כגון כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח – יתכן שאם מכשילו בדרך אחרת אינו עובר על 'לפני עיור' מדרבנן, אלא על גדרי 'מסייע לדבר עבירה' שהוא גדר אחר. וכן בכל מקום שמצינו איסור דרבנן כמו בחד עברא דנהרא שאינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן, הגדר של האיסור אינו משום 'לפני עיור' אלא משום 'מסייע לדבר עבירה'.

ובאיסור מסייע מצינו קולא לדעת הש"ך (סי' קנא ס"ק ו'), שהוא אינו חל על המומר לאותה עבירה, וטעמו משום שהמומר אינו בגדר "אח"ך" לאותה מצוה. ולדוגמא, לדעתו אין איסור בהשאלת כלי עבודה לחשוד על השביעית, אם המשאל יודע בוודאות שהלה עשוי לעבוד בו בשביעית במזיד. ולא אסרו להשאל לו כלים אלא במקום שיש צד להסתפק שמא הוא אינו שומר שביעית בשוגג, שרק אז יש איסור בהשאלה משום הכשלה. ואע"פ שבגיליון מהרש"א (לגר"ש איגר שם) השיג עליו ודחה את ראיותיו, מכל מקום ה'אבני נזר' (יו"ד סי' קכו) הגיע למסקנה הפוכה והצדיק את הש"ך. וכתב בטעמו של דבר, שאיסור מסייע אינו אלא משום שכל ישראל ערבין זה בזה, אך מומר לעבירה מסוימת אינו בכלל הערבות למצוה זו. יעוי"ש.

בין שותפין וסוחרים במדינה.

ובסיום דבריו הוסיף שיש להסתמך על הב"ח (סי' קסט ס"ק ב), שהתיר לתת אוכל לפני שמש עם הארץ אפילו כשיודע בו שלא יברך. ובמג"א (ס"ק ו) ביאר את סברתו משום שהשמש אינו עובר על האיסור לאלתר בשעה שנותן לו את הפת, אלא רק אח"כ בשעה שאוכל בלא ברכה. אלא שהב"ח תלה לקולא גם באפשרות שהשמש יברך בכל זאת, ואילו הגרמ"פ התיר אפילו במקום שידוע לנו בוודאות שהוא לא יברך. וכמו כן, הגרמ"פ היקל אפילו במקרה שאין לנכשל אפשרות להשיג את האוכל במקום אחר, ועם כל זאת התיר. וכנראה גם הוא סובר שלאיסור "לפני עיור" יש גדרים מיוחדים, ובצירוף סניפים נוספים איסור זה נדחה אפילו מפני שיקולי פרנסה ונימוסים חברתיים.

וכיוצא בזה פסק גם הגר"ש אלישיב (בקובץ תשובות סי' כ), והתיר במפורש למכור מזון לחשודים על הברכה לצורכי פרנסה, וסמך על זה שגם לצדקה התירו. ובנה את היתרו על שלושה יסודות:

- א. מדובר באיסור דרבנן שיש להקל בו.
- ב. כיון שיש בשוק עוד מוכרים אחרים אין זה בכלל "תרי עברי דנהרא", וכדעת הכתב סופר (יו"ד סי' צג) החולק על המשל"מ (מלוה ולווה פ"ד ה"ב) וסובר שהמוכר אינו עובר על לפנ"ע דאורייתא במקום שהקונה יכול להשיג את האיסור ממקורות אחרים, אע"פ שגם המוכרים האחרים הם יהודים.
- ג. האוכל שנמכר אינו החפצא של האיסור בעצמו, ועל כן החשש שמא הקונה יאכל בלא ברכה אינו עומד בגדרי "לפני עיור".

ואם נאמר כן, נוכל ללמד זכות על המוכרים מזון לאנשים שאינם שומרי מצוות גם מטעם זה, שיש להם מקום לסמוך על הש"ך. מיהו זהו חידוש גדול שלא מצאתי לו אסמכתא ברורה, הבו לא להוסיף עליו. ובפרט שאת ההיתר למכור מזון יש לבסס יותר על מש"כ לעיל בשם החזו"א והגרשז"א, ולדעתם יש לחלק בין מוכר מזון שהלקוחות באים אליו – שם יש חשש לאיבה, לבין מי שעובר בין הבתים ומציע לכל דכפין לקנות את המזון – שאין לו סיבה לחשוש לאיבה, ולכן לא הייתי סומך על דעתי העניה בעניין זה. ובפרט שהשואל הוא בן תורה, ראוי להמליץ לו למצוא פרנסה כשרה יותר.

אך אם אינו עובר מבית לבית אלא פותח דוכן במקום מסוים, והאנשים שבאים לדוכן טועמים בעצמם מהמיץ יש מקום לומר שדינו כשאר מוכרי המזון שנהגו לסמוך על ההיתרים שכתבנו.

ז. נתינת אוכל לחשוד לצורך פרנסה

לעיל הזכרנו את האג"מ שלא חשש להכשלתם של הקונים מוצרי מזון ואינם מברכים עליהם. וז"ל האג"מ (או"ח ח"ה סי' יא):

אבל מכל מקום פשוט שאין בזה משום לפני עיור אף למי שאינו עני. דאם היה לאו דלפני עיור, לא היה מתיר אף בשביל מצות צדקה, ולכן אם הוא צריך ליתן לו גם מטעם אחר, כהא דבא אצלו שותף שלו, ויודע שלא ישמע לו ליטול ידיו ולברך, רשאי ליתן לו, אף שלא יטול ידיו ולא יברך. **ולא רק כשנוגע ממש לפרנסה, אלא אף מצד נימוסים הנהוגים**

ח. טעימת מיץ בעלמא

והנה השואל הציג להציל את עצמו מאיסור לפני עיור באופן זה, שהוא יגיש לפני מי שנראה שאינו מברך רק מעט מיץ לטעימה בעלמא, ואז הוא יהיה פטור מן הברכה כמבואר בשו"ע (אורח חיים סי' רי סעי' ב):

הטועם את התבשיל אינו צריך לברך עד רביעית ואפילו אם הוא בולעו. וי"א שאם הוא בולעו טעון ברכה, ולא פטור את הטועם אלא כשחזור ופולט ואז אפילו על הרבה אינו צריך ברכה.

והרמ"א הכריע שם:

וספק ברכות להקל.

וא"כ יש מקום להקל אם יציע להם לטעום רק מעט מן המיץ לשם טעימה ולא לשם רוייה, ולפי טעימה זו יראו כי טוב. ואע"פ שאם יתכוונו לשתות יתחייבו בברכה זהו רק ספק, וכבר הוכחנו שאיסור 'לפני עיור' אינו נוהג במקום שאנו מסופקים אם יבוא לידי מכשול או לא. אלא שראוי למנוע לגמרי אפשרות של שתיה מרובה, ועל כן מומלץ להשתמש בכוסיות קטנות שאין בהן רביעית.

מיהו לא העלינו לכאורה ארוכה לבעייתנו. שהרי מטרת המשווק שכל מי שיטעם מעט, ישתכנע בסופו של דבר לקנות ממנו כמות גדולה שיש בה שיעור החייב בברכה, ונמצא שהוא מכשילו בשתיה ללא ברכה. ואין לראות את הקניה הגדולה כמילתא אחריתא, שאותה לא ניתן למנוע מחשש לאיבה, שהרי מלכתחילה כל חפצו של המפיץ ושל מפעיליו שטעימת המיץ תביא את הטועם לידי קניה, ורק לשם כך הוא נשלח לעבודה זו. מיהו נראה שמה שישתו אחרי שיקנו אינו בכלל לפני"ע כמש"כ לעיל בכל מכירת מזון.

אלא שיש מקום גם כאן לומר שאם לא הוא יעשה זאת יעשה זאת מישהו אחר, ולדעת החולקים על המל"מ אין כאן לפני"ע מדאורייתא. ועוד טעם להקל, שהרי אותו אחר לא יקפיד כמותו להגיש את המיץ בכוסיות קטנות כמו שהצענו, ונמצא שהוא אינו מכשיל אלא אדרבה הוא מציל מאיסור חמור יותר. וכמו כן יש להקל משום שאין כאן חפצא של איסור ממש, ואין זו הכשלה גמורה. ואם נצרף את סברת הפוסקים שהמכשיל את חברו באיסור דרבנן אינו עובר בלפני"ע מהתורה אלא רק מדרבנן, הרי ודאי מדובר רק באיסור דרבנן של אכילה בלא ברכה, וספיקא דרבנן לקולא.

מסקנות

א. מכירת מזון למי שאינו מקפיד על ההלכה, ובידוע לנו שהוא עלול לאחר זמן להיכשל באיסורים מותרת, כגון: אי-הפרדה בין בשר לחלב, אכילה בצום, אכילה בלא ברכה, וכל כיו"ב. מכיון שאין כאן חפצא של איסור אין כאן לפני"ע מה"ת.

ב. החשש לאיבה מצדיק הענקת יחס שווה ללקוחות שומרי מצוות ולאלה שאינם. ומשום כך מותר לבעל עסק ולעובדיו להגיש דברי מאכל לפני כל לקוחותיו, גם כשהאכילה היא מיידית כדי שלא להפלות חלילה בין אלו לאלו.

ג. מאידך, קולות אלו לא נאמרו במקום שהמוכר יוזם פניה ישירה ללקוחותיו על פי בחירתו, משום שאם ימנע מלפנות ללקוח חילוני הוא ודאי לא יפגע, ואין חשש לאיבה. ויש לשקול היטב את המציאות בכל מקרה ומקרה, אם אמנם אין כאן חשש לאיבה.

בשעת הדחק ולצורך פרנסה, שהוא יציע ללקוחותיו לטעום את המיץ בכוסיות קטנטנות שאין בהן אלא כדי טעימה בלבד, וטעימה כזו פטורה מברכה. ואם הטועם יתרצה בסופו של דבר ויקנה מיץ בכמות גדולה – עדיין אין זו הכשלה גמורה, כמוזכר במסקנה א.

ד. במקרה הנידון אין היתר למשווק להציע ביוזמתו טעימה מן המיץ ללקוחות החשודים בעיניו כמי שאינם מקפידים על ברכה, כדי שלא להכשיל אותם בשתיה ללא ברכה. ובלבד שיש בכמות המיץ שהוא מגיש לפניו שיעור ברכה. והפתרון שיש להציע לו כיון שמדובר

סימן יט

קריאה בתורה לבר מצוה בתפילת מנחה

ב. מיהו הציבור שרשאי לקרוא בתורה במנחה?
מסקנה

ראשי פרקים
שאלה

א. קביעת קריאת התורה בתפילת מנחה

* * *

החול, והריכוז קשה בפרט למי שאינו מורגל בהן. וכתוצאה מכך, לא פעם הדבר גורם לפטפוטים רבים בשעת התפילה וקריאת התורה, ולמתפללים הקבועים נגרמת עגמת נפש בשל הפגיעה בקדושת המקום והתפילה. (ולא פעם אנו שואלים על חגיגת בר מצוה שכזו – לשמחה מה זו עושה? האם לא עדיף לבכות מאשר לשמוח? ומלבד זאת, איזו תועלת חינוכית מפיק הנער העולה לתורה בצורה זו?)

כדי לשנות את המצב העגום הקיים כיום עלתה ההצעה, שבתי הכנסת יזמינו את בר המצוה לעלות לתורה בימות החול ולא בשבת. וכדי לאפשר לבני המשפחה

שאלה*

מנהג ישראל מדורי דורות הוא, שבר מצוה עולה לתורה בשבת הסמוכה לכניסתו לעול המצוות בנוכחות קרובי משפחה וחברים. מנהג זה רווח גם בקרב הציבור שאינו שומר שבת כהלכתה, ובמקרים רבים ההתכנסות המשפחתית מלווה בחילול שבת מחפיר מצד קרובים ומכרים הנוסעים בשבת כדי להשתתף בשמחה, וביניהם אף בר המצוה עצמו ומשפחתו.

בנוסף לכך, יש קושי לבתי הכנסת לשלב בתוכם את בעלי השמחה החילוניים בתפילה. תפילת השבת וקריאת התורה ארוכות מאוד בהשוואה לימי

* טבת תשס"ה, לרב משה הוכמן ישיבת ת"א.

ובדומה לכך יש מקום להתיר בנד"ד את קריאת התורה במנחה של חול. כיון שמדובר בנער חילוני שמשפחתו ומכריו אינם נוהגים להתפלל בכל יום, וחזקה עליהם שלא קראו את התורה בשחרית. ומכיון שלא קראו בשחרית ראוי להם להשלים את הקריאה במנחה, ומשום כך הם רשאים להוציא ספר תורה ולקרוא בו בברכה. ואמנם לא מצאנו שתקנו לכתחילה לקרוא בתורה במנחה, אך אף על פי כן נלענ"ד שאין לך אונס גדול מזה כיון שמדובר במשפחה חילונית שאינה מורגלת להגיע לתפילת שחרית.

אך בכף החיים (סי' קלה ס"ק ט) הביא בשם החיד"א שאין לקרוא במנחה של שבת את הפרשה שבטלו בשחרית, אלא יקראו אותה בשבת הבאה עם הפרשה שאחריה, ודבריו כולם על דרך הסוד. וצ"ע אם טעמים אלו שייכים גם בקריאת התורה בשני וחמישי שלא קוראים בהם את פרשת השבוע בשלימותה.

וכבר האריך בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן כז) למענייתו ודחה את העירעורים על פסיקתו של הדגמ"ר, שמקורם בזוהר ובתורת הסוד, והביא שם חבל פוסקים שנהגו למעשה כהדגמ"ר. ובתוך דבריו הביא עדויות על כמה מגדולי ישראל כמו החתם סופר ומהר"י אסאד שנהגו כך למעשה, והשלימו בתפילת המנחה של שני וחמישי את קריאת התורה שהפסידו בשחרית. ואע"פ שבזמן תפילת מנחה שולטת מידת הדין, וקריאת התורה נתקנה דוקא בזמן שמידת הרחמים שולטת, עם כל זה לא נמנעו מלהשלים אותה במנחה.

ובסוף דבריו הביא כמה פוסקים שהכירו במציאות שרוב הציבור אינו מגיע לתפילת שחרית, והתירו לקבוע מלכתחילה את

להתכנס עם הציבור בניחותא לאחר שעות העבודה הוצע להעביר את קריאת התורה בהזדמנויות אלו לתפילה מנחה. ויתרונות רבים לתפילת מנחה של חול בימי שני וחמישי על שחרית של שבת: השעה נוחה, התפילה קצרה וכמוה גם הקריאה בתורה, האורחים יכולים להגיע ברכב וגם אין מניעה מלצלם את האירוע. והשאלה היא: האם מותר לנהוג בדרך המוצעת, ולקרוא בתורה בברכה בשעת תפילת מנחה?

א. קביעת קריאת התורה בתפילת מנחה

אמנם מעיקר התקנה קריאת התורה בשני וחמישי נקבעה בתפילת שחרית ולא בתפילת מנחה, ורק בשבת תקנו לקרוא בתורה במנחה משום יושבי קרנות. והטעם – מפני שזריזים מקדימים למצוות, וכשם שכל המצוות הנוהגות בתפילה ניתקנו בתפילת שחרית חוץ מתקיעת שופר שנדחתה לתפילת מוסף מפני הסכנה. אך מצאנו שהתירו בדיעבד לקרוא את פרשת השבוע במנחה של שבת, אם הציבור נאנסו ולא יכלו לקרוא בתורה בשחרית. והמקור לכך ב'דגול מרבבה' (או"ח סי' קלה ס"ב):

אם בטלו שחרית הקריאה ובמנחה כבר מצאו מנוחה, אם יש פנאי לקרות כל הסדרה יקראו במנחה כל הסדרה ויקראו שבעה גברי, כי כל יום השבת הוא זמן הקריאה.

וטעמו עמו, שזמן הקריאה בתורה נמשך והולך כל יום השבת ורק משום זריזים מקדימים הקריאה נקבעה לכתחילה בבוקר, וכשלא קראו בשחרית הרי הם יכולים להשלים את הקריאה במנחה. וכן פסק המשנה ברורה (שם, סק"ה).

בתורה בשחרית. מיהו, מצד ביה"כ עדיין יש מקום לטענה שאולי ראוי להמנע מלקיים אירועים אלו באופן תדיר, כדי שלא ליצור בו מנהג של קבע. אך כאמור, גם מצד בית הכנסת סביר להניח שאירועים אלו אינם שכיחים כל כך, או שנזדקק לטעמו של הרד"צ – "ענת לעשות לה' הפרו תורתך", וכדלקמן.

ב. מיהו הציבור שרשאי לקרוא בתורה במנחה?

יש מקום להעיר על התקנה המוצעת מכיוון אחר. שהרי לדעת רוב הפוסקים מצות קריאת התורה חלה על הציבור, והיחידים אינם חייבים בה מצד עצמם אלא רק בהיותם חלק מהציבור. ואין הכי נמי, יחיד לכשעצמו פטור מקריאת, (עיין באהלה של תורה ח"ב סי' ט).

ומטעם זה היה נראה שהדגמ"ר לא התיר ליחידים להוציא ספר תורה ולקרוא בו במנחה, אלא רק לציבור שלם שלא קרא בתורה בשחרית. ודווקא כשציבור מסויים כבר התחייב בקריאת התורה בשחרית ונאנס שוב לא פקע חיובו גם במנחה, לכן התירו לאותו ציבור לקרוא במנחה. אך לכאורה סברא זו אינה שייכת ביחידים שלא שמעו את הקריאה בשחרית, ואין להם אפשרות לחזור ולקרוא במנחה. כי מאחר שלא היו חלק מהציבור בזמנה הקבוע של הקריאה בשחרית, אם כן פרח מהם החיוב לגמרי ואינו חוזר לחול עליהם שלא בזמנו, דהיינו במנחה.

אלא שהדעת לא כל כך סובלת זאת. וכי בגלל שאדם לא רואה את עצמו כחלק מציבור המתפללים פקע ממנו חיוב תפילה בציבור וקריאת התורה? הרי בעל

קריאת התורה במנחה של שני וחמישי מטעמים הדומים לנד"ד. כמו אנשי צבא שאינם יכולים להתפלל בציבור בשחרית אלא במנחה, או סוחרים שמתקבצים ליריד וטרודים בעסקיהם כל היום ולא מתפנים לתפילה בציבור אלא במנחה. וטעמם, משום שזמנה של קריאת התורה הוא כל היום.

אך הרד"צ הופמן (שו"ת מלמד להועיל ח"א אר"ח סי' ז) העמיד סייג לפסיקה זו, וקבע שאין לנהוג באופן זה בדרך קבע אלא במקרים היוצאים מן הכלל, כגון שנאנסו ולא קראו בתורה בשחרית. הוא מתייחס לתקנתו של ר' עזריאל הילדסהיימר לקרוא בשבת בשעת המנחה עבור הנערים הלומדים בגימנסיה ואינם יכולים לבוא לביה"כ לפני הצהריים, ולהעלות ז' גברי ומפטיר בברכה. והעיר על כך:

והנה זה הוא רק אם פעם אחת בטלו מחמת אונס. אך קשה לתקן כן לחלוטין. אמנם כדי שלא תשתכח תורת קריאת ס"ת מן הנערים הנצרכים ללכת לבתי ספר בש"ק תקנו בדוחק לעשות כן בכל שבת, אך עת לעשות לד' הפרו תורתך. ובדומה לכך כתב גם בשו"ת פרי השדה (הובא בציץ אליעזר, שם) שאין להתיר לקרוא בתורה במנחה אלא לפרקים, דהיינו פעם אחת או פעמיים בכמה שבועות.

ברם גם אם נקבל הסתייגות זו, קשה להניח שהתקנה המוצעת תביא לכך שבכל שני וחמישי יעלו נערים לתורה באותו בית כנסת, אלא הדבר יקרה רק לעיתים רחוקות. ואם כן, אין חשש שהתקנה המקורית תיעקר ממקומה. ומלבד זאת, מבחינת הנער ודאי מדובר באירוע חד פעמי, והמתפללים הקבועים אינם מסתמכים על קריאה זו אלא קוראים

נמשך אחרי בר המצוה ומשפחתו. ומכיון שהמדובר במשפחה חילונית שסביר להניח שרובה אינו מתפלל בציבור וחזקה עליו שלא שמע את הקריאה בתורה).

ומעל לכל אלו יש להסתמך על נימוקו של הרד"צ "עת לעשות לד' הפרו תורתך". שהרי אצלו לא היה חשש לחילול שבת אלא רק שמא תשתכח תורת קריאה התורה בזמנה מאותם נערים, ועם כל זאת ראה בכך עת לעשות לה'. ואילו אנו שחוששים מחילול שבת המוני בפרהסיא, ק"ו שחל עלינו חיוב של עת לעשות לה' ולהעביר את אירועי בר המצוה לימות החול.

מסקנה

לענ"ד יש להיענות בחיוב להצעה זו, ולהעביר את טקס העליה לתורה של בר המצוה לתפילת מנחה בימי שני וחמישי. הנער יתעטף בטלית ויתעטר בתפילין בטקס מכובד ויעלה לתורה, ואפשר לכבדו בקריאת "אשרי יושבי ביתך" ולהוסיף בתפילה זו כמה מזמורי הודיה בנעימה ובזמרה וכן שירים ותשבחות. לאחר התפילה יוכל לדרוש דרשה, וראוי שנציגי ביהכ"נ או הרב יאמרו אף הם דבר תורה נאה ומתקבל. האם כל אלו אינם עולים בטעמם ובערכם החינוכי על הצורה בה נעשה הדבר כיום, כשהשבת מחוללת והתפילה מתבזה?

ונאחל לבר המצוה שיקויים בו הפסוק בניסוח שונה: 'עת לעשות לה' קיימנו תורתך'.

כורחו הוא חלק מציבור, שאם לא כן כל אחד יאמר כך ולא יישאר ציבור! אלא ודאי חובה היא על כל יחיד להצטרף לציבור בשעת קריאת התורה. ולכתחילה ראוי ליחיד להקפיד על תפילת שחרית בציבור ולצאת אז ידי חובת הקריאה שלו בתוך חובת הציבור, אך המציאות שאנו חיים בה היא בדיעבד ואם כן חיוב זה חל על היחיד לפחות בתפילת מנחה.

ואדרבה, העובדה שבנד"ד מדובר בציבור גדול שלדאבונו מנותק מביהכ"נ ודינו כתינוק שנשבה, ועתה הוא מתכנס אחה"צ לחוג ביחד חגיגת בר מצוה, יש מקום לומר שהם כולם חלק מציבור שחלה עליו תקנת קריאת התורה, וכשלא קראו בשחרית יש מקום לאפשר להם ואף להצריך אותם לקרוא בתורה במנחה.

ויש לדייק מן המעשה בחתם סופר שהביא הציץ אליעזר, שהחת"ס נסע לבדו ובשעת המנחה כשהגיע לאחת הקהילות קרא שם בעשרה בבית הכנסת. ומשמע שלא היה עימו ציבור של עשרה שלא שמעו עדיין את הקריאה בתורה, אלא עשרה אנשים אחרים שכבר יצאו בשחרית חזרו וקראו למענו במנחה. וקל וחומר בנידון דידן שהציבור רשאי לקרוא עבור בר המצוה ואורחיו, שודאי יש בהם עשרה שלא יצאו ידי חובה, ויש לשקול בחיוב את השימוש בדרך הלכתית דומה בתנאים המיוחדים של דורנו. (ועיין בספרי באהלה של תורה ח"ב סי' ט שהגדרת הציבור נקבעת על פי רובו, ובנד"ד מסתבר שהציבור המתכנס לשמחה אינו ציבור מוגדר והרי הוא

סימן כ

נר שבת

ראשי פרקים

שאלות

א. בין נר חנוכה לנר שבת

ב. הדמיון שבין נר חנוכה לנר שבת

ג. שיטת הרמב"ם

ד. הדלקה לפני הזמן

ה. נר שבת חשמלי

ו. ברכה על נרות שבת כשיש חשמל

סיכום

* * *

שאלות

האם יש להקיש מנר חנוכה לנר שבת: כגון אדם נשוי המתארח מחוץ לביתו בעוד אשתו נותרה בבית האם עליו להשתתף בפרוטה עם מארחיו? האם רווק המתארח אצל אחרים יוצא י"ח בהדלקת אמו בביתה? חייל שנמצא בשדה האם חייב בנר שבת? האם אפשר לצאת ידי חובה בשבת באור החשמל?

א. בין נר חנוכה לנר שבת

המשותף לכל שאלותיכם הוא שאתם משווים נר שבת לנר חנוכה. בנר חנוכה המצוה היא נר איש וביתו ולכן אם מדליקים עליו בביתו הוא נפטר בכך, ולהנחתכם ה"ה גם בשבת. וכמו"כ השוויתם את הדלקתה של האם בנר שבת לזו של אב בנר חנוכה. וכמו"כ הנחתם שכשם שנר חנוכה חל על הבית דווקא (הדבר לא מוסכם עיין באהלה של תורה ח"ב סי' צח אות ז), כך גם נר שבת חל בבית דווקא ולא בשדה. וכן השימוש בחשמל, בחנוכה יש צורך בשמן כשיעור

ואילו אור החשמל אין בו שמן כלל. אך האם גם בשבת יש צורך בשמן כשיעור? מצינו בפוסקים דמיון מסוים בין השניים, אולם גם הבדלים רבים, ויש צורך לברר את גבולות הדמיון וההבדלים. נפתח בהבדל. יש הבדל מהותי ביניהם. בנר חנוכה המצוה היא משום פרסומי ניסא על פתח הבית ואסור להשתמש לאורה. בעוד שנר שבת נועד דווקא לאורה ולעונג שבת בתוך הבית. בנר חנוכה י"א שמה שאמרו נר איש וביתו הכוונה לבית הפיזי. שעל פתח ביתו של האדם ידלק נר ובכך יצא י"ח המצוה, גם אם הוא אישית אינו נמצא בבית בזמן שהנר דולק. אולם בשבת פשוט יותר שהכוונה היא לבית המשפחתי ולא לבית הפיזי. כי מה שנאמר בנר שבת משום "שלום ביתו" ברור שהכוונה לבית המשפחתי ולא לביתו הפיזי. נר שבת נועד להביא עונג שבת, שאדם לא ישב בחשכה וכמש"כ הרמב"ם (שבת פ"ב מ"א, הל' שבת פ"ה ה"א) והגדיר זאת המרדכי (שבת סי' רצד) שלא יכשל בעץ ובאבן, ולכן גם מי שאינו בביתו חייב משום עונג שבת להדליק נר באשר הוא שם (ואדרבה מי ששוכן בשדה יש חשש גדול יותר שייכשל בעצים ואבנים מאשר

כלומר, עיקרו של נר חנוכה הוא חיוב גברא להדליק נר לשם פרסומי ניסא.

ב. הדמיון שבין נר חנוכה לנר שבת

עם זאת מצינו שהקישו הפוסקים מנר חנוכה לנר שבת לכמה פרטים. ולמרות ההבחנה שהבחנו בין שני הנרות החילו על נר שבת חלק מהל' נר חנוכה. ונחלקו הראשונים בדבר. האם גם בנר שבת יש נוסף לחיוב החפצא שיהיה אור בבית גם חיוב גברא, להדליק. שורש המחלוקת הוא באשתו של רב יוסף (שבת כג, ב) שנאמר שם "ובלבד שלא יקדים ולא יאחר", רש"י והר"ח פירשו שהמדובר בנר שבת. כלומר בשבת יש שני דינים: א. שיהיה אור בבית. ב. שיהיה ניכר שהאור הודלק לכבוד שבת. אך מהריטב"א שם משמע שמדובר בחנוכה ולא בשבת שכתב:

ובלבד שלא יקדים. פי' קודם תחלת השקיעה בעוד שהשמש בעולם. ושלא יאחר מאד לאחר השקיעה, ומצותה שידליק מיד לאחר השקיעה ותנו לא מיד.

ולא יתכן שכונתו לנר שבת, שידליק אותו לאחר השקיעה. אלא ע"כ כונתו לנר חנוכה. ובשבת אה"נ ניתן להקדים אע"פ שלא ניכר שמדליק לכבוד שבת כי העיקר שיהיה אור בשבת.

ר"ת (שם כה, ב תוד"ה חובה) התלבט בשאלה זו ובתחילה סבר שבנר שבת העיקר שיהיה אור, גם אם מעשה ההדלקה לא נעשה לכבוד שבת. אולם לבסוף חזר בו וסבר שגם בנר שבת צריך שמעשה ההדלקה יהיה לכבוד שבת.

ומהרדכי (סי' רצד) בשם המהר"ם משמע שחל חיוב גברא על כל בני הבית, ולא די

בבית). ולא מצינו שהדלקת האשה בביתה פוטרת את בעלה הנמצא במקום אחר. הנר שמאיר בביתה לא מסלק את התקלות של בעלה השרוי בחשכה במקום אחר, והרי גם הוא מצווה להתענג בשבת.

במילים אחרות: בשבת העיקר הוא האור ובחנוכה העיקר הוא הדלקת הנר, לא מבעיא למ"ד הדלקה עושה מצוה – וכך ההלכה – אלא אפילו למ"ד הנחה עושה מצוה עיקרה של המצוה הוא הפרסומי ניסא שבהדלקת הנר ולא האור שבו. בחנוכה – כבתה אין זקוק לה, משא"כ בשבת כבתה זקוק לה ועליה להדליק את הנר מחדש. השאלה היא רק מעשית, כיצד תעשה זאת? לשיטת רוב הראשונים בכך שהאשה ברכה על הנר היא לא קיבלה שבת עדיין והיא חייבת להדליק נר אחר, שלא יכבה, ע"מ שיהיה אור בבית וא"כ היא יכולה להדליק בעצמה. אלא אפילו לשיטת הבה"ג – וכדעתו הכריע הרמ"א – שיש בברכה משום קבלת שבת חייב מישהו מבני הבית, שעדיין לא קיבל שבת, להדליק נר אחר.

ודוק בלשון הרמב"ם שכתב בהל' שבת (פ"ה ה"א):

אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת.

כלומר זהו חיוב חפצא בלבד, שיהיה אור בבית.

לעומת זאת בהלכות חנוכה (פ"ד ה"א) כתב:

מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד... והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד... והמהדר יתר על זה מדליק נר לכל אחד ואחד ומוסיף והולך.

היא מקבלת שבת ואכן מנהג אשכנז שנשים לא מברכות על ההדלקה אלא על הנאת האור, א"כ גם אדם נשוי הנמצא מחוץ לביתו צריך לברך על הנר, והדק"ל שא"כ מה ההבדל בין רווק לנשוי? אומנם בדברי המחבר ניתן להעמיס את מש"כ שגבר נשוי לא יברך, וא"כ יש הבדל רווק לנשוי, אך הרמ"א היה צריך לשיטתו להעיר על כך ולא מצינו הגהה של הרמ"א בנושא זה. אולם באמת דוק בלשון השו"ע שכ' "אבל מי שהוא אצל אשתו" משמע שאין מדובר כלל באכסנאי אלא בבעה"ב שנמצא בביתו עם אשתו, אלא שיש כמה חדרים בבית ואשתו מדליקה רק בחדר אחד (כנהוג, בחדר שבו אוכלים) מכיון שהוא משתמש גם בחדרים אחרים חובתו להדליק בהם נר שלא ייכשל בעץ ואבן, אך אינו מברך כי הוא יוצא בברכת אשתו. אלא שלפי"ז מסתבר שגם אם לא שמע את ברכתה אינו מברך, כי חובת הגברא להדליק היא על הבית ולא על כל אחד ואחד. משא"כ רווק חלה עליו חובה להדליק בעצמו לכן מברך. אך אה"נ יתכן שאכסנאי נשוי מחוץ לביתו מברך.

מאיך י"ל שהתקנה היתה שאת חיוב הגברא תקיים האשה והבעל ייפטר בכך, גם אם אינו בבית. ולפי"ז רווק שהוא אכסנאי אע"פ שיש לו אור אך את חיוב הגברא לא קיים, וא"כ עליו להשתתף בפריטי כמו שמצינו בחנוכה. ואכן הראב"ה בהגהות מרדכי (ריש במה מדליקין) השוה דין אכסנאי בשבת לחנוכה שהשתתפות בפרוטה עם האכסנאי פוטרת את חיוב הגברא של מעשה ההדלקה. שהרי בחנוכה לא די באור אלא יש צורך במעשה הדלקה והשתתפות בפרוטה הופכת אותו לאחד מבני הבית ואז ממילא הנר שהודלק בבית שייך גם לו

בכך שהאשה מדליקה ומוציאה את הבעל (ועיין שפ"א [שבת כא] שהתלבט האם מצות נר חנוכה הבסיסית של נר איש וביתו היא מצוה אישית על כאו"א אלא שבעה"ב מוציא את כולם מדין שליחות אך דעת הפנ"י שם שהמצוה היא חפצית על הבית. ור' מש"כ באהלה של תורה ח"ב סי' צח).

ומכאן משמע שגבר שנמצא בביתו, הוא יוצא יד"ח של שני הדינים, מצד החפצא הרי יש לו אור ומצד הגברא הרי אשתו מוציאתו. ואפילו אם הוא נמצא במקום אחר ואשתו נמצאת בביתם, אם במקום שבו הוא נמצא מדליקים נר ג"כ יצא י"ח שני החיובים. מצד חיוב החפצא יש לו אור במקומו ומצד חיוב הגברא אשתו מוציאתו. וכן נפסק בשו"ע (סי' רסג ס"ד):

בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם, צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, אבל מי שהוא אצל אשתו א"צ להדליק בחדרו ולברך עליו. לפי שאשתו מברכת בשבילו.

ופירש המג"א – אבל להדליק צריך שלא יכשלו בעץ או באבן. כלומר, שלא כמו בנר חנוכה שהבעל לא צריך להדליק במקומו כי אשתו הוציאתו בכך שהדליקה נר בביתם, בנר שבת היא לא יכולה לפוטרו, כי נר שהיא מדליקה בביתם לא מאיר את החשכה בה הוא נמצא. אלא שלשון השו"ע צ"ע, א"כ מאי שנא נשוי מרווק, שניהם צריכים להדליק נר בחדרם. ואולי נשוי לא מברך כי אשתו מברכת והברכה נתקנה על חובת הגברא שבנר שבת ולא על האור, שהרי נוסח הברכה הוא "להדליק נר של שבת". מיהו הסבר זה מוקשה, שהניחא לשיטת רוב הראשונים שמברכים על ההדלקה עובר לעשייתו, אך לשיטת הבה"ג שא"א לברך על מעשה ההדלקה כי בכך

הגרי"ז מבריסק תירץ עפ"י יסוד זה סתירה ברמב"ם בהלכות שבת. בפרק ה (ה"א) הוא כותב:

אחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת... שזה בכלל **עונג שבת**.

ואילו שם בפרק ל (הלכה ב) ההוא כותב: איזהו **כבוד** זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת... ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו **לכבוד שבת** הן.

בפ"ה הוא מדבר של האור המאיר בשבת עצמה זהו עונג שבת. בפ"ל הוא מדבר על הדלקת הנר בערב שבת שהיא מכלל ההכנות לכבוד שבת.

אלא שאם כנים הדברים גם הרמב"ם סובר שיש בהדלקת הנר שני דינים גם האור עצמו וגם הדלקתו לכבוד שבת, א"כ חובה להדליק את הנר סמוך לשבת כדי שיהיה ניכר שהודלק לכבוד שבת ומדוע לא הביא להלכה את הגמרא שלא יקדים? וצ"ע. ונראה לומר עפ"י דקדוק בלשון הרמב"ם שכתב "ויהיה נר דלוק" ולא כתב שמצוה להדליק נר. אמנם מצות כבוד שבת להכין את הכל מע"ש, אולם המצוה היא לא בעצם המעשה אלא בתוצאות שלו. וא"כ באמת אין צורך להדליק את הנר בע"ש בזמן שיהיה ניכר לכבוד שבת, אלא צריך לדאוג לכך שהנר יהיה דלוק.

ד. הדלקה לפני הזמן

על בסיס חקירה זו בגדר נר שבת סובבים דברי המגן אברהם (סי' רסג ס"ק יא):

כתב מהר"ש בשם מהר"מ ז"ל כשיש חופה בע"ש ומאחרים בה עד אחר

וכאילו גם הוא עצמו הדליק (ועיין שפ"א שציינו לעיל אם בנר חנוכה יש שליחות או שמעיקרא זו חובת הבית).

ונראה שרווק הסמוך על שולחן הוריו ואמו מדליקה נרות יוצא י"ח במעשה ההדלקה של אמו גם אם הוא נמצא מחוץ לביתו ובמקום בו הוא נמצא יש אור הוא פטור מלהדליק בעצמו או להשתתף בפרוטה. (ובכך יש דמיון מסוים לחנוכה שהאב מוציא את כל בני הבית בכל מקום שהם) אך רווק העומד ברשות עצמו, אם הוא מתארח אצל אחרים, הוא חייב להשתתף בפרוטה כדי לצאת יד"ח של חיוב הגברא שלו להדליק.

ג. שיטת הרמב"ם

אולם הרמב"ם לא הביא את הדין של אשת רב יוסף בהל' שבת אלא רק בהל' חנוכה (ועיין אבן האזל שפירש שהמדובר היה בע"ש של חנוכה).

לדעת הרמב"ם אין חובת גברא של הדלקה בנר שבת ולדעתו אפ"ל שגם אם אשה הדליקה מוקדם ולא ניכר שהדליקה לכבוד שבת, מכיון שיש אור בבית יצאה י"ח. אולם לדעת המרדכי יש גם חובת גברא שאדם ידליק את הנר לכבוד שבת. לכשתמצי לומר שני גדרים הם בנר שבת: חיוב עונג בשבת עצמה וחיוב כבוד בהכנות לכבוד שבת, ודבר זה למדנו מביאור הגר"א (סי' תקכט ס"א):

שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכוון איזהו כבוד כו' ור"ל עונג הוא בשבת עצמו וכבוד הוא בע"ש וכן כסות נקיה ע"ש וז"ש בשבת ענג ובי"כ כבוד לבד וכנ"ל. (ר"ל כיבוס הבגדים מע"ש הם כבוד שבת).

האור הוא המעשה שעליו היא מברכת, א"כ אפ"ל שה"ה גם אם לא הדליקה בעצמה אלא הגוי הדליק ובזמן ההדלקה היא הסתירה את עיניה מהאור, ואח"כ גילתה את עיניה לראותו היא מברכת על כך. ואע"פ שנוסח הברכה הוא להדליק י"ל שאכן לכתחילה ראוי היה לברך על מעשה ההדלקה ורק משום שא"א לברך על ההדלקה מברכים רק על האור. וה"ה לעניין גוי לכתחילה בודאי ראוי היה שהאשה תדליק בעצמה, אך בשעה"ד די בדין העיקרי שהוא האור וכדעת הרמב"ם. (דוק שהר"ש כתב זאת בשם המהר"ם וגם המרדכי כתב בשם המהר"ם ונמצא שמהר"ם עצמו סובר שיש צורך גם במעשה הדלקה סובר שחיוב הגברא אינו מעכב בשעה"ד).

השו"ע אמנם פסק כהמרדכי אך בכ"ז יש הבדל בין המחבר לרמ"א במי שמתארחת אצל אחרים, האם מותר לה לברך על הדלקת עצמה?

מין פסק בשו"ע (סי' רסג ס"ח) שלא תברך:

ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום א' י"א שכל אחד מברך על מנורה שלו ויש מגמגם בדבר, ונכון ליוזר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד. הגה אבל אנו אין נהגין כן.

אמנם גם המחבר סובר שבעקרון יש עליה חיוב גברא להדליק גם בעצמה, למרות שיש כבר אור של בעלת הבית. מצות עונג שבת כבר קויימה. מצות כבוד שבת לבד לא מצדיקה ברכה על ההדלקה הנפרדת. אך הרמ"א סובר שחובת ההדלקה הנפרדת מדין כבוד שבת מצדיקה גם ברכה. פסיקת המג"א שאשה תברך על אור

שקיעת החמה והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה ואחר כך בחשיכה תפרוש ידה על הנרות ותברך, או תאמר לעכ"ר"ם להדליק אחר החופה והיא תברך עד כאן, ותמוה היא דל"ש ברכה בדלוקה ועומדת.

בדעת המהר"ש י"ל שמכיון שהעיקר הוא האור היא יכולה לברך על האור בלבד, ללא הדלקה, מידי דהוה אכל אשה אשכנזית שמברכת אחרי ההדלקה ומכסה את עיניה ורק אז מברכת, עובר לראיית האור, כי האור הוא עיקר המצוה ואילו מעשה ההדלקה הוא אמנם תנאי נחוץ, אך אינו מעכב. האור הוא ענג שבת ההדלקה היא כבוד שבת.

ובאשר לאמירה לעכ"ר"ם עיין הגהות הרעק"א שהק' הרי אין שליחות לגוי וכיצד תברך על מעשה ההדלקה של הגוי?

ואפ"ל ע"ד מש"כ המחנה אפרים (הל' שלוחין סי' יא) שבמצוות שבהן לא המעשה הוא העיקר אלא התוצאה, כגון מעקה גם גוי יכול לבנות את המעקה ואין צורך ששלוחו של אדם יהיה כמותו ממש. ואף כאן העיקר הוא האור ומעשה הדלקה הוא דין נוסף לכן גם גוי יוכל להיות שליח. (ור' שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' ב).

מיהו באשר לברכה לא מסתבר שישראל יברך על מעשה שעשה הגוי והוא לא נקף אצבע. וגם לד' המחנ"א אומנם ישראל יוצא י"ח מצות מעקה שנבנה ע"י גוי אך לברך אינו יכול אא"כ עשה מעשה כלשהו. מיהו יתכן לומר שבר שבת שאני. מכיון שלפי מנהג אשכנז האשה מברכת על האור ולא על הדלקה, ר"ל גילוי עיניה לראות את

ראיתי בספר צל"ח החדש... שאפשר לקיים מצוה ע"י גרמא... וגבי חנוכה פשיטא ליה בודאות שאפשר לקיים אף ע"י גרמא, משום דעצם עיקר המצוה לא נתקנה אלא משום פרסומא ניסא,

ולענ"ד (=דעת הצי"א) נראה להעיר די"ל דגרמא כזו של הדלקת מאור החשמל, אינו נכנס כלל בגדר השאלה של אם אפשר לקיים מצוה ע"י גרמא, מכיון שכך הוא דרכו של מאור זה להדליקו באופן כזה, וזוהי דרך הדלקתו... ובפי ההמון נקרא זה שהוא כמו ידיו הדליק הנרות הללו, ואיכא פרסום הנס.

וא"כ ק"ו נר שבת שבודאי עיקר המצוה היא האור ויוצאים יד"ח גם בגרמא.

[הספר צל"ח החדש התחבר ע"י דו"ר ר' אלתר שטיגליץ ומכיון שאין הספר מצוי ביד הכל אני רואה חובה להביא את תוכן דבריו. תחילה הוא עומד על דברי הר"ן סנהדרין (עז ע"ב):

אין לדמות נזקי ממון לרוצח לענין חיוב מיתה. משום דרוצח אקיל רחמנא גביה דלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון וכיון שכן בעינן שיעשה פועל ממש ובריא היזיקה קודם שיתחייב מיתה כההיא במאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בדקא דמיא דבכח ראשון חייב בכח שני פטור משום דלא הוי גיריה אלא בכח ראשון, אבל בכח שני אנע"ג דבריא היזיקה כיון דלא עביד מעשה ממש אלא בגרמא פטור. ואילו דכוותה לענין נזקין אילו הניח חפצי חבריו בקרקע ואשקיל עליה בדקא דמיא ונאבדו אפילו בכח שני משמע דחייב. דכח שני זה בריא הזיק' והוי דינא דגרמי ממש ולא גרע משורף שטרותיו של חבריו דחייב. – – – ולענין אשר נמי

שהודלק מוקדם או ע"י גוי תואמת את פסיקת הרמ"א. מסתבר שהמחבר חולק על כך.

ה. נר שבת חשמלי

לדיוננו יש השלכה גם לענין אור החשמל בימינו.

להנחה שעיקר המצוה בנר שבת הוא האור, א"כ אדרבה אין אור מכובד ומענג יותר בימינו מאשר אור החשמל. וכי יעלה על הדעת להעדיף בשבת אור נרות על אור החשמל? ואע"פ שלגבי נר חנוכה בודאי אור החשמל פסול, כי העיקר חסר והוא השמן, שבו ארע הנס. ואין לומר שהחשמל מיוצר בתחנת הכוח משמן האדמה, לא מיבעיא במקומות שמייצרים חשמל מפחם, רוח, שמש וגרוויטציה של מים, אלא אפילו במקומות שמייצרים חשמל מנפט אין לנר הדולק בבית שום קשר עם השמן שבתחנת הכוח. השמן שם כבר כלה ונוצר במקומו זרם חשמלי. הנורה דולקת בבית מכוח האלקטרוניום הזורמים בה ולא מכוח השמן שנשרף כבר. וכן פסקו הציץ אליעזר (ח"א סי' כ פי"ב) שא"א לצאת יד"ח נר חנוכה בחשמל כי אין כאן שמן והגרשז"א במנחת שלמה (תניינא ב-ג סי' נח, ומשמע מדבריו שנוטה להתיר הדלקת נר חנוכה בנר הניזון ממצבר או בטריה, אך לא בזרם חילופין). אולם בשבת השמן אינו עיקר, אלא האור, ואין לך אור נאה יותר מחשמל.

השאלה היא רק אם אפשר לברך על הדלקת האור החשמלי. הציץ אליעזר שם יוצא מנקודת הנחה שבאור החשמל אין הדלקה ישירה כמו בנר רגיל, אלא מעין גרמא (הנחתו היא שיש פסק זמן בין החיבור לחשמל לבין הופעת האור. ר' להלן). וזו לשונו:

שבנזקין התוצאה היא השנואה בעיני ה' לכן גרמא (אסור).

גם הגרצ"פ בהר צבי (או"ח א קמג) התייחס להדלקת נר שבת חשמלי כאל גרמא והעלה סברה דומה למש"כ דו"ז בצל"ח החדש. אלא שהוא דימה שם את הדלקת החשמל לסילוק תריס (ר' סנהדרין עז, ב). כי המדליק חשמל מחבר את מעגל הזרם שהיה מנותק, ובעצם רק מסלק את המונע את הזרם מלזרום ומאפשר לזרם להגיע אל הנורה ולהדליקה. אך לענ"ד החשמל דומה יותר לבידקא דמיא בכוח ראשון. שהרי הזרם הגיע מתחנת הכוח עד למפסק ובסגירת המעגל הזרם ממשיך את דרכו כהרף עין ותוך שבריר שניה הנורה נדלקת. זו לא גרמא. ואין צורך להבחנה שהבחינו דו"ז והגרצ"פ בין מצות נר שבת למצוות אחרות. אם כי סברותיהם קיימות למצבים אחרים, לא לחשמל.

המדליק נר שבת ע"י חשמל יוצא י"ח הדלקה גם מדין עונג וגם מדין כבוד. ובכ"ז נהגו בנות ישראל די בכל אתר ואתר להדליק נר מיוחד, באש רגילה, לכבוד שבת, נוסף לאור החשמל. ורק בהעדר נרות רגילים סומכים על אור החשמל.

ו. הברכה על נרות שבת כשיש חשמל

לדעת המחבר, שאורחת לא תברך על הנר שמדליקה בעצמה במקום שבעלת הבית מדליקה. נוסף לנר שהדליקה בעלת הבית, כי יש כבר אור בבית, צ"ע כיצד אשה מברכת על נרות שבת, כאשר החשמל כבר מאיר באור יקר. הרי יש כבר אור שהודלק ע"י אחרים או אפילו ע"י עצמה, וא"כ לשם מה הברכה על הנר? גם לנוהגים כרמ"א יש בעיה, כי לא

אנ"ג דמשום חציו הוא וכדק"ל הכי וחיוב בארבעה דברים מ"מ לא מיחייב מיתה אלא א"כ נפל לתוך האור וכבשו שם או שדחפו לאור ואין יכול לעלות משם דעביד מעשה ממש... לפיכך אין להקשות ענין אש דחיובו אינו אלא בממונות ובד' דברים לענין חיוב מיתה אלא א"כ עשה מעשה ממש וזה ברור כנ"ל.

ומכיון שמצוות צריכות כוונה (עין או"ח סי' ס שעדיין היא מחלוקת) א"א לקיים מצוה בגרמא. אך מצוות שהכוונה אינה מעכבת, כגון מילה, שגם ללא כוונה קיים את המצוה, כי סו"ס התוצאה הושגה: הוסרה הערלה, לכן ניתן לקיימה בגרמא. וכן מצות גילוח בנזיר, ניתן היה לקיימה בסם אלמלא גזה"כ (נזיר מ א) למרות שהסם אינו משיר את השיער מיד אלא הוא רק גורם לכך כי סו"ס התוצאה הושגה – הנזיר מגולח. וכן בנר חנוכה, המטרה היא פרסומי ניסא, לכן גם המדליק בגרמא יצא. ואין להביא ראיה מהמדליק לפני פלג המנחה שלא יצא. שם הסיבה לכך היא משום שלא ניכר שמדליק לשם מצוה ואין כאן פרסומי ניסא.]

(בעצם חילוק זה בין מצוות שבהן המעשה עיקר לבין מצוות שהתוצאה עיקר רמוז במס' שבת [קכ, ב]:

אמר קרא, ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם, עשייה הוא דאסור, גרמא – שרי. – אי הכי, הכא נמי: כתיב לא תעשה [כל] מלאכה – עשייה הוא דאסור, גרמא שרי!

משמע שאם היה כתוב "לא תיעשה" בלשון נפעל גרמא היה אסור. ור' חזו"א [מועד סי' לז] שחילק ג"כ בין שבת לנזיקין לעניין גרמא. בשבת המעשה שנאו בעיני ה' לכן גרמא מותר, בעוד

שהאור נדלק מאליו לא נעשה בו מעשה הדלקה כלל עדיין נשאר חיוב ההדלקה על האשה.

סיכום

למרות שהפוסקים דימו את מצות נר שבת לנר חנוכה עדיין ההבדלים ביניהם רבים. הנפ"מ בין נר חנוכה לנר שבת הן: א. בנר חנוכה כבתה אין זקוק לה בשבת כבתה זקוק לה. (וממילא נפ"מ לשמנים הפסולים לשבת כשרים לחנוכה).

ב. אם הדליק לפני פלה"מ בחנוכה חוזר ומדליק, בשבת בדיעבד ובשעה"ד יוצא י"ח.

ג. בנר חנוכה מברך עובר להדלקה בשבת אפשר לברך גם אחרי ההדלקה, על האור.

ד. מי שנמצא בשדה פתוח במקום שאין שום מבנה יתכן שפטור מנר חנוכה אך בנר שבת חייב.

ה. בנר חנוכה אשה פוטרת את בעלה הנמצא מחוץ לבית אפילו אינו רואה נר, בשבת חייב שיהיה לו אור במקומו.

ו. אשה המתארחת בבית הוריה ובעלה מחוץ לבית בנר חנוכה אינה מוציאה אותו כי אינה בביתו, בנר שבת פוטרת אותו ממעשה הדלקה.

ז. נר חנוכה שהדליק גוי לא יצא בו י"ח, בנר שבת יצא (וה"ה חש"ו).

ח. נר חנוכה חשמלי פסול כי יש צורך בשמן כשיעור, בעוד שבשבת כשר כי העיקר הוא האור.

ובאשר לשאלותיכם:

א. אם אשתו מדליקה גם אם היא בבית הוריה היא פוטרת אותו ואינו צריך להשתתף בפרוטה.

דמי אור חשמל למתארחת אצל אחרים. האחרים הדליקו את הנר והם לא הוציאו אותה יד"ח בחיוב הגברא שלה. אך אשה בביתה כאשר בני הבית או היא עצמה הדליקו את אור החשמל וכבר הוציאו אותה יד"ח א"כ על מה היא מברכת? ובכלל, יש להקשות שרגא בטיהרא למאי מהני? וצ"ל שמכיון שאת אור החשמל נוהגים להדליק בכל יום ויום לא ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת. ואע"פ שהקדימו את ההדלקה בגלל השבת, אין זו נחשבת הדלקת נר שבת ולכן עדיין נשארה לאשה חובת הדלקה. וגם לפני המצאת החשמל שבלא"ה הדליקו כל לילה נרות הקפידו להדליק לכבוד שבת בפמטות מיוחדים כדי שיהיה ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת. ה"ה לאחר המצאת החשמל, מכיון שרגילים להאיר את הבית בכל יום ויום באור החשמל, נהגו בנות ישראל לא להסתפק באור החשמל הרגיל אלא להדליק נר מיוחד שניכר לכל שהוא לכבוד שבת. (ולא תהיה שבת המלכה פחות מאולמות מפוארים שמדליקים בהם נרות בסעודות חגיגות, בנוסף לאורות החשמל הרבים.) אך בכל זאת ראוי יותר שהחשמל יודלק רק אחרי הדלקת הנר ע"י האשה כדי שברכתה תהיה גם על הנר וגם על אור החשמל שיודלק אח"כ. וגם לנוהגות כרמ"א עדיף להדליק את החשמל אחרי הנרות כדי שהברכה תתיחס גם לחשמל. וזכיתי לשאול על כך את הגרצ"פ פרנק והוא אמר שראוי לכוון את הברכה גם על אור החשמל. אולם איני זוכר אם המליץ לדחות את הדלקת החשמל לאחר הנרות. אך כך מסתבר. וביר"ט שחל במוצ"ש ושעון השבת הדליק את החשמל מבעוד יום י"ל שמכיון

- ב. האם מוציאה את בנה הסמוך על שולחנה במעשה ההדלקה.
 ג. חייל הנמצא בשדה חייב להדליק נר. ואם יש חשש שרוח תכבה שידליק אור חשמלי. ובאשר לברכה, יהיה הבדל בין נשוי לרווק.
 ד. אפשר לצאת בחשמל בשעה"ד. אך אין כאן כבוד שבת כראוי, אלא בעיקר עונג שבת, לכן לכתחלה יש להדליק נר מיוחד לכבוד שבת.

סימן כא

אישפוז סוטה במוסד מחלל שבת

- ראשי פרקים
 א. 'גברא קטילא' חייב במצוות
 ב. האם מותר לחלל שבת כדי להציל מעבירת עריות
 1. ספיקו של בעל משנה למלך
 2. הריגת רודף והצלתו בשבת
 3. מידת ההשוואה בין גילוי עריות לשפיכות דמים
 4. ההבדל בין בא במחותרת לבין רודף
 5. הכרעת המאירי ורבינו יונה
 ג. איסור קל כדי להציל מאיסור חמור מסקנה

* * *

- שאלה
 אדם בעל סטיות מיניות, המנצל בין היתר גם את בני משפחתו, זקוק להשגחה צמודה. בארץ יש מוסד סגור המסוגל לטפל במקרה קשה זה; דא עקא, המוסד אינו דתי, ואין בו השגחה על הכשרות ולא הקפדה על שמירת שבת. האם מותר לאשפז את אותו אדם במוסד זה?
 א. 'גברא קטילא' חייב במצוות
 בשו"ת חתם-סופר (או"ח סי' פג) דן במסירת ילד שוטה למוסד נוכרי שבו אוכלים נבלות וטרפות. הוא מתיר את הדבר, משום ששוטה פטור מן המצוות. בנידון דידן לא מדובר בשוטה, אלא בסוטה, שכן אין לו הסימנים שמנו חז"ל בשוטה, (עיי' חגיגה ג, ב וברמב"ם הל' עדות פ"ט ה"ט). אין לו אפוא דין שוטה, אך מכיון שהוא נטפל בין היתר לקרובות משפחתו, שהן בגדר עריות, נראה שיש לדון בו מדין רודף.
 לפי הדין, אם אין אפשרות אחרת למונעו, מותר אפילו להורגו, כמבואר בסנהדרין (עג, א). ועיי"ש (עב, ב) שלרודף יש גדר "גברא קטילא". אמנם גם אם נניח שהוא גברא קטילא, עדיין אין היתר לכאורה להעבירו על דת. וכי נידון למיתה, שהוא בגדר גברא קטילא, רשאי לחלל שבת ולאכול טרף?! ראייה שאין הוא רשאי יש להביא מהגמרא בערכין (ו, ב):
 הגוסס והיוצא ליהרג – לא נידר ולא נערך. ר' חנינא בן עקיבא אומר: נערך. מפני שדמיו קצובין. רבי יוסי אומר: נודר ומעריך ומקדיש, ואם הזיק – חייב. והלכה כר' יוסי. ועוד מובא שם (ז, א):
 היוצא ליהרג – מזין עליו מדם חטאתו

שניתן להצילו מן העבירה בנפשו, אם היה זה בשבת, מהו שנחלל שבת בשביל הצלתו מן העבירה? שהרי הוזהרנו שלא לענוש בשבת, וא"כ הכי נמי ברודף אחר הערה, שניתן רשות להורגו, הוא אחד מדיני העונשים, ואפשר שלא נחלל שבת בשביל זה.

ומהיחיא דאמרינן בפרק בן סורר (עד, א) – דר"א בר ר"ש אומר המחלל את השבת ניתן להצילו בנפשו, דאלמא שרי לחלל שבת בשביל להצילו מן העבירה – נראה דליכא ראייה מהתם לנידון דידן, משום דעל כורחך התם גזרת הכתוב הוא, דאיך יתכן דבשביל שלא יחלל זה שבת שנחלל אנחנו, וכמו שתמהו שם התוספות (בד"ה חד למעוטי ע"ז). וא"כ איכא למימר, דאף לר"א בר"ש שאני חילול שבת, שהתורה התירה חילול שבת כדי שלא יחלל זה שבת; אבל משום עבירה אחרת מנין לנו שנחלל שבת?¹ שוב ראיתי להר"ף בס"פ אלו עוברין, דאוקמה להיחיא דאמר בגמרא (פסחים מט, ב), "אר"א עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת", דמיירי כגון שהיה רץ אחר הזכור או אחר נערה המאורסה ביום הכפורים כו', שמוותר להצילו בנפשו, כדתנן ואלו שמצילין אותם בנפשם, ע"כ. אך כפי מ"ש התוס' – דאוקמה להיחיא

ומדס אשמו. חטא באותה שעה – אין נקקין לו. מאי טעמא? א"ר יוסף: מפני שאין מענין את דינו. משמע שאילמלא סיבה זו של עינוי הדין, היוצא ליהרג שחילל שבת חייב. משמע שהוא חייב במצוות.

ב. האם מותר לחלל שבת כדי להציל מעבירת עריות?

1. ספיקו של בעל משנה-למלך

יתרה מזאת: ברגע שהוא יהיה סגור במוסד, הוא לא יוכל לרדוף אחר אחיותיו, וא"כ לכאורה פסק ממנו דין רודף, וחזר דינו להיות כאחד האדם, שהוא חייב בכל המצוות שבתורה. מיהו י"ל שהיא הנותנת – אמנם השהייה במוסד הסגור כרוכה בחילול שבת ובאכילת טרף, אולם בלעדיהם לא יוכל לשהות שם. א"כ הדר דינא שכדי להציל מרדיפתו, צריך לחלל עליו. האם הדבר מותר?

אם נניח שמותר להרוג רודף אחר הערה אפילו בשבת, א"כ יהיה מותר לחלל שבת כדי להצילו בנפשו. בשאלה זו, האם מותר להורגו בשבת, הסתפק המשנה-למלך (הל' שבת כד, ז), ולהלן תורף דבריו:

נסתפקתי ברודף אחר אחת מכל העריות,

1. ועיין משך-חכמה שמות לא, שכתב: "וגדולה מזה מצאנו לראב"ש שהרודף לחלל שבת מצילין אותו בנפשו (סנהדרין עד) אעפ"י שהרודף אחריו וההורגו יחלל שבת בהריגתו. היינו, שזה הרודף לחלל שבת הוא רודף לחלל במרד ובמעל ולשקר בעדות שמו הגדול יתברך; אבל ההורגו הוא מחלל שבת כדי לקדש שמו יתברך, וחילול שבת אינו רק הזדון והשקר בעדותו של השי"ת. ולכן שבת לחולה הוא כחול לכל דבר, שהוא כדי שיתקדש שמו יתברך ע"י ישראל – הם המקדישים, הם המעריצים שמו יתברך, ומודיעים בעולם קדמותו והשגחתו והמציאו הנבראים במכוון".

היתה ההוה-אמינא של הגמ' שלא נהרוג את הרודף בגלל שאין דנין בשבת? וכן צ"ע מהמסקנה, שמותר להרוג את הרודף בשבת, הרי אין דנין בשבת? ומעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

וע"כ צ"ל כאמור לעיל, שיש שני דינים בהריגת הרודף: א. דין הצלת נפשות, שהוא בוודאי דוחה שבת, וברודף אחר חברו להורגו לא הסתפק אדם מעולם; ב. ענישת הרודף כדין רוצח שנדון בב"ד, אלא שהתורה נתנה סמכות של בי"ד לכל מי שרואה רודף שיענישנו מיד. והנפקא מינה היא לעניין קם ליה בדרבה מיניה – שאם נאמר שהוא מדין עונש, מכיון שהוא נדון ונענש בדיני נפשות, הוא פטור מחיוב ממון; אך אם הוא רק משום הצלת נפשות ולא חל עליו דין מוות מצד הדין, הוא לא נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה, שהרי סתם חולה מסוכן, או כל אדם שנמצא בסכנה והזיק, אינו פטור מלשלם. היותו נתון בסכנה אינה פוטרת אותו מחיוב ממון; רק עונש מיתה שחל עליו מצד הדין פוטר אותו משום קם ליה בדרבה מיניה, שמכיון שנדון בעונש החמור אינו נידון בעונש הקל. התורה לימדתנו, באומרה "דמים לו", שדין הריגת רודף חל גם בשבת, למרות שאין דנין בשבת, מכיון שאין כאן מושב בי"ד רגיל, אלא סמכות חריגה שניתנה ליחיד המציל את הנרדף ממיתה, שהוא כשלעצמו דבר המותר בשבת. משום כך, גם פסק הדין הכלול בכך, גם הוא מותר בשבת. כלומר, יש כאן גם הצלה וגם ענישה.²

דר"א בלסטטים וחשוד על הדמים, והוה ליה הריגתו כמו פקוח נפש – אין ללמוד דין זה, משום דשאני פקוח נפש, דהא קי"ל דדוחה את השבת. וכיון שהתורה התירה דמו של רודף, פשיטא דנהרג אף בשבת, וכדכתיבנא. אך ברודף אחר אחת מכל העריות עדיין אפשר שאין מצילין אותו בנפשו בשבת, שלא הותר לנו לחלל שבת בשביל להצילו מן העבירה, והדבר צריך תלמוד.

הריגת רודף בחול מותרת משתי סיבות: א. הצלת הנרדף; ב. מניעת הרודף מביצוע העבירה. ספקו של המשנה-למלך הוא משני צדדים: א. מצד הצלת הנרדפת – אין כאן פיקו"נ הדוחה שבת; ב. מצד ענישת הרודף – אין עונשין בשבת (עיי' נוב"י תניינא חר"מ סי' ס בהגהות מנן המחבר בסופו). ולכן אולי אסור להרוג את הרודף אחרי ערוה בשבת.

2. הריגת רודף והצלתו בשבת

בסנהדרין (עב, ב) נאמר:

תנו רבנן: 'דמים לו' – בין בחול בין בשבת; 'אין לו דמים' – בין בחול בין בשבת. בשלמא אין לו דמים בין בחול בין בשבת איצטריך – סלקא דעתך אמינא מידי דהוה אהרוגי בית דין דבשבת לא קטלינן, קא משמע לן דקטלינן.

מבואר אפוא שדנין דין רודף גם בשבת (כך דייק רש"ש על הרמב"ם, שם). אלא שבאמת צ"ע, מדוע שונה דין רודף מכל דין אחר, שאותו דנים גם בשבת? ובכלל, סוגיה זו צ"ע: הרי פיקו"נ דוחה שבת, וא"כ מה

2. ובזה מובן מדוע נאמר בגמ' "אין עונשין מן הדין", הרי אם המדובר בהצלה בלבד, בודאי מצילין מן

מלהורגו, לא הותר לו להרוג; אך בעצם גם הוא היה חייב להורגו אם לא היתה בידו אפשרות אחרת, וכמש"כ שמשום כך הרודף הוא גברא קטילא. כלומר, מצד החפצא של הרודף הוא גברא קטילא; אולם מצד הגברא המציל את הנרדף, מכיון שהוא יכול להציל ללא הריגה, אסור לו להרוג. ומכיון שהרודף מצד החפצא שלו אינו בר חיים, אין לרפאותו בשבת. וצ"ע.]

3. מידת ההשוואה בין גילוי עריות לשפיכות דמים

בבנין-שלמה על הרמב"ם פשט ה"ר שלמה קלוגר את ספיקותיו של המשנה-למלך. בתחילה חילק בין בא במחותרת, שנהרג גם בשבת משום הצלת נפשות, לבין רודף אחרי עריות, שאין הריגתו דוחה שבת, משום שאין בכך פיקוח נפש. ומה שכתבה התורה "דמים לו" ודרשו חז"ל: בין בחול בין בשבת – הוא רק למי שבא במחותרת, שהותר משום סכנת נפשות, ולא לעריות.

אך לפי מש"כ, על עצם ההריגה בשבת משום הצלה לא היה צורך בלימוד מיוחד; את זאת ידענו מהדין הכללי של "וחי בהם", שמצוה להציל נרדף בשבת גם במחיר דמו של הרודף, שהרי הרודף אשם בכך שרודף להרוג אדם, ודמו סמוק פחות משל הנרדף ברדיפתו, והוא התיר את דמו לכל מי שיבוא להציל את הנרדף. הפסוק בא רק ללמדנו, שלא רק הצלה יש כאן, אלא גם עונש, וענישה זו מותרת בשבת.

למסקנת הסוגיה, הבא במחותרת נהרג גם בשבת – רוצה לומר, שגם בשבת חל עליו דין עונש, ולא רק דין הצלה; ונפקא מינה כנ"ל לדין קם ליה בדרבה מיניה. וכן אם נפל עליו הגל בשבת, אין מפקחין עליו, וכמו שפרש"י: משום שהוא גברא קטילא. כלומר, דינו כמי שנדון למיתה בבית דין, שהוא גברא קטילא, ואין מצילין אותו בשבת. שאם היתה הריגתו בשבת מותרת רק מדין הצלה, כשנפל עליו הגל הרי הוא פסק מלרדוף והנרדף ניצל ממנו, וא"כ מדוע שלא נפקח עליו את הגל (בפרט אם הוא פצוע ואין לחשוש שימשיך ברדיפתו – עיין קבא-דקשייטא לבעל חלקת-יואב סי' א)? אולם אם הוא חייב מיתה ככל נידון למוות, זוהי מיתתו ואין להצילו.

[ומכאן יש להסיק, שרודף אחר חבירו ולהורגו בשבת והצילוהו באחד מאבריו, אין לרפאותו בשבת. כי גם מי שניתן להצילו באחד מאבריו נחשב לגברא קטילא, משום שאם יש אחד בעולם שלא יכול היה להצילו באחד מאבריו, אלא רק בהריגתו, נחשב הרודף גברא קטילא מחמתו, ואעפ"כ אסור למי שיכול להצילו באחד מאבריו להורגו, כי מכיון שהוא יכול להימנע מלהורגו אסור לו להורגו (עיין חי' הגרי"ז הלכות רוצח בהסבר דברי הרמב"ם). מיהו קשה, אם אסור להורגו, מדוע שיהיה אסור לרפאותו? ואולי י"ל שהיא הנותנת – מי שיכול להצילו באחד מאבריו, אמנם אסור לו להורגו, כי אם הוא יכול להימנע

הדין? אלא הכוונה היא, שאע"פ שמצילין מן הדין, ההורג את הרודף דינו כמציל בלבד ולא כמעניש, שאז לא ייפטר הרודף מתשלום על ממון שהזיק בשעת מעשה. עיין מש"כ בזה מו"ר הגר"ש ישראלי בעמוד-הימיני סי' טז.

הנפשית של ערוה הנאנסת דומה לשפיכות דמה, ולכן מותר להצילה אפילו בשבת, כדין פיקוח נפש. והדבר עדיין צריך תלמוד. 4. ההבדל בין בא במחלת לבין רודף בהמשך דבריו שם הוכיח הרש"ק מהגמ' (סנהדרין עד, א) שמותר להרוג רודף אחר ערוה בשבת. וז"ל הגמ' שם:

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: העובד עבודה זרה ניתן להצילו בנפשו, מקל וחומר: ומה פגם הדיוט (אונס נערה המאורסה) ניתן להצילו בנפשו, פגם גבוה לא כל שכן. וכי עונשין מן הדין?! – קא סבר: עונשין מן הדין. תניא, רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: המחלל את השבת ניתן להצילו בנפשו. סבר לה כאבוה, דאמר עונשין מן הדין, ואתיא שבת בחילול-חילול מעבודה זרה.

והקשה הרש"ק: אם נניח שהרודף אחר ערוה אינו נהרג בשבת, איך למד מכאן ראב"ש שהמחלל שבת נהרג, הרי עובד ע"ז נלמד בקל וחומר מנערה המאורסה, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון; וחילול שבת נלמד מע"ז; ואם רודף אחרי נערה המאורסה אינו נהרג בשבת, גם עובד ע"ז אינו נהרג בשבת; וא"כ איך מחלל שבת נהרג בשבת?! (ובהכרח מחלל שבת נהרג בשבת עצמה, ולא למחרת – כי כבר נעשתה העבירה; ולא בערב שבת – כי עדיין לא עמד לעבור עבירה). וכתב על כך, שזו ראייה שאין עליה תשובה.

אלא שהעיר מהאמור בגמרא לעיל (עב, ב) "הבא במחלת, בין בחול בין בשבת" – משמע שאלמלא גזירת הכתוב לא היינו יודעים שגם בשבת מותר להורגו. והשאר בצ"ע.

והאמת היא, שבלאו הכי יש סתירה בין הסוגיות, כמו שהעירו התוספות (שם עג, א

ועל כורחך, זה אינו מדין פיקוח נפש, כי כדי להציל את הנרדף אין הכרח להטיל על הרודף עונש, די להורגו מדין הצלה; אלא זהו דין נוסף של ענישה, שהותרה אפילו בשבת. וממילא גם הרודף אחר ערוה, אע"פ שאין בכך משום פיקוח נפש, הותרה הריגתו בשבת.

מיהו עדיין צ"ע: שמא רק ברודף אחר חברו להורגו הותרה ענישתו בשבת, מכיון שבלאו הכי מותר להורגו כדי להציל את הנרדף, ממילא הותר גם להחיל עליו פסק דין. הענישה המשפטית אינה מוסיפה מלאכה אסורה, חוץ מאיסור פסיקת דין בשבת, שהותר כאן באופן חריג (ואולי הותר הדבר, משום שברובד הענישה, הנוסף לרובד ההצלה, אמנם פועל המציל גם כבית דין, או כשליח בי"ד, אולם הוא אינו דומה למושב בי"ד רגיל, הדין ופוסק דין, אלא הרובד של פסיקת הדין שלו כלול ברובד של מעשה ההצלה, ולכן הותר בשבת). אך ברודף אחר ערוה אין מעשה הצלה שמותר בשבת משום פיקוח נפש, אלא רק ענישה. וכיון שענישה זו מחייבת עשיית מלאכה חמורה, ולא רק פסיקת בי"ד, לכן לא הותרה הריגת הרודף אחר הערוה בשבת.

ואין לומר שהריגה זו היא מלאכה שאינה צריכה לגופה – כי אם היה בה רק משום הצלה, שהיא פעולה שלילית של סילוק הרדיפה, י"ל שאין הכי נמי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה; אך מכיון שיש כאן ענישה משפטית, שהיא מעשה חיובי, הרי זו מלאכה הצריכה לגופה (עי' תוס' סנהדרין עג, ב ד"ה חד).

מיהו י"ל שמהפסוק "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" נלמד שהתורה הקישה גלוי עריות לשפיכות דמים לכל דבר ועניין. כלומר, פגימתה

שהרודף אחר ערוה הורגין אותו אפילו בשבת. וכן מובא במרגליות-הים בשם חמרא-וחיי, שכתב בשם המאירי, שגם רודף אחרי ערוה נהרג בשבת. לא מצאתי זאת מפורש במאירי. ואולי כוונתם למש"כ המאירי בסנהדרין (עב, ב):

כל שאמרנו עליו שאין לו דמים, ניתנה רשות להרגו בין בחול בין בשבת. אף על פי שהריגת בית דין אינה דוחה שבת, בוו התירו, שכמת הוא ואין לו דמים, שאין לו דמים.

מהלשון "כל שאמרנו עליו" משמע שהיא כוללת גם רודף אחר ערוה. אך בעיקר יש ללמוד זאת מהנימוק שכתב "שכמת הוא ואין לו דמים" – שלא מדין הצלה ופיקוח נפש הדבר מותר, אלא משום שאין איסור בהריגתו. וממילא אין סברה לחלק בין סכנת נפשות לבין ערוה.

וחידוש גדול שמענו כאן – שמי שנדון למיתה, והוא גברא קטילא, אין איסור להורגו בשבת, משום שהוא חשוב כמת. וקצת קשה: בשלמא בת כהן אינה נשרפת בשבת משום הבערת פתילה, שהיא מלאכה האסורה; אך חייבי יתר המיתות, מדוע אסור להורגם בשבת, הרי הם כבר גברי קטילי?

ועל דרך החידוד י"ל, שגברא קטילא הוא אדם העומד למות כרגע, וכל העומד למות כרגע – כמת דמי. ומכיון שאסור לדון ולהוציא לפועל גזר דין בשבת, משום כך

ד"ה אף): "ואם תאמר, מוהוכה בכל אדם נפקא כדדרשינן לעיל (עב, ב)? וי"ל, דהתם רשות, ואשמעינן קרא דאין לו דמים. אבל הכא קמ"ל דחובה להציל."

ובהסבר דבריהם י"ל שעל בא במחותרת אין חובת הריגה, אלא רק רשות, כי אין הדבר ברור כשמש ממש שהבא במחותרת בא להרוג. הוא רק עלול להרוג, אם בעל הבית יעמוד על ממונו, ולכן הרשתה לו התורה להקדים ולהורגו. וכן מוכח מלשון התורה: "והוכה ומת אין לו דמים" – כלומר, אין ההורג נענש עליו, אך גם אין מצוה לכתחילה להרוג את הרודף. משא"כ בנערה המאורסה – הוא בא לאונסה בעליל; וכן הקם על רעהו לרוצחו נפש – הוא בא להורגו בעליל. באלו החובה להציל היא מוחלטת – כל הרואה את הסכנה הנשקפת לנערה המאורסה או לנרצח, חייב להושיעם בכל דרך שהיא, כולל ע"י הריגת הרודף. לכן י"ל שהבא במחותרת לא היינו אומרים שמותר להורגו בשבת, כי הסכנה אינה ודאית³.

5. הכרעת המאירי ורבנו יונה

במחזיק-ברכה (או"ח שלט, ו) הובא מכתב-יד של רבנו יונה, שמותר להרוג רודף אחר ערוה בשבת. וכן הובא בכנסת-הגדולה (ח"מ סי' תכה) בשם המאירי, וכן היא דעת הר"א מלובלין ביד-אליהו (סי' יא) ותוספת-שבת (ס"ק ו),

3. ויש להוסיף עוד עפ"י המג"א סי' שכט, שבשבת על בעל הבית לוותר על ממונו כדי להימנע מלהרוג בשבת. ואע"פ שקשה עליו מהגמ' הנ"ל, שדמו של הגנב הותר אפילו בשבת, אך ההוה-אמינא של הגמ' לפחות מובנת – שאלמלא גז"כ, הייתי אומר שלא יהרוג בשבת אלא יותר, ועיין מנחת-שלמה (ח"א סי' טז).

פה אינו גובה מן היורשין. ועוד מובא שם, ש"היוצא ליהרג – הוא שחבל באחרים, חייב: אחרים שחבלו בו, פטורין", ופירש"י: "דאין לו דמים, ועומד הוא ליחבל." משמע שפטור רק משום שאין לו ערך כספי, אך לא משום שאינו נחשב כחי.⁴

ואולי אפשר לומר, שכוונת המאירי היא שרודף שאני – לא זו בלבד שאין לו דמים, אלא אי אפשר להמתין עם הריגתו, כי בינתים הוא עלול להרוג ולאנוס. זוהי אפוא גזירת הכתוב מיוחדת: "אין לו דמים" בין בחול בין בשבת, שמותר וצריך להורגו אפילו בשבת.

דברי המאירי עדיין צ"ע, אך הדברים מפורשים בראשונים אחרים. ב"ה שזכינו שחידושי רבנו יונה על סנהדרין הוצאו לאור, ושם (בדף עב, ב) מפורש:

ואין הכי נמי, גבי כל הני דמצילין אותן בנפשן משמע דלא מפלגינן בין חול לשבת, כי היכי דגבי בא במחותרת לא מפלגינן בין חול לשבת, כי בוודאי רודף אחר בהמה ומחלל שבת ועובד ע"ז...

ג. איסור קל כדי להציל מאיסור חמור

מיהו עדיין יתכן לומר שהיתר הריגת רודף אחר ערוה בשבת הוא רק על מי שמצווה על "לא תעמוד על דם רעך", אך לרודף עצמו אין היתר לחלל שבת כדי להציל את עצמו שלא יעבור עבירה. והרי בנידון דידן אנו רוצים להתיר לרודף עצמו להימצא בסביבה שבה הוא עלול לחלל שבת, כדי למנוע ממנו את הרדיפה. עם זאת נראה, שכשם שכל אדם הרואה את

לפחות בשבת הנידונים אינם עומדים למות. ואע"פ שלמחרת השבת הם חוזרים למעמד של 'גברא קטילא', מכל מקום בשבת עצמה אינם גברי קטילי, ולכן אסור להורגם בשבת. אך רודף, שמותר להורגו בשבת עצמה, הוא גברא קטילא כרגע, ולכן הוא נחשב כמת אפילו בשבת. ואם מותר להורגו מפני שחשוב כמת, חזרנו לשאלה: מה בינו לבין שאר חייבי מיתות? ואם ברודף התירו בגלל הצלה, חזרנו לאפשרות החילוק בין רוצח לבין נערה המאורסה.

אלא שיש להעיר על הסבר זה מהתוס' בשבועות (מג, א ד"ה כבצורות דמין), שכתבו: "נראה דלענין שבת לכולי עלמא לאו כבצורות דמין, וכמחזירות דמו, דגמר מקצירת סמננין שהיתה לאחר שעומדין ליקצר". מבואר אפוא שבשבת לא אומרים "כל העומד". וא"כ קשה לומר שהוא נחשב כמת בגלל שהוא עומד למות. ודוחק לומר שהמאירי יחלוק על התוס', כי הוכחתם מוצקת, שהרי מוסכם שאין לקצור בשבת פירות בשלים העומדים להיתלש, אע"פ שעומדים לנשור מאליהם ואינם מחוסרים מעשה. קל וחומר מכאן לגברא קטילא – אם נאמר שהוא בגלל שעומד ליהרג ביד אדם, הרי הוא מחוסר מעשה.

וכן קשה מהסוגיא בערכין (ו, ב), שהובאה לעיל, שלת"ק "הגוסס והיוצא ליהרג – לא נידד ולא נערך" ובארה הגמרא, שיש לימוד מיוחד מדוע אינו נערך, והוא מהפסוק "כל חרם לא יפדה", ולא משום שנחשב כמת. ובהסבר דעת ת"ק שאם הזיק פטור מבואר בגמ', שהוא משום שמלוה על

4. עי' מנחת-שלמה (שם), שתמה כך על המאירי.

תעביד כל ימיה חילול; וגם ע"א חמיר, ועיין במג"א (סי' שו ס"ק כט); אבל כשאיסורין שרים, בודאי ליכא שום הוה אמינא שזה יעבור על איסור כדי שיציל את חבירו מלעשות איסור.

אמנם אפשר שספיקו של המשנה-למלך הוא דבנערה מאורסה הוא איסור גילוי עריות, וזה חמור מאיסור שבת, דהא בגילוי עריות הדין הוא שיהרג ואל יעבור, משא"כ בחילול שבת, וא"כ איסור שבת הוא איסורא זוטא לגבי נערה מאורסה, ואמרינן ביה חטא באיסורא זוטא להציל את חבירך מאיסורא רבה...

מדברי הנוב"י למדנו סיבה נוספת להתיר חילול שבת בנידון דידן, כי חילול שבת נחשב איסורא זוטא לעומת איסור עריות, שנחשב לאיסורא רבה.

מסקנה

מותר – וממילא חובה – לאשפז את הסוטה במוסד מתאים, למרות שהוא עלול לחלל בו שבת, וזאת משתי סיבות: א. יש לו דין רודף, ומותר להורגו גם בשבת, אע"פ שיש בכך גם הריגה וגם חילול שבת. קל וחומר שמותר למונעו מעבירה מבלי להורגו, בדרך שאין בה אלא חשש לחילול שבת בלבד. ב. לדעת הנודע-ביהודה, איסור עריות חמור מחילול שבת, ומותר לחלל שבת כדי למנוע איסור עריות.

הרודף מצווה להציל את הנרדף בנפשו של הרודף, קל וחומר שהרודף עצמו חייב להציל את עצמו מלרדוף.

ועי"ל, שאדם זה התנהגותו מעורערת. גם בנושאים אחרים של תורה ומצוות הוא חלש מאוד, וספק אם הוא שומר שבת כהלכה. אמנם אין בכך כדי לספות את הרווה על הצמאה ולהתיר לו לחלל שבת לכתחילה, אך מכיון שיש סיכוי להצילו ולהעמידו בקרן אורה ע"י הטיפול שיינתן לו, דינו אולי כמו בת שיצאה לשמד, שמותר לחלל שבת על מנת להצילה – עיין שו"ע (או"ח סי' שו סע' יד).

ועיין שו"ת נודע-ביהודה מהדורה תנינא (חו"מ סי' ס), שכתב:

וראיתי במשנה-למלך (בפכ"ד מהל' שבת הל' ז), עמד בספק ברודף אחר נערה המאורסה בשבת, אי ניתן להצילה להורגו בשבת. ולכאורה אין מקום לספק זה, דהרי הרשב"א בתשובה (הביאו הב"י באו"ח סי' שו), נשאל באחד שהוציאו בתו בחזקה להוציאה מכלל ישראל, אם מותר לישראל אחר לחלל שבת להוציאה, פן יפחידו אותה להמיר. ופסק הרשב"א, דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך. וכן פסק הרמ"א (באו"ח סי' שכח סעיף י בהג"ה). ואף שהב"י שם כתב, דהתנוס' חולקים ע"ז, היינו מטעם דאומרים לאדם חטא איסורא זוטא, דמוטב שיחלל זה שבת אחד כדי שתשמור זו שבתות הרבה, שאם תמיר

סימן כב

הזמנת אורחים לשבת כשידוע שהם יבואו ברכב

ראשי פרקים

שאלה

- א. 'לפני עיור' בהזמנת מחללי שבת לסעודה
 ב. 'לפני עיור' באיסור קל כדי להציל מאיסור חמור
 ג. איסור מסית
- ד. השתתפות בערבי 'בינגו'
 ה. לימוד בחברותא עם אשה
 ו. צירוף יהודים רפורמים וקונסרבטיבים למנין
 ז. איסור חדש

* * *

שאלה*

בענין זה יש להבדיל בין הזמנת האורח לסעודת הלילה לבין הזמנתו לסעודת היום. אורח לליל שבת יש להזמין מבעוד יום ולהציע לו בכנות להישאר כל השבת. אם הוא יסרב להישאר ויחליט לחזור לביתו בשבת זוהי החלטתו האישית ואין כאן משום 'לפני עיור', וזאת משני טעמים. ראשית, מפני שהמזמין דאג לכך שהאורח לא יצטרך לחלל שבת, אלא אדרבה החלטת האורח לחלל את השבת עומדת בניגוד לתוכן ההזמנה. ושנית, משום שהאורח אינו מחלל את השבת בשעה שהוא נענה להזמנה אלא רק אחר הסעודה בשעה שהוא חוזר לביתו, ונמצא שההזמנה גופא אינה מביאה בעליל לידי חילול שבת אלא רק גורמת אותה בעקיפין. (וכדמות ראה לכך יש להביא מן המג"א סי' קסט ס"ק ו' שחילק לדעת הב"ח בין הכשלת השמש באיסור אכילה ללא נט"י לבין איסור אכילה ללא ברכה, משום שהאיסור נעשה לאחר זמן).

במענה לשאלות השליחים המשרתים ברחבי הגולה, האם מותר להם להזמין אורחים לביתם או למקומות שהקהילה מייעדת לאירוח לשם חיזוק הזהות היהודית, כאשר ידוע לכל שאורחים אלו עתידים לנסוע ברכבם ולחלל את השבת. הניסיון מלמד עד כמה חוויה שבתית זו היא משמעותית ביותר עבור יהודים אלו, הרחוקים מתורה ומצוות, ולא פעם עומדים על סף התבוללות. הריני להשיבך על שאלה כבדה זו ועל שאלות נוספות:

א. 'לפני עיור' בהזמנת מחללי שבת לסעודה

הנחת היסוד של השאלה היא, שהדרך היחידה לקרב אנשים רחוקים מיהדות לתורה ומצוות היא ע"י הזמנתם לסעודת שבת, ולשתפם באווירת השבת המשפחתית.

* לרב זאב שוורץ מנכ"ל 'תורה מציון'.

ב. 'לפני עיור' באיסור קל כדי להציל מאיסור חמור

אך כפי שהבנתי הצורך לקרב אנשים לאווירת השבת יכול להיעשות דווקא ביום, כשהזמן ארוך יותר ואפשר לשתפם בלימוד פרקי אבות בבית הכנסת ועוד. לכן נראה שבשעה"ד ניתן להתיר להזמין יהודים אלו לסעודת השבת, ולסמוך על השיקולים הבאים:

ראשית כל, יש להזמין לכתחילה לכל השבת ורק אם בכל זאת המוזמן מצידו יעתר להזמנה חלקית בלבד, יש להסכים לכך ולהציע לו להישאר עד סוף השבת (ויש להניח שבשבת חורפית היא קצרה גדל הסיכוי שהוא יקבל את ההצעה). וזאת בהסתמך על כמה ספקות:

יתכן שהאורח המוזמן היה נוסע בלאו הכי למטרה אחרת ואולי אף נסיעה ארוכה יותר, או היה עוסק במלאכות אחרות שמספרן וחומרתן גדולים יותר מאיסור הנסיעה לבית המארח, בידיעה שבכל משך שהותו בבית המארח קרוב לודאי שלא יעשה שום מלאכה. וכמקור להיתר זה יש להביא את דברי הגרעק"א (על שו"ע י"ד סי' קפא) שמשמע ממנה, שמותר לעבור על לפנ"ע אם ע"י

ואמנם מצאנו שאסור לאדם להכשיל את חברו בעבירה, אפילו בעקיפין, ברם בנד"ד נראה להקל בהכשלה עקיפה מעין זו לצורך המצוה החשובה של קירוב רחוקים והצלתם מהתבוללות, כמו שהתירו לתת אוכל בפני מי שאינו מברך לצורך מצות צדקה (עיי' בתשובות אחרות בנושא 'לפני עיור' סי' יח, כב, כג). ומלבד זאת, כל עוד חילול השבת אינו ודאי אנו רשאים לתלות בהיתרא שמא יתרצה להזמנה בסופו של דבר ויישאר בביתו של המארח עד סוף השבת, או שיחזור לביתו בדרך המותרת, כגון על ידי נהג גוי או ברגל במקום שהדבר אפשרי.

אך באשר לאורח המוזמן לבוא ביום השבת, וברור לנו שהוא יבוא ברכב ויחלל את השבת, יש בהזמנה זו משום 'לפני עיור' מן התורה ואין עצה ואין תבונה נגד ה'. שהרי המזמין הוא הגורם הישיר והבלעדי לחילול השבת של האורח, והרי זה כמושיט כוס יין לנזיר בתרי עברי נהרא. שכן בהזמנה זו יש תרתי לגריעותא, גם מצד כוונת המזמין שגורם לחבירו לנסוע בשבת בהזמנה זו עצמה, וגם מצד שעת העבירה שהיא נעשית בה בעת שהוא מקיים את מצות המזמין¹.

1. הערת עורך: בתשובה אחרת (סי' יח) הובאה דעת הגרשז"א שאין איסור 'לפני עיור' במקום שהמכשיל אינו נותן 'חפצא' ממשית, כמו הושטת כוס יין לנזיר. ואף בנד"ד נראה שהזמנת האורח אינה חפצא ממשית אלא אמירה מופשטת בעלמא. אם כי, לא מצאנו במפורש הבחנה מעין זו, ואדרבה מצאנו שאיסור 'לפני עיור' כולל גם נתינת עצה רעה, ואולי יש להוכיח משם שלא כגרשז"א.

סוגיית "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך" (שבת ד, א). שהרי לדברי השואלים הזמנת יהודים רחוקים אלו לסעודת השבת היא הדרך היחידה לקרבם ליהדות, ובלעדיה יש חשש שיתרחקו ממנה עד כדי חשש חמור לטמיעה והתבוללות. ואם כן, איננו צריכים לדון רק על חילולה של שבת זו אלא על החשש לחילולן של כל השבתות ואי קיומן של כל המצוות, וחזרנו לסברא שהכשלה קלה בהווה עדיפה על שמד מוחלט בעתיד.

ומצינו שהתירו בתנאים מסויימים לאב לחלל שבת כדי להציל את בתו שנתפסה לשמד (שו"ע סי' שו סעי' יד שפסק כמסקנת התוס' ולא כמסקנת הרשב"א, ועיין שם במשנ"ב ס"ק נו שהיקל במקום שמד אפילו היכא שפשעה). מכח הסברא "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" (יומא פה, ב). וק"ו שיותר לעבור על ספק לפני עיור כדי שיקיים שבתות הרבה, ומשום כך יש מקום להתיר בשעה"ד זו להזמין לסעודת שבת אפילו ביום, אם אין אפשרות להזמין בלילה. (ועיין במאמרו של מו"ר הרב ישראל: "פיקוח נפש בהצלה רוחנית" – תחומין ב, שדימה את המאמץ להציל את רוח האדם משמד למאמץ להציל את גופו מן הסכנה, וכידוע ספק פקוח נפש דוחה את השבת).

ג. איסור מסית

והנה הגר"מ פיינשטיין ('אגרות משה' או"ח ח"א סימן צט) העלה נימוק נוסף לאיסור להזמין לשבת אנשים רחוקים שודאי עלולים לנסוע ברכב לביכ"נ בשבת, משום שיש בזה איסור נוסף של הסתה לדבר עבירה, וכפי שמצאנו במסית ומדיח. וז"ל: ולהזמין את הרחוקים באופן שאי אפשר

כך יימנע מן הנכשל לעבור עבירות אחרות רבות יותר. וכעין זה כתב בשטמ"ק (ב"מ ה, ב) בשם הריטב"א, שאם הנכשל עובר בלאו הכי על אותה עבירה עצמה, אין על המוסיף להכשילו משום 'לפני עיור'.

אלא שהגרעק"א דן במצב ודאי שבו ה"מכשיל" מונע עבירות אחרות להדיא, ואילו בנידון דנן אנו מסופקים בכך. אמנם סביר להניח שהזמנתו של יהודי רחוק לשבת תמונע ממנו לעבור על עבירות רבות יותר, אך יתכן גם להיפך, שאדרבה דווקא אנו נגרום לו לעבור עבירות רבות יותר, וא"כ יצא שכרנו בהפסדנו.

ויש להדגיש שספק זה חמור יותר מספק רגיל שהקלו בו באיסור "לפני עיור", כמבואר במשנה (שביעית פ"ה, מ"ח) שבהיתרא תלינן. ומשום כך התירו למכור לחשוד על השביעית פרה חורשת, ולתלות שמא הקונה זקוק לפרה לשחיטה ולא לחרישה. אך יש לחלק בין סוגיא זו לנד"ד, כי שם הספק נוגע לעצם איסור החרישה, ויתכן שהקונה לא יעשה שימוש בפרה זו לחרישה. אך בנד"ד ברור לנו שאם נזמין מחלל שבת לסעודה הוא יבוא ברכבו כיון שהוא גר במקום רחוק, אלא שאנו מסופקים שמא בלעדינו הוא ייסע מרחק גדול יותר, ואז אנו מצילים אותו מאיסור גדול יותר. אך מאידך יתכן גם להיפך שבלאו הכי לא היה נוסע כלל, ולא היה עושה מלאכה אחרת, ולכל הפחות יש כאן ספיקא דאורייתא, ובספק כעין זה אזלינן לחומרא. ועל כן אין לתלות להיתרא ולהקל מטעם זה, אלא שמ"מ אין כאן איסור ודאי מכח הסברא שכתבנו, ויש להסתמך עליה לפחות כסניף להתיר. שנית, יש לדון בשיקול נוסף לקולא מכח

שהמוסת לא עבד ע"ז בפועל היהו נהרג, ולמד זאת מ"לא תחמוד" ו"לא תכסה".

ב. מסית ליתר העבירות שבתורה שדינו קל יותר, ואם טען בעצמו "דברי הרב ודה"ת דברי מי שומעין" – אמנם שומעין לו, אך אם לא טען כך בעצמו אין אנו טוענים זאת בעבורו. וכמו כן, אין אנו דנים אותו אלא במקום שהמוסת עבר את העבירה בפועל.

ומכאן יש ללמוד אף לנד"ד שהמכשיל את חבירו בעבירה לא גרע מן המשלח שליח לדב"ע, ואם טען "דברי הרב ודה"ת דברי מי שומעין" – שומעים לו ונפטר בטענה זו מאיסור מסית, אך אם לא טען לא טוענים לו. ואכן הגרמ"פ רמז לזה במש"כ "ולא ילמדו עליו סגוריא".

אך בסוף דבריו ה"ד רמ"ה' הקשה על עצמו, שלא מצינו בכל הש"ס הבחנה זו בין המשלח לדבר עבירה שטוען בעצמו לבין זה שאינו טוען בעצמו, ונשאר בצ"ע. ועיי"ש בפ"י הרי"פ שתמה על הרמ"ה תמיהות נוספות. ואם כן קשה לסמוך על ה"ד רמ"ה', הן משום שהוא יחיד ברעיון זה והן משום שהוא עצמו מסופק בו.

(ובאמת כל הלימוד מהנחש אינו פשוט שהרי פרשת הנחש היא עמוקה מני ים ומי ימצאנה ו"כבוד א-להים הסתר דבר", עיין מו"נ ח"ב פ"ל ובפי' האברבנאל במקום, ועוד שכל מעשה הנחש אינו כפשוטו. והבו דלא להוסיף על דברי הגמרא, שאמנם למדה ממה שנראה כפשוטו של מקרא שאין טוענין למסית, וסברה שכשם שלא טענו לנחש כך אין לטעון למסית. אך אין להסיק מסוגיא זו מסקנות הלכתיות לנושאים אחרים).

ולכאורה היה מקום לסברת הגרמ"פ רק לענין חילול השבת משום דדמי לעבודה זרה, וכפי שהמומר לחלל שבת בפרהסיא הוקש לעובד ע"ז ושניהם מומרים לכל

שיבואו בלא חלול שבת ודאי אסור, והוא עוד גרוע מאיסור לפנ"ע **שהרי הוא עוד באיסור מסית**. ואף שאיסור מסית לחיוב סקילה הוא רק מסית לעבוד עכו"ם, מ"מ לענין האיסור ועונש כלפי שמיא בכל החומר **שאינן טוענין למסית יש בכל האיסורים**.

וראייתו מנחש הקדמוני שלא החטיא את חוה בחטא עבודה זרה אלא רק באיסור לשעתו שלא לאכול מעץ הדעת, ואעפ"כ משם למדה הגמרא (סנהדרין כט, א) שאין טוענין למסית. הא חזינן שאיסור מסית ישנו בכל עבירה, ורק לענין עונשין בדיני אדם קמ"ל שעונשים רק על מסית לע"ז, אבל האיסור קיים בכל העבירות ואף בדיני שמים יענש, ולא ילמדו עליו סגוריא.

ויש להעיר על ראייה זו מחטא עץ הדעת, שאמנם ראייה יפה היא וראויה לגאון שכמותו, אך אם לדין יש תשובה. וכבר עמדו רבים לפניו על קושייתו, שלכאורה לא היה שם איסור ע"ז ומדוע הוא נחשב למסית, ויישבו אותה בדרכים אחרות. ועיין בפ"י המהרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג (ח"ג עונש כד-כה) שהביא בשם הר"מ מקוצי, החזקוני והרע"ב שהנחש הקדמוני הסית את אדם וחוה גם לע"ז. וא"כ אין ללמוד משם לעבירות אחרות.

אך מאידך, לכאורה יש לו תנא דמסייע ליה והוא ה"ד רמ"ה' (לסנהדרין, שם) שחילק בין שני סוגי מסית, ולכל אחד מהם דין שונה:

א. מסית לע"ז שהוא חמור ועליו נאמר "לא תחמוד ולא תכסה", ומשום כך אין מקבלין את טענותיו, וגם אם יטען "דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעין" – אין שומעין לו. יתרה מזו, אפילו במקום

רצה רק להדגיש את חומרת המעשה של המזמינים אנשים לביכנ"ס בשבת כשידוע לכל שהם עתידים לבוא לשם ברכב. וראה צורך להדגיש שאין בהזמנה זו שום תועלת, אלא אדרבה יש כאן גם "לפני עיוור" וגם מעין הסתה, אך הוא לא התכוון לדין הסתה ממש.

ואכן גם אני הק' מצרף את הערתי וגערתי לגערתי, בענין חגיגות בר מצוה הנערכות בשבת כשיש חשש ברור לחילול שבת מצד המשפחה. איזו תועלת חינוכית תצמח לנער בר המצוה מחילול השבת? הרי נזקו רב מתועלתו! ולו יישר חילי אבטליניה. ובישיבתנו הק' ברמת גן המלצנו לבני מצוה רבים לחגוג את יום היכנסם לעול מצוות בימי שני וחמישי, שיש בהם קריאה קצרה בתורה המתאימה יותר לאירוח ציבור חילוני בבית הכנסת, ואין מניעה מלצלם את האירוע. ובשעת הצורך אפשר לקיים אירועים מעין אלה גם בתפילת המנחה, כשמסתמא בין האורחים הבאים לשמחה יש עשרה שלא שמעו את קריאת התורה בבוקר... (עי' לעיל סי' יט).

אך במקום שהתועלת מן האירוח בשבת ניכרת לעין, כגון בנד"ד, שכל כוונת המזמין היא לקרב את המוזמן ולהכניסו תחת כנפי היהדות, והדבר נעשה רק לאחר שבדק היטב ולא מצא דרך אחרת אלא להזמינו לביתו, והוא מצידו מציע לו בכנות לשבות עמו את כל השבת ורק מצד המוזמן הוא מתעקש לבוא בעיצומו של יום השבת, ודאי שאין להגדיר זאת כמי שכוונתו חלילה להסיתו ולהדיחו.

ד. השתתפות בערבי 'בינגו'

עוד נשאלתי: האם מותר וראוי

התורה כולה כמבואר בחולין (ה, א). וברש"י (שם, ד"ה אלא) נתן טעם להיקש זה:

האי תנא חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים, דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית. ולפי"ז היה מקום לומר שיש דין מסית בחילול שבת כשם שיש מסית בע"ז.

מיהו, דווקא מדברי רש"י יש ללמוד, שההיקש בין שבת לע"ז מוגבל לדברים מסוימים בלבד, כגון קבלת קרבנות מפושעי ישראל ונאמנותם בכשרות. ורק לעניינים אלו חילול שבת דומה לע"ז, כי מי שמחלל שבת אי אפשר לסמוך עליו לענין כשרות, שהרי הוא כופר בעובדה שה' ברא את העולם, וכתוצאה מכך ודאי הוא כופר גם בתורה מן השמים. שכן השבת היא הבסיס לקבלת התורה כולה, ומבחינה זו היא אכן דומה לע"ז, שאף היא הבסיס לכל התורה כולה, כי מי שכופר בה' כופר כמובן גם בתורתו. אך כל הדמיון מצטמצם רק לענין זה, ואילו לנושאים אחרים אין ספק שהמחלל שבת אינו עובד ע"ז ממש. (ואף שאסרו יין של מחלל שבת כשם שאסרו את יינם של העכו"ם, אינו אלא משום קנס כפי שכתב החת"ס י"ד סי' קכ). ובפרט בנד"ד שאנו עוסקים בתינוקות שנשבו ודאי אין לומר עליהם שהם כופרים בעיקר.

וכתב הגה"מ (הל' ממרים פ"ו אות ח) שאין דין מסית באב כהן שאומר לבנו להיטמא למתים. ודרשת חז"ל את הפסוק: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו – כולכם חייבים בכבודי" (יבמות י, א) משמע שאין דין מסית גם בחילול שבת, יעו"ש"ה. ולענ"ד יתכן לומר שגם הגר"מ פינשטיין לא התכוון לאיסור מסית כפשוטו, אלא

ובאדיבות שלא ניתן לקיים את השיעור כצורתו המקורית ויש ללמדה בעמידה רק ראשי פרקים על רגל אחת.

אך המלמד כמה נשים יחד דינו ככל מורה בכיתת נשים, שהדבר מותר במקום שאין איסור ייחוד.

ו. צירוף יהודים רפורמים וקונסרבטיבים למניין

עוד שאלת: האם ניתן לצרף יהודים שאינם נמנים על הזרם הדתי האורתודוקסי לתפילה במנין?

אמנם הריפורמה נתפסת בעינינו כמין דת אחרת, שכן הורתה ולידתה היו בצילה של הנצרות מתוך רצון לחקות אותה במבנה ביהכ"נ ובצורת התפילה בישיבה מעורבת, בנגינת העוגב, בשפה, ובעיקר בביטול המצוות המעשיות והמרתן בהצהרות ספיריטואליסטיות והומניסטיות. אך כל זה אינו נוגע ליהודי הרפורמי כפרט, אלא רק לתופעת הריפורמה בכללה. וכל עוד אמו יהודיה, והוא עצמו אינו משומד כיון שלא טבל להשתמד ל"ע לדת אחרת, הרי הוא יהודי לכל דבר כדין ישראל שחטא שישראל הוא. הוא אינו שונה מישראל חילוני שנהגו לצרפו למנין בשעת הצורך. ואע"פ שסביר להניח שהוא מחלל שבת בפרהסיא שאינו מצטרף למנין (עיין במשנ"ב סי' נה ס"ק מו-מז, ועיין עוד בספרי באהלה של תורה ח"ב, סי' פב שהארכתי בגדר זה של צירוף למנין), שאני הכא כיון שהוא בגדר 'תינוק שנשבה' ואינו שומר מצוות בגלל החינוך הלקוי שקיבל.

ככלל יש לומר, הויכוח שלנו אינו עם היהודים הרפורמים מן השורה, שיתכן והם סבורים בתמימותם שזה כל מה שנדרש מהם, וזוהי יהדותם. הויכוח שלנו הוא עם מנהיגיהם האידיאולוגיים –

לשליחים להשתתף בערבי בינגו הנערכים במסגרת הקהילה.

לכאורה אירוע מעין זה הוא מושב לציים, ואין מקומו של בן תורה באירוע כזה. אך אם מטרתו גיוס כספים למטרות ערכיות יש מקום להגדירו עפ"י תועלתו, וא"כ אינו מושב לציים. מה גם שהמוזמנים לערב כזה מן הסתם לא היו עוסקים בתורה באותו הזמן אלמלא הבינגו, וכל אירוע חברתי בקהילה היהודית קושר אותם ליהדותם.

עם זאת הייתי מציע שהאברך, למרות שהוא בין המארגנים ואולי אף צריך להימצא במקום, ימצא לו עיסוק מכובד ולא ישתתף בעצמו במשחק יחד עם כולם.

ה. לימוד בחברותא עם אשה

עוד נשאלתי בנוגע ללימוד יהדות בחברותות מעורבות גברים ונשים.

יש להימנע מלימוד בחברותא עם אשה, גם כאשר אין איסור ייחוד. כי בלימוד בחברותא עם אשה אחת נוצר קשר אישי בין שני הלומדים, וגם אם הוא קשר רוחני סוף סוף הוא קשר בין איש ואשה ויש להימנע ממנו. ולא דמי לשיבת עבודה בין מנהל ירא שמים למזכירתו, אם כי גם שם יכול להתפתח קשר כזה וד"ל, אך כיון שהנושאים הנידונים הם טכניים ויבשים לא נוצרת אותה הקירבה הנפשית הנוצרת בין שנים העוסקים יחדיו בלימוד רוחני משותף. (עיין מהר"ל פי' דרך החיים לאבות פ"ג מ"ב).

וגם כשהוזמנו כמה נשים לשיעור, אך בפועל לא הגיעה אלא אשה אחת, ויש חשש שמא היא תיפגע אם הלימוד לא יתקיים, יש להסביר לה בעדינות

הנמנעים מלסמוך על היתרו של הב"ח. לכן אם אפשר למצוא קמח אחר, בודאי שמן הראוי להעדיף את הקמח הישן על החדש.

אך כדאי גם לברר את המציאות, אם רוב הקמח הוא מן החדש או שמא רוב הקמח הוא ישן ורק מיעוט מן החדש. במקרה כזה יש מקום להתיר גם לכתחילה לקנות סתם לחם, מתוך הנחה שרובו מן הישן. (עיינין שם בטור וברמ"א סעי' ג).

הראבי"ס. הללו מזייפים את היהדות ואינם רבנים, ואין לתת להם שום לגיטימציה.

ז. איסור חדש

חדש אסור מהתורה. יש שנהגו לסמוך בשעת הדחק בחו"ל על הב"ח (יו"ד סי' רצג ס"ק א), הסובר שחדש הגדל בחו"ל בקרקע של גוי אינו אסור משום חדש. אולם פוסקים רבים כמו השו"ע והט"ז חלקו עליו, ויש

סימן כג

אמירה בשבת למי שנוהג היתר

יומיים ביוה"כ

ד. אמירה כשיש מחלוקת בדין או במנהג

מסקנות

נספח: בן חו"ל שיש לו מפעל בארץ ביו"ט שני

ראשי פרקים

שאלה

א. מחלוקת הרשב"א והר"ן

ב. איסור אמירה לאחר מטעם שליחות

ג. איסור אמירה במי שנוהג להתענות

* * *

א. מחלוקת הרשב"א והר"ן

שאלה

שנינו במסכת שבת (קנא, א): מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך, ואני אשמור לך פירות שבתחומי.

ובחידושי הרשב"א (שם) למד מדין זה עיקרון כללי הנוגע לענייננו:

דמהא שמענין, דישראל שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית, **הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה.**

כלומר, די בעובדה זו שחבירו מותר בדבר כדי להתיר לבעל הפירות לומר לו

אדם שמחמיר על עצמו שלא לטלטל בשבת ברה"ר שיש בה עירוב, אך אשתו מקילה וסומכת על העירוב. האם הוא רשאי לומר לאשתו לטלטל?

וננסח את השאלה בצורה כללית יותר:

הנוהג איסור בשבת על פי פסיקה מסוימת, אך יש פוסקים אחרים המתירים, וכגון במחלוקת שבין המחבר לרמ"א אם יש רה"ר בזמן הזה. האם מותר לו לומר למי שנוהג היתר בדבר, לעשות עבורו בשבת את אותו הדבר שהוא נוהג בו איסור?

על קולת האיסור של זה שקיבל עליו תוספת שבת קודם השקיעה. ומאי שנא שמירה על פירות העומדים מחוץ לתחום במקום שאין שם בורגנין, מעשיית מלאכה לאחר שקיבל עליו שבת? כשם שכאן אמירה אסורה כך גם שם.

וכדי ליישב את הר"ן, תירצו הב"ח (סי' רסג) והט"ז (סי' רסג ס"ק ג) את דבריו שיש לחלק בין אפשרות של היתר בכח לבין היתר בפועל. אמנם המקבל עליו שבת לא היה אסור במלאכה אלמלא קיבלה עליו, אך בפועל מאחר וקיבל עליו שבת הוא אינו יכול לעשות עתה למעשה שום מלאכה בכל צורה שהיא. משא"כ לגבי שמירת פירות, שגם בפועל אילו היו לו בורגנין יכול היה לשמור עליהם בעצמו בשבת.

וכעין זה כתב ב'לבוש' (סי' רסג בהגה הביאו הט"ז) גם אליבא דהרשב"א, שיש לחלק בין איסור מלאכה בתוספת שבת לשאר איסורים. שכן לדעתו קבלת שבת קודם זמנה מחייבת מדין נדר, ומכאן יש להסיק שכשם שהנודר יכול להישאל על נדרו הוא הדין לענין קבלת שבת. וכיון שלא קיבל על עצמו אלא איסור מלאכה ולא איסור אמירה, מותר לו לומר לאחרים לעשות עבורו מלאכה כל עוד לא קיבלו עליהם את השבת. ונמצא שהוא מודה לדין הרשב"א אך לא מטעמו. ואין הכי נמי, במקום שטעם זה אינו קיים אסור לו לומר לחבירו שיעשה מלאכה בעבורו, אע"פ שהוא מותר בה מאיזו סיבה.

אך הט"ז חולק עליו בסברא זו, ולדעתו לא ניתן להישאל על קבלת השבת. והט"ז לשיטתו, שכתב בדעת הר"ן שאין אפשרות להישאל על תוספת שבת, שאם לא כן מה ההבדל בין שמירת פירות לתוספת שבת?

בשבת שישמור את פירותיו המצויים בתחומו, ואין בזה משום אמירה אסורה. וכמו כן יש לומר בנד"ד שיכול לצוות את חבירו לעשות מלאכה בשבילו, מאחר שהיא נעשית בהיתר ע"י מי שעושה אותה. ושאינו מאיסור אמירה לגוי, שהמלאכה שהגוי עושה אסורה וקי"ל דכל דבר שאינו עושה אינו רשאי לומר לנכרי לעשותו עבורו, אע"פ שהגוי ודאי אינו מצווה מחמת עצמו שלא לעשותו. ובהסבר חילוק זה בין גוי לישראל נדון בהמשך.

אך הר"ן (שם סד, ב בדפי הרי"ף, ד"ה 'ומדאמרין') חלק עליו וסבר שאין הנידון דומה לראיה, שאף האמירה לחבירו שישמור לו את פירותיו לא הותרה אלא משום שבעל הפירות עצמו מותר עקרונית בשמירתם בדרך כל שהיא, "ושאני הכא דאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר". ועולה מדבריו, שנחלק עם הרשב"א בטעם ההיתר לומר "שומר לי". ולדעתו ההיתר נובע מכך ששמירת הפירות אינה אסורה על בעל הפירות עצמו באופן מהותי, והראיה שאם הן היו בתחומו היה מותר לו לשמרם, ורק מסיבה זו התירו לו לומר לחבירו לשמרם כיון שהן מצויות בתחומו. אך במקום שהאיסור חל על הנוהג איסור באופן מוחלט, הוא אינו רשאי לומר לחבירו שיעשה כן בעבורו.

ובב"י (סי' רסג) הקשה על הר"ן לשיטתו הוא. שהרי גם אם נקבל את דבריו באופן כללי, קבלת שבת שאני אפילו לסברת הר"ן. שכן אף אותו אדם שקיבל עליו שבת היה מותר לעשות מלאכה בעצמו אלמלי קיבלה. וכשם שהיתרו של חבירו לשמור על פירותיו מלמדת על קולת האיסור לשמור עליהם בשבת, כך יש ללמוד גם מן העובדה שחבירו עדיין לא קיבל עליו שבת,

אך יש ללמוד מדברי שאר הפוסקים החולקים על הלבוש וסוברים כהרשב"א, ואינם תולים את היתר האמירה לחבירו לעשות מלאכה בעבורו באפשרות להישאל על קבלת השבת ולעוקרה למפרע. אלא תולים זאת בסברא שכל זמן שהאומר היה יכול לעשות את המלאכה בעצמו באותה השעה, וזאת אלמלא קיבל את השבת, מותר לו גם לומר לאחר לעשותה בעבורו, ולא גרע משאלה.

ב. איסור אמירה מטעם שליחות

ולענין פסיקת ההלכה, השו"ע (סי' רסג, סעי' יז) פסק כהרשב"א, והתיר למי שקיבל עליו שבת לומר לחבירו לעשות לו מלאכה. וברמ"א הוסיף שה"ה לענין מי שמאחר להבדיל במוצ"ש, שרשאי לבקש מחבירו שכבר הבדיל לעשות מלאכה בעבורו.

ובדעת הרשב"א שהלכה כמותו צ"ע, מאי שנא מאמירה לנוכרי שאסורה בשבת, אע"פ שהנוכרי יכול לעשות את המלאכה בהיתר גמור?

ויש ליישב על פי מש"כ הט"ז (שם, ס"ק ג) שלא גזרו משום "ודבר דבר" אלא בדבר האסור לכל ישראל, שאסור לומר לגוי לעשותו, אך לא בדבר המותר לחלק מישראל, כגון מי שלא קיבל עליו שבת. וצ"ע הרי מקור האיסור לומר לגוי הוא בדברי קבלה: "ודבר דבר", דהיינו שאסור לדבר דבורי חול בשבת. ומאחר שמלאכה זו אסורה עליו, למאי נפק"מ אם היא מותרת לחלק מישראל או שאסורה לכל? ואולי יש לבאר את דבריו, שהדבר תלוי בהגדרת החפצא של המלאכה. בתוספת שבת התירו לו לצוות את חבירו לעשות

הרי בשני המקרים יש אפשרות מעשית לעשות מלאכה בפועל.

ונ"מ למוצאי שבת. לדעת הלבוש, אסור למי שלא הבדיל לומר לחבירו שכבר הבדיל והוציא את השבת שיעשה מלאכה עבורו. כי יש לחלק בין אדם שהקדים לקבל עליו את השבת לאדם שמאחר להוציא את השבת. חיוב התוספת במוצ"ש אינו תלוי באמירתו ומוכח שהיא אינה מדין נדר, ולכן אסור למי שלא הבדיל לומר לאחר שהבדיל לעשות עבורו מלאכה.

אך לענ"ד יש לדחות סברה זו מגופה, שהרי גם בנדר לא הקלו אלא משום שאפשר להישאל עליו, כפי שכתב ה'לבוש' עצמו. כלומר השאלה עצמה אינה הסיבה להתיר את האמירה. היא רק סימן לכך שהאיסור אינו מוחלט וניתן להתרה בדרך כל שהיא, כגון ע"י שאלה. וא"כ לא רק האפשרות להישאל על הנדר קובעת את קולת איסורו, אלא הוא הדין כל אפשרות אחרת שיש בה בכדי להפקיע את האיסור מקלישה את חומרותו. ואם כן גם תוספת שבת במוצ"ש איסורה קלוש, שהרי גם היא ניתנת לביטול ע"י הבדלה. וצ"ע.

ואמנם יש טעם אחר לחלק בין המקבל עליו תוספת שבת ונוהג באיסורי מלאכה קודם השבת, לבין מי שמשתהה להוציא את השבת ועדיין לא עשה הבדלה במוצאי השבת, וגם הוא נוהג באיסורי מלאכה כדין תוספת שבת. שהרי במוצ"ש גם אם יבדיל ויוציא את השבת אין בכוחו לעקור אותה למפרע אלא רק מכאן ולהבא, ואילו אם קיבל שבת ויישאל על קבלתו הריהו עוקר אותה למפרע. ואולי מצד זה יש מקום לסברת ה'לבוש', שדין תוספת בזמן קבלת השבת קל טפי מן התוספת בצאת השבת.

לנוכרי בשבת אפילו בנוגע לעשיית מלאכה במוצ"ש.

וא"כ קשה, מדוע התירו למי שקיבל שבת לומר לישראל חבירו שעדיין לא קיבלה לעשות מלאכה עבורו. והרי האמירה לכשעצמה אסורה עליו מ"מ צוא חפצך ודבר דבר", כיון שקיבל שבת, ומה בכך שחבירו אינו עושה מלאכה לדעתו. אמנם אין מקום לאסור אמירה זו מדין שליחות מכיון שלחבירו מותר לעשות מלאכה, אך עדיין ראוי לאוסרה מחמת עצמה.

ואולי יש ליישב שאיסור האמירה לכשעצמו אינו נוהג בתוספת שבת, שהרי בלאו הכי הקלו באיסורי שבות קודם הלילה. וכשם שבין השמשות לא גזרו על איסורי שבות במקום מצוה (עיי' שו"ע סי' רס"א, ובמג"א סי' ק"ג), כך יש מקום לומר שהקלו עוד יותר בזמן התוספת ונחתו חדא דרגה ולא גזרו על שבות אפילו שלא לצורך מצוה. ומצינו שתוספת שבת אינה תופסת לכל דבר. ולדוגמא, לדעת התוס' (כתובות מז, א ד"ה דמסר) מצות שמחה ביו"ט אינה נוהגת מבעוד יום עד שתחשך, וא"כ יש מקום לומר שגם דין "ממציא חפצך ודבר דבר" לא חל בתוספת שבת. (אם כי במק"א (לקמן סי' מו לענין תוספת לחג השבועות הסברנו שיש לחלק בין מצות שמחה לאיסור מלאכה, ואכמ"ל).

אך כל זה נכון כשאנו דנים באיסור האמירה מדין "ודבר דבר" שהוא איסור מיוחד לשבת. ובתוספת לא גזרו. אך מאידך אם נבוא לדון באיסור זה מצד דין שליחות שחבירו עושה בעבורו, יתכן שהוא חל כבר בתוספת שבת כיון שאיסור זה חל על

מלאכה בשבילו, מאחר שהיא נעשית בהיתר ע"י מי שעושה אותה, גם לדעתו של המשלח. ואם כן, מבחינת החפצא של המלאכה אין כאן מלאכה האסורה מחמת עצמה. משא"כ באמירה לגוי, שהמלאכה שהגוי עושה מצד עצמה הרי אסורה לדעתו של הישראלי המשלח, וא"כ יש כאן חפצא של מלאכה אסורה. ורק בגלל שהגוי אינו מצווה במצוות הוא מותר לעשות מלאכה, וקי"ל דכל דבר שאינו עושה אינו רשאי לומר לנוכרי לעשותו עבורו. (ובסגנון אחר עפ"י דרכו של הרוגאצ'ובי – גוי לא היה מעולם בכלל האיסור וממילא הוא גם אינו בכלל ההיתר, אלא הוא בבחינת "העדר"). ונמצא שההיתר של הגוי אינו מלמד כלל על קלישותו של האיסור אצל ישראל, ומשום כך חל עליו איסור אמירה לנוכרי. משא"כ ישראל שעקרונית הוא בכלל האיסור, ואעפ"כ במקרה זה הדבר מותר לו, ומאחר שהיתרו ברור מוכח שגוף האיסור קלוש אצל חבירו.

אך עדיין יש להקשות מאיסור אמירה לעכו"ם, שהרי היא נאסרה משני טעמים: מדין שליחות (ערש"י שבת קנג א ד"ה מאי טעמא) שנוגע לתוצאה שהגוי עושה מלאכה באמירתו של ישראל, ומדין "ממציא חפצך ודבר דבר" שנוגע לעצם הדיבור בשבת בעסקי מלאכתו. ונפקא מינה, שמדין שליחות אסרו אמירה לנוכרי אפילו בערב שבת כשמצוה עליו לעשות עבורו מלאכה בשבת. יתר על כן, אפילו אם בא מאליו ורוצה לכבות אומרים לו אל תכבה, כיון שסוף סוף עושה מלאכה בעבור ישראל. ומאידך, מדין "ממציא חפצך" אסרו אמירה

ולא דמי להעושים ב' ימים יום הכיפורים, שאסורים לאכול בלילה מה שבישל אחר ביום. דהתם **לפי דעתם** שמסתפקין שמא היום יה"כ, א"כ המלאכה הזאת נעשית באיסור **דאסור לכל ישראל לעשות מלאכה**. אבל הכא, הוא יודע שכבר עבר שבת רק שהוא לא הבדיל.

וכ"כ הלבוש (סי' רסג).

אך דבריהם צריכים עיון, שהרי כל דין יו"ט שני הוא רק משום "הזהרו במנהג אבותיכם, שמא יחזור הדבר לקלקולו" (ביצה ד, ב), כיון שבזה"ז כולנו בקיאים בקביעותא דירחא. ואם כן, גם יום הכיפורים אינו נוהג מעיקר הדין אלא יום אחד בלבד, כמו תוספת שבת התלויה בקבלתו של האדם, ורק יחידי סגולה נהגו לצום יומיים. וא"כ גם מי שמתענה יומיים מודה שמעיקר הדין די להתענות יום אחד, ועל כן סומכים כל עם ישראל שאינם מתענים יומיים. ואילו זה שמחמיר ומתענה יומיים עושה כן לפנים משורת הדין, בדומה למי שקיבל עליו שבת לפני כולם.

וצריך ליישב, שאמנם המתענה קיבל על עצמו להתענות יום נוסף לפני משוה"ד, אך מבחינתו הוא קיבל זאת בגדר חיוב, כאילו עיקר יוה"כ"פ הוא ביום השני. ולא דמי לקבלת השבת קודם הזמן המקובל, שזמן זה אינו בגדר שבת כלל ועיקר, אלא רק תוספת. ותוספת שבת מעצם מהותה היא מושג סובייקטיבי. ואין פירושה שהשבת נכנסת באופן אובייקטיבי לפני זמנה, אלא כשמה כן היא: **תוספת שבת**, שהתורה חייבה כל אדם מישראל להוסיף בעצמו מהחול על הקודש. וחייב זה הוא אישי, שכל אחד מקבל על עצמו את התוספת בזמן הנראה לו מפלג המנחה ואילך. ואם כן זה שהוסיף יותר מאחרים

כל איסורי התורה ואינו מיוחד לשבת בלבד. (עין ב"מ צ, א. ועיין קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב שליט"א סי' נד).

ובשו"ת 'פני יהושע' (חי"ד סי' ג, בסופו) תלה את מחלוקת הרשב"א והר"ן שהבאנו לעיל בשני תירוצי הגמרא (ב"מ י, ב), אם יש לחצר דין שליח אפילו לדבר עבירה משום **"דלאו בר חיובא הוא** – מחייב שולחו" או משום **"דבעל כרחיה** – מחייב שולחו". הר"ן סבר כתירוץ הראשון, וכיון שזה שלא קיבל עליו את השבת אינו בר חיובא איסור המלאכה מתגלגל על חברו מדין שליחות, ובכה"ג יש שליח לדבר עבירה. ולעומתו הרשב"א נקט כתירוץ השני, וכיון שהשליח אינו עושה בעל כרחו אין לחייב את משלחו שהרי "אין שליח לדבר עבירה". (ועיי"ש שהעלה צדדים נוספים לדון אם כה"ג מקרי 'בר חיובא' או לא).

ג. אמירה במי שנוהג להתענות יומיים ביוה"כ

ובנד"ד צריך עיון איך להגדיר מחלוקת בין הפוסקים שיש אוסרים ויש מתירין. האם המחמיר יכול להתייחס לחבירו הנוהג כמתירין כמו אל מי שעדיין לא קיבל עליו את השבת, או שמא דינו שונה. שהרי מי שקיבל עליו שבת מוקדם יותר מודה שאין זו חובה גמורה אלא הידור מצווה בעלמא, וגם לפי מנהגו כל אלו שלא קיבלו שבת כדן עושים. מה שאין כן במקום שהפוסקים נחלקו, שמבחינת מי שנוהג כפוסקים האוסרים זוהי ההלכה ואילו האחר נוהג שלא כהלכה על פי תפיסתו, אע"פ שהלה יש לו על מי לסמוך מבחינתו שלו. וחילוק כעין זה כתב המגן אברהם (סי' רסג, ס"ק לג) כהערה על דברי הרמ"א:

וממנו מניין ליום הכפורים ולסוכות. ונמצא לסברא זו שהנהגים להתענות ביום הכיפורים יומיים, לא עושים כן מדין יו"ט שני של גלויות כבשאר ימים טובים, אלא היא הלכה מיוחדת ביוה"כ. (אם כי לפי"ז יש לומר כן על כל מועדי חודש תשרי כולל סוכות ושמיני עצרת? ואולי י"ל שעד חג סוכות השליחים ודאי כבר הגיעו, וגם בזמן שבית המקדש קיים כבר ידעו בסוכות מתי היה ראש השנה. וצ"ע). וההגה"מ בעל סברא זו הוא זה שכתב שאסור למתענים שני ימים לאכול ממה שנתבשל ביום השני.

אלא שקשה על סברא זו מדוע הם יכולים להישאל על מנהגם? שהרי אם לדעתם חוששין לסברא שמונים מיו"ט שני של ר"ה ואין זו חומרא בעלמא, אם כן לא מועילה על כך שאלה וכמו שהקשה הלבוש יעו"ש.

ולוא דמיסתפינא הוה אמינא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ופליגי! לדעת הגה"מ שהביא בשם הר"מ אין הכי נמי אין אפשרות להישאל על מנהג זה, ולכן אסור לבשל להם. כי אילו היתה אפשרות כזאת היה באמת מותר לבשל להם. ולעומת זאת מקור הסברא שאפשר להישאל על כך הוא הרא"ש כמבואר בטור וב"י, ואה"נ לדעתו יהיה מותר גם לבשל להם שהרי לדעתו מדינא אין שום צורך להתענות ביום השני. ויש לדייק מן הטור שהביא את דעת אביו הרא"ש שאפשר להישאל על המנהג הזה, ואילו את דעת ההגה"מ שאסור לבשל להם לא הביא. וכן יש לדייק מן הרמ"א, שלא הביא את האיסור לבשל להם אלא רק את דין הרא"ש שיש למנהג זה התרה.

ואע"פ שהמג"א (שם, ס"ק ז) הביא בחדא מחתא גם את דעת הר"מ שאין לבשל עבור מי שמתענה יומיים וגם את דעת הרא"ש

אמנם נוהג בתוספת אישית משלו, אך היא אינה שבת בעצם. ולעומתו, הנוהג יום הכיפורים יומיים וחושש לחומרא שמא ראש השנה נקבע ביום השני שלו, הריהו מסתמך על עיקר הדין. שכן קביעת לוח השנה אינה הגדרה סובייקטיבית מעצם טיבעה, ועל כרחך זו הגדרה כלל ישראלית ולא אישית. ומשום כך, לדעת החוששין לסברא זו אסור לו ליהנות ממלאכה שחבירו עשה ביום השני, כיון שמבחינתו שהוא חושש שיוה"כ"פ הוא אולי היום השני, גם חבירו היה ראוי שיחשוש לכך.

ולפי זה, גם בנד"ד יש לראות את הנוהג כפוסקים האוסרים כמי שנוהג להתענות יומיים ביום הכיפורים. דהיינו, כיון שמבחינתו זו הלכה כלל ישראלית נמצא שהמתיר נוהג שלא כהלכה, ועל כן הוא אינו רשאי לומר לו לעשות מלאכה עבורו.

מיהו, אם נקבל את סברת הלבוש שתוספת שבת קלה יותר כיון שיכול להישאל על קבלתה, הרי גם ביוכ"פ יכול להישאל על קבלתו כמבואר ברמ"א (סי' תרכד, סע' ה). ואם כן, מה החילוק בין יוה"כ"פ לבין תוספת שבת? אדרבה, יוה"כ"פ ניתן לשאלה לכו"ע בעוד שתוספת שבת אינה ניתנת לשאלה לדעת הפרמ"ג (רסג, משב"ז ג), ונמצא יציבא בארעא וגירורא בשמי שמיא?! וצ"ע.

ולולי דמיסתפינא הוה אמינא שדברי הרמ"א אינם מוסכמים לכו"ע, ומי שסובר שאסור ליהנות ממלאכה שעשה ישראל ביום שני של יוה"כ סובר בהכרח שאי אפשר להישאל עליו. שהרי המקור להלכה זו הוא בהגה"מ (סוף הל' שבתת עשור ד"ה תרי יומי):

מיהו יש לומר דטעמייהו משום דסברי דיום טוב שני של ראש השנה הוא עיקר.

חסידות להחמיר על עצמו על חשבון טירחתי של אשתו, וכלל נקוט בידינו בכל מידי דחסידות שיש לשקלן היטב במשקל החסידות).

יתרה מזו, גם אם המחמיר סבור שחומרא זו היא מעיקר הדין, יתכן שמותר לו לומר לחבירו המתיר שיעשה בשבילו. שהרי מי שנוהג על פי הלכה מסוימת ויצא ממקומו, אם עבר באופן קבוע למקום שבו כולם נוהגים כמתירים גם לו מותר. וכתב הרא"ש (פסחים פ"ד, סעי' ד) שיש לו לאדם להלך אחר מנהג המקום שמשתקע בו בין לקולא ובין לחומרא, ואפילו אם קולא זו נוגעת לעיקר הדין.

ואם כן, יש לדמות את המחמיר בדבר מסוים למי שקיבל עליו שבת ויכול להישאל עליה, שהרי הוא יכול לעבור למקום שמקילים בו וא"כ גם הוא יכול להפקיע את איסורו. ובפרט אם מדובר באשה, שהרי אם תינשא למי שנוהג כמתירים גם היא תהיה מותרת.

מיהו יש לומר דגרע משאלה, כי שאלה עוקרת את מנהגו למפרע ואילו מי שהולך למקום שנהגו מנהג אחר אינו עוקר את מנהגו הראשון אלא רק מכאן ולהבא. אך לפי מה שכתבו הפוסקים החולקים על ה'לבוש', שבמוצ"ש יכול לומר לחברו שהבדיל לעשות מלאכה עברו כיון שגם הוא יכול להבדיל בעצמו ולעשות מלאכות. ואע"פ שהבדלה אינה מתירה למפרע אלא רק מכאן ולהבא, בכל זאת מותר לו לומר לאחר לעשות מלאכה עברו. ולא גרע משאלה כיון שהוא יכול לעשות זאת היום. לדעתם ניתן לומר שגם מי שנוהג בהלכה מסוימת לחומרא מכיון שאם היה עובר דרך קבע למקום

שניתן להתיר את מנהגם. עדיין יתכן לומר בדעתו שאין זו שיטה אחת, אלא רק הביא את הדעות השונות, אך גם הוא סובר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ופליגי!

וראיתי בהגהת הלבוש (שם) שעמד על כך, אלא שהוא הסיק מהשוואה זו בין תוספת שבת ליוכ"פ ביום השני שאין סברה לחלק ביניהם, אלא יש לחלק בין עיולי יומא לאפוקי יומא. וכבר כתבנו שסברתו אינה מובנת לקוצר דעתו, מה גם שכל הפוסקים חולקים עליו וסוברים שגם במוצ"ש מותר לומר למי שהבדיל שיעשה מלאכה עובר מי שלא הבדיל.

ד. איסור אמירה כשיש מחלוקת בדין או במנהג

ואם כנים דברינו, ניתן לומר שלפחות במחלוקת הפוסקים שיש מקילים ויש מחמירין, המחמיר יכול לסמוך על סברת המיקל לענין אמירה ורשאי לומר לו שיעשה בשבילו כסברתו. וכגון שבעיקר הדין כולם מסכימים, אלא שאדם מסוים נוהג להדר ולהחמיר לפניו משורת הדין, אז יש מקום למחמיר על פי מנהג אבותיו לסמוך על הנהגים כעיקר הדין, ולומר להם לעשות דבר עבורו.

ולדוגמא, אדם שמחמיר על עצמו שלא לטלטל בשבת ברה"ר שיש בה עירוב, אך אשתו מקילה וסומכת על העירוב, בגלל שיש להם תינוקות ואי אפשר לכולאם כל השבת בבית. אם הוא סבור שמעיקר הדין אסור לטלטל אסור לו לומר לאשתו לטלטל. אך אם גם הוא סומך על עיקר הדין, אלא שרוצה לנהוג סלסול בעצמו ולהימנע מטלטול יכול לומר לאשתו לטלטל. (אם כי יש להעיר שאין זו מידת

השני. ולדעתו, די באפשרות תיאורטית זו לעבור מקהילה לקהילה כדי להתיר לו שיאמר לחבירו בשעה שעוד לא קיבלו שבת בבית הכנסת שלו.

מצינו איפוא בדעת ערוה"ש, שעצם האפשרות לעבור מקהל לקהל עושה אותו בר היתרא, ומתירה לו לומר לבן הקהל השני לעשות לו מלאכה. ואם כן הוא הדין לכל חומרא שאדם נוהג כמנהג אבותיו, ואילו היה הולך למקום אחר שבו נוהגים להקל היה מפקיע את עצמו ממנהג אבותיו. ונמצא, שבכל הלכה שיש בה חילוקי מנהגים, מי שנוהג איסור יכול להשתמש בחבירו הנוהג היתר ולומר לו שיעשה עבורו את הדבר האסור לו.

אך נראה שיש לפקפק בסברא זו ובהשוואה שבין הנד"ד לדברי ערוה"ש. שהרי קבלת שבת על ידי הציבור תלויה מעצם מהותה בכל קהילה וקהילה, ואע"פ שמי ששייך בדרך קבע לביכנ"ס מסוים מחוייב לקבל שבת עם קהילתו, מכל מקום אם יעבור דרך קבע לביכנ"ס אחר יצטרך לקבל עליו את השבת כמו בביהכ"ס השני. ובאמת, אדם אינו צריך להעתיק את מקום מגוריו לשם כך אלא רק לשנות את מקום תפילתו למספר שבתות (ומסתבר שלא פחות משלוש שבתות), ותו לא. המעבר מביכנ"ס לביכנ"ס הוא קל ומעשי, ונמצא שהמושג 'קביעות' בהקשר זה חייב לקחת בחשבון שקביעות זו אינה גמורה, ואינה עומדת לעולם ועד אלא עשויה להשתנות.

מה שאין כן בחילופי המנהגים שבין המחבר והרמ"א. כדי להחליף מנהג עליו לדור דרך קבע במקום בו נהגו אחרת לפחות שנה שלימה. ובר מן דין, בימינו אין כמעט מקום בעולם בו נוהגת הקהילה כולה מנהג אחד, בכל עיר ועיר יש כמה

שנוהגים בה קולא היה מבטל את מנהגו א"כ גם עתה יכול לומר לחבירו המקל לעשות את המלאכה עבורו.

ומצאתי זכר לדבר זה במחלוקת שבין 'ערוך השולחן' (סי' רסג, סעי' כח) למחצה"ש (שם, ס"ק ל) בענין אדם שכבר קיבל שבת בבית הכנסת שלו, ואילו בבית הכנסת של חבירו עוד לא קיבלו שבת.

לדעת מחצה"ש מי ששייך לביכנ"ס שקיבל עליו שבת אינו יכול לומר לחבירו מביכנ"ס אחר שעדיין לא קיבלו עליהם שבת לעשות לו מלאכה, שבכגון זה אין הדבר תלוי בו אישית. ומאחר שרגע קבלת השבת בביהכ"נ שלו מחייב גם אותו שוב אין הדבר תלוי בקבלתו האישית, ולא שייכת פה סברת הרשב"א שאם לא היה מקבל שבת לא היה מחוייב בדבר, כיון שהוא נגרר אחרי הציבור כולו. ובערוה"ש הקשה עליו, שהרי עדיין הוא יכול ללכת לביהכ"נ השני שבו עדיין לא קיבלו שבת, ומצד זה הדבר כן תלוי בו. והסיק, שדי במציאות תיאורטית שלא יקבל עליו את השבת כדי להתיר אמירה לחבירו, ודמי למאי דאמרינן "שאם יש שם בורגנין הולך".

ולכאורה דבריו צ"ע, שהרי אם הוא מתפלל בקביעות בביהכ"נ הראשון ודאי אינו יכול לדחות את קבלת השבת ולהצטרף עם ביהכ"נ השני שאינו קבוע בו. רק מנהגו של בית הכנסת שהוא קבוע בו הוא זה שמחייב אותו, וכמש"כ במחצה"ש (שם, ס"ק כד).

אלא על כרחך כוונת ערוה"ש לומר, שהמתפלל היה יכול לנטוש את הקהל הראשון ולהצטרף בדרך קבע מכאן ואילך לקהל השני, ואז הוא היה פוסק להיגרר אחר הקהל הראשון ונגרר אחר הקהל

שבת לומר לחבירו שכבר הוציאה לעשות מלאכה עבורו. אלא בכל מקום שיכול להוציא את עצמו מידי חיוב רשאי לומר לחבירו המותר בדבר.

ג. איסור אמירה בשבת נובע משני דינים: מדין שליחות ומדין "ודבר דבר", ויש כמה נ"מ ביניהם. ומסתבר לאסור מדין שליחות שנוהג בכל התורה אפילו ב'תוספת שבת', אך לא מדין "ודבר דבר" שהוא איסור שבות.

ד. לדעת ההגה"מ המקבל עליו להתענות ביה"כ יומיים סבור שכך ראוי לנהוג מעיקר הדין, ולשיטה זו נזכר בפוסקים שאסור לו לאכול ממה שחבירו בישל עבורו ואינו יכול להישאל על מנהגו. אך לדעת הרא"ש והרמ"א המחמיר בזה מודה שעושה כן כחומרא בעלמא, ולשיטתם ק"ל שיותר לו בשני הדברים.

ה. אדם שמתפלל בקביעות בבית כנסת אחד וקיבלו בו את השבת אינו רשאי לקבל את השבת אח"כ בבית הכנסת השני, עד שייעקר לגמרי מקהילתו ויקבע עצמו שם לפחות שלוש שבתות רצופות.

ו. מי שמחמיר כשיטה אחת ממידת חסידות רשאי לומר לחברו שאינו מחמיר כמוהולעשות מלאכה עבורו. אך מי שמחמיר בגלל שסבור זו ההלכה מעיקר הדין אינו רשאי לומר לחברו לעשות מלאכה עבורו.

וכמה בתי דינים וכל אחד מבני העיר דבק במנהגו. (להוציא כמה ישובים קטנים ומגובשים הנוהגים מנהג אחד, כגון בקיבוצים שאוכלים בהם בחדר אוכל משותף מנהג הקהילה להמתין שלש שעות בין בשר לחלב חל על כל החברים. אם כי רוב הישובים הקטנים לא נהגו לקבל עליהם מנהג אחד.)

ולכן, אדם הנוהג איסור בדבר מה, לעיתים רשאי לומר לחבירו שנוהג היתר בדבר שיעשה אותו בעבורו, ולעיתים אסור לו. ולעולם הדבר תלוי באופי המחלוקת שביניהם, אם זו מחלוקת במנהג או בהלכה. במקום שיש מחלוקת בהלכה שיש אוסרים ויש מתירים, על מי שנוהג כאוסרים להמנע מלומר לנוהגים כמתירים לעשות עבורו מלאכה בשבת. אך במקום שהאוסרים מודים למתירים מצד עיקר הדין, אלא שאעפ"כ הם נהגו להחמיר על עצמם כהידור וכחומרא, מותר למחמיר לומר למיקל לעשות מלאכה בעבורו.

מסקנות

א. לדעת ה'לבוש' קבלת שבת מועילה מדין נדר ולכן אפשר להישאל עליה, ואילו לדעת ה'ט"ז והפמ"ג לא ניתן להישאל עליה.

ב. דעת הפוסקים לדחות את סברת ה'לבוש' שאסר על מי שעדיין לא הוציא

נספח: בן חו"ל שיש לו מפעל בארץ ביו"ט שני

מדינא, שלכן יש לאוסרו גם באמירה לבן

א"י.

אך לפי דברינו יש להעיר שגם הטעם השני שייך בנד"ד, שהרי אם היה עולה לא"י, היה יכול כבר עתה לנהוג כמנהג א"י. ויתכן שאין צורך בעליה בפועל כדי לשנות את דינו ולנהוג כמנהג א"י, אלא די בהחלטה ממשית לעלות ארצה כיון שעסקיו כבר מתנהלים בפועל בארץ. ואע"פ שהוא עדיין גר בפועל בחו"ל, והוא עדיין חייב לנהוג בפרהסיא ביו"ט שני כשאר בני מקומו, מ"מ חיוב זה אינו אלא מפני המחלוקת ומצד עצמו הוא נחשב כבר כבן א"י. ואע"פ שאמרנו שבימינו לא מצויות קהילות מגובשות, א"י שאני, ומעולם לא יצאו עוררין על כך שבא"י נוהגים רק יו"ט אחד.

יתרה מזו, לענ"ד אפילו הר"ן מודה בנידון זה, דלא גרע מאילו היו בורגנין. ואדרבה כאן עדיף טפי, שהרי בשמירת פירות מחוץ לתחומי התירו אע"פ שבפועל אין בורגנין כלל, ואעפ"כ אנו מסתמכים על האפשרות התיאורטית שאילו היו בורגנין יכול היה ללכת יותר מאלפיים אמה ולשמור את פרותיו בעצמו. ואילו בנ"ד סברא זו פשוטה הרבה יותר, הרי מטוס והרי כרטיס וביכולתו של כל יהודי לעלות מיד ארצה.

לכן נראה לענ"ד, שלכו"ע (חוץ מהלבוש) רשאים הפועלים בארץ לעבוד במפעל המצוי בבעלותו של אדם הנמצא בחו"ל.

לאור הנ"ל, נראה לפשוט שאלה שדן בה בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ב סי' צט), בנוגע לבן חו"ל האסור במלאכה ביו"ט שני של גלויות שיש לו בית מסחר בא"י ופועליו הם בני ארץ ישראל המותרים במלאכה. ונשאל: האם מותר לפועלים לעשות את מלאכתו ביו"ט שני?

והנה, השואל רצה לדמות זאת לנידון דהרשב"א, שהתיר למי שכבר קיבל עליו שבת מבעוד יום לומר לישראל חבירו שטרם קיבלה לעשות מלאכה בעבורו. וכ"ש ביו"ט שני שבני ארץ ישראל אינם חייבים בו מכל וכל. והוסיף, שנידון זה אינו דומה למי שנוהג להתענות שני ימים ביו"כ, שאסרו עליו לומר לישראל אחר לעשות לו מלאכה. משום שיש לחלק כפי שחילק ב'דרכי משה' ובט"ז (סי' רסג ס"ק ג), שהרי לפי דעת העושה כן גם חבירו אסור במלאכה.

והגרמ"פ העיר על כך:

הנה הוא נכון לטעם הט"ז שם דדבר שלחבירו מותר ליכא איסור אמירה, **דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל**, עיי"ש. אבל לטעם הב"י והמג"א שההיתר בתוספת שבת הוא משום **דאי בעי לא היה מקבל שבת עליו**, וכל שיש לו היתר מותרת אמירה.

וא"כ יש לחוש להב"י והמג"א שטעם ההיתר בתוספת שבת הוא משום דאי בעי לא היה גם הוא מקבל שבת עליו, שזה ליכא ביו"ט שני לבן חו"ל **שאסור**

סימן כד

הנאה מחילול שבת כפוי

ראשי פרקים

שאלה

ג. אימתי לא קנסו ב'מעשה שבת' שוגג אטו

מזיד

א. 'מעשה שבת' בחידוש זרם החשמל

מסקנה

ב. איסור 'מעשה שבת' בתבשיל של חבירו

* * *

שאלה

ניתן לתלות את חילול השבת הכרוך בתיקונים ובחידוש הזרם בספק פיקוח נפש של מי מבין תושבי המקום, וממילא יש לאסור את השימוש בחשמל באותה השבת מפני 'מלאכת שבת' שנעשתה בו באיסור (עיין 'שמירת שבת כהלכתה' פל"ב, הערה קעד).

יש לבחון בזהירות עד כמה חידוש זרם החשמל חיוני במקום, על פי הסטטיסטיקה הכללית בשאר שבתות השנה. במקום גדול שכוחות החירום נקראים בו לעזרה כמעט בכל שבת החשש לפיקו"נ מוצדק, אך במקום קטן שרק לעיתים נדירות נזקקים להם אין הצדקה לחשוש לפיקוח נפש באופן אוטומטי כל אימת שמתרחשת הפסקת חשמל. וליתר הבהרה: אמנם מספר הקריאות למד"א בשבת אינן קובעות את גודל פיקו"נ במקום, אך יש בהם כדי לתת אינדיקציה סטטיסטית של אחוז הזקוקים בדחיפות לחידוש זרם החשמל מחשש לפיקו"נ. ולמשל, אם באוכלוסיה המונה כרבעה הקריאת הממוצעת למד"א היא אחת לשלוש שבתות – וכידוע, יש לצרף לסטטיסטיקה חולים נוספים הזקוקים למכשור רפואי חשמלי ותינוקות הזקוקים לויסות הטמפרטורה – יש לשער שבאוכלוסיה בת כ-5,000 נפש מצוי חשש של ממש לפיקו"נ בשל הפסקת זרם החשמל

חברת החשמל מובילה משחן בכביש ראשי בליל שבת, תוך כדי חילול שבת. לשם העברתו היא מנתקת את זרם החשמל ואח"כ מחדשת אותו. כל זה נעשה למורת רוחם של תושבי ישוב דתי השוכן על אם הדרך, והם שואלים: האם מותר להשתמש בחשמל באותה השבת, ומה דינם של התבשילים שהתחממו על הפלטה לאחר חידוש זרם החשמל?

א. 'מעשה שבת' בחידוש זרם החשמל

יש להבחין בין הפסקת חשמל כללית המתרחשת באזור נרחב, לבין הפסקת חשמל מקומית המתרחשת באזור מגורים מצומצם. כשמדובר בהפסקת חשמל כללית יש מקום להקל יותר בתיקונה, משום שחזקה על עיר גדולה שיש בה חולה מסוכן הזקוק לחשמל, ומצוה לחלל שבת בעבורו. ואגב היתר זה, מותר גם לכל אנשי העיר להשתמש בחשמל והם אינם מחויבים להקדים ולנתק את מכשירי החשמל שבבתיהם, וממילא אין לאסור את השימוש בחשמל משום 'מעשה שבת' כיון שחיבורו מחדש נעשה בהיתר. ולעומת זאת הפסקת חשמל המתרחשת במקום קטן חמורה יותר, משום שלא

הזרם ואל תחברו אותו בחזרה, אלא שבקשתם לא נשמעה.

ואמנם זרם החשמל עצמו אינו חפץ ממשי אלא אנרגיה בלבד, ולכאורה יש להקל בו משום שאין בו ממש. ועיין בשו"ת 'הר צבי' (או"ח ח"א, סי' קפג) שדימה להלכה בין גדרי 'מעשה שבת' לבין גדרי מעילה, והסיק ש'מעשה שבת' אינו נוהג אפילו בקול מראה וריח כיון שאין בהם מעילה, ועל אחת כמה וכמה שאינו נוהג בדבר שאין בו ממש. ואעפ"כ אין להקל, כי התבשיל השוהה על הכירה והנורה הדולקת הינם חפצים ממשיים, וגדרי 'מעשה שבת' נוהגים בהם לכל דיניהם. וכמו כן, לא מסתבר להקל בדבר משום גרמא, אלא נראה שחידוש זרם החשמל הריהו כהדלקה וכבישול בידים.

אלא שיש צד אחר להקל בכגון דא, שהרי חפצים אלו אינם עומדים בבעלותם של הטכנאים מחללי השבת, והשאלה הנשאלת היא האם הם יכולים לאוסרם על בעליהם שהרי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (יבמות פג, ב), כפי שיתבאר להלן.

ב. איסור 'מעשה שבת' בתבשיל של חבירו

והנה הראשונים נחלקו בגדרי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". דעת התוס' (יבמות פג, ב ד"ה אין אדם) שדין זה לא נאמר במקום שהאיסור תלוי במעשה בלבד כמו מי שנתן נבילה או חלב בתבשיל של חבירו, וכי האי גוונא ודאי אדם אוסר דבר שאינו שלו. ורק במקום שמעשה האיסור תלוי במחשבה המתלווה אליו אין בכח העושה לאסור על אחרים את שלהם, כמו בכלאים כש"נתייאש ממנה ולא גדרה" (ב"ק ק, ב) ובא לאסור כרמו של חבירו. ולשיטתו, אדם

בשבת. אך בישוב שבו ישנם כ-500 נפש ולא ידוע על חולה מסוים שהפסקת החשמל מסכנת אותו, אין מקום לחשוש לפיקוח נפש כתוצאה מהפסקת החשמל, כל עוד מדובר בתנאי מזג אויר רגילים. ועל כן אין להתיר בסתמא את חידוש זרם החשמל בשבת לבנין אחד או לכמה בנינים עד שיוודע לנו בבירור שיש צד סכנה בהעדר החשמל.

עם זאת יש להעיר, שהטכנאי המתקן את התקלה בשבת אינו יכול לדעת אם יש במקרה במקום התקלה חולה אחד שיש בו סכנה, ויתכן שמבחינתו לעולם זהו ספק פיקוח נפש, ואין כאן מעשה של חילול שבת אפילו כשמדובר בתקלה מקומית בלבד, וצ"ע.

ואין לומר שחידוש הזרם גם אם יש בו תועלת לחולה, אסור לבריא שמא ירבה בשבילו (עיין חולין טו, ב). שאין הדבר דומה לבישול, שניתן להרבות בו לבריא, אלא לשחיטה, שגם אם הבריא יאכל מהבשר שנשחט לחולה לא נעשה שום ריבוי מלאכה עקב כך. חידוש הזרם הוא מעשה אחד המועיל לכולם, בריאים כחולים.

ואם כן, כיון שבנידון דידן ניתוק הזרם היה מקומי ולא אזורי ממילא אין כאן מקום לחשש של פיקוח נפש, ולכאורה היה ראוי לאסור את השימוש בחשמל על התושבים הסמוכים משום 'מעשה שבת'. אך מאידך, חילול שבת זה נעשה בעל כרחם של תושבי המקום ולמורת רוחם המופגנת, והם אינם נהנים ממנו. אדרבה, רבים מהם יצאו להפגין בשל עגמת הנפש הגדולה שהתלוותה לחילול שבת זה, והם אומרים לחברת החשמל בפה מלא "לא מדובשך ולא מעוקצך" – אל תנתק את

ולכו"ע אדם אוסר דבר שאינו שלו בכי האי גוונא. אך התוס' פסקו כר' מאיר לענין 'מעשה שבת' וכן פסק בביאור הגר"א (סי' שיח, ד"ה המבשל בשבת), והמשנ"ב (שם, ס"ק ז) הכריע שיש לסמוך עליו בשעת הצורך. וקל וחומר בנידון דידן שתושבי המקום הם בגדר אנוסים גמורים, ויש פגיעה חמורה בעונג שבת שלהם שכבר הופר בלאו הכי.

ובלאו הכי, אם התושבים הניחו את תבשילי השבת בהיתר קודם הפסקת החשמל, וכל שאלתם נוגעת לחיוב להסיר אותם מן הפלטה לאחר שזרם החשמל התחדש, נראה שיש לדון במקרה זה לקולא מצד נוסף. שהרי המבעיר את אש החשמל שתחת התבשיל אינו נידון כמי שעבר על איסור בישול דאורייתא אלא כמי שעבר על איסור שהייה דרבנן, שהיה לו להסיר אותו מע"ג האש האסורה ולא הסיר, ומסתמא המאכל מבושל כל צרכו אלא שהוא מצטמק ויפה לו. ובמקרה זה גם ר' יהודה מודה שיש לחלק בין "שכח ושיחה" שלא קנסוהו, לבין "עבר ושיחה" שרק אז קנסו ואסרו את התבשיל, וכפי שפסק בשו"ע (סי' רנג, סעי' א). וכל שכן לדעת הרמ"א שפסק כדיעה השניה, שאם התבשיל הגיע למאכל בן דרוסאי מותר לשהות.

ונמצאנו למדים, שגם לשאר הראשונים ולשו"ע שפסקו כר' יהודה וקנסו שוגג אטו מזיד, עדיין דין התבשיל בנד"ד תלוי במחלוקת התוס' והר"ש בענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וההלכה נפסקה לקולא כדעת התוס' (עיין שו"ע יו"ד סי' רצו סעי' ד).

ובהגהות ר"ע איגר (לשו"ע, סי' רנג) הביא דוגמא נוספת להבחין בין מעשה האוסר מחמת עצמו, ואינו תלוי בכוונה לבין מעשה התלוי בכוונה, בנוגע למי שעקר את

אינו יכול לאסור על אחרים את החפצא שלהם בכל איסור שיש בו מחשבה, דלאו כל כמיניה של החוטא לאסור במחשבתו את מה שאינו שלו.

אך הר"ש (כלאים פ"ז מ"ד) חולק עליו והביא ראייה מדין "העושה מלאכה בפרת חטאת" שחייב בדיני שמים, ואע"פ שאינו עושה בה מלאכה בידי אלא "הכניסה לרבקה ודשה" וממילא נעשית מלאכתו (עיין בבא מציעא ל, א). ונמצא, שהוא אוסר את הפרה במעשה הדישה התלוי במחשבתו, אע"פ שהיא אינה שלו שהרי הקדישה לשמים.

ולכאורה יש נפ"מ במחלוקת זו גם לענין 'מעשה שבת', שהרי לדעת ר' מאיר לא קנסו חכמים את העושה מלאכה בשבת בשוגג אטו מזיד, ואם בישל בשוגג התבשיל מותר לאחרים מיד. ואם כן, כשאדם בישל במזיד דבר מאכל שאינו שלו לאו כל כמיניה לאסרו על חברו, לדעת התוס', שהרי מלאכת הבישול אינה אוסרת את התבשיל בהנאה מצד עצמה אלא בצירוף מחשבתו שעשה כן במזיד. ולדעתם צ"ל שלעולם אנו דנים את המבשל במזיד כאילו הוא שוגג, ואע"פ שעשה במזיד "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" במידי דתלי במחשבה, דהיינו מחשבת המזיד. אך לשיטת הר"ש אין להקל בזה כיון שהמעשה אוסר, ואילו המחשבה אינה אלא תנאי לקנס זה, ובכה"ג אדם אוסר דבר אע"פ שאינו שלו.

ואמנם רוב הראשונים לא פסקו כר' מאיר אלא כר' יהודה הסובר שאף בשוגג קנסו אטו מזיד, וכן פסק בשו"ע. וממילא, קנס זה של 'מעשה שבת' אינו תלוי במחשבתו, אם עשה כן בשוגג או במזיד, אלא בעשיית המלאכה בשבת מצד עצמה,

אדם אוסר דבר של חבירו, מאחר שסוף סוף האיסור תלוי גם בכוונתו של האוסר.

ג. אימתי לא קנסו 'מעשה שבת' בשוגג אטו מזיד

ואם נצרף את הצדדים לקולא בנד"ד: כבר הזכרנו שהגר"א פסק כר' מאיר שלא קנסו במעשה שבת שוגג אטו מזיד, והמשנ"ב הכריע כמותו במקום הצורך. ומאחר שטכנאי חברת החשמל אינם אוסרים ליהנות ממלאכתם אלא כשהם מזיזים, לאו כל כמינייהו לאסור דבר שאינו שלהם באיסור התלוי בכוונתם, והרי הם כאילו היו שוגגים.

ועיין בביאור הלכה (סי' שיח ד"ה המבשל) שהוכיח מביאור הגר"א, שאפילו השו"ע שפסק כר' יהודה לא החמיר בשוגג אלא באיסורי דאורייתא, אך לא באיסורי דרבנן, והוכיח כן מן הרמב"ם (שבת פכ"ג ה"ח) שהתיר להשתמש בו ביום בכלי שהוטבל בשבת ואסר רק בכלי שהוטבל במזיד, וכן דעת ה'חיי אדם' (כלל ט סי"א). ובנד"ד הרי סתם תבשילים התבשלו בערב שבת כל צרכן, או הגיעו לפחות לשליש בישול, ולכל היותר מדובר באיסורי שהייה והחזרה דרבנן, או בישול אחר בישול, שאף הוא אינו אלא מדרבנן.

ומלבד זאת, גם אם נדון את טכנאי החשמל כמזיזים יתכן שהגדרה זו מצטמצמת לפעולתם העיקרית דהיינו החזרת זרם החשמל למקומו. אך כבר הערנו לעיל שאין במעשה זה לכשעצמו משום 'מעשה שבת' כיון שאין בו ממש, ואילו הפעלת מכשירי החשמל שבבתים אינה מעניינם של הטכנאים. הם בוודאי אינם מתכוונים לבשל את התבשילים שבבתים הפרטיים, אלא רק להחזיר את

הקדירה מן הכירה בשבת ונאסר עליו להחזירה, וכדעת התוס'. שהרי לא התירו לו להחזיר את הקדירה לכירה אלא כשהתכוון מלכתחילה להחזירה ולא הניח אותה על גבי קרקע. ויש להבחין בין שני תנאים אלו, התנאי הראשון מתייחס לכוונה והתנאי השני מתייחס למעשה, ונ"מ במקום שעקר את קדירת חבירו. אם העוקר הניח את הקדירה על הקרקע הריהו אוסר אותה בהחזרה אפילו על חבירו, כיון שהדבר אינו תלוי בכוונתו אלא במעשיו בלבד. אך אם עקרה על מנת שלא להחזירה, נמצא שאיסור ההחזרה תלוי בכוונתו ובאנו למחלוקת התוס' והר"ש.

לדעת התוס' אין בכוחו לאסור את החזרת התבשיל כיון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדבר התלוי בכוונה, ובעל הקדרה יוכל להחזיר אותה למקומה על הכירה, ואילו לדעת הר"ש הוא אינו רשאי להחזירה כיון שמעשה העקירה הוא האוסר וכה"ג אדם אוסר דבר שאינו שלו אע"פ שהאיסור תלוי בכוונה. והגרעק"א עצמו נקט כדעת התוס' לגבי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", וחילק בין העוקר את הקדירה והניחה על גבי קרקע, שודאי אסור להחזירה, לבין העוקרה ועודה בידו, אלא שלא היה בדעתו להחזירה, שמותר להחזירה בשבת, דכה"ג אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ויש ללמוד מדבריו לנד"ד, שאע"פ שלכאורה הכוונה אינה עיקר המעשה אלא רק תנאי לאיסור, לאו כל כמיניה של העושה במזיד לאסור על חבירו. שהרי גם איסור החזרה תלוי בעיקרו במעשה העקירת הקדירה מן הכירה, אלא שהוא מותנה גם בכוונת העוקר שלא להחזירה. ולדעת הגרעק"א גם בכי האי גוונא אין

אך נראה שיש לחלק בין יהודי שיש לו ענין בחילול השבת שנעשה עבורו ולו באופן פסיבי, לבין יהודי המוחה בכל תוקף כנגד המחללים. ומסתבר, שהמג"א לא דן אלא במקרה שאותם אחרים חפצים שהמלאכה תיעשה עבורם בשבת, ובאמת צריך לקנוס אותם כיון שהם אלו שגורמים לחילול השבת ולו בעקיפין. מה שאין כן בנד"ד שחילול השבת נכפה על התושבים למורת רוחם, ויש להגדיר את ההנאה שיש להם מחידוש זרם החשמל כ'הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו' שהיא מותרת למסקנת הגמרא בפסחים (כה, ב).

מסקנה

נראה שאין מקום להגדיר את חידוש זרם החשמל כ'מעשה שבת' האסור בהנאה, ועל כן ודאי מותר להשתמש בתאורה ובמכשירי החשמל האחרים שחזרו לפעולה. עם זאת, יש מקום להחמיר לענין תבשיל שלא הספיק להתבשל קודם השבת אפילו שליש בישולו, והוא הולך ומתבשל בשבת מכח חילול השבת הכרוך בחידוש הזרם באיסורי דאורייתא. ברם, במקום שהדבר כרוך בביטול עונג שבת נראה שיש להקל בזה, ובפרט אם התבשיל הגיע לשליש בישולו קודם השבת ואין איסור דאורייתא בהמשך בישולו אלא מדרבנן.

זרם החשמל למקומו. אמנם יש להניח שהם יודעים מכללא שע"י מעשיהם כל מכשירי החשמל שנשארו מחוברים לרשת יחזרו לפעול כמקודם, אך בכה"ג אפילו הר"ש מודה שלא כל כמיניהו לאסור את התבשילים על בעליהם במלאכה דרבנן על ידי מחשבת המזיד שלהם.

ואמנם, יש מקום להעיר על סברה זו מדברי ה'מגן אברהם' (סימן שיח ס"ק ב):
 נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו הוי ג"כ דינו כמו הוא עצמו, כמ"ש ביר"ד (סי' צ"ט ס"ה) דה"נ טעמא משום קנסא. ומיהו מדברי הרב"י שם משמע דוקא התם חיישינן שיאמר לעכו"ם לבטלו, אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבשלו עכו"ם, ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו. עסי' רנ"ג ס"א:
 ולדבריו יש להסתפק גם בנד"ד, שהרי עובדי חברת החשמל מחללים את השבת בשביל התושבים שזרם החשמל בבתיהם נותק, וא"כ ראוי לקנוס את התושבים כאילו הם עשו בעצמם. וגם אם נדון אותם כשווגים – הרי במבשל עצמו אפילו ר' מאיר מודה שקנסו בשוגג אטו מזיד, והדרא קושיין לדוכתא. והמשנ"ב (שם ס"ק ה) הכריע לקולא במקום שהמלאכה נעשתה על ידי ישראל כיון שאין חשש שיחלל שבת עבורו בעתיד, וממילא בנד"ד צריך לברר אם עובדי התיקון הם יהודים או נוכרים¹.

1. **הערת עורך:** יש להעיר מסברת הרב פרנק זצ"ל (הר צבי או"ח ח"א, סי' קפג) שבזמן הזה יש להטיל על יהודי חילוני חומרא כפולה לענין מעשה שבת, גם כיהודי שמלאכתו נאסרה מצד ה'חפצא', וגם כגוי לענין החשש שיבוא לחלל שבת בעתיד והסברא "אין אדם חוטא ולא לו" אינה שייכת לגביו.

סימן כה

טלטול חיות מחמד בשבת

- ג. ביאור מחלוקת הראשונים בנושא
 ד. מחלוקת האחרונים בנושא
 ה. איסור השימוש בבע"ח
 מסקנה

- ראשי פרקים
 שאלה
 א. מדוע בעלי חיים הם מוקצים
 ב. קטן שייחד לו בעל חיים

* * *

שאלה

דחזי לשתק בו תינוק כשבוכה.

וצריך עיון מה ההשוואה בין בעלי חיים לבין גרוגרות וצימוקים, שהרי גרוגרות וצימוקים נדחו בידיים אך בע"ח היכן נדחו? ובשלמא בעלי חיים המיועדים לרכיבה ולחרישה ולא לאכילה יש מקום לדון אותם כאילו נדחו בידיים. אך בעל חיים הכשר לאכילה, ורק עתה, בגלל איסור מלאכה בשבת אינו יכול לשוחטו, אך למחרת יהיה ראוי שוב לאכילה, היכן מצינו שדחאו בידיים? ועל אחת כמה וכמה באפרוח שתינוק ראוי לשחק בו בשבת עצמה, שאין לומר מסתמא שדחאו בידיים. ולכאורה יש להביא ראיה נגד התוס' מן הגמרא (ביצה מ, א), שדנה בהבחנה בין הבהמות המדבריות שנחשבות מוקצות ביום טוב לבין הביתיות שאינן מוקצות כיון שנכנסות לעיר ודעתו עליהן. ובגמרא שם הקשו אליבא דרבי המודה עקרונית להבחנה זו:

ומי אית ליה לרבי מוקצה, והא בעא מיניה רבי שמעון בר רבי מרבי פצעילי תמרה לרבי שמעון מהו, א"ל אין מוקצה לר"ש אלא גרוגרות וצמוקין בלבד. איבעית אימא **הני נמי כגרוגרות וצמוקין דמי**.

אדם שיש לו חיות מחמד בביתו, האם מותר לטלטלם בשבת?

א. מדוע בעלי חיים הם מוקצים

בשו"ע (סי' שח, סעי' לט) פסק: אסור לטלטל בהמה וזיה ועוף.

ואע"פ שאין לכך מקור מפורש, כתב הב"י (שם) שיש ללמוד דין זה מן הגמרא (שבת מג, א) האוסרת לטלטל את הסל משום האפרוחין שעליו והעמידה "בעודן עליו" ומשמע שהם מוקצים, ואפרוחין לאו דוקא אלא הוא הדין לשאר בהמה חיה ועוף. וצריך עיון מהי סיבת המוקצה בבעלי חיים?

ועיין בתוס' (שם מה, ב ד"ה הכא) שלמדו מסוגיא זו שאפרוח נחשב מוקצה גמור, על אף שראוי לשעשע בו את התינוק כדי להרגיעו. ובטעם הדבר כתבו:

אלא ודאי בעלי חיים מוקצין הם **כגרוגרות וצימוקין**.

ר"ל כשם שגרוגרות וצימוקים נידחו בידיים ומוקצים הם, כך גם בעלי חיים. ומכח סברא זו דחו את דעת הר"ר יוסף הסובר שאפרוח חי אינו מוקצה משום

והרי הם כגרוגרות וצימוקים. ולמרות שהאפרוח ראוי למשחק הוא לא יוחד למשחק.

ואמנם כשהקטן ייחדו בעצמו לשם משחק יש לדון אם מעשיו מועילין כפי שדנה הגמרא (חולין יב, ב), ומסקנתה (שם יג, א) היא:

יש להן מעשה ואפילו מדאורייתא, אין להן מחשבה ואפי' מדרבנן, מחשבתי ניכרת מתוך מעשיו – מדאורייתא אין לו מדרבנן יש לו.

וכן פסק הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"א ה"ו) ששחיטת הקדשים על ידי קטן פסולה, "שהקדשים צריכים מחשבה וקטן אין לו מחשבה".

ובנד"ד נראה שקטן המייחד אפרוח למשחק לא עשה מעשה בגופו, ולכל היותר י"ל שמחשבתי ניכרת מתוך מעשיו. ואם כן אין אפשרות להחשיבו כמעשה לקולא אלא רק לחומרא, וממילא אין בכח מחשבה כזאת לעשות את האפרוח כלי המותר בטלטול. ועוד, מכיון שהאפרוח אינו של הקטן אלא של אביו ואביו לא נתן לו רשות לייחדו לשם משחק, לאו כל כמיניה ליחד את אפרוחו של אביו שאינו שלו. וכשם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כך אינו יכול להחיל שם כלי על דבר שאינו שלו, (עיין ב"ק סו, ב בענין קיצעא). וגם אם האב הסכים, כאמור אין כאן מעשה ולכן אפרוח הוא מוקצה.

אך אין הכי נמי, אם גדול ייחד אפרוח לקטן לשם משחק ייחוד גמור הוא אפילו לשיטת התוס', ולא גרע מחריות של דקל שייחוד מועיל להוציאם מכלל מוקצה.

ויש להעיר שסברת התוס' בענין זה אינה ברורה כל צרכה, והיא תלויה בהעמדת המחלוקת שבינם לבין הר"ר יוסף. שכן

ומבואר, שרק בהמות מדבריות דומות לגרוגרות וצימוקים שהרי הוא עצמו שילחם המדברה, ובזה דחה אותם מכל אפשרות שהיא לשוחטם כל זמן שהם במדבר. אך בהמות ביתיות אינן דומות לגרוגרות וצימוקים, כי יתכן שיצטרך להם בחג לשוחטם ואינו מסיח דעתו מהן. ונהי דבשבת אינו יכול לשחטן, אך מדוע הן נחשבות כגרוגרות וצימוקים? ושמא י"ל דהיינו משום שלא יכול ליעד אותן לשחיטה בשבת, וכמאן דדחאן בידיים דמי, ודינן כמדבריות ביום טוב.

אך גם אם נאמר כן עדיין סברת התוס' צ"ע, מדוע בע"ח המיועדים לתינוקות לשחוק בהן בשבת עצמה נחשבים מוקצים?

ב. קטן שייחד לו בעל חיים

ומסתבר לחלק גם אליבא דהתוס' בין חיות מחמד שעיקר ייעודן לשחק בהן, לבין אפרוח שהתינוק משחק בו ומ"מ לא ייחדוהו לכך. ואע"פ שאין ראיה לדבר יש קצת זכר לדבר במשנה (שבת ז, ב):

רבי יהודה אומר אף המוציא חגב חי טמא כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן לשחוק בו.

ואמנם משנה זו אינה עוסקת בגדרי מוקצה וכל הדיון בה הוא לגבי שיעור ההוצאה בלבד, אך מכל מקום הוזכר בה בעל חיים שמייחדים אותו לקטנים לשם משחק, ויתכן שהוא אינו מוקצה בשבת. אך אפרוח שאני שאינו מיוחד לקטן, אע"פ שהוא משחק בו, כי סתם אפרוחים נועדו לגידול להטלת ביצים או לפיטום כדי שיהיו תרנגולות גדולות הראויות לאכילה. ואמנם בינתיים התינוקות משחקים בהם, אולם מבחינת הגדולים לא לזה הם נועדו

ונלענ"ד בהסבר ראייתו מסליקוסתא (פירוש: עשבים העומדים לריח), שהרי סתם עשבים שאינם ראויים לאכילה מוקצים הם כעפר וצרורות, ובכ"ז מכיון שייחדם להריח בהם אינם מוקצים והוא הדין לעופות המצפצפין (ועין יב"א ח"ה א"ח סי' כו שהתלבט בהבנת ראייה זו).

אולם הרא"ש בתשובות מהר"ח א"ז (סי' פב), חולק עליו (בנקודה זו ממש) וז"ל: ועל העופות לא מלאני לבי להחזיר, שאין ללמוד היתר שימוש בעלי חיים מהיתר כלים. שאף כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו מותר, אבל צרורות שבחצר אפילו צריך להם צורך גדול אסור לטלטל, משום שאין תורת כלי עליהם, ה"נ בעלי חיים. ויש לאסור יותר בבב"ח, כי אין משתמשין בבב"ח, ולא פלוג רבנן בבב"ח.

ולדעתו בעלי חיים אינם כלי וגרועים יותר מאבנים וצרורות. ואמנם לא מצינו מוקצה חמור יותר מצרורות, אלא כשם שצרורות הם מוקצים משום שלא חזו למידי ואינם ראויים לשימוש אע"פ שצריך להם, ה"ה בעלי חיים. וכשם שאם ייחד צרורות לשימוש מסויים בזה הוציאם מכלל מוקצה, אין הכי נמי גם בע"ח ניתן לייחדם לשימוש ולהוציאם מכלל מוקצה. אלא שלדעת הרא"ש ההנאה שאדם מפיק ממראהו של בעל חיים או שנהנה מקולו אינה נחשבת כשימוש בגופו של בעה"ח, ואין די בה כדי לייחד אותו.

ולא דמי לסליקוסתא שכדי להריח בה יש צורך להחזיק בה בידי, וא"כ ייחודה לריח כולל בתוכו גם ייחוד לטלטול ולכן מותר לטלטלה בשבת. אך כל שימוש שאינו בגוף הדבר אינו מספיק כדי לייחדו להיתר, כגון מראה וקול ואפילו ריח שהרי אינו

ודאי גם הוא מודה לראיית התוס' שסתם אפרוח אסור בטלטול, ומסתמא היה לו תירוץ. יתכן לתרץ שהוא מתייחס לאפרוח שייחדו אותו למשחק והתוס' הבינו מדבריו שמדובר באפרוח שלא ייחודוהו, ולא פליגי. או יתכן לתרץ שלדעתו די בעצם האפשרות להשתמש בו למשחק כדי להוציא מכלל מוקצה, ובזה התוס' חולקים עליו. אך בין כך ובין כך מסתבר שהתוס' מודים שייחוד מועיל בבעלי חיים להוציאם מכלל מוקצה, ולא גרע מחריית של דקל שייחדם לשבת עליהם.

ג. ביאור מחלוקת הראשונים בנושא

ובאמת ישנה מחלוקת עתיקה בין הראשונים בשאלה זו של חיות מחמד, שכבר בעלי התוס' נחלקו בה עם הר"ר יוסף, והיא נמשכת והולכת גם בין האחרונים. מחלוקת זו הובאה גם בהגהות אשר"י (למסכת שבת פרק ג סי' כא) בין הר" פורת הסובר כר"ר יוסף לבין ר"י הסובר כתוס', וטענתו: "דא"כ כל אבנים ועצים יפים יהא מותרים לטלטל מהאי טעמא". וכמו כן, נחלקו בדבר הרא"ש ובנו של האור זרוע'. דעת מהר"ח 'אור זרוע' (ס"ס פא):

כי אע"פ שבעלי חיים מוקצים ניהו, מ"מ נ"ל להתיר עופות המצפצפים בקול נאה בכלובן, דליכא למיחש דילמא שמיט גדפיהו, כיון שבני אדם נהנים בקולם לאו מוקצים ניהו. מידי דהוה אסליקוסתא שהיא למראה, וקול ומראה כי הדדי ניהו לענין מעילה. וצא ולמד מכל כלי שיר, דאי לאו גזירה דשמא תפסק נימא היה מותר לטלטל ולשורר בהם.

בעודם במקומם ולכן אסור לטלטלם, ולא קרב זה אל זה. [ואמנם הרא"ש לא חילק בין המקרים ואסר באופן כללי את טלטולם של כל בעלי החיים. נראה שתופעה חדשה זו שמגדלים חיות מחמד ומייעדים אותם לשם שעשוע, לא היתה מוכרת לראשונים, ועל כן לא יכלו להתייחס אליה. וכל התייחסותם מצטמצמת לבעלי חיים שהילדים משחקים בהם אולם הם אינם מיוחדים לכך. אך הסברא נותנת לומר אליבא דכו"ע, שייחוד בעלי חיים לשעשוע מועיל כשם שייחוד מועיל במוקצה מחמת גופו, ואין לך מוקצה חמור יותר מעצים ואבנים שייחוד מועיל בהם.

ומעין הערה זו יש להעיר גם על מה שכתב שם ב'ביע אומר' בהמשך דבריו: "וכן פסק בפשיטות בשו"ע הגר"ו (סי' שה סעי' עח). שאפילו עוף שראוי לשחוק בו תינוק הבוכה אסור לטלטלו. וז"ל: ואפילו עוף שראוי לצחק בו תינוק כשבוכה אסור לטלטלו.

והמעין יראה שאין מדובר בעוף המיוחד לתינוק לשחק בו אלא רק בעוף הראוי לו למשחק. וחילא דידי ממש"כ שם הגר"ז עצמו בתחילת הסימן (סעי' ח):

וכל זה בדבר שיש תורת כלי עליו, אבל כל דבר שאין תורת כלי עליו ואינו מאכל אדם ואינו מאכל בהמה, כגון אבנים... ובעלי חיים וכל כיו"ב, ואפי' דבר שהוא ראוי להשתמש בו איזה תשמיש המותר בשבת כגון אבנים שראויין לפצוע בהם אגוזים... כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם.

ומשמע, שלא די בכך שהאבנים ובעלי החיים יהיו ראויים לשימוש כדי להוציאם מכלל מוקצה, אלא יש צורך לייחדם לשימוש המותר, כמבואר שם לענין חריות

צריך לקרב את הדבר לאפו. וכשם שקול מראה וריח אין בהם משום מעילה כי אינו נהנה מגוף הדבר, כך יש לומר לענין מוקצה, אם לא צריך לטלטלם כדי להנות מהם אינו נחשב לשימוש בגופם, ואם כן אין כאן ייחוד לשימוש השולל מהם שם מוקצה. (ועיין יום תרועה לר"ה כח, א שחילק באופן דומה לענין מעילה בקול מראה וריח וכן בשעה"מ הל' יו"ט פ"ה הט"ז, וכבר קדם להם הרדב"ז בשו"ת החדשות סי' רצז). כך נלענ"ד בהבנת דבריהם הקדושים.

ד. מחלוקת האחרונים בנושא

והנה בשו"ת 'ביע אומר' (ח"ה או"ח סימן כו) פסק כרא"ש ואסר לטלטל את הדגים המצויים באקווריום משום מוקצה ואת האקווריום עצמו משום בסיס לדבר האסור. ועיי"ש בדבריו שבתחילה הביא סייעתא לאור זרוע' משו"ת הלק"ט (ח"א סי' מה), הסובר עקרונית שבעלי חיים תורת כלי עליהם ומותר לטלטלם לצורך גופן או מקומן, שכל דבר שעושים בו איזה דבר ומיוחד לכך כלי מקרי. וראיתו מן התוס' (ב"מ מו, ב ד"ה ופירי) בענין קנין חליפין, וז"ל:

ונראה דשור ופרה חיים הוי כלי חשוב לפי שמשתמש בהם לטעון משוי ולחרוש. וכתב עליו ב'ביע אומר' שאמנם דברי מהר"ח 'אור זרוע' משמשים כסייעתא להלק"ט בזה, אלא שהרא"ש חולק עליו ולדעתו י"ל שאסור לטלטלם אפילו לצורך גופן או מקומן משום שאינם כלי.

אך לענ"ד נראה שאין הכרח לדמות בין המקרים, שכן הלק"ט דן בבעל חיים שמשחקים בו בידים ולכן התיר לטלטלו, ואילו הרא"ש דן בעופות המצפצפין שאין משחקים בהם בידים אלא נהנים מקולם

במקרה שנולדו בו ביום שאז הם מוקצים משום נולד, וטעמו: "דאם לא כן הווי חזי לשחוק בהן תינוק הבוכה", והמרדכי דחה את דבריו: "משום דבעלי חיים מוקצין כגרוגרות וצימוקים".

אך המעיין בדברי הר"ש יראה שהוא לא דן בבעל חיים שייחדו אותו למשחק, ולא בזה המרדכי' חלוק עליו. וכל חידושו של הר"ש נאמר רק ביחס לבעל חיים שראוי למשחק ועם כל זאת התיר אותו בטלטול, וכדעת הר"ר יוסף שהובאה בתוס' (שבת מה, ב) והתוס' חולקים עליהם בזה. ומאחר ולא ידוע לנו מהי סיבת מחלוקתם של התוס' על הר"ר יוסף והר"ש, אין שום ראייה שהם יאסרו בעלי חיים משום מוקצה גם במקום שיוחדו לשימוש האדם.

ומצאתי שכיוונתי לדבריו של הגרש"ז אויערבך (בשש"כ פ"ח הע' סב, ועיין שם בפרק כז סעיף כז ובהערה שם) שחילק באופן דומה, וכנראה זו גם מסקנתו להלכה בדגי נוי וכדומה שרגילים להעבירם ממקום למקום. וכן כתב ללא נימוק גם בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ה סי' כב) שכל בעלי החיים מוקצים הם ואפילו בע"ח שהתינוקות משחקין בהם, אלא אם כן הם מיוחדים לשעשועים. ומשמע מדבריו שגם הוא חילק כמש"כ בין בע"ח הראויים לשימוש לבין אלו המיועדים לשימוש.

ה. איסור השימוש בע"ח

אך הפחד יצחק' סובר שיש סיבה אחרת לאיסור טלטול בעלי חיים, לא משום שהם מוקצים אלא בגלל שאסור להשתמש בע"ח בשבת.

וסברא זו צריכה עיון, שהרי האיסור להשתמש בבעלי חיים אינו אלא משום גזירה "שמא יחתוך זמורה" או "שמא יצא

של דקל. ומאחר שכלל את בעלי החיים באותו הגדר של אבנים מוכח שדינם שווה, וכשם שאם ייחד את האבנים להשתמש בהם אינם מוקצים הוא הדין בבעלי חיים המיוחדים להשתמש בהם.

וכיוצא בזה יש להעיר גם על דברי החיד"א (ברכי יוסף סי' שח סק"ד) שהביא שם ב'ביע אומר' כדי להשיג על הלק"ט, שאסור לטלטל בהמה חיה ועוף אפילו לצורך גופן או מקומן משום שאינם נחשבים כלי.

ולענ"ד אין בדבריו שום השגה על ההלק"ט, שכן הוא עוסק בבעל חיים רגיל שהוא מוקצה חמור כגרוגרות וצימוקים, ואילו הלק"ט עסק בבע"ח שייחדוהו למשחק ובזה יצא מכלל מוקצה. ואמנם בהגהת המהדיר (ר"ד אביטן שם, מהדורת תשס"א) השווה בין הדברים, אך נראה שהגהה זו אינה משל החיד"א.

ויש להביא ראייה לחילוק זה מן הפחד יצחק' (עוד בהמה), שאמנם אסר בתחילה לטלטל בשבת כלבים קטנים שהנשים משתעשעות בהן, אך מיד הסתייג וכתב: "ונראה שאם הם מיוחדים להשתעשע בהם ולהתחנמם בהם בימות החורף דלא הווי מוקצה, דומיא דכדור ואיסקוקי (פירוש: שחמט)". וכמקור לדבריו ציין את 'שלטי הגיבורים' (סנהדרין ה, א בדפי הר"ף), שהתיר לטלטל איסקוקי בשבת וה"ה לשאר מיני משחק.

ומבואר בדבריו שיש לחלק בין בעל חיים המיוחד לשעשוע לבין בע"ח שאינו מיוחד לכך, וכמו שכתבנו. אלא שלמסקנה הוא תלה בשאלה זו את המחלוקת שהובאה ב'מרדכי' (ס"פ כירה סי' שטז) בינו לבין הר"ש, כיצד להעמיד את דין המשנה באפרכחין שעלו על הסל. הר"ש העמיד זאת

זאת, כשאדם אינו נשען על העץ בכל כוחו התירו לו, כי בפעולה זו הוא לא הפעיל את כוחו המקסימלי בשימוש זה.

ומצאתי קצת ראייה לסברא זו ביש"ש (ביצה פ"ה ס' ו) שהתיר לאדם בריא להישען על האילן מכיון שאינו נשען בכל כוחו, (ולכאורה הוא הדין על הבהמה), ואף על פי כן אסר את השימוש בו. ואף מדברי הגרשז"א והאג"מ שהבאנו לעיל משמע שלא חשו לסברת ה'פחד יצחק', אם כי לא הביאוהו כלל ולא דנו בדבריו. ויש גם להעיר שמשחק בבע"ח שגם הוא וגם האדם נהנים ממנו, יתכן שאינו נחשב לשימוש שאותו אסרו חז"ל. ולכן יש מקום לסמוך על פסיקתם של האחרונים.

מסקנה

הדעת נוטה לומר שאין דין מוקצה בחיות מחמד המיועדות לכך, ואף על פי כן יש מי שאסר את הדבר מדין שימוש בבע"ח. אך גם לדעתו יש להסתפק אם הגזירה שלא להשתמש בבעלי חיים חלה גם על בעל חיים שאין אפשרות לרכב עליו, וכמו כן ישנו ספק נוסף אם שעשוע שגם האדם ובעל החיים נהנים ממנו הוא בכלל האיסור. ולכן מי שרוצה להקל בדבר יש לו על מה שיסמוך.

ובשולי הדברים יש להעיר, שמנהג ישראל מאז ומעולם היה להימנע מלגדל כלבים לשם שעשוע. ולא מיבעיא כלב רע שיש עבירה בגידולו, ורק באזור הספר התירו לגדל כלב כזה בתנאי שהוא קשור, אלא גם כלבי שעשועים וחיות מחמד אחרות נהגו ישראל להימנע מגידולם. וראוי הוא לגדל את ילדינו לתורה ולמעשים טובים ולא לגידול כלבים. מה גם שרבים מהם גם מלכלכים את

חוץ לתחום" (עיי' ביצה לו, ב), אך בע"ח קטנטן שאין אפשרות לרכב עליו מדוע אסור להשתמש בו?

ועיי' בביאור הלכה (סי' שלו ד"ה ומותר ליגע) שדימה את איסור השימוש בבע"ח לאיסור השימוש באילנות גזירה שמא יעלה ויקטוף, דכלהו חד טעמא נינהו. וביחס לאיסור השימוש באילן מצינו חילוק מפורש בין אילן גדול שניתן לטפס עליו לבין עשבים רכים שאי אפשר לטפס עליהם, ולא אסרו להלך על גבי עשבים במקום שאין חשש שמא ייתלשו. ואם כן, מסתבר לחלק באופן דומה גם בבעלי חיים בין בעל חיים גדול הראוי לרכיבה לבין בעל חיים קטן שאינו משמש אלא לשעשועים.

יתרה מזו, לדעת ה'ביאור הלכה' (שם) גם בבעלי חיים גדולים לא אסרו כל שימוש אלא רק להישען עליהם בכל כוחו כפי שהוכיח מן הגמרא (חגיגה טז, ב), אך להשתעשע בבע"ח פשיטא שמוותר, ובפרט כשאין אפשרות לטפס עליו.

ואמנם צריך עיון בדבריו, שהרי מצינו במפורש שאסרו שימוש בבהמה או באילן אע"פ שאינו כרוך בהישענות בכל כוחו, כגון הנחת הנר על האילן ביו"ט (שבת מה, א) או החיכוך בגב בהמה (שם קנד, ב) שנאסרו. וצריך לומר שאיסור זה מתייחס לכל פעולה שאדם עושה באיכות מקסימלית, ומשום כך אסרו עליו להישען בכל כוחו על אילן או בהמה. וכמו כן אסור להניח נר על האילן ביו"ט כי זהו כל שימוש של הנר באותה שעה, ולגבי השימוש זהו כוחו המקסימלי של האדם. ולעולם אסור להשתמש באילן אפילו שימוש כל דהו, אם מבחינת צורת השימוש זהו כל כוחו של אותו השימוש. אך לעומת

רחובותינו, גורמים נזק לציבור. כמו"כ הם יוצרים בעיה של סירוסם (שאם הוא ניתוחי כמולץ ע"י הוטרינרים, בזכר הוא אסור מהתורה), ורק סירוס הורמונאלי מותר, וכן ומבטלים את בעליהם מתפילה בזמנה. (ועיין ברש"י כתובות סא, ב ד"ה דמיטללא).

סימן כו

שימוש בשקית חום בשבת

ראשי פרקים

שאלה

א. איסור 'מוליד' בהפקה כימית של חום

ב. איסור 'מוליד' בהוצאת אש ביר"ט

ג. שיטת הגרצ"פ פרנק בענין 'מוליד' אש

ד. 'מוליד' לענין החשמל בשבת

מסקנה

* * *

שאלה

שקית חימום מכילה חומרים כימיים, שכאשר נוצרת ביניהם ריאקציה הם מפיקים חום, וכל זאת בלא להוציא אש. האם מותר לפתוח שקית זו בשבת ולהביא ליצירת חום בדרך זו?

א. איסור 'מוליד' בהפקה כימית של חום

לכאורה יצירת חום בדרך זו אינה אסורה מדאורייתא כיון שלא מדובר במעשה של הבערה, אך ראוי לאסור אותה מדרבנן משום 'מוליד' שהרי סוף סוף זו ודאי יצירה גמורה. ויש להוכיח כן מדברי רש"י (שבת נא, ב ד"ה כדי) שהגדיר את איסור 'מוליד' שישנו בריסוק הברד והשלג:

משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה,

שברא המים האלו.

ואם כן, בכל מקום שבו אדם בורא דבר חדש הרי זה 'מוליד', וממילא אף בנד"ד שהוא בורא חום באמצעים כימיים הריהו 'מוליד'. ואדרבה, 'מוליד' זה עוד יותר

חמור מן ה'מוליד' מים על ידי ריסוק השלג, שהריהו בבחינת מוליד יש מאין ואילו המרסק קרח ובורא מים הוא בבחינת מוליד יש מיש. ועיין ב'שמירת שבת כהלכתה' (פרק מב, הערה קמ) שפירט חמישה סוגים שונים של 'מוליד', והביא את דעת הרמב"ם שהיקל ב'מוליד' יש מיש, אלא שגם הוא מודה שיש להחמיר במקום שמוליד יש מאין כי האי גוונא.

אך מאידך, יש מקום לחלק בין מוליד חום למוליד מים מצד אחר ולהקל בו, משום שהחום אינו דבר מוחשי לעיניים, ולא דמי למוליד מים שבהם הוא יוצר דבר חדש המושג בחוש הראייה בהפיכת הקרח למים ופנים חדשות באו לכאן. וכיון שחום אינו דבר מוחשי לעיניים יש להסתפק לגביו אם הוא נחשב ל'מוליד' או לא.

ואמנם מצאנו בגמרא (שבת מח, א) שגם הולדת חום אסורה בשבת משום 'מוליד', ומסיבה זו רבה גער בעבדו של ריש גלותא שהניח כוס מים על פי הקומקום בשבת. וזו לשון הגמרא:

לדעת התוס', וכשאינן בה הטמנה לדעת רבנו יונה. ורק במקום שיש ממש בחששות אלו אסור לחמם את הכוס על גבי המיחם. אך כשאינן בית מיחוש לאיסורים אלו, וכגון שחום הכוס לא יוכל להגיע לידי יד סולדת, ובדרך שאינן בה הטמנה כגון שאינו מכסה את הכוס והמיחם, אין שום איסור להוליד חום בדבר צונן.

מיהו לא דמי לנד"ד, שכן הנחת הצונן על גבי מיחם וחימומו אינה הולדה גמורה של יש מאין, אלא רק העברת חום מן הכלי החם למים הצוננים. ועוד, שהרי המחמם אינו עושה כן בידיים, וגם ב'מוליד' גמור לא אסרו כשהניח את הקרח בחמה והוא נמס מאליו, ובלבד שהפשרתו אינה ניכרת להדיא (עיין בשש"כ שם), וכ"ש בחימום בעלמא. מה שאינן כן בנד"ד, שהרי פתיחת שקית החימום היא ממש בריאה בידיים של יש מאין, והעושה כן חמור יותר מן היוצר מים מברד.

ואם כן הדרא בעיין לדוכתא, האם פעולת ה'מוליד חום' אסורה כשאר מוליד או שיש להקל בה כיון שאינה יצירה מוחשית לעיניים. (מיהו, צ"ע ממוליד ריח שאסור כמבואר בביצה כג, א, והרי גם בהולדת ריח לא מדובר ביצירת ריח יש מאין אלא רק בהעברת הריח ממקורו לכלים. ועיין במאירי שם, שמשמע מדבריו שגם בריח לא אסרו אלא אם כן יוצר ריח יש מאין. ועיין להלן באות ג).

ב. איסור 'מוליד' בהוצאת אש ביו"ט

ולכאורה יש להביא ראיה לאסור את השימוש בשקית חום מן האיסור ליצור אש ביום טוב, והגמרא (ביצה לג, ב) נתנה לכך טעם: "משום דקא מוליד ביום טוב". ואמנם שם מדובר על יצירה חמורה יותר, של אש ממשית, ולא של חום בלבד. אך

אמר ליה רבי זירא מאי שנא ממיחם על גבי מיחם, אמר ליה התם אוקומי קא מוקים הכא אולודי קא מוליד.

ואם כן, לפי המסקנה חימום הכוס בדרך זו אסורה משום מוליד חום, ולכאורה הוא הדין לענין הולדת חום באמצעיים כימיים כמו שקית חימום וכל כיוצא בזה.

אך הראשונים בסוגיא זו הוציאו את דברי הגמרא מפשטם. משום שיש להקשות, ממה נפשך, אם כוס המים מתחממת מן המיחם בשיעור שהיד סולדת בו הרי זה ביטול בתולדות האור האסור מדאורייתא, ואינו רק איסור 'מוליד' חום דרבנן. ואם הכוס אינה מתחממת עד כדי כך ודאי אין שום איסור בחימומה, כדמוכח בגמרא (שם מ, ב): "נותן אדם קיתון של מים כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפוג צינתן". ועל כרחק יש לפרש בדרך אחרת את האיסור בסוגיא זו, שאינו מטעם 'מוליד' אלא איסור דרבנן מטעמים אחרים.

ולדוגמא, התוס' (ד"ה מאי שנא) הוכיחו מסוגיא זו שיש איסור להניח מים צוננים על גבי מיחם במקום שהם עלולים להגיע לידי יד סולדת, אע"פ שכוונתו להסירם משם קודם שיגיעו לידי חום כזה. ולשיטתם גם במיחם לא התירו להניחו על גבי מיחם במקום שיכול לבוא לידי יד סולדת, אלא רק במקום שלא יוכל כלל לבוא לידי רתיחה. ולעומתם, הרשב"א (שם) בשם ר' יונה העמיד את דין הגמרא דוקא במקום שמטמין את המים הצוננים על גבי המיחם כדי להפשירם, והא קמ"ל שאינן להטמין את הצונן בדבר המוסיף הבל אפילו כדי להפשירו.

ואדרבה, מדבריהם יש להוכיח לאידך גיסא, שהולדת חום בעלמא אינה אסורה כשאינן בה חשש שמא יבוא לידי ביטול

אלא רק להכשר אפיה ובישול ולא שייך בה איסור 'מוליד'.

נמצא, שאיסור 'מוליד' ביצירת אש ביו"ט תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. לדעת הרמב"ם אין בו משום 'מוליד', וכל שכן שאין לאסור מטעם זה הפקת חום בדרך כימית, ועל כרחך היינו משום שאין בהם ממש. ואילו לדעת הראב"ד הוצאת האש ביו"ט אסורה משום 'מוליד' ומכאן יש ללמוד גם להולדת חום, ולדעתו גם כשאדם בורא דבר שאינו ממשי הריהו בכלל 'מוליד'.

ג. שיטת הגרצ"פ פרנק בענין 'מוליד' אש

ויש לדון עוד בדעת הרמב"ם, וכיצד יש ליישב את סוגיית הגמרא לשיטתו.

הגרצ"פ פרנק זצ"ל (הר צבי או"ח א, סי' קפט, הע' 3) הביא את ביאורו של אביו של השו"מ (הובאו בשואל ומשיב' מהד"ק ח"ב, סי' קמח) לדברי המ"מ, שחילק בין אש שהוציאה ביו"ט לבין ביצה שנולדה ביו"ט. הוצאת האש אינה בכלל 'מוליד' כיון ש"אין בה ממשות בעצם רק שיש לה כח האש שיוכל לאפות ולבשל בו, ואם כן לא שייך מוליד דאינו מוליד דבר ממשי כלל, ולא דמי לביצה". (ועיין בערוך השולחן סי' תקב, סעי' א-ד שנקט באופן דומה שאיסור 'מוליד' אינו נוהג בדבר שאין בו ממש).

ועיי"ש ב'הר צבי' שלמד מדבריו להתיר את עשיית הסודה בשבת ולא שייך לאסור משום 'מוליד', וזאת מכיון שהגז אינו ניכר כלל בפני עצמו אלא מעורב בתוך המים. ואע"פ שתכונת הגז ניכרת במים ומשפיעה על טעמם, לא די בכך שפעולתו ניכרת כדי לאסור, כיון שהגז עצמו אינו ניכר, כדרך שפעולת האש

כידוע כל אש היא תוצאה של חימום ברמה גבוהה, וא"כ יתכן שגם הולדת החום אסורה בכלל זה. ואע"פ שהאש היא דבר יותר מוחשי מחום בלבד, מ"מ מצינו איסור מוליד בדבר שדומה לחום, וילמד הסתום מן המפורש.

ומה עוד, שהרי כבר הבאנו לעיל שמוליד חום נקרא 'מוליד' בלשון הגמרא, אלא ששם התירו כיון שהוא נוצר יש מיש, אך כאשר הוא נוצר יש מאין האיסור חזר למקומו כפשט לשון הגמרא.

אך צ"ע בדברי הגמרא עצמן, מדוע נצרכה לטעם זה של 'מוליד' ולא אסרה יצירת אש ביום טוב מצד מלאכת ההבערה, שאמנם אינה אסורה מדאורייתא, כיון שיש בה צורך אוכל נפש, אך יש מקום לאוסרה מדרבנן. ואמנם הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ד, ה"ד) השמיט את הטעם שנזכר בגמרא ונתן טעם אחר:

שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש

מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי

אפשר להמציא אותה מבערב.

ולדבריו איסור ההבערה ביו"ט אינו משום 'מוליד' אלא משום מלאכת מבעיר. ואע"פ שהבערה זו נחוצה לצורך אוכל נפש, חכמים אסרוה כיון שאפשר לעשותה מערב יו"ט, וביו"ט עצמו אפשר להסתפק רק בהעברת האש ממקום למקום.

אך הראב"ד השיג עליו מדברי הגמרא, ופירש את הסוגיא כפשוטה שהוצאת האש אסורה משום 'מוליד' כיון שאין לה הכנה, והרי היא כביצה שנולדה ביו"ט שאסורה משום 'נולד'. ועיין ב'מגיד משנה' שדחה את השגתו, וחילק בין ביצה העומדת בעצמה לבישול ביו"ט ואיסור 'נולד' שייך בה לבין אש שאינה עומדת להנאה בגופה

ומדבריו עולה, שלכו"ע איסור 'מוליד' שייך בהוצאת אש וביצירת חום, וגם הרמב"ם מודה בזה לראב"ד. ואם כן, אין הכרח לסברתו של אבי השו"מ, אלא כל הולדת דבר חדש אסורה בין שיש בו ממש ובין שאין בו ממש. ובלאו הכי יש להעיר על הגרצ"פ שרוב הראשונים חולקים על הרמב"ם, ואינם מחלקים בין הולדת מים וכדומה להולדת אש או חום.

ד. 'מוליד' לענין החשמל בשבת

ובסוף דבריו העיר הגרצ"פ: יש לעיין בסברא זו לאש האלעקטרי, דלפ"ז יש לומר דאין זה אש ממש ולא שייך בו נולד.

וכוונתו כנראה למש"כ ה'בית יצחק' (יר"ד ח"ב, סי' לא) שהפעלת מכשיר חשמלי אסורה משום 'מוליד'. ועיין מש"כ ר' יצחק לויין חתנו של ה'בית יצחק' (בהערותו לספר צ"ח החדש לדו"ר ר' אלתר שטיגליץ, בהערה א שבסוף הספר) שזרם החשמל לא ניכר בחוטים. ואולי כוונת חותנו ה'בית יצחק' באיסור זה אינה מתייחסת לסגירת מעגל חשמלי בפני עצמה ולהזרמת הזרם בלבד, אלא רק להפעלתם של מכשירי החשמל שפעולתם ניכרת בחוש. וכגון מאוורר חשמלי שאנו אוסרים להפעילו בשבת על אף שאין בפעולת האיוורור שום מלאכה, מכל מקום יש כאן 'מוליד' לדעת ה'בית יצחק', דהיינו שיש בזה מעין מלאכה בעצם הפעלת המכשיר בשבת.

וגם לפי מה שכתבנו לעיל שהפעולה עצמה צריכה להיות ניכרת ולא רק תוצאותיה, שאני הכא כיון שהפעלת המכשיר מורגשת מיד עם הזרמת הזרם, וכביכול הפעולה עצמה מורגשת בחוש.

ניכרת בתבשיל ואעפ"כ אין בה משום מוליד. ויש ללמוד מדבריו שגם הוצאת חום בדרך כימית אחרת אינה נחשבת 'מוליד' לדעת הרמב"ם ואינה אסורה בשבת, וכפי שכתבנו לעיל.

ואמנם מסתבר שזו כוונת הרב המגיד, אולם הוא לא יישב כיצד יסביר הרמב"ם את הלשון המפורשת בגמרא "משום דקא מוליד ביו"ט". ועוד יש להקשות על עיקר סברתו שאיסור 'מוליד' אינו נוהג בדבר שאין בו ממש, שהרי אף הריח אין בו ממש ואעפ"כ הולדת ריח בשבת נאסרה משום ד'אולודי הוא דקא מוליד ריחא' (ביצה כג, א). ומאי שנא הולדת הריח מהולדת אש או חום? (וכן הקשה הלח"מ בפ"ד מהל' יו"ט).

ועל כרחק צריך לחלק בין מוליד אש למוליד ריח למרות הדמיון ביניהם. חז"ל גזרו על הולדת אש ביום טוב אפילו לצורך אוכל נפש ולא גזרו על מוליד ריח, אולי משום שהאש ניכרת יותר מאשר הריח. וצ"ע לאיזה מהם יש להשוות את מוליד החום?

וב'ביאור הלכה' (לביצה שם) כתב הגרש"פ פרנק אחיינו של הגרצ"פ ביאור אחר ליישב את הרמב"ם. לדעתו, גם הרמב"ם מקבל את טעם הגמרא כפשוטו, ואין הכי נמי גם הוא מודה שאסור להוציא את האש ביו"ט משום 'מוליד' כפשט הגמרא. אלא שהיה קשה לו מדוע לא התירו איסור דרבנן זה לצורך אוכל נפש כדרך שהתורה התירה את איסור ההבערה, ולכן הוסיף עוד טעם שהרי היה אפשר להדליק את האש מערב יו"ט. (ולא נוח לו לתרץ משום מכשירין וכמש"כ הרשב"א, יתכן משום שלא מצינו שר' יהודה חולק ומתיר להוציא אש, ולא אמרו באש – הלכה ואין מורים כן כדרך שאמרו במכשירין).

ובלאו הכי כבר כתבנו שסברא זו שאין בחשמל מוליד אינה מוכרחת, ואין להקל בה הלכה למעשה.

יתרה מזו, גם אם נקבל סברא זו באופן עקרוני, נלענ"ד שבאופן מעשי ראוי לאסור את השימוש בשקית חום בשבת. ואע"פ שאין לנו כוח לגזור גזרות חדשות ולאסור הולדת חום בשבת משום שאינו ניכר, מכל מקום מוטלת עלינו אחריות לשמור את חומת השבת לבל תיפרץ, וראוי להתייחס ליצירת דבר חדש מסוג זה בשבת כאילו היא בכלל מוליד. וישראל אם לא נביאים הם בני נביאים הם, והחוש הבריא שלהם יעיד שהולדת חום בדרך זו אסורה בשבת. וכבר ממזרח שמש עד מבואו קיבלו עליהם כל בית ישראל להימנע מהפעלת מכשירי חשמל בשבת, והפוסקים אינם מחלקים בין כלי חשמלי המוליד אור (כגון פלורוסנט שאין בו ליבון אלא רק יצירת אור בלבד) שכבר התפשט איסורו לבין סטיק לייט. והוא הדין לענין שקית חימום שהפעלתה אינה נראית שונה מהפעלת מכשיר חשמל, ואם נתיר את כל אלו תיפול חומת השבת חלילה. (וזה גם מסקנתו של הגר"א אבידן בספרו שבת ומועד בצה"ל עמ' ק"ז בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א. ועיין שם שיש מקבילות רבות לדיון שלנו אך גם הבדלים רבים.)

מסקנה

לכן נראה שיש לאסור את השימוש בשקית חום בשבת משום 'מוליד', כיון שיש בהפקת החום הכימית יצירה משמעותית האסורה מדרבנן. ומסתבר, שאף אם אין בזה איסור גמור כיון שאין ממש ביצירה זו, אעפ"כ ראוי לאסור אותה כפי שישראל קיבלו על עצמם להמנע מהפעלת מכשירי חשמל בשבת משום 'מוליד'. ואע"פ שאין ראייה ברורה לדבר, הסברא נותנת שלא לחלק בין 'מוליד' זה לבין 'מוליד' במכשירים חשמליים, וכולם אסורים כדי שחומת השבת כולה לא תיפרץ.

עם זאת, חיילים המשרתים בגזרת החרמון רשאים להפעיל שקית חום בשבת. כי לכל היותר יש כאן איסור דרבנן, ובמקום חולי שיש בו גם חשש לפיקו"נ לא גזרו. (וכמו"כ יש מקום להקל לחיילים המשרתים במקומות קרים לחם אוכל בשבת בדרך זו.)

ועל דרך דרוש אני אומר: "מה הוא שבת מלומר 'יהי אור', אף אנו נשבות מעשיית אור חדש בשבת". ואור חדש על ציון יאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו.

סימן כז

כיבוי מכשיר אלחוטי בשבת לשם חסכון

ראשי פרקים

שאלה

- א. האיסור בהדלקת מצבר, בכיבוי ובהחלפתו
 ב. איסור קל כשעובר עליו כמה פעמים
- ג. האם כיבוי והדלקה תדירים אסורים
 מדאורייתא?
 מסקנה

* * *

שאלה

מהחלפת המצבר שאף בו יש מלאכת בונה וסותר. וממילא פשוט שאין היתר לכבות את המכשיר ולהדליקו מחדש כדרך שרגילים לעשות בחול, ובלבד שהמשתמש יודע להחליף את המצבר בשעת הצורך ויש לפניו מצבר חילופי. ואע"פ שבימות החול החייל נדרש לנהוג במצבר בחסכנות כחלק מן ההערכות למצב חירום, מסתבר שדרישה זו אינה כל כך חיונית וניתן לוותר עליה בשבת במקום שבו הדבר אפשרי.

אך לדעת ה'בית יצחק' (יו"ד ח"ב, סי' לא) והגרשז"א (מנחת שלמה, סי' יא) ועוד אין בכיבוי המכשיר והדלקתו משום מלאכה דאורייתא, במידה ואין בו נורת להט, אלא איסור דרבנן משום 'מוליד' וכך מקובל להלכה. ולעומת זאת, גם הם מודים שהחלפת מצבר אסורה מדאורייתא משום מלאכת 'מכה בפטיש', שהרי פעולה זו אינה נעשית כחלק מדרך השימוש הרגילה בו, אלא לשם תיקונו. ובדרך כלל פעולת ההחלפה נעשית בדרך הדורשת בקיאות ומיומנות. ומסיבות אלו יש צד גדול יותר לדמות פעולה זו לחיבור קנה מנורה (שבת מז, א), ולאוסרה לכו"ע משום 'מכה בפטיש'. או משום 'מתקן כלי' שהיא מלאכה דאורייתא, כיון שאינה נעשית באופן שגרתי כחלק מהפעלת המכשיר.

אורך חייו של מצבר המספק חשמל למכשיר אלחוטי הוא מוגבל, ולכן מקובל להפעיל מכשיר זה בכל פעם מחדש למשך זמן קצוב ולנתק אותו מיד לאחר השימוש. פעולות אלו אסורות בשבת במקום שאין בהן צורך חיוני, ולכתחילה אין היתר להפסיק את השימוש במכשיר בשבת כדי לחסוך בכח המצבר, אם מצוי במקום מצבר אחר להחלפה במוצאי שבת. אך במקום שהמצבר הולך ומתרוקן וברור שיהיה צורך להחליפו בשבת עצמה יש לשאול: האם עדיף לכבות את המכשיר האלחוטי ולהפעילו בכל פעם מחדש, כדי להאריך את חיי המצבר ולדחות את החלפתו לאחר השבת, או שעדיף לאפשר לו לפעול ללא הפסקה, כדי להימנע מהדלקה וכיבוי מיותרים.

א. האיסור בהדלקת מצבר, בכיבוי ובהחלפתו

ראשית, עלינו לברר איזו מלאכה חמורה יותר, ההפעלה והכיבוי של המכשיר או החלפת המצבר. והנה לדעת החזו"א (או"ח סי' נ, ס"ק ט) כיבוי מכשיר חשמלי אסור מדאורייתא משום סותר והפעלתו מחדש אסורה משום בונה, בוודאי מלאכות אלו אינן קלות יותר

המכשיר אסורה רק מדרבנן ואילו החלפת המצבר אסורה מהתורה, עלינו לברר האם עדיף לעשות בשבת מלאכות רבות מדרבנן כדי להימנע מעשיית מלאכה אחת האסורה מדאורייתא?

ב. איסור קל כשעובר עליו כמה פעמים

והיה מקום לדמות שאלה זו למה שנחלקו הראשונים בימא (פג, א-ב) ביחס לעיקרון "הקל הקל תחילה". הגמרא שם דנה באריכות איזה איסור חמור יותר, טבל, נבילה, שביעית או תרומה. ומשמע שם שעדיף לעבור על איסור קל כמה פעמים, כדי שלא לעבור על איסור חמור יותר אפילו פעם אחת. ולמשל, אם תרומה היתה חמורה יותר מטבל, עדיף להאכיל את החולה טבל בכמות גדולה הכוללת את כל הפירות שלפנינו, כדי שלא להאכילו תרומה החמורה בשיעור הרבה יותר קטן.

אך הר"ן (ד, ב בדפי הרי"ף, ד"ה וגרסי' בגמ') נקט בהסבר הסוגיא שעדיף לעבור על האיסור החמור באופן חד פעמי כדי שלא לעבור על האיסור הקל כמה פעמים. ולכן הודה לדינו של הראב"ד (שם), שעדיף לשחוט לחולה בהמה בשבת ולהאכילו בשר שחוטתה ולא להאכילו בשר נבילה. ואע"פ שאיסור אכילת נבילה אינו אלא בלאו ואילו שחיטה בשבת אסורה באיסור כרת, יש בנבילה חומרא מצד אחר, שהרי האוכל אותה עובר על כל כזית וכזית שיש בה, ועדיף לעבור על איסור שחיטה החמור באופן חד פעמי כדי שלא לעבור על איסור נבילה הקל כמה וכמה פעמים.

ברם הראב"ד עצמו לא הזכיר טעם זה אלא טעמים אחרים, ומשמע שהוא אינו מודה לסברה זו של הר"ן. ולשיטתו, פשוט שעדיף להדליק ולכבות את מכשיר הקשר

ואמנם יש מקום לטענה שגם החלפת המצבר אינה פעולה חריגה, כיון שלרוב אורך החיים שלו קצר, ונדרש להחליפו לעיתים קרובות. ולכאורה, פעולה זו אינה ראויה להגדרה 'תיקון כלי' אלא שזו היא דרך הפעלתו הקבועה של המכשיר, כמו ההדלקה והכיבוי. ואולי נכון יותר לדמות פעולה זו למתיחת קפיץ השעון, כפי שהיה מקובל לעשות בדורות הקודמים, שיש האוסרים לעשות כן מדאורייתא ויש הסוברים שאין בזה אלא איסור דרבנן, (מחלוקת זו הובאה ב' מנחת שלמה' ח"א סי' ט. ועיין שם שחילק בין פעולה זאת לבין סגירת מעגל חשמלי).

אך לאחר העיון נראה שאפילו הסוברים שמתחת קפיץ של שעון אינה אסורה מדאורייתא, (או אף מדרבנן לדעת הפמ"א) יודו בהחלפת מצבר שהיא אסורה מהתורה, משום שיש לחלק ביניהם. וההבדל הוא, שהקפיץ הוא חלק בלתי נפרד של השעון, ומשום כך המתירים סברו שאף זה נחשב שימוש ולא תיקון. מה שאין כן מצבר המוכנס למכשיר מבחוץ כדי לאפשר לו לפעול מחדש, אין לך תיקון גדול מזה. ומשום כך לא אורך חייו של המצבר קובע, ויש איסור בעצם החלפתו אפילו כשהיא נעשית לעתים קרובות.

אלא שהחלפת המצבר היא מלאכה חד פעמית, ואילו מלאכת הכיבוי וההדלקה צריכות להתבצע כמה וכמה פעמים. ובשלמא לדעת החזו"א פשוט שעדיף לעשות מלאכה אחת האסורה מדאורייתא דהיינו החלפת המצבר, כדי לא לעבור כמה פעמים על מלאכת כיבוי והדלקה שלדעתו אף הן אסורות מדאורייתא. אך לדעת החולקים עליו, וסוברים שהפעלת

האיסורים הכרוכים באכילת השחוטה, מה עוד שעצם השחיטה אסורה באיסור חמור. וכדי להקדים וליישב קושיא זו הר"ן הוצרך לומר שאיסור 'מעשה שבת' על השחוטה אינו מדאורייתא, אך ודאי שאינו מכחיש את עצם קיומו של איסור זה מדרבנן. ואם כן, יש להוכיח מדבריו גופא שאיסור דרבנן הקיים בכל כזית וכזית מן הבשר אינו נוגע לסברא שהזכיר, שעדיפה עשיית איסור חמור אם הוא יעשה באופן חד פעמי בלבד.

(ואמנם ודאי מוסכם לכו"ע שאין לאסור את הבהמה השחוטה משום 'מעשה שבת' כשהדבר נחוץ משום פקוח נפש, וכ"ש שאין כאן חשש שמא ירבה בשבילו. אולם הר"ן מתייחס לשיטת החולקים עליו וסוברים שעדיף לאכול בשר נבילה, ולשיטתם אין היתר לשחוט את הבהמה בשבת וגם בדיעבד יש בה משום מעשה שבת. אלא שלדעת ההלכה אין מקום לטענה זו כיון שמעשה שבת אינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן, וא"כ יש להעדיף את השחיטה על איסור אכילת נבילה.)

וממילא, אף בנד"ד יש לומר שעדיף לעבור על כמה וכמה איסורי דרבנן כדי שלא לעבור על איסור דאורייתא אחד, ולכן ראוי להדליק ולכבות את מכשיר הקשר

כמה וכמה פעמים ולעבור על כמה איסורי דרבנן הקלים, כדי שלא לבוא לידי החלפת המצבר האסורה באיסור דאורייתא חמור שיש בו סקילה¹.

ומאידך, גם בדעת הר"ן מסתבר לחלק בין מקום שבו אנו נדרשים לעבור על איסורים רבים מדאורייתא, לנד"ד שאיננו נדרשים לעבור על איסורי דאורייתא בכיבוי ובהדלקה אלא רק על איסורים רבים מדרבנן. ויש להביא ראיה לחילוק זה מדברי הר"ן עצמו, שהזכיר בסוף דבריו את איסור "מעשה שבת" שישנו באכילת השחוטה. וכתב:

אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא דאיכא דמעשה שבת מותרין דק"ל "היא קודש ואין מעשה קודש" (ב"ק עא, ב).

וכפי הנראה, הר"ן בא ליישב קושיא שהיה ראוי להקשות על דבריו. שהרי אמנם אכילת נבילה כרוכה באיסורים רבים על כל כזית וכזית שיש בה, אך מאידך גם אכילת השחוטה כרוכה באיסורים רבים משום 'מעשה שבת' מאחר שנשחטה בשבת. ומאי חזית להעדיף את ריבוי האיסורין הכרוכים באכילת נבילה על ריבוי

1. הערת עורך: אך מאידך יש טעם לומר איפכא דווקא לשיטת הראב"ד. שהרי איסור כיבוי המכשיר והדלקתו עומד לפנינו כבר בשעה זו, ואילו איסור החלפת המצבר אינו עומד עתה לפנינו אלא עתיד להוולד רק בעתיד. והדבר דומה למה שהוא עצמו הזכיר בענין ההיתר לשחוט לחולה, שבהמה חיה זו עומדת עתה לפנינו ולכן יש להעדיף אותה על הנבילה שאינה עומדת לפנינו. מיהו, אולי יש לומר ששאני המצבר כיון שהוא נמצא כבר עכשיו בתוך המכשיר, והמשתמש בו יודע היטב שיש לו אורך חיים קצוב, ואם ישתמש בו ללא הגבלה יגרום בידיו לקצר את ימיו, ודבר זה עומד לפנינו, וצ"ע.

מן התורה. ועיין שבת הארץ פ"א ה"ד שהראי"ה קוק זצ"ל יישם את סברת הרמב"ן גם בהלכות שביעית, כדי לבאר את הרמב"ם שחרישה אסורה מדאורייתא. ועיין קונט"א שם הל' א).

ולכאורה, אף בנידון דידן יש לומר שאיסורים רבים של כיבוי והדלקה דרבנן שהחיל נדרש לחזור עליהם שוב ושוב עולים לאיסור דאורייתא. והדרן לדוכתין, שאפילו לדעת הר"ן איסורי ההדלקה והכיבוי שקולים לאיסור החלפת המצבר, ואולי גם חמורים ממנו, מאחר שהם חוזרים על עצמם שוב ושוב.

אך לאמיתו של דבר נראה שיש לחלק בין המקרים. שכן העומד בחנות שהרמב"ן הזכיר, עושה איסורים מגוונים, גם שוקל את הפירות וגם נוטל כסף ומטלטל מוקצה ומוכר. ונמצא, שבסך הכל הוא מחלל את שביתת השבת בסדרת מלאכות המצטברות לעבודה גמורה, והריהו כמעט כמו מי שיוצא לעבודתו בחול. ואילו המפעיל ומכבה את מכשיר לעיתים מזומנות עושה רק שתי מלאכות ואינו מפר את שביתת השבת בכללותה, ולא נראה לכלול זאת בדברי הרמב"ן ולראותו כמי שעובר על איסור גמור מן תורה.

מסקנה

עדיף לכבות ולהדליק את מכשיר הקשר ככל שידרש, כדי להמנע מן הצורך להחליף את המצבר שודאי יש בו איסור דאורייתא. אמנם לדעת החזו"א גם ההדלקה והכיבוי אסורים מדאורייתא, אך דעתו אינה מוסכמת על רוב הפוסקים, (אע"פ שהראתי פנים לסברתו בספרי 'באהלה של תורה' ח"ב סי' כג) וכבר הקשה עליו הגרשז"א. ולכן יש לסמוך על דעת

כמה וכמה פעמים כדי שלא לבוא לידי צורך בהחלפת המצבר.

ג. האם כיבוי והדלקה תדירים אסורים מדאורייתא

ויש להעיר עוד מדברי הרמב"ן על התורה (ויקרא כג, כד ד"ה שבתון) שאיסורי שבות רבים שכל אחד מהם אינו אלא מדרבנן עולים לאיסור דאורייתא במקום שעובר עליהם כאחד, משום שיש בהם ביטול מצות עשה של "שבתון". ולדוגמא, הפותח עסק בשבת ושוקל ומוכר ומטלטל מוקצה וכדומה הריהו עובר על איסור עשה מדאורייתא, אע"פ שכל אחד מן האיסורים שעובר עליהם אינו אלא מדרבנן מכל מקום כיון שעובר על הרבה איסורים כאחד, הריהו עובר בכך על איסור דאורייתא של ביטול ה'שבתון'.

וז"ל הרמב"ן:

והנה ידרשו (-במכילתא) "שבתון" לשבות בו לגמרי אפילו מדברים שאינן מאבות מלאכות ותולדותיהן... לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום... והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה, שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח. וכבר הרחבנו בביאור דברי הרמב"ן במקום אחר (עיין באהלה של תורה ח"ב סי' כג). ויש להדגיש שכוונתו לאיסור עשה גמור מדאורייתא, וזאת מלבד צד דאורייתא שיש בהרבה מאיסורי שבות. (כך משמע להדיא מן הריטב"א למסכת ר"ה לב, ב ד"ה שופר של ר"ה בסוף דבריו, שהוכיח מדברי הרמב"ן שיש לנו שבות מן התורה, שאם לא כן נמצאת שבת כחול

הגרשז"א, ולהעדיף מלאכות רבות של כיבוי והדלקה האסורות מדרבנן, על פני מלאכה אחת של 'מכה בפטיש' או 'בונה' האסורה מדאורייתא.

סימן כח

מכשיר שמיעה פנימי בשבת

מיהו מכשיר זה לא גלוי לעין אלא מושגל בגוף האדם וא"כ אפשר אולי לומר שאין כאן תיקון כלי. ולא היא. גם תיקון אדם שמיה תיקון. שהרי טבילה אסורה בשבת משום תיקון אלא א"כ מחזי כמיקר, עיין ביצה (יט, א). ואם אין תיקון כלל באדם לא שייך לגזור על טבילה. מיהו שם מדובר בתיקון כל גוף האדם ובנ"ד התיקון הוא רק בחלק מהגוף.

ואין לומר שאם המכשיר הוא חלק מהגוף יש לראות את פעילותו כפעילות טבעית שאין בה איסור, וכשם שמותר לצאת אתו לרה"ר או לטבול איתו ואינו חציצה. ולא היא הוצאה מותרת משום דלא גרע מתכשיט, ולענין טבילה הוי מיעוט דלא מקפיד, אך אינו נחשב לחלק אורגאני של הגוף. כמו שא"א להניח תפילין על יד מלאכותית גם אם היא מחוברת לגוף, וה"ה לנ"ד פעילותו החשמלית של המכשיר אינה פעולה טבעית.

אלא שמסתבר שלהפוך חרש לבר שמיעה בשבת הוא תיקון גמור של כל גופו, וכמבואר בב"ק (פה, ב): "חרשו נותן לו דמי כולו". ואם כן יש פה תיקון גמור לפחות מדרבנן ולא גרע מטמא העולה

שאלה*

מי שאינו שומע ושתלו באוזנו הפנימית מכשיר וכאשר מדברים איתו גלי הקול יוצרים זרם חשמלי במכשיר, המתורגם ע"י המוח לקול. האם מותר להשתמש במכשיר זה בשבת?

תשובה

מכשיר זה שונה ממכשיר שמיעה רגיל שכבר נהגו להשתמש בו בשבת. מכשיר השמיעה הרגיל מופעל מערב שבת, הזרם החשמלי כבר זורם בו כל הזמן וגלי הקול של המדברים עמו אינם יוצרים זרם אלא מגבירים את הזרם הקיים לפי תנודותיהם של גלי הקול. דבר זה מותר עפ"י האמור בביצה (כג, א):

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: סחופי כסא אשיראי ביומא טבא – אסור. מאי טעמא – משום דקמוליד ריחא. – ומאי שנא ממוללו ומריח בו, וקוטמו ומריח בו? – התם – ריחא מיהא איתא, ואוסופי הוא דקא מוסיף ריחא. הכא – אולודי הוא דקמוליד ריחא.

משא"כ מכשיר זה. הזרם נוצר כולו בשבת עצמה ע"י כל גל קול.

* אלול תשס"ג, לרב אביגדור שילה.

רק במשיכה לרשותו משא"כ בשבת דבעינן שכל המעשה יעשה בגופו).

וא"כ אין להקל בחולה זה מדין אמירה בעלמא. דבדבוריה קעביד מעשה.

ונלענ"ד שמכיון שהמדברים אתו אינם מודעים לכל התהליך המסובך במכשיר הפנימי ולכל היותר הם רואים רק את המכשיר החיצוני שהוא ככל מכשיר שמיעה רגיל המותר בשבת אין להם שום כוונת מלאכה וא"כ דינם כמתעסק שפטור.

אלא שהגרעק"א (ש"ת סי' ח) סובר שהמתעסק פטור רק מקרבן, אך בעצם הוא אסור מהתורה ולכן הרואה מי שמתעסק בשבת חייב למונעו, ק"ו שאסור לו להכשיל את המדברים באיסור מתעסק בשבת. מיהו הנתיבות (במק"ח סי' תל) חולק עליו. ומכיון שלדעת הגרשז"א הפעלת מכשיר חשמלי מסוג זה בשבת אינה אסורה מהתורה יש כאן סד"ר לקולא.

אך גם לדעת החזו"א הסובר שיש בהפעלת מכשיר חשמלי בשבת משום עשיית כלי האסורה מהתורה יתכן שבנ"ד יהיה מותר. עי"ש ברעק"א שחילק בין מתעסק בכה"ת כולה שאסור מהתורה לבין מתעסק בשבת שאין בו מלאכת מחשבת, שאינה מלאכה כלל ואינה אסורה מה"ת. הדוגמא של מתעסק האסורה, שהוא הביא, היא זאת: עבדו סבר שהוא קוצר תלוש ורבו יודע שזה מחובר לכן הוא חייב למונעו משום שיש כאן מלאכת מחשבת, שהרי כוונתו לעשות את המעשה, דהיינו לקצור, אלא שאינו יודע שזה מחובר. כלומר העבד סבור שהוא עושה מעשה מותר והתברר שאותו

מטומאתו. וגם אם נאמר שכאן זהו רק חלק מהאדם עיין רש"י סוף פרק האורג (קז, א) במפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב. פרש"י משום בונה פתח או משום מתקן כלי וכו' (ועיין שו"ת אב"נ סי' רטו שדן בדברי רש"י אלו, מדוע הסתפק אם זה בניין או תיקון כלי עכ"פ חד מיניהו אית ביה).

אולם היא הנותנת. דווקא אם נניח שתיוקן השמיעה למי שאינו שומע נחשב לתיוקן כל גופו יש מקום להתיר משום שאדם שאינו שומע הוא שבר כלי וא"כ דינו כחולה. ואע"פ שהוא מתהלך בשוק כאחד האדם אין ספק שמצבו חמור יותר מחולה השוכב על מיטתו. האם ניתן לאדם זה להיות מנותק מכל הסובב אותו שבת שלמה? אין ספק שיש לו דין חולה. ובפרט שהשמיעה היא צורך מצוה לשמוע את ש"ץ, קריאת התורה ודברי תורה.

והנה לכאורה היה מקום להתיר את הדיבור עם חולה זה כמו שמצינו שבאמירה לגוי לצורך חולה לא גזרו, וע"כ משם דשאני שבות דאמירה משבות דמעשה כמבואר בערובין (סה, א) ואף כאן אין פה אלא אמירה בעלמא.

מיהו אין לדמות דיבור למכשיר לאמירה לנוכרי כמש"כ האב"נ (או"ח סי' נז-נח) לחלק בין כיבוי שחייב על המלאכה שעשה בגופו למחמר שאינו נחשב לעושה מלאכה בגופו אלא רק בבהמתו, למרות ששניהם נעשים ברוח פיו. בכיבוי – רוח פיו פועל בצורה ישירה, משא"כ מחמר הבהמה שומעת ופועלת מעצמה וק"ו גוי דאדעתא דנפשיה עביד. (עיין קידושין כב, ב בקורא לה והיא באה שבבהמה קונה ובשפחה לא ואע"פ שבשבת מחמר לא נחשב לעושה מלאכה בעצמו צ"ל ששאני קניין שאין צורך במעשה גמור בגופו אלא

אין בהפעלת מכשיר כזה איסור דאורייתא. ועוד מבואר למעיין בדבריו שרק כאשר הזרם החשמלי בונה כלי הדבר אסור אע"פ שכוונתו לבניה עראית מ"מ בניית הכלי היא קבועה. אך כאשר הזרם אינו בונה כלי, אלא רגע כמימריה וכל הגה היוצא מפיו יוצר זרם חד פעמי ומיד כלה ובמקומו נוצר זרם חדש, אין כאן תיקון כלי בכלל גם לדעתו. ולכל היותר יש כאן איסור דרבנן (ויתכן שאפילו איסור דרבנן לא יהיה) ובחולה לא גזרו על מלאכה דרבנן כזו הנעשית בשינוי כה משמעותי. כי בונה או מתקן כלי עושה זאת בדרך כלל בידיו ואילו כאן הוא עושה זאת בדיבור. אין זו דרך המלאכה ובחולה התירו.

(הגר"ש וזנר חידש חידוש גדול יותר, שמכשיר חשמלי המופעל ע"י נוכחותו של האדם ללא כל מעשה מכוון מצידו, כגון גלאי נפח, עין אלקטרונית וכדו', אין בו איסור, כי הילוכו של אדם לפי תומו אינו מעשה מלאכה כלל. ולפי"ז ה"ה מסיח לפי תומו ומפעיל מבלי משים מכשיר חשמלי. ולא הבאתי את חידושו זה אלא כסניף למש"כ).

מעשה שהוא עושה הוא מעשה אסור, אך סו"ס הוא התכוין לאותו מעשה: לחתוך. אך בנ"ד שאין כאן שום כוונת מלאכה אין כאן אפילו מתעסק, שהרי האנשים המשוחחים אתו לא יודעים כלל מקיומו של המכשיר הפנימי ולא מתכוונים לעשות שום מעשה אין זו מלאכת מחשבת כלל ואינה אסורה מהתורה.

וגם בני ביתו המודעים לקיומו של המכשיר אינם יודעים בדרך כלל כיצד הוא פועל ואינם חושבים על כך בשעה שהם משוחחים אתו. ומבחינתם אין כאן מלאכה כלל. אמנם השואל עצמו, אם הוא בן תורה, וחקר ודרש על מבנה המנגנון הפועל במכשיר יודע שיש כאן מלאכה, אך מכיון שכל היתר אינם מודעים לכך, מבחינתם אין כאן מלאכת מחשבת ולכן גם הוא אינו חייב למונעם. ודוק היטב בלשון החזו"א שהגדיר הפעלת מכשיר חשמלי כמלאכת מחשבת בגלל החכמה הגדולה שיש במכשירי החשמל והאדם מודע לכך, אולם גם הוא יודה שכאשר אין כאן מלאכת מחשבת

סימן כט

הוצאת חייל המחלל שבת לחופשה בשבת

ראשי פרקים

שאלה

א. האם הענקת חופשה שקולה להושטת יין לנזיר?

ב. זמנו של החייל – למי שייך?

ג. חפץ שאינו מכשול בעצם

ד. מסייע לדבר עבירה

ה. שיקולים נוספים להתיר

מסקנה

* * *

שאלה

חיילים היו במשימה צבאית בשבת. המשימה הסתיימה וניתן לשחרר את החיילים לביתם. האם מותר למפקד לשחרר את חייליו בשבת, בידיעה שהם יחללו שבת בנסיעתם מבסיסם לביתם? ומה הדין אם המשימה הסתיימה קודם השבת, אך ברי לו שלא כל החיילים יספיקו להגיע לביתם עד כניסת השבת? ובדומה לכך יש לשאול: האם חייל שומר שבת שזכאי לצאת לחופשת שבת רשאי להחליף את מועד החופשה עם חברו שאינו שומר שבת, המעוניין לצאת לחופשה דווקא ביום זה תוך אמירה מפורשת שהוא יחלל בה את השבת? ויש להדגיש, בכל המקרים לא מדובר בבקשה חריגה המנוגדת למה שמקובל במערכת הצבאית. שיקול הדעת הסופי אם לאשר את החופשה או לא מסור לגמרי בידי המפקד.

א. האם הענקת החופשה שקולה להושטת יין לנזיר

ראשית יש לדון בשאלה האם במקרה שהצגנו הקצין המאשר לחייליו לצאת לחופשה עובר על 'לפני עיור' דאורייתא,

ומכשיל אותם בידי בחילול שבת. וכמו כן יש לשאול במקרה שחייל הזכאי לחופשה מחליף עם חברו, המעוניין לצאת לחופשה כדי לחלל את השבת, האם הוא נחשב כמי שמכשילו בידיים ועובר על 'לפני עיור'?

בענין גדרי 'לפני עיור' שנינו במסכת עבודה זרה (ו, א):

והתניא, מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, תלמוד לומר "ולפני עור לא תתן מכשול". והא הכא דכי לא יהבינן ליה שקלי איהו וקעבר משום "לפני עור לא תתן מכשול", הב"ע **דקאי בתרי עברי נהרא**. דיקא נמי, דקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן.

דהיינו, שאין אדם עובר על 'לפני עיור' אלא בכגון דא שהנזיר אינו יכול לשתות יין בלא שיושיט לו את הכוס, אך במקום שהנכשל יכול לעבור על האיסור בלאו הכי, המושיט אינו עובר אלא על איסור דרבנן כמסייע.

ולכאורה בנדון דידן, נראה שיש לדמות את קבלת אישור היציאה מן המפקד ל'תרי עברי דנהרא', שהרי החייל אינו יכול לבוא לידי חילול שבת בנסיעתו לביתו אלא אם מפקדו יוציא אותו לחופשה. ולכאורה,

שהוא אינו מסוגל ליטלו בעצמו, ועדיין הדבר דומה לתרי עברי דנהרא. וכן משמע ממה שהביא השד"ח בשם ה'מכתם לדוד' (בכללים מערכת הר' כלל כו אות ו, יעו"ש), שאם הוא חפץ של המכשיל הוא עובר בלפנ"ע אפילו כשאינו בתרי עברי נהרא, אך בתרי עברי נהרא עובר גם כאשר החפץ שייך לנכשל.

ובנוגע לנידון דידן, אפילו אם נתייחס אל החופשה של החייל כ"חפצא" השייכת לו, עדיין יש איסור דאורייתא על המפקד "להושיט" לו אותה.

וזו גופא השאלה העומדת על הפרק, האם החופשה היא מעין "חפצא" של איסור הנמצא בידי המפקד והוא נותנה ביד החייל על מנת שיעבור בה עבירה? או שמא החופשה היא "חפצא" הנמצא ברשותו של החייל, ולכל היותר סמכותו של הקצין היא רק לעכבה. לפי האפשרות הראשונה יש כאן איזו נתינה חיובית בעצם הענקת השחרור, ולפי האפשרות השנייה נתינת האפשרות לחייל להשתחרר ממשימותיו ולצאת לביתו אינה נחשבת למסירה חיובית של דבר מיד ליד, אלא רק סילוק של העיכוב שמנע מן החייל להשתחרר עד כה¹.

ועיין ב'שדי חמד' (כללים מערכת ה' כלל כו אות כה, אות לב) שדן בשאלה עקרונית הקרובה לנד"ד, אם אדם עובר על איסור "לפני עיור" רק בשעה שהוא עושה מעשה כגון שמושיט בידו דבר איסור, או שעובר

המפקד עובר בכך על 'לפני עיור' דאורייתא, שהרי הוא מכשיל בידיו ממש את חייליו בחילול שבת שהם עושים בנסיעתם לביתם. ויש להדגיש, לא מדובר על חילול השבת שהחייל עושה בביתו. מעשים אלו אינם קשורים למפקדו באופן ישיר אלא לכל היותר בגרמא רחוקה, אך עצם הנסיעה של החייל לביתו בשבת ודאי נובעת באופן ישיר מן החופשה שניתנה לו, ועל כך אנו דנים. ואע"פ שהחשש לחילול שבת מצידו של החייל קיים גם בעודו בבסיס, אין זה אלא בגדר שמא בעוד שלצערנו חילול שבת בנסיעה לביתו הוא בגדר ברי.

אך מאידך, יש לדקדק מן הדוגמאות שהובאו בגמרא, כמו הושטת כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח, שהאיסור נוהג רק במקום שהמכשיל מוסר חפץ של איסור שבו נעשה החטא על ידי מי שנכשל בו. ואילו בנד"ד נתינת האישור לצאת לחופשה אינה 'חפצא' ממשית של איסור שהמפקד אוזח בידו, שכביכול הוא מעביר אותה מידי ליד פקודו. אדרבה, הוא כלל אינו עושה מעשה להכשיל בו את החייל, וכל המעשה של הענקת החופשה אינו אלא דיבור בעלמא.

ואמנם יש לדייק מהלשון "לא יושיט", שהאיסור אינו תלוי בבעלותו של המכשיל על החפצא של האיסור, אלא רק בעצם ההושטה. והוא הדין, שהמכשיל עובר כאשר הושיט לנכשל חפץ שייך לו, אלא

1. הערת עורך: עיין במאמרו של הרב י. רוזן (תחומין ז, עמ' 139) שרק במקום שיש זיקה ברורה בין המכשיל לנכשל וכוונה ברורה של הכשלה יש בו משום 'לפני עיור'. אלא שהגבול בין זיקה ישירה לעקיפה הוא דק מאד. ובנד"ד מטרת חופשת השבת קרובה לחילול שבת גם אם המפקד אינו חפץ בה.

ועל אחת כמה וכמה בנד"ד שהמפקד מוציא את החייל לחופשה ומכשילו בידיים וגרע טפי ממי שלא סילק את המכשול בפני החוטא.

אולם השד"ח חולק עליו, וסובר שהחיוב לציין את הקברות אינו אלא מדרבנן, ואף אביי לא הסתמך על פסוק זה אלא בדרך רמז בלבד כאסמכתא בעלמא. ולעולם אין עוברים על איסור לפנ"ע באופן פסיבי אלא רק באופן אקטיבי. והראיה מן ה'שיטה לא נודעה למי' (קידושין יז, ב) בביאור דברי הגמרא:

גר ועובד כוכבים שירשו את אביהם עובד כוכבים, גר יכול לומר לעובד כוכבים טול אתה עבודת כוכבים ואני מענות, טול אתה יין נסך ואני פירות.

וביאר, שאין הגר עובר על לפנ"ע בכך שהוא מאפשר לאחיו הגוי ליטול עבודה זרה, כיון שאינו עושה מעשה אלא באמירה בעלמא.

ובנדון דידן, כמדומה לי שמדובר במציאות ביניים. מחד, המפקד אינו נותן בידי החייל חפץ ממשי של איסור, בשונה מהושטת כוס יין לנזיר. אך מאידך הוא גם אינו פסיבי בזה שאינו מונע מן החייל לעבור על איסורי שבת, אלא אדרבה הוא משחרר אותו בידיים לאותה השבת. ובאופן אחר, שחרור החייל לחופשה אינו דומה לדיבור אסור כמו המלמד תורה לגוי או המשיא לחבירו עצה רעה, ששם יש איסור בעצם הדיבור משום שעדיין יש בו משהו אקטיבי. ואילו כאן מדובר באמירה גרידא, שלכל היותר גוררת אחריה עשייה אקטיבית, (השחרור לחופשה עצמו אינו דיבור שיש בו משהו אקטיבי), אך מאידך, אולי אין

גם בדיבור בעלמא, והביא מחלוקת בין האחרונים בענין זה. דעת ה'בית יהודה' שבעינן מעשה גמור, וכשאינו עושה מעשה אלא רק מאפשר לו ליטול את שלו אינו עובר ב'לפני עיוור', אולם רבים חולקים עליו. ובשד"ח הביא ראיה לשיטת המחמירים מן האיסור ללמד תורה לגוי (חגיגה יג, א. ועיי"ש בתוס' ד"ה אין, שטעם האיסור הוא משום לפנ"ע), אע"פ שאין בזה שום מעשה.

ולענ"ד אפשר להביא ראיה לסברא זו גם מהאיסור להכשיל את חברו בעצה רעה שהמכשיל עובר בלפנ"ע, ומשמע שעובר אפילו בדיבור בעלמא. (היינו לדעת ה'מנחת חינוך' מצוה רלב ס"ק ד, הסובר שאין מקרא יוצא מידי פשוטו וגם הכשלה ממשית כלולה בלאו דלפנ"ע. אך רבו האחרונים החולקים עליו, ולדעתם אין בזה אלא איסור דרבנן).

אם כן, גם לשיטה זו מסתבר לחלק בין אמירה לאמירה, ומי שנותן רשות בפיו לנזיר לקחת את כוס היין שלו, או מי שמאשר לחייל לממש את החופשה שלו, אולי אינו עובר על לפנ"ע.

אך מאידך, השד"ח שם הביא בשם הר"י אלישברג שאיסור לפנ"ע כולל גם את החובה לסלק מלפניו את המכשול, וגם היא כלולה בגוף האיסור. ואע"פ שהמכשול נתון כבר לפני העיור, מי שבידו לסלקו ואינו מסלקו מלפניו עובר על האיסור. והביא ראיה מן הגמרא (מ"ק ה, א):

רמז לציון קברות מן התורה מנין... אמר אביי: "ולפני עור לא תתן מכשול". כדי שהרבים לא יבואו להכשל בטומאה מצוה לציין את הקברים, ומוכח אפוא שגם סילוק המכשול נכלל בלאו ד'לפני עיוור'.

אך באשר לחייל מסתבר שגם בעל קצוה"ח יודה שמותר לו להשתעבד למצוותו. שהרי אין לו ברירה אחרת אלא להתגייס לצה"ל, ורק במסגרת זו הוא יוכל לקיים מצוות אלו ובהן הצלת נפשות. ומאחר שהצלת נפשות היא מצוה גדולה והחייל הוא עבד ה', אינו נעשה בכך עבד לעבדים והשתעבדותו לצבא מותרת.

נמצא אפוא, שהחייל מסר בהסכמתו את כל זמנו לצבא, והצבא הוא זה שרשאי להחליט אימתי לשחררו. הגע בעצמך, אם הצבא רשאי לשלוח כל חייל לחזית ולסכן בכך את חייו, בעוד שהוא אינו רשאי למחות על כך, ק"ו שהוא שולט בגופו ובזמנו. (ועיין עוד בספרי 'באהלה של תורה' ח"א סי' קו סעיף ד).

(ואמנם בשנים האחרונות חל שינוי מסויים בתפישה זו עקב התחזקותן של תפישות דמוקרטיות ושייווניות, אך עדיין התפיסה הבסיסית היא שהחייל משעבד את כל זמנו וכוחותיו לצבא, והחוק הצבאי עדיין לא השתנה.)

ואעפ"כ יש לומר שאפילו עבדים כנענים שגופם קנוי לאדוניהם הם הבעלים על עצמם, אלא שהם משועבדים לאדוניהם וכמו שכתבו התוספות (גיטין דף יז, א): "שהעבד הוא מוחזק בעצמו, והלוקח בא להוציא ממנו השיעבוד". ומשום כך תקנו זמן בשטר השחרור של העבד, כדי שלא יוכל לטעון ששטר זה קדם לשטר המכירה וחובת הראיה תהיה על הקונה. ומכח סברא זו הסיק בקצוה"ח (סי' פח, ס"ק ט) שתפיסה בעבד אינה מועילה במקום שיש ספק בדבר, כיון שעצם הקנין של העבד נעשה על ידי תפיסת גופו, וכשנפל ספק בגוף התפיסה היא אינה מועילה כלל. והיינו, משום שלעולם גופו קנוי לעצמו,

בה אלא הסרת עיכוב מן החייל מלצאת לביתו ולעשות בזמנו החופשי ככל העולה על רוחו.

ב. זמנו של החייל – למי שייך?

וצ"ע כיצד להגדיר את ההשתעבדות של החייל למערכת הצבאית וכפיפותו לקביעת חופשותיו על ידי מפקדו.

כידוע, כל חייל המתגייס לצבא נדרש לקבל על עצמו בחתימת ידו את כל פקודות הצבא, כולל שעבוד גופו וכל זמנו לשירות הצבאי. וגם בלאו הכי החוק מקנה לצבא את הזכות לשעבד את החייל לצרכיו אפילו בעל כרחו. ועל פי רוח זו יש לראות את יציאת החייל לחופשה כהענקה גמורה של חירותו מן השיעבוד לצבא לאותו פרק זמן.

אלא שמצד ההלכה יש לשאול האם בידו של החייל להשתעבד כלל לצבא אפילו אם הסכים לכך מרצונו החופשי, שהרי "עבדי הם – ולא עבדים לעבדים" (עיין ב"מ י, א).

מיהו מסתבר לומר שהחיילים אינם בגדר "עבדי עבדים" אלא עבדי ה' הם, ואינם אסורים להשתעבד למצוה יקרה זו של כיבוש הארץ ועזרת ישראל מיד צר. וסברא כעין זו נקט ב'חיות יאיר' (סי' קמ) לענין רב וחזן המשמשים בקודש, ואע"פ שיש בהשתעבדותם משום עבדות אפילו הכי עבדי ה' מקרי. אך ב'קצות החושן' (סי' שלג, ס"ק ז) חלק עליו וכתב שגם רב וחזן נחשבים כעבדים אם הם משתעבדים למישהו מסוים, והדבר אסור, משום שעומדות בפניהם כמה אפשרויות לקיים מצוה זו ואינם חייבים להשתעבד לקהילה זו בדווקא ולשמש בה בקודש.

ועל התופס בו לשעבדו להביא ראיה על עצם תפיסתו.

ועל אחת כמה וכמה בנד"ד שאין כל ספק שהחייל הוא הבעלים על גופו, וכשאינן ספק בדבר כו"ע מודו שאפילו עבד כנעני מוחזק בעצמו. וק"ו חייל שאינו עבד כלל, אלא רק הסכים לשרת בצבא מרצונו.

ואמנם אילו כפיית הגיוס היתה מתקיימת באופן מוחלט, וכפי שמלך רשאי לשעבד רקחות וטבחות וחיילים על פי משפט המלך, ודאי שהחייל היה אז "רכוש" בלעדי של הצבא. אך בימינו כשהעבדות עברה מן העולם, המדינה אינה רואה את החייל כמי שקנוי לה, אלא כמשועבד לה בלבד. ומטעם זה היא מתחשבת ברצונותיו בנוגע לשיבוצו ביחידה זו או אחרת, ומכירה בזכותו לחופשות כזכות יסוד.

ג. חפץ שאינו מכשול בעצם

עוד יש להעיר, שלא מצינו איסור לפני עיור אלא במסירת חפצא של איסור ממש כגון כוס יין לנזיר או אבר מן החי לבני נח. אך לא מצינו איסור זה כשאדם מוסר לחברו חפץ של היתר, בידעו שהמקבל עלול להשתמש בו למטרות אסורות. ולדוגמא, לא מצאנו שאסרו להשכיר בית לאדם שאינו שומר שבת למרות הידיעה שהלה יחלל בו שבת, או שאסרו למכור חלב למי שאינו מקפיד על כשרות והוא עלול לבשל בו בשר. אך לעומת זאת, ודאי שאסור להשאיל רכב למחלל שבת סמוך לשבת, משום שבמהותו של הרכב הריהו חפצא של איסור לענין שבת. מה שאין כן בבית, שאינו חפצא של איסור אלא רק מקום שבו מתאפשר לעבור על איסורים ביתר קלות.

עם זאת גם דבר שאינו חפצא של איסור, אם הוא גורם ודאי לעבור עבירות יתכן שיש לחוש לו יותר, כגון השכרת בית לזוג לא נשוי. אם כי, לא מצאנו שאסרו למכור מכונית למחלל שבת באמצע השבוע, אע"פ שיש סבירות גבוהה שהוא יסע בה בשבת. ואולי משום שלא מוטל עלינו לחשוש לחילול שבת אלא סמוך לשבת, והדברים צריכים עדיין עיון גדול. (ועיין מש"כ בס' יח).

וכמו כן יש לומר לגבי הוצאת החייל לחופשה – אין מקום להגדירה כחפצא של איסור. החופשה שהחייל מקבל היא בסך הכל זמן חופשי שאינו לא איסור ולא היתר, והחייל העושה בזמנו הפנוי ככל העולה על רוחו ובין היתר הוא עלול גם לחלל בו שבת, לדאבונו. ונמצא, שהוא אינו עושה שימוש ממשי בחפצא של האיסור שקיבל מיד מפקדו. וצ"ע בסברה זו, אך כאמור פוק חזי מאי עמא דבר שמוכרים ומשכירים דברים שעלולים לעבור בהם עבירה ללא הגבלה. ורק דברים שהם חפצא של עבירה ממש אסור לתיתם לעוברי עבירה.

ומצאתי סברא כעין זו בשו"ת 'מנחת שלמה' (ה"א סי' לה, סעי' ב) שכתב שאיסור לפני"ע אינו נוהג אלא בחפצא של איסור, אך בחפצא של היתר שהמקבלו עלול לעבור בו עבירה אין איסור לפני"ע דאורייתא אלא רק חיוב אפרושי מאיסורא דרבנן. ועיין שם שהקשה מהגמרא בבבא מציעא (ה, ב) שאסרה למסור בהמות לרועה משום "לפני עיור", ותירץ על פי הריטב"א שאין כוונתה לאיסור תורה, אלא לאיסור דרבנן של מסייע לדבר עבירה. וגם לחולקים על הריטב"א נלענ"ד ליישב, שמכיון שהרועה מתפרנס מאכילת

ועל כרחק היינו משום שהאיסור לא נעשה באותה השעה, שאם לא כן יקשה מן התוס' בשבת (ג, א ד"ה בבא דרישא) והרא"ש (סי' ג) שאסרו על בעל הבית להושיט פת לעני כדי שיוציאה לרשות הרבים משום מסייע. והיינו טעמא משום שבשעה שעושה את האיסור הרי יכול להפרישו בזה שלא יושיט לו וכל שכן שהוא עושה מעשה, ובזה אסרו חכמים לפי שאסור לסייע ידי עוברי עבירה.

ובהדיא שנינו (ע"ז נה, ב): "ישראל שהוא עושה בטומאה לא דורכין ולא בוצרין עמו, אבל מוליכין עמו חביות לגת ומביאין עמו מן הגת". והיינו משום שאינו מסייעו בשעה שמתמא ממש אלא קודם לכן. ואמנם רש"י (שם, ד"ה אבל) חילק בין המקרים באופן אחר, אך רש"י לשיטתו שחולק על התוס' וסובר שיש איסור מסייע בחד עברא דנהרא. (עין 'משיב דבר' לנצי"ב ח"ב סי' לא-לב שדייק מרש"י בגיטין סא, א שיש איסור מסייע אפילו שלא בשעת העבירה, אלא שהוא עצמו נקט כתוס' והסתמך על ה'בנין ציון').

ולפי"ז יהיה מקום לחלק בין הוצאת החייל לחופשה קודם השבת שהיא מותרת לבין הוצאתו לחופשה בשבת עצמה שהיא אסורה. אלא א"כ נאמר כנ"ל שהחייל מוחזק בעצמו – ומכיון שכך ברגע שהצבא לא זקוק לו הוא רשאי להשתחרר משיעבודו ולצאת לחופשה, והמפקד אינו מקנה לו בידיו זכות זו אלא רק מאפשר לו לממש את זכותו הטבעית – שאז גם מסייע לדבר עבירה אין כאן, ולכל היותר יש לדון משום החיוב לאפרושי מאיסורא. וצ"ע אם המפקד מחוייב לאפרושי מאיסורא במקרה זה, ולמנוע מן החייל את היציאה לחופשה שיש בה איסור. שהרי חיוב זה אינו אלא מדרבנן, ואינו בקום

הבהמות בשדות ישראל, הבהמות הן מבחינתו חפצא של איסור ממש. וכעין מה שמצינו בענין העז שנמצאה בביתו של אותו חסיד, אע"פ שחכמים אסרו לגדלה משום ש"אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל", וכשחבריו ראו אותה "חזרו לאחוריהם ואמרו **לסטים מזויין** בביתו של זה" (ב"ק פ, א). אמנם שם מדובר במידת חסידות, אך בכ"ז הביטוי 'ליסטים מזויין' מראה שההתייחסות היא כאל חפץ אסור. מה שאין כן בנד"ד שחופשת השבת אינה מוחזקת לאיסור יותר מהיתר, גם הם מודים שאינה חפצא דעבירה ואין בה משום "לפני עיור".

(אם כי, ודאי יש מצבים שהחייל מוחזק לחלל שבת באיסורי מלאכה יותר מבהיתר, ולעיתים הוא מבקש במפורש לצאת לחופשה למטרה הכרוכה בחילול שבת כמו נסיעה לשמחה משפחתית וכדומה. ואין הכי נמי, שהדין במקרה כגון דא יהיה תלוי במחלוקת שבין הריטב"א לשאר הראשונים).

ד. מסייע לדבר עבירה

מיהו, נהי דבכהאי גוונא המפקד אינו עובר על לפני עיור דאורייתא, אכתי אסור לו מדרבנן לסייע ידי עוברי עבירה, ובפרט אם החייל אומר בפירוש שבחופשתו יחלל שבת.

אלא שאיסור מסייע קל יותר כיון שאינו אלא מדרבנן, ויתכן שאינו עובר עליו אלא בשעת מעשה וכמו שכתב הגר"י עטלינגער ב'בנין ציון' (סי' טו), בענין מי שנותן את ספרו להדפסה בבית דפוס שבעליו גוי, ויש חשש שפועליו היהודים ידפיסוהו בשבת. והביא ראיה מן התוס' (ע"ז ו, ב ד"ה מנין) שלא אסרו הושטת איסור היכא דלא קאי בתרי עברי דנהרא, וחברו יכול ליטלו גם בלא שיושיט לו.

יתכן מאוד שהוא לא יוכל להמשיך ולפקד עליהם.

מצידו של הקצין הוא עלול לאבד את משרתו, ואם הוא בצבא קבע הרי יש כאן הפסד פרנסה ישיר. ומלבד זאת, יש כאן הפסד גדול עבורו בעצם הויתור על תפקידו כקצין ועל האתגר הצבאי שמתאים ליכולתו האישית ולרצונו לתרום להגנת המדינה. ועבורו, ויתור זה הוא יותר קשה מהפסד ממון, בפרט אם הוא רואה את עתידו כקצין בצבא לאורך שנים. וכבר כתבנו שבמקום הפסד גדול אדם אינו מצווה על אפרושי מאיסורא, שהיא מצוה דרבנן והוא עובר עליה רק בשב ואל תעשה.

ובאספקט הציבורי, אם נמנע מן החייל הדתי את האפשרות לעלות בסולם הפיקוד ולפקד על אחרים, כדי לא להיקלע למצב שיש באפשרותו להימנע מלהוציאם לחופשה, בסופו של דבר לא ימצא לנו קצין דתי בצבא והבעיות תהיינה חמורות יותר. האם לא עדיף שקצינים דתיים יימנעו מן החובה שאולי מוטלת עליהם לאפרושי מאיסורא, כדי שמאידך יוכלו לתרום בעצם תפקידם למניעת איסורים רבים יותר ויצילו בכך חיילים רבים מלעבור עבירות חמורות ורבות? ואע"פ שכרגע, לצערנו, לא כל קצין דתי תורם דיו להרמת קרן התורה בצבא, אך אם נמנע לגמרי את עצם האפשרות לחיילים דתיים לשרת כקצינים לא ימצאו לנו קצינים בני תורה בכלל והמצב עלול להידרדר יותר, חלילה.

ומלבד זאת, יש לשקול את הנזק הכללי שייגרם לצבא אם יראי ה' ידירו את רגליהם מלשאת בתפקידים פיקודיים, גם אלו המוכשרים לשמש בתפקידים אלו

עשה אלא בשב ואל תעשה, ובכי האי גוונא הקלו במקום הפסד מרובה שעלול להיגרם למפקד ולצבא, כפי שנפרט להלן. (ואמנם יש הסוברים שהחויב לאפרושי מאיסורא הוא מדאורייתא, עיין באנצקלופדיה התלמודית ח"ב עמ' קמח, אך הדעה המקובלת שאינו אלא מדרבנן).

ועיין ב'משיב דבר' לנצי"ב שם שהוכיח מרש"י הנ"ל שיש להקל במקום שהדבר נוגע לפרנסתו של אדם. וכן הביא בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חי"ג סי' לט) בשם שו"ת 'ערוגות הבושם' שיש מקום להקל במקום הפסד מרובה בגדרי אפרושי מאיסורא, אם היתר זה ניתן באופן מקרי בלבד. יתר על כן, גם הסוברים שהחויב לאפרושי מאיסורא הוא מהתורה ומדין תוכחה, הרי למצות תוכחה יש גדרים מיוחדים כגון עד כדי נזיפה או הכאה. ובמקום שהמפריש פטור מתוכחה, לכו"ע חויב זה אינו אלא מדרבנן לכל היותר.

ה. שיקולים נוספים להיתר

ומאחר שהסקנו שאין בנד"ד משום 'לפני עיור' או מסייע ידי עוברי עבירה, יש מקום לצרף עוד שיקולים להיתר, אע"פ שבלעדיהם היה קשה להתיר סיוע שכזה לחילול שבת. מאידך, פסיקה לחומרה בשאלה זו עלולה להביא לתוצאות מרחיקות לכת, הן כלפי המפקד הדתי כפרט והן כלפי המערכת הצבאית בכללותה.

כי אין ספק שאם ייודע לחיילים שהיתה אפשרות להוציאם לחופשה, והמפקד נמנע מכך רק משום שרצה למונעם מאיסור, הדבר יגרום להתמרמרות גדולה, אם לא למעלה מזה. ובאופן אישי

ונלפע"ד שסברא זו תלויה בגדר האיסור דלפני עיור, אם הוא מצד המכשיל או מצד הנכשל. אם הגדרת האיסור נבחנת מצד התוצאה של מניעת המכשול מן הנכשל ודאי יש מקום לחשב את גודל התועלת מול ההפסד, ובמקרה שההפסד שנגרם ממניעת הפרשתו מאיסורא גדול יותר מהתועלת שבה אולי עדיף להמנע מכך. שמה עדיף לאפשר לנכשל לעבור עבירה אחת ע"מ לקיים מצוות אחרות, בבחינת "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". אך אם הגדרת האיסור נבחנת מצד המכשיל, ר"ל שהתורה אסרה על האדם את עצם מעשה ההכשלה מבלי להתחשב בתוצאותיו, יתכן שאין לחשב הפסד מול תועלת ואין עצה ואין תבונה נגד ה'.

ואולי יש להכריע בחקירה זו על פי מה שנחלקו האחרונים, במקרה שאדם הכשיל מצדו את חברו אולם הלה לא נכשל בסופו של דבר, האם עבר המכשיל על 'לפני עיור' או לא? ולכאורה גם מחלוקת זו תלויה בחקירה זו. אם נאמר כהצד הראשון שעיקר האיסור תלוי בתוצאות שלו, הרי במקרה זה לא נגרמה שום תוצאה שלילית, והוא לא עבר על לפנ"ע. אך אם נאמר כצד השני, שעצם מעשה ההכשלה אסור מבלי להתחשב בתוצאות, נמצא שהמכשיל עובר על האיסור אע"פ שלבסוף המכשלה לא יצאה אל הפועל.

דעת ה'יד מלאכי' (סי' שסז) היא כצד השני שהמכשיל עבר עבירה בעצם מעשיו, וה'פרי יצחק' (ה"ב סי' מט) הוכיח מכמה מקומות בש"ס כצד הראשון שהוא לא עבר עבירה. (ועיין בפני הגרי"פ לשהמ"צ לרס"ג ח"ב לאוין נג-נה שאף הוא הסיק כהפרי יצחק). ואם אמנם הוכרע כדעת ה'פרי יצחק' שאיסור לפני עיור מוגדר על פי תוצאותיו,

ונחוצים עד מאוד לתפקוד המבצעי של הצבא. ועל כך נאמר: "הוי מחשב שכר מצוה כנגד הפסדה והפסד מצוה כנגד שכרה" (אבות פ"ב מ"א).

וסברא מעין זו כתב ב'מנחת שלמה' (ח"א סי' לה, סע' א), שיש היתר להימנע מאפרושי מאיסורא כדי לקיים מצוות אחרות. ומדבריו משמע שמתור לעבור אפילו על איסור לפני עיור מדאורייתא, בכדי להציל ממכשול חמור יותר, והדוגמא שהביא נוגעת ממש לענייננו. הוא מתיר להגיש דברי מאכל לפני אורח שמוחזק כמי שאינו מברך, וזאת על מנת שלא להשניא עליו את שומרי המצוות שהוא איסור חמור יותר. ועל אחת כמה וכמה יש לומר בנד"ד, ששלילת חופשה מחייל על רקע דתי המכונה בפי העם 'כפיה דתית' תביא אותו לידי התמרמרות רבה, וקרוב לודאי שהדבר ישניא עליו את התורה ושומרי מצוותיה. אלא שנגד סברה זו עומד החשש שהחייל יעבור על איסורי מלאכה דאורייתא החמורים, ומי יודע לשקול שכר מצות אפרושי מאיסורא כנגד הפסדה?! וצ"ע.

והנה פוק חזי כמה אנשי ציבור יראי שמים המכהנים בתפקידים ציבוריים בכירים, כמו ראשי ערים (כגון ירושלים וב"ב) שרים מנכ"לים ופקידים בכירים, ומזדמנים לפניהם מקרים רבים שהם מחוייבים בתוקף תפקידם לעבור על איסור לפנ"ע (כגון הקצבות מפורשות למוסדות שידוע שעוברים בהם עבירות מדאורייתא), והמינויים נעשים על דעתם של גדולי התורה. ומן הסתם כולם סומכים על היתר זה, שאם התועלת בהימנעות מאפרושי מאיסורא רבה מהנזק, הדבר לא רק שמתור, אלא אדרבה יש בו צד מצוה. (וסברא דומה כתב הגרי"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד סי' קפב, עיי"ש שהסתפק בדבר).

שידוע לו שהחייל עלול לנצל אותה כדי לחלל את השבת ח"ו. מיהו כשהמדובר בע"ש עליו להקפיד לשחררו לביתו די זמן קודם השבת, כדי שיספיק, אם ירצה, להגיע לביתו בהיתר. אולם החלפה עם מחלל שבת לשם חילול שבת אסורה, כמו"כ כתיבה בשבת של היתר יציאה (פס') אסורה.

א"כ צדק הגרשז"א בפסיקתו שאין מצוה למנוע מכשול במקרה שהתועלת קטנה מהנזק, וק"ו שאין חובה לאפרושי מאיסורא.

וכסניף נוסף יש לצרף את סברת הש"ך ביו"ד סי' קנא שאין איסור מסייע לאדם שמוחזק בעבירה. ור"ל שאינו 'אחיק' במצוה זו ואין כלפיו דין ערבות.

מסקנה

מכל הנ"ל נראה שהמפקד רשאי להוציא את החייל לחופשת שבת, אע"פ

סימן ל

השימוש במגבונים לחים בשבת

ראשי פרקים

א. שיטת רבנו תם

ב. שיטת הרמב"ם

ג. איסור סחיטה בנייר

מסקנה

* * *

שאלה*

דאורייתא כיון שהוא זקוק למים לשם ניקוי התינוק.

א. שיטת רבנו תם

לכאורה נראה לדמות את השימוש במגבונים למה ששנינו במשנה (שבת קמג, א):

ספוג, אם יש לו עור בית אחיזה –

מקנחין בו, ואם לאו – אין מקנחין בו.

ובגמרא שם מבואר דבהא אפילו רבי

נשאלתי בענין השימוש במגבונים לחים בשבת, האם אין בזה משום איסור 'סוחט'. שהרי אגב השימוש במגבון הרטיבות שבו עוברת מן הבד אל גוף התינוק, ואין מרטיבים אותו אלא למטרה זו כדי להקל על מלאכת הנקיון. ונמצא, שהשתמש במגבון סוחט בידיו את המים הבלועים בו, ולכאורה זהו איסור

* לרב מאיר נהוראי, משואות יצחק.

ה'ערוך'. וכדי ליישב את ה'ערוך' כתב שהוא גורס במשנתנו: "זחכמים אומרים בין כך ובין כך **מקנחין בו**", בניגוד לגירסתם של רוב הראשונים.

וצ"ע לדעת ר"ת, מה היה הדין אילו היה מדובר בספוג המשמש לרחצה ולא לספיגת שמן – שאז איסור הסחיטה הוא **משום מלבן** ולא **משום דש** – מה היה דינו? האם גם אז היה אסור להשתמש בו מחשש שיסחוט אותו במהלך הניקוי?

ולכאורה יש לומר לדעתו, שגם במקרה זה היה אסור לקנח בספוג. ואע"פ שהמקנח אינו צריך למימיו, סוף סוף הריהו מלבן את הספוג ב'פסיק רישיה'. וגם ר"ת מודה שסחיטה היא אחת מפעולות הליבון הכלולות באב מלאכה זה ואסורות מהתורה.

מיהו, הדבר תלוי אם סחיטה זו נעשית בדרך נקיון או בדרך לכלוך. שכן רק אם הספוג מתלבן בסחיטתו היא אסורה, אך אם הוא מתלכלך בה מותר ואין בה משום מלבן, וכמו שנקט ר"ת עצמו (שם) שאין איסור ליבון על ידי יין ושמן.

ולפי"ז בנד"ד שהמגבונים משמשים לקינוח הלכלוך, יתכן שר"ת יתיר להשתמש בהם גם אם יבואו לידי סחיטה ב'פסיק רישיה', כי אין כאן מלבן.

ואמנם גם לדעתו, מסתבר לכאורה לאסור את השימוש בספוג כאשר יש חשש גדול לסחיטה, וכמו שאסרו לפרוס סודר על גבי החבית מחשש שמא יבוא לידי סחיטה (שו"ע סי' שכ, סע' טו). אלא ששם האיסור הוא רק בבגד שאינו מיועד לכך, אך בבגד המיועד לכך אין חשש סחיטה.

שמעון מודה, משום שהספוג עתיד לבוא לידי סחיטה אגב הקינוח ב'פסיק רישיה'. ואם כן, כל שכן שאסור להשתמש במגבונים, שהרי המשתמש מתכוין להדיא להוציא את הנוזלים הבלועים בהם.

וצ"ע מהו גדר האיסור שיש בסחיטת הספוג, האם דש או מלבן?

ובשאלה זו נחלקו הראשונים שהובאו בתוספות (כתובות ו, א ד"ה האי מסוכריתא). לדעת ר"ת האיסור הוא **משום דש**, משום שיש לדמות את הוצאת השמן שהיה על הטבלה ונבלע בספוג לסחיטת זיתים וענבים שאסורה מדאורייתא משום 'מפרק', שהוא תולדה דדש. ואילו לדעת ר"י יש להסתפק אם מלאכה זו אסורה משום דש או משום **מלבן**.

ונמצא לדעת ר"ת, שאם סוחט את הספוג בכוונה כדי להשתמש בשמן במקום אחר הרי זה אסור מן התורה. ואם השמן נסחט מאליו תוך כדי הקינוח בספוג, הדבר תלוי אם ניחא ליה בהכי. אם ניחא ליה, משום שהוא צריך את השמן באותו מקום, הקינוח אסור מדאורייתא, ואם אינו צריך לשמן אינו אלא 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' שאינו אסור מדאורייתא, ונחלקו הראשונים אם יש בו איסור דרבנן.

וקשה, שהרי מסתימת המשנה משמע שכל קינוח בספוג אסור ואפילו במקום שאינו צריך לו, וא"כ למה לא הביאו מכאן ראייה נגד ה'ערוך' (הובא שם בתוס') הסובר שאין איסור במקום 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' ואפילו מדרבנן? ואכן החת"ס (בחידושו לשבת, שם) הביא את דברי המרדכי והגהמ"י שהוכיחו מסוגיא זו נגד סברת

שהוא אינו חולק עקרונית על השר"ע, אלא משום שלדעתו אין לחוש לסחיטה במציאות זו, שהרי מדובר בכמות מים קטנה מאוד הנדבקת לדופני הכלי. ואין הכי נמי, לכאורה גם הוא יודה שאסור לנגב כלים רבים בסמרטוט אע"פ שעושה כן בדרך לכלוך, "שאז קרוב הדבר שיבוא לידי סחיטה בין כלי לכלי".

ולמסקנת דבריו, המשנ"ב הקל עוד יותר כשמשמש בסמרטוט המיוחד לכך, והתיר לנגב אז אפילו כלים רבים באותו הסמרטוט, וזאת מכיון שאינו מקפיד עליו לסחטו. אך לעומת זאת פסק, שאסור לנגב כוס צרה אפילו בסמרטוט כזה משום שהוא יבוא בהכרח לידי סחיטה, ורק כלי רחב וכן שלחן וספסל מותר לקנחם בדבר שאינו מקפיד עליו.

ונראה לפרש בדרך זו גם את הרמב"ם, שחשש לסחיטה של הספוג אע"פ שמקנח בו בדרך לכלוך. ובכלל גזירה זו שמצאנו בסמרטוט יש לאסור לדעתו גם את השימוש בספוג. ונפקא מינה לדין לענין השימוש במגבונים שיש פס"ר בסחיטתם, ולכאורה יש לאסור זאת אע"פ שעושה כן בדרך לכלוך.

ודעת ה'שמירת שבת כהלכתה' (פ"ב סע' מ) עוד יותר מפורשת בענין זה, שאסור לנקות שולחן רטוב במטלית אפילו אם היא יבשה בגלל החשש לסחיטה. ולדבריו יש לחלק בין נידון זה למה שהתיר המשנ"ב. המשנ"ב לא התיר אלא באופן שכל מטרתו היא לספוג את הנוזלים בלבד ולא לקנח את השולחן, אך כשהוא עוסק בקינוח השולחן יש לחשוש לסחיטה. מבואר אפוא שאסור לקנח בספוג במקום שעלול לבוא לידי סחיטה ב'פסיק רישיה', ואפילו כשעושה כן בדרך לכלוך ובסמרטוט

ואם כן, בנד"ד יש להתיר את השימוש במגבונים כיון שהם מיועדים לכך, ואין חשש שמא יבוא לסחטם.

אלא שלפי האמור לעיל לא די בזה כדי להתיר, שהרי לדעת ר"ת אם הוא צריך לנוזלים הנסחטים יש לאסור משום מפרק, ובנד"ד נראה שהוא זקוק לנוזלים הנסחטים לשם ניקיון התינוק.

ג. שיטת הרמב"ם

והנה, מדברי הרמב"ם (שבת פכ"ב, הל' טו) משמע שהאיסור בספוג אינו משום דש אלא משום מלבן, וז"ל:

המכבס חייב משום מלבן, והסוחט כסות חייב מפני שהוא מכבס. לפיכך אסור לדחוק מטלית או מוך וכיוצא בהן בפי האשישה וכיוצא בה כדי לסתמה שמא יבא לידי סחיטה, ואין מקנחין בספוג אא"כ יש לו בית אחיזה שלא יסחוט.

וצ"ע בדעת הרמב"ם, כשהוא מקנח בספוג הרי הוא עושה זאת דרך לכלוך, וא"כ אין כאן מלבן ומדוע הקינוח אסור? ואמנם מצינו שסחיטה אסורה משום מלבן גם כשעושה דרך לכלוך, וכפי שפסק השולחן ערוך (סי' שב סע' יב):

אסור לנגב כוס שהיה בו מים או יין במפה, משום דאתי לידי סחיטה.

ובמשנה ברורה (שם, ס"ק נט-ס) ביאר שאסרו זאת מן החשש "שמא יבוא לידי סחיטה", וזאת אע"פ שהמפה נקיה ואינה טעונה כיבוס והניגוב נעשה בדרך של ליכלוך. ונמצא, שאסרו את הסחיטה בדרך לכלוך משום גזירה דרבנן, אע"פ שאין בה משום איסור דאורייתא.

ואמנם גזירה זו אינה מוסכמת על הרדב"ז (ח"א סי' ריג) שהתיר לנגב כוסות וקערות במפה. אך המשנ"ב הביאו משום

חמורה כל כך מפני שמטרתם אינה ללבן את הבגד ולנקותו, אלא רק לפנות מקום ולאפשר לנוזלים נוספים להספג בו. וסחיטה כזו אינה אלא מדרבנן ולא גזרו שמא יסחוט אותה, כי אין גוזרין גזירה לגזירה. אך בקינוח שבו הוא מהדק את הסמרטוט למשטח שעליו יש נוזלים יש חשש קרוב לודאי שמא יסחוט בעצם הקינוח ולכן הדבר אסור, ורק ספיגת הנוזלים מותרת ולא קינוחם¹.

ג. איסור סחיטה בנייר

עוד יש לדון את החשש לסחיטה במגבונים מצד החומר שממנו הם מיוצרים, שהוא בד המעורב בנייר המיועד לשימוש חד פעמי. והנה שנים מגדולי הפוסקים בדורותינו הקלו לקנח בנייר: הרב פרנק זצ"ל (הר צבי א"ח ח"א סי' קצ) והר"מ פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה א"ח ח"ב סי' ע). שהרי ממה נפשך, אם באת לאסור את הקינוח בנייר מטעם 'מלבן' הרי נייר זה הולך לאיבוד, והמשתמש בו ודאי אינו חש להוציא ממנו את מימיו משום שעל ידי זה מקלקלו בידיים. ויש לצרף סברא זו לכך שהקינוח נעשה בדרך לכלוך בזמן הקינוח גופו, ואיך יתכן להתייחס אליו כאל ניקוי וליבון. ואם כן, הריהו עדיף מן הבגד העשוי לפרוס על החבית ואינו חושש לסחוט, שוודאי לא יבוא לסחוט את הנייר.

המיוחד לכך, ורק כשאין חשש לסחיטה מותר לקנח ובלבד שיעשה זאת בסמרטוט המיוחד לכך.

ויש להעיר על סברא זו, שהרי אפילו הסוחט במזיד אינו עובר על איסור דאורייתא, אם עושה כן בדרך לכלוך, ולכל היותר יש כאן איסור דרבנן בלבד. ומאחר שהמקנח בסמרטוט אינו מתכוון לסוחטו אלא שהוא עלול להסחט בפסיק רישא, לכאורה יש להוכיח מכאן שפס"ר בדרבנן אסור. ועיין בשו"ע (סי' שיד סע' א) שם נחלקו המחבר והרמ"א בדין 'פסיק רישיה' באיסור דרבנן, לדעת המחבר מותר ולדעת הרמ"א אסור, ועי"ש במפרשים ופלא שלא פשטו מכאן.

עוד יש להקשות בעיקר דין הניגוב בסמרטוט, מדוע התירו לנגב כלים רק בסמרטוט המיועד לכך. שהרי ממה נפשך, אם אין חשש לסחיטה ב'פסיק רישיה' ודאי אין לאסור את הקינוח בסמרטוט אפילו אם אינו מיוחד לכך. ואם יש חשש ודאי לסחיטה א"כ גם אם הוא מיועד לכך יש לאסור. ועל כרחק צ"ל שהחשש שמא יסחט הוא קרוב לודאי, ולכן גזרו שלא יקנח בו שמא יסחט (עיין ביאור הגר"א לסי' שכ סע' יז, ושעה"צ שם אות מט) אע"פ שאין ודאות שיסחט ב'פסיק רישיה', ורק בסמרטוט המיוחד לכך לא חששו לזה.

ואע"פ שענינו הרואות שאנשים מקנחים בסמרטוט המיוחד לכך ואינם חוששים לסחיטה. צ"ל שסחיטה זו אינה

1. **הערת עורך:** צריך עיון מדוע סחיטה זו אינה אסורה משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. **תשובת המחבר:** ראה להלן שבמקום שהנוזלים הולכים לאיבוד אינה מלאכה כלל; ואין להחשיבה למלאכה שאינה צריכה לגופה.

רישיה דניחא ליה". וכמו שכתב הגרצ"פ עצמו:

ומה שיש להסתפק בזה הוא אם יש לאסור כאן משום מפרק. שהרי הטעם בכל סוחט בגד מן המים שאין בו משום מפרק הוא משום שהמים הנסחטים הולכים לאיבוד, משא"כ בנד"ד הרי הוא צריך למים הנסחטים כדי לקנח בו יותר טוב שהוא לח יותר, ואפשר שזה לא נקרא שהמים הולכים לאיבוד.

ואף בנד"ד נראה שהמשתמש במגבון צריך את הנוזלים הנסחטים ממנו, כי מסתמא הוא מעונין להרטיב את מקום הקינוח כדי שהמקום יתקנח טוב יותר, ואולי הוא גם מעונין שישאר ריח טוב. ויתכן שגם דרך לקנח בהם בחוזק ואף לשפשף בהם ויש כאן פס"ר דניח"ל שיסחטו. וראוי לגזור על הציבור שלא להשתמש בהם אפילו בזירות, מחשש שמא יבוא לידי סחיטה, וצ"ע.

ולכל היותר, בן תורה שמסוגל להיזהר שלא לסחוט הבא לשאול באופן פרטי כיצד להשתמש במגבונים בשבת אולי יש להתיר לו, ובלבד שיסתפק בקינוח קל שאין בו 'פסיק רישיה' של סחיטה. אך אי אפשר להורות היתר בזה לציבור הרחב, מחשש שמא לא כולם ינהגו כהלכה ויבואו לידי סחיטה אם ישפשופו בהם בחזקה.

מסקנה

השימוש במגבונים לחים הוא בעייתי משום איסור סחיטה, כיון שהמשתמש זקוק לנוזלים. ואמנם אין בזה איסור משום מלבן כיון שהוא דרך לכלוך, אבל אם מהדקים אותם לגוף התינוק בכח יש בזה משום דישה, שהרי המשתמש זקוק

ואם באת לאסור מטעם 'מפרק' ו'דש', וזאת בדומה לספוג לדעת הסוברים שאיסורו הוא מטעם מפרק, שאני נייר מפני כמה טעמים. הגרמ"פ היקל בנייר משום שאין דרך לסחוט את המים שבו, וגם אם יבוא לידי כך סוף סוף 'אינו מתכוין' ולכן יש להתיר. (ויש להעיר על מש"כ שהמים אינם נבלעים בתוך הנייר, שהרי עינינו הרואות כיצד הנייר סופג אותם).

והגרמ"פ הביא ראייה לדבריו מדין 'מסוכרייתא דנזייתא' (שו"ע סי' שכ סע' י"ח) שכאשר יש תרתי לטיבותא מותר. ור"ל שהקלו שם משני טעמים, גם משום שהברזא ארוכה וגם משום שהנוזלים הולכים לאיבוד ולכן מותר להדקה לחבית, וה"ה לקינוח בנייר. אך ההשוואה לנייר צ"ע, שאמנם גם בכי האי גוונא הנוזלים הולכים לאיבוד אך אין לו ברזא ארוכה. ואולי הוא מצרף את העובדה שאין דרך לסחוט נייר לסברא שיש להקל במקום שהנוזלים הולכים לאיבוד.

ובדומה לזה, גם הגרצ"פ הסתמך על דין 'מסוכרייתא דנזייתא', אלא שנתן טעם לדבר על פי דברי המג"א (שם, ס"ק ג) שמכיון שהמשקין הולכים לאיבוד לא דמי כלל לדש, וכפי שהרחיב בזה ב'ביאור הלכה' (שם, ד"ה יש מי שמתיר). ולדעתו יש לצרף לזה קולא נוספת, שכן המים אינם בלועים בנייר בדרך הטבע ודמי לשלקות שאין איסור דאורייתא בסחיטתן אלא רק איסור דרבנן.

אך משמע, שכל היתרו הוא רק במקרה שאינו סוחט בוודאות אלא שאנו חוששים לכך. ואילו בנד"ד נראה שיש כאן פסיק רישיה של מפרק, וכיון שצריך את הנוזלים לניקוי התינוק הרי זה "פסיק

להטפוח. דהיינו, שהרטיבות הבלועה בהם לא תעבור אל הגוף. (ויש להדגיש שהמדובר הוא בנוזלים הבלועים שבתוך המגבון, אך אין איסור בנוזלים הנמצאים מחוצה לו).

לנוזלים. ולכן עדיף שלא להשתמש בהם כלל, וכן יש להורות לציבור. והצעתי ליצרן היא לנסות ליצור מגבונים בלחות נמוכה יותר, עד שלא יהיה בהם שיעור של טופח על מנת

סימן לא

הדבקה בשבת על ידי לחץ אויר

קיימא

מסקנה

נספח: השימוש בסקוצ' הדבקה בשבת

נספח: הדבקה מדבקה למניעת הריון והסרתה

בשבת

ראשי פרקים

שאלה

א. שיטת הרמב"ם בענין הדבקה

ב. מה בין תופר לקושר

ג. שיטת הרב ישראלי בהדבקה שאינה בת

* * *

בשאינו טפול לו, אבל היה טפול לו כגופו

הוא.

ולהבנתו של מרכה"מ המילה 'טפול' היא נגזרת מן המילה 'טפילה', דהיינו הדבקה. וכמו שמצאנו במסכת שבת (פ, ב): "בנות ישראל שהגיעו לפירקן... בנות עניים **טופלות** אותן בסיד, בנות עשירים **טופלות** אותן בסולת, בנות מלכים **טופלות** אותן בשמן המור". ויש ללמוד מכאן שהדבקה דינה כתפירה. וכשם שתפירה בחוט נועדה לחבר שתי יריעות נפרדות ליחידה אחת, כך גם הדבקה נועדה לחבר שני דברים נפרדים על ידי הדבק שהוא גורם שלישי.

וכן יש לדייק בלשון הרמב"ם שכתב "בקולן של סופרים", ומשמע שרק הדבקה באמצעות גורם שלישי דומה לתפירה והמדביק אינו חייב אלא בכה"ג. ומצאתי במרכה"מ (שם, ה"ט) שאף הוא דייק כן, שאם לא כן כל קושר יתחייב גם משום

שאלה

האם מותר לחבר דבר למקום ע"י לחץ אויר, כגון כלי שבראשו כיפת פלסטיק שע"י לחיצתה היא נדבקת? ראוי להדגיש, שהדבקה מעין זו היא פעולה שבשגרה, ואין בה משום 'מעשה אומן'.

א. שיטת הרמב"ם בענין הדבקה

כתב הרמב"ם (הלכות שבת פ"י ה"א):

המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו הרי זה תולדת תופר וחייב, וכן המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד הרי זה תולדת קורע וחייב.

המקור לדבריו אינו ידוע. וב'מרכבת המשנה' מצא רמז לחידושו של הרמב"ם בירושלמי (פ"ז ה"ב):

מתניתין (-שמצילין את התיק עם הספר)

הריב"א יודה שהדבקה מעין זו מותרת לכתחילה, כשם שקשירה הותרה לכתחילה בקשר שאינו של קיימא.

ובהמשך דבריו, הגר"ש ישראלי הביא את ה'אבני נזר' (או"ח ח"א סי' קפ אות ה) שעמד על הדמיון בין קושר לתופר, ונקט שמטעם זה מי שעושה מלאכה הדומה לקשירה ותפירה כאחת אינו חייב שתיים אלא אחת. "דענין שניהם לחבר שני דברים, ומכל מקום שתי מלאכות הן כיון דהו במשכן, מכל מקום אם חיבר שני דברים על ידי תפירה וקשירה אינו חייב אלא אחת", וכפי שמצינו במשמר דאי אתרו ביה משום מרקד חייב ואי אתרו ביה משום בורר חייב.

והסיק הגר"ש ישראלי לשיטה זו שיש להקל בהדבקה מצד שתי המלאכות, קושר ותופר. שאם באחת מהן אין איסור לא יתכן לחייבו מצד המלאכה האחרת, ושתיהן שוות לענין חיובן ופטורן. ומאחר שאין איסור בקשירה שאינה בת קיימא שוב אין מקום לאסור הדבקה לזמן קצר, אפילו לדעת המחמירים בתפירה שאינה מתקיימת לזמן ארוך.

ויש להוסיף עוד טעם בסברת האבני"ז. לענ"ד הוא הבין את המושג "חיבור" על פי משמעותו הצרה, דהיינו רק כאשר הכוונה היא לחבר שני דברים באופן תמידי, ובלאו הכי אין כאן חיבור כלל. ונמצא, שכוונה זו אינה נצרכת רק לגדרי 'מלאכת מחשבת', אלא היא ייחודית לגדר מלאכת הקושר ותולדת המדביק עצמן. אך במקום שהכוונה מלכתחילה היא להפריד אח"כ בין הדבקים, נמצא שאין כאן חיבור אמיתי מעיקרא.

ולעומת האבני"ז, ב'ערוך השולחן' (סי' שי"ז סי"ח) העלה שיש הבדל עקרוני בין

תופר. והיינו טעמא שהקושר אינו חייב משום תופר, משום שאין שם גורם שלישי המחבר בין שני החבלים.

ויש להוסיף לכך את דברי מרכה"מ (פ"ז, ה"ו) שדייק מדברי הרמב"ם (שם): "וכן לכל מלאכה ומלאכה מאלו האבות יש להן תולדות על דרך זו שאמרנו", שלכל אב מלאכה מוכרחה להיות תולדה. וכשאינ תולדה מפורשת הרמב"ם חידש תולדה מדעתא דנפשיה. ומאחר שאין עוד תולדות לתופר ולקורע, הרמב"ם בא לחדש שהמדביק חייב משום תופר, והמפרק את ההדבקה חייב משום קורע.

ואם כן, בנד"ד אין איסור בהדבקה כיון שלא נעשית על ידי גורם שלישי, ולא דמי לתופר.

ב. מה בין תופר לקושר

ויש לדמות את הנד"ד למה שדן מו"ר הגר"ש ישראלי (חוות בנימין ח"א סי' כח) בענין הדבקה רופפת, שנועדה מלכתחילה לאפשר את העברת המדבקה ממקום למקום. ותלה את הדבר בשאלה, אם הדבקה מעין זו נידונה כתולדה של תופר או כתולדה של קושר. שאם באנו ללמוד ממלאכת קושר הרי מצאנו שהקלו בה בקשר שאינו של קיימא, ואילו לגבי תופר בתפירה שאינה של קיימא ישנה מחלוקת אם היא מותרת או אסורה, (הובאה ברמ"א סי' שיז סע' א).

ונפק"מ לענין הדבקה שאינה של קיימא, דהיינו שנעשית מלכתחילה לזמן קצר. אם נכון לדמות את המדביק לתופר – ממילא אין מקום להקל בהדבקה רופפת, שכן לדעת הריב"א המחמיר בתופר יש בזה איסור ברור מדרבנן. אך אם נכון יותר לדמותו לקושר, אזי גם

המעשה לא היה אלא עד אותו זמן שירצה בקיומו. ואינו דומה לכותב על מנת למחוק וכיוצא בזה, שכתובתו עומדת בפני עצמה מאחר שהיא ראוייה להתקיים.

ומכח סברא זו הסיק הגר"ש ישראלי שאם הדברים אמורים לענין מלאכת קושר, על אחת כמה וכמה שהם אמורים גם לענין מלאכת תופר. שהרי בענין קושר נחלקו אם בענין חיבור דבר עם דבר, ודברי האבנ"ז אמורים דווקא לשיטה זו, כמבואר בדבריו. וכל שכן במלאכת תופר שאליבא דכל השיטות היא חיבור דבר אל דבר, וכפי שמוכח בגמרא (שבת עד, ב):

והתופר, והא לא קיימא? א"ר יוחנן והוא שקשר.

ומוכח שתפירה אינה בגדר "מלאכתו מתקיימת" אלא במקום שהיא קושרת ומחברת.

וזו סברת המתירין תפירה שאינה של קיימא כיון שהיא אינה עשויה אלא לזמן, ולגבי מלאכה זו שעניינה חיבור מחשבתו מועילה שלא לראותו כחיבור המתקיים.

וכן יש להביא ראיה מן המג"א (שם ס"ק יח) שהתיר להפריד דפים שנדבקו במקרה בדבק או בשעווה, כיון שלא נעשו מלכתחילה לשם קיום.

ובהמשך דבריו הוסיף עוד, שגם האוסרים תפירה שאינה של קיימא מודים שאיסור זה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן. שהרי גם בקושר אנו מבחינים בין קשר שהוא לשעה קצרה שהוא מותר, לקשר שהוא לזמן יותר ממושך שהוא אסור מדרבנן אטו קשר של קיימא. וכיוצא בזה יש לומר לענין תפירת מנעלים או דברי כביסה זה לזה שאין זמן קבוע להתרתם

הקושר לתופר. דחיבור דקשר ראוי להתירו ולהשיבו לקדמותו, משא"כ בתופר. וה"ה מדבק כשירצה להשיבם לקדמותם בהכרח עליו לקרוע זה מזה. שהקשירה לא באה לשנות את מצבו של החבל והגדרתו, ואילו התפירה הופכת את הבדים השונים לאריגה אחת ומשנה את הגדרתם.

אך בין כך ובין כך יש להוכיח מדבריהם שלא כמרכבת המשנה, ולשיטתם גם הדבקה שאינה באמצעות גורם שלישי שמה הדבקה ואסורה משום תופר. ונמצא ששאלתנו תלויה במחלוקת האחרונים.

ג. שיטת הרב ישראלי בהדבקה שאינה בת קיימא

ובנד"ד נראה שיש להקל עוד מטעם אחר, שכן הדבקה זו לא נועדה להתקיים זמן ארוך אלא זמן קצר בלבד. וכפי שהזכרנו לעיל הדבקה מעין זו נידונה ב'חוות בנימין'. ויש להוסיף שגם אין בהדבקה זו משום מעשה אומן, אלא זו הדבקה פשוטה לגמרי.

ע"ש שהביא בשם האבנ"ז שענין חיבור שני דברים זה עם זה שונה משאר המלאכות, משום שהדבר תלוי במחשבת המחברם. ובעוד שבשאר המלאכות אין נפק"מ אם דעת העושה אותן לקיימן או לאו, אלא די בכך שמלאכתו מתקיימת מצד עצמה, במלאכת קושר הדבר תלוי במחשבתו אם מבטל לגמרי את הקשר למקומו או לא.

והיינו טעמא, שאם דעתו מעיקרא היא לחברו רק לזמן הרי מחשבתו מועילה לראותו כנפרד, ואין זה בגדר "מחשבה אינה מוציאה מידי מעשה". כי מעיקרא

אפילו בפני עם הארץ, מאחר שהדבר ניכר שלא הודבקו מלכתחילה אלא לשעה קצרה עד שיצטרך להשתמש בהם. ומכיון שעושין זאת על ידי שינוי בולט מדרך שעושין ביום חול, ודאי גם עם הארץ רואה בבירור שרק אופן זה של הדבקה הוא המותר.

מסקנה

נראה להתיר את השימוש בהדבקה על ידי לחץ אויר, משום שהיא נעשית בלא דבק ונועדה לזמן קצר בלבד. ובלבד שהדבר ניכר שלא מדובר בהדבקה רגילה אלא כזו שנועדה לזמן קצר בלבד.

אלא הדבר תלוי בקונה או במזמין, ובזה י"ל שאיסור דרבנן מיהא איתא לדעת האוסרים.

והביא קצת ראייה לכך מהב"י (סי' שיו) והרמ"א (שם, סעי' ג) שהעתיקו את שתי הדעות, האוסר והמתיר, וסיים בזה הב"י (ובעקבותיו גם הרמ"א) שאין להתירם בפני עם הארץ. ומזה שהם נוטים להתיר כדעת המיקל משמע שלא מדובר באיסור דאורייתא, שאם כן היה לנו ללכת לחומרא כמו בכל מחלוקת ראשונים שיש לדון אותה כספיקא דאורייתא לחומרא. ומסקנתו שיש להקל במדבקות רופפות

נספח: השימוש בסקוצ' הדבקה בשבת

שקשה להפרידה נחשבת להדבקה גמורה ואסורה בשבת משום שהיא דומה לתפירה, אך מדבקות חלשות וסקוצ'ים שקל להדביקן ולהסירן ולהדביקן מחדש מותרים, ולא דמי כלל לתופר.

נראה שמותר להשתמש בסקוצ' בשבת לכתחילה בכדי לאגוד את קצות הבגד או הניילון והעור זה לזה, ואין בפעולה זו משום הדבקה האסורה בשבת מדאורייתא (עיין שו"ע סי' שמ סעי' יד, ועיי"ש בביה"ל). ויש לחלק בין סקוצ' למדבקה. דווקא מדבקה

נספח: הדבקות מדבקה למניעת הריון והסרתה בשבת

לא מצינו שמלאכת תפירה נוהגת בגוף האדם אלא רק בבגדים וכיוצא בהם, משום שגוף האדם אינו בכלל תפירה וקריעה. ומשום כך כבר פשט ההיתר להדביק אגד מדבק (פלסטר) על הפצע בשבת ואין בזה משום סרך תפירה. ואכן, לפי טעם זה אסור להדביק בשבת את קצות התחבושת ע"י אגד, משום שהיא עצמה בגד ואיסור תופר שייך בה. ולפי טעם זה שכתבנו פשוט שהוא

נשאלתי, האם מותר לאשה להדביק על גופה מדבקה למניעת הריון בשבת, וכמו כן האם מותר לה להסיר את המדבקה הישנה בשבת? והאם יש להבחין בין מדבקה חדשה לבין מדבקה שעושים בה שימוש חוזר?

וזו תשובתי:

אמנם הדבקה אסורה מדאורייתא כתפירה גמורה, וכפי שפסק הרמב"ם, אך

הדין גם לענין הקורע את המדבקה מן הגוף, שאין בזה איסור, ועקרונית מותר להסיר את המדבקה בשבת. אלא שאם יש חשש לתלישת שיער, הדבר אסור. אך ע"י בנזין יש להתיר כי אז אין פס"ר של תלישת שיער, (אם כי יתכן ששימוש בבנזין עלול לקלקל את המדבקה והיא לא תהיה ראויה לשימוש חוזר).

סימן לב

חימום דבש בשבת

ראשי פרקים
שאלה
א. חימום דבש בכלי שני
מסקנה

ב. 'בישול אחר בישול' במשקה חם במקצת
ג. דבש קרוש – אוכל או משקה?
מסקנה

* * *

שאלה
אדם רוצה לשתות דבש חם, ולשם כך הוא מעונין לתת את צנצנת הדבש בתוך מים רותחים או לערב אותו בהם. האם מותר להכניס את צנצנת הדבש לתוך כלי שני שיש בו מים חמים על מנת לחממו? האם מותר לערב אותו בכוס תה בכדי למתקו? והאם יש חילוק בדין זה בין דבש מפוסטר שעבר כבר תהליך רתיחה לבין דבש טבעי שלא הורתח מעולם?

א. חימום דבש בכלי שני

אלא שהגדרת הדבש כקלי הבישול תלויה בשאלה האם דבש נחשב למאכל או למשקה. ובאופן פשוט יש להבחין בין דבש נוזלי שדינו כשאר נוזלים, לבין דבש קרוש שראוי לדון אותו כאוכלין. באוכלין מצאנו גדר של קלי הבישול המוסכם לכר"ע, אך לגבי משקין נחלקו הפוסקים אם לדון אותם כקלי הבישול, ובשו"ע (סי' שיח סעי' יג) פסק: מותר ליתן קיתון של מים או של שאר

עקרונית, כלי שני אינו מבשל ולכן אין איסור לחמם בו את הדבש ואפילו להביאו עד לכדי רתיחה, אלא שלכאורה ראוי לדון את הדבש כאחד מקלי הבישול שאסור להניחם בכלי שני מפני שהוא מבשל אותם. ועיינו הרואות שהוא נמס מהר מחמת החום ונותן את טעמו בתבשיל, ומוכח שהחום מבשלו. והראיה, שהרי אם נותנים אותו במים קרים הוא

משקים בכלי שני שיש בו מים חמין, אבל כלי ראשון אסור.

השו"ע התיר באופן גורף לתת בכלי שני את כל המשקים, ולא חשש כלל למשקים שהם קלי הבישול. שאם לא כן, היה עליו לחלק בין קלי הבישול שהתבשלו פעם לבין אלו שלא התבשלו כלל. ועל כרחק הוא סובר שיש להתיר בנוזלים בין כך ובין כך משום שאינם 'קלי הבישול', וכ"כ בשו"ע הרב (סי' שיח סע' י"ב).

אך בעל ה'שמירת שבת כהלכתה' (פ"א, בערה קנא) דייק אחרת מלשון ה'משנה ברורה' (סימן שיח ס"ק ט) בעניין בישול עלי התה:

יש לערות את העטענס (=תמצית) לכלי אחר כדי שישארו עלי הטיי"א יבשים ויהיה מותר לו לערות אצ"כ בשבת עליה מים חמין מכלי ראשון. כיון שכבר נתבשלו מע"ש כדין דבר יבש דקו"ל בסעיף זה דאין בו בישול אחר בישול אפילו אם נצטנן. ואצ"כ מותר לו להחזיר גם מי העטענס"ם אלו הצוננים לתוך הכלי זה גופא וכמו שכתבנו לעיל, **דדבר לח שנצטנן מותר לו ליתנו בתוך כלי שני רותח.**

ומשמע לש"כ מדבריו, שרק אם הדבר הלח בושל מערב שבת והצטנן מותר לערבו בכלי שני, אך דבר לח שלא בושל מעולם אסור לתת אותו אפילו בכלי שני, ועל כרחק היינו טעמא מפני שדינו של כל נוזל כדין קלי הבישול שכלי שני מבשל בהם.

אך דיוק זה צ"ע, שהרי המשנ"ב עצמו כתב בתוך דבריו שאסור לערות מים רותחים על תמצית תה קרה אע"פ שהיא בושלה מע"ש, וזאת משום שעתה היא צוננת ויש בישול אחר בישול בצונן לח.

וא"כ מוכח שהוא אינו מחלק בין צונן שכבר התבשל לבין צונן שלא התבשל מעולם, ושניהם אסורים. וי"ל שמכיון שהראשונים נחלקו לגבי תבשיל לח שהתבשל והצטנן אם הוא נחשב למבושל או לא, אזלינן לחומרא כשתי הדעות, מצד אחד אנו אוסרים לערות מים רותחים על דבר לח מבושל שהצטנן, ומאיך איננו מתירים לכתחילה להכניסו לכלי שני אלא אם עבר כבר תהליך בישול.

ויתכן שאין הכרח לפרש את המשנ"ב באופן זה, אלא אפשר לפרשו גם בדרך אחרת. דהיינו, שכוונתו לומר שכל דבר לח מותר ליתנו בכלי שני אע"פ שהוא צונן, ומה שהזכיר "הצטנן" אין כוונתו בדווקא למשקה מבושל שהצטנן, אלא לכל משקה אפילו אם הוא צונן מעיקרא.

(וממה שרוב העולם נוהג לערב חלב בקפה בכלי שני אין ראיה, כי סתם חלב הוא מפוסטר, דהיינו שכבר עבר בישול. אך עיין ביבי"א ח"ז, או"ח סי' מ שהתיר לערב את החלב בכלי שני גם בלא טעם זה, וכנראה סבר כדעת הגר"ז.)

אלא שצ"ע, מאחר וקי"ל שבלח צונן יש בישול אחר בישול, מה הסברא לחלק בין משקה שהתבשל למשקה שלא התבשל? בשלמא לשיטת החזו"א שתובא להלן אות ב שמעיקר הדין קי"ל כשיטת הר"ן שאין מהתורה בישול אחר בישול בלח שהצטנן ניחא, אך לשיטת האג"ט שלהלכה קי"ל שאיסור בישול אחר בישול בלח צונן הוא מהתורה – צ"ע מה הסברא לחלק בין לח מבושל שהצטנן לבין לח שלא התבשל מעולם? וכמו"כ כן צריך להבין מה הסברה לחלק בין מים לשאר משקין? וצ"ע לפי שעה.

מאיך, יש להעיר על הגר"ז (שיח, יב) שהתיר לחמם את כל המשקין בכלי שני.

בלח עדיין אין הכרח לחילוקו של השש"כ, מ"מ אין לדחות חילוק זה לדעת הסוברים שיש בישול אחר בישול בלח.

שהרי גם לדין אנו מתחשבים להלכה בדעה השניה, ומחלקים למעשה בין לח שכבר התבשל בעבר והצטנן לבין לח שלא התבשל מעולם, וכפי שמבואר ברמ"א (שיח, סעי' טו):

ויש מקילין לומר, דכל שאין נותנו ע"ג האש או הכירה ממש רק סמוך לו אפילו נצטנן מותר (המגיד פרק כ"ו). ונהגו להקל בזה **אם לא נצטנן לגמרי**, וכמו שכתבתי לעיל סי' רנ"ג.

והרי פשרה זו בין הדעות צ"ע, כיצד שייך להקל במשקה שלא נצטנן לגמרי? שהרי ממנ"פ, אם התבשיל הלח עדיין חם באופן שהיס"ב אין זה בישול אחר בישול, ואם הצטנן מאוד עד שאין היד סולדת בו הרי קי"ל שיש בישול אחר בישול. ואם כן, מה המקור לגדר חדש זה "שלא נצטנן לגמרי"?

ועיין בחזו"א (שבת סי' לו, ס"ק יב) שפירש שבעצם מעיקר הדין קי"ל כר"ן שדבר לח שהתבשל והצטנן אין בו בישול אחר בישול, ולא אסרו לבשלו בכלי ראשון אלא כדי שלא יבואו להחליפו בדבר שלא התבשל מעולם. ומשום כך אנו מחמירים בדבר לח שנתבשל ונצטנן לגמרי, אך כל עוד נשאר בו קצת חום די בזה כדי להזכיר שהמשקה כבר התבשל פעם אחת. ולהסבר זה יש מקום לומר שלא התירו לתת לח צונן בכלי שני אלא א"כ התבשל בעבר.

אך האג"ט (אופה, ס"ק יד) פירש באופן אחר, ולדעתו מעיקר הדין קי"ל שיש בישול אחר בישול בלח שהתבשל, ולא הקלו אלא במקרה שלא הצטנן לגמרי ונשאר בו רושם של הבישול הקודם.

לכאורה, נוזל היה צריך להיאסר בכלי שני, שאין לך קל בישול ממנו שכן "רתיחתו זהו בישול" (עיין אג"ט אופה יט, ס"ק יג), וגם החוש מעיד שאיכות הבישול של המשקה בכלי שני אינה נפגמת כלל בהשוואה לכלי ראשון. וצריך לחלק בין משקין שמותר להכניסם לכלי שני ולעולם אינם בגדר 'קלי הבישול', לבין אוכלין מוצקים שנאסר להכניסם לכלי שני אם הם 'קלי הבישול'.

והטעם לחילוק זה נלענ"ד, מפני שמוצק קל הבישול שהוכנס למים חמים השכבה החיצונית שלו באה במגע ישיר עם המים, ומכיון ששכבה זו היא דקה יש בכוחם של המים החמים לבשל אותה אע"פ שהם בכלי שני. כי במציאות זו כל החום מתמקד במקום אחד, ואז כוחו חזק לבשל לפחות את השכבה החיצונית, וכפי שמצינו בעירוני כלי ראשון שמבשל כדי קליפה. משא"כ בנוזלים שהם מתערבים מיד במים החמים וחום המים אינו מתמקד בנקודה אחת, ומאחר שמדובר בכלי שני אין בכוחו לבשל. ואפילו כשהנוזלים נמצאים בתוך קיתון מותר להכניס אותו בכלי שני, כי לנוזלים אלו יש גמישות רבה, וכשקצתם מתחממים הם מתחלפים בנוזלים אחרים, וממילא אף פעם לא יגיעו לידי בישול, אלא רק לכלל חימום. ומטעם זה נלענ"ד שגם לדעת האוסרים לתת נוזלים בכלי שני משום שהוא מבשל, מותר לתת לתוכו מים מרובים ואין חוששין שמא מקצתן יתבשלו.

ב. בישול אחר בישול במשקה חם במקצת

ולכאורה יש יסוד לדיוקו של השש"כ ולחילוקו בין נוזל צונן מעיקרו לנוזל שהיה רותח והצטנן, אע"ג דקי"ל להלכה שיש בישול אחר בישול בלח. ואם כי, גם לדעת הסוברים שאין בישול אחר בישול

על דבריהם כיון שמדובר באיסור דרבנן. ואם כן, יש להורות להיתרא לפחות בדבש נוזלי לחמם אותו בכלי שני.

ג. דבש קרוש – אוכל או משקה?

ומכאן נבוא לדון בדבש קרוש, האם הוא מוגדר כמשקה או כמוצק? הנה הרמב"ם הלכות טומאת אוכלין (פרק ט, הל' א) פסק:

השמן או הדבש שנשטמאו ואחר כך קרשו ואחר כך נימוחו הרי הן ראשון לטומאה לעולם, מפני שהן כמשקין ואע"פ שקפאו אחר שנשטמאו.

ובכס"מ הוכיח מדבריו בפייהמ"ש (טהרות פ"ג, משנה ב) שגם כאשר הדבש קרוש שם משקה עליו, ומשום כך טומאתו אינה פוקעת ממנו, ולכאורה הוא הדין לענין בישול בכלי שני בשבת שאינו נידון כמאכל אלא כמשקה, ומותר.

אך מהח"ס (או"ח סי' מה) משמע שדבש קרוש אמנם אינו נחשב לאוכל, אך גם אינו נחשב למשקה. ועיין שם בדבריו שמחשבתו היא הקובעת את ההגדרה ההלכתית של הדבש, דהיינו – אם חשב עליו לאוכלין דינו כאוכל ואם חשב עליו למשקין דינו כמשקה.

ואם כן, אין להגדרה זו ענין לגדרי בישול בשבת ואין להשתמש בה כדי להתיר את הבישול בכלי שני. שהרי לפי מה שכתבנו בישול נוזל בכלי שני מותר רק מפני שהנוזל מתערב ואינו מגיע לידי בישול אפילו במקצתו. משא"כ דבש מוצק שחלק ממנו מתבשל בכלי שני. ואע"פ שלענין טומאה אינו נחשב למוצק אלא לנוזל, מ"מ לענין בישול בשבת יש להחשיבו כמוצק. וא"כ מסתבר לומר שדבש קרוש אין להכניסו לכ"ש משום

וטעמו, שכל עוד הבישול הקודם ניכר במשקה הריהו בגדר מבושל, והראיה מתבשיל יבש שנתבשל כל צרכו שהבישול ניכר בו ואין בחימומו משום בישול נוסף, אך לאחר שנסלק לגמרי רושמו של הבישול הקודם חזר המצב לקדמותו והריהו כאילו לא התבשל כלל. והחוש מעיד על כך שהמים הרותחים חוזרים לגמרי למצבם הקודם כשהם מצטננים, ואם ספגו טעם בשעת הבישול אין זה מחמת הלח שבתבשיל אלא מחמת המוצק שבו.

ועיין רעק"א (ס"ס רנג, ד"ה מג"א ס"ק מא) שאף הוא כתב שלח שנצטנן נאסר מעיקר הדין, ורק אם נשאר בו חומו הקודם יש להקל משום שאין כאן בישול חדש אלא המשך לבישול הראשון. ומשמע שדעתו אינה כחזו"א אלא נוטה יותר לדעת האג"ט. ואם כן, לפי הסבר זה אין סיבה לאסור נתנית משקה לח לכלי שני כשלא התבשל יותר ממה שאסרנו במשקה שהתבשל והצטנן. שהרי הוכחנו שאין נפ"מ בלח, בין משקה צונן שהתבשל בעבר לחבירו שלא התבשל מעולם, ולא כהש"כ.

ולדעת החזו"א, לכאורה היה מקום להתיר לח שהתבשל והצטנן לגמרי ואח"כ חומם מחדש לחום נמוך להניחו בכלי ראשון לכתחילה, שהרי גם במקרה זה יש היכר בתבשיל שכבר התבשל בעבר ולא מדובר בדבר לח שלא התבשל מעולם, וזאת לא מצינו. אדרבה, החזו"א עצמו (שם, בסוף ס"ק יג) פסק שלח שהצטנן וחומם מחדש אסור, והוא מנמק זאת בכך שקבלנו על עצמנו שלח שנצטנן נאסר.

ומכיון שפשט דברי השו"ע מורים להתיר, וכן שו"ע הרב מתיר במפורש לחמם לח צונן בכלי שני, וגם את דברי המשנ"ב ניתן להסב לדעה זו – יש לסמוך

עיין משנ"ב (סי' שיח, ס"ק עא) שכתב:
אבל מלח שעושים ממים שמבשלין אותם
אין בו משום בישול לכו"נ, דאין בישול
אחר בישול וכדלקמן בסט"ז [מ"א וש"א].
וכן בצוקע"ד מותר מהאי טעמא ליתנו
בכ"ר לאחר שהעבירוהו מן האש, ויש
שמפקפקין בזה. וטוב ליזהר מכלי ראשון
לכתחלה.

ואם לקולא דעתם שהולכים בתר
מעיקרא, דהיינו השומן לפני המסתו, ק"ו
לחומרא הם יסברו שהולכים בתר מעיקרא
ויתיחסו לדבש כאל דבר יבש, וא"כ יש בו
בישול, וצ"ע¹.

מסקנה

מותר לכתחילה לערב בשבת דבש נוזלי
בכלי שני, וכל שכן בכלי שלישי. אך ראוי
להימנע מלערב דבש קרוש בכלי שני,
אלא אם עבר כבר תהליך פיסטור.

שהוא מקלי הבישול ומתבשל שם, בעוד
שדבש נוזלי מותר.

והנה לדעת הגרעק"א (בהגותיו לשו"ע ס"ס
רנג) אסור לערות מים רותחים על שומן,
אע"פ שהוא דבר יבש שהתבשל ואין בו
בישול אחר בישול, משום שעם עירוי
הרותחין הוא נמס והופך למשקה ובמשקין
יש בישול אחר בישול. ויש ללמוד מדבריו
שאנו הולכים בתר השתא וקובעים את
הגדרתו של המאכל על פי שעת ההמסה
שהוא משקה, ולא בתר מעיקרא שהיה דבר
יבש. וא"כ י"ל דה"ה לקולא בנד"ד ג"כ ניזיל
בתר השתא ופקע מהדבש דין יבש וחל
עליו דין משקה. ולמ"ד שבכל משקה
אמרינן שכלי שני אינו מבשל, אם כן יהיה
מותר לחמם בכלי שני גם דבש קרוש.
ואע"פ שהגרעק"א אמר סברא זאת רק
לחומרא ולא לקולא, מיהו הרבה פוסקים
חלקו על הגרעק"א והתירו להמיס שומן.

1. ולהשלמת התמונה, ידידי הרב יעקב אפשטין הוסיף לקט מקורות הדנים בשאלה דידן, כיצד יש להגדיר את הדבש – כאוכל או כמשקה:
1. תוס' (מנחות לא, א ד"ה אימא) – משמע שדבש נחשב תמיד למשקין ואפילו כשהוא קרוש.
2. תוס' רי"ד (ב"ב פ, א) – משמע שהדבש נחשב למאכל בעודו בתוך הכוורת, אך מחוצה לה הוא נחשב למשקה.
3. או"ז (ח"ד פסקי ע"ז סי' קסה) – דבש קרוש נחשב אוכל ולא משקה.
4. רמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ט ה"א) – הדבש תמיד נחשב למשקה.
5. מג"א (קנח, ז) – דבש קרוש אינו נחשב למשקה, ואפילו אם חשב עליו לאוכלין אינו מכשיר, ורצה לדייק כן מהרמב"ם. אבל מהרמב"ם נראה שדבש מקבל טומאת אוכלין בעצמו וגם מכשיר אחרים לקבלת טומאה.
6. עיין משנ"ב קנח, יד.

סימן לג

החשש לגיבול באבקות נמסות

ראשי פרקים

שאלה

א. מגבל על מנת להמיס – האם אסור?

ב. האם גיבול לזמן הוא מלאכה שאינה

מתקיימת?

ג. שיטת הגרש"ז אויערבך בשאלה דומה

מסקנה

* * *

שאלה*

נשאלתי: מדוע הפוסקים שהביא בספר 'שמירת שבת כהלכתה' (פרק ה, סעי' יח) מורים בענין מלאכת 'מגבל' שאין לערב אבקה הנמסה במים לאחר זמן אלא בשינוי, וחששו לגיבולה בתחילת הבחישה. והרי כוונתו של הממיס הפוכה מגיבול האבקה, שכן אדרבה הוא מעוניין להמיס אותה, ורק בעל כרחו האבקה מתגבלת בתחילה, וא"כ אין כאן מלאכת גיבול כלל?

א. מגבל על מנת להמיס – האם אסור?

נראה לדמות את תהליך ההמסה של אבקה זו הכולל שלב הפוך של גיבולה לעיסה למה ששינוי לענין מבשל (שבת עד, ב):

אמר רב אחא בר רב עוירא האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל. פשיטא? **מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכין**, קא משמע לן דמירפא רפי והדר קמיט.

ועיין שם בפרש"י (ד"ה דמרפי רפי):

על ידי חוס האור והמים שבתוכו יוצאין, ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישולו.

הרי לך דבר הדומה לענייננו. אע"פ שכוונתו של היוצר להקשות את הכלי, מכיון שאין אפשרות אחרת להקשותו אלא רק אם יעבור את שלב הריכוך, על כן הוא נחשב כמבשל בגלל הריכוך. ואם כן ה"ה בנד"ד – אע"פ שהממיס את האבקה אינו מתכוון לגבל אותה לעיסה אלא אדרבה הוא מעונין להפוך אותה לנוזלית – מכיון שאין אפשרות להמיס אלא ע"י בחישה שיש בה שלב של גיבול, די בכך כדי לאסור גיבול זה ולדון אותו כמלאכה שלימה העומדת בפני עצמה.

אלא שביאור זה אינו הכרחי, וניתן לבאר את הגמרא גם בדרך אחרת. ועיין ב'אגלי טל' (אופה, ס"ק ט) שהעיר על סוגיא זו מדברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ט הל' ו):

המותיך אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת הרי זה תולדת מבשל, וכן הממסס את הדונג או את החלב או את הזפת והכופר

* לרב אריה כץ.

גם משום 'מבשל', ואילו לדעת הבבלי (יבמות לג, ב) אין בזה משום 'מבשל' אלא משום 'מבעיר' בלבד.

ובהמשך דבריו הביא האג"ט דעת ראשונים נוספים הסוברים כרש"י. כך הוא מוכיח מן הרמב"ן בחידושיו (שבת עד, ב ד"ה האי מאן) שאף הוא סובר כרש"י, ולמד כן ממה שהקשה על סוגיא זו מן הגמרא במסכת ע"ז (לח, א) שמהלכה הפוך מן הגמרא בשבת וגם מסקנתה הפוכה. שם הגמרא עוסקת בגוי שהכניס יתד לאש כדי לייבשה ואגב הכי סייע לבשל דברי מאכל של ישראל, ודנה בשאלה האם יש לאסור את התבשיל משום בישולי עכו"ם כיון שהגוי עשה מעשה של בישול. אך למסקנה נקטה שאין כאן כוונת בישול מצד הגוי, משום – "...דלשרורי מנא קא מכיין". וקשה מן הגמרא בשבת שדחתה סברא זו, והסיקה דווקא כהוה אמינא: "קא משמע לן דמירפא רפי והדר קמיט".

ותירץ הרמב"ן:

ו"ל דאע"ג דאיהו מכיין לשרורי מנא כיון דאי אפשר אי"כ רפי מעיקרא גבי שבת חייב דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, כך מתרצין בתוס'.

וכן תירץ הר"ן. ור"ל, שאמנם העושה כלי חרס נמצא מבשל ב'פסיק רישיה'. אלא שיש להבחין בדין זה בין הלכות שבת להלכות בישולי עכו"ם. לענין איסור בישול בשבת אסור לעשות כן אפילו ב'פסיק רישיה', אך לענין בישולי עכו"ם אין להגדירם כך עד שהגוי יתכוון להדיא לשם בישול. ויש להדגיש, שכשאדם עושה פעולה שמטרתה הפוכה מזו שהוא מתכוין לעשות בסופו של דבר יש לראותה כפס"ר. אם כי לדעת הגרשז"א (הובאה בשש"כ פ"ח, הע' סא) זהו פס"ר דלא ניח"ל.

והגפרית וכיוצא בהם הרי זה תולדת מבשל וחייב. וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל. כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל.

ומשמע מדבריו, שהאופה כלי אדמה לא חייב על ריכוכו אלא על קישויו. שהרי כל הדוגמאות האחרות שהביא לתולדת מבשל' עוסקות בריפוי גוף קשה, ורק בישולו של כלי אדמה מהווה דוגמא לקישוי גוף רך באש, ועל כרחק הבישול בכלי אדמה אינו מתקיים בשלב הריכוך אלא רק בשלב הקישוי. וכן כתב שם ב'לחם משנה' (ד"ה בין שריפא) להדיא בפירוש דברי הרמב"ם, ורצונו לומר שלאחר שהכלי מתרכך הוא חוזר ומתקשה, ורק על קישוי זה מתחייב משום בישול אך לא על הריכוך. ועל כרחק צ"ל, דהיינו טעמא משום שהריכוך מנוגד לכוונתו ולכן אין לחייבו על הריכוך, ונמצא שהרמב"ם חולק על דעת רש"י.

וא"כ השאלה תלויה במחלוקת זו שבין רש"י והרמב"ם. לדעת רש"י אסור להמיס אבקה זו מפני שהוא 'מגבל' אותה וכפי שהורו הפוסקים, ואילו לדעת הרמב"ם לכאורה אין לאסור גיבול זה מאחר שאינו מתכוון לכך, ובסופו של דבר הוא אינו מתקיים.

ועיי"ש באגלי טל (אות יא) שתלה בשאלה זו את המחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אם המקטיר אברים ופדרים בשבת שלא לצורך חייב משום מבשל. שהרי גם שם כוונתו העיקרית של המקטיר היא לשורפם ולא לבשלם, אלא שתהליך השריפה כולל בהכרח גם שלב של ריכוך ובישול. ה'ירושלמי' (שבת פ"ב, הל' ה) סבר שיש בזה

על ריכוך היתד, משום שהוא נעשה מאליו. מה שאין כן במגבל, שהרי הממיס עצמו עושה את בידיו מעשה של גיבול, ויש להסתפק שמא הדבר אסור אפילו לדעת הרמב"ם.

ב. האם גיבול לזמן הוא מלאכה שאינה מתקיימת?

ועיי"ש עוד באג"ט (ס"ק ז) שהקשה על רש"י, כיצד ניתן לחייב על הריכוך בעוד שהיא מלאכה שאינה מתקיימת, שהרי בסופו של דבר העץ מתקשה. ותירץ, שכך היו מבשלים מיני מתכות במשכן כדי להתיכן, ומשום כך חייבים על בישול זה אע"פ ששלב ההתכה אינו מתקיים.

ולענייננו יש להעיר על תירוץ זה, שאינו נוגע למלאכת 'מגבל' אלא למלאכת 'אופה' בלבד, שהרי לא היה במשכן גיבול כזה שאינו מתקיים. וממילא, אין לאסור אותו כמלאכה גמורה מפני שאינה מתקיימת. (אם כי, מכלל איסור דרבנן לא יצאנו שהרי גם מלאכה שאינה מתקיימת אסורה מדרבנן).

מיהו, לא דמי. קיומו של השלב העיסתי בהמסת האבקה שיש בו משום גיבול תלוי באדם – אם ימשיך לבחוש ולהוסיף נזלים העיסה תבוא לידי המסה, אך אם ישאיר את המצב הראשוני כמות שהוא, הגושים לא יתמוססו מאליהן והגיבול ישאר במקומו. ונמצא שמלאכתו ראויה להתקיים מצד עצמה, אלא שהוא עוקר אותה בידיו. אמנם מלכתחילה הוא אינו מתכוון להשאיר את האבקה במצבה המגובל, ומצד כוונתו אין מלאכתו מתקיימת, אך אין הדבר דומה למתיך

ואם כן, מוכח ששם 'בישול' מתייחס דווקא לשלב הריכוך ולא לשלב הקישוי, וכיון שהגוי אינו מתכוין לרכך אלא להקשות אין בזה משום בישולי עכו"ם. ואם כי היה מקום לאסור את התבשיל משום שהגוי בישלו ב'פסיק רישיה', הא גופא קמ"ל שחכמים הקלו בבישולי עכו"ם במקום שאינו מתכוין לבשל אלא עושה כן ב'פסיק רישיה'. ומוכח מכאן, שאע"פ שכונתו העיקרית של הגוי היא להקשות את הכלי, כיון שלמעשה הדבר מחייב גם לרככו יש כאן משום בישולי עכו"ם ב'פסיק רישיה'. וזה כדעת רש"י ולא כהרמב"ם.

ונמצא שהרמב"ן והר"ן סוברים כרש"י. אך לעומת זאת, הריטב"א (בחידושי הישנים שם, ד"ה האי מאן) תירץ שהיא הנותנת וזהו גופא תירוץ הגמ' בע"ז. דהיינו, שאין בזה משום בישולי עכו"ם אפילו בפסיק רישיה כיון שכונתו לקישוי ולא לריכוך, אע"פ שכדי להגיע לשלב זה הכרחי לעבור דרך שלב הריכוך, משום ששלב הריכוך אינו מתקיים בסופו של דבר.

ואם כן, הרי לנו שגם הריטב"א סובר כהרמב"ם, ונמצא שסברת השואל תלויה באשלי רברבי. (מיהו מקובל לומר שחידושים אלו אינם של הריטב"א אלא של הר"ן, וא"כ דברי הר"ן בחידושי סותרים את מש"כ בפרושו על הר"ף שהבאנו לעיל, וצ"ע.)

יתרה מזו, לאחר העיון עלה על דעתי שיש עוד צד לחומרא במגבל בהשוואה למבשל. בבישול התהליך הריכוך והקישוי נעשה מאליו: האדם רק מניח את העץ בתנור, וכל היתר נעשה מאליו. ואולי רק משום כך סבר הרמב"ם שיש להקל ולפטור

המתוכננת צריך לעקור את הבורג ממקומו ולקבעו במקום אחר. והשאלה מתעוררת, כיון שבין פתיחת הבורג לסגירתו עליו לבטל לשעה קלה את פעולת השעון כולה, ורק אח"כ בשעה שהוא קובע את הבורג במקומו החדש השעון חוזר לפעולתו המקורית.

ונמצא, ששאלה זו דמיה ממש לנד"ד, שהרי אף במקרה זה יש לדון בגדריהן של סידרת פעולות שמביאות בכללותן לתוצאה סופית שהיא מותרת. אלא שאחד השלבים מחייב להביא לידי תוצאת ביניים הפוכה, שהיא אסורה לכשעצמה. שאם נבוא לדון את הפעולות כולן כאחד אין כאן שום איסור, ורק אם נצטרך לדון על כל פעולה בפני עצמה הרי היא אסורה.

ויש להדגיש שאף בנידון זה של הגרש"ז האדם עשה מעשה בידי, ופעולתו מתקיימת מצד עצמה ואינה עשויה להשתנות מאליה, אלא שכוונתו ידועה לשנות את המצב בידי.

והנה הגרש"ז אסר מתחילה, אך אח"כ חזר בו והסתפק שמא יש להקל בדבר. וכפי שאמרנו יש צד להחמיר בנידון זה אפילו לשיטת הרמב"ם, אך מאידך יש צדדים גם להקל. וצ"ע.

מסקנה

צדקו דברי השש"כ, שיש לחשוש לאיסור גיבול בתחילת הבחישה של אבקה הנמסה במים, כמו תחליפי חלב

ששם המלאכה אינה מתקיימת מחמת עצמה, ובלאו הכי העץ עתיד להתקשות בסופו של דבר.

ולכאורה יש לדמות מקרה זה של עירוב אבקה וגיבולה על מנת להמיסה לבסוף להיתר שמצאנו במלאכת קושר. שהרי מותר לקשור לכתחילה קשר שאינו בר קיימא, ולדעת חלק מן הראשונים (הרי"ף והרא"ש) הגדרת "בר קיימא" אינה תלויה בטיב הקשר אלא בכוונתו הסופית. ולכל הפחות, יצאנו מכלל מלאכת לישה האסורה מדאורייתא לכלל איסור גיבול דרבנן, וכפי שאסרו מדרבנן כתב שאינו מתקיים וקשר שאינו של קיימא במקרים מסוימים¹.

אלא שלמעשה אין לסמוך על סברא זו, משום שאנו חוששים לדעת הפוסקים האחרים (רש"י ותוס'), הסוברים שיש איסור גמור בקשר חזק שהוא מעשה אומן, אפילו במקום שנעשה לכתחילה לזמן קצר. ובלאו הכי, יש וקשירה נאסרה מדרבנן אפילו בקשר שאינו של קיימא לכולי עלמא.

ג. שיטת הגרש"ז אויערבך בשאלה דומה

עוד יש לדמות את הנד"ד למה שדן הגרש"ז אויערבך זצ"ל (הובא בשש"כ פרק יג, ס"ק צה), בענין דחיית זמן הכיבוי או ההדלקה של שעון השבת. בין השאר הוא מתייחס שם לשעון מיכאני שמכוונים אותו בעזרת הברגה בהתאם לשעה הרצויה, וכדי לדחות את השעה

1. הערת עורך: יש להעיר שנד"ד עדיף טפי על קשר שאינו של קיימא, ויש בו עוד צד לקולא. שהרי הקושר חפץ בקיומו של הקשר לפחות ליום אחד, ועל כן גזרו בו אטו קשר של קיימא. ואילו המערב את האבקה אינו מעונין כלל בגיבול אפילו לשעה אחת, ורק ההכרח לעבור דרך שלב זה מביא אותו לגבל. ואולי אין מקום לגזירה בכגון זה.

בשש"כ (שם), לצקת את הנוזלים על האבקה ולבחשה, ולא להיפך. כמדומני, שדווקא זו היא הדרך המקובלת בחול, כי אם רוצים למנוע גושים יוצקים כמות קטנה של נוזלים לתוך האבקה ובוחשים, ורק אח"כ יוצקים את יתר הנוזלים. לכן לענ"ד השינוי הראוי לעשות הוא דווקא בדרך ההפוכה: ראשית, לצקת נוזלים, ורק אח"כ לשפוך לתוכם את האבקה. או לחילופין, לצקת בבת אחת את כל הנוזלים על האבקה, ולערבב את הכל בבת אחת.

המשמשים לתינוקות. ואם כי מצאנו צדדים להקל בדבר, אך מאידך ישנם גם צדדים להחמיר, ומכלל ספק לא יצאנו. ומשום כך יש להורות לעושים כן לשנות מדרך גיבולם בחול.

ואם כי, דברים אלו שנכתבו לפני שלושים שנה ויותר ראויים לבחינה מחדשת בשל השיפור באיכות האבקות והמסתן, אך דומני ששיטת ההמסה לא השתנתה באופן מהותי וגם כיום יש לחשוש לגיבול בתחילת ההמסה. ולענ"ד יש להעיר על השינוי שהוצע

סימן לד

טיפול הפריה בשבת

ראשי פרקים

שאלה

הקדמה

א. זריקות בשבת

ב. זריקה ורידית

ג. מסירת זרע

ד. מניעת מלאכה אחרת מן הגוי

ה. הזרקת זרע

ו. מדידת חום

ז. בדיקת דם

ח. בדיקת הריון

ט. הפריה חוץ גופית

מסקנות

* * *

הקדמה

שאלה*

במענה לשאלותיכם הרבות בעניין הפריה בשבת אני ממליץ על הספר 'ברכת בני' מאת הרב זנד, העוסק כולו בנושא הפריה מכל בחינותיה בהלכה כולל הל'*

האם ניתן לבצע טיפולי הפריה חיוניים בשבת, כמו: זריקות, השבחת זרע והזרקתו, ובדיקות שונות הנחוצות לטיפולים אלו?

* רב מנחם בורשטיין ראש מכון פועה, חנוכה תשס"ה. תשובה זו הוקדשה לע"נ חותנו הקדוש הרב בנימין הרלינג הי"ד.

כל זה באופן עקרוני, אולם יש להעיר על כמה בעיות נלוות:

ראשית, החומר המוזרק נמצא בתוך אמפולה שיש לשוברה, אך כיון שאין כאן עשיית כלי הדבר מותר. כי האמפולה אינה ראויה לשימוש חוזר, והדבר דומה לחבית רעועה שמותר לפותחה.

שנית, חיטוי מקום הזריקה נעשה בדרך כלל ע"י צמר גפן טבול בנוזל. ומכיון שאסור לקרוע את צמר הגפן מתוך הפקעת הגדולה, יש להקפיד להכין אותו מע"ש.

כמו כן, אסור לסחוט את הנוזל מצמר הגפן. ולכן יש לטפטף קודם את הנוזל על העור, ורק אח"כ לקנח אותו בזהירות בעזרת צמר הגפן מבלי להדקו חזק, וזאת על מנת למנוע סחיטה ב'פסיק רישיה'.

(ובדיעבד י"ל, שגם אם יש כאן מציאות של 'פסיק רישיה' ניתן להקל בו כיון שלא ניחא ליה בסחיטה זו, ויתכן גם לומר שמלכתחילה אין בסחיטה זו משום דישה דאורייתא – כיון שאינו צריך את המשקה הנסחט, וגם לא משום מלבן דאורייתא – כיון שצמר גפן זה נזרק לאשפה ובבגד מסוג זה אין בו משום ליבון).

שלישית, הרכבת המחט לתוך המזרק אסורה משום שיש בה עשיית כלי. אמנם כלי זה הוא חד-פעמי, אולם יש חוששים בכל זאת. (עיין שמירת שבת כהלכתה פרק לג, בהערה מג).

שבת. נעזרתי בו, אם כי לא תמיד הלכתי בעקבותיו. נקודת המוצא של כל דברינו היא שאכן יש הכרח שהטיפולים ייעשו בשבת דווקא, ושהעיתוי לכך לא הוזמן מראש. אדרבה, נעשתה השתדלות למנוע את ההכרח לעשותם בשבת, אלא שהם הזדמנו לשבת באין ברירה. ואם ידחו את הטיפולים עלולים להחמיץ את ההזדמנות שנוצרה לצורך ההפריה בשבת והזדמנות נוספת תהיה רק כעבור זמן רב. ולעיתים יהיה צורך לחזור מחדש על כל הסדרה של הבדיקות והטיפולים, דבר שעלול לעלות במחיר כספי, גופני ונפשי כבדים¹. כמו כן איני רואה דרך להתיר את ההפריה ע"י ישראל, אלא רק ע"י גויים.

א. זריקות בשבת

בענין קבלת זריקה בשבת יש להבחין בין שני סוגי זריקות, זריקה לתוך השריר וזריקה ישירה לתוך הוריד. בזריקות שריר אין משום 'פסיק רישיה' של הוצאת דם מאחר שהדבר אינו קרוב לוודאי, ואינה אלא בגדר של 'דבר שאינו מתכוין'. שהרי אם יצא דם הזריקה תיפסל, ואדרבה המזריק נדרש לשאוב מעט במזרק קודם ביצוע הזריקה בכדי לוודא שהמחט לא פגעה באף כלי דם, ואם כן, גם אם קרה ויצא דם לא ניחא ליה בו, ולכן מותר להזריקה בשבת.

1. הערת עורך: לצורך בדיקת העובדות שהוזכרו בשאלה זו פנינו לפרופ' שטיינברג עורך האנציקלופדיה רפואית הלכתית. על פי הבדיקה שערך מעולם לא בוצעה שאיבת זרע וביציות בשבת ובחג בביה"ח 'שערי צדק', משום שאפשר לכוון את הזמנים כך שלא יהיה בזה צורך. אך ידוע לו שבארה"ב מבצעים שאיבת ביציות גם בשבת, ויהודים שומרי מצוות אינם נמנעים מכך. ככלל, יש לבצע את השבחת הזרע ביום השאיבה, בפרט באנשים שאיכות הזרע שלהם אינה טובה, כי המתנה ליום המחרת פוגמת בזרע.

תאורה ומכשירים שונים, רישומים שונים, ועוד. ואמנם עקרונית אין להתיר אמירה לגוי במלאכה דאורייתא, אולם לצורך מצוה חשובה של פו"ר שנאמר בה "לשבת יצרה" (עיין תוס' ב"ב יג, א ד"ה שנאמר), שלא בכל עיתוי ניתן לקיימה ואם לא עכשיו אימתי יש להתיר ע"י גוי. וזאת עפ"י האמור בשו"ע (או"ח סימן רעו סע' ב, בהגה):

י"א דמותר לומר לא"י להדליק לו נר לסעודת שבת, משום דסבירא ליה דמותר אמירה לא"י אפי' במלאכה גמורה **במקום מצוה** (ר"ן ס"פ ר"א דמילה בשם העיטור).

ואומנם הרמ"א מסתייג מפסיקה זו ואומר:

ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו. ולדבריו, גם מצות פריה ורביה אינה מצדיקה אמירה לנכרי בשבת.

ואעפ"כ נראה שמצוות פו"ר שאני ויש להתיר אמירה לנכרי בשבת עבורה, ויש הוכחה לסברא זו ב'משנה ברורה' (סי' רעו ס"ק כה). שכן לענין תיקון עירוב שנתקלקל בשבת כתב:

ומ"מ מותר לומר לא"י לתקן את העירוב שנתקלקל בשבת כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול, וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאורייתא **במקום מצוה דרבים** [ח"א בשם המ"מ] וכעין זה דעת הפמ"ג לעיל בסוף ס"ק כ"ב.

וכיוצא בזה נראה לי לומר בנד"ד, שאף מצות פו"ר דומה למצוה דרבים משום שמטרתה ישוב העולם והיא נחשבת למצוה רבה (עיין תוס' ב"ב ה"ל). ומשום כך יש להתיר אמירה מפורשת לעכו"ם, ואין צורך לעשות כן בדרך רמיזה.

ועוד, בשעת קריעת העטיפה מן המזרק עלולים לפגוע באותיות מודפסות, ויש בזה משום 'מוחק' לדעת החוששין לכך.

אמנם כל אחת מן הבעיות האלו ניתנת לפתרון בפני עצמה, אולם בגלל צירוף כל הבעיות יחד עדיף שהזריקה תיעשה ע"י אחות גויה. ורק אם הדבר קשה מאד, או שהוא כרוך בתשלום גבוה, יש לעשותה ע"י ישראלית, בתנאי שתזהר מכל המלאכות שהוזכרו.

ב. זריקה ורידית

כל זה נכון לגבי זריקה שרירית, אולם זריקה ורידית חמורה הרבה יותר ויש בה חשש חמור לאיסור דאורייתא. וזאת מכיון שיש צורך להוציא דם על מנת לוודא שהמחט אכן חדרה לוריד, ופשוט שפעולה זו היא בגדר 'מתכוין' גמור. ואמנם יש בה קולא מצד אחר שכן הוצאת דם זו לא נעשית לשם השימוש בדם עצמו, אלא רק בכדי לבדוק באמצעותה אם המחט אכן חדרה למקום הנכון, והריהי כ'מלאכה שאינה צריכה לגופה', (ועיין ספרי 'באהלה של תורה' ח"ב סי' מב שאולי יש מקום לומר שאין כאן מלאכה דאורייתא). ועל כן פשוט שזריקה זו אסורה, ואין להתיר אותה אלא על ידי גויה.

ג. מסירת זרע

מסירת זרע להשבחה במעבדה של נוכרים בשבת מותרת, אך לענ"ד אין להתיר בשום אופן לבצע את פעולת ההשבחה על ידי ישראל. אמנם יתכן שאין משום מלאכה דאורייתא בהשבחה עצמה כי זו ברירה של מין במינו, אך ברי לי שהיא מלווה בעוד מלאכות רבות האסורות מדאורייתא כמו הפעלת מכשירי

אמנם יש לדון בכי האי גוונא מצד איסור 'מסייע'. שהרי מצאנו שאסרו פעולות רפואיות בשבת אפילו כשהן נעשות על ידי גוי, כל עוד המטופל מסייע למלאכה הכרוכה בטיפול בו, וכפי ששינו לגבי כחילת העין (ביצה כב, א):

מאי דעתיך דבר שאין בו סכנה אומר לגוי, ה"מ היכא דלא קא מסייע בהדיה, מר קא מסייע בהדיה דקא עמיץ ופתח. ולא התירו שם אלא משום שאין ממש בסיוע החולה.

אך אף על פי כן נלענ"ד שאין לדמות בין המקרים, ושאינו התם משום שהחולה פותח ועוצם את עיניו בעצמו ומסייע בזה לטיפול הרפואי, ואילו בנד"ד האשה אינה עוזרת כלל לרופא במהלך ההזרקה אלא היא פסיבית לגמרי. ואם כן, אין לה אפילו גדר של 'מסייע שאין בו ממש'.

ו. מדידת חום

אמנם מדידה אסורה בשבת מדרבנן (עיין שו"ע סי' שכג), אך כבר הקלו בה לצורך חולה שאין בו סכנה אם אין בה מלאכה אחרת, כגון שהיא נעשית על ידי מד חום של כספית (עיין שש"כ פ"מ, סע' ב). מה עוד שמדידה הותרה לצורך מצוה, ואין לך מצוה גדולה יותר מפריה ורביה. ונראה שגם אשה שלא זכתה לפרי בטן היא בגדר חולה שאין בו סכנה, כי מי שאין לו בנים חשוב כמת וכפי שאמרה רחל אמנו ליעקב "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" (בראשית ל, א). ובחולה שאין בו סכנה התירו יותר מאשר בהפסד מרובה או במקום צער גדול לחוד.

ויש להוסיף טעם בדבר. חולה הוא כל מי שאינו בקו הבריאות וסובל מאוד מכך, אלא שאינו נמצא בסכנת חיים, ולענ"ד גם

(זה המקום להעיר שרמיזה לגוי אינה מותרת באופן אוטומטי. כי מלבד האיסור באמירה לנכרי יש עוד איסור ליהנות ממלאכת נוכרי בשבת, ולעיתים אף חייבים למנוע ממנו את עשיית המלאכה. ורק במקום שאין הנאה ישירה ממלאכתו התירו לרמוז לו וליהנות ממלאכתו. ומשום כך נזקקנו להתיר את עצם האמירה לגוי, וזאת מכיון שלפי הגדרתנו עקרות נחשבת לחולי. ומשום כך מותר לכתחילה לומר לנוכרי לעשות מלאכה לצורך חולה, ואין צורך לרמוז.)

ד. מניעת מלאכה אחרת מן הגוי

לעומת זאת, אין צורך לומר לגויים להימנע מכתביה, העלאת אור וכדו' כי ממה נפשך את הפעולות הנחוצות מותר להם לעשות, ואלו שאינן נחוצות הם אינם עושים אלא לצרכם הם. ולמשל כתיבה שאינה נחוצה להעשות בשבת עצמה אלא ניתן לדחותה למוצאי שבת, סביר להניח שהם בודאי יעדיפו לנוחותם האישית לכתוב בשבת עצמה כדי לא לטרוח לאחר השבת. עם זאת מלאכות אחרות שאינן נחוצות והן נעשות במיוחד עבור המטופלת יש למונען.

ה. הזרקת זרע

נראה שאין איסור בעצם הזרקת הזרע לגוף האשה משום שאין בזה שום מלאכה, ורק הפעולות הנלוות יש מהן שהן אסורות מהתורה. אך כפי שכתבנו לעיל יש להתיר אותם על ידי רופא גוי, ממה נפשך, אם הן נחוצות ראוי להתיר אותן בשבת על ידי גוי לשם קיום מצוות פו"ר, ואם הן אינן נחוצות הרי שהרופא עושה אותם בעצמו לנוחותו האישית ואין זה מענייננו.

שהדם הוא הנפש ויש בכך הוצאת נפש. ולשיטה זו לא מסתבר לחלק בין הוצאת דם להוצאת הביצית, כי ביצית נועדה להביא חיים לעולם ויש בה הוצאת נפש יותר מאשר בהוצאת דם. ואם כן, הוצאת הביצית היא ודאי מלאכה הצריכה לגופה. ולדעת הרמב"ם חיובו של חובל הוא משום דש, ולא מצאנו שיש איסור דישה בהוצאת הביציות, וצ"ע. עכ"פ יש כאן לפחות ספיקא דאורייתא. ובלא"ה הוצאת הביציות כרוכה במלאכות רבות אחרות שודאי חלק מהן אסורות מהתורה, וא"כ יש להתיר אותה רק ע"י רופא גוי וכפי שכתבנו לעיל.

ומ"מ לכתחילה יש לתכנן את הטיפול שלא יוצר צורך לשאוב ביציות בשבת.

מסקנות

בתשובה זו עסקנו במגוון רחב של בעיות הלכתיות המתעוררות בנוגע לטיפולי פוריות בשבת, ויש לבחון היטב מה מידת הנחיצות של כל פעולה ופעולה, ומהי חומרת האיסור שיש בה.

ככלל נקטנו שאין לבצע לכתחילה שום זריקה על ידי ישראל, אלא על ידי אחות גויה בלבד. וכיוצא בזה, אין לבצע פעולות של השבחת זרע והזרקתו בשבת על ידי ישראל אלא על ידי גויים. אך מאחר שמדובר במצוה חשובה של פריה ורביה, שהעיכוב בקיומה גורם סבל נפשי רב לאשה ומשפחתה, יש להתיר אמירה מפורשת לגוי ולא להזדקק לרמיזה בלבד. ומטעם זה התרנו לאשה למדוד את החום בשבת כדי לקבוע את הזמן המתאים ביותר לביצוע הטיפולים הנחוצים. ולסיום, עוד כמה הערות בקצרה:

עקרות בכלל זה. שכן בעיה זו אינה בעיה מקומית הנוגעת לאבר אחד בלבד, אלא ראוי להתייחס אליה כאל בעיה כלל-גופית, שכל האדם סובל מאוד ממנה. ולענ"ד הגדרה זו של עקרות כחולי שאין בו סכנה קיימת גם שלא בשעת מתן הזריקות, אלא לכל טיפול הקשור לחולי זה.

ז. בדיקת דם

בדיקת דם דומה לזריקה ורידית ואסורה מהתורה, אך אם הדבר נחוץ לצורך פו"ר ניתן להתיר אותה על ידי רופא גוי, וכפי שכתבנו לעיל.

ח. בדיקת הריון

איני יודע מה הדחיפות לבצע בדיקת הריון בשבת דווקא, אולם אם יש איזו סיבה חיונית הדבר מותר. ולגופו של דבר לא ברור לי מהו האיסור שישנו בבדיקה זו, שהרי צביעת ערכת הבדיקה על ידי השתן אינה נחשבת לצביעה האסורה מהתורה. היא דומה לצביעת ניר לקמוס שהותרה ע"י הפוסקים, (כך שמעתי מהגר"ש ישראלי זצ"ל, וכ"כ בשש"כ פל"ג סע' ט), כי אין צורך בצביעה עצמה אלא רק לדעת באמצעותה דבר אחר, ובאמת אח"כ משליכים את הדבר הנצבע. ויתכן שאפילו צביעה מדרבנן אין כאן.

ט. הפריה חוץ גופית

יש להסתפק אם שאיבת הביציות היא מלאכה גמורה האסורה מדאורייתא, או שאינה אסורה אלא מדרבנן כדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. והדבר תלוי בהגדרת האיסור שישנו בהוצאת דם. לדעת התוס' מוציא דם חייב משום חובל, משום

1. בדיקת עוברים בשבת מותרת רק ע"י רופא גוי, משום שיש בה משום כמה מלאכות האסורות מדאורייתא.
2. החזרת עוברים בשבת מותרת רק ע"י רופא גוי מאותו הטעם.
3. אין להתיר את הנסיעה בשבת לבית החולים אלא על ידי גוי בלבד. ויהי רצון שייפקדו במהרה כל עקרות ישראל, ונזכה כולנו להתקיימות הברכה "שוש תשיש ותגל העקרה".

סימן לה

שאיבת דם מחבל הטבור בשבת

- ראשי פרקים
שאלה
א. דם הטבור – 'מִיִּפְקֵד פְּקִיד' או 'חיבורי מיחבר'?
- ב. דם שלא יצא אך אין סופו לחזור
ג. מפרק ונטילת נשמה באבר מת מסקנה

* * *

- שאלה
בחבל הטבור של תינוק יש דם בעל חשיבות רפואית רבה, והרופאים מעוניינים לשואבו בזמן הלידה בכדי להשתמש בו לריפוי מחלות עתידיות של אותו התינוק. דם זה אינו נצרך לשימוש בזמן הלידה אלא נשמר בבנק דם מיוחד לעת הצורך, כך שהתינוק אינו כחולה העומד לפנינו ברגע זה.
- אם אכן זרימת הדם נעשית מאליה ללא כל התערבות אנושית היא מותרת.
- דיוננו יוצא מנקודת הנחה שתיתכן גם מעורבות אנושית הכוללת שאיבה אקטיבית (וראה באהלה של תורה ח"ב סי' מ). וכך מתבצע התהליך הרפואי, (כפי שתואר לנו בכתב על ידי פרופ' שטיינברג עורך האנצלופדיה הרפואית הלכתית)¹:
לאחר הלידה, מיד עם חיתוכו של חבל הטבור וניתוקו מן התינוק, מחדירים מחט לצד האמהי של חבל הטבור, (לרוב הדם נלקח לפני יציאת השיליה מן האם). הדם זורם לתוך שקית האיסוף על ידי כח

1. תהליך זה הוסבר על ידו באופן מדעי גם בתחומין כג עמ' 241, ועיין בתחומין כה עמ' 79 במאמרו של הרב איתן.

על פי הגדרתו. אם דם זה מוגדר כ-'מיפקד פקיד' בחבל הטבור מותר להוציאו, אך אם הוא בגדר 'חיבורי מיחבר' אסור להוציאו באיסור דאורייתא.

ולכאורה יש לפשוט שדם הטבור לאחר הלידה הוא בבחינת 'מיפקד פקיד', כיון שהוא נפסק ממחזור הדם של האם. ואמנם הסברא המדעית גורסת שגם קודם הלידה יש לעובר מחזור דם עצמאי, אך אין בסברא זו כדי לקבוע את גדרי ההלכה. וזאת משום שאנו קובעים את גדרי ההלכה על פי התחושה הטבעית הנראית לעינינו, שכל עוד התינוק מצוי בתוך הרחם הרי הוא חי מאמו. אך לאחר הלידה הדבר ניכר גם לחוש הטבעי שהדם המצוי בטבור פרש לגמרי ממחזור הדם של אמו ואינו עתיד לחזור אליו. ודם הטבור לא גרע מדם בתולים ודם מורסא המחברים לגוף יותר ממנו, ועם כל זה הם נחשבים כמיפקד פקיד ואין בהם איסור חובל.

ולפי סברא זו, כל עוד התינוק נמצא במעי אמו דמו אינו מוגדר כמיפקד פקיד, כיון שהוא תלוי בדם אמו. וכדמות ראייה לכך, שאם האם תמות גם העובר ימות כמבואר בגמרא (ערכין ז, א). מיהו ראייה זו אינה מוחלטת, כי שם מדובר רק במיתה טבעית שבה העובר מת קודם לאם. אך בשעה שהאם מתה בפתאומיות או בדרך לא טבעית כמו הריגה האם עלולה למות קודם העובר, ומשמע שהעובר אינו תלוי בהכרח באמו.

מיהו, לאחר שהעובר יצא לאויר העולם ודאי אין להתייחס לדם הטבור כאילו הוא מחובר לגוף, ובאופן פשוט יש להגדירו כ'מיפקד פקיד' שאין בו איסור חובל בשבת.

הגרביטציה, ועקב ההתכווצויות של הרחם המשפיעות על השליה, ללא כל משיכה אקטיבית – כמו בתרומת דם.

והשאלה היא: האם שאיבה זו מותרת בשבת?

א. דם הטבור – 'מיפקד פקיד' או 'חיבורי מחבר'?

ראשית, יש להגדיר את היחס שבין הדם הנמצא בחבל הטבור לבין מחזור הדם הכללי של האשה, האם הוא בגדר 'מיפקד פקיד' או בגדר 'חיבורי מיחבר'? אם הוא 'מפקד פקיד', דהיינו שהוא עומד בפני עצמו ואינו קשור לגוף אין בהוצאתו משום מלאכת חובל, אך אם הוא 'חיבורי מיחבר' מסתבר שיש איסור דאורייתא בהוצאתו.

ואמנם שאלה זו אינה מתעוררת כלל לאחר שהשליה יצאה מן האם, שאז ודאי אין לדם הטבור שום שייכות למחזור דם פעיל, לא של האם ולא של היילוד. וכל הדיון בסעיף זה מתעורר רק במקרה ששאיבת הדם מתבצעת בשעה שהשליה עדיין מצויה בפנים.

ומצאנו חקירה מעין זו בגמרא בכתובות (ה, ב) בענין הוצאת דם בתולים בשבת, מהי הגדרתו של דם זה. גם שם הגמרא תולה את השאלה בהגדרת היחס שבין דם הבתולים לשאר הדם שבגוף. אם דם הבתולים הוא בגדר 'מיפקד פקיד' אזי אין בהוצאתו משום מלאכת 'חובל' ומותר להוציאו בשבת לכתחילה, ואם הוא בגדר 'חיבורי מחבר' הריהו ככל דם שאסור להוציאו בשבת משום חובל.

ולכאורה, אף בנד"ד עלינו לדון בשאלה אם מותר לשאוב את הדם מחבל הטבור

הדרא בריא. מי לא תניא "ושאר שקצים ורמשים עד שיצא מהם דם...". וכי תימא לשמונה שרצים מדמינן לה דתניא "נצרך הדם אף על פי שלא יצא", אי הכי אפילו מקצתה נמי.

וזו לשון רש"י שם (ד"ה נצרך הדם):
דכיון שהאדים העור מבחוץ בידוע שנקרע העור מפנים וסופו לינקב ולצאת, והכא נמי להאי קרום דריאה חשבת ליה כעור גמור.

ר"ל אם קרום הריאה נחשב לעור קשה הריהו דומה לשמונה שרצים שהדם הנצרך בהם עומד לצאת ואינו עתיד לחזור, ולכן הריאה שהאדימה נחשבת טריפה כיון שסוף העור להינקב ולצאת אחר שנקרע מבפנים. ואם קרום זה נחשב לעור רך הריהו דומה לשאר שרצים שהדם הנצרך בהם עתיד לחזור ואין בצרירתו משום חבלה, ומטעם זה אין להגדיר מכה זו כטריפה כיון שהדם עתיד לחזור למקומו והעור לא יינקב.

ויש לפשוט מדבריו גם לעניינינו, שהרי גם הדם המצוי בחבל הטבור הולך ומתמעט וחבל הטבור כולו הולך ומתנוון, וא"כ יש מקום להגדירו כבר בשעת הלידה כדם העומד לצאת ואינו שייך עוד לדם הכללי. ולכן אין בהוצאתו משום מפרק.

אך הר"ן (לה, ב בדפי הרי"ף ד"ה והחובל וכן נקט הב"ח סי' שטז ד"ה שמונה שרצים) ביאר שם באופן אחר מדוע הקלו בדם שנצרך בשאר השרצים, "כיון שאין להם עור שיעכב את הדם, אילו היה נעקר ממקומו היה יוצא לחוץ". ומשמע שהטעם להקל בהם אינו בגלל העתיד, שהדם עתיד לחזור ולהבלע בגוף, אלא בגלל שבהוה התברר שהדם לא נעקר כלל ממקומו. ואם כן אין ראייה

ב. דם שיצא אך אין סופו לחזור

אך לאחר העיון נראה שאין לתלות את הספק בנד"ד בשאלה זו אם דם הטבור הוא 'מיפקד פקיד' או 'חיבורי מיחבר', אלא בשאלה כללית יותר, והיא: האם יש איסור מלאכה דאורייתא במי שמפרק דם מאבר שניתק מהגוף. שכן גם בנד"ד התינוק מתנתק מאמו עם לידתו, וגם סופו של חבל הטבור להתנתק ממנה.

ואמנם בשעה זו שאנו דנים בה התינוק עודו קשור לאמו בטבורו, אך כבר בשעה זו ניכר, שהדם הנמצא בחבל הטבור הולך ומתמעט, כלומר מאחר שחבל הטבור יונק מן השליה והשליה עומדת להיפרד מהאם, סופו של חבל הטבור להתנוון ולהתנתק מאליו. וצ"ע מה גדרו של חבל הטבור העומד להתנתק, וכיצד יש להגדיר את הדם הכנוס בו.

והנה, הגמרא בחולין (מו, ב) מדמה מציאות זו שאנו עוסקים בה בענין מלאכת חובל, שהדם יוצא ממקומו הרגיל, למציאות דומה שמצאנו בהלכות טריפה. הגמרא דנה באחד ממיני הטריפות של הריאה, כשהאדימה באופן זמני וסופה להבריאה. ויש לדמות טריפה זו שסופה לחזור לדם שנצרך בגוף וסופו לחזור למחזור הדם. והגמרא לומדת משם, שכשם שהחובל בשרץ (שאינו משמונה שרצים) ודמו נצרך בעורו אינו נחשב לחובל כיון שסופו לחזור, כך גם ריאה שלקתה והאדימה וסופה להבריאה אינה טריפה. וזו לשון הגמרא:

אמר רבא ריאה שהאדימה מקצתה – כשרה, כולה – טרפה. א"ל רבינא לרבא מקצתה מ"ט דהדרא בריא, כולה נמי

מהר"ן לנד"ד. אך פשט הגמרא בחולין מוכחת כרש"י שהריאה טריפה בגלל שהדם עומד לצאת והיא נחשבת כנקובה, וצ"ע.

אך נראה מהתוס' (שבועות מג, א ד"ה כבצורות דמיון) שהם אינם מקבלים השוואה זו, ולדעתם אין ללמוד מדינים אחרים לגדרי מלאכה בשבת. ואע"פ שמצינו דינים שלגביהם אנו מתייחסים אל מה שעומד להתנתק מחיבורו כאילו הוא מנותק כבר עכשיו, יש לחלק בינם לגדרי חובל ולדוגמא, לענין שומת נזיקין אנו מתייחסים אל פירות גמורים העומדים להבצר כאילו כבר נבצרו, ועל כן ראוי לשום אותם בפני עצמם ולא אגב הקרקע ובשישים (עיין ב"ק נט, ב). ואעפ"כ פירות אלו נחשבים כמחוברים לענין שבת והקוצר מהם חייב. וקצירת סממנים שהיתה במשכן תוכיח, שנעשית רק לאחר שהם הגיעו לגמר בישולם וכבר עומדים להקצר.

ומוכח מדבריהם שלענין שבת לא אמרינן "כל העומד להתלש כתלוש דמיו", אלא הפרי נחשב כמחובר עד שייתלש. כי לענין שבת המצב העכשווי הוא הקובע את גדר המלאכה, בעוד שבממונות אנשים מעריכים את ערכם הממוני של דברים גם עפ"י עתידם. ואין לחלק בזה בין מלאכת קוצר לנטילת נשמה. ודוק בלשונם שכתבו "נראה דלענין שבת לכ"ע לאו כבצורות", ומשמע שההבדל הוא בין גדרי מלאכת שבת בכלל לשבועה, והוא אינו מצטמצם בדווקא לגדרי מלאכת קצירה.

ואם כן, גם בנוגע לדם חבל הטבור יש לראותו כמחובר לענין מלאכת חובל בשבת. ואע"פ שסופו של חבל הטבור להפסיק את יניקתו אין להחשיבו כמנותק מעתה, אלא מכיון שעכשיו הוא מחובר דינו כמחובר.

ואולי יש מקום לפשוט בעיה זו מדברי הרמב"ן במלחמות (סוף פרק כיצד הרגל) לענין איסור רציחה. הרמב"ן ביאר את דין הגמרא אליבא דרבנן, שהזורק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסייף שהראשון חייב והשני פטור, והיינו טעמא משום שהתינוק הוא גברא קטילא מרגע זריקתו משום דבתר מעיקרא אזלינן. ובסברא זו גם ר' יהודה בן בתירא מודה, אלא שלדעתו גם השני חייב משום שקירב את מיתתו. ולעולם, אין במעשה השני כדי לפטור את הראשון, כיון שסופו למות ודינו כגברא קטילא כבר מעכשיו.

הרי לנו שלענין רציחה אמרינן שכל העומד למות כמת דמי, לפחות למ"ד בתר מעיקרא אזלינן, וכך קי"ל להלכה. וכמו כן יש לומר לענין נטילת נפש בשבת, שכל דם שעתיד להתנוון ולצאת מן הגוף הריהו כמו שיצא עכשיו, וכפי שרצינו לפשוט מרש"י.

ולשיטת התוס' צ"ע מאי שנא רציחה שבה אנו קובעים את חיות התינוק על שם סופו, משבת שבה איננו דנים את החובל על שם יציאת הדם בסופו?

ואמנם היה מקום לחלק ביניהם משום שהחיוב ברציחה הוא חיוב חפצא, דהיינו מצד התוצאה שהתינוק בא לידי מיתה, ואילו החיוב בשבת הוא חיוב גברא על עצם מעשה המלאכה. (עיין חז"א ב"ק לו שחילק כן לענין גרמא בנזיקין שאסור וחייב בד"ש לבין גרמא בשבת שמותר לכתחילה).

אלא שחילוק זה נכון רק לגבי איסור שפיכות דמים שאין בו חיוב מיתה שהגדרתו תלויה בתוצאה, שם יש לראות את עיקר האיסור בתוצאה. אולם כשאנו דנים כאן על מעשה הרציחה, המחייב מיתה, כשהשאלה היא אל מי לייחס את המעשה, התוצאה אינה עיקר ואין בה כדי

מן הפרי אלא רק כאשר הוא סוחט בכח. וכמו שמצאנו בסוחט זיתים לשמן וענבים ליין ועטיני הבהמה לחלב, שרק אם לוחץ בכח על הפרי וע"י הסחיטה הנוזל יוצא חייב משום דש, ולא כאשר המשקה זב מאליו. ואילו הוצאת הדם אינה כרוכה בהוצאה בכח.

יתרה מזו, בתוך דבריו נקט שגם מי ששואב דם ע"י מזרק אינו נחשב לסוחט. ואע"פ שהוא פותח פתח לדם הרי אינו מפעיל שום כח אלא הדם יוצא מאליו, ומשום כך הוא אינו חייב משום מפרק.

ולענ"ד אין להקל מטעם זה, משום שכל הוצאת נוזל מתוך מוצק נחשבת לדש, ולא רק ע"י סחיטה. וכן יש להוכיח מקושיית האחרונים בענין שוחט מדוע לא יתחייב גם מטעם מפרק, אע"פ שהדם יוצא מאליו ולא על ידי סחיטה. (עיין פני"ב ביצה יב שהקשה כן אליבא דהרמב"ם, וכן הקשה הגרעק"א בתוספותיו על המשנה בשבת פ"א מ"א. וכעין זה הקשה במנ"ח מ' לב במוסח"ש – מלאכת דש, מדוע אין חיוב מפרק במולח. ואם כי, יש לישב את כל הערותיהם הנ"ל עפ"י סברת החת"ס בכתובות שאין דישה אלא בסחיטה. ודומה שהדבר פשוט לפוסקי דורנו כביעתא בכותחא, שהוצאת דם מן הוריד על ידי מזרק אסורה בשבת מן התורה משום דש, (עיין שמירת שבת כהלכתה פרק לא הערה קנא). וכל שכן הוא, שהרי בזריקה הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה ואעפ"כ החמירו בה, וכל שכן בנד"ד שצריך לגוף הדם. ולכן אין מקום לסברה זו.

ואמנם יש מקום לטוען לטעון שהיא הנותנת, ומקושיות אלו של האחרונים נלמד שיש לחלק בין סחיטה לשחיטה, ואין לחייב את המוציא דם משום דש במקום שהדם יוצא מאליו. ורק במקום

לקבוע מיהו בעל המעשה. ומצד זה אין סברא לחלק בין שבת לרציחה. ואדרבה, מכיון שמצינו שהתוצאה היא הקובעת גם לחיוב על מעשה הרציחה, ולא חייבנו את האחרון אלא רק את הראשון, והחשבנו אותו כרוצח בידים, יש ללמוד משם גם לענין שבת. וכשם שברציחה אנו מיחסים את המעשה לראשון משום שכל העומד למות כמת דמי, הוא הדין בשבת שיש להתייחס למעשה על פי סופו.

וצריך לחלק באופן אחר, בין תינוק המושלך שהוא בתהליך מואץ של המתה מרגע השלכתו, לבין דם העומד לצאת מן הגוף. בשונה מתינוק, הדם נמצא כרגע במקומו אלא שהוא עתיד לצאת בעתיד, ויתכן שאין להחשיבו כאילו יצא. (וחילוק דומה לזה כתבו התו' בב"ק יז, ב שיש לחלק בין זורק אבן על כלי לבין משליך כלי מראש הגג).

ג. מפרק ונטילת נשמה באבר מת

וראיתי מי שכתב ששאלתנו תלויה בחקירה: חובל – משום מה חייב, משום נוטל נשמה או משום מפרק. דהיינו, שאם חיובו הוא משום נטילת נשמה הרי בנד"ד אין כבר נשמה בחבל הטבור, כי השליה כבר אינה מחוברת לגוף אלא עומדת להתנתק ממנו, וכ"ש כשהתנתקה ממנו לגמרי. אך אם חיובו הוא משום מפרק, לכאורה גם כאן יש לאסור את הוצאת הדם מהשליה כמו שהמוציא מיץ מפרי תלוש חייב משום מפרק. ולפי סברא זו יש לאסור את שאיבת הדם האצור בחבל הטבור אפילו לאחר יציאת השליה.

אלא שבסוף דבריו רצה להקל אפילו לצד זה שחיובו משום מפרק, וחידש שהמפרק אינו חייב בכל הוצאה של מיץ

הדם אינה לצרכו אלא לצורך המילה כדי שיעשה מעשה במקום המילה.

אך בשו"ת אבני נזר (חאר"ח סימן נז, ס"ק ו) תירץ קושיא זו בדרך יותר עקרונית, וז"ל:

לדידי לא קשה מידי. דהא בפרק חבית מבואר דאין חיוב מפרק אלא במפרק משקה מאוכל. וגם מבואר דמה דאינו חשיב משקה לענין טומאה אינו חייב עלי' בשבת משום מפרק. והנה דם מגפתה של אדם אמרינן בחולין (דף ל"ה ע"ב) דהוי משקה משום דכתיב ודם חללים ישתה מה לי קטלה כולה. מה לי קטלה פלגא.

ועל כן במילה אי חי הוא חשיב המילה דם מגפתה דהוי דם חללים. אבל אי מת הוא מחתך בבשר מת הוא. ולא הוי הדם היוצא ממילה דם חללים ולא הוי משקה.

ומוכח מדבריו שאין חיוב מפרק באדם מת, משום שהדם שבו אינו חשוב משקה. ואם כן יש להתיר את שאיבת הדם בנד"ד ממה נפשך, שהרי נטילת נשמה אין כאן כי השליה היא בתהליך התפרדות מהגוף. ואיסור מפרק אין כאן, כי דם האדם שמת אינו חשוב משקה ואין בו דין מפרק. ומכיון שיש כאן רק איסור דרבנן, יש להתיר לצורך גדול כגון דא.

מסקנה

מעיקר הדין מותר ליטול דם מחבל הטבור המחובר לשליה, אפילו קודם היפרדותה מן האם וכל שכן לאחריה, ואין בזה משום חובל או מפרק. וזאת משום שהדם כבר נותק ממחזור הדם הכללי של האם, וכל שכן לאחר שחבל הטבור עצמו התנתק ממנה. מיהו, יש להקפיד שאגב פעולה מותרת

שאנו מחייבים אותו משום נטילת נשמה כמו בשחיטה, אנו מחמירים אפילו אם הדם יוצא מאליו. ואין הכי נמי, מכאן יש להביא ראיה לשיטת החת"ס בכתובות (ה, ב ד"ה מיפקד). אך מאידך מכל הפוסקים הנ"ל משמע שהם חולקים עליו. וצ"ע.

ואם יש מקום לדון, הרי זה ביחס לשאלה האם יש איסור דישה באבר מת, וכגון בנד"ד שחבל הטבור כבר התנתק וסופו למות. ובזה יש נפ"מ אם באנו לחייבו מטעם איסור דש או מטעם נטילת נשמה. שהרי פשוט הוא שאיסור נטילת נשמה אינו נוהג במת כיון שאין מיתה אחר מיתה, אך יש להסתפק שמא מלאכת דישה נוהגת במת כבחי?

ויש להביא ראיה שאיסור מפרק בהוצאת דם אינו נוהג באדם מת, ממה ששינונו בשבת (קלו, א):

מימהל היכי מהלינן ליה. אמר רב אדא בר אהבה מלין אותו ממה נפשך, אם חי הוא שפיר קא מהיל ואם לאו מחתך בבשר הוא.

ואמנם אפשר לדחות ראיה זו וליישב בדוחק שמילה שאני מהוצאת דם רגילה, ואפילו מילת תינוק חי אינה בכלל מפרק כיון שאין צורך לדם, וחיוב מפרק הוא רק כשצריך לדם. ובזה יישוב מה שקשה לכאורה בסוגיא זו, דבשלמא נטילת נשמה אין במת, אך מדוע לא יתחייב משום מפרק גם במת. מאי שנא מפרק תבואה קצורה וסוחט ענבים תלושים ממוציא דם ממת? ואם כי יש מקום לפקפק בסברא זו, שהרי גם במילה מצאנו שיש צורך בדם במקום שמטיפים דם ברית, כמו בנוול מהול או מי שנימול לפני שמונה ימים או גוי מהול שהתגייר. מיהו, מסתבר שאין קשר בין הדברים, וכל התכלית של הטפת

זו לא תיעשה שום מלאכה נוספת האסורה מהתורה כגון רישום וכדו'. ולכן אין להורות היתר בדבר, אלא רק בבית

חולים המוכר לנו כשומר שבת כהלכה, וכל הפעולות שאינן חיוניות נעשות בו על ידי גוי.

סימן לו

חמץ של חיות מעבדה בפסח

- ראשי פרקים
שאלה
א. מכירת החמץ במקום שאינו מבטלו
ב. ישראל העוסק בחמץ כפועל של גוי
- ג. האכלת בהמה בחמץ לשם מניעת צער
ד. צעב"ח בבעלי חיים שאינם שלו
ה. הנאה עקיפה מן החמץ מסקנה

* * *

תוקפה של המכירה שצצו ועלו במשך הדורות והוזכרו בפוסקים, מ"מ כבר האריכו גאוני ישראל ליישבם ולבסס את המכירה כמכירה תקפה שנעשית בגמירות דעת שלמה ובדרכי הקנינים המועילים, (ועיין עוד בענין זה בהרחבה במאמרו של הגרש"י זיין 'מכירת החמץ' בספרו 'המועדים בהלכה'). אך צריך עיון אם מכירת החמץ תועיל בנד"ד, שכן עובדי המעבדה מעונינים להשתמש בחמץ במהלך הפסח, אע"פ שאינו שלהם, אלא של הגוי, ובכך הם מערערים למעשה את עצם המכירה, שמתבררת כחוכא ואיטלולא.

והיה מקום להציע בנד"ד למכור גם את גוף הבהמות לנכרי מלבד מזון החמץ, ואז גם ישראל יהיה רשאי להאכילן חמץ. שכן בכה"ג הוא אינו נוטל את החמץ מן הגוי לצרכו של ישראל, אלא אדרבה הריהו

שאלה*

מעבדת מחקר סגורה מחזיקה קופים ועכברים כדי לערוך בהם נסיונות רפואיים. המעבדה סטרילית ומחקריה סודיים, ואין אפשרות להכניס אדם זר למעבדה מלבד החוקרים שכולם ישראלים. המזון אותו אוכלות החיות הוא חמץ, ואין אפשרות לשנות את המזון כי הן רגילות למזון מסויים זה בלבד. כיצד ניתן להחזיק את החמץ במעבדה ולהשתמש בו בפסח?

א. מכירת החמץ במקום שאינו מבטלו

לכאורה הפתרון הפשוט לבעיה זו הוא מכירת מזון החמץ לנכרי על ידי הנהלת האוניברסיטה, וכפי שפשט המנהג בכל בית ישראל למכור את החמץ לנכרי קודם הפסח. ואם כי מצינו פקוקים רבים על

1. לרב שלמה שפר, אוניברסיטת בר-אילן.

דרך להתיר את האכלת חיות המעבדה בחמץ בימי הפסח, דהא מוכחא מלתא שאינו מבטל את החמץ, והדר דינא דהחמץ אסור מדאורייתא וכל כי האי גוונא אין לו היתר על ידי מכירה.

אך ה'חתם סופר' (או"ח סי' סב) חלק עליו והוכיח באריכות שהערמה מותרת אפילו באיסורי דאורייתא, והתיר את מכירת החמץ לנכרי אפילו במקום שאינו מבטלו, וכן נקט ה'מקור חיים' (סי' תמח, ס"ק יא). ואין כאן המקום להאריך בראיות שהובאו לכאן ולכאן. (ועי' ערוה"ש [תמח, יב-יג שבאר את הבכור שור בדרך שונה ומצטרף לדעתו לאיסור]¹).

ונמצא, שהנד"ד תלי במחלוקת שבין אשלי רב רבבי ה'בכור שור' וה'חתם סופר'. עוד טען הבכ"ש כנגד מכירת הבהמות, שלגוי הקונה אין גמירות דעת והקניין אינו קניין ולכן רק בדרבנן יש מקום להקל. אך החת"ס משיב כנגדו שהישראל מוכר בגמירות דעת שלמה כי אינו רוצה לעבור על ב"י וב"י ולכן מעוניין להוציא את החמץ מרשותו. ודי בגמירות דעת של הישראל, לפחות כדי לתת תוקף להפקר החמץ שהוא הפקר לזמן. ובנד"ד צ"ע האם החת"ס יודה לבכ"ש

עושה כן לצרכו של הגוי. אך עיין בחידושי ה'תבואות שור' (לפסחים כא, א) שדן בשאלה דומה של מפטמי בהמות, שרצו למכרן לגוי קודם הפסח כדי שיוכלו להאכילן חמץ של נכרי בימי הפסח. ומסקנתו, שלא התירו למכור את הבהמות לנכרי כדי להאכילן חמץ אלא את מכירת החמץ גופו בלבד. כי מלכתחילה לא תיקנו שהמכירה תועיל להפקיע איסורי דאורייתא אלא רק איסורי דרבנן. וזאת משום שהמכירה כולה נחשבת להערמה, וכלל הוא שהערמה לא הותרה באיסורי דאורייתא אלא באיסורי דרבנן בלבד. ועיי"ש בדבריו שהאריך להוכיח שהערמה אינה מותרת באיסורי דאורייתא.

וממילא יש לחלק בין המקרים. במקום שאינו נהנה מן החמץ בימי הפסח אלא רק משהה אותו בביתו התירו את המכירה כיון שחייב לבטלו, ולאחר הביטול אינו עובר עליו ב'בל יראה' וב'בל ימצא' מדאורייתא אלא שחייב לבערו מדרבנן. ואילו האכלת הבהמות בפסח אסורה מדאורייתא כיון שנהנה מן החמץ בשעת איסורו, ומכיון שהוא מעוניין שהחמץ יאכל על ידי הבהמות ודאי אינו מבטלו בלב שלם. ואם כן, אף בנד"ד אין

1. בחת"ס שם הקשה על הבכ"ש (בעל התבואות שור) ממה נפשך, אם ביטל את החמץ שברשותו לפני המכירה הרי שאינו יכול למכור דבר שאינו שלו. ואם ביטלו לאחר המכירה, איך ביכולתו לבטל דבר שאינו שלו? ואם כן, המכירה והביטול הוו תרתי דסתרי אהדדי! ולענ"ד יש ליישב, שאמנם מכירת החמץ נעשית אחר שביטלו, והבכור שור סובר כרש"י (פסחים ד, ב ד"ה בביטול) שביטול החמץ אינו הפקר כמו שסברו התוס' (שם, ד"ה מדאורייתא) אלא שהמבטל מחשיב אותו כעפרא דארעא ומשביתו לגמרי מליבו. ולשיטה זו ביטול החמץ אינו מפקיע את רשותו של בעליו, ועדיין ביכולתו למכרו. נהי שאצלו הוא כעפר בעלמא אך לגוי הקונה הוא חמץ בעל ערך, ובר מן דין עפר בר מכירה הוא. אך אין הכי נמי שגם הבכ"ש יודה אליבא דהתוס' שביטול החמץ ומכירתו הם תרתי דסתרי, שהרי לאחר שהפקירו ודאי אינו בר מכירה.

ומסתבר שהוא הדין כאשר הוא משכיר את עצמו כפועל בשכר לגוי המעבידו בהאכלת חמץ, הרי משתכר באיסורי הנאה ואסור. יתרה מזו, גם אם הפועל עושה זאת בחינם עדיין יש לו טובת הנאה מן השירות שעשה לגוי והאכיל את בהמותיו, וחזקה על הגוי שיגמול לו על כך (עיין מקו"ח כאן ס"ק ז).

אך מאידך גיסא, אם עושה כן בחינם והגוי כלל אינו מכיר לו תודה על הטובה שעשה לו, סימן שלא גמר כלל בדעתו לקנות את החיות. אדרבה, מנקודת מבטו הוא זה שעשה טובה לישראל ונתן את ידו לעיסקא לא מחייבת, ולכל היותר הוא קנה את החמץ בלבד ולא את החיות. ונמצא, שהישראל מאכיל את חיותיו שלו כאילו לא מכרן כלל, והריהו נהנה מן החמץ ואולי גם עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא.

ובר מן דין, מכיון שכל כוונת המכירה היא שהחיות יחזרו לישראל לאחר הפסח, ממילא האכלתם ע"י ישראל היא הנאה גמורה. וזאת בנוסף לערעור על אמיתות הכוונה של בעלי המעבדה למכור את החיות לגוי.

ג. האכלת בהמה בחמץ לשם מניעת צער

והיה מקום להעלות הצעה אחרת, שחוקרי המעבדה ימכרו את הבהמות לגוי, ויאכילום בחמצו של גוי רק את המינימום ההכרחי לחייהם, וכגון רק פעם ביום, (כמו שכתב המשנה ברורה סימן שכד ס"ק כז בשם תשובת רמ"א סי' ע"ט יעו"ש משום צעב"ח). ונמצא שהאכלה זו היא לשם מצוה של מניעת צער בעלי חיים, ומצוות לאו ליהנות ניתנו. ואין בזה משום גזל הגוי

שאם הישראל מאכיל בעצמו את החיות חמץ בפסח נמצא שאינו מתכוון למכור אותם, ואפילו לזמן הפסח אינו מפקירן. וכמו כן ישראל הוא זה שנהנה מהחמץ בפסח, וגם החת"ס לא התיר למפטמי הבהמה להאכילן בידי, אלא הגוי הקונה הוא זה שצריך להאכילם כמו שהוא נוהג בבהמותיו הפרטיות. ובשלמא כשהגוי מאכיל את הבהמה ניכר שהבהמה שלו. אך כשהישראל מאכיל אותה ניכר בעליל שהוא מתייחס אל הבהמה כאל שלו, ואם כן אין כאן מכירה כלל.

וכלל נקוט הוא בידינו, שאסור להאכיל בהמה בחמץ בפסח אפילו אם היא של הפקר, שעצם השימוש בחמץ להאכלה חשיב הנאה ואסור.

ובנד"ד שאין גוי שיכול להאכילם, צ"ע מה יעשו?

ב. ישראל העוסק בחמץ כפועל של גוי

ולכאורה אפשר להציע, שאחד החוקרים הישראליים יאכיל את חיות המעבדה במזון החמץ, ויתנדב לראות את עצמו כפועל של הגוי העובד למענו. וכה"ג ודאי אינו נחשב כמי שנהנה מן החמץ, שהרי אינו עושה כן עבור עצמו אלא למענו של הגוי ומדעתו.

אלא שממה נפשך, אם החוקר עושה זאת בשכר הדבר אסור, כי אסור לישראל להשכיר את עצמו בעבודה הקשורה בחמץ משום שהחמץ אסור בהנאה ופועל זה נהנה מהחמץ. וכעין זה פסק בשו"ע (סי' תנ ס"ד ומקורו במרדכי סי' תקפז) שאסור לישראל להשכיר את תנורו בפסח לנכרי ולקבל מעות בשכרו, שהריהו משתכר באיסורי הנאה.

יתרה מזו, גם אם נניח שצעב"ח אסור מהתורה, כדעת רוב הפוסקים (עיין טושו"ע ח"מ סי' רעב, סעי' ח-ט), מסופקני האם יש לו גדר של מצות עשה שחל עליו הכלל "מצוות לאו ליהנות נתנו". שהרי באופן פשוט אין מצוה חיובית מהתורה לטפל בבעלי חיים, אלא לכל היותר יש רק איסור שלא לצערם, ולא מצינו במניעת איסור גדר מצוות לאו להנות ניתנו.

מיהו, אם לא נקבל את סברתו של הרז"ה אלא נניח שגם במצוה דרבנן אמרינן מללה"נ, מסתבר שה"ה בנד"ד. כי מצוה דרבנן אינה רק מצוה מצד עצמה בעלת ערך פרטי, אלא גם משום שבאמצעותה האדם נמנע מלעבור על לא תסור שהוא ערך כללי בכל מצוות דרבנן. ואם כן הוא הדין בעושה מעשה כדי למנוע צעב"ח, סו"ס הוא לא עושה זאת למען עצמו אלא משום שזה רצון התורה ומללה"נ. (עיין 'משך חכמה' לפרשת שופטים שהכריע כדעת הרמב"ם, שיש איסור דאורייתא דלא תסור' בכל אחת ממצוות דרבנן וכפי שכתבנו, ולא כדעת הרמב"ן. וע"ע בנתי"מ סי' רלד ס"ק ג ובספרי 'באהלה של תורה' ח"ב סי' נד).

ולאחר העיון נראה שלא פשוט להסתמך בנד"ד על סברה זו דמצוות לאו ליהנות נתנו, אפילו אם היא נאמרה במצוות דרבנן, גם מטעם אחר. וזאת משום שלבעליהם המקוריים של בעלי החיים יש הנאה ממונית ממשית מהאכלתם ולא רק הנאת הגוף, וכל כי האי גוונא לא אמרינן מללה"נ. עיין בחידושי הרשב"א לנדרים (לה, א ד"ה לא) שאסר על המדיר את חברו בהנאה להאכיל את בהמותיו של חברו המודר הנאה ממנו, משום שבזה הוא

כל עוד הוא נתן את הסכמתו להשתמש בחמצו.

ואמנם מצוה זו אינה מוטלת דווקא על עובדי המעבדה אלא על כל אדם מישראל, אך במציאות עובדי המעבדה הם היחידים שרואים בצערם של החיות ומסוגלים להושיט להם עזרה.

ומצינו שהאכלת בעלי חיים בשבת במקום הצורך נחשבת למניעת צער בעלי חיים, שהרי משום כך התירו לבטל כלי מהיכנו כפי ששינו במסכת שבת (קכח, ב): אר"י אמר רב בהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ואם עלתה – עלתה... אפשר בפרנסה אין, ואי לא מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה. והא קא מבטל כלי מהיכנו, סבר מבטל כלי מהיכנו דרבנן צערו בעלי חיים דאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי דרבנן.

וסתם פרנסה הוא מזון, והא קמ"ל שמותר לבטל כלי מהיכנו לשם כך. וכשאינן אפשרות אחרת, היו שהתירו אפילו לטלטל את הבהמה עצמה כדי לפרנסה בחוץ אע"פ שהיא מוקצה (עיין משנ"ב סי' שה ס"ק ע בשם א"ר).

אולם סברה זו ש"מצוות לאו ליהנות נתנו", דהיינו שאין איסור הנאה מן החמץ במקום מצוה, תלויה בשאלה: האם איסור צער בעלי חיים הוא מדאורייתא או מדרבנן, שהגמרא (בבא מציעא לב, ב) הסתפקה בו. שהרי לשיטת הרז"ה (ראש השנה ז, א בדפי הרי"ף) במצוות דרבנן לא אמרינן "מצוות לאו ליהנות נתנו", ואם צער בעלי חיים דרבנן הדר דינא שאסור ליהנות מן החמץ ולהאכיל בו בעלי חיים, אע"פ שזו מצוה מדרבנן.

ופלא על הרשב"א שדבריו נראים כסותרים זה את זה. שהרי הוא זה שאסר על המדיר הנאה את חבירו להאכיל את בהמותיו אפילו במקום צעב"ח, וזאת משום שיש בכך הנאה ממונית ממשית. ומאידך, הוא זה שסובר שאפילו כאשר מתלוית הנאה גופנית למעשה המצוה מצוות ללה"נ, ומה החילוק בין הנאה זו להנאה ממונית, ומדוע אסור למדיר להאכיל את בהמותיו של המודר הרי מצוות ללה"נ?

ובשער המלך (הל' שופר פ"א ה"ג) הקשה על הרשב"א מצד אחר, כיצד יישב את הסוגיא בנודר מן המעין שאסור לו לטבול בו בימות החמה. ובשלמא לר"ן ניחא כיון שהנאת הרחיצה הנלוית לטבילה אינה בטלה והנאה היא, אלא לרשב"א הסובר שהנאת הגוף המתלווה למצוה מותרת משום דמלל"נ קשה מדוע אסרו עליו לטבול בימות הגשמים?

וה'אבני מילואים' תירץ על פי המאירי, שהחשש בטובל אינו מתייחס להנאת הרחיצה בשעת הטבילה אלא להנאה שאחריה בשעה שכבר נטהר, שהרי א"א לצמצם שמיד כשנטהר יצא מחוץ למים ובהכרח עד שהוא יוצא לגמרי מן המים הוא נהנה מהם והנאה זו אינה טפילה למצוה כיון שהיא באה לאחר קיום המצוה. אך לעומת זאת, כל הנאה הנלווית למצוה בשעת קיומה אינה אסורה, כיון שמצוות ללה"נ ואינה חשובה הנאה. וכמו כן, אשה מותרת לחלוץ בסנדל שאסור לה בהנאה, משום שאין לה הנאה מעצם החליצה אלא רק מהתוצאה שהיא הותרה לשוק, ואם כן אין כאן אלא גרם הנאה והוא מותר.

ובאבני מילואים הוסיף הסבר לדבריו: ואפשר דגבי נודר מן המעין דאיכא

משביחן בדמים והנאתו ממשית. ובהמשך דבריו מדגיש שאפילו במקום שהבעלים אינם זנים את הבהמה, ואלמלי שהוא יזון אותה היא עלולה למות, אעפ"כ אסור לו לפרנסה, משום שזו הנאה ממשית.

ולכאורה קשה, אדרבה, אם היא היתה בסכנת מיתה בודאי היתה מצטערת, והמאכילה משום צער בע"ח עושה מצוה ומצוות ללה"נ?

ועל כרחק צריך לומר שמכיון שיש למודר גם הנאה ממונית הדבר דומה לנודר שלא ליהנות מן המעין, שאסור לו לטבול בו בימות החמה בגלל ההנאה הגופנית הנלווית למצוה (עיין ראש השנה כח, א), וכמו כן יש לומר גם ביחס להנאה הכלכלית שיש למודר מהאכלת בהמותיו.

ומעין סברא זו כתב הר"ן (נדדים טו, ב ד"ה והא) בענין הנודר "הנאת תשמישך עלי" שנדרו חל ואסור לשמש עם אשתו. והקשה הר"ן מדוע נאסר במצוות עונת אשתו, והרי מצוות לאו ליהנות ניתנו. ותירץ: "הני מילי שאין קיום המצוה חשיב הנאה, אבל מכל מקום כי מתהני גופי' בהדי דקיים מצותו הנאה מיקרי", והראיה מדין המודר הנאה ממעין שאסור לטבול בו בימות החמה כיון שהנאה נלווית זו הנאה מקרי.

מיהו הדבר שנוי במחלוקת. עיין אבני מילואים (סי' כח ס"ק ס) שהביא את הר"ן, והוכיח שדווקא הרשב"א הוא זה שחולק עליו. ולדעתו יש לחלק בין מצות פריה ורביה דידיה שהוא מותר בהנאתה, לבין מצות עונה שאינו חייב בה מצד עצמו אלא משום שהוא משועבד לאשתו שהוא אסור בהנאתה. ומבואר שבמצוה דידיה אמרינן מצוות לאו ליהנות נתנו, והנאתו מן המצוה אינה חשובה הנאה כלל.

דשכיחי באגמא" על פי גירסתו שתירוץ זה משלים את התירוץ הקודם, ואילו לגירסת הרמב"ם יש להוסיף "אלא" ולמסקנה יוצא שסברא זו נדחתה מההלכה). ומוכח מדבריו שהתירו לאדם לטרוח באכילתם של בעלי חיים שאינם שלו, במקום שאין להם אוכל והם עלולים לבוא לידי צער בע"ח.

ועיין במשנה ברורה (סי' שכד ס"ק כט) שפירש גם את דברי השו"ע בשיטה זו, והעמיד את דבריו במקרה שיש להם אוכל. ודייק, שאם אין להם מה לאכול שמותר לו לישראל להאכילם. אלא שבביאור הלכה (שם ד"ה ויוני) הוסיף עוד תנאי:

דכיון שהם של ישראל ואינם אוכלין מהפקד, כי היכי דמותר לבעליהן להכין להם מזונות הכי נמי מותר לאדם אחר. ודבריו צ"ע, שכן אם מכח צער בעלי חיים קא אתינן מה נ"מ אם הם של ישראל או של נכרי, ומאי שנא מכלב (שהזכיר שם בס"ק לא שמותר להאכילו לפי שהקב"ה חס על מזונותיו, וכן דייק בערוה"ש שם, סי' ב שכל כלב רמי עליו לזונו), שאם אין מי שיאכילנו מותר לישראל להאכילו?

וצריך ליישב [בדוחק] שמדובר בבעלי חיים שאין מזון לפניהם אך יש מי שיאכילם. ובכגון זה יש להבחין, אם הם של ישראל מותר לישראל אחר להאכילם כשם שהדבר מותר לבעליהם, כי מאי שנא האי מהאי? אך אם הם של גוי לא התירו לו להאכילם, אלא עדיף שגוי שאינו מוזהר על השבת יאכילם, ולא ישראל. ומכאן יש ללמוד לנד"ד, מכיון שאין גוי שיאכיל את החיות ואין אפשרות להרעיבם שבוע שלם מדין "ורחמיו על כל מעשיו" חלה המצוה על ישראל להאכילם, ולמ"ד שגם במצוה דרבנן אמרינן מצוות ללה"נ יהיה אולי מותר להאכילן חמץ בפסח.

הנאת גופו בהדי מצוה ונמשך זו ההנאה גם אח"כ אין זה גורם אבל גבי חליצה דבשנת מצוה ליכא הנאה כלל אלא שגורם לו המצוה הנאה אח"כ אינו אלא גורם.

ולכאורה בהאכלת בהמותיו יש לו הנאה ממונית מעצם ההאכלה, והנאה ישירה זו נמשכת גם אח"כ במה שהן ממשיכות להתקיים בכוח האכילה ההיא. ולכן אסור למדיר להאכיל את בהמותיו של המודר.

ד. צעב"ח בבעלי חיים שאינם שלו

עוד צ"ע על ההצעה שהעלינו גם מטעם אחר, הנוגע לגדרי מצות צער בעלי חיים עצמה. וצ"ע, האם יש חיוב משום צעב"ח לזון בעלי חיים שאינם שלו אלא של נוכרי. שהרי מצינו שאסרו לטרוח בשבת בהאכלת בע"ח, ולא התירו לטרוח בעבורם אלא במקום שהמאכיל אחראי להאכילם ומזונותיהם עליו, ולא התירו להאכילם משום צער בעלי חיים. וכן פסק הרמב"ם (שבת פכ"ד, ה"ו): "אבל מי שאין מזונותיו עליו כגון... לא יתן לפניהם לא מזון ולא מים" וכן הוא בשו"ע (סי' שכד סע' יא), ומשמע לכאורה שבעלי חיים שאינם שלו אסור לו לזונם בשבת אפילו במקום צעב"ח. ומשם יש ללמוד לעניננו, שכשם שאסור לטרוח בשבת בהאכלת בע"ח שאינו שלו משום שאין מצוה בכך, כך י"ל בנד"ד שאין מצוה להאכיל את בהמותיו של הגוי ומשום כך לא שייך לומר מללה"נ.

אולם הר"ן (שבת סז, א ד"ה מדאמרינן) תמה על הרמב"ם, וחילק בדין זה בין בעלי חיים שמזונותיהם מצויים בלעדיו ובין בעלי חיים שאין להם מה לאכול. (ועיין בב"י שסברת הר"ן נסמכת על דברי הגמרא: "שאני מיא

מיהו, כל זה מתוך הנחה שהמכירה היא גמורה והחיות שייכות באמת לגוי. אולם הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות. כי כשהמוכר מאכיל בעצמו את החיות בפסח, מן הסתם הוא מתיחס אליהן כאילו הן שלו, ורק כדי למנוע איסור חמץ מכרן מכירה פיקטיבית לגוי, אך לבו בל עמו. ואע"פ שדברים שבלב אינם דברים זהו במכירה גמורה שבה אדם מסתלק לגמרי מהחמץ ומוסרו לגוי בקניין שלם וגמור. אך כשהוא ממשיך להאכיל את החיות בפסח כאילו הן שלו, ניכרים הדברים שאין כאן מכירה כלל. ואע"פ שעשה מעשה פורמלי של מכירה, דברים שבלבו ובלב כל אדם הן שאין זו מכירה גמורה.

ובלאו הכי יש כאן שתי הנאות אסורות מן החמץ, הנאה מעצם האכלת החיות שהיא הנאה ישירה, והנאה ממונית עקיפה הנמשכת מהאכלה זו גם אח"כ. וא"כ הדבר דומה לטובל מן המעין בימות החמה שגם לדעת הרשב"א היא אסורה. כמו"כ יש לשאול האם מותר ליהנות מפירות המחקר אחרי פסח שכן אחד הגורמים להנאה זו הוא החמץ בפסח. מיהו שאלה זו כבר באה על פתרונה בפסיקת הפוסקים שהתירו מכירת בהמות אוכלות חמץ לגוי בפסח (המק"ח החת"ס ועוד), וגם הבכור שור שהתנגד לא הזכיר נקודה זו, אלא רק את שאלת ההערמה באיסור תורה. (ובשאלה דומה עסקנו כבר באהלה של תורה ח"ד סי לה בנסיונות בפרי ערלה).

מסקנה

אמנם הפוסקים העלו אפשרויות שונות של מכירה במקרים דומים, אולם לאור

ולעומת זאת בשו"ת אגרות משה (או"ח ב ס' נב) כתב:

דהא ליכא כלל מצות צדקה להאכיל לבהמות מצד צורך הבהמות, שאין שום חיוב להאכיל לבהמות שהן הפקר מדין צדקה, שלא נאמרה מצות צדקה אלא לאח"כ. וגם מדין צער בע"ח, אף למ"ד דאורייתא (בב"מ ל"ב, ב) נמי לא מצינו דנהיה מחוייבין להאכיל לבהמות של הפקר, אלא שהוא רק דין שאסור לצערם בהכאות והנחת משאות יותר מכפי יכלתה וכדומה, וא"כ בהכרח שהוא רק דין שעל הבעלים.

אך מהפוסקים האחרים שהבאנו משמע שאומנם מצות צדקה חלה רק על אדם, אך מצוות צעב"ח ורחמיו על כל מעשיו חלה על כל בעל חיים רעב גם אם אינם שלו. והדבר צריך תלמוד.

ה. הנאה עקיפה מן השימוש בחמץ

והנה בנד"ד ישראל המאכיל את חיותיו של הגוי, אם באמת ובתמים הן אינן שלו אין לו הנאה ממונית בעצם ההאכלה כי ברגע זה החיות אינן שלו, ולכל היותר יש לו רק הנאה עקיפה. דהיינו, לכשהגוי יחזור וימכור לו את החיות לאחר הפסח הוא יוכל להמשיך את מחקריו, והן לא ימותו ברעב. וכבר כתבנו שהנאה עקיפה כזו אינה אסורה כמש"כ המאירי בדעת הרשב"א. ויש להדגיש, שבנקודה זו אין מחלוקת בין הר"ן והרשב"א, וכפי שמוכח מטובל בימות הגשמים שלא חיישינן להנאת הטהרה שנובעת מן הטבילה, וכמו שהזכרנו בעניין חליצה. וכמו כן לא חיישינן לענין הנאת עוה"ז ועוה"ב שיש לאדם ממעשה המצוה.

וברפתות. אך אם המחקר מחייב דוקא את השימוש במזון החמץ ובלאו הכי כל המחקר ירד לטמיון, נראה שיש לצרף מבעוד מועד חוקר גוי לצוות החוקרים ולמכור לו את החיות ואת החמץ, ורק הוא רשאי להאכילם ולא ישראל.

ההשגות שהעלנו אין הדעת נוחה מהיתר מפוקפק זה של מכירת החיות לגוי, בעוד שהבעלים הישראליים עצמם מאכילים אותן בידיים. הפתרון המעשי שניתן להציע הוא, להרגיל את החיות לפני פסח לאכול מזון כשר, כפי שנהוג בלולים

סימן לז

תרופת חמץ מומתקת

שאלה

ישנן מיני תרופות שאינן כשרות לפסח, שהן מרות ואינן ראויות לאכילה, ורגילים לבלען כשהן בתוך כדור. דרך אחרת לבליעתן של תרופות אלו היא על ידי המתקתן. דרך זו מקובלת בעיקר בתרופות המיועדות לילדים הסובלים ממחלות שונות, והיא מתבצעת על ידי מהילת התרופה המרה בסירופ ממותק. ובדרך זו הילד נכון לבלוע את התרופה שהיא מרה מצד עצמה, אגב הסירופ שיש בו גם חומרים נוספים הממתקים אותו. והשאלה היא: האם תרופה זו מותרת לשימוש בפסח, והאם יש בהשהייתה משום בל יראה ובל ימצא?

תשובה

בנשמת אברהם (סי' תסו ס"א, עמ' רסב) הביא בשם הגרשז"א (הובא בשש"כ פרק מ ס"ק קסג) שהסתפק האם להקל בתרופות אלו משום שאולי אין זו דרך הנאתן, שהרי מרכיבי החמץ שבהן אינם ראויים לאכילה בפני עצמם. אך למסקנה כתב שיש לחלק בין כדור מציצה ששכבתו החיצונית מתוקה (והציפוי עצמו כשר) אך

תוכו מר, לבין סירופ שהמתיקות מעורבת בכולו שעתה כולו ראוי לאכילה (ועיי"ש סי' רד ס"ק ד, ובשש"כ שם ס"ק קצא לעניין ברכה). והבחנה זו בין סירופ לכדור טעונה הסבר. עיין חו"ד (סי' קג ס"ק א) שהניח יסוד גדול בגדרי מאכלות אסורות. הוא מבחין בין מאכל אסור שהוא עצמו ראוי לאכילה אלא שערבו בו דבר מר עד שאינו ראוי לאכילה כדרכו, לבין מאכל פגום שאינו ראוי לאכילה בעצם. במקרה הראשון אם חזרו והמתיקו את המאכל עד שהוא ראוי לאכילה – האיסור חוזר לקדמותו ואסור לאוכלו. אך במקרה השני האיסור בטל לגמרי אפילו אם המתיקו אותו לאחר מכן, וזאת משום שבהיותו פגום בעצם פקע ממנו איסורו לגמרי, ושוב אי אפשר להחיל עליו שם איסור. וגוף האיסור נעשה היתר, למרות שעכשיו הוא ראוי לאכילה.

ונפקא מינה לסירופ זה שאנו דנים בו. אם הוא שייך לסוג הראשון – דהיינו שהחמץ היה ראוי לאכילה ורק בגלל הצורך להשתמש בו כתרופה ערבו בו חומרים מרים שפגמו את טעמו, ועתה כדי שילדים יבלעו אותם ממתקים אותם

תרופה מרה העשויה מחמץ שנפסל מאכילת אדם לבין תרופה העשויה מחמץ שנסרח לגמרי ואינו ראוי כלל אפילו לא לאכילת כלב. אלא שיש כאן צד להחמיר משום שבאיסור חמץ עסקינן, ואם מדובר בשמרים ושאר הרי באיסורם הם עומדים לעולם אפילו אם הם פגומים, מאחר שראוי לחמץ בהם עיסות אחרות (עיין חלקת יואב שם).

על כל פנים, הדיון שלנו מתמקד בתרופה מרה שלא נפסלה מאכילת כלב, שלא המתיקו אותה עצמה אלא רק עטפו אותה בשכבה חיצונית מתוקה. כאמור, הגרשז"א היקל בתרופה זו משום שהיא עצמה נשארה במרירותה, אך לדידי הדבר עדיין צריך תלמוד. וזאת מכיון שהמתרפא, בפרט אם הוא ילד, לא מודע לכך שהמדובר בשכבה חיצונית בלבד. מבחינתו המדובר בגלולה הראויה כולה לאכילה ורק היצרן יודע מה מכילה הגלולה.

השאלה המתעוררת היא איפוא, האם אנו קובעים את הגדרתו של דבר הראוי לאכילה על פי מחשבתו של האוכל או על פי המחשבה של היצרן והמשווק. הילד סבור שהוא מוצץ ממתק ולפי מחשבתו התרופה כולה ראויה למאכל אדם, ורק אנחנו יודעים שאין זה ממתק אלא תרופה. (וכל דיוננו הוא רק במקרה שגם כשיגיע המוצץ לחלק המר לא יפלוט אותו מחמת שיקוצו, אלא המתיקות החיצונית תשפיע גם על החלק המר, ולכל היותר הוא חש בטעם מוזר בלבד. אך מאידך, המתיקות אינה מעורבת בו באופן מלא כמו בסירופ, ולא הופכת לגמרי את המר למתוק).

ונלענ"ד לפשוט בעיה זו מן הגמרא (חולין ע"א, א) העוסקת בדין טומאת נבילה שאינה ראויה לגר אך לא נפסלה לאכילת

מחדש – אם כן החמץ חזר עתה למצבו הקודם ודינו ככל חמץ הראוי לאכילה. ואם המדובר בחמץ שנפגם בעצם ופקע ממנו שם חמץ, גם אם המתיקוהו הוא נשאר בהיתרו. ומכיון שלפי התיאור בו פתחנו מדובר בחמץ מהסוג השני שהתרופה מותרת באכילה.

אמנם דברי החו"ד אינם מוסכמים על כל הפוסקים, כמו האחיעזר (ח"ב סי' י"א, ב) וחלקת יואב (י"ד סי' י"א) הסוברים שאיסור שנפגם אינו פוקע בעצם. מיהו, נלפענ"ד שהם חולקים עליו רק בנוגע לאיסור שנפגם ואינו ראוי לגר, ולדעתם איסורו העצמי אינו פוקע, אך מסתבר שגם הם מודים לחו"ד בנבלה שנסרחה עד כדי כך שאינה ראויה אפילו לכלב, שפקע איסורה. וכדי לבאר את סברת הגרשז"א יש לומר שנקט כשיטה זו, שטעם פגום בלבד אינו מפקיע את גוף האיסור. וצריך להעמיד שהתרופה שהגרשז"א דן בה אינה ראויה למאכל אדם אך עדיין היא ראויה למאכל כלב, ולכן סבר עקרונית שאם המתיקוה הרי היא חוזרת לאיסורה. ובזה יש להבחין בין סירופ המתערב בגוף התרופה כדי להמתיק לבין ציפוי חיצוני של התרופה בשכבה מתוקה. שכן בגלולה מרה שציפיה כדי להמתיק את מרירותה, התרופה עצמה נשארת בעינה ובעצם מרירותה. ולכן יש מקום לומר שהציפוי לא המתיק אותה בעצם, ודי בזה שהיא אינה ראויה למאכל אדם כדי להתירה.

אך מסתבר שגם הגרשז"א יודה בתרופה מרה שאינה ראויה כלל אפילו לאכילת כלב, שעצם האיסור שבה פקע מכל וכל, וגם אם המתיקוה נשארה בהיתרה.

וממילא גם בנד"ד יש להבחין בין

כלב, ומסקנתה:

נחי דלא חזיא בפניו, שלא בפניו מיחזיא
חזיא ליה.

ומשום כך היא בכלל נבילה הראויה לגר,
ודין טומאת נבילה חל עליה.

ועיין שם ברש"י (ד"ה שלא בפניו) שהעמיד
את דין הגמרא בכגון שהגר בלע חתיכה
קטנה בלא לעיסה, והא קמ"ל שכיון שאינו
יודע מה בלע הרי היא בכלל נבילה "דחזיא
ליה". וז"ל:

שלא בפניו מיחזא חזיא ליה – אם בלע
חתיכה קטנה ולא לעסה **חזיא למי שלא
ידע שבלעה.**

ומשמע שהגדרת הנבלה כמי 'שאינה
ראויה לגר' נקבעת לפי תחושתו
הסובייקטיבית של הגר, וכל עוד הוא סבור
בטעות שהיא ראויה לו כך ראוי להגדירה,
למרות שמבחינה אובייקטיבית אנו יודעים
שהיא אינה ראויה לו.

ולכאורה הוא הדין בנידון דידן לענין
גלולה, נראה שאזלינן בתר טעמו של
המתרפא וכל עוד הוא חש שהתרופה
ראויה לאכילה אין להגדירה כחמץ נוקשה.
והלא דברים ק"ו, ומה נבילה שלדין אין
בשרה ראוי לאכילה כלל, ואעפ"כ היא
נחשבת כמי שראויה לגר משום שאזלינן
בתר דידיה, על אחת כמה וכמה בתרופה
שהומתקה בשכבה מתוקה. שהרי גם לדין
ידוע שהחלק המתוק ראוי לאכילה, אלא
שאנו יודעים שהתרופה אינה ראויה
לאכילה כשהיא עומדת בפני עצמה, וכל
ההמתקה לא נועדה אלא להסתיר את
טעמה המר של התרופה.

ואם כן, לכאורה יש להשיג על מש"כ
בנשמ"א בשם הגרש"ז להתיר סירופ
מומתק, שהרי בחינת הילד היא הקובעת

ולדידו הוא ממתק ולא תרופה כבחירתנו
שלנו.

(למרות שאם מדובר בילד קטן, גדול עומד על
גביו של הקטן, ומשדל אותו לקחת את התרופה,
מ"מ מחשבתו של הקטן היא הקובעת ולא של
הגדול העומד על גביו. והסברה נותנת שאין לגדול
שום השפעה על טעם החך של הקטן, ולעולם דין
זה תלוי כולו אך ורק בטעמו האישי של הטועם
עצמו – "וחך אוכל יטעם לו". ולא מצינו שגדול
עומד על גביו מועיל אלא במקום שנדרשת
שליחות או כוונה.)

ועיין באהלה של תורה (ח"ב, סי' סד) שדנו
בשאלה דומה של פיזור סובין מורעלים
בפסח בכדי להמית את העכברים. וגם שם
התלבטנו באופן דומה, שהרי מבחינת
העכבר סובין אלו הם אוכל הראוי לאכילה
ורק מבחינתנו האובייקטיבית הוא אינו
ראוי לאכילה. ולפי האמור כאן אכן בחינתו
הסובייקטיבית של העכבר היא הקובעת,
ואסור להשתמש באותם סובין בפסח.

אם כי שאלה זו אינה דומה לגמרי,
שהרי הסובין מבחינת עצמם אכן ראויים
לאכילה ורק תוצאתם מסוכנת, משא"כ
בנד"ד התרופה עצמה אינה ראויה לאכילה
ורק הציפוי הוא זה שממתיק אותה.

ובדומה לזה העיר לי ידידי הרב יעקב
אפשטיין, בעמ"ח הספרים "חבל נחלתו", על
עצם השוואתנו לנבלה. הנבלה בעצמה
שבלעוה ראויה לגר אלא שבינה יתרה שבו
משקצתו בעיניו, ומחמת אי הידיעה אותו
דבר עצמו ראוי לו, גם ללא תוספת דברים
אחרים. אך בגלולה מומתקת, גם לגבי
המתרפא התרופה בעצמותה אינה ראויה
לו, ורק ההוספה של דבר אחר נותנת לו
את האפשרות לאכלו, ועל כן אין דמיון
מלא בין הדברים. ואכן זו הערה יפה

הוא הקובע את גדר התרופה ולא כוונתו של היצרן, ולטעמו התרופה ראויה לאכילה. ויש להעדיף תחליפים אחרים לתרופה זו. אך במקום שאין פתרון אחר, ומתעורר החשש שאם החולה לא יקבל את התרופה מחלתו עלולה להסתבך, ראוי הוא הגרשז"א לסמוך עליו בשעת הדחק, ולהתיר את השימוש בכדור אך לא בסירופ. ובפרט, אם המדובר בכאבי גרון וכדו' שניתן להגדירם כמכה של חלל שמחליין עליה את השבת מדין פקד"ג, ודאי שיש להקל.

ומסתברת. אלא שאני מסופק בכל זאת בנוגע להנחתו שהנבלה ראויה היא, כי ניתן אולי לומר גם להיפך, שנבלה שבלעוה אינה ראויה מצד עצמה, וצ"ע.

מסקנה

לכן נלענ"ד שלכתחילה אין להבחין בין סירופ לכדור, וכל עוד יש חשש חמץ בתרופה עצמה ראוי לאסור אותה אפילו כשהיא באה בצורת גלולה. וזאת, משום שיש להסתפק שמה טעמו של המתרפא

סימן לח

חמץ שנמכר לגוי וחזר ונמכר לישראל

המוכר?

ג. 'אנן סהדי' מסופק

ד. החילוק בין גיור למכירת חמץ

מסקנה

ראשי פרקים

שאלה

א. מיהו הגזלן – הלוקח או בעל הבית?

ב. אימתי גילוי דעת סותר את מעשה

* * *

האחרון, ולא ניתן להעביר אלפי פריטים למקום אחר בזמן כה קצר). דבר זה נעשה בהסתמך על הגמ' בפסחים (ו, א) שדי במחיצה של ' טפחים להיכר, אולם בפועל דרך זו יוצרת מכשלה, כפי שנפרט.

מידי שנה אנו נתקלים בבעיה, שלקוחות שולחים את ידם אל מאחורי כיסוי הניילון ולוקחים ממוצרי חמץ, ומנצלים את חוסר תשומת הלב של הקופאיות המאפשרות להם לקנות

שאלה*

במרכולים השונים ישנם מוצרי חמץ שנמכרים לגוי לפני פסח כנהוג. הדרך הרצויה היא להוציא את כל החמץ מן האולם המרכזי ולאחסן אותו במחסן נעול קודם מכירתו, ולמסור את המפתח לידי הגוי. אולם, מחוסר ברירה אנו נאלצים להסכים לכך שהחמץ ישאר במקומו, ולהסתפק בכיסוי מדפי החמץ בניילון וקשירתו, (כי הציבור קונה חמץ עד הרגע

* ניסן תשס"ז.

אך לא היא, משני טעמים. טעם אחד, משום שדרכם של הקונים במרכולים שהם לא מתכוונים לרכוש סופית את המוצר עד התשלום, וגם בעה"ב מאפשר להם לחזור בהם עד רגע התשלום. ואם כן, אין כוונתו של הלקוח לקנות את הגזלה עד שיכניס את מוצרי החמץ לרשותו, ובשעה זו החמץ כבר יצא מידי הגוי, על ידי הגבתו של הקופאי.

והטעם השני, משום שבדרך כלל הלוך אינו מודע לעובדה שהחמץ שייך לגוי, וממילא אין לו כל כוונה לגזול אותו מידי. ועיין בקצוה"ח (סי' כה ס"ק א) שאין גנב נעשה גנב בשוגג. וגם הנתיבות (שם ס"ק א) מסכים עמו בעיקרון, אלא שסובר שחייב מדין מזיק, אך ודאי אינו נעשה גנב כשאינו מתכוון לקנות בכך. (ועיין מש"כ בסי' לט בעניין החמץ שנלקח ע"י החיילים במבצע "חומת מגן", ומסקנתנו שם שגנב שלא היה מודע לכך שהוא גנב וגם לא התכוון להוציא את הגניבה מרשות בעה"ב אינו נחשב לגנב).

ובאשר לקופאית, נלענ"ד שאע"פ שהיא זו שמוציאה את מוצר החמץ מרשות המרכול לרשות הלוך, היא איננה נעשית בכך גזלנית. וזאת, משום שהיא אינה יכולה לבצע פעולה זו על דעת עצמה אלא רק בשליחותו של בעל הבית, ואין לה יד לקנות את החפץ ולהוציאו מרשות הגוי בעצמה.

ואמנם, כיון שהיא עושה בידיה את העבירה לכאורה כל האחריות עליה, שהרי "אין שליח לדבר עבירה", והיא זו שגזלה את הגוי ולא בעל המרכול. אולם לאחר העיון נראה שאין להטיל עליה את האחריות, משום שמסתמא היא עשתה זאת בשוגג ולא שמה לב שהמצרף שהגביה עבור הלוך הוא חמץ. ולשיטת

מצרכים אלו בפסח, והדבר חוזר על עצמו. והנסיון מלמד שגם במקרים חריגים בהם עובדי המרכול מודעים לבעיה, קשה לצפות מהם לגלות אכפתיות ולעמוד על המשמר, משום שהדבר כרוך באי נעימות כלפי הלקוחות ובוויכוח שאינו נגמר. הרושם המתקבל הוא שהבעלים אינם מקפידים באמת על לקיחת החמץ מן המדפים, אלא אדרבה ה'טעות' של הקופאית עולה בקנה אחד עם הרצון שלהם. (וכבר העיד בפני בעל מכולת בשכונתי, שהוא מעדיף לסגור לגמרי את החנות ולצאת לחופשה, כדי להמנע ממצבים של אי נעימות בינו לבין לקוחותיו הנאמנים).

והשאלה היא: כיון שתופעה זו חוזרת ונשנית על אף כל ההתראות שהתרינו בבעלי המקום, האם מכירת החמץ לגוי מתבטלת למפרע כתוצאה מהעובדה שחלק ממנו נמכר לישראל בפסח, כשהרושם הוא שניחא לבעלים בכך, כפי שניתן ללמוד מהתחמקותם המתמשכת מן הטיפול בעניין?

א. מיהו הגזלן – הלוך או בעל הבית?

במקרה שלפנינו ישנם לפחות שלושה שותפים במעשה הגזילה של החמץ מן הגוי: הלוך שמגביה את החמץ ומכניס אותו לרשותו, הקופאית שגובה ממנו את התשלום ומוסרת לו את מוצרי החמץ, ובעל המרכול המאפשר לתקלה זו לחזור על עצמה שוב ושוב.

ולכאורה, הגזלן העיקרי הוא הלוך. והוא זה שנוטל את המוצר מן המדף ועושה בו מעשה קנין של הגבהה. והגבהה קונה אפילו ברשות בעל הבית כמבואר בכתובות (לא, א).

שציווה להרוג נוב עיר הכהנים כאילו הוא הרגם. ואף על גב שאין לאדם לעשות מצות מלך בזה הענין וכיצא בו, אף על פי כן אין כל אדם נזהר בזה לפיכך העונש על המלך.

ובדומה לכך גם הקופאית כפופה למעבידה, ואם לא תציית לו באופן מלא היא צפויה לפיטורין. ובמיוחד כשמדובר בקופאית שלא זכתה לחינוך יהודי ומצד עצמה לא איכפת לה מהלכות כשרות, אין לצפות ממנה לגלות שיקול דעת עצמאי כנגד דעתו של בעל הבית, שאת הוראותיו היא מבצעת בצורה עיוורת. וכל שכן כשהיא אינה מודעת כלל לעבירה שהיא עוברת, וודאי אינה מבינה את משמעותה ההלכתית והרוחנית.

ולכן נלענ"ד שאין לייחס לקופאית את מעשה העבירה, אלא לבעלים המודע לתופעה ולא מונע אותה.

ומאחר שפטרנו את הלקוח ואת הקופאית מאחריות על מעשה הגזילה, נלענ"ד שבעל המרכול הוא הגזלן. הוא, שאינו מונע את נטילת החמץ מן המדפים ומכירתו ובכך מעודד את המשך התופעה, הוא זה שראוי להחשב כגוזל את הגוי, שהוא הבעלים האמיתיים על החמץ. ומעשיו חמורים יותר ממעשיו של הקונה, כיון שהחמץ יוצא מרשות הגוי בשליחותו ובהשראתו עוד קודם למעשה הקנין של הלקוח.

ויש נפק"מ גדולה בכך שאנו רואים דווקא את בעל המרכול כגזלן, ולא את הלקוח או הקופאית. שהרי בשונה מהם, הוא זה שחתם על הרשאת המכירה של החמץ לנכרי, וכשהוא עצמו נתפס בגזילה החוזרת על עצמה יש בכך כדי לפקפק על התוקף של המכירה כולה.

התוס' (קידושין מב, ב ד"ה והתניא) שליח שעבר עבירה בשוגג בשליחותו של בעל הבית פטור לגמרי, משום שהעבירה אינה מתייחסת אליו אלא לבעה"ב וכל כי האי גוונא אמרינן "יש שליח לדבר עבירה".

יתרה מזו, גם לשיטת הנמו"י (ב"ק כט ע"א) והש"ך (סי' שמח ס"ק ו) החולקים על התוס' וסוברים שאמרינן "אין שליח לדבר עבירה" אפילו בשוגג, נראה שבנד"ד גם הם יודו שהמשלח חייב והשליח פטור. כאן לא מדובר בשליח רגיל אלא בקופאית שכירה של בעל הבית, ופועל שכיר שאני. וכמו שכתבו התוס' בבבא קמא (נו, א ד"ה אלא), והרמב"ם (הל' רוצח פ"ב ה"ב):

השוכר הורג להרוג את חברו, או ששלח עבדיו והרגו... כל אחד מאלו שופך דמים הוא וענן הריגה בידו, וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין.

ואולי הטעם לכך ששוכר פועל חמור יותר ממשלח בעלמא הוא משום ש"יד פועל כיד בעל הבית", כמבואר בב"מ (י, א). ועוד, שבשוכר לא שייכת הסברה ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", והמשכיר לא יוכל לפטור את עצמו בכך שסבר שהשליח לא ישמע לו כמו בשליח רגיל. משום שבמקום שהשליח מקבל שכר על שליחותו ישנה סבירות גבוהה יותר שאכן הוא יבצע את שליחותו במלואה, וממילא האחריות נופלת על המשלח.

ומצאתי סברא כעין זו ברד"ק בפרשת אוריה החתי (שמואל ב יב ט):

אף על גב דבכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה, כי בכל מקום השולח פטור והשליח חייב, הכא שאני, שהכתוב קראו (לדוד) הורג שנאמר "ואותו הרגת". והטעם, לפי שיהיה מלך ואין עובר על מצותו כאילו הוא הרגו. וכן שאול

בניגוד לדעתו של הגוי חזרו לבעלותם של בעלי המרכול, והם אסורים בשימוש אפילו לאחר הפסח, כדין חמץ שעבר עליו הפסח שנאסר בהנאה עולמית.

וצריך עיון מה דינם של שאר מוצרי החמץ שבחנות, שלגביהם אין לנו גילוי דעת מפורש מצד בעלי המרכול שהם מוכנים לתת את ידם להפרת ההסכם עם הגוי, וממילא אין לנו יסוד מוכח לפקפק בכוונתם הכנה כלפיו. והשאלה העומדת לפנינו היא: האם גילוי הדעת של המוכר שניחא ליה במכירת חלק מן החמץ לישראל, די בה כדי לגלות שהמכירה לנכרי כולה פקעה מעיקרא?

ואמנם, מעשיו של בעל המרכול – וליתר דיוק מחדליו – מעלים סימני שאלה קשים ביחס לגמירות דעתו בשעת מכירת החמץ לנכרי. אך גם אם נצא מנקודת הנחה שכוונתו בשעת המכירה אינה שלימה, לכאורה אין בכך כדי לערער על עצם המכירה משום ש'דברים שבלב' הם ו'דברים שבלב אינם דברים'. ועיין ב'אגרות משה' (או"ח ח"ד סי' צה) שכדי לעקור את מכירת החמץ יש צורך במעשה גמור המוכיח בבירור שכוונתו של המוכר לא היתה רצינית, ורק 'אנן סהדי' מעין זה יכול להוציא את כוונת המוכר מכלל 'דברים שבלב'. ומטעם זה נקט, שבסתמא אין לערער על תוקף המכירה של החנוני שמכר את חמיצו לנכרי, אפילו בחנוני שאינו שומר מצוות והוא מכלל 'הפושעים'. וז"ל האג"מ:

משום שהוא דברים שבלב שאינם דברים, **ואנן סהדי ליכא אף בפושעים וכ"ש בסתם בני אדם**, דמה שיכולים לתקן שלא יעברו איסור הרי יש אדרבא חזקה "דלא שביק היתרא ואכלי איסורא"

אך גם אם לא נקבל סברא מחודשת זו, ונצא מנקודת הנחה שהלקוח הוא הגזלן, ודאי גם בעל הבית שותף למעשה זה, ועיקר הרווח הכספי מן הגזילה נזקף לטובתו. ואם כן, הוא בכלל "החולק עם הגזלן" שדינו כגזלן או לכל הפחות כמזיק. ויש להניח, שסתם אדם כשר מן הישוב אינו מעוניין להחשב כמי שחולק עם הגזלן, והוא מעדיף להחשב כמי שלא מכר כלל לגוי או שחזר בו עכשיו מן המכירה. וצ"ע אם מעשיו של בעל הבית, שיש בהם גילוי דעת ברור שלמעשה הוא אינו מכיר במכירה לגוי, בכחם לעקור ולהפקיע את המכירה מראשיתה.

ב. אימתי גילוי דעת סותר את מעשה המוכר?

כשאנו באים לדון במעמדו ההלכתי של החמץ הנמכר לגוי, עלינו להבחין בין החמץ שנמכר בפסח באיסור בניגוד מוחלט להסכם עם הגוי, לבין החמץ שנותר במקומו ולא נעשה בו שום מעשה הסותר את מכירתו לנכרי.

לגבי החמץ שנלקח מן המדפים ונמכר באיסור, אין ספק שהדבר מגלה למפרע שלא היתה כאן מכירה לגוי מעיקרא. ממה נפשך: אם המוכר גילה בכך את דעתו שמעולם לא התכוון באמת למכור את החמץ לגוי ממילא המכירה לא תפסה מעולם, ואם מכירתו לגוי בערב הפסח היתה מכירה שלימה אלא שעתה באמצע החג שינה את דעתו והחליט למכרו ללקוח מזדמן, נמצא שעתה הוא גוזל את הגוי. ומשום כך פשוט שיש לאסור את השימוש במוצרי החמץ שנלקחו מן המדף, אפילו לאחר הפסח. ומסתבר, שגם מוצרים אחרים מאותו המין שנמכרו

מבואר בדבריהם, שאמנם 'גילוי מלתא' ו'אומדן דעתא' יכולים להפקיע את המכירה למפרע, אך כל זאת רק במקום שיש 'אנן סהדי' הסותר את המכירה, ורק הוא יכול לבטל את ה'דברים שבלב'.

ועיין בחידושי הריטב"א (קידושין ג, א ד"ה) שביאר בדרך דומה את הפסול ההלכתי שישנו בגט מעושה. לדבריו, עצם הכפיה אינה פוסלת את הגט מצד עצמה אם בסופו של דבר המגרש התרצה ואמר "רוצה אני". ואע"פ שלאחר מכן הוא אומר לנו שנתן את הגט בניגוד לרצונו לאו כל כמיניה, משום שדברים שבלב הם ו'דברים שבלב אינם דברים". אך במקום שכפו אותו לתת גט שלא כדין, הגט ודאי פסול משום ש"אנן סהדי שהוא אנוס מתחלה ועד סוף והוא להו דברים שבלבו ובלב כל אדם דהו דברים".

ומוכח שגם הריטב"א מצריך גילוי דעת מובהק של 'אנן סהדי' כדי להוציאו מכלל 'דברים שבלב' לכלל 'דברים שבלבו ובלב כל אדם', ורק אז אנו יכולים לבטל על ידו את המעשה.

ואם כן, כיון שבנד"ד בעלי המרכול לא גילו את דעתם בצורה מפורשת שלא ניחא להם במכירת החמץ לנכרי, וגם מעשיהם אינם מוכיחים זאת באופן חד משמעי, המכירה קיימת. ורק אם יתברר לנו להדיא בדרך של 'אנן סהדי' שכוונתם ומעשיהם סותרים לגמרי את המכירה, רק אז נאלץ לעקור את המכירה למפרע.

ג. 'אנן סהדי' מסופק

עד כה עסקנו בשני מצבים ברורים של כוונה הסותרת את מכירת החמץ לגוי: כשכוונת המוכר מתבררת להדיא ו'אנן סהדי' שלא התכוון מלכתחילה למכור את

כדאמר רבא בחולין דף ד' ע"א. ואף אם נימא שבזה"ז ליכא חזקה, מ"מ אנן סהדי לא הוי. וממילא, אף אם לא היה בלב גמור הוא דברים שבלב שאינו כלום לבטל המכירה.

כלומר, לדעתו רק 'אנן סהדי' גמור המעיד שהמוכר אינו מעוניין במכירה יש בו כדי לבטלה. וכל עוד שאנו רואים שהחנוני חתם כדין על ההרשאה למכירת החמץ, המכירה תופסת לכל דבר וענין על אף הגזילה שלו.

האג"מ אינו מציין בדבריו התמציתיים מקור לסברא זו, אך נלענ"ד להביא ראיה לדבריו מן הראשונים בסוגיית "דברים שבלב אינם דברים" (קידושין מט, ב). סוגיא זו עוסקת באדם שמכר נכסיו מתוך מטרה לעלות לארץ ישראל, ולבסוף נאנס ולא עלה, ומסקנתה שמחשבה זו היא מכלל ה'דברים שבלב' שאין בהם כדי לעקור את המכירה. והתוס' במקום (ד"ה דברים שבלב) דייקו מלשון הגמרא שהיינו דווקא כשהמוכר לא הודיע במו פיו לקונים על כוונתו לעלות ארצה, אך אם פירש דבריו בשעת המכירה שמטרתה היא לשם עליה לארץ תנאי זה אינו בכלל 'דברים שבלב', והמכירה בטילה. ובטעם הדבר כתבו התוס':

דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד. וגם יש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעי כגון הדיא ד"הכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן" – שהמתנה בטלה, וכן "הכותב כל נכסיו לאשתו – לא עשאה אלא אפוטרופא", לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו. וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישראל.

הפעמים ואולי גם כל הפעמים הרי הבן ישראל שרוצה בנכרית ובת ישראל הרוצה בנכרי אינם שומרי תורה בעצמם, שלא מסתבר שהנכרי והנכרית שמתגיידין בשבילם ישמרו דיני התורה יותר מהם, שהיו **כאנן סהדי** שאין מקבלין המצוות בודאי.

ולכאורה אף בנד"ד יש להסתפק על עצם מכירת החמץ לנכרי, כיון שיש רגלים לחשש שמא כוונתו של המוכר לא היתה שלימה, ואף הוא בכלל 'אנן סהדי' מספק, ועוד נדון בכך בהמשך.

ועיין בתחומין (כרך כ עמ' 261) שאחי הרב יועזר העיר על גוף הסברא המחודשת של הגרמ"פ, ממה שכתב הרא"ש (ב"ב פ"ט סי' כא) בענין שכיב מרע שעמד מחוליו, ויש לנו ספק אם יש לו נכסים אחרים. וספק זה נוגע לאומדנא אם נתן את נכסיו במתנה מוחלטת או שתלה אותה בהיותו שכיב מרע. וההלכה היא שהוא אינו יכול לחזור בו ממתנתו מכח ספק זה, אלא אנו מוציאים ממנו אע"פ שהוא מוחזק. ובטעם הדבר כתב הרא"ש:

והאי אומדנא לא אמרינן אלא היכא **דבריר לן בודאי** דהוי מתנה בכל נכסיו, **אבל היכא דמספקא לן לא אמרינן אומדנא.**

ובקצות החושן (סי' רנ ס"ק ה) ביאר יותר את דברי הרא"ש, שכל אומדנא דמספקא אינה יכולה להוציא את מחשבתו של המוריש מכלל 'דברים שבלב' לכלל 'דברים שבלבו ובלב כל אדם'. ומשום כך כשהאומדנא מסופקת היא אינה יכולה להחשב כאומדנא ממשית אפילו מספק. וכסיכום לקושיא על האג"מ, הוסיף אחי מורי שגם הסברא נותנת לומר ש'אנן סהדי' מסופק אינו 'אנן סהדי' כלל, כשם שעדות

חמצו בלב שלם, וכשכוונתו לא התבררה לנו לאשורה והיא בכלל 'דברים שבלב'. וצ"ע כיצד להתייחס למצבי ביניים מעין הנד"ד, כשמצד אחד יש לנו **יסוד עובדתי** לפקפק בכוונתו הכנה של המוכר, אך מאידך אין לנו ידיעה ברורה על כך במדריגה של 'אנן סהדי' אלא ספק בלבד. ולכאורה, הסברה הפשוטה אומרת שכל ידיעה שאינה ודאית אינה בכלל 'אנן סהדי', וכל עוד שכוונת המוכר הסותרת את מעשיו לא התבררה במלואה לא יצאנו מכלל 'דברים שבלב'.

מיהו, בשו"ת אגרות משה (יר"ד ח"ג סי' קו) חידש שגם ספק בידיעה הוא בכלל 'אנן סהדי', אלא שאינו בתורת ודאי אלא בתורת ספק. וכגון, בגר שמקבל עליו בפנינו עול מצוות בלב שלם, אך יש לנו יסוד סביר להניח שלבו בל עימו, והוא אינו מתכוון לשם שמים אלא למטרות זרות כמו אישות וכדו'. ועד שלא יתברר לנו שכוונתו היתה שלימה עלינו לחשוש שמא הגיור אינו תופס כלל. ועיי"ש שביאר בדרך זו את לשון הרמב"ם (איסור"ב פ"ג הי"ז) בענין המתגייר לשום אישות: "ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר יצא מכלל הגויים וחוושין לו **עד שתתברר צדקתו**". וז"ל האג"מ:

והוא משום דכיון שבשביל דבר נתגייר יש לחוש שמא אף שקבל המצוות בפיו לא קבלם בלבו, וכיון שיש טעם וסברא לחוש לזה הוא **כאנן סהדי** שיש ספק שאין בזה שום משום "דברים שבלב אינם דברים"...

מסתבר דכשיש טעם ברור להסתפק הוא **כאנן סהדי שיש ספק** שלכן חוששין לו להחזיקו רק כספק גר עד שתתברר צדקתו ויעשה בדין גר ודאי. וברוב

ויש להעיר על הבחנה זו בין ענינים שבין אדם למקום לבין ענינים שבין אדם לחבירו, שהרי ישנם ענינים רבים שבין אדם למקום שחלותם תלויה בעיקר במעשה ולא בכוונה. וכבר השיג עליו אחי הרב יעזר בתחומין שם מתרומה והקדש שחלים על פי דיבורו, ומצאנו לגביהם ש"דברים שבלב אינם דברים". אמנם המאירי בקדושין (ג, א) העלה סברא דומה לזו, שדברים שבלב אינם דברים רק בנושאים הנוגעים לאחרים ולא לו עצמו, אולם הוא עצמו העיר על סברה זו ממה שמצאנו בשבועה.

ולענ"ד, סברא זו של ה'בית יצחק' תלויה בחקירה בענין מהותו של תהליך הגיור, האם הגר מצטרף לעם היהודי בעצמו על ידי מעשה הגיור, או שבית הדין הוא זה שמכניס אותו תחת כנפי השכינה בהסכמתו. לפי האפשרות הראשונה עיקר הגיור תלוי בו בדעתו וברצונו. ואע"פ שלכאורה זו פעולה משפטית המסורה לבית הדין, אך מאחר שעיקרה נעשית מצד המתגייר כוונתו מעכבת. וכשאנו מסופקים באשר לכוונתו, הגיור כולו מוטל בספק. ואילו לפי האפשרות השניה, עיקר הגיור תלוי בדעתו של בית הדין המסתמך על הסכמתו הפורמלית של המתגייר. וממילא, אין בכוחו של ספק המתעורר לגבי רצינות הגיור להוציא מידי ודאי, ורק אם התברר לבי"ד באופן מוחלט שהמתגייר הטעה את בית הדין באשר להסכמתו לקבל עליו עול מצוות, רק אז הגיור בטל.

ונראה לענ"ד שכך יש לפרש את דברי ה'בית יצחק' גופא. גם הוא לא התכוון לחלק בין הגדרים שבין אדם למקום לבין הגדרים שבין אדם לחבירו, אלא בין הלכות משפטיות להלכות דתיות. בדרך כלל כל

מסופקת אינה עדות כלל, וכפי שמצאנו במסכת כתובות (כ, א) בשתי כיתי עדים מכחישים זה את זה: "ואוקי תרי בהדי תרי, ואוקי נכסיה בחזקת בר שטיא".

יתרה מזו, יש להקשות על האג"מ מדבריו הוא, שדבריו נראים כסותרים זה את זה. לעיל הבאנו את תשובתו לענין מכירת החמץ בפסח, שיש לסמוך על המכירה לגוי אע"פ שיש לנו ספק גדול האם כוונת המוכר היתה שלימה. וזאת משום שאין לנו ידיעה וודאית שמכוחה יש לערער על כוונתו בשעת המכירה, והספק אינו יוצא מכלל 'דברים שבלב'. אך לעומת זאת לענין ספק בכוונת המתגייר כתב שגם ספק אנו סהדי יוצא מכלל 'דברים שבלב', ואנו צריכים לחשוש שמא בלבו לא הסכים להתגייר וכל הגיור בטל מעיקרו. וצריך עיון כיצד ליישב את דברי האג"מ זה עם זה.

ד. החילוק בין גיור למכירת חמץ

ונראה לענ"ד ליישב את פסקי האג"מ על פי מה שכתב ה'בית יצחק' (ה"ג סי' ק), שיש לחלק בין גיור שהוא מצוה שבין אדם למקום לבין מכירה ועדות שהם ענינים שבין אדם לחבירו. בגיור עלינו לחשוש למה שבלבו של הגר, משום שעיקר הגיור הוא כוונת הלב, וכשיש לנו יסוד להסתפק בכנות כוונתו של המתגייר מוטלת עלינו חובה לבדוק אותו. לעומת זאת, בדברים שבין אדם לחבירו "דברים שבלב אינם דברים כלל", אלא הכל תלוי בהבנה שבני אדם אחרים מבינים את דבריו כפי שהוציאם בשפתיו. ורק במקום שיש לנו הוכחה ברורה שכוונתו בל עימו במדריגה של 'אנו סהדי', רק אז אנו יכולים לעקור את הקנין מעיקרו.

וכעין זה מצאנו שהמוסר גיטו על ידי שליח מבטל את גיטו בפני בית דין, ושליח הגט אומר "בפני נכתב ובפני נחתם" בפני בי"ד, אך עיקר הפעולה אינה נעשית אלא על ידו.

ואמנם בית הדין אינו פועל כחותמת גומי בלבד, ופשוט שהוא מוסמך גם לפסול את המתגייר, אם הוא מתרשם לשלילה מרצינותו של המתגייר להצטרף לכלל ישראל ולקבל על עצמו עול תורה ומצוות. אך אף על פי כן, אין לו תפקיד שיפוטי רגיל לדון בין שני צדדים ולהכריע ביניהם, כמו שמצאנו בדיני ממונות. והא קמ"ל, שמאחר שעיקר הגיור נעשה בכח הכוונה האישית של המתגייר, אם יש לנו יסוד ממשי לערער על כנות כוונותיו, ממילא גיורו אינו גיור כלל ועיקר.

וסברא זו – שעיקר הגיור נעשה ע"י הגר עצמו ולא ע"י ביה"ד – מצאתי ב'בית האוצר' להגר"י ענגיל (מערכת ב כלל ט אות יג), ולדעתו כך יש להבין את דברי התוס' בסנהדרין (סח, ב ד"ה קטן) שכתבו:

ונראה דזכייה דגירות לא דמי לשאר זכיות. דמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו, אלא הוא זוכה **בנצחו ובגופו** שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה¹.

אך לעומת הגיור, מכירת החמץ היא מעשה קניין, ודינה ככל הקניינים שמכירתו של המוכר היא מכירה, אלא אם יש לנו

החייבים שבין אדם לחבירו הם משפטיים כמו קניינים והתחייבויות, ובכגון זה נקטינן ש"דברים שבלב אינם דברים". אולם באמת כוונתו לכלול בהגדרה זו גם נושאים שבין אדם למקום, אם אמנם גם הם נושאים משפטיים כמו הקדש ומעילה, שלענין זה דינם ככל הדינים שבין אדם לחבירו.

אך לעומת זה, בהלכות הנוגעות לנושאים דתיים מובהקים שבינו לבין הקב"ה כמו תפילה וכדו', אדרבה "דברים שבלב הוו דברים". ולדוגמא, מי שבירך על היין בפה"ג אך התכוון לברכה אחרת לא יצא יד"ח. כי בתפילה וברכות הכוונה היא העיקר, ורחמנא ליבא בעי. ולדעת ה'בית יצחק' הוא הדין בגיור, וזאת מתוך הנחה שלא בית הדין הוא המגייר אלא הגר הוא המתגייר. ולתפישה זו, הגיור הוא ענין דתי אישי של המתגייר בינו לבין הקב"ה.

ואמנם לית מאן דפליג שנוכחותו של בית דין חיונית לצורך הגיור, וללא בי"ד אין לגיור שום תוקף, אולם לדעתו מעמד זה נצרך רק בכדי לתת תוקף לגיור. הצורך בנוכחות של בי"ד במעמד הגיור נובע מכך, שהגר בא להצטרף לכלל ישראל ולקבל עליו חיוב תורה מצוות כמו שקבלנו כולנו במעמד הר סיני, ובית הדין הוא זה שמוסמך לייצג את כלל ישראל. אך עדיין, מה שעומד במרכזו של הגיור הוא קבלת המצוות מצדו של הגר, והצטרפותו בכך לכלל ישראל.

1. ועיי"ש שהקשה לאור הנחה זו שהגר הוא המתגייר: איך אנו יכולים לקבל גרים ואיננו חוששים למוצאו של המתגייר, הרי יתכן שמוצאו מן העמלקי שאסור לגיירו? ובשלמא אם לא נקבל הנחה זו אלא ננקוט שבי"ד הוא המקבל את המתגיירים, אנו יכולים לסמוך על הרוב שאינם עמלקים ו"כל דפריש מרובא פריש". אך אם הגיור תלוי במתגייר אין אנו יכולים ללכת אחר הרוב, כיון שדין זה נוהג רק בישראל ולא בגוי. ומסקנתו, שעם גיורו של הגוי הוא

מהם להוציא את כל מוצרי החמץ מהמרכול או לפחות מרשימת המוצרים המופיעים במכשיר הברקוד, וזאת על מנת שהקופאיות לא יוכלו לקבוע את מחירם וכך לא יוכלו להימכר. זוהי פעולה פשוטה וקלה ואין שום סיבה שהבעלים יימנעו ממנה אא"כ הם אכן מעוניינים שחמצו של הגוי יימכר בפסח, ואז לכאורה, תהיה הוכחה ברורה שבכוונתם למכור את החמץ ליהודים בפסח ולא לקיים את הסכם המכירה עם הגוי. במקרה שכזה המכירה תתבטל למפרע. ויש להודיע בשער בת רבים, שאין לקנות חמץ לאחר הפסח במקומות שמאפשרים את מכירתו בפסח, משום שמכירתו לגוי בטילה ודינו כחמץ שעבר עליו הפסח.

ולכן:

- א. במקום שהחמץ נמכר בפסח בטלה המכירה, לפחות באותו מין, מכאן ולהבא, ויש להודיע לציבור שיימנע מקנייה באותו מקום גם אחרי פסח מדין חמץ שעבר עליו הפסח עד שתגיע תוצרת חדשה.
- ב. במקום שניתן בצורה פשוטה וקלה

'אנן סהדי' מובהק שכוונתו מלכתחילה לא היתה רצינית. ומסתבר שגם האג"מ יודה במקרה שלפנינו שאין לחשוש לביטול המכירה מספק 'אנן סהדי', כפי שמוכח מתשובתו בענין מכירת החמץ.²

מסקנה

יש להבחין בין החמץ שנלקח מן המדפים בפסח לבין שאר החמץ שנשאר במרכול. לגבי החמץ שנמכר בפסח בניגוד מוחלט להלכה ולהנחיות הרבנות, הדבר ברור שכוונת בעלי המרכול ועובדיו לפעול בניגוד למתחייב מן המכירה לנכרי, ולכן המכירה בטילה לפחות מכאן ולהבא. אך לגבי שאר החמץ אין לנו ראייה ברורה על כוונותיו של בעל המרכול, ואע"פ שיש לנו יסוד לשער שהוא אינו רואה את המכירה לגוי כמכירה גמורה, אין לנו יכולת להפקיע אותה למפרע אפילו מספק אלא על ידי ראייה ברורה. וכדי לבחון את כוונותיהם של בעלי המרכולים ברשתות השונות אנו דורשים

מקבל עליו את דיני ישראל, ואז גם הוא רשאי ללכת אחר הרוב, ונמצא שגיוורו והלכותיו כישראל באין כאחד, וכעין מש"כ התוס' בכתובות ח, ב בענין גר הנושא את אחותו. ולא באנו אלא להראות שקושיא זו תלויה בחקירה שהזכרנו.

2. שאלה זו הופנתה לראש"צ הגר"ש עמאר שליט"א ותורף תשובתו היא:

- א. המוכר לא מתכוין לבטל את המכירה אלא רק לגזול לכל היותר את הגוי במצרך זה בלבד.
- ב. מכיון שבחזרה המכירה לגוי נאמר שהחמץ יוערך ע"י שמאים, כל מצרך שלא יושם לא נכלל במכירה והמוכר לא יקבל עליו תשלום, נמצא שהוא לא גזל בכך את הגוי.
- ג. הנושא נדון כבר בפוסקים, דעת השד"ח (כרך ח עמ' רז) שמכירת החמץ בפסח מפקיעה את המכירה לגוי למפרע. וכ"כ בשם המהר"ם שיק (שם עמ' רז). וכן כתב בכרך ח (עמ' 367) שאין תועלת במכירתו של מומר את חמצו לנוכרי, אם אח"כ הוא חוזר ומוכר את החמץ בפסח. לעומת זאת החלקת יעקב (ח"ג סי' לא) כתב שהשד"ח שהחמיר הוא משום מיגדר מילתא אך המכירה לא פוקעת וכן התיר בדברי חיים (ח"ב סי' מו) וגם האדמו"ר מלובביץ' בשערי הלכה ומנהג (ח"ב סי' קצה).

למנוע את מכירת החמץ בפסח, כנותה של המכירה לנוכרי, והסברא השתמטות מכך מטילה חשד כבד על נותנת שאין לסמוך על המכירה לנוכרי.

סימן לט

חמץ שעבר עליו הפסח במבצע 'חומת מגן'

ראשי פרקים

שאלה

ג. האם קנסו את הגזול חמץ מן הגוי?

ד. גזל באונס וללא כוונה

ה. גזילה בכליו של הנגזל

מסקנה

א. האם הגזלן עובר על בל יראה ובל ימצא?

ב. הגזול חמץ מגוי – האם עובר על בל

יראה ובל ימצא?

* * *

שאלה

כדין במהלך הפסח, או שמא הן אסורות כדין חמץ שעבר עליו הפסח?

א. האם הגזלן עובר על בל יראה ובל ימצא?

השאלה העיקרית העומדת בפנינו היא: האם החמץ שהוצא מן הימ"חים נאסר משום שישראל עבר עליו ב'בל יראה' וב'בל ימצא'? ואמנם, הבעלות הישירה על מציות החמץ נמסרה לגוי במהלך הפסח, ולכאורה בעלות זו לא בטלה גם לאחר שהן נלקחו על ידי החיילים. אולם היא הנותנת, מי שנטל את החמץ של הגוי בלא רשות עשה מעשה גזל, ולכאורה דינו כגזלן המחזיק ברשותו את חמצו של חבירו בפסח, (אם כי, רבים מן החיילים פעלו ודאי מתוך חוסר מודעות). ומאחר ודין "חמץ שעבר עליו הפסח" – אסור בהנאה" תלוי בשאלה אם עברו בו על איסור בל יראה ובל ימצא, יש לחקור האם אותם החיילים עברו על איסורים אלו בשעה שהחזיקו את החמץ?

במהלך חג הפסח תשס"ב גוייסו חיילי מילואים רבים למבצע 'חומת מגן', והימ"חים (=יחידות מחסני החרום) נפתחו לשם הצטיידותם. צה"ל היה אמור לספק לחיילים מצות כשרות לפסח, אולם היו מקומות שבהם משלוח המצות התעכב. באותה שעה היו בימ"חים קופסאות של מציות חמץ המיועדות לשעת חרום, אך לא ניתן לחיילים היתר להשתמש בהם. משום שכל החמץ של צה"ל נמכר לגוי בערב הפסח כדין, כולל המזון לשעת חרום. (המצב לא היה של פיק"ג שהצדיק אכילת חמץ). למרות זאת, היו חיילים שלא רצו להמתין עד שיגיעו המצות הכשרות, נטלו קופסאות של מציות חמץ פתחו חלק מהן ואכלו חמץ גמור.

בערב שבת שלאחר הפסח אזלו המצות הכשרות ולחם חמץ התמהמה מלהגיע לחלק מן היחידות הלוחמות. נשאלתי על ידי אחד החיילים: האם מותר לו לאכול מציות חמץ מהקופסאות שנפתחו שלא

מסרקסטה מודה שהגזלן עובר על איסור 'בל ימצא'.

וכעין זה כתב גם ב'חלקת יואב' (מה"ק א"ח סי' יט) שהגזלן עובר רק על 'בל ימצא' בגלל האחריות המוטלת עליו, אך אינו עובר על 'בל יראה'.

ולעומתם, ה'אור שמח' (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ח) ביאר את דברי הר"מ מסרקסטה כפשטם, ויישב את הקושי שאין הכי נמי דינו של שומר חמיר טפי לענין איסור בל יראה ובל ימצא מדינו של גזלן. והסביר זאת על פי התוס' (ב"ק נו, ב ד"ה פשיטא), שלשומר יש אחריות חיובית על הפקדון בכל רגע ורגע מאחר שחייב להחזירו בעינו לבעליו. ולעומתו, כל אחריותו של הגזלן אינה מתייחסת אלא לשעת הגזילה בלבד, ולא חלה עליו חובת השבת החפץ מצד עצמו אלא בתורת תשלומין. ואמנם עיקר מצות התשלום מתייחסת לכתחילה לגזילה עצמה, וכל עוד החפץ הגזול בעינו חייב להשיב את גופו כפי שהוא בשעת ההשבה, ורק בזה יוצא ידי חובת התשלומין. אך כשהחפץ אבד חובת התשלומין חוזרת למקומה, וחלה על הגזלן כפי שהחפץ היה שוה בשעת הגזילה, שבה חל חיוב התשלומין. ומטעם זה גזלן אינו עובר על החמץ שגזל בבל יראה ובל ימצא, שהרי הוא אינו נושא באחריות מדין שמירה על החמץ כלפי הבעלים, אלא רק חייב בהשבתו מדין תשלומין. (עיי"ש שתלה בזה גם את המחלוקת בין רש"י לתוס' בב"ק דף קה, א ואת המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד בהל' גזילה פ"ג ה"א).

ומהמשך דבריו נראה, שתלה בסברא זו גופא את מחלוקת הרמב"ן והר"מ מסרקסטה. הר"מ מסרקסטה סובר שהגזלן

ולכאורה נראה בפשטות שהגזלן חמץ עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא, ולא גרע משומר פקדון של חמץ שעובר עליו כיון שחייב באחריותו (פסחים ה, ב), וכן נקטו הרמב"ן (פסחים לא, ב) והנוב"י (מהד"ק א"ח סי' ס) כדבר פשוט. וכבר תמהו האחרונים על חידושו של הר"מ מסרקסטה (הובא בשמ"ק לב"ק צו, ב) שגזלן אינו עובר על בל יראה ובל ימצא. ובמהרי"ט אלגזי (בכורות פ"ה דף מו, א ד"ה והנה הפר"ח) הקשה עליו מאי שנא גזל מפקדון. וכשם שהשומר חמץ של חבירו בפסח עובר עליו מכח האחריות שמוטלת עליו, על אחת כמה וכמה בגזלן שאחריותו על החמץ גדולה יותר וחייב עליו אפילו באונסין, ומדוע לא יעבור על בל יראה ובל ימצא?

וכדי ליישב קושיא זו חילק בשו"ת 'עין יצחק' (ח"א א"ח סי' כב) לענין זה בין איסור 'בל יראה' לאיסור 'בל ימצא'. איסור 'בל יראה' אינו חל אלא על הבעלים הגמורים של החמץ במידה והוא מצוי ברשותם, ואילו איסור 'בל ימצא' חל גם על כל מי שנושא באחריות על החמץ. ויוצא שהשומר אינו עובר אלא על איסור 'בל ימצא', וכל שכן שהגזלן עובר עליו, ובזה גם הר"מ מסרקסטה מודה. וכל חידושו אינו נוגע אלא לאיסור 'בל ימצא' בלבד.

שהרי בלאו הכי יש מקום לדון לשיטתו, מדוע אחריות התשלומים של החמץ המוטלת על השומר והגזלן אינה מגדירה אותם כבעלים מדין 'דבר הגורם לממון'? והיה מקום לומר שהשומר והגזלן עוברים עליו אפילו באיסור 'בל יראה' כבעליו הגמורים. ורק לענין זה הכריע בשטמ"ק לקולא שהגזלן אינו עובר עליו ב'בל יראה' משום שאינו כבעלים, אולם גם הר"מ

ומשמע מדבריו, שגם אם הגזלן עבר על בל יראה ובל ימצא לא קנסו אותו אלא את הבעלים, והא קמ"ל שיש לקנוס את הבעלים אפילו בכה"ג שהם אנוסים גמורים. ואילו בנד"ד הבעלים הם נכרי וחמץ של נכרי אינו בכלל הקנס, ואע"פ שהגזלן הוא ישראל לא קנסו לאסור את החמץ בגללו. ונמצא אפוא שבין לדעת הרמב"ן ובין לדעת הר"מ מסרקסטה, אין לקנוס את הבעלים הנכרי, משום שאין עליו איסור חמץ. ומאידך, גם את הגזלן לא קנסו, משום שהחמץ אינו בבעלותו, וא"כ החמץ מותר בהנאה בכי האי גוונא.

ועיין ב'נתיבות המשפט' (סי' רעה ס"ק ח בביאורים) בענין פקדון חמץ של נכרי הנמצא ביד ישראל, שהשומר עובר עליו ב'בל יראה', ועם כל זה החמץ אינו נאסר בהנאה אחר הפסח. וכל שכן בגזלן לדעת הרמב"ן שלא קנסו את הגזלן אלא את הבעלים.

ב. הגזל חמץ מגוי – האם עובר על בל יראה ובל ימצא?

ונראה שיש עוד צד להקל בנד"ד אפילו לסברת הרמב"ן שהגזלן עובר על החמץ בב"י ובב"י. ולשיטתו צ"ע, האם חובה זו קיימת גם במקרה שגזל מגוי? שהרי גזל הגוי קל יותר, ויש מן התנאים שסברו שגזל הגוי מותר. ואם כי להלכה נפסק כדעת התנאים הסוברים שגזל הגוי אסור אך גם הם מודים שהפקעת הלוואתו מותרת, (עיין ב"ק קיג, א ועיין עוד מה שכתבנו בתחומין כג בענין מסיקת זיתים של נכרים). ויש מקום לומר, שאע"פ שהגזלן עבר על איסור בעצם הגזילה, אם אינו משיב את הגזילה לגוי לאחר מעשה – אין זה גזל אלא בבחינת הפקעת הלוואתו. ואם כן, אין לגזלן מן הגוי

קונה את גוף החפץ הגזול אך לא את דמיו, ואינו חייב להחזירו אלא מדין תשלומין. וכיון שאחריותו כלפי הבעלים אינה בגוף החפץ אינו עובר עליו בב"י ובב"י. ומאידך, כיון שלא קנה לגמרי את החפץ עד שישלם את דמיו, אינו נחשב כבעלים לענין בל יראה ובל ימצא. ואילו הרמב"ן סובר שעל הגזלן חלה החובה להשיב את הגזילה עצמה ולכן עובר עליה בבל יראה ובל ימצא.

(ולסברת הר"מ מסרקסטה יש ליישב את קושייתו של שעה"מ, שגזלן לא גרע משומר, והרי שומר עובר בבל יראה ובל ימצא? ויש להוסיף שמעשה הגזלן חמור יותר, שהרי הוא הוציא את החפץ מרשות בעליו, ואילו יד השומר עדיין כיד בעליו אלא שהוא חייב משום שליחות יד בפקדון. ויש ליישב שגזלן גרע מסתם שומר כיון שלא קיבל עליו מעצמו את האחריות על החפץ ורק התורה היא שהטילה עליו אחריות לשמירתו, ועל כן אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. ויש קצת מקום לדמותו לאדם שלא קיבל עליו אחריות על החמץ ואינו חייב בה על פי הדין, אלא שהבעלים אלם וכופה את השומר לשאת באחריותו, שלדעת החולקים על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ד ה"ד אין זו אחריות ואינו עובר בב"י ובב"י, וצ"ע.)

ונפ"מ מכל זה לענייננו, שהספק אם נעשתה בחמץ זה עבירה של 'בל ימצא' על ידי החיילים תלוי במחלוקת שבין הרמב"ן לר"מ מסרקסטה, ורק לפי הרמב"ן יש מקום לאסור את מציות החמץ כדין חמץ שעבר עליו הפסח.

אולם יש לדקדק בדברי הרמב"ן גופא וז"ל:

ואם תאמר כיון שגזלו חייב לבערו **ועבר עליו** משום הכי אסור, והלא **אין קנס זה אלא לבעלים הראשונים** והם לא עברו עליו בכלום.

מהשבה אלא שהגזילה אינה שלו. ומה ששיניו שהמקדש אשה בגזילה שגזל מן הגוי קודם יאוש מקודשת (אבה"ע סי' כח סעי' א בהגה), אין פירושו שמקדשה בגוף החפץ לפי שאינו שלו ואינו יכול לקדש בו, אלא שמקדשה בהנאה שיש לה מהחזקתו של החפץ כיון שאינה צריכה להשיבו. (ובטבעת החושן הקשה איזו הנאה יש לה, הרי גם היא אינה קונה את החפץ הגזול, וגם זכות ההשתמשות שלה מוגבלת עד שיבוא מישהו ויחטוף מידה? מיהו י"ל שבינתיים יש לה זכות השתמשות.)

אולם סברא זו אינה מוסכמת על כל האחרונים, ויש אומרים שגם הגזול מגוי חייב בהשבה (עיין שעה"מ הל' גזילה פ"א). וכיוצא בזה גם ב'מנחת חינוך' (מצ' קלא ס"ק א) כתב שהגזול חייב בהשבה, ואע"פ שאינו בפרשת "והשיב את הגזילה" פשיטא ליה שלא ד"ל תגזול" ניתן לתשלומין וחייב להחזיר כיון שהחפץ אינו שלו, אלא שאינו מקיים מצות השבה. ו'המקנה' (בקונט"א לאה"ע סי' כח סעי' א בהגה) כתב שהגזול גוי אינו חייב להשיב את גוף החפץ אלא רק את דמיו, ולכן המקדש את האשה בגזול של גוי מקודשת. והטעם שהתירו לגזול את הגוי על מנת לשלם לו, משום שכל הגזול ע"מ לשלם אינו עובר ב'לא תגזול' אלא רק ב'לא תחמוד', וכו"ע מודו שעל ממון הגוי אינו עובר ב'לא תחמוד' לפי שנאמר "דעתך". ולשיטות אחרונים אלו ודאי שבנד"ד הגזול עובר על בל יראה ובל ימצא מכח האחריות שמוטלת עליו.

ועיין ב'אבני נזר' (או"ח סי' שכה ס"ק י) בתשובתו ל'חלקת יואב', ומשמע מדבריו שגם גזול ע"מ לשלם לאחר זמן עובר בלא תגזול, ואסור לגזול את הגוי אפילו על מנת להחזיר לו. ולדעתו, אין אפוא הבדל עקרוני בין גזול מישראל לגזול מנכרי.

אחריות על גוף החמץ שגזל, ואינו עובר עליו אפילו ב'בל ימצא'.

אך מאידך, דווקא מטעם זה יש מקום להחמיר לאידך גיסא, כיון שהגזול נעשה כבעלים גמורים על החמץ שגזל מן הגוי. ולא מבעיא למ"ד גזל הגוי מותר שהחמץ עומד לגמרי בבעלותו של ישראל, ואפילו הר"מ מסרקסטה מודה בכה"ג שהגזול עובר עליו בב"י ובב"י כיון שגזל מגוי וזכה בו לגמרי. אלא אפילו למ"ד גזל הגוי אסור, הני מילי לכתחילה, אבל בדיעבד לאחר שגזלו שוב אינו חייב בהשבה והרי הוא שלו, וחזר הדין שהגזול עובר עליו בב"י ובב"י לכלי עלמא. (וידידי הרב יעקב אפשטיין העיר מהנתיבות סי' עב ס"ק נב, שהפקעת הלוואה מגוי נחשבת ככזו רק אם המפקיע החליט בדעתו לגזול, ובלא החלטה כזו אין כאן הפקעה וחייב להחזיר. וא"כ בנד"ד החמץ אינו של החייל הגזול.)

מיהו עדיין יש צד לומר להיפך, שהגזול אינו קונה את החמץ בעצם הגזילה אפילו כשגזל מגוי, ואינו עובר עליו כבעלים גמורים. ואמנם כיון שהגזול אינו חייב בהשבה א"כ אין לו אחריות על גוף החמץ, אך עדיין הוא גם אינו קונה אותו לגמרי. והיינו לפי מה שכתב בעל ה'ראים' (הו"ד במג"א סי' תרלו ס"ק ג), שאפילו למ"ד "גזל הגוי מותר" הגזול אינו קונה את הגזילה. ואם כן אין נפ"מ בין מאן דאמר "גזל הגוי אסור" לבין מ"ד "גזל הגוי מותר", לעולם החמץ אינו של הגזול כיון שאין בכוחו לקנותו, (ועיין בנתיבות שם שהעיר אף הוא מהיראים הנ"ל). ומאידך, חמץ זה גם אינו באחריותו כיון שאינו חייב בהשבת גופו.

וכעין זה כתב גם ב'נתיבות המשפט' (סי' שמח ס"ק א) שהגזול מן הגוי אמנם פטור

סופו שיכפהו לשלם לו, הריהו עובר על כל יראה ובל ימצא משום שיש לו אחריות כל שהיא על החמץ. ואם כן, על אחת כמה וכמה בגזול את הגוי שרשאי לתובעו מעיקרא דדינא, גם לדעת הסוברים שהגזול אינו חייב להשיב לו את גזילתו ביוזמתו.

העולה מדברינו הוא, שאפילו לדעת הר"מ מסרקסטה שגזול אינו עובר על כל יראה ובל ימצא, יתכן שמודה בגזול מן הגוי שהגזול עובר כיון שחייב להשיב לו את החמץ אם יתבענו. ואם נצרך לספק זה את מה שכתבו ה'עין יצחק' וה'חלקת יואב' בדעתו, שגם סתם גזול הגזול מירשאל עובר בכל ימצא ורק בכל יראה אינו עובר, ודאי שיש להחמיר בזה.

אך מצד שני, כבר כתבנו שיש להסתפק לאידך גיסא גם בדעת הרמב"ן והאחרונים הסוברים שסתם גזול עובר בכל יראה ובל ימצא, שמא גזל הגוי שאני מאחר שפטור מהשבה ויתכן שאינו עובר בכל יראה ובל ימצא. מיהו רבו האחרונים הסוברים שאדרבה מכיון שגזל הגוי פטור מהשבה הרי זה שלו ועובר על כל יראה ובל ימצא מדין בעלים. ומכיון שיש ספקות רבים לכאן ולכאן, נראה שאין מקום לפטור את הגוזלים מאיסור כל יראה ובל ימצא.

אחרי כותבי כל זאת באה לידי תשובת 'בית אפרים' (או"ח סי' לז) הנוטה לאסור את החמץ לאחר הפסח בכי האי גוונא. (אם כי, למסקנה התיר שם לבסוף בגלל שהשאלה היתה ביי"ש שאינו חמץ גמור אלא רק זיעת חמץ. ועיי"ש שצירף להיתרו גם חלק מהסברות שהעלנו.)

וזה תורף דבריו:

רש"י (פסחים כט, א ד"ה ויליף) ותוס' (שם, ד"ה בדיו) נחלקו ביניהם בדיון הגזול חמץ מן הגוי בפסח ואכלו אם הגזול עובר על 'בל יראה'. לדעת רש"י אין בו משום כל יראה

וממילא, גם כשגזל את הנכרי בדיעבד לא קנה את החמץ וחייב בהשבתו. ויוצא מדבריו שהמחלוקת בין הרמב"ן לר"מ מסרקסטה בעינה עומדת, וא"כ ממנ"פ החמץ יהיה מותר בהנאה וכפי שביארנו לעיל.

יתרה מזו, גם לדעת הסוברים שהגזול את הגוי פטור מהשבה, יתכן שלא די בזה כדי לפטור את הגזול מאיסור 'בל יראה' ו'בל ימצא'. ואע"פ שלדעת האו"ש הגזול אינו מצווה להשיב את גוף החפץ הגזול גם אליבא דהרמב"ם והתוס', ולדעתו די בכך כדי להפקיע ממנו את איסור כל יראה ובל ימצא, מיהו אין הכרח לומר שגם הם סוברים כמותו בגדרי כל יראה ובל ימצא. ולולי דבריו יתכן לבאר את שיטתם, שדי בעובדה שהחמץ נמצא ברשותו והוא יכול להשתמש בו לצורך השבת הגזילה, כדי לעבור עליו בכל יראה ובל ימצא. שהרי חמץ זה הוא לכל הפחות 'דבר הגורם לממון' מאחר שיכול לצאת בו ידי השבה, וכיון שנפסק להלכה ש'דבר הגורם לממון כממון דמי' יש בכך כדי לעבור על החמץ בפסח משום כל יראה ובל ימצא (עיי' פסחים ה, ב).

ובגזול חמץ מן הגוי יש עוד צד להחמיר על הגזול מירשאל. שהרי הגוי יכול לתבוע ממנו את הגזילה לאחר הפסח כיון שהחמץ מותר לו בהנאה, והוא אינו צריך להתחשב בדיון הפוסט את הגזול ממצות ההשבה אלא רשאי עפ"י דין לתבוע את שלו, ונמצא שהגזול יצטרך להשיב לו את גזילתו (לפחות מחשש לחילול ה').

וכיוצא בזה מצינו ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ד, ה"ד) לענין שומר חנם שקיבל חמץ בפקדון מגוי אנס, ויודע בו שגם אם לא יפגע בשמירתו והפקדון יאבד או יגנב

לחזר אחרי הגוי על מנת להשיב לו את האבידה, אך גם הם מודים שאם הגוי יבוא וידרוש את שלו הגזלן אינו רשאי לעכב בידו את הגזילה. משום שבעלותו של הגוי על החפץ שלו אינה פוקעת מאליה, וכשהגוי תובע אותו מישראל הריהו חייב להחזיר לו. ונמצא, שלעולם איסור "לא תגזול" הוא "לאו שניתן להישבון" אפילו בגזל מן הנכרי, ומשום כך אין לוקין עליו.

ג. האם קנסו את הגזול מן הגוי

ולכאורה אין נפקא מינה בנד"ד לספק שהעלנו עד עתה אם הגזול חמץ עובר בעצמו על בל יראה ובל ימצא, ביחס לשאלה העיקרית העומדת בפנינו אם הוא נאסר בהנאה לאחר הפסח. שהרי קנס זה בחמץ שעבר עליו הפסח לא חל על הגזלן אלא רק על הבעלים, כפי שכתב הרמב"ן. וכיון שבנד"ד הבעלים הם גוי אין לקונסם ולכאורה חמץ זה מותר בהנאה אחרי הפסח. אך כפי שיבואר להלן יש חולקים על הרמב"ן וסוברים שחכמים קנסו את כל מי שיש לו אחריות על החמץ ולא רק את הבעלים. ולשיטתם, יש נפקא מינה גדולה אם הגזלן עובר על בל יראה ובל ימצא או שאינו עובר.

ובשאלה דומה לזו נחלקו גם ה'מגן אברהם' וה'חך יעקב', בנכרי שהפקיד את חמצו בידי ישראל. דעת המג"א (סי' תמ, ס"ק א) לאסור חמץ של גוי שהופקד בידי ישראל ועבר עליו הפסח, והוסיף שיש לדמות דין זה של שומר לדינו של הגזלן. אך ב'חך יעקב' (שם, ס"ק ז) חולק עליו וסובר שחמץ של גוי אינו בכלל הקנס אפילו במקום שישראל חייב באחריותו, כיון שלא קנסו את בעליו הגוי. והביא ראיה לכך מהירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב):

ובל ימצא, ובהבנה ראשונה העלו התוס' את האפשרות אליבא דרש"י, שהחמץ מותר באכילה מן התורה כיון שאינו שלו. אך התוס' חולקים עליו וסוברים: "דאי אפשר אם לא יהא שלו בשעת אכילה, דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו, ואם גזל מנכרי הרי חייב באחריותו ולא גרע מחמץ שחייב באחריותו דהרי כשלו".

וכדי ליישב את קושיית התוס' תירץ ב'מגיני שלמה' שמדובר בגזול מגוי חלש שאין בכוחו לתובעו, שלמעשה אינו חייב לשלם לו, וממילא אינו חייב באחריותו.

וה'בית אפרים' תמה על המגיני שלמה, מדוע הגזלן אינו חייב באחריות על החמץ, כיון שמעיקר הדין הריהו חייב להחזירו, ומה בכך שאין לגוי כח לתבעו? ומסקנתו, שרש"י ותוס' נחלקו בסברא זו גופא. רש"י סבר שהגזלן אינו חייב באחריותו כיון שהגזול מן הגוי אינו חייב בהשבה מן התורה. (וכנראה אזיל לשיטתו שהגזול לולב מן הגוי יכול לצאת בו, עיין היטב בדבריו בסוגיית אוונכרי סוכה ל, א). וכיון שבפועל הגזלן אינו חייב להשיבו, נמצא שאינו חייב באחריות על החמץ ואינו עובר עליו. אך התוס' חולקים וסוברים שהגזלן חייב באחריותו בכל מקרה, כיון שחייב להשיבו מעיקר הדין. והכריע למעשה כדעת התוס', שעצם החיוב להחזיר את הגזילה לבעליה, גם אם אין לבעלים כוח לתובעו בכ"ז החמץ באחריותו ועובר עליו.

ולכאורה יש ללמוד מדבריו גם לנד"ד. שהרי מן הסתם החיילים אינם עתידים לשלם את דמי החמץ לבעליו הגוי, ואם כן למעשה אין להם אחריות עליו, ודינו תלוי במחלוקת רש"י והתוס'.

ובשולי פרק זה יש לחזור ולהדגיש: אמנם לדעת חלק מן הראשונים אין מצוה

קנסו כלל את השומר אלא רק את הבעלים¹.

ומאחר שהגרעק"א דייק כן בדברי הרמב"ם, נמצא לדבריו שהרמב"ם והרמב"ן חלוקים ביניהם בגדרי הקנס של חמץ שעבר עליו הפסח. לדעת הרמב"ן לא קנסו את הגזולן והשומר אלא רק את הבעלים, ואילו לדעת הרמב"ם גם הגזולן הוא בכלל הקנס. ולמסקנה, כיון שענין זה שנוי במחלוקת הראשונים דעת הפוסקים נוטה להחמיר כמג"א.

ובאופן עקרוני גם ה'בית אפרים' נקט כמג"א, אלא שהתיר למעשה את החמץ בצירוף סניפים נוספים. וגם בנד"ד נראה לענ"ד שיש סניפים נוספים להתיר, כדלקמן.

ד. גזל באונס וללא כוונה

נראה שיש להקל בנד"ד בצירוף כמה טעמים נוספים:

ראשית, יש לדון ולהקל בדבר כיון שגזל הגוי נעשה בטעות גמורה ובתום לב.

אומנם הקנס שחכמים קנסו בחמץ שעבר עליו הפסח חל בין שעבר עליו במזיד ובין שעבר עליו בשוגג ואפילו באונס, וכעין מה שכתב הרמב"ן לענין הנגזל. ואעפ"כ מצאנו שבמקום אונס גמור לא גזרו, וכפי שהביא ב'משנה ברורה' (סימן תמח ס"ק ט) בשם 'בית מאיר':

לאו כל האונסים שרין, ובאונס כזה **דלא** היה יכול כלל לאסוקי אדעתייה שיאפה

עכו"ם שבא אצל ישראל ובידו חמץ אינו צריך לבער. לא ביער לאחד הפסח מהו, ר' יונה אמר מותר ר' יוסה אמר אסור. אמר רבי יוסה **חמיצו של עכו"ם הוא, ישראל הוא שעבר עליו ולא ביערו.** ולעומתו ה'בית אפרים' הביא ראיה לשיטת המג"א מן התוספות (פסחים לא, ב ד"ה שקונה):

וכולה שמענתא חמצו של נכרי ביד ישראל איירי שלא קבל עליו ישראל אחריות, **דאי קבל הרי הוא שלו ועובר עליו.**

ולדעתו יש לפרש את כוונת התוס' ש"עובר עליו", ר"ל אסור בהנאה אחרי פסח אע"פ שהחמץ הוא של גוי, כיון שהיה באחריות ישראל.

גם בשו"ת רעק"א (סי' כג) הביא ראיה לשיטת המג"א מן הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ד ה"א) שכתב:

ואם לא קיבל עליו אחריות מותר לקיימו אצלו, ומותר לאכול ממנו אחר הפסח שברשות הגוי הוא.

ודייק מדבריו, שאם ישראל חייב באחריותו ועובר עליו אסור לאכול ממנו לאחר הפסח, ולא התיר את החמץ אחר הפסח אלא במקום שלא היה חייב באחריותו. ועיי"ש בהמשך דבריו שהסתפק אם לדקדק עוד בדברי הרמב"ם שחמץ זה לא נאסר בהנאה אלא רק באכילה, או שאין לחלק ביניהם. ובמשנ"ב (סי' תמ ס"ק ה) הכריע שהחמץ מותר בהנאה, משום שיש לצרף לספק זה את דעת הפוסקים שלא

1. ופלא שדבריו המפורשים של הרמב"ן לא הובאו ולא הוזכרו כלל בקשר למחלוקת אחרונים זו, ויתכן שחי' הרמב"ן למסכת פסחים לא נדפסו בימיהם.

מודעים כלל לשאלת הבעלות עליהן. ואם כן, לענין המכירה הרי זה אונס גמור.

ויש להרחיב עוד בענין זה מזוית נוספת. חוסר המודעות של החיילים למכירת החמץ מעמידה בסימן שאלה גם את הכוונה שעומדת בבסיסה של נטילתו ללא רשות. כיון שהחיילים שנטלו את מציות החמץ לא היו מודעים כלל למכירתו ולמשמעותה, ולא העלו על דעתם שחמץ זה יצא לגמרי מבעלותו של צה"ל בימי החג ועבר לבעלותו של גוי, לא היתה אפוא בנטילתו כוונת גזילה מצידם. וללא כוונת גזילה לכאורה אין כאן לא קנין גזילה ולא קבלת אחריות. (ואם כי סביר להניח, שהיה ידוע לרבים מן הנוגעים בדבר שנטילת המציות מנוגדת לפקודות הצבא, והאווירה הכללית של זלזול בפקודות הדת נתנה גיבוי לפשיעה בדבר. אעפ"כ אין לדון את החייל כגזלן כיון שלא התכוון להוציא את החמץ מרשות הצבא, ובאופן פורמלי הצבא אסר לגזול את החמץ מן הגוי, ואין בסמכותו של שום גורם פיקודי לנהוג ברכוש הצבא מנהג בעלים). ואם אמנם כן, יתכן שהחמץ נשאר ברשותו של הגוי עד סוף החג ללא כל אחריות עליו מצד החיילים, לא כגזילה ולא כפקדון. ומשום כך אין מקום לדון את החמץ כדין חמץ שעבר עליו הפסח, שהרי החיילים אינם גזלנים כלל ועיקר ולא עברו על בל יראה ובל ימצא. ולכל היותר יש לדון אותם כמזיקים, אך ודאי לא כגזלנים.

וכעין סברא זו העלה ב'קצות החושן' (סימן כה ס"ק א), ופטר את הגזל בלא כוונה כגון שנטל חפץ של חבירו ונתנו לאחר וסבר בטעות שאינו שייך לנגזל אלא למקבל. ואע"פ שטעות זו אינה בגדר 'אונס' אלא לכל היותר היא בגדר 'שוגג', מ"מ פטור מתשלומין כיון שלא התכוין לגזול.

הענכור"ם מקמחו חמץ, בודאי לא קנסוהו חכמים.

וצריך עיון מה החילוק בין אונס זה לאונס דגזילה מצידו של הנגזל, שלכאורה גם הוא ראוי להחשב אונס גמור, ואעפ"כ הרמב"ן סבר שקנסו את הבעלים ואסרוהו בהנאה.

ויתכן לישב בדוחק שגזילה אינה אונס גמור, משום שביד הבעלים למכרו בדרך מסויימת. ואע"פ שהחמץ אינו ברשות הנגזל והוא אינו יכול לבטלו או למכרו בעצמו, עדיין פשע בזה שלא מכרו. שכן אם היה מוכר את חמצו לנכרי יתכן שגם הגזלן היה עושה כן, וכששניהם מוכרים לגוי החמץ מכור. ופשיעתו היא בזה שהיה עליו להניח שגם הגזלן יצטרף למכירתו, ודוחק.

ולפי סברא זו לא קנסו את הנגזל במקום שלא היה עליו לאסוקי אדעתיה למכור את החמץ בדרך זו. ולדוגמא, בנד"ד הרי הגוי לא היה צריך לעשות דבר לאחר הגזילה כיון שאינו אסור בחמץ. ומצד החיילים, הרי הם לא העלו כלל על דעתם שמציות החמץ שייכות לגוי וכל הלוקח מהן הריהו גזלן, או שמוטלת עליהם אחריות כל שהיא (ולמכור בחג לא היו יכולים, כמובן), והריהם אנוסים גמורים.

וראוי להדגיש: אמנם רוב הציבור מודע לאיסור החמץ בפסח והלכותיו מושרשות היטב במטבחי הצבא, אולם לצערנו הרב המודעות לכך שהחמץ שנמכר שייך בעצם לגוי ויש איסור לגזלו נמוכה ביותר, אפילו בקרב שומרי המצוות. ואע"פ שאין לך פשיעה גדולה מהעלמת העין של הדרגים הבכירים, שידעו היטב על לקיחתן של מציות החמץ מן המחסנים המנוגדת לפקודות הצבא, מסתבר שהם לא היו

הבעלים, ומוכח שגם הוא נחשב לגזלן, וכן ממה שמצאנו באוכל את התרומה בשגגה שמשלם כפי שויו בשעת ההגבהה, והיינו משום שנידון כגזלן.

אך מאידך, ה'מחנה אפרים' שם הביא ראייה מפורשת לסברת הקצה"ח מן הריטב"א והרא"ש. וז"ל הריטב"א (כתובות לד, ב ד"ה כסבורין):

משא"כ בזו דכיון דהיו סבורים שהיא של אביהם **אין כונתם לגזול אלא לאכול משלהם**, וכיון שכן אין להם לשלם אלא דמי בשך בזול.

(מיהו בדברי חיים אויערבאך הל' גולה א הוכיח מהריטב"א ב"מ מא שהגונב ע"מ לשלם חייב בעונשין. ולענ"ד אין לדמות גונב ע"מ לשלם שכוונתו לגנוב, לגונב ללא כוונת קניין.)

וכעין זה כתב בתשובת הרא"ש (כלל סג סי' ב) בענין גזלן שמשכן את הגזילה אצל בעל חובו והתיר לו להשתמש בה, שאינו נחשב לבעל דין של הנגזל כל עוד היה סבור בתמימותו שהמשכון שייך ללווה.

ולשיטתם, על כרחך צריך לחלק בין הנוטל חפץ ומתכוון לקנותו ולהוציאו מרשות בעליו – שנידון כגזלן, לבין הנוטל משום שסבור שחפץ זה שייך לו ואינו מתכוין להוציאו מרשות בעליו – שאינו נידון כגזלן. וזו גם מסקנתו של המחנ"א שכל עוד הנוטל לא התכוין לקנות את הגזילה לא נחשב לגזלן, ורק אם קנה את הגזילה באחד מדרכי הקנינים והתכוין לקנותה נחשב לגזלן, אע"פ שטעה וסבר שמותר לו לקנותה.

ובנד"ד החיילים לא התכוונו לקנות את המציות, אלא רק לאוכלן ברשות הצבא, ויש לדמות מציאות זו למי שמתארח לסעודה אצל בעה"ב. סתם אורח אינו

ולדעתו יש לחלק בדין זה בין הגוזל מחבירו לבין המזיק את חבירו. דווקא לענין המזיק את חבירו שנינו "אדם מועד לעולם... בין שוגג בין מזיד" (ב"ק כו, ב) משום ריבוי דקרא דכתיב ביה "פצע תחת פצע", אבל לענין גניבה וגזילה לא מרבינן שוגג כמזיד. ושאינו גזלן הואיל ולא הזיק את גוף החפץ אלא שהגביהו ונתנו לאחר ועשה כן בתום לב, הסברא נותנת להבחין בין שוגג למזיד. (ועיין קצוה"ח סי' שמח ס"ק א שהסתפק האם הגונב ע"מ למייקט חייב באונסין.)

וא"כ בנד"ד שהחיילים סברו בתום לב שהמציות מיועדות לאכילה בשל שעת החירום, ולפחות לא העלו על דעתם שהן נמכרו לגוי, הרי הם בבחינת אנוסים גמורים. ועדיפא טפי מן המקרה שדן בו קצוה"ח, שהרי כשנטל חפץ מבית חבירו הו"ל לאסוקי אדעתיה שאינו שייך למקבל משום ד"חזקה מה שיש תחת יד אדם הוא שלר", משא"כ בנידון דידן שלא היה להם כלל להעלות על דעתם שחמץ זה נמכר לגוי. ונהי שגם באונס גזרו על החמץ שאם עבר עליו הפסח והוא בבעלות ישראל אסור בהנאה כפי שנקט הרמב"ן, אולם באונס אינו קונה קנייני גזילה מן הגוי והחמץ אינו של הנוטל כלל.

אך ב'מרחשת' (ח"ב סי' לב ס"ק ב) חולק על קצוה"ח, וסובר שגם אם עשה בתום לב ולא ידע שהוא גונב דינו כגנב לכל דבר. ובספר 'מחנה אפרים' (הלכות גזילה סימן ז) הביא ראייה לסברא זו מדין "הגזול ומאכיל את בניו" (ב"ק קיא, ב. ועיין בתוס' שם ד"ה גזל), שאם אכלוה קודם יאוש חייבים לשלם אע"פ שלא ידעו שאביהם גזילה. ועיי"ש בהמשך דבריו שהביא ראיות נוספות: ממה שמצאנו בקונה מן הגזלן שעומד לדין בפני

לא יצאו מרשות בעליהן. וממילא, גם אם נייחס לחייל כוונת גזילה של החמץ, לאו כל כמיניה לגזול ולהתחייב עליו כשעושה כן בכליו של הצבא, שאותן לא התכוון כלל לגזול מן הצבא.

ומאידך, גם אם נאמר שהגוי קנה מלכתחילה את מציות החמץ על הקופסאות שהן ארוזות בהן, ונמצא שהקופסאות הן של הגוי והן בגדר 'כליו של מוכר', נראה שאין נפ"מ לשאלת הבעלות על הקופסאות. כי בין אם הן של הגוי בין אם הן של הצבא, מ"מ ודאי הן אינן ברשותו של החייל שנטלן ולא התכוין לקנותם והגבהת מציות החמץ לא נעשתה בכליו הוא. ומשום כך, חייל זה לא קנה את החמץ בקנייני גזילה, ואין לו שום אחריות עליו. ומאחר שאין כאן גזילה גמורה, נמצא שהחמץ לא היה ברשות ישראל בפסח, למעט אותו החמץ שנאכל ממש בפסח על ידי ישראל, רח"ל. ויש להדגיש, שהחייל אינו מייצג את הצבא כולו בנטילת החמץ ובגזילתו, כיון שאף גורם צבאי אינו מוסמך להתיר לו ליטול חמץ שיצא מרשות הצבא. ומשום כך לא שייך לדון את הצבא כמי שגזל מן הגוי, וכל האחריות מוטלת על החיילים שהוציאוהו מרשות הגוי על דעת עצמם. ומאידך, גם אותם קשה לדון כגזלנים שהרי לא התכוונו להוציא את החמץ מרשות הצבא, אלא רק לאוכלו בתוך

מתכון לקנות את המאכלים שאוכל ובעה"ב לא מתכוון להקנותם לו אלא רק להאכילו² (עיי' אה"ע סי' כח סעי' יז בהגה"ה).

וכשם שהאורח אינו קונה את מנת האוכל שלו, כך י"ל לגבי החיילים שודאי לא התכוונו לקנות את החמץ שאכלו. ולכן נראה שהם לא עברו על בל יראה ובל ימצא, ולא קנסו חכמים את החמץ שברשותם בגדרי 'חמץ שעבר עליו הפסח'. ולפחות ניתן לצרף זאת כסניף לדעת הרמב"ן וה'ח'ק יעקב'.

ה. גזילה בכליו של הנגזל

עוד נראה להקל בנד"ד מטעם אחר, שהרי גם לאחר שמציות החמץ הוצאו באיסור מהימ"חים, הן הועברו לנגמ"שים או לכלי רכב אחרים שכולם עומדים ברשות הצבא, ונמצא שמעולם הן לא יצאו מרשותו. כידוע, משיכת הגזלן אינה קונה במקומה אלא אם כן הוציאה מרשות הבעלים. ואילו כאן הקופסאות של מציות החמץ היו ונשארו כל הזמן ברשות צה"ל, והמשיכה נעשתה בכליו של הצבא וברשותו של הצבא. ממילא, החייל שנטל קופסא כזו אינו קונה את הגזילה ואין לו אחריות עליה.

ואמנם, מציות החמץ עצמן אינן ברשות הצבא בימי חג הפסח אלא ברשות הגוי, אך לכאורה הקופסאות עצמן אינן נמכרות לו אלא רק תכולת החמץ שבהן, והרי הן

2. ואע"פ שמי שמתארח אצל אחרים בליל הסדר יוצא במצתו של בעה"ב ומשמע שקונה את המצה, י"ל שמן הסתם גם הוא וגם בעה"ב התכוונו שהאורח יצא ידי חובתו באכילת מצה, וכלולה בכך גם כוונה להקנות את המצה כדי שיצאו י"ח כדן, אע"פ שלא חשבו על כך במפורש. וכעין מש"כ הרא"ש בקידושין (פ"א סי' כ) בענין השואל טבעת על מנת לקדש בה אישה שמקודשת, כי מסתמא המשאיל התכוון שהשואל יוכל לקדש בטבעת זו את האישה וכמו"כ התכוון לכך השואל.

בעה"ב יתכן שאינה קונה. ועוד כתב שגם במקום שהגזלן לא קנה בקנייני גזילה ואינו חייב באונסין, מ"מ אחריות של פשיעה ודאי מוטלת עליו ודי באחריות זו כדי לעבור על איסורי 'בל יראה' ו'בל ימצא'. וא"כ לדעתו של ה'בית אפרים' אין לצרף סברא זו כסניף להקל.

אך לענ"ד יש לפקפק על כל אחד מן הטעמים הללו, ומשום כך גם סברא זו יתכן ומצטרפת כסניף להקל בנד"ד.

טענתו העיקרית של ה'בית אפרים' שקנין הגבהה קונה אפילו בכליו של בעל הבית, אך לענ"ד סברא זו צריכה עיון דמאי שנא הגבהה ממשיכה, הרי בשני המקרים גוף החפץ נשאר בבעלות המוכר והקונה לא חפץ לקנות אלא את תוכנו של הכלי. ועיין באנצקלופדיה התלמודית ערך 'הגבהה' (חלק ח עמ' קסג) שהביאה מחלוקת בין הראשונים בשאלה זו. לדעת הרא"ש (בתוספותיו) והריטב"א הגבהה קונה גם בכליו של מוכר, ולדעת הרמב"ן הגבהה דינה כמשיכה ואינה קונה בכליו של מוכר. וכיון שהנחתו של ה'בית אפרים' אינה מוסכמת לכו"ע, יש מקום לצרף זאת כסניף להקל בנד"ד.

ובאשר לטענתו השניה שהנגזל אינו מקפיד על כליו ומשאלם לגזלן, יתכן שבנד"ד שאני וגם בעל הכלי מקפיד על גזילתם, בין אם הגוי הוא הבעלים ובין אם הצבא הוא הבעלים. ואולי יש להבדיל בין כלים שנפתחו שאינו מקפיד עליהם לבין כלים סגורים שהוא מקפיד עליהם, וצ"ע.

ובאשר לטענתו השלישית של ה'בית אפרים' שדי באחריות קלה של הגזלן לענין פשיעה בכדי לעבור על החמץ בבל יראה ובל ימצא, הדבר תלוי במחלוקת

המסגרת הצבאית. וכיון שהשתמשו בכלי הצבא או הגוי בעת נטילת החמץ, לאו כל כמינייהו לקנותו בשמם וק"ו בשם הצבא. אלא שב'בית אפרים' (שם) תלה את הדבר במחלוקת רב אחא ורבינא (כתובות לא, ב) אם גזלן שמשך מרשות הנגזל לרשות הרבים קונה. לדעת רב אחא לא קנה כיון שאין קנין משיכה ברה"ר, וא"כ הוא הדין בנד"ד כל עוד המציות בתוך הקופסאות לא קנה לדעתו, כי החייל לא התכוין לגזול את הקופסאות אלא להשאירן בבעלותן. ואמנם מסתבר שהמציות שהוצאו מהקופסאות נחשבות לגזולות כי נקנו בהגבהה, אולם השאלה אינה עוסקת בהן אלא רק במציות שנשארו בקופסאות והן אינן גזולות, ונמצא שמעולם הן לא יצאו מרשות הגוי. ומכיון שהחמץ נותר ברשותו של הצבא והחייל לא הכניסו לרשותו לא היה כאן קנין גזילה לדעת רב אחא.

ולעומת זאת, לדעת רבינא הגזלן קונה בעצם ההוצאה מרשותו של בעל הבית גם בלא קנין משיכה, וא"כ הוא הדין בנידון דידן, הרי מציות החמץ עצמן ודאי יצאו מרשותו של הגוי אפילו אם נאמר שהקופסאות נותרו בידי הצבא. וא"כ לדעתו החייל נחשב לגזלן ולדעת חלק מן הפוסקים הלכה כרבינא, (עיין רמב"ם הל' גניבה פ"ג ה"ב, ובשעה"מ שם).

אך למסקנה ה'בית אפרים' לא הסתמך על סברא זו להקל, מכמה טעמים. אם משום שבעה"ב אינו מקפיד על הכלי שבו היה מונח החפץ שנגנב, ומצידו הרי הוא שאל בידי הגזלן כדי לקנות בו את החפץ בקנייני גזילה. ואם משום שהגבהה קונה בכליו של בעל הבית ורק לענין משיכה אמרינן שאם נעשתה בכליו של

שכבר עבר זמן מכירת חמץ ניתן לסמוך על הדיעה המקילה, וחמץ זה לא נאסר אם שהה בבית היהודי במהלך חג הפסח. ומכיון שאף שאלה זו עוסקת במצב של דיעבד, מסתבר שאף בנד"ד החמץ שנותר לא נאסר באכילה.

מסקנה

מכל הנ"ל נראה לעניות דעתי שמצויות החמץ מותרות באכילה אחר הפסח.

הראשונים שהובאה גם להלכה בשו"ע (סי' תמ סעי' א):

נכרי שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם הוא חייב באחריותו מגניבה ואבידה – חייב לבערו. וי"א שאפילו אינו עליו אלא שומר חנם שחייב בפשיעה – חייב לבערו.

ובמשנ"ב (שם ס"ק ח) הכריע שאמנם יש לחוש לכתחילה לדיעה המחמירה, אך בדיעבד אם לא ניתן למכרו לעכו"ם כגון

סימן מ

ויסקי שעבר עליו הפסח

ראשי פרקים

שאלה

א. דעות הפוסקים

ב. ויסקי אינו חמץ גמור

מסקנה

* * *

שאלה

אשה ביקשה מבנה למכור את החמץ לנוכרי באמצעות הרבנות. הבן הוא בתהליך התחזקות אך עדיין לא מודע דיו לאיסור החמץ ולחובת המכירה, וסבר לתומו שזו רק גחמה של אמו ולא מילא את בקשתה. אמו הסתמכה עליו וסברה שהחמץ נמכר כדן. עתה נודע לה שהחמץ לא נמכר, ונפשה בשאלתה, מה דין החמץ?

המדובר בהפסד מרובה, בעיקר של בקבוקי ויסקי רבים שנקנו במיוחד לקראת נישואי הבת.

א. דעות הפוסקים

עיי' שיע"ת סי' תמח (לפי סימוני השד"ח

אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה ריש סי' ח) שהביא פוסקים רבים הדנים במי שמינה שליח למכור את חמצו והשליח לא עשה את שליחותו האם המשלח נחשב כאנוס וחמצו מותר אחרי הפסח. הדעה נוטה לאסור חוץ מיי"ש שבו צירפו את הסברה שיי"ש אינו חמץ עיי"ש אות יד:

במחזיק כפר שהיה לו חמץ אצל הווערסט הייזיר שלו וסמכו כ"א על חברו ובין כך ובין כך לא נמכר בע"ש י"ג ניסן וביום השבת שהוא ע"פ אחר מנחה נודע להמחזיק שלא נמכר החמץ אסור בהנאה אחר הפסח אע"פ שביטל ע"ש,

ושם באות כא:

וכתב בשו"ת פ"י באחד ששכח למכור יי"ש ועבר עה"פ והוא הפסד גדול וכתב

כמו כן אין בהצעות אלו בכדי לפתור את שאלת ההפסד המרובה. כי בנ"ד אין להם צורך בכמות גדולה יותר של ויסקי וכל קנייה נוספת היא הוצאה מיותרת, ויותר זול לקנות ויסקי חדש, בכמות של זה שנאסר, מאשר לקנות כמות גדולה יותר ולערבה בוויסקי האסור.

והשאלה היא האם לסמוך רק על הסברה שויסקי אינו חמץ גמור?

ב. ויסקי אינו חמץ גמור

בקונט"א של הפנ"י (סוף קדושין) בענין חדש דן באריכות בשכר עשוי מדגן חדש ונוטה לומר שהשכר אינו הדגן עצמו אלא זעה שלו וזו מותרת. אולם יש חולקים עליו. עיין שערי תשובה (סי' תמב) שכתב:

עיין בשו"ת ח"צ סי' כ' שכתב שיי"ש הנעשה ממאלץ אסור ד"ת דאף שנשתנה טעם המאלץ מ"מ כיון שעיקרו של המאלץ לעשות היי"ש והו"ל כפירות עפוצים מאוד שאין ראויים לאכילה כשהם חיים ונאכלין ע"י בישול במים או עם דבש וצוקר דאף שנשתנה טעם ע"י בישול וטיגון במלתייהו קיימי כו' ע"ש ובפ"י בק"א לקידושין בענין חדש שהאריך בזה ובשו"ת שב יעקב חלק י' סי' מא ועיין בשו"ת בית אפרים סי' מט תשובה אחת להגאון מוה' יושע ז"ל בעהמ"ח מג"ש שכתב להחזיק במעוז היתר דיי"ש מחמת זיעה בעלמא ובספר באר יעקב שהאריך לישא וליתן עם חביריו הגאונים הנ"ל.

ועיין בשו"ת נ"ב מ"ת סי' סד שנראה מדבריו שלא רצה לתקוע עצמו לדבר הלכה להתיר מחמת טעם זה ואפילו בצירוף היתר הביטול, ועיין בשו"ת בית אפרים מ"ש בשם הגאון בעהמ"ח פ"י

שאין לסמוך להתיר מחמת הביטול רק שיש לצדד ההיתר לפי מ"ש בתשובה דיי"ש אינו רק חמץ מדרבנן וכיון ששכח הו"ל כאנוס, וגם יש לסמוך על רבינו יונה בשעת הדחק לערבו ביי"ש אחר ומכל מקום יש לקונסו להשליך לאיבוד השליש או חציה שלא יוסיף לעשות עוד כן וכן עשיתי מעשה בעירי ע"ש.

וכן כתב בשו"ת כתר כהונה (סי' כ) הובא שם באות כב (ועיין בשו"ת משאת בנימין סי' מג, נח, נט, וצו מדינים אלו, ועיי"ש אות יח).

א"כ מצינו שהפוסקים הסתפקו בכך שהמשלח שסמך על השליח שיעשה שליחותו נחשב לאנוס ואם חמצו נאסר, ולא התירו אלא בצרוף סניפים:

א. שהיי"ש אינו חמץ גמור.

ב. בתערובת של היי"ש שעבר עליו הפסח ביי"ש חדש שלא עבר עליו הפסח.

ג. ויש שדרשו שהיי"ש יימכר לנוכרי, אך יהודי אל ישתה מיי"ש זה.

פתרונות אלו לא מעשיים בנ"ד. לא קל למצוא בארץ נוכרים השותים ויסקי (המוסלמים לא שותים בכלל משקאות חריפים, ומהגרים גויים שותים בעיקר וודקה ולא ויסקי). אין גם אפשרות מעשית לקנות ויסקי חדש, לפתוח את הבקבוקים ולערב את הויסקי שעבר עליו הפסח בוויסקי אחר, כי א"א לשמור את הויסקי ולהגישו לאורחים בצורה כזו. כמו כן לא נראה לערב את הבקבוקים הסגורים אלו באלו, כדין תערובת של יבש ביבש, כי לא ברור שלכן התכוונו הפוסקים שהתירו תערובת של חמץ שעבר עליו הפסח. מסתבר שהתירו רק בתערובת של לח בלח משום שהחמץ מתבטל ואיננו. אך בתערובת של יבש ביבש החמץ נשאר בעינו. ובר מן דין הבקבוקים עצמם הם דבר חשוב ואינם בטלים ברוב.

הנבלעת בקדרה של בשר הזיעה אינה של דבר אסור שהרי החלב לפני שהתערב היה מותר ובכ"ז נפסק להלכה שהדבר אסור. ואכן החוק יעקב בר"ס תמב משווה חמץ לטומאה ואוסר י"ש בפסח וכן הכריעו האחרונים, המשנ"ב וערוה"ש. ערוה"ש כתב גם שהשותה י"ש בפסח חייב כרת! ואלמלא דבריו היה מקום להסתפק אולי דין זיעה הוא רק מדרבנן. אמנם גם בשו"ת חכם צבי (סימן כ) כתב שהאיסור מן התורה:

וכיון שזכינו שהמשקה הנעשה מחמץ הרי הוא כמוהו ולא שייך ביה זיעה כלל ממילא המאלי"ץ שהיין שרף נעשה ממנו הוא אסור דבר תורה בין שיהיה סחיטת החמץ או מי בישולו וכבר לימדנו הריב"ש ז"ל בתשו' רנ"ה שהי"ש הלז דינו כיון שנעשה ממנו שכל זיעה העולה מן החמץ דינה כחמץ עצמן ואל ישתבש אדם לומר דדוקא ביין נסך ושאר איסורי ע"ז דאפרן אסור שהרי הראיות שהביא שם בשאר איסורין הם.

אך בשו"ת משכנות יעקב (חיו"ד סי' לו) כתב לבאר דהריב"ש אסר דוקא בכגון י"ש הנעשה מיי"נ שאסור בהנאה, אבל באיסורי אכילה דאפרן מותר י"ל דיי"ש נמי שרי, דכיון שזה נעשה מהעשן העולה ועיקרו מן העשן הרי הוא כמו אפר נשרף ובפרט שנשתנה ויהי למים, ואין כאן לא טעם האיסור ולא ריחו וממשו ופנים חדשות באו לכאן, עי"ש באריכות.

גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סי' יב) מחלק בין טומאה לאיסור. הוא דן במשקה העשוי מאדי חלב מה דינו האם הוא חלבי או לא. אבל כשמעיינים בדבר נוכחים לדעת שאין ראייה מדברי הריב"ש לכגון נידוננו, דראשית מצינו בשו"ת חתם סופר חיו"ד

שצידד להתיר במכירת מאלץ, דמאלץ הוא חמץ נוקש' ע"ש.

לא ברור שהויסקי אמנם נעשה מדגן מעופש שאינו ראוי לאכילה. אך מה שידוע לנו הוא שהויסקי המשובח (ובויסקי כזה אנו דנים כאן) עשוי מאדים העולים מתסיסת דגן, זעוה זו, הנוצרת מאדים, שונה מזעה של שכר היוצא מהפרי עצמו. נוזל היוצא מהדגן עצמו הוא בעצם חלק מהדגן ובכ"ז יש שהתירוהו משום שאינו דגן ממש אלא רק מוהל היוצא ממנו. ואילו אנו דנים באדים העולים מהתסיסה ומתעבים אח"כ. הם אמנם אינם חלק ממש של הדגן אך בכ"ז הסתפקו הפוסקים אם היא אסורה. כי אולי גם זעה כזו נחשבת כחלק מהמוצק ממנו היא יוצאת וכמו שמצינו בזעה של בשר ושל טרפות. ר' יורה דעה (סי' צב ס"ח):

מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלעת בקדירה, ואוסרתה.

ומקור הלכה זו בשו"ת הרא"ש (כלל כ אות כו) על סמך משנה במסכת מכשירין (פ"ב מ"ב):

מרחץ טמאה זיעתה טמאה וטהורה בכי יותן הבריכה שבבית הבית מזיע מחמתה אם טמאה זיעת כל הבית שמחמת הבריכה טמאה.

וכן נפסק להלכה בסי' קכג סכ"ד לעניין יי"נ על סמך ראייה דומה שהביא הריב"ש בסי' רנה.

מיהו היה מקום לחלק בין טומאה לבין חמץ. טומאה שמה עליה אולם חמץ לפני פסח הוא היתר גמור. מיהו דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים אם חמץ היתרא בלע או איסורא בלע. כי למ"ד חמץ איסורא בלע דינו כמו טומאה. ועוד גם בזיעת חלב

זיעה העולה ישירות לקדרה של בשר לזיעה שהתעבתה והפכה למשקה.]

ונאמנה עלינו עדותו של מרן הרב זצ"ל במשפט כהן (סימן יד) שכתב:

אמנם בענין התמצית המעורבת, כשעיקר הטעם הוא ממיני צמחים, אע"פ שבא ג"כ מעט יי"ש חמץ, כבר פשטה ההוראה להקל במקום דחק, וכן הייתי נוהג להתיר ג"כ בחז"ל בפבריקה שהיתה בעירי,

(עיי"ש שעיקר התרו הוא משום שהמדובר בזיעת אוכלין שהתערבה לפני פסח ואילו אצלנו מדובר בזיעה עצמה ללא תערובת).

כאמור, הפוסקים הצריכו כמה סניפים להקל ואחד מהם שבעל החמץ לא יהנה מהחמץ עצמו אלא ימכרונו לאחרים. והנה בנ"ד הויסקי מיועד להשקות את האורחים בחתונת הבת וצ"ע האם השקיית האורחים נחשבת כמכר לאחרים, או שמכיון שהאורחים שותים רק ברשותה, ומשלה הם שותים, נחשבת בעלת הבית כאילו נהנית בעצמה מהחמץ והרי לה עצמה אסור לשתות את החמץ.

ומסתבר יותר לומר שזוהי כהנאת עצמה. שהרי כל עיקרו של הויסקי לא נקנה אלא להשקות אחרים וא"כ מבחינתה הוא מיועד בעיקר להנאת אורחיה וממילא להנאתה, ולכן יש לאוסרו.

והנה בנ"ד י"ל מכיון שהיא רצתה באמת למכור את החמץ לגוי וסמכה על בנה שימכרונו מדובר אפוא בטעות שבתום לב שהיא כאנוסה (ר' ב"מ מב, ב' נימא לאפוטרופא זיל שלים אמר אנא לבקרא מסרתיה").

אמנם בשו"ע (תמח, ה) נפסק שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה גם אם היה באונס, לא כל האונסין שוים, וכשיש צירוף של שיקולים נוספים יש מקום להקל. ומכיון שלא מדובר בחמץ ממש אלא

(סי' קי"ז) שהתיר בפשיטות שמן הנעשה משקדים הגדלים בענבי חרצי ענבים שהם יי"ג, מטעם דכח יין שבחורצנים נתהפך ונעשה ממנו שמן וכל דבר שנשתנה לדבר היתר הותר, ומכיון שלא נטעם ונרגש בו טעם יין אין לחוש.

ושנית והוא העיקר. די"ל דבכגון נידונו גם הריב"ש יודה להתיר, והוא משום דבנידון הריב"ש הרי היין כבר חל עליו שם איסור עוד לפני שהוצא ממנו המים, ולכן סובר שפיר דמכיון שכבר חל על זה שם איסור תו כל היוצא ממנו נחשב כיוצא מדבר איסור והרי הוא כמוהו, ולא מסתלק שם האיסור, אבל בכגון נידונו הרי על החלב לא חל עדנה שום שם איסור, ואנו רוצים רק שכשיבשלו אח"כ הקוניאק המתהווה מזיעת החלב עם הבשר שיחול אז שם איסור בב"ח מכח זיעת – החלב, א"כ בכגון זה שפיר יש לומר דאינו יכול לחול כעת ע"ז שם איסור כזה משום דהתורה לא אסרה זיעת חלב כשלעצמה עד שיחול עליה מלכתחילה שם איסור בב"ח. ועד כאן לא אסר הריב"ש כי אם מפני שכבר חל על היין שם איסור הנאה, וחל ממילא גם הדין לאסור אפילו אפרן, וכמו שמסביר הריב"ש שם דכל איסורי ע"ז אפילו נשרפו והיו אפר אסור ע"ש.

[וצריך ליישב את פסיקת השו"ע שאסרה זיעת חלב, למרות שהחלב היה עדיין מותר אמנם יש לחלק בין זיעת משקין לזיעת אוכלין וכמש"כ הפ"ת (שם אות ו) בשם הפרמ"ג. וחילוק זה מסביר את היתר היי"ש למרות שגם זעת חלב היא של היתר אלא שזיעת חלב היא של משקה וזיעת יי"ש היא של אוכל. אולם גם קוניאק מזיעת חלב הוא מזיעת משקה. ונלענ"ד לחלק בין

רק בזיעת אוכלין של חמץ שיתכן שאינה חמץ כלל, יש מקום לומר שבאונס כגון דא שהיא באמת רצתה למוכרו ומדובר בהפסד מרובה ובעגמת נפש גדולה שעלולה לפגוע בשמחת כלה יש להקל. וכדי שבכל זאת לא תיהנה לגמרי מחשש חמץ שעבר עליו הפסח ראוי שתתן סכום מכובד לצדקה.

מסקנה

מותר לשתות את הויסקי אולם מן הראוי שתיתן סכום גדול לצדקה.

סימן מא

כרית חום המכילה דגן

ראשי פרקים

שאלה

א. דין כופת שאור וחיטים שנזרעו

ב. שיטת החלקת יואב והקהילות יעקב

ג. השלכות נוספות העולות משיטות

האחרונים

מסקנה

* * *

שאלה

בטיט, משום שבאופן זה השאור בטל לגמרי אע"פ שהוא עדיין ראוי לאכילה.

ופסק הרמב"ם כת"ק, וז"ל (הל' חמץ ומצה פ"ב הט"ו):

כיפת שאור שייחדה לשייבה, אם טח פניה בטיט הרי זו בטלה ומותר לקיימה.

ובדומה לכך מצאנו בחיטין שזרען בקרקע בפסח, שמותר לקיימן אע"פ שהם ראויים לאכילה כמבואר להלן, משום שאין לך ביטול גדול יותר מן הזריעה בקרקע. וכמו כן יש לומר בנד"ד, שהכנסת גרעיני הדגן לכרית מפקיעה אותם מן השימוש למאכל, ומותר לקיימן בפסח.

ובקהילות יעקב (פסחים סי' מד) הביא ראייה לדין זה של חיטים שזרעם מן הגמרא במנחות (סט, א), וכפי שהוכיח בעל המשכנות יעקב (בספרו קהלת יעקב על פסחים דף נה ע"א):

בעי רבא בר רב חנן חטין שזרען בקרקע.

כרית המכילה זרעונים שונים וביניהם דגנים שיש בהם חשש חימוץ, וכשמחממים אותה הזרעונים שבה אוצרים את החום. האם מותר להשהותה בפסח?

ובדומה לכך יש לשאול: מה דינה של עבודת אומנות שמיני דגנים משולבים בה, כמו תמונה שיש בה שיבולים. האם מותר להשהותה בפסח?

א. דין כופת שאור וחיטים שנזרעו

לכאורה דינה של כרית זו כ"כופת שאור שייחדה לשייבה" (פסחים מה, ב) שנחלקו בה התנאים, תנא קמא אסר ור' שמעון בן אלעזר התיר משום שהמשתמש בה ביטלה מלהיות אוכל, ואינו מקיימה אלא לשייבה בעלמא. ובגמרא שם מבואר שגם ת"ק מודה במקרה שטחו את פניה

עומר מתירן או אין עומר מתירן.

היכי דמי – ...דחצידינהו וזרעינהו קודם לעומר ואתא עומר וחליף עלייהו. וקא מיבעיא ליה מהו לנקוטי ומיכל מינייהו, **כמאן דשדייא בכדא דמיא** ושרינהו עומר, או דלמא **בטיל להו לגבי ארעא**. סוגיה זו עוסקת בדין חדש, והיא מסתפקת האם הזרעים בטלים לקרקע על ידי הזריעה והקרבת העומר אינה מתירה אותם, או שאינם בטלים והותרו על ידי העומר.

וקשה על הגמרא, הרי חיטים אלו הם חמץ ואסור לקיימם בפסח משום בל ימצא, וגם לאחר פסח עדיין הם אסורים מדין חמץ שעבר עליו הפסח. ואם כן מדוע התירו לזרעם בקרקע ולהשתמש בהם? אלא על כרחך הגמרא אינה מסתפקת בדין חמץ, ופשיטא לה שהזריעה מבטלת את גרעיני הדגן שנזרעו מדין חמץ, כפי שמצינו בכופת שאור. וכל הספק התעורר רק לגבי דין חדש אך לא לגבי דין חמץ. וכעין זה יש להוכיח גם מן הגמרא בפסחים (נה, א):

רבי יהודה אומר המנכש בשלשה עשר ונעקרה בידו, שותלה במקום הטיט ואין שותלה במקום הגריד.

אך לפענ"ד יש לדחות את שתי ראיותיו של בעל המשכנות יעקב, ואדרבה ראייתו השניה מן הגמרא בפסחים מוכחת כנגדו. שכן יש לדייק בלשון הגמרא – "שותלה במקום הטיט" – שהמדובר שם בשותל ולא בזורע, ונפק"מ גדולה בין השניים. כשזורע חיטה הגרעין ישנו בעולם וסביר להניח שהוא מחמיץ בקרקע, אך כשהחיטה נעקרה וחוזר לשותלה הגרעין כבר איננו ובמקומו גדל שתיל, ואם כן אין שום איסור לשותלו מחדש בערב פסח משום חמץ. ואדרבה,

מסוגיא זו משמע שזריעה לכשעצמה אסורה בפסח משום חמץ.

ועל דרך זו יש לדחות גם את ראייתו הראשונה של המשכנ"י מן הגמרא במנחות, משום שגם שם ניתן להעמיד שהמדובר בשותל ולא בזורע. ואמנם קשה לדחוק זאת בלשון הגמרא שנקטה בלשון "חייטין שזרעו", וכך משמע גם מהדמיו של החיטים בקרקע לזרעים בכד, ומשמע שמדובר בזרעים ולא בשתילים.

אך עדיין אפשר להעמיד את הסוגיא בשופי בגוי שזרע חיטים בשדהו, ובכגון דא אין מקום לדון כלל מדין חמץ אלא רק מדין חדש, (אם נניח שדין חדש חל גם על קרקע של גוי, שלא כהב"ח ביר"ד ס' רצד).

ומלבד זאת יש לדחות ולומר שרבא לא דן שם בסוגיה מדין חמץ אלא רק מדין חדש, ואין הכי נמי גם הוא מודה שמדין חמץ אסור לזרוע מיני דגן בערב פסח. וכל השאלה לא התעוררה אלא בדיעבד לאחר שכבר זרע, ויש להסתפק בדין חדש שמא הזרעים הותרו על ידי העומר כיון שלא הספיקו להשריש קודם ט"ז ניסן. (ולענין חמץ שעבר עליו הפסח, יתכן שחיטים אלו לא ייאסרו ולא יוטל עליהם קנס מדין חמץ שעבר עה"פ, כי החמץ עצמו כבר אינו בעין ולא מדובר אלא בגידוליו).

ב. שיטת החלקת יואב והקהילות יעקב

הקהילות יעקב (שם) הקשה על המשכנ"י מפסק הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ב הל' יט):

זרעים טמאים שזרעם הרי הצומח מהן טהור, ואפילו בדבר שאין זרעו כלה, והוא **שהשרישו**, אבל קודם השרשה הרי הן בטומאתן אפילו בדבר שזרעו כלה.

ובחלקת יואב (א"ח סי' כא) כתב לחלק באופן אחר. בכופת שאור השאור הוא חלק מהכלי, ומכיון שחל עליו שם כלי ממילא פקע ממנו שם שאור. משא"כ בזרעים שזרעם בקרקע שלא הורידן לתורת כלי, ולכן לא פקע מהם שם חטים. וכדי ליישב את הגמרא במנחות – שלא אסרה לקיים את החטים בקרקע משום איסור חמץ – חידש שהחטים הבלועים בקרקע דינם כחמץ הבלוע בכלי, שאין עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא.

ומדברי הרמב"ם אין ראייה להלכות חמץ, שגם בדיני טומאה יש לחלק בין שני מצבים – כשהזריעה באה להציל את הזרעים הטהורים שלא יטמאו, וכשהיא באה לטהר את הזרעים שכבר נטמאו. הרמב"ם לא הצריך את ההשרשה אלא כדי להפקיע מן הגרעינים את טומאתם, אך גם הוא מודה שזריעה בלבד מספיקה כדי שהם לא יקבלו טומאה.

(ודבריו שם סתומים קצת, כי לא ברור מה החילוק בין חטים שזרעם שנחשבים כבלועים לחמץ שנפלה עליו מפולת פחות מג"ט שאינו נחשב לבלוע? אא"כ נניח שהמדובר בזרעים שטמונים עמוק בקרקע יותר מג"ט. ובעיקר יש לשאול לצד הראשון בחקירת הגמרא בחטים שזרעם שהם כמנחי בכדא – מדוע הם נחשבים כבלועים ואינו עובר בב"י וב"י, בעוד שחמץ שנפלה עליו מפולת פחות מג"ט לא נחשב כמבוער?)

ואולי י"ל שהיא הנותנת, כיון שזרעם ביטלם בקרקע. וגם אם זריעתם אינה מועילה לעניין אונאה שבועה ועומר, לעניין חמץ הוא נחשב כבלוע. אך חמץ שנפלה עליו מפולת לא ביטלם שם. וצ"ע).

על כל פנים, גם לפי הסברו של החלקת

מבואר אפוא שרק השרשה מטהרת את הזרעים, אך עצם הזריעה למרות שביטלם בקרקע לא מועילה והם מקבלים טומאה, ולא דמי לכופת שאור.

ועל כרחק יש לחלק בין כופת שאור לבין זרעי דגן שזרעם בקרקע. בכופת שאור האדם זקוק לכופת כמושב, אך אין לו ענין בשאור דווקא והריהו מבטלו לגמרי. משא"כ כשזרע חטים, הוא מעוניין בחטים ואינו מבטלן בזריעה גרידא עד שישישו. כך חילק הקה"י.

(אך לפי"ז לא ברור מהו הסבר הגמ' במנחות אם זרעים שלא השישו אולי בטלו לקרקע, מדוע שיתבטלו לקרקע?).

ואם באנו לדקדק בחילוק זה, יש מקום להעיר שלכאורה גם הבחירה להשתמש בכופת שאור לישיבה אינה מקרית. ויתכן שהיושב זקוק למושב רך ומנופח, ולשם כך הוא משתמש במיוחד בשאור. ואם כן, מה בינו לבין דגן שזרעו בקרקע?

ושמא כוונתו לטעון שלא השאור לכשעצמו נחוץ למי שיושב עליו, אלא שחפץ לשבת על דבר רך ומנופח ורק במקרה השאור מתאים לו למטרה זו. והא גופא קמ"ל, שמכיון שאין לנו ענין בשאור אלא בכופה די בכך כדי לבטל את השאור. ולא דמי לחטים שנזרעו שיש לו צורך בהם לכשעצמם. וצ"ע בחילוק דק זה.

ואם נקבל חילוק זה הרי דמי ממש לנד"ד. שכן גם מיני הדגן לא נבחרו מצד ערכם התזונתי, אלא משום שאנו זקוקים בעצם לחומרים אוצרי חום, ורק במקרה הדגנים מתאימים לכך. אולם אין לנו צורך דווקא בדגנים בתור שכאלו. ולא דמי לזרע חטים שהוא מעוניין דווקא בחטים, שזהו רצונו בעצם ולא במקרה.

בהם חשש לגרעינים. האם מותר לקיימן בפסח?

ומסתבר להקל ביצירות כגון אלו, הן לדעת החלקת יואב והן לדעת הקה"י, ואינן צריכות ביעור.

לדעת החלק"י יש להקל כיון שהאומן עשאו כל, ובה ביטל מהן שם חמץ. וגם לדעת הקה"י מסתבר שיש להקל, כיון שהיוצר אינו חפץ להשתמש דווקא בגוף החמץ לשם יצירת התמונה, אלא שהחומרים שמהם היא מצוירת עשויים במקרה מחמץ. ואם כן, הריהו מבטל את החמץ לגמרי ואינו עובר בב"י וב"י. וכבר כתבנו שהחילוק דק, ולא ברירא לן כולי האי.

ולכאורה תהיה נפק"מ בין שני הטעמים בתמונה שיש בה שיבולים מיובשות, שהבחירה בהם ודאי אינה מקרית אלא אדרבה כל המטרה האומנותית היא בתמונה של שבולים דווקא.

לדעת החלק"י יש להקל גם בכגון זה, כי עצם הפיכתן לכלי ביטלה מהן שם חמץ. אך לדעת הקה"י, מכיון שהוא מעוניין ששמן של השיבולים יישאר עליהן גם לאחר הדבקתן, לכאורה הן לא בטלות ועובר עליהן. ואין דרך להתירן אלא על ידי הצנעה בחדר סגור ומכירתם לגוי.

מיהו, אם שיבולים אלו צבועות בצבע יש להקל בהם מטעם זה, ולתלות שמן הסתם הן נפגמו על ידי הצבע, ושוב אינן ראויות לאכילה. מה גם שצבען מוכיח עליהן שביטלן ממאכל. אך אם מרחו עליהן חומר שקוף, אע"פ שהוא פוסלן מאכילת כלב, מ"מ הדבר לא ניכר עליהן,

יואב נמצאנו למדים לנד"ד, שיש להתיר לקיים את מיני הדגן בכרית. כי גם הכרית היא כלי והדגנים בטלים לכלי, והינם חלק ממנו ובטל מהם שם חמץ.

ובנד"ד יש לצרף עוד טעם להקל.

כיון שסביר להניח שהדגנים עברו חיטוי, שאם לא כן לא היה ניתן להשתמש בכרית מחשש לריקבון ולהתלעה וכדומה. ומאחר שהחמץ שבהם אינו ראוי לאכילה, לכן למעשה יש להתיר את השימוש בכרית זו ללא חשש. אך יש להדגיש שגם ללא חיטוי, הסברה נותנת שדינה של הכרית כדין כופת שאור שיחדה לשיבה.

והיה מקום להחמיר בדבר ולהצריך מכירה לגוי לרווחא דמלתא, אלא שמכירה זו אינה מועילה כל עוד הבעלים משתמשים בכרית בפסח. והמכירה תועיל רק אם הבעלים יקבלו על עצמם שלא להשתמש בכרית בפסח, אלא להצניע אותה עם כל החמץ הנמכר לגוי. וגם הפקר אינו מועיל אלא אם התכוון להפקיר באופן מוחלט ואמיתי, דהיינו שיוציא את הכרית מביתו ויאפשר לכל אדם לקחתה. לכן נראה שיש להתיר לקיימה בפסח גם בלא מכירה והפקר.

ג. השלכות נוספות העולות משיטות האחרונים

ועל פי חילוקים אלו שהוזכרו בחלקת יואב ובקהילות יעקב הנ"ל יש לפשוט שאלות נוספות הנוגעות ליצירות אומנותיות העשויות מחמץ. למשל, ישנן תמונות ויצירות אומנות העשויות מפתיתים ואטריות, או מקש ותבן שיש

ממנו חום. ואמנם יש מקום לפקפק בסברת הקה"י, אך מכיון שהמדובר בזרעים יבשים שלא ידוע לנו שנפלו עליהם מים והחמיצו, יש לתלות לקולא. מה עוד שבדרך כלל הגרעינים עברו חיטוי ונפסלו מאכילה, ומשום כך מותר להשתמש בה בפסח. לעומת זאת, יש להחמיר בתמונות העשויות משיבולים כל עוד לא נצבעו, וראוי להצניעם בחדר נפרד ולמכרן לגוי.

ולפחות יש כאן מראית העין וראוי להסירן ולמוכרן לגוי.

מסקנה

מותר להשתמש בכרית הנ"ל בפסח משום שהחמץ שבה מבוטל. לדעת החלקת יואב הדבר פשוט – כיון שהדגן טפל לכלי ובטל ממנו שם מאכל. אך גם לדעת הקהילות יעקב יש להקל כיון שאין לנו צורך בדגן לכשעצמו אלא כדי להפיק

סימן מב

קצירה לתחמיץ בפסח

ראשי פרקים

שאלה

א. האם חיישינן משום חמץ בתבואה שנרטבה?

ב. ספיקות נוספים בחיטים שנרטבו בגשמים ג. האם ספיקות אלו הן בגדר 'ספק דלהבא מסקנה

* * *

שאלה

שאלני הרב נהוראי, רבה של משואות יצחק: בשנה זו התבואה הגיעה לשלב ההשתבלות בעיצומו של חג הפסח. ומאחר שהחיטה מיועדת לתחמיץ, התברר שאי אפשר להקדים את הקציר קודם הפסח או לדחותו לאחוריו, אלא עליו להיעשות בדיוק במועד. וזאת משום שלא ניתן להשתמש בחיטה לתחמיץ לאחר התיבשותה, ועל כן יש להקפיד לבצע את הקצירה בעוד שהחיטים ירוקות מיד לאחר השתבלותן.

תסיסת הנוזלים המצויים בה באופן טבעי. אך דא עקא, חזאי מזג האויר צופים גשם קל במהלך הפסח שעלול להביא את התבואה לידי החמצה. וממילא עצם קיומה של התבואה בידי ישראל עלול להאסר משום 'בל יראה' ו'בל ימצא'. ואמנם, כדי להנצל מאיסורים אלו ניתן למכור את התבואה כולה לגוי, אלא שאז לא יהיה ניתן להתיר את הקציר במועד ע"י ישראל משום 'מלאכת דבר האבד' כיון שהיא איננה של ישראל אלא של הגוי.

והנה, עצם התהליך של התססת החיטה ועיבודה לתחמיץ אינו מחייב להוסיף מים לחיטים, והוא יכול להתבסס אך ורק על

השאלה איפוא היא – מה עדיף? האם עדיף שהתבואה תישאר בידי ישראל כדי שנוכל להתיר את קצירתה בחול המועד

התבואה על ידי הגשמים. האם תבואה שנרטבה אסורה כחמץ גמור מדאורייתא או לכל הפחות מדרבנן, או שאינה אלא חומרא בעלמא וקילא טפי מאיסור מלאכה במועד שעיקרה מדאורייתא.

ראשית, יש להבדיל בין גשמים היורדים על התבואה קודם קצירתה לבין אלו שיורדים עליה לאחר שנקצרה. קודם לקצירת החיטה קי"ל שהיא אינה מחמיצה אלא אם היא יבשה לגמרי ואינה צריכה עוד כלל ליניקה מן הקרקע, אך לאחר שנקצרה יש לחשוש לחימוץ (עיי' שו"ע סי' תסז סעי' ה). ונפקא מינה לנד"ד, שהרי מקפידים לקצור את החיטים לתחמיץ בעודן ירוקות, וכל זמן שהן מחוברות אין מקום לחשוש שמא יחמיצו. ואילו היה ניתן לדחות את הקציר עד אחר הפסח לא היינו חוששים לגשמים שירדו עליהם במחובר. וכל השאלה התעוררה רק משום שיש הכרח לקצור אותן במהלך הפסח, ויש לחשוש לרטיבות שתימצא בהם לאחר שיקצרו. וצריך לברר מה תוקף האיסור של חיטים שנרטבו, והאם אנו צריכים לחשוש מעתה שמא ירטבו?

ולכאורה מצאנו שאין איסור עקרוני להביא את החיטים במים אפילו בידים, וכל שכן בתבואה קצורה שיש חשש שמא תרטב במי הגשמים. שהרי מעיקר הדין לא אסרו ללתות את החיטין במים קודם טחינתם כמבואר בפסחים (מ, א), וכל החשש שמא הלתיתה תביא את התבואה לידי חימוץ התעורר רק בדורות מאוחרים יותר. המקור לאיסור פעולה זאת בזמננו הוא הרי"ף (יב, א) שהביא כן בשם הגאונים, דהאידינא אין להתיר לתייתה של תבואה

משום מלאכת דבר האבד, אע"פ שיש סיכון ממשי שהתבואה תחמיץ על ידי הגשם, או שאדרבה – עדיף למכור אותה לגוי לפחות רגע קודם החמצתה, ולהמשיך את הקציר בתבואתו של הגוי.

ולסיום השאלה חשוב להעיר: החשש לחימוץ התבואה שנקצרה בפסח אינו שוה בכל המקרים. יש חיטין שנקצרות בשלב מוקדם יחסית המכונה הבשלת חלב, ויש חיטים הנקצרות בשלב מאוחר יותר המכונה הבשלת דונג, ויש לבדוק בכל מקרה לגופו אם ישנו חשש להחמצה של החיטים. ומ"מ נלענ"ד שיש לחשוש להחמצתה של כל תבואה לאחר שהביאה שליש, כפי שמוכח מדין עמילן של טבחים (עיי' פסחים מב, ב).

א. האם חיישינן משום חמץ בתבואה שנרטבה?

כיון שעומדים לפנינו שני איסורים יש הכרח למצוא דרך ולהעדיף את האיסור הקל על האיסור החמור. ולמיטב הכרתי את המציאות אין כאן אפשרות לנהוג בדרך של "שב ואל תעשה", משום שללא מציאת פתרון כל היבול השנתי עלול לרדת לטמיון, והפסד ממונם של ישראל מחייב אותנו להכנס בעובי הקורה.

ופשוט שאיסור חמץ חמור יותר משום שהוא איסור דאורייתא, ואילו איסור מלאכה במועד אינו אלא מדרבנן לדעת רוב הפוסקים. ומסתבר שגם לדעת הסוברים שמלאכה במועד אסורה מדאורייתא, עדיין היא קלה יותר מאיסור חמץ בפסח מכיון שהכתוב מסרן לחכמים.

אך יש לדון על גוף האיסור של החמצת

אך מאידך יש להוכיח לאיסורא מן הגמרא (פסחים מ, ב), שחששה מעיקר הדין לחימוצן של החיטין שהיו ב"ההוא ארבא דחיטין וטבעו בנהר. ונחלקו הראשונים מאי שנא דין זה מדין לתיתה, שלא נאסרה אלא משום חומרא. דעת הר"ף (שם יב, א) שדגן שלא התבקע במים מותר אע"פ ששהה בהם זמן רב, ועל כרחק יש להעמיד את המעשה ב"ההוא ארבא" דווקא בכגון שכמה מן החיטין נבקעו כפי שביאר בר"ן (שם ד"ה הדר). ולעומתו, דעת ר' אפרים (הובא ברא"ש סי' כז) שדגן ששהה במים נאסר אע"פ שלא התבקע, ורק לענין לתיתה חיטין הקלו כיון שעוסק בהן ואינו מניחן להחמיץ. ונפ"מ ביניהם לענין דגן שנמצא בתבשיל ולא התבקע בתוכו, לשיטת הר"ף התבשיל מותר כמו שכתב להדיא, ולשיטת ר' אפרים התבשיל אסור כמו שכתב הריטב"א (שם ד"ה ושמואל) לדעתו, ושאינו מחיטין שנלתתו מאחר ששהו במים מרובים זמן רב.

השו"ע (סימן תסז סעי' ב) פסק כר' אפרים¹, וז"ל:

דגן זה שנטבע בנהר או שנפלו עליו מים **אע"פ שלא נתבקע אסור**, דכיון דמינח נייחזי אתי לידי חימוץ. ולשיטה זו צריך לברר מהי ההבחנה המדוייקת בין לחות מעטה כמו לתיתה שאינה אסורה מעיקר הדין, לשריה ארוכה

במים מחשש שמא יביאו אותה לידי חימוץ, וכן פסק בשולחן ערוך (סי' תנג סעי' ה):

האידינא אסור ללתות בין חטים בין שעורים.

אולם יש להדגיש שזו חומרא בלבד שקיבלנו על עצמנו משום שאין אנו בקיאים ללתות. וברמב"ם (הל' חמץ פ"ה ה"ז) כתב עוד טעם, שמא יבואו לשהות מעט אחר גמר הליתיה קודם טחינה ויבואו לידי חימוץ. ומשמע, שחומרא זו אינה נוהגת אלא לכתחילה, אך בדיעבד אינו עובר על חיטין שנלתתו משום 'בל יראה' ו'בל ימצא', וכפי שכתב המשנ"ב (סי' תסז ס"ק כז). וכל שכן, שאין לחשוש לחימוץ בגשמים היורדים על ערימות התבואה.

ועיין ב'נודע ביהודה' (מה"ת אר"ח סי' עט) שנקט שגם מעיקר הדין לא התירו לתיתה בסתמא, אלא רק בטחינה לשם מצה משום שזהירים בה, אך לא בטחינה לשם מנחות שאין זהירין בה. ובנד"ד ודאי אין זהירין בקצירת החיטים לשם תחמיץ, והיה ראוי לאסור אותה מעיקר הדין ולא משום גזירה בלבד. אך מאידך, נד"ד קיל טפי כיון שהחיטים ירוקות ואין לותתין אותן במים, וכל החשש הוא לגשמים קלים בלבד שירדו עליהם לאחר הקציר. ולא גריעא מלתיתה לשם מצה, שהיא מותרת מעיקר הדין, ולא גזרו אלא בה.

1. **הערת העורך:** לכאורה פסיקת השו"ע תמוהה, שנקט כדעת ר' אפרים והרמב"ם והשמיט לגמרי את דעת עמודי הפסיקה הר"ף והרא"ש (סי' כה). וכנראה, דעת הר"ף לא ברירא ליה. ועיין שו"ת עין יצחק (ח"א אר"ח סי' יח) שנקט בדעת הר"ף שחיטה שנמצאה בתבשיל אסורה מדאורייתא אפי' אם לא נבקעה, וצ"ע.

במים שהיא אסורה לפחות בחיטין (עיי"ש בר"ן בשם הרא"ה). ולשיטת ר' אפרים צריך לברר אם החמיר אפילו בגשמים קלים שירדו על התבואה, כיון שאין מתעסקים בה.

ויש ללמוד מדברי הרמ"א (שם):

ולכן יש לזוהר שלא יבואו מים או גשמים מזלפים על החטים, כי אז אפילו לא נתבקעו אסורות.

ומשמע מסתימתו שלא חילק בין גשמים מועטים לגשמים מרובים.

ואף על פי כן, נראה שיש להקל בנד"ד כיון שמדובר בגשמים קלים שאין בכחם להרטיב ממש את התבואה, ולכל היותר יש לחוש רק לרטיבות חלקית. וספק גדול אם יש בכוחה של רטיבות מועטה כזו להחמיץ את התבואה, מכיון שישנם סיכויים גדולים שהיא תתייבש עוד קודם שתחמיץ.

אך לכאורה יש להוכיח נגד קולא זו מן הירושלמי (פסחים פ"ג ה"א):

מטננא – חד אסר וחד שרי, ואפילו כמאן דשרי ה"מ בלוקטן אחר שש שעות מה דטלא פייגא מינהון.

(תרגום: חטים שנרטבו מן הטל אחד אסר ואחד התיר. ואפילו לדעת מי שהתיר הני מילי בלוקטן אחר שש שעות, שאז הטל התנדף מהן.)

ו'בפרי חדש' (סי' תסו סעי' ה) הוכיח מהירושלמי שהטל מחמיץ, ומשמע שמדובר אפילו בכמות קטנה של טל. ואמנם גם השו"ע (שם) פסק שהטל מחמיץ, אך המציאות שאליה התייחס אינה ברורה באופן חד משמעי, ואפשר לפרש שכוונתו לכמות גדולה של טל שהדגן שורה בתוכה ולא לכמות רגילה היורדת על הדגן בלילות. ואם נעמיד כך את דבריו נמצא שהמחבר יכול להודות לסברתנו שאין שיעור בטל רגיל כדי להחמיץ את התבואה, מה גם

שבדרך הטבע הטל מתנדף במהירות. אך מן הפר"ח משמע להדיא שמדובר בכמויות רגילות של טל, וכעין מה שהוזכר ב'ירושלמי' שאותו הוא מציין כמקור להלכה זו. ואכן, המנהג המקובל בשעה שקוצרים חיטה למצה שמורה שמחכים עד שהטל יתיבש. (מיהו, כמדומני שאין רגילות להמתין עד חצות היום).

אולם דומה שדעתו של הפר"ח אינה מוסכמת על שאר הפוסקים, שלא הביאו להלכה את דברי ה'ירושלמי', וכנראה התייחסו לדבריו כאל מידת חסידות ולא כאל הלכה מחייבת. וגם מפרשי הירושלמי כמו הפנ"מ וקה"ע ביארוהו באופן אחר, שלא מדובר בהכרח בדיני חמץ אלא בענין איסור אונאה במשקל, והא קמ"ל שיש להקפיד בשעת מכירת החטים שהן יהיו יבשות לגמרי אפילו מטל, לפחות ממידת חסידות.

ואמנם לענין מצה שמורה שאנו רוצים לצאת בה ידי חובת מצת מצוה או לאכול אותה בפסח ומחמירים לשמרה משעת קצירה, ודאי שיש לחוש לכל חשש רחוק שמתעורר בה. אך כשאנו דנים לענין 'בל יראה' ו'בל ימצא' בתבואה שנקצרה, נראה שטל רגיל אינו מחמיץ כל כך ואין לחשוש לו, ומסתבר להקל אפילו במקום שגשמים קלים ירדו על התבואה והרטיבות מעט.

ולכאורה מצאנו חבר לפר"ח בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל ד סי' י), שגם הוא נקט באופן פשוט ש"טל הנופל על החיטים העליונות לילה אחר לילה לפחות כמו חודש ימים והטל מחמיץ", אלא שהיקל למעשה מטעם אחר – שכן חטים אלו מתערבות עם שאר החיטים ובטילות. ומכח סברא זו הקשה על דעת הסוברים שחמץ שהתבטל בשישים קודם הפסח 'חוזר וניעור' בפסח

לבדוק אם התבקעו או לא. ולכל הפחות היה צורך בבדיקה מדגמית, כדי לצאת מן החשש שמא החיטים החמיצו ונאסרו מדאורייתא, לדעת חלק מן הפוסקים (ועיין בחזו"א סי קכא ס"ק יא-יד). אך כיון שבנד"ד נשאלנו בערב הפסח קודם הקציר וירידת הגשמים – כיצד עלינו לנהוג לכתחילה בפסח – לא עומדת בפנינו שום אפשרות לבצע איזו שהיא בדיקה. ואין לנו להורות אלא באופן כללי שגשמים קלים אינם אוסרים את התבואה, ועל כן אין צורך למכרה לנכרי קודם הפסח.

ב. ספיקות נוספים בחיטים שנרטבו בגשמים

ובנד"ד נראה שיש לצרף עוד כמה צדדים להקל. ראשית, כיון שדין זה שכתב השו"ע אינו מוסכם על כל הראשונים כמו שכתבנו לעיל, אם כן מסתבר שאף הראשונים שהחמירו לא אסרו את החיטין בתורת ודאי אלא בתורת ספק בלבד. ועל פי סברא זו יישב ב'מגן אברהם' (ס"ק יב) את הסתירה בפסיקותיו של השו"ע, שהחמיר בדין דגן שטבע בנהר אע"פ שלא נתבקע (סעיף ב) מחד גיסא, ומאידך היקל בדין תבשיל שנמצאו בו חיטין או שעורין ולא נתבקעו ממש (סעיף ט). ויש ליישב שחיטין אלו אינן חמץ גמור ואינן אסורות בודאי אלא מספק, ומשום כך יש מקום לחלק בין דין החיטין עצמן דהוּו ספיקא דאורייתא לבין דין התבשיל שאינו אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא.

ובשו"ת עין יצחק (ח"א, סי' יז) הוסיף, שאף לפסיקת הרמ"א (שם) שכתב שנהגו לאסור את התבשיל, גם זה אינו בתורת

ואוסר בכל שהוא, שאם כן – "איך אוכלין הם מצה בפסח שאין שום חיטים שנמלטים מזה".

וכדי ליישב את מ"ד שגם אם נתערב ונתבטל 'חוזר וניעור' בפסח יש לומר שהיא הנותנת, ובל כרחק עליו לסבור שסתם טל אינו מחמיץ כיון שיש בו כמות קטנה בלבד. ואף ה'גינת ורדים' עצמו לא כתב כן אלא כדי להקשות על מ"ד 'חוזר וניעור', אך למעשה יתכן שגם הוא מודה שאין לחשוש לסתם טל. וכבר כתבנו שלכל היותר החשש שהוא מעלה מצטמצם לענין אכילה בלבד שאיסורה בכרת, אך לענין איסור ב"י וב"י אין לחוש לטל רגיל היורד על הדגן בלילות, "ודם השמש נמס".

הדרך לדוכתין, שיש לחלק בין טל וגשמים קלים שמביאים את החיטה שנקצרה לידי רטיבות קלה בלבד שמתייבשת בקלות, לבין גשמים משמעותיים יותר שעלולים להביא את החיטה לידי החמצה. וכפי שהבנתי, בנד"ד לא מדובר בחשש לרטיבות ממשית אלא לרטיבות קלה בעלמא, שיש להקל בה אליבא דרוב הפוסקים. ובשולי הדברים יש להעיר עוד שתי הערות:

א. אמנם מדינא דגמרא אנו מבחינים בין שעורים לחיטים ששהו במים, והיה מקום להקל בחיטים אליבא דכו"ע. אך כיון שלמעשה נהגו להחמיר בחיטים כמו בשעורים, בין לענין אכילה ובין לענין איסור בל יראה ובל ימצא, לא ראינו מקום להבחין במקרה שלפנינו בין סוגי התבואה.

ב. אילו היינו באים לדון בדיעבד על תבואה שירדו עליה גשמים, לא היה מנוס מלערוך בדיקה לגרעינים כדי

מותר אחר הפסח, וא"כ הוי 'דבר שיש לו מתירין' ואין להתירו על סמך 'ספק ספיקא'. אלא שלדעת ה'עין יצחק' אין לחשוש לסברא זו במקום שהחיתין הללו עומדות בחזקת היתר ולא נולדה לפנינו שום ריעותא בחזקתן, וכמו שכתב הנוב"ש (תניינא, אבה"ע סי' לח) שאין להחמיר בדבר שיש לו חזקת היתר אפילו במקום 'שיש לו מתירין'. ומשום שהעמיד את דברי הרמ"א דווקא במקום שידוע שירדו גשמים על התבואה, ורק בכה"ג דאתרע לה חזקת ההיתר אין לסמוך על 'ספק ספיקא' מאחר שהוא 'דבר שיש לו מתירין'.

וא"כ גם אצלנו יש להתיר מכח ספק ספיקא, ספק אם הרטיבות חדרה לגרעין, וגם את"ל שחדרה עדיין יש להסתפק אם הגרעין התבקע, וקרוב לודאי שהתבואה לא התבקעה מכמות כזו של מים. וכעין זה כתב בשו"ת הר"ן (סי' כ"ט) בשם הגאון כהן צדק:

חטים שנגע בהם מים, אם אינם לחות ולא נשתנה מראיתם והם קשות מותר לאכול בפסח ואין חוששין לספק איסור, דאיסורא לא מחזקינן.

ומוכח שאע"פ שידוע בודאי שהמים נגעו בחיטים אין בכך ריעותא כל עוד הן נותרו קשות ולא התרככו. ואף בנד"ד אין שום ריעותא בזה שהגשם ודאי עתיד להרטיב חלק מן הדגן, ומשמע שגם הר"ן מודה לסברא זו. ויתכן להשתמש בסברא זו אפילו לשיטת ר' אפרים שלא אסר מדאורייתא אלא חיטים שנרטבו ועדיין לא נתבקעו, אך חיטים שיש ספק אם נרטבו כלל גם לדעתו אינן אסורות מן התורה אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא.

ובשו"ת בנין ציון (החדשות סי' ה) הוסיף, שיש לחלק בין שיבולים שלימות והן

ודאי אלא בתורת ספק. ונפק"מ, שגם למנהג זה לא החמירו בדבר אלא אם כן מין הדגן התרכך בתוך התבשיל, משום שרק אז יש רגלים לחשש שמא החמיץ.

ויש לצרף לסברא זו את מה שכתב הרא"ש (סי' כה) שאפילו גרעינים שהתבקעו ממש אינם חמץ גמור ולא החמירו בו אלא מפני שהוא קרוב להחמיץ, ועל אחת כמה וכמה שיש להקל בנד"ד שירדו גשמים קלים בלבד וסביר להניח שהגרעינים לא נבקעו כלל.

שנית, אף לסברת הרמב"ם שהחמיר במיני דגן שטבעו בנהר ולא נבקעו נראה שיש להקל בנד"ד משום 'ספק ספיקא'. שהרי גם לשיטתו אין איסור דאורייתא בחיטים כל עוד הן לא נבקעו, ומאחר ולא ידוע לנו בודאות על חיטין שנבקעו מחמת הגשמים יש לצרף לזה עוד ספק שמא הגשם כלל לא חדר אליהם והן כלל לא התרככו. וגם סברא זו מצאתי בשו"ת 'עין יצחק' (סי' יח). ועיי"ש בדבריו שניתן לצרף את שני הספיקות האלו ואין זה "ספק ספיקא משום אחד". ויש להוסיף על דבריו שבלאו הכי לדעת הרמב"ם ניתן לצרף שני ספיקות משם אחד לכדי 'ספק ספיקא', כפי שמשמע מדבריו בענין פיתוי קטנה (הל' איסורי ביאה פי"ח ה"א) שלא שמה אונס. ומשמע שאילו היה ראוי להחשיב אותו כאונס היינו מקילין בקטנה שנבעלה משום 'ספק ספיקא', אע"פ ששם אונס חד הוא וכמ"ש בתוס' (כתובות ט, א ד"ה ואי).

ואמנם ה'עין יצחק' (סי' יז) עצמו מודה שהרמ"א אינו מסתמך על 'ספק ספיקא' זה, ואסר את הדגן שירדו עליו גשמים באכילה בפסח. ובטעם הדבר כתב הגר"א בביאורו (שם, ס"ק ה) משום שדגן זה עתיד להיות

הרבה להקשות על הרשב"א, מסקנתו היא: "שבכל אלו הדברים אזלינן בתר חזקה. וכיון דאין אנו רואין שום ריעותא אין לנו להחזיק איסורא".

ואם נבוא לסכם את יסודות היתרו של הבנין ציון בענין ערימת חיטים שנרטבה הרי הם ארבעה, וכולם קיימים גם בנד"ד: א. כמות מים קטנה אינה מחמיצה. ב. מים צוננים אינם מחמיצים. ג. רק דגן בבטן הערימה עלול להתחמם ולהחמיץ. ד. דגן המצוי בתוך שיבולים אינו ממחר להחמיץ.

ג. האם ספיקות אלו הן בגדר 'ספק דלהבא'

אמנם יש להעיר על עצם ההשוואה בין הנד"ד לבין חיטין שנרטבו. שהרי בנד"ד איננו דנים על תבשיל שהתבשל בדיעבד אלא על עשיית תחמיץ לכתחילה ולשם כך אנו מבקשים לקצור לכתחילה את החיטים, והספק שעומד לפנינו אינו על החמצתם בעבר אלא שמא יבואו לידי חימוץ בעתיד. ובניסוח אחר: כדי להעריך את האפשרויות העומדות לפנינו ביחס לתבואה זו, אנו נדרשים לשאלה כללית יותר ביחס לתבואה שירדו עליה גשמים – האם בדרך כלל היא מחמיצה או לא, וממילא איזו דרך עדיפה מכירה או קצירה. ושאלה עקרונית זו אינה נוגעת למציאות שהתרחשה בעבר, ומשום כך ראוי לדון בה כשאלה עתידית.

ויש מקום לטעון שכל עוד הספק מתייחס להחמצת החיטים בעבר צדקו דברי הרשב"א שיש להעמיד את החיטין על חזקתן, אך כשאנו באים לדון בספק עתידי שמא החיטים יבואו לידי חימוץ לאחר קצירתן לא ניתן לסמוך על חזקה זו כיון שהספק עדיין אינו עומד לפנינו

חשופות לגשמים לבין גרעיני חיטה שנפרדו מקליפותיהם ובאו במגע עם מים, ומשום כך יש להקל בנד"ד מקל וחומר. שהרי השיבולת משמשת כלבוש לחיטה שבתוכה, וכשהגשמים יורדים רוב המים נבלעים בתוך הקליפה ורק לחוחית מעטה מגיעה ממש עד החיטה, ועל כן כמעט בלתי אפשרי שהיא תחמיץ. מה שאין כן בגרעיני חיטה העומדים חשופים ללא לבוש והגשמים מזלפים עליהם באופן ישיר, ובמקרה זה יש סבירות גבוהה יותר להחמצתה. ולדעת הר"ן והרשב"א שמקילים בערימת חיטים שבאה במגע עם מים לזמן קצר, על אחת כמה וכמה שיש להקל בנד"ד שהגרעינים עדיין עומדים מכוסים בתוך השיבולים.

ובהמשך דבריו ה'בנין ציון' הביא עוד טעם להקל בשם ספר 'ראש יוסף', שמים צוננים אינם מחמיצים אלא אם כן שהו והתחממו על גבי התבואה. ודייק כן מדברי הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' קב) שהתיר את ערימות החיטין שירדו עליהם גשמים מטעם 'ספק ספיקא', ספק שמא המים לא חלחלו עד לבטן הערימה ורק השיבולים העליונים נרטבו, ואפילו אם תמצי לומר שהמים נכנסו בבטן הערימה שמא לא הספיקו להחמיץ. ומשמע שלא חששו כלל להחמצתן של החיטין העליונות משום שהמים שם צוננים, ולא באו לדון אלא בחיטין המצויות בבטן הערימה שהמים הבאים לשם עשויים להתעכב ולהתחמם.

וב'בנין ציון' הוסיף שהרשב"א אזיל לשיטתו בסברא זו, שהיקל במעשה ד"ההיא ארבא" אע"פ שהחיטין שהו זמן רב במים, וסבר שהם אינם עתידים לבוא לידי חימוץ משום שמי הנהר הצוננים מעכבים את החמצת התבואה. ואע"פ שב'ראש יוסף'

לפקפק בחזקה זו. ובדעת ר"מ מיוני פירש דילפינן מדין נגעים כלל גדול בחזקות, שאין מעמידים דבר על חזקתו מכאן ולהבא אלא רק לשעבר, ואה"נ לשיטתו לעולם יש לחשוש שמא אדם יקדש את בתו בעתיד אע"פ שכרגע היא בחזקת פנויה וחזקה זו אינה מועילה לה להבא.

ולכאורה יש לדמות את המציאות בנד"ד למקרה שבו נחלקו בתוס', שהרי אף החשש העתידי לחימוצן של החיטין אינו מבורר, וממילא השאלה בנד"ד תלויה במחלוקת זו. לדעת ר"ת החיטים עומדות בחזקתן וגם להבא אין לנו לחשוש שמא ירדו גשמים מאחר שחזקה זו אינה עשויה להשתנות בהכרח. ואילו לדעת ר"מ מיוני לעולם חיישינן בכל מה שנוגע לעתיד, ואין אנו יכולים להעמיד את החיטים בחזקתן מכאן להבא ולקבוע שאינן עשויות להחמיץ אפילו לכשירדו הגשמים.

מיהו נלענ"ד דלא דמי. שם אמנם מדובר על חזקה דלהבא אך השאלה עצמה קיימת גם בהווה, ולדוגמא אשת כהן שבעלה נתן לה גט בתנאי שיחול שעה אחת לפני מותו הריהי צריכה לחשוש מלאכול בתרומה כבר עתה, שמא בעלה ימות בעוד שעה ותיאסר למפרע מעכשיו. וכן יש לומר בנידון של ר"מ מיוני במי שאביה הלך למדינת הים ויש לה לחשוש שמא יקדשנה, גם כאן החשש לקידושי האב קיים כבר ברגע זה אלא שבהווה ניתן להסתמך על החזקה, ומה שאנו דנים אם יש לחוש לאותו דבר עצמו גם בעתיד. אך בנד"ד שאני, שהרי כרגע אין גשמים יורדים וכל החשש הוא רק ביחס לגשמים שצפויים לרדת בעתיד, ועתה אנו דנים רק בשאלה אם כשירדו גשמים יהיה עלינו לחוש להחמצת החיטים או שנוכל להוסיף ולהעמידם בחזקתן. כאן

בשעה זו, דהא קי"ל כרבא דאמר "שמא מת לא חיישינן, לשמא ימות חיישינן" (גיטין כח, ב).

והנה, בעלי התוס' (קידושין מה, ב ד"ה בפירוש) נחלקו בפירוש דברי רבא והעיקרון העולה ממנו להלכה. ר' מנחם מיוני למד מדבריו שחזקה אינה מועילה כלל בכל ספק הנוגע לעתיד, ומשום כך אסר להשיא בת קטנה שאביה הלך למדה"י מחשש עתידי, שמא יבוא לקדשה שם ולהפקיע את נישואיה מדרבנן. אך ר"ת חולק עליו וסובר שחזקה מועילה באופן עקרוני אפילו ביחס לשאלות עתידיות, ובכל מקרה שבו יתעורר ספק יש לפשוט אותו על פי החזקה. וטענתו, שבכל שעה ושעה יש לנו לומר שהספק עוד לא נולד מכח החזקה, ודברי רבא לא נאמרו אלא בכגון שהבעל גירש את אשתו והגט עתיד לחול קודם מיתתו, שהספק העתידי משפיע על הדין כבר בשעה זו. ודבריו טעונים ביאור.

וב'נודע ביהודה' (מה"ק חיו"ד, סי' נו) הוכיח שדברי ר"ת אינם יכולים להתפרש כמשמען, שהרי סברא זו גופא הובאה בגמרא (גיטין, שם) ונדחתה. ועל כן ביאר בדעתו, שדברי רבא אינם מתייחסים לכל ספק עתידי אלא מצטמצמים לחזקות שאינן מבוררות בלבד כמו חזקת חיים וחזקת שלא נתבקע. שהרי סוף כל אדם למיתתו וסוף הנווד להתבקע ונמצא שחזקה זו עשויה להשתנות, ורק בכה"ג שמיתת האדם ובקיעת הנווד בעתיד משפיעים על הדין כבר בהווה, רק בזה לא ניתן להסתמך על חזקת החיים משום שסוף כל אדם למיתתו. מה שאין כן לעניין קידושי הבת, אין הכרח שאדם יקדש את בתו כשהיא קטנה ולכן אנו מעמידים אותה בחזקת פנויה גם להבא, משום שאין כל יסוד

כשהגרעינים בקליפתן החשש לחימוץ רחוק מאוד. מה גם שאפילו בגרעינים קלופים נקטינן שלחות בעלמא עדיין אינה מחמיצה. ומכיון שאיננו דנים לעניין אכילה שבה יש להחמיר אלא לעניין ב"י וב"י איסורו קל יותר.

ולכן אין שום צורך למכור את החיטים לנכרי, אלא אדרבה עדיף שלא למכרן כדי שישראל יהיה רשאי לקצור אותם בחול המועד משום מלאכת דבר האבד. אך היתר זה מותנה בכך שאמנם אין אפשרות לדחות ולהקדים את הקציר לימות החול.

הדיון הוא כיצד ננהג להבא לכשתעורר בפנינו הבעיה, אלא שאז הרי נדון לשעבר ונעמיד את החיטים בחזקתן שהיתה ולא בחזקה דלהבא. ודוק כי סברה נכונה היא.

מסקנה

העולה מדברינו הוא שיש להעמיד את החיטים בחזקתן שאינן חמץ, ואין מקום לחשש שמא הגשמים הקלים שצפויים במהלך הפסח יחמיצו אותן. ואפילו ריעותא אין כאן, כי בשיבולים מלאות

סימן מג

מצה לחולה כרסת

ראשי פרקים

שאלה

הקדמה

א. שיטת רש"י והרמב"ם במצה שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ

ב. שיטת רש"י והרמב"ם במצת סובין

ג. שיטת הרמב"ן

ד. פסיקת השו"ע

מסקנה

* * *

הקדמה*

שאלה

מי שאסור לו לאכול קמח חיטה, כגון הסובל ממחלת הכרסת, חייב להשיג מצות שנאפו מקמח של שאר דגנים, שאינו מכיל את הגלוטן, שהוא המרכיב האסור לו באכילה. אמנם אין לאפות בתמידות מצה מדגנים אחרים פרט לחיטים, בגלל החששות השונים הכרוכים בכך, אלא מי

חולה כרסת (-צליאק) שאסור באכילת מיני דגן רגילים, ואפילו מצה העשויה משבולת שועל אסורה לו, אינו רשאי לאכול בפסח אלא מצה העשויה מדגן נטול גלוטן. האם הוא יכול לצאת ידי חובת אכילת מצה בלילה הראשון של פסח במצה מיוחדת זו?

* על פי המהדורה החדשה של האנציקלופדיה ההלכתית-רפואית בעריכת הרב שטיינברג.

א. שיטת רש"י והרמב"ם במצה שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ

מבירור שנערך עם מומחים עולה שללא גלוטן הבצק אינו מחמיץ. (בספר טהרת מים לגר"נ טלושקין עמ' רנו כתב שהגלוטן לכשעצמו אינו מחמיץ, ועיין תחומין א מאמרו של רבה הראשי של חיפה הגרש"י הכהן שהביאו, ולענייננו די בכך שללא גלוטן אין החמצה).

ומאחר שמרכיב זה, החיוני לתהליך ההחמצה נעדר מן המצה, לכאורה לא ניתן לצאת בה ידי מצות מצה, כפי שמפורש במסכת פסחים (לה, א):

אמר קרא "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות" – דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ.

ומסיבה זו אין יוצאים ידי חובה במצה העשויה מאורז ודוחן, כיון שמינים אלו אינם יכולים לבוא לידי חימוץ אלא לידי סירחון בלבד. ולכאורה גם מצה זו נטולת הגלוטן אינה יכולה לבוא לידי חימוץ, ולא ניתן לצאת בה ידי חובה.

מיהו, יש לחלק בין המקרים. מצה זו אמנם אינה יכולה להחמיץ בלא הגלוטן, אך בניגוד למצת אורז ודוחן, המין ממנו היא עשויה יכול לבוא לידי חימוץ, ורק בגלל תהליכי העיבוד שעברו על הדגן ונטילת הגלוטן ממנו העיסה הספציפית שלפנינו אינה יכולה להחמיץ. ואם כן מין דגן זה בר חימוץ הוא, ורק מניעה חיצונית מעקרת אותו מתכונתו המהותית.

ונראה ששאלתנו תלויה במחלוקת הראשונים בענין מצה עשירה שנילושה במי פירות, וק"ל כריש לקיש שמי פירות אינם

שזקוק לכך יאפו לו הכמות הנצרכת לו בלבד (עיין שו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' מט, ושם חלק י ליקוטי תשובות סי' מג). ויש מי שכתב, שבכל ימי הפסח בוודאי פטורים חולים אלו ממצה (כי אין מצוה לאכול מצה, ובמקום מצה הם מותרים לאכול קטניות), אבל ביחס לכזית הראשון בליל הסדר, אמנם אינו חייב לצער עצמו בכך, אם מדובר בצער גדול, אבל היות ואין בכמות קטנה וחד-פעמית נזק ממשי לחולה כרסת, רשאי להחמיר על עצמו ולאכול שיעור מצומצם, ואף לברך (עיין שו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' כב, וראה עוד בשו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' שב).

ואם אפו עברו מצה מחיטה נטולת גלוטן, הרי היא מצה שאיננה ראויה להחמיץ, ולפיכך לא יכול לצאת בה ידי חובת מצת מצוה, וברכתה היא 'מזונות' ולא 'המוציא' (בשם הגר"ש אלישיב). אמנם יש להדגיש, כי בדרך כלל לא ניתן להפריד את הגלוטן באופן מוחלט מהחיטה, וגם שיעור מועט של גלוטן די בו כדי לברך ברכת המצה.

ובבירור שערכנו עם גסטרואנטרולוג ילדים מומחה, התברר שאין סכנה באכילה חד פעמית של כמות קטנה של מצה רגילה המכילה גלוטן, פרט לחולים בודדים שידוע מעברם שהם מפתחים תגובה קשה גם לכמות קטנה של גלוטן. לפיכך, ברוב חולי הצליאק אין בעיה רפואית באכילת כזית מצה רגילה בליל הסדר.

שאלתנו מתיחסת איפוא, לאותם מקרים של חולי צליאק שגם אכילת כזית גורמת להם סבל גדול.

למסקנה מטעם זה אלא משום שאינה לחם עוני. ועל כרחק משום שהיא עשויה ממני דגן העשויים להחמיץ, ודי בכך.

(מיהו הא גופא קשיא, מנ"ל לר"ה בריה דר"י שמצה עשירה פסולה משום שאינה מחמיצה, אולי היא מחמיצה ובכ"ז פסולה משום שאינה לחם עוני, וצ"ע.)

ואמנם בהמשך הסוגיא גם רש"י (לו, א ד"ה אין לשון) מודה שבמי פירות יש לחשוש להחמצת העיסה, ולדעתו זו היא מסקנת הסוגיא. אלא שהחמוץ שונה מן החמוץ שבו עסקינן שכן הוא אינו חמוץ מעולה אלא חמוץ גרוע, שאמנם גם הוא אסור באכילה אך מאידך אין בו כרת כמו חמץ נוקשה, (וגם הראב"ד בהשגותיו הגיע למסקנה מעין זו בהל' חמץ פ"ה ה"ב). ואעפ"כ המג"א (סי' תמד, ס"ק א) דייק מדבריו בענין פת סובין ומורסן, שלענין חמוץ אזלינן בתר המין של העיסה ולא בתר עיסה זו שלפנינו, וכפי שדייקנו לעיל.

ויש ליישב בדוחק שחמץ נוקשה אינו נחשב "נשוי להחמיץ" כיון שאינו חמץ גמור. ודוק בלשון הגמ': "דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה – חייבין על **חימוצו כרת**. והא... אין חייבין על **חימוצו כרת**". ומשמע קצת, שרק מי שחייבים על חימוצו כרת יוצא בו ידי חובת מצה, וחמץ נוקשה לא חייבים על חימוצו כרת.

ונמצאנו למדים מרש"י שמין העיסה הוא הקובע את הכשרה, וכל עוד היא עשויה ממין הראוי להחמיץ אדם יוצא בה ידי חובתו, אע"פ שבפועל היא אינה ראויה להחמיץ בגלל הרכבה הספציפי.

והדברים מפורשים עוד יותר ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ב), שפסק כפשט דברי ריש לקיש שמי פירות אינם באין לעולם לידי חמוץ, ובלבד שלא יערב בהם מים:

מחמיצים. ודמי ממש לנד"ד שמין הדגן שמצוי בעיסה זו ראוי להחמיץ, ורק השינוי בהרכבה של העיסה גורם לה שלא להחמיץ. וזו לשון הגמרא (פסחים לה, א):

אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש:

עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש – אין חייבין על חימוצה כרת... דאמר קרא "לא תאכל עליו חמץ". תאכל עליו לחם עוני – **דברים שאדם יוצא בהן ידי**

חובתו במצה – חייבין על חימוצו כרת.

והא, הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו, דהויא ליה מצה עשירה – אין חייבין על חימוצה כרת... היינו טעמא דר"ל משום דהוי ליה מי פירות, ומי פירות אינם מחמיצין.

הפירוש הפשוט בסוגיא זו, שמלכתחילה סברנו לומר שמי פירות מחמיצין, ואעפ"כ אין בעיסה חיוב כרת כיון שאינה ראויה להיות 'לחם עוני'. אלא שלמסקנה חזרנו בנו משום שמי פירות אינם מחמיצין. וכן פירש רש"י (שם, ד"ה מצה עשירה) את ה'הוה אמנא' שמצה עשירה פסולה משום: "ורחמנא אמר לחם עוני", ולא משום שהיא לא מחמיצה. ולכאורה פירושו מוכרח, שהרי הגמ' באה ללמוד שאין חייבין על עיסה זו כרת משום שהיא מצה עשירה, ומשמע שמצה עשירה פסולה מחמת דבר אחר ולא מחמת אי חימוצה.

ואף למסקנה הגמרא לא חזרה בה מדרשה זו ד"לחם עוני", ולא הסתפקה בכך שמי פירות אינם מחמיצין. ומשמע שטעם זה ד"לחם עוני" הוא הטעם היחיד, שהרי הגמ' נוקטת במפורש "מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ – יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ...". ואם כן מוכח שאזלינן בתר המין, שהרי מצה עשירה אינה עשויה להחמיץ ואעפ"כ לא נפסלה

הרי"ף) שחלק על הרמב"ם, ולדעתו רק מי פירות שעירב בהם מים כשרים לאפות בהם את המצה. משום שרק באופן זה הם מחמיצים, ולשיטתו רק במקום שהעיסה צריכה שימור מהחמצה ניתן לצאת בה ידי מצה, ואילו מי פירות לכשעצמם אינם מחמיצים. (ועיין בשו"ת הרדב"ז סי' אלף עד ובשו"ת 'אבני נזר' י"ד סי' תכ"ד ס"ק ד שפירושו כן בדעת הרמב"ם עצמו, ולביאורם – יש להעמיד את דברי הרמב"ם בפ"ו במקרה שהוסיף מים למי הפירות שהזכיר בפ"ה). ולשיטה זו, למסקנת הגמרא היא חזרה בה לגמרי מן ההו"א, ואין עוד צורך בדרשה ד"לחם עוני" כדי לפסול את המצה העשירה ממצות מצה, אלא די בסברא ש"מי פירות אינם מחמיצין".

ולשיטת הרמב"ן יוצא, שמצה העשויה מחמישה מיני דגן שהוציאו מהם את הגלוטן אינה כשרה למצת מצוה, כיון שהיא אינה ראויה להחמיק.

ויש קצת ראייה לשיטת הרמב"ן מן הגמרא (פסחים לה, ב) בענין מצת טבל שאין יוצאין בה ידי חובת מצה, שהרי איסור חמץ לא חל עליה, וכיון שכך אין יוצאים בה משום מצה. וז"ל הגמרא:

יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל... תלמוד לומר "לא תאכל עליו חמץ" – מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל.

ועיי"ש שדין זה תלוי במחלוקת התנאים אם איסור חל על איסור, וכל הדרשה לא נאמרה אליבא דרבנן אלא רק אליבא דר' שמעון הסובר שאין איסור חל על איסור. ומבואר אפוא, שאע"פ שמצה זו היא ממין העשוי להחמיק, מ"מ מכיון שאם תחמיק אין איסורה משום בל תאכל חמץ לא ניתן

"ואפילו הניחן כל היום עד שנתפזז הבצק הרי זה מותר באכילה, שאין מי פירות מחמיצין אלא מסריחין". ואף על פי כן פסק (שם פ"ו ה"ה):

מצה שלשה במי פירות **יוצא בה ידי חובתו בפסח**, אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו.

ומפורש בדבריו, שמצה שנילושה במי פירות כשירה לצאת בה ידי חובה, אע"פ שהיא אינה יכולה לבוא לידי חימוץ. ולדעתו, רק שמן דבש וחלב פוסלים את המצה משום מצה עשירה, ואילו יתר המינים של מי הפירות אמנם אינם מחמיצים אך גם אינם עשירים כמו שמן דבש וחלב, ולכן יוצאים בהם ידי חובת מצת מצוה בפסח.

מבואר אפוא, שלדעת הרמב"ם כל מצה העשויה ממין שראוי להחמיק כשרה, אע"פ שאפו אותה בדרך שאינה יכולה להחמיק, שהמין הוא הקובע ולא העיסה הספציפית. (וכעין זה כתב ב'אבן האזל' שם, וב'דברי יחזקאל' סי' יא אות ב ו-טז).

ב. שיטת הרמב"ן

אך סברה זו של הרמב"ם, שהמין הראוי להחמיק קובע גם אם מצה זו שלפנינו אינה מחמיצה, אינה מוסכמת על כל הפוסקים. ולדעתם, רק אם מצה זו שאנו אוכלים עשויה להחמיק היא נחשבת למצה, אך אם אינה ראויה להחמיק, אע"פ שהיא ממין הראוי להחמיק, אין אפשרות לצאת בה ידי חובת מצה. עיין מ"מ (שם פ"ו, ה"ה) שהביא את דעת "מי שכתב", וכוונתו לרמב"ן במלחמות (פסחים י, ב בדפי

סובין פסולה למצה, וכן פסק בשו"ע (סי' תנד).

והמג"א (שם ס"ק) הביא להלכה את דעת רש"י שפת סובין כשרה למצה, וכתב בהסבר דבריו:

ואפשר לומר' כיון שהוא ממין הבא לידי חימוץ יוצא בה י"ח.

וצ"ל שזוהי גם כוונת הרא"ש בהבנת דברי רש"י. אך משמע שהרמב"ם חולק על סברא זו, ואם כן יש כאן סתירה למה שכתבנו לעיל בדעתו. שלגבי מצה שנילושה במי פירות בלבד פסק שהיא כשרה, והיינו משום שהמין קובע ולא ההחמצה למעשה וכמ"ש בעל המכתם בדעתו. ומאי דק גיסא בפת סובין הוא חולק על רש"י, וסובר שלא המין קובע אלא רק מצה זו שלפנינו היא הקובעת, ואם למעשה אינה יכולה להחמיץ הריהי פסולה.

ונלענ"ד לחלק בין המקרים. מצת סובין אמנם עשויה ממין הראוי להחמיץ, אך בגלל הפרדת הסובין מגרעין החיטה עצמו הם אינם ראויים להחמיץ כלל, ולכן סבר הרמב"ם שאי אפשר לצאת בהם ידי חובת מצה. מה שאין כן לגבי מצה שנילושה במי פירות. מצה עשירה ראויה בעצם להחמיץ אלא שגורם חימוץ מונע זאת ממנה, ולכן יוצאים בה לדעת הרמב"ם כיון שהמין ראוי להחמיץ.

ולפי סברא זו מצה נטולת גלוטן דומה יותר למצת סובין ולא למצה עשירה, ואם כן אי אפשר לצאת בה ידי חובה.

אולם לדעת רש"י אליבא דהמג"א, שהיא כנראה גם דעת הרא"ש, יוצאים ידי חובה גם במצה שאינה מסוגלת להחמיץ בתנאי שהיא עשויה ממין המחמיץ.

אך קשה לסמוך להלכה על דעה זו, כיון שאחרונים אחרים מפרשים את רש"י

לצאת בה ידי חובת אכילת מצה, שלא כדברי הרמב"ם.

ואמנם הרמב"ם עצמו (שם פ"ו, ה"ז) השמיט נימוק זה, והביא טעם אחר לגמרי לכך שאינו יוצא ידי חובתו במצת טבל: "זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו". וכבר תמהו עליו האחרונים מדוע שינה מנימוקו של רב ששת, ויש שתירצו שהרמב"ם הוכרח להביא טעם אחר משום שלא פסק כר' שמעון אלא כרבנן. אך לדברינו יש לומר באופן אחר, שהרמב"ם נמנע מלהביא טעם זה לשיטתו שמין החמץ הוא הקובע ולא דווקא מצה זו שעומדת לפנינו. ואם כן, אע"פ שהיא של טבל ואיסור חמץ אינו חל עליה לא קרינן בה "יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ".

ג. שיטת הרמב"ם ורש"י במצת סובין

ולכאורה יש להקשות על הרמב"ם שיש סתירה בדבריו, בין מה שפסק בענין מי פירות לבין מה שפסק בענין פת סובין.

מצה זו נקראת בלשון הגמרא (פסחים לו, ב) 'פת הדראה' משום שניטל כל הדרה, ובתחילה סברה הברייתא לומר שאין אדם יצא ידי חובתו אלא בפת זו משום שהיא לחם עוני, אך למסקנה חזרה בה ודרשה "מצות מצות – ריבה". ופירש"י (שם, ד"ה הדראה): הדראה – שניטל כל הדרה, דהיינו פת קיבר.

הרא"ש (שם, סימן יד) הסיק מפירוש רש"י שפת סובין כשרה למצה, אע"פ שאין בה דגן והיא אינה מחמיצה, וזאת לשיטתו שמין המצה הוא זה שצריך להחמיץ ודי בכך, וכמו שכתבנו לעיל. אלא שהרי"ף והרמב"ם חולקים עליו, וסוברים שפת

אך מאידך, בענין מצת סובין נראה שהשו"ע (סי' תנד סע' א) פסק כרמב"ן, שמצת סובין פסולה כיון שאינה עשויה להחמיץ, אע"פ שמין הסובין מין דגן הוא וראוי להחמיץ. וכבר העיר על כך ה'מגן אברהם' (שם, ס"ק א) שמצה זו ראויה לצאת בה ידי חובה אליבא דרש"י (פסחים לו, א ד"ה הדראה). כיון שהמין שממנו היא עשויה ראוי להחמיץ, ומשמע מדבריו שנטה לסברת רש"י. וגם אם משתמשים בחלקים מן התבואה שאינם ראויים להחמיץ עדיין יוצאים בהם ידי חובת מצה, כל עוד המין בכללותו בא לידי חימוץ.

ובאופן פשוט יש ליישב את השו"ע כמו שיישבנו את הרמב"ם עצמו שעיסת סובין גריעא טפי. ולכל היותר נוכל לומר שפסק כאן לחומרא, אע"פ שבעיקרון אזיל בשיטת הרמב"ם. ואולי החמיר מנימוקים אחרים שהזכירו בב"י.

ואם נעמוד למנין הפוסקים, מצינו אפוא חבר לרמב"ם מן הראשונים והוא רש"י, והמג"א הביאו. וכן נראה מן השו"ע שפסק עקרונית כשיטה זו, אלא שהחמיר בענין מצת סובין, כיון שהיא עצמה אינה מחמיצה אע"פ שמינה ראוי להחמיץ, או מנימוקים אחרים. אך גם לדעתו מסתבר שחולה שאין לו מצה אחרת יוכל לצאת במצה נטולת גלוטן, אך ראוי שמספק לא יברך כדי לחוש לדעת הרמב"ן. וכבר כתבתי שגם לדעת הרמב"ם יש להסתפק שמא מצה ללא גלוטן דומה יותר למצת סובין, שלדעתו אין יוצאין בה ידי חובה.

וידידי הרב יעקב אפשטיין מעקורי עצמונה ת"ו (בעהמ"ח הספרים 'חבל נחלתו') הביא ראיה נוספת שהמין הוא הקובע, מדין קמח חלוט שיוצאים בו ידי חובת מצה בפסח. ויש לדמות מצה נטולת גלוטן

באופנים אחרים, ולא כהבנת הרא"ש שהמדובר בפת העשוי מסובין בלבד בלא תערובת דגן. ולדוגמא, ה'קרבן נתנאל' (שם) פירש אליבא דרש"י שפת הדראה היא פת קיבר שאינה עשויה מסובין בלבד, אלא זו פת המעורבת מדגן וסובין. וכן כתב הברכי יוסף (סי' תנד סע' א) שפת קיבר לרש"י עשויה מקמח שאינו יפה שהסובין מעורבין בו.

וא"כ יתכן שגם רש"י סובר כדעת הרי"ף והרמב"ם, שאין יוצאים ידי חובה במין המחמיץ אלא רק ממצה שהיא עצמה מחמיצה למעשה.

לדעת האחרונים אין להסתמך אפוא על רש"י שניתן לצאת י"ח במצה נטולת גלוטן. ויש לדייק גם מן המג"א שכתב בדעת רש"י רק ש"אפשר לומר" שהמין קובע, ומשמע שלא קבע בכך מסמרות.

ד. פסיקת השו"ע

פסיקת השו"ע (סימן תסב ס"א) בסוגיא זו קרובה לדעת הרמב"ם, וז"ל:

מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל. ומותר לאכול בפסח מצה שנלושה במי פירות אפילו שהתה כל היום, אבל אין יוצא בה ידי חובתו מפני שהיא מצה עשירה וקרא כתיב לחם עוני (דברים טז, ג).

ומשמע מדבריו שכל פסולה של עיסה זו הוא רק משום שאינה לחם עוני ולא משום שמי פירות אינם ראויים להחמיץ. ואמנם הוא לא קיבל את דעת הרמב"ם שרק שלושה מיני משקים נחשבים למצה עשירה, אלא החמיר ופסל את כל מי הפירות משום שלדעתו כולם אינם מחמיצים. אך בעיקרון הוא פסק כסברת הרמב"ם ולא כסברת הרמב"ן.

די בכמות כה קטנה כדי לחייב אותה בברכה לדעת הרמב"ן וסיעתו. וכמו"כ חולה שיכול לקיים את המצוה כהלכתה ולאכול מצה רגילה ודאי אין לו לסמוך על כך, שאולי נשאר חלק מהגלוטן במצה.

מסקנה

נראה להורות לחולה כרסת, שאינו מסוגל לאכול מצה מחמשת מיני דגן אלא לאחר שהוציאו מהם את הגלוטן, שיאכל מצה נטולת גלוטן ללא ברכה ויצא בה ידי חובה.¹

ויש להבחין בזה בין דרגות שונות של חולי צליאק. יש חולים קשים העלולים להסתכן באכילת כזית מצה רגילה שהם ודאי פטורים לגמרי ממצות אכילת מצה משום פיקוח נפש, ויש להורות להם לאכול מצה נטולת גלוטן כדי לצאת ידי חובה ולו מן הספק. ויש חולים קלים יותר שאינם באים לידי סכנה אך עלולים לסבול סבל רב מאוד, וגם עליהם יש להקל ולהתיר להם לאכול כזית ראשון במצה נטולת גלוטן וכנ"ל, משום שגם הם פטורים ממצות עשה, (ועיין באהלה של תורה ח"ב סי' צב). ולעומתם, חולים קלים עוד יותר הסובלים סבל קל בלבד באכילת כזית מצה, הרי הם חייבים באכילת מצה רגילה כדי לצאת ידי ספיקא דאורייתא.

לקמח חלוט שאף הוא אינו מחמיץ, וכתבו הראשונים (רא"ש פסחים פ"ב סי' כ וטור סי' תסא, ועוד) בשם רב האי גאון שיוצאים בה ידי חובה בפסח, אלא שאנו איננו בקיאים בחליטה ואין לעשות זאת. ואם כן, הא קמן קמח שהוא ממין החייב שעשו בו פעולה שאינו מחמיץ יותר, בכ"ז יוצאים בו יד"ח ומותר אף לברך עליו.

אך כבר כתבתי שלענ"ד יש לחלק בין מצה חלוטה לבין קמח סובין. הקמח ממנו אפו את המצה ראוי להחמיץ אלא שהחליטה מונעת זאת ממנו, ואף רש"י והרמב"ם יודו שיוצאים בו ידי חובה. משא"כ בסובין, שהמין אמנם ראוי להחמיץ אך הסובין כמות שהם אינם בני החמצה. ובדומה לכך גם מצה נטולת גלוטן עשויה ממין הראוי להחמיץ, אך קמח זה כמות שהוא כרגע אינו ראוי להחמיץ. ולכן נראה לענ"ד שלא יברך עליו.

ויש לחזור ולהדגיש לגבי מצה זו, שאין אנו יכולים לסמוך על כך שהגלוטן הוצא מהדגן לגמרי, ויתכן שנשאר בו מעט קמח הראוי להחמיץ. ומשום כך מצה כזו צריכה להיאפות על פי כל כללי הזהירות של אפיית מצות, כיון שסוף כל סוף הגלוטן עלול להחמיץ. אך מאידך, אין לנו לסמוך על כך שודאי נשאר בה קצת גלוטן ולברך עליה 'על אכילת מצה', כי יתכן שבכל זאת כל הגלוטן הוצא, וגם אם נשאר מעט אין

* הערת הרב יעקב אפשטיין: מן הראוי שישמע ברכה זו מאחר שיתכוין להוציאו והחולה יתכוין לצאת. ובכך יצא ידי חובת המתירים ברכה על המצה (וניתן שיצא כך אף בברכת המוציא לחם).

סימן מד

מרור של מעשר ראשון מספק*

ראשי פרקים

הצגת הבעיה

א. הדין במצה גזולה

ב. מרור גזול ומרור של מעשר ראשון

ג. ספק מעשר ראשון במרור

מסקנה

הערת עורך

* * *

הצגת הבעיה

מי שיש לו מרור שספק הוא אם חייב במעשרות, והוא קובע מקום למעשר הראשון ואינו נותן אותו ללוי. האם יוצא בו ידי חובת מרור בפסח?

א. הדין במצה גזולה¹

נאמר בגמרא (פסחים לח, א; סוכה לה, א): מצות של מעשר שני, לדברי ר"מ (דאמר ממון גבוה הוא) – אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. לדברי חכמים – יוצא בה ידי חובתו בפסח... אמר רבא: אתיא "לחם" "לחם": כתיב הכא "לחם עוני", וכתיב התם "באכלכם מלחם הארץ", מה להלן משלכם – אף כאן משלכם.

וכן פסק הרא"ש (פרק ב סי' יח):

משמע מהכא דאין יוצאין במצה גזולה. דרבנן אית להו שפיר גזירה שוה... אלא דרבנן אית להו דמצת מע"ש הוי "שלכם". אבל גזולה, דלאו "לכם" היא – לא נפיק בה².

אולם בירושלמי (חלה פ"א ה"ה) נאמר

טעם אחר:

תני: מצה גזולה אסור לברך עליה. א"ר הושעניא: על שם: "ובוצע ברך ניאץ ה'..." ר' יונה אמר: אין עבירה מצוה. ר' יוסי אמר: אין מצוה עבירה. א"ר הילא: "אלה המצוות" – אם עשיתן כמצותן – הן מצוות, ואם לאו – אינן מצוות.

עפ"י זה פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו

ה"ז):

אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה

שהיא אסורה לו, כגון... שגזלה.

* עריכה: הרב עזריאל אריאל, רב הישוב עטרת.

1. הנחתנו היא שמעשר ראשון שלא ניתן ללוי הוא גזל מהתורה. והעיר לי הרב יעקב אפשטיין שמעשר ירק הוא מדרבנן וכן מעשר בזה"ז הוא רק מדרבנן, וא"כ אין כאן גזל מדאורייתא? אלא שדבר זה תלוי בשאלה הגדולה קנין דרבנן מועיל לדיני התורה. מכיון שרבנן הקנו את המעשר ללוי הוא שלו מהתורה ויכול לקדש בו אשה. וכבר נשתברו בזה הרבה קולמוסין ונשפכו הרבה דיותות, אציין רק כמה מהם: אב"מ (סי' כח ס"ק לג), אור לי לבעל שד"ח (סי' לא), דבר אברהם (ח"א סי' א) ועוד.

2. וכן משמע מדברי התוס' (פסחים לח ע"א ד"ה אתיא, סוכה לה ע"א ד"ה אתיא), האומרים שבאכילת טבל יש בעיה של "לכם" משום גזילת התרומה והמעשר.

חיים (ס"ק א), איסור זה הוא מטעם "מצוה הבאה בעבירה". ואילו המשנה ברורה (סי' תנד ס"ק טו) הביא להלכה את טעמו של הרא"ש, שמצה גזולה פסולה משום "לכס"⁴.

ב. מרור גזול ומרור של מעשר ראשון

וצ"ע, מה דינו של מרור גזול? – מצד אחד מרור הוקש למצה (פסחים לו, א), ולדעת הרא"ש הסובר שמצה גזולה פסולה מטעם "לכס" – גם מרור הגזול פסול. ומאידך, מצות מרור בזמן הזה, שאין לנו קרבן פסח, אינה אלא מדרבנן (רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ב), ושמה יש להקל בפסול זה. אך מסתבר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. עפ"י זה כתבו מהר"י וייל (סי' קצג) והפר"ח (או"ח סי' תעה סוס"ק א), שמרור הגזול פסול, משום שהוקש למצה ומצה גזולה פסולה (ומש"כ הכנה"ג בשם המהר"י וייל שהתיר ר"ל שהתיר תלישה ע"י ישראל אך ההיתר משום יאוש יעו"ש ולא משום שגזול כשר).

לעומת זאת, כתב המקור חיים (סי' תנד ס"ק א), שהפסול במצה גזולה הוא מטעם מצוה הבאה בעבירה. ומתוך כך הסיק שמרור הגזול כשר בזה"ז, משום שבאיסורי דרבנן אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה⁵. וכן מצינו בלולב ביום השני של סוכות, שאף חיובו אינו אלא מדרבנן, וכתב מרן בשו"ע (או"ח סי' תרמט סעי' א) שאין בו משום מצוה הבאה בעבירה. אמנם יש

רואים מהרמב"ם שהפסול במצה גזולה אינו משום דבעינן "לכס", דהיינו שיש איזה חיסרון בבעלות הקנינית על המצה, אלא משום שיש בה איסור וכל מצה שיש בה איסור פסולה.

יתרה מזו, הריטב"א (סוכה לה, א ד"ה אלא) חולק על עיקר הדין וסובר שמצה גזולה אינה פסולה כלל ועיקר, וז"ל:

ובירושלמי פסלי בפסח מהאי טעמא מצה גזולה, ומשום דהויא לה מצוה הבאה בעבירה... ובגמרא דילן לא אדכרו הא התם כלל, משום דלא משכחת לה. דסברי לה... דמכי לעסיה בפומיה – קנייה... ואין לנגזל אלא דמים. ותו ליכא בשעת הנאת גרנו ומעיו דעביד מצוה – לא משום "לכס" ולא משום מצוה הבאה בעבירה... לא משכחת לה משום "לכס" אלא במעשר שני ואליבא דר"מ...

לדעת הריטב"א, מצות אכילת מצה מתקיימת רק בשעת הבליעה, ואילו האוכל את המצה קנאה בשינוי כבר במהלך הלעיסה. ולכן, אין מניעה לצאת ידי חובה במצה גזולה. בעיית "לכס" קיימת רק במעשר שני לדעת ר' מאיר. מכיון שמעשר שני בירושלים מותר באכילה – הלעיסה של המצה אינה משנה את מעמדה כ"ממון גבוה", ואין היא בכלל "לכס"³.

ובשו"ע (סי' תנד סעי' ד) פסק שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה, ונחלקו האחרונים בביאור דעתו. לדעת המקור

3. וכן משמע מהמאירי (סוכה לה ע"א ד"ה יוצא). ומרור שבלעו ולא לעסו יצא יד"ח לכן אם בלע מרור גזול לא יצא י"ח לדעתם.
4. וכן משמע מדברי הגר"א (ד"ה אין אדם) והט"ז (ס"ק ד). וכך פסק הגרצ"פ פראנק (שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' סז).
5. וכן כתב השאג"א (סי' צד), והכריע שמכיון שמרור בזה"ז דרבנן – אין מצוה הבאה בעבירה בדרבנן.

אך יש לעיין מצד "לכס" שהרי בכה"ג יש ספק אם מרור זה הוא אכן "לכס". בקונטרס הספיקות (כלל א סי' ח) דן במי שקידש אשה בספק ממון שהוא מוחזק בו, ונוטה לומר ששאלה זו תלויה במחלוקת בדין "תקפו כהן" (ב"מ ו, ב): למ"ד "תקפו כהן מוציאין מידו" – האשה מקודשת בודאי. כי גם אם יתקפו ממנו את הממון יוציאו מיד התוקף ויחזירו למוחזק הממון נחשב לשלו. ואילו למ"ד "אין מוציאין מידו" – האשה מקודשת מספק. וכן מביאים בשם החמדת שלמה לענין אתרוג, שלמ"ד "מוציאין מידו" – יכול המוחזק הראשון לצאת בו ידי חובתו.⁷

אך האמרי בינה (דיני יו"ט סי' כא אות ז ד"ה גם) חולק וסובר שיתכן שאפי' למ"ד "תקפו כהן מוציאין מידו" – בינתיים החפץ הוא של התוקף.

ונראה, שהמפריש, שהוא המוחזק במעשר הראשון – יכול לצאת בו ידי חובתו אף לדעה האוסרת משום "לכס", בצירוף הסברות הבאות:

א. לדעת האמרי בינה, ספק הוא אם מי שמחזיק בחפץ נחשב כבעלים לכל דבר וספקא דרבנן לקולא.

ב. לדעת החמדת שלמה, למ"ד "תקפו כהן מוציאין מידו" – מי שמחזיק בחפץ הוא בעלים לכל המצוות.

לומר שזה נכון רק להמחבר, ואילו להרמ"א (שם בהג"ה) גם בדרבנן אמרינן מצוה הבאה בעבירה. (וגם המחבר שם לא הקל אלא לאחריים שלא גזלוהו, והרמ"א לא חלק על כך). מיהו יתכן שגם הרמ"א יודה במרור בזה"ז, שיש להקל בו יותר מלולב ביו"ט שני. ומשום שעיקר מצות לולב היא מן התורה גם בזה"ז ביום ראשון ורק בגבולין מדרבנן בשאר ימים, בעוד שמרור – עיקרו מדרבנן בזה"ז.

להלכה, פסק המשנה ברורה (סי' תעג סעי' ג) שמרור הגזול פסול. ומכאן שגם מרור של מעשר ראשון שלא ניתן לווי בטבל ודאי – פסול.⁶

ג. ספק מעשר ראשון במרור

לטעמים השונים שהזכרנו בדינה של מצה גזולה, נראה שיש נפק"מ לנד"ד, כשהמפריש קובע מקום למעשר הראשון, אך מספק אינו נותן אותו ללוי:

לסוברים שפסול "גזול" הוא מצד "מצוה הבאה בעבירה" – אי אפשר לומר שיש איסור גזל בספק מעשר ראשון. שהרי המפריש אינו גוזל את המרור מן הלוי אלא מחזיק בממון המסופק, ו"המוציא מחבירו עליו הראיה". ואפילו את"ל שיש כאן חשש גזילה – י"ל שדין מצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, (כמו שכתבו התוס' סוכה ט ע"א ד"ה ההוא), וספיקא דרבנן לקולא.

6. וכן פסק בבה"ל (סי' תנד סעי' ד ד"ה אין). ועי' מקראי קודש (להרב משה הררי שליט"א, הל' ליל הסדר פרק ז הע' צז), שכתב בשם הגר"מ אליהו שליט"א להקל.

7. ולענ"ד יש להביא ראיה לדבריהם מן הסוגיא בב"מ (שם), שהרי למ"ד "תקפו כהן מוציאין מידו" – יכול המוחזק לפטור את דיר הצאן מחיוב מעשר בהמה ע"י הבהמה המסופקת, כי היא נחשבת שלו לגמרי. ומכאן שאדם יוצא ידי חובת מצוה התלויה בממון ע"י נתינה של ממון מסופק שהוא מוחזק בו. (וכבר הביא ראיה זו הרמ"ע מפאנו, סי' פ).

וכדי לצאת מכל חשש יש אולי מקום לצאת י"ח של נתינת מעשר ע"י זיכוי ללוי במתנה ע"מ להחזיר. ראה באהלה של תורה (ח"ד סי' נו) שהצעת שם להקנות בשעה"ד מ"ע לעני במתנה ע"מ להחזיר. אמנם כאן מדובר במע"ר הניתן ללוי והדבר אסור לכאורה משום "ושחחם ברית הלוי". אך הרמב"ם אוסר רק בכהן, יתכן משום "וקדשתו" ולא בלוי. ומכיון שמדובר בספק מעשר שבלא"ה מעיקר הדין הוא פטור מלתתו ללוי והוא עושה זאת רק כדי לצאת י"ח מצות נתינה בשופי, לכן נלענ"ד שמתר לזכות לו במתנה ע"מ להחזיר.

מסקנה

- א. מצה של מעשר ודאי שלא ניתן ללוי – פסולה.
 - ב. מרור גזול – פסול לדעת רוב הפוסקים.
 - ג. במרור של מעשר ראשון שהופרש מספק – לכתחילה, כדי לצאת מכל חשש רצוי להקנות את המעשר הראשון ללוי במתנה ע"מ להחזיר. אבל כשקשה לעשות כן – אפשר לצאת ידי חובה גם במעשר ראשון כזה.
- בשנים ג' ו' לשמיטה בהן נוהג מ"ע מתעוררת בעיה דומה לגבי מ"ע. מספק פטורים מלתתו משום שהממע"ה. בשונה ממע"ר הניתן ללוי, שיש המטילים ספק בחזקת הלויים היום, עניינם לצערנו לא חסרים (בזמננו כל מי שאינו משתכר לפחות משכורת מינימום הוא עני). אך גם אם העני הוא ודאי עדיין ספק הטבל במקומו עומד וספק מרור גזול הוא ספיקא דרבנן. לכתחילה ראוי אפוא לזכות את העני במעשר, אך אם הדבר לא ניתן אפשר לצאת במרור כזה.

ג. רוב הפוסקים סוברים כדעה זו ש"מוציאין מידו", ולא כהרמב"ם (בכורות פ"ה ה"ג) הסובר שתקפו כהן אין מוציאין מידו (עי' תקפו כהן" להש"ך, סי' א). ד. גם הרמב"ם מודה במקום שהיתה למוחזק חזקה דמעיקרא, שמוציאין מידו של התופס. וכאן הרי המפריש הוא המרא קמא.

ה. לדעת השערי יושר (שער ה פרק ח ד"ה ונראה), המוחזק הוא בעלים וודאיים לענין ההשתמשות בפועל. ואפילו למ"ד שאינו "שלו" בעצם – הרי זה "שלו" בפועל, ויכול לקדש בו את האשה. וא"כ י"ל שגם זה בכלל "לכס".

ו. גם אם נאמר שהמרור אינו "שלו" כי הלוי יכול לתפוס – הרי דעת החזו"א (שביעית סי' ה ס"ק יב) היא שבזה"ז אין לתת מעשר ראשון ללוי. מסיבה זו נראה שכיום הלוי אינו רשאי לתפוס.

ז. גם אם הלוי היה מוחזק כלוי בבית דין – הרי לדעת התוס' (ב"מ ו, ב סד"ה והא, בתירוץ הראשון) – הוא אינו יכול לתפוס, כי הבעלים יכולים לומר שיתנו ללוי אחר. אמנם היה מקום לומר שסוף סוף המעשר אינו של הבעלים. אך י"ל שבינתיים הוא בבעלותו לפחות לענין טובת הנאה. ואת"ל שטובת הנאה ממון (רא"ש קידושין סוף פרק ב) ויש לבעלים בעלות על כל המתנה (עי' ריטב"א קידושין נח, ב ד"ה לימא, ה"ג) – הרי המרור שלו כרגע. ואעפ"י שאינו מתכוון לתת אותו לאף לוי – יתכן שאפי' בכה"ג אנו אומרים שטובת הנאה ממון (עי' יד דוד ב"מ ו, ב).

ח. אפילו אם נאמר שיש ספק אם המעשר שייך למפריש, מכיון שמרור בזה"ז מדרבנן – ספיקא דרבנן לקולא ויוצא ידי חובתו.

הערת עורך (הרב עזריאל אריאל) בשולי המאמר:

שאלה זו עלתה בחסה הגדלה בגוש קטיף שיבנה במהרה, מחמת הספק בחיוב הפרשת תרו"מ בחבל עזה. באותה חסה ישנם ספיקות נוספים:

א. החסה גדלה בחממה, שדינה כבית. בבית יש מחלוקת בין הרמב"ם לבין הראב"ד (הל' מעשר פ"א ה"י) אם יש חיוב בהפרשת תרו"מ.

ב. רוב החסה איננה מעשר ראשון, והמעשר אינו ניכר. הקונה יכול א"כ לסמוך על הרוב. ואף שאין הולכים בממון

אחר הרוב (ב"ק מו ע"ב) – זהו דוקא להוציא ממוחזק, אבל כאן החזקה מסייעת לרוב.

ג. ספק אם יש יאוש מצד שבט הלויים, היודעים שהיום לא נוהגים לתת את המעשר, ואז יש קנין מלא ביאוש ושינוי רשות. ומפורש בשו"ע (סי' תנד סעי' ד) שאם המצה נקנתה לגזלן בקנייני גזילה – אין בה בעיה של "לכס".

אעפ"כ, מתוך דאגה לאספקת מרור בכשרות מהודרת, הוחלט ב"עלי קטיף" לקיים את נתינת המעשר ללוי כהלכתה בצורה מהודרת.

סימן מה

קדימת האיש לאשה במצות "והגדת לבנך"

ראשי פרקים

שאלה

א. האם כיבוד האב גדול יותר מכיבוד האם?
ב. חיוב האשה במצות 'והגדת לבנך' לשיטת

הרמב"ם

ג. שיטת הר"ן ושבלי הלכת מסקנה

* * *

שאלה

זוג הורים המסוכסכים ביניהם עומדים בפני גירושין. כל אחד מהם דורש מהבן שיחוג עימו את ליל הסדר. האם הבן חייב להעדיף את האב ולחוג עימו את הסדר, משום שרק הוא מצווה במצות "והגדת לבנך" ולא האם?

א. האם כיבוד האב גדול יותר מכיבוד האם?

הגמרא (קידושין לא, א) דנה במצבים דומים שמצות כיבוד האב מתנגשת עם

מצות כיבוד האם, כגון "אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים, איזה מהם קודם". ומסקנתה –

הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. ובהמשך שם:

נתגרשה מהו, אמר ליה מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה, הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין.

ומשמע שלאחר גירושיה בטלה הסברא שגם היא חייבת בכבודו, וחזר הדין שמצות כיבוד האם שקולה למצות כיבוד האב.

שכתב הרשב"ם (ב"ב קמו, ב ד"ה נפלה עליה) וכ"כ ה'אגרות משה' (ח"מ ח"א סי' ה). ואם כן, הבן אינו חייב לכבד את האב יותר מן האם, אלא רשאי להתארח במקום שליבו חפץ. ובכלל זה עומדת בפניו גם האפשרות להתארח במקום אחר, כדי לא להרבות מחלוקת ביניהם.

ב. חיוב האשה במצות 'והגדת לבנך' לשיטת הרמב"ם

ויש לדון בשאלה זו גם מצד אחר. שהרי האב חייב במצות 'והגדת לבנך', וכיצד יוכל לקיים מצוה זו אם בנו לא יהיה אתו במהלך הסדר?

ומטעם זה ראוי לכאורה לחייב את הבן להימצא דווקא עם אביו ולא עם אמו, כדי שאביו יוכל לקיים את המצוה כמוטל עליו. ומצינו במצוות דומות שאינן מוטלות באופן ישיר אלא על אדם אחד, אך קיומם מותנה בשיתופם של אחרים במעשה המצוה, שהם חייבים להשתתף עימו על מנת לאפשר לו לקיים את המצוה כהלכתה.

וכגון בקידושין שהאיש מצווה בהם ולא האשה, ואעפ"כ גם האשה מקיימת מצוה בעצם קבלת הקידושין, "מפני שהיא מסייעת לבעלה לקיים מצותו" כפי שכתב הר"ן (קידושין טז, ב ברי"ף). וכמו כן מצאנו שהאשה מצווה להשתתף עם בעלה במצות "ושמחת בחגך" לדעת הראב"ד (הל' חגיגה פ"א, הל' א), וז"ל:

לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם

בעלה, שתעלה עמו והוא ישמח אתה.

כלומר, האשה חייבת לעלות לירושלים על מנת שבעלה יוכל לשמוח בשלימות ביחד עימה, (אלא שאעפ"כ היא אינה בכלל "ובאת שמה", עיין ר"ה ו, ב ובתוס' שם ד"ה אשה).

ובאופן מעשי, לא ניתן להורות לבן איזו מצוה גדולה יותר אלא הדבר תלוי ברצונו, ובמצוה המזדמנת לפניו ראשונה.

וצ"ע, היכן מצינו שאשה חייבת בכבוד בעלה, אדרבה הבעל הוא זה שחייב לכבד את אשתו יותר מגופו (יבמות סב, ב). ועיין רמב"ם (אישות פט"ו הל' כ) שלגבי חיוב האיש בכבוד אשתו כתב "שהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו", ואילו לגבי חיוב האשה בכבוד האיש כתב "שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי". ומן הסתם למד זאת מן הסוגיא בקידושין, והכריע כמותה ולא כדמשמע מן הסוגיא ביבמות שהוא חייב לכבדה יותר משהיא חייבת לכבדו. וצ"ע מדוע?

עוד יש לדייק מלשון הרמב"ם, שחובה הדדית זו המוטלת על בני הזוג לנהוג כבוד האחד בשני אינה מהתורה, שכתב "ועוד ציון חכמים".

ומסתבר שחכמים קבעו להלכה את הנורמה הראויה המקובלת ביחסים שבתוך משפחה נורמטיבית, ונתנו גושפנקא ליחסים אלו שהם כעין הסכם בלתי כתוב שבין האיש והאשה לנהוג כבוד זה בזה. ולדעת הרמב"ם חכמים ציוו במיוחד את האשה שהיא תכבד אותו, ובפרט בנוכחות הבנים שחובתם בכבוד האב גדולה יותר מחובתם בכבודה, שהרי אביהם חייב ללמדם תורה ולא היא. והא קמ"ל שחכמים נתנו לנורמה זו תוקף הלכתי. (ויש להעיר על סברא זו, שאם כן למה הגמרא הוצרכה לנימוק אחר "משום שהיא חייבת בכבודו", תיפוק ליה משום שאביהם חייב ללמדם תורה? ומוכח שלא זו הסיבה להעדיף את כבודו על כבודה. וצ"ע.)

ומסתבר שכאשר בני הזוג מסוכסכים כל ההסכמים והמוסכמות שביניהם בטלים, והאשה אינה חייבת עוד בכבוד בעלה, וכפי

וכמו כן יש לומר בנד"ד, שהבן חייב להמציא את עצמו לפני אביו כדי לזכות אותו בקיומה של מצות ההגדה המוטלת עליו, ובודאי יש בזה גם משום כיבוד אב שמזכהו במצוה ומביאו לחיי העולם הבא.

והיה מקום להביא ראיה קרובה יותר לענייננו מן הגמרא בסוכה (כה, ב):

אמר אביי לעולם סוכה הלכתא (שנשים פטורות), ואיצטריך, סלקא דעתך אמינא תשבו כעין תדורו – מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, קמ"ל.

כלומר, מעיקר הדין היה ראוי לחייב את אשה בסוכה אע"פ שמצד עצמה היא פטורה, וזאת אך ורק כדי שבעלה יוכל לקיים את מצותו בשלימות – "תשבו כעין תדורו". מיהו, ראיה זו אינה מוחלטת שהרי רבא חולק על אביי.

ומאידך, יש להסתפק אם האם חייבת במצות "והגדת לבנך" כמו האב, וכפי הנראה הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים, כפי שיבואר.

הנה האחרונים העירו על סתירה לכאורה שישנה בדברי הרמב"ם בענין זה. שבספר המצוות (מ"ע קנז) הרמב"ם מנה את סיפור יציאת מצרים בכלל המצוות הנוהגות בזמן הזה בין באנשים ובין בנשים, והיא מצות "והגדת לבנך" (עיין היטב בדבריו בסוף מגילת מצוות עשה). אך בהלכותיו לא משמע כן אלא אדרבה, שנשים אינן חייבות בסיפור יציאת מצרים. שרק לענין ארבע הכוסות כתב להדיא: "וכל אחד ואחד חייב... בין אנשים ובין נשים" (המגן ומצה פ"ז ה"ז), ואילו לגבי מצות ההגדה לא פירט אלא רק כתב באופן כללי "מצוות עשה של תורה לספר..." (שם, ה"א) ולא הזכיר במפורש את חיובן של הנשים במצוה זו, ומשמע שהן אינן חייבות בה.

והנה בספר החינוך (מצוה כא) תפס לעיקר את דברי הרמב"ם בסה"מ וכתב על מצות ההגדה: "ונוהגת בזכרים ובנקבות", אך ב'מנחת חינוך' (שם, ס"ק ו) השיג על כך משום שמצוה זו היא מצוה עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות ממנה. ואע"פ שמצאנו מצוות אחרות בפסח שנשים חייבות בהן כמו אכילת פסח ומצה, היינו משום שמצוות אלו הוקשו לאיסור חמץ שהן חייבות בו, אך מצות הגדה מנ"ל. ואמנם מסתבר שהן חייבות בהגדה כיון שאף הן היו באותו הנס, אך סברא זו אינה מדאורייתא (עיין תוס' מגילה ד, א ד"ה שאף הן) ועל כן חיובן בהגדה אינו אלא מדרבנן. עד כאן תורף דבריו.

אך המהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות מצ' כא, הובא בשו"ת 'חיה דעת' ח"ב, סי' סה) דחה את הערתו של המנ"ח, משום שיש להקיש על חיובן של הנשים במצות הגדה מאותו פסוק עצמו שממנו למדנו על חיובן במצות מצה. שהרי ההיקש בין מצות מצה לאיסור חמץ נלמד מן הכתוב "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם ענוני" (דברים טז, א), ומפסוק זה גופא דרשו חכמים – "לחם שעונים עליו דברים הרבה" (פסחים לו, א), ולמדו שחיוב ההגדה הוא על המצה. וכשם שלמדנו מהיקש זה על חיובן של נשים באכילת מצה, כך יש ללמוד מהיקש זה שהן חייבות במצות ההגדה, לכל הפחות כחלק ממצוות האכילה.

ומעתה יש ליישב בדרך זו את הרמב"ם, שאשה אינה חייבת בעצם במצות ההגדה, אך מכיון שהיא חייבת במצה נמצא שהיא מתחייבת גם בעניית דברים על אותה מצה. ולכן הרמב"ם לא כתב במפורש שאשה חייבת בהגדה ועם זאת כלל מצוה זו בין המצוות שנשים חייבות בהן. ומשום כך

(ויש להעיר על דבריו, שאם כן גם הוריו הסומין של בן סורר ומורה יכולים לתופסו ולהביאו, ומדוע נתמעטו מן הכלל "בננו זה – ולא סומין". ועיין פרמ"ג משב"ז סוף סי' תעג שלמד מכאן שסומא לא יחזיק את המצה בידיו משום שבלאו הכי אין בכך תועלת, ולדעתו עכ"ל שחיוב סומא בהגדה הוא חיוב עצמי ללא קשר למצה. וא"כ אשה סומית שאינה חייבת במצות הגדה העצמית, וגם מדין לחם עוני אין לחייבה מכיון שאינה יכולה לראות את המצה ואינה צריכה להגביהה בידה, אכן פטורה ממצות הגדה, וכמש"כ לעיל.)

ומצאתי להגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות סי' נב) שתירץ את קושיית המנ"ח בדרך אחרת, שמכיון שהנשים נצטוו בכל מצוות הפסח עוד במצרים, לא חל על מצוות אלו הכלל: "מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות". וכל הדיון בגמרא מתייחס רק לחיוב מצה בזמן שאין קרבן פסח, שכן חיוב זה התחדש לדורות אחרי יציאת מצרים, והוצרכנו להיקש שבין אכילת מצה לאיסור חמץ כדי לרבות שגם נשים חייבות באכילתה. אך מצוות ההגדה נשארה במקומה ככל יתר מצוות הלילה, שחלותן על הנשים קדמה לפטורן מדין מ"ע שהזמן גרמן.

ולענ"ד צ"ע על הסבר זה, שהרי מצות הגדה ודאי לא נהגה כלל במצרים, וכל האפשרות לספר ביציאת מצרים התחדשה רק לאחר שיצאנו משם. וכי מה היה עלינו לספר לפני יצי"מ?

אמנם יש מקום לסברא שמצות ההגדה כוללת גם אמירת הלל, וגם במצרים מסתמא הודו לה' על כך שהם עומדים לצאת, שהרי מותניהם היו חגורים מקלותיהם בידיהם ונעליהם ברגליהם וידעו שהנס עומד להתרחש ובודאי אמרו על כך שירה (אך יתכן שהשירה היתה חלק מקרבן הפסח

האיש עדיף על האשה שהוא ודאי חייב במצות "והגדת" מצד עצמה, ואם כן עיקר החיוב חל עליו ולא עליה. ואולי יש לדייק כן גם מלשון הברייתא (פסחים קטז, א): "ואם אין לו בן אשתו שואלתו", משמע שעיקר חיוב ההגדה מוטל עליו ולא עליה, וצ"ע.

ואולי יש נפקא מינה מתירוץ זה לאשה סומית, אם נניח שסומא פטור מעניית דברים על המצה, מכיון שאינו רואה את המצה ואינו יכול לומר "מצה זו", ואינו חייב אלא במצות "והגדת לבנך". לדעת הרמב"ם סומית זו פטורה, כי כל חיובה של אשה הוא רק מחמת ענייה על המצה, ורק אשה שרואה את המצה ויכולה לומר "מצה זו" חייבת בעניית דברים. אך סומית שאינה רואה את המצה אינה חייבת אפילו בעניית דברים על המצה.

יתרה מזו, יש הסוברים שאפילו סומא זכר פטור מדאורייתא ממצות 'והגדת' כיון שאינו רואה את המצה, (וזאת מלבד הטעם שהביא ר' ירוחם שסומא פטור מן המצוות). וככל הנראה טעמם הוא משום שגם חיוב "והגדת" תלוי בראיית המצה, ולא רק מדין ש"עונים עליו דבריו הרבה". ומשום כך, מי שאינו רואה את המצה פטור גם מ"והגדת".

(ובפסחים קטז, ב מבואר שלמ"ד מצה בזה"ז דרבנן גם הגדה מדרבנן, כי הא בהא תליא. ובזה מיושבת קושיית הגר"ע יוסף ביחווה דעת שם יעו"ש).

אולם יש סוברים שסומא חייב בהגדה מהתורה, ולדעתם יש לומר שחיובו הוא מדין "והגדת לבנך" בלבד, משום שיש שני גדרים נפרדים "והגדת לבנך" ו"לחם שעונים עליו" וכפי שכתבנו. מיהו, המאירי (פסחים קטז, ב) נתן טעם אחר לחיובו של סומא בהגדה, אע"פ שאינו רואה ואינו יכול לומר "מצה זו", משום ש"מכל מקום הרי מצה ומרור לפניו ויכול ליטלם ולהגביהם".

חייבת רק בגדר השני, וסומא חייב רק בגדר הראשון.

אך לדעת 'שבלי הלקט' הא בהא תליא, מצות הגדה ואכילת מצה ומרור קשורות זו בזו ומי שאינו יכול לומר "מצה זו" אינו חייב כלל בהגדה. (וצריך לחלק בין מי שיכול ולא אמר שלא יצא כראוי לבין מי שלא יכול שלא יצא כלל, כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו). וממילא יוצא, שמי שחייב במצה חייב גם בהגדה ומשום כך אשה חייבת בהגדה ואילו סומא פטור, (היינו לדעת האומרים שצריך לראות ממש את המצה, ולא די באחיזה ביד).

ולכאורה יש בזה נפ"מ לשאלתנו. אם נאמר שהאם חייבת לדעת הרמב"ם רק ב"לחם עוני" ולא ב"והגדת לבנך" תהיה נפ"מ לעניננו. לפי מה שביארנו בדעת הרמב"ם, יש להורות לבן להעדיף לשהות במחיצת האב כדי שיוכל לקיים את מצות ההגדה עצמה שהוא חייב בה משום "והגדת לבנך". בעוד שהאם אינה חייבת לספר ביציאת מצרים משום "והגדת לבנך", אלא רק משום עניית דברים על המצה. מה גם, שאף חיוב זה בעניית דברים אינו מחייב את האם לעשות כן דווקא בפני הבן. אך לדעת החינוך האב והאם שווים במצוה זו, ואין לו שום עדיפות עליה.

אך לאחר העיון נראה לענ"ד לומר שגם מצות ההגדה אינה מחייבת בהכרח את שותפותו של הבן, משום שעיקרה של מצוה זו היא בעצם ההגדה. ושני דינים הם: הדין העיקרי הוא "והגדת", דהיינו החובה לספר ביציאת מצרים לכל אדם כולל למספר עצמו, ולא דווקא לבן. אלא שיש עוד דין "לבנך", דהיינו שיש עדיפות לספר סיפור זה דווקא לבן הקטן, כדי

ולא דין בפני עצמו, וצ"ע. עכ"פ, גם אם נקבל הסבר זה בנוגע להלל חיובה של האשה אינו מדין "והגדת לבנך" כמו האיש.

ג. שיטת הר"ן ושבלי הלקט

ונראה לענ"ד לתלות סברא זו במחלוקת הראשונים בביאור דברי רבן גמליאל שהיה אומר:

כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה, ומרור. פסח – על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים. מצה – על שום שנגאלו אבותינו ממצרים. מרור – על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים.

הר"ן על הרי"ף סוכה (יב, ב מדפי הרי"ף) פירש:

כלומר שלא קיים מצותן כראוי.

ורצונו לומר שלא קיים כראוי את מצוות הפסח המצה והמרור כל עוד לא נימק בשעת אכילתן את טעמיהן, (ודומה למש"כ הב"ח במצוות: ציצית, תפילין וסוכה שיש לכוון בשעת קיומן לטעמיהן).

אך במחזור ויטרי ושבלי הלקט כתבו שמי שאינו אומר לא קיים מצות הגדה כראוי. ולדעתם טעמי מצוות אלו הן תשובה לשאלת "מה נשתנה" על כל פרטיה. (ואמנם, לפי גירסאות מסוימות יש במשנה רק שלוש שאלות, והן מתיחסות לפסח מצה ומרור).

ואם תמצי לומר גם מחלוקת זו תלויה בחקירה שהזכרנו לעיל בדעת הרמב"ם, ויש בה נפ"מ לעניננו. לדעת הר"ן שני דינים הם: א. מצות הגדה העומדת בפני עצמה. ב. מצות "לחם עוני", דהיינו שיש צורך לענות בדברים בזמן אכילתן של הפסח המצה והמרור. ולפי הגדרה זו יוצא שאשה

אצל מי מהם שירצה. ואף על פי שאביו ודאי חייב במצות "והגדת לבנך", ואילו חיובה של האם במצוה זו תלוי במחלוקת בין הפוסקים, הוא אינו חייב להמציא את עצמו לפני אביו ולתת לו עדיפות קודם אמו.

מאיך, ישנם שיקולים אחרים שעליו לשקול בבואו להחליט את מי להעדיף – את אביו או את אמו. ומאחר שהוא מחוייב הן בכבוד אביו והן בכבוד אמו, על הבן לשקול מי יצטער יותר אם לא ימצא לידו בליל הסדר, האב או האם. אם האם תצטער יותר, כגון שהיא תהיה בודדה בליל הסדר והאב ימצא במשפחתו, עליו להעדיף אותה על פני אביו, משום כבוד אם ומשום מצות שמחת יו"ט. שהרי בני הזוג עוד לא התגרשו, וכל עוד היא אשתו חובת בעלה לשמח אותה. ובהעדר שמחת חגיגה במקדש הוא חייב לשמחה בבגדי צבעונין וכדומה. וק"ו שבמצב של פירוד ביניהם ראוי שהוא יוותר על ההסיבה במחיצתו של הילד למענה, ולשמחה בכך לכבוד יו"ט. אך אם האם תימצא במשפחתה והאב יישאר בודד, נראה שמצות שמחתו קודמת לשמחתה. וכיוצא בזה, אם מכל סיבה שהיא אחד ההורים יצטער יותר מחברו על חסרונו של הבן, נראה שעליו להעדיפו משום שמחת יו"ט.

שהמסורת של יציאת מצרים תעבור מדור לדור.

ונמצא שאין חובה מעיקר המצוה לספר דווקא לבן, וממילא אין חובה שהבן ימצא ליד אביו בליל הסדר על מנת שיקיים בו את מצות ההגדה. הן משום שמדובר בבן גדול שאינו בכלל "בנך" לענין זה, ואפילו אם הבן היה קטן ניתן לקיים באופן עקרוני את המצוה ע"י כל אדם, ורק כשהבן נמצא ליד האב יש להעדיפו על אחרים.

(ויש להעיר שסברא זו גופא תלויה בנד"ד. שכן אם נניח שגם האם חייבת לספר את ההגדה לבנה אע"פ שככלל היא אינה חייבת ללמדו תורה, יצא שחיוב ההגדה אינו מדין חינוך ואולי הוא מתקיים גם בבן גדול. אך אם נקבל את ההנחה שרק האב חייב במצות "והגדת לבנך" מסתבר יותר לכלול מצוה זו בגדרי מצות חינוך הכללית, שאינם מתייחסים לבן גדול אלא רק לבן קטן. ועיין בספר 'מקראי קדש' – הלכות ליל הסדר לר' משה הררי, פ"ו הערה ה', שהביא בשם הגר"מ אליהו שמצות "והגדת לבנך" אינה מתייחסת לבן גדול, אלא דווקא לבן קטן שלא עמד על דעתו בשלימות. וצ"ע אם האב חייב בהגדה לבתו אע"פ שהוא אינו חייב ללמדה תורה.)

מסקנה

כיון שהאב אינו מצווה לספר ביציאת מצרים דווקא לבנו, ובפרט שמדובר בבן גדול, לכן הבן יכול להסב לסדר הפסח

סימן מו תוספת לחג שבועות

ראשי פרקים

שאלה

א. מקור החיוב לאחר את תפילת ערבית בשבועות

ב. דין 'תוספת יו"ט' בחג השבועות

ג. דין 'תמימות' בזה"ז

ד. דין 'תוספת יום טוב' לענין קידוש

ה. שיטת הרמב"ם בדין קידוש וסעודה ביו"ט מסקנה

* * *

שאלה

חיייל נשלח למארב בערב חג השבועות עם חשכה. הוא חושש שלא יוכל להתפלל ערבית של יו"ט ולקדש במארב. האם מותר לו להתפלל ערבית ולקדש מבעוד יום?

א. מקור החיוב לאחר את תפילת ערבית בשבועות

כתב הט"ז (או"ח, ריש סי' תצ"ד):

מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות

כדי שיהיו ימי הספירה תמימות.

וכעין זה כתב גם במג"א (שם):

בליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד

צאת הכוכבים דכתיב "תמימות תהיינה".

ועיין שם ב'מחצית השקל' שדייק בדברי המג"א שלא הצריך לאחר את התפילה אלא רק את הקידוש, וכפי שמפורש בהמשך דבריו. וצ"ע מה ראה לחלק ביניהם, ועיין לקמן.

ומקור דין זה הוא בספר 'עמק ברכה' מאבי השל"ה והשל"ה ז"ל (בדיני ספירת העומר שבסוף הספר), והעיד שקיבל דין זה איש מפי איש מגאוני הדורות הקודמים, "שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג שבועות עד צאת הכוכבים". ונתן טעם בדבר, שאם יקדים לקדש מבעוד יום הריהו

מחסר במקצת את יום המ"ט מימי ספירת העומר, וכיון שקיבל עליו את קדושת היום שלאחר הספירה נמצא שאינן 'תמימות'. ובדומה לכך פסק הגרימ"ט בלוח ארץ ישראל בשם הר"א זלזניק, שאשה לא תקדים להדליק נרות בערב שבועות קודם יו"ט כדי שלא תקדים לקבל אותו, אלא תאחר ותדליק אותם רק לאחר החשכה.

ולפי סברא זו עולה שאין אפשרות להוסיף מהחול על הקודש על חג השבועות בכניסתו, ואם כן אין להקדים ולהתפלל ערבית של חג השבועות מבעוד יום.

ב. דין 'תוספת יו"ט' בחג השבועות

וצ"ע לשיטת הסוברים ש'תוספת יום טוב' היא מהתורה (עיין ר"ה ט, א), האם דין "תמימות" דוחה את מצות תוספת יו"ט דאורייתא?

ובב"י (או"ח, סי' רסא) הביא את דעת הר"ף והרא"ש והר"ן שדין 'תוספת שבת' נוהג מדאורייתא, ולכאורה הוא הדין לענין 'תוספת יום טוב' ואין לחלק ביניהם כדמוכח בגמרא (יומא פא, ב). אלא שלדעתו הרמב"ם חולק עליהם וסובר שדין תוספת אינו נוהג בשבת וביו"ט אפילו לא מדרבנן, אלא בעינוי יום הכיפורים בלבד. ובשו"ע (שם, סעי' ב) לא הכריע במפורש

ולמעשה לא שמענו מי שאוסר לקבל תוספת יום טוב לפני שבועות.

ונראה שיש לחלק בין הקדמת הקידוש והתפילה מבעוד יום לבין הקדמת ביטול המלאכה, שאלו מצוות עשה וזו מצות לא תעשה. ומסתבר שאף המג"א והט"ז יודו שביטול מלאכה אינו סותר את ה'תמימות' כיון שהוא מתקיים ב'שב ואל תעשה', ולא אמרו אלא לענין קידוש ותפילה שהם ב'קום ועשה'.

וזאת משום שדין 'תוספת יום טוב' אינו בא להקדים את היום עצמו, אלא רק להנהיג את דיניו קודם כניסתו. וכן מוכח בתוס' בכתובות (מו, א ד"ה דמסר) שמי שקיבל על עצמו תוספת יום טוב שעה אחת קודם החג אסור במלאכה מדאורייתא, ואעפ"כ עדיין מותר לשאת אשה באותה השעה ממש כיון שמצות השמחה עדיין לא חלה עליו עד הלילה. וכיוצא בזה פסק הרמ"א (יו"ד סי' קצו סעי' א) לענין הפסק טהרה, שאם אשה בדקה את עצמה לאחר שהציבור אמר 'ברכו' וקיבל עליו שבת בדיקתה עולה לה ליום הקודם, כי תוספת זו אינה שייכת לספירת ימי טהרה (ועיי"ש היטב בט"ז ס"ק ד).

ועל פי זה יש לחלק בין הדינים השונים שנזכרו בזמן התוספת, שיש מהם הנוגעים להגדרת היום עצמו ולו בעקיפין, ויש מהן שאינם נוגעים אלא לכבודו של היום הבא

במחלוקת זו אלא הביא את הדין ש"יש להוסיף מחול על הקודש" בשם "יש אומרים", אך ב'אליה רבה' ובמשנ"ב (שם ס"ק יט) הכריעו כדעה זו, והמשנ"ב הסתפק שמא גם הרמב"ם מודה שדין תוספת נוהג מדאורייתא.

ואם כן, יש להקשות טפי על המג"א והט"ז כיצד דין 'תוספת יום טוב' שנוהג מדאורייתא לרוב הדיעות נדחה מפני דין "תמימות". ובפרט לדעת הסוברים שספירת העומר בזה"ז אינה מדאורייתא אלא מדרבנן, כיצד יתכן שדין 'תמימות' דרבנן שנתקן משום 'זכר למקדש' ידחה דין תוספת יו"ט שעיקרו מן התורה, לפחות בחלק מן המועדים.

והנצי"ב מוולז'ין (משיב דבר' חלק א, סימן יח) חידש שדין 'תוספת יום טוב' אינו נוהג בחג השבועות משום דכתיב ביה "בנצם היום הזה" – למעוטי מבעוד יום. ולכן אין לקדש בו על היין קודם צאת הכוכבים, מה שאין כן בשאר שבתות וימים טובים שרשאי לקדש בהם על היין מבעוד יום. וכעין זה דייק גם ב'משך חכמה' (ויקרא כג, כא), אך למעשה לא הורה כן אליבא דהלכתא אלא לשיטת הרמב"ם בלבד¹.

ודרשה זו היא מחודשת ולא מצאנוה לא בחז"ל ולא במפרשי המקרא, ואמנם מי לנו גדול בדורותינו יותר מהנצי"ב בפרשנות התורה, אך אעפ"כ לא מצאנו לו חבר.

1. יש הסוברים אפילו בדעת הרמב"ם שתוספת שבת ויו"ט נוהגת מדאורייתא, כגון בשו"ת יביע אומר (ח"ח יו"ד סי' כא בשם זרע אמת סי' לג ושו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם סי' קיג וסי' רסח). וכן משמע מסגנון דבריו של ערוה"ש (סי' רסא ס"ב). ולשיטתם על כרחך יש לדרוש את הכתוב כנצי"ב ששבועות יצא מכלל שאר ימים טובים. ואדרבה, מכאן יש ללמוד בנין אב ליתר המועדים שהתוספת נוהגת בהם מדאורייתא, ורק בשבועות אינה נוהגת משום דבעינן 'תמימות'. אך לא מצאנו בחז"ל רמז לדרשה מעין זו.

החמישים, והם בבחינת הכנה וציפיה ליום החמישים ככלה המצפה לחתנה. וכיון שאדם שמח לקראת יום החמישים הריהו מקדים את בואו, ולא זו בלבד שאין כאן סתירה אלא אדרבה זוהי מטרתה העיקרית של הספירה כולה.

[וידידי הרב יעקב אפשטיין העירני שכל ההקפדה על אופן סיומה של ספירת העומר אינו מובא בראשונים, ונראה שכל ההסתמכות על 'תמימות' אינה אלא חומרא בלבד. והביא משו"ת 'דברי יציב' (או"ח סי' רכו) שאף אם נוהגים תוספת מבעוד יום עדיין הזמן שייך ליום הקודם, ועל כן אינו אלא חומרא ש"נראה כמחסר". (ועיין ב'מנחת שלמה' [ח"ב סי' יז, אות ב] שדן ביחס בין זמן התוספת לדיני היום הקודם, ובספרו של הרב אפשטיין 'חבל נחלתו' ח"א עמ' 235).]

ג. דין 'תמימות בזמן הזה

עוד נראה לומר שגם אם נתמקד בהקדמת הקידוש והתפילה שהט"ז והמג"א דנו לגביהם, יש מקום לומר שדין 'תמימות' אינו נוהג כלל בזמן הזה ואפילו לענין מצוות אלו שהן ב'קום ועשה'.

שהרי דין 'תמימות' לא נזכר בכתוב לענין ספירת הימים אלא רק לענין ספירת השבועות, שנאמר "שבע שבתות תמימות" ולא נאמר "תספרו חמישים יום תמימים". ונחלקו האמוראים בגמרא (מנחות סו, א) בענין מצות ספירת העומר בזה"ז:

אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אממר **מני יומי ולא מני שבועי**, אמר **זכר למקדש הוא**.

לדעת אממר אין מצוה למנות את השבועות אלא רק את הימים, אך אנן קי"ל כאביי שמצוה למנות גם את הימים וגם

שראו לקבל את פניו קודם לכניסתו. ונ"מ לגדריה המיוחדים של תוספת חג השבועות.

כל עוד מדובר בהנהגת איסורי מלאכה קודם החג אין בזה שום סתירה לדין 'תמימות', שזהו כבודו של היום הבא לשבות ממלאכה בציפיה לכניסתו ואינה בהכרח הגדרת הזמן כיו"ט. וכן יש לומר לדעת המג"א בענין הקדמת התפילה, שהרי בלאו הכי רשאים להקדים את תפילת ערבית אפילו בחול, והיא אינה תלויה בהגדרת היום. ומתפלל אדם ערבית אפילו של מוצ"ש בשבת. אך כשמדובר בהקדמת קידוש היום על הכוס הרי מצוה זו נוגעת לקביעת גדרו של יום השבועות עצמו, ורק בזה יש סתירה מדין 'תמימות'. ואמנם בסתם שבת ויו"ט רשאים להקדים את הקידוש קודם הלילה משום דין ה'תוספת', אך שאני שבועות שיש בזה צד של סתירה לדין 'תמימות' ובפרט שהקידוש נאמר במקום הסעודה והסעודה היא מדין שמחת יו"ט ונוהגת רק בחג עצמו כמו שכתבו התוס' בכתובות.

מיהו, לדעת הרמב"ם אין הכרח שהקידוש ייעשה בשבת ובחג עצמן כמ"ש לקמן פ"ה, ומשמע שגם הקידוש אינו עוסק בהגדרת היום עצמו אלא הוא מעין קבלת פני היום הקדוש גם לפניו, ואין בהקדמתו משום סתירה לדין 'תמימות'.

ומצאתי בספר 'גור אריה' למהר"ל מפראג (ויקרא כג, טז) שהאריך לדייק בלשון הפסוקים, ותורף דבריו שיום החמישים אינו מכלל הספירה אלא שיש לו שייכות אל מ"ט הימים שלפניו.

ויש לדייק מפירושו שאין כל סתירה בין הקדמת חג השבועות לדין 'תמימות' כיון שכל מ"ט ימי הספירה הם שייכים ליום

עצרת חד יומא. אמר רבא אטו עצרת יומי מנינן, שבועי לא מנינן, והאמר מר: "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי".

כלומר, חג השבועות לענין קרבנותיו חל בכל השבוע השמיני שבו מונים מקרבן העומר עד הבאת שתי הלחם. כשם שהקרבנות קרבן ראש חודש נוהגת כל היום, שבו מונים את החודש כ"חודש ימים". ובתחילה סברה הגמרא לומר שעצרת נמנית לפי ימים וא"כ אין לה תשלומין אלא יום אחד בלבד, אך למסקנה חזרה בה כיון שמצוה למימני שבועי. ומשמע, שדווקא לענין קרבנותיו יש למנות את כל השבוע השמיני, אך לשאר דברים הוא אינו נמנה אלא כיום אחד בלבד, דהיינו היום החמישי לעומר שספירתו מתחילה ממחרת השבת.

וכמקור לדבריו ציין את הרמ"ה ואת רבינו ירוחם (נתיב ה, ח"ד). ועיי"ש בר' ירוחם שהארץ לדקדק בנוסח הברכה והספירה, והקשה על הביטוי 'ספירת העומר' שאין לו שום משמעות כיון שאין אנו סופרים את העומר, אלא את הימים שעברו מיום קצירת העומר. ועוד הקשה על נוסח הספירה שמאגד בתוכו את ספירת הימים ואת ספירת השבועות בחדא מחתא, ובמקום לכפול ולומר "היום ארבעה עשר יום והיום שני שבועות" אנו אומרים "שהם שני שבועות". וכתוצאה מזה, אנו מסתפקים בברכה אחת ואין אנו מברכין שתי ברכות על כל ספירה וספירה.

ותירץ, שספירת השבועות נקבעה "מיום הביאכם" וממילא אינה נוהגת מדאורייתא אלא בזמן שביהמ"ק קיים. ולעומתה, ספירת הימים אינה תלויה בקרבן ועל כן היא נוהגת מדאורייתא גם בזמן הזה. ואין

את השבועות וכפי שהיה בזמן המקדש. [ואמנם לדעת הרמב"ם וסיעתו מצוה זו נוהגת מדאורייתא אפילו בזה"ז, אך גם לדעת הר"ן שספירת העומר בזה"ז אינה אלא מדרבנן קי"ל שמונים גם את הימים וגם את השבועות].

וב'אור שמח' (הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב) דייק מסוגיא זו שיש לחלק בין שני דינים הנוהגים בחג השבועות. מחד גיסא, יום זה הוא היום החמישי להקרבנות העומר שבו נאמר "והקרבנתם מנחה חדשה לה'", ומאידך גיסא הוא גם 'עצרת' דהיינו יום טוב מכוח עצמו. ושני דינים אלו נוהגים מדאורייתא. בזמן המקדש יש לחגוג את חג השבועות כחג הביכורים שבו מקריבים את 'שתי הלחם', וזאת בתום שבעה שבועות לעומר שאותם מונים על ידי שבועות. ואילו בזה"ז אין אנו יכולים למנות את השבועות להקרבנות העומר וממילא קביעת חג הביכורים על פי זמן זה אינה נוהגת. ועל כן אנו חוגגים מדאורייתא רק את 'חג העצרת' וזאת ביום החמישי הנמנה ממחרת הפסח בלא קשר להקרבנות העומר, ולשם כך אין צורך במניין השבועות אלא די במניין הימים.

ונמצא, שגם אביי מודה לאמימר מעיקר הדין שבזה"ז אין חיוב מדאורייתא לספור את השבועות אלא רק את הימים, ומה שאנו מונים את השבועות אינו אלא זכר למקדש.

וראיה לסברא זו הביא ה'אור שמח' מן הגמרא (ראש השנה ה, א) העוסקת בדין תשלומי עצרת למי שלא הביא את קרבנותיו:

דתני רבה בר שמואל: אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש, מנה ימים וקדש עצרת, מה חדש למניוין אף עצרת למניוין. אימא

ולהקדים את קבלת חג השבועות מבעוד יום. ולמעשה, בזה"ז אין אנו חוגגים את חג הביכורים אלא רק את חג העצרת. ואמנם גם חג העצרת נקבע ביום החמישים לעומר כפי שחג הביכורים נקבע ביום שלאחר ספירת שבע השבתות, אך התורה לא הקפידה על כך שהוא יהיה ממחרת היום הארבעים ותשעה. ספירה זו נועדה רק לדעת מתי יחול חג העצרת, אולם אין דין תמימות בעצם הספירה, וא"כ אין סתירה מהותית בין הקדמת עצרת לתמימות הספירה. ואמנם כבר הזכרנו לעיל שספירת הימים לצורך קביעת יום מתן תורה אינה רק אמצעי אלא היא גם בבחינת מטרה בפניה עצמה, אך כיון שאין זו המטרה העיקרית מסתבר שדין 'תמימות' אינו מתייחס לספירה זו. ואולי גנוז בכך הרעיון שעצם הציפיה למתן התורה היא ערך בפני עצמו, בדומה ללימוד תורה שאינו רק אמצעי אלא גם מטרה בפני עצמה.

ולפי"ז יש לפרש את דברי הפוסקים לאחר את זמן כניסת חג השבועות שהבאנו לעיל, שבזמן הזה הנהגה זו אינה מעיקר הדין, אלא רק זכר למקדש, ובוודאי אינה דין דאורייתא.

ויתכן לומר שסברא זו גופא תלויה ועומדת במחלוקת שבין הבה"ג לתוס' במנחות (סו, א ד"ה זכר) אם דין ספירת כל הימים מעכבת לענין 'תמימות'. דעת בה"ג שמי שהפסיק בספירתו יום אחד שוב אינו סופר, דבעינן 'תמימות'. אך התוס' חולקים עליו וסוברים שהפסקת הספירה אינה מעכבת.

ויש לומר שנחלקו בשאלה זו גופא, האם דין 'תמימות' נאמר רק ביחס לספירת השבועות, כפי שכתבנו, וממילא מי

הכי נמי, שבזמן שבית המקדש קיים יש לברך שתי ברכות, אך אנו איננו מברכין אלא ברכה אחת על ספירת הימים כשם שאין מברכין על מצוות אחרות שנתקנו זכר למקדש דוגמת ה'כורך' בפסח וחביטת הערבה בסוכות.

ולענין נוסח הברכה נלע"ד לבאר את תירוצו באופן הבא. אמנם בזמן המקדש נוסח הברכה על ספירת הימים היה "על ספירת ימי העומר", אך לאחר החורבן לא רצו להדגיש דווקא את ספירת הימים דאורייתא ולהשמיט לגמרי את ספירת השבועות דרבנן, ועל כן סתמו את הברכה כדי לכלול בה גם את הספירה זכר למקדש ונסחיה במילה כוללת: "העומר". ונמצא, שאין כאן שיבוש אלא עימעום מכוון.

ומבואר בדבריו שזמנו של חג השבועות בזמן המקדש היה צריך להיות ממחרת השבת השביעית דווקא. כלומר לאחר סיומם המוחלט של שבעת השבועות. ואכן בזמן המקדש אי אפשר היה להקדים את חג השבועות ולהוסיף מחול על הקודש כיון שהקדמה זו פוגעת בדין 'תמימות' המתייחס לספירת השבתות. כיון שימי הספירה עדיין לא נגמרו עד הלילה שהוא ממחרת השבת השביעית, נמצא שיש כאן סתירה מהותית בין קבלת חג השבועות קודם זמנו לבין ספירת העומר בשלימותה. הקדמת החג גורמת לקטיעת הספירה טרם השלמתה שהרי התורה קבעה במפורש את זמנו של חג השבועות "ממחרת השבת השביעית", דהיינו לאחר גמר ספירתם של שבעת השבועות שקדמו לו.

אך כל זה נכון רק ביחס למצות ספירת השבועות בזמן שבית המקדש קיים, ואילו בזה"ז שאנו מצווים רק בספירת הימים אין כל מניעה להוסיף מחול על הקודש,

(ה"א סי' קח) בשם היעב"ן, שאמנם יש להקפיד על דין תמימות בתחילת הספירה ולספור את היום הראשון בתחילת הלילה, אך לענין דחיית התפילה בליל חג השבועות כתב שהוא דקדוק קלוש. וסיים: "ואף מאן דחש לזה דיו שימתין בסעודה עד צאת הכוכבים, ובתפלה מוטב שיזיף מחול על הקודש".

וכבר הסברנו לעיל פ"ב מאי שנא קידוש מתפילה שדין 'מוסיפין מחול על הקודש' אין פירושו שכבר עבר היום הקודם וחל היום הבא, וכפי שכתב בשו"ת מהרש"ל (סי' סח). אלא אין בקבלת השבת כדי להגדיר זמן זה כשבת עצמה לכל דבר וענין. וכיוצא בזה כתב הב"ח באו"ח סי' תעב בשם המהר"ל מפראג, שגם אם הקדים וקידש על היין מפלג המנחה ואילך עדיין חייב לאכול לפחות כזית פת דווקא בלילה, משום שנאמר "אכלוהו היום".

מצות שמחת יו"ט אינה נוהגת אלא בזמנה. ולדעת התוס' (כתובות מז, א ד"ה דמסר) שמחת יו"ט אינה יכולה להיערך מבעוד יום אלא רק משחשכה, ולכן גם הקידוש צריך להיאמר דווקא עם חשכה, בגלל היותו סמוך לסעודה שחיובה מצד שמחת יו"ט.

(ומכאן הערה לדעת הפוסקים האוסרים להתפלל מנחה בע"ש לאחר קבלת שבת משום תרתי דסתרי. ולהנ"ל אין כאן סתירה, שהרי אדם יכול להתפלל של מוצ"ש בשבת ואין סתירה לעובדה שהוא מתפלל תפילה של חול בעצם השבת, כך אין סתירה לעובדה שהוא מתפלל תפילת מנחה של חול לאחר שכבר קיבל עליו שבת.)

אלא שלפי ביאור זה, האיסור להקדים את הקידוש קודם הלילה אינו מתייחס לחג השבועות דווקא, אלא נוהג בכל יום טוב.

שהחסיר יום אחד אינו מוציא את ספירתו מכלל תמימותה, או שדין זה נאמר גם ביחס למצות ספירת הימים. ולפי ביאור זה יצא שאם החסיר שבוע שלם כו"ע מודו שאין כאן 'תמימות', ואינו יכול להמשיך בספירתו.

ואם כן, לכאורה לדעת בה"ג אדם אינו רשאי להוסיף מחול על הקודש בכניסתו של חג השבועות, כיון שלדעתו דין 'תמימות' נוהג בזה"ז. אך לא נראה לומר כן, שאפילו אם נאמר בדעת בה"ג שדין 'תמימות' בזה"ז מהתורה, היינו דווקא כשהחסיר יום שלם מספירתו. אך מסתבר שגם הוא מודה בנד"ד שהמקדים להכניס את חג העצרת, אין בזה סתירה לספירתו כיון שספר את היום, ורק בזמן שחג הביכורים נוהג חייב להשלים את ימי ספירתו במלואם, וצ"ע.

[מיהו, עיין שפת אמת (מנחות סה, א) שכתב להיפך מדברי האו"ש הנ"ל. ולדעתו, דווקא בזמן המקדש אנו מצווים לספור את הימים, אך בזה"ז אין אנו מצווים למנות אלא את השבועות. ונראים יותר דברי האו"ש, מה גם שרבנו ירוחם מסייעו].

ד. דין 'תוספת יום טוב' לענין קידוש

ויש להעיר על המג"א שהבאנו לעיל שלא אסר להקדים ולהתפלל ערבית של חג מבעוד יום, ומשמע שלא הצריך לאחר אלא את הקידוש על היין בליל חג השבועות. וכיוצא בזה מובא בשם ה'משאת בנימין' (מובא במג"א סי' תצד) שרק את הקידוש יש לאחר אך את התפילה אפשר להקדים, ואדרבה עדיף טפי להקדים אותה כדי להוסיף מהחול על הקודש.

וכעין זה כתב גם בשו"ת מלמד להועיל

כניסתו ויציאתו בין קודם לשנה זו במעט". ולכאורה, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, על כרחך דעתו היא שאפשר לקיים מצות סעודה אפילו מבעוד יום. וכיון שמצות עונג שבת יכולה להתקיים קודם הלילה בזמן תוספת שבת, הוא הדין שגם מצות שמחת יום טוב יכולה להתקיים בשעה זו, דמאי שנא. ואע"פ שלדעת הרמב"ם דין 'תוספת שבת' אינו מדאורייתא ואולי אינו נוהג אפילו מדרבנן, זמן הקידוש וכן זמן עונג שבת נקבע מעיקר הדין גם מבעוד יום סמוך לכניסת השבת.

ונמצא, שגם בזה נחלקו הרמב"ם והתוס', מלבד מה שנחלקו לענין קידוש. לדעת התוס' שמחת יום טוב אינה נוהגת מבעוד יום אלא משחשיכה, והוא הדין לענין עונג שבת. ואע"פ שבשבת התירו לקדש לפני הזמן גם לשיטתם, היינו משום שזמן התוספת חייב בקידוש מדרבנן ויוצאים בו לדעתם גם ידי חובת דאורייתא. ואילו לדעת הרמב"ם הקידוש יכול להיאמר גם קודם חשכה מדאורייתא, ולכאורה הוא הדין לענין סעודת שבת וממילא גם לענין עונג שבת ושמחת יו"ט.

ונ"מ לענין הקדמת הקידוש בשבועות, לשיטת הרמב"ם יתכן לומר שאין באמירת הקידוש לפני הזמן משום הפסקה בספירת התמימות, כי זהו גדרו של קידוש שיש להזכיר את החג בדברים גם לפני החג כמו בשבת. ומאחר שאמירת הקידוש קודם החג היא מעין הכנה לקראת קבלת החג, וכי תעלה על דעתך לומר שמי שמכין את צרכי החג בערב החג פוגע בדין 'תמימות' גם קידוש לא.

ומסתבר לקבוע לשיטתו זמן זה הסמוך

יתרה מזו, אולי גם בשבת אין להקדים ולקדש מבעוד יום, שהרי גם דין 'עונג שבת' אינו נוהג מפלג המנחה, אלא בשבת עצמה, לפי סברתו של המהר"ל מפראג. וכיון שאין קידוש אלא במקום סעודה וחובת הסעודה היא מדין עונג שבת, נמצא שאין לקדש מבעוד יום אלא דווקא בלילה. ולשיטתם אולי צריך לומר, שמה שהתירו לקדש בכל שבת ויו"ט מפלה"מ ואילך יוצאים בכך רק יד"ח של מצות קידוש היום מדרבנן, ולעולם קידוש היום דאורייתא אינו אלא בלילה. וצ"ל בדעתם שקידוש על היין אינו מהתורה, ולכן אפשר לעשותו מבעוד יום, אך בלילה צריך לקדש שנית בדברים כדי לצאת יד"ח קידוש מדאורייתא (עי' בה"ל סי' רע"א ס"א). מיהו שיטת הר"י מוינא שהובאה ברדכי (מגילה סי' תשצח) היא שקידוש מבעוד יום הוא אמנם מדרבנן אך יוצאים בו יד"ח מדאורייתא. והקיש מזה על סומא שחייב במצוות רק מדרבנן, שיכול להוציא את בני ביתו בקידוש למרות שהם חייבים מדאורייתא. אלא שסברתו צריכה עיון רב.

ה. שיטת הרמב"ם בדין קידוש וסעודה ביו"ט

ויש לדון מהי שיטת הרמב"ם לענין הקדמת הקידוש והסעודה ביו"ט קודם הלילה.

והנה לענין קידוש בערב שבת הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט הי"א) חלק על התוס' ור"ט מוינא, וסבר שניתן לקדש על הכוס בערב שבת מבעוד יום אע"פ שלא נכנסה שבת. וכעין זה כתב לענין הבדלה, שיש להבדיל על הכוס מבעוד יום אע"פ שהשבת עדיין לא יצאה, "שמצות זכירה לאמרה בין שעת

שמחת חג יתכן שחייב לקבוע סעודתו בחג עצמו, וגם הרמב"ם יודה בזה לסברת התוס'. ונמצא, שאמנם ניתן לקדש מבעוד יום במקום סעודתו וזמן זה ראוי לקביעת הקידוש במקום הסעודה, אלא שאינו יוצא בה ידי חובת שמחת יו"ט עד שיאכל משתחשך. (ועוד, י"א שמצות שמחה נוהגת רק ביום למחרת ולא בליל יו"ט. ראה שאג"א סי' סח). יתרה מזו, יתכן שסעודה זו שנערכת אחר פלג המנחה לכבוד החג מועילה גם לדין שמחת יום טוב. שהרי על ידי סעודה זו אוכליה נכנסים לחג כשהם מדושני עונג, ואולי בזה הם מקיימים את מצות השמחה ביו"ט עצמו, וצע"ג.

ולאור הבחנה זו יש לבאר גם את דברי המהר"ל, שהוא הדין גם בכל סעודת שבת יש שני דינים, דין קידוש במקום סעודה ודין עונג שבת. ומשום כך המקדימים לקדש ולאכול לפני שבת יצאו ידי חובת קידוש במקום סעודה, אך לענין מצות סעודה מדין עונג שבת יש להסתפק אם יצאו. ועל כן לכתחילה הצריך לאכול גם כזית בלילה כדי לקיים מצות עונג בשבת עצמה, ואולי זאת כוונתו.

מסקנה

למעשה נראה שאמנם ראוי לכתחילה לנהוג כט"ז והמג"א ולדחות את התפלה והקידוש עד צאת הכוכבים. אך בשעת הדחק כגון זו ודאי יש לסמוך על הפוסקים המתירים להקדים ולהתפלל כבר מפלג המנחה, אך את הקידוש עדיף לדחות לאחר מכן. ואם השעה דחוקה יותר נראה שגם לענין קידוש אפשר לסמוך על הפוסקים המתירים לקדש מבעוד יום ולקיים את סעודת החג

לשבת מפלג המנחה ואילך, כמו שמצינו בהלכות אחרות כמו הדלקת נרות שבת וחנוכה, וכמו כן בכל יום אפשר להקדים ולהתפלל ערבית כבר בזמן זה.

מיהו, לענין סעודת חג השבועות יש מקום לפקפק אפילו בדעת הרמב"ם. שהרי חיוב הסעודה הוא מדין שמחה ועונג יום טוב, וכשמקדים לאכול את סעודתו מבעוד יום נמצא שחוגג למעשה את חג השבועות בטרם השלים את ספירת ימי העומר במלואם. ובשלמא כשעשה קידוש קודם הלילה אמנם אינו פוגע בדין 'תמימות' שאין בו משום קביעת היום הבא וכמ"ש לעיל, אך שמא לענין סעודה אין לומר כן.

והשתא דאתינא להכי יש מקום לומר כן גם לענין הקידוש בליל חג השבועות, שהרי הקידוש צריך להיות במקום סעודה, וכל זמן שאינו רשאי להסב לסעודת החג ממילא אינו רשאי גם לקדש על היין. ונמצא שלמעשה זמן הקידוש נגרר אחר זמנה של הסעודה, ולכן גם הרמב"ם יודה לתוס' שאין להקדים את הקידוש בערב שבועות קודם הלילה. וגם לו יצוייר שאדם מקדש על היין ברגע האחרון לפני כניסת החג ואוכל את סעודתו מיד אח"כ עם כניסת החג, עדיין יש לשאול בכה"ג האם קידוש שנאמר בזמן שעדיין אינו ראוי לסעודה יכול להחשב קידוש במקום סעודה, וצע"ע.

אך מאידך, יש מקום לחלק בין שני דינים בגדרה של סעודה זו, דין קביעת סעודה לצורך הקידוש ודין סעודה עצמי כדי לקיים מצות שמחה ביו"ט. מצד הצורך לקיים את הקידוש במקום סעודה אינו חייב לסעוד דווקא בלילה, ואין בה משום סתירה לדין ה'תמימות' כיון שלא באה אלא משום קביעות הקידוש. אך מדין

באותה שעה. אך מכל מקום יש להורות לחייל לשמור כזית פת על מנת לאוכלה לאחר צאת הכוכבים, כדי לצאת ידי מצות שמחת יום טוב לכל הדעות.

סימן מז

כבד שמיעה בתקיעת שופר

ראשי פרקים

שאלה

- א. חרש המדבר ואינו שומע בתקיעת שופר
 ב. מחלוקת התנאים בק"ש ובמגילה
 ג. יישוב שיטת הרמב"ם
- ד. שיטת האבני נזר
 ה. דינו של חרש במצוות דרבנן התלויות בשמיעה
 מסקנה

* * *

שאלה

אמנם משנה זו עוסקת בחרש גמור שאינו בר דעת, והראיה שהחרש נזכר בה בחדא מחתא עם שוטה וקטן שאינם בני חיוב כלל, ומשמע שדינו כדינם שוה, ואילו חרש המדבר שהוא בר דעת אינו בכלל זה (עיין חגינה ב, ב). אך אף על פי כן, רבים מן הראשונים פירשו במשנה זו שגם חרש המדבר ואינו שומע הריהו בכלל חרש, למרות שהוא בר דעת. ואע"פ שחרש כזה חייב בכל המצוות הוא פטור ממצות תקיעת שופר, משום שמצוה זו תלויה בשמיעה ולא בתקיעה.

שיטה זו הפוטרת את החרש ממצות השופר הובאה להלכה בב"י (סי' תקפט) בשם הכלבו והרשב"ץ, ובטעם הדבר כתבו שמצות תקיעה בשופר – "בשמיעה תליא מלתא דהא מברכין על השמיעה, וכיון שאינו שומע אינו מחוייב בדבר ולא מפיק". (וזאת שלא כדעת ר"ת הסובר שמברכין "על תקיעת שופר"). וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תקפט סעי' ב): חרש שוטה וקטן פטורים. וחרש אפילו מדבר ואינו שומע אינו מוציא, **דכיון**

בעל תוקע מומחה ותיק ומנוסה ירא שמים ותלמיד חכם, שהיתה לו חזקה במשך שנים רבות להוציא את הציבור בתקיעתו, והיה מרוצה לקהל. והנה לעת זקנתו כבדו אוזניו משמוע, והוא אינו מסוגל לשמוע כלל באופן טבעי אלא רק באמצעות מכשיר שמיעה. הציבור מעוניין מאד שהוא ימשיך לתקוע כחזקתו הראשונה. האם הוא יכול להוציא את הציבור ידי חובה?

א. חרש המדבר ואינו שומע בתקיעת שופר

לכאורה דינו של כבד שמיעה שאינו שומע כלל כדינו של חרש, ומשנה מפורשת היא במסכת ראש השנה (כט, א): חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. והטעם, משום שהם אינם מחוייבין בעצמן במצות תקיעת שופר.

להוציא אחרים רק אם הוא שומע בעצמו את תקיעותיו, אך כשלא שמע ולא יצא בעצמו אינו מוציא אפילו אם הוא בר שמיעה ובר חיובא. ובכוונת הגמרא יש לפרש, שהעומדים בבור יוצאים ידי חובתן רק במקום שהתוקע עצמו היה בתוך הבור. וז"ל הרמב"ם:

התוקע בתוך הבור או בתוך המערה, אותן העומדים בתוך הבור והמערה יצאו, והעומדים בחוץ – אם קול שופר שמעו יצאו, ואם קול הברה שמעו לא יצאו. וכן התוקע לתוך החבית הגדולה וכיוצא בה, אם קול שופר שמעו יצאו ואם קול הברה שמעו לא יצאו.

משמע מדבריו, שרק אם התוקע היה בתוך הבור או הדות בשעת התקיעה ויצא ידי חובתו בעצמו, רק אז הוא יכול להוציא את השומעים. אך אם התוקע עצמו היה מחוץ לבור, וממילא לא יצא בתקיעותיו כיון שקול הברה שמע, במקרה זה אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתן. וקל וחומר אם אינו בר שמיעה כלל, שתקיעותיו פסולות. וכן משמע מתשובת הרמב"ם שנביא להלן.

אך מדברי הפוסקים האחרים משמע שגם אם התוקע לא שמע בעצמו, עדיין הוא יכול להוציא אחרים. ולדוגמא, המשנ"ב (סי' תקפז ס"ק י) הביא את דברי הפמ"ג שהתוקע לתוך הבור לא יצא אלא אם כן ברור לו ששמע קול שופר ולא קול הברה, ומוכח שהאחרים שעומדים אתו בבור יצאו ידי חובתן בתקיעתו גם כשהוא עצמו לא שמע קול שופר. וכמו כן הביא בשעה"צ (סי' תקפה ס"ק כד) בשם הב"י לענין ברכת התקיעה:

דאפילו יצא הראשון והלך לו או שסתם אזנו ולא שמע התקיעה אנפ"כ לא הוי

שאינו שומע לאו בר חיובא הוא.

לדעת השו"ע חרש אינו חייב למעשה בתקיעת שופר, כיון שאינו יכול לקיים את עיקר המצוה שהיא לשמוע את קול השופר. יתרה מזו, מדבריו יש לדייק שאם בעל התוקע אינו שומע כלל יצא לגמרי מגדר 'בר חיובא', ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובה מחמת חרשותו, שהיא פסול בגברא ולא רק חסרון טכני.

נמצא איפה שחרש פסול מחמת החסרון שבגופו, ולא בגלל החסרון שישנו במעשה התקיעה בלבד, דהיינו שהוא אינו יכול לשמוע באופן טכני את תקיעותיו.

ויש להוכיח מן המשנה שחסרון טכני בשמיעתו של בעל התוקע אינו פוסל את התקיעות. וכך שנינו במסכת ראש השנה (כז, ב):

התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע – יצא, ואם קול הברה שמע – לא יצא.

ומבואר שם בגמרא, ששמיעתו של התוקע אינה מעכבת את השומעים האחרים:

אמר רב הונא לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור, אבל אותן העומדין בבור – יצאו.

כלומר, התוקע יכול להוציא את השומעים ידי חובתן מבלי שישמע בעצמו את התקיעה, אך כל זאת בתנאי שהוא עצמו יהיה בר חיובא. וכאמור לעיל, השו"ע פסק שמי שאינו יכול לשמוע אינו בר חיובא כלל ובזה הוא גרוע יותר מבעל תוקע שלא שמע את תקיעותיו, ונפק"מ שהוא אינו יכול להוציא את הרבים מחמת פסול זה שבגופו.

ולכאורה יש לדייק מדברי הרמב"ם (הלכות שופר פ"א הל' ח) שהתוקע יכול

לבטלה, כיון שהשני יוצא בה.

וכדי לקיים את דברי השו"ע שלא יהיו סותרים זה את זה, צריך לחלק לדעה זו בין בעל תוקע שהוא בר שמיעה בעצם ורק במקרה לא שמע תקיעה זו, לבין מי שאינו בר שמיעה כלל. הראשון יכול להוציא את האחרים כיון שהוא בר חיובא בעצמו, ואילו השני יצא מכלל בר חיובא ואינו יכול להוציא את האחרים.

אך מאידך, בעלי דעה זו – הסוברים שהיושבים בבור יצאו בתקיעותיו של העומד בחוץ – אינם מוכרחים לסבור כשו"ע בענין חרש המדבר ואינו שומע. ויתכן שהם סוברים, שגם מי שאינו בר שמיעה כלל הוא בעיקרון בר חיובא משום שהוא בר דעת, ורק פומיה (וליתר דיוק: אודניה) הוא דכאיב ליה, ואין לפטור אותו לגמרי מחמת אונסו. וממילא, אין מניעה שהוא יוציא את האחרים ידי חובה.

ובנד"ד יש עוד צד להקל, משום שהתוקע יכול להעזר במכשיר שמיעה, ולשמוע בעזרתו את קולות השופר. וצריך עיון אם שמיעה באמצעות מכשיר נחשבת כשמיעה טבעית לענין תקיעת שופר, וכבר נקט המשנ"ב (סי' תקפט ס"ק ד) שכבד שמיעה הנעזר בכלי כמין חצוצרות להגברת הקול חייב בשופר. ואם כן, יש מקום להגדיר את התוקע שלפנינו כבר שמיעה משום שהוא יכול לשמוע בעזרת מכשיר. יתרה מזו, גם אם הוא אינו משתמש במכשיר בשעת התקיעות, עצם האפשרות שעומדת בפניו לשמוע את תקיעותיו בעזרת מכשיר שמיעה עושה אותו לבר חיובא, ואין מניעה שהוא יוציא את הרבים ידי חובתו.

מיהו, נלענ"ד שיש לחלק בין מכשיר שמיעה המסייע לכבדי שמיעה בשיטה

אלקטרונית המצוי בזמננו, שמשנה את קולו הטבעי של השופר, לבין מכשיר הגברה טבעי שהוזכר במשנ"ב. החצוצרות שהמשנ"ב הזכיר מגבירות את התהודה בחלל האוזן ומאפשרות את קיומה של השמיעה הטבעית, ובכגון זה יש לסמוך על סברתו שדינה כשמיעה טבעית. אך במכשיר שמיעה חשמלי הוא אינו שומע את קול השופר אלא קול השופר הופך להיות אותות חשמליים שמוחזרים אח"כ לקול חזק יותר שאינו קול השופר אלא קול חשמלי. קול השופר הוא רק כעין גרמא ליצירת האותות החשמליים והוצאת הקול החזק. (ובפרט מי שאינו שומע כלל ומחברים לו מכשיר המכה על העצם כדי שישמע דרך העצם ולא דרך האוזן, שמיעה בדרך זו בודאי אינה נחשבת שמיעה.)

השאלה העומדת לפנינו תלויה איפוא, בשני ספקות:

א. האם מי שאינו שומע בעצמו את תקיעותיו יכול להוציא אחרים?
 ב. האם מי שאינו בר שמיעה כלל נחשב 'בר חיובא' לענין תקיעת שופר משום שהוא חייב במצוות, או שאינו בר חיובא במצוה זו כלל מאחר שאינו שומע?

ב. מחלוקת התנאים בק"ש ובמגילה

ויש להקשות על פסיקת השו"ע מן הגמרא במגילה (יט, ב), העוסקת בדין חרש לענין מקרא מגילה. הסוגיא שם קושרת בין שתי השאלות שהזכרנו – האם המוציא אחרים צריך לשמוע בעצמו, והאם חרש בר דעת אינו בר חיובא – ותולה את השאלה השניה בשאלה הראשונה, דהיינו שדין חרש כדין מי שלא השמיע לאזניו באופן אקראי.

הגמרא שם מפרשת את דברי המשנה:

להוציא את הרבים ידי חובתן. ואילו לדעת ר' יהודה אין פסול בכך שהקורא אינו משמיע לאזניו, ולשיטתו יצא שאין כל מניעה מן החרש להוציא את השומעים ידי חובתן.

וההלכה נפסקה כר' יהודה לפחות בקריאת שמע, שאם הקורא לא השמיע לאזניו יצא (עיין רמב"ם הל' קריאת שמע פ"ב הל' ח). ולכאורה הוא הדין שחרש כשר לקריאת מגילה, וכשם שהוא כשר לצאת בעצמו כך הוא כשר להוציא אחרים.

ולכאורה יש להוכיח מסוגיא זו נגד השו"ע שפסל חרש בר דעת מלמשמש כבעל תוקע. ועוד יותר קשה מכאן על שיטת הרמב"ם כפי שדייקנו מדבריו, שבעל תוקע אינו יכול להוציא את האחרים כשלא שמע בעצמו את תקיעותיו אפילו באקראי, ואילו מפשט הסוגיא ודאי עולה שפיקח יכול להוציא אחרים כשאינו שומע בעצמו.

ואמנם יש להעיר על הרמב"ם הערה נוספת, שלכאורה הוא אינו מקבל את מסקנת הסוגיא במגילה, אלא מחלק בין חרש שאינו יכול לשמוע לבין מי שלא השמיע לאוזניו באקראי. לגבי קריאת מגילה כתב (הלכות מגילה פ"א הל' ב):

והוא שישמע מפיו מי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חרש שוטה וקטן לא יצא.

ומשמע, שרק חרש המדבר ואינו שומע בעצמו אינו יכול להוציא בקריאת מגילה, אבל מי שלא השמיע לאזניו באופן אקראי יכול להוציא את הרבים ידי חובתן. ודבריו מפורשים יותר בהל' ק"ש (פ"ב הל' ח) שאם לא השמיע לאוזניו יצא, דהיינו כר' יהודה ולא כר' יוסי. אך כבר הקשינו, שאם פסק כר' יהודה הרי גם חרש ממש כשר להוציא אחרים, ובלבד שיש בו דעת, וצ"ע.

הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן.

לא מדובר בחרש גמור דווקא שדינו כשוטה לכל התורה כולה, אלא אפילו חרש בר דעת פסול משום שאינו שומע. ונמצא, שגם חרש בר דעת הוא בכלל חרש לענין מקרא מגילה, וכדרך שפירשו הראשונים את המשנה המקבילה בענין תקיעת שופר.

ושם בהמשך הגמרא:

מאן תנא חרש דיעבד נמי לא, אמר רב מתנה רבי יוסי היא, דתנן: הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו – יצא, רבי יוסי אומר לא יצא.

וממאי דרבי יוסי היא ודיעבד נמי לא, דילמא רבי יהודה היא ולכתחילה הוא דלא, הא דיעבד שפיר דמי. לא סלקא דעתך, דקתני חרש דומיא דשוטה וקטן, מה שוטה וקטן דיעבד נמי לא, אף חרש דיעבד נמי לא.

מדברי הגמרא עולה שחרש בר דעת פסול לקריאת מגילה אליבא דר' יוסי, אך לא משום שיש בו פסול עקרוני מצד הגברא, שהרי הוא בר חיובא כמו כל אדם. ואם ישנו חסרון בחרש לשיטת ר' יוסי, היינו משום שלמעשה הוא אינו יכול להשמיע לאזניו, ודינו כדין פיקח שקרא מגילה ולא שמע בעצמו את קריאתו. אך ר' יהודה חולק על ר' יוסי בסברא זו, ולשיטתו יוצא שחרש כשר לקריאת המגילה כל עוד הוא בר דעת.

נמצא אפוא, שדינו של חרש בר דעת לענין מקרא מגילה תלוי במחלוקת ר' יוסי ור' יהודה בענין מי שלא השמיע לאוזניו את שמע. ר' יוסי סובר שקריאת שמע וקריאת מגילה הן מצוות התלויות בשמיעה, ובמקום שהקורא אינו משמיע לאוזניו אינו יוצא, וממילא אינו יכול

ג. יישוב שיטת הרמב"ם

נעמוד על שני תירוצים שהובאו באחרונים ליישוב שיטת הרמב"ם, תירוץ הכסף משנה ותירוץ ה'שבות יעקב'.

הכס"מ מיישב, שהרמב"ם קיבל עקרונית את מסקנת הגמרא שיש להשוות בין המקרים, בין לר' יהודה ובין לר' יוסי. דהיינו, שנחלקו בכל מקרה שבו המוציא אחרים לא שמע את קריאתו בעצמו, בין שהוא חרש ובין שלא שמע את עצמו באקראי – ר' יהודה מכשיר בשני המקרים ור' יוסי פוסל.

ומכיון שהרמב"ם פסק להלכה כר' יהודה, נמצא שיש להקל בקריאת שמע אפילו בחרש שאינו שומע כלל, שדינו כמי שלא השמיע לאוזניו. ולפי דרך זו של הכס"מ אין לפסול את החרש מקריאת מגילה. אלא שבסופו של דבר הכס"מ תולה את הדין הזה במחלוקת הגירסאות ברמב"ם בהלכות מגילה: האם גורסים "שוטה וקטן" או "חרש שוטה וקטן".

אם הגירסה הנכונה ברמב"ם היא "שוטה וקטן" יוצא שאין הכי נמי חרש בר דעת כשר לקריאת מגילה, ואתי שפיר. אך לפי הגירסא שלפנינו "חרש שוטה וקטן" עלינו לומר שזהו דין מיוחד בקריאת מגילה, שכל שלא השמיע לאוזנו אינו מוציא. וזאת משום "דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא, וכל שלא השמיע לאוזנו ליכא פרסומי ניסא".

ולדעת הכס"מ יצא שחרש חייב בשאר מצוות התלויות בשמיעה ומוציא אחרים. ולדוגמא, בתקיעת שופר – לכאורה חרש יכול להוציא את הרבים ידי חובתו, כיון שמצוה זו אינה תלויה בפרסומי ניסא. אלא שיש להקשות מכאן על הכס"מ עצמו, שהרי הוא עצמו פסק בשו"ע שחרש

המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתו בתקיעת שופר, וצ"ע.

ולעומתו, ה'שבות יעקב' (ח"ב סי' לג) מקבל את דברי הרמב"ם פשוטם כמשמעם, ומיישב שהרמב"ם דחה את סוגיית הגמרא במגילה מן ההלכה מפני סתמא דמתניתין במגילה ובראש השנה. המשנה פסלה את החרש מתקיעת שופר ומקרא מגילה משום הפסול שיש בגופו, ומי שלא שמע את עצמו באקראי אינו בכלל זה. ולעולם יש לחלק בין חרש שאינו יכול לשמוע כלל, לבין פיקח שלא השמיע לאוזניו באקראי.

ובהמשך דבריו הוא מיישב את הסתירה בדברי הר"ף הרמב"ם והרא"ש, שלגבי קריאת שמע פסקו כר' יהודה ולגבי קריאת מגילה לכאורה פסקו כר' יוסי. סתירה זו אינה הכרחית אם נחלק בין מי שאינו שומע בעצם למי שאינו שומע במקרה, שלא כמסקנת הגמרא במגילה.

המשנה בברכות עוסקת בפקח שיש לו בכח אפשרות לשמוע אלא שבפועל לא השמיע לאוזניו, ובזה נחלקו ר' יהודה ור' יוסי וסתמא דמתני' היא כרבי יהודה. ולכן הרמב"ם פסק כר' יהודה שהקורא אינו צריך להשמיע לאוזניו כיון שאינו חרש. ואילו המשנה במגילה עוסקת בחרש שאינו ראוי כלל להשמיע לאוזניו, ובכי האי גוונא גם ר' יהודה מודה שאינו יוצא. זו אם כן הסתמא דמתניתין במגילה שהחרש אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, וכך פסק הרמב"ם.

והטעם לחלק בין חרש לבין מי שאינו משמיע לאוזניו הוא, "שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו, ואם אינו ראוי לבילה בילה מעכבתו".

וכפי הנראה הרמב"ם דחה את סוגיית הגמרא במגילה מפני סתמא דמתניתין,

לא שמע בעצמו. אך למ"ד שהשמיעה היא העיקר, וכך סובר הרמב"ם להלכה, אם לא שמע בעצמו אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה.

ד. שיטת ה'אבני נזר'

האבני נזר (או"ח סימן תלט) הקשה על פסיקת השו"ע בענין חרש המדבר ואינו שומע מצד אחר, שהרי חרש חייב בכל המצוות ומצות תקיעת שופר בכללן. ואמנם הוא עצמו אינו יכול לצאת ידי חובה משום שאינו שומע, אך מדוע לא יוציא אחרים ידי חובתו, ומנא לן להגדירו כמי שאינו 'בר חיובא' במצוה זו?

הוא מסתמך בקושייתו על דברי התוס' (יבמות מד, א) בענין חרש וחרשת, שאינם עולים לחליצה לפי שאינם בני אמירה ואינם יכולים לומר "מאן יבמי" ו"לא חפצתי", ואעפ"כ הם עולים ליבום. ואין בכך סתירה לכלל "כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה", משום שבעיקרון גם חרש וחרשת שייכים למצות החליצה, אלא פומיהו הוא דכאיב להו.

ולדעת ה'אבני נזר' סברא זו נכונה גם לגבי תקיעת שופר. גם כאן יש לומר שהחרש חייב עקרונית במצוה ככל יהודי בן דעת, ורק בפועל הוא מנוע מלקיים מצווה זו בעצמו כאנוס, ופומיה הוא דכאיב ליה. וכיון שבעצם הוא מוגדר 'בר חיובא', לא ברור מדוע אינו יכול להוציא את האחרים ידי חובתו, שהרי ודאי דין ערבות נוהג בו.

והוא מביא ראיה כיוצא בזה מן המג"א (או"ח סי' לט ס"ק ה), שהתיר למי שנקטעה ידו השמאלית לכתוב תפילין בידו הימנית. ואע"פ שלמעשה הוא פטור מהנחת תפילין של יד מחמת האנוס, סוף סוף מצד

שהרי לפי סוגיא זו אין חילוק בין המקרים השונים, ואילו רבי סתם לן במקום אחד שהקורא אינו צריך להשמיע לאזניו ובמקום אחר סתם שחרש אינו מוציא, ומכאן שיש לחלק ביניהם.

אלא שבסוף דבריו ה'שבות יעקב' הוסיף:

וא"כ יפה פסק הרמב"ם במגילה **משום פרסומי ניסא כעין דאורייתא** אפילו דיעבד לא יצא, כיון דאינו ראוי להשמיע לאזנו.

ומשמע מדבריו, שהבחנה בין המקרים אינה מוחלטת ולא נאמרה אלא במצוות דאורייתא. רק במצוות אלו החרש אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתו, אך במצוות דרבנן הוא יכול להוציאם ידי חובה. ורק משום שקריאת המגילה שקולה למצוה דאורייתא החרש פסול. ועוד נדון בענין זה לקמן.

על כל פנים, לענין מצות תקיעת שופר דאורייתא תהיה נפקא מינה בין הכס"מ לשבו"י. לדעת הכס"מ חרש בר דעת אינו מופקע מן המצוה ויכול להוציא את הרבים בתקיעותיו, ואילו לדעת השבו"י חרש אינו יוצא ידי שופר כיון שאינו יכול להשמיע לאוזניו בעצם.

וידידי הרב יעקב אפשטין העיר ממה שכתב הרמב"ם עצמו בתשובותיו (שו"ת הרמב"ם סי' קמב) וז"ל:

וזה שהמצוה המחוייבת אינה התקיעה, אלא שמיעת התקיעה. והיוצא מזה לי שאילו היה המצוה המחוייבת היא התקיעה והיה גם כן התוקע שלא שמע יוצא ידי חובתו, כגון אם סתם אנוני תכלית הסתימה ותקע היה יוצא משום שתקע.

מפורש בדבר הרמב"ם שרק למ"ד שהתקיעה עיקר יכול התוקע להוציא אם

בעל תוקע שלא שמע אותן בעצמו. דווקא לסברתו של האבנ"ז שחרש הוא בעצם בר חיובא כמו כל יהודי – ואעפ"כ תקיעותיו אינן תקיעות כיון שאינו יכול לשמוע אותן בעצמו, והוא דין מיוחד בדיבור ותקיעה – אין לחלק בינו לשאר בעלי תקיעה שלא שמעו את תקיעתם.

ואמנם קשה לקבל סברא מחודשת זו של האבנ"ז, שתולה את מושג התקיעה בגדרי דיבור ואת הדיבור בשמיעה, וזאת מנא לן?

ואף על פי כן נראה לענ"ד שצדקו דברי האבנ"ז, וודאי יש לחלק בין חרש התוקע לאחרים לבין גידם הכותב ומניח תפילין לאחרים. אך אנו נחלק באופן אחר.

הגידם אינו פסול מכתבת תפילין כיון שבכח גם הוא בר חיובא ובר קשירה, ורק בפועל הוא אינו יכול לקשור אותן בידו החסרה. ובה צדק האבנ"ז בקושייתו, משום שאין שום תלות מהותית בין מעשה הכתיבה למעשה הקשירה, ואין קשר מובהק בין הכותב תפילין למי שקושר אותן. אדרבה, הכתיבה היא חד פעמית ואילו הקשירה נעשית בכל יום. והראיה, שאפילו אם הכותב כבר מת התפילין כשרות. ולכן ניתן להסתפק בזה שהכותב יהיה בר קשירה בכח, ואין צורך שיהיה בר קשירה בפועל כדי להכשיר את כתיבתו. וכיוצא בזה יש לומר גם לגבי יבום. גם כאן אין קשר מובהק בין מצות היבום למצות החליצה, וממילא די בזה שהחרש הוא בר חליצה בכח כדי שעלה ליבום, ואין צורך שיהיה בר חליצה בפועל.

אך לגבי מצות התקיעה בשופר מסתבר לומר שכדי לשמוע צריך גם להשמיע, ואין שום אפשרות להפריד בין המשמיע לשומע, אלא יש תלות גמורה ביניהם. אמנם קי"ל

ה'גברא' הוא בר חיובא, אלא פומא הוא דכאיב ליה.

אלא שממ"נ קושיא זו אינה קשה רק על הפוסקים שהבאנו – שפסלו את החרש מלשמש כבעל תוקע – אלא יש להקשותה כבר על הגמרא דלעיל. הגמרא במגילה הסיקה מדברי ר' יוסי, שכל שלא השמיע לאזניו את המגילה אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן, כשם שהוא עצמו אינו יוצא ידי חובתו. ויש להקשות, מדוע לא יוציא את האחרים מדין ערבות. (ועיין בשו"ת רע"א סי' ז שהוכיח מקושיא זו שכל שאינו מחוייב במצוה אינו בדין ערבות, ומשום כך התוקע שאינו יכול להשמיע לאזניו לא יכול להוציא אחרים ידי חובתו).

וכדי ליישב קושיא זו ה'אבני נזר' מחדש שהחסרון בתקיעת החרש גדול יותר מן החסרון שישנו בקריאת שמע ובמקרא מגילה. כשהחרש תוקע יש חסרון בגוף מעשה התקיעה, משום שמי שאינו שומע אינו נחשב למדבר, והוא הדין שאינו נחשב לתוקע. דיבורו של המשמיע שאינו שומע בעצמו אינו חשוב 'דיבור', וגם תקיעתו אינה חשובה 'תקיעה'. וכשם שדיבורו אינו דיבור גמור כך גם השומע ממנו אינו נחשב לשומע גמור, שהרי לכל היותר הוא שקול כמשמיע עצמו, ואינו יכול להיות עדיף על המשמיע. וכשם שהמשמיע אינו יוצא ידי חובה כך גם השומע אינו יכול לצאת ידי חובה. (ועיין אבי העזרי מהדו"ק שאף הוא הגדיר כמדבר רק את מי ששומע את דיבורו, ובאופן אחר אינו נקרא "מדבר", ואת האבנ"ז לא הזכיר).

אלא שלפי סברא זו יוצא, שאין לחלק בין בעל תוקע חרש שאינו יכול לשמוע כלל, לבין פיקח שאטם את אוזניו ולא שמע בעצמו את תקיעותיו. ובין כך ובין כך השומע אינו יכול לצאת בתקיעותיו של

ולפי"ז, חרש כשר לכתובת מגילה, משום דגברא בר חיובא הוא, אף דבשעה שהוא אנוס הוא פטור ממגילה, וכן בכל המצות, **סיבת החיוב** ישנה גם באנוס, אבל **חיוב בפועל** ליכא, דבשעת אנוס הוא פטור מהמצוה.

ובא ליישב בדרך זו מדוע חרש אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובת מגילה, אע"פ שגידם כשר לכתוב תפילין ומזוזות. והיינו, משום שמצד עצמו הוא בר חיובא ורק האנוס מעכב אותו. וכמו כן יש ללמוד ממצות ראייה שמי שנאנס ביום הראשון חל עליו דין תשלומין ביום השני, ועל כרחק משום שהוא מחוייב במצוה אפילו בשעה שהוא אנוס. אלא שהא גופא קמ"ל – שחיוב התשלומין וכשרותו של כותב המגילה נקבעים על פי סיבת החיוב, ואילו היכולת להוציא את הרבים בקריאת המגילה נקבעים על פי החיוב בפועל.

ולהלכה, ה'אבני נזר' חולק על השו"ע ופוסק כדעת ר' יוסי במסכת מגילה, שכל שלא שמיע לאזניו אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתו. ואם נצרף את דעתו הרי יש לנו סיבה נוספת שלא לאפשר לכבד שמיעה להוציא את הרבים ידי חובתו, ואפילו בתקיעות דרבנן. אך מאידך, האחרונים קיבלו את פסיקת השו"ע והקלו

שעיקר המצוה היא בשמיעת קול השופר, אך התקיעה אינה בגדר 'הכשר מצוה' בלבד, אלא היא חלק אינטגרלי של המצוה. השומע קול שופר שומע אותו בו זמנית מיד עם השמעת המשמיע, ולו יצויר שהתוקע ימות לפני שקול השופר הגיע לאוזניו של השומע, מסתבר לומר שהוא לא יצא ידי חובתו.

ואם כן, הא בהא תליא. פעולת המשמיע חייבת להיות חלק ממצות השומע, ומשום כך עליו להיות בר שמיעה בעצמו. ובזו מתייחדת מצות התקיעה בשופר ממצוות אחרות, ומסתבר שבעל התקיעה חייב להיות בר שמיעה בפועל¹.

עוד יש לחלק בין תקיעת שופר לכתובת תפילין מצד אחר. כתיבת תפילין אינה חלק מגוף מצות ההנחה אלא רק הכשר החפצא שבאמצעותו המצוה תתקיים בעתיד, ומשום כך יתכן להקל בגדרי בר חיובא הנדרשים לכתובה. ולעומת זאת, התוקע בשופר מוציא את השומעים בגופו של מעשה התקיעה וזו גופא המצוה, ומשום כך יש להחמיר בגדריה. (ועיין בחי' רעק"א למסכת ע"ז כז, א שגדרי הכוונה במצוות וגדר ה"לשמה" בכתובת סת"ם שונים זה מזה).

וסברא קרובה לזו מצאתי ב'קובץ שיעורים' לר"א וסרמן (ח"ב סי' לא), וז"ל:

1. **הערת הרב יעקב אפשטיין:** תירוצו של האב"ז שמי שאינו שומע אינו בגדר 'מדבר' נכון דווקא בחרש-אילם שלמדוהו לדבר שדיבורו אינו כאדם רגיל. אבל מי שדיבר ושוב נתחרש, במה נפגם דיבורו מכל אדם.

תשובת המחבר: אם אני מבין נכון את סברתו של האב"ז דיבור הוא תקשורת בין-אישית (לכן נקרא האדם "מדבר" בלשון קדמונינו), ותקשורת זו חייבת להיות הדדית. לא תיתכן תקשורת חד-סטריית ולכן מי שאינו שומע לא נחשב למדבר.

בגוף מעשה המצוה של ההרחה אלא סומך על כך שהם מריחים בעצמם, ורק לגבי הברכה בלבד נפסק שהוא יכול להוציאם. ולעומתו, בעל תוקע חרש שאינו שומע ובא להוציא אחרים ידי חובתן בעצם מצות השופר, ודאי אינו יכול להוציאם שהרי מדובר במעשה המצוה עצמו.

ומשמע מדבריו שלהלכה הוא אינו מקבל את חילוקו של השבו"י בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן, ובכל מקרה החרש אינו יכול להוציא אחרים ידי חובת מצוה התלויה בשמיעת האוזן.

ולפי מה שהבאנו לעיל מתשובת הרמב"ם, נראה שגם לדעתו אין לחלק בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן. אך למעשה, מכיון שבלאו הכי יש המכשירים את תקיעותיו של מי שאינו שומע, יש לפחות לסמוך עליהם במצוות דרבנן.

ולפיכך ניתן לכבד את חרש או כבד שמיעה להוציא את הרבים ידי חובתן בתקיעות דרבנן, אך לדעת ה'חלקת יואב' הוא אינו יכול להוציאם אפילו בתקיעות אלו. ולדוגמא, בשנה שראש השנה חל בשבת ואין תוקעים אלא ביום השני, לדעה הראשונה הוא יוכל לתקוע כמו בשנים שעברו משום שחיוב התקיעה אינו אלא מדרבנן, ואילו לדעה השניה הוא לא יוכל לשמש כבעל תוקע מכל וכל.

אמנם יש להעיר על קולא זו, שהרי גם אם חלק מן התקיעות הן מדרבנן עיקרן מדאורייתא. ומכח סברא זו פסק המשנ"ב (סימן תקצה ס"ק א) בשם ה'חיי אדם', שתקיעה עדיפה מברכות אפילו ביום השני של ראש השנה. ואע"פ שהתקיעות ביום השני אינן אלא מדרבנן וליכא למימר "הא דאורייתא והא דרבנן" (ר"ה לד, ב), מ"מ

במקרה שהתוקע לא השמיע לאזניו, וכפי שהבאנו את דעת השבו"י, הפרמ"ג והמשנ"ב.

ה. דינו של חרש במצוות דרבנן התלויות בשמיעה

ומכיון שאנו מרבים בתקיעות בראש השנה, חלקן מדאורייתא וחלקן מדרבנן, ראוי להתייחס גם לחילוק שביניהן לענין חרש.

לעיל הזכרנו את מסקנת ה'שבות יעקב', שיש לחלק לענין חרש בין מצוות דאורייתא התלויות בשמיעה לבין מצוות דרבנן. במצוות דאורייתא החרש אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם משום שאינו בר חיובא, ואילו במצוות דרבנן הוא יכול להוציאם, ואין חסרון בכך שהגברא אינו בר חיובא.

ולכאורה יש להביא ראיה לסברה זו מן השו"ע (או"ח סי' רצו) הפוסק שמי שאינו יכול להריח אינו רשאי לברך על הבשמים לצורך עצמו, ואע"פ"כ רשאי לברך על מנת להוציא ידי חובה את מי שאינו יודע לברך.

ולשיטת השבו"י מסתבר לדמות מקרה זה שהמברך אינו מריח לנד"ד שהתוקע אינו שומע. בשני המקרים הגברא הוא בר חיובא ורק פומיה הוא דכאיב ליה, ובכל זאת הדין שונה. לענין קריאת מגילה ותקיעת שופר החרש אינו יכול להוציא אחרים כפי שפסק השו"ע בעצמו, ואילו מי שאינו מריח יכול להוציא אחרים בברכתו. ועל כרחק משום שברכה זו אינה מדאורייתא אלא מדרבנן בלבד.

מיהו, ב'חלקת יואב' (דיני אונס ענף ד) חילק אחרת בין המקרים. המבדיל שאינו מריח אינו מבקש להוציא את האחרים

חובתם בתקיעות של היום השני.

מסקנה

אין מקום להקל לכבד שמיעה לשמש כבעל תוקע ולהוציא את הרבים ידי חובתם בתקיעות דאורייתא, אם אינו יכול לשמוע בעצמו את תקיעותיו בשמיעה טבעית, אך יש להקל בתקיעות דרבנן. ומכיון שיש ספק אלו תקיעות הן מהתורה – התקיעות דמיושב או דמעומד, לכן לא יתקע לא במיושב ולא במעומד.

אך נראה שלכר"ע יוכל לתקוע בתקיעות האחרונות שבסוף התפילה משום שהן אינן אפילו מדרבנן, ולא נתקנו אלא משום חיוב מצוה וכדי לערב את השטן. ואדרבה ראוי לכבדו בתקיעות אלו שהרי "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון". וכמו כן, הוא יכול להוציא את הציבור ידי חובה בתקיעות של היום השני.

עיקר חיוב התקיעות הוא מדאורייתא, ולכן גם ביום השני הן חמורות יותר מברכות. ואם כן, אולי נכון יותר לדמות את התקיעות דרבנן למצות מקרא מגילה, שגם ה'שבות יעקב' מודה בה שמי שאינו שומע כלל אינו יכול להוציא אחרים, משום שהיא שקולה כמצוה דאורייתא.

אך מאידך המשנ"ב עצמו (סימן תר ס"ק ז) פסק שאין לתקוע בבין השמשות של היום השני כשחל בערב שבת, משום שהחיוב הוא רק מדרבנן ואינו דוחה שבות מספק.

ועל כרחק, יש לפרש אחרת את כוונת החיי אדם. כוונתו היא, שיחסית לברכות שבתפילת המוסף שאין להם שום אחיזה בדאורייתא, חיוב תקיעה ביו"ט ב' הוא חמור יותר, משום שעיקר מצות שופר הוא מהתורה. אך אין ספק שתקיעת שופר ביו"ט שני דינה ככל מצוה דרבנן. ולכן נראה, שבעל תוקע שאינו שומע בעצמו את תקיעותיו, יכול להוציא את הרבים ידי

סימן מח

הוצאה חלקית במצות תקיעת שופר

התקיעות?

- ד. כמות הזוכים במצוה מול איכותה
- ה. אונס רחמנא פטריה
- מסקנות

ראשי פרקים

- א. מחלוקת הרמב"ם ורב האי גאון
- ב. חצי שיעור במצוות עשה
- ג. האם יש מצוה בשמיעת חלק מן

* * *

שאלה

החולים שנערך לכך, ומעוניין שהחולים, שרובם יהודים, ישמעו תקיעת שופר. אלא שהזמן העומד לרשותו לצורך מטרה זו קצר, משעות אחר הצהריים המאוחרות ועד השקיעה, ואם יתקע בכל מחלקה

בחור התנדב לתקוע עבור חולים המאושפזים בבית חולים גדול, ואינם יכולים לבוא בעצמם לבית הכנסת. שליחות זו הוטלה עליו מטעם בית

תשר"ת למלכויות ותש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות. ואין בזה משום תרתי דסתרי, שכל המנהגים כשרים ואינם סותרים זה את זה, וכן רווח המנהג בימי הראשונים, כפי שהעידו על כך בתשובותיהם.

נמצא אפוא שלדעת רב האי גאון יוצאים מעיקר הדין באחת מהתרועות, ורק מתקנת חכמים ראוי לשלב מנהגי תרועה נוספים. ונפקא מינה בשעת הדחק כמו בנד"ד, שניתן להסתפק בדיעבד בתקיעת חלק מן התקיעות ולצאת בהן ידי חובת המצוה מדאורייתא, (עיין משנ"ב סי' תקפו ס"ק כב).

אך רבים מן הראשונים חולקים על מסקנה זו, וסוברים שהתקוע תש"ת בזכרונות וחזר ותקע תר"ת בשופרות הריהו סותר עצמו מינה וביה. ולא הקלו בתקיעות שעל סדר הברכות אלא אם תקע תשר"ת בכל אחת מהן, מאחר שסדר תקיעות זה כולל גם את הסדרים האחרים, ומשום טירחא דציבורא לא חששו להפסק שבין השברים לפשוטה שאחריה ובין התרועה לפשוטה שלפניה.

וראש המדברים לשיטה זו הוא הרמב"ם (הל' שופר פ"ג, ה"ב, וז"ל:

תרועה זו האמורה בתורה **נסתפק לנו בה ספק** לפי אורך השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעין היאך היא, אם היא היללה שמיללין הנשים בנהייתן בעת שמייבין, או האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לכו מדבר גדול, או שניהם כאחד האנחה והיללה שדרכה לבא אחריה הן הנקראין תרועה, שכך דרך הדואג מתאנח תחלה ואחר כך מילל, **לפיכך אנו עושין הכל.**

וכיון שלשיטתנו זהו ספק גמור מדאורייתא שאין לו הכרעה, מתקנת ר'

שלושים קולות לא יספיק לעבור ולתקוע בכל המחלקות. אך אם יתקע רק תשעה או עשרה קולות בכל מחלקה יתכן שיספיק להגיע לכל המחלקות. מה עדיף, שיתקע את כל שלושים הקולות במחלקות הראשונות ולא יספיק לתקוע כלל בשאר המחלקות, או שיתקע רק חלק מהקולות בכל מחלקה?

א. מחלוקת הרמב"ם ורב האי גאון

לכאורה השאלה שלפנינו תלויה במחלוקת רב האי גאון והרמב"ם כיצד לבאר את תקנת ר' אבהו (ראש השנה לד, א):

אתקין רבי אבהו בקסרי: תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה. מה נפשך, אי ילולי יליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה, ואי גנחוי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה. **מספקא ליה אי גנחוי גנח אי ילולי יליל.**

לדעת רב האי גאון (הובא בר"ן ד"ה אתקין) מעולם לא נפל ספק בשאלה מהי תרועה דאורייתא, וכל יבבה שהיא כשרה לתרועה, שנאמר "יום תרועה יהיה לכם" – וכל תרועה שהיא בכלל. וכבר מימים קדמונים רווחו בישראל מנהגים שונים כיצד לקיים את התרועה, יש שנהגו ביבבה קלה המכונה בפינו 'תרועה' ויש שנהגו ביבבה כבידה המכונה בפינו 'שברים'. וכל תקנתו של ר' אבהו לא באה אלא כדי לאחד את המנהגים השונים למנהג אחיד, כדי שהמנהגים השונים לא ייראו כמחלוקת בהלכה.

ולשיטה זו כתב הרשב"א (בחידושי שם) שהקלו על הציבור. לאחר ששמעו שלושים קולות, לא הצריכו לתקוע שלושים קולות נוספים על סדר הברכות, אלא תוקעים

דהיינו תשר"ת ג"פ. אולם לאמיתו של דבר גם ר"ת לא התיר זאת אלא בתקיעות דמעומד שכנראה אינם מן התורה לדעתו, משום שחשש להפסק. ואכן מנהגנו לתקוע במעומד תשר"ת תש"ת תר"ת, ואיננו מסתפקים בתשר"ת בלבד בגלל החשש להפסק. לכן לא ניתן להסתפק בנד"ד בתקיעת תשר"ת כר"ת וכרב האי גאון, משום שיש לחשוש שמא החולים לא יצאו בכך ידי חובתן מן התורה.

ב. חצי שיעור במצוות עשה

אך אף על פי כן נראה לענ"ד, שגם לשיטת הרמב"ם וסיעתו הדבר צריך תלמוד, משום שקיום המצוה בשלימותה לחולים שבמחלקה האחת תגרום לביטול המצוה מכל וכל מן החולים שבמחלקה האחרת. ולכאורה יש לדמות מציאות זו לשני אנשים הנמצאים יחדיו בליל הפסח, ואין להם אלא כזית מצה בלבד, וכגון שהם מצויים בספינה או במדבר ואין להם אפשרות להשיג מצה נוספת. וגם במקרה זה נשאלה השאלה – מה עדיף, שאחד מהם יאכל את כל המצה ולפחות הוא יזכה לקיים את המצוה בשלימותה, או שעדיף להם לחלק אותה בין שניהם וכל אחד מהם יאכל רק חצי זית?

ובשע"ת (סי' תפב, ס"ק א) הביא בשם שו"ת 'בית יהודה' שעדיף שאחד מהם יקיים את המצוה בשלימותה בחלקו ובחלק חבירו, אע"פ שחבירו לא יקיים כלל את המצוה. וזכות חבירו גדולה יותר בדרך זו מן הזכות של קיום מקצת מן המצוה, שהרי הוא מזכה אותו במצוה שלימה שערכה גדול יותר ממצוה חלקית. (ועיי"ש שהביא ראייה מן הריטב"א ביומא לט, א בענין חלוקת לחם הפנים ש"כל כהן שמגיעו

אבהו ואילך כל אחד ואחד חייב לחשוש לו, ואינו יוצא ידי חובתו בתקיעת שופר עד שיתקע תשר"ת, תש"ת ותר"ת. וכן רווח המנהג בזמנינו שתוקעים שלושים קולות גם על סדר הברכות.

מהרשב"א הר"ן והריטב"א משמע שלא הכריעו בשאלה זו.

ולכאורה יש נפקא מינה במחלוקת זו לשעת הדחק כמו בנד"ד, שאין אפשרות לתקוע שלושים קולות.

לשיטת רב האי גאון יש להורות לבעל התוקע המתנדב, שעדיף לו לתקוע סדר אחד בלבד מן התקיעות בכל מחלקה ולהוציא בכך את החולים ידי חובתם, דהיינו או תשר"ת או תש"ת או תר"ת. וכך יוכל להספיק לתקוע בעוד מחלקות, ולזכות חולים רבים יותר במצוות תקיעת שופר דאורייתא.

מה שאין כן לשיטת הרי"ף והרמב"ם, הסוברים שמעיקר הדין חייבים לתקוע שלושים קולות, ורק כך ניתן לצאת ידי כל הספקות. ולשיטתם, יש להורות לבעל התוקע שיתקע שלושים קולות בכל מחלקה, ואין לפחות מתקיעות אלו, כדי לצאת מדי ספיקא דאורייתא. שהרי אם יתקע רק חלק מן התקיעות בכל אחת מן המחלקות אולי החולים לא יצאו ידי חובתן בשום מקום. ולכאורה, עדיף שלפחות חלק מן החולים יצאו ידי חובתן מצד עיקר הדין, מן הדרך האחרת שהצענו שבה אף אחד לא יצא ידי חובתו.

ושיטת ר"ת (ר"ה לג, ב תוד"ה שיעור) שבתקיעת תשר"ת יוצא ידי חובת כל הדעות אפילו לשיטת החולקים על רב האי גאון, כיון שממנה נפשך יש בה תרועה לכל אחד מצדדי הספק. ולכאורה לפי שיטה זו היה ראוי לתקוע בכל מחלקה 12 קולות,

הרמת יד אלימה שאין בה איסור מעיקר הדין, אלא לא ראוי לריב כל ריב אפילו לשם מצוה).

ומשמע, שמה שגרם ל'שדי חמד' להעדיף את האפשרות ששניהם יחלקו את הכזית של המצה ביניהם הוא החשש לקטטה, ובעינו הדבר עדיף על הכרעה ביניהם בדרך של "כל דאליים גבר". אך יתכן שגם הוא מודה מצד עיקר הדין שעדיף שאחד יקיים את המצה כולה, וכך יש לנהוג במקום שהכרעה ביניהם נעשית בדרך הגונה וללא תרעומת, וכגון שהם מטילים גורל ביניהם. ואין להוכיח מדבריו שהמצוה יכולה להתקיים גם בחצי שיעור וכדעת החיד"א.

אך ודאי יש ללמוד מהשקלא והטריא של השד"ח, שאם היינו מקבלים את הנחתו של החיד"א שיש מושג של 'חצי שיעור' במצוות, גם לדעתו עדיף להורות להם שיחלקו את המצה ביניהם. ואפילו במקום שאין חשש לקטטה, עדיף ששניהם יחלקו את המצה וכל אחד יקיים חלק מהמצוה, ממה שהאחד יקיים והשני לא יקיים אותה כלל ועיקר.

וכדי לדמות בין הדברים בצורה נכונה, יש להדגיש שהמצוה שדן בה השד"ח אינה שייכת לאף אחד מן השניים, או לחילופין שמצה זו שייכת לשניהם, ובכל מקרה יד שניהם שווה בה. ואילו במקרה שהיא שייכת לאחד מהם פשוט הוא שמצות אכילת מצה שלו קודמת למצוותו של חברו, וכעין מה שהכריע ר' עקיבא "חייך קודמים לחיי חברך", (עיין ב"מ סב, א. מיהו, לדעת בן פטורא גם כשהמצוה של אחד מהם יש מקום לומר שיחלקוה בין שניהם. מיהו אם נניח שאין מצוה בחצי שיעור יתכן שבן פטורא היה מודה במצה שרק אחד יזכה כדי שלפחות הוא

כפול צנועים מושכים ידיהם ממנו", ודייק שבימי שמעון הצדיק לא היו מושכים ידיהם ממנו "שהרי ברכה יש בו, ואם אינו שובע יהיה סועד מיהת". ומוכח מדבריו שיש מצוה באכילה פחות מכשיעור מדין 'חצי שיעור', והכי עדיף טפי כדי לזכות עוד כהנים במצוות אכילה, משום שגם בפחות מכשיעור מקיימים מצוה. ויש לדחות עפ"י מש"כ בית הלוי (ח"א ס' ב) שבאכילת כל הקדשים חוץ מן הפסח, המצוה על החפצא שייאכל ולא על הגברא שיאכל, לכן אין צורך שכל אחד יאכל כזית בעצמו. משא"כ במצה, שהמצוה מוטלת על הגברא לאכול כזית בעצמו).

וב'שדי חמד' (כרך ו עמ' 161) הביא את דעת עיקרי הד"ט (סי' יט, אות יג) החולק על סברא זו, ונוקט שעדיף ששניהם יתחלקו במצוה, דהיינו שכל אחד יאכל חצי זית ושניהם יקיימו רק חלק מהמצוה, מן האפשרות השניה שרק אחד מהם יקיים את המצוה, והשני לא יזכה בה כלל אפילו בחלק ממנה.

ואמנם מסקנתו של עיקרי הד"ט אינה חד משמעית. עיי"ש בשד"ח בהמשך דבריו שדייק בלשונו של עיקרי הד"ט שלא אמר במפורש ששניהם יתחלקו, ויתכן שאינו סובר כן. וכל דבריו לא נאמרו אלא בדרך קושיא על החיד"א (ב'חיים שאל'), הסובר שמי שיש לו חצי זית של מצה יאכל לפחות את מה שיש לו, משום שיש מצוה דאורייתא בחצי שיעור כשם שיש בו איסור דאורייתא, וחלק על השבו"י הסובר שאין שום מצוה בחצי שיעור. ועל זה העיר הד"ט, שא"כ מדוע פסק ה'בית יהודה' כל דאליים גבר כדי לקיים את כל המצוה, הלא עדיף ששניהם יתחלקו בה ויזכו בה יחדיו, ממה שאחד יתקוטט עם חברו ויקיים את המצוה לבדו. (ויש להעיר שקטטה אינה בהכרח

המחלקות, ולהשתדל לזכות כמה שיותר חולים, ולו בחלק מן המצוה.

ג. האם יש מצוה בשמיעת חלק מן התקיעות?

ובנד"ד יתכן שגם ה'בית יהודה' יודה שעדיף לחלק את סדר התקיעות השלם בין החולים בכמה שיותר מחלקות, משום שיש מצוה גם בתקיעות חלקיות כפי שמבואר בשו"ע (סי' תקצג, סע' ב):

אבל תשר"ת, תש"ת, תר"ת אין מעכבין זה את זה, ואם ידע לעשות אחד מהם או שנים עושה.

ופירש ה'מגן אברהם' שם (ס"ק א):

דהא מדאורייתא בחדא סגי אלא דלא ידעינן איזהו, לכן יעשה האחד שיודע שמא יכוין האמת.

ומשמע שיש משמעות גם לתקיעת סדר אחד מסדרי התקיעה, ובשעת הדחק יש אפשרות לצאת גם בחלק מהקולות, גם על צד הספק שתרועה זו אינה התרועה מדאורייתא. והראיה, שאילו היה מדובר רק בתקיעה או בשברים בלבד המג"א לא היה אומר זאת, וכל דבריו מתמקדים רק בסדר שלם של תקיעות. ולא דמי לאכילת מצה, כי אכילה פחות מכזית לאו שמה אכילה (ועיין בשד"ח שם דיון ארוך האם יש דין חצי שיעור במצות עשה). משא"כ בתרועה, שכל אחת מהתרועות שתוקע יתכן שהיא התרועה האמיתית. ומתקנת ר' אבהו ואילך חובה עלינו לשמוע כל אחת מן התרועות, ולכל אחד מסדרי התקיעה ישנה חשיבות בפני עצמה.

וכן מצינו במנהג שהובא בראשונים לתקוע על סדר הברכות, כך שבכל אחת מהברכות תוקעים סוג אחד של תרועה

יקיים מצוה, ולא דמי למים שכל עוד שניהם שותים מהם שניהם חיים ואולי שניהם יינצלו.

ובאופן פשוט, יש לדמות את החולים הזקוקים לתקיעותיו של המתנדב בנידון שלפנינו לשניים שיש לפניהם מצה שאינה שלהם, שכן הזכות במצות תקיעת השופר אינה שייכת יותר לחולה זה או אחר. ולא מסתבר לומר שהחולים שהמתנדב הקדים לתקוע להם זכו ראשונים במצוה, וכביכול כבר קדמו לחבריהם במחלקות האחרות, משום שחובת הערבות של התוקע היא כלפי כל החולים בשווה, ועליו מוטל לשקול את טובתם של כלל המאושפזים בבית החולים.

ואמנם ודאי שבנד"ד אין בסדר תקיעות חלקי משום חצי שיעור אלא רק דמיון לחצי שיעור, שהרי לרמב"ם וסיעתו סדרי התקיעות נקבעו כדי לצאת ידי כל הספיקות, ועל הצד שסדר התשר"ת שתקע אינו הסדר הנכון משום שאין זו התרועה האמורה בתורה, נמצא שאין כאן אפילו חצי שיעור. אלא שלאחר תקנת ר' אבהו חובה עלינו לשמוע שלושים קולות, ונמצא שאף מי ששומע רק את חלקן קיים לפחות חלק מן התקנה. וכמו שלפני התקנה מי ששמע רק תשר"ת סבר שקיים מצוה, ואולי באמת קיים אותה, כך גם אחרי התקנה אולי יש לראות בתשר"ת חלק מהמצוה.

ואם כן שאלתנו הדרא לדוכתא: האם יש צד של מצוה בשמיעת סדר אחד מן התקיעות אפילו לשיטת הרמב"ם, או שאין בזה שום ערך ודאי אלא צד אחד מן הספק בלבד? ואם כן, אולי יש להורות גם לשיטה זו, עדיף לו לתוקע להסתפק בתקיעת חלק מצומצם מן התקיעות בכל אחת מן

להשמיע להם שלושים קולות כדי שיצאו ידי חובתן בלא ספק.

ואולי הדבר תלוי גם במחלוקת הרשב"א והרמב"ם בדין "ספיקא דאורייתא לחומרא", האם חוששין לספקות אלו מן התורה או רק מדרבנן. לדעת הסוברים שאנו מחמירים בספיקא דאורייתא מדאורייתא, נמצא שהחולים אינם יוצאים ידי הספק בשום צד שהוא עד שישמעו שלושים קולות. אך לדעת הסוברים כרמב"ם שאין חוששין לספיקא דאורייתא אלא מדרבנן, הרי שהשומע יוצא ידי חובתו מדאורייתא מכח הספק גם בסוג אחד של תרועה, ובשעת הדחק די בכך כדי לזכות את החולים האחרים במצוה דאורייתא. ואע"פ שלכתחילה ודאי אין להסתמך על סברא זו ולהכנס למצב של ספיקא דאורייתא שמדרבנן צריך להחמיר בו, אולם כאן המציאות היא זו שמעמידה בפנינו את הברירה להסתמך בדיעבד על הסברא ש"ספיקא דרבנן לקולא", כדי ששאר החולים לא יפסידו לגמרי את המצוה.

מיהו, עיין חו"ד (סי' קי, בית הספק) שכתב שבמצוות עשה גם הרמב"ם מודה שספיקא דאורייתא הוא מהתורה. כלומר מספק לא קיימו מצוה כלל.

ומאידך, גם אם ננקוט כדעת הסוברים שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, ועלינו לחשוש שמא החולים לא יצאו ידי חובתן, עדיין תקיעה חלקית עדיפה מ'חצי שיעור' של אכילת מצה שהזכיר ה'שדי חמד' למ"ד שאין בו צד מצוה. כאן יש לפחות צד אחד של הספק שמא יוצאים ידי חובתן באחת מן התרועות, ולא דמי

בלבד וכמו שהבאנו לעיל, (ומנהג זה הוזכר גם בדעת הסוברים כרמב"ם). ואע"פ שההסבר למנהג זה הוא החשש לטירחא דציבורא, והם סמכו על כך שעיקר התקיעות הן אלו דמיושב, מכל מקום חזינן שלא תקעו אלא סוג אחד של תרועה. ואם תרועה מסוג אחד היא חסרת משמעות לשם מה השמיעו אותה, אלא על כרחך יש צד של מצוה אפילו בתרועה זו, ובלבד שיתקע פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

אך אין להביא מכאן ראיה מוחלטת, משום שודאי יש לחלק בין מי שאינו יכול לתקוע אלא סדר אחד של תקיעות שהמג"א דן בו, לבין הנד"ד שהברירה בידו אם לתקוע סדר אחד בכל מחלקה או שלושה סדרים בקצת מן המחלקות. מי שאינו יודע להריע אלא בסוג אחד של תרועה, פשוט שחייב לתקוע סדר זה לכל הפחות שמא יצא בו ידי חובתו מהתורה. אך על הצד שאינו יוצא בו ידי חובתו יתכן שאין בזה שום מצוה. והראיה, שבאף אחד מן הפוסקים לא הוזכר שמברך על תקיעות אלו, וכן נקט להדיא בביה"ל (ד"ה ואם ידע) שבכגון זה אינו רשאי לברך על התקיעות מן הספק.

וכמו כן, מה שתקנו לתקוע על סדר הברכות תשר"ת למלכויות, תש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות, היינו משום שמעיקר הדין הציבור כבר יצא ידי חובתו בתקיעות דמיושב, ותקיעות אלו אינן אלא זכר למצוה. מה שאין כן בנד"ד, שלפי ההצעה שהזכרנו החולים לא יזכו לשמוע אלא סדר אחד בלבד, ואולי אינם יוצאים ידי חובתן באף אחת מן המחלקות, שמא עדיף

עדיף שיאכל את בשר הנבילה או עדיף שישחטו לו את הבהמה הכשרה. דעת הר"ן היא שעדיף להתיר לחולה לעבור על איסור שחיטה בשבת פעם אחת אע"פ שהוא איסור חמור שעונשו סקילה, משום שאם יאכל בשר נבילה הריהו עובר על איסור על כל כזית וכזית, ועדיף שלא יעבור על הרבה איסורים אע"פ שאיסור נבילה הוא איסור קל. כלומר, לדעתו **הכמות מכריעה את האיכות** (עין לקח טוב להר"י ענגיל סי' טו). וכיוצא בזה יש לומר לשיטתו גם בנד"ד, שעדיף שרבים ישמעו ולו חלק מן התקיעות ולא רק חלק קטן מהם ישמע את התקיעות כהלכה, וזאת בהנחה שגם לתקיעות חלקיות יש ערך וכנ"ל. אך הראב"ד וראשונים אחרים אינם מקבלים סברא זו, והכריעו שעדיף להתיר לו איסור נבילה שהוא איסור קל, ועל כרחק הם סוברים שהאיכות מכריעה את הכמות. ואדרבה, לשיטתם נראה שעדיף שחלק קטן מן החולים יזכה לשמוע את התקיעות כהלכתן, מלזכות חולים רבים יותר בשמיעת חלק מן התקיעות בלבד. ואמנם יש צד לחלק בין המקרים. הר"ן והראב"ד לא נחלקו אלא במקום שגם האיכות וגם הכמות נשקלים באדם אחד, שלפניו עומדת הברירה אם עדיף לו לעבור על איסור אחד חמור או על הרבה איסורים קלים. מה שאין כן בנד"ד, שהאיכות מתייחסת לחולים מסוימים בעוד שהכמות מתייחסת לחולים אחרים. ואילו בעל התוקע רק מוציא אותם ידי חובה כשליחם, והוא זה שמסופק אם להעדיף כמות או איכות.

ואף על פי כן, יש מקום לדמות ולומר שהתוקע מחויב מדין ערבות גם לאלו וגם לאלו, והשאלה היא למי ולמה הוא

לחצי שיעור שודאי לא יצא כלל ידי חובתו.

ד. כמות הזוכים במצוה מול איכותה

אך מאידך היא הנותנת. גם אם יש צד של מצוה בשמיעת חלק מן התקיעות מכח תקנת ר' אבהו, ואולי תקיעות אלו עדיפי טפי מחצי שיעור ויוצאים בהם, מכל מקום תקנת ר' אבהו עצמה מחייבת לשמוע שלושים קולות ורק כך ניתן לקיים את המצוה בשלימותה. והשאלה היא מה עדיף, האם למעט באיכות המצוה ולהסתפק בשמיעת חלק מן התקיעות כדי לזכות חולים רבים יותר במצוות שופר, או שעדיף למעט בכמות הזוכים במצוה ולהסתפק בתקיעה של שלושים קולות בחלק מן המחלקות כדי לזכות את השומעים במצוה השלימה.

ומסתבר יותר להעמיד שאלה זו דווקא לשיטת הרמב"ם, שתקנת ר' אבהו היתה להכריע את הספק באופן זה דווקא של שלושה סדרי תקיעה. אך לשיטת רב האי גאון עדיין נראה, שודאי יש להעדיף את ריבוי החולים שיצאו ידי חובתם בתקיעת השופר, משום שתקנת ר' אבהו אינה מחייבת מן הדין אלא מן המנהג בלבד לחומרא דרבנן. אם כן, ודאי גם הוא מודה לכתחילה שאנו חייבים לשמוע שלושים קולות כדי לקיים את המצוה בשלימותה.

ויש לדמות שאלה עקרונית זו לשאלה דומה שנחלקו בה הר"ן והראב"ד ביומא (ד, ב בדפי הר"ף ד"ה וגרסינן), בענין חולה שיש בו סכנה שהרופא ציווה עליו לאכול בשר בשבת, ואין לפניו בשר שחוטה אלא בשר נבילה ובהמה חיה שאפשר לשחטה בשבת. והשאלה היא – מה עדיף, האם

הרמב"ם הרואה את חברו לבוש כלאים חייב להסירם מעליו, ואינו צריך להתחשב בכבוד הבריות. כי הערבות גורמת שכאילו הוא עצמו לבוש כלאים ומשום כך הוא חייב ב"הוכח תוכיח", ואע"פ שהדבר גורם לפגיעה בכבוד הבריות מכיון שהוא נחשב לעובר עבירה בקום ועשה אין עצה ואין תבונה נגד ה', לכן חובתו להסירם. אך הרא"ש סובר שפטור כי מצות "הוכח תוכיח" היא היוצרת את הערבות, ובמקום שהדבר כרוך בפגיעה בכבוד הבריות שב ואל תעשה עדיף, ולכן הוא פטור ממצות הוכח תוכיח וממילא הוא גם פטור מהערבות).

ניתן גם לחקור בכיוון אחר, על פי מה שהגמרא הסתפקה בגדרי שליחות. מצינו דיון בשליח קידושין של שתי נשים, האם הוא צריך לקבל פרוטה לכל אחת ואחת או שדי לו לקבל פרוטה אחת עבור שתיהן (עיין קידושין ז, ב). והספק הוא האם השליח הוא רק ידו הארוכה של המשלח או שהוא עומד בפני עצמו, (עיין או"ש הל' גרושין פ"ב הל' טו, ובספרי באהלה של תורה ח"ג ס' ט). ועל דרך זו יש לומר גם כאן, שאם התוקע הוא מעין שליח של כל חולה וחולה באופן אישי, ראשית כל עליו לדאוג לחולים שנזדמנו לו בראשונה ולהוציאם ידי חובת התקיעות בשלמותן. אך אם הוא מעין שליח של כולם, הרי הוא חייב להוציא חולים רבים ככל שאפשר, ואזי עדיף שיתקע לכל החולים רק חלק מן התקיעות. אך עדיין יש מקום לומר שהחולים מצד עצמם הם אנוסים ופטורים משמיעת שופר, אלא שהתוקע הנ"ל נטל על עצמו את המצוה להשמיע להם את התקיעות, ולזכות אותם במצוה אע"פ שהם פטורים ממנה. וחזרנו לסברא הראשונה, שכן הוא זה שמסופק בגדר חיובו ולא החולים הם שמסופקים בגדר חיובם, והוא זה שצריך

מחויב יותר, לכמות השומעים או לאיכות התקיעות, ומצידו הבחירה בין הכמות לאיכות נשקלת באדם אחד. והשאלה שיש לדון בה היא האם הערבות היא חיוב מצד עצמו המוטל על התוקע, או שערבות כשמה כן היא שעיקר החיוב הוא על החולים והתוקע רק ערב להם, ולו עצמו אין צד אישי בענין. ובניסוח אחר: מה הגורם לערבות, האם העובדה שיש אדם מישראל שאינו יכול לקיים מצוה מחייבת את כל מי שיכול להוציא או לא הוא עצמו לא תקע וחייב לתקע, או שכל מי שיכול לקיים מצוות מחויב להוציא את כל מי שזקוק לכך.

אם נאמר שהערבות היא המחייבת את התוקע שהתנדב לתקוע לרבים זהו חיובו האישי, ממילא עליו לעשות כיכולתו מבלי להתחשב כל כך בצרכי החולים, ולכן יש להורות לו להעדיף לתקוע 30 קולות לחלק מהם כאילו הוא תוקע לעצמו. אך אם נאמר שהעובדה שיש חולים שלא יצאו ידי חובה היא המחייבת אותו לתקוע לכל הזקוקים לכך, נמצא ששיעבודו נובע מן החיוב שלהם, וממילא מוטלת עליו החובה לתקוע לחולים רבים ככל האפשר, גם אם הוא יאלץ להסתפק בתקיעת 9-10 קולות בכל מקום.

(וכדי לסבר את האוזן בביאור חקירה זו יש לדמות אותה לחקירה מקבילה, הנוגעת ליחס שבין מצות תוכחה לדין הערבות. בענין זה יש להסתפק בשאלה: האם מצות "הוכח תוכיח" יוצרת את הערבות או שהערבות היא הגורמת למצות "הוכח תוכיח", והיא זו שמחייבת למנוע מכל אדם מישראל מלעבור עבירות. מרן הרב זצ"ל חקר בשאלה זאת בהסכמתו לר' שמעון הלפרין [בספר הסכמות הרא"ה סימן נו עמ' 66], ותלה בזה את מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בכלאים. לדעת

לקבל מתנה אחת גדולה על כמה מתנות קטנות.]

ה. אונס רחמנא פטריה

ומאחר שנזקקנו לסברא שהחולים אנוסים הם, נראה שיש להעדיף שכמות השומעים קול שופר תהיה גדולה יותר אפילו על חשבון פגיעה באיכות הקולות הנדרשת מעיקר הדין, וזאת גם מטעם אחר. שהרי החולים עצמם פטורים מתקיעת שופר משום שהם אנוסים ו"אונס רחמנא פטריה", ואם כן יש תכלית נוספת בתקיעה מלבד הוצאתם ידי חובה, שיזכרו שיום הזכרון היום ולכן יש ערך גדול בכל קול שופר שישמעו. והדבר דומה קצת למש"כ הרא"ש (יומא פ"ט, ס' יד) לגבי חולה שצריך להאכילו בשר ביוה"כ, ויש לפנינו בשר נבילה ובהמה לשחיטה. ונקט שעדיף לשחוט את הבהמה החיה מאשר להאכילו נבילה, וזאת מחשש שמא יקוץ בנבלה.

וכעין זה יש לומר בנד"ד, אם כי באופן הפוך. מאחר והחולים כולם אנוסים ופטורים, ומטרת התקיעות היא להשיב את נפשם של החולים שיחוו באוירת היום, לכן עדיף לתקוע בשופר לכמה שיותר חולים אפילו אם אף אחד מהם אינו יוצא ידי חובתו.

אלא שהדבר תלוי בשאלה האם אדם במקום אונס פטור לגמרי, וממילא גם אם לא ישמע שום קול לא נחשב למבטל מצוה, או שהאונס חייב בעצם אלא שהוא פטור מעונש ולכן יש חובה להשמיע לו קול שופר כהלכה.

אם נניח כצד הראשון ודאי עדיף שהתקוע יזכה כמה שיותר חולים בשמיעת קולות שופר, ואין חסרון בכך

להכריע איזה חיוב גדול יותר, והדר דינא שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם הכמות מכריעה את האיכות או להיפך.

[וידידי הרב יעקב אפשטיין העירני שיש לדמות חקירה זו, בהעדפת הכמות מול האיכות או להיפך, למחלוקת הרמב"ם והמהר"ל בענין מצות צדקה. דעת הרמב"ם (פיה"מ לאבות פ"ג מט"ו) שעדיף לתת לעני צדקה מועטת בכל יום המצטברת לסכום גדול, ולא לתת לו את הסכום כולו בבת אחת, וזאת משום שעדיף להרבות במעשה הכמותי של מצות הצדקה אפילו על חשבון איכות הנתינה. ולעומתו, המהר"ל מפראג (תפארת ישראל פ"ה) סבר שעדיף לתת לעני את כל הסכום בבת אחת, משום שנתנה איכותית של הצדקה עדיפה והיא טובתו של העני, אף על פי שהדבר כרוך בצימצום כמותי של מעשה המצוה. אלא שגם כאן יש לטעון, שהן הכמות והן האיכות נמדדות באדם אחד, מה שאין כן בנד"ד שהשיקול האיכותי נוגע לחולה אחד ואילו השיקול הכמותי נוגע לחולים אחרים.

אך לענ"ד יש לדחות הערה זו, ולבאר את המחלוקת בין הרמב"ם למהר"ל באופן אחר הנוגע לגדרי מצות צדקה בלבד, ולא להעדפה של כמות על האיכות או להיפך. מחלוקת זו תלויה בשאלה מהו גדר צדקה, האם עיקר המצוה מתקיימת בנתינת העשיר ולכן עדיף להתמקד בכך שמעשה הנתינה יחזור על עצמו ככל היותר וגדרי המצוה תלויים בו, או שהעיקר תלוי בקבלת העני ועדיף שיקבל מתנה הראויה להתכבד בה וגדרי המצוה תלויים בטובתו. הרמב"ם סבר שעיקר המצוה תלויה בנותן, ומצידו עדיף להרבות במעשה הנתינה על חשבון גדול הנתינה, ואילו המהר"ל סבר שעיקר המצוה תלויה בנותן ולו ודאי עדיף

ממונית, ואין ללמוד מזו לזו. שכן הערבות בממון מתייחסת אל הערב כפרט, ואילו הערבות במצוות מתייחסת לכולם ביחד כציבור מגובש. ואע"פ שבגמרא (סוטה לז, ב) נזכרה ברית שנכרתה עם כל אחד ואחד:

אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים.

אין הכוונה לערבות אישית החלה על מספר זה של יחידים מישראל, אלא הכוונה לכלל ישראל כיחידה אחת. והראיה, שמספר זה כלל רק גברים מעשרים עד ששים, והערבות הרי חלה גם על כהנים (עיין צ"ח ריש פ"ז דברכות), נשים (עיין רעק"א על שו"ע או"ח סי' רעב, ושו"ת פסקים סי' ז), בחורים וזקנים, וכן גרים (עין תוס' הרא"ש נידה יג).

וכן קשה, שהרי ערבות זו מחייבת גם את הדורות הבאים, ואין אדם נעשה ערב לדבר שלא בא לעולם, ומי שלא עמד בהר גריזים לא נעשה ערב לאחרים. והתורה אומרת במפורש "את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה עמנו עומד היום", אלא על כרחק הערבות היא לכלל ישראל שבכל הדורות, והמספר הזה בא לציין את כלל ישראל כפי שהתורה מנתה אותו, אך באמת הכוונה לכולם כמקשה אחת.

ורעיון זה שהערבות היא על כלל ישראל כיחידה ציבורית אחת מבואר ב'צפנת פענח' (על סנהדרין מג, ב ומד, א), שמטעם זה רק הציבור שבארץ ישראל נקרא קהל (עיין הוריות ג), ונפקא מינה ש"אין תעניית ציבור בבבל" ואין דין רואה אוכלוסיה אלא בא"י, (עיין אבני נזר או"ח סי' שיד). ובכלל כל גדרי הציבור ומוסדותיו (כגון מלכות וסנהדרין)

שהם אינם יוצאים ידי חובתן. ואם נניח כצד השני, התוקע עושה זאת מדין ערבות שכל ישראל ערבין זה בזה והוא חייב להוציא את החולים בתקיעות כהלכה, למרות שהם רק חלק קטן של החולים ומה שלא יספיק הוא פטור.

אלא שכאן הוא ערב לכל החולים. והשאלה היא, מהו הגדר של ערב שערב לכמה לווים בו זמנית, האם הוא חייב לכולם כאחד וכל אחד מהמלוים יכול לגבות ממנו רק חלק יחסי, או שהוא ערב לכל אחד ואחד בנפרד. ונחלקו הראשונים בדבר, כפי שהביא הטור (חו"מ סי' קלב). דעת הרמב"ן היא שאין ערבות למחצה, ולכאורה גם בנ"ד הערב חייב לפרוע ערבות שלימה לאחד מהם, כשם שאין מחלקים את תשלום הערבות בשנים שעברו לאחד. ולעומתו, הראב"ד והרשב"א סוברים שיש ערבות לחצאין, ולכאורה יש לחלק את פרעונו של הערב בין שני המלוים שערב עבורם.

ואמנם הערבות במצוות אינה דומה לגמרי לערבות בממון, ועל דרך שנאמר במשנה (מכות פ"א, מ"ג) "משלשין בממון ואין משלשין במלקות". דהיינו, שאין עונשים את העדים הזוממים במלקות לחצאין כיון שהן באות על האיסור, וכל אחד מהם עבר עליו בשווה, ולעומת זאת כשמדובר בעונשי ממון ראוי לחלק אותו ביניהם. אך לפי האמור לעיל שיש מקום גם לתקיעות חלקיות, נראה לדמות קצת תקיעות לממון. מיהו, יתכן שבנ"ד התוקע ערב לכולם ולא לכל אחד ואחד, ולכן חובתו לחלק את התקיעות בין כולם.

ולאחר העיון נלענ"ד להכריע שהערבות שכל ישראל ערבין זה בזה שונה מערבות

שהרי אם יתקע בכל מחלקה תשעה או עשרה קולות בלבד יתכן שיצא בזה ידי עיקר המצוה, ולכל הפחות יש בהן מעין 'חצי שיעור' של המצוה. ומצד עיקר דין ערבות, הרי הערבות אינה מוטלת באופן אישי על בעל התוקע כלפי כל חולה וחולה, ועל כן אין להעדיף חולה אחד על חברו, ואין חובה להשמיע לו את כל שלושים הקולות על חשבון חולים אחרים. ולכן עדיף שיתקע רק 9-10 קולות בכל מחלקה, ע"מ שיספיק לתקוע במחלקות הנוספות רבות ככל שניתן.¹

חלים רק בארץ ישראל כי רק בה חל דין הערבות, (ועיין מש"כ באהלה של תורה ח"ד, עמ' 75).

מסקנה

אם נצרף את כל הסברות שהעלינו, הדברים מטים שיש להעדיף להגדיל את כמות השומעים אפילו על חשבון איכות התקיעות. ויש להורות לבעל התוקע שיתקע תשעה או עשרה קולות בכל מחלקה, ויזדרז להספיק לתקוע לכמה שיותר חולים המפוזרים במחלקות רבות.

נספח: זיכוי הרבים במצוות תפילין – כמות מול איכות

שאיסורה הוא בכל כזית וכזית, ועל כן ישחוט בשבת ויעבור בכך על איסור חמור של שחיטה בשבת שהיא בסקילה, משום שריבוי הכמות של האיסורים חמור מאיסור אחד אע"פ שחמור באיכותו. ולשיטתו, גם בנד"ד עדיף לו לזכות את הרבים בהנחת תפילין שאמנם אינם מהודרות, מלזכות חלק קטן מהם בלבד בהנחת תפילין מהודרות.

אך הראב"ד וראשונים אחרים אינם מקבלים נימוק זה, ועל כרחך הם סוברים שהאיכות מכריעה את הכמות. ומכאן יש ללמוד לאידך גיסא, שעדיף לזכות חלק קטן מהציבור בהנחת תפילין בהידור, אע"פ שיאלץ לדחות רבים אחרים שלא

ומעין שאלה זו נשאלתי בהקשר אחר.² אדם הקים קרן לרכישת תפילין למי שאין ידו משגת, או שהוא קצר דעת ולא יוציא סכום גדול על תפילין, אך ישמח לקחת תפילין בהשאלה ולהניחם.

השאלה היא – מה עדיף, לקנות הרבה זוגות תפילין כשרות, אך לא מהודרות, או שעדיף לרכוש כמות קטנה יותר, אך באיכות גבוהה של 'מהדרין'?

גם כאן הדבר תלוי במחלוקת הר"ן והראב"ד שהזכרנו לעיל, בענין חולה שיש בו סכנה שצריך לאכול בשר בשבת משום פקו"נ, ויש לפניו בשר נבילה ובהמה חיה שיש צורך לשחוט אותה. הר"ן סבר שעדיף למעט באיסור אכילת נבילה

1. הערת הרב יעקב אפשטיין: נראה לי שצריך להורות לתוקע לתקוע ג' פעמים תשר"ת, ובכך יוצאים מן התורה ידי חובת רב האי גאון וכן י"ח שיטת ר"ת שחיישינן לספיקות ולא להפסקות, עי' בי' הגר"א (סי' תקצב ס"א) שמצדד בשיטה זו.
2. עי' ר' משה רבפוגל.

יוכלו להניח אפילו תפילין כשרות בלבד. ועיין ב"ח (סי' שכח) וט"ז (סי' שכח ס"ק ו) שנקטו כדעת הר"ן. מיהו, יש לחלק בין תקיעת שופר לתפילין. בתקיעת שופר השאלה חמורה הרבה יותר, והספק הוא בין קיום המצוה באופן חלקי בלבד לבין קיומה המלא, בעוד שבתפילין הדילמה היא בין קיום

מצוה כהלכתה לבין קיומה בהידור. אך לפי מסקנתנו שגם בתקיעת שופר יש להעדיף את הרבים על המעטים, אם כן ק"ו בתפילין. אמנם בתפילין לא מדובר באנוסים (אם כי לפחות חלק מהם הם תינוקות שנשבו), אך מ"מ היחס בין איכות לכמות נשאר בעינו, וגם בנד"ד הכמות עדיפה על האיכות.

סימן מט

אבל המשמש כבעל תוקע

שאלה

האם אבל יכול לשמש כבעל תוקע בתוך ימי אבלות, ולהוציא את הציבור בתקיעות של ראש השנה?

תשובה

הר"ש גנצפריד בקישו"ע (סי' קכח סעי' ח) כתב שאבל לא יהא בעל תוקע בראש השנה, כשם שהוא אינו יכול לשמש כש"ץ בימים נוראים.

ויש להקשות על עצם ההשוואה של הקישו"ע, שהרי המנהג להימנע מלהוריד את האבל לפני התיבה לא נזכר אלא לגבי תפילה, שלא ראוי שאבל יהיה שליח הציבור בתפילתם. ומקור ההלכה שאבל לא יעבור לפני התיבה להתפלל בשבתות וימים טובים הוא המהרי"ל שהובא ברמ"א (יר"ד סי' שעו סעי' ה), שנהגו להימנע מכך, אף על פי שאין איסור ברור בדבר. אך מנין לנו שהאבל אינו יכול לשמש כבעל תוקע?

וסברה גדולה יש לחלק בין עיקר התפילה לבין התקיעות. שהרי תפקידו של

הש"ץ ביום טוב הוא לשיר ולשמח את הציבור, ודווקא לענין זה האבל אינו ראוי, אך לא לענין התקיעות. כידוע, גם הימים הנוראים ימים טובים הם, והראיה שראש השנה ויוה"כ מבטלים גזירת שבעה ושלושים, ובמפורש נצטוונו על השמחה בראש השנה "כי חזדות ה' היא מעוזכם" (עיין שאג"א סי' קב). ומלבד זאת, גם בתפילות הימים הנוראים משובצים קטעי תפילה משמחים שיש בהם שבח לה', שראוי להנעים בהם ולשמח את הציבור. כן משמע גם בתשובת המהרי"ל (סי' קכח), שכתב שאין לחלק לענין ש"ץ אבל בין שבת ליום טוב, ואסור לו לעבור לפני התיבה בתפילות היום כל י"ב חודש, וז"ל: ונגינת קדושות (בשבת) וקדיש דידיהו הוה כיו"ט, לבד מקדיש ראשונה למהר"ם כדי לקרות ק"ש בזמנה. וכל קולי דשמחת יום טוב שלו ראש השנה כמו שאר יו"ט ומקרא קודש הוא אלא שאין בו הלל. ואתה כתבת דשבת הוי טפי שמחה מימים נוראים. לא, כי הא קמן דהוה כרגלים ופסקי אבלות שבעה ושלושים,

מה שאין כן בשבת.

הרי לנו, שהסיבה העיקרית למנוע את האבל מלשמש כש"ץ בימים נוראים נעוצה בנעימת הקדיש שהוא כנעימת יו"ט. מה שאין כן בתקיעת שופר שקולותיו הם גנוחי גנח וילולי יליל. גם נגינת הפשוטה שלפניה ולאחריה אינה נגינה בכלי זמר רגילים שיש בה שמחה, שהרי אין ביכולתו של בעל התוקע לנגן ולשמח מעבר לקולות שהשופר יכול להפיק. ומאחר שהשופר הוא הקובע את הניגון ולא בעל התוקע, לא דמי לכלי נגינה שבידו להפיק צלילים משמחים.

ועלה על דעתי שהר"ש גנצפריד בקישו"ע אזיל לשיטתו בענין קריאת מגילה (סי' קמא סעי' יא), שם פסק: "אם אבל קורא את המגילה יברך אחר את הברכות משום ברכת שהחיינו", וכמו שפסקו הפוסקים לענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, (עיין בקישו"ע סי' קלט סעי' טו). ואם כן, יש אפשרות שהאבל יתקע ואחר יברך את הברכות. אך מכיון שעדיף שהמברך הוא זה שיקרא או יתקע, לכן מומלץ שהאבל לא יקרא כלל את המגילה ולא יתקע בשופר.

מיהו ב'גשר החיים' (פכ"ג סעי' ז) כתב בשם האדר"ת דשאני ברכת 'שהחיינו' דקריאת מגילה מ'שהחיינו' דנר חנוכה. בחנוכה אמנם אסור לו לברך 'שהחיינו' בציבור, משום שכל תכלית ההדלקה בביהכ"ס היא רק לשם הציבור והוא עצמו אינו יוצא בה. ולכן לא יברך שהחיינו שכל כולה של הברכה לא נועדה להוציא את

עצמו, אלא רק להוציא את הציבור. אך בקריאת המגילה שגם הוא יוצא בה והברכה נועדה גם עבורו, הריהו יכול לברך לעצמו ולהוציא את הציבור עמו. וכמו כן יש לומר גם לענין שופר.

ועוד, לגבי מגילה הרי כתב הקישו"ע עצמו שאחר יברך והוא יקרא, ומשמע שאין פסול בכך שהאבל יקרא את המגילה כל עוד הוא מקפיד שלא לברך בעצמו 'שהחיינו'. ואע"פ שקריאת מגילה דומה יותר לש"ץ העובר לפני התיבה בימים טובים, ממה שהיא דומה לתקיעת שופר. כי לבעל הקורא יש אפשרות להביע שמחה בקריאתו בשעה שהוא מגיע לפסוקי השמחה שבמגילה. וידוע שיש לפסוקים אלו נעימה מיוחדת, כגון "מהר קח את הלבוש" ו"ויאהב המלך את אסתו". ואם בכל זאת התיר בקישו"ע לאבל לקרוא את המגילה, א"כ ק"ו לתקיעת שופר. ולכל היותר אחר יברך 'שהחיינו' והאבל יתקע.

מסקנה

נראה שאין מניעה עקרונית שאבל יוציא את הציבור בתקיעת שופר, אלא שאין ראוי לו להוציא את הציבור ידי ברכת 'שהחיינו'. ולכן מומלץ לאפשר לו לתקוע בתקיעות אחרונות, גם לדעתו של הקישו"ע. (ועיין בספרי באהלה של תורה ח"ב, סי' עז שמותר לתת את התקיעות האחרונות לבעל תוקע אחר, ואין בכך משום "המתחיל במצוה אומרים לו גמור").

סימן נ

סוכה צרה

ג. סוכה שיש בה ו' טפחים על ו"ט
 ד. קרן המשוכה מן הסוכה ויש בה ו"ט על
 ו"ט
 מסקנה

ראשי פרקים
 שאלה
 א. שיטת ה'מגן אברהם'
 ב. מהיכן מודדים את הסוכה

* * *

ג. גם כשהסוכה גדולה כהלכתה, אם בקרן המשוכה ממנה אין שיעור של ז"ט על ז"ט – אותה הקרן פסולה, כיון שצר המקום לשבת בה. לכאורה יש ללמוד מדבריו גם לנד"ד – שלא ניתן להכשיר את רצפתה של הסוכה מחמת החלק המוגבה הרחב שבה. ולא די בכשרותו של החלק המוגבה, כל עוד במקום הישיבה על הרצפה אין שיעור סוכה, והסוכה כולה פסולה.

וממה נפשך, אם באת להכשיר את רחבה הצר של הסוכה מחמת אורכה המתמשך כמה וכמה אמות, הא קי"ל שסוכה צרה וארוכה פסולה. ואם באת להכשירה מדין קרן המשוכה מסוכה גדולה, הא קי"ל שאין להכשיר קרן זו עד שיהיה בה שיעור סוכה בפני עצמה. וכשם שדין זה נאמר בקרן המשוכה לאורך הסוכה, כך מסתבר גם לגבי קרן זו שאנו דנים בה המשוכה לתחתיתה של הסוכה.

ב. מהיכן מודדים את הסוכה?

אמנם יש מקום לטעון שסוכה זו כשרה, משום שניתן למדוד אותה רק מן

* שאלה*

מי שיש לו מרפסת שרוחב רצפתה 50 ס"מ דהיינו פחות משבעה טפחים ואורכה כמה וכמה אמות, אולם בגובה מסויים מעל לרצפה יש מעקה ושם היא מתרחבת עד שרוחבה מגיע לז' טפחים, ויש לה מחיצות עשרה טפחים מעל גובה זה. האם יש דרך להכשיר סוכה זו?

א. שיטת ה'מגן אברהם'

המגן אברהם (סימן תרלד ס"ק א) דן בהרחבה במסקנת הגמרא (סוכה ג, א): "הלכה צריכה שתהא מזוזקת ראשו ורובו ושלחננו", ומדבריו למדנו שלושה דברים הנוגעים לעניינו:

א. סוכה צרה וארוכה פסולה, ואע"פ שבין כולה יש שטח של מ"ט טפחים רבועים, שלא כדעת הב"ח שהכשיר סוכה זו באופן עקרוני.

ב. אפילו במקרה שיושבי סוכה זו אינם זקוקים לשלחן, הסוכה צריכה להיות בת ז' טפחים על ז"ט, ואין להסתפק בשיעור של ראשו ורובו בלבד, (דהיינו ו"ט על ו"ט).

* לר' יוסי טנג'ר.

ועיין בשו"ת מנחת שלמה (ה"ב-ג סימן נו) שעסק במרפסת הדומה לנד"ד, אלא שבמקרה שלו קרקע המרפסת היה רחב זע"ז והשאלה התמקדה בכשרות הדפנות. ועיי"ש שאף הוא סובר שהמדידה מתחילה מקרקע הסוכה, אולם לא מן הטעם שכתבנו אלא מטעם אחר – שכל בניית בית מתחילה מהקרקע. והביא ראייה לדבריו מן המאירי (סוכה טז, א ד"ה אמר המאירי) וז"ל :

כך הלכה, גוד אסיק אמרינן גוד אחית לא אמרינן, מפני שדרך בנין לעלות מלמטה למעלה ולא מלמעלה למטה. והגרשז"א הוסיף על כך:

ואף שבאמת המקום סתום ואי אפשר שגדיים יהיו בוקעים תחתיה, אפי"ה צריכים לחשוש דחשיב מחיצה תלויה דלא הוי כלל מחיצה, כפשטות הגמ' בשבת (קא, א) גבי ביציאתא דמישן – שאם אין בתחתית הספינה רוחב ד' תוך ג' הוי מחיצה תלויה, אף שהספינה מוקפת וסתומה לגמרי ולא אפשר כלל בקיעת גדיים... מפני שכך היתה ההלכה דבעינן נמי מחיצה כשרה בתוך ג' סמוך לקרקע. והכי נמי לכל דיני מחיצה, בעינן שיהא בכשרות מתוך ג' סמוך לקרקע.

ומדבריו למדנו, שהמדידה מתחילה מקרקעית הסוכה ולא משפת המעקה ולמעלה. מיהו, במקרה שהגרשז"א דן בו לא היתה אפשרות לתקן את הסוכה על ידי דף, משום שסורגי המעקה היו רחוקים

המעקה ולמעלה ששם רוחבה של הסוכה זע"ז כדינה, ואילו החלק התחתון יחשב כחורי הסוכה. ובזה שונה היא הקרן המשוכה לתחתיתה של הסוכה מן הקרן המשוכה לאורך הסוכה. שהרי הסכך שמעל החלק הצר סוכך על סוכה כשיעור הנדרש, אלא שבקרקעית אין בו שיעור, ואם כן יש להכשירה מדין חורי הסוכה. ואילו בקרן המשוכה לאורכה אין שיעור בסכך לכל גובהו של החלק הצר, ואין לנו דרך להכשירו אפילו משום חורי הסוכה.

אך לענ"ד הסברא נותנת לומר, שאין אפשרות לחשב את חלל הסוכה אלא מן הקרקעית ולא משפת המעקה ואילך. שכן אם הדרים בסוכה לא ישתמשו בקרקעיתה – איך יוכלו לשבת בחללה, האם יפרחו באויר?

ומטעם זה מוסבר מדוע מחיצה תלויה פסולה. שהרי לכאורה, לסברת המתיר למדוד את שיעורי הסוכה בחללה, היה מקום להכשיר את הסוכה על ידי מחיצה תלויה, ולהחשיב את שיעורה רק מן הדפנות ולמעלה. ואע"פ שהאדם העומד על הקרקעית נמצא מחוץ לסוכה, סוף סוף ראשו ורובו בסוכה. מה עוד, שמנקודת מבטו יש להחשיב את החלל שלמטה כטפל אל הסוכה ולהכשירו כדין חורי סוכה, או כפסל היוצא מן הסכך. אלא על כרחך הסוכה נמדדת מקרקעיתה כי שם האדם עומד, ולא מאמצע חללה שאין האדם יכול לעמוד שם¹.

1. הערת הרב יעקב אפשטיין: במידה ודפנות הסוכה מתרחבות פחות מג' טפחים סמוך לקרקע ניתן להתייחס לקרקע האמיתית של הסוכה כארעא סמיכתא ולכן בפועל נמדוד מהתרחבות הדפנות. ומצינו כן בכמה הלכות שפחות מג' נחשב כארעא סמיכתא.

בתוכה, לכאורה אין כל סיבה לפסול סוכה זו. אלא שסברא זו נכונה רק לדעת הר"ף, שתלה את כל פסולה של סוכה קטנה בחשש שמא ימשך אחר שלחנו, אך לדעת הר"ן הפוסל עקרונית סוכה קטנה – גם סוכה זו פסולה משום שאינה נקראת דירה כלל.

יתרה מזו, לכאורה לדעת הר"ן גם אם אדם ישב בגובה הסוכה, דהיינו בחלקה הרחב שיש בו שיעור הראוי לדירה, גם אז יש מקום לומר שאין להכשיר סוכה זו לכתחילה. שהרי רגלי השלחן עומדות במקום הריצפה שאין בו ז"ט על ז"ט, וא"כ גם היושב בגובה דינו כמי שאמנם אוכל בסוכה כשרה, אך שלחנו בתוך הבית. ובכי האי גוונא לכו"ע אינו רשאי לעשות כן לכתחילה, ולדעת חלק מן הראשונים אף בדיעבד אינו יוצא ידי חובתו.

מיהו זה אינו, שהרי היושב בגובהה של סוכה אינו אוכל מרגלי השולחן אלא מן הטבלה שעליו, וזו נמצאת במקום כשר. ואין לדמות את טבלת השולחן שעליה מונח האוכל והיא עצמה נמצאת בבית לנד"ד, שרק רגלי השולחן נמצאים במקום פסול. הגע עצמך, וכי שלחן הנשלף מן הקיר או הנסמך על הקיר בלבד ואין לו רגליים בקרקע הסוכה, אסור לאכול עליו!?

וא"כ הדרן לדוכתין, שהסוכה עצמה אינה פסולה אלא אם כן יושבים בחלקה התחתון והצר. ובנד"ד, אף לדעת הר"ן הדין תלוי בשאלה – כיצד נכון למדוד את שיעור הסוכה. האם שיעור ז"ט על ז"ט חייב להמדד מתחתית הסוכה, או שניתן להסתפק במדידת שיעור זה בחלק הרחב שבו יושבים, ואין חסרון בכך

שלושה טפחים מקצהו הפנימי, ואם כן אין כאן דופן כשרה. ולעומת זאת, במקרה שלנו הפסול אינו בדפנות אלא בקרקעית, וניתן להציע תיקון על ידי הנחת דף לרוחב הסוכה, כפי שנביא לקמן (אות ד).

ג. סוכה שיש בה ו' טפחים על ו' טפחים

ברם יש מקום לדון ולהכשיר סוכה זו מצד אחר, שהרי בריצפתה של סוכה זו ישנם 48 על 48 סנטימטרים שהם שישה על שישה טפחים לפי שיעורו של הגר"ח נאה – וניתן לסמוך על שיעורי הגר"ח נאה לפחות בשעת הדחק – אפילו כשהדבר נצרך למצוה דאורייתא.

ויש סברא גדולה להכשיר סוכה זו בשיעור ו"ט על ו"ט. שהרי מעיקר הדין היה די בשיעור מצומצם של סוכה ו"ט על ו"ט המספיק לשיבת אדם בתוכה ראשו ורובו, אלא שחכמים לא הסתפקו בזה והצריכו שיהיה בסוכה ז"ט על ז"ט – דהיינו תוספת של עוד טפח לכל כיוון – כדי שבעל הסוכה יוכל להכניס בה גם את שלחנו.

והראשונים נחלקו בהבנת תנאי זה, כפי שהביא בביה"ל (שם, ד"ה פסולה). הר"ף סבר שאם לא יכול להכניס בה את שלחנו הריהי פסולה מדרבנן, מפני החשש שמא ימשך אחר שלחנו הנמצא מחוץ לסוכה, ואילו הר"ן סבר שסוכה זו פסולה מדאורייתא.

ונפקא מינה לנידון דידן, שהרי בחלקה העליון של סוכה זו יש שיעור מספיק של ז"ט על ז"ט בגובה עשרה, ובגובה זה יש לו מקום להניח את שלחנו. ואם כן, אין מקום לחשש שמא ימשך אחר שלחנו מחוץ לסוכה. ומאחר שיש לו די מקום לשבת בקרקעיתה וסוף סוף גם שלחנו

ברחבה אלא בארכה גם המג"א מודה שהיא כשרה משום שנח לשבת בה. אלא שהביה"ל חולק עליו, ולענ"ד צדקו דברי דה"ח.

יתרה מזו, לענ"ד אפילו כשהקרו צרה ברחבה אך עדיין יש בה שיעור ו' טפחים לא פסל המג"א, דהא ניחא תשמישתיה ואינו כלול של תרנגולים. אלא שהדה"ח סתם את דבריו, והמשנ"ב סבר שהוא התכוון להכשיר גם בפחות מו"ט ולכן הקשה עליו, אך יתכן שברוחב ו"ט גם המשנ"ב מכשיר).

ואם כן, בנידון דידן נראה שגם המג"א יודה שיש להכשיר את שאר חלקי הסוכה, אפילו במקום שהרצפה קצרה. לא מבעיא לדעת הרי"ף הסובר שמעיקר הדין סוכה זו כשרה כיון שיש בקרקעיתה שיעור ישיבה של ו' טפחים על ו"ט ואין בה חסרון מצד ישיבת האדם. ואע"פ שאין בחלק זה שיעור מספיק להכשר הסוכה בפני עצמו כיון שאין בה מקום לשלחנו, מ"מ ראוי להכשירו כפסל היוצא מן הסכך. אלא אפילו לדעת הר"ן החולק עליו – יתכן שהוא מודה שיש להכשיר את השאר מדין פסל. ולא הצריכה התורה שיעור סוכה של ז"ט על ז"ט לצורך ישיבת האדם, אלא שהסוכה עצמה תהיה ראויה לשבת ולאכול בה כששלחנו בתוכה.

ואף על פי שהר"ן פסל את הסוכה מדאורייתא, יש להדגיש שפסול זה אינו נובע מחמת הקושי של של האדם לשבת בתוכה – שהרי הוא יכול לשבת בשיעור מצומצם של ו"ט על ו"ט – אלא משום שכך גזרה התורה שהסוכה צריכה להיות ראויה לשבת בה עם שלחנו. אך גם הוא מודה שהוא אינו צריך לשבת בה בפועל עם שלחנו. וא"כ גם לדעתו קרן צרה שיש בה ו"ט על ו"ט כשרה, ואינה גרועה מפסל היוצא מן הסוכה ונמשך למקום שאין בו

שרגלי השלחן עומדים בחלק הפסול, וצ"ע.

ד. קרן המשוכה מן הסוכה ויש בה ו"ט על ו"ט

הפתרון שנראה לענ"ד להציע על מנת להכשיר סוכה זו, הוא להניח דף עץ רחב ז' טפחים על ז"ט בתחתית הסוכה, כך שבחלל שמעליו יהיה שיעור סוכה, ובלבד שיהיה חזק דיו כדי להניח עליו כרים וכסתות. ונמצא, שהחלק שעל גביו כשר לסוכה, וכיון שכך יש להכשיר מכוחו גם את כל יתר חלקי הסוכה לשבת שם ולקיים מצות סוכה, כדן "פסל היוצא מן הסכך" (סוכה יט, א).

אלא שהמג"א פסל קרן צרה היוצאת מן הסוכה, ולכאורה לשיטתו גם בנד"ד יש לפסול את חלקי הסוכה שאין בקרקעיתם ז"ט על ז"ט.

אך יש להקשות מכאן על שיטתו גופא, מדוע לא הכשיר קרן זו מדין "פסל היוצא מן הסכך". ואע"פ שלא הושלמו בה דיני סוכה, מדוע לא נראה אותה כטפילה לשאר חלקי הסוכה הכשרים כמו בקרן שאין לה דפנות כלל?

ועל כרחק צ"ל שפסול זה של קרן צרה אינו בחפצא של הסוכה אלא בגברא, דהיינו שהוא אינו יכול לשבת שם. הקרן הצרה שבסוכה אינה פסולה מצד עצמה שהרי היא טפלה לסוכה, אלא מפני שהיושב בסוכה אינו יכול לשבת שם כהלכה ואין בכוחו לקיים את מצוות ישיבת הסוכה במקום זה. (עיין בביה"ל סי' תרלד ד"ה זע"ז שהביא את דעת דה"ח הסובר שיש לחלק בדעת המג"א גופא בין שני מצבים. כשהקרן צרה ברחבה ואין בה ז"ט על ז"ט – הריהי פסולה כיון שלא ניתן לשבת בה, אך כשהקרן אינה צרה

כזה לפחות באורך של ז"ט על ז"ט ולהציבו בקצה הסוכה. ומאחר שאותו המקום ראוי להחשב כסוכה כשרה, ממילא המרפסת כולה תחשב לסוכה כשרה מכוחו, ובלבד שדף זה יהיה חזק כדבעי שניתן לשבת עליו, ושהמעקה יהיה גבוה י' טפחים מעל אותו דף. ויש להיזהר שלא להעמיד שלחן בבית מול היושבים בסוכה כדי שלא יגררו אחריו, אלא יש להעמיד שולחן קטן בתוך הסוכה עצמה.

דפנות – ואעפ"כ הכשירוהו כיון שהוא חלק מן הסוכה, ובלבד שנוח לשבת שם.

מסקנה

הפתרון הרצוי ביותר הוא להתקין דף לכל רוחב הסוכה על מנת להגביה את רצפתה, וכך הסוכה תהיה רחבה ז' טפחים לכל רוחבה מן הרצפה ועד לסכך. ואם הדבר אינו מעשי, יש להתקין דף

סימן נא

סיכוך במחצלת קלועה בחוטי ברזל

ראשי פרקים

ג. שיטת החת"ס והחזו"א בדין חישוקי החבית
מסקנה

א. האם קליעת חוטי ברזל פוסלת מדין מעמיד?
ב. שיטת הריטב"א בדין מעמיד

* * *

שאלה

היא כשרה בדיעבד. ואעפ"פ שחוטי הברזל הם דבר פסול המעמיד את הסכך כולו, עדיין יש לסמוך על הפוסקים שדבר המעמיד אינו פוסל בדיעבד, וכל שכן בשעת הדחק, (ועיין מג"א סי' תרכט, ס"ק ט). אך העיר לי הרב פורמן שלחוטי ברזל אלו יש גדר שונה מסתם 'מעמיד'. בסתם 'מעמיד' יש לפנינו סכך כשר העומד בפני עצמו, וכל החסרון שבו שהוא נסמך על שיפודי הברזל המעמידים אותו או על כל דבר אחר שפסול לסכך בו. מה שאין כן במחצלת זו שאינה עומדת כלל בלא חוטי הברזל, והקנים שבה אינם ראויים לסכך בהם בפני עצמם. ויש להסתפק שמא אין לה כלל דין סכך כשר. ואולי גם הקנים

אדם סיכך את סוכתו במחצלת קנים, שאינה עשויה לשכיבה אלא לסכך בה, ובערב סוכות התברר לו שהיא קלועה ע"י חוטי ברזל. מאחר שחוטים אלו עשויים מתכת מסתבר שהם המעמיד העיקרי של המחצלת, גם אם יש שם עוד חוטים. שאלתו היא: האם סוכה זו כשרה בדיעבד, כיון שהשעה מאוחרת ולא ניתן להשיג כרגע סכך אחר?

א. האם קליעת חוטי ברזל פוסלת מדין מעמיד?

לכאורה, כיון שהקנים כשרים לסכך בהם, וצילתה של סוכה באה מהם הרי

אינה שלימה בלא העופרת שיוצקים לתוכה, והיא זו שמעמידה את הכוס ככלי קיבול. וזאת בשונה ממעמיד רגיל שאינו חלק מן הכלי או הסכך, אלא שהם נשענים עליו. וכן חילק להדיא המהר"ל (שו"ת מהר"ל סי' קנז) בין סוגיא זו לסוגיית מעמיד בסוכה שהסכך נשען עליו.

ושם בהמשך הסוגיא:

אלא מענתה – יחזור לטומאתן ישנה, ככלי מתכות... טומאת כלי זכוכית דרבנן, וטומאה ישנה דרבנן, בטומאה דאורייתא – אחיותו בה רבנן טומאה, בטומאה דרבנן – לא אחיותו לה רבנן טומאה עיין ברש"י (ראש השנה יט, א ד"ה יהודה) שפירש את המחלוקת שבין ר' מאיר לרבנן בשני אופנים:

א. ר' מאיר החמיר משום שסובר שדין הכלי נקבע על פי המעמיד העשוי ממתכת והעיקר אזיל בתריה, ורבנן סוברים שאזלינן בתר עיקר הכלי העשוי מזכוכית ולא אחר המעמיד. ולפירוש זה המחלוקת ביניהם היא: האם הטומאה הישנה שהיתה עליו ופקעה עם שבירתו חוזרת למקומה או לא. לדעת ר"מ הכלי נחשב כלי מתכת בגלל סתימת העופרת וכל דיני כלי מתכת חלים עליו כולל גזירת טומאה ישנה, ולדעת רבנן הכלי נשאר כלי זכוכית וגזרת טומאה ישנה לא חלה עליו.

ב. גם רבנן מודו שאזלינן בתר המעמיד, אך כיון שחומר זה אינה אלא מדרבנן דינו נקבע ככלי זכוכית הטמא מדרבנן, ואין בו דין טומאה ישנה. שהרי סוף סוף הכלי כולו לא הפך לכלי מתכת, והתורה לא טימאה אלא כלי שכולו

נחשבים ככלי המקבל טומאה, מכח חוטי הברזל המעמידים אותם.

אמנם הקנים שבמחצלת ראויים לסכך מצד עצמם, אלא שחוטי הברזל הופכים אותם מקנים בודדים למחצלת שנח לסכך בה, ובדרך זו היא עומדת יותר טוב. ומטעם זה היא גרועה יותר ממעמיד רגיל, כי החוטים הם אלו שעושים אותה 'מחצלת', ובלעדיהם לא היה עליה שם 'מחצלת' כלל אלא רק 'קנים' בעלמא. וא"כ המחצלת פסולה מהתורה, כדין כלי המקבל טומאה.

(עיין באהלה של תורה ח"ב [סי' פז] שפסלנו סכך העשוי מסיבית, דהיינו נסרים של דיקט שביניהם מילוי של נסורת בלולה בדבק, משום שללא הדבק הנסורת והנסרים הדקים אינם בני סיכוך כלל. ושם העלנו שמתעם זה הדבק פוסל את הנסרים לכ"ע ואינו בגדר דבר המעמיד שבו נחלקו הפוסקים, בשונה ממעמיד שהסכך הוא סכך מצד עצמו אלא שמעמידים אותו ע"י דבר המקבל טומאה.)

ואעפ"כ נלענ"ד שראוי יותר לדמות את חוטי הברזל לדבר המעמיד. כי הקנים ראויים לסכך מצד עצמם, אלא שחוטי הברזל מקילים את הנחת הקנים על הסוכה, וכך היא גם תעמוד יותר טוב. אולם גם אם נניח שהחוטים הופכים את הקנים לכלי עדיין יש לדון בדבר. ונראה לדמות נידון זה למה ששינו במסכת שבת (טו, ב):

כלי זכוכית מאי טעמא גזור בהו רבנן טומאה... הכא במאי עסקינן – כגון שניקבו והטיף לתוכן אבר. ורבי מאיר היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד. יש להדגיש שמדובר במעמיד מן הסוג שבו אנו עוסקים, דהיינו, שהכוס עצמה

ב. שיטת הריטב"א בדין מעמיד

אך עדיין יש לדון גם אליבא דרבנן על פי מה שכתב הריטב"א (שבת טו, א ד"ה ר"מ היא):

ר"מ הוא דאמר הכל הולך אחר המעמיד. פי' המעמיד [את] המשקה, ובהא הוא דפליגי רבנן. אבל במעמיד דפרק במה אשה יוצאה (ס, א) שהוא מעמיד כל הכלי מודו רבנן שהולכים אחריו, כדאיתא התם בסולם אחר שליבותיו וכו'.

ור"ל שיש לחלק בין כלי זכוכית שנשבר והטיפו בו אבר, שהכלי נשאר בעיקרו כפי שהיה, לבין דבר המעמיד את גוף הכלי ואינו יכול לעמוד אלא מחמתו. ולדעתו, רבנן לא הקלו אלא בכלי שנשבר במקצת ויש לו שם כלי בפני עצמו, ותיקנו את שבירתו באבר כדי להעמיד בסתימה זו את המשקה. אך גם הם מודים בכלי שנשבר לגמרי ותקנוהו בדבר המעמיד את גוף הכלי, שיש להחמיר בו.

והראיה לחילוק זה ממה שמצינו בסולם אליבא דרבנן, שדין שליבותיו נקבע על פי העמודים. ואע"פ שעיקר הסולם הם שליבותיו, דינו אינו נקבע על פיהם אלא ע"פ העמודים, משום שהם אלו המעמידים את כולו. ואמנם ר' נחמיה סובר שדין הסולם נקבע ע"פ שליבותיו שהם עיקרו, אך חכמים חולקים עליו וסוברים שבסולם לא הולכים אחריהם אלא אחר העמודים, משום שהם המעמידים הבלעדיים של הסולם. ובדומה לטבעת, שהיא המעמידה הבלעדית של החותם – שם גם רבנן מודים לר' מאיר, שהולכים אחר דבר המעמיד את עצם הכלי. וכוונתו של הריטב"א שציין "כדאיתא התם בסולם" היא, שרבנן הולכים אחרי המעמיד ולא

עשוי מתכת. ור"מ מטמא משום שסבר שסתימת האבר הופכת את הכלי כולו לכלי מתכת מעיקר הדין.

הריטב"א (שם, ד"ה מתיב) דייק, שעל פי הפירוש השני המחלוקת ביניהם נוגעת לגדרי דאורייתא:

ופרש"י בחד לישנא דפלוגתייהו בדינא דאורייתא ולענין לקבל טומאה לכתחלה אחר הטלת אבר, דר"מ סבר דמיטמא מדאורייתא כדין כלי מתכות לפי שהכל הולך אחר המעמיד, ורבנן מטהרין מדאורייתא שאין הולכין אחר המעמיד אלא מדרבנן טמויי מטמו מדין כלי זכוכית שגזרו עליהם חכמים טומאה כדאיתא פ"ק דשבת (טו, ב).

נמצא שהדבר תלוי בשני פירושי רש"י. לפירוש השני אליבא דר"מ דבר המעמיד הופך את הכלי כולו למינו של המעמיד ומקבל טומאה מדאורייתא ולכן פסול לסכך בו, ולפי הפירוש הראשון אינו מקבל טומאה אלא מדרבנן. אך גם כלי המקבל טומאה מדרבנן פסול לסכך.

מיהו, כיון שהלכה כרבנן ולא כר"מ בנד"ד אין נפקא מינה למעשה בין שני הפירושים, ובין כך ובין כך הסוכה כשרה בדיעבד, כי הסכך פסול רק מדרבנן. ואפילו אם נאמר אליבא דר"מ שמחצלת זו נחשבת לכלי מתכת ומקבלת טומאה מהתורה אין הלכה כמותו.

(אם כי יש להעיר, שודאי יש נפק"מ בין שני הפירושים גם אליבא דרבנן, ולענין כשרותה של המחצלת לסכך לכתחילה. לפי הפירוש הראשון מחצלת זו אינה נידונה כלל אחר המעמיד וכשרה לסכך לכתחילה אליבא דרבנן, ואילו לפי הפירוש השני יש לדון אותה כסכך פסול לכתחילה כיון שמקבלת טומאה מדרבנן).

הלך אחר מסמרותיו, בסולם – הלך אחר שליבותיו, בערסא – הלך אחר שלשלותיו. וחכמים אומרים: הכל הולך אחר המעמיד.

רבא אמר: לצדדים קתני; יש עליה חותם – תכשיט דאיש, אין עליה חותם – תכשיט דאשה.

והרי אפשר לומר שמחלוקתם של ר' נחמיה וחכמים בדין סולם, היא גופא מחלוקתם של ר' מאיר ורבנן בדין כלי זכוכית. דהיינו שרבנן הסוברים שבטבעת הולכים אחר המעמיד הם עצמם סוברים גם בכלי זכוכית שהולכים אחרי המעמיד, ומאן חכמים – ר' מאיר, או שאזלו לשיטתו. ורבנן דר"מ החולקים עליו וסוברים שלא הולכים אחרי המעמיד בכלי זכוכית, חולקים בהכרח על רבנן דר' נחמיה, ואדרבה הם סוברים כר' נחמיה שהולכים אחרי העיקר, וצ"ע.

עוד יש להעיר אפילו לשיטת הריטב"א, שלמעשה גם הוא לא הכריע את ההלכה כרבנן דר' נחמיה, אלא רק קבע שרבנן דר"מ מודים בסולם, אך לא הכריע את ההלכה ביניהם. ויש מקום לפסוק כר' נחמיה משום שהגמרא העמידה את סתם המשנה בשבת כמותו, וכפי שהעיד הרא"ש (ע"ז פ"ה ס' לה).

אך מאידך יש להוכיח מסתם משנה במסכת כלים (פ"ג מ"ו) כרבנן, שהולכים אחר המעמיד ולא אחר העיקר:

עץ המשמש את המתכת טמא, והמתכת המשמש את העץ טהורה...
טבעת של מתכת וחותם שלה של אלמוג טמאה, טבעת של אלמוג וחותם שלה של מתכת טהורה.

דהיינו, כיון שגוף הטבעת הוא המעמיד את החותם אזלינן בתריה, ואע"פ שעיקרה

אחרי העיקר. וכבר קדמו לו התוס' (שבת טו, ב ד"ה ור' מאיר) בחילוק זה, וקבעו ששלוש מחלוקות בדבר: ר' מאיר, רבנן ור' נחמיה.

(אולי המונח "מעמיד" בכלי זכוכית המתייחס למשקה שונה מהמונח "מעמיד" בסולם וטבעת, שם הוא מתייחס לעצם הכלי. ומצינו להריטב"א בכמה מקומות ש"יש לשונות הרבה שפירושן מתחלף", כמו בחידושיו לכתובות [צד, א], ועוד).

לכאורה, גם בנד"ד חוטי הברזל מעמידים את עצם הכלי כמו סולם וטבעת, ואינם כמו טיפת אבר בכלי זכוכית שרק מונעת ממנו נזילה. ללא החוטים אין שום אפשרות למחצלת להתקיים, והיא דומה אפוא לסולם וטבעת, ובמקרה זה גם חכמים מודים שהולכים אחר המעמיד. וא"כ המחצלת כולה נידונה ככלי מתכת, ומקבלת טומאה מן התורה.

אלא שקשה לי על הריטב"א, מנין לו שרבנן דכלי זכוכית המטהרים במעמיד מודים לרבנן דסולם המטמאים במעמיד, משום שיש לחלק בין המקרים כמבואר להלן.

וז"ל הסוגיה בשבת (נט, ב):

ולא בטבעת שאין עליה חותם הא יש עליה חותם – חייבת, אלמא: לאו תכשיט הוא. ורמינהו: תכשיטי נשים טמאים, ואלו הן תכשיטי נשים: קטלאות, נזמים, וטבעות. וטבעת בין שיש עליה חותם בין שאין עליה חותם, ונזמי האף. ואמר רבי זירא: לא קשיא; הא – רבי נחמיה, הא – רבנן. דתניא: היא של מתכת וחותמה של אלמוג – טמאה, היא של אלמוג וחותמה של מתכת – טהורה, ורבי נחמיה מטמא. שהיה רבי נחמיה אומר: בטבעת – הלך אחר חותמה, בעול – הלך אחר סמלוניו, בקולב –

ג. שיטת החת"ס והחזו"א לגבי חישובי החבית

ויש לדמות את חוטי הברזל שבמחצלת בנד"ד לחישובי החבית העשויים מברזל, שה'חתם סופר' וה'חזון איש' דנו לגביהן, אם הם פוסלים את המקוה מדין מעמיד בדבר המקבל טומאה.

אמנם בתחילה סבר החת"ס (י"ד סי' רז) סבר לומר שאין לשאלה זו ענין לדין מעמיד, ובכי האי גוונא כו"ע מודו שאין הולכין אחר המעמיד. אך לבסוף הסיק ששלוש מחלוקות בדבר: ר' נחמיה, רבנן דר' נחמיה שנחלקו עליו לגבי סולם וטבעות, ורבנן בתראי שהובאו בברייתא (שבת ס, א) הסוברים "הכל הולך אחר המעמיד". לדעת ר' נחמיה הכלי הולך אחר עיקרו, ובאופן עקרוני אף רבנן מודים לו, ולא נחלקו אלא בכלי ששני חלקיו עיקר ויש להכריע איזה מהם יותר עיקרי. ר' נחמיה סבר שהחלק המשמש לייעוד העיקרי של הכלי הוא העיקר כמו שלבי הסולם שהם עיקר ייעודו, ורבנן קמאי סברו שעמודי הסולם עיקר כיון שהם המעמידים אותו. אך רבנן בתראי חולקים על סברתו מכל וכל, וסוברים שלעולם הכל הולך אחר המעמיד, אפילו כשהוא טפל לגמרי לכלי.

ומסקנתו בתשובה זו, שסתם משנה מסייעת לרבנן דר' נחמיה, שלא אזלינן בתר המעמיד אלא במקום ששני חלקי הכלי משמשים זה את זה. אך במקום שהמעמיד משמש את הכלי אין הולכים אחריו. והראיה מדין מעמיד בדבר הפסול

הוא החותם. וא"כ משנה זו אינה כר' נחמיה שהרי הוא הולך אחרי העיקר ולא אחרי המעמיד. (ועיין חת"ס י"ד סי' רז שכתב שסתם משנה כת"ק, וצ"ע).

וסברתי לומר שהמדובר בטבעת של אשה. החותם אינו חשוב לה כל כך כי סתם אשה אינה זקוקה לחותם (כמבואר בשבת ס, א) והטבעת היא שחשובה לה, ומכיון שהטבעת מעמידה את החותם הולכים אחרי המעמיד. ומצאתי שכיונתי בזה לדעת החזו"א בכלים (סי' יז אות יג) ואמרתי שישו בני מעי.

וצריך לומר שגם הטבעת אינה העיקר, אלא יש חשיבות גם לטבעת וגם לחותם ושניהם עיקריים. אך אם הטבעת עיקר בפני עצמה, אין לנו צורך בטעם שהיא המעמיד ואזלינן בתרה, תיפוק ליה משום שהיא העיקר. (ולפי"ז טבעת יהלום, לדוגמא, שהיהלום הוא העיקר ועל שמו נקראת הטבעת היא לא תקבל טומאה. אלא שבדרך כלל בטבעת יהלום יש ערך משלה).

וכמו כן יש לומר ביתר הכלים שהוזכרו בסוגיה, כגון הסולם. מסתבר שהשליבות אינן העיקר, כי באותה מידה גם העמודים המחזיקים את השליבות חשובים, ולכן הולכים לדעת חכמים אחר המעמיד. אך במקום שהחלק המתכתי הוא עיקר הכלי גם חכמים מודים שהולכים אחר העיקר.

ואם כן בנד"ד הקנים הם הם עיקרה של המחצלת, ושמה מעיד עליה, ואילו חוטי הברזל רק מחברים אותם. ולכן דין פשוטי כלי עץ להם, ואם לא נועדו לשכיבה אינם מקבלים טומאה.

ואין צורך בסגירה הרמטית שלה כדי שתישאר במקומה). וכן קולב, שבודאי אינו זקוק למסמרים שעליהם תולים את הכלים. ג. בדומה לכך, יש להעיר על סתם המשנה במסכת כלים שהחת"ס העמיד כרבנן דר"נ, והדגיש שהמדובר בכלים שכל חלק שבהם זקוק לחברו, כמו סולם. וקשה, שהרי משנה זו הזכירה גם "פותרת של עץ והפין שלה של מתכת" – שטמאה, לעומת "פותרת של מתכת והפין שלה של עץ" – שטהורה, וכי הפותרת זקוקה לפין. וכן הוזכרו המזרה והמגוב ומסרק של ראש שניטלה אחת משיניהן ועשאו של מתכת שטמאין, וכי כל הכלים האלו זקוקים לשון של המתכת?

ד. ובעיקר יש להקשות על מסקנתנו, אם סתם משנה כת"ק שהולכים אחר המעמיד, כיצד הוא פוסק לבסוף בחביות של עץ וחישוקי מתכת שהולכים אחר העיקר ולא אחר המעמיד. והרי גם רבנן קמאי שלדעתו הולכים אחר העיקר היינו דווקא במקום ששני החלקים מעמידים זה את זה, ורק בזה מודו שהולכים אחריהם כמעמיד עיקרי, אלא שלדעתם עמודי הסולם הם העיקר. אך חישוקי החבית אינם בכלל זה, שהרי רק החישוקים מעמידים את החבית ולא החבית את החישוקים. וא"כ היינו צריכים לטמא את החבית בגלל החישוקים. וה' יאיר את עיני.

מה שמספקא ליה לחת"ס פשיטא ליה לחזו"א (שם, אות טו), שחבית עץ המחושקת בטבעות ברזל דין כלי עץ יש לה, ולא דין כלי מתכת כיון שאין לטבעות חשיבות של

לסכך שהוזכר בר"ן (סוכה י, א בדפי הר"ף) כגזירה דרבנן שמא יבוא לסכך בו, אך מעולם לא עלה על הדעת שהסכך עצמו יידון כדבר הפסול.

אך בתשובה אחרת (יו"ד סימן ריד) נראה שחזר בו, ואסר לקבוע את הנסרים בחוטי ברזל – "דאפשר דמקבל טומאה דהכל הולך אחר המעמיד", והפנה לדבריו בתשובה אחרת (כוונתו כנראה לתשובה הנ"ל בסי' רו). ויש לדקדק מלשונו שרק חשש לכתחילה לסברא זו אך לא קבע בה מסמרות, ולמעשה לא הכריע בשאלה זו.

ואמנם עפר אני תחת כפות רגליו של החת"ס, אולם תורה היא ולימוד היא צריכה. ויש להעיר על דבריו כמה הערות:

א. לכאורה יש לדחות את ראייתו ממעמיד דסוכה, כי שם המעמיד אינו חלק מן הכלי ואינו נוגע כלל לעצם הגדרתו של הכלי. העמדת הסכך על דבר המקבל טומאה אין בה פסול עצמי, אלא רק חשש שא יבוא לסכך בו. ואינו דומה לטבעת וסולם, שהכלי עצמו עשוי מדבר המעמיד.

ב. יש להקשות על החילוק שהזכיר, בין שני דברים המעמידים זא"ז כגון סולם ושליבות לבין דבר אחד המעמיד את חברו, כגון חישוקים של דלי, מברייתא זו גופא. שהרי בברייתא זו מוזכרים עוד כלים, ובשלמא סולם ושליבות צריכים זה לזה, אך באותה ברייתא הוזכרו גם טבעת וקולב, והרי הטבעת אינה צריכה את החותם. ודוחק לומר שהחותם הוא זה שמחבר את חלקי הטבעת אלו לאלו, ובלעדיו הטבעת אינה שלמה ועלולה ליפול. (ומסתבר שגם אם יש בטבעת רק רוב הקף היא לא תיפול,

(עיין בשו"ת גינת ורדים או"ח כלל ב סי' טז שלא קיבל חילוק זה, ונקט אליבא דהרמב"ם שלעולם הכל הולך אחר המעמיד. והביא נפ"מ הדומה ממש לנד"ד, בספר תורה שתפרו בגיד והעמידו בדבק שפסול, אע"פ שעיקר הספר הוא בקלף ובכתב ולא במעמיד. וצ"ע).

מסקנה

מחצלת הקלועה ע"י חוטי ברזל אינה מקבלת טומאה, כדן פשוטי כלי עץ, כי הולכים אחר העיקר שהיא המחצלת העשויה מקנים, ולא אחר המעמיד העשוי מברזל, ולכן היא כשרה לסכך בדיעבד. אמנם לכתחילה מן הראוי להשתמש במחצלת הקלועה ע"י חוטים מהצומח. כי לחוטי ברזל יש דין מעמיד שהפוסקים חששו לו לכתחילה בסוכה, אם בלעדיהם הקנים לא יסככו כראוי, והדבר שנוי במחלוקת אם דבר המעמיד פוסל או לא, ובדיעבד נקטינן שאינו פוסל. ומכיון שמדובר בערב החג אחר הצהריים זה מצב של דיעבד, וניתן לסמוך על הפוסקים המקילים בדבר המעמיד בשעה"ד וגם מחצלת זו כשרה.

(יש מהדרין שהסכך יהיה קלוע בסיבים ולא בחוטים. כי חוטים אע"פ שהם מהצומח מכיון שעברו עיבוד ונשתנתה צורתם הם פסולים לסכך מדרבנן כמבואר בסוכה [יג, ב], אך עיין ריטב"א שם שלענין דבר המעמיד לא גזרו בדבר האסור מדרבנן דהוי כגורה לגורה).

ממש. וזה ממש כמו המחצלת בנד"ד. אלא שבהערה בסוגרים ציין לתוס' (ע"ז עה, ב ד"ה והלכתא) שלא כתבו כן וכן לחת"ס (סי' רו). (ועיין ערוה"ש טהרות עמ' קלו שפירש פירוש אחר בסוגיא לדעת הרמב"ם, אך גם לפירושו אין סתירה לסברות שהבאנו כאן).

ובלאו הכי לפענ"ד נראה יותר שסתם משנה כר' נחמיה, והלכה כמותו. וכן פסק הרמב"ם (כלים פ"ד ה"ה):

הנושה כלי מקצתו מן העץ ומקצתו מן המתכת, אם היה העץ משמש המתכת מקבל טומאה ואם היתה המתכת משמשת את העץ הכל טהור. כיצד, מפתח של עץ ושיניו ממתכת אפילו שן אחד ה"ז מקבל טומאה, היתה היא ממתכת ושיניים שלו מעץ הכל טהור.

וכן בהלכה ז:

השן של מתכת או החותם מקבל טומאה בפני עצמו אם לא היה מחובר לעץ. וכן המעבד והמזרה והמגוב והמסרק של ראש שניטלה אחד משיניהן ועשאה של מתכת הרי אלו מקבלין טומאה.

אולם בהלכה ו הוא פוסק שהולכים אחרי המעמיד ולא אחרי העיקר:

טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג טמאה, היתה של אלמוג וחותמו של מתכת ה"ז אינה מקבלת טומאה.

ועל כרחק צ"ל כמו שכתב החזו"א שהמדובר בטבעת של אשה, שגם הטבעת עיקר ולא רק האבן, ולכן הולכים אחר המעמיד אפילו אליבא דר' נחמיה.

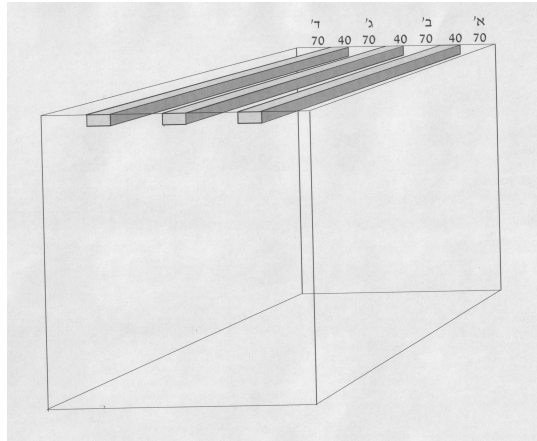
סימן נב

סוכה תחת פרגולה מקורות בטון

קורה לקורה 70 ס"מ, וסככו על גביהן
(ראה בתרשים!). מה דינה של סוכה זו?

שאלה

חצר סגורה מכל צידיה שיש מעליה
שלוש קורות בטון רוחבן 40 ס"מ ובין



תשובה

אמנם אפשר להציע פתרון פשוט בכדי להכשיר גם את שני החלקים האחרים (ב' ו-ג'), שלהם סכך כשר ושתי דפנות, על ידי העמדת מחיצה שלישית ביניהם (תחת קורה 2, ראה בתרשים!) שתשמש את שני החלקים, כך שבסופו של דבר יוצרו לנו ארבע סוכות כשרות. ואם באנו לצמצם את הדופן עד למינימום כדי לאפשר לכל בני המשפחה לשבת ביחד, הרי שדי לנו לעשות דופן מינימלית של ארבעה טפחים ומשהו, ולהעמידה במרחק ג"ט מאחד הקירות, כך שהיא תחשב לדופן כשרה בת ז"ט מדין לבוד (עיין בשו"ע סי' תרל סעי' ג).

יתרה מזו, מסתבר שבנד"ד אפשר להסתפק בדופן עוד יותר מינימלית של טפח ומשהו ולהעמידה בתוך ג' הטפחים הסמוכים לקיר החצר. ואע"פ ששתי הדפנות הקיימות אינן מפולשות אלא

אם נתייחס לכל חלק שאינו מקורה כאל סוכה העומדת בפני עצמה, לכאורה לא נוכל להכשיר את חלקים ב' ו-ג' שלהם יש רק שתי דפנות, אלא רק את חלקים א' ו-ד' הסמוכים לכותלי החצר ומוקפים בשלוש דפנות. וכתוצאה מכך, לא תהיה אפשרות לנצל את החלקים שאינם כשרים ולהשתמש בכל חלקי הסוכה לאכילה ולשינה, (למעט מקום ישיבתם של נשים וקטנים הפטורים מן הסוכה). יתרה מזו, אפילו עריכת השולחן אסורה בחלקים שאינם כשרים, וכפי ששינונו "היושב בתוך הסוכה ושלחנו בתוך הבית – בית שמאי פוסלין" (סוכה כח, א וכך פסקו הרי"ף והרמב"ם), וכל שכן בנד"ד שהחשש שמא יימשך אחר שולחנו מתוך חוסר תשומת לב גדול יותר.

בתקרה זו שאנו מצרפים מן הסכך ומן הקורה שיעור של ד' אמות מכל צד (70 ס"מ + 40 ס"מ = 110 ס"מ שהם קצת יותר משתי אמות), ועל כן ניתן לראות אותה כ'דופן עקומה'.

ואע"פ שאנו משתמשים בחלקים אלו (א' ו-ד') הכשרים לסוכה לצורך הגדרת 'דופן עקומה', ולכאורה אנו דנים אותם כדופן ולא כסוכה, מ"מ הם נחשבים לסוכה כשרה ומותר לשבת בהם. דין זה מבואר ברא"ש (סוכה פ"א ס"י לג) שעסק במקרה דומה של סוכה המוקפת בשלוש מחיצות, וסכך פסול מפסיק בין חלק אחד של סוכה זו הסמוך לדופן האמצעית ויש בו שיעור סוכה, לבין חלק אחר המופלג ממנו ואינו מוקף אלא בשתי המחיצות הרחוקות. הוא הכשיר את החלק הפנימי שלו שלש מחיצות, אך גם את החלק החיצוני משום שהחלק הפנימי משמש עבורו כ'דופן עקומה'. וז"ל הרא"ש:

ואע"פ שאני רואה את הסכך כאילו הוא נקום להכשיר החיצונה, מ"מ לא נפסל הפנימי בשביל זה.

וא"כ מוכח שלא אמרינן ממנ"פ, אם חלקים אלו בסוכה נחשבים לדופן עקומה דין דופן להם ויצאו מכלל סכך ואם דין סכך להם יצאו מכלל דופן. שהרי מצד עצמם הם מסוככים בסכך כשר ומוקפים בג' מחיצות, ורק לצורך הכשרת החלקים האחרים (ב' ו-ג') אנו מתיחסים אליהם כאל דופן עקומה, והשימוש בהלכה זו של דופן עקומה אינו מכחיש את המציאות שיש בה סכך כשר. וכן פסק המגן אברהם (ס"י תרלב ס"ק ז).

ועיין במג"א (סימן תרלג ס"ק ו) שמחלק בדיון זה בין המקרה שהוזכר ברא"ש שהסכך הפסול מפסיק בין שני חלקי הסוכה, לבין

מקבילות זו לזו, ובסוכה זו העשויה כמבוי לא הכשירו ע"י דופן של טפח ומשהו אלא הצריכו דופן שלישית של ד"ט, שאני הכא שהסוכה נמצאת בחצר סגורה הגדורה במחיצות מכל צדדיה ודינה כסוכה העשויה כמין גא"ם (דהיינו - ה), ודי לה בדופן טפח ומשהו כמבואר בשו"ע (ס"י תרל סעי' ז).

אלא שגם דופן מינימלית זאת עדיין צריכה להימצא באמצע הסוכה, והיא עלולה לגרום להפרעה קשה בסידור הסוכה ובשימוש בה. ומלבד זאת, השימוש בפתרון זה מחייב להזהיר את בני הבית לשבת אך ורק בחלקים הפנויים המסוככים כהלכה ולא תחת הקורות, ומשום כך מתבקש פתרון טוב יותר.

ולאחר העיון נלפענ"ד שאפשר להכשיר את הסוכה שתחת כל אחד מן החלקים הפנויים בלא להזדקק לתיקון כלשהו, ובלא צורך להעמיד שום מחיצה נוספת. שהרי אליבא דאמת כל אחד מחלקי הסוכה מוקף בארבע המחיצות של החצר, ואתרע מזלם של שני החלקים הפנימיים (ב ו-ג) שאין להם אלא שתי מחיצות הסמוכות אליהן, ואילו מחיצות החצר רחוקות מהם יותר מארבעה טפחים. ומאחר שכן, נראה שיש להכשיר חלקים אלו על ידי דופן עקומה, שיכולה להמשך עד שיעור רחב הקרוב לארבע אמות. ולשם כך יש לצרף את הסכך הכשר של הסוכה האחת לקורות הפסולות ולהכשיר בעזרתם את חברתה הסמוכה לה.

נמצא שכל השטח המסוכך (א) ביחד עם הקורה (1) ייחשבו כ'דופן עקומה' על מנת להכשיר את החלק הפנימי (ב), וכמו כן מן הצד השני השטח הפנוי (ד) ביחד עם הקורה (3) ייחשבו כ'דופן עקומה' על מנת להכשיר את החלק הפנימי (ג). שהרי אין

משום תרתי דסתרי, וכפי שביאר ב'מחצית השקל' (שם ד"ה על האצטבא).

ונמצא, שדינו של הרא"ש, המתיר להתייחס לסכך הפנימי כאל סכך כשר, אע"פ שאנו מתייחסים אליו גם כאל 'דופן עקומה', לא נאמר אלא במקום ששני בני אדם יושבים בשני מקומות. דווקא אז ניתן לראות את הסכך כאילו הוא דופן ביחס לאדם אחד, ובמקביל לראותו כאילו הוא סכך ביחס לאדם השני. אך לעומת זאת, לא ניתן לצרף את שתי ההגדרות גם יחד, ולהכשיר מקום אחד לאדם אחד מכח היותו סכך ובה בעת גם מכח היותו דופן.

ראוי להדגיש, אין פירושו של דבר ש'דופן עקומה' הוא מושג סובייקטיבי, שניתן לכל אדם להשתמש בו כפי ראות עיניו, ברצותו הריהי דופן וברצותו הריהי סכך. מושג זה הוא אובייקטיבי, ובדרך כלל הוא נקבע באופן מוחלט. אלא שבנד"ד הדופן העקומה עצמה מורכבת משני חלקים: חלק הראוי לשמש כדופן בלבד וחלק אחר הראוי לשמש גם כסכך. והא קמ"ל שדין 'דופן עקומה' לא נאמר רק בדופן הפסולה לסכך אלא גם בדופן הכשרה בחלקה לסכך בה. וגם הסברה נותנת לומר כן, כשם שכל דופן יכולה להעשות מחומרים הכשרים לסכך בהם.

יתרה מזו, לדעת חלק מן הראשונים סוכה העשויה כמין צריך כשרה (סוכה יט, ב. ועיי"ש בר"ן ובריטב"א החולקים על התוס' ד"ה העושה), אע"פ שאין בה שטח של ז' טפחים על ז' טפחים בגובה י' טפחים, וכגון שאין בסיכוך אלא שיעור של י"ז טפחים בלבד. והיינו משום שהדופן והסכך מצטרפים יחד למהות אחת, שחלקה דופן וחלקה סכך, ואין בכך משום תרתי דסתרי. ואף בנד"ד לא מן הנמנע שהתורה נתנה לדופן זו שני

המקרה שהוזכר בגמרא (סוכה ד, א) שהסוכה גבוהה יותר מעשרים אמה ובנו בה איצטבא באמצעה כדי למעט את גובהה. ומבואר שאע"פ שאין דפנות לאיצטבא זו אנו מכשירין אותה, ומחשיבים את הסכך הגבוה כ'דופן עקומה' בצירוף לדפנות הסוכה, ובלבד שאין בין איצטבא זו לדפנות הסוכה מרחק של ד"א. השו"ע (שם, סעיף ו-ז) אמנם פסק שיש להכשיר את הסוכה במקרה זה, אך הוסיף שאין להכשיר מטעם זה אלא את השטח שעל גבי האיצטבא אך לא את השטח שבינה לבין הדפנות.

והמג"א העיר על פסיקה זו, שאמנם היה מקום להכשיר גם את החלק היוצא מחוץ לאיצטבא מדין "פסל היוצא מן הסכך" (סוכה יט, א), שהרי גם חלק זה מסוכך בסכך כשר אלא שאין לו דפנות כשרות. ואעפ"כ הוא פסול משום שאנו רואים את הסכך הזה כאילו הוא כותל המשמש לאיצטבא כ'דופן עקומה', וממילא שוב לא ניתן להתייחס אליו כאל סכך כשר.

ועל כרחק יש לחלק בין המקרים, משום שהחלק היוצא מן האיצטבא אינו ראוי להכשר סוכה בפני עצמו, ורק אם נכשיר את האיצטבא יש מקום לדון את החלק היוצא ממנה כפסל לסוכה הכשרה. וא"כ גם לצד זה, בעל כרחנו עלינו לראות את קטע הסכך שמעל לאיצטבא כדופן לאיצטבא, ושוב לא ניתן להחשיבו כסכך כשר ולהכשירו מדין "פסל היוצא מן הסכך" משום דהוי תרתי דסתרי. אך לעומת זאת, במקרה שסכך פסול חוצץ בין שני חלקי הסוכה, היושב בצד הפנימי המוקף בג' מחיצות יכול להתייחס אל הסכך שמעליו כאל סכך כשר, ואילו היושב בצד החיצוני יכול להחשיבו כדופן עקומה ואין בזה

הסכך והדפנות, ושתי סעודות הן כשני ימים שמצינו בענין תרתי דסתרי בתפילה. יתרה מזו, בציבור הקלו יותר ולא הטריחו את הרבים לחזור על התפילה בדיעבד, אם טעו ביום המעונן והתפללו ערבית קודם הלילה. אע"פ שבאותו היום התפללו גם מנחה לאחר פלה"מ, ולא חיישינן לתרתי דסתרי. ומשמע שבכגון דא אין פסול בעצם ב'תרתי דסתרי', ועל כרחק מעיקר הדין דנים כל מצוה לפי שעתה, ולכן אין סתירה בין שעה זו לשעה זו. אלא שביחיד החמירו משום דמחזי כחוכא ואיטלולא, שפעם אחת המתפלל מחשיב זמן זה ליום ופעם אחרת ללילה ומחליף בכל פעם את הזמנים, והדבר ניכר בחוש לעיני כל הרואים.

מה שאין כן בנדון דידן שסתם בני אדם אינם רואים את הישיבה בשני חלקי הסוכה כ'תרתי דסתרי', כי הסתירה אינה מורגשת כל כך בחוש אלא רק ללמדנים, ולכן אין כאן חוכא ואיטלולא. וצ"ע.

אחרי כתבי זאת מצאתי ב'מנחת שלמה' (חלק ב-ג סי' נו אות ב) שדן בשאלה דומה, שסכך פסול מחלק את הסוכה לשנים כשלכל חלק יש שתי דפנות בלבד, וניתן להכשירה רק אם נראה את החלק השני כדופן עקומה. ולמסקנה לא הכריע בדבר, משום שיש להסתפק שמא הכשרת שתי הסוכות היא בבחינת תרתי דסתרי.

אלא שיש לחלק בין המקרים, שם אין כלל סוכה כשרה וכל צד מחשיב את חבירו כדופן עקומה כדי להכשיר את עצמו, ואילו בנד"ד יש לכל צד סוכה כשרה. וכל השאלה בנד"ד היא אם ניתן להשתמש בחלק הכשר גם כדופן עקומה, או שיש לחשוש בדבר משום תרתי דסתרי. והנראה לענ"ד כתבתי, והאמת תורה דרכה.

דינים במקביל וארכבא אתרי רכשי, גם דין דופן וגם דין סכך. אלא שיש לדון בזה משום 'תרתי דסתרי' וכדאמרן, (ועיין מנחת שלמה ח"ב סי' ג).

בשולי דברינו, יש להוסיף: לענ"ד החשש לתרתי דסתרי הוא רק באדם אחד ולא במשפחה. ולכן נלענ"ד שלמרות שמבחינתו של בן משפחה אחד היושב בסוכה נחשב בן המשפחה האחר כיושב תחת דופן וכן להיפך, בכל זאת הדבר מותר. כי דנים כל אחד ואחד בפני עצמו, והתקרה נקבעת עבורו כסכך או כדופן כפי מה שנראה ממקום ישיבתו. אך ודאי אסור לאדם אחד להחליף מקום באמצע הסעודה, כי אצלו זהו תרתי דסתרי ממש באותה הסעודה עצמה. ומעין זה כתב גם הביכורי יעקב (הובא בשער הציון סי' תרלג ס"ק כג) לגבי איצטבא, שאסור לאדם אחד היושב בפסל היוצא ממנה להשתמש גם בצד השני, שהרי הכשר האיצטבא הוא משום דופן עקומה ויש בזה משום תרתי דסתרי, אך התיר לשני אנשים להשתמש באופן זה. עם זאת, נראה שבסעודה אחרת הוא יוכל להחליף מקום ואינו צריך לחשוש משום תרתי דסתרי.

סברא כעין זו מצאנו ב'ביאור הלכה' (סי' רסג ד"ה 'ואם יחיד') שדן בשאלה, האם מותר לאדם להתפלל גם מנחה וגם ערבית, אחרי פלג המנחה ולפני השקיעה. מסקנתו היא, שאדם אחד יכול להתפלל מנחה היום לאחר פלג המנחה ולהתפלל ערבית למחרת באותה השעה ואין בזה משום תרתי דסתרי. דלא אמרינן תרתי דסתרי מיום ליום, אלא רק באותו יום עצמו. וכמו כן יש לומר בנד"ד, שכל סעודה עומדת בפני עצמה משום שיש בה חיוב נפרד, ובכל סעודה יש מקום להגדרה מחודשת של

מסקנה

בחלקים הפנימיים (ב' ו-ג). ברם יש להזהיר את היושבים בסוכה זו שלא לשבת תחת החלקים המקורים, ומשום כך ראוי להעמיד את השלחן לפחות בחלקו תחת החלקים הפנויים ומסוככים בסך כשר כדי שלא יבואו להמשך אחריו.

נראה שבנד"ד ניתן להכשיר את כל חלקי הסוכה המצויים תחת הסכך הכשר בלא שום תיקון נוסף, ולראות את הסכך שעל גבי החלקים החיצוניים (א' ו-ד) כסכך כשר לגבי היושבים תחתיו, ובה בעת לראות אותו כדופן עקומה לגבי היושבים

סימן נג

סוכה שיש בה טירחא גדולה

שאלה

רבה כל כך. והרי החיוב במצות סוכה לא נאמר במקום צער, ובכלל זה בתנאי מגורים ובחוסר נוחות כמו אלו, אלא דווקא באופן שבו אדם דר כל השנה, כפי שלימדונו חכמים "תשבו – כעין תדורו" (סוכה כו, א). ואף השואל רצה להסתמך על סברא דומה שהובאה בביה"ל (סי' תרמ, ד"ה מפני הרוח), שלא זו בלבד שהמצטער מחמת הצינה פטור מן השינה בסוכה, אלא שגם אין לחייב אותו מלכתחילה לטרוח ולהביא כרים וכסתות לסוכתו על מנת להנצל מן הצינה. ובטעם הדבר כתב:

אין כל אדם יכול לטרוח בכל לילה להביאם שם, ולמחר לפנותם.

ואע"פ שאם יכול להניחם שם במשך כל החג אין לפטרו מדין מצטער, מכל מקום אין לחייבו לטרוח להביאם לסוכה בכל לילה משום שאין דרך האדם לדור כך בביתו. ולכאורה יש ללמוד מדבריו גם לנד"ד, שכל עוד ישיבת הסוכה כהלכתה כרוכה בטורח גדול כל כך, באופן שאדם רגיל בביתו אינו רגיל לטרוח כל כך, ראוי לפטור אותו מדין 'מצטער'.

אדם גר בבנין רב קומות בקומה העשירית, וטורח גדול עבורו לרדת לסוכה בכל עת שהוא חפץ לאכול עוגה או שאר מיני מזונות. ואמנם לקראת הסעודות הקבועות המשפחה מתארגנת, ומורידה את כל המצרכים והכלים הנחוצים לסעודה, כך שהסעודה עצמה אינה כרוכה בטירחא יתרה. אך בין הארוחות, כשבני הבית חפצים לטעום עוגה, המאמץ לרדת לסוכה גדול, והטירחא קשה עליהם. ושאלתו: האם בתנאים אלו הוא רשאי לפטור עצמו מן החיוב של אכילה בסוכה, בטענה שטירחא יתרה זו מביאה אותו לידי צער, ו"מצטער" פטור מן הסוכה?

תשובה

אמנם מסתבר שבכל ימות השנה אין דרכן של בני אדם לטרוח כל כך לצורך אכילה מועטה, ולכאורה די בסברא זו כדי לפטור את השואל מעצם המצוה של ישיבה בסוכה, כיון שהיא כרוכה בטירחא

על בעל הסוכה עד זמן השינה. ובשעה זו טורח לו להביא כרים וכסתות כדי להכניס את עצמו לחיוב, ואילו קודם לכן עוד לא הגיע זמן חיובו ולא חל עליו החיוב לטרוח ולהביאם.

אך לאחר העיון נראה שסברת השואל אינה נכונה, ואין לדמות את הטירחה שהביה"ל דן בה לטירחה של העליה לסוכה שאנו דנים בה. ביה"ל דן במצב בו הוא פטור בעצם מן הסוכה, בגלל הקור, אלא שיכול היה להכניס את עצמו לחיוב ע"י טירחא רבה. משא"כ בנד"ד האדם חייב בסוכה ואינו מצטער כלל מחמת הסוכה עצמה, אלא שהוא מצטער מחמת הטירחה הכרוכה בהורדת העוגה מן הקומה העשירית. ולא מצינו שפטרו את המצטער מחמת טירחא כעין זו, שהצער אינו נוגע לעצם ישיבתו בסוכה ולטרוח הכרוך בכך אלא למאמץ הנובע מהליכתו אליה. וכעין מה שכתב המשנ"ב (שם, ס"ק כד) בענין מי שאין לו מקום בחצירו לבנות סוכה, שאין בזה כדי לפטרו מן המצוה, אע"פ שיש לו טירחה גדולה לבנותה במקום אחר וללכת לשם. ובטעם הדבר כתב שאדרבה כיון שבימי חג הסוכות ביתו נקבע בסוכה, ממילא אין להתחשב בטירחה הנובעת מן המרחק של ביתו, והיא אינה חשובה טירחה.

וסברא כעין זו הובאה בספרו של הגרש"י ז"ל 'אישים ושיטות' (עמ' מט) בשם הגר"ח מבריסק. הוא מספר שהגר"ח נשאל ע"י אדם עני הגר בעירו שאביו שלח לו מברק מוורשה ובו הודיע לו שהוא זקוק לעזרתו. ושאלתו של העני נגעה לגדרי מצות כיבוד אב שהוא חייב בה, אך אינו חייב להוציא הוצאות עליה. וטענתו היתה: שמכיון שאין לו יכולת לשלם דמי נסיעה

אך לאחר העיון נראה שאין ללמוד מהלכה זו, ולא דמי זה לזה כלל. בנידון שהביא הביה"ל מדובר שהישוב בסוכה מצטער מחמת הקור, ומטעם זה הוא פטור בעצם מהמצוה, אלא שהוא יכול להגן על עצמו בכרים וכסתות ובכך להתגבר על בעיית הציונה. והא גופא קמ"ל, שעליו להכניס את עצמו לחיוב סוכה ע"י הבאת כרים וכסתות לסוכתו למשך ימי החג, כשהתנאים מאפשרים זאת במאמץ סביר. אך מאידך, כשהטרוח להביאם לסוכה בכל לילה מכביד עליו, פטרו אותו מן הצורך להכניס את עצמו לחיוב זה, כיון שהדבר כרוך בטרוח גדול כל כך.

וכדמות ראייה לסברא זו יש להביא מן המנ"ח (מצוה פ) בענין מילת ערל בערב פסח. המנ"ח דייק מרש"י (פסחים סט, א ד"ה ענוש) שערל שלא מל חייב כרת על ביטול מצות קרבן פסח, רק אם היה ביכולתו למול משש שעות ומעלה, שהוא זמן שחיטת הפסח. אך קודם חצות היום, כשעוד לא חל עליו החיוב בקרבן הפסח, הוא אינו חייב אז למול כדי להמציא את עצמו בעתיד לידי חיוב. ומכאן יש ללמוד, שאדם אינו חייב לדחוק את עצמו בטירחה יתרה כדי שתנאי המגורים בסוכתו יאפשרו לו לשהות בה ולישון בה בלא צער. ואמנם יש צד של חומרא במקרה שהובא בביה"ל בהשוואה למה שכתב המנ"ח. המנ"ח דן בחיוב הטירחה במילה קודם זמן חיובו של הערל בקרבן פסח, ואילו הביה"ל מתייחס לטירחה שזמנה בחג הסוכות עצמו, לאחר שכבר חל עליו חיוב סוכה.

ואעפ"כ נלענ"ד שהשוואה בין המקרים במקומה, משום שגם לאחר שהגיע חג הסוכות חיוב השינה בסוכה עדיין לא חל

עליו ודאי ניחא ליה לאיניש לקיים מצוה בממוניה, אך כל זאת כדי לקיים את מצות בדיקת החמץ עצמה שכבר נתחייב בה. מה שאין כן בחמץ המצוי בפי נחש, שמפקיע ממנו את עצם החיוב של ביעור החמץ. אלא שאם יביא לשם חבר יוכל לסלק את הסכנה והחיוב במצות הביעור יחזור למקומו, דווקא בכה"ג יש להסתפק אם הטריחוהו בממונו.

ואם כן, הראשונים בסוגיא זו חילקו בין הסוגיות באופנים אחרים: שבפי נחש אנו מסופקים שמא יאכלנה או יוציאנה, ושם אינו יכול לקיים המצוה בגופו אלא רק בממונו, והוצאותיו גדולות יותר, ועוד תירוצים, (עיין בתוס' ד"ה בממוניה ובמהרש"ל, וכן במאירי ד, ב ובמהר"ם חלאווה על אתר), אך אין להביא מהם ראייה לסתור סברא זו. ואדרבה, סברתו של הגר"ח מסתברת בטעמה, וראוי למנותה בכלל התירוצים האחרים.

ואם כן, הוא הדין בנד"ד שיש להבחין בין צער הנגרם לאדם מעצם הישיבה בסוכה לבין צער הנגרם לו מן הדרך אל הסוכה. צער מן הסוג הראשון פוטר אותו ממצות סוכה, ואילו צער מן הסוג השני אינו פוטר אותו ממצוה יקרה זו.

ומן הראוי להמליץ לו להמנע מאכילת עוגות בין הארוחות, אלא לשבור את רעבונו בדברים אחרים כמו ירקות ופירות וכדומה.

ברכת למרחק כזה לכאורה הרי הוא פטור ממצות כבוד אב, שהרי להלכה קי"ל "כיבוד אב משל אב", דהיינו מממונו של אב ולא מממונו של בן. וענה לו הגר"ח: אין הכי נמי, אינך חייב לקנות כרטיס נסיעה על חשבונך אלא תלך רגלי!!!. ורצונו לומר שהתורה פטרה את הבן מהוצאת הוצאות משלו לכיבוד אביו רק על עצם הכיבוד, אך לא פטרה אותו מלשלם על ה"היכי תמצוי" להגיע לאביו, כדי שיתחייב שם לקיים את המצוה המוטלת עליו בממונו של אביו.

והגרש"י ז"ל עיין עצמו יישוב על פי סברא זו את הסתירה בענין חיוב בדיקת חמץ הכרוכה בהוצאת ממון, שהגמרא בפסחים (י, ב) הסתפקה בה. וכגון, שככר החמץ מצויה בפי הנחש, וצריך לשכור חבר כדי להוציאה ולבערה. ובטעם הספק נקטה הגמרא: "בגופיה אטרחוהו רבנן, בממוניה לא אטרחוהו רבנן, או דילמא לא שנא, תיקו". אך לעומת זאת הגמרא (ד, ב) עצמה נקטה כדבר פשוט: "ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה", והטילה את בדיקת החמץ על השוכר אע"פ שהדבר כרוך בהוצאת ממון. ומדוע לא נאמר כך גם כשכיר החמץ מצויה בפי הנחש, שעליו להוציא מממונו לשכור חבר כדי להוציא את החמץ מפי הנחש?

אך לפי סברא זו שכתבנו הסתירה מיושבת. אמנם כשחובת הבדיקה כבר חלה

נספח: האם מותר להכנס לכתחילה למצב של דחיית איסור משום פיקוח נפש וכדו'

פיקו"נ, ובערב שבת נחתינן חדא דרגא ולכן התירו לו רק כשמפליג לדבר מצוה. אך הרמב"ן סובר שאפי' בשבת עצמה מותר להכניס את עצמו למצב של היתר לצורך מצוה, ועל כרחך התירו לו בערב שבת עוד יותר, להפליג אפילו שלא לצורך מצוה. ועיי"ש בספרנו שהערנו על דבריו.

אך לאחר העיון הדרנא בי. ולדעת הרמב"ן אם המדובר בפיקו"נ מותר להיכנס למצב כזה ביום חול אפי' לדבר רשות ע"י ישראל, אך כשאין פיקו"נ אסור אפילו ע"י נוכרים אלא ג' ימים קודם השבת, ולדבר מצוה מותר אפילו בע"ש. ומשה אמת ותורתו אמת.

ועיין 'דברי יציב' (חא"ח סי' קע) שתלה את המחלוקת ביניהם בשאלה עקרונית יותר, שהרמב"ן סובר ששבת הותרה במקום פיקו"נ ואילו בעה"מ סובר שדחוייה היא, ועיין הקדמת העונג יו"ט.

ויש להסתפק אם נכון לדמות את חיוב הכניסה למצב בו אדם מתחייב לקיים מצוה, לבין האיסור להיכנס למצב בו יאלץ לעבור עבירה. כי עם כל הדמיון יש גם מקום לחלק בין קיום מצוה לבין עבירה אפילו במקום שהותרה, אך מאידך יש גם להשוות ביניהם. וצ"ע.

בגוף התשובה דנו בשאלה עד כמה אדם צריך לטרוח על מנת להכניס את עצמו לחיוב במצוה כמו ישיבה בסוכה וביעור חמץ.

וכעין זה מצינו דיון בין הראשונים בשאלה דומה, והיא: האם מותר לאדם להכניס עצמו למצב בו יהיה מותר לו לעבור עבירה, כמו כניסה למקום שיש בו סכנה שמצריך לחלל את השבת בהיתר מפני פיקוח נפש. וכבר נחלקו בדבר הרז"ה והרמב"ן בסוגיית "ההוא ינוקא דאישתפוך חנומיה" (שבת נג, ב בדפי הרי"ף), לדעת הרז"ה אסור למול את הילד ולהכניסו למצב של פיקו"נ שגורור אחריו היתר לחמם את המים בשבת, ואילו לדעת הרמב"ן מותר להכנס לכתחילה למצב זה אפילו במקום שיצטרכו לבסוף לחמם את המים על ידי ישראל.

ובשורשי מחלוקת זו, כבר הבאנו בספרנו (באהלה של תורה ח"ב, סי' יח) את ביאור החת"ס (ח"ו סי' צז) שהרמב"ן ובעמ"א נחלקו בענין זה לשיטתם בענין איסור ההפלגה בספינה ג' ימים קודם השבת (שבת ז, א בדפי הרי"ף). לדעת בעה"מ אין להפליג בערב שבת אלא לצורך מצוה, שהרי בשבת עצמה אסור להיכנס לכתחילה למצב של

סימן נד

חיובו של חייל השומר במחסום בסוכה

ראשי פרקים
שאלה
א. אימתי שומרים פטורים מן הסוכה
ב. שיטת ה'ירושלמי' בענין שומרי גייסות
ג. גדר הפטור של השומר
מסקנה

* * *

שאלה

משום שהוא עסוק בשמירה בין ביום ובין בלילה.

אלא שדין שומרי הגנות עצמו אינו פשוט, והוא תלוי בתנאים נוספים שלגביהם נחלקו אב"י ורבא בגמרא. הסוגיא שם התקשתה לבאר מהי ההצדקה לפטור גורף זה:

וליעבדי סוכה התם וליתבו, אב"י אמר

תשבו כעין תדורו. רבא אמר **פרצה**

קוראה לגנב. מאי בינייהו, איכא בינייהו

דקא מנטר כריא דפירי.

לדעת אב"י השומר פטור מן הישיבה בסוכה במקום שמירתו מסיבה עקרונית. וזאת משום שתנאי המגורים במקום שמירתו אינם תנאים רגילים המקובלים בביתו, וגם אם היה מקים שם סוכה לא היה מתאפשר לו להכניס לשם את כלי תשמישו ולדור בה כמו בביתו. ולדעתו, בכל מקום שהסוכה אינה יכולה לשמש כתחליף ממשי למגורי הקבע בביתו, פקעה חובתו של השומר להקים שם סוכה.

אך רבא חולק עקרונית על סברא זו, ולדעתו השומר חייב להקים סוכה במקום שמירתו ולשבת בה כפי יכולתו. ולא פטרוהו משיבת הסוכה, אלא במקום שאיכות השמירה עלולה להפגע כתוצאה מכך. וכגון בשומר גינות ופרדסים, שאם יבוא להקים סוכה במקום שמירתו ויקבע שם את מושבו, הגנב עלול לבוא מצד אחר

חייל הוצב במחסום למשך כמה ימים, ובמקום יש מתקן צמוד המשמש אותו למגורים מחוץ לשעות הפעילות. האם חלה עליו חובה להקים סוכה במתחם זה ולשבת בה בזמן הסעודה והשינה, במידה והתנאים הבטחוניים מאפשרים זאת?

א. אימתי שומרים פטורים מן הסוכה

כיון שמדובר בחייל העוסק בפעילות מבצעית נייחת, והוא מוצב באותו מחסום למשך כמה ימים, לכאורה יש לדמותו לשומרי גנות ופרדסים העומדים על משמרתם במקום אחד, שלגביהם שנינו (סוכה נו, א):

שומרי גנות ופרדסים פטורין בין ביום ובין בלילה.

שומרים אלו עומדים על משמרתם במקום אחד, ואילו רצו ודאי יכלו להקים שם סוכה ולשבת בה מעת לעת. ואף על פי כן פטרו אותם מן הסוכה, משום שהם עוסקים במלאכת השמירה בין ביום ובין בלילה. וצריך לברר מה גדרו של פטור זה. ובדומה לכך, גם חייל המוצב במחסום נדרש לשהות שם לצורכי אבטחה בין ביום ובין בלילה, ועליו להמצא בכוננות מתמדת אפילו לאחר סיום המשמרות שלו. ולכאורה יש לפטור גם אותו מן הסוכה,

שאינן לפטור אותו מן הסוכה בשעות המנוחה, וכפי ששנינו לענין שומרי העיר (סוכה, שם):

שומרי העיר ביום – פטורים מן הסוכה ביום, בלילה – פטורים מן הסוכה בלילה. ומוכה, ששומר חייב בסוכה מחוץ לשעות הפעילות, ורק בשעת השמירה ממש פטרו אותו במקום שיש חשש לפגיעה באיכות השמירה. והטעם לכך ששומרי העיר פטורים, משום שמשימת השמירה על העיר מחייבת אותם להיות ניידים, ולא גריעי משומרי גנות ופרדסים. ועיין במג"א (שם, ס"ק טז) שהוכיח כסברא זו מקושיית הגמרא על שומרי גנות ופרדסים: "וליעבדו סוכה התם", ואילו על הפטור של שומרי העיר מן הסוכה בשעת שמירתם הגמרא לא הקשתה. ועל כרחק משום ששמירתם אינה מאפשרת להם להיות ניידים, אלא הם צריכים לילך סביב העיר במשך שמירתן. ולמעשה, אין ביכולתם להקים סוכה במקום אחד ולשבת בה, כדי ששמירת העיר לא תפגע. אך במקום שאופי השמירה הינו סטטי, מסתבר שגם שומרי העיר יהיו חייבים בסוכה, ואין להם עדיפות על שומר פירות העומד על "כריא דפירי".

וכידוע, השמירה הנדרשת מן החייל במחסומי צה"ל היא נייחת מעצם טבעה. ובדרך כלל, גם בין המשמרות החייל נדרש להשאר במקום מנוחה סטטי הצמוד למחסום, כדי שיוכל להגיב במהירות בשעת הצורך.

ויש להוסיף, שגם במקום ששומרי המחסום מתחלפים בסיום המשמרת וחוזרים לבסיסם כמו שמצוי ברבים מן המחסומים, עדיין לענ"ד יש להתייחס אליהם כאל שומרים ניידים. משום

משום ש"פירצה קוראת לגנב". אך אין הכי נמי, במקום שאין סתירה בין עבודתו בשמירת הפירות לשיבתו בסוכה, הריהו חוזר לחיובו המקורי. ונפקא מינה ב'כריא דפירי', שניתן לשמור עליהם במקום אחד ולקבוע שם את סוכתו. ולכאורה, הוא הדין בשומר מחסום העומד בקביעות במקום נייח שניתן לבנות בו סוכה – שחייב בה, וכל שכן בין המשמרות שלו בשעה שהוא צריך לשהות במקום לשם כוננות.

וכיון שההלכה נפסקה כרבא, נמצא שחייל או מאבטח העוסק בשמירה אינו פטור מן הסוכה באופן אוטומטי, אלא הדבר תלוי באופיה של משימת השמירה הנדרשת באותו מקום. ככלל, יש לחלק בין שומר פסיבי העומד במקום קבוע, שתנאי שמירתו מאפשרת לו לשבת בסוכה, לבין שומר אקטיבי העוסק בסיוור ואינו יכול להקים סוכה קבועה ולשבת בה. ולכן מצאנו, שפטרו את השומרים המופקדים לסייר סביב סביב, ואינם יכולים לקבוע את דירתם במקום קבוע. ולעומתם, שומרים החונים במקום אחד ושמירתם מתבצעת באופן סטטי הרי יכולים לקבוע שם את דירתם, ואם כן הם חייבים בסוכה. וכן פסק בשו"ע (סי' תרמ סעי' ז):

שומרי גנות ופרדסים פטורים בין ביום ובין בלילה, שאם יעשה השומר סוכה ידע הגנב שיש לשומר מקום קבוע ויבא ויגנוב ממקום אחר. לפיכך, אם היה שומר כרי של תבואה שיכול לשמור כולו ממקום אחד, חייב לעשות סוכה במקום ששומר. ולפי"ז חייל המוצב בקביעות במחסום נייח חייב בסוכה, ולא ניתן לפטור אותו ממצוה זו אלא בשעה שבה הוא עוסק בפעילות ניידת, ואינו רשאי לקבוע את דירתו במקום אחד. ועל אחת כמה וכמה

פטורים מכח תפקידם אלא בשל נסיבות צדדיות. והסיבה שפטרו את שומרי העיר מן הסוכה נובעת מעצם היותם שומרי נפשות ולא רק שומרי ממון, ומאחר שהם עוסקים במצוה חשובה זו יש לדון אותם בדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה", כך ביאר 'קרבת העדה' (שם, ד"ה בשומרי הגייסות). והנפ"מ העולה מן ה'ירושלמי', שגם אם שמירת העיר מתבצעת בדרך ניחת השומרים פטורים מן הסוכה, וכגון בעיר קטנה או שהיא מוקפת חומה, (ועיין ב'לבושי שרד' על השו"ע שם, ד"ה סביב העיר).

אך יש להעיר על הסיפא של ה'ירושלמי' בענין שומרי ממון, שלכאורה דבריו סותרים את עצמם מיניה וביה. מעיקר דבריו משמע ששומרי ממון חייבים בסוכה כיון שאינם עוסקים במצוה, אך תוך כדי דבריו הוא משווה אותם דווקא לשומרי גינות ופרדסים הפטורים לגמרי מן הסוכה אפילו בלילה, כפי שהבאנו לעיל. (ודחק ליישב גירסת הירושלמי בתוספתא של שומרי פירות היתה שונה מזו של הבבלי, וכפי שתירצו ה'פני משה' וה'פה עינים' במקום).

והדרך המסתברת ליישב את דברי הירושלמי, שאין כוונתו להשוות את שומרי הממון לשומרי גינות ופרדסים בדקדוק, דהיינו שומרים ניידים שאינם רשאים לשבת בסוכה במקום אחד. אדרבה, ההשוואה המדוקדקת מתייחסת דווקא לשומרי כרי של תבואה, שחייבים בסוכה כיון ששמירתם ניחת. ומה שהירושלמי כינה אותם בשם "שומרי גינות ופרדסים" נקט בשם כללי, ולא נחת לחלק בין שומרים ניידים לשומרים ניידים. והא קמ"ל, שבשמירה מסוג זה של שומרים ניידים, יש לחלק בין שומרי גייסות לשומרי ממון, ולא דק בלשונו וכוונתו

שהגדרת החיוב אינה תלויה בכל שומר ושומר באופן אישי, אלא נקבעת על פי דרך השמירה במקום. וכיון שצורת השמירה שם מחייבת בדרך כלל מגורים במקום (עיין ר"ן יב, א ד"ה רבא) – הרי הם חייבים בסוכה, ואין לפוטרום אפילו בשעה שהם שוהים שם באופן ארעי בלבד למשך כמה שעות בלבד.

יתרה מזו, נלענ"ד שגם אביי יודה לרבא בשומרי מחסום, שהשהות בו מוסדרת ומתאמת למגורי קבע. מחסום כזה נידון כמו כל מתקן צבאי אחר שיש בו מאהל מסודר, שהחיילים ישנים על מיטות ואוכלים אוכל מבושל תחת סככה, ולגביהם מקום זה נחשב כמקום דירה. ורק במקום שהחיילים ישנים בשקי שינה על מיטות שדה ואוכלים מנות קרב תחת כיפת השמים – רק שם סובר אביי שאין זו דרך דירה ככל השנה, ולא פטר את השומר מסוכה אלא בכגון דא.

ב. שיטת ה'ירושלמי' בענין שומרי גייסות

מיהו, ה'ירושלמי' (סוכה י, א) חילק בדרך אחרת בין שומרי פירות לשומרי העיר, ומדבריו עולה שיש לפטור את שומרי העיר מן הסוכה מטעם יותר עקרוני. וז"ל: שומרי העיר... הדא דאת אמר בשומר גייסות, אבל בשומרי ממון עשו אותן כשומר גנות ופרדסים. אבודמא מלחא הוה דמך קומי חנותיה, עבר רבי חייה בר בא אמר ליה איזיל דמך גו מטללתך. ויש לדייק שהחילוק בין שומרי גייסות לשומרי פירות הוא עקרוני יותר, בלא קשר לאופי השמירה שלהם. שומרי העיר מפני גייסות האויב עוסקים בהצלת נפשות, ויש לחלק בינם לבין שומרי ממון, שאינם

לסוג מסויים של שומרי גינות ופרדסים – אלו ששמירתם נייחת.

ונמצא שעיקר חידושו של ה'ירושלמי' הוא, ששומרי גינות פטורים אע"פ שהם קבועים במקום אחד, בעוד ששומרי ממון הקבועים במקום אחד חייבים, כגון שומרי כרי של תבואה. והטעם לחלק ביניהם הוא ששומרי ממון אינם עוסקים במצוה, בעוד ששומרי גינות עוסקים במצוה, ו"העוסק במצוה פטור מן המצוה".

וראיה לפירוש זה הוא המעשה המובא בירושלמי בסמוך באבודמא מלחא שעסק בשמירת חנותו וחייבו ר' חייא בר אבא לבנות לו סוכה, והיינו משום ששמירת החנות אפשירת גם כשהיא נייחת ולכן היא דומה לשמירת כרי של תבואה, שם השומר חייב בסוכה. (עיין יפה עינים שהקשה מן הסמיכות של מעשה זה לסוגייתנו ועיי"ש בתירוץ, ולענ"ד נראה כמש"כ).

אך יש להעיר, שפטור זה של העוסק במצוה אינו פטור גמור, ורק במקום שהוא טרוד במצוה אחת עד כדי כך שאינו יכול לקיים מצוה אחרת, רק אז פטרו אותו מן הסוכה, וכפי שנקטו התוס' (סוכה כה, א ד"ה שלוחי) והרא"ש (פ"ב סי' ו). וממילא הדרא קושיא לדוכתין – "ולעבדי סוכה התם וליתבר". והראיה משומרי העיר ביום שחייבו אותם בסוכה בלילה, משום שאז הם אינם עוסקים בפועל בשמירה. ולכאורה יש לחייב אותם בסוכה גם ביום, שהרי אפשר לקיים שניהם.

ועיין בלבושי שרד (שם, ד"ה הוי כשומרי גנות) שנקט לשון "לא אטרחהו רבנן", וכנראה כוונתו לדברי הר"ן (סוכה יא, א בדפי הר"ף ד"ה ואיכא) הסובר שפטור העוסק במצוה רחב יותר ממה שנקטו התוס', וכל היכא דאיכא טירחא לא אטרחהו רבנן

אע"פ שיכול לקיים שניהם. וכגון שמצא אבידה ועוסק בה בפועל, ובה בשעה הזדמן לפניו עני המבקש צדקה, שאינו חייב להניח את האבידה ולעסוק בצדקה. וכיוצא בזה יש לומר גם לענין שומרי העיר, שלא הטריחו אותם לבנות סוכה ולשבת בה כל עוד הם עסוקים בפועל בשמירה, ואע"פ שאפשר לקיים שניהם.

יתרה מזו, מסברת הר"ן יש אולי ללמוד גם לדעת החולקים עליו. שכן אם נחייב את השומרים בסוכה בזמן שמירתם יש לחשוש שמא העיסוק במצוה זו יגרום בעקיפין להתרשלות בשמירה גופא, ובודאי שאין להטיל עליהם להקים את הסוכה באותה השעה.

ולענייננו, לכאורה עלה בידינו שיש לפטור את החייל מחובת הישיבה בסוכה לפחות בזמן המשמרת שלו, כדין שומרי העיר ביום שפטורים מן הסוכה ביום. ויש לדון מה מעמדו של החייל בין המשמרות, שאמנם אז הוא אינו שומר בפועל, אך עליו להשאר בכוננות כדי שיוכל להגיב במהירות במקרה הצורך.

ג. גדר הפטור של השומר

ואם כנים דברינו ששומרי העיר פטורים מדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה" וכמ"ש אליבא דהירושמי, נמצא ששני דינים הם. שומרי גנות ופרדסים אינם עוסקים במצוה, ואעפ"כ הם פטורים משום שהם ניידיים ואינם יכולים לקבוע את עצמם במקום אחד, ורחמנא אמר "תשבנו כעין תדורו", דהיינו במקום שיכול לקבוע עיקר ישיבתו שם בימי החג. ואילו שומרי העיר אינם פטורים מטעם זה כל זמן ששמירתם מאפשרת להם לקבוע את עצמם במקום אחד, ולא פטרום אלא

שיקיים מצות סוכה. אולם זהו רק משום "מהיות טוב אל תהיה רע", ולא מעיקר

הדין, (עיין משנ"ב סי' תר"מ ס"ק מ, וצ"ע).

ומתחילה הסתפקתי, אם שומר נייד היושב בסוכה בזמן שמירתו יכול לברך על אכילתו, שהרי מעיקר הדין הוא פטור. והיה מקום לדמותו ל'מצטער' הפטור מן הסוכה, שאינו רשאי לברך עליה משום שהוא פטור לגמרי.

אך למעשה, מסתבר לענ"ד שיש לחלק בין המקרים. בזמן שהגשם יורד בסוכה פקעה מצוותה מכל וכל ואין עליה שם מצוה כלל, והיושב בה אינו אלא הדיוט משום שאין בזה שום טעם. מה שאין כן בשומר גייסות נייד, שאמנם הוא עצמו פטור בעצם, אך כשמזדמנת לו סוכה מבלי שהדבר יפריע לשמירתו, ודאי יש שם מצוה על ישיבתו בסוכה.

ועל כן מסתבר שבכל זאת יברך, כי סוף סוף הוא מקיים מצוה.

אך לגבי חיובם של האחרים להקים סוכה לשומר, נלענ"ד שיש נפק"מ בין השומרים שהזכרנו. שומר נייד שפטור מהותי – מסתבר שאין חובה על אחרים המסוגלים לבנות לו סוכה לעשות כן – כי הוא פטור בעצם. ואילו שומר נייד במחסום שאינו פטור בעצם, אלא שמצות סוכה נדחית מפני מצות הצלת נפשות שהוא עסוק בה – ממילא חלה חובה על אחרים לבנות אותה עבורו – ואז חוזר עליו החיוב לשבת בה במידה והדבר אפשרי. ועל החייל להבהיר למפקדיו שהצבא השולח אותו למשימת השמירה במחסום חייב לדאוג לו לסוכה במקום, על ידי הגורמים האחראים לכך.

יתרה מזו, גם השומר עצמו חייב להשתדל ולטרוח בהקמת הסוכה בין

בשעה שהם עוסקים במצוה, וכמו שכתבנו לעיל.

ולולי דמסתפינא, היה נראה לענ"ד שפטורם של שומרי הפירות הוא פטור מהותי יותר, שכן התורה לא חייבה את האדם לשבת בסוכה אלא בשעה שהוא זקוק לבית, ובימי חג הסוכות סוכתו היא ביתו. ומי שבכל ימות השנה אינו זקוק לבית, כגון שומר נייד, פטור לגמרי מסוכה בשעת נידותו, וכפי שמצינו לענין הולכי דרכים שפטורים מן הסוכה במשך היום. ויש מקום לראות פטור זה כעין "הותרה", דהיינו שהשומר נפטר לגמרי מן הסוכה ואינו צריך לחפש דרך כדי לחייב את עצמו בשום טצדקי שבעולם.

אך פטורם של שומרי העיר מן הסוכה מדין "העוסק במצוה" אינו פטור בעצם, אלא הוא דין כללי בכל התורה כולה, שמי שעסוק במצוה אחת פטור מלטרות במצוה אחרת שהזדמנה לפניו, ואף מצות סוכה בכלל זה. אך פטור זה הוא כעין "דחוייה" ולא "הותרה". ואם הם יכולים לקיים את המצוה בלא טירחה הריהם חייבים.

ונפקא מינה במקום שיש לשומר סוכה מוכנה או שיש מי שיטרח עבורו בהקמת הסוכה, וכל השאלה מתמקדת בחיוב ישיבת הסוכה ולא בהקמתה. אמנם הוא עצמו פטור מלטרות במצוה זו כל עוד הוא טרוד במצות השמירה, אך מן הראוי שמי שיכול לטרוח עבורו יעשה לו סוכה, אז ודאי הוא יחזור לחיובו. הגע עצמן, אדם העוסק במצוה ויש לו סוכה מוכנה לפניו, האם פטור מלשבת בה? לא ולא!

מה שאין כן לגבי שומר שפטור משום "תשבו – כעין תדורו", שהוא פטור מהותי. אמנם גם הוא, אם יכול לאכול בסוכה מבלי שהדבר יפריע לשמירתו, מן הראוי

המשמרות, ולא גרע מאחרים. אלא שהדבר תלוי עד כמה זמן זה העומד לרשותו מרווח. ופשוט הוא, שמנוחה סבירה חיונית להמשך תפקודו של החייל, ואין הצדקה לפגוע בה. אך מאידך, אם מטילים על החייל במשך היום משימות שאינן חיוניות כמו עבודת רס"ר וניקיון, עליו לבקש שיאפשרו לו לבנות סוכה בזמן זה ואף לדרוש זאת, ולא תהא כהנת כפונדקית.

מסקנה

לכאורה חיילים המוצבים במחסום הם שומרי גייסות נייחים החייבים בסוכה, ואם יש במקום מאהל לשינה ואכילה אין לפוטרים משום "תשבו כעין תדור", אלא הם חייבים לשבת בסוכה אם היא מצויה שם.

אך לגבי הקמת הסוכה, נראה שהם אינם חייבים לרכז מאמץ מיוחד בין המשמרות כדי לקיים מצוה זו, כיון שהם עסוקים במצוה ולכן הם פטורים מן המצוה. ורק אם עיתותם בידם בריוח והטירחה בבניית הסוכה אינה מפריעה לתפקודם המבצעי, רק אז חל עליהם החיוב לבנותה בעצמם. ראוי אפוא שגורמי הצבא האחראיים על הקמת הסוכות יטרחו בהקמת הסוכה עבורם, ואז ודאי שהם חייבים לקיים את מצות הישיבה בה בשעותיהם הפנויות, כל

עוד צורכי הבטחון מאפשרים זאת. שהרי בלאו הכי הם אוכלים וישנים במאהל והוא ביתם, וכשיש להם סוכה בהישג יד עליהם להעביר את דירתם אליה, ולנהוג בה כפי שאנו מצווים לנהוג בכל סוכה – "תשבו כעין תדור".

ובכלל יש להבחין בין ארבעה סוגי פטור שונים ממצות סוכה:

א. הולכי דרכים ושומרי ממון ניידים פטורים משום "תשבו כעין תדור". ורק אם מזדמנת להם סוכה עליהם לשבת בה.

ב. העוסק במצוה ובכלל זה שומרי גייסות נייחים פטורים ממצות סוכה. אך אם יש להם אפשרות להקים סוכה ולשבת בה מבלי שהדבר יפריע לקיום מצוותם חוזרת עליהם החובה להקים סוכה ולשבת בה. ומן הראוי שאחרים המסוגלים לכך יקימו עבורם את הסוכה.

ג. שומרי גייסות ניידים פטורים מחמת שתי הסיבות, הן משום עוסק במצוה והן משום "תשבו כעין תדור". אין לחייבם בעשיית סוכה, אך אם מזדמנת להם סוכה מבלי שהדבר יפריע לתפקידם משום "מהיות טוב אל תקרא רע" עליהם לשבת בה, וחייבים בברכה.

ד. שומרי ממון נייחים חייבים בסוכה.

סימן נה

לולב בירושלים בזמן הזה

ראשי פרקים

שאלה

א. מחלוקת רש"י והרמב"ם בפיה"מ

ב. דעת הרמב"ם בהלכותיו

ג. מה בין דין "ולקחתם" לדין "ושמחתם"

ד. האם חייבים לבוא למקדש מדין

"ושמחתם"

ה. נענוע הלולב במקדש ובמדינה

ו. דין הפסולים בירושלים כל שבעה

ז. דין נטילה מדרבנן ביום הראשון

מסקנות

* * *

שאלה

להשתמש בלולב שאול למי שאין לו לולב ברשותו?

ד. ונוסיף עוד שאלה שתתעורר כשיבנה בית הבחירה במהרה בימינו: האם תושבי ירושלים רשאים ליטול את הלולב בביתם או שהם מצווים ליטול את הלולב דווקא במקדש, ביום הראשון ובשאר הימים?

א. מחלוקת רש"י והרמב"ם בפיה"מ

כאמור, סוגיא זו אינה חדשה וכבר דשו בה רבים, כמו ה'אור שמח' וה'ערוך לנר' עד לגאוני דורנו כמו ה'מנחת שלמה' וה'ציץ אליעזר', ולא באתי לערוך את הסוגיא מראשיתה אלא לאחוז במעט בשיפולי גלימותיהם הרחבות. המקור העיקרי שעורר את ה'ביכורי יעקב' (סי' תרנח ס"ק א) לדון בשאלה זו הוא מחלוקת הראשונים בפירוש המשנה במסכת סוכה (פ"ג מ' י"א):

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש.

ופירש רש"י (שם ד"ה במדינה):

בעל ה'ביכורי יעקב' עורר את השאלה: האם מצות נטילת לולב כל שבעה נוהגת בזמן הזה מדאורייתא בירושלים שבין החומות, כפי שנהגה במקדש. וכבר האריכו גדולי האחרונים בשקלא וטריא על דבריו.

ולמעשה, עלינו להתייחס לשאלות הבאות המסתעפות מדבריהם:

א. מי שהזדמן לירושלים העתיקה בימי חג הסוכות, לאחר שכבר נטל לולב בברכה בבית הכנסת. האם צריך ליטול לולב בשנית כדי לצאת ידי המצוה מדאורייתא לדעת הסוברים כן?

ב. מי שמתכוון להגיע לירושלים העתיקה – כמו שראוי לעשות, זכר למצות העליה לרגל – האם עדיף שיימנע מנטילת הלולב בביתו כדי שיזכה לקיים את עיקר המצוה בחיוב דאורייתא בברכה?

ג. האם כל ה"פסולים" של ארבעת המינים שאנו מקילים בהם בששת ימי החג האחרונים פוסלים בירושלים העתיקה בכל שבעת ימי החג כמו ביום הראשון? ולדוגמא: האם ניתן

במדינה – בירושלים, שאף הוא כגבולים.

ולשיטתו, השאלות שהעלינו אינן מתעוררות, שכן דין נטילת לולב בירושלים אינו שונה משאר המקומות. ביום הראשון מצות הנטילה היא מדאורייתא ובשאר הימים אינה אלא מדרבנן. ורק במקדש המצוה נוהגת כל שבעה.

אך הרמב"ם בפיה"מ (ד"ה בראשונה) נוקט שירושלים היא בכלל המקדש לענין נטילת לולב, וכל שבעת הימים מצוה זו נוהגת בה מדאורייתא. וז"ל:

מדינה היא כל העיירות שבארץ ישראל **מלבד ירושלים**, וכבר ביארנו זה במסכת מעשר שני.

וכוונתו בסוף דבריו היא לרמוז, שיש ראייה לפירושו מן המשנה במעשר שני (פ"ג מ"ד). משנה זו עוסקת בחילול מעשר שני כשפירות מצויים במקום אחד והמעות נמצאות במקום אחר, כגון "פירות בירושלים ומעות במדינה" ולהיפך, והא קמ"ל שניתן לחלל באופן זה. ויש ללמוד מלשון המשנה, שבסתמא ירושלים אינה בכלל המדינה.

ועוד יש להביא ראייה לשיטת הרמב"ם מגוף הכתוב האמור בענין בכור ומעשר "לא תוכל לאכול בשעריך... כי אם לפני ה' אלוהיך תאכלנו" (דברים יב, יז-יח), ועל כרחך הכוונה לירושלים כולה. ואם כן, מה ששינוי "לולב ניטל במקדש כל שבעה" הכוונה לירושלים כולה, משום שגם בלולב נאמרה הלשון "לפני ה'" כמו מעשר, דהיינו ירושלים כולה ולא דווקא במקדש.

ועיין במאירי (סוכה מא, א ד"ה בראשונה) שדחה ראייה זו משום שלשון הכתוב "לפני ה'" בבכור ומעשר לא באה אלא להוציא ממש"כ "בשעריך", אך בלולב שלא נאמר בו "בשעריך" יש לפרש את הביטוי "לפני ה'"

כמשמעו, דהיינו דווקא במקדש. וכן משמע בסוף דבריו, שפסק להלכה שדין נטילת לולב כל שבעה אינו נוהג בירושלים אלא במקדש.

וכיוצא במחלוקת זו לענין לולב נחלקו רש"י והרמב"ם גם לענין תקיעה בראש השנה שחל בשבת, ש"במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה" (ר"ה כט, ב). לדעת רש"י (ד"ה אבל) ירושלים היא בכלל ה"גבולין" ואין תוקעין בה, ואילו הרמב"ם כתב בפיה"מ (פ"ד מ"א):

כבר בארנו פעמים כי **מקדש תקרא ירושלים כולה**, ומדינה שאר העיירות שבכל ארץ ישראל.

וכן פסק בהלכותיו (שופר פ"ב ה"ח):

בזמן שהיה המקדש קיים והיה בית דין הגדול בירושלים היו הכל תוקעין בירושלים בשבת כל זמן שבית דין יושבין... אבל בשאר ערי ישראל לא היו תוקעין.

והראב"ד השיג עליו במקום, שלא התירו לתקוע בזמן המקדש אלא במקדש בלבד ולא בירושלים, ורק משחרב המקדש התירו לתקוע בירושלים ובעיירות הסמוכות לה.

ואם כן, גם הראב"ד אזיל לשיטת רש"י. וכל השאלה בענין נטילת הלולב בירושלים בזה"ז אינה מתעוררת לשיטתם, אלא לשיטת הרמב"ם בלבד.

ב. דעת הרמב"ם בהלכותיו

אולם גם דעתו של הרמב"ם אינה חד משמעית, שכן בהלכות לולב (פ"ז הי"ג) משמע שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפיה"מ. וז"ל:

מצות לולב להינטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר 'ולקחתם לכם ביום הראשון'.

ודבריו הובאו למעשה גם בלוח א"י להגרי"מ טיקוצ'ינסקי ובספרים אחרים. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' ב) שדחה למעשה את סברת הביכורי יעקב, משום שגם אם הרמב"ם סובר עקרונית שירושלים היא בכלל המקדש, עדיין ישנם ספיקות נוספים אם מצות הנטילה במקדש נוהגת בזה"ז. ספק אחד, שמא היוצא בנטילת לולב דרבנן נפטר כבר אפילו ידי מצות הנטילה מדאורייתא. וספק שני, שמא קדושת ירושלים בטלה לפחות בזמן שהמקדש חרב ואינו ראוי לביאה. והגרשז"א במנחת שלמה (ח"ב-ג סי' נו) הוסיף עוד פקפוק על דברי הביכורי יעקב, שגם אם ירושלים בזה"ז היא בכלל "לפני ה'" מסתבר שדין שמחה אינו נוהג בה אלא בזמן שביהמ"ק קיים, ונותר בצ"ע. ואמנם פקפוק זה של הגרשז"א אינו חדש, וכבר ה'בכורי יעקב' עצמו בסוף דבריו תמה – האם מצות "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם" נוהגת בזמן הזה בשעה שביהמ"ק חרב וערבה כל שמחה? אך מסקנתו היא, שמצוה זו נוהגת בזה"ז כשם שמצות "ושמחת בחגך" נוהגת לעולם, ולדעתו אין מקום לחלק ביניהן.

ג. מה בין מצות "ולקחתם" למצות "ושמחתם"

ולאחר העיון בסוגיא זו נלענ"ד שצדקו דברי הגרשז"א אוירבך זצ"ל, ואין שום דמיון בין מצות "ושמחת בחגך" שנוהגת בזה"ז לבין מצות "ושמחתם לפני ה' א-לוהיכם" שאינה נוהגת אלא בפני הבית. מצות "ושמחת בחגך" מוטלת על היחיד כחובת

ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר 'ושמחתם לפני ה' א-לוהיכם שבעת ימים'. ודוחק לפרש את דבריו ש"במקדש" היינו בכל ירושלים.

אך מאידך, שמא הכרח לומר כן, שהרי בהל' שופר שהבאנו לעיל פסק שירושלים היא בכלל המקדש, ואיזה טעם יש לחלק ביניהם.

מיהו, יש לחלק בין תקיעת שופר לנטילת לולב. נטילת לולב במקדש כל שבעה נלמדת מן הפסוק "ושמחתם לפני ה' שבעת ימים", ויתכן שירושלים אינה בכלל זה אלא המקדש לבדו. ולעומת זאת, תקיעת שופר בשבת הותרה בירושלים מטעם אחר, שתושבי ירושלים זהירים יותר באיסור טלטול משום שהם קרובים למקדש ולב"ד הגדול ולכן לא גזרו בהם, או משום שהם יודעים מיד מתי קדשו את החודש (עיין רבנו מנוח על הרמב"ם שם). ואם כן, אין להביא ראיה לדעת הרמב"ם ממה שכתב בהל' שופר, שכן דין זה אינו נוגע לגדרי "לפני ה'" שמצינו בהלכות סוכה. והראיה, שגם בסביבות ירושלים היו תוקעין בשבת, אע"פ שמקומות אלו ודאי אינם נכללים במושג 'לפני ה'.

ואמנם, ה'דברי יציב' (או"ח סי' רעג) נקט שהרמב"ם חזר בו בהלכותיו ממה שכתב בפיהמ"ש, וא"כ לכל היותר יש להסתפק אם נשאר בדעתו זו גם בספר היד. אך כאמור, ה'ביכורי יעקב' (סי' תרנ"ח ס"ק א) הסיק בדעת הרמב"ם שכל ירושלים קרויה מקדש. ולדעתו, קדושת ירושלים והעזרה לא בטלו בזה"ז לפחות לשיטת הרמב"ם.

בשמחת הלולב שיש בה, ובזו היא שונה ממצות "ולקחתם לכם" שבמדינה. ויש להדגיש, שמצות הנטילה במקדש אינה חובת גברא המוטלת על כל יחיד ויחיד, אלא חובת הציבור בכללו והיחיד חייב בה רק משום שהוא חלק מן הציבור.

וחילא דידי מן הגמרא בסוכה (מג, א) העוסקת בדין מכשירי לולב הדוחים את השבת אליבא דר' אליעזר. וז"ל הגמרא: 'ביום' – אפילו בשבת, 'ראשון' – אפילו בגבולין, 'הראשון' – מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב הראשון בלבד.

ומשמע, שנטילת לולב אינה דוחה את השבת אפילו במקדש אלא ביום הראשון ולא בשאר הימים. וצריך עיון, מדוע נטילת לולב במקדש אינה דוחה את השבת ביתר הימים, והרי כל שבעת הימים במקדש הם מן התורה, ומאי שנא יו"ט הראשון מיתר הימים?

אך לפי מה שכתבנו הדבר מבואר. שכן מצות הנטילה במקדש ביתר הימים אינה חובת גברא אלא חובת הציבור, ועל כן אינה דוחה את השבת. ורק ביו"ט הראשון שיש חובה אישית על הגברא ליטול לולב אפילו בשבת, אף מכשיריה דוחין את השבת לסברת ר' אליעזר.

וגם מן הרמב"ם יש להוכיח כדברינו, שנטילת לולב יום אחד במדינה ונטילת לולב כל שבעה במקדש שני דינים הם, כפי שדייק ה'עמק ברכה' (סי' א) מלשונו. וז"ל הרמב"ם (הל' לולב פ"ז הי"ג):

מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן... שנאמר "ולקחתם לכם ביום הראשון". ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג, שנאמר "ושמחתם לפני ה'

גברא, ואילו מצות "ושמחתם" שייכת לכלל הציבור מעצם מהותה. וכיון שבימינו ערבה שמחה כללית זו של ציבור עולי הרגל, אין עוד מקום לחייב את היחיד בנטילת לולב כחלק ממנה.

ובאמת שני דינים הם, דין נטילת לולב ביום הראשון משום מצות "ולקחתם לכם", ודין השמחה בלולב כל שבעה במקדש משום מצות "ושמחתם לפני ה'". משום שמצות הלולב במקדש אינה עומדת לכשעצמה, אלא היא חלק ממצות השמחה לפני ה'.

ומצינו בגמרא (פסחים ק"ז, א) שהשמחה הכללית של ישראל במקדש מתבטאת בלולב, ומשום כך היא מחייבת שירה מיוחדת:

אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה.

דהיינו, ששירת ההלל היא חלק חיוני ממצות הלולב, ולא יתכן להעלות על הדעת שישראל יטלו את לולביהם בלא שירת ההלל.

ומסתבר שכוונת הגמרא היא לנטילת הלולב במקדש, והראיה שנטילת הלולב הוזכרה בנשימה אחת עם קרבן הפסח, וכשם ששחיטת הפסח אינה אלא במקדש כך נטילת הלולב שבה מדובר היא זו שבמקדש. והא קמ"ל, שמצות הנטילה במקדש מחייבת שירה מיוחדת מדין שמחה, וזאת מלבד דין אמירת ההלל בכל יו"ט. ולעומת זאת, דין "ולקחתם" של היחיד אינו שונה ממצוות אחרות כמו אכילת מצה בפסח, ואין לו שייכות מיוחדת להלל.

ונמצא, שמצות הנטילה במקדש אינה מתקיימת בנטילה מצד עצמה אלא

אלהיכם שבעת ימים".

ויש לדייק מדבריו שמצד עצם מעשה הנטילה ביום הראשון, אין שום אין מעלה בנטילת הלולב במקדש על נטילתו בכל מקום אחר, ורק בשאר הימים יש בה מעלה זו שהיא מדאורייתא. ומשמע אפוא ששני דינים שונים הם: דין נטילה בכל מקום ודין שמחה במקדש. ואף על פי שוודאי מעלת הנטילה במקדש גדולה אפילו ביום הראשון מצד דין השמחה המיוחד בה, עדיין מצד הלקיחה לכשעצמה אין לה מעלה יתרה. ורק בשאר הימים יש עדיפות לנטילה במקדש, שסוף סוף מעשה הנטילה שם הוא מדאורייתא כחלק משמחת הלולב, בעוד שבמדינה אינו אלא מדרבנן.

ולעומת זאת, מצד מצות שמחת הלולב ודאי יש עדיפות לקיים את הנטילה במקדש אפילו ביום הראשון. וכן מוכח מן המשנה (פ"ד מ"ד) שבני ירושלים היו מטריחין את עצמן ליטול לולב במקדש ביו"ט הראשון אפילו כשחל בשבת, ולא נטלו איש בביהכ"נ שלו או בביתו. ומסופר ש"החזנין זורקין אותם לפנים והן מחטפין ומכין איש את חבירו" עד שהגיעו לידי סכנה. וכל זאת כדי לזכות במצות הלולב בשלימות, דהיינו לקיחתו ושמחתו עם הציבור כולו לפני ה'. ואע"פ שחובה זו אינה אישית אלא חובת הציבור, מסתבר שכל בני ירושלים רצו להשתתף בה, ולשם כך הביאו את לולביהם למקדש מבעוד יום. (ועיין לקמן אם הדרים בירושלים מחוייבים להטריח את עצמם לבוא למקדש כדי לקיים את מצות השמחה).

ועיין ב'ציץ אליעזר' (ח"י סי' ב) שאף הוא כתב שמצות הנטילה במקדש אינה חובת גברא המוטלת על היחיד, אלא היא חובה

ציבורית הנוגעת לכלל המשתתפים בשמחה הכללית שבמקדש. (ועיי"ש שהסתמן בסברא זו על הערוך לנר' ועל שו"ת שאלת שלמה ח"א סי' כב).

ויש כמה נפק"מ העולות מהגדרה זו, כדלקמן.

ד. נענוע הלולב במקדש ובמדינה

ומצאתי, שהבחנה זו בין דין הלקיחה בלולב לדין השמחה בו נזכרה גם בביאורו של הגר"י פערלא לסה"מ לרס"ג (ח"ג במילואים סי' ה).

ועיי"ש שהביא נפקא מינה גדולה בין מצות השמחה שנהגה במקדש למצות הנטילה הנוהגת במדינה, בנוגע לדין הנענועים בלולב שמקורו מן התורה. לדעתו, מעיקרא דינא אין במדינה דין נענוע בלולב כלל, והנוטל יוצא לגמרי ידי חובתו בלקיחה בלבד. ורק במקדש יש חיוב לנענוע אותו לשם שמחה, שהרי נטילתו שם היא מדין שמחה. ויוצא, שהנענוע במקדש הוא מן התורה, ומעיקר הדין אין צורך לנענוע את הלולב במדינה. ומה שאנו נוהגים כיום לנענוע את הלולב בשעת נטילתו ובשעת ההלל אינו מעיקר הדין, אלא זו תקנה מאוחרת יותר כפי שיתבאר בהמשך.

ועיי"ש שפירש לפי דרכו את הירושלמי במסכת סוכה (פ"ג ה"א):

כתיב "ושמחתם לפני יי' אלהיכם שבעת ימים". אית תניי תני **בשמחת לולב** הכתוב מדבר, אית תניי תני **בשמחת שלמים** הכתוב מדבר...

מאן דאמר בשמחת לולב הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים מדבריהן, ור' יוחנן בן זכאי מתקין על דבריהן. ויש התקנה אחר התקנה.

מדין שמחה ולא מדין לקיחה. ורק מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך אנו נוהגים לנענע את הלולב כל שבעה אפילו במדינה, וזאת משום זכר למקדש. ומשום כך קבעו את נענוע הלולב כחלק מקריאת ההלל, כפי שהדבר נהג במקדש בשמחת הלולב שלוותה בשירת ההלל. וזו כוונת דברי ה'ירושלמי' "יש התקנה אחר התקנה" – בניחותא, דהיינו שריב"ז תיקן את שתי התקנות במדינה זכר למקדש, ליטול את הלולב כל שבעה ולנענע בו.

ונמצא לשיטתו, שבין למאן דאמר "בשמחת לולב הכתוב מדבר" ובין למ"ד "בשמחת שלמים הכתוב מדבר" – נענוע הלולב בגבולין אינו מדאורייתא אפילו ביום הראשון. והמצוה דאורייתא מתקיימת במלואה בעצם הלקיחה בלא נענוע כלל, וכפי ששנינו (פסחים ז ע"ב): "נטלו לצאת בו – יצא". והדברים ראויים לגאון שכמותו. אך לאחר בקשת מחילה מדעתו הגדולה נלע"ד לדחות את דבריו. שהרי משנה מפורשת היא לענין שיעור הלולב (סוכה פ"ג משנה א):

לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר.

דהיינו, ארבעה טפחים בסך הכל – שלושה טפחים כשיעורו, ועוד טפח נוסף כדי לנענע בו. (עיין סוכה לב, ב). ושיעור זה נוהג בין במקדש ובין במדינה, ולא מצינו שחילקו ביניהם והסתפקו בלולב של ג"ט במדינה. ומשמע ששיעור זה מעכב מדאורייתא. ואם כן מוכח, שחובת הנענוע היא חלק מגדרי דאורייתא של מצות נטילת הלולב. ולא בכדי נוסח ברכת ארבעת המינים נקבע על שם נטילת הלולב

ובמבט ראשון נראה לכאורה מהירושלמי, שהמחלוקת בין התנאים נוגע לעצם החיוב של נטילת הלולב במקדש כל שבעה. אך פירוש זה לא יתכן, שהרי משנה מפורשת היא שלולב ניטל במקדש כל שבעה.

ולכן הגר"י פערלא מפרש שהתנאים נחלקו בשאלה אחרת, והיא: האם השמחה שאנו מצווים בה במקדש היא שמחה יתרה בלא קשר ללולב, או שיש להרבות בה דווקא על ידי הלולב. למ"ד "בשמחת שלמים הכתוב מדבר" – נטילת הלולב במקדש כל שבעה היתה מדין לקיחה בלבד ולא מדין שמחה, וכשם שדין שמחה נהג במקדש כל שבעה כך גם לולב ניטל בו כל שבעה מדין "ולקחתם". ומאחר שנענוע הלולב לא הוזכר בתורה במפורש, הוא אינו חלק מן המצוה דאורייתא לא במקדש ולא בגבולין, אלא זו תקנה מאוחרת בלבד. ולדעה זו, כלל לא ברור מה ראו חכמים לתקן את הנענועים בלולב בזה"ז.

אך למ"ד "בשמחת לולב הכתוב מדבר", דהיינו שמצות השמחה מתקיימת על ידי הלולב – יש מקור מדאורייתא לדין הנענוע בלולב, שעל ידו אנו מקיימים את מצות השמחה. יתרה מזו, עיקר דין נטילת הלולב במקדש לא בא אלא משום הנענוע שלו, שמטרתו להרבות שמחה בשירת ההלל. ויתכן, שהלוקח לולב במקדש ואינו מנענעו לא יצא כלל ידי מצות "ושמחתם".

ואם כן, זהו ההבדל בין נטילת לולב במדינה לנטילתו במקדש. נטילתו במדינה מדאורייתא היא בלקיחה בלבד ביום הראשון, ואילו נטילתו במקדש אינה שלימה בלא הנענוע לשמוח בו, שכן היא

(ועיי"ש בדברי המהר"י פערלא שהסתבך בביאור דברי הרמב"ם לשיטתו הוא. שהרי הרמב"ם עצמו פסק כמ"ד "בשמחת שלמים הכתוב מדבר", עיין הל' לולב פ"ח הי"ב, ולשיטה זו יוצא שאין מצוה דאורייתא בנענוע הלולב אפילו במקדש.

ולענ"ד אין הכרח לומר שהרמב"ם פסק כמ"ד "בשמחת שלמים הכתוב מדבר", כמו שנקט הגרי"פ בשיטתו. ואע"פ שהרמב"ם לא מנה את נטילת הלולב ונענועו כחלק ממצות השמחה, היינו משום שעיקר השמחה היא בשלמים ובניסוך המים, ולא דווקא בנענוע הלולב. אך עדיין יתכן שגם הרמב"ם מודה ששמחת הלולב היתה חלק מן השמחה במקדש, אלא שהשמחה היא עיקר ונטילת הלולב היא טפל, בין אם היא מדין שמחה ובין אם היא מדין נטילה.)

והתוספות (פסחים ז, ב ד"ה בעידנא) בשם ר"י הוסיפו נפק"מ מהגדרה זו לענין ברכת הלולב, שאם נטלו ולא בירך יכול לברך עליו קודם שינענע בו. והא קמ"ל שהברכה קודם הנענוע היא בכלל "עובר לעשייתו", משום שעדיין נחשב לעוסק במצוה עד שינענע בו בשעת קריאת ההלל. ותימה, אם הנוטל יצא כבר לגמרי ידי חובתו בנטילה, דהיינו בעצם ההגבהה, כיצד יברך על הנענוע בלבד. אלא על כרחך הנענוע הוא חלק ממצות הלולב גם בגבולין.

ואמנם, לענ"ד ודאי צדקו דברי המהר"י פערלא שדין הנענוע אינו חלק מדין הלקיחה אלא חלק מדין השמחה, ועיקר מצות שמחה אינה אלא במקדש. אך מאחר שיש דין שמחה מיוחד בחג הסוכות אפילו בגבולין משום "ושמחת בחגך", משם למדנו שמצות "ולקחתם" דאורייתא מחייבת גם את הנענוע משום שמחת לולב.

דווקא, משום שהוא זה שגדול בשיעורו מן המינים האחרים, וכל מצות הנענוע נגזרת אחריו.

ועל כרחך, שני דינים הם במצות נטילת לולב דאורייתא אפילו במדינה – דין נטילה שממנו למדו ששיעורו של לולב הוא לפחות ג' טפחים, ודין נענוע שמחייב להוסיף לשיעורו עוד טפח. ולא בכדי נקטה המשנה בלשון זו ולא אמרה ששיעור לולב ד' טפחים, וזאת בכדי להדגיש ששני דינים הם וכמו שכתבנו.

ואין הכי נמי, כשאנו באים למדוד את הטפח הרביעי שיעורו הוא טפח רגיל, ולא הקלו בו כפי שהקלו במדידת שלושת הטפחים הראשונים, שדי בהם שיעור של טפח מצומצם. והיינו משום שטפח זה אינו נדרש לשיעור העיקרי של מצות נטילת הלולב, אלא לקיים בו את דין הנענוע לשם שמחה. אך גם הוא מדאורייתא בכל מקום. וכן יש להוכיח מן המשנה בענין דין חינוך הקטנים למצות הלולב (סוכה מב, א):

קטן היודע לנענע חייב בלולב.

משמע שהנענוע הוא חלק מהותי של המצוה ולכן קודם שיודע לנענע אין בו דין חינוך, משום שאינו יכול לקיים את מצות "ולקחתם" בשלימותה.

ובפשטות גם הרמב"ם פסק שהנענוע הוא חלק מן המצוה, וז"ל הרמב"ם (ברכות פי"א הל' ח):

ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או

כשינענע הלולב.

ומוכח שחיוב הנענוע בלולב הוא מעיקר דין הנטילה, ולא מסתבר להעמיד שהיינו מתקנת ריב"ז ואילך.

זה מזה: בגבולין הלקיחה היא העיקר והשמחה אינה אלא שיירי מצוה, ואילו במקדש עיקר המצוה היא בשמחה, ונטילת הלולב לנענעו אינה אלא אמצעי לשמחה.

ה. האם חייבים לבוא למקדש מדין 'ושמחתם'

ויש לדון בנפק"מ נוספת, שעולה מחקירת האחרונים בשאלה: האם יש חיוב גמור על כל יחיד ויחיד לטרוח ולעלות למקדש עם לולבו, כדי להשתתף עם הציבור בשמחת הלולב במקדש.

עיין בפירושו של ה'שפת אמת' למסכת סוכה (מא, א ד"ה במשנה) שהקשה: מדוע לא הוזכרה בשום מקום החובה לבוא למקדש בכל ימי החג ולקיים בו 'ושמחתם לפני ה' א-לוהיכם', שלכאורה כל יחיד ויחיד חייב בה? ונפקא מינה, שאפילו אותם הפטורים ממצות ראייה יהיו חייבים לעלות למקדש כדי ליטול בו לולב ולהצטרף שם אל הציבור במצות השמחה. ואמנם מסתימת המשנה (סוכה פ"ד מ"א) משמע שכל מי שהיה מצוי בירושלים בימי החג הקפיד ללכת למקדש בלולבו, אך מדוע שאר בני מדינה לא נכללו בחיוב זה? ומכח קושיא זו כתב בשו"ת 'דברי יציב' (או"ח סי' רעג) שאין הכי נמי, מי שמצוי בירושלים בימי חג הסוכות חייב לעלות למקדש בכל יום וליטול בו לולב. אלא שלדעתו שאר ישראל המצויים מחוץ לירושלים אינם חייבים במצוה זו, ויש לחלק בינם לבין הדרים בירושלים.

ועיי"ש שהוכיח כדבריו מן הירושלמי (סוכה פ"ג ה"א):

א"ד יונה 'ושמחתם לפני ה' א ז' ימים' –

בירושלים.

דהיינו, שכל ישראל הנמצאים בירושלים

אלא שבגבולין פשיטא לן שדין השמחה אינו דין בפני עצמו אלא חלק ממצות הלולב, ורק במקדש הסתפקנו אם מצות השמחה היא דין העומד בפני עצמו או שמצות הלולב היא חלק ממנו.

אך יש להדגיש אפילו לסברא זו, שנענוע הלולב אינו מעכב את נטילתו, אע"פ שהוא חלק מן המצוה דאורייתא. ולולי דמסתפינא הייתי אומר שגם במקדש אין חובת גברא ממש שכל אחד יביא איתו את לולבו כדי לנענע בו, וגם לכתחילה היחיד אינו מחוייב לעלות למקדש כדי לנענע בלולב, ואין בזה משום ביטול עשה, (ועיין לקמן). וכל שכן שמי שאינו מנענע בגבולין אינו מבטל את מצות "ולקחתם", אע"פ שאינו מקיים את המצוה בשלימותה.

ובמחשבה שניה נראה, שיותר נכון להגדיר את מצות הנענוע במדינה כשיירי המצוה, שאינם חלק אינטגרלי ממנה. ואמנם הלולב חייב להיות ראוי לשמחה בנענועו ולכן שיעור הטפח הרביעי מעכב, וזאת מדין "כל שאינו ראוי לבילה – בילה מעכבת בו". אך כשיש בו שיעור נענוע אין זה לעיכובא. ומטעם זה עצמו פטרו את הקטן שאינו יודע לנענע בלולב משום שאינו ראוי למצוה זו, ומשום כך אינו חייב כלל אפילו בהגבהת הלולב.

ובסיכום הדברים יש לומר שצדקו דברי הגר"י פערלא שישנם שני חיובים במצות הלולב:

א. בגבולין – לקיחה בלבד, שנאמר "ולקחתם לכם ביום הראשון".

ב. במקדש – שמחה בלולב, שנאמר "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים".

אלא שבניגוד לדבריו, מסתבר שגם בגבולין יש חיוב שמחה וגם במקדש יש חיוב נטילה. ורק בזה שני החיובים נחלקים

אך לפי מה שכתבתי לעיל, נראה לדחות את כל ראיותיו. שכן המשנה והירושלמי אינם מתייחסים לחובת הגברא המוטלת על כל אחד ואחד לבוא בעצמו למקדש, אלא לחובה המוטלת על הציבור בכללו להתכנס ביחד ולשמוח לפני ה' בלולבם. ופשוט, שכל יחיד ויחיד חייב לשתף את עצמו במצות הציבור לפי כוחו ויכולתו, כמו בכל מצות הציבור כקריאת התורה וחזרת הש"ץ. ומן הסתם זו גם היתה המציאות בירושלים, שהיחידים לא הסתפקו בקיום המצוה באופן אישי איש איש בביתו, אלא רצו ליטול חלק גם במצוה הכללית, אע"פ שאין בה חובה אישית. ולשם כך הביאו את לולביהם למקדש מבעוד יום, כדי להיות שותפים בשמחת הלולב במקדש.

יתרה מזו, אפילו לשיטת ה'ביכורי יעקב' שמצות השמחה נהגת בירושלים כולה משום שהיא בכלל 'לפני ה', ודאי אינה דומה נטילת לולב במקדש עצמו לנטילתה בירושלים. שהרי קדושת ירושלים יונקת מכח קדושת המקדש, ומן הראוי ליטול במקדש עצמו, אע"פ שאדם יוצא ידי חובתו בכל ירושלים.

ו. דין הפסולין בירושלים כל שבעה

נפקא מינה נוספת העולה מיסוד זה – שמצות הלולב במקדש אינה מדין לקיחה, אלא היא חלק ממצות השמחה הכללית לפני ה' – נוגעת לדיני הפסולים שבארבעת המינים. כידוע, רוב הפסולין שבארבעת המינים כמו חסר ושואל אינם פוסלים אלא ביום הראשון בלבד וכשרים כל שבעה, וזאת משום שנטילת לולב בשאר הימים אינה מדאורייתא אלא

חייבים לבוא לבית המקדש כדי לקיים מצוה זו כל שבעה. ולדעתו יש לדייק שמצוה זו אינה מחייבת אלא את אנשי ירושלים בלבד.

ועיי"ש שמה שדחקו לפרש כן את הירושלמי – ולא פירש את דברי ר' יונה פשוטן כמשמעו, דהיינו שמצות השמחה נהגת בכל ירושלים ולא רק במקדש – היינו לשיטתו אליבא דהרמב"ם. שכן ה'דברי יציב' נקט בשיטת הרמב"ם, שחזר בו בהלכותיו ממה שכתב בפירוש המשנה, ומסקנתו היא שאין דין שמחה בירושלים אלא במקדש בלבד. ואם יפרש את הירושלמי כמשמעו יקשה על הרמב"ם, מדוע דחה את ה'ירושלמי' ופסק ש"לפני ה'" היינו דווקא במקדש ולא בירושלים כולה. על כל פנים, לפירושו בירושלמי יש ראייה ברורה שכל יחיד הנמצא בירושלים חייב לעלות בעצמו למקדש עם לולבו, כדי לשמוח שם עם כל ישראל.

ובהמשך דבריו הביא עוד ראייה מהמשנה (שם), המתארת שגם במציאות כן התרחש, שכל בני ירושלים היו מטריחין את עצמם לעלות למקדש. וגם כשחל יו"ט הראשון בשבת, הטריחו את עצמן. מתואר, שכל אחד הביא את לולבו למקדש בערב שבת, "והחזנין זורקין אותם לפניהם והן מחטפין ומכין איש את חבירו" עד שהגיעו לידי סכנה. ואם כל אחד מבני ירושלים יוצא ידי חובת נטילת הלולב דאורייתא בביתו ולא דווקא במקדש, למה הוצרכו לטירחה זו ולא נטלו איש בביהכ"נ שלו ובביתו? אלא על כרחך הם היו חייבים לבוא למקדש כל שבעת הימים, משום שרק שם יוכלו לקיים את מצות הלולב המוטלת על כל אחד ואחד בשלימותה.

עצמו אלא בשמחה, והלולב אינו אלא האמצעי לשמחה.

וב'ערוך לנר' (סוכה כט, ב ד"ה שם בא"ד) דייק מסתימת לשונו של הרמב"ם, שכל הפסולין שהקלו בהם ביום השני כשרים אפילו במקדש. וז"ל הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ט):

כל אלו שאמרנו שהם פסולין... ביום טוב ראשון בלבד, אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר.

ומשמע, שהכשירו בשאר הימים פסולין אלו בכל מקום, ואפילו במקדש.

ואמנם יש ראשונים כמו התוס' הרמב"ן והרשב"א החולקים על הרמב"ם, ונקטו להדיא שכל הפסולים פוסלים במקדש כל שבעה, אך לשיטתם ירושלים אינה בכלל המקדש, ואין נפקא מינה לדון כאן בשיטתם. ורק זאת נעיר: מסתבר לענ"ד שגם הם מודים לעיקרון שביססנו עד כה, שנטילת הלולב במקדש אינה מדין לקיחה אלא מדין שמחה. אלא שלדעתם שמחת הלולב במקדש מחייבת שהוא יהיה שלם בלא מום, ושיהיה בבעלותו של הנוטל¹. אך באמת י"ל שמכיון שמצות לולב במקדש היא רק מדין שמחה לא כל הפסולים בלולב פוסלים במקדש.

יש להוכיח כדברינו – שלולב הפסול ביום הראשון כשר במקדש כל שבעה –

מדרבנן בלבד. ולכאורה לפי טעם זה, חזר הדין שכל הפסולין במדינה ביום הראשון פסולים במקדש כל שבעה. ולדעת הביכורי יעקב יש בזה נפק"מ גדולה בזה"ז בירושלים שבין החומות, שכל הפסולין הם לעיכובא בכל שבעת ימי החג.

ואכן, ה'ביכורי יעקב' הזכיר נפקא מינה זו וקבע בה מסמרות הלכה למעשה. והורה, שיש לחשוש לפסולם של ארבעת המינים בירושלים כל שבעה, לפי שיטתו שמצות הנטילה נוהגת בה מדאורייתא בזמן הזה אליבא דהרמב"ם. והוכיח מלשונו של הרמב"ם שנטילת לולב בירושלים כל שבעה שקולה לנטילת הלולב במדינה ביום הראשון, וממילא כל המומים שפוסלים את הלולב ביום הראשון פוסלים אותו בירושלים כל שבעה. ולעולם יש לנהוג במקדש בכל שבעת הימים כפי החומרות שאנו נוהגים בהם במדינה ביום הראשון. והוסיף, שאפילו לולב השאול פסול בירושלים כל שבעת הימים, כפי שמוכח מן התוס' (סוכה כט, ב ד"ה בעינין).

אך לפי הסברא שכתבנו, שנטילת לולב במקדש אינה מדין לקיחה אלא מדין שמחה, יתכן להקל בפסולין משום שאין כאן דין של "לקיחה תמה" או "לכם – משלכם". כי המצוה אינה בנטילת הלולב

1. הערת הרב יעקב אפשטיין: ניתן להביא ראייה מסוכה פ"ד מ"ד על המנהג הראשון שהיו מוליכים את לולביהם בערב שבת. בנוסח המשנה לא נגרס: "יו"ט ראשון שחל להיות בשבת" רש"י וכמעט כל המפרשים פרשו כן, וי"א שהיא לא היתה כלל במשנה. במשנה שלפנינו בבבלי התוספת הזו קיימת, אבל בירושלמי וברמב"ם אינה קיימת, והרמב"ם אף לא הזכיר כן בפה"מ. ולכן לשיטה זו ניתן לפרש את המשנה בשבת שבתוך החג ואעפ"כ הקפידו שולבו יהיה שלו משמע שאף למצות לולב במקדש יש פסול גזול ושואל.

השופר מתקיימת בשמיעה, ולא דווקא בתקיעה. ולענ"ד זהו עיקר הטעם, ולא הנימוק הטכני – שישנה אפשרות לתקוע בשופר בלא להגביהו בעודו מונח על הקרקע. ולכל היותר, אפשר להשתמש בסברא זו כסימן לכך שהמצוה במהותה אינה מתקיימת בגוף שופר אלא בקול היוצא ממנו, ולא כסיבה לדין זה).

וכמו כן יש לומר גם לגבי לולב במקדש. אמנם מצות "ולקחתם" מחייבת מעשה ממשי של נטילה גם במקדש, אך מהות השמחה בלולב אינה תלויה בהכרח במעשה זה. ולו יצוייר שאפשר היה לשמוח בלולב גם בלי ליטול אותו בידיים, לא היה שום צורך בנטילה דווקא, כמו בשופר. ונמצא, שמעשה ההגבהה, שהגזילה נעשית על ידו, אינו משמש בעצם את צורך המצוה, ואין כאן "חצוה הבאה בעבירה". ומשום כך נקט הרמב"ם שלולב הגזול כשר בשאר הימים, ואפילו למצוה דאורייתא של השמחה במקדש. שכן גם אם הגזולן הגביה את הלולב במקדש כדי לגזולו, הגבהה זו אינה מעיקר המצוה אלא אמצעי לשמחה בלבד. (עיין ב'נודע ביהודה' מהדו"ת סי' קלג שמנסה ליישב את הרמב"ם בדרך אחרת).

יתרה מזו, גם מצד מצות "ולקחתם" נלענ"ד שאין צורך במעשה אקטיבי של הגבהת הלולב במקדש, אלא בתוצאה בלבד – דהיינו, שהלולב יהיה מצוי בידי של הנוטל – אפילו אם הוא הגיע אליו בדרך פסיבית.

ונפקא מינה לדין שהסתפקו בו האחרונים, כשאדם נטל לולב בעוד לילה והמשיך להחזיקו בידו ביום – האם קיים בו את מצות הנטילה. (ביכורי יעקב סו"ס תרנב, ועיין מקראי קודש לגרצ"פ פרנק ח"ב סי' א שהכשיר את הנטילה במקרה זה, כיון שמצדו של הנוטל היה מעשה אקטיבי שתוצאותיו נמשכות עד

ממה שכתב הרמב"ם לענין פסולו של לולב הגזול. וכבר עמדו על כך נושאי כליו של הרמב"ם, שכלל בין המומים הפוסלים ביום הראשון בלבד גם את הפסולים "נפני גזל וגניבה". ודבריו ברור מללו שפסולין אלו אינם אלא ביום טוב הראשון בלבד, ולא בשאר הימים.

וכבר הקשו עליו מסוגיית הגמרא: הרי לולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, וטעם זה אינו נוגע ליום הראשון בלבד אלא גם לשאר הימים.

ובשלמא במדינה שחיוב הנטילה בשאר הימים הוא רק מדרבנן, יש דרך ליישב את הרמב"ם על פי סברת הר"י בתוס' (סוכה ל, א ד"ה מתוך), שאין פסול מצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן. אך במקדש שהחיוב בו הוא מדאורייתא – כיצד ניתן להכשיר את הגזול, והרי ה' שונא גזל בעולה?!

ויש ליישב את הרמב"ם על פי מה שכתבנו, ואדרבה, מכאן הוכחה ברורה לשיטתנו. שכן מצות הלולב במקדש אינה מצוה חפצא שהלולב עומד במרכזה וכשרותו מעכבת, אלא היא מצוה גברא להגדיל את השמחה באמצעות הלולב. ולעולם עיקר המצוה במקדש היא השמחה, ונטילת הלולב שם אינה אלא אמצעי לבטא באמצעותו את השמחה. ומכיון שהגזולן אינו עובר עבירה תוך כדי עיסוקו בגוף המצוה אלא רק בשעה שעוסק באמצעי הצדדי, שוב אין כאן משום 'מצוה הבאה בעבירה'.

והרי זה דומה לתוקע בשופר הגזול שיצא בו לדעת הרמב"ם (הל' שופר פ"א ה"א), משום שעיקר המצוה אינו מתקיים בגוף השופר אלא בשמיעת קולו בלבד, ואילו הוא עצמו נחשב כדבר צדדי. (והרמב"ם אזיל לשיטתו שם בהל' שופר פ"א ה"א שמהות מצות

ליטול בו במדינה אפילו ביום הראשון כדי לצאת ידי המצוה דרבנן. ואדרבה, המקור לקולות שאנו נוהגים במדינה בשאר הימים היא מה שמצינו במקדש כל שבעה, שלולב הפסול כשר לשמוח בו לפני ה'. וכשתיקנו נטילה במדינה זכר למקדש, לא ראו מקום להחמיר בלולב הפסול יתר על מה שהקלו בו והכשירוהו במקדש.

אך לשיטת התוס' וסיעתם – כל הפסול יום אחד בגבולין פסול כל שבעה במקדש, וכשתקנו נטילת לולב במדינה כל שבעה היה ראוי לאסור לולב פסול אפילו ביום השני, דומיא דמקדש. ורק משום שהקלו בנטילת לולב דרבנן, ראו מקום להכשיר בחלק מן הפסולים כמו שאול וחסר משום שאינם פסולים בעצם. אך ביום הראשון שנטילת הלולב היא מדאורייתא, חזר הדין לקדמותו שלולב הפסול – פסול לגמרי, בין במקדש ובין במדינה.

ואם כן מסתבר שתקנת ריב"ז לא נאמרה על היום הראשון אלא רק על שאר הימים, והנוטל לולב שאול וחסר ביום הראשון אינו יוצא אפילו ידי מצוה דרבנן.

מסקנות

לאור מה שהעלינו – שנטילת הלולב במקדש אינה מצוה פרטית שמתקיימת בהגבהת הלולב, אלא היא חלק מן המצוה הכללית של השמחה במקדש לפני ה' – גם דעתי הקטנה מצטרפת לדעת הגדולים החולקים על ה'ביכורי יעקב', שאין מצוה מיוחדת בנטילת לולב בזה"ז בירושלים. ולענ"ד הטעם העיקרי לדחות את דבריו הוא: שמצות השמחה בלולב אינה מצוה אישית, ורק כאשר הציבור כולו שמח

זמן החיוב. אך גם הוא מודה במקום שחבירו תוחב בידו לולב שאינו יוצא בזה ידי חובתו).

ולפי מה שכתבנו, נראה שחקירה זו אינה מתעוררת אלא בנוגע לדין הנטילה במדינה משום מצות "ולקחתם... ביום הראשון". רק אז יש צד לומר שהנטילה צריכה להיות בדווקא בשעת החיוב, והנוטל אינו יוצא ידי חובתו עד שיניח את הלולב מידו ויטלו מחדש לשם מצוה. אך בנוגע למצות "ושמחתם" שבמקדש – אין שום צורך בלקיחה אקטיבית, ודי בכך שהלולב יהיה מצוי בידו הנוטל. (אח"כ מצאתי שכיונתי בע"ה לדעת הרונאצ'ובי במכתבי תורה סי' קנא עיי"ש).

ז. דין נטילה מדרבנן ביום הראשון

ובשולי הדברים נראה להוסיף עוד נפק"מ מעשית העולה מן היסוד שכתבנו, בנוגע למי שאין לו תחת ידיו לולב שכשר לנטילה ביום הראשון אלא רק לשאר הימים.

מצד מצות הנטילה דאורייתא – ודאי אין שום ערך לנטילת לולב פסול, אלא כדי שלא תשתכח תורת לולב, (עיין ש"ע סי' תרמט סע' ו, ובמשנ"ב שם הוסיף עוד חילוקי דינים). אך יש לדון מצד תקנתו של רבן יוחנן בן זכאי ליטול את הלולב במדינה כל שבעה, ולכאורה גם היום הראשון בכלל תקנה זו, ולא גרע משאר הימים.

ולאחר העיון נראה לתלות שאלה זו בחקירה דלעיל. שהרי תקנת ריב"ז נקבעה זכר למקדש, ומסתבר שמהות הנטילה שנתקנה במדינה בזה"ז דומה לנטילה שהיתה במקדש. ולשיטת הרמב"ם שהכשיר לולב חסר וגזול לשמוח בו במקדש כל שבעה – הוא הדין שכשר

הלולב בביתו אינו צריך לחזור וליטול לולב פעם נוספת כשהזדמן לירושלים. ג. והוא הדין לגבי ה"פסולים". נלענ"ד שכל המומים שפוסלים את ארבעת המינים ביום הראשון אך כשרים בשאר הימים – יש להקל בהם כל שבעה גם בתוככי ירושלים העתיקה. עד שנזכה כולנו לעלות אל הר בית ה' ולקיים שם מצות שמחה כהלכתה מדאורייתא בלולב כשר. ד. כיון שמצות השמחה במקדש אינה אישית אלא ציבורית, נראה לענ"ד להכריע שאין חובה אישית על כל יחיד ויחיד לעלות למקדש ולשמוח שם לפני ה' בלולבו. אלא שיש חובה כללית של היחידים להשתתף עם הציבור כולו, כפי שמצינו במצוות ציבוריות אחרות.

לפני ה' מוטל על כל אחד מהמשתתפים להביע את שמחתו על ידי הלולב. ובימינו, שאין מציאות כזו של שמחה ושירה כלליות מן הסוג שהיו במקדש, אין עוד חיוב מיוחד ליטול לולב בירושלים. וגם אם יארגנו כנסים גדולים ברחבת הכותל המערבי – התכנסות מעין זו אינה שקולה להתכנסות במקדש עצמו, ועל כן היא אינה מחייבת נטילת לולב מיוחדת. ויש לצרף לכך ספיקות נוספים שהעלו הפוסקים.

ובאשר לשאלות שהעלנו:

א-ב. אין מצוה מיוחדת ליטול לולב בירושלים העתיקה, ועדיף לכל אחד לקיים מצוה זו בביתו משום "זריזים מקדימים למצות". ולכן מי שנטל כבר את

סימן נו

חיובה של אשה בנר חנוכה

ראשי פרקים

- א. המשמעות ההלכתית של המושג 'אשתו כגופו'
 ב. האם הבעל רשאי שלא לצאת ידי חובה בהדלקת אשתו?
 ג. מחלוקת המחבר והרמ"א בגדר "המהדרין מסקנות

* * *

א. המשמעות ההלכתית של המושג "אשתו כגופו" * שאלה*

השאלה העקרונית המשותפת לשני המקרים שהוזכרו בשאלה נוגעת למושג "אשתו כגופו", בהקשר זה של הדלקת נר חנוכה על ידי הבעל עבור אשתו. מושג זה הוזכר בפוסקים (בא"ר סי' תרעא ובמשנ"ב ושם בשעה"צ ס"ק י) כטעם לכך שהאשה אינה צריכה להדליק נר חנוכה בעצמה, כשאר בני הבית המהדרין בכך לדעת האשכנזים. אמנם מושג זה לא הוזכר במפורש בש"ס בקשר למצות נר חנוכה, אך הא חזינן בעינינו שאשה אינה מדליקה נר חנוכה בעצמה אפילו לסברת המהדרין, ועל כרחך מן הטעם שכתב המשנ"ב ש"אשתו כגופו". והשאלה היא – האם כוונתם של הפוסקים בביטוי זה הוא שאשה נשואה פטורה בעצם ממצות נר חנוכה מצד עצמה. דהיינו, שמצות ההדלקה שגם היא

מהו חיוב אשה נשואה במצות נר חנוכה? האם יש עליה חיוב עצמי או שחיובה כלול במסגרת החיוב המשפחתי? יש להמחיש את הספק בשני מקרים:
 א. אשה שבעלה טרוד בעבודתו ועתיד להגיע מאוחר, והיא שואלת האם היא חייבת להדליק נר חנוכה בזמן או שעליה לחכות לבעלה?
 ב. אשה הלומדת בקורס המתקיים בשעת הדלקת הנרות ואינה יכולה להיעדר ממנו. האשה מאוד מעוניינת להשתתף בעצמה בטקס הדלקת הנרות, ולא לסמוך על כך שבעלה יוציא אותה ידי חובתה, שלא בנוכחותה. האם מותר לבעל לדחות את הדלקת הנר עד שהיא תחזור לביתה, או שעליו להדליק בזמן והיא תדליק בעצמה לאחר מכן?

* "נר ה' נשמת אדם" – תשובה זו הוקדשה לזכרו של דני כהן הי"ד, שפתיל חייו נקטע ונרו כבה בפרוס חנוכה תשס"ג, בצאתו להגן על דרך האבות.

נתקנו "מפני שהן היו באותו הנס" ופשוט שהן **חובות אישיות**, או שמצות נר חנוכה שאני מפני שנתקנה מלכתחילה **כחובה על המשפחה** – "נר איש וביתו".

בפמ"ג (במשב"ז סי' תרעא ס"ק א) דייק מלשון הרא"ש ששינה מלשון "איש וביתו" שהוזכר בגמרא, וכתב את הלשון "איש ואשתו", וז"ל (שבת פ"ב סי' ח):

אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה ואינו יוצא בנרו של בעל הבית דלא הוי בכלל איש **ואשתו**.

ומשמע מדבריו שפירש את הביטוי "נר איש וביתו" – כביטוי לאשה כגוף עצמאי, שאין ביתו אלא אשתו, ולא כביטוי למשפחה כולה כיחידה אחת.

לכאורה כוונתו של הפמ"ג היא, שתקנה זו של נר חנוכה מתייחסת לאשה כשם שהיא מתייחסת אל האיש. ואע"פ שהוא מוציא אותה ידי חובתה מ"מ גם עליה חלה חובה אישית. אמנם בדרגה הראשונה של חיוב נר חנוכה הבעל מוציא את אשתו, אך בדרגה השנייה של המהדרין האשה חייבת עקרונית במצוה זו בפני עצמה, כפי שנבאר לקמן.

אך הגר"א (הגהות הגר"א שם, אות ב) גרס בדברי הרא"ש: "דלא הוי בכלל נר איש וביתו", ולגרסתו משמע שהחיוב חל על הבית והמשפחה ולא על האשה כאישיות עצמאית. או לחלופין, כוונתו לבית כמבנה ממשי, שהרי מצות ההדלקה אינה נוהגת במקום פתוח אלא רק במבנה בנוי, (עיין באהלה של תורה ח"ב סי' צח. וכמדומה שבשאלה זו נחלקו הגרשז"א והציץ אליעזר ח"ב סי' ג). אך אין בזה הכרח, וגם לגרסתו יתכן לפרש שביתו – זו אשתו, וצ"ע.

חייבת בה נמסרה לגמרי בידי בעלה, והיא מתקיימת על ידיו בלבד בשעה שהוא מדליק את הנר בעבורו ובעבורה, משום שאשתו כגופו, ובזה היא יוצאת ידי חובתה. ואם כן, אין נפק"מ מבחינתה בזה שהוא מאחר או מקדים את ההדלקה, וכל עוד הוא מקיים את המצוה היא נגררת אחריו. ורק במקום שהבעל אינו יכול לקיים בעצמו את מצות ההדלקה החיוב עובר אליה.

או שמה משמעותו של המושג 'אשתו כגופו' בהקשר זה מצומצמת הרבה יותר, וכל השימוש בביטוי זה בא ללמד, שהיא רשאית לכתחילה לצאת ידי חובתה בהדלקת בעלה. דהיינו, שהוא ראוי להוציא אותה לכתחילה והיא ראויה לצאת על ידו, ואין ראוי לה להדר בהדלקה נפרדת. אך מצד עיקר החיוב היא **חייבת בעצמה** במצוה לא פחות ממנו. וממילא, במקום שהיא רוצה לקיים את המצוה בעצמה ואינה רוצה שבעלה יוציא אותה, היא רשאית לעשות כן. ואולי היא אף **חייבת** להדליק את הנרות בעצמה במקום הצורך, הן כשהיא מקדימה, משום שרוצה לקיים את המצוה בזמנה, והן כשהיא מאחרת, כדי שתוכל להיות נוכחת בעצמה בהדלקת הנרות.

שאלה זו מתעוררת כבר בפירוש דברי הגמרא (שבת כג, א):

אשה ודאי מדליקה, דא"ד יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס.

וצ"ע מהי כוונת הגמרא? – האם חיובה של האשה בנר חנוכה שקול לחיובה בקריאת מגילה ובארבע כוסות שאף הם

ב. האם הבעל רשאי שלא לצאת י"ח בהדלקת אשתו?

כידוע, הראשונים נחלקו בדין אכסנאי, שיוצא מדינא דגמרא בהדלקת אשתו (שבת כג, א), האם הוא רשאי להדליק נר בעצמו ולא לצאת על ידי אשתו.

לדעת 'תרומת הדשן' (סי' קא) והמהרי"ל (סי' קמה) אכסנאי רשאי להדליק בברכה במלוננו, אך הב"י (סי' תרעז) חלק עליהם וסבר שאין לו להדליק ולברך שם, משום שזו ברכה שאינה צריכה. ובביאור דעת המתירים כתב המהרי"ל, שדין אכסנאי השתנה בזמן הזה מן הדין שהוזכר בגמרא משני טעמים: ראשית, מפני שבזה"ז נהגו להדליק בתוך הבית ולא על פתח הבית או על פתח החצר מבחוץ, וממילא על האכסנאי לחשוש שבני הבית יחשדו בו שאינו מדליק נר חנוכה, לפי שאינם מכירים בו אם הוא נשוי או לא. ושנית, משום שבזה"ז נהגו להדר במצות נר חנוכה ולהדליקו על ידי כל אחד ואחד, וגם מטעם זה יבואו לחשוד בו כשיראו שאינו מדליק.

אמנם במקום שהצריכו להדליק נר משום חשד אין מברכין עליו, אך המהרי"ל מסכם:

ומשום ברכה לבטלה אין כאן, כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חזי חיובא עליו.

ומסתבר שגם בעלי סברא זו מודים במקום שהאיש והאשה מצויים בבית אחד בשעת ההדלקה, שאינם רשאים להחלק לשנים ולהדליק נר לכל אחד בנפרד, וכי האי גוונא לית מאן דפליג דאשתו כגופו ממש. ואף דין הידור לא נאמר לגביהם אלא רק לבני הבית האחרים. אולם יש ללמוד מעצם היכולת להפריד בין הדבקים

ולחייב את האכסנאי להדליק נר חנוכה בברכה, שבעצם חל על כל אחד מבני הזוג חיוב אישי להדליק נ"ח בפני עצמו, אלא שבדרך כלל האיש מדליק והאשה פטורה מחמתו.

לעומתם, המהרש"ל (שו"ת מהרש"ל סי' פה), המ"טה משה' (סי' תתפג) והפר"ח (סי' תרעז) סוף סעיף א ו-ג) פסקו שאין לברך על הדלקה זו.

בשאלה זו נחלקו גם המחבר והרמ"א. השו"ע (סימן תרעז סעיף ג) פסק:

יש אומרים שאנ"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות.

ומשמע, שרק אם הבעל נמצא במקום שאין בו ישראל המדליק בברכה הוא רשאי שלא לסמוך על הדלקת אשתו, שהרי הוא חייב לראות את הנרות. אך סתם אכסנאי שמדליקין עליו בביתו אינו רשאי להוציא עצמו מכלל אנשי ביתו, ולצאת ידי חובתו בהדלקת הנר באכסניה.

והרמ"א השיג עליו והוסיף, שהאכסנאי רשאי להדליק נרות בפני עצמו ולברך עליהם, אפילו במקום שיש בו ישראל המדליק נר, כדעת תרוה"ד ומהרי"ל.

ועיין במשנ"ב (סי' תרעז ס"ק טז) שמנה הרבה אחרונים שסתמו כדעת המהרי"ל ואף הוא הכריע כדעתם, אלא שנקט שעדיף לכתחילה לצאת ידי חובת הברכות על ידי שמיעה מאחר, או לכל הפחות להקדים את זמן הדלקת הנרות באכסניא קודם הזמן שאשתו מדליקה עליו, וזאת מחשש לברכה שאינה צריכה.

מבואר אפוא, ששאלה זו – אם הבעל יכול להיפרד מאשתו, תלויה במחלוקת שבין המחבר להרמ"א, שיסודה במחלוקת הראשונים. לדעת המחבר אשתו כגופו

נר חנוכה – האם זו חובה משפחתית, החלה על כל בני הבית כאחד, כפי שעולה מדעת המחבר, או שזו מצוה אישית המוטלת על כל אחד ואחד, כפי שעולה מדעת הרמ"א.

ולדעת המחבר, מסתבר שאם בני הבית אינם רשאים להיפרד מבעה"ב, ק"ו שבעל הבית אינו יכול להיפרד מאשתו, אך לדעת הרמ"א הם רשאים להיפרד. ולשיטת הרמ"א, כל ההבדל שבין האשה לשאר בני הבית הוא בזה, שבעוד שיתר בני הבית לא רק רשאים להיפרד אלא אדרבה כך ראוי לנהוג, כמהדרין וכמהדרין מן המהדרין, בעל ואשתו אינם חייבים להיפרד, משום ש"אשתו כגופו". אך ודאי שגם להם יש רשות להיפרד זו מזה, כי המצוה מעיקרה היא אישית המחייבת כל אחד ואחד מהם בפני עצמו, אלא שהדבר אינו רצוי. ודוחק לומר שרק האשה היא זו שנגררת אחרי בעלה, בעוד שהוא אינו נגרר אחריה, וכנ"ל.

ד. האם אשה צריכה להדליק נר "למהדרין"?

ויש לדייק בדברי הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א) שכתב בגדר "המהדרין": והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים ובין נשים.

ומשמע שהאשה חייבת בנר חנוכה מצד עצמה. מיהו, משם אין ראיה, שהרי הרמב"ם סובר שבעה"ב מדליק בעצמו עבור כל בני הבית, וגם הנשים הן בכלל בני הבית, ולשיטתו אין חיוב מיוחד על בני הבית.

אך יש להביא ראיה הפוכה מן הרמ"א, שמצד אחד סובר כמו הרמב"ם ש"המהדרין

לגמרי ואין הבעל יכול להיפרד מאשתו, ואילו לדעת הרמ"א הבעל רשאי להיפרד מאשתו משום שהיא אינה לגמרי כגופו, אלא לענין זה שהיא יוצאת ידי חובה בהדלקתו. (ודוחק לומר שרק האיש יכול להיפרד מאשתו אך אשה אינה יכולה להיפרד מבעלה, כי זאת מנין לנו? ומסתבר שאין לחלק בין דין אכסנאי לדין אכסנאית. עיין מקראי קודש שם שהר"י כהן שם הסתפק בשאלה זו בסוף דבריו. ועיין להלן).

ג. מחלוקת המחבר ורמ"א בגדר "המהדרין מן המהדרין"

ונראה לתלות את מחלוקת המחבר והרמ"א בענין אכסנאי, במחלוקתם לענין "המהדרין מן המהדרין", ואזלו לשיטתייהו. המחבר (סי' תרעא סעיף ב) פסק כדעת ר"י (תוס' שבת כא, ב ד"ה והמהדרין) שבעל הבית מוסיף והולך נר אחד בכל לילה אך אינו מדליק כמספר בני הבית, "ואפילו אם רבו בני הבית לא ידליקו יותר". וטעמו, שאם ידליק כנגד כל אחד מבני הבית לא יהיה היכר לימים הנכנסין והיוצאין, כפי שכתבו בתוס' בשם ר"י.

אך הרמ"א לא חשש לסברא זו, ופסק שמנהגם של "המהדרין מן המהדרין" שכל אחד מבני הבית ידליק נרות חנוכה בפני עצמו, כעין דברי הרמב"ם (חנוכה פ"ד, הל' א-ב). ורק כדי לצאת ידי החשש של ר"י הוסיף ש"יזוהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין".

אמנם מחלוקת המחבר והרמ"א נוגעת להבנת החיוב של כל בני הבית ולא דווקא לזיקה שבין הבעל ואשתו, שם גם הרמ"א מודה שדי להם בהדלקה אחת. אך מסתבר שגם שאלה זו תלויה בהגדרת החיוב של

יה, א שיש גם דיעה הסוברת שדו-פרצופין נבראו, וא"כ אין עדיפות לאיש על האשה.)

ובחת"ס (בחידושי לשבת כא, ב) נתן טעם אחר למנהגנו שהאשה אינה מדליקה בעצמה, והוא משום שיש בזה משום פגיעה בצניעותה. ויש להוסיף טעם לדבריו על פי מי שפירש ש"אף הן היו באותו הנס", דהיינו שבנות ישראל שמרו על צניעותן, ולא יתכן להדר במצות נר חנוכה במחיר של פגיעה כל שהיא בצניעות.

אולם לכאורה יש להעיר, שטעם זה נכון רק למנהג הש"ס שהיו רגילים להדליק את הנרות על פתח הבית מבחוץ, ואז אמנם היה טעם לפגם בהדלקתה של האשה בפני העוברים והשבים משום חוסר צניעות. אך למנהג שנהגו בגולה להדליק בתוך הבית, ויש הנוהגים כך גם היום בארץ ישראל, אין בהדלקתה שום פגיעה בצניעות. ואין שום סברא לחלק בין הדלקת נר חנוכה בתוך הבית להדלקת נר שבת. והוא הדין לאשה הדרה בעליה ומדליקה בחלון, מסתבר שאין בזה חוסר צניעות כיון שאינה יוצאת בעצמה לרשות הרבים. אם כן, יתכן שהחת"ס סבר שגדרים אלו שהאשה פטורה נקבעו על פי התקנה המקורית להדליק נר מחוץ לבית, ובזה יש לפטור אותה משום צניעות. ואף לאחר שנקבעה התקנה המאוחרת להסתפק בהדלקת נר חנוכה בתוך הבית וכפי שנהגו בגולה, עדיין התקנה המקורית לא זזה ממקומה לענין זה, ופטור האשה במקומו עומד.

יתרה מזו, אפילו לדין שאנו נוהגים להדליק נר חנוכה בחוץ, מסתבר שבימינו אין בהדלקת האשה משום פגיעה בצניעותה. מכיון שבלאו הכי הנשים נוהגות לצאת מחוץ לביתן בכל יום, ורק

מן המהדרין" מדליקין נרות לכל אחד ואחד, אך מאידך חולק עליו וסובר שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו במקום מיוחד, ואילו האשה פטורה. אמנם דין זה אינו מפורש ברמ"א אך כך מקובל לומר לדעתו, ואכן הסוברים כרמ"א נהגו בכל הדורות שעברו שהאשה אינה מדליקה בעצמה. ובהסבר הדבר כתב באלהו רבה (סי' תרעא) משום ש"אשתו כגופו", וכן פסק במשנ"ב (שם, ס"ק ט).

הקשה עליו הגרצ"פ פרנק (מקראי קודש לחנוכה סי' יד) התייח אשה נשואה, רווקה מאי איכא למימר, והרי המנהג המקובל שבנות רווקות אינן מדליקות בעצמן אלא רק הבנים? ונראה לתרץ שחכמים לא חייבו את האשה לנהוג במצוה בתקופת רווקותה בלבד כשאין לה המשך אחר נישואיה, משום שעיקר תפקודו ושלמותו של אדם אינה אלא כשהוא נשוי, ורווקותו אינה אלא זמנית ועראית.

(וזכרני שראיתי במהר"י ענגיל שהקשה על הסברו הידוע של האבודרהם שאשה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן משום שהיא משועבדת לבעלה. והקשה הגר"י ענגיל: התייח נשואה, רווקה מאי איכא למימר? ותירץ שמכיון שהאשה נבראה מצלעו של אדם הראשון, כל קיומה בעולם הוא מכוח היותה חלק מבעלה. ולכן עיקר חיובה במצות הוא רק בהיותה נשואה, אלא שאז היא מנועה מקיומן של מ"ע שהז"ג מפני שהיא משועבדת לו, וגדר זה מלווה אותה גם בימי רווקותה. ואילו תקופת רווקותה לכשעצמה לא מובאת כלל בחשבון כי אין לאשה קיום גמור אלא בהיותה נשואה ולא בהיותה רווקה.)

ולדבריו י"ל שאשה אינה יכולה להיפרד מהאיש, בעוד שהאיש יכול להיפרד מהאשה. אולם סברה זו מבוססת על דברי דרוש. לעומת זאת, עיין ערובין

מלכתחילה היה "נר איש ואשתו". ואע"פ שהנשים שלנו אינן נוהגות להדליק נר חנוכה בעצמן, מ"מ למדנו מדבריו של"מהדרין מן המהדרין" יש מקום לומר שהאשה תחייב את עצמה בהדלקה, אם משפחתה נוהגת כדעת הרמ"א.

עוד יש ללמוד, שהיא רשאית לחייב את עצמה בהדלקת נר חנוכה בקל וחומר ממצוות עשה שהזמן גרמן כמו שופר וסוכה, שמצד הדין היא פטורה מהן לגמרי ואעפ"כ לדעת ר"ת (ראש השנה ג, א בתוס' ד"ה הא) היא רשאית לחייב בהן את עצמה ואף לברך עליהן. וק"ו במצוות נר חנוכה, שהרי מעיקר הדין היא חייבת בה מצד עצמה משום שאף היא היתה באותו הנס, אלא שלמעשה היא יוצאת ידי חובתה על ידי בעלה. ומסתבר, שלפחות כשהיא רואה צורך להדליק בעצמה ואינה רוצה לצאת בהדלקת בעלה מסיבות מוצדקות, שאז היא רשאית לקבל על עצמה את החיוב המקורי ולהדליק ולברך בעצמה.

ה. אשה שבעלה יגיע מאוחר

מעתה יש לדון בכל מקרה לגופו: במקרה הראשון, שהאשה רוצה להדליק נר חנוכה בזמנו ולא לחכות לבעלה שיבוא אחר כך, יש לדון משתי נקודות מבט: מצד הבעל ומצד האשה. מצד הבעל, האחרונים הסתפקו מה עדיף לעשות כשאינו יכול להדליק נר חנוכה בעצמו – האם עדיף שבעל הבית יקיים את מצות ההדלקה בעצמו, לאחר זמנה העיקרי, או עדיף שיצא ידי חובה על ידי שליח שידליק את הנר בזמנו. (עיין חיי אדם' כלל סח ס"ז, ו'שדי חמד' כללים אות ז ס"ס א, ו'דעת תורה' ס"י כה). אמנם כאן מדובר באשתו שהיא כגופו ועדיפה מסתם

במצב החברתי שהיה בימי קדם כאשר יציאת אשה מחוץ לביתה היתה תופעה נדירה היה בכך חוסר צניעות. (עיין ברמב"ם הל' אישות פי"ג הי"א, ובמקום אחר הארכנו בגדר "כל כבודה בת מלך פנימה" בימינו).

ולעניינו, יש ללמוד מן החת"ס, שהרמ"א מודה בעקרון לרמב"ם שגם האשה בכלל ההידור של "נר לכל אהד ואהד", ורק מסיבה אחרת נהגו הנשים להימנע מכך אלא יוצאות בשל בעליהן. אולם במקום שהיא רוצה לצאת בעצמה ואין בזה פגם בצניעותה, גם הוא מודה שהיא רשאית לעשות זאת.

ויתכן ללמוד מן החת"ס שמעיקר הדין אשה רשאית להדליק נר חנוכה אפילו בנוכחות בעלה, וכפי שהעידו על גדול אחד שהורה לאשתו ולבנותיו להדליק נר חנוכה כדי לקיים מצות מהדרין מן המהדרין (עיין 'מקראי קדש' לר"מ הררי, פ"ט הערה ב). ועל כרחק סבר שכיום השתנו הטבעים, ודרך אשה לצאת מחוץ לביתה הרבה יותר מבעבר. ולא גרע נר חנוכה שיש בו פרסומי ניסא ממצות ביקור חולים וניחום אבלים שדרכה לצאת מביתה לשם קיומם כפי שהוזכר ברמב"ם עצמו (שם), ובלבד שכוונתה לשם שמים ולא למטרות זרות, (ועיין אג"מ או"ח ח"ד סי' מט).

אלא שלענין מצוה זו לא כל המקומות שווים, ואין לדמות מקומות שבהן ישנה מודעות נשית עצמית חזקה, ושם מצויות נשים דתיות שמתוך מניעים דתיים טהורים מרגישות צורך לקיים בעצמן מצות שאינן חייבות בהן, למקומות אחרים. וחזקה על אותו גדול שהוראתו באה ממקור טהור.

וכן משמע מדברי הפמ"ג שהבאנו לעיל שדייק מלשון הרא"ש שאשה חייבת להדליק נר חנוכה, ועיקר התקנה

יתרה מזו, ודאי ישנם מצבים שגם המחבר מודה שאין לאשה להמתין לבעלה, וכגון שהוא עתיד להגיע לביתו בשעת לילה מאוחרת שכבר כלתה רגל מן השוק לגמרי, גם בימינו וגם בני הבית כבר רגילים ללכת לישון. נראה להורות לה שהיא חייבת להדליק מוקדם ואל לה להמתין לבעלה, אפילו לשיטת המחבר.

אך אם הבעל מאחר רק קצת והאשה רוצה להדליק מיד עם השקיעה יש מקום אולי לומר שההדלקה בזמן אינה מעיקר הדין אלא רק משום "זריזין מקדימין למצות". (ועיין בספרי 'באהלה של תורה' [ח"ב סי' צט] שכתבנו, שאמנם בימיהם שהרגל כלתה מהשוק מיד עם השקיעה זמן זה נקבע בזמן העיקרי של המצוה, אולם בימינו שבשעת השקיעה הרחוב הומה אנשים והחנניות שוקקות לקוחות, יתכן שמעיקר הדין אין חובה להדליק דווקא עם השקיעה אלא רק מצד זריזין מקדימין. ומעולם לא שמענו שמורים למי שהתאחר מלהדליק עד שעות אלו, שעליו להדליק נר חנוכה בלא ברכה.)

סברא זו נכונה במיוחד לאלו שאינם מקפידים להניח את החנוכיה בחלון אלא בתוך הבית, כך שהיא אינה נראית לעוברים ברחוב. ואם כן, ודאי שאין חובה להדליק אותה עם השקיעה דווקא. אדרבה, חובת 'פרסומי ניסא' מתקיימת לנוהגים כן בקרב בני הבית בלבד, וא"כ ראוי להמתין ולהדליקה בזמן שבני הבית מתכנסים בו. (עיין בדבר יהושע להגרי"מ ארנברג [ח"א סי' מ' וח"ב סי' קא-קג שתקנת ההדלקה משום פרסומי ניסא בטלה לגמרי, ואמנם אין סומכים על הוראתו לכתחילה אבל רבים סומכים עליה בדיעבד, ובפרט אלו שדרים בקומות העליונות). וסברא דומה לזו כתבו הפוסקים (משנ"ב סי' תרעב ס"ק יא), שהמדליק בשעה מאוחרת כאשר בני הבית כבר ישנים ידליק בלא ברכה, כי עיקר

שליח, ואילו הם דנו בשאלה חמורה יותר, אם עדיף לקיים את המצוה בזמנה ע"י שליח או מאוחר יותר על ידי עצמו. ואעפ"כ שאלה זו דומה גם לנד"ד, שכן גם על פי הסברא ש"אשתו כגופו" סוף סוף בעל הבית לא הדליק בעצמו. וכן משמע מהמשנ"ב (סי' תרעו ס"ק יב) שגם במקום שהאיש מינה את אשתו להדליק בשליחותו, עדיף שהוא ידליק בעצמו בזמן ההדלקה משום ש"מצוה בו יותר מבשלוחו", ואע"פ שהיא כגופו. וכאמור, שאלה זו לא הוכרעה באופן מוחלט לכאן או לכאן.

אך גם אם ננקוט שמצד הבעל ראוי יותר לדחות את זמן הדלקת הנרות כדי שידליק אותם בעצמו, עדיין עלינו להתייחס גם לצד של האשה, שהרי אף היא חייבת במצות ההדלקה בזמנה. ולכאורה, כל עוד הם לא נחלקים זה מזה אלא מקיימים את המצוה כאחד, עדיף שהיא תדליק את הנר בזמנו כדי שלפחות היא תקיים את המצוה כהלכתה. ולא אתי הידור מצוה דידיה, דהיינו שרוצה להדליק בעצמו משום ש"מצוה בו יותר מבשלוחו", ודחי את עיקר המצוה דידיה שחייבת להדליק נר חנוכה בזמנו.

אלא שיש להבחין בענין זה בין אשה שמשפחתה נוהגת כמחבר לבין זו שמשפחתה נוהגת כרמ"א, וכפי שביארנו לעיל בהרחבה. אשה הנוהגת כמחבר אינה חייבת בעצמה, אלא חובת ההדלקה היא על בעל הבית אפילו כשהוא מתאחר מלהדליק, והוא זה שמוציא את כולם. ולעומת זאת, אשה הנוהגת כדעת הרמ"א, עדיף שהיא תדליק בזמן כדי שלפחות היא תקיים את המצוה כזריזין המקדימין, וכפי שכתבנו.

המקדימים במצוות" תוציא גם את בעלה ידי חובתו. וכל שכן, במקום שהוא מתאחר מאוד להגיע לביתו.

אך יש להדגיש, שכל זה מותנה בכך שבעלה אינו מקפיד על הדלקתה, וזו לא תפר חלילה את שלום הבית, כי שלום בית קודם לנר חנוכה כמבואר בגמרא (שבת כג, ב) "נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו". ואם כי אינה דומה אכילת סעודת שבת בחשיכה שיש בה עוגמת נפש רבה לנד"ד, אך אף על פי כן נלפענ"ד שאין לפסול על הסף רגשות כאלה גם אם אינן תואמות לגמרי את ההלכה. וכמו שיובא להלן שיש להתחשב באשה המאחרת לבוא כך יש להתחייב בבעל המאחר לבוא.

ו. בעל שאשתו מגיעה מאוחר

עתה נבוא לדון במקרה השני, שהבעל נמצא בביתו בשעת ההדלקה, אלא שהוא רוצה להמתין עד שאשתו תשוב.

מצד הבעל מקרה זה חמור יותר, שכן הוא יכול לקיים את המצוה בזמנה ולהיות מן הזריזין המקדימין למצוות, ויתכן שהחייב להדליק נר חנוכה בזמנו הוא מעיקר הדין כפי שחקרנו לעיל. אלא שמאידך יש לדון, שאולי עליו להעדיף את ההמתנה לאשתו, כדי שגם היא תזכה להשתתף בעצמה בהדלקת הנרות.

ולכאורה גם מצד האשה אין הצדקה לדחיית הדלקת הנרות, משום שהמצוה מתקיימת בשלימותה גם בהעדרה.

ואם נפרט, ישנם שני חיובים בנר חנוכה: א. להדליק את הנרות. ב. לראות אותם. ואילו אשה זו יכולה לצאת ידי שניהם, אפילו כשהיא מאחרת לשוב לביתה ולא השתתפה בהדלקת הנרות. היא יוצאת ידי מצות ההדלקה בזה

'פרסומי ניסא' בשעה זו אינו אלא לבני הבית. ומסתבר, שכשם שאין פרסומי ניסא לבני הבית בשעה מאוחרת כשהם ישנים, כך אין להם פרסומי ניסא בשעה מוקדמת כשהם אינם בבית. וצ"ע.

על כל פנים, אם כנים דברינו שחיוב ההדלקה בזמנה הוא רק משום "זריזין מקדימין", יש מקום לומר שאין זו חובה גמורה, והאשה רשאית להמתין לבעלה כדי שהוא יקיים את המצוה בעצמו בשעה יותר מאוחרת, והיא נגררת אחריו.

ומאידך, גם אם היא רוצה לדקדק במצוות ולהיות מן הזריזין, אין זה בגדר חיוב אלא בגדר הידור. וספק אם היא רשאית להעדיף הידור זה שלה על ההידור שלו להדליק בעצמו משום ש"מצוה בו יותר משלוחו". מה גם, שבלאו הכי לדעת המחבר היא אינה רשאית לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, כלומר אשה אינה רשאית לברך על רצונה להתחייב במצוה, וא"כ היא אינה יכולה לברך על מצוה זו, כיון שאינה חייבת לקיים אותה בעצמה.

ורק אם הם נוהגים להניח את החנוכיה בפתח או בחלון, ובעלה עתיד לחזור לאחר שהרגל מתחילה להתמעט מן הרחובות גם בזה"ז, מסתבר שהיא חייבת להדליק בזמן. (נראה לענ"ד שמכיון שזמן נעילת החנויות הוא 7.00 בערב, כחצי שעה אח"כ הרגל מתחילה להתמעט מן השוק). כל זה לאשה הנוהגת כהכרעת המחבר.

לעומתה, אשה הנוהגת כדעת הרמ"א – שבאופן עקרוני גם היא חייבת בהדלקת הנר מצד עצמה – אין ראוי לה לאחר את מצוותה עד שבעלה יבוא. אלא ראוי לה להדליק את נר החנוכה בזמנו העיקרי כדי שתצא בעצמה ידי חובת ההדלקה, ואגב קיום המצוה שלה בהידור כ"זריזין

שהאשה רשאית להתכוון שלא לצאת בהדלקת בעלה על מנת שתוכל להדליק בעצמה, כפי שהוא רשאי לעשות כן בשעה שהיא מדליקה, ודוחק לחלק בינו לבינה כפי שביארנו לעיל.

אלא, שלעתים האשה אינה מסתפקת בקיום המצוה באופן זה, אלא היא רוצה להיות נוכחת ולהשתתף בעצמה בהדלקת הנרות, אע"פ שמעיקר הדין די לה שתראה את הנרות דולקים. אמנם אין לה מצוה מוגדרת בנוכחות זו, אך ודאי שהרגשת הלב שונה כאשר כל בני המשפחה עומדים ליד בעה"ב בזמן הדלקת הנרות ואשתו בתוכם. ובאמת מסתבר, שאלו הנוהגים להדליק נרות בתוך הבית והנוכחות של בני הבית היא עיקר ה'פרסומי ניסא' שלהם, צריכים מעיקר הדין להמתין ולהדליק כאשר כל בני הבית מכוונסים, ובודאי שראוי להמתין לעקרת הבית שהיא עיקרו של בית.

אם כי, הניסיון מעיד שרגשות אלו תלויים לרוב ברמתו ההלכתית של הבית ובאווירה התורנית השוררת בו. מי שכל עולמו נגזר מההלכה והוא מבין את משמעות האיחור של ההדלקה, והוא מזדהה עם הנורמות ההלכתיות ומפנים אותן, גם הרגשותיו יתעלו בהתאם. אך מכיון שאצל רוב בני האדם הרגשת הלב אינה זהה לדרישות ההלכתיות, ואין לפסול על הסף הרגשות אלו, בפרט אצל אשה שאונאתה מצויה. לכן יש היתר להמתין עד בואו של בן הזוג בערב ולקיים אז את ההדלקה בצוותא, ובלבד שהשעה לא תהיה מאוחרת מדי.

ומצאתי בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקלב) שדן במקרה שבעל הבית רוצה להמתין לבתו עד שתחזור מן העבודה

שבעלה מדליק גם עליה. וכיון שהיא יכולה לראות את הנרות בשעה שתחזור לביתה אם הם עדיין דולקים, נמצא שהיא עתידה לקיים את מצות הראיה. או לחילופין, היא יכולה לקיים מצוה זו כשתראה את הנרות הדולקים בחלונותיהם של אחרים.

ובאמת, אם הנרות כבר כבו עד חזרתה – וממילא היא איננה יכולה לראות עוד נרות דולקים, ואפילו של אחרים – מסתבר שהיא חייבת להדליק נרות בעצמה כדי לקיים מצות ראיה. (ופשוט שחובת הראיה היא אישית, והאשה אינה יוצאה ידי חובה זו בראייתו של בעלה. והראיה, שחכמים קבעו ברכה מיוחדת על הראיה למי שאינו מדליק בעצמו, וראיה זו לא ניתנת למסירה מדין שליחות כיון שאין בה מעשה. עיין קצוה"ח סי' קפב ס"ק א).

וראיתי להגר"מ אליהו בהערותיו לקישו"ע, שכתב שאין לברך ברכת הראיה על נרות שעברה חצי שעה מהדלקתן. ולדבריו האשה לא תוכל לברך על ראיית הנרות. ויש מקום לדון בימינו שהרגל אינה כלה מן השוק זמן רב יותר מאשר חצי שעה אחרי השקיעה, וא"כ כל זמן שעוברים ושבים מצויים ברחוב והנרות דולקים יש מצוה בראייתם. ולפי סברא זו, אולי גם אחרי חצי שעה אפשר לברך על ראיית הנרות. וצ"ע.

וכתוצאה מכך, אם היא רוצה להתחייב בהדלקת הנרות בעצמה, עליה להתכוון שלא לצאת בהדלקת בעלה, כדי שיחול עליה חיוב נפרד, ורק אז היא תוכל להדליק בעצמה. אלא שהוראה זו נכונה רק לנוהגים כרמ"א שפסק כמהרי"ל, ואילו אשה הנוהגת כמחבר אינה רשאית להדליק בעצמה. ולדעת המהרי"ל מסתבר

קצת יותר מאוחרת. ולעומת מצות זריזין יש מקום בהלכה להעדיף את השיקול החינוכי והרגשי של בני הבית החפצים להשתתף בעצמם בפרסומי ניסא, כשהם נוכחים בזמן ההדלקה.

מסקנות

א. מעיקר הדין על כל בני הבית להשתדל להימצא בביתם עם השקיעה או צאת הכוכבים, כדי שכולם ישתתפו בהדלקה ברוב עם ובפרסומי ניסא. לכן יש להפסיק כל עיסוק חשוב בשעה זו, יהיה אשר יהיה, ולהתפנות למצות הדלקת הנר.

ב. בשעת דחק גדולה, אם הבעל או האשה אינם יכולים להימצא בבית, כל אחד מהם יכול להדליק את הנר בזמנו העיקרי, ולפטור בכך את בן זוגו. אך אם הדבר פוגע באוירת הבית, עדיף שבני הבית ימתינו זה לזה, כדי לקיים את המצוה בחיק המשפחה כולה.

ג. למנהג אשכנז, אם האשה מעוניינת להדליק נר חנוכה בעצמה, היא רשאית לעשות זאת אפילו בברכה. אך עליה להקפיד להתכוון שלא לצאת ידי חובתה בהדלקת בעלה.

ד. למנהג הספרדים אין אפשרות לבעל או לאשה להדליק נר חנוכה, לאחר שבן זוגם הדליק אותו בעבורם.

ה. לכתחילה יש להדליק גם היום עם השקיעה או עם צאת הכוכבים, איש לפי מנהגו. אולם בשעת הדחק ניתן לדחות את ההדלקה עד השעה 7.30 בערך, שאז הרחובות מתחילים להתרוקן.

ולהדליק אז את הנרות, ובא לדון בדבר מצד סוגיית "אין אומרין לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך" (שבת ד, א). ומסקנתו, שעליו להמתין לה ולדחות את הדלקת הנר לאחר זמנו משום שלזכות בניו ובני ביתו אומרים לו חטא כפי שנקטו התוס' (שם, ד"ה חטא), שהרי האב מצווה בערבות מיוחדת על בניו ובנותיו יותר משאר העולם כדי שלא יתפס בעוון אנשי ביתו. אך יש להדגיש, שהוא מסתמך בעיקר על המנהג הרווח בזמננו להדליק נר חנוכה בתוך הבית, ולכן לדעתו החיוב להדליק עם השקיעה או עם צאת הכוכבים הוא רק מצד זריזין מקדימין. ומשום כך, בדיעבד יכולים להדליק גם מאוחר יותר, ואין לך דיעבד גדול יותר מן האילוץ המשפחתי שמחייב את ההמתנה לבת.

אלא שבסופו של דבר, עיקר השיקול של ה'משנה הלכות' להתיר את דחיית ההדלקה, נוגע לצדדים החינוכיים והרגשיים. וז"ל:

אם הבת לא תדליק ולא תראה הדלקת נרות תתרגל ככה שלא להדליק ולבטל המצות, כי ההרגל נעשה טבע שני כמאמר החכם. ולהדליק לעצמה ולברך נמי הוא מילתא חדתא, שאין מדרך הבתולות להדליק נרות חנוכה, כידוע.

ואם כן, נלענ"ד שיש מקום להשתמש בסברא זו אפילו ביחס למי שמדליק בחלון ביתו לפרסומי ניסא. שאמנם ודאי ראוי להורות לו להדליק מוקדם ככל האפשר, אך בדיעבד אין בדחיית ההדלקה משום ביטולה של המצוה, מכיון שמצות נר חנוכה יכולה להתקיים היום גם בשעה

סימן נז

הדלקת נר חנוכה נוסף

שאלה

אדם הדליק בטעות בלילה הרביעי
חמישה נרות, מה עליו לעשות?

תשובה

א. לכאורה התשובה פשוטה, שיכבה את הנר הנוסף. אלא שהשאלה היא מהו הנר הנוסף? כי אם יכבה את הנר הראשון נמצא שביטל את מצותו העיקרית שדיו בנר אחד, וא"כ ביטל את כל חיוב המהדרין. כי המהדרין מוסיפין על הנר האחד עוד נרות כמספר הימים, וללא נר ראשון גם הנוספים אינם תוספת כלל. הדבר תלוי בשאלה, האם המהדרין הם תוספת לנר הראשון, או שהם חיוב חדש ונמצא שכל הנרות יחד הם מצות מהדרין ואין נפ"מ איזה נר יכבה. אך אם נניח שהמהדרין מוסיפים נרות נוספים על הנר הראשון, החיוב הבסיסי נשאר במקומו ויתר הנרות הם רק תוספת, א"כ יש לכבות את הנר האחרון. אלא שצריך לוודא מיהו הנר האחרון, האם הנר שהודלק אחרון, או מכיון שמתחילים כל יום מהנר הנוסף א"כ הנר האחרון שהודלק אחרון הוא הנר הראשון?

ב. בתשובתנו הקודמת (סי' נו) כתבנו שהמחלוקת בין הרמב"ם והרמ"א בגדר המהדרין מן המהדרין בנ"ח היא אם מצות המהדרין מן המהדרין היא חפצית על הבית או אישית על כל או"א. כי החיוב הבסיסי של נר איש וביתו הוא לכר"ע חפצית על הבית, אך בגדר המהדרין והמהדרין מן המהדרין נחלקו הדעות,

לדעת הרמב"ם גם למהדרין ולמהדרין מן המהדרין נשאר גדר המצוה חפצית על הבית, ולכן בעה"ב הוא שמדליק ופוטר את כל בני הבית מלהדליק. ולדעת הרמ"א גדר המהדרין והמהדרין מן המהדרין שונה. חיובם הוא חיוב אישי. הם אינם רוצים לצאת י"ח ע"י בעה"ב, אלא רוצים לקיים את המצוה בעצמם. מעין מצוה בו יותר מבשלוחו.

אלא שא"כ קשה מדוע אשה לא מדליקה בעצמה? הרי גם אשה חייבת בנ"ח, שאף היא היתה באותו הנס, ואם החיוב הוא אישי, אשה אינה יכולה להיפטר בהדלקת בעלה, כשם שאינה נפטרת בקריאת המגילה ע"י בעלה. ואע"פ שאשתו כגופו, לא מצינו דוגמא לכך שהגדר של "אשתו כגופו" מועיל לפטור זה את זו מקיום מצוות אישיות. וק"ו הבנות שהן כבר בנות מצוה, מי פטרן? והרי הנוהג המקובל הוא שבנות הנמצאות בבית אביהן גם אם הן בוגרות, אינן מדליקות בעצמן אלא יוצאות בהדלקת אביהן.

וגם לפי החת"ס שפטרנו נשים מהדלקת הנר בגלל צניעות, עדיין קשה, הרי הדין עצמו לא נעקר ואשה חייבת בעצם בהדלקת הנר, אלא שבעלה ואביה מוציאה וע"כ צ"ל משום שהן נכללות במצות הבית. כלומר שגם למהדרין ולמהדרין מן המהדרין לא פקע הגדה הבסיסי של החיוב החפצית לגמרי, אלא הוא נשאר בעינו, לפחות לעניין חיובן של נשים, ועליו בונים המהדרין והמהדרין מן המהדרין את חיובם האישי.

ההידור אינו מופקע מדין החיוב העיקרי. ולכן סובר הרמ"א שבפועל ההידור יכול להיות גם כשהוא נפרד מהחיוב העיקרי, אך בעצם הדין אין הפרדה. ומשום כך ההפקעה אינה מוחלטת. כלפי האשה והבנות החיוב הוא חפצי וכלפי הבנים החיוב הוא אישי והם מנותקים למעשה מהחיוב החפצי של בעה"ב והנשים. לדעת הרמב"ם ההידור חייב להיות חלק מהחיוב העיקרי, גם בפועל, במעשה ההדלקה.

ד. אך אפ"ל שלא כוונת בעל הבית היא הקובעת, אלא כוונת בני הבית היא המפקיעה אותם מהדלקת בעה"ב. בעה"ב מצדו מדליק עבור כולם כדין המצוה הבסיסית, אלא שבני הבית רוצים להדר ולצאת בעצמם. וכן משמע משו"ת רבי עקיבא איגר (מה"ת סי' יג), אלא שהוא מקשה על כך קושיה מהדלקת בעה"ב עצמו. וז"ל:

ע"ד שאלתנו במי שהדליק נר חנוכה בליל ח' ושכח לברך על הדלקתה ורק קודם שהדליק כולו, נזכר דעדיין לא בירך אם יש לו לברך או לא...

לכאורה כבר גמר מצותה מיד כשהדליק נר אחד, דמה שמוטיף הנרות רק מחמת הידור מצוה דלא שייך לברך עליו, ואין להביא ראיה דשייך לברך על ההידור דאנן מברכין כל ב"ב, אף דמדינא נר איש וביתו, ואינך בכלל המהדרים, זה אינו, דשאני התם כיון **דרצונו להיות מהמהדרים כוונתו שלא לצאת** בשל זה המדליק, וממילא מחויב מדינא. וכמ"ש המג"א (סי' תרע"ז סק"ט).

ומה"ט קשה לי במ"ש הרמ"א (סי' תרע"ד) ונהגו בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, ובמג"א שם דבנר א' סגי לכל בני בית, והא מ"מ כיון דאין רצונו לצאת

ג. אלא שא"כ תסתער עלינו שאלה קשה, איך המהדרין והמהדרין מן המהדרין יכולים לברך הרי אביהם כבר פטרם בכך שהדליק עבור הבית כולו (שהרי את אשתו ובנותיו הוא מוציא בכך)?

ומסתבר ששני סוגי חיוב אלו, החיוב הבסיסי של נר איש וביתו והחיוב של המהדרין והמהדרין מן המהדרין שונים זה מזה. וכשבעה"ב יודע שבניו הזכרים ידליקו בעצמם מתכוון להוציא רק את עצמו, וגם את אשתו ובנותיו, ולא להוציא את בניו הזכרים והם חייבים לצאת בעצמם. וצריך לומר שפלגינן הדלקה, כלפי האשה והבנות הדלקתו היא חפצית, לפטור אותן. וכלפי בניו הזכרים הדלקתו היא אישית, ואין כוונתו לפטור אותם (ר' גיטין טו, ב"א כולו בקיום הגט או כולו בתקנת חכמים ועיי"ש דוגמאות נוספות ומשמע שבדרך כלל לא ניתן לקיים מצוה בשתי דרכים חציה בדרך אחת ושניה בדרך אחרת. וצ"ל שכך היתה התקנה שגם המהדרין והמהדרין מן המהדרין לא מופקעים לגמרי מהחיוב הבסיסי אלא הפקעה חלקית).

לכשתמצי לומר הדבר תלוי במידה מסוימת בהסברו של הגר"ז (על הרמב"ם הלכות חנוכה) את מחלוקתם של הרמב"ם והרמ"א. לדעתו, הם נחלקו בשאלה, האם יש הידור בפנ"ע או שההידור חייב להיות חלק בלתי נפרד מהחיוב העיקרי. לדעת הרמב"ם ההידור חייב להיות חלק מהדין העיקרי, ולכן בעה"ב מדליק עבור כולם. לדעת הרמ"א, ההידור יכול להיות מנותק מהחיוב העיקרי, ולכן כל אר"א מבני הבית מדליק בעצמו. לדברינו יוצא שגם הרמ"א מודה בעקרון שאין הידור בפנ"ע. ההידור מבוסס על החיוב העיקרי והוא חלק ממנו, אלא שזיקת ההידור לחיוב העיקרי לא חייבת להיות בפועל, אלא רק בדיון, שדין

(כא, ב ד"ה והמהדרין). וכ' הכת"ס (או"ח סי' קלה) שאם אין לו נרות כמספר הלילות שידליק רק נר אחד כעיקר הדין. כי אם ידליק מספר רב יותר של נרות, אך לא כמספר הימים היוצאים, לא יקיים את מצות המהדרין כלל, והתוספת פוסלת את העיקר (דוגמא לכך היא דעת ר' יהודה שלולב צריך אגד וכל המוסיף גורע ומבטל את כל האגד כי מעיקר הדין האגודה צריכה להיות יחידה אחת. כן מספר הנרות כל יום הוא יחידה אחת. ועיין דוגמאות למספרים כאלו בהלכה במפענח צפונות לרוגאצ'ובי פ"ט).

ומכיון שהדלקה עושה מצוה ובעת ההדלקה הדליק נר נוסף ולא קיים כלל מצות מהדרין לא יעזור הכיבוי. ואם רוצה לקיים את מצות המהדרין עליו לכבות את כל הנרות ולהדליקן מחדש. ואין לומר שמכיון שלפני שהוסיף את הנר הנוסף כבר הדליק נרות כראוי ויצא י"ח מהדרין כשהדליק את הנר הנוסף דינו ככבתה ואין זקוק לה. ויצא י"ח מהדרין. כי רק כשכבתה מאליה אין זקוק לה, אך כשכיבה בידיים זקוק לה, אם כי י"ל שמכיון שהדליק נר נוסף בשוגג דינו ככבתה מאליה (שו"ע תרעג, ב). אלא שצ"ע אם יש לדמות נ"ד לכבתה, שהרי כאן תוכ"ד להדלקת הנרות כהלכה הוסיף את הנר הנוסף וקלקל את הכל. ואולי הדבר דומה למדליק במקום שיש רוח שגם אם הודלקה הפתילה לרגע קצר מכיון שמיד כבתה זקוק לה (עיין מג"א סי' תרעג ס"ק יב ויש לחלק). ועיין באה"ל (ס"ס תרעג) שאם כבה אחד מהנרות תוך כדי הדלקה צריך לחזור ולהדליקו מחדש. וא"כ ה"ה אם תוך כדי הדלקת הנרות הוסיף נר נוסף. מה גם שיתכן שהקלקול היה מעיקרא, כי נוהגים להדליק תחילה את הנר הנוסף (ועיין להלן מחלוקת בהגדרה זו)

בהדלקתו של זה המה מחוייבים מדינא בהדלקה והוי נר חנוכה ממש וצ"ג. אבל לענין מספר הנרות, מיד שהדליק נר אחד יצא ידי המצוה, וההוספה רק מכלל מהדרין י"ל דלא שייך לברך עליו.

הגרעק"א מבחין בין המהדרין, שכל או"א מבני הבית מדליק, לבין המהדרין מן המהדרין שגם בעה"ב עצמו מוסיף והולך. המהדרין הפקיעו את עצמם מהדלקת בעה"ב ולכן לדעתו יכולים להדליק מנר לנר, כי כל נר הוא עיקר המצוה. לעומת זאת המהדרין מן המהדרין לא הופקיעו מהחוב הבסיסי של הנר האחד. ולכן כשהדליק את הנר הראשון יצא מעיקר הדין ויתר הנרות אינם מעיקר הדין. ואינו רשאי להדליק מנר לנר. אך אפ"ל שבעה"ב מצדו מתכוון להוציא את כולם ורק בני הבית הם שאינם רוצים לצאת בהדלקתו נמצא שמבחינתו הנר שלהם קדוש פחות מנרו. אמנם מבחינתם קדושת הנרות שלהם ושלו שוה, אך מכיון שמבחינתו יש הבדל בין הקדושות אין להדליק מנר לנר. בסוף תשובתו הנ"ל הביא הגרע"א מחלוקת בין הפר"ח והא"ר (בסי' תרעב). לפי הפר"ח אינו מברך על הנר הנוסף, כי יצא כבר יד"ח בנר הראשון. כלומר המהדרין לא מנותקים מהחוב הבסיסי. ולפי הא"ר מברך, כלומר המהדרין מנותקים מהחוב הבסיסי וחל עליהם חיוב חדש שבו כל הנרות יחד הם מצוה אחת.

ה. ונראה שנ"ד, אדם שהדליק נר נוסף, יהיה תלוי במחלוקת הפר"ח והא"ר. לדעת הא"ר, שמצות המהדרין היא לא תוספת על הנר הבסיסי, אלא רק כל הנרות יחד הם פרסום נסו של יום, מספר הנרות חייב להיות מדויק, לא פחות ולא יותר. כי כל שינוי אין בו פרסומי ניסא וכמש"כ התוס'

מדליקין (שם) בשם רבינו מאיר שיש להתחיל לצד שמאל כדי לפנות לימין משום כל פינות שאתה פונה וכו' (יומא טו:) אם כן ראוי הוא להתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימיני ויברך. ובליל שני כשיוסיף נר אחר אצלו יתחיל ויברך על הנוסף שהוא יותר שמאלי כדי להפנות לימין כדברי רבינו מאיר. נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס שהרי בתוספת הימים ניתוסף הנס. אבל אם היה מתחיל בליל הראשון להדליק בנר השמאלית גם בליל שני היה צריך להתחיל בו כדי להפנות לימין כדברי ה"ר מאיר וכן בליל שלישי וכן כל הלילות ונמצא שאין מברך אלא על נר אחד כל ימי חנוכה עכ"ל.

לדעת שניהם מברך שעשה נסים על תוספת הנס ולא נחלקו אלא בשאלה אם מתחיל בנר הקבוע דהיינו במצוה הבסיסית או בנר הנוסף. לכשתמצי לומר בזה נחלקו, האבודרהם סובר שגם למהדרין יש רובד בסיסי של המצוה העיקרית והמהרי"ק סובר שהמהדרין נעקרו מהמצוה העיקרית. הגר"א חולק על המהרי"ק וכותב:

ואין לו טעם וריח שזה אינו רק למהדרים מן המהדרים ויניח עיקר המצוה ויברך על הרשות!! ומברך תמיד על סמוך לפתח ועל עיקר המצוה.

אך לדברינו קושית הגר"א אינה חמורה כ"כ, כי המהרי"ק יוכל לסבור שאה"נ מאחר והוא העדיף לקיים את מצות המהדרין מהמה"ד, פקע ממנו חיוב הנר האחד, העיקרי, ואדרבה הפרסומי ניסא של מספר הימים מחייב להתחיל בנר הנוסף לאותו לילה.

ז. נמצא ששאלתנו תלויה במחלוקת הא"ר והפר"ח ומחלוקתם תלויה במחלוקת

וא"כ הנר הראשון הודלק שלא כדין וקלקל את כל הנרות בשעת הדלקתם. וגם אם יכבה אח"כ את הנר הנוסף לא יצא י"ח. ולא חל כאן דין כבתה אין זקוק לה, כי רק אם קיים את המצוה כהלכתה כבתה אין זקוק לה אך כאן לא קיים את מצותו כלל. את עיקר הדין לא קיים, כי התכוון להדר וגם י"ח הידור לא יצא כי לא הדליק את המספר הראוי.

אך לדעת הפר"ח שיש שני רבדים למצוה, הרובד הבסיסי ועליו התוספת מסתבר שהנר הראשון הוא החובה העיקרית והיתר מהדרין מהמה"ד. וגם את מצות המהדרין מן המהדרין קיים מיד כשהדליק ד' נרות והנר האחרון אמנם קלקל את מספר הנרות אך לא קלקל למפרע את כל ההדלקה וההדלקה של הנרות הראשונים היתה כהלכתה ולכל היותר דינו ככבתה בשוגג וכשיכבה את הנר הנוסף חזר מספר הנרות הראשון למקומו ויצא י"ח הדלקה.

ו. לדברינו, השאלה אם הנר הראשון הוא הנר הנוסף או שהנר האחרון הוא הנר הנוסף תלויה בשאלה האם מצות המהדרין מהמה"ד מפקיעה את המצוה העיקרית או שהיא תוספת עליה. ובשאלה זו נחלקו האבודרהם והמהרי"ק הביאם הב"י בסי' תרעו:

כתב ה"ר דוד אבודרהם בלילה השני מברך קודם ההדלקה להדליק. ושענשה ניסים מברך לאחר שמדליק נר ראשון קודם שידליק נר שני שהוא נס אותו היום עכ"ל. נראה מדבריו שבנר שהתחיל להדליק בליל ראשון בה מתחיל בכל הלילות.

אבל מהר"י קולון ז"ל כתב בשורש קפ"ג מאחר שכתב המרדכי בפרק במה

חומר זה אינה מעיקר הדין. והנימוק שכתב הרמ"א י"ל שהוא ג"כ בגלל מראית העין של העולם מכיון שהכל יודעים שהמצוה העיקרית היא נר איש וביתו נראה הדבר כאילו הנר הראשון הוא עיקר המצוה, אך באמת הנר הנוסף הוא עיקר המצוה.

מסקנה

אם הדליק נר נוסף חייב לכבות את כל הנרות ולהדליקן מחדש. אם כי לא יברך כי בכ"ז יש לחשוש לדעת האבודרהם, הפר"ח והגר"א.

האבודרהם והמהרי"ק. ומכין שהמנהג הרווח להתחיל בנר הנוסף וכן לברך את שתי הברכות לפני הנר הראשון, כהמהרי"ק, ממילא יש לפסוק כהא"ר שאם לא ברך בהתחלה ונזכר באמצע הדלקת הנרות יברך (הגרעק"א אכן פסק כך אך מטעם אחר עיי"ש). אמנם נהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר כמש"כ התוס' (שבת כג, א ד"ה שמע מינה) ופירש הרמ"א בסי' תרעד ס"א משום דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאיר אינו למצוה כ"כ ולכן אין להדליק זה מזה. אך התוס' כתבו רק שכיון שנהגו העולם להחמיר אין לשנות. כלומר,

סימן נח

כוונה שלא לצאת בנר חנוכה

- ג. שיטת הגרע"א בדין מהדרין
ד. כוונה על תנאי בנר חנוכה
ה. הטלת תנאי על קיום מצוות מסקנה

- ראשי פרקים
שאלה
א. אכסנאי שרוצה להדליק ולברך בעצמו
ב. מחלוקת הב"י ותרומה"ד

* * *

לצאת קרח מכאן ומכאן, הוא מבקש מאביו שיתכוון לפטור אותו בהדלקה, אך תולה זאת בתנאי הבא: שאם יישאר שם עד שעה מאוחרת אמנם יצא ידי חובה בהדלקת אביו, אך אם יזדמן לו בהמשך הערב להגיע לביתו בשעה שיוכל להדליק בה נר חנוכה, הוא אינו מתכוון לצאת ידי חובה, כדי שיוכל להדליק בביתו בברכה.

שאלה*
בן בוגר שיש לו דירה משלו בא לבקר את הוריו בשעת הדלקת נר חנוכה, ולא החליט אם לשהות שם במשך הלילה ולצאת שם ידי חובת ההדלקה, או לחזור לביתו ולהדליק בו את הנר, וגם אם יחזור לביתו אינו יודע אם יספיק להגיע לשם בשעה סבירה. ומכיון שהוא חושש

* כסלו תשס"ו.

לצאת על ידה. אך הט"ז חולק עליו וסובר שאין מניעה שהבעל ידליק נר חנוכה בפני עצמו אם הוא חפץ בכך. והרשות נתונה לכל אדם להחליט בעצמו אם להצטרף לאשתו בהדלקת הנר והיא תוציא אותו ידי חובתו, או שלא להצטרף אליה ולהדליק בעצמו. והט"ז העיד, שכבר פשט המנהג שמי שיוצא מביתו בחנוכה לוקח עמו נרות, כדי שיוכל להדליקם בברכה במקום שיימצא בו, ואינו יוצא ידי חובתו בהדלקתם של בני ביתו.

ודעתו של הט"ז מצטרפת לדעתם של אחרונים נוספים כמו המהרי"ל (שו"ת מהרי"ל סי' קמה) ומהר"י ברונא (שו"ת מהר"י ברונא סי' ג), הסוברים גם הם שהבעל יכול לכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת אשתו, וממילא חל עליו החיוב להדליק ולברך בעצמו.

ועיי"ש בט"ז שתלה שאלה זו במחלוקת שבין תרוה"ד לב"י בענין אכסנאי שרוצה להדליק בברכה, אע"פ שהוא נשוי ואשתו מדליקה עליו בביתו. וז"ל תרומת הדשן (ח"א סי' קא):

דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין דלא שכיחא כולי האי.

ולדעתו, זוהי גופא תקנת חכמים לגבי המהדרין שכל אחד ואחד מבני הבית ידליק נר חנוכה בעצמו, ולא יצא ידי חובה בהדלקתו של בעל הבית. וכמו כן יש לומר לגבי בעל הבית עצמו כשהוא אינו נמצא בביתו, שאינו נגרר בהכרח אחר אשתו ובני ביתו אלא רשאי להדר ולהתחייב בעצמו בהדלקת הנר.

ושאלתו היא: האם הוא רשאי להתנות תנאי זה, שהאב יוציא אותו ידי חובתו אך ורק במידה ולא יוכל להדליק נר חנוכה בעצמו?

א. אכסנאי שרוצה להדליק ולברך בעצמו

מעיקר הדין הבן יכול לצאת ידי חובתו בהדלקת אביו, כיון שהוא נמצא כרגע בבית הוריו ומתכוון לשהות שם, ולו מספק. ומסתבר לומר, שאף אם נמלך אחר כך וחזר לביתו אינו חוזר ומתחייב בהדלקה, כיון שכבר נפטר מן המצוה בהדלקת אביו, ולחומרא ידליק בביתו בלא ברכה. הדבר בולט יותר לפי מנהג הספרדים שבני המשפחה השייכים לבית הוריהם נגררים אחר בעל הבית, אך מעיקר הדין הדבר נכון גם לפי מנהג האשכנזים שהבנים מדליקים נר בפני עצמם. (עיי' מקראי קודש – הל' חנוכה לר' משה הררי פ"ט הערה פ שהביא סברא מעין זו בשם הגר"מ אליהו, ואפילו במקום שתכנן מלכתחילה ללון במקום אחר).

והשאלה שיש לדון בה, אם כוונתו שלא לצאת ידי חובתו די בה כדי לחייב אותו בהדלקה נוספת בברכה.

האחרונים שהביא הט"ז (סי' תרעז ס"ק א) נחלקו בשאלה מעין זו, לגבי אכסנאי שרוצה להדליק נר חנוכה בברכה בעצמו. ואע"פ שמעיקר הדין הוא יוצא ידי חובתו בהדלקתה של אשתו, הוא מעדיף להתכוון שלא לצאת ידי חובת המצוה על ידה ולהתחייב בעצמו.

דעת המהרש"ל (סי' פה) היא שהוא אינו יכול להפקיע את עצמו מגדר "איש וביתו", ובעל כרחו אשתו מוציאה אותו ידי חובת נר חנוכה בביתו, אפילו אם אינו רוצה

ולכן פסק הב"י בענין אכסנאי שאם אשתו הדליקה ופטרה את הבית, שוב אין ביכולתו של הבעל לברך אפילו אם הוא נמצא במקום אחר. כי הוא כבר נפטר בהדלקת אשתו, ושום תנאי אינו מועיל לשנות עובדה זו שהבית כבר פטור. למה הדבר דומה? למצות מזוזה, שאף היא חובת חפצא, ולאחר שקבע אותה בביתו אין מקום לאדם אחר לקבוע עוד מזוזה באותו הפתח.

ואף החיד"א (ברכי יוסף סי' תרעז ס"ק ב. ודבריו הובאו בשו"ת רב פעלים ח"ב אורח סי' נ) קבע מסמרות כשיטת הב"י, שאין שום אפשרות לבעל לכוון שלא לצאת ידי חובה ע"י אשתו ובני ביתו, אפילו אם יודיע במפורש שאינו רוצה לצאת על ידי אחרים. משום שיש לחלק בין מצות נר חנוכה לשאר מצוות הצריכות כוונה, כמו ברכת המזון ותפילה. תפילה וברכות מעצם מהותן הן תלויות בכוונתו, ברצונו לכוון ולצאת בברכתו של אחר וברצונו לברך בעצמו, ואי אפשר להוציאו יד"ח בעל כרחו. ולעומת זאת, מצות נר חנוכה נתקנה מלכתחילה בגדרי "נר איש וביתו" ואינה תלויה כלל בכוונתו. והראיה, שבעל הבית נפטר מהדלקת נר חנוכה אפילו כשאינו נוכח בביתו בשעת ההדלקה, ואינו שומע את ברכותיה של אשתו, ומוכח שאינו צריך לכוון להדיא כדי לצאת ידי חובתו.

אך הרמ"א חולק עליהם בסברא זו, ולדעתו גדר התקנה למהדרין היא שיש חיוב אישי בהדלקת הנר על כל אחד ואחד מבני הבית, ומי שרוצה להדר רשאי להדליק ולברך בעצמו. ואמנם אשתו אינה חייבת בהדלקה משום ש"אשתו כגופו", אך אעפ"כ אם אכסנאי רוצה להדר ולקיים את מצותו האישית, להדליק בנפרד מאשתו

אך הב"י (סי' תרעז) חולק עליו ואוסר על הבעל לברך בפני עצמו, וטעמו שזו ברכה שאינה צריכה. סתם דבריו ולא פירשם.

ונראה לבאר את סברתו, שבכ"י היא גוונא הבעל יוצא ידי חובתו בהדלקת אשתו בעל כרחו, וממילא ברכתו היא ברכה שאינה צריכה. ומעולם לא תקנו באכסנאי שיוכל לברך על הנר, ולא כל כמיניה לחייב את עצמו בנר חנוכה אחר שאשתו מוציאה אותו ידי חובתו. ועל כן הב"י סובר שזו ברכה שאינה צריכה.

ונלענ"ד לתלות את דברי הב"י ומחלוקתו עם תרוה"ד בעניין אכסנאי במחלוקתו עם הרמ"א בגדר המהדרין, והמחבר אזיל לשיטתו. לדעת המחבר גדר החיוב של המהדרין מוטל על בעל הבית ולא על בני ביתו, והוא זה שמדליק נרות כמספר בני הבית או כנגד הימים היוצאים. וכן יש לדייק מלשון הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א):

כמה נרות הוא מדליק בחנוכה. **מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד.** בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון. ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד.

מודגש בדבריו שמצוה זו מוטלת על הבית בכללותו, ולא על כל אחד ואחד מבני הבית. ולכן די בזה שאבי המשפחה ידליק עבור כל בני הבית ויפטור אותם בכך, ואין מקום להדלקה של מישהו נוסף. ואם הדליק ובירך, ברכתו היא ברכה לבטלה.

ורואים אותו כאילו הוא זה שעמד ובירך במו פיו את הברכות. ומשום כך נקט הב"י שאסור לו לברך במלונו משום שזו ברכה שאינה צריכה. ואמנם האשה אינה יכולה להגרר אחריו כיון שהמלון שלו אינו ביתה, אך בביתם הקבוע הוא ואשתו חד הם לענין חיוב ההדלקה והברכה.

ולעומת זאת, לדעת תרוה"ד הדלקת האשה לא נועדה אלא לפטור את הבית שבו היא גרה, ואף בעלה יוצא בהדלקה זו אם יחזור לביתו, ואינו צריך לחזור ולברך. אבל הדלקתה של האשה אינה עולה לו כאילו הוא עצמו הדליק ובירך בעצמו, ואין הכי נמי אם הבעל ילך למקום אחר שבו יחול עליו החיוב בהדלקה יוכל להדליק בברכה.

ואולי יש נפק"מ ביניהם גם לענין ברכת הראיה. לדעת הב"י הבעל ייפטר בברכותיה של אשתו אפילו מברכת הראיה, דהיינו ברכות 'על הניסים' ו'שהחיינו' ביום הראשון שהרואה חייב בהן גם אם אינו מדליק בעצמו. וזאת לשיטתו, שהרי בהדלקתה אנו מחשיבים אותו כאילו הוא עצמו הדליק ובירך שאשתו כגופו, ואם כן פשוט שאינו צריך לברך על הראיה של נרות אחרים. אך לדעת תרוה"ד ודאי אין לראות בברכת האשה כאילו הוא עצמו בירך, אלא שהיא פוטרת אותו מלהדליק ולברך על ההדלקה, וא"כ יתכן שהוא חייב עדיין לברך על ברכות הראיה.

ולכאורה כמו כן תהיה נפק"מ ביניהם גם בנד"ד, כשהבן מודיע שאינו חפץ לצאת ידי חובתו בהדלקת אביו. לדעת הב"י הבן יוצא ידי חובתו על ידי אביו אפילו בעל כרחו, שהרי המצוה חלה על הבית וכל בני הבית נגררים אחר חובה זו אפילו בעל כרחם. ואילו לדעת תרוה"ד והרמ"א הבן אינו חייב

והוא מתכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקתה התנאי מועיל. (ועיין מסקנת המשנ"ב סי' תרעז ס"ק טז).

ב. מחלוקת הב"י ותרוה"ד

ויש להוסיף עוד ביאור במחלוקת הב"י ותרוה"ד, ובעיקר בסברא שהבאנו בשם ה'ברכי יוסף' – שמצות נר חנוכה היא מצות הבית וכשהבית נפטר מהדלקה גם בעל הבית נפטר מן החיוב האישי שלו. וצ"ע, מה לי בכך שביתו נפטר ממצות נר חנוכה הרי הוא כעת מדליק במקום אחר, ושם הוא רוצה לקבוע את חיובו. ואע"פ שבני ביתו מדליקים עליו בביתו, הוא מעדיף להתחייב בהדלקה במלונו כשאר האורחים שאין מי שידליק בביתם בשעת ההדלקה, ולהיחשב כאחד מהם. ואמנם כשאדם מדליק נר בביתו ואח"כ הולך למקום אחר, ודאי אינו צריך לחזור ולהדליק שם לאחר שכבר נפטר ויצא יד"ח המצוה בביתו. אבל אם לא היה כלל בביתו – ואינו רוצה לצאת בנר שהדליקו עליו שם, אלא לעקור את עצמו לגמרי מביתו ולהתחייב בהדלקת הנר במקום אחר – מדוע הדלקת אשתו פוטרת אותו על כרחו בשעה שהוא אינו רוצה לצאת על ידה?

ונראה לבאר שהב"י ותרוה"ד נחלקו בהגדרת "נר איש וביתו", שהיא המקור לדין שהאשה מדליקה נר חנוכה עבור בעלה כשאינו בביתו.

לדעת הב"י כאשר האשה מדליקה הרי זה כאילו הבעל עצמו הדליק משום ש"אשתו כגופו", ועל כן הוא אינו יכול להתנכר למעשה ההדלקה שכביכול הוא עצמו עושה. יתרה מזו, גם לענין הברכה אנו מסתמכים על סברא זו ד"אשתו כגופו"

האשכנזים, ואילו לפסיקת השו"ע הבן אינו רשאי להפקיע את עצמו מהדלקת אביו ולהדליק בנפרד.

וידידי הרב יהודה עמיחי העירני על עצם ההשוואה בין הנד"ד לדין אכסנאי, משום שאכסנאי הוא גדר מיוחד. אכסנאי אינו חייב בהדלקת הנר מדין "נר איש וביתו", וממילא אין בו דין מהדרין ולא מהדרין מן המהדרין, ורק אם יש לו פתח בפני עצמו חייב בהדלקה כבעל הבית. ואמנם האכסנאי אינו צריך לקנות קנין גמור את הנר, אלא די לו בהשתתפות סמלית בהדלקתו של בעל הבית, משום שאין עליו חיוב אלא מצד הגברא בלבד. ומטעם זה כתב הב"י (סי' תרעא) שהאורח נפטר בהדלקת בית הכנסת, שהרי אין לו בית אלא רק חיוב גברא. אך בנד"ד הבן כרוך ממש אחר הוריו וחייב בהדלקת אביו כחובת חפצא, ואם חפץ להיות מן המהדרין ידליק שם נר חנוכה בעצמו, ואינו יכול לצאת ידי חובתו בהדלקה שבביתו.

אך לענ"ד הטענה שאין באכסנאי דין מהדרין טעונה הוכחה, ויש להביא ראיה להיפך מן המשנ"ב (סי' תרע"ג ס"ק ג) שכתב שאם יש לאכסנאי נר נכון יותר להדליק בעצמו, ומוכח שיש בו דין מהדרין בגדרי "נר איש וביתו". ואמנם המחבר נקט שהוא אינו רשאי להדליק בעצמו אלא אם כן יש לו פתח משלו, אך המחבר לשיטתו אזיל שמהדרין אינם רשאים להדליק בעצמם אלא בעל הבית מדליק עבורם. ולשיטתו הפתרון היחיד שניתן להציע לאכסנאי הוא ההשתתפות בפרוטה, שהרי להדליק לעצמו אינו רשאי, וכדי להחשב כאחד מבני הבית חייב לשלם פרוטה ולהביע בכך את רצונו להשתתף בהדלקה עם יתר בני הבית. (ועיין מש"כ באהלה של תורה ח"ב סי' צח).

לצאת ידי חובה בהדלקת הנר בבית הוריו, ואדרבה עדיף שלא יצא ידי חובתו כדי שיקיים את המצוה כמהדרין.

מיהו, השוואה זו בין בעל שרוצה להתחייב בהדלקה בנפרד מאשתו, לבן שרוצה להתחייב בה נפרד מאביו אינה מדויקת. עיין בשו"ת 'הררי קדם' (סי' רצט) שביאר שאכסנאי גרע טפי מאדם שדר בביתו וכבר הדליקו עליו. אכסנאי אינו נעקר לגמרי מביתו הראשון, וכשהוא נשוי ואשתו בביתו ודאי ששם היא דירתו העיקרית ולא באכסניא הזמנית, וכל חיוב ההדלקה מצד החפצא של הבית מוטל עליה בלבד. ואם כן מובן שהוא אינו יכול לכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת אשתו, כיון ששם הוא החיוב העיקרי של "נר איש וביתו". והחיוב שמצאנו באכסנאי אינו אלא לגברא ולא לחפצא. ובשלמא מצד חיוב הגברא הרי הוא יכול לומר שאינו רוצה לצאת ידי חובתו על ידי אחרים, אך מצד חיוב החפצא הרי כבר יצא ידי"ח בהדלקת הנר שבביתו.

אלא שהיא הנותנת, יש ללמוד לגבי בן הרוצה להדליק במקום אחר בקל וחומר מבעל. ומה בעל שעיקר דירתו היא בביתו הקבוע ואעפ"כ הוא יכול לכוון שלא לצאת בהדלקת אשתו, על אחת כמה וכמה בנד"ד, שמלכתחילה ראוי לכל אחד מבני הבית להדר ולהדליק נר חנוכה בפני עצמו. ואע"פ שהבן נמצא בבית הוריו בשעת ההדלקה והבעל אינו נמצא בביתו אלא במלון, לא הנוכחות הפיזית היא הקובעת אלא השייכות שלהם למעשה ההדלקה. ומשום כך הבן רשאי להתנות שלא לצאת בהדלקת אביו, אלא ידליק בעצמו ואינו צריך לחשוש משום ברכה שאינה צריכה. אך כל זאת אינו אלא לסברת הרמ"א ולמנהג

ועיין בחידושי אנשי שם) שמהם משמע שזוהי חומרא בלבד. והסביר הב"ח (סי' תרעד ס"ק א) שמכיון שאילו היה רוצה היה יכול לצאת מעיקר הדין בהדלקת בעה"ב, אם כן גם כשהוא מהדר ומדליק נר נוסף נראה הדבר כאילו הידור זה הוא רשות לעומת המצוה, ולכן לא ראוי להדליק מנר לנר. אך כאמור זוהי חומרא ולא עיקר הדין.

ועוד יש להעיר על עיקר חילוקו של הגרע"א בין שני מיני ההידורים בנר חנוכה – המהדרין שבני הבית מדליקין בפני עצמם, והמהדרין מן המהדרין במספר הנרות. המהדרין אינם מסתפקים בגדרי "נר איש וביתו", ומכיון שלא התכוונו לצאת בהדלקתו של בעל הבית לכן הם חייבים להדליק בברכה מעיקר הדין. ולעומת זאת, המהדרין מן המהדרין שמוסיפין והולכין על נר החיוב ודאי כבר יצאו מיד בנר הראשון, ואינם יכולים לברך על הנרות הנוספים. אך לענ"ד חילוק זה קשה לכאורה, דמאי שנא זה מזה? כשם שבמהדרין הגדרת החיוב תלויה בכוונתם, והם יכולים להתכוון שלא לצאת במצוה העיקרית של "נר איש וביתו", כך גם המהדרין מן המהדרין יכולים להתכוון שלא לצאת בנר אחד עד שידליקו את כל נרות התוספת, ואולי אף הם יכולים לברך על הנר הנוסף?

ויתכן לומר בכוונת הגרע"א דבשלמא המהדרין כשאינם מתכוונים לצאת בשל בעה"ב והם מדליקים בעצמם חייבים לברך, כי הם מקיימים בעצמם את כל המצוה ולא יצאו בנר של אביהם. אך המהדרין מן המהדרין שהם עצמם מדליקים נר נוסף, סו"ס יצאו כבר ידי חובה בהדלקת הנר הראשון, והנרות הנוספים כשם כן הם: נרות נוספים מעבר לנר החובה ואין מקום לברך על הנר הנוסף.

וראוי להדגיש שהשתתפות בפרוטה אינה קונה לאכסנאי את השמן על פי גדרי ההלכה. שהרי הוא נותן רק פרוטה, וכמות השמן הנחוצה להדלקה שוה יותר מפרוטה. וכמו כן מצאנו בפוסקים שרק אכסנאי המשלם עבור האירוח חייב לתת פרוטה, אך מי שמתארח על חשבון בעל הבית אינו חייב בפרוטה. ומכאן אנו למדים שהשתתפות האכסנאי לא באה כדי לקנות לו חלק בנר, אלא מטרתה היא לצרפו לבני הבית כדי שיצא בהדלקה מדין "נר איש וביתו".

ג. שיטת הגרע"א בדין מהדרין

והדברים שביארנו בשיטת הרמ"א מפורשים עוד יותר בדברי הגרע"א (מהדורה תניינא סימן יג) שכתב:

קשה לי במ"ש הרמ"א (סי' תרע"ד) ונהגו בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, ובמג"א שם דבנר אחד סגי לכל בני הבית, והא מ"מ **כיון דאין רצונו לצאת בהדלקתו של זה המה מחוייבים מדינא בהדלקה**, והוי נר חנוכה ממש וצע"ג. אבל לענין מספר הנרות, מיד שהדליק נר אחד יצא ידי המצוה, וההוספה רק מכלל מהדרין י"ל דלא שייך לברך עליו.

מדבריו למדנו שהמהדרין מתכוונים שלא לצאת בהדלקת אביהם וחל עליהם חיוב אישי מעיקר הדין, ולכן כל אחד ואחד חייב לברך.

ויש להעיר על קושייתו במ"ש הרמ"א – א"כ מדוע נהגו שאין מדליקין מנר לנר, והרי המצוה מתקיימת באותו אופן גם בנרות האחרים ואין בזה משום ביזוי מצוה ואכחושי מצוה – מדברי הראשונים כמו התוס' (כב, ב ד"ה מאי) והמרדכי (סי' רעא,

ויתכן שהוא דייק זאת מהלשון: מוסיף והולך.

אך כאמור אין הכרח לפרש כך, ואפשר לומר כמש"כ שגם בהידור הנרות של המהדרין מן המהדרין אין כאן תוספת נר בלבד אלא גדר חדש במצוה והוא – "מוסיף והולך". ואע"פ שהמהדרין אינם חייבים בו מעיקר הדין, אין רק תוספת כמות אלא איכות אחרת. (וכע"ז מצינו בבל תוסיף שלמ"ד לולב צריך אגד המוסיף מין נוסף לארבעת המינים פסל את כל האגד וכאילו לא נטל אף אחד מהמינים. וכע"ז כתב הרואצ'ובר שהמוסיף מכה אחת על הל"ט מלקות פסל את כל הל"ט, וכאילו הכהו את כל המלקות שלא כדין ולכן אם המוכה מת המכה גולה), וצ"ע.

על כל פנים, עלה בידינו שגם לדעת הגרע"א המהדר כמהדרין מפקיע את עצמו מהחיוב העיקרי של נר איש וביתו. ונמצא שהדבר תלוי ברצונו אם לקיים את עיקר הדין ולהצטרף לאביו או להדר ולפרוש מהדלקת הבית ולהתחייב בנפרד. ואין הכי נמי, נלענ"ד שאם הבן התכוון לצאת בהדלקת אביו שוב לא יוכל לחזור ולהדליק בעצמו בברכה. (ועיין בחידושי הגר"ז הל' חנוכה שביאר באופן זה את דעת הרמב"ם, שבעל הבית מדליק בעצמו כנגד כל בני הבית ולא כל אחד ואחד מדליק בעצמו, וזאת כדי לא לתלות את ההידור בכונתם אם לצאת ידי חובה או לא). ואם כן זוהי פעולה רצונית כמו כל מעשה רצוני אחר התלויה בדעתו של הבן, ולכן גם תנאי מועיל כפי שיתבאר להלן.

ד. כוונה על תנאי בנר חנוכה

ומאחר שהסקנו בדעת 'תרומת הדשן' שהחלטה מסורה בידי בני הבית אם לצאת ידי חובה בהדלקתו של בעל הבית, נראה לכאורה שהם יכולים לתלות את

רצונם בתנאי. וכגון בנד"ד שהבן מסופק אם יזדמן לו להדליק נר חנוכה בעצמו או שיאלץ לצאת ידי חובתו בהדלקת אביו, הריהו רשאי להתנות על כך ככל משפטי התנאים, ואם יתבטל התנאי נמצא שהצטרפותו לאביו תיעקר למפרע. שהרי עצם הבחירה – אם להצטרף לאביו להדלקה משותפת או להדר ולפרוש מהדלקת הבית ולהתחייב בנפרד – זו פעולה רצונית כמו כל מעשה רצוני אחר ש"ברצותו מרחיב וברצותו מקצר", ולכן גם תנאי מועיל.

וידידי הרב יהודה עמיחי העירני, שלא מסתבר לתלות את עצם הכוונה אם לצאת ידי חובת נר חנוכה או לא בתנאי כזה או אחר. אמנם מצאנו שתנאי מועיל בתחומים רבים בהלכה כמו בגיטין וקידושין, אך שם מדובר במעשה גמור שעצם חלותו תלויה בתנאי אולם לא בהעמדת תנאי רק על הכוונה שמלווה את המעשה. שהרי בשעת ההדלקה הבן עודו מסופק ובעל כרחו הוא מתכוון לצאת על ידי אביו, ובזה הוא כבר נפטר מן המצוה. ואם כן, כיצד ביכולתו לחזור בו למפרע מכוונתו זו ולברר שמלכתחילה לא התכוין לצאת בהדלקת אביו? סוף סוף התכוין.

אך על אף הערתו המחכימה אני על משמתי אעמודה שתנאי מועיל בנר חנוכה. ויש להוכיח זאת מן הגמרא בכתובות (עד, א):

תנאה דאפשר לקיומיה על ידי שליח הוי תנאיה.

ומכיון שגם מצות נר חנוכה מתקיימת גם על ידי אחר, כלומר ע"י שליח, נמצא שתנאי מועיל בה.

ובספר שערי יושר לר' שמעון שקופ (שער ז פ"ז) האריך בביאור סוגיא זו, ותורף דבריו

דהיינו שהוא צריך לחשוב בדעתו למה הוא עושה מעשה הזאת. ועיקר פעולת הדבר נגמר ע"י המעשה. רק שאמרה תורה שאין המעשה פועלת אא"כ מחשב בדעתו בשנת עשייתו למה הוא עושה דבר זה.

ומסקנתו היא שתנאי מועיל רק במקום שהמחשבה היא עיקר והמעשה אינו אלא גמירות דעת לה, אך במקום שהמעשה פועל מצד עצמו אין מועיל בו תנאי.

ואף הגר"ח (על הרמב"ם הל' יבום וחליצה פ"ד ה ט"ז) כתב סברא דומה, וז"ל:

חלוק דין גירושין וקידושין מדין חליצה ולשמה, דבגירושין וקידושין צריך דעת בעלים על עצם הגירושין והקידושין, ומשום דעיקר הקידושין וגירושין נעשה ע"י הבעלים, והם האוסרים והם המתירים, ועל כן צריך דעתם. ולא מהניא מה שאחרים מלמדין אותן, כיון דהם בעצמן לאו בני דעה נינהו. משא"כ בחליצה ולשמה, אין בהם דין דעת בעלים, ורק כוונה הוא דבעינן על עצם מעשה החליצה, והפטור ממילא בא מדין תורה. וזהו שהביאו התוס' דהיכא דאין צריך רק כוונה לחוד מהני מה שאחרים מורים אותם, וכמו דמהני לאשוויי לשמה, ושם ג"כ לא בעינן רק כוונה לחוד.

הדרן לדוכתין, שגם מצות נר חנוכה יכולה להתקיים על ידי אחר, וא"כ ניתן להטיל בה תנאי. אלא שצ"ע אם אכן מה שבני הבית יוצאים בהדלקת האב הוא מדין שליחות, או מדין אחר (וכבר הארכנו בזה בספר באהלה של תורה ח"ב סי' צח). אם נניח שבני הבית יוצאים מדין שליחות י"ל שגם תנאי מועיל, אך אם נאמר שהם יוצאים מדין אחר ולא מדין שליחות לכאורה אין אפשרות להטיל תנאי בהדלקה. ונמצא,

הוא שדבר שניתן לעשותו ע"י שליח פירושו שהתורה נתנה ביד האדם כח עשייה כה גדול עד כדי כך שבסמכותו להעבירו לאחר שיעשהו במקומו. ומאחר שבעל המעשה הוא הקובע על ידי רצונו מי יעשה את המעשה ומתי הוא יחול, ממילא יש בידו גם את הכח להטיל תנאים ולהגביל את חלות המעשה. ומשום כך בגיטין וקידושין שהם מעשים קנייניים התלויים ברצונו של האדם ניתן להטיל בהם תנאי. אך חליצה אינה תלויה ברצונו, לא הוא הפוטר את האשה מזיקתה, הוא רק מקיים מצוה והאשה נפטרת ממילא ולכן אין שליחות בחליצה וגם אין תנאי בחליצה.

ואם כן, אדרבה איפכא מסתברא. עצם קיומו של התנאי מעיד שלא המעשה עיקר אלא הכוונה, ולא המעשה מצד עצמו הוא זה שמוגבל על ידי התנאי אלא דווקא הכוונה שבו. וכל שכן שתנאי מועיל בגוף הכוונה, כמו בנד"ד שהבן מגביל את כוונתו לצאת ידי חובה בתנאי.

ובשו"ת עונג יו"ט (סי' ב) הבחין בדרך זו בין גיטין וקידושין שתנאי מועיל בהם, לבין חליצה שתנאי אינו מועיל בה. וז"ל:

יש תרי גווני מחשבות:

יש מחשבה שהיא בעצמה גורמת ופועלת ענין המעשה, כמו גבי גט וכל הקניינים שאין האשה מתגרשת אלא אם הבעל רוצה, ואין המקח נקנה אא"כ המוכר ולוקח רוצים להקנות ולקנות. רק שאמרה תורה שאין הגט נגמר בדברים ורצון לחוד אא"כ נעשה הדבר ע"י מעשה, כגון גט ע"י כתיבת ונתינת ספר כריתות ומקח ע"י מעות ומשיכה. אבל באמת גם הרצון שלהם פועל הקנין... יש מחשבה המורה על עשיית המעשה,

היא רצונית, ובמידה ידועה אף קניינית, ולכן ניתן להטיל בה תנאי ולהפקיע את הצטרפותו למפרע כמו בגט.

וחילא דידי ממה שמצינו בדין אכסנאי שיכול להשתתף בפריטי. כלומר, ע"י תשלום הפרוטה הוא הופך לחלק מהבית והדלקת הנר בבית פוטרת גם אותו. ומשמע שהצטרפותו לאכסניה זוהי פעולה קניינית רצונית ובוודאי שתנאי מועיל בה. וכן ראיתי שהביאו בשם ה'אמרי אמת' (מכתבי תורה יב) שהקשה על דין ההצטרפות בפרוטה, כיצד האכסנאי יכול לקנות את חלקו במצוה בכסף בלבד ללא משיכה, ותיירץ שלצורך מצוה די בקנין כסף שהרי בלאו הכי די בו מדין תורה. ומשמע שמדובר במעשה קנין לכל דבר, כלומר זוהי פעולה רצונית כמו גיטין וקידושין ותנאי מועיל בו כמו בשאר הקניינים.

אך גם אם נאמר שלא כדבריו וההשתתפות בפרוטה אינה מדין קניין ממש, אלא הבעת רצון סמלית להיות חלק מהבית, עדיין אין ספק שזוהי פעולה בעלת חלות רצונית, שהרצון הוא הקובע את ההשתתפות ותנאי מועיל בו.

ויש ללמוד מדין אכסנאי לנד"ד, שגם הצטרפות של בן לבית הוריו או התנתקות ממנו היא פעולה רצונית, וביכולתו להתנות באיזה תנאי הוא מצטרף לבית ובאיזה לא.

(והבחנה דומה לזו בין עצם המצוה שבה אין תנאי מועיל לבין קנין לצורך המצוה שתנאי מועיל בו מצינו בפדיוה"ב. לדעת הריב"ש לא מועילה בו שליחות ובכל זאת מתנה ע"מ להחזיר מועילה בו, כלומר, מועיל בה תנאי. והקשה שעה"מ בפ"ו מהל' אישות סוף הל' ב הרי כל מקום שאין שליחות אין תנאי וכיצד מועיל התנאי במתנה ע"מ להחזיר? והגרע"א בהגהותיו

שהשאלה אם לדמות את הדלקת נר חנוכה לגיטין וקידושין או לחליצה תלויה בחקירה זו.

אך לאחר העיון נראה לומר (עפ"י יסוד דבריו של הגר"ש שקופ שם), שאפי' לדעת הסוברים שיש שליחות בנר חנוכה, עדיין אין כאן מעשה קניין רצוני כמו גיטין וקידושין אלא קיום מצוה בלבד ודמי יותר לחליצה. השליחות שמצאנו בקנינים היא שהאדם מוסר את סמכותו על המעשה לשלוחו שיפעל במקומו כבעל המעשה, ורק בכגון זה שיש בידו כח כה גדול על פעולותיו מצאנו שניתן גם להטיל תנאי. אך בשליחות מסוג אחר, בהם אין האדם מעביר את סמכויותיו לאחרים אלא שהשליח פועל עבור המשלח, לא מצאנו שביכולתו של האדם להטיל תנאי על מעשיו.

ומצות נר חנוכה אינה קניינית אלא מעשית, שיהיה נר דלוק בביתו של כל אחד ואחד משרא"ל. ומה שמצאנו שאחר יכול להדליק עבורו היינו משום שהמצוה אינה מתקיימת בגופו אלא בביתו, ובעל הבית שהמצוה מוטלת עליו יכול למנות שליח שידליק עבורו. אולם אין כאן מסירת סמכות לשליח לעמוד במקום המשלח, ולכן אינו יכול להטיל במעשה זה תנאי, וכל שכן שאינו יכול להטיל תנאי על ברכת המצוה.

מיהו נלענ"ד שאמנם אין האדם יכול להטיל תנאי במצות ההדלקה עצמה, כגון שיתנה ויאמר: אם אעשה כך וכך תתבטל המצוה ואצטרך להדליק שנית. כי ברגע שהדליק את הנר יצא ידי חובת המצוה, ושום תנאי לא יכול לבטלה. אך בנד"ד התנאי אינו בעצם ההדלקה אלא בהצטרפות הבן לבית אביו. הצטרפות זו

פעולות קנייניות שחל עליהן הכלל "כל שישנו בשליחות ישנו בתנאי".

וכיוצא בזה מצאנו גם בדין הקדשת בית כנסת – ופעולת ההקדש היא פעולה קניינית – ש"בתי כנסת שבבבל על תנאי הן עשויים" וקדושתם עשויה לפקוע, וכן ארון קודש אפשר להקדישו על תנאי (עיי' שו"ע א"ח סי' קנד).

יתרה מזו, גם הקדשת זמן דינה כהקדשת מקום לענין זה, ותנאי מועיל בה כשם שתנאי מועיל בקנינים. ולכן אשה יכולה להתנות שהיא אינה מקבלת על עצמה את השבת בשעת הדלקת הנרות, וכפי שכתב הרמ"א (א"ח סי' רסג סע' י):

והמנהג שאותה אשה מקבלת שבת בהדלקה, אם לא שהתנתה תחילה, ואפילו תנאי בלב סגי.

המצוה להוסיף מחול על הקודש יש בה משום הקדשת הזמן, ודינה לענין תנאי כהקדשת חפץ להקדש, ובהקדש מועיל תנאי. ואמנם יתכן לומר אחרת, שדין תוספת שבת כדין נדר, אך גם בנדר מועיל תנאי. (הסיבה שבנדר מועיל תנאי היא או משום שדינו כהקדש, או משום שנדר חל בדיבור ובדיבור יכול אדם להטיל תנאים כי אתי דבור ומבטל דיבור).

וקבלת תענית היא ודאי מדין נדר, ותנאי מועיל בה. דהיינו, שאסור לאכול ולשתות בלילה לאחר שישן, אך אם התנה שיוכל לאכול ולשתות לאחר שישן ראוי לעשות כן עד שיעלה עמוד השחר, (עיי' שו"ע א"ח סי' תקסד ס"א).

וכן מצינו שתנאי מועיל להפקיע את הסוכה מקדושתה, ולהתיר את השימוש בנוייה (סוכה י, א):

סיככה כהלכתה ועיטרה בקרמין ובסדינין המצוירין, ותלה בה אגוזין, שקדים,

שם ובשו"ע יו"ד סי' שה תירץ שהתנאי אינו בעצם המצוה, אלא בהקנאת ה' הסלעים לכהן ובקניין מועיל תנאי. וא"כ ה"ה כאן, התנאי הוא בהצטרפות לבית ולא בעצם ההדלקה.)

ואם יטען הטוען שהתניית הכוונה גרועה משאר תנאים כיון שהיא עתידה להתברר למפרע, ולכאורה אנו נזקקים לדין ברירה, (ועיי' רש"י ורמב"ן גיטין כה החילוק בין תנאי לברירה), אין לחשוש לכך כיון דקי"ל דבדרבנן יש ברירה. ומשום כך נראה שהבן יכול להתנות על עצם הצטרפותו לבית אביו, ואם יגיע לביתו בזמן ידליק ויברך.

ה. הטלת תנאי על קיום מצוות

עוד יש להעיר על מה שהבאנו בשם האחרונים שאין אפשרות להטיל תנאי במצוות, שהרי מצינו כמה מצוות שעצם קיומן נתלה בתנאי. ונפרט כמה דוגמאות: במצוות עירוב תחומין מצאנו שיכולים להתנות, וכפי ששינו במסכת עירובין (לט, א):

רבי יהודה אומר ראש השנה שהיה ירא שמא תתעבר – מערב אדם שני עירובין, ואומר: עירובי בראשון למזרח, ובשני למערב. בראשון למערב ובשני למזרח, עירובי בשני, ובראשון כבני עירי. ולא הודו לו חכמים.

ועוד אמר רבי יהודה: מתנה אדם על הכלכלה ביום טוב ראשון, ואוכלה בשני. אמנם לפי מה שכתבנו פשוט שאפשר להתנות על כל המצוות שיש בהן קניין כמו עירוב, כל עוד התנאי מתייחס לחלות הקנין ולא למעשה המצוה. ומשום כך נקט ר' יהודה גם לגבי קביעת מקום העירוב וגם לגבי קביעת שם תרומה בהפרשת תרו"מ שניתן להתנות עליהן, שהרי שתיהן

אדם להתנות על הנטילה שתועיל מעבר לזמנה? וכי נטילת ידים היא מעשה קנין שניתן לקבוע את חלותו לאחר זמן?! ואפשר ליישב על פי מה שמצאנו בהלכות טהרה, שיש הבדל גדול בין טבילה לשם אכילת חולין בטהרה לבין טבילה לשם אכילת קודש. בעוד שטבילה לחולין לא צריכה כוונה, טבילה לקודש צריכה כוונה, ואפילו טבילה שהחזקה לתרומה לא מועילה לקדשים וכדו'. ומשמע קצת, שטבילה דומה לפעולה רצונית שאדם מקדש את גופו או את ידיו לשם דבר ספציפי שבקדושה, וכמו כן יש לומר בנטילה לקודש. ומאחר שנטילת ידים ניתנה משום סרך תרומה, כלומר ששולחנו של אדם דומה למזבח ולחמו דומה לדבר שבקדושה, על כן חז"ל אפשרו במקרה זה להתיחס לנטילה כמעין פעולת הקדשה, ולכן מועיל בה תנאי זה.

אך עדיין קשה לי ממה שמצאנו בהלכות תפילה (שו"ע סי' קח סי"א):

טענה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת, מתפלל במוצאי שבת שתים, ואינו מבדיל בשניה, ויתפלל אותה בתורת נדבה ואינו צריך לחדש בה דבר. וה"ה אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה ר"ח.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק לג) הדגיש:

בתורת נדבה – היינו שיתנה, ויאמר אם חייב אני ה"ז לחובתו ואם לאו הרי זה לנדבה.

ותנאי זה מתייחס לעצם קיומה של המצוה, וקובע אותה בתורת חובה או בתורת נדבה. ולכאורה מכאן ראייה שתנאי תופס גם בקיומן של המצוות.

ועוד תנאי מעין זה הוזכר בביאור הלכה (סימן רלג), במקרה שאדם מאחר להתפלל

אפרסקין ורימונים, פרכילי ענבים ועטרות של שבולין, יינות שמנים וסלתות. אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג. ואם התנה עליהם – הכל לפי תנאו.

ואמנם קדושת הסוכה ונוייה היא מדין הקדש, שנאמר "חג הסוכות תעשה לך – הוקשתה סוכה לקרבן חגיגה". אולם הלכה זו שתנאי מועיל להפקעת האיסור מובאת גם בדין מוקצה בשבת שאין בו קדושה, וז"ל השו"ע (סי' רעט סעי' ד):

אם התנה מע"ש על נר זה שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטלו אחר שכבה. וצ"ל שכל מוקצה הוא פעולה רצונית שאדם מקצה דבר משימושו ולכן יכול להתנות. ויש לחלק בין הלכות מוקצה שתלויות ברצונו של האדם מעצם מהותן ואפשר להתנות עליהם, להלכות אחרות שאינן תלויות אלא במעשיו ואי אפשר להתנות עליהן.

אך עדיין קשה על הכלל שהבאנו – שלא ניתן להתנות על המצוות – מנטילת ידים. נטילת ידים היא מצוה אישית שלא ניתן לקיימה על ידי שליח שנוטל את ידיו במקומו, ואעפ"כ אפשר להתנות עליה כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קסד ס"א):

נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל

היום.

ולכאורה תנאי זה שונה מכל התנאים שהזכרנו עד כה, משום שהוא מתייחס לעצם חלותה של המצוה ולא לצדדיה הקנייניים בלבד. אמנם אין בסמכותו של הנוטל לצמצם את תחולת הנטילה, ואדם אינו יכול להתנות על הנטילה שתועיל לחצאין, כגון רק לחצי סעודה וכדו'. אך הוא יכול להרחיב את תחולת הנטילה שתועיל מעבר לזמן המקובל. וכיצד יכול

ואמנם הט"ז (שם ס"ק ו) השיג על סברא זו העולה מדברי המחבר, ותמה איזו תועלת יש למנות את העומר עם הציבור כיון שלא ניתן להתנות על ספירה זו? והוכיח כן מדברי הרמב"ם שאם מנה בלא ברכה יצא, ואינו יכול לחזור ולברך אחר כך, ודחה את דעת האבודרהם שתנאי מועיל. ומכח קושיא זו נדחק ליישב את המחבר שהמונה לא התכוין כלל לצאת ידי חובתו, ואינו סופר עם הציבור אלא כדי להוציא את עצמו מן החשד.

מבואר בדבריו שתנאי אינו מועיל במצוות, וכל המתנה על המצוה לא יצא כלל. ויש להעיר שסברא זו הפוכה ממש"כ האחרונים האוחזים בדעה שתנאי לא מועיל לבטל את המצוה, ולכן המתנה יוצא ידי חובת המצוה למרות התנאי. ואפשר לומר בדעת הט"ז, שגם הוא מודה בעיקרון שהתנאי במצוה אינו עוקר את קיומה, ורק בספירת העומר לא יצא. כי מצות ספירת העומר שאני, כמו שהוא עצמו כתב ש"אין נמנה למצוה מספק", דהיינו שמנין שיש בו ספק אינו מועיל, ספירה צריכה להיות ודאית, (עיין דבר אברהם ח"א סי' לד). אך אולי גם הט"ז מודה שבמצוות אחרות יצא למרות התנאי.

ולעומתו, המג"א (שם, ס"ק ז) תלה את שאלתנו – אם ניתן להתנות על קיומן של המצוות – בשאלה רחבה יותר, והיא, האם מצוות צריכות כוונה. למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה מסתבר שתנאי לא יועיל בהן, אך למ"ד מצוות צריכות כוונה מסתבר שעושה המצוה רשאי לתלות את כוונתו בתנאי, ולשיטה זו אדם רשאי לכוון בלבד שלא לצאת ידי חובת ספירת העומר אם

מנחה עד אחר השקיעה. וכתב הביה"ל שיוכל להתפלל, אך יתנה שאם עדיין יום – תפילתו תחשב לתפילת מנחה והתפילה הבאה תעלה לו לשם ערבית, ואם כבר לילה יתהפכו היוצרות – תפילה זו תחשב לתפילת ערבית והתפילה שאחריה תעלה לו כתפילת תשלומין בשביל תפילת המנחה שהחסיר.

וגם תנאי זה נוגע לעצם החיוב בתפילה, ומוכח שאפשר להתנות על מצוה זו של התפילה.

ואולי יש ליישב בדוחק ש"תפילות כנגד תמידין תקנוס", ומשום כך יש לתפילה דין קרבן. וכשם שניתן להתנות על חלות ההקדש משום שהיא פעולה קניינית רצונית, כך תיקנו שניתן יהיה להתנות על התפילה.

אך בעיקר יש להקשות – שתנאי מועיל במצוות – ממה שכתב השו"ע (סי' תפט סע' ג) בענין ספירת העומר:

המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור.
והרמ"א הוסיף:

הגה ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל, אם היה דעתו שלא לצאת, יחזור ויברך ויספור בלילה (ב"י בשם רשב"א).

ומשמע מדברי המחבר שתנאי מועיל במצוות. כלומר הוא יכול להתנות שאם יזכור בלילה הספירה לא חלה ואם ישכח הספירה חלה. אמנם מש"כ הרמ"א בשם הרשב"א זה פשוט שאם אין אדם רוצה לצאת הוא לא יוצא בע"כ, אך מדברי המחבר מוכח שלדעתו תנאי מועיל שלא לצאת בספירת העומר.

והראיה, שהרי בחליצה צריכים כוונה ובכל זאת תנאי אינו מועיל, כי אין צורך ברצון לקיומה של מצוה זו אלא בכוונה בלבד. ולכאורה הוא הדין בספירת העומר ובכל המצוות. וצ"ע.

מסקנה

למנהג אשכנז הבן יכול להתנות בשעת ההדלקה שאם יגיע בזמן לביתו אינו מתכוון להצטרף לאביו, ואז יוכל להדליק שנית בביתו בברכה. אך למנהג הספרדים הוא אינו יכול להתנות על הדלקת אביו, ולכל היותר ידליק בביתו בלי ברכה.

יזכור בלילה לחזור ולספור בברכה. והוסיף שהמחבר לשיטתו אזיל שמצוות צריכות כוונה. וגם מדברי הרמ"א שמקורם ברשב"א משמע שתנאי מועיל בספירת העומר משום שמתנים על המצוות.

ומשמע מן המג"א שהוא מזהה את המושג כוונה במצוות עם המושג רצון. למ"ד מצוות צריכות כוונה ניתן להגביל את המצוה על פי רצונו של בעליה, ולמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה לא ניתן להטיל תנאי במצוה.

אך לפמש"כ האחרונים (שהבאנו לעיל העיו"ט והגר"ח) כוונה אינה דומה לרצון.

סימן נט

תפילת מנחה לאחר הדלקת נר חנוכה

ראשי פרקים

שאלה

- א. הטעם להקדים את תפילת המנחה
- ב. ה'תרת' דסתרי' שבהקדמת נ"ח לתפילת מנחה
- ג. מחלוקת בה"ג והר"ן
- ד. היכר בהדלקה שנעשתה מבעוד יום

- ה. גדר המצוה – להדליק או שידלק?
- ו. גדר המצוה לדעת השו"ע
- ז. גדר המצוה לדעת תרוה"ד
- ח. מחלוקת הרמב"ם והמאירי
- ט. האם תקנו דומיא דהדלקת נרות במקדש? מסקנה

* * *

שאלה

א. הטעם להקדים את תפילת המנחה

ה'משנה ברורה' (סי' תרעט ס"ק ב) הביא כמה מן האחרונים שדנו בשאלה אם צריך להקדים את תפילת המנחה של ערב שבת להדלקת נר חנוכה. ולמסקנה הכריע כמותם שלכתחילה נכון יותר להתפלל מנחה קודם הדלקת הנרות, אך בדיעבד

אדם שמדליק נר חנוכה לפני השקיעה, כגון בערב שבת, האם חייב להתפלל מנחה לפני הדלקת נר חנוכה, או שהוא יכול להתפלל גם אחר כך? ואם נניח שמעיקר הדין צריך להתפלל לפני הדלקת הנר, האם בדיעבד יוכל להתפלל גם לאחר שהדליק?

דסתרי אלא רק טעם להקדים את תפילת המנחה כדרך שבמקדש היו מקדימים את התמיד של בין הערביים להדלקת הנרות. ואם כי, למעשה שני הטעמים עולים בקנה אחד שלכתחילה יש להקדים את תפילת המנחה להדלה"נ, לכאורה יש נפקא מינה ביניהם בדיעבד או בשעת הדחק. טעמו של המהר"ש אבוהב נוגע רק לכתחילה ובדיעבד הסדר אינו מעכב, ואילו לטעמו של הפמ"ג נראה שהסדר מעכב גם בדיעבד, ואין יכולת להתפלל מנחה אחרי הדלה"נ משום תרתי דסתרי. כי מי שמדליק נר חנוכה מפלג המנחה מגדיר לעצמו זמן זה כלילה, וכעין מה שמצינו במי שהתפלל ערבית או קיבל עליו שבת מפלג המנחה שעבורם זמן זה נחשב כלילה וקדושת היום הבא חלה עליהם. ואם כן, המדליק אינו יכול להתפלל מנחה אחר כך דהוי כ'תרתי דסתרי'. (ועיי"ש בהמשך דברי הפמ"ג שנדחק לבאר מדוע נימוק זה אינו לעיכוב אלא רק לכתחילה.)

וראיתי בספר מקראי קדש (לר"מ הררי פרק יא הערה ב) שהביא את דעת מורי ורבי הרב ישראלי זצ"ל, שעדיף להתפלל מנחה ביחיד כדי להקדים אותה להדלקת נר חנוכה. וטעמו, שתפילת מנחה ביחיד היא אותה מצוה של תפילה במנין, ואילו תפילת מנחה ונר חנוכה הן שתי מצוות שיש להם סדר. וא"כ עדיף לקיים את המצוות כסדרן מלקיים מצוה אחת בהידור תוך פגיעה בסדר המצוות.

אך לענ"ד הוראתו של הגר"ש ישראלי לא נאמרה לציבור הרחב אלא רק ליחידים, שהרי לא יתכן שיבוטל תמיד של בין הערביים מכל בתי הכנסת בעולם!

הדלקת הנר קודם זמנו אינה מעכבת את תפילת המנחה שאחריו.

ברם נראה שהבחנה זו בין הסדר הרצוי לכתחילה לבין הדין בדיעבד כששינה מן הסדר אינה פשוטה, אלא היא תלויה בטעמים השונים שהאחרונים הביאו להקדים את תפילת המנחה, ובדברי הראשונים שעסקו בדין הדלקת נר חנוכה קודם זמנו, והניחו לנו מקום להתגדר בו. טעם אחד הובא בשערי תשובה' (סי' תרעט) בשם מהר"ש אבוהב להקדים את התפילה להדלקה:

כי תפילת מנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ונר חנוכה זכר לנס הנעשה בנרות המנורה, הנדלקת אחר תמיד של בין הערבים.

ומובן לנימוק זה מדוע אמנם ראוי להזהר לכתחילה להקדים את תפילת המנחה להדלקת הנר, אך משמע שהקדמה זו אינה מעכבת בדיעבד. שהרי פלג המנחה ראוי לקיומן של שתי המצוות וכל אחת מהן עומדת בפני עצמה, אלא שראוי לקיים אותן לכתחילה כסדר שהיו במקדש. ואם כן, מסתבר שסדר זה אינו מעכב בדיעבד. ובשעה"צ (שם, ס"ק ז) הביא נימוק אחר עקרוני יותר בשם הפמ"ג (סי' תרעא א"א ס"ק י):

דאי לאו הכי נראה קצת **נתרתי דסתרי**, דהא מכיון שמדליק בעוד היום גדול על כרחך סומך על הקולא דמפלג ולמעלה נוכל להשוותו כמו לילה. וא"כ איך יתפלל אחר כך מנחה.

ומשמע שעשה עיקר מנימוק זה. ואילו מדברי המהר"ש אבוהב משמע שלא חשש לטעמו של הפמ"ג, ולדעתו אין כאן תרתי

ב. ה'תרת' דסתר' שבהקדמת נ"ח לתפילת מנחה

ויש להעיר על סברת הפמ"ג, שלפי דבריו לא מצאנו את ידינו ואת רגלינו בערב שבת, כשמוטל על המדליק נר חנוכה להדליק גם נר של שבת. וממה נפשך, אם יקדים להדליק את הנר של שבת נמצא שקיבל עליו את השבת לדעת הבה"ג (ובפרט אם המדובר באשה, אא"כ התנתה לא לקבל שבת), ושוב לא יוכל להדליק נר חנוכה. ואם יקדים להדליק את נר החנוכה נמצא שבהדלקה זו קבע לילה לסברת הפמ"ג, ובזה גופא הוא גם מקבל עליו את השבת. ואם כן, לא יוכל שוב להדליק נר שבת מאחר שכבר קיבל עליו את השבת בהדלקת נר חנוכה. וכיצד יעשה?

ואמנם יש צד לחלק גם לסברת הפמ"ג בין קבלת השבת מבעוד יום לבין קבלת הלילה קודם החשיכה. דהיינו, שאולי שהמדליק נר חנוכה קיבל על עצמו רק את הלילה, אך הוא אינו מוכרח לקבל על עצמו גם את השבת, כשם שלאידך גיסא נקטינו שהמקבל על עצמו שבת לא קיבל על עצמו בהכרח גם את הלילה (עיין רמ"א יו"ד סי' קצו, ובש"ך שם ס"ק ד).

ולענ"ד מסיבה זו אדם שקיבל עליו את השבת יכול להתפלל מנחה אחר כך ואין בזה משום 'תרת' דסתר'. וכשם שאדם יכול להתפלל תפילה של מוצאי שבת בשבת כך הוא יכול להתפלל מנחה של חול בשבת, כי תוספת שבת שאדם קיבל על עצמו מבעוד יום אינה גוררת אחריה בהכרח קביעת לילה. ואע"פ שהשו"ע (סי' רסג סעי' טו) נקט להדיא שמי שקיבל עליו את השבת אינו יכול להתפלל אח"כ מנחה, פוק חזי מאי עמא דבר שמתפללים מנחה אחרי שכבר קיבלו שבת, וע"כ אנו הולכים

בדרכו של בעל התניא (בסידורו, סדר הכנסת השבת) שכתב שאין למחות במי שמתפלל מנחה גם לאחר זמן קבלת שבת. ולענ"ד יש ראייה לדבריו מן הגמרא בברכות (כו, ב): "ר' יאשיה מצלי של מוצ"ש בשבת", דהיינו שהוא התפלל בשבת תפילה של חול בעוד היום גדול ואף הבדיל בה, ומוכח שאין כאן משום תרת' דסתר'.

ועיין 'המאיר לעולם' (ח"א סי' כה) שחילק בין קבלת קדושת השבת לפני השבת שהיא אפשרית, לבין קביעת יום השביעי בשעה זו שאינה אפשרית אלא רק בזמנה. אך לאחר העיון מסתבר לומר שלא היא. אפשר אמנם לקבל שבת מבעו"י בלא לקבוע לילה, אך אי אפשר לקבל לילה ללא קבלת השבת. ומשום כך, כשהקדים להדליק את נר החנוכה קודם השקיעה וקיבל עליו את הלילה, כבר חלה עליו קדושת השבת וא"כ הוא אינו רשאי להדליק אח"כ את נר השבת. ואין הכי נמי, לשיטת הפמ"ג היה ראוי להורות לבעל בית שאין אשה בביתו המדליקה עליו נר של שבת, שעליו להדליק נר של שבת קודם נר החנוכה. כי גברים אינם מקבלים עליהם את השבת בהדלקת הנר, ואילו בהדלקת נר חנוכה קיבל על עצמו את הלילה.

וגם כשיש אשה בביתו המדליקה נר של שבת ראוי לה להקדים את הדלקתה להדלקת בעלה, ובלבד שתתנה מפורשות שהיא אינה מקבלת עליה את השבת בהדלקת הנר. שהרי על נר שבת אפשר להתנות, ואילו המדליק נר חנוכה אינו יכול להתנות שלא לקבל עליו את הלילה. והיינו משום שעיקר מצות נר של שבת אינה מתקיימת בשעת ההדלקה אלא בשבת עצמה, כשהנר דולק ומפיץ אור ומרבה את עונג השבת ושלווה הבית, והדלקת הנר

בזה חילול שבת אליבא דר"ת וסיעתו שהלילה נקבע ע"פ השקיעה השניה.)

ועלה על דעתו לומר דבהא פליגי, בה"ג סבר שמעיקר התקנה הדלקת נר חנוכה נקבעה דווקא בלילה, וערב שבת שאני משום שאין אפשרות להדליק נר אחר השקיעה. וכיון שבלאו הכי צריך להקדים ולקבל את השבת לפני השקיעה והדבר אפשרי מפלג המנחה ואילך, זהו הזמן הראוי גם להדלקת נר חנוכה. אך הר"ן סבר שמלכתחילה חכמים לא תיקנו להדליק נר חנוכה דווקא בלילה, אלא התיירו להדליק נר חנוכה מבעוד יום, בשעת הצורך.

ונפקא מינה גם למי שרוצה להתפלל מנחה אחר הדלקת הנרות. לשיטת הבה"ג אמנם יש בזה 'תרתיה דסתרי' משום שאין הדלקה אלא בלילה, ועל כרחק יש בה משום גילוי דעת של המדליק שעכשיו לילה בעבורו. ומצד הסברא יתכן מאד שסתירה זו היא לעיכובא, עד כדי כך שהמדליק שוב לא יוכל להתפלל מנחה. ואילו לשיטת הר"ן אין להדלקה זו דין לילה, כי כך היתה התקנה מלכתחילה שיכול להדליק מבעוד יום, וכמו שכתבנו לעיל לענין נר שבת. ואם כן המדליק עדיין יכול להתפלל מנחה אף לכתחילה, ואינו צריך לחשוש כלל ל'תרתיה דסתרי'.

אך לענ"ד אין הכרח לבאר כך את מחלוקתם, אלא אדרבה ניתן לבארה בכיוון הפוך. דווקא לדעת הר"ן שהתיר להדליק נ"ח ביום אנו נזקקים להחשיב זמן זה כלילה, והיינו משום שבלאו הכי הנר צריך להיות דלוק בלילה לשם פרסומי ניסא, ונמצא ששעת ההדלקה עצמה נגזרת אחריו וגם היא עצמה נחשבת כלילה. אך לדעת בה"ג שאסר להדליק ביום היינו משום שלא ניתן לתת לזמן הדלקה זו דין לילה,

סמוך לשבת לכבוד השבת אינה בהכרח קבלת השבת. (אלא שנשים הנוהגות כמנהג אשכנזי נהגו לקבל שבת עם ההדלקה, אך ההדלקה מצד עצמה אינה קבלת שבת. ולכן יכול אדם להדליק נר שבת ולהתנות שאינו מקבל שבת.) ואילו הדלקת נר חנוכה אינה מתקיימת אלא בלילה, וזמן זה אינו תלוי כל כך בהגדרת האדם אלא זהו זמן טבעי. אלא שמפלג המנחה ואילך היום כבר רד, וחכמים אפשרו לאדם להתיחס לזמן זה כאילו היה כבר לילה ולהתפלל אז ערבית. ולכן מי שהתפלל ערבית וקבע בכך שעבורו זמן זה הוא כבר לילה, שוב אין באפשרותו להתנות ולומר שזמן זה הוא עדיין יום.

וא"כ היה ראוי להקדים נר שבת לנר חנוכה. אך המנהג לא כך, אלא שמקדימים נ"ח לנר שבת. ועל כרחק אין בהדלקת נרות חנוכה לפני השקיעה משום קבלת לילה. וצ"ע.

ג. מחלוקת הבה"ג והר"ן

והנה, ידידי הרב יעקב אפשטיין רצה לתלות דין זה במחלוקת הבה"ג והר"ן (שבת ט, א בדפי הר"ף, ד"ה מצוותה) בענין הדלקת נר חנוכה קודם השקיעה. לדעת הר"ן מותר להדליק לפני השקיעה, והביא לכך ראיה מהדלקת נ"ח בערב שבת, שהרי על כרחק אין אפשרות להדליקו אלא קודם השקיעה. ואילו לשיטת הבה"ג (הובאה בר"ן שם) והרמב"ם (חנוכה פ"ד, הל' ה) אין אפשרות להקדים את ההדלקה קודם לשקיעה, ומצוותה "משנתשקע החמה" בדווקא. ולשיטתם יש לומר שהדלקת נר חנוכה בערב שבת שאני, ואין דנים אפשר משאי אפשר. (אם כי, הר"ן העלה אפשרות אחרת אליבא דבה"ג, שגם בערב שבת חנוכה אין מדליקים נ"ח קודם השקיעה אלא אחריה, ואין

שמדובר בנר שבת, (ועיין ב'פני יהושע' שם, שפירש אליבא דהרמב"ם שסוגיא זו עוסקת בערב שבת חנוכה). אך הביה"ל מוכיח מן השו"ע שסוגיא זו מלמדת הן לענין שבת והן לענין חנוכה:

ואולי שבעניינינו סובר הטור ואפשר גם להרמב"ם שהוא מצד הסברא. שאינו ניכר לפרסומי ניסא כשמקדים ד"שרגא בטיהרא מאי מהני". וע"כ אנו צריכין לומר דמה שאמרו "ובלבד שלא יקדים" היינו דווקא שמדליקו בעוד היום גדול שאז אינו מינכר שהוא לכבוד שבת, וכן בעניינינו שהוא לשם חנוכה וכן מוכח לשון השו"ע שם ע"ש.

אם כי דין ההיכר שבנר לענין שבת אינו בהכרח זהה לדין ההיכר שבנר לענין חנוכה. ההיכר שנצרך בנר שבת אינו אלא שהמדליק עושה כן לכבוד השבת – דהיינו היכר במעשה, ואילו בחנוכה ההיכר הוא שיהיה אור הנר מורגש כדי לקיים בו פרסומי ניסא – דהיינו היכר בתוצאה.

ובדעת בה"ג י"ל שהוא חולק על סברא זו גופא, וסובר שאין היכר בהדלקה זו שהיא נעשית לשם מצות נר החנוכה, ואפילו סמוך ממש לשקיעה אינו רשאי להדליק עד שיגיע זמנה. וכן יש להוכיח ממה שנקט הר"ן אליבא דדעתו שהמדליק קודם שקיעת החמה לא יצא כיון שזהו קודם זמנה. אלא שהר"ן עצמו חולק עליו, וסובר שגם אם הדליק סמוך לשקיעה מוכח שלכבוד נר חנוכה הוא מדליק.

בזאת נחלקו איפוא הבה"ג והר"ן, האם הדלקת נ"ח לפני החשכה ניכרת שהיא לכבוד חנוכה או לא. ואם כן, שאלה זו אינה עניין כלל לשאלה הקודמת, האם ניתן לקיים את מצות הדלקת נ"ח בשעה מוקדמת, שאצל המדליק היא נחשבת כבר

ורק בערב שבת התירו משום דלא אפשר. (ודחק לומר לדעת הר"ן שלמרות שמצות נר חנוכה נמשכת בהיות הנר הולך ודולק, אעפ"כ רגע ההדלקה אינו נמשך אחר הלילה ואינו מוגדר כלילה אלא מכשיר את המצוה מבעוד יום).

ד. היכר בהדלקה שנעשתה מבעוד יום

ולאחר העיון, נראה לבאר שעיקר המחלוקת בין הבה"ג והר"ן תלויה בשאלה אחרת, והיא: האם מי שמדליק נ"ח לפנות ערב ניכר הדבר שהוא מדליק לשם מצות נר חנוכה או לא.

עיין בחידושי הרשב"א (שבת כא, ב) שסבר כדעת הר"ן, ונתן טעם לדבריו משום שבהדלקת הנר קודם השקיעה יש היכר שעושה כן לצורך החנוכה. הוא מוכיח סברא זו ממה שמצינו לענין הדלקת נר שבת (שם כג, ב) שראוי לאחר אותה לשקיעה קצת משום "דעמוד האש משלים לעמוד הענן".

ובמשנ"ב (ביאור הלכה סי' תרעב ד"ה ולא מקדימים) עמד בהרחבה על הדמיון שבין הדלקת נר שבת קודם השבת לבין הדלקת נר חנוכה קודם זמנו, והוכיח מן ה'מגיד משנה' שגם הרמב"ם מדמה ביניהם. שהרי הרמב"ם השתמש בלשון שנאמרה בקשר לזמן הדלקת נר שבת בבואו לקבוע את זמן הדלקת נר חנוכה בשקיעת החמה, והוסיף ש"לא מאחרין ולא מקדימין" (הל' חנוכה פ"ד, הל' ה). וכבר עמד על כך המ"מ (שם) שהמקור לדברי הרמב"ם הללו בענין הדלקת נר חנוכה הוא הגמרא (שבת כג, ב) שקבעה את הזמן הראוי להדלקת נר שבת, ומסקנתה: "ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר". ואמנם הרמב"ם עצמו מפרש שסוגיא זו עוסקת בנר חנוכה ולא בנר שבת, וחולק על רוב הראשונים שפירשו

ולולי דמסתפינא היה מקום לומר שהר"ן אזיל לשיטתו, שסובר כדעת ר"ת שזמן השקיעה נקבע לדינא על פי השקיעה השניה ולא על פי השקיעה הנראית. ואין הכי נמי שלשיטתו אור הנר כבר ניכר גם לפני השקיעה, שהיא מהלך ג' מילין ורבע אחרי השקיעה הראשונה. והבה"ג אזיל בשיטת הגאונים שזמן השקיעה נקבע על פי השקיעה הראשונה, וכיון שלפניה אור יום עודו שולט – אין אור הנר ניכר כל כך. ואם כנים דברינו נמצא שבזה תלויה גם מחלוקתם, אימתי הוא זמן הדלקתו של נר חנוכה לכתחילה. הבה"ג סובר שזמן הדלקתו הוא עם השקיעה הראשונה אע"פ שעדיין לא הגיע הלילה ולא חל עוד החיוב של היום הבא. ועל כרחק הוא סובר שזמן זה נקבע מלכתחילה משום שהדלקת הנר כבר ניכרת באותה שעה, והיא ראויה להדלקה מצד עצמה. אך הר"ן סובר שזמן הדלקת הנר הוא עם צאת הכוכבים ובכל מקרה זמן ההדלקה הוא בלילה דווקא, ואם הדליק קודם לכן אינו לילה מצד עצמו, אלא משום שקיבל על עצמו דין לילה.

ויש להוסיף, שאמנם אין דין "מוסיפין מחזול על הקודש" בימים טובים מדרבנן כחנוכה ופורים, אך מצינו גם בפורים שיש אפשרות לקרוא מגילה בשעת הדחק מפלג המנחה והלאה. כלומר, יש כאן מעין דין תוספת, וכמו כן יש לומר גם בנר חנוכה. אך מכיון שבחנוכה הנר צריך להמשיך ולדלוק גם בלילה, לכן יש מקום להגדיר שעיקר המצוה היא בלילה ולא הקלו אלא בזה שמעשה ההדלקה כשר גם ביום, ובלבד שהעושה כן יקבל על עצמו זמן זה כלילה. וכך אנו נוטים לפרש בדעת הר"ן. אך מאידך אפשר לומר בפשיטות, שמלכתחילה תיקנו שניתן לקיים את מצות

לילה או לא. (ויש מקום לומר גם אליבא דהר"ן המתיר להדליק מבעוד יום בכל ימי החנוכה, שסובר כן משום שמבחינת המדליק כבר לילה, ורק מסיבה זו הוא יכול להדליק כבר מעתה. ואין הכי נמי, אם נפרש כן א"כ המדליק אינו יכול להתפלל מנחה לאחר מכן. ואילו לדעת הבה"ג אין יכולת לראות את הזמן שקודם השקיעה כלילה ולכן אין להדליק נ"ח קודם זמנו, ובעל כרחק ערב שבת שאני משום דאי אפשר, ולדעתו יצא שמתור להתפלל אז מנחה.)

ולכאורה יש נפקא מינה במחלוקת זו גם לענין הדלקת הנר ביום טוב סמוך לשקיעה, כשהוא חל בערב שבת. שהרי לפי דעת בה"ג "שרגא בטיהרא לא מהני" עד רגע השקיעה עצמו, וא"כ זמן זה אינו ראוי להדלקת הנר ואין בהדלקתו משום צורך יו"ט. ואילו לדעת הר"ן שעת הדמדומים שלפני השקיעה אליבא דידיה ראויה להדלקת הנר ואורו ניכר בה, וכעין מה פסק המשנה ברורה (סי' תקיד ס"ק לג):

ואם הוא כבר סמוך לחשיכה אפילו בביתו שרי להדליק, דהרי צריך הוא לו באותה שעה.

ומשמע מכאן שמכיון שכבר רד היום ורבו הצללים אע"פ שיש עדיין קצת אור, מ"מ יש צורך בשעה זו להדלקת הנר. וממילא לענייננו, המדליק נר חנוכה בשעה כזו מוכח שהוא מדליק לשם מצות נר חנוכה.

מיהו, אפשר לחלק בין הזמן הנצרך לאור הנר להשתמש בו ביו"ט, לבין נ"ח שלא נועד לשימוש אלא לשם פרסומי ניסא. וכמו כן יש מקום לחלק בין הדלקת הנר ביו"ט בתוך הבית שהוא מקום אפלולי לבין הדלקת נ"ח על פתח הבית מבחוץ, שכל עוד יש אור בחוץ לא מינכר שהדלקתו לשם נ"ח.

ולענייננו יש לומר: לפי הצד הראשון המצוה מתקיימת במעשה ההדלקה, גם אם היא נעשית לפנות ערב ואינה מתיחסת למה שמתרחש עם הנר בהמשך הלילה, ולפי הצד השני המצוה מתיחסת בעיקר ללילה, וא"כ אי אפשר להתפלל מנחה אחרי הדלקה.

ואמנם שאלה מעין זו נידונה בגמרא אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ולהלכה ק"ל ש"הדלקה עושה מצוה". אך גם לאחר שהוכרע שתוצאת המעשה אינה לעיכובא אלא די במעשה ההדלקה גרידא, עדיין יש לחקור מדוע צריך לתת שמן בנר בשיעור שידלק עד שתכלה רגל מן השוק. לפי הצד הראשון י"ל שמעשה המצוה הסתיים בהדלקת הנר, ושיעורו הוא רק דין נוסף מצד החפצא כדי לקיים בו 'פרסומי ניסא' אע"פ שמעשה המצוה העיקרי כבר הסתיים. ולפי הצד השני י"ל שמהות המצוה מתקיימת רק בהיות הנר דולק והולך בכל משך הזמן שחייבו חכמים, אלא שלמעשה הם חייבו אותנו לבצע מעשה של הדלקה ולא הסתפקו במה שהנר דולק מאליו, ונתנו למעשה ההדלקה חשיבות כאילו הוא עיקר המצוה. והא קמ"ל, שכל הזמן שהנר הולך ודולק נגרר אחרי מעשה המצוה של ההדלקה, ומצד הגבירא הוא יוצא ידי חובה במעשה ההדלקה. (ודמיון מה לזה היא מצות הדלקת המנורה במקדש לדעת הרמב"ם שעיקרה הוא בהטבת הנרות. עייין חי' הגר"ח הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז, ועיין מש"כ באהלה של תורה ח"ב סי' קו.)

ויש להוסיף, שחקירה זו מתעוררת גם ביחס לדין נוסף שנפסק להלכה בנוגע לנר חנוכה, והוא "כבתה אין זקוק לה". לכאורה אף דין זה מלמד שהמצוה מתקיימת בעצם

ההדלקה בשלימותה כבר לפני כן. אלא שהתנו תנאי משום פרסומי ניסא שהנר ימשיך לדלוק גם בלילה, ולדעה זו שאנו נוטים לפרש בדעת הבה"ג אין כל הכרח לומר שהמדליק מקבל על עצמו דין לילה בכך.

(ונפ"מ נוספת העולה ממחלוקת זו היא השאלה: מה דינו של מי שעוזב את ביתו לפני השקיעה ולא יחזור לביתו כל הלילה, האם חייב בהדלקה? ובניסוח אחר: מהו הרגע הקובע את חיוב ההדלקה, שקיעת החמה או לפנייה? אם זמן השקיעה קובע – הרי הוא לא היה בביתו בזמן השקיעה, וחיוב ההדלקה כלל לא חל עליו. ולכאורה, גם אם ידליק נר בביתו לפני עזיבתו אינו יכול לצאת בו ידי חובה. אך אם זמן ההדלקה מתחיל קודם השקיעה, נמצא שגם אם היה בביתו לפני השקיעה כבר חל עליו החיוב, ויוכל להדליק נר לפני עזיבתו כדי לצאת בו יד"ח. וצ"ע.)

ה. גדר המצוה – להדליק או שידלק?

נמצא, שמחלוקת הבה"ג והר"ן תלויה בעצם בשאלה מהו הגדר המדויק של מצות נר חנוכה? האם המצוה מתקיימת במעשה ההדלקה או בתוצאה שהנר דולק והולך? לדעת הבה"ג ההדלקה היא עיקר המצוה, אלא שתנאי התנו בדבר שהנר יהיה ראוי להמשיך ולדלוק בלילה משום פרסומי ניסא. ואילו לדעת הר"ן עיקר המצוה היא בהיות הנר דלוק בלילה משום פרסומי ניסא, וההדלקה אמנם דרושה אך היא אינה אלא כעין הכשר מצוה. והא גופא קמ"ל, שחז"ל קבעו את ההדלקה שאינה אלא הכשר המצוה כאילו היא עיקר מעשה המצוה עצמו.

במשך כל זמן חיובו ומתייחס לענין המהותי של מצוה יקרה זו.

ו. גדר המצוה לדעת השו"ע

ואף על פי כן, השו"ע (סי' תרעג סעי' ב) קישר בין הדינים ותלה את שתי ההלכות זו בזו, וז"ל:

הדלקה עושה מצוה **לפיכך** אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה. ואפילו כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת, שעדיין הוא מבעוד יום אינו זקוק לה...

וכבר הט"ז (ס"ק ח) השיג עליו והקשה מה עניין זה אצל זה, וכפי שהערנו לעיל.

ומכח קושיא זו הט"ז נדחק ליישב שה"לפיכך" שכתב השו"ע אינו מתייחס לרישא – דהיינו בכל אחד מימי החנוכה שההדלקה נעשית בזמנה, אלא דווקא לסיפא – דהיינו בערב שבת שבו ההדלקה עצמה נעשית קודם זמנה. והא קמ"ל שגם ביום זה "אם כבתה אין זקוק לה", ולאפוקי מן הסברא שהעלה בתרוה"ד (הובאה לקמן) שכו"ע מודו במדליק קודם זמנה שאם כבתה זקוק לה, כגון בערב שבת.

אך לולי דברי הט"ז היה נראה להבין את דברי השו"ע כפשטן, ולתלות את שיטתו בהסבר המסקנה העולה מהסוגיא (שם):

וכבתה אין זקוק לה, ורמינהו: "מצותה משתשקע החזמה עד שתכלה רגל מן השוק". מאי לאו, דאי כבתה הדר מדליק לה. לא, דאי לא אדליק מדליק, ואי נמי לשיעורה.

ובענין זה נחלקו הראשונים, הר"י פורת (הובא בתוס' שם, ד"ה דאי) סבר ששני התירושים חולקים זה על זה. לפי התירוץ

מעשה ההדלקה, ולא בתוצאה שבהיות הנר דולק.

ויש להעיר על הגמרא (שבת כא, ב) שהיא אינה תולה כלל את שתי ההלכות האלו זו בזו. יתרה מזו, הגמרא (שם כב, ב) מביאה את דעת רב הסובר ש"אין מדליקין מנר לנר" וטעמו "משום ביזוי מצוה" או "משום אכחוש מצוה". אך טעמים אלו נכונים רק למ"ד "הנחה עושה מצוה" כפי שמפורש שם בהמשך הסוגיא, שהרי למ"ד "הדלקה עושה מצוה" בעת ההדלקה אין ביזוי מצוה מאחר שמשמש בה לצורך מצוה אחרת. ואם ההלכות תלויות זו בזו נמצא שרב סותר את עצמו, שהרי הוא זה שסובר "כבתה אין זקוק לה", וכיצד יכול לסבור גם כדעה ש"הנחה עושה מצוה". אלא על כרחך גם מי שסובר ש"הנחה עושה מצוה" ורואה את עיקר המצוה מתקיימת במציאות הנר שהולך ודולק, גם הוא מודה שבאופן מעשי לא הטילו על האדם אלא את מעשה ההנחה, ופטרו אותו מן החיוב לחזור ולהדליקו בכל זמן שכבה.

ומכאן יש ללמוד לאידך גיסא, שגם הסובר ש"הדלקה עושה מצוה" אינו חולק בהכרח על הענין הנוסף שיש בהיות הנר דולק והולך, ועקרונית גם הוא יכול לסבור שאם "כבתה זקוק לה". ואין הכי נמי, סברא מעין זו הובאה בפוסקים (עיי' משנ"ב תרעג, כז) שלכתחילה ראוי לחזור ולהדליק את הנר שכבה, אע"פ שהמדליק אינו חייב בכך מעיקר הדין. ולעולם שני דינים הם, דין ההדלקה (או ההנחה) המתייחס לחיוב המעשי המוטל על האדם, ודין 'פרסומי ניסא' המתקיים כל זמן שהנר דולק והולך

לכתחילה יש צורך לשים כמות גדולה של שמן בנר כדי שהוא ידלק עד שתכלה רגל מן השוק. ובתירוץ הביא את דברי הר"ן בשם הרשב"א (שבת ט, א מדפי הר"ף, ד"ה שמע מינה) שהיינו משום ש"הדלקה עושה מצוה", ומאחר שההדלקה נעשתה כהלכתה די בכך. והא קמ"ל שיש קשר בין שתי ההלכות, ומי שסובר ש"הדלקה עושה מצוה" מוכרח לסבור שאם "כבתה אין זקוק לה", וזהו המקור לדברי השו"ע. ואכן, המעיין בב"י ימצא שהביא את דברי הר"ן הנ"ל בשם הרשב"א, ומסתבר שדבריו בשו"ע נכתבו בעקבות דברי הר"ן.

ואמנם יש להעיר שקשר זה בין שתי ההלכות אינו מוכרח אלא לתירוץ השני של הגמרא, שהרי לתירוץ הראשון "דאי לא אדליק – מדליק" בלאו הכי השיעור לא נאמר ביחס לכמות השמן אלא רק ביחס לזמן ההדלקה, ואין כל צורך שהנר ידלק אח"כ. ועל פי תירוץ זה יש ליישב את הסתירה בדברי רב, וכן את מה שהגמרא לא תלתה את שתי הלכות האלו זו בזו. ואין הכי נמי, אין בהכרח קשר בין שתי ההלכות הללו, אלא הדבר תלוי בשני תרוצי הגמרא.

ובדעת השו"ע י"ל דאזיל לשיטתו. כיון שהמחבר פסק לחומרא כשני התירוצים בגמרא, והצריך לתת שמן בנר בכמות מספקת בכדי שידלק מן השקיעה ועד שתכלה רגל מן השוק, לכן הוכרח לתלות את דין "כבתה אין זקוק לה" בזה ש"הדלקה עושה מצוה".

ויש לדון לשיטתו כשמדליקים את הנר מבעוד יום, האם המדליק צריך להחשיב את רגע ההדלקה כלילה בעבורו. אם נבוא לדון מצד הגברא, הרי המצוה מתקיימת ברגע ההדלקה ואינה מתייחסת להמשכה,

הראשון אין צורך בשיעור מסויים בנר ובשמן אלא די בהדלקה כל שהיא כדי לצאת ידי חובה, ואילו לפי התירוץ השני צריך שיהיה בשמן שיעור כדי שידלוק משקיעת החמה ועד שתכלה רגל מן השוק. ועיין ב'אבני נזר' (א"ח סי' תצז) שדן בדעת הר"י פורת והסיק שהוא מיקל כשני תרוצי התוס', כתירוץ הראשון שלפיו אינו צריך לשים שמן בנר כשיעור אלא די בהדלקת הנר לזמן מה ותו לא, וכתירוץ השני שאפשר להדליק גם לאחר שהגיע הזמן.

ולשיטה זו פשוט שאם כבתה אין זקוק לה, כי מעיקר הדין לא נקבע זמן שהנר צריך להיות דלוק בו אפילו לכתחילה, ואינו ענין כלל לשאלה אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. ולפי שיטה זו יש לבאר, שכל המצוה מתקיימת אך ורק במעשה ההדלקה ואינה מתייחסת כלל להמשך הדלקתו של הנר אח"כ. וממילא, כשהתירוץ להדליק את הנר מבעוד יום לא ראו בזמן זה שום שייכות ללילה. והא קמ"ל שהתירוץ להדליק באופן זה אע"פ שהמצוה נוהגת רק ביום, ואין בה שום קביעות של לילה.

אך הראשונים האחרים חולקים על הר"י פורת, וסוברים שכמות השמן ההכרחית בנר החנוכה היא כשיעור שידלק בלילה עד שתכלה רגל מן השוק, ובלאו הכי אינו יוצא ידי חובה, וכן נפסק להלכה. ולשיטתם י"ל שמצוה נר חנוכה אינה מסתיימת בהדלקה בלבד, אלא מתייחסת גם להמשך הדלקתו בלילה. והדר דינא, שיש סברא לומר שאדם שהדליק מוקדם קיבל על עצמו דין לילה.

ועיין ב'אבני נזר' (שם) שהקשה לשיטה זו מדוע אם כבתה אין זקוק לה, והרי

מתבססת על ההנחה שהזכרנו לעיל שבכגון דא: "עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת ההדלקה מבעוד יום משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה", וממילא יש מקום לסברא "שאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה".

ויש לדקדק משאלתו דאע"ג דקי"ל "הדלקה עושה מצוה" ואם הדליק נר חנוכה בזמנו קיים את המצוה במלואה, אין הכרח לומר ש"כבתה אין זקוק לה" בכל מקרה. ואמנם כשההדלקה נעשתה בזמנה פשיטא לן שהמדליק יצא בה ידי חובת פרסומי ניסא, אע"פ שלא הספיקה לדלוק כל זמנה. ברם, כשההדלקה נעשתה טרם זמנה יש מקום לדון מחדש אם היא עומדת בפני עצמה או שהיא תלויה בפרסום הנס שעתיד להתרחש בלילה כל שעה שהנר דולק והולך.

ובתשובתו כתב:

אמנם מדמברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה, ואע"ג דאכתי ליכא מצוה, ע"כ היינו טעמא דמשום דאי אפשר בענין אחר חשיבא הכשר מצוה. כדפירשו התוספות הכשר מצות דכיבוד אב ואם בשמענתא ד'עליה' (יבמות ו, א ד"ה שכן) "שחזוט לי בשל לי" אכתי ליכא מצוה עד אחר זמן שמאכילו לאביו, ואפ"ה בעי למימר התם דלידחי ל"ת שיש בו כרת. הא קמן דחשיב קיום הנעשה בהכשר מצוה כמו במצוה עצמה, ולכך מברכינן עליה. ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה, שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר.

דהיינו, אמנם עיקר מצות נר החנוכה אינו מתקיים אלא בלילה, בשעה שהנר דולק ואיכא פרסומי ניסא. אלא הא קמ"ל

וממילא אין מקום להחשיבו כלילה. אך אם נדון מצד החפצא של הנר, הרי הוא צריך להיות ראוי לדלוק בלילה, ונמצא שהמצוה מתיחסת ללילה. ולכאורה מסתבר יותר להגדיר את המצוה מצד הגברא ולא מצד החפצא כיון שהדלקה עושה מצוה, והמצוה כולה מוגדרת על ידה, וממילא אין במעשה ההדלקה קביעות דין לילה.

ואם כן, יצא לדעת השו"ע שאין צורך להקדים את תפילת המנחה להדלקת הנר, משום שהמדליק אינו צריך לקבל על עצמו דין לילה ואין בתפילתו משום 'תרת' דסתרי' להדלקתו.

מיהו אפשר לומר גם להיפך. אדרבה, דווקא לדעת הר"י פורת שהמדליק יוצא בהדלקת שמן בשיעור כלשהו ולכתחילה זמן ההדלקה צריך להיות בלילה, אם כן כשמקדים להדליק קודם הלילה כיון שהוא סמוך ללילה חל דין לילה על זמן זה. אך ליתר הראשונים הסוברים שצריך שיהיה שיעור לשמן שידלק בלילה עד שתכלה רגל מן השוק, נמצא שההדלקה אינה אלא כעין הכשר מצוה, ואין הכרח לומר שזמן ההדלקה הוא כבר לילה בעצמו, וסברה כעין זו כתב תרוה"ד (עיין להלן).

ז. גדר המצוה לשיטת תרוה"ד

ונלענ"ד ששאלה זו, אם הדלקת הנר מבעוד יום עומדת בפני עצמה או נמשכת והולכת מזמן החיוב העיקרי, שנויה במחלוקת בין ה'אבני נזר' ובנו שדנו בהסבר דבריו של בעל תרוה"ד (ח"א סימן קב).

בעל 'תרומת הדשן' דן אליבא דהלכתא ש"כבתה אין זקוק לה" במציאות שהנר הודלק קודם זמנו, כגון בערב שבת שמדליקים את הנר קודם השקיעה. שאלתו

מתקיימת בלילה. ולענ"ד יש לבאר את המושג 'הכשר מצוה' שהזכיר על פי דברי הנמו"י (ב"ק י, א בדפי הר"ף ד"ה אשו) הידועים בהגדרת המושג "אשו משום חיצו", שכל מה שעתיד להידלק בלילה מתיחס למעשה ההדלקה הראשון "דבתר מעיקרא אזלינן", וכל הבעירה שנמשכת והולכת אחר כך מתייחסת לשעה הראשונה. ואם בכ"ז חכמים אפשרו את הדבר למרות שעיקר המצוה מתקיים בלילה, משמע שבמעשה ההדלקה יש לראות כאילו קבע לעצמו כבר לילה. ולעניננו יצא, שגם לדעת התרוה"ד המדליק קבע לעצמו דין לילה בזמן מעשה ההדלקה. ונראה יותר לומר שנחלקו במחלוקת הר"ן ור' יהוסף המובאת ע"י הנמו"י בב"מ (טז, א מדפי הר"ף) הר"ן סובר שגם הרמת המציאה נחשבת למצוה והרב יהוסף סובר שרק השבת האבידה לבעליה היא המצוה. תרוה"ד יסבור כהר"ן שגם הכשר המצוה נחשב למצוה. וא"כ הר"ן בשבת לשיטתו בב"מ.

נמצא א"כ שלהסבר האבנ"ז בדעת תרוה"ד אין להדלקה בערב שבת מבעוד יום דין לילה, והיא אינה נחשבת למצוה אלא מדין 'הכשר מצוה' בלבד. ואילו בנו סובר שאינה רק 'הכשר מצוה' בלבד, אלא ההדלקה עצמה היא המצוה, ועל כרחק לזמן ההדלקה יש כבר דין לילה ואין להתפלל אז מנחה.

ח. מחלוקת הרמב"ם והמאירי

ועלה על דעתי לתלות את השאלה כיצד להתייחס להדלקת נר חנוכה קודם זמנו, במחלוקת הרמב"ם והמאירי בקביעת התאריך שבו אירע הנס המקורי של פך

שגם למעשה ההדלקה יש מעמד של 'הכשר מצוה' החשוב כמצוה בפני עצמה. וראיה לכך, ממה שמצינו שחיטה ובישול לצורך כיבוד אב נידונים כמצוה עצמה. ואע"פ שעיקר המצוה אינה מתקיימת אלא בשעת האכלתו והשחיטה והבישול אינם אלא הכשר מצוה, עם כל זה הם נידונים כמצוה עצמה.

ונחלקו האבנ"ז ובנו בביאור הדמיון שבין הדלקת הנר לבין הכשר מצוה כיבוד אב ואם. האבנ"ז (שם) ביאר את דברי התרוה"ד אליבא דשיטת התוס' ששיעור השמן אינו מעכב את מצות ההדלקה, וכל עוד הנר דלק קצת זמן די בכך משום שעיקר המצוה היא בהדלקה ולא במה שקורה לאחר מכן. ולשיטתו צ"ל שזמן ההדלקה בערב שבת חל קודם זמן ה'פרסומי ניסא' ואז מתקיימת מצוה, וכפי שמצאנו במצות כיבוד או"א שמעשה המצוה מתרחש בעת הכשר המצוה קודם שהיא מתקיימת.

אך בהג"ה שם (כנראה מבנו של האב"ג) הקשה על אביו, הרי הכשר מצוה כשמו כן הוא שהוא הכשר למצוה העיקרית המתקיימת בלילה, ואם הנר לא דלק כלל בלילה גם הכשר מצוה לא היה כאן.

ועוד יש להקשות, שאם ההדלקה אינה אלא 'הכשר מצוה' איך יצא ידי חובתו כשכבתה קודם הזמן, הרי עד שהגיע זמנה לא קיים עוד את המצוה עצמה אלא עסק רק בהכשרה. והדוגמא שהביא מכיבוד או"א תוכיח, שהרי מי שבישל לאביו והאוכל נשפך פשיטא שלא יצא ידי חובת כיבוד, וכל עוד אביו לא נהנה מבישולו העיקר חסר מן המצוה.

וכדי ליישב קושיות אלו, על כרחק גם בעל תרוה"ד זקוק לסברת הר"ן שההדלקה עצמה עושה מצוה, אע"פ שעיקר המצוה

אלא יש כאן יו"ט אחד המורכב משתי סיבות שהן אחת, וכמו שכתב המהר"ל

בספר נר מצוה:

כי כוננת היונים לבטל התורה והקדושה של ישראל... ובדאי בטול התורה הוא בטול ישראל... ועיקר הקדושה הוא בית המקדש. ולפיכך קבעו הדלקת הנרות, זכר לנס שנעשה להם במצות ההדלקה.

ועוד יש לומר, שעיקר מה שקבעו ימי חנוכה בשביל שהיו מנצחים את היונים, רק שלא היה נראה שהיה כאן נצחון הזה על ידי נס שנעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכחם וגבורתם. ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה, שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך... ולכך נקרא חנוכה, שהיו מחנכים את בית המקדש אחר שטמאו אותו בני יון. ולפיכך, הנס הזה שנעשה בשמן הוא הנצחון שנצחו ישראל היונים, כי הניצחון היה בשביל שטמאו את ההיכל והשם יתברך רצה בעבודת ישראל ולכך נעשה הנס בנרות.

ובין אם נאמר כך או כך יוצא איפוא לשיטת הרמב"ם, שהדלקת הנר באור לכ"ה כסלו נקבעה על שם העתיד כי הנס ארע רק למחרת, ונמצא שעיקר ההדלקה צריכה להיות בכ"ה ולא קודם לכן. ומסתבר לומר לדעתו שלא התירו להדליק את הנר קודם לכן, כגון שנר ראשון של חנוכה חל בשבת ואנו מקדימים להדליק מבעוד יום דהיינו כ"ד כסלו, אלא משום שהנר ימשיך לדלוק

השמן בחנוכה, שלזכרו נקבעו גדרי מצות הדלקת הנר.

הרמב"ם כתב בהלכות חנוכה (פ"ג הל' ב): וכשגברו ישראל על אויביהם ואיבדום **בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה**, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד, והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור.

ועיין 'אור גדול' (יומא פ"ז מ"ד) שדן באריכות בשיטתו שחנוכת המקדש היתה בכ"ה כסלו, והקשה שלפי חשבון זה יוצא שהחשמונאים לא הדליקו את הנרות במנורה אלא באור לכ"ו כסלו והנס אירע רק בלילה שלמחרת, וא"כ מדוע אנו מדליקין נר חנוכה כבר באור לכ"ה כסלו. ותירץ שהרמב"ם אזיל לשיטתו (תמידין פ"ג, ה"י) שמדליקין את הנרות במנורת המקדש גם ביום, וא"כ י"ל שהם הדליקו את הנרות במנורת המקדש כבר ביום כ"ה כסלו, וזכר לכך אנו מדליקים נר ראשון באור לכ"ה כסלו¹. (ועיי"ש שהקשה, הרי אין לחנוך את המנורה אלא בין הערביים, ותירץ שביום הראשון הדליקו במנורה הישנה, ודוחק).

והפר"ח (סי' תרע, ס"ק א) תירץ שהיום הראשון הוא זכר לנס הנצחון שהיה בכ"ה. וב'אור הגדול' הקשה עליו, אם כן למה מדליקין נרות בלילה הראשון. ונראה לי שב'שחז"ל לא תיקנו שני ימים טובים נפרדים

1. ידידי הרב יעקב אפשטיין העירני, שיש ליישב על פי סברת האור גדול את קושיית הב"י מדוע אנו חוגגים את חנוכה שמונה ימים בעוד שנס השמן התרחש שבעה ימים בלבד. והיינו משום שלדעת הרמב"ם אנו מדליקים נרות במקדש מבעוד יום והלילה הולך אחר היום הקודם. ונמצא, שנס החנוכה שהתרחש שבעה ימים על פי חשבוננו – דהיינו שבעה ימים הנמנים מן הלילה הראשון עד סוף היום השביעי – נמנה במקדש שמונה ימים משום שהלילה הראשון הולך אחר היום שלפניו.

וכעין מה שביארנו בדעת הבה"ג. אך במקום שאדם נאלץ להקדים ולהדליק את הנר קודם השקיעה וכגון בערב שבת, מסתבר לומר שאין בהדלקתו משום קביעת לילה, אלא שמלכתחילה זמן זה ראוי להדלקה ואף הוא נתקן על ידי חז"ל להדליק בו בשעת הדחק. ולסברא זו יוצא, שאפשר להתפלל מנחה גם לאחר הדלקת הנרות.

ט. האם תקנו דומיא דהדלקת המנורה במקדש

עוד נראה, שיש לבחון את גדר המצוה בהדלקת נר חנוכה על פי הגדרת מצות הדלקת המנורה במקדש. שכן תקנת נר חנוכה נקבעה כזכר לנס פך השמן שאירע במנורת המקדש, ולכאורה יש לומר שבעין מנורת המקדש תקנו. והנה, גם בגדר מצות הדלקת המנורה במקדש נחלקו הראשונים בשאלה דומה, אם עיקר המצוה היא במעשה ההדלקה או בתוצאה שהיא דולקת והולכת. רוב הראשונים סברו שמטרת ההדלקה היא שהנרות ידלקו כל הלילה, והראיה שאין מדליקים את המנורה במשך היום אלא סמוך ללילה. ואע"פ שזמן ההדלקה הוא בין הערבים מסתבר שהיא נערכת לצורך הלילה, ומשום כך צריך לשים בה שמן כדי שידלק אפילו במשך כל לילי טבת הארוכים. ולשיטה זו מסתבר שגם נר חנוכה נתקן כדי שידלק בלילה וזו עיקר מטרתו, ועל כרחך המדליק נר חנוכה מבעוד יום עושה זאת כהכשר מצוה, וכבר הסקנו לעיל שבהדלקה הריהו קובע את זמנה כלילה בעבורו.

אך דעת הרמב"ם היא שמצות ההדלקה במקדש נהגה גם ביום, ולשיטתו אין הכרח לומר שההדלקה היא צורך הלילה אלא

גם בליל כ"ה. ואע"פ שהדלקה עושה מצוה, הרמב"ם אזיל לשיטתו שפסק כשני תירוצי הגמרא, וכפי שביארנו בדעת הר"ן והרשב"א.

ואכן המעיין בדבריו יווכח שנקט כדעת בה"ג שאין להדליק נר חנוכה לפני השקיעה: "אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין". ולפי"ז נראה שההדלקה תלויה בלילה גם מצד התאריך, ודי בטעם זה כדי לאסור את הקדמתה. וא"כ כשתקנו להקדים אותה בערב שבת היינו משום שעיקר ההדלקה היא לצורך הלילה, וממילא בשעת ההדלקה האדם כבר החשיב את ההדלקה ללילה. ולפי חשבון זה המשנ"ב צודק לכאורה שהמדליק אינו יכול להתפלל מנחה, משום דהוי תרתי דסתרי. אך המאירי (שבת כא, ב) חלק על הרמב"ם בנקודה זו, וז"ל:

שגברה יד בני חשמונאי הכהנים ונצחום ומינו מלך מן הכהנים, ועמדה מלכות לישראל עד זמן החורבן. ותגבורת זה היה בכסלו בכ"ד בו, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כ"ג.

ולדעתו יוצא שאנו מדליקים נר חנוכה באור לכ"ה כסלו על שם הנס שאירע ביום שעבר, וא"כ יש מקום מצד עצם התקנה להדליק את הנר גם בכ"ד. ויש להוסיף לכך, שלא רק נס הניצחון וחנוכת המקדש אירעו בכ"ד כסלו אלא גם הדלקת הנרות עצמה. שהרי זמן הדלקת המנורה הוא בעוד יום, לאחר הקרבת התמיד של בין הערבים.

ואין הכי נמי שמעיקר הדין היה ראוי להדליק את הנרות קודם השקיעה, והטעם שאיננו עושים כן הוא כמש"כ המאירי עצמו (שם) "דשרגא בטיהרא למאי מהני"

מצוה", וצ"ע. ומצאתי שהאב"נ סי' תקה הקשה כן, עיי"ש מה שתירץ.)
 מבוארת אפוא דעתו של הרמב"ם, שאע"פ שר חנוכה נקבע כזכר לנרות המקדש, חז"ל הבחינו ביניהם. ואולי הבחנה זו היא מכוונת כדי שלא יטעו לומר שר חנוכה הוא נר המקדש. (ובזה יובן יותר מדוע הנהיגו שמונה ימים כדי שהחנוכה לא תהיה בת שבעה קנים כמנורת המקדש, כפי שנמסר בשם הרב קוק). ואין ללמוד אפוא מזה שבמקדש ההדלקה היתה ביום, לנר חנוכה שעיקרו בלילה. ויתכן שהרמב"ם יודה ליתר הראשונים בנר חנוכה, שהדלקתה ביום נועדה לצורך הלילה, ועל כן המדליק אז כבר קיבל עליו את הלילה.

מסקנה

לאחר כל הסברות שהבאנו לכאן ולכאן נראה להכריע את שאלתנו עפ"י מה שפסק הרמ"א (יורה דעה סי' קצו סעי' א בהג"ה) לענין הפסק טהרה, שלכתחילה על האשה להזהר לעשות אותו קודם שתקבל שבת, אך בדיעבד אין לחוש. ובש"ך (שם, ס"ק ד) נתן טעם לדבר "כי הריא תוספת לא שייך לענין נדה", דהיינו שהזמן שהיא מוסיפה מחול על הקודש אינו מוגדר כיום חדש בימי ספירתה.

וכמו כן יש להורות בענין תפילת מנחה וכמש"כ האליה רבה (סי' תרעט) שלכתחילה ראוי להקדים ולהתפלל מנחה לפני הדלקת נר חנוכה, אך בדיעבד או כשאין לו מנין למנחה מוקדמת אפשר להתפלל מנחה גם אחר כך.

צורכה לשעתה. וממילא גם הדלקת נר חנוכה נתקנה כיוצא בזה, ואף היא אינה מתקיימת במשך הלילה אלא רק בזמן ההדלקה. אלא שמסקנה זו סותרת את מה שכתבנו לעיל בדעתו.

אך יש להעיר על עצם ההשוואה בין הדלקת נר חנוכה להדלקת נרות המנורה מדברי הרמב"ם עצמו, שהרי הרמב"ם עשה הבחנה ביניהם. לגבי נר חנוכה פסק ש"הדלקה עושה מצוה" ונ"מ שרק בר חיובא יכול להדליקו ודווקא במקום הנחתו, ואילו לגבי מנורת המקדש פסק שזר רשאי להדליקה בחוץ, כלומר ש"הנחזה עושה מצוה".

(ועוד יש להעיר על סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם, דווקא הרמב"ם הסובר שההדלקה היא גם ביום דהיינו שיש מצוה בעצם ההדלקה בכל רגע ורגע, דווקא הוא הסובר שההדלקה עצמה אינה מצוה אלא היא כשרה בזר, וכמו שכתב הגר"ח [בהל' ביאת מקדש פי"ט] שהמצוה מתקיימת בהיות הנרות דלוקים. וכמו כן הוא סובר שר שר נשמצא דלוק רק מיטיבו ואינו צריך להדליקו מחדש, ואילו בנר חנוכה צריך לכבותו ולהדליקו מחדש. ומאידך, דווקא הראשונים האחרים הסוברים שמצות ההדלקה היא רק בלילה, כלומר שהעיקר הוא שהנרות יהיו דלוקים בלילה, דווקא הם הסוברים שההדלקה עצמה היא המצוה ופסולה בזר. ויש לעיין.)

ועוד יש להקשות על הרמב"ם מדוע התיר להדליק נר מנר במקדש, הרי ההדלקה אינה מצוה ונמצא שבהדלקה של הנר החדש מהנר הישן הוא מוריד בקדושה, וכפי שהגמרא תלתה את האיסור להדליק מנר לנר בחנוכה בכך ש"הנחה עושה

סימן ס

קריאת מגילה – בלילה או ביום?

ראשי פרקים

שאלה

- א. תוקף החיוב של קריאת המגילה בלילה
 ב. שיטת תרומת הדשן
 ג. שיטת הרדב"ז וה'חכם צבי'
 ד. שיטת השו"ע והרמ"א
 ה. האם קריאת המגילה ביום ובלילה היא מצוה אחת?
 מסקנה

* * *

שאלה

שמצוות הפורים המעשיות אינן נוהגות אלא ביום, כך גם קריאת המגילה אינה נוהגת מעיקרא דדינא אלא ביום. ועל סמך דברי התוס' הוסיף הנודע ביהודה (מה"ק חאו"ח סימן מא), שקריאת המגילה בלילה אינה אלא מצוה דרבנן, מאחר שלא נרמזה במגילה, בעוד שקריאתה ביום היא בגדר דברי קבלה ממש ד"הימים נזכרים" כתיב. ונפ"מ מהגדרה זו לענין ברכת 'שהחיינו' בקריאת היום. ר"ת (בתוס' שם) והרא"ש (סי' ו) נקטו שמברכים 'שהחיינו' אף בברכת היום מאחר שאז הוא עיקר מצות הקריאה, וכן פסק הרמ"א (סי' תרצב ס"א). ולעומתם, הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"ג) פסק שהקורא ביום אינו חוזר לברך 'שהחיינו' והמחבר (שם) פסק כדבריו, ומשמע שהוא חולק על עיקר סברת התוס' ואינו מחלק בין מצות היום למצות הלילה. ועיין שם במגיד משנה (ד"ה אינו חוזר) שהביא מקור לסברת הרמב"ם מדין סוכה, שהמברך 'שהחיינו' על ישיבת הלילה אינו חוזר ומברך 'שהחיינו' על ברכת היום, ומוכח מהשוואה זו שאין שום חילוק בין קריאת היום והלילה. (אדרבה, מצות אכילה בסוכה היא בלילה דווקא) ואע"פ שגם לשיטה זו התקנה המקורית היתה לקרוא מגילה דווקא ביום, כפי

חייל משרת במקום בו אין מנין וסבב היציאות לחופשה מוגבל. מפקדיו נתנו לו אפשרות לצאת מן הבסיס כדי להצטרף לקריאת מגילה בציבור פעם אחת בלבד – או לקריאת המגילה בלילה או לקריאת המגילה ביום. והודיעו לו באופן החלטי שלא יוכל לקבל אישור לצאת מבסיסו פעמיים ולא יוכל להשתתף בתפילת הציבור בשתי הקריאות, אלא עליו להחליט בעצמו מתי הוא מעדיף לקחת את חופשתו. ושאלתו היא: לאיזו קריאה בציבור עדיף שיצא, לקריאת הלילה או לקריאת הבוקר?

א. תוקף החיוב של קריאת המגילה בלילה

נאמר בגמרא במסכת מגילה (ד, א):
 חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום.
 ומשמע לכאורה ששני החיובים שקולים זה לזה.

אך התוס' (שם, ד"ה חייב) נקטו שעיקר חיוב הקריאה אינו בלילה אלא ביום, משום שאז עיקר זמן 'פירסומי ניסא'. והראיה לכך מן הפסוק "והימים האלה נזכרים ונעשים" (אסתר ט, כח), וכשם

הקודמת בזמנה או הקריאה של היום העיקרית יותר.

ב. שיטת תרומת הדשן

שאלה מעין זו נידונה ב'תרומת הדשן' (ח"א סימן לה). הוא דן בענין זמנה של ברכת הלבנה כשנראתה בחידושה בימות החול, והרואה רוצה להמתין עד למוצאי שבת, כדי לברך עליה בהידור, דהיינו מתוך שמחה ובבגדים נאים כפי שכתב באו"ז.

השאלה העיקרית שבה הוא דן נוגעת לספק שמא המצוה תעבור אם ישהה אותה, ומסקנתו שאין ראוי להיכנס לספק זה ולדחות את המצוה בכדי לעשותה יותר מן המובחר. ולעולם הדבר תלוי במידת הסיכון שהמצוה תתבטל, אם מוצאי שבת חל שלושה וארבעה ימים קודם סוף זמן ברכת הלבנה ראוי לדחותה, משום שגם אם יאנס ולא יוכל לקדשה בזמנה, מחמת העבים, עדיין יש זמן בכדי שתחזור ותיראה. אך אם מוצ"ש חל לאחר מכן אין ראוי לדחותה, מחשש שמא תתכסה בעננים, והמצוה כולה תתבטל לבסוף.

ובדומה לכך יש לדון בנידון שלפנינו, ולהעריך האם ראוי להסתפק שמא דחיית היציאה מן הלילה למחר תגרום לביטולה מכל וכל והחייל יצא קרח מכאן ומכאן, או שהחשש לכך אינו גבוה. ומסתבר לומר, שבדרך כלל יציאותיו של חייל לחופשה אינן מובטחות, כי צבא חייב להיות ערוך לכל התפתחות, צפויה ולא צפויה. ועיינו רואות שחייל מעדיף בדרך כלל לקבל חופשה בטוחה, אפילו אם היא במועד

שמוכח מדין בן כרך שהלך לעיר שחיובו נקבע לפי מקומו בשעת קריאת היום, מסתבר שלאחר שחכמים תיקנו גם קריאה בלילה השווה את שתי הקריאות. (ועיין להלן אות ה. ובדומה לכך מצאנו גם לענין ברכת שהחיינו בסוכה, שמעיקרא נתקנה בזמן עשייתה אך כיום אנו נוהגים לברך עליה בשעת הישיבה שבה, ומשמע שגם מי שבירך בשעת העשייה חוזר ומברך בשעת הישיבה, עיין הלכה ברורה סוכה מ, א ציון ג, ט.)

ואם כן, יתכן ששאלה זו תלויה במחלוקת המחבר והרמ"א. לדעת המחבר פשוט שקריאת הלילה עדיפה, מאחר שאין חילוק בין הקריאות ומצוה זו קודמת, ואילו לדעת הרמ"א לכאורה קריאת היום צריכה להיות עדיפה משום שהיא מעיקר הדין. מאידך, קריאת המגילה של הלילה קודמת בזמן, וכלל הוא נקוט בידינו – "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה".

מיהו יתכן לומר בדרך אחרת, שכולם מודים שעיקר הקריאה ביום כמבואר במשנה (שם כ, ב) ולא נחלקו אלא בגדר התקנה של קריאת הלילה. הרמב"ם והמחבר סוברים שהתקנה מצרפת את קריאת הלילה וקריאת היום למעשה אחד, ולכן לשיטתם די בברכת שהחיינו אחת. ואילו הרמ"א וסיעתו סוברים שמכיון שיש הבדל בין הקריאות וקריאת היום היא העיקרית, ואם כן כשתי תקנות נפרדות הן, ומשום כך חייבים לברך שהחיינו על כל אחת מהן באופן נפרד.

השאלה היא אפוא איזו קריאה עדיפה למעשה, קריאת המגילה של הלילה

הגדיל וגדול שצריך לבוא ממדינת הים. אלא על כרחך, שרק במציאות כעין זו, שיש להסתפק שמא ימות הקטן ושמה לא יבוא הגדול ממדינת הים והמצוה כולה תתבטל, רק אז אסרו לדחות את המצוה. ובפרט במצות יבום ראוי למנוע שיהוי ארוך מעין זה, משום שבינתיים היבמה עומדת בעיגון ויש לה צער גדול. אך במקום שאין ראוי לחשוש לביטול המצוה, אדרבה ראוי לדחותה כדי לקיימה אחר כך מן המובחר.

ומסקנת תרוה"ד היא שמותר להשהות את המצוה לזמן קצר על מנת לקיימה בהידור, וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תכו ס"א). וצ"ע מהו מהו שעורו של זמן קצר לעניננו.

והנה לענין החשש 'שמה ימות' שהזכיר בתרוה"ד, הוכיח בשעה"מ (הל' סוכה פ"ד) שזמן מרובה הוא שבוע ובפחות משבעה ימים לא חיישינן למיתה. מיהו ב'חיי אדם' (סי' סח, א) כתב בשם הילקוט שאפילו מליל שבת למוצ"ש חיישינן שמה ימות, וב'שבות יעקב' הסתפק בגדר זה. ויש להעיר מכמה סוגיות שמשמע מהן שאין מקום לחשש שמה ימות בכמה ימים, כמו הדין שאין אנו מצריכין את הכהן הגדול לשאת אשה נוספת שמה תמות אשתו (יומא יג, א). וכן עולה מקושיית הגמרא (קידושין ל, א): "ומי יודע כמה חיי", לגבי הצורך לחלק את הזמן של לימוד התורה לשלושה תחומי לימוד שונים. ומשמע שהחשש אינו צריך להתעורר בכל יום ויום, שמה ימות בחצי היום ולא ישלים את הסדר הלימוד היומי, אלא רק על זמן ארוך יותר – דהיינו ימי השבוע שאותם ראוי לחלק בין לימוד מקרא משנה ותלמוד – כך יש לבאר על פי רש"י, עיי"ש.

פחות נוח, ולא להסתכן בקבלת חופשה במועד נוח יותר מחשש שמא יפסיד אותה לגמרי.

ואע"פ שהנידון של ברכת הלבנה חמור יותר, שהרי אם ידחה אותה למחר היא עלולה להבטל מכל וכל – ואילו בנד"ד החייל יכול לקרוא את המגילה בלא מנין ולצאת בזה ידי חובתו, וכל שאלתו אינה נוגעת אלא לענין ההידור – עדיין יש להוכיח מתרוה"ד שלא לחלק ביניהם. שהרי הוא הביא ראיה מחליצה ויבום, ושם הרי הם שני צדדים של מצוה אחת, ואין מקום לחשש שמא המצוה כולה תתבטל אלא שמא יפסיד את ההידור. ובדומה לכך החכם צבי שנביא לקמן דן בהקדמת תמידין למוספין, שאף הן שני צדדים של מצוה אחת ואין חשש לעקירתה של המצוה כולה. ומוכח שאין לחלק בזה.

וכראיה לדבריו, התרוה"ד הביא את הגמרא ביבמות (לט, א) הסוברת שמצות יבום קודמת למצות חליצה, ואעפ"כ נקטה שעדיף לקיים את מצות החליצה לאלתר ולא לדחות אותה עד שיגדיל הקטן ויוכל לקיים את מצות היבום. ונימוקה עימה, ש"כל שיהוי מצוה לא משהינן" והלכך אומרים לגדול "עליך המצוה או חלוץ או יבם". ומוכח, שאין להשהות את המצוה כדי לקיים אותה בהידור לאחר זמן, והיינו משום החשש שמא המצוה כולה תתבטל.

ומאידך, כאשר המצוה נדחית לזמן קצר ואין חשש שמא היא תתבטל, שעדיף לדחותה כדי לקיימה בהידור. והראיה מסוגיא זו גופא, שהרי הגמרא יכלה להשתמש בדוגמא מצויה יותר, כגון שהאח החפץ לייבם נמצא בארץ ישראל, אלא שהוא צריך לבוא מעיר אחרת, ומדוע נזקקה לדוגמא רחוקה יותר של קטן שטרם

ומתשובתו משמע, שלא בא לדון מצד חששות שונים, כמו החשש שמא ימות או שהחופשה תתבטל אלא באופן עקרוני. הרדב"ז הכריע שעל החבוש בבית האסורים לנצל את החופשה הראשונה שמזדמנת לו כדי לקיים בה מצות תפילה בציבור וכיו"ב, ואינו רשאי לדחות אותה כדי לקיים בעתיד מצוה גדולה יותר כמו תפילת יוה"כ בציבור. והוסיף, שכן יש לפרש את דברי חז"ל "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצוות" (אבות פ"ב, מ"א), דהיינו שאינך רשאי להעדיף אחת על חבירתה אלא אתה חייב לעסוק במצוה הראשונה שהזדמנה לך.

ובשו"ת חכם צבי (סי' קו) הביא ראייה לרדב"ז מן הגמרא במו"ק (ט, א), שהקשתה על סתירה בין שני פסוקים: "כתיב 'פלא מעגל רגליך' וכתוב 'אורח חיים פן תפלט', ל"ק כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים". ועיין שם ברש"י (ד"ה פלא) שביאר שסתירה זו נוגעת ממש לעניינינו, דהיינו שכתוב אחד מחייב לשקול את המצוות ולהעדיף את המצוה הגדולה על הקטנה, ואילו כתוב שני אוסר לעשות זאת, אלא מחייב להעדיף את המצוה שהזדמנה ראשונה. ולמסקנה, אין היתר לדחות את המצוה הראשונה ולהעדיף את חבירתה אלא במקום שהיא יכולה להיעשות על ידי אחרים.

אך התוס' (שם, ד"ה לא) חולקים על ביאור זה של רש"י, וסוברים שחשש זה קיים בכל יום ויום. ועל כן ראוי לחלק את לימודו בכל יום ויום. ונמצא, ששאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים. לדעת רש"י ותרוה"ד מותר לדחות את המצוה אפילו בכמה ימים ואין מקום לחשוש שמא תתבטל, ולדעת התוס' וסיעתו יש מקום לחשוש לביטול המצוה אפילו כשהיא נדחית מיום ליום. וצ"ע לשיטתם, האם הלילה והיום שלמחרתו נחשבים לזמן קצר כיון שמדובר ביממה אחת כפי שמשמע בשבות יעקב, או שחששו אף בכה"ג.

ובר מן דין, מסתבר להקל במקום שזו חששא רחוקה, שהרי בלאו הכי "כל שחשב לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאלו עשה", וממילא אין לחשוש כל כך שמא תתבטל.¹

ג. שיטת הרדב"ז וה'חכם צבי'

ולעומת תרוה"ד, הרדב"ז (ח"ד סי' יג) סובר שאין להשהות כלל את המצוה, ולדעתו אין מעבירין על המצוות אפילו בכי האי גוונא שהמצוה מתקיימת בדרך פחות מהודרת, וגם זה בכלל דין "מצוה הבאה לידי אל תחמיצנה". הוא דן באסיר שנתנו בידו את הבחירה מתי לקבל חופשה בת יום אחד, ושאלתו: האם עליו לשמור את החופשה הזו ליום הכיפורים וכדומה כדי שיוכל להתפלל בציבור ביום הקדוש.

1. **הערת העורך:** בשולי הדברים יש להעיר לכאורה על סתירה בפסיקת השו"ע. לענין החובה לשלש את שנותיו פסק כתוס' ואילו לענין קידוש לבנה פסק כתרוה"ד. ובעל כרחך הוא מחלק בין המקרים, משום שאין שום עדיפות ברורה לקבוע מחזור לימוד יומי או שבועי, ומשום כך חשש שמא ימות. אך בענין קידוש לבנה פסק שעדיף לדחותה כדי לקיימה בהידור, ואין לחשוש שמא ימות בזמן קצר.

אחת, צריכין לזוהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה, כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם הטלית, כדי שלא יעבור על המצוה.

ומבואר, שהאיסור להעביר על המצוות אינו תלוי בחשש שמא המצוה תעקר אלא הוא איסור עקרוני שלא להשתמש מן המצוה שהזדמנה לידו, אפילו אם מפסיד את הידור המצוה. ובדומה לזה פסק הרמ"א שם שאם תפילין מזומנים בידו כשהם צרורים, אינו צריך להמתין עד שתזדמן לו טלית אלא יניח קודם את התפילין.

יתרה מזו, לכאורה מוכח מכאן שגם במצוה אחת אין ממתנין אפילו זמן קצר כדי לקיימה בהידור אחר כך, שהרי החיוב להקדים את מצות הציצית נובע דווקא ממצות התפילין שיש בהם קדושה יתירה ומעלין בקודש. ופשוט שמדובר בדחיית המצוה לזמן קצר בלבד, שהרי אין להעלות על הדעת שכל היום יעבור עליו מבלי שיניח תפילין. ועל אחת כמה וכמה שאין היתר לדחותה לזמן ארוך יותר, שלא כמו שכתב ב'חכם צבי'.

אך יש לדחות ראייה זו על פי מה שכתב ב'שבות יעקב' (ה"א, סי' לד) שדברי השו"ע והרמ"א אינם שייכים לדיון זה, והכריע בעצמו כדעת תרוה"ד. שאמנם ראוי להקדים ולהתעטף בטלית קודם להנחת תפילין, אך סדר זה אינו מוגדר כ'מצוה מן המובחר' ואין גרעון במצוה אם קיים אותה שלא כסדר. והטעם לסדר זה משום שמצות ציצית שקולה כנגד כל המצוות או משום מעלין בקודש וכדו', אך במקום שיש הידור בגוף המצוה גם השו"ע והרמ"א יודו שראוי להמתין, וכגון שידוע בוודאות שיזדמן לו אתרוג מהודר בהמשך היום.

אך מאידך, החכם צבי מביא ראייה הפוכה נגד הרדב"ז ממה שהגמרא (מנחות מט, א) הסתפקה לענין ציבור שאין לו אלא שני כבשים להקרבה, אם עדיף להשתמש בהם לצורך מוסף של היום או לשמור אותם לצורך תמיד של מחר. ואילו לשיטתו אין כלל מקום לספק זה, שהרי חיוב המוספין חל כבר היום קודם זמן חיובן של התמידים הבאים, ולא ניתן עוד לדחותו משום שאין מעבירין על המצוות. ובעל כרחך יש לחלק בין המקרים. וכדי ליישב סוגיא זו כתב החכ"צ:

הריא דתמידין ומוספין יש לומר **דכחדא מצוה חשיבי**, דתרווייהו עבודת הקרבנות ובחד בהמה ניהו, אבל במצוות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה. **הא מיהא במצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר מן המובחר טוב להמתין למחר**, ואין בזה משום מעבירין על המצוות.

ונמצא לדבריו, שגם הרדב"ז מודה שמותר לדחות את המצוה כדי לקיים את אותה המצוה עצמה בהידור אחר כך, ורק במקום שהבחירה עומדת בין שתי מצוות שונות חייבים לאחוז במצוה שהזדמנה ראשונה משום "אין מעבירין על המצוות".

ד. שיטת השו"ע והרמ"א

ולכאורה יש להוכיח שגם השו"ע (או"ח סי' כה סעיף א) פסק כרדב"ז. אמנם לכתחילה כתב שראוי להקדים את עטיפת הטלית להנחת התפילין, ויש בזה הידור מצוה משום 'מעלין בקודש', אך בדיעבד אם התפילין הזדמנו לו קודם לטלית חייב להניחם קודם לכן. וז"ל:

והמניחין כיס התפילין והטלית לתוך כיס

מצוה, ואם כן אין עוד קיצבה לדבר ורשאי לדחותה אפילו לזמן מרובה.

ובדומה לכך, גם ה'חיי אדם' (סי' סח) הכריע במקרים מסוימים כתרונה"ד ולא כהרדב"ז. והיינו כאשר עומדות לפניו שתי מצוות, אחת עכשיו ואחרת חמורה הימנה – שזמנה לאחר יום או יומיים, שעליו להעדיף את המצוה החמורה, אע"פ שהיא מאוחרת יותר. והביא נפ"מ הדומה מאוד לנד"ד, בענין אנשי חיל יהודים שהבחירה בידם אם לעמוד למשמרתם בערב יום הכיפורים בכדי שיוכלו להתענות למחרת, אלא שאז יפסידו את מצות הנחת תפילין בו ביום, או שיעמדו על משמרתם ביוהכ"פ ולא יוכלו להתענות. ולסברתו, כיון שכה"ג לא שייך לומר "אין מעבירין על המצוות", ודאי שעדיף להם לדחות את החופשה למחרת כדי שיוכלו לקיים את מצות התענית החמורה יותר. (ובנשמ"א שם הביא לכך ראייה מתוספות מסכת יומא לג, א.)

ולעומת זאת, כאשר יש אפשרות לקיים את אותה מצוה ביתר הידור לאחר זמן, כתב ב'נשמת אדם' (שם) שעליו לקיימה עתה ולא לדחותה לאחר זמן אפילו כשמדובר בזמן קצר. ונמצא, שסברתו הפוכה מסברת ה'חכם צבי' שהבאנו לעיל. וכמקור לדבריו הביא ה'נשמת אדם' מ'ספר חסידים' (סי' תתעה):

לא יאמר אדם שיש לו לקנות טלית אמתין עד שיבוא לי טלית יפה מאוד, **אלא יקנה מיד אע"פ שאינו יפה כל כך.** וכתב על כך, שנראה לו כספר חסידים. עם זאת, יש לדייק מדברי ה'חיי אדם' שלמעשה הכריע שלא כדעת 'ספר חסידים', וז"ל:

אם אינו יכול לעשות את המצוה עכשיו כמו שיכול לעשות למחר, דאם ימתין

ואולי י"ל באופן אחר, שהידור זה אינו מתקיים בגופה של מצות התפילין, ולמצוה זו עצמה אין נפ"מ אם תתקיים עם ציצית או בלעדיה. ההידור אינו אלא באדם כלפי עצמו. הוא זה שיעלה בקודש אם יתעטף בציצית ואח"כ יתעטר בתפילין, ולשמה של מטרה זו הוא רוצה להעביר על מצות תפילין ולקיימה אח"כ בדרך שתביא אותו למעלה גדולה יותר. ומבחינת המצוה, עליו לבחור בין הנחת התפילין שהזדמנה עכשיו לידו, לבין עטיפת טלית שתזדמן לידו אח"כ באופן שיתאפשר לו להניח את התפילין לאחר מכן. (ואולי זוהי גם כוונתו של השב"י.) וא"כ בחירה זו דומה לשתי מצוות שבאו לפניו בזו אחר זו, ולמסקנת החכ"צ "אין מעבירין על המצוות" בכגון זה אפילו לזמן קצר.

ולגופו של ענין, ה'שבות יעקב' נקט כתרונה"ד שאין מניעה לדחות את קיום המצוה על מנת לקיימה בהידור לאחר זמן. ואע"פ שלדעתו כל דחייה של מצוה אפילו ביום אחד חשובה כ'שיהוי מצוה', שאני הכא שהאדם אינו מתעצל בה אלא אדרבא זריזותו באה לידי ביטוי דווקא בדחייתה, כדי שיוכל לקיימה מן המובחר. ולפי טעם זה אין לחלק בדחיית המצוה בין זמן קצר לזמן ארוך, ולעולם הדבר תלוי בטעם שלשמו המצוה נדחית.

ועיי"ש בדבריו שהביא ראייה לסברא זו, שכל דחייה של מצוה נחשבת ל'שיהוי מצוה', מן הגמרא ביבמות (מז, ב):

קיבל עליו (=הגר עול מצוות) מלין אותו מיד, מ"ט שיהוי מצוה לא משהינן.

ומכאן יש ללמוד לכל מצוה שהיא, שצריך לעשותה מיד ולא להשהותה כלל. אך כאשר אדם בא להשהותה על מנת לקיימה אחר כך בהידור אין זה 'שיהוי

למצוה אחת לדעת החכ"צ הוא הדין שקריאת הלילה וקריאת היום נחשבות למצוה אחת. ואע"פ שהן נבדלות זו מזו בתוקף המצוה, שביום היא מדברי קבלה ובלילה היא מדרבנן, אך מכיון ש"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון" והרי הן כעין מצוה אחת. והראיה שהקריאה בלילה היא ממש אותה הקריאה עצמה שביום, והתקנה היתה שהיא תיקרא בשני זמנים.

ואם כן, גם לשיטת המחבר יש מקום לחייל לדחות את חופשתו לקריאת המגילה בבוקר, כדי שיקיים את אותה המצוה בהידור גדול יותר. ודיעה זו מצטרפת לדעת תרוה"ד.

אך לעומת זאת, ב'ספר חסידים' נקט להדיא שאין לדחות את המצוה העכשווית על מנת לקיימה בהידור אחר כך, ולדבריו פשוט שעל החייל להקדים את חופשתו ולקיים את קריאת המגילה בלילה במנין, אך בחי"א הסתפק בכך.

וכמו כן יש להסתפק בשיטת הרדב"ז – שעסק במקרה של בחירה בין שתי מצוות וסבר שעלינו להעדיף את המצוה העכשווית – האם גם הוא מודה כשמדובר בדחיית אותה המצוה עצמה שמותר לעשות כן כדי לקיימה אח"כ בהידור, או שאינו מחלק בין מצוה אחת לשתי מצוות. אך כבר הערנו, שבלאו הכי רבו החולקים עליו.

נמצא, שלדעת רוב הפוסקים לפחות במקום שמדובר במצוה אחת עדיף לדחותה כדי לקיימה בהידור, ומסתבר שגם הרדב"ז וסיעתו לא נחלקו אלא בשתי מצוות.

מסקנה

נלענ"ד שעל החייל להעדיף את היציאה לחופשה ביום, וזאת משום שקריאת היום

יעשה מן המובחר, מוטב שימתין יום או יומים כדי לעשות מן המובחר – כן כתב בשו"ע (סי' תכו), אבל ב'ספר חסידים' כתב דאם יכול לקיים תיכף אף שאינו נאה כל כך יקיים תיכף. כלומר, למרות שדעתו נוטה לסברת הספר חסידים מ"מ לא הכריע למעשה נגד פסק הרמ"א בשו"ע.

ה. האם קריאת המגילה ביום ובלילה היא מצוה אחת?

כאשר אנו באים לסכם את דיוננו אנו מוצאים כמה שיטות:

שיטת תרוה"ד שאם אפשר לקיים את אותה המצוה בהידור בזמן מאוחר יותר, ראוי לדחותה כדי לקיימה בהידור ואין בזה משום העברה על המצוות, וכן פסקו הרמ"א (סי' תכו) וה'שבות יעקב'.

אך מאידך, השו"ע פסק שאם עומדות בפנינו שתי מצוות, אחת מהן שהזדמנה כבר עתה ואחרת שעתידיה להזדמן בהידור לאחר זמן, הקיום העכשוי עדיף. ואף הרמ"א מודה לדין זה. ועל כרחך עלינו להבחין בין שתי מצוות שהזדמנו כאחת כשהאחת קודמת והשניה מהודרת, לבין מצוה אחת שהזדמנה לפניו ואם ידחה אותה יוכל לקיימה אח"כ בהידור.

ולענייננו, אם נניח שקריאת המגילה בלילה וביום היא אותה המצוה עצמה, אלא שקריאת היום מהודרת יותר מאחר שהיא המצוה העיקרית, יצא שעל החייל להעדיף יציאה לחופשה ביום על יציאה בלילה. אך אם נניח שמדובר בשתי מצוות, יצא שעל החייל להעדיף את קריאת הלילה ולבחור אז את חופשתו.

ולענ"ד מסתבר לפשוט שנידון דידן לא גרע מתמידין ומוספין, וכשם שהם נחשבים

ובמקום מסוכן, מסתבר שלא חיישינן שמא יאונה לו כל רע חס וחלילה בזמן כה קצר. וב"ה, על אף הסיכונים שישנם בשירות קרבי, רוב רובם של החיילים חוזרים לביתם בשלום. וה' יברך את עמו בשלום.

היא העיקרית והיא עדיפה על קריאת הלילה. ואל לו לחשוש שמא החופשה תתבטל, אלא אם כן יש לכך יסוד סביר. ובאשר לחשש שהוזכר בפוסקים שמא ימות ותבטל המצוה, נלענ"ד להכריע שגם אם החייל משרת ביחידה קרבית

סימן סא

ירקות המוחזקים בחרקים שטופלו בריסוס

- | | |
|---|---|
| ה. דין ירקות שגודלו עפ"י השיטה ונמצאו בהם חרקים | ראשי פרקים |
| ו. גודל השטח הנאסר במציאת חרקים | א. בדיקה מדגמית בפירות המוחזקים באיסור |
| ז. האמנם ירק מתליע מעצמו? | ב. מדוע בדיקה מדגמית אינה מועילה בטריפות? |
| ז. בדיקה מדגמית באמצעות זכוכית מגדלת מסקנות | ג. שינוי בחזקה על ידי ריסוס |
| | ד. רובא דתלי במעשה |

* * *

הרחש מצוי ברוב, ומכל מקום הוי מיעוט המצוי. וכל שמצוי אין סומכין על בדיקת הקצת ולא על בדיקת הרוב. והמשל בזה בבדיקת הריאה שהוא מיעוט המצוי, ואין סומכין בבדיקת המקצת ואפילו על הרוב.

ר"ל בבדיקת מקצת הריאה אינה מועילה לריאה כולה, אלא יש צורך לבדוק את כל הריאה. וכשם שהדבר נכון בבדיקת הריאה כך י"ל בבדיקת ירקות המוחזקים בתולעים, שיש הכרח לבדוק את הכל ולא רק חלק, ובדיקה מדגמית אינה מועילה.

ובשו"ע (יורה דעה סי' פד ס"ח) פסק כדבריו:

כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהם מחוברים, לא יאכל עד שיבדוק הפרי מתוכו שמא יש בו תולעת.

לכבוד הרב יגאל קמינצקי

רב חוף עזה

רוב שלומות למר ולתורתו ולאזור כולו. במענה לשאלותיך בעניין הירקות המוחזקים בחרקים שרוססו האם יצאו מחזקתם האסורה או שגם אם נמצא חרק אחד בחזקתם, האסורה הם עומדים.

א. בדיקה מדגמית בפירות המוחזקים באיסור

באופן עקרוני נראה לכאורה שאין לסמוך על בדיקה מדגמית של ירקות עלים המוחזקים בתולעים, וזאת על פי מה שכתב בתשובות הרשב"א (ה"א סי' רעד):

המינין הללו בלי ספק הרחש מצוי בהן, ולפיכך אעפ"י שבדק קצתן אין בבדיקת הקצת מטהרת חברותיה. כי באמת אין

בו ג' תולעים הוחזק כמתולע ויש לאסור את כל המאכל עד שייבדק באופן יסודי.

ונמצא, שבין במאכל שדרכו להתלע ובין במאכל שהוחזק בתולעים, בדיקה מדגמית אינה מועילה. אך מאידך, דבר מאכל שאין דרכו להתלע ואנו מסופקים שמא אעפ"כ אירע והתלע, סביר להניח שבדיקה מדגמית תועיל להוציאו מידי הספק. אך יש להדגיש שגם מאכל שאינו מוחזק באיסור ומן הסתם אין חוששין לו, אם הוא מונח בתנאים שעלולים לגרום לו להתלע במשך זמן מסויים, ודאי שיש לחוש לכך ויש צורך לבדקו בדיקה יסודית כדין פירות שדרכם להתלע.

ב. מדוע בדיקה מדגמית אינה מועילה בטרופות?

ויש להעיר על עצם הדמיון שהוזכר ברשב"א בין חיוב בדיקת המאכל מן התולעים לבין חיוב בדיקת הריאה ובני המעיים מן החשש לטריפה, שאינו דמיון גמור ולעיתים יש לחלק ביניהם. ולמשל, מי שיש לו עדר בהמות ושחט חלק מהן ולא נמצאו ביניהן טריפות, אינו יכול לסמוך על בדיקה זו כבדיקה מדגמית ולהימנע מלבדוק את יתר הבהמות. כי אם יש מיעוט המצוי של טריפה בכלל הבהמות ממין זה שבעולם, הבדיקה המדגמית של חלק מן העדר אינה מלמדת דבר על העדר כולו. אך לעומת זאת, די בבדיקה מדגמית של מקצת הירקות שהם נקיים מתולעים כדי להוציא את כל הירקות שלפנינו מן החשש לתולעים, אע"פ שיש מיעוט מצוי של תולעים במין זה של ירק בשאר העולם, וצריך להבין מדוע.

ומשמע שיש צורך בבדיקה מלאה ואין להסתפק בבדיקה חלקית.

והרמ"א (שם) נקט באופן יותר מפורש: ולא מהני בהם אם בדק הרוב, אלא צריך לבדוק כולם, דהוי מיעוט דשכיח. והוסיף (שם בסעיף ט), שהוא הדין בענין תבשיל שנמצאו בו שלש תולעים והוחזק כנגוע, שכולו אסור עד שיסננו את כולו. ועיין ש"ך (שם, ס"ק כט) שהביא בשם הרשב"א להקל בתבשיל שלא ניתן לבדקו, וטעמו העיקרי משום שיש להעמיד אותו על חזקת היתר בצירוף כמה ספיקות לקולא. ובסיום דבריו הוסיף בשם ה'איסור והיתר':

והיינו שלא הוחזקו פי' בסתם, אבל פרטיים במדינה שהוחזקו בכך הוי ודאי ולא ספק עכ"ל. וכ"נ מדברי מהר"ם מלובלין בתשובה סי' כ"ז ע"ש.

יש אפוא להבחין בין פירות שדרכן להתלע שלכתחילה חייב לבדוקן אך בדיעבד אם עבר ובישל מותר, לבין פירות שהוחזקו בתולעים שגם בדיעבד אסור לאוכלם ללא בדיקה יסודית. פירות שדרכן להתלע דומים למיעוט המצוי בטרפות שלכתחילה יש לבדוק ובדיעבד סומכים על הרוב, וכפי שהרשב"א דימה אותם למעי הבהמה שיש לבדקן אך אם נטלן זאב מעמידים אותה בחזקת היתר. ומקובל להגדיר שמיעוט המצוי הוא כ-10% מאותו מין כפי שקבע בשו"ת "משכנות יעקב" (סי' טז, יז). אך מאכל שהוחזק ממש באיסור כגון שנמצאו בו שלושה תולעים חמור יותר, ואין לסמוך בו על הרוב משום שהוכח לפנינו שיצא מן הרוב, ולכן הוא חייב בבדיקה. ומסתבר שגדר זה מחייב גם במאכל שאין דרכו להתלע, שאם מצאנו

שלוש תולעים, שהתבשיל כולו אסור. וכתב על כך בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' קיד) שטעמו של הרשב"א בדין זה אינו משום חזקה המתייחסת לכל הפירות, שאם כן כל פירות העולם הוחזקו לאיסור בבדיקות אלו, ורק פירות אלו שבקדירה הוחזקו באיסור. ומאחר שכן, חלה עליהם חובת בדיקה יפה כדי להוציאן מאותה החזקה, אך בדיקה זו אינה אפשרית בתבשיל אלא רק כשהפירות חיים.

והוסיף, שאין לנו להחזיק איסור תולעים מפרי אחד לחבירו על פי מה שכתב בשו"ת 'פני יהושע' (יר"ד ח"ב, סי' כב), שאם נמצאו תולעים בשלושה צימוקים אין להחזיק גם את הצימוקים האחרים כמתולעים. ודימה זאת לשלש טריפות שנמצאו בעדר אחד שאינן אוסרות את שאר העדר מדין תורה, ובודאי אינן אוסרות את שאר הבהמות שבעולם. והראיה, מדין אשה שמלה את בניה ומתו שבשנים הוי חזקה ולא תמול את בניה האחרים. אך פשוט שאין להחזיק סכנת מילה או אשה קטלנית מאשה זו לאשה זרה, וכגון ששלש נשים שדרו בבית אחד וכל אחת מהן מלה בנה ומת או שמת בעלה, ודאי שאין כאן חזקה. ורק במקום שניתן להצביע על קשר סיבתי בין המקרים, המעידים על מחלה תורשתית וכדומה, ניתן להחזיק את האיסור מאחד לשני.

ובסיום דבריו הסיק בפנ"י, שמציאת שלשה תולעים אינה אוסרת את המין מדין חזקה, כיון שאין מחזיקין איסור מפרי לפרי. ואין במציאות זו אלא לעורר את

וכן להיפך, אם יש מין בעלי חיים שאין בו חשש לטריפה אפילו במיעוט המצוי, כגון עופות שמעיקר הדין אין צורך לבדוקן. שאז, גם אם מצא בלהקה מסוימת ג' טרפות אינו חייב לבדוק את יתר העופות שבלהקה, כי מין זה בכללו אין בו מיעוט המצוי של טריפות. ורק אם ימצא בלהקה אחוז גבוה של טרפות המתקרב ל-10%, רק אז עליו לבדוק את כל הלהקה, כי להקה זו הוחזקה במיעוט המצוי. אך ג' עופות שנמצאו טריפה מתוך כמה מאות, עדיין אינם מיעוט המצוי. ולכאורה צ"ע, אם כן מדוע בתולעים חיישינן לכל הקדירה אם נמצאו בה ג' תולעים?

ובטעם הדבר נראה, שבטריפה כגון שניקב הלב וכדומה אין סיבה לתלות עדר שלם בכמה בהמות חולות, כי מחלה זו באה לכל בהמה בפני עצמה ואינה קשורה לעדר זה דווקא. משא"כ בתולעים, אם נמצאו ג' תולעים בקדירה זו יש לחוש שיש סיבה אחת לכל הג' תולעים שבאותו תבשיל, ואולי הוא כולו מתולע.

ולפי זה מין שאין דרכו להתליע אם נמצאו במקום אחד ג' תולעים יש לחוש רק לאותו מקום. כי אולי יש סיבה מקומית לכך אך אין לפסול בגלל זה את כל המין כולו ולהחזיקו בתולעים. ורק אם נמצאו במין זה אחוז גבוה (כ-10%) של ירק מתולע בהזדמנויות שונות במקומות שונים ובעונות שונות יש לחוש שאותו המין מוחזק בתולעים.

ומעין זה כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קיג) שאם אשה מצאה תולעים בירקות, ולאחר ששלקה אותם מצאה בתבשיל עוד

שאסר פירות מתולעים שהתבשלו משום שהוחזקו כמתולעים, שהם צריכים בדיקה ואין היא מועילה להם כשנתבשלו אלא רק בעודם חיים. וכדי ליישב סתירה זו כתב:

ויש לתרץ דהתם איירי בחזקה גדולה שנמצאו תולעים מרובין בקדרה ולפיכך הצריך להם בדיקה יפה, ואי אפשר לעשות להם בדיקה יפה אלא קודם בישול. אבל הכא איירי בסתם פולין ועדשים, **דאע"ג דרגיל להיות בהם תולעים מ"מ לאו חזקה גמורה היא.** הילכך לא צריך בדיקה יפה, ואם איפשר לבדוק מותרים דהא איכא ספק ספיקא. אבל כשהוחזקו שראינו בעין שיש בהן תולעים נסתלק הספק שמא היו שם שמא לא היו שהרי היו שם...

ומ"מ מסתברא לי שאין כל התבשילין שוים ולא כל התולעים שוים, שאם התולעים מגוון התבשיל אי אפשר לבדוק ואסור, ואם אינם מגוון התבשיל אפשר בבדיקה.

דהיינו, שיש לחלק בין שני המצבים של חזקת האיסור שהוזכרו בשתי התשובות של הרמב"ן. בתשובה הראשונה מדובר בפירות שדרכן להתליע, אלא שאחרי שנה הורעה חזקתן כיון שאין דרכן בכך. ואילו בתשובה השניה מדובר בפירות שהוחזקו כמתולעים ממש, שהבישול אינו יכול להוציאן מחזקתן.

ומכאן יש ללמוד, שכל עוד הפירות מוחזקים ממש באיסור אין להתירן אפילו על סמך ספק ספיקא. וספק ספיקא אינו מועיל אלא במקום שחזקת האיסור הורעה, וכנגד החשש לתולעים המצויות בהם בדרך כלל יש להעמיד את צדדי הקולא שיש בספיקות הנוספים. שהרי גם לאחר שעברה שנה הרדב"ז לא התיר אלא על סמך ספק

החשש שהתולעים מצויות כאן, ולחייב את כל הפירות שבקדירה זו בלבד בבדיקה כדין מיעוט המצוי.

ג. שינוי בחזקה על ידי ריסוס

וצ"ע מה גדרו של ירק שדרכו להתליע שרוסס ריסוס טוב וגדל בחממה, האם יצא מחזקתו הקודמת. כי אע"פ שמין זה דרכו להתליע בתנאי טבע רגילים, אך בתנאים סטטיליים מיוחדים אין דרכו להתליע, והוי כמין אחר שאין דרכו להתליע. ופנים חדשות באו לכאן ודינו כמין אחר שאין דרכו להתליע. או שמא יש לחוש לחזקתו הקודמת שנשארה כפי שהיתה שזהו מין שדרכו להתליע, ואין לאכול ירק זה ללא בדיקה.

ונראה אולי לפשוט זאת ממה שכתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשכג), להצדיק את מנהג ירושלים לאכול עדשים ופולים בלא בדיקה שנה אחר לקיטתם, שאמנם קי"ל ששרץ אינו מתקיים יותר מ"ב חודש, ועל כן אין לחוש לתולעים שנולדו בפרי בעודו מחובר. אך עדיין במינים אלו יש מיעוט המצוי של תולעים הנולדים בהם לאחר שנתלשו, ויש לנו לחשוש שמא פירשו מן הפירות ואסרום באכילה. אלא שמאידך יש לצרף כמה ספיקות על פי מה שכתב הרמב"ן, שמא נימוחו במהלך הבישול ושמא יש לסמוך על כך שיפרשו ויהיו ניכרים בתבשיל כך שניתן יהיה לזרוק אותן. והרדב"ז הוסיף על כך, שהיתר זה מבוסס בעיקר על הספק הראשוני שמא אין תולעים בפירות אלו, שהרי אינם מוחזקים ממש כמתולעים אלא שהתולעים מצויים בהם.

ובהמשך דבריו יישוב את דברי הרמב"ן עם דבריו עצמו בתשובה אחרת (תשובה לו),

הזריעה וכל משך זמן הצמיחה, ורק משום כך אין בו תולעים. ולכן, מין כרוב זה נידון כירק שאינו מוחזק באיסור ומותר לאכלו בלא בדיקה, בשונה מן הכרוב הגדל באירופה שהתולעים מצויות בו.

ונמצא, שירקות שתולעים מצויים בהם עשויים לצאת מידי חזקתם על ידי טיפולים מיוחדים, ואז בדיקה מדגמית מועילה בהם. ובלבד שטיפולים אלו יוכחו כיעילים על ידי בדיקה יסודית, שאם לא כן אין די בהם כדי להוציא את האיסור שבירק מידי חזקתו.

ד. רובא דתלי במעשה

אלא שבסיום דבריו הגרמ"פ הוסיף, שלכתחילה אין ראוי לסמוך על שינוי החזקה של הירקות, כיון שמינים אלו אינם שונים בטבעם ממינים דומים המוחזקים כמתולעים, ורק פעולה מלאכותית של החקלאים היא זו שגורמת להרחקת התולעים. ואם כן, יש לדון את השינוי בחזקה שלהם כ"רובא דתלי במעשה" דלא אזלינן בתריה כפי שמוכח במסכת בכורות (כ, א). והיינו טעמא, משום שיש לחשוש שמא המעשה לא נעשה כראוי.

ולמעשה, הגרמ"פ הורה לבעל נפש להמנע מלאכול מן הכרוב הגדל באמריקה שאינו מוחזק כמתולע, אע"פ שנחתך והתערב עם ירקות אחרים בסלט, משום שלדידה לא הוי כדיעבד אלא כלכתחילה.

ויש להעיר על מסקנתו העקרונית שיש לחשוש לרוב התלוי במעשה מעיקר הדין מן ה'מגן אברהם' (סי' ח ס"ק יא), שדן בענין חזקת הכשרות של הציצית והחיוב לבדקה בכל יום. וכתב שמעיקר הדין אין צורך לבדקן בכל יום דאוקי אחזקתייהו, ואעפ"כ ראוי לבדקן מחשש שמא נקרעו, וכלל הוא

ספקא ולא על סמך העובדה שעברה שנה. אך בשנה הראשונה נראה מדבריו שלא היה סומך על הס"ס, כיון שעוד לא יצא מחזקתו הקודמת מירק שדרכו להתליע לירק שאין דרכו להתליע. אך מאידך, לאחר שעברה שנה יש להתיר את הפירות בצירוף ספיקות נוספים, למרות שמדובר באותו ירק עצמו שהיה מוחזק באיסור.

ואף אנו נאמר, שריסוס יסודי שדרכו למנוע התפתחות חרקים מוציא את הירק מחזקתו הקודמת, והריהו כפרי שדרכו להתליע שיצא מן השנה הראשונה לשנה השנייה. וכדי להוכיח שגם לאחר טיפול זה עדיין דרכו להתליע יש צורך בהוכחות רבות ומגוונות, ואין בכוחו של חרק אחד הנמצא בו כדי לערער את החזקה החדשה. ואמנם מסתבר שרק ריסוס יסודי ותדירי שלפי כל ההסתברויות אמור לחסל את החרקים, רק הוא מוציא את הירק מחזקתו. ואכן, כדי להוכיח את יעילותו ולהוציא את הירק מחזקתו לא די בבדיקות מדגמיות, אלא יש צורך בבדיקות מדוקדקות. אך לאחר מספר בדיקות המתבצעות בעונות שונות של השנה ובמקומות שונים המשתמשים בשיטת גידול זו, אפשר להוציא את הירק מחזקתו. ומכאן ואילך אין עוד צורך בבדיקות יסודיות, אלא די בבדיקה מדגמית עקיבה ומגוונת כדי לוודא שאכן אין יותר חרקים בגידול המרוסס.

גם מהגר"מ פיינשטיין עולה בעקרון כדברינו שטיפול יסודי מוציא את הירק מחזקתו. עיין שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן לה) שדן בענין הכרוב הגדל באמריקה שהתולעים אינן מצויות בו כלל, בגלל האמצעים בהם נוקטים החקלאים שמקפידים לרסס אותו היטב משעת

תלויה בטבע האדם המדריך את התנהגותו, ואין ללמוד ממנה למעשה תיקון הציצית או לנד"ד, שאינם תלויים בטבע האדם. ואעפ"כ מסתבר לומר שכשאדם עושה מעשה לשם מצות ציצית, חזקה עליו שעשה את המעשה בכשרות ואינו מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו.

וכמו כן יש לומר בנד"ד (וצ"ע מה יאמר המג"א בנד"ד), שאמנם רוב זה או חזקה זו הושגו על ידי מעשה, ואינם רוב או חזקה התלויים בטבע. אדרבה, טבע החרקים להתרבות בפירות ובעיקר בעלים ירוקים בעונות מסוימות, וכל מעשה הריסוס לא בא אלא כדי לעקור טבע זה. אלא שהחלקאי יודע שאם לא ירסס כראוי סחורתו תיפסל, וחזקה עליו שירסס כראוי ולא ירע את אומנותו.

יתרה מזו, יתכן שחזקת הכשרות של התוצרת החקלאית טובה יותר מחזקת הכשרות של הציצית. שהרי המג"א מודה שהחזקה בציצית עשויה להשתנות, כי חוטי הציצית עלולים להיפסק גם לאחר שהציצית נעשתה בכשרות גמורה, ואין למתקן הציצית שום שליטה על הדבר. ובדומה לכך היה מקום לומר גם בנד"ד, שיש לחשוש להתרבותם של מחדש גם אחרי הריסוס. מיהו, כיון שהחקלאים יודעים גם את זאת הם מקפידים לרסס את הירקות כמה וכמה פעמים כדי למנוע זאת, וחזקה עליהם שלא ירעו את אומנותם ולא יקפחו את פרנסתם.

ובייחוד בתוצרת זו של ירקות עלים ללא חרקים, ששמה יצא למרחקים כתוצרת הידועה לכל ברמת כשרותה המהודרת, וחזקה זו עדיפה מזו של החקלאים האמריקאים שעליהם דיבר הגרמ"פ. ואם כן, יש אולי מקום לסמוך על חזקתן של

בידינו שאין לסמוך על החזקה במקום שאפשר לנו לבררה. אך הדגיש שחיוב הבדיקה אינו לעיכובא אלא רק לכתחילה, וניתן לוותר עליו במקום שעלול להפסיד את התפילה במנין.

ועיין שם, שהביא את סברת הב"ח (ס"ק ח) שחיוב בדיקת הציצית הוא מעיקר הדין, משום שאין לסמוך על חזקת כשרות התלויה במעשה האדם שתיקן אותה. וכיון שמצד טבע העולם הציצית אינה עומדת בחזקת כשרות, אין לסמוך על רוב הציציות שאינן מתקלקלות משום שרוב זה הוי "רובא דתלי במעשה" ואין לסמוך עליו. אך המג"א חולק עליו, משום שודאי מעשה התקנת הציצית נעשה כהלכתו. וז"ל:

ולא ידענא מאי קאמר, דהתם אמרי' שמא לא בא עליה זכר ואת"ל בא עליה שמא לא נתעברה. משא"כ כאן, דנתקנו הציציות כהלכתן אוקמיה אחזקתייהו, כמו מקוה שהמשיכו לתוכה מ' סאה שא"צ לבדוקה בכל עת שטובל בה.

ורצונו לומר, שרוב זה אמנם תלוי במעשה אך הוא שונה מאד ממה שמצאנו במסכת בכורות. הסוגיא שם עוסקת ברוב המצוי בבהמות שהן יולדות תוך שנתן, והא קמ"ל שרוב זה הוא רוב חלש כיון שתלוי במעשה ההרבעה, ויש לחשוש שמא האנשים שהיו אמורים לעשות את המעשה התרשלו ולא עשאוהו. אך חזקת הכשרות של הציצית אינה בכלל זה, מאחר שאדם המוחזק לנו בכשרות הוא זה שקשר אותה וחזקה עליו שעשה כהלכה.

ומצינו חזקות נוספות התלויות במעשה שאנו סומכין עליהן אפילו יותר מרוב, כגון החזקה ההתנהגותית שאין אדם פורע תוך זמנו, שאנו מוציאים ממון על פיה. אלא שחזקה זו שאני מן הנד"ד מאחר שהיא

ומשמע מדבריו שאם הוכח חד משמעית שהירק יצא מחזקתו גם הוא יודה שאין לחוש ואין צורך בבדיקה נוספת. כי כאמור הצורך בבדיקה קיים רק כאשר איננו בטוחים בוודאות שהירק יצא מחזקתו הקודמת. אך אם ברור לנו שהוא יצא מחזקתו הקודמת דינו כירק שאין דרכו להתליע. וגם מהרדב"ז משמע שהמדובר היה בפרי שלא הוכח שייצא מחזקתו ולכן הוא דרש ספק ספקא רבים ע"מ להתיר, אך אם הוכח בעליל שהטיפול מוציא את הירק מחזקתו הקודמת מכאן ואילך אין צורך בבדיקה יסודית.

בתשובה מאוחרת יותר הגרמ"פ חוזר על אותו עקרון בכמה תוספות. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי צא):

במיני כרוב... כתבתי בתשובה חיו"ד סימן ל"ה דמ"מ לכתחלה צריכה בדיקה, משום שבמדינה זו הוא הכרוב אינו משונה בטבעו אלא מצד המעשה שעושים בשעת זריעה ובשעת צמיחה שלא יהיו תולעים, שלכן הוא כרובא התלוי במעשה שלא אזלינן בתר רובא כדאמר רבינא בבכורות דף כ' ע"א ואף שעדיפא הכא דכיון שעם תולעים לא ירצו לקנות איכא חזקה על בעלי הגנות שודאי עשו מה שהוא לטובת פרנסתן דלא מרעי אומנותן ומהני זה שלא לאסור כשלא בדקו, אבל לכתחלה יש לבדוק, מ"מ סגי בזה בבדיקה קטנה דמאחר דאין שם התולעים בריבוי כהדרך שיש להיות בקרויט הרי חזינן שעשו המעשה שעושים שלא יהיו תולעים ששוב אינו מצוי להיות בהו תולעים שא"צ בבדיקה, ובדיקה הקלה שהוא לחתוך באיזה מקומות הקרויט ודאי עושים המלונות המפורסמים בכשרותם

ירקות אלו הגדלים בתנאים מיוחדים ולהימנע מבדיקתן.

ואם כי, הגרמ"פ הצריך לבדוק את הכרוב, וכל עוד לא נבדק הרי הוא אסור באכילה לכתחילה. אך משמע מדבריו שהיינו משום שאינו סומך לגמרי על מעשיהם של החקלאים, ואין הכי נמי גם הוא יודה במקום שהוכח חד משמעית שהירק יצא מחזקתו, שאין לחוש לאיסור ואין צורך בבדיקה נוספת.

הנה כל דיונו של הגרמ"פ הוא רק בגלל שהוא רוב התלוי במעשה והוא הפיג חשש זה ע"י חזקה שאומן לא מרע פרנסתו כלומר זהו רוב רגיל ועל סמך רוב זה הוא מוציא את הכרוב מחזקתו הקודמת ולכן בדיעבד אין לחוש. אלא שא"כ מדוע לכתחילה יש לבדוק?

ומסתבר לומר בהסבר דבריו שמכיון שהכרוב הוא בעצם מין המוחזק בתולעים אלא שהמגדלים באמריקה מגדלים אותו בשיטות חדישות המונעות את התולעים. ועלינו לסמוך על הרוב והחזקה כדי להוציא מהחזקה הקודמת מן הראוי לבדוק כשם שיש לבדוק ציצית לפני הברכה עיין מג"א סי' ח וכן מצינו לענין רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ובכ"ז לכתחילה יש לבדוק את השוחט אם הוא מומחה ומוחזק (עיין ריש חולין וי"ד סי א) משום שהרוב בא להוציא מחזקת איסור של בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת ולכן אין לסמוך עליו לכתחילה ללא בדיקה.

ובבדיקת ציצית, כשהזמן דחוק מותר להתעטף בטלית ללא בדיקה כי היא רק לכתחילה, ומעיקר הדין ניתן לסמוך על הרוב. וא"כ ה"ה בבדיקת חרקים, לדעת הגרמ"פ יש צורך לכתחילה לבדוק, אך בדיעבד ניתן לסמוך על החזקה.

ויש לסמוך עלייהו.

בתשובתו השנייה הוא נותן הסבר אחר לצורך בבדיקה. הוא מניח שהחזקה שבעלי הגנות מעוניינים לייצר תוצרת נקיה גדולה יותר מרוב התלוי במעשה. אלא שהוא לא סומך עליה כל כך. הוא אינו מסביר מדוע. לענ"ד י"ל שחזקה זו רעועה היא. כולנו יודעים שסתם מגדלים אינם עושים יותר משציבור הלקוחות מעוניין ולכן הם יטפלו רק בתולעים גדולות המאוסות בעיני רוב העולם, אולם חרקים קטנטנים, שמי שאינו שם לב אליהם אינו רואה אותם, רוב העולם אינו מקפיד עליהם ואין למגדלים שום חזקה על כך. ולפי"ז חקלאי גוש קטיף הי"ו המגדלים בשיטות מיוחדות תוצרת מהודרת לציבור לקוחות יראי משים המקפיד גם על חרקים קטנטנים יש להם חזקה בכך ועדיף מרוב התלוי במעשה.

בתשובתו השניה יש עוד תוספת משמעותית, שבבדיקה קלה סגי. כנראה בבדיקה מדגמית.

ולפי"ז צריך לערוך בדיקות יסודיות בעונות שונות ולוודא שאין חרקים בגידול זה ומכאן ואילך יש להסתפק בבדיקה מדגמית בלבד ואם ימצאו חרקים יש לפסול את אותו גידול.

ה. דין ירקות שגודלו עפ"י השיטה ונמצאו בהם חרקים

ויש להסתפק מה יהיה הדין במקרה שבכל זאת נמצאו חרקים בירקות עליים, לאחר ששיטת הגידול נוסתה בהצלחה והוכיחה את עצמה בבדיקות יסודיות. האם די בהימצאותו של חרק אחד בלבד כדי להרע את חזקתו החדשה ואז מין זה יחזור לקדמותו ולחזקת איסורו, או שאין

לאסור אותו עד שיימצאו בו שלושה חרקים.

וגם לאחר שנמצאו שלושה חרקים בערוגה אחת יש להסתפק: מה כוחה של חזקה זו, ועד כמה בכוחה לערער את חזקת ההיתר. האם החשש למציאת חרקים נוספים מצטמצם רק לאותו מקום מסויים שבו נמצאו, ורק שם איתרע לה חזקת ההיתר, אך שאר גידולי העלים ממין זה המצויים במקומות אחרים בחזקתן הן עומדים ואין לחשוש להם, וכיון שנמצאו במקום זה בלבד אמרינן "כאן נמצאו כאן היו". או שמא חזקתן הורעה בכל המין הזה וכולו יאסר, כי התברר ששיטת הטיפול לא הוכיחה את עצמה כיעילה ואיתרע חזקתו החדשה, והדרן לחזקתו הקודמת שדרכו להתליע?

ומסתבר לומר, שחרק אחד אינו פוסל את שטח הגידול הספציפי וכ"ש שאינו פוסל את שיטת הגידול כולה, כי יתכן שהוא הצליח להימלט מהריסוס. אך אם נמצאו במקום שלושה חרקים ודאי יש לחוש, אולם אעפ"כ נראה שאין לפסול את כל השיטה כולה בגלל מציאת ג' חרקים ביום אחד. [והנסיון יוכיח, ששיטת הגידול של ירקות עלים המקובלת בגוש קטיף מביאה בסך הכל לתוצאות טובות, וגם אם פה ושם מתגלות תקלות הן מתבררות כתקלות מקומיות בלבד, שהן בבחינת יוצא מן הכלל המעיד על הכלל].

וראוי לצרף כסניף לסברא זו את דעת המהרש"ל כפי שהבינו המג"א. עיין פתחי תשובה (יו"ד סי' פד ס"ק ז):

עבה"ט בשם רש"ל. והוא בפרק אלו טריפות סי' ק' והביאו הט"ז ס"ק י"ז ושם מסיים בה ונראה דוקא במה שמצוי בהם הכנימה אלא שלא בדק כדינו אמרינן

עוד לא הוכח אחרת החזקה שמין זה אין חשש חרקים במקומה עומדת.

ו. גודל השטח הנאסר במציאת חרקים

והנה צ"ע גם כשמצאנו ג' חרקים מתי נאסור את כל הגידול? למשל, שטח של 100 דונם וברוב המקומות שבדקנו לא מצאנו חרקים חוץ מכמה מקומות שמצאנו בהם ג' חרקים האם יש להשחית את כל השדה בעבור הג' או לחייב בדיקת כל עלה ועלה?

והנה יש להסתפק, אילו במקום חלקה גדולה היו כאן ג' חלקות נפרדות ובכל אחת רק 10 דונם ומצאנו בכל אחת חרק אחד האם גם אז היינו אוסרים את כל החלקות בגלל הצטרפות ג' חרקים בג' חלקות? ואת"ל שלא, א"כ מדוע בחלקה גדולה בת 100 דונם לא נאמר גם כן שכל תלם ותלם הוא חלקה בפני עצמה ואין לאסור כל החלקה הגדולה בגלל ג' חרקים המפוזרים בכולה?

ונראה שיש ללמוד זאת ממה שכתב ב'פתחי תשובה' (יר"ד סי' פד ס"ק ז): בשם תשובת חב"י, שאין לצרף שלושה תולעים שנמצאו בפירות יבשים אצל כמה בעלי בתים שקנו אותם מאיש אחד, ובדקו ג' נשים שלקחו מאותם הפירות וכל אחת מהן מצאה רק אחת. ואין בהן כדי לקבוע חזקת איסור, משום שאנו תולים שהתולעים נתגדלו בבית הקונים ולא אצל המוכר. וע"כ אם לא ימצאו עוד תולעים לאחר שהפירות ייבדקו היטב לאור השמש, לא מחזקינן בהו איסורא. אלא שבסיום דבריו הוסיף:

ומ"מ בעל נפש יחמיר לנצמו מאחר שג'

הכי אבל בדבר שאין מצוי בו כנימה דאמרינן מעלמא נפל לא חיישינן לטפי מהני שנמצאו עכ"ל. מובאר כוונתו בדבר שאין מצוי בו כנימה אפילו נמצאו ג' מותר אפי' אותו התבשיל וכן הבין המג"א בא"ח סי' תס"ז ס"ק י"ב ודחה משום זה דברי הכל בו בשם הראב"ד שם באם נמצאו ג' שעורים בתבשיל ועיין בחק יעקב שם ס"ק כ"ה שכתב דדברי מהרש"ל אינם מוכרחים ולא נמצא חילוק זה בשום פוסק ע"ש ועיין בתשובת מקום שמואל סימן ס"ד וסי' ס"ו אות כ"ה שכתב דאין כוונת הרש"ל כמו שהבינו הם דאף אותו התבשיל מותר אפי' נמצא ג' אלא ר"ל לענין לאסור כל אותו המין משום דהוחזק בתולעים לזה מחלק דבדבר דאתי מעלמא לא אסרינן כל אותו המין אבל ודאי זה התבשיל שבו נמצאו התולעים אסרינן בג' אפילו באתי מעלמא ע"ש.

לדעת המג"א בהבנת דברי המהרש"ל אפילו ג' חרקים בתבשיל אחד אינם אוסרים את אותו תבשיל בדבר שאינו מצוי. אך גם החולקים עליו יודו שבודאי אין לאסור מין שלם בגלל הימצאות מקרית של ג' חרקים. כשם שג' טרפות אינן הופכות את כל המין למין המוחזק בטרפות ואפילו לא במין שיש בו מיעוט המצוי. ונפ"מ בדיעבד כשא"א לבדוק יש לסמוך במין זה על הרוב. ורק באותו תבשיל בו נמצאו ג' החרקים אין לאכול אלא בבדיקה יסודית. ולענינו, רק אם במשך זמן ממושך בתנאים שונים ובעונות שונות יוכח שהשיטה לא יעילה היא תיפסל. אולם כל

נמצאו ואפשר שכבר היה כן אצל המוכר
ע"ש.

ומשמע מדבריו שאנו מתירים לכל אחת
מן הנשים לתלות את החרק שמצאה
בסיבה מקומית, ואיננה צריכה לתלות את
שלושת חרקים בסיבה אחת כללית, דהיינו
במקור המשותף שממנו קנו את הפרי.
ובלבד שישנה סיבה מקומית לתלות בה.

וכמו כן יש לומר בענייננו, שכל עוד יש
סיבה מקומית לתלות בה את הימצאות
החרקים בערוגה אחת או בשדה אחד, אין
ללמוד ממנה על הכלל אפילו אם נמצאו
שם יותר מג' תולעים. אך אם מגדלים את
כל השדות באותם התנאים ובאותה צורת
עיבוד והם מצויים באותו איזור, ונמצאו
תולעים באחד השדות לכאורה י"ל שאכן
גידול זה הוחזק בתולעים באותה העונה.
ובאמת אין לחלק בזה בין ערוגה זו
שנמצאה נגועה לחברתה ובין שדה גדולה
לקטנה, והוא הדין שאנו מחזיקים את
האיסור משדה זו לחברתה. אם כי עדיין
צ"ע אילו היו כאן שלושה מגדלים קטנים
ובכל אחד נמצא חרק אחד לא היינו
מצרפים את שלושת השדות לאסור את
כולן. א"כ מדוע מגדל שקנה את שדותיהם
של מגדלים קטנים ומצא שלושה חרקים
חייב לאסור את כל גידוליו? (ויש אולי
לדמות למי שאבדה דרך שדהו בכתובות קט, ב,
ר"ל).

אך אם יש לתלות את התולעים
הנמצאות בגורמים המאפיינים את מקומן,
אין להחזיק איסור זה ממקום למקום.
וכגון, שכל חקלאי גידל בצורה אחרת
ובתנאים שונים, אין לצרף את כל שטחי
הגידול כאחד ולדון את כולם באותה
החזקה. יתרה מזו, אפילו בשדה אחת יתכן
להבחין בין חלק אחד של השדה למשנהו,

אם נמצאו ג' חרקים בחלק אחד של שדה
גדולה שבו היו תנאים שונים מן החלק
האחר. וכגון שבשולי השדה הריסוס הגיע
במינון נמוך יותר, או שחלק אחד מן השדה
הושקה טוב יותר וכדומה, ואז אין להחזיק
את השדה כולו בחזקת מתולע. וכמו כן
נראה לומר בחממות, שבדאי אין לצרף
חרק אחד הנמצא בחממה אחת לחרק אחר
הנמצא בחממה אחרת, אפילו אם שתיהן
הן של אותו המגדל. כי סביר להניח
שהתנאים בחממה אחת היו שונים
מבבחרתה.

ז. האמנם ירק מתליע מעצמו?

והנה יידי הרב יהונתן בלאס בעבודתו
החשובה על נושא החרקים טוען שהנחת
הפוסקים היא שהירק מתליע מעצמו, ואינו
מתליע מחמת גורם חיצוני. ורק על פי
הנחה זו הפוסקים דימו את איסור
החרקים לחיטה המחמיצה בפסח, וסברו
שיש לירק נגוע חזקת איסור בעצמותו.
אלא שלדעתו הנחה זו טעונה בירור
[מחודש], ויש מקום להבנה אחרת [על פי
המדע העדכני שבידינו]. וזו תמצית דבריו:
בנשמת אדם (סי' יח) חילק בין תבואה
שירד עליה גשם ויש חשש שנתחמצה לבין
פירות שיש בהם חשש לתולעים, וז"ל:

כיון שנמצאו ג' תולעים דאיתחזק
שמגדל תולעים ומיניה קא רבו, וא"כ כל
ירק וירק הוא בחזקה זו וכל אחד ואחד
הוא מן המיעוט המצוי. משא"כ הכא
דאדרבה כל גרעין וגרעין יש חזקה דלא
נתחמץ, כמ"ש הרשב"א בתשובה ח"א סי'
קסב ובשו"ע סי' תסד.

וכוונתו למה שכתב הרשב"א בענין
ערימות חיטה המצויות בשדה והגשמים
ירדו עליהן, שהן עומדות בחזקת היתרן

ואין לנו לחשוש שמא החמיצו. ובטעם הדבר כתב שלעולם אזלינן בתר רובא ורוב החיטין אינן מחמיצות, ואפילו אם ידוע לנו שהן נגעו במים אין לנו להוציא אותן מחזקת היתרון, שלא כל הנוגע במים מחמיץ בודאי.

והנשמת אדם' בא לחלק בין גדרים אלו שמצאנו בחמץ לבין גדרי האיסור בירק המוחזק כמתולע. שכן גרעיני התבואה אינם בחזקת חמץ מצד טבעם, ורק הגשם שבא מחוצה להם הוא זה שמחמיצם, ולכן יש להעמידם בחזקתם והם מותרים. מה שאין כן בירק שטבעו לגדל תולעים, ועל כן אינו עומד בחזקת כשרות.

וידידי הרב בלאס סבר להוכיח מדבריו שהיסוד להבחנה זו היא ההנחה שתולעים נוצרים מגוף הירק, כפי שהיה מקובל בימי חז"ל שהכלים משריצים כינים ופרעושים (עיי' שבת יב, א ו-קז, ב). אך היום ידוע לנו שהירק לא משריץ את התולעים מעצמו, אלא חרקים שבאו מחוץ לירק הם אלו שהטילו את ביציהן על הירק ומהן מתפתחות התולעים. ואם כן ירק דומה בכל לחמץ, וכשם שהתבואה עומדת בחזקת כשרות כיון שאינה מחמיצה מגופה, כך יש לומר גם לגבי ירק שאף הוא עומד בחזקת כשרות שהרי אינו מתליע מגופו.

ואמנם שאלה זו על שינוי הטבעים נדונה ב'פחד יצחק' לר"י למפורנטי (ערך 'צידה'), ומסקנתו היא, שבימינו יש להחמיר ולאסור את הריגת הכינה בשבת, כי ידוע שהכינה פרה ורבה ככל היצורים. עיי"ש שהר"י למפורנטי סבר שראוי לחשוש לסברתו רק להחמיר אך אין להסתמך עליה בכדי להקל. ואילו בנד"ד אנו באים להקל מכוחה של סברא זו.

אך בר מן דין נלענ"ד לומר ששאלות אלו אינן מושפעות בהכרח מן התפיסה המדעית, וגם לפי המדע החדש שהכינה פרה ורבה סוף סוף הדבר לא ניכר לעין, ואנו אין לנו אלא מה שעיינינו רואות. וכעין מש"כ ה'בינת אדם' (כלל לח ס"ק מט) בעניין החיידקים, שאין אנו צריכים לחוש להם משום שהם אינם ניכרים לעין. וכמו כן יש לומר גם בענייננו, שהרי עיינינו רואות שכביכול הירק הוא זה שמשריץ תולעים. ואין בכוחה של הידיעה המדעית שמקורה של התלעה זו היא מבחוץ לעקור את מראה עיינינו שהירק הוא זה שמשריץ מתוכו, ודי בסברא זו כדי לחוש להבחנתו של הנשמת אדם' ולקבוע שאין לירק חזקת כשרות.

ברם לאחר שנעשתה בדיקה מדגמית ולא נמצאו בה תולעים, ניתן לצרף סברא זו כסניף כדי להעמיד את הירקות בחזקת היתר גם אם התעוררו בהם ספיקות חדשים.

ז. בדיקה מדגמית באמצעות זכוכית מגדלת

והנה, בדיקות המעבדה השגרתיות נעשות בעזרת אמצעים מלאכותיים, דוגמת זכוכית מגדלת, שמקילים על הבדוק למצוא את התולעים. והמציאות תעיד, שרק באופן זה ניתן לזהות נקודות שחורות ואחרות המופיעות על העלים ככנימות וחרקים אחרים האסורים באכילה. ונשאלת השאלה: האם עלינו להתאים את סטנדרט הבדיקה הנעשית בסריקת העיניים לרמת הבדיקה המקצועית שנעשית במעבדות? ולאחר העיון נראה לדמות את השימוש באמצעי עזר לבדיקת תולעים למה שדנו האחרונים בענין הגהה אוטומטית לספר

האילנות. וכן בשאר דברים, כי התורה העידה לנו על קיומה בלי מכשירים וכמ"ש ומה יעשו אותן שאין להם מחשבים? וה' נתן חכמה לשכוי להגיד לן דרכי התורה ולהבחין בין יום ובין לילה ולעורר אותנו הכל ע"פ דרך הטבע מה' ית"ש ולא מהמכונות.

ובסיכום דבריו כתב:

ובכלל הוא דבר קשה לסמוך על המצאות זמניות, והתורה לא נתנה לנו אלא בלי תחבולות.

וכבר כתב המבי"ט הביאו המג"א סי' תרמ"ח סק"ח כעין זה לענין האתרוגים אי צריך להשתדל למצא עליהם נקודות שחורות וכיוצא בו. דכל שאין נראה לעין מחמת דקותו וצריך להסתכל בו לראותו לא היו כל שהוא, ולא נתנה תורה לרואי בו כוכית מגדלת וכיוצא בו אלא למראה עיניו ישפוט. וכן לענין תולעים המייקראבים לא נקראו שרצים, הגם שאפשר לראותם על ידי זכוכית מגדלת.

ואם כי, בסופו של דבר גם הוא מודה שאפשר להשתמש בשעון במקום שאין בו שכוי וכל כיוצא בזה, אך ודאי שאין במחשב כדי להוות תחליף לסופר המגיה את ספר התורה בעצמו. וח"ו לומר על הסופרים שהם טועים והמחשב בקי יותר מהם, משום שהתורה לא ניתנה למכשירים אלא לבשר ודם ולחושיו הטבעיים.

ולמעשה, הורה שלא לסמוך על בדיקת המחשב לכשעצמה, ואין להכשיר את הס"ת אלא על ידי סופר אומן וכשר שיעיד על כשרות הס"ת. אך מאידך, אם לאחר הגהת הסופר נמצאו בבדיקת המחשב עוד שלוש טעויות הניכרות בראיית העין, הרי שהספר יצא מחזקת כשרות עד שיתקנו את

תורה המתבצעת ע"י המחשב. ובזה נחלקו פוסקי דורנו, האם ראוי וניתן להעזר במחשב לשם בדיקת ספרי תורה, או שאדרבה יש בבדיקה זו דווקא צד גריעותא ואין לסמוך עליה כלל אלא על בדיקת הסופר.

ע"י בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' קיד) שפקק במעמדה ההלכתי של בדיקת המחשב, משום שהתורה סמכה דווקא על בדיקתו של האדם ולא על בדיקתה של המכונה. ואע"פ שבדיקת המחשב טובה יותר משום שהיא שיטתית, התורה סמכה על הרוב ולא הצריכה בדיקה נוספת אחר בדיקת האדם. הגע עצמך, האם יש צורך להעזר בבדיקת מכונה לשם גילוי טריפות שאינן שכיחות, או שניתן לכתחילה לסמוך על הרוב? (ובתוך דבריו הביא עדות מפי מומחה שאחוז הטריפות שבדיקה פשוטה במכשור ווטרינרי מתאים עשוי להגיע ל-30%!!!, ואעפ"כ אין אנו צריכים לחשוש לכך ולקבל על עצמנו לבצע בדיקה זו. משום שהתורה ניתנה לכל אדם בעל עיניים, ולא דווקא למפעיל המחשב או המכונה, וע"י מבי"ט ח"ב סי' מט).

ובהמשך דבריו כתב, וכן העיד ב'תפארת ישראל' (ע"ז פ"ב מ"ו ב'בועז' אות ג) שגדול אחד רצה להתיר דג שיש לו קשקשים קטנים שאינם נראים בעין אלא בעזרת מיקרוסקופ, ולא הניחוהו גדולים אחרים וכולי עלמא עד שנשתקע היתרו ונקבע האיסור.

ומה נמתקו בזה דברי הגאון פוסק הדור מרן ר' משה פיינשטיין זצ"ל שהביאו בשמו שהגם שהיה פוסק לכל הדור, לפי השעון וכיוצא בו, אבל לעצמו בבוקר היה פותח חלונו ובודק לראות אם הגיע כבר זמן עטיפת טלית, ולעת תפילת נעילה היה מביט החוצה אם החמה עומדת על ראש

מזהים נקודה חשודה על הפירות. ואמנם לאחר הבדיקה בזכוכית מגדלת מתברר לנו שנקודה מסוימת היא חרק, אולם גם אז איננו יכולים לזהות את החרק עצמו במו עינינו. אנו רואים רק נקודה ויודעים שהיא חרק רק על סמך זכוכית המגדלת, לכן נלענ"ד שמעיקר הדין ניתן לסמוך על כך ולאכול ירק זה.

אם כי המהדרין לא יאכלו זאת. וסברם היא, שכיון שהתחדש לנו מידע המאפשר לנו לזהות חרקים הנראים כנקודות וכדו', הוברר לנו שפירות אלו אסורים. ואין בזה לדעתם משום הוצאת לעז על כל הדורות הקודמים, וביניהם צדיקים וחסידים שלא נמנעו מאכילת פירות וירקות הנגועים בכנימות וחרקים אחרים שלא זיהו אותם בדורות ההם. משום שאין לדין אלא מה שעינו רואות, וכיון שלא היו בידיהם אמצעי ראייה המצויים בזמנינו הפירות היו מותרים לגמרי. אך משהוברר לנו מהותן של הכנימות, חובה עלינו לנהוג על פי המידע העדכני שבידינו.

אך סברא זו אינה מוכרחת, ואדרבה, קשה לקבל את ההנחה שהקב"ה הביא ח"ו תקלה על ידיהם של צדיקים רבים כל כך ועל כלל ישראל כולו. ואם נאסור פירות אלו מעיקר הדין יש בכך משום הוצאת לעז על הראשונים, שהרי הם נחשבו מותרים במשך דורות רבים כל כך. ומעין זה כתב ב'מנחת שלמה' (תנינא חלק ב-ג, סי' סג): 'גם לא מסתבר שהראשונים כמלאכים ח"ו נכשלו בזה, כי לא ברור כל מה שאומרים שזה נתחדש רק בזמננו מפני הריסוס והזיבול הכימי'. ומסתבר שאין לזהות חרקים בעזרת אמצעים זרים אלא רק על פי מראה העיניים בלבד. וצ"ע. וראוי לגדולי הדור שיקבעו בזה דעת תורה.

הטעויות והספר כולו יעבור הגהה נוספת על ידי סופר. ועדיף שלא לבדוק כלל על ידי המחשב אלא לסמוך על המגיה, מלבדוק בעזרת המחשב ולהסתפק בתיקון הטעויות שיתגלו על ידו בלבד. ואף לכתחילה לא הצריך לבדוק את הס"ת בעזרת המחשב אם הדבר כרוך בטיחה או בהוצאת ממון.

ומדבריו עולה, שעדיף לכתחילה להמנע מן הבדיקה ע"י מחשב, אולם כאשר המחשב גילה טעות שהמגיה לא גילה יש להתחשב בכך, ולא להתעלם ממנה. וכמדומני שזו היא הדעה המקובלת להלכה, שאין צורך לבדוק ס"ת במחשב, וגם אין להסתמך על בדיקתו בלבד, ורק ליתר הידור אנו ממליצים לבדוק את הספר גם במחשב, כשאדם בודק את הטעויות שנמצאו ומתקן אותן.

ואם ניישם תפיסה זו גם בנד"ד יצא שאין צורך לחפש את החרקים ע"י זכוכית מגדלת. וגם בדיעבד, אם בעין לא מזוינת לא נכיר שהוא חרק, אין עלינו חובה לוודא זאת ע"י הגדלה. אולם אם כתוצאה ממחקרים שנעשו באמצעות כלים שונים כולל זכוכית מגדלת, התברר לנו שמה שסברנו לתומנו שאינו חרק הוא באמת חרק, ועתה אנו מזהים זאת גם בעינינו, יש מקום להתחשב בכך.

אך כל זאת רק כשהחרק ניכר לעין, אך במקום שאינו ניכר אלא באמצעים מלאכותיים בלבד נלענ"ד שאין לחשוש לו. ולא דמי לבדיקת ס"ת במחשב, כשהמחשב איתר טעות בס"ת איננו סומכים עליו עד שהמגיה האנושי מוצא בעצמו את הטעות, ובסופו של דבר האדם קובע זאת רק במו עיניו, ובדיקת המחשב אינה אלא כלי עזר לבדיקת העין. משא"כ לענין חרקים כשאנו

- ב. טיפול יסודי וקבוע מוציא ירק מחזקת מתולע.
- ג. אם נמצא ירק מתולע לאחר הריסוס יש לבדוק את כולו בדיקה מדגמית, אבל השיטה לא נפסלה.
- ד. אם נמצא חרקים בירקות יש לחוש רק למקום בו נמצאו החרקים בתוך החממה.
- ה. אין לחוש מחממה לחממה.
- ו. אי"צ לחפש חרקים בירקות באמצעים מלאכותיים. ורק אם יש ספק בראיית העיניים יש להעזר באמצעים מלאכותיים.
- (ושאלה מעין זו התעוררה גם לגבי חזקת הכשרות של סתם אדם מישראל שאינו ממזר ח"ו. ובזמנינו התחדשה בדיקת DNA שנחשבת לבדיקה אמינה במיוחד, ועל פיה ניתן לקבוע בוודאות את כשרותו של כל אדם המוחזק בכשרות. ולא מצאנו בפוסקים מי שהצריך להשתמש בבדיקה זו, אלא סמכינו ארובא ואחזקה. ואולי שם ילפינן מאליהו שלא יגלה את הממזרים שנטמעו בישראל, וגם אנו לא נשאל אותו, כי גם זה בכלל גז"כ "ממזר ודאי אמר רחמנא – ולא ממזר ספק". וקצת דמי לערלה בחו"ל, שספיקה כשר מעיקר הדין.)

מסקנות

- א. בדיקה מדגמית מועילה בירק שאין דרכו להתליע.

סימן סב

חרק יבש בירק

- ראשי פרקים
- שאלה
- א. דין חרק שהתייבש
- ב. חרק הסמוי מן העין
- ג. האם שטיפה מועילה?
- מסקנה

* * *

- שאלה*
- עובד המכון הגיע אלי ובידו מיקרוסקופ, וגרגיר תירס שעליו יש נקודה חומה הנראית לעין, אולם איש שאינו מומחה לא חושד בה שהיא חרק. אך לאחר התבוננות מעמיקה דרך המיקרוסקופ ניכרות בנקודה זו צורות רגליים, המעידות שהיה כאן חרק
- ואלו שרידיו. ומכיון שהתירס עבר שטיפה בסבון ומלח, נמצא שהחרק בלע את החומרים וטעמו נפגם. וכמו כן, ניתן לייבש את התירס, והייבוש ירוקן את כל תוכנו של החרק ותישאר רק המעטפת הקרנית שלו.
- האם יש לאסור את כל התירס בגלל

* לרב יגאל קמינצקי הרב האזורי של חבל עזה.

ועיין בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ג סימן לג) שהסתמך על סברא זו כדי להתיר את הג'לטין, שמיוצר מעצמות יבשות. ועיי"ש (ה"ד בפתיחה) שהביא את תשובתו של הגר"י אברמסקי, שאף הוא היקל בג'לטין והסתמך בעיקר על הסברא שעצמות מותרות.

יתרה מזו, לדעת הגר"י אברמסקי גם הרמב"ם מודה שעצמות יבשות מותרות לגמרי, ואין בהן אפילו איסור מדרבנן. ורק לגבי עצמות רכות כתב שיש בהן איסור דרבנן משום שיש בהן טעם, ולאמיתו של דבר אף עצמות רכות רובן לא יהבי טעמא, והאריך להביא ראיות לדבר.

ונמצא לדבריו שאין בעצמות יבשות איסור כלל, וגם עצמות רכות לא נאסרו אלא מדרבנן. ויש להעיר מרגלי הדבורים, שהן עצמות רכות ואדרבה הדבש משמרן, ועם כל זה כתבו התוס' שרגלי הדבורים מותרות.

וכמו כן יש לומר גם בנד"ד, שהרי מדובר בחרק שהתפרק ולא נותרו ממנו אלא שרידים שודאי התייבשו, ואם כן אין בו עוד איסור אכילת שרץ. וגם אם נניח שהחרק הנ"ל לא התייבש לגמרי ותוכנו לא התרוקן, לכאורה לא גרע מרגלי הדבורים והם מותרים. וצ"ע.

והנה, ידידי הרב יהודה עמיחי רצה לדמות את הנד"ד לחמץ שנשרף, שהרא"ש (פסחים פ"ב סי' א) אסר לאוכלו מדרבנן משום שהאוכל 'אחשביה'. וב"ד אברהם' (סי' פד) הסיק מדבריו שאין להתיר שרץ שרוף באכילה לאדם בריא משום דאחשביה, אלא רק לחולה. והיינו משום שהחולה אינו אוכלו לשם אכילה אלא לשם תרופה, ואם כן לא החשיבו לאוכל. וכמו כן יש להתיר איסור שרוף באכילה כשהוא בתערובת, משום שגם במקרה זה

מציאותם של חרקים כאלו?

א. דין חרק שהתייבש

נראה לדמות שאלה זו למה שדנו התוספות (עבודה זרה סט, א ד"ה ההוא):

יש לתמוה עכשיו היאך אנו אוכלים דבש דבורים והלא רגלי הדבורים מעורבים בדבש, ואף על גב דהוי פגם מ"מ השרץ עצמו דאיפגם מיתסר לכו"ע.

לכן נראה לר"ת דודאי רגלי הדבורים כיון דעצמות בעלמא נינהו מותרים, דהא העצמות טהורים דתנן: "עצמות החמור טהורות ורגלי הדבורים כעצמות החמור".

וכן נפסק בשו"ע (י"ד סי' פא סע' ח), אם כי בניסוח שונה:

דבש דבורים מותר ואף על פי שגופי הדבורים מעורבים בו, וכשמפרישים הדבש מהם מחממין ומרתיחין אותן עממן מותר, משום דהוי נותן טעם לפגם.

ומקור דבריו בתוס' שהבאנו (עיין ב"י ובבאה"ג שם). ועל כרחך כוונתו לא לגופי הדבורים אלא לרגליהם, וגופי הדבורים שהיו בדבש והוצאו ממנו אע"פ שנתנו טעם לא אסרו את הדבש משום דהווי נותן טעם לפגם. ואם כן, על אחת כמה וכמה בנד"ד שהחרק התייבש לגמרי וכל תוכנו התרוקן, והריהו עדיף על רגלי דבורים שהן עצמות רכות והדבש משמרן.

ובטעם הדבר כתב הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ד הי"ח): "מפני שאין אלו ראויים לאכילה", ומשום כך אין בעצמות איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן. וב'מגיד משנה' שם הביא מקור לסברא זו מן הספרא (שמיני פרשה ב, פרק ז):

מבשרם לא תאכלו – ולא מן העצמות ולא מן הגידין ולא מן הטלפים שלהם.

אך לאחר העיון נראה שנד"ד גריעא טפי. שכן כנימות המגן ניכרות גם בעין בלתי מזוינת, אלא שאדם רגיל אינו יכול לזהותן כיון שאינו מיומן בבדיקה. ורק בכגון דא סבר החזו"א שעלינו להזדקק למומחים, כדי ללמוד מהם כיצד לזהות באופן נכון את החרקים שניתנים לזיהוי בראיית העין. בנד"ד לא ניתן לזהות את שרידי החרק אלא באמצעות מקרוסקופ, וכה"ג אולי גם החזו"א יודה שהתורה לא הצריכה אותנו להזדקק לבדיקה זו. כי התורה לא ניתנה למלאכי השרת ולמומחים בעלי אמצעי ראייה מיוחדים, אלא לבני אדם בראייתם הטבעית. ולדוגמא, ברור שיצורים מיקרוסקופיים אינם אסורים וכפי שכתבו ה'בינת אדם' (כלל לח ס"ק מט) וערוה"ש (סי' פד) ועוד פוסקים.

ואמנם מצינו בהלכה שימוש באמצעים מלאכותיים, וזאת כשיש לנו ספק שמתעורר באמצעות החוש ואנו רוצים לברר אותו. וכגון שנמצא נקב קטנטן באתרוג ולא ידוע אם נחסר משהו מן האתרוג, וכן כשנמצא הפסק או חיבור קלים באותיות ס"ת ולא ידוע אם הן נדבקו או נחסרו, וכמו כן יש לומר גם בנד"ד שיש ספק בזיהוי החרקים. ואכן, בכל המקרים האלו אנו רק נעזרים בזכוכית מגדלת בכדי לברר את הספקות. אולם לא מצאנו שהצריכו להשתמש בזכוכית המגדלת כדי לגלות בעזרתה פגמים אחרים שאינם ניכרים בעין. סברא דומה לזו, שלצורך בירור ספקות אנו נעזרים גם בגורמים לא טבעיים, אך לא קובעים דברים חדשים על פיהם, מצינו בתוס' (חולין מד, א ד"ה ורבי יהושע) שהתחבטו כיצד בת הקול הכריעה את ההלכה כבית הלל:

אינו מחשיבו לאוכל. וכמו כן י"ל בנד"ד שהרי גם החרקים אינם עומדים בפני עצמם אלא הם חלק מן התערובת, ואיש אינו מחשיב אותם לאוכל. יתרה מזאת, אנשים לא מודעים כלל לקיומם ולא שמים לב כלל אליהם, ואם כן אין כאן אחשביה ואין לאוסרם מסיבה זו. אולם לענ"ד אין לדמות ייבוש לשרפה. ובנד"ד החרק אינו שרוף אלא רק התייבש, ואם כן לכל היותר יש לו דין של עצמות האסורות מדרבנן. וגם אם נקבל את הטענה שיתכן שהייבוש לא רוקן את כל גופו של החרק וגרע מעצמות יבשות, עדיין יש לדון האם דינו שונה מעצמות הרכות שאיסורן אינו מהתורה, וכמו שכתב הגר"י אברמסקי. וצ"ע.

ב. חרק הסמוי מן העין

והנה בנד"ד יש עוד טעם להקל, שהרי הנקודה החומה שהתגלתה על התירס אינה נראית כחרק, ובעיני ההדיוטות לא ניכר על פניה כלל שהיא חרק. ורק בעלי המקצוע המתמחים במציאת חרקים, מתוך נסיונם העשיר כשהם רואים נקודה כזו עולה החשד בעיניהם שהמדובר בחרק, והם מאשרים זאת לחיוב או לשלילה ע"י המיקרוסקופ. וגם הם אינם יכולים לומר בודאות שהמדובר בחרק קודם שנבדק באמצעים מיוחדים.

ולכאורה היה מקום לדמות שאלה זו לשאלה דומה שגדולי הדור הקודם דנו בה בענין כנימות המגן, שאדם רגיל רואה אותן כנקודות שחורות, ורק בעלי מקצוע יודעים לזהות אותן כחרקים האסורים באכילה. דעת הגרי"א הרצוג להתיר החזו"א אסר.

לשמש לנו ככלי אפילו כדי לברר את הספיקות. יתרה מזו, בנד"ד הספק עצמו אינו מתעורר ע"י ההדיוטות, ועבורם אין כאן בית מיחוש, ורק המומחים הם שמסתפקים בדבר. וממילא, גם אם יתברר הדבר ע"י זכוכית מגדלת אין מקום לאסור, וכל שכן על ידי מיקרוסקופ.

וכיוצא בזה מצאנו לענין הריגת כינים בשבת שפטור עליה, ואין בזה חיוב של נטילת נשמה משום שכינה אינה פרה ורבה. ואע"פ שלפי הידע המדעי שבזמננו נעלה מכל ספק שגם כינים פרות ורבות, כמדומני שעדיין אין בהריגתן משום מלאכה דאורייתא. ועל כרחק, היינו משום שידע מדעי זה בא לנו באמצעים מלאכותיים שאינם תואמים את החוש הטבעי. שכן בעינים רגילות לא היה ניתן לגלות דבר זה, אלא רק באמצעות מכשירים משוכללים. ולכן משנה ראשונה לא זזה ממקומה, שכינה אינה נחשבת לפרה ורבה ומותר להורגה בשבת. אם כי נלפענ"ד שראוי לחוש לידע מדעי זה ממידת חסידות, אך לא מצד עיקר הדין.

(עיין 'פחד יצחק' לר' יצחק למפורנטי ערך 'צידה' שדן עם רבו הר"ל בריל, אם בזמנם יש לאסור את הריגת הכינים מדאורייתא, מאחר שהמדע גילה שגם כינים פרות ורבות. וטענתו של הר"י בריל שהמדע אינו מדויק, ומשמע מדבריו שאילו היה מוכח בעליל שהכינים פרות ורבות היינו מודים בזה לחכמי אוה"ע, כפי שרבי הודה להם בענין גלגל חוזר ומזלות קבועים (פסחים צד, ב). וכידוע, גילויי המדע בשטח זה השתכללו מאז, ומאז ימי פסטר הוכח סופית שאין החיים יכולים להופיע מן העיפוש. אלא שידע מדעי זה אינו ניכר לחוש הטבעי.)

ועיין בחזו"א (יו"ד סי יד, ז) שדן בכינים קטנטנות המצויות בעור הדג שניתן

ועוד דבת קול דבית הלל מסייע קרא דכתיב "אחרי רבים להטות" דבית הלל רובא הו, אלא דמעיקרא מספקא לן משום דבית שמאי מחודדין טפי. אבל בת קול דרבי אליעזר, רבנן דפליגי עליה הו רובא.

דהיינו, שכוחה של בת הקול מוגבל מלכתחילה למקום שפסיקת ההלכה נתונה בספק, אך אין בכוחה להכריע כנגד כללי הפסיקה. וכגון במחלוקת בית שמאי ובית הלל שחכמים התקשו להכריע בה, כיון שמצד הכמות תלמידי הלל היו עדיפים דהו רובא, ואילו מצד החכמה תלמידי שמאי היו עדיפים דהו מיחדדי טפי, ובת הקול הכריע שההלכה כבית הלל. אך במקום שיש כללי פסיקה ברורים כמו במחלוקת ר' אליעזר ורבנן, אין שומעין לבת קול.

וכעין זה יש לומר גם בנד"ד, שאמצעים מלאכותיים עשויים להועיל להכריע את ההלכה במקום ספק, אך ודאי אין בכחם לשנות את ההלכה עצמה.

ומשום כך נלענ"ד שיש להבחין בין זכוכית מגדלת לבין מיקרוסקופ, ולא הרי זה כהרי זה. וגם אם ניתן לברר את הספיקות באמצעות זכוכית מגדלת, אין מקום לעשות זאת באמצעות המיקרוסקופ. כי לזכוכית מגדלת יש עדיין קצת שייכות לתחום הטבעי, מה גם שהזכוכית היתה קיימת כבר בימי חז"ל, ויתכן שהיתה גם זכוכית מגדלת. וא"כ י"ל שבירור הנעשה בעזרת זכוכית מגדלת הוא עדיין בגדר בירור טבעי.

אך אם החרק קטן כל כך עד שלא ניתן כלל לזהות אותו כחרק אלא ע"י מיקרוסקופ, שהוא כלי חדש שלא היה בימי חז"ל והתורה, נלענ"ד שהוא אינו יכול

להכירם כחרקים אלא באמצעות מיקרוסקופ, ולכן לא נראה לי לאוסרם.

ג. האם שטיפה מועילה?

ראשית, צ"ע אם השטיפה ע"י מי סבון ומלח פוגמת את טעמו של החרק, והופכת אותו לנותן טעם לפגם. שהרי בלאו הכי חרקים המצויים בפירות הם בגדר 'נותן טעם לפגם' (עיין שו"ע סי' קד, סעי' ג). ואם כן, גם לאחר שנפגם התורה אסרתו ורק תערובתו מותרת, ושמא גם תוספת סבון לא מעלה ולא מורידה.

מיהו הסברא נותנת לומר שרק את פגימתו מצד עצמו התורה אסרה, אך פגימה נוספת של מלח וסבון יכולה להתירו לגמרי. וצ"ע.

ומ"מ נלענ"ד שאם בעלי חיים הרגילים לטרוף חרק זה נמנעים מלטורפו כשהוא ספוג סבון, די בכך כדי להפקיע ממנו שם איסור חרק, והריהו כמי שאינו ראוי לאכילת כלב. ונפק"מ מהגדרה זו, שאיסורו יורד לדרגה קלה יותר מנבילה הנותנת טעם לפגם ואינה ראויה לאכילת אדם (עיין ע"ז סח, א) שנחלקו בה התנאים, דהיינו לדרגת נבילה שאינה ראויה אפילו לאכילת כלב ופקע ממנה שם נבילה לגמרי.

(מיהו עיין חו"ד סי' קג, ס"ק א שכתב שגם נבלה שאינה ראויה לגר פקע ממנה שם נבילה והיא מותרת לא רק משום שאינה כדרך אכילתו אלא משום שפקע ממנה האיסור מכל וכל, וצ"ע).

ועיין בפר"ח (סי' קיג) שהחמיר בדין בריות המאוסות מצד עצמן כעכברים ויתושים, וסבר שהן עצמן אסורות גם אם נסרחו יותר מן הרגיל, שבאיסורן הן עומדות. אולם אני מסתפק, האם גם כאשר נסרחו כל כך עד שאינן ראויות עוד לאכילת כלב, האם גם אז נאמר שבאיסורן

לראותן בעין בלתי מזוינת, אלא שהן נעלמות בתוך הדג בשעת בישולו עד שאי אפשר לראותן. והנה, היה מקום לומר שהן בטלות בתערובת ברוב כדין יבש יבש, אלא שכל עוד הן בשלימותן לכאורה דינן כבריה שאינה בטילה, או לפחות כספק בריה מאחר שאיננו יודעים אם הן עדיין בשלימותן. אך החזו"א חידש, שכיון שאי אפשר לראותן, די בעובדה זו כדי לבטל מהן דין בריה. ולכאורה, דבריו אינם עניין כלל לנד"ד, כיון שמלכתחילה החרק לא ניכר ככזה אלא לאחר הגדלה של פי 20 לפחות, וקודם ההגדלה לא ראינו כלל שהוא חרק.

והעירני ידידי הרב יהודה עמיחי, שלדעתו דברי החזו"א שייכים לנד"ד, משום שגם כאן החרק התכווץ תוך כדי הטיפול הכימי, ורק מסיבה זו אנו נזקקים למיקרוסקופ כדי לראותו. וא"כ יש לדמותו קצת לכינים שהחזו"א דן בהם שע"י הבישול הם נעלמו. והוסיף, שלדעתו יש לחרקים אלו דין בריה כיון שמעטפת גופן עומדת בשלימותה.

אלא שבנד"ד איננו נזקקים לדין בריה משום שהחרק ודאי נחלק ואינו עומד בשלימותו. וזאת אם אמנם נאמנים דברי החוקרים שגופו של החרק כלה ולא נותרה ממנו אלא הקרנית, וא"כ הריהו כפוחלץ. וכי פוחלץ נדון כבריה? אתמהה! ומאידך, גם אין לדונו מדין תערובת, שהרי שרידי החרק ניכרים גם בפני עצמם, אלא שאיננו יודעים שהם חרקים אלא ע"י מיקרוסקופ.

אך לאחר העיון נראה לי שאין דינם כחרקים אפילו לא מדרבנן, ואע"פ שבעבר היו גדולים יותר והתכווצו. לא יתכן לומר שהם התכווצו פי 20! הם התכווצו לכל היותר פי 2. וגם לפני שהתכווצו לא יכלו

שיש כאן ביטול ברוב, כי רוב הקלחים אינם נגועים ורק חלק קטן מהם נגוע. ואמנם לאחר שהתברר לנו כיצד לזהות את החלקים הנגועים והם ניכרים לנו, אם כן עבורנו אין כאן ביטול ברוב. אך כיון שרוב האנשים בעולם אינם מבינים בחרקים די הצורך ואינם יודעים לזהות אותם, אם כן מבחינתם זהו ביטול ברוב כיון שהאיסור אינו ניכר להם בפני עצמו.

אך לאחר העיון נראה לדחות סברא זו, שהרי בעל התירס יודע לזהות את הקלחים האסורים, והוא עצמו ודאי אינו יכול לסמוך על רובא דעלמא. וכיון שכך יש לאסור לו גם את מכירת התירס לאחרים, משום שהוא בעליה של התערובת ומסתבר שעיקר דין ביטול ברוב נידון מנקודת מבטו ולא מנקודת מבטו של הצרכן. ואם כן אי אפשר לסמוך על סברא זו, אך על הסברות האחרות שכתבנו אפשר לסמוך.

מסקנה

יש להתיר תירס שהיו עליו חרקים שנתייבשו ולא נותר מהם אלא החלק הקרני שבהם ואינם ניתנים לזיהוי אלא ע"י מיקרוסקופ. ויש לשטוף היטב את התירס.

הן עומדות? שהרי בע"ח שאינו ראוי לאכילת כלב כעפרא בעלמא הוא. ואע"פ שהפר"ח עצמו השתמש בביטוי "עפרא בעלמא", ואפילו הכי אסר את הבריות המאוסות. אולם יתכן שלא התכוון לדרגה כה מאוסה שהיא עפרא ממש. מיהו יש להסתפק אם שטיפה בסבון ומי מלח מועילה, גם אם הסבון והמלח פוגמים מאד את החרקים, אולם אח"כ שוטפים במים נקיים וגם הפגימה נשטפת והחרק חוזר לכמות שהיה. וכבר דנו בכך הפוסקים ואכמ"ל.

אך יש סיבה אחרת להתיר, השטיפה גורפת עימה את רוב רובם של החרקים שעל גבי התירס, ולא נותר מהם אלא מיעוט שאינו מצוי. והנה, לדברי עובד המכון שבא אלי כמחצית קלחי התירס נגועים בחרקים קודם השטיפה, אך לאחר השטיפה יורד מספרם עד לקלח אחד נגוע מתוך כשבעים, ובודאי מיעוט זה הוא מיעוט שאינו מצוי.

ואע"פ שסברא זו אינה פשוטה בכה"ג, שהרי קודם השטיפה התירס עמד בחזקת נגוע, ורק על ידי השטיפה ירד אחוז הקלחים הנגועים. ולכאורה במקרה כזה אין לומר שהוא מיעוט שאינו מצוי כיון שהיה מוחזק כמתולע. מכל מקום יתכן

סימן סג

טבילת קומקום חשמלי

- ראשי פרקים
שאלה
א. חיובו של הקומקום החשמלי בטבילה
ב. תיקון הכלי על ידי אומן
- ג. האם תיקון המנגנון החשמלי נחשב תיקון הכלי?
ד. קביעת גדרו של קומקום חשמלי מסקנה

* * *

שאלה

עוד אין בי"ד גדול שיכול לגזור גזרות חדשות אין לחייב פלסטיק בטבילה. ואמנם יש פוסקים כמו ה'מנחת יצחק' ח"ג סי' עו שהחמירו בכלי פלסטיק, אך פוק חזי מאי עמא דבר, ואילו גוף החימום אינו חייב בטבילה כיון שאין בו בית קיבול ואינו כלי. וצריך עיון מה דינו של הכלי בכללותו, כיון שהוא עשוי בחלקו מתכת ויש בו בית קיבול.

ויש ללמוד הלכה זו מן התוספות (עבודה זרה עה, ב ד"ה והלכתא) שדנו במקרה דומה, של כלי עץ המחושקים סביבם בברזל מחוץ לכלי. גם כלים אלו מורכבים משני חלקים, כלי קיבול מעץ שאינו חייב בטבילה וחישוקי ברזל שאין בהם בית קיבול. ומסקנת התוס' היא:

אפילו למ"ד הכל הולך אחר המעמיד

אין צריכין טבילה, כיון דאין משתמשין

בהן דרך המתכת. דכלי טעודה האמורים

בפרשה היינו שמשתמשין בהן.

התוס' לא הסתפקו בעובדה שבית הקיבול עשוי מעץ ואינו חייב בטבילה, אלא הסתמכו על הסברא שעיקר השימוש נעשה בעץ, ורק מטעם זה פטרו את הכלי בעל חישוקי המתכת מטבילה.

ויש ללמוד מדבריהם לאידך גיסא, שהרי בקומקום המצב הפוך. אמנם גם כאן כלי הקיבול עשוי פלסטיק כמו בחבית – וכאן

קומקום חשמלי עשוי משני חלקים, כלי הקיבול שלו עשוי מפלסטיק ובתוכו מותקן גוף חימום העשוי ממתכת. הקומקום אינו מתוצרת הארץ, ומאחר שהוא מיוצר על ידי נוכרים הוא חייב בטבילה. הבעיה המתעוררת בטבילתו מצויה גם בטבילת כלי חשמל אחרים, כיון שלפי ההוראות אסור להרטיב את הכלי כולו במים, ורבים חוששים שמא הכלי יתקלקל במקוה ונמנעים מלהטבילו.

השאלה היא: האם מותר למוסרו לאומן ישראל בכדי שיקלקל אותו ויחזור ויתקנו מחדש, וע"י כך הכלי יחשב כאילו נעשה מתחילה על ידי ישראל, ולא יהיה עוד צורך להטבילו?

א. חיובו של הקומקום החשמלי בטבילה

ראשית יש להעיר לגבי עצם החיוב של הקומקום בטבילה. גוף הכלי עשוי מפלסטיק ורק גוף החימום שלו עשוי ממתכת, וממה נפשך כל אחד מן החלקים אינו חייב בטבילה מצד עצמו. גוף הכלי אינו חייב בטבילה כיון שאינו עשוי מתכת, (אמנם פלסטיק ניתן להתכה, אולם מכיון שהוא לא נמנה בין המתכות בתורה וחז"ל לא גזרו עליו כמו שגזרו על זכוכית, כי לא היה ביניהם, כל

והנותן כסף לאומן עובד כוכבים לתקן לו כלי, יש שרוצים לומר למ"ד "אומן קונה בשבב כלי" טעון טבילה, ופליגי ביה אמוראי בפ' הגזל קמא (ב"ק צט, א). ובעל ההלכות פסק כרב אשי דאמר "אומן קונה בשבב כלי", ורב אלפס פסק כרבא דדחי התם דכו"ע "אין אומן קונה בשבב כלי", וא"צ טבילה כיון דלא נקרא שם העובד כוכבים עליו. ולא דמי לכלי מדין.

ובשולחן ערוך (סי' קכ סע' י) פסק כדעת הר"ף:

ישראל שנתן כסף לאומן עובד כוכבים לעשות לו ממנו כלי, אינו צריך טבילה, (כן משמע ממרדכי).

אך הרמ"א מביא שיש חולקין, וכוונתו לטור בשם הריצב"א. ופירש הש"ך (שם ס"ק כא) בדעת הריצב"א שהחמיר אפילו במקום שחומר הגלם הוא של ישראל, וזאת מכיון שהעובד כוכבים עושה את עיקר הכלי – "אומן קונה בשבב כלי", בין אם הוא עושה כלי חדש לגמרי ובין שמעמיד כלי שניקב ואינו מחזיק רביעית.

והש"ך בהמשך דבריו כתב בשם המהרש"ל, שגם דיעה זו מודה שמעיקר הדין "אומן אינו קונה בשבב כלי", והכלי אינו צריך טבילה מעיקר הדין. ורק לחומרא אנו אומרים ש"אומן קונה בשבב כלי" להצריך את הכלי בטבילה, אך בלא ברכה. ברם נראה, שאם האומן משתמש בחומרי הגלם שלו לתיקון הכלי, כו"ע מודו שהכלי נקרא על שמו של האומן.

כאן המצב הפוך. ייצור הכלי בתחילה נעשה על ידי גוי, ולאחר הקלקול היזום אומן ישראל הוא זה שמתקנו. ולכאורה, תיקון זה לא יועיל לפטור את הכלי מן הטבילה אלא אם ננקוט להלכה ש"אומן

אפילו המעמיד עשוי פלסטיק – אך בניגוד לחישוקי החבית המתכת של גוף החימום מצויה בתוך הכלי, ועיקר שימושו של קומקום חשמלי, ככלי המיועד לחימום מים, הוא בחלק המתכתי שבו.

ויש להדגיש, עיקר שימושו של הקומקום הוא לחימום המים, ולא לשמש להם כבית קיבול בלבד. ואע"פ שאין ערך לגוף החימום העשוי מתכת בלא דפנות הפלסטיק, והשימוש הרגיל בכלי אינו יכול להעשות בלא הפלסטיק, שם הכלי נקבע בסופו של דבר על פי ייעודו המרכזי – לחמם את המים. וכיון שעיקר שימושו של הקומקום הוא בגוף החימום של המתכת, אם כן הוא טעון טבילה.

ב. תיקון הכלי על ידי אומן

כאמור, רוב בני האדם נמנעים להטביל כלי חשמל מן החשש שמא יתקלקלו. והפתרון המוצע הוא לתת את הכלי לאומן ישראל, כדי שיקלקל בו דבר מה במערכת החשמלית, ויחזור ויתקנו במעשה אומן. ויסוד ההיתר הוא על סמך ההנחה, שאם אומן ישראל תיקן כלי של נכרי שיצא מכלל שימוש הכלי פטור מטבילה. ומשום כך אנו מבקשים מן האומן להשבית לגמרי את פעולתו של הקומקום החשמלי, בדרך שרק חשמלאי מוסמך יכול לעשות. ונמצא, שביטול המנגנון הוא קלקולו של הכלי, ותיקונו ע"י אומן ישראל מחשיבו ככלי שנעשה ע"י ישראל, משום שתיקונו הוא יצירתו מחדש.

אולם עצם ההנחה שתיקון הכלי על ידי אומן ישראל יועיל לפטור אותו מחיוב טבילה תלויה לכאורה בשאלה, האם "אומן קונה בשבב כלי". וכתב הרא"ש מסכת עבודה זרה (פ"ה סי' לה):

הכלי נקרא על שמו של האומן. ומשום כך הכריע להלכה כש"ך ולא כט"ז.

וכן נקט ה'חכמת אדם' (כלל עג סע' ד) לגבי כלי שניקב או שהתקלקל עד שהתבטל ממנו שם כלי לגמרי, והאומן נתן אפילו מקצת מחומר הגלם:

אם האומן נתן הטלאי **אזלין בתר האומן**, כיון שיש לו גם כן חלק בכלי. וב'בינת אדם' (סי' סו סע' א) השתמש בסברה זו כדרך מעשית להכשיר כלי נכרי לישראל בלא הטבלה, וז"ל:

ולכן נראה לי, דאם צריכה טבילה מדינא אין לה תקנה – אלא שיעשה נקב למטה בשוליים בכדי שלא תוכל לקבל עוד משקין, ונמצא פרוחה ממנה הטומאה – ואז יתקנה ישראל, ואז "פנים חדשות באו לכאן", כמו שכתב הב"י בשם הר"ם. ויש להעיר על דבריו שלא הזכיר את התנאי שהכסף יהיה של האומן. וצ"ע, שהרי תנאי זה נזכר בב"י להדיא כדי לפטור את הכלי מטבילה, ורק אם האומן יתקן את הכלי בכסף משלו – פטור מהלטבילו. נמצא אם כן, שאם האומן יפרק משהו מהמכשיר כך שיגרום להשבית אותו מתפקודו, ויתקנו מחדש במשהו משלו, ע"י כך ייקרא הכלי על שמו של ישראל ויפטר מטבילה. וכגון, שהאומן יפרק כמה ברגים חיוניים לתפקוד המכשיר ויחזיר במקומם ברגים משלו, ובזה יפקע שם הגוי ממנו ולא יהיה צורך להטבילו. ויש לדמות את פירוק הברגים והחלפתם לדין שהביא בב"י בשם מהגה"מ, שאומן שתיקן כלי ע"י מסמרות נחשב כמי שעשה את הכלי. מיהו, שם מדובר במסמרות של כסף שהם חשובים, וצ"ע.

קונה בשבח כלי". אך לפי מה שכתב הש"ך בשם המהרש"ל שגם הריצב"א מודה שמעיקר הדין "אומן לא קונה בשבח כלי" – אם כן, לא יועיל תיקונו של אומן ישראל, וצריך להטבילו.

מיהו, בנד"ד יש גם צד לקולא, כיון שהבעלות על הכלי עומדת רק בידי ישראל. כל עוד מדובר בכלי של ישראל שנמסר לתיקון בידי אומן גוי, יש בו צד של שותפות עם הנכרי. אמנם הכלי של ישראל אך התיקון הוא של נכרי, ולחומרא אמרינן – "אומן קונה בשבח כלי". אך לעומת זאת בנד"ד ישראל קנה לגמרי את הכלי מן הגוי, ויש מקום לומר שמכיון שעתה הכלי עומד בבעלות של ישראל ונמסר לתיקון לאומן ישראל, שוב אין לנכרי שום חלק בו ואינו צריך טבילה.

אולם הט"ז (שם ס"ק יג) לא כתב כן. הט"ז דן באריכות בדברי הרמ"א לגבי כלי כסף, שחומר הגלם בא מן הגוי והאומן הוא ישראל, ומסקנתו ששם הגוי לא פקע מן הכלי כיון שרוב הכלי שייך לו ורק המיעוט הוא של ישראל. אך הש"ך (שם ס"ק כד) חלק על הט"ז, וכתב:

וכן אומן ישראל שעשה כלי לעובד כוכבים... אפילו למ"ד דאזלין בתר מי שהכסף שלו (- המדובר בכלי כסף שהיה צורך לתקנו ע"י כסף שהגוי נתן), אפשר **דהיכא דהמקצת כסף של ישראל מודה דא"צ טבילה**, ופירוש זה עיקר.

ובטעם הדבר כתב ב'ערוך השולחן' (שם סע' נו), שלמסקנה גם השו"ע מודה ש"אומן קונה בשבח כלי" במקום שהאומן נותן לפחות חלק מחומר הגלם, משום שאז

אינו כלי ואינו מקבל טומאה. למרות שהזוג הוא כלי שלם גם ללא עינבל, אך מכיון שיעודו הוא השמעת קול, ללא העינבל המשמיע את הקול אין הזוג נחשב כלי. ולדעת אב"י, רק משום שקלוקל זה ניתן לתיקון על ידי הדיוט עדיין טומאת הכלי עליו. אך אם התיקון יכול להיעשות רק על ידי אומן, הרי פקע ממנו שמו הראשון וטומאתו פורחת. ואמנם גם ללא הזוג, העינבל אינו ראוי להשמיע קול, אך עדיין הדבר העיקרי היוצר את הקול הוא העינבל ולא הזוג.

וכמו כן י"ל גם לגבי קומקום חשמלי. עיקר ייעודו של הקומקום הוא חימום המים על ידי המנגנון החשמלי שבו, ובלעדיו הוא אינו יכול לשמש לייעודו המקורי. כי אין אפשרות להרתיה בו מים בדרך אחרת, משום שהוא עשוי פלסטיק, ואינו מסוגל להרתחת מים על ידי האש כמו קומקום מתכת. ואפילו בקומקום חשמלי העשוי מתכת לא ניתן לחמם בו מים על האש. אמנם ייעוד זה אינו יכול להתקיים בלא דפנות הפלסטיק המחזיקות את המים, אך ודאי עיקרו של הקומקום הוא גוף החימום ולא הפלסטיק, וכמו שכתבנו לגבי זוג.

ואף אם תימצא דרך להשתמש בקומקום לחימום מים בלא גוף החימום – והיינו מעין מלאכתו הראשונה, שמו ודאי ישתנה מ"קומקום חשמלי" לסתם קומקום רגיל. ויש שוני מהותי בין השנים, קומקום רגיל מתחמם באש חיצונית, והוא שונה מהותית מקומקום חשמלי המתחמם באמצעות מערכת חשמלית הנמצאת בתוכו.

וממילא, כשמשביתים את המנגנון החשמלי של הקומקום החשמלי הוא הופך לקומקום רגיל שהוא מהות אחרת,

יתרה מזו, יתכן שאין צורך אפילו בהחלפת הברגים ודי בכך שהאומן יחזיר את הברגים המקוריים עצמם, מכיון שהוא קונה אותם והם שלו מעתה, וכשהוא מחזירם נמצא שתיקן בברגים שלו, וצ"ע.

על כל פנים, דרך זו של מסירת הכלי לאומן לקלקלו – דרך כבושה היא על ידי הפוסקים, ובספר 'טבילת כלים' הביא שהגאון ר' שלמה זלמן אורבך זצ"ל הורה למעשה להשתמש בדרך זו. ואמנם הגרש"ז מצרף עוד סניף להקל בכלים חשמליים, משום שרגילים להשתמש בהם כשהם מחוברים לשקע ועל ידי כך נמצא שהם מחוברים לקרקע, אך נראה מדבריו שעיקר ההיתר אינו מסתמך על סניף זה אלא על הסברה שכתבנו.

ג. האם תיקון המנגנון החשמלי נחשב תיקון הכלי?

דא עקא, שבדרך המוצעת האומן אינו מקלקל ומתקן את הכלי עצמו, אלא רק את המנגנון החשמלי שבו. וצריך עיון, האם תיקון המנגנון החשמלי נחשב לתיקון עצם הכלי. שאם לא כן, אין תועלת במעשה האומן ובפירוק הברגים, והכלי נשאר כלי שנעשה ע"י נוכרים כפי שהיה מתחילה, ועדיין הוא טעון טבילה.

ונלענ"ד לדמות את היחס שבין גוף החימום והקומקום ליחס שבין העינבל והזוג, שלגביהם שנינו במסכת שבת (נה, ב): ניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהן. למאי חזו, אמר אב"י הואיל שההדיוט יכול להחזירו... אלא אמר רבא הואיל וראוי להקישו על גבי חרס... רבי יוחנן אמר הואיל וראוי לגמע בו מים לתינוק. משמע שהעינבל המאפשר לזוג לצלצל הוא העושה אותו כלי, וללא עינבל הזוג

אשר יבא באש תנבירו באש" – אפילו
דיבור יבוא באש.

רבי יונתן הביא מקור מפסוק מפורש בתורה שזוג אינו נקרא כלי אלא על שם קולו. וממילא, כשבטל קולו של הזוג בטל ממנו שם כלי. אך כל זה נכון דווקא בזוג משום גזירת הכתוב, ואילו לגבי שאר הכלים משמע שהם אינם מקבלים את שמם על פי השימוש שלהם אלא על פי צורתם. ואין ללמוד מזוג בבנין אב, משום שכלי זה נועד להשמעת קול כעין "דיבור", ושאינו משאר כלים שיש להם שימושים אחרים.

ולפי זה, כלי חשמלי, אע"פ שללא המנגנון החשמלי שבו אינו יכול לתפקד ככלי חשמלי, כל עוד צורת כלי עליו – כלי הוא ומקבל טומאה. ומכאן יש ללמוד ששמו הקודם עליו גם לענין חיוב טבילה. אך הרמב"ם לא הביא נימוק זה, ונראה משום שסבר שלימוד זה אינו מהתורה אלא אסמכתא בלבד. שהרי פסוקים אלו נאמרו לענין הגעלה ולא לענין טומאה, וכבר עמדו על כך התוס' (שם ד"ה כל דבר). אך התוס' עצמם סוברים שזו דרשה גמורה, שאם אינו ענין להגעלה תנהו ענין לטומאה. ולשיטתם יוצא, ששאר הכלים שצורתם נשמרה לא יצאו מכלל כלי, אע"פ שבטל מהם תשימש המקורי. ואם כן, הפתרון שהצענו להשבת את גוף החימום של הקומקום החשמלי על ידי אומן נפיל בבירא, שהרי עדיין נשמרת צורתו המקורית ושם כלי עליו.

אך מאידך, דווקא לפי סברא זו יש מקום להקל מצד אחר. שהרי הקומקום עצמו עשוי מפלסטיק והוא פטור בעצם מטבילה, ואין בו צורת כלי אלא מצד החלקים הפטורים מטבילה. ואילו החלק החייב

וכשמתקנים אותו יוצרים את הקומקום החשמלי מחדש. שמו של "קומקום חשמלי" מעיד עליו שנקרא כך ולא "קומקום" סתם, ועל דעת כן מייצרים אותו וקונים אותו, כדי שיחמם באמצעות גוף החימום המותקן בו. (ולענ"ד זהו שינוי גמור של שמו שקונה אפילו בקניני גזילה כשינוי השם).

יתרה מזו, כיון שקומקום חשמלי אינו יכול לתפקד כלל ללא המנגנון החשמלי שבו, נמצא שמהותו של הכלי נעקרה ממנו לגמרי, שהרי אין אפשרות להרתיח בו מים בדרך אחרת. ואפילו אם היה עשוי מתכת לא היה ניתן לחמם בו מים על האש. ואם כן, גם בלא שינוי השם בטל ממנו שם כלי, כיון שאינו עושה מעין מלאכתו הראשונה. ויש לדייק כסברא זו – שאם הכלי נסתר עד כדי כך שאינו עושה מעין מלאכתו הראשונה, שפקע ממנו שם כלי – מתירוצו של רבא: "הואיל וראוי להקישו על גבי חרס", והרמב"ם (הל' כלים פ"ח ה"ז) פסק כרבא. דהיינו, שהזוג מתפקד עדיין כזוג גם ללא עינבל כי הוא משמיע קול גם כשמכים בו על החרס, ולכן הוא נחשב עדיין לכלי המקבל טומאה. ומשמע שאלמלא כן, דהיינו ללא עינבל, הזוג היה מתבטל מלהיות כלי המקבל טומאה. כי עיקר תפקידו של הזוג להשמיע קול וכשאינו משמיע קול בטל תפקידו ושוב אינו זוג כלל.

ד. קביעת גדרו של קומקום חשמלי

ולכאורה אפשר לדחות את סברתנו, משום שאין כל דמיון בין כלי חשמלי לזוג, וזאת עפ"י דברי רבי יונתן בסוגיא שם: מנין למשמיע קול בכלי מתכות שהוא טמא, שנאמר (במדבר לא, כג) "כל דבר

צורתו החיצונית.

מסקנה

נראה שגדרו של כל כלי חשמלי נקבע על פי העיקר, שהוא המנגנון החשמלי, ולא על פי צורתו החיצונית. ומשום כך, ניתן למסור אותו לידי אומן ישראל כדי שיקלקל את המנגנון החשמלי ויחזור ויתקנו, ובדרך זו לפטור אותו מחיוב הטבילה. בדרך זו יפקע שמו של היצרן הנכרי מן הכלי על ידי השבח והחומרים שהוסיף לו, והוא יקרא על שמו של האומן הישראלי. ולענ"ד די בפירוק והרכבה שההדיוט חושש לעשות בעצמו ודרכו למסרם לאומן.

ויש עוד טעם להקל בכלי חשמל, שהרי הקומקום עצמו עשוי מפלסטיק והוא פטור בעצם מטבילה, והחלק החייב בטבילה הוא החלק המתכתי שבו. נמצא שכל חיובו של הכלי בטבילה הוא רק בגלל גוף החימום שבו, ולכן די בהשבתת גוף החימום ותקונו על ידי אומן כדי לפוטרו מטבילה.

בטבילה הוא החלק המתכתי שבו, והוא עשוי במכוון ממתכת, כי רק מתכת היא מוליכת חום טובה ויכולה לחמם את המים. נמצא, שכל חיובו של הכלי בטבילה הוא רק בגלל גוף החימום שבו, ולכן די בהשבתת גוף החימום ותיקונו ע"מ לפוטרו מטבילה.

וכבר הארכנו בתשובה אחרת (בחא"ח בענין מחצלת קלועה בחוטי ברזל ס' נא) לדון בגדרו של כלי שחלקו מקבל טומאה וחלקו אינו מקבל טומאה. ותורף דברינו שם, שהתנאים נחלקו בשאלה האם הולכים בכלי מעין זה אחר העיקר או אחר המעמיד. ושם הוכחנו שבעיקרון ההלכה נפסקה כר' נחמיה שהולכים אחר העיקר, ורק במקום שהמעמיד של הכלי הוא עיקר כמו גופו אזלינן בתר המעמיד. ולדעת ר' נחמיה שהולכים אחר העיקר יש מקום לומר שגם בכלי חשמלי אזלינן בתר עיקרו, ועיקרו הוא המנגנון החשמלי שבו.

ובכגון זה, אף ר' יונתן יודה ששם הכלי נקבע על פי שימושו העיקרי ולא על פי

סימן סד

ריבית בקנסות על הלנת שכר

ראשי פרקים

שאלה

א. שיטת ר' אליעזר מטול

ב. ריבית שנקבעה בחוק – האם היא ריבית

קצוצה?

ג. שיטת המקילים

ד. שיטת המחמירים

ה. תקנת הר"י מאורלינ"ש

מסקנה

* * *

שאלה

משום שלא מדובר בהלוואה וגם לא נקצצה מלכתחילה, עדיין יש בזה איסור דרבנן משום דהוי 'אגר נטר'.

והנה, שאלה מעין זו נידונה ב'אור זרוע' (בבא מציעא סי' קפא) במעשה דר' אליעזר דטול, שעייכבו את שכרו זמן רב ותבע מן העושקים לפצותו על הרווח שהיה יכול להרויח באותן המעות עד אותו הזמן. ו'אבי עזרי' (=הראב"ה, רבו של האו"ז) קיבל את טענתו, והביא ראיה לדבריו מן המשנה (מכות ג, א):

מעידין אנו את איש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת ליתן מיכן **עד שלשים יום**, והוא אומר **מיכן ועד עשר שנים**. אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו בין לינתן מיכן עד שלשים יום ובין לינתן מיכן עד עשר שנים.

ולדעתו, מכאן יש ללמוד שאדם זכאי לפיצוי על שמירת מעותיו אצל חברו, ואין בזה משום ריבית. שכן איסור ריבית אינו נוהג בכל חוב אלא רק **במלוה ובמכר**, שהחוב נזקף עליו **מדעת שניהם**, אך לא בדמי שכירות שהחייב עיכבן אצלו **על דעת עצמו**, אע"פ שעצם החיוב בתשלום הוטל עליו בהסכמתו ולא נכפה עליו בעל כרחו. עד כאן תורף דברי ה'אבי עזרי'. (ולקמן

ראובן השכיר עצמו לשמעון ועשה אצלו מלאכה תמורת סכום קצוב שנקבע ביניהם. אך כפי שקורה לצערנו פעמים רבות, כשהגיע זמן התשלום שמעון השתמט מלשלם בתואנות שונות, ועבר בכך על איסור הלנת שכר דאורייתא. וגם בהמשך לא נתרצה לשלם מרצונו עד שתבעו הלה לדין תורה, ועמד בדין ונתחייב.

והנה, על פי חוק המדינה התובע זכאי לפיצוי הגון על הלנת שכרו, מלבד תשלום השכר גופו. ופיצוי זה מחושב למעשה באחוזי ריבית המוטלים על הנתבע, בהתאם למספר הימים שהלין את שכרו של התובע. האם בית דין רשאי להשית על הנתבע קנסות אלו על פי דין תורה, או שיש בכך איסור משום ריבית.

א. שיטת ר' אליעזר מטול

לכאורה כל זמן שהמעביד מעכב אצלו את שכרו של השכיר דינו כשאר מלוה, ואע"פ שהוא עובר על איסור חמור של עושק, אסור לנו להטיל עליו תשלום דמים על שמירת מעותיו של חברו. ואם כן, מסתבר שאין בזה איסור ריבית דאורייתא

זה למלוה רגיל. שכן במקרה זה התורה הטילה דווקא על בעל החוב, דהיינו המעסיק, להחיות את הנושה בו, דהיינו השכיר. ומאחר שכל דאגתה של התורה היא לכדי חיותו של השכיר, על כן לא ציוותה עליו להלוות למעבידו הלוואת חן וחסד כשאר מלוה, אלא אדרבה מותר לו ליטול שכר על המתנת מעותיו כדי שיוכל לקיים את עצמו.

אלא שהחתי"ס תולה את היסוד המחודש הזה כולו בדרך הדרשה של הפסוק: "וחי אחיך עמך", אם הוא נדרש לענין ריבית וממנו יש ללמוד שהאיסור תלוי בכדי חיותו של הלווה, או שהוא נדרש לדברים אחרים. ובזה תלויה המחלוקת בין האמוראים (בבא מציעא סא, ב) אם ריבית קצוצה יוצאה בדיינים. הסוברים כן למדו זאת מן הפסוק "וחי אחיך עמך" – החייהו בזה שתחזיר לו את כסף הריבית, והחולקים עליהם דרשו את הכתוב לדברים אחרים. ומעתה, רבא הסובר שריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים אינו יכול לדרוש את הכתוב כטעמא דקרא, ולשיטתו אזיל בענין שומרי השדות שאין לחלק בין חוב רגיל של מלוה לשכר שכיר. אך לדין דקי"ל שיוצאה בדיינים יש לדחות את דברי רבא, ולעולם יש לחלק בין מלוה לשכר שכיר.

אך יש להקשות על החתי"ס מן הרמב"ם (הל' מלוה ולווה פ"ח ה"ז) והשו"ע (סי' קעג סע' יב) שפסקו כרבא בענין שומרי השדה, אע"פ שנקטו שריבית קצוצה יוצאה בדיינים. ונמצא שהם דחו את פסקו של ר"א מטול מן ההלכה.

ואולי יש ליישב ע"פ מש"כ ב'פני יוסף' (סי' קסח), לחלק בין פיצוי שהפועל תובע על הלנת שכרו לבין פיצוי שהמעסיק מציע

בפרק ג נרחיב בביאור חילוק זה על פי מה שכתב ה'מנחת שלמה'.

אך ה'אור זרוע' חולק עליו וסובר שיש בזה איסור ריבית דרבנן, משום דהוי 'אגר נטר'. וראייתו מן הגמרא בבבא מציעא (עג, א) שאסרה על שומרי השדות לקבל תמורה על דחיית שכרם, וכגון שזמן תשלום שכרם הוא בשעת הקצירה, ובעלי השדות מוסיפים לשכרם כדי שייגבו אותו רק לאחר הדישה. וכן פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' קעג סי"ב):

שומרי השדות שבעלי השדות חייבים ליתן להם שכירותם מיד אחר הקציר, **אסור להוסיף להם בשכר כדי שימתינו** אחר דישה ומירוח, אלא אם כן יסייע לדרוש ולהבר.

ומוכח, שלהלכה אין לחלק בין מלוה לשכר שכיר, אלא אחד זה ואחד זה אגר נטר אסור, וממילא לא ניתן לקנוס את המלין שכר שכיר על שמירת מעותיו של חבירו.

ועיין בחתי"ס (ח"ו סי' כו וכן בחידושי לב"מ שם) שהאריך ליישב קושיא זו על ר"א מטול בפלפול גדול וקיים את דבריו. וזה תורף דבריו: ר' אליעזר מטול דרש את טעם המצוה באיסור ריבית (ואין בזה משום טעמא דקרא כיון שהטעם נזכר בגוף הכתוב – "וחי אחיך עמך" ויקרא כה, לו). דהיינו, שהתורה הטילה על המלוה את המצוה להחיות את הלווה ולקיימו במעותיו, ואסרה עליו לגבות שכר על הזמן שמעותיו שימשו את הלווה כדי להחיותו. אך כל זה דווקא בחוב כעין זה שמקורו בהלוואה, מה שאין כן בחובות אחרים כמו שכר שכיר, שודאי אינו חייב להחיות את מי שמעבידו.

אדרבה, עצם האיסור על הלנת שכר שכיר מעיד על הניגוד המוחלט שבין חוב

ביניהם כפי מנהג המדינה ואסור משום ריבית. וכעין זה נקט גם המשנה למלך (הל' מלוה ולווה פ"ד, ה"ג) בתירוצו הראשון ליישב את סוגיית "הנהו בני באגרי" שהבאנו לעיל, ששומרי השדות ידעו מלכתחילה שנותנים להם פירות בזול בעד המתנת מעותיהם, משום שכך היה המנהג המקובל ומוכחא מלתא שלשם ריבית נתן.

אך בתירוצו השני העמיד המשל"מ שמדובר בכגון ששומרי השדות התנו מתחילה עם בעלי השדות שיתנו להם פירות בזול בתמורה להמתנת המעות עד גמר המירות, ודייק כן מלשון הטור (סי' קעג): "אסור להוסיף להם בשכרן כדי שימתינו". ולפי תירוץ זה משמע שאין איסור ריבית במקח וממכר אפילו במקום שמנהג המדינה מחייב לתת שכר על המתנת מעותיו, אלא רק במקום שהתנה על כך במפורש.

ונמצא, שנד"ד תלוי בשני תירוצי המשל"מ. ועל פי זה כתב ב'תורת רבית' (פ"ד סע' כא, כז) שמכיון שבמדינת ישראל יש חוק המחייב לשלם ריבית על הלנת שכר – נמצא שריבית זו אסורה. (וידידי, הרב יעקב אפשטיין, העירני בצדק שגם לסברא זו אין זו ריבית גמורה אלא ריבית בצד אחד, שאינה אסורה מדאורייתא אלא מדרבנן. שכן, רק אם המעסיק יעבד אצלו את שכרו של הפועל, רק אז יתחייב לפצות אותו בתשלומי ריבית, אך מלכתחילה ודאי הוא מתכוון לשלם בזמנו ואינו מקבל על עצמו התחייבות לתשלומי ריבית).

אך לענ"ד נראה שהיא הנותנת. דווקא משום שחוק זה מנוגד להלכה ואנו פוסלים את האפשרות להטיל קנסות שיש בהם איסור ריבית, ממילא הוא מאבד את תקפו כהתחייבות גמורה מלכתחילה בין שני הצדדים. ואנו לוקחים מן החוק רק את

לפועל ביוזמתו. במקום שהפועל המשכיר את גופו זקוק לכסף ומעכבים לו את שכרו נמצא שהוא מפסיד, לכן זכותו לדרוש פיצוי על כך ואין בזה משום אבק ריבית, כפי ששינונו במסכת מכות. אך במקום שהפועל אינו טוען שהוא זקוק לכסף עכשיו ולא נגרם לו הפסד, אסור לבעה"ב להציע לו פיצוי מיוזמתו, ואם עשה כן הרי זו ריבית (ליתר דיוק: אבק ריבית כי אין כאן הלוואה). ורק בכי האי גוונא אסרו על שומרי השדות ליטול תוספת שכר על דחיית שכרם, והיינו מצדם של בעלי השדות, אך אין הכי נמי מצד השומרים הם רשאים לתבוע פיצוי על שכרם לפי הנזק שנגרם להם.

ב. ריבית שנקבעה בחוק – האם היא ריבית קצוצה?

מאידך, יש מקום לומר סברא הפוכה ולהחמיר בנד"ד אפילו לשיטת ר' אליעזר מטול, משום שהקנס המוטל על המעסיק קבוע ועומד מלכתחילה בחוק המדינה, ונמצא שהמעסיק מתחייב לשלם ריבית זו מעצם ההתקשרות שביניהם והסדרת יחסי עובד ומעביד בין שניהם. ומכיון שכך, הטלת קנס על המעביד דומה לריבית קצוצה משעת המלוה. וכן נראה ממש"כ ב'תורי זהב' (סי' קעג, ס"ק כא) שאם העובד מתנה מראש על גובה הקנס הרי זו ריבית אסורה, והדבר מותר רק במקום שלא התנה במפורש על הקנס והמעביד הוא זה שנותן לו מיוזמתו ללא תנאי מוקדם, כיון שמשכורת כזו היא כממכר ואין כאן אפילו אבק ריבית.

ואם כי בנד"ד העובד אינו מתנה במפורש עם בעל הבית על קנס הפיגורים, אך עדיין מסתבר לומר שמסתמא התנו

שהמעכב את כספו של השכיר עובר בעבירה של עושק כפול, עושק הממון ועושק הזמן. וכשם שלא זו של עושק הממון ניתק לעשה של תשלומין, כך גם עושק הזמן ניתן לתשלומין, שיכול לתבוע לשלם לו את מה שהפסיד בעיכובו. ואם כן, הקנס שהמלין שכר משלם אינו רבית אלא רק תיקון הלאו שעשקו ועבר בלא תעשוק, ולא רבית מקרי אלא קיום העשה דהשבה של העושק, דעליה רמיא לתקוני מה שעשקו והפסידו. ולכן התורה חזרה והזהירה על בל תלין, מלבד איסור בל תעשוק, כדי ללמד שהמעביד לא יפסידו הזמן שצריך ליתן לו שכרו, שאליו הוא נושא את נפשו.

ומשום כך, יש לדחות את סברת ה'תורי זהב' וה'תורת רבית' מפני הסברא שהבאנו לעיל בשם ה'פני יוסף'.

ג. שיטת המקילים

וב'אבני נזר' (י"ד סי' קלד) כתב להקל בדבר מטעם אחר, על פי מה שכתב הרמ"א (חו"מ סי' רצב סעי' ז) בענין מי שנשא ונתן בממון חבירו, וחבירו מחה בו ותבע ממנו להחזיר לו מעותיו כדי שישא ויתן בהם בעצמו, שבעל העיסקה חייב לתת את הרווח לבעל המעות. והש"ך (שם ס"ק טו) בשם המהרש"ל חלק עליו, והוכיח מדין "המבטל כיסו של חבירו" שבעל העיסקה אינו חייב משום דהוי גרמא בעלמא (עיין ירושלמי ב"מ פ"ה ה"ג). וכדי ליישב את קושייתו על הרמ"א יש לחלק בין המבטל כיסו של חבירו ואינו עושה בהם רווח לעצמו שאינו חייב לפצותו, לבין מי שמעכב את כיסו של חבירו ועושה בו רווח לעצמו בשעה שמבטלו ממנו שחייב לשלם לו מה שהרויח. (וכפי שכתב בחוות

העקרון שיש להטיל עונש כספי חמור על השוכר, ולא את דרך החישוב של הקנסות. ולענין זה "פלגינן דיבורא": את עיקרון הענישה הכספית אנו מקבלים, כי זו תקנה ציבורית מוצדקת, אע"פ שאין אנו יכולים לקבל את פרטי החוק המחשב את הקנס בדרך של ריבית פיגורים.

וגם אם נפשך לומר שחוק המדינה אינו תקף בעניינים שבין אדם לחבירו, מנהג המדינה ודאי מחייב, וכבר פשט המנהג לענוש את המלין שכר עובדיו בקנס כספי כבד. אך מאחר שהמנהג הרווח בארץ נולד כתוצאה מן החוק שיש בו פסול הלכתי, אין אנו מחוייבים לנהוג כמותו באותו חלק – דהיינו חישוב הקנס על פי זמן הפיגורים. ומכאן נפתחה הדרך לחייב קנס (ולא ריבית!) את השוכר על הלנת שכר, אם תמצא דרך לחשב אותו בדרך שאינה אסורה.

ובתורת רבית שם (פ"ד, הע' נב) כתב לחזק את סברתו, שמכיון שהעובד יכול לתבוע את הקנס על הלנת שכרו בערכאות הרי זו ריבית, ועדיפא ממנהג שאינו מחייב לגמרי מצד הדין. אולם לענ"ד סברא זו אינה מוכרחת, שכן ראוי לנו לצאת מנקודת הנחה שמי שבא אלינו יודע על איסור ערכאות ובמכוון בא להתדיין בפנינו ולא בפניהם. וגם אם נניח לכאורה שבדינינו אין ענישה על הלנת שכר, האם משום כך עלינו להסכים להנחה זו, שמי שהלין את שכר עובדיו ועבר עבירה כה חמורה לא יענש? והא קי"ל "כל הכובש שכר שכיר עובר בחמישה שמוות" (ב"מ קיא, א). ואם בערכאות מענישים אותו ודאי שבדין תורה ראוי לענשו, ולא תהיה כהנת כפונדקית.

ויש לחזק סברא זו על פי מש"כ ב'מעני החכמה' (ב"מ סה, א ה"ד באוצר מפרשי התל')

בדיני שמים. יתרה מזו, אם הניזק תפס את ממונו של המזיק לא מפקינן מיניה (ועי' קצוה"ח ס' כח ס"ק א). ומכאן, שיש אפשרות לעשות תקנה ולהוציא ממון מן המבטל כיסו של חבירו, ואין בזה חשש משום ריבית.

ובדומה לכך כתב ה'מנחת שלמה' (ה"א ס' כז) שיש לחלק בין מלוה בריבית לבין ריבית המוטלת כקנס על מי שאינו משלם, משום שריבית זו נכפתה על החייב בניגוד לרצונו. התורה לא אסרה ריבית אלא במקום שהלווה התחייב מדעתו לשלם יותר ממה שלוה על המתנת מעותיו, והתחייבות זו גופא נאסרה משום ריבית. מה שאין כן במקום שבאים לגבות מן החייב את שכר המעות שברשותו, מאחר שהשהה אותן בידו שלא כדין. ומכיון שכן יש לבעל המעות תרעומת עליו, והוא יכול לטעון בצדק שהוא מפסיד מעיכובן אצל החייב, וזכותו לתבוע שהחייב יפייסו על הממון שהפסיד.

והשתא דאתית להכי יתכן להקל עוד יותר מזה, על פי מה שכתב בשו"ת 'שואל ומשיב' (מהדו"ת ח"ד ס' קנג), ואפילו במלוה רגיל המלוה יהיה רשאי לתבוע את דמי מעותיו משעה שהגיע זמנו לפרוע ותבעו שיחזיר לו את כספו ולא החזיר. והא קמ"ל, שמכאן ואילך אין לדון את החוב כהלוואה אלא כגזל (כמש"כ ב"ח חו"מ ס' לה ס"ק יז), וצריך לתת את שכר מעותיו, וכל שכן בשכר שכיר.

ויש לצרף לסברא זו טעם נוסף על פי מה שכתב הרמ"א (יו"ד ס' קעב, סע' ו) בשם תשובת הרשב"א, שמלוה רשאי לתבוע את הוצאותיו על המתנת המעות מן הלווה. וכגון, שהלווה העמיד את ביתו כמשכון עבור המלוה כדי שיגור שם וינכה לו את

דעת קסח ס"ק יד. ועיין אב"נ שם ס' קלג ובמחקרים במשפט העברי לידידי הרב פרופ' נחום רקובר חוב' נב).

וגם ה'חתם סופר' (חו"מ ס' קעח) הכריע כרמ"א, והביא ראיה לחילוק שכתבנו מן הרא"ש בסוגיית "זה לא נהנה וזה חסר" (ב"ק פ"ב ס' ו). הרא"ש דן שם בכגון שאדם דר בחצר חבירו וגורם לו הפסד, אף על פי שיש לו מקום אחר לדור בו בחינם, ונמצא שאינו נהנה ממנו הנאה ממונית. ולכאורה אין לדון אותו כמזיק בדיים אלא כמזיק בגרמא בלבד, שהרי אפילו אם היה מוציא את בעל הבית מביתו והיה נועל הדלת בפניו אינו מזיק בדיים אלא בגרמא בעלמא, ודמי למבטל כיסו של חבירו שפטור. (ולא דמי למכניס חברו לבית ונועל בעדו שחייב משום שבת, ראה רא"ש [ב"ק פ"ח ס' ג], כאן הוא מאפשר לו להסתובב חופשי רק מונע ממנו להיכנס לביתו ולעשות את מלאכתו). אך מאחר שבעל הבית תבעו לצאת מביתו, נמצא שהדר אכל מהפסדו של בעה"ב, ודינו כנהנה לכל דבר.

והחת"ס הסיק מכאן שהוא הדין במפקיד התובע את חבירו להחזיר לו מעותיו והלה מעכבם אצלו, שחייב לפצותו על הרווחים שהפסיד באותה שעה. אלא שלדעתו דין זה אינו חל אלא משעת התביעה ואילך, ואילו קודם שהמפקיד תבע את מעותיו הוא אינו זכאי לפיצוי. שכן קודם התביעה הריהו בכלל "זה נהנה וזה לא חסר", ורק משעת התביעה ואילך השתנה דינו והריהו בכלל "זה נהנה וזה חסר".

והאבנ"ז הוסיף עוד סברא לקולא, ולדעתו בנד"ד יש לחייבו מטעם נוסף גם קודם שעת התביעה. שהרי גרמא בנזיקין אינו פטור גמור, וכלל נקוט בדינו שהמזיק את חבירו בגרמא פטור מדיני אדם וחייב

חייב לפצותו כדי לצאת ידי שמים. וסיים: "וחלילה לפסוק נגד הש"ך שפסקיו מקובל בכל ישראל", אלא עדיף לפשר ביניהם. יתרה מזו, מהש"ך (סי' פא ס"ק פא) משמע שאף הרמ"א מודה במעות מלוה שיצאו לגמרי מרשותו של בעל החוב ואין לו שום חלק ברווחים שיוצאים מהם, וכל דבריו נאמרו בפקדון בלבד. וכמו כן יש לומר לגבי שכר שכיר, שאינו כפקדון העומד ברשות בעליו אלא הריהו כשאר חובות שעומדים ברשותו של החייב וכל הרווחים שלו. (עיין שו"ת חוות יאיר סימן קצ שכתב שאפילו אם לא נעשתה שום הלוואה, ורק שבא עליו חוב תשלומים, ומרצה לבע"ח באגר נטר, הוי אבק רבית ואסור. וכן הוכיח בשו"ת אמרי בינה סימן א' שאיסור רבית חל אף שלא בהלוואה, ואין לפצות לבעל הכספים עבור העיכוב). ואם כן, אף הרמ"א מודה בנד"ד שהעובד אינו יכול לתבוע את המעביד על הרווחים שעשה במעותיו.

ויש להוסיף עוד, שבנד"ד המעסיק כלל לא הרויח במעותיו של העובד, וכל התביעה מתייחסת לרווח שהפועל היה יכול לעשות במעותיו והדבר נמנע ממנו כל זמן ששכרו הולך. ובכי האי גוונא גם הרמ"א מודה שבעל הפקדון אינו זכאי לפיצויים, ודמי ממש למבטל כיסו של חבירו.

שנית, משום שיש לערער על עצם החילוק שבין ריבית דמלוה לריבית דגזל, ולא כפי שהעלה ר' אליעזר מטול שיש לחלק בין ריבית שנקבעה בהסכמה בין הלווה למלוה לריבית שבי"ד מטיל בכפייה על המשהה את חובו. שהרי הגמרא (ב"מ סא, א) השוותה ביניהם, וביאר בריטב"א (שם ד"ה מה להנך) משום דרחמנא שויא להתחייבות הלווה כאילו היא באונס כיון

סכום השכירות מן ההלוואה, ולבסוף התברר שהבית כלל אינו שלו והמלוה נאלץ לפרוע את שכר הדירה לבעל הבית המקורי, שהלווה חייב לשלם לו מה שהוצרך לשלם בשכר הדירה. ומכאן שהחזר הוצאותיו הישירות של המלוה על דחיית התשלומים של הלווה אינה בכלל ריבית והוא רשאי לגבות אותם.

וכעין סברא זו יש ללמוד גם מן השו"ע (חו"מ סי' יד סע' ה) בענין הוצאות המשפט של המלוה. שפסק עקרונית, שאין התובע זכאי לדרוש את הוצאות הטירחא על תביעתו, ואעפ"כ אם הלווה סירב לרדת עימו לדין והמלוה נאלץ להוציא הוצאות כדי לכפותו לדון בפני ב"ד, שרשאי לגבות את הוצאותיו. ואם כן, אף מדבריו מוכח שאיסור ריבית אינו מונע מן המלוה לדרוש פיצוי על הוצאותיו הנלוות בגביית המלוה, מה עוד שהלווה חייב בהם משום דינא דגרמי.

ואם כן, עלה בידנו שהעובד זכאי לקבל פיצוי על ההוצאות הישירות שנגרמו לו מהלנת שכרו, לפחות משעת תביעה ואילך. וכגון שנאלץ ללוות כסף בריבית ממקורות אחרים לצורך מחייתו, וכל כיוצא בזה. והדבר מסור לבית הדין.

ד. שיטת המחמירים

אך מאידך, האבנ"ז (יו"ד סי' קלג) העלה כמה נימוקים להחמיר בדין זה.

ראשית, משום שהש"ך שהבאנו לעיל חולק על הרמ"א, וסובר שהמפקיד אינו זכאי לפיצוי על השהיית מעותיו בידי הנפקד, משום דהוי מבטל כיסו של חבירו ופטור. וכמו כן הש"ך (סי' קפב) פסק שבמקום היזק בגרמא הניזק אינו רשאי לתפוס את ממונו של חבירו, אע"פ שהלה

הוציא כספים על פיו והתחייב משום גרמי, עדיין יש בזה איסור ריבית.

ה. תקנת הר"י מאורליני"ש

ואם באנו לעמוד בפרץ ולתקן תקנה חדשה כדי למנוע עבירה חמורה זו של הלנת שכר, ראוי לעיין בתקנה קדומה שהוזכרה בפוסקים לקנוס את המלוה המאחר לשלם משום פסידא דשוקא.

יסוד תקנה זו הוא השטר שתיקן הר"י מאורליניש, שבו הלווה מקבל על עצמו קנס ממוני על כל שבוע של דחיית פרעונה של ההלוואה. נוסח שטר זה הובא בהגהות מרדכי לבבא מציעא (פרק איזהו נשך סי' תנד-תנה), ומשמע שגם המרדכי מקבל עקרונית תקנה זו, וז"ל השטר:

הנני ח"מ מודה הודאה גמורה שאני חייב לפב"פ כך וכך מחמת שהלווה לי... והנני מחוייב לפרועם לו תוך ט"ו ימים... וכל זמן שאעכבם ולא אפרע לו עלי לתת לו במתנה כל שבוע ושבוע שאעכב מיום ההלוואה ולמעלה עד יום הפירעון כך וכך פשיטין...

אך בעל ההגהה שנדפסה בצד הגהות מרדכי דחה תקנה זו וכתב: "אין להשגיח בהגהה זו כלל כי בודאי לא יצאו הדברים האלו, אשר נוגעים באיסור דאורייתא, מפי הרב הגדול הנזכר כאן". ואף הב"י (י"ד סימן קעז) נקט שיש איסור בהתחייבות מעין זו משום שיש בה הערמת ריבית, שהרי תשלום הקנס בכל שבוע כרוך בזה שהלווה מעכב אצלו את ממונו של המלוה, ואין לך

ששעתו דחוקה ונאלץ בעל כרחו ללוות בריבית, ולקבל על עצמו התחייבויות קצוצות כפי התנאים שהמלוה השית עליו. שלישית, כיון שהדבר שנוי במחלוקת ואין הכרעה ברורה לכאן או לכאן, ממילא אין בכוחו של התובע להוציא ממון מסופק מן החייב, שהרי קי"ל לדינא שהמוחזק יכול לומר "קים לי" כדעת האוסרים להטיל קנס זה משום ריבית. וסברא כעין זו הוזכרה בשו"ת 'נחלת צבי' (ח"מ סי' רצב סע' ז), שהעיר על סתירה בדברי החת"ס שהבאנו לעיל, שמחד גיסא פסק כרמ"א (בסימן קעח) ומאידך נטה לפסוק כש"ך החולק על הרמ"א (בסימן קנז). והוסיף, שהחייב יכול להסתמך על סתירה זו ולומר "קים לי" כדבריו להקל ולא להחמיר.

(ואע"פ שמחלוקת זו נוגעת לגדרי איסור ריבית ולא לגדרי ממון, סוף סוף הויכוח בין התובע לנתבע הוא ממוני, ובכה"ג הנתבע רשאי לומר 'קים לי'.

ועיין בחזו"א לב"ק סי' כב אות ג שדחה את דברי הנחלת צבי, ולדעתו הלווה אינו יכול לומר קים לי כמהרש"ל ושי"ך נגד הרמ"א. שהרי הש"ך עצמו לא הכריע בדבר אע"פ שהביא את דברי המהרש"ל אך לא הסכים עמו להדיא. ואם כן, מסתבר שאין מקום לומר קים לי כמהרש"ל נגד הגאונים שהביא המרדכי והסכים עמהם ונגד פסיקת הרמ"א).

יתרה מזו, בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קמט) כתב, שאפילו אם הלווה אמר למלוה להוציא כספים הנחוצים לו בגלל השהיית מעותיו והתחייב לפצותו על כך, והלה

אבק ריבית אסורה), ומעתה ננעלה הדלת בפנינו לגבות קנס על הלנת השכר בדרך של תקנה מחודשת, (אלא א"כ יתחייב המעביד מראש לשלם תוספת שכר על ההלנה).

ואפשר אולי להסתמך על מה שכתב בבית הלל (י"ד סי' ק"ע ס"א):

אבל עכשיו בדורות הללו המנהג בדיני ארצות לפסוק פסידא דשוקא. אין פוצה פה ומצפצף כדין הפקר בית דין הפקר, וזה פשוט.

אך בספר חמדת נפש (סי' כה ה"ד בפס"ד רבניים ח"ו עמ' 89) כתב שפסידא דשוקא שהיה בזמן הסמ"ע היה נחוץ אז בהוראת שעה, ואין ללמוד מדבריו לדורות. לאור זה נראה שגם מחמת תקנה אין לחייבו פסידא דשוקא בזמן הזה.

מסקנה

בית הדין רשאי להשית על המעסיק תשלום של פיצוי הולם בגין הלנת שכרו של העובד, מלבד תשלום השכר שהוא חייב לו, וגם לחייב אותו בהצמדה לפי שיקול דעתם. ואמנם, בזמננו אין כח ביד בית דין להטיל קנסות חדשים שאינם מעוגנים בהלכה, אך אף על פי כן נלענ"ד שיש תוקף לחובת פיצוי מעין זו מעיקר הדין משום שהדבר מקובל במנהג המדינה. ואף על פי שאין אנו יכולים לקבל את מנהג המדינה כפי שהוא, משום שהתחייב של הקנס נקבע על פי מידת הפיגור בתשלום בקשר ישיר, והדבר אסור משום ריבית. ומטעם זה ההלכה אינה יכולה להכיר בחוק המדינה בענין זה כמות שהוא, והוא אינו מחייב מדינא דמלכותא. אך עצם המנהג לחייב את המעסיק בפיצוי לעובד בגין הנזק שנגרם לו בשל הלנת שכרו הוא הגיוני, וסברא זו מקובלת גם

הערמת ריבית גדולה מזו. והוסיף, שהרשב"א כתב על תנאי כיוצא בזה: "הרי זו רבית גמורה ולא תהא כזאת בישראל". מיהו בשטר נדוניה שאבי הכלה התחייב לשלם לזמן ידוע וקנס את עצמו בתשלום נוסף על כל חודש של דחייה הרי זו כמתנה ולא ריבית. כי זו לא הלואה. ושכר שכיר דינו כנדוניה שדינו ככל התחייבות מראש שאינה מלוה. וזו לשון הרשב"א (ח"א סימן תתקפט):

אלו מתנין כשמייחדין החובות אם לא יפרע מכאן ועד יום פלוני הריני מוסיף על כל ליט' ד' פשיטי' בחדש מותר. ואין כאן רבית כי זה כתוספת על נדוניה ואין זה אגר נטר לי. למה זה דומה? לנותן מתנה לחברו ואמר אני נותן לו כך וכך לזמן פלוני. עוד אני מוסיף לו כך וכך. ודוקא בשתנה קודם שנשאת אבל אחר כך לא כדאיתא בפ' איזהו נשך (דף ע"ד) גבי המלוה לאריסיו חטין דיש הפרש בין ירד בין לא ירד.

וכן נפסק בשו"ע י"ד (סי' קעו סעיף ה):

מותר להרבות בשכר הקרקע ... וכיוצא בזה בשכר האדם גם כן מותר. הגה: אבל אם כבר החזיק בו ... וכל שכן אם כבר נתחייב לו השכירות ונותן לו דבר בהמתנת המעות דאסור. מותר להרבות בנדונית חתנים, כגון שנדר נדוניה לבתו והתנה עם חתנו שכל שנה שנייח לו הנדוניה אצלו יתן לו כך וכך שכר, מותר, שאין זה אלא כמוסיף לו נדוניה. ודווקא כשהתנו כן קודם הנשואין אבל לא אחר"כ, דהוי אגר נטר.

וא"כ בנד"ד הרי מדובר בתוספת לאחר שכבר חלה חובת התשלום והיא ריבית, (עיי' נקוה"כ שם שמאחר ולא התחילה כהלואה אינה רבית קצוצה אלא אבק ריבית אולם גם

לביה"ד לחייב את הנתבע גם בנזקי גרמא. אולם גם בהעדרו של סעיף מפורש מעין זה, מסתבר שביה"ד יכול לחייב את המעסיק בפיצוי מסוים על הנזק שנגרם לשכיר בעטייה של הלנת שכרו, וזאת על סמך ההסכמה של הצדדים לפשרה. מה עוד, שגרמא בנזיקין אינו פטור אלא בדיני אדם, אך בדיני שמים חייב.

לכן, ביה"ד רשאי לחייב את הנתבע בפיצוי הולם על פי אומדן הנזק שנגרם לתובע בשל הלנת שכרו, אולם לא בדרך של ריבית המתחשבת באורך הזמן אלא במנותק לגמרי מכך.

על דעת התורה, וכפי שכתב כע"ז החת"ס בחו"מ סי' מד מה גם שההלכה בדיני פועלים נקבעת גם לפי מנהג המדינה. ועוד, מכיון שהמעשה בא לפני בית דין שבו חותמים הצדדים על שטר בוררות, ולפיו ביה"ד מוסמך לדון אותם הן לדין והן לפשרה, אנו יכולים לחייב את המעסיק בתשלום נוסף מדיני פשרה. שהרי ודאי נגרמו לפועל נזקים כבדים בשל הלנת שכרו, אלא שעל פי דין לא ניתן לחייב בכך את המעסיק כל עוד אינו מזיק בידים אלא בגרמא בלבד. ולכתחילה, ראוי להוסיף בשטר הבוררות סעיף, המאפשר

סימן סה

הקפת הראש לחולה

ראשי פרקים

שאלה

א. הקפת הראש על ידי אשה

ב. הקפה על ידי סם

ג. הקפת הראש לחולה בשב ואל תעשה

ד. גילוח לאחר תספורת קצרה

מסקנה

* * *

שאלה

א. הקפת הראש על ידי אשה

איסור הקפת הראש בתער הוא איסור דאורייתא לכו"ע, ונחלקו הראשונים אם הקפת הראש על ידי מספריים אסורה מדאורייתא או מדרבנן. לדעת הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ב ה"ו) המקיף את הצדעיים שהן הפאות אינו חייב עד שיטלם בתער, וכפי שמצאנו בהשחתת הזקן שאינו חייב אלא כשעושה זאת בדרך השחתה. אך לדעת

אדם לקה בחולי עור קשה בכמה מקומות בקרקפת, כולל הצדעיים, והטיפול בו מחייב לגלח את שער ראשו באותם מקומות הנגועים. אלא שאז יוצרו קרחות בחלקים מראשו, ובגילוח כל הראש יש משום איסור 'בל תקיף'. האם מותר לו לגלח את כל שערות ראשו בשווה? וכמו כן, האם יכול לגלח ע"י אשה בסם?

והקרחות שנוצרו בעקבותיו, ואין לחשוך בו שכוונתו להסתפר כדרך העובדי כוכבים. מיהו, רוב הפוסקים כמו הבה"ט (ס"ק א) והפת"ש (ס"ק א) חולקים על הט"ז (וכמו כן דעתו לא הובאה בחכ"א ובקישור"ט), וגם לשיטתו הדבר תלוי במחלוקת שבין הרמב"ם לרא"ש וטור, ונראה שגם הוא לא הכריע בדבר.

והיה מקום להציע שהגילוח ייעשה על ידי מי שאינו מצווה בלאו זה, כגון נכרי או אשה שמתירים בעצמם בהקפת הראש, וממילא אינם אסורים להקיף גם את ראשו של ישראל. ואמנם איסור הקפה נאמר גם על הניקף וכפי ששינונו (מכות כ, ב): "אח"כ המניקף ואח"כ הניקף לוקה", אך עדיין יתכן לומר שהיינו דווקא כשהמניקף הוא בר חיובא, אך כשהמניקף אינו בר חיובא אולי אין איסור בדבר. ואמנם דעת המתירים להקיף את האיש על ידי גוי ואשה הובאה בנימוק"י (שם ד, א בדפי הרי"ף), ובלבד שהניקף יהיה פסיבי לגמרי ולא יסייע להקפתו על ידי מעשה, אך הנימוק"י עצמו חולק עליהם. והשו"ע (סי' קפא סע' ד) פסק לחומרא, וז"ל:

גם הניקף חייב אם סייע בדבר שמטה עצמו אליו להקיפו, אבל איסורא איכא אף על פי שלא סייע, **לפיכך אסור להיות ניקף אפילו על ידי עובד כוכבים.**

ולמעשה, אין להתיר את הגילוח על ידי גוי או אשה בלא לצרף סניפים נוספים לקולא. ועיין בתשובת ר' עקיבא איגר (סי' צו) שחך מתחילה להקל בדבר, אך מסקנתו היא שדין גילוח על ידי גוי הוא ספיקא דרבוותא, ואין להקל בדבר.

הרא"ש (מכות פ"ג סי' ב) הקפת הראש חמורה מהשחתת הזקן, ואפילו אם נטל את השיער במספריים שהן כעין תער עבר על איסור דאורייתא. והשולחן ערוך (יר"ד סי' קפא ס"ג) פסק שיש לחשוש לדעתו.

ומאחר שאנו חוששים לאיסור דאורייתא, אם כן אין עצה ותבונה להתיר את גילוח הפאות אפילו לצורך רפואי, למעט צרכי פקוח נפש בלבד. ועל אחת כמה וכמה בנד"ד שהשוואת הצדעים אינה נצרכת לעצם הטיפול הרפואי, אלא רק לצורך האסטטי שנגרם בעקבותיו. וגם משום כבוד הבריות לא התירו לעבור על איסור לאו בקו"ע. ואם כן, אין לנו דרך בהלכה להתיר את גילוח הפאות במקרה זה מלבד מה שמצאנו בהלכות גילוח.

ואמנם הט"ז (יר"ד סי' קפא ס"ק א) נקט בדעת הרמב"ם, שמתיר להקיף את פאת הראש לכבוד המלכים. וטעמו, שהתורה לא אסרה את הקפת הראש לכשעצמה אלא רק כשעושה כן כפי מנהגם של הכמרים לעבודה זרה, אך לא כשעושה זאת מטעמים אחרים. ולדעתו, זו היתה כוונת הרמב"ם בטעם שהוסיף לאיסור זה: "כמו שהיו עושיין עובדי כוכבים", וכבר תמה על הרמב"ם הטור לשם מה הוצרך להוסיף טעם למצוה זו. ולדברי הט"ז, אין זה טעם בעלמא אלא זו ההגדרה של האיסור, שלא להסתפר כדרך העובדי כוכבים, אך אם מתכוון למטרות אחרות כמו לכבוד מלכים וכדו' יתכן שיש להתיר.

ולדיעה זו יש מקום להתיר את הקפת הראש גם בנדון דידן, כיון שהצורך בגילוח הפאות התעורר בעקבות הטיפול הרפואי

אך הגרצ"פ פרנק הביא ראיה מפורשת נגד סברת היעב"ץ מן הגמרא במנחות (נו, ב):

א"ד אמי הניח שאור ע"ג העיסה והלך לו ונתחמצה לוקה.

ויש לדייק מלשון הגמרא שהמחמיץ במנחות לוקה אפילו כשהניח את העיסה והיא החמיצה מאליה, ומכאן יש ללמוד שהחמצה בכה"ג נחשבת מעשה ולא רק גרמא, ולא כסברת היעב"ץ. וגם על גוף הסברא יש להעיר שהחמיץ מתחיל בשעת הנחת השאור על גבי העיסה, ונמצא שמעשיו הביאו לחימוצה באופן ישיר, ואין זו גרמא בעלמא.

ואם אמנם נכון לדמות הקפת הראש על ידי סם להנחת העיסה עד שתחמיץ מעצמה, ללא מחמיץ חיצוני יש להעיר על היעב"ץ גם ממה ששינוי במסכת מכות (כ, א), שאם סך חמש אצבעותיו בסם המשיר את השער והניחם על גבי ראשו שחייב על כל קרחה וקרחה (מכות כ, א), ומוכח שגילוח בסם נחשב כמעשה בידיים ולא כגרמא.

מיהו, יש לחלק. שם מדובר שהמקיף אווז את הסם באצבעותיו, וממילא כאשר הוא מניח את אצבעותיו על השערות הרי הוא משחית במו ידיו בכל רגע ורגע שידיו ממשיכות להשיר את השער, והסם אינו אלא כגרזן ביד החוצב בו. אך סם המשחית מעצמו שאני, שהרי המשתמש בו מניח אותו שיפעל מאליו והולך לו, ואינו נחשב לעושה מעשה אלא לגורם בלבד.

אך מאידך, הגרצ"פ עצמו חכך לומר שמא יש ללמוד מסוגיא זו עצמה – שהמשחית חייב על כל השחתה והשחתה – שגרם השחתה אסור כהשחתה עצמה. והא קמ"ל שהתורה אסרה עלינו כל פעולה

וגם אם נבוא לצרף לדעת המקילים בגילוח על ידי אשה עוד קולא נוספת, שהגילוח לא יעשה בתער וגם לא כעין תער אלא בסם, עדיין לא יצאנו מידי חשש דאורייתא.

ב. הקפה על ידי סם

ואמנם יש מי שמיקל בגילוח שעל ידי סם, משום שאין בו מעשה של נטילת השערות והקפת הראש בידיים אלא בגרמא בלבד, ורחמנא אמר "לא תקיפו" – דווקא על ידי מעשה ולא בגרמא (כפי שמבואר במסכת שבת קכ, ב). וכן משמע מדברי רש"י (קידושין כא, ב ד"ה מיעט) שנקיבת אווזו של העבד על ידי סם אינה נחשבת למעשה של רציעה, משום ש"אינו כח אדם אלא כמו שנעשה זאליו". אך דעה זו אינה מוסכמת לכולי עלמא.

ועיין בתשובת 'הר צבי' (יר"ד קמג) שדימה את המתגלח בסם ומקיף את ראשו בדרך זו למי שמחמיץ את העיסה בפסח על ידי הטלת שאור, שאינו חשוב כעושה מעשה ולא הוי אלא גרמא בעלמא. ויש ללמוד זאת ממה שכתב בשאלת יעב"ץ (ח"מ סוף סימן טז), שחילק בין המחמיץ את העיסה בחום ידיו שנחשב כעושה מעשה, לבין המשהה את העיסה עד שתבוא בעצמה לידי חימוץ, שאינו אלא גרמא בעלמא. ולדעתו כך יש לבאר את דברי הרמב"ם (הל' ח"מ פ"א ה"ג) שהמחמיץ את העיסה בפסח לוקה משום לא יראה ולא ימצא, והיינו דווקא שהחמיצה בידיו כיון שעשה בה מעשה, דהוי "לאו שיש בו מנעשה" ולוקין עליו. וכעין זה יש לומר גם לגבי הסרת שער הראש באמצעות סם, שאינו נחשב מעשה אלא גרמא בלבד.

ששיקולים צדדיים משפיעים על הצורך להתיר איסור משום פיקו"נ, בחזרה בשבת, כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא (רמב"ם הל' שבת פ"ב הכ"ג).

ואם ננקוט כסברא זו, יש עוד צד להקל בחולה אפילו במקום שהגילוח נעשה בדרך שיש בה חשש איסור מדאורייתא. וזאת משום שהחולה אינו מקיף את עצמו בידים, אלא הוא יושב לפניו באופן פסיבי לחלוטין, וכל איסורו הוא ב'שב ואל תעשה'. ואם כן, יש לדון אותו כמי שמבטל עשה ולא כמי שעובר על לאו, שהרי אינו כשאר לאוין שהעובר עליהם עושה זאת ב'קום ועשה'. ולגבי מצוות עשה כבר מצאנו שפטרו את החולה ממצוות עשה, אם הדבר נחוץ לצורך רפואתו.

וראיה ממה שכתב בחלקת יואב (דיני אונס ענף ו בהשמטות) שחולה פטור מן הסוכה אפילו בלילה הראשון, והוכיח שפטור זה הוא פטור גמור העומד בפני עצמו, ואינו תלוי בדין "מצטער פטור מן הסוכה". והביא סייעתא לדבריו מדין גשמים שירדו בלילה הראשון של סוכות, שכולם פטורים מן המצוה, ולא משום שהם מצטערים אלא משום שהכל חולין אצל צינה. שהרי בלילה הראשון אין פטור מיוחד ממצוות סוכה משום "תשבנו – כעין תדורו", ועל כרחק פטרו את החולה ממצוה זו כפי שראוי לפטור אותו מכל מצוות עשה אחרת. ואדרבה, מכאן יש ללמוד באופן כללי שחולה הסובל מאוד או שיש לו צער גדול פטור ממצוות עשה. (ועיין באהלה של תורה ח"ב סי' צב שהרחבנו בדין זה, ומה שהבאנו בשם השע"ת או"ח סי' תרמ סס"ק ג). ואמנם בנד"ד לא מדובר במצוות עשה אלא בלאו, אך אעפ"כ מצינו שאיסורי לאו

המביאה לידי השחתה, ודי אפילו בסיכה כל שהיא כדי להוציאו מכלל "לאו שאין בו מעשה", ואם הביא בכך לידי השחתה יתחייב מלקות. וקשה לעמוד על מסקנתו של הגרצ"פ.

ובלאו הכי צ"ע, האם יש להקל בהקפת הראש כשאינה בדרך השחתה כמו שמצאנו בהשחתת הזקן, וכבר הבאנו לעיל את מחלוקת הראשונים בדבר. ובשלמא בהשחתת הזקן יש להקל בסם כיון שאינו דרך השחתה, ורחמנא אמר "לא תשחית את פאת זקנך". אך בהקפת הראש לא נאמרה השחתה אלא "לא תקיפו" בלבד, דהיינו שלא ישווה צדעיו לאחוריו, וסוף סוף גם המקיף בסם משווה צדעיו לאחוריו כעין תער. אך מאידך, "לא תקיפו" כתיב, דהיינו בידים ולא בגרמא, והדבר צריך תלמוד.

ג. הקפת הראש לחולה בשב ואל תעשה

ואולי יש מקום להעלות סברא מחודשת לקולא. כיון שמדובר בחולה שנאלץ להתגלח בצדעיו לצורך טיפול רפואי חיוני, ורק בגלל אילוץ קשה זה הוא מחפש דרך של היתר לגלח את מעט השערות שנשארו בצדעיו. ואמנם המשך הגילוח אינו קשור ישירות למצבו הרפואי ולטיפולים שהוא נזקק להם, אך אעפ"כ יש מקום לקשור אותו למחלה ולטיפול באופן הדוק. וזאת משום שמבחינה אסטטית הוא אינו יכול להרשות לעצמו להופיע ברבים עם קרחות קרחות בצדעיו, ויש לחשוש שהבושה ועגמת הנפש יגרמו לו להימנע מהטיפול הרפואי. ונמצא, שבעיה אסטטית זו עלולה להפוך לבעיה רפואית של ממש. ואם כן, השלמת הגילוח של צדעיו היא חלק מצורך רפואתו ממש. וצ"ע בסברא זו. ומצינו

לענ"ד נקודת המוצא בהלכה זו, שחולה ומצטער נפטרו ממצות עשה משום שהם מוגדרים כאנוסים, ואונס רחמנא פטריה. וזאת משום שהתורה לא דרשה מאדם שסובל כל כך לטרוח ולקיים את המצוה ב'קום ועשה', והריהו כמי שנאנס ולא עשה מצוה, ובדרך זו התירו לו להפטר ממנה ב'שב ואל תעשה'.

אך במציאות הפוכה, שהמצוה יכולה להתקיים ב'שב ואל תעשה' והחולה מבקש לעבור עליה ב'קום ועשה', כאן לא נאמר אונס רחמנא פטריה, שהרי אינו בא להיפטר מן המצוה אלא לעבור עבירה בידים. ולעולם אונס אינו פוטר אלא במצוה שחייבים לקיימה בקו"ע והאונס יהיה בשב וא"ת.

ולפי סברא זו, החילוק אינו בין מצות עשה למצות לא תעשה, אלא בין עבירה שהחולה נדרש לעבור עליה ב'קום ועשה', לבין מצוה או עבירה שהחולה מבקש להפטר ממנה ב'שב ואל תעשה'. וכל עוד שהחולה אינו עושה מעשה של הקפה בידים אלא רק מאפשר לאחרים להקיפו, הריהו כאנוס ויש מקום להתיר לו.

ולכאורה מצאנו חילוק מעין זה בגדרי אונס בתנאי, בין תנאי המתקיים בשב ואל תעשה והמתנה נאנס לעבור עליו, לבין תנאי המתקיים בקום ועשה והמתנה נאנס שלא לקיימו. לדעת ה'משנה למלך' (הל' מכירה פ"א ה"א) טענת אונס מבטלת את קיום התנאי שאדם קיבל על עצמו באופן שלילי, אך אין בכח האונס להפוך את האדם למקיים התנאי באופן חיובי.

ולדוגמא, התולה את קניינו בתנאי "אם לא באתי", ולבסוף לא בא מחמת האונס קניינו בטל. וזאת משום שתנאי זה אינו

שהם ב'שב ואל תעשה' שקולים לביטול מצוות עשה, כיון שאף הוא נעשה ב'שב ואל תעשה'. ונפקא מינה במקום צער גדול או במקום הפסד מרובה, שהקלו גם בלאו, אם עובר עליו בשב ואל תעשה, כפי שכתב ב'פתחי תשובה' (סי' קנז ס"ק ד).

ואמנם שם בפת"ש נתן טעם נוסף לדבר שאינו נוגע ישירות לנד"ד – שאם אדם ימנע מלעבור על הלאו אפילו ב'שב ואל תעשה' ויוציא על כך את כל ממונו, סופו לבוא לידי חולי או לידי עניות ובלאו הכי יבטל באונסו מצוות רבות אחרות. ויש להשתמש בהקשר זה בסברא "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" וללמוד משם אף לנד"ד, שעבירה אחת שאינו עושה בידיו אינה שקולה כנגד מצוות אחרות שיבטלו ממנו בעתיד, ואין בכוחה לדחותן. אך סברא זו אינה עולה יפה אלא במקום שעובר על האיסור ב'שב ואל תעשה'. מה שאין כן כשבא לעבור על הלאו ב'קום ועשה', שודאי אין מקום לשיקולים מעין אלו ואין עצה ואין תבונה נגד ה'.

ולכאורה, טעם זה שייך רק במקום שמבזבז את כל ממונו כדי שלא יעבור על הלאו, וכתוצאה מכך לא יישאר לו ממון לקיים מצוות אחרות. ואילו בנד"ד הקפת הראש בשוא"ת אינה עשויה לגרור בעקבותיה פגיעה בקיומן של מצוות אחרות. ואם כן, מנין לנו לדמות לאו זה לביטולן של מצוות עשה במקום חולי וצער, וצ"ע.

ולולי דמסתפינא, אולי יש לבאר את הדין שהביא בפת"ש, ואת הדמיון בין מצות עשה ללאו שעובר עליו בשוא"ת באופן אחר.

ביטול מצוות עשה ב'קום ועשה', ועם כל זה התירו לחולה לאכול בלילה ראשון מחוץ לסוכה, בקום ועשה. ומשמע, שהסיבה שהקלו בחולה היא קולתה של מצות עשה ולא צורת קיומה, דהיינו שאין בה עשייה אקטיבית אלא פסיבית בלבד. ולעולם החילוק בגדרי ההיתר לחולה הוא בין מצות עשה למצות לא תעשה, ולא בין קו"ע ושוא"ת.

והדר דינא שאיסורי לא תעשה אינם נדחים מפני החולי אפילו בשב ואל תעשה', ואע"פ שהחולה אינו עובר עליהם אלא באופן פסיבי, מ"מ חומרת הלאו שבו ראויה לאסור אפילו בחולה. וצ"ע.

ד. גילוח לאחר תספורת קצרה

ועדיין יש מקום להקל בדבר מטעם אחר. שהרי לצורך ריפוי של החולה הוא אינו צריך להקיף את כל ראשו, ויכול לגלח את שערותיו במקומות הנחוצים אפילו בידיו (בסס), ובלבד שיישאר לו ארבעים שערות. וכל עוד שלא גילח את כל שערות ראשו לא עבר על לא תקיפו (עיין רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ו ובשו"ע סי' קפא סע' ט).

אלא שבנד"ד החולה מעונין לגלח את כל שערותיו בשווה, כדי שלא יתבזה בפני אחרים כשהוא נראה בפניהם. ויש לדון בדבר משום כבוד הבריות, ומצינו במפורש שמותר לבטל עשה משום כבוד הבריות, ואפילו לעבור על לאו בשב ואל תעשה, (כמבואר בברכות כ, א) וכאן הניקף אינו עושה מעשה.

ועיין בשו"ת 'מלמד להועיל' (ח"ב סי' סד) שנשאל שאלה דומה לנד"ד בחולה שצריך לגלח את זקנו בתער בכל יום, והתיר לו לגלח בתער לאחר שיגלח שערותיו במספרים, וכדלקמן. שהרי אין איסור גילוח

מתקיים אלא באופן פסיבי, וכשלא בא מחמת אונס אין זה חשוב כקיום התנאי כיון שבלאו הכי לא עשה מעשה. ורק בגיטין תקנו חכמים תקנה מיוחדת שאין תנאי בגיטין, והיינו בכה"ג שהמגרש אמר: "הרי זה גיטך אם לא באתי". אך אם תלה את קניינו בתנאי "אם באתי" שמתקיים אך ורק באופן אקטיבי, ואח"כ אנסו את בעל התנאי והביאוהו בעל כרחו – הרי תנאו התקיים וקניינו חל.

כלומר, אין בכח טענת אונס לבטל מעשה אקטיבי ולעוקרו מן העולם, ורק במקום שנאנס ונמנע מלעשות מעשה בעל כרחו ניתן להתחשב בטענה זו ולעקור את קיום התנאי. ולכאורה יש ללמוד מהמל"מ גם לנידון דידן, שהעובר על לאו בשב ואל תעשה מחמת צער גדול ייחשב לאנוס, כמו מי שמקיף את ראשו כהשלמה לטיפול רפואי חיוני, אע"פ שלא התירו לעובר על שאר לאוין בטענת אונס מעין זו.

מיהו, שם החילוק אינו בגדרי אונס – בין מי שנאנס לקיים את תנאו בקו"ע ובין מי שנאנס לעשות זאת בשוא"ת, אלא בגדרי קיום התנאי – כשנאלץ לקיים את תנאו בעל כרחו. ואמנם, החילוק בין שני סוגי האונס נזכר רק בהקשר זה, שהמתנה מקיים את תנאו על ידי אונס. אך כשהוא עובר על תנאו באונס – האונס מבטל את התנאי, בין שהתנאי בקו"ע ובין שהתנאי בשב וא"ת, ואין נפק"מ אם האונס היה אקטיבי או פסיבי. ואדרבה, אולי יש ללמוד מכאן לאידך גיסא – שלא מצינו חילוק בגדרי אונס עצמם בין קו"ע לשוא"ת.

יתרה מזו, יש להקשות על הסברא שכתבנו מגוף הראיה שהבאנו שחולה פטור מן הסוכה משום שהוא חשוב כאנוס. שהרי אכילה מחוץ לסוכה נאסרה משום שיש בה

גדולים מהיתר זה). אך מאידך, ה'חתם סופר' (או"ח סי' קנד) דחה היתר זה וטעמו שאי אפשר לגלח במספרים כל כך, עד שלא יישאר בשער כדי לקרצו בציפורן.

ואמנם בנד"ד לא מדובר בהשחתת הזקן אלא בהקפת הראש, אולם גם משמעותה של הקפה היא סילוק כל השיער מהצדעיים, אך אם משאיר כל שהוא אינו נחשב מקיף, וכן אם נוטל כל שהוא אינו נחשב מקיף.

מסקנה

כפי שהתבאר, אין איסור בעצם הגילוח הנחוץ לשם הטיפול הרפואי באופן ישיר, וכל הבעיה מתמקדת בגילוח המשלים שהחולה מבקש לעשות מטעמים אסטטיים, שיש לו תרומה עקיפה בלבד להמשך הטיפולים. ולא מצאנו דרך של היתר אלא באופן הבא: שהחולה יספר את שערותיו הנותרות בתספורת קצוצה מאוד, ולאחר מכן יש להתיר לאשה לגלח את הנשאר בסם, ובלבד שהוא ימנע מלסייע לה בדרך כל שהיא.

בזקן אלא בדרך השחתה, דהיינו בתער דווקא ולא במספרים. ואם לאחר שגזר את שער הזקן במספרים לא נותר בו עוד שיעור מינימלי, שוב אין בו איסור השחתה אפילו בתער, כפי שמפורש במשנה (נדה נב, ב):

שתי שערות האמורות בכל מקום כדי לכוף ראשן לעיקרן דברי ר' ישמעאל, ר' אליעזר אומר כדי לקרוץ בציפורן, ר' עקיבא אמור כדי שיהו ניטלות בזוג.

ולהלכה נפסק כדברי כולם לחומרא. ומשום כך יש עליו להקפיד תחילה לגזור את שערותיו בתספורת קצרה שיש בה כדי לצאת ידי כל הדיעות, ולאחר מכן אין עליו עוד איסור להשלים את הגילוח בתער, וכל שכן על ידי סם. וכדי לצאת ידי הספק שמא השער גדל יתר על שיעורו עליו להקפיד לגלח בתער בכל יום ויום. ולדעתו, בזמן קצר זה השיער אינו יכול להגיע כלל לשיעור כל שהוא.

וכבר קדם לו בהיתר מעין זה בשו"ת 'בשמים ראש' (המיוחס לרא"ש, סי' יח) וה'נודע ביהודה' (מה"ת ח"ד סי' פ, שהתיר עקרונית אך חשש למעשה שמא יצאו קלקולים

סימן סו

הקפת הראש לשוטה על ידי אשה

- ראשי פרקים
שאלה
א. הקפת הראש על ידי אשה
- ב. דין חינוך לענין הקפה
ג. דין שוטה בהקפת הראש
סיכום

* * *

שאלה

הואיל והוא גופיה לאו בר עונשין הוא דמיחייב מקיף נמי לא מיחייב. דהיינו, שיש לדון באשה המקיפה את הקטן משני צדדים, מצד הקטן הניקף ומצד האשה המקיפה. והא קמ"ל רב הונא שמצד הקטן אין לפטור את המקיף כיון שגם הוא בכלל איסור הקפה, אלא שאינו בר חיובא. אך מצד האשה יש לפטור מאחר שאשה אינה בכלל איסור השחתת הזקן והקפת הראש, ולדעתו מותר לה לאשה להקיף אפילו את מי שהוא בר חיובא, כל עוד הוא אינו מסייע לה בהקפה ובהשחתה.

אשה מסייעת במעון לאנשים הטעונים טיפול מיוחד. החוסים במעון אינם מסוגלים לבצע קניות בעצמם גם מסיבות מנטליות. לדוגמא, הם אינם יודעים למנות את העודף שיקבלו על קניותיהם. משפחותיהם דורשות שיגלחו אותם בתער דווקא, משום שלטענתם הגילוח בתער מחזיק מעמד זמן רב יותר מגילוח במכונה. האם מותר לאשה המסייעת לגלח את החוסים בתער?

א. הקפת הראש על ידי אשה

לכאורה יש לדמות שאלה זו למה ששינו במסכת נזיר (נז, ב):

אמר רב הונא המקיף את הקטן הרי הוא חייב. א"ל רב אדא בר אהבה לרב הונא ודידך מאן מגלח להון? אמר ליה חובה. תקברינן חובה לבניה.

ובהמשך שם:

במאי קמיפלגי, רב הונא סבר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית [את] פאת זקנך, כל שיש לו השחתה יש לו הקפה, והני נשי הואיל וליתנהו בהשחתה ליתנהו נמי בהקפה. ורב אדא בר אהבה סבר אחד המקיף ואחד הניקף במשמע, ואיתקש מקיף לניקף, כל היכא דניקף מיחייב מקיף נמי מיחייב, והאי קטן

ובסברא זו גופא נחלק עליו ר' אדא בר אהבה משום דאיתקש מקיף לניקף, ו"כל היכא דניקף מחייב מקיף נמי מחייב". דהיינו, שלדעתו עיקר איסור ההקפה חל על הניקף וממנו הוא מסתעף גם על המקיף, ולכן אסור לאשה להקיף גדול בר חיובא, וה"ה קטן שאסור בהקפה אלא שעוד לא בא לכלל עונשים. ולהלכה נפסק כרב הונא שהאשה רשאית להקיף אחרים מעיקר דין תורה, ודעתו של ראב"א נדחתה.

ונחלקו הפוסקים אם הקפת הראש על ידי אשה מותרת גם מדרבנן.

וז"ל הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים (פי"ב הל' ה):

האשה שגלחה פאת ראש האיש או שנתגלחה פטורה... אע"פ שהאשה מותרת

הכי י"ל שמכיון שהספק הוא בדין דרבנן ספיקא דרבנן לקולא, ומותר לאשה להקיף את הקטן. מיהו, מכיון שחובה נתקללה על כך מומלץ לאשה שלא תקיף קטן.

ב. דין חינוך לענין הקפה

ויש להעיר על המקילים: הרי קטן חייב בחינוך, ואם כן אסור לגדול להקיף אותו לפחות מדין חינוך? וכשם שגדול אסור להתגלח ע"י אשה אם הוא מסייע לה, כך גם הקטן אסור בזה אם הגיע לגיל חינוך. ובשו"ע (שם, סע' ד) הוסיף שאיסורא איכא גם במקום שלא סייע, ולכאורה ה"ה בקטן. וצ"ע אפוא מדוע התירו לקטן להתגלח ע"י אחרים, הרי אסור לספות לו איסור בידים? (אח"כ מצאתי שבקרו אורה לניזיר שם הקשה באופן דומה, ועיקר קושייתו צריכה להיות מחמת הסיוע שאם אינו מסייע באמת אינו עובר).

ונראה לענ"ד שיש לחלק בין גדול המסייע לקטן לעשות מעשה כמו להטמא או לאכול איסורים, לבין הנד"ד שהקטן אינו עושה את עיקר המעשה, אלא לכל היותר מסייע למעשה ההקפה של הגדול. ואע"פ שבספרא (ויקרא יט, עג) דרשו "לא תקיפו – אחד המקיף ואחד הניקף", אין ללמוד מכאן שהמקיף והניקף שקולים זה לזה. ועיין בפירוש המלבי"ם (שם) שהפועל "תקיפו" מוסב על המקיף, העושה את פעולת ההקפה בידיו ולא על הניקף, ורק בדרך הדרש למדנו לכלול באיסור זה גם את הניקף.

ובניסוח אחר: כיון שאיסור ההקפה נאמר בלשון רבים "לא תקיפו" למדנו לכלול בו גם את המקיף וגם את הניקף, ולעולם זהו איסור אחד המוטל על שניהם שיעיקר המעשה נעשה על ידי המקיף, והניקף אינו אלא מסייע. ורב הונא הוציא

לגלח פאת ראשה – הרי היא אסורה לגלח פאת ראש האיש, ואפילו קטן אסור לה לגלח לו פאה.

ועיין שם בהשגת הראב"ד שהביא מקור לדברי הרמב"ם מסוגייתנו:

א"א האיסור הזה אינה לוקה עליו לא בגדול ולא בקטן אלא מדרבנן הוא דאסור. מדאמר רב אדא בר אהבה לרב הונא חובה דמקפה לבניה קטנים תקברינהו לבניה, אלמא איסורא אית בהו.

ומסתבר לומר שהראב"ד לא בא להשיג על הרמב"ם, אלא הסכים לדבריו ופירשם. ולדבריו, צדק רב אדא בר אהבה כשהקפיד על חובה אשת רב הונא, שהרי גם לשיטת בעלה היא עברה על איסור, ואע"פ שהיקל בדין דאורייתא מ"מ גם הוא מודה שאסור לאשה להקיף את הקטן מדרבנן.

אולם מהתוס' שם בסוגיא (ד"ה וידיך) משמע שאין איסור לאשה להקיף קטן אפילו לא מדרבנן וכן כתב הסמ"ג (לאוין קנז). וזו גם מסקנתו של רע"ק"א בהגהותיו לשו"ע (סי' קפא סע' ו) שאין איסור בדבר לא מדאורייתא ולא מדרבנן. ובפירוש הסוגיא צריך להדחק ולבאר שראב"א קילל את חובה אליבא דשיטתו אע"פ שנהגה כדעת בעלה, והוי כשגגה היוצאת מלפני השליט. ואדרבה, אולי יש קצת ראייה לאידך גיסא ממעשה רב, שהרי רב הונא לא חשש לאיסור אפילו לא מדרבנן והורה היתר בדבר לחובה אשתו.

והשו"ע (סי' קפא סע' ו) הביא את שתי הדיעות, את דעת התוס' והסמ"ג הביא בסתמא ואת דעת הרמב"ם והראב"ד בשם י"א, ולא הכריע ביניהן. וקצת משמע שדעת הרמב"ם והראב"ד האוסרים מדרבנן אינה הדעה העיקרית, ולכן סתם כמקילין. ובלאו

שהתורה מייחסת את מעשיו של המגלח לסיועו של המתגלח, ומצרפת את שניהם לחיוב אחד המחייב את שניהם. ויש סברא לומר, שרק כאשר המגלח הוא בר חיובא ניתן לצרף את הסיוע של המתגלח למגלח ולחייב גם אותו. אך כאשר המגלחת היא אשה שאינה בת חיובא, שוב אי אפשר לצרף את סיועו של המתגלח למעשה של המגלחת.

ויש לצרף לזה עוד סברא, לחלק בין קטן המסייע לבין גדול המסייע. גדול שהוא בר דעת סיועו יש בו ממש, הן מצד עצם הסיוע והן משום שדעתו לצרף את הסיוע למקיף, ורק בכך הוא נעשה שותף למעשה. מה שאין כן קטן שאינו בר דעת, שעצם הסיוע שלו אין בו ממש, ואין בו דעת כדי לצרף את המעשה הפסיבי שלו למעשה האקטיבי של המקיף.

אח"כ מצאתי שקושיתו של הקרן אורה כבר הוקשתה ע"י שער המלך (הל' עכו"ם) ובפרמ"ג (סי' שמג) ותורצה ע"י המהר"ם שיק והבית אפרים (עיין אוצר מפרשי התלמוד (מכות כ, ב עמ' 141) שהגדול אינו מאכיל את הקטן, שהרי בלי סיועו של הקטן אינו עובר כלל, וכשהוא מסייע הוא המסייע והוא המאכיל את עצמו ולא הגדול מאכילו. (וצ"ע מגדול המאכיל נבלות את הקטן גם שם הקטן הוא האוכל והגדול רק מגיש לו? וי"ל שנבלה היא חפצא של איסור ולכן הגדול עובר בעצם הגשת החפצא לקטן. אך תגלחת אינה חפצא של איסור מצד עצמה, שהרי אין בה אלא מעשה והאיסור הוא בסיועו הפעיל של הניקף רק אז נעשית התגלחת לחפצא של איסור ואת זאת עושה הקטן בעצמו. ועפ"י דבריהם יש לחלק בין קטן לשוטה. עיין להלן).

וגם בחלקת יואב (או"ח סי' א) הקשה קושיה זו בשם הבית מאיר (יר"ד סי' קפא)

נפק"מ מסברא זו שהאיסור על הניקף תלוי במקיף, והניקף חייב רק משום שהוא שותף למקיף, שכל עוד שהמקיף אינו בר חיובא מותר לו להקיף אחר שהוא בר חיובא. ולעולם האיסור של הניקף אינו איסור עצמי, אלא רק נגרר אחר המקיף. וכשהמקיף אינו עובר איסור אנו נוקטים שגם הניקף אינו עובר איסור מהתורה. (ולפי"ז צ"ל שהפוסקים שאסרו להתגלח ע"י גוי הוא רק מדרבנן, וצ"ע).

ואם כן לא דמי הקפת הראש לאכילת נבלות. שם האוכל הוא העובר את העבירה העיקרית, והמאכיל אינו עובר אלא משום 'לפני עיור', ומשום כך אסור להאכיל את הקטן נבילה מדין חינוך. אך בהקפת הראש המצב הפוך, שהמגלח הוא העובר העיקרי של העבירה, והניקף אינו עובר אלא משום שבגופו נעשה המעשה, אך הוא עצמו לא עשה את המעשה במו ידיו. וכל כי האי גוונא לא חששו משום מאכיל נבלות לקטן. מסקנתנו היא: כיון שאשה אינה בכלל איסור הקפה היא רשאית לגלח את הקטן. (ועיין שו"ת הרי בשמים הוב"ד באוצר מפרשי התלמוד מכות כ, ב עמ' 142. ובזה ניתן אולי להסביר את הרמב"ם שהשמיט את ההלכה שהמגלח את עצמו לוקה שתים משום מגלח ומתגלח, כי כאמור באמת אין כאן שני איסורים יש כאן רק איסור אחד וכשיש שניים, מקיף וניקף, יש שני עבריינים והתורה ריבתה את שניהם. אך כאשר אדם אחד מגלח את עצמו יש כאן רק עבריין אחד).

ועל דרך זו יש לומר באופן אחר. עיקר איסורו של הניקף הוא משום מסייע, דהיינו שהוא אינו עושה את עיקר המעשה והמעשה אינו נקרא על שמו, אלא כשמו כן הוא – הוא רק מסייע. אלא שמשלשון הכתוב "לא תקיפו" בל' רבים למדנו

חיוב, ורק משום כך יש לחלק בינו לבין גוי. ויש ללמוד מדבריו גם לענין שוטה שמותר לגלחו אם אין סיכוי שישתפה, וכפי שנקט להדיא לגבי אשה שמותר להקיפה משום דלא אתיא לכלל חיוב.

ונמצא, ששאלה זו תלויה במחלוקת שבין התוס' לנימוק"י בנוגע לטעם שהחמירו בקטן. לדעת התוס' החמירו בקטן כיון שיש בו איסור עצמי, וה"ה בשוטה, אך לדעת הנימוק"י החמירו בקטן רק משום דאתי לכלל דעת, וטעם זה אינו שייך בשוטה.

והחתם סופר (או"ח סי' פג) הכריע להדיא לחומרא בשוטה, ואסר להאכילו נבילות וטריפות אפילו בידיים. ועיי"ש שדייק מתרוה"ד (ח"ב סי' סב) לאידך גיסא, שכתב בענין קטן שלא החמירה בו תורה אלא מחשש שמא יתרגל לעבור עבירות, ואף בגדלותו לא יפרוש מהם. ויש לדייק מדבריו שחשש זה אינו נוהג אלא בקטן שעתיד לבוא לכלל דעת, ודלמא אתי למסרך, מה שאין כן בשוטה דלא אתי לכלל חיוב. והחת"ס עצמו חולק עליו משום שאין לנו לדרוש טעמא דקרא, ומשום כך אסר להאכיל את השוטה מאכלות אסורות כמו בקטן.

ואולי י"ל לחלק בדרך אחרת בין שוטה לקטן, מלבד החשש דלמא אתי למסרך. משום שקטן הוא בעיקרון בר מצוות אלא שאינו בר עונשין ולכן אסור לגלחו, אך שוטה י"ל שאינו בר מצוות כלל ויהיה מותר לגלחו, ובסברא זו גופא נחלקו החת"ס ותרוה"ד. לדעת תרוה"ד שוטה אינו בר מצוות במהותו, אך מהחת"ס עולה שבעיקרון גם שוטה הוא בר מצוות ולכן אסור להאכילו נבילות. והראיה, שגם לגבי חרש וחרשת אמרינן בגמרא (יבמות קיד, ב)

ותירץ עפ"י יסוד שהניח שם שרק באיסורי אכילה ועריות הזהירה התורה גדולים על הקטנים שנאמר 'לא תאכלום' – 'לא תאכלום' אך באיסור תגלחת אין על הקטן שום עבירה, לכן אין איסור לאשה לגלחו.

ג. דין שוטה בהקפת הראש

ובנד"ד יש לעיין מה דין שוטה, האם הוא שווה לקטן או שהוא קל ממנו כיון שאינו עתיד להגיע לכלל דעת?

עיין בתוספות (נויר דף נז, ב ד"ה ורב אדא) שהתקשו מדוע מותר לישראל להקיף גוי, ומאי שנא מקטן שאינו בר חיובא ואעפ"כ אסור להקיפו. ודחו את האפשרות לחלק ביניהם משום שקטן עתיד לבוא לכלל דעת, וטעמם משום שסוף סוף עכשיו הוא אינו בר חיובא. ואף למסקנה לא ירדו לחלק ביניהם אלא מכח דיוקא דקרא דכתיב "פאת ראשכם", ומשמע שמדובר בישראל דווקא ולא בעובדי כוכבים. ואין הכי נמי, יש להסתפק אם מותר לבר חיובא להקיף את האשה, שהרי אף היא דומה לקטן הפטור אע"פ שהיא ודאי אינה עתידה להגיע לכלל חיוב. ומאידך, כיון שהיא אינה בת הקפה שמא היא אינה בכלל "ראשכם" לענין זה.

ובפשטות עולה מדבריהם שקטן ושוטה הם ודאי בכלל "ראשכם", ואם כן אסור לגדול לגלח את השוטה מהתורה כי הוא בכלל ראשכם. ואין לחלק בין קטן לשוטה, אע"פ שהשוטה לא יבוא לכלל דעת. (מיהו, אם נאמר ששוטה פטור בעצם מהקפה, שמא אינו בכלל ראשיכם כאשה, וצ"ע).

אך הנמו"י (מכות ז, א בדפי הרי"ף ד"ה והלכה) חולק על מסקנת התוס' ומאמץ דווקא את תירוצם הדחוי, שהאיסור לגלח קטן הוא משום שסופו לגדול ולהגיע לכלל

עוברת אלא מדרבנן.

ב. משום שאשה המגלחת קטן אינה עוברת איסור אפילו מדרבנן לדעת חלק מן הראשונים, אך יש אוסרים. ג. יתכן שגם האוסרים בקטן יודו שיותר לה להקיף את השוטה, ודינו קל יותר משום שאינו בר חיובא כלל, וכן סיועו אינו נחשב לסיוע.

ואם כן, היה אפוא מקום להקל ולהתיר לאשה לגלח שוטה. עם זאת מסתבר לאיסור זאת מאחר ויש אפשרות לגלח במכונה. ואין הצדקה הכרחית להיכנס לפירצה דחוקה של גילוח בתער שהוא בעקרון עבירה חמורה שיש בה חמישה לאוין. ואמנם יש אמת בטענה שגילוח בתער הוא טוב יותר מן הגילוח במכונה, (והראיה שרבים מתירים לגלח במכונה ואילו המכונה היתה שווה לתער היה צורך לאוסרה [ר'] שו"ע יו"ד סי' קפא ס"ג] ואכן יש עוררים על הגילוח במכונה, אך המקילים בה סומכים על הסברה שאינה כעין תער), אך מ"מ על פניו לא ניכר הבדל משמעותי בין הגילוחים. ולכן לא נראה שיש הצדקה להתיר גילוח בתער לשוטה.

שבי"ד מצווים להפרישם מאכילת נבילות, אע"פ שאין להם דעת כשוטה.

(ועיין בקרן אורה שם שכתב סברא זו בקטן, שאינו בר עונשין אך בעיקרון הוא בר מצוות. אך באמת זו מחלוקת גדולה באחרונים האם קטן אינו בר עונשין בלבד, או שאינו בר מצוות כלל. עיין חלקת יואב או"ח סי' א ואור שמח הל' אסו"ב פ"ג ה"ב וקובץ הערות סי' עה).

ולפי המהר"ם שיק והבית אפרים שהקטן בסיועו הוא היוזם את האיסור ולא הגדול, צריך לומר שהמדובר בקטן שהוא קצת בר דעת. אך שוטה שאינו בר דעת כל סיועו אינו נחשב ליוזמה המחשיבתו לעובר עבירה. ולפי מה שכתבנו שאין בקטן סיוע למעשה נראה שק"ו שוטה שדעתו קלושה יותר משל קטן אין כאן סיוע לא מבחינת עצם הסיוע ולא מבחינת דעתו לצרף את הסיוע למקיף.

סיכום

מעיקר הדין היה מקום להקל בדבר בצירופם של כמה טעמים:
א. משום שאשה המגלחת איש אינה

סימן סז

רופא שמצא דם בבדיקה

ב. שיטת המהרש"ל וה'שואל ומשיב'
ג. בדיקת אחרות לתרומה ולבעלה
מסקנה

ראשי פרקים
שאלה
א. ראייה ודאית שלא בהרגשה

* * *

ויש לפשוט שאלה זו מן המשנה בנדה

שאלה*

(יג, ב):

החרשת והשוטה והסומא ושנטרפה
דעתה, אם יש להם פקחות – מתקנות
אותן והן אוכלות בתרומה.
ובאופן פשוט, חברותיה מתקנות אותה
בין לבעלה ובין לתרומה.

שאלני הרב יואל קטן שליט"א: רופא
מצא דם בבדיקה שגרתית שעשה לאשה,
האם הוא חייב להודיע לאשה על כך,
שהרי היא לא הרגישה בדם, וללא הרגשה
היא אינה נאסרת על בעלה מן התורה?

וכן פסקו הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ח

א. ראייה ודאית שלא בהרגשה

הל' טו) והשו"ע (סי' קצו סע' ח):

צריכות פקחות לבדוק אותן ולקבוע להן
וסתות כדי שתהיינה מותרות לבעליהן.
ולכאורה קשה, מה התועלת בבדיקת
החרשת והשוטה. הרי העיקר הוא
ההרגשה, ושוטה אינה מרגישה? ועם כל זה
מצאנו שהפקחות בודקות אותה, ומסתמא
הן צריכות להודיע לבעלה אם מצאו דם.
ומכאן יש ללמוד שחייבים להודיע לאשה
או לבעלה על הבדיקה, אפילו במקום
שהיא לא מרגישה. ואם כן הוא הדין בנד"ד
שהרופא צריך להודיע לה על מציאת הדם.
מיהו, יש לחלק בין המקרים. לשוטה אין
הרגשה, ואין לנו דרך אחרת אלא להסתמך
על בדיקתן של חברותיה. אך כאן מדובר
באשה פקחית שיש לה הרגשה, ויש מקום
לטענה שאין לה לסמוך אלא על הרגשתה.

אמנם מעיקר דין תורה האשה אינה
נטמאת אלא בהרגשה, וגם חכמים לא
הצריכו אותה בבדיקה אלא בשעת וסתה
ובשעה שבאה להטהר. אך בדיעבד
כשהאשה נבדקה שלא לצורך ונמצא בה
מראה טמא הרי היא טמאה מדרבנן,
ובהדיא שנינו: "כל היד המרובה לבדוק
בנשים הרי זו משובחת" (נדה יג, א). והשאלה
היא, האם אחרים שבדקוה ומצאו בה דם
צריכים להודיע לה על כך. כי לכאורה
"וספרה לה" נאמר שהיא סופרת לעצמה
ולא שאחרים סופרים לה. ועיין רמב"ן ריש
גיטין שפירש פסוק זה שמתוך שנאמנת
לעצמה נאמנת לבעלה משמע שרק מכוח
נאמנות עצמית ניתרת ולא מכוח עדות
אחרים. ולכאורה ה"ה להיאסר על בעלה
היא נאסרת רק מכוח איסורה על עצמה.

* מרחשון תשס"ו.

איסורה על עצמה נאמנת על בעלה וה"ה ע"י אחר.

ב. שיטת המהרש"ל וה'שואל ומשיב'

ויש לדון בפשט המשנה בענין בדיקת השוטה: מהי התועלת שיש בבדיקתה של החרשת והשוטה על ידי אחרות? שהרי גם אם נקבע את וסתה על ידי הבדיקה, וכמו כן נאסור אותה ואח"כ גם נטהר אותה על סמך בדיקותיה, אך העיקר עדיין חסר. שהרי היא אינה מסוגלת להרגיש, ונמצא שבשעת ההרגשה עצמה בעלה לא יודע מכך. ואיך ניתן להתיר אותה לבעלה רק על סמך בדיקות מזדמנות?

ומצאתי בשו"ת מהרש"ל (סי' סה) שכתב שאכן שוטה אסורה לבעלה, משום שלעולם עליו לחשוש שמא הרגישה ונאסרה עליו ולא אדעתה.

אך בצדק הקשה עליו ה'שואל ומשיב' (מהדו"ק ח"א סימן קכ) מן המשנה המפורשת שהבאנו לעיל, שהפקחות מתקנות את החרשת והשוטה. וכבר כתבנו שדעת המהרש"ל אינה מוסכמת על הפוסקים כמו הרמב"ם והשו"ע, שנקטו שגם הבעל יכול לסמוך על הבדיקה.

וכדי ליישב את המשנה לשיטת הרש"ל אולי צריך לפרש שהפקחות אינן מתקנות את השוטה אלא לענין תרומה, ולא לבעלה. ויש טעם לחלק בין שני הדינים. שהרי איסור האשה לבעלה אינו נוגע רק לה, אלא גם לבעלה, וגם אם באנו להקל עליה על סמך בדיקה כיון שהיא שוטה, עדיין אנו צריכים להחמיר עליו. ולעולם

וכשלא הרגישה אין צורך להודיע לה על הבדיקה. אך קשה לסמוך על סברא זו.

ויש להוסיף עוד צד לחומרא, שהרי בלאו הכי לא כל הנשים מרגישות ביציאת הדם, כי יש הרגשות עדינות שלא כולן מודעות להן. ובפרט בעת הבדיקה הרפואית, יכול להיות שהיתה הרגשה והבדיקה ביטלה אותה.

יתרה מזאת, גם אם לא היתה לה הרגשה כלל יש מקום להחמיר. וזאת על פי מה שהביא בשו"ת מהרש"ם (חלק ב סימן קפב) בשם תשובות מהר"ח או"ז (סוסי" קי"ב), שכתב בפשיטות שהבודקת ומצאה דם בעלה בחטאת, ואפי' אינה מרגשת נעשית נדה ודאית. והביא סמך לדבר מדרשת חז"ל "בבשרה – עד שתרגיש בבשרה" (נדה נו, ב), כלומר שאם מצאה דם בבשרה הרי היא טמאה אפילו אם אינה מרגשת ביציאתו מן המקור. גם אם לא נקבל חומרה זו, היא מחזקת את החשש שאולי תוך כדי בדיקת הרופא היתה גם הרגשה ויהיא אסורה מהתורה.

אלא שלכאורה צ"ע על הרמב"ן (בריש גיטין!) ו"ל שהרמב"ן עצמו הקשה משום שאיתחזק איסורא וע"ז תירץ מה שתירץ. אך במקום שלא איתחזק איסורא כל ע"א נאמן. ובשוטה הפקחות בודקות אותה הן לאיסור והן להתר. אם כי יש לחלק בין עדות לאיסור לבין עדות להתר. להתיר אותה קשה יותר משום שאם ידוע לנו שפעם פירסה נדה היא בחזקת איסור, משא"כ לאוסרה, אין לה חזקת היתר, שהרי חזקה זו עשויה להשתנות. וגם ללא

איסור זה מתיחס במפורש לזרע אהרן בעוד שזר טמא אסור בתרומה מפסוק אחר עיי"ש פרק ו (ה"ו):

זר שאכל תרומה בזדון, בין שהיה טמא בין שהיה טהור... חייב מיתה בידי שמים שנאמר ומתו בו כי יחללוהו.

אלא שצ"ע האם כוהנות אף הן בכלל מצות "וקדשתו". המנ"ח (מצוה רסט) כתב:

והנה המגן אברהם סי' רפ"ב [סק"ו] כתב מסברתו דכהן קטן אינו מצוה לקדשו דאינו ראוי לעבודה, ובאמת כגון מבואר להיפוך (החינוך כתב בשם הת"כ שמצוה לקדש גם כהן בעל מום) דאף דאינו ראוי לעבודה מצוה לכבדו, וגם קטן אוכל קדשים כמו בעלי מומין, אך שאינו בחלוקה כמבואר בזבחים צ"ט ע"א ובר"מ פ"י ממעשה הקרבנות ה"ז, על כן נראה לי לפי דעת הרב המחבר דגם קטן וחרש מצוה לכבדו.

ומצות כיבוד כלולה ב"וקדשתו" וא"כ לכאורה מצוה לקדש גם כהן קטן. וצ"ע אם יש גם מצוה לכבד אשה כוהנת בחלוקת תרומה וקדשים כמו בקטן. כי לכאורה מאי שנא מקטן, שניהם אינם בני עבודה אך בני חלוקה? ונראה לומר שאה"נ גם אין מצוה לכבד כהן קטן. ויש לחלק בין קטן לבין בעל מום. מצות וקדשתו היא לשמור ולכבד את קדושת הכהונה ולכן רק כהן בר מצוה שמחויב במצוות הכהונה מצוה לקדשו. וה"ה בעל מום מכיון שהוא מצוה במצוות הכהונה מצוה לקדשו. אך כהן קטן שפטור ממצוות הכהונה אין מצוה לקדשו. ואולי זוהי גם כוונת המג"א לענין כיבוד, מכיון שכהן קטן אינו חייב במצוות הכהונה אין מצוה לכבדו ול"ד לכהן בעל מום שרק מעבודת הקרבנות פטור ופסול, אך במצות

הבעל חייב לחוש שמא הרגישה ונאסרה עליו מן התורה, ויש מקום לסברה שהוא אינו יכול לסמוך על בדיקותיה. ולעומת זאת, איסור אכילת התרומה בטומאה נוגע רק לשוטה ולא לאחרים, ויש להקל בו כיון שבלאו הכי שוטה פטורה מכל המצוות.

אמנם בית דין מזהירים להרחיק את הטמאים מן התרומה ומשום כך אנו מצריכים בדיקה, אך כיון שמעיקר הדין גם אם תאכל תרומה לא תעבור על איסור, לכן יש להקל ולהסתפק בבדיקה זו. ואם נבדקה ולא נמצא אצלה דם, די בכך כדי להחזיק אותה בחזקת טהורה ואין מונעים ממנה תרומה. שהרי שוטה היא ופטורה מן המצוות וגם אם תאכל תרומה בטומאה איננה בת חיובא לכן ניתן לסמוך על הבדיקה. אולם דבר זה טעון ברור.

ההלכה היא שקטן אוכל נבלות – אין בי"ד מצווין להפרישו. עיין רמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז). וק"ו שוטה. עיין פרמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב המין התשיעי) שכתב:

אנ"פ שקטן אביו מצוה להפרישו חרש ושוטה אינו מצוה כי לא ישמע לו ואינו בר דעת כלל.

אלא שבנ"ד מדובר באיסור תרומה טמאה לכהנים ובמצוות הנוהגות בכהנים יש מצות "וקדשתו" אפילו בעל כורחו עיין (יבמות פח, ב), ואיסור אכילת תרומה לכהן טמא הוא איסור מיוחד לכהנים עיין רמב"ם (הל' תרומות פ"ז ה"א):

כהן טמא אסור לאכול תרומה בין טמאה בין טהורה שנאמר איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל, אי זהו קדש שאוכלין אותו כל זרע אהרן זכרים ונקבות הוי אומר זו תרומה.

אפוא שמצוים אנו במצות וקדשתו אפילו על עובר כהן וק"ו כהן קטן. ואין לומר שהאיסור לטמא כהן קטן בטומאת מת הוא בכלל מצוה מיוחדת של "אמור... ואמרת" ודרשו חז"ל "להזהיר גדולים על הקטנים" וזהו דין מיוחד בטומאת מת עיין יבמות (קיד, א). כי לדעת הרבה פוסקים החיוב מוטל רק על כהנים גדולים, שהם מוזהרים על הקטנים ושם נאמר במפורש "אמור אל הכהנים בני אהרן". ישראלים אינם מחוייבים בכך. ואשת כהן מעוברת הרי היא ישראלית. וע"כ צ"ל שחיובה הוא רק משום "וקדשתו". ומוכח אפוא שמצוה זו חלה גם על קטנים ואפילו על עוברים. וא"כ ה"ה נשים.

והנה הבאנו לעיל בשם הפרמ"ג בהקדמה ששוטה גרוע מקטן משום ששוטה אינו מצווה, כי לא ישמע לו ואינו בר דעת כלל. ולפי"ז גם עובר בודאי לאו בר דעת כלל ובכ"ז חל חיוב לקדשו וא"כ ה"ה שוטה. כי מצות "וקדשתו" אינה מדין חינוך אלא חיוב המוטל על כולנו לשמור את קדושת הכהנים וא"כ חייבים לבדוק את השוטה ע"מ למנוע ממנה אכילת תרומה בימי טומאתה. ונלענ"ד לחלק בין טומאת מת לאכילת תרומה בטומאה. האיסור לטמא את הכהן אינו משום שהוא עובר עבירה בכך, אלא משום שעצם העובדה שהכהן טמא הוא פגם בכהונתו. על כהן להיות טהור מטומאת מתים. ולכן גם עובר שאינו בר מצוות, טומאתו פוגמת את קדושת כהונתו (ומה שהק' המג"א הרי טומאה בלועה אינה נטמאת כבר תירץ המנ"ח [מצוה רסג] שלמ"ד עובר ירך אמו העובר לא נחשב כטומאה בלועה. ולמ"ד עובר לאו ירך אמו כבר תירץ האב"מ (סי' פב ס"ק א) דהיינו רביתיה – עיין יבמות (עח) – וכשם שאין כאן חציצה אין כאן

אכילת קדשים חייב, לכן מצוה לכבדו במצוה זו. משא"כ קטן אינו מצווה כלל לאכול קדשים ורק מותר לו לאכול תרומה וקדשים אך אינו מצווה לאוכלם. לכן אין מצוה לכבדו. וממילא גם אשה שאינה חייבת בעבודה אין מצוה לכבדה.

(ועיין קצוה"ח סי' רמג שהקשה מדוע משגרים לכהן קטן מתנ"כ הרי אינו בר קניין עי"ש שתי' שמגיעה לו תרומה כשכר חלף עבודתו ושכר זה הוא קונה מהתורה. משמע שכהן קטן נחשב לעובד במקדש. ואכן מצינו במס' תמיד שהקטנים היו מסייעים לגדולים בשמירת המקדש. ואולי על כך ועל סיוע אחר כגון דא מגיע להם שכר. אך אינם בני חיוב עבודה. מה גם שצ"ע אם סיוע נחשב לעבודה. ואלמלא הקצות הייתי אומר לענ"ד שבאמת קטן לאו בר עבודה הוא ולכן גם לא מגיע לו שכר. ובכלל אי"ל שמתנ"כ הן שכר ממש חלף עבודתם, שהרי בע"מ זכאים במתנ"כ למרות שאינם עובדים. ומה שמשגרין מתנ"כ לקטן הוא בגלל שקטן רשאי לאכול בתרומה אולם אין צורך שיקנה את מתנ"כ בגדרי הקניינים. הוא זכאי לקבל תרומה ומצווה לאוכלה אך לא לקנות אותה. אכ"כ מצאתי בחת"ס יר"ד סי' רצב שכ"כ ובש"כ לדעתו הגדולה.)

מיהו י"ל ששני דינים ב"וקדשתו": חובה לקדש את הכהנים שלא יחללו את קדושתם, ומצות כיבוד. מצות כיבוד נוהגת רק בכהן זכר וגדול שהוא בר עבודה. אך המצוה לשמור על קדושת הכהונה נוהגת בכל הכהנים גם בקטנים וגם בנשים.

ובזה יובן מדוע אסור לישראל לטמא כהן קטן בטומאת מת. עיין מג"א (סי' שמג ס"ק ב) שכתב בשם הרוקח שמוטר למעוברת אשת כהן להיכנס לביה"ק רק בגלל ס"ס שמא העובר נקבה ושמא הוא נפל. משמע שאלמלא כן היה אסור לטמא את הקטן וע"כ משום ו"וקדשתו". מוכח

בתרומה. ולא מאכילות אותה תרומה בידים. וכיון שהיא שוטה ואינה בת דעת, מדין תורה אין אנו חייבים למנוע אותה מלאכול בתרומה כשהיא אוכלת אותה בעצמה. ואם "קטן אוכל נבלות אין ביד" מוזהרין עליו, על אחת כמה וכמה לגבי שוטה.

ג. בדיקת אחרות לתרומה ולבעלה

ואולי כוונת המשנה היא, שבנוסף לבדיקה הפנימית על ידי פקחות יש צורך לבדוק את השוטה בדרך נוספת, המצטרפת לבדיקה זו. דהיינו, שהיא צריכה ללוש לבנים בין בדיקה לבדיקה, ואנו בודקים מעת לעת את נקיונם. ואנו סומכים על כך שאם הרגישה וראתה היה צריך להימצא דם על הלבנים, וכיון שהם נקיים מוכח שהיא אינה רואה אלא בשעת וסתה כפי שנקבע על ידי הפקחות. וכך אנו קובעים את וסתה על ידי בדיקת הפקחות ואוסרים אותה מעיקר הדין כשנבדקה ונמצאה טמאה, ובדרך זו אנו יכולים לטהרה ולהתירה לבעלה.

ומצאתי בשו"ת 'משנה הלכות' (חלק יג סימן קלט) שדן בפירושה של משנה זו, והביא כמה מפרשים שרצו לדייק מן המשנה שבדיקת הפקחות אינה מועילה להתיר את השוטה לבעלה, אלא רק להאכילה בתרומה, משום ש"קטן האוכל נבילות אין ביד" מצווים להפרישו" (ולעיל כבר בררנו נושא זה). ויש מפרשים אחרים שחלקו עליהם, אך גם הם התקשו מדוע המשנה לא הזכירה את היתרה לבעלה אלא את היתרה לתרומה בלבד.

וכדי ליישב קושיא זו הוא מחלק בין שני הדינים. כדי להתיר את השוטה לאכול בתרומה די לנו אם נמצאה טהורה בשעה

טומאה בלועה). אך אכילת תרומה בטומאת הגוף היא עבירה ומצות וקידשתו מחייבת את כולנו למנוע את הכהן מלעבור עבירה. אולם שוטה אינה בת חיובא כלל ואינה עוברת עבירה ולכן אין מצות "וקדשתו" על כך.

אלא שהאב"מ למד מדברי הרוקח שאסור להאכיל בידים קטן שאינו בר דעת כל איסור. ולענ"ד אין ראייה מטומאת מת לכהן לעניין האכלת איסור אחר בידים. אם כי גם דעת החת"ס (או"ח סי' פג) שאסור להאכיל שוטה איסור בידים. אולם בנ"ד לא מאכילים אותה בידים אלא רק לא מונעים ממנה לאכול בתרומה. ומכיון שאיסור אכילת תרומה בטומאה נוגע לה בלבד והיא שוטה ולא בת דעת אין מצות וקדשתו ולכן איננו מונעים ממנה אכילת תרומה וסומכים על בדיקתה.

ומצאתי בשם שו"ת 'הודה יעלה' (ח"ב סי' צג) סתירה לדברינו. הוא התקשה בהבנת המשנה שהבאנו, ששוטה צריכה בדיקת פקחות כדי להאכילה בתרומה, שהרי שוטה אינה מוזהרת ואין אנו מצווים עליה כלל. ומסקנתו היא, שאנו מצווים מדאורייתא למנוע מן השוטה לאכול בתרומה בימי טומאתה, משום שנאמר "ומתו בו כי יחללוהו" – דהיינו שנצטוינו לדאוג שהתרומה לא תטמא. וכמו כן יש לומר לגבי אכילה בקדשים שאנו מצווים למנוע ממחוסרי כפרה, כמו זבה וילדת, שהשתטו, מאכילת קדשים (עיי' נדרים לה, ב), משום שנאמר "בכל קודש לא תגע".

אך לענ"ד נראה כמש"כ שלא מאכילים אותה בידים אלא רק לא מונעים ממנה לאכול ולכן אינם עוברים על איסור מהתורה, דוק בלשון המשנה "אם יש להן פקחות מתקנות אותן הרי אלו אוכלות

שנדה עומדת בחזקת איסור, עד שיתברר לנו שהיא אינה רואה אלא בזמנים קבועים. ויש ללמוד מכאן גם על פעולות נוספות, כמו לבישת לבנים ובדיקתן בידי פיקחת, וצ"ע.

על כל פנים, היוצא ממשנה זו שהבודקות את השוטה ומצאו בה דם חייבות להודיע על כך לבעלה, כדי למנוע אותו מאיסור. ואע"פ שתכלית הבדיקה היא לקבוע את וסתה כדי לטהרה על ידי טבילה ולא כדי לטמאה לבעלה, סוף סוף אנו צריכים לטמא אותה קודם שתיטהר. וסתם בדיקה היא כמשמעה, שאם מוצאים בה דם אוסרים אותה על בעלה ומודיעים לו על כך.

מסקנה

נלענ"ד שהרופא צריך להודיע לאשה על הדם שיצא מגופה ונמצא בשעת הבדיקה.

זו, והרי זו טובלת ואוכלת בתרומה מיד, כפי שמשמע מלשונו של רש"י (ד"ה מתקנות אותה). אך כדי להתיר אותה לבעלה עלינו לקבוע לה את וסתה, ורק לאחר שנקבע מהו וסתה תצא מחזקת איסור ותותר לבעלה.

ויש לדייק כן מלשון הרמב"ם. לגבי היתרה לתרומה כתב כלשון המשנה (הל' משכב ומושב פ"ד ה"ט):

אם יש להן פקחות **מתקנות אותן** הרי אלו אוכלות בתרומה.

ואילו לגבי היתרה לבעלה הוסיף על דברי המשנה, וז"ל הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ח ה"טו):

צריכות פקחות לבדוק אותן **ולקבוע להן וסתות**, ואחר כך יהיו מותרין לבעליהן.

ומוכח, שכדי להתירה לבעלה אנו צריכים לקבוע לה וסת, ולא די בכך שנבדקה ונמצאה טהורה. וזאת משום

סימן סח

דימום בעקבות שימוש בגלולה

ראשי פרקים

שאלה

א. ההרגשה – סיבה או סימן לטומאת נדה?

ב. "ארגשה ולא אדעתא" במסולקת דמים

ג. אשה הרואה כתמים לפני הוסת

ד. שימוש באמצעי מניעה אחרים במינקת

מסקנות

* * *

שאלה

גולת הפמולן או סרזט נועדה למניעת הריון של נשים מניקות, שאינן יכולות ליטול גולות רגילות מחשש לפגיעה בהנקה. הבעיה המיוחדת העומדת בפני אשה המבקשת להשתמש בגלולה זו –

מלבד עצם ההיתר להשתמש בגלולה למניעת הריון – שהיא גורמת לכתמים רבים ולדימומים הבאים מן הרחם, בשכיחות רבה יותר מן המצוי בגולות אחרות. וללא ספק, דימומים אלו הם תוצאה ישירה של פעילות הורמונאלית

בטעמו של דין זה, האם זו גזירת הכתוב שאשה אינה נטמאת בעצם ראיית הדם עד שתרגיש אותו, או שרק על ידי הרגשה היא יכולה לברר באופן גמור שהדם בא ממקורה. ובניסוח אחר: האם ההרגשה היא הסיבה האוסרת את האשה על בעלה, או שהיא סימן מובהק לכך שהדם בא ממנה, אך אין הכי נמי – אם ישנה ידיעה ברורה שהדם בא ממנה הריהי טמאה אפילו בלא הרגשה.

ומסקנתו של המהר"ם, שגם דם המגיע בוודאות מהרחם אינו מטמא את האשה אלא בהרגשה. ההרגשה היא סיבת האיסור, וללא הרגשה גם ידיעה ודאית אינה אוסרת מהתורה.

ב'סדרי טהרה' (סי' קצ ס"ק צא) חולק עליו והאריך להוכיח שההרגשה היא רק סימן לכך שהוסת הגיעה, אך אם ידוע לנו שזו וסת אין צורך בסימן והיא טמאה מדאורייתא גם ללא הרגשה. אך רוב הפוסקים אינם מקבלים את דעתו, אלא סוברים כמהר"ם מלובלין שלעולם אשה אינה נטמאת מדאורייתא ללא הרגשה.

ובהמשך לחקירה זו מצאנו שהפוסקים דנו רבות בשאלה, כיצד להתייחס לתופעה המקיפה נשים רבות בימינו שטוענות שהן אינן מרגישות ביציאת הדם. האם נשים אלו טהורות מהתורה? הרי הן רואות דם כל חודש, והדבר ברור להן כשמש שזוהי וסת, ולכאורה לדעת המהר"ם מלובלין הן אינן אסורות מהתורה, היתכן?!

ונזכיר רק חלק מדברי הפוסקים. ה'חתם סופר' (ח"ב סי' קנט) כתב על כך:

דכל שהיא רואה דם אמרי' **חזקה דארגשה**... בשעת וסתה הידוע לנו שאז חזקה דארגשה משא"כ שלא בשעת וסתה... הדין דין אמת דכל הרואה

הדומה לווסת, אלא שהם עשויים להראות באופן לא סדיר ובלתי צפוי.

אך מכיון שדימומים אלו באים ללא הרגשה של האשה, לכאורה הם אינם אסורים מהתורה אלא מדרבנן בלבד. וכידוע, חכמים הקלו בכתמים שנמצאו בלי הרגשה בתנאים מסוימים, וכגון שגודלם קטן מכגריס או שנמצאו על בגד שאינו לבן ושאינו מקבל טומאה, ועוד.

ושאלתנו היא: האם יכולים אנו לסמוך על הקולות שמצאנו בדיני כתמים, אע"פ שברור לנו כשמש שמקור הדם אינו חיצוני, אלא הוא בא כתוצאה מפעילות הורמונאלית המתרחשת ברחם האשה, שיש בה מעין וסת?

ושאלה נוספת: אשה שנוטלת גלולה זו ויש לה פצע בצוואר הרחם או בנרתיק, האם יכולה לתלות בפצע, כאשר יש סבירות גבוהה שדימום זה אינו מהפצע אלא בגלל הגלולה?

א. ההרגשה – סיבה או סימן לטומאת נידה?

ראשית, עלינו לברר האם האשה נטמאת מדאורייתא בראיה זו שאין בה הרגשה. ואמנם סוגיא ערוכה היא בנדה (נז, ב): "בבשרה – עד שתרגיש בבשרה", וכפי שפסק בשו"ע (סי' קצ סע' א):

דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה **עד שתרגיש שיצא דם מבשרה**.

וכבר האריך הפת"ש (סי' קפג ס"ק א) במנין שלושת מיני ההרגשה השונים המצויים באשה, איזה מהם אוסר אותה מדאורייתא ואיזה מדרבנן. ובשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' ב) הסתפק

וגם בשו"ת אגרות משה (יר"ד ח"ד סי' יז סע' יב) האריך בדין זה של נשים שאין להן הרגשה, וקבע מסמרות בדבר:

נשים שאין להן שום הרגשה ביציאת הדמים הוא דבר שלא מצוי כלל, וגם שאינן מבינות (שהזכיר ערוך השולחן בסימן קפ"ג סעיף ס"א) הוא אינו מצוי כלל, דהרי חזינן דיודעות בדיוק מתי נעשו נדות וכן יודעות כשסותרות ספירתן. וה"אין יודעות" הוא רק מה הן מרגישות, אם פתיחת פי המקור או פתיחת הפרוזדור. ולכן מה שפרש"י (נדה נח, א ד"ה מדרבנן) "דלמא ארגשה ולא אדעתה" – כוונתו דמטעם זה שעלולה להרגיש רק הרגש קל **דלא תשים לבה ודעתה על כך ותשכח שהרגישה**, גזרו רבנן אף בברי לה שלא הרגישה כלל.

נמצא אפוא שאין וסת ללא הרגשה. אלא שההרגשה לעתים היא כה עדינה עד שהאשה אינה יודעת איך להגדירה. אך אם ברור לנו כשמש שזהו דם נדה אין האשה יכולה להסתמך על כך שלא הרגישה, כי מן הסתם הרגישה.

ורק בכתמים רגילים שאשה מוצאת בבגדיה יש מקום להקל, כי אמנם שם אין חשש להרגשה. כי לרוב הנשים יש וסת סדירה פחות או יותר, והן אינן צריכות לחוש לדם נידה אלא בזמן הוסת. ואנו סומכים על חזקת טהרתה של האשה, ותולים שגורם חיצוני הוא זה שגרם לכתם ולא מטמאים אותה. ורק מדרבנן גזרו בכתם גדול שנמצא על דבר המקבל טומאה, שהוא טמא.

ב. "ארגשה ולא אדעתא" במסולקת דמים

וצ"ע בנד"ד, שהאשה שופעת דם הבא מן הרחם, אך הדם בא באופן לא סדיר

בחזקת שהרגישה. אך היינו דוקא בדם ממש.

והיא הנותנת, כיון שאין האשה נטמאת אלא בהרגשה, אנו מחזיקים את האשה בכך שמן הסתם הרגישה, אלא שהיא אינה מודעת להרגשתה. אך החת"ס מסייג סברה זו, ונוקט שאין מטמאין אותה אלא בשעת וסתה וכשרואה דם ממש, ורק בכה"ג שברור לנו שמדובר בדם המחזור אנו מחזיקין אותה שמסתמא הרגישה ולא אדעתה.

ובדומה לכך כתב בשו"ת 'תשורת שי' (ח"א סי' תנז):

כל שאינה מרגשת, נ"ל משום דנחלשו החושים והדעת.

ובשו"ת 'שב יעקב' (סי' ל"ט) כתב ביתר פירוט:

ובאמת גם אני את פי נשים שאננות שאלתי אחר עיקרן דברים הללו והשיבו נשים נשים יש וטבעיות טבעיות יש, לא ראי זו כזו. יש שמרגישין הרגשה גדולה ויש שאינן מרגישות. וגם לא כל עתות שוות בהן – לפעמים ע"י הרגשה זו ולפעמים בהרגשה גדולה מזאת כנ"ל. ובכן, אם הדבר כן וודאי אם רואות ע"י הרגשה קטנה הזאת הרגשה מקרי והוא דאורייתא.

ובערוה"ש (סי' קפג סעיף סב) מילא את דבריו:

הנשים האלו אינן מבינות זאת אבל פשיטא שלכולן כן הוא רק גם זה מובן שאין כל הטבעיות שוות, ואין נפ"מ אלא בין רב למעט. אבל לכולן יש הרגשה זולת אם יש לה מזלה... והאינן מבינות או שטבען קלה אומרות שמרגישות רק זיבת דם נדה, אבל באמת זהו ממש הרגשה זו.

כתמים. זהו מצב ביניים שיש לאוסרו לפחות מדרבנן, אם לא מדאורייתא. ומסתבר שבמצב ביניים כעין זה עלינו להניח שראיה זו מלווה בהרגשה מצד האשה. ואע"פ שהיא אומרת שאין לה שום הרגשה, עלינו לומר שהרגשתה כה דקה עד שהיא אינה מרגישה בה. וגם אם אשה זו מעידה בפנינו שבזמן שהיתה לה וסת רגילה היא היתה רגילה להרגיש, אולם אין לדמות לכך וסת זו שבגלל מיעוט דמיה הרגשתה עדינה יותר.

יתרה מזו, נלענ"ד שאשה מינקת הנוטלת גלולות גרועה אפילו יותר מאשה שהתחילה ליטול גלולות וטרם הסתגלה אליהן. כידוע, אשה רגילה שמתחילה להשתמש בגלולות עשויה לעבור תקופה מסוימת של הסתגלות, והיא עלולה לדמם במהלך תקופה זו בצורה לא סדירה, עד שהיא מסתגלת לגלולה. ויש להסתפק האם לדמים אלו יש דין כתם, או שדינם חמור יותר משום שאין אז לאשה וסת אחר. אך גם אם נאמר שהקלו באשה במהלך תקופה זו ונתנו לדימומים אלו דין כתם, זאת משום שהיתה לה וסת אחרת, ולכן יש מקום לתלות שדימום זה אינו וסת אלא כתם, ואסורה רק מדרבנן. אך מניקה שאין לה וסת אחרת, הסברא נותנת לומר שזהו וסתה, ויש לאוסרה לפחות מדרבנן עד שתבדק.

אך מאידך גיסא, יש מקום גם לפקפק על עצם ההשוואה שאנו עורכים בין נד"ד לבין אשה השופעת דם כהרגלה אלא שאינה מרגישה, שהפוסקים שהבאנו לעיל מחמירים בה. שם האשה שופעת דם בשעת וסתה, ולכן סביר להניח שהיא הרגישה, אלא שאינה יודעת מה הרגישה.

ולדבריה היא אינה מרגישה דבר. מצד אחד יש להקל, כיון שאין לה כרגע וסת מה עוד שבימי מניקותה היא בחזקת מסולקת דמים. אך מצד שני ידוע לנו בודאות שהיא רואה דם, המגיע ללא כל ספק מהרחם, וחזקה שהיתה לה הרגשה כל שהיא אלא שהיא לא שמה לב לכך, וכפי שכתבנו לעיל. והדבר בולט במיוחד במניקה הנוטלת גלולה, שהדם זב בכמות קטנה והרגשתו עדינה ביותר.

ונלענ"ד להכריע לחומרא, ואדרבה היא הנותנת. דווקא משום שמדובר במניקה שאין לה וסת סדיר והריהי בחזקת מסולקת דמים, דווקא זו סיבה להחמיר ולא להקל. כי אילו היתה לה וסת רגילה גם בתקופת ההנקה, ניתן היה לתלות את הדימום בסיבות חיצוניות, ולדון אותו כדין כתמים. וזאת משום שהוסת הרגילה מוכיחה שאותו דימום שהיא רואה בין וסת לוסת אינו וסת, ומכיון שדימומים באים בלא הרגשה דין כתמים להם והיא אסורה רק מדרבנן, וממילא כל הקולות שמצאנו בידי כתמים חלים עליהם. אך מאחר ואשה מניקה זו היא בחזקת מסולקת דמים, אם כן אין לה וסת רגילה שניתן לסמוך עליה. אדרבה, עינינו הרואות שבעקבות נטילת הגלולות יש לה כעין וסת הדומה לוסת הגוף, והסיבה הסבירה היחידה לתלות בה את הכתמים היא הגלולה.

ואמנם יש סברא גדולה לומר שדימומים אלו אינם בכלל וסת הגוף, כי הם אינם מופיעים בצורה סדירה – לא בזמן, ולא בהקשר ישיר לנטילת הגלולה, ואם כן אולי אין להם דין וסת. אך מאידך, גם דין כתם אין להם, ואי אפשר להקל בכתמיה כדין

קובעין וסת...

ואעפ"י שלא באה בהרגשה דאינה טמאה אלא מדרבנן, מ"מ מדקבעה וסתה באופן כזה נחשבת כוסתה דסו"ס ראתה דם, וחייב לפרוש מאשתו בזמן שרואה דם אפילו אינה נדה מן התורה, ותו, אולי ארגשה ולא אדעתא.

העולה מדבריו, שכמות קטנה של דם המופיעה בצורת כתם ללא הרגשה אינה מטמאת מהתורה, ובזה יש ללמוד מדבריו להקל. וכמו שכתב החת"ס לחלק בין קרטין לבין דם ממש, הוא הדין שיש לחלק בין כתם לדם שופע. אך אעפ"כ נקט שאשה זו אסורה מדרבנן, וקובעת לה וסת מיום הכתם משום שברור לנו שהדם בא מן המקור, (וכע"ז כתב גם בשעורי שבט הלוי עמ' לה).

סתם הגרמ"פ את דבריו ולא פירש להדיא, האם כתמים מוקדמים אלו נידונים ככתמים רגילים שכל דיני כתם חלים עליהם אלא שהוסת נקבעת על פיהם, או שהם חמורים משאר כתמים. ונפק"מ האם יש להקל בכתם פחות מכגריס או בבגד שאינו מקבל טומאה ובבגד צבעוני, או שמא כאן יש להחמיר. ואמנם הגרמ"פ כתב במפורש שבכי האי גוונא אין לתלות במאכולת, אך לא ברור אם כוונתו לומר שגם פחות מכגריס טמא, או רק זאת שהאשה אסורה ללא בבדיקה.

ולענ"ד מסתבר יותר שכוונתו לאסור את האשה בכל מקרה, ושאיני כתם זה משאר כתמים כיון שהוסת הסמוך לו מוכיח עליו. כי אם כתם זה דינו ככל דיני כתמים, לשם מה היה צ"ל שהיא אסורה מדרבנן, הרי ברור שכתם גדול על בגד לבן המק"ט מטמא, ומאי קמ"ל. אלא מסתבר שכוונתו לאסור כתם בכל גודל ובכל בגד, ורצונו

מה שאין כן בנד"ד שיש לה כתמים ודימומים קלים, שיתכן שהם באמת באים בלי הרגשה, ואולי יש לחלק ביניהם כעין מה שכתב בחת"ס לחלק בין קרטין לבין דם ממש. אם כן, ודאי יש לחלק בין קרטין לבין כתמים. קרטין הם גושים של דם שאינם נראים בדרך הראייה הרגילה של האשה, מה שאין כן בכתמים שמופיעים כתוצאה מדם שזב כפי שדרכה של האשה לראות וסת בדרך זו, בפרט בתחילה או בסופה, וצ"ע.

ג. אשה הרואה כתמים לפני הוסת

אך גם אם נקבל את הטענה שהוזכרה לעיל – שהדימומים היוצאים מרחמה של האשה המיניקת בנד"ד אינם שקולים לדם הוסת כיון שמדובר בדימום קל בלבד – עדיין יש ללמוד להחמיר בדבר בדומה למה שכתב ב'אגרות משה', בנוגע לאשה שרגילה לראות כתמים לפני הוסת.

הגרמ"פ דן בשתי תשובות שונות (יר"ד ח"ג סי' ס' מו וסי' נא) באשה שאינה מרגישה בשעת הוסת, ודרכה למצוא כתמים על בגדיה זמן קצר קודם לוסתה. פעמים כתמים אלו גדולים מגריס, ופעמים קטנים משיעור זה, פעמים היא מקדימה יותר לראות אותם ופעמים היא מקדימה פחות. וכיון שתופעה זו חוזרת על עצמה, אם כן מוכח שדם זה בא מן המקור והוא חלק מן הוסת, ואין יכולת לתלות כתמים אלו במאכולת.

ומסקנתו של הגרמ"פ היא:

וכיון שבא מגופה הרי שייך זה לקבוע הוסת כראייה ממש שלא בהרגשה ששייך לקביעות וסת. ואף שהוא רק משהו דם, הא ודאי ראיות דמשהו דם כטיפות נמי

בגלולה כזו. אמנם ישנן נשים מסויימות שהשימוש בגלולה כזו אינו משפיע עליהן, אך אם התברר לאשה לאחר תקופת התנסות שגלולה כזו גורמת לה לדימומים, ראוי לה להמנע לגמרי מן השימוש בה בהמשך.

ובאשר לשימוש באמצעי מניעה אחרים, לא זהו המקום להכנס לסוגיא סבוכה זו, וכידוע השימוש באמצעים אחרים שאינם מזיקים להנקה, אינם מותרים לדעת כל הפוסקים, אלא במקרה של חשש לפיקוח נפש, (עיין אנציקלופדיה רפואית הלכתית ח"ה ע' מניעת הריון). וצ"ע אם יש מקום להקל בהם למינקה, שאינה יכולה להשתמש בגלולות אחרות שעלולות לפגוע בהנקה.

והנלענ"ד שמכיון שמניקה בלאו הכי סיכוייה להיכנס להריון קלושים – אם כי אחוז מסוים עשוי להכנס להריון, אך הרוב לא – א"כ אין כאן מניעת הריון ממש, אלא נקיטת אמצעי בטחון בלבד שאינו בכלל האיסור.

אלא שהלכה זו תלויה בסיבת האיסור שנקטו הפוסקים למנוע הריון – האם משום שיש בזה ביטול למצות פריה ורביה או משום השחתת זרע לבטלה.

לפי הנימוק הראשון נראה שיש להקל בתקופת ההנקה לפי הסברא שכתבנו. יתרה מזו, יתכן שבני הזוג פטורים לגמרי ממצות פריה ורביה במהלך תקופה זו, מכיון שאז היא משועבדת להניק את בנה וחייו קודמים להשתדלות בהבאת ילד נוסף. ואם כן, אין איסור במניעת ההריון מצד זה.

ברם לפי הנימוק השני לכאורה אין להקל, משום שגם במניקה יש איסור זרע לבטלה. ואין לומר שמכיון שרוב המניקות אינן מתעברות אין כאן משום הוצאת זרע

לומר שלא יחולו כאן כל הקולות של דיני כתמים.

ולכל הפחות ניתן לקבוע דבר אחד, שאשה כזו אסורה ללא בדיקה. ובודאי שאי אפשר להמליץ לאשה כזו ללבוש בגדי צבעונין, משום שהם אינם מצילים אותה מן הטומאה.

ולכאורה יש ללמוד מדבריו גם לנד"ד, שהרי גם כאן ידוע לנו מהו מקור הדימום אע"פ שמדובר בטיפי דמים מועטים, אלא שאין בו הרגשה. וגם אם אין לנו לתלות ראייה זו בהרגשה ולאסור אותה מדאורייתא, ודאי יש להחמיר בכגון זה לפחות מדרבנן, ולא להקל בדיני כתמים.

אמנם יש גם לחלק בין המקרים. בכתמים המופיעים סמוך לוסת ודאי יש צד להחמיר, משום שאחרי הופעת הכתמים האשה שופעת דם ממש, והסברא נותנת לומר שכתמים אלו מהווים סימן לוסת המתקרבת, ומשום כך האג"מ החמיר לגביהם. אך כתמים בעלמא, אף שידוע לנו שבאו מן המקור, כיון שהם בלי הרגשה אולי אינם מטמאים כוסת.

אך מאידך י"ל שאדרבה, שם הכתמים הם רק סימן לוסת הבאה אחריהם, ולכן אין לטמא את האשה מדאורייתא. אך בנד"ד יש לחשוש שמא כתמים אלו הם עצמם נחשבים כוסת, כי ידוע לנו בעליל שהשפעה ההורמונאלית היא היא הגורם הישיר והבלעדי לכתמים אלו.

ד. שימוש באמצעי מניעה אחרים למינקה

ומאחר שאנו מחמירים בדימומים המופיעים בעקבות השימוש בגלולות אלו, ולדעתנו יש לחשוש לטומאתה של האשה על ידי ראייה זו, אנו ממליצים לנשים מניקות באופן כללי להמנע מן השימוש

בחינות – מבחינת המציאות ומבחינת הדין. מבחינת הדין אנו הולכים אחר הרוב, ומתירים לה להשתמש באמצעי מניעה מפני שעל פי הרוב מינקת אינה מתעברת. ואין זה סותר את הבחינה המציאותית, ולפיה האשה יכולה לחשוש ולא לסמוך על אותו רוב. וכך מובא בשטמ"ק (ב"מ ו' ע"ב ד"ה אזלת) בשם הרא"ש, שרוב אינו וודאות אלא ספק, והתורה היא שאמרה ללכת אחר הרוב. אך במציאות – אכן נשאר ספק, ולגבי ענין זה לא אזלינן בתר רובא, (וכעין זה כתב המהר"ל, גור-אריה בראשית מד, כ ד"ה מפני).

וסברא כעין זו מצאנו בתוס' (פסחים קטו, ב ד"ה קפא) שכתבו שאע"פ שהולכין אחר הרוב לענין איסור אכילת התולעת, אין הולכים אחר הרוב בחשש סכנה. ומשמע שם שאף מותר להרוג ספק תולעת ביו"ט, כי מצד הדין יש להתייחס אל התולעת על פי הרוב כאילו איננה קיימת, ועם כל זאת יש להתייחס אליה מבחינה מציאותית כאילו היא קיימת.

מסקנות

ולכן נלענ"ד שאשה כזאת, גם אם היא מצאה כתם על דבר שאינו מקבל טומאה או על בגד צבעוני, צריכה לבדוק את עצמה על מנת לברר אם הדם יוצא מהרחם. ואם העד לא יהיה נקי היא תיאסר. ומכיון שיש להניח שאכן כך יהיה, צ"ע לשם מה להיכנס לכתחילה למצבים אסורים?

אך מכיון שלא כל הנשים הנוטלות גלולה זו סובלות מדימומים, אנו ממליצים לאשה מניקה לנסות כדור מסוג זה (ותקפיד לקחתו תמיד בזמן קבוע!), והיה אם הוא לא יגרום לה לדימומים היא תוכל להמשיך בו.

לבטלה כלל. ועד כאן לא התירו לבעלה לבוא עליה אלא בביאה רגילה ללא אמצעי מניעה שהיא ממש כדרך כל הארץ, מה שאין כן כשהם משתמשים בתכשירים שאינם כדרך על הארץ ונאסרו בד"כ על ידי הפוסקים, הרי זה כמשחית זרעו על העצים והאבנים.

ואף על פי כן יש צד להקל אפילו לסברה זו, על פי מה שהקלו הפוסקים והתירו להשתמש אפילו באמצעים אלו במקום שיש חשש לפיקוח נפש. סוף סוף גם בנד"ד יש צד של חשש לבריאותה של האשה אם תתעבר בסמוך כל כך ללידתה הקודמת, גם אם אינו פיקו"נ ממש יש בו צדדים הקרובים לכך. ולכן לענ"ד יש מקום להתיר את השימוש בתכשירים אלו בזמן הנקה, והם עדיפים מן השימוש בגלולות הנ"ל בגלל הבעיות החמורות הכרוכות בכך שיש בהם סרך דאורייתא, וכפי שכתבנו.

ובשו"ת 'בני בני' להגרי"א הענקין (סי' ל-לא) התיר להימנע מהריון נוסף בעזרת אמצעי מניעה במשך שנתיים ויותר לאחר הלידה, מפני שזוהי תקופת ההנקה שקבעו חז"ל במסכת כתובות (ס, א). ועי' נשמת אברהם (אה"ע סי' ה עמ' ס).

ובספר 'באהלה של תורה' (ח"א סי' סח) הערנו על סברא זו ממה נפשך. אם אשה זו סומכת על כך שרוב המניקות אינן מתעברות, א"כ מדוע היא מבקשת להשתמש באמצעי מניעה? ובקשתה זו מלמדת שאכן אינה סומכת על הרוב. ואם כן, כיצד תוכל לתפוס את החבל בשני הקצוות? איך נתיר לה להימנע מהריון בגלל אותו רוב, כשבעצם המעשה שהיא עושה היא מראה שאינה סומכת עליו? וכדי ליישב קושיא זו יש לומר שאין זה תרתי דסתרי, משום שרוב זה מועיל משתי

בדיקה, ואפילו בבגד צבעוני, וסביר להניח שבסופו של דבר היא תיאסר על ידי בדיקה זו.

וכתחליף לגלולה זו, יש להתיר לאשה להשתמש בזמן ההנקה בלבד באמצעים אחרים שכשרותם (וגם יעילותם) פחותה, משום שבדרך כלל נשים אינן מתעברות בזמן ההנקה.

אולם אם היא תמצא כתמים בבגדיה היא חייבת להיבדק, ואם תמצא דם אין טעם להמשיך בגלולה אלא לחפש אמצעים אחרים.

אך בין כך ובין כך, אין להתיר לה להנצל מכתמים על ידי לבישת בגדי צבעונין כפי שאנו רגילים להורות לאשה הסובלת מכתמים שלא בזמן וסתה. כי לדעתנו, אם היא תראה כתם דם על בגדה היא טעונה

סימן סט

טבילה בשבת ללא חפיפה

גבעת שאול שהסתמך על דעת הב"ח במקרה של אשה שיש לה חטטין בראשה ושכחה לחפוף את עצמה בערב שבת, ופסק שהיא רשאית לטבול בשבת כיון שהיא אינה צריכה לסרוק את שערותיה. דהיינו, שיש לסמוך על הב"ח לענין חפיפת הגוף, אך לא מצאנו שסמכו עליו לענין חפיפת השיער.

אך כאמור, פסיקה זו מנוגדת להכרעת השו"ע, וגם אחרונים נוספים חלקו עליו (עיין דרכ"ת שם). ואפילו לדעתו, המדובר באשה הסובלת ממחלה בשערות ראשה ואינה צריכה להסתרק, ורק בכה"ג יש מקום לסמוך על הב"ח. אך גם הוא לא התיר טבילה בלא חפיפה באשה רגילה החייבת להסתרק.

ואם כן, אין לנו דרך להכשיר את טבילתה בלא חפיפה כהלכתה. וכדי שלא

שאלה*

שאלני הרב מנחם בורשטיין שליט"א, ראש מכון פוע"ה: אשה נאנסה ולא חפפה את שיערה בערב שבת. האם יש דרך להתיר לה לטבול בליל שבת?

תשובה

כידוע, תקנת עזרא היא שהאשה חייבת בחפיפה קודם הטבילה, ומבואר בגמרא (נידה סו, ב) שחפיפה זו כוללת רחצה במים חמים וסריקת שערות הראש במסרק. ובדיעבד כשטבלה ולא חפפה, פסק בשו"ע (יו"ד סי קצט סע' ח) שלא עלתה לה טבילה, וכל שכן שאין להתיר לה לטבול לכתחילה. ואמנם הב"ח (שם אות ג) סבר שבדיעבד חפיפה אינה מעכבת, ובלבד שתבדוק את עצמה היטב שהיא נקיה מכל חציצה שהיא. ובפתי"ש (שם ס"ק ה) הביא בשם

* י' תמוז תשס"ה.

ואף במקום שהמים מתחממים על ידי דוד שמש ואין איסור מדאורייתא להשתמש בהם בשבת (עיין שש"כ פ"א סע' מה ובהערה קכז) – ויש המתירים להשתמש בו אפילו לכתחילה, כי המים מתחממים בחמה עצמה ולא בתולדות חמה, וכניסת המים הקרים למערכת אינה אלא בידקא דמיא בכוח שני – לכאורה יש לאסור את הרחיצה בהם. שהרי גזירת מרחצאות קיימת ועומדת גם במים שהתחממו בהיתר, ויש איסור דרבנן על כל רחצה במים חמים בשבת.

ואמנם יש מקום לדמות את הרחיצה במים שמקורם בדוד שמש לרחיצה בחמי טבריה, ורחיצה בחמי טבריה הותרה בשבת כמבואר בשו"ע (סי' שכו סע' א). שהרי גם חמי טבריה הם חמי חמה ולא חמי אור כמבואר בשבת (לט, א). מיהו, היתר זה היה מוגבל מלכתחילה רק למי מעיין הנמצאים בקרקע, אך לא במים הנמצאים בכלי. והסברא לחלק בין קרקע לכלי היא, משום שבקרקע ניכר ההבדל בין חמי טבריה למים חמים רגילים. אך באמבטיה לא ניכר ההבדל בין חמי אור לחמי חמה. ומשום כך מסתבר שאמבטיה – למרות שהיא קבועה בקרקע – אינה נחשבת כקרקע ממש אלא דינה כדין כלי, ואסור לרחוץ בה משום גזירת מרחצאות.

ועל כן נלפענ"ד, שגם המקילים ומתירים את השימוש בדוד שמש לא יתירו לרחוץ במים חמים שהוחמו בדוד זה מן הסיבה שכתבנו – שלא ניכר הבדל ברחיצה בין מים שהוחמו ע"י שמש למים שהוחמו ע"י חשמל.

וסברא מעין זו הובאה בשש"כ בשם הגרשז"א (מהדו"ב פ"א הערה קכו) כדי להחמיר ולאסור את עצם השימוש בדוד

לדחות את טבילתה עלינו לחפש דרך של היתר לחפוף את ראשה וגופה בשבת ולסרוק את שערותיה. שהרי סתם סריקה אסורה בשבת מדאורייתא, כיון שהסורק משיר נימים וזו מלאכה אסורה מדין גוזז. ומאידך, ללא סריקה יש לחשוש לקשרי השערות החוצצים ומעכבים את הטבילה מדאורייתא. וכמו כן, סתם חפיפה בחמין אסורה בשבת משום גזירת מרחצאות.

וחפיפה במים קרים אינה מועילה, אלא אדרבה, היא עלולה לסבך את השערות. מיהו, חפיפה בפושרים – אע"פ שאינה מועילה – מסתבר שחשש הסתבכות אין בה.

ואמנם ניתן להמנע מסריקת השער ולהסתפק בפספוסו ביד שהרמב"ן (הלכות נדה פ"ט הלכה ב-ג) הזכיר, דהיינו שהאשה מפרידה את השערות זו מזו כדי להתיר את הקשרים שבשערותיה. אולם פתרון זה מותנה בכך ששערה קצר וחלק, ורק אז ניתן לפספס אותו ביד ללא מסרק, ובתנאי שהאשה תבדוק אחר כך שאין עוד קשרים בשיער.

ולגבי איסור הרחיצה בחמין בשבת, אמנם רחצה זו אינה אסורה מדאורייתא אלא רק מדרבנן, אך יש להעיר שלעיתים כרוכים בה חששות לאיסורי דאורייתא. כגון, פתיחת ברז מים ממיכל מים חמים שהורתחו ע"י האש, וסתם גוף חימום חשמלי נחשב לאש. ופשוט שאין להתיר לה רחיצה בחמין שמקורם בבویلר או שמחוממים על ידי סולר כפי שמקובל במקוואות. וגם אם כיבו את מכשירי החימום קודם כניסת השבת, עדיין יש איסור בהזרמת מים קרים לתוך המים הרתחים שבדוד משום שהם מוגדרים כתולדות האור.

תבוא לטבול אחרונה לאחר שכל הנשים טבלו, ואז היא תיכנס לאחת המקואות שעודו חם עם סבון נוזלי ותשהה בה שיעור חפיפה, ואחר כך תיכנס למקוה נקיה וטבול.

אולם כל זה מותנה בכך ששערה קצר וחלק ונתן לפספס ביד ללא מסרק ותבדוק שאין קשרים בשיער.

מסקנה

ולכן, רק אם ימצא מקרה חריג כגון של אשה שאין לה שיער בראשה והשעה תהיה שעת דחק גדולה והמדובר באונס גמור יש מקום להסתמך על הגבעת שאול ולהתיר טבילה אחרי חפיפה בפושרים מדוד שמש. ולענ"ד זו צריכה להיות הוראת שעה בע"פ כדי שלא יבואו אחרים ויתירו גם במקרים אחרים. אך במקרה אחר אין עצה ואין תבונה נגד ה'.

שמש. והגרשז"א הסביר זאת בכך שמכיון שכל דוד שמש ניתן לחימום גם ע"י חשמל ובימות החורף עושים זאת לעתים קרובות, לכן יש לגזור ולאסור את השימוש במים אלו. אלא שיש מי שחולק עליו בדין זה, וסובר שאין בכוחנו לגזור גזרות חדשות.

אך מסתבר שגם המיקל בדוד שמש יודה בגזירת מרחצאות שהיא גזירה קדומה, ורק בחמי טבריה הנמצאים בקרקע התירו משום שהם ניכרים. אך רחצה באמבטיה שלנו אסורה לכו"ע, כי אותה גזרה שמא הבלנים יבואו לחמם מים בשבת קיימת כאן בכל תוקפה. כי החשש שמא ידליקו את הבוילר הוא חשש קרוב מאוד. וגזירת מרחצאות במקומה עומדת. וזאת מלבד הסברה הקודמת שהזכרנו, שאמבטיה נחשבת כמחוברת לקרקע וגזירת מרחצאות חלה עליה.

וידידי הרב שמעון בן חיים מרמת גן חשב להציע את הפתרון הבא: שהאשה

סימן ע

אוצר מקוה שנתערבו בו מים שאובים

ב. שאובין בהמשכה
מסקנה

ראשי פרקים
א. ג' לוגין מכמה כלים

* * *

האוצר התחתני רוקן כדי לנקותו, ולאחר מכן העבירו מים מהאוצר הרזרבי על מנת למלא את אותו אוצר. בזמן העברת המים לאוצר אירעה תקלה, וחלק מהמים עברו אליו דרך אוצר הזריעה ומשם דרך בריכת הטבילה עד שהגיעו לאוצר התחתני, וכל

שאלה

מקוה שיש בה שלושה אוצרות: אוצר זריעה כנהוג, אוצר השקה תחתני כשיטת חב"ד, ואוצר רזרבי המכיל כמות גדולה מאוד של מי גשמים (כמה וכמה מטרים מעוקבים).

יתחלפו, כי מי האמבטיה הם מחוממים ואינם מתערבים עם מי האוצר הקרים שתחתיהם. ולשיטתם, אין להסתמך על אוצר הזריעה כיון שרובו הוא מים שאובין, ומים אלו פוסלים את המקוה כל עוד לא התמלאו בו ארבעים סאה.

אך גם לשיטה זו צ"ע בנדון דידן אם מי אוצר הזריעה יפסלו את האוצר התחתון. שהרי מים אלו מתערבים במי האוצר הרזרבי, ואין כאן שלושה לוגים של מים שאובים הנכנסים לאוצר בפני עצמם. ואולי יש לדמות זאת לדין המערה שלושה לוגים מים שאובים מכמה כלים, שלגביהם פסק השו"ע (סי' רא סע' טו):

במה דברים אמורים, שמתחיל מכלי השני עד שלא פסק מהכלי ראשון, אבל אם פסק הראשון קודם שהתחיל השני, אין מצטרפין. ואם התחיל השני עד שלא פסק (הראשון), דוקא משלשה כלים, אבל מד' אין מצטרפין.

ובלבד שלא היתה כוונתו מתחילה ליתן את כל המים שנשפכו לבסוף, שאם כן הרי כוונתו מצרפת אותם.

מבואר אפוא שג' לוגין אינם פוסלים את המקוה כשבאו מארבעה כלים, אע"פ שהם באו ברצף אחד. ואמנם בנד"ד המים כולם באו ממקום אחד והוא אוצר הזריעה, אולם כיון שהם היו מעורבים במי הגשמים שבאו מן האוצר הרזרבי, יתכן ובמקרה מעין זה ג' לוגין אינם פוסלים. שהרי כל טיפת מים שאובין היתה מעורבת במי גשמים, ונמצא שהם לא באו למקוה כיחידה אחת. וכאן ודאי לא היתה למישהו כוונה לערב מים שאובין במקוה, אלא היתה זו תקלה בלבד.

ואמנם היה מקום לדמות את הנד"ד למערה מים שאובין מן הצרצור (מקוואות

זאת לפני שהוא התמלא בארבעים סאה ממי הגשמים. לא ידוע כמה מים עברו דרך אוצר הזריעה, אך ברור שרוב המים שבו היו מים לא שאובין. האם האוצר התחתי נפסל בכך?

א. ג' לוגין מכמה כלים

כידוע, הכשר המקוואות נעשה בדרך כלל על ידי הכנסת המים השאובים למקוה דרך אוצר הזריעה שבו ישנם מי גשמים. הכשר זה בנוי על העיקרון הנזכר במשנה (מקוואות פ"ו מ"ב):

היו בו ארבעים סאה, נתן סאה ונטל סאה הרי זה כשר.

כלומר, אין לנו לחשוש לחסרונם של מי הגשמים מן האוצר והחלפתם במים שאובים, כיון שכל יחידת מים שאובים הנזרעת באוצר הוכשרה ודינה כמי הגשמים. ואע"פ שהגמרא (יבמות פב, ב) קבעה מפורשות סייג לתהליך ההחלפה של המים – "עד רובו", דעת רוב הראשונים שסייג זה לא נאמר במים שאובין אלא בשאר משקין, וכל עוד יש ארבעים סאה במקוה ניתן להוסיף עליהם ולהחליפם ללא הגבלה. אך הרמב"ם (מקוואות פ"ז ה"ו) והראב"ד (בעלי הנפש, שער המים עמ' פח) ביארו את הגמרא כמשמעה, וסוברים שגם מים שאובים הנוספים למקוה פוסלים אותו אם שיעורם הגיע לכדי רובו, דלא אמרינן קמא קמא בטיל אלא עד רובו.

ובשו"ע (סי' רא סע' כד) פסק לקולא וכן דעת רוב הפוסקים, שאפילו נתן ונטל סאה שוב ושוב עד עולם כשר, ולא חששו כלל לדעת הרמב"ם והראב"ד. אולם מנהג חב"ד הוא לחשוש לשיטה זו, ולכן הם מקפידים שאוצר ההשקה יהיה בנוי מתחת לבריכת הטבילה. ורק במקום זה אין חשש שהמים

ובלבד שימשיך את המים על גבי משטח שאינו פוסל את המקוה, ושיעור ההמשכה הוא ג' טפחים לכל הפחות. ולכאורה תנאים אלו מתקיימים בנד"ד.

אך יש להעיר על כך מדברי הרמ"א (שם, סע' מו):

ו"א דאין המשכה מועלת אלא דוקא על גבי קרקע הראוי לבלוע בה, אבל אם המשיך על גבי רצפת אבנים שאין ראוי לבלוע בה, וכל שכן על גבי דף או כלי, אע"פ שאינו פוסל המקוה, לא מהני. וטוב להחמיר לכתחילה.

ובנד"ד בריכת הטבילה אינה ראויה לבלוע, ואם כן המשכה אינה יכולה להועיל לה. אך מכיון שיש כאן ספק אם בכלל המקוה נפסל, ניתן אולי ניתן לצרף זאת להכשיר את האוצר.

מסקנה

לכן למסקנה נראה שיש להקל בדבר, ולא להצריך מילוי נוסף לאוצר התחתי. שהרי עצם השימוש באוצר זה אינו אלא חומרא,¹ כי מעיקר הדין יש לסמוך על מנהג העולם המכשירים אוצר של זריעה לכתחילה, ואינם חוששים לחומרת הראב"ד. ויש לצרף לכך את הספיקות שהעלנו: אם המים השאובין הגיעו בכלל לשיעור של ג' לוגין, ואם ניתן כלל לצרף מים שאובין המעורבים במים שאינם שאובין. ויש לצרף גם את דעת הסוברים שהמשכה על גבי בריכת המקוה מועילה להכשיר אותו.

פ"ב, מ"ז, שפוסל את המקוה אע"פ שהמים יוצאים מכמה מקומות, וזאת משום שהמים כולם יוצאים ממקור אחד. ולכאורה הוא הדין כשנתערבו מים שאובין במי גשמים יש להחשיבם כמי שבאו מן הצרצור, אע"פ שהם יוצאים ממקומות הרבה. אבל נראה דלא דמי, כי כאן המים השאובין מעורבים ממש במי הגשמים ולא רק באו ממקומות הרבה, ואין לצרף אותם זה לזה.

יתרה מזו, מסתבר שהמים הלא שאובים היו מרובין יותר מן המים השאובין שנתערבו באוצר הזריעה, כיון שהאוצר הרזרבי גדול מאוד ומכיל כמה וכמה מטרים מעוקבים מים. ויש לצרף לזה את הספק אם אמנם נפלו לאוצר שלושה לוגים מים שאובין, וספיקא דרבנן לקולא.

ב. שאובין בהמשכה

ובנד"ד יש עוד טעם להקל, שהרי המים השאובים עברו מאוצר הזריעה לאוצר התחתון דרך הבריכה, ודינם כדין שאובין שהעבירם למקוה בהמשכה. ובכגון זה מים שאובין אינם פוסלים את המקוה בשלושה לוגין, כפי שפסק השו"ע (יו"ד סי' ר"א סמ"ד): אבל אם נגררו המים השאובים חוץ למקוה ונמשכו וירדו למקוה, אינם פוסלים את המקוה עד שיהיו מחצה על מחצה. אבל אם היו רוב מהכשרים, הרי המקוה כשר.

1. מה גם שלשיטת ר"מ הדרשן המובאת בראשונים (מכות ד) השקה לא מועילה בשני סוגי מים, כגון מים מלוחים ומים מתוקים, שאינם מתערבים זה בזה (מים מלוחים כבדים יותר). ואף כאן מים קרים שוקעים ומים חמים צפים ואינם מתערבים זה בזה.

סימן עא

אסיר שנדר לא להסתפר

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| ד. אסיר שנדר בזמן מאסרו | ראשי פרקים |
| ה. אסיר שנדר קודם מאסרו | שאלה |
| ו. כפיית התספורת על האסיר | א. נדר שנאמר בלשון שבועה |
| ז. האם יש תוקף הלכתי לעונש המאסר? | ב. עבד כנעני שנדר בזמן עבודתו |
| מסקנה | ג. עבד עברי שנדר |

* * *

להבחין בין נדרים החלים על החפצא לשבועות החלות על הגברא, מן הסתם נקט לשון איסור המתייחסת לגברא דהיינו שלא יסתפר. ובעצם, לשון זו היא לשון שבועה ולא לשון נדר. ואכן כשנשאל אם אמר לשון "קונם" השיב שבודאי לא אמר לשון "קונם", אך אינו זוכר אם אמר "אני נודר" או "אני נשבע". וגם לפי דבריו יתכן שלא אמר "אני נשבע" אלא "אני נודר לא להסתפר", אך ברי לו שלא אמר "קונם שיערי בתספורת".

ויש להעיר, שאמנם אין לו נאמנות כלפינו, ואנו איננו מחוייבים לנהוג לפי דבריו. אך מאידך, ודאי שאיננו רשאים לאלצו לעבור על מה שנראה בעינינו כאיסור ו"שוי אנפשיה חתיכא דאיסורא", ואיננו יכולים לכפות עליו לשתף פעולה בדבר הנחשב אסור בעיניו על ידי אמצעי ענישה כאלה ואחרים.

לפי דבריו הראשונים של האסיר הוא קיבל על עצמו את הנדר בלשון שבועה. והראשונים נחלקו בדבר. דעת הרא"ש (נדרים פ"א ס' ב) שנדר כזה אינו יכול לחול

שאלה

אדם אסר על עצמו בנדר שלא להסתפר במשך שלוש שנים. בתוך תקופה זו נידון על עבירה פלילית והושלך לכלא. בכלא שורת משמעת, ובין היתר אסור לאסיר להיות פרוע ראש ועליו להסתפר. האסיר דנן טוען שמכיון שקיבל על עצמו בנדר שלא להסתפר במשך שלוש שנים אין לדרוש ממנו להסתפר במהלך שהותו בכלא, והוא רואה בכך כפיה מצפונית. רב הכלא הציע לו להתיר את נדרו אולם הוא מסרב. האם נדרו תקף, כלפיו וכלפי הנהלת הכלא?

א. נדר שנאמר בלשון שבועה

ראשית, עלינו לדון האם הנדר שבו אנו עוסקים בשאלתנו נוסח כהלכה, על פי מה שנדרש בהלכות נדרים ושבועות.

לפי דבריו של האסיר הוא "נדר" או "נשבע" שלא יסתפר שלש שנים, אך הוא אינו זוכר את הנוסח המדוייק של נדרו. וסביר להניח, שמכיון שרוב בנ"א אינם מומחים בלשון נדרים, ואינם יודעים

* ניסן תשס"ב.

עצמו מסתפק שמא השתמש בלשון שבועה, ושבועה בלשון זו יכולה לחול. ולכתחילה ראוי להתיר את הנדר על ידי פתח וחרטה בפני שלושה שאחד מהם מומחה. אך מאחר שהאסיר נמצא בכלא ואין שם מומחה שיתיר לו, וגם מצד עצמו הוא אינו נוטה לשתף פעולה עם דרישות המשמעת בכלא. לכן עלינו לשאול: האם הוא בכלל צריך התרה לנדר זה, כי אולי הנדר לא חל כלל מעיקרא או שהוא פוקע עם תחילת המאסר.

ב. עבד כנעני שנדר בתקופת עבדותו

וצריך לדון האם עצם המאסר שבעל הנדר נתון בו סותר את התוקף ההלכתי של נדריו ושבועותיו, במידה והם נוגדים את הכללים המקובלים בכלא. שהרי מעצם הגדרתו של אסיר הוא אינו נחשב כבן חורין גמור, אלא מוטל עליו להיות משועבד לחיי הכלא ולחוקיו. ושאלה זו מתחלקת לשני מצבים: כשהאסיר קיבל עליו את הנדר בתוך תקופת מאסרו, וכשהנדר חל עליו קודם שנאסר כמו בנד"ד.

אך בין כך ובין כך אנו יוצאים מנקודת הנחה שיש תוקף הלכתי לחוקי הכלא, וכל אסיר חייב להשמע להם. ואמנם הנחה זו דורשת ליבון בפני עצמה, ועוד נדון בכך להלן בפרק ז.

ולאור הנחה זו, יש מקום לדמות את דינו של האסיר למה ששנינו בענין עבד כנעני (נזיר סב, ב):

ת"ד למה רבו כופו, לנזירות אבל לא לנדרים ולערכין. מאי שנא גבי נזיר דאמר רחמנא "לאסור איסר על נפשו" – **במי שנפשו קנויה לו**, יצא עבד שאין

לא מדין נדרים ולא מדין ידות. ואילו הרמב"ן (נדרים ה, ב) חולק עליו וסובר שנדר בלשון זו חל מדין יד. אך למעשה, גם הרא"ש הצריך להתיר את הנדר משום שעכשיו הורגלו האנשים לנדור בלשון זו, ואם נתיר להם לעבור על הנדר בלא התרה יבואו להקל ראש בנדרים. והמחבר בשו"ע (יו"ד סי' ר"ו ס"ה) הכריע כדעת הרא"ש, והצריך התרה מן הטעם שכתב הרא"ש, אך הביא גם את דעת הרמב"ן בשם יש מי שאומר. ועיין בביאור הגר"א (שם ס"ק כ) שנוטה לפסוק כהרא"ש. אך מכיון שהשו"ע הביא גם את דעת הרמב"ן, למעשה יש להחמיר ולחשוש לדעתו כדין ספק דאורייתא.

ואמנם יש צד להקל על פי מה שכתב הנודע ביהודה (מהדו"ת חיו"ד סי' קמה), שמחלוקת זו נוגעת דווקא למקרה שהנודר הזכיר בנדרו ולו ברמז חפץ שיש בו ממש שהנדר יכול לחול עליו. וכגון שאמר "לא אוכל" שבמאכל יש ממש, והנדר יכול לחול עליו מדין יד אע"פ שהוציאו בלשון שבועה. אבל בדבר שאין בו ממש גם הרמב"ן יודה, שהרי אפילו אם היה נודר בלשון גמורה אין כאן איסור תורה, ולפחות במקרים אלו שומעין להקל כדעת הרא"ש. ולדבריו י"ל גם בנד"ד שמכיון שתספורת היא דבר שאין בו ממש, שהרי לא הזכיר שיער אלא רק תספורת אפשר להקל.

מיהו, כבר כתבנו שגם הרא"ש מודה שיש להחמיר בנדרים אלו שהורגלו בלשונם של הבריות כדי שלא יבואו להקל ראש בנדרים, אע"פ שאין בהם איסור תורה, וצריך התרה. ובפרט בימינו שרבים מן האומרים "אני נודר" מתכוונים לשבועה, ואולי דמי טפי לכינוי. מה עוד, שבעל הנדר

בגמרא ולא את הטעם שהובא למסקנה, והדגיש שבכל מה שנוגע לנדרי אסור של העבד גופו אינו שייך לו כלל, וז"ל:

מפני שאין נפשו קנויה לו ולא יחול עליו

נדר, למה הדבר דומה לאוסר פירות אחרים עליהם.

ולשיטתו צריך לומר שזה גופא מה שלמדנו מן הפסוק "להרע או להיטיב", שכל מה שיש בו כדי להרע לאדון אינו חשוב כלל ברשותו של העבד, ונמצא שגם למסקנה הגמרא לא חזרה בה לגמרי מן הסברא של הה"א.

מיהו, ודאי שאין דמיון מוחלט בין אסיר לעבד כנעני שהרי אינו רכוש בית הסוהר, אלא יש לדמותו יותר לעבד עברי. ויש לשאול: מה דין עבד עברי שנדר נדר הפוגע בעבודתו?

ג. עבד עברי שנדר

ואם באנו ללמוד מדינו של עבד כנעני לעבד עברי – אמנם הוא שונה מעבד כנעני שהרי נפשו אינה קנויה לאדונו, אך כיון שזמנו אינו בידו וגם הוא משועבד לרבו, לכאורה יש לדמות ביניהם. שהרי גם עבד עברי קנוי במידה ידועה לרבו, כמבואר בקידושין (טז, א): "עבד עברי גופו קנוי". והרשב"א (שם ד"ה אמר רבא) כתב בשם הרמב"ן שהכוונה לקנין אסור של העבד, שרבו יכול לתת לו שפחה כנענית, וזאת מלבד הקנין הממוני של העבד למעשה ידיו. ונמצא, ששיעבודו של העבד העברי לרבו גדול כל כך, עד שהוא מפקיע ממנו את האיסור לישא שפחה. וכל שכן שהוא אינו יכול להפקיע את עצמו משעבודו לרבו על ידי נדר. ועיי"ש בר"ן (ו), א בדפי הרי"ף ד"ה ודאמרינן) שביאר בדרך שונה מעט, שהוא מותר בשפחה כנענית

נפשו קנויה לו, גבי נדרים נמי...

ומסקנת הסוגיא, שבנדרים רבו אינו צריך לכפותו משום שהנדר כלל לא חל עליו: -

מ"ט, דאמר קרא "להרע או להיטיב" – מה הטבה רשות אף הרעה רשות, יצא להרע לאחרים שאין הרשות בידו.

דהיינו, שאין תוקף לנדרו של העבד אם הדבר גורם הפסד לרבו. וכגון שאסר על עצמו מיני פירות, שהימנעות מהם עלולה להתיש את כוחו ולהביאו לידי חולשה, ובסופו של דבר עלול להגרם הפסד לרבו כתוצאה מכך. ומשום כך אנו נדרשים לבחון כל נדר ונדר לגופו, אם יש בו פגיעה בשעבודו של העבד לרבו. ולדוגמא, אם אסר על עצמו פירות מסוימים בלבד נדרו נדר כיון שיכול לאכול פירות אחרים מאותו המין, אך אם אסר עליו את מין הפירות מכל וכל נדרו אינו חל. ומאידך, אם יש מינים אחרים שיכולים לשמש תחליף נאות לפירות האסורים נדרו חל. ולעולם שעבודו של העבד לרבו גובר על האיסורים שקיבל על עצמו בנדר, כל עוד הם עלולים לפגוע בעבודתו לרבו, ולו בעקיפין.

ומהגמרא עולה שיש לחלק בזה בין נדרים לנזירות. באופן עקרוני הנזירות חלה על העבד שאף הוא בכלל הפרשה (עיי"ן רש"י שם ד"ה אלא ותוס' ד"ה יצא), אלא שרבו רשאי לכפותו לשתות יין כדי שלא יחלש, וכשיצא לחירות חייב להשלים את ימי נזירותו. אך בשאר הנדרים הנדר אינו חל מעיקרו על העבד, כיון שאין נפשו קנויה לו ונדרו סותר את שיעבודו לרבו, ואף אם יצא לחירות אינו חייב לקיים את נדרו. והרמב"ם (הל' נזירות פ"ב הל' יז) הביא להלכה דווקא את הטעם הראשון שהוזכר

להביא את עצמו לידי חולשה ורפיון, אפילו אם קיבל על עצמו את המניעה מצרכי גופו בנדר.

אך הדבר עדיין צריך עיון, אם אמנם שיעבודם של שכיר יום ועבד עברי דומים לשיעבודו של עבד כנעני לגבי דין נדר. שהרי מפשטות הסוגיא בנזיר שהבאנו משמע שדין זה לא נאמר בעבד עברי, אלא רק בעבד כנעני, ופשוט שמלמד התינוקת דומה יותר לעבד עברי ולא לעבד כנעני. ועיין במגן אברהם (או"ח סי' תקע"א ס"ק ג) שדייק מלשון הרמב"ם לחלק בין עבד כנעני לעבד עברי ושכיר יום. שהרי הרמב"ם השמיט את הדרשה שנזכרה בסוף הסוגיא "להרע או להיטיב – יצא להרע לאחרים שאין הרשות בידו", ולא הביא אלא את הלימוד שנזכר בתחילת הסוגיא "יצא עבד שאינו קנוי לעצמו" המתיחס לעבד כנעני בלבד. ואין להקיש שכיר לעבד כנעני. אין איסור אפוא על שכיר להרע לאחרים בעקיפין כתוצאה מנדרו, ושאינו עבד כנעני, לפי שגופו קנוי לרבו ולא כל כמיניה להפסידו.

ובטעם הדבר הוסיף המג"א:

וי"ל דעבד עברי כיון דיכול לחזור בחצי היום יכול לידור. ואם אין דעת רבו נחזה הימנו יאמר לו לך מעמדי, וגם עבד עברי יכול לצאת תוך זמנו.

כלומר, עבד עברי אינו משועבד לגמרי לרבו, וגם יש לו אפשרות להפקיע את עצמו מרשות רבו ע"י גרעון כסף. ומשום כך אין בנדרו משום גרימת רעה לאחרים, שהרי גם מצידו של האדון הוא אינו חייב להחזיק את העבד אצלו אלא הוא יכול לשחררו. (עין מנ"ח מצ' מב שהאדון יכול לשחרר את עבדו העברי מרצונו גם ללא גרעון כסף, וכשלעבד יש כסף הוא חייב לשחררו). וכל

משום ששיעבודו לאדון הוא קניין הגוף ממש לענין זה, ומשמע שכוונתו לקנין ממוני ולא לקנין איסורי.

וגם לדעת הרמב"ן יש להדגיש, שהיתרו בשפחה כנענית נובע מהיותו של העבד קנוי לרבו באופן ממוני. לאדון יש זכות בילדים שיוולדו לו משפחה כנענית, ומכיון שהעבד משועבד לרבו יומם ולילה ממילא הוא יכול לתת לו שפחה כנענית.

ואם כנים דברינו יצא שעבד עברי המשועבד לרבו אינו רשאי לנדור נדר שעלול לגרום לו לחולשה ולפגוע בעבודתו. נמצא שגם הוא בכלל מש"כ הרמב"ם: "למה הדבר דומה לאוסר פירות אחרים עליהם".

ומעין זה מצאנו במי שהשכיר עצמו להיות מלמד תינוקות, וז"ל הרמ"א (יו"ד סי' רמה סע' יז):

ואין למלמד לנעור בלילה יותר מדאי, שלא יהיה עצל ביום ללמד. וכן לא יתענה, או לעצור במאכל ומשתה, או לאכול ולשתות יותר מדאי, כי כל אלו הדברים גורמים שלא יוכל ללמד היטב.

אמנם בשכיר זו רק המלצה טובה, אולם למדנו מכאן שכל מי שמשכיר את עצמו לאחרים, שיעבודו המוסרי אינו מצטמצם רק לעשיית המלאכה עצמה באופן ישיר, אלא הוא משועבד גם לנהוג באורח חיים נכון, ולו באופן מוסרי. וזאת, כדי שעבודתו לא תיפגע, אפילו בעקיפין, כתוצאה מחוסר שינה או חולשה. יתרה מזו, לדעת בעל ה'תורה תמימה' (במדבר ל, הערה כה) זהו שיעבוד משפטי גמור, ואם נדר על עצמו איסור שעלול לפגוע בכשירותו לעבודה הנדר לא חל כלל, וכפי שמצאנו בעבד כנעני שאין נפשו קנויה לו. ולדעתו, זו גופא כוונתו של הרמ"א שאסור למלמד

נוגד את סדרי בית הסוהר המחייבים אותו, (וכל זאת מתוך הנחה שסדרי בית הסוהר מחייבים גם מדין תורה כמו שיבואר להלן). ואין מקום לטענה שאסיר משועבד פחות מעבד עברי לפי שלא מכר את עצמו לעבד. שהרי עקרונית ניתן להטיל על אסיר עבודה בזמן מאסרו, וכפי שמקובל במקומות שמענישים במאסר עם עבודת פרך. וגם במקום שהחוק אינו מאפשר זאת מהות המאסר לא השתנתה, ואין לך נטילת חירות ושעבוד גדולים יותר מכליאה בבית סוהר. מה עוד, שגם לאסיר רגיל יש תורנויות שהוא חייב בהן, וגם הן בבחינת שעבוד למלאכה.

אמנם יש להקשות על דברינו מצד אחר, שהרי קונמות קדושת הגוף הם, ובהדיא שנינו (כתובות נט, ב): "קונמות קדושת הגוף נינהו, וכדרבא דא"ר הקדש חזמן ושחרור מפקיעים מידי שעבוד". ורק במקום שהאשה אוסרת את מעשה ידיה על בעלה הנדר לא חל, משום "דאלמוה רבנן לשעבודיה דבעל". אך לכאורה בסתם שעבוד כמו בנד"ד, גדול כוחו של הנדר להפקיע מידי שעבוד.

אולם לאמיתו של דבר, התוס' במקום (ד"ה קונמות) נקטו שסברא זו "דאלמוה רבנן לשעבודיה דבעל" רחבה הרבה יותר, וניתן להשתמש בה בכל מקרה של שעבוד לבעל חוב. ולמעשה לא ניתן להפקיע את החוב מן המלוה על ידי קונמות, שאם לא כן כל אדם יפקיע את חובותיו מבעלי החובות על ידי נדר, ורק מטעם זה עצמו ראו חכמים לחזק את כוחו של הבעל. כלומר, אשה האוסרת את מעשי ידיה על בעלה לא מפסידה מכך דבר וכל כוונתה רק להפסיד את בעלה ולכן אלמוה לשעבודיה דבעל. אך במקום שהיא מקבלת על עצמה נדר שבו

שכן במי ששוכר פועל, הוא יכול לפטרו, ולעולם הדבר תלוי בו. וממילא, אם המעסיק אינו מפטר את העובד שנדר להתענות, הוא מקבל בכך על עצמו את ההפסד שנגרם לעבודה בעטייה של התענית.

(ויש להעיר על מה שכתב המג"א שע"ע "יכול לחזור בחצי היום". וצ"ע, הרי דין זה נאמר בפועל ולא בע"ע שהרי ע"ע קניי לשש שנים ואינו יכול לצאת אלא בגרעון כסף. שכן כל עצמו של דין זה שפועל יכול לחזור בו באמצע היום הוא משום שפועל אינו עבד כי עבד לא יכול לחזור בו. עיין ב"מ י, א ותוס' שם ד"ה כי לי ובקצה"ח סי' שלג, לכן נלענ"ד שאולי יש להגיה את מש"כ המג"א, ובמקום ע"ע הראשון יש להגיה: שכיר, וצ"ע).

עכ"פ מסקנת המג"א היא, שכל מי שיכול לצאת מתחת יד רבו יכול לנדור, אך מי שאינו יכול לצאת מתחת יד אחרים אינו יכול לקבל על עצמו נדר הפוגע בשעבודו להם שלא מדעתם.

ד. אסיר שנדר בזמן מאסרו

וכשאנו באים לדון אם לדמות אסיר לעבד עברי או לעבד כנעני, נראה שהוא דומה יותר לעבד כנעני שהרי אינו בן חורין לצאת מבית הסוהר על דעת עצמו. ועקרונית גם עבד עברי לא היה רשאי לקבל על עצמו נדר אלמלי הסברא שהבאנו שביכולתו לצאת מתחת יד רבו על ידי גרעון הכסף. ולכן נראה שהאסיר אינו רשאי לקבל על עצמו נדר הפוגע בכללי המשמעת של הכלא לאחר שהתחיל לרצות את עונשו, ואם נדר – נדרו אינו נדר. וכגון בנד"ד שאסר על עצמו שלא להסתפר, נלענ"ד שאם היה נודר כן בתוך זמן מאסרו נדרו לא היה חל, מכיון שהדבר

אוכל מצה" חלה קודם הפסח ו-"שלא אשב בסוכה" חלה קודם סוכות, אע"פ שהחגים אלו הם רק מחוסרי זמן. ולכאורה, כיון שהנדר חל בעודו אדם חופשי הוא חל גם על תקופת המאסר מדין 'איסור כולל', שחל גם על זמן המאסר אגב חלותו בזמן חירותו של האסיר, וכעין מה שמצאנו בהלכות נדרים ושבועות (שו"ע יו"ד סי' רלו סע' ה):

שבועה שלא אוכל מצה, אסור לאכול מצה בליל פסח. שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, לוקה ואוכל מצה בליל פסח. שבועה שלא אשב בצל, אסור לישוב בצל סוכה. שבועה שלא אשב בצל הסוכה, לוקה וישוב בצל סוכה.

אך גם בהנחה שנדרו של האסיר מחייב אותו, עדיין יש לשאול מצדן של שלטונות הכלא: האם נדר זה מחייב גם אותם? האם הם רשאים לספרו בעל כורחו משום שהם לא כבלו את עצמם בנדר וכפי שמצאנו בעבד נזיר, או שיש בכך איסור משום שהם מחללים את נדרו? ולכל הפחות, האם מותר להם להכריח אותו להתיר את נדרו?

ולכאורה שאלה זו שנויה במחלוקת בין הר"ן והרשב"א לבין הרמב"ם בענין מלקות במודר הנאה. וכגון שהבעל הדיר את אשתו שלא תהנה ממנו, ועבר וההנה אותה – מי מהם עובר על איסור בל יחל ולוקה?

לדעת הר"ן (נדרים טו, א ד"ה הלכה) והרשב"א (שם ד"ה ולענין פירושא) הבעל אינו לוקה כיון שהוא האוסר ולא הנאסר והרי לא עשה בעצמו שום איסור, אלא היא זו שלוקה אם עשתה מעשה. אבל הרמב"ם (נדרים פ"י ה"ב) נקט שהוא זה שלוקה כיון שהוא בעל הנדר, וכשהנה אותה עשה מעשה והתחייב במלקות, אבל היא אינה

גם היא נאסרת לא ראו צורך להאליים את שעבוד הבעל.

ולכאורה בנד"ד האסיר אסר על עצמו את התספורת, ואם כן גם לפי סברת התוס' הנדר צריך לחול, וכל כי האי גוונא לא אלמוה רבנן לשעבודו של בית הסוהר. אך לאמיתו של דבר, אילו קיבל עליו נדר זה בשעת מאסרו הוא עצמו לא היה מפסיד דבר כתוצאה מנדרו זה. כל ההפסד הוא רק של בית הכלא, שייאלץ להשלים עם הפרת מסגרת החוק והסדר שבו, ולכן מסתבר שחכמים האלימו גם את כוחה של מסגרת זו והנדר לא יוכל לחול.

יתרה מזו, גם לדעת החולקים על התוס' שלא האלימו את כוחו של בעל החוב, נלע"ד שהם מודים בנד"ד. והלא דברים קל וחומר, אם האלימו את כוחו של הבעל ולא איפשרו לאשתו להפקיע את זכותו במעשי ידיה, על אחת כמה וכמה שהאלימו את כוחו של הציבור יותר משל הבעל שלא יפקיעו האסירים את כח הציבור על ידי נדרים. שאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה, שכל אסיר ינדור נדרים ויגרום אנדרלמוסיה לכל מערכת הענישה. ומאחר שמצינו שלציבור יש כח לחייב בשבועה את כל הציבור (עין תשובת רש"י סי' מז ושו"ע יו"ד סי' רכח סעיף ג), כל שכן שהציבור יכול להפקיע נדר של יחיד הפוגע בסדרי הציבור.

ה. אסיר שנדר קודם מאסרו

ועתה עלינו לדון בנדרו של האסיר שלפנינו, שנדר אותו עוד בהיותו חופשי, קודם מאסרו. ופשוט שעצם המאסר אינו מפקיע את נדרו למפרע. יתרה מזו, נלענ"ד שאפילו לאחר שנגזר דינו הוא רשאי לקבל על עצמו איסור בנדר, וכפי ששבועה "שלא

על עצמו. שהרי בודאי משמעות נדרו אינה מצטמצמת רק לתספורת שעל ידי עצמו, אלא כלול בה גם איסור רחב יותר שלא ילך לספר להסתפר, וכפי שמקובל בדרך כלל שהתספורות נעשות ע"י אחרים. ומסתבר לומר שגם אם אינו הולך מרצונו הטוב אל ספר הכלא, עצם ישיבתו לפני הספר בלא התנגדות יש בה משום סיוע לתספורת, והדבר אסור עליו מחמת נדרו ועליו להביע התנגדות לתספורת ולהמנע משיתוף פעולה בכל דרך שאינה כרוכה באלימות.

ומצאנו כעין סברא זו בשו"ע (יו"ד סי' קפא סע' ד) שאם נכרי הקיף את ישראל גם הניקף עובר, אע"פ שלא מטה עצמו אליו ואינו מסייע לו. וכמו כן יש לומר בנד"ד שאם מספרים את האסיר בעל כרחו והוא אינו מתנגד, שדי בזה כדי שהוא יעבור על נדרו. ושמא יש לחלק בין איסור הקפה לאיסור נדר. איסור הקפה נזכר בתורה בלשון רבים – "לא תקיפו" כדי לכלול בו גם את המקיף וגם את הניקף, ולעומתו האיסור לעבור על הנדר לא נזכר אלא בלשון יחיד – "לא יחל דברו", וזה לא חילל את דברו בכך.

ויש לתלות שאלה זו במחלוקת הש"ך והט"ז בענין אמירה לנכרית לקצוץ את צפורניה של הטובלת בשבת. הט"ז (יו"ד סי' קצח, ס"ק כא) אסר על הטובלת להושיט את ידה לנכרית כדי שתקצוץ את ציפורניה, משום שבזה היא מסייעת לה לקצוץ ציפורניים בשבת, ואי אפשר לה להמנע מלסייע. אך הש"ך (שם בנקה"כ) חולק עליו, וסובר שמסייע כי האי גוונא אין בו ממש, ושאיני ניקף משום שהתורה כללה אותו בכלל האיסור, ד"לא תקיפו – אחד המקיף ואחד הניקף במשמע" (מיר נז, ב). ומסקנת

לוקה כיון שלא נדרה כלל ולא שייך בה הציווי "לא יחל דברו".

ובנד"ד, נדרו של האסיר שלא יסתפר מגביל למעשה את פעולתם של שלטונות הכלא, והריהו כמי שהדיר את זולתו. ולדעת הר"ן והרשב"א האיסור חל על מי שיספר אותו כיון שקיום הנדר וחילולו תלוי במעשיו, ואם כן שלטונות הכלא מנועים מלספרו בכפיה כדי שלא יחללו את נדרו. ואילו לדעת הרמב"ם הנדר אינו מחייב אלא את האסיר ורק הוא זה העובר על נדרו, ומאחר שהוא אינו עושה מעשה אינו לוקה. אלא שאם הסוהרים יספרו אותו בהסכמתו, נמצא שהם יעברו על איסור "לפני עיור לא תתן זכשול", משום שלו עצמו אסור להסתפר.

ו. כפיית התספורת על האסיר

ולכאורה יש מקום להתיר לשלטונות הכלא לספר את האסיר בעל כורחו, ולא משום שמותר לנו להכשילו בתספורת האסורה עליו, אלא משום שבדרך זו אפילו הוא עצמו אינו עובר על נדרו. שהרי מלכתחילה נדרו אינו מתייחס לאחרים אלא אליו בלבד, דהיינו שהוא זה שקיבל על עצמו שלא יסתפר, אך מעולם לא קיבל עליו איסור בעצם התספורת. ונמצא, שמלכתחילה נדרו לא חל על אנשים אחרים המספרים אותו בעצמם אפילו לדעת הר"ן והרשב"א, וגם אם יספרוהו בעל כורחו הוא לא יעבור על נדרו.

מיהו עדיין צ"ע, האם אינו נחשב כמסייע לתספורת, אפילו בשעה שאינו משתף פעולה, כל עוד אינו מתנגד לה בכח, ודינו כאילו הוא הסתפר בעצמו. ואם אמנם הוא נחשב בכה"ג כמסייע, פשוט שהדבר אסור עליו כחלק מן הנדר שקיבל

אך לאחר העיון נראה שנדרו אינו כולל תספורת מעין זו שנכפית עליו בעל כרחו, ועדיין י"ל שלא לזה התכוון וכל כוונתו היתה שלא ילך ביוזמתו להסתפר. ובשעת הנדר ודאי לא העלה על דעתו שיווצר מצב שיקחו אותו להסתפר שלא מרצונו, ומסתבר שאדעתא דהכי לא נשבע, (אם אכן לא העלה על דעתו אז שיידון לעונש מאסר). אך כאשר הספר בא אליו ומספר אותו בלי הסכמתו אין זה בכלל הנדר, ולכל היותר יש כאן רק איסור דרבנן של מסייע דרבנן, (אם נאמר שרבנן אסרו על סיוע במלאכה דאורייתא). ובלאו הכי צ"ע אם גזרות דרבנן שנגזרו על איסור הקפה חלות גם על נודרי נדרים.

אך אם הוא יהיה פסיבי לחלוטין נראה שאין כאן אפילו נדנדו איסור משום מסייע, כי מסייע הוא כעין מה שמצאנו בביצה (כב, א), דהיינו שעושה מעשה כגון שמאמץ ופותח את עיניו לקלוט את הסם, וכגון אשה המושיטה ידה לקצוץ את ציפורניה (עיין נקוה"כ יר"ד סי' קצח), ולא כשהוא יושב לפני הספר באופן פסיבי לגמרי כבול עץ בעלמא.

ז. האם יש תוקף הלכתי לעונש המאסר?

בכל דברינו עד כה הנחנו שעונש מאסר הוא לגיטימי, ויש בכח השעבוד הכרוך בו לעכב את הנדר מלחול. אך הא גופא צ"ע, זאת מניין לנו? הרי לא מצאנו שעונש המאסר נזכר מפורשות בתורה? ויש מקום לטענה שכל עונש המאסר אינו חוקי על פי ההלכה, ועל אחת כמה וכמה שאין סמכות לבית הסוהר להפקיע נדרים שהאסיר נודר. ואכן, מצאנו סברא שכזו ב'אגרות משה' (או"ח ה סי' ט' אות יא) שאסר להתלונן על

הש"ך היא שיש להתיר לה להושיט את ציפורניה, משום שמדובר באיסור דרבנן ולפחות שם קי"ל שמסייע אין בו ממש, (אם כי הוא סובר שגם באיסור דאורייתא היה מקום להתיר). ועיין בשו"ת 'שבות יעקב' (חלק ב סימן ח) שהכריע להלכה כדעת הש"ך, והתיר לטובלת לסייע ליטול את ציפורניה באיסור דרבנן בלבד, וכגון שהנכרית נוטלת אותן ביד אך לא בכלי.

אך גם לדעת הש"ך שהתיר מסייע באיסור שבת דאורייתא, נראה שאין ללמוד משם לשאר איסורים. שכן איסור מלאכה בשבת הוא איסור גברא, ויש סברא לומר שהאיסור חל רק על העושה את המלאכה במו ידיו, אך לא על זה שמסייע לו בלבד. מה שאין כן באיסורי חפצא, שם הסברא נותנת לאיסור על המסייע לעבירה, שהרי סוף סוף בסיועו נעשה איסור והתוצאה מתייחסת גם אליו. ומצאנו שחילקו בכה"ג בין שבת לשאר איסורים בענין גרמא, והקלו בגרמא בשבת יותר משאר איסורים כיון שמדובר באיסור גברא, (עיין שבת קכ ב, אג"ט חורש יב יב, צפנת פענח מכות כא וחז"א ב"ק סי' לו א).

ואמנם בנד"ד עסקינן בשבועה שהיא איסור גברא (שהרי כאמור זוהי בעצם שבועה ולא נדר) והיה מקום לדמות אותה לאיסור מלאכה בשבת ולהקל במקום מסייע. מיהו יתכן שכוונתו היתה שתער לא יעלה על ראשו ושלא יהיה מסופר, א"כ גם סיוע הוא בכלל שבועתו. ואם כן, אין היתר לספר את הנודר בעל כרחו משום שהתספורת אסורה עליו מחמת נדרו, אפילו באופן זה, ועליו להתנגד לה בכל כוחו. לא מבעיא לדעת הט"ז, אלא אפילו גם לדעת הש"ך.

וזה שמכרן לו **גופן קנוי** לו כעבדים עבריים שנמכרו לו ע"י גבאי המלך, וכי נפקי גיטא דחירותא הוא דצריכיין. ומשמע שהמלכות באומות העולם רשאית לשעבד עבריינים לגופם, והיא יכולה להעביר זכות זו אפילו לגובים פרטיים. ומסתבר שגם מלכות ישראלית יכולה לעשות זאת, מק"ו: ומה גוי שאינו יכול לקנות אדם לגופו אלא רק למעשי ידיו (גיטין לה, א), ואעפ"כ מלכות נוכרית יכולה לשעבד עבריינים לגופם – ישראל יכול לקנות עבד לגופו ואפילו כשהוא ישראל, ק"ו שמלכות ישראלית יכולה לשעבד אדם מישראל לגופו. וכידוע, דין זה נוהג עקרונית גם בזמן הזה אע"פ שהיובל לא נוהג (עיין הגהות מיימוניות תשובות השייכות לס' קניין סי' ל"א שלדעת המהר"מ מ"ר"ב שכיר דינו כעבד עברי לדינים מסוימים גם בה"ז). ולולי דמסתפינא, היה נראה לענ"ד שגם הגרמ"פ אינו שולל את השימוש בעונש המאסר באופן מוחלט, וכל התנגדותו לענישת הגוף מתייחסת למקרים שההלכה מטילה עונש ממון בלבד, שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. ואכן צדקו דבריו לגבי גנב, שכן מדין תורה ודאי עונש ממון עדיף על עונש הגוף, כי הקרבן יקבל פיצוי על הנזק שנעשה לו. אך יש מצבים שבהם אין ברירה אלא להעניש אדם במאסר, כגון: רוצחים, אנסים, לסטים מזוין וכדומה משום שהם מסוכנים לציבור, ורק מאסר יכול להגן על הציבור מפניהם. ועל כך הוסיף הרשב"א שגם כפיה על המיסים מצדיקה שימוש באמצעי ענישה גופניים כמו שעבוד לעבודה. ובכגון זה אולי גם הגרמ"פ יודה שיש מקום בזמננו לכליאת עבריינים אלו במאסר על פי ראות עיני הדיין.

גנב בפני ערכאות בגלל החשש שמא יטילו עליו עונש מאסר, ועונש זה אינו כדין כיון שיש בו עונש לגוף.

אך במחילת כבודו של הגרמ"פ זצ"ל, יש להשיג על דבריו ממה שכתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ד ה"ט):

וכן יש לו (לדיין) לכפות ידים ורגלים ולאסור בבית האסורים ולדחוק ולסחוב על הארץ. שנאמר "הן למות הן לשרוש הן לענש נכסין ולאסורין".

כלומר, יש מקום לדיין להרחיב את הענישה המפורשת בתורה ולהוסיף עליה עונשים נוספים על פי צורך המקום והשעה. ובכלל עונשי הגוף שהרמב"ם מונה הוא מזכיר גם את עונש המאסר. ואם כן, יש בסיס הלכתי להצדיק את השימוש בעונש זה, אע"פ שעונש המאסר לא נזכר במפורש בתורה. (ועיין מאמרו של הרב אליעזר ולדנברג בצומת התורה והמדינה סוף ח"א. ובמש"כ באהלה של תורה ח"ד סי' טו. והרב דוד בליין ב'אור המזרח' גליון לח הוכיח מב"מ פד שאסור להעניש אדם בעונש גוף. אך לענ"ד יש לפקפק בראיה זו כיון ששם מדובר בעונש מוות ולא בעונשי גוף אחרים).

וכמו כן, יש להוכיח שהמדינה רשאית לשעבד עבריינים בגופם מן הרשב"א ביבמות (מו, א). הגמרא שם עוסקת בדרכי הכפיה שהיו מצויות בין גובי המיסים, ואחת מהן היתה לשעבד לעצמם את המתחמקים מתשלום המס, משום ש"מלכא אמר מאן דלא יהיב כרגא משתעבד למאן דיהיב כרגא". וז"ל הרשב"א:

ואי לאו דמסתפינא אמינא דישראלים נינהו... דמורהקניהו דהני בטפסאי דמלכא מנח, דעל דעת כן הן באים לדור בארצו, וכאילו לקחם במלחמה שיש לו בהן קנין גוף, דכתיב "וישב ממנו שבי".

שביניהם גם פורעי חוק המהווים סכנה חמורה. ולא יתכן שאסיר ינדור על עצמו נדרים המפקיעים את חוקי הכלא.

מסקנה

מאחר שהעלינו למסקנה שיש תוקף הלכתי לעונש הכליאה במאסר, וכללי המשמעת הנוהגים בו מחייבים את כל האסירים מעיקר הדין, אין ביכולתו של אסיר לקבל על עצמו נדר המנוגד לכללים אלו ונדרו אינו חל מעיקרא. ברם, במקרה שלפנינו האסיר קיבל על עצמו בנדר את האיסור בתספורת קודם מאסרו, ונדרו מחייב אותו גם לאחר שנאסר. לכן, הוא אינו רשאי לשתף פעולה עם שלטונות הכלא ולהמציא את עצמו באופן אקטיבי בפני ספר הכלא, אלא לנהוג בפסיביות גמורה. לעומת זאת, הנהלת הכלא אינה צריכה לראות את עצמה מחוייבת לקיים את נדרו, ומותר לה לספר אותו בכפיה כל עוד הוא אינו נדרש לשיתוף פעולה אקטיבי. ומכל מקום ראוי לרב בית הכלא לשכנע אותו שיתיר את נדרו מרצונו החופשי.

ולכן, אם אפשר למצוא דרך להתיר את נדרו – עדיף. אך אם לא, הסוהרים רשאים לספר את האסיר דנן בעל כרחו, ובתנאי שהוא לא ישתף פעולה עם הסוהרים והספר. וכל עוד הוא פסיבי לחלוטין אין לחשוש כאן אפילו משום מסייע. ואכן יש להניח שכך יתנהג שהרי הוא מתנגד לתספורת.

אכן, הבחנה זו יכולה להצביע על הבדל מהותי בתפיסת התכלית של עונש המאסר בין דין התורה שנוטה להשתמש בו רק בלית ברירה, לבין השימוש הנרחב שהגויים עושים בו בערכאותיהם. לפי תפיסת התורה תפקידו העיקרי של בית הדין בדיני ממונות הוא "להציל עשוק מיד עושקו", ועליו להעמיד לנגד עיניו את טובתו של הקרבן שנפגע ממעשיו של העבריין ולא את טובתה של החברה כולה. הקרבן של הפשע לא ירויח דבר מענישה גופנית שתוטל על הפושע, חוץ מסיפוק רגש הנקמה הבווער בו, וטובתו האמיתית היא לקבל פיצוי ממוני. ולכן התורה מעדיפה תשלום ממון בתורת תשלומי נזק גזילה וחבלה, ואפילו בתורת קנס כמו כפל וחמישים כסף וכדומה. וכך יש לפרש את דברי הגמרא במכות (ד, ב): "בפירוש ריבתה התורה חובל לתשלומין ולא למלקות". כי במלקות אמנם יש עונש חמור לפושע אך אין בהן שום תועלת לקרבן העבירה.

ומאחר שעונש המאסר אינו מביא תועלת לקרבן משום שהוא עונש גופני, התורה לא הזכירה אותו במפורש. אך במקום שבו הוא נדרש לטובת החברה, כדי להרחיק ממנה פושעים מסוכנים, יש לו תוקף הלכתי לכל דבר וענין.

ובכלל הלכה זו שיש אפשרות להשתמש בעונש המאסר בדלית ברירה, נלענ"ד שיש תוקף הלכתי גם לכללי המשמעת הנוהגים בכלא. כללי בית הסוהר חייבים להיות נוקשים, שאם לא כן לא יהיה ניתן להשליט סדר ומשמעת על האסירים,

סימן עב

נדר בכתב

- ראשי פרקים
 א. נדר להינשא וללדת – האם יכול לחול?
 ב. האם נדר בלשון שבועה תופס?
 ג. האם נדר בכתב תופס?
 ד. התרת הנדר שלא בנוכחות השותף לנדר מסקנה

* * *

שאלה

שמים, ובאופן מעשי היא גם מותנית בכך שהיחסים שביניהם יהיו תקינים. ואמנם, החלק הראשון של הנדר כבר התקיים בזמן הנישואין, ולא בכך אנו עוסקים בשאלתנו. אך משום שגם חלק זה נכלל בנדר, עלינו לדון אם הנדר כולו אינו בכלל הנודר לקיים את המצוה, שלגביו שנינו במסכת נדרים (ח, א):

א"ר גידל א"ר מנין שנשבעין לקיים את המצוה, שנאמר "נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך". והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, אלא הא קמ"ל דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה.

ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו – נדר גדול נדר לאלהי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה. מאי קמ"ל דאפי' זרוזי בעלמא, היינו דרב גידל קמייתא. הא קמ"ל, כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה.

לדעת רוב הראשונים, חידושו של רב גידל במימרא הראשונה הוא: שאדם יכול ורשאי להישבע לקיים מצוה, ושבועתו חלה. ואע"פ שהשבועה אינה צריכה לחול כיון שבלאו הכי הוא מושבע ועומד לקיים מצוה זו בכלל כל המצוות, הני מילי לעניין

זוג צעיר שבא בברית הנישואין חתם ביחד על מסמך שבו נכתב: "בזאת אנו נודדים להינשא זו לזה, לבנות בית נאמן וללדת שלושה ילדים". אך לאחר זמן מועט הנישואין עלו על שרטון ובני הזוג נפרדו זה מזו, וכיום הם אינם מדברים האחד עם השני. ועתה האשה שואלת: האם היא צריכה להתיר את נדרם המשותף?

השבתי לה, שאם אמנם יש צורך להתיר את הנדר, יתכן שההתרה צריכה להעשות בפני האיש. אך היא, נפשה בשאלתה, שגם אם יש צורך בהתרת הנדר, לחפש דרך התרה שלא תיעשה בנוכחותו, כי במערכת היחסים שנוצרה ביניהם היא אינה מסוגלת לראותו.

מה דינו של נדר זה?

א. נדר להינשא וללדת – האם יכול לחול?

ראשית, עלינו לדון בתוכנו של הנדר שלפנינו, לאחר מכן בצורתו, ולבסוף בהתרתו.

מצד תוכנו של הנדר, נדר זה נראה כבעייתי מכמה כיוונים. הן משום שהתחייבויות שבני הזוג קיבלו על עצמם הן מצוות שבלאו הכי הם כבר מחוייבים בהן, והן משום שהתחייבות ללדת ילדים אינה תלויה רק בהם אלא בעיקר בידי

ההתחייבות להנשא היא מצוה גמורה המוטלת על האיש, ושבועתו היא בגדר שבועה על המצוה. אך לכאורה הוא אינו מחוייב בהכרח לקיים את המצוה דווקא על ידי אשה זו.

מיהו, יתכן לומר שברגע שבחר באשה זו כמתאימה לו חלה עליו המצוה לשאת אותה דווקא. ומעיקר הדין כופין עליו להנשא כדי לקיים מצות פריה ורביה, אע"פ שנהגו בזה"ז שלא לכוף על הזיווגין, (עיין רמ"א אבה"ע סי' א סע' ג ובפח"ש).

וסברא כעין זו מוסרים בשם הרמ"מ מקוצק לענין מצות ת"ת שנזכרה בסוגיתנו. אמנם מצד מצות תלמוד תורה אדם אינו מצווה לשנות פרק זה דווקא, אך מאחר שנשבע "אקום ואשנה פרק זה" וגילה דעתו שהוא מעוניין ללמוד כרגע דווקא פרק זה, מצות לימוד תורה מחייבת אותו ללמוד דווקא פרק זה, שהרי "אין אדם למד אלא במקום שלבו חפץ", (ועיין הקדמת חתנו הר"א מסוכאצ'וב לאגלי טל). וכמו כן "ל בנד"ד. כדי לקיים מצות פו"ר האיש אינו מחוייב לשאת אשה זו דווקא, ובוודאי שאין לכפות עליו לחיות עם אשה שהוא אינו חפץ בה, אך מאחר שגילה דעתו שהוא חפץ באשה זו חלה עליו החובה לקיים בעזרתה את מצוותו לאלתר, ואף יתכן שכופין אותה עליו¹.

ונמצא, שהנדר חל על האיש ממה נפשך, אם הוא מצווה לשאת אשה זו דווקא, נדרו חל עליו ככל שבועת זירוזין לקיים מצוה,

קרנן שאם יחלל את שבועתו לא יתחייב בקרבן על שבועת שוא, אולם מלקות יתחייב. יתרה מזו, אפילו לכתחילה ראוי לו לאדם לקבל על עצמו שבועות מעין אלו, כדי לזרז את עצמו לקיים את המצוות, והוא אינו צריך לחשוש להזכרת שם שמים לבטלה. וכך נפסק להלכה, ששבועה חלה מדאורייתא על עיקר המצוה, אע"פ שהנשבע כבר מושבע ועומד לקיים מצוה זו מהר סיני.

ובמימרא השניה בא רב גידל לחדש שיש אפשרות לשובעה לחול על המצוה מטעם נוסף, משום שיש בה תוספת על השעבוד לעיקר המצוה בפרט זה או אחר. וכגון, שאדם נשבע לקיים פרט מפרטי המצוה, שאלמלי השבועה היה יכול להיפטר ממנו ולא לקיימו. והא קמ"ל שהשבועה חלה עליו ככל שבועה רגילה, וממילא אם יחללה יתחייב בקרבן.

(ויש להעיר, שכבר הראשונים התקשו אם מדובר בנדר כפשטות הגמרא או בשבועה כפי שעולה מן הניסוח האקטיבי, ועוד נדון בזה לקמן בפרק ב כיון שגם בנד"ד התעוררה בעיה דומה האם מדובר בנדר או בשבועה).

נבדוק אפוא את הנדר שלפנינו לאור הסוגיא הנ"ל, הן מצד הבעל והן מצד האשה.

מצד הבעל, הנדר "להינשא זה לזו" כולל שני חלקים: עצם ההתחייבות להנשא, ובאופן ספציפי – ההתחייבות שלו לשאת אשה מסוימת זו דווקא. ולכאורה עצם

1. **הערת הרב יעקב אפשטיין:** בתוספות (תענית ח ע"א ד"ה בחולדה) מביא: "מעשה היה בנערה אחת היתה רוצה לילך לבית אביה והיה בור בדרך ונפלה, ובא בחור אחד ואמר: אם אני אעליך תנשאי לי אמרה לו הן **ונשבעו** ביניהן שהוא לא ישא אשה אחרת והיא לא תנשא לאיש אחר. ואמרו מי מעיד בינינו והיתה חולדה אחת הולכת לפני הבור ואמרו אלו שנים בור וחולדה יהיו עדים בינינו

ורק לדעת הרמב"ם (אישות פ"א ה"ב) האיש מצווה גם בנישואין.

על כל פנים, ההתחייבות ההדדית של בני הזוג "להנשא זה לזו" יכולה לחול עליהם כנדר וכשבועה מדאורייתא, והיא אינה סותרת את הנדר כולו. אך כאמור, חלק זה של הנדר כבר התקיים בעת נישואיהם, ועיקר הדיון ההלכתי נסוב על החלק האחרון שבו התחייבו ללדת שלושה ילדים. ובאשר להתחייבותם: "להקים בית נאמן" – לא ברור מה היתה כוונתם בהתחייבות זו ולמשך כמה זמן, ויתכן שהם כבר קיימו חלק זה בתקופה הראשונה של נישואיהם, קודם שעלו על שרטון.

באשר להתחייבות שקיבלו על עצמם ללדת שלושה ילדים, נלענ"ד שנדרם אינו יכול לחול. מצד מצות פרו ורבו דאורייתא, הרי האיש מצווה מהתורה רק בהולדת בן ובת, והילד השלישי שיוולד לאחר מכן אינו בגדר מצוה המפורשת בתורה. ונמצא, שנדרו מורכב מנדר מצוה ומשבועה רגילה, וכל אחד מן החלקים חל באופן אחר. והשאלה היא: האם מצינו בכלל נדר כזה? ויש להדגיש, נדר זה אינו בכלל "נדר שבטל מקצתו – בטל כולו", שהרי כאן הנדר לא בטל, אלא שהוא חל בשני אופנים, וצ"ע. ומאידך, מצידה של האשה הרי היא אינה

ואם יפר את שבועתו יתחייב מלקות, אע"פ שאינו חייב קרבן שבועה. ואם הוא אינו מצווה לשאת אשה זו דווקא, השבועה לשאת אותה ודאי חלה עליו ככל דבר הרשות, ואם יפירנה יתחייב בקרבן.

ולגבי האשה, הדבר פשוט עוד יותר מהשבועה חלה עליה כיון שהיא פטורה ממצות פריה ורביה. אמנם לדעת הר"ן (קידושין מא, א) גם היא מקיימת מצוה בעצם הנישואין לפחות בזה שהיא מסייעת לאיש לקיים את מצותו, ומכיון שהאיש מעוניין לקיים את המצוה דוקא בעזרתה ממילא היא חייבת לסייע לו, שאל"כ לא יוכל לקיים את המצוה. אך סוף סוף מצוותה אינה מפורשת בתורה והיא אינה מושבעת ועומדת לכך, והדבר דומה למש"כ הר"ן בסוגיה זו לעניין מצות תלמוד תורה, שבתורה לא נאמר "והגית בו יומם ולילה" אלא רק "בשכבך ובקומך" ולכן השבועה יכולה לחול על פרק זה. והוא הדין שגם בנדר נדרה חל, ואם תפר את שבועתה תתחייב בקרבן.

יתרה מזו, לדעת הרא"ש (פ"ק דכתובות סי' יב) – אפילו האיש שמצווה בפו"ר אינו מוכרח לקחת אשה זו בתורת נישואין כדת משה וישראל, אלא יכול לקיימה גם בפילגש ולצאת ידי המצוה המוטלת עליו.

והלכו לדרכם. והיא עמדה בשבועתה והוא נשא אשה אחרת וילדה בן באת חולדה ונשכתו ומת וילדה לו בן שני ונפל לבור ומת, אמרה לו אשתו מה זה המעשה שהגיע לנו שלא כשאר בני אדם נזכר השבועה וסיפר לאשתו כל המעשה אמרה לו א"כ חזור וקחנה וכתב לה גט והלך ונשא את הבתולה והיינו דאמרי המאמין בבור וחולדה שהעמידו עדותן".

תשובת המחבר: את "נדרם" להתחתן הם קיימו אך אינם יכולים להמשיך את חייהם המשותפים. האמנם קיום נדר מחייב לזוג לחיות יחד כאשר הדבר גורם רק למיתת ילדים לסכסוך ולביטול מצות "ואהבת כמוך" ומצוות אחרות ולהשחתת מידות?! מסתבר שעדיף להתיר את הנדר מאשר לקיימו בתנאים אלו.

ובשו"ע (יר"ד סי' רו סעי' ה) הכריע להלכה כדעת הרא"ש וסיעתו, אך הביא גם את דעת הרמב"ן כדעת יחיד.

ובפתחי תשובה (שם ס"ק ב) הביא את תשובת ה'נודע ביהודה' (מה"ת יר"ד סימן קמה) שהעיר על סתירה בדברי הרמב"ן, בין מה שכתב בחידושו לבין מה שכתב בתשובותיו.

וכדי ליישב סתירה זו, הנוב"י מחלק בלשונות השבועה עצמם, בין לשון המשתמעת לאיסור על החפץ לבין לשון שמשמעת לאיסור על האדם בלבד. ומסקנתו אליבא דהרמב"ן, שכל היכא שנדרו מתייחס לדבר שאין בו ממש אין לו תוקף מדאורייתא אלא מדרבנן בלבד, ויש להתיירו לצורך מצוה.

ונמצא לדבריו, שבנד"ד אף הרמב"ן מודה שהנדר לא חל, כיון שהוא מתייחס אל הגברא בלשון קום ועשה, ואינו נחשב אפילו לידות נדרים מהתורה כיון שההתחייבות של בני הזוג ללדת ילדים אינה מתייחסת לשום חפץ ממש, ולכל היותר יש כאן נדר מדרבנן בלבד.

ואמנם, היה מקום לתת תוקף לנדר בנד"ד משום נדרי זירוזין, שיכולים לחול משום נדר או משום ידות לשבועה אע"פ שאינם מתייחסים כלל לחפצא, וכמו באומר "אקום ואשנה פרק זה". שהרי ודאי מצוה גדולה היא להנשא ולהקים בית נאמן, ולקיים בו מצות פריה ורביה

מצווה מדאורייתא אפילו בלידת הילד הראשון, ושבועתה היא שבועה גמורה.

אולם לאמיתו של דבר, יש טעם הרבה יותר חזק לומר שהנדר של שניהם אינו נדר, כיון שקיומה של התחייבות זו אינו בידם. וכי לידת הילדים תלויה בהם? לכל היותר הם יכולים לקבל על עצמם בנדר שלא יעשו מעשה מצידם כדי להימנע מלהביא ילדים לעולם, אך ודאי אין באפשרותם לנדור בצורה חיובית ללדת ילדים, כי אין הדבר בידם כלל.

נמצא איפוא שהנדר על הנישואין יכול לחול, אם מדין נדרי זירוזין אם מדין שבועה ממש, אך נדר זה כבר התקיים, ואילו הנדר ללדת לא חל כלל².

ב. האם נדר בלשון שבועה תופס?

כמו כן, יש לדקדק בלשון הנדר כפי שהאשה הציגה אותו בפנינו, שכולו מורכב מהתחייבויות הנוגעות לפעולות הבאות: "להינשא, לבנות בית, וללדת". לשון זו אינה מתייחסת לחפצא כמו שמצאנו בשאר נדרי איסור, אלא לפעולתיהם של בני הזוג שהם מתחייבים לעשותם בקום עשה כחובת גברא. ולכאורה לשון זו מתאימה לשבועה ולא לנדר.

בתשובה הקודמת הבאנו את מחלוקת הרא"ש והרמב"ן בשאלה היכא שנדר בלשון מעין זו.

2. לענ"ד יש להוסיף עוד טעם למסקנה זאת, שכן מסתבר שההתחייבות ללדת ילדים כפופה מטבעה לעצם קיומם של חיים משותפים בין בני הזוג, והיא פוקעת מאליה במצב של פרידה, ותנאי זה הוי כ"דברים שבלבו ובלב כל אדם".

בגדר אמירה הנדרשת בעדות. ולעומתו, ר"ת (הגה"מ לרמב"ם שם אות ב) סבר שדרשה זו לא באה למעט עדות בכתב, שכן שטר כשר מדאורייתא לדעתו, וכל המיעוט מתייחס למקרה שהעדים שכחו את פרטי המקרה ורוצים להעזר במה שכתבו סמוך לאירוע. ומכאן עולה לכאורה, שהתחייבות בכתב כמוה כאמירת שפתיים וכפי שמצאנו בעדות שבכתב.

יתרה מזו, הנו"ב הוסיף שבדיני נדרים אולי גם הרמב"ם מודה שכתובה מועילה כאמירת פה. ושאיני עדות דבעינן הגדה בפני בית דין, ורק מסיבה זו אנו פוסלים עדות כתובה משום שמסתמא כתיבתה היתה שלא בפניהם. מה שאין כן לענין נדרים, אולי גם הוא יודה שאין לחלק בין ביטוי בשפתיים לביטוי בכתובה.

אולם למסקנה הנוב"י חזר בו, וסבר שאין ללמוד נדר בכתב מעדות שבכתב, ושאיני נדר הואיל וכתוב ביה "לבטא בשפתיו" ומשמע מיעוט גדול יותר ממה שמצאנו בעדות. ובתשובה אחרת (מה"ק יר"ד סי' סח) קבע מסמרות בהלכה זו, וז"ל:

דבר זה הוא מפורסם בדברי הפוסקים שאין שבועה חלה אלא בדיבור פה ולא בכתב, ומקרא מלא הוא גבי שבועה כתיב "לבטא בשפתיים" ואמרינן בגמ' "גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו", וכל שלא בטא בשפתיו לא חלה השבועה.

ואמנם הנוב"י עצמו הביא את דעת מהרשד"ם (ח"א סי' ס) החולק על סברא זו, וסובר שהנשבע בכתב לחבירו חייב לקיים את דבריו, אם כי גם הוא מודה שחייב זה אינו מדיני אדם, אלא רק מדיני שמים. אך מצד שני הביא את תשובת 'שב יעקב' (ח"א סי' מט) שהביא חבל פוסקים הסוברים ששבועה בכתב אינה חלה כלל.

דאורייתא בנן ובת, וגם מצות "לערב אל תנח ידך" דרבנן בילדים נוספים. אך כבר כתבנו לעיל שהמצוה אינה מחייבת לשאת אשה זו דווקא, וכל שכן שאינה מחייבת לקיים את הבית וללדת ילדים נוספים בשעה שיחסים בין האישה והאשה כל כך משובשים. והדר דינא, שנדר כזה המנוסח בלשון שבועה אינו חל כלל אפילו לדעת הרמב"ן.

ג. האם נדר בכתב תופס?

עוד יש לדון במקרה שלפנינו מצד אחר, כיון שהנדר לא נאמר בפה אלא נכתב במסמך שביניהם. והשאלה היא: האם יש תוקף לנדר זה שנכתב ונחתם ביניהם, אך לא ביטאו אותו בשפתיים?

ולכאורה לא מצאנו שנדר ושבועה חלים אלא בדיבור שנאמר "לבטא בשפתיים" (ויקרא ה, ד), ויש לדייק – בשפתיים דוקא. ומנא לן לרבות את המבטא בכתב ידו? וכן יש לדייק בפשט הגמרא (שבועות כו, ב): "גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו", ומשמע דווקא בשפתיו ולא בדרכים אחרות. אך מאידך אולי יש לדייק מסוגיא זו להיפך, שרק אם "גמר בלבו" אין נדרו חל משום שהרהור לאו כדיבור דמי, אך אם כתב את נדרו הרי יצא מכלל הרהור לכלל כתיבה, ואולי אין צורך שיוציא דווקא בשפתיו (ראה ט"ז או"ח סי' מז ס"ק ב).

וב'נודע ביהודה' (מה"ק חו"מ סי' ל) התחבט רבות בשאלה זו, ובתחילה סבר לתלות אותה במחלוקת ר"ת והרמב"ם בענין עדות בכתב. דעת הרמב"ם (הל' עדות פ"ג ה"ד) שעדות בכתב פסולה מדאורייתא, וכפי שדרשו חכמים "מפיהם – ולא מפ"י כתבם" מכאן שעדות בכתב פסולה ואינה

שאינו עומד בדבריו. ולפי טעם זה משמע, שאדם שנודר סתם בפני חברו אינו חייב להתירו בפניו. וטעם שני – מפני החשד, שמא חברו לא ידע שהנודר התיר את נדרו ויבוא לחשוד בו שהוא מחלל את דבריו. ולטעם זה, כל מי שנדר בפני חברו אינו רשאי להתירו אלא בפניו.

ובנד"ד יש מקום לשני הטעמים גם יחד. אם משום בושה – הרי גם כאן האשה קיבלה על עצמה נדר זה כמחוייבות הנובעת מן הטובה ההדדית שתהיה להם בעצם הנישואין, ונמצא שנדרה לטובתו ואין לה הפרה. ואם משום חשד – ג"כ יש לחוש שבעלה יחשוד בה שמחללת את נדרה ללא התרה ע"י חכם.

ובשו"ת מהרי"ק (סי' נב) הוכיח שטובת הנישואין נחשבת טובה לענין נדרים ושבועות, ויש להם תוקף של נדר ושבועה על דעת חברו שאין להתירם אלא בפניו. ואע"פ שהנישואין אינם גורמים טובה לצד אחד בלבד אלא לשני הצדדים, סוף סוף הנודר התחייב גם לטובת חברו. טובת הנישואין נחשבת טובה גמורה, ודי בה כדי לחייב את הנשבע להתיר שבועתו בפני מי שנשבע לטובתו, (ועיי' בשו"ת מהר"ם פדווה סי' ע).

וכן פסק ברמ"א (יו"ד סי' רכז סע' כ):

איש ואשה שקבלו זרם או שנשבעו זה לזה לישא זה את זה, אין מתירין לאחד בלא דעת חברו, דזה מקרי הטבה, שכל אחד רוצה לישא חברו ונשבעו משום כך זה לזה.

אך בהמשך דבריו הוסיף בשם המהר"י וי"ל:

אבל אם האשה אומרת ששונאת אותו ונתנה אמתלא טובה לדבריה, מתירין לה שלא מדעתו, דאפילו אם כבר נשאה,

מבואר אפוא בדבריו, שלדעת רוב הפוסקים אין תוקף לנדר ושבועה בכתב, חוץ מדעת המהרשד"ם שאם האדם כתב בעצמו את נוסח הנדר והשבועה ראוי לכתחילה לקיים את נדרו, אך אין לחייבו מדיני אדם לעשות כן.

וגם לשיטתו של המהרשד"ם יתכן להקל בנד"ד משום שיש לצרף לקולא זו את הקולא שהעלנו בפרק הקודם בנדר שנאמר בלשון שבועה. שהרי גם המהרש"ם לא החמיר בדין זה אלא מחמת גזירה, ויתכן שגם הוא יודה שלא גזרו על הכותב את נדרו בלשון שבועה, משום שהוא דבר שאינו שכיח או שהוא מעין גזירה לגזירה.

ד. התרת הנדר שלא בנוכחות השותף לנדר

ואם באנו להחמיר בנדר זה ולהצריך את בני הזוג להתירו בפני חכם, צריך עיון אם התרה נפרדת לכל אחד מהם בפני עצמו מועילה. שהרי האיש והאשה קיבלו עליהם מלכתחילה את ההתחייבויות בשיתוף עם זולתם, ולכאורה אף אחד מהם אינו יכול להתיר את נדרו אלא בפני חברו, כדין הנודר על דעת חברו. וכך שנינו (נדרים סה, א):

המודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו.

והמקור להלכה זו הוא מה שמצאנו במשה רבינו שהוצרך לחזור למדין כדי להתיר את שבועתו ליתרו, ומוכח שהוא לא היה יכול לעשות זאת אלא בפניו. וגדר הלכה זו מבואר בראשונים, שכל מי שנשבע או נדר על דעת חברו ולטובתו התרת הנדר תלויה בו.

ובר"ן (שם ד"ה המודר) הובאו שני טעמים לדין זה בשם הירושלמי. טעם אחד – כדי שהנודר יתבייש ממי שנדר לטובתו, כיון

שישנם בנדר זה:

א. הנדר נוסח בלשון שבועה ויש מחלוקת בין הראשונים אם נדר כזה יכול לחול.
ב. נדר זה לא נאמר בעל פה אלא הועלה על הכתב ולדעת רוב הפוסקים אין לו תוקף.

ג. אם נתייחס לפרטי הנדר, הרי חלקו הראשון כבר קויים בשעת הנישואין. שכן הנדר לא כלל את משך הזמן של הנישואין אלא רק את עצם מעשה הנישואין, ומאחר שהמעשה כבר נעשה נמצא שהנדר קויים. ומסתבר, שגם כשקבלו על עצמם "להקים בית נאמן" לא התחייבו לקיים את הבית ללא הגבלת זמן, ונמצא שגם התחייבות זו כבר קויימה בשעת הקמת הבית.

ד. ובאשר לחלק האחרון של הנדר הנוגע ללידת הילדים הדבר אינו תלוי בה, וכל שכן לאחר הגירושין.

ואף על פי כן הוריתי לאשה שיש צורך בהתרת הנדר, לא מעיקר הדין אלא כדי שלא יבואו להקל ראש בנדרים, וכפי שהורה הרא"ש לגבי נדר שנוסח בלשון שבועה. אך מאחר שזו חומרא בלבד, והיחסים המשובשים שבינה לבין בעלה לשעבר מקשים מאוד על קיומו של מפגש ביניהם, נלענ"ד שהיא יכולה להתירו גם שלא בפניו. והרב יודיע לבעל שהיא נשאלה על נדרה והותר לה.

האומרת: מאיס עלי, חייב להוציא.

ומקרה זה דומה מאד לנד"ד, וכל שכן כשיש איבה הדדית בין שני בני הזוג שהביאה אותם לכלל גירושין.

ונמצא, שבני זוג המתחייבים זה לזו ומקבלים זאת על עצמם בנדר או בשבועה הרי הם בגדר הנודר על דעת חבירו, ולכתחילה אין להתיר להם את נדרם אלא זה בפני זו. אך במקום שהיחסים ביניהם התערערו לגמרי עד כדי כך שהם אינם חפצים כלל לראות האחד את השני, הדר דינא שאין לחייב כל אחד מהם לקיים את נדרו אלא ראוי להתירו להם אפילו שלא בפניו ושלא מדעתו של בן הזוג השני. ובמצב זה אין מקום לטעם שהנודר יבוא לידי בושה בשעה שיתירו בפניו של שותפו לנדר, שהרי הם אינם מתביישים עוד. ברצונם לפרק את מסגרת הנישואין, שכל קיומו של הנדר תלוי בה. ובאשר לטעם השני שהמתיר את נדרו צריך להוציא את עצמו מידי חשד, נראה לומר שבנד"ד אין מקום לחשד. שהרי עיקר הנדר כבר קויים בשעה שנישאו זה לזו, ועתה כשהם באים להתגרש אין עוד במה לחשוד.

מסקנה

מעיקר הדין היה מקום להקל ולפטור את האשה לגמרי מלקיים את נדרה אפילו בלא התרת נדרים, וזאת משום כמה פגמים

סימן עג

פירוט נדר לשם התרתו

נדר בדבר סתר, וכעת קשה לו לעמוד בו ורוצה לשאול עליו, אך יען שזה שבתו בעירו מעט ועדיין לא קיים ליה בתושבי עירו מי המה מתי סודו, וא"א לו לפרט הנדר לפני מי, ואתו בחור אחד רך בשנים כבר חמיסר אשר לבו סמוך עליו ובטוח בו, אבל חושש מעלתו למה ששמע בשמי שההרתי בדברותי שלא ליקח מתירים כי אם אנשים שנתמלאו זקניהם, עצה קלה יש לי, והיא, שיקח רו"מ ארבעה מתירים ג' שנתמלאו זקנם והרביעי יהיה זה העלם איש סודו ולפניו לבד יפרט הנדר ודי בכך, דמדאורייתא אין צריך לפרט הנדר, ולגבי דרבנן דצריך לפרט הנדר שוב סמכינן אחזקה דרבא, והרי נפרט הנדר לפני אחד מהמתירים.

אף אנו נוכל לצרף את הבעל כדיין רביעי אך זאת רק אם נניח שפסול הבעל הוא מדרבנן. והסברה נוטה לזה. שהרי קרובים כשרים להתיר נדרים והבעל פסול רק משום שקרבתו גדולה יותר וא"כ מסתבר שזה רק מדרבנן, וא"כ ניתן לצרף את הבעל כדיין רביעי ויתר הדיינים יסמכו על כך שבפניו היא פירטה את הנדר.

אלא שהגרעק"א שם פקפק בזה משום שנמצא א' מהן קרוב או פסול כולם בטלים לדעת הכנה"ג, דגם בדיינים אם נמצא א' מהם קרוב או פסול כולם פסולים מיהו בסוף כתב:

שאלה*

אשה שנדרה בעודה פנויה שלא תיהנה מקרבתו של איש ועתה נישאה ורוצה להתיר את נדרה. אולם אינה מסוגלת לפרט את הנדר בפני אנשים זרים. בעלה וכן רבו הם היחידים שיודעים את פרטי הנדר. כיצד ניתן להתיר את נדרה?

תשובה

נפסק בשו"ע יו"ד סי' רכח סי"ד קודם שיתירו צריך שיפרט להם הנדר והסיבה שבשבילה נדר. ואם לא פרט, אין התרתן התרה. ומיהו כשיפרוט לאחד מהמתירין, סגי.

א"כ די בכך שתפרט את הנדר רק בפני אחד מהדיינים. וא"כ צ"ע אם בעלה יכול לשמש כדיין. אמנם אפשר להתיר גם בקרובים כמבואר בשו"ע שם ס"ג, מ"מ א"א לצרף את הבעל כאחד מהמתירים, כי קרבתו של הבעל חמורה יותר, כמבואר בש"ך (סימן רלד ס"ק ע):

אנ"ג דאמרינן לעיל סי' רכ"ח סעיף ט"ז דאין אדם יכול לעשות שליח לשאל על נדרו בעל שאני דאשתו כגופו דמיא ומה"ט אין הבעל מצטרף עם ב' להתיר נדרי אשתו.

אך אולי ניתן לסמוך על עצתו של הגרעק"א במהדו"ק סי' עג שדן במקרה דומה לשלנו:

אשר שאל לשית לו עצה, כי נדר גדול

* לרב אלחנן בן נון, רב הישוב שילה.

אך הר"ן (שם) כתב בשם הר"מ במז"ל בפ"ו מהל' שבועות (הל' ד):

דדוקא בבעל הוא דאיבעיא לן מפני שהבעל כאשתו אבל אדם אחר פשיטא לן שאינו נעשה שליח דצריך שיהא הנודר בפני המתירין והכי מוכח בירושלמי בפרק נערה המאורסה דגרסינן התם מהו להתיר ע"י תורגמן... מדבעיא אי מתירין ע"י תורגמן מכלל דפשיטא לו דע"י שליח אין מתירין. ואפילו למאי דמסקינן דעל ידי תורגמן שרי דוקא תורגמן משום דבעל הדבר נמי תמן קאי אבל ע"י שליח לא הלכך הכא בבעל דוקא הוא דאיבעיא לן.

וכן נפסק בשו"ע י"ד (סי' רכח ס"ט"ז): צריך הנודר לבא לפני המתירין, כשיתירו לו, ואינו עושה שליח לשאול על נדרו. (ר"ן פ"ק דנדרים וב"י בשם הירושלמי וריב"ש סי' ש"ע).

אך יתכן שגם לדעת הר"ן הצורך בנוכחות הנודר בביה"ד הוא רק מדרבנן, כי מסברא אין לחלק בין הפרת בעל, שאין צורך שיתיר בנוכחות אשתו, להתרת חכם, וכמש"כ הראשונים שם. ולפי"ז י"ל שבבעל הקלו שיכול להיעשות שליח. וא"כ שליח כזה, שהוא רק מדרבנן, יכול להיות דיין.

ובפ"ת שם כתבו:

עיינן בב"י דרבו המתירין ע"י כתב זולת הריב"ש שכתב דנראה מדברי הרמב"ם דאפי' ע"י כתב אסור וראוי לחוש לדבריו ע"ש.

לפ"ז בשעה"ד אפשר קצת להקל. נמצא שניתן להשתמש בעצתו של הגרעק"א ולצרף את הבעל כדיין רביעי.

אך כפי שכתבתם גם רבו של הבעל יודע את פרטי הנדר, אלא שהיא כנראה אינה יודעת שהרב יודע והבעל ירצה מסתמא

ומ"מ נ"ל דיש לסמוך לומר דלא כדעת הכנה"ג ולהכשיר עכ"פ בג' גדולים והרביעי בן י"ג שנים.

והנה הגרעק"א סמך על כך רק בדוחק, אמנם גם בנ"ד המדובר בשעה"ד, אולם לא ברור לנו שאכן פסולו של הבעל להיות אחד מהמתירים הוא רק מדרבנן. לכן קשה לסמוך בנ"ד על עצתו של הגרעק"א. ובעיקר יש להעיר על עצה זו בנ"ד, שאם הבעל יהיה שליח האשה להתיר את הנדר צ"ע אם יוכל לשמש גם כדיין. עיין גיטין (ה ע"ב):

שליח גט יכול למסור בפני שנים, קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דיין.

וכן פסק הרמב"ם (הל' גירושין פ"ז ה"ה): שליח שהביא גט אם היה השליח עומד שם בשעת כתיבת הגט וחתמתו הרי זה אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם ואחר כך יתן לה בפניהם ותתגרש בו.

אלא ששם מדובר בקיום הגט או בעדות שהגט נכתב לשמה, שהיא תקנת חכמים, כמבואר שם. בעוד שהתרת נדרים היא מהתורה. מיהו יתכן שהצורך בנוכחותו של הנודר או שלוחו בפני הדיינים היא רק מדרבנן.

ועצם הצורך בנוכחותו של הנודר בפני המתירים תלוי במחלוקת ראשונים בנדרים (ה, ב): "בעל מהו שיעשה שליח לחרטת אשתו?"

הרשב"א פי' בשם התוס' דדוקא לחרטת אשתו הוא דקא מיבעיא ליה משום דשמא מתוך שקשה בעיניו שנדרה הוא מוסיף מדעתו על חרטה שאמרה לו. אבל אחר ודאי פשיטא ליה דנעשה שליח על חרטתה ועל חרטת חברו. כלומר אין צורך בנוכחותו של הנודר בביה"ד. וממילא כל השליחות היא רק מדרבנן.

להסתיר זאת ממנה. ולכן נראה שהטוב ביותר הוא, אם אפשר לצרף את הרב לדיינים המתירים, מבלי שהאשה תדע, ושני האחרים יסמכו עליו. אך אם אין

ברירה שהבעל יהיה שליח אשתו לבקש בשמה התרה. צריך לצרף עמו עוד שלושה דיינים ובהרכב של ארבעה יתירו את הנדר.

סימן עד

איש ואשה מי קודם?

ראשי פרקים

שאלה

א. שייכות האשה במצות לימוד תורה

ב. מעלת האיש משום חיובו במצוות יתרות

ג. האם האיש מקודש יותר מהאשה?

ד. תורתה של האשה מול קדושת האיש

מסקנה

* * *

שאלה

המשנה במסכת הוריות (יג, א) נקטה באופן סתמי:

האיש קודם לאשה להזיות ולהשב אבדה.

משום שכלל, חשיבותו של האיש רבה יותר מחשיבותה של האשה. ונשאלת השאלה: מה הדין כשהאשה הנידונית יודעת תורה ומקיימת מצוות, ומולה עומד איש בור ועם הארץ. האם גם אז נכון לקבוע שהאיש קודם לאשה ואין לערער על כך, או שהיא קודמת משום שכל מקרה צריך להשקל לגופו?

א. שייכות האשה במצות לימוד תורה

לכאורה, חשיבותו היתרה של האיש נובעת מכך שהוא מצווה בלימוד תורה, ולא האשה. ואמנם אשה פטורה מלימוד תורה כפי שדרשו חכמים "ולמדתם אותם את בניכם – ולא את בנותיכם" (קידושין כט, ב), אולם אם היא לומדת תורה בבחירתה

ודאי יש לה זכות, כמבואר בסוטה (כא, א). ואמנם זכות התורה המוזכרת שם אינה נוגעת לעצם הלימוד שלה, אלא בזה שהיא ממתינה לבעלה ומוליכה את ילדיה לבית הספר, ומסייעת בזה ללימוד התורה שלהם. אך הדברים קל וחומר, ומה סוטה זו שרק מסייעת ללימוד תורה של אחרים יש לה זכות, אשה שעוסקת בעצמה בתורה לא כל שכן. ואין לומר שמכיון שאסור לה ללמוד תורה בעצמה אין לה זכות בלימוד זה, כי בסוגיא שם משמע שלפחות לדעת חלק מן התנאים יש לה שכר על הלימוד עצמו. ויש לעיין בדברי הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"א ה"ג), וז"ל:

אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטרית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו. ואע"פ שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת

שמתוך הבנתה ביתר מגדרה היא קונה ערמימות מעט, ואין שכלה מספיק להבנה הראויה, והיא סבורה שהשיגה ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל.

וגם לדבריו "ל שאם היא אינה רואה את עצמה חריגה ואינה מנצלת את התורה להראות חכמתה לכל או לראות בידע כוח לנגח וקרדום לחפור בו, אין בלימודה שם איסור אדרבה יש בו מצוה.

אך במקום שהאיש אינו לומד תורה והיא כן לומדת, בודאי שדרגתה גבוהה משלו.

ב. מעלת האיש משום חיובו במצוות יתרות

וצ"ע אם יש לאיש חשיבות יתרה על האשה משום שהוא מחוייב במצוות רבות יותר ממנה, שהרי היא פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן, ולכן יש לומר שהוא מקודש יותר ממנה (עיי' באר שבע). אולם במקום שהיא מקיימת בפועל מצוות יותר ממנו – האם גם אז הוא מקודש יותר ממנה?

ולכאורה יש להוכיח מן המשנה הבאה (שם): "כהן קודם ללווי", והיינו משום שהוא מקודש מישראל ואנו מצווים לכבדו ולנהוג בו קדושה יתרה שנאמר "וקדשתו". וקדושתו היתרה נובעת משום שרק הוא כשר לעבודה במקדש ולשאת את כפיו. אך גם אם אינו עובד במקדש בפועל במקדש כגון שהוא בעל מוס, או בימינו שלא זכינו לראות כהן בעבודתו, אנו מצווים לנהוג בו קדושה ולהקדימו לכל דבר שבקדושה, אפילו אם אינו נושא את כפיו. וזאת משום שהוא קדוש בעצם יותר מלוי וישראל. ולכאורה הוא הדין שגם איש קדוש בעצם יותר מהאשה.

להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים "כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות". במה דברים אמורים בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות.

ולענייננו נוכל ללמוד מכאן ארבעה דברים:

א. מותר לאשה ללמוד תורה שבכתב לכתחילה, ולכן אם היא ידענית בתורה שבכתב יותר מהאיש היא קודמת לו.

ב. יש לאשה שכר על הלימוד, ומשמע גם על לימוד תורה שבע"פ.

ג. האיסור ללמוד תורה שבע"פ אינו מוטל עליה אלא על אביה. ואע"פ שאסור לאביה ללמדה, אולם לה עצמה ודאי מותר ללמוד.

ד. האיסור ללמד את האשה תורה אינו איסור עצמי אלא נובע מחששות שהתעוררו בימי חז"ל. כל כולו של איסור זה נובע רק בגלל החשש שמא היא תוציא את דברי התורה לדברי הבאי, לפי עניות דעתה. אולם אם דעתה אינה ענייה ואין חשש שתוציא את התורה לדברי הבאי, ורואים שהיא לומדת תורה לשמה והלימוד משפיע עליה לטובה, אין בלימוד שום סרך עבירה אלא אדרבה מצוה יש בו. ואמנם מצוות פחותה בערכה ממצוות האיש, משום שהוא מצווה בעצם בעוד שהיא אינה מצווה בעצם, אלא שהלימוד מוסיף לה אהבת תורה ויראת שמים וזוהי מצוותה.

ודברי המאירי (סוטה יט, ב ד"ה מכאן) משלימים היטב את דברי הרמב"ם, וז"ל:

המשחה, אפילו אם קיבל את כהונתו בירושה. ולעומתו, מלך אינו נמשח בעצמו כל עוד הוא ממשיך את שושלת המלוכה של בית אבותיו שנמשחה בראשיתה, אלא במקום שהתעוררה מחלוקת על מלכותו.

ואף על פי שכהן גדול מקודש יותר, עם כל זה מלך קודם, ועל כרחך משום שישראל זקוקים למלך יותר מאשר לכה"ג. הכה"ג נחוץ למקדש אולם מלך נחוץ לעם כולו, ואלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ומשמע שסדר העדיפויות אינו מותנה בהכרח בקדושה.

ובנד"ד היה מקום לומר שגם אם נקבל את הסברה שהאיש מקודש יותר מן האשה כיון שהוא מחוייב במצוות יותר ממנה, אם היא מקיימת בפועל מצוות יותר ממנו היא קודמת. משום שסדר העדיפויות ראוי להקבע על פי התרומה הרוחנית של כל אחד מהם, ותרומתה הרוחנית של אשה שאינה מצווה ועושה עולה לאין שיעור על תרומתו של איש שמצווה ואינו עושה.

מיהו, עדיין יש לחלק בין המקרים. הקדמת המלך לכהן הגדול היא משום שהציבור זקוק לו יותר מאשר לכה"ג, וחשיבותו גדולה משום כך אע"פ שקדושתו פחותה. אולם אשה פרטית המדקדקת בקיום המצוות ומהדרת בהן אולי אין הציבור זקוק לה, ומנ"ל שהיא עדיפה על האיש. וצ"ע.

ג. האם האיש מקודש יותר מהאשה?

לעיל הזכרנו את סברת האחרונים שהאיש מקודש יותר מהאשה משום שהוא מחוייב במצוות יתרות. והנחה זו צריכה עיון. מצינו הבדל כמותי בין מצוות האיש למצוות האשה, אולם מנין לנו שהבדל הזה גורר אחריו גם הבדל איכותי, שהאיש

אך מאידך, נראה להוכיח מהמשך המשנה לאידך גיסא. משום שהמשנה מסייגת:

אימתי בזמן שכולן שוין, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ – ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ.

למרות שכהן גדול בודאי מקודש יותר ממזר תלמיד חכם, עם כל זה האחרון קודם לראשון. ואדרבה, מכאן יש ללמוד שחשיבות האדם אינה נקבעת על פי הצד הסגולי בלבד שטבוע בו בכח, אלא בעיקר על פי מה שהשיג בפועל בעמלו המעשי. וידועה דרשתו של ר' מאיר (סנהדרין נט, א) על הפסוק "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם":

כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם, הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה גדול יותר מכהן גדול.

ובלבד שיש לו שייכות לתורה ולמצוות שהוא עוסק בהם, כפי שמוכח בסוגיא שם. ואם בנכרי כן, אשה על אחת כמה וכמה. מיהו, יש לדחות לכאורה ראיה זאת משום שהמדובר שם דווקא בחכם גדול שאין כיוצא בו. כמבואר שם בגמרא שחכם זה עדיף ממלך משום ש"אין לנו כיוצא בו", ומשמע שמדובר בתלמיד חכם יחיד ומיוחד שבני דורו זקוקים לו. והא גופא קמ"ל, שיש לו חשיבות מיוחדת משום שאנו זקוקים לתורתו, אע"פ שקדושתו פחותה מקדושת הכהן הגדול.

ומצאנו במשנה דוגמא נוספת להעדפה על פי סברא זו, והיא: "מלך קודם לכהן גדול". והטעם להעדיף את המלך אינו משום שהוא מקודש יותר מן הכהן הגדול. אדרבה, כהן גדול מקודש יותר. והראיה, שהרי כהן גדול נמשח בעצמו בשמן

על כל פנים, לשיטת ר"ת אשה אינה מופקעת בעצם ממצוות עשה שהז"ג. היא רק רשאית שלא לקיימן, אך כשהיא מקיימת אותן יש לה שכר על כך, ויכולה לומר "וציונו". ולשיטתו, אי אפשר לומר שאשה מקודשת פחות מן האיש, מאחר שהיא שייכת לכל המצוות, גם לאלו שהיא פטורה מהן. נמצא, שההבדל בינה לבין האיש אינו הבדל מהותי אלא רק כמותי, מצד מנין המצוות שהיא חייבת לקיים בפועל. וממילא, אם היא מקיימת בפועל יותר מצוות מן האיש היא מתקדשת על ידן יותר ממנו.

ולעומת זאת, לדעת הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט) האשה אינה יכולה לברך על מצוות אלו, משום שהיא אינה יכולה להמשיך על עצמה את החיוב. ולשיטתו, יתכן לומר שהאשה מופקעת בעצם מקיום המצוות שהזמן גרמן, ובעל כרחך היא מקודשת פחות מהאיש.

אך מסתבר שגם הרמב"ם מודה שאשה אינה מופקעת לגמרי ממצוות אלו. אמנם לדעתו היא אינה יכולה לברך "וציונו" משום שהיא אינה מצווה, אך גם לשיטתו מותר לה לקיים את המצוות שהז"ג והיא אינה עוברת על "בל תוסיף", למרות שהיא מתכוונת לקיים מצוה נוספת שאינה חייבת בה. ועל כרחך משום שגם לדעתו היא אינה מופקעת בעצם מקיום מצוות שהז"ג אלא שאינה חייבת לקיימן, וכמו שכתב הריטב"א. אך כשהיא מקיימת אותן יש בכך מצוה ויש לה שכר על כך ורק לברך "וציונו" אינה יכולה שהרי אינה מצווה.

ועיין באגרות משה (או"ח ח"ד סי' מט) שנזקק לשאלה זו, ונקט כדברינו שמדרגת הקדושה של האשה אינה שונה מהותית

מקודש יותר? הרי כל אחד מקיים מה שהוא חייב ואחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לשם שמים.

ולדוגמא, הרמב"ם (הל' מילה פ"ב ה"א) פסק שאשה כשרה למול אע"פ שהיא עצמה פטורה ממצוה זו, ופטורה גם מן המצוה למול את בנה. והטעם לכך משום ש"אשה כמאן דמהילא דמיא" (ע"ז כז, א). דהיינו שהיא אינה מופקעת בעצם ממצוה זו אלא ארי הוא דרביעא עלה. כלומר, אע"פ שהיא אינה בת מילה ואפילו את בנה אינה חייבת למול, אין בכך בכדי להפקיע אותה מהיותה בת ברית, וכמאן דמהילה דמיא. וכמו כן יש לומר גם לגבי יתר המצוות שהיא פטורה מהן, שעדיין היא נחשבת בעקרון כבת מצוות, אלא שאינה חייבת לקיימן בפועל.

ואולי יש לתלות שאלה זו במחלוקת הראשונים אם אשה יכולה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן. דעת ר"ת (ר"ה לג, א ד"ה הא) היא שאשה יכולה לברך על מצות שהזמן גרמא ולומר "וציונו" אע"פ שהיא אינה מצווה. ולעומתו, הרמב"ם סובר שאשה אינה יכולה לברך על מצוות אלו.

ועיין בריטב"א (עירובין צו, ב ד"ה) שנתן טעם לסברת ר"ת ור"י, שהתורה לא הפקיעה את הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, אלא רק הקלה עליהן ופטרה אותן מן החיוב הגמור. אך אם הן רוצות לקיים מצוות אלו, הן יכולות לראות עצמן כמחוייבות ולברך 'וציונו'. וכעין זה כתב גם הר"ן (ר"ה סט) שהנשים הן בכלל המצוות שהזמן גרמן ויש להן שכר על כך, אלא ששכרן אינו גדול כשכר האנשים משום שלא נצטוו, ומשום כך הן יכולות לברך על המצוות.

לגברים (וזאת בגלל חולשתם של הגברים דיוקא), התורה לא הטילה עליהן מלכתחילה תפקידים פומביים וציבוריים בכל דבר שבקדושה.

ומכאן גם נגזרה ההלכה שאין ממנים אשה למלכה ולשופטת, וממילא היא אינה יכולה גם להעיד, משום שאף העדות בכלל מניעה זו. ויש להדגיש שמניעה זו אינו נובעת מחסרון בנאמנותן של הנשים, אלא משום שעדות ושפיטה הם חלק מהמימסד הציבורי שהגברים צריכים ליטול בו חלק פעיל ולא הנשים. ורק אם הצדדים הנידונים קיבלו אותה עליהם לשופטת היא רשאית לשפוט, אך אין בכוחה לכפות אותם לבוא לפניו לדין. וגם בימינו שאשה נוטלת חלק בכל מערכות החיים, איננו רואים בעין יפה מעורבות מוגזמת של נשים בחיים הפומביים, ובפרט כשהדבר בא על חשבון בניית ביתן וצניעותן.

ועיין במג"א (סי' תרי"ט ס"ק ה) שכתב שאשה אינה לובשת לבנים ביו"כ^פ, משום שאינה יכולה להידמות למלאכי השרת. וכן כתבו הפוסקים לענין עמידה ואמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בקול רם. אך אלו דברים שבנסתרות, ואנו אין לנו מושג בהם.

ויתכן שלא נאמרו הדברים אלא על רקע המציאות שבה הנשים ברובן לא קראו ולא שנו, ורמתן הרוחנית הכללית היתה נמוכה. ושמא גם המג"א יודה שאשה יראת שמים וידענית בתורה יתכן שיכולה להידמות למלאכים. ופוק חזי שנשים לובשות כיום לבן ביוה"כ^פ ואין פוצה פה ומצפצף, וצ"ע. נמצא א"כ שאין האשה מקודשת פחות מהאיש ורק בעניינים ציבוריים אין לאשה מקום לבטא את קדושתה. אך כשהיא

ממדרגתו של האיש, משום שאין חילוק ביניהם בעצם השייכות למצוות אלא רק מצד החיוב בפועל. וראייתו, שהפוסקים שעוסקים בקדושת המצוות כמו "ואתם תהיו לי... וגוי קדוש", "ואנשי קודש תהיו לי", "כי עם קדוש אתה" מתייחסים לגברים ונשים כאחד.

ועדיין יש מקום לטענה שאשה קדושה פחות מאיש, שהרי היא אינה יכולה לצטרף לדבר שבקדושה.

ונלענ"ד שנשים אינן מצטרפות לדבר שבקדושה כי למדו זאת מ"עדה", ונשים הן קהל בפני עצמן, אך אין בכך כדי להעיד על קדושתה הפרטית של כל אשה בפני עצמה. ויש להדגיש שגם כשעשר נשים מתכנסות לבדן הן אינן מהוות מניין, כי התורה לא נתנה להן דין "קהל" לענין זה, אולם לא משום שהן אינן בנות קדושה. והטעם לכך שלא ניתן להם דין "קהל", כי כל עבודת ה' הציבורית הוטלה על האנשים ולא על הנשים. ולא מבעיא כשיש תערובת בינן לבין הגברים שהדבר פוגם בקדושה, אלא אפילו במקום שהנשים לבדן לא עליהן הוטלה עבודת ה' הציבורית, משום שיש לאשה תפקידים ביתיים ואין להטיל עליה עבודת ה' חוץ-ביתית.

וכבר בארנו בתשובה אחרת (עי' לעיל סי' ג) את המושג: "כל כבודה בת מלך פנימה", שהתורה לא ראתה בעין יפה את התבלטותה של האשה בתפקידים ציבוריים. ואמנם שם הדגשנו שמושג זה אינו מוחלט אלא עשוי להשתנות על פי תנאי החיים, ובדורנו יש לשקול את שילובה של האשה בחיים הציבוריים בזהירות הראויה. אולם היא הנותנת, מכיון שהצניעות יאה לנשים יחסית יותר מאשר

האישית, קודמת לאיש פרטי שאינו לומד תורה ורמתו התורנית נופלת ממנה, גם לדעת הסוברים שיש לו קדושה יתרה. משום שלא הקדושה קובעת לדין קדימה אלא הצורך קובע, והצורך באשה ידענית ויראת שמים גדול יותר מהצורך באיש בור ועם הארץ.

(ועיין באהלה של תורה ח"א בפתיחה, שכתבנו שיש שני דינים בלימוד תורה – המצוה האישית ללמוד תורה והמצוה הציבורית שהתורה תילמד בישראל. ואמנם אשה פטורה מהחלק האישי של מצוה יקרה זו, אך עדיין היא שייכת לחלק הציבורי שלה. וא"כ י"ל שאשה הלומדת תורה מוסיפה תורה בישראל ומעלה את רמתו הרוחנית.)

ויש לדייק מן הרמב"ם כדעתנו. הרמב"ם השמיט הלכה זו שאיש קודם לאשה להחיות, ותימה!

וכדי ליישב קושיא חמורה זו יש לומר כדברינו. לדעת הרמב"ם אין כאן הלכה עקרונית שאיש קודם לאשה, אלא שבדרך כלל זו המציאות, משום שבפועל האיש לומד תורה ומקיים מצוות יותר מאשה, ולכן הוא קודם. אך אם תימצא אשה ידענית המקיימת מצוות יותר מהאיש היא קודמת.

אח"כ מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' א) שאף הוא נקט שאשה המקיימת את מצוותיה בשלימות קודמת לאיש, אם הוא אינו מקיים בשלימות את כל המצוות המוטלות עליו. ומאחר ששיקול זה מחייב לבחון את הנתונים האישיים של האיש והאשה הנוגעים בדבר, הרמב"ם והשו"ע לא הביאו את דברי המשנה להלכה. וברוך שכינותי לדעתו הגדולה והרחבה. ואעפ"כ משנה לא זזה ממקומה בזכות דברים שנחדשו בה.

לעצמה היא מקודשת בעצם לא פחות מאשר האיש. ומניין המצוות הפחות שהיא חייבת בהן אינו מוריד מקדושתה העצמית.

ד. תורתה של האשה מול קדושת האיש

ובר מן דין, אפילו אם נאמר שאשה מקודשת פחות מאיש, הא קי"ל שממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ, ומכאן יש ללמוד שהקדימה אינה נקבעת בהכרח על פי הקדושה אלא על פי הידע בתורה.

ואמנם כתבנו לעיל שלא מדובר בכל תלמיד חכם, אלא דווקא בת"ח שכל ישראל צריכים לו, ורק הוא קודם לכהן גדול. ואף על פי כן נראה להקיש ממשנה זו לענייננו, שאשה פרטית העולה על איש פרטי בלימוד תורה קודמת לו. שהרי משנה זו מעמידה כנגד אותו תלמיד חכם כלל ישראל דווקא את הכהן הגדול, שגם הוא ממלא תפקיד כלל ישראלי. והא גופא קמ"ל, שעם כל זה ת"ח קודם לו, כי לתורתו של החכם אין תחליף בעוד שלכהונה יש תחליף.

ובדומה לזה המשנה מעמידה מול הכהן הגדול את המלך. גם כאן שני האישים ממלאים תפקידים ציבוריים, והא קמ"ל שהמלך קודם משום שיש בו צורך גדול יותר לציבור מן הכהן הגדול, למרות שהכה"ג מקודש יותר מהמלך.

ואם כן ניתן להקיש מהציבור ליחיד, שאותה יחסיות בין תורה לקדושה שמצאנו באדם הנחוץ לציבור קיימת גם באדם הפרטי. כלומר, דין הקדימה בין החכם לכהן שנוהג במישור הציבורי מלמד על חשיבותה היחסית של התורה על הקדושה, והבדל יחסי זה נשמר גם במישור האישי. ולדוגמא, אשה פרטית שזכתה לקנות חלק גדול בתורה בזכות רמתה

מסקנה

והתורנית, הרי הוא קודם לה שכן "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". אך במקום שהאשה עולה על האיש בלימוד התורה ובקיום המצוות, נראה שהיא קודמת לו.

חשיבותו של האיש וקדושתו היתרה שמכוחם הוא זוכה לדין קדימה על האשה אינם מוחלטים. כל עוד מדובר באיש ואשה השווים זה לזה ברמתם הדתית

סימן עה

שינוי בצדקה

- ג. שינוי מדעת התורמים
 ד. מחלוקת הרא"ש והרשב"א
 ה. קנין העני בהעברה בנקאית מסקנה

- ראשי פרקים
 שאלה
 א. שיטת ר"ת והר"י מיגאש
 ב. באלו עניינים מדובר במשנה?

* * *

מלכתחילה. ולא זו בלבד שיותר לשנות מקופה לתמחוי ולהיפך שהן מטרות דומות, אלא שבני העיר רשאים לשנות את הצדקה מייעודה המקורי לצרכים אחרים לגמרי ככל שירצו. ואע"פ שהכספים נגבו מלכתחילה למטרת צדקה מסויימת, הרשות נתונה בידי בני העיר לשנות מדעתם של התורמים, לפי שהם נותנים על דעת בני העיר.

ובתוס' (שם ד"ה ולשנותה) הביא את דעת ר"ת שבני העיר רשאים לשנות את הצדקה מייעודה המקורי אפילו לדבר הרשות. ולדוגמא, ר"ת התיר להשתמש במעות הקופה כדי לשלם את שכרם של שומרי העיר.

והתוס' הקשו על כך מן הגמרא בערכין

(ו, א):

האומר סלע זו לצדקה, עד שלא באת ליד הגבאי מותר לשנותה, משבאתה ליד גבאי אסור לשנותה.

שאלה

לצורך ילדה חולה במחלה ממארת נאסף כסף. חלקו ניתן לילדה. היא הבריאה ונשאר סכום נכבד. לאחר מכן מתה הילדה לפתע. חלק מהכסף הוצא לשם אחזקת סניפי בנ"ע בצפון אמריקה. המחזיקים בכסף רוצים להשתמש ביתרה למטרות עליה ארצה. התורמים דורשים שהכסף יועבר לחולים דומים. והמשפחה רוצה להקים סניף בנ"ע ע"ש הילדה. למה ליעד את הכסף?

א. שיטת ר"ת והר"י מיגאש

עצם האפשרות לשנות כספי צדקה מייעודם המקורי נזכרה כבר במסכת בבא בתרא (ה, ב):

ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו. הרי שיש אפשרות להוציא כספי צדקה למטרות אחרות מן המטרה שנקבעה

שזוכים בו. ומה ששינוי בברייתא: "ולכל מה שירצו" – היינו לדברים אחרים שיש בהם צורך לעניים, כגון: כסות ובית לינה וקבורה וכל כיוצא בזה.

והר"י מיגאש הביא ראייה לשיטתו מן המשנה בשקלים (פ"ב מ"ה):

מותר עניים לעניים, מותר שבויים לשבויים, מותר עני לאותו עני, מותר שבוי לאותו שבוי.

החידוש במשנה זו, שאין לשנות את כספי הצדקה מייעודם, אפילו אם המטרה המקורית שלשמה נגבו כבר הושגה, ואין עוד צורך לאותו עני במותר הכסף. וכל שכן, שאין היתר להשתמש בכספי הצדקה למטרות אחרות, אלא לכל היותר ישתמשו בהם למטרה דומה.

אך הרא"ש עצמו נקט כר"ת, ודחה את ראיית הר"י מיגאש ממשנה זו, משום שיש לחלק בין מגבית חד פעמית לקופה קבועה. משנה זו עוסקת במציאות מקרית, וכגון שהוצרכו לגבות צדקה למלבושי העניים, או שהזדמנו לעיר עניים רבים ואין די בקופת העיר כדי לכלכלם. ובכגון זה אין אנו רשאים לשנות את הכספים מייעודם, ומותר הצדקה צריך לשמש מעין אותה המטרה עצמה. מה שאין כן בקופה קבועה של צדקה שעומדת לצרכים הקבועים של בני העיר, רשאים הם לשנותם לצרכי אחרים של בני העיר. ומעין זה שנינו בירושלמי (שקלים פ"ב ה"ה): "ואין ממחין ביד הפרנסים", כלומר אם ראו שיש צורך בדבר ובאו לשנות אין ממחין בידם.

ואם נסכם מחלוקת זו בנוגע לענייננו: לדעת הר"י מיגאש אין שום היתר לשנות את כספי הצדקה מייעודם המקורי, ומותר להשתמש במותר רק לצורך העניים. ואילו

ומוכח, שאין היתר להשתמש בכספי צדקה לדבר הרשות, ובלבד שהכסף ניתן כבר בפועל לידי האחראים על הצדקה. ורק אם בא לשנותו ממצוה למצוה רשאי, כפי שמפורש שם בסוגיא.

ועל כרחק יש לחלק בין כספי הצדקה של היחיד לבין ציבור שגובה צדקה לצרכי בני העיר כולם. בני העיר רשאים לשנות את כספי הצדקה מייעודם המקורי, משום שהכסף ניתן מלכתחילה על דעתם. אך יחיד שנתן צדקה לגבאי אינו רשאי לשנותה ולהשתמש בה למטרה אחרת, אפילו לא לדבר מצוה.

'תרה מזו, התוס' בערכין (שם ד"ה עד) נקטו שהיחיד אינו רשאי לשנות את הייעוד של כספי הצדקה שהפריש אפילו לדבר מצוה, אפילו קודם שהגיעו לידי הגבאי. ורק אם בא ללוות מן המעות הללו על מנת להחזירם אחר כך רשאי. ודווקא בזמן שהם ברשותו, אך לאחר שהגיעו לידי הגבאי שוב אין היתר להשתמש בהם כלל אפילו על מנת להחזירם.

ולעומת זאת, בני העיר רשאים לשנות את ייעודה של הצדקה אפילו לכתחילה, ובלבד שהכסף ישמש לצרכי ציבור אחרים. אך היחיד אינו רשאי להשתמש בכספים אלו אפילו לא בתורת הלוואה, משום שאין זה לצרכי ציבור.

והרא"ש (פ"א סי' כט) הביא את דעת הר"י מיגאש שאסור להשתמש בכספי צדקה לדבר הרשות, אלא רק לצרכים אחרים של העניים. וטעמו, משום שהעניים זכו בצדקה, וכל המשתמש בכסף זה למצוות אחרות הריהו כגוזל את העניים. ורק אם באנו לשנות מקופה לתמחוי אנו רשאים, כיון שבין כך ובין כך העניים הם אלו

מיוחדת לשם עני ידוע, לבין מגבית כללית אפילו כשהיא מיועדת לעניים ידועים. כל עוד מדובר במגבית עבור כמה וכמה עניים אפילו כשהם ידועים, בעל כרחו של התורם עליו לתת מקום לשיקול דעתו של הפרנס. שהרי בלאו הכי מוטל עליו לקבוע סדר עדיפויות בין העניים, והוא מוסמך להוסיף לאחד ולמעט לשני. ולו יצוייר שכל העניים העשירו ונשאר רק עני אחד, ודאי הוא אינו מחוייב לתת את כל מה שבקופה לאותו עני. ומשום כך יש מקום להשתמש בכסף למטרות אחרות על פי שיקול דעתו. אך כשמדובר במגבית עבור עני מסויים הנותן ודאי אינו עושה כן על דעת הגבאי, וכל תפקידו הוא למסור לעני בלבד, והריהו כשלוחו.

על כל פנים, סברא זו אינה מוסכמת על הרא"ש, ולשיטתו מותר לשנות את ייעודו של הכסף, אפילו כשנאסף במגבית מיוחדת עבור אדם מסויים כמו בנד"ד.

וגם הש"ך (סי' רנו ס"ק ז) הוכיח אליבא דהרא"ש שמותר לשנות את כספי הצדקה מיעודם המקורי אפילו בעניים ידועים. ורק במקרה שרוצים להשתמש בכספי הצדקה לדבר הרשות, רק אז יש מקום לחלק בין מגבית לעני ידוע שאסור לשנותה לצורך זה, לבין מגבית עבור סתם עניים ש"רשאים לשנותה לכל מה שירצו" אפילו לדבר הרשות. ולעומת זאת, כשמדובר בצורך מצוה מותר לשנות את כספי הצדקה, בין בעני ידוע ובין בעני שאינו ידוע.

יתרה מזו, ה'אחיעזר' הראה פנים לסברא זו אפילו אליבא דהרמב"ם, על פי מה שכתב בפיה"מ (שקלים פ"ב מ"ה):

וממה שראוי שתדע כי גבאי צדקה כשרואין מדרך התיקון שצריכים לשנות אלו המותרות ויעשו מהם רצונם, כגון

לדעת ר"ת רשאים לשנות את קופת הציבור מיעדיה המקוריים ולעשות בה שימושים אחרים על דעת הציבור.

ב. באלו עניים מדובר במשנה?

אך בנד"ד לא מדובר בקופה קבועה של הציבור, אלא במגבית מיוחדת לצרכי רפואתו של חולה מסויים, שהיא דומה יותר לנתינת צדקה ליד הגבאי. ואם כן, גם ר"ת יודה שאין היתר להשתמש בכסף לשם מצוות אחרות שאינם מעין המטרה שלשמה נאסף.

וב'מחנה אפרים' (הל' צדקה סי' י) חקר בפירושה של משנה זו, האם מדובר בעניים ידועים שערכו עבורם מגבית מיוחדת ואעפ"כ מותר לשנותו, או שמדובר בסתם עניים שאינם ידועים לתורמים ורק במקרה זה מותר לשנותו. ולמסקנה, תלה שאלה זו במחלוקת הראשונים. לדעת הרא"ש ומהר"ק (כלל ז) מדובר אפילו בעניים הידועים לנו, ואילו בדעת הרמב"ם הוא מדייק שמדובר דווקא בעניים שאינם ידועים, אך כשהם ידועים לנו כבר זכו בכסף ואין אנו יכולים לשנותו.

ואמנם גם הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט הי"ח) פסק שמותר לפרנסי העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ומוכח שהוא מתיר לשנות את ייעודו של הכסף אפילו בעניים ידועים. שהרי הקופה מיועדת לעניי העיר והתמחוי מיועד לעניי העולם, וההבחנה בין עניים אלו לעניים אלו ודאי ידועה לתורמים. ובכגון זה שנינו ש"אין ממוחזין ביד הפרנסים", משום שכל התורם סומך על שיקול דעתם, ובכלל זה אפילו לשנותו למטרות אחרות.

ובשו"ת אחיעזר (חיו"ד סי' כג) ביאר בשיטת הרמב"ם שיש להבחין בין מגבית

ליורשיה, והאם רשאים להשתמש בו למטרות אחרות?

ג. שינוי מדעת התורמים

וצ"ע בדעת ר"ת, כיצד הפרנסים יכולים לשנות מדעת התורמים, ולהשתמש בכסף שתרמו לצדקה לדבר הרשות? ובדומה לזה יש להקשות על המשנה במגילה ש-"מותר שבוי לשבוי". מדוע הכסף שנותן ניתן לו לשימושו האישי? הלא הכסף נגבה מן התורמים על מנת לפדותו בלבד ולא לרווחתו האישית, וכל מה שנותן אינו שייך לו אלא צריך לחזור לבעליו. וממה נפשך, אין באפשרותנו לעשות שום שימוש בכסף. להעביר אותו למטרה אחרת איננו יכולים, משום שאין להעביר על דעת התורמים. אך מאידך, גם נתינת המותר לשבוי – גם זוהי העברה על דעת התורמים?

וצריך ליישב בדוחק, שעל כרחנו אנו נאלצים להשאיר את העודף בידי השבוי בדלית ברירה. כי האפשרות האחרת היא להחזיר את הכסף לתורמים. והרי איננו יודעים בדיוק מי הם. ואין לנו מוצא אחר אלא לתת את הכסף לאותו שבוי שעבורו הוא נאסף, והוא זוכה בו מחמת הספק. ומעין סברא זו יש לומר אליבא דר"ת גם לגבי פרנסי העיר, הרוצים להשתמש בכספי הקופה לשאר צרכי העיר. כיון שצרכי העיר מוטלים עליהם, ולפי שיקול דעתם צרכי הרשות שהתעוררו דחופים יותר מצרכי הצדקה שלשמה נגבתה הקופה, הרי הם רשאים לעשות במותר כפי שהם מבינים את רצון התורמים.

שיוציאו מותר שבויים לעניים או מותר מתים לשבויים והדומה לזה – **שהרשות**

בידס.

הרמב"ם מתייחס למשנה זו שעוסקת בגביה עבור עניים ידועים, ואעפ"כ נקט שהגבאים רשאים לשנות ממצוה למצוה. ומביא ראיה מן הגמרא ש"דשאים לשנותם לכל מה שירצו" ומן ה"ירושלמי" ש"אין ממחזין ביד הפרנסים". ומוכח, שיש כח ביד הגבאים לשנות את כספי הצדקה למצוות אחרות, ורק במקום שלא הסכימו בדעתם לעשות כן "מותר העני לעני".

וצ"ע לשיטת הרמב"ם, מה הדין כשאותו עני יחיד מת. למי יתנו? האם בכל מקרה חייבים לתת ליורשיו דווקא?

ועיי"ש שהביא את דעת ר' יונה (הובא בשטמ"ק ב"ב ח, א), שמחלק בדרך אחרת בין המשנה בשקלים, שאסרה לשנות את כספי הצדקה מייעודם משום ש"מותר עניים לעניים", לבין הברייתא שהתירה "לעשות קופה תמחזי ותמחזי קופה ולשנותם לכל מה שירצו". דין המשנה אינו אלא לכתחילה, שלא ראוי להשתמש בכספי הצדקה ולשנותם לכל מטרה אחרת. אך כשנראה לפרנסים שיש צורך שעה מיוחד, ולא עומדים לרשותם מקורות כספיים אחרים, אזי רשאים הם לשנות את כספי הצדקה מייעודם המקורי. ומסקנתו, שאפילו אם גבו עבור עני מסויים רשאים לשנות את הכסף מייעודו, אם יש צורך שעה המחייב לעשות זאת.

והדרן לדוכתין: מה הדין במקרה שלפנינו שגבו כסף עבור החולה המסויימת ומתה. האם הכסף שנאסף עובר בהכרח

ואולי יש לתלות מחלוקת זו בשאלה האם גם בצדקה אמרינן "אמירתנו לגבוה כמסירתנו להדיוט" כמו בהקדש. החידוש שמצאנו בגדרי הקדש שהוא רשות קניינית, וכשאדם מקדיש חפץ מיד עם הקדשתו הוא נתפס בקדושת ההקדש, ו"כל היכא דאיתיה בי גזא דרזחמנא איתיה". והשאלה היא: האם צדקה דומה בזה להקדש ואף היא רשות קניינית, ומיד עם הקדשתה הממון נתפס בקדושת הצדקה. או שמא צדקה אינה כהקדש, והיא אינה נתפסת בקדושת הצדקה עד שתגיע לידי שלוחם של העניים, שהם גבאי הצדקה. וכל עוד שהמפריש לא נתן את הצדקה לידי העני או שלוחו אין עליו חיוב ממוני כלפיהם, אלא רק מצוה בלבד לתיתה בפועל לעניים. ובשאלה זו נחלקו הראשונים שהביא הרי"ף (בבא קמא יח, ב בדפיו), ודעתו היא שצדקה כהקדש ו"אמירתנו לגבוה כמסירתנו להדיוט". וכנראה זוהי גם דעת תלמידו הרי"י מיגאש, שהעניים כבר זכו בכסף שבקופה ואין לשנותה מיעודה המקורי, והחולק עליו הוא רבנו תם.

ד. מחלוקת הרא"ש והרשב"א

ומצאנו עוד מחלוקת ראשונים בשאלה דומה, מה לעשות בכספים שנגבו עבור פדיונו של שבוי מסויים, ולא הספיקו לפדותו עד שמת.

דעת הרשב"א (ש"ת הרשב"א ח"ד סי' נה) שהכסף שייך ליורשים, וכפי ששינוי "מוחר שבוי לאותו שבוי" ובכוחו להורישו לבניו. והוסיף טעם בדבר, שהגבאים זכו בממון עבורו משעת הגביה. שאם לא כן, מדוע נותנים לו את המותר ולא מחזירים אותו לתורמים.

והשאלה שבה נחלקו ר"ת והר"י מיגאש היא: מה מעמדם של הפרנסים? האם ידם כידו של השבוי והעני או שידם כיד התורמים? אם תפקידם הוא כשל גבאי צדקה שידם כיד העניים הכסף ודאי אינו שלהם, והם אינם רשאים להוציאו ולהשתמש בו לשום צורך אחר, ואף המותר שגבו שייך להם. אך אם הם עומדים במקומם של התורמים, הרי הם רשאים לעשות במותר כפי הבנתם, כמו התורם עצמו שהפריש כספים לצדקה והותירו לו.

ואע"פ שיד הגבאי כיד העניים כמבואר בבבא קמא (לו, ב), זהו רק ביחס לסכום שהעני זקוק לו. אך המותר שאין העני זקוק לו צריך לחזור לידי התורמים, ומעולם לא יצא מתחת ידיהם. ומכיון שבפועל אי אפשר להחזיר להם, הגבאים הם האפוטרופסים על המותר להעבירו לכל מה שירצו.

ובניסוח אחר: האם מיד כשנאסף הכסף הוא נתפס בקדושת הצדקה, ואין לפרנסים סמכות לשנותו לדבר הרשות, או שהכסף דינו כחולין עד שינתן לידי הגבאי?

דעת ר"ת היא שהפרנס אינו כגבאי וידו אינה כיד העני. וכיון שהעניים לא זכו עדיין בכסף שבקופה, הפרנסים רשאים לשנותם על פי צרכי אנשי העיר אפילו לדבר הרשות. ורק כשהכסף הגיע לידי הגבאי הוא נתפס בקדושת צדקה והעניים זוכים בו, ופשוט שהוא אינו יכול לשנותו לדבר הרשות. ואילו הרי"י מיגאש סובר שמיד עם איסוף הכסף הוא נתפס בקדושת הצדקה, וא"כ פרנסי הציבור ידם כיד העניים, ואין יכולת בידם לשנותו לדבר הרשות.

הדעה הראשונה היא דעת הרשב"א, והדעה השנייה היא דעת הרא"ש שמחלק בין "מותר שבוי" לשבוי שמת. ואעפ"י שהשו"ע לא הכריע ביניהן באופן מוחלט, אך דעתו נוטה לדעת הרא"ש.

ולשיטת הרא"ש צריך לחלק בין "מותר שבוי" כשמת ואין בו זכות ליורשיו, ל"מותר המת" שיורשיו זכו בו. כאשר גובים כסף לפדיון השבוי דעת התורמים היא להתנדב עבורו, וכשמת התברר שהוא כבר אינו זקוק לכסף. ומאידך, המשפחה לא זכתה עדיין בכספי השבוי, והתורמים ודאי לא התנדבו אדעתא דהכי שכל הכסף יעבור ליורשיו אם ימות, ואיגלאי מילתא שכל תרומתם בטעות יסודה. אך במקום שגובים מלכתחילה כסף לצורך המת, ודאי כוונתם לתת אותו למשפחה לצורך קבורת המת, ולכן אם יש בו מותר הריהו בחזקתם.

ו"מותר השבוי" כשהשבוי נפדה דומה יותר ל"מותר המת". חלק התרומות שנצרך לפדיון השבוי נתרם כדין, ורק החלק שנותר התברר שנגבה שלא כדין, ואיננו יודעים להבחין בין התורמים השונים – תרומתו של מי הצילה את השבוי ותרומתו של מי נותרה כעודף מיותר. וכמו כן, אין הגיון לומר שהכסף יהיה מונח כאבן שאין לה הופכין. ומחמת הספק, אין לנו דרך אחרת אלא לתת את הכל לשבוי.

ולכאורה, השאלה בנד"ד תלויה במחלוקת הרשב"א והרא"ש. ומאחר שהשו"ע נוטה לדעת הרא"ש, אנו נוקטים להלכה שהיורשים לא זכו בתרומות, והגבאים רשאים לשנותם ולהשתמש בהן למטרות אחרות. ועיין בשו"ת אחיעזר (ח"ב יו"ד סי' כג) שדן בהרחבה בשיטות

ולעומתו, בשו"ת הרא"ש (כלל לב סי' ו) חילק בין דין המשנה למקרה זה. המשנה עוסקת בכספי פדיון שבוי שהשתמשו בו בפועל למטרה המקורית, והא קמ"ל שאם יש בו מותר זכה בו השבוי משעת פדיונו. אך במקום שמצות הפדיון לא יצאה אל הפועל, וכגון שהשבוי השתמדה רח"ל או מתה, ודאי שלא זכתה בממון, לא היא ולא יורשיה. והוסיף טעם בדבר, שאין לשנות מדעת התורמים, ופשוט הוא שאדעתא דהכי לא התנדבו. ודווקא בשבוי שמת אמרינן הכי משום שפקע כל הצורך לתת לו, לכן י"ל שלא על דעת כן תרמו. אך "מותר שבוי" שהצורך לפדותו לא פקע אלא שנשאר עודף, לכן זכה במותר.

וכפי הנראה מחלוקת זו שבין הרא"ש לרשב"א תלויה היא במחלוקת ר"ת והר"י מיגאש. הרשב"א סובר כר"י מיגאש שמיד עם ההקדשה זכה השבוי בכסף, וממילא כשמת ירשו אותו יורשיו בעל כרחם של התורמים. ואכן, דוק בלשונו שמשמע ממנה כן. ואילו הרא"ש סובר שהכסף לא נקנה מיד לשבוי עד שעת הפדיון, ולפי זה אין ביכולתה של המשפחה לרשת את הכסף ולהוציאו מיד התורמים, ולכן הפרנסים רשאים לשנותו לייעוד אחר. ואם כן, הרא"ש אזיל לשיטתו שנקט כדעת ר"ת, והרשב"א אזיל בשיטת הר"י מיגאש.

ובשולחן ערוך (יו"ד סי' רנג סעי' ו-ז) הביא את שתי הדעות, וז"ל השו"ע:

מענות שגבו לפדיון שבוי ומת קודם שנפדה, יש מי שאומר שהם של יורשיו ויש מי שאומר שלא זכו בהם יורשיו, ולזה הדעת נוטה בזמן הזה, דאמדינן דעתייהו שלא התנדבו על דעת כך.

שנותר לבנין סניף בנ"ע על שם בתם, ומצד שני התורמים דרשו ליעד את הכסף לחולים אחרים, וכנראה היו גם מי שסברו שניתן להשתמש בכסף גם לצורכי התנועה. ובינתיים הם הרשו לעצמם להשתמש בכסף כהלוואה על תנאי, שאם יתברר שצריך להחזירה הם יחזירוה לקרן, ואם יתברר שעליהם להעדיף חולים אחרים יתנו להם, ואילו היו יודעים זאת מלכתחילה ודאי לא היו משתמשים בכסף למטרות אחרות. נמצא, שכסף זה הוא הלוואה בידם ועליהם להחזירה לקרן, ולהשתמש בו עבור חולים אחרים.

ה. קנין העני בהעברה בנקאית

ובנד"ד יש עוד טעם גדול לומר שהילדה החולה ומשפחתה לא זכו בכסף, וממילא יש כח ביד פרנסי הקרן לשנות אותה למטרות אחרות, אפילו לדעת הר"י מיגאש והרשב"א.

שהרי רוב הכסף שנאסף לא ניתן ממש מיד ליד, אלא הופקד ישירות על ידי התורמים בחשבון בנק מיוחד שנפתח למטרה זו. וכיון שבדרך כלל הכסף לא עבר את יד הגבאי ממש, אלא ניתן באמצעות העברה בנקאית, נמצא שהוא אינו יכול לשמש כיד העני. וצריך עיון, האם יד הבנק כיד עניים דמי או לא?

והיה מקום לטעון שהקנין התקיים בעצם האמירה של התורם לגבאי, וזאת על פי מה שהבאנו לעיל בשם הר"ף (ב"ק יח, ב בדפיו) שגם בצדקה אמרינן "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", ואם כן די באמירה של התורם לגבאי כדי להקנות לו את הכסף עבור העני. אך עיי"ש שגם הוא מודה שדין זה אינו מועיל בחוב הנמצא בידי אחרים, משום "שאיין" אדם מקדיש דבר שאינו

הראשונים בסוגיא זו, והעולה מדבריו שלדעת רוב הראשונים מותר לשנות את 'מותר הצדקה' מייעודה המקורי.

מיהו, נראה מדברי הראשונים שלא התירו לשנות את הכספים מייעודם אלא לצורך. וההסבר לכך, שמסתמא כוונת התורמים היתה לאפשר לגבאים לשנות את הצדקה לפי צורכי השעה, אם יתגלגל הדבר ולא יהיה צורך בכסף למי שגבו עברו. וכפי שכתבנו לעיל, זוהי גם סברתו של ר"ת שהתיר להשתמש בכספים אפילו לדבר הרשות, משום שאנו אומדים את דעת התורם שמסתמא נתן אפילו אדעתא דהכי. אך מאידך, מסתבר שגם ר"ת והרא"ש יודו שצורך מצוה קודם, ובפרט כשמדובר בצורך אותה המצוה עצמה שלשמה נועדה ההתרמה. ורק אם אירע שאין לנו כרגע צורך בכסף עבור אותה מצוה, ויש צורך מייד להשתמש בכסף למטרה אחרת, רק אז מותר להשתמש בכסף לאותה מטרה.

ובנד"ד פשוט שיש להעדיף להשתמש בכסף הנותר עבור חולים אחרים הזקוקים לתרומות שנאספו כדי לממן את הטיפול הרפואי. ורק אם לא היה לפנינו שום חולה אחר, רק אז היה מקום לשקול לתת את הכסף לבני משפחתה של החולה שנפטרה, ולהשתמש בו למצוות אחרות לשם הנצחתה.

והנה, כפי שמתואר בשאלה המחזיקים בכסף השתמשו בו בינתיים לכיסוי ההוצאות השוטפות של אחזקת המפעל החינוכי החשוב. ואע"פ שמן הסתם היו חולים אחרים הזקוקים לכסף, הם חשו עצמם מנועים מלהעבירו להם בשל התנגדותה של המשפחה. וכל עוד הדברים לא התבררו הם היו נתונים בכף הקלע. מצד אחד המשפחה דרשה ליעד את הכסף

ההעברה הבנקאית מדין קנין במעמד שלשתן.

אך כאמור, סברא זו גופא תלויה במחלוקת הראשונים, ואפילו לסברת הרי"ף נראה שהבנק אינו יכול לשמש כיד עבור החולה. וזאת משום שהקרן נפתחה בבנק בארה"ב, ועדיין יש צורך להעביר את הכסף לבנק אחר בישראל על מנת שימסרנו לידי המשפחה, ומן הסתם גם היא לא תקבל את הכסף ביד אלא באמצעות העברה בנקאית לחשבונה בבנק. ומאחר שיש כאן באמצע כמה וכמה ידיים, לכן לא מסתבר לומר שהקרן בארה"ב היא כיד עניים ממש, ואם כן הגבאים רשאים לשנותה.

מסקנה

כיון שהכסף נאסף למטרות צדקה מסתבר שהוא ניתן מלכתחילה על דעת הגבאים שיעשו בו לפי הבנתם, ואין לילדה ומשפחתה קנין בכסף זה. אולם על הגבאים לתת עדיפות להוציאו למטרות הדומות ככל הניתן למטרה הראשונית שלשמה הוא נאסף, דהיינו ריפוי חולים. ויש לדחות את תביעת המשפחה שהכסף יועד להקמת סניף על שם בתם המנוחה. ואמנם ודאי הכסף שימש למצוה חשובה של חינוך צעירים יהודים לעלות ארצה, ומסתבר שהוצאה למטרות חינוכיות וציוניות צורך מצוה היא. אולם לכתחילה ראוי שהכסף ישמש לכיסוי הוצאות מצוה שהיא מעין אותה המצוה שלמענה תרמו התורמים את תרומותיהם. ומסתבר שדעתם של התורמים אינה נוחה מן השימוש שנעשה בכסף, ולו היו שואלים אותם ודאי היו מתנגדים לכן, ולכן נראה

ברשותו". ובנד"ד הכסף עצמו אינו נמצא בידי התורם או בידי הגבאי אלא מופקד בבנק, וממילא לא הושלם קנינו של העני עד שיגיע לידי ממש.

ואמנם, הרי"ף עצמו סבר שניתן להשלים את הקנין על ידי מעמד שלשתן, דהיינו שהתורם יעביר את החוב של הבנק לידי גבאי הצדקה בנוכחות נציגי הבנק, וכפי שמוכח בסוגיא שם שרב יוסף זכה בחוב עבור העניים מכח הסברא ש"ד עניים אגן". ובמננו, מאחר שהבנקים מסכימים להעברות חשבוניות מסוג זה, יש מקום לומר שכאילו הדבר נעשה בנוכחותם, (עין מש"כ בזה ידידי הגר"צ בן יעקב בתחומין יג עמ' 437).

אך רבנו אפרים (שם) חלק על הרי"ף וסבר שקנין החוב ב"מעמד שלשתן" חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו. דהיינו, שלא תקנו את הקנין במעמד שלשתן אלא עבור מי שנכח ממש באותו מעמד, כלומר שהמלוה מעביר את החוב בנוכחות הלווה לאדם שלישי, והוא זה שקונה אותו. אולם אם השלישי אינו זוכה לעצמו, אלא רוצה לזכות את החוב לאדם רביעי, לא תקנו מעמד שלשתן. ובשו"ע (ח"מ סי' קכו, סע' כ) פסק כדעת ר' אפרים, שאין אפשרות לזכות על ידי מעמד שלשתן לאדם אחר.

ובביאור הגר"א (שם ס"ק נה) הקשה על המחבר שלכאורה הוא סותר את עצמו ממה שפסק בהלכות צדקה (יו"ד סי' רנח סע' ח), שאדם יכול לזכות חוב לגבאי צדקה במעמד הלווה, אע"פ שהגבאי אינו זוכה לעצמו אלא לעניים. ותירץ, שיד גבאי שאני שהיא כיד עניים ממש, ונמצא כאילו העניים עצמם זכו לו. ואם כן, יתכן שהכסף נקנה לילדה ומשפחתה בעצם

שיש להפנות את כל המותר למטרות דומות דהיינו ריפוי חולים קשים. ובאשר לכסף שכבר הוצא לאחזקת סניפי בנ"ע בצפון אמריקה, נראה לענ"ד להכריע שיש להחזירו לקרן לשיעורין. ובית הדין צריך לדון על כך עם האחראים, ולקבוע באלו שיעורים יוכלו לפרוע את חובם לקרן.

סימן עו

מחיקת שמות מלוח

ראשי פרקים

שאלה

א. אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

ב. תשובת התשב"ץ

ג. אמירה לנכרי

ד. מתעסק

ה. מחיקה לשם תיקון

ו. כתב העומד להימחק

ז. כתיבת שמות לכתחילה

ח. למטרות חינוכיות

ט. כתיבת במחשב

1. כתב העומד להימחק

2. בבואה

3. כתב התלוי על בלימה

מסקנה

* * *

שאלה*

שם שנכתב ע"י תלמיד על הלוח, האם מותר למוחקו? שמעתי שאם הכותב את השם אינו הבעלים מותר למחוק את השם משום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. האם ניתן לסמוך על סברה זו?

א. אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

אמנם יש רגלים לסברה זו שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. כי השם מתקדש רק כשנכתב בכונה. ועיין תוס' יבמות (פג, ב ד"ה אין) שרק בדבר התלוי ברצון אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כגון כלאים אך דבר

שאינו תלוי כגון מבשל בב"ח אדם אוסר דבר שאינו שלו. וגם החולקים על התוס' (ער"ש כלאים פ"ז מ"ה) נלענ"ד שידו כאן כי השם מתקדש כמו הקדש ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו.

ראיה לדבר משיטת הראב"ד בנדריים (יד,

ב):

תניא: הנודר בתורה – לא אמר כלום,

במה שכתוב בה – דבריו קיימין בה.

ער"ן שהביא את דעת הראב"ד שכונת הנודר להתפיס בשמות הקדושים. ומשמע ששמות הם דבר הנדור, כלומר דינם כמו הקדש, וממילא כשם שאין אדם מקדיש

* לרב יוסי דובדבני.

שלו. כי הלוח נאסר גם ללא כונה משום שהוא לא נאסר מצד עצמו אלא ממילא אגב השמות. ואולי יש ללמוד את דין הגוילין ממש"כ הרשב"א בהמשך דבריו שם: קשיא לי דא"כ אפילו בנודד בתורה היא אסור בדבר הנדוד ואפי' כשדעתנו אגוילין שהרי אפילו הגוילין קדושים מחמת כונת הכתיבה לשם קדושת כתבי הקדש כדאיתא במס' שבת בפרק כל כתבי הקדש (ק"י א)... ויש לומר דכיון שאמר בתורה דעתיה אגוילין שהתורה כתובה בהם ולא אגלונין שאין הגלוין קרי תורה אלא הגוילין על שם שהתורה כתובה בהם וגוילין לכ"ע אינו קדושים אלא מחמת הכתיבה שבהם וכל שנמחקו פרחה קדושה מהם כדאיתא התם וא"כ לא הוי מתפיס בדבר הנדוד.

ר"ל שהגוילין אינם נחשבים לדבר הנדוד, כי הם עצמם אינם קדושים מחמת עצמם ולא התקדשו אלא מחמת הכתב. וא"כ ה"ה לענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. הם לא נאסרים מחמת עצמם, אלא אגב הכתב. ומכיון שהם מתקדשים ממילא ולא בקדושה עצמית אין קדושתם מחמת כוונתו של הכותב. ולסברת התוס' שרק במקום שהאיסור תלוי בכוונתו של האדם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, גוילין שנאסרים ממילא, אע"פ שאינם של המקדיש, הלוח ייאסר. אם כי אפ"ל דדמי לפס"ר דניח"ל שחייב אע"פ שאינו מתכוון במפורש אך מכיון שהוא יודע שתיעשה מלאכה והוא מעוניין גם בה הוא נחשב למתכוון לעשותה. ומאחר ואיסור הגוילין נחשב כתלוי בכוונתו אינו יכול לאסור דבר שאינו שלו.

ואולי יש לפשוט זאת ממקור הדין עצמו במשנה במס' כלאים המסכך גפנו על

דבר שאינו שלו, כך אינו יכול להקדיש שמות שאינם שלו.

יתר הראשונים, שאינם מפרשים כהראב"ד, אינם חולקים בהכרח על ההגדרה שקדושת שמות דינם כהקדש, אלא מסיבה אחרת. קדושת שמות שונה מהקדש בכך שאין בה שאלה ואין בה איסור בל יחל ולכן אינה נחשבת לדבר הנדוד.

מיהו הגוילין אינם דבר הנדוד כי קדושתם מסתעפת מקדושת האזכרות. וז"ל הרשב"א לנדרים (יד, ב):

הראב"ד ז"ל פירש הנודד נודד ממש כלומר שאמר כבר זה עלי (במה שכתוב) בתורה לא אמר כלום שאין זה מתפיס אלא בגוילין אבל אמר במה שכתוב בה כלומר כבר זה עלי במה שכתוב בתורה הרי זה אסור כמתפיס בדבר הנדוד משום דדעתנו על ההזכרות וההזכרות כדבר הנדוד הוא שע"י הכתיבה והכונה לשם קדושה הם קדושות, וכ"ש אם אמר במה שבתורה שהיא התפסה ואע"ג דמחמתה אארעא כ"כ הראב"ד ז"ל.

אע"פ שיש לחלק בין השמות לגוילין, הגוילין אינם שלו, ורק את השמות הוא כתבם. אלא שגם אם הגוילין אינם שלו הוא קנה את מקום הכתב בשינוי מעשה ובשינוי השם ומכיון שהכתב הוא שלו ויכול היה לקדשו, התוצאה היא שבגלל הכתב שנאסר גם הגויל כולו נאסר, למרות שאינו שלו, שהרי אין אפשרות להפריד בין מקום הכתב לגליון עצמו והרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו? מיהו היא הנותנת. לסברת התוס' שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא בדברים התלויים בכוונה, אך דבר שנאסר ללא כונה אדם אוסר גם דבר שאינו שלו, א"כ הלוח ייאסר למרות שאינו

ולא לכתבן כל עיקר אחר שלמחיקה הם עומדים ע"כ דבריך.

תשובה. תחלה יש לי לפרש כי מה שאמר בפ' שבועות העדות (ל"ה ע"א) בשמות הקדש שאסור למוחקן שאיסור זה הוא דבר תורה.

מיהו אפילו שם הכתוב בס"ת אין אסור למחקו אלא כשמתכוין למחוק ולאבד. אבל כשמתכוין לתקן מותר. ומצינו שמותר לסתור אבנים בהן כדי לתקן ואפי' לסתור ההיכל כולו, כדאשכחן לבבא בן בוטא שהשיא עצה להורדוס למסתרי' להיכלא ולמבנייה. כדאיתא בריש בבא בתרא (ג' ע"ב). והוא הדין נמי למחיקת השם שאם הוא מתכוון לתקן שהוא מותר למחוק שהרי מחיקת השם ונתיצת המזבח וההיכל בחד לא נפקי מלא תעשון כן וגו'.

ויש לי לפרש שלא נאמרו דברים הללו אלא בשם מן השמות. אבל בשאר כתבי הקדש שאין בהם אזכרות המוחקן והמאבדן אין לוקין עליהם ומשמע ודאי מדרבנן מיהא אסור לאבדן. ואפילו ברכות וקמיעין והפטורות וספרי אגדות ומגילות שכותבין לתינוקות להתלמד בהן כלן אסורין לאבדן ביד...

והותר לכתוב הכל משום עת לעשות לה'. מיהו איכא למימר שאינו אסור למוחקן אלא שלא לצורך, אבל לצורך כתיבת פרשה אחרת ה"ז מותר. שכין שעבר זמן פרשה זו הוא כהיכל שצריך תיקון שמותר לסותרו ולבנותו. ולפ"ז הי' מותר אפילו היכא שיש שם אזכרות, אלא שהדבר קשה להתיר כן באיסור תורה ומפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה.

ועוד דנראה ודאי דאסור. דהא לא שרינן למכתב מגלה זו אלא משום עת

תבואת חברו גפנו נאסר ותבואת חברו לא נאסרת כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. למרות זאת אילו שני המינים היו שלו היו שניהם נאסרים, גם הכרם וגם התבואה למרות שכוונתו היתה רק למין אחד כגון שהוא רצה שהגפן תתפשט כדי שיהיה לה יותר אור, בכ"ז גם התבואה נאסרת ממילא. אך כשהתבואה שייכת לאחר אינה נאסרת. מצינו אפוא שרק מין אחד נאסר אע"פ שאין צורך בכוונתו לאותו מין. אף כאן י"ל שהכתב עצמו אמנם מתקדש כי הוא שלו, אך הלוח לא מתקדש כי אינו שלו.

ועדיין צ"ע כי גם אם נניח שהלוח לא מתקדש איך נמחוק את שם ה' הרי אסור למחוק את השם? והרי השם עצמו התקדש כי הכתב הוא של הכותב והוא יכול לקדש את כתב ידו.

ב. תשובת התשב"ץ

התשב"ץ בח"ג (סי' ג) השיב תשובה ארוכה בעניין מחיקת לוחות וזו תמצית דבריו:

שאלת אם מותר לכתוב בלוחות שלשה או ארבע פסוקי' או פרשה שלימה, כמו שנחגו באלו הארצות לתינוקות שאין להם ספר, והמלמד כותב להם בכל שבוע מה שדעתו של בן יכולה לקבל בכל שבוע ושבוע, ובסוף השבוע מוחק וחוזר וכותב פרשת אחרת. ואמרת שנשאלת מזה והתרת להם, אחר שאין כונתם למחוק אותה פרשה או אותם פסוקים דרך השחתה ונקמה ובזיון, אבל הם מתכוונים לקיים מצות תלמוד תורה. וכאנוסים הם, הואיל ואין להם ספרים לקרות את בניהם, ואנוס רחמנא פטריה. אמנם שמותיו של הקב"ה אסור למוחקן

ודייק המל"מ מדבריו שהוא לא מינה את השליח לשחוט בשבת אלא מינהו לשחוט סתם והשליח שחט בשבת, לכן אין השחיטה בשבת מתיחסת למשלח. ועיי"ש שלדעתו הטור לא דקדק בלשונו. נמצא אפוא שרק אמירה מפורשת לשליח לעשות דבר נחשבת למינוי שליחות, אך אמירה מכלל לא נחשבת למינוי. אלא שהרבה אחרונים חולקים על דיוקו של המל"מ. ושעה"מ הוכיח מהרמב"ם עצמו בפיהמ"ש שאפילו אם מינה אותו במפורש לשחוט בשבת חייב, א"כ אין הוכחה לחילוקו של המל"מ בין מינוי מפורש למינוי מכלל. אם כי הסברה לחילוק זה במקומה עומדת. הנחתנו היא שאיסור אמירה לנוכרי הוא משום שליחות לגוי לחומרא ואמירה מכלל מותרת משום שאין בה מינוי שליחות. הנחה זו מבוססת על רש"י בשבת (קנ"ג, א) שאיסור אמירה לנוכרי הוא משום שליחות (ורש"י כנראה לשיטתו בב"מ ע"א, ב שיש שליחות לגוי לחומרא). ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' נ"א, ח) הוכיח שרש"י מתיחס לישראל שנתן כיסו לנוכרי מבעוד יום ע"מ שיוציאו בשבת. כי אמירה לנוכרי בשבת עצמה אסורה בלא"ה מדין "ממצוא חפצך ודבר דבר". ולמדנו מדבריו שרש"י בא ליישב קושיה, אם איסור אמירה לנוכרי הוא משום "ממצוא חפצך ודבר דבר" א"כ מדוע אסור לומר לנוכרי בע"ש שיעשה מלאכה בשבת? יתרה מזאת מדוע אסור להניח לנוכרי לעשות מלאכה אדעתא דישראל, הרי הישראל לא אמר לו דבר בשבת? אלא ע"כ יש שני איסורים: א. אמירה בשבת עצמה אפילו כשהמלאכה תיעשה בחול, משום ודבר דבר. ב. איסור מלאכה בשבת עצמה עבור ישראל מדין שליחות.

לעשות לה'. ובכתיבת אזכרות ליכא עת לעשות לה', שהרי אפשר לכתוב בלא אזכרות, כדי שלא לבא לידי מחיקתן. א"כ כי כתבן ומחקן מלקין ליה. אבל שאר הפסוקים אם אין שם אזכרה, כיון שאין איסורו אלא מדרבנן אפשר להקל להתיר מחיקתן לצורך כתיבת פרשה אחרת. ופוק חזי מאי עמא דבר ומנהגן של ישראל תורה היא והרי הן נזהרין מכתובת האזכרות ואין חוששין למחיקת הפסוקים.

התשב"ץ מתיר רק כתיבת פסוקים ומחיקתם לצורך לימוד, אולם לא שמות. ובנ"ד מדובר בשם קדוש שמחיקתו אסורה מהתורה.

ג. אמירה לנוכרי

הפתרון לבעיה הוא לכאורה להשתמש בשרת נוכרי (הכוונה בעיקר לשרת קבוע, אם יש בנמצא, כפי שיוסבר להלן, כי בנוכרי מזדמן הדבר מסובך יותר). כלומר, לא למחוק ע"י ישראל, אך גם לא לומר דבר מפורש לנוכרי, משום איסור אמירה לנוכרי (עיי' ב"מ צ שלא רק בשבת אלא בכל יתר איסורי התורה אמירה לנוכרי אסורה) אלא לתת לו הוראות כלליות לנקות ולסדר את כל הכיתות, והוא מעצמו ימחוק גם את הלוחות, ובכללם גם את השמות. ואם נניח שאיסור אמירה לנוכרי הוא משום שליחות ילה"ר ששליחות מכלל אינה שליחות.

הרמב"ם (ה' גניבה פ"ג ה"ו) כתב:

עשה שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת הרי הגנב חייב בתשלומי ארבעה וחמשה, שהרי זה הגנב לא עשה עון מיתת בית דין וכבר ביארנו שהשחט על ידי שליח חייב בתשלומין.

למרות שאגב הדלקת התנור גם האוכל מתחמם. ולכאורה נראה לומר בהסבר הדבר שרק כשהגוי עושה את המלאכה עצמה במכוון היא אסורה, כי אז הוא נראה כעושה בשליחות ישראל לעשות מלאכה בשבת. אולם כשלא עושה זאת בכוונה אין איסור בדבר. וא"כ ה"ה במחיקת השם כשהאמירה לגוי היא מכללא היא מותרת.

וכן ראיתי באור המאיר (להגר"מ שפירא סי' יז) בשם מהר"י אסאד שהסתמך על הרמ"א הנ"ל כן במלמד להועיל (חיו"ד סי' פח) שהביא כמה פוסקים שהסתמכו על הרמ"א הנ"ל והתירו מחיקת שם ע"י אמירה לנוכרי בפס"ר. ובאור המאיר שם העיר: ועובדה ידענא שבעירנו טארנאפאל הורה הגאון הקדוש בעל המנ"ח ז"ל להתיר קילוף שמות מהכתלים ע"י נוכרים ומעשה רב.

מיהו יש לדחות, כי רק פס"ר התירו, שהגוי לא עושה מלאכה בעצמו אלא המלאכה נעשית מאליה. אך אמירה הכוללת גם מעשה איסור, שאותו עושה הגוי בידי ממש, אולי לא התירו. ונראה שיש לדמות זאת לרמיזה בשבת. רמיזה בלשון ציווי אסורה אך רמיזה שלא בלשון ציווי מותרת (עין ס"ס שז) וכגון לומר לשרת, למה לא נקית היטב את הכיתות? וכדו'. (מכאן מובן מדוע התנינו את ההתר בשרת קבוע ולא בגוי מזדמן שצריכים לומר לו בפירוש). אך במקום שאין גוי אלא רק שרת ישראל לא מיבעיא שאסור לומר לו, אפילו מכללא, אלא אדרבה, חייבים להזהירו שלא ימחוק לוח שיש בו שמות, כדי שלא יעבור איסור אפילו בשוגג.

ד. מתעסק

מיהו יתכן לומר שלא מיבעיא שרת נוכרי אלא אפילו בשרת ישראל אולי יהיה

אך ביתר האיסורים אין סיבה לאסור אמירה לנוכרי בגלל "ודבר דבר" שהוא איסור ייחודי לשבת בלבד. אלא ע"כ האיסור הוא רק משום שליחות. ואם נניח שאמירה מכללא אין בה שליחות יהיה מותר לומר לנוכרי למחוק את הלוחות סתם, גם אם יש ביניהם לוח שכתובים עליו שמות.

מיהו מש"כ בדעת רש"י שיש שליחות לגוי אינו מוכרח. כי המושג "שליחות" משמש בכמה משמעויות ולא דוקא בגדרי השליחות. כגון שליחותייהו קעבדינן, בעניין סמכותם של בתי"ד בזה"ז בב"ק (פד, א) וגיטין (פח, ב). וכן כוהני שלוחי דידן ושלוחי דרחמנא בקדושין (כג, ב). וכן הגויים שפלחו לאשרות בא"י אחרי חטא העגל בע"ז (נג, ב) הם לא היו שלוחים ממש. אלא הכוונה בכל אלו שיש זיקה בין העושה את המעשה למישהו אחר. ולכך התכוון גם רש"י בשבת. ועיין חת"ס (אור"ח סי' פד) ונתיבות (סי' שמח) שהמושג שליחות לא שייך בשבת כי שבת היא חובת גברא וסו"ס המשלח נח בשבת. וע"כ צ"ל כמש"כ שאין מדובר בשליחות ממש. ולפי"ז עשייה של נוכרי עבור ישראל, גם ללא אמירה מפורשת, כגון בני"ד, אסורה. וא"כ אין נפ"מ לכאורה אם הגוי יפעל ישירות בהוראת ישראל או במכללא.

אולם בכ"ז נראה שגם אם נאמר שאמירה לנוכרי אסורה בגלל חשש שהישראל יעבור עבירה בעצמו, ולא מדין שליחות, לא גזרו אלא כשהגוי עושה דבר אסור בהוראה ישירה של ישראל, אולם כשלא עושה את האיסור בהוראה ישירה, אלא מכללא, לא אסרו. ודוגמא לכך יש להביא מהרמ"א באו"ח (ס"ס רנג) שמתיר לומר לנוכרי לחמם את הבית משום צינה,

השם עובר עבירה חמורה זו שיש בה חילול ה'. אך בלא כוונה אולי אינו עובר כלל, ואפילו דין מתעסק אין לו. כי הכוונה למחוק את שם ה' היא מהות האיסור וללא כוונה אין איסור. וכשעושה זאת לתומו אינו מתכוון חלילה לפגוע כלל בקדושת שמו ית'.

בהסבר הדבר נראה שהאיסור של "לא תעשון כן" נאמר במקביל לחיוב לבער ע"ז "את מזבחותם תתוצון ואת מצבותם תשברון... לא תעשון כן לה' א-להיכם". ע"ז צריכה ביעור מוחלט מן העולם. לעומת זאת בכבוד ה' צריך לנהוג את ההפך הגמור מע"ז, לכבדו ולקדשו. ולכן אסור באיסור חמור לפגוע בשמותיו ובמקדשו. ויתכן לומר שהמצוה לבער ע"ז מתקיימת רק כאשר אדם מתכוון לעקור ע"ז ולמחותה מן העולם. כי עיקר איסור ע"ז הוא בלב. "למען תפוש את בית ישראל בלבם". אך אם עקר ע"ז בלא כונה, אמנם הע"ז איננה עוד, אך המצוה לא קוימה בכך, כי לא התכוון למחות את זכרה של ע"ז מהעולם. ומכיון ש"ידיעת ההפכים – אחת" בלשון הקדמונים נלמד מהשלילה את גדר החיוב. ורק כאשר אדם מתכוון למחות את שם ה' (כאילו היה זה ע"ז חלילה) עובר בלא תעשון כן, משום שרק במחוק בכוונה פוגע בכבוד שם שמים, אך ללא ידיעה אין כאן עבירה כלל ועיקר. ולפי"ז אפ"י הגרע"א הסובר שמתעסק עובר עבירה יודה שמתעסק במחיקת השם אינו עובר.

ולפי"ז יתכן שמותר אפילו לומר לשרת, בין אם הוא ישראל ובין אם הוא נוכרי, כבדרך שיגרה, שינקה את הכתות, כולל את הלוחות. ואין באמירה כללית זו איסור. כי הוא ימחוק את השם במתעסק. ואין לומר שהאומר למישהו לנקות את הלוחות נחשב

מותר. אם השרת לא ישים לב מה כתוב על הלוח אלא ימחוק לתומו את הכל, כי דינו כמתעסק. הוא אמנם מוחק את הלוחות ביודעין אולם הוא לא מודע כלל לכך שיש כאן שמות ודומה למי שהרים תלוש ונמצא מחובר (ר' שבת סח). וא"כ אדרבה עדיף לא להזהיר את השרת שיש שמות על הלוח אלא להשאיר לו למחוק את הלוח ללא ידיעה כלל מה הוא מוחק. עשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סי' ח) שכתב:

נפקא מינה עוד לדינא במה דקי"ל דמצווה על שביתת עבדו, דאם רואה עבדו שרוצה לקצור תבואה ממחובר והעבד אמר שרוצה לקצור זה התלוש והרב ידע שהוא מחובר דאם מתעסק לא הוי מלאכה כלל לא שייך בזה שביתת עבדו דהא העבד אינו עושה מלאכה כיון דחושב שהוא תלוש ואין רבו עובר משום שביתת עבדו, אבל אם מתעסק הוי שגגת עבירה כיון דהרב ידע שהוא מחובר יש בו משום שביתת עבדו דהא מלאכת מחשבת מקרי כיון דנעשה מחשבתו של עבד לקצרו אלא דפטור משום מתעסק כמ"ש התוס' שבת (דף ע"ב) שהבאנו בתחלת דברינו וכיון דמתעסק הוי שגגת עבירה יש בזה משום שביתת עבדו.

אמנם דעת הגרע"א שבשאר איסורי תורה מתעסק עובר עבירה ולכן יש להזהיר את השרת שלא ימחוק. אך לדעת המקור חיים (לבעל הנהיבות סי' תלא) מתעסק לא נחשב לעובר עבירה.

אך יתכן לומר שבאיסור זה של "לא תעשון" אין איסור מתעסק. וגם הגרע"א יודה כאן שאין צורך להזהיר את השרת. כי רק מי שמעוניין בכוונה תחילה למחוק את

לגורם, כי גרמא של מחיקת השם מותרת (שבת קכ, ב).

מיהו הנו"ב (תניינא אר"ח סי' יז) תמה למה השמיטו הטור וש"ע דינא דברייתא בשבת (קכ, ב) במי שהיה כתוב שם על בשרו ויישב בדוחק משום דלקמן (סי' קפ"ב ס"י) מבואר דאסור לגרום מחיקת השם ולהכי צריך כלי חרס והוא מש"ס דמגילה וסותר לסוגיא דשבת. וכ"כ התשב"ץ שם שלא התירו גרם מחיקה אלא בשם על בשרו שבלא"ה עומד להימחק. אלא שאמירה בעלמא קלה מגרמא ע"י מעשה.

מיהו יש לסתור את הנחתנו ממש"כ הפוסקים שמותר למחוק את השם לצורך תיקון (כמו שהבאנו מהתשב"ץ וכן נפסק ביו"ד סי' רעו סי"א ועיין שד"ח כללים מ יב כרך ד מעמ' 190 ואילך). הם לא התירו משום שאין כוונה לאבד את ה', אלא רק בגלל שבתיקון לא עוברים על "ואיבדתם את שמם, לא תעשון כן לה" כ"י אין כאן איבוד, אדרבה המטרה היא תיקון. ויש שאינם מתירים מחיקת שם אפילו לשם תיקון (עי"ש בשד"ח) מוכח שסברתנו שאיסור זה תלוי בכוונה אינה נכונה.

אם לא נקבל הנחה זו, שעיקר האיסור הוא בכוונה, חזרנו למחלוקת הגרעק"א והמקו"ח אם מתעסק נחשב לעבירה או שאינו עבירה כלל ובאיסור דאורייתא יש להחמיר ולאסור את המחיקה ע"י ישראל. אך ע"י נוכרי יש להקל, כי אמירה לנוכרי אסורה לכל היותר רק מדרבנן.

ה. מחיקה לשם תיקון

עוד י"ל שהיא הנותנת. מכיון שרוה"פ מתירים מחיקה לשם תיקון, כי אין בכך משום "ואיבדתם", גם אצלנו מטרת המחיקה היא תיקון. אמנם התשב"ץ אסר

לכתוב שם לכתחילה ע"מ למוחקו לצורך תיקון, אולם בדיעבד, לאחר שהשם כבר נכתב, אין ברירה אלא למוחקו לשם שימוש חוזר בלוח. כי אם לא ננקה את הלוח לא נוכל להשתמש בו לעולם. וא"כ המחיקה לא נועדה לאבד את שמו של ה' חלילה, אלא לצורך המשך העבודה החינוכית בביה"ס, הכוללת גם לימוד תורה. וצורך זה תיקון הוא. אמנם בשולחן ערוך (יו"ד סי' רעו סי"א) ההיתר לשם תיקון הוא רק לצורך שם ה' עצמו:

נדבקה אות לחבירתה באותיות השם, יש לו לגרדו. הגה: דיו שנשפכה על השם, מותר למחוקו כדי לתקנו דאין זה דרך מחיקה, רק דרך תיקון (ב"י בשם מסכת סופרים ובהגהת מיימוני פ"ו) ה' של שם שכרעה נוגעת בגגה, אם נוגע ממש עד שנראית כח"ת, מותר למחוק או לגרד הרגל ולתקנה.

אך מהתשב"ץ למדנו שכל תיקון מותר כגון צורך של שימוש בלוח וכמו שהביא ראייה מהרי"ט המקדש לשם בנייתו מחדש ע"י הורדוס בעצת בבא בן בוטא. ובשו"ת הרמ"א (סי' ק אות י) הוכיח שמחיקה לשם תיקון מותרת, גם למטרות אחרות, מהק"ו של אחיתופל (מכות יא, ב וסוכה נג, ב) שלמד התר להשליך חרס ובו שם כדי להציל את העולם משיטפון מזה שמותר למחוק את מגילת סוטה כדי להביא שלום בין איש לאשתו.

[הגרמ"פ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' ה ד"ה במה) העיר על הרמ"א, אם כל צורך תיקון מותר מדוע אמרו גדול השלום ששם שנכתב בקדושה נמחה על המים מפני שלום בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו (מסכת ד"א זוטא פרק השלום; ספרי במדבר פיסוקא מב) משמע שרק בגלל גדלותו

מבואר בדבריו שהמתירים למחוק לשם תיקון מתירים גם כאשר התיקון אינו מייד. וכן מצינו במקרים רבים של אותיות השם שצריך לתקן לא תמיד המחיקה היא התיקון פעמים רבות שיש צורך למחוק ע"מ לכתוב את אותיות השם מחדש. וכן השתמשו בסברה זו להתיר הריסת ביהמ"ק לשם בנייתו מחדש. וכראיית התשב"ץ. ובפוסקים האחרונים התירו פירוק אמהות הדפוס המכילות שמות בין היתר בגלל הצורך לשימוש החוזר להדפסת ספרים אחרים.

ו. כתב העומד להימחק

עוד יש להסתפק בהתר המחיקה, שכל הכותב על לוח יודע שהלוח עומד להימחק וצ"ע האם כתב העומד להימחק נחשב לכתב, או שאינו כתב.

ערמב"ם (הל' שבת פ"א הט"ז):

הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור אף על פי שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק.

מקורו בתוספתא. מדבריו עולה שלמרות שהכתב עומד להימחק מחיקה טבעית מחמת חמימות העור בכ"ז חייב כי הוא כתב העומד מצד עצמו להתקיים. וא"כ ק"ו לכתב העומד מצד עצמו להתקיים אלא שגורם חיצוני ימחקנו. (וה"ה לענין מחיקת שם השם עיין שבת (קכ, ב) שמי שהיה לו שם על בשרו הר"ז לא ירחוץ. ולכאורה מכיון שבלא"ה השם עומד להימחק מאליו בגלל חמימות בשרו א"כ אינו כתב של קיימא ומותר למחוקו לכתחילה ומדוע לא ירחוץ? אלא ע"כ העובדה שסופו להימחק אינה מקלישה את קדושת ה' והאיסור למחוק במקומו עומד).

של השלום התירה התורה למחוק את השם ולא למטרה אחרת אפילו חשובה ביותר (ועיין מהר"ל נתיב השלום פ"א שמחיקת השם היא כדי לקיים את שמו של ה' שהוא "שלום"). ונלענ"ד להצדיק את הרמ"א שמחיקת השם לצורך אנושי מותרת רק בדבר גדול כגון השלום אולם לצרכי שמים כל צורך מותר וכמו שהוכיח התשב"ץ.]

ואין לומר שרק לצורך מידי מותר. אמנם בסוטה עצם המחיקה עדיין לא משכינה שלום, ורק השתיה היא שעושה זאת, אך המחיקה היא חלק מתהליך רציף המביא שלום, וכגון הדוגמאות המובאות בשו"ע שע"י מחיקת חלק מהאות הוא מתקן את השם. התיקון נעשה מיד עם המחיקה. בשד"ח מדובר בשם שנכתב בבזיון ומוחקים אותו כדי להציל את השם עצמו מהבזיון בו הוא נתון. נמצא שמחיקתו היא תיקונו. וגם בהצלת העולם במכות יא וסוכה נג התיקון הוא מידי. משא"כ מחיקת לוח שהתיקון אינו מידי, אלא רק כאשר ישתמשו אח"כ בלוח לדברי תורה אחרים, יתכן שאין זה תיקון. אולם בפתחי תשובה (שם ס"ק ט) כתב:

במשנת חכמים ריש לאו ג' נסתפק במי שהיה צריך לכתוב שם קטן וכתב שם גדול כגון שהיה צריך לכתוב י"ה או א"ל וכ' יהו"ה או אלהי"ם וכמו כן בהוסיף וכתב אותיות הנטפלות במקום שאינו צריך אי יכול למחוק ולעשות משם גדול שם קטן והאריך בזה והביא סימוכים להתיר. דאף לדעת הפוסקים, האוסרים מוחק ע"מ לתקן, לא אסרו כי אם במוחק ואח"כ מתקן אבל היכא דבמחיקה גופא מתקן לא מקרי מחיקה כלל רק תיקון.

המנ"ח (מוסך השבת מלאכת כותב) מחלק בהקשר אחר בין כלוי טבעי לבין כלוי מלאכותי.

יש להסתפק אם כותב בשבת על קלף או איזה דבר של עיר הנדחת דעומד לשריפה אם חייב, כיון דהוי על דבר שאינו מתקיים כי מצוה לשרפו. ונראה דחייב, כיון דבדרך טבעו של עולם הוי דבר המתקיים, ואינו דומה לגט עיין אבה"ע סי' קכ"ד ס"א, דכאן תלוי בדבר המתקיים בטבעו של עולם.

הוא מחלק לעניין החומר עליו נכתב הכתב, בין עלה של ירק העומד להירקב בדרך הטבע, שפטור, לבין קלף של עיה"נ העומד להישרף ע"י אדם. ומדבריו נלמד בדרך ק"ו לעניין הכתב עצמו. אם הכותב כתב העומד להימחק פוסק הרמב"ם שאע"פ שהוא עומד להימחק בדרך הטבע חייב ק"ו אם הכתב מצד עצמו בר קיום ורק באופן מלאכותי ימחקוהו שחייב.

אולם הגר"מ זמבה הי"ד מקשה מכוח הבחנה זו שבין טבעי למלאכותי על דברי הרמב"ם הנ"ל עצמם שלמד דין כתב העומד להימחק מאליו שחייב מדין כתב שנמחק באופן מלאכותי. וז"ל בספר תוצאות חיים (סי' יא אות ג):

מ"ש הרמב"ם (פי"א משבת הט"ז) הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור אף על פי שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק עכ"ל. ולכאורה אינו דומה דכתב שנמחק ע"י אדם בעת הכתיבה היה ראוי להתקיים והמחיקה הוא פנים חדשות אבל הכותב על עור בשרו הרי עומד להימחק? ונראה דמוכח מזה דענין כתב שאינו מתקיים דפטור אינו משום **חסרון הפועל**, דבעי שיעשה מעשה המתקיים, רק משום

חסרון הנפעל שאין זה כתיבה כל שאינה מתקיימת וגם בגט לאו כתיבה היא. [ועיין רמב"ם (פי"א משבת הט"ו) לענין כותב על דבר שאינו מתקיים (בפ"ד מגירושין ה"ג) יעו"ש] ולכן כיון דזהו שנמחק ע"י חמימות בשרו הוא ענין המתחדש אחרי הכתיבה שפיר יש על הנפעל שם מלאכה דאיכא תורת כתיבה. וחידוש המחיקה כנמחק מחדש. וכל זה אם אמרינן דהחסרון בנפעל. אבל אם היינו דנין על הפועל אין נפקא מינה. כיון דאין עומדין מעשיו להתקיים היה מיפטר ודו"ק היטב בזה.

ר"ל כותב חייב רק אם כוונתו לכתוב כתב העומד להתקיים מצד מעשה הכותב. אך אם הכתב עלול להימחק מגורם אחר התלוי בכתב ולא בכותב נחשב הכתב לכתב בר קיימא. ולפי"ז כתב על בשרו כתב העומד להימחק, מחמת סיבה חיצונית שאינה תלויה בכותב, הוא כתב מצד עצמו, והמחיקה, גם אם היא נעשית מאליה, דומה למחיקה מלאכותית. לכן השוה הרמב"ם בין כתב שנמחק ע"י חמימות בשרו לכתב שנמחק ע"י אדם. אבל אם הכותב התכוון מראש לכתוב ע"מ למחוק פטור כי בעינן מלאכה העומדת לקיום כמו קושר וכדו'.

וכ"כ בספר דברי יחזקאל (סי' ד אות ה) שהכותב ע"מ למחוק לא נחשב לכותב: ונראה להביא ראיה לזה דגם בכתיבה בעינן מלאכה של קיימא ממתניתין דלקמן, כתב במשקין ובמי פירות ובכל דבר שאינו מתקיים פטור, וכן מבואר ברמב"ם (פי"א מהלכות שבת הל' ט"ו) אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד, כגון דיו ושחור וסקרא וקומוס וקנקנתום וכיו"ב, ויכתוב על דבר

אבל אם כתב על דבר המתקיים אלא דעתו שלא לקיימו כגון כותב בשבת בסוף היום ודעתו לשרוף את הכתב במוצ"ש חייב.

אמנם לדעת הרמב"ם יש הבדל בין שבת לגט לעניין כתב על דבר שאינו מתקיים, שבשבת פטור אך הגט כשר. ועיין אב"נ (או"ח סי' רט אות י) ששבת שאני משום מלאכת מחשבת. כלומר, בנ"ד בכתיבת שם הכתב נחשב לכתב גם אם הוא על דבר שאינו עומד להתקיים. ולפי"ז יש לחלק גם ביחס לכתב עצמו בין שבת לנ"ד. כלומר שם שנכתב בכתב שאינו עומד להתקיים מצד עצמו השם קדוש. מיהו לרוב הפוסקים אין הבדל בין שבת לגט וא"כ יש לדמות גם כתיבת השם לשבת. ואם המדובר בכתב שאינו עומד להתקיים, או על דבר שאינו עומד להתקיים, השם אינו קדוש.

שאלתנו תהיה אפוא תלויה במחלוקת החזו"א מכאן, והדברי יחזקאל והתוצאות חיים מאידך.

[ואם נניח כדעת הפוסקים שכותב ע"מ למחוק אינו נחשב לכותב יצא לנו דבר מוזר. רק אם נזהיר את השרת שלא ימחק נמצא שהכותב כתב ע"מ לקיים ובאמת יהיה אסור לו למחוק. אך אם לא נזהיר אותו הכתב יימחק ונמצא שהכותב לא התכוון לכתוב כתב העומד להתקיים ומשום כך יהיה מותר לשרת למחוק. וא"כ צבת בצבת עשויה – הכתב עומד להימחק רק אם נניח שמותר למחוק, אך אם אסור למחוק יש למנוע את מחיקתו וא"כ הוא לא עומד להימחק ובדאורייתא עלינו ללכת במקרה כזה לחומרא.]

ונראה אולי להכריע כהחזו"א שכתב העומד להימחק נקרא כתב. וראיה מגט.

שמתקיים הכתב עליו כגון עור וקלף ונייר ועץ וכיו"ב וכ"עכ"ל, הרי מבואר דבעי כתיבה מתקיימת ואל"ה לא מיקרי מלאכה של קיימא.

ומה שכתב הרמב"ם (פי"א מהלכות שבת ה"ז) הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור אנ"פ שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הר"ז דומה לכתב שנמחק עכ"ל, לא תיקשי לפמ"ש דגם בכתיבה בעי מלאכה המתקיימת, דדוקא היכא דעיקר מלאכתו נעשתה רק לזמן מצד עצמותה, או מצד דעתו, לא חלה עליה תורת מלאכה מתחלה, משא"כ כאן דמצד מעשה הכתיבה הרי תוכל להתקיים לעולם, וגם אין בדעתו למחוק ולהעבירו, ואם תיחתך ידו באופן שתתקיים הרי יישאר הכתב לעולם, ונמצא דמה שנמחקה הכתיבה מחמימות הבאה למחר וליומא אחריו זהו התחדשות שאינו מצד עצם המלאכה, אלא דומה לאדם אחר שיבא וימחק או יסתור הקשירה והבנין, דודאי לא מיקרי מלאכה שאינה של קיימא, וזהו שדקדק הרמב"ם דמה שחמימות בשרו מעברת הכתב **לאחר זמן** דומה לכתב שנמחק, ר"ל אחרי כן ע"י אחר שאינו שייך לעושה המלאכה כלל, משא"כ היכא שבדעת עושה המלאכה לסותר ולמחוקה וכיו"ב בודאי דהו"ל רק מלאכה לשעה, ולא חשיבא מלאכה, זולתי מלאכת בונה שיצתה מכלל ל"ט מלאכות.

אך החזו"א (שבת סא, א) חולק וסובר שהכותב ע"מ למחוק חייב וז"ל:

לא מצינו בכותב דצריך להתקיים ולא אמרו אלא דצריך לכתוב על דבר המתקיים כמש"כ הרמב"ם פי"א ה"ז

לכתוב לכתחילה שם על חרס ע"מ למוחקו. (עיין אוצר מפרשי התלמוד מכות יא, ב שהביאו תירוצים אחרים לקושיה זו).

ובכדי למנוע תקלה כזו יש למצוא דרך מרווחת לכתחילה שתמנע מראש את הבעיה של כתיבת שמות. עיין עין יצחק (או"ח סי' ה) שכתב שאם מתכוון מראש לא לקדש את השם לא מתקדש. אלא שסברתו צ"ע. בשלמא מי שכותב "אדני" ומתכוון ל"דבותי" כמו שם "אדני" באברהם למ"ד שאינו שם קודש (כי הוא פנה למלאכים וחשב שהם אנשים רגילים) השם הוא חולין. אך מי שמתכוון לשם שתוכנו קודש, אלא שלא מתכוון לקדשו, האם השם לא מתקדש ממילא? במלים אחרות, האם צריך כוונה מיוחדת לקדש את השם או שהשם מתקדש מאליו מעצם העובדה שידוע לכל שתוכנו קודש? ואולי ילה"ר מס"ת, שלא די בכוונה לכתוב לשם קדושת ס"ת יש צורך לקדש את השם במיוחד. ומגיטין (כ, א) שאם התכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו אות ד' אין ראייה, כי כוונה הפכית חמורה יותר. ועי' ט"ז (יו"ד סי' רעו ס"ק א).
אולי הדבר תלוי במחלוקת הראב"ד והראשונים בנדרים (יד, ב). לדעת הראב"ד שמות הם דבר הנדור, כי האדם מקדשם ע"י כוונתו, לדעת יתר הראשונים שמות אינם דבר הנדור, כי הם מתקדשים מאליהם גם ללא כוונה, כמו מעשר בהמה שאינו דבר הנדור לדעת הרמב"ם כי הוא מתקדש מאליו.

ח. למטרות חינוכיות

אולי מותר אפילו לכתחילה לכתוב שם לשם הוראה ע"מ למוחקו, כמו שמצינו שהתירו למלמד ללמד ילדים ברכות עם שם ה', גם כשאינו אוכל ושותה, אלא

הרי כל גט עומד להימחק כי יש לקורעו לאחר מסירתו (עיין סדר הגט ספ"ו) ונמצא שהכתב לא עמד להתקיים וא"כ הגט פסול. מיהו יש לדחות ראייה זו, משום שקריעה אינה מחיקה. וכמש"כ הגרשז"א לעניין עישון ביו"ט שאין לאסור מצד מחיקת הכתב שעל הסיגריה, כי הסיגריה נשרפת ולא נמחקת (עיין שש"כ פי"ג הע' ל*). וא"כ כתב העומד להישרף לא נחשב כתב העומד להימחק. מיהו הסברה נותנת שגם אם לא נחשיב את הקריעה למחיקה, סו"ס הכתב אינו עומד להתקיים. ואם מצינו שכתב זה נחשב לכתב עכצ"ל הכותב כתב ע"מ שייעלם אח"כ נקרא כותב. וצ"ע.

אולם יש להביא ראייה חותכת יותר ממגילת סוטה, העומדת להימחק, ובכ"ז השמות בה קדושים עד כדי כך שהיה צורך להתיר במיוחד את המחיקה רק כדי לעשות שלום בין איש לאשתו. ואחיתופל למד מק"ו התר מחיקת השם לשם הצלת העולם משטפון ממי התהום שעמדו להציף את העולם מהשיתין (מכות יא, א וסוכה נג, ב) משמע שגם שם העומד להימחק קדוש. ואין לומר שבסוטה אין הכרח שהשם יימחק, אולי היא תודה או שיבואו עדים, שא"כ כיצד למד אחיתופל ק"ו מסוטה לשיתין?

לכן קשה לסמוך על מש"כ שכתב העומד להימחק אינו כתב.

ז. כתיבת שמות לכתחילה

באשר לכתבת שמות לכתחילה קשה לסמוך על ההתרים שהבאנו לעיל אלא בדיעבד אולם לא לכתחילה. כי הפוסקים העירו על הק"ו של אחיתופל מדוע לא סמך על ההתר הפשוט בשבת (קכ, ב) שגרמא במחיקת השם מותר? וכתבו שאין

לנדרים עיין נדרים כג, ב עומד אדם בראש השנה ומתנה על נדרי כל השנה).

אלא שאין לסמוך על כל מורה שיזכור לעשות כן.

על כל מורה להימנע אפוא מלכתוב שם קדוש על הלוח אלא להשתמש רק באותיות כגון ה או ד וכשאין ברירה אלא יש הכרח להסביר לתלמידים ע"י כתיבת שם מלא הפתרון הוא שימוש במכשירים אלקטרוניים המצויים כיום בכל ב"ס, כגון מחשב, כי כבר נפסק להלכה ששם שנכתב בצורה אלקטרונית אינו מתקדש כי אין כאן כתב כלל וגם אינו בר קיימא ומותר למוחקו.

ט. כתיבה במחשב

1. כתב העומד להימחק

זהו כתב העומד להימחק, אולם לא כמקרה של הלוח, שהכתב עלול להימחק בידי אדם, כאן בודאי הכתב יימחק מאליו. ואינו דומה לכותב על בשרו. שם הבשר הוא שמוחק את הכתוב עליו (כידוע הגוף דוחה כל דבר זר), כלומר גורם חיצוני מוחק את הכתב, משא"כ מחשב, הוא הכותב והוא המוחק ואין כאן כתב בר קיימא לא מצד הכתב ולא מצד הדבר שעליו נכתב הכתב.

2. בבואה

כידוע כתב המחשב אינו דומה לדיו הכתוב על נייר. אין כאן בכלל כתב ממשי, אלא רק מולקולות המסתדרות באופן הדומה לכתב. בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב – יו"ד, סי' יג הערה ד) כתב שכתב זה של המחשב הנראה ע"ג המסך אפשר שאינו בגדר כתב ורשימה כלל וגרוע ממנו שהרי

לשם לימוד גרידא, ולא חששו לאזכרת שם לבטלה (שו"ע או"ח סי' רטו ס"ג). ויעויין שם במ"ב (ס"ק יד) ובשער הציון שם (ס"ק יג) שאפילו המלמד מותר לו להזכיר את השם בברכה כדי לחנכם, וא"כ ה"ה למחיקת השם. אח"כ מצאתי שכיוונתי בסברה זו לגרצ"פ פרנק בהר צבי (יו"ד סי' רלד). אמנם הוא התיר על סמך סברה זו רק למחוק בעז"ה הנכתב על הלוח ולא שם ממש, אך מהראיה שהביא ממלמד משמע שאפילו שם ממש מותר למחוק.

אלא שהגרצ"פ דחה סברה זו כי יש לחלק, המלמד בשעה שהוא מזכיר את השם הוא מקיים מצות חינוך, ולכן אין הזכרת ה' נחשבת לבטלה. משא"כ בנ"ד הרי בשעת המחיקה, שהיא העבירה, אינו מקיים מצות חינוך.

יתכן שהגרצ"פ לא חזר בו לגמרי מסברתו אלא רק חילק בין המקרים.

הפתרון האמיתי למנוע את הבעיה הוא ע"י כתיבה מושכלת של השם על הלוח. לרוב אין צורך לכתוב שם מלא אלא די בה' או ד' או אפילו י"י. כל אלו אינן שמות. במקרה שאין ברירה, אלא לכתוב שם מלא, כגון שהמורה רוצה להעמיק בהבנת הכתוב, על המורה להתכוון במיוחד לא לקדש את השם, כגון שיכתוב "אלהים" לשם חול, כשהכוונה לשופטים בני אדם ולא לשם קודש. אמנם התלמידים רואים על הלוח את שם ה' וכוונתו האישית לא מעלה ולא מורידה להם, לכן עליו להסביר להם כיצד הוא מתיר לעצמו למחוק שם הנראה בעיניהם כקדוש.

כמו"כ ניתן להציע לכל מורה שיאמר בפירוש בתחילת עבודתו, או בתחילת כל שנה, שכל שם שיכתוב לשם הוראה ייכתב לשם חול ובכך לא יקדש את השם. (בדומה

וממי מילין (מין כתב סתר) יש להוכיח שכתב כזה אינו כתב. הגמ' בגיטין (יט, ב) שואלת על מי מילין שהוצפנו וחזרו ונתגלו ע"י מי נרא (מין חומר כימי): "וכי פליט נאוי הוי השתא הוא דפליט!" פשוט לגמ' שכתב שנפלט ע"י מי נרא אינו כתב, ואף התרצן לא חולק על סברא זו. וה"ה לכתב המתגלה ע"י פעולה חשמלית ולא נכתב בדיו או בחומר אחר על רקע מסויים אינו כתב.

3. כתב התלוי על בלימה

כתב זה גרוע יותר מכתב שאינו עומד להתקיים. הוא אינו עומד אפילו רגע אחד. זרם החשמל הוא שמקיים את הכתב בכל רגע ורגע. וברגע שייפסק החשמל הכתב ייעלם כלא היה (גם העטרת פז שם הביא סברה זו).

(ואע"פ שהעולם כולו תלוי על בלימה והקב"ה מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית ולא רק בכל יום אלא בכל רגע ורגע (כמש"כ בתניא קטן שער היחוד הואמונה פ"א ובנפה"ח שער ג פ"א), מבחינתנו האנושית העולם נראה כקיים בעצמו והתורה ניתנה לבני אדם בלשונם וראייתם. אך כאן כל בר דעת רואה ויודע שכתב זה אינו מסוגל להחזיק מעמד מצד עצמו כלל. ור' מש"כ באהלה של תורה ח"ב עמ' 300.)

מסקנה

הפתרון המוצע בזאת לכתיבת שם לצורך לימוד היא שימוש במחשב שיקרין את השם על מצג גדול לעיני התלמידים. כתיבה זו אינה כתיבה והשם אינו מתקדש בכך וניתן למוחקו. אלא שיש להסביר לתלמידים במה שונה כתב המחשב מכתב אחר.

הוא אינו אלא אור חשמל ובבואה בעלמא. והביא דמיון לכך משו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' אלף קיא) שכתב שם דבדל"ת והי"ד שברצועות אין בהם קדושה כיון שהם דרך קשירה ולא דרך כתיבה. יעו"ש. ומבואר מהכי דכל שאינו דרך כתיבה אלא דרך קשירה לית ביה משום מוחק שם השם, והביא משו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א ס"ס ס) על אותיות שברצועות התפילין: מי הגיד לנו דאותיות פורחות באויר הוי כתב שיהיה בהם דין מחיקה? הרי אם קצת דיו מהאות נקלף ונשאר מחובר קצת ועי"כ מונחת כל האות על הקלף כתב בס' ערך שי (ס"ס רעט) דפסול וראיה מפרש"י בגיטין בענין אנדוכתרי דאם רקמו אותיות הגט אינו כתב לפי שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד ושני ראשיו תחובים. ע"כ, והכ"נ הא דנקלף אינו קבוע אלא מוטל על הקלף עכ"ד הערך שי, כ"ש בנידון דידן דאין האותיות מחוברים תחתם לשום דבר ודאי דאינו כתב וממילא אינו בכלל איסור מחיקה. עכת"ד. יעו"ש.

וא"כ לפי דברים אלו י"ל דה"ה נמי גבי כתב הנראה ע"ג צג המחשב דהוי כאותיות הפורחות באויר שהרי אין שום דבר התופס אותם ואין בהם איסור מחיקה. ולענ"ד יש להעיר מהאורים ותומים שהאותיות היו רק מאירות ובכ"ז השואל באו"ת נחשב כותב בשבת? (עיין מעשה רוקח עה"ת פרשת מטות).

אך באמת יש לשאול מנין לנו שהשאלה באו"ת אסורה בשבת ולא הותרה אלא לצורך פיקוח נפש, אולי באמת מעיקרא לא נאסרה השאלה בשבת כי אין כאן מלאכה כלל ועיקר? (הר צבי או"ח טל הרים מלאכת כותב אות ד וציץ אליעזר ח"ד ס"ס ל בשולי התשובה).

נספח: גריסת עלוני קודש

הפתרון המעשי לבעיית העלונים היא לדרוש מכל העלונים לעמוד תחת פיקוח שלא יכלו שמות. עלון שלא יקבל ע"ע פיקוח לא יוכל להיכנס לבתי כנסיות. אולי בדרך זו נגביל גם את הפרסומים הלא ראויים ודרשות של דופי שיש בחלק מהעלונים. בדרך זו ניתן יהיה לגרוס את העלונים ולא לגונזם.

הועלתה הצעה להעביר את העלונים המציפים את בתי הכנסת לגריסה, כי אין יכולת לגנוז את כולם. אמנם הגר"מ פינשטיין (אג"מ אר"ח ח"ד סי' לט) התיר לגרוס גמרות מתוך הנחה שאין בהן שמות, אך בעלונים אין הנחה זו נראית. מודפסים בהם פסוקים שלמים המכילים גם שמות ממש.

סימן עז

שילוח הקן

לפרוח אינו נקנה (עיין בבא מציעא יא, א). וכמו כן, הביצים והאפרוחים אינם בני קנין משום שאסור לקחתם, וממילא קנין חצר אינו מועיל להם, וכפי ששנינו במסכת חולין (קמא, ב): "אמר רב אסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהן... כל היכא דאיהו לא מצי זכי, חצירו נמי לא זכיא ליה". מה גם, שבעל הבית אינו מעונין לקנותם, אלא אדרבה הרי הוא רוצה לגרשם. ולכן החצר אינה קונה. ומאחר שבעל הבית אינו קונה את היונה ובניה חזרה שאלתנו למקומה. שאם כן קן זה אינו מזומן, וחל עליו חיוב שילוח קן. ולכאורה יש לתלות את שאלתנו במחלוקת ה'חיות יאיר' וה'חתם סופר', אם שילוח הקן הוא מצוה חיובית או מצוה קיומית.

ה'חיות יאיר' (סי' סז) סובר שיש מצוה עצמית בשילוח הקן, דהיינו שמי שהזדמן

שאלה

יונה קיננה על אדן החלון. האם מותר לגרשה? האם חייבים לגרשה?

תשובה

ראשית, עלינו לקבוע אם מצות שילוח הקן חלה במקרה זו או לא. לכאורה, חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו. ואם אמנם קנה את היונה ופירותיה, שוב אין בה דין שילוח הקן, וכפי ששנינו: "כי יקרא – פרט למזומן" (חולין קלט, ב). דהיינו, שאם הם גדלים בביתו של אדם ומזומנים לו, הריהו פטור מלשלחם. וכגון יוני הדרסיות שדרכן לגדול בבית עם בני אדם – אין בהן מצות שילוח הקן.

אך לאמיתו של דבר נראה שבעל הבית אינו קונה את הקן. האם אינה נקנית לו כיון שהיא עומדת לפרוח, ודבר העומד

הפחות יש להסתמך על סברא זו במקום הספק. שאם באת להחמיר משום ספיקא דאורייתא דשילוח הקן, גם לאידך גיסא יש להחמיר ולהמנע משילוחו משום צער בעלי חיים דאורייתא.

ויש להביא ראייה לשיטת החת"ס מן המעשה שר' יעקב ראה בסוף פ"ק דקידושין (לט, ב):

הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזירתו נפל ומת. היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה.

אותו בן קיים שתי מצוות שהובטח בהן אריכות ימים, כיבוד אב ואם ושילוח הקן, ואעפ"כ מת. ומכאן הוכחה לשיטת ר' יעקב ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא".

ויש לדייק במעשה זה שהרי שילוח הקן על ידי אותו בן לא נעשה לשם מצות שילוח הקן, אלא כדי שיוכל לקחת את הגוזלות לאביו, ואעפ"כ נחשב לו למצוה גמורה. והקשו שם בגמרא: "ודלמא מהרהר בעבירה הוה", ומשום כך לא הועילה לו זכות המצוה. ואם כסברת ה'חיות יאיר' אולי מעשה זה לא נחשב לו למצוה מטעם אחר, שהרי הוא לא התכוון לשם מצוה, אלא לזכות בגוזלים, ואולי שילח את האם משום רחמנות על הקן ועל האב?

אך לדברי החת"ס ניחא, כי מצות כיבוד אב ואם היא מצוה שבין אדם לחבירו ובמצוות אלו הכוונה אינה מעלה ואינה מורידה. וכל שכן מצות שילוח הקן שנוגעת לצער בעלי חיים, שגם בה התוצאה היא העיקר ולא הכוונה, וכיון שהתוצאה הושגה שאביו קיבל את מה שרצה והציפור שולחה, מה בכך שלא היתה לו כוונה? (עיין זרע אברהם' – לופטביר סי' סב, שמדבריו משמע

לו לראות ציפור הרובצת על בניה חייב לשלח אותה כדי לקיים מצות עשה, אע"פ שהוא אינו צריך את האפרוחים או הביצים. וראיתו מן הגמרא בחולין (קלט, ב) שסברה בה"א שיש חיוב לחזר אחר קן ציפור בהרים כדי לשלחו, ומסקנתה "כי יקרה – במאורע לפניך קן". ומוכת, שהמוצא חייב לשלח את הקן אפילו אם אינו צריך לאפרוחים, אלא שאינו צריך לטרוח ולחזר אחריו עד שיזדמן לו. והוסיף אסמכתא לדבריו מן הזוהר ששילוח הקן מעורר את רחמי הקב"ה על ישראל בגלותם, כשם שהאם מעוררת את רחמיה ומבקשת את בניה אנה ואנה. ואם כן, מוכח שיש חשיבות למצות השילוח בפני עצמה.

ועי"ש בתחילת דבריו שהסתפק אם לתלות בשאלה זו את מחלוקת רש"י ותוס'.

ויש לדחות את ראייתו מן הגמרא, שאמנם כך היה מקום לחשוב בה"א, אך נראה שהיא גופא קמ"ל למסקנה, שאכן אין זו מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, המוטלת על מי שלוקח את האפרוחים והביצים בלבד.

והחת"ס (ח"א סי' ק) האריך לדון בראיותיהם של המצדדים בשיטת ה'חיות יאיר' ודחאן אחת לאחת, ומסקנתו ששילוח הקן אינו מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, ורק מי שרוצה לקחת את הבנים חייב לשלח את האם. ומאחר שהוכיח מהבבלי שאינו סובר כזוהר, יש להכריע כש"ס דילן ולדחות את הנסתר מפני הנגלה.

יתרה מזו, החת"ס מעלה את הסברא שיש איסור לשלח את האם שלא לצורך משום שהדבר גורם לה צער גדול, ולא זו בלבד שאין כאן מצוה אלא אדרבה יש בזה גם איסור משום צער בעלי חיים. ולכל

על המצוות שבין אדם לחבירו, ונפק"מ לתשובה, יעו"ש).

ועיין בשו"ת 'חכם צבי' (סי' פג) שכתב שגם מי שמשלח את האם ואת הבנים כאחד מקיים את המצוה. ובנד"ד אין לבעל הבית צורך בבנים והוא משלח גם אותם, ולדעת החכ"צ הא מקיים בכך מצוה. אולם גם אם נקבל את שיטתו ונפשוט את השאלה אם בעל הבית מקיים בכך את המצוה, עדיין עומדת בפנינו השאלה העיקרית – האם הוא חייב לשלח את האם קודם שהוא נוטל את האפרוחים ומשלח אותם או שהוא יכול לשלח אותם בלבד.

ומאחר שבנד"ד הוא אינו מתכוון ליטול את האפרוחים לעצמו, באנו למחלוקת החוות יאיר והחת"ס האם המצוה היא חיובית – לשלח את הקן, או קיומית – דהיינו, שרק כאשר הוא צריך את הבנים הוא חייב לשלח את האם. לדעת החו"י הוא מצווה לשלח את הקן בכל מקרה, ואילו לדעת החת"ס אין בכך כל צורך. ולהלכה, אמנם יש מקום לחשוש לחומרא לדעת החו"י משום ספיקא דאורייתא, אך מאידך עלינו לחשוש גם לסברתו של החת"ס שיש בזה איסור משום צער בעלי חיים, בבחינת "אוי לי מיוצרי ואוי לי מיוצרי". ועל כרחך שב ואל תעשה עדיף.

מיהו, מאחר שהקן מזיק לבעל הבית אין כאן דין צעב"ח כי טובת האדם עדיפה. ואם כן בודאי שמוותר לו לשלח את האם משום שהיא מזיקה לו, והספק הוא רק אם הא חייב לשלח את האם? וא"כ חזר הספק הראשון למקומו כלומר, הספק העקרוני בגדר המצוה, האם מצוה לשלח את האם כשאינו צריך לבנים אם לנקוט כחו"י או כחת"ס, וספיקא דאורייתא לחומרא, ויש

ששתי מצוות אלו הן מצוות שבין אדם לחבירו. אך מאידך ב'מנחת שלמה' ח"ב-ג סימן ה כתב שאם אדם שילח את הקן ולקח את הביצים ולא התכוון לשם מצוה לא קיים בכך את מצוות שילוח הקן. והנלענ"ד כתבתי).

ואגב הכי יש להעיר, שהגדרה זו של המצוה כמצוה שבין אדם לחבירו ולסביבתו תלויה במחלוקת שבין הרמב"ם לרמב"ן בטעמה של מצוות שילוח הקן. לדעת הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מח) טעמה של מצוה זו היא הרחמנות על הציפור, שכן גם לבעלי חיים יש דאגה וצער על בניהם. (עי"ש שדחה את האמור בברכות לג, ב שעושה מידותיו רחמים ואינן אלא גזרות מכוח הדעה האחרת שם שמטיל קנאה במעשה בראשית). ולשיטה זו, אין שום חסרון בכוונת המצוה אם המשלח את האם עושה כן מתוך רחמים עליה ועל בניה. אך הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים כב, ו) חולק עליו משום שהקב"ה לא חס על בעלי החיים הנצרכים לתועלת האדם, ונתן טעם אחר למצוה כדי שאנו נקנה את מידת הרחמנות בתוכנו כחלק מעבודת המידות להשלמת נפשו של האדם. ורק לשיטתו "ל שהכוונה לרחם על האם והבנים פוגמת בגוף המצוה, משום שבעיקרה היא גזירה ולא רחמים.

ואמנם, להלכה לא דרשינן טעמא דקרא, אולם נראה שמחלוקת זו בטעמי המצוה משיקה בסופו של דבר גם לגדרה ההלכתי. וצ"ע לשיטת הרמב"ן אם מצוה זו יכולה להמנות על המצוות שבין אדם לזולתו, שעיקר קיומה תלוי בתוצאה ולא בכוונה. ולשיטת הרמב"ם הדברים ברורים יותר.

(וכעין חקירה זו מצאנו במנ"ח מצוה לג שדן בגדרי מצות כיבוד אב ואם, וחקר האם מצוה זו ראויה להמנות על המצוות שבין אדם למקום או

ולעומת זאת, אם לקחה מלכתחילה לעצמו ואח"כ נמלך לקיים את מצות התורה ולשלחה, אינו יכול לברך משום שזו "מצוה הבאה בעבירה", וזו כוונת הרשב"א.

אך כפי הנראה, הראב"ד לא הבין כך בדעת הרשב"א, וצ"ע בפשט הרשב"א.

ועוד יש להעיר על עיקר סברת החס"ד מגמרא מפורשת בחולין (קמא, א):

אלא אמר מר בר רב אשי: כגון שנטלה על מנת לשלח, דלאו – ליכא, עשה הוא

דאיכא.

ומשמע שמי שאינו מתכוון ליטול את האם לעצמו חייב במצות שילוח הקן, וצ"ע.

מסקנה

ומאחר שלא יצאנו מכלל ספק, נראה לענ"ד שאם הצער נסבל יש להחמיר ולהימנע מלגרש את האם מספק, כי אולי הוא עובר בכך עבירה. אך אם הצער בלתי נסבל אין צורך להתחשב בצעב"ח ואדרבה יש לשלח את האם קודם כדי לצאת בכך יד"ח שילוח הקן למ"ד שגם במקרה כזה יש מצוה ואח"כ לשלח גם את הבנים.

וכל זה בסתם אדם, אך מי שבא בסוד ה' ומבין את הרעיון העמוק הגנוז במצוה לפי ביאוריהם של בעלי הסוד – עבורו אין כאן נדנדוד עבירה כלל והוא רשאי לקיים מצות שילוח הקן, כי מנקודת מבטו הרוחנית אדרבה, על ידי מצוה זו הוא מעורר את מידת הרחמים על עם ישראל ועל העולם כולו. ולאדם כזה בלבד יש להורות שלו עצמו הדבר מותר, ואף מצוה. אך מי שלא זכה לבוא בסוד ה', מן הראוי לו להימנע מלהכנס לספק עבירה ולגרש צעב"ח ללא צורך.

חיוב לקיים מצות שילוח. אך מאידך, נלענ"ד שאם הוא מסוגל לסבול עד סיום הקינון עדיף שימנע מכך, משום צעב"ח. אמנם לדעת החו"י מצוה לשלח את האם ובמקום מצוה אין להתחשב בצעב"ח אך לפמ"ש"כ לעיל אין להכריע במחלוקת החת"ס והחו"י ושב ואל תעשה עדיף. ולכן עדיף להמתין עד סוף הקינון, ורק אז כשהאם כבר אינה רובצת על האפרוחים ניתן לגרשה.

מאידך, בנד"ד יש עוד צד להקל על פי מה שכתב ב'חסדי דוד' לתוספתא (חולין פ"י ה"ג) שאם בעל הבית אינו מתכוון ליטול את האם לעצמו אלא רק לשלחה הוא אינו חייב בשילוח הקן. והוכיח כדבריו מגדרי העבירה של "לא תקח האם על הבנים", שם מצאנו שרק אם מתכוון לקחת את האם על הבנים לעצמו הריהו עובר עבירה, אך לא כשנוטלם על מנת לשלחם.

ועי"ש שיישב על פי סברא זו את קושיית הראב"ד על הרשב"א בענין הברכה על מצות שילוח הקן. הר"י אבן פלאט (הר"ד בשו"ת הרשב"א ח"א סי' יח) נתן טעם לכך שאין מברכין על שילוח הקן, משום שמצוה זו היא "מצוה הבאה בעבירה", כיון שבסופו של דבר הוא נוטל את הבנים. והראב"ד (הר"ד באבודרהם סדר תפילות החול) הקשה על דבריו – איזו עבירה יש כאן, אדרבה המשלח מקיים מצוה?

ותירץ ה'חסדי דוד' שיש לבחון את המעשה של המשלח בשתי סיטואציות. כשבעל הבית נוטל את האם על מנת לשלחה הוא אינו עובר כל עבירה, ואחר כך בשעה שהוא משחררה הוא אינו עושה שום מעשה חיובי. וממילא, לא שייך לברך על פעולותיו לא בתחילתם ולא בסופם.

סימן עח

פדיון בכור מבנק זרע

- ראשי פרקים
שאלה
א. קביעת מעמדו של בעל הזרע
- ב. זכיה בפדיון עבור האב או הבן
ג. זיקתו של בעל הזרע לבנו ולמצות הפדיון
מסקנה

* * *

- שאלה
אשה ישראלית הרתה לראשונה באמצעות הפריה מבנק זרע, וילדה בדרך זו בן זכר שהוא בנה בכורה פטר רחמה. האם בן זה חייב בפדיון? ואם כן – על ידי מי?
- א. קביעת מעמדו של בעל הזרע
- השאלה הראשונה שיש לדון בה היא: מהי זהותו של הבן שנולד באמצעות הפריה מבנק זרע, והאם הוא חייב בפדיון הבן? ויש כאן כמה ספיקות – ספק האם אביו מישראל או שהוא גוי, וגם אם אביו יהודי יש להסתפק אם הוא פטור מפדיון בכור משום שהוא כהן או לוי. ולכאורה יש לפשוט ספיקות אלו על פי הרוב, שכן רוב בני ארץ ישראל הם יהודים, ובין היהודים הרוב אינם כהנים ולויים אלא ישראלים החייבים בפדיון. ואמנם קי"ל שאין הולכין בממון אחר הרוב, ולכאורה היה מקום לפטור את הבן מלשלם חמישה סלעים מכח הספק. אך אעפ"כ נראה שבנד"ד אזלינן בתר רובא אפילו לענין ממון, וזאת משום שבלאו הכי מעמדו של הבן נקבע על פי רובא, וממילא אזלינן בתר רובא גם לענין פדיון הבן, וכמש"כ ההפלאה (בכתובות טו, ב).
- ונמצא, שמצד מעמדו של הבן אין לפטור אותו מחובת הפדיון, משום שבלאו הכי הוא נידון כישראלי גמור לכל דבריו.
- ב. זכיה בפדיון עבור האב או הבן
אך השאלה העיקרית שיש לדון בה בנד"ד היא: מיהו זה שחייב בפדיון הבן במקום שהאב אינו ידוע? שהרי מצות פדיון הבן היא מן המצוות המוטלות דווקא על האב, ואחרים אינם רשאים לעשותה במקומו. וגמרא ערוכה היא במסכת קידושין (כט, א): לפדותו מנ"ל – דכתיב כל בכור בניך תפדה. והיכא דלא פרקיה אבוא מיחייב איהו למפרקיה – דכתיב תיפדה תפדה... ואיהי מנ"ל דלא מיפקדה....
- ומוכח שעיקר החיוב בפדיון הבן מוטל על אביו, וכשאביו לא פדהו המצוה עוברת אליו. אך האם אינה מצווה בפדיונו של בנה, ולכאורה היא גם אינה רשאית לפדות אותו בעצמה, אלא הוא יפדה את עצמו לכשיגדיל.
- יתרה מזו, הרמ"א (יו"ד סי' שה סע' י) הוסיף שגם האב עצמו אינו רשאי לפדות את בנו על ידי שליח, וכל שכן שאחרים אינם רשאים לפדותו בלא דעתו. וז"ל הרמ"א:
ואין האב יכול לפדות על ידי שליח, וגם

וגם הט"ז (ס"ק יא) הודה לש"ך בעיקר דבריו. אלא שלדעתו זכות זו אינה נחשבת זכות גמורה, כיון שהזכיה הממונית כרוכה בהפסד מעשה המצוה של הפדיון גופו. ומכאן הט"ז בא לחלק מסברא דנפשיה בין הזכיה של הפדיון עבור האב בעודו בחיים, לבין הזכיה לבן הקטן לאחר מות האב. וחילוקו מתבסס על הסברא שזכיה שאינה גמורה כעין זו אינה מועילה בקטן אלא בגדול בלבד. ולכן, כל עוד האב בחיים והמצוה מוטלת עליו בית דין רשאי לזכות בה עבורו, אך אם האב מת והבן עודו קטן אין כח ביד ב"ד לזכות עבורו, ולבטל את מצוותו. (ועיין בנקה"כ לש"ך שדחה את סברת הט"ז בראיות רבות, ומסקנתו היא שב"ד רשאים לפדות בן יתום אפילו בקטנותו. ועיין בקצה"ח סי' רמג ס"ק ז שדחה את כל ראיות הש"ך, ומשמע שדחה את דבריו).

הצד השווה שבש"ך ובט"ז, שאם האב ישנו בעולם ובנו אינו פדוי – אחרים רשאים לפדות את הבן תחתיו מדין "זכין לאדם שלא בפניו". ולכאורה זהו גם הדין בנד"ד, שהאב הביולוגי קיים והוא זה שחייב בפדיון בנו, ואביו המאמץ ודאי אינו חייב לפדותו כיון שאינו אביו האמיתי, וגם אמו אינה יכולה לפדותו. וכיון שהאב אינו יכול למלא את חובתו אנו רשאים לזכות במצות הפדיון עבורו.

על כל פנים, דינו של הבן בנד"ד הוא כמי שאין לו אב, שהפוסקים נחלקו אם אפשר לפדותו מדין זכין לאדם שלא בפניו. ולענין הלכה מצאנו אצל שנים מגדולי דורנו שהחמירו בדבר, וחששו לדעת ה'דברי חמודות' (בכורות פ"ח אות יז) שהובא בש"ך, שהקטן אינו כלל בר חיובא בפדיון עד שיגדיל כאילו הוא קודם ל' יום, וגם זכיה עבורו אינה מועילה. האגרות משה

אין בית דין פודין אותו בלא האב. וכמקור לדבריו ציין את שו"ת הריב"ש (סי' קלא).

ויש להביא קצת ראייה לשיטה זו מן הגמרא שהבאנו לעיל, שלא הזכירה שיש מצוה על ב"ד לפדות את הבן כשם שהזכירה אפשרות זו לענין מצות מילה. ומשמע, שמצות הפדיון אינה מוטלת אלא על האב או על הבן כשיגדיל, ולא על האחרים שאינם מצווים בכך ואינם רשאים לפדותו שלא מדעתו. ויתכן עוד שאחרים אינם יכולים לפדות אותו מכספם אלא רק מכספו שלו, ועל כך הקפידה התורה כפי שכתב הגאון מליסא (שו"ת נחלת יעקב סי' ד. ועיין בשו"ת דעת כהן למרן הרב קוק זצ"ל סי' קפו הסובר אף הוא שזכיה בפדיון בכור אינה מועילה, משום שפדיון הוא כמין עיסקה בין האב לכהן, ולא ניתן לשתף אדם בעיסקה על כרחו מדין זכיה).

אך הש"ך (ס"ק יא) האריך להשיג על הרמ"א בדין זה, והוכיח מדברי רבים מן הפוסקים שהאב רשאי למנות שליח לפדיון בנו כמו בשאר המצוות. וגם הריב"ש אינו מערער על דין זה, אלא שלא טרח להשיב על דברי השואל שהעלה סברות אלו משום שלא חש לדבריו. ומאחר שכך, בית דין רשאי לפדות את הבן תחת האב מדין "זכין לאדם שלא בפניו". שכן עיקר מצות פדיון הבכור הוא דין ממוני שהאב חייב לשלם לכהן בפדיון בנו, ופשוט שניתן לזכות עבורו חמישה סלעים ולתת אותם לכהן במקומו.

יתרה מזו, לא זו בלבד שיש לבי"ד רשות לפדות את הקטן אלא שלדעת החת"ס (יר"ד סי' רצז) זו חובה המוטלת על בית הדין, ועליהם לפדות את הבן מן הממון של הציבור.

הבן כשיגדיל, ואם איש אחר נתן בעדם דמי הפדיון אינו כלום. ע"ש.

ומכאן תשובה למ"ש הגרא"י קוק בשו"ת דעת כהן (סי' קפו). ע"ש שפדיון הבן הוא מעין מעשה של סחורה ולכן לא ניתן לזכות לו שלא מדעתו.

והלום ראיתי בשו"ת זבחי צדק (ה"ג סי' מ) שכתב, שאף שהט"ז והש"ך חולקים על הרמ"א, וס"ל שאפשר לפדות ע"י שליח, וכ"כ בשו"ת דבר שמואל (סי' רסז). ועוד. מ"מ כתבו אחרוני זמנינו שכיון שהרב מהריק"ש והרב הלבוש הסכימו לדעת הרמ"א, שאין לפדות ע"י שליח, וגם אין ב"ד יכולים לפדותו בלא האב, אין לעשות מעשה נגד דעת הרמ"א, ומה גם שלפי דעת הלבוש אף בדיעבד אינו פדוי, לכן אין לפדותו ע"י שליח, ואם אביו במדינה אחרת ימתינו עד שיבא אביו ויפדה אותו. וכמו שכתבו הרב דבר משה ח"א (חיר"ד סי' סד), והרב פרי האדמה ח"א (דק"מ ע"ד). וכן נעשה מעשה בירושלים, בבכור שאביו היה במדינה אחרת ופדאתו אמו, והסכימו כל הרבנים שיחזור אביו לפדותו פעם אחרת בלא ברכה וכן עיקר.

ג. זיקתו של בעל הזרע לבנו ולמצוות הפדיון

ויש להוסיף עוד כמה ספיקות בנד"ד. ראשית, צ"ע האם יש כאן בכלל זכיה לאב הביולוגי שהפקיר את זרעו, ואין לו שום עניין במה שיעשה בזרעו. אדרבה, תנאי מוסכם הוא בינו לבין הנהלת בנק הזרע שלא יחולו עליו שום חיובים, ולא תהיה לו שום זיקה לילדו. נהי שמצד הדין הוא מצווה לפדותו אולם הוא במפורש אינו רוצה בכך. ואם כן, איזו

(חיר"ד ח"א סי' קפח וסי' קצד) נקט שלא יפדו את הבן לכתחילה עד שיגדיל, אם כי הוא עצמו מעיד שנהגו כש"ך, אלא שלדידיה לא ניחא מנהג זה.

וכיוצא בזה הכריע גם הגר"ע יוסף שליט"א (ביע אומר ח"ח חיר"ד סי' לא) על דעת גאוני ירושלים, שאין ראוי לבי"ד לפדות את הקטן עד שיגדיל ויפדה את עצמו. ואף בדיעבד כשב"ד פדוהו בקטנותו עליו לחזור ולפדות את עצמו לכשיגדיל, אך בלא ברכה.

אגב יש להעיר על מ"ש החתם סופר (סי' רצו סוף ד"ה לקחת), "שאם אין אב לפדות הבן הבכור, פודים אותו בית דין מממון הציבור, והיא מצות עשה בפני עצמה".

ותימה, דהא בקידושין (כט, א) איתא, והיכא דלא מהליה אבוה מחייבי בית דין לממהליה, דכתיב המול לכם כל זכר. ואילו לגבי פדיון הבן לא אמרינן הכי, אלא רק "היכא דלא פרקיה אבוה מחייב איהו למפרק נפשיה, דכתיב פדה תפדה", אלמא שאין ב"ד מצווים לפדותו כלל.

והחת"ס עצמו (חיר"ד סי' רצה) כתב דגבי פדיון הבן לא גלי קרא שבית דין יפדוהו וכו', וא"כ מה טיבה של מצות עשה זו, ואיפה נאמרה, ושו"ר שכבר השיג עליו בזה בספר ערך שי (סי' שה, דף קכ רע"ב). וכן תמה על זה בשו"ת שבט סופר (חיר"ד סי' צח בד"ה ומה). ע"ש.

וע' להגאון מליסא בשו"ת נחלת יעקב (סי' ד) שכתב, שמצות פדיון הבן לא שייכא כלל אלא רק כשנותן האב משלו מעות הפדיון, אבל באופן אחר אין הבן פדוי כלל, כיון שהתורה הקפידה בדמי הפדיון, שאין פודים בשטרות וקרקעות, ולכן זו היא המצוה שיתן האב חמשה סלעים לכהן, או

האב לילד. והדבר תלוי בספקו של הב"ש בנתעברה באמבטי, אם הבן מתייחס אחריו או לא, (ועיין בספרי באהלה של תורה ח"א סי' ע). ומאחר שבלאו הכי יתכן לומר שהאב הביולוגי אינו האב, אם כן פשיטא שהוא אינו יכול לעכב אחרים מלפדות את בנו.

מסקנה

יש להסתפק אם לפדותו מספק בלא ברכה. וניתן לפדותו מספק ללא ברכה והוא כשיגיע למצוות יפדה עצמו שוב וללא ברכה.

זכות יש לו לעכב אחרים מלקיים את המצוה עבורו?

ועוד, אדם כזה שהפקיר את זרעו ולא איכפת לו לגרום שתימלא הארץ זימה, וגרע טפי ממוציא זרעו לבטלה, הוא בחזקת מופקר שאינו רוצה לקיים מצוות. ואם כן, בודאי שאינו רואה שום זכות לעצמו בכך. וחזר הדין, שזכיית הממון עבורו היא זכות גמורה, ואין בה שום צד חוב בשל הפסד המצוה כיון שהוא אינו חפץ בה כלל.

ויש לצרף עוד ספק בסיסי יותר שמתעורר בכל הזרעה מלאכותית ובהסדרי פונדקאות, האם יש בזה זיקה ברורה בין

סימן עט

פטר חמור

- ד. סמכותו של האפוטרופוס
ה. האם עדיף לפדות עכשיו
ו. אפרושי מאיסורא
מסקנה

- ראשי פרקים
א. פדיון פט"ח שאינו שלו
ב. אפוטרופוס
ג. ביה"ד הממנה אפוטרופוס

* * *

הבן הוא היורש, אולם הוא קטן עדיין ואינו יכול לפדות פט"ח האסור מהתורה. האשה אינה יורשת אם כי יש לה זכויות ברכוש ובעצם היא אפוטרופוסית. האם אפוטרופוס יכול לפדות עבור היתומים?

שאלה*

אדם קנה אתון מבכרת ונפטר (ל"ע). הוא השאיר אחריו אשה וילדים. הבן הבכור כבן 12. האתון המליטה פטר חמור. מי יפדה אותו, הבן לכשיגדל או האשה עתה?

* לרב שמואל פוירשטיין, שערי תקוה.

דפדוי לבעלים.

הנחתם של התוס' שאסורי הנאה אינם שלו וכמו שהבעלים יכולים לפדות פט"ח למרות שהוא אינו שלו כך יכולים אחרים. אך למ"ד שאה"נ יש להם בעלים אין הוכחה מהבעלים לאחרים. ואולי יש להוכיח שאדם יכול לפדות דבר שאינו שלו מפדיון נט"ר בשביעית אע"פ שהפירות אינן שלו בכ"ז הוא יכול לפדותן כמבואר בבבא קמא (סט ע"א):

תנן: כרם רבעי היו מצינין אותו בקוזות אדמה, סימנא כי אדמה, מה אדמה איכא הנאה מינה, אף האי נמי כי מפרקא שרי לאיתהנויי מינה... והצנועין מניחין את המעות, ואומרים כל הנלקט מזה מחולל על המעות הללו

מיהו שם אפשר לומר שהוא פודה את הפירות שהגיעו לידיהם של הלוקטים מדין זכין לאדם שלא בפניו אך באמת אינו יכול לפדות פירות שביעית שאין להם בעלים. אלא שא"כ כיצד אדם אוכל נט"ר בשביעית אפילו אלו שגדלו ברשותו, הרי ע"כ הוא צריך לפדותם והם אינם שלו? אא"כ נאמר ששביעית אינה אפקעתא דמלכא אלא חובת גברא וכל עוד לא הפקיר שלו הם. מיהו דוחק לומר שרק את הפירות שהוא לוקט לעצמו הוא יכול לפדות ואילו שאר הפירות שהם הפקר אינו יכול לפדות.

עיין רמב"ם (הלכות מע"ש וי"ר פ"ט ה"ז):

מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמטה שיד הכל שוה... הצנועין היו מניחין את המעות בשנת שמטה ואומרים כל הנלקט מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו שהרי אי אפשר לפדותו במחובר כמו שביארנו.

וכתב על זה הכס"מ:

כתוב בתשובות להרמב"ן סי' קנ"ו על מה

אפשר לפדות מדין זכין אך י"א שאין זכיה לקטן מהתורה, ואולי פדיון פט"ח ע"י אחרים אינו מדין זכין אלא כל אדם יכול לפדות פט"ח כשם שיכול לפדות הקדש.

אולם אז השאלה מה עדיף פדיון עכשיו על ידי האשה, או עדיף להמתין עד שהבן יגיע למצוות והוא יפדה את החמור.

א. פדיון פט"ח שאינו שלו

בבכורות (יא, א) נאמר:

אמר רב שיזבי אמר רב הונא: הפודה פטר חמור של חבירו – פדיונו פדוי. וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' שכא ס"ז): ישראל שפדה פטר חמור של חבירו, הוא פדוי, ופטר חמור הוא לבעליו.

ובהסבר ההלכה שכל אדם יכול לפדות פט"ח כתבו התוספות (שם ד"ה הפודה):

לא דמי לתורם משלו על חבירו דאיבעיא לן פרק אין בין המודר (גדרים דף לו:): אם צריך דעת דהתם כתיב גם אתם לרבות שלוחכם ובעינין מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם אבל הכא לא כתיב בעלים.

משמע שדין פט"ח כהקדש, וכן כתבו התוספות בבבא קמא (סח, ב ד"ה הוא דאמר): ומיהו קשה דבפ"ק דבכורות (דף יא. ושם ד"ה הפודה) משמע דהפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי ואפילו שלא מדעתו מדבעי ליה פדיונו פדוי לפודה או דלמא פדיונו פדוי לבעלים ואי מדעת בעלים דומה היה דפדיונו פדוי לבעלים, ויש לומר דפטר חמור לא דמי לכרם רבעי דכיון דאסור בהנאה הוי כמו הקדש לענין זה שיכול כל אדם לפדותו, ולא ממש הוי כהקדש דבהקדש פשיטא לן דפדיונו פדוי לפודה ובפטר חמור מסקינן

עכ"פ לשיטת הרמב"ם והתוס' ניתן לפדות פט"ח של אחרים.

ב. אפוטרופוס

וצ"ע האם האם, אשת הנפטר יכולה לפדות את הפט"ח, למרות שאינו שלה מדין אפוטרופוס, שהרי היא האחראית כרגע על רכוש היתומים הקטנים.

ולכאורה אשה פסולה להיות אפוטרופוס כמבואר בגיטין (נב, א) שאין עושין אפוטרופין נשים ועבדים וקטנים, אולם באותו מקום נאמר ואם מינן אבי יתומין – הרשות בידו.

וכ' הרשב"א שם בהסבר הס"ד שאבי היתומים לא יכול למנות אשה, מה היתה ההו"א? ותירץ:

דטעמא דמילתא משום דמפסידין ניהו, דקטן אין לו דעת, ואשה אינה זריזה להשתדל בתקנתן של נכסים, ועבדים משום דלא מהימני, והילכך אף כשמינן אבי יתומין נסלקם כאפוטרופוס דמפסיד דמסלקינן ליה ואפילו מינהו אבי יתומין, קמ"ל דלא דשאני הכא דהפסד זה כבר ניכר ונדע לאבי יתומין וסבר וקביל.

עוד נ"ל דהרשות בידן גרטינן כלומר ביד ב"ד... הרשות ביד ב"ד לעשותן אפוטרופין מדעתן על נכסיו לאחר מותו, וכאותה שאמרו במציעא פרק המפקיד (ל"ו א) גבי סבתא שאני התם דכל יומא ויומא גבה דסבתה הוו מפקדי כלומר וכאילו נתן לו רשות להפקיד אצלה.

וכ"כ הסמ"ע בחור"מ (סי' רצ) שהטעם הוא משום שאשה בדרך כלל אינה יכולה להוציא ולהביא ואינה מבינה בעיניי מו"מ ולפי"ז בימינו שאשה מבינה בעיניי מו"מ ויכולה להוציא ולהביא היא ראויה להיות אפוטרופוס.

שכתב רבינו והצנועים היו מניחים את המעות וכ'. אינו מחזור דהא קיימא לן כר' יוחנן דאמר גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש? ...ואולי דעת הרב דשאני נטע רבעי דכיון דממונן גבוה הוא ואפי' הכי אוקמיה רחמנא ברשותיה לאחולי מש"ה לא איכפת לן ביה אי מחיל ליה ואפי' כי ליתיה ברשותיה דסוף סוף אפילו כי איתיה ברשותיה לאו דיליה הוא ואפי' מצי מחיל ליה...

וי"ל לדעת רבינו דאנ"ג דאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו יכול הוא לחלל דבר שאינו ברשותו וכמו שהוכיחו התוספות בד"ה הוא דאמר... דאפילו למאי דקס"ד לדמויי חילול להקדש ה"א דרחמנא אוקמיה ברשותיה לענין חילול אבל לפום קושטא לא צריכין להכי דבלאו הכי שפיר יכול לחלולי נטע רבעי של חבירו שלא מדעתו וכדאמרן.

ועיין תרומת הכרי (סי' שנה) שכתב שפודה מדין זכין, אך אחיו בקצוה"ח (סי' סא) חולק וסובר שפודה מדין ברירה, אלא שביריה זו שונה מברירה רגילה. אך גם לדידיה אפ"ל שהוא פודה רק של עצמו ולא של אחרים. מיהו אפשר להוכיח משנת שמיטה שאין לו בעלות על הפירות ובכ"ז הוא פודה אותם, אא"כ נאמר שפירות שביעית אינן אפקעתא דמלכא וכל עוד לא הפקיר הם שלו. ועו"ל שאותם פירות שכל אחד לוקט לעצמו בשיעור של שלוש סעודות שלו הם.

אך מה יעשו הני תרי צנתרי דדהבא הקצות ואחיו בפט"ח, הרי אינו שלו, אא"כ נאמר שאה"נ הם שלו, עיין קצות (סי' תו), או שפט"ח שאני משום שלאחר שנפדה שייך לבעלים.

ג. ביה"ד הממנה אפוטרופוס

אלא שצ"ע מי מינה אותה להיות אפוטרופוס? אמנם יש לפי החוק סמכות לביה"ד הרבני למנות אפוטרופוס אך אם האשה קבלה את המינוי מבית המשפט מבחינה תורנית אין לערכאות מעמד בנושאי הלכה, ולכאורה אין לאשה סמכות לפדות את החמור.

אלא שבנושא זה של מינוי אפוטרופוס יתכן שבדיעבד גם מינוי של ביהמ"ש יש לו תוקף. משום שלבי"ד יש שני מעמדות. בנוסף למעמדו המשפטי יש לו גם מעמד ציבורי, כמייצג את הציבור ואחראי על הציבור, כגון אין מוסיפין על העיר והעזרות אלא בבי"ד של ע"א וכן עגלה ערופה ומינוי מלך וקבלת גרים ואחריות על המידות והמשקלות וכדו'. לכתחילה ראוי שבי"ד של ת"ח הוא גם ינהיג את הציבור אך בעצם כל גוף ציבורי מוסמך לעשות זאת.

מינוי אפוטרופוס אינו נושא הלכתי אלא מינוי ציבורי וכל גוף ציבורי המוכר בחברה יכול למנות אפוטרופוס אין הנושא שייך בעצמותו לבית משפט, אך במקרה עושה זאת בית המשפט שסמכותו הציבורית מוכרת ע"י המדינה. הוא עושה זאת לא מכח סמכותו המשפטית אלא מכח סמכותו הציבורית. ולמרות שביהמ"ש הוא ערכאות אך יש תחומים שכו"ע מודים שיש לביהמ"ש סמכות כגון בנושאים שביה"ד הרבני אינו לדון מצד עצמו, כגון פלילים וכד' אמנם מינוי אפוטרופוס הוא בסמכות ביה"ד הרבני, אך מכיון שיש גם לביהמ"ש מעמד מסוים, בדיעבד אין מינוי זה פסול.

ד. סמכותו של האפוטרופוס

אלא שאפוטרופוס לא יכול להפריש תרו"מ להניח, כמבואר בגיטין (גב, א) וכן לפדות פט"ח.

מתני'. יתומין שסמכו אצל בעל הבית, או שמינה להן אביהן אפוטרופוס – חייב לעשר פירותיהם.

גמ'. ורמינהו: (במדבר יח) אתם – ולא שותפין, אתם – ולא אריסין, אתם – ולא אפוטרופין ולא התורם את שאינו שלו אמר רב חסדא, לא קשיא: כאן להאכיל, כאן להניח; והתניא: האפוטרופין תורמין ומעשרין, להאכיל ולא להניח;

כלומר הוא רשאי להפריש תרו"מ רק אם היתומים צריכים לאכול עתה אך מה שאינו נחוץ אין לו רשות, וא"כ גם פט"ח אין דחיות בפדיונו ואפשר לדחות את הפדיון עד שיגדלו הנערים מבלי שייגרם להם הפסד כל שהוא.

מיהו הרשב"א שם בהסבר הלכה זו שהאפוטרופוס חייב לעשר פירותיהן, ולכאורה קשה, הרי אין לו סמכות מהתורה לעשות זאת, כתב שני תירוצים:

א. הפקר ב"ד הוא שהפקירו את הפירות לגבי האפוטרופוס לתקנת היתומין ומשום חייהן, אבל להניח אין בו משום תקנת היתומין ולפיכך לא הפקירום לכך.

ב. אי נמי איכא למימר דמדינא תורמין בין להאכיל בין להניח דיד אפוטרופוס כיד היתומין אלא כדי שלא יראה כמזלזל בנכסי היתומין שמא לא ידקדקו יפה בדבר אסרו להן לתרום כדי להניח.

ועיין הלכה ברורה לגיטין שם שדייקו מל' הרמב"ם שגם הוא סובר שמה"ת יד אפוטרופוס כיד היתומים. ואע"פ שמדרבנן

אין לאפוטרופוס סמכות משמע מהמשך דברי הרשב"א שבי"ד יכול לתת לה רשות לפדות גם אם אין תועלת ליתומים בכך. וז"ל:

דכל מה שאמרו בברייתא אין אפטרופסין רשאי למכור בתים שדות וכרמים להניח וכן למכור ברעה וברחוק ולגאול ביפה ובקרוב כולן בשלא נטלו רשות מב"ד הן אבל אם נטלו רשות מב"ד מוכרין ועושין ברשות ב"ד ואין נמנעין כלל, וכדתיא בתוספתא דבבא בתרא פרק שמיני ובתוספתא דתרומות אין מוכרין ברחוק ליקח בקרוב ברעה ליקח ביפה אין דנין לחוב ולזכות להכניס ולהוציא יתומין אא"כ נטלו רשות מב"ד, והילכך אצטרך בברייתא לאשמועי' דסתם מני ב"ד אינו נוטל רשות מפורש בפרטי המעשים והילכך להאכיל אין להניח לא.

ה. האם עדיף לפדות עכשיו?

אלא שגם אם בי"ד יכול להרשות לה עקרונית לפדות את החמור ואפילו אם נאמר משום שידה כיד היתומים בכ"ז המצוה אינה שלה אלא שלהם, והשאלה היא מה עדיף, להמתין עד שהבן יגדל ויפדה בעצמו או שהאם תפדה כבר עתה שנינו ביבמות (לט, א):

מצוה בגדול לייבם, לא רצה – מהלכין על כל האחין, לא רצו – חוזרין אצל גדול ואומרים לו: עליך מצוה, או חלוץ או ייבם. תלה בקטן עד שיגדיל, או בגדול עד שיבא ממדינת הים, או חרש או שוטה – אין שומעין לו, אלא אומרים לו: עליך מצוה, או חלוץ או ייבם. ובגמ'. איתמר: ביאת קטן וחליצת גדול – פליגי בה ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי,

חד אמר: ביאת קטן עדיפא, וחד אמר: חליצת גדול עדיפא. מאן דאמר ביאת קטן עדיפא, דהא מצוה ביבום; ומאן דאמר חליצת גדול עדיפא, במקום גדול – ביאת קטן לאו כלום היא. תנן: לא רצה – מחזירין על כל האחין; מאי לאו לא רצה לייבם אלא לחלוץ, וקתני: מהלכין אצל האחין, שמע מינה ביאת קטן עדיפא! לא, לא רצה לחלוץ ולא לייבם. דכוותה גבי האחין לא רצו לא לחלוץ ולא לייבם, אמאי חוזרים אצל הגדול? למיכפיה לכפיה לדידה! כיון דמצוה עליה דידיה רמיה, לדידיה כייפינן. תנן: תלה בקטן עד שיגדיל – אין שומעין לו; ואי ביאת קטן עדיפא, אמאי אין שומעין לו? ניטר דלמא גדיל ומייבם! וליטעמיך, ובגדול עד שיבא ממדינת הים – אין שומעין לו, אמאי? ניטר דלמא אתי וחליץ! אלא, כל שהוי מצוה לא משהינן.

מבואר אפוא שעדיפה מצוה שלא בהידור עתה מאשר מצוה בהידור לאחר זמן.

ועמג"א (סי' לט) שלמד מכאן שמי שאין לו ציצית כרגע עדיף שיניח תפילין מיד ולא ימתין עד שתהיה לו ציצית דאשהוי מצוה גם אם אינה בהידור לא משהינן.

ולכאורה ה"ה בנ"ד עדיפה המצוה עתה ע"י האם מאשר המצוה ע"י הבעלים לאחר זמן.

ויש לדחות. האם אינה מקיימת שום מצוה. הבן הוא המצווה. וא"כ אין שום מצוה לפדות עתה ול"ד לחליצה שהיא מצוה אלא שמצות יבום קודמת.

מיהו הדבר תלוי בשאלה האם חליצה היא מצוה או לא עיין חכ"צ (סי' א). ואכן הוא מקשה מיבמות לט ומתריך שהמצוה

בכ"ז חובתו להצילם מתקלה. והלכה מפורשת היא שמי שהפקידו אצלו חמץ והגיעה שעת הביעור חובתו להציל את החמץ ולמוכרו כדי להציל את הבעלים מאיסור (פסחים יג א). אמנם שם יש גם שאלה של הפסד ממון ודינו כמשיב אבדה. אולם גם פה אם לא יפדו החמור מצוה לעורפו ואין לך הפסד גדול מזה. וגם אם ימתינו עד שהבן יגדל ויפדה הרי בינתיים החמור אסור בהנאה. וממנ"פ אם ייהנו באיסור חובתנו להפרישם מאיסור ואם נמנעם מהנאה מהחמור יש להם הפסד שאינם יכולים ליהנות מהחמור ואע"פ שמניעת הנאה אינה הפסד, מיהו יש להם רק הוצאות להאכילו ללא תמורה וא"כ יש גם הפסד ממון בכך.

ויש להעיר עוד נקודה, גם אם יגיע הבן לבר מצוה, הרי מדובר בפט"ח שאסור בהנאה מהתורה, ונצטרך להמתין עד שיביא סימנים. ומכיון שעלינו להימנע מלביישו נצטרך להמתין עד שיימלא זקנו כלומר עד גיל 17 בערך והחשש לתקלה, או הפסד, גדולים מאד, לכן נלענ"ד שעדיף לפדות מיד.

מסקנה

מן הראוי שהאם תפדה עתה ולא ימתינו עד שהבנים יגדלו.

היא לא החליצה עצמה אלא הצורך להתירה לשוק שתוכל להינשא.

ועיין שד"ח (כללים מערכת ז אות מ) ואנציקלופדיה תלמודית (כרך יב, ערך זריזין מקדימין למצוות) שנסתפקו האחרונים אם זריזין מקדימין למצוות עדיף ממצוה בו יותר מבשלווחו, כגון שאם יעשה המצוה בעצמו יצטרך להשהותה ואם תיעשה על ידי שליח יקדים אותה.

ולכאורה גם כאן הוא אותו הספק האם עדיף שהאם תעשה את המצוה עתה או שבנה יעשה אותה לכשיגדל. מיהו לא דמי. שליח שעושה מצוה בשם משלחו, המשלח מקיים מצוה אלא שלא בהידור. משא"כ כאן אם האם תפדה את החמור החמור אמנם יפדה אך הבנים לא יקיימו שום מצוה בכך.

ו. אפרושי מאיסורא

ונלענ"ד שאם נמתין יש חשש שתיגרם תקלה שילדים ירכבו על החמור ויעברו על אה"נ מה"ת וא"כ משום אפרושי מאיסורא עדיף שהחמור ייפדה מיד. וכן אפוטרופוס רשאי במקרה כזה למכור את נכסיהם כדי להצילם מאיסור, כמו שעליו למכור את מבכירותיהם ואת חמצם. ובזה יודו כולם גם החולקים על הרשב"א וסוברים שאפוטרופוס אינו יד היתומים

סימן פ

אנינות ואבילות על חלל שהאויב מחזיק בחלקים ממנו

ראשי פרקים

שאלה

ד. דין אנינות ואבילות קודם הקבורה השנייה
ה. עיכוב הקבורה לשם לחץ מדיני להשבת
חלקי המתים
מסקנות

א. טומאת כהן לאברים מן המת
ב. מצות קבורה בחלק מן המת
ג. דין אנינות במת שגופו חסר

* * *

שאלה

לדין אנינות דאורייתא שחל ביום המיתה בלבד ונוגע בעיקר לאכילת קדשים, אלא לדין אנינות דרבנן שחל על הקרובים עד שעת הקבורה ונוגע לפטור שלהם מכל המצוות שבתורה, משום שהם טרודים בקבורתו או משום כבוד המת. ויש עוד גדר שלישי של אנינות שנוגע לכאב ולצער של הקרובים על האבדן של יקרם שעליה נאמר "אין אנינות אלא בלב", אך אין לאנינות זו גדרים הלכתיים של ממש ולא בה אנו עוסקים.

ביום המר והנמהר כ' אייר תשס"ד נהרגו שישה חיילי צה"ל בשעה שהנגמ"ש שבו נסעו בעזה עלה על מטען חבלה, וחלקים מגופותיהם נפלו בידי האויבים שהתעללו בהם כדי לחרף את א-להי מערכות ישראל. משעה שהדבר נודע לקברניטי המדינה נעשו מאמצים מדיניים רבים להחזיר את כל חלקי הגופות, ובשל כך התעכבה הקבורה של הקדושים. ונשאלה אז השאלה, האם חלה אנינות על משפחות החללים מרגע שנודעה להם הידיעה המרה, ומאימתי חלה עליהם אבילות?

א. טומאת כהן לאברים מן המת

אך במקרה הטראגי שאנו דנים בו יש קושי להגדיר את המעמד ההלכתי של הקרובים. מצד אחד ישנם חלקי גופות של החללים שמצויים בידינו ואפשר לקוברם, אך מאידך הקבורה מתעכבת בגלל החלקים האחרים הנמצאים בידי האויב. האם נכון לומר שחובת הקבורה חלה כבר על החלקים שבידינו, וממילא גם חל על הקרובים דין אנינות משום שהקבורה מוטלת עליהם, או שמצות הקבורה עצמה מתעכבת עד שהמאמצים המדיניים להשגת שאר חלקי המת ישאו פרי.

ראשית, עלינו להקדים ולברר כמה מושגי יסוד בגדרי קבורה ואבילות, שכולן הן מצוות ודינים התלויים זה בזה. במקרה רגיל של פטירה ל"ע, כשהמת מוטל לפני קרוביו עד שיקבר, חל עליהם דין אנינות משעה שנודע להם על פטירתו עד רגע קבורתו, ומיד לאחר הקבורה חלה עליהם אבילות על כל דיניה. ויש להדגיש שכשאנו עוסקים בדין אנינות אין כוונתנו

וצ"ע לכל אחד מן הצדדים שהזכרנו. אם קבורת החללים נדחית מן הדין עד השלמת

אית ליה ברא. כיון דקאזיל באורחא כמי שאין לו קוברים.

הגמרא מחלקת בדין טומאת כהן לקרובו בין מצות קבורת המת לבין המצוה להיטמא למת. הכהן אינו רשאי להיטמא לקרובו שמת כשהגוף אינו שלם, אך אעפ"כ הוא חייב להיטמא למת מצוה שאבריו התפרקו והגוף חסר, כל עוד לא פחתו משיעור כזית. ובמקרה שלפנינו, שאביו המת של הכהן מוטל על אם הדרך כשראשו כרות, יש לדון אם הוא חייב להטמא לו משני דינים: דין טומאת הכהן לקרוביו ודין טומאתו למת מצוה, ויש נפק"מ ביניהם. והא קמ"ל, שמדין קרוב הכהן אינו רשאי להטמא לאביו אלא כשהוא שלם, אך מאחר שהוא חייב בקבורתו משום שהוא מת מצוה כהן חובה עליו להטמא לאבריו של אביו כדי להביאם לקבורה.

ויש להדגיש את ההבדל העקרוני שבין שני הדינים העולים מסוגיא זו. חובת הכהן להיטמא לקרובו זו היא חובת גברא המוטלת עליו בדווקא, והיא מוטלת עליו גם כאשר ישנם אחרים העוסקים בפועל בקבורה. הוא אישית חייב להיטמא למתו, אפילו במקום שאין בכך צורך לשם הקבורה. בעוד שטומאתו למת מצוה זוהי חובת חפצא המוטלת על כל ישראל להביאו לקבורה שרק במקרה הזדמנה לידיו, ולכן כשיש לו קוברים אחרים אסור לכהן ליטמא לו. וזו גופא מסקנת הגמרא בנזיר, שהכהן חייב להטמא לאביו כשנקטע ראשו מדין מת מצוה ולא מדין קרוב. ונהי שאין עליו חובת גברא להטמא לו משום שאינו שלם, אך ודאי יש עליו חובת חפצא לדאוג לכך שכל חלק וחלק מן המת יקבר. ומאחר שאין מישהו אחר שיכול לעסוק

המו"מ עם האויב – צ"ע אם דין אנינות חל כבר מרגע היוודע האסון או רק משעה שחל על הקרובים החיוב לדאוג לקבורת יקירם. ולאידך גיסא, אם קבורת החללים צריכה להתבצע בשני שלבים, יש לדון באשר לגדרי האבלות. האם במקרה זה האבלות תחול מיד עם הקבורה הראשונה של האברים המצויים עתה בידינו, או שהיא מתחילה רק לאחר הבאת החלקים האחרים לקבורה?

הדיון יתמקד אפוא בנקודות הבאות:

א. האם יש מצות קבורה בחלק מן המת? אולם נקדים לכך דיון בשאלה: האם כהן נטמא לאברים? כי הא בהא תליא. כפי שיתבאר.

ב. האם יש אנינות בחלק מן המת?

ג. מה דינה של קבורה מעוכבת?

ואמנם, דין אנינות לא נזכר במפורש בש"ס אלא בשעה שהמת כולו מוטל בפני קרוביו ועליהם לקברו, ולא מצאנו התייחסות מפורשת לשאלה העומדת בפנינו כשאפשר לקבור רק חלקים מן המת. אך מצאנו בגמרא התייחסות לשאלה דומה בענין טומאת הכהן לקרובו שמת, ונחסרו מקצת אבריו. וז"ל הגמרא במסכת נזיר (מג, ב):

אמר רב חסדא אמר רב נקטע ראשו של אביו אינו מטמא לו. מאי טעמא אמר קרא "לאביו" – בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר. א"ל רב המנונא אלא מענתה קאזיל בפקתא דערבות ופסקוה גנבי לרישיה הכי נמי דלא ליטמא ליה, אמר ליה מת מצוה קאמרת השתא יש לומר באחריני מיחייב באביו לא כל שכן. והאי מת מצוה הוא, והתניא "איזהו מת מצוה כל שאין לו קוברים, קורא ואחרים עונין אותו אין זה מת מצוה" – והא

שגם דין אנינות אינו נוהג על אברים. ולא מיבעיא לשיטת הסוברים שטומאת קרובים רק דוחה את קדושת הכהונה מגזירת הכתוב ולא מפקיעה אותה לגמרי, שודאי מסתבר לומר שאין לך בו אלא חידושו בלבד, אך דיני אנינות וקבורה אינם תלויים בזה. אלא אפי' למ"ד שטומאת קרובים הותרה לכהן, גזה"כ היא שכהן לא יטמא אלא לגוף שלם, אך אנינות תלויה בקבורה ומצות קבורה חלה אפילו על כל חלק מהגוף, (מחלוקת ראשונים זו הובאה באנ' התלמודית כך כ ערך טמאת כהנים עמ' רפז, אם כי יש להעיר שטומאת הכהן לקרוביו היא ודאי מצוה, וצ"ע.) ופשוט הוא שמצות הקבורה חלה בראש ובראשונה על הקרובים ורק אח"כ על כלל ישראל.

ב. מצוות קבורה בחלק מן המת

ונראה שהירושלמי חולק על הבללי בענין קבורת אברים, וז"ל הירושלמי (נזיר ר"פ ז):

"תקברנו" – כולו ולא מקצתו, "תקברנו" – מיכן שאם שייר ממנו לא נעשה כלום, שנאמר "כי קבור תקברנו" – מיכן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו. תני רבי יסא קומי רבי יוחנן כשם שאדם מיטמא למת מצוה כך אדם מיטמא על אבר מת מצוה. אמר ליה רבי יוחנן, ויש כן ז? (ר"ל הרי למדנו לעיל שאינו נעשה מת מצוה אא"כ ראשו ורובו) רבי יעקב בר אחא בשם רבי זעירה בחזור תיפותר (ר"ל שחלקו נקבר ואח"כ נמצא עוד חלק שיש לחזור ולקבורו).

לדעת הירושלמי אין מצוה לקבור מת מצוה כשהוא חסר ולא נותר בו ראשו ורובו, אלא אם כן המת כבר נקבר ונמצאו חלקים נוספים שמצוה לקבורם. אך לענ"ד

בקבורת אביו, הכהן חייב להיטמא לאברים מדין מת מצוה. ומכאן יש להוכיח שיש חובת חפצא של קבורה, גם במקום שגופת המת חסרה. אך חובה זו אינה מוטלת בדווקא על הכהן אלא על כלל ישראל כולו, והוא אינו מיטמא לקרוביו אם הם אינם נקברים בשלימותם.

ואם באנו לדמות דין אנינות לדין טומאת כהן לקרוביו, לכאורה נוכל ללמוד מכהן לישראל שגם הוא אינו חייב להיטמא לאברים של מי מקרוביו שמת, אלא רק לגוף שלם או לראשו ורובו כמסקנת הגמרא. וזאת משום שמצות הקבורה לא הוטלה עליו באופן אישי כקרובו של המת אלא במקום שהגוף שלם. וממילא יצא שאין חובה לנהוג אנינות על אברים. ויש צד שוה בין שני הדינים, ששניהם נוגעים לקרובי המת ונובעים מקרבת המשפחה שביניהם. ובמקום שכהן אינו חייב להיטמא סימן הוא שחייב הקבורה אינו מוטל על בני המשפחה באופן אישי, וממילא הם אינם צריכים לנהוג אנינות, שהרי כל כולה של האנינות תלויה היא במצות הקבורה. אך מאידך, אם באנו לדמות דין אנינות לדין קבורה, אדרבה, יש ללמוד מקבורת מת מצוה שדין אנינות חל אפילו על אברים, שהרי אף הם טעונים קבורה. ויש צד שוה בין מצוות קבורה לדין אנינות, שהרי מצות הקבורה המוטלת על הקרובים היא סיבת האנינות, וכל האנינות תלויה בה. ואמנם מצאנו שהתורה הבחינה בין מת שלם למת חסר לגבי טומאת הכהן, אולם אין הכרח להקיש מדין זה לחובת אנינות.

ומסתבר להכריע שדין אנינות תלוי יותר במצות הקבורה ולא בטומאת כהן, ואין ללמוד מכך שכהן אינו נטמא לאברי המת

ב. משום שיש בהם טומאה וצריך לסלקה על ידי קבורה.

ג. משום שגוף האדם משמש כמשכן לנשמה ויש לנהוג בו כבוד, והריהו דומה לגוילין של ספר התורה שחייבים לנהוג בהם קדושה כיון שהם משמשים את הכתב.

והחזו"א (י"ד סי' רח אות ו) הוכיח כנגד המל"מ מן הגמרא בנזיר (סה, א), שאע"פ שכהן לא נטמא לאברים, אך מצות קבורה חלה עליהם. שאם נאמר שאין בהם מצוות קבורה לשם מה היה צריך למעט כהן, תפ"ל שאין מצות קבורה כלל? אך בסוף דבריו שם העיר שיתכן שאין בהם מצוות קבורה, ואעפ"כ צריך לקברם משום כבוד המת וכמו שכתב בגשה"ח. ומה שהוצרכה הגמרא למעט כהן מטומאה לאברים, היינו שלא יטמא להם אפילו מטעם זה של כבוד המת.

אך זה ודאי משמע מדבריו של החזו"א, שמצוות כבוד המת מוטלת בעיקר על קרוביו, ולכן היה צורך למעט כהן ממצוה זו. ומצינו איפוא חבר לגשה"ח בסברא זו והוא החזו"א, שלכו"ע יש חיוב לקבור את אברי המת, אם לא ממצות קבורה לפחות מדין כבוד המת.

אמנם כבר מצאנו בשאלו המלך שגופו הובא לקבורה ביבש גלעד בלא הראש שהוצג עם כליו בערי פלשתים, אך אין משם ראייה מוחלטת למקרה שלפנינו כיון שרובו הובא לקבורה בשלימות יחסית.

ג. דין אנינות במת שגופו חסר

ולכאורה יש לתלות את שאלתנו בענין אנינות במחלוקת שהבאנו בין המל"מ לתוס' יו"ט בענין קבורת אברים. לדעת

הבבלי חולק עליו והלכה כבבלי שיש מצוות קבורה גם באבריו של מת מצוה.

ועיין במל"מ (בסוף הל' אבל פי"ד הל' כא בסו"ד) שהוכיח מן הירושלמי שאין חיוב קבורה באברי המת אלא אם נמצאו ראשו ורובו, ודחה את דעת התוס' יו"ט (שבת פ"י משנה ה) שיש חיוב קבורה אפילו בכזית מת. ומשמע מדבריו שהכריע כירושלמי נגד הבבלי, וצ"ע. וכעין זה כתב גם העינים למשפט' בדעת הבבלי (סנהדרין מו, ב אות ד ד"ה ויאם המ"ע) שיש לחלק בין מת רגיל שאם חסר ממנו אפילו כל שהוא שאין בו מצות קבורה, לבין מת מצוה שגזו"כ היא שחייבים להיטמא לו כשהוא חסר ואפילו לחלק ממנו.

אך בגשר החיים' (פט"ז סע' ב) כתב שהמל"מ לא אמר את דבריו אלא להלכה אך לא למעשה. ואמנם המל"מ סבר שאין חיוב לקבור אברים מן המת מצד מצוות קבורה, אך גם הוא מודה שלמעשה יש חיוב לקבור את האברים מטעמים אחרים. והראיה מכך שבשר המת נמנה בסוף מסכת תמורה (לד, א) בכלל הנקברים שאין רשאים לשורפן, ומשמע שיש חיוב לקבור אפילו חלק מן המת ולא דווקא משום מצוות קבורת המת. וכמו כן יש להוכיח זאת ממה שמצאנו באיזבל שנצטוו לקבורה: "וילכו לקבורה ולא מצאו בה כי אם הגלגלת והרגלים וכפות הידים" (מל"ב ט, לה), ומבואר שגם באברים יש ממצות הקבורה.

ובהמשך דבריו מונה הגשה"ח עוד שלושה טעמים אחרים להצריך קבורה לאברי המת אליבא דהמל"מ:

א. משום שהם אסורים בהנאה, ואין להם תקנה אלא בקבורה כמו איסורי הנאה אחרים שנמנו שם בתמורה.

אנינות אינם חלים על אברים מן המת העומדים לקבורה, אלא רק על ראשו ורובו, ולא ציין מקור לדבריו. וכנראה דעתו היא כמל"מ שאין מצות קבורה חלה על חלק מהמת, ומדין זה הסיק שאין במקרה זה לא אבלות ולא אנינות. אולם לאור האמור לעיל מדברי החזו"א וגשה"ח לא נראה כן, אלא אנינות חלה גם על אברים, שכן לדידם מצות קבורה חלה גם על אברים.

אך מאידך, יש לפקפק בסברא זו – שהאנינות חלה על הקרובים משום כבוד המת ולא דווקא משום מצות קבורה – מטעם אחר שהזכרנו בתחילת התשובה. שהרי קבורת אברים אינה חובת גברא, כפי שמוכח מדין טומאת כהנים, אלא זו חובת חפצא כפי שמצינו במת מצוה. ויש להסתפק גם בענין אנינות, אולי נכון יותר לדמות אותה למצוה זו של טומאת הכהן לקרוביו, ורק כשיש עליו חובת גברא לטפל במת חל עליו דין אנינות. וממילא, גם אם נקבל את הסברא שאנינות היא משום כבוד המת, י"ל שרק כבוד המת המוטל אישית על קרוביו פוטר אותם מקיום המצוות, ולא כבוד המת המוטל על כלל ישראל.

יתרה מזו, גם לשיטת הסוברים שיש מצות קבורה באברי המת, עדיין יש מקום לחלק בין קבורת מת שלם לקבורת אברים. וזאת אם נקבל את ההנחה שקבורת האברים היא רק חובת חפצא שחלקי המת יקברו, ואינה חובה המוטלת אישית על הקרוב, אולי משום כך לא תחול עליו אנינות. ובודאי כשהקרוב הוא כהן אסור לו להטמא לאברים כשיש

התוס' יו"ט שיש מצות קבורה באברי המת פשיטא שדין אנינות חלה על קרוביו, שהרי הם מצווים לקברו ודינם ככל אונן שמתו מוטל לפניו ועליו לקברו. אך לדעת המל"מ שאין מצות קבורה במת שנחסר ממנו ראשו או רובו, לכאורה אין בו גם דין אנינות.

אך לאמיתו של דבר, גם לשיטת המל"מ יש להסתפק אם יש דין אנינות בכי האי גוונא, ולכאורה הדבר תלוי בגדר אנינות. וכבר חקרו התוס' (ברכות יז, ב ד"ה ואינו מברך) בגדר אנינות, אם דין אנינות על קרובי המת נובע מכך שהם עוסקים במצות הקבורה וטרודים בה ו"העוסק במצוה פטור מן המצוה", או שאנינות נקבעה משום כבודו של המת, ולפי צד זה התחדש שגם כבוד המת מפקיע את האונן מן המצוות. ונפ"מ אם האונן רשאי לחייב את עצמו במצוות עשה שהוא פטור מהן. (ועיין באנ' התלמודית ח"ב ערך אנינות עמ' סט).

ונפקא מינה נוספת מחקירה זו גם לנד"ד אליבא דהמל"מ. אם דין אנינות נקבע רק משום העיסוק במצות הקבורה כיון שהיא דוחה את שאר המצוות, ממילא במקום שאין מצות קבורה אין גם דין אנינות. אך אם האנינות נקבעה משום כבוד המת, מסתבר שהיא נוהגת אפילו במקום שאין מצות קבורה, כל עוד חלה על הקרובים החובה לדאוג כבוד המת. וכבר הבאנו את מה שכתב בגשה"ח אליבא דהמל"מ, שמצוות כבוד המת ודאי נוהגת כלפי אברים מן המת אע"פ שאין בהן מצות קבורה, וכפי שנוכיח להלן.

ויש להעיר מכאן על מש"כ בספר 'פני ברוך' (סי' ח סי"ד) שהן דין אבלות והן דין

אבלות, ומוכח שלא האנינות מונעת את האבלות, אלא שמעיקר הדין האבלות לא חלה עד הקבורה. ורק כשהתייאשו מלקוברו חל עליהם דין אבלות, (ועיין באהלה של תורה ח"א סי' נט שהבאנו עוד דוגמאות לכך שחז"ל לא תיקנו דין אבלות אלא לאחר הקבורה).

מסתבר אפוא שהקרובים חייבים להביא לקבורה כל חלק מגופו של החלל, משום שגם אם זו חובת חפצא שדינה כמת מצוה מ"מ הקרובים חייבים בה לפני כל אדם אחר. ואם כן, זו חובה אישית המוטלת עליהם ולכן חלה עליהם אנינות לאלתר.

ד. דין אנינות ואבלות קודם הקבורה השניה

ועדיין צ"ע בנד"ד כשחלק מן המת כבר מצוי בידי הקרובים וביכולתם לקברו, אך יש חלקים נוספים שעדיין אינם בידיהם, האם גם בכי האי גוונא חל חיוב קבורה על אותם אברים שבידיהם, וממילא האם חלה עליהם אנינות? או שאדרבה, עדיף להם להמתין עד שכל חלקי המת יהיו בידיהם, כדי שיקיימו מצות קבורה לכל הדעות, ועד אז לא יחולו עליהם דיני אנינות?

והנה, אם רוב הגוף נמצא בהישג יד מסתבר לומר שעדיף לקבור את המת כמות שהוא ומרגע הקבורה תחול האבלות אך אם קברו רק כזית. ולא מסתבר שאבלות תחול בגלל קבורת כזית מן המת בלבד. אך אם יתר החלקים אינם בהישג יד, אלא רק מחפשים אחריהם ומנהלים מו"מ על החזרתם, יש מקום לומר שאם נקבר כזית מן המת ישבו עליו שבעה.

מישהו אחר המטפל בהבאתם לקבר ישראל, וממילא אין עליו גם דין אנינות, וצ"ע.

מיהו, מסתבר שעל הקרובים חלה חובה יתרה לדאוג לקבורת כל חלקי המת באופן אישי, מצד כבוד קרובם המת, שכבודו הוא גם כבודם, וא"כ מטעם זה חלה עליהם מצוות אנינות. וזו כנראה הסברא של אותו מאן דאמר שהבאנו לעיל, שדין אנינות נקבע מצד כבוד המת ולא דווקא משום מצות קבורה.

וחיזוק לכאורה לסברה זו – שדין אנינות חל גם על אברים מן המת – יש ללמוד מן ה'דברי יחזקאל' (יז, ו), שתלה את דין האבילות במיתה ולא בקבורה, וכמו כן י"ל לענין אנינות. עיי"ש שכתב שבעצם האבלות היתה צריכה לחול על הקרובים מיד עם מות המת, וכמו שמצינו באנינות דאורייתא שהקרובים אסורים באכילת קדשים ביום המיתה, אפילו קודם הקבורה. ורק משום שאונן פטור מכל המצוות פטרוהו חכמים גם משאר מצוות האבלות, וקבעו שאינו מתחיל את אבלותו עד תום זמן האנינות דהיינו עם הקבורה. (ויתכן שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם אונן חייב במצות אבלות שאינן מפריעות לו לקבור את המת או לא. ועיין מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' נט אות ג-ה).

וכמו כן יש לומר לענין אנינות. זו חלה מיד בשעת מיתה כשאפשר לקבור אפילו חלק מן המת. וממה נפשך, אם הקרובים אינם אוננים הרי הם אבלים, אך לפטור אותם מכל וכל לא נראה לענ"ד.

אך יש לפקפק בעיקר דבריו של ה'דברי יחזקאל'. ולכאורה יש להוכיח מדין מת שנמצא בתפיסה ולא נתייאשו מלקוברו שהקרובים אינם נוהגים לא אנינות ולא

אלא שבנד"ד המציאות מורכבת יותר. שהרי קרובי המת מנועים מלאסוף את אברי המת החסרים, כיון שהחללים נמצאים בזירת מלחמה והזר הקרב יומת. והדר דינא שאין להם דין אנינות על החלקים שעוד לא נמסרו, וכיון שאם קברו אפילו רק חלק קטן מגופו של המת קיימו בכך מצות קבורה, ממילא עליהם לשבת שבעה.

ואולי יש להכריע במציאות מורכבת זו שראשו ורובו של המת הם אלו שקובעים את הדין. אם ראשו או רובו של החלל נקברו הרי שחלה על המשפחה מצות אבלות. אך אם ראשו או רובו עדיין לא נקברו ויש סיכוי להשיגם בזמן קצר מסתבר שהקרובים עדיין אוננים, וחובת האבלות אינה יכולה לחול עליהם. עכ"פ ממה נפשך או שהם אבלים או שהם אוננים, אך לפטור אותם מכל וכל לא נראה לענ"ד.

ה. עיכוב הקבורה לשם לחץ מדיני להשבת חלקי המתים

כאמור, השתלשלות האירועים במקרה הנורא שבו אנו דנים נמשכה יממות אחדות, ומלכתחילה היה ברור שמדובר בזמן קצוב. הממשלה הקציבה זמן קצר ביותר לקיומו של משא ומתן על השבת חלקי הגופות שנפלו בידי האויב, ובמקביל הצבא עשה מאמצים גדולים לאתר אברים נוספים ולזהותם ולהשיב בכח את החלקים שנפלו בידי האויב. המבצע הצבאי היה מורכב ומסוכן, ופרק הזמן שהוקדש לו היה קצר ביותר.

תשומת הלב הציבורית הופנתה לעיסוק בהשבת חלקי הגופות, ומקבלי ההחלטות חששו שקבורה מוקדמת של חלקים מן

אך יש מקום לומר גם לאידך גיסא, שבמציאות שלפנינו המת כולו עוד לא ניתן לקבורה, ואפילו לא חלקים ממנו. ולא מיבעיא לגבי החלקים שנמצאים בידי האויב שהם אינם בהישג יד כרגע, אלא אפילו לגבי החלקים הנמצאים ביד צה"ל יש עדיין צורך בזיהוי סופי, והוא מעדיף להמתין עד שיצורפו החלקים החסרים, ובינתיים הקבורה מעוכבת. ואם כן, אפילו דין אנינות אינו יכול לחול עליהם, ועוד נדון בכך בהמשך.

יתרה מזו, גם אם ביכולת המשפחה לקבור אברים מן המת – וכך ראוי להם לנהוג מצד כבוד המת ולקבור את החלקים שבידיהם, ולהמשיך לדאוג לכך שגם יתר החלקים יובא בהמשך לקבר ישראל – עדיין יש לדון אם קבורה זו מסיימת את אנינותם, והם יכולים להתחיל לנהוג אבלות ולשבת שבעה. שהרי מצות הקבורה נוהגת בכל חלק וחלק מן המת. ואם כי דין אבלות יכול לחול גם לאחר קיומה של חלק ממצוות הקבורה, אך מאידך דין אנינות גם הוא יחול ממילא, ולא מצינו אבלות ואוננות בו זמנית. וממה נפשך, אם האנינות חלה מדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה", א"כ חובתו של הקרוב למצוא את חלקי גופת המת האחרים עדיין מונעת ממנו לקיים את המצוות. בגלל מצות אבלות וגם אנינות חלה על הקרובים משום כבוד המת (וכנראה נימוק זה הוא העיקרי), הרי כל חלק וחלק מן המת ראוי לכבוד, וכפי שהסקנו לעיל שדין אנינות חל גם על חלק מן המת כיון שמצוה לקבורו. וא"כ בנ"ד אם נאמר שהם עדיין אוננים בגלל החלקים שעוד לא נקברו, נמצא שהם אינם יכולים להתחיל באבלות על מה שמצאו כבר, וצ"ע.

וויתור, וזו גופא שאלתנו – האם מדיניות זו מוצדקת על פי ההלכה או לא. אך לכאורה מנקודת מבטן של המשפחות, כל עוד אין בידיהן היכולת לקבור את מתיהן, א"כ גם אין מקום לאנינות.

אך עדיין יש לומר גם לאיך גיסא. מאחר שמדובר במאמצים ניכרים להשיב את החללים על כל חלקיהם בזמן קצר, נכון יותר לדמות זאת למציאות שדן בה ה'נודע ביהודה' (מ"ת סי' ריא הובאה בפ"ט שם ס"ק כב) שחוק המלך אוסר לקבור את המת עד שיעברו מ"ח שעות משעת הפטירה. וכתב הנוב"י שבכה"ג דין אנינות חל מיד על קרובי המת, אע"פ שאין בידם לקבור בתוך מ"ח שעות. ושאיני ממי שמת בתפיסה שאין לקרוביו רשות לקבור כלל, ואינם צריכים להכין ארון ותכריכים שמא לא תינתן להם רשות ויבואו לידי פסידא. אך במקום שישנו עיכוב זמני בלבד של הקבורה, הריהם מחוייבים לעסוק בהכנה לקבורה כגון הכנת ארון ותכריכים, ומשום כך חלה עליהם אנינות לאלתר.

ולכאורה עיכוב הקבורה שנכפה על המשפחות בנד"ד למשך כמה ימים דומה מאוד למת המוטל לפני הקרובים, אלא שהמלך מונע מהם מלקבור את המת שחובת אנינות חלה עליהם מיד. ואדרבה, השיקול שהביא לדחייה זו הוא דווקא הדאגה לכבוד המת, ומצאנו שהלנת המת אינה אסורה כשהיא נעשית לכבודו. אלא שזו גופא השאלה: האם כבוד המת מצדיק לנהל משא ומתן מדיני על שחרורם של מחבלים מסוכנים תמורת חלקי גופות.

מיהו, לא דמי. הנוב"י לא התיר לקרובים לנהוג אנינות אלא במקום שהמת מצוי בידיהם, וכל הגורם לעיכוב הוא רק האיסור החיצוני שהמלכות הטילה על

המת תשקיט את דעת הקהל, והדבר יגרום לרפיון במאמצים להשיב את שאר החלקים.

והנה, כיון שהמאמצים להשיב את חלקי המתים החסרים הוגבלו מלכתחילה למשך זמן קצר בלבד, ובמשך זמן זה ודאי לא התייאשו מלקבורם, היה מקום לדמות את אברי המת המצויים ביד האויב בנד"ד למה ששינו בשו"ע (יו"ד סי' שמא סעי' ד):

מי שמת בתפיסה, ולא ניתן לקבורה, לא חל על הקרובים אנינות, וגם אבלות לא חל עליהם, כיון שלא נתייאשו מלקבורו.

וכן אם קרובי המת בתפיסה, **אין אנינות חל עליהם**. וכן מי שנהרג בדרך או גררתו חיה או שטפו נהר, ולא נתייאשו מלקבורו, **אין על הקרובים לא דין אנינות ולא דין אבלות**, ומוזנים לו שבעה ושלשים מיום שנתייאשו מלקבורו.

שהרי אף בנד"ד אברי המת החסרים מצויים בתפיסה בידי אויב אכזר, וכל עוד שהעוסקים בכך אינם מתייאשים מן המאמצים להחזירם ולהביאם לקבר ישראל, לכאורה לא יחולו עליהם לא אנינות ולא אבלות. ואמנם שאני בנד"ד שלפחות חלקים מן המת מצויים בידינו ויש אפשרות לקברם, אך עדיין צ"ע שמא אזלינן בתר ראשו ורובו וכמ"ש לעיל.

יתרה מזו, כבר הזכרנו שלא רק החלקים המצויים בידי האויב אינם בהישג ידן של המשפחות, אלא אפילו החלקים הנמצאים בידי צה"ל לא נמסרו להן עד להשלמת הזיהוי. ומדיניות הצבא היא להמתין עד שיצורפו החלקים החסרים, ובינתיים הקבורה מעוכבת. אלא שההתרשמות מהתנהלות הצבא היא של גרירת רגליים מכוונת, מתוך תפישה מדינית שקבורה חלקית של החללים תתפרש כהשלמה

להשלמת המו"מ המדיני אלא לקבוע את ההלוויות מייד לאחר סיום המאמצים הצבאיים, וממילא חלה אנינות על קרוביהם משעה שקיבלו את השמועה המרה.

יתרה מזו, לענ"ד במקרה שלפנינו מוטל דווקא על הקרובים תפקיד חשוב הנוגע למצות הקבורה. כבני המשפחה עליהם לדרוש במפגיע מן הצבא, שתיתן להם האפשרות להביא לקבורה את החלקים הנמצאים ביד צה"ל, ולא להמתין עד שיוחזרו גם יתר החלקים הנמצאים ביד האויב. וכשדרישה זו באה מן המשפחה יש לה משקל ציבורי גדול ומכריע.

כי לפי ההלכה אין מקום למו"מ משפיל זה, ואין מקום להיכנע לסחטנות כל שהיא. מצות קבורה אינה מצדיקה ויתור מצד ישראל לא על שחרור מחבלים ולא שום תמורה מדינית. כל אלו הם בבחינת פיקו"נ. ומדינה האחראית לבטחון אזרחיה לא צריכה להיכנע לשום דרישה.

(אמנם הימצאות האברים בידי האויב היא חילול כבודם וכבוד ישראל ויש בכך חילול ה' גדול, אך גם כניעה לסחטנות יש בה חילול ה' והשפלה. והשפלה יש בה צד של פיקו"נ, ולו בעצם העובדה שהם סבורים שהצליחו להכניע אותנו. תחושת הצלחה בצד שלהם מעלה את המוראל של אויבי ישראל כולם, ומדרבנת אותם להשיג להרוג ולאבד טף ונשים אזרח וחיל. וזאת ללא קשר לתמורה המדינית, שיש בה פגיעה ברורה בביטחון ישראל בעתיד.

יש אפוא למשפחה משימה דחופה, לדרוש מהמשלה ומשלטונות הצבא לערוך את הלוויה בהקדם, ולקבור את חלקי הגופות המצויים בידינו. ולכשיימצאו החלקים האחרים, יוסיפו גם אותם לקבר. ומשימה נעלה זו אינה יכולה להעשות על ידי אחרים, ואם כן יש לבני המשפחה דין אנינות.)

הקבורה בתוך מ"ח שעות, ואעפ"כ סבר שעליהם לנהוג בדיני אונן. ולא מיבעיא מצד כבוד המת שחובת הכבוד מחייבת אותם להיות אוננים משעה שהוא מוטל לפניהם, אלא גם מצד העיסוק במצות הקבורה יש להם טירדה בהכנת התכריכים ובהנחתו בארון נקוב, ואנינות שייכת בהם. אך כשהמת אינו בידיהם כלל אין להם במה לטרוח, וא"כ אין מקום לאנינות. וכעין זה כתב גם בגשה"ח (פי"ח א, ד) שאם המת אינו מוטל לפני קרוביו, שני הטעמים שהוזכרו לדין אנינות אינם קיימים, אין להם טירדא במצות הקבורה וגם אין להם יכולת לנהוג כבוד במת שאינו לפניהם. כי רק כשעושה מעשה לכבוד המת הוא אונן, אך כשאינו לו מה לעשות עברו אינו אונן. ונמצא, שמציאות נוראה זו שאנו עוסקים בה היא מציאות ביניים. מצד אחד, מדובר בהמתנה של כמה ימים בלבד עד שהקבורה תתאפשר, ומצד שני אברי המת שאנו ממתנים לקבורתם אינם מצויים בידינו אלא בתפיסה בידי האויב. אך גם במציאות מורכבת זו נלע"ד שיש הבחנה עקרונית בין הפעולות הצבאיות המתבצעות בשדה הקרב, אם בחיפוש אחר שרידי הגופות ואם בהשבתן בכח מידי האויב, לבין המאמצים המדיניים שנעשים במקביל. הפעילות הצבאית תלויה בידינו, והעוסקים בה מקווים לסיים את מלאכת הקודש תוך יומיים שלושה לכל היותר, וכאילו המת בידינו אלא שיש עיכוב חיצוני בקבורתו. אך לעומתה, ניהול משא ומתן מדיני מהווה הכרה בכך שהמת אינו בידינו אלא בידיהם של אויבינו המחזיקים בו בתפיסה, מה עוד שיש חשש שמא הוא יימשך עוד ימים רבים. ואם כן, נראה להכריע שאין להמתין לקבורת החללים עד

מסקנות

- א. חובת הקבורה חלה אפילו על חלק מאברי החללים הי"ד, או משום מצוות קבורה, לדעת הסוברים כן, או מטעמים אחרים שהוזכרו בפוסקים. קבורה זו צריכה להערך בהקדם האפשרי, וכל טקסי ההלוויה נוהגים בה.
- ב. דין אנינות חל על קרוביהם של הנופלים מיד עם היוודע להם דבר האסון. כאוננים, הם מצווים לעסוק בכבוד המת ובצרכי הקבורה שניתן לעסוק בהם.
- ג. כמו כן, מוטל עליהם תפקיד קשה מנשוא, בנסיבות נוראות אלו, לתבוע מן הצבא והממשלה לאפשר להם להביא לאלתר לקבורה את שרידי יקיריהם המצויים בידינו, ולהמנע מעיכוב הקבורה עד לסימום של מ"מ מדיני עם האויב.
- ד. יש להסתפק אם לאחר הקבורה הראשונה הם עדיין אוננים עד קבורתם של האברים החסרים, או שהאנינות פקעה ודין אבלות חל עליהם. אך ודאי שאחד הדינים חל עליהם – או אנינות או אבלות. ואם נמצא ראשו ורובו של החלל או שהתייאשו מלקברם, האבלות חלה משעת הקבורה הראשונה או הייאוש ולא משעת קבורת האברים האחרים.
- ה. בני המשפחה אינם צריכים להיות נוכחים בשעת הקבורה השניה משום שהיא המשך לקבורה הראשונה. כמו כן, הם אינם חייבים לשבת שבעה ולנהוג אבלות פעם נוספת לאחר הקבורה השניה.
- ו. [הבאת החללים בשלמותם לקבר ישראל אינה מצדיקה נתינת תמורה מדינית, ואף לא את עצם קיומו של משא ומתן משפיל עם האויב האכזר, משום שיש בזה חשש לפיקוח נפש. וכל שכן שאין היתר לסכן חיילים אחרים לשם חילוץ הגופות וחלקיהן, ואף לא לחלל שבת לשם מטרה נעלה זו.]
- ויה"ר שיקויים בנו הפסוק: "הפכתי אבלם לששון ונחמתים ומזחיתים מיגונם".

תוכן מפורט

מאמרים

- 13 סימן א הריסת בתי הכנסת של גוש קטיף
 על בכנ"ס שואלים ועל עקירת ישובים לא שואלים! * האם הריסת בית כנסת אסורה מדאורייתא * השחתה שנועדה למנוע בזיון * שריפת כתבי קודש במקום גניזתם העלולה להביא לידי בזיונם * אין עדיפות להשחתת הכנ"ס בידי ישראל * מידת אחריותנו להשחתת בידי הגויים * השחתה בדרך כבוד עדיפה על השחתה בבזוי * קדושת בתי כנסת מול קדושת כתבי הקודש * האם בשריפה שבאה למנוע בזוי יש משום כבוד? * החשש שמא בתי הכנסת ישמשו כמסגדים * הבזיון * אחוריהם להיכל * האם מסגד הוא עבודה זרה? * איסור נתיצת הבמות * האם גוי יכול להקדיש בית תפילה? * הפקעת קדושתו של ביכנ"ס * למי הזכות להפקיע קדושה? * חילול הקדושה מצריך פדיון בשווי ביהכנ"ס * גם לאחר הפדיון יש לנהוג כבוד * הערמה במקום חילול השם * האם העקירה הפקיעה את הכנ"ס מבעליהם? * הריסת ביכנ"ס זמני * בתי כנסת שבבבל על תנאי הן עשויים * האם היתה הבעלות מלכתחילה זמנית?
- 29 סימן ב מצות יישוב ארץ ישראל ואיסור 'לא תחנם' בגוש קטיף
 איסור 'לא תחנם' בגוש קטיף * איסור 'לא תחנם' בתחום עולי מצרים * יישוב ארץ ישראל ו'לא תחנם' * מצות יישוב ארץ ישראל לדעת הרמב"ם * רכישת קרקעות בסוריא ואיסור 'לא תחנם' * ראייה לאיסור 'לא תחנם' בגוש קטיף * האם איסור 'לא תחנם' חל על הציבור * האם מצות יישוב א"י חלה על יחידים? * מכירת קרקע לטובת ישראל * ההתנגדות לעקירה * יהרג ואל יעבור? * עבירה ב'קום עשה' וב'שב ואל תעשה'
- 40 סימן ג מצות חינוך הבנות
 החובה לחנך את הבת * המקור למצות חינוך * אחריות האב על בתו שסרחה * המצוה לחנך או להתחנך? * חיובו של סומא במצוות * החיוב בחינוך כמצוה טבעית * מה בין חינוך הבנים לחינוך הבנות?
- 50 סימן ד מדיניות הצדקה החברתית בהלכה
 הצדקה כמצוה ציבורית * עיקר מצות הצדקה – במעשה הנתינה או בתוצאה * שיטת ערוך השולחן בדיון כפיה על הצדקה * חיוב שוטה בצדקה * האחריות של היחיד לצרכי העניים * העדפת הצמיחה על התמיכה לפי ההלכה * עני המסרב לעבוד
- 65 סימן ה כיצד מהדרין
 קדושים תהיו כהגדרה הלכתית * מהדרין כדרך ליחיד וכדרך לרבים * מגבלות בהידור במקום מחלוקת * מהדרין כבית שמאי כנגד בית הלל * מהדרין כדעת יחיד במחלוקת אחרות שהוכרעו * חומרא כדעת היחיד שהיא בשב ואל תעשה * החמרה כנגד פסיקה משיקול הדעת * החמרה כשהחומרה עלולה לגרום תקלה לציבור * "ואת צנועים חכמה" * החמרה כשיש פגיעה בערכים אחרים * ההידור הציבורי בדורנו * תפישת ההידור ב'כשרות מהדרין'
- 79 סימן ו בשר עוף למהדרין
 מהו מהדרין? * חלק – גלאט * הזריקות * ההגשה * השוחטים * בדיקת ריאות בעופות * צומת הגידין * פתיחת השוק * מליחה * פתיחת גב * צרירות דם
- 85 סימן ז פדיון שבויים ע"י שחרור מחבלים

- שעבוד לשחרור שבוי * אחריות שילוחית * אחריות שילוחית במקום סכנה * חשש סכנה לציבור * שיקולים מוראליים * ספק סכנה במקום הצלה מסכנה ודאית * פדיון חללים
- 93 סימן ח טיפול בילדים מנותקים
- שיטת רש"י ור"ת * שיטת הרמב"ם והרמב"ן * שיטת הרמב"ם באיסורי קירבה בדרבנן * נגיעה לצורך בחולה שאין בו סכנה * ההכרעה למעשה באשת איש ובפנויה
- 100 סימן ט הלכה והידור בדיני צניעות בזמננו
- כללי הלבוש הצנוע * כיסוי הראש * הפרדה * יציאה מן הבית * הופעת אשה במסגרת עבודה * חינוך לצניעות

אורח חיים

- 113 סימן י חיוב ציצית בחולצה-ציצית הנקראת 'חולצית'
- חיוב ציצית בבגד הפתוח ברובו * דין בגד פתוח שנסגר על ידי לחצנים או רוכסן
- 117 סימן יא תפילה בציבור ללא תפילין תוך כדי פעילות מבצעית
- חיוב התפילין בשעת ק"ש ותפילה * האם אנוס נחשב כמעיד עדות שקר * תפילה בתפילין – חיוב גמור או הידור
- 122 סימן יב ש"ץ שטעה בקדושה
- מהו הטעם לתקנת חזרת הש"ץ? * היחס בין שני הטעמים שהובאו בטור
- 126 סימן יג מתפללת המעכבת את הרבות מלעבור לפניה
- 129 סימן יד הקריאה "כהנים" בנשיאת כפיים
- 131 סימן טו אמירת הקדיש הכללי למי שהוריו בחיים
- 134 סימן טז בניית מקוה במקום בית כנסת
- כיצד ניתן למכור בית כנסת? * מהו בית כנסת של כפרים * מחלוקת הרמב"ם והראב"ד * שיטת השו"ע * מדוע קדושת בית הכנסת בטילה? * הכרעת ההלכה בדין קדושת ביה"כ במקום מחלוקת או ספק * תשובת הגר"מ פינשטיין
- 146 סימן יז ברכת הזימון ברמקול
- מהות הזימון בזמן הזה * מחלוקת המחבר והרמ"א בחיוב השמיעה מן המזמן * הזימון בזה"ז לשיטת הרמ"א * האם המסובים רשאים להחלק ולזמן בנפרד?
- 153 סימן יח לפני עיור בשיווק מיץ
- 'לפני עיור' באכילה ללא ברכה * האם תלין לקולא באכילה ללא ברכה * האם עשה דצדקה דוחה ל"ת ד'לפני עיור' * 'לפני עיור' במקום חשש לאיבה * אימתי המוכר אינו בגדר "מכשיל" * בין איסור "לפני עיור" לאיסור "מסייע" * נתינת אוכל לחשוד על הפרנסה * טעימת מיץ בעלמא
- 163 סימן יט קריאה בתורה לבר מצוה בתפילת מנחה
- קביעת קריאת התורה בתפילת מנחה * מיהו הציבור שרשאי לקרוא בתורה במנחה?
- 167 סימן כ נר שבת
- בין נר חנוכה לנר שבת * הדמיון שבין נר חנוכה לנר שבת * שיטת הרמב"ם * הדלקה לפני הזמן * נר שבת חשמלי * ברכה על נרות שבת כשיש חשמל

175. סימן כא אישפוז סוטה במוסד מחלל שבת
- גברא קטילא חייב במצוות * האם מותר לחלל שבת כדי להציל מעבירת עריות * ספיקו של בעל משנה למלך * הריגת רודף והצלתו בשבת * מידת ההשוואה בין גילוי עריות לשפיכות דמים * ההבדל בין בא במחתרת לבין רודף * הכרעת המאירי ורבינו יונה * איסור קל כדי להציל מאיסור חמור
183. סימן כב הזמנת אורחים לשבת כשידוע שהם יבואו ברכב
- 'לפני עיור' בהזמנת מחללי שבת לסעודה * 'לפני עיור' באיסור קל כדי להציל מאיסור חמור * איסור מסית * השתתפות בערבי 'בינגו' * לימוד בחברותא עם אשה * צירוף יהודים רפורמים וקונסרבטיבים למנין * איסור חדש
189. סימן כג אמירה בשבת למי שנוהג היתר
- מחלוקת הרשב"א והר"ן * איסור אמירה לאחר מטעם שליחות * איסור אמירה במי שנוהג להתענות יומיים ביוה"כ * אמירה כשיש מחלוקת בדין או במנהג * בן חו"ל שיש לו מפעל בארץ ביו"ט * נספח: בן חו"ל שיש לו מפעל בארץ ביו"ט שני
199. סימן כד הנאה מחילול שבת כפוי
- 'מעשה שבת' בחידוש זרם החשמל * איסור 'מעשה שבת' בתבשיל של חבירו * אימתי לא קנסו ב'מעשה שבת' שוגג אטו מזיד
204. סימן כה טלטול חיות מחמד
- מדוע בעלי חיים הם מוקצים * קטן שייחד לו בעל חיים * ביאור מחלוקת הראשונים בנושא * מחלוקת האחרונים בנושא * איסור השימוש בבע"ח
210. סימן כו שימוש בשקית חום בשבת
- איסור 'מוליד' בהפקה כימית של חום * איסור 'מוליד' בהוצאת אש ביו"ט * שיטת הגרצ"פ פרנק בענין 'מוליד' אש * 'מוליד' לענין החשמל בשבת
215. סימן כז כיבוי מכשיר אלוטרי בשבת לשם חסכון
- האיסור בהדלקת מצבר, בכיבוי ובהחלפתו * איסור קל כשעובר עליו כמה פעמים * האם כיבוי והדלקה תדירים אסורים מדאורייתא?
219. סימן כח מכשיר שמיעה פנימי בשבת
223. סימן כט הוצאת חייל המחלל שבת לחופשה בשבת
- האם הענקת חופשה שקולה להושטת יין לנזיר? * זמנו של החייל – למי שייך * חפץ שאינו מכשול בעצם * מסייע לדבר עבירה * שיקולים נוספים להתיר
230. סימן ל השימוש במגבונים לחים בשבת
- שיטת רבנו תם * שיטת הרמב"ם * איסור סחיטה בנייר
235. סימן לא הדבקה בשבת על ידי לחץ אויר
- שיטת הרמב"ם בענין הדבקה * מה בין תופר לקושר * שיטת הרב ישראל בהדבקה שאינה בת קיימא השימוש בסקוצ' הדבקה בשבת * הדבקה מדבקה למניעת הריון והסרתה
239. סימן לב חימום דבש בשבת
- חימום דבש בכלי שני * 'בישול אחר בישול' במשקה חם במקצת * דבש קרוש – אוכל או משקה?

244. סימן לג החשש לגיבול באבקות נמסות.
 מגבל על מנת להמיס – האם אסור? * האם גיבול לזמן הוא מלאכה שאינה מתקיימת * שיטת הגרש"ז
 אויערבך בשאלה דומה
248. סימן לד טיפולי הפריה בשבת
 זריקות בשבת * זריקה ורידית * מסירת זרע * מניעת מלאכה אחרת מן הגוי * הזרקת זרע * מדידת
 חום * בדיקת דם * בדיקת הריון * הפריה חוץ גופית
253. סימן לה שאיבת דם מחבל הטבור בשבת
 דם הטבור – 'מפקד פקיד' או 'חבורי מיחבר'? * דם שלא יצא אך אין סופו לחזור * מפרק ונטילת נשמה
 באבר מת
259. סימן לו חמץ של חיות מעבדה בפסח
 מכירת החמץ במקום שאינו מבטלו * ישראל העוסק בחמץ כפועל של גוי * האכלת בהמה בחמץ לשם
 מניעת צער * צעב"ח בבעלי חיים שאינם שלו * הנאה עקיפה מן החמץ
266. סימן לז תרופת חמץ ממותקת
269. סימן לח חמץ שנמכר לגוי וחזר ונמכר לישראל
 מיהו הגזלן – הלקוח או בעל הבית? * אימתי גילוי דעת סותר את מעשה המוכר * 'אנן סהדי' מסופק
 * החילוק בין גיור למכירת חמץ
278. סימן לט חמץ שעבר עליו הפסח במבצע 'חומת מגן'
 האם הגזלן עובר על בל יראה ובל ימצא? * הגזלן חמץ מגוי – האם עובר על בל יראה ובל ימצא *
 האם קנסו את הגזלן חמץ מן הגוי? * גזל באונס וללא כוונה * גזילה בכליו של הגזלן
289. סימן מ ויסקי שעבר עליו הפסח
 א. דעות הפוסקים * ב. ויסקי אינו חמץ גמור
293. סימן מא כרית חום המכילה דגן
 דין כופת שאור וחיתים שנזרעו * שיטת החלקת יואב והקהילות יעקב * השלכות נוספות העולות
 משיטות האחרונים
297. סימן מב קצירה לתחמיץ בפסח
 האם חיישינן משום חמץ בתבואה שנרטבה? * ספיקות נוספים בחיטים שנרטבו בגשמים * האם ספיקות
 אלו הן בגדר 'ספק דלהבא'
305. סימן מג מצה לחולי כרסת
 שיטת רש"י והרמב"ם במצה שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ * שיטת רש"י והרמב"ם במצת סובין *
 שיטת הרמב"ן * פסיקת השו"ע
312. סימן מד מרור של מעשר ראשון מספק
 הדין במצה גזולה * מרור גזול ומרור של מעשר ראשון * ספק מעשר ראשון במרור
316. סימן מה קדימת האיש לאשה במצות "והגדת לבנך"
 האם כיבוד האב גדול יותר מכיבוד האם? * חיוב האשה במצות 'והגדת לבנך' לשיטת הרמב"ם * שיטת
 הר"ן ושבלי הלקט
322. סימן מו תוספת לחג השבועות
 מקור החיוב לאחר את תפילת ערבית בשבועות * דין 'תוספת יו"ט' בחג השבועות * דין 'תמימות בזה"ז'

- * דין 'תוספת יום טוב' לענין קידוש * שיטת הרמב"ם בדין קידוש וסעודה ביו"ט
330. סימן מז כבד שמיעה בתקיעת שופר * מחלוקת התנאים בק"ש ובמגילה * יישוב שיטת הרמב"ם * חרש המדבר ואינו שומע בתקיעת שופר * שיטת האבני נזר * דינו של חרש במצוות דרבנן התלויות בשמיעה
339. סימן מח הוצאה חלקית במצות תקיעת שופר * מחלוקת הרמב"ם ורב האי גאון * חצי שיעור במצוות עשה * האם יש מצוה בשמיעת חלק מן התקיעות? * כמות הזוכים במצוה מול איכותה * אונס רחמנא פטריה
350. סימן מט אבל המשמש כבעל תוקע
352. סימן נ סוכה צרה * שיטת ה'מגן אברהם' * מהיכן מודדים את הסוכה * סוכה שיש בה ו' טפחים על ו"ט * קרן המשוכה מן הסוכה ויש בה ו"ט על ו"ט
356. סימן נא סיכון במחצלת קלועה בחוטי ברזל
363. סימן נב סוכה תחת פרגולה מקורות בטון
- האם קליעת חוטי ברזל פוסלת מדין מעמיד? * שיטת הריטב"א בדין מעמיד * שיטת החת"ס והחזו"א בדין חישוקי החבית
367. סימן נג סוכה שיש בה טירחא גדולה
371. סימן נד חיובו של חייל השומר במחסום בסוכה
- אימתי שומרים פטורים מן הסוכה * שיטת ה'רושלמי' בענין שומרי גייסות * גדר הפטור של השומר
377. סימן נה לולב בירושלים בזמן הזה
- מחלוקת רש"י והרמב"ם בפי"ה"מ * דעת הרמב"ם בהלכותיו * מה בין דין "ולקחתם" לדין "ושמחתם" * האם חייבים לבוא למקדש מדין "ושמחתם" * נענוע הלולב במקדש ובמדינה * דין הפסולים בירושלים כל שבעה * דין נטילה מדרבנן ביום הראשון
390. סימן נו חיובה של אשה בנר חנוכה
- המשמעות ההלכתית של המושג 'אשתו כגופו' * האם הבעל רשאי שלא לצאת ידי חובה בהדלקת אשתו * מחלוקת המחבר והרמ"א בגדר "המהדרין מן המהדרין" * האם אשה צריכה להדליק נר ל"מהדרין"? * אשה שבעלה יגיע מאוחר * בעל שאשתו מגיעה מאוחר
400. סימן נז הדלקת נר חנוכה נוסף
404. סימן נח כוונה שלא לצאת בנר חנוכה
- אכסנאי שרוצה להדליק ולברך בעצמו * מחלוקת הב"י ותרומה"ד * שיטת הגרע"א בדין מהדרין * כוונה על תנאי בנר חנוכה * הטלת תנאי על קיום מצוות
416. סימן נט תפילת מנחה לאחר הדלקת נר חנוכה
- הטעם להקדים את תפילת המנחה * ה'תרתיה דסתר' שבהקדמת נ"ח לתפילת מנחה * מחלוקת בה"ג והר"ן * היכר בהדלקה שנעשתה מבעוד יום * גדר המצוה – להדליק או שידלק? * גדר המצוה לדעת השו"ע * גדר המצוה לדעת תרומה"ד * מחלוקת הרמב"ם והמאירי * האם תקנו דומיא דהדלקת נרות במקדש?

430. סימן ס קריאת מגילה – בלילה או ביום?
 תוקף החיוב של קריאת המגילה בלילה * שיטת תרומת הדשן * שיטת הרדב"ז וה'חכם צבי' * שיטת השו"ע
 והרמ"א * האם קריאת המגילה ביום ובלילה היא מצוה אחת?

יורה דעה

437. סימן סא ירקות המוחזקים בחרקים שטופלו בריסוס
 בדיקה מדגמית בפירות המוחזקים באיסור * מדוע בדיקה מדגמית אינה מועילה בטריפות * שינוי בחזקה על
 ידי ריסוס * רובא דתלי במעשה * דין ירקות שגודלו עפ"י השיטה ונמצאו בהם חרקים * גודל השטח הנאסר
 במציאת חרקים * האמנם ירק מתליע מעצמו? * בדיקה מדגמית באמצעות זכוכית מגדלת

450. סימן סב חרק יבש בירק
 דין חרק שהתייבש * חרק הסמוי מן העין * האם שטיפה מועילה?

456. סימן סג טבילת קומקום חשמלי
 חיובו של הקומקום החשמלי בטבילה * תיקון הכלי על ידי אומן * האם תיקון המנגנון החשמלי נחשב
 תיקון הכלי? * קביעת גדרו של קומקום חשמלי

462. סימן סד ריבית בקנסות על הלנת שכר
 שיטת ר' אליעזר מטול * ריבית שנקבעה בחוק – האם היא ריבית קצוצה * שיטת המקילים * שיטת
 המחמירים * תקנת הר"י מאורלינ"ש

470. סימן סה הקפת הראש לחולה
 הקפת הראש על ידי אשה * הקפה על ידי סם * הקפת הראש לחולה בשב ואל תעשה * גילוח לאחר
 תספורת קצרה

477. סימן סו הקפת הראש לשוטה על ידי אשה
 הקפת הראש על ידי אשה * דין חינוך לענין הקפה * דין שוטה בהקפת הראש

482. סימן סז רופא שמצא דם בבדיקה
 ראייה ודאית שלא בהרגשה * שיטת המהרש"ל וה'שואל ומשיב' * בדיקת אחרות לתרומה ולבעלה

487. סימן סח דימום בעקבות שימוש בגלולה
 ההרגשה – סיבה או סימן לטומאת נידה? * "ארגשה ולא אדעתא" במסולקת דמים * אשה הרואה
 כתמים לפני הוסת * שימוש באמצעי מניעה אחרים במינקת

494. סימן סט טבילה בשבת ללא חפיפה
 סימן ע אוצר מקוה שנתערבו בו מים שאובים

496. סימן עא אסיר שנדר לא להסתפר
 ג' לוגין מכמה כלים * שאובין בהמשכה

499. נדר שנאמר בלשון שבועה * עבד כנעני שנדר בזמן עבדותו * עבד עברי שנדר * אסיר שנדר בזמן
 מאסרו * אסיר שנדר קודם מאסרו * כפיית התספורת על האסיר * האם יש תוקף הלכתי לעונש
 המאסר?

- 509 נדר בכתב סימן עב
 נדר להינשא וללדת האם תופס * האם נדר בלשון שבועה תופס * האם נדר בכתב תופס? * התרת הנדר
 שלא בנוכחות השותף לנדר
- 516 פירוט נדר לשם התרתו סימן עג
 518 איש ואשה מי קודם? סימן עד
 שייכות האשה במצוות לימוד תורה * מעלת האיש משום חיובו במצוות יתרות * האם האיש מקודש יותר
 מהאשה? * תורתה של האשה מול קדושת האיש
- 524 שינוי בצדקה סימן עה
 שיטת ר"ת והר"י מיגאש * באלו עניים מדובר במשנה * שינוי מדעת התורמים * מחלוקת הרא"ש
 והרשב"א * קנין העני בהעברה בנקאית
- 532 מחיקת שמות מלוח סימן עו
 אין אדם אוסר דבר שאינו שלו * תשובת התשב"ץ * אמירה לנכרי * מתעסק * מחיקה לשם תיקון * כתב
 העומד להימחק * כתיבת שמות לכתחילה * למטרות חינוכיות * כתיבת במחשב * כתב העומד להימחק *
 בבואה * כתב התלוי על בלימה * נספח: גריסת עלוני קודש
- 545 שילוח הקן סימן עז
 549 פדיון בכור מבנק הזרע סימן עח
 קביעת מעמדו של בעל הזרע * זכיה בפדיון עבור האב או הבן * זיקתו של בעל הזרע לבנו ולמצות הפדיון
- 552 פטר חמור סימן עט
 558 אנינות ואבלות על חלל שהאויב מחזיק בחלקים ממנו סימן פ
 טומאת כהן לאברים מן המת * מצות קבורה בחלק מן המת * דין אנינות במת שגופו חסר * דין אנינות
 ואבלות קודם הקבורה השניה * עיכוב הקבורה לשם לחץ מדיני להשבת חלקי המתים