שאלות ותשובות

פתחו שערים

יואב שטרנברג

כל הזכויות שמורות © ליואב שטרנברג. בשמת 2/2 גבע בנימין. 050-6753371
יוצא לאור ישראל תשפ״ד
ניתן להשתמש בספר לכל שימוש שאינו למטרות רווח

תוכן

הקדמה.....3

סימן א – ברכה כשלובשים ציצית אחרת.....5

סימן ב – הפיכת חולצה לטלית קטן.....10

סימן ג - חיוב ציצית בכירבולית.....11

סימן ד - נסיעה ועשיית מלאכות בין עלות השחר לזריחה.....13

סימן ה - תפילה בסמוך לזמן הנץ החמה.....18

סימן ו - אמירת קדיש יתום באמצע פסוקי דזמרא.....24

סימן ז - הזזת רכב חוסם בזמן תפילת עמידה.....27

סימן ח - תפילה בכוונה מול תפילה במניין.....30

סימן ט - חלקי תפילה באנגלית.....38

סימן י - קריאה בתורה של מי שאינו הוגה נכון את האותיות.....45

סימן יא - התקנת לוחות סולאריים על גג של בית כנסת.....50

סימן יב - ברכה על טורטיה.....54

סימן יג - ברכת שעשה לי נס לניצול מהשואה.....57

סימן יד – ברכת שהחיינו על פתיל תכלת חדש בבגד ישן.....61

סימן טו - ברכת הטוב והמיטיב על תכנית המאה.....62

סימן טז - פתיחת משתלה בשותפות עם גוי.....65

סימן יז - הפעלת שואב אבק רובוטי מערב שבת.....72

סימן יח - ברכת מעין שבע במנייני רחוב בזמן הקורונה.....77

סימן יט - קריאת ספרי חול הכתובים בשפה זרה בשבת.....80

סימן כ - משחק בלגו בשבת.....87

סימן כא - צפיה בסרט שצולם בשבת.....92

סימן כב - הדבקת אותיות מגנטיות בשבת.....96

סימן כג - שימוש ב"כוס פלא" בשבת.....99

סימן כד - מריחת משחה בשבת להסתרת כתם על העור..... 105
סימן כה - חיבור פלטה בשבת על ידי גוי..... 111
סימן כו - הרמת מתג פחת בשינוי ביום טוב..... 116
סימן כז - הלל לפני הזריחה..... 126
סימן כח - זמן בדיקת חמץ בדירת שירות לאומי..... 131
סימן כט - שימוש בכלי חמץ שאינו בן יומו בערב פסח..... 135
סימן ל - ערסל נדנדה בתוך הסוכה..... 137
סימן לא - חיוב סוכה לבעל שאשתו חולה..... 141
סימן לב - גילוח בשלושת השבועות כדי למנוע מתיחות מול ההורים..... 144
סימן לג - כיבוס בתשעה באב..... 147
סימן לד - עסק ביתי של אדם ירא שמים בלי כשרות..... 150
סימן לה - רבית מאוחרת בין בני משפחה..... 155
סימן לו - עריכת חוזה שיש בו תנאים לביטול הקניין..... 157
סימן לז - המחוייבות לקיום מנהגי האב..... 162
סימן לח - בעל ואשה בעלי מנהגים שונים..... 171
סימן לט - עבודה כקוסם..... 175
סימן מ - כיבוד הורים במסגרת טיפול פסיכולוגי..... 181
סימן מא- חובת ההורים לממן רשיון נהיגה וחוג שחיה לילדיהם..... 187
סימן מב - קימה מפני זקן במהלך שיעור..... 191
סימן מג - התרת נדר לתת צדקה..... 195
סימן מד - מעשר כספים..... 201
סימן מה - עקירת עצי פרי חולים..... 207
סימן מו - עבודה בתפעול אתר הימורים..... 209
סימן מז - שימוש בכסף שהתקבל בעקבות התערבות..... 215
סימן מח - עזיבת עבודה לטובת עבודה אחרת..... 221
סימן מט - השבת אבדה בשק תפוחי אדמה..... 228

סימן נ - החרמת חפץ של תלמיד 229
סימן נא - דיווח שקר כדי לקבל שכר ראוי..... 232
סימן נב - פרסום מטעה בקמפיין גיוס המונים 238
סימן נג - האכלת אוכל 'כשר פחות' למי שמקפיד ואין ידו משגת..... 240
סימן נד - חתירה למגע בזמן פיגוע 246
סימן נה - איסור נגיעה בין המינים בנגיעה של חיבה בלבד 255
סימן נו - נגינה בקונצרטים שיש בהם שירת נשים 263

הקדמה

ברוך המקום שזיכני להיות מיושבי בית המדרש. זכיתי ללמוד בישיבת ההסדר שבות ישראל, בעיקר אצל מו״ר הרב שבתי רפפורט שליט״א, ולאחר מכן, בכולל ארץ חמדה.

האברכים בכולל עוסקים, בין השאר, במתן תשובות הלכתיות לשואלים מרחבי הארץ והעולם, תחת הדרכתם של ראשי הכולל, הרב יוסף כרמל והרב משה ארנרייך. ואני הייתי בין האברכים שהתעניינו יותר בנושא של מתן תשובות הלכתיות.

לאחר שסיימתי את לימודי בכולל, שימשתי שנה כרב בית ספר יסודי, אורות עציון באפרת, ולאחר מכן שלוש שנים כרב אולפנת אמי״ת נגה בבית שמש. לאחר מכן, שימשתי עוד חמש שנים וחצי כרב קהילת נחלת בנימין, בישוב אדם.

בכל שנות כהונתי ברבנות, על סוגיה השונים, אחד האפיקים העיקריים שבהם עסקתי, היה פסיקת הלכה, וגם לאחר שסיימתי את תפקידי כרב קהילה, אני עדיין משמש כתובת לשואלים, והתשובות המופיעות בכרך זה מקובצות מכל המקומות שבהם שימשתי ברבנות.

העבודה כרב קהילה זימנה לי שאלות הלכתיות רבות במיוחד, ומכל תחומי ההלכה. שאלות בהלכות שבת תפילה וכשרות, שאלות על מצוות התלויות בארץ, דיני ממונות והפלות. לעיתים, יש צורך לענות תשובה במהירות, בלי יכולת להיוועץ, ועם זאת, אחת ההחלטות שקיבלתי על עצמי, היא להשתדל לפרט בכתב את הנימוקים שלי לכל החלטה הלכתית שקיבלתי, כדי להורות נכון ככל האפשר.

ימי לימודי בארץ חמדה השפיעו רבות על האופן שבו אני כותב את תשובותי: אני משתדל מאוד שהתשובה תהיה החלטית, ולא הצגה של מגוון דעות בלי הכרעה. לכתוב נימוקים בשפה מובנת גם למי שאינו בקי בכל רזי השפה הלמדנית וההלכתית. ועל כולנה לסדר את הדיון ממקורותיו בגמרא, דרך הראשונים, השולחן ערוך ונושאי הכלים, כדי שהתשובה לא תיראה כאוסף של סברות בלבד, אלא כמהלך מנומק, המבוסס על היסודות המחייבים של דברי חז״ל, ואחריהם גדולי הפוסקים.

רבות מבין התשובות הפכו גם לשיעורים הלכתיים שלימדתי בבית הכנסת של קהילת נחלת בנימין. וכולן, יחד עם אחרות שלא נדפסו כאן, מופיעות גם באתר שלי, ששמו כשם השו״ת, משום שאני מאמין, שיש להנגיש את ההלכה עד כמה שאפשר, ולפתוח את שעריה בפני הקורא הממוצע, שאינו בקי בארמית, בראשי התיבות, במושגים ובשקלא וטריא ההלכתית.

גורם נוסף משמעותי בתהליך כתיבת התשובות, הוא 'פורום הרבנים', הקיים מזה 13 שנה, ואני מרגיש זכות גדולה להיות שותף בבית מדרש גדול ועצום זה. רוב השאלות ההלכתיות שעסקתי בהן, הועלו לדיון בשלב כזה או אחר בפורום, ומקורות רבים ודיונים רבים משוקעים בתשובות המופיעות כאן.

מלבד ההודאה לבורא עולם, שבה פתחתי את דברי, עלי להודות גם לאשתי היקרה עדינה, שבלי תמיכתה וסבלנותה, גם בזמנים קשים, לא הייתי יכול להמשיך בכתיבת התשובות, ולא להוציאן כספר.

יואב שטרנברג

אורח חיים

סימן א – ברכה כשלובשים ציצית אחרת

<u>שאלה</u>

ביום שישי, אחרי שאני מתקלח לכבוד שבת, אני לובש ציצית חדשה. האם צריך לברך עליה, או שהברכה על הציצית בבוקר מועילה גם לציצית החדשה?

<u>תשובה</u>

כיוון שמן הסתם הסחת דעתך מהציצית במשך היום, צריך לחזור ולברך על הבגד החדש, אף אם אתה רגיל תמיד להחליף כך שאפשר לומר שכבר בבוקר, כשבירכת על הטלית, היה בדעתך להחליף במשך היום.

<u>נימוקים</u>

א. ברכה למי שלובש כמה ציציות

הגמרא במנחות (מג.) אומרת:

> רב יהודה רמי תכילתא לפרזומא דאינשי ביתיה, ומברך כל צפרא להתעטף בציצית.
> מדרמי, קסבר: מצות עשה שלא הזמן גרמא הוא, אמאי מברך כל צפרא וצפרא?
> כרבי, דתניא: תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן, דברי רבי. אי הכי, כל שעתא נמי!
> רב יהודה איניש צניעא הוה, ולא שרי ליה לגלימיה כוליה יומא. ומאי שנא מצפרא?
> כי משני מכסות לילה לכסות יום.

רב יהודה הטיל ציצית בבגדה של אשתו. ומכאן מסיקה הגמרא, שהוא סבר שציצית אינה מצוות עשה שהזמן גרמה, ועל כן גם נשים חייבות בה. אלא שעל כך שואלת הגמרא, מדוע רב יהודה היה מברך על הציצית מדי יום. ופירש רש"י:

> אם כן דלילה זמנה אמאי מברך - אלא פעם ראשון כשנתעטף כשהיתה חדשה הוה ליה לברך הא מכאן ואילך יומא אריכא דמי דהא אין לילה מפסיקו.

תשובת הגמרא היא, שרב יהודה סבר כדעת רבי, שיש לברך על התפילין בכל פעם שמניחים אותם, ורב יהודה היה לובש את הבגד עם הציצית, פעם ביום, בבוקר. וכתב שם הרא"ש (הלכות ציצית סימן כ):

> פירש"י דב' טליתות מצויצות היה לו (-לרב יהודה), אחת ליום ואחת ללילה ולא הוה שרי ליה לגלימא כולה יומא אלא בערב פושטה וכשחוזר ולובשה ביום מברך.
> וקשה לי אמאי קמברך בצפרא, גם בערב היה צריך לברך כשמתעטף טלית של לילה, והוה ליה למימר: 'ומברך צפרא ופניא'. וצריך לומר, דטלית של לילה לא היה פושטה

ביום אלא מתעטף בגלימתו על טלית של לילה ורוב פעמים לא היה פושטו אף בלילה הילכך לא פסיקא ליה למימר דמברך בפניא.

ומכאן יש ראיה דאדם שהוא לבוש טלית קטן שהוא נושא כל היום וכשהוא מתפלל מתעטף, צריך לברך, דחייב אדם לעשות ציצית בכל בגדים שלו שיש להם ד׳ כנפות וכל חד וחד מצוה באפי נפשא היא. אבל אם מתעטף בהם בזה אחר זה בלא הפסק, מברך ברכה אחת על שתיהם.

לפי פרשנות הרא״ש, רב יהודה היה הולך עם ׳בגד הלילה׳ שלו כל הזמן, ולכן בתחילת הלילה, לא היה צריך לברך. אבל הוא היה מברך על ׳בגד היום׳ שלו בכל בוקר, למרות שהוא היה לבוש בציצית הלילה שלו. ומכאן רואים, שגם מי שלבוש כבר בבגד אחד של ציצית, כשלובש בגד נוסף, צריך לחזור ולברך.

אלא שהרא״ש מסייג את הדברים, שאם מתעטף בהם בזה אחר זה בלא הפסק, מברך ברכה אחת לשני הבגדים. והבית יוסף (או״ח סימן ח) מסייג את זה, דווקא כשבזמן שהתעטף היתה דעתו על לבישת הבגדים הנוספים.

להלכה, נכתב בשולחן ערוך (או״ח ח, יב):

אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות, כולם חייבים בציצית, ואם לבשם כולם בלא הפסק, והיה דעתו מתחלה על כולם, לא יברך אלא ברכה א׳. אם מפסיק ביניהם, צריך לברך על כל אחת ואחת. והוא הדין אם לא היה בדעתו מתחלה על כולם, הוי כמפסיק ביניהם.

דיון דומה קיים גם בהלכות שחיטה. זו לשון הר״ן (חולין כח: מדפי הרי״ף, ד״ה גמ׳):

והיכא שסח בין שחיטת עוף לעוף - איכא מאן דאמר דצריך לחזור לברך וגמר לה מדאמרינן מנחות דף לו א] לענין תפילין אם סח בין תפלה לתפלה חוזר ומברך...

והרמב״ן והרב רבינו יונה ז״ל אמרו דלא דמי. דהתם, שתי מצות של חובה הן, וכיון שהתחיל בהן אינו בדין שיפסוק ויתעסק בשיחה, כיון ששתיהן חובה עליו, ולפיכך אם סח ביניהם חוזר ומברך. אבל הכא דאי בעי שחיט ואי בעי לא שחיט לא מיחייב למהדר וברוכי. מידי דהוי אקביעות סעודה וברכותיה דאם סח באמצע סעודה אינו חוזר ומברך.

הדעה הראשונה בר״ן סוברת, שכיוון שדיבר, זה היסח הדעת, וצריך לחזור ולברך. אבל הרמב״ן ורבנו יונה סוברים שדיבור מהווה הפסק רק כאשר מדובר בשתי מצוות שונות, שאדם נדרש לעשות ברצף, כמו הנחת תפילין של יד ושל ראש (לסוברים שאלו שתי מצוות), שכיוון שאינו אמור להסיח דעתו באמצע כדי שיעשה אותן ברצף, הדיבור הוא הפסק. אבל כשעושה מצווה אחת, שאין צורך לעשות אחרת אחריה, אם לא הסיח דעתו ממש, אין צריך לחזור ולברך.

הרא״ש (חולין ו סימן ו) מעלה חילוק נוסף:

וכן אם היה לו לשחוט שני עופות וסח ביניהם כיון דאי בעי שחיט ואי בעי לא שחיט הוי גמר מצוה וכיון שהפסיק בשיחה צריך לברך. אבל המברך על המצוה והתחיל

לעשותה וסח קודם שגמרה אינו חוזר ומברך כגון תקיעת שופר וקריאת הלל ומגילה וכיוצא בהן, כיון דלא סגי ליה דלא גמיר אף על גב דסח קודם שגמר המצוה אין צריך לחזור ולברך. לכך טוב ליזהר שלא ידבר בין שחיטה לשחיטה

כלומר, במצווה שהיא מטבעה מתארכת, אחרי שהתחיל במצווה אפילו אם הפסיק בדיבור, אינו צריך לחזור ולברך.

המגן אברהם (בהלכות ציצית, סימן ח סקי"ד) כותב, שלשיטת הרא"ש בהלכות שחיטה, יוצא שאכן כל ציצית היא מצווה בפני עצמה, הרי זה כמו השחיטה, ויצטרך לברך על כל ציצית וציצית שלובש. אבל לשיטת הרמב"ן ורבנו יונה, כיוון שאין חיוב ללבוש ציצית (ובוודאי שלא אחת נוספת אחרי הראשונה) זה יהיה כמו בברכות הסעודה, שכל שלא הסיח דעתו באמצע, אינו חוזר ומברך, אפילו אם הפסיק בדיבור.

בהלכות שחיטה, השולחן ערוך (שם סעיף ה) מביא בסתם את דעת הסוברים שאם דיבר בין שחיטה לשחיטה, צריך לחזור ולברך. הט"ז (שם סק"ט) כתב שלמעשה אין לחזור ולברך, ואילו הש"ך (סק"ז) כתב שיש לחזור ולברך, כפי שפסק השולחן ערוך.

בשו"ע הרב (הלכות ציצית סימן ח סעיף כא) תמה על המגן אברהם. היות שלדעת השו"ע אפילו בשחיטה צריך לחזור ולברך, קל וחומר שמי שדיבר בין ציצית לחברתה, יצטרך לחזור ולברך, וכפי שפסק השו"ע בפירוש בהלכות ציצית (עיין בשו"ע הרב שם בקונטרס אחרון סק"ג). ולעומת זאת הגר"א (על סעיף יג, ד"ה בשיחה) כתב שכיוון שהדבר שנוי במחלוקת בין הראשונים, הרי שמספק לא יחזור ויברך, וכך היא גם מסקנת המשנ"ב (סקכ"ח) שאם אדם התכוון ללבוש כמה בגדים החייבים בציצית, ולבש את הראשון, והפסיק בדיבור לפני לבישת האחרים, אינו חוזר ומברך.

אמנם, גם לדעת המגן אברהם אם הפסיק הפסק גדול, צריך לחזור ולברך, וכן כותב גם המשנ"ב (שם).

ב. הוריד בגד על מנת לחזור וללבשו

הגמרא בסוכה (מו.) אומרת:

אמר רב מרי ברה דבת שמואל, חזינא ליה לרבא דלא עביד כשמעתיה, אלא מקדים וקאי ועייל לבית הכסא, ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך. וכי איצטריך זימנא אחרינא, עייל לבית הכסא, ונפיק ומשי ידיה, ומנח תפילין ומברך...

אמר מר זוטרא, חזינא ליה לרב פפי, דכל אימת דמנח תפילין מברך. רבנן דבי רב אשי, כל אימת דמשמשי בהו מברכי.

בגמרא מבואר, שרבא היה נוהג לברך על התפילין בכל פעם שהיה מניח אותם מחדש, לאחר צאתו מבית הכיסא. בעקבות זאת, מניח הבית יוסף (או"ח ח) שגם ביחס לציצית הדין כן, ומי שפושט את הציצית, אף שהיה בדעתו ללבוש אותה מיד לאחר מכן, חוזר ומברך.

אמנם, הטור (שם) מסופק בדבר. הבית יוסף מתקשה בהבנת סברתו של הטור, ובדרכי משה (שם אות ו) כתב:

ואני אומר שאין הנידון דומה לראיה דהתם גבי תפילין שהוצרך לחלצן דאסור ליכנס בהן לבית הכסא ולא בדעתיה תליא מלתא ולכן צריך לחזור ולברך דזהו הוי הפסק אבל כשמסיר התפילין במקום שלא היה צריך להסירם ודעתו ללבשן מיד אין צריך לחזור ולברך והוא הדין גבי ציצית אף על גב דמסירם משום שרוצה ליכנס לבית הכסא מאחר דלא צריך להסירן לא חשיב הפסק ואין צריך לחזור ולברך כדעת הטור.

בהמשך כתב הבית יוסף שם:

כתב האגור (סי׳ לד) נשאל מהר״י מולין על היוצא מבית הכנסת ומסיר טליתו וחוזר ולובשו אם יש לו לברך והשיב דמהר״ם (תשב״ץ קטן סי׳ רסג) הצריך לחזור ולברך ומהר״ח חילק היכא דנשאר עליו טלית קטן אז כשחוזר לא יחזור לברך עכ״ל.

הבית יוסף הסתפק, מה המקרה שעליו דיברו המהר״ם והמהר״ח. אם מדובר שפשט את טליתו על מנת לחזור וללבוש, הרי שהמהר״ם חולק על הטור. ואם מדובר במצב שבו לא היה בדעתו לחזור וללבוש את הטלית, הרי שהמהר״ם נקט כדעת הטור.

כך או כך, הבית יוסף מתחבט בהבנת סברת המהר״ח. מדוע זה משנה אם נשארה עליו טלית קטן או לא?

בדרכי משה (אות ז) לא ביאר ממש את דברי המהר״ח, אלא רק הסתפק בהערה על דברי הבית יוסף ש׳אין דבריו מוכרחים׳. יתכן, שהרמ״א הבין בדעת המהר״ח, שכל זמן שאדם לבוש בטלית כלשהי, זה נחשב שהוא לא הסיח דעתו מן המצווה, ולכן אם פשט טלית אחת, ולבש אחרת, אינו חוזר ומברך.

מחלוקת הבית יוסף והדרכי משה נמשכה גם בשו״ע (סעיף יד):

אם פשט טליתו, אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו.

הגה: ויש אומרים שאין מברכין אם היה דעתו לחזור ולהתעטף בו. ויש אומרים דוקא כשנשאר עליו טלית קטן, והכי נוהגין.

ולמעשה, באופן כללי, ניתן לומר שגם אשכנזים וגם הספרדים נוהגים בזה כדעת הרמ״א, שאין חוזר ומברך.

ג. התכוון להחליף בגד בזמן הברכה

במסגרת הדיון על מי שלובש כמה בגדים החייבים בציצית, האם צריך לברך עליהם כמה ברכות כתב בתרומת הדשן (סימן מה):

והיה נראה לומר, דדוקא בעודו לבוש בטלית אחת, אינו חייב לברך על השני, אא״כ הסיח דעתו בין זה לזה, אבל פושט את זה ורוצה ללבוש אחר, מתחייב אפילו לא הסיח דעתו.

כלומר, כאשר אדם בירך על הציצית, ואז הוריד את הבגד ולבש בגד אחר, אפילו אם לא היה היסח הדעת כלל, צריך לחזור ולברך. אמנם, אחרי כן, הוא אומר שמדברי ראשונים אחרים נראה שלא פסקו כסברא זו.

הרמ״א (סעיף יב) פסק את דברי תרומת הדשן:

> הגה: וכן אם פשט הראשון קודם שלבש השני, צריך לחזור ולברך.

המגן אברהם (סקט״ז) מתקשה בפסיקת הרמ״א. הרי בשחיטה, שהיא הדין המקביל, אדם סיים לשחוט את הבהמה הראשונה וכעת הוא עוסק בשחיטת השניה. אם שם אין חוזר ומברך, מדוע כאן יש לחזור ולברך?

מצד שני, בעולת תמיד (סקט״ז) כתב שהדבר פשוט ממה שכתב המחבר (סעיף יד) שאם הוריד טליתו על דעת לחזור וללבוש, כשחוזר ולובש מברך. הרי ברור שלא הסיח דעתו מהטלית, ובכל זאת, כתב שחוזר ומברך.

אבל המגן אברהם חולק. לדעתו, בסעיף יד מדובר במי שבזמן הברכה לא היה בדעתו לפשוט ולחזור וללבוש, ואין ללמוד מזה למצב שבזמן הברכה מתכוון לפשוט וללבוש בגד אחר, שהוא הנושא של סעיף יב.

מה הסברא שמאחורי דברי המגן אברהם? מדוע הכוונה בזמן הברכה רלוונטית?

בהגהות רע״א על דברי המגן אברהם הנ״ל כתב:

> אבל בפשט באמצע היום וחזר ולבשו מיד. אף שהיה דעתו לזה בשעת הברכה מ״מ מעידן הברכה עד לבישה זו הפסיק. א״כ אין הברכה יכול לפטור ללבישה זו כנלע״ד.

כלומר, מה שהכוונה בשעת הברכה מועילה, זה עבור מי שעסוק בלבישת הציצית. אבל מי שהציצית מונחת עליו במשך כל היום, אינו עסוק בפועל בציצית, ולכן כשהוא מוריד אותה, הכוונה של הבוקר אינה רלוונטית יותר.

נמצא, שמי שלבש ציצית בבוקר, אף אם התכוון להחליף אחרת במשך היום, כיוון שעבר זמן רב, ומן הסתם הסיח דעתו מהציצית שהוא לבוש בה, יצטרך לחזור ולברך על הציצית החדשה. וכן כתב גם ביביע אומר (חלק ח, או״ח סימן ב אות ז):

> ומכל מקום אם מחליף בגדיו וחוזר ולובש טלית קטן אחר שיש בו שיעור ברכה, אף על פי שהוא לובשו תיכף ומיד אחר שפשט את הראשון, יברך שנית על הטלית קטן האחר, וכמו שכתב בספר בן איש חי (פרשת בראשית סעיף ה׳). ואף שמדברי החסד לאלפים (סימן ח׳ סעיף י׳) יש לדייק שבאופן כזה שהוא יודע שהוא לובש טלית אחרת, בשעה שמסיר את הטלית מעליו, אין צריך לברך, מכל מקום המנהג כדברי הגאון רבי יוסף חיים, ובמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. וכן פסק בשו״ת באר משה חלק ו׳ (סימן א). ע״ש

סימן ב – הפיכת חולצה לטלית קטן

<u>שאלה:</u>

אני רוצה להשתמש בחולצה שלי כטלית קטן. מה עלי לעשות?

<u>תשובה:</u>

יש לפתוח את החולצה מן הצדדים, כך שרוב הבגד (כשמודדים מן הכתף ועד קצה החולצה) יהיה פתוח.

ניתן לסגור את החולצה לאחר מכן בכפתורים או בתיק תק, ויש להשתדל לא לסגור את כל החולצה, כך שיהיה ניכר שהיא בעצם פתוחה, ורק עם סגירות קטנות משום צניעות.

<u>נימוקים:</u>

השולחן ערוך (או"ח י, ז) פוסק:

> מלבושים שהם פתוחים מן הצדדים למטה, ויש להם ארבע כנפות לצד מטה, ולמעלה הם סתומים, אם רובו סתום פטור. ואם רובו פתוח חייב...

ובמשנ"ב (סקכ"ה) כתב:

> רובו פתוח חייב – היינו רוב מכל הבגד... אלא צריך למדוד אף מה שלמעלה מן הידים, והנקב חשוב גם כן כאילו הוא סתום.

אם כן, ראשית צריך לפתוח את החולצה מן הצדדים, כך שרוב הבגד (כשמודדים מן הכתף ועד קצה החולצה, כשחלק השרוול נחשב 'סתום' ולא פתוח) יהיה פתוח.

ובסעיף ח כתב השו"ע:

> קאפ"ה שהיא פתוחה בענין שיש לה ארבע כנפות, אם יקבעו בה אשטרינג"ה לעשותה כסתומה כדי לפטרה מציצית, אינו מועיל תיקון זה אם לא תהיה קבועה מחציה ארכה ולמטה לכל הפחות. וגם שתהיה קבועה למטה מהחגור, למען יהיה הרוב הסתום רוב הנראה לעינים. דאם לא כן יאסר משום מראית העין.

במגן אברהם (סקי"ב) למד מדברי השו"ע, שאם קשר את קצה הבגד ב'אשטרינג"ה' למטה מחציו של בגד, יצא מכלל בגד שרובו פתוח ומן הדין אין בו חיוב ציצית. ועל כן אין לעשות סגירה כזו בתחתית של הטלית קטן. וכתב בשם תרומת הדשן (סימן רצו) שקרסים אינם חשובים חיבור לעניין כלאים, אם לא שנכפפים מאוד שאינו יכול להתירן אלא ע"י מעשה. וסיים המג"א: "ואפשר דמכל מקום אסור מפני מראית העין".

במשנ"ב (סקכ"ט) הביא דברי המגן אברהם ברישא, לעניין שאין לסגור את הבגד מלמטה, וכן את דבריו בשם התה"ד, לעניין קרסים, שאינם נחשבים חיבור. ובבאה"ל (ד"ה לעשותה כסתומה) הסיק דלא כמסקנת המג"א, ואין לאסרו משום מראית העין.

בפסקי תשובות (אות ח) כתב בשם שו"ת שבט הקהתי (חלק ב סימן ט) שסגירה על ידי כפתור נחשבת כמו קרס, שאינה נחשבת כתפירה, ואם עושה רק לולאה אחת בסוף הבגד, גם אין כאן מראית עין, שהרי ניכר לכל שמרבית הבגד פתוח.

ואמנם, בילקוט יוסף (סעיף ו) הסתפק בסגירה על ידי 'תיק תק' אם נחשב כחיבור שדורש מעשה כדי להתירו, והנראה לענ"ד כתבתי.

סימן ג - חיוב ציצית בכירבולית

שאלה

האם צריך להטיל ציצית בכירבולית, מאחר ויש לה ארבע כנפות?

תשובה

אין צורך להטיל ציצית בכירבולית.

נימוקים

א. הפטור של כסות לילה בציצית

ציצית היא מצוות עשה שהזמן גרמה, שכן אין חובת ציצית בלילה. אלא שנחלקו הראשונים למה בדיוק הכוונה.

לדעת הרא"ש (הלכות ציצית סימן א), הכוונה היא שצריך שסוג הבגד יהיה בגד של יום. בגד שעיקר השימוש שלו בלילה, דהיינו כסות לילה, הוא בגד שפטור מציצית. ואילו בגד שעיקר השימוש שלו ביום חייב בציצית גם כשלובש אותו בלילה.

לדעת הרמב"ם (ציצית ג, ז), העניין הוא בזמן הלבישה, ולא בשאלה מה סוג הבגד שלובשים. ביום, יש חובת ציצית, ובלילה, אין.

הבית יוסף (סימן יח) נוקט שהעיקר כדעת הרמב"ם, ואילו הרמ"א (דרכי משה שם אות א וסעיף א ברמ"א) כותב שזהו ספקא דדינא.

ב. ציצית בבגד שאינו מלבוש

לכאורה, יש לומר שהשאלה אם מי שמתעטף בסדין ביום חייב בציצית, תהיה תלויה במחלוקת זו. שלדעת הרא"ש יהיה פטור, שכן זהו כסות לילה, ואילו לדעת הרמב"ם יהיה חייב.

אלא שהבית יוסף (שם) מסיים: "ומנהג פשוט שלא להטיל ציצית לסדינין בין הם של פשתן בין הם של צמר ולא פקפק אדם בדבר", וכן סתם גם בשולחן ערוך (סעיף ב): "סדינים, אף על פי שאדם ישן בהם בבוקר, אין מטילין בהם ציצית".

במגן אברהם (שם סק"ג) הקשה מדוע אין לחייב את הסדין בציצית כשמתעטף בו ביום בגלל שיטת הרמב"ם. ותירץ בשם המרדכי:

נראה לי שאין חייבים בציצית כלל, אלא אותן שהן דרך לבישה. ואשר תכסה בה נמי משמע דרך מלבוש. ואפילו דרך העלאה שחייב בכלאים, הדעת נוטה לפטור. דלא אתקש אלא ללבישה וכרים וכסתות נמי משמע בספרי דממעט מאשר תכסה בה.

כלומר, רק דרך לבישה חייב, ולא כשמתעטף בלא לבישה.

אמנם, למעשה כתב המגן אברהם להחמיר בסדין של צמר שבו יש חיוב לכל הדעות מן התורה, לעגל את אחת הכנפות.

גם לפי דברי המרדכי, דין הכירבולית שונה מדין הסדין, שכן בכירבולית יש שרוולים, וניתן ללבשה ממש כדרך מלבוש.

ג. טעמים נוספים לפטור

נראה שיש שני טעמים אחרים שלא לחייב את הכירבולית בציצית:

ראשית, בערוך השולחן (סימן י סעיף יט) כתב:

עוד נראה לי היתר עלי פי מה שכתוב בתשובת מהר"ם מרוטנבורג [סימן רפ"ז] וזה לשונו: ואותן טליתות העשוין כמין קפרונ"ש, שמעתי שזו היא טליתות של חסידי אשכנז. ויש לו ד' כנפים וכשפושט מעליו שוטחן ומתכסה בו. ויש אומרים, דלא מקרי טליתות אלא כעין שלנו שעשוי להתעטף בו ולהתכסות כדכתיב כסותך ומברכינן להתעטף. ואני נזהר מללובשן לאפוקי נפשאי מספק אבל אותו קוטו"ש שיש להן בית זרוע לא דמי כלל ואין כאן מיחוש דכנף דידהו לאו כנף עכ"ל.

הרי כתב מפורש, דאלו שיש בהן בית יד כלומר שמלבישין היד שקורין ארבי"ל ודאי פטורים מציצית. ואם כן, הסור"דוטין שלנו הרי יש להם בתי ידים [ולדעת היש אומרים אין חיוב ציצת בבגד שלובש על גופו אלא שמעטף גופו ומכסו ולכן כתיב כסותך ולא בגדך וזהו רק בטליתים שלנו]:

כלומר, לדעתו שרוולים דווקא פוגעים בהגדרה של הבגד כמאפשר עיטוף, ולכן בגד עם שרוולים אינו חייב בציצית.

שנית, הבית יוסף (סימן י) דן בשאלה מדוע אין מטילים ציצית בגלימות. וכתב באחד התירוצים:

הני גלימות שלנו שאנו מביאים למעלה מכל הבגדים שהם פתוחים מלמעלה למטה ונמצא שיש להם ארבע כנפות למה אנו פוטרין אותם מציצית? ...

אי נמי כיון שאם היינו מחייבים אותם בציצית היו נפסקין בכל עת הציציות התחתונים בדריסת הרגלים והיה צריך בכל עת לתקנם איכא למימר דלא חייבה תורה בכך דכל דרכיה דרכי נועם (משלי ג יז) וכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג.

הכירבולית תמיד נסרכת על גבי הרצפה ולכן שייכת בה סברא זו. ואמנם, בדרכי משה שם אות ו כתב להביא ראיה מבן ציצית הכסת שלא כדברי הבית יוסף (ועיין בפסקי תשובות סימן י הערה 60, שהביא אחרונים שכתבו ליישב דברי הבית יוסף).

היות שמדובר רק בספק חיוב בגלל מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, והמנהג הברור הוא שאין מטילים ציציות בכירבולית, נראה שיש להסבירו על פי שני טעמים אלו.

סימן ד - נסיעה ועשיית מלאכות בין עלות השחר לזריחה

שאלה

אני מתעורר לעיתים תכופות מיד עם עלות השחר. בדרך כלל, אני רוצה להתפלל אחרי הזריחה, כדין. הבעיה היא, מה לעשות עם הזמן בין ההשכמה ובין התפילה.
לא תמיד יש לי את יכולת הריכוז הדרושה כדי לשבת וללמוד. האם מותר לי להתעסק בצרכי העבודה שלי? האם אני יכול ליסוע בזמן הזה, כשאין פקקים, ולהתפלל מאוחר יותר?

תשובה

עדיף להתפלל לאחר הזריחה מאשר לפני כן. לכן, מותר לצאת לדרך קודם הזריחה, על מנת לחסוך פקקים וכדומה, ולהתפלל במקום העבודה לאחר הזריחה. וכן יהיה מותר לך לעסוק בענייני העבודה קודם הזריחה.
גם מי שסתם קם מוקדם, רשאי להתעסק בצרכיו כל זמן שלא הגיע זמן תפילה לכתחילה, כלומר לפני זמן תפילה כוותיקין.
אם המנין הקבוע היחיד בישוב הוא בשעה קבועה, הרי שמי שקם בקביעות לפני כן, רשאי לעסוק בצרכיו לפני התפילה. היתר זה הוא רק משום שהחלופה היא שנמצא שיתפלל ביחיד כל בוקר. אבל אם באופן מקרי התעורר מוקדם, ואינו יכול לעסוק בחפצי שמים קודם התפילה, יתפלל ביחיד לאחר הזריחה, ולא יעסוק בצרכיו לפני התפילה.
בכל מקרה שהתרנו לעסוק בצרכיו לפני התפילה, יש לומר לפני כן ברכות השחר.
ובוודאי שהדבר הטוב ביותר לעשות בזמן הזה, הוא ללמוד תורה.

נימוקים

א. תפילה לפני הנץ או במקום העבודה כשיש אילוצים

הגמרא בברכות (יד.) אומרת:

> אמר רב: כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל, כאילו עשאו במה. שנאמר: חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא, אל תקרי במה אלא במה...
>
> מתיב רב ששת: בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב? תרגמה רבי אבא: במשכים לפתחו.
>
> אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר: צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו.

ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו, שנאמר: צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו.

מסוגיית הגמרא אנו לומדים על שלוש הלכות: אסור לומר שלום לחברו קודם שמתפלל, אסור לעשות חפציו קודם שמתפלל, וראוי לצאת לדרך רק אחרי שמתפלל. עם זאת, מלשון הגמרא נראה, שבעצם אלו שתי הלכות, והאיסור לעשות חפציו קודם התפילה, כולל גם את האיסור לצאת לדרך. ובגירסת הרי"ף הדברים מבוארים עוד יותר שכתב (ח. מדפי הרי"ף) במימרא הראשונה של רב אידי בר אבין: "אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל...", ובכלל לא הזכיר בנפרד איסור לעשות חפציו קודם התפילה.

ובדף ל ע"א:

אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי, וכי הוה מטי זמן קריאת שמע קרו.

כמאן? כי האי תנא דתניא השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. רבי שמעון בן אלעזר אומר בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל, כדי שיסמוך גאולה לתפלה.

במאי קמיפלגי? מר סבר תפלה מעומד עדיף. ומר סבר, מסמך גאולה לתפלה עדיף.

כלומר, נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר מה לעשות כשהבריה היא בין תפילה באופן שאינו ראוי לכתחילה, מצד שמדובר לפני זמן תפילה, לבין תפילה בדרך, כשאי אפשר לכוון כל כך. לדעת תנא קמא, יתפלל כעת את מה שיכול, כדי להרוויח תפילה בעמידה, בכוונה. ואת קריאת שמע יקרא בדרך, למרות שמפסיד סמיכת גאולה לתפילה. לעומת זאת, לדעת רבי שמעון בן אלעזר, יש לסמוך גאולה לתפילה, וממילא יתפלל בדרך.

התוספות (ד"ה אבוה דשמואל) כתבו, שמדובר על תפילה לאחר עלות השחר, אבל לפני נץ החמה. כלומר לפני זמן התפילה לכתחילה, מול תפילה בדרך, שאינה נוחה להתפלל, כמו יושב בקרון ובספינה. לדעת תנא קמא, ניתן להפריד בין קריאת שמע לתפילה, ויתפללו בבית בנחת, ואחרי כן יקראו קריאת שמע בדרך. ולדעת רבי שמעון בן אלעזר, בכל מקרה יצמידו גאולה לתפילה, גם על חשבון תפילה בכוונה.

וכתבו התוספות (ד"ה מסמך), שבה"ג פסק הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, כדי לסמוך גאולה לתפילה. אבל רבנו חננאל פסק כאבוה דשמואל ולוי. וכן היא דעת הרא"ש, וכן היא הכרעת הבית יוסף, שיתפלל בבית ורק אחרי כן יצא לדרך, וכפי שעוד נראה להלן.

הבית יוסף (או"ח פט) מביא את דברי מהר"י אבוהב, שכתב שכשם שנחלקו הראשונים כיצד יש לפסוק לגבי מי שכבר נמצא בדרך, כך יש להסתפק לגבי מי שרוצה לצאת לדרך, אם יתפלל קודם שיוצא לדרך או לא. וכתב על כך הבית יוסף:

ואינו נראה בעיני, דלא דמו. דההיא דלקמן [=מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר] כשהשיירא הולכת ואי אפשר לו להתעכב עד שיגיע זמן תפילה ויתפלל. והכא בשהרשות בידו להתעכב אלא שהוא רוצה למהר דרכו ולילך קודם שיתפלל. וקאמר, שאסור לו לילך קודם שיתפלל לפי שסובר שהוא בכלל עושה חפציו קודם שיתפלל. והא דאמרינן בפרק היה קורא כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו לאו למימרא שאם לא התפלל קודם שאין הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו אבל איסורא ליכא אלא איסורא נמי איכא כיון שעושה חפציו קודם שיתפלל:

כלומר, הבית יוסף מבין שהמצב שעליו נחלקו התנאים הוא מצב שבו אדם בכל מקרה לא יתפלל באופן הראוי, כי הוא לא יכול להתפלל את כל התפילה בזמן, כי הוא כבר בדרך, והשיירה יוצאת לדרכה. כך שהשאלה היא רק מה עדיף לעשות: להפריד בין גאולה לתפילה, או להתפלל בדרך. לעומת זאת, הסוגיא בדף יד. עוסקת במי שיכול להתפלל את התפילה במילואה בביתו, ורק יוצא מוקדם יותר כדי לצאת לעסקיו, ובזה הדין, שלכולי עלמא יתעכב ויתפלל ורק אחרי כן יצא. ובשאלה זו פסק השו״ע (שם סעיף ח), שעדיף שיתפלל בביתו תפילת עמידה, מאשר להתפלל בדרך תוך כדי הליכה, ולסמוך גאולה לתפילה.

על כן ברור, שאם לאדם יש אילוץ, שגורם לכך שאינו יכול להתפלל כדין לאחר הזריחה, ויש לו אפשרות להתפלל במנין בסמוך למקום עבודתו, יש להעדיף זאת.

אולם, נדון השאלה שלפנינו הוא בעיקר כשאין כל כך אילוץ. ורק השאלה היא מה לעשות עם הזמן עד הזריחה.

ב. עשיית צרכיו לפני עיקר זמן תפילה

בשיטה מקובצת (בסוגיא בדף יד.) נימק את האיסור להתעסק בצרכיו קודם התפילה:

כשם שאסור לצאת לדרך ולעשות חפצו קודם שיתפלל, כך אסור להתעכב בדרכים וליתן שלום לפוגעים בו. אלא שימהר לבית הכנסת ויתפלל כדי שלא יתיאש מן התפלה.

בילקוט יוסף (סימן פט סעיף לה) דייק מדבריו, שהאיסור הוא כדי שלא ישכח להתפלל, ולא דין עקרוני, שאסור לאדם להתעסק לפני שמתפלל. לדבריו יש מקום לומר, שמי שהולך להתפלל במנין קבוע, לא שייך לגביו האיסור של התעסקות בצרכיו קודם התפילה. אפשר שדעה זו מקבלת חיזוק גם מדברי המשנ״ב (סקי״ט) שכתב שגם לפני מנחה וערבית אסור לצאת לדרך קודם שיתפלל (ומקורו בדברי רבנו מנוח המובא בכסף משנה תפילה ו, ד). לא סביר שיש איסור להתעסק בענייניו לפני מנחה וערבית. אבל החשש שמא ישכח להתפלל הגיוני יתר.

אמנם, הילקוט יוסף עצמו מציין שמדברי ראשונים אחרים נראה אחת. למשל, תרומת הדשן (סימן יח) דן בשאלה, האם מי שכבר אמר את ברכות השחר רשאי להתעסק בצרכיו. בתוך דבריו, משווה תרומת הדשן את האיסור לשאול צרכיו קודם התפילה לאיסור לשאול בשלום

אדם קודם התפילה. מסתבר, שהאיסור לשאול אדם בשלום אינו מחשש שיימשך בדבר וישכח להתפלל.

יסוד אחר בהסבר האיסור לעסוק בצרכיו קודם התפילה עולה מדברי הגרש"ז (הליכות שלמה ב, יא). הגרש"ז דן בשאלה כיצד אנו עושים מלאכות לפני תפילת מנחה וערבית, בניגוד לדברי המשנ"ב שהובאו לעיל. ותשובתו:

> נראה שסומכין לומר שאיסור זה הוא ככל דיני קדימה, שנאמרו רק כשרוצה כעת בשניהם. שבזה צריך להקדים התפילה לעשיית מלאכתו. אבל אם אין בדעתו להתפלל עתה, ובפרט כשרוצה להדר להתפלל בזמן מנחה קטנה או בציבור או ביתר ישוב הדעת וכדומה, אז אפשר דשפיר להקל לצאת לדרך ולהתעסק בצרכיו לפני תפילתו.

כלומר, האיסור לעסוק בצרכיו לפני התפילה אינו איסור גורף, אלא רק דין בדיני הקדימה. שכאשר אדם רוצה לעשות שני דברים, עליו לעשות את החשוב יותר. אבל אם אינו רוצה לעשות כעת את שני הדברים, הוא אינו חייב להקדים את החשוב. אמנם, ברור שאין הכוונה שכל זמן שאדם אינו רוצה להתפלל, אין לו איסור בהקדמת צרכיו. שהרי, לעולם כשאדם מקדים צרכיו, זה אומר שהוא עוד לא רוצה להתפלל. אלא הכוונה היא, שכאשר לאדם יש סיבה טובה לדחות את התפילה, ואת הזמן הריק שבינתים הוא רוצה לנצל לצרכיו, אין זה בכלל האיסור. ולכן, אם אדם מתפלל במנין קבוע מסויים, או שרוצה להתפלל מנחה קטנה, שכך עיקר הדין וכן הלאה, יהיה רשאי לעסוק בצרכיו בינתים.

חיזוק מסויים לכיוון של הגרש"ז ניתן ללמוד מדברי הט"ז. הט"ז (סק"ג) נדרש לשאלת הבית יוסף שנדונה לעיל, והוא כותב (כפי שמסביר הפמ"ג את דבריו), שהדין שלגביו נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, אם מותר לצאת לדרך קודם שיתפלל כדי שלא יצטרך להתפלל בדרך, הוא כשיוצא לדרך קודם הנץ החמה, שאז לא שייך האיסור לעסוק בצרכיו קודם התפילה.

ביסוד סברתו של הט"ז מוכרחים לומר, שכיוון שקודם הנץ החמה עוד לא הגיע הזמן הראוי לתפילה לכתחילה אי אפשר לומר לאדם שלא יעשה מלאכה בזמן הזה. שהרי אם להתפלל עוד אסור, ולעשות מלאכה אסור, מה יעשה?

אם כן, גם לפי דברי הט"ז, האיסור לעסוק בצרכיו קודם התפילה הוא עניין של סדרי קדימויות – כשהגיע זמן תפילה, אסור לעשות מלאכה עד שיתפלל. אבל קודם זמן תפילה, מותר לעסוק במלאכתו, אף לאחר שעלה עמוד השחר, שהרי התפילה עדיין אינה עומדת כאופציה לכתחילה.

ואמנם, איסור אכילה מתחיל כבר מעלות השחר, אבל אין סיבה לומר שהדבר כך גם ביחס לאיסור התעסקות בצרכיו (בניגוד לדעת המשנ"ב, שמדבריו בשער הציון סקי"ד נראה שהבין שהט"ז חושב שגם איסור אכילה מתחיל מהנץ החמה).

הגרש״ז (הערה טז שם) הוסיף:

> ולפי זה לכאורה הוא הדין בשחרית, אם לא הגיעה השעה שהציבור מתפללין, והוא ממתין להתפלל עמהם בכל יום, יהא מותר לקנות צרכי סעודה לפני התפילה אף בכל ימות השבוע, גם אם אין זה צורך מצווה. ועל כל פנים, לענין מנחה וערבית יש לסמוך על כך.

מדברי הגרש״ז נראה, שהוא לא רצה לסמוך לגמרי על סברתו לעניין תפילת שחרית. ואפשר לומר, שתפילת שחרית חמורה יותר מתפילת מנחה וערבית, שכן התעסקות בצרכיו לפני שחרית היא עניין של כבוד שמים, ולא רק הלכה בסדרי קדימויות. אבל הוא גם לא הכריע להפך. וכיוון שראינו שגם דעת הט״ז ביסודה כדברי הגרש״ז, הרי שכשמדובר בשאלה אם להתפלל במנין לאחר הנסיעה או ביחידות או לפני נץ החמה לפני הנסיעה, יש מקום לצרף את דבריו כסברא להקל.

אם כן, על פי השיטה מקובצת, אין לאסור להתעסק בצרכיו כל שהולך למנין קבוע בזמנו, ואין חשש שישכח להתפלל. ולדעת הט״ז והגרש״ז, כל זמן שלא הגיע זמן תפילה לכתחילה, גם לא חל האיסור להתעסק בצרכיו.

עם זאת, מאחר וגם הגרש״ז לא אמר דבריו בלשון הכרע, ודברי הט״ז נאמרו רק ביחס לזמן הזריחה, ולא ביחס למי שהמנין הרגיל שלו הוא הרבה אחרי הזריחה, נראה לי, שאם קרה באופן חד פעמי שקם מוקדם, ויודע שיש לו עוד זמן רב עד המנין הרגיל שלו, עדיף שיתפלל ביחידות מאשר שיעסוק בצרכיו לפני זמן התפילה הקבוע שלו. ורק אם קם בקביעות לפני זמן התפילה הרגיל, בזה עדיף שיתפלל בקביעות במנין, אף אם משמעות הדברים היא שיעסוק בצרכיו קודם התפילה.

ג. התעסקות בצרכיו לאחר אמירת ברכות השחר

תרומת הדשן (שם) דן בשאלה אם מותר להתעסק בצרכיו לאחר שאמר ברכות השחר. לדעת תרומת הדשן הדבר אסור, אבל הרמ״א (סעיף ג) מביא את דעת המקילים ומסיים ׳וטוב להחמיר בזה׳.

על כן, מי שכבר יוצא לדרך או עוסק בצרכיו קודם התפילה, מן הראוי שיאמר לפני כן ברכות השחר בביתו.

סימן ה - תפילה בסמוך לזמן הנץ החמה

שאלה

אני רוצה להתפלל במנין נץ הסמוך לביתי, אלא שהלוח שהם משתמשים בו שונה מהלוח שאני רגיל להשתמש בו, מה שאומר שאני לא בטוח שאני מתפלל בזמן הנץ הנכון, ואולי קצת לפני הנץ הנכון.

האם זה בכלל משנה אם מתפללים כמה דקות לפני או אחרי הנץ?

אם כן, האם עדיף להתפלל במנין שמתפלל בוודאי אחרי הנץ, או במנין הזה, שיתכן שמתפללים בו לפני הנץ?

תשובה

מי שאינו יודע מתי הנץ בדיוק, ישתדל להתפלל בזמן הקרוב לזמן הנץ, וגם בטווח טעות קטן, של מספר דקות, יש לו מעלה מסויימת של תפילה בזמן הנץ החמה.

מי שיש לו אפשרות להתפלל במנין המתפלל לפי הנץ על פי הלוחות הנוקטים בזמן מוקדם יחסית, או להתפלל במנין מאוחר, שבוודאי אינו בזמן הנץ, טוב שיתפלל במנין המוקדם יותר.

מי שיש לו שתי אפשרויות שקולות לחלוטין, להתפלל לפי חישוב הנץ מוקדם או מאוחר, טוב יותר שיתפלל במנין המאוחר יותר.

נימוקים

א. תחילת זמן קריאת שמע

בגמרא לא מבואר בצורה חד משמעית מהו תחילת זמן תפילה.

לגבי קריאת שמע, דעת רב הונא (ברכות ט:) שהלכה כאחרים לגבי תחילת זמן קריאת שמע, שהוא משיכיר את חברו בריחוק ד׳ אמות. אבל אביי (שם) מזכיר את מנהג ׳ותיקין׳, שהיו גומרים את קריאת שמע עם הנץ החמה:

> ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום. אמר רבי זירא: מאי קראה - ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים[1].

הראשונים נחלקו מה הדין למעשה:

שיטת רבנו תם (יומא לז: תוד״ה אמר אביי) היא, שלמרות שניתן להתחיל לקרוא קריאת שמע כבר משיכיר, לכתחילה, יש לקרוא קריאת שמע בהנץ החמה. מנהג הוותיקין, שהיו קוראים לפני הנץ, אינו הדין לכתחילה לדעתו. אחד הנימוקים שהוא מזכיר הוא, שקריאת שמע היא ככל המצוות התלויות ביום, שלכתחילה יש לעשות אותן רק לאחר הנץ החמה.

---

[1] הראשונים נחלקו, מה לומדים מהפסוק. רש״י על אתר מפרש:

> דכתיב ייראוך עם שמש וגו׳ - מתי מתיראין ממך - כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בקריאת שמע.

ומבואר מדבריו שעיקר הקפידא היא לומר קריאת שמע ולקבל עול מלכות שמים קודם הזריחה. אבל התוספות (יומא לז: ד״ה אביי) כותבים, שפשט לשון הברייתא הוא, שהקפידא היא להתפלל שחרית בהנץ החמה. ונחלקו בכך ראשונים נוספים. עיין לקמן בהערה 7.

אבל דעת רוב הראשונים אינה כן, אלא שזמן קריאת שמע מתחיל לפני הזריחה, כאחרים (דהיינו 'משיכיר את חברו בריחוק ד' אמות'). והוותיקין היו מתחילים מאוחר יותר מזמן הראשון לומר קריאת שמע, כדי להתפלל עם הנץ החמה.

ב. זמן תפילה לכתחילה

עד כאן, ביחס לקריאת שמע. לגבי תפילה, הגמרא בתחילת פרק רביעי של מסכת ברכות (כו.) אומרת, שאף שבמשנה מבואר שניתן להתפלל עד חצות או עד ארבע שעות, הרי ש'מצוותה' עם הנץ החמה, כוותיקין.

לא מבואר להדיא מתי מתחיל זמן תפילה, ושוב, נחלקו בכך הראשונים.

הרא"ש (שם סימן א) כותב:

> ותחלת זמנה (-של תפילת שחרית) יראה, משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח. מידי דהוה אתמיד השחר. אף על גב דעיקר מצותה עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש... מכל מקום, אם התפלל בזו השעה יצא. והתנא לא חש לפרשו דמילתא דפשיטא היא כיון דזמן המאוחר שלה הוא בזמן התמיד הוא הדין לכל זמן המוקדם.

מדברי הרא"ש נראה, שאין הבדל בין תפילה לפני הנץ ואחרי הנץ. כל שאינו מתפלל בנץ עצמו, שהוא "עיקר מצוותה", יכול להתפלל בין לפני הנץ ובין לאחריו.

לעומת זאת, מהרמב"ם (תפילה ג, א) נראה אחרת:

> תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה. וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום, ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה, אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה, שכשם שתפלה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים.

בהלכה זו הרמב"ם אינו מזכיר כלל את האפשרות להתפלל לפני הנץ החמה. אמנם, בהמשך דבריו (הלכה ז) כתב:

> המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה, ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא.

כאן הרמב"ם מזכיר את האפשרות להתפלל לפני הנץ, אלא שזו מועילה רק בדיעבד או בשעת הדחק.

הבית יוסף (או"ח פט) לא הזכיר שהרא"ש והרמב"ם חולקים. בשולחן ערוך (שם סעיף א) כתב:

> זמן תפלת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב: ייראוך עם שמש. ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, יצא.

למעשה, גם השו"ע אינו מבחין בין תפילה לפני הנץ ובין תפילה לאחריו. ולא מעט אחרונים הבינו שאין חילוק בין הרמב"ם ובין הרא"ש. כך למשל בנחלת צבי (סק"א) ובעולת תמיד (סק"א) ועל כולם, הפרי חדש, שכתב:

> ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא. המחבר סתם בכאן ולא פירש, והעיקר הוא דשלשה זמנים יש להתחלת זמן התפילה. והנה עיקר מצותה הוא מהנץ החמה וכותיקין דכתיב יראוך עם שמש. ולכתחילה יכול להתפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, מידי דהוה אתמיד, ומיהו אם התפלל משעלה עמוד השחר יצא.

הרי לן שהפרי חדש כותב להדיא, שניתן להתפלל שחרית לכתחילה גם קודם הנץ החמה[2]. וכן כתב גם הפמ"ג (אשל אברהם סק"ג).

אבל יש אחרונים שכתבו שדברי השולחן ערוך "ואם התפלל משעלה עמוד השחר... יצא" הם רק בדיעבד ובשעת הדחק. כך למשל בלבוש ובעטרת זקנים (סק"א), והמשנ"ב (סק"ד) נוקט כמותם. אמנם, בביאור הלכה (ד"ה יצא) כתב שהנוהגים להקל כדעת הפרי חדש, אפשר שאין למחות בידם.

ג. מהו זמן הנץ

לא ניכנס באריכות לדיון זה, שאינו מעיקר עניינו, ונסתפק בכמה נקודות מרכזיות:

האחרונים נחלקו בשאלה, כיצד לקבוע את זמן הנץ החמה. יש שכתבו, שצריך להשתמש בזמן תיאורטי – הזמן שבו השמש היתה זורחת, אילו היו נמצאים במישור. ויש שכתבו, שצריך להשתמש בזמן הנראה, כלומר בשאלה מתי בפועל השמש נראית מעבר לאופק. כמובן, שכאשר האופק מוסתר על ידי הרים, הזריחה מתאחרת.

עוד דנו, לפי האפשרות השניה, אם יש הבדל בין הרים קרובים לרחוקים, ואם אנשים שנמצאים במקומות שונים באותה העיר, צריכים להתפלל בזמנים שונים של הנץ החמה[3].

לפי מרבית הדעות השונות, לא קל לדעת מתי זמן הנץ החמה. צריך לעשות חישובים המבוססים על האופק, או על השמטת ההרים הרחוקים, או לפי בית מסויים בעיר, ולהתעלם מעננים או ערפילים בצד מזרח וכדומה. זה קשה כשמשתמשים בלוחות שונים, שכל אחד מהם מבוסס על שיטת חישוב אחרת, וזה קשה עוד יותר, כשאין שעונים, וצריכים להסתמך על מראה העינים.

ד. ספק בזמן הנץ

לאור העובדה שיש לנו ספקות בזמן הנץ, יש לדון בשאלה, אם מחמת הספק, עדיף לנהוג לפי הזמן המוקדם, המאוחר או כיוון אחר כלשהו.

---

[2] לא ניכנס במסגרת הדיון שלנו לחילוק בין תפילה בזמן 'משהאיר פני המזרח' ובין 'עלה עמוד השחר'.

[3] כאמור, לא נסקור כאן את הדיון הזה, שהוא ענף מאוד ודשו בו רבים. ניתן לעיין בפסקי תשובות (נח, ז) כדי לקבל מראי מקומות להתחיל מהם את העיון בנושא זה.

עבור מי שהזמן דוחק לו, כגון ביוצא לדרך או לעבודה, הרי ממילא מותר להתפלל גם קודם הנץ החמה. וכן נוקטים כמה פוסקים, שגם אין למהר בקריאת שמע וברכותיה, באופן שיפגום בכוונה ובדקדוק המילים, כדי להספיק להתפלל בנץ[4].

נדון השאלה הוא במי שרוצה להתפלל בזמן הנץ החמה, אלא שאינו יודע על איזו שיטה לסמוך (ולצורך הדיון, נניח שאין הכרע כאיזו שיטה), וכן במצב שבו אדם יכול להתפלל במנין בשעה מאוחרת לנץ, ויש גם מנין בזמן המוקדם יותר של הנץ החמה. במקרה כזה, אם יתפלל במנין המאוחר בוודאי התפלל אחרי הנץ החמה, ואם התפלל במנין המוקדם, שמא מתפלל לפני הנץ החמה.

כמה פוסקים כותבים, שכיוון שלפני הנץ התפילה היא רק בדיעבד לדעת המשנ״ב, ואילו אחר הנץ, אף שאינו ׳כמצוותה׳, סוף סוף, זה הדין לכתחילה, הרי שמספק, עדיף לאחר מאשר להקדים[5].

לענ״ד, יש להרהר אחר עמדה זו. כהקדמה לכך, נציין, שכבר הראשונים העירו, שקשה להתפלל כוותיקין. כך למשל כותב הרי״ף (ברכות, ה. מדפי הרי״ף), וכך כותב גם הרמב״ן (מלחמות ה׳ ברכות ב.) ועוד.

לא לגמרי ברור בדברי הראשונים, מדוע קשה כל כך להתפלל כוותיקין. האם זה מפאת הקושי לדייק בזמן הנץ, או מהסיבה הפשוטה, שלא זו בלבד שצריך לשער את זמן הנץ, אלא לשער אותו מראש, כדי לקרוא קריאת שמע וברכותיה בזמן, ולסמוך גאולה לתפילה בנץ. אבל על כל פנים, מהראשונים הנ״ל מבואר שלא כל אדם מצליח לכוון את זמן התפילה לנץ.

לאור זאת, יש לתמוה, כיצד אפשר להבין את דברי הרמב״ם (תפילה ג, א) שהזכרנו לעיל:

> תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום.

מלשון הרמב״ם נראה, שלכתחילה יש להתפלל בהנץ החמה דווקא. וכן משמע מלשון השו״ע שהבאנו לעיל. אבל, כיצד ניתן לתבוע מכל אדם להתפלל כוותיקין, אם תפילה כוותיקין מסובכת כל כך וקשה לדייק להתפלל כוותיקין?

השאלה היא, רק לשיטת הרמב״ם, על פי ההבנה, שתפילה לפני הנץ החמה היא רק דיעבד. שכן, לפי דעת הרא״ש וההולכים בדרכו, אין תביעה מיוחדת מכל אדם להתפלל בזריחה דווקא. אפשר להתפלל גם לפני או אחרי, כל שמתפלל אחרי שעלה עמוד השחר. ואף שיש

---

[4] ראו למשל ילקוט יוסף פט, ג; אישי ישראל יג, ח.

[5] כך כתב בכף החיים (נח, סק״ח) בשם נתיבות שלום:

> אחרי שקשה מאוד לצמצם במכוון גמור, יותר טוב לאחר באיזה מינוטין מלהקדים. שהרי אם יאמר קריאת שמע בשעת הנץ או זמן מועט אחר הנץ, יש לנו עמודים גדולים לסמוך עליהם הר״ח והרז״ה... אבל אם יקדים להתפלל קודם הנץ אין שום דעה לא בש״ס ולא בפוסקים שיהיה רשאי להתפלל לכתחילה קודם הנץ אם לא לאיזה אונס או ליוצא לדרך.

דברים אלו הובאו גם אצל הרב שריה דבליצקי (יג מאמרות, עמוד ד), וכן נקט גם בילקוט יוסף (פט, עמ׳ נ במהדורת תשס״ד).

מעלה גדולה בתפילה בהנץ החמה, משום שזה 'עיקר מצוותה', ברור שאין מדובר בתביעה מכל אדם, שהרי לא כל אחד יכול לדייק ולהתפלל בדיוק בזמן הנץ החמה, אלא במעלה של מי שמצליח לנהוג כוותיקין.

את דברי הרמב"ם, לפי ההבנה שתפילה לפני הנץ החמה היא רק בדיעבד, צריך להבין, לענ"ד לאור דבריו בתשובה (סימן רנה):

> שאלה ותורינו הדרתו: תפלת השחר מצותה עם הנץ החמה. מי שהקדים והתפלל קודם אותו הזמן לכתחילה בציבור שלא בשעת הדחק, היצא ידי חובתו אם לאו? וסימננו להנץ החמה בישוב על דרך הקירוב מהו? והיש לנו דבר, שנוכל לסמוך עליו בזה, או הדבר בנוי על מה שנאמר וכולם שעשו משעלה עמוד השחר יצאו ואפילו לכתחלה ושלא בשעת הדחק. יורינו אדונינו.
>
> התשובה מי שמתפלל ללא צורך קודם הנץ החמה, שגה, אבל יצא ידי חובתו ואינו צריך לחזור. ודיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שמתקבל על דעת המתפלל, שהוא הוא הזמן. [וכתב] משה.

הרמב"ם כותב ש"דיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שמתקבל על דעת המתפלל"[6]. כלומר, כשנראה לאדם שהשמש זרחה כבר, רשאי להתפלל. מטבע הדברים, אין מדובר בחישוב מדוייק לחלוטין, אלא לפי מראה העינים. ממילא, כשכמות האור מתרבה כבר, וסביר להניח שהשמש זרחה, מותר להתפלל לכתחילה, לדעת הרמב"ם[7].

---

[6] נראה לי ברור מלשון הרמב"ם, שמה שכתב שאין צורך לדייק, מתייחס למה שכתב במשפט הקודם, שמי שהתפלל קודם הנץ, שגה. ועל כך הוא מוסיף, שזה דווקא במי שלהדיא הקדים את תפילתו לזמן הנץ. אבל מי שהתפלל בערך בזמן הנץ, אינו שוגה.

[7] לכאורה, יש להקשות לשיטת הרמב"ם מהמבואר במשנה (ברכות כב:):

> ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה - יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו - יתכסה במים ויקרא.

ולכאורה מסתבר, שאם זמן הנץ החמה אינו מדוייק, כל תהליך הטבילה, כולל עליה והתכסות בבגד מינימלי, יספיקו בתוך הזמן הלא מדוייק של הנץ, ולמה צריך להתכסות במים ולקרוא?

רבנו יונה (ד: מדפי הרי"ף ד"ה תניא) מקשה, מה פתרה המשנה בכך שהתירה להתכסות במים ולקרוא קריאת שמע. הלא ברור שאי אפשר להתפלל בצורה כזו, ואם כן, גם אם יקרא קריאת שמע קודם הזריחה, סוף סוף, עד שיצא, יפסיק בין גאל ישראל לעמידה, ונמצא שלא סמך גאולה לתפילה, ולהתפלל מיד בזריחה. ומכאן הוא מוכיח, כשיטת רש"י (לעיל, הערה 1) שדין ותיקין הוא בקריאת שמע, שיקרא קודם הזריחה, ולא בתפילת עמידה.

וראיתי בהערות הרב אלישיב (ברכות ט:) שכתב ליישב לשיטת הראשונים הסוברים שדין וותיקין מתייחס לתפילת עמידה, ומבחינת דיני קריאת שמע אין הבדל בין לפני הזריחה ולאחריה, על פי דברי המאירי (במשנה בברכות כב:):

> ירד לטבול קודם שיקרא אם יכול לעלות מן המים ולהתכסות בבגדיו ולקרות עד שלא יהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו ומתירא שלא יקרא בעונתה יתכסה במים מפני שהוא ערום ויקרא כדי שיתפלל תיכף שיצא מן המים עם דמדומי חמה.

הרב אלישיב מבין מדברי המאירי, שלאחר קריאת שמע יוצא ומתפלל, לא ממש ברגע הזריחה, אלא "עם דמדומי חמה", כלומר כל זמן שהשמש מאדימה בצד מזרח, וזה עדיין נחשב זמן הזריחה.

העולה מדברי הרב אלישיב, שהזריחה אינה אירוע נקודתי, אלא התמשכות של זמן, המתחיל אולי ברגע הזריחה הראשון, אבל נמשך זמן מה – דמדומי חמה. ואם כן, יש לומר אולי, שהוא גם מתחיל

והנה, בספר קובץ שערי ציון[8] הופיע מאמר של הרב שמואל אויערבך "בענין זמני היום והלילה". ושם באות ג כתב:

> וכתבתי זה ללמד זכות על מנהג שהיה נוהג בהרבה קהלות ישראל, לא להסתכל בנץ החמה ממש, אלא כשרואים אור חזק, וזה היו חושבים לנץ החמה.

סברתו של הרב אויערבך שם היא, שאולי כשם שלדעת רבי יוסי בין השמשות הוא כהרף עין, בתום בין השמשות של רבי יהודה, הרי שגם הנץ החמה לדעתו הוא זמן מה קודם הזריחה הנראית[9]. אבל לענ"ד, ניתן לומר שהמנהג מבוסס על דברי הרמב"ם שהזכרתי לעיל, שאין צורך לדייק בזמן הנץ המדוייק, וכל שהוא קרוב לזמן הנץ החמה, הרי זה נחשב זמן הנץ, לעניין שמותר להתפלל לכתחילה לדעת הרמב"ם.

וכן כתב להדיא הרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי, הלכות ימות החול פרק יג סעיף ז):

> אם הקדים הש"ץ וסיים קריאת שמע כעשר דקות קודם נץ החמה או לאחר הנץ, הווי כאילו קראה עם הנץ.

ובהערה ח שם הפנה לדברי הרמב"ם הנ"ל.

הרב שריה דבליצקי (יג מאמרות, עמ' ז – ח) כותב בשם החזון אי"ש, שלא הקפיד במיוחד על זמן הנץ החמה המדוייק:

> שיטתו למעשה בענין זמן תפילת הנץ, היתה שיטה שאינה נוגדת את הנץ הנראה, ואינה נוגדת את הנץ הבלתי נראה. וכלומר, שיטתו היתה לבלי לדקדק בזה כלל, אלא בקירוב הזמן בעלמא, והיא היא שיטת הרמב"ם בתשובה...

ולמעשה, כך היא גם הכרעתו של הפסקי תשובות (נח אות ז).

כאמור, לדעתי, חוסר הדיוק הזה רלוונטי רק לשיטת הרמב"ם והשו"ע, אם נבין שהם פסקו שזמן התפילה לכתחילה מתחיל רק בהנץ החמה, וקודם לזמן זה אסור להתפלל לכתחילה, אם לא בשעת הדחק. אבל לשיטת הרא"ש וסיעתו, מסתבר יותר לומר, שאכן יש זמן מדוייק של הנץ החמה, וזו מעלה להתפלל בזמן המדוייק, אבל מי שמתפלל לפני או אחרי, עדיין נוהג כדין לכתחילה.

כמה דקות לפני תחילת זמן הזריחה ממש, כך שהזריחה אינה נקודת זמן ממוקדת מאוד, אלא משך זמן.

[8] קובץ שערי ציון, כולל אמרי יושר – תורת כהנים, אלול תשמ"ח, ירושלים.

[9] ועיין גם בבן איש חי (וארא שנה ראשונה אות ג) שהביא סברת הבית דוד, שהנץ החמה הוא זמן רב קודם הזריחה הנראית, וכתב שם בשם הרב אליהו סלימאן מני (רבה של חברון לאורך המאה ה-19):

> והרב הגאון החסיד מהר"א מני נר"ו כתב, דרוב הציבור בירושלים תוב"ב עושים כמו שכתב הרב בית דוד ז"ל. אמנם יש מדקדקים שאינם מתפללים כי אם אחר יציאת החמה ממש... לכן אני נוהג לגמור קריאת שמע ששה דקים שהוא עישור שעה קודם יציאת השמש. ולפעמים ממהירות החזן יהיו יו"ד או י"ב דקים קודם יציאת השמש על הארץ ולא אכפת לי. וכן לפעמים יהיה עם השמש, ולא-ל ש-די אתחנן שיזכינו לבא על הנקודה, שזה צריך סייעתא דשמייא עכ"ל נר"ו...

אמנם, מסקנתו גם בבן איש חי, וגם ברב פעלים (ב, ג) שהמדקדקים מקפידים על הנץ הנראה בדווקא.

ועל כן, מי שמסופק מהו זמן הנץ החמה המדוייק, לשיטת רוב הראשונים, מתי שיתפלל, גם אם לא התפלל בנץ עצמו, עדיין התפלל בזמן שהוא לכתחילה. ולשיטת הרמב״ם, מסתבר שכל שמתפלל פחות או יותר בזמן הנץ החמה, זה נחשב שעושה כדין לכתחילה. וכאמור, כך נקטו החזון אי״ש והרב מרדכי אליהו.

לאור האמור, המסקנות להלכה, לענ״ד, הן:

1. אין למהר ולבלוע מילים או למעט בכוונה בקריאת שמע וברכותיה, כדי להספיק להתחיל עמידה בזמן הנץ.
2. מי שאינו יודע מתי הנץ בדיוק, ישתדל להתפלל בזמן הקרוב לזמן הנץ, וגם בטווח טעות קטן, של מספר דקות, יש לו מעלה מסויימת של תפילה בזמן הנץ החמה.
3. מי שיש לו אפשרות להתפלל במנין המתפלל לפי הנץ על פי הלוחות הנוקטים בזמן מוקדם יחסית, או להתפלל במנין מאוחר, שבוודאי אינו בזמן הנץ, טוב שיתפלל במנין המוקדם יותר[10].
4. מי שיש לו שתי אפשרויות שקולות לחלוטין, להתפלל לפי חישוב הנץ מוקדם או מאוחר, טוב יותר שיתפלל במנין המאוחר יותר[11].

סימן ו - אמירת קדיש יתום באמצע פסוקי דזמרא

שאלה

אני אבל על אימי, ואומר עליה קדיש מדי יום.

אני רגיל להתפלל בנחת, וקשה לי להספיק את פסוקי דזמרא, אם אני מתחיל יחד עם החזן, ולכן, רציתי לדעת אם כשאני לא ניגש להתפלל, ומישהו אחר מתפלל שחרית, אני יכול להתחיל את התפילה לפני כן, ולומר קדיש יתום כשהציבור יתחיל את פסוקי דזמרא. הבעיה היא, שאני אהיה אז כבר אחרי ברוך שאמר. האם מותר לי להפסיק בפסוקי דזמרא כדי לומר קדיש?

תשובה

אתה רשאי להתחיל להתפלל קודם, וכשיגיע הציבור לאמירת קדיש דרבנן או קדיש יתום, תאמר את הקדיש. ולכתחילה, יש להשתדל שאמירת הקדיש תהיה בין הפרקים.

[10] שהרי יתכן שמתפלל בזמן הנץ, וגם אם לא, מתפלל 'בסביבות' הנץ, וזה הדין לכתחילה לדעת הרמב״ם.

[11] כדי לצאת גם ידי שיטת כף החיים ודעימיה.

נימוקים

א. מעלת קדיש יתום

המקור המפורסם ביותר והקדום ביותר לעניינו של קדיש יתום הוא מעשה המופיע באור זרוע (שבת סימן נ):

> מעשה בר׳ עקיבה שראה אדם אחד שהיה ערום ושחור כפחם, והיה טוען על ראשו כטען עשרה טעונין, והיה רץ כמרוצת הסוס. גזר עליו ר׳ עקיבה והעמידו. ואמר לאותו האיש למה אתה עושה עבודה קשה כזאת?...אמר לו... אותו האיש מת הוא ובכל יום ויום שולחים אותי לחטוב עצים ושורפין אותי בהם...
>
> אותו האיש אין לו תקנה. אלא שמעתי מהם דבר שאינו יכול להיות, שאילמלי היה לו לזה העני בן שהוא עומד בקהל ואומר ברכו את ה׳ המבורך ועונין אחריו ברוך ה׳ המבורך... יאמר יתגדל ועונין אחריו יהא שמיה רבה מברך, מיד מתירין אותו האיש מן הפורענות...
>
> וכן מצא מורי ה״ר אלעזר מוורמשא דתנא דבי אליהו רבא דקטן האומר יתגדל מציל אביו מן הפורענות.

דברים אלו מובאים גם בארחות חיים (הלכות אבל אות לא) ובעוד ראשונים.

בספר החיים (לר׳ חיים ברבי בצלאל, אחי המהר״ל) כתב שאמירת הקדיש באה כנגד עוון חילול השם של הנפטר, שכנגדו הבן מקדש את שם ה׳. ובגשר החיים (חלק א, פרק ל אות ד) כתב, שמעלת הקדיש היא גם מצד צידוק הדין. שהאבל עלול מתוך מרירות הלב להרהר חס וחלילה אחרי מידותיו של הקב״ה, וכשהוא אומר את הקדיש, הרי הוא מקבל עליו את דין מלכות שמים.

ב. מידת החיוב בקדיש יתום

הרמ״א (יו״ד שעו, ד) כותב:

> ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב. על כן נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י״ב חדש, וכן נהגו להפטיר בנביא, ולהתפלל ערבית במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרין הנשמות לגיהנם, וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה אביו ואמו מן הגיהנם.

פשטות לשונו של הרמ״א, שמדובר במנהג. ויש בראשונים שהתנסחו שיש כאן תקנה (כך לשונו של הריב״ש קטו למשל).

בים של שלמה (קידושין פרק א אות סג) כתב שאחר שיש מנהג לומר קדיש לעילוי נשמת הנפטרים, שוב יש בכך גם חיוב מצד כבוד הורים. כשם שמצינו בגמרא (קידושין לא:) שבתוך י״ב חודש אדם צריך לומר, כשמזכיר את שם אביו, ״הריני כפרת משכבו״, משום החובה לכבד את הוריו גם לאחר מיתתם, הרי שגם אמירת קדיש היא חובה. וכן כתב גם הרד״ך (בית ל אות ב).

ג. הפסק בפסוקי דזמרא לצורך אמירת קדיש

בשו״ת רב פעלים (חלק ב, או״ח יד) דן בשאלה אם יתום רשאי להפסיק באמצע פסוקי דזמרא כדי לומר קדיש, כגון שהציבור הגיעו לקדיש שאחרי ישתבח, כשהיתום באמצע פסוקי דזמרא. ומדובר במקום שבו נהגו ששליח הציבור אומר רק את קדיש תתקבל, ושאר הקדישים, גם כגון הקדיש שאחרי פסוקי דזמרא, אומרים היתומים.

לדעתו, היתום רשאי, ואף חייב להפסיק ולומר קדיש. והוא נותן לכך שני טעמים:

הטעם הראשון הוא, שאמירת הקדיש היא חלק ממבנה התפילה. על פי האר״י, כל חלק בתפילה מסתיים בקדיש, ובכלל זה הקדיש שאחרי הקרבנות, הקדיש שאחרי פסוקי דזמרא, הקדיש שאחרי תחנון ועוד. כיוון שמדובר בקדיש שהציבור חייבים לומר אותו, כחלק מתקנת התפילה, היתום רשאי להפסיק באמצע פסוקי דזמרא, כדי להוציא את הרבים ידי חובתם בקדיש. כעין כהן שקראו לו לעלות לתורה כשהוא באמצע פסוקי דזמרא, שעולה לתורה (שו״ע או״ח סו, ד).

הטעם השני הוא, שכיוון שהיתומים אומרים את הקדיש לכבוד אביהם, אם לא יאמר קדיש, הרי הוא כאילו מבזה את אביו. ונמצא, שכשם שמותר להפסיק מפני הכבוד, מותר להפסיק בפסוקי דזמרא משום כבודו של אביו.

ויש נפקא מינה בין שני הטעמים, כשיש עוד יתומים בבית הכנסת. שלטעם הראשון, הרי היתומים האחרים יכולים להוציא ידי חובה את הציבור. אבל לטעם השני, סוף סוף, ישימו לב שאינו אומר קדיש על אביו, וירננו אחריו שהוא מבזה את אביו.

בעקבות דבריו של הרב פעלים, פסק כך גם ביביע אומר (חלק ז, או״ח י), מטעמו השני של הרב פעלים. ולפי זה, אם היתום נמצא באמצע פסוקי דזמרא והגיעו לקדיש, רשאי להפסיק ולומר קדיש.

עוד נעיר, שבנדון דידן, היה אפשרות להציע שתתחיל להתפלל יחד עם הציבור, ותדלג בפסוקי דזמרא. אבל ראיתי בהליכות שלמה (תפילה, פרק ראשון, דבר הלכה אות ג) שכתב:

> ואם אין לו אפשרות להתפלל אלא עם ציבור המתפלל במרוצה, רשאי להתחיל תפילתו לפניהם, אע״פ שיצטרך לענות ברכו באמצע תפילתו. וטוב שישתדל שעניית ברוך ה׳ המבורך וכו׳ תהא בין הפרקים.

ובפשטות, הוא הדין בנדון דידן.

סימן ז - הזזת רכב חוסם בזמן תפילת עמידה

שאלה

אדם התחיל להתפלל בבית הכנסת תפילת עמידה, ואז הוא שומע שמודיעים שהרכב שלו חוסם רכב אחר. הוא לא שם לב שהוא חסם את בעל הרכב השני. האם הוא נדרש ללכת באמצע התפילה כדי להזיז את הרכב החוסם? האם מותר לו?

תשובה

מלכתחילה יש להימנע מלהתפלל באופן המפריע לאחרים.

כאשר אדם כבר התחיל להתפלל, אם העובדה שהוא חוסם רכב מפריעה לו להתרכז בתפילה, בוודאי שרשאי ללכת בשתיקה באמצע תפילת עמידה כדי להזיז את הרכב.

וגם אם הוא עצמו יכול להתרכז בתפילה, יש מקום לומר שהוא חייב ללכת להזיז את הרכב, כדי לא לחסום אחרים, ובוודאי אם יש חשש שעלול להיגרם מכך חילול השם וכעס על עובדי ה'.

אם יכול להושיט לאחר את המפתח בלא ללכת בעצמו, עדיף לעשות כן.

נימוקים

א. תפילה במקום המפריע לאחרים

טרם שאנו מתחילים לברר את נדון השאלה, מסתבר שמלכתחילה, אסור לאדם לחסום רכב אחר לצורך התפילה. אף שאין בידי ראיה גמורה לדבר, כך מתבקש ממה שכתב השו"ע (קא, ב):

> ואם אינו יכול לכוין בלחש, מותר להגביה קולו. והני מילי, בינו לבין עצמו. אבל בצבור אסור, דאתי למטרד צבורא.

וכתב בביאור הלכה שם, שאם אינו יכול לכוון דעתו כשמתפלל בלחש, יתפלל בביתו ביחיד, ואל יתפלל בציבור באופן שמפריע לציבור להתפלל. ובפשטות, הוא הדין אם אינו מפריע למתפללים האחרים, אלא מפריע לעוברים ושבים[12].

---

[12] וראיתי לנכון להביא את מה שכתב ביוסף אומץ (לרב יוסף יוזפא האן נוירלינגן, אות סב):

> ראיתי רוב העולם מדקדקים להתחסד, שסוברים בדעתם שמצווה עושים להביא ילדיהן לבית הכנסת, אף קטן שלא הגיע לחינוך. והנה טועים טעות גדול. כי לא זו בלבד דלאו מצוה עבדי, אלא אף זו שעבירה גדולה היא בידם, שהתינוקות מבלבלין אותם ואת כל העולם בצעקתם. והאב טרוד מאוד בהשגחתו על התינוק, עד שאינו יכול להתפלל אפילו בלא כוונה... וראיתי בספר קטן הנקרא דרך חיים, הנדפס בקונשטנטינא, שהביא מאמר חז"ל "הטף למה באין? כדי ליתן שכר למביאיהן". וכתב המחבר ההוא: "בחיי ראשי, הטף שמביאים עתה לבית הכנסת, נותנים עונש למביאיהן ...".

וכעין זה בקיצור כתב במשנ"ב תרפט סקי"ח – י"ט, לגבי הבאת ילדים קטנים לבית הכנסת לקריאת מגילה, כשהם מפריעים במקום להקשיב.

ב. יציאה ממקומו כשמשהו מפריע לו להתפלל

המשנה בברכות (ל:) אומרת:

> אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק.

וכן כתב הרמב"ם (תפילה ו, ט):

> אין המתפלל מפסיק תפלתו אלא מפני סכנת נפשות בלבד, ואפילו מלך ישראל שואל בשלומו לא ישיבנו, אבל פוסק הוא למלך עובד כוכבים שמא יהרגנו.

אמנם, מצינו שיש חילוק בין סוגים שונים של הפסק.

הרא"ש (ברכות שם סימן יב) כותב, שכשאדם צריך להפסיק את התפילה בגלל חשש סכנה, עדיף שיזוז ממקומו, מאשר שידבר. כלומר, ללכת במהלך התפילה, לא נחשב הפסק חמור כמו דיבור. הפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"ב) כותב, שאולי המסקנה הנובעת מדברי הרא"ש היא, שהליכה לצורך התפילה כלל לא נחשבת הפסק.

ואכן, בסימן צז כתב המשנ"ב (סק"ז) בשם המגן אברהם וספר חסידים, שאם נפל לאדם ספר קודש על הארץ, וזה מפריע לו להתכוון בתפילה, הוא רשאי להתכופף להרימו בסוף הברכה שעומד בה. וכן כתב בשערי תשובה (קד, א) בשם מהר"י מולכו, שאם תינוק בוכה ומפריע לאדם באמצע התפילה, ואי אפשר לרמוז לתינוק שישתוק, מותר לאדם לזוז הצידה באמצע תפילת עמידה, כדי להתפלל בכוונה. וכן כתב, שאם יש רב או אדם נכבד שמחכים לו בסוף תפילת עמידה, ועל ידי כך הוא נטרד מכוונתו, הוא רשאי לסמן בידיו שיתחילו את חזרת הש"ץ.

לכן, אם ההודעות על כך שאדם חוסם אחרים מפריעות לו להתרכז בתפילה, נראה פשוט שהוא יכול ללכת ממקומו בלי לדבר, כדי להזיז את הרכב החוסם.

ג. הליכה כדי למנוע הפרעה לאחרים

לעיל כתבנו, שמותר לאדם ללכת ממקומו, אם הדבר נחוץ כדי שהוא יוכל להתרחק ממה שמפריע לו לכוון בתפילה. אולם, האם מותר לאדם ללכת ממקומו כדי למנוע הפרעות לאחרים?

בשולחן ערוך (סימן קב, סעיפים ד – ה) כתב:

> אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות... 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, אפילו אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל.

לכאורה, יש מכאן ראיה שאדם אינו צריך להפסיק תפילתו כשהוא מפריע לאחר להתפלל, שהרי המתפלל ה'אחורי' אינו צריך להפסיק תפילתו כדי לאפשר ל'קדמי' לחזור לאחוריו. אלא שאין מדין זה ראיה, משני נימוקים. ראשית השולחן ערוך לא כתב מה הדין של המתפלל האחורי, אלא רק שלקדמי אסור להיכנס בד' אמותיו של האחורי. ושנית, לא ברור שהמתפלל

האחורי מפריע למתפלל הקדמי בצורה משמעותית. הקדמי בסך הכל יכול לעמוד על מקומו, לענות לאמן ולקדושה וקדיש, ואפילו להתפלל.
כאשר באמת המתפלל הקדמי צריך לצאת לעניין בעל חשיבות, לא ברור בכלל שאסור לו לעשות זאת בגלל האחורי. כך כתב בציץ אליעזר (ט, ה אות ג):

> עוד זאת כותב שם המהרש"ם בדעת תורה להקל מטעם מיוחד בהיכא שאחד עומד להתפלל במקום שרבים עוברים וזו לשונו: ונראה לי, דאם עמד להתפלל במקום שרבים עוברים כגון באמצע בית הכנסת, דמי לקבר המזיק את הרבים דמותר לפנותו ואינו תופס מקומו... וראה זה מצאתי בספר שו"ת חינא דחיי שדן בהרחבה בביסוס סברת היתר זה דמי שעומד ומתפלל במקום שרבים עוברים דדינו כדין קבר המזיק את הרבים... דלא מיבעיא אם כשעמד להתפלל היה כבר המקום מקום הילוך לרבים דודאי מותרים לעבור לפניו, אלא אפילו אם אח"כ נעשה מקום הילוך ומעבר לרבים אפשר גם כן דמותר לעבור לפניו ואין בזה שום איסור של לעבור כנגד המתפלל עיין שם...

אם כן, מדינו של המתפלל ומונע מאחר לחזור למקומו, אין ראיה.

באשי ישראל (לב, יג) כתב שמותר לאב להוציא ילד שבוכה ומפריע לציבור המתפללים, גם באמצע תפילת עמידה. בפשטות, המסקנה היא, כלומר, כשאדם מפריע לאחרים להתפלל, מותר לו לזוז ממקומו כדי לא להפריע.
אלא שאולי יש לחלק, בין הפרעה לתפילה של אחרים, שבה אדם עושה מעשה כדי לשמור על כבוד שמים, ובין הפרעה להילוך סתם של אחרים, שבה אדם עושה מעשה בשביל צרכי בשר ודם.

ד. שיקולים נוספים

מעבר למה שהזכרנו לעיל, יש לשקול שיקול נוסף, של חילול השם וכעס על עובדי ה' שעלול להיגרם אם אדם חוסם אחרים בגלל תפילתו.

ה. הליכה או סימון בידיו

לעיל הזכרנו את דברי מהר"י מולכו, שאם יש תינוק בוכה, יש לרמוז לו בידים שישתוק, ורק אם זה לא עוזר, ניתן לקחת את התינוק למקום אחר.
על כן, גם בנדון דידן, אם אפשר לסמן לאדם אחר לקחת את המפתח וללכת להזיז את הרכב (ובמקרה שאין קוד ברכב וכדומה), זה עדיף על כך שילך בעצמו באמצע תפילת עמידה.

סימן ח - תפילה בכוונה מול תפילה במניין

שאלה

פעמים רבות, תפילה במניין תגרום לי להתפלל פחות בכוונה מאשר אם אני אתפלל לבד. אתן כמה דוגמאות של סיבות:

לפעמים, אני מגיע מאוד בלחץ זמן מטיפול אצל רופא או סידורים אחרים, ואם אני מיד מתחיל להתפלל, אין לי שלוות נפש שדרושה כדי להתפלל.

לפעמים, יש לי זמן פנוי אחר הצהרים, ודווקא מתאים לי לשבת ביישוב הדעת ולהתארגן לתפילה, ואני יודע שדווקא בזמן של המניין יש לחץ בבית בהשכבת הילדים וכדומה, ואז אני אתפלל בלי יישוב הדעת.

לפעמים המקום היחיד שבו אני יכול להתפלל, זה במניין של אנשים שמדברים בתפילה ויש הרבה בלגן, ואי אפשר להתפלל בכוונה ככה.

ויש עוד דוגמאות כאלו.

השאלה שלי היא, האם אני צריך להתפלל דווקא במנין בנסיבות כאלו, או שאפשר להתפלל ביחיד.

תשובה

אתה מציג בשאלתך שני אתגרים: מחד, האתגר להתפלל בכוונה, ומצד שני, הצורך להתפלל עם הציבור.

דרך המלך המקובלת בפוסקים, היא 'לצאת ידי שניהם' ולהתאמץ על הכוונה בתפילה, מבלי להפסיד את התפילה בציבור. גם משום שבבית הכנסת בדרך כלל דעתו של אדם מיושבת יותר, מאשר בתוך ההמולה שבבית. גם משום שתפילת הציבור נשמעת יותר, וגם כי פעמים רבות, נראה שהתפילה ביחיד היא פשוט עצת היצר.

עם זאת אם אתה חש שהתפילה ביחיד עוזרת לך לשפר את הכוונה בתפילה, ואם תתפלל בזמן מסויים בבית הכנסת תתפלל כנראה ללא כוונה אלא כצפצוף הזרזיר, והתפילה ביחיד תהיה תפילה טובה יותר, אתה רשאי לעשות כן, אם אתה עושה זאת מדי פעם, שלא בקביעות.

נימוקים

א. החיוב להתפלל במניין

חז"ל הפליגו במעלת התפילה בציבור בהרבה הקשרים. כך אומרת הגמרא בברכות (ו.):

> תניא, אבא בנימין אומר: אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת. שנאמר: לשמוע אל הרנה ואל התפלה, במקום רנה שם תהא תפלה. אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מנין שהקדוש ברוך הוא מצוי בבית הכנסת? שנאמר: אלהים נצב בעדת אל; ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם - שנאמר: אלהים נצב בעדת אל.

ובגמרא בגיטין (לח:):

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

בעקבות כך כותב הרמב״ם (הלכות תפילה ח, א):

תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור, ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע.

נציין גם, שישנם שני ׳עניינים׳ שונים שנזכרים בחז״ל – האחד הוא מעלת התפילה בבית הכנסת, והשני הוא מעלת התפילה בציבור.

האם מדובר רק ב׳מעלה׳ או שיש חובה להתפלל במניין? הגמרא במסכת פסחים (מו.) אומרת:

אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש: לגבל ולתפלה ולנטילת ידים - ארבעה מילין...

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא שנו אלא לפניו, אבל לאחריו - אפילו מיל אינו חוזר.

אמר רב אחא: ומינה, מיל הוא דאינו חוזר, הא פחות ממיל - חוזר.

ופירש רש״י:

לגבל - המגבל עיסת אחרים בשכר, וכלי בעל הבית טמאים, עד ארבע מילין - הטריחוהו חכמים לילך למקוה לטבול כליו. **וכן לתפלה, אם מהלך אדם בדרך ובא עת ללון ולהתפלל, אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבע מילין - הולך ומתפלל שם ולן שם**, וכן לנטילת ידים לאכילה, אם עתיד למצוא מים לפניו בארבע מילין - הולך לשם ונוטל את ידיו.

אלא לפניו - אנטילת ידים ואתפלה דמהלך בדרך קאי, דאילו גבל - ילך עד ארבע מילין, דמה יש לו להפסיד?

משיטת רש״י מבואר, שישנה דרישה מאדם להשקיע זמן ומאמץ כדי להתפלל בבית כנסת. אם הוא רוצה ללון באיזה מקום, הוא נדרש ללכת עוד ארבעה מילים כדי להגיע למקום שיש בו בית כנסת, ואם הוא נדרש לחזור אחורה לשם כך, שיעור מיל.

ההליכה לאחור, פירושה הפסד זמן של הילוך שני מילין (אחד בזמן החזרה, ואחד לפנים), וכמובן, גם הטרחה הכרוכה בכך.

התוספות (שם) סוברים כרש״י, אבל מביאים שיטה נוספת – דעת הערוך:

ולתפלה - נראה כפירוש הקונטרס ולא כערוך דפירש לתפלה היינו לרחוץ ידיו להתפלל. דהיכי דמי? אי בעידנא דצלותא, הא אמרינן בברכות (אבי) לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא דכתיב ארחץ בנקיון כפי. ואי שלא בזמן תפלה, מאי איריא ד׳ מילין אפילו טובא נמי.

הרי שלדעת הערוך אין כאן דיון לגבי תפילה במניין, אלא רק לגבי נטילת ידים לתפילה, ויש לדבר הצדקה מסויימת, בגלל ההקשר הכללי של המימרא, שעוסק בדינים הקשורים לטהרה. כשיטת הערוך נראה גם מהרמב"ם (תפילה פרק ד):

> **הלכה א:** חמשה דברים מעכבין את התפלה אף על פי שהגיע זמנה, טהרת ידים, וכיסוי הערוה... **הלכה ב:** טהרת ידים כיצד? רוחץ ידיו במים עד הפרק ואחר כך יתפלל. היה מהלך בדרך והגיע זמן תפלה ולא היה לו מים אם היה בינו ובין המים ארבעה מילין... הולך עד מקום המים ורוחץ ואחר כך יתפלל, היה בינו ובין המים יותר על כן מקנח ידיו בצרור או בעפר או בקורה ומתפלל. **הלכה ג:** במה דברים אמורים לפניו אבל אם היה מקום המים לאחוריו אין מחייבין אותו לחזור לאחוריו אלא עד מיל, אבל אם עבר מן המים יותר אינו חייב לחזור אלא מקנח ידיו ומתפלל...

האם שני פירושים אלו חלוקים?

הטור (או"ח סימן צ) מביא את פירוש רש"י ולאחר מכן כתב:

> אף על פי שיש פירושים אחרים שמפרשים בענין נטילת ידים שצריך לפניו ד' מילין כדי שיהיו לו מים ליטול ידיו לתפלה ולאחריו מיל, פירש"י עיקר. לכן צריך להשתדל בכל כחו להתפלל עם הצבור.

אמנם, יש לשים לב שלשון הטור אינה מדברת על חיוב, אלא על 'להשתדל בכל כוחו'. וכן בשולחן ערוך (או"ח שם סעיף ט) כתב "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור".

כנגד הראיה מהסוגיה בפסחים שהזכרנו, יש מהאחרונים שציינו לגמרא במסכת ברכות (ז:):

> אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי? אמר ליה: לא יכילנא. אמר ליה: לכנפי למר עשרה וליצלי? אמר ליה: טריחא לי מלתא. ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא, בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר? אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב ואני תפלתי לך ה' עת רצון - אימתי עת רצון - בשעה שהצבור מתפללין.

רב נחמן לא כינס עשרה מתפללים בביתו משום ש'טריחא לי מילתא'. הרי, שהוא לא טרח להתפלל במניין.

וכתב על כך בעמק ברכה (ברכות קריאת שמע אות א):

> נראה לי בזה, דבאמת תפילה בציבור אינו כלל חיוב מצווה ככל מצוות דרבנן. וראיה לזה מהא דאיתא בברכות דף ז... ואם נימא דהוי חיוב מצווה ככל המצוות המחוייבות, מה טענה היא זו טריחא לי מילתא? הא חייב אדם להשתדל ולטרוח במצוות אפילו אם קשה לו הדבר. ועל כן, מוכח מזה דתפילה בציבור מצד עצמה אינה מצווה, ולפיכך אין שוב חיוב להתפלל עם הציבור, אלא כיוון שאין תפילת היחיד נשמעת בכל עת אלא בציבור, ולפיכך צריך האדם להשתדל להתפלל עם הציבור כדי שתקובל תפילתו....שאינו חיוב כלל, אלא השתדלות שתקובל תפילתו...

העמק ברכה כותב, שמהסוגיה בברכות רואים שאכן אין חיוב להתפלל במניין, ומה שיש הוא רק חיוב להשתדל, כמו שמבואר בסוגיה בפסחים. כיוצא בכך כתב גם הרב אשר וייס (מנחת אשר קורונה מהדורה תליתאה, עמ׳ לח):

> הרי לן מדבריו דכל הסיבה שצריך האדם להתפלל עם הציבור אינו משום שכך תיקנו חכמים, אלא משום שתפילת הציבור נשמעת... ומשום כך אין ראיה אף ממה שאיתא בשו״ע (שם סט״ז) דצריך ללכת ד׳ מיל לפניו, ומיל לאחריו כדי להתפלל בציבור, דגם בזה נראה פשוט דכשם שצריך להשתדל בכל כחו להתפלל בציבור כך צריך אף ללכת ד׳ מיל במסגרת השתדלות זו.

מנגד, באגרות משה (או״ח ב, כז):

> הנה להתפלל בעשרה הוא חיוב מצוה על האדם ולא רק הדור ומעלה בעלמא דהא לפרש״י פסחים דף מ״ו וחולין דף קכ״ב מחוייב לילך עד ד׳ מילין כשהוא לפניו בהולך בדרך אף שטוב לפניו יותר ללון כאן, וגם מחוייב לחזור לאחוריו עד מיל ונפסק כן בש״ע סימן צ׳ סעיף ט״ז, ומזה מובן שעד מיל מחוייב לילך אף כשהוא בביתו ומפורש כן בערוך השלחן סעיף כ׳...
>
> על כל פנים, כיון שחזינן שצריך לטרוח הרבה מוכרחין לומר שהוא חיוב מצוה על האדם להתפלל בעשרה, ומה שלא חייבו אף לטרוח טובא הוא משום דאף במצוות עשה דאורייתא איכא שיעורים שלא כבאיסורים שבכל אופן אסור דלא נחשב אונס לא בהוצאת ממון ולא בטירחא להתיר האיסורין, דהא כשצריך להוציא הרבה ממון הוא אונס לפוטרו מהעשה, לכן גם טירחא היה שייך להחשיב אונס אך הוא אונס קטן לגבי מצות הרבה אף באלו שהן רק מדרבנן, ולכן במצוה זו דהצריכו להתפלל בצבור הקלו להחשיב זה לאונס כשהוא הלוך יותר ממיל.
>
> והטעם אולי מכיון שעושה על כל פנים מעשה מצוה דתפלה באותה שעה הקלו לפוטרו ממצוה זו דבצבור דוקא אף באונס קטן זה דטירחא, ולא דמי לשאר מצוה אף דרבנן שלא יעשה כלום בענין המצוה כשיתעצל שלכן החמירו שלא יתחשב לאונס אלא הוצאת ממון בסך גדול ולא טירחא אף גדולה, אבל בתפלה שעושה על כל פנים מצוה דתפלה הקלו עליו במתעצל בשביל טירחא גדולה דהליכה יותר ממיל שלא יצטרך לילך לקיים גם תפלה בצבור.

בסופו של דבר, כפי הנראה כולי עלמא מודים (עפ״י פסיקת השו״ע, כשיטת רש״י ודעימיה), שחיוב השתדלות בשיעור הדומה להליכה, קיים. ומנגד, כולם מודים למימרא של רב נחמן, שגם כן נותן איזשהו רף לגובה ההשתדלות הנדרש. שהרי כתב המגן אברהם (סקט״ז) על מה שכתב השולחן ערוך (סעיף ט) שאם הוא אנוס אינו צריך להתפלל בבית הכנסת:

> אנוס. פירוש, שתש כחו אף על פי שאינו חולה. דאם היה רב נחמן חולה, אם כן מאי שאל לו מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא? אלא על כרחך שלא היה חולה ממש.

הרי שישנו אונס כלשהו, המונע מאדם להתפלל במניין, אף שאינו מחלה.

ב. תפילה במניין מול כוונה בתפילה

עד כה עסקנו בשאלת החיוב להתפלל במניין. כעת נעבור לנושא השאלה, שהוא חיוב תפילה במניין מול תפילה בכוונה.

מדינא דגמרא, פשוט, לדעתי, שתפילה בכוונה גוברת על תפילה במניין. יש מקום להתלבט אם, ועד כמה, תפילה במניין היא חיוב. אבל כוונה בתפילה היא לב ליבה של התפילה. עד כדי כך, שמן הדין, אסור לאדם להתפלל כשיש סיבה טובה לחשוב שלא יוכל לכוון כלל.

כך למשל אומרת הגמרא בברכות (ל:):

> אמר רבי אליעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל.

ונעתיק את דברי הטור (או"ח צח) שריכז כמה מקורות בעניין:

> ולא יתפלל לא במקום שיש בו דבר שמבטל כוונתו, ולא בשעה המבטלת כוונתו. דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל. רבי חנינא ביומא דרתח, פירוש ביום שהיה כועס, לא הוה מצלי. רבי אליעזר אומר, הבא מן הדרך אל יתפלל תוך ג' ימים. ר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, אף המיצר. שמואל לא הוה מצלי בביתא דאית ביה שכרא מפני הריח שטורדו.

ברור שאם הכוונה מעכבת כל כך, שאי אפשר להתפלל בזמן שאינו יכול לכוון, אין מה לדבר על תפילה במניין.

אמנם, יש לחלק בין שני מושגים של היעדר כוונה[13]:

ישנו אדם שמסוגל לומר את כל המילים תוך התכוונות למשמעותן הבסיסית. על גבי משמעות זו, אפשר להוסיף כוונה יתירה, כמו הכוונות שאומרים המקובלים ועוד.

וישנו אדם שמתקשה גם לכוון למשמעות הבסיסית של המילים.

ביחס למי שמכוון בתפילה, אלא שרוצה להוסיף כוונה יתירה, כתב האגרות משה (אורח חיים ג, ז), שכוונה יתירה אינה קודמת לתפילה במניין:

> בדבר אחד שמרגיש שכשמתפלל ביחידות מכוין את לבו יותר לשמים מבשעה שמתפלל עם הצבור איך יעשה, אם תפלה בצבור עדיף או ביותר כוונה עדיף.
>
> הנכון לעניות דעתי, דאם כוונה המוכרחת לצאת יש לו גם כשמתפלל בצבור יותר טוב שיתפלל עם הצבור אף שיחסר לו כוונה הרצויה ביותר, דתפלת צבור הוא חיוב להשתדל בזה וצריך לילך עד מיל להתפלל בעשרה... ונמצא לפי זה, שתפלה בצבור עדיף מיתרון כוונה על החיוב, כיון שתפלה בצבור הוא חיוב בעיקר מצות תפלה ויתרון כוונה על החיוב הוא רק מחמת חשיבות ומעלה.

---

[13] ישנו עוד מושג, של כוונה – שעומד לפני המלך. ראו למשל אצל ר' חיים מבריסק (חידושים לרמב"ם תפילה ד, א), ואין כאן המקום להאריך.

ובפרט שאין הדבר ברור שיכוין יותר, דהא בזמננו ליכא מי שיכול לומר שהוא מכוין כראוי כדאיתא בתוספות ברכות דף י״ז ואיפסק כן בש״ע סימן ע׳ סעיף ג׳ שודאי אין יכול בשביל כוונה הנדמה לו שמכוין לדחות החיוב להתפלל בצבור.

וגם לבד זה הא איתא ברמ״א (או״ח סימן צ׳ סעיף יח) שאף שפסק דבבית המדרש קבוע עדיף להתפלל אפילו בלא עשרה, מכל מקום, לא ירגיל עצמו לעשות כן. וכל שכן, בנידון זה.

האגרות משה כותב להעדיף להתפלל במניין משלושה נימוקים:

ראשית, תפילה במניין, לדעתו, היא חלק מדיני התפילה, והיא חיוב, וכפי שביארנו לעיל. לעומת זאת, כוונה יתירה היא רק הידור. ויש להקדים חיוב להידור.

שנית, כבר בימי הראשונים היה ברור, שרוב האנשים אינם מצליחים להגיע לכוונה המינימלית. כך למשל כותב השו״ע (או״ח ע, ג) שאף שמדינא דגמרא חתן פטור מקריאת שמע בליל חתונתו, עד לאחר בעילת מצווה, משום שהוא טרוד במחשבת הבעילה, היום אין דין זה נוהג, משום שאין אנו מכוונים כל כך ממילא. ועל כן, אדם אינו יכול לבנות על כך שיתפלל בכוונה יתירה, כדי להעדיף זאת על פני מניין.

ושלישית, ישנו דיון בשאלה אם מותר לאדם להתפלל בבית המדרש ביחיד, במקום בבית הכנסת במניין. הרא״ש (כלל ד סימן יא) כותב על כך:

טוב להתפלל עם הצבור בעשרה, כי זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד. וגם אין תורתנו כל כך אומנתנו ובהרבה שעות ביום אנו מתבטלין, נבטל תורתינו בשעת תפלה, ונשלם אותה בשעות אחרות, ונצא ידי חובותינו בתורה ובתפלה. וגם אם אין תלמיד חכם מתפלל עם הצבור ילמדו אחרים קל וחומר ממנו ולא יחושו על התפלה כלל ונמצאו בתי כנסיות בטילות כי לא ידונו אותו לכף זכות שאינו בא בשביל למודו.

הנימוק האחרון של הרא״ש הוא, כדי שהציבור לא ילמדו ממנו, והביאו הרמ״א (צח, יח). נימוק זה שייך גם ביחס למי שרוצה להעדיף תפילה בכוונה, שיש חשש שילמדו ממנו אחרים. ועם זאת, האגרות משה כותב את הדברים רק ביחס למי ש״כוונה המוכרחת לצאת יש לו״, כלומר הוא מתכוון את הכוונה הבסיסית, אבל רוצה להתפלל ביתר כוונה.

כמקור לדברי האגרות משה, נביא את מה שכתב הט״ז על מה שכתוב ברמ״א (או״ח קא, ס״ב):

לא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ולא ישמיע קולו. ואם אינו יכול לכוין בלחש, מותר להגביה קולו. והני מילי בינו לבין עצמו, אבל בצבור, אסור, דאתי למטרד צבורא.

הגה: ואם משמיע קולו בביתו כשמתפלל, כדי שילמדו ממנו בני ביתו, מותר.

הט״ז (שם סק״א) דן שם במקור הדברים, וכתב:

...נראה דסבירא ליה, דאף אם יוכל לכוון בלחש, מכל מקום אם אינו יכול לכוין כל כך כמו בקול, מיקרי אינו יכול לכוין, ויכול להתפלל בקול ביחיד...

וכתב עליו הפרי מגדים (במשבצות זהב שם):

ומכל מקום האידנא אין לנו להורות היתר זה להתפלל ביחיד ולעורר הכוונה שילמדו ממנו אחרים, ועיין סימן צ׳ סעיף י״ח [בהגה], אם לא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לשם שמים...

הרי שגם הפרי מגדים הסתמך על דברי הרמ״א בשם הרא״ש, שאין לעשות כן בימינו, והביאו הבאה״ל (ד״ה דאתי למטרד ציבורא).

ועם זאת, יש לשים לב, שגם הט״ז עוסק דווקא במי שיכול לכוון את הכוונה בסיסית, אלא שאם יתפלל בקול יכוון יותר. מה לגבי מי שמתקשה בעצם הכוונה בכלל?

כפי שכתבתי לעיל, פשוט שמן הדין, היה מקום להעדיף את הכוונה הבסיסית על פני התפילה במניין. ואף נראה כך מדברי האגרות משה. אלא שיש מקום להרהר בכך משני טעמים:

ראשית, גם ביחס לעיקר הכוונה, היום ההנחה היא שרוב האנשים מקפידים פחות. לעיל ציטטנו את דברי הטור, על כך שאין להתפלל כשאינו יכול לכוון, ולכן הבא מן הדרך אינו מתפלל וכן כיוצא בכך. אלא שהטור ממשיך וכותב:

וכתב הר״ם מרוטנבורק אין אנו נזהרין עתה בכל זה שאין אנו מכוונין כל כך בתפילה.

והביאו השו״ע (שם סעיף ב).

ובסימן קא כתב השו״ע:

המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם, לפחות יכוין באבות; אם לא כיון באבות, אף על פי שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל.

הגה: והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור.

ולכן, כשם שאין חוזרים בשביל חסרון כוונה, כך יש מקום לומר, שמראש עדיף ודאי תפילה במניין, על פני ספק שמא יצליח לכוון יותר. וכך כתב להדיא בשו״ת ארץ צבי (פרומר, חלק א סימן כב)

היום חיוב גמור להתפלל בציבור, ונוסף על החיוב שהיה בימי הגמרא, והוא משום דכל הפוסקים כתבו דאין אנו בקיאים לכוון כהלכה, וכן פסקו השו״ע והרמ״א בכמה מקומות. והנה בתענית (ח.) דבצבור, גם תפילה בלא כוונה מתקבלת, מה שאין כן ביחיד... וכיוון דמדינא דגמרא כוונה מעכבת, רק שאין אנו יכולים לכוון, ואם כן, כל טצדקי אית לן למעבד שיהיה עולה במקום כוונה. וכיוון דתפילה בצבור גם בלא כוונה מתקבלת, הנה דתפילה בצבור משלים חסרון הכוונה בשיעור מה...

ושנית, גם הסברא של הרא״ש והרמ״א שאין לעשות כן כדי שלא ילמדו אחרים, קיימת.

והנה, בשו״ת אור לציון (ב, פרק ז (הלכות תפילה) שאלה כ) כתב:

שאלה. מי שהתפילה בציבור מפריעה לו להתפלל בכוונה, האם יכול להתפלל ביחידות כדי להתפלל בכוונה.

תשובה. תפילה בכוונה וביחידות עדיפה מתפילה בציבור שלא בכוונה, אולם אין לנהוג כן אלא באקראי, ואין לאדם להרגיל את עצמו להתפלל ביחידות מטעם זה.

וכן כתב הרב זלמן נחמיה גולדברג (שו״ת בניין אריאל עמ׳ 20). אמנם, שניהם לא נחתו לחילוק שהצענו, בין מי שרוצה להתפלל ביחיד כדי להוסיף בכוונתו, ובין מי שהתפילה ביחיד נחוצה בשביל עצם הכוונה הבסיסית[14].

וכאמור, מדברי האגרות משה גם כן מדוייק, שכאשר מדובר במצב שבו אדם רואה שאם יתפלל בבית הכנסת לא יתפלל בכוונה הרגילה הנדרשת לתפילה ויש לו סיבה טובה להניח שאם הוא יתפלל ביחיד, יוכל להתפלל בכוונה כזו, מותר לו להתפלל ביחיד, אם אינו עושה זאת דרך קבע.

וכמדומני, שרוב האנשים אינם מצליחים להתפלל בבית הכנסת אפילו עם הכוונה הבסיסית, וכפי שכתב הרמ״א, אלא שגם בביתם אינם מתפללים בכוונה, ולכן מוטב שלכל הפחות יתפללו בבית הכנסת. אבל מי שחושב שהתפילה ביחידות תעזור לו להתקדם בכוונה בתפילה, כפי הנראה, רשאי לעשות כן, אם עושה זאת רק מדי פעם.

ג. תפילה במניין כשנמצא באמצע משהו חשוב

כפי שלמדנו מקודם, מן הדין, יש גבול לטרחה שאדם נדרש לטרוח כדי להתפלל במניין. מחד, כאשר אדם נמצא בדרך, הוא צריך ללכת לאחוריו או לצדדיו שיעור מיל כדי להתפלל במניין. ומאידך, אם הוא מתפלל בביתו, ואין נוח לו לאסוף מניין להתפלל בביתו, הוא אינו צריך להתפלל במניין (כפי שהבין המגן אברהם צ, סקי״ז, את הדין של רב נחמן).

עוד מקור חשוב לגדר הטירחה הנחוצה לתפילה במניין קשור למה שאומרים חז״ל, שאסור לאדם להתחיל סעודה או ללכת לספר או לבורסקי וכיו״ב, כשהגיע זמן התפילה, קודם שיתפלל.

וכתב השו״ע (או״ח רלב, ב):

> ואם התחיל באחת מכל אלו, אינו מפסיק אף על פי שהתחיל באיסור; והוא שיהא שהות ביום להתפלל אחר שיגמור סעודתו או מלאכתו, אבל אם אין שהות להתפלל אחר כך, צריך להפסיק מיד.

---

[14] ובפסקי תשובות (סימן צ אות ט סעיף ח) כתב:

> להתפלל ביחידות כדי שיוכל להתפלל ביתר כוונה ובמתינות אינו היתר אלא ליחידי סגולה שבדור אשר כל מעשיהם לשם שמים ופרושים מהבלי העולם הזה וכל ימיהם בתשובה, וכמעט אין מי שראוי לכך בדורותינו, והעצה ביד כל אחד ואחד שנשאו לבו לתפילה בכוונה ובמתינות להתחיל תפלתו לפני הציבור באופן שיגיע לתפלת שמונה עשרה יחד עם הציבור, ותפלה בציבור עדיפא מיתרון כוונה.
>
> אמנם יש היתר להתפלל ביחידות כשאינו סובל את האנשים שבבית המדרש, מחמת סיבה נכונה ומוצדקת, וכל שכן כשהינם אנשים קלי דעת המדברים דברים בטלים וליצנות, או שהמתפללים שם לקויים בשיחה ודיבורים בעת חזרת הש״ץ ובקריאת התורה, ואין צריך לומר כשאין מחיצה ראויה בין האנשים לנשים, או בתי כנסת שהמנין מורכב ממחללי שבת, או רפורמים וקונסרווטיווים שאסור לדרוך על מפתן בתי כנסיות אלו.

עיין שם במקורותיו.

ובביאור הלכה (שם ד"ה ואם התחיל וכו' אינו מפסיק) כתב:

> ודע דכל היכא שאמרו שאינו מפסיק, הוא אפילו אם על ידי זה יפסיד התפלה בצבור אינו מחוייב מדינא דלא אטרחוהו רבנן בדיעבד כיון שיש לו שהות להתפלל אחר כך.

על כן, מי שנמצא באמצע עניין שהוא עסוק בו, נראה שמדינא אינו חייב להפסיק כדי להתפלל במניין, כל שיכול להתפלל ביחידות לאחר מכן בתוך זמן תפילה, וגם זה בגדר הטירחה שאין חייב לטרוח כדי להתפלל.

ולכן נראה שיש צד לומר, שאם אדם נמצא באמצע פעילות מסויימת, ויודע שלהפסיק את הפעילות הזו כדי להתפלל במניין כרגע יהיה טרדה גדולה, מסתבר שאינו חייב להתפלל במניין, ובמקרה כזה, יש עוד יותר מקום לומר, שיש עדיפות להתפילה ביחידות, על פני תפילה בציבור, כשיודע מראש שהדבר יהיה בלחץ זמן ונפש, שלא יאפשר להתפלל בכוונה הראויה.

סימן ט - חלקי תפילה באנגלית

שאלה

שפת האם שלי היא אנגלית, ואני מוצא שקשה לי לכוון בתפילה, כשאני מתפלל בעברית. חשבתי, לעבור להתפלל חלק מהתפילה באנגלית. את קריאת שמע וברכותיה ואת תפילת עמידה אומר בעברית, ואת החלקים שלפני ואחרי, באנגלית (כמובן, קדיש ממשיכים לומר בארמית).

האם אפשר לעשות כן? האם זה טוב?

תשובה

אף שמן הדין אין איסור לעשות כפי שאתה מציע, באופן פרטי, הרי שבפועל, צריך לשקול היטב את הרווח שבתפילה בשפה שאתה רגיל בה, מול הפסד השימוש בלשון הקודש, ובנוסח המדוייק של תהילים בפסוקי דזמרא ושל חלקי התפילה שאחרי תפילת עמידה. אם לא מדובר ברווח מאוד משמעותי מבחינת הכוונה, הייתי נמנע מלהשתמש בתפילה בשפה זרה.

נימוקים

א. שיטות הראשונים והשולחן ערוך לגבי תפילה בשפה זרה

המשנה במסכת סוטה (לב.) אומרת:

> אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, ווידוי מעשר, קרית שמע ותפלה, וברכת המזון...

הגמרא מביאה לימודי פסוקים לדברים שניתן לאמרם בכל לשון, וגם לדברים שנאמרים דווקא בלשון הקודש. לגבי תפילה, הגמרא (לג.) מסייגת את הדברים:

> ותפלה בכל לשון? והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דאמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי, אין מלאכי השרת נזקקין לו, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי? לא קשיא: הא ביחיד, הא בצבור.

הראשונים נחלקו בביאור הגמרא. לדעת הרי"ף (ברכות ז. מדפי הרי"ף) החילוק בין ציבור ליחיד נכון ביחס לכל שפה שאינה עברית. כלומר, בציבור, ניתן להתפלל בכל לשון, וביחיד, רק בלשון הקודש.

רבנו יונה (שם) הקשה:

> כיון דאסיקנא דתפלה ביחיד אינה נאמרת אלא בלשון הקודש, תימה הוא על המנהג שנהגו בכל העולם שהנשים מתפללות בשאר לשונות. שכיון שחייבות בתפלה לא היה להן להתפלל אלא בלשון הקודש?

ולכן הוא מתרץ, שתפילות שנתקנו לאמרן גם בציבור, קרי, התפילות הרגילות, ניתן לאמרן בכל לשון. ואילו תפילות שאדם מתפלל בעצמו על חולה או משהו ספציפי, זה רק בלשון הקודש. רבנו יונה מוסיף לנמק את ההבדל בין יחיד לציבור:

> והטעם שצרכי ציבור שואלין בכל לשון מה שאין כן בצרכי יחיד, מפני שהציבור אינם צריכים מליץ לפני הקדוש ברוך הוא. אבל היחיד צריך אליו. כענין שנאמר אם יש עליו מלאך מליץ וכו'. ומלאכי השרת אינן נזקקין אלא ללשון הקודש.

שיטה נוספת היא שיטת הרא"ש (ברכות ב, ב) שכתב, שדברי הגמרא בסוטה מסבירים רק מדוע אין להתפלל בלשון ארמית ביחיד, ולא דין כללי בכל לשון שאינה לשון הקודש. את הבעיה הייחודית של הארמית לשיטת הרא"ש מסביר הבית יוסף (או"ח קא):

> דלא אתא רב יהודה למעוטי אלא לשון ארמי בלבד לפי שהוא מגונה בעיני המלאכים ולפיכך אין נזקקין לו אבל שאר לשונות אינן מגונים בעיניהם ונזקקין להם הילכך שפיר דמי לשאול אדם צרכיו בהם.

להלכה, בהלכות תפילה בשולחן ערוך (או"ח קא) סתם כדעת הרי"ף שרק בציבור ניתן להתפלל בכל לשון, ולאחר מכן הביא את דעת רבנו יונה שבתפילות הקבועות ניתן להתפלל בכל לשון גם כשמתפלל ביחיד, 'ואת דעת הרא"ש שרק בלשון ארמית יש בעיה, ב'יש אומרים'.

ובחיי אדם (כלל כד סעיף יט) נראה שפסק כדעת הרא"ש, כי הוא כותב שניתן להוסיף תפילות ובקשות אישיות בברכת שומע תפילה, ואם נוח לו יותר להוסיפן בלשון אחרת, רשאי לעשות כן. והוסיף: "ונראה לי דאם אינו יודע לדבר צחות בלשון הקודש, יאמרנה אף בלשון שיודע, רק שתהיה מקירות לבו, ויותר טוב מלאומרה בלשון הקודש בלא כוונה, דהא תפלה היא בכל לשון", והעתיקו המשנ"ב (קכב, סק"ח).

וביחס לקריאת שמע וברכת המזון, השולחן ערוך מציין שיכול לאמרן בכל לשון (קריאת שמע – סימן סב, ב; ברכת המזון – סימן קפה, א).

ב. בשאר ברכות

בהמשך הסוגיה בסוטה (שם לג.) אומרת הגמרא:

> ברכת המזון. דכתיב: ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, בכל לשון שאתה מברך.

וכתב רש"י:

> הכי גרסינן: ברכת המזון דכתיב וברכת. ולא גרסינן מנלן, דלא בעיא קרא. דמהיכא תיתי דבעינן לשון קודש.

רש"י מסביר, שהיות ואין הגדרה דאורייתא של נוסח מסויים שצריכים לומר בברכת המזון, ממילא אין גם הווה אמינא, שיצטרכו דווקא בלשון הקודש.

ואף שבתוספות (שם ד"ה ברכת המזון) כתבו ליישב את הגרסה, זה מפני שיש הווה אמינא שיהיה לימוד ממקום אחר. אבל מצד הסברא, כשאין נוסח מסויים שצריכים לומר מהתורה או מדברי חכמים, הדין נותן שיוצאים בכל לשון.

התוספות (על המשנה לב. ד"ה קרית שמע) שואלים, מדוע המשנה אינה מזכירה, שגם את ההלל וקידוש של שבת וברכת הפירות ועוד, מותר לקרוא בכל לשון. ותשובתם:

> ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפילו אינו שומע, הלכך לא דמו להני דמתניתין דנאמרין דוקא בלשונם.

התוספות מתרצים, שבקריאת שמע ותפילה הנזכרות במשנה, אם אמר אותן בלשון הקודש יצא ידי חובה, אפילו שאינו מבין את מה שהוא אומר, ובשאר השפות צריך להבין את מה שאומר. ואילו בהלל וכדומה סוברים התוספות שגם אם אמרם בשאר השפות, ואינו מבין את אותה השפה , בכל זאת יצא ידי חובה, ולכן הם אינם מופיעים במשנה. מסתבר, ששיטת התוספות שניתן לצאת ידי חובה גם בלשון אחרת, אפילו אינו מבין אותה, מבוססים על הסברא שהזכרנו, שעיקרם הוא בחובה כללית להלל או להזכיר את השבת או לברך את הקב"ה, ולאו דווקא בנוסח מסויים, ולכן מראש, אין קפידא כל כך על המילים המסויימות שאומרים.

המגן אברהם (סב, סק"א) מביא את דברי התוספות האלו. ואמנם, בביאור הלכה (שם ד"ה יכול לקרותה) כתב בשם אחרונים לחלוק על התוספות, ושאם מברך או אומר הלל וכדומה בשפה זרה, כשאינו מבין מה אומר, שלא יצא ידי חובה. אבל לכאורה עצם הסברא היסודית של התוספות, שישנם דברים שבהם הנוסח המדוייק הוא פחות לעיכובא, ולכן גם פשוט יותר לאמרם בכל לשון, אפילו כשאינו מבין מה אומר. והוא הדין לנדון דידן, שהוא ביחס לאמירת פסוקי דזמרא בתרגום, שאין חובה מסויימת על אמירת פרקי תהילים, אלא להקדים שבח לתפילה.

ג. דרך התרגום לשפה זרה

הרמב"ם (הלכות קריאת שמע ב, ט) כותב:

> כיצד ידקדק? ישמור שלא ירפה החזק, ולא יחזיק הרפה. ולא יניח הנד ולא יניד הנח, לפיכך צריך ליתן ריוח בין הדבקים בין כל שתי אותיות הדומות שאחת מהן סוף תיבה

והאחרת תחלת תיבה הסמוכה לה, כגון בכל לבבך קורא בכל ושוהה וחוזר וקורא לבבך.

ובהלכה הבאה כותב הרמב״ם:

קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש.

והשולחן ערוך (סימן סב שם) מביא את דבריו.

פשטות הדברים ברמב״ם, שכשם שכשקורא בלשון הקודש יש להקפיד לקרוא את האותיות והמילים בדיוק, הרי שגם כשקורא בלשון אחרת, צריך להקפיד על כך, ואין לדברי הרמב״ם האלו קשר לשאלה כיצד לתרגם את קריאת שמע.

וכתב עליו הראב״ד:

אין זה מקובל על הדעת. לפי שכל הלשונות פירוש הן, ומי ידקדק אחר פירושו.

לא ברור לגמרי מה כוונת הראב״ד. בפשטות, נראה שכיוון שמדובר בתרגום, אין הקפדה על הגיית אותיות התרגום. בכסף משנה כתב:

ויש לומר, שכוונת רבינו (-הרמב״ם) שכשיאמר ביאור המלה יאמר הביאור היותר אמיתי ומסכים לאותה מלה בלשון ההוא ולא יאמר ביאור משובש, שדרך קצת בעלי אותו הלשון לאומרו, כיון שאין הבקיאין אומרים אותו לפי שאינו משמעות המלה או לפי שיש ביאור יפה ממנו. וזה נראה לי דבר פשוט.

אם כן, בניגוד למה שכתבנו לעיל, הרי שלדעת הכסף משנה, הרמב״ם דורש להשתמש בתרגום היותר מדוייק למילות קריאת שמע. ונראה, שלדעתו הראב״ד מיקל, ואומר שניתן להסתמך גם על פירושים מדוייקים פחות.

לעומת זאת, באבן האזל כתב:

ונראה דדעת הראב״ד, דעיקר ההלכה (-של דקדוק בקריאה) נאמר בלשון הקודש. דאם קורא בלשון הקודש מצוה לקרוא כמו שנאמר מסיני ובעיקר דקדוק הלשון, אף שמבינים בלשון שאינו מדוקדק. ולכן כתב דבשאר לשונות, כיון שמבינים, מה איכפת אם אינו קורא בדקדוק. אבל הרמב״ם סובר דמה דדרשינן שיהא דבורך תם אינו משום שכן נאמר מסיני, אלא דין הוא דהדיבור צריך להיות תם ומדוקדק בלא שבוש. דאף שמבינים גם אם קורא בשבוש, אבל אין זה עיקר הלשון ואין דבורו תם. ומה שמבינים פירושו הוא רק בשביל שדומה להלשון. ומכל מקום, אין זה עיקר הלשון ואין דבורו תם...

ונראה דיש עוד חילוק לדינא בין דעת הרמב״ם לדעת הראב״ד, דלהראב״ד על כרחך צריך לומר דאם מבין לשון הקודש אינו קורא לכתחלה בשאר לשונות. ופירוש ״שמע - בכל לשון שאתה שומע״ היינו שאם אינו מבין אלא בלשון אחרת יקרא בה, דאם הותר לקרוא בלשון אחרת גם כשמבין בלשון הקודש, למה יגרע לשון הקודש שבה צריך לדקדק בלשון, לא יהא גרע מלשון אחרת? ועל כרחך, דמצות הקריאה הוא כמו

שנאמר מסיני. אבל בדעת הרמב״ם יש לומר דקורא שמע בכל לשון שהוא שומע ומותר לקרות אף אם מבין גם בלשון הקודש.

מדברי הכסף משנה נראה, שלדעת הרמב״ם יש צורך להתאמץ על תרגום מדוייק ככל האפשר לקריאת שמע. ומדברי האבן האזל למדנו, שיש מקום לדון, האם מי שיכול לקרוא בלשון הקודש, צריך לקורא דווקא בלשון זו. שלדעת הראב״ד, אליבא דאבן האזל, אכן צריך להעדיף לשון הקודש, ולדעת הרמב״ם, אין זה משנה.

גם כאן, יש לציין, שלכאורה יש הבדל בין קריאת שמע ותפילת עמידה, לבין שאר ברכות והלל וכדומה, וכן משמע מדברי הרמב״ם (ברכות ו, א) שכתב:

> וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים, ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא.

הרמב״ם לא הזכיר שצריך להיזהר ולדקדק בהגייתו. והסברא בכך, כפי שכתבנו לעיל בשם התוספות, שברכות אלו, והלל ודומיהן, לא נתקנו בנוסח מסויים מראש, ולכן אין חובת תרגום מדוקדקת כל כך.

בערוך השולחן (סימן סב סעיף ד) כותב, שבפועל, בעיית התרגום אינה מאפשרת לומר קריאת שמע או תפילת עמידה בלשון אחרת:

> ודע דזה דקריאת שמע ותפלה נאמרת בכל לשון, ודאי זהו כשמעתיק ממש כל הג׳ פרשיות וכל השמונה עשרה להלשון האחר. דאם לא כן, אין זו קריאת שמע ותפלה. ולפי זה, אין דין זה אלא בזמן המשנה והגמרא שהיו יודעים בטוב לשונינו והיו יכולים להעתיקו. אבל עכשיו ידוע שכמה ספיקות יש לנו בפירוש המלות ונחלקו בו המפרשים, כמו ׳לטוטפות׳ איך נעתיקו, וכן פסוק שמע ישראל שגם בפשטיותו יש כמה פירושים... ולפיכך בזמן הזה, אסור לקרות קריאת שמע ותפלה וכל הברכות רק בלשון הקודש. וכן הורו גאוני עולם זה כערך שמונים שנה וכן עיקר לדינא.

וכן כתב גם המשנ״ב (סב,סק״ג). ומשמע מדבריהם, שלא חילקו בין תפילה וקריאת שמע, לבין שאר ברכות.

בניגוד אליהם, מדברי האגרות משה (או״ח ד, סימן ע אות ג) נראה שלא חשש כל כך לבעיית התרגום:

> ומה שהכריז רב אחד שמי שאינו מבין התפלה בלשון הקודש שנסדר לנו מאנשי כנסת הגדולה, יסדר בעצמו תפלה כפי שהוא מבין בלשונו הרגיל שהוא באנגלית, הוא דבר הבל. שאף חיוב תפלה דאורייתא לא יצא בזה, דהא איכא אף מדאורייתא שבתחלת תפלתו יגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ובסוף תפלתו יתן שבח והודיה להשי״ת על הטובה שהשפיע לו ובאמצע יבקש מה שצריך בלשון בקשה ותחנה כמפורש ברמב״ם... וזה ודאי אינם יכולין רובא דרובא מאינשי דזמן הזה. וליקח נוסח מנכרים הוא בחשש עבודה זרה ותיפלות ושנוי לפני המקום. אלא שעד שילמוד בלשון

הקודש, יאמר נוסח התפלה באנגלית שנדפסו. וטוב למצא תרגום לאנגלית ממה שתירגם מי שידוע לשומר תורה ומצות ביותר.

הרי שלכל הפחות את תפילת עמידה חשב שאין בעיה עקרונית לתרגם, אם מקפידים להשתמש בסדר של שבח בקשה והודאה, ומתרגמים על ידי מי שהוא ירא שמים. וכך מסתבר לענ״ד, שכן כל ימי השולחן ערוך ונושאי כליו, עד סוף המאה ה-18, לא הוזכרה הבעיה בכך שאין אנו בקיאים בתרגום התפילה וקריאת שמע. ולכן מסתבר, שכל שמשתדל לתרגם כהוגן, על פי הדרישות ההלכתיות, יכול לקרוא קריאת שמע ולהתפלל בכל לשון.

ד. בין תפילה אקראית לשינוי קבוע

כאמור, עד ימי ערוך השולחן אנו לא מוצאים שום הסתייגות מכך שיברכו בכל לשון, וגם לא ביחס לקריאת שמע. וגם ביחס לתפילה, לא הוזכרה התנגדות נרחבת לשימוש בלשונות אחרות. למרות זאת, החל מימי החתם סופר ואילך אנו מוצאים התנגדות שכזו, הקשורה לתנועה הרפורמית, שתרגמה את התפילה לשפות זרות.

החתם סופר (שו״ת, ליקוטים סימן פד) מצביע על העובדה, שאנשי כנסת הגדולה תקנו את התפילה בלשון הקודש, למרות שהעם לא ידע לדבר היטב בעברית:

> ובעזרא כתיב ״ויקראו בספר תורת אלדים מפורש ושום שכל״ ואמרו חז״ל בפרק קמא דמגילה - זה תרגום. שמע מינה, שלא היה העם מבינים בלשון הקודש, וצריכים להעמיד מתורגמן לתרגם להם התורה. ואם כן, מאי טעמא לא תקנו התפלה בתרגום? אלא על כרחך, הן תקנו וידעו מה שתיקנו, כי אי אפשר לומר שהתפלה בכל לשון ובכל אופן שתזדמן, תמלא חסרון העבודה של בית המקדש... ועל כן תקנו הכנסת הגדולה מה שהיו יכולים בתיבות ידועות וכוונת רצויות למלאות החסרון במה דאפשר. והמה נמנו על כל תיבה ואות ואות, ואי אפשר להעתיק כוונה זו בלשון אחר בשום אופן. אבל אם אנו אומרין דברים אלו כלשונם של כנסת הגדולה, אפילו שאין אנו יודעין לכווין, מכל מקום, עלתה לנו תפלתינו כהוגן. מה שאין כן כמשתפללין בלע״ז.

החתם סופר מסביר, שאנשי כנסת הגדולה עצמם קבעו את התפילה בלשון הקודש, אף שידעו שהציבור אינו מבין את הלשון הזו היטב. וכשהם תקנו את נוסח התפילה, הם דקדקו בכל מילה. ואכן, אנו מוצאים בספרות הראשונים והאחרונים דיונים מפורטים על נוסח התפילה, ועל משמעויות של מילים שונות בנוסח התפילה.

ולכן הוא מסיק:

> וכיוצא בו להתפלל בציבור בלשון שאינו לשון הקודש, זה אי אפשר בשום אופן. ואם אמת הדבר אלו נאמרין בכל לשון ובכללם תפלה שאדם יוצא ידי חובה בכל לשון ואפילו יחיד, מכל מקום, היינו באקראי. אבל להתמיד ולהעמיד ש״ץ ברבים להתפלל בלשון העמים תמיד, אם כן לא היו אנשי כנסת הגדולה מתקנים התפלה בלשון הקודש צח וברור.

כאמור, יש בתשובתו של החתם סופר מרכיב פולמוסי – הוא היה עסוק במלחמה בתנועה הרפורמית[15]. אבל ברור גם שעמדתו של החתם סופר משקפת את המצב בפועל – עם ישראל התפלל את התפילות הקבועות, בעברית. למרות שרבנו יונה מעיד שנשים התפללו בלשונן, ולמרות שציינו לדברי החיי אדם שתפילות פרטיות ניתן להתפלל בכל לשון, ואף כדאי לעשות כן, הרי שבפועל, התפילות הקבועות היו נאמרות בלשון הקודש, גם כשהציבור לא הבין עברית טוב כל כך. תרגום של נוסח התפילה המסודר לשפה זרה, היה אכן המצאה של התנועה הרפורמית.

דברי החתם סופר אומצו גם על ידי המשנ"ב (קא, סקי"ג) ושאר הפוסקים האשכנזים.

ה. תרגום התפילה לאדם פרטי

דברי החתם סופר נאמרו ביחס לתפילה באופן קבוע. לאדם פרטי, במצב מסויים, המצב שונה. למשל, המגן אברהם (קא, סק"ה) כותב בשם ספר חסידים, שטוב שאדם יתפלל בלשון המובנת לו, מאשר שיתפלל בלשון הקודש.

אמנם, בביאור הלכה (שם ד"ה יכול להתפלל) הדגיש, שגם ההיתר של המגן אברהם, מיועד רק ל"מי שהוא ירא שמים ורצונו בזה הוא כדי שיתפלל בכוונה". ומסתבר, שמה שהתכוון לגבי 'ירא שמים', הכוונה להוציא מדעתם של הרפורמים, שעשו זאת סתם כדי להתפלל בשפה זרה, בלי מאמץ מיוחד בשביל הכוונה. ואכן מצינו במשך הדורות, תפילות רבות בשפות זרות, כמו ספרי התחינות לנשים, שנכתבו בעיקר ביידיש.

וכן מצינו בתשובה של האגרות משה (שהוזכרה לעיל, או"ח ד, סימן ע אות ג) שכתב לגבי מי שאינו מבין עברית היטב: "אלא שעד שילמוד בלשון הקודש יאמר נוסח התפלה באנגלית שנדפסו וטוב למצא תרגום לאנגלית ממה שתירגם מי שידוע לשומר תורה ומצות ביותר".

ולכן, מי שרוצה להתפלל באופן פרטי בשפה האנגלית, יש לו על מה לסמוך לעשות כן, אם עושה זאת כדי להתפלל ביתר כוונה. ועם זאת, הוא מפסיד את המעלות של התפילה בלשון הקודש, בנוסח המדוקדק שתוקן לנו החל מימות חז"ל, דרך הראשונים והאחרונים ועד ימינו. וכך גם המנהג הרווח, שמתפללים בלשון הקודש, אף שלא מבינים כל מילה בלשון, והשפה קשה עבור מרבית הציבור.

---

[15] באותה תקופה התפרסם חיבור בשם "אלה דברי הברית", שהוא ריכוז של עשרים ושתים תשובות של רבנים מכל רחבי אירופה, שמתנגדים לתרגום נוסח התפילה. לסקירת השתלשלות העניינים ההיסטורית, יחד עם תמצית כמה מהתשובות האלו, ראו במאמר "תפילה בכל לשון? הפולמוס על התפילה בעברית במאה ה-19 באשכז, באור תשובות הרבניות בקונטרס "אלה דברי הברית", מים מדליו, 27, תשע"ו.

סימן י - קריאה בתורה של מי שאינו הוגה נכון את האותיות

שאלה

אני מלמד ילד לקרוא בתורה, לקראת בר המצווה שלו, ויש לו בעיה עם הגהת הצליל של האות ס (או ש׳ שמאלית) הוא הוגה אותה כמו שין ימנית. יש בעיה לצאת ידי חובה עם קריאה כזו?

תשובה

יש לעודד את ההורים לקחת את הבן לטיפול, כך שיהיה הבדל בין האות ס׳ ובין ש׳ ימנית. אבל, אם לא יצליחו, כיוון שהילד כבר התחיל ללמוד, וכפי הנראה, להגיד לו שאינו יכול לקרוא יבייש אותו, עדיין אפשר לתת לו לקרוא את הפרשה.

נימוקים

א. יסוד הדין - כהן ושליח ציבור עילגים

במשנה במסכת מגילה (כד:) נאמר:

> כהן שיש בידיו מומין לא ישא את כפיו... מפני שהעם מסתכלין בו.

בביאור הטעם ״מפני שהעם מסתכלים בו״ ישנם שני הסברים. רש״י מפרש, שהבעיה היא שאסור לעם להסתכל בכהנים בשעה שמברכים, משום שהשכינה בין ידיהם (כמבואר בחגיגה טז.). לעומת זאת, מהירושלמי על אתר נראה שהטעם הוא משום היסח הדעת מברכת כהנים, וכן כתב הרשב״א בשם הירושלמי, וכן הוא בתוספות רי״ד ועוד ראשונים.

ובגמרא שם:

> אמר רבי יהושע בן לוי: ידיו בוהקניות - לא ישא את כפיו...
>
> אמר רב אסי: חיפני ובישני לא ישא את כפיו.
>
> תניא נמי הכי: אין מורידין לפני התיבה לא אנשי בית שאן, ולא אנשי בית חיפה, ולא אנשי טבעונין, מפני שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין.

כיוון שהמימרות של רבי יהושע בן לוי ורב אסי מובאות אגב הנושא של נשיאות כפים, מסתבר שההקשר הוא כמו המשנה, וממילא, הטעם הוא משום היסח הדעת. אמנם, בברייתא המובאת מיד לאחר מכן, נאמר שגם ביחס להורדה לפני התיבה נאמר האיסור להוריד את מי שאינו מדקדק באותיות, וכאן לא נראה ששייך בכלל הטעם המובא ברש״י, של איסור הסתכלות בכהנים משום השכינה שבין ידיהם.

ובהמשך הגמרא:

> אמר ליה רבי חייא לרבי שמעון בר רבי: אלמלי אתה לוי פסול אתה מן הדוכן. משום דעבי קלך.
>
> אתא אמר ליה לאבוה.
>
> אמר ליה: זיל אימא ליה: כשאתה מגיע אצל וחכיתי לה׳, לא נמצאת מחרף ומגדף?

ופירש רש״י:

> מפני שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין - ואם היו עושין ברכת כהנים היו אומרים יאר - יער ה׳ פניו, ולשון קללה הוא... לא נמצאת מחרף ומגדף - שהיה קורא לחיתי״ן היהי״ן, נראה כאומר והכיתי.

לאור הסיפור על רבי חייא, רש״י מפרש שהבעיה בכך שאדם עילג, שקורא לאלפין עיינין ולהפך, היא משום שיש כאן לשון קללה, כשמשבש את מילות הברכה והתפילה.

בהמשך סוגיית הגמרא נאמר, בהקשר של נשיאות כפים, שמי שהוא דש בעירו, כלומר, שהוא מוכר בעיר במומו, רשאי לשאת כפיו אף על פי שיש בו מום. והטעם, שכיוון שבני עירו רגילים בו, לא יסתכלו בו.

אם כן, נראה מהסוגיה שישנם שני טעמים אפשריים לשאלה, מדוע מי שהוא עילג, אינו יורד לפני התיבה: ראשית, הוא משנה את משמעות המילים, באופן שלפעמים הופך גם את הברכה לקללה, ושנית, משום שזה גורם לעם להתרכז בו, במקום בתוכן הדברים, ומהווה סוג של היסח הדעת. ואכן, שני הטעמים האלו מופיעים בלבוש, בהלכות נשיאת כפים (או״ח קכח, לג):

> מי שאינו יודע לחתך האותיות כגון שאומר לאלפין עיינין ולעיינין אלפין וכיוצא בזה, לא ישא את כפיו שהרי משנה הוא במשמעות לשון הברכה. ועוד אפילו אם תמצי לומר הרי כוונתן הגונה, מכל מקום העם מתמיהין בשמעם ומסיחין דעתם.

ב. כהן ושליח ציבור כשדש בעירו או בעיר של עילגים

הרדב״ז (חלק א סימן שצד) כותב לגבי עלגים, שבמקומם, הם יכולים לעלות לדוכן ולרדת לפני התיבה:

> אנשי חיפא ואנשי בית שאן כלם היו קורין כך... ובודאי כי באתרייהו היו עולין. דאי לא תימא הכי לא היו יורדין לפני התיבה ולא היו נושאים את כפיהם. וכי תימא היו מביאין חזנין וכהנים ממקומות אחרים זה אינו במשמע. אלא ודאי במקומות אחרים קאמר, דלגבי דידהו היו עלגים. אבל לבני אתרייהו לא היו עלגים וזה ברור מאד.

לא לגמרי ברור מה סברתו של הרדב״ז, שכשכולם עלגים, מותר להם לקרוא. מה בכך שלגבי בני אתרייהו הם אינם עלגים? מסתבר, שהרדב״ז הבין, שכשם שמי שהוא דש בעירו אינו פסול לעלות לדוכן, במקום שכולם בעלי אותו מום, ממילא כולם הם בגדר של דשים בעירם, ושוב אין בעיה שיעלו לדוכן.

ואכן, המהרי״ט (חלק ב, אבן העזר סימן טז) דן באדם מסויים, שהיה עילג, אם הוא יכול לקרוא את חלקו בפרשת החליצה, כדי לחלוץ. וכתב, שכיוון שאנו מכירים אותו כמי שהוא משבש, שוב זוהי קריאתו. גם הט״ז (או״ח קכח, סק״ל), דן באנשי רוסיא, שרבים ביניהם מחליפים בין ש׳ לס׳ (כמו בנדון שאלתנו, אבל הפוך), וכתב שהם כמו דש בעירו, ורשאים לעלות לדוכן.

בפרי מגדים (קכח, משב״ז סק״ל) כתב, שההיתר של הט״ז תלוי בשני הטעמים שנזכרו לעיל. לפי הטעם ששינוי הקריאה הוא שינוי משמעות הברכה, גם אם הוא דש בעירו, סוף סוף, הוא משנה את משמעות הברכה. אבל לפי הטעם שזה גורם היסח דעת לאחרים, אפשר להבין מדוע כשדש בעירו, אין בעיית היסח הדעת.

ג. כשאין אחר כמותו

בתוספות (מגילה שם ד״ה כשאתה) דנו בשאלה, מדוע רבי התיר לרבי חייא לרדת לפני התיבה, כשהיתה תענית ציבור, כמבואר בגמרא בבבא מציעא (פה:). התשובה של התוספות היא, שרבי חייא היה יכול להתאמץ ולומר את האותיות כראוי, והוא אכן עשה זאת כשירד לפני התיבה באותה תענית ציבור. אבל במסכת בבא מציעא התוספות (פו. ד״ה אחתינהו) תירצו באופן אחר, שהדין שאין מורידים עילג הוא כשיש אפשרות להוריד אחר, אבל כשאין אחר, מורידים גם עילג, ובפרי חדש (או״ח נג, יב) תפס תירוץ זה כעיקר. אמנם, במשנ״ב (על שו״ע שם סקל״ח) הביא דעת הפר״ח, וכתב שבפני משה חלק עליו, והחמיר גם כשאין אפשרות להוריד אחר.

בפשטות, שיטתו של הפרי חדש מבוססת על הרדב״ז והמהרי״ט והט״ז. הם הבינו, שאין פסול מהותי בעצם שינוי הלשון. כי למרות ששינוי הלשון משנה את משמעות המילים, כמבואר בגמרא, והופך לשון ברכה ללשון קללה, כיוון שעבור אותו אדם, זוהי לשונו, אין כאן חסרון בעצם הדיבור[16]. אלא רק שלכתחילה אין להוציא את הרבים ידי חובה על ידי מי שהוא עילג[17]. ולכן, כשאין אחר, ניתן להוריד גם את העילג.

כדעתו של הפר״ח כותב גם במור וקציעה (או״ח נג), וכתב שמינו את רבי חייא משום ש״לא אשתכח דגמיר וחסיד כוותיה״. כך ברור שגם כוונת התוספות. כלומר, לא שלא היה שם מי

---

[16] ועיינו לשונו של ספר חסידים (סימן יח):

> אם יפלא בעיניך על אותן המגמגמין בלשון וקורין לחי״ת ה״א ולשי״ן סמ״ך ולקו״ף טי״ת ולרי״ש דלי״ת איך מתפללים או איך קוראים בתורה ואומרים דבר שבקדושה כשמגיעים לנפשנו חכתה לא נמצאו מחרפים ומגדפים אל תחמה על החפץ כי בוראינו אשר הוא בוחן לבות אינו שואל כי אם לב האדם אשר יהיה תמים עמו ואחרי שאינו יודע לדבר כענין מעלה עליו כאלו אומר יפה.

[17] ראו באור שמח (תפילה ח, יב) שכתב גם כן, שהחסרון לרדת לפני התיבה הוא משום כבוד הציבור. האור שמח בא להסביר את לשון הרמב״ם, שנראה ממנו, שלרב מותר למנות את תלמידו העילג (האור שמח מבין, שהרמב״ם למד זה מהדין של רבי שהוריד את רבי חייא לפני התיבה). והנימוק של האור שמח:

> ולכן ממנהו, ואין כאן משום כבוד צבור, כיון שהרב חפץ בו.

גם בשו״ת דברי מלכיאל (ג, קכד) כתב שהטעם שאין העילג יורד לפני התיבה הוא משום כבוד הציבור. שכתב ממש כדברינו, שאין חיסרון בעצם הלשון, אלא רק של כבוד הציבור.

אם כן, אפשר לדון בשאלה, מה הדין כשהציבור מוחל על כבודו, ומוכן לשליח ציבור עילג. לא נאריך במראי מקום בעניין, אבל בבאה״ל (קמג ס״ב ד״ה אין קורין בו) ציין למחלוקת אחרונים אם רשאים הציבור למחול על כבודם, ומקורו בדברי הב״י בסימן נג לגבי מי שלא נמלא זקנו, ועיין בב״ח בסימן נג שם.

שיהיה שליח ציבור כלל, אלא שלא היה מי שראוי כמותו. ועיין בשו״ת פרי השדה (חלק א סימן סה בסופו) שכתב גם כן, בהסתמך על הפר״ח הנ״ל, לתת למי שהוא כבד פה לרדת לפני התיבה ביארצייט שלו, כדי שלא לבייש אותו.

לכל הפוסקים האלו, נראה ברור, שניתן למנות עילג, לכל הפחות באופן חד פעמי, לעלות לדוכן, או לרדת לפני התיבה, כשיש חשש בושה, או במקום שאין אחר כמותו. ולכאורה, הוא הדין בנדון דידן, מאחר והנער כבר התחיל ללמוד, לומר לו כעת שהוא כבד פה ובשל כך אינו ראוי לקרוא בתורה, בוודאי יבייש אותו.

ד. עילג כקורא בתורה

בגמרא לא נזכר הדין של עילג בהקשר של קריאה בתורה, וגם השו״ע לא הביאו בהלכות קריאה בתורה, אלא רק בהלכות נשיאות כפים ושליח ציבור. אבל מדברי הפוסקים עולה, שבכל מקום שיש חובת קריאה, יש חובה לקרוא את הפסוקים כפי שהם, וממילא הדין של עילג שייך. כך במהרי״ט שהוזכר לעיל, שעוסק בדיני הקריאה של חליצה, וכך בפוסקים רבים שדנו בשאלה של קריאה בתורה למי שמדבר במבטא אשכנזי למי שמדברים במבטא ספרדי, ולהפך.

ואולי יש מקום לחלק. שבתפילה, היות שמעיקר הדין יוצאים בכל לשון, אין כל כך קפידא שיקרא בדקדוק, ורחמנא ליבא בעי. ואף שלכתחילה אין ממנים שליח ציבור עילג, אפשר לומר, כפי שכותבים התוספות, שזהו רק דין לכתחילה, וממילא בדליכא אחר, יכול לרדת. אבל ביחס לקריאת התורה, בפשטות, הקורא צריך להוציא את הרבים ידי חובת הקריאה, ושם חייבים לקרוא דווקא בלשון הקודש, ואם שינה באופן שמשנה את משמעות הלשון, גם יהיו חייבים להחזיר. ואם כן, מסתבר שיש להחמיר בדבר יותר.

אלא שמדברי הפוסקים נראה שאין כן. ראשית, ברכת כהנים גם היא נאמרת בלשון הקדש דווקא כמבואר בשו״ע (או״ח קכח, יד), ובכל זאת הפוסקים מקילים כשאין כהן אחר, או כשרגילים בעילגותו, כפי שציינתי לעיל.וכן לגבי חליצה, שעליה דיבר המהרי״ט, גם היא צריכה להיות בלשון הקודש, ובכל זאת, היא כשרה באדם עילג, בנסיבות מסויימות. ובדברי מלכיאל (ג, קכד) כתב שהיתרים אלו רלוונטיים גם לגבי קריאת התורה וקריאת מגילה.

וכעת מצאתי גם ביחס לקריאה בתורה, בשרידי אש (חלק א סימן ו) שדן בשאלה אם ניתן לתת לנער בר מצווה הקורא בהברה ספרדית, לקרוא אצל ציבור שקורא בהברה אשכנזית, וכתב שם (סוף אות ב), בהסתמך על דברי הפר״ח הנ״ל:

> ולפי זה אפשר לומר דבמקום מצוה כמו קריאת הבר - מצוה בתורה, שהיא מצוה גדולה משום חינוך הנער לתורה ולמצוות, שפיר מותר להרשות לו לקרוא בתורה, שזה כלל גדול: כל דבר שמותר בדיעבד, במקום מצוה מותר אף לכתחילה.

בהמשך דבריו, השרידי אש מתיר יותר בשופי. נביא חלק מלשונו (באות ד):

> בשו״ת ארץ טובה הנזכר הראה מקור לסברא, שרק נלעג לשון אסור להורידו, אבל מי שאינו נלעג לשון אלא שהתרגל לדבר ולבטא בהברה של אנשי חיפה מותר

להורידו לפני התיבה, מירושלמי ברכות פ״ב ה״ד. שם מובאת הברייתא: אין מעבירין לפני התיבה לא חייפנין ולא ביישנין... ומסיים בירושלמי שם שאם לשונו ערוך מותר. והרב בעל ארץ טובה מפרש, שאם לשונו ערוך, היינו שיכול לדבר ולבטא כהוגן ואינו נלעג לשון, אלא שהתרגל לבטא כדרך אנשי חיפה, מותר, אבל פירושו זה דחוק. ויותר נראה לפרש כפירושו של ספר חרדים, שאם אחד מאנשי חיפה יכול לבטא כהוגן מותר להורידו לפני התיבה ולא חיישינן שמא אתי לאחלופי ולהוריד גם אחד מאנשי חיפה שאינו יכול להוציא את האותיות כתיקונן.

וגם מהרמב״ם הלכות תפילה פט״ו ה״א משמע, שכבדי פה וכבדי לשון אינם נושאים כפיהם משום שאין דבריהם ניכרים לכל, ואם כן, אפילו אם אינו נלעג לשון, רק מדבר דברים שאינם ניכרים לכל, אסור.

מכל מקום נראה, שכל זה אינו בהברה ספרדית, שהיא ניכרת בפי המדברים בה וכבר הורגלו לשמוע הברה זו מפי אנשי ארץ ישראל והצעירים הלומדים בבתי ספר.

מדבריו ברור, שמה שכתב לעיל בתשובה, וציטטנו לעיל, שניתן להקל לבר המצווה משום שזה מצווה, ולכן ניתן להקל בדיעבד, הוא אפילו אם הברה ספרדית היתה נחשבת לעג לשון, כמו אצל כבדי הפה. וכן מבואר גם בדבריו באות ה׳ בהמשך. כך שנראה ברור, שגם אם היה מדובר בעילג ממש, היה מתיר על סמך הסברא שלגבי מצווה ניתן להקל בדיעבד.

על כן, כיוון שמדובר במקום מצווה, ובפרט כשיש חשש סביר שהנער יתבייש כשיאמרו לו שהוא עילג מכדי לקרוא, מסתבר שניתן להקל שיקרא בתורה.

עם זאת, פשוט שכל ההיתר הוא דרך דיעבד, ומשום שאי אפשר על ידי אחר. ולכן, אם עוד יש זמן עד היום שיכנס בעול מצוות, ואפשר לנסות לקחת את הנער לטיפול אצל קלינאית תקשורת, כך שתהיה אבחנה ברורה יותר בין האות ס׳ לאות ש׳ ימנית, יש לעשות זאת.

סימן יא - התקנת לוחות סולאריים על גג של בית כנסת

שאלה

אני עובד בחברה שמתקינה לוחות סולאריים לייצור חשמל על גגות. בעלי הגגות מקבלים תשלום, כאשר החשמל אינו משמש דווקא אותם, אלא מתחבר לרשת החשמל הארצית.
הרבה מוסדות ציבור מעוניינים להרוויח כסף מהתקנת לוחות סולאריים שכאלה על הגגות שלהם, ולאחרונה שקלנו להציע לבתי כנסת להתקין לוחות סולאריים כאלו אצלם. האם מותר לעשות את זה?

תשובה

לעניות דעתי, ניתן להקל ולהתקין את הקולטים האלו על גג בית הכנסת, ובפרט אם בית הכנסת משתמש באופן ישיר בחשמל המופק מהקולטים האלו.

נימוקים

א. מקור הדין

הדיון בשאלה זו מתחיל מדברי המרדכי (שבת רמז רכח):

> כתב רבינו מאיר: איני יודע איסור גמור להשתמש בעליה שעל גבי בית הכנסת. כמו שכתבתם, דאפילו גגין ועליות דעזרה לא נתקדשו. מיהו יש ליזהר מלהשתמש שם תשמיש (קבוע) של גנאי כגון לשכב שם מדאמרינן פרק קמא דשבת (שבת יא.): "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת סופה ליחרב, הני מילי בבתים אבל בקשקושי ואברורי לית לן בה" משום דלא משתמשי על גבן.
>
> ושמא דמי לעליות היכל שנתקדשו. דמקדש מעט שלנו יש לנהוג בו קדושה קצת מעין קדושת היכל, דעליות היכל נתקדשו כדאמרינן פרק כיצד צולין [פסחים דף פו א]. ואפילו עליות עזרה דלא נתקדשו כקדושת עזרה גופה, מכל מקום אין נוהגין בהן מנהג בזיון.

יסוד דברי המרדכי באבחנה המופיעה בסוגיית הגמרא בפסחים (פה: - פו.) שגגות בניינים בעזרה לא נתקדשו, אבל עליות ההיכל נתקדשו. אמנם, יש לציין, שיש הבדל בין העליות של ההיכל, ובין גג ההיכל ממש, וכפי שנעיר עוד לקמן.
המרדכי מוסיף, שיש מקום להסתפק, אם קדושת גגות בית הכנסת היא כשל גגות העזרה, שאינם קדושים, או כשל גגות ההיכל, שקדושים ממש, לדעתו.
דברי המרדכי הובאו בבית יוסף (או"ח קנא), ובדרכי משה (שם אות יב) הוסיף הסתייגות בשם מהר"י וייל:

> וכתב מהר"י וייל בפסקיו (שבסוף תשובותיו סי' נב) מי שיחד חדר לבית הכנסת אם מותר לישן ולשכב עליו והשבתי דשרי דאפילו למאן דאסר אינו אוסר אלא דוקא בית

הכנסת הבנוי מתחלה לכך דומיא דהיכל דמייתי מיניה ראיה במרדכי פרק קמא דשבת...

וכך נפסק בשו״ע (שם סעיף יב):

יש ליזהר מלהשתמש בעליה שעל גבי בית הכנסת תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם; ושאר תשמישים, יש להסתפק אם מותר להשתמש שם.

הגה: וכל זה דוקא בבית הכנסת קבוע, שנבנה מתחלה לכך, אבל בית שיחדו לאחר שנבנה לבית הכנסת., מותר לשכב עליו.

במור וקציעה (שם) חלק על המרדכי. ראשית, המור וקציעה מציין, שגם אם גגות לא נתקדשו בקדושת עזרה, יש להם קדושת הר הבית, ואסור להקל שם ראש. ושנית, הוא מקשה על דברי המרדכי ממשנה במגילה (כח.):

ועוד אמר רבי יהודה: בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו, ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גגו פירות...

לדעת המור וקציעה, כבר מהמשנה ברור, שיש קדושה גם בגג של בית כנסת, ומדוע חשב המרדכי להתיר?

עוד יש לציין, לדברי הירושלמי (על המשנה במגילה שם הלכה ג):

אמר רבי חייה בר בא: ר׳ יוחנן מיקל לנשייא דשטחין בגדיהון על אוירא דבי מדרשא.

ופירש בקרבן העדה:

מיקל לנשיא וכו׳. רבי יוחנן היה מקלל לנשים דמשטחי בגדיהן על גבי אויר בית המדרש, דאסור כי האי דתנן אין שוטחין על גגה פירות.

גם מדברי הירושלמי נראה, שאין להשתמש בגג של בית הכנסת לשימושי חול.

מאידך, כמה מהאחרונים[18] מציינים לתשובת הרמב״ם (פאר הדור קנז):

שאלה ויורנו בדבר בית עלייה שעל בית הכנסת ובו חנות, וחלק של הבית מעל ההיכל, שבו ספרי התורות המקודשים. המותר לדור בזה הבית ובזאת החנות ולעשות בה מלאכה וזולתי זה מן העסקים, אם לאו? יורנו הדרתו, מה חייבים (לעשות) בזה, ושכרו כפול.

התשובה חייב הדר בבית להשמר במקום שמעל ההיכל, לא יישן עליו ולא יעשה עליו מלאכה. אך מותר לו להתעסק בשאר הבית, כמו שירצה. וכתב משה.

מדברי הרמב״ם משמע, שרק מעל מקום ארון הקודש גופא אסור לשכב, ולא בשאר גג בית הכנסת. החיד״א (חיים שאל א, נו) כתב לתרץ את הרמב״ם מהקושיה מהמשנה במגילה:

ואולם חזינא להרמב״ם בתשובותיו הנדפסות מקרוב בספר פאר הדור סימן ע״ד בעליה שקרקעה גג בית הכנסת שהתיר לעשות דירה כרצונו שלא על גבי ההיכל אבל גבי ההיכל אסור לישן ולעשות מלאכתו, עיין שם. הרי בהדיא דפשיטא ליה להרמב״ם דבעליה שעל בית הכנסת כל שאינו על ההיכל מותר לשכב כאשר עין אדם ישר יחזה

[18] התשובה צוטטה בקיצור בשערי תשובה בשו״ע שם סקט״ז.

בדבריו. וזה דלא כמהר״ם שאסר בתשמיש גנאי לשכב, והוא מסתפק בשאר תשמיש אי דיינינן ליה כההיא דגגין ועליות לא נתקדשו או בעלית היכל.

ואפשר דאלו מהר״ם היה רואה תשובת הרמב״ם, היה חוזר בו ולא היה ספק בידו והוה שרי לשכב כל שאינו על גבי ההיכל. ונראה פשוט דאי מרן ז״ל עיניו יחזו תשובת הרמב״ם הנזכרת, היה קובע הלכה כמותו.

ואם נפשך לומר דלהרמב״ם תקשי משנת אין שוטחין על גגו פירות. ואמרו בירושלמי רבי יוחנן מקל לנשי דשטחי הבגדים מכובסים, וסתמא אמור אף שאינו על גבי ההיכל והוא נגד הרמב״ם?

זאת אשיב דיש לחלק דהיכא דליכא בנין על גבי בית הכנסת רק הוא גג בית הכנסת פשוט או נראה לעין כל וכל העם רואים והוא בזיון לבית הכנסת שהוא בפרהסיא. מה שאין כן אם על גג בית הכנסת בנו עליה אז שרי ולאו בזיון מיקרי שאינו בפרהסיא ובהכי מיירי הרמב״ם.

התירוץ של החיד״א הוא, שיש הבדל בין חדר על גבי גג בית הכנסת, שאינו ניכר, ובו יש להקל, ובין גג בית הכנסת, שהוא ניכר יותר, ולכן תשמיש חול שנעשה שם הוא פחות כבוד בית הכנסת. את התירוץ הזה כתב גם בביאור הלכה (שם ד״ה יש להסתפק):

יש להסתפק – דע, דכל זה, לענין להשתמש בתוך העליה שהוא חדר בפני עצמו, וגם לא מינכר לכל אבל להשתמש על גג בית הכנסת כגון לשטוח עליו בגדים לייבש או פירות במקום שהגגות שוות שהוא מקום גלוי לכל פשיטא דאסור ומשנה שלמה היא [מגילה כ״ח] דאפילו בחורבנו אין שוטחין על גגו פירות ולענין שטיחת בגדים מוזכר בירושלמי בהדיא לאיסור.

וגם בתשובת יביע אומר (חלק ו, אורח חיים סימן כו) תפס חילוק זה לעיקר.

ב. היחס בין גג בית הכנסת לגג ההיכל

אמנם, כמה מהאחרונים[19] מקשים על החילוק של החיד״א והביאור הלכה, מתוספות במסכת שבועות (יז: ד״ה וטמא) שכתב, שאף שעליות ההיכל נתקדשו, גג ההיכל לא נתקדש.

בשבט הלוי (חלק ו סימן יח) כתב:

ובאמת היה נראה דשטיחת פירות אסור גם בעליות דאין האיסור מצד הרואים ומשום שניכר, אלא דהמלאכה הוי גנאי גמור כיון דמשתמש בכל בית הכנסת למלאכתו, ולא גרע מאין מפשילין בתוכה חבלים דתנן התם דאסור אף בתוכה באין רואים, וממילא אסור גם בעליה דנקרא תשמיש בזיון... ושוב ראיתי בציון ירושלים בירושלמי שם דכתב דשטיחת פירות נקרא בזיון גדול.

כלומר, לדעתו אכן אין הבדל בין גג לעליה, ומה שאסרו שטיחת פירות, הוא דין מיוחד, משום ששטיחת פירות נחשבת בזיון גדול, משום שהיא 'תופסת' את רוב שטח הגג. אמנם, למעשה,

[19] כן הקשה המהרי״ט (שו״ת חלק ב, יורה דעה סימן ד), ואחריו בדורנו הגרש״ז (מנחת שלמה א, צא אות יד; תניינא קלח) ובשבט הלוי (ו, יח; ט, כח)

בתשובה אחרת (חלק ט סימן כח) כותב השבט הלוי, שכל שמדובר בתשמיש קבוע, אין להתיר להשתמש בו גם על גג בית הכנסת, ולכן הוא אוסר להתקין אנטנה סלולרית על גג בית הכנסת.

במנחת שלמה (תניינא, סימן קלח) כתב (עפ"י שו"ת מהרי"ט יו"ד ד), שכאשר בנו את המקדש, מראש תכננו לבנות עם עליות כך שיהיה הכל מאה ועשרים אמות, ולכן קדושתו תפסה עד מאה ועשרים אמה, ומה שמעל הגג כבר אינו בקדושה. וממילא, אם בונים מבנה לבית הכנסת, ותכננו אותו לגובה מסויים, עד לשם תופסת הקדושה. ואם יבנו אחר כך עליות על גבי המבנה, או אם ירצו להשתמש בגג, אין בכך קדושה. ולגבי דבריו של המרדכי, מעמיד אותם במקרה מסויים:

> ורק לענין זה יתכן דאפשר להשוות דין בית הכנסת לקדושת ההיכל, כגון שבנו בתחילה בית הכנסת בשיעור גובה של עשרים אמה, וחזרו אחר כך למעט את האויר שבפנים, ובנו בו עליה כעין זה שעושים עזרת נשים באמצע בית הכנסת (הנקרא גאלעריע), דבכי האי גוונא אפשר דשפיר יש על זה קדושת בית הכנסת דחמיר טפי מעזרת נשים. כיון דכל מה שבתוך שיעור הגובה שהוקדש תחילה לבית הכנסת, הרי זה שפיר דומה לעליות דהיכל.

ואם כן, במקרה של בית כנסת בנוי, שרוצים לבנות על גביו לוחות סולאריים כבנדון דידן, לא יהיה בזה איסור.

אמנם, במנחת יצחק (ב, מח אות ו) כתב כסברת המנחת שלמה, אבל להיפוך:

> ומה שכתב דבית הכנסת אינו תופס אוירו, היינו היכא דבתחילה נבנה כך, אבל אם בתחילה נבנה בלא עליה, שפיר יש לומר, דאוירו נתקדש, ואחר כך לא פקע קדושה הקודמת...

ג. תשמיש להנאת בית הכנסת

בפוסקי זמננו, מופיע נספח נוסף של דיון זה, בהקשר של אנטנות לקליטת שידורי לוויין, שנועדו לאפשר להקרין בבית הכנסת שיעורי תורה המשודרים ממקום אחר.

בהקשר זה, יש פוסקים שכותבים, שאף אם יש לאסור להשתמש בגג לתשמישי חולין, כאן מדובר בדבר שעניינו לשרת את הקודש, כדי להרבות לימוד תורה, ולכן בנדון זה, פשיטא שיש להקל. כך למשל כתב בשו"ת חבל נחלתו ב, ד או הרב אלחנן פרינץ (שו"ת אבני דרך ג, סו) ועוד.

אם בית הכנסת משתמש ישירות בחשמל המופק מן הקולטים, נראה שגם סברה זו שייכת. ואפילו אם בית הכנסת אינו משתמש ישירות בחשמל, והחשמל רק נמכר לחברת החשמל, שאז אין זה דומה להיתר שהזכרנו לעיל, עדיין יש מקום לדון, מה יהיה אם הקולטים מותקנים, כדי שבית הכנסת יפיק מהם רווחים. ואכן, בחשוקי חמד (זבחים עה.) דן בשאלה זו גם כן, אם ניתן להתקין דבר שאין בו הנאה ישירה לבית הכנסת, אבל הרווחים ממנו הולכים לבית הכנסת. נדון שאלתו הוא ממש נדון שאלתנו, התקנת קולטי שמש, שעיקר תשמישם הוא

למכירת החשמל לחברת החשמל, אבל החשמל המופק משרת גם את הצרכים הישירים של בית הכנסת. והוא נוטה להקל גם בהסתמך רק על הנימוק, שהקולטים מותקנים כדי להרוויח כסף לטובת הישיבה.

ד. בין תשמיש להנחה

הערה נוספת שיש להזכיר בנדון דידן היא דעתו של הרב יצחק יוסף (ילקוט יוסף הלכות שבת סימן רמו "לפני עיוור" ומסייע בידי עוברי עבירה סעיף כב) שכתב שהנחת אנטנות על גבי בית כנסת אינה 'תשמיש' בבית הכנסת, שכן היא פעולה חד פעמית. ולכן גם אם מחמירים בתשמישים שונים כשטיחת פירות וכדומה, יש להקל בהנחת אנטנה חד פעמית, והוא הדין ללוחות הסולאריים בנדון דידן. וכעין דברים אלו כותב בקיצור נמרץ גם בחבל נחלתו (שם).

נמצא, שלפי דעתו של הגרש"ז אין קדושה בגג בית הכנסת, אם בית הכנסת נבנה מראש מתוך מחשבה שיבנו עד גובה מסויים. ואף שדעת שבט הלוי שיש קדושה גם בגג בית הכנסת, וכך נראית גם דעת המנחת יצחק, כאן יש עוד שני שיקולים: הראשון, שמדובר בתשמיש לטובת בית הכנסת, והשני, שאולי הנחה על הגג לא נחשבת תשמיש, וכפי שכתבו הילקוט יוסף וחבל נחלתו, וניתן להקל כדבריהם.

סימן יב - ברכה על טורטיה

שאלה

מה מברכים על טורטיה? השאלה היא על טורטיה העשויה מקמח חיטה, ולא מקמח תירס. להבהרה: הטורטיה עשויה בדרך של בלילה עבה.

תשובה

בהעדר מידע טוב יותר לגבי דרכי האכילה הנהוגות של הטורטיה, יש לנהוג בטורטיה כדין לחם גמור. לברך המוציא וברכת המזון.

נימוקים

א. האם הטורטיה היא פת מבושלת

השולחן ערוך (אורח חיים קסח, יג) כותב שפת שבישלו או טיגנו אותה, אפילו אם בלילתה עבה, מברכים עליה מזונות. אולם, הטורטיה אינה מטוגנת בשמן עמוק, אלא רק בשמן דק כדי שלא תישרף, ועל כך אומר המשנ"ב (שם סקס"ח), שזה לא נקרא טיגון אלא אפיה, ומצד זה, אין לברך עליה מזונות.

ב. האם הטורטיה היא פת הבאה בכיסנין מחמת המילוי

הטורטיה נאכלת בדרך כלל עם מילוי. לא מדובר רק בממרח, אלא במשהו שדומה יותר לדברים ששמים בתוך פיתה. על כן יש לומר שהיא פת הבאה בכיסנין לפירוש הטור ודעימיה, והיא הדעה הראשונה שהביא השולחן ערוך (שם) בסעיף ז.

אלא שהמילוי שעליו מדבר הטור הוא מילוי בדברים מתוקים: סוכר, שקדים ואגוזים. אלו דברים שבדרך כלל אינם באים להשביע, ולכן יש לומר שפת הממולאת באופן כזה אינה בגדר פת. אולם, אם היא ממולאת בבשר וכדומה, שמא יש לומר שהיא נחשבת כפת. בשאלה זו נחלקו הפוסקים. הט״ז (סק״ו) כותב שאין חילוק במילוי, ולעולם דינה כפת הבאה בכיסנין, וכן פסק ערוך השולחן (סעיף נ).

אבל המגן אברהם (סקמ״ד) כותב שפשטידה הממולאת בבשר מברכים עליה המוציא, משום שאין זה פת הבאה בכיסנין, שהרי היא ממולאת בדברים שאוכלים אותם בעיקר הסעודה, וכן היא הכרעת המשנ״ב (סקצ״ד).

עם זאת, הפוסקים מציינים שפת הבאה בכיסנין מחמת המילוי, היינו ששמו בה את המילוי קודם שנאפתה. אבל אם שמים את המילוי לאחר האפיה, אין זו פת הבאה בכיסנין. כך עולה מדברי שו״ע הרב (סעיף ט), וכן כתב בפסקי תשובות (אות ט) וב׳וזאת הברכה׳ (פרק ג, לגבי ׳ממולא׳).

ג. האם הטורטיה היא פת הבאה בכיסנין מחמת שאין לה צורת פת

השולחן ערוך (שם סעיף ז) נקט שלוש דרכים בהסבר פת הבאה בכיסנין:

הדרך הראשונה היא דרכו של הטור שהזכרנו לעיל, לגבי פת ממולאת.

הדרך השניה היא שיטת הרמב״ם, שפת הבאה בכיסנין היינו שמעורב בעיסה עצמה דבש או שמן בכמות משמעותית.

והדרך השלישית היא שיטת רב האי גאון, שהכוונה היא לפת יבשה שכוססים אותה.

אולם, ישנן כמה דוגמאות בגמרא ובהלכה לדברים שאינם עונים לאף אחד מהקריטריונים של פת הבאה בכיסנין, ובכל זאת אין זה לחם, ואפילו כשקבע סעודה אינו מברך עליהם המוציא, למרות שהם אפויים. למשל נהמא דהנדקא הנזכר בסעיף טז. הרי שלא תמיד האפיה כלחם עושה את הבצק ללחם, ויש חשיבות גם לשאלה אם צורתו כלחם.

בבית יוסף דן בשיטת הרמב״ם לגבי פת הבאה בכיסנין, דהיינו שאופים בבצק תבלינים. וכתב שם, שמסתבר שלדעת הרמב״ם אפילו אם יש רק מעט תבלין בבצק, שוב אין זה בגדר פת, אלא פת הבאה בכיסנין. ונימוקו:

> תדע דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן (חלה פ״ב מ״ב) דחייבת בחלה ואפילו הכי אינו מברך עליה המוציא כל שלא קבע עליה. הילכך על כרחך לומר דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא **אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו** דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין **כיון שאין דרך**

בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו

מבואר מדבריו, שגדר לחם החייב בברכת המוציא אינו רק גדר לחם המהותי, אלא צריך שהדרך לקבוע סעודה עליו.

בהמשך לדברים אלו כותב בפניני הלכה (ברכות פרק ו סעיף ו):

> הכלל הוא, שכל שרגילים לקבוע עליו סעודה דינו כלחם, ולעומת זאת, כל שרגילים לאוכלו בין הארוחות, למתיקה או להרגעה מסוימת של הרעב, דינו כמאפה מזונות. לפי זה דין חלה מתוקה ולחמניות מתוקות כלחם, שכן רגילים לאוכלן בסעודות, ואין רגילים להגישן לטעימה בין הארוחות. וכן נוהגים לאוכלן עם סלטים שונים, או שעושים מהם כריך עם גבינה או טונה, הרי שנוהגים בהן כלחם. ולכן, גם כאשר אוכלים מהן מעט, צריכים לברך עליהן 'המוציא' וברכת המזון. ובלשוננו, כל שקוראים לו לחם או חלה או לחמניה – רגילים לקבוע עליו סעודה. ולעומת זאת, אם קוראים למאפה 'עוגה' – אין רגילים לקבוע עליו סעודה.

על פי דברים אלו, כל המדדים שציינו לעיל, הם מדדים אפשריים לכך שלחם מסויים אינו משמש כלחם אלא לתענוג בעלמא, אבל אלו אינם מדדים מחייבים.

שיקול זה אינו רק שיקול כדי להפוך לחם לפת הבאה בכיסנין, אלא גם להפך. כפי שכתב המשנ"ב לגבי הפשטידה הממולאת בבשר (סקצ"ד):

> ולא דמי לפת הבאה בכיסנין (דפירושו פת הממולא בפירות ובתבלין המבואר בס"ז) דלא מברך עלייהו המוציא בדלא קבע סעודה עלייהו. דשאני התם, דאין עשויין אלא לקינוח סעודה ולמתיקה. מה שאין כן פשטיד"א שממולא בבשר, דרך לאכלם לרעבון וכדי לשבוע והוי כמו שאר פת ובשר כשאוכל כאחד.

לפי זה יש לשאול, מה מעמדה של הטורטיה. ממה שהבנתי, היא משמשת בעיקר כחלק מהאוכל העיקרי שבסעודה, ועל כן גם מצד סברא זו יש להחשיבה כלחם, ולא כפת הבאה בכיסנין.

עניין זה לא נתברר כל צרכו, ולמרות שהתעניינתי, לא הגעתי למסקנות ברורות בשאלה אם משתמשים בטורטיה בעיקר לאכילה לתענוג או כמרכז האכילה ממש. אם השימוש אינו מוגדר, לענ"ד יש לחזור ולהתבסס על ההגדרות של השולחן ערוך לפת הבאה בכיסנין. וכיוון שהטורטיה אינה עומדת באף אחת מההגדרות, נמצא שיש לדון אותה כלחם, ולברך עליה המוציא וברכת המזון.

סימן יג - ברכת שעשה לי נס לניצול מהשואה

שאלה

אדם שהוחבא בשואה על ידי משפחה, שאירחה בביתה חיילים וקצינים נאציים רבים, ואילו היו מגלים אותו היו מן הסתם הורגים אותו - האם כשהוא רואה את אותו מקום צריך לברך 'שעשה לי נס'?

תשובה

הוא רשאי לברך 'שעשה לי נס'. ובניו, כשיבואו לשם, יברכו 'שעשה נס לאבי במקום הזה'.

נימוקים

במסכת ברכות (נד.) נאמר:

> **משנה:** הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.
>
> **גמרא:** מנא הני מילי? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו' ". אניסא דרבים מברכינן, אניסא דיחיד לא מברכינן?! והא ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא, נפל עליה אריא, אתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה. אתא לקמיה דרבא, ואמר ליה, כל אימת דמטית להתם, בריך ברוך שעשה לי נס במקום הזה... אמרי, אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי, אניסא דיחיד, איהו חייב לברוכי.

כלומר, ברכת שעשה לי נס נאמרת, כאשר אדם ניצול מסכנה.

וכתב האבודרהם (ברכת הראיה ההודאה והשבח):

> כתב ה"ר אשר מלוניל: הא דמברכין בין אניסא דרבים בין אניסא דיחיד, דוקא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם או מדרך התולדה. כגון מעברות הים ומעברות הירדן והדומה להם, וכמר בריה דראבנא דאיתרחיש ליה ניסא ונפק ליה עינא דמיא בפקתא דערבות. אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה, אינו חייב לברך שעשה לי נס במקום הזה.

כלומר, לדעתו, ברכת שעשה לי נס נתקנה רק על נס שחורג מדרך הטבע.

לעומת זאת, מדברי הריב"ש נראה, שמברכים ברכת שעשה לי נס גם בנס שאינו חורג מדרך הטבע. הריב"ש (שו"ת סימן שלז) דן בשאלה, האם ברכת הגומל היא דווקא בארבעה הצריכים להודות, או בכל מי שניצול מסכנה. ועל כך כותב הריב"ש:

> עוד שאלת: הא דאמרינן בפרק הרואה, ארבעה צריכין להודות, בסמך פסוקי המזמור. מי נימא אלו דוקא, דהא אקרא סמכי, ואם כן, אפילו נפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, וכיוצא בנסים כאלו, אינו חייב לברך, או נימא דכל שכן הוא?
>
> תשובה: נראה שצריך לברך. שהרי הולכי מדברות, שצריכין להודות, זהו מפני סכנת אריא וגנבי המצוים בדרכים. ואם כן, כשעמד עליו אריה לטורפו, אפילו בעיר, אם גנבים באו לו אם שודדי לילה, וניצל מהם, וכיוצא בנסים אלו, כל שכן שצריך

להודות. ולא הוזכרו הארבעה בכתוב, אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים... וכל שכן הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה. שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך כשיעבור עוד במקום ההוא, ברוך שעשה לי נס במקום הזה... וכל שכן, שמיד שניצל צריך הוא להודות, כדרך הארבעה שצריכין להודות, ולא שיפטר מברכת ההודאה בברכת שעשה לי נס, שחייבוהו לברך כשישוב לעבור במקום ההוא, ואולי לא יעבור שם לעולם ולא יברך אותה ברכה. אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מכל מקום.

לפי הריב״ש, כל מי שניצול מסכנה מברך ברכת הגומל. אם כן, מה ההבדל בין ברכת הגומל ובין ברכת שעשה לי נס? תשובתו של הריב״ש היא, שברכת שעשה לי נס היא ברכת הראייה ולא ברכת ההודאה. לכן, מי שניצול מסכנה, כשניצול מברך הגומל, לדעת הריב״ש. ואם ישוב לאותו המקום, יברך ברכת שעשה לי נס.

מדברי הריב״ש נראה, שבכל הארבעה הצריכים להודות כשיעברו באותו מקום שבו ניצולו, צריכים לברך ׳שעשה לי נס׳, אף שמדובר בסכנה והצלה בדרך הטבע. ואם כן, הגומל מברכים גם על הצלה מסכנה בדרך הטבע.

בשולחן ערוך (אורח חיים ריח, ט) פסק:

יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם. אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, אינו חייב לברך. ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות.

אם כן, השולחן ערוך כתב שטוב לחשוש לדעת האבודרהם, שאין לברך בשם ומלכות, אלא כשהנס חורג מגדר הטבע.

לאור זאת, יש מקום לשאול מדוע מברכים בחנוכה ופורים ׳שעשה ניסים לאבותינו׳. הלא הנס שם לא היה נס החורג מגדר הטבע? האבודרהם מתייחס לשאלה זו:

ואם תאמר, והרי פורים שהיה נס כמנהג העולם ומברכינן שעשה נסים?

ויש לומר, התם נמי יצא ממנהג העולם מפני שני דברים. האחד, שבטל כתב המלך והוא הפך דת פרס ומדי. והשני, שהרג קרוב לשמונים אלף מאומתו בעבור אהבת אשה אחת ואין זה מנהג העולם וטבעו.

ובחנוכה לאו משום מעשה דיהודית מברכין שעשה נסים, אלא משום פך השמן, שהיה חתום בחותמו של כהן גדול ולא היה להדליק אלא יום אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו ח׳ ימים, שהיה כמעשה אליהו ואלישע.

מבואר מדברי האבודרהם, שגם נס פורים היה נס החורג מגדר הטבע. לא מחמת שההצלה היתה בדרך שנראית חורגת מהטבע, אלא עצם העובדה שהיתה הצלה, היא כשלעצמה חריגה מגדר הטבע.

בנשמת אדם (חלק א כלל סה) כתב, שכל שהסכנה היתה ודאית, כך שעצם ההצלה היא נס, אף שההצלה אינה בדרך נס אלא נראית כדרך הטבע, עצם העובדה שהיתה הצלה היא נס. והוכיח זאת מדברי הגמרא דלעיל:

> הרי אמרינן ריש הרואה, ההוא גברא דהוה אזיל נפל עליה אריה, אתעביד ליה ניסא ואיתצל. אמר ליה רבא, כי מטית להתם אמור ברוך שעשה לי נס כו׳. והרי שם לא נזכר כלל דהצלה היה בדרך נס כרבינא, רק שניצול, ואפילו הכי אמר רבא שיברך ?... וצריך לומר דכוונת רבי אברהם מלוניל (-האבודרהם), דוקא היכא דהצלה הוא בדרך הטבע שלא ימות, כגון גנבים שאינו בטבע שיהרגו אותו, דממה נפשך - אם ימצאו אצלו מעות לא יהרגו אותו, ואם לא ימצאו ולמה יהרגו חנם. אבל בסכנת מיתה שהוא כפסע בינו לבין המות, כגון שנפל עליו ממש חומה והיה מונח תחתיו שהוא נס גדול שלא נהרג מנפילתה, וגם אם לא יבואו בני אדם תיכף להציל יכול למות שם מן הדחק, או בנפילת אריה ושור דהמיתה הוא בטבע, ואם כן בודאי ההצלה ממיתה הוא בדרך נס והשגחה פרטיות, בודאי לכולי עלמא מברך.
>
> ולכן צויתי לבתי שנפלה עליה החומה שבכל זמן שלא תראה אותו מקום ל׳ יום, כשתבא לשם תברך שעשה לי נס בשם ומלכות, וכן כל יוצאי יריכה בניה ובנותיה יברכו שעשה נס לאמנו במקום הזה, ובני בנים יברכו שעשה נס לאבותי או לאבותינו אם יהיו רבים. ולשאר בני ביתי אף שכלם היו בסכנה ועמדו שם סמוך לנפילת החומה וכלם נפצעו קצת, כיון שלא היו בסכנת מיתה ממש לא יברכו ברכה זו, וברוך ה׳ אשר הציל אותנו.

וכן מסיק בפסקי תשובות (אות י) באופן הב׳:

> מי שהיה במצב של סכנה ודאית, דהיינו שעל פי דרך הטבע אדם הנמצא במצב כזה או במקום אסון כזה, אחת דתו למות, ובחמלת ה׳ עליו יצא משם בחיים.

ושם בהערה 60:

> ודרך הטבע נמדד בזה על פי דעת בני אדם, שכל השומע מהמקרה מודה שאצבע אלהים יש כאן שלא נהרג האיש ההוא.

לגבי הניצולים ממחנות השמדה, כתב בשו״ת בצל החכמה (חלק ה סימן סב):

> ה) גם עצם הדבר שאחר עינויים וסבל כה רב משך זמן הרבה נשארו הם בחיים, אינו בגדר מנהגו של עולם. כאשר ידוע שבאמת מכל עצורי מחנות אלה לא נשארו בחיים יותר מעשרה אחוזים, ותשעים אחוז לא עמד בעינויים של רעב וצמאון מכות איומות ועבודת פרך. ואם כן, בודאי כי אלה שנשרדו בחיים, לא ניצלו רק בדרך נס שלא כמנהגו של עולם, וממילא כי עליהם לברך על ראיית מקום נס זה בשם ומלכות כמבואר.
>
> ו) יתר על כך, עיין בספר מור וקציעה (סימן ריח) שדעתו כי גם בדין השו״ע בגנבים באו עליו, ההצלה מידיהם ודאי נס גמור הוא. שכל המועדים להזיק, ושכיחא הזיקא, וניצל מהם, הרי זה יוצא ממנהגו של עולם עיין שם. ועיין בספר בית הבחירה לרבינו

המאירי (ברכות נ״ד. ד״ה נסים אלו) שכתב: יש אומרים דוקא בנס גדול היוצא מגדרו של עולם מברך עליו אבל נס קטן כגון שבאו לו גנבים או גדודי חיה ולסטים אין מברך עליו. ולדעתי, כל נס העשוי ליחיד מברך עליו. שכל נס אצל יחיד גדול הוא. אבל נס של רבים אין מברכין עליו אלא כשהוא נס גדול. ומכל מקום, כל שנתקרבו למקרה גדול וניצל הימנו אף על פי שאין בו מופת מברכין עליו עכ״ל.

ולדעתם בנדון דידן, בודאי שצריכים נצולי מחנות ההשמדה כל פעם שיראו המחנה שהיו עצורים בה מל׳ יום לל׳ יום, לברך ברוך אתה... שעשה לי נס במקום הזה. ואם כי אין לנטות מדברי השו״ע, מכל מקום, כאמור בנדון דידן גם לדעת השו״ע שפיר יש לברך בשם ומלכות.

ז) ונראה לעניות דעתי, כי גם אותם יחידים שהצליחו בעזרת השם להסתדר במחנות ההם וסבלו פחות מיתר אחיהם האומללים, עם כל זה גם הם חייבים לברך בשם ומלכות, כי גם הם היו שם תמיד בחזקת סכנת נפשות. שהרי גזירתם להשמיד על הכלל כולו יצא, ובדרך הטבע לא היה שום אפשרות להנצל, ואף אחד לא ניצל רק בהשגחת ה׳ עליו לטובה חוץ מדרך הטבע.

אם כן, לניצולים ממחנות ההשמדה בוודאי שהיה זה בגדר נס, וחייבים לברך.

ואמנם, בשו״ת חבל נחלתו (כרך יג סימן ח) לא הסכים למסקנה זו, וסובר שכל שההצלה עצמה לא היתה בדרך ניסית ממש, אינו מברך שעשה לי נס, אבל כאמור, מדברי הפוסקים לא נראה כן.

ובסוף התשובה בחבל נחלתו שם הביא את השגת הרב יעקב אריאל על דבריו:

לעניות דעתי, על הניצול לברך בשם ובמלכות. גם הצלתו הייתה נסית. אדם שעבר מוראות נוראים ואיומים במחנות בהם רבבות רבות מתו מרעב ומגפות, ועל כל דבר קל שבקלים הושלכו לכבשנים, והיו חייו תלויים לו מנגד בכל עת ובכל שעה, ולא שרדו אלא הוא ובודדים כמותו, כשעורם על עצמותיהם ולו הייתה הצלה מתמהמהת גם הם לא היו שורדים, אין לך נס גדול מזה.

על פי התיאור שלך, גם במקרה הנדון בשאלה אותו אדם היה בסכנה עצומה, ורבים אחרים במצב זה התגלו, ובוודאי שלא זכו רבים שמשפחה תחביא אותם, יכול לברך ׳שעשה לי נס׳ בשם ומלכות.

סימן יד – ברכת שהחיינו על פתיל תכלת חדש בבגד ישן

שאלה

יש לי טלית ישנה, והחלטתי להטיל בה תכלת. האם אני יכול לברך שהחיינו?

תשובה

אם אתה שמח בתכלת, אפשר לברך שהחיינו.

נימוקים

אפילו אם זה הבגד הראשון שאתה הולך בו עם תכלת, עצם ההתחלה לקיים מצווה אינה מאפשרת לך לברך שהחיינו, שכן אנו איננו מברכים שהחיינו על קיום מצווה, אלא אם כן מדובר במצווה הבאה מזמן לזמן. עם זאת, יש לדון בעצם החידוש בבגד.

הלבוש (אורח חיים סימן כב) דן בשאלה אם יש לברך שהחיינו על בגד שהטילו בו ציצית. וזו לשונו:

> העושה ציצית בטלית ישן שיש לו, אף על גב שלא היו בו ציצית כבר מעולם, אין צריך לברך שהחיינו, דהא עשיית ציצית לא קביע ליה זמן, וכל שאינו תלוי בזמן שבא מזמן לזמן אינו מברך עליו שהחיינו. שאין שייך לומר שהחיינו לזמן הזה, שאין תלוי בו. ומשום שמחה נמי ליכא, שאין שמחה בציצית לבדן בלא טלית, והרי הטלית הוא ישן.

והביאו המשנ"ב (כב, סק"ב).

אמנם, יש לתהות על נימוקו של הלבוש, שכתב ש"אין שמחה בציצית לבדה בלא טלית, והטלית הוא ישן". הלא המשנ"ב (רכג, סקי"ב) כותב, שמי שנפל ביתו ובנה בית חדש, והוסיף בו אפילו דימוס אחד, מברך שהחיינו. ועל פי דברי המשנ"ב כתבו הפוסקים (ראה פסקי תשובות שם אות ד), שמי ששיפץ את דירתו באופן משמעותי, צריך לברך שהחיינו, אף שהבית מצד עצמו ישן. אם כן, לכאורה תוספת של הציצית על בגד החייב בארבע כנפות היא תוספת משמעותית, אף שהבגד ישן, ומחייבת ברכת שהחיינו.

נראה שהלבוש סובר שהציציות מצד עצמן אינן משמחות, כיוון שהן לא משמעותיות כל כך. ולכן תלייתן בבגד אינה משמעותית כדי ליצור ברכת שהחיינו. אבל כאשר מדובר בפתיל תכלת, שהוא יקר מאוד, בדרך כלל, יותר מכדי שוויו של הבגד כולו, וברור שעבור מי שמתחיל ללכת עם תכלת, הבגד בעצם טפל לפתיל התכלת שעליו, הרי שיש כאן שינוי משמעותי מאוד בבגד, ויש לברך עליו שהחיינו.

ואף שהשמחה היא מחמת שיש לו מצווה, ומצוות לאו להנות ניתנו, הרי זה דומה למה שכתב המשנ"ב (רכג, סקי"ג) בשם החיי אדם, שאם אדם היה מחפש לקנות ספר קודש מסויים, ואכן מצא וקנה אותו, רשאי לברך שהחיינו.

סימן טו - ברכת הטוב והמיטיב על תכנית המאה

שאלה

האם יש לברך ברכת הטוב והמיטיב על תכנית המאה של נשיא ארה״ב? האם כשיחילו בפועל את הריבונות בשטחים נוספים של ארץ ישראל יש לברך הטוב והמיטיב?

תשובה

לאחר החלת הריבונות, מי שהוא תושב באותם יישובים שהופכים להיות חלק ממדינת ישראל וממילא יהיה זכאי לכל מיני הטבות חוקיות, יכול לברך הטוב והמיטיב. אבל מי שאינו תושב באותם יישובים, אינו מברך הטוב והמיטיב.

כמובן, גם מי שאינו מברך הטוב והמיטיב, יהיה צריך להודות לקב״ה על ההתקדמות בריבונות שלנו על ארץ ישראל, כאשר תחיל ממשלת ישראל את הריבונות הזו, במהרה בימינו.

נימוקים

א. סוגיית הגמרא בברכות על ברכת הטוב והמיטיב וברכת הגשמים

המשנה בברכות (נד.) אומרת:

> על הגשמים ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב. על בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת.
>
> בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. מברך על הרעה מעין על הטובה, ועל הטובה מעין על הרעה.

הגמרא (נט:) דנה בשאלה, מה מברכים על ירידת גשמים:

> ועל הגשמים הטוב והמטיב מברך? והאמר רבי אבהו ואמרי לה במתניתא תנא, מאימתי מברכין על הגשמים, משיצא חתן לקראת כלה. מאי מברכין? אמר רב יהודה, מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו...

הגמרא שואלת, מתי מברכים על הגשמים הטוב והמיטיב, ומתי מברכים ׳מודים אנחנו לך׳? ועונה:

> לא קשיא, הא דשמע משמע, הא דחזא מחזי.

התשובה הראשונה של הגמרא היא שברכת הטוב והמיטיב אפשר לברך כשרק שמע על ירידת הגשמים, אף שלא ראה בעיניו. אלא שעל כך מקשה הגמרא:

> דשמע משמע היינו בשורות טובות. ותנן על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב.

כלומר, הגמרא שואלת, מדוע יש צורך לתת קטגוריה עצמאית לברכת הגשמים, אם ממילא מדובר בבשורה טובה. ולכן הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

> אלא, אידי ואידי דחזי מחזי. ולא קשיא, הא דאית ליה ארעא, הא דלית ליה ארעא.
>
> אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך? והא תניא בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה, שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב?!

לא קשיא, הא דאית ליה שותפות, הא דלית ליה שותפות.

בתירוץ השני, הגמרא אומרת, שאדם שיש לו קרקע, מברך הטוב והמיטיב. וברכת 'מודים אנחנו לך' נתקנה רק למי שאין לו קרקע.

התירוץ השני נפתח במילים 'אידי ואידי בדחזי', כלומר כשרואה בעצמו. כלומר, גם ברכת "מודים אנחנו לך" וגם ברכת הטוב והמיטיב, הן כאשר ראה את הגשמים. האם זה אומר שברכת הגשמים או ברכת הטוב והמיטיב הן ברכות הראיה בדווקא? כלומר, שמי שרק שמע על כך שהגשמים יורדים, ולא ראה דבר, אינו מברך כלל?

הרשב"א במקום כותב:

> אלא אידי ואידי דחזי מיחזי - אפשר לומר דמכל מקום, היכי דשמע ולא חזא מברך הטוב והמטיב כפירוקא קמא, וכדתנן על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב. דהשתא אתי לתרוצא בתירוצא אחרינא היינו משום דאלו מתניתין בשמע משמע פשיטא דהטוב והמטיב מברך וכבר תנינן לה בכלל בשורות טובות, דאלמא מילתא פשיטא היא דבשמע משמע מברך הטוב והמטיב. אבל לפירוקא בתרא, דאמרינן הא דאיכא אחרינא בהדיה הא דלית להו אחריני בהדיה הוא דמחדית, דאפילו אבשורות טובות לא מברך הטוב והמטיב אלא בדאיכא שותפא בהדיה.

הרשב"א אומר, שהתירוץ השני מסכים עם התירוץ הראשון, שגם מי שרק שמע על ירידת הגשמים מברך. כל שבא התירוץ השני להוסיף, הוא שיש צורך גם שיהיה אחר שותף עמו.

מה נחשב 'יש לו שותפות'?

הרי"ף (מג:) והרמב"ם (ברכות י, ה) כותבים, שרק אם יש למברך שותפות בקרקע שלו עם מישהו אחר, מברך הטוב והמיטיב על ירידת הגשמים. אבל הרא"ש (סימן טו) כותב, שאין צורך שיהיו למי שמברך שותפים בקרקע שלו, כדי לברך הטוב והמיטיב, אלא כל עוד יש לו קרקע מברך הטוב והמיטיב, שהרי כשם שהגשמים יורדים על השדה שלו, הם יורדים על השדות של שכניו. השותפות היא מעצם העובדה שכמה בעלי קרקעות נהנים מהגשם. רק כשאדם קונה בית חדש וכדומה, הוא צריך שיהיו אנשים שנהנים איתו, ולכן צריכים שיהיו שותפים איתו בקנייה.

האם יש שיטה שלישית?

השולחן ערוך (שם סעיף ב) פוסק כדעת הרי"ף והרמב"ם. ועל כך מוסיף הרמ"א:

> יש אומרים דהשומע שירדו גשמים מברך הטוב והמטיב (רשב"א).

בנחלת צבי (או"ח רכא, סק"ב) הבין, שהרמ"א חולק על המחבר, ואומר שאין צורך בשותפות כדי לברך הטוב והמיטיב, אלא כל ששמע על כך שיורדים גשמים, מברך הטוב והמיטיב. אבל במגן אברהם (שם סק"ב) אכן מציין, שברור שזו לא כוונת הרשב"א. הרמ"א כנראה ראה רק את דברי הרשב"א שצוטטו בבית יוסף, שזה ציטוט חלקי בלבד, ולכן הבין אותם לא נכון. ואכן, כך נוקט המגן אברהם למעשה, וזו היא גם דעת המשנ"ב (שם סקי"א).

ב. מה נחשב 'בשורה טובה' לעניין ברכת הטוב והמיטיב

כעת ננתח את שיטות הראשונים שהזכרנו:

בין לדעת הרי"ף והרמב"ם ובין לדעת הרא"ש מוסכם, שצריך שהשמועה הטובה תהיה קשורה להטבה ממונית שמגיעה לאדם. לא מספיק שלהרבה אנשים בסביבה יהיה טוב יותר כדי שמישהו שאין לו שדות בעצמו, יברך הטוב והמיטיב. כי ברכת הטוב והמיטיב דורשת שאדם יהנה ברכושו ממש ממשהו, כדי לברך הטוב והמיטיב.

לדעת הנחלת צבי, הרשב"א חולק, וסובר שגם כשאדם לא נהנה בכלל, הוא מברך הטוב והמיטיב. אבל כאמור, השולחן ערוך לא פסק כך, וגם לא המשנ"ב, וגם אם היה אפשר להבין כך בדעת הרשב"א, ספק ברכות להקל.

אם כן, בשביל לברך הטוב והמיטיב, צריך שאדם יהנה ברכושו ממש כדי לברך. העובדה שקרתה טובה בעולם שאינה קשורה ישירות לאדם, אינה מספיקה בשביל לברך הטוב והמיטיב.

לכאורה, יש להקשות על כך ממה שכתב השולחן ערוך (רכג, ה):

> קנה כלים שמשתמשין בהם הוא ובני ביתו מברך הטוב והמטיב. אם נתנו לו במתנה מברך הטוב והמטיב, שהיא טובה לו ולנותן.

מדוע מקבל המתנה יכול לברך, הלא הנותן לא נהנה בעצמו? במגן אברהם (סק"ח) כתב שזה דווקא כאשר המקבל הוא אדם עשיר, שאז הנותן נהנה בכך שאדם עשיר קיבל ממנו מתנה. ובט"ז (יו"ד קס, סק"ח) כתב שבמתנה קיימת הסברא "אי לאו דאית ליה להנותן הנאה לא הוי יהיב ליה".

לעומת זאת החיי אדם (חלק א, כלל סב סעיף ד) כתב:

> עני שניתן לו בגד שחשוב לו במתנה, מברך הטוב והמטיב ואינו מברך שהחיינו, שהוא טובה גם לנותן ששמח שזיכהו ה' ליתן צדקה (ומה שהקשה הגאון החסיד דאם כן גם הנותן יברך, נראה לי, דכיון דאין הנאה מטי לידיה).

ומקורו בדברי הרא"ש (ברכות פרק ט סימן טז). גם לדבריו, העני קיבל טובה גשמית, ורק כדי להבדיל בין ברכת הטוב והמיטיב לברכת שהחיינו, ניתן להסתפק בעובדה שאדם אחר קיבל טובה רוחנית. אבל המברך עצמו, צריך שתהיה לו טובה גשמית ממש.

בביאור הלכה (שם ד"ה שהיא) כתב שדברי הרא"ש שנויים במחלוקת, ומספק אין לברך הטוב והמיטיב, כשנותן המתנה אינו מקבל בעצמו משהו בעל ערך.

ג. יישום ביחס לתכנית המאה

לאור האמור לעיל, ברור שכל זמן שתכנית המאה אינה יוצאת מן הכח אל הפועל, זו רק שמועה טובה, הדומה למי ששומע שירדו גשמים במקום אחר, שאין מברכים עליה הטוב והמיטיב.

גם אם תכנית המאה תתגשם, וממשלת ישראל תחיל את הריבונות גם על חלקים גדולים של שטחי יהודה ושומרון, מי שאינו נהנה ישירות מהעניין, אינו מברך הטוב והמיטיב. לכן, גם

לאחר החלת הריבונות, מי שהוא תושב באותם יישובים שהופכים להיות חלק ממדינת ישראל, וממילא יהיה זכאי לכל מיני הטבות חוקיות, יכול לברך הטוב והמיטיב, אבל מי שאינו תושב באותם יישובים, אינו מברך הטוב והמיטיב.
כמובן, גם מי שאינו מברך הטוב והמיטיב, יהיה צריך להודות לקב"ה על ההתקדמות בריבונות שלנו על ארץ ישראל, כאשר תחיל ממשלת ישראל את הריבנות הזו, במהרה בימינו.

סימן טז - פתיחת משתלה בשותפות עם גוי

שאלה

אני עוסק בגננות, ויש לי הזדמנות עסקית, לפתוח משתלה יחד עם שותף גוי. במסגרת המשא ומתן שלנו לקראת השותפות, השותף הגוי מניח כדבר הברור, שהוא יעבוד במשתלה בשבתות.
יש לציין, שהמיקום של המשתלה הוא כזה, שסביר להניח שבין מי שיקנו מהמשתלה בשבתות, יהיו יהודים שאינם שומרי שבת.
אין דרך של ממש להפריד בין העבודה שנעשית בשבת לזו הנעשית ביום חול, כך שברור שהרווחים גם משבת, וגם מימות החול יחזרו לעסק, ואנחנו רק מושכים משכורות מהעסק, כל אחד לפי מספר הימים שיעבוד. וממילא יוצא, שאני מרוויח מהעבודה שנעשית בשבת.
האם מותר לי להיכנס לשותפות שכזו?

תשובה

אם היה מדובר במצב שבו החנות מוכרת בשבת בעיקר לגויים, ואין צפי מיוחד שיהודים יקנו בחנות בשבת, ניתן היה לעשות שותפות כזו. במקרה כזה, יש להחליט מראש, לפני תחילת השותפות, שכל אחד מהשותפים רשאי לעבוד באיזה ימים שירצה, וכשמושכים משכורות, המשכורת מחושבת לפי מספר הימים או השעות שכל אחד עבד.
אבל כאשר מדובר בחנות שצפויה למכור גם ליהודים, ויתכן שאפילו בעיקר ליהודים, אין להיכנס לשותפות כשהגוי מתכנן מראש למכור בשבת. גם משום לפני עיוור, וגם בגלל חילול השם שבדבר.
גם במצב הראשון, שרוב הקונים הם גויים, לא ראוי להיכנס לשותפות כזו.

נימוקים

א. דין ישראל וגוי שיש להם שדה בשותפות

בגמרא בעבודה זרה (כב.) נאמר:

> הנהו מוריקאי, דעובד כוכבים נקיט בשבתא וישראל בחד בשבתא. אתו לקמיה דרבא שרא להו.

איתיביה רבינא לרבא: ישראל ועובד כוכבים שקיבלו שדה בשותפות, לא יאמר ישראל לעובד כוכבים טול חלקך בשבת ואני בחול. ואם התנו מתחלה מותר. ואם באו לחשבון אסור.

איכסיף. לסוף איגלאי מלתא דהתנו מעיקרא הוו.

לא מבואר בברייתא, מה הבעיה שהישראל יאמר לגוי "טול חלקך בשבת ואני בחול". רש"י פירש:

לא יאמר ישראל - טול אתה חלקך בשבת **לפי שנעשה שלוחו** על חצי היום המוטל עליו. ...ואם באו לחשבון - לאו אהתנו מתחלה קאי, אלא מילתא באנפי נפשה היא. כלומר אם קיבלו סתם ועשו סתם, ועייל העובד כוכבים בשבת וישראל בחול ולא צווהו ישראל, ובאו לחשבון לאחר זמן לומר כמה ימי שבת נטלת אתה ואני אטול כנגדן ימי החול. אסור - **דשכר שבת הוא נוטל** דגלי דעתו דעובד כוכבים שלוחו היה.

מדברי רש"י בד"ה "לא יאמר" נראה שהבעיה היא שהגוי עושה מלאכה בשליחות הישראל. כלומר, בסתמא, כאשר גוי וישראל מקבלים שדה בשותפות, הם נהיים שותפים במלאכה בכל פעם שעובדים, ועל כל אחד מהם מוטל לעשות חצי מהמלאכה. אם באחד הימים הגוי עובד גם במקום הישראל, נמצא שהגוי עובד בשליחות הישראל באותו היום. וזו אמירה לגוי שאסורה בשבת.

אבל מדבריו בד"ה "אסור" אפשר אולי לומר, שהבעיה היא שהישראל נהנה מהרווחים שהשדה שלו יוצר בשבת.

בהמשך הסוגיא נאמר:

רב גביהה מבי כתיל אמר, הנהו שתילי דערלה הוה. עובד כוכבים אכיל שני דערלה וישראל שני דהתירא.

אתו לקמיה דרבא שרא להו.

והא אותביה רבינא לרבא? לסיועי סייעיה. והא אכסיף? לא היו דברים מעולם.

כלומר, לדעת רב גביהה הסיפור של השותפות היה אחר. לא מדובר על שותפות ישראל וגוי בהקשר של שבת, אלא בחלוקת הרווחים משדה אילן, כאשר הגוי יטול את פירות הערלה, שאסורים בהנאה לישראל, ולאחר מכן הישראל יטול את פירות ההיתר.

ופירש רש"י:

שרא להו - דהיתר גמור הוה. דהא אף על גב דקיבלוה יחד לכתחילה ואמר לו ישראל היה אתה עובד בג' שנים הללו ואני ג' אחריהם, אין כאן איסור שליחות, דהא ישראל נמי שרי לעובדה. ואי משום אכילה שישראל אוכל כנגדן ונמצא נהנה מפירות ערלה שמכרן אין זה נהנה שכן המשפט שנה שזה עובד הוא אוכל.

והא אותביה רבינא – ואם כן, מאי תיובתא? גבי שבת איסור שליחות במלאכה מה שאין כן בערלה.

לסיועי סייעיה - מדקתני התנו לכתחילה מותר אלמא כי ליכא איסור שליחות דמלאכה שרי ואף על גב דמטיא הנאה לישראל והוא הדין לערלה.

הנראה מדברי רש״י הוא, שאיסור השותפות בין גוי לישראל הוא בגלל איסור האמירה לגוי, ולא בגלל איסור ההנאה.

התוספות (ד״ה לא) מביאים מחלוקת בשאלה, מה הדין כאשר השותפות אינה בשדה, אלא בתנור, והרווחים באים מהעבודה של כל יום בנפרד.
לדעת ר״י, במקרה כזה אין צורך להתנות מראש. כל אחד פשוט מקבל את הרווחים של הימים שבהם הוא עבד.
לעומת זאת, שיטת רבנו תם, שדין תנור כדין שדה. כלומר, למרות שהרווחים של שבת נפרדים מהרווחים של יום חול, צריך להתנות.
למעשה, ר״י חזר בו לדעת רבנו תם, מכח תוספתא מקבילה לברייתא ומופיעה במסכת דמאי (ו, יג) שבה מבואר להדיא שדין מרחץ (ששכרו בכל יום בנפרד) דומה לדין השדה.
מה היתה סברת ר״י מעיקרא?
הב״ח (או״ח רמה אות ב) כתב:

> נראה דדעת ר״י היתה, דהא דאסור בלא התנו בשדה, אין הטעם משום דמיחזי כשלוחו. דאם כן גם בתנור ומרחץ וריחיים איכא למימר דמיחזי כשלוחו. אלא הטעם משום דכיון שחלק הישראל מתעלה באותה מלאכה שהגוי עושה בשבת, משתכר במלאכת שבת הוה, ואסור משום שכר שבת. ואם כן בתנור ומרחץ וריחיים שאין חלק ישראל מתעלה בכך, מותר. ואף על פי דהישראל נוטל כל השכר של יום ראשון כנגד שכר יום השבת שנוטל הגוי, אין זה שכר שבת אלא חלופי שכר שבת.

כלומר, סברת ר״י היתה, שטעם האיסור כשלא התנו, הוא שאם הגוי יעבוד בשבת, השדה משביח בעבודה זו, ונמצא שהישראל מרויח מעבודת הגוי בשבת. לעומת זאת, במרחץ או תנור, שבו כל אחד מהשותפים עובד ביום אחר, אפילו אם הם יחליפו את הימים, הרווח אינו מגיע ישירות לישראל, אלא הרווח של הישראל הוא תמורה לרווח שהגוי מקבל בשבת. וחליפי שכר שבת מותרים, לדעת ר״י.
מכאן, שסברת רבנו תם דומה למה שכתבנו מדברי רש״י, שאין בעיה של שכר שבת, אלא הבעיה היא רק שהגוי עובד בשליחות הישראל.
לאור זאת, מה תוכן התנאי שעושה הגוי עם הישראל? איך התנאי גורם לכך שאין כאן שליחות?
מסתבר שהתנאי מחלק את הזמנים שכל אחד מהשותפים עובד בשדה מראש. כלומר, אם עבודת השבת מוטלת מראש רק על הגוי, ועבודת אחד מימי החול מוטלת רק על הישראל, נמצא שמה שהגוי עובד בשבת, אינו בשליחות הישראל, אלא זה פשוט היום שבו הוא אמור לעבוד בתור שותף, ולכן אין כאן בעיה של אמירה לגוי.
ממילא, אפשר להבין שהתנאי אינו קשור לבעלות על השדה, אלא רק לשיטת חלוקת העבודה בין השותפים.
זאת בניגוד לשיטת רבנו אלחנן המובאת בתוספות (שם), שכתב:

ונראה להר״ר אלחנן דבתנור אפילו התנו מתחלה לא יועיל, כיון שכל התנור של ישראל הוא, והוה ליה כמשכיר תנורו בשבת ואומר לעובד כוכבים טול שכר תנורי בשבת כשתסיקנו לי בחול. ולא דמי לישראל ועובד כוכבים שלקחו שדה בשותפות שיש לעובד כוכבים חלק בגוף הקרקע.

כלומר, לדעת רבנו אלחנן התנאי מועיל רק בתנאי שהוא מתייחס לעצם הבעלות על החפץ. השדה שייך בשבת רק לגוי, וביום אחר כנגדו, שייך רק לישראל. ולכן אם התנור שייך רק לישראל, אי אפשר לעשות תנאי. אבל הבית יוסף כותב שרוב הראשונים חלקו על רבנו אלחנן. ואם כן, התנאי אינו בבעלות על הקרקע, אלא רק לגבי אופן חלוקת העבודה בין השותפים.

אם מבינים כך את התנאי, ניתן להבין בעיה נוספת בהוה אמינא של ר״י:

בברייתא נאמר רק שמדובר בישראל וגוי שקיבלו שדה בשותפות. אפשר היה להבין, שמדובר בצמד פועלים שקיבלו בקבלנות שדה לקצור, כך שבהחלט אפשר להבין, שהגוי יקבל את הרווחים מהקציר בשבת, ואילו הישראל יקבל את הרווחים מהקציר ביום אחר כנגדו, בדומה לחלוקת הרווחים שבמרחץ או בתנור.

אבל ר״י ציין, שיש הבדל בין שדה למרחץ ותנור. כי במרחץ ותנור, הרווח של כל יום הוא רווח נפרד. מה שאדם עושה באותו היום, מפיק רווחים, שניתן לבודד אותם מהרווחים של יום אחר. לעומת זאת, בשדה, העבודה בשלב החרישה והזריעה אינה מפיקה רווחים באותו היום כלל, אלא רק משביחה את השדה, הרווחים שבאים בזמן הקציר אינם ניתנים להפרדה בין עבודת השבת לעבודת יום החול.

אם הרווחים היו מוקד הבעיה, והתנאי היה אמור לפתור אותה, קשה להבין כיצד היה מועיל לפתור את הבעיה. הרי העבודה נעשית בזמן החריש והקציר, והרווחים בימים אחרים, שאין להם קשר לזמן העבודה של החריש והזריעה. אבל כיוון שהשאלה אינה קשורה לרווחים, אלא רק לשאלה אם הגוי עובד בשליחות הישראל בשבת, ולכך התנאי מועיל בכל מקרה, אין בעיה גם לומר שהחלוקה של העבודה של הגוי והיהודי בשלב החריש והזריעה מועילה, אף שהרווחים באים רק לאחר זמן, ובלי להתייחס ממש לחלוקת העבודה הזו.

בפשטות, סברא זו נשארת גם למסקנה, כשר״י חזר בו, וסובר כרבנו תם. ואכן, הבית יוסף הבין כך את אופי ההצעה של חלוקת העבודה בין השותפים:

״וטול חלקך בשבת ואני בחול״ - כלומר תעמול לזרוע ולחרוש בשבת, ותטול בשעת קצירה או בצירה כנגד עמלך בשבת. ואני או שלוחי אטרח לעשות כן בחול, כדי ליטול בשעת קצירה או בצירה כנגד יום שלי. כן פירש ספר התרומה (סי׳ קמז).

הרי שהתנאי היה שכל אחד מהם יחרוש ויזרע בימים שונים, ובשעת הקציר, יחלקו ביניהם את הרווחים[20].

[20] אמנם, לשון הבית יוסף בהמשך פיסקה זו היא:

ואהא דשרינן בהתנו מתחלה, כתוב בסמ״ג (לאוין סה כא ע״ד) והתרומה (שם): אם התנו מתחלה קודם שקנו השדה שלא יהיה לישראל חלק בו ביום השבת. ונראה דלאו

המחבר (רמה, א) כתב:

> ישראל ואינו יהודי שיש להם שדה או תנור או מרחץ או רחיים של מים בשותפות, או שהם שותפין בחנות בסחורה, אם התנו מתחלה בשעה שבאו להשתתף שיהיה שכר השבת לאינו יהודי לבדו, אם מעט ואם הרבה, ושכר יום א׳ כנגד יום השבת לישראל לבדו, מותר.

בדברי המחבר מסתבר עוד יותר, שהגוי והיהודי שותפים בכל המלאכות של השדה, שהרי לא נאמר כלל שמדובר בכך שהם קיבלו את השדה בקבלנות למטרה מסויימת, אלא מדובר בשדה ששייכת להם, ולכן ההבנה הפשוטה של לשון המחבר היא, שהתנאי נעשה על כלל העבודות, כולל החריש והזריעה.

וכן מבואר להדיא בלשון העטרת צבי (סק״א):

> שיש להם שדה. והתנה עמו טול אתה חלקך בשבת, כלומר תעמול לזרוע ולחרוש בשבת ותטול בשעת קצירה או בצירה כנגד עמלך בשבת, ואני אטרח לעשות כן בחול כדי ליטול בשעת קצירה או בצירה כנגד יום שלי.

כלומר, כל אחד מהם יספור את הימים שיעבוד. למשל, אם הגוי לא יעבוד בכל השבתות, או הישראל לא יעבוד בכל היום שהוא עובד כנגד אותו היום, אז בשעת הקצירה או הבצירה, יטול זה שעבד יותר, חלק גדול יותר בקציר.

אם נחזור לנדון דידן, בין אם הרווחים מגיעים מהמכירות בלבד, כך שניתן להפריד את רווחי השבת מרווחי ימות החול, ובין אם חלק מהרווחים חוזר ומושקע בעסק, כך ששווי העסק מגלם גם רווחים משבת, בלי שאפשר להפרידם בקלות מימות החול, ברור שתנאי יועיל למכר. כאשר הרווחים מגיעים ממכירות בלבד, זהו הדין של תנור או מרחץ או ריחיים, וכאשר מדובר על רווחים שחוזרים לעסק עצמו, זהו הדין של שדה.

ואם, כן בנדון השאלה שלנו, ברור שניתן לקנות את המשתלה באופן כזה, שיתנו כך שהגוי יעבוד בשבת, ואילו היהודי יעבוד יום אחר כנגדו, ויחלקו את השכר.

עוד יש לציין, שבפשטות, לא מדובר רק בהיתר של דיעבד, מחמת קשיי פרנסה. זו לשון המשנ״ב (סק״א):

> דע ההיתר גמור הוא באם הישראל יש לו איזה עסק או מלאכה בשותפות עם הא״י, שיתנו מתחלה קודם שלוקחין בשותפות: עבוד עתה בשבת ותקח כפי מלאכתך הן

למימרא שצריך לפרש כן בהדיא, אלא מכיון שהתנה קודם שקנו השדה טול אתה בשבת ואני בחול הוה ליה כאילו התנו שלא יהיה לישראל חלק בו ביום השבת וכדפרישית.

ונראה מלשונו, שהעניין הוא שמחלקים ממש את השותפות, כאילו לישראל אין כלל בעלות על השדה בשבת, ולגוי אין בעלות ביום אחר כנגדו.

בעקבות הבית יוסף, זו גם הלשון בכמה מהאחרונים. כך למשל נקט בעטרת צבי (סק״א), ובתוספת שבת (סק״ב). ועדיין, לענ״ד ברש״י ברור להדיא אחרת, וכן מבואר גם בלשון הרי״ד (פסקי הרי״ד). לענ״ד קשה יותר להבין את שיטת ר״י לפי ההסבר הזה.

רב או מעט, ואני אעבוד כנגדך יום אחד בחול ואטול כפי מלאכתי. ובשעת חלוקה יטול הא״י שכר עבור השבת, והישראל יטול יום אחד כנגדו, הן רב או מעט.

וכן כתב גם באגרות משה (או״ח א, צ).

ב. כשהגוי לא מחוייב לעבוד בשבת כלל

הר״ן (עבודה זרה ו: ד״ה ומהא) כותב:

וישראל ועובד כוכבים שלקחו מרחץ בשותפות, ועובד כוכבים מחממו בשבת בשביל חלקו ונותן מחצית מה שמשתכר בו לישראל, ובימי החול שניהן מחממין אותו, נראה לי דשרי. דכיון דעובד כוכבים אדעתא דמחצה שלו קא עביד, אף על פי שישראל משתכר במלאכה שלו, הוה ליה כבעל שדה לגבי אריס דאמרינן דכיון דאריס אדעתא דנפשיה קא עביד, אף על גב דמטי ליה לישראל רווחא שרי. הכי נמי עובד כוכבים אדעתא דנפשיה קא עביד, וישראל מטיא ליה הנאה ממילא. הלכך בכי האי גוונא ליכא משום שכר שבת כלל.

ובעקבותיו פסק הרמ״א (שם):

ויש אומרים, שכל זה לא מיירי אלא בשותפות שכל אחד עוסק ביומו (ב״י), אבל כששניהם עוסקים ביחד כל ימי החול, ובשבת עסק האינו יהודי לבדו, מותר לחלוק עמו כל השכר, דאינו יהודי אדעתא דנפשיה קא עביד, ואין הישראל נהנה במלאכתו בשבת, כיון שאין המלאכה מוטלת עליו לעשות.

על כן, גם בנדון דידן, אם בששת ימי המעשה שבשבוע כל אחד מהשותפים מחוייב לעבוד, ובשבת אף אחד מהם אינו חייב לעבוד, והגוי יעבוד בכל זאת, אין בזה בעיה, ומותר אפילו שהישראל יטול חלק משכר העבודה בשבת.

ג. כשהרווחים של הגוי באים ממכירה למחללי שבתות

עד כה ההנחה היתה, שכאשר הגוי עובד, אין שום איסור, שהרי הגוי מצד עצמו, אינו מצווה על שמירת השבת. לאור זאת, יש לדון, מה יהיה הדין כאשר הגוי מוכר ליהודים, ונמצא שהרווחים באים על ידי איסור של הכשלת היהודים במסחר בשבת, וגם בחילול שבת בנסיעה אל המשתלה וממנה.

אם היהודי מסכם עם הגוי שהוא יהיה חייב לעבוד בשבת, יתכן שיש כאן משום לפני עיוור, או לכל הפחות משום מסייע ידי עוברי עבירה. אפילו אם יש משתלות נוספות שפתוחות בשבת, כך שאין זה תרי עברי דנהרא, סוף סוף, במשתלה הזו נותנים שירות ליהודי שרוצה לקנות בשבת.

ואמנם, בגמרא בעבודה זרה (יד.) אומר אביי, שמותר למכור כמות גדולה של בשמים לגוי, שברור שהוא קונה את זה כדי למכור לאחרים להקטיר, משום ש״אלפני דלפני לא מפקדינן״, אולם כאשר יש חשש הגוי ימכור חזרה ליהודים, ישנן כמה דוגמאות בגמרא לכך שאסור. כגון שאסור למכור לגוי ירך שיש בה גיד הנשה, אם יש חשש שיחזור וימכור אותה ליהודים

שלא ידעו שלא ניטל גיד הנשה (חולין צג:), וכן אסור למכור בגד שיש בו כלאים לגוי, שמא יחזור וימכרנו לישראל (נידה סא: ושו״ע יו״ד שא, ח). ובטעם הדבר כתב הריטב״א (בעבודה זרה שם):

> מפני שאנו מוזהרים שלא לגרום על ידינו שום תקלת עבירה, ושלא יצא מתחת ידינו דבר שאפשר שיעבור בו ישראל עבירה. אבל משום לפני עור לא תתן מכשול ממש ליכא, אלא כשאנו נותנין אותו למי שיעבור בו עבירה.

מבואר מדבריו שאין בו איסור דאורייתא של לפני עיוור. (עיין עוד במנחת חינוך (רלב, סק״ב) בקומץ המנחה, שלמד מדברי התוספות כדבריו, אבל שהרא״ש חולק וסובר שיש בזה איסור דאורייתא גמור של לפני עיוור).

אבל אם ההסכם בין היהודי לגוי יהיה כזה שלא יהיה חיוב על הגוי לעבוד בשבת, אלא רק שאם הגוי רוצה הוא יכול לפתוח בשבת, נראה לי שאין זה דומה למה שאסור למכור ירך לנכרי וכיו״ב. שכן, שם מוכרים דבר, שאם הגוי ימכור חזרה ליהודי, יכשל יהודי שרוצה לשמור מצוות, בשוגג. בנדון דידן, מדובר במצב שבו רק התקלה קיימת רק בגלל שיש יהודים שמומרים לחלל שבתות.

אין כוונתי לכך שההיתר מבוסס על הסברא של הש״ך (יו״ד קנא סק״ו, על פי ביאור הדגמ״ר שם) שאין איסור מסייע במומר. אלא שלא אסרו על מכירת חפץ לגוי, כשהוא יכול למכור אותו חזרה ליהודים רק כשהם מומרים. לדוגמא, המנהג הרווח במדינה הוא למכור טרפות לגויים, אף שברור שיהודים שאינם שומרי תורה ומצוות יכולים לקנות מהם את הבשר בלא הכשר, מהטעם שממילא כל שומר מצוות יודע שאין לקנות בשר בלא הכשר.

כעין סברא זו כתב גם הגרש״ז (שמירת שבת כהלכתה פרק כט הערה עה) לגבי הפעלת מכונות אוטומטיות למכירת משקאות, שפועלות גם בשבת. הוא נוקט שמעיקר הדין מותר[21], ומסביר מדוע אין זה דומה לאיסור למכור לגוי בגד של שעטנז:

> שאני התם שהבגד הוא עצמו גוף האיסור. משאין כן בנדון דידן, הרי זה דומה לפרה חורשת בשביעית דקיי״ל כבית הלל (שביעית ה, ח) שמותר למכור לישראל חשוד, משום טעמא דאיכא למיתלי...

אמנם, יש לציין שהוא נוקט שנכון להימנע מלהפעיל את המכונות בשבת במקום שיש סבירות גבוהה שיהודים יקנו מהן בשבת.

אילו היה מדובר במצב שבו השותף היהודי עושה תנאי עם השותף הגוי, שהגוי יעבוד דווקא בשבת, ואילו היהודי יעבוד כנגדו יום אחר באחד מימות החול, מסתבר מאוד לאסור דבר זה, כאשר יש מדובר במצב שבו יש סבירות גבוהה שיהודים מחללי שבתות יקנו באותו המקום, שכן במצב כזה, היהודי ממש מכוון את הגוי למכור להם בשבת, וממילא הוא ממש שותף בהכשלה.

---

[21] ועיין עוד במהרש״ג (ב, קיז) ובמנחת יצחק (ג, לד) מה שדנו במכונות אלו.

אבל אם היהודי והגוי שותפים בעבודה בששת ימי המעשה, ובשבת הגוי רשאי לעבוד אם ירצה, מסתבר שמעיקר הדין אין בזה איסור הכשלה, שהרי היהודי אינו עושה שום דבר להדיא כדי שהגוי ימכור בשבת. ועדיין, סברת הגרש"ז שנכון להימנע מכך שייכת, ולכן אין זה ראוי כל כך להיכנס לעסק באופן זה.

שני שיקולים נוספים שכדאי להזכיר בהקשר הזה הם:

א. החלקת יעקב (יו"ד קכב אות ג) מציין, שכדי לשמור על קדושת השבת, יש להימנע מלהשתמש בהיתר הזה. לענ"ד, הוא אינו חולק על מה שהזכרנו לעיל בשם המשנ"ב והאגרות משה שמדובר בהיתר לכתחילה, אבל כשיש שאלה ציבורית של שמירת השבת, יש לצמצם את השימוש בהיתר הזה. בסופו של דבר, ככל שיש יותר חנויות פתוחות בשבת, זה מקשה על שומרי השבת להתפרנס.

ב. יש כאן גם צד מסויים של חילול השם, כשיודעים שחנות של אדם שומר שבת כמוך, פתוחה בשבת. הדיון בשו"ע הוא במצב שבו המוכר הוא גוי, ומרבית הקונים הם גויים, והסביבה היא סביבה של גויים. במצב כזה, סביר שחנות תפעל בשבת. אבל כשמדובר בחנות שפתוחה ומשרתת יהודים מחללי שבת, והבעלים הוא אדם דתי, יש בכך צד של חילול השם.

סימן יז - הפעלת שואב אבק רובוטי מערב שבת

שאלה

יש לנו שואב אבק רובוטי. אנו רוצים לתכנת אותו ביום שישי, כך שינקה את הבית בליל שבת. לשם כך, לאחר הארוחה בליל שבת אנו נרים את הכסאות, ובלילה, כשנישן, השואב יעבוד. האם זה מותר?

תשובה

נראה שמותר להשתמש בשואב אבק כזה, אם עוצמת הרעש שלו היא כזו שלא תעיר אנשים הישנים בחדר סמוך, כשהוא עובד בלילה.

נימוקים

א. מחלוקת הפוסקים באיסור השמעת קול

המשניות בפרק ראשון של מסכת שבת מתארות מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בשאלה אם יש איסור שביתת כלים בשבת:

> בית שמאי אומרים אין שורין דיו וסממנים וכרשינים אלא כדי שישורו מבעוד יום, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום, ולא את הצמר ליורה, אלא כדי שיקלוט העין, ובית הלל

מתירין. בית שמאי אומרים אין פורשין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום, ובית הלל מתירין.

ובברייתא בגמרא (יח.) נאמר:

תנו רבנן: פותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה, ומתמלאת והולכת כל היום כולו. ומניחין מוגמר תחת הכלים ומתגמרין והולכין כל היום כולו...

אבל אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום.

מדוע אין נותנים חטים לתוך הריחיים של מים בערב שבת? נחלקו רבה ורב יוסף:

מאי טעמא? אמר רבה מפני שמשמעת קול.

אמר ליה רב יוסף ולימא מר משום שביתת כלים... אלא אמר רב יוסף, משום שביתת כלים.

אם כן, לדעת רבה, הברייתא היא כדעת בית הלל, ואף על פי שאין איסור שביתת כלים, יש בעיה נוספת של 'משמעת קול'. ואילו לרב יוסף, הברייתא הזו היא כדעת בית שמאי (ובגמרא מסבירים מדוע מתירים בית שמאי בפרטים הנוספים הנזכרים בברייתא שם), אבל לבית הלל, אין איסור לשים חיטים בריחיים של מים בערב שבת.

הראשונים נחלקו כיצד לפסוק במחלוקת בין רבה ורב יוסף. התוספות (ד"ה והשתא) מביאים את דעת רבנו תם, שפסק כרב יוסף. כך נראית גם דעת הרמב"ם, שלא הזכיר שאסור לתת חיטים לריחיים של מים בערב שבת. אבל דעת הרבה ראשונים לפסוק כרבה. התוספות עצמם דוחים את דעת רבנו תם, וכן היא דעת הר"ח ורוב הראשונים המאוחרים יותר.

להלכה, המחבר (או"ח רנב, ה) פסק כדעת רב יוסף, שאין חוששים להשמעת קול, ואילו הרמ"א כותב שלכתחילה יש להחמיר, אבל במקום פסידא, גם הוא כותב שיש להקל.

ב. ביאור טעם האוסרים השמעת קול כשאוושא מילתא

מה הבעיה בהשמעת הקול לדעת רבה?

רש"י (שם ד"ה שיטחנו מבעוד יום) כתב:

שיטחנו מבעוד יום - מפני שמשמעת את הקול, ואוושא מילתא בשבת, ואיכא זילותא.

מדבריו נראה, שעצם השמעת הקול היא זילותא של השבת. ככל הנראה, סברתו היא ששבת אמורה להיות יום שקט, שכן אין בו מלאכות, ועל כן, השמעת קול יוצרת זילותא של השבת.

כך נראית גם לשון הטור:

אסור לתת חיטין לתוך ריחים אלא כדי שיטחנו מבעוד יום כיון דאוושא מילתא טפי איכא זילותא דשבתא.

אבל בספר התרומה (סימן רכא) פירש:

דין אסור לתת חטים לתוך רחים מערב שבת אלא כדי שיטחנו מבעוד יום, משום טעמא דמשמיע קול, ויסברו שנתן שם בשבת החטין.

מבואר מדבריו, שהאיסור הוא משום חשד, שיסברו שעשה כן בשבת.

באגור (סימן תקיט) כתב:

> נשאל מורי אבי מהרר"י לנדא על זוג המקשקש לשעות עשוי ע"י משקולות, אם מותר להכינו ולהעריכו כדי שילך ויקשקש כל השבת, כי שמא יש לדמות לנותן חטים לרחים.
>
> והשיב, נראה לי עיקר טעמא דאוושא מלתא. כמו שפירשו תוספות שנ"ץ וספר התרומה וסמ"ג שפירשו על אוושא מלתא שיאמרו רחים של פלוני טוחנים בשבת דסבירי בשבת נתן בהם חטין. ואם כן, טעמא זה לא שייכא כלל גבי זוג המקשקש שהכל יודעים שרגילים לתקנן בכל יום על יום של אחריו ובאותו היום שהוא מקשקש אין מתקנין אותו כלל. וכן יש לפסוק הלכה למעשה וכן עמא דבר עכ"ל.

האגור פוסק כדעת רבה, שיש איסור של השמעת קול – אוושא מילתא. אבל הוא כותב, שכאשר מדובר במכשיר שהדרך היא לכוון אותו כל יום מראש, ליום הבא, אין בזה איסור. ברור שהוא נקט שהבעיה היא משום חשד, כדעת ספר התרומה.

להלכה, הרמ"א (שם) פוסק כדברי האגור וטעמו:

> ומותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגע"ר מערב שבת, אף על פי שמשמיע קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעים שדרכן להעמידו מאתמול.

ואם כן, נראה שהוא סובר לעיקר את הטעם של חשד.

אמנם, במגן אברהם (סק"כ) כתב:

> השמעת קול - ואיכא זילותא דשבת. ואם הרחיים של עכו"ם פשיטא דשרי ליתן לתוכה מבעוד יום.

המגן אברהם כותב שבריחיים של גוי מותר לתת לתוכם מבעוד יום. בפמ"ג הקשה, הלא לשיטת האגור יש לומר שיחשדו בו שנתן את החיטים בשבת לתוך הריחיים של גוי, שהוא אסור כמובן. ואכן, הב"ח (רמו, ב) כתב לאסור גם בריחיים של גוי מטעם זה. אבל המשנ"ב (סקמ"ח) מעתיק את דברי המגן אברהם.

בתורת חיים (סופר) סימן רנב (סקל"ב) כתב ליישב, שהמג"א סובר שהרמ"א פסק בעצם כטעמו של רש"י, שעיקר הבעיה היא זילותא דשבתא, ומה שהביא הרמ"א את דברי האגור, הוא רק לרווחא דמילתא, אבל עיקר הטעם הוא, שהרעש של הזייגער הוא בכלל לא בגדר של 'זילותא דשבתא', כי הוא לא חזק במיוחד.

ג. באילו כלים אומרים שאין חשד

כאמור, בשעון התירו האגור והרמ"א משום שאין חשד "שהכל יודעים שרגילים לתקנן בכל יום על יום של אחריו ובאותו היום שהוא מקשקש אין מתקנין אותו כלל".

באגרות משה (אורח חיים ד סימן ע אות ו) דן בשימוש בשעון מעורר בשבת:

> ולענין להעמיד שעון שיש בו דבר המצלצל לפני שבת על הזמן שיצלצל שבת בבקר כדי שיעירו לזמן התפלה: הנה אם הוא קול כזה שלא נשמע אלא בחדרו שהוא לעצמו אין בזה איסור. אבל אם נשמע גם חוץ מחדרו, שנשמע להרבה הלנים בביתו וכל שכן

כשנשמע לחוץ, אסור מצד גזירת השמעת קול דנתינת חטין לתוך רחים של מים כשיטחנו בשבת...

ומסיק טעם למה שמותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגער בערב שבת אף על פי שמשמיע קול להודיע השעות בשבת כי הכל יודעין שדרכן להעמידו מאתמול... הרי אף שהוא קול הנעשה בבית ואינו גדול כל כך כקול רחים בשבת נמי היה אסור, אי לאו הטעם דהדרך הוא להעמיד אף בחול פעם אחת במעת לעת, ולא יחשדו שעשה זאת בשבת. שאם כן, הוא כמפורש שהעמדת השעון להקיץ בבקר, הוא דבר שעושין בחול דוקא בלילה בעת שהולך לישן, הרי אם נשמע לחוץ או אף בבית בשאר החדרים כשיש שם עוד אינשי. דהא אף קול הודעת השעות הזייגער לא נשמע יותר מזה, והיה אסור אי לאו שידוע לכל אשר מעמידין רק פעם אחת במעת לעת.

האגרות משה כותב, שבניגוד לשעון שעליו דיבר האגור, אם מדובר בשעון מעורר, שהרעש שלו יוצא מחוץ לחדר שבו הוא מונח, אסור לכוון אותו מערב שבת, כי בדרך כלל, מכוונים את השעון המעורר לפני שהולכים לישון. מבואר מדבריו, שלא מספיקה עצם האפשרות שניתן לכוון את השעון מערב שבת, אלא צריך לראות שכך המנהג. וכיוון שבשעון מעורר המנהג (בימי האגרות משה לכל הפחות) היה לכוון את השעון רק לפני שהולכים לישון, אם כן עדיין שייך חשד.

לעומת זאת, בשמירת שבת כהלכתה (מהדורה חדשה, פרק כח הערה סו) כתב לגבי כיוון שעון מעורר מערב שבת:

ואמר הגרש"ז זצ"ל, דיש לעיין בדבר, דהרי שייך בו החשש של אוושא מילתא... דכאן אין יודעים שעריכתו היתה לפני שבת, ויאמרו שערך אותו בליל שבת קודש.

אך יש לומר, כיון שאדם עכשיו ודאי לא מתעסק בצלצול, ורק מוכן מקודם, לכן יש לדון לכף זכות, שהפעמון היה סגור, והוא רק פתח אותו בלילה, ומותר אפילו אם הצלצול הוא בשעה כזו שתחילת הלילה היה כבר שבת, עכ"ד.

(ואולי יש לומר, דכיון שמציאות כזו היא שכיחה, שמכוון מערב שבת, אם כן דמי לכל שעון שבת שמדליק את החשמל בלילה, ולא חיישינן לאוושא מילתא, דהכל יודעים).

קשה לומר מסקנה ברורה מדברי הגרש"ז. ככל הנראה, גם לו עצמו לא היה ברור האיסור לחלוטין.

על כל פנים, גם לדברי הגרש"ז, צריך לבדוק מהי דרך הפעלתם של שואבי האבק הרובוטיים. אם הדרך היא להפעילם מיד, ממילא יהיה חשד, גם אם מפעילו על ידי שעון שבת (וכן כתב הגרש"ז ביחס למדיח כלים, בתשובה בכרך ב סימן ב). אבל אם מקובל לתזמן את הפעלתם זמן משמעותי מראש, לא יהיה חשד גם אם יפעלו בשבת.

ד. עוצמת הרעש

איזו עוצמה של רעש נחשבת בגדר של 'אוושא מילתא'?

בתשובת האגרות משה שציינו לעיל, למד מהזייגער שעליו דיבר האגור, שאין צורך דווקא ברעש מחריש אזניים, אלא כל שישמעו אנשים ויהיה חשדא, יש בו איסור, ולכן כתב שגם אם הקול נשמע מחוץ לחדר לחדרים אחרים בבית, יהיה איסור. דבר זה נכון גם ביחס לשואב אבק רובוטי.

אבל לשאלה אם קולו של שואב האבק נשמע מחוץ לבית, אל השכנים, התשובה אינה ברורה. בנסיון שעשיתי, שואב האבק נשמע מעבר לדלת, כאשר הוא היה קרוב לדלת.

לעניות דעתי, השעונים של פעם, היו משמיעים קול רועש מאוד בכל שעה, שהוא בוודאי חזק יותר מאשר הקול של שואב האבק, וגם שעון מעורר משמעי רעש חזק יותר מאשר שואב אבק שכזה.

ולראיה, הרי השואל רוצה להפעיל את השואב בלילה, ובכל זאת הוא אינו חושש שהרעש יפריע למאן דהוא לישון. בוודאי שאין מדובר ברעש חזק במיוחד.

יש לציין, שהרעש שמשמיעה היחידה החיצונית של מזגן גדול בדרך כלל מאשר הרעש הנשמע על ידי שואב האבק הרובוטי. ועם זאת, המנהג המקובל הוא לאפשר הדלקה של מזגנים באמצעות שעון שבת.

ואולי יש לדחות, שבמזגנים יש צורך גדול להתיר, משום שהכל חולים אצל צינה, וגם בקיץ כשחם מאוד המזגן נחוץ, ולכן שם אולי זה חשוב מקום פסידא, ומהווה סיבה להתיר אוושא מילתא גם לדעת הרמ״א.

כאמור לעיל, דעת התורת חיים היא שבכל מקרה רעש שקט אינו בגדר של אוושא מילתא, ואף שנראה שהאגרות משה והגרש״ז לא הלכו בדרך זו, נראה שניתן לצרף את דבריו לספק.

ה. שיקולי פסיקה

לדעתי, גם אם אין ודאות שעוצמת הרעש של השואב נמוכה, מידי ספק לא יצאנו. וכן גם בשאלת החשד, אני עדיין מסופק. מלבד מה שזהו ספק באיסור דרבנן, זהו ספק באיסור דרבנן קל. שכן, לדעת המחבר אין בכלל בעיה של אוושא מילתא, להלכה. גם הרמ״א שמחמיר, מיקל במקום פסידא. על כן, מדובר באיסור דרבנן קל יחסית.

נוסף על כך, היות שמדובר בדבר ששנוי במחלוקת מחבר ורמ״א, אני סבור שבארץ ישראל, כשמתקבצים בני עדות שונות, יש להשתדל לצמצם את הפערים בין מנהגי העדות השונות, וגם זו סיבה לנקוט לקולא, כאשר יש ספקות בדבר.

ו. צביון השבת – עובדין דחול

שמא יש לומר, שאין לנו לחדש היתרים למכונות מעין אלו, משום שהדבר פוגם בצביון השבת, ואולי הדברים אסורים אף משום עובדין דחול?

לענ״ד, הדבר אינו שייך בנדון שאלתנו.

כאשר מדובר בפעולה הנעשית שלא לצורך השבת, או בפעולה שאי אפשר לעשותה בהיתר בשבת, יש מקום לומר, שאין לחפש התחכמויות כדי להתיר אותה בשבת, ויש בזה פגיעה בכבוד השבת.

לכן כתבו הפוסקים שאין להפעיל בתי חרושת על שעוני שבת, שהרי מדובר בבתי חרושת שעניינם לעשות מלאכות האסורות בשבת, ולייצר דברים שלא לצורך השבת. ובזה יש משום עובדין דחול.

אבל כשמדובר בפעולה שמטרתה להקל על ניהול הבית בשבת, לא נראה שיש בזה משום עובדין דחול.

ועוד יש לציין, שלא מדובר בפעולה האסורה מצד עצמה בשבת. טאטוא הבית בשבת הוא פעולה המותרת, ויש בו משום כבוד שבת. ואם כן, כשעושים אותו באמצעות מכונה, שאין מפעילים אותה בשבת, אלא מבעוד יום, נראה שאין בזה איסור מצד עובדין דחול.

סימן יח - ברכת מעין שבע במנייני רחוב בזמן הקורונה

שאלה

לאורך השבועות האחרונים, אנחנו מתפללים ברחוב הסמוך לבתים שלנו. התפילה נעשית ברחוב, שלוש פעמים ביום, וגם מוציאים ספר תורה וקוראים בו בשני, חמישי ושבת. האם כשאנו מתפללים בליל שבת אומרים 'מעין שבע'?

תשובה

יש לומר מעין שבע בשם ומלכות.

נימוקים

הגמרא במסכת שבת (כד:) אומרת, ששליח הציבור אומר 'מעין שבע' אחרי ערבית בשבת. אבל ביום טוב, אין אומרים מעין שבע, וגם לא ביום הכיפורים. בגמרא מבואר, שהסיבה שהיו אומרים מעין שבע בליל שבת היא, 'משום הסכנה'. ופירש רש"י:

> משום סכנה – מזיקין. שלא היו בתי כנסיות שלהן בישוב, וכל שאר לילי החול היו עסוקין במלאכתן, ובגמרן מלאכתן מתפללין ערבית בביתן, ולא היו באין בבית הכנסת, אבל לילי שבת באין בבית הכנסת, וחשו שיש שאין ממהרין לבא ושוהין לאחר תפלה, לכך האריכו תפלת הצבור.

כיוצא בכך כתב גם הרמב"ם (תפילה ט, יא):

> ולמה תקנו חכמים זה? מפני שרוב העם באין להתפלל ערבית בלילי שבתות ויהיה שם מי שנתאחר לבא ולא השלים תפלתו וישאר לבדו בבית הכנסת, ויבא לידי סכנה. לפיכך חוזר שליח ציבור ומתפלל כדי שיתעכבו כל העם עד שישלים המתאחר ויצא עמהם.

כיוון שהברכה ניתקנה רק משום שהציבור מתאסף, ושמא יישארו יחידים, נחלקו הראשונים אם אומרים אותה ביחיד. כך כתב המרדכי (שבת ב, רפד):

ראיתי כתוב בשם ראבי״ה דלא נתקן אלא לשליח ציבור, ובמקום שאין מנין, אין לאומרה. והאומרה הויא ברכה לבטלה [הגה״ה והגאונים פסקו בין יחיד בין צבור צריך לומר ויכולו וברכת מגן. ואם שמע ברכת מגן מפי שליח ציבור יצא ידי חובתו אפילו לא התפלל ערבית ע״כ [ברוקח סי׳ כ׳].

אבחנה נוספת מועלית בדברי הריב״ש (סימן מ):

ואם אין אומרים אותה בבית חתנים ובבית האבל לפי שמתחלה לא נתקנה אלא בבית הכנסת שהיו הכל באין שם ושהיתה בשדה במקום סכנת מזיקין.

לאור הריב״ש, שחילק בין בית כנסת בשדה, במקום סכנת מזיקים, ובין תפילה בבית של אדם שגר בעיר, היה הדין נותן שבבתי כנסת של ימינו, אין לברך מעין שבע כלל. אלא שבבית יוסף (או״ח רסח) משווה את דברי הריב״ש לדברי מהר״י אבוהב:

כתב הגאון מהר״י אבוהב ז״ל בשם ספר המנהגות דבבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרים לבוא שיהו ניזקין לא אמרינן ברכה אחת מעין שבע.

בפשטות, כוונתו שהעיקר הוא אם יש קביעות מניין, שיש לחוש למאחרים לבוא. בבית אבלים אין קביעות כזו, ולכן בבית אבלים אין אומרים מעין שבע. וממילא, אם יש קביעות שכזו, יש לומר מעין שבע.

דברי מהר״י אבוהב נפסקו בשו״ע (שם סעיף י):

אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין.

וכתב עליו הט״ז (סק״ח):

פירוש, שמתפללים בביתם במנין. ונראה כל שכן אותן שמתפללין לפרקים במנין בבית ואינם הולכים לבית הכנסת. דהא בחתנים יש מנהג קבוע טפי להתפלל במנין, ואפילו הכי, אין הדין כמו בבית כנסת קבוע לענין זה, כל שכן בזה. והכלל בזה, דלגבי דידן אין צריך כלל לומר אותה, אפילו בבית כנסת קבוע דאין סכנה, אלא משום דכבר תקנוה במקום סכנה עדיין עושין כן, וכל שאין קביעות אין מקום לזה.

ומכל מקום, נראה דאותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים כמו שרגילים לעשות בירידים זה הוה דומה לבית הכנסת קבוע ואומרים שם ברכה זו.

לכאורה, מהסיפא של הט״ז לגבי הקובעים מקום להתפלל ׳על איזה ימים כמו שרגילים לעשות בירידים׳ יוצא, שאם יש מקום שמתפללים בקביעות ברחוב וכדומה, גם זו סיבה מספיק טובה כדי להחשיבו כבית כנסת קבוע לעניין זה, ולומר שם ׳מעין שבע׳.

אלא שראיתי שהרב אשר וייס אומר, שכל התקנה היתה דווקא על בית כנסת, ולא על רחוב. גם בירידים, לדעתו, מה שאמר הט״ז הוא, שאם קובעים ביריד מקום מוגדר, שמשמש רק כבית כנסת, זה מספיק כדי לומר מעין שבע. אבל רחוב אינו משמש רק כבית כנסת, ולכן אין זה בכלל התקנה.

אמנם, לענ"ד מדברי הפוסקים אין נראה כן. נביא כמה ראיות:

1. בשיירי כנסת הגדולה (אות ט) כתב:

> אם אומרים ברכת מעין שבע, דאפשר דלא הוצרכו לומר שאין אומרים אותה אלא בבית הכנסת, אלא לאפוקי כשאין שם ספר תורה, כגון בבית המשתה ובבית האבלים, אבל כל שיש שם ספר תורה אפילו באקראי בעלמא אומרים אותה. ולהיותי מסופק בדבר, כמה פעמים נמצאתי בליל שבת קדש והשליח ציבור אמרה, ולא מחיתי בו, ואם לא היה אומר אותה לא הייתי אומר לו שיאמר אותה, דאין ולאו ורפיא בידי.

מבואר מדבריו, שהוא הסתפק אם יש צורך בגדר בית כנסת, או שניתן להסתפק בכך שיהיה שם ספר תורה, אפילו באקראי בעלמא, ולא הכריע בספק זה (הדרישה של ספר תורה הובאה גם במשנ"ב סקכ"ד).

2. באשל אברהם בוטשאטש כתב:

> הגם שכתב הט"ז ז"ל לומר ברכה מעין שבע במקום שקבוע להתפלל בעת היריד, מכל מקום נראה שאין זאת כי אם בשקבוע לכמה ימים רצופים להתפלל בציבור שחרית מנחה מעריב, מה שאין כן כשמתפללין רק בשחר ולא בערב או להיפך, או בלי רצופים בהימים, צריך לעיון אם לברך, וספק ברכות להקל. ונראה דלא מהני לזה מה שהוא תחת גג אחד עם בית המדרש הקבוע, ואין לברך בשם בזה...
>
> הקבוע רק לשבת קודש, גם לכמה פעמים, כיון דהופסקו מהדדי אולי אין אומרים ברכת מעין שבע. ומכל מקום אם ברצופים כל יום תפילה אחת עם ציבור, יש לומר שאומרים הברכה היטב.

הרי שההגדרה של האשל אברהם בוטשאטש היא שהשאלה היא אם יש שם מנין קבוע או לא. לפי דברי הרב וייס, הרי מדובר במקום שיוחד לתפילות, ומשמש לכך בלבד. קשה להבין מדוע זה משנה אם מתפללים שם רק חלק מהתפילות. זה ממש מקום שייחדו אותו לבית הכנסת.

3. בערוך השולחן (סעיף יז) כתב:

> ולא נתקנה אף בציבור אלא בבית כנסת ובית מדרש קבוע או מניין קבוע אבל כשמתפללים שם באקראי כמו בבית חתנים או בבית אבלים או סיבה אחרת אין אומרים אותה כלל.

גם בדבריו מבואר, שאין צורך בבית כנסת קבוע, אלא אפשר גם במניין קבוע, ומשמע מדבריו, אף שאין זה בית כנסת.

4. בשו"ת מנחת יצחק (י, כא) דן במי שגרים בבניינים רבי קומות, ואין שם מעלית בשבת, ולכן בליל שבת מתפללים בקומה שלהם. האם אומרים שם מעין שבע. בתוך הדברים הוא מצטט מספר תהילה לדוד:

> ועיין בתהלה לדוד (סי' רס"ח סקי"ג) דאם כל הצבור או רובא מתפללין בבית אחר שלא בבית כנסת מאיזה טעם, אומרים ברכה אחת מעין שבע, דבזה שייך שפיר הטעם דמאחרין לבוא... וכן היה כבר כמה פעמים שהוצרך הצבור - בפקודת הבד"צ שליט"א - לצאת ולמחות ברחובה של עיר, ונסגרו הבתי כנסיות ובתי מדרשות, ואמרו ברחובה של עיר ברכת מעין שבע.

הרי שגם הוא קבע שגם ברחובה של עיר אומרים, ולא רק בבית הכנסת.

בנדון דידן, מדובר במניין המתקיים כבר כמה שבועות, וגם יש בו ספר תורה, כך שלענ"ד פשוט שאומרים שם מעין שבע[22].

סימן יט - קריאת ספרי חול הכתובים בשפה זרה בשבת

שאלה

האם מותר לקרוא ספרי חול הכתובים בשפה זרה בשבת?

תשובה

המיקל לקרוא ספרי חול הכתובים בשפה זרה, יש לו על מה לסמוך.

נימוקים

א. מקור גזירת שטרי הדיוטות

המשנה במסכת שבת (קמח:) אומרת:

> מונה אדם אורחיו ואת פרפראותיו מפיו, אבל לא מן הכתב.

בגמרא נאמרו שני טעמים לאיסור:

> מאי טעמא? רב ביבי אמר, גזירה שמא ימחוק. אביי אמר, גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות.

מדוע אסור לקרוא בשטרי הדיוטות?

רש"י (שם קמט. ד"ה כל הני) כתב:

> כל הני - שמא יקרא בשטרי הדיוטות של מקח וממכר קאמר.

כלומר, שטרי הדיוטות הם שטרות העוסקים במקח וממכר וכיו"ב. כך היא גם שיטת ר"י בתוספות (שבת קטז: ד"ה וכל שכן). ועוד ראשונים.

ואמנם, דעת הרמב"ם (שבת כג, יט) כתב:

---

[22] וכך כותב גם הרב שריה דבליצקי (מנהג ירושלים בברכת מעין ז ובנפילת אפים, מוריה שנה שלושים ושש, גליון א – ג, שבט תשע"ח עמ' רד ואילך):

ראינו שלוש שיטות בעניין הקביעות:

א. פשטות דברי הט"ז... דבקביעות כל דהו סגי, אף שאין שם ספר תורה.

ב. הבנת האליה רבה כדבר פשוט, דבלי ספר תורה הרי זה חסר בקביעות.

ג. ספקו דהשיירי כנסת הגדולה, דאולי גם קביעות עם ספר תורה לא סגי, עד שיהיה המקום מקום מיוחד לקביעות כבית הכנסת.

והנה, הגם שהמ"ב פסק ככת הב' הנ"ל, דבעינן ספר תורה, **כמדומה שהמנהג בזה הוא ככת א', דבקביעות כל דהו סגי, אף שאין שם ספר תורה.**

הרי מבואר מדבריו שהמנהג ככת א, שאינה סוברת שצריך ספר תורה וגם לא קביעות בית כנסת.

אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת שלא יהא כדרך חול ויבא למחוק.

מדבריו יוצא, שהאיסור בקריאת שטרי הדיוטות הוא מחשש שמא יבוא למחוק[23]. אבל דעת רוב הפוסקים היא, שגזירת שטרי הדיוטות היא בעיקרה בענייני מקח וממכר, והאיסור הוא משום 'ודבר דבר'.

גם אם גזירת שטרי הדיוטות היא משום ודבר דבר, בגמרא מבואר, שכולי עלמא מודים שחשש שמא ימחוק שייך גם כן, וגם במצבים שבהם גזירת שטרי הדיוטות, כגון בכתב שכתוב על כותל (שאינו דומה לשטרי הדיוטות), יש איסור לקרוא משום שמא ימחוק.

נמצא, אם כן, שלמסקנת הסוגיא ישנו איסור לקרוא בשטרי הדיוטות, ואיסור נוסף, לקרוא כתבים מחשש שמא ימחוק.

ב. האיסור בעיון בלא קריאה

כיוון שהאיסור הוא משום 'ודבר דבר', סוברים חלק מהראשונים שהאיסור הוא רק בקריאה בקול, אבל בעיון בלבד, בלי לקרוא בקול, אין איסור. כן כתבו ההגהות מיימוניות (על הרמב"ם שם אות ט). גם הרא"ש (על הסוגיא בדף קמט.) מצטט את רבנו יונה, שמביא דעה שמקילה בעיון בלא קריאה, אבל למעשה הוא דוחה אותה, ופוסק שגם בעיון בלבד יש איסור, וכן כתבו עוד ראשונים בשם רבנו יונה לאסור, וכן פסקו המחבר (שז, סעיף יג), והרמ"א (שם סעיף יב).

הרא"ש אינו מבאר את טעם האיסור, אבל בשבלי הלקט (סימן קכב) כתב:

> ויש מתיר הרהור בלא קריאה. דהא דאמרינן דאסור לקרות משום דכתיב ממצא חפצך ודבר דבר - דבור אסור הרהור מותר. הלכך שפיר דמי לעיוני באגרות. ואינו נראה. וכן כתב ר' בנימין אחי נר"ו דאפילו הרהור בלא קריאה אסור, לפי שאי אפשר שלא ישא ויתן בדברי ענייני האגרת.

כלומר, עיון בלבד בענייני משא ומתן יוביל גם הוא למשא ומתן, וכן כתב גם המשנ"ב (סקנ"ג).

בערוך השולחן (סעיף ג) ביאר באופן אחר. ערוך השולחן מתייחס לשאלה מדוע נצטרך הרמב"ם לומר שטעם איסור שטרי הדיוטות הוא שמא יכתוב. וכתב ליישב:

> ונראה לי דבכוונה כתבו כן. דודאי בקריאה בפה הוי משום ודבר דבר, אבל בקריאה בלב ולעיין בלא דיבור הא הרהור מותר. וקמ"ל דבזה אפילו בהרהור אסור, מטעם שמא ימחוק כשיראה איזה טעות בהחשבון.
>
> וזה מבואר מדברי הטור והשולחן ערוך בסעיף יג, שכתבו שטרי הדיוטות דהיינו שטרי חובות וחשבונות וכל שאלות שלום, אסור לקרותן ואפילו לעיין בהם בלא

---

[23] האחרונים הקשו, בדעת הרמב"ם, מה פשרה של מחלוקת רב ביבי ואביי. שכן גם אביי שאומר שהחשש הוא שמא יקרא בשטרי הדיוטות, בעצם חושש לשמא ימחוק? ועיין בב"ח (שז אות ה) ובט"ז (שם סקי"א).

קריאה אסור עכ״ל וקשה הא הרהור מותר? אלא מטעמא דהרמב״ם. ולכן אסור לעיין בשום כתב של עסק וחשבון בשבת.

כלומר, האיסור לעיין בלא קריאה בפה הוא מהחשש שמא ימחוק.

ג. האיסור באגרות שלום

הראשונים נחלקו מה היקף האיסור בקריאת שטרי הדיוטות. לשיטת רש״י והתוספות, שהבעיה היא משום ׳ודבר דבר׳, מתבקש שהאיסור יהיה רק על מסמכים הקשורים למשא ומתן. ואכן, כך כותב הרמב״ן (בחידושים לשבת קנא. ד״ה והא).

אבל רש״י (קטז:) כותב:

שטרי הדיוטות - כגון של חשבונות, או איגרות השלוחות למצא חפץ.

התוספות (שם ד״ה וכ״ש) הבינו מרש״י, שהאיסור הוא גם בקריאת מכתבים בעלמא ׳אגרות שלום׳, בלשון הראשונים. וכן כתבו רוב הראשונים.

מה טבע המחלוקת בין הראשונים הנ״ל?

כאמור, אם אומרים שהאיסור הוא משום ׳ודבר דבר׳, היה מתבקש שהאיסור יהיה רק בשטרי משא ומתן ממש. אבל יש מקום לומר שהחשש של שמא ימחוק שייך גם באגרות שלום. ואכן, המגיד משנה אומר שלדעת הרמב״ם אסור לקרוא גם אגרות שלום, ודבריו מבוססים על דברי הרמב״ם בפירוש המשנה (שבת כג, ב):

הטעם שאסרו למנותם מן הכתב, שמא יקרא אגרות בשבת. וזה אסור, שכל זולת ספרי הנבואה ופירושיהם אסור לקרותו לא בשבת ולא ביום טוב, ואפילו היה בו דברי חכמה ומדע.

וברור שלדעת הרמב״ם כל מה שאינו ספרי הנבואה ופירושיהם נכלל באיסור אחד.

הרשב״א כותב (שבת קמט. ד״ה ולענין) שגזרו על קריאת אגרות שלום, אטו שטרי הדיוטות ממש. וכן העתיק הפרי מגדים (אשל אברהם סקכ״ד).

גם לשיטות הסוברים שאגרות שלום נכללות באיסור שטרי הדיוטות, סוף סוף, הראשונים כותבים שמנהג העולם היה לקרוא אגרות שלום בשבת, והם מציעים שתי סברות עיקריות להסביר אותו. בתוספות (שם) נאמר:

ונראה לר״י דלא קרי שטרי הדיוטות אלא שטרי חובות וכיוצא בהן אבל איגרות שרי דפעמים שיש בהן פקוח נפש.

ואפילו יודע שאין בו פקוח נפש, מתיר ר״ת. דלא הוי שטרי הדיוטות, כיון שאין צריך למה שכתוב בה, לפי שיודע מה שבאיגרות. ואם אינו יודע שמא יש בו צורך גדול או פקוח נפש ושרי.

גם ר״י וגם רבנו תם כותבים שאף שמצד הגדרת המושג ״שטרי הדיוטות״ כולל גם אגרות שלהם, הרי שבפועל, מותר לקרוא אותן. לדעת ר״י ניתן לקרוא אגרות שלום משום שאולי המידע הכתוב שם נחוץ, ואף גובל לעיתים בפיקוח נפש. ולדעת רבנו תם, להפך, דווקא

כשיודע מה כתוב שם, כך שהקריאה אינה נחוצה בשביל מידע חדש, מותר לקרוא את האגרות.
למעשה השו״ע (שז, יג) מחמיר שלא לקרוא אגרות שלום, ואפילו לא לעיין בהן. אבל כאשר מגיעה אגרת שיתכן שיש בה מידע חשוב, מתיר השו״ע (שם סעיף יד) לקרוא בעיון בלבד, בלי לקרוא בקול. כלומר, כאשר לא מדובר על שטרי הדיוטות גמורים, אלא רק על דבר שאסור משום שטרי הדיוטות, יש מקום להקל בעיון בלבד, לכל הפחות במקום צורך.

ד. דברים שלא נאסרו בקריאה

לכאורה, לראשונים הסוברים שאסור לקרוא אגרות שלום, כל מסמך כתוב נכלל באיסור זה. אלא שמדברי חלק מהפוסקים נראה לא כך.
הרשב״א בתשובה (חלק ד סימן קב), כתב שמותר לקרוא בספרי חכמות בשבת, אף שהרשב״א נוקט כדעת המחמירים, שאסור לקרוא אגרות שלום בשבת.
מה ההבדל בין אגרות שלום ובין ספרי חכמות? נראה שצריך לומר, שמספרי חכמות ניתן ללמוד, וכיוון שהם רק בגדר הגזירה משום שטרי הדיוטות, הם לא נאסרו.
כיוצא בדברים אלו כתב המשנ״ב (סקנ״ח) שמותר לקרוא בספר יוחסין וספרי יוסיפון בשבת ״שמהם ילמדו דברי מוסר ויראה ועל כן, אפילו כתובים בלעז שרי״.
אמנם, הרמב״ם נקט שגזירת שטרי הדיוטות היתה מקיפה יותר, כפי שכבר ציטטנו מלשונו בפירוש המשנה.

בדרכי משה (שז אות ח) דקדק מלשון התוספות, שכתבו שאסור לקרוא ספרי מלחמות הכתובים בלשון לע״ז, שרק כאשר הם כתובים בלשון לע״ז יש איסור, אבל אם כתובים בלשון הקודש, מותר לקרוא. ונימק: ״דהלשון בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו דברי תורה״. וכן כתב גם ברמ״א (סעיף טז) שמליצות ומשלים של שיחת חולין וכו׳ הכתובים בלשון הקודש, מותר לקרוא אותם בשבת, ורק בלשון לע״ז אסור לקרוא אותם.
בפרי מגדים (אשל אברהם סקכ״ד) כתב, שההיתר של הרמ״א נאמר רק לגבי דברים שנאסרו רק משום שטרי הדיוטות, אבל שטרי הדיוטות עצמם אסורים גם אם נכתבו בלשון הקודש, והביאו המשנ״ב (סקס״ג).
ניתן להציע שתי דרכים בהבנת שיטת הרמ״א:
אפשרות אחת היא, שלדעת הרמ״א העובדה שהאיגרת כתובה בלשון הקודש מתירה לקרוא אותה משום שניתן ללמוד ממנה משהו, בדומה להיתר של ספרי חכמות. כלומר, דברים שנאסרו רק משום גזירה משום שטרי הדיוטות מותרים כאשר ניתן ללמוד מהם משהו.
האפשרות השניה היא לומר, שבדרך כלל שטרי הדיוטות בתקופת חז״ל היו כתובים בלשון לעז, ולכן כשגזרו, גזרו רק על כתבים בלשון לעז, ולא על כתבים בעברית.

אף שפשטות לשונו של הדרכי משה מורה כמו האפשרות הראשונה, בערוך השולחן (סעיף י) נקט כמו האפשרות השניה:

> ולזה אומר רבינו הרמ״א, דאין האיסור רק בשכתוב בלשון לעז, דאז יש לגזור משום שטרי הדיוטות. אבל כשכתובים בלשון הקודש לא שייך לגזור, דשטרי הדיוטות אין נכתבים בלשון הקודש. ולכן אותם שמתענגים בכך מותרים לקרותם ואין בזה גזירה דשטרי הדיוטות ולאו משום קדושת הלשון הוא.

אם כן, לחלק מהראשונים לא גזרו על ספרי חכמה, ולחלק לא גזרו על מסמכים שאין בהם ענייני משא ומתן וכתובים בעברית.

אלא שיש לשאול בכל המסמכים שלא גזרו בהם על שטרי הדיוטות ומותר לקרוא אותם, למה לא חששו בהם לשמא ימחוק?

וצריך לומר על פי מה שכותב הב״ח (סימן שז ד״ה זימן אורחים), שחשש שמא ימחוק שייך דווקא בבעל הבית ולא בשמש. באותו אופן יש לומר, שחשש שמא ימחוק שייך דווקא במסמכים הדומים לרשימה, שעניינם הוא למחוק, ולא בכל ספר.

כעין דוגמא לדבר, נציין כי הרדב״ז בתשובה (חלק ב סימן תרצ) כתב שאין חשש קריאה בספר שעומד להגהה בשבת, כאשר אין בכוונתו להגיה, משום שהבאת קולמוס ודיו דורשת מאמץ, ולכך לא חששו. בציץ אליעזר (חלק י סימן כא) דן בשאלה האם מותר למי שעבודתו להגיה כתבי יד, ללמוד מהם בשבת. וכתב, שעל פי הרדב״ז יש להקל. הציץ אליעזר מביא את דעת התעוררות תשובה (חלק ב סימן קסה) שכתב שאין להקל, אלא כאשר כלי הכתיבה מונחים בארגז סגור, כך שהחשש שמא ימחוק ויתקן רחוק. לדעתו של הציץ אליעזר יש להקל גם כאשר כלי הכתיבה אינם בארגז, כל שאינם לפניו ממש.

ולכאורה כל הנדון הזה תמוה, שהרי לגבי חשש שמא ימחוק מצינו שאסרו חכמים אפילו כאשר אי אפשר למחוק, ואם כן מדוע לא חשש הרדב״ז לשמא ימחוק?

הציץ אליעזר כבר עמד על שאלה זו, וכתב שרק על מה שגזרו חכמים במפורש אנו צריכים להחמיר, ולא לגזור גזירות מדעתנו. ולכאורה הדברים האלו הם דברי פלא, שהרי חשש שמא ימחוק הוא גזירת חכמים מפורשת?

ולכן צריך לומר כפי שכתבתי לעיל, שרק לגבי רשימות שעניינם הוא להוסיף ולמחוק, קיים חשש שמא ימחוק, ולא לגבי ספרים וכתבים, אפילו אם הם עומדים להגהה.

אם כן, יש לומר, שבכל קריאת ספרים אין כלל חשש שמא ימחוק. ואם כן, לפי דברי ערוך השולחן לעיל, שעיון בלא קריאה בפה אסור רק מחשש שמא ימחוק, נמצא שבספרים שאין בהם חשש שמא ימחוק כלל, לא יהיה איסור לעיין בלא קריאה בפה.

ה. ההיתר של האגרות משה

בדומה למה שכתבנו לעיל על פי ערוך השולחן, כתב באגרות משה (אורח חיים ה, סימן כב אות ד):

שאלה: ושוב שאלתיו איך לנהוג בטילטול איגרת שלום.

תשובה: כיוון דמותר לקראות איגרת שלום בשבת, מותר לטלטלו. דהטעם שאסרו איגרת שלום בטילטול, הוא משום שמא ימחוק (רמב"ם שבת פכ"ג הי"ט, ועי' או"ח סי' ש"ז ט"ז ס"ק י"א), וכיוון דאנו נחשבים לגבי האי דינא כחשובים, אין לחשוש שמא ימחוק, כמו דלא חיישינן בחשובים לשמא יטה (סימן ער"ה סעיף ד'). דבאיסור קריאת איגרת נאמרו שני טעמים, אחד משום שמא ימחוק, והשני משום ודבר דבר. ואיסור ודבר דבר הוא רק באופן שקורא בפה, אבל עיון וקריאה שלא בפה מותר. ואיסור קריאה בדרך עיון בעלמא הוא רק משום שמא ימחוק, ועל טעם זה יש בו היתר דאנו נחשבים כחשובים.

לאגרות משה יש חידוש גדול, שבימינו לא שייך איסור שמא ימחוק. חידוש זה מסתבר, שכן בימינו מאוד לא מצוי שאדם מוחק תוך כדי קריאה בספר. ולכן כשם שהתירו לאדם חשוב לקרוא לאור הנר ולא חששו שמא יטה, כך יש להתיר היום לכל אדם לקרוא ספר כשהחשש הוא רק שמא ימחוק, ואין לחשוש שמא ימחוק.

אמנם, ההיתר של האגרות משה מבוסס רק על שיטת ערוך השולחן, שאיסור העיון בלא קריאה באגרות שלום הוא משום שמא ימחוק. אבל לענ"ד, בספרים, כולי עלמא מודים שהאיסור הוא רק משום שמא ימחוק. שכן, כשקוראים שטרי הדיוטות ממש, שבהם דן שבלי הלקט, יש מקום לומר שאם יעיין בלא יקרא סוף סוף יגיע לעסוק בענייני משא ומתן. אבל כשמעיין בספר שאין לו שום נגיעה לענייני משא ומתן, החשש של שבלי הלקט אינו שייך.

אף שההיתר של האגרות משה מסתבר מאוד בסברא, קצת לי קשה לסמוך עליו סתם כך, שכן הדפוס הומצא לפני כחמש מאות שנה, ולמרות זאת לא מצינו פוסקים קודמים שאומרים את הסברא של האגרות משה. ואולי בעבר היה מקובל יותר להגיה בספרים, מאשר בימינו.

ו. קריאה שגורמת הנאה

הטור (סימן שא) מביא את האיסור לרוץ בשבת:

כתיב: "אם תשיב משבת רגליך". ודרשו חז"ל שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. על כן, אין לו לאדם לרוץ בשבת כדרך שעושה בחול. אבל אם רץ לדבר מצוה כגון לבית הכנסת או כיוצא בו מותר.

אבל אחרי כן הוא מסייג:

כתוב בספר המצוות: "בחורים המתענגים בקפיצתם ובמרוצתם מותר וכן לראות כל דבר שמתענגים בו מותר לראותו".

הסמ"ק הבין, שהאיסור שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול הוא רק כשאין בכך עונג. אבל אם רוצה לרוץ לעונג, מותר. עם זאת, הסיפא של דברי הסמ"ק לא מובנת לגמרי. מה פירוש 'וכן לראות כל דבר שמתענגים בו מותר לראותו'?

המגן אברהם (סק"ד) כתב:

וכן לראות – פירוש, אף על פי שאסור לראות דיוקנאות כמו שכתוב בסימן שז סעיף טו, מכל מקום, אם הראיה עונג לו מותר לראות.

כלומר, לדעת המגן אברהם האיסור לראות דיוקנאות, שהוא משום ודבר דבר, מותר כשהראיה היא עונג. וממילא לדבריו יהיה מותר לקרוא ספרים שקוראים לתענוג בעלמא, אם אין בהם משום מושב לצים.

אמנם המשנ״ב (שעה״צ אות ז) דחה את דברי המגן אברהם, אבל לכל הפחות כסניף להקל ניתן להביא גם אותו.

ז. המנהג

לכתחילה, בוודאי ראוי להחמיר בשבת בקריאה כדבריו של הרמב״ם בפירוש המשנה. ואף בחול ראוי לצמצם את הקריאה בספרי חול, ולהתפנות בעיקר ללימוד תורה, קל וחומר שבשבת. כדבריו של הבן איש חי (שנה שניה פרשת שמות):

> בשבת שהוא מעין עולם הבא, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה, צריך להרבות בו בעסק התורה, כי אז יצליחו בו יותר בבנין הרוחני. ולכן כתבו המקובלים ז״ל, דגדול הפועל הנעשה מעסק התורה ביום שבת, אלף פעמים יותר מן הנעשה מעסק התורה של ימי החול, מאחר שנעשה בנין רוחני ועליוני בשבת מן עסק התורה.

ועם זאת, מצד עיקר הדין, יש מקום להקל על פי מה שכתבנו לעיל.

עוד יש לציין, שבמקום שהמנהג להקל, מצינו שהפוסקים לא החמירו מאוד באיסור זה. כבר הרשב״א כתב בתשובה (חלק ו סימן שמו):

> כבר ראית שאני דעתי לומר שאסור. וכמו שכתבתי בשבת פרק שואל ובמקומי אני עומד... ומכל מקום, מי שדעתו נוטה לדברי הרמב״ן ז״ל אין כח בידינו למחות בידו. וכענין שאמרו מאן דאית ליה כרבי יהודה מאן דעביד כרבי מאיר מילט לייט ליה. ולפיכך כל מי שנוהג כאחד מן הגדולים ואין בידנו ראיה מוכרחת אין בנו כח למונעו והאמת יורה דרכו.

ובעקבותיו כתב הט״ז (שז סקי״א):

> ואם כן, אין לאסור האידנא לשמש שקורא בכתב הצעטיל המזומנים לסעודה, כי יש לנו לסמוך על הרמב״ם ורמב״ן שכתב הרשב״א במי שקורא באגרת שלום בשבת שאין לגעור בו, כיון שסומך על הרמב״ן.

סימן כ - משחק בלגו בשבת

שאלה

הבן שלי מאוד אוהב לבנות בלגו. הוא בונה דגמים, ובדרך כלל, הם נשארים בנויים לכמה ימים או שבועות.

האם מותר לו לבנות עם הלגו בשבת?

תשובה

מותר לבנות בלגו למרות שהבניה היא לכמה ימים.

צריך לשים לב להלכות של בניית אוהל עראי, ולכן לא לבנות דברים שיש בהם חלל טפח, אם יש להם שתי מחיצות שלמות.

נימוקים

א. איסור תקיעה

בכמה מקומות בגמרא במסכת שבת נזכר שיש איסור לתקוע דבר בחוזק בשבת. בדף קכב: נאמר:

> תנו רבנן, דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל נוטלין, אבל לא מחזירין. ושל לול של תרנגולים, לא נוטלין ולא מחזירין.
>
> בשלמא של לול של תרנגולים, קסבר כיון דמחברי בארעא יש בנין בקרקע, יש סתירה בקרקע. אלא של שידה ושל תיבה ושל מגדל מאי קסבר? אי קסבר יש בנין בכלים, יש סתירה בכלים, ואי אין סתירה בכלים אין בנין בכלים?...
>
> אמר רבא: קסבר אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים, וגזירה שמא יתקע.

ופירש רש"י:

> נוטלין - משמע מסלקין אותן בשבת מהיתר ציר שלהן. לול - בנין העשוי לתרנגולין. לא נוטלין ולא מחזירין - כדמפרש ואזיל, חזרתו בנין ממש הוא, וסילוקו סתירה גמורה היא...
>
> לעולם קסבר אין סתירה ואין בנין - הלכך נוטלין, ומיהו אין מחזירין - מדרבנן. גזירה שמא יתקע - בחזקה בסכין ויתדות, והוה ליה גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש.

הגמרא אומרת, שבכלים לא שייך איסור בונה, ולכן הגמרא אומרת שהאיסור להחזיר את הדלתות של הכלים הוא משום חשש שמא יתקע. מדברי רש"י עולה, שאיסור שמא יתקע הוא תולדה של מכה בפטיש. אבל בתוספות (קב: ד"ה האי מאן) כתבו שהאיסור הוא משום בונה (התוספות לשיטתם, שיש בנין בכלים במקום שעושה את הכלי, וסוברים התוספות שכל שצריך להשתמש בכוח כדי לחבר, נחשב עושה בנין, ולכן כל שתוקע חייב משום בונה). וכשיטתם כתב גם הר"ן (מז. מדפי הרי"ף ד"ה תנו רבנן) בתירוץ אחד, וכן כתב גם המגיד משנה בדעת הרמב"ם (פרק י הלכה יג, שיובא עוד לקמן):

והענין, שאף על פי שאמרו אין בנין בכלים זהו בכלים שנתפרקו להחזירן כמו שנתבאר פרק כ״ב. אבל העושה כלי מתחלתו אין לך בנין גדול מזה, ואין נקרא זה בנין בכלים שהרי אינו כלי אלא עושה כלי.

ב. גזירת שמא יתקע

מתוך אותה הגמרא אנו רואים גם, שיש איסור לעשות דברים כאשר יש חשש שמא יבוא לתקוע. מקור נוסף העוסק בגזירת שמא יתקע הוא הרכבת מיטה של פרקים (שבת מז.):

לוי בר שמואל אשכחינהו לרבי אבא ולרב הונא בר חייא, דהוו קיימי אפיתחא דבי רב הונא. אמר להו, מהו להחזיר מטה של טרסיים בשבת? אמרו ליה שפיר דמי. אתא לקמיה דרב יהודה. אמר הא רב ושמואל דאמרי תרוייהו, המחזיר מטה של טרסיים בשבת חייב חטאת.

מיתיבי המחזיר קנה מנורה בשבת חייב חטאת, קנה סיידין לא יחזיר, ואם החזיר פטור אבל אסור...?

אינהו דאמור כי האי תנא. דתניא: מלבנות המטה, וכרעות המטה, ולווחים של סקיבס לא יחזיר, ואם החזיר, פטור אבל אסור. ולא יתקע, ואם תקע חייב חטאת. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היה רפוי - מותר.

ופירש רש״י:

טרסיים – צורפי נחשת... והולכין מעיר לעיר למלאכתן, ונושאין עמהן מטות של פרקים. אינהו – רבי אבא ורב הונא רב חייא. דאמור כי האי תנא – כרבי שמעון דמתיר לכתחילה. יתקע – בחוזק על ידי יתידות.

הגמרא עוסקת בכלי שניתן לפירוק והרכבה, כמו המיטה של הטרסיים או קנה המנורה. בברייתא בגמרא מבואר, שנחלקו התנאים מה הדין כשמחזיקים בחיבור רפוי. לדעת רשב״ג, שהלכה כמותו, מותר להחזיר באופן זה. אבל אם החיבור נעשה בכח, אסור מדרבנן, ׳שמא יתקע׳. והחולקים על רשב״ג סוברים, שאסור להחזיר גם כשהוא רפוי, גזירה שמא יתקע. מדברי רש״י נראה, ש׳שמא יתקע׳ היינו שישתמש במסמרים כדי לחזק את החיבור. ואם כן, עצם החיבור בכח כשלעצמו אינו נחשב איסור תורה.

כך נראה גם מלשון הרמב״ם (שבת כב, כו):

אין גודלין את שער הראש ואין פוקסין אותו מפני שנראה כבונה.

ואין מחזירין מנורה של חליות ולא כסא המפוצל... וכיוצא בהן, מפני שנראה כבונה.

ואם החזיר פטור שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים.

ואם היה רפוי מותר להחזירו.

מבואר מדברי הרמב״ם, שאפילו החזיר באופן שאינו רפוי, כלומר בהידוק, אין איסור תורה. אלא שלשיטת הרמב״ם יש להקשות, ממה שכתב בפרק י (הלכה יג), והעתיקו גם השולחן ערוך (שיג, ט):

המכניס יד הקרדום בתוך העץ שלו הרי זה תולדת בונה, וכן כל כיוצא בו. וכן התוקע עץ בעץ בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד הרי זה תולדת בונה וחייב.

כאן מבואר לדעת הרמב"ם, שחיבור של שני חלקים "עד שנתאחדו" זה תולדת בונה, וחייב. אם כן, מדוע כשתוקע את החלקים של המנורה והכסא, אין חיוב?

בפשטות, נראה לתרץ, שמה שכתב הרמב"ם "התוקע עץ בעץ... עד שנתאחד" הוא במקרה של חיבור כזה, שעניינו הוא להיות קבוע. החיבור של המיטה והכסא הם חיבורים ארעיים בעצם הגדרתם, שהרי התפקיד של הכלי הזה הוא להיות כזה שניתן להרכיב ולפרק. חיבור כזה בוודאי אינו נחשב "עד שנתאחד", ולכן אין לחייב עליו מדין בונה, אלא רק אם יתקע, משום מכה בפטיש.

אבל מדברי כמה מהאחרונים נראה שהלכו בדרך אחרת. האבני נזר (או"ח ריא אות ח) כותב, שצריך לומר שיש מדרגת בינים בין 'רפוי' ובין 'בכח': רפוי ואינו רפוי. ובמדרגת הבינים הזו עוסק הרמב"ם בפרק כב לגבי המיטה והכסא, ובה יש איסור דרבנן בלבד. וכן כתב גם החזון אי"ש (שבת סימן נ אות י). ונמצא שלשיטתם, אם מחזירים את המיטה בכח ממש, זה יהיה כבר איסור תורה של בונה. וכן כתב גם בשו"ע הרב (סעיף כ).

לעומת זאת, ערוך השולחן (סעיף ל) הלך כנראה בדרך של התירוץ הראשון שהזכרנו, שרק על ידי תקיעה במסמרים ויתדות יש חיוב חטאת.

ג. גדר 'רפוי' שהתיר רשב"ג

הטור (או"ח שיג) כתב:

מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה. ואם תקע, חייב חטאת. ואם היא רפויה, מותר לכתחילה.

וראיתי כתוב על שם הר"מ מרוטנבורק דהוא הדין כוס של פרקים, אסור להחזירו אלא אם כן יהא רפוי.

ונראה דכוס אין דרך להדקו כל כך, ושרי בכל ענין.

מבואר לדעת הטור, שכיוון שאין הדרך להדק במיוחד את הכוס, מותר לכתחילה להרכיב את הכוס. הבית יוסף לומד מדברי הטור, שמה שהתיר רשב"ג הוא רק במקרה כזה, שמדובר בכלי שאין מהדקים אותו בכח. ולכן התיר רשב"ג ולא חשש שמא יתקע. אבל כאשר מדובר בכלי שמחזירים בדרך כלל בהידוק, גם לדעת רשב"ג יהיה אסור, אפילו כשמחזירו רפוי, שמא יתקע.

ד. דין כוס שיש לה הברגה

דברי הטור לגבי כוס הובאו גם בשולחן ערוך (שם סעיף ו):

מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה, ואם תקע חייב חטאת. ואם היא (דרכה להיות) רפויה, מותר לכתחלה, (ובלבד שלא יהדק).

וכוס של פרקים, מותר לפרקו ולהחזירו בשבת. ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המטה. הגה: ואם דרכו להיות מהודק אף על גב דעכשיו רפוי, אסור.

במגן אברהם (סקי״ב) כתב:

ונראה לי דכוסות שלנו, העשויים בחריצים סביב ומהודקים בחוזק, לכולי עלמא אסור. ולא דמי לכיסוי הכלים שעשוים כך, דהתם אין עשוים לקיום רק לפתחן ולסוגרן תמיד.

המגן אברהם מחלק בין הכוסות עם ההברגה שעליהן מדבר הטור, ובין כוסות עם מכסים. בשולחן ערוך הרב (סעיף כא) ביאר את החילוק של המגן אברהם:

אבל כוסות העשויים בחריצים סביב ומהודקים בחוזק לדברי הכל אסור להחזירם אפילו מניחם רפויים לגמרי. ומכל מקום כיסויי כלים העשויים כך בחריצים סביב (שקורי״ן שרוי״ף), אף על פי שמהדקין אותם בחוזק מאד על פי הכלי אין בהם שום איסור לא בנטילתן משום סתירה ולא בהחזרתן משום בנין לפי שאינן עשויין לקיום כלל רק לפותחן ולסוגרן תדיר גם בשבת עצמה ולא אסרו בנין עראי וסתירתו אלא כשאינו עשוי על מנת לסותרו בשבת עצמה...

כלומר, כיוון שהמכסים מיועדים להיפתח ולהיסגר בשבת עצמה, זה בנין לשעה, שמותר לעשותו ולסתור אותו בשבת עצמה (עיין שו״ע שיד, י; רנט,ז). וכעין זה כתב גם ערוך השולחן (סעיף לא).

בט״ז (סק״ז) ניסח את ההיתר בדרך אחרת:

נראה דדוקא בכוס יש מי שמחמיר, שאין צריך לפורקו כי עיקר תשמישו שלא ע״י פירוק. מה שאין כן בנוד שעיקר תשמישו ע״י פירוק תמיד, לא מקרי גמר מלאכה אפילו אם הוא תוקע בחוזק השרוי״ף.

בניגוד לשו״ע הרב שדן באיסור בונה, הט״ז דן באיסור מכה בפטיש, ומסביר שבדבר שהדרך להרכיב ולפרק תמיד, כמו מכסה של סיר, לא שייך לומר שהרכבתו היא גמר מלאכה.

החזון אי״ש (שם אות ט) חולק על שו״ע הרב. לדעתו, גם הרכבה לזמן, אסורה, גם בדבר שדרכו לפירוק והרכבה, כמו מיטה של טרסיים. ולכן הוא מבאר את ההיתר של המגן אברהם והט״ז קצת אחרת:

והא דכתבו הט״ז והמגן אברהם דמותר לתקוע את כיסוי הכלי כיון שעומד לסגור ולפתוח, היינו דוקא בכיסוי, שאין סתימת הכלי בנין, אלא שימוש. דכלי סתום לעולם אינו כלי. וכל ענין הכלי הוא להיות פתוח ולשמש בו, ולכסותו שלא בשעת שימוש. והלכך, אין הכיסוי והכלי כחד, אלא שני גשמים משתתפים בשימוש. אבל הרכבה הדרושה לשימוש כמו קנה סיידן ומטה של טרסיים... אף תיקון לשעה חשיב בונה.

החזון אי״ש טוען, שכלי מיועד לשימוש באופן זה, שלפעמים הוא עם הכיסוי, ולפעמים מורידים את הכיסוי. סיר בלי מכסה הוא לא 'מקולקל' ולא 'מפורק'. הוא פשוט פתוח. ובכך הוא שונה ממיטה מתפרקת וכדומה.

ה. איסור בניה במשחק לגו

הפוסקים שדנו בשאלת משחקי הלגו, הניחו שהחיבור של אבני הלגו הוא חיבור הדומה למיטה של פרקים. כלומר, חיבור חזק מספיק כדי שיהיה אסור 'שמא יתקע' גם לרשב"ג. ולפי זה, כתבו, שכיוון שהחלקים בלגו מיועדים לפירוק והרכבה כל הזמן, ולדבריו של השולחן ערוך הרב, אין בכך איסור.

ואם כן, כשמדובר במי שרגיל לבנות דגמים בלגו, שאמורים לעמוד לזמן רב, כמו בנדון השאלה, נראה שההיתר של שולחן ערוך הרב אינו שייך לגביו. אלא שיש לדון אם היסוד של החזון אי"ש מהווה שיקול להקל בנדון דידן. שכן, החלקים האלו אינם עומדים לשום שימוש מהותי, אלא רק למשחק. במובן זה, הם אינם 'שימושיים' יותר כשהם מחוברים, מאשר כשהם נפרדים, ולכן יש מקום לומר שהחיבור שלהם אינו חיבור משמעותי, בדומה לחיבור של הכלים והמכסים שעליהם דיבר החזון אי"ש.

אלא שהגרש"ז (שולחן שלמה שיד, א[24]) הסתפק, אם דווקא בכיסויי כלים, שבהם הכלי והכיסוי מיועדים בקביעות זה לזה, נאמר שהחיבור וההפרדה שלהם אינם נחשבים חיבור, ולעומת זאת, אבני הלגו, שניתן להרכיבן בצורות שונות, אולי הן נחשבות כהרכבה מחדש כל פעם, ולכן אולי יהיה איסור כשהן מתחברות בכח, ולמעשה בשמירת שבת כהלכתה (טז, יט) כתב להחמיר בזה[25].

כל האמור הוא מתוך הנחה, שאכן החיבור של חתיכות הלגו הוא חיבור חזק. לעניות דעתי פשוט, שרוב החלקים שמחברים במשחק הלגו הם בגדר של חיבור רפוי, שהדרך היא לחברו באופן רפוי. אלו חלקים שמיועדים להתחבר ולהתפרק על ידי ילדים, וקשה מאוד לומר שהם מחוברים בכח. ולכן פשוט לענ"ד, שברוב המשחק בלגו, אין שום איסור כלל.

ו. איסור אהל

אף שכאמור, מותר לענ"ד לשחק בלגו, יש לשים לב שלא לעשות אוהל. כלומר, לא לבנות חללים בגובה טפח. שכן, בבניית חללים כאלו, עוברים על איסור אהל עראי.

ואפילו כשלא מתכוונים לבנות אוהל בשביל לשים בתוכו דברים, סוף סוף, כל שבונה את הקירות משני כיוונים, ואז מוסיף עליהם את הגג נכנס לשאלות של איסור בניית אהל עראי (ראו שו"ע או"ח שטו, ג ומשנ"ב סקכ"ב שם).

---

[24] הדברים נדפסו ככל הנראה במילואים בסוף המהדורה הראשונה של שמירת שבת כהלכתה, שאינה תחת ידי. ושוב נזכרים בקיצור בפרק טז, הערות נז, נט במהדורה השניה והשלישית.

[25] עיין ביחווה דעת (ב, נה) שנקט גם הוא להקל, וכן בציץ אליעזר (יג, ל). אלא שמדברי שניהם נראה, שהם התבססו על כך שמדובר בהרכבה שמיועדת לפירוק בו ביום, ואילו בתשובה זו אנו דנים במי שמרכיב לזמן ארוך, שממילא ההיתר של שו"ע הרב לא שייך.

עוד נציין שבדברי הגרש"ז המובאים בשולחן שלמה נראה שנקט למעשה מעיקר הדין להקל, ולמעשה הקל רק לקטנים, ולגדולים – החמיר.

סימן כא - צפיה בסרט שצולם בשבת

שאלה

אני מלמדת בתיכון דתי, ועוסקת, בין השאר, בהוראת הנושא של הזרמים השונים של היהדות במדינת ישראל. רציתי להראות לתלמידים שלי סרט, שעוסק בזרמים אלו, ובין השאר, יש שם צילום של התנהלות של שבת בקהילה ריפורמית, כולל ראיונות עם המתפללים וכדומה.
הסרט מאוד חשוב בעיני. האם מותר להראות אותו לתלמידים, או שזה איזושהי הנאה מחילול שבת?

תשובה

מצד הדין, נראה לי שאין איסור בעצם הקרנת סרט באופן כזה, שנעשית זמן רב אחרי השבת שבה צולמו חלק מהסצנות שבו, וכשהבעלים על הסרט המקורי בכלל אינם מודעים לכך שמקרינים אותו גם בכיתה הזו.
מעבר לדיון ההלכתי, צריך לחשוב גם על הפן החינוכי. האם אנחנו שווי נפש כלפי חילול שבת, והאם אנחנו מוכנים להיות שווי נפש, וללמד את תלמידנו להיות שווי נפש כלפי העניין הזה.
בשאלה החינוכית, יש שיקולים רחבים. תלוי במצבם הרוחני של תלמידים שונים, ותלוי באופי הסרט המצולם, ובהיקף חילול השבת הכרוך בו.
אילו היה מדובר בסרט שמוקרן במוצאי שבת, וברור שצולם בשבת, ולסרט אין ערך מצד עצמו, הרי שגם מהבחינה החינוכית, מן הראוי שלא להקרין אותו. אבל כשמדובר בסרט העוסק בנושא חשוב מצד עצמו, ורוב הסצנות אינן קשורות בכלל לשבת ולא צולמו בשבת, וההקרנה מתרחשת הרבה מאוד זמן אחרי השבת שבה צולמו חלק מאותן סצנות, נראה שבפן החינוכי יש סיבה טובה להקרנת הסרט.

נימוקים

א. יסוד הדין של הנאה מחילול שבת

התנאים נחלקו, בכמה מקומות בש״ס, מה הדין של מי שחילל שבת בשוגג ובמזיד. לדעת רבי מאיר, אם בישל בשבת בשוגג, התבשיל מותר באכילה מיד. ואם בישל במזיד, התבשיל אסור באכילה לכולם בשבת, ומותר במוצאי שבת מיד.
ולדעת רבי יהודה, הדין חמור ב׳מדרגה׳ אחת. כלומר, אם בישל בשוגג, התבשיל אסור באכילה בשבת, ומותר במוצאי שבת, ואם בישל במזיד, התבשיל אסור עבור המבשל עצמו לעולם, לאחרים מותר במוצאי שבת לאחר שעובר זמן שבו היה אפשר להתחיל לבשל אותו במוצאי שבת.
להלכה, פסק השולחן ערוך (או״ח שיח, א) כדעת רבי יהודה. בביאור הלכה (ד״ה המבשל) כתב, שבמלאכות דרבנן ניתן להקל כדעת רבי מאיר, בעקבות שיטת הגר״א.
נמצא, שמי שחילל שבת באיסור תורה במזיד, אסור לו להנות מחילול השבת שלו לעולם.

ב. הנאה מחילול שבת של מי שנעשתה עבורו המלאכה

המגן אברהם (סק״ב) דן בשאלה, האם מי שהאוכל נתבשל עבורו דינו כמו המבשל עצמו, שאסור לו לעולם ליהנות מהמלאכה, או כמו אחרים, שמותר להם במוצאי שבת. הדיון קשור לדין המופיע בשו״ע (יו״ד צט, ה) לגבי ביטול איסור לכתחילה:

> אין מבטלין איסור לכתחלה.... עבר וביטלו, או שריבה עליו, אם בשוגג, מותר. ואם במזיד, אסור למבטל עצמו, אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו... ולשאר כל אדם, מותר.

הרי שמי שנתבטל עבורו, דינו כמו מי שביטל בעצמו במזיד.

אלא שהמגן אברהם דוחה את הדימוי. לגבי מי שנתבטל עבורו, הסיבה שאוסרים לו היא, שחוששים שמא יאמר לגוי שיבטל עבורו. וזה לא רלוונטי בנדון דידן, שהרי אם יאמר לגוי, יהיה אסור להנות מהבישול במוצאי שבת עד בכדי שיעשו, ונמצא שאין רווח במה שאומרים לגוי לבשל בשבת. ולכן, מסקנת המגן אברהם היא, שעבור מי שנתבשל בשבילו, דינו כמו שאר אדם, שמותר להם להנות ממלאכה שנעשתה בשבת מיד. וכן כתב גם המשנ״ב (שיח, סק״ה).

בשו״ת כתב סופר (אורח חיים נ) דן ביהודי שמנהל פונדק, ומבשל כל שבת אוכל, בחילול שבת. השאלה היא, אם מותר לאכול מהאוכל הזה במוצאי שבת. הוא מביא את דברי המגן אברהם, וכותב שהם לא שייכים בנדון שאלתו משני טעמים:

> (א) אבל זה נראה לי פשוט, דדוקא במי שמבשל **במקרה** בשביל אחר גם שהוא לדעתו ורצונו, לא חיישינן שמא יצוה לאחר, דלא ישמע לו ולא שכיח... אבל בנדון שלנו שמבשל הפונדק בקביעות מידי שבת בשבתו לאחרים דמקפידין לאכול מבושל בן יומו, וזה פרנסתו של פונדק זה תמיד בחול ובשבת, בוודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבשל בשבילם כמו להמבשל עצמו...
>
> (ב) ועוד אני אומר, אפילו אחרים שלא נתבשל לדעתם ורצונם או אפילו לאלו שלא נתבשל בשבילם כלל אסור להם לאכול מאותו התבשיל שנתבשל בשבת כדי להאכיל לאחרים כדי להרויח בו... לפי זה, אסור לאחרים לקנות ממנו משום לפני עיוור, ונקיטנא בקצרה, דנראה לי ברור, דמי שקונה מפונדק זה אחר השבת גם מי שלא נתבשל עבורו עושה איסור מסייע ידי עוברי עבירה לכל הפחות, ויש לחוש גם משום לאו דלפני עוור.

הנימוק הראשון של הכתב סופר הוא, שכאשר המבשל עושה זאת בקביעות כל שבת, יש לחשוש שמא יאמר לו היהודי שנתבשל עבורו שיבשל עבורו שוב. והנימוק השני שלו הוא, שיש בכך גם משום מסייע ידי עוברי עבירה, שהרי היהודי שמחלל שבת, עושה זאת כדי למכור את האוכל, ולכן אם אנשים קונים ממנו במוצאי שבת את האוכל שבישל, זה מעודד אותו להמשיך לבשל בשבת. כעין מקור לדברי הכתב סופר, הפרי מגדים (או״ח שכה, אשל אברהם אות כב) כתב, שישראל מומר לעבודה זרה נחשב כגוי לעניין שצריך להמתין עד בכדי

שיעשו עד שיהנו ממעשה שבת שלו, משום שיש לחשוש שמי שנהנה מחילול השבת שלו יבקש ממנו לעשות עוד, והוא יסכים.

דברי הכתב סופר הובאו להלכה בכמה פוסקים, וביניהם כף החיים (שיח, אות יב) וילקוט יוסף (שיח, סעיף ו). ודברי הפרי מגדים הופיעו גם הם בכמה פוסקים, ביניהם, הר צבי (או"ח קפג), מנחת יצחק (ט, לט) ושבט הלוי (ג, נד אות ב).

אמנם, בהר צבי (במקום אחר, או"ח א, קפ) כתב, שיש מקום לפקפק בדברי הכתב סופר, שכן יתכן לומר, שמציאות זו לא היתה שכיחה בימי חז"ל, והם לא גזרו במקרה של ישראל שמומר לחלל שבתות, ואף שהמציאות השתנתה, לא נוצרה גזירה חדשה. וכן באגרות משה (יורה דעה ב, מז) דן ביהודי מומר לחלל שבת בפרהסיא, וכתב בסוף התשובה:

> ואף החלב שנחלב בשבת אין לאסור בחול אף שנחלב בשבילם, כדמסיק המגן אברהם...שאף למי שנתבשל בשבילו מותר במוצאי שבת, עיין שם.

דלא ככתב סופר. כפי שנראה בהמשך, עוד פוסקים לא החמירו כמו הכתב סופר.

ג. הנאה ממראה וקול בעלמא

הגמרא במסכת כריתות (ו.) אומרת, שאין איסור מעילה ב"קול מראה וריח". ופירש רש"י:

> קול - הנהנה מקול הכנורות ונבלים של כלי שרת. ומראה - הנהנה ממראה יפה של היכל. וריח - הקטרת.

לאור זאת, יש לשאול, אפילו לדרכו של הכתב סופר, אם בהנאה של הסתכלות בתכנית שצולמה בשבת, יש דין של הנאה ממעשה שבת.

בשו"ת הר צבי (או"ח קפג) דן בשמיעת שידורי רדיו שהודלק בשבת באיסור, וכתב שאיסור הנאה ממעשה שבת של יהודי ואיסור הנאה ממעשה שבת של גוי שונים באופים. שכן, איסור הנאה ממעשה שבת של יהודי הוא איסור חפצא, ואילו איסור הנאה ממעשה שבת של גוי הוא איסור גברא, שקשור לכך שחוששים שמא יבקש מהגוי שיעשה בשבילו.

לאור זאת, כתב בהר צבי שם, שלפי דברי הפמ"ג שהזכרנו לעיל, בישראל מומר, שייכים שני הדברים, גם איסור החפצא, וגם איסור הגברא, שהרי בישראל מומר יש לחשוש שמא מי שבא להנות יאמרו לו לעשות עוד בשבילם. ולכן, אף שמצד איסור החפצא אין לאסור הנאה ממראה וקול, הרי שמצד הגברא, והחשש שמא יאמרו לו לעשות עוד בשבילם, יש איסור גם במראה וקול.

בדרך אחרת הלך ביביע אומר (ו, או"ח לד) שדן בכך באריכות, ומציין לדברי הגמרא בפסחים (כו.) שאומרת שאף שאין מעילה בקול מראה וריח, יש בהן איסור, ואחרונים רבים כותבים שבאיסורי הנאה, אסור להנות גם ממראה, קול וריח. ולכן, גם בהקשר של קנס מעשה שבת, יש איסור הנאה ממראה קול וריח.

ד. הנאה מתכנית שהוקלטה בשבת

במקרה הרגיל בגמרא, מדובר באדם שנהנה מהחפץ שבו נעשתה המלאכה בשבת בעצמה, והשאלה היא האם מותר לאכול את התבשיל שהתבשל בשבת. או להנות מאור נר שהודלק בשבת זו ממש.

בנדון דידן, לא מדובר בהנאה מהחפץ שבו נעשתה המלאכה בעצמה. ההקלטה של הסרט נעשתה בחלקה בשבת. נערכה יחד עם הקלטות אחרות. נמצאת בכלל בקובץ דיגיטלי והעותק שבו משתמשים התלמידים, רחוק מאוד מהעותק המקורי שנוצר בשבת.

מה יהיה הדין אם אדם צייר ציור בשבת, ומישהו העתיק את הציור אחרי שבת. האם זו הנאה ממעשה שבת?

במקרה שבו דן היביע אומר מדובר בשידור בהנאה במוצאי שבת מהקלטה שנעשתה בשבת עצמה. אף שהוא לא נחית לחלק בכך, מסתבר שמדובר דוקא כשנהנים בו זמנית, בשידור ההקלטה. וכך אפשר לומר, שאף שההנאה אינה ישירה, אלא תחנת השידור משדרת למקלט בבית, והוא מציג תמונה, העובדה שזו מתרחשת בו-זמנית עם השידור, היא סוג של הנאה מעצם ה׳חפצא׳ של קלטת הקלטת האירוע בשבת[26]. מה שאין כן בנדון דידן.

בהר צבי שהוזכר לעיל (או״ח קפג) כתב להדיא, שאיסור מעשה שבת מצד עצמו הוא איסור חפצא, ומתייחס רק לחפץ המקורי. ורק בגלל שהוא מחמיר כשיטת הפמ״ג, וממילא יש גם צד של איסור גברא בנדון שאלתו, החמיר לאסור גם הנאה שאינה שימוש בחפצא, כשיש חשש שמא המומר יבוא לעשות שוב כדי שיהנו ממעשיו. ספק רב אם אפשר ליישם את דבריו לנדון דידן, שכן מדובר בהקרנה שמתרחשת רחוק מאוד ממועד הקרנת הסרט, ואילו בהר צבי דיבר על שימוש בשבת עצמה, במקלט רדיו שהודלק באותה השבת.

ובפרט, אם ההקרנה אינה בתשלום, הרי מי שצילם את הסרט בכלל אינו יודע מכך שמקרינים אותו כעת, ואין לו שום הנאה מכך[27].

אם כן, לדעת חלק מהפוסקים, אין לחשוש לדעת הכתב סופר. כך היא דעת האגרות משה, למשל. אבל פוסקים רבים אסרו לצפות בתכניות שצולמו בשבת. כך היא למשל דעתו של היביע אומר (שם), אור לציון (חלק ב, ל, א), וכך מסיק בפניני הלכה (שבת כו, סוף סעיף ז),

---

[26] קצת, על דרך הדמיון, מה שהתירו חלק מהפוסקים לשמוע קריאת מגילה וכדומה על ידי מיקרופון ורמקול, גם כשהשומע אינו שומע אלא את הקול האלקטרוני, שהוא בכלל לא הקול המקורי. פשוט שהם לא היו מתירים לשמוע הקלטה של קריאת מגילה, אבל כאשר שומעים את הקול של מישהו שמדבר כעת ממש, אלא שהקול מועבר באמצעים אלקטרוניים, יש מי שהחשיב את זה כמו הקול המקורי.

[27] כעין חילוק זה מופיע גם בדברים של הרב משה מלכה (והשיב משה סימן י). הוא נשאל שם על צפיה בתכנית שצולמה בשבת. וענה שמותר. בתוך הדברים התייחס לדברי הכתב סופר:

> דברי הכתב סופר מופנים לבעל מסעדה המבשל בזדון בשבת, על מנת לספק אוכל לקוחותיו בשבת, ולהרוויח על ידי כן. ולכן, הגם שמעשה שבת לא נאסרו לאחרים במוצאי שבת, ראה הגאון לקנוס אותו, כדי שלא יהנו מעשיו... לא כן בנדון דידן, המסדרים אינם נהנים ממה שאחרים רואים, ולא אכפת להו אם יהנו האחרים...

גם כאן, ספק רב אם ההנאה מהצפיה משפיעה באיזושהי צורה על מי שצילם את הסרט בעצמו.

ובפרט בנדון דידן, שחלק מהתכנית צולם בשבת, על אירועים שאי אפשר לצלם בימות החול כלל, שהרי באים לצלם את הנעשה בשבת בקהילה קונסרבטיבית וריפורמית, יש מקום להחמיר.

כאמור, בנדון דידן ישנם שיקולים נוספים לקולא: לא מדובר בהקרנה מיד במוצאי שבת, אלא זמן רב אחרי כן, ולא ב'חפצא' המסויים שנוצר בשבת, ובלי שיוצר הסרט מודע בכלל להקרנה המסויימת הזו[28], ולכן נראה לי, שבצד ההלכתי אין בזה איסור.

סימן כב - הדבקת אותיות מגנטיות בשבת

שאלה

אני רוצה להשאיר הודעה לילדים שלי בשבת, שיצאתי לבית הכנסת. חשבתי להשתמש באותיות מגנטיות, ולכתוב על המקרר 'יצאתי לבית הכנסת'. האם מותר לעשות כן?

תשובה

אם מדובר בהדבקה של אותיות שהן שלמות כבר, הדבר מותר. הדבקה של חלקי אותיות היוצרת אות – אסורה.

נימוקים

המגן אברהם (שמ סק"י) כותב:

> משמע בגיטין דף כ' שאם תוחב אותיות של כסף על גבי בגד מקרי כתב, עיין שם.
>
> ואם כן, אפשר דאסור לעשותו בשבת.

ראייתו של המגן אברהם מבוססת על פירוש רש"י בגמרא בגטין שם, שמדבריו יוצא שאם רקמו אותיות על גבי בד, וכתבו גט, זה נחשב גט כתוב וניתן לגרש בו. המגן אברהם מיישם את הדין הזה גם לגבי שבת, ולכן כתב שאם תחב אותיות של כסף על גבי בגד באופן שיהיה חיבור של קיימא, זה נקרא כתיבה. ואמנם, רוב הראשונים חולקים על רש"י, ולכן פסק בשו"ע (אה"ע קכה, כג) שגט שכתוב מרקימת אותיות אינו גט, אבל אולי כוונתם היא רק מחמת שהאותיות לא מחוברות בחיבור חזק, אבל אם יהיו מחוברות בחיבור חזק וקבוע, יהיה בזה כתב.

על כל פנים, למעשה המגן אברהם כותב לחשוש לשיטת רש"י, ולכן כתב לאסור.

אמנם, יש מקום לדחות את דבריו של המגן אברהם. בגמרא במסכת שבת (קד:) נאמר:

---

[28] ועוד יש להוסיף, שבעבר, צילום סרטים והקלטת תכניות היו כרוכים בחילולי שבת דאורייתא. אבל בגלל שינוי הטכנולוגיה האלקטרונית, בדרך כלל, צילום סרטים אינו כרוך בעבירות דאורייתא, מלבד עצם השימוש בחשמל, שגם הוא, לדעת פוסקים רבים אינו מלאכה דאורייתא מצד עצמו.

אמר רבי אמי, כתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי חייב. כתיבה היא, אלא שמחוסר קריבה. והתנן כתב על שני כותלי הבית ועל שני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה פטור? התם מחוסר מעשה דקריבה, הכא לא מחוסר מעשה דקריבה.

ופירש רש"י:

מחוסר מעשה דקריבה – אינו מקרבן אלא על ידי קציצה המפסיק ביניהן. וכי קאמר רב אמי, כגון כתב אחת על שפת לוח זה בטבריה, ואחת על שפת לוח זה בצפורי, ואתה יכול לקרבן שלא במעשה, אלא קריבה בעלמא.

הרי מבואר, שאם אדם כתב שתי אותיות בשני מקומות שונים, וניתן לקרבן זו אל זו בלי מעשה נוסף, הוא חייב. ומעשה הקירוב עצמו אינו נחשב כתיבה. אם כן, יש מקום לומר שגם בהדבקת אותיות על גבי משטח, אין משום כתיבה.

השגה זו מופיעה בדברי החכמת אדם (נשמת אדם חלק ב-ג (הלכות שבת ומועדים) כלל לז):

דיש לומר, דדוקא בגט דהקפידא היא שיהיה מבואר ענין הגט, אבל לענין שבת יש לומר דדוקא על הכתיבה חייב, אבל מה שמחבר האותיות לא מקרי כתב, כמו שכתב המ"א בשם תשובת רמ"א וכן כתב הט"ז שם (וברוחב בינתו כיון לכל דברי רמ"א בתשובה), דקירוב אותיות לא מקרי כתב.

ויש לומר, שגם כוונת המגן אברהם לא היתה אלא באופן שעל ידי התחיבה יוצר את צורת האות. כגון שתוחב מספר קטעים ישרים שיוצרים את צורת האות ש' וכדומה.

למעשה, החיי אדם כן חושש לדבריו של המגן אברהם, ואכן, דברי המגן אברהם הובאו להלכה במשנ"ב (שם סקכ"ב).

באגרות משה (או"ח א קלה) יישם את דברי המגן אברהם לעניין הקרוב לנדון שאלתנו:

הנה בדבר אם מותר להעמיד נאמבערס כתובים בנירות מיוחדות, כל אחד בניר אחר, זה אצל זה כדי שידעו הצבור באיזה דף הם צריכים עתה, מחשש כתיבה. וכן לסתור מחשש מחיקה.

הנכון לענ"ד, דאם אינו מחבר את האות אלא העמדה בעלמא אין בזה שום חשש. דהא אף בחבור כי האי גוונא באותיות של כסף בפרוכת שמחדש שאסור, אינו דין ברור עיין בנשמת אדם כלל ל"ז אות ב' שלכל הפוסקים לא הוי כתב, ולרש"י נמי מסתפק אולי דוקא במעשה רוקם סובר שהוא כותב ולא בתחיבת אותיות כסף. על כל פנים, בחבור אוסר המג"א, ויש להחמיר כדפסק גם החיי אדם וכן במשנה ברורה ס"ק כ"ב. אבל בלא חבור כלל משמע שאין מקום לאסור דמסתבר שגרוע מלכתוב במשקין שאין מתקיימין, שעל כל פנים לרגע שהן מתקיימין הוא בחבור אבל הכא שלא מחובר כלל אינו ענין כתיבה כלל...

ולכן לדינא תליא אם יש איזה חבור דקובען הגבאי שלא יזוזו ממקומן, יש לאסור כהמג"א. ואם אין שום חבור רק שהעמידן אות זה אצל זה לבד אין לאסור לא מצד כותב ולא מצד מוחק.

מדבריו של האגרות משה נראה, שמדובר שכל ספרה כתובה על דף נפרד, ואם מחברים אותם באופן שיש חיבור משמעותי, זה בכלל דבריו של המגן אברהם, ואסור לעשות כן.

לפי זה, יש לומר שגם בחיבור האותיות באמצעות מגנט יש איסור. וכן כתב גם בשולחן שלמה (שבת ג סימן שמ סעיף ד אות יג, ב, הערה לה, עמ׳ שיז):

> כשלוקחים אותיות בעלמא וקובעים אותן בבסיס, הרי זה כמחבר אותיות לקלף... והיינו טעמא דאסור לחבר אותיות לפרוכת. ומהאי טעמא הוסיף מרן זללה״ה, דאסור לקבוע אותיות מגנטיות במגש מגנטי בשבת...

אלא שיש לומר, שכל האמור בדברי הגרש״ז הוא רק כאשר לוקח אות שאין לה רקע, ומחבר אותה לרקע. במקרה כזה יש לומר, שלא היה לאות קיום עצמאי, שהרי כל הזזה קלה שלה משנה את הצורה, ולכן זה כמו כתיבת חצי אות, שבהצבתה בקביעות על גבי רקע, ניתן לומר שזה בגדר ׳כותב׳, וכדברי המגן אברהם. אבל כשיש אות שלמה, שאינה יכולה להתקלקל, כגון שהיא כבר כתובה על גבי רקע, וכל ההצמדה שלה למשטח ליד אות אחרת היא רק בגדר קירוב, הלא מפורש בגמרא כפי שראינו לעיל, שההצמדה של אותיות אינה נחשבת מעשה.

כך כתב גם בשמירת שבת כהלכתה (פרק טז הערה סד):

> ויש לומר שלא דמי להא דלעיל דמחבר אותיות לפרוכת, כי שם מיירי באופן שהאותיות אין להן רקע ובסיס, כי אז ע״י החיבור לפרוכת, יש לומר דחשיב ככותב. מה שאינו כן בנידון דידן, כל אות יש לה רקע ובסיס כשלעצמה, אלא שמחוסרות קריבה בעלמא, ואין בזה משום כותב.... אלא דלפי זה יצא לנו, דמה שאסרנו לעיל לשחק במשחקי אותיות כאשר יקבע אותן במסגרת, זה רק אם כל אות עומדת בפני עצמה ואין לה רקע. אבל אם מודפסות האותיות על הנייר והוא מחברן בתוך המסגרת, לית לן בה.

כאמור, מדברי האגרות משה לא נראה כן, שהרי הוא אסר לחבר גם דפים שכתובים עליהם מספרים, ומן הסתם כוונתו כשכל מספר כתוב על דף בפני עצמו, אבל למעשה דבריו של הגרש״ז נראים מסתברים מאוד, וכדמוכח מהגמרא, שמחוסר קריבה לא חשיב מחוסר מעשה, ולכן למעשה ניתן להדביק אותיות מגנטיות שיש להן רקע.

סימן כג - שימוש ב"כוס פלא" בשבת

שאלה

יש לנו כוס, שכאשר שמים בתוכה מים חמים, רואים פתאום ציור על דופן הכוס. האם מותר להשתמש בכוס כזו לשתיה חמה בשבת?

יש לציין, שגם כשאין מים חמים, ניתן לראות את הציור, אלא שהוא מטושטש מאוד, והוא מכוסה בצבע השחור של הכוס. כשהכוס מתחממת מהמים שבתוכה, השחור 'נעלם' ורואים את הציור שמתחת.

תשובה

מותר להשתמש בכוס זו בשבת, כשממלא אותה כדי לשתות. אבל אין למלא אותה סתם במים חמים, כדי לראות את הציור שמתחת.

נימוקים

א. שיטת הפרי מגדים בכתיבה בכתב סתרים בשבת

הירושלמי (שבת יב, ד) כותב:

> אמר רבי חייא בר בא אילין: בני מדינחא ערומין סגין. כד חד מינהון בעי משלחה מילה מסטריקין לחבריה, הוא כתב במי מילין וההן דמקבל כתבייא הוא שופך דיו שאין בה עפץ והוא קולט מקום הכתב.
>
> עשה כן בשבת מהו? רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, תרווייהון אמרין והוא שכתב דיו על גבי דיו, וסיקרא על גבי סיקרא. אבל אם כתב דיו על גבי סיקרא. וסיקרא על גבי דיו חייב.
>
> רבי יצחק בר משרשייא בשם רבנן דתמן חייב שתים משום מוחק ומשום כותב.

ופירש בקרבן העדה:

> עשה כן בשבת. ששפך הדיו על נייר כתוב במי מילין מהו שיהא חייב? וסיקרא על גבי סיקרא. פטור שהרי הוא כבתחילה לא כתב ולא מחק. משום מוחק. שהוא מוחק התחתונות של סיקרא. משום כותב. העליונות של דיו.

אותם אנשים שהירושלמי היה מדבר עליהם, היו כותבים על נייר בנוזל שקוף, שמאפשר לנייר לקלוט את הדיו. לאחר מכן, היו שופכים דיו על הנייר, והאזור שבו היה כתוב מקודם באותו נוזל שקוף, היה קולט את הדיו כך שהיה נשאר כתב.

הירושלמי כותב, שאם יעשו זאת בשבת, יש כאן לכל הפחות איסור דאורייתא של כותב, ואולי גם של מוחק של הכתב השקוף שמקודם.

הפרי מגדים (או"ח שמ, משבצות זהב סק"ג) כתב:

> ואותן הכותבים דבר סתר, בנייר עם חלב שנחלב ולא נתבשל עדיין, ונבלע בנייר ואין רישומו ניכר, וכשבא לחבירו נותן אותו אצל האש ושלהבת, ומתחמם וניכר הכתב

ההוא. אם עשה כן בשבת, יש לומר דחיוב חטאת ליכא, ומכל מקום מדרבנן אסור, דדומה לכותב.

בנדון הפרי מגדים, אין שופכים דיו נוספת על הנוזל השקוף, אלא רק מחממים אותו בשבת, והכתב ניכר. הפרי מגדים כותב שזה אסור רק מדרבנן. ולכאורה יש לשאול, למה אין בזה איסור דאורייתא, כפי שעולה מהירושלמי?

ביחווה דעת (ד, כט) דן במדחום סרט, שעל ידי החום מופיע סימן של הטמפרטורה של החולה. הוא דן בדברי הפרי מגדים וכתב, שעל ידי חימום בלבד, בלי הוספת נוזל, אין דרך כתיבה בכך:

> יש לחלק ולומר, שדוקא כששופך דיו על המכתב שיקלוט את האותיות שבו נחשב לכותב, כי שפיכת הדיו היא חלק ממעשה הכתיבה. אבל בנידון שלנו שאינו עושה שום מעשה של כתיבה, ורק על ידי החום של החולה מאירות האותיות שבסרט וזורחות עד שניכרות לעין, ואין לדבר שום דמיון למעשה הכתיבה שהיה במשכן, יש לומר שאף לכתחלה מותר.

וכן כתב גם בציץ אליעזר (יד, ל, אות ב).

בהר צבי (יו"ד סימן רל) כתב ליישב בדרך אחרת. לדעתו, מוכח מהירושלמי שהכתב הראשון נחשב כתב, שהרי אחרת לא היתה דעה שיש בכתיבה עליו בשבת משום מוחק. ועל כן, אם כותב עליו בכתב חדש, יש לומר שהכתב החדש יש בו איסור דאורייתא כתיבה, ואולי גם יש איסור במחיקת הכתב הראשון. אבל כאשר אין עושים על גבי הכתב הראשון כתב חדש, ונמצא שרק מחזקים את הכתב הישן, שזה מה שקורה במקרה של הפמ"ג, אין בזה איסור דאורייתא.

הפוסקים בדורנו יצאו לדון בשאלה זו, סביב מדי חום לגוף האדם, שבהם יש חומרים המשנים את צבעם בהתאם לטמפרטורה, בדומה לנדון שאלתנו. גם ביחווה דעת שהזכרנו וגם בציץ אליעזר, כתבו להקל בשימוש במדי חום אלו, משום שמלבד העובדה שיש כאן רק איסור דרבנן, הרי שמדובר גם בכתב שאינו מתקיים, שהרי הצבע נעלם ממד החום די מהר אחרי שמסירים אותו מגוף האדם, ובעצם, הצבע אינו מתקיים כלל, אלא רק כל זמן שהגוף מחמם את מד-החום, הצבע נשמר. ולדעתם, היות שיש כאן תרתי לטיבותא: גם האיסור של הפמ"ג הוא רק מדרבנן, וגם מדובר בכתב שאינו מתקיים, הרי שאין כאן איסור כלל.

לעומתם, הגרש"ז (הובאו דבריו בשש"כ פרק מ הע' ח*, ובשולחן שלמה סימן שמ סעיף ד אות י), חשב שהיות וכתב שאינו מתקיים אסור מדרבנן, אין לומר בפשיטות, שבכתב שאינו מתקיים, ובצירוף של דברי הפמ"ג שמדובר רק באיסור דרבנן, יהיה מותר לכתחילה.

ב. הסרת שעווה מעל גבי אותיות

כתב הב"ח (סימן שמ אות ב):

איתא נמי בתוספתא: נפלה שעוה על הפנקס ומחקו, אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב... ומשמע, דאם אין שם אלא לכתוב אות אחת, אף על גב דאינו חייב, איסורא מיהא איכא. ולכן צריך ליזהר כשנוטף שעוה על הספר, שאין לסלקו, ואפילו לא נטף אלא על אות אחת. ואם נטף על שתים חייב חטאת.

הב"ח מצטט תוספתא, שבה כתוב ששאם מחק שעווה מעל גבי הפנקס, שאם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות, שהאיסור הוא משום מוחק על מנת לכתוב

לדעת הב"ח, יש לפרש את מה שכתבה התוספתא, גם במקרה שבו יש אותיות מתחת, כך שעל ידי המחיקה הספר אינו מוכשר לכתיבה, אלא רק רואים את האותיות שמתחת.

אבל בשבות יעקב (ח"ב סימן ד) כתב:

...באמת הדבר תמוה דמה ענין מחיקה בשעוה של הספר? רק דין ממרח וממחק הוה ליה לכתוב, ולא ענין כתיבה ע"י מחיקה שייך כאן כאשר הבינו האחרונים. ותו, כיון דהמקור דין הוא מתוספתא הוי ליה לכלול יחד בחדא בבא המוחק דיו או שעוה שעל הספר. אלא דכוונת התוספתא על פנקס שהוזכר במתניתין פרק יז דכלים "פנקס שיש בה בית קבול שעוה"... נמצא דבקלף אין כאן חשש איסור אלא אם כן רוצה להסיר השעוה באצבע וצפרני ידו, וכי האי גוונא דאיכא בו משום ממרח, אבל כהאי גוונא, אין כאן חשש איסור כלל.

השבות יעקב מסביר, שרק הסרת שעווה באופן שמכשיר את הפנקס לכתיבה, היא שאסורה משום מוחק על מנת לכתוב. הסרת שעווה מעל גבי האותיות קשורה אולי למלאכת ממרח, אם מחליק את הקלף, אבל לא לאיסור מוחק.

וכן הקשה גם בנשמת אדם (כלל לח סעיף ג):

וצריך עיון, דבשלמא פנקס דדרך כתיבה שם בשעוה ולכן הוי מוחק, אבל בנטף על ספר אין זה דומה אלא כמונח איזה דבר על אותיות, וכי נאסר ליטלנו משם?

לענ"ד, בסברא דברי השבות יעקב והנשמת אדם נכוחים, אבל למעשה, במשנ"ב (שם סק"י) הסיק להחמיר כדעת הב"ח וההולכים בדעתו.

לכאורה פשוט, שלשיטת הב"ח, אם מחיקת שעווה מעל גבי אותיות נחשבת מוחק על מנת לכתוב, קל וחומר שגילוי אותיות על ידי חום האש, כמו במקרה שבו דן הפמ"ג, ייחשב ככותב דאורייתא.

על הפרי מגדים עצמו, אין קושיה זו קשה. שכן, הפמ"ג עצמו (משבצות זהב שם סק"א) אכן חלק על הב"ח. אבל לכאורה, היות והמשנ"ב החמיר כדעת הב"ח, יש להחמיר גם במקרה של הפמ"ג, וכן כתב בשו"ת מחזה אליהו (סימן סה).

הציץ אליעזר (שם אות ה) הקשה כך על עצמו, וכתב לתרץ:

שם בשעוה, פעולת ההסרה הוא עושה בידים. אבל בנידון הפרמ"ג [וכן בנידוננו] הוא רק מגיש זה מול החום ופעולת ההבלטה נעשית אחר כך מאליה ע"י חום ולכן הדבר קל יותר.

דבריו של הציץ אליעזר לא מועילים לנדון המדחום, שהרי החימום של המדחום נעשה על ידי האדם בעצמו, כפי שהוא מעיר מיד:

> אלא דחילוק זה יכול לשמש בנידוננו רק היכא שהמדובר לשום הסרט מד-חום על ילד קטן. אבל בלהשים על גדול, הא גדול זה מוליד הבלטת הכתב בחום שבמצחו וצריך להיות אסור בדומה למה שמצינו באו"ח סי' ש"ח סעי' מ"ו שנפסק שאסור לשאת תחת אציליו זרע התולעים שעושין המשי מפני שהוא מוליד בחומו, עיין שם.

אבל אולי בכוס שבה אנו דנים, הדין יהיה דומה לדין של חימום הקלף.

לענ"ד נראה, שגם המשנ"ב עצמו לא החמיר כמו הב"ח לגמרי. שכן, בבאה"ל (שם ד"ה שעל הקלף) הביא כמה שיטות בעניין, ולא כל הפוסקים שווים לב"ח בסברתם. למשל, בתשובת רע"א (מהדורה תניינא סימן יא) כתב שהאיסור של הסרת השעווה מעל הקלף הוא רק משום מתקן מנא. ולזה יש לומר, שאם התיקון הוא רק לשעה, כמו בנדון של המדחום שבו דנים הפוסקים, או בנדון דידן, פשיטא שאין בזה משום מתקן מנא.

ולכן, אף שהמשנ"ב מחמיר, אין לומר בהכרח שזה משום סברתו של הב"ח עצמו, אלא רק בצירוף הסברות האחרות. וממילא, כאשר אין מדובר בכתב המתקיים, או בשעווה המתקיימת, יש הרבה צד להקל.

אמנם, טענה זו, טובה בדיון על מד חום וכדומה, שהשימוש בו נחוץ בשבת. אולם, ביחס לכוס פלא, יש מקום להחמיר כסברת הב"ח, מאחר והשימוש בה אינו נחוץ ממילא.

ג. כלי שמיועד לשינויי הצבע

אלא שיש מקום להקל בנדון דידן מצד נוסף. בנדון דידן, לא מדובר במחיקת שעווה שנמצאת במקום באופן ארעי, אלא בכלי שעניינו הוא שצבעו משתנה בהתאם לחום של הדברים המונחים בתוכו.

דיון דומה לכלי כזה מצינו באגרות משה (או"ח ג, מה) ביחס למשקפים שמתכהים בשמש:

> הנה בדבר זכוכית של משקפים שנקרא פוטגור, שנעשו באופן זה דכשהולכים בשמש הם כמו משקפי שמש, וכשהולכים בצל נעשה בחזרה משך רגעים בהיר כזכוכית רגילות של משקפים. איני רואה בזה איסור לא משום צובע ולא משום מתקן מנא. דהא לא נצבע כלום מדבא מראה הראשון בחזרה וכן חוזר חלילה כמה פעמים, דאף אם ניתן לשם דבר שנכנס על הזכוכית ובאמצע איזה צבע המכסה הרי לא מצביע את הזכוכית אלא שמכסה אותה, ומתקן מנא ודאי לא שייך דהא כן הוא עשיית המנא שמתכסה בשמש ומתגלה בצל.

הרי שהעובדה שהצבע משתנה באופן קבוע, גורמת לכך שלא ניתן לומר שיש כאן מתקן מנא, וגם אין זה עניין לצובע, שהרי המראה משתנה וחוזר חזרה כמה פעמים.

כיוצא בכך כתב גם הציץ אליעזר בתשובה נוספת (שם סימן לא). בתשובה זו הוא דן במדחום מסוג נוסף, בו אין אותיות שנצבעות, אלא רק אזורים שונים בסרט של מד החום רגישים לטמפרטורה שונה, ולכן נצבעים בהתאם לחום גופו של החולה. וכתב שם:

> בנידוננו נראה שאין זה אפילו בגדר של צביעה כלל. כי המכשיר כבר מכיל בתוכו במהות התהוותו את התחלפות מראות הצבעים ברצוא ושוב בהתאם לגובה החום שמגיע אליו, ואם כן, אין לדבר כזה כל מבוא לגדר של מלאכת צביעה.

והוא מצטט את האגרות משה שציינו אליו.

וכעין זה כתב הציץ אליעזר בעצמו ביחס למדחום מהסוג הראשון שיש בו אותיות שצבעם משתנה עם החום (בסימן ל שם אות ו):

> וכמו כן, יעוין עוד בספרי בחי״ג שם מה שהבאתי גם משו״ת חות יאיר סי׳ ט״ז שמסביר בהא דאין איסור בפתיחת ספר שכתובים אותיות על ראשי הדפים. בהיות דבכל עת ורגע לפירוד קיימא עיין שם, והכי נמי נמי בנידונו הרי מיד לפירוד קיימא, וככה דרך שימושו.

לדינא, הציץ אליעזר מעדיף את המדחום שיש בו רק צביעה על פני המדחום שיש בו גם אותיות שמשתנה צבען. לא לגמרי ברור ממהלך התשובה מה ההבדל שמכחו הוא מבדיל בין שני הסוגים של המדחום, אבל נראה מדבריו, שהסיבה שהחמיר יותר במדחום שבו האותיות נצבעות, היא מה שכתב בסוף התשובה:

> אך אם יש אפשרות למדוד במד חום רגיל יש מקום לנהוג הידור ולמנוע את עצמו מלמדוד במד חום של נידוננו ולחוש משום מראית העין מה שנראה כאילו שע״י גרמת מעשהו נולדים אותיות בשבת, הגם שלמעשה אין הדבר כן וכנזכר לעיל. או לחוש משום גזירה אטו כתיבה גמורה כדכתוב בשו״ת נשאל דוד שם, הגם שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו.

ואולי חשש למראית העין הזו דווקא בכותב, ולא בצובע, כיוון ששם ניכר ששני הצבעים גלומים בעצם בתוך החומר, ואין זה נחשב בעיני אנשים צביעה.

על כל פנים, נדון דידן קשור יותר למלאכת צובע מאשר למלאכת כותב, באשר הכתב והציור קיימים לגמרי מתחת, ואינו משתנה, ורק הצבע של הכוס הופך משחור ללבן, כך שהציור בולט יותר, ובמקרה של צובע ההיתר של הציץ אליעזר הוא בשופי לגמרי.

ד. בדעת הגרש״ז

כעין דבריו של האגרות משה ביחס למשקפי שמש, ראיתי גם בשולחן שלמה (או״ח שכ הערה כט):

> מותר ללבוש בשבת משקפיים שצבע הזגוגיות מתחלף בשמש, ואין בזה משום צובע, מתרי טעמי: (א) שהאדם לא עושה שום פעולה במשקפים, רק הולך לתומו. (ב) דהאמת היא, דאין כאן צבע כלל, רק קרני השמש גורמים לשינוי במראה העדשה.

טעמו השני, הרי הוא ממש כעין דבריו של האגרות משה.

מאידך, ביחס למדחום בעל האותיות, לא רצה הגרש״ז להתיר כל כך בשופי. וזו לשונו (בשולחן שלמה סימן שמ אות י):

> ומה שהתרנו ללבוש בשבת משקפים המחליפים צבע בשמש, שאני התם שאינו עושה פעולה מיוחדת על מנת לצבוע, מה שאין כן הכא, הרי הוא מניח את המדחום על גבי המצח כדי שיצבע, ולכן חמיר טפי.

כלומר, שהטעם העיקרי לדבריו אינו הנימוק השני שכתב ביחס למשקפים המתכהים, אלא הטעם הראשון, שהאדם אינו עושה שום פעולה במשקפים, ורק הולך לתומו.

ועם זאת, גם לדבריו, יש להרהר מה יהיה בנדון דידן.

החילוק שעושה הגרש״ז אינו קשור לגדרי כוונה. הרי גם מי שהולך עם משקפים מתכהים, עושה זאת כדי שהם יתכהו כשיוצא החוצה, אלא שאין שום מעשה מסויים שניתן לומר שהוא מעשה הצביעה. זאת בניגוד למי שמניח את המדחום על מצח החולה, שכל מה שעשה הוא בשביל שיתכהו האותיות.

ועל כן, כאשר מי שממלא את הכוס לא עושה זאת רק כדי לצבוע, אלא שרוצה לשתות משקה חם וכדומה, ורק לוקח כוס מסוג מסויים, כדי להנות גם משינוי המראה, אין זה נחשב ׳שעושה פעולה מיוחדת על מנת לצבוע׳, ולכן יש מקום לומר שגם הגרש״ז היה מתיר את השימוש בכוס הפלא.

אם נסכם את הדברים, הרי שמדובר כאן במצב שהוא לכל היותר איסור דרבנן, אם נחמיר כשיטת הב״ח ודעמיה, שהרי סוף סוף המחיקה כאן היא זמנית, ולדעת האגרות משה והציץ אליעזר, היות שמדובר כאן בכלי שמיועד לכך, אין כאן אפילו איסור, וגם לדעת הגרש״ז יש מקום לומר שהיה מתיר בנדון דידן, והיות שבנדון דידן הציור ממילא נראה מתחת, אלא שנעשה קריא יותר כשהכוס מתחממת, נראה לי פשוט שניתן להקל בכוס הפלא ולהשתמש בה בשבת.

סימן כד - מריחת משחה בשבת להסתרת כתם על העור

שאלה

יש לי שטף דם מכוער על הפנים. קניתי איפור לכסות אותו. הבעיה היא שזה מעין משחה, וחשבתי עכשיו שמן הסתם זה לא מותר לשימוש בשבת. איפור בצורת אבקה לא יצליח לכסות את זה ואני מתביישת להסתובב כך בשבת בבית ובבית הכנסת. אני מניחה שלא אצא מהבית בשבת ואשתדל להימנע מלפגוש באנשים. אלא אם כן זה ממש יקטן עד שבת. כרגע זה גדול ובלתי ניתן לפיספוס.

המשחה יותר נוזלית ממשחת שיניים. אבל לא דומה כל כך לשמפו. אולי קרם, אבל אפילו יותר נוזלי מקרם.

האם יש איזשהי שיטה לפיה מותר להתאפר עם המשחה הזו כדי לכסות את הכתם על העור בשבת? ואפילו רק לעכשיו ולא באופן קבוע?

תשובה

מותר למרוח את המשחה. לכתחילה, יש למרוח את המשחה בשינוי, כגון שתמרחי עם גב היד, או לכל הפחות ביד שמאל.

נימוקים

א. מריחת המשחה מצד איסור רפואה

עצם מריחת משחה כדי לרפא פצעים היא בגדר רפואה שאסורה בשבת. הדבר מבואר מהדין ש"החושש במתניו לא יסוך בהם שמן וחומץ" (שו"ע שכז, א) ובמשנ"ב שם (סק"ד):

> ומשום הכי, אסור לסוך בשמן במדינותינו הראש שיש בו חטטין. וכן אם יש לו נפח בכל מקום שהוא, אסור לסוך בשמן במדינותינו.

מצד שני, אם מדובר במשחה שגם אנשים בריאים מורחים אותה, בלי קשר לפצעים, הרי שמותר למרוח בשבת, וכהמשך השולחן ערוך שם: "אבל סך הוא שמן לבדו". וכלשון המשנה ברורה (שם סק"ב):

> שמן לבדו - דגם דרך הבריאים לסוך אותו ולא מינכר שהוא לרפואה וכן על גבי מכה מותר לסוך בשמן מטעם זה".

עם זאת, בנדון דידן לא מדובר במשחה שמרפאת, אלא רק מסתירה את הכתמים. לכן, לא נראה שיש כאן בעיה של רפואה.

ב. מריחת המשחה מצד איסור ממחק

המוחק היא אחת המלאכות האסורות בשבת. מלאכת ממחק במשכן היתה להחליק את העור, כדי שיהיה נוח לכתיבה עליו.

משנה בסוף פרק חבית (קמו.):

ואין נוקבין מגופה של חבית דברי רבי יהודה, וחכמים מתירין. ולא יקבנה מצדה, ואם היתה נקובה לא יתן עליה שעוה, מפני שהוא ממרח. אמר רבי יהודה: מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב, ואמר חוששני לו מחטאת.

ופירש רש"י:

שהוא ממרח - ויש כאן משום ממחק.

כלומר, ישנה תולדה של מלאכת ממחק, שהיא מריחת שעווה באופן שנוצרת שכבה חלקה על פי הנקב כדי ליצור סתימה יפה. ובגמרא (שם ע"ב):

מישחא: רב אסר, ושמואל שרי. מאן דאסר, גזרינן משום שעוה. ומאן דשרי, לא גזרינן. אמר ליה רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף, בפירוש אמרת לן משמיה דרב מישחא שרי.

ופירש רש"י:

משחא - שמן עב. אסור - למרחו.

כלומר, איסור ממחק מדאורייתא, הוא כאשר סותמים את הנקב בשעווה. רב ושמואל נחלקו בשאלה האם גזרו על שמן עב אטו שעווה, והלכה כרב שגזרו בהם.

לגבי הסיבה שבמישחא אין ממחק מן התורה, כתב במנוחת אהבה (פרק כ הערה 17):

והטעם שאין איסור תורה במירוח שמן עב, משום שאינו קשה כשעוה, ולא שייך מירוח אלא בדבר קשה, שקודם מירוחו אין פניו חלקים. אבל דבר רך, גם קודם מירוחו פניו חלקים, שלא שייך לומר שאינו חלק אלא אם כן המירוח הוא קשה.

האם יש דברים שאין בהם איסור ממחק כלל?

מחד, כשהרמב"ם מתאר את הדין של מישחא הוא כותב:

הממרח רטיה בשבת חייב משום מוחק את העור. לפיכך אין סותמין נקב בשעוה וכיוצא בה שמא ימרח ואפילו בשומן אין סותמין את הנקב גזירה משום שעוה.

הוי אומר: מישחא היינו שומן. מאידך, לגבי שמן ציינו כבר לעיל, שמותר לסוך אותו. הרי ששמן נוזלי ממש, בוודאי שאין בו איסור ממחק.

מה לגבי דברים שהם סמיכים יותר משמן נוזלי, אך פחות משומן?

בתוספתא (שבת פרק ה הלכה ד) נאמר:

ואספלנית שפרשה מן האגד מחזירה.

יסוד הדין נובע מכך, שרטיה שנפלה מעל המכה לקרקע, אסור להחזירה בשבת, כמבואר בעירובין (קב:). ופירש רש"י שם, שטעם האיסור הוא גזירה שמא ימרח. לדין זה מתייחסת התוספתא, וכתב על כך הבית יוסף (סימן שכח ד"ה איספלנית):

פירש הר"ן, אספלנית - מטלית של בגד שמושחין אותו במשיחה ומשימין אותו על גבי המכה עד כאן. ונראה לי שמשיחה זו היא רכה ביותר דלא שייך בה מירוח דאם לא כן היה אסור אם פירשה על גבי קרקע.

מלשונו של הבית יוסף נראה, שבמשיחה רכה אין איסור מירוח כלל: 'לא שייך בה מירוח', ולכן הוא מתיר אם פירשה על גבי קרקע. זאת בניגוד למישחה, שבה יש איסור מירוח מדרבנן, ולכן נאסרה אף כשפירשה על גבי קרקע.

אבל ביביע אומר (חלק ד, אורח חיים סימן כז אות א) כתב על דברי הבית יוסף, שאין להסיק מדבריו שמירוח במשחה רכה אין בו מישום ממחק כלל, אלא רק שכיוון שאין בזה איסור תורה, אין איסור בהחזרתה כשנפלה על גבי קרקע, שאפילו אם ימרח, לא יעבור על איסור תורה.

כך נראה גם מדברי המגן אברהם. בסימן שטז (סעיף יא) פסק המחבר:

> לא ישפשף ברגליו רוק על גבי קרקע, משום משוה גומות, אבל מותר לדרסו לפי תומו שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות.

וכתב עליו המגן אברהם (שם סקכ"ד):

> על גבי קרקע משום כו' - משמע דעל גבי רצפה שרי לדברי המתירין כיבוד במרוצף... וצריך עיון, דליתסר משום מירוח עצמו?
>
> ויש לומר, דממרח לא שייך אלא כשכונתו שיתמרח דבר על גבי חבירו, אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע.

מדברי המגן אברהם ברור שהוא הבין שברוק יש משום מירוח[29].

אבל במנוחת אהבה (שם סעיף ח) למד מדברי הבית יוסף, שבמשחה רכה ביותר, כעין סבון, אין איסור מירוח כלל. את דברי המגן אברהם דוחה ה'מנוחת אהבה', בהתבססו על לשון השולחן ערוך (סימן שכח סעיף כ):

> אין נותנין יין לתוך העין. וליתנו על גביו, אם פותח וסוגר העין אסור. ואם אינו פותח וסוגר, מותר. ורוק תפל, אפילו על גביו אסור דמוכחא מלתא דלרפואה עביד.

מבואר שברוק תפל יש בעיה רק משום רפואה, ולא משום מירוח.

על כל פנים, קשה מאוד להתיר על סמך הסמיכות של המשחה, ומידי איסור דרבנן לא יצאנו, אם כי ניתן לצרף את שאלת הסמיכות כסניף להקל.

ג. איסר מריחת המשחה מדין צובע בגוף האדם

המשנה בשבת (צד:) אומרת:

> הנוטל צפרניו זו בזו, או בשיניו, וכן שערו, וכן שפמו, וכן זקנו, וכן הגודלת, וכן הכוחלת, וכן הפוקסת רבי אליעזר מחייב, וחכמים אוסרין משום שבות.

---

[29] יש לציין שההיתר של המגן אברהם כשלעצמו, שאין איסור מירוח כשכוונתו היא להבליע את הדבר הנמרח בתוך החומר השני, הובא אצל אחרונים רבים, והוא משמש יסוד חשוב בהרבה דיונים על מריחת משחה על עור בשבת. אבל בנדון דידן, עיקר כוונת המישחה היא להישאר על גבי העור, שהרי המישחה היא שמסתירה את הכתם, ולכן היתר זה אינו רלוונטי.

מבואר, שלדעת חכמים אסור מדרבנן לאשה לכחול את עיניה. ובגמרא מבואר, שאיסור כוחלת הוא משום מלאכת צובע[30]. הרי שמדרבנן יש איסור צביעה בגוף האדם, לדעת רוב הראשונים, שפסקו כחכמים[31], וכן נפסק בשולחן ערוך (סימן שג סעיף כה).

מדברי החיי אדם (כלל כד, נשמת אברהם אות א) נראה, שאיסור כוחלת הוא מדרבנן, משום שזו צביעה שאינה בת קיימא. אבל מרבית האחרונים נקטו לא כך, אלא שהסיבה שהצביעה אינה אסורה מהתורה אינה משום שזו צביעה שאינה של קיימא, אלא שבגוף האדם לא שייכת צביעה מן התורה. כך כותב באור זרוע (חלק ב סימן סג אות ה) בשם היראים:

> וצביעת פיו וידו אין בהם חשש, שאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבוע ולא מקריא צובע כלל.

וכך כתב במנחת חינוך (צובע אות ג) ובאבני נזר (חלק אורח חיים סימן קעז אות ג) וכן כתב המשנ"ב (סימן שג סקע"ט).

עם זאת, בנדון דידן יש צד להקל, על סמך דברי כמה פוסקים, שכתבו שאין איסור כוחלת בפודרה לבנה. ביסוד הסברא כתב ביביע אומר (חלק ו אורח חיים סימן לז אות ג):

> דדמי למה שכתב הנודע ביהודה (תאה"ע סי' פה), דהא דקיימא לן כתב על גבי כתב פטור, היינו אפילו באופן שהכתב השני משחיר יותר מן הראשון, ואפילו הכי אין בו חיוב מן התורה משום כותב. עיין שם. וכן כתב בספר טל אורות (במלאכת הכותב ד"פ רע"ד) שאפילו היו אותיות מטושטשות וחידשן בהעברת הקולמוס עליהן הוה ליה כתב על גבי כתב ופטור. עיין שם... וכן כתב בשו"ת תשורת שי חלק א (סי' שכח) שהמעביר צבע נעלים על גבי נעליו בשבת פטור משום צובע, אף על פי שהצבע משחיר העור יותר.

וגם שבט הלוי (חלק ו סימן לג אות א) כתב סברא זו, ונראה שנקט כך להלכה.

ואם כן, כיוון שבנדון דידן הצביעה נועדה להיות בצבע העור, אף שהיא מעל שטף דם, יש מקום לומר שהרי זה כמו צובעת בלבן, שאין בזה איסור צביעה כלל.

ואמנם, אף אם לכתחילה אין מקום להתיר על פי סברא זו לבד, יש מקום לשקול אותה גם כאן כסניף להקל[32].

ד. היתר מריחת המשחה משום כבוד הבריות

בגמרא בברכות (יט:) מבואר שגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, והכוונה שם, שדוחה בקום עשה, את ה'לא תעשה' של 'לא תסור', דהיינו איסור דרבנן. ואם כן, לגבי איסורי דרבנן מצינו שכבוד הבריות דוחה אותם.

---

[30] אמנם, דעת הרמב"ם (פרק כג הלכה יב) שהוא משום כותב, ומסבירים המפרשים שהיתה לו גירסה אחרת בגמרא, כגירסת הערוך.

[31] דלא כרבנו חננאל והסמ"ג.

[32] בפניני הלכה בהרחבות להלכות שבת כתב בשם הרב רצון ערוסי, להתיר איפור כשמתאפרת לזמן קצר, והבין מדבריו, שצביעה לזמן קצר אינה בגדר צביעה כלל.
גם הפניני הלכה עצמו אינו מסכים עם דבריו, ובכל זאת, יש מקום לצרף גם את דבריו כסניף להקל.

אמנם, צריך לדעת שאין כל האיסורים שווים בדבר, ולא כל דבר נכלל בגדר 'כבוד הבריות'. ולכן צריך זהירות יתירה בשימוש בכלל הזה. כך למשל מצינו בר"ן (שבת, דף לה: מדפי הרי"ף) שכתב:

> ודאמרינן גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, איכא למידק כיון שכן לדידן דקיימא לן כרבי שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה אף המוציא לרשות הרבים, לישתרי?
>
> ליתא. שלא התירו מפני כבוד הבריות אלא בדבר שעיקרו מדברי סופרים כגון כרמלית, אבל ברשות הרבים לא. משום דמי מפיס במלאכה זו אם הוא צריך לגופה אם לאו. שאפילו במת אמרינן בירושלמי דמשכחת בזה מלאכה הצריכה לגופה כגון בכותי שהוציאו לכלבו, הלכך ברשות הרבים אסור. דכל היכא דאיכא דרא דאיסורא דאורייתא לא שרו רבנן כגון לגבי מת.

אם כן, מבואר בר"ן שלמרות שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה רק מדרבנן, עדיין לא מתירים בזה כבוד הבריות.

לדבריו אכן נראה, שגם מלאכה דאורייתא בשינוי תהיה אסורה, אם כי יש מקום לחלק בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין שינוי, שהרי לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אותו מעשה ממש לפעמים הוא דאורייתא ולפעמים דרבנן, כפי שציין, כגון בכותי שהוציאו לכלבו. לעומת זאת, שינוי הוא מעשה אחר.

ועם זאת, בנדון דידן, אין מדובר על מלאכה דאורייתא, אלא על דברים שנאסרו מדרבנן, גזירה משום מלאכה דאורייתא, כמו מריחת משחה רכה אטו מריחת שעווה, וצביעת גוף האדם, שאסורה למרות שאין בגוף האדם צובע מצד עצם הדין, ולכן נדון דידן דומה יותר לאיסור כרמלית, שגם הוא גזירה משום רשות הרבים, ובו בוודאי התירו משום כבוד הבריות (כמבואר בכמה מקומות בש"ס ופוסקים שהתירו טלטול בכרמלית משום כבוד הבריות).

בשבט הלוי (חלק ח סימן סו) דן במי שיש לו חום ופריחה כתוצאה מאלרגיה, אם מותר לו לקחת תרופות בשבת. וכתב על זה:

> מיהו מה שכתב כבות תורתו בענין כבוד הבריות ולהתיר בו איסור דרבנן של לקיחת תרופות מטעם כבוד הבריות, אני קצת מהסס בזה, להתיר נוזלת זה מטעם כבוד הבריות. דקשה לדמות בזה, דאם כן, גם מי שיש לו נוזלת חזקה בעלמא נתיר מהאי טעמא. ואולי לא שייך בזה, כיון שהוא דבר הרגיל בחברת בני אדם ואינם מתבזים בזה. ואינו דומה כלל להאי דעירובין מא: לענין ד' אמות ביוצא חוץ לתחום דמתירים לצורך נקביו... וכולם יש בהם בזיון ממש. ועד שלא יתבררו ראיות חזקות לזה הדבר עדין מוטל בספק.

הרי שלא רצה להתיר, כי לא ברור שאדם מנוזל מאוד נחשב כפגיע בכבוד הבריות.

עם זאת, בנדון דידן נראה לי שניתן לומר שיש כאן מקום להתיר איסור דרבנן משום כבוד הבריות וכפי שאבאר.

בגמרא (שבת פא) דנים בשאלה האם מותר לטלטל אבנים לגג כדי להתפנות ולקנח בהן:

> בעא מיניה רבה בר רב שילא מרב חסדא, מהו להעלותם אחריו לגג? אמר ליה גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה. יתיב מרימר וקאמר לה להא שמעתא. איתיביה רבינא למרימר רבי אליעזר אומר נוטל אדם קיסם משלפניו לחצות בו שיניו, וחכמים אומרים, לא יטול אלא מן האבוס של בהמה?
>
> הכי השתא. התם, אדם קובע מקום לסעודה. הכא, אדם קובע מקום לבית הכסא?!

ופירש רש"י:

> התם אדם קובע לסעודה - והיה לו להכין שם מאתמול. הכא אדם קובע לבית הכסא - בתמיה, פעמים שמוצא אדם שם, והולך למקום אחר, בית הכסא לא היה מצוי להם בבתיהן, שהיו דרין בבתיהן בעלייה מפני דוחק בתים.

הגמרא אומרת, שאת האבנים מותר לטלטל משום כבוד הבריות. לעומת זאת, ליטול קיסם כדי לחצוץ בשינים, אסור, משום שאדם היה יכול להכין קיסם מבעוד יום.

על פי זה נפסק בשו"ע (שכב, ד):

> אוכלי בהמה, אין בהם משום תיקון כלי. לפיכך מותר לקטום אפילו בסכין, קש או תבן ולחצוץ בו שיניו. אבל קיסם שאינו אוכל בהמה, אפילו ליטלו כדי לחצוץ בו שיניו, אסור.

ובמשנ"ב (סקי"ד) הוסיף:

> אסור - ואף דיש בזה משום כבוד הבריות שפעמים שנראה הבשר שבין השינים לחוץ וגנאי הוא לו אף על פי כן אסור, דהיה לו להכין קיסם מאתמול במקום הסעודה. [גמרא] ולפי זה, אם הזמינו חבירו לסעודה בשבת ולא היה אפשר לו להכין שום דבר מאתמול לחצות בו שיניו מותר לו לטלטל קיסם לחצות בו שניו, אם אין לו דבר אחר. אך במקום שאין נחשב לו זה לגנאי אסור [מ"א]:

כלומר, במקום שלא היה יכול להכין מאתמול, כגון כשמתארח, רשאי לטלטל קיסם לחצוץ בו שיניו, אם הדבר נחשב לגנאי.

ובשער הציון (סקי"ב) ציין לדברי הפמ"ג, שלא רק איסור טלטול התירו, אלא מותר גם לקטום קיסם כזה בשינוי, כגון שקוטם ביד במקום בכלי.

הרי שהפרי מגדים התיר לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי, משום כבוד הבריות של חציצה בשינים.

מדברי הפרי מגדים יש ללמוד היתר לנדון דידן בתרתי:

ראשית, כאן בעיית כבוד הבריות גדולה הרבה יותר. בוודאי שכתם גדול על הפנים מכער ומפריע הרבה יותר מאשר בשר החוצץ בשינים.

ושנית, כאן אנו מתירים איסורים שהם רק דרבנן גזירה משום איסור דאורייתא, ולא איסור דאורייתא ממש בשינוי.

בנוסף יש לזכור שגם לגבי צובע וגם לגבי ממרח הבאנו לעיל צדדים להקל, שאולי אף איסור דרבנן ממש אין כאן.
ואם תעשה זאת בשינוי, נמצא שיש כאן תרי דרבנן לצורך גדול, ובוודאי יש להקל בזה (בפרט כשאחד ה'דרבנן' הוא שינוי, כמבואר במגן אברהם סימן שז סק"ז).

סימן כה - חיבור פלטה בשבת על ידי גוי

שאלה

בליל שבת התברר לי, שבטעות שכחנו לחבר את הפלטה לחשמל. האם אפשר לומר לגוי לחבר את הפלטה באיזושהי צורה?

תשובה

במידה ואין שכן קרוב, שניתן לחמם את האוכל אצלו, ניתן לומר לגוי לחבר את הפלטה לשעון שבת, כך שתידלק לאחר זמן. ואת שעון השבת לחבר לחשמל.
במקרה זה, עדיף לומר לגוי לחבר קודם את הפלטה לשעון השבת, ורק לאחר מכן, לחבר את שעון השבת לחשמל.

נימוקים

נקודת המוצא של התשובה היא שאמירה לגוי מותרת באיסור דרבנן במקום מצווה או צורך גדול[33]. לעניין זה, חימום האוכל לשבת נחשב צרכי מצווה (ראה רמ"א שכה, י; שש"כ ל,טז; פסקי תשובות שז אות י הע' 81). לכן, יש לברר מהם האיסורים הכרוכים בחיבור הפלטה לחשמל.

א. חיבור הפלטה לחשמל – סגירת מעגל חשמלי בשבת

עצם חיבור הפלטה לחשמל הוא איסור, כמו כל הפעלת מעגל חשמלי. לא נאריך כאן בהשתלשלות הדיון, אם סגירת מעגל חשמלי אסורה מהתורה או מדרבנן. לענ"ד עיקר כדעתו של הגרש"ז (מנחת שלמה תניינא, כה) שסגירת מעגל חשמלי אינה אסורה מן התורה.
עוד נציין, שכאשר מדובר בחיבור של תקע לשקע באופן קבוע, כלומר, במכשיר שהדרך היא שהתקע מחובר שם בקביעות, יש מקום לומר שחיבור המכשיר אל הקיר הוא מלאכת בונה (ראו למשל שמירת שבת כהלכתה פרק י הלכה יד, ליד הערה לט, וראו דיוננו בסימן הבא, סימן כה). אולם, כאשר מדובר בתקע שרגילים לחברו ולנתקו, הרי זה כמו כל שינוי מצבו של מפסק חשמלי, שכאמור, העיקר הוא שמדובר באיסור דרבנן בלבד.

[33] להרחבה בענין, ראו בתשובה הבאה, סימן כו.

ב. חימום הפלטה

הבעיה המרכזית היא החימום של הפלטה. שכן, חימום זה נעשה על ידי סלילי מתכת, וממילא יש לומר שהוא אסור מן התורה, כתולדת מבשל או מבעיר, וכפי שכתבו הפוסקים לגבי נורות להט, שהדלקתן בשבת היא איסור תורה.

על כן, אסור לומר לגוי לחבר פלטה ישירות לחשמל, כיוון שמדובר באמירה לגוי באיסור דאורייתא.

ג. הפעלת מכשיר חשמלי על ידי שעון שבת – האם נחשב כגרמא

יש לדון, אם מותר לומר לגוי לחבר פלטה לשעון שבת שידלק לאחר זמן, כשהשאלה היא, אם זה נחשב גרמא או לא.

המשנה במסכת שבת (קכ. אומרת):

> ועושין מחיצה בכל הכלים, בין מלאין בין ריקנים, בשביל שלא תעבור הדליקה. רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאין מים, לפי שאין יכולין לקבל את האור, והן מתבקעין ומכבין את הדליקה.

כלומר, לדעת חכמים, מותר לשים כלי חרס מלאים מים סמוך לדליקה, כך שהם יתבקעו מחמת החום, והמים יכבו את הדלקה. ובגמרא (שם:):

> ורמי דרבנן אדרבנן, ורמי דרבי יוסי אדרבי יוסי. דתניא, הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצוה, כורך עליה גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר, לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפשף.
>
> שאני התם, דאמר 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?
>
> מתוך שאדם בהול על ממונו, אי שרית ליה אתי לכבויי.

הרי שלכולי עלמא אין איסור תורה של כיבוי דליקה בגרמא, משום שלומדים "מעשה הוא דאסור – גרמא שרי", ורק רבי יוסי מחמיר, מסיבה צדדית.

הראשונים נחלקו, אם ההיתר של גרמא הוא לכתחילה, או שרק כאן, במקום הפסד, התירו.

המרדכי (שבת פרק טז רמז שצט) כתב שגרם כיבוי מותר רק במקום הפסד. לעומת זאת, מדברי הרא"ש (ביצה ב, יז) מדייקים האחרונים (ראה למשל בקרבן נתנאל שם אות ס) שהוא סובר שגרם כיבוי מותר לכתחילה.

בפועל, הרמ"א (אורח חיים שלד, כב) פסק שגרם כיבוי מותר רק במקום הפסד, וכך נוהגים, שאין מתירים גרמא סתם כך[34].

---

[34] לסקירת הדעות, ראה ביביע אומר (חלק ט, אורח חיים סימן צט אות א ועוד). יש לציין, שכשמדובר באיסור דרבנן, יש המקילים שגרמא מותר לכתחילה (למשל, מנחת שלמה חלק א סימן י). ואף שגרם

אלא שעל ההיתר המופיע במסכת שבת, יש להקשות מסוגיית הגמרא בבבא קמא (ס.):

> תנו רבנן ליבה ולבתה הרוח, אם יש בלבויו כדי ללבותה, חייב. ואם לאו, פטור.
>
> אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו!...
>
> רב אשי אמר, כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו, הני מילי לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזקין פטור.

מדברי רב אשי נראה, שלמרות שבדיני נזיקין גמרא פטור, בשבת הוא חייב, משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה. ויש לשאול, כיצד מתיישב תירוצו של רב אשי, עם הסוגיא בשבת לגבי כיבוי?

הרא"ש (בבא קמא שם סימן יא) כותב, שתירוץ הגמרא הוא שרק לגבי מלאכת זורה אומרים שהמלאכה נאסרה אף שיש בה גרמא, "כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח". אבל במלאכות אחרות, גם בשבת יש היתר של גרמא.

בפשטות, היסוד שאומר הרא"ש, הוא הבסיס לשיטת המגן אברהם (רנב, סק"כ) שכתב, שאם אדם טוחן בשבת ברחיים המופעלות ע"י מים, אין בזה חיוב. בפשטות, נימוקו הוא, שזה כעין גרמא. וצריך לומר, שהוא הבין שרק במלאכת זורה אסור מהתורה כשרוח מסייעתו, ולא במלאכות אחרות, כדוגמת מלאכת טוחן.

בשונה מהרא"ש, כתב בשו"ת אחיעזר (ג, ס) כתב להסביר את החולקים על המגן אברהם, וסוברים שגם בטוחן ברחיים של מים חייב חטאת:

> דמה שאמרו בזורה ורוח מסייעתו מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא אמרו שזהו עצם המלאכה, היינו דכל שהוא מלאכת מחשבת, והמלאכה מתעביד באופן זה, חשוב מלאכת מחשבת. ועל כן, גם בנותן חטים ברחיים של מים, שזהו דרך הטחינה אף שבאפשרי לעשות ע"י טחינה ביד מכל מקום, זוהי מלאכת מחשבת שאסרה תורה. ולא דמי להא דשבת ק"כ בגרם כבוי שהוא בא במקרה. ובכי האי גוונא אמרינן לא תעשה כל מלאכה, דגרמא שרי, דבכי האי גוונא לא חשוב מלאכה. אבל באופן שהמלאכה היא תמיד ע"י גרמא זהו חשוב מלאכת מחשבת.

כלומר, כל פעם שהמלאכה נעשית בדרך הרגילה שלה, זה נחשב מלאכת מחשבת. לא רק במלאכת זורה, אלא בכל מלאכה שהיא. ולכן, כיוון שניתן לטחון חטים ברחיים של מים וזו דרכה של המלאכה, זה לא נחשב גרמא. אבל כיבוי באמצעות הנחת כלי חרס עם מים הוא לא דרכה של המלאכה, וכיוון שזה אינו מעשה של האדם ממש, יהיה פטור מדין גרמא.

דרך נוספת לתרץ, מופיעה בשו"ת זרע אמת (א, מד):

> דהיכא דהיא גרמא דלא עביד מעשה בשעת המלאכה, רק עושה מעשה, ולאחר זמן, ע"י אותו מעשה גרם שתעשה המלאכה מאליה ע"י דבר אחר, כמו הכא בענין מחיצת

כיבוי הוא גרם של מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי לא מדובר במי שמכבה כי הוא צריך את הפחמים, מלאכה שאינה צריכה לגופה קרוב יותר לדאורייתא.

הכלים מלאים מים, זהו גרמא המותרת אף לעניין שבת... אבל כשעושה המלאכה עצמה ע״י פעולתו, אע״פ שנעשית המלאכה בסיוע דבר אחר, חייב.

הזרע אמת אומר שיש הבדל בין גרמא שהיא תוצאה מיידית של מעשה האדם, ובין גרמא שהיא תוצאה הבאה לאחר זמן, שהיא מותרת.

דרך רביעית, שגם אותה מזכיר האחיעזר, היא מה שכתב השלטי גבורים, שגרמא פטור רק בכיבוי, משום שאינו מתכוון לעיקר המלאכה, דהיינו לכיבוי הפחמים, ולכן זה לא נחשב ׳נעשית מחשבתו׳.

לשיטת האחיעזר, יש מקום לומר שכל פעם שמפעיל מכשיר עם שעון שבת, כדי שידלק בזמן הרצוי לו, הרי זה מלאכת מחשבת, ויהיה אסור. כך בפשטות יש להבין את דעתו של האגרות משה (יורה דעה ג מז, אות ד) שכתב שאם מזיזים שעון שבת כדי להקדים הדלקה של אור, יש בזה איסור דאורייתא, וכך הסביר לי אותה תלמידו, מו״ר הרב שבתי רפפורט שליט״א.

אמנם, היה מקום לחלק, שאם מקדים הדלקה, אלא שבמקום להידלק מיד, הוא מפעיל שעון שבת שידליק את המכשיר בעוד כמה זמן, סוף סוף, אין זו מלאכת מחשבת. שהרי ברצונו היה המכשיר נדלק מיד.

אולם, כמה מהאחרונים (ציץ אליעזר א, כ פרק ה, אותיות יג – טו; יביע אומר ג אורח חיים יח; מנחת שלמה א, יג; שם תניינא כז, ועל פיו, בשש״כ פרק יג הערה קג) כתבו שבהקדמת הדלקה בשעון שבת יש איסור רק של גרמא. והרי זה כפי מה שכתבתי לחלק בין שעון שבת ובין ריחיים של מים, או משום שהם סוברים כדעת הזרע אמת.

אלא שהפוסקים הנ״ל באים לדון בגרמא בנדון דידן משתי זוויות:

הראשונה, אשו משום חציו. במסכת בבא קמא (כב.) מובאת דעת רבי יוחנן, הסובר שהמדליק אש, הרי זה נחשב כאילו ירה חץ: ״אשו משום חציו״. בסופה של הסוגיה מבואר, שלדעתו, המדליק אש חייב בארבעה דברים ולא רק בנזק, כדין אדם המזיק.

בנמוקי יוסף (י. מדפי הרי״ף) שאל, למאן דאמר אשו משום חציו, מדוע מותר להדליק נרות בערב שבת, הלא כל מה שהנרות שורפים בשבת, הוא חציו, ונמצא שמבעיר אש בשבת? תירוצו של הנמוקי יוסף הוא, שאם אשו משום חציו, זה נחשב שברגע שירה, כבר נעשתה כל המלאכה, וממילא, אף שהשריפה מתרחשת בשבת, זמן ה׳חיוב׳ הוא לפני שבת, שאז כמובן אין איסור.

מדברי הנמוקי יוסף למדנו, שגם בשבת אומרים אשו משום חציו. ואם כן, יש לומר, שאם שמים מים במקום שלאחר זמן הם יגיעו אל הדליקה ויכבו אותה, יהיה בזה איסור של מכבה, ואין זה נחשב גרם כיבוי, כי אין כאן מעשה שנפסק, אלא הכל המשך של מעשה אחד שעשה האדם. והוא הדין, שאם אדם מפעיל שעון חשמלי, כך שלאחר זמן השעון יפעיל מתג אחר, ויפעיל את הפלטה, זה נחשב מעשה בידים, כמו שהאש נחשבת חציו של המדליק. ולכן כתב במנחת שלמה (חלק א סימן יג) שיש מקום לומר, שחיבור השעון לחשמל נחשב התחלה של

מעשה ההדלקה, וכל המשך פעולת השעון, ובעתיד, פעולת הפלטה, היא פשוט חציו של חיבור השעון לחשמל, שאין זה גרמא, אלא מעשה ממש.
אלא שיש לציין, שאף שהנמוקי יוסף כתב שגם בשבת אומרים אשו משום חציו, הרי שהר״ן (חידושים לסנהדרין עז:) כתב שדין אשו משום חציו הוא רק בנזיקין, ולא לעניין חיוב מיתה, ובאבני נזר (שו״ת סימן שפח) כתב שלדעת הר״ן הוא הדין גם בשבת, שאין דין אשו משום חציו. וגם הגרש״ז (מנחת שלמה תניינא, כז) מסיק שאין חוששים לאשו משום חציו בשבת, עיין שם.

דיון נוסף שדנים בו הפוסקים ביחס להקדמת כיבוי בשעון שבת כגרמא, קשור לשיטת הרא״ש בגרמא. הגמרא במסכת ביצה (כב.) מביאה ברייתא: ״הנתון שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו, חייב משום מכבה״.
התוספות כותבים, שאם מדובר בנר כזה, שעל ידי שלוקחים קצת שמן, הנר יכבה מהר יותר, זה מותר ביום טוב, משום שזה רק גרם כיבוי. ולכן הם מחדשים, שנטילת חלק מהשמן מצמצת באופן מיידי את הלהבה.
התוספות כותבים, שאם מדובר בנר שעווה, כמו שלנו, שברור שחיתוך החלק התחתון שלו לא משפיע על הגודל של האש, אין בעיה.
אבל הרא״ש (שם פרק ב סימן יז) כותב, שנטילת השמן מן הנר חמורה מסתם גרמא. כי הגרמא שנחלקו בה רבי יוסי וחכמים, היא במי שמניח כדי מים לפני האש, ואינו נוגע בדבר הדולק בעצמו. מה שאין כן בנר, הוא נוגע בשמן עצמו, שהוא חמור יותר.
הבית יוסף (או״ח תקיד) לומד מדברי הרא״ש, שגם בנר של שעווה, אם הוא כבר דולק, אסור לחתוך אותו כדי שידלק פחות.
יתר על כן, הבית יוסף מדייק מדברי הטור, שכתב שנר שדולק כבר, אי אפשר לשים סביבו חול בגובה מסויים, כך שכשהנר יימס ויגיע לגובה החול, הוא יכבה. נראה מדבריו, שבנר דולק אסור לגרום כיבויו גם על ידי חול, למרות שזה לא מעשה בגוף הנר עצמו. וכנראה, שלדעת הבית יוסף, אם זה בגוף הנר, אסור בכל מקרה, וגם אם זה לא בגוף הנר, אם זה לאחר שהנר כבר דולק, אסור.
אבל מרבית האחרונים האשכנזים חולקים על הבית יוסף, וסוברים שכיבוי על ידי חול מסביב, נחשב לגרמא, גם לדעת הרא״ש. כי זה לא נגיעה בעצם הנר עצמו, ולכן זה מותר לדעתם.
על כל פנים, המחבר (תקיד ג) מחמיר כמו הרא״ש, והרמ״א כותב שנוהגים להקל כדעת התוספות. מדברי המשנ״ב (סק״כ וגם סקכ״ג) נראה שהוא נוטה לדעה האמצעית – כדעת הרא״ש, שאסור לקצר נר שעווה, אבל מותר לשים חול סביבו, ואין זה כנוגע בנר עצמו.

בנדון דידן, מדובר בחיבור שעון השבת לקיר בעודו מחובר לפלטה. אפשר לדון אם זה נחשב נוגע ב׳נר׳ עצמו, או ב׳חול׳ הצמוד לנר. כך שלדעת השולחן ערוך זה בוודאי אסור מדאורייתא, ולדעת המשנ״ב, יש מקום לדון בזה. ואמנם, כשמדובר בהזזת מתגים של שעון

שכבר דולק, דעת הרב עובדיה (יביע אומר שם אות ו) שזה אינו נחשב לגעת באור עצמו, אבל כאן הלא מזיזים מקום למקום את הפלטה ואת החוט שלה, וכיצד לא יקרא הדבר שנוגע ב'נר' עצמו?

אם כן, יש לדון להחמיר, שגם חיבור הפלטה לשעון השבת יחשב כמעשה ולא כגרמא המותרת. ונראה, שעדיף שהגוי יחבר קודם את הפלטה לשעון השבת, ורק לאחר מכן יחבר את שעון השבת לחשמל, וכך נמצא שבשעה שמחבר בחשמל, הרי הוא נוגע בשעון ולא ממש בפלטה עצמה.

בנדון דידן לא באנו להתיר ליהודי לחבר את הפלטה לחשמל, אלא לגוי. כיוון שכל אמירה לגוי היא איסור דרבנן, היות שנחלקו התוספות והרא"ש, וגם לדעת הרא"ש, יש מקום לומר שאין זה נחשב שנוגע ב'שמן' בעצמו, הרי זה ספק דרבנן.

ועל כן, במקום שיש אפשרות לחמם את האוכל אצל שכנים, יש מקום לחוש לשיטות הסוברות שחיבור חשמל הוא איסור דאורייתא, ועוד יותר, לשיטת המחבר בדעת הרא"ש, שחיבור כזה יחשב מעשה ולא גרמא. אבל כאשר אין אפשרות לחמם אצל השכנים, יש לסמוך על השיטות המקילות, ולומר שמדובר באמירה לגוי באיסור דרבנן, שיש להתירה במקום מצווה.

סימן כו - הרמת מתג פחת בשינוי ביום טוב

שאלה

ביום טוב שני של ראש השנה בבוקר, קפץ לנו החשמל בבית. המשמעות: אין מיחם, אין פלטה ואין מזגן. אין לנו גוי זמין בסביבה. האם מותר באופן כלשהו להרים את מתג הפחת, כדי להחזיר את החשמל?

תשובה

ככלל אין להתיר להרים את מתג הפחת אפילו בשינוי. במקרה שהבית יהיה חשוך מאוד, או חם מאוד, וכן במקום שבו אין אפשרות לחמם את האוכל אצל השכנים, המיקל להרים את מתג הפחת בשינוי, יש לו על מי לסמוך.

נימוקים

א. איסור סגירת מתג חשמלי בשבת ויום טוב

הנושא הראשון שנדון בו, הוא השאלה מה חומרת האיסור להחזיר את החשמל בנדון דידן. אם מחזירים את החשמל לפעול, התאורה תחזור לפעול, המזגן יחזור לדלוק, וכן חימום המים במיחם וחימום הפלטה יחזרו.

בימינו, שהנורות הן נורות לד, ברור שמצד עצם ההדלקה, אין כאן איסור תורה. והוא הדין גם ביחס להפעלת המזגן. אם היה מדובר בשבת, יש מקום לדון אם החזרת הפלטה והמיחם לפעילות, היא מלאכת מבעיר. אבל השאלה שלנו היא ביום טוב, ואפילו אם יש כאן מלאכת מבעיר, היא אסורה ביום טוב לכל היות מדרבנן בלבד.

השאלה בנדון דידן נוגעת בעיקר לעצם החזרת החשמל בבית. לעניות דעתי עיקר כשיטת הפוסקים הסוברים שאין בסגירת מעגל חשמלי מלאכה דאורייתא, ודלא כשיטת החזון אי״ש או הרב אשר וייס. ולכן אילו היה מדובר בהרמת מתג פשוטה, בוודאי שהיה ניתן לומר שהרמתו בשינוי, היא תרי דרבנן.

ב. הרמת מתג פחת – איסור דרבנן או דאורייתא

אולם כאן מדובר בהרמת מפסק הפחת הראשי של הבית, ובזה יש מקום להתלבט.

דעת החזון אי״ש (שבת סימן נ אות ט) שסגירת מעגל חשמלי, היא ׳בניית׳ המעגל, ויש בזה איסור בונה.

הגרש״ז אויערבאך חלק על החזון אי״ש בשתי תשובות שונות במנחת שלמה, והדיון העיקרי הוא בתשובה בחלק א סימן ט. נעקוב אחרי חלק מהדיון באותה תשובה, שהוא רלוונטי לענייננו.

הגמרא במסכת שבת (מז. – מז:) דנה בכל מיני כלים שעשויים מחלקים מתפרקים: מיטה של טרסיים, קנה של מנורה, קנה של סיידים ועוד ועוד. הגמרא אומרת, שאם הרכבת החלקים נעשית לעולם באופן ׳רפוי׳, זה מותר, אבל אם הרכבת החלקים נעשית באופן שהם מתחברים בחזקה, ׳בתקיעה׳ בלשון הגמרא, זה אסור מהתורה. ואפילו אם מחבר בצורה רפויה כלי שדרכו בתקיעה, זה אסור מדרבנן, שמא יתקע, וכך נפסק בשולחן ערוך (או״ח שיג, ו). הראשונים נחלקו, אם טעם האיסור לתקוע הוא משום בונה או משום מכה בפטיש, אבל אין ספק שמדובר באיסור תורה.

הט״ז (שיג, סק״ז) כותב, שכל דבר שאינו עשוי להיות קיים תמיד, אלא רגילים לפרקו ולהחזירו הרי זה מותר ואין בזה לא משום בנין ולא משום תיקון מנא.

בעקבות זאת, נכנס הגרש״ז לדיון בשאלה של מתיחת הקפיץ של שעון (מה שהיה נקרא בעבר ׳עריכת שעון׳), כפי שהיה נדרש בעבר לעשות מפעם לפעם, בשבת. לכאורה, מתיחת הקפיץ דומה להרכבה של חפץ שרגילים לפרקו ולהרכיבו תדיר, ולא צריך להיות בה איסור. אלא שחלק מהפוסקים אסרו את המתיחה של הקפיץ מהתורה. כך למשל נראית דעתו של הפמ״ג

(שח, אשל אברהם סקע״ח) והחיי אדם (פרק מד סעיף מח). וסברתם, ששעון שהקפיץ שלו עומד, הוא שעון מקולקל. אילו היה אפשר, היו רוצים שהשעון יפעל תמיד. וזה שונה מכוס של פרקים או כלי דומה אחר, שלפעמים רוצים לפרק אותו. ולכן כוס של פרקים אינה נחשבת שבורה כאשר מפרקים אותה, מה שאין כן בשעון.

עם זאת, הגרש״ז מציין, שכאשר מדובר בספסל שנשמטה אחת מרגליו, אם החזרת הרגל נעשית באופן רפוי, ואי אפשר לתקוע את הרגל בכלל, הרי שאין בהחזרת הרגל איסור, כפי שכותב המגן אברהם (שח, סקל״ד). ולפי זה, אפילו אם השעון ׳נשבר׳ על ידי כך שהקפיץ עומד, אם החזרת השעון לתקינות אינה דורשת שום ׳תקיעה׳ אלא רק את מתיחת הקפיץ, למה שיהיה בזה איסור?

הגרש״ז מדגים את הרעיון הזה גם בהקשר של משאבת מים:

> כמו כן במשאבה הנקראת ״פלומף״ אשר לפנים כולם השתמשו בזה לשאוב מים מהבורות, ידוע שהסילון צריך להיות מיד מלא מים, ורק אז עולים המים ע״י השאיבה עד לפתח היציאה ממש ונשפכים לתוך הכלי. אך יש שהמים מתאדים קצת או שנזלו מעט מהמים לתוך הבור אזי שופכים מעט מים לתוך הסילון והוא חוזר שוב להיות מלא כבתחלה, ורק אז יש אפשרות לשאוב מים.
>
> ובזכרוני שגם בשבת היו רגילים לעשות כן ולא חששו כלל שמתקן בכך כלי שהוא מחובר ממש לקרקע. והן אמנם שאותם המים הנשפכים לתוך הסילון אינם נשארים שם שהרי שוב יוצאים מהסילון, אבל מכל מקום, הרי הועיל בפעולתו זו שהסילון יהיה תמיד מלא כפי הצורך ושיוכלו להשתמש עם המשאבה לשאוב מים, ואם כן, הרי הוה ליה תיקון גמור? ועל כרחך שאף גם זה דומה לנשמט רגל הספסל דכיון שדרכו להיות רפוי ואין לחשוש לשמא יתקע. ולכן מותר אפילו במחובר ממש לקרקע.

ובאמת, הגרש״ז מציין לפוסקים רבים שהקלו במתיחת הקפיץ של השעון גם בשבת עצמה. ועם זאת, כשהוא מסכם את הנושא של עריכת השעון, הוא אומר: ״למעשה אין לזוז מהכרעת המשנ״ב (שלח, סקט״ו) דהוא בתראה, ונוטה לחשוש בזה לאיסור תורה״.

לאחר מכן, הגרש״ז מציע עוד חילוק בין מתיחת הקפיץ של השעון ובין לחיצה על מתג כדי להפעיל מעגל חשמלי:

> ברם נראה דחבור מאוורר ומקרר עם הזרם בשבת קיל טפי מעריכת שעון ולכאורה אין בו שום איסור, כיון שכך תשמישם תדיר, שאין מכניסים בהם את הזרם כי אם בשעה שרוצים להשתמש בהם ואחר כך תיכף מפסיקים את החבור. ואדרבה מאוורר כזה שאי אפשר לסוגרו ולעכב תנועתו והוא הולך וסובב כל הזמן אין לך קלקול גדול מזה...

כלומר, גם אם נאמר שכששעון קפיץ עומד, הוא מקולקל, הרי שברור שמכשיר חשמלי שיש לו מתג הפעלה וכיבוי, אינו נחשב מקולקל בשעה שהמתג מכבה אותו. וזהו עצם פעולתו של המכשיר, שברצון בעליו פועל, וברצותו, מכבה.

למעשה, זוהי מסקנתו של הגרש״ז, שבסגירת מעגל חשמלי ע״י מתג ההפעלה שלו, אין איסור בונה מהתורה מן הדין.

כעת נחזור לנדון דידן. אילו היה מדובר על כך שהתאורה כבתה בטעות על ידי כך שמישהו לחץ על המתג, פשוט שזה ממש נידונו של הגרש״ז. אבל כיוון שמדובר במתג הפחת, כאן נראה נכון יותר לומר, שמדובר במצב שבו ה׳מכשיר׳ מקולקל.

אלא שמצד שני, ה׳תיקון׳ של החשמל בבית קל מאוד. רק מרימים את אותו המתג. ואם כן, הרי זה תלוי ממש במחלוקת שהזכיר הגרש״ז, לגבי מתיחת קפיץ בשבת. שהמתירים יאמרו שגם בהרמת מתג הפחת אין בעיה (ובדומה למילוי המים במשאבת המים) והאוסרים, יאסרו. ואם כן, למסקנתו של הגרש״ז, שיש להחמיר בכך לחשוש לאיסור תורה בעקבות דעת המשנ״ב, הוא הדין גם כאן, וכן כתב גם בשמירת שבת כהלכתה (מהדורא בתרא, פרק יג, סעיף לו והערה קכא).

כך נוקט גם הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה ה, סימן כז).

לעומת זאת, מדברי הרב ליאור (דבר חברון אורח חיים ב, סימן רכב) נראה שהוא סבור שגם החלפה של סוללה במכשיר היא איסור דרבנן בלבד, ובפשטות, הוא הדין בנדון דידן. וכן נראית גם דעת הרב עובדיה יוסף (מעין אומר ב, פרק ד ״צרכי חולים ובטחון״ סימן לא)[35].

ג. ביום טוב שני

אמנם, יש לומר שגם אם נאמר שהרמת מתג הפחת מצד עצמה היא איסור תורה, כאן הלא מדובר ביום טוב שני, וביום טוב שני, לכל הדעות אין איסור תורה.

מחד, הנודע ביהודה (מהדורה תניינא, אורח חיים מד) כותב, שלא מצרפים את הסברא שמדובר ביום טוב שני, לחשבונות של אמירה לגוי במקום מצווה וכדומה. משום ש״אף שיום טוב שני הוא דרבנן, מכל מקום אינו כשאר שבות. וכמה דברים החמירו בו מחמת שלא רצו לחלק בין יום טוב ראשון ליום טוב שני, דלא לזלזולי ביה״.

ומאידך, נראה שדעת המשנ״ב בשאלה זו אינה ברורה כל כך. בשו״ע (או״ח תצו, ב) דן בשאלה אילו הקלות יש ביום טוב שני לעומת יום טוב ראשון, ומזכיר שמקילים לכחול את העין על ידי ישראל לחולה שאין בו סכנה ביום טוב שני, אף שביום טוב ראשון, אסור ע״י ישראל ומותר רק על ידי גוי. אבל מלאכה גמורה, מבואר ברמ״א שם שאסור, גם לחולה שאין בו סכנה.

---

[35] דעתו של הרב פיינשטיין בענין סתומה בעיני. ראו מה שהובא בשמו במסורת משה חלק ג עמ׳ פג (אות קעד):

> ואמר רבינו שאין להתיר אמירה לנכרי לשנות הבטריה במכשיר שמיעה בשבת, דזה ממש מלאכה. ורק שמא אם זה לצורך גדול יהיה מותר. אבל כנראה לא יהיה יותר משבות דשבות ואז יהיה מותר במקום צורך גדול.

בעניותי, נראה דדברים אלו קשיא ריישא לסיפא. שבתחילת הדברים כתב שזה ממש מלאכה. ובסיפא התיר במקום צורך גדול לומר לגוי, כי זה שבות דשבות. וצ״ע.

בשער הציון (סק״ט) דן בשאלה אם מותר לעשות מלאכה גמורה בשינוי. שכיוון שהוא יום טוב שני, נמצא שיש כאן שבות של עצם היום טוב, ושבות של שינוי, והוא שבות בשינוי לצורך חולה. ולמעשה, הוא מניח בצריך עיון. כלומר, לא הסכים לגמרי לדעת הנודע ביהודה, וגם לא הכריע להדיא נגדו.

אלא שממקום שבאנו, הלא כאן מדובר ביום טוב שני של ראש השנה, ובזה כבר פסק השו״ע (תצו שם) שאין הבדל בינו ובין יום טוב ראשון כלל, גם לגבי חולים, משום שבראש השנה, שני הימים הם קדושה אחת. ואם כן, בוודאי שאין ראיה לחלק ולומר שבנדון דידן יהיה אפשר להקל על סמך העובדה שמדובר ביום טוב שני שהוא דרבנן.

ג. אמירה לגוי באיסור דרבנן במקום מצווה

בגמרא בעירובין (סז:) נאמר:

> ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה. אמר להו רבה נייתו ליה חמימי מגו ביתאי, אמר ליה אביי והא לא ערבינן? אמר ליה נסמוך אשיתוף אמר ליה הא לא שתפינ?ן נימרו ליה לנכרי ליתי ליה.
>
> ...אמר ליה דתניא הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת אף אמירה לנכרי שבות ואינה דוחה את השבת?
>
> אמר ליה ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים.

הראשונים מבינים שלא מדובר במצב שבו יש סכנת נפשות לתינוק בלי המים החמים,שהרי במצב כזה פשיטא שמחללים שבת עליו. אלא היה מדובר בחימום המים קודם המילה, וניתן לדחות את המילה, והתינוק לא יסתכן, והשאלה היא רק לגבי הבאת מים חמים לצורך המילה. את מסקנת הסוגיה ״ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה״ מבאר הרי״ף (כ.), שכיוון שלא אמרו לגוי לעשות מעשה דאורייתא של חימום המים, אלא רק איסור דרבנן של הבאת המים דרך כרמלית למרות שאין עירוב ושיתוף, זה מותר במקום מצווה.

נמצא שלדעת הרי״ף, אמירה לגוי במקום איסור דאורייתא אסורה גם במקום מצווה, ורק באיסור דרבנן היא מותרת, במקום מצווה. גם הרא״ש (שבת פרק יט סימן ב) הולך בדרכו של הרי״ף, וכן היא גם דעת הרמב״ם (שבת פרק), שכתב:

> **הלכה ט:** דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה. **הלכה י:** כיצד? אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן או לשוט על פני המים כדי להביא לו שופר, או סכין למילה, או מביא לו מחצר לחצר שאין עירוב ביניהן מים חמין להרחיץ בהם קטן ומצטער וכן כל כיוצא בזה.

התוספות (גיטין ח: ד״ה אף על גב) מפרשים את סוגיית הגמרא בעירובין בדומה לשיטתו של הרי״ף, אלא שהם מסייגים את ההיתר אפילו יותר, שרק במקום מצוות מילה, שמצד עצמה דוחה את השבת, התירו אמירה לגוי באיסור דרבנן. אבל אסור לומר לגוי להביא ספר תורה

דרך כרמלית, למרות שזה תרי דרבנן במקום מצווה. כדעתם נוקט גם הרמב"ן (שבת קל: ד"ה וכן אני אומר). מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל ברור שהוא לא הולך בדרך זו, שהרי התיר גם לצורך שופר או לולב.

עוד כותבים התוספות שם בשם בה"ג, שגם אמירה לגוי באיסור תורה מותרת, לצורך מצוות מילה לכל הפחות. ולדעתו, החילוק הוא בין הזאה, שהיא איסור דרבנן שעושה ישראל בידים, ואסורה לצורך מצווה, ובין אמירה לגוי שהיא שבות שאין בה מעשה של ישראל, ומותרת במקום מצווה, וכן היא דעת בעל העיטור (מובאת בר"ן שבת נו. מדפי הרי"ף ד"ה ונמצא).

נמצא, שיש בידינו שלוש שיטות עיקריות בראשונים:

השיטה המקילה ביותר: שיטת בה"ג והעיטור, שמותרת אמירה לגוי באיסור דאורייתא, לצורך למצווה.

שיטת הבינים: שיטת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שהתירו אמירה לגוי באיסור דרבנן לצורך כל מצווה.

והשיטה המחמירה ביותר: שיטת התוספות והרמב"ן, שמתירים אמירה לגוי באיסור דרבנן בלבד, ורק לצורך מצוות מילה.

בשולחן ערוך (שז, ה) הביא בסתם את דברי הרמב"ם, וביש אומרים, הביא את שיטת התוספות המחמירה. ובהלכות שופר (סימן תקפו, כא) סתם להקל.

הרמ"א בהלכות קידוש (רעו, ב) הביא את דברי בעל העיטור, אבל סיים שיש להחמיר, אם לא במקום צורך גדול:

> יש אומרים דמותר לומר לגוי להדליק לו נר לסעודת שבת, משום דסבירא ליה דמותר אמירה לגוי אפילו במלאכה גמורה במקום מצוה, שעל פי זה נהגו רבים להקל בדבר לצוות לגוי להדליק נרות לצורך סעודה, בפרט בסעודת חתונה או מילה, ואין מוחה בידם.
>
> ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו.

במשנ"ב (שם סקכ"ד) נראה שמסתייג אפילו מההיתר במקום צורך גדול, ואפילו בחתונות:

> ושל"ה החמיר אף לצורך גדול ושכן ראה נוהגים בקהלות חשובים שיושבים בחשכה במוצאי שבת אפילו בחתונה עד שאמרו הקהל ברכו וכן נהג הגאון הר"ש כשהיו סועדים אצלו סעודה שלישית.

וכן כתב גם ערוך השולחן (שם סעיף יד), שמה שכתב הרמ"א שאין למחות ביד המקילים הוא רק משום מוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, אבל אין לסמוך על דעת בעל העיטור במקום כל הפוסקים האחרים.

נציין, שכאשר מדובר במצווה דרבים, כגון שנקרע חוט העירוב של העיר וצריך לקושרו קשר גמור על ידי גוי, התיר המשנ"ב (שם סקכ"ה) לומר לגוי גם במלאכה דאורייתא.

ד. שבות דשבות על ידי ישראל במקום מצווה

בפרי מגדים (שז, אשל אברהם סק״ז) נקט שההיתר של אמירה לגוי באיסור דרבנן לצורך מצווה, הוא רק באמירה לגוי, שהיא שבות דרבנן קל, אבל כשישראל עושה את המעשה בידים, אף על פי שזה ׳תרי דרבנן׳, אין להתיר במקום מצווה. כיוצא בכך כתב בשו״ת בית יצחק (או״ח מב אות ה) ובמהר״ם שיק (או״ח קכא), וכן העתיק כף החיים (שם אות נב).

אמנם, הפרי מגדים עצמו (שם סק״ח) כתב בשם האליה רבה, שגם על ידי ישראל מותר שבות דשבות במקום מצווה, וכן פשטות דבריו גם בסימן שכה (אשל אברהם סק״ו), וכן כתבו עוד פוסקים רבים: כך נראית דעת המשנ״ב (סימן שטז סעיף יב בביאור הלכה ד״ה לצוד) שהתיר להחזיר אווזים ותרנגולים לכלובם, כשמדובר בתרי דרבנן במקום הפסד. כך היא מסקנתו של הרב עובדיה יוסף (לוית חן סימן לה בסופו; חזון עובדיה שבת כרך ג עמוד תעז), כך כותב האגרות משה (או״ח ד, צא. אות א) ושש״כ (מ, ז) וכאמור, כך נוקטים עוד פוסקים.

ה. עשיית מלאכה בשינוי

בנדון השאלה, מדובר בהרמת הפקק בשינוי. האם שינוי שונה מסתם איסור דרבנן?

בגמרא בכתובות (ס.) נאמר:

> תניא, רבי מרינוס אומר, גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא? יונק מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף הלכה כרבי מרינוס.
>
> תניא, נחום איש גליא אומר צינור שעלו בו קשקשין (-מרזב שנסתם בקשים ועשבים), ממעכן ברגלו בצנעא בשבת ואינו חושש. מאי טעמא? מתקן כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן. אמר רב יוסף, הלכה כנחום איש גליא.

הראשונים על אתר נחלקו בהבנת היקף ההיתר.

הראב״ד (על הרמב״ם שהבאנו לעיל, שמתיר אמירה לגוי באיסור דרבנן במקום מצווה ובמקום הפסד) כותב:

> אם היה מקצת חולי, הוא עצמו עושה, שהרי גונח יונק חלב בשבת... וכן אמרו במקום הפסד, כגון צינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו.

נראה מדבריו, שהוא סבור שבמקום הפסד לא צריך תרי דרבנן, אלא אפילו חד דרבנן מותר.

הרמב״ן (תורת האדם שער המיחוש) לומד מהסוגיא, שמותר לחולה שאין בו סכנה לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי, בניגוד לשאר איסורי דרבנן, שאסורים סתם כך לחולה שאין בו סכנה. כלומר, ׳שינוי׳ הוא איסור דרבנן קל יחסית. כך כותב גם הרשב״א (שבת צה. ד״ה חולב) שההיתר של גונח שעושה חליבה בשינוי, הוא אפילו למאן דאמר שחליבה אסורה מהתורה. והסברא, שכיוון שעושה בשינוי, ניכר הדבר במיוחד, ולא סביר שיבוא לידי איסור דאורייתא.

ולעומתם, שיטת הריטב״א בסוגיא בכתובות היא, שמה שהותר לגונח או בדין של צינור שעלו בו קשקשים, הוא רק משום שעצם החליבה או תיקון הצינור, הוא איסור דרבנן בלבד, וההיתר הוא של תרי דרבנן במקום הפסד.

בפשטות, השאלה אם העיקר הוא כשיטת הריטב״א או כאחת השיטות דלעיל, תלויה בשאלה אם איסור חליבה בשבת הוא מהתורה או מדרבנן. ואם כן, כיוון שמצינו ראשונים רבים שסוברים שאיסור חליבה מהתורה, נמצא שראשונים אלו סוברים שמותר לעשות כל איסור דרבנן במקום הפסד, כשיטת הראב״ד, או לכל הפחות ניתן להקל כך לגבי מלאכה דאורייתא בשינוי. בין הראשונים שסוברים שאיסור חליבה הוא מהתורה ניתן למנות את הרי״ף (שו״ת, סימן שיב), ר׳ אברהם בן הרמב״ם (שו״ת ברכת אברהם סימן יח) ורבנו תם (ספר הישר, חידושים סימן כג) ועוד.

הראשונים מקשים, מדוע כשפורצת דליקה בשבת, לא התירו לכבות אותה. הרי מדובר במלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אינו מכבה לצורך הפחמים, ומדובר במקום הפסד. הר״ן (על הרי״ף, שבת סא. ד״ה ובמקום פסידא) כותב:

> יש לומר, שאני כבוי דכיון דאם היה צריך לגופו היה אסור מן התורה ואין הכל בקיאין לחלוק בין מלאכה הצריכה לגופה לשאינה צריכה, משום הכי אסרי רבנן אפילו במקום פסידא, ואפילו ע״י נכרי נמי אסרו לפי שמתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה ע״י נכרי אתי לכבויי איהו גופיה.
>
> אי נמי שאני הכי שהוא שבות כלאחר יד שממעכין ברגליו וחמיר טפי משבות דשבת הנעשה כדרכו דהיינו על ידי נכרי.

התירוץ הראשון של הר״ן הוא, שמלאכה שאינה צריכה לגופה זה איסור דרבנן חמור במיוחד, וגם מדובר במצב שבו אדם בהול על ממונו, לא הקלו בו.

התירוץ השני הולך בדרכו של הרמב״ן שהזכרנו לעיל, שאיסור דאורייתא בשינוי קל אפילו יותר מאשר אמירה לנכרי.

הרב שמואל אריאל (״עשיית מלאכה בשינוי, במקום צער או הפסד״, תחומין לא) סוקר באריכות שיטות ראשונים בעניין ומסכם:

> בסיכום - עלה בידינו, שרוב גדול של הראשונים נקטו באחת משתי הדרכים הראשונות שהזכרנו: שכלל איסורי דרבנן הותרו משום צער והפסד, או לכל הפחות שמלאכה בשינוי (אף שמצד עצמה היא מלאכה דאורייתא) הותרה במצבים אלה.

וראו שם בהמשך דבריו, שסוקר שיטות הפוסקים בעניין.

ו. מה נחשב מקום מצווה לענייננו

בסימן שכה סעיף י דנים השו״ע והרמ״א בשאלה אם מותר להנות ממים שהביא גוי דרך רשות הרבים או דרך כרמלית, עבור ישראל. הרמ״א שם כותב:

> ויש מתירין אף לכתחלה. וכן נהגו היתר לומר אף לכתחלה לגוי להביא שכר, או שאר דברים, דרך כרמלית או בלא עירוב. ואף על פי שיש להחמיר בדבר מכל מקום, אין למחות ביד המקילין לצורך שבת ובשעת הדחק. דהא יש להקל באמירה לגוי לצורך, כמו שנתבאר סימן ש״ז וכל שכן בכהאי גוונא.

וכתב על כך המשנה ברורה:

(ס) ואף על פי שיש להחמיר - דמטעם שבות דשבות אין מתירין לכתחלה רק בצורך גדול או לדבר מצוה גמורה כגון שהוא צריך המשקה לקידוש או להביא התבשיל החם שהוכן לסעודות שבת.

(סב) לצורך שבת - כתבו האחרונים דמכל מקום אין להקל אלא בשכר וכיוצא בזה, מהדברים הצריכים בשבת שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת, אבל דברים שאין צריך כל כך כגון פירות וכיוצא בכך אין להקל. ואפילו אם הוא רוצה להתענג בהם לכבוד שבת. ולא יפה עושין המשלחין ע״י גוי מגדנות לאורח ולחתן חוץ לעירוב.

העולה מדבריו הוא שיש שלוש מדרגות של דברים שהם 'לצורך הסעודה':

כאשר מדובר בהבאת משקה לקידוש או תבשיל חם לסעודת שבת, זה נחשב צורך מצווה גמור, שמותר לעשות בשבילו תרי דרבנן.

כאשר מדובר בדברים שהדרך שיהיה אותם בסעודות שבת, וזה נחשב דוחק קצת שהם חסרים בסעודה, יש למקילים על מי לסמוך.

כאשר מדובר בדברים שהם תוספת בעלמא, ואינם חלק מהשגרה של סעודות שבת, אין זה נחשב צורך סעודה.

בנדון דידן, מדובר במצב שבו בלי החשמל, התבשילים לא יהיו חמים, ולכן בפשטות מדובר בצורך מצווה.

אמנם, כאשר יש שכנים קרובים, שניתן להעביר אליהם את האוכל בקלות יחסית, מסתבר שאסור להשתמש בהיתר של תרי דרבנן, שהרי ניתן להגיע לאותה תוצאה, בלי איסור כלל[36].

אלא שיש לעיין בצורך מצווה מצד אחר. אולי נאמר, שמחמת שהדירה חשוכה ואינה ממוזגת, יש בכך צורך מצווה.

כבר הזכרנו לעיל את דברי הרמ״א (רעו, ב) שהביא את דעת בעל העיטור, שמותר לומר לגוי להדליק נר בשבת, לצורך סעודת שבת. במשנה ברורה (שם סק״כ) כתב:

---

[36] ואמנם, במנחת שלמה (חלק א סימן ז) דן במה שכתב תלמידו הרב נויבירט בשש״כ פרק לב סעיף סה:

> ומותר להדליק את האור בשביל החולה שבסכנה, אף אם אצל שכנו ישנה מנורה דלוקה, אלא שהעמדתה לרשות החולה תגרום לשכן צער וסבל גדול, כגון ששכנו ישן ויש צורך להעיר אותו.

המנחת שלמה מבאר את יסודות ההיתר, שאין אדם חייב לטרוח ולהציל את חברו מפיקוח נפש בהיתר, כדי למנוע ממישהו אחר להציל את אותו אדם באיסור. ולכאורה גם בנדון דידן אפשר לומר, שהשכנים אינם חייבים לטרוח ולאפשר להשתמש בפלטה שלהם לחימום האוכל של המשפחה שנפל לה החשמל, אבל כאשר השכנים מוכנים לכך, ויכולים לעשות זאת בקלות, צריך לבדוק איתם, אם יש אפשרות לחמם את המאכלים אצלם.

לסעודת שבת - היינו שיושב בחשך ואין לו שום נר לאכול אבל אם גמר סעודתו אף שעדיין לא בירך ברכת המזון או שיש לו נר אחד פשיטא דאסור לצוות לא״י להדליק לו דהוי שבות שלא במקום מצוה.

מדברי המשנ״ב נראה, שכל שיש אור קלוש בבית, של נר אחד, שוב אין הדלקת הנר נחשבת צורך מצווה. ואם כן, באור יום, בוודאי שאין בהדלקת הנר צורך מצווה.

אמנם, המעיין במקור הדברים, יראה שאין להביא ראיה. בעולת שבת (סק״ב) כתב:

מה שכתב שעל פי זה נהגו רבים להקל וכו׳. פירוש, אפילו להדליק בחדר שאין שם נר מקודם, אבל אם יש שם נר אלא שמוסיף נרות לכבוד הקרואים או משום שמחה בלאו הכי מותר, ואפילו למאן דפליג בנידון זה מודה דמותר בכהאי גוונא...

וכן נראה להורות וללמד לבני הסעודה שידליקו נר אחד גדול בכדי שיוכל לדלוק כל זמן משך הסעודה מבעוד יום, ויעמיד באמצע החדר בכדי שיוכל להאיר לכל הזויות שבחדר, ואחר כך, כשיבואו הקרואים יכול להדליק ע״י גוים ולהרבות נרות כפי רצונו וכאות נפשו...

האחרונים חולקים על דברי העולת שבת, וכתבו שפשוט שאין לומר לגוי להדליק נרות נוספים, כשיש כבר נר אחד שדולק, שהרי אין בכך כל מצווה. אבל המציאות שעליה מדבר העולת שבת היא שבני הסעודה הדליקו ״נר אחד גדול בכדי שיוכל לדלוק כל זמן משך הסעודה מבעוד יום... באמצע החדר, בכדי שיוכל להאיר לכל הזויות שבחדר״. כלומר, מדובר במצב שאותו נר אחד מספיק להאיר את כל החדר כולל הזוויות שבו.

ממילא, כך יש להבין גם את דברי המשנ״ב, שכאשר יש כבר נר אחד, שהוא מספיק לסעודה כראוי, אין להדליק נרות נוספים. אבל אם הנר הזה אינו מספיק, מסתבר שלדעת בעל העיטור מותר להדליק, אף שאין מדובר בחושך גמור.

וממילא, יש לומר שגם כאשר מדובר בבית אפל, שגם ביום התאורה אינה טובה, ואי אפשר לעשות את הדברים שרגילים לעשות בבית, כגון לקרוא, ובוודאי אם רוצים ללמוד, שזה נחשב צרכי מצווה[37].

---

[37] ראו גם דבריו של הרב דוד יוסף (הלכה ברורה, אמירה לנכרי ב עמ׳ 214)

מעיקר הדין מותר לומר לגוי בשבת שיכבה את אור החשמל הדולק בחדר השינה ומפריע לו לישון... שמכיוון שכיבוי האור אינו אסור אלא מדרבנן, ויש לו צער מחמת האור, נחשב הדבר לשבות דשבות במקום צער.

וכן אם הופעל מכשיר הרדיו בטעות, ומשמעי קול גדול, מותר לומר לגוי שיכבה אותו.

וכן מותר מעיקר הדין לומר לגוי בשבת שיכבה את מיזוג האויר כשיש לו צער מחמת שנעשה החדר חם מדי או קר מדי, והוא צריך להשאר באות וחדר, ואינו יכול ללכת לחדר אחר...

בהערות שם הפנה גם לתשובתו של אחיו, הרב יצחק יוסף (ילקוט יוסף מהדורא בתרא סימן רעח עמ׳ ריג) שהקל בדבר באופן דומה. והרב יצחק יוסף מסיים שם: ״אף שבעיקר הדין יש לצדד בזה למעשה, יש ליזהר בהוראה זו, שלא יצא בכך ח״ו זלזול בכל איסורי דרבנן לעשותם בשינוי...״.

ז. למעשה

אם נסכם את האמור, לנדון דידן:

הפוסקים נחלקו אם הרמת מתג הפחת בבית אסורה מהתורה ומדרבנן. גם הגרש"ז שהחמיר בדבר, נראה שהחמיר משום פסקו של המשנ"ב שהחמיר לגבי מתיחת קפיץ השעון בשבת, שחשש לדאורייתא. אבל גם הוא הביא פוסקים רבים שהקלו, ואף שנהגו כך למעשה.

כאן מדובר בעשיה בשינוי, כגון שירים את המתג ע"י המרפק וכדומה. ובשינוי יש המתירים גם באיסור דאורייתא ממש, במקום צורך משמעותי.

מאידך, מקום הצורך בנדון דידן אינו ברור כל כך. בוודאי שזה משתנה בהתאם לתנאים בין בתים שונים. יש שהבית אפלולי מאוד והחום גדול, ויש שהבית מואר למדי ולא חם במיוחד. יש שניתן בקלות להעביר את האוכל המיועד לצרכי החג לשכנים, ויש שאי אפשר להעביר את האוכל בקלות שכנים.

לכן, קשה מאוד לקבוע מסמרות בדין זה.

בנוסף, הפוסקים משתדלים להימנע מלהתיר בדרכים כאלו, בפרט כשההיתר נוגע לשימוש במכשירי חשמל.

לכן, נראה שככלל אין להתיר להרים את מתג הפחת אפילו בשינוי. אמנם, במקום שהבית יהיה חשוך מאוד, או חם מאוד, וכן במקום שבו אין אפשרות לחמם את האוכל אצל השכנים, המיקל להרים את מתג הפחת בשינוי, יש לו על מי לסמוך.

סימן כז - הלל לפני הזריחה

שאלה

אנחנו מתפללים שחרית מוקדם בבית הכנסת, כדי לצאת לעבודה. בחורף, יוצא שמתפללים לפני הזריחה. ולפעמים, גם קריאת התורה נעשית כבר לפני הזריחה.

כשיש גם הלל, למשל בחנוכה או בראש חודש שבט, האם עדיף לומר הלל במקומו, מיד אחרי חזרת הש"ץ ולפני הזריחה, או שמא עדיף לדחות את אמירת ההלל לסוף התפילה, כך שנאמר הלל לאחר הזריחה?

אם הציבור לא רוצה לעשות 'בלגן' כזה בתפילה, האם עדיף לומר הלל ביחיד לאחר הזריחה, או במקום הרגיל, יחד עם הציבור?

תשובה

מעיקר הדין נראה, שהיה ראוי שהציבור כולו יאמר הלל בסוף התפילה, ולא מיד אחרי תפילת שחרית, אם הדבר יגרום לכך שיאמרו הלל בזמן, דהיינו אחרי הזריחה, ולא בזמן שהוא רק דיעבד, לפני הזריחה.

ואם הציבור אינו מעוניין לשנות מסדר התפילה, גם יחיד, צריך להעדיף לומר הלל ביחידות לאחר התפילה, מאשר לומר הלל עם הציבור לפני הזריחה.

נימוקים

א. זמן תפילה לכתחילה וזמן הלל לכתחילה

במקום אחר[38] עסקתי בשאלת זמן תפילה לכתחילה, והסברתי, שהראשונים נחלקו אם זמן תפילה לכתחילה מתחיל בזריחה (וזו דעת הרמב"ם) או שזמן תפילה בעצם מתחיל מוקדם יותר, מעלות השחר, והתפילה בזריחה היא רק מעלה ומידת חסידות (וזו שיטת הרא"ש ודעימיה).

כך או אחרת, ברור שאם השעה דוחקת, אדם יכול להתפלל גם לפני הזריחה, ולדעת חלק מהפוסקים, זה מותר גם לכתחילה, שלא בשעת הדחק.

לגבי מצוות אחרות, המשנה במגילה (כ.) אומרת:

> אין קורין את המגילה, ולא מלין, ולא טובלין, ולא מזין, וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול, עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר, כשר.

לגבי המצוות המנויות כאן, נאמר בפירוש, שלכתחילה יש לעשותן אחרי הזריחה, ורק בדיעבד, אם עשה מעלות השחר, יצא ידי חובה. ובמשנה הבאה (כ:):

> כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל, ולתקיעת שופר, ולנטילת לולב, ולתפלת המוספין...

האם הדין האמור במשנה הראשונה, שלכתחילה יש להמתין עד הזריחה, שייך גם במצוות המנויות במשנה השניה?

על פניו, כך הדין. ואכן, ביחס לנטילת לולב מפורש בשו"ע (או"ח תרנב, א) שלכתחילה יש ליטול לולב רק אחרי הזריחה. ומסתבר שהוא הדין לכל המצוות האחרות המנויות באותה משנה.

המהרש"ם (חלק א סימן א) כותב, שבהלל יש עוד יותר סיבה להחמיר מאשר במצוות אחרות, שהרי הגמרא שם לומדת שהסיבה שמצוות ההלל נוהגת כל היום נלמדת מהפסוק "ממזרח שמש עד מבואו", ומפשט הפסוק נראה שאת ההלל יש לקרוא דווקא אחרי הזריחה. אמנם, גם הוא מודה, שבשעת הדחק ניתן לקרוא את ההלל עוד קודם לזריחה, מעלות השחר, וכפי שהברייתא בברכות (ל.) כותבת לגבי עוד מצוות שלכתחילה יש לעשותן אחרי הזריחה, שאם צריך לצאת לדרך, רשאי לקיימן כבר מעלות השחר.

נמצא, שברור שאם אדם דחוק וצריך לצאת לדרך לצרכי פרנסה וכדומה, מותר לו להתפלל לפני הזריחה, ומותר לו גם לקרוא הלל לפני הזריחה. אלא שההיתר להתפלל לפני הזריחה מרווח יותר, שהרי יש דעות שאף לכתחילה מותר להתפלל כך, ואילו היתר קריאת ההלל לפני

[38] לעיל, סימן ה.

הזריחה מרווח מעט פחות, שהרי לכולי עלמא, רק בשעת הדחק ניתן לקרוא הלל לפני הזריחה.

ב. הקשר של הלל לתפילת שחרית

באותה משנה במסכת מגילה (כ:) מבואר, שמצוות הלל כל היום. מי שלא קרא הלל בבוקר, יכול לומר את הלל לאורך היום כולו.

המשנה במסכת ראש השנה (לב:) אומרת שאת ההלל אומרים אחרי תפילת שחרית, ולא אחרי מוסף. ובגמרא מבואר, שהטעם הוא משום "זריזים מקדימים למצוות".

בפשטות, המסקנה היא שאין להלל קשר מיוחד לתפילת שחרית, אלא שבתום תפילת שחרית, ממהרים לומר את הלל, משום זריזים מקדימים למצוות. אבל חלק מהפוסקים כותבים, שמשמעות דברי הגמרא היא שהלל שייכת באופן מהותי יותר לתפילת שחרית.

למשל, בשאלת יעבץ (חלק א סימן מ) דן בשאלה אם מותר לטעום לפני שאומרים את ההלל. בכל המצוות שקבוע להן זמן, אסור לאכול לפני שמקיימים את המצוות. אבל לטעום מותר, מלבד תפילת שחרית, שאסור גם לטעום לפניה. השאילת יעבץ לומד מהסוגיה בראש השנה שהזכרנו, שהלל שייך לתפילת שחרית, וממילא, אסור לטעום לפניו כמו לפני תפילת שחרית, והביאו הבאה"ל (תכב, ב ד"ה וקורין)[39].

בשו"ת מהרש"ם (שהוזכר לעיל, חלק א סימן א, ודעת תורה תכב, ב) דן בשאלה אם להקדים את תפילת מוסף לפני אמירת ההלל בסוכות, כדי לאפשר לעוד אנשים לומר את ההלל כשהם אוחזים ארבעה מינים בידיהם. הוא מתייחס שם לדברי האדר"ת, שכתב שיש להקדים את אמירת קדיש תתקבל לפני ההלל, כי אנשים מדברים (שלא כדין) וזה הפסק בין תפילת שחרית לקדיש תתקבל. המהרש"ם כותב, שהלל שייך ממש לתפילת שחרית, ולכן אין אפשרות לומר קדיש תתקבל קודם שאומרים הלל. הוא מביא, כראיה לדבריו, את התוספתא במנחות (ו, יב): "ברכת הלל ושבח ותפלה מעכבות זו את זו", ולמד משם, שהלל שייך ממש לתפילת שחרית.

דיון נוסף בפוסקים הקשור לעניין זה, הוא השאלה אם אפשר ששליח הציבור שיתפלל שחרית, לא יהיה זה שאומר את ההלל (ונפקא מינה למשל, גם לאבל בחנוכה, שאולי יתפלל כשליח ציבור שחרית, ואדם אחר יהיה שליח ציבור בהלל). לא ניכנס לדיון ספציפי זה עד תומו, אבל נפנה למה שכתב התשובות והנהגות (ב, רט) בשם הגר"ח מבריסק, שאין לתת את ההלל לבעל תפילה אחר, אלא לשליח הציבור, משום שההלל שייך לתפילת שחרית[40].

---

[39] קצת כיוצא בכך, בלבושי מרדכי (או"ח תניינא, צח) כתב נגד קהילה שרצתה לשנות את המנהג, ולקרוא בתורה לאחר תפילת מוסף. אחד הנימוקים שלו הוא הגמרא בראש השנה, שתפילת ההלל שייכת לשחרית משום זריזים מקדימים, והוא הדין, לדעתו, לקריאה בתורה.

עם זאת, המעיין שם יראה שהוא אינו סובר שקריאת התורה שייכת לתפילת שחרית מטעם זה, אלא שכשם שהקדימו הלל למוסף משום זריזים, כך יש להקדים קריאת התורה למוסף מאותו הטעם.

[40] אמנם בתשובה אחרת (ג, ריז) כתב, שמי שהיה אונן, ולא התפלל שחרית והלל, ועבר זמן תפילה וכעת היתה הקבורה, אף שאינו צריך להשלים התפילה, שהרי היה פטור בזמנה, צריך לומר הלל, שהרי זמן הלל כל היום, כי חיוב ההלל אינו תלוי בתפילת שחרית.

אלא שיש להקשות על הראיה שהביאו הפוסקים הנ״ל מהגמרא בראש השנה, שהרי הגמרא רק אומרת שהלל קודם משום זריזים, ולא משום שהוא חלק מתפילת שחרית.
כדי לבאר את העניין, יש להקשות על הגמרא, מדוע משום זריזים נקדים את ההלל? מאותה הסיבה, ניתן להקדים את מוסף?
וכנראה שהיעב״ץ והמהרש״ם מסבירים, שכיוון שאומרים הלל גם בימים שאין בהם מוסף, הרי שמשום זריזים הקדימו את ההלל והצמידו אותו לתפילת שחרית, והרי הוא כבר חלק מתפילת שחרית, וממילא גם בימים שיש מוסף, לא זזה תקנה ממקומה, ונשאר שאומרים הלל לפני תפילת מוסף.
אמנם, פוסקים אחרים אינם הולכים בדרך זו.
באגרות משה (או״ח ג, ע) תמה על דברי המהרש״ם, ופשוט לו שאין הלל קשור לתפילה. ובפרט דחה את הראיה מהתוספתא, שהרי התוספתא נוקטת ש״ברכת הלל **ושבח** ותפלה מעכבות זו את זו״ ומהו בכלל השבח, לדבריו של המהרש״ם? וכתב שיש לפרש את התוספתא כפי שפירשו בחזון יחזקאל ועוד, שהכוונה שברכות השבח, ההודאה והבקשה שבתפילה מעכבות זו את זו, ואין בתוספתא שום התייחסות להלל שאחרי התפילה.
בשו״ת עמק הלכה (ב, לח) דן בשאלה אם אפשר ששליח הציבור של הלל לא יהיה זה של שחרית, וכותב שאף שהזכות שמורה לבעל שחרית להיות שליח ציבור בהלל, הוא רשאי למחול על זכותו. ובוודאי שלא חשב שההלל ותפילת שחרית שייכים לגמרי זה בזה, ובהערה 4 שם דוחה את ראיית המהרש״ם מהתוספתא כפי שהסברנו לעיל.
ובשבט הלוי (יא, צד) כתב שמי שרוצה להתפלל שחרית בבית הכנסת, אבל לומר את ההלל לאחר מכן, כשיגיע לכותל, רשאי לעשות כן, ודחה את דברי המהרש״ם.
וביותר יש לציין לדברי המשנ״ב (תכב, סקט״ז) שכתב שאם הגיע מאוחר לבית הכנסת, והציבור אומרים הלל של ראש חודש והוא עוד לא התפלל, שיאמר איתם הלל ואחר כך יתפלל[41].
ולכן נראה לי שכל מה שכתב בביאור הלכה את דעת היעב״ץ, הוא לחומרא, שיש צד שייכות מסויים של הלל לשחרית, ולכן יש להימנע מלטעום קודם הלל. אבל לא לומר שעיקר ההלל צריך להיות צמוד לתפילת שחרית.

ג. אמירת הלל בציבור

תקנת ההלל הקדומה, כפי שהיא משתקפת בברייתא במסכת סוטה (לז:), היא ששליח הציבור אומר את כל ההלל, והציבור רק עונה אחריו 'ראשי פרקים'. וכשהציבור התחיל להיות בקי

אבל פשוט שאין זו סתירה בדבריו. שכן פשוט שהלל הוא חיוב בפני עצמו. ועם זאת, ניתן להבין שלכתחילה תיקנו לומר אותו בצמוד לתפילת שחרית.
[41] ואמנם, יש לדחות ולומר שאין זו ראיה גמורה, כיוון שמדובר שם על הלל של ראש חודש, שהוא ממנהג.

יותר באמירת ההלל בעצמם, נוצר מצב שהציבור אומר יותר חלקים בהלל, ולא רק מקשיב לדברי שליח הציבור (כפי שמבארים הראשונים בסוכה לח:).

האם נשאר עניין של אמירת ההלל בציבור? בדרכי משה (תכב, ג) כתב בשם המרדכי (שבת פרק ב רמז רפו) והאגור (סימן תקפו) שיש עניין שבאמירת הפסוק "הודו לה' כי טוב", יאמר ושנים יענו אחריו, כלשון הפסוק "הודו" – משמע שאומר לשנים שיודו לו, וכך פסק גם ברמ"א (שם סעיף ב).

מעבר לכך, היה מנהג בתקופות מסויימות, להקפיד בהלל של ראש חודש לאמרו עם הציבור, כדי לחשוש לשיטות הראשונים שאין מברכים על מנהג אלא בציבור. אבל זהו דין מיוחד בהלל של ראש חודש, שהוא רק ממנהג, ובהלל שיש בו חיוב גמור, אין עדיפות מיוחדת לאמירתו בציבור, מעבר לעניין הכללי של 'ברוב עם הדרך מלך'.

ד. תפילה בזמן מול תפילה בציבור

טרם שנדון בנדון דידן של הלל, נדון בקצרה בשאלה של תפילה בזמנה מול תפילה בציבור.

המשנ"ב (רלג, סקי"ג) כותב, שעדיף להתפלל מנחה ביחיד לפני השקיעה, מאשר להתפלל בציבור לאחר השקיעה, אף שלדעת רבנו תם יש עוד זמן להתפלל גם אחרי השקיעה. שם הנדון הוא, האם בכלל להתפלל, שהרי לאחר הזמן, אי אפשר להתפלל מנחה, אלא ערבית. והשאלה היא רק אם לסמוך על שיטת רבנו תם לגבי זמן השקיעה, ועל דעת רבי יוסי, שבין השמשות הוא בסוף הזמן של בין השמשות דידן.

בניגוד לדעת המשנ"ב, באור לציון (אורח חיים סימן כ) שחלק על המשנ"ב, ונקט שעדיף להתפלל מנחה אחרי השקיעה הנראית, ולסמוך על רבי יוסי ורבנו תם, וכן כתב גם ביחווה דעת (ה, כב).

לעומת זאת, לגבי תפילת שחרית כשזמן המגן אברהם מתקרב לסיום, כתב בילקוט יוסף (פט, ו) שכעקרון עדיף להקדים ולהתפלל בזמן מגן אברהם ביחיד, ולא להמתין לציבור בזמן הגר"א. וכן היא דעת הגרש"ז (הובא באשי ישראל פרק יח הע' מ). וזה פשיטא, שבדיעבד יצא ידי חובה גם אם מתפלל בזמן הגר"א, ואף לאחר מכן, עד חצות היום, כמבואר בשו"ע (או"ח פט, א).

ואמנם, במנחת יצחק (ג, עא) כתב להעדיף להתפלל בזמן הגר"א. אבל זה משום שהוא סובר שבעצם עיקר הדין כגר"א, ודעת המג"א היא רק חומרא. ונראה שגם לדעתו, אם יעבור גם זמן הגר"א, יש להעדיף להתפלל ביחיד מאשר להתפלל בציבור לאחר הזמן של תפילה לכתחילה.

ה. המסקנות מהאמור לעיל לנדון דידן

לאור האמור, נראה פשוט שאם יש זמן לומר הלל אחרי הזריחה, על ידי שישנו את סדר התפילה, הדין הוא שיש לדחות את ההלל לסוף התפילה. באופן זה, יאמרו הלל בציבור בזמן

המיועד לכתחילה, ואף שיפסידו את הצד של אמירת הלל בצמוד לתפילת שחרית, כבר ביארנו, שדעת רוב הפוסקים שלא כמהרש"ם, ובעצם אין קשר בין תפילת שחרית להלל.
אמנם, לא לכל ציבור הדבר הזה מתאים. ואם הציבור אינם תלמידי חכמים, יתכן שלא יתרצו לעשות שינויים כאלו בסדר התפילה, והדבר יבלבל אותם.
לגבי האפשרות השניה, שהיחיד ישנה את סדר התפילה שלו, ויאמר הלל לאחר התפילה, אחרי הזריחה, בלי הציבור, במקום לומר עם הציבור לפני הזריחה, נראה גם כן פשוט, שיש להעדיף את אמירת ההלל בזמנה, מאשר את המעלה של אמירת הלל עם הציבור. שכן, אפילו לגבי תפילה הראינו לעיל, שעדיף להתפלל ביחיד בזמן לכתחילה, מאשר בציבור בזמן שהוא רק דיעבד, וקל וחומר להלל, שהשייכות שלו לציבור פחותה.

סימן כח - זמן בדיקת חמץ בדירת שירות לאומי

שאלה

אנחנו בנות שירות לאומי שגרות בדירת שירות. אנחנו יוצאות מהדירה ביום י"ג בבוקר לשירות, ומשם רוצות ליסוע הביתה. אנחנו נחזור לדירה במהלך חול המועד.
האם אנחנו יכולות לבדוק חמץ בליל י"ג, שהוא הלילה האחרון שלנו בדירה, או שאנחנו צריכות להישאר בליל י"ד, כדי לעשות את בדיקת החמץ בזמן?

תשובה

לענ"ד, קשה לתת מסמרות ברורות בדבר, אבל העיקר הוא, שאם אין מדובר בטורח גדול במיוחד, יש להשתדל לקיים את מצוות הבדיקה כתיקונה, בליל י"ד.
אם מדובר בכך שתישארו עוד שעה – שעתיים אחרי תום הזמן שלכן בשירות, ותבדקו חמץ כתיקונו, ואז תסעו הביתה ותגידו בשעות סבירות, הרי שעליכן להתאמץ לבצע את בדיקת החמץ בליל י"ד.
אמת מידה שעשויה לסייע בעדכן להחליט: מה היה קורה אם זה היה יום חמישי אחר, והיתה לכן אפשרות ליסוע הביתה, או להישאר כדי להשתתף באיזשהו מפגש חברתי. האם הייתן מוותרות עליו כדי להגיע לבית בשעה מוקדמת יותר?

נימוקים

א. ברכה למי שבודק לפני ליל י"ד

בגמרא בפסחים (ו.) נאמר:

> אמר רב יהודה אמר רב, המפרש והיוצא בשיירא, קודם שלשים יום אין זקוק לבער, תוך שלשים יום זקוק לבער... אלא אמר רבא, הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק

לבער, לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור, אפילו מראש השנה זקוק לבער.

והובאו דינים אלו בשו״ע (או״ח תלו, א – ב).

דברי רב יהודה ורבא מוסבים על מי שיוצא מביתו לפני חג הפסח, ולא יהיה בליל י״ד בביתו. השאלה היא, אם הוא יכול להסתפק בביטול חמץ, או שהוא חייב לבצע בדיקת חמץ. ברור מהגמרא ומהראשונים, שהכוונה היא שהוא יבצע את בדיקת החמץ טרם צאתו מן הבית.

הראשונים נחלקו, אם מי שבודק חמץ לפני ליל י״ד, מברך על הבדיקה.

הריטב״א (בסוגיה שם) כותב בשם הרא״ה, שכיוון שחייב לבדוק, מברך על הבדיקה, גם אם יצא זמן רב לפני הפסח. הריטב״א עצמו סבור, שרק אם יוצא בתוך שלושים יום קודם החג, מברך על הבדיקה.

המאירי (בסוגיה שם) כותב שיש שכתבו לברך ויש שכתבו שלא לברך, ולדעתו אין לברך, וכך נוקט גם הרמ״א (תלו, א). בביאור הלכה (שם ד״ה ולא יברך אז) הביא את הדעות השונות, והניח בצריך עיון למעשה.

מה יסוד הדיון אם לברך על הבדיקה קודם ליל י״ד?

הלבוש (סעיף א) מנמק:

אבל אין צריך לברך, שעדיין עיקר זמנו לא הגיע.

מדבריו נראה, שחובת הבדיקה בעיקרה הוא בליל יד. מי שאינו יכול לבדוק בליל י״ד, הקלו שיבדוק קודם לכן, אבל חובת הבדיקה מתחילה רק בליל י״ד. וכן הוא גם בשו״ע הרב (סעיף א).

לעומת זאת, הב״ח, שהלך בעקבות הריטב״א וחילק בין קודם שלושים יום לתוך שלושים יום כתב:

וכתב עוד בכל בו בדין המפרש דצריך בדיקה: יש אומרים שמברכין בשעת הביעור, ויש אומרים שאין מברכין, אחר שאין זה ביעור ממש אלא באור ארבעה עשר עכ״ל. ולי יראה לקיים דברי שניהם: דבתוך שלשים דצריך לבדוק משום שחל עליו חובת ביעור והוה ליה ההוא יומא כליל י״ד, חייב לברך. אבל קודם שלשים דאינו בודק אלא שמא ימצא תוך הפסח ולא משום שחל עליו חובת הביעור כמו שביארנו, אין לו לברך וק״ל.

מדברי הב״ח נראה, שעיקר חובת הבדיקה מתחיל מיד בתחילת שלושים יום קודם החג. והראיה, שאף שאינו עתיד לחזור לביתו בפסח, חייב לבדוק. ומסיבה זו, כל שבודק בשלושים הימים שלפני פסח, חייב לברך.

הגר״א (שהעתיקו המשנ״ב סק״ד) הלך בדרך אחרת:

ולא יברך. כמו שכתב הרא״ש ״ותקנו על ביעור חמץ לפי שמיד הוא מבטל ומצניע את הידוע לו עד שעה ה׳ ואז מבערו ועל עסק זה נתקנה הברכה כו׳ ״ עיין שם. מה שאין כן כאן שאין מבטלו וגם עדיין משתמש בחמץ.

הגר״א סובר, שהברכה לא קשורה בעצם חובת הבדיקה. הברכה קשורה לכך שמתחיל תהליך הביעור, ולכן, רק כשאין מרחק זמן גדול בין הברכה לביעור ממש, המתרחש ביום י״ד, מברך. בפשטות, אפשר שיש כאן מחלוקת בשאלה מתי מתחיל זמן בדיקת חמץ. כידוע, המשנה בתחילת פסחים אומרת ״אור לארבעה עשר בודקים את החמץ״. האם פירוש המשנה הוא שרק בליל י״ד מתחיל הזמן שתקנו חכמים לבדוק, או שפירוש המשנה הוא שלכל המאוחר, בליל י״ד יש לבדוק.

לדעת הב״ח, זמן בדיקת חמץ מתחיל שלושים יום קודם החג, ואילו לדעת הלבוש ושו״ע הרב, זמן הבדיקה מתחיל רק בליל י״ד. ולדעת הגר״א אין להכריע בשאלה זו מכך שאין מברכים לפני ליל י״ד.

ב. בדיקה לכתחילה בליל י״ג

אלא שבסימן תלג, דנים האחרונים במי שבדק לפני ליל י״ד, אם צריך לשוב ולבדוק בליל י״ד. ושם הב״ח נוקט, שמי שנמצא בליל יד בביתו, אינו יכול להסתמך על כך שבדק בליל י״ג, וצריך לחזור ולבדוק (כך הביאו המשנ״ב בשער הציון סק״ה). וכל מה שכתב הב״ח לעיל, הוא במי שאינו נמצא בביתו בליל י״ד, אבל מי שנמצא בליל י״ד, עיקר חובת הבדיקה היא בליל י״ד עצמו.

למעשה, מסקנת שער הציון (בסימן תלג שם) בשם החק יוסף (סימן תלג אות כו) שאין לבדוק לכתחילה בליל י״ג, משום שמפסיד את הברכה. ובשער הציון (שם) מוסיף שהוא כעין מה שאמרו חכמים שאסור לכתחילה להפריש חלה ערום, כיוון שאינו יכול לברך.

הרב אשר וייס[42] כתב, שאין מדובר רק בהפסד הברכה, אלא גם בהפסד עיקר המצווה, כפי שעולה מדברי הלבוש ושו״ע הרב. ולכן, גם מי שעושה את רוב הבדיקה בליל י״ג, ומתכוון לשייר חדר אחד שיבדוק בליל י״ד, כך שיברך בכל מקרה, עדיין לכתחילה אין לו לבדוק בליל י״ג. וכן כתב גם במסורת משה (עמ׳ קמד) בשם הרב משה פיינשטיין, שהבעיה היא בהפסד של עיקר המצווה, ולא רק של חובת הברכה[43].

ג. בשעת הדחק

גם הרב אשר וייס וגם הרב מה פיינשטיין כתבו, שמי שקשה לו לבדוק בליל י״ד יכול להקדים את הבדיקה לליל י״ג.

---

[42] שיעור לפרשת ויקרא תשע״ז.

[43] לתוספת ביאור אפשר לומר, שכיוון שגם כשבודקים חמץ בליל י״ד, משיירים חמץ לארוחת הבוקר של י״ד, נמצא שהבדיקה לעולם אינה מובילה ישר לביעור החמץ. ולכן חכמים תקנו לבדוק רק בלילה האחרון שאפשר, ואם היה אפשר, היו מתקנים לבדוק רק ביום י״ד עצמו, סמוך ונראה לביעור בפועל, אלא שחייבו לבדוק בלילה, משום שאור הנר יפה לבדיקה ובני אדם מצויים בבתיהם. ולכן עבור מי שימצא בביתו בליל י״ד, לא רצו שיסתמך על הבדיקה שנעשית קודם לכן.

הרב אשר וייס (שם) דן בשני מצבים: במי שרוצה להתחיל לבדוק את רוב הבית בלילות הקודמים, ולשייר לליל י״ד רק חדר אחד, ובמי שצריך ליסוע מביתו כדי לבדוק את החמץ בבסיסי צבא, ורוצה לעשות את הבדיקה בצבא בלילות שלפני ליל י״ד. ומסיק:

> ומשום כל זה נראה דבכל הני גווני אין האדם חייב להרחיק נדוד בליל י״ד ולנסוע למרחקים על מנת לבדוק חמץ בליל י״ד. אבל כשמדובר בחובת הבדיקה בביתו יש עליו להשתדל בכל דרך לבדוק את כל הבית בליל י״ד, ואין מקום להקל משום טרחא. דבהכי חייבוהו חכמים ולעולם יש טרחא לבדוק ביתו, בין ברב ובין במעט. וכי יעלה על הדעת לפטור אדם מבדיקת חמץ מכיון שיש בזה טירחא? אלא פשוט, דכשם שחייב אדם לעלות לרגל אף אם יש בזה טרחא עצומה כיון שכל עיקר מצוה זו טרחא יש בה, כך גם עצם טרחת הבדיקה אינה סיבה כלל להקל בקיומה, וזה פשוט.

ובמסורת משה בשם הרב פיינשטיין (עמ׳ קמד) כתב:

> אבל מי שפשוט אי אפשר, או שמאוד קשה לו, ורוצה להקל לבדוק קצת מקודם, הרשות בידו. אבל על מה שבודק אז, לא יהיה מצווה.

ובמקום אחר (עמ׳ קמג) כתב:

> והשיב רבינו להרב שמעון אידער שמי שנמצא בשכונת ביתו, אף שעוזבו לפסח, צריך לעשות הבדיקה בליל ערב פסח, רק מי שעוזב את העיר [למקום רחוק - הסוגריים במקור, בכיתוב מוקטן] יכול להקדים לבוקר.

ומאידך, בשולחן שלמה (הלכות פסח פרק ה סעיף יז, ארחות ההלכה 89) כתב שהגרש״ז אמר שתלמידי ישיבות יבדקו את חדרם בפנימיה לפני שהם יוצאים לחופשת בין הזמנים, וגם כשהם גרים באותה עיר, אין הם צריכים להגיע לפנימיה בליל י״ד כדי לבדוק שם. כמדומני, שכך גם המנהג הרווח, שאנשים אינם יוצאים מביתם למקום העבודה שלהם בליל י״ד, כדי לבדוק שם את החמץ, אף אם הוא באותה העיר.

החילוק בין דברי השולחן שלמה והמסורת משה בתשובה השניה שציינתי, לדבריו בתשובה הראשונה ודברי הרב וייס ברור: כאשר מדובר באדם שנמצא בביתו בליל י״ד, לכתחילה אין לו להקדים את הבדיקה לליל י״ג, אם לא במקום טורח מרובה. אבל כאשר אדם כבר אינו נמצא בביתו, הרי הוא בגדר ׳המפרש׳ ולא הטילו עליו חובה מיוחדת לחזור לביתו בליל י״ד כדי לבדוק.

ועדיין ניתן לומר שיש הבדל בין דברי המסורת משה לשולחן שלמה. שבמסורת שלמה כתב שאם נמצא בשכונת ביתו, אף שאינו בביתו ממש, צריך להגיע לבדוק שם את החמץ. ונראה מדבריו, שהכוונה שכל שנמצא באותה העיר, צריך להגיע לביתו לבדוק. ולעומת זאת, בשולחן שלמה שם כתב להדיא שגם תלמידי ישיבה הגרים באותה העיר לא צריכים להגיע לפנימיה שלהם. וגם בזה יש לחלק. מה שכתב בשולחן שלמה בשם הגרש״ז עוסק בבחורי ישיבה, שמן הסתם משתתפים בבדיקת החמץ בביתם בליל י״ד, והשאלה היא אם יבדקו בבית נוסף. לעומת זאת, דברי המסורת משה עוסקים במי שנמצא בעירו, ואם לא יבדוק בביתו, אולי לא יבדוק בשום מקום בליל י״ד.

ויש להבדיל גם בין מי שיוצא מביתו ביום י״ג, כך שבליל י״ד לא יהיה בעירו, ובין מי שעזב את הפנימיה קרוב לשבועיים קודם לכן, בתחילת בין הזמנים.
לענ״ד קשה לתת מסמרות ברורות בדבר, אבל העיקר הוא, שאם אין מדובר בטורח גדול במיוחד, יש להשתדל לקיים את מצוות הבדיקה כתיקונה, בליל י״ד.

סימן כט - שימוש בכלי חמץ שאינו בן יומו בערב פסח

שאלה

אנחנו לא מתכוונים להיות בבית במשך כל פסח, ועל כן לא הכשרנו בכלל את הבית לפסח. אנו רוצים להכין אוכל לילדים לצורך ארוחת צהרים בערב פסח, לפני שניסע. האם ניתן להכין את האוכל בכלי חמץ שאינו בן יומו? הבישול יתבצע יום לפני תחילת איסור חמץ, כך שזה יהיה לפני זמן איסורו.

תשובה

אם כבר הכינו את האוכל, ברור שהוא מותר באכילה.
אולם, לגבי ההיתר לבשל מראש במקרה כזה נראה לי להחמיר, שלא לבשל לכתחילה אפילו בכלי שאינו בן יומו.

נימוקים

א. האיסור לגרום נ״ט בר נ״ט

אם בישלו את האוכל לפני זמן איסורו, ברור שהאוכל מותר באכילה בפסח. לא מבעיא לדעת המחבר (תמז, י) שנותן טעם לפגם מותר בפסח, אלא אף לשיטת הרמ״א (שם), הסובר שנותן טעם לפגם אסור בפסח, זה רק מתחילת ליל טו, אבל בין חצות היום ביום יד וליל טו, אף שחמץ כבר אסור, עדיין אין דין שנותן טעם לפגם אסור, גם לשיטת הרמ״א, כמבואר בדבריו בסעיף ב שם.
אולם, הדיון שלנו הוא האם מותר לכתחילה לבשל בכלי שאינו בן יומו, על מנת לאכלו לאחר זמן איסורו.
דבר פשוט הוא, שאסור לבשל לכתחילה בכלי שאינו בן יומו של איסור. אלא שבנדון דידן, הכלי אינו כלי של איסור. הבישול מתבצע לפני זמן איסור חמץ, כאשר מותר לכתחילה עדיין לאכול את האוכל שבושל.
דין זה דומה יותר, לכאורה, למצב שבו אדם מבשל תבשיל פרווה בכלי בשרי שאינו בן יומו, על מנת לאכלו עם חלב. השו״ע (יו״ד צה, א-ב) פוסק, שדגים שנתבשלו בקדירה של בשר,

מותר לאכלם עם כותח, והרמ״א אוסר בנתבשלו או נצלו, ומתיר רק בדיעבד, כלומר אם כבר התערבו עם הכותח. וכתב הש״ך (סק״ג) שאפילו לדעת המחבר, אין לבשל לכתחילה דגים בקדירה בשרית, על מנת לאכלם בכותח. ובט״ז (סק״ד) כתב שלכל הפחות לדעת הרמ״א, אסור לגרום לנ״ט בר נ״ט לכתחילה.

אלא שדבר זה אינו ברור כלל. שכן, בבדק הבית להדיא להתיר לכתחילה לגרום נ״ט בר נ״ט לכתחילה. ועיין ביביע אומר (חלק ט, יו״ד ד) שהביא השיטות השונות בעניין, ומסיק להקל, כיוון שהוא ספק במידי דרבנן, ובדיעבד ממילא האוכל מותר.

עוד יש לציין, שדברי המחבר והרמ״א אמורים במי שמבשל בקדירה בשרית בת יומה. אבל אם הקדירה אינה בת יומה, כתב הרמ״א (שם) שאפילו אם נתבשלו הדגים בה, מותר לאכלם לכתחילה עם חלב.

האם במקרה של קדירה בשרית שאינה בת יומה יהיה מותר גם לבשל לכתחילה על מנת לאכלה בכותח?

בחכמת אדם (כלל מח ס״ב) כתב שעדיין אסור. אבל מדברי הגר״א (אות י) נראה, שבכלי שאינו בן יומו מותר לבשל לכתחילה. וסברתו, שהיות שאפילו אם הכלי היה בן יומו היה מותר מן הדין (שהרי עיקר כשיטת המחבר שדגים שנתבשלו בקערה מותר לאכלם בכותח, ורק לכתחילה אין מערבים אותם לשיטת הרמ״א), על כן, באינו בן יומו אין לגזור אטו בן יומו.

אלא שבנדון דידן, אילו הכלי היה בן יומו בשעה שבישלו בו, היה האוכל המדובר נאסר באכילה בערב פסח, שהרי אין באוכל שישים נגד הסיר. אבל מצד שני, בשעה שבישלו את האוכל, עדיין היה מותר לאכול את המאכל, שהרי זה עדיין זמן היתר חמץ. כיצד נדון נדון זה?

ב. יסוד המחלוקת לגבי גרימת נ״ט בר נ״ט

לשם בירור עניין זה, יש להבין את המחלוקת בדין גרימת נ״ט בר נ״ט. גם שם, בזמן בישול הדגים בקדירת הבשר, הם מותרים לכתחילה באכילה. אלא, שהמבשל אינו מתכוון לאכלם לבדם, אלא לאכלם בכותח. מה טעמם של המחמירים?

בפמ״ג (מש״ז סק״ד) הביא מדברי הפרי חדש, שהאיסור הזה הוא כעין הרחקה בעלמא לכתחילה. ועל כן כתב הפרי חדש, שאם בישל על דעת לאכול את הדגים בכותח, ואף עירב אותם בכותח, יהיה מותר לאכול, כי כל הדין הוא הרחקה לכתחילה.

לעומת זאת, הפמ״ג עצמו סובר, שטעם האיסור הוא שזה כעין ביטול איסור לכתחילה. וכוונתו, שהמבשל מקליש את טעם הבשר הבלוע בדגים, מתוך כוונה לאכלם בחלב, והרי זה דומה לעקרון של ביטול איסור לכתחילה. ואף שברור שטעם הבשר אינו 'איסור', אלא שכיוון שכוונתו לאכול את הדגים שנתבשלו בקדירת הבשר בחלב, הרי זה דומה למבטל איסור לכתחילה. אם כן, בנדון דידן, אף שטעם החמץ אינו 'איסור', שהרי מבשל עוד לפני זמן איסורו, יש כאן סברא של מבטל איסור לכתחילה.

לעומת זאת, המתירים אפילו לכתחילה לבשל דגים בכלי בשרי בן יומו על מנת לאכלם בכותח סוברים, שכל הסברא של ביטול איסור לכתחילה לא שייכת בכי האי גוונא, שהרי בזמן הבישול האוכל אינו איסור כלל. ולא הולכים בתר כוונתו, שכוונתו לערבו בחלב. ובמיוחד לדעת המחבר, שסובר שכשיהיו הדגים מוכנים, יהיה מותר לכתחילה לערבן בכותח. לשיטתו, אין טעם לומר שיש כאן ביטול של איסור.

ג. יישום המחלוקת לנדון דידן

בנדון דידן, אילו היה מבשל בכלי בן יומו, האוכל היה נאסר ממש, ולא רק אסור לכתחילה. ועל כן לא שייכת גם סברתו של הגר"א, להתיר לכתחילה לבשל דגים בכלי בשרי שאינו בן יומו על מנת לאכלם בכותח, וחזר עיקר הדין, שגזרו חכמים כל אינו בן יומו אטו בן יומו. בנוסף, גם לדברי המתירים לגרום נ"ט בר נ"ט, בכלי בן יומו, אפשר לומר, שכיוון שבנדון דידן, אילו היה מבשל בכלי בן יומו, היה אסור לאכלו בפסח, אם כן, בכלי שאינו בן יומו יהיה אסור לבשל לכתחילה באופן זה, ככל הגזירה שגזרו אינו בן יומו אטו בן יומו.

העולה מדברינו, שלדעת הסוברים שאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, בוודאי שיהיה איסור בנדון דידן. וגם לדעת הסוברים שמותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, היות שאילו הכלי היה בן יומו היו מודים שהאוכל נאסר, כשאינו בן יומו יש סברא חזקה לאסור אטו בן יומו.

סימן ל - ערסל נדנדה בתוך הסוכה

שאלה

יש לנו ערסל נדנדה, שכשיושבים בתוכו, יושבים תחת מעין חופה, העשויה מוטות מברזל ופלסטיק היוצרים עיטור דקורטיבי.
האם מותר לשבת איתו בתוך הסוכה, או שזה נחשב שאנו יושבים בסוכה בתוך סוכה?

תשובה

מותר לשבת בתוך הערסל בסוכה, ואין בזה בעיה של סוכה בתוך סוכה.

נימוקים

א. סוכה תחת סוכה

כידוע, מי שיושב בתוך אוהל שבתוך סוכה, אינו מקיים בכך את מצוות הישיבה בסוכה. כך מבואר להדיא במשנה (סוכה כ:) ובשולחן ערוך (תרכז, א).

אולם בנדון דידן, ה"סוכה" של הנדנה אינה סוכה של ממש, שהרי הכיסוי שלה, חמתו מרובה מצילתו, ובמקרה כזה אין בעיה של ישן באוהל בתוך סוכה, וכפי שעולה מסוגיית הגמרא לגבי סוכה תחת סוכה (ט:):

> תנו רבנן: "בסכת תשבו" - ולא בסוכה שתחת הסוכה ולא בסוכה שתחת האילן ולא בסוכה שבתוך הבית... אמר רבי ירמיה פעמים ששתיהן כשירות פעמים ששתיהן פסולות פעמים שתחתונה כשרה והעליונה פסולה פעמים שתחתונה פסולה והעליונה כשרה.
>
> פעמים ששתיהן כשירות היכי דמי? כגון שתחתונה חמתה מרובה מצלתה והעליונה צלתה מרובה מחמתה וקיימא עליונה בתוך עשרים.

וכן נפסק בשו"ע (תרכח, א). כלומר, כאשר הסוכה התחתונה חמתה מרובה מצילתה, הרי שמי שיושב בה, בעצם יושב בצל הסוכה העליונה, ולכן אם סכך הסוכה העליונה פחות מעשרים אמה מתחתית הסוכה התחתונה, הרי זו סוכה אחת כשרה. והוא הדין בנדון דידן.

ב. דין 'לבוד להחמיר'

בדרך כלל, המושג של 'לבוד' נועד כדי להקל. למשל, להחשיב כמה חוטים, או כמה לחיים כדופן, אף שאין בכל אחד מהלחיים אורך מספיק, משום שהן מצטרפות על ידי 'לבוד'. בנדון דידן, אם נאמר שהחלקים השונים של הערסל מצטרפים זה עם זה משום לבוד, זה יהיה דין לחומרא, כי אז היושב בתוך הערסל יושב תחת תקרה העשויה מחומרים שאינם כשרים לסכך. האם גם לחומרא אומרים דין לבוד?

לכאורה, יש ראיה מפורשת מהגמרא, שאין דין לבוד לחומרא. שכן במשנה (טו.) נאמר:

> המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה, אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה.

מסתבר, שסתם שפודים אינם רחבים ג' טפחים, ואם כן, יתכן שיש שפודים צרים, ואם כן, למה לא נאמר, ששני שפודים פסולים, שאין ביניהם סכך כשר של ג' טפחים, יצטרפו על ידי דין לבוד, ונאמר מכח זה שכל הסכך פסול?

המגן אברהם (תרכו, סק"ו) כותב שאין זו ראיה לומר שאין אומרים לבוד לחומרא. כי לדעתו זה פשוט, שכאשר יש בין הפסולים סכך כשר, אין אומרים בזה לבוד לחומרא. כל הדיון לגבי לבוד לחומרא, אליבא דהמגן אברהם, הוא רק כאשר אין סכך כשר בין הסככים הפסולים שרוצים שיצטרפו.

התוספות בעירובין (קב. ד"ה לא אמרן) כותבים שאין אומרים לבוד לחומרא: "דאטו יהיה אסור לנטות בשבת שני חוטין תוך שלשה משום עשיית אהל?!". כיוצא בכך כותבים התוספות גם במסכת סוכה (יז. סוף ד"ה אילו) שאם יש סכך פסול פחות משני טפחים, ועוד סכך פסול פחות משני טפחים, וביניהם אוויר פחות מג' טפחים, לא אומרים שהסככים מצטרפים זה עם זה באמצעות ה'לבוד', כך שנוצר שטח שבסך הכל הוא יותר מד' טפחים של סכך פסול, משום "דלא אמרינן לבוד להחמיר". וכן כתב הטור (סוף סימן תרלב).

הרא״ש (סוכה פרק ב סימן ג) מעלה סברא נוספת, מדוע לא לומר לבוד לחומרא, באופן ספציפי בהלכות סוכה. הוא דן בשאלה, למה לא לדון בשאלת כשרותו של סכך שכמות החמה והצל שבו שווים, מדין פרוץ מרובה על העומד, וכותב בתוך הדברים:

> וכן מצינו לענין פרוץ כעומד: של דפנות מועיל קנה קנה פחות משלשה, אף על פי שהפרוץ מרובה. ולענין סכך אינו מועיל, מפני שהחמה מרובה.

כלומר, דין לבוד, והוא הדין דין פרוץ כעומד, יכולים להפוך משהו שאינו דופן, למשהו שהוא דופן. אבל בסכך, מלבד הדרישה שהסכך יהיה רצוף, הוא גם צריך להיות צילתו מרובה מחמתו, ואם הסכך נוצר רק מכח 'לבוד' סוף סוף, אין כאן סכך שצילתו מרובה מחמתו.

אמנם, יש ראשונים שחלקו על התוספות והטור. הריא״ז (פסקי ריא״ז סוכה ט:) דן בעושה סוכתו תחת ענפי האילן, וכותב אגב הדברים:

> לפיכך, אף על פי שהיה האילן חמתו מרובה מצלתו, הואיל ואין בין ענף לענף שלשה טפחים הרי הן כולן כלבודין וכמחוברין, ונעשו כולן כדף של מתכת העומדת על גבי סכך כשר שאינה בטילה ברוב, שהרי היא עומדת בפני עצמה. וכן העושה סוכתו תחת רהיטי ביתו, שהן פסולין לסיכוך מפני שלא הוקבעו לצל, אף על פי שהיה האויר שביניהן רבה עליהן, הואיל ואין בין זה לזה שלשה טפחים הרי הן כלבודין וכמחוברין כולן כאחת ופוסלין הסכך הכשר שהיה למטה מהן שלשה טפחים או יותר.

הרי להדיא, שלדעתו הסכך הפסול מצטרף על ידי לבוד.

הרשב״א בתשובה (סימן ריג) כתב:

> שאלת סכך סוכה העשוי מנסרים שאין ברחבן אלא טפח. והם תקועים במסמרות של ברזל והם משולבין כשליבת הסולם ואין בפתח השליבה שלושה טפחים. ובחג מכסין אותן בהדס ובערבה. אם פוסלין את הסכך מחמת המסמרות?... אולי אסר מפני מה שאסר אחד מרבותי ז״ל. דכיון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה ויש בו משום גזרת תקרה ויש שנחלקו עליו.
>
> ואתה הנח להן כיון שנהגו שאף על פי שאינן נביאים בני נביאים הם.

סברת הרשב״א לומר ״דכיון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה ויש בו משום גזרת תקרה״ אינה ברורה כל כך. מלשון התשובה נראה שהנסרים אינם צמודים אחד לשני, אלא יש ביניהם רווח כשליבות הסולם, אלא שאין ברווחים פתח של ג' טפחים. אם כן, כדי לצרף את הנסרים, יש לומר לבוד. אלא שאם כן, מדוע זה משנה אם הנסרים תקועים במסמרות?

המגן אברהם (תרכו, סק״ו) ביאר בדברי הרשב״א, שכיוון שהנסרים מחוברים זה לזה במסמרים, הם הופכים להיות נחשבים כנסר אחד, אף שהם אינם צמודים ממש. הוא מציין, שברור שהדין הזה הוא דווקא אם הנסרים חוברו זה לזה לפני שהונחו כתקרה. אבל אם הנסרים מחוברים לקירות, כך שנמצא שהם אחד ליד השני, בזה אין גזירת תקרה.

על כל פנים, לדברי המגן אברהם ברור שאין לדברי הרשב״א קשר לדין של לבוד. כיוצא בדבריו נראה גם מהאבני נזר (או״ח תעג, ה) והביכורי יעקב (תרכו סק״ח) ועוד.
אבל הב״ח (תרכו אות ה) הבין מדברי הרשב״א, שהדעה המחמירה המובאת ברשב״א, אומרת זאת משום שאומרים לבוד לחומרא. ולמעשה, כך תופס הב״ח עיקר לדינא, שאומרים לבוד לחומרא. ועוד אחרונים הלכו בשיטתו . לעומת זאת, פוסקים אחרים כותבים שאין דין לבוד לחומרא (כן כותב הדרכי משה (או״ח תקב, ב) וכן נקט עיקר בערוה״ש תרכו סקט״ו ועוד), המשנ״ב (תרכו, סקי״ז) כותב שיש לחוש לכתחילה לשיטת הב״ח, שאומרים לבוד לחומרא.

עד כה, הצגנו שתי שיטות: או שאומרים לבוד להחמיר, או שאין אומרים לבוד להחמיר. אמנם, יש אחרונים, שהבינו שיש לבוד להחמיר, רק במצב מסויים.
המגן אברהם (תקב, סק״ט) מראה כמה ראשונים שסוברים שאומרים לבוד להחמיר, ונוקט עיקר כמותם. את התופסות והטור שכתבו שאין אומרים לבוד להחמיר, לצרף שני סככים שבכל אחד מהם אין ב׳ טפחים, שיצטרפו על ידי האוויר שביניהם להיות סכך פסול של ד׳ טפחים, מסביר המגן אברהם (סוף סימן תרלב) שכיוון ששם אם מצמידים את הסככים הפסולים, סוף סוף אין כאן מקום של ד׳ טפחים, אין בזה לבוד להחמיר.
ואם כן, נמצא שיש שיטת בינים, שמה שאומרים לבוד להחמיר, הוא רק כאשר על ידי הסככים הפסולים, בלא האוויר שביניהם, ניתן להגיע לד׳ טפחים.
כאמור, המשנ״ב פסק שמעיקר הדין בכלל אין אומרים לבוד להחמיר, ובכל זאת, חשש לשיטת הב״ח. ואף על פי כן, גם המשנ״ב (סוף סימן תרלב) סובר את החילוק האמור לקולא, שכאשר הסככים אינם מצטרפים לשיעור ד׳ טפחים, אין אומרים לבוד לחומרא.

ג. כשהפסולים לא מיועדים להצטרף

הריטב״א (עירובין י: ד״ה הא דאמרינן בעור) כותב, שכאשר יש דבר שהרווחים שבו מיועדים להיות פתוחים, ולא להיסתם, אין אומרים בזה לבוד. הדוגמא שבה הוא דן, היא של ״עור האסלא״, שהוא עור המיועד להימתח על גבי מושב, ליצור מושב אסלה כמו בימינו. מטבע הדברים, החור שבאמצעו של העור לא אמור להיסתם, ולכן אין אומרים בזה לבוד.
במנחת שלמה (חלק א, צא אות יט) כתב, שכיוון שהדין של לבוד לחומרא, הוא רק חומרא, הבו דלא לוסיף עלה, ובמקום ששייכת סברת הריטב״א, אין להחמיר. וכן כתב גם בחזון עובדיה (סוכות, עמ׳ סט).
הוא הדין בנדון דידן. הקישוטים של החופה של הערסל נועדו להיות קישוטים, והאוויר הוא חלק מן הקישוט, ולכן אין אומרים בזה לבוד לחומרא.

סימן לא - חיוב סוכה לבעל שאשתו חולה

שאלה

ישנו זוג מבוגר, שחי לבדו. האשה חולה, ואינה יכולה לצאת לאכול בסוכה.
הבעל לא צריך להיות צמוד כל הזמן לאשתו. במשך השבוע הוא נוסע הרבה פעמים, והאשה עצמאית בבית. גם בשבתות הוא הולך לבית הכנסת, גם כשהאשה אינה יכולה ללכת וצריכה להישאר בבית. כך שהוא יכול ללכת לסוכה לחצי שעה, לאכול, ולחזור לאשתו.
האם הוא צריך לאכול את סעודות החג בסוכה, כשהמשמעות היא שכל אחד מהם אוכל בנפרד?

תשובה

הבעל צריך לאכול עם אשתו את סעודות החג והשבת. ובלילה הראשון יאכל כזית פת בסוכה (אפשר לאכול את הכזית גם אחרי הסעודה עם אשתו).

נימוקים

א. פטור הבעל מחמת שהוא משמש חולה

במשנה (סוכה כה.) נאמר:

> שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה.

ובגמרא (שם כו.):

> תנו רבנן חולה שאמרו, לא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, אפילו חש בעיניו, ואפילו חש בראשו...
>
> רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטללתא משום סרחא דגרגישתא. רבא לטעמיה דאמר רבא, מצטער פטור מן הסוכה.
>
> והא אנן תנן חולין ומשמשיהם פטורים מן הסוכה, חולה אין, מצטער לא?
>
> אמרי, חולה הוא ומשמשיו פטורים. מצטער, הוא פטור, משמשיו לא.

מבואר בגמרא, שחולה פטור מהסוכה, הוא ומשמשיו. גם המצטער פטור מן הסוכה, אבל משמשיו אינם פטורים מן הסוכה.
הראשונים נחלקו מה היקף הפטור. בתוספות הרא"ש (כו.) כתב:

> חולה, הוא ומשמשו פטור. אף על גב דאיפשר לו לישן בלא משמשו הקילו לנחת רוח לו להיות משמשו ישן עמו.

כלומר, משמשי החולה פטורים מסוכה, אף שהחולה יכול להסתדר בלעדיהם. לעומת זאת, בארחות חיים (סוכה, סימן לב) כתב שמשמשי חולה פטורים מן הסוכה רק בזמן שהחולה צריך להם.
להלכה, השולחן ערוך (תרמ, ג) כתב:

חולים ומשמשיהן פטורים מן הסוכה. ולא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חש בראשו, (או) חש בעיניו. ויש מי שאומר שאין המשמשים פטורים אלא בשעה שהחולה צריך להם.

מה טעם פטור החולה עצמו מן הסוכה?

הרמב״ם (סוכה פרק ו הלכה ב) כותב:

חולים ומשמשיהן פטורים מן הסוכה. ולא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חש בראשו ואפילו חש בעיניו. מצטער פטור מן הסוכה הוא ולא משמשיו, ואיזה הוא מצטער זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהן או מפני הריח.

נראה מדבריו, שאין הבדל מהותי בין טעם הפטור של החולה ובין זה של המצטער. ואכן, כך כותבים גם הריטב״א (כו. ד״ה פירצה) והמאירי (על המשנה).

לאור זאת, יש לשאול, מדוע משמשי חולה פטורים מן הסוכה, ואילו משמשי מצטער אינם פטורים מן הסוכה.

בלבוש (תרמ, סעיף ג) ובשו״ע הרב (שם אות ז) כתבו, שמשמשי חולה פטורים משום שהם עוסקים במצווה, והעוסק במצווה פטור מן המצווה. לפי זה יש לומר, שדווקא משמשי חולה, שיש בכך עיסוק במצווה, אבל לא במשמשי מצטער, שאין בשימושו משום עוסק במצווה.

אבל בערוך השולחן הקשה על זה, שאם כן, משמשים בשכר יהיו חייבים. ועוד הקשה, שלכאורה לפי טעמם של הלבוש ושו״ע הרב קשה, מדוע יהיו משמשי החולה פטורים אפילו בשעה שאין החולה זקוק להם. ולכן כתב טעם אחר לפטור (סעיף ד):

ונראה לי, דזהו הכל בכלל תשבו כעין תדורו דכשם שהאדם שדירתו קשתה לו לבריאותו יצא מדירתו כמו כן בסוכה וכמו שמשמשי החולה עוזבים ביתם ויושבים אצל החולה כמו כן בסוכה...

ולכן דיעה ראשונה סוברת דכמו שדרך המשמשים שאין עוזבים מיד את החולה לאחר שימושם אלא יושבים אצלו ומסיחים עמו כדרך בני אדם ואין חוזרים מיד לביתם כמו כן הוא בסוכה.

והיש מי שאומר סובר דמכל מקום, כשגמר שימושו למה לא יקיים מצות סוכה ואין זה בכלל תשבו כעין תדורו.

לאור האמור, יש לדון בנדון דידן. הלא הבעל הולך לתפילות, וזה משום שאינו נדרש לשמש את אשתו כל הזמן. ואם כן, מסתבר שכשם שיכול לפנות זמן ללכת לתפילות, כך יכול לפנות זמן למצוות סוכה, דמאי שנא האי מהאי.

אמנם לטעמו של ערוך השולחן יש לומר, שכשם שאם האשה היתה מתאשפזת, היה הבעל מתאמץ להיות עמה לכל הפחות בשבתות וחגים, אף שהולך לבית הכנסת בבית החולים וכדומה, אם כן, מחמת תשבו כעין תדורו, יש לומר שהבעל פטור מלשבת בסוכה.

ואף לטעמם של הלבוש ושו״ע הרב יש לומר, שסעודות חג ושבת שונות מיציאה לבית הכנסת לצורך התפילה. שכן התחושה של החולה שהוא עזוב, ונאלץ לאכול סעודות שבת וחג,

שבדרך כלל אוכלים אותן ביחד, לבדו, קשה עבורו. ולכן בוודאי שבישיבה עם האשה בזמן סעודות שבת וחג, הבעל מקיים מצוות ביקור חולים, והיא נחוצה לתחושתה הטובה של האשה, שהיא חלק ממשי מהצורך הרפואי.

ב. פטור הבעל מחמת שהוא יאכל סעודת חג בלא אשתו

הגמרא בסוכה (כח. – כח:) מביאה לימוד לכך שנשים פטורות מסוכה. על כך שואלת הגמרא, מדוע יש פטור כזה, הלא זו מצוות עשה שהזמן גרמא. והגמרא מביאה שני תירוצים:

> אמר אביי לעולם סוכה הלכתא, ואיצטריך. סלקא דעתך אמינא תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו, קמשמע לן.
>
> רבא אמר איצטריך. סלקא דעתך אמינא יליף חמישה עשר, חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות, קמשמע לן.

הראשונים מציינים, שרבא אינו חולק על עצם הלימוד של אביי, ש"תשבו כעין תדורו", אלא שהוא סובר שאי אפשר ללמוד ממנו לחייב את האשה להיות בסוכה.

אלא שכעת יש לשאול בכיוון ההפוך. אולי נאמר, שאין האיש חייב להיות בסוכה, אם אשתו אינה עמו. סברא זו מופיעה בגמרא בערכין (ג:) בשאלה, מה החידוש בכך שכהנים חייבים בסוכה:

> כהנים איצטריכא ליה. סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב "בסוכות תשבו", ואמר מר תשבו שבעת ימים כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו. והני כהנים, הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו. קא משמע לן: נהי דפטירי בשעת עבודה, בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי. מידי דהוה אהולכי דרכים, דאמר מר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה.

הגמרא לא עונה, שהכהנים חייבים בסוכה למרות שהם אינם יכולים להיות עם נשותיהם, אלא עונה, שהיות והכהנים אינם נמצאים בעבודה כל הזמן, הרי שבזמן שהם אינם בעבודה, והם יכולים להיות עם נשותיהם, יהיו חייבים בסוכה.

על סמך סברא זו כתב הדרכי משה (או"ח תרלט, ג) בטעם שנהגו שגם הגברים אינם ישנים בסוכה:

> ולי נראה שנהגו להקל, כי מצות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו וכמו שדרשו חז"ל (סוכה כו א) תשבו כעין תדורו וכמו שכתוב במהרי"ל (שם סימן ד עמ' שסא) שהיה ישן עם אשתו בסוכה. ובזמן הזה, שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים ושותים בסוכה אחת אי אפשר להם לישן עם נשותיהן בסוכה כאחת ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים יישנו בסוכה לפעמים הוי מצטער ולא מקרי כעין תדורו... ואף שיש לדחות מכל מקום מזה נשתרבב המנהג וסברא גדולה היא.

האחרונים התקשו בטעמו של הרמ"א, שכן לפי הרמ"א יוצא, שסוכה שאדם לא יכול לישון בה עם אשתו, היא סוכה פסולה, כמו שכותב הרמ"א (תרמ, ד) שאם עשה סוכה באופן שאי

אפשר לישון בה כי הוא מצטער, לא יוצאים בה ידי חובה גם באכילה ושתיה, אף שאינו מצטער מלאכול ולשתות.

הט״ז (סק״ט) כתב בדרך אחרת:

> והכי נמי, למי שנשוי אשה, שחייב לשמח את אשתו ברגל, ונשים פטורות מן הסוכה, אם כן, אם אינו רוצה לפרוש מאשתו מקרי דבר מצוה, ועל כן פטור מן הסוכה בלילה בשינה. ואפילו אם אשתו איננה טהורה, מכל מקום, שייך שמחה כשבעלה עמה בחדר...

ובמגן אברהם (סק״ח) כתב שכשישן בלא אשתו הוא מצטער.

שלוש הסברות הנ״ל שייכות בנדון דידן. שהרי ברור שאדם צריך לאכול עם אשתו בסעודות החג, וכמבואר במשנה בכתובות (סד:) שצריך להיות אוכל עמה מליל שבת לליל שבת, שהוא זמן עונה (רש״י שם) והוא הדין לליל יום טוב (לא נדון כאן באריכות בשאלה אם יש חיוב עונה בליל יום טוב. עיין מגן אברהם רמ, סק״ג ובאר היטב סק״ג).

נמצא, שיש סברא חזקה להתיר לבעל לאכול עם אשתו את סעודות החג והשבת. הן מצד צרכיה של האשה, שפוטרים אותו בתורת משמש חולה, והן מחמת הצורך שלו בסעודת חג עם אשתו, שפוטרת אותו מדין ׳תשבו כעין תדורו׳.

ועם זאת, כיוון שאין הדבר קשה, ובפרט שבני הזוג אשכנזים, מן הראוי שיאכל כזית פת בסוכה בלילה ראשון.

סימן לב - גילוח בשלושת השבועות כדי למנוע מתיחות מול ההורים

שאלה

התגיירתי לפני מספר שנים.

אחת לשנה, אני טס לשבועיים כדי לראות את הורי. השנה, אהיה במחיצתם במהלך שלושת השבועות.

הורי ׳מנדנדים׳ לי תמיד להתגלח. בדרך כלל, אין לי בעיה לעשות את זה, אולם אני נוהג שלא להתגלח בשלושת השבועות. האם אני יכול להתגלח כדי לא להיכנס לחיכוכים עם ההורים?

תשובה

אתה רשאי להתגלח, עד לשבוע שחל בו תשעה באב. השנה, כאשר תשעה באב יוצא ביום ראשון, הכוונה היא עד לשבוע שלפני תשעה באב.

נימוקים

א. איסור הגילוח בשלושת השבועות

ראשית, יש לדעת שאיסור התספורת בשלושת השבועות אינו מדינא דגמרא, אלא רק מנהג יוצאי אשכנז. אבל מן הדין אסור להסתפר רק בשבוע שחל בו תשעה באב (משנה תענית כו: ושו״ע או״ח תקנא, ג).

בשבוע שחל בו תשעה באב, איסור התספורת נוהג ביחס לכל השער שבגוף (שו״ע שם סעיף יב). אולם לגבי גילוח בשבועות שלפני כן למנהג האשכנזים, נחלקו הדעות:

יש שסוברים שאין בכלל איסור גילוח בשלושת השבועות האלו (׳נפש הרב׳ לרב שכטר עמ׳ קצא, בשם הרב סולובייצ׳יק, וכן דעת הרב מן ההר והרב אהרון ליכטנשטיין).

ויש הסוברים שמותר להתגלח לכבוד שבת (עפ״י דברי המגן אברהם תקנא סקי״ד).

ורבים נוהגים שלא להתגלח כל שלושת השבועות.

ב. מעמד החיוב של מי שנהג כשיטה מסויימת

ההלכה מבדילה בין מי שנהג על עצמו איסור מסויים משום שחשב שהדין הוא כך, ובין מי שידע שיש דעות מקילות, ובכל זאת נהג להחמיר.

מי שנהג משום שחשב שהדין כך, הרי שאם ילמד שהדין אחרת, רשאי לשנות ממנהגו. אולם מי שידע שהדין כמו הדעה המקילה, ובכל זאת נהג להחמיר, יש לזה מעמד של נדר, ואף נחלקו הפוסקים אם ניתן לעשות התרה למנהג זה (שו״ע יו״ד ריד, א; וראה בהרחבה ב׳כל נדרי׳ פרק עד סעיף א ובהערות שם).

אלא שגם אם נאמר שידעת מהדעות המקילות ובכל זאת החלטת להחמיר, עדיין יש מקום לומר שאין הנדר הזה חל.

במנחת שלמה (חלק א סימן צא) התייחס לשאלת תקפו של מנהג שאדם נהג על עצמו, כשאומרים את נוסח המודעה שבהתרת נדרים:

> נראה לעניות דעתי, דלענין זה דנקטינן שכל האומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלקי ישראל, והוא הדין במי שאומר לעשות חסד עם חבירו ושאר מצוות, דאפילו לא אמר ממש בלשון נדר והתחייבות, אפילו הכי דינו כנדר משום דרשא דבפיך זו צדקה, והוא הדין לשאר מצוות... מסתבר דשפיר מהני מה שרגילים להתנות בערב ראש השנה וביום הכיפורים דאינו רוצה כלל שיהיה נדר, דכיון שהוא עצמו הרי אין כוונתו כלל לנדר או שבועה ורק התורה עשאתו כנדר, ולכן בכי האי גוונא שגילה דעתו מקודם והתנה בפירוש דאינו רוצה כלל שיהיה נדר, מהיכי תיתי נימא שאף בכגון דא? הרי זה נעשה נדר גם נגד תנאי מפורש שהתנה בריש שתא דאינו רוצה שיהא נדר! ולכן נראה לעניות דעתי דכל שהוא אומר סתם ולא בלשון נדר, הרי זה חשיב כאומר בפירוש בלי נדר...

ונראה לפי זה, דאף שנפסק בשו״ע (יו״ד רג, ד) ״דאם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם יאמר בלי נדר״, ועיין שם בש״ך (סק״ד) דאם פוסק סתם הוה ליה נדר, נראה דמיירי בפסיקה כזו שהוא ממש מתחייב בחיוב גמור, או כדאמרן קודם דמיירי במי שלא עשה תנאי בראש השנה. אבל מכל מקום, מסתבר דבדברי מצוה שרגילים בני אדם לומר שפיר מהני הביטול שעושים בערב ראש השנה ויום הכיפורים.

ג. מעמד חיוב הדינים של גר

מסתבר מאוד, שבהיותך גר, כל החיוב שלך במנהגי אבות כלשהם, כולו בתורת קבלת המנהגים על עצמך, ולא חמור מכך.

בביאור הלכה (תסח סעיף ד, ד״ה וחומרי מקום) דן בשאלה כיצד יש לנהוג במקום שבו נתקבצו כמה קהילות מקומות שונים:

> וכתבו עוד, בקהלה שנחרבה ונתישבה ע״י אנשים אחרים שנוהגים היו להקל באיזה דבר במקומות שבאו משם אין מחויבים גם עתה להחמיר אף על פי שהעיר החרבה הזאת בישובה היו נוהגין אנשיה להחמיר בדבר זה מאחר שאנשיה כבר נתגרשו ממנה נתבטל מנהגם ובפמ״ג מסתפק אפילו בנשארו בה קצת כיון שנתגרשו רובם עיין שם ולענ״ד בנשארו בה אפילו מיעוט כל שיש עדיין שם קהלה עליה הבאים לשם מתחייבים לנהוג כמנהג המקום הזה דאין שיעור לקהלה וכמו שמוכח מפר״ח שמובא לקמיה ואפילו הבאים לתוכה רבים ממנה נטפלים המה להמיעוט שבה אם לא שהקהלה החדשה מתנהגת בפני עצמה ואינה מתערבת עם הקהלה הישנה בעינינה כמו שמצוי בקהלות הגדולות שנמצאים בהם כמה קהלות שכל אחת מתנהגת כפי מנהג אבותיה מדור דור.

כלומר, אם יש קהילה קיימת במקום, והקהילה החדשה מצטרפת לקהילה הקיימת, הרי הקהילה החדשה שומרת על מנהגיה. אולם, אם הקהילה החדשה אינה מתקיימת כקהילה נפרדת, הם צריכים להיבלע במנהגי המקום.

מה מגדיר קהילה כקהילה נפרדת? על כך כותב הביאור הלכה (שם):

> ומבואר שם דקהלה שיש בה מנין מיקרי קהלה והבאים לשם נטפלים ופשוט דכוונתו שיש לה על כל פניפס כל צרכי צבור כנהוג דהיינו בית הכנסת ומתפללים בה בכל יום בצבור ויש להם מורה צדק ומקוה וכדומה כנהוג בכל קהלות ישראל. דאי לאו הכי, גם היא בעצמה נטפלת לעירות הסמוכות לה כנהוג.

בימינו, בדרך כלל אין אבחנה בין אשכנזים לספרדים במקוואות ובשאר צרכי הציבור, ולכן האבחנה בין אשכנזים לספרדים אינה ברורה. על כן קשה מאוד לומר שגר שהגיע למקום מסויים, נתחייב מדין ׳מנהג המקום׳ במנהג האשכנזים או הספרדים בדווקא. ואם כן, מה שהוא נוהג כעדה מסויימת, זה רק בתורת מנהג שקיבל על עצמו, וממילא שייכים בזה הדינים שהוזכרו לגבי מי שעשה מודעה בהתרת נדרים בערב ראש השנה.

ד. חובת קיום מנהג שאדם נוהג בעצמו בשעת דחק

השולחן ערוך (יורה דעה ריד, א) כותב:

> מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה, ושבין ראש השנה ליום הכיפורים... ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך שלושה שיתירו לו, אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת...

בש"ך (שם סק"א) הקשה ממה שכתב הרמ"א (או"ח סימן תקסח, סעיף ב) שתעניות שני וחמישי וכיו"ב, אם אירע לו ברית מילה, מצוה לאכול ואין צריך התרה. אם כן, רואים שבמקום צורך מתיר הרמ"א נדר שבא מחמת מנהג גם בלי התרת נדרים?

הש"ך עצמו מתרץ, שההיתר של הרמ"א לא מבוסס על העובדה שמדובר במקום צורך, אלא על כך שמראש לא נהגו להתענות כשיש ברית מילה, ואם כן, כל המקבל על עצמו את התענית, מקבל על עצמו על דעת המנהג.

אבל בדגול מרבבה (על הש"ך שם) כתב תירוץ אחר:

> לעניות דעתי נראה, שגבי ברית מילה אינו חוזר בו ממנהגו לגמרי, אלא שעתה בסעודת מצווה אוכל, ולעתיד שוב חוזר למנהגו. והוא הדין אם אירע לו איזה מיחוש ורצה לאכול היום, ולעתיד שוב חוזר למנהגו, גם כן אינו צריך התרה.

נמצא שלפי דברי הדגול מרבבה, אם אדם נהג במנהג איסור, ובאופן חד פעמי אינו יכול לקיימו, יכול להקל בזה. וכן כתב בערוך השולחן (שם סעיף יג) וכן כתבו פוסקים נוספים (ראה ב'כל נדרי' פרק עג סעיף ה והערה יב שם).

אם כן, בנדון דידן, שיש סיבה טובה שלא תקיים את נדרך, כדי שלא תבוא לכלל מריבה עם הוריך כשאתה מבקר אותם, ניתן להקל ולהתגלח.

סימן לג - כיבוס בתשעה באב

שאלה

חייל יצא לחופשה מהבסיס בערב תשעה באב, ולא היה אפשר לכבס ביום שבו הגיע לבית. הוא עתיד לחזור לבסיס מיד במוצאי תשעה באב.

האם יש אפשרות לכבס את הבגדים במהלך תשעה באב עצמו?

תשובה

את מדי א אין לכבס.

בגדים תחתונים גרבים וכיו"ב ניתן לכבס.

לגבי מדי ב: ניתן לכבס זוג מדים אחד אם צריך, ואת השאר, ניתן להחליף בבסיס לאחר שיחזור אליו.

נימוקים

א. כיבוס בשעת הדחק בתשעה באב

המשנה בתחילת פרק שלישי של תענית (כו:) אומרת:

> שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, אסור מלספר ומלכבס. ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת.

ובגמרא (כט:) מובאת ברייתא:

> שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. כיצד? חל להיות באחד בשבת, מותר לכבס כל השבת כולה. בשני בשלישי ברביעי ובחמישי, לפניו אסור, לאחריו מותר. חל להיות בערב שבת, מותר לכבס בחמישי, מפני כבוד השבת. ואם לא כבס בחמישי בשבת, מותר לכבס בערב שבת מן המנחה ולמעלה. לייט עלה אביי, ואיתימא רב אחא בר יעקב, אהא.

ופירש רש"י:

> לייט עלה אביי ואיתימא רב אחא בר יעקב אהא - המכבס בתשעה באב, אפילו מן המנחה ולמעלה.

אם כן, אף על פי שהברייתא התירה לכבס בתשעה באב שחל להיות ביום שישי, אם לא כיבס קודם לכן, אביי היה מקלל את מי שעושה כן.

התוספות (ל. ד"ה ותרוויהו) כותבים:

> היכא דחל ט באב בה' בשבת, מותר לכבס ולספר מחצות ואילך מפני כבוד השבת. דאין להמתין עד ערב שבת מפני טורח השבת.

וכתב על דבריהם הבית יוסף (או"ח תקנא):

> ודבר תימה הוא להתיר לכבס ולספר ביום תשעה באב עצמו. ותו, דבהדיא תניא (כט:) התם חל להיות בחמישי לפניו אסור לאחריו מותר. ואם איתא, לאשמעינן דבו ביום עצמו מותר. ותו, דגבי חל להיות בערב שבת קתני אם לא כיבס בה' מותר מן המנחה ולמעלה, ומסיק דלייט עלה אביי, וכל שכן כשחל להיות בחמישי דודאי אסור בו ביום אפילו מן המנחה ולמעלה. ואין לומר דמאי דשרו התוספות מחצות ולמעלה היינו ביום רביעי שהוא ערב תשעה באב דהא תניא בחל להיות בחמישי לפניו אסור ותו דטפי איכא לאחמורי אחר חצות מקודם חצות הלכך אין לסמוך על הוראה זו.

הבית יוסף דוחה את דברי התוספות מכל וכל, בשתי ראיות. ראשית, הלא בברייתא נאמר שאם חל תשעה באב להיות ביום חמישי, יכבסו בערב שבת, ולא התירו לכבס ביום חמישי. ושנית, אפילו אם חל תשעה באב ביום שישי, לא התיר אביי לכבס בו ביום.

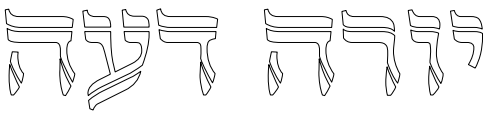
הב"ח (אות יא) כותב, שאכן, דברי התוספות נאמרו ביחס ליום רביעי, קרי ערב תשעה באב אחר חצות, והכוונה שאם אי אפשר לכבס בערב שבת מפני טורח השבת, ניתן לכבס גם ביום רביעי שהוא ערב תשעה באב, אחר חצות היום.

הב״ח מסיק מכאן, שכל מי שיוצא לדרך מיד אחרי תשעה באב, כך שאינו יכול לכבס אחר תשעה באב, יכול לכבס בשבוע שחל בו.
המגן אברהם (סקי״ח) דוחה את דברי הב״ח, אולם, גם בדברי הב״ח אין ראיה לכך שניתן לכבס בתשעה באב עצמו.
אמנם, יש מקום לומר, שכל הדיון נובע מכך שמדובר באדם שיכול לכבס לפני ערב תשעה באב, ופשע בכך שלא כיבס קודם לכן. וגם מה שלייט אביי על מי שמכבס בתשעה באב עצמו, הוא משום שהיה יכול לכבס קודם לכן. ואם כן, יש מקום לומר בסברא, שאם לא היה יכול לכבס קודם לכן, כמו בנדון דידן, יש מקום להקל. אלא שלמעשה לא ראיתי מקור לסברא זו, ואינני רוצה לסמוך עליה לבד.
על כן, עצם העובדה שלא היתה אפשרות לכבס את הבגדים קודם לתשעה באב, והצורך בבגדים אלו, ואף לצורך השבת שאחרי תשעה באב, אינם מתירים לכבס בתשעה באב עצמו.

ב. הבגדים הכלולים באיסור כיבוס

אילו בגדים נכללים באיסור כיבוס?
הרמ״א (תקנא, יד) כותב שמותר לכבס חיתולים בתשעת הימים. ובמשנ״ב (סקפ״ד) הביא את נימוקו של הלבוש, שבכיבוס בגדים אלו אין משום שמחה.
על פי זה כתב הגרש״ז (הליכות שלמה, הלכות תשעת הימים פרק יד סעיף יב) שניתן להחליף גרבים ולבנים בתשעת הימים, ואין בכך איסור של לבישת בגד שאינו מכובס, וכן כתב גם בפניני הלכה (זמנים פרק ח סעיף יט), והוא הדין שגם אין בהם איסור כיבוס (תשובה של הרב יעקב אריאל באתר ישיבה, וכן נהגו גם בישיבת קול תורה, לכבס את מגבות הידים גם בתשעת הימים).

בפשטות, נראה שאיסור כיבוס בתשעה באב עצמו לא חמור, לעניין זה, יותר מאשר השבוע שחל בו. ועל כן, כשם שמותר לכבס בגדי זיעה בשבוע שחל בו, כך יהיה מותר לכבסם גם בתשעה באב עצמו, בנדון דידן.
ואמנם, יש מקום לדון גם מצד המנהג שלא לעשות מלאכה בתשעה באב, אבל בוודאי שמנהג זה נדחה במקום צורך כזה.
על כן, לסתם אנשים אין לכבס, גם לא בגדי זיעה בתשעה באב. אבל מי שדחוק ביותר, כמו בנדון דידן, יכול לכבס בתשעה באב את בגדי הזיעה שלו. בכלל בגדי זיעה כמובן לבנים, וגם מדי ב נחשבים כבגדי זיעה.



סימן לד - עסק ביתי של אדם ירא שמים בלי כשרות

השאלה שנדון בה, היא האם מותר לקנות אוכל אצל אדם ירא שמים, המפעיל עסק ביתי של מזון מוכן, כאשר אין לו תעודת כשרות.

כעקרון, כלל פשוט הוא ש"עד אחד נאמן באיסורין". ומסיבה זו, פשוט שאדם נאמן לומר על אוכל שיש בביתו, שהוא כשר. וכן פשוט שהוא נאמן גם על אוכל שאינו בביתו.

יתר על כן, גם כשיש לאדם 'נגיעה' בעדותו, בדרך כלל הוא עדיין נאמן על הכשרות. כך למשל כותב הרמב"ם (הלכות שחיטה י, יד):

> כל טבח שהוא יודע הטריפות האלו והרי הוא בחזקת כשרות, מותר לו לשחוט ולבדוק לעצמו ולמכור ואין בזה חשש, שעד אחד נאמן באיסורין בין יש לו הנייה בעדותו בין אין לו הנייה בעדותו.

ולכן, עמדת המוצא שלנו בדיון היא, שאדם נאמן להגיד על האוכל שהוא מוכר, שהוא כשר.

<u>דעת הרמב"ם לגבי מי שאינו מוחזק בכשרות</u>

הגמרא במסכת עבודה זרה (לט:) מביאה ברייתא:

> תנו רבנן, אין לוקחין ימ"ח מח"ג בסוריא: לא יין ולא מורייס ולא חלב, ולא מלח סלקונדרית ולא חילתית ולא גבינה אלא מן המומחה. וכולן אם נתארח אצל בעל הבית, מותר.
>
> מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי. דאמר יהושע בן לוי, שגר לו בעל הבית לביתו, מותר. מאי טעמא? בעל הבית לא שביק היתירא ואכל איסורא, וכי משגר ליה, ממאי דאכיל משדר ליה.

מדברי רש"י במקום נראה, שזה דין מיוחד בסוריא. בסוריא החנוונים לא היו מקפידים על לפני עיוור, ולכן אי אפשר לקנות מהם אוכל ולסמוך עליהם שהוא כשר, אבל אם הם בעצמם אוכלים מהאוכל, אפשר לאכול ממנו. וכן כתב בריטב"א שם, וכן היא דעת רוב הראשונים.

הריטב"א מציין, שלדעת הרמב"ם, זה לא דין מיוחד בחנוונים שבסוריא, אלא בכל יהודי שהוא. זו לשון הרמב"ם (מאכלות אסורות יא):

> **הלכה כה:** בזמן שהיתה ארץ ישראל כולה לישראל היו לוקחין היין מכל אדם מישראל ואין חוששין לו, ובחוצה לארץ לא היו לוקחין אלא מאדם שהוחזק בכשרות, ובזמן הזה אין לוקחין יין בכל מקום אלא מאדם שהוחזק בכשרות וכן הבשר והגבינה וחתיכת דג שאין בה סימן כמו שביארנו.

הלכה כו: המתארח אצל בעל הבית בכל מקום ובכל זמן והביא לו יין או בשר או גבינה וחתיכת דג הרי זה מותר ואינו צריך לשאול עליו אף על פי שאינו מכירו אלא יודע שהוא יהודי בלבד, ואם הוחזק שאינו כשר ולא מדקדק בדברים אלו אסור להתארח אצלו, ואם עבר ונתארח אצלו אינו אוכל בשר ולא שותה יין על פיו עד שיעיד לו אדם כשר עליהם.

מה יסוד דעת הרמב״ם?

ערוך השולחן (יו״ד קיט, ד) כותב:

וטעמו של הרמב״ם נראה, דאף על גב דהתורה האמינתו לכל אחד מישראל על האיסורים, מכל מקום, חנוני קבוע שמוכר תמיד בכל עת ובכל שעה שאני דהוא מורה התירא.... מפני שהם מוכרים תמידים תקף להו יצרייהו דממונא... ולכן צריך על נאמנות כזה מי שהוחזק בכשרות דווקא.

כלומר, זה מעיקר הדין, שמה שסומכים על עד אחד באיסורים כשיש לו 'נגיעות' נאמר רק במקרה של מי שמוכר באופן חד פעמי. אבל כשמדובר במשהו קבוע, חכמים החמירו.

לאור זאת, הוא דן, בהמשך דבריו (סעיף י ואילך), ביחס לכל מיני משניות שבהן מבואר שמי שאינו חשוד נאמן למכור, גם באופן קבוע, ומסיק (סעיף יא):

זה שכתב הרמב״ם מוחזק בכשרות אין הכוונה שיהיה ירא אלהים מרבים או חסיד וצדיק. אלא כל שמתנהג על פי דת ישראל: מניח טלית ותפילין ומתפלל ג' פעמים בכל יום ונוטל ידיו לאכילה ומנהיג את בני ביתו בכשרות דת תורתנו הקדושה, זה נקרא מוחזק בכשרות. ויכול להיות, שבאיזה פרט הוא חשוד מפני קלות הדבר בעיניו, ולכל הדברים הוא מוחזק בכשרות.

וראיה לדבר זה, שהרי מצינו בבכורות שהכהנים חשודים היו להטיל מום בבכור ולכן אינם נאמנים כשאומרים מום זה נפל מעצמו. דאם כן, נאמר דכל הכהנים לא נקראו מוחזקים בכשרות?!...

ולפי זה, גם בכל הדברים שצריך מוחזק בכשרות אין הכוונה לצדיק וחסיד או ירא אלהים מרבים אלא שמתנהג בדת ישראל, כמו שכתבתי.

כלומר, כשמדובר בסתם עם הארץ שיודעים ש'בסך הכל הוא בסדר' מבחינה רוחנית, זה הגדר של מוחזק בכשרות לדעתו של ערוך השולחן, שניתן להאמין לו גם כשמוכר בקביעות. ואפילו אם הוא חשוד לדבר מסויים, הוא אינו חשוד באופן כללי. ולכן ניתן לסמוך על עם הארץ, אף שאינו נאמן בענייני תרומות ומעשרות או טומאה וטהרה (וכן סתם כהן, שאינו נאמן על הבכורות) אבל נאמן בסתם שאלות כשרותיות אחרות, כל שיודעים שבאופן כללי הוא נוהג על פי התורה.

ולכן מסיק ערוך השולחן:

ואין נפקא מינה בין הרמב״ם לרש״י והראב״ד לדינא, אלא לאדם שאין מכירין אותו כלל אבל כל שמכירין אותו, אין ביניהם מחלוקת. דאם מתנהג בדת ישראל גם

להרמב״ם מותר לקנות ממנו ואם הוא מיקל במצות ואיסורים, פשיטא שהוא חשוד, וגם לרש״י והראב״ד אסור לקנות ממנו בלא עדות.

נמצא, שאין צורך לדעת שמדובר באדם צדיק במיוחד, לדעת ערוך השולחן, אלא כל מי שיודעים שמתנהג כפי שמתנהגים מרבית שומרי המצוות, נאמן על הכשרות, גם לשיטת הרמב״ם.

הנצי״ב (משיב דבר ב, ז) דומה. לדעתו, החומרה של הרמב״ם היא רק ביחס לחנוונים, כלומר לאדם המוכר לרבים. שאצלו לא סומכים על חזקת הכשרות הרגילה של כל אדם:

> וכמו באיסורא, יש נפקא מינה בין יחיד בפני עצמו, בין המוכר לרבים, דבית דין מחויבים לראות שהוא מוחזק בכשרות... ומזה הטעם כתב הגהת הרמ״א (סימן קי״ט ס״א) בשם הרמב״ם דאין קונין יין וכדומה ממי שאינו מוחזק בכשרות, אף על גב שמותר לאכול בביתו, מכל מקום, ברבים, בעינן שיהא מוחזק בכשרות, מטעם שלא רבים יחכמו לדקדק אחריו אם יהא דבר שיהא מקום לחשוד...

כלומר, כאשר מדובר באדם שרבים קונים ממנו, יש להחמיר יותר, ובית דין צריכים לבדוק אחריו, שאפשר לסמוך על דבריו.

פסיקת ההלכה בין הרמב״ם לשאר הראשונים

כמי נפסקה ההלכה? כרמב״ם או כרוב הראשונים?

פשטות הדברים היא שהמחבר (יו״ד קיט, א) לא פסק כרמב״ם. הרמ״א מביא את דברי הרמב״ם, ולכן יש מקום לחשוב, שאולי הרמ״א פסק כרמב״ם.

למעשה, הדעה המקובלת היא, שגם אם מעיקר הדין אין הלכה כרמב״ם[44], בפועל נוהגים להחמיר כדעתו בזמן הזה.

וכך כותב גם ערוך השולחן (סעיף ט) שהמנהג להחמיר:

> וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל, כשאחד שאין מכירים אותו שהוא מוחזק בכשרות הביא יין או גבינה או חמאה או קמח פסח או כרשעות יבשות או בשר מעושן וכיוצא בדברים אלו, מביא עימו כתב הכשר מרב היושב על כסא הוראה. וביחוד בזמן הזה שרבתה הפריצות והמינות, אסור ליקח מאדם שאין מכירים אותו בלא כתב הכשר.

כשמדובר במי שמוחזק בכשרות

כאמור, גם לדעת הרמב״ם, אם מדובר באדם המוחזק בכשרות, הוא נאמן. בוודאי מי שיודעים שהוא בסך הכל שומר מצוות, ומקפיד על כשרות באופן כללי, נחשב 'מוחזק בכשרות'. ולמרות זאת, היו מנהגי קהילות, בעיקר בעולם האשכנזי, שהחמירו שלא לסמוך על אדם שמוחזק בכשרות. כך למשל כתוב בבית הלל (יורה דעה סה אות ה):

---

[44] ערוך השולחן מבין שגם הרמ״א לא פסק כמו הרמב״ם. בחכמת אדם (כלל עא סעיף ב) נקט להחמיר, ובפרט בזמן הזה. בכף החיים (קיט אות ד – ו) כתב שמעיקר הדין יש להקל, אבל ראוי להחמיר, ובפרט בזמן הזה.

ומזה יראה, שתיקנו בפנקס המדינה שלא ליקח שום דבר מאכל או יין אלא אם כן שיש בידו כתוב וחתום מאיזה אב בית דין שנעשה בהכשר, שקורין כשר בריב״ל, ואף אם הוא מוחזק בכשרות, משום לא פלוג.

והתקנה הזו מיוחסת ל׳ועד ארבע ארצות׳.

אמנם קשה לומר שמבחינה הלכתית התקנה הזו מחייבת גם בימינו. ניסוח ׳רגוע׳ יותר שלה אפשר לראות בדבריו של הרב אשר וייס (מנחת אשר חלק א סימן לז):

ברור ופשוט, דבענייני הכשרות מוטל על בתי הדין וגדולי הזמן לעמוד על המשמר ולתקן תקנות לפי צורך השעה. וכבר כתב הטור (...) דאף דעד אחד נאמן באיסורין וכל אחד נאמן על השחיטה, כבר נהגו בכל גלויות ישראל שלא להאמין לקצבים, וממנים אנשים ידועים על השחיטה ועל הבדיקה, ורק להם נתנו נאמנות.

וכשם שבזמניהם נוכחו לדעת שאין לסמוך על הקצבים, כך נוכחו בזמנינו לדעת דגם בתחומים אחרים, כל שיש פיתוי כספי, יש לחשוש למכשול, ואין לסמוך על הנוגע בדבר נגיעת ממון.

וכעין זה נהגו בזמנינו למנות משגיחים במפעלי מזון ומסעדות וכיוצא בהם, ואין מאמינים לבעלי המקום. והכל לפי הענין, צורך השעה ורוח הזמן.

כלומר, לא מדובר בתקנה שאין לסמוך על אדם כשר בלי תעודת כשרות, אלא ש״הכל לפי הענין, צורך השעה ורוח הזמן״.

טבע האבחנה בין ארץ ישראל לחו״ל לדעת הרמב״ם

אליבא דשיטת הרמב״ם, יש לדון בשאלה מדוע הוא מבדיל בין דינה של ארץ ישראל לשאר הארצות. לפי דעת רוב הראשונים, רק בסוריא היתה בעיה מסויימת עם החנוונים. אולם לדעת הרמב״ם, מה טבע ההבדל בין ארץ ישראל לשאר הארצות?

ערוך השולחן (סעיף ג) כותב:

וסבירא ליה להרמב״ם, דהא דאמרינן סוריא הוא קל וחומר לחוץ לארץ, דאף על גב דבכמה דינים שוותה סוריא לארץ ישראל, מכל מקום, לענין זה שוותה לחוץ לארץ, משום דאין בה השגחת בית דין כל כך כבארץ ישראל. וממילא דגם בארץ ישראל בזמן הזה, דינה כחוץ לארץ.

כלומר, בארץ ישראל היתה מרכז יהודי גדול עם בית דין שמשגיח על המצב הרוחני, ולכן כיוון שבארץ ישראל היה בית דין, היו משגיחים יותר על הציבור, היה אפשר לסמוך יותר על החנוונים.

אבל הגר״א (קיט אות ד) מפרש בדרך אחרת:

ופירש הרמב״ם, דבסתם בני אדם שאין אנו מכירים אותם מיירי. ואמר סוריא וכל שכן חוץ לארץ, ולאפוקי ארץ ישראל בזמן שהיתה רוב ישראל עליה. ועכשיו ארץ ישראל הרי הוא כחוץ לארץ לענין זה.

מבואר מדבריו, שהחילוק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ הוא, שבארץ ישראל היה רוב יהודים, ולכן גם כשלא סומכים על החנווני, סוף סוף, כל דפריש מרובא פריש, ומן הסתם רוב האוכל כשר. מה שאין כן בחו״ל.

ונמצא, לפי דבריו, שהיום בארץ ישראל, כשרוב המוצרים בחנויות הם כשרים, גם בלי הנאמנות של החנווני ניתן להכשיר.

אם נחזור לדבריו של הרב אשר וייס שהזכרנו לעיל, נמצא שככל שרמת הסיכון שיהיה אוכל לא כשר גדולה יותר, גם רמת הצורך להשגיח יורדת, וממילא יש להתחשב גם במה שכתבנו, שהיום, כשמרבית המוצרים בארץ כשרים, החשש יורד.

ולכן, באופן בסיסי, אדם שיודעים שהוא שומר מצוות (כמובן, אין הכוונה שהוא מסתובב בדוכן עם כיפה, אלא שיודעים שהוא שומר תורה ומצוות), נאמן על הכשרות של האוכל שהוא מכין. ואם מדובר על עסק ביתי לא גדול במיוחד, ניתן לסמוך על כך. וגם כאן, ראוי להבדיל בין אוכל חלבי לבשרי. באוכל חלבי, אין הרבה חששות. רוב מוחלט של החלב בארץ הוא חלב כשר, וכך גם של מוצרי החלב השונים. לכן, מי שלא מקפיד על חלב נכרי, או על חליבה שלא תהיה בשבת, יכול לסמוך על כשרות המוצרים מעיקר הדין, גם בלי הנאמנות של בעל העסק. ולכן אם מדובר באדם שומר מצוות, מסתבר מאוד שניתן לסמוך עליו כשהוא אומר שהאוכל כשר, גם בלי תעודת כשרות. וגם לגבי מי שמחמיר בחלב נכרי וכדומה, מסתבר שניתן לסמוך על המוכר גם במקרה כזה, כיוון שהבדלי המחירים בין מוצרי חלב בכשרות מהודרת למוצרי חלב בכשרות ירודה אינם גדולים במיוחד.

לעומת זאת, כאשר מדובר באוכל בשרי, ההבדל במחירים של בשר כשר לעומת בשר טרף, גדול מאוד. ומי שמתעסק עם כמויות גדולות של בשר, כיוון שהוא מוכר במסגרת העסק, בהחלט יכול למצוא כמויות גדולות של בשר לא כשר שקיים בארץ, ולכן שם יש להחמיר, ולא לאכול גם אצל בעל עסק שומר מצוות, בלי תעודת כשרות מהרב המקומי, שמפקח על העסק בצורה כזו או אחרת.

וגם באוכל בשרי, אם לא מדובר באדם שמוכר דרך קבע, אלא למשל במי שפותח לפעמים דוכן ללחמניות ונקניקיות ליד הבית עבור ילדים וכדומה, וזו לא עיקר פרנסתו, גם שם ניתן להקל ולסמוך על הנאמנות שלו (אם הוא שומר מצוות) גם בלי תעודת כשרות.

סימן לה - רבית מאוחרת בין בני משפחה

שאלה

אבא שלי היה צריך לשלם עבור משהו שהזמין. כיוון שלא היה לו כסף זמין באותו רגע, שילמתי עליו. יום לאחר מכן, הוא החזיר לי את הסכום, בצ׳ק בתוספת של 10 ₪, בערך, כך שהסכום היה עגול. האם מותר לי להפקיד את הצ׳ק?

תשובה

אסור להפקיד את הצ׳ק סתם כך. אתה יכול לתת לאב סכום כסף השווה (או יותר) לתוספת שנתן לך, ואז להפקיד את הצ׳ק.

נימוקים

א. דין רבית מאוחרת

איסור רבית דאורייתא הוא כשמדובר בהלוואה בריבית קצוצה. כלומר, שבשעת ההלוואה הוסכם בין הצדדים, שהלווה יתן למלווה כסף או שווה כסף, יתר על מה שקיבל, בתמורה ל׳המתנת המעות׳. אבל מלבד איסור רבית דאורייתא, יש איסורי רבית שונים מדרבנן, ובכללם ׳רבית מאוחרת׳, כמבואר במשנה (בבא מציעא עה:):

> רבן גמליאל אומר, יש רבית מוקדמת ויש רבית מאוחרת. כיצד? נתן עיניו ללוות הימנו, והוא משלח לו ואומר בשביל שתלוני, זו היא רבית מוקדמת. לוה הימנו והחזיר לו את מעותיו, והוא משלח לו, ואומר בשביל מעותיך שהיו בטילות אצלי, זו היא רבית מאוחרת.

פשט המשנה שאיסור רבית מאוחרת שייך רק כאשר מפרש להדיא שנותן כן בגלל ההלוואה: ״בשביל מעותיך שהיו בטילות אצלי״. וכן היא דעת הרא״ש (סימן סז) והטור (יו״ד קס). אבל הרמב״ם (מלווה ה, יא) כתב:

> אסור להקדים הרבית או לאחר אותו. כיצד? נתן עיניו ללוות ממנו והיה משלח לו סבלונות בשביל שילוהו, זו היא רבית מוקדמת. לוה ממנו והחזיר לו מעותיו והיה משלח לו סבלונות בשביל מעותיו שהיו בטילין אצלו, זו היא רבית מאוחרת. ואם עבר ועושה כן הרי זה אבק רבית.

כיוון שהרמב״ם כתב בלשון נסתר ולא בלשון נוכח, הבינו הראשונים, שהמלווה אינו יודע שהמעות הגיעו אליו בגלל החוב, אבל מצד הלווה, הוא אכן עשה זאת בגלל ההלוואה. גם לדעת הרמב״ם, אם הלווה רגיל לתת מתנות למלווה בלי קשר, אין בזה איסור, כיוון שלא ניכר שהוא מביא לו בגלל החוב.

שיטת ביניים היא שיטת הסמ״ג, שכתב לחלק, שאם נתן מתנה מועטת בסתם, זה מותר, כיוון שאינו ניכר שנותן לשם הלוואה. אבל במתנה מרובה, אסור גם בסתם.

ב. לתת יותר בשעת פירעון

למרות שלדעת הרא״ש והטור אין איסור של רבית מאוחרת אלא אם כן מפרש, הם כותבים, שבשעת פרעון ממש, אסור ללווה לתת יותר, אפילו אם הוא עושה זאת בלי לפרש. בתלמידי הרשב״א כתבו, שאם מדובר בחוב שאינו מחמת הלוואה, אלא מחמת סחורה, שמראש אין בו איסור רבית דאורייתא, מותר לתת יותר גם בשעת פרעון, אם אינו אומר בפירוש שנותן יותר בגלל ההלוואה. וכן פסקו השו״ע והרמ״א (שם סעיף ד):

> אפילו אם הלוה נותן לו יותר מדעתו בשעת הפרעון, שלא התנה עמו, ואינו אומר שנותנו לו יותר בשביל רבית, אסור. (ומיהו אם לא היו המעות בידו דרך הלואה, רק דרך מכר, מותר בכי האי גוונא).

וכך סיכם בשולחן ערוך הרב (הלכות רבית סעיף ז):

> ובשעת הפירעון, לדברי הכל אסור לזה ליתן ולזה לקבל אפילו דבר מועט יותר מחובו, בין מעות בין דבר אחר. אפילו בסתם, ואפילו אינו מתכוין כלל בשביל ההלואה, ואפילו רגיל ליתן לו מתנות קודם לכן. שכל מה שנותן בשעת הפירעון יותר מחובו נראה כרבית.

וכן כתב בספר תורת רבית (פרק ג סעיף ח):

> אסור ללוה להוסיף מדעתו בשעת החזרת הכספים שום תוספת על סכום ההלוואה, אף שלא התנו על כך מראש, אפילו דבר המועט... ואפילו אמר לו בפירוש שאין כוונתו לתת עבור מעותיו שהלוהו אלא סתם מתנה, ואפילו היה רגיל לתת לו מתנות. שכל מה שמוסיף בשעה שמחזיר לו ההלוואה, נראה כנותן לו רבית.

ג. רבית בין בני משפחה

המסקנה מדברי שו״ע הרב לנדון דידן היא, בפשטות, שיש כאן איסור רבית מאוחרת. אלא שיש לדון בשאלה, אולי בין בני משפחה הדין שונה, שכן בין בני משפחה, אפשר לומר שניכר וברור לכל, שכוונת האב היא לתת סתם מתנה, ולא מחמת ההלוואה. ולכאורה, יש לדמות זה למה שאומרת הגמרא בבבא מציעא שם:

> אמר רב יהודה אמר שמואל תלמידי חכמים מותרים ללוות זה מזה ברבית. מאי טעמא? מידע ידעי דרבית אסורה, ומתנה הוא דיהבו אהדדי.

וכן נפסק בשו״ע (שם סעיף יז). וכעין זה גם נאמר ביחס לשושבינות (בבא בתרא קמה.):

> תנו רבנן, חמשה דברים נאמרו בשושבינות: נגבית בבית דין, וחוזרת בעונתה, ואין בה משום רבית, ואין השביעית משמטתה, ואין הבכור נוטל בה פי שנים. נגבית בבית דין מאי טעמא? כמלוה דמיא. ואין בה משום רבית - דלאו אדעתא דהכי יהב ליה.

הרי מבואר, ששושבינות נחשבת כהלוואה, ובכל זאת, מותר להרבות כשמחזיר, משום שברור שלא נתן על דעת כן.

ולמעשה, יש בסיס לסברא זו ביחס לאב בפירוש. שהרי הגמרא בבבא מציעא (שם) אומרת:

אמר רב יהודה אמר רב מותר לו לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית כדי להטעימן טעם רבית. ולאו מילתא היא, משום דאתי למיסרך.

ברמב"ם (מלווה ד,ח) ובשו"ע (שם סעיף ח) פסקו דין זה כך:

אסור לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית אף על פי שאינו מקפיד ומתנה הוא שנותן להן הרי זה אסור שמא ירגילם בדבר זה.

הט"ז (סק"ד) והש"ך (סקי"ג) מבינים, שלדעת הרמב"ם האבא הוא הלווה, וכשהוא פורע, הוא מוסיף לבניו מדעתו. ואף שברור שהוא אינו נותן לבניו מחמת ההלוואה, אלא משום שאינו מקפיד עליהם, בכל זאת, אסור לעשות כן, כדי שלא יתרגלו לאיסור רבית.

כיוון שהאיסור הוא רק מחמת שלא יתרגלו לאיסור רבית, יש לומר, שהוא שייך דווקא בבנים קטנים, ולא בגדולים. ומצאתי סברא זו גם בספר ברית יהודה (פרק ב סעיף כט הע' ע) שכתב שניתן לדייק כן מדברי ספר התרומות (שער מו חלק ג אות ב). אלא שלמעשה הניח את הדברים בצריך עיון. ואכן, יש לתהות אם יש לחלק בכך, אחרי שאין אף פוסק שכתב כך להדיא. ויש גם סברא להפך, שדווקא עם בניו הסמוכים על שולחנו, האב אינו מקפיד, אבל בגדולים, לא ברור שיש אנן סהדי שאינו מקפיד.

סוף דבר, כיוון שמדובר בדבר שקל מאוד להימנע ממנו, על ידי שיתן לאב סכום כסף כנגד התוספת שבצ'ק, יש להחמיר ולעשות כן.

סימן לו - עריכת חוזה שיש בו תנאים לביטול הקניין

שאלה

כעורך דין, אני עורך חוזים, וביניהם גם הסכמי מכר, בין של מטלטלין ובין של מקרקעין. לעיתים, בחוזה יש תנאים שאם הם לא מתקיימים, מתבטלת העיסקה. הרבה פעמים, הקונה מקבל את הנכס לשימושו לאחר תשלום של מקדמה, ועוד בטרם שהתנאים כולם התקיימו. לדוגמה: קונים רכב וצריך איזה תנאי. עם החתימה, הקונה משלם ולוקח את הרכב. לבסוף התנאי לא מתקיים וההסכם בטל מעיקרו - המוכר משיב את הכסף, והקונה את הרכב.

בחלק מהפעמים מדובר על תנאים שתלויים בקונה ובמוכר, ובחלק מהפעמים, בתנאים שאינם תלויים בהם.

האם יש כאן איזושהי בעיה של רבית, ואם כן, כיצד ניתן לפתור אותה?

תשובה

כעקרון יש בחוזים מעין אלו משום רבית, ולדעת חלק מהראשונים, וכן היא גם דעת המחבר, יש בזה איסור רבית דאורייתא.

בגוף התשובה הצעתי דרכים שבהן ניתן לכתוב את החוזה בדרך שאין בו רבית.

נימוקים

א. איסור רבית בעיסקה העשוייה להתבטל

המשנה בבבא מציעא (סה:) אומרת:

> מכר לו את השדה ונתן לו מקצת דמים, ואמר לו אימתי שתרצה הבא מעות וטול את שלך, אסור.

ובברייתא בגמרא שם:

> תני רב ספרא ברבית דבי רבי חייא פעמים ששניהם מותרין, פעמים ששניהם אסורין, ופעמים שהמוכר מותר ולוקח אסור, ופעמים שהלוקח מותר ומוכר אסור.
>
> עני רבא בתריה פעמים ששניהם מותרין - דאמר ליה קני כשיעור זוזך.
>
> פעמים ששניהם אסורין - דאמר ליה לכי מייתית קני מעכשיו.
>
> פעמים מוכר מותר ולוקח אסור - דאמר ליה לכי מייתית קני.
>
> פעמים שהלוקח מותר ומוכר אסור - דאמר ליה קני מעכשיו וזוזאי להוו הלואה גבך.
>
> מאן תנא שניהם אסורין? אמר רב הונא בריה דרב יהושע, דלא כרבי יהודה. דאי רבי יהודה, הא אמר צד אחד ברבית מותר.

הגמרא אומרת, שיסוד האיסור במשנה ובמקרים שבהם מדברת הגמרא הוא המושג של 'צד אחד ברבית'. כאשר עושים עיסקה שיש בה אלמנט של המתנת מעות, כלומר, שישנו פער זמן בין הרגע שבו אדם מקבל כסף לזמן שהוא צריך להחזיר את הכסף, ועל פי תנאי העיסקה יתכן שאחד הצדדים ירוויח מהמתנת המעות הזו, אף שאין הדבר מוכרח, זהו 'צד אחד ברבית', שלדעת חכמים הוא אסור מדרבנן.

בנדון המדובר בגמרא, אדם מכר שדה לחברו. הקונה שילם רק חלק מהכסף. אם הקונה לא ישלם את שארית הכסף, הרי המכירה בטלה. נמצא שהכסף שהיה ברשות המוכר בינתים, לא קנה את השדה, אלא הוא בתורת הלוואה. ואם תתבטל העיסקה, המוכר אמנם יחזיר את הכסף, אבל הלוקח השתמש בשדה ואכל את פירותיה בינתים. נמצא שהלוקח ירוויח את הפירות, בתמורה לכך שהלווה כסף למוכר.

עוד מבואר בגמרא, שאם המוכר מכר את השדה 'מעכשיו', גם ללוקח וגם למוכר יהיה אסור לאכול את הפירות. הלוקח אינו יכול לאכול את הפירות, שמא תתבטל העיסקה, ונמצא שהמעות שנתן מראש הם הלוואה, והרבית היא הפירות שאכל. והמוכר אינו יכול לאכול את הפירות, שמא לא תתבטל העיסקה, ונמצא שהמכר חל מראש, והכסף שהקונה לא שילם מראש הוא מעין הלוואה מהמוכר אליו (כדין 'אין מרבים על המכר', במשנה שם), ובשכר ההלוואה הזו המוכר אכל את פירות השדה של הלוקח בינתים.

בפשטות, נדון השאלה שלפנינו זהה. ועל כן, אסור לערוך עיסקה כזו מראש, משום שזה בגדר של 'צד אחד ברבית'.

ב. חומר האיסור במקרה זה

כאשר אדם לווה כסף, וממשכן את השדה כנגד ההלוואה, זה מה שנקרא בהלכה "משכנתא"[45]. והיו שתי דרכים מקובלות באופן שבו נעשתה המשכנתא: בחלק מהמקומות, היה מקובל שהלווה יכול להוציא את השדה הממושכנת מידי המלווה מתי שירצה, אם ישלם את הכסף כמובן. ובחלק, השדה נמצאת ביד המלווה עד לסוף זמן ההלוואה, ללא אפשרות להוצאתה מידו.

במקרה שהלווה יכול להוציא את המשכנתא מיד המלוה (מה שמכונה בגמרא 'אתרא דמסלקי'), הכסף שקיבל הלווה הוא לגמרי הלוואה, ועל כן, אם המלווה אוכל את פירות השדה, זה דומה יותר לרבית קצוצה. ואילו במקום שבו אי אפשר להוציא את המשכנתא מיד המלוה (מה שמכונה בגמרא 'אתרא דלא מסלקי') הרי זה יותר כעין מכר, כאילו נמכר השדה לזמן מסויים, למלווה.

לדעת רש"י וסיעתו, משכנתא באתרא דמסלקי הוא אבק רבית. ועל כן, אם המלווה כבר אכל את הפירות, אינו צריך להחזיר ללווה, כדין אבק רבית שאינו יוצא בדיינים. לעומת זאת, שיטת הרי"ף, שבאתרא שמסלקי, אם המלווה אוכל פירות ואין שום קיזוז כנגדם מהמילוה, הרי זה רבית קצוצה, שיוצאת בדיינים.

הבית יוסף (יו"ד סוף סימן קסד, ושם סימן קעד ס"ד) כותב, שגם במקרה הנדון במשנה, קיימת אותה מחלוקת, ולדעת הרי"ף וסיעתו, יצטרך המלווה להחזיר את הפירות שאכל, כיוון שהם בגדר רבית קצוצה, ואילו לדעת רש"י, אם כבר אכן, אינו צריך להחזיר.

גם להלכה נחלקו המחבר והרמ"א (קסד, ד) בעניין. המחבר פסק כדעת הרי"ף, והרמ"א כרש"י, והוא הדין בנדון שאלתנו (שו"ע קעד, ד וש"ך שם סק"א).

ג. כשביטול העיסקה אינו תלוי בצדדים

הרמב"ם (הלכות מכירה טז, ח) כותב:

> המוכר קרקע לחבירו ואכל פירותיה ולאחר זמן נראה לו בה מום, אם רצה להחזיר קרקע לבעלים, מחזיר כל הפירות שאכל. ואם היה חצר ודר בו צריך להעלות לו שכר.

המגיד משנה כותב, שדברי הרמב"ם האלו בנויים על הגמרא שהזכרנו לעיל. אלא, שבדברי הרמב"ם יש חידוש נוסף, שכן כאן הקרקע לא חוזרת מחמת סיכום בין הצדדים, אלא מחמת מום במקח. ואף על פי כן, יש איסור רבית, אם הקונה לא ישלם עבור ההנאה שלו מהקרקע שהוא מחזיר.

האחרונים נחלקו בשאלה מה חומרת האיסור בנדון זה. לדעת הב"ח (חו"מ רלב סי"ב), יש בכך איסור דאורייתא. אבל לדעת הסמ"ע (שם סקל"ג) יש בכך רק איסור דרבנן של אבק רבית.

---

[45] יש לציין, שהמונח משכנתא היום, אינו דומה למובנו בימי חז"ל. היום, המשכנתא היא שעבוד. הנכס הממושכן נשאר ביד הלווה, והוא רק משועבד למלוה. לעומת זאת, המשכנתא שבימי חז"ל היא משכון – הוא נמצא בידי המלוה, עד שהלווה יפרע את ההלוואה.

ועל כן, גם כאשר ביטול העיסקה אינו תלוי בצדדים, אלא מחמת מום במקח או כל סיבה אחרת, עדיין יש בזה לכל הפחות אבק רבית.

ד. שימוש 'לבדיקה'

בברית יהודה (עיקרי דינים פרק יז הערה ו) כתב שכאשר הקונה משתמש בחפץ רק לכמה ימים כדי לבדוק אם הוא מתאים לצרכיו, יתכן שאין בזה משום רבית:

> נראה לעניות דעתי, שבתי עסק המוכרים חפץ, ומתנים שיכול להשתמש בו כמה ימים ושאם לא יתאים החפץ לצרכיו של לוקח, יוכל להחזירו ולקבל דמיו, שאין בזה משום רבית במה שמשתמש בחפץ, שכן זהו דרך משא ומתן, ואין זה בכלל ביטול מקח. וקצת ראיה לזה... בלוקח על מנת לבקרו דחשבינן ליה כשואל ... ולא מצינו מי שחשש לאיסור רבית ולומר דדוקא כשלא נתן מעות מותר. ובקיצור דיני רבית פרק ט סעיף ה ראיתי שמפקפק בזה.

אמנם, שם מדובר בשימוש מועט, שנועד אך ורק לבדוק אם החפץ מתאים לצרכים, ולא בשימוש שהוא יותר ארוך טווח. אם מדובר כשצריך להמתין זמן ממושך, עד שיתקיימו כל התנאים הנדרשים לביצוע המכירה, ספק רב אם ניתן להסמך על דבריו של הברית יהודה הנ"ל.

כיוון שהגענו למסקנה שיש בחוזים מעין אלו בעיית רבית, ננסה להציג מספר פתרונות אפשריים.

ה. פתרון ראשון: מכירת יחסית לתשלום

מבואר בגמרא שבה פתחנו את הדברים, שאם המוכר אומר לקונה "קני כשיעור זוזך" אין כאן המתנת מעות כלל.

על כן, אם אפשר לקבוע שהחפץ יימכר באופן חלקי לתשלום. כגון, שכנגד תשלום ראשון שהוא שליש משווי העיסקה יקבל הקונה בעלות על שליש משווי החפץ, אין כאן המתנת מעות כלל, וממילא אין כאן חשש רבית כלל, וכן כתב עצה זו בברית יהודה (עיקרי דינים פרק טז, סעיף מ).

אמנם, פתרון זה לא יועיל כאשר העדר קיום התנאים נועד לבטל את כל החוזה. שכן, כאשר החוזה בטל, נמצא שהמעות היו ביד המוכר בהלוואה, וחזרנו לבעיית השימוש בחפץ.

ו. פתרון שני: מכירה גמורה עם תנאי למכירה חזרה

החוות דעת (קעד, ביאורים סק"א) כותב, שיש הבדל בין שתי לשונות בהסכם בין הצדדים. אם הלוקח אומר, שאם המוכר יתן לו את הכסף, השדה תחזור אליו, הרי שמעולם לא נעשה קניין, וממילא הכסף יהיה ברבית, וכפי שכתבנו לעיל. אבל, אם אם הלוקח יאמר שמוכר את השדה, על מנת שאם המוכר ירצה, יוכל לקנות את השדה בחזרה, אין זה ביטול המקח, אלא תנאי בעיסקה, כך שהמכר התבצע, וממילא אין בזה רבית.

אמנם, כמה פוסקים (למשל, הר צבי יו״ד קלט ועוד. ראה תורת רבית פרק יא סעיף הע׳ לא) מציינים לדברי הריטב״א (סג. ד״ה והנכון לפרש) שכתב ביחס למקרה שהמלווה קיבל את השדה במשכון ורוצה לאכול פירותיה:

> ורבנן סברי דכיון דאין דרך לוקח קרקע [=שהוא המלווה] לעשות כן, ירדה תורה לסוף דעתם דלהלואה גמורה נעשה, ולפיכך אמר הכתוב את כספך לא תתן לו בנשך ולא אמר לא תלוה בנשך לרבות מכר כיוצא בזה שיהא דינו כמלוה.

ולדעתו, גם תנאי שנכתב בלשון ׳על מנת׳ לא יועיל. אמנם, אם התנאי נעשה באופן כזה, שביד הקונה יש רשות להחליט אם לחזור ולמכור למוכר או לא, כתב בברית יהודה (פרק כח הע׳ כב) שיש להקל. ונימוקו:

> מדברי מהר״א ששון משמע, דעיקר הטעם שאוסר בעל מנת לחזור ולמכור, משום שכל שבשעת חלות המקח אין הלוקח יכול לעשות בקרקע כחפצו, הרי זה כשיור בקניינו. ולפי זה נראה, דכשהברירה ביד הלוקח, אין כאן שיור בקנין, שהרי יכול הלוקח לעשות בו כרצונו, ואפשר דאליבא דכולי עלמא מותר.

ועדיין, ברור שההיתר הזה הוא רק כאשר מדובר בתנאי גמור, שיוכל הקונה לחזור ולמכור. אבל אם מדובר במצב שבו בתנאים מסויימים המכירה מתבטלת מעיקרה, הלא זה ממש הדין של מכר חפץ שיש בו מום, שיש רשות ביד הלוקח להחליט אם לקיים את המקח או לא, ובכל זאת כתב הרמב״ם שהבאנו לעיל, שאסור ללוקח להשתמש בחפץ, משום רבית.

על כן, אם ניתן לכתוב בחוזה סעיף, שבמקרה ולא יסתדרו תנאים כאלו וכאלו רשאי הקונה למכור חזרה את החפץ למוכר, ובאופן שאכן תידרש פעולת מכירה חדשה מהקונה חזרה אל המוכר (במטלטלין, זה מעשה הקנין של הגבהה וכדומה, ובקרקעות צריך לעשות תשלום מחדש או משהו כזה), אין בזה משום רבית.

ז. פתרון שלישי לחוזה: הסכמה על ניכוי במקרה של ביטול העיסקה

בשו״ע (יו״ד קעד, ז) מבואר, שאפילו אם הצדדים יסכימו ביניהם מראש, שאם המקח יתבטל יחזיר הקונה למוכר את מה שנהנה בינתים מהחפץ, יש בזה איסור, שכן אסור להלוות ברבית גם על מנת להחזיר.

אבל אם הקונה יאמר שבמקרה של ביטול המקח, ינכה לו המוכר את הסכום של השימוש מהכסף שמחזיר, מותר לעשות כן.

וכתב בברית יהודה (שם הערה ד), שדווקא אם מנכה את סכום הדמים לפי חשבון. אבל אם ינכה סכום קצוב ומוסכם מראש, זה אסור.

סימן לז - המחוייבות לקיום מנהגי האב

שאלה

אבא שלי אינו מן המחמירים בדרך כלל. ובכל זאת, יש לו כמה עניינים שבהם הוא נוהג להחמיר, כגון לא לאכול חמץ שנמכר בפסח, וכן להקפיד על אכילת מצה שמורה כל הפסח (כנראה כשיטת הגר"א), שמן קטניות ועוד.

כשהייתי בבית נהגתי במנהגים אלו, אך כעת, כשאני מבוגרת יותר, אני נמצאת יותר מחוץ לבית, ובעצם אין לי סיבה מיוחדת לשמור על המנהגים האלו. אחרי סיום התיכון למדתי שנה במדרשה, ואז למדתי שכמה מהמנהגים של אבא שלי הם לא מעיקר הדין, אלא חומרות.

עד כמה אני מחוייבת לשמור את מנהגי אבי, אם בכלל?

תשובה

הדברים הכתובים להלן נועדו לתת הכוונה כללית ביחס לשאלה ששאלת, שמורכבת מכמה מנהגים שונים, שלכל אחד מהן יש לענות בנפרד.

לענ"ד, ביחס לכל המנהגים שדובר בהם בפירוש - אכילת שמורה כל הפסח, החמרה בשמן קטניות ואכילת חמץ שנמכר בפסח - את יכולה להקל ולא לנהוג כמנהג אביך, גם בלא התרת נדרים.

נימוקים

א. מקור החיוב לשמור על מנהגי אבות

משנה פסחים נ ע"א - ע"ב:

> מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם. ואל ישנה אדם מפני המחלוקת.

משנה זו, והסוגיא שסביבה הם המקורות היסודיים בשאלת שמירת מנהגי אבות ומנהגי קהילות.

במשנה מבואר, שאדם מחוייב למנהגי המקום שיצא ממנו, ולמנהגי המקום שאליו הוא מגיע.

טעם החיוב של בני הקהילה למנהגי הקהילה עצמם מבואר בהמשך הסוגיא (שם:):

> בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא. אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן, אמרו לו אבהתין אפשר להו, אנן לא אפשר לן. אמר להו, כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך.

כלומר, החובה לשמור את מנהגי האבות נובעת מהפסוק "אל תטוש תורת אמך".

ובגמרא (נא.):

כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא. עול לגביה רב עוירא סבא ורבה בריה דרב הונא. כיון דחזינהו, כסייה מינייהו.... ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם?

אמר אביי הני מילי, מבבל לבבל, ומארץ ישראל לארץ ישראל. אי נמי, מבבל לארץ ישראל. אבל מארץ ישראל לבבל לא. כיון דאנן כייפינן להו, עבדינן כוותייהו.

רב אשי אמר אפילו תימא מארץ ישראל לבבל. הני מילי, היכא דאין דעתו לחזור, ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה.

ופירש רש"י:

אכל דאייתרא - חלב שבכפיפת הקיבה, שהקיבה כפופה ועשויה כקשת, ואותו חלב שבמקום היתר אוכלין בני ארץ ישראל, ובני בבל נוהגין בו איסור... הני מילי מבבל לבבל - מעיר לעיר בבבל, דכיון דלא כייפי להדדי, אם ישנה מנהגן לעיניהן - יש כאן מפני המחלוקת, וכל שכן מבבל לארץ ישראל אל ישנה את מנהג המקום מפני המחלוקת. אבל מארץ ישראל לבבל - אם ישנה את המנהג בבבל אין כאן מחלוקת, דאנן כייפינן לבני ארץ ישראל, דאינהו סמיכי ובבבל לא סמיכי. עבדינן כוותייהו – כלומר, אם באין משם לכאן אין להם לשנות מנהגם, אלא עושין כמקומן. אפילו תימא מארץ ישראל לבבל - אל ישנה.

הגמרא אומרת שרבה בר בר חנה אכל חֵלֶב דאייתרא, שמותר לבני ישראל ובבבל נהגו בו איסור, כשהגיע לבבל. מדוע אין בזה משום 'נותנים עליו חומרי המקום שהגיע לשם'? הגמרא מביאה שני תירוצים:

התירוץ של אביי: בני בבל כפופים לבני ארץ ישראל, ולכן מנהג ארץ ישראל גובר על מנהג בבל.

התירוץ של רב אשי: רבה בר בר חנה התכוון לחזור לארץ ישראל, ולכן הוא לא מחוייב למנהגי המקום שהגיע לשם.

בגמרא בחולין (יח ע"א - ע"ב) נחלקו אמוראים בדין מוגרמת, כלומר בשאלה האם ניתן לשחוט במקום מסויים בקנה של הבהמה. ורב ושמואל החמירו, להחשיב את אותו המקום כהגרמה, כלומר כשחיטה שלא במקומה, שהיא פסולה. על כך מספרת הגמרא:

כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל, אמרי ליה, לאו מאתריה דרב ושמואל את? ...ור' זירא לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם? אמר אביי, הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל, אי נמי מארץ ישראל לבבל, אבל מבבל לארץ ישראל, כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו. רב אשי אמר, אפילו תימא מבבל לארץ ישראל, הני מילי היכא דדעתו לחזור, ר' זירא אין דעתו לחזור הוה.

גם כאן, אומרת הגמרא, שבגלל שרבי זירא עלה לארץ ישראל, הוא לא כפוף למנהגי בבל. לדעת אביי, הסיבה היא שבני בבל כפופים לארץ ישראל, אבל לדעת רב אשי, הסיבה היא שרבי זירא לא היתה דעתו לחזור.

להלכה, הראב״ד (טז: מדפי הרי״ף) פוסק כרב אשי, שמי שיצא ממקומו שלא על מנת לחזור, שוב אינו חייב במנהגי מקומו הראשון. גם הר״ן (פסחים יז: מדפי הרי״ף ד״ה ונמצינו למדין בתורת המנהגות) מסכם כך:

> ונמצינו למדין בתורת המנהגות, שכל מנהג איסור שהוא בעיר אחת, כל שאינו מנהג בטעות אלא שהן החמירו על עצמן לעשות סייג לתורה או לדבר שהוא מחלוקת חכמי ישראל ונהגו כדברי האוסר - כל בני העיר חייבין בו מן הדין, שנאמר ואל תטוש תורת אמך. וכל היוצא מתוכה ודעתו לחזור חייב גם כן בו, ואפילו בצנעא, עד שיעקור דירתו משם ויקבענה בעיר אחרת. דבכי האי גוונא פקעו מיניה חומרי מקום שיצא משם כדמוכח ההיא דפרק קמא דחולין.

כיוצא בדברים אלו כתב גם הרא״ש (בסוגיא בפסחים סימן ד): ״וקיימא לן כרב אשי דהוא בתראה ויש לאדם לילך אחר מנהג המקום שדעתו להשתקע שם בין לקולא בין לחומרא״.

הבעיה היא, שלפי דברי רב אשי בשתי הסוגיות, יש לכאורה סתירה בשאלה במה עוסקת המשנה בפסחים. רב אשי בסוגיה בפסחים אומר, שהמשנה מדברת במי שאין דעתו לחזור, ועליו נאמר שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם. ואם כן, צריך לומר לדעתו שכל הדין במשנה ש״נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם״, הכל נאמר באין דעתו לחזור, ואם כן, חומרי מקום שיצא משם נוהגים גם במי שאין דעתו לחזור.
לעומת זאת, רב אשי בחולין מסביר שהמשנה מדברת במי שדעתו לחזור, ולכן חייב במנהגי המקום שיצא משם. אם כן, מה שנותנים עליו חומרי המקום שבא לשם, הוא אפילו בדעתו לחזור. ונמצא שדברי רב אשי סותרים אלו את אלו.
הרמב״ם (הלכות יום טוב פרק ח הלכה כ) פסק:

> ההולך ממקום שעושין (-מלאכה. י.ש.) למקום שאין עושין, לא יעשה ביישוב מפני המחלקות, אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין, לא יעשה. נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. ואף על פי כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האסור. לעולם אל ישנה אדם מפני המחלקות, וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו מפני המחלקות.

מלשונו של הרמב״ם נראה, שאת האבחנה בין דעתו לחזור ואין דעתו לחזור מייחס הרמב״ם רק לשאלה אם צריך להחמיר גם כמנהג המקום שהגיע לשם, אבל החיוב לנהוג כמנהגי המקום שיצא משם קיים בכל מקרה. נמצא שהרמב״ם פסק כמו דברי רב אשי בסוגיא בפסחים, ולא כמו רב אשי בסוגיא בחולין.

בשולחן ערוך יש סתירה. שכן באורח חיים (סימן תסח סעיף ד) העתיק המחבר את לשון הרמב״ם. למרות שבבית יוסף שם מזכיר את דברי הרא״ש, ולא ציין שהרמב״ם חולק. וביורה דעה (סימן ריד סעיף ב) כתב:

> קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם. ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנוהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה. וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם, הרי הם כאנשי העיר וחייבים לעשות כתקנתן, ואף בדברים שהיו אסורים בהם בעירם מפני מנהגם ואין מנהג העיר שבאו לדור בה לאסור, הותרו בהם אם אין דעתם לחזור.

ומקורו בדברי הריב״ש. מבואר להדיא, שפסק שבאין דעתו לחזור, אינו חייב לשמור על מנהגי המקום שיצא משם.

מסתבר מאוד, שהמחבר לא ראה סתירה בדבר. הרי באורח חיים פסק כרמב״ם ובבית יוסף לא ציין בכלל שיש מחלוקת בינו ובין הרא״ש, ואדרבה, הביא את דברי הרא״ש ללא חולק. וכן כתב המג״א (שם סק״ט) והסביר את המחבר כדעת הרא״ש.

הש״ך ביורה דעה (שם סק״ח) אכן נשאר בצריך עיון בהבנת דעת המחבר, ומסיק שלדינא העיקר כשיטת רוב הראשונים, שכשיוצא ממקום על מנת שלא לשוב אליו, פקע ממנו החיוב של אותו המקום, גם במשנ״ב סיכם שהעיקר לדינא כדעת רוב הראשונים.

ב. חיוב הבן לשמור על מנהגי האב

בחוות יאיר (סימן קכו) דן בשאלה, האם בן חייב לנהוג במנהגי אביו. הוא אומר, שהעובדה שאדם לא צריך להמשיך לנהוג כמנהג מקומו אחרי שיצא משם ודעתו שלא לחזור, מלמדת שהחיוב להמשיך את מנהגי המקום אינו חיוב בגלל שזה מנהג האב, אלא בגלל שזה מנהג המקום. לשון הפסוק ״אל תטוש תורת אמך״ מטעה, כי אין כאן עניין לאב או לאם, אלא יש תקנת חכמים לשמוע למנהג המקום.

מכאן, שדעת הרמב״ם (להבנת הש״ך) היא שאכן החיוב לשמור את מנהג המקום, הוא לשמור את מנהגי האב, ומסיבה זו הוא אכן אינו פוקע גם כשעוברים למקום אחר.

ואם כן, לפי דברי רוב הראשונים, וכפי שפסקו הש״ך והמשנ״ב, שהחיוב הוא רק חיוב של מנהג המקום, ולא של מנהג האב, אם כן הבן אינו חייב לנהוג במנהגי אביו מעצם העובדה שהאב נוהג כן.

כך כותב גם בפרי חדש (אורח חיים סימן תצו סעיף ז):

> מי שנהג אביו איזה דבר משום סייג או חסידות, על דרך משל שקבל עליו להתענות שני וחמישי כל ימיו או שלא לאכול בשר ביום שאוכל גבינה וכיוצא, דבר ברור הוא שאין הבן אחריו חייב לנהוג אותו חומרא אלא אם כן עשאה פעם אחת בחיי אביו או אחר מיתתו דהשתא הרי קבלה על עצמו הא לאו הכי פשיטא דלא שייך בזה שמע בני מוסר אביך.

וראיה לזה הביאו ספר משא מלך ז״ל דאמרינן (ריש פרק כל הבשר) אמר מר עוקבא אנא להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא דאילו אבא כי הוה אכיל בישרא האידנא לא הוה אכיל גבינא עד למחר עד השתא ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא באחריתי אכילנא.

הפרי חדש מביא ראיה לקביעה שמנהג האב אינו מחייב בהכרח את הבן, מהסיפור של מר עוקבא (חולין קה.). מר עוקבא מספר על עצמו שהוא ״חומץ בן יין״, כלומר נוהג בפחות צדקות מאשר אביו. שכן אביו, היה ממתין אחרי שאכל בשר עד למחרת, לפני שהיה אוכל חלב, ואילו מר עוקבא, ממתין רק מסעודה לסעודה. הפרי חדש מוכיח מכאן, שמר עוקבא לא היה חייב לנהוג בחומרות של אביו.

ג. בן שנהג במנהגי אביו

תוך כדי דבריו, הפרי חדש מזכיר את העובדה שאם הבן נהג בפועל במנהגי אביו, הוא קיבל על עצמו את המנהג של אביו, וחייב בו במנותק מהאב.

על מנת לעמוד על עניין זה, נבהיר את יסודות הדין.

בגמרא בנדרים (טו.) נאמר:

מי איכא בל יחל מדרבנן? אין. והתניא, דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר: לא יחל דברו.

מבלי להיכנס לסוגיית הגמרא שהיא מקור דין זה, הרי שהגמרא אומרת, שאדם שנהג איסור בדבר המותר, יש תוקף של נדר מדרבנן למנהגו.

הרא״ש (שם סימן ד) מסיק מכאן:

מכאן היה אומר ה״ר יהודה הכהן ז״ל, אם אדם נהג שלא לאכול בשר או שלא לשתות יין בזמן מיוחד, ושוב רצה לשתות יין או לאכול בשר באותו הזמן, צריך התרה. ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג כך לשם נדר. הכי נמי מסתברא מדקתני לענין שבועה אסור, ובהא קתני בל יחל ולא קתני אסור, שמע מינה מדרבנן.

אמנם, יש לציין שלא כל מנהג נחשב נדר. בהמשך הסוגיה בפסחים (נ: - נא.) נאמר:

בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא. אתו ואמרו ליה לרב יוסף. אמר להו, ניכלה זר באפייהו.

איתיביה אביי: דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם.

אמר לו, ולאו מי איתמר עלה, אמר רב חסדא בכותאי? כותאי מאי טעמא, משום דמסרכי מילתא, הנך אינשי נמי סרכי מילתא!

אלא אמר רב אשי חזינן, אי רובן אורז אכלי, לא ניכלה זר באפייהו, דילמא משתכחא תורת חלה מינייהו. ואי רובן דגן אכלי, ניכלה זר באפייהו, דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב.

רב יוסף רצה להתיר לזרים לאכול את החלה שהפרישו בני מחוזא מאורז. ומהסוגיא מתבאר, שאם בני המקום הם עמי ארצות שהיתר המנהג יכול להחליש אצלם את קיום עיקר הדין, אין להתיר בפניהם.

התוספות (נא. ד״ה אי אתה) דנים בשאלה זו משני כיוונים. מחד, כיצד התיר רבי את בית שאן והפך אותה לחו״ל, הרי לכאורה אלו דברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור? ומאידך, כיצד יש להבין את הדין ש׳נותנים עליו חומרי מקום שהגיע לשם׳, שממנו משמע שאדם צריך להקפיד על מנהגי המקום, ולא רק שצריך להימנע מלהתיר לעמי ארצות?

על כך עונים התוספות:

> תירץ רבינו נסים במגילת סתרים, דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור היינו שיודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן... אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם.
>
> ואם תאמר, אם כן, אמאי קאמר דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב כיון דידעי שהוא פטור? ויש לומר, דלאו כולי עלמא ידעי
>
> ואם תאמר, דמשמע דווקא בבני המדינה או בכותאי אינו רשאי להתיר אבל בפני חכמים או שלא בפניהם מותר. ואמאי, והא תנן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם? ואומר ר״י, דמתניתין איירי במנהג חשוב שהנהיגו על פי תלמידי חכמים, והכא מיירי שנהגו בני המדינה מעצמם. וכן הנהו דמייתי, ודאייתרא דלקמן, קים ליה דהוי מנהג חשוב.

התוספות מתרצים, שלא כל פעם שאדם נוהג איסור זה נחשב ׳מנהג׳. רק אם נוהג כך מחמת שהחליט להחמיר על עצמו, זה הופך למנהג מחייב, שאסור להתיר בפניו. אבל אם אדם נוהג במנהג מחמת שחשב שכך הוא הדין, מותר ללמד אותו שהדין הוא לקולא, ולהתיר בפניו.

גם לגבי מנהג שאדם נוהג מחמת עצמו כחומרא, ר״י מבחין בין מנהג שהנהיגו תלמידי חכמים, שאותו אסור להתיר גם לתלמידי חכמים, והוא הדין של ׳נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם׳ ובין מנהג שהונהג על ידי ההמון, שהוא בעצם מותר, אלא שאין לנהוג בו היתר בפני ההמון.

בדרך זו הלכו גם ראשונים אחרים, כדוגמת הרא״ש (סימן ג), והטור (יורה דעה סימן ריד).

נמצא שיש הבדל בין שני סוגי מנהגים: מנהג שהנוהגים בו יודעים שנוהגים מחמת חומרא, ולא מעיקר הדין, שהוא נחשב כמו נדר, ואין להתירו בלי חרטה. ומנהג שהנוהג נוהג כך כיוון שהוא חושב שכך הדין, ומנהג זה אין לו גדר של מנהג.

כיצד הדבר משליך על חיוב הבנים במנהגי אבות? בשו״ת זכרון יוסף (יורה דעה סימן יד) כתב:

> דודאי אין הדעת נותנת שיהיה הבן מחויב להתנהג בהנהגת אביו זולת מה שהתנהג גם הבן מאז הגדיל כמעשה אביו, וכעובדא דבני ביישן. דמסתמא דמילתא ומשמע בש״ס בהדיא, דמקמי דשאלו לר׳ יוחנן היה מעשה אבותיהם בידיהם לבלתי לכת

בערב שבת מצור לצידון, וכן הנהיגום אבותיהם מנעוריהם ללכת בדרכיהם. ולהכי השיב להם רבי יוחנן כבר כו׳ שמע בני מוסר אביך. פירוש: כיון שהנהיגום אבותיהם כן מנעוריהם מחויבים להתנהג כן לעולם ... וכן בכל שארי מילי מעלייתא דמתנהג בהו אינש ומרגיל גם בנו להתנהג כן מאז נעשה גדול. ועל אופן זה יסוב הדין שנזכר בסימן רי״ד סעיף ב׳ דהרי ודאי נהגו כבר כן יושבי העיר הם וזרעם והוה ליה כנדר גם לזרעם ולהכי חייבין לעשות כתקנתם. מה שאין כן אם הבן לא התחיל להתנהג מעולם במנהג הטוב של אביו, הדבר ברור כשמש שאין הבן מחויב להתנהג בפרישות ההיא...

כעת נותר עוד לדון בשאלה, מה הכוונה שהבן נוהג במנהגי אביו.

באגרות משה (אורח חיים חלק ג סימן סד) כתב:

ואם לא שינה מקומו צריך להתנהג במנהג אביו ומקומו. ואם מנהג מקומו היה גם כן להקל, ורק אביו נהג להחמיר אין הבן מחוייב להתנהג אלא אם כבר התנהג גם הבן בעצמו בגדלותו אף שהיה זה ממה שהרגילו אביו ולא מצד בחירת עצמו להחמיר. אך אם כן, מסתבר דיכול להתיר בשאלה אצל חכם כדין התרת נדרים מכיון שהוא מצד שנהג בעצמו.

מבואר בדבריו, שאם הבן נהג במנהג רק מחמת שאביו הרגילו בכך, ולא מחמת שהחליט להחמיר על עצמו, גם זה נחשב שנוהג במנהג, ואין להתיר בלא התרת נדרים. אלא שיש מקום להסתפק גם בדבריו של האגרות משה, האם הכוונה שהבן התרגל שכך נוהגים גם מחוץ לבית, או שאפילו אם רק נהג כך מחמת שבבית הוריו אין אוכל אחר, גם זה נחשב שאביו הרגילו.

בשבט הלוי (חלק ה סימן קכט אות ב) נראה שהסתפק בשאלה מעין זו:

נשאלתי בחור ישיבה מבני תימן שאבותיו נהגו לעולם כדעת הרמב״ם... דאחר מליחה צריך עוד חליטה, אם אפשר לו לאכול מבשולי בני אשכנז שאין חולטין הבשר. הנה לכאורה הדבר נוטה להחמיר דלא גרע ממנהג טוב... כבר כתב בתשובת זכרון יוסף...דאם כשהגדיל הבן הנהיגו אביו כך שוב אי אפשר להתיר לו. וכאן בודאי עד שבא להישיבה נהג החומרא בעצמו וקשה להתיר. ואולי הנהיגו אביו כן לא נקרא רק כאשר ע״י הנהגת אבותיו נהג בעצמו כן, לא כשאכל בשר על דרכם לפי תומו בלי שקבל על עצמו כן, ועדיין צ״ע.

בשו״ת מהר״ם שיק (אורח חיים סימן רמט) נשאל:

בחורים שבביתם אינם אוכלים מאווזות פטומות וכשנוסעים אל הישיבה או במקום אחר כיוצא בזה, למה אין מוחים בידם במה שאוכלים שם שטאמפשמאלטץ...

בתשובתו כותב המהר״ם שיק בין השאר:

אבל לפי עניות דעתי נראה, דבן הסמוך לשלחן אביו שאינו אוכל שטאמפשמאלץ לא מקרי כלל בנדר דהרי בלאו הכי קשה, דהרי בנדר בעינן דווקא שיוצא בשפתיו... ואמאי אמרינן דמנהג הוא כמו נדר דמשמע אפילו לא פירש בשפתיו?

וצריך לומר, כיון דהוא עושה כן, ומעשיו מוכיחין על מחשבתו, הוי כמו פירש בשפתיו. וכל זה, בדבר שאדם עושה מעצמו, אבל בבן האוכל אצל אביו, ובבית אביו אין אוכלין אווזות פטומות, זהו לא מקרי נדר של הבן, וכן כתב בשו״ת זכרון יוסף... ואם כן, הבחורים מסתמא לא קיבלו על עצמם...

אותם בחורים היו אוכלים בישיבה, ואם כן מסתבר שהיו גדולים, ובכל זאת כתב המהר״ם שיק שמה שאכלו בבית אביהם אינו נחשב כמנהג שלהם להחמיר, וכצד הקולא של שבט הלוי.

וכן כתב גם חזון עובדיה (הלכות מצרכי מזון כשרים לפסח סעיף ב):

אורז וכל מיני קטניות מותרים בפסח... ואחינו האשכנזים נוהגים איסור בפסח באורז וקטניות, ויש גם מהספרדים... שנהגו להימנע מאכילת אורז בלבד בפסח...

והספרדים שנהגו להחמיר באורז וקטניות, אם ירצו לבטל מנהגם (מחמת איזו סיבה של חולי וכיוצא בזה) אפשר להקל להם על ידי התרה. ומי שנהג איסור באורז בגלל היותו סמוך על שולחן הוריו, וכיום נשא אשה ועומד ברשות עצמו, רשאי לנהוג היתר בלי שום התרת חכם.

ד. שיקולים נוספים בנדון דידן

<u>א. האם האב החמיר כי חשב שזה עיקר הדין, או בתורת חומרא.</u>

על עניין זה קשה לעמוד. מתוך תיאור הדברים של השואלת, ומתוך שאלות קודמות, ניכר שהאב נוטה לקבוע עמדה הלכתית בשאלות מסויימות ולפיהן לנהוג חומרא או קולא. לעניין זה יפים דבריו של החיד״א (שיורי ברכה סימן ריד אות ב):

יש לחקור אם נסתפק לנו כיצד היה תחילת המנהג, אם בטעות ואם במתכוין, מה דינו. ונראה לכאורה מאחר שהדבר ספיקא דרבנן יש להקל. אבל אין נראה כן מדברי הב״י, שכתב בהלכות נדה סימן קצ״ד ד״ה כתב מהרי״ק וז״ל בקצור, וטעמו של הרמב״ם מפני שאף על פי שאפשר לגזור, כל שלא נודע לנו שגזרו כן, אנו תולין הדבר בטעות, כיון שהוא דבר רחוק שהיו כל כך פרוצים בעריות עד שיצטרכו לגזור גזרה רחוקה כל כך, וזה טעם התוס׳ פרק כל הבשר (קיא. ד״ה תותי) שכתבו על הנוהגים ליזהר לחתוך כחל רותח בסכין בשר דהבל הוא וכו׳. עכ״ל. משמע מדבריו דדוקא כשהמנהג הוא גרוע אנו תולין בטעות, אבל מנהג חשוב מסתמא היה כהוגן ובלי טעות.

ומכל מקום נראה, שאם יש שום צד או שום הוכחה לתלות בטעות אנו תולין, לפי שדבר זה הוא קל מאחר ששרשו מדרבנן. וראיה לדבר מהא דגרסינן פ״ק דחולין דף ו׳, העיד רבי יהושע בן זירוז וכו׳ והתיר רבי בית שאן כלו וכו׳. עיין שם כל הסוגיא. וכתבו התוספות בפסחים דף נ״א ד״ה ואי אתה רשאי להתירם לפניהם, ״תימא איך התיר רבי בית שאן? ותירץ רבינו נסים במגלת סתרים דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, היינו שיודע שהם מותרים והם רוצים להחמיר על עצמם, וכן משמע

לישנא דברים המותרים, אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסוברים שהוא אסור והוא מותר, יכול להתיר בפניהם״.

ויש להקשות בדבריהם הללו. דמנא ליה לרבי שבטעות נהגו, מאחר דמנהג זה מאבות אבותיו, ודילמא ידעו שהוא מותר ונהגו איסור? אלא ודאי מאחר שיש הוכחה שבטעות היה הדבר, כדאמרינן התם דבית שאן נתקדשה קדושה ראשונה ולא שניה, והם היו סבורין שדין קדושה ראשונה ושניה אחת היא, וקרוב הדבר שבטעות נהגו, ואף שהוא מנהג הגון, לכך גזר רבי ואמר שבית שאן מותרת.

הרי לנו, שאם רגלים מוכיחות שהאב נוהג כך מחמת שחושב שכך הדין, ולא בתורת גדר וסייג, הרי זה לכל הפחות בגדר ספק דרבנן לקולא.

ב. מנהגים שאינם להרחקה מאיסור.

בפרי חדש (שם סעיף א) כתב:

ומכל מקום נראה לי, דאף לדעת הרמב״ן ודעימיה דסבירא להו דלא סגי בחרטה היינו דוקא במידי דהוי מחמת סייג. וכן מדוקדק בלשון הרשב״א שכתב דאילו מי שנוהג איסור בדברים המותרים כדי לעשות גדר בפני איסור כו׳ דומיא דבני בישן. אבל מי שנוהג שלא לאכול בשר ויין או להתענות בזמן ידוע או שקיבל עליו שאר מיני סיגופין וכיוצא בזה לא שייך לומר שקיבלו על עצמו באיסורים שאסרתן תורה, ודבר ברור הוא דלכולי עלמא בהתרה סגי, דהוי כעין נדר וגרע מנדר...

ואלו בני אדם שנוהגים לאכול מצה שמורה משעת קצירה כל ימי הפסח מסתברא דלא מיקרי סייג ואינו אלא מילתא יתירתא דעבידי ואם רוצה לאכול ממצה שאינה שמורה משעת קצירה מסתברא דאפילו התרה לא בעי כלל וזה פשוט.

כלומר, רק כאשר מדובר במנהג שהוא הרחקה לאיסור יש דין של דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור. אולם, בדבר שאדם מחמיר על עצמו כסיגוף וכיו״ב, או להידור שאין בו הרחקה מאיסור, אין צורך אפילו בהתרה. הפרי חדש מתייחס באופן ספציפי לדין של המנהג לאכול שמורה משעת קצירה כל הפסח, שהוא אחד המנהגים שבהם נוהג האב, וקובע שזה נחשב הידור חסר משמעות, שאינו צריך בכלל התרה.

אמנם, בחיי אדם (כלל קכז סעיף ז) הוסיף על דברי הפרי חדש הנ״ל:

ונראה לי דאם הוא מטעם שחששו לשאר חטים שמא באו עליהם מים ונוהגים כן מחמת סייג, דינו כדבסמוך סי׳ ט׳.

אבל על סמך דברי השואלת, רחוק הדבר שזה הנימוק של האב.

ג. התרת נדרים של ערב ראש השנה

בשנתים האחרונות, השואלת עשתה גם התרת נדרים בערב ראש השנה. במנחת שלמה (חלק א סימן צא) כתב שהתרת נדרים זו מועילה לעניין מנהג טוב שאדם נוהג:

נראה לעניות דעתי, דלענין זה דנקטינן שכל האומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר לא-לקי ישראל, והוא הדין במי שאומר לעשות חסד עם חבירו ושאר מצוות, דאפילו לא אמר ממש בלשון נדר והתחייבות, אפילו הכי דינו כנדר משום דרשא דבפיך זו צדקה, והוא הדין לשאר מצוות... מסתבר דשפיר מהני מה שרגילים להתנות בערב ראש השנה וביום הכיפורים דאינו רוצה כלל שיהיה נדר, דכיון שהוא עצמו הרי אין כוונתו כלל לנדר או שבועה ורק התורה עשאתו כנדר, ולכן בכי האי גוונא שגילה דעתו מקודם והתנה בפירוש דאינו רוצה כלל שיהיה נדר, מהיכי תיתי נימא שאף בכגון דא? הרי זה נעשה נדר גם נגד תנאי מפורש שהתנה בריש שתא דאינו רוצה שיהא נדר ! ולכן נראה לעניות דעתי דכל שהוא אומר סתם ולא בלשון נדר, הרי זה חשיב כאומר בפירוש בלי נדר...

ונראה לפי זה, דאף שנפסק בשו"ע (יו"ד רג, ד) "דאם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם יאמר בלי נדר", ועיין שם בש"ך (סק"ד) דאם פוסק סתם הוה ליה נדר, נראה דמיירי בפסיקה כזו שהוא ממש מתחייב בחיוב גמור, או כדאמרן קודם דמיירי במי שלא עשה תנאי בראש השנה. אבל מכל מקום, מסתבר דבדברי מצוה שרגילים בני אדם לומר שפיר מהני הביטול שעושים בערב ראש השנה ויום הכיפורים.

לאור כל האמור, נראה שהשואלת אינה חייבת לשמור את המנהגים של אביה, אם לא קיבלה אותם על עצמה בפירוש.

סימן לח - בעל ואשה בעלי מנהגים שונים

לרגל קיבוץ הגלויות שלנו בארץ הולכים ומתרבים הנישואים של בני עדות שונות. ועולה השאלה, על פי אילו מנהגים ינהגו בבית החדש.

בעבר, שאלה זו לא היתה רלוונטית במיוחד. לכל קהילה גאוגרפית היה מנהג משלה, והשאלה איזה מנהג ינהג הזוג נגזרה ממנהג הקהילה שסביבם. הר"ן בתשובה (סימן י) דן בשאלה לפי איזה מנהג יידון בעל שנשא אשה בעיר אחרת:

בנדון זה צריך לעיין, אם זה שנשא שם אשה נדון כבני עירם אם לאו. לפי שאנו רואין שכל שעושה מעשה מוכיח שהוא רוצה להתיישב באותה העיר נקרא לאלתר מבני העיר, אף על פי שלא שהה לשם. כדתנן: אם קנה שם בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד. אף כאן (אי) אפשר לומר שהנשואין מוכיחין שהוא רוצה לקבוע שם דירה והרי הוא כאנשי העיר מיד.

הר"ן מתלבט אם עצם הנישואין לאשה מעיר אחרת מניחים שהבעל מתכוון להתשקע באותה עיר וממילא יהיה חייב במנהגיה של אשתו.

הר״ן מסיק, שהנישואין לבת עיר אחרת אינם אומרים שהוא מתכוון להשתקע באותה עיר, וממילא, הוא אינו חייב לנהוג לפני מנהגי העיר של אשתו. אבל כעקרון, רואים מהר״ן, שמה שקובע, הוא עיר המגורים, בין של הבעל ובין של האשה.

יתירה מכך, במנחת יצחק (חלק ד סימן פג) דן באשה שנשאה לבעלה, ודעתם ללכת לעירו של הבעל, אלא שעוד לא הלכו לשם. במקרה כזה כותב המנחת יצחק:

> אם נשא אותה בעירה, ודעתם לקבוע דירתם בעירו, אבל עדיין לא הלכו לשם, לא חלו עליה עדיין דיני מקום הבעל...

על כל פנים, ברור שלא היתה עמדה חד משמעית בשאלה מה יקבע את מנהגי בני הזוג, כי השאלה לא היתה רלוונטית.

בדורות מאוחרים יותר, היו כמה קהילות במקום אחד, והשאלה התחילה להיות רלוונטית. כאן כותב כבר המנחת יצחק, שהאשה נגררת אחרי הקהל של הבעל, אולם הוא אינו מנמק מדוע.

באגרות משה (אורח חיים א קנח) דן גם כן בשאלה זו, ומוכיח שהאשה נגררת אחרי מנהגי בעלה, בין לקולא ובין לחומרא. ראייתו היא ממה שאומרת המשנה בכתובות (מח.): ״לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל״. כלומר, משמעות הנישואין היא הוצאת האשה ממשפחת האב למשפחת הבעל.

עם זאת, בתשובות אחרות, האגרות משה משלים את התמונה. חשובה במיוחד תשובתו באבן העזר חלק ד (סימן ק):

> ומה שהוקשה לכבוד תורתו על מה שלענין גלוח שערות באשה אחר הנישואין שכתבתי באגרות משה אבן העזר חלק א סימן נט שהוא בדין מנהג, שכיון שאשה ברשות בעלה צריכה להתנהג כמנהג בעלה... ולענין פאה נכרית שאיכא דאסרי משום מראית העין כתבתי באגרות משה אבן העזר חלק ב סימן יב שאין הבעל יכול להטיל חומרותיו על אשתו,
>
> הנה ודאי איכא חלוק בין חומרא דמנהג קבוע באיזה מקום, לחומרא שהבעל רוצה להחמיר עליו כדכתבתי. שאף שהבעל נהג את עצמו במנהג הרבה פעמים שהוא נדר מדרבנן אין זה בדין מנהג לענין שאשתו ובניו יהיו מחוייבין לקיים, שזה שייך רק במנהג של אנשי עיר ושנהגו על פי חכמי העיר. אך גם בסתמא תולין שנעשה על פי חכמי העיר. אבל אדם אחד, אף אם הוא גדול הדור, אין לזה דין מנהג לחייב אחרים אף לא אלו שברשותו. והשואל דשם רצה להחמיר על עצמו כהשיטה שאוסרת ולא מצד מנהג העיר שיצא משם.

האגרות משה מתייחס לשתי תשובות שלו עצמו. לגבי פאה נכרית הוא אמר שהאשה אינה צריכה להיגרר אחרי עמדתו של בעלה. ולעניין גילוח שערות הראש, כתב שכן. מה טעם ההבדל ביניהם?

התשובה של האגרות משה היא, שאם מדובר במנהג של הבעל בלבד, הוא אינו מחייב את האשה. לעומת זאת, מנהג קהילתו של הבעל מחייב את האשה.

בסימן הקודם (סימן לז) הסברנו יותר את טעם הדבר. אין דין של מנהג האבות. יש רק דין של מנהג הקהילות. לכן, מנהג הבעל כשלעצמו, אינו מחייב אפילו את ילדיו, וקל וחומר שלא את אשתו. לעומת זאת, מנהג הקהילה של הבעל מחייב את האשה, לדעתו של האגרות משה. אמנם, לענ״ד דבריו של האגרות משה לא נראים כל כך מסתברים. מה שיוצא הוא, שכניסתה של האשה לרשות הבעל היא כניסה לקהילת הבעל, ולא לרשותו של הבעל עצמו. וזה קצת תמוה.

בשו״ת עשה לך רב (חלק ו סימן לז) הביא ראיות מפוסקים מוקדמים, שאין האשה נגררת אחרי בעלה:

> ומרן החיד״א (בברכי יוסף סימן תס״ז אות ה׳) הביא דברי הכנסת הגדולה (בתשובות הנדפסות מחדש סימן ס״ב), דאסר למי שנוהג לאכול אורז ביום טוב האחרון, היכא דאירע יום טוב האחרון בשבת שלא לבשל בערב שבת, אך אם אשתו אוכלת אותם הדברים בפסח יכולה לבשל כיון שהיא מבשלת ואוכלת בו ביום עכ״ל.
>
> הרי מבואר, שאשה הנוהגת כל ימי הפסח לאכול אורז ומבשלת לעצמה, ובעלה מעדת המחמירים שאינו אוכל אורז בפסח (פרט ליום האחרון), והתיר לה לבשל עבורו ביום ששי שהוא שביעי של פסח לצורך בעלה שיאכל כמנהגו ביום טוב אחרון שיחול בשבת, מפני שבלאו הכי מבשלת היא לצורך עצמה ואוכלת בו ביום. ומשמע להדיא שאין כל חיוב על האשה לנטוש (-נראה דצ״ל ׳לנהוג׳. י.ש.) מנהגי בית בעלה.

הגרז״נ גולדברג (בית ועד לתורה, גבעת שמואל, ניתן תשמד) כותב בשם הגרש״ז אוירבאך:

> בספר מעדני שלמה כתב בשם הגרש״ז אויערבך זצ״ל שאשה אחר נישואיה צריכה לנהוג כמנהג הבעל בין לחומרא ובין לקולא, והטעם הוא לא מדין מי שהלך ממקום למקום שמקבל עליו את מנהגי המקום שבא אליו, אלא מהטעם שהיא משועבדת לבעלה (ואינה צריכה התרת נדרים). וכיוון שמקור החיוב הוא השעבוד ולא מנהג המקום, רשאי הבעל למחול לה. ומעשים בכל יום שהבעל מוחל לאשתו שתמשיך להתפלל בנוסח שהיא רגילה בו...

דבריו מתאימים יותר למושג של ׳כניסה לרשות הבעל׳. רשות הבעל מחייבת את האשה להתחשב ברצונו של בעלה. אבל זה לא עניין של איסור והיתר, אלא של שעבוד הדומה לשעבוד ממוני, ולכן הבעל יכול למחול לאשתו.

הפוסקים הדנים בסוגייה זו התלבטו גם סביב דבריו של התשב״ץ (חלק ג סימן קעט):

> במקומות שיש קהילות חלוקות בתקנותיהם... ונשא איש מאנשי קהלה אחת אשה מאנשי קהלה אחרת אין ספק שהאשה היא נכללת עם בעלה בכל חיובו דאשתו כגופו בכל הדברים. ונפטרת מקהלת בית אביה. ודבר זה מלתא דפשיטא היא ואין בו ספק שלא יהיו שנים מסובין על שולחן אחד חלוקין בעסותיהן האסור לזה מותר לזה.

התשב״ץ נותן שני נימוקים. האחד ש׳אשתו כגופו׳. והשני ׳שלא יהיו שנים מסובין על שוחן אחד חלוקים בעיסותיהם׳.
הנימוק הראשון יכול להיות נימוק עקרוני. לעולם האשה נגררת אחרי בעלה. כך לכאורה נקט האגרות משה.
אולם, הנימוק השני הוא קצת יותר טכני: צריך שלא יהיו מריבות בבית. אפשר לקבוע, לאור דבריו של הגרש״ז, שאם אין הסכמה בין הבעל והאשה בנוגע למנהגים, האשה היא זו שצריכה לוותר, בגלל שעבודה לבעלה. אולם, ניתן להסכים גם על כך שינהגו מנהגים שונים, אם הדבר מקובל על שני בני הזוג.

נימוק נוסף, נדון באריכות במאמר שכתב הרב יגאל אריאל[46]. הוא מתייחס לכך, שמנהגי קהילות אינם מנהגי אבות, כפי שציינו לעיל, אלא מנהגי קהילות. היום, בגלל קיבוץ הגלויות בארץ, מושג הקהילה לעניין מנהגים עמום מאוד. אם כך, לא ברור לגמרי, אם ניתן בכלל לדבר על מנהג הבעל, בצורה חדה, וזה שיקול נוסף לעמעם את החובה של האשה ללכת אחרי מנהג בעלה.

לסיכום:
שני בני הזוג יכולים לשמור על מנהגם המקורי, כל עוד הדבר לא יוצר חיכוכים בבית. כשחיכוכים כאלו נוצרים, ברירת המחדל היא להעדיף את מנהגו של הבעל.
כאשר אחד מבני הזוג מאמץ את מנהגיו של בן זוגו, הכוונה לאימוץ המנהגים במלואם (לכל הפחות, במה שקשור במנהגים לקולא). בני הזוג לא יכולים לבחור לעצמם לנהוג בחלק מהמנהגים כך ובחלק אחרת.

[46] ״אל תיטוש תורת אמך״ – האם אשה נשואה צריכה לאמץ את מנהגי משפחת בעלה, צהר לא, תשס״ח.

סימן לט - עבודה בקוסם

שאלה

האם מותר לעבוד בתור קוסם?

תשובה

אם הקוסם מתעקש שמעשיו הם מעשי כישוף וכוחות נסתרים, אכן אסור לו לעשות קסמים בדרך זו. אבל אם הוא מודה שמה שהוא עושה זה ענייני זריזות ידים ושימוש באמצעי טכנולוגיה כדי לאחז את העיניים, אין בכך איסור. וראוי שידגיש בהופעה שכל מעשיו הם כאלו.

נימוקים

א. מקור איסור 'מאחז את העינים'

במשנה בסנהדרין (סז.) נאמר:

> המכשף העושה מעשה חייב, ולא האוחז את העינים. רבי עקיבא אומר משום רבי יהושע, שנים לוקטין קשואין, אחד לוקט פטור, ואחד לוקט חייב. העושה מעשה - חייב, האוחז את העינים - פטור.

על פי האמור במשנה, "האוחז את העינים" עושה איסור, אלא שאין בו חיוב מיתה. ובברייתא בגמרא (שם סה:):

> תנו רבנן מעונן, רבי שמעון אומר זה המעביר שבעה מיני זכור על העין. וחכמים אומרים, זה האוחז את העינים. רבי עקיבא אומר זה המחשב עתים ושעות, ואומר היום יפה לצאת, למחר יפה ליקח, לימודי ערבי שביעיות חיטין יפות, עיקורי קטניות מהיות רעות.

ופירש רש"י:

> אוחז את העינים - אוחז וסוגר עיני הבריות ומראה להם כאילו עושה דברים של פלא, והוא אינו עושה כלום.

לדעת חכמים, המאחז את העינים עובר בלאו, ומן הסתם חייב מלקות, ואינו פטור. אם כן, יתכן שהמשנה אינה כדעת חכמים, אלא אולי כדעת רבי עקיבא.

על כל פנים, נמצא שיש איסור "לאחוז את העינים". האם משמעות הדברים היא שישנו איסור לעבוד כקוסם, העוסק באחיזת עינים?

ב. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביסוד איסורי הכישוף השונים

בפרשת שופטים (דברים יח) אומרת התורה:

> כִּי אַתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם. לֹא יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף. וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים... תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ.

למען הנוחות, אנו נכלול את כל האיסורים המנויים כאן תחת הכותרת, 'כישוף'.
הראשונים נחלקו במחלוקת יסודית בהבנת טבעם של איסורים אלו.
הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק יא) מתאר את כל האיסורים האלו, ולקראת סוף הפרק (הלכה טז) מסביר את טעמם:

> ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן. ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן... כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת... אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן...

לדעתו של הרמב"ם, אין ממש בכל אחד מהמעשים המתוארים כאן. אי אפשר לעשות קסמים, אי אפשר להעלות באוב וכן הלאה. אם כן, מפני מה נאסר לעשות מעשים שאין בהם ממש? מסביר הרמב"ם, שכל המעשים האלו הם דרכים שבהם אדם אחד מרמה אחרים לחשוב שיש לו כוחות. למעשה, מסביר הרמב"ם, הבעיה המרכזית של מי שנגרר אחרי כל המעשים האלו, היא שהוא נגרר אחר אמונות מוטעות, ובכך מאפשר גם לעצמו להיגרר לעבודה זרה. מסיבה זו מופיעים כל האיסורים האלו במסגרת הלכות עבודה זרה, והם כולם הרחקה מעבודה זרה. לעומת זאת, דעת הרמב"ן וההולכים בשיטתו היא, שכישוף אינו שקר ורמייה, אלא משהו אמיתי. הרמב"ן (בפירושו לתורה, דברים יח, ט) כותב שלכוכבים ולמזלות יש יכולת להשפיע על האופן שבו העולם מתנהל. אלא, שיש התנהלות שהיא כדרך העולם, ויש התנהלות שהיא 'היפך הכוחות הפשוטים'. התורה רוצה שהעולם יתנהל כדרכו, ולא שהעולם יתנהל בחריגה מדרך הטבע.
ברור שלדרכו של הרמב"ם יש הרבה יותר מקום להבין שיש איסור במעשי זריזות ידים שנראים כמו עשיית דברים הנוגדים את הטבע, מאשר לפי הרמב"ן.
לאחר שהצגנו את המחלוקת הזו, נוכל לבאר את שיטות הראשונים בסוגייתנו.

ג. שיטת רש"י והסמ"ג

כאמור לעיל, המשנה (סנהדרין סז.) אומרת:

> המכשף העושה מעשה חייב, ולא האוחז את העינים. רבי עקיבא אומר משום רבי יהושע, שנים לוקטין קשואין, אחד לוקט פטור, ואחד לוקט חייב. העושה מעשה - חייב, האוחז את העינים - פטור.

מן המשנה נראה, שהאוחז את העינים קשור למכשף. אלא שהמכשף נחשב שעושה מעשה ממש, ואילו האוחז את העינים, הוא בגדר של 'אינו עושה מעשה'. וכאן פירש רש"י:

> ולא האוחז את העינים - מראה לבריות כאילו הוא עושה ואינו עושה כלום. שנים מלקטין קשואין - במכשפות לפנינו. אחד מהן לוקט וחייב, וחברו לוקט ופטור.

העושה מעשה - שהיתה כאן שדה קשואין ולקטה ממש בכשפים חייב. האוחז את העינים - מראה לנו כאילו התקבצו כולם במקום אחד, והקשואין לא זזין ממקומן - פטור.

בד"ה "שנים מלקטים קישואין" כתב רש"י "במכשפות לפנינו", נראה מדבריו, ששניהם עושים מעשה כשפים. אם כן, מה ההבדל ביניהם? שהעושה מעשה, ליקט ממש את הקישואים בכשפיו, ואילו המאחז את העינים אינו עושה פעולה בגוף הקישואים, אלא רק מראה לסובבים שהקישואים נעלמו.

אולי אפשר להבין את החילוק בין המאחז את העינים ובין העושה מעשה, לפי הסבר זה, על פי שיטתו של הרמב"ן שהזכרנו לעיל. רש"י סובר גם כן, שאדם יכול, על ידי כשפים, לגרום לקישואים להיעלם. אלא, שאם הכשפים אכן גרמו לקישואים להיעלם, זה איסור מכשף, שיש בו חיוב מיתה, שהרי המכשף התערב בסדר הטבעי של הדברים. ואם הכשפים רק גרמו לסובבים שלא לראות את הקישואים, דהיינו שהכשפים השפיעו על התודעה של הסובבים ולא על הקישואים, אין כאן שינוי מסדר העולם, ולכן אין בזה איסור מיתה, אלא רק לאו ד"לא תעוננו".

בסמ"ג (לא תעשה נג) כתב:

שלא לעונן שנאמר "לא תעוננו". תניא בתורת כהנים "לא תעוננו אלו אוחזי העינים". והא דאמר פרק ד' מיתות האוחז את העינים פטור, זהו פטור ממיתת בית דין של מכשף מפני שאינו עושה מעשה, ואף מן המלקות פטור לדברי האומר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו

נראה מדברי הסמ"ג, שהוא הבין שהמעונן משתמש בפיו, ע"י השבעות ולחשים וכיו"ב בלבד, ואינו עושה מעשים מעבר לכך, ולכן הוא אינו לוקה כדין לאו שאין בו מעשה. אם המאחז את העינים היה עושים מעשים של זריזות ידים, מדוע לא לומר שזה נחשב מעשה? אם כן, מסתבר שגם רש"י וגם הסמ"ג הבינו, שהמאחז את העינים אינו קשור לתעלולי זריזות ידים כפי שעושים הקוסמים היום, ולשיטתם, אין לאסור את השימוש בקסמים מעין אלו.

ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק יא) כתב:

הלכה ח: איזהו מעונן? אלו נותני עתים שאומרים באצטגנינות יום פלוני טוב יום פלוני רע יום פלוני ראוי לעשות בו מלאכה פלונית... **הלכה ט:**... וכל העושה מפני האצטגנינות... הרי זה לוקה שנאמר לא תעוננו. וכן האוחז את העינים ומדמה בפני הרואים שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה הרי זה בכלל מעונן ולוקה.

מבואר מדברי הרמב"ם שפסק גם את ההסבר של רבי עקיבא למעונן, וגם את זה של חכמים. מהי "אחיזת העינים" האסורה, לדעת הרמב"ם?

בספר המצוות (לא תעשה לב) כתב הרמב"ם:

ולשון חכמים: "מעונן זה האוחז את העינים". והוא מין גדול מן התחבולה מחובר אליו קלות התנועה ביד, עד שיתדמה לאנשים שיעשה ענינים אין אמיתות להם. כמו שנראה אותם יעשו תמיד שיקח חבל וישים אותו בכנף בגדו לפני העם ויוציאהו נחש. וישליך טבעת לאויר ואחר כן יוציאהו מפי אדם אחד מן העומדים לפניו. ומה שדומה להם מפעולות החרטומים המפורסמים אצל ההמון. כל פועל מהם אסור. ומי שעושה זה יקרא אוחז את העינים. והוא מין מן הכשוף. ומפני זה לוקה. והוא עם זה גונב דעת הבריות. וההפסד המגיע מזה גדול מאד. כי ציור הענינים הנמנעים תכלית המניעה אפשריים אצל הסכלים והנשים והקטנים רע מאד ויפסיד שכלם וישיבם להאמין הנמנע והיותו איפשר שיהיה. והבין זה.

לכאורה, ברור מדבריו כאן, שאיסור אחיזת עינים מכוון בדיוק למה שמוגדר היום מעשי קוסמות: אדם המשתמש בזריזות הידים, כדי לעשות דברים שנראה שבלתי אפשרי שיקרו בלי "כוחות קסם". וכפי שכבר ציינו, הרמב"ם סובר, שכל ענייני הכישוף אינם משפיעים דבר במציאות בפועל, והכל נועד רק לרמות את הצופים.

ועם זאת, יש לשים לב, שהרמב"ם בהלכות מבדיל בין סוגים שונים של אחיזת עינים, הנוגעים לענייננו. לעיל ציטטנו את דברי הרמב"ם בהלכה ט שם כתב הרמב"ם שהמעונן לוקה, וכפי שכתב גם בספר המצוות. אבל בהלכה טו כתב הרמב"ם:

המכשף חייב סקילה והוא שעשה מעשה כשפים, אבל האוחז את העינים והוא שיראה שעשה והוא לא עשה לוקה מכת מרדות, מפני שלאו זה שנאמר במכשף בכלל לא ימצא בך הוא ולאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא ואין לוקין עליו שנאמר מכשפה לא תחיה.

ראשית, כאן הרמב"ם מבדיל בין המכשף והמעונן. המכשף עושה מעשה כשפים, ואילו המעונן, שהוא המאחז, רק "יראה שעשה והוא לא עשה". מאחר והרמב"ם סובר שגם המכשף וגם המאחז את העינים אינם עושים שום פעולה במציאות, שהרי הכשפים אינם דבר אמיתי לדעת הרמב"ם, יש לשאול, מה ההבדל בין המכשף לאוחז את העינים?

שנית, בהלכה טו הרמב"ם כתב שהמעונן אינו לוקה, כיוון שאינו עושה מעשה, וסותר בכך את מה שכתב בהלכה ט.

על מדוכה זו ישבו כמובן, רבים ממפרשי הרמב"ם.

המהרי"ק (שורש עו) כתב:

נראה לעניות דעתי, דיש לומר, דמחלק רבינו משה בין מדמה לרואים שהוא עושה מעשה תמהון. כההיא דשקל ספסירא וגזייה לגמליה ונקש בטבלא וקם דקרי ליה - התם אוחז את העינים שזה הוא מעשה תמהון להמית ולחיות והוי בכלל לא תעוננו ולוקה עליו שהרי עושה מעשה שעל ידו נאחזים העינים. וע"י אותו מעשה לוקה, דשפיר הוה לאו שיש בו מעשה...

> אבל בהאוחז את העינים ומראה שהוא עושה מעשה אשר לא עשהו כלומר שהולך למקום פלוני והוא לא הולך או שנטע קישואין והוא לא נטען שאין בזה דברי תמהון אלא דברי שקר הם ומראה היותה על ידי אחיזת עינים.

המהרי״ק אומר, שהרמב״ם מבדיל בין מעשי אחיזת עיניים שמובילים ׳לתמהון׳, כשנראה שהקסמים עושים דברים החורגים מהטבע, כמו להמית או להחיות, שעליהם לוקים. ולעומת זאת, כשהקסמים עושים דברים שאפשריים סתם כך, כמו להזיז קישואים ממקום למקום, זוהי אחיזת עיניים שאין לוקים עליה. המהרי״ק עצמו מסביר, ששורש ההבדל נעוץ בשאלה עד כמה סביר שהעם יטעו מעשיית המעשה הזה, ויבואו לעבודה זרה.

המהרי״ק אינו מבאר את ההבדל בין אחיזת עיניים ובין כישוף.

הכסף משנה (על הלכה טו) דוחה את דברי המהרי״ק, בעיקר משום שתוכן החילוק הזה בין סוגים שונים של מעשים לא נזכר, לדעתו, בש״ס. מדבריו של הכסף משנה נראה, שהוא סובר שההבדל בין מכשף לקוסם הוא, שהמכשף עושה בפועל דברים שגורמים לשינוי במציאות, בניגוד למעונן, שהוא רק מאחז עינים, ואינו עושה שינוי במציאות.

לב״ח (יורה דעה קעט) יש הסבר נוסף:

> ולפי עניות דעתי נראה דתרי גווני אחיזת עינים נינהו. האחד, הוא שלא נעשה על ידי כישוף אלא על ידי מרמה ותחבולה והוא בכלל לא תעוננו וכן כתב הרב בספר מנין המצות (לאוין) סימן ל״ב וזה לשונו ולשון חכמים מעונן אלו אוחזי העינים והוא מין גדול מן התחבולה מחובר אליו קלות התנועה...
>
> המין השני הוא האוחז את העינים על ידי כשפים והוא שמראה כאילו עשה מעשה ולא עושה כלום כגון שיש כאן לפנינו שדה מלאה קישואין ומראה לנו על ידי כישוף כאילו נלקטו ולפי האמת לא זזו ממקומם וזה הוי נמי בכלל לאו דמכשף...

הב״ח מבדיל בין מי שעושה אחיזת עינים על ידי ״מרמה ותחבולה״, כגון שהוא מזיז קישואים ע״י אחיזת עינים, והוא לוקה, לבין מי שמאחז את העינים על ידי כשפים, כך שאינו עושה שום פעולה במציאות. אדם כזה הוא כבר בכלל לאו דמכשף, אבל כיוון שהוא אינו עושה מעשה במציאות, קרי, הוא לא מזיז שום דבר, אלא רק משנה את התודעה של אנשים, הרי הוא אינו לוקה.

האבחנה שעושה הב״ח בין מי שמאחז עיניים ע״י כישוף ובין מי שמאחז עיניים סתם כך, טעונה הסבר. שהרי כבר ציינו, שלדעת הרמב״ם כל ענייני הכשפים הם כולם אחיזת עינים ושקר. ומוכרחים לומר, שכשפים הוא סוג מסויים של אחיזת עיניים. ואכן, בשו״ת הגאונים החדשות (מהדורת אופק, סימן קטו אות כו) נראה, שההבדל בין כישוף ובין אחיזת עיניים הוא, שכישוף הוא אחיזת עיניים הקשורה לעולם השדים, למרות ששתיהן אינן אמיתיות.

על כל פנים, המסקנה המתבקשת, לכאורה, מדברי הב״ח והכסף משנה היא, שאחיזת עיניים כפי שעושים הקוסמים היום היא איסור תורה.

אבל יש מקום לטעון שלא כך. האם אסור לעשות סרט שיש בו פעלולים, שחלקם הם עריכה של מצלמה? גם שם, נעשים דברים שנראים אמיתיים, ואינם אלא משחקי עריכה ואמצעים

דיגיטליים. הרמב"ם חשב שספינת ברזל שרצה באויר היא דבר מופרך (שמונה פרקים פרק א), אז האם מי שטס במטוס עושה מעשה אחיזת עינים?

יתכן שאם אדם היה חוזר בזמן לימי הרמב"ם עם מטוס, וטוען שהוא מזיז את המטוס בכח כשפים, הוא היה עובר על איסור של מאחז את העינים. אבל כיום, גם מי שלא מבין את חוקי הטבע המאפשרים את הטסת המטוס, ברור לו שהמטוס לא טס באמצעות כשפים[47].

באותו אופן, מסתבר, שכאשר ברור לקהל הצופים שמדובר בתעלולי אחיזת עינים, אין בכך איסור. כעין דברים אלו כותב גם בשו"ת דברי יציב (יורה דעה א, נז):

> אמנם לענ"ד לחלק בזה, דהאיסור בזה כשאוחז את העינים ואומר שהוא עושה דבר פלא באיזה כח עליון וכדו', שאז חייב אף שאינו עושה שום מעשה כשוף אלא בזריזות ידים, וכמו שכתבו הרמב"ם והחינוך בטעם הדבר שיטעו מזה להאמין שיתכן ענינים על טבעיים בלעדי כח הבורא יתברך שמו, חס וחלילה. מה שאין כן כשמגלה להם במפורש שעושה זאת בתחבולות וזריזות ידים, אין בזה משום מעונן כיון שהכל יודעים שהוא מלומד בכך, ואפילו משום גניבת דעת ליכא, והרי זה כמפליג בספינת אויר ושאר ענינים של פלא שהומצאו בזמנינו ודו"ק.

הדברי יציב מצריך, שגם הקוסם בעצמו יאמר שאינו עושה כן בדרך של כוחות על טבעיים, אלא הוא בעצם משתמש בזריזות ידים. בדומה לכך ראיתי שכותבים בשם הרב אלישיב, שצריך שהקוסם יסביר במהלך המופע שלו כמה מהתרגילים שהוא עושה, והצופים יבינו, שגם בשאר הקסמים מדובר באחיזת ידים בלבד. וכן ראיתי שכתבו גם הרב מזוז, והרב שטרנבוך בשם החזון אי"ש (תשובות והנהגות א, תנה).

ה. דעות הפוסקים בעניין

השולחן ערוך (יורה דעה קעט, טו) כתב רק שהאוחז את העיניים אסור, ולא פירט מעבר לכך. אבל הש"ך (סקי"ז) פסק בעקבות הב"ח את דעת הרמב"ם, שגם אחיזת עינים בלא כישוף, אסורה.

---

[47] אולי לזאת כיוון האגרות משה (יורה דעה ד, יג) שכתב:

> אי אפשר לפרש, שאחיזת עינים נעשה ממש באמירה בעלמא ובאיזה מעשה שמבלבל ראייתן או דעתן, שיראו או שיטעו לומר שרואין דבר שלא נעשה כלל, אלא ודאי שנעשה כאן איזה מעשה כשפים. וכן אי אפשר לפרש שאיכא סם כזה שמעקם את הראיה בלא נתינת הסם לעין. **ואם איכא סם כזה שהוא בדרך טבעי לא מסתבר כלל שיאסר מדיני כשפים, <u>שענין טבעי לא שייך לכשפים. התורה שאסרתם - לא רק להרמב"ם שם הלכה ט"ז, שכתב ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן, אלא אף להגר"א... שכתב שכל הבאים אחריו חלקו עליו סוברים נמי דאינו ענין טבעי אלא באיזה לחשים בעלמא, וכן מעשים כאלו שאין בהם ממש, שגם כן נבראו מהשי"ת - אבל לא שיהיה ענין טבעי כשאר נבראים, שזה אסרה תורה.</u>**

נראה מדבריו, שכשברור שאחיזת העינים היא דבר טבעי ורגיל, אין בזה איסור, אם כי אינני בטוח שזכיתי להבין את דבריו לחלוטין.

בעקבותיו פסק החכמת אדם (כלל פט סעיף ו) שאסור לעשות מופעי בידור של קסמים בחתונות. וכן פסקו רבים מפוסקי דורנו, כגון הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ה, יו״ד יד) ושבט הלוי (ה, קכט).
אולם, פוסקים אחרים הקלו בדבר זה. בשו״ת עשה לך רב (ב, מד) כתב שמותר לכתחילה, וכבר ציינתי לעיל לדברי כמה פוסקים שמורים להתיר, אם הקוסם אומר בפירוש שכל מה שהוא עושה זה זריזות ידים, ואף מסביר חלק מה׳קסמים׳ שהוא עושה.

לענ״ד, אם הקוסם אכן מתעקש שמעשיו הם מעשי כישוף וכוחות נסתרים, אכן אסור לו לעשות קסמים בדרך זו. אבל אם הוא מודה שמה שהוא עושה זה ענייני זריזות ידים ושימוש באמצעי טכנולוגיה כדי לאחז את העיניים, אין בכך איסור. וראוי שידגיש בהופעה שכל מעשיו הם כאלו.

סימן מ - כיבוד הורים במסגרת טיפול פסיכולוגי

במסגרת טיפול פסיכולוגי עולות פעמים רבות סוגיות במערכת היחסים בין המטופל ובין הוריו. לעיתים תכופות, מתברר שאלו לא מערכות יחסים מיטביות, ואדרבה, הכשלים בהתנהגות של המטופל נובעים בין השאר ממערכת היחסים עם ההורים. כך יוצא, שבמסגרת הטיפול המטופל לומד ומדבר על יחסו השלילי להוריו, ועל מעשיהם הרעים, בעיניו לכל הפחות. לעיתים מיוזמתו, ולעיתים, המטפל צריך לעודד אותו לכך, ואף להפנות את תשומת ליבו לכך שיחסם של ההורים לא היה טוב, כשהמטופל דווקא חושב שהם היו בסדר.
הדבר מצוי כשההורים מתעללים, אבל לא רק. גם הורים מזניחים, או כאלו שאינם יודעים להביע את אהבתם לילד כראוי, או שממגוון סיבות שאינן תלויות דווקא בהן, נוצרה מערכת יחסים לא מוצלחת.
קבוצת השאלות שבהן עוסק סימן זה היא, האם מותר למטופל לדבר על יחסו השלילי כלפי ההורים? האם מותר למטפל ללמד את המטופל על כך. האם יש להבחין בין מצב שבו מערכת היחסים היא באשמת ההורים, ובין מצב שבו גם הם אינם אשמים במצבם?

השאלות נובעות משתי הלכות:
ראשית, יש לשאול לגבי עצם היחס. האם מצוות כיבוד הורים פירושה שהילד צריך לחוש כבוד כלפי ההורים? אם כן, כשבמהלך הטיפול המטופל לומד על כך שיחסם של הוריו אליו אינו טוב, אולי יש בכך פגיעה מהותית בכבוד ההורים.
שנית, מעבר לדיון הכללי בשאלת היחס להורים, הרי במסגרת הטיפול, הבן אומר דברים לא טובים על הוריו. אולי הדבר אסור משום האיסור לבזות את ההורים. כך פוסק השולחן ערוך (יו״ד רמא, ז):

> כל המבזה אביו ואמו, אפילו בדברים, אפילו ברמיזה, הרי זה בכלל ארור מפי הגבורה, שנאמר: ארור מקלה אביו ואמו. ויש לבית דין להכות על זה מכת מרדות ולענוש כפי מה שראוי.

אם כן, כשהמטופל מדבר סרה בהוריו, יש בכך אולי משום ביזוי שלהם.

מחילת האב על כבודו

לפני שנדון בפרטי ההלכות, יש להזכיר שהאב שמחל על כבודו, כבודו מחול (שו״ע יו״ד רמ, יט). ממילא, כאשר הילד נזקק לטיפול, מתבקש שההורים פשוט יאשרו למטפל לפעול כראות עיניו. בהקשר זה נזכיר את דבריו של הרב זילברטשיין[48] (עמ׳ קפא). הרב זילברשטיין דן בנערה שהגיע לטיפול, ובתוך הדברים התברר, שהאב פגע והתעלל בה בילדותה. וכתב הרב זילברשטיין שם:

> אם האב חזר בתשובה, יש להניח שמן הסתם ניחא לו שבתו תבזהו בלבה, כדי שתוכל להנשא, וכדי שתהיה לאב כפרה על מה שעולל לה. ואולי מהיושר לשתף את האב ולהתייעץ עמו על דרכי הטיפול, כדי למנוע ממנו חרפה עד כמה שאפשר.
>
> ולאחר שהבת תתרפא ותנשא ויגלידו פציעה, יש לעורר אותה ,לשוב לכבד את אביה, כי היא בעלת חוב לו על שהביאה לעולם, ולמרות הנזק שהסב לה, לא פקע החוב שהבת חייבת כלפי אביה.

בוודאי, שאם ההורים נורמטיביים בסך הכל, מן הסתם הם יסכימו לתהליך הטיפולי. הבעיה היא, שפעמים רבות, הסיבה לכך שיש צורך בטיפול, היא שההורים אינם נורמטיבים במיוחד, ויש חשש שהם לא יסכימו.

היחס הכללי להורים

לא ניכנס לדיון נרחב בסוגיה זו במסגרת הנוכחית. נסתפק בהפניה למאמרו של הרב אוריאל בנר[49] בעניין. הוא מעלה שתי אפשרויות, אם חובת הכבוד היא תחושה בלב, או רק חובה שלא לבטא את הכעס שבלב. והוא מציין שהרב אבינר והרב זילברשטיין נחלקו במחלוקת זו. אף שלדעתו נראה שאפשר להקל, הרי שלענ״ד, זה לא מרכז הדיון. שכן, בדרך כלל, במסגרת הטיפול המטופל מדבר על מעשיהם של הוריו. אין כאן מחשבה בלבד, אלא דיבור. וכבר ציינו לדברי הרמב״ם והשו״ע שכתבו ״כל המבזה אביו ואמו, אפילו בדברים, אפילו ברמיזה, הרי זה בכלל ארור מפי הגבורה״. על כן, הדיון העיקרי לענ״ד הוא בשאלה, באילו מצבים מותר לבן לבזות את הוריו.

איסור ביזוי הורה רשע

האם חובת כיבוד הורים קיימת גם כאשר ההורה הוא רשע?

---

[48] פגיעה בכבוד הורים לצורך הצלה ורפואה, קול התורה נד, תשס״ג, קעב – קפב.

[49] גדרי מצוות כיבוד הורים, והשלכותיהם על טיפול פסיכולוגי, אסיא סג-סד, תשנ״א, עמ׳ 94 – 100.

הגמרא במסכת בבא קמא (צד:) אומרת, שכאשר יתומים ירשו חפץ גזול מאביהם, הם חייבים להחזיר את החפץ, כדי להגן על כבוד האב. על כך אומרת הגמרא:

> ומפני כבוד אביהם חייבין להחזיר? אקרי כאן "ונשיא בעמך לא תאור" - בעושה מעשה עמך?!
>
> כדאמר רב פנחס בשעשה תשובה, הכא נמי בשעשה תשובה.

מסוגיית הגמרא נראה, שאין חובת כבוד כלפי אב רשע, אלא רק לאחר שעשה תשובה. כך פסק גם הטור (יו"ד רמ).

אבל הרמב"ם (ממרים ו, יא) כותב:

> הממזר חייב בכבוד אביו ומוראו אף על פי שהוא פטור על מכתו וקללתו עד שיעשה תשובה. אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתירא ממנו. ראהו עובר על דברי תורה לא יאמר לו אבא עברת על דברי תורה אלא יאמר לו אבא כתוב בתורה כך וכך כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו.

כלומר, לדעת הרמב"ם יש חובת כיבוד גם כלפי אב רשע.

המקור לדבריו של הרמב"ם הוא סוגיה בסנהדרין (פה:) שבה נאמר שהבן אינו נעשה שליח בית דין להלקות את אביו, אף שהאב כמובן הוא בגדר רשע:

> אמר רבה בר רב הונא וכן תנא דבי רבי ישמעאל, לכל אין הבן נעשה שליח לאביו - לא להכותו ולא לקללו, חוץ ממסית ומדיח שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו.

הרי"ף (יבמות ה. מדפי הרי"ף) מקשה סתירה בין הגמרא בסנהדרין, ובין סוגית הגמרא ביבמות כב, שבה נאמר שהמכה את אביו הרשע פטור ממיתה ומלקות.

תשובתו של הרי"ף היא שיש לחלק בין איסור הכאה ובין חיוב מיתה. איסור הכאה קיים גם באב רשע. חיוב מיתה, אין.

כך פסק גם הרמב"ם (ממרים ה, יב):

> מי שהיו אביו ואמו רשעים גמורים ועוברי עבירות, אפילו נגמר דינן להריגה והם יוצאים ליהרג אסור להכותן ולקללם, ואם קלל או חבל בהן פטור...

וכן פסק השו"ע (יו"ד רמא, ד).

אם כן, ביחס לאיסורי הכאה וקללה, כולם מודים, שהם נוהגים גם באב רשע. וביחס לחובת כיבוד, נחלקו הרמב"ם והטור, ולאחריהם, נחלקו בכך גם המחבר והרמ"א (יו"ד רמ, יח).

הב"ח (יו"ד רמ) מסביר בדעת הטור, שיש להבדיל בין חיוב כיבוד, ובין קללה. יתכן שבאב רשע אין חובת כיבוד, משום שזה שב ואל תעשה. אולם, קללת אב והכאתו הם עשייה בידים של ביזוי, והיא אסורה גם באב רשע. לדעתו של הב"ח נראה, שגם איסור קלון ינהג גם באב רשע, שכן גם ביזוי האב הוא מעשה אקטיבי.

גישה אחרת עולה מדברים שכותב הרב מרדכי מן ('בדין כיבוד אב באביו רשע' - מוריה שנה חמש עשרה). הרב מן מנסה להסביר כיצד מיישב הרמב"ם את הסוגיה בבבא קמא שבה נאמר שהיתומים אינם חייבים להשיב את החפץ הגזול כל זמן שהאב רשע, ואין בזה משום כיבוד

אב. הוא מתבסס על דברי התוספות (כתובות פו.) הכותבים, שהסוגיה בבבא קמא לא עוסקת בדין כיבוד אב, אלא באיסור קלון. ואם כן, לשיטת הרמב״ם איסור קלון קל יותר מאשר חובת כיבוד ההורים. חובת כיבוד נוהגת גם באב רשע. איסור קלון, אינו נוהג באב שכזה.

ביסוד האבחנה הזו צריך לומר, שחובת כיבוד אינה עניין של יחס כבוד בלב, אלא חובת שירות להורים. כך לשון הברייתא המפורסמת במסכת קידושין (לא:):

> תנו רבנן, איזהו מורא ואיזהו כיבוד? מורא - לא עומד במקומו ולא יושב במקומו וכו׳, כיבוד - מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא.

כלומר, חובת כיבוד היא החובה לסעוד את ההורה כשהוא נזקק לכך. אין לכך קשר לחובת כבוד שבלב, שהיא אולי עניינו של איסור מורא.

אם ננסה ליישם את הדברים לנדון דידן, הרי שכאשר האב רשע, דהיינו שפגע בילדיו בכוונה, ולא עשה עדיין תשובה, נחלקו הראשונים והפוסקים אם יש חובה לכבדו. יש מקום לומר, שאף שחובת הכיבוד נוהגת, האיסור לבזותו אינו נוהג. אבל יש גם מקום לומר בדיוק להפך, שאף לדעות שחובת כיבוד אינה נוהגת באב רשע, איסור קלון עדיין נוהג.

כך או אחרת, דיון זה אינו רלוונטי למרבית המקרים במסגרת הטיפול הפסיכולוגי. לעתים רבות, קשה לומר שמעשיהם של ההורים נעשו במזיד. לפעמים זה סתם עניין של חוסר מסוגלות הורית וכיוצא בכך, ואז יתכן שבכלל אין בהתייחסות לכך משום ביזוי שלהם.

תביעה נגד הורים

הגמרא בקידושין (לב.) דנה בשאלה, אם חובת כיבוד הורים היא רק משל אב, כלומר רק מרכושו של האב, או גם משל בן. והנה אחת הראיות שמביאה הגמרא:

> תא שמע: שאלו את רבי אליעזר, עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם, כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו, ואינו מכלימו. ואי אמרת משל אב, מאי נפקא ליה מיניה? בראוי ליורשו.

וכתב הטור (יו״ד רמ):

> ור״י פירש למאי דפסקינן שאין צריך לכבדו משלו, ודאי אם זרק כיס של הבן יכול למונעו. אלא מירי בכיסו של אביו, אינו יכול להכלימו כדי למונעו אף על פי שעתיד ליורשו.
>
> כתב הרמ״ה, הא דבארנקי של בן מצי לאכלומיה, דוקא מקמיה דשדייה לים, דאפשר דממנע ולא שדייה ליה. אבל בתר דשדייה, אסור לאכלומיה דמאי דהוה הוה. והשתא כי שתיק, כיבוד שאין בו חסרון כיס הוא ומיחייב בגויה. ודוקא לאכלומיה, אבל למתבעיה כדינא שרי לאתבועיה.

ר״י כותב, שכיוון שלהלכה נפסק שכיבוד אב הוא רק משל אב, הרי שהבן רשאי למנוע מאביו לזרוק את הארנק של הבן לים. ומוסיף הרמ״ה, שאף שהבן אינו רשאי להכלים את האב לאחר שהאב זרק את הארנק של הבן, אבל מותר לבן לתבוע את אביו להשיב את הארנק.

מדוע מותר לבן לתבוע את אביו, לדעת הרמ״ה? האם כשהבן יספר לבית הדין על מה שעשה לו האב, אין בכך משום הכלמת האב?

אולי אפשר לומר, שהאיסור לבזות את האב, הוא לומר דברים על כך שטבעו של האב הוא כך וכך. אדם שאומר על אביו ׳אבי גזלן / גנב וכו׳, הרי זה מבזה אביו בדברים. אבל, מי שאומר ׳אבי גנב ממני כך וכך׳, זו אינה הצהרה על תכונת אופי של האב, אלא על אירוע נקודתי, ואין זה נחשב ביזוי. אמנם, לעיל ציינו לדברי התוספות בכתובות (פו.) הכותבים שיתומים צריכים להחזיר טלית גזולה שגזל אביהם, משום קלון אביהם. הרי שאף שמדובר באירוע נקודתי, יש בקיומו משום קלון האב.

ולכן נראה יותר לומר, שהאיסור לבזות הוא כאשר הביזוי נעשה לחינם, אבל כשהביזוי נעשה במסגרת עמידה על הדין, הוא מותר. כלומר, לבן מותר לבזות את אביו, אם זה כדי להגן על רכושו.

אם כן, יש מקום לומר, שכאשר אדם צריך, לצורך בריאותו הנפשית, לספר דברים לא טובים שאבין נהג כלפיו, אף שזה לכאורה בגדר ביזוי האב, זה יהיה מותר, לשיטת הרמ״ה. וכעין דברי המהרי״ק (שורש קסו אות ג) שכתב שכשם שהבן אינו חייב בכבוד אביו משל בן, כך הבן אינו חייב לשמוע בקול אביו, כשהדבר גורם לבן צער גדול, כמו לשאת אשה שאינו רוצה בה.

כל האמור עד עתה מבוסס על דברי ר״י, שהמסקנה מסוגיית הגמרא שהבן אינו חייב בכבוד אביו, כאשר מדובר בארנקי של הבן. אבל הרמב״ם (ממרים ו, ז) כתב:

> עד היכן הוא כיבוד אב ואם? אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק.

הבית יוסף דן בשאלה מדוע אין אומרים שהבן אינו חייב לכבד אביו בארנקי שלו, והוא מציע שני תירוצים:

התירוץ הראשון הוא, שיש להבדיל בין כיבוד אב, שהוא רק משל אב, ובין האיסור לצער את האב, שהוא גם משל בן.

התירוץ השני הוא, שאכן, אין חובת כיבוד הורים בארנקי של בן. אלא, שאם כיבד, קיים בזה מצווה.

לכאורה, לפי התירוץ הראשון של הבית יוסף, איסור קלון הוא גם ׳משל בן׳ ויהיה אסור לבן לתבוע את אביו. אלא שהאחרונים מתקשים בתירוץ הזה של הכסף משנה, שאם יש חילוק בין כבוד לצער, מה מביאה הגמרא ראיה מהדין של זרק ארנקי בפניו, לשאלה אם כיבוד משל אב או משל בן, הלא בזרק ארנקי בכל מקרה יהיה אסור לצערו?

בלחם משנה כתב תירוץ אחר:

> ולי נראה לתרץ, דרבינו אית ליה כדעת הרמ״ה שכתב הטור ביורה דעה סימן ר״מ, דהא דבארנקי של בן מצי לאכלומיה, דוקא מקמי דשדייה לים דאפשר דמימנע ולא שדי ליה. אבל בתר דשדייה אסור לאכלומיה דמאי דהוה הוה, והשתא כי שתיק הוי

כבוד שאין בו חסרון כיס ומיחייב בגויה. עד כאן. ומשום הכי כתב רבינו, אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו לים בפניו וכו' כלומר אחר שזרקו אין לומר לו כלום דאחר שזרקו אין להכלימו. דאע"ג דקיימא לן משל אב, היינו דוקא שיוכל למחות בידו קודם שיזרקנו וכדברי הרמ"ה.

כלומר, דברי הרמב"ם נאמרו לאחר שהארנקי כבר נזרק. כעת אסור לבן לבזות את אביו, שכן אין כאן שום תועלת לבן. אבל כאשר יש תועלת לבן, כגון לפני שנזרק הארנקי, מסכים הרמב"ם לדברי הרמ"ה. אם כן, יש לומר, שגם לעניין הרשות לתבוע, מסכים הרמב"ם עם הרמ"ה, וכל מה שאמר שאסור לצער את האב, היינו כשאין לבן תועלת מזה. גם במשנה למלך שם, כתב שדעת הרמ"ה שמותר לתבוע את האב היא גם לשיטת הרמב"ם. וכן היא דעת הב"ח על אתר.

בכתב סופר (יורה דעה קז) ציין לדברי הרמב"ם (ממרים ה, טו) שכתב:

מי שנתחייב שבועה לבנו, כך ראינו בו תמיד שאינו משביעו בשבועת האלה, שהרי זה בא לקללת אביו, אלא משביעו שבועה שאין בה אלה.

הרי מבואר בדברי הרמב"ם, שיתכן מצב שהבן יתבע את אביו, ואף יחייבו שבועה, שמכחיש אותו. אמנם, הכתב סופר מציע הסבר שונה במקצת מההסבר שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם, מדוע מותר לתבוע את האב, אף שאסור להכלימו:

והיה נראה לי, דאפשר כל שיש לו תביעה עליו ויודע בנפשו כי מעכב שלו שלא כדין וגזל הוא בידו הוי כאינו עושה מעשה עמו (כיון שהאב יודע שגזל בידו ובסגנון זה מיירי הרמב"ם לתובעו בבית דין. מה שאין כן בשאר דין ודברים דסובר האב בדעתו דהדין עמו) ואין צריך לחוס על כבודו... אלא הא הרמב"ם סבירא ליה דחייב לכבדו כשאינו עושה מעשה עמך. ועיין טור ושולחן ערוך סימן רמ"א. ואפשר דמודה הרמב"ם באותו דבר עצמו שהוא מרשיע, אין צריך לכבדו ולא סבירא ליה לרמב"ם דצריך לכבדו רק כשהוא רשע בעבירות אחרות...

לדבריו, ההיתר לדעת הרמב"ם הוא רק כשהאבא מכחיש, בדבר שיודע בעצמו שהוא אמת. ולכן האב נחשב אינו עושה מעשה עמך, והוא בגדר אב רשע. ואמנם, שיטת הרמב"ם שצריך לכבד גם אב רשע, אבל באותו דבר בעצמו שבו הוא מרשיע, אין מצווה לכבדו.

לענ"ד, נימוקו דחוק. מסתבר יותר כפי שציינתי לעיל, שהאיסור לבזות הוא רק בביזוי לחינם. אולם, כאשר הביזוי נועד להשיג דבר המגיע לבן על פי דין, הוא מותר, אם אי אפשר להגיע לאותה תוצאה, בלי ביזוי.

בנדון דידן, ההיתר אינו מבוסס על מצב שבו האב רשע, אלא זוהי טענה עקרונית יותר, שהאיסור לבזות את אביו אינו קיים במקום שבו הוא בא על חשבון מצבו הנפשי של הבן.

לאור האמור, כאשר אין דרך אחרת, יש לאפשר לבן לומר דברים שליליים על הוריו, אם הדבר נחוץ לצורך ריפויו ורווחתו הנפשית.

סימן מא- חובת ההורים לממן רשיון נהיגה וחוג שחיה לילדיהם

שאלה

האם האב חייב לממן את לימודי הנהיגה של בנו? ומה ביחס ללימודי שחיה?

תשובה

האב אינו חייב ללמד את בנו לשחות, או לסייע בעדו בלימודי נהיגה.

נימוקים

א. החובה ללמד בנו אומנות ולשוט בנהר

בברייתא בקידושין (כט.) נאמר:

> תנו רבנן, האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות. ויש אומרים, אף להשיטו במים. רבי יהודה אומר, כל שאינו מלמד את בנו אומנות מלמדו ליסטות. ליסטות סלקא דעתך? אלא, כאילו מלמדו ליסטות.

שלוש החובות הראשונות של האב כלפי בנו הנזכרות בברייתא הן מצוות. אנחנו נתמקד בעיקר בשתי החובות האחרונות: ללמדו אומנות ולהשיטו במים. בגמרא (ל:) מובא המקור לחיוב ללמדו אומנות:

> ללמדו אומנות, מנלן? אמר חזקיה, דאמר קרא "ראה חיים עם אשה אשר אהבת", אם אשה ממש היא, כשם שחייב להשיאו אשה, כך חייב ללמדו אומנות. אם תורה היא, כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות...
>
> רבי יהודה אומר, כל שאינו מלמדו אומנות, מלמדו ליסטות... מאי בינייהו? איכא בינייהו, דאגמריה עיסקא.

ופירש רש"י:

> מאי בינייהו - מאי קא מוסיף ר' יהודה. עיסקא - אם למדו סחורה. לתנא קמא, הרי למדו חיים. לרבי יהודה דאתי לטעמא אומנות דוקא דכמה פעמים שאין לו במה לעשות סחורה ועומד ומלסטם.

כלומר, רבי יהודה בא להוסיף על תנא קמא. כולי עלמא מודים, שהחובה ללמדו אומנות קשורה בכך שהבן צריך להתפרנס. אלא שתנא קמא אומר שאפשר להתפרנס גם מסחורה, ואילו רבי יהודה דורש פרנסה "יצרנית" יותר.

עצם החובה ללמד בנו אומנות אינה שנויה במחלוקת בברייתא הזו. אבל לכאורה, במשנה בסוף המסכת (פב.) מובאת דעה חולקת:

> רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. שאדם אוכל משכרה בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ושאר כל אומנות אינן כן. כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו,

הרי הוא מת ברעב. אבל התורה אינה כן, אלא משמרתו מכל רע בנערותו, ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו.

בפשטות, רבי נהוראי הבין, שאין חובה ללמד את בנו אומנות, לכל הפחות, כשהבחירה היא בין אומנות ללימוד תורה.

הראשונים נחלקו להלכה בשאלה אם האב חייב ללמד את בנו אומנות.

המאירי (קידושין ל:) כותב:

כבר ביארנו, שהאב חייב ללמד את בנו אמנות, וכל שלא עשה כן הוא כאלו מלמדו לסטות שכשהוא גדל מבקש למודו, רוצה לומר מה שהורגל בו, ואינו מוצא והולך ומלסטם את הבריות. ומכל מקום, כל שלמדו תורה אין צריך ללמדו אמנות אחרת. שיש תורה יש קמח. ולמוד תורה ואמנות לצדדין נשנו. ויש מפרשין, שחייב בשתיהן ואם למדו בעסק ובפרקמטיא אינו צריך אמנות אחרת.

הרי שבדעה הראשונה כתב כדעתו של רבי נהוראי, שאם מלמדו תורה אינו חייב ללמדו אומנות אחרת. והבין שהברייתא של חובות האב כלפי הבן מודות לדעתו של רבי נהוראי, שאם האב רוצה ללמדו תורה במקום אומנות, זה אפשרי.

לעומת זאת, הרי"ף (קידושין יב. - יב: מדפי הרי"ף) העתיק גם את הברייתא בתחילת הסוגיה, וגם את הנימוקים של הגמרא לחובה ללמדו אומנות ולהשיטו בנהר, ונראה שחייב ללמד בנו אומנות. וכך ברור שדעת הר"ן במקום (יב:ד"ה ראשון) שדן ומכריע, שהחובה ביחס לאומנות מוטלת רק על האב ולא על האם.

רבנו יונתן מלוני"ל (יב: מדפי הרי"ף) פסק כרבי יהודה, שצריך ללמדו אומנות דווקא, ולא יכול להסתפק בעיסקא, ולעומת זאת בקרבן נתנאל (על סימן מ, אות צ) הבין שהרא"ש פסק כתנא קמא, ולא כרבי יהודה. מדברי שניהם למדנו, שלכל הפחות ביחס לחובה ללמד בנו אומנות, שניהם הבינו שהיא קיימת.

כך עולה בפשטות גם מהברייתא במסכת שבת (קנ.):

תנא דבי מנשה, משדכין על התינוקות ליארס בשבת, ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות.

ומבואר בגמרא, שהסיבה שמותר לדבר על הדברים האלו בשבת היא, שאלו הם בכלל חפצי שמים, ולא 'עשות חפציך'. אם כן, בלימוד הבן אומנות יש משום חפצי שמים. וכן כתב הטור (או"ח שו) והשו"ע (שם סעיף ו).

בדעת הרמב"ם יש מקום לשאלה. שכן הרמב"ם אינו מזכיר בשום מקום בפירוש, שהאב חייב ללמד בנו אומנות. הבנין ציון (סימן קכה) נשאל, מדוע באמת השמיט הרמב"ם את החובה להשיא את בנו וללמדו אומנות. ותשובתו:

לישא אשה לא השמיט הרמב"ם, דכן כתב בהלכות איסורי ביאה מצות חכמים שישיא אדם בניו ובנותיו סמוך לפרקן...

גם שמצווה על האב ללמד בנו אומנות, אף שכעת לא ראיתי להרמב"ם שכתב בפירוש כן, מכל מקום לא השמיטה, והביאה לפסק הלכה בהלכות רוצח (ה, ה). שכתב שם:

"אבל אם ייסר בנו כדי ללמדו תורה או חכמה או אומנות ומת, פטור". עיין שם שמחלק בין כבר למדו אומנות אחרת או לא, והיינו על פי גמרא דמכות דבלא גמיר מלאכה אחריתי מצווה קעביד.

ואם השמיט הרמב"ם הך דיש אומרים דגם להשיטו בנהר בזה אין תימה דפסק כתנא קמא, דגם כן לא חשיב הך.

נמצא שגם לדעת הרמב"ם יש חיוב ללמד בנו אומנות (ולכאורה, הבנין ציון היה יכול ללמוד זאת גם מכך שהרמב"ם בהלכות שבת פרק כד הלכה ה פסק את הדין שמותר ללמד בן אומנות בשבת), ולגבי החובה להשיטו בנהר, הרמב"ם פסק שאין חיוב כזה. אמנם, יש לציין, שבפירוש המשנה (בקידושין כאן) כתב הזכיר הרמב"ם את כל החיובים בחדא מחתא, ולא ציין מחלוקת בדבר:

מצות הבן על האב שש מצות ואלו הן: למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות ולהושיטו בנהר. ולמדו לכולם מן הכתובים בראיות שיארך ביאורם כאן ואין תועלת מרובה בכך, כל אלו חייב האב לעשותם לבן.

אמנם, יש שהבינו בדעת הרמב"ם, שהוא אכן סבור שאין חובה כזו, משום דעתו של רבי נהוראי (הרב אברהם ויינפלד, "אי יש חיוב ללמד את בתו אומנות", חכמי לב כרך ו, עמ' א – יח). ועם זאת, גם לדעתם, אם הבן זקוק להתפרנס, כשהאב מלמדו, הרי זו מצווה, כפי הדין הנזכר בהלכות שבת.

ב. האם החובה היא גם כלפי הבת

שלושת החיובים הראשונים המופיעים בברייתא, נאמרו דווקא כלפי הבן. האב אינו חייב ללמד בתו תורה, וגם לא לפדותה. האם כך גם ביחס לחיובים האחרים?

ביחס להשיאה אשה, מבואר בגמרא להדיא, שהאב חייב להשיא את בתו. מה ביחס לאומנות? בפשטות, היות שהגמרא לומדת את החיוב ללמדו אומנות מפסוק שמתאים גם לחיוב להשיאו אשה, אם כן, יש לומר שכשם שחייב בהשאת בתו, כך חייב ללמדה אומנות. וכן כתבו המקנה (קידושין ל:) וכן כתב המהר"ם שיק (או"ח קסג). לעומת זאת,, המאירי (קידושין כט.) כותב שהאב אינו צריך ללמד את בתו אומנות: "ואמנות אף על פי שהאשה צריכה לו מכל מקום דיו להיות כתלמוד תורה. וכן, שכל כבדה בת מלך פנימה".

ג. הוצאת ממון ללימודי אומנות

ביחס לחלק מחובות האב על הבן, מבואר בראשונים שהחובה כוללת הוצאה כספית. בגמרא בקידושין שם מבואר, שנכסיו של האב משתעבדים לפדיון בנו.

ביחס למצוות תלמוד תורה כתב הרמב"ם (תלמוד תורה א, ג):

וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם.

וכן הוא בשו"ע (יו"ד רמה, ד). אלא שיש לציין, שלא ברור אם החיוב להוציא ממון נובע מעצם החובה ללמד. בהגהות מיימוניות (שם אות ג) בשם רבנו שמחה הבין שהוא רק מתקנת

יהושע בן גמלא. לעומת זאת המהר"ם (הגהות מיימוניות שם אות א) הבין שזה מעצם המצווה.

כך גם ביחס למצוות מילה, שכתב הרמ"א (יו"ד רסא, א):

> האב שאינו יודע למול, ויש כאן מוהל שאינו רוצה למול בחינם, רק בשכר, יש לבית דין לגעור במוהל זה, כי אין זה דרכן של זרע אברהם. ואדרבה מוהלים מהדרים שיתנו להם למול, ואם עומד במרדו, ואין יד האיש משגת לתת לו שכרו, הוי כמי שאין לו או שבית דין חייבין למולו, ולכן בית דין כופין אותו מאחר שאין אחר שימול.

הרי שאם יש ביד האב, כופים אותו לשכור מוהל למול את בנו.

וביחס לחובה להשיא את בתו, מבואר בגמרא, שמשמעות החובה היא לתת לבת נדוניה.

אם כן, מסתבר שהאב חייב לממן לימודי מקצוע של בנו.

אלא שבירושלמי (בקידושין שם – פרק א הלכה ז), לאחר שמצטט את הברייתא ואת המקורות בתורה לחיוב של כל אחד מהחיובים השונים, כתב:

> מה למצוה או לעיכוב? נשמעינה מן הדא: בר תרימה אתא לגבי רבי אימי. אמר ליה, פייס לאבא דיסביני. אתא פייסיה, ולא קביל עלוי. הדא אמרה למצוה אין תימר לעיכוב הוה ליה לכופניה.

פשטות הדברים בירושלמי, שאי אפשר לכוף את האב לקיים את חובותיו כלפי בנו. הרשב"א (שו"ת, חלק ב סימן שכא) כותב לדינא, על פי הירושלמי, שכאשר לבן יש כסף משלו, והאב אינו רוצה לפדות את בנו, אין כופים לאב. מתוך דברי הרשב"א מתבאר, שהוא הבין שהאיבעיא של הירושלמי היתה בכל החיובים הנזכרים בברייתא, ומסקנתו היא, שכאשר לבן אין כסף, שחוזרים על האב, שהרי נכסיו משועבדים. ואם כן, לדברי הרשב"א יש חובה ממונית בכל החיובים של הברייתא, אלא שלפעמים אין כופין עליה.

אבל בפני משה ביאר, שהדיון בירושלמי הוא רק ביחס לדברים שאינם מצווה גמורה, קרי לעניין לשאת נשים ולעניין אומנות, ולדבריו יתכן, שמסקנת הברייתא אכן אין כופין על חיוב זה

ד. החיוב למעשה ללמד לשחות

כפי שציינו לעיל, רוב ככל הפוסקים כתבו שאב חייב ללמד את בנו אומנות. אולם, ביחס לשיט בנהר נחלקו כבר הדעות בברייתא. מה ההבדל בין שתי חובות אלו?

לעיל הזכרנו שבגמרא (ל:) מובא המקור לכל האחת מהחובות האלו:

> ללמדו אומנות. מנלן? אמר חזקיה, דאמר קרא: "ראה חיים עם אשה אשר אהבת". אם אשה ממש היא - כשם שחייב להשיאו אשה, כך חייב ללמדו אומנות, אם תורה היא - כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות.
>
> ויש אומרים: אף להשיטו בנהר. מאי טעמא? חיותיה הוא.

אם האומנות קשורה ביכולת להתפרנס, הרי שהשיט בנהר קשור בסכנה – "חיותיה הוא". מדובר במיומנות הנדרשת כדי לשרוד את המפגש עם חלק מאיתני הטבע. למה מיומנות זו

תלויה ב״יש אומרים׳, ואילו נושא הפרנסה הוא לכולי עלמא? מסתבר, שהתשובה תלויה בתדירות. פרנסה, כל אדם צריך, אבל לא כל אדם נחשף לסכנת טביעה. חובתו של אב היא להכין את בנו למציאות החיים הנורמלית, ולכן הוא צריך לדאוג לפרנסתו. אבל לסכנות לא שכיחות, נחלקו התנאים אם צריך להכינו.

כאמור, הרמב״ם בפירוש המשנה הזכיר את החובה ללמד את הבן לשוט בנהר. אבל הבנין ציון כתב, שהעובדה שהרמב״ם השמיט את הדברים מהיד החזקה, מלמדת שפסק כתנא קמא. פוסקים אחרים לא התייחסו לסוגיה זו, ולכן קשה לומר שלהלכה נפסק שיש חיוב שכזה. וכן כתב הרב חיים דוד הלוי בשו״ת מים חיים (ב, נד), שאי אפשר לקבוע מסמרות של חיוב בדבר. עוד כתב הרב חיים דוד הלוי, שבזמנם, כשאדם היה צריך לחצות נהרות לעיתים מזומנות, והיתה סכנה בדבר, היה יותר מקום לומר שיש חיוב לימוד שחיה. אבל בימינו, כשממילא רוב האנשים לא נכנסים למים אלא ברצונם, לא שייך חיוב ללמד לשחות.

ה. לימוד נהיגה – אומנות או שיט בנהר

האם לימוד נהיגה נחשב אומנות או שיט בנהר? ושמא לא זה ולא זה?

פשוט שלימוד נהיגה אינו קשור ללימוד אומנות. שכן, רבים וגם טובים מתפרנסים בלי שיש להם רכב, וממילא, גם בלי רשיון נהיגה.

והוא הדין ביחס לשיט בנהר, שאין זה קשור לרשיון נהיגה. שכן, רשיון נהיגה אינו מגן על חייו של הנהג, אלא רק מאפשר לו לדעת כיצד לנהוג.

על כן, פשוט וברור, שאי אפשר להטיל חיוב על האב לדאוג לכך שיהיה לבן רשיון נהיגה.

סימן מב - קימה מפני זקן במהלך שיעור

<u>שאלה</u>

אנחנו משתתפים בשיעור, ולפעמים נכנס לבית הכנסת אדם מבוגר, שנראה שהוא מעל גיל שבעים. האם צריך לקום בפניו? האם יש הבדל בזה בין התלמידים ובין מגיד השיעור?

<u>תשובה</u>

אם הקימה בפני הזקן תגרום להפרעה בשיעור, אין לקום מפניו.

<u>נימוקים</u>

א. מקור החיוב לעמוד בפני זקן

הגמרא בקידושין (לב:) אומרת:

> תנו רבנן: ״מפני שיבה תקום״ - יכול אפילו מפני זקן אשמאי? תלמוד לומר, זקן, ואין זקן אלא חכם, שנאמר: ״אספה לי שבעים איש מזקני ישראל״.

רבי יוסי הגלילי אומר, אין זקן אלא מי שקנה חכמה...

בהמשך הסוגיה מבואר, שלדעת תנא קמא אין לקום אלא בפני מי שהוא גם תלמיד חכם וגם זקן, ואילו לדעת רבי יוסי הגלילי, מספיק שיתקיים בו אחד מהשנים: או זקן או תלמיד חכם, כדי שיהיו חייבים לעמוד בפניו.

להלכה, פסקו הרמב"ם (תלמוד תורה ו, א) והרא"ש (שם סימן נג) כרבי יוסי הגלילי, שיש לעמוד גם מפני זקן שאינו תלמיד חכם, וכן פסק השו"ע (יו"ד רמד, א).

עוד מובאת בסוגיה שם דעתו של איסי בן יהודה, שיש לקום גם בפני זקן אשמאי, כשנחלקו רש"י ותוספות בשאלה מהו זקן אשמאי. רש"י (ד"ה זמן אשמאי) כותב: 'אשם רשע ועם הארץ'. ומשמע מדבריו, שאפילו ברשע יש חובת קימה. בתוספות (שם ד"ה זקן אשמאי) מובאת דעת רבנו תם שחולק, ואומר שבזקן רשע אין חובה לקום מפניו, אלא אדרבה, להכותו כדין רשע. זקן אשמאי שיש לקום מפניו, היינו עם הארץ.

ובהמשך הסוגיה (לג.):

> אמר ר' יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה. ר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי. אמר, כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני. רבא מיקם לא קאי, הידור עבד להו.

כלומר, אפילו בפני זקני גויים יש לקום, אלא שאין צורך בקימה מלא קומתו, אלא אפשר להסתפק בהידור בעלמא, תנועת קימה חלקית.

ב. קימת תלמיד חכם מפני זקן

בפשטות, תלמיד חכם צריך לעמוד גם כן מפני זקן. אלא שהרמב"ם (שם הלכה ט) כתב:

> מי שהוא זקן מופלג בזקנה, אף על פי שאינו חכם, עומדין לפניו. ואפילו החכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה, ואינו חייב לעמוד מלא קומתו, אלא כדי להדרו.

הטור (שם) כותב, שהרמב"ם הבין, שכיוון שמדובר בחכם, הוא אינו צריך לקום מלא קומתו, אלא רק להדר מעט. וכן בשני זקנים או בשני חכמים השווים, עושים רק הידור מעט, וכן פסק השו"ע (שם סעיף ז – ח).

אם כן, כשהרב מלמד שיעור, התלמידים צריכים לקום מפני הזקן משיכנס לד' אמותיהם ועד שיעבור. אבל הרב צריך לעשות רק הידור מעט.

ג. קימה מפני חכם תוך כדי לימוד

בגמרא (לג:) נאמר:

> ר' אלעי ור' יעקב בר זבדי הוו יתבי, חליף ואזיל ר' שמעון בר אבא וקמו מקמיה. אמר להו חדא, דאתון חכימי ואנא חבר! ועוד, כלום תורה עומדת מפני לומדיה? סבר לה כר' אלעזר, דאמר ר' אלעזר: אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו בשעה שעוסק בתורה. לייט עלה אבייי.

ופסק השו"ע (שם סעיף יא) כדעת אביי, שגם כשאדם לומד תורה הוא צריך לקום מפני חכם. במה נחלקו רבי אלעזר ואביי?

ראשית, האחרונים מציינים לתחילת הסוגיה הזו:

> איבעיא להו: מהו לעמוד מפני ספר תורה? ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי, קל וחומר - מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן?!

כאן משתמע, שהחובה לעמוד בפני ספר תורה גדולה מהחובה לעמוד בפני תלמיד חכם. זה מחזק את סברתו של רבי אלעזר, שכשלומדים תורה, אין צורך לעמוד בפני תלמיד חכם.

בחידושי הבית מאיר על הש"ס, בסוגייתנו, הוא דן בשאלה זו, ומתחיל בהשוואה בינה ובין סוגיה במסכת מכות (כב:):

> אמר רבא, כמה טפשאי שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה. דאילו בספר תורה כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא.

כאן משתמע, שהחובה לעמוד בפני תלמיד חכם גדולה מהחובה לעמוד בפני ספר תורה.

הבית מאיר שואל, מדוע רבא קורא לאלו שאינם עומדים בפני תלמידי חכמים 'טפשים'. הם בעצם רשעים? ולכן הוא אומר, שמדובר על אנשים שלומדים תורה, ובזמן לימודם, הם לא קמים מפני תלמידי חכמים, כסברתו של רבי אלעזר. והם סברו, שתורה אינה עומדת מפני לומדיה, אבל היא עומדת מפני התורה עצמה.

ולהם אומר רבא, שגם מפני תלמיד חכם הם צריכים לעמוד, כי גם הוא נחשב תורה בעצמו.

אם כן, לפי רבא, יוצא שאין חילוק בין עמידה בפני תורה ועמידה בפני תלמיד חכם. וכיוון שאין חילוק, סובר אביי, שממילא גם מי שלומד צריך לעמוד, בין בפני תורה, ובין בפני תלמיד חכם.

תירוצו של הבית מאיר מבוסס על ההנחה שגם באמצע לימוד תורה צריך לעמוד מפני כבוד התורה ולומדיה.

בספר המקנה תירץ בדרך אחרת:

> ונראה דסבירא ליה לאביי, דלא שייך בזה כבוד התורה במה שעומד בשעת לימודו. דהא אמרינן סוף סוטה, משמת רבן גמליאל בטל כבוד התורה, דעד ימיו היה לומדים תורה בעמידה. הרי דאדרבה, כבוד התורה הוא ללמוד בעמידה. וכל שכן, דאין פחיתות כבוד התורה במה שעומד מפני רבו.

כלומר, לדעתו אין בזה בכלל בעיה בכבוד התורה של הלומד, כי סוף סוף, עיקר לימוד תורה הוא בעמידה. אלא שמכאן מגיע המקנה למסקנה, שאם אכן לימוד התורה של הלומד ייפגע מהקימה, הוא אינו צריך לעמוד, משום שזה גופא כבוד תורה, ללמוד יותר:

> ולפי זה נראה, דהיכא דצריך לבטל התורה בשביל הקימה

וכך נראית גם שיטת הלבוש (על שו"ע שם סעיף יא), שכתב שהטעם שצריך לעמוד 'שאינו מבטל בזה תורתו'.

עוד תירוץ, כותב המאירי. הוא מסביר, שאכן תורה גדולה יותר מלומדיה, ואדם אינו צריך לקום מפני תלמיד חכם בשעה שלומד. המחלוקת בין רבי אלעזר לאביי היא רק ביחס לרבו, שרק בפניו אומר אביי שהתלמיד צריך לקום גם בשעה שלומד. אמנם, מהשו"ע לא נראה כן.

כיוון אחר, כותב ערוך השולחן (שם סעיף ז), שמצוות קימה היא לא חלק ממצוות תלמוד תורה, וכשם שתלמוד תורה נדחה מפני כל מצווה עוברת, כך הוא נדחה מפני חובת הקימה. לדבריו, ברור שחובת קימה קיימת גם במקום שהדבר יפגע בלימוד תורה. סברא זו מופיעה גם בדברי החיד"א (חיים שאל א, עא, אות ב).

נמצא, אם כן, שנחלקו הפוסקים, אליבא דאביי שהלכה כמותו, אם צריך לקום בפני תלמיד חכם שאינו רבו, תוך כדי הלימוד. המאירי כותב שאינו צריך לקום, כיוון שאינו רבו, והמקנה כותב שאינו צריך לקום אם הדבר יפגע בלימוד. לעומת זאת, ערוך השולחן כותב שצריך לקום, גם כשהדבר פוגע בלימודו.

בציץ אליעזר (חלק יד סימן י; וביתר שאת בחלק יח סימן סח) כתב שאין לעמוד במקרה שזה מפריע מלימוד, כדעת המקנה.

ד. ביטול תורה דרבים

בשו"ת עמק התשובה (חלק א סימן א) כתב, שאפילו אם ביחיד צריך להפסיק כדי לקום בפני חכם, הרי שכשמדובר בביטול תורה דרבים, כגון בשיעור, אין לקום לכבודו. ראייתו ממה שהגמרא בברכות (יג:) אומרת, שרבי לא היה אומר את כל קריאת שמע כשהיה מלמד ברבים, ואף שאפילו מי שתורתו אומנותו צריך להפסיק כדי לקרוא קריאת שמע, כתב הרא"ש (שם סימן ג): "דהני מילי אדם שלומד לבדו, אבל מי שלומד תורה ברבים אין לו להפסיק".

ואם כן, הוא הדין והוא הטעם ביחס לקימה בפני חכם, שהגמרא אומרת שקמים בפניו רק שחרית וערבית, שלא יהא חמור מכבוד שמים.

ה. טעם חובת קימה מפני זקן

הדיון הקודם עוסק בחובת הקימה מפני חכם כשלומד תורה. טרם שנעבור לדון בחובת הקימה מפני זקן בזמן לימוד תורה, נדון בשאלה, מה הטעם שחייבים לעמוד מפני זקן.

בספר החינוך (מצווה רנז), מסביר את טעם הדין שחייבים לעמוד מפני חכם וזקן:

> משרשי המצוה, לפי שעיקר היות האדם נברא בעולם הוא מפני החכמה, כדי שיכיר בוראו, על כן ראוי לבני אדם לכבד מי שהשיג אותה, ומתוך כך יתעוררו האחרים עליה. ומזה השורש פירש איסי בן יהודה בגמרא בקידושין, שאפילו זקן אשמאי, כלומר שאינו חכם, הוא בכלל המצוה, שראוי לכבדו מפני שברוב שניו ראה והכיר קצת במעשי השם ונפלאותיו, ומתוך כך ראוי לכבוד. והיינו דאמר רבי יוחנן שם בקידושין, הלכה כאיסי בן יהודה. וזה שאמרו, בתנאי שלא יהיה בעל עבירות, שאם כן מנע עצמו מכבוד.

מלשון ספר החינוך נראה, שאין מעמד עצמאי לזקן, אלא שזקן, מסתמא יש בו צד 'חכמה' שהופכת אותו לדומה לתלמיד חכם. כך יש מקום לדייק גם מלשון הרמב"ם, שהגדיר את מצוות הקימה במנין המצוות שבתחילת הלכות תלמוד תורה: "לכבד מלמדיה ויודעיה".

ואם כן, כשם שהקלנו בקימה בפני תלמיד חכם בזמן שלומד, כך יש סברא להקל בעמידה בפני זקן כשלומד.

וכן כתב בציץ אליעזר (חלק יח סימן סח), שבפני זקן אין צורך בכלל לעמוד בשעה שלומד.

ו. מנהג העמידה בפני זקן בזמן הזה

נוסף על מה שאמרנו עד עכשיו, יש לציין שכבר כתבו האחרונים, שהיום אין נוהגים לקום מלא קומתם בפני זקן בכל מקרה, אלא רק לעשות לו הידור. אולי הטעם לכך, שבסתמא הזקן מוחל על כבודו, ורק 'לעשות לו הידור' נוהגים (כפי שכותב הרדב"ז חלק ח סימן קסז).

סימן מג - התרת נדר לתת צדקה

שאלה

לפני כעשרים שנה הייתי במצב כלכלי קשה, ולכן הבטחתי לקב"ה, שאם יהיה לי הרבה כסף, לא אסתפק במעשר כספים לצדקה, אלא אתן חומש.

כמה זמן לאחר מכן, קיבלתי ירושה מכובדת מאוד, ובהחלט חשבתי שאני במצב של "יש לי הרבה כסף". אבל לבושתי, לא נתתי חומש מהירושה לצדקה. במקום זה, החזרתי חובות בסך השווה לחומש הירושה. גם כי חשבתי שחשוב להחזיר חובות, והוריתי לעצמי היתר, שזה קודם לצדקה, וגם כי לא רציתי שאשתי תכעס עלי, שאני נותן הרבה צדקה, כשאנחנו לא תמיד במצב כלכלי טוב.

אחרי כמה זמן כספי הירושה נגמרו, ואנחנו שוב במצב כלכלי לא טוב במיוחד. אני חושש, שזה גם בגלל שלא קיימתי את ההבטחה לקב"ה.

אני לא זוכר אם ההבטחה הזו היתה במחשבה בלבד, או שהוצאתי אותה מפי, ואם היתה בלשון הבטחה או בלשון נדר. האם אפשר להישאל עכשיו על הנדר הזה? האם אני צריך להישאל על הנדר הזה?

תשובה

ישנם כמה צדדים לחשוב, שאולי בכלל הנדר שלך לא חל.

עם זאת, כיוון שאין הדבר מבורר כל כך, הדבר הנכון לעשות הוא שתישאל על נדרך, ואת זה מותר לעשות, כפי שביארתי בנימוקים באות ד-ה.

נימוקים

א. נדר לתת צדקה

הברייתא בנדרים (כ.) אומרת:

> תנא, לעולם אל תהי רגיל בנדרים, שסופך למעול בשבועות.

ובהמשך (כב.) מובאים דבריו של שמואל, שהנודר נקרא רשע. עם זאת, הראשונים מסייגים את הדברים, ואומרים שלפעמים מותר לאדם לנדור, ואולי אף מצווה בכך. כך למשל כותב הרמב"ם (נדרים יג):

> **הלכה כג**: מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח. כיצד? כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שתים... וכיוצא בנדרים אלו, כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות. **הלכה כד**: ואף על פי שהן עבודה (לשם) לא ירבה אדם בנדרי איסור ולא ירגיל עצמו בהם, אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר.

בהמשך סוגיית הגמרא (שם) אומרת הברייתא:

> תניא, רבי נתן אומר הנודר, כאילו בנה במה, והמקיימו, כאילו מקריב עליו קרבן.

ופירשו הר"ן (על הדף), הרמב"ם (שם הלכה כה) והטור (יו"ד רג), שאם נדר, טוב היה לו שישאל על נדרו, וזה שקיים את נדרו הוא חטא. גם כאן, הרמב"ם (וכן הוא בסמ"ג):

> אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה, ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו. במה דברים אמורים בנדרי איסר אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנאמר נדרי לה' אשלם.

הרא"ש (נדרים א, ח) כותב, שגם בצדקה, אדם צריך להתרחק מלנדור. עם זאת, התוספות (חולין ב ד"ה אבל) כותבים, שכאשר אדם נמצא בשעת צרה הוא רשאי לידור, כעין מה שעשה יעקב אבינו בשעה שברח מפני עשו.

נמצא, שעצם ההבטחה של אדם לתת יותר צדקה כשיתעשר, היא דבר ראוי.

עם זאת, השאלה אם בנדון דידן יש להבטחה הזו תורת נדר, תלויה בעוד כמה נקודות, וכפי שנפרט לקמן.

ב. רק גמר בלבו

בנדון דידן, לא ברור אם השואל נדר בפיו ממש, או שרק גמר במחשבתו לתת חומש לצדקה. האם כשאדם רק גמר בלבו לתת צדקה, זה מחייב אותו?

הגמרא בשבועות (כו:) אומרת:

> אמר שמואל, גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים.
>
> מיתיבי: "בשפתים" - ולא בלב. גמר בלבו מנין? תלמוד לומר "לכל אשר יבטא האדם בשבועה". הא גופה קשיא אמרת בשפתים ולא בלב והדר אמרת גמר בלבו מנין?...
>
> אמר רב ששת, תריץ ואימא הכי: "בשפתים" ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת שעורין. גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין? תלמוד לומר, "לכל אשר יבטא האדם".

מדברי שמואל עולה, שצריך להוציא את השבועה בפה, ולא מספיק מה שמתכוון לנדור בלב, וכך נפסק גם בשולחן ערוך (יו"ד רי, א; שם רלט, א).

ובהמשך הסוגיה שם:

מיתיבי: "מוצא שפתיך תשמור ועשית". אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין? תלמוד לומר, "כל נדיב לב"?

שאני התם, דכתיב "כל נדיב לב". וניגמר מינה? משום דהוו תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.

כלומר, בתרומה וקדשים, אין הדין כן, אלא בתרומה וקדשים, אדם יכול להקדיש במחשבה בלבד, בלי להוציא בשפתיו, משום הפסוק "כל נדיב לב", וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות יד, יב).

אם כן, נדרי איסר, כלומר שאדם אוסר על עצמו דבר מסויים בנדר, מתקיימים רק כשאדם מוציא בשפתיו. אבל נדרי הקדש ותרומה חלים גם במחשבה בלבד.

הראשונים נחלקו, כיצד לדון נדרים שאדם נודר לתת צדקה: האם הם כנדרי איסור או כנדרי הקדש. בשו"ת הרא"ש (כלל יג סימן א) כותב שצדקה צריך להוציא מפיו, כנדרי איסור. אבל במסכת תענית (פרק א סימן יג) כתב הרא"ש שצדקה דומה לנדרי הקדש, שמתחייב במחשבה בלבד, וכן היא דעת ראשונים נוספים. המחבר (חושן משפט ריב, ח) מביא את שתי הדעות ואינו מכריע[50], והרמ"א (יו"ד רנח, יג) כותב שהעיקר שבצדקה אומרים שמחשבתו מחייבתו. ואמנם, בפת"ש (סקט"ו) מביא משו"ת דת אש, שנקט לקולא, שאין נדרי צדקה חלים במחשבה, אבל המהרשד"ם (יו"ד קנח) והחכמת אדם (כלל קמח סעיף ז) נקטו לחומרא.

למרות זאת, בנדון דידן, יש צד לומר שאם לא הוציא בשפתיו, אין חיוב צדקה רק על פי מחשבתו. זאת על פי מה שכתב בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד שלג):

לעניות דעתי, נודר בעת צרה, גם נדרי הקדש, בעינן דיבור דוקא. קרא כדכתיב: "וידר יעקב נדר **לאמר**", דייקא. "וכן וידר ישראל נדר לה' **ויאמר**" וכו' "וישמע ה' בקול ישראל וכו'" בקול וכו' דייקא. וחז"ל דרשו ביעקב "נדר לאמר" לדורות, שלא שייך כן בגמר בלבו לבד, שאין יודע בו אחר מה שבלבו של זה. וקרא "כל נדיב לב" עולות נמי דוקא נדיב לב מה שבא בנדבה סגי בלב.

סברא נוספת מציע בשו"ת בית שלמה (יו"ד ב סימן פח):

נראה לעניות דעתי, דאף אם נאמר דצדקה מהני בלב, גמר בלבו, היינו בגמר בלבו שיהיה סלע זה צדקה, או ליתן סלע לצדקה בלי שום סיבה או תנאי, בזה סברי דמהני קבלה בלב. אבל באם לא גמר בלבו ליתן רק ע"י תנאי או סיבה שאפשר שלא יהיה חייב עליו, כשלא יהיה הסיבה או קיום התנאי, זה לא הוי גמר בלבו, דהא עדיין לא נגמר לגמרי, וגם לא נתרבה מכל נדיב לב, דהא לא התנדב על צד הודאי...

ואפשר דמשום הכי אמר יעקב אבינו ע"ה אם יהיה אלהים עמדי כו', ולא היה סגי במחשבה. דהא בלאו הכי לא היה שום אדם שם והש"י יודע מחשבות, ולענין נדר

---

[50] אמנם, באו"ח (תקסב, ו) נראה שהמחבר הכריע גם כן לחומרא, שנדרי תענית מועילים במחשבה, והוא הדין לנדרי צדקה, כמבואר מדברי הרא"ש בתענית שם. ועיין ברע"א ביו"ד רנח שם, ובערוה"ש (סעיף לט) ועוד.

צדקה סגי בלב. ויש לומר דמהאי טעמא הוא דמשום שנדר שלו היה על ידי תנאי דייקא, בזה לא מהני בלב וצריך דיבור דוקא.

והוא הדין בנדון דידן, שהשואל עשה ממש כיעקב אבינו, ולדעתו של הבית שלמה, רק אם יאמר בפיו יחול הנדר במקרה כזה.

הבית שלמה מסיים, שלא היה סומך למעשה על החידוש הזה, אבל היה מצרפו לצדדים נוספים.

ג. מסירת המודעה בערב ראש השנה

המשנה בנדרים (כג.) אומרת:

רבי אליעזר בן יעקב אומר, אף הרוצה להדיר את חבירו שיאכל אצלו יאמר לו כל נדר שאני עתיד לידור הוא בטל, ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

ובגמרא שם:

וכיון דאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל, לא שמע ליה ולא אתי בהדיה!

כלומר, איך תועיל העצה, שיאמר בקול "כל נדר שאני עתיד לידור..." הלא אם כן, חברו יקשיב לו, ולא ירצה לבוא לאכול עמו, שהרי יודע שאין כאן נדר באמת? הגמרא מתרצת:

חסורי מיחסרא והכי קתני: הרוצה שיאכל אצלו חבירו ומסרב בו ומדירו, נדרי זירוזין הוא. והרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל, ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

הגמרא שואלת מיד: אם בשעה שנודר זכר את מה שאמר בערב ראש השנה, הרי אדרבה, מן הסתם היתה כוונתו לנדור למרות מה שאמר בערב ראש השנה, והגמרא מביאה שני תירוצים:

אמר אביי, תני: ובלבד שלא יהא זכור בשעת הנדר.

כלומר, מה שהמודעה מועילה, זה בתנאי שבשעת הנדר, לא זכר את המודעה. אבל אם בשעת הנדר זכר את המודעה, הרי הוא נודר למרות המודעה, וממילא המודעה אינה רלוונטית.

לאחר מכן, הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

רבא אמר, לעולם כדאמרינן מעיקרא, הכא במאי עסקינן, כגון שהתנה בראש השנה ולא ידע במה התנה, והשתא קא נדר, אי זכור בשעת הנדר ואמר על דעת הראשונה אני נודר, נדריה לית ביה ממשא. לא אמר על דעת הראשונה אני נודר, עקריה לתנאיה וקיים לנדריה.

לפי רבא, מדובר גם כן במי שהתנה בערב ראש השנה, אבל המודעה היתה, שרק חלק מנדריו לא יחולו. ולכן, אם בשעה שמדיר את חברו זוכר את המודעה, הרי נודר על דעת המודעה, שהנדר לא יחול, ואם אינו זוכר, אין זה בכלל הנדרים שנדר לגביהם במודעה.

דעת רוב הראשונים היא, שרבא אינו חולק על אביי, אלא רק מעמיד את המשנה במקרה אחר. ואם כן, הלכה גם כאביי, שאם עשה מודעה על כל נדריו בערב ראש השנה למשל, ואינו זוכר את המודעה בשעת הנדר, הנדר לא יחול. כך נוקט הרא"ש (בפירושו על אתר), וכן היא דעת הר"ן (על הדף).

לעומת זאת דעת ר״י המובאת בתוספות (ד״ה רבא) והריב״ם והראבי״ה, שרבא חולק על אביי, וכיוון שהלכה כרבא במחלוקותיו עם אביי, נמצא שאין הלכה כאביי, ותנאי כזה אינו מועיל.

הרמב״ם (נדרים ב, ד) כותב:

> מי שהתנה קודם שידור ואמר כל נדר שאדור מכאן ועד עשר שנים הריני חוזר בהן או הרי הן בטלים וכיוצא בדברים אלו, ואחר כך נדר - אם היה זוכר התנאי בשעה שנדר, הרי נדרו קיים שהרי בטל התנאי בנדר זה. ואם לא זכר התנאי אלא אחר שנדר, אף על פי שקבל התנאי בלבו וקיימו הרי הנדר בטל. ואף על פי שלא הוציא עתה החזרה בפיו, כבר הקדים החזרה לנדר והוציאה בפיו מקודם.
>
> ויש שמורה להחמיר ואומר והוא שיזכור התנאי אחר שנדר בתוך כדי דבור.

בפשטות, דעת היש מי שמורה שהזכיר הרמב״ם בסופו היא דעת הר״י ודעימיה, וכפי שכתבו הרדב״ז, הלחם משנה ועוד בדעת הרמב״ם.

השולחן ערוך (יו״ד ריא, א - ב) מביא בסתם את הדעה המקילה, וביש אומרים את דעת הר״י, ומסיים ״ויש לחוש לדבריהם״, וגם הרמ״א (סוף סעיף א) כותב שאין סומכים על מודעה זו בלא שאלה לחכם, כי אם לצורך גדול. ועל כן, מסירת מודעה כשלעצמה אינה מועילה כדי לבטל נדר שאדם נודר, אם לא במקום צורך גדול.

אלא שבמנחת שלמה (חלק א סימן צא אות כ) כתב:

> נראה לעניות דעתי, דלענין זה דנקטינן שכל האומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר לא-לקי ישראל, והוא הדין במי שאומר לעשות חסד עם חבירו ושאר מצוות, דאפילו לא אמר ממש בלשון נדר והתחייבות, אפילו הכי דינו כנדר משום דרשא דבפיך זו צדקה, והוא הדין לשאר מצוות... מסתבר דשפיר מהני מה שרגילים להתנות בערב ראש השנה וביום הכיפורים דאינו רוצה כלל שיהיה נדר, דכיון שהוא עצמו הרי אין כוונתו כלל לנדר או שבועה ורק התורה עשאתו כנדר, ולכן בכי האי גוונא שגילה דעתו מקודם והתנה בפירוש דאינו רוצה כלל שיהיה נדר, מהיכי תיתי נימא שאף בכגון דא? הרי זה נעשה נדר גם נגד תנאי מפורש שהתנה בריש שתא דאינו רוצה שיהא נדר! ולכן נראה לעניות דעתי דכל שהוא אומר סתם ולא בלשון נדר, הרי זה חשיב כאומר בפירוש בלי נדר...
>
> ונראה לפי זה, דאף שנפסק בשו״ע (יו״ד רג, ד) ״דאם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם יאמר בלי נדר״, ועיין שם בש״ך (סק״ד) דאם פוסק סתם הוה ליה נדר, נראה דמיירי בפסיקה כזו שהוא ממש מתחייב בחיוב גמור, או כדאמרן קודם דמיירי במי שלא עשה תנאי בראש השנה. אבל מכל מקום, מסתבר דבדברי מצוה שרגילים בני אדם לומר שפיר מהני הביטול שעושים בערב ראש השנה ויום הכיפורים.

לאור האמור, בנדון דידן, אם השואל לא השתמש בלשון נדר, יש מקום לומר שהנדר לא חל כלל, משום שמן הסתם מסר מודעה בערב ראש השנה, וגם היה ב׳כל נדרי׳ בליל יום הכיפורים.

נמצא, שבנדון דידן יש שני צדדים לומר שאין הנדר חל כלל:

ראשית, על הצד שהנדר היה במחשבה בלבד, נחלקו הראשונים אם יש דין נדר, ובפרט בנדר בעת צרה, שיש מהפוסקים שכתבו שאפילו לדעה המחמירה, במקרה כזה אין הנדר חל במחשבה בלבד.

ושנית, מצד המודעה שמוסרים בערב ראש השנה.

אמנם, הצד הראשון אינו ברור, שהרי לא ברור שהוא רק חשב את הנדר, ויתכן שאמר אותו בפירוש, וגם הצד השני אינו ברור, כיוון שלא ידוע מה היו מילותיו הידועות. ולכן נדון בשאלה, אם ניתן להתיר את הנדר הזה על ידי שאלת חכם.

ד. התרת נדרי צדקה

פשוט שגם נדרי צדקה ניתנים להתרה על ידי חכם, שהרי אפילו נדרי הקדש ניתנים להתרה על ידי חכם, וכן מבואר להדיא בשו״ע (יו״ד רנח, ו), שניתן להישאל על נדר צדקה, כל זמן שהצדקה לא הגיעה ליד גבאי הצדקה.

אלא שהפוסקים מציינים לדברי הרדב״ז (שו״ת, ד קלד) שכתב, שמנדים את החכם המתיר נדר על צדקה, משום שמפסיד את העניים.

מאידך, יש לדעת שתשובת הרדב״ז אינה מוסכמת. בשו״ת מהרש״ם (א, סז) כתב בשם שו״ת עבודת הגרשוני (סימן י) ושו״ת רבי בצלאל אשכנזי (סימן יד) שכתבו דלא כרדב״ז.

יתר על כן, בנדון דידן, יש סברא גדולה לומר, שגם לדעת הרדב״ז יהיה מותר להישאל על הנדר. שכן, בנדון דידן השואל כרגע אינו עשיר, וגם לא צפוי להתעשר בזמן הקרוב. כל הסיבה שהוא רוצה להישאל על הנדר היא כדי שמה שהיה יכול לתת כשהיה עשיר, ולא נתן, לא יחשב לו כחטא כל כך. ואם כן, ממילא העניים הפסידו כבר, ולא יקבלו דבר, בין אם נתיר את הנדר ובין אם לא.

וכיוצא בכך כתב בשו״ת מהרש״ם (שם) שכשאין בידו של הנודר לקיים את נדרו, אין איסור להתיר לו את הנדר.

ה. התרת נדר בשעת צרה

הדרכי משה (יו״ד רכח אות כט) כתב:

> כתב מהר״ר בנימין זאב בתשובותיו בסימן רס״ו: נדר שהודר בעת צרה אין מתירין אותו, דהוי כנודר על דעת חבירו, שאם עשה לו טובה אין מתירין אלא בפניו או מדעתו. כל שכן מי שנדר בעת צרה שהקב״ה ענה אותו בעת צרתו ועשה לו טובה, דאין להתיר אותו נדר אלא מדעת הקדוש ברוך הוא. דהיינו דהיכא דאיכא אונס גדול לדבר גדול או לשם מצוה מתירין. דאנן סהדי דדעת הקדוש ברוך הוא מסכמת לזה, דהא נמי הנשבע על דעת חבירו יש לו התרה לדבר מצוה עכ״ל.
>
> ועיין לעיל, ריש סימן זה (אות ד) כתבתי דמשמע מתשובת הרמב״ן סימן רנ״ג דיש לו התרה ולכן נראה דאם התירו בדיעבד הוי מותר.

ואכן, ברמ"א (רכח, מה) פסק:

וכן נדר שנדר בשעת צרה, אין להתיר אלא לצורך מצוה או לצורך גדול, כמו נדר על דעת רבים. ומיהו אם התירו בדיעבד, מותר, כמו שנתבאר בנדר שעל דעת רבים.

ולפי זה, לכאורה אין להתיר את הנדר של השואל, שהרי הוא נדר מחמת צרת עוניו, והרי זה כנדר בעת צרה.

אמנם, בשו"ת הרמ"א (סימן קג) כתב שאם מתיר את הנדר כדי שלא יבוא לידי מכשול, הרי זה כמו לצורך מצווה או צורך גדול שמותר להתיר. ואם כן, בנדון דידן, כיוון שאין הנפקא מינה על העתיד כלל, אלא רק לגבי מה שכבר נכשל שלא קיים את נדרו, מסתבר שמותר להתיר את הנדר.

עוד יש לציין למה שכתב בגליון מהרש"א על הרמ"א שם:

והיכי דיש ספק בעיקר הנדר, לכולי עלמא מתירין אותו אף לכתחלה.

ואם, כיוון שציינו לשני ספקות בעיקר הנדר, נראה פשוט שניתן להתיר אותו.

סימן מד - מעשר כספים

מעשר כספים – חובה מהתורה, מדרבנן או מחמת המנהג

בברייתא בכתובות (סז:) ניתן שיעור למצוות צדקה:

תנו רבנן "די מחסורו" - אתה מצווה עליו לפרנסו, ואי אתה מצווה עליו לעשרו. "אשר יחסר לו" - אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלשה מילין.

כלומר, יש חובה לתת לכל עני די מחסורו, בלי מגבלה על גובה הסכום שנותנים לעני. אלא שבמקום אחר (כתובות נ.) מביאה הגמרא את תקנת אושא:

אמר רבי אילעא, באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. תניא נמי הכי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות. ומעשה באחד שבקש לבזבז [יותר מחומש] ולא הניח לו חבירו ומנו רבי ישבב, ואמרי לה רבי ישבב ולא הניחו חבירו ומנו רבי עקיבא. אמר רב נחמן ואיתימא רב אחא בר יעקב מאי קרא? "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך".

על פי המתואר בגמרא כאן, תקנת אושא באה להגביל את השיעור שנותנים לעני. אין לתת יותר מאשר חומש ממונו.

בירושלמי (פאה א, א), יש יותר מקום לומר שתקנת אושא לא היתה רק לתת שיעור מקסימום לצדקה, אלא גם שיעור מינימום:

משנה: אילו דברים שאין להן שיעור: הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה. אילו דברים שאדם אוכל מפירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולן.

גמרא: וגמילות חסדים - הדא דתימר בגופו, אבל בממונו יש לו שיעור. ואתייא כיי דמר רבי שמעון בן לקיש בשם רבי יהודה בן חנינא נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצות.

עד היכן? רבן גמליאל בן אינייא ורבי אבא בר כהנא. חד אמר, עד כדי תרומה ותרומת מעשר. וחרנה אמר "כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך" - כמראשית כל תבואתך.

רבי גמליאל בר אינייא בעא קומי רבי מנא: מה חומש בכל שנה ושנה לחמש שנים הוא מפסיד כולא? אמר ליה בתחילה לקרן, מיכן ואילך לשכר.

לכאורה, הירושלמי אומר שיש שיעור למצוות צדקה: חומש מנכסיו למצוות, וכך הבין בדבריו הבית יוסף (יורה דעה רמט) והט"ז (יורה דעה שלא סקכ"ב), והסיק להלכה, שמעשר כספים הוא חיוב גמור.

אבל הר"ש סירליאו לא פירש כך בירושלמי:

עד היכן – כלומר, האי שיעורא דחומש דאמרן הוא שלא יוותר אלא עד כאן ולא יותר. אבל השיעור הנאה שיבור לו האדם, עד היכן?

הר"ש סירליאו מפרש את תקנת אושא בהתאם לבבלי, דהיינו שזוהי תקנה על שיעור המקסימום שצריך לתת לעני. וזה מתאים לכך שגם על פאה יש שיעור מינימום, והגמרא אומרת, שמה שכתוב שאלו דברים שאין להם שיעור, הכוונה שאין שיעור למקסימום שלהם, ולא שאין להם שיעור מינימום. וגם בגמילות חסדים שבממונו, דהיינו צדקה, יש שיעור מקסימום.

מקור נוסף בגמרא, שממנו עולה שיעור מינימום ביחס למצוות צדקה נמצא בגמרא במסכת בבא בתרא (ט.):

אמר רב אסי, לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת שלישית השקל בשנה שנאמר: "והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו".

אלא שמקור זה מדבר על סכום כסף נמוך מאוד. שלישית השקל בשנה.

נמצא שבגמרא אין מקור ברור לחיוב מינימום של צדקה, ואם יש כבר מקור כזה, הרי שהוא חומש, או שלישית השקל, ולא מעשר. המקור למעשר כספים הוא במדרשים. בתנחומא (ראה סימן יז) נאמר:

"עשר תעשר" - עשר בשביל שתתעשר, עד שלא תתחסר. רמז למפרשי ימים, להוציא אחד מעשרה לעמילי תורה.

והתוספות (תענית ט. ד"ה עשר תעשר) מביאים מדרש נוסף:

הכי איתא בסיפרי: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין? תלמוד לומר "את כל". דהוה מצי למימר את תבואתך, מאי כל? לרבות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו.

לאור מקורות אלו, נתבונן בדבריו של הרמב"ם (מתנות עניים פרק ז):

הלכה א: מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר "פתוח תפתח את ידך לו" ונאמר "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" ונאמר "וחי אחיך עמך"... **הלכה ג:** לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו: אם אין לו כסות מכסים אותו, אם אין לו כלי בית קונין לו, אם אין לו אשה משיאין אותו... **הלכה ה:** בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת, נותן לו כפי השגת ידו. וכמה? עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה, ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר.

הרמב"ם הגדיר את מצוות הצדקה על פי היסוד של 'די מחסורו'. כל שיעורי מעשר וחומש נזכרו בהלכה ה כהגבלה על סכום זה. פשטות לשונו של הרמב"ם היא, ששיעור המינימום הוא רק שלישית השקל בשנה, אלא שמעשר הוא מידה בינונית[51].

נמצא, שלפי הרמב"ם אין חיוב לתת מעשר נכסיו לצדקה, אבל מי שלא עושה זאת, לא הגיע לכלל מידה בינונית.

גם המהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן עד) כותב שמעשר כספים הוא מנהג בעלמא, וכך כותב גם הב"ח (יורה דעה שלא אות יט), וכך כותבים עוד אחרונים רבים. החוות יאיר (סימן רכד) מציין, שהמנהג הפשוט הוא שלא להפריש מעשר כספים, "שרק אחד מעיר ושנים ממשפחה נזהרין בה".

הנפקא מינה שמזכיר הב"ח בשאלה אם מעשר כספים הוא חובה או מנהג, היא בשאלה אם ניתן לפרוע ממעות מעשר כספים את מה שהוטל על האדם במסגרת פדיון שבויים. אם מעשר כספים הוא חיוב, הרי שבדומה למעשר עני, אי אפשר להשתמש בו כדי לשלם חובות אחרות של האדם, אפילו חובות שהוטלו מתורת צדקה. הב"ח כותב, שהיות שמעשר כספים הוא רק ממנהג, נמצא שאפשר 'לפרוע' בו, את חובות הצדקה השונות של האדם.

ניכוי הוצאות מכספי המעשר

החוות יאיר (סימן רכד) מבין שמעשר כספים הוא כעין שותפות עם הקב"ה. כביכול, האדם שותף עם הקב"ה בממונו, והחלק של הקב"ה ברווח הוא עשירית, שאותו יש לתת לעניים.

[51] לא ברור מה מקורו של הרמב"ם לשיעור המעשר, אחר שאינו מפורש בתלמוד. בברכי יוסף (יורה דעה רמט אות ג) כתב שהוא מבוסס על המדרשים שהזכרנו.

כיוון שהשותפות היא ברווח, הרי שכל מה שעלה כהוצאות לצורך ה׳עסק׳ אינו נכלל ברווח שיש בו מעשר.

לכן, את הוצאות הנסיעה לעבודה, למשל, אפשר לנכות ממעשר כספים, לפי החוות יאיר.

הבית יוסף (אבקת רוכל סימן ג) כותב:

> ואחר שהפריש מהקרן, יסתחר במעותיו. ובכל חצי שנה יעשה חשבונו, ויראה מה שהרויח יותר על כל אשר פיזר בדברים הצריכים לבית, כמו שאמר, ויקח מעשר כמו שאמרנו.

כלומר, שאת ההוצאות שאדם מוציא על ביתו יש לנכות מכספי המעשר.

ערוך השולחן (יו״ד, רמט, ז) פוסק כמו החוות יאיר, אבל לא כמו הבית יוסף. כלומר, הוא מאפשר לנכות את ההוצאות לצרכי העבודה, אבל לא את ההוצאות לצרכי בני ביתו. ולעומת זאת, ביחווה דעת (ג, עו) כתב שאפשר לסמוך על דברי הבית יוסף ולנכות גם את צרכי ביתו.

האם את המעשר יש לחשב מהברוטו או מהנטו

האגרות משה (יו״ד א, קמג) כותב שאת מס ההכנסה ׳מורידים׳ לפני שמחשבים את המעשר. וסברתו ׳משום דנחשב כלא הרויח זה כלל׳.

בשבט הלוי (ה, קלג אות ד) הלך בדרך אחרת, והבין שהמיסים הם מעין הוצאות שאדם מוציא במסגרת עבודתו, ולכן, כמו בתשובת החוות יאיר שהוזכרה קודם, אין מפרישים עליהם מעשר.

לעניות דעתי, דברים אלו יתכנו כשחיים בחוץ לארץ, אבל בארץ ישראל הם זוקקים התאמה וחשיבה מחדש. בחוץ לארץ, המיסים הם עול שמטיל עלינו השלטון. הגמרא בבבא בתרא (ח.) מניחה, שמיסים הם בגדר ׳פורענות הבאה לעולם׳. שכן, המלך נוטל מס, והאזרחים אינם מרוויחים מכך דבר.

אבל בארץ ישראל, המיסים הם פשוט הדרך של הציבור לנהל את ההוצאות המשותפות. לכן, אם מדובר על מיסים לטובת כבישים וכדומה יש מקום לראות בהם הוצאות הנצרכות לקיומו של האדם. כך גם ביחס למיסים לביטחון וכדומה. אבל מיסים שמשתמשים בהם לצרכי תרבות ומותרות – האם הם נכללים בהוצאות של האדם לצרכי העסק?

לפי דרכו של הבית יוסף אפשר לומר, שהיות וזה תשלום ׳סטנדרטי׳ שהמדינה מטילה על כל האזרחים, הרי הוא בגדר הוצאות סבירות שאנשים משלמים, כמו הוצאת צרכי הבית, וממילא, ינוכה מן הסכום החייב במעשר.

הוצאות לצרכי הילדים

דיון נוסף בפוסקים קשור לשאלה האם ניתן לחשב כחלק מכספי המעשר, את הכסף שאדם נותן לילדים שלו. מדינא דגמרא, אדם חייב לזון את ילדיו עד גיל שש. אחרי כן, חובת מזונות הילדים היא חלק ממצוות צדקה. האם המשמעות היא, שמה שאדם זן את ילדיו אחרי גיל זה יורד מכספי מעשר?

כך נראה מהבית יוסף (אבקת רוכל שם), שהתיר לתת מכספי המעשר לצדקה לקרובי משפחתו, ונראה מדבריו, שאפילו לילדיו רשאי לתת, ובלבד שזה לא יצא יותר מחצי מכספי המעשר.

לעומת זאת, בערוך השולחן (שם) כתב שאין לתת מכספי המעשר לילדים. ונימוקו: "חלילה לחשוב זה בכלל צדקה, דאם לא כן, לא יגיע לעניים אף פרוטה אחת". וכך כתב גם הט"ז (שם).

נראה שסברתו של ערוך השולחן היא, שנכון שצרכי הילדים הם צדקה. אבל שיעור מעשר הוא לא בגלל שזו צדקה, אלא בגלל שזו מידה בינונית, ולזה מסתבר, שאם ניכוי הוצאות הילדים משמעו שאין יותר צדקה לעניים אחרים, זו לא מידה בינונית.

באגרות משה (שם) כתב, שהיות שהיום חייבים לזון את הילדים עד גיל מבוגר יותר, הרי שאי אפשר לשלם את זה מכספי צדקה, ובוודאי שלא מן המעשר. לעומת זאת, ביחווה דעת (שם) כתב שאפשר להקל למי שהשעה דחוקה, ולחשב את הכסף שמפריש לצרכי הילדים מעל גיל שש, מכספי מעשר.

מיסים שהם בגדר צדקה

שיקול חשוב שמעלים הפוסקים הוא, מה דין כספים שהמדינה גובה, שהם כספי צדקה. לכאורה, סברא פשוטה היא, שאם בני העיר כופים על הצדקה, מה שגבו בתורת צדקה, הוא חלק מכספי המעשר. והרי זה בדיוק מה שכתב הב"ח, בתור נפקא מינה, אם חיוב מעשר הוא מנהג או חיוב ממש. שאם הוא מנהג, כל הכספים שגובים בתורת צדקה נכללים בכך.

השאלה היא, כמה מהמיסים שאנו משלמים נחשב לצרכי צדקה. בוודאי שחלק נכבד מכספי הביטוח הלאומי נכלל בצרכי צדקה, ולענ"ד פשוט שגם חלק נכבד מכספי מס הבריאות הוא צדקה. למרות שהם מכונים 'ביטוח', הם אינם ביטוחים, אלא ה'פרמייה' עולה לפי ההכנסות, ולא לפי איכות השירות. אדם שמרוויח יותר, משלם יותר עבור אותם 'שירותים', הן בביטוח הלאומי והן במס הבריאות. ולכן לענ"ד, מדובר באופן בסיסי בכספי צדקה. אלא שלא כל השירותים שניתנים במסגרת ביטוח הבריאות הממלכתי או הביטוח הלאומי הם שירותי צדקה, וקשה מאוד לאמוד את הסך המדוייק.

גם חלק ממס הכנסה הולך לצרכי רווחה. הן צרכי רווחה ישירים, כמו תקציב משרד הרווחה, והן תקציבים במסגרת משרדים אחרים. שוב קשה מאוד לאמוד את הסך המדוייק.

יישום למעשה

ככלל, 'מרחב התמרון' בסוגיית מעשר הכספים רחב מאוד. הרב דרור פיקסלר (מעשר כספים – שיעורו ושיטת חישובו, תחומין ל) עושה תחשיב, שמשפחה שמכניסה 20,000 ₪ ברוטו, תצטרך לשלם כ-400 ₪ למעשר כספים. התחשיב שלו מבוסס על הורדת מיסים, הוצאות הבסיס למשפחה (כדעת הבית יוסף) וחלקים ממה שנשאר שמופרשים לטובת הילדים. יש לדעתי כמה בעיות באופן בו הוא מחשב את הסכום שנשאר בסוף לתת לצדקה, אבל ברור

שמי שמחשב את מעשר הכספים שלו על סמך הוצאות בני ביתו הסבירות, וכשמחשבים חלק מהמיסים כצרכי צדקה, נשאר עם סכום כסף קטן מאוד שהוא צריך לשלם בפועל.
ואכן, עבור מי שמרגיש שהוצאות מרובות לצרכי צדקה יקשו על התפקוד המשפחתי השוטף שלו, בהחלט ניתן לסמוך על הרבה מהדעות שהזכרנו כאן. לא מדובר בדעות נידחות בהלכה, אלא בדעות של פוסקים מרכזיים. ובפרט, שהרי מעשר כספים הוא לא חיוב, אלא מנהג, של מי שרוצה לנהוג כך.
ועם זאת, לאחר שעשיתי סקר קצר, נראה שהיום חלק גדול מהציבור נותן לצדקה עשירית מהנטו שלהם, ואף סכום גדול יותר. מבין 90 העונים על הסקר, יותר ממחצית הפרישו סכום כזה. כפי הנראה, זה מראה שהמצב שונה היום ממה שהיה בימי החוות יאיר, שמעיד שרק מיעוט של אנשים נותנים מעשר. בוודאי לפי צורת החישוב של עשירית מהנטו.
הסיבה לכך, לדעתי, היא שפשוט היום מצבנו הכלכלי טוב יותר. ויותר ויותר אנשים יכולים להרשות לעצמם להפריש מעשר כספים לפי החישוב המחמיר, של עשירית מהנטו.
לכך כשאנו באים לחשב מהי 'מידה בינונית', שהרמב"ם הגדיר כמעשר כספים, אני חושב שאפשר להציב רף גבוה יותר. הרף של עשירית מהנטו. מעבר לכך, נראה לי שלא סביר להניח שעשירית מהרווח הוא מידה בינונית גם עבור אדם בינוני, וגם עבור עשיר מופלג. אפילו אם נאמר שמנכים את צרכי בני הבית הבסיסיים, כך שיוצא שלעני יש פחות רווח שנשאר בסוף מאשר לעשיר, בסופו של דבר, יוצא שהעשיר לא נותן הרבה יותר צדקה מהעני.
לכן למעשה, אני חושב, שמשפחה עם הכנסות ממוצעות והוצאות ממוצעות (בלי מספר ילדים גדול במיוחד, או בני משפחה שצריכים טיפולים רפואיים חריגים וכדומה), מן הראוי לה שתשאף להפריש לצדקה, עשירית מהנטו של ההכנסות. שוב, לא בתורת חיוב, אלא בתור הערכה של 'מידה בינונית'.
ואם מדובר במשפחה שרואה בעצמה משפחה שהכנסותיה גדולות מהממוצע, בלי הוצאות גדולות במקביל, אפשר גם להשתדל יותר מאשר עשירית מהנטו, תוך הקפדה על זהירות.
ומצד שני, יש לציין, שמשפחה שיודעת שאינה גומרת את החודש, בלי להוציא הוצאות חריגות, צריכה לבדוק את עצמה היטב, ובכל מקרה, בלי בדיקה רצינית, אין להפריש מעשר כספים, אלא רק לתת צדקה בצמצום ובזהירות.

סימן מה - עקירת עצי פרי חולים

שאלה

יש לנו בחצר עצי פרי חולים. חלקם ממש חולים, ועל פי דעתו של הגנן הם עתידים למות לחלוטין. וחלקם במצב קשה, ובקושי נותנים פירות.

אנחנו רוצים לעקור אותם וליטוע עצי פרי אחרים במקומם. האם זה מותר?

תשובה

מותר לקצוץ את שני סוגי העצים.

נימוקים

בתורה (דברים כ, יט-כ) נאמר שאסור לכרות עצי מאכל:

> כִּי תָצוּר אֶל עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ לְתָפְשָׂהּ, לֹא תַשְׁחִית אֶת עֵצָהּ לִנְדֹּחַ עָלָיו גַּרְזֶן, כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכֵל וְאֹתוֹ לֹא תִכְרֹת... רַק עֵץ אֲשֶׁר תֵּדַע, כִּי לֹא עֵץ מַאֲכָל הוּא, אֹתוֹ תַשְׁחִית וְכָרָתָּ וּבָנִיתָ מָצוֹר עַל הָעִיר אֲשֶׁר הִוא עֹשָׂה עִמְּךָ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ.

בגמרא (בבא קמא צא:) מתבאר עוד, שמותר לכרות גם עצי מאכל לצורך, אלא שיש להקדים כריתת עצי סרק לעצי מאכל.

מה נחשב אילן מאכל? הגמרא שם אומרת שדין זה מופיע בפירוש במשנה במסכת שביעית (פרק ד, משנה י):

> כמה יהא בזית ולא יקוצנו? רובע. רבן שמעון בן גמליאל אומר, הכל לפי הזית.

הגמרא אומרת, שדין זה אמור ביחס לזית. אבל בדקל, אם אינו עושה קב פירות, אינו נחשב אילן מאכל.

וכך נפסק ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ו הלכה ט):

> כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו. וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו. וכמה יהא הזית עושה ולא יקוצנו, רובע הקב זיתים, ודקל שהוא עושה קב תמרים לא יקוצנו.

הרא"ש (בבא קמא שם סימן טו) כותב, שמותר לקצוץ גם אילן מאכל, אם זקוק למקומו. אלא שבגמרא שם נאמר:

> אמר רבי חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה.

והפוסקים לומדים מכאן, שיש גם חשש סכנה בכריתת עצי פרי.

בשאילת יעבץ (חלק א סימן עו) כתב:

> איברא דאיכא למידק בהך מילתא דאמר רבי חנינא לא שכיב שבחת ברי אלא דקץ תאנתא בלא זימנא, היכי מיירי? דהא ודאי שבחת, תלמיד חכם הוה, וחס וחלילה לומר שעבר על לאו דאורייתא... ועל כרחך לומר שלא עבר אלאו ממש. ונראה לי דודאי היה לו ריוח בקציצתו שהיה מעולה בדמיו או צריך למקומו... אך מכל מקום אינה משנת חסידים. אף על פי שכך מותר מן הדין, ראוי להחמיר על עצמו...

והכי הוה מעשה דשבחת, שלפי שחסיד היה. נענש על זה במדה כנגד מדה שמת קודם זמנו. אף על גב דלכל אדם שרי. אי נמי לכולי עלמא נמי איכא סכנתא.

כלומר, לדעת השאילת יעבץ יש סכנה בקציצת עצי פרי, גם במקום שמותר לקוץ אותם. אולי רק למי שהוא בגדר חסיד, ואולי אפילו לכל אדם. לעומת זאת, בבנין ציון (סימן סא) כתב, שכאשר קוצץ בעצמו או על ידי שלוחו, אין סכנה אפילו שקוצץ אילן מאכל, ובלבד שיש לו רווח בקציצתו.

במנחת שלמה (תניינא סימן ק אות ב) כתב שרבו הדעות המתירות, שאין בזה משום סכנה, וכן מסיק גם ביביע אומר (חלק ה, יורה דעה סימן יב).

עוד יש לציין, שגם מדברי השאילת יעבץ נראה, שחשש הסכנה הוא רק כשהאילן עדיין עושה פירות בצורה משמעותית. שכן כתב:

אף על פי שכך מותר מן הדין. ראוי להחמיר על עצמו גם בשאר שני שבוע שלא לקוצצו קודם זמנו האמור בשביעית.

נראה מדבריו, שאם הגיע למצב שבו המשנה בשביעית התירה לקצוץ, גם אין חשש סכנה. בעצים המדוברים לא צפויים להיות פירות משמעותיים, ועל כן, נראה שהם אינם בגדר אילן מאכל לעניין חשש סכנה, לכל הדעות.

סימן מו - עבודה בתפעול אתר הימורים

שאלה

קיבלתי הצעת עבודה בתפעול של אתר הימורים. אני אמור להיות שותף בהתאמת האתר כדי להפוך אותו לאטרקטיבי יותר עבור הלקוחות. האם מותר לי לקבל את הצעת העבודה?

תשובה

אם ההימורים באתר מתנהלים בהגינות (מה שנקרא 'קוביה הוגנת') אז אני חושב שאין איסור הלכתי. אם ההימורים מתנהלים בחוסר הגינות, זה אסור הלכתית משום סיוע לגזל.

גם כשאין איסור הלכתי, זה מאוד לא ראוי לדעתי. מלבד העובדה שזה להתפרנס מהימורים במידה מסויימת, שזה כשלעצמו לא מי יודע מה, הרי שכשמדובר בהימורים, זה להתפרנס מדבר שעשוי להחריב להרבה אנשים את החיים. לא רק 'עשוי' באופן תיאורטי, אלא משהו שסבירותו גבוהה.

נימוקים

א. דין המשחק בקוביא

המשנה בסנהדרין (כד:) מונה את רשימת הפסולים לעדות. בתוך רשימה זו נמצא גם המשחק בקוביה. בגמרא שם נחלקו אמוראים בטעם הפסול:

> משחק בקוביא מאי קא עביד? אמר רמי בר חמא, משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא.
>
> רב ששת אמר, כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא. אלא, לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם.

ופירש רש"י:

> אסמכתא - היינו דבר דאינו נותן לו מדעתו אלא סומך על דבר שאינו, דסבור שהוא יכול לנצח, ופעמים שמנצחין אותו.

לדעת רמי בר חמא (להלן: רמב"ח), פסולו של משחק בקוביא קשור לאסמכתא. ההתחייבות של כל אחד מהמשחקים לשלם היא מתוך הנחה שהוא יזכה, והתחייבות זו היא בגדר אסמכתא. וכיוון שכן, כשהמנצח לוקח את הכסף, הרי זה "כעין גזילה בידו", כלשונו של רש"י.

לעומת זאת, לפי רב ששת, הפסול היא משם שמי שמשחק בקוביא אינו עסוק ביישובו של עולם, וממילא אינו יכול לשמש כעד.

הגמרא אומרת, שטעמו של רב ששת שייך רק כאשר מדובר באדם שזה כל עיסוקו, ולא במי שרק לפעמים משחק בקוביא. לעומת זאת, הפסול של רמב"ח הוא גם כשמשחק רק לפעמים. במהשך הסוגיא הגמרא מוכיחה מהמשנה, שהפסול של משחק בקוביא הוא משום שאינו עסוק ביישובו של עולם, ואין בזה אסמכתא.

רוב הראשונים פסקו כדעת רב ששת, שאין במשחק בקוביא משום אסמכתא, והביאו מספר הסברים, מדוע אין בעיית אסמכתא.

לדעת רבנו תם (מובא בתוספות דף כה. ד"ה ראשון), כאשר מדובר בהתחייבות הדדית של שני הצדדים, כעין ההתחייבות של השחקנים השונים בקוביה, אין בעיית אסמכתא.

ר"י (בתוספות שם) כותב, שהמשחק בקוביא אינו אסמכתא, כיוון שברור לכל הצדדים שהאפשרות להרוויח אינה תלויה בהם כלל.

בניגוד לרוב הראשונים, הרמב"ם (הלכות עדות פרק י הלכה ד) כתב:

> וכן משחק בקוביא והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל, ולא בקוביא בלבד אלא אפילו משחקים בקליפי אגוזים וקליפי רמונים, וכן לא יונים בלבד אמרו אלא אפילו המשחקים בבהמה חיה ועוף ואומר כל הקודם את חבירו או כל הנוצח את חבירו יטול בעליו את שניהן וכן כל כיוצא בשחוק זה, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה הרי הוא פסול, וכל אלו פסולין מדבריהם.

הרמב"ם כותב, שהמשחק בקוביא, אם הוא רק משחק בקוביא, פסול משום משום אבק גזל. לכאורה, דבריו הם הרכבה של שני הטעמים השונים, של רב ששת ורמב"ח. דבר זה קשה גם להבנה בסברא, וגם כי נראה שהגמרא דוחה את טעמו של רמב"ח.

עוד יש לציין, שבהלכות גזלה (פרק ו הלכה ז) כתב הרמב"ם:

> דברים הרבה אסרו חכמים משום גזל והעובר עליהן הרי זה גזלן מדבריהם, כגון מפריחי יונים והמשחקין בקוביא...

כאן נראה, שאפילו אם משחק בקוביה רק לפעמים, עדיין זה אסור, ונחשב גזל מדבריהם, ולא רק כשאינו עסוק ביישובו של עולם.

הכסף משנה (בהלכות עדות שם) כותב, שדברי הרמב"ם בהלכות עדות אמורים במי שמשחק בקוביא ולא ראינו שמשחק על כסף. היות שהוא אינו עסוק ביישובו של עולם, חזקתו של הוא משחק גם על כסף, וממילא נפסל לעדות.

בעיקר הסבר דברי הרמב"ם כתב הכסף משנה (שם) שלרמב"ם יש ראיה שהגמרא פסקה כרמי בר חמא, במסכת שבת. המשנה (שבת קמח:) אומרת:

> מפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על השולחן, ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד מנה קטנה.

כלומר, אסור לאדם לעשות הגרלה על מנות מזון בין בניו, כשהוא יודע שהוא מגריל חתיכות בגדלים שונים, והזוכה מקבל חתיכה גדולה יותר. ובגמרא (שם קמט:) נאמר, שהסיבה שאסור

לעשות זאת, היא משום משחק בקוביא. ואכן, התוספות (בשבת שם, ד״ה מאי טעמא) כתבו שהנימוק של הגמרא אינו להלכה.

מדברי הכסף משנה נראה שהוא הבין, שהרמב״ם פסק כרמב״ח, שכל משחק בקוביא נחשב גזלן מדבריהם.

גם אחרונים אחרים הבינו, שהרמב״ם פסק שיש במשחק בקוביא משום גזל מדרבנן, וסברו, שרב ששת מודה באיסור דרבנן זה, אלא שבניגוד לרמב״ח, הוא סובר שכדי להפוך לפסול לעדות, צריך שגם לא יהיה עסוק ביישובו של עולם. כך למשל כותב הלחם משנה (בהלכות עדות שם):

> דכוונת רב ששת הוא לומר, דמשחק בקוביא לאו אסמכתא גמורה היא כדי לפוסלו משום הא דליהוי גזל גמור. דהא ודאי לא הוי גזל גמור, אלא מכל מקום קצת גזל הוי, ואין ראוי לפוסלו בשביל גזל מועט כזה, אם לא שלא יהיה לו אומנות אחרת אלא זה. דאז, כיון דהוא אוכל מדבר של גזל מכוער הדבר ביותר שמתפרנס מדבר של גזל, ואפילו שלא יהיה גזל גמור, מכל מקום, כיון דמתפרנס מזה ראוי לפוסלו.

ובדרך קצת אחרת הלכו הסמ״ע והב״ח, שפירשו שלדעת רב ששת, במשחק בקוביא אין ממש אסמכתא, אבל יש בו איסור גזל מסיבה אחרת. כך למשל כותב הסמ״ע (לד, סק״מ):

> אלא אף שקונה אותו, מכל מקום, כיון שאין חבירו מקנה לו בקנין גמור אלא ע״י שחוק והיתול בא לידו, הוה ליה אבק גזל.

אם כן, לדעת התוספות וסיעתו, משחק בקוביא אינו עניין לאסמכתא כלל, ופסולו הוא רק משום שאינו עוסק ביישובו של עולם. ולדעת הרמב״ם, במשחק בקוביא יש גזל מדרבנן, או משום שזה נחשב קצת כמו אסמכתא, או משום שמקנה רק בדרך שחוק והיתול.

בסימן שע (ס״ב), פסק המחבר כדעת הרמב״ם, שבמשחק בקוביא יש איסור גזל מדבריהם. אבל הרמ״א (שם סעיף ג) כותב, שהמנהג הוא להקל, שמותר לשחק בקוביא.

על דברי הרמ״א יש להקשות, מדוע לא חלק על דברי המחבר בהלכות שבת (שכב, ו) שכתב שאסור לעשות הגרלה על מנות בין בני ביתו אף בחול, משום קוביא. ואכן, בשו״ת רב פעלים (חלק ב, יורה דעה סימן ל) כתב, שבאמת בסוגיה בשבת אין איסור גזל מדבריהם, ובכל זאת, חכמים אסרו כל משחק בקוביא. ולדבריו, מה שכתב הרמ״א הוא רק שהמשחק בקוביא אינו נחשב גזל מדבריהם, אבל אין כאן היתר לעשות זאת לכתחילה.

אבל פשט דברי הרמ״א הוא שמותר לשחק בקוביא. וכמה פוסקים מציינים שנהגו לעשות הגרלות וכדומה. וצריך לומר, שהרמ״א סמך על דבריו בחושן משפט, ולכן לא השיג על דברי המחבר בהלכות שבת[52].

[52] ועיין עוד בסימן הבא, שבו הבאנו יישוב נוסף לכך שהרמ״א אינו חולק על המחבר בהלכות שבת.

ביביע אומר (חלק ז, חו״מ סימן ו) דן באריכות בשאלה אם מותר לקנות כרטיסי פיס, ומביא חבל פוסקים שסברו כדעת הרמב״ם. ומסקנתו, שלמנהג הספרדים, שפוסקים כדעת מרן, אסור לקנות כרטיסי הגרלה של פיס, ואילו למנהג האשכנזים ניתן להקל.

ב. משחק בקוביא כאשר הכסף מוקנה מראש למנהל המשחק

ביביע אומר (שם אות ו) הביא סברא אחרת להקל בקניית כרטיסי פיס, גם לדעת הרמב״ם וסיעתו. שכן, במשחק קוביא, הכסף של כל אחד מהמשתתפים מונח ביניהם, ואינו קנוי עדיין לאיש מהם. אבל כאשר אדם קונה כרטיס הגרלה, הכסף הולך למנהל המשחק, והוא קנוי לו. וכאשר אחד המשתתפים זוכה, הוא מקבל ממנהל המשחק את הכסף. מקרה זה יש לדמות למה שכתב הרמב״ם בהלכות מכירה (פרק יא הלכה ד):

> הנותן ערבון לחבירו ואמר לו אם אני חוזר בי ערבוני מחול לך והלה אומר ואם אני חוזר בי אכפול לך ערבונך, אם חזר בו הלוקח קנה זה הערבון שהרי הוא תחת ידו, ואם חזר בו המוכר אין מחייבין אותו לכפול הערבון שזו אסמכתא היא ואסמכתא לא קנה.

הרי שלדעת הרמב״ם, כאשר מדובר בתנאי במחילה, אסמכתא קונה.

ביביע אומר (שם) כתב, שדברי הרמב״ם אינם רלוונטיים להגרלות בפיס. זו לשונו:

> אחר העיון נראה שאין זה דומה לשם. כי המארגנים את ההגרלה וגובים את הכספים מאת המשתתפים בה, אינם גובים את הכסף לעצמם, ואין להם שום זכות בכסף הזה, אלא הם שליחי השלטונות המופקדים על ידם לפקח על הפיס שיהיה כהוגן. והרי זה דומה למה שפסק הרמב״ם (שם הלכה ה), מי שפרע מקצת חובו והשליש את השטר ביד שליש, ואמר לו אם לא פרעתי לך עד יום פלוני תן לו שטרו, והגיע זמן ולא פרע לו, לא יתן השליש את השטר שזו אסמכתא היא.

לענ״ד יש לפקפק בדבריו של היביע אומר ביחס להבנת אופי הבעלות של מפעל הפיס על הכספים המופקדים בידיו (וכפי שכתב הרב אברהם שפירא, ׳רכישת כרטיסי פיס׳, תחומין ה). אבל אפילו לו יהי כדבריו, זה אמור ביחס למפעל הפיס, אבל בחברה פרטית, כמו בנדון דידן, פשוט שהלקוחות נותנים את כספם לחברה מראש.

מאידך, דעת הרמב״ם אינה מוסכמת. הראב״ד במקום כותב שגם במחילה יש דין של אסמכתא, וכן כתב הטור (סימן רז סעיף טז) בשם רש״י, ולהלכה נחלקו בזה המחבר והרמ״א (שם סעיף יא).

עוד יש לציין, שאם מדובר במשחק עם גוי, כתב הרמב״ם (שם הלכה יא), שאין בו איסור גזל (ועיין עוד לקמן מה שנכתוב בזה).

ג. יישום הדיון ההלכתי לסוגיית המשחק באתר ההימורים

לאור האמור לעיל, כאשר הלקוחות המדוברים משחקים במשחקים שהמזל הוא המרכיב העיקרי שבהם, לדעת הרמב״ם, יש לומר שאין כאן משחק בקוביא, בגלל שהכסף כבר קנוי

לבעלי החברה, וזו אסמכתא במחילה. וגם לדעת ר״י, כיוון שמדובר במשחק שעיקרו משחק מזל, אין זו אסמכתא.
וכן לדעת רבנו תם, אין כאן אסמכתא, כי כל הצדדים מתחייבים באופן הדדי.
וכאשר מדובר במשחקים שעיקרם אינו מזל, כגון חלק ממשחקי הקלפים וכדומה, יש מקום לומר שלדעת ר״י המשחק בהם הוא אסמכתא, שהרי כל אחד חושב שיהיה בידו לנצח. ועדיין, לדעת הרמב״ם ורבנו תם, אין כאן אסמכתא.

ד. מעמדו של מי שמעודד משחק הימורים

נדון שאלתנו אינו ביחס למי שמשחק בהימורים בעצמו, אלא ביחס לעובד של החברה, שתפקידו לשפר את איכות האתר, כך שהלקוחות ירצו לשחק יותר.
ביחס אליו, נדון השאלה הוא איסור לפני עיוור. והנה, פשוט שמדובר כאן בחד עברא דנהרא, שהרי יש אתרי הימורים רבים.
ובזה יש לומר, שכיוון שהאיסור אינו ברור לחלוטין, שכן אם הלקוח נוהג כדעת המחבר, שפסק כדעת הרמב״ם, יש לו היתר לשחק בנדון דידן, וכמובן שאם הלקוח גוי אין בכך איסור. וגם לדעת הרמ״א, אם הלקוח ישחק במשחקי מזל, אין בכך איסור. ועל כן, לא שייך כאן לפני עיוור, שהרי יש לתלות שהלקוח ישחק באופן המותר.
בנוסף יש לציין את דברי הכתב סופר (יורה דעה פג), שכאשר מסייע שלא בשעת העבירה ממש, אין בזה איסור, אם הוא בחד עברא דנהרא, וכן היא דעת הבנין ציון (סימן טו) והנצי״ב (משיב דבר חלק ב, לא – לב).

ה. האיסור לעסוק בדבר שאינו יישובו של עולם

הריב״ש (סימן תלב) כותב, שמלבד סוגיית גזל בהקשר של משחק בקוביא, יש בהימורים גם פסול עקרוני:

> ואפילו לרב ששת דסבירא ליה התם דליכא אסמכתא בקוביא, מכל מקום דבר מכוער ומתועב ומשוקץ הוא. ורבים חללים הפיל ועצומים כל הרוגיו.

אין כאן איסור גמור, אבל הדבר 'מכוער, מתועב ומשוקץ'. כיוצא בכך, כתב הרמב״ם בפירוש המשנה (סנהדרין ג, ג) על המשחק בקוביא:

> ונאסר זה מפני שהוא מתעסק בעסק שאין בו תועלת לישוב העולם, ויסוד הוא בתורתינו שאין ראוי לאדם להעסיק את עצמו בעולם הזה, אלא באחד משני דברים: או בחכמה להשלים בה את עצמו, או בעסק שיועיל לו בקיום העולם כגון אומנות או מסחר. וראוי למעט בזה, ולהרבות בראשון, כמו שאמרו הוי מעט עסק ועסוק בתורה.

ממקורות אלו עולה, שאין ראוי לאדם לשחק בקוביא. אולם, מדברי הרמב״ם בהלכות גזלה נראה קצת אחרת. לאחר שהרמב״ם כותב שאין איסור גזל במשחק בקוביא עם הגוי (גזלה ו, יא), מוסיף:

והמשחק בקוביא עם הגוי אין בו איסור גזל אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה ובישובו של עולם.

כאן משתמע מדברי הרמב״ם, שיש איסור גמור במשחק עם הגוי. נראה, שהרמב״ם הבין, שבגלל היסוד הכללי שאין ראוי לעסוק אלא בענייני חכמה ויישובו של עולם, אסרו חכמים באופן ספציפי את המשחק בקוביא.

אמנם, לדעת הכסף משנה, שהרמב״ם פשוט פסק כרמי בר חמא, שיש איסור גזל במשחק בקוביא, לא ברור למה לחשוב שקיים יסוד הלכתי של איסור לעסוק בדברים בטלים. גם לדעת הלחם משנה והסמ״ע, שהבינו שהרמב״ם פסק כשיטת רב ששת, צריך עדיין לבאר כיצד למד הרמב״ם מהסוגיא שיש איסור ספציפי על משחק בקוביא. ובכל זאת, עצם העובדה שהרמב״ם מציין בהלכותיו, שבמשחק עם גוי יש איסור, מראה שהוא הבין שיש כאן איסור ספציפי.

גם אם לדעת הרמב״ם יש איסור משום עיסוק בדברים בטלים, הרי שבדעת הרמ״א קשה לומר כן. שכן, כבר ציינו שמהרמ״א נראה שהוא התיר בפועל משחק בקוביא.

עוד יש לציין, שאפילו לדעת הרמב״ם, יש להרהר בשאלה עד כמה מתפשט איסור זה, ומה בדיוק עניינו. האם מי שאינו מהמר בעצמו, אלא עסוק בכתיבת קוד למשחק שכזה, גם הוא בגדר ׳מי שאינו עוסק בדברי חכמה ויישובו של עולם׳?

לכן, קשה לומר שעסק העיסוק בתכנות האתר נחשב איסור, אפילו לדעת הרמב״ם.

ו. הפן המוסרי

מעבר לכל הדיון ההלכתי, ראוי לתת את הדעת על הפן המוסרי.

כבר ציינתי לדברי הריב״ש (סימן תלב):

> ואפילו לרב ששת דסבירא ליה התם דליכא אסמכתא בקוביא, מכל מקום דבר מכוער ומתועב ומשוקץ הוא. ורבים חללים הפיל ועצומים כל הרוגיו

נכון שכל מי שמבקש למכור מותרות, בעצם מנסה לשכנע אנשים להיפרד מכספם עבור משהו שהם אינם צריכים, אבל בהימורים הסיכון ללקוחות גדול יותר. מי שמתמכר להימור, מגיע למצבים שבהם הוא מאבד הרבה מאוד מרכושו.

מסתבר שלא ראוי להתפרנס מניצול חולשותיהם של אחרים באופן זה, שעלול לגרום להם להפסדים מאוד משמעותיים.

סימן מז - שימוש בכסף שהתקבל בעקבות התערבות

שאלה

יש לי אח גדול, ויש לו קטע מוזר, שהוא פשוט מתערב על דברים בלי לדעת שום דבר בקשר אליהם. התערבתי איתו פעמיים, על סכום כסף גדול והוא כמובן הפסיד בשתיהן, והוא ממש כבר העביר לי את רוב הכסף בפייבוקס, ההורים שלי אומרים שזה טוב כי זה מלמד אותו לא להתערב, אבל אני יודע שזה כרוך בבעיות הלכתיות רבות, האם מותר להשתמש בכסף זה?

תשובה

מראש, אסור להתערב באופן כזה. ואתה צריך להתרגל לא להסכים להתערב עם אחיך. בטח לא על סכומי כסף גדולים. אם תקפיד לא להתערב, תלמד אותו עוד יותר, שלא להתערב, ממה שיקרה אם תיקח לו את הכסף.

ואם כבר התערבת, לכתחילה אסור לך ללחוץ על אחיך לשלם לך את הכסף.

אם כבר קיבלת את הכסף, כגון שאחיך העביר את הכסף לחשבון הבנק שלך, פשוט שאתה לא צריך להחזיר לו את הכסף.

וגם אם אחיך לא שילם ממש, אלא רק העביר לך בפייבוקס, כך שאתה צריך לאשר את קבלת הכסף, עדיין מסבר שמותר לך לקבל את הכסף.

נימוקים

א. מקור דין המשחק בקוביא

המשנה בסנהדרין (כד:) מונה את רשימת הפסולים לעדות. בתוך רשימה זו נמצא גם המשחק בקוביה. בגמרא שם נחלקו אמוראים בטעם הפסול:

> משחק בקוביא מאי קא עביד? אמר רמי בר חמא, משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא.
>
> רב ששת אמר, כל כי האי גוונא, לאו אסמכתא היא. אלא לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם.

ופירש רש"י:

> אסמכתא - היינו דבר דאינו נותן לו מדעתו אלא סומך על דבר שאינו, דסבור שהוא יכול לנצח, ופעמים שמנצחין אותו.

לדעת רמי בר חמא (להלן: רמב"ח), פסולו של משחק בקוביא קשור לאסמכתא. ההתחייבות של כל אחד מהמשחקים לשלם היא מתוך הנחה שהוא יזכה, והתחייבות זו היא בגדר אסמכתא. וכיוון שכן, כשהמנצח לוקח את הכסף, הרי זה "כעין גזילה בידו", כלשונו של רש"י.

לעומת זאת, לפי רב ששת, הפסול היא משם שמי שמשחק בקוביא אינו עסוק ביישובו של עולם, וממילא אינו יכול לשמש כעד.

הגמרא אומרת, שטעמו של רב ששת שייך רק כאשר מדובר באדם שזה כל עיסוקו, ולא במי שרק לפעמים משחק בקוביא. לעומת זאת, הפסול של רמב"ח הוא גם כשמשחק רק לפעמים. במהשך הסוגיא הגמרא מוכיחה מהמשנה, שהפסול של משחק בקוביא הוא משום שאינו עסוק ביישובו של עולם, ואין בזה אסמכתא.

רוב הראשונים פסקו כדעת רב ששת, שאין במשחק בקוביא משום אסמכתא, והביאו מספר הסברים, מדוע אין בעיית אסמכתא.

לדעת רבנו תם (מובא בתוספות דף כה. ד"ה ראשון), כאשר מדובר בהתחייבות הדדית של שני הצדדים, כעין ההתחייבות של השחקנים השונים בקוביה, אין בעיית אסמכתא.

ר"י (בתוספות שם) כותב, שהמשחק בקוביא אינו אסמכתא, כיוון שברור לכל הצדדים שהאפשרות להרוויח אינה תלויה בהם כלל.

בניגוד לרוב הראשונים, הרמב"ם (הלכות עדות פרק י הלכה ד) כתב:

> וכן משחק בקוביא והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל... וכן כל כיוצא בשחוק זה. והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה הרי הוא פסול, וכל אלו פסולין מדבריהם.

הרמב"ם כותב, שהמשחק בקוביא, אם הוא רק משחק בקוביא, פסול משום משום אבק גזל. לכאורה, דבריו הם הרכבה של שני הטעמים השונים, של רב ששת ורמב"ח. דבר זה קשה גם להבנה בסברא, וגם כי נראה שהגמרא דוחה את טעמו של רמב"ח.

עוד יש לציין, שבהלכות גזלה (פרק ו) כתב הרמב"ם:

> **הלכה ז:** דברים הרבה אסרו חכמים משום גזל והעובר עליהן הרי זה גזלן מדבריהם, כגון מפריחי יונים והמשחקין בקוביא...
>
> **הלכה י:** המשחקין בקוביא כיצד, אלו שמשחקין בעצים או בצרורות או בעצמות וכיוצא בהן ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חבירו באותו השחוק יקח ממנו כך וכך הרי זה גזל מדבריהם אף על פי שברצון הבעלים לקח הואיל ולקח ממון חבירו בחנם דרך שחוק והתל הרי זה גזל.

כאן נראה, שאפילו אם משחק בקוביה רק לפעמים, עדיין זה אסור, ונחשב גזל מדבריהם, ולא רק כשאינו עסוק ביישובו של עולם.

ב. יישוב שיטת הרמב"ם

ככלל, ניתן למצוא בדברי המפרשים שני נתיבים שהם שלושה ביישוב דרכו של הרמב"ם.

שיטת הכסף משנה (בהלכות עדות שם) שהרמב"ם פסק כרמי בר חמא, שבמשחק בקוביא יש אסמכתא, וסובר הרמב"ם יש בזה גם איסור גזל מדרבנן. ומה שכתב הרמב"ם בהלכות עדות, שנפסל רק כשאינו עוסק ביישובו של עולם, הוא במצב שבו אין בעיה של גזל דרבנן, כגון כשמשחק עם גוי, או כשמשחק בקוביא בחינם. שאף שאין בזה איסור של גזל מדרבנן, שהיות שהוא אינו עסוק ביישובו של עולם, חזקתו של הוא משחק גם על כסף, וממילא נפסל לעדות.

מדברי הכסף משנה מתבאר, שמי שמשחק בקוביא בכסף, אף שאין זה עיסוקו היחיד, הרי הוא גזלן מדבריהם, ונפסל לעדות. ומה שמתאר בהלכות עדות, הוא שאף במקום שאינו אסור להדיא משום גזל מדבריהם, נפסל לעדות מסיבה נוספת, כשאינו עסוק ביישובו של עולם.

אבל רוב המפרשים הלכו בדרך אחרת. יסוד שיטתם הוא להפריד בין האיסור שיש במשחק בקוביא, ובין פסול לעדות. כלומר, כל מי שמשחק בקוביא עובר על איסור גזל דרבנן, אבל זה לא מספיק כדי לפסול אותו לעדות.

כאמור, נתיב זה מתחלק לשנים. יש שהבינו שביסודו של דבר הרמב"ם פוסק כרמי בר חמא, שבמשחק בקוביא יש אסמכתא, ובכל זאת, זה רק גזל מדבריהם. ויש שהבינו שהרמב"ם פוסק כרב ששת, שאין בזה אסמכתא, ובכל זאת, יש בזה גזל מדבריהם. ולכולי עלמא, הגזל מדבריהם אינו מספיק כדי לפסלו לעדות, אלא אם כן אינו עוסק ביישובו של עולם.

רוב האחרונים הבינו, שהרמב"ם פסק כרב ששת. למשל הלחם משנה (בהלכות עדות שם) כותב:

> דכוונת רב ששת הוא לומר, דמשחק בקוביא לאו אסמכתא גמורה היא כדי לפוסלו משום הא דליהוי גזל גמור. דהא ודאי לא הוי גזל גמור, אלא מכל מקום, קצת גזל הוי, ואין ראוי לפוסלו בשביל גזל מועט כזה, אם לא שלא יהיה לו אומנות אחרת אלא זה. דאז, כיון דהוא אוכל מדבר של גזל מכוער הדבר ביותר שמתפרנס מדבר של גזל, ואפילו שלא יהיה גזל גמור, מכל מקום, כיון דמתפרנס מזה ראוי לפוסלו.

כלומר, הרמב"ם פסק כרב ששת, ואין כאן אסמכתא. אבל יש בזה 'קצת גזל'. אלא שקצת גזל זה, אינו מספיק כדי לפסלו לעדות.

וכן הוא בסמ"ע (לד, מ) ובט"ז (לד, טו) ועוד.

ולעומת זאת, בביאור הגר"א (חו"מ רג, אות מד) כתב שהרמב"ם נקט כעיקר כתירוצו של רמי בר חמא, אלא שגם לרמי בר חמא, אין בזה גזל גמור, אלא רק מדבריהם (אולי משום שסובר שמה שאסמכתא לא קני הוא רק מדרבנן. ואכמ"ל) וכן הוא בשו"ת הרדב"ז (חלק ה, עג).

כל המפרשים הנ"ל מסבירים שהרמב"ם פסק שיש איסור במשחק בקוביא בגלל המשנה במסכת שבת (קמח:):

> מפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על השולחן, ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד מנה קטנה.

כלומר, מותר לעשות הגרלות בין בני הבית, מי יקבל איזו מנה של הבשר, בתנאי שאופי ההגרלה אינו כזה שמי שזוכה, מקבל את החתיכה הגדולה בדווקא. ובגמרא (שם קמט:) מבואר, שהגרלה כזו אסור לעשות גם ביום חול, משום משחק בקוביא.

אמנם, התוספות ואכן (בשבת שם, ד"ה מאי טעמא) כתבו שלהלכה, אין לפסוק כגמרא זו. אבל הרמב"ם פסק מכח סוגיא זו כרמי בר חמא.

ג. ההלכה בשו"ע לגבי משחק בקוביא

השולחן ערוך (חו"מ שע, א – ב) העתיק את לשון הרמב"ם בהלכות גזלה, שיש במשחק בקוביא איסור של גזל מדבריהם. הרמ"א שם סעיף ג) נוקט, שאין איסור במשחק בקוביא, ואדרבה "כבר פשט המנהג כסברא האחרונה לשחוק בקוביא, ואין פסול אלא מי שאין לו אומנות אלא הוא".

ביביע אומר (חלק ז, חו"מ סימן ו) דן באריכות בשאלה אם מותר לקנות כרטיסי פיס, ומביא חבל פוסקים שסברו כדעת הרמב"ם. ומסקנתו, שלמנהג הספרדים, שפוסקים כדעת מרן, אסור לקנות כרטיסי הגרלה של פיס, ואילו למנהג האשכנזים ניתן להקל.

לא ניכנס לעצם הפסק לגבי כרטיסי פיס[53], אבל דעה רווחת היא, שלמנהג הספרדים יש לפסוק כרמב"ם, ואילו למנהג האשכנזים פוסקים כדעת רוב הראשונים, שהבינו שאין איסור במשחק בקוביא.

ד. ביאור הגמרא בשבת לשיטת הרמ"א

כאמור, התוספות כבר כתבו שהגמרא שאומרת שאסור להגריל מנה גדולה כנגד קטנה, מנוגדת לכאורה לשיטת רב ששת, שפסק שאין איסור אלא כשאינו עסוק ביישובו של עולם. וביתר שאת, לדעת הרמ"א שכתב להדיא שהמנהג להקל ולשחק בקוביא.

בעקבות תשובה של הרב עזריה אריאל[54] ראיתי בשו"ת פתוחי משפט (סימן יג, אות ו) שכתב ליישב:

> נראה לומר בזה, דלעולם לפי שיטת הטור והרמ"א ליכא איסור גזל כלל במשחק בקוביא, אך מכל מקום אסרו חכמים לעשות גורלות כלל משום גזירה, שמא אתו למיסרך, שיבואו לידי פסול עדות על ידי שיהיה רוב עיסוקם במשחק הזה, בלי שיתעסקו באומנות אחרת.
>
> ממילא נראה לומר, דלא מצינו גזירה זו אלא במי שעושה את הגורל בעצמו. אבל אם רק משתתפים בהגרלה על ידי שקונים זכות בגורל, שנעשה בשביל כולם על ידי הממונים לכך, בכי האי גוונא ליכא איסורא כלל, הואיל ואין בזה חשש של הרגל לדבר עבירה, לפי שאינם עושים את הגורל בעצמו, אלא רק משתתפים בזכיית הגורל על ידי אחרים.
>
> ובזה יש ליישב את שיטת הטור והרמ"א, דלא התירו לשחק בקוביא לכתחילה, אלא רק בכי האי גוונא שמהמרים על משחק בעלמא, בלי שיהיה ביניהם פעולת הגרלה ממש. דבזה ליכא למיחש לאיסור מדרבנן... לפי שלא אסרו זאת חכמים אלא רק אם עושים את הגורל בפועל ממש.

---

[53] עיין מה שכתבתי בסימן הקודם בעניין זה.

[54] באתר "ישיבה" - https://www.yeshiva.org.il/ask/101881

העקרון העולה מדבריו הוא, שאין לאסור אלא באופן שיש חשש שהמשחקים יגיעו למצב שרוב עיסוקם במשחק הזה. ולכן חכמים אסרו רק על מי שעושה את ההגרלה בעצמו, למשל, מי שמטיל את הקוביא, ולא על המשתתפים בהגרלה, שאינם מטילים את הגורל בעצמם.

ה. ביאור החסדי דוד בשיטת הרמב"ם

כעין סברא זו, מכיוון קצת אחר, ניתן ללמוד מדברי החסדי דוד (תוספתא סנהדרין ה, ב) שכתב לבאר את שיטת הרמב"ם, ובעיקר להסביר את נימוקו של הרמב"ם (גזלה ו, י): "המשחקין בקוביא... הרי זה גזל מדבריהם אף על פי שברצון הבעלים לקח הואיל ולקח ממון חבירו בחנם דרך שחוק והתל הרי זה גזל". למה חכמים אסרו לקחת ממון דרך שחוק והתל? החסדי דוד מסביר, שלדעת רב ששת, האיסור של משחק בקוביא הוא רק במי שעושה זאת לפרנסתו, משום:

> שאז צריכין הם להמציא מיני תחבולות כדי לנצח, כדרך המתעסק בסחורה, שחושב מחשבות היאך יתנהג להקריב התועלת והריוח.
>
> ובשאר משא ומתן, שרי להתעסק בדרך זה, שזה כל האדם, והוא יישובו של עולם.
>
> אבל העסק בשחוק על דרך זה הוא שלא כישובו של עולם, והוה ליה גזל.

כלומר, מי שמהמר באופן מקצועי, משקיע בזה הרבה אנרגיות, ואילו היה עוסק בדברים בדברים שהם יישובו של עולם, היה מותר לו לעשות זאת. אבל כיוון שהוא עוסק בדברי שחוק, אסרו זאת חכמים.

החסדי דוד ממשיך, שלפי זה רב ששת סובר שהאיסור הוא רק במהמר מקצועי. ומה שכתב הרמב"ם שיש בזה איסור גזל הוא רק כשמהמר באופן מקצועי.

אם נחבר את דבריו עם דבריו של הפתוחי משפט, ניתן לומר שחכמים אסרו כל משחק בקוביא, כששייך לשחק אותו באופן מקצועי. אבל מי שעושה משהו שלא עושים כמוהו באופן מקצועי, בזה אין איסור.

ו. משחק בקוביא כשהמפסיד רוצה לשלם מאליו

המשותף להסברם של החסדי דוד ושל הפתוחי חותם, שהם מתמודדים עם שאלה גדולה בדעת הרמב"ם: לכאורה, המציאות שעליה מדבר הרמב"ם אינה ברורה. אם המפסיד אינו רוצה לשלם, הוא אינו חייב לשלם, שהרי זו אסמכתא. ואם המפסיד רוצה לשלם, מדוע אסור לזוכה לקחת את הכסף? איזה צד גזל יש בכך?

אם הכסף נמצא 'על השולחן' בין שני הצדדים, והזוכה לוקח את הכסף בעל כרחו של המפסיד, ניתן להבין שיש בכך גזל.

אולם, אם המפסיד משלם מרצונו, וכפשטות לשון הרמב"ם "המשחקין בקוביא כיצד, אלו שמשחקין בעצים או בצרורות או בעצמות וכיוצא בהן ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חבירו באותו השחוק **יקח ממנו** כך וכך" מדוע יש בכך גזל?

לדברי החסדי דוד והפתוחי חותם ניתן לומר, שאף שהכסף מגיע לידי הזוכה לגמרי ברצון המפסיד, בכל זאת אסרו חכמים על הזוכה לקחת את הכסף, משום שהוא מגיע "דרך שחוק והתל"[55]. ועל כן ניתן לומר, שכאשר לא מדובר בדרך שחוק והתל, לכל אחד מהפירושים, כדאית ליה, אין איסור לקחת את הכסף.

בפשטות, לפי דברי החסדי דוד והפתוחי חותם, גם מותר לכתחילה לזוכה לדרוש את הכסף בנסיבות אלו. אמנם, היות שמדובר בסופו של דבר בדבר חידוש, לא הייתי סומך על כך לכתחילה, אלא רק לעניין שאם המפסיד מעוניין מרצונו לשלם, הזוכה לא צריך להתנגד לכך, ורשאי לקחת את הכסף.

ז. כשהזוכה אומר בפירוש למפסיד שאינו צריך לשלם

הרמב"ם (מלוה ולוה ד, יג) כותב:

> הורו מקצת הגאונים שהלוה שמחל למלוה ברבית שלקח ממנו או שעתיד ליקח אף על פי שקנו מידו שמחל או נתן מתנה אינו מועיל כלום שכל רבית שבעולם מחילה היא אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו ולפיכך אין המחילה מועלת ברבית אפילו ברבית של דבריהם.
>
> יראה לי שאין הוראה זו נכונה אלא מאחר שאומרים למלוה להחזיר לו וידע הלוה שדבר איסור עשה ויש לו ליטול ממנו אם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל, ובפירוש אמרו חכמים שהגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהן מכלל שהמחילה מועלת.

הרי שנחלקו הרמב"ם והגאונים, אם מי שכבר שילם את הרבית, יכול למחול למלוה, שלא יחזיר לו את הרבית. ובשו"ע (יו"ד קס, ה) פסק כדעת הרמב"ם, שרשאי למחול, כשם שרשאי למחול לגזלן.

ואם כן, פשוט שאם הזוכה קיבל כבר את הכסף, והמפסיד אומר בפירוש שהוא אינו רוצה את הכסף חזרה, הרי זו מחילה, ואין הזוכה צריך להחזיר לו את הכסף.

אמנם, נדון השאלה אינו זהה למחלוקת הרמב"ם והגאונים. שכן, המפסיד אמנם העביר את הכסף בפייבוקס, אבל הזוכה צריך לאשר את קבלת הכסף, וכל זמן שלא אישר, הכסף אינו ברשותו, וממילא אין זו מחילה, אלא עצם התשלום.

---

[55] ועיין בחידושי הרי"מ (חו"מ לד, סקט"ז) שכתב לבאר על פי דברי התוספות (בבא מציעא סו: ד"ה התם זביני) שכאשר אדם נותן את הכסף באופן שאסור לו לעשות, אם מוחל עליו בטעות, כגון שחשב שצריך לשלם, ואז התברר שזו אסמכתא, בזה אומרים שזו מחילה בטעות, וחוזרת. והוא הדין בנדון דידן, אם נתן את הכסף מחמת המשחק בקוביא, כי חשב שצריך לשלם, היות שאסור לשחק בקוביא, זו מחילה בטעות, שאינה מחילה.

סימן מח - עזיבת עבודה לטובת עבודה אחרת

שאלה

ראובן התקבל למשרה בתחום ההיי-טק. תהליך ההתמיינות, היה כרוך בסיווג בטחוני ועוד, ולקח כשנה.

המשרה המדוברת היא משרה לפרוייקט, דהיינו משרה לשנה, כשבסוף השנה, אין שום התחייבות להמשך העסקה.

בנוסף, יש בחוזה ההעסקה 'סעיף יציאה' המאפשר לעובד להתפטר בהתראה של חודש מראש. עם זאת, בשיחות בעל פה, נאמר לראובן, שהם השקיעו בו הרבה זמן במיון, ומצפים שלא 'יברח' להם.

כמה ימים לאחר תחילת העבודה, ראובן קיבל הצעת עבודה אחרת, שהיא קבועה יותר (לא מוגבלת לשנה בלבד) וגם מרוויחים בה קצת יותר.

ההצעה השניה משתלמת עבורו יותר, לא כל כך בגלל ההפרש הכספי (עוד כאלפיים ש"ח ברוטו), אלא בעיקר בגלל שהיא יותר ארוכת טווח. תהליך חיפוש עבודה הוא תהליך לא פשוט, ואדם לא תמיד יודע אם תהיה לו עבודה, ולכן, רק בשביל האפשרות לעבודה קבועה יותר, שווה לראובן לעזוב את העבודה שהוא התחיל לעבוד בה, זה עתה.

השאלה היא, אם מותר לו לעשות כן.

תשובה

מותר לראובן להשתמש בסעיף היציאה, ולעזוב את עבודתו לטובת העבודה השניה, הטובה יותר.

ואמנם, אם ראובן יחליט להישאר בעבודתו כדי לעמוד בדיבורו, יש בכך בוודאי מידה של יושר ראויה, ויש בכך גם מידת חסידות, אבל מאידך, יש לשקול את המשמעות עבור המשפחה, אם בעוד שנה שוב יצטרך לחפש עבודה, והדבר נוגע לפרנסת המשפחה. ולכן יש טעם בהקפדה על מידת יושר זו, (אף שאין חיוב) רק אם הדבר לא יסכן את פרנסת המשפחה.

נימוקים

א. הרשות לעזוב – הצד המשפטי

פשוט וברור, שכיוון שיש בחוזה סעיף שמאפשר לעזוב בהתראה של חודש מראש, אין שום מניעה משפטית מראובן לעזוב את עבודתו.

למרות זאת, יש חשיבות, כפי שנראה בהמשך, גם לשאלה מה היה הדין אילו לא היה סעיף כזה.

תחילת העבודה של הפועל נחשבת כמעשה קניין, שמונע מבעל הבית לפטר את הפועל בתוך תקופת ההעסקה שהוסכם עליה. אבל הפועל רשאי לחזור בו, אף אם הדבר יגרום לכך שבעל הבית יצטרך לשלם יותר כסף לפועל חלופי כדי לסיים את העבודה. זאת על פי מה שאומרת הגמרא (בבא מציעא י.):

אמר רב, פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב "כי לי בני ישראל עבדים" - עבדי הם, ולא עבדים לעבדים.

היות שיסוד ההיתר הוא 'עבדי הם, ולא עבדים לעבדים', כתב הטור (חו"מ שלג) בשם הר"י:

ומיהו אומר ר"י דוקא כשחוזר בו סתם, אבל אם חוזר בו מחמת היוקר אין שומעין לו.

וכן פסק הרמ"א (שם סעיף ד).

בפתחי תשובה (סק"ד) הביא תשובת חוות יאיר (סימן קו) שהסתפק בפועל החוזר בו משום שרוצה לעבוד אצל אדם אחר, אם רשאי לחזור. ומסיק, שהיות שישנו הדין של 'כי לי בני ישראל עבדים', אין לפועל שום התחייבות, והרי הוא רשאי לחזור בו בכל מקרה, ותמה עליו הפתחי תשובה, שהרי דבריו סותרים לדברי ר"י הנ"ל.

הפתחי תשובה מביא, שיש מחלקים, שמה שאמר ר"י הוא רק שאם חוזר מחמת היוקר, אין לו דין שידו על העליונה, אבל בכל גוונא רשאי לחזור.

ועיין עוד בפסק דין של הרב צבי יהודה בן יעקב[56] בנדון הקרוב לנדוננו, לגבי מלמד ששבועיים לפני תחילת שנת הלימודים, רוצה לעזוב את עבודתו כדי לעבוד אצל מעסיק אחר שישלם לו יותר, ושם באות ה דן בנדון דידן, וסוקר את שיטות הראשונים והאחרונים בשאלה זו[57], ומסקנתו:

ועיין בתעלומות לב (חלק ג, קונטרס הליקוטים חושן משפט סימן ל) דכיון שהדבר במחלוקת, המוציא מחבירו עליו הראיה, והפועל מוחזק בגופו, ואין לחייבו לעבוד אצל הראשון.

כאמור, לשאלה המשפטית הצרופה אין חשיבות לדיון זה, כיוון שיש סעיף מפורש שמאפשר לראובן לחזור בו, אבל יתכן ויש לו חשיבות מכיוון אחר, כפי שנבאר עוד לקמן.

ב. דין תרעומת כשהפועל חוזר בו

למרות שבמובן המשפטי, אין ביד המעסיק למנוע מראובן לעזוב את עבודתו, יש לדון בפן המוסרי, מכמה היבטים.

---

[56] ראו כאן: https://www.psakim.org/Psakim/File/1333

[57] ביסוד הדברים, השאלה היא כיצד להבין את הדין של 'עבדי הם ולא עבדים לעבדים'.
אפשרות אחת היא לומר, שכדי שהפועל לא יהיה עבד, התורה קבעה שאי אפשר לייצר מצב שבו הפועל לא יכול לחזור בו מעבודתו. ולפי זה, פשוט אין חיוב על הפועל להישאר בעבודתו, בלי קשר לסיבה שבגללה הפועל רוצה לחזור מעבודתו.
אפשרות שניה היא על פי מה שכתב הפלפולא חריפתא (על הרא"ש, בבא מציעא פרק ו סימן ו, אות צ) בשאלה למה בדבר האבד אין הפועל יכול לחזור:

לאו דרשא גמורה היא, וחכמים הוא דתקנו להם חזרה והסמיכו על המקרא שאמר כי לי בני ישראל עבדים. ולפיכך אמרו ז"ל שיכולים לחזור לקיים מה שנאמר כי לי וגו'.
ובדבר האבד, היה נראה להם שלא לתת להם יד שיחזרו הואיל ודבר האבד הוא.

ולפי זה, אפשר לומר, שגם כשנתנו רשות לפועל לחזור, עשו זאת רק אם הוא מתכוון להישאר עצמאי, ולא אם הוא רוצה לעבור לבעל בית אחר, כשיטת ר"י.

המשנה בתחילת פרק שישי של בבא מציעא (עה:) אומרת:

> השוכר את האומנין והטעו זה את זה, אין להם זה על זה אלא תרעומת.

המתבאר מהגמרא והראשונים הוא, שכאן מדובר שהפועל או בעל הבית חזרו בהם קודם שהתחיל הפועל לעבוד, כך שעוד לא היה קניין של תחילת העבודה. ולמרות שכל אחד מהצדדים רשאי לחזור בו, יש לחברו 'תרעומת' עליו. מסתבר מאוד, שאף שהפועל רשאי לחזור בו אחרי תחילת המלאכה משום 'כי לי בני ישראל עבדים', לא השתנה הדין שיש כאן תרעומת, וכן כתב גם בפתחי חושן (שכירות יא, א).

מה משמעות ה'תרעומת'? נקודה זו עמומה מעט. הרב אורי סדן (דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה,כתר י, עמ' 275) כותב:

> ההשלכה המעשית של התרעומת, הינה זכות הנפגע לספר לאחרים על העוול שנעשה לו, על מנת שהשומעים ילחצו על הפוגע לשנות את החלטתו ולעמוד בסיכומים המוקדמים.

ובהמשך, הוא מציע (על פי דבריו של הרב יועזר אריאל, בספרו דיני בוררות עמ' קעג) שלתרעומת יש משמעות גם כשבית דין באים לעשות פשרה בין הצדדים, שאז משקללים גם את נושא התרעות בדמי הפשרה.

אולם, האם התרעומת גם אומרת, שאסור לכתחילה לפועל לחזור בו?

הטור בתחילת סימן שלג כותב:

> השוכר את הפועל, איזה מהם שבא לחזור, הפועל או בעל הבית, הרשות בידו. שיכול בעל הבית לומר לפועל: השכר עצמך במקום אחר. וגם הפועל אומר לבעל הבית צא ושכור לך פועל אחר. אלא שיש על החוזר תרעומות בשביל הטורח.

הפרישה (על אתר) מצביע על הפער בין תחילת דברי הטור לסופם: מחד, הפועל רשאי לחזור, ומצד שני, יש בכך תרעומת. והוא מוסיף, שמשמעות דברי הטור שהפועל רשאי לחזור היא שהדבר מותר לכתחילה, ואין בכך אפילו משום 'מחוסרי אמנה'.

לקמן נדון בנושא העיקרי שלנו, של מחוסרי אמנה, ולא כתבתי את דברי הפרישה אלא כדי להצביע על כך שעצם העובדה שיש לבעל הבית תרעומת על הפועל, אינה אומרת שלפועל היה אסור לעשות את מה שעשה. אלו שני דיונים נפרדים.

ג. דין מחוסרי אמנה

בגמרא בבבא מציעא (מט.) נחלקו רב ורבי יוחנן, מה הדין כאשר המוכר והקונה סיכמו למכור חפץ במחיר מסויים, ועדיין לא עשו קניין, ואפילו לא נתינת מעות. האם מותר להם לחזור בהם.

לדעת רבי יוחנן, שהלכה כמותו, יש בדברים משום 'מחוסרי אמנה'.

> איתמר: דברים, רב אמר אין בהן משום מחוסרי אמנה. ורבי יוחנן אמר, יש בהם משום מחוסרי אמנה.

הגמרא מקשה על דברי רב מברייתא:

רבי יוסי ברבי יהודה אומר, מה תלמוד לומר "הין צדק"? והלא הין בכלל איפה היה?
אלא לומר לך: שיהא הן שלך צדק, ולאו שלך צדק?
אמר אביי, ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב.

ופירש רש"י:

שלא ידבר אחד בפה כו' - בשעה שהוא אומר הדבור לא יהא בדעתו לשנות, אבל אם נשתנה השער לאחר זמן והוא חוזר בו לפי שינוי השער, אין כאן חסרון אמנה.

מבואר מדברי רש"י, שלדעת רב, אם אדם חזר בו מקניין משום שנשתנה השער, כלומר המחיר של החפץ, אין בזה משום מחוסרי אמנה. וממילא, לדעת רבי יוחנן, גם במקרה כזה יש משום מחוסר אמנה.

אבל הרא"ש (בבא מציעא שם סימן יד) ובעל המאור (כט: מדפי הרי"ף) כותבים, שאם השתנה השער, אין בזה גם משום מחוסרי אמנה.

שתי הדעות מובאות ברמ"א (חו"מ רד, יא) והוא מסיק שהעיקר שגם בתרי תרעי יש משום מחוסרי אמנה. אבל בפת"ש (רז, סק"ה) הביא תשובת חת"ס (חו"מ קב; ועיין גם יו"ד רמו) שכתב שבתרי תרעי אין מחוסר אמנה. ולקמן נשוב לעניין זה.

ד. מחוסר אמנה בשכירות פועלים

בסוגיית הגמרא של מחוסר אמנה, מקשה הגמרא על שיטת רבי יוחנן:

תנאי היא. דתנן, מעשה ברבי יוחנן בן מתיא שאמר לבנו צא ושכור לנו פועלים. הלך ופסק להם מזונות. וכשבא אצל אביו אמר לו בני, אפילו אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהם, שהן בני אברהם יצחק ויעקב. אלא, עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד.
ואי סלקא דעתך דברים יש בהן משום מחוסרי אמנה, היכי אמר ליה זיל הדר בך?

ומתרצת הגמרא:

שאני התם, דפועלים גופייהו לא סמכא דעתייהו. מאי טעמא? מידע ידעי דעל אבוה סמך.
אי הכי, אפילו התחילו במלאכה נמי?
התחילו במלאכה ודאי סמכי דעתייהו. אמרו, מימר אמר קמיה דאבוה, וניחא ליה.

מעצם קושיית הגמרא עולה, שבשכירות פועלים גם יש דין של מחוסרי אמנה, ולא רק בקניינים. אלא שיש לומר, שרק לבעל הבית נאמר דין מחוסר אמנה, ולא לפועל, שהלא התורה התירה לו לחזור בו, אפילו לאחר הקניין של תחילת המלאכה (ולדעת חלק מהפוסקים, אפילו אם עשו קניין על המלאכה רשאי הפועל לחזור בו), אם כן איך נאמר שהתורה התירה לו לחזור, ובד בבד, אסור לו לחזור משום מחוסר אמנה?

אמנם, בפשטות, הפוסקים אינם כותבים כן. הסמ"ע (שלג, סק"א) כותב שדין מחוסר אמנה שייך גם בפועל. ומה שכתב הטור שרשאי לחזור, היינו כשיש שינוי שער, והטור לשיטתו שאין מחוסרי אמנה בנשתנה השער, וממילא, לרמ"א שמחמיר וכותב שאין לחזור גם

כשנשתנה השער משום מחוסרי אמנה, הוא הדין גם לפועל. וכן כתב גם ערוך השולחן (שלג, א[58]), וכן כתבו עוד פוסקים רבים.

בפסק הדין של הרב צבי יהודה בן יעקב שהוזכר לעיל (אות ב) מביא דיון בדברי הרא״ש. הרא״ש בתשובה (כלל קב אות י) דן במי שהיתה אשתו מעוברת, והבטיח לחברו שיהיה המוהל, וכעת רוצה לשנות, שאחר יהיה המוהל. הרא״ש דן בגדרי קניין בדבר שלא בא לעולם ובדבר שאין בו ממש, ומסיים:

> ואפילו מחוסר אמנה אין כאן. דאפילו למאן דאמר דברים יש בהם משום מחוסר אמנה, הני מילי בדבר שישנו בעולם ודבר שיש בו ממש, שאלו הקנה לו היה קונה קנין גמור כך בדברים שיש בהם משום מחוסרי אמנה. אבל בדבר דלא שייך ביה קנין אין בו משום מחוסר אמנה.

ומאידך, הגמרא בבבא בתרא (סט:) אומרת:

> אמר רב יהודה, האי מאן דמזבן ארעא לחבריה... אמר ליה: ״ארעא ודיקלי״, חזינן: אי אית ליה דיקלי יהיב ליה תרי דיקלי, ואי לית ליה, זבין ליה תרי דיקלי

כלומר, שאם אין למוכר דקלים, הוא צריך לקנות דקלים כדי למכור לקונה. וכתבו הרשב״ם והרא״ש, שהסיבה שצריך דקלים כדי למכור לו, היא כדי שיעמוד בדיבורו. וברשב״ם כתב שהוא משום מחוסר אמנה.

ויש להקשות: הלא מדובר בדבר שלא בא לעולם, שהרי למוכר אין דקלים, ומדוע יש בזה מחוסר אמנה לדעת הרא״ש?

ולאחר שנושא ונותן בדבר, מתרץ הרב צבי יהודה בן יעקב:

> דיש כאן שני דינים: יש מחוסרי אמנה, שרוח חכמים אינה נוחה ממי שמחוסר אמנה, ויש התנהגות אנושית ומוסרית של אדם לעמוד בדבורו, גם אם אין עליו שוט של קנין או נזיפה מחכמים... ולאחר מכן מצאתי חילוק זה בתשובת פרי יצחק לגר״י בלאזער (חלק ב סימן מז סוף ד״ה אולם), שכתב לישב בסתירת דברי הרא״ש...:
>
> ״דמה שכתב הרא״ש (בבבא בתרא) כדי לעמוד בדיבורו, אין זה משום מחוסר אמנה, דמחוסר אמנה מן הדין אסור לחזור ומותר לקרותו רשע... אולם מה שכתב הרא״ש (בבבא בתרא) כדי לעמוד בדיבורו הוא דליקו בהימנותיה. ובאמת נראה דהא דמצינו בגמרא ניחא ליה דליקו בהימנותיה, אין הפירוש בכל מקום משום מחוסר אמנה, אלא דכל אדם רוצה לעמוד בדבורו, וכן ראוי לכל איש ... אבל באמת גם גבי דקלי ליכא משום מחוסר אמנה.
>
> ולפי זה יש לומר, דגם בפועל, אף שאין בזה משום מחוסר אמנה... מכל מקום, ראוי לו לעמוד בדבורו, לא מצד ציווי חכמים, אלא ממידת יושר האדם, וכדברי קהלת (ז,כט): ״אשר עשה האלהים את האדם ישר, והמה בקשו חשבנות רבים״. שאדם

[58] וחזר על הדברים גם בהמשך הסימן סעיף טו.

בעצם יצירתו הוא ישר, וכך יש לו ללכת, אף שאין בזה דין של מחוסרי אמנה שיוכל לקראתו עברין.

אמנם, גם הוא מסכים שרבים מהאחרונים כתבו שיש בפועלים משום מחוסרי אמנה, ומעיר שאולי יש לדחוק בדבריהם, שהכוונה היא רק לחובה הכללית לעמוד במידת היושר, ולא לדין מחוסר אמנה הגמור:

> אמנם יש אחרונים שכתבו שאף מחוסר אמנה יש בזה, וכמבואר לעיל בחתם סופר, חקרי לב, אחיעזר. ועדיין יש לפרש כוונתם שאין זה ממש גדר של מחוסר אמנה, אלא חיוב מוסרי לעמוד בדיבורו, וכמו ניחא ליה דליקו בהימנותיה...

ה. שינוי שער ושינוי מצב

כאמור לעיל, נחלקו הראשונים אם כשנשתנה המחיר של החפץ יש מחוסר אמנה, ואף נחלקו הדעות כיצד לפסוק. לא מעט אחרונים נקטו שניתן להקל. כך כותב החתם סופר (שו"ת, חו"מ קב) וכך כתב בערוך השולחן (חו"מ רד, סעיף ח) ושבט הלוי (ד, סימן רו) ועוד.

בשבט הלוי שם הוסיף, שאם מדובר בשינוי שער גדול מאוד, מסתבר שגם המחמירים בשינוי שער, יודו שאין דין מחוסר אמנה.

מצד שני, בשבט הלוי (ז, רלו) הביא תשובה של בנו, ושם (אות ד) דן במי שרוצה לחזור מחמת שמוצא קונה אחר, שמוכן לשלם יותר. והוא מחלק, שבנשתנה השער, אם ימכור בשער הישן, הרי מפסיד, ולכן יש צד לומר שאין בזה מחוסר אמנה. אבל כשמוצא קונה אחר הרוצה לקנות יותר ברווח, כאן זה רק מניעת רווח, ולכן לדעתו לכולי עלמא יהיה בזה מחוסר אמנה.

כך כותב גם הרב צבי יהודה בן יעקב (בפסק הדין שהוזכר לעיל, סוף אות ג):

> ולכאורה יש לחלק בין נדון דידן לתרי תרעי, דבתרי תרעי שהשתנה השער הרי הוא אנוס, שאמר למכור בזול דבר שהוא כעת השתנה השער והוא ביוקר, והרי הוא אנוס, ולכן אין בזה מחוסר אמנה, כיון שחוזר מחמת אונס. אבל בנדון דידן לא השתנה השער אלא שהציעו לו הצעת עבודה טובה יותר, ולכאורה תמיד שייך שיציעו לו הצעה טובה יותר, וקשה לומר שהוא כאנוס ודמי לתרי תרעי, וצ"ע.

מדברי כל הפוסקים הנ"ל מתברר, שכל נושא שינוי השער קשור להבדל במחירים. אבל אם יש שינוי אחר, שינוי רציני יותר בטבע העיסקה, יש לומר שבזה לכולי עלמא לא יהיה דין מחוסר אמנה.

כך מתבאר מדברי ערוך השולחן (חו"מ שלג, א) שכתב:

> ויש מי שאומר שדין חזרה זו כדין חזרת מקח בדברים שבסימן ר"ד שהחוזר בו אין רוח חכמים נוחה הימנו והוא ממחוסרי אמנה ולמי שסובר שם דאפילו כשנשתנה המקח מקרי מחוסר אמנה, הכי נמי כן הוא אפילו נשתנו מקחי הפועלים נקרא מחוסר אמנה החוזר בו [סמ"ע].
>
> מיהו אם הבעל הבית לא הוצרך להמלאכה לפי מה שנתחדש אחר כך בעסקיו, או שנתוודע לו שאין פועלים אלו עוסקין בהמלאכה כראוי נראה דאין להפועל עליו

תרעומות ואינו נקרא מחוסר אמנה. וכן אם חזרו הפועלים מחמת איזה התחדשות שנתהוה אצלם אין להבעל הבית עליו תרעומות ואינו מחוסר אמנה.

הרי לן, שאם בעל הבית או הפועלים חוזרים מחמת "התחדשות דבר שנתהווה", זה גרע מתרי תרעי, ולכולי עלמא אין בזה משום מחוסר אמנה. בפשטות, כך יש להבין גם את דברי קצות החושן (שלג, א) בשם השטמ"ק, שכל שחוזר מחמת טענה רבה, אין בזה משום מחוסר אמנה. ולכן, אילו היה רק הבדל במשכורת בין שתי העבודות, וכמו בנדון של הרב צבי יהודה בן יעקב, היה מקום לומר שיש בזה משום מחוסר אמנה, שהרי זה רק מניעת רווח. אבל כיוון שיש כאן שאלה גדולה יותר, של היכולת לעבוד בעבודה לאורך זמן, במקום עבודה על פרוייקט מוגבל בזמן, מסתבר שזה לא פחות מתרי תרעי, ואולי אף קל מכך.

ו. סמיכות דעת בעבודה בהיי-טק

לעיל הזכרנו את מה שכתבה הגמרא, מדוע אין להוכיח שאין דין מחוסר אמנה, מהמשנה של רבי יוחנן בן מתיא:

שאני התם, דפועלים גופייהו לא סמכא דעתייהו. מאי טעמא? מידע ידעי דעל אבוה סמך.

אי הכי, אפילו התחילו במלאכה נמי?

התחילו במלאכה ודאי סמכי דעתייהו. אמרו, מימר אמר קמיה דאבוה, וניחא ליה.

הרי שכאשר הפועלים אינם סומכים על דברי הבן, משום שיודעים שעיקר העיסקה אמורה להיסגר עם האב, אין בזה משום מחוסר אמנה.

לאור זאת, יש מקום לומר, שכיוון שתחום העבודה בהיי-טק מבוסס על תנועה רבה של העובדים. מאוד מקובל להתפטר וללכת לעבוד בעבודה אחרת אולי אין בזה מחוסר אמנה כלל, כי זה טבעו של התחום הזה.

ז. העולה מדברינו

כלל העולה מדברינו: ראשית, לא ברור אם דין מחוסר אמנה בשכירות פועלים הוא כמו במקח וממכר. יתכן שהוא קל יותר, והוא רק משום מידת היושר, לעמוד בדיבורו, ולא שניתן לקרותו עבריין.

גם אם היה דין מחוסר אמנה גמור, יש כאן לכל הפחות תרי תרעי, ואולי גם טוב מכך, שכן מדובר בעיסקה שונה בטבעה. ובפרט, שהוא תחום שבו הניידות של העובדים רבה יותר, ולכן יש מקום לומר שלא סמכה דעתייהו.

סימן מט - השבת אבדה בשק תפוחי אדמה

שאלה

שכרתי רכב, ומצאתי בבגאז׳ שק תפוחי אדמה. האם צריך להשיב?

תשובה

אתה יכול לקחת לעצמך, ולרשום את השווי, ולהודיע לחברת ההשכרה, שאם מישהו יבוא לשאול, שיפנה אליך.

נימוקים

א. האם תפוחי האדמה נחשבים דבר שיש בו סימן

המשנה בתחילת פרק אלו מציאות מבדילה בין מי שמוצא פירות מפוזרים, שהם נחשבים דבר שאין בהם סימן, ובין מי שמוצא פירות בכלי, או ציבורי פירות, שהם דבר שיש בהם סימן, וחייב להשיב. אם הפירות נמצאים בכלי, הרי שהכלי הוא הסימן. אם מדובר בציבורי פירות, הרי שמקומם יכול לשמש סימן (בבא מציעא כד: - כה. שו״ע חו״מ רסו, י). לכן בפשטות, שק תפוחי אדמה הוא חפץ שיש בו סימן, וגם מקומו יכול לשמש כסימן.

עוד יש לציין, שישנה אפשרות סבירה שהבעלים גילה ששק תפוחי האדמה חסר רק לאחר שהרכב הוחזר לחברה, ולכן, השק הגיע לידי החברה לפני יאוש. אפילו אם זה רק ספק, כיוון שהחברה נתחייבה בהשבת אבדה, שוב היא צריכה להחזיר לבעלים, גם לאחר יאוש, וממילא, גם השוכר השני יצטרך להחזיר לבעלים.

ב. חובת שמירת האבדה

כיוון שמדובר בחפץ שיש בו סימן, הרי המוצא צריך לשמור עליו. אלא, שבניגוד לחפצים דוממים רגילים, שק תפוחי האדמה צפוי להירקב לפני שהבעלים יגיע.

בגמרא (בבא מציעא כט:) נאמר:

> אמר שמואל, המוצא תפילין בשוק שם דמיהן ומניחן לאלתר. מתיב רבינא, מצא ספרים קורא בהן אחד לשלשים יום, ואם אינו יודע לקרות גוללן. גוללן אין, שם דמיהן ומניחן לא! אמר אביי, תפילין בי בר חבו משכח שכיחי, ספרים לא שכיחי.

דהיינו, שהיות שאדם יכול לקנות תפילין בקלות, אפשר לשום דמיהם, ואין המוצא צריך לשמור את התפילין בדווקא. וכן פסקו הרמב״ם (גזלה ואבדה פרק יג הלכה יד) והשולחן ערוך (שם רסז, א). הרמב״ם (שם הלכה טז) מוסיף:

> מצא עגלים וסייחין של רעי, מטפל בהן שלשה חדשים. ושל בריאה, שלשים יום. אווזים ותרנגולין גדולים מטפל בהן שלשים יום, מצא קטנים וכל דבר שטיפולו מרובה משכרו מטפל בהן שלשה ימים, מיכן ואילך מוכרן בבית דין, וכן פירות שהתחילו להרקיב וכיוצא בהן מוכרן בבית דין.

אלא שיש לתמוה על דברי הרמב״ם. מדוע לגבי פירות כתב שמיד כשהתחילו להרקיב רשאי למכור אותם. הלא מבואר בגמרא (בבא מציעא לח.) שמי שנתן לחברו פירות לשמור, אסור לשומר למכור אותם, אפילו אם הם מתחילים להרקיב, אלא אם כן הם נרקבים יותר מהשיעור הרגיל מדי שנה. ואם כן, מדוע לגבי שומר אבדה לא כתב הרמב״ם הגבלה זו?

המגיד משנה כתב, שכיוון שאין כאן בעלים, שצריכים לזכור שהפירות שלהם נמצאים ביד שומר, חובתו של שומר האבדה לדאוג לפירות האלו מיד כשהם מתחילים להרקיב.

נחלקו הראשונים, האם במקרה כזה צריך למכור בבית דין דווקא. להלכה, הרמ״א (חו״מ רסז, כד) כתב שאין צורך למכור דווקא בבית דין, אבל מדברי השולחן ערוך (שם) נראה שצריך למכור בבית דין.

אם השומר רוצה, הוא יכול לכתוב סכום שבוודאי שווה יותר משק תפוחי האדמה, וכך אין צורך לבצע מכירה בבית דין.

סימן נ - החרמת חפץ של תלמיד

שאלה

האם מורה רשאי להחרים חפץ של תלמיד, כאשר העובדה שהחפץ נמצא אצל התלמיד כעת, מפריעה למורה ללמד את התלמיד, ואת כל הכיתה?

תשובה

כאשר מדובר בתלמידים קטנים, שעוד לא הגיעו לגיל מצוות מותר להחרים להם חפצים, אם אכן מדובר בבית ספר שמקובל בו להחרים באופן זה. ומן הראוי ליידע את ההורים קודם תחילת שנת הלימודים על המדיניות של בית הספר בעניין.

במקרה של תלמידים שהגיעו כבר לגיל מצוות, ניתן לדרוש מהם לתת את החפץ למורה, וכל עוד שהמורה לא לוקח את החפץ בכח, הרי שכשהתלמיד נותן לו את החפץ, אין זה גזל.

נימוקים

א. הצגת הבעיה

הגמרא (בבא מציעא סא:) מגיעה למסקנה שאיסור גזל היה יכול להילמד מאיסור ריבית ואיסור אונאה. הגמרא שואלת, לשם מה נכתב איסור גזל, ולשם מה נכתב איסור גניבה (לא תגנובו) ועונה:

> ״לא תגנבו״ דכתב רחמנא למה לי? לכדתניא ״לא תגנב״ - על מנת למיקט. ״לא תגנב״ - על מנת לשלם תשלומי כפל.

ופירש רש״י:

> למיקט – לצער. על מנת לשלם תשלומי כפל – שרוצה להתנותו, ויודע בו שלא יקבל.

הרי מבואר שאסור לגנוב, אף שהגנב אינו מתכוון להשתמש בחפץ, אלא רק לצער את בעליו. ואפילו אם רוצה לעזור לבעלים, כגון שרוצה לתת לבעלים כסף, וכדי שהבעלים לא יתנגד, גונב על מנת לשלם כפל, יש בזה איסור גניבה. וכן פסק גם הרמב"ם (גניבה א, ב).
ומבואר בריטב"א (בחידושים שם), שגם בגזילה קיים איסור זה, וכן כתב גם השאילתות (שאילתא ד').

בפשטות, איסור זה הוא איסור דאורייתא, שהרי הגמרא אומרת שהוא נצרך להסביר את ייתור הפסוקים. אמנם, בדעת הרמב"ם יש שאמרו שאיסור זה הוא איסור דרבנן (לחם משנה בהלכה א שם), אך דעת רוב הפוסקים היא שגם לדעת הרמב"ם יש בזה איסור דאורייתא (שו"ת חכם צבי סימן כו, שו"ע הרב חו"מ הל' גניבה ס"ג בקו"א סק"ד), וכן נראה מדבריו בספר המצוות. בפשטות, הוא הדין גם בנדון דידן. ואפילו אם התכלית של המורה היא לטובה, סוף סוף, הוא לוקח חפץ מהתלמיד בלי רשותו, כלומר גוזל אותו.

ב. סמכות המורה לענוש את התלמיד

במשנה במכות (ח.) נאמר:

> זרק את האבן לחצרו והרג, אם יש רשות לניזק ליכנס לשם, גולה. ואם לאו, אינו גולה. שנאמר "ואשר יבא את רעהו ביער" - מה היער רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם, אף כל רשות לניזק ולמזיק להכנס לשם. יצא חצר בעל הבית שאין רשות לניזק (ולמזיק) ליכנס לשם. אבא שאול אומר מה חטבת עצים רשות אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין.

ובגמרא (שם:):

> יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין. ואמאי? לימא, כיון דאילו גמיר לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה!
>
> התם, אף על גב דגמיר נמי מצוה קא עביד, דכתיב: "יסר בנך ויניחך".

הרי מבואר, שעל האב ועל הרב מוטלת המצווה ללמד את הבן, ולשם כך מותר להם להכות את הבן.
האם ניתן לומר שכשם שמותר ולרב להכות את התלמיד, כך מותר לו גם לגזול אותו?
לגבי בית דין מצינו שיש להם רשות להכות שלא מן הדין. הגמרא במועד קטן (טז.) דנה בשאלת מקור סמכות בית הדין בעניין זה:

> מנלן דמפקרינן נכסיה? דכתיב "וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה". ומנלן דנצינן ולייטינן ומחינן ותלשינן שיער ומשבעינן? דכתיב "ואריב עמם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטם ואשביעם".

הגמרא מצריכה לימוד נפרד כדי לדעת שלבית הדין יש סמכות להכות וסמכות להוציא ממון. בדומה לכך יש לומר, שגם אם ניתנה לרב הסמכות להכות את התלמיד כדי לחנכו, עוד אין בכך היתר גם לקחת את ממונו.

ג. הסכמה מכללא למקובל בבית הספר

בבית ספר שמקובל בו להחרים ציוד לתלמיד כאשר התלמיד משתמש בו באופן המפריע לו ולכיתה ללמוד, יש מקום לומר, שההורים שולחים את בניהם לבית הספר, אדעתא דהכי שיהיה מותר למורה להחרים חפצים, והרי זה כאילו אמרו ההורים לבית הספר, 'קרע כסותי, שבר כדי' שאם לא חזרו בהם, אין הקורע והשובר חייבים לשלם (שו"ע חו"מ שפ, א).

אמנם, ברור שההורים רשאים לחזור בהם מהסכמתם, שהרי לא נעשה קניין באופן המועיל על הרשות לשבור. ולכן, אם ההורים דורשים לקבל את החפץ חזרה, הם רשאים לעשות זאת. מכאן עולה, שיש לחלק אם מדובר בחפץ של ההורים, או בחפץ של התלמיד בעצמו. לגבי חפץ של ההורים, הרי אלו נתנו את הסכמתם. אבל אם מדובר בחפץ של התלמיד, הרי התלמיד ניצב לפני המורה, ואינו מסכים שהמורה יקח את החפץ.

הרמ"א (חושן משפט רע, ב) כותב:

> אם נתנו מתנה לקטן הסמוך על שלחן אביו הרי היא של אביו, אבל לא בבנו הגדול.

הרי שאצל קטן, מרבית החפצים שאצלו שייכים לאביו, אף אם הוא קיבל אותם כמתנה. אבל אצל גדול, חפצים שהוא קיבל במתנה, או קנה מכספו, אינם של אביו.

לכן, לגבי תלמידים קטנים, מותר להחרים להם חפצים, אם אכן מדובר בבית ספר שמקובל בו להחרים באופן זה, ומן הראוי ליידע את ההורים קודם תחילת שנת הלימודים על המדיניות של בית הספר בעניין.

לגבי תלמידים גדולים, אם מדובר בחפץ שסביר שהוא של התלמיד בעצמו, ולא של ההורים, אין היתר להחרים על סמך המקובל בבית הספר.

ד. תליוהו ויהיב

כל הדיון עד עתה הניח שהמורה לוקח את החפץ בעל כרחו של התלמיד, כך שאלמלא ההיתרים השונים, פעולת המורה היא בגדר גזילה.

אולם, בדרך כלל, המציאות היא שהמורה דורש מהתלמיד להביא לו את החפץ. מקרה זה דומה יותר לנתינת מתנה מתוך הכרח, ולכל היותר יש לדון בשאלה, מה דין מתנה שכזו.

בשולחן ערוך (חו"מ רה, ו) כתב, שאם מכריחים אדם לתת מתנה, אין המתנה מתנה. אמנם, לא כל לחץ נחשב כהכרח. ברור שאם המורה פונה לתלמיד באופן אסרטיבי, ודורש ממנו לתת לו חפץ מסויים, כיוון שהוא מפריע למהלך השיעור, אין כאן אונס. שכן, התלמיד יכול לבחור לסרב למורה, והמורה יצטרך לחפש סנקציה אחרת: הוצאה מהכיתה, פניה למנהל, או לרכז המשמעת, או שיחה עם ההורים וכן הלאה.

והרי זה דומה למה שכתב הרא״ש בתשובה (כלל לח סעיף ז, הובא בטור אבן העזר סוף סקי״ח):

> וששאלת, אשה שמחלה כתובתה ונדוניתה לבעלה מחילה גמורה והיא טוענת שעשתה המחילה מפני שהיה מגזם לה לגרשה או לישא אחרת מפני שאינה יולדת אין זה טענת אונס לבטל המחילה כי בדין היה עושה לישא אחרת כדי לקיים מצות פריה ורביה והיא שיחדתו בממונה מלישא אחרת...

הרי, שכאשר אדם מאיים לתבוע מחברו משהו שמותר לו לתבוע על פי דין, ומוכן למחול על תביעתו את הנתבע יתן לו דבר מה, אין זה אונס.

הטעם שבמקרה שאין אונס, המתנה חלה הוא, שכל אדם רשאי לשקול שיקולים שונים ולהחליט לתת מתנות בגללם. גם התלמיד רשאי לשקול אם הוא מעדיף שיחה עם ההורים או המנהל או לתת את החפץ לזמן מה.

לכן, גם בהקשר של תלמידים גדולים, ניתן לדרוש מהם לתת את החפץ למורה, וכל עוד שהמורה לא לוקח את החפץ בכח, הרי כשהתלמיד נותן לו את החפץ, אין זה גזל.

סימן נא - דיווח שקר כדי לקבל שכר ראוי

שאלה

הוזמנתי לתת הרצאה במסגרת השתלמות של משרד ממשלתי כלשהו. ההרצאה נמשכה שעתיים אקדמיות.

השכר שאני ביקשתי היה כזה, ששווה חמש שעות, לפי טבלת השכר של המשרד.

המפקח שאחראי על ההשתלמות, אמר שישלמו לי על חמש שעות אקדמיות, כמו שרציתי, ואני צריכה לשם כך לדווח, שאני העברתי השתלמות במשך חמש שעות.

האם מותר לי לחתום על טופס דיווח שכזה?

חשוב לי לציין, שזה נוהל קבוע וידוע במשרד. אני לא ביקשתי שידווחו כך, אלא זוהי הצעה של המפקח עצמו.

תשובה

כפי שמבואר בנימוקים לתשובה, מדובר בנושא שאנשים נוטים להורות לעצמם היתר, ולכן טוב שפנית בשאלה לרב בעניין. זוהי עצה טובה בקביעות בעניינים אלו, לקבל החלטה רק לאחר התייעצות עם אדם שאין לו נגיעה בעניין. ואף אני הקפדתי לענות רק לאחר התייעצות עם אחרים.

בהתאם לנסיבות שהצגת בשאלה, כלומר, שהמפקח במשרד החינוך מנחה אותך לחתום כך, אין איסור הלכתי לחתום על הטופס הזה.

עם זאת, יש מידת חסידות שלא לעשות כך, משום ״למדו לשונם דבר שקר״.

נימוקים

א. איסור גזל

השאלה הראשונה שבה יש לדון בסוגיה זו, היא איסור גזל. האם מותר לאדם לדווח על יותר שעות ממה שעשה, כדי לקבל שכר גבוה יותר? התשובה לשאלה זו פשוטה: אסור, באופן חד משמעי.

אלא שבנדון דידן, לא מדובר על דיווח שאדם מדווח סתם כך, אלא שכך אומר לו המפקח, כלומר, נציג מוסמך של משרד החינוך.

כפי שעוד נראה גם בהמשך, זוהי הבעיה היסודית ביחס לשאלה זו. בעולם המשפט הכללי, היא קשורה במושג הנקרא 'הגנה מן הצדק - אכיפה בררנית'.

הגנה מן הצדק היא טענה הקשורה במשפט הפלילי, האומרת שיש לבטל כתב אישום אע"פ שהנאשם עבר על החוק, מכמה סיבות, שאחת מהן היא 'אכיפה בררנית'. כלומר, הנאשם יכול לטעון, שאין זה צודק להעמידו לדין בעבירה מסויימת, כאשר האכיפה נעשית דווקא נגדו, מסיבות פסולות. בנדון דידן, נראה שיש יסוד לטענה, שאם אדם יבוא ויטען בבית המשפט, שכך מקובל לעשות בכל מקום, ובשום מקום אין אוכפים את הנושא של דיווח השעות, ואדרבה, מנחים בעל פה לכתוב מספר שעות בלי קשר למספר השעות בפועל, יהיה למעשהו הגנה מן הצדק, ויהיה קשה להעמידו לדין על כך.

מכאן יש לחזור ולדון גם בהלכה. כיצד נקבע את הדין כאשר ארגון מדבר 'בשני קולות': איש התקציבים אומר 'בהתאם למספר השעות', ואיש השטח אומר 'סגרנו על סכום מסויים', וכאשר ברור שהחוק היבש לצידו של איש התקציבים, והמנהג בפועל, לצידו של איש השטח?

ניתן להתייחס לסתירה זו בשתי דרכים:

הראשונה, בהבנה של דיני חוזים. באופן כללי, מצינו שמפרשים את לשון החוזה בהתאם למנהג המדינה. הרמ"א (חושן משפט סא, ה) מסכם את הכלל הזה: "כל דבר שנהגו בו בני המדינה בשטרות, אף על פי שאינו כתיקון חכמים, הולכין אחריו". הדבר אמור גם באשר לתנאים שלא הוזכרו בחוזה, אבל נהוגים במדינה (כמבואר במשנה ובגמרא בבא מציעא קד. לגבי דורשים לשון הדיוט), ולענ"ד, כך גם ביחס לתנאים שהוזכרו בחוזה, אבל אין נוהגים על פיהם. ואף שאין לי ראיה גמורה לדבר, יש זכר לדבר – כאשר אדם חתם על חוזה שהוא לא הבין אותו וגם לא ראה אותו, יש פעמים שאומרים שאין התנאים בחוזה מחייבים אותו[59].

על פי הבנה זו, נאמר שהפרשנות של ה'סתירה' בין ההגדרות של איש התקציבים ובין מה שאומר המפקח בשטח היא, שאיש התקציבים רק נותן את ההליך החשבונאי, אבל תנאי

[59] ראו במאמרו של הרב אלי גורפינקל, חוזה אחיד בהלכה, משפטי ארץ כרך ב עמ' 299 ואילך

התשלום נעשים על פי ההסכמה של המפקח. כלומר, איש התקציבים מקצה ׳סל שעות׳ לטובת עניין מסויים, ומאפשר למפקח להחליט איך לחלק את תקציב ׳סל השעות׳ הזה.
דרך שניה לתאר את המצב היא טענת מחילה. כלומר, המדינה (שהיא המעסיק) מוחלת על זכותה לטעון כלפי מי שמדווח דיווח לא נכון, כל זמן שהדבר נעשה בתיאום עם המפקח, בלי ניצול לרעה של מחילה זו על ידי המרצה או המפקח.
הנפקא מינה בין שתי הדרכים האלו היא, כאשר המפקח משתמש בסמכות שלו לרעה. לפי הדרך הראשונה, עדיין אין לבוא אל המרצה בטענות, שהרי סוף סוף, הוא קיבל את מה שמגיע לו. לפי הדרך השניה, יתכן שבמקרה כזה, המרצה יצטרך להחזיר את הכסף.
על כל פנים, כל זמן שלא מדובר בניצול לרעה, אלא בעשיית מה שמקובל לעשות, אין איסור גזל בכך.

ב. האיסור לדבר שקר

חז״ל הפליגו מאוד בשבח האמת ובגנות השקר עד שאמרו (שבת נה.) ״חותמו של הקב״ה אמת״, ובין שלושת הכתות שאינן מקבלות פני שכינה נמצאת גם ״כת השקרנים״ (סוטה מב.).
אבל מעבר לדרשות חכמים, לכאורה זהו לאו מפורש: ״מדבר שקר תרחק״ (שמות כג, ז).
הגמרא במסכת שבועות (ל: - לא.) דורשת את הפסוק הזה בדוגמאות שונות:

> תנו רבנן, מנין לדיין שלא יעשה סניגרון לדבריו? תלמוד לומר מדבר שקר תרחק.
> ומנין לדיין שלא ישב תלמיד בור לפניו? תלמוד לומר מדבר שקר תרחק.
> ומנין לדיין שיודע לחבירו שהוא גזלן וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזלן מנין שלא יצטרף עמו תלמוד לומר מדבר שקר תרחק.
> מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה שלא יאמר הואיל והעדים מעידין אחתכנו ויהא קולר תלוי בצואר העדים תלמוד לומר מדבר שקר תרחק, מנין לתלמיד שיושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחוב לעשיר מנין שלא ישתוק תלמוד לומר מדבר שקר תרחק.

המשותף לכל הדוגמאות האלו הן בבית דין. ויותר מכך, הן קשורות לכך שאסור לדיין להוציא דין שהוא יודע שהוא דין שקר. אין כאן התייחסות לנושא של לשקר בבית דין. בהמשך, הסוגיה מביאה עוד דוגמאות, שהן קשורות יותר לעניין של לשקר ממש בבית דין:
כאשר עד משקר, הוא עובר על איסור ספציפי יותר: ״לא תענה ברעך עד שקר״. אבל לפעמים, העד אינו משקר. הגמרא שם מביאה כמה דוגמאות כאלו, ואחת מהן מתוארת בדברי הרמב״ם (עדות פרק יז):

> **הלכה ה:** תלמיד שאמר לו רבו יודע אתה שאם נותנין לי כל ממון העולם איני משקר מנה יש לי אצל פלוני ויש לי עליו עד אחד לך והצטרף עמו, אם נצטרף הרי זה עד שקר.
> **הלכה ו:** אמר לו בוא ועמוד עם העד ולא תעיד כדי שיראה הלוה ויפחד ויעלה על דעתו שאתם שני עדים ויודה מעצמו הרי זה אסור לעמוד ולהראות שהוא עד אף על פי שאינו מעיד, ועל זה וכיוצא בו נאמר מדבר שקר תרחק.

ועדיין, גם דוגמא זו, עוסקת בשקר בבית דין.

לעומת זאת, בגמרא במסכת כתובות (יז.) נאמר:

> תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להם בית שמאי לבית הלל הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה מדבר שקר תרחק!
>
> אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

כאן מבואר, שהפסוק "מדבר שקר תרחק" מוסב גם על דיבור שלא בבית דין.

מדברי הרבה ראשונים יוצא, שהלאו דאורייתא הגמור, נאמר רק על בית דין. הרמב"ם וספר החינוך למשל, לא הביאו כלל את האיסור במנין המצוות, אלא רק אגב מצוות אחרות הקשורות לבית דין. רק בהלכות דעות (ה, ז) מזכיר הרמב"ם שתלמיד חכם לא משנה בדיבורו. ולעומת זאת, הסמ"ג (עשין קז) והסמ"ק (מצוה רכז) מונים את הלאו של מדבר שקר תרחק בכלל תרי"ג המצוות, והזכירו כדוגמא את מה שכתוב בגמרא בכתובות. כך גם בספר חסידים (תתרס) ועוד, וכך נקט גם החפץ חיים (בפתיחה לספר 'חפץ חיים', עשין יג, בבאר מים חיים).

אין ספק, שישנם מצבים שבהם מותר לשקר, ואולי אף מצווה לשקר. בגמרא ביבמות (סה:) מבואר שמצווה לשנות מפני השלום, ובגמרא בבבא מציעא (כג:) נאמר שמותר לשנות לצורך 'מסכתא פוריא ואושפיזא'.

הפוסקים האומרים שהאיסור לשקר הוא רק בבית דין, מביאים סייעתא לדבר מהיתרים אלו. כך למשל, הרב אשר וייס (שיעור שבועי לפרשת תולדות תשעו) כותב שהאיסור לשקר שלא בבית דין הוא בעצם איסור שעיקרו בתחום המוסרי, ולכן הוא 'גמיש יותר'.

לראשונים שסוברים שהאיסור הוא איסור גמור צריך לומר על פי מה שכתב בספר יראים (מצווה רל"ה בדפוס החדש): "שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו", וממילא, כשאין נזק לאחר, זה רק איסור דרבנן, ומותר לצורך.

ג. היתר לשקר לצורך

ההיתרים המפורסמים בתחום השקר הם אלו שהוזכרו לעיל: מפני השלום, ולצורך מסכתא פוריא ואושפיזא. אבל אין אלו היתרים יחידים. נביא כאן כמה דוגמאות:

א. במסכת שבת (קכט.) רב נחמן בר יצחק מלמד את תלמידיו לשקר כדי שיתנו להם יותר אוכל ביום שבו הם עברו הקזת דם.

ב. במשנה במסכת בבא מציעא (עה:) מבואר, שכאשר אדם שכר פועלים והם החליטו לא לבוא לעבוד, ומדובר בדבר האבד, הוא יכול להטעות אותם ולומר שיגדיל את שכרם, אך בפועל לשלם רק את הסכום הראשוני, וכן נפסק בשו"ע (חו"מ שלג, ה).

ג. במסכת ברכות (לג:) מסופר על רבה, שהטעה את אביי "לחדודי". וכן נפסק בשו"ע (יו"ד רמו, יב): "ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה לפניהם, כדי לחדדם וכדי שידע אם הם זוכרים מה שלומדים. ואין צריך לומר שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקים בו, כדי לזרזם".

ויש עוד דוגמאות רבות.

נראה שיש מקום רב לומר, שכאשר יש אדם משקר 'לתועלת', ואין בזה נזק לאחרים, אין איסור בשקר, בדומה להיתר הקיים באיסור לשון הרע.

ד. היתר שקר כדי לקבל ממון המגיע בדין

תרומת הדשן (סימן שו) דן בשאלה אם מותר לאדם להתחמק מתביעה, בתואנות שונות, כדי לגרום לתובע להתפשר עמו, והוא כותב שאסור לעשות זאת. וכך פסק השו"ע (חו"מ יב, ו):

מי שתובעים אותו ממון שהוא מוחזק בו, אסור לבקש צדדים להשמט כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה וימחול לו על השאר. הגה: ואם עבר ועשה, אינו יוצא ידי שמים עד שיתן לו את שלו.

וכתב על כך התומים (אורים אות ח שם):

והעליתי, דאם יש לו טענת מלוה ישנה על חבירו ואין לו עדים, דפשיטא דיכול לעשות כן להציל שלו, וקמי שמיא גליא. אך זהו לדינא, אך מכל מקום, לכתחלה יש ליזהר אפילו במקום פסידא שלא להוציא שקר מפיו כלל. וקושטא קאי. וכתב שלטי גיבורים אם נתחייב שבועה ואינו בדעתו לישבע אל יאיים על חבירו לומר אנכי אשבע כדי לפשר. וכל זה אינו אלא מצות פרישות, אבל מדינא אם יודע הנכון אתו מותר לו לעשות להציל שלו

כלומר, אם מה שאסר תרומת הדשן, הוא כשאדם יודע שהוא חייב, והוא מתחמק מהתביעה בכל זאת. אבל כאשר אדם חושב שהוא פטור, אלא הוא לא יכול להוכיח את זה בבית הדין, מותר לו לנסות להתחמק מהתביעה.

ועיין עוד אצל הרב אשר וייס (שם), שהאריך בכך.

בחשוקי חמד (עבודה זרה כה:) ציטט מהיעב"ץ:

שמע מינה כל כי האי גוונא לית ביה משום מדבר שקר תרחק, ולא משום שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב, כיון דמעיקרא לא מיחייב בהכי, ולא יוכל להציל מידם באופן אחר, אם לא יבטיחם על שקר.

למעשה, דעתו של החשוקי חמד (שם), שמותר לשקר באופן זה רק כדי להחזיק ממון. סברתו היא, שכשאדם מנסה להשתלט 'בכח' על ממון שמגיע לו, זה מועיל מכח הסברא ש'עביד איניש דינא לנפשיה'. וכיוון שכן, זה כמו דין, וממילא אסור לשקר. אבל כאשר הוא רק מחזיק ממון שבידו, זה לא עניין של דין, ושם ניתן להקל.

אמנם, בשם בשם הגרז"נ גולדברג שמעתי, שהוא מורה לקולא שגם ניתן להוציא כסף שחייבים, וגם הרב אויערבך מטבריא מורה כך.

בנדון דידן, לא מדובר בדיון בבית דין, אלא בחתימה על מסמך בלי קשר לבית דין, כשבאופן פשוט, הצד השני מעוניין בחתימה הזו, שנעשית לצרכים מנהליים בלבד. לענ״ד קשה לומר שיש בכך איסור מן הדין.

ה. העניין שבהימנעות מן השקר

למרות שנראה שאין איסור שקר מן הדין, יש לדעת, שאין הדבר ראוי. הגמרא ביבמות (סג.) אומרת:

> רב הוה קא מצערא ליה דביתהו. כי אמר לה עבידי לי טלופחי, עבדא ליה חימצי. חימצי, עבדא ליה טלופחי. כי גדל חייא בריה, אפיך לה. אמר ליה, איעליא לך אמך? ! אמר ליה, אנא הוא דקא אפיכנא לה. אמר ליה, היינו דקא אמרי אינשי: דנפיק מינך טעמא מלפך. את לא תעביד הכי, שנאמר: למדו לשונם דבר שקר העוה וגו׳.

רב אומר לחייא בנו, שהוא עצמו, היה צריך לשקר לאשתו כדי שתיתן לו את המאכל שהוא רוצה, אבל בנו אינו צריך להשתמש בשקר זה, משום הפסוק ״למדו לשונם דבר שקר העוה נלאו״. כלומר, גם כשיש היתרים, צריך להשתדל מאוד לצמצם אותם ולהשתמש בהם במשורה, כי שקרים גורמים להשחתת הנפש. כשמערכות המדינה כולן משקרות, הבעיה חורגת מגבולות הבעיה המקומית, והופכת לבעיה חברתית, שהנביאים זעקו נגדה.

הצורך להימנע מלשקר גדול כל כך, שחשבתי שאין ראוי לפסוק בשאלה זו. אלא שלנגדי עמדו דבריו של החפץ חיים בהקדמה להלכות לשון הרע:

> ואם רואה היצר הרע שבאלו ענינים לא ינצח לאדם, הוא מרמה אותו בהיפך, שמחמיר עליו כל כך בענין לשון הרע עד שמראה לו שהכל נכנס בכלל לשון הרע, ואם כן אי אפשר לחיות חיי תבל בענין זה אם לא שיפרוש לגמרי מעניני העולם. והוא כעין דיבת הנחש הערום שאמר אף כי אמר אלקים לא תאכלו מכל עץ הגן.

כלומר, עלינו הרבנים מוטל להיזהר שלא להחמיר בהלכות שקר, כי גם זה מוביל לעצת היצר. לענ״ד, טוב לו לאדם שימנע מלשקר. אם אפשר למצוא דרך לקבל את הכסף בלי להזדקק לשקר, ראוי לעשות כך. יתר על כן, ראוי גם לשקול מראש, לא להיכנס לעבודות שמבוססות על חתימה על שקר. כמובן, כל אחד בהתאם ליכולות הכלכליות שלו (וכפי שכתב לעיל התומים ׳וקושטא קאי׳).

כיוון שמדובר בנושא שאנשים נוטים להורות לעצמם היתר, טוב לאדם שיקבל על עצמו שאם הוא צריך לשקר, שיתייעץ קודם עם אדם אחר, שאין לו נגיעה בעניין. ואף אני הקפדתי לענות רק לאחר התייעצות עם אחרים.

לאנשים שנמצאים בצמתים כאלו, שיש להם אפשרות להשפיע יותר, ולדאוג שיפעלו בדרך שאין בה שקר, הדבר נחוץ יותר.

סימן נב - פרסום מטעה בקמפיין גיוס המונים

שאלה

אנחנו עוזרים למשפחה שעברה אסון, ולשם כך, פתחנו עבורם קמפיין גיוס המונים. יש לנו תורם, שהבטיח לתרום בעצמו סכום של 10,000 ₪, בתנאי שנגייס בעצמנו גם כן 10,000 ₪ בקמפיין. מה שנקרא מאצ׳ינג.

הקמפיין שלנו נועד גם לפרסום בארץ, וגם לפרסום בחו״ל. מכל מיני סיבות, צפינו מראש שהסכום מחו״ל יהיה גדול מאוד, ולא תכננו להשתמש במאצ׳ינג בשביל התרומות מחו״ל. אבל מסיבות טכניות, הקמפיין מתנהל בחשבון אחד, לארץ ולחו״ל, ויוצא שאנחנו עברנו כבר את הסכום שעבורו המאצ׳ינג.

בפועל, קיבלנו הרבה יותר מאשר 10,000 ₪, בתרומות מחו״ל, וכעת אנחנו שואלים – האם אפשר להשאיר את ההודעה על כך שיש ׳מאצ׳ינג׳ בפרסום של הקמפיין (בלי לכתוב סכום), כדי לעודד אנשים לתרום, למרות שלכאורה כבר אין בעצם מאצ׳ינג.

תשובה

אם התורם המכפיל היה מודע לכך שיהיו גם תרומות מחו״ל, וידע מראש שההכפלה שלו מתייחסת רק לתרומות מהארץ, אין בזה בעיה. אבל אם התורם לא ידע זאת מראש, זו בעצם דרך לרמות את שאר התורמים, ואין להשתמש בה.

״ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות״ (רמב״ם דעות ב, ו).

נימוקים

א. דין האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני

הגמרא במסכת ראש השנה (ד.) אומרת:

> תניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא, הרי זה צדיק גמור.

(ויש הגורסים ״הרי זו צדקה גמורה״).

בגמרא מבואר, שהדין הזה נאמר רק ביחס ליהודי שנותן צדקה בשביל מטרה שאינה ׳לשמה׳.

אבל אם גוי נותן צדקה בנסיבות דומות, הוא אינו נחשב צדיק גמור. וביאר רש״י:

> כאן בישראל - שלבו לשמים, ואם מריעין לו בחייו, אינו קורא לו תגר, אלא תולה היסורין בעונו. אבל נכרי אם אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר.

לסוגיה זו יש סוגיה מקבילה במסכת פסחים (ח. – ח:) ושם בתוספות (ד״ה שיזכה) כתבו:

> והדתנן אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו בכי האי גוונא שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה. אבל מי שאינו תוהא ומתחרט הרי זה צדיק גמור.

התוספות בראש השנה (ד״ה בשביל) מתנסחים בצורה דומה לתוספות בפסחים, אבל שם משתמע, כפשט הסוגיה, שסתם ישראל חזקתו שהוא אינו מתחרט אם לא תבא לו הטובה שתרם עבורה, וסתם גוי, מתחרט.

אם כן, גם אם אדם נותן צדקה מתוך מחשבה שהצדקה תיטיב איתו באופן מסויים, חזקת אדם יהודי שהוא היה נותן את הצדקה בכל אופן, גם אם לא תתקיים אותה הטובה. באותו אופן, גם אם נניח שמי שתורם לקמפיין תורם משום שהוא מניח שיש תורם נוסף שמכפיל את תרומתו, מן הסתם לא יתחרט על תרומתו, אם יתברר לו שטעה ואין ׳תורם מכפיל׳ שכזה.

ב. פרסום מטעה של מוצר

הרמב״ם כותב בהלכות מכירה (פרק יח הלכה א):

> אסור לרמות את בני אדם במקח וממכר או לגנוב את דעתם, ואחד עובד כוכבים ואחד ישראל שוים בדבר זה, **היה יודע שיש בממכרו מום יודיעו ללוקח**, ואפילו לגנוב דעת הבריות בדברים אסור.

אם כן, אסור לאדם לפרסם מוצר שיש בו מום, בלי להזכיר את המום המדובר.

ובהמשך כותב הרמב״ם:

> **הלכה ב:** אין מפרכסין את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים הישנים כדי שיראו כחדשים, אבל מפרכסין החדשים כגון שישוף ויגהץ וייפה כל צרכיו. **הלכה ג:** אין משרבטין את האדם במים של חזרין וכיוצא בהן כדי שיתפח ויראו פניו שמנים, ולא צובעין את הפנים בשרק וכיוצא בו, ולא נופחין את הקרביים ולא שורין את הבשר במים, וכן כל כיוצא בדברים אלו אסורין...

מקור האבחנה של הרמב״ם בין האיסור לייפות כלים ישנים לכלים חדשים הוא בסוגיית הגמרא בבבא מציעא (ס:) ושם מסביר רש״י:

> בחדתי – מותר, שאינו אלא ליפות. והרוצה להוסיף על דמיהם בשביל יופיים, מוחל הוא.

כיוצא בכך כתב גם הטור (חו״מ רכח):

> ולא את הכלים לצבעם שיראו חדשים ואין השבח שמשכיחם בצבע במו העילוי שמעלה אותם מדמים אבל חדשים מותר לצבעם כדי ליפותם שבלאו הכי הם חדשים וטובים.

כלומר, אסור להסתיר מום בחפץ, וגם לא להציג חפץ ישן כחפץ חדש, אבל כאשר החפץ אינו משתנה ממש, ורק צובעים אותו כדי לייפות אותו, אין כאן אונאה.

אם כן, כיוון שהסברנו לעיל, שיהודי שנותן צדקה, אפילו שהוא אומר שנותן צדקה בשביל מטרה כלשהי, מוכן בעצם לתת את הצדקה בכל מקרה, אולי נאמר, שיהיה מותר ל׳ייפות׳ את הצדקה בכך שנאמר לו שיש מישהו שמכפיל את התרומה שלו, ובכך לעודד אותו לתרום?

אין הנדון דומה לראיה. מי שמייפה חפץ, החפץ אכן נהיה שווה יותר. יש לו ערך אסתטי נוסף, שלא קיים בחפץ שאינו צבוע, ומי שמשלם תוספת כסף עבור הצביעה, באמת קונה מוצר

אחר. לא מדובר בצביעה שמסתירה מומים (כמו צביעה של רכב ישן, שמסתירה את החלודה מתחת) אלא בצביעה של חפץ חדש – הצביעה משפרת את החפץ, ועל השיפור הזה הקונה מוכן לשלם. אבל בנדון דידן, ממה נפשך: מי שמוכן לתרום גם בלי שתהיה הכפלה של התרומה, יתרום זאת בכל מקרה, ומי שתורם יותר רק בגלל ההכפלה, נמצא שמטעים אותו לתרום בגלל עובדה לא נכונה.

הרבה יותר נכון לדמות זאת לדברי הרמב"ם בהלכות דעות (פרק ב הלכה ו):

> אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו, והענין שבלב הוא הדבר שבפה. ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי, כיצד לא ימכור לנכרי בשר נבילה במקום בשר שחוטה, ולא מנעל של מתה במקום מנעל של שחוטה, ולא יסרהב בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח לו חביות שהוא צריך לפותחן למוכרן כדי לפתותו שבשביל כבודו פתח וכן כל כיוצא בו, ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות.

ברור שלגוי אין הבדל אמיתי בין מנעל מבהמה שחוטה למנעל מבהמה מתה, ובכל זאת, אסור לרמות אותו. והוא הדין בנדון דידן.

סימן נג - האכלת אוכל 'כשר פחות' למי שמקפיד ואין ידו משגת

שאלה

אני מפעיל גמ"ח במקום מגורי. נותנים כסף לנזקקים, וגם מחלקים מצרכי מזון.

יש לנו משפחות נזקקות, שמקפידות על כשרות ברמה גבוהה. אבי המשפחה, שמולו אנו פועלים, מוכן לאכול רק אוכל בהכשר בד"צ העדה החרדית. לנו יש לפעמים אוכל בכשרות של בד"צ רובין. עבור אבי המשפחה, מדובר בכשרות ברמה פחותה יותר, ולכן הוא לא רוצה את המזון הזה. אבל יש לו ילדים רעבים בבית.

השאלה שלי היא, אם אני יכול לרמות אותו. לתת לו את האוכל, ולומר לו שזה כשרות בד"צ העדה החרדית, למרות שזה לא כך.

תשובה

מן הדין, נראה שמותר לשקר לאדם עני כדי לגרום לו לקבל אוכל או צדקה למרות שהוא אינו רוצה בהם.

ולכן, כאשר העני מעוניין בהכשר ברמה גבוהה, וגבאי הצדקה מציע לו הכשר המקפיד על אותן חומרות, וההבדל בין שתי מערכות הכשרות הוא רק באיכות ההשגחה, נראה שגבאי

הצדקה רשאי לשקר לעני ולתת לו את האוכל בלי לספר שמדובר בהשגחה אחרת, או אפילו לומר שמדובר בהשגחה שבה מעוניין העני.

עם זאת, מידת השקר היא מידה מגונה, ויש להתרחק ממנה. ובפרט מי שמנהל גמ"ח, חשוב שיקפיד על יושר ויושרה, ולכן צריך להימנע ככל האפשר משימוש בשקר.

עדיף לנסות דרכים אחרות, כגון לפנות לרבו של העני, ולשכנע דרכו את העני, שיקפיד על רשמת כשרות נמוכה יותר, כפי שהוא צריך, על פי דין.

נימוקים

א. השקעת כספי צדקה בחומרות של העני

הגמרא במסכת כתובות (סז:) מגדירה את כמות הצדקה שצריך לתת לעני, ולומדת זאת מן הפסוק (דברים טו, ח) " כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ... דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ":

> תנו רבנן: "אשר יחסר לו" - אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו.
>
> אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלשה מילין.
>
> תנו רבנן: מעשה באנשי גליל העליון, שלקחו לעני בן טובים אחד מציפורי ליטרא בשר בכל יום.

בהמשך הסוגיה מספרת הגמרא:

> ההוא דאתא לקמיה דרבא, אמר לו במה אתה סועד? אמר לו בתרנגולת פטומה ויין ישן. אמר ליה ולא חיישת לדוחקא דציבורא? אמר ליה אטו מדידהו קאכילנא? מדרחמנא קאכילנא. דתנינא "עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו", בעתם לא נאמר אלא בעתו. מלמד, שכל אחד ואחד נותן הקדוש ברוך הוא פרנסתו בעתו. אדהכי אתאי אחתיה דרבא דלא חזיא ליה תליסרי שני, ואתיא ליה תרנגולת פטומה ויין ישן, אמר: מאי דקמא? אמר ליה: נענתי לך, קום אכול.

הרי שגם כשהעני 'מתפנק' במאכלים חשובים במיוחד, הוא זכאי לכך במסגרת 'די מחסורו'. ומסתבר, שאם העני רגיל להקפיד על כשרות מהודרת, גם זה בכלל 'די מחסורו'.

עם זאת, מצד העני, הדין הנכון הוא שהוא צריך להשתדל לצמצם בהוצאותיו, ולהתאמץ שלא ליטול צדקה. כך כותב השולחן ערוך (יו"ד רנה, א):

> לעולם ירחיק אדם עצמו מהצדקה ויגלגל עצמו בצער, שלא יצטרך לבריות. וכן צוו חכמים: עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות.

לא מצאתי, לעת עתה, מקור מפורש לכך, אבל נראה פשוט שאדם צריך לאכול אוכל בכשרות מהודרת פחות, ולא ליטול מן הצדקה[60]. אמנם, כל זה מצד העני, ולא מצד העשיר או גבאי

---

[60] אמנם, אדם אינו צריך לעבור על איסור, ואפילו לא על איסור דרבנן, כדי להימנע מליטול מן הצדקה (ראו באורח צדקה כ, ב). אבל כשמדובר באוכל בכשרות מהודרת פחות, אין מדובר על איסור דרבנן ח"ו, אלא רק על כשרות מהודרת פחות. אם יש עני שעל פי הוראות רבותיו, הכשרות המהודרת פחות

הצדקה, שהם, כאמור, צריכים לפרנסו 'די מחסורו' גם כשמחסורו הוא מחסור רוחני, אם ידם משגת ויש מספיק בקופת הצדקה. אבל כיוון שקופת הצדקה בדרך כלל אינה משגת עבור כל העניים, יש דיני קדימה, וגם לא נותנים כל מחסורו לכל עני.

כך שבוודאי שגבאי הצדקה יכול לומר שאינו קונה את הכשרות המהודרת יותר, והעני יבחר, אם רוצה בכשרות המהודרת פחות, לדעתו, או לא.

ב. האכלת מי שמהדר בכשרות על ידי מי שאינו מהדר

הגמרא במסכת נדרים (פא:) אומרת "שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו". מקור הדברים בתוספתא במסכת דמאי (פרק ב הלכה כד):

> כיוצא בו, לא יושיט ישראל אבר מן החי לבני נח ולא כוס יין לנזיר, שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו.

מתוך התוספתא מתבאר, שהסיבה שאסור לאדם להאכיל את חברו דבר איסור היא איסור לפני עיוור.

הפוסקים דנים, האם מותר לאדם שמיקל במחלוקת מסויימת, להאכיל אדם אחר שמחמיר באותה המחלוקת, ונתמצת את הדברים הנוגעים לענייננו.

המהרלב"ח (שו"ת, סימן קכא) מביא את דברי הרא"ה, שאסור לאדם שמיקל במחלוקת מסויימת להאכיל את חברו המחמיר באותה המחלוקת באיסור. כלומר, אם המחמיר אינו יודע שמדובר בחתיכה שלדעתו אסור לאכול אותה, אסור לתת לו את אותה החתיכה משום לפני עיוור, למרות שלדעת המיקל אין בכך איסור[61].

רעיון דומה כותב גם המרדכי (הגהות מרדכי יבמות סימן צו) ושו"ת בנימין זאב (סימן שיב) וכך עולה גם מדברי הרמ"א (יו"ד קיט, ז) שכתב:

היא איסור ממש, מסתבר שאין הוא צריך לאכול מהכשרות המהודרת פחות כדי שלא ליטול מן הצדקה.

ופשוט שעל פי ההלכה, אדם שאין ידו משגת, רשאי להוריד את ה'רף הכשרותי' שלו, כדי לאכול. וראיה לדבר, שמצינו שמקילים בספקות בהלכה במקום הפסד או הפסד מרובה. הרי שכשיש לאדם הפסד, הוא רשאי, במצבים מסויימים, לאכול אוכל שלכתחילה יש להחמיר ולא לאכלו.

[61] אמנם, יש לציין שהפרי חדש (או"ח תצו, סעיף כג) אומר שכאשר המתיר מתיר מן הדין, והאוסר סבור שהדין לאסור, הרי שלדעת המתיר אין האוסר עובר על שום איסור כשאוכל, ולדעתו של הפר"ח אין בזה איסור של לפני עיוור.

ובכל זאת, גם הפר"ח מסיים:

> הכלל העולה ממה שכתבתי, דשני תלמידי חכמים שאחד אוסר ואחד מתיר אף על פי שכשהמתיר מאכיל לו דבר האסור לו אינו עובר משום לפני עור לא תתן מכשול וכמו שהוכחתי בין באיסור ניכר בין באיסור שאינו ניכר מכל מקום באיסור שאינו ניכר אין ראוי לו למתיר להעבירו על דעתו... **אלא שמכוער הדבר**.

ועוד, שדעת הפרי חדש נראית דעה יחידית, ואינו רוב הפוסקים. ראו גם בספר לפני עור (סימן יא, עמ' ס – סא).

> מי שנוהג באיזה דבר איסור מכח שסובר שדינא הוא הכי, או מכח חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגין בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור.

כאשר לא מדובר בדבר האסור מן הדין, אלא גם המחמיר יודע שאוסר אותו רק מתורת מנהג, הדין דומה, אבל בהבדל מסויים: פעמים רבות, המחמיר אוסר רק את הדבר בעצמו, ולא את הטעם היוצא ממנו. כך למשל כתב רבנו ירוחם (נתיב טו אות ו) בשם הראב"ד:

> העיד לנו חכם אחד מעיר נרבונא כי ראב"ד היה מתארח עם אוכלי הדבק. וקושרים לו חתיכת בשר לפיו בחוט אחד לסימן והיתה מתבשלת בקדרה עם הדבק והיה אוכל אותו בשר עם התבשיל.
>
> ועתה בדור הזה באו חכמים אחרים מעיירות אחרות שלא נהגו מימיהם להכשיר ומנעום מלאכל. ושוטים העידו באבותיהם שאכלו כל ימיהם טרפות וכדי בזיון וקצף. מכל מקום, מנהג העיר נרבונה שאין נמנעים מלאכל בבית אוכלי הדבק אפילו לסעודת הרשות.

הדיון כאן הוא לגבי שאלה של איסור טרפה בסוג של סירכה דבוקה. הראב"ד היה מחמיר בזה, ובכל זאת, לא נמנע מלאכול אצל המקילים. הוא לא היה אוכל את החתיכה עצמה שלדעתו היא אסורה, אבל הוא היה אוכל חתיכות בשר אחרות שסומנו עבורו, שנתבשלו עם אותן חתיכות שאסורות לדעתו.

כדי להסביר את דעתו, כתב המהרלב"ח, שהראב"ד אמנם החמיר באותו ספק, אבל רק לגבי האיסור בעצמו, ולא לגבי הטעם הבלוע בכלים ממנו. וכעין מה שמצינו שכשגזרו על הדמאי לא גזרו על תערובתו, וכן מצינו ביחס לדיני נדרים, שהנודר מן הבשר שמותר ברוטב ובקיפה (נדרים נא: – נב.; שו"ע יו"ד רטז, ט).

ג. מה נחשב הידור לעניין איסור לפני עיוור

האם הדין הזה רלוונטי גם לנדון דידן?

מה יהיה הדין אם ראובן לוקח על עצמו חומרא, לאכול רק משוחט פלוני, כי רק עליו הוא סומך שישחט כדין. וכעת שמעון שחט בהמה בעצמו, ויודע בה שהיא כשרה לחלוטין. האם לשמעון מותר להאכיל את ראובן את אותה הבהמה?

אם ראובן היה אומר להדיא שאוסר על עצמו כל בהמות שלא נשחטו על ידי השוחט האמור בנדר, הרי זה כמו כל נדר אחר שהיה אסור בו, וממילא פשוט שלשמעון היה אסור להאכיל אותו.

אבל אם ראובן רק נוהג להחמיר משום שהוא סובר שרק אותו שוחט פלוני שוחט בכשרות, מסתבר שלא אסר את שאר הבהמות בעולם בנדר, אלא הוא פשוט מניח שרק מסתבר מאוד לומר שכאשר שמעון יודע שהבהמה הזו כשרה למהדרין, מסתבר לי שאם ראובן יאכל אותה הוא לא יעבור על שום איסור, וממילא, אין בזה לפני עיוור.

על כן, אם מדובר שההבדל בין הבד"צים הוא במחלוקות הלכתיות, כגון שבד"צ אחד מחמיר באבקת חלב נכרי והשני מיקל, אפשר לומר שאם העני מחמיר לאכול רק מהבד"צ המחמיר, אסור לתת לו מהבד"צ המיקל. אבל אם ההבדל בין הבד"צים הוא רק בשאלה כמה אפשר לסמוך על המשגיחים שלהם, לענ"ד קשה לומר שיש ודאות, שאם העני אוכל מהבד"צ השני, הוא אוכל איסור, ולכן אין בזה משום לפני עיוור.

ד. לפני עיוור כשהמכשיל מתכוון לעשות מצווה

צד נוסף שיש לומר בנדון דידן, שאין איסור לפני עיוור בנתינת האוכל בכשרות מהודרת פחות, קשור בכך שהנותן אינו עושה זאת על מנת להכשיל, אלא לצורך מצווה. נזכיר בתמצית את הדין ממקורו:

בגמרא בחולין (קז:) מובאת ברייתא:

> תנו רבנן: ... השמש שלא נטל ידיו - אסור ליתן פרוסה לתוך פיו.

הובאה בטור (או"ח קסט) ובשו"ע (שם סעיף א).

וכתב על כך רבנו יונה (ברכות מב. מדפי הרי"ף ד"ה לא יתן):

> לא יתן אדם פרוסה לשמש אלא אם כן יודע בו שנטל ידיו. יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר.

הבית יוסף (שם) חולק על רבנו יונה, וכתב: "ואין דבריו נראים דהא ליתן לשמש נמי מצוה הוא, ואפילו הכי לא יתן לו אלא אם כן יודע שנטל ידיו", ובשו"ע (שם סעיף ב) לא חילק בכך. אבל הרמ"א (שם) כותב: "ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה".

האחרונים נחלקו בהבנת דברי רבנו יונה, ובביאור המחלוקת בינו ובין הבית יוסף. במשנ"ב (שם סקי"א) כתב:

> בתורת צדקה - דלא מפקעינן מצות צדקה בשביל חשש שמא לא יברך. ואף על גב דגבי שמש בסעיף הקודם חיישינן, התם הנתינה לאו בתורת צדקה הוא שנותן לו בעבור ששמשו.
>
> אך אם יודע בודאי שלא יברך אסור ליתן לו אף בתורת צדקה. ודוקא אם מתוך רשעתו, אבל אם מתוך אונסו שאינו יכול לברך לא נפקע מצות צדקה בשביל זה.

בנדון דידן, העני בכלל אינו מתכוון לעבור על איסור, ואם כן, יש לומר שכיוון שהגבאי נותן לו בתורת צדקה, והעני לא מתכוון לעבור על איסור, ובוודאי קל ממי שאינו מברך מחמת רשעו, יש לומר שאין איסור על הגבאי.

נמצא, שמצד איסור לפני עיוור שבדבר, כל עוד גבאי הצדקה חושב שהוא נותן אוכל שכשר מצד עצמו גם לדעת המקבל, אלא שהמקבל מחמיר רק לקחת מבד"צ מסויים, והגבאי נותן לו מבד"צ אחר, שמקפיד על אותם הידורים הלכתיים, אלא שסידורי ההשגחה שלו שונים, מסתבר מאוד שאין בזה איסור כלל.

ה. האיסור לשקר

שאלה נוספת שיש לדון בה, היא האם יש מותר לגבאי לשקר כדי שהעני יטול את האוכל. השאלה היא, אם אין בזה משום גנבת דעת.

בגמרא בחולין (צד.) אומרת הברייתא:

> תנו רבנן: לא ימכור אדם לחבירו סנדל של מתה בכלל של חיה שחוטה, מפני שני דברים: אחד, מפני שמתעהו, ואחד, מפני הסכנה.

רש"י מסביר, שהסנדל של השחוטה טוב יותר מזה של המתה, ולכן אסור לרמות במכירה, ולמכור את הסנדל בתורת מה שאינו.

בתוספות (שם: ד"ה אמר אביי) נחלקו ראשונים אם גם במתנה אסור לתת סנדל של מתה בתורת שחוטה. לדעת רבנו תם, האיסור קיים גם במתנה, שהרי גונב דעתו של הגוי. ואילו דעה אחרת בתוספות היא, שבמתנה אין גניבת דעת במקרה כזה. הפרישה (יו"ד קיז, סק"ד) מסביר את הדעה הזו:

> משום דבמתנה דלא יהיב דמי, אינו מחזיק לו טובה יותר בשביל החשיבות העודפת בכשרה מבטרפה כי אם בשביל המתנה עצמה מחזיק לו טובה מה שאין כן במכירה שמעלה לו בדמים בשביל חשיבותה שהיא של כשרה.

כלומר, אדם שמקבל מתנה, מכיר טובה על עצם המתנה, ואין זה משנה אם מדובר במתנה מסוג כזה או אחר, ולכן אין גניבת דעת בכך שנותן משהו אחד בחזקת שהוא משהו אחר. הש"ך (שם סקי"ג) כותב שהעיקר כדעה זו, ושכך פסק המחבר יו"ד סא, יא).

אם כן, אולי נאמר שגם בצדקה אין איסור גנבת דעת, שהרי צדקה היא כמתנה.

עוד יש להוכיח שאין איסור גנבת דעת בנדון דידן, ממה ממה שמצינו בעני שאינו רוצה להתפרנס מהצדקה, אבל צריך צדקה, שמערימין עליו ונותנים לו לשום הלוואה ואחר כך מוחלים לו, והופכים את ההלוואה למתנה (כתובות סז: רמב"ם מתנות עניים ז, ט ושו"ע יו"ד רנג, ט). ולמה לא נאמר שכשנותן לו לשם צדקה, ואומר שזה לשם הלוואה ומתכוון מיד למחול, הרי הוא גונב דעתו?

הרב יוסף פליישמן (עלון המשפט 45, תשע"ב, 1 – 8, הע' 7) כתב לחזק את הראיה הזו מהמשך הסוגיה בכתובות שם:

> רבי שמעון אומר... אין לו ואינו רוצה להתפרנס - אומרים לו הבא משכון וטול, כדי שתזוח דעתו עליו.

ופירש רש"י:

> שתזוח דעתו עליו - יגבה לבו לומר דעתם לחזור ולגבות הימני הואיל ותבעוני משכון אין זו אלא הלואה ויטול בלא בושת שיאמר אין לי משכון והם יאמרו טול בלא משכון.

הרי שמראים לו פנים שמדובר בהלוואה, ואין זו אלא מתנה גמורה, בתורת צדקה.

הדעת נותנת, שגבאי הצדקה אינו מכשיל באיסור את העני, והוא משקר לו בלי לפגוע בעני, ולמטרה טובה, אין בזה איסור שקר[62].

ו. העניין שבהימנעות מן השקר

למרות שנראה שאין איסור שקר מן הדין, יש לדעת, שאין הדבר ראוי, כפי שכתבתי גם לעיל בסימן נא. הגמרא ביבמות (סג.) אומרת:

> רב הוה קא מצערא ליה דביתהו. כי אמר לה עבידי לי טלופחי, עבדא ליה חימצי. חימצי, עבדא ליה טלופחי. כי גדל חייא בריה, אפיך לה. אמר ליה איעליא לך אמך? אמר ליה: אנא הוא דקא אפיכנא לה. אמר ליה, היינו דקא אמרי אינשי דנפיק מינך טעמא מלפך. את לא תעביד הכי, שנאמר: למדו לשונם דבר שקר העוה וגו׳.

כלומר, גם כשיש היתרים, צריך להשתדל מאוד לצמצם אותם ולהשתמש בהם במשורה, כי שקרים גורמים להשחתת הנפש.

בנדון דידן, יש להוסיף שיקול נוסף: אחת הדרישות מגבאי צדקה היא מידת היושר. בין השאר, כדי שיהיה ברור שאינו לוקח שום דבר לכיסו, שיהיה ברור שמחלק את הכסף בצדק, ולא למקורבים, ובכלל, שאפשר לסמוך עליו. גם העבודה מול העניים עצמם דורשת תהליך של אמון. לשבור את האמון הזה על ידי רמאות, לא יהיה רעיון טוב במיוחד.

סימן נד - חתירה למגע בזמן פיגוע

לדאבון לב, עם ישראל מלומד מאוד בפיגועים. מפעם לפעם אנחנו עוברים ׳גל טרור׳ ומרצחים שפלים מגיעים לערים ויישובים, ועושים פיגועים.

השאלה שבה נדון להלן היא, האם מי שיש לו נשק ויכול להשתמש בו כדי לפגוע במחבלים בזמן הפיגוע ובכך להציל יהודים אחרים, רשאי, ואולי אף מחוייב לעשות כן, כאשר הדבר כרוך בסיכון שלו עצמו.

פשוט, שאם אין סיכון, ואדם נמצא באזור הפיגוע, ויכול להציל בני אדם, הוא צריך לעשות כן, מחמת שתי מצוות. ראשית, התורה מצווה אותנו בהשבת אבדה, והגמרא בסנהדרין (עג.) אומרת שבמסגרת מצוות השבת אבדה יש גם חובת ׳השבת גופו׳, כלומר הצלה.

ושנית, יש גם איסור לאו. מי שנמנע מלהציל עובר על לא תעשה של ״לא תעמוד על דם רעך״ כמבואר באותה סוגיה בסנהדרין.

אבל כאשר המציל מסתכן גם הוא, כגון שהוא לא נמצא ממש בזירת הפיגוע, והכניסה לטווח האש של המחבלים מכניסה אותו לסיכון (וכפי שמלמד הנסיון, לפעמים גם הבאים להציל

[62] עיין לעיל בסימן נא, שהבאנו דוגמאות לכך שמותר לשקר כשמדובר לצורך חיובי.

נפגעים) – האם יש חובת הצלה במקרה כזה? ובעצם, אולי השאלה צריכה להיות האם בכלל מותר להיכנס לסכנה במקרה כזה.

איסור לא תעמוד על דם רעך במקום סכנת נפשות - מקור הדין בחז"ל

בירושלמי במסכת תרומות (פרק ח הלכה ד) נאמר:

> רבי אמי איתצד בסיפסיפה. אמר ר' יונתן יכרך המת בסדינו. אמר ר' שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל, אנא מתקטיל (-או שאני אהרוג, או שאני אהרג). אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא אזל ופייסון ויהבוניה ליה.

רבי אמי נתפס על ידי גויים, וככל הנראה, חילוצו היה כרוך בסכנה. לדעת רבי יונתן, אין להסתכן כדי להצילו, ולכן 'יכרך המת בסדינו'. אבל ריש לקיש החליט להסתכן בכל זאת, והציל אותו[63].

הבית יוסף (חושן משפט תכו) מביא בשם הגהות מיימוניות, שלמד מהירושלמי שהמסקנה היא כדעת ריש לקיש, שאדם צריך להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו. וכתב הבית יוסף:

> ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק, וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא[64].

---

[63] נביא את פירוש ה'עלי תמר' שלשונו קלה:

> ונראה מענינו, שהיו חבורה מרגלי חרש וחוקרי ענינים פליליים והיה להם מקום מעצר בשם סיפספיה, ובהרבה מקרים היו אלו מרגלי חרש שמים עלילה על אנשים נקיים וביחוד על יהודים והיה קשה להיחלץ מידם וברוב המקרים היה ידוע שידונו אותם למיתה, וכזה קרה ברבי אמי.
> ורבי יונתן החליט שיהרגוהו והורה איך יתנהגו בקבורה, ואמר יכרך המת בסדינו... ומשל הוא כלומר שיניחו את רבי אמי בסכנתו ולא יסתכנו אחרים עמו כדי להצילו. אולם במסירות נפש הצילו ריש לקיש.

[64] וכמדומה שכוונתו, שדין פיקוח נפש, הנלמד מ'וחי בהם' פירושו שאדם אינו צריך להיכנס לסכנה כדי לקיים את מצוות התורה. אבל כשדנים בשאלה כמה מישראל יחיו, הרי הסברא הפשוטה היא שצריך להרבות חיים בעם ישראל. ולכן מעין הסברא של 'מאי חזית', אפשר לומר, שאדם צריך להיכנס לספק קל של סכנה, כדי להציל את חברו מסכנה ודאית.

אולי זו גם כוונת הרב ישראלי (בתוך "פיקוח נפש בסכנה רוחנית", תחומין ב) שכתב:

> מעתה יתבאר יפה מה שלמדים ממה שכתוב "וחי בהם" דיני פיקוח נפש שדוחים שבת, לא רק לאדם עצמו הנתון בסכנה, אלא גם שכל ישראל מותרים, ואף מצווים, להצילו גם ע"י חילול שבת. והתקשינו, מנין לנו זאת, הרי פשטות הכתוב אינו מדבר על אחרים אלא על האדם עצמו "וחי בהם" ולא שימות בהם. אכן, לאמור, הרי מן הכתוב "לא תעמוד על דם רעך" אנו למדים שבענין הצלה נעלמים הגבולות בין זה הנתון בסכנה לאחרים שבידם להצילו. נמצא, שהסכנה שהאחד נתון בה, כאילו כל אחד ואחד מישראל נתון בסכנה זו; וממילא מה שנאמר "וחי בהם", שממנו משתמע - ולא שימות בהם, שכל איסורי תורה נדחים בפני פיקוח נפש, ואפילו ספק ספיקא של פיקוח נפש, אין זה אמור רק ביחס לאדם עצמו הנתון בסכנה, אלא הוא כלל המחייב את כל אחד ואחד מישראל...

מנגד, בספר אגודת אזוב (מובא בפת״ש שם סק״ב) הוכיח שבבבלי נראה שאין חובת הסתכנות כדי להציל את חברו. הגמרא בנידה (סא.) אומרת:

> הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא. אתו לקמיה דרבי טרפון, אמרו ליה לטמרינן מר. אמר להו, היכי נעביד? אי לא אטמרינכו, חזו יתייכו. אטמרינכו, הא אמור רבנן האי לישנא בישא, אף על גב דלקבולי לא מבעי, מיחש ליה מבעי, זילו אתון טמרו נפשייכו.

לפי רש״י, רבי טרפון חשש מלהסתיר את אותם בני הגליל, משום שמא הם רוצחים ואסור לו להצילם. אבל התוספות (ד״ה אטמרינכו) כותבים בשם רב אחאי, שרבי טרפון אמר שאם יתפסו אותם, יהרגו גם אותו. ואם כן, רואים שלכל הפחות לדעת רב אחאי, אין חובה להיכנס לספק נפשות כדי להציל אחרים[65].

ראיה נוספת לכך שיש חובת הצלה גם במקום ספק סכנה מביא החוות יאיר (סימן קמו) מהגמרא בבבא מציעא (סב.):

> תניא שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב. דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו.
>
> עד שבא רבי עקיבא ולימד ״וחי אחיך עמך״ - חייך קודמים לחיי חבירך.

החוות יאיר מדייק, שדווקא אם בוודאי מתים שניהם, אומר רבי עקיבא שהאחד אינו מחוייב להציל את חברו. אבל אם יש ספק, שאולי לא ימות, חייב להסתכן כדי להציל את השני.

הפסיקה בראשונים ובאחרונים

כאמור, הגהות מיימוניות כתבו, שצריך להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו. וכדבריו כתב גם בחוות יאיר (קמו).

אחת התשובות המפורסמות העוסקות בשאלה זו היא תשובת הרדב״ז (חלק ג סימן תרכז). המקרה המתואר בשאלה הוא, שגוי אמר ליהודי: או שתניח לי לקצוץ לך איבר אחד, או שאהרוג את חברך. הרדב״ז פוסק שהשואל אינו צריך להסכים ׳לוותר׳ על איבר אחד כדי להציל את חברו. וכותב:

> דילמא על ידי חתיכת אבר, אף על פי שאין הנשמה תלויה בו שמא יצא ממנו דם הרבה וימות. ומאי חזית דדם חבירו סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי. ואני ראיתי אחד שמת על ידי שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם ויצא כל כך, עד שמת. והרי אין לך באדם אבר קל כאוזן, וכל שכן אם יחתכו אותו...

---

[65] עיין בספר המצוות לרמב״ם במהדורת מוסד הרב קוק, בהערות ר׳ חיים העליר הערה 11, שכתב לדחות את הראיה מהגמרא בנידה מכמה טעמים. ראשית, לשיטת רש״י אין ראיה, ועוד כמה פוסקים הלכו בדרך זו (וכן כתב גם בחוות יאיר קמו). שנית, שם הסכנה לא היתה גדולה כל כך, שהרי רבי טרפון הציע להם להתחבא בעצמם. ועיין שם נימוקים נוספים.

הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה.

ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה.

יש לציין שהרדב״ז מעלה עוד נימוקים, וניכר שאין לדעתו אפילו הווה אמינא שצריך להסכים לכך. ובכל זאת, הרדב״ז כותב שאם יש סכנת נפשות, לא זו בלבד שאין חובה להציל את חברו, אלא יש בכך צד איסור, והעושה כן הוא חסיד שוטה. אמנם, בתשובה אחרת (אלף תקפב) הרדב״ז כותב:

להציל נפש חבירו... אפילו במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל, והכי איתא בירושלמי. ומכל מקום, אם הספק נוטה אל הודאי, אינו חייב למסור עצמו להציל את חבירו. ואפילו בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי. אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך.

כלומר, שגם כשיש ספק סכנה, אם הספק נוטה יותר לכיוון ההצלה, כלומר שהסכנה למציל אינה סבירה כל כך, חייב להציל את חברו.

הרב ישראלי (ארץ חמדה שער א סימן יא) מוכיח מדברי הרמב״ם, שגם הוא סובר כן. בדיני פיקוח נפש בשבת (הלכות שבת פרק ב הלכה כג) כתב הרמב״ם:

גוים שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם, יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת...

הרב ישראלי מבין, שהמצווה לצאת כדי להגן על יהודים אחרים, היא מחמת ״לא תעמוד על דם רעך״[66]. ברור שכשנלחמים בגויים, מסתכנים, ובכל זאת, מצווה לצאת להגן. להלן עוד נדון בראיית הרב ישראלי מדברי הרמב״ם.

בשולחן ערוך לא הזכיר את הדין הזה של הגהות מיימוניות, למרות שכאמור, הוא מובא בבית יוסף, וכתב הסמ״ע (סק״ב) שכיוון שדין זה לא הובא בפוסקים המפורסמים – הרמב״ם, הרא״ש והטור - לא הביאו הבית יוסף בשולחנו, כלומר, שלדעת הסמ״ע מסקנת השולחן ערוך היא שלא כהגהות מיימוניות.

כך נראית מסקנת שולחן ערוך הרב (הלכות נזקי ממון סעיף ז, שהביא את שתי הדעות וסיכום ׳וספק נפשות להקל׳) וכך כאמור כתב בפתחי תשובה בשם אגודת אזוב, וסיים ״אולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר, כאותה שאמרו סוף פרק אלו מציאות דף לג עמוד א גבי שלך קודם לכל אדם, שכל המדקדק בעצמו כך סוף בא לידי כך״.

[66] להלן נדון בשאלה למה הבין כך.

דברים אלו הועתקו גם על ידי ערוך השולחן (שם סעיף ד). וכך כתב למעשה גם בדורנו, הציץ אליעזר (חלק ט סימן מה; חלק י סימן טו, קונטרס משיבת נפש פרק י).

אולם כאמור, הרב ישראלי (ארץ חמדה סימן יא) הוכיח מדעת הרמב"ם, שיש להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו.

הצלת כלל ישראל

המשנה במכות (יא:) דנה בשאלה האם מותר לרוצח בשגגה לצאת מעיר מקלטו:

> ואינו יוצא לא לעדות מצוה, ולא לעדות ממון, ולא לעדות נפשות, ואפילו ישראל צריכים לו, ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה, אינו יוצא משם לעולם, שנאמר: אשר נס שמה.

וכך נפסק גם ברמב"ם (רוצח, ז, ח):

> הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם ואפילו לדבר מצוה, או לעדות. בין עדות ממון בין עדות נפשות. ואפילו להציל נפש בעדותו, או להציל מיד הגייס או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת, ואפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרויה, אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו.

באור שמח כתב:

> הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא, הלא פקוח נפש דוחה כל מצות שבתורה, ומכל שכן פקוח נפש דכל ישראל, ואסתר תוכיח, רק דנגד הטבע אין לנו להוסיף אחרי מצות יוצר הטבע, חוקר כליות ולב. הוא (-הרמב"ם) אמר כי אם יחם לבב הגואל להרגו אין לו משפט מות, תו אין יכולים בית דין להמיתו, וכיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חבירו מסכנה ודאית, כן נראה, ומוכח מזה דלא כהגהות מיימוניות בשם ירושלמי דתרומות...

האור שמח אומר, שהרמב"ם מסביר מדוע הרוצח אינו יוצא אפילו אם כל ישראל צריכים לו. משום שזו תהיה סכנת נפשות עבורו, ואינו צריך להסתכן כדי להציל אחרים.

הכלי חמדה (פרשת פנחס) חולק על האור שמח, וכותב שפשוט שמותר להיכנס לספק סכנה כדי להציל את כל ישראל. והוא מוכיח זאת מאסתר, שהסתכנה בכך שנכנסה לפני אחשוורוש, כדי להציל את עם ישראל.

הרב קוק (משפט כהן סימן קמג) דוחה את הראיה של הכלי חמדה:

> ומאסתר, לעניות דעתי אין ראיה כלל. שהרי כתב רש"י בפירוש המגילה שם, שהשיב לה מרדכי מי יודע אם לא תהיי גם את בכלל הגזרה. ואם כן, היה ספק השקול: דסוף סוף, היה לה לתלות שתמצא חן בעיניו ויושיט לה את שרביט הזהב, ואם תמצי לומר שלא תמצא חן, הלא בין כה וכה אפשר גם כן שתהיה נהרגת עם הכלל. ובכי האי גוונא, ודאי חיובא איכא...

תמצית דבריו היא, שכאשר אדם ממילא נמצא בסכנה, הרי שלהסתכן כדי להציל לפחות את האחרים, מותר.

אמנם, בהמשך דבריו, הרב קוק כותב, שכשמדובר בהצלת כלל ישראל, יהיה מותר להסתכן בהוראת שעה, כעין מה שמותר לבית דין להורות לעבור על איסור אפילו בקום ועשה בהוראת שעה. "ואין לך הוראת שעה כל כך נחוצה, כמו הצלת כלל ישראל". אלא שהרב קוק מדגיש, שדווקא הצלת כלל ישראל נכללת בכך. הצלת ציבור מקומי, גם אם הם רבים, אינה נחשבת הצלת כלל ישראל.

במלחמה

עד כאן עסקנו בדין של אדם פרטי, שצריך להציל אדם אחר מסכנה 'פרטית'. אולם, כשמדובר במלחמה, המצב שונה, שכן ברור שבמלחמה יש סיכון, ובכל זאת, מצינו שישנן מלחמות מצווה, וגם במלחמת הרשות, אם אדם אינו "ירא ורך לבב" הוא יוצא למלחמה, אף שיש בכך סיכון.

כך למשל כותב הרב קוק (משפט כהן שם):

> וממלחמת מצוה לעניות דעתי אין ללמוד כלל (-לנושא של הסתכנות להצלת אחרים), דעל כרחך, עניני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה דוחי בהם, שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה והלכות צבור שאני.

הרב קוק אינו מסביר מדוע מלחמה שונה מהדין של אדם פרטי. במנחת חינוך (מצווה תכה אות א) כתב:

> דכל המצות נדחים מפני הסכנה, מכל מקום מצוה זו (-של הריגת שבעה עממים), דהתורה ציותה ללחום עמהם, וידוע דהתורה לא תסמוך דיניה על הנס כמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה. אם כן, חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהוא סכנה.

מדבריו אפשר היה להסיק, שרק במלחמת מצווה יש היתר להסתכן. אולם אחרונים רבים מציינים שגם למלחמת רשות מותר לצאת, וככל הנראה, מלחמה מוחרגת מהדין של 'וחי בהם – ולא שימות בהם'. ומצינו בכך שני טעמים.

הרב ישראלי (ארץ חמדה שם) מסביר:

> ועצם החיוב של סיכון במלחמה שאין קיימים כאן הכללים של "וחי בהם", נראה לעניות דעתי שהוא גם כן מטעם אחר, שבמלחמה אנו רואים את כל הכלל כולו כאיש אחד, ולא כפרטים בודדים, ולגבי הכלל, קיים כל יחיד רק כאבר של הגוף השלם. וממילא לא שייך כאן בכלל מושג "וחי בהם" כי אנו מודדים לפי חיי הכלל, ולא לפי חיי הפרט. ובחיי הכלל יש לפעמים שעל ידי שהאברים הפרטיים הולכים לאיבוד הם עוזרים לשגשוגו והצלחתו של הכלל.

הסבר אחר עולה מדברי כמה אחרונים (למשל, הנצי"ב בהעמק דבר בראשית ט, ה) המנסחים זאת ש'כך נוסד העולם', כלומר שמלחמה היא חלק מהאופן הסביר שבו בני אדם מתנהלים. לא ניכנס כאן באריכות לביאור הרעיון הזה, אבל הרב ישראלי (עמוד הימיני טז פרק ה) דן

באריכות בשאלת כללי המותר והאסור במלחמה, ומסביר שביסודו של דבר, כאשר יש הסכמה ציבורית שפעולה מסויימת, כגון יציאה למלחמה, היא סבירה, אז ממילא הפעולה הזו מוחרגת מהאיסור של שפיכות דמים. וכל היוצאים למלחמה יוצאים על דעת שדמם מותר, לפי הכללים המקובלים בעולם.

רשות להציל או חיוב

האם נאמר שכיוון ש'וחי בהם' לא קיים במלחמה, ממילא חוזר חובת ההצלה מדין 'לא תעמוד על דם רעך'?

הציץ אליעזר (יב, נז; יג, ק) טוען, שאכן, יש חובת הצלה. הוא מבסס את דבריו על תשובה של תרומת הדשן (סימן קצט):

> שאלה: כל העבירות שנאמרו בהן יעבור ואל יהרג, כגון בשאר עבירות בר מעבודה זרה, וגילוי עריות ושפיכות דמים, אם יתרצה אחד ליהרג כדי שלא יעבור ובא למלוך, האיך מורין לו?
>
> תשובה: יראה דהאי מילתא תליא בפלוגתא דרבוותא...
>
> והיה נראה והואיל דפלוגתא דרבוותא אזלינן לקולא באיסור בסכנת נפשות... אמנם יש לומר, הכא דלענין קידוש השם שלא הקפידה תורה על אבוד נפשות מישראל, ואמרה מסור עצמך על קידוש השם לא ילפינן לה משאר ספיקא דלית בהו משום קידוש השם. ונראה דלפי הענין ושרואין אנו כוונתו מורין לו.

תרומת הדשן כותב, שכיוון שמצוות קידוש השם מצד עצמה גוברת על 'וחי בהם', ממילא גם בספק קידוש השם, הרי זה כמו כל ספק דאורייתא, יש להחמיר בו. ולפי זה, טוען הציץ אליעזר, במלחמה, שאין בה 'וחי בהם', ממילא יש להציל גם במקום ספק פיקוח נפש.

אפשר להוסיף עוד שיקול, על פי היסודות שהסברנו לעיל בטעם ההיתר להסתכן בזמן מלחמה.

הנימוק הראשון שהבאנו מהרב ישראלי, הוא שבמלחמה מתייחסים לעם ישראל כאל גוף אחד. ממילא, מותר לסכן חלק מהגוף, להצלת חלק אחר של הגוף. הנימוק השני הוא, שבמלחמה נוהגים כמנהג העולם.

שני הנימוקים מובילים למסקנה, שהשאלה עד כמה להתאמץ להצלת היחיד, תלויה בחשבון הכללי, ובחשבון המקובל. לא סביר לסכן אלף אנשים כדי להציל אדם אחד. כן סביר לסכן מעט אנשים להצלת פצוע, למשל, כשזו הנורמה המקובלת. בצבאות רבים, הרעיון ש'לא משאירים אנשים בשטח' מקובל מאוד, וממילא יהיה מותר ואף חובה, להסתכן לצורך זה.

גדר מלחמה

כאמור לעיל, הראיה הגדולה של הרב ישראלי לכך שהלכה כדעת הגהות מיימוניות, שיש חובת הסתכנות של היחיד להצלת חברו, היתה מהדין המובא במשנה בראש השנה (כג:) לגבי הבא להציל מן הגיס, וברמב"ם בהלכות שבת (ב, כג) על כך שכשהגויים צרים על עיירות ישראל, מצווה להציל את אותם יהודים, אפילו במחיר חילול שבת.

בהלכות מלכים (פרק ה הלכה א) הגדיר הרמב"ם שלושה סוגים של מלחמות מצווה:

> אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו.

האם הדין המובא בהלכות שבת, על כך שמותר לחלל שבת כדי להגן על עיירות ישראל מיד הגויים, הוא בעצם דוגמא של מלחמת 'עזרת ישראל מיד צר'?

הרב ישראלי (ארץ חמדה שם אות ה) סובר, שכמו במלחמות אחרות, גם מלחמת עזרת ישראל מיד צר תלויה בכך שיש מלך שמוציא למלחמה. ולכן הוא כותב, שדברי הרמב"ם בהלכות שבת אינם קשורים למושג של מלחמה. אלא מדובר בישראלים שיוצאים מעצמם, בלי הכרזת הסנהדרין או המלך, להגנת אחיהם. מסיבה זו, הדין המובא ברמב"ם יכול לשמש מקור, לשיטתו, לשיטת הגהות מיימונית שליחיד מותר ואף מצווה להיכנס לספק סכנה, כדי להגן על חברו.

מה יענו הסוברים שאין חובה ליחיד להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו? כיצד ידחו את הראיה מהרמב"ם?

צריך לומר, שהם מבינים שאכן, הדין של הבא להציל מן הגייס, והמקרה של גויים שצרים על עיירות ישראל, הם גם כן בגדר מלחמה[67]. נכון, שאם מדובר במלחמת שבעת עממים או במלחמת עמלק, יש נוהל הלכתי, איך יוצאים למלחמה. צריך שהמלך יוציא למלחמה, צריך לקרוא לשלום, צריך כהן משוח מלחמה ועוד. אבל מלחמת עזרת ישראל מיד צר נכפית מכח הגויים שבאים, ולכן אין צורך בנוהל הלכתי להוצאה למלחמה.

אלא שאם כן, חוזרת השאלה: מה בין הצלת יחיד להצלה במלחמה? האם בכל פעם שגוי מתקיף יהודי, נאמר שיש כאן מלחמה? הלא הדיון שממנו באו הגהות מיימוניות היה של גויים שתפסו יהודים. מדוע לא נאמר שם שמדובר במלחמה?

וצריך לומר, שהחלוקה נובעת ממה שכתב הרב קוק, שהצלת הרבים היא כמו הצלת היחיד, ורק הצלת כל עם ישראל היא דין של מלחמה. כלומר, אם הגויים באים על עיר סתם, שיש בה במקרה גם יהודים (למשל, כשיש מלחמה בין שני עמים, ויהודים גרים בשטח של אחת

---

[67] אמנם, בדעת הרמב"ם נראה שהדינים האלו אכן אינם קשורים למלחמה בדווקא. שהרי בהלכה הבאה כתב הרמב"ם:

> וכן ספינה המטרפת בים או עיר שהקיפה נהר מצוה לצאת בשבת להצילן בכל דבר שיכול להצילן, **ואפילו יחיד הנרדף מפני הגוים** או מפני נחש או דוב שהוא רודף אחריו להרגו מצוה להצילו, ואפילו בעשיית כמה מלאכות בשבת ואפילו לתקן כלי זיין להצילו מותר.

הרי שהרמב"ם כולל גם יחיד הנרדף מפני הגויים יחד עם הדינים שנאמרו ביוצאים להציל. ולמעשה, הדוחק הזה קיים ברמה מסויימת גם מפשטי הסוגיות. שהרי הגמרא בעירובין (מה.) דנה בגדרי היוצאים להציל, שהם גדרי פיקוח נפש, ולומדת אותם בשווה במקרה של הבא להציל מן הגייס וגם הבא להציל מן הדליקה. למרות שלפי דברינו, הבא להציל מן הגייס הוא מצד דיני מלחמה, והיה בהחלט מקום לומר שדיני מלחמה יהיו קלים יותר מאשר סתם הצלת אדם מסכנה.

המדינות המשתתפות בלחימה), יש כאן יהודים בסיכון, אבל אין כאן מלחמה שתתיר להסתכן (לשיטות האוסרות להסתכן עבור יחידים). אבל אם הגויים באים על להילחם באזור מרכזי של יהודים (כבבל, או ארץ ישראל) זה כבר נחשב מלחמה, וממילא יש חובה להסתכן כדי להציל אותם.

הסתכנות בזמן פיגוע בארץ

לאור האמור לעיל, מה נאמר על סיכון כדי להציל יהודים בזמן פיגוע בארץ?

לדעת הרב ישראלי, גם אם מדובר בסתם הצלה של יהודי, יש חובה להסתכן כדי להצילו.

אבל גם לחולקים עליו יש לומר, שהפיגועים בארץ אינם סתם מעשה של יחידים, אלא הם ביטוי למלחמה הלאומית שלנו עם הערבים. גם אם מדובר במפגע יחידי, סוף סוף, מדובר במעשה לאומני, ובביטוי של מלחמה.

וכאמור, לסוברים שאסור ליחיד לסכן עצמו כדי להציל אחרים, צריך לומר שמלחמת עזרת ישראל מיד צר לא דורשת הכרזת מלחמה, אלא עצם העובדה שקיים מצב של מלחמה, כי יש עם שנלחם בנו, זה נחשב מצב של מלחמה.

ונמצא, שלכולי עלמא יהיה מותר להסתכן כדי להציל יהודים אחרים בזמן של פיגוע לאומני.

האם ניתן לומר שיש גם חובה להסתכן?

לדבריו של הציץ אליעזר, כיוון שמדובר במלחמה, שוב יש גם חובה להסתכן.

הערנו קודם, שהדבר אמור לפי המוסכמות המקובלות. לגבי חיילים (ומן הסתם, גם שאר אנשי כוחות הביטחון) הנורמה אומרת שהם צריכים להסתכן כדי להציל אחרים, ובפרט כדי להציל אזרחים. אבל לגבי אזרחים, נראה שהנורמה היא, שהם אינם צריכים להסתכן, כאשר מדובר בסיכון משמעותי.

ולכן נראה, שאנשי כוחות הביטחון צריכים להסתכן כדי להציל אזרחים. ולאזרח שנמצא בזירה, אם מדובר בסיכון משמעותי, מותר להסתכן, אבל אינו חייב.

אבן העזר

סימן נה - איסור נגיעה בין המינים בנגיעה של חיבה בלבד

שאלה

אני מדריכה בסניף של חניכים קטנים. האם מותר לי לגעת או לחבק אותם. לי ברור שאין שום אלמנט מיני (מצידי) במגע הזה?

תשובה

את צריכה להימנע מחיבוק נישוק וכדומה, גם אם מצידך הם תמימים לחלוטין, עם ילדים בנים מעל גיל 9 (וראוי להחמיר כבר מגיל 8). ובכל מקרה לא לקיים שום מגע מגיל 10 – 11. ואם נראה שמדובר במשהו שחוזר על עצמו יותר מדי, אז בכלל להתרחק.

נימוקים

א. מחלוקת הראשונים בגדר איסור קריבה אל העריות

הגמרא במסכת שבת (יג.) דנה בשאלה האם לזוג נשוי מותר לישון יחד באותה המיטה כששניהם לבושים, והאשה נידה:

> איבעיא להו: נדה, מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו?
>
> אמר רב יוסף, תא שמע: העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, דברי בית שמאי. בית הלל אומר: לא עולה ולא נאכל.
>
> שאני התם דליכא דיעות.
>
> הכי נמי מסתברא, דהיכא דאיכא דיעות שאני. דקתני סיפא, רבן שמעון בן גמליאל אומר, שני אכסניים אוכלין על שלחן אחד, זה אוכל בשר וזה אוכל גבינה ואין חוששין.
>
> ולאו אתמר עלה: אמר רב חנין בר אמי אמר שמואל, לא שנו אלא שאין מכירין זה את זה, אבל מכירין זה את זה אסורים? והני נמי מכירין זה את זה נינהו.
>
> הכי השתא. התם, דיעות איכא, שינוי ליכא. הכא, איכא דיעות, ואיכא שינוי.

הגמרא משווה את הבעיה של הזוג המדובר, לשאלה אם מותר שיהיה על השולחן בשר וחלב ביחד, כאשר יש חשש שהאוכל יאכל גם מן הבשר וגם מן החלב. הגמרא אומרת שישנם שני חילוקים: (א) דעות (ב) שינוי.

ופירש רש"י:

דליכא דיעות - שני בני אדם שיזכירו זה לזה... שינוי ליכא - שאוכלין בדרך אכילה. איכא שינוי - שאין דרך לישן אלא בקירוב בשר, כדכתיב: שארה כסותה ועונתה, ואמר מר: שאר - זה קירוב בשר, שאם אמר אי איפשי אלא היא בבגדה והוא בבגדו, יוציא ויתן כתובה

דהיינו, שיש להבחין בין מצב שבו אדם אחד נמצא ליד השולחן, ובין זוג שישנים באותה מיטה, ששם מדובר בשני בני אדם ולכן זה קל יותר, כי יתכן שיזכירו אחד לשני. ושנית, קיימת הסברא של 'שינוי': אם נמצאים בסיטואציה לא שיגרתית, זה קל יותר. בהקשר הזה, שינה של שני בני הזוג כשהם לבושים נחשבת כשינוי.

נראה מהגמרא, שאיסור השכיבה ביחד של בני הזוג אינו אסור כשלעצמו, אלא רק משום חשש לביאה או דברים אחרים חמורים יותר.

בהמשך הגמרא מובאת מחלוקת למעשה מה הדין לגבי שני בני הזוג:

תא שמע: "ואל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב" - מקיש אשה נדה לאשת רעהו. מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. שמע מינה. ופליגא דרבי פדת. דאמר רבי פדת, לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות בלבד, שנאמר "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה".

לדעה הראשונה, הנזכרת בברייתא, לומדים מהפסוק ביחזקאל היקש בין אשת רעהו לאשתו. כשם שאדם אינו רשאי לשכב עם אשת רעהו כשהוא בבגדו והיא בבגדה (ופירש רש"י, משום ייחוד. ובתוספות ד"ה "מה" כתבו שהוא משום שסברא לאסור לפי שיצרו תוקפו ומתגבר עליו ביותר) כך אסור גם לאדם לשכב עם אשתו בנידותה, כשהוא בבגדו והיא בבגדה.

לעומת זאת, רבי פדת חולק וסובר שאין איסור באשתו בנידותה, כשהוא בבגדו והיא בבגדה. התוספות (ד"ה ופליגא) שואלים, מדוע מבינה הגמרא שרבי פדת חולק על הברייתא? הרי רבי פדת רק אמר שאיסור דאורייתא הוא רק בקורבה של גלוי עריות ממש. אבל מנין שאין איסור מדרבנן, לכל הפחות, גם כשהוא בבגדו והיא בבגדה?

התוספות כותבים בשם רבנו תם, שהיות ששאר קירבה אסורה לפי רבי פדת רק מדרבנן, אם כן מסתבר שלא גזרו כשיש שתי דעות ושינוי, כפי שהתבאר בתחילת הסוגיא. ואם כן, צריך לומר, שהברייתא סוברת שכל קירבה אסורה מן התורה.

נמצא שלפי רבנו תם, נחלקו הברייתא ורבי פדת מה אסור מהתורה בהקשר של ערווה: לדעת רבי פדת רק קריבה של ביאה ממש אסורה מהתורה, ושאר קריבות אסורות מדרבנן. ואילו לדעת הברייתא נראה שכל קריבות אסורות מן התורה.

השאלה הזו, אם איסור קריבה אל העריות קיים מן התורה רק בביאה ממש או בכל מעשה קירבה, היא מחלוקת מפורסמת בראשונים בין הרמב"ם לרמב"ן. הרמב"ם (ספר המצות לא תעשה שנג) כתב:

> והמצוה השנ״ג 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״. כאילו יאמר לא תקרבו מהן קירוב יביא לגלות ערוה.

לדעת הרמב״ם האיסור ״לא תקרבו לגלות ערוה״ מתפרש: לא לעשות מעשים שיביאו לידי גילוי עריות. ברור לחלוטין, שדעת רבי פדת שציינו בגמרא בשבת אינה מתאימה לפרשנות של הרמב״ם, ונראה שהרמב״ם הבין שהגמרא מסיקה דלא כרבי פדת, וכפירוש רבנו תם שהבאנו, שלפי הברייתא גם קריבה לעריות אסורה מדאורייתא ולא רק גלוי עריות ממש.

הרמב״ן בהשגות על הרמב״ם שם כותב:

> והנה הרב מצא הברייתא הזו המפורשת ותלה דבריו באילן גדול. אבל כפי העיון בתלמוד אין הדבר כן שיהיה בקריבה שאין בה גלוי ערוה כגון חבוק ונשוק לאו ומלקות. שהרי בגמר שבת שאלו בנדה, אם מותר שישכב בעלה עמה במטה אחת היא בבגדה והוא בבגדו, והיו מהם מי שאסר, והעלו ״ופליגא דרבי פדת דאמר רבי פדת לא אסרה תורה אלא קריבה שלגלוי ערוה בלבד״ ... והנה, אין לא תקרבו לגלות ערוה נדרש להם לאו בפני עצמו כברייתא השנויה בספרא, אבל ידרשוהו בקריבה שלגלוי ערוה בלבד. ומן הידוע עוד ממנהגם בתלמוד שאם היתה הברייתא הזו אצלם אמת והיו דבריו שלרבי פדת חלוקין בכך, היו בעלי הגמרא מביאים אותה עליו לתיובתא ואומרים מתיבי אילו נאמר ואל אשה וכו׳ ומעלים ממנה תיובתא דרבי פדת תיובתא. וכיון שלא עשו כן, נבין מהם כי אצלם זה האיסור מדרבנן, או יהיה מן התורה דכל דמתהני מאיסורא איסורא הוא כענין בחצי שיעור...

כלומר, לדעת הרמב״ן אין מחלוקת על כך שהעיקר כדעת רבי פדת, שרק גילוי עריות ממש נאסר בלאו מפורש (הרמב״ן אינו מכריע בפירוש, אם קריבה כפירוש הרמב״ם אסורה רק מדרבנן או מהתורה כמו ׳חצי שיעור׳), וכך הוא נוקט למעשה, שקריבה אל העריות אסורה רק מדרבנן.

הרמב״ן מבסס את דבריו על המשך הגמרא בשבת שם:

> עולא כי הוי אתי מבי רב הוה מנשק להו לאחוותיה אבי חדייהו, ואמרי לה אבי ידייהו. ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא, אפילו שום קורבה אסור, משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב.

לפי הרמב״ם כיצד היה עולא יכול לנשק לאחיותיו, הרי יש בזה איסור דאורייתא של לא תקרבו לגלות ערווה?

הרמב״ן אומר שלשיטתו צריך לומר שכיוון שעולא היה מנשק לאחיותיו בשינוי, הרי זה כמו דעות ושינוי שבו לא גזרו.

ראיה נוספת שמזכיר הרמב״ן היא מהגמרא בקידושין (פא:):

רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה. אמר ליה, לא סבר לה מר דמקדשא? אמר ליה, עברת לך אדרב, דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי אלעזר, אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה?

מר נמי עבר ליה אדשמואל, דאמר שמואל, אין משתמשים באשה?

אמר ליה, אנא כאידך דשמואל סבירא לי, דאמר שמואל: הכל לשם שמים.

בגמרא מבואר, שרב אחא החזיק את בת בתו על ברכיו אע"פ שהיא ערוה עליו מצד הקורבה וגם מצד שהיא אשת איש, משום 'הכל לשם שמים'. ופירש רש"י:

הכל לשם שמים – ואין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה, כשאני מחבב את בתה.

ומסיק הרמב"ן:

ואילו היה בקריבה לאו גמור מן התורה, לא הותרה לחסידין לחכמים העושים מעשיהם לשום שמים. אבל הכל גדר וסייג, ומותר בקרובות למי שמוחזק שאינו חשוד לעשות כיעור, ונמנע משאר הנשים.

וכתב במגילת אסתר, שיש לדחות את ראיותיו של הרמב"ן מעולא ומרב אחא. שכן גם לדעת הרמב"ם לא נאסרה קריבה בלאו אלא כשהיא מובילה לערווה:

ומה שהביא עוד ראיה ממה שלא הקשו על אותו חכם שהיה מחבק את בת בתו הנשואה.... נראה לי שלא היה יכול להקשות עליו מזה הלאו, כי זה הלאו משמע דוקא כשהוא עושה חבוק ונשוק דרך חיבת הביאה והוא לא היה עושה כי אם דרך אהבת קורבה. ודעת המקשה הוא שאף זה אסור באשת איש... והוא השיב שכאידך דשמואל סבירא ליה, שאמר הכל לשם שמים מותר.

נמצא, שלדעת הרמב"ן גם חיבוק ונישוק המביאים לידי גלוי עריות ממש אסורים רק מדרבנן. בדעת הרמב"ם מסתבר כהבנת המגילת אסתר, שיש איסור דאורייתא רק בחיבוק ונישוק המביאים לידי תאווה, אם כי הרמב"ן הבין בדעתו שכל חיבוק ונישוק אסורים מן התורה[68].

בשאלה אם הלכה כרמב"ם או כרמב"ן, נציין רק שהש"ך (יו"ד קנז סק"י) כתב שמדברי רוב הראשונים נראה שהלכו בדרכו של הרמב"ם.

ב. איסור חיבוק ונישוק של חיבה בלבד

לאור האמור לעיל, נראה שכאשר מדובר בחיבוק ונישוק של חיבה בלבד, בלי שום הקשר מיני, יהיה לכל היותר איסור דרבנן. וכעת נבוא לדון בטיבו של איסור דרבנן זה.

כאמור לעיל, בגמרא במסכת שבת נזכר הסיפור על עולא:

[68] להרחבה בשאלה זו גופא, ראו ב"י יורה דעה סימן קצה לגבי אשה נדה חולה ובעלה רופא, שלדעת הרמב"ם אסור למשש לה הדופק, אף שברור שאין בנגיעה זו עניין של תאווה. ובש"ך שם סק"כ חלק עליו וכהבנת המגילת אסתר.

עולא כי הוי אתי מבי רב הוה מנשק להו לאחוותיה אבי חדייהו, ואמרי לה אבי ידייהו. ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא, אפילו שום קורבה אסור, משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב.

הרי שגם עולא עצמו אמר שיש להחמיר משום 'סחור סחור לכרמא לא תקרב'. וכתבו התוספות שם:

ופליגא דידיה אדידיה - והוא היה יודע בעצמו שלא יבא לידי הרהור שצדיק גמור היה כדאמרינן בפרק ב' דכתובות (דף יז.) דרב אדא בר אהבה מרכיב לה אכתפיה ומרקד. אמרו ליה רבנן אנן מהו למעבד הכי? אמר להו אי דמיא לכון כי כשורא לחיי ואי לא לא. והספר לא חש לפרש ולהאריך כאן למה היה עושה.

כלומר, מי שיודע בעצמו שהוא צדיק גמור ולא יבוא לידי הרהור, מותר לו, ודברי עולא בהמשך הם המלצה, למי שאינו בטוח בעצמו.

מדברי התוספות נראה שהעיקר מן הדין הוא כמעשה דעולא, אלא שכל אדם שאינו יודע בעצמו שלא יבוא לידי הרהור, ראוי לו להחמיר. אולם, מדברי הרמב"ם נראה להדיא שלא כך. כך כותב הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה כא, ו):

המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיוצא בהן אף על פי שאין שם תאוה ולא הנאה כלל הרי זה מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא, שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו.

והעתיקו השולחן ערוך (אבן העזר כא, ז). ועיין במגיד משנה שכתב שמקורו של הרמב"ם הוא ממסקנא דעולא בסוגיא בשבת. הרי מבואר ברמב"ם, שגם בעריות שאין ליבו של אדם נוקפו עליהן, "הרי זה מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טיפשים".

גם הרמב"ן בהשגות ציין, שמה שהתיר עולא הוא רק כשמנשק בשינוי, משום שזה כמו 'דעות ושינוי' שבהם לא שייכת הגזירה.

אמנם, מדברי הריטב"א בקידושין (על מסקנת הגמרא לגבי רבי אחא שם ש'הכל לשם שמים') נראה קצת אחרת:

וכן הלכתא, דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור כדאיתא במסכת עבודה זרה. ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל, מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש. והיינו ההיא דרבי יוחנן דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ורבי אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר, וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרונייתא, ורב אדא בר אהבה שאמרו בכתובות דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן. אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל תלמידי חכמים בוטחין ביצריהן כדחזינן בשמעתין בכל הני עובדין דמייתינן, ואשרי מי שגובר על יצרו ועמלו ואומנתו בתורה...

מצד אחד נוקט הריטב״א שההלכה היא שבעניין כמו זה ״הכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו״. מצד שני הוא מסייג את דבריו ״אין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו ולא כל תלמידי חכמים בוטחין ביצריהן...״.

הרמ״א (אבן העזר שם סעיף ה) העתיק את דברי הריטב״א, לגבי הדברים שבהם נוהגים להקל נגד מה שהיה מקובל בזמן חז״ל, כמו אמירת שלום לאישה או השתמשות באישה וכן הלאה. לכן, נראה לענ״ד שאי אפשר להסתמך על דברי הריטב״א להקל, אלא לגבי דברים שהם ׳בלבו ובלב כל אדם׳. דהיינו שכל הרואה אומר שאין כאן חשש הקשר מיני. אבל לסמוך ולומר שלפלוני נתיר ולאחרים לא, זה לא מסתבר כלל.

הרב יעקב אריאל (שו״ת באהלה של תורה, חלק ה עמ׳ 73) דן בבנות שירות לאומי שעובדות עם משפחות אומנה לילדים שהוצאו ממשפחותיהם. ילדים אלו הם בגיל 9 – 15. הילדים האלו זקוקים לעודף אהבה, והשאלה היא אם מותר לבנות השירות לחבק ולנשק אותם כדי להרעיף עליהם אהבה.

הרב אריאל מסיק:

> בנות השירות הלאומי תטפלנה רק בילדים עד גיל בר מצוה, והנשים הנשואות תטפלנה בנערים מעל גיל בר מצוה. אלו ואלו אינן רשאיות 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.

חשוב לציין, שהרב אריאל קובע ששם יש נסיבות של ׳שעת הדחק׳, כיוון שמדובר אכן בילדים במצב בעייתי מאוד שממש צריכים את המגע הגופני הזה. ועם כל זאת, לא התיר יותר ממה שציינתי.

ואמנם, יש שהקלו יותר מהרב אריאל, ואמרו שבמצבים כאלו בנות שירות רשאיות לנשק ולחבק את הילדים. ועדיין יש לזכור, ששם מדובר סוף סוף במצב שבו יש צורך ברור ומשמעותי להקל.

עוד יש לציין, שמלבד הבעיה העקרונית שיש בנגיעה, בנדון של השאלה שלך יש עוד שלושה ממדים משמעותיים:

1. יש צורך לעמוד גם על המשמר של ׳איסור נגיעה׳ שנפרץ מאוד בימינו, וקשה מאוד להתחיל לעשות חילוקים דקים בעניין.
2. זה נכון במיוחד כיוון שאת מחנכת אותם, והאמירה שלך צריכה להיות שיש איסור נגיעה וזהו זה. אם אין צורך משמעותי, אין שום סיבה שבן יגע בבת.
3. הילדים שאת מדריכה אותם לא גדלים בבתים תורניים, בלשון המעטה. יתכן מאוד שמה שנראה כמגע תמים מהצד שלך מתפרש אחרת מהצד השני.

ג. מאיזה גיל מתחיל 'איסור נגיעה'

ברור לחלוטין, שישנו גיל מסויים, שבו אין אדם נורמלי שחושב שהמגע בילד הוא מגע מיני, והשאלה היא מאיזה גיל יש להתחיל לחשוש לאיסור נגיעה.

המשנה בקידושין (פ:):

> מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר. ואם הגדילו, זו ישנה בכסותה וזה ישן בכסותו.

מבואר במשנה, שמותר לאדם לישון בקירוב בשר ('ללא בגדים') עם ילדיו, כל זמן שלא 'הגדילו'.

ובגמרא (פא:):

> הגדילו - זה ישן בכסותו וכו'. וכמה? אמר רב אדא בר רב עזא אמר רב אסי, תינוקת - בת תשע שנים ויום אחד. תינוק - בן שתים עשרה שנה ויום אחד. איכא דאמרי: תינוקת - בת שתים עשרה שנה ויום אחד, תינוק - בן שלש עשרה ויום אחד. וזה וזה, כדי שיהיו שדים נכונו ושערך צמח.
>
> אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא, לא שנו אלא שאינה בושה לעמוד לפניו ערום, אבל בושה לעמוד לפניו ערום – אסור. מאי טעמא? יצר אלבשה.

בגמרא מובאות כמה דעות בשאלה ממתי הילדים כבר אינם יכולים לישון בקירוב בשר עם הוריהם. לפי רש"י, לדעה הראשונה של רב אסי, בנות מגיל 9 אינן יכולות לישון עם אביהן, ובנים מגיל 12. לדעת ה'איכא דאמרי', מרגע שהגיעו לכלל מצוות. בכל אופן, הגיל הזה רלוונטי רק אם עוד לא הגיעו לבגרות מינית.

לדעת הרמב"ם (איסורי ביאה כא, ז) אין רלוונטיות בכלל לשאלת השנים, אלא רק לסימני הבגרות המינית[69], וכן פסק גם השולחן ערוך (אבן העזר כא, ז).

הדיון במשנה מתייחס למגע בין הורים לילדיהם. מגע זה הוא באופן עקרוני הכי רחוק מחשש מיניות מבין כל העריות, שהרי רק להורים הותר לישון עם ילדיהם בקירוב בשר, ואף על פי כן, הוא אסור (במובן של שינה בקירוב בשר. לא כל מגע, כמובן) כאשר הילדים מגיעים לשלב של סימני הבגרות המינית. ואמנם, אצל ההורים נחלקו הפוסקים האם כשם שיש איסור שינה בקירוב בשר בשלב זה, כך יש איסור גם בחיבוק ונישוק, אבל לגבי שאר עריות פשוט וברור שמשלב זה יש משמעות מינית למגע, ולכן יהיה שייך איסור נגיעה.

בשולחן ערוך פסק (אבן העזר כב, יא) פסק שאיסור יחוד עם בן מתחיל מגיל 9, משום שעד אז הוא אינו ראוי לביאה. ולכאורה נראה, שאם אינו ראוי לביאה לפני גיל 9, גם לא תהיה בעיה במגע איתו. לכן, נראה שלכל הפחות בהקשר של מגע עם בנים, איסור נגיעה מתחיל לכל המוקדם מגיל 9.

---

[69] ככל הנראה, היתה לו גירסה אחרת בדברי הגמרא, כגירסה שמזכיר גם הרא"ש על אתר.

בהקשר זה יש לציין, שנחלקו הפוסקים ממתי אשה נחשבת ערוה לעניין האיסור לקרוא קריאת שמע כנגדה. דעת המשנה ברורה (סימן עה, ביאור הלכה ד״ה טפח) כתב שמרגע שהתינוקת ראויה לביאה, דהיינו מג׳ שנים, הרי היא ערוה לעניין האיסור לקרוא ק״ש כנגדה. החזון איש (אורח חיים סימן טז סק״ח) חלק עליו וכתב:

> ולמאי דמבואר לעיל, דכל הני אינה ערוה מעיקרו, אלא חכמים אסרוה משום הרהור ערוה, היה נראה, דכל שאין דעתן של בני אדם עליהן מחמת קטנותן מותר. והרי דעת הרבנו יונה, שאין איסור בראיה אלא בהסתכלות... מכל מקום, זו שאין יצר עליהן מחמת קוטנן, הדעת נוטה שלא אסרום חכמים. ואין כאן שיעור בשנים, אלא לפי מציאותן וקטנות גופן.

מדברי החזון אי״ש עולה, שאין חשש של יצר הרע בבת כשהיא צעירה מאוד, אלא רק ׳לפי מציאותן וקטנות גופן׳. ומסתבר שגם הוא חוזר לעניין הבשלות הגופנית שהזכרנו לעיל מדברי הרמב״ם.

נמצא שלגבי בנים לכל הפחות, יש מקום לומר שאיסור נגיעה לא מתחיל, מן הדין, לפני גיל 9, ובוודאי שהוא קיים כשהילד מגיע לבשלות מינית מסויימת, דהיינו גיל 10 – 11. אמנם, גם לפני גיל 9, יש חשיבות בשמירה על איסור נגיעה, כדי לחנך את הילד לכך.

מבירור שעשיתי עם פסיכולוג, נראה שילדים בגיל 10 מכירים את מושג המיניות, ויש לו משמעות מבחינתם. אצל ילדים חילונים יש בהחלט מקום לדבר גם על גילים מוקדמים יותר, כגון גיל 9 או אפילו 8, כיוון שהיום ילדים חשופים לכל מיני ענייני מיניות דרך הטלוויזיה וכדומה.

על כן, לפני גיל 8-9, מסתבר שאין בעיה במגע של חיבה לילד, כשאין לו הקשר מיני מצידך, וכשהדבר נחוץ. אחרי גיל זה, צריך לשים לב שההקשר של החיבוק לא תלוי רק בשאלה כיצד את רואה אותו, אלא גם בשאלה כיצד הילד רואה אותו, ולכן יש יותר מקום להתלבט. מגיל 10-11, בוודאי שיש להחמיר בכך, בפרט אם מדובר במשהו שחוזר על עצמו.

סימן נו - נגינה בקונצרטים שיש בהם שירת נשים

שאלה

אני לומד נגינה, וגם לומד במגמת מוזיקה בבית הספר. במסגרת הדרישות של המגמה, אני צריך להיות חבר בהרכב, ולהשתתף בכל מיני הופעות. ההרכב שלנו הוא הרכב של נגנים בלבד, אבל מפעם לפעם, בההופעות שנדרשות במסגרת המגמה, אנחנו צריכים לנגן שירים, שהמנהל של ההופעה בקונסרבטוריום שבו אני לומד ומנגן, אומר שהם צריכים לבוא יחד עם זמרת (בדווקא, ולא זמר), ואז יוצא, שאנחנו מנגנים יחד עם זמרת.

בנוסף, כיוון שיש כמה הרכבים שמופיעים בכל קונצרט כזה, אז כשאנחנו לא מנגנים, אנחנו חלק מהקהל. במיוחד אם מדובר בהופעות 'רשמיות' (למשל, בטקסי יום הזכרון), מצפים מאיתנו להיות חלק מהקהל, ולא לצאת, ואז יוצא שאני צריך להקשיב להופעות של הרכבים שיש בהם גם נשים ששרות.

השאלה היא, אם מותר לי להופיע כך? האם אני צריך לסרב לנגן כשיש נשים ששרות? האם אני צריך לצאת כשאני יושב בקהל ויש נשים ששרות?

תשובה

מלכתחילה, יש להשתדל להימנע מלהופיע כנגן המלווה זמרת בהופעה בפני גברים. זה בעייתי גם במובן שאתה שומע את קולה של אשה ששרה, וגם בגלל שאתה מלווה אותה בהופעה בפני קהל שיש בו גם גברים, כך שיש כאן צד של 'מסייע ידי עוברי עבירה'.

גם ישיבה בהופעות של זמרת אינה ראויה.

עם זאת, בנדון השאלה, לא מדובר בבחירה שלך להופיע עם זמרת, אלא במשהו שנכפה עליך במסגרת הצורך לעשות בגרות במוזיקה.

במידת האפשר, עליך להשתדל להימנע מראש מהופעות עם זמרת, ואם כבר יש הופעות כאלו, עדיף שיהיו עם זמרת וגם זמר, שיש פוסקים שסוברים שזה קצת יותר קל.

כשאינך יכול להימנע, מותר לנגן בהרכב במקרה כזה, כל זמן שאתה עסוק במוזיקה, ואינך מתכוון להנות מקולה של הזמרת.

משיקולים דומים, כשאתה יושב בקהל, נכון יותר להשתדל להימנע מלשבת שם כשהזמרת שרה. אולם, אם מדובר במצב שבו עזיבתך אינה מכבדת את המעמד, מותר לך להישאר בהופעה, ואז תשתדל להתרכז במשהו אחר, ולא להקשיב לשירתה.

נימוקים

א. מקור דין קול באשה

הגמרא בברכות (כד.) אומרת:

> אמר רבי יצחק, טפח באשה ערוה. למאי? אילימא לאסתכולי בה, והא אמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים? לומר לך, כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף. אלא באשתו, ולקריאת שמע.

אמר רב חסדא, שוק באשה ערוה. שנאמר ״גלי שוק עברי נהרות״, וכתיב ״תגל ערותך וגם תראה חרפתך״.

אמר שמואל, קול באשה ערוה. שנאמר ״כי קולך ערב ומראך נאוה״. אמר רב ששת, שער באשה ערוה, שנאמר ״שערך כעדר העזים״.

בגמרא מבואר, שאסור להסתכל כדי להנות גם באצבע קטנה שבאשה. לכן, דין טפח באשה שמוזכר בגמרא, אינו בהקשר של הסתכלות כדי להנות, אלא בהקשר של איסור קריאת שמע כנגד הערווה.

הרא״ש (על אתר, סימן ג) כותב, שבניגוד לדין של טפח באשה, הדין הנאמר בהקשר של קול, ׳קול באשה ערוה׳, אינו לעניין קריאת שמע, אלא לעניין עצם האיסור להנות ממנו:

אמר שמואל קול באשה ערוה שנאמר כי קולך ערב. פירוש לשמוע ולא לענין קריאת שמע.

כך הבין הכסף משנה גם בדעת הרמב״ם, שכן הרמב״ם לא הזכיר את הדין של קול באשה בהלכות קריאת שמע (יחד עם דין טפח באשה, הנזכר בהלכות קריאת שמע ג, טז) אלא בהלכות איסורי ביאה (כא, ב):

...ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות.

והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף **ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור**.

וכך כתבו עוד ראשונים רבים.

ויש ראשונים, שכתבו שהדין של קול באשה נאמר ביחס לקריאת שמע. כך למשל כותב היראים (דפוס חדש סימן שצב):

טפח באשה ערוה ומוקמינן בברכות... לקריאת שמע. דאפילו אשתו, כי מגלה טפח מינה אסור לקרוא קריאת שמע כנגדה... ואמר רב חסדא שוק באשה ערוה דכתיב... ואמר רב ששת שער שבאשה ערוה דכתיב ... ואמר שמואל קול באשה ערוה דכתיב כי קולך ערב, פירוש קול של שיר.

וכל הני פירש רב יהודאי גאון ז״ל לענין קריאת שמע.

הלכך, אסור לומר קריאת שמע או דבר קדושה בשמיעת קול שיר של אשה. ובעונותינו בין הגוים אנו יושבים ועת לעשות לה׳ הפרו תורתך הלכך אין אנו נזהרים מללמוד בשמיעת קול נשים ארמיות.

וכן כתב המרדכי (ברכות רמז פ) בשם רב האי גאון, ורבנו יונה (יז. מדפי הרי״ף ד״ה ערוה בעששית) ועוד ראשונים.

השולחן ערוך (אבן העזר כא, א) העתיק את לשון הרמב״ם, שאסור לשמוע קול ערווה באופן כללי, ובהלכות קריאת שמע (או״ח עה, ג) כתב:

יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת קריאת שמע. הגה: ואפילו באשתו.

כפי הנראה, הבין שהראשונים שפסקו שדין קול באשה נאמר ביחס להלכות קריאת שמע, הבינו שהוא נאמר **גם** ביחס להלכות אלו, אבל בוודאי גם לדבר העיקרי, של דיני צניעות. ועל כל פנים, בבית יוסף מבואר שלדעתו עיקר להלכה כדעת הרמב"ם, אלא שיש לחשוש לדעות המחמירים שאסור גם לקרוא קריאת שמע כששומע קול אשה.

ב. קול אישה שרגיל בו

לגבי שער אישה כתב הרא"ש (שם):

> שער באשה ערוה, בנשים שדרכן לכסות שערן. אבל בתולות שדרכן לילך פרועות מותר לקרות כנגדן.

אפשר להבין מדברי הרא"ש, שהיות שהדין של בתולות שונה מנשואות, שהבתולות אינן צריכות לכסות את ראשן, שוב אין בשערן 'דין' של שער באשה. אבל בהגהות מיימוניות (הלכות קריאת שמע ג, טז אות ס) נראה אחרת:

> וקול, אף על גב דאין נראה לעינים, הרהור מיהא איכא. וכל אלה דוקא שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה בגלוי שער לא חיישינן דליכא הרהור. וכן בקול הרגיל בו.

הגהות מיימוניות הבין, שכיוון שהשער מגולה, רגילים בו, וממילא אין בו חשש הרהור. והוא כותב שכך הדין גם ביחס לקול. כלומר, קול הרגיל בו, אין בו הרהור.

כך פסק גם הרמ"א (אורח חיים שם), וביאר המשנ"ב (סקי"ח) שהיינו משום שרגיל בו, לא יבוא לידי הרהור.

ערוך השולחן (או"ח עה, ז) כתב:

> ועתה בואו ונצווח על פרצות דורינו בעוונותינו הרבים שזה שנים רבות שנפרצו בנות ישראל בעון זה והולכות בגילוי הראש, וכל מה שצעקו על זה הוא לא לעזר ולא להועיל. ועתה פשתה המספחת שהנשואות הולכות בשערותן כמו הבתולות אוי לנו שעלתה בימינו כך.
>
> מיהו על כל פנים, לדינא נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות כיון שעתה רובן הולכות כך והוה כמקומות המגולים בגופה. וכמו שכתב המרדכי בשם ראבי"ה וזו לשונו: כל הדברים שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה בגילוי שיער לא חיישינן דליכא הרהור עכ"ל. וכיון שאצלינו גם הנשואות כן ממילא דליכא הרהור.

ערוך השולחן כותב, שכשנשים רבות עוברות על ההלכה, ואינן מכסות את ראשן, אף שהן נוהגות שלא כדין, סוף סוף, התוצאה היא ששערן מגולה באופן רגיל, ולכן זה כמו שער הבתולות, שמותר לקרוא קריאת שמע כנגדו.

לפי זה יש מקום לומר, שמי מצוי בסביבה שבה יש נשים רבות מאוד ששרות, וקולן נשמע בהרבה מאוד הזדמנויות, שאולי נאמר שאין בזה חשש הרהור בסתמא, וממילא יהיה מותר לקרוא קריאת שמע כששומע קולן.

הרב יעקב אריאל (קול באשה, תחומין ל, עמ׳ 212 ואילך) דן בסברא זו. הוא מעלה אפשרות, שיש להבדיל בין שער אשה, שאינו ערווה בעצם, שהרי שערן של הבתולות אינו צריך כיסוי מדינא, לבין קול אשה, שהוא ערווה בעצם. ולכן לדעתו, ההיתר של ערוך השולחן מיוחד לשיער, ולא יהיה רלוונטי במקרה של קול אשה[70]. אמנם, הוא מציין גם, שיש פוסקים הסוברים שאין לחלק בין דין הקול לדין השיער, ובשניהם נאמר, שאם רגיל בשמיעת הקול, אין בכך איסור של ערוה.

כפי הנראה, כוונתו כעין דבריו של הגר״י פישר (שו״ת אבן ישראל, ט, סג):

> נראה דאין הביאור של קול הרגיל, היינו דווקא קול הרגיל. אלא אפילו קול של זמר, אם הוא רגיל בו, שרי... ולפי זה שפיר מותר בשבת בשעת זמירות, שגם הבתולות משתתפות באמירת הזמירות, כיוון שהם מזמרין מקטנותן, והוה קול הרגיל בו.

עם זאת, גם לפי דרכו של הרב פישר, הרב אריאל מגביל את ההיתר:

> הפוסקים שהשוו קול באישה לשיער התכוונו לומר, שאדם הרגיל לשמוע את קול זמרתה של אישה מסויימת, עבורו (בלבד) קולה (של אותה אישה בלבד) נחשב שגרתי עבורו, כמו דיבורה. והרי דיבור רגיל של אישה אינו ערוה, והוא הדין זמרתה של אישה מסויימת. אך לא כל זמרה של כל אישה[71].

לא באתי להכריע בשאלה האם מותר לגבר לשמוע שירת נשים בימינו, במסגרת התשובה הנוכחית, ופשטות הדברים בפוסקים היא לאסור הקשבה לנשים שרות כשרואה אותן[72]. נציין, שפשוט שאם אדם רוצה להנות משמיעת קול אשה, וזה מביא אותו לכלל הרהור, פשוט שזה אסור. הדיון שהוזכר כאן הוא במי שיודע בוודאי לומר ששמיעת הקול אינה מביאה אותו לידי הרהור[73].

---

[70] גם ביביע אומר (א, או״ח סימן ו אות יא) כתב שלא לסמוך על סברא כזו:

> ואל יקחך לבך לומר דהשתא חשיבי כרגילים בקול נשים ואין לחוש להרהור, וכעין מה שכתב הר״ח דלרגיל בקול מותר (אלא דהתם רוצה לומר, קול הרגיל בו שאינו של זמר), שאין לנו לומר דברים אלו מדעתינו כל שאינו מפורש בש״ס ופוסקים.

[71] בהמשך דבריו, נראה שגם הוא סבור שהמצב בימינו קצת שונה מבעבר, וכותב לא למחות ביד הנוהגים לשיר שירה בציבור, אם מדובר בשירים ערכיים. אם כי נראה, שעיקר סמיכתו היא על הקולא של השרידי אש (חלק ב סימן ח).

[72] מסתבר מאוד שיש מקום לחלק בין ציבורים שונים, גם בתוך העולם הדתי. לא הרי הוויית עולמו של בחור שגדל בחברה חרדית, כבחור שגדל בסניפי בני עקיבא מעורבים, ואכמ״ל.

[73] אציין לתשובה הקודמת (סימן נה) לגבי איסור נגיעה של חיבה שאינה מינית, בסעיף ״איסור חיבוק ונישוק של חיבה בלבד״, מה שדנתי בדברי הריטב״א לגבי ״הכל לשם שמים״. וראו דבריו של הרב ברוך גיגי, ראש ישיבת הר עציון, ״תגובה לרב ביגמן בעניין קול באשה ערווה״, וזאת ליהודה כרך ב.

ג. כשאין כוונה להנות

נחזור לדברי הרמב״ם בהלכות איסורי ביאה:

> ...ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, **ומכין למתכוין לדבר זה** מכת מרדות.
>
> והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה **ונתכוון להנות** כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור.

פשטות לשון הרמב״ם היא, שאין איסור בשמיעת קול הערווה, אלא כשמתכוון להנות. שהרי אפילו ביחס להבטה באצבע של אשה, כתב הרמב״ם שהאיסור הוא רק כשמתכון ליהנות, קל וחומר בשער וקול, שהם, ככל הנראה, קלים יותר (כפי שמדוייק מלשון ׳ואפילו לשמוע׳ שכתב הרמב״ם).

כך מבואר בראשונים נוספים. זו לשון ספר החינוך (מצווה קפח):

> ואמרו זכרונם לברכה גם כן שאסור להסתכל אפילו בשערה של אשה האסורה לו, ואפילו לשמוע קולה **לכוונה שיהנה בה** אסור.

וכן היא לשון המאירי (בסוגיה בברכות):

> ובאשה אחרת אפילו באצבע קטנה **כל שהוא מכוין לראות או לשמוע** אסור בכל שעה להסתכל בה ולשמוע קולה.

אפשר לומר, שזה תלוי במחלוקת הראשונים אם האיסור של קול באשה נאמר גם ביחס לקריאת שמע. כאמור, הגמרא אומרת, לגבי טפח באשה, שאפילו אינו מתכוון להנות, אסור לקרוא קריאת שמע כנגדו. אם כן, לכאורה הוא הדין גם ביחס לקול אשה. וכך נראה מדברי היראים שהזכרנו לעיל:

> הלכך, אסור לומר קריאת שמע או דבר קדושה בשמיעת קול שיר של אשה. ובעונותינו בין הגוים אנו יושבים ועת לעשות לה׳ הפרו תורתך הלכך אין אנו נזהרים מללמוד בשמיעת קול נשים ארמיות.

הרי שלא התיר ללמוד תורה כשנשים שרות, אלא משום עת לעשות לה׳.

במאמר מרדכי (או״ח עה, סק״ד) כתב שאכן הדברים תלויים אלו באלו, והמחבר שכותב שיש להיזהר מלקרוא קריאת שמע כששומע קול אשה, בא לחדש שאפילו בלי כוונה להנות אסור[74]. על כל פנים, כשלא מדובר בדבר שבקדושה, והשאלה היא אם מותר להקשיב לאשה שרה, נראה ברור שאם אין כוונתו להנות, אין בזה איסור.

עוד נציין, שפשטות הדברים של הפוסקים שעסקו במי שאין כוונתו להנות, היינו כעין דבריו של רבנו יונה (המובא בהערה 74) ״שאינו שומע אותה ואינו משים לבו אליה״, כלומר, שאין

---

[74] אמנם, מדברי רבנו יונה (יז. מדפי הרי״ף ד״ה ערוה בעששית) נראה אחרת, שכתב:

> ואפילו בשעה שמנגנת (-לאפוקי בשעה שהיא מדברת) אם הוא יכול לכוין בלבו לתפלתו בענין שאינו שומע אותה ואינו משים לבו אליה מותר ואין לו להפסיק קריאתו.

כוונתו כלל לשמוע את השיר. אין הכוונה כאן למי ששומע את השירה כדי להנות מהשיר, אלא שאינו מתכוון לשמוע דווקא אשה שרה, וחילוקים מעין אלו[75].

אולם בנדון דידן, השואל לא בא במטרה לשמוע את קול הזמרת. אלא הוא בא כדי לנגן, והזמרת נמצאת שם, בלי רצונו, ולכן נדון זה הוא ממש של אינו מתכוון.

ד. טרוד בעבודתו

הגמרא במסכת עבודה זרה (כ:) דנה בשאלה כיצד מותר לאדם לעסוק בהרבעת בהמות. הלא ההתסכלות במעשה הרביעה אינה צנועה. ומסבירה הגמרא שההיתר הוא משום ש"בעבודתיה טריד". הגמרא אומרת, שמסיבה זו מותר גם לתת לכובס בגדי נשים, על אף שאסור לגבר להסתכל בבגדי צבעונים של נשים, משום שהוא טרוד במלאכתו.

הרב ליאור (דבר חברון או"ח ע) נשאל על זמרת שמופיעה לפני נשים, ומְלַוֶּה בקלידן או טכנאי קול כלשהו. האם מותר לו להיות שם. והוא עונה שניתן לסמוך על סברת 'טרוד במלאכתו' גם בהקשר זה, בצירוף עם העובדה שמדובר בשמיעה דרך רמקול, ולא בשמיעה ישירה של הזמרת[76].

עם זאת, הוא מציין, שצריך להשתדל, שאשה תפעיל את המוזיקה וההגברה.

ה. מסייע ידי עוברי עבירה

עד כאן דנו בשאלה אם לנגן מותר לנגן, כשהוא מלווה זמרת ששרה, מצד שמיעת קול אשה שלו.

אולם, יש לדון גם בשאלה, האם מותר לנגן להיות שותף, כשעושים אירוע שבו אשה שרה בפני ציבור. אולי יש בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה?

לא נדון כאן בכל יסודות עולם המושגים של 'לפני עיוור'. לענייננו, נציין שיש שלושה איסורים הקשורים לאיסור זה:

א. כאשר מדובר במצב שבו אדם לא יכול לעבור את העבירה בלי סיוע של אחר, הרי שאם השני מסייע לו הוא עובר על איסור תורה של 'לפני עיוור לא תיתן מכשול'.

ב. כאשר מדובר במצב שבו אדם יכול לעבור את העבירה בלי הסיוע של האחר, הרי שהמסייע עובר על איסור דרבנן, המכונה 'מסייע'.

ג. לפעמים לא מדובר בסיוע, אלא סתם באמירת מילה טובה לאדם שעובר את העבירה, וזה נקרא 'מחזיק ידי עוברי עבירה'. כך אומרת המשנה במסכת גיטין (סא.):

---

[75] עיין באגרות משה או"ח א, כו שדן בשמיעת קול פנויה טהורה קטנה, וכתב בתוך דבריו "דאף אם יש להם הנאה משמיעת קול שירה אין להחשיב זה הנאה מהאשה, דכמו כן אם היה מזמר איש נמי היה להם הנאה דשמיעת שירה".

ועיין באריכות בדבריהם של הרבנים סתיו בספרם אבא ביתך חלק ב, בפרק טז, העוסק בקול אשה שדנו באריכות בעניין זה, והסיקו להחמיר. כאמור, לא נכנסתי כאן לדיון בשאלה זו למעשה.

[76] יש להעיר, שהקלידן והמגביר מן הסתם יושבים קרוב לזמרת, כך שהם שומעים את קול האשה גם בפני עצמו, ולא רק את הקול דרך הרמקול. ובכל זאת, הרב ליאור צירף גם את הסברא שמדובר בקול הנשמע דרך רמקול, ולא הקול המקורי.

> משאלת אשה לחבירתה החשודה על השביעית נפה וכברה וריחיים ותנור, אבל לא תבור ולא תטחן עמה. ואשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה, אבל משתטיל את המים לא תגע עמה לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה.
>
> מחזיקין ידי נכרים בשביעית אבל לא ידי ישראל, ושואלין בשלומן, מפני דרכי שלום.

ופירש רש"י:

> ושואלין בשלומם – כל הימים. ואף על פי שמטיל על הנכרי שם שמים שהשלום שמו של הקדוש ברוך הוא.

ובגמרא (שם סב.) מבואר, שהכוונה שדורשים בשלומם ואומרים להם 'בהצלחה' וכדומה. אם כן, מבואר שמותר לומר לגוי 'בהצלחה' כשהוא עובד בשביעית, אבל אסור לומר זאת לישראל, גם לא מפני דרכי שלום (שהרי ההיתר של דרכי שלום מתייחס דווקא לשאילת שלום של נכרי).

בנדון דידן, לא מדובר במצב 'לפני עיוור' ולא של 'מסייע', שכן, הזמרת יכולה לשיר גם אם אתה לא תהיה בהרכב. אתה לא מסייע לה בעצם השירה, ולא הופך את השירה לאפשרית יותר.

מה שכן, יש לדון בשאלה אם אין כאן משום 'מחזיק ידי עוברי עבירה', בכך שאתה מנגן יחד איתה. שכן במשנה מבואר, שגם לעבוד יחד עם עובר העבירה, זה נחשב להחזיק ידי עוברי עבירה.

עם זאת, ישנם שלושה נימוקים שאולי אין כאן איסור מסייע.

ראשית, כאמור, האיסור של שמיעת קול אישה בימינו אינו חד משמעי לדעתי. וכיוון שיש פוסקים שמתירים, ויש רבנים שהיו מתירים לה להופיע כך מראש, אולי אין כאן 'מסייע'.

שנית, הזמרת שרה במיקרופון. לא ניכנס כאן לדיון בעניין זה במלואו, אבל גם כאן, יש פוסקים שהקלו שאין זה נחשב שמיעת קול אשה[77].

ושלישית, יש מקום לומר, שכיוון שאתם הרכב עצמאי, ולא הרכב שמוגדר מראש כהרכב עם זמרת, הרי שאתם לא 'מסייעים לה' לשיר, אלא היא שרה עמכם. וכיוון שזה לא נעשה מבחירה שלך, אלא נכפה עליך על ידי מנהל האירוע, זה לא נחשב 'מסייע'.

---

[77] בפניני הלכה (משפחה, פרק ז סעיף יג) סקר את הדעות המקילות לשמוע קול אשה כשהוא דרך מכשיר אלקטרוני. בנדון דידן, אין מדובר בשמיעה של הקלטה, אלא של הופעה חיה, כך שזה חמור יותר. ובכל זאת, הרב דב ליאור, בתשובה שהזכרנו מקודם, צירף את השיטות האלו גם כשהוא עוסק בהופעה חיה.

ו. יישום למעשה בנדון דידן

אילו היה מדובר בהופעה בפני נשים, הרי שנדון דידן דומה מאוד לנדון של הרב ליאור. לא מדובר שהשואל בוחר מדעתו להשתתף דווקא בהופעה עם זמרת, אלא הוא בא לקונצרט, וגם היא משתתפת שם.

לעניות דעתי, עצם האיסור לשמוע קול נשים בימינו, כשממילא שומעים נשים רבות, לא ברור לחלוטין, אם כי רוב ככל הפוסקים כותבים שצריך להחמיר בכך גם בימינו. אבל בנדון דידן, השואל אינו מתכוון להקשיב לזמרת, והוא טרוד בנגינתו, ומן הסתם הוא שומע גם את קולה (בעיקר) דרך הרמקול, כך שמסתבר שאין בכך איסור.

אולם כאמור, מדובר בהופעה בפני קהל מעורב. במקרה כזה, ההיתר ברור הרבה פחות, בגלל צד 'החזקת ידי עוברי עבירה' שהוזכר. אני לא חושב שזה חשש מספיק בשביל לוותר על לימודי מגמת מוזיקה, אבל כמדומה שצריך להתאמץ להימנע מלנגן יחד עם זמרות, ואם כבר, עדיף כשיש גם זמר וגם זמרת.

ז. ישיבה בקהל בהופעה של זמרת

כאמור בשאלה, כשהשואל אינו מנגן בעצמו, הוא יושב בקהל, ושומע, בין השאר, נשים שרות.

השאלה, במקרה כזה, עולה מפעם לפעם, כשיש טקסים ואירועים, ויושבים שם גם אנשים שהוזמנו מכל מיני סיבות, ויש זמרת ששרה. האם הם צריכים לצאת באמצע.

הגמרא בפסחים (כה:) דנה בשאלה מה הדין כשיש הנאה מדבר איסור, שבאה לאדם בעל כרחו. כגון להנות מריח של קטורת עבודה זרה, כשזה בעל כרחו (כגון כשעובר ליד מקדש של עבודה זרה). מסקנת הסוגיה היא (בין השאר), שאם אפשר לו ללכת בדרך אחרת, שבה לא יצטרך להנות מהריח, עדיין מותר ללכתב בדרך שבה כן יריח, אם אינו מתכוון להנות, לדעת רבי שמעון, שהלכה כמותו.

החפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ו, באר מים חיים אות יד) הקשה על כך, מהגמרא בבבא בתרא (נז:) האומרת שמי שיכול ללכת בדרך אחרת, ועובר בכל זאת ליד הנשים הכובסות ליד הנהר, שאינן צנועות, הרי הוא בגדר רשע. הרי שאף שאפשר ולא מכוון, ובכל זאת, הגמרא אומרת שזה איסור.

החפץ חיים מתרץ:

> ונראה לי דסברת הגמרא דבעריות, מפני שנפשו של אדם מחמדתן, צריך להחמיר יותר. דהגם שעתה חושב שלא ניחא ליה בהנאה זו, פן יתגבר יצרו עליו בעל כרחו ויבוא להרהר על ידי זה. וכן מצינו בכמה ענינים שהחמירו יותר בעניני הסתכלות מכל האיסורים שבתורה אף בלא אפשר ולא מכוין.

ולפי דבריו, יש לומר, שמי ששומע קול אשה שרה ללא כוונה, ויכול ללכת בדרך אחרת, שבה לא ישמע אותה, עובר על איסור. לעומת זאת, בשו"ת תורה לשמה (סימן שצד) לא נחית לחילוקו של החפץ חיים, והקל בכל עניין.

עוד יש לומר, שגם אם החפץ חיים החמיר בהסתכלות ממש, בקול אשה, שהוא קל יותר, יש יותר מקום להקל.

כאמור, כמה וכמה רבנים בזמננו התירו שלא לצאת מטקסים כאלו באמצע, כדי לכבד את המעמד. והוא הדין בנדון דידן.